

Katre

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
International Human Studies Journal

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
International Human Studies Journal

İstanbul İlim ve Kùltür Vakfı Yayınları
ISSN: 2146-8117 / e-ISSN: 2148-6220

Katre Dergisi

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi

Cilt: 11, Sayı: 21 (Haziran 2026)
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre>

Katre

International Human Studies Journal

Volume: 11, Issue: 21 (June 2026)
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre>

Katre Dergisi

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi
Cilt: 11, Sayı: 21 (Haziran 2026)
Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human

<https://dergipark.org.tr/tr/p>

Yayıncı: İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları

Kalenderhane Mah. Dedeefendi Cad. Cüce Çeşmesi Sok. No: 6, 34134 Vefa/İstanbul – TÜRKİYE - +90
212 527 81 81 / katre@iikv.org / www.iikv.org / dergipark.org.tr/tr/pub/katre

İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü: Said YÜCE

Baş Editör: Prof. Dr. Bayram Özer

Alan Editörleri: Prof. Dr. Elmira AKHMETOVA, Doç. Dr. Fatih Mehmet COŞKUN (Medeniyet Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet Ali GÜNDOĞDU (İstinye Üniversitesi), Dr. Ünal Akyüz, Dr. Osman Nuri DEMİREL (Akdeniz
Üniversitesi), Dr. Mehmet DİLEK (Akdeniz Üniversitesi), Dr. Muhammet Mustafa BAYRAKTAR (Kırşehir Ahi
Evren Üniversitesi), Prof. Dr. Kenan ÖREN (Süleyman Demirel Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Eker
(Balıkesir Üniversitesi), Dr. Yusuf Sabri Şimşek

İngilizce Dil Editörü: Doç. Dr. Mehmet Ali Gündoğdu

Dil Editörü: Dr. Yusuf Sabri Şimşek

Yayın / Bilim Kurulu: Abdelaziz BERGHOUT (ISTAC, Malaysia), Ahmet Alibasic (University of Sarajevo,
Bosnia and Herzegovina), Ahmet KAYACIK (Gaziantep Bilim ve Teknoloji Üniversitesi), Ahmet YILDIZ (Fatih
Sultan Mehmet Üniversitesi), Alparslan ACIKGENÇ (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye), Anis AHMAD (Riphah
International University, Pakistan), Aref Ali NAYED (Dubai Kalam Institute), Bahri Karlı (Süleyman Demirel
Üniversitesi), Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Bukuri Zejno (Institute of Knowledge
Integration, Georgia), Burhan AKPINAR (Fırat Üniversitesi), Bülent UÇAR (Osnabruck University), Celil
Abuzar (Harran Üniversitesi), Colin TURNER (Durham University, Birleşik Krallık), Cüneyt GÖKÇE (Harran
Üniversitesi), David GOA (University of Alberta), Elmira AKHMETOVA (International Islamic University,
Malaysia), Ensar NİŞANCI (Namık Kemal Üniversitesi), Farid ALATAS (National University of Singapore),
Fatmir Shehu (IIUM, Malaysia), Halil Çiçek (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Hatice ARPAGUŞ (Marmara
Üniversitesi), İmtiyaz YOUSUF (Assumption University), İdris ŞENGÜL (Ankara Üniversitesi), İlhan YILDIZ
(Karatekin Üniversitesi), İshak Özgel (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye), İsmail Hacınebioglu (İstanbul
Üniversitesi, Türkiye), İsra YAZICIOĞLU (Saint Joseph's University), Muhammed SİROZİ (Palembang
University), Murat SARICIK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Musa Kazım Yılmaz (Emekli Öğretim Üyesi),
Mustafa Bakır (Emekli Öğretim Üyesi), Mustafa TUNA (USA Duke University), M. Vehbi Şahinalp (Emekli
Öğretim Üyesi), Necati AYDIN (Alfaisal University, Kingdom of Saudi Arabia), Nur Sakeenah THOMAS (UCSI
University Kuala Lumpur, Malaysia), Osman BAKAR (International Islamic University Malaysia), Osman
ÇAKMAK (Rumeli Üniversitesi), Osman Erdem Yapar (Dhofar University, Oman), Orhan BATMAN (Sakarya
Uygulamalı Bilimler Üniversitesi), Rahimah Embong (Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia), Said
ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi), Servet ARMAĞAN (Emekli Öğretim Üyesi), Syed Farid Alatas
(National University of Singapore), Şadi Eren (Kütahya Üniversitesi), Shumaila Majeed (Resurgence
Academic and Research Institute, Pakistan), Şener DİLEK (Emekli Öğretim Üyesi), Tubanur Y. Ozkan
(Durham University, UK), Ubeydurrahman UBEYD (Jawaharlal Nehru Üniversitesi), Vaffi Foday SHERIFF
(Usmanu Donfodiyo Üniversitesi), Vehbi KARAKAŞ (Sakarya Üniversitesi), Yunus ÇENGEL (ABD Nevada
Üniversitesi)

Sayı Hakemleri: Prof. Dr. Mehmet Nur Tuğluk, Yıldız Teknik Üniversitesi; Dr. Ahmet Subaşı, Gebze Teknik
Üniversitesi; Prof. Dr. Adnan Memduhoğlu, Siirt Üniversitesi; Doç. Dr. Rıza Korkmazgöz, Ondokuz Mayıs
Üniversitesi; Prof. Dr. Osman Çakmak, İstanbul Rumeli Üniversitesi; Doç. Dr. Rıza Korkmazgöz, Ondokuz
Mayıs Üniversitesi; Prof. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi; Dr. Öğr. Üyesi Jaan
Sulaiman Islam, Boğaziçi Üniversitesi; Doktora Öğrencisi Ömer Hatunoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi;
Dr. İbrahim Biricik, Millî Eğitim Bakanlığı.

Mizanpaj ve Kapak: Yusuf Sabri Şimşek

Kapsam: Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı
olarak İstanbul İlim ve Kültür Vakfı tarafından yayımlanan uluslararası akademik bir dergidir. Katre
Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi'nin öncelikli amacı, sosyal ve beşeri bilimler ile din bilimleri
alanında araştırma makaleleri, kitap kritiği ve konferans değerlendirmesi gibi özgün çalışmaları
yayımlayarak bilime katkı sağlamak ve bunları okuyucularla paylaşmaktır. Bu makalelerin ve kitap
kritiğinin, insanlığa ve varoluşa dair meseleleri İslami bir perspektiften tartışması, modern dünyanın
entelektüel ve kültürel zorluklarına yeni ve kavrayışlı İslami yanıtlar sunması ve hayata ve varoluşa
dair soruları tartışarak alternatif bir platform inşa etmek suretiyle bilimsel ilme katkıda bulunması
beklenmektedir.

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi: Yılda iki kez yayınlanan disiplinler arası bir

dergidir. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergi arşivlerine www.iikv.org sitesinden ve <https://dergipark.org.tr/katre> adresinden erişilebilir ve yayınlanan yazılar kaynak belirtilerek kullanılabilir. Dergiye yazılacak yazılar dergiye **DergiPark** sistemi üzerinden yüklenir.

İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü: Said YÜCE

Baskı: İMAK Ofset / Merkez Mh. Atatürk Cd. Göl Sk. No:1 Yenibosna - İstanbul Tel: 0212 656 49 97
Sertifika No: 12531

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR.....6

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Bilginin İslâmîleştirilmesinde Alternatif Bir Paradigma: Nursî'nin Fen Bilimlerine Yönelik “Mânâ-yı Harfî” Yaklaşımı

An Alternative Paradigm in the Islamization of Knowledge: Nursi's “Literal Meaning” Approach to Natural Sciences

Ali Bakkal.....1-30

Bediüzzaman Said Nursi's Discourse on Bodily Resurrection in Islam

Bediüzzaman Said Nursi'nin İslam'da Cismani Diriliş Söylemi

Md Abdullah Al

Mahmud.....31-45

ORHAN VELİ ŞİİRİNİN ‘KANIK’SANAN ‘GARİP’ TARAFI: MİZAH VE İRONİ

HABITUAL YET STRANGE (GARIP) SIDE OF ORHAN VELİ'S POETRY: HUMOR AND IRONY

Muhammed Yakupi

.....46-61

Ölçülemeyen İnsan: Dünya Bankası Modelindeki Varoluşsal Boşluk

The Unmeasurable Human: The Existential Gap in the World Bank's Model

Özlem Küçük

.....61-91

Derginin Tarandığı İndeksler



İSAM – İslam Araştırmaları Merkezi



Sobiad



Index Copernicus



Google Scholar



ERIHPLUS



EuroPub

EDİTÖRDEN / EDITORYAL

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli Katre Okuyucuları!

Katre Dergisi olarak on birinci cildimizin yirmi birinci sayısı ile yeniden sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bilimsel yayıncılık yolculuğumuzda istikrarla ilerlerken, her yeni sayımızda daha nitelikli, özgün ve farklı bakış açılarına sahip çalışmalara yer verme gayretimizi sürdürüyoruz.

Bu sayımızda dinî düşünce, tefsir, felsefe, eğitim, edebiyat ve kültür araştırmaları alanlarından kıymetli araştırma makaleleri yer almaktadır. Her biri kendi alanında özgün katkılar sunan bu çalışmaların, siz değerli okuyucularımız için ufuk açıcı olacağına inanıyoruz. Makalelerde ele alınan temalar, klasik İslâmî düşünce mirasını çağdaş akademik yaklaşımlarla buluşturmakta; aynı zamanda güncel meseleleri teorik, tarihsel ve metodolojik açılarından değerlendirmektedir.

Katre Dergisi, akademik derinliği, disiplinlerarası etkileşimi ve ilmî titizliği önemseyen yayın politikasını sürdürmeye devam etmektedir. Dergimiz, insanı, toplumu, inancı, kültürü ve medeniyeti merkeze alan çalışmalara yer vererek sosyal ve beşerî bilimler alanında nitelikli bir akademik zemin oluşturmayı hedeflemektedir. Siz değerli araştırmacıların katkılarıyla bu çizgimizi daha da ileriye taşıyacağımıza olan inancımız tamdır.

Bu vesileyle dergimize emek veren yazarlarımıza, hakemlerimize, yayın ve bilim kurulu üyelerimize, editörlerimize ve yayına katkı sunan herkese gönülden teşekkür ediyorum. Önceki sayılarımıza göstermiş olduğunuz ilgi için de ayrıca şükranlarımı sunuyorum.

Yeni sayıların heyecanında tekrar buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Bayram ÖZER

Baş Editör

Araştırma Makaleleri

Research Articles

Bilginin İslâmîleştirilmesinde Alternatif Bir Paradigma: Nursî'nin Fen Bilimlerine Yönelik "Mânâ-yı Harfî" Yaklaşımı

An Alternative Paradigm in the Islamization of Knowledge: Nursi's "Literal Meaning" Approach to Natural Sciences

Ali BAKKAL

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi; Retired Lecturer, Antalya/ Türkiye, alibakkal52@gmail.com,

ORCID: 0000-0003-0607-3887

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	20 Aralık 2025 / 20 December 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Haziran 2026 / 25 June 2026
Yayın Tarihi – Date Published	30 Haziran 2026 / 30 June 2026

Atıf / Cite as: Bakkal, A. (2026). Bilginin İslâmîleştirilmesinde alternatif bir paradigma: Nursî'nin fen bilimlerine yönelik "mânâ-yı harfî" yaklaşımı. Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal, [11/21], [1-30]. [DOI: 10.53427/katre.1845810]

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) / This is an open access article under the CC BY-NC license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Öz

Bu makalenin amacı “bilginin İslâmîleştirilmesi” projesi çerçevesinde Bediüzzaman Said Nursî’nin fen bilimlerini İslâmîleştirme yöntemini ortaya koymaktır. On altıncı yüzyılın sonlarına kadar Müslümanlar fen bilimleri ile ilişki konusunda herhangi bir problem yaşamazken, özellikle Batı’da pozitivistimin yükselmesiyle birlikte modern bilimleri manevi değerler açısından yorumlama konusunda bazı problemler ortaya çıkmaya başladı. Pozitivistimin etkisi altında kalan yeni entelektüeller bu bilimleri Allah’ın varlığını inkâr konusunda bir delil olarak kullanmaya ve İslâm’ın bilimle çeliştiği görüşünü ileri sürmeye başladılar. Buna karşı İslâm bilginleri bu problemi ilk önce “Batı’nın bilimini alıp ahlakını terk etme” tavrıyla çözmeye çalıştılar. Ancak sonradan bu çabanın yetersiz olduğunu fark eden bazı âlimler bu problemin, “Bilginin İslâmîleştirilmesi”ye projesiyle aşılabileceğini düşündüler ve bu proje kapsamında çeşitli çalışmalar yaptılar. Yapılan çalışmalar genellikle Batı merkezli seküler, pozitivist ve materyalist bilim anlayışının eleştirisini ve modern bilimlerin İslam inanç ilkeleri ve değerler sistemi açısından yeniden yapılandırılmasını öngörüyordu. Eğitim sisteminin de bu amaca uygun şekilde düzenlenmesi arzu ediliyordu. Yönetici kesimde seküler anlayışın hakim olmaya başladığı bu dönemde, hem İslâmî anlayışa uygun bir bilim anlayışının geliştirilmesi, hem de bu yönde uzun soluklu bir eğitim sisteminin uygulamaya koyulması çok zordu. Nursî de seküler düşüncenin daha çok bilimin pozitivist ve materyalist yorumlarından kaynaklandığını görmüştü. Fakat o bilginin İslâmîleştirilmesi için uzun süren bir eğitim yerine, mânâ-yı harfî adını verdiği yeni bir epistemolojik yöntem geliştirdi. O, bu yöntem vasıtasıyla modern bilimlerin seküler yapısının dinî bir paradigma ile değiştirilip İslâmî kimliğe kavuşturmanın mümkün olduğunu ortaya koydu. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada literatür taraması ve kavramsal çözümleme teknikleri uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Bilgi felsefesi, Bilginin İslamileştirilmesi, Mânâ-yı harfî, Said Nursî.

Abstract

An Alternative Paradigm in the Islamization of Knowledge: Nursi’s “Literal Meaning” Approach to Natural Sciences

The aim of this article is to present Bediüzzaman Said Nursî’s method of Islamizing the natural sciences within the framework of the “Islamization of Knowledge” project. Until the late sixteenth century, Muslims did not experience any problems in their relationship with the natural sciences, but with the rise of positivism, especially in the West, some problems began to emerge regarding the interpretation of the natural sciences in terms of spiritual values. New intellectuals influenced by positivism began to use these sciences as evidence for denying the existence of God and to argue that Islam contradicted science. In response to this situation, Islamic scholars initially tried to solve this problem with the approach of “adopting Western science but abandoning its ethics.” However, realizing the inadequacy of this effort, some scholars thought that this problem could be overcome with the “Islamization of Knowledge” project and carried out various studies within this project. The studies conducted generally involved a critique of the Western-centric secular, positivist, and materialist understanding of science, and the restructuring of modern sciences within the framework of Islamic belief principles and value systems. It was also desired that the education system be reorganized to suit this purpose. In this period, when secular understandings began to dominate, especially in the ruling class, developing a scientific understanding compatible with Islamic principles and implementing a long-term educational program in this direction seemed like a very difficult task. Nursî also saw that secular thought stemmed largely from positivist interpretations of science. However, instead of a long educational program to Islamize knowledge, he developed a new epistemological method which he called “literal meaning.” Through this method, he demonstrated that it was possible to transform the secular structure of modern sciences with an Islamic paradigm and give them an Islamic identity. This study, which adopts a qualitative research method, applied literature review and conceptual analysis techniques.

Keywords: Philosophy of Islam, Philosophy of knowledge, Islamization of knowledge, Literal meaning, Said Nursî.

Giriş

Kur'an, okuma-yazma bilmeyen (ümmî) bir topluma gelmişti. Tabii olarak böyle bir ortamda sistematik bir bilginin (ilim) gelişmesi mümkün değildi. İslâmiyetle birlikte Araplar arasında okuma-yazma bilenlerin sayısı arttı. Hz. Ömer devrinde Irak, İran, Suriye ve Mısır'ın fethedilmesiyle Müslümanlar dünyanın her türlü görüş ve düşüncesiyle karşılaşmış, bunlar hakkında nihaî bir değerlendirmede bulunmak mecburiyetinde kaldılar. Tıp ve astronomi ile ilgili kitaplar daha Emeviler döneminde tercüme edilmeye başlandı. Hatta mesele tercüme boyutunda kalmayıp konu pratiğe de aktarılmış olduğundan bu dönemde bir hastane,¹ bir tıp okulu² ve bir de rasathanenin³ kurulduğundan söz edilmektedir. Abbasiler döneminde Beytülhikme'nin kurulmasıyla birlikte tercüme hareketleri hız kazandı; Hind, Pers, Süryani ve Yunan dillerinden pek çok eser Arapçaya çevrildi. İki yüzyıl kadar devam ettikten sonra 1000. yılın başlarından itibaren büyük ölçüde sona erdi.⁴ Yunancadan Arapçaya tercüme edilen kitaplar ile Müslüman bilginlerin çeşitli konularda yazdıkları orijinal eserler bu sefer tersine göç misali 12. yüzyıldan itibaren başta Latince ve İbranice olmak üzere çeşitli Batı

1 Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/163.

2 Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 43; Ali Bakkal, "Harran Tıp Okulu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Temmuz-Aralık 2015), 10.

3 İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/100.

4 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 147.

dillerine tercüme edildi. Bu eserler sonradan Batı'da Rönesans'ın temelini oluştururdu.⁵ Rönesans'a rağmen on altıncı yüzyılın sonlarına kadar Müslümanlar bilimde Batı'dan ileri idi. Kâtip Çelebi'nin (109-1657), Kanuni devrinden itibaren Müslümanlar arasında felsefe ve şeriat ilimlerini uzlaştıran bilim adamlarının azalmasından şikâyet etmesi⁶ dikkate alındığında, bilimde ilerlemenin 16. yüzyılın sonlarından itibaren duraklamaya başladığı söylenebilir. Ancak onun bu asırdan itibaren “ilimlerin rüzgârının duraklaması” ifadesi doğru olmakla birlikte bazı müftülerin felsefenin okutulmasını yasakladıklarına⁷ dair görüşü doğru değildir.⁸

Müslümanların Ortaçağ boyunca meydana getirdiği bilim mirasının Avrupa kıtasına aktarılmasından sonra Batı'da yenilik temayülleri artmış; üst üste gelen mekanik icatları Newton'un bilimsel devrimi, onu da sanayi devrimi izlemiştir. Batı'da bu gelişmeler olurken, Osmanlılar askerî alanda aldıkları yenilgilerin sebebinin anlamaya çalışmış ve Batı'daki bilimsel ve teknolojik gelişmeleri takip edememişlerdi. Bununla birlikte durumu erken zamanda fark eden bazı aydınlar Batı'da yazılan bilimsel eserleri tercüme etmeye başlamışlardı.⁹

19. asrın sonlarına gelindiğinde yeni eğitim kurumları olarak mühendishaneler, mektepler ve Dârülfünûn açılmış olsa da Osmanlı Batı ile arasında hızla artan bilimsel ve teknolojik mesafeyi kapatamadı. Ayrıca bu sırada Avrupa canibinden belenmedik bir ithamla karşılaşıldı. Ernest Renan (1823-1892), Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği “İslâm ve İlim” başlıklı konferansında, İslâm'ın değerler sistemi itibarıyla bilimsel ilerlemeye engel teşkil ettiğini iddia etti. Bazı Osmanlı aydınları bu iddiayı sahiplendi. Bununla birlikte Renan'ın iddialarına karşı başta Cemâleddîn-i Efgânî (1838-1897) ve Nâmık Kemal (1840-1888) olmak üzere birçok Müslüman aydın cevabî eserler yazarak İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı tezini savundular. Bunu modern bilimin verileriyle İslâmî hakikatlerin çatışmadığı tezi izlemiş ve ardından Kur'an'ı modern bilimsel veriler ışığında tefsir etme temayülü ortaya çıkmıştı.¹⁰ Fakat bu temayül İslâm dünyasında genelleşme imkânı bulamadı.

Auguste Comte'un (1798-1857) felsefî bir sistem haline getirdiği pozitivizm cereyanı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazandı. Bu sistemin temel özelliği, geçerli bilgiyi, olguların bilgisinden ibaret görmesi

5 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kütür*, 184. Konuyla ilgili geniş bilgi için Sigrid Hunke'nin *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi* ve George Saliba'nın *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Oluşumu* adlı eserlerine bakılabilir.

6 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3.

7 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve 'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.), 1/680.

8 Bu konudaki bir araştırma için bk. Ali Bakkal, “Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?”, *Turkish Academic Research Review (TARR)* 6/1 (2021), 221-252.

9 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2003), 168-169.

10 İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 22/114.

sebebiyle dinî ve metafizik bilgiyi tamamen geçersiz saymasıydı.¹¹ Kısa zamanda pozitivism İslâm ülkelerinde aydınlar arasında revaç bulan bir düşünce sistemi haline geldi. Ludwig Louis Büchner'in (1824-199) *Madde ve Kuvvet*, Alfred Fouillée'nin (1838-1912) *Târîh-i Felsefe*, Ernst Haeckel'in (1834-1919) *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabîyyât Âliminin Dini* adlı kitapları özellikle üniversite öğrencileri arasında materyalizmin yayılmasında etkili oldu.¹² Dinin bilime karşı olduğu fikri İslam dünyasında yaygınlık kazanmaya başladı.

Bilimin en temel özelliklerinden birisi “yanlışlanabilirlik”¹³ olduğu halde, bazı felsefeciler, onu bütün doğruların ölçüsü olarak takdim ettiler. Felsefeci Takiyettin Mengüşoğlu'nun (1905-195) “Dinin verdiği bilgi, ilmî ve felsefî bilgi mânâsında bir bilgi değildir; hatta bu bilgi ilmi ve felsefî bilgi tarafından reddedilmek zorundadır. Zira ilim ve felsefeyi, doğma'lara dayanan bilgi ve doğma'lara dayanan inanma, hiçbir suretle ilgilendirmez.”¹⁴ “İmdi Descartes'in 'idee'leri tasnif problemi ile tanrıyı dış dünyada ispata çalışması gibi problemler, artık her türlü görüş ve bilgiden mahrum olan konstrüksiyon olarak, terk edilmelidir.”¹⁵ gibi sözleri bu durumu teyit etmektedir.

Bilginin gittikçe sekülerleştirilip inanç ve vahiyle ilişkisinin kesilmesi önemli bir problemdi. İslâm'ın bilimle herhangi bir problemi olmadığı halde dinî açıdan sonuçları son derece olumsuz sentetik bir problem ortaya çıkmış bulunuyordu. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu problemin çözülmesi için Muhammed Nakib el-Attâs (1931-2026) “Bilginin İslamileştirilmesi” kavramını ortaya attı. Daha sonra İsmail Râcî el-Fârûkî (1921-1986) ve Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933) gibi düşünürler konu üzerinde çeşitli fikirler yürüttüler. Türkiye’de de Alparslan Açıkgenç (d.1952) ve Mevlüt Uyanık (d.1962) gibi bazı akademisyenler konuyla ilgili çeşitli eserler meydana getirdiler. Çeşitli bilimsel toplantılar yapıldı, akademik dergilerde mesele enine boyuna tartışıldı. Netice itibarıyla bu konuda belli bir literatür birikimi hasıl oldu. Son devir İslâm âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursî'nin (1878-1960) bu proje ile ilişkisi “Bilginin İslamileştirilmesi” kavramını kullanmadan, fakat aynı işlevi fazlasıyla gören “mânâ-yı harfî” metodunu geliştirmiş olması cihetiyledir. O bu metotla uzun süreli eğitime ve çeşitli konularda birçok kitabın yazılmasına gerek kalmadan sadece insanların bakış açısını (nazar) değiştirmek suretiyle söz konusu projenin müspet sonuçlarının elde edilebileceğini ileri sürmüştür. Onun ileri sürdüğü yolun çok daha kısa, çok daha anlamlı ve halkın geneline uygulanabilecek bir metot olduğu görülmektedir.

11 İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/335.

12 İlhan Kutluer, “Batılılaşma (Felsefî Düşünce)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/156.

13 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 74.

14 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958), 309, ikinci dipnot.

15 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 327.

Bu makalenin amacı, literatür taraması ve kavramsal çözümleme teknikleri uygulamak suretiyle, Nursî'nin modern bilimlerin seküler yapısını İslâmî bir paradigma ile değiştirip, İslâmî kimliğe uygun bir bilim modelinin sunulmasına imkân sağlayan mânâ-yı harfî metodunun mahiyetini irdelemektir. Makale “Bilginin İslamileştirilmesi” bağlamında gerçekleştirilen bir çalışma olduğu için öncelikle konuya ilişkin eser veren müelliflerin birinci el çalışmalarına müracaat ettik. Mânâ-yı harfî metodunun mahiyetini ve işlevini tespit için de Nursî'nin eserlerine başvurduk. Şimdiye kadar Nursî'nin mânâ-yı harfî metodunu bilginin İslâmîleştirilmesi projesi kapsamında değerlendiren bir çalışma olmaması sebebiyle bu makalenin söz konusu alanda önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

1. “İslâm Bilimi” veya “İslâmî Bilim” Kavramı Üzerine

“İslâm bilimi” veya “İslâmî bilim” denildiğinde “İslâm” kavramı “İslâm'a uygun” anlamında olmak üzere “bilim” kavramının sıfatı olarak kullanılmaktadır. Bilginin İslâm'a uygun olması da, İslâm inanç ve değerler sistemine uygun olması demektir. Tabîî olarak bu düşünceye göre bilimin değerler sistemiyle yakın bir ilişki içinde olması gerekir. Bunun da üç şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz:

a) İnsan bilimlerinin değerlerden arındırılmasının mümkün olmaması

Bilim, “belirli bir nesne ile ilgili kesin, genel ve metotlu bilgilerin toplamıdır” şeklinde tanımlanabilir.¹⁶ Modern felsefede bilimler; formel bilimler, doğa bilimleri ve İnsan/sosyal bilimleri olmak üzere üç kısma ayrılır. Düşüncenin formu ile ilgilenen mantık ve matematik gibi formel bilimler mantıksal çıkarımlara dayanırlar, deney ve gözlemle ilgilenmezler. Fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri doğa evrendeki olay ve olguları gözlem ve deney yöntemleriyle inceleyen deneysel bilimlerdir. Sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih gibi inceleme konusu insan ve insan davranışları olan bilimler deneysel bilimlerden sayılmakla birlikte bu bilimlerdeki deneysellik “deneyi yapılabılır” şeyleri değil, insan deneyinin ve yaşantısının konusu olan şeyleri” içerir.¹⁷ Bilimin konusu olgudur. Değerler, anlamlar, idealler, erekler bilimin konusu olamaz. Felsefe de bilim gibi olgularla ilgilenmekle birlikte, bilimin yalnızca olgularla ilgilenmesine karşılık, değer, anlam, ideal ve erek gibi varlık türlerini konu edinmesi sebebiyle bilimsel anlamda felsefe bilim sayılmaz.¹⁸ İnsan bilimleri her ne kadar inceleme konusu olarak “olguları” öne çıkarsa da, bu bilimleri “değerler”den tamamen arındırmak mümkün değildir. Ayrıca böyle bir arındırmaya gerek de yoktur. Zira değerler bu bilimlerinin ayrılmaz parçasıdır. İnsan davranışlarının doğruluk ölçüsü bu değerlerdir. İnsan hayatının önemi ve anlamı bu değerlere uygunlukla ölçülür. İnsan araştırmalarının sebebi de belli konularda insan davranışlarının olgusal özelliklerini keşfedip bu alandaki

¹⁶ İslamiokul.com, “Bilimlerin Tasnifi” (Erişim 5 Mart 2026).

¹⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 68-69.

¹⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 18-21.

bilimsel gerçeklikleri dikkate alarak insanların yüksek değerlere uygun şekilde davranmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla sosyal bilimlere ilişkin “bilginin İslamleştirilmesi” amacı son derece normal ve mantıklı bir düşüncedir. Her grup, insan hak ve özgürlüklerine sınır çekilmemesi ve ötekine zulmedilmemesi şartıyla insan bilimlerini kendi değerler sistemi çerçevesinde sistemleştirebilir.

b) Doğa bilimlerinden felsefeye geçiş

Bilim, doğal veya toplumsal olgu ve olayları, nedenleri ve birbiriyle bağıntıları içinde, yasalar ve giderek kuramlarla açıklamaya çalışan bir bilgi etkinliğidir. 19 Bilimsel bilginin konusu olgu ve olaylar, temel metodu deney ve gözlemdir. Olgu ve olaylar incelenirken “nasıl” sorusunun cevabı aranır, “kim” ve “niçin” sorularıyla ilgilenilmez.

Doğa bilimlerinin amacı doğal fenomeni daha iyi anlamak ve izah etmek için bilgi edinmektir. Bu da varlıklara özelliklerini veren iç mekanizmalarının inceliklerini açığa çıkararak, dolayısıyla perde arkasında doğal fenomeni idare eden görünmez makinaları dışa vurarak yapılır. Fen bilimlerinin nihai çıktısı, varlığı gözlenen ve doğruluğu deneylerle bağımsız olarak teyit edilen kanun, prensip ve prosedürlerinden oluşan bir şablondur. Bu yüzden dünyadaki tüm fen bilimciler Sern’de olduğu gibi dünya görüşleri ve dini inanışları ne olursa olsun aynı araştırma projesinde uyumlu bir ekip olarak birlikte tam bir işbirliği içinde çalışabilirler ve kendi iç âlemlerinde hiçbir çelişki yaşamadan aynı sonuç raporuna imza atabilirler.²⁰

Bilimsel bir araştırma merkezinde fen bilimleri açısından araştırmacılar aynı raporun altına imza attıkları halde, raporun sonucunu kendi iç âlemlerinde çok farklı şekilde değerlendirebilirler. Bir kısmı bu sonucu Allah’ın yokluğunu ortaya koyan bir delil gibi algılamakta, diğerleri aynı sonucu Allah’ın varlığının bir kanıtı olarak görebilirler. İşte bu felsefi bir değerlendirmedir.

Doğa bilimlerinin konusu fizik âlem olduğu için, bu bilimler kapsamında kullanılan her cümlede zımnî olarak “evrende” kaydı vardır. Mesela madde-enerji dönüşümünün gerçekleştiği özel durumlar dışında maddenin sakımı kanunu için kullanılan “madde yoktan var olmaz, varken yok olmaz” ifadesi aslında “evrende madde yoktan var olmaz, varken yok olmaz” anlamındadır. Evrendeki tüm deney ve gözlemler bu tabiat ve yaratılış kanununun doğruluğunu teyit etmektedir. Fizik bilimi açısından bu cümlede Allah’ın yoktan var etmesi veya var olan bir şeyi yok etmesine ilişkin bir reddiye yoktur; çünkü Allah fizikî bir varlık olmayıp bu âlemin dışındadır. Aynı sebeple fizik bilimi, “Allah isterse yoktan var edebilir” de demez.²¹ Çünkü bu yargı, fizikî âlemde

19 Doğan Özlem, “Felsefe Açısından Bilim”, *Tarım Ekonomi Dergisi* 2 (1994), 1.

20 Yunus Çengel, “Fen Felsefe İnanç Üçgeninde Risale-i Nur”, *Din Bilim Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016), 103-104.

21 Çengel, “Fen Felsefe İnanç Üçgeninde Risale-i Nur”, 104.

deney ve gözlem yoluyla ispatlanabilecek bir husus değildir; evrenin dışında olan bir durumdur.

Doğa bilimlerinin kullandığı dil, öznesizdir. Araştırmacılar bulgu, ölçüm ve gözlemlenen şeyleri ve fiilleri perde arkasındaki görünmeyen özne veya faili hiç referans vermeden “gözlemleyen” açısından nötr bir dille ifade ederler. Mesela, “38° sıcaklıkta 21 gün tutulan bir yumurtanın içinden civciv çıkar” derler; bu olayın kimin tarafından gerçekleştirildiği hususunda bir şey söylemezler. Araştırmacılar, civcivleri çıkaranın Allah olduğuna veya bu işi tabiatın yaptığına inanabilirler. Hatta bazıları “üzümünü ye, bağını sorma” yaklaşımıyla özne konusunda umursamaz bir tavır da sergileyebilirler. Ancak hiç kimse bu tür görüş ve inançlarını bilimsel raporlarına yansıtmaz. Nötr bir dille yazılan bilimsel bir makale, yazarın inancı hakkında bir şey söylemez.²²

Doğa bilimlerinin konusu “olgu” olduğu için “değer” içermez. Dolayısıyla fizik, kimya, biyoloji, astronomi gibi bilimlerin İslâmîsi, gayri İslâmîsi olmaz. Bu anlamda İslâmîleştirilmeleri de mümkün görünmemektedir. Ancak doğa bilimlerinin felsefe için bir alt yapı olarak kullanılması, böylece bilimin felsefileştirilmesi mümkündür. Doğa bilimlerinin olgusal özelliği açısından bakıldığında bilginin İslâmîleştirilmesi mümkün olmamakla birlikte, “nasıl” sorusunun yanı sıra “kim” ve “niçin” sorularının sorulması halinde bilimsel bilginin İslâmîleştirilmesi mümkün olabilmektedir. Bu durumda olgusal anlamda bilim çarpıtılmış olmuyor; sadece ekstra sorular sorulmak suretiyle bilime dinî ve felsefî bir boyut kazandırılmış oluyor. Bu boyut bilimle ilişkili, ancak bilim değildir. Felsefenin de dinin de yaptığı iş budur. Konunun bu açıdan doğru veya yanlış olması bilimsel değil, felsefî veya dinî bir problemdir. Bilimin ana konusunun “olgu” olması, başka bilgi dallarının da aynı olguya dayanmasını engellemez. Nitekim her bilim dalı olgunun farklı bir yanını inceler.

c) Nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerinin olması

Modern bilimin kurucusu olarak kabul edilen Galilei Galileo’ya (1564-1642) göre iki türlü nitelik bulunur. Birincil nitelikler nesnenin kendisinde bulunurken, ikincil nitelikler nesneyi algılayan öznenin zihninde vardır. İkincil nitelikler özne-nesne ilişkisi bağlamında ortaya çıkan özellikler olup, öznenin ortadan kalkmasıyla birlikte bu nitelikler de ortadan kalkar. Galileo’nun ikinci nitelikler dediği özellikler günümüzde “değer” dediğimiz hususlardır.²³ Değer konusunda en önemli tartışmalardan birisi öznel veya nesnel olması meselesidir. Galileo, nesne ile ilişkisi olmakla birlikte değerın daha çok öznel olduğu görüşüne uygun bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nesnel birincil nitelikleri itibarıyla bilimin, ikincil nitelikleri itibarıyla da din ve felsefenin konusu olmaktadır.

²² Çengel, “Fen Felsefe İnanç Üçgeninde Risale-i Nur”, 104.

²³ Ercan Salgar, “Kuhn’un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Güz 2016), 387.

d) Bilimsel bilginin oluşum sürecinde değerle harmanlanması

Bilimsel bilginin oluşum sürecinde değerle harmanlanması iki şekilde olur. Birincisi varsayımla gerçekleşir:

Bilimsel bilgi tamamen olgunlaşmıncaya kadar, varsayıma dayanarak bilimsel bir öneride bulunma, deney ve gözlem vasıtasıyla bu önerinin doğruluğunun sınanması, elde edilen sonuçların bilimsel açıklaması, bilimsel önerinin yapılan deney ve gözlem sonucunda yasalaşması ve bu bilginin çeşitli yasalarla mukayese edilmek suretiyle kuramsallaştırılması aşamalarından geçer.²⁴

20. yüzyılın başlarında Mantıkçı Pozitivistler bilimin değer yargılarından arındırılmış nesnel bir faaliyet olması gerektiğini ileri sürmekle birlikte, Kuhn'a (1922-1986) göre bilim, bu iddiasın aksine tamamıyla nesnel ve rasyonel bir süreç değildir. Bu sürece bilim adamının inanç ve değer yargıları karıştığı gibi, irrasyonel ve metafiziksel öğeler de dâhil olmaktadır.²⁵ O, bu pozitivist karşıtı bu argümanları bilim tarihinden derleyip çıkarmıştır. Öncelikle F. Bacon'dan (1561-1626) beri bilimsel süreçte olgunun öncelikli olduğu tezi büyük bir hatadır. Bilim yapabilmek için ilk önce belli bir paradigmanın benimsenmesi gerekir. Paradigma olmadan bilimsel araştırma yapılamaz.²⁶ Bu paradigma çözülmeye çalışılan problemin çözümüne ilişkin geçici bir açıklama, bir öndeyi ve bir varsayım olup,²⁷ olguların seçimine, değerlendirilmesine ve eleştirisine imkân sağlayan bilinçli veya bilinçsiz kuramsal ve yöntemsel bir inanç yapısından ibarettir.²⁸ Mesela Kopernik (1473-1543) ilk olarak güneş merkezli evren teorisini ileri sürdüğünde deneysel ve gözlemsel bir kanıttan yoksundu. Ancak o, Yeni-Platoncu felsefeye gönülden bağlı bir bilim adamıydı. Bu felsefe ona, hem doğada matematiksel bir düzen olduğu, hem de evrende Güneş'in önemli ve değerli bir yıldız olduğu düşüncesini aşılamaştı. Bundan dolayı güneş merkezli evren teorisini ortaya atarken olgudan değil, bu yönde önceden ortaya atılmış olan bir paradigmadan hareket etmiştir. Bu paradigmanın içinde dinî, ahlakî, metafiziksel ve estetik türden birçok unsur bulunur.²⁹ Bu durumda bilimsel bilginin değerle birlikteliği varsayım aşamasında başlar, yasalaşma ve kuramsallaşma aşamalarında perçinlenir.

Bazen bilim adamları yaptıkları çalışmalarda inançlarının etkin olduğunu açıkça söylemişlerdir. Mesela 1979 yılında Nobel Fizik Ödülü'nü kazanan Pakistanlı Müslüman fizikçi Abdüsselam (1926-1996), başarısının arkasında güçlü bir İslâm inancının olduğunu söylemiş, "birleşik alan teorisi" diye adlandırılan evrendeki temel kuvvetleri

²⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 75-79.

²⁵ Salgar, "Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine", 391.

²⁶ Salgar, "Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine", 391-393.

²⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 75.

²⁸ Salgar, "Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine", 393.

²⁹ Salgar, "Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine", 393-395.

tek bir çatı altında birleştirme arayışında İslâm'ın temel inanç ilkesi olan “tevhid” inancının etkili olduğunu belirtmiştir. Ödül töreninde yaptığı konuşmada da Mülk suresinde yer alan evrenin düzeniyle ilgili ayetleri³⁰ okumuş ve evrenin düzeninde bir birlik olduğuna dikkat çekmiştir.³¹

Bilimsel bilginin oluşum sürecinde değerle harmanlanması bilim adamları vasıtasıyla iki şekilde gerçekleşir: Kuhn'un ifade ettiği gibi, bilimsel bilgi oluşurken önce bir veya birkaç bilim adamı etkinlikte bulunur, sonra bu bilgiyi bilim topluluğu yürütür. Bilim adamı paradigma sunar, daha sonra bu paradigma zamanla bilim topluluğu tarafından benimsenir ve kuram haline gelir.³² Bilim adamı konuya ilişkin paradigmasını sunarken kendi inanç ve değerlerinden etkilendiği gibi, bu paradigmanın yürütülmesi esnasında sürece katılan bilim topluluğu da kendi inanç ve değerlerinden etkilenmiştir. Nitekim Kepler (1571-1630) ve Galileo güneş merkezli evren teorisini geliştirmeye çalışırken Kopernik gibi onlar da Yeni-Platoncu veya Pythagorasçı düşüncelerden etkilenmişler; böylece güneş merkezli evren kuramı bilim topluluğu vasıtasıyla değerle harmanlanmıştır.³³

Oluşum sürecinde değerle harmanlanması sebebiyle bilimin tamamıyla nesnel ve rasyonal bir süreç geçirdiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Kuhn gibi P. Duhem (1861-1916), E. Meyerson (1859-1933) ve A. Koyre (1892-1964) gibi düşünürler de doğa bilimlerinin değer yargılarından tamamen arındırılmasının mümkün olamayacağına işaret etmişlerdir.³⁴

Üçüncü ve dördüncü şıklar varlık/olgu hükümleriyle değer hükümlerinin bazı yerlerde birleşebileceklerini, dolayısıyla asgari olarak bu hususlarda bilginin İslâmîleştirilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

2. “Bilginin İslâmîleştirilmesi” Projesi

“Bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramını ilk olarak ortaya atan kişi S. Nakib Attâs'tır.³⁵ Ona göre “İslâmîleşme, insanın öncelikle İslâm'la çelişen sihirselsel, mitolojik, animistik, milli-kültürel gelenekten ve daha sonra da onun akli ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulmasıdır... İslâmîleşme orijinal özün geliştirilmesinden çok, orijinal öze dönüş sürecidir.”³⁶ Attâs'a göre İslâmîleştirme, İslâm'ı bidat ve hurafelerden

30 el-Mülk 67/3.

31 Coskuntecimer. com, “Bulgular inançlarla çelişirse” (Erişim 6 Mart 2026).

32 Salgar, “Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine”, 395.

33 Salgar, “Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine”, 397-399.

34 Salgar, “Kuhn'un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine”, 386.

35 S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 162.

36 Alparslan Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1988), 15.

arındırmayı, modern bilimi sekülerizmden kurtarıp İslâm'ın hizmetine vermeyi amaçlayan geniş kapsamlı bir çalışmaya sürecidir.

Attâs'a göre tüm bilgi Allah'tan gelir; cinslerine ve insanların onları elde etme yöntemlerine göre aydınlatıcı bilgi (marifet/gönül bilgisi) ve bilim olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁷ Hikmet de iki tür bilginin birleşmesiyle meydana gelir.³⁸ Bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyetinde başarılı olmak için öncelikle bilginin Batılılaşmasından kurtarılması gerekir. Zira Batılılaşma bakış açısından ve süzgecinden geçirilerek aktarılan bilgi Müslüman için öncülük edecek bir bilgiyi sunamaz. Daha sonra temizlenmiş bilginin İslâmî öğelerle ve anahtar kavramlarla donanmasına sıra gelir. Bu öğeler ise zaten bilginin fitratında vardır. Bilgi bu şekilde, kendi tabii fonksiyonuna ve hedefine kavuşacak ve gerçek bilgi haline gelecektir.³⁹ Bilginin Batılı muhtevasından arındırılması ise tasavvuf doktrinlerinin esas alınmasıyla mümkün olacaktır.⁴⁰ Batı'nın bilgi üzerindeki hegemonyası kaldırılmalı; bunu gerçekleştirmek için Müslümanlar yeni bir paradigma değişikliğine gitmelidir.⁴¹ Müslümanlar mutlaka yeniden İslâm kaynaklarına dönmeli ve bu kaynaklar İslâm medeniyetinin gerektirdiği şekilde yeniden yorumlanmalıdır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesi önemli bir gerekliliktir.⁴² Tek başına şahıslar kendi kendine öğrenemez ve dini metinleri yorumlayamazlar. Fertlere dini bilgileri ancak ehliyet sahibi kişiler aktarabilir.⁴³ Ancak Attâs ehliyet sahibi kişilerin nitelikleri hakkında bilgi vermez.

Bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda Attâs'tan sonra gelen ikinci isim İsmail Râcî el-Fârûkî'dir. Fârûkî aynı zamanda bilginin İslâmîleştirilmesi teorisini kavramsallaştıran bilim adamıdır. "Bilginin İslâmîleştirilmesi Genel İlkeler ve Çalışma Planı" adlı kitabı bu alanda şu ana kadar yapılan en kapsamlı çalışma olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Ona göre yaşadığı dönemde İslâm âlemi milletler merdiveninin en alt basamağında bulunmaktadır ve dünyada tasavvur edilebilecek en kötü imaja Müslümanlar sahiptir.⁴⁵ Ümmetin bunalımının ana kaynağı eğitim sistemidir. Hastalığın çoğaldığı zemin de burasıdır.⁴⁶ Müslüman öğrenciler, eski Yunan, Hind ve Pers

37 Mehmet Birekul, "Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi'ni Yeniden Düşünmek", *Milel ve Nihal* 9/3 (Eylül-Aralık 2012), 58.

38 Birekul, "Bilginin Toplumsal İnşası", 59.

39 Birekul, "Bilginin Toplumsal İnşası", 60.

40 İlhan Kutluer, "el-Fârûkî, İsmâil Râcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/181.

41 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 163.

42 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 191.

43 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 148.

44 Metin Zengin, "Bilginin İslâmîleştirilmesi Projesi: Öncüler, Yorumlar ve Çıktılar", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 6/1 (June 2020), 2.

45 İsmail Raci Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 19.

46 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 25.

bilimlerini öğrenip İslâmîleştiren ataları gibi öğrendiklerini hazmetmiş, ya da onları İslâmî bilgi ve hakikatin İslâmî muhtevası içerisinde eritmiş de değildir.⁴⁷ Son yüzyılda Müslümanların yapması gereken en önemli görev eğitim problemini çözmektir.⁴⁸ Eğitim sistemi baştan sona düzeltilmedikçe İslâm âleminin gerçekten düzlüğe çıkması mümkün görünmemektedir. Öncelikle İslâm ülkelerinde İslâmî ve Batılı şeklinde düzenlenmiş olan çift başlı eğitim sisteminden vazgeçilerek, iki tarzın birleştirilip kaynaştırılması gerekir. Ortaya çıkacak olan yeni sistemde İslâmî anlayış egemen olmalı ve ideolojik programımızın ayrılmaz bir parçası olarak çalışmalıdır. Ne Batı'nın körü körüne taklidi olarak kalmasına izin verilmeli, ne de kendi başına bırakılmalıdır.⁴⁹

Fârûkî'ye göre medrese sistemiyle batılı eğitim sisteminin en iyi tarafları alınmak suretiyle iki sistem birleştirilebilir. Bu da, Batılı sisteme İslâmî bilgi, İslâmî sisteme de modern bilgi aşılmasıyla mümkün olacaktır.⁵⁰ Her disiplin ve çabanın, beşerî her eylemin sebebi ve belirleyici ilk ilkesi, İslâm olmalıdır. İslâm âlemindeki üniversitelerde özellikle İslam Medeniyeti dersi temel dersler arasında okutulmalıdır.⁵¹ Bilginin İslâmîleştirilebilmesi için en az yirmi kadar disiplin hakkında İslâmî görüşe uygun üniversite düzeyinde ders kitapları hazırlanması gerekir.⁵² Beşerî bilgi mirasının İslâm gözüyle yeniden şekillendirilmesi, Müslüman aydın ve liderlerinin görevidir.⁵³ Fârûkî bilginin İslâmîleştirilmesi için bir de çalışma planı hazırlamıştır.⁵⁴ Bu projeyi gerçekleştirmek için bütün İslâm ülkelerinde, İslâmî düşüncenin benimsetilmesi maksadıyla yeni modeller oluşturacak enstitülerin kurulması ve hükümetlerin bu enstitüleri desteklemesi gerekmektedir. İslâm dünyası büyük bir epistemolojik bunalım geçirmektedir. Bu bunalım ancak mevcut eğitim sisteminin ıslah edilip çifte standartlardan kurtarılmasıyla aşılabılır. Geleneksel İslâmî bilgiler, mutlaka din dışı modern eğitim sisteminin iki başlı yapısından kurtarılmalı ve bu iki bilgi sistemi uzlaştırılıp bütünleştirilmelidir.⁵⁵ Luey Sâfi, Fârûkî'nin eğitimle ilgili çalışma planının gerçekleştirilmesinin oldukça zor olacağını belirtmektedir.⁵⁶

Fârûkî, bilginin İslâmîleştirilmesi görüşünü yalnızca sosyal bilimler alanına hasretmiş, kesin ve objektif oluşu sebebiyle fen bilimlerini bu projenin dışında tutmuştur.

47 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 28.

48 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 31.

49 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 31.

50 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 32-33.

51 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 37.

52 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 39.

53 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 40.

54 Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 75-88.

55 Kutluer, "el-Fârûkî, İsmâil Râcî", 12/180.

56 Luey Sâfi, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)". çev. Ömer Pakiş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 280.

Onun bu görüşü modern bilimin felsefî ve kültürel temellerini yeterince kavrayamadığı şeklinde eleştirilmiştir. İkinci önemli eleştiri konusu da projeyi tasavvuf doktrininin dışında bırakması olmuştur.⁵⁷

İran kökenli Amerikalı filozof ve İslâm âlimi Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933), İslâm'ın tasavvufî-irfânî geleneğine dayanarak modern zihniyet dünyasını ve modern bilimi felsefî zeminde kullanan pozitivismi eleştirmiş ve İslâmî bir bilim modelinin teşkilinin gerekli ve mümkün olduğunu savunmuştur.⁵⁸ Nasr'ın bu konuda sıklıkla kullandığı kavram "İslam bilimi (Islamic science)"dir.⁵⁹

Sudanlı düşünür Muhammed Ebü'l-Kâsım Hac Hamed'e (1940-1998) göre bilginin İslâmîleştirilmesi, insan medeniyetinin bilimsel başarıları ve ön yargılı felsefenin değişimleri arasındaki bağın kopmasıdır. Bu şekilde bilim mahiyet olarak spekülâtif olmaktan çok dini olan bir metodoloji yardımıyla kullanılabilir. Bilginin İslâmîleştirilmesi, sosyal bilimler ve beşeri bilimlerdeki araştırmalara dini terminoloji ve düşüncenin kozmetik ilavesi olmadığı gibi, İslâmîleştirilmesi düşünülen bilimlere ve disiplinlere ilgili Kur'an ayetlerinin aşılması da değildir. Aksine, bilimler ve prensiplerinin metodolojik ve epistemolojik yönden yeniden düzenlenmesi faaliyetidir. Ayrıca bilginin İslâmîleştirilmesi, insan medeniyetinin başarılarına bir tür dini meşruiyet kazandırma çabasıyla disiplinlerin hepsine belli bir kanaatin yaygınlaştırılması olarak da anlaşılmamalıdır. Her şeye rağmen bilginin İslâmîleştirilmesi, tevhidî episteme (bilgi)'nin temelidir.⁶⁰ Gerçek bilgi Hz. Ademle başlayıp Hz. Muhammed'le tamamlanmış olan İslâm'ın entelektüel ve epistemolojik tarafını temsil eder.⁶¹

Taha Câbir el-Alvânî'ye (1935-2016)⁶² göre bilginin İslâmîleştirilmesi düşüncesi, akademik alan, uzmanlaşma, ideoloji ve yeni bir doktrin olmaktan ziyade hemen daima entelektüel ve metodolojik bir bakış olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu düşünce ekolü, konuya, bilgi ve metodoloji meselelerine herhangi bir önyargı, doktrinel ve geçici zorlamalar getirmeden veya entelektüel ufuklarında sınırlamalar yapmadan reform, araştırma ve kendini keşfetme perspektifinden bakmağa çalışmıştır.⁶³ Bilginin İslâmîleştirilmesi, sadece Müslümanlar için değil evrensel olarak bütün insanlık için epistemolojik ve medeniyetle ilgili bir ihtiyaçtır. Bu yolla zamanımızda çağdaş düşüncenin globalleşmiş krizine bir çözüm olarak da düşünülebilir.⁶⁴ Alvânî'ye göre

57 Kutluer, "el-Fârûkî, İsmâil Râcî", 12/181.

58 İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 186.

59 Kutluer, "el-Fârûkî, İsmâil Râcî", 12/181.

60 Alvânî, "Bilginin İslâmîleştirilmesi", 98.

61 Alvânî, "Bilginin İslâmîleştirilmesi", 99.

62 İslam Konferansı Teşkilatı Fıkıh Akademisi Üyesi, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi Başkanı ve Virginia, Hemdon'da Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü (IIIT) başkanı

63 Alvânî, "Bilginin İslâmîleştirilmesi", 95.

64 Alvânî, "Bilginin İslâmîleştirilmesi", 102.

bilginin İslâmîleşmesi teşebbüsünde muvaffak olabilmek için şu altı işlemin gerçekleştirilmesi gerekir:

a) Tevhid inancına dayalı bir bilgi sistemi inşa ederek İslâmî bilginin çerçevesi açık bir şekilde ortaya konmalıdır.

b) Zamanımızda Müslüman zihnini birçok metodolojik yanlışlar sarmış olduğundan, bu zihni hatalardan korumak ve geleceğe daha aydınlık bir kafayla bakmasını sağlamak için Kur'an'a dayalı yeni bir metodoloji geliştirilmelidir.

c) Bu metodoloji geliştirilirken, geçmişte oluşmuş olan Kur'an ilimlerinin gözden geçirilmesi ve yeniden düzenlenmesi gerekebilir. Bu inceleme bazı geleneksel alanların elenmesine kadar gitse de bu tür çalışmalar terk edilmemelidir. Geçmişte Kur'an metni, daha çok kelimeler ve belâgat kuralları üzerinden yorumlanmıştır. Günümüzde ise Allah'ın insanı yaratmadaki yüksek maksatlarını ortaya çıkarmak için, tabiat ve sosyal bilimlerle Kur'an arasında köprü kurma mecburiyeti vardır.

d) Kur'an metnini açıklamada ana kaynak durumunda olan sünnetin mahiyet ve rolünün doğru olarak ortaya konması için Sünnet'i anlamaya yönelik yeni bir metodoloji geliştirilmelidir.

e) Tümünden red, tümünden kabul ve tedrici aşılama gibi tavırlara girilmeden, entelektüel mirasımız bilginin İslâmîleştirilmesi adına geliştirilen metodoloji açısından yeniden tenkit ve tahlile tabi tutulmalıdır.

f) Yeni kurulan metodoloji, bir taraftan kendisini hakim modellerden korurken, diğer taraftan hem geçmiş ve hem de gelecekteki Batı düşüncesiyle uğraşabilmelidir. Batı düşüncesinin bütünüyle reddi veya kabulü, sistematik bir metodolojiye başvurmadan veya sosyal ve kültürel farklılıkları dikkate almadan, kozmetik unsurların aşılmasında olduğu gibi Müslümanlara yararı olmaz.⁶⁵

Alvânî'ye göre bilginin İslâmîleştirilmesi projesinin üç önemli hedefi vardır:

Birincisi, bilgi ve değerler arasında olması gereken İslâmî bağın kurulmasını sağlamak, başka bir ifadeyle bilgiyi değerler alanına geri döndürmektir.

İkincisi, vahyin ve gerçeğin okunması arasında karşılıklı etkileşim ve değişmeyi meydana getirmeğe çalışmaktır.

Üçüncüsü, çağdaş Batı bilgisinin çıkmaza girdiği tarihin, liberalizmin ve dünyanın sonu gibi problemlere çözümler sunmaktır. Bütün beşeri felsefeler, vahyi kabul etmediklerinden “kainatın amacı nedir” ve “o nerede sona erecektir” gibi sorulara cevap verememiştir. Oysa insanın bu tür sorular karşısındaki ufku geniş tutulmalıdır.⁶⁶ Bu

65 Alvânî, “Bilginin İslâmîleştirilmesi”, 104-111.

66 Alvânî, “Bilginin İslâmîleştirilmesi”, 114-116.

sürecin nihaî ürünleri ise, bu dünyada ve âhirette mutluluğun gerçekleştirilmesi ve insanlığı tahribi korkunç olacak bir gelecekte kurtarmaktır.

Iraklı tarihçi ve akademisyen İmadüddin Halil'e (d.1941) göre bilginin İslâmîleştirilmesi, hayatı, insanı ve kâinatı İslâmî bakış açısıyla araştırıp neşriyat yoluyla bu entelektüel arayışa katılma anlamına gelir.⁶⁷

Aparslan Açıkgenç'e göre, İslâmîleştirmenin kendisi büyük bir epistemolojik vukufiyet gerektiren derin bir felsefi süreçtir.⁶⁸ Dünya görüşü, bilimsel faaliyetler de dâhil olmak üzere insan fiillerinin görünmeyen –gözlenemeyen- tabanını teşkil eden arkitektonik (teknik yönden mimarlığı andıran) bir bütündür ve bu şekliyle hakikatin bizzat zihnimizdeki bir görünümüdür.⁶⁹ İslâmî bilim ise, İslâm dünya görüşü (İslâmî zihinsel çerçeve) içinde meydana gelen ve onun bir açılımı olarak doğrudan “İslâmî bilimsel kavramlar yumağı”ndan, diğer bir tabirle bilginin İslâmî bağlamından çıkan bir bilimdir.⁷⁰ Müslüman kişi, aklı ve dili sihir, mitoloji, animizm ve İslâm'la çelişen onun milli ve kültürel gelenekleri ve sekülerizm tarafından artık kontrol edilmeyen kimsedir. Böyle birisi, hem sihirsel ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştur. İslâmîleşme orijinal özün geliştirilmesinden çok orijinal öze dönüş sürecidir; insan, ruhu itibarıyla mükemmel bir varlıktır; fakat insan kendini maddi bir varlık olarak gerçekleştirdiğinde gaflete, cehalete ve zulme maruz kalacağı kesindir. Bu haliyle insan elbette mükemmel değildir.⁷¹

Bilginin İslâmîleştirilmesi projesi altı devletin desteğiyle kurulan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde⁷² uygulanma alanı bulmuş, ancak süreç içerisinde bazı aksaklıkların ortaya çıkması sebebiyle sonradan bazı değişikliklere gidilmiştir. Üniversitenin önde gelen kurucularından olan el-Fârûkî'nin öldürülmesinden sonra bu proje gündemden güne önemini yitirmiştir.⁷³

3. Bilginin İslâmîleştirilmesi Projesine Getirilen Bazı Eleştiriler

Bilginin İslâmîleştirilmesi geniş kapsamlı modern bir projedir. Bu projeye içeriden ve dışarıdan bazı eleştiriler gelmiştir. İçeriden yapılan eleştirilerin önemli bir kısmı bu projeyi kabul edenler tarafından yapılmıştır. Bu konuda en çok eleştirilen kişi

67 Tâhâ Câbir el-Ulvânî, “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Dünü Bugünü”, çev, Ahmet Kemerli, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1416/1995), 97.

68 Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 13.

69 Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 40.

70 Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 47.

71 Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 16.

72 Üniversite hakkında geniş bilgi için bk. Cagdasdusunce.net. “Modernizasyondan ‘Bilginin İslâmîleştirilmesi’ Ana Akımlaştırmaya: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği (Erişim 7 Mart 2026).

73 Metin Zengin, “Bilginin İslâmîleştirilmesi Projesi: Öncüler, Yorumlar ve Çıktılar”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 6/1 (June 2020), 7.

ise, projeyi sistematik ve uygulamalı biçimde ele alan Fârûkî olmuştur. Onu ilk eleştiren kişi de projenin isim babası olan Attâs'tır.

Attâs'a göre bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyetinin başarıya ulaşması için öncelikle bilginin Batılılaştırılmaktan kurtarılması gerekir. Zira batılılaşma bakış açısı ve süzgecinden geçirilerek aktarılan bilgi müslüman için öncülük edecek bir bilgi sunamaz. Fârûkî ve ekibi, günümüzdeki mevcut bilgiyi ona bazı İslâmî bilimleri ve ilkeleri yama yaparak veya aşılıyarak İslâmîleştirmeye çalışmaktadır, dolayısıyla bu faaliyet hatalı sonuçlar doğuracaktır.⁷⁴

Pakistan asıllı İngiliz Müslüman düşünür Ziyaüddin Serdar'a (d.1951) göre kendine özgü doğası ve karakteristik özellikleri bakımından İslâm biliminin tarihte apayrı bir yeri vardır. İslâm'da ilim kavramı, en saf gözlemden en derin metafizik alana kadar çeşitli bilgi formlarını bünyesinde barındırır. Dolayısıyla İslâm, bilimi ibadet kavramıyla ilişkilendirerek onu bir kulluk vazifesi olarak sunar. İslâm biliminde bilgi değerden ayrıştırılmaz. Doğaya ilişkin bilgi arayışı onu kontrol altına almaktan ziyade Allah'ın ayetlerini gereğince anlama niyetini güder. Tabii olarak İslâm bilimi, değerlerle bilgiyi sentezlediği gibi bilgiyle eylem ve erdemi de sentezler ve bu yönüyle eşsiz boyutlara sahiptir.⁷⁵ Müslüman bilim adamlarına düşen görev, İslâmî bilgi teorisini kullanarak tabiat ve sosyal bilimler için toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek alternatif modeller geliştirmektir. Bu modeller geçmişte Müslüman bilim adamları tarafından geliştirilmiş ve İslâm bilimi çeşitli dallar altında tasnif edilmiştir.⁷⁶ Günümüzde de bu modelleme yine İslâm'ın ruhuna uygun şekilde Müslüman bilginler tarafından yapılmalıdır. Batıların algıları, kavramları, ideolojileri, dilleri ve modelleriyle bilgi İslâmlaştırılmaz; tam tersine İslâm Batılılaştırılmış olur. Fârûkî ve ekibinin endişe ve kaygıları haklı olmakla birlikte, yöntemleri yanlıştır.⁷⁷ Zira onlar, fen bilimlerinin İslâmîleştirilmesinden söz etmeyip toplumun tamamen Batı'nın bilim ve teknolojisiyle şekillendirilmesini kabul ederler. Onların sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi anlayışı da yine Batılı bilgi anlayışına dayanmaktadır. Bu disiplinlerin tamamı Batı'nın dünya görüşü içinde şekillendiği için, bu düşüncelerle ümmete epistemolojik bir aşu yaparak onu diriltmek mümkün değildir.⁷⁸

Fazlurrahman'a (1918-1988) göre, acilen yapılması gereken en önemli şey Batı'dan ayrılmak ve ona karşı bağımsız, ancak onu anlayan bir tutum geliştirmektir. Zira günümüzde dünya çapındaki sosyal değişimin kaynağı büyük çapta Batı'dır. Müslümanlar şu veya bu şekilde Batı ile zihni kilitleme içinde kaldıkları müddetçe bağımsız ve özerk davranamayacaklardır. Teklif edilen İslâmîleştirme programını takip

74 Birekul, "Bilginin Toplumsal İnşası", 60.

75 Ziyaüddin Serdar, *İslam Bilim e Kültürel İlişkiler*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 191.

76 Ziyaüddin Serdar, "Bilginin İslamleştirilmesi mi, İslam'ın Batılılaşması mı?" *İslam Bilimi Tartışmaları*", der. Mustafa Armağan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 126.

77 Serdar, "Bilginin İslamleştirilmesi mi, İslam'ın Batılılaşması mı?", 112.

78 Serdar, "Bilginin İslamleştirilmesi mi, İslam'ın Batılılaşması mı?", 117-123.

edilerek modern bilime bağımsız bir cevap ortaya konamaz. İslâmî disiplinlerin geliştirilmesi için öncelikle Batı'dan ayrışmak ve İslâmî mirasa dönmek gerekir. İslâmî ilimlerin yeniden inşası ancak bundan sonra mümkün olur. Bu da büyük çapta İslâmî mirasta uzmanlığı gerektiren bir durumdur.⁷⁹ Aslında bu eleştiri Fârûkî'ye karşı yapılmıştır. Fârûkî'nin İslâmîleştirme süreci daha çok İslâm dışı unsurlar taşıyan bir bilgi kütlelerini İslâmîleştirme arayışını ifade eder. Bu çaba İslâm dışı bir bilgi alanı olduğunu kabul eder, ancak söz konusu bilgi alanı eleştirel bir tetkike tabi tutulmalı, laik unsurlardan arındırılmalı ve İslâmî unsurlarla yeniden inşa edilmelidir. Fârûkî tarafından taslağı verilen kalkış noktası gayr-i İslâmî bir ortamdan, İslâmî olana geçişi öngörmektedir. Buna göre modern disiplinler mevcut halleriyle reddedilmemekte, ancak İslâmîleştirilmektedir.⁸⁰ İlhan Kutluer'e (d. 1957) göre problem tam da buradadır. Eğer modern bilgi biçimlerini "İslâmî teoriye" uyarlayıp İslâmlaştırma cihetine gidilmek isteniyorsa, bunun mümkün olmadığı bilinmelidir. Çünkü modern bilgi belli bir sistem içinde üretilir. Bu bilgilere farklı bir teoriyle ulaşılamaz. Eğer her şeyin, ortaya atılacak İslâmî teori ile çözüleceği iddia ediliyorsa, o zaman doğrulama ve yanlışlama kavramları bu teorinin içinde nasıl bir anlam ifade edecektir? Zira bilimsel bir teori ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Onlar sadece kullanışlı veya kullanışsız olabilirler.⁸¹ Kutluer'in bu değerlendirmesi konuya yalnız olgusal açıdan bakıldığında doğrudur. Ancak olgu sadece fen bilimlerinin konusu değildir. Felsefe de olgulardan hareket ederek bazı akli değerlendirmelerde bulunur. Din ise aynı olguları hem akıl hem inanç açısından değerlendirir. İslâmîleştirme, fen bilimlerini sınama veya onları inançlarla sınırlama eylemi olmayıp, fen bilimlerinin incelediği olay ve nesnelere "nasıl" sorusunun yanı sıra "kim" ve "niçin" sorularını sorarak konuyu metafizik alana taşımak demektir.

Kutluer'e göre "ilim" kavramı, başına İslâmî ya da gayr-i İslâmî ön-eklerinin getirilmesine izin vermez. Çünkü Kur'an'da geçen "ilm" kavramı, sırf teorik bir terim olmayıp çeşitli derecelerde ahlakî boyutlara sahip bulunmaktadır. Bir müslüman bilgin daha işin başında modern paradigmanın egemenliği altında düşünüyorsa, kendi kavramlarının anlamını unutup başkalarının kavramlarına kendince geleneksel anlamlar biçmeye kalkışıyorsa, boşuna oturup bilim modelleri peşinde koşmamalıdır.⁸² Sosyal bilimler değer hükümleriyle harmanlanmıştır. Bu bilimler İslâmî değer hükümleriyle harmanlandığında başlarına rahatlıkla "İslâm" ve "Din" ifadeleri konulabilir: İslâm Felsefesi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi gibi. Fen bilimleri için de "kim" sorusu sorulduğunda asıl konusu olgu olan bir bilim, değer hükümleriyle ilişkilendirilmiş ve "ilâhî bilgi" seviyesine çıkmış olur.

79 Yasin Muhammed, "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* (İSBD) 2/3 (Güz 1994), 116.

80 Yasin Muhammed, "Bilginin İslâmîleştirilmesi", 113.

81 Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, 187.

82 İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 184 -185.

Yine Kutluer'e göre modern usullerle üretilen bilgiler, teorik sistemlerin belirlediği sorular ve belirlediği cevaplardan ibarettir. Bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyeti İslâmî bir bilim modelinin teşkilini gerekli kılar. Ancak bunun ön-koşullarının neler olduğu hususunda daha şimdiden nihaî bir karara varmak mümkün değildir. Modern çağda öyle İslâmî bir paradigmaya ulaşılmalıdır ki, bu paradigma yapacağımız gözlem ve deneyleri, soracağımız soruları ve bulacağımız karşılıkları önceden belirleme yeteneğinde olsun. Fakat böyle bir paradigmanın oluşturulması her şeyden önce İslâmî bir sosyo-kültürel çevrenin oluşturulmasıyla yakından ilgilidir. Böyle bir çevre mevcut olmadığı gibi, ayrıca küllî ilkelere sahip paradigmanın ne ölçüde İslâmî olduğu meselesi de tartışma konusudur.⁸³ Fen bilimlerinde İslâmîleştirme, olgusal anlama/bilimsel bilgiye ek bir bilgi katmak değil, onu değer hükümleriyle ilişkilendirmektir. Özellikle Nursî'nin bu konuda oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

Konu hakkında *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* adlı bir doktora çalışması gerçekleştiren Mevlüt Uyanık'a göre bilginin İslâmîleştirilmesi modeli, bir taraftan modern ve geleneksel eğilimleri uzlaştırmaya çalışırken, diğer taraftan İslâm kültürünün temel değerlerinden birisi olan sûfî deneyimleri ihmal etmiştir. Müslümanların sorunlarına küresel bir çözüm bulma amacıyla ortaya atılan bu projenin genel kabule mazhar olamamasının sebeplerinden birisi tasavvufa uzak durmasıdır. Her düşünce sistemi kendi içinde tutarlılığa sahiptir. Özgünlüğünü ve diğerlerinden farklılığını ise sistemini, projesini ve modelini kendi öncülleri üzerine kurmasıyla kazanır. Evrensellik iddiasında bulunan bir dinin kendine özgü dilini kullanarak, dış dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışması kadar normal bir şey yoktur. Dinin değişim ve dönüşümünü sağlayan unsurlarını kullanmak suretiyle bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bilginin İslâmîleştirilmesi faaliyeti anlamlı bir projedir. Ancak sosyal bilimler alanında iki farklı sistemin uzlaştırılmasının son derece zor olduğu da dikkate alınmalıdır.⁸⁴

Nursî'ye (1978-1960) göre düşmanın silahlarıyla düşmanla savaşmak adına, beşer felsefesinin ve Avrupa biliminin düsturlarını doğru kabul etmek doğru değildir.⁸⁵ Çünkü bu durum, müspet ilimler namı altında onların bazı düsturlarının değişmez olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu şekilde, İslâmiyetin gerçek kıymeti gösterilemez, hatta kıymeti düşürülmüş olur. Oysa İslâm'ın esasları o kadar derindir ki, felsefenin en derin esasları ona yetişemez, belki sathi kalır. Felsefenin düsturları ona yetişemez.⁸⁶

İ. Erol Kozak'a (d.1948) göre bilginin İslâmîleştirilme projesi İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmasının yol açtığı aşağılık kompleksinden kaynaklanan bir

⁸³ Kutluer, *Modern Bilimin Arka planı*, 186 -188.

⁸⁴ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 184-185.

⁸⁵ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 625.

⁸⁶ Yasin Muhammed, "Bilginin İslamileştirilmesi", 113.

reaksiyondan ibarettir. Bazı sloganlar üreterek ucuz, kolaycı, belki de, aldaticı ve uyuşturucu “çözüm”ler üretmektir. İnanç alanı ile bilim arasında bir çatıma, kamyon ile geminin çarpışmasında olduğu gibi muhal bir durumdur. Eğer ikisi arasında bir çatışma varsa bunlar olmaması gereken yerde, yanlış yerde duruyor demektir. Ancak kendi sınırlarının dışına çıkan bilim ve inanç çatışma durumuna girebilir. Bilimin alanına girmesi gereken konuları inanç haline getirmek o konuların bilimsel açıdan çözümlenmesine engel koymak anlamına gelir. Ayrıca “bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramına mantıksal açıdan da itiraz edilebilir. Zira İslâm da bilgidir ve bilginin dışında bir İslâm tasavvuru mümkün değildir. İlim ve bilginin konusu gerçektir. Ancak ilmin mihengi İslâm değil, İslâm’ın mihengi ilim (gerçeğin bilgisi) olmak gerekir. Dolayısıyla bilginin İslâmîleştirilmesinden bahsetmek abestir; tersi daha doğrudur: Yani, İslâm’ın bilgilendirilmesi; o çağın idrak çerçevesine uygun şekilde yorumlanması, anlaşılması ve anlatılması gerekir.⁸⁷

“Bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramına getirilen eleştirilerin önemli bir kısmı kavramsal ve lafzî tartışmalardan ibarettir. Çoğu kez bu kavrama sahip çıkanlarla eleştirenler aynı düşünceye sahiptirler. Öncelikle bu kavramı kullanan hiçbir bilim adamı modern bilimlerin ne kendisine ne de yöntemine itiraz etmemektedir. İnanan da inanmayan da olgusal anlamda modern bilimlere olduğu gibi kabul etmektedir. Ancak inanmayanlar varlık alanını duyuşsal ve deneysel alanla sınırlamakta, “nasıl” sorusunun cevabını almak onlar için yeterli olmaktadır. İnananlar ise ayrıca “kim” ve “niçin” sorularını da sormakla, akıl yoluyla konuyu metafizik âleme taşımaktadırlar. Bu yol genel anlamda “bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramıyla ifade edilmektedir. Burada asıl problem konunun mantıklı biçimde metafizik alana kolayca nasıl taşınabileceğidir. Mânâ-yı harfî metoduyla Nursî’nin bu taşınma işini gerçekleştirdiği söylenebilir.

4. Nursî’nin “Mânâ-yı Harfî” Metoduyla Fen Bilimlerini İslâmîleştirme Yöntemi

Nursî’nin “mânâ-yı harfî” metoduyla bilgiyi İslâmîleştirme projesi, Attâs ve Fârûkî’nin başlattığı projeden yarım asır önce ortaya atılmış bir düşüncedir. Ancak Nursî, “bilginin İslâmîleştirilmesi” kavramını kullanmadığı için onun görüşleri bu proje çerçevesinde inceleme konusu yapılmamıştır.

Nursî 1896 ve 1907 yıllarında İstanbul’a geldiğinde medreselilerin mekteplileri dış görünüşe ait meselelerden dolayı iman zafiyeti ile, mekteplilerin de medreselileri fen bilimlerini bilmediklerinden dolayı cehalet ve noksanlıkla suçladıklarını görmüştür. Bu tür düşünce ve metod farklılıkları, İslâm ahlakını sarsmış ve çağdaş medeniyetten geri bırakmıştır. Bu problemin çaresi, mekteplerde hakkıyla dinî ilimleri okutmak, medreselerde de artık gereksiz olan eski Yunan felsefesini okutmayı bırakıp onun yerine

87 İ. Erol Kozak, “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslamın Bilgilendirilmesi’ mi?”. *Bilgi* 1 (1999), 103-109

müspet ilimleri okutmak, tekkelerde ise mütebahhir âlimleri bulundurmak. Böylece bu üç grup ahenk içinde yüksek mertebelere çıkacaktır.⁸⁸

Nursî, dinî ilimlerle fen bilimlerinin birlikte okutulması hususunda son derece ısrarcı olmuştur. Başta Sultan Abdülhamid (1842-1918) olmak üzere çeşitli kesimlerle yaptığı görüşmelerde mektep ve medrese programlarında bu yönde bir değişiklik yapılmasının bir hayli zor olduğunu görünce, Doğu’da bazı vilayetlerde din ve fen bilimlerinin birlikte okutulacağı Medresetüzzehra⁸⁹ adını verdiği örnek bir üniversite kurmak istemiş; Van’ın Edremit ilçesinde bu üniversitenin temelini atmayı başarmıştır. Ancak zamanın şartları gereğince binayı tamamlayamadığı gibi, üniversitenin açılması da mümkün olmamıştır. Nursî’ye göre vicdanın ışığı din ilimleri, aklın nuru fen bilimleridir. Hakikat bu iki bilimin kaynaşmasıyla ortaya çıkar. Bu iki kanatla öğrencinin gayreti yükselişe geçer. Ayrıldıkları zaman, yalnız dinî ilimleri tahsil edenlerde taassup, yalnız fen bilimlerini okuyanlarda ise iman zafiyeti ve şüphe meydana gelir.⁹⁰ Müslümanların maruz kaldığı en büyük tehlike, fen ve felsefe tarafından gelip onların kalplerini bozan ve imanlarını zedeleyen tehlikedir.⁹¹ Şu halde bir an önce bu ilimleri Müslümanlar için tehlikeli olmaktan çıkarıp İslâm’ın hizmetine sunmak bir gerekliliktir. Ona göre bize Rabbimizi bize tanıtan üç büyük evrensel rehber vardır: Kâinat kitabı, Hz. Peygamber (a.s.m) ve Kur’ân-ı Kerim.⁹² Nursî’nin kâinat kitabını ilk sıraya koyması son derece dikkat çekicidir. Öyle anlaşılıyor ki ona göre Allah’ı tanıma kabiliyeti bakımından evren Hz. Peygamber’in ve Kur’ân’ın önünde yer almaktadır. Aslında bunun mantıklı bir açıklaması vardır. Zira en kuvvetli, en kesin ve en kalıcı bilgi gözle görerek elde edilen bilgidir. Bu, ayne’l-yakîn seviyesinde olan bilgidir. Kâinata Allah’ın kitabı nazarıyla bakıldığında doğrudan O’nun tecellileri müşahede edilmekte ve tesiri kuvvetli olmaktadır. Allah hakkında Kur’an’ı okuyarak elde ettiğimiz bilgiler ise ilme’l-yakîn seviyesinde olup haber ve nakile dayanmaktadır. İslâm geleneğinde ve hadis ilminde “Haber, görmek gibi değildir” sözü meşhurdur. Haber yoluyla gelen bilgiler tevatür seviyesine çıkmadıkça kesin bilgi ifade etmez. Nursî “mânâ-yı harfî” metoduyla evrenin yaratıcısını gözle görme seviyesinde gösteren bir bilgi kaynağı haline getirmiş; bu yolla fen bilimlerini İslâmîleştirmiş olmaktadır.

Arapçada harf kavramı hem hece harfleri, hem edatlar için kullanılır. Mânâ-yı harfî tabirinde kullanılan harf edat anlamındadır. Edatlar da tek başına anlamı olmayan, ancak cümle içinde kullanıldığında isim ve fiillerin anlamlarına yön veren, başka bir

88 Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul: Yeni Asya Yayınevi, 1979), 93-94.

89 Medresetüzzehra hakkında geniş bilgi için bk. *Said Nursî’nin Eğitim Felsefesi: Medresetüzzehra (Sempozyum Bildirileri)*, Merak Yayınları, 2012.

90 Nursî, *İlk Dönem Eserleri/Münâzarat*, 508.

91 Nursî, *Lem’alar*, 185; a.mlf., *Tarihçe-i Hayat/Konuşan Yalnız Hakikattir*, 859.

92 Bediüzzaman Said Nursî, *İlk Dönem Eserleri/Nurun İlk Kapısı* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 102; a.mlf., *Sözler* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 319; a.mlf., *Mektubat* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 281; Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 19.

ifadeyle başkasının anlamına işaret eden kelimelerdir. Nursî, harfin edat anlamından yola çıkarak “mânâ-yı harfî” tabirini, varlıklara ustası yani yaratıcısı hesabına bakma anlamında bir metot ismi olarak kullanmıştır. Varlığa kendi özellikleri itibarıyla bakmaya ise “mânâ-yı ismî” adını vermiştir. Bir çiçeğe “Ne güzeldir!” diyerek bakmak mânâ-yı ismiyle, “Ne güzel yaratılmış!” diyerek bakmak ise mânâ-yı harfiyle bakmaktır. Nursî’ye göre “mânâ-yı harfî” kırk senelik ömründe, otuz senelik tahsilinde öğrendiği dört kelimedenden biridir.⁹³ Buna göre o, “mânâ-yı harfî” metodunu 1918 yılı civarında keşfetmiş olmalıdır.

“Cenab-ı Hakk’ın mâsivasına mâna-yı harfiyle ve O’nun hesabına bakmak lazımdır. Mâna-yı ismiyle ve esbab hesabına bakmak hatadır. Evet, her şeyin iki ciheti vardır. Bir ciheti Hakk’a bakar. Diğer ciheti halka bakar. Halka bakan cihet, Hakk’a bakan cihete tenteneli bir perde veya şeffaf bir cam parçası gibi, altında Hakk’a bakan cihet-i istinadı gösterecek bir perde gibi olmalıdır. Binaenaleyh, nimete bakıldığı zaman Mün’im, san’ata bakıldığı zaman Sâni, esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakiki zihne ve fikre gelmelidir.”⁹⁴

Nursî, Kastamonu’da ikamet ederken Lise öğrencileri kendisine gelip, “Bize Hâlikımızı tanıttır, muallimlerimiz Allah’tan bahsetmiyorlar” diye şikâyette bulununca, “Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusuyla mütemâdiyen Allah’tan bahsedip Hâlikı tanıttırıyorlar. Muallimleri değil, onları dinleyiniz.”⁹⁵ tavsiyesinde bulunmuştur. Onlardan Allah’tan bahsetmeyen fen kitaplarını mânâ-yı harfî ile okumalarını istemiştir. Onlar da bundan sonra fen kitaplarını tıpkı dinî bir kitabı okur gibi okumaya ve bu okumalardan manevi bir zevk almaya başlamışlardı. Zira Kur’an, Allah’ın ilim sıfatından süzülüp gelen kelâmî bir kitabı iken, kâinat da O’nun irade, kudret ve tekvin sıfatlarından gelen kevnî bir kitabıdır.

Nursî’ye göre, nasıl işlenmesi mubah olan âdet ve alışkanlıklar niyetle ibadet hükmüne geçerse; müspet bakış tarzıyla fen bilimleri “maârif-i ilâhî: ilâhî bilgi” hükmüne geçer. ⁹⁶ Her ne kadar günümüzde fen bilimleri olayları sebeplerle izah ediyorsa da, Nursî’ye göre bunlar gerçek sebep değildir. Dolayısıyla bir olayı zahirî sebebiyle izah etmek ona mânâ-yı ismiyle bakmak demektir. Oysa müessir-i hakiki, etken sebep Allah’ın yaratmasıdır.

Nursî’ye göre Yaratıcı’nın varlığını, birliğini ve çeşitli sıfatlarını gösteren en önemli delil sebeplerin acizliğidir. “Sebepler bir şeyi yapıyor” denildiğinde bunun mümkün olmadığının en açık göstergesi, mahiyetleri itibarıyla sebeplerin kendilerine bağlanan sonucu doğurmaktan çok uzak ve müsebbebin mükemmelliğine nisbetle çok zayıf ve aciz oldukları gerçeğidir. Sonucu sebebe bağlayabilmek için sebebin müsebbepten çok daha mükemmel ve güçlü olması gerekir. Evrende her neye bakılsa

93 Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 72.

94 Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 44.

95 Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 221; a.mlf., *Şuâlar* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 272, 941; a.mlf., *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 542.

96 Nursî, *Sözler*, 980.

mükemmel bir nizam ve intizam içinde olduğu görülür. Bu mükemmeliyet karşısında bazı İslâm filozofları ve âlimleri “Leyse fi’l-imbân ebde’u mimmâ kâne: Olandan daha iyisi mümkün değildir”⁹⁷ ifadesini kullanmışlardır.

Nursî, her şeyi sebeplere vermeyi, şöyle bir metaforla açıklar: Bir eczanede ilaçların hazırlanması için gerekli olan maddeler ayrı ayrı şişelerde mevcuttur. Bir fırtına çıkar, kavanozlar devrilir, her birisinden her ilaç için gerekli olan miktar kadar akar. Ne bir dirhem fazla, ne de noksan olmayacak şekilde bir ilacın meydana gelmesi için ne miktarda madde kullanmak gerekirse o kadar akar. Sonra bunlar bir araya gelerek ilacı meydana getirirler. Her canlı bir ilaç gibidir. Her maddeden çok hassas ölçülerde alınarak meydana gelmiştir. Eğer canlıların meydana gelmesi sebeplere verilse, bu durum, fırtınalı bir havada şişelerin devrilmesi neticesinde ilaçların meydana geldiğini kabul etmek gibi bir hurafeyi kabul etmek anlamına gelir. Bu ise muhal ve batıldır.⁹⁸

Nursî’ye göre sebeple müsebbep arasındaki münasebet zorunlu değildir. Eğer sonuçların meydana gelmesi sebeplere verilmek istenirse, ikisi bitişik gibi gözükmeyle birlikte aralarında icat noktasında uzun bir mesafe vardır. Detaylı bir incele en büyük bir sebebin elinin, en küçük bir müsebbebin icadına güç yetiremeyeceğini gösterecektir.⁹⁹

Maddî sebeplerin etkisi doğrudan temasla olur. Doğal sebeplerin temasları canlı varlıkların dış yüzeyle sınırlıdır. Oysa maddî sebeplerin temas edemedikleri canlıların iç yapıları, dış yapılarından çok daha düzenli, ince ve sanatça daha mükemmeldir. Maddî sebeplerin hiçbir şekilde içine etki edemedikleri, hatta dış yüzeyine dahi tam olarak temas edemedikleri küçük canlı varlıklar, sanatlı yapılaş bakımından en büyük canlılardan daha sanatlı ve hikmet açısından çok daha güzel ve çekici oldukları halde, bu canlıların meydana gelişlerini o cansız, cahil, kaba, uzak, büyük ve birbirine zıt olan sağır ve kör sebeplere isnad etmek ancak yüz derece kör ve bin derece sağır olanların yapacağı bir iştir.¹⁰⁰

Nursî, sebep-müsebbep arasındaki münasebeti zorunlu görmemekle birlikte, ikisi arasında “şart-ı âdi”¹⁰¹ seviyesinde bir ilişki olduğunu kabul eder.¹⁰² Asıl illet/sebep Allah’ın yaratmasıdır. Allah belli bir sonucu doğurmak için sebep denilen şeyi, bir şart-ı âdî¹⁰³ yapmıştır. Her müsebbep Allah’ın yaratması neticesinde bir sebeple birlikte

97 Kutluer, “İlliyyet”, 13/294.

98 Bediüzzaman Said Nursî, *Lem’alar* (İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012), 293-294.

99 Nursî, *Sözler*, 568.

100 Nursî, *Lem’alar*, 295-296.

101 Bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şeye şart denir. Ancak şartın var olması, sonucun da var olmasını gerektirmez. Bir şeyin varlığı çok şartlara bağlı olabilir. Bu şartlardan birisi bulunmasa sonuç da olmaz.

102 Kader meselesiyle ilgili olarak insanların fiilleri konusunda da cüz’-i ihtiyârî, hakiki illet olan küllî irade karşısında bir şart-ı âdi hükmündedir (Nursî, *Sözler*, 630).

103 Bir işin gerçekleşmesi için hakiki bir etken (illet) olmadığı halde, Allah’ın o işi yaratmasına zâhirî (görünür) bir sebep kılınan basit şart.

meydana gelir. Allah bu evrende fiillerini âdetullah çerçevesinde gerçekleştirdiği için sebepsiz olarak herhangi bir şeyi yaratmaz. Ancak sebep-müsebbep arasında zorunlu bir ilişki olmadığı ve asıl illet Allah'ın yaratması olduğu için, Allah isterse sebepsiz olarak da bir şeyi yaratabilir, ayrıca sebep bulunduğu halde buna bir sonuç bağlamayabilir. Bu durumda meydana gelen olaya “mûcize” denir. Allah bir şeyi yoktan da var edebilir. Bundan dolayı bir şeyin sebepsiz olarak yaratılmasını veya sebep bulunduğu halde sonucun meydana gelmemesini akıldan uzak görmemek gerekir. Eğer Allah'ın gücü ve kudreti sonsuzsa, o zaman O'nun sebepsiz olarak da eşyayı yaratması son derece makul olur.

Aynı mahiyette pek çok deney yapıldıktan sonra sebep-sonuç münasebetleri genelleştirilerek kanun adıyla ifade edilir. Söz gelimi yere düşen cisimler tek tek inceleme konusu yapılarak bilimsel anlamda kesin sayılabilecek bir kanaate varılır ve “Bu cisimlerin düşmesini sağlayan sebep yerçekimi kanunudur” denir. Fen bilimlerinin çalışma alanı görünen evrendir, ama çıktıkları görünmeyen kanun ve prensiplerdir. Alfred Montapert'in (1906-1997) ifadesiyle, “Tabiat kanunları, dünyanın görünmeyen hükümetidir.” Aslında “Tabiat kanunları, dünyanın görünmeyen anayasasıdır” sözü daha doğrudur. Aristoteles kanun ile düzen arasında birebir ilişki kurar ve “Kanun düzendir; iyi kanun iyi düzendir.” der.¹⁰⁴ Bazıları da tabiat kanunlarını kendi kendine oluşan bir mekanizması olarak görür.

Nursî'ye göre tabiat kanunlarının temel özellikleri “mevhum, ehemmiyetsiz, şuursuz ve kör”¹⁰⁵ olmaktır. Tabiat kanunları “mevhum”dur; çünkü bunlar varlıkla ilgili izafi gerçeklikler olup tek başına gerçeklikleri bulunmaz. Söz gelimi, yerçekimi dediğimiz kanun, yer olmadığı zaman yoktur. Tabiat kanunları “ehemmiyetsiz”dir; çünkü bunların neticesinde meydana gelen şey ile tabiat kanunları mukayese edildiği zaman tabiat kanunlarının çok önemsiz olduğu görülür. Mesela her canlı tabiat kanunları sonucunda meydana gelir. Ancak bir canlıda var olan özellikler ile tabiat kanunlarının özellikleri yan yana konulsa, bu özellikler canlının özellikleri yanında çok küçük ve ehemmiyetsiz kalır. Tabiat kanunları “şuursuz”dur; çünkü bunların canı ve akli yoktur. Böyle olduğu için söz gelimi bir ağaç insanın ihtiyacını ve onun sindirim sistemini bilip ona uygun bir meyve yapamaz. Şuursuz bir şeyden aklın gerektirdiği sonuçlar beklenemez. Tabiat kanunları “kör”dür; çünkü canlı değildir. Bu sebeple akli da gözü de yoktur. Dolayısıyla gözle görür gibi düzenli, intizamlı şeyler yapamaz.

Eğer gayet düzenli, ölçülü, san'atlı ve hikmetli şekilde yaratılmış olan varlıklar sonsuz güç ve hikmet sahibi bir Zat'a verilmeyip tabiata isnad edilse; çiçeklerin ve meyvelerin yetiştiği bir avuç toprakta Avrupa'da bulunan fabrikalar sayısınca makinelerin bulunması gerekli olacaktır. Zira, çiçeklerin yetiştiği bir saksı toprakta bütün çiçeklerin ayrı ayrı şekillerini ve farklı özelliklerini bilen bir kabiliyet olduğu gözle görülüyor. Eğer

104 Çengel, “Fen – Felsefe – İnanç Üçgeninde Risale-i Nur”, 107.

105 Nursî, *İlk Dönem Eserleri/Nokta Risalesi*, 182; a.mlf., *Lem'alar*, 299; a.mlf., *Mesnevi-i Nuriye*, 327.

toprakta görülen bu bilgi ve güç Allah'a verilmezse, çiçeklerin meydana gelmesi düşünülemez.¹⁰⁶ Tabiat bilginlerinin tabiat dedikleri şey, maddî alemde bir gerçekliği varsa, olsa olsa bir sanat olabilir, sanatkâr olamaz. Bir nakıştır, nakkaş olamaz. Hükümdür, hâkim olamaz. Yalatılışa ilişkin bir kanundur, şâri' olamaz. Kanundur, kudret değildir, kâdir olamaz. Mistardır (ölçü ve kalıp), masdar (nizamı kuran aktif güç kaynağı) olamaz.¹⁰⁷

Tabiatın ve tabiat bilimlerinin putlaştırılarak âdeta bir din haline getirilmesi Francis Bacon'la (1561-1626) başlamıştır. Ünlü bilim felsefecisi Karl Popper (1902-1994) da bu gerçeği teslim eden bilim adamlarındandır. Popper, dinî doğmalardan kurtulmak için yola çıkanların, bilimi din haline getirdiklerine dikkat çeker ve bu dinin peygamberinin de Bacon olduğunu söyler: [Bacon] "Tanrı'nın adını 'tabiat' ile değiştirdi. Bunun dışında hemen hemen her şeyi olduğu gibi bıraktı. Tanrıbilim olan Teoloji, tabiat bilimi olarak değiştirildi. Tanrı'nın kanunları, tabiat kanunları; Tanrı'nın kudreti ise tabiatın kuvvetleri olarak değiştirildi. Daha sonraki bir tarihte ise Tanrı'nın tasarımı ve Tanrı'nın yargısı doğal ayıklama ile değiştirildi. Kısaca, mutlak kudret sahibi ve her şeyi bilen Tanrı anlayışı, mutlak güç sahibi tabiat ve sanal olarak mutlak güç sahibi tabiat bilimi ile değiştirildi... Bacon, yeni doğa biliminin en büyük ilham edicisi olarak bir peygamberdi, fakat bir bilim insanı değildi.¹⁰⁸

Nursî'ye göre "kendi kendine oluyor" demek de pek çok muhalleri ve imkânsızlıkları içinde barındırır. Özellikle vücutta yer alan maddelere dikkat çeker. Eğer her bir zerre, Allah'ın kanunıyla hareket eden küçük bir memuru kabul edilmezse; o zaman mesela gözde yer alan her bir zerre insan cesedinin tamamını bütün ayrıntılarıyla bilmekle beraber, onun geçmiş ve gelecek nesillerini, hatta kainatla olan münasebetlerini bilen bir akla sahip olduğunu kabul etmek gerekecektir.¹⁰⁹ Oysa "her bir mevcud, doğrudan doğruya Zât-ı Ehad ve Samed'e verilse, vücub derecesinde bir sühûlet, bir kolaylık ile ve bir incisap ve cilve ile her bir mevcuda lâzım her bir şey ona yetiştirilebilir."¹¹⁰

Varlıkların oluşmasına ilişkin bu üç yolun (sebepler yaptı, tabiat yaptı, kendi kendine oldu) muhal ve imkânsız olduğu ortaya çıkınca otomatik olarak dördüncü yol olan Allah'ın yaratması yolu kesin olarak ispatlanmış olur. Çünkü bu konuda beşinci bir yol yoktur. Nursî'nin ifadesiyle "Madem her şeyin tabiatı, her şey gibi mahluktur; çünkü san'atlıdır ve yeni oluyor. Hem her müsebbeb gibi zâhirî sebebi dahi musnûdur. Ve madem her şeyin vücudu pek çok cihazat ve âletlere muhtaçtır. O halde, o tabiatı icad

¹⁰⁶ Nursî, *Lem'alar*, 299.

¹⁰⁷ Nursî, *Lem'alar*, 305.

¹⁰⁸ İbrahim Özdemir, "Said Nursî'de Din-Bilim İlişkisi", *Din-Bilim ve Felsefe İlişkisi Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyumu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016), 281-82.

¹⁰⁹ Nursî, *Lem'alar*, 296-297.

¹¹⁰ Nursî, *Lem'alar*, 300.

eden ve o sebebi halk eden bir Kadîr-i Mutlak var.”¹¹¹ Böylece Nursî bütün fen bilimlerini Allah’ın varlığını ve sıfatlarını gösteren bilimler olarak görür.

Nursî’nin anlatımına göre, kimi zaman Kur’an, daima değişen ve değişikçe farklı şekiller alan maddî varlıklardan bahseder. Şüphesiz bu varlıkların da sabit hakikatleri ve gerçeklikleri vardır. Değişen hallere sahip olan maddî varlıkların sabit hakikatlerini göstermek için Kur’an şöyle bir yol izler: Önce değişen haller âyet metninde ayrıntılı olarak zikredilir; sonra bu haller, âyet sonlarındaki fezlekelerde sabit, nurânî, küllî Esmâ’ya bağlanır.¹¹² Böylece değişen her varlığın Allah’ın bir ismine bağlı olduğu, gerçekliğinin bu isimden kaynaklandığı, bu irtibat olmazsa eşyanın varlık âlemine çıkmasının mümkün olamayacağı anlatılmış olur. Nursî burada şunu demek istemektedir: Her ne kadar maddî âlemin hariçte bir vücudu varsa da bu varlık mutlak değildir. Mutlak varlık sadece Allah’tır. Diğer varlıklar onun yaratmasıyla var olmuşlardır. Dolayısıyla diğer varlıkların var oluşları Allah’ın varlığına ve O’nun bunları yaratmasına bağlıdır. Şu halde Allah’ın dışındaki bütün varlıkların varlığı izafidir. Allah eşyayı yaratırken her bir eşyada isimlerinden birisinin tecellisini daha fazla göstermiştir. Meselâ dağlar haşmetiyle Yâ Celîl derken, çiçekler güzellikleriyle Yâ Cemîl diye zikrederler.

Sonuç

Bilginin İslâmîleştirilmesi kavramı, dar anlamda kullanıldığı zaman modern bilimleri sekülerizmden kurtarıp İslâm’ın hizmetine vermeyi içine alırken, geniş anlamda kullanıldığında buna ilaveten İslâm’ı bidat ve hurafelerden arındırıp dinî ilimlerin günün ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilmesini de içine alan bir çalışma projesini ifade eder. Bu proje bir heyet tarafından ortaya atılmayıp tek tek İslâm bilimcileri tarafından ileri sürülen görüşlerin toplamından ibaret olduğu için amacı ve muhtevası tam olarak ortaya konulamamıştır. Projenin ilk teorisyenlerinden olan Attâs ve Fârûkî bu projeyi tam olarak sekülerizmin karşıtı olarak inşa etmişlerdi. Konunun bir bilimsel tarafı, bir de toplumsal yaşamın düzenlenmesi tarafı vardır. Bilimsel tarafını sosyal bilimler, düzen tarafını ise hukukun ve toplumsal yaşamın İslâm inançlarına göre yeniden düzenlenmesi temsil ediyordu. Bu projenin en büyük eksikliği, düşman olarak ilan edilen sekülerizmin fen bilimlerine dayanan determinist ve pozitivist düşüncelerden kaynaklandığının iyi fark edilememiş olmasıdır. Diğer taraftan modern bilimlerin ne tür bir İslâm anlayışına göre yeniden dizayn edileceği hususunda da ittifak edilememiştir. Attâs ve Nasr tasavvuf doktrinlerini esas alarak bilginin Batılı muhtevadan arındırılması gerektiğini savunurken, Fârûkî tasavvufi doktrini projenin dışında bırakarak şematik çözümün esas alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca projenin uzun süreli bir eğitimi gerektirmesi uygulama imkânını büyük ölçüde kısıtlamaktadır. Bilginin İslâmîleştirilmesi maksadıyla

¹¹¹ Nursî, *Lem’alar*, 305.

¹¹² Nursî, *Sözler*, 564.

kurulan Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi de ilk zamanlarda iyi bir performans gösterse de bu performansını uzun süre devam ettirememiştir.

Bediüzzaman Said Nursî, “bilginin İslâmîleştirilmesi” projesi çerçevesinde fikir yürüten İslâm düşünürlerinden yarım asır kadar önce sekülerizmin arkasında fen bilimlerinden kaynaklanan pozitivist ve determinist anlayışın olduğunu görmüştür. Felsefe dahi buradan besleniyordu. Nursî’ye göre sadece kolay anlaşılır bir yöntem değişikliği yapmak suretiyle fen bilimlerini İslâmîleştirmek, hatta onları “ilâhî bilgi” seviyesine yükseltmek mümkündür. Bilim adamları olayları anlamak için genellikle “nasıl” sorusunu sormakla yetinip görünüşte sebep-sonuç ilişkisini tesis edince problemi çözdükleri kanaatini taşımaktadırlar. Oysa onların sebep dediği şey, “câmid, câhil, kaba, uzak, büyük ve birbirine zıt olan sağır, kör ve mevhum varlıklar”dan ibarettir. Bunlar dış görünüş itibariyle şart-ı âdî niteliğinde birer sebep olup etken sebep değildir. Etken sebep bütün bu sebepleri yaratan Allah’tır. Allah, bu sebepler vasıtasıyla maddî varlıklar üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunur. Zorunlu olan maddî sebepler değil, Allah’ın yaratmasıdır. Nursî fen bilginlerinden farklı olarak “nasıl” sorusunun yanı sıra “niçin” ve “kim” sorularının da sorulması gerektiğini ileri sürmekte ve bu metoda “mânâ-yı harfî” ismini vermektedir. Ona göre mânâ-yı harfî kâinata yaratıcısı hesabına bakmak demektir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiği zaman evrendeki varlıkları inceleyen fen bilimleri Allah’ın zat ve sıfatlarını gösteren birer “ilâhî bilim” sıfatını kazanmakta ve otomatik olarak bu bilimler İslâmîleşmektedir.

Kaynakça

Açıkgöç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Açıkgöç, Alparslan. *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1988.

Alvânî, Tâhâ Câbir. “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Dünü Bugünü”. çev. Ahmet Kemerli. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1416/1995), 95-116.

Attas, S. Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 4. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Bakkal, Ali. “Harran Tıp Okulu”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Temmuz–Aralık 2015), 7-21.

Bakkal, Ali. *İslam Astronomi Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Bakkal, Ali. “Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?”. *Turkish Academic Research Review (TARR)* 6/1 (2021), 221-252. <https://dergipark.org.tr/pub/tarr>

Birekul, Mehmet. “Bilginin Toplumsal İnşası: Bir Sosyal Gerçeklik İnşası Olarak Bilginin İslamileştirilmesi’ni Yeniden Düşünmek”. *Milel ve Nihal* 9/3 (Eylül-Aralık 2012), 49-74.

Coskuntecimer.com. “Bulgular inançlarla çelişirse”. Erişim 6 Mart 202. <https://coskuntecimer.com/t/tip-disi-yazilar/bulgular-inanclarla-çelirşirse>

Çengel, Yunus. “Fen Felsefe İnanç Üçgeninde Risale-i Nur”. *Din Bilim Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyumu*. 97-130. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016.

Farukî, İsmail Raci. *Bilginin İslâmileştirilmesi*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.

Güven, Sümeyye ve Altaş, Nurullah. “1977 Mekke Konferansı ve Bilginin İslamileştirilmesi Kavramı ve Uygulamaları Üzerindeki Etkileri”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Mart 2025), 465-500. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1580114>

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Gündüz, Şinasi. *Anadolu’da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Cagdasdusunce.net. “Modernizasyondan ‘Bilginin İslamileştirilmesini’ Ana Akımlaştırmaya: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği. (Erişim 7 Mart 2026). <https://www.cagdasdusunce.net/yazi/modernizasyondan-bilginin-islamilestirilmesini-ana-akimlastirmaya-malezya-uluslararasi-islam-universitesi-ornegi>

Hunke, Sigrid. *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*. çev. Servet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlılar ve Bilim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2003.

İslamiokul. “Bilimlerin Tasnifi”. Erişim 5 Mart 2026). <https://www.islamiokul.com/kutuphane/muhtelif/sosyalbilimler/b/035.htm>

Kaplan, Yusuf ve diğerleri. *Said Nursî’nin Eğitim Felsefesi: Sempozyum Bildirileri* Ankara: Merak Yayınları, 2012.

Kâtip Çelebi. *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Kâtip Çelebi. *Mizânü’l-Hak fi İhtiyâri’l-Ahak*. çev. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Kozak, İ. Erol. “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslamın Bilgileştirilmesi’ mi?”. *Bilgi* 1 (1999), 103-109.

Kutluer, İlhan. “İlliyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul, TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. *Modern Bilimin Arkaplanı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

- Kutluer, İlhan. “Batılılaşma (Felsefî Düşünce)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/152-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. “el-Fârûkî, İsmâil Râcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan. “Pozitivizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/335-339. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Hutbe-i Şâmiye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem’alar*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şuâlar*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nuriye*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2009.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *İlk Dönem Eserleri*. İstanbul: Söz Basım-Yayın, 2012.
- Özdemir, İbrahim. “Said Nursî’de Din-Bilim İlişkisi”. *Din-Bilim ve Felsefe İlişkisi Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyumu*. 271-295. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Özlem, Doğan. “Felsefe Açısından Bilim”. *Tarım Ekonomi Dergisi* 2 (1994), 1-6.
- Sâfî, Luey. “Bilginin İslamileştirilmesi: Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)”. çev. Ömer Pakiş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 275-306.
- Salgar, Ercan. “Kuhn’un Bilim Tasarımında Değerlerin Yeri ve Önemi Üzerine”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Güz 2016), 386. <https://dergipark.org.tr/en/pub/flsf/article/617918>
- Saliba, George. *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans’ının Oluşumu*. çev. Günseli Aksoy. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.
- Serdar, Ziyaüddin. “Bilginin İslamileştirilmesi mi? İslam’ın Batılılaştırılması mı?”. *İslam Bilimi Tartışmaları*. der. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990. 111-127.
- Serdar, Ziyaüddin. *İslam Bilim ve Kültürel İlişkiler*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Yeni Asya Yayınevi, 1979.

Terzioğlu, Arslan. “Bîmâristan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Yasin Muhammed. “Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Eleştiri”. *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi (İSBD)* 2/3 (güz 1994), 111-120.

Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zengin, Metin. “Bilginin İslâmileştirilmesi Projesi; Öncüler, Yorumlar ve Çıktılar”. *International Journal of Cultural and Social Studies (Int.JCSS)* 6/1 (June 2020), 1-8.

Bediuzzaman Said Nursi's Discourse on Bodily Resurrection in Islam

Bediüzzaman Said Nursi'nin İslam'da Cismani Diriliş Söylemi

Md. Abdullah Al MAHMUD

Assoc. Prof. Dr., Department of World Religions and Culture, Faculty of Arts, University of Dhaka, Dhaka /
Bangladesh, mahmudwr@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9991-0204

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	13 Kasım 2025 / 13 November 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	28 Haziran 2026 / 28 June 2026
Yayın Tarihi – Date Published	30 Haziran 2026 / 30 Haziran 2026

Atıf / Cite as: Mahmut, A. (2026). Bediüzzaman Said Nursi'nin İslam'da cismani diriliş söylemi. Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal, 11(21), s. 31-44. DOI: 10.53427/katre.1822697.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) / This is
an open access article under the CC BY-NC license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Abstract

This article examines Bediuzzaman Said Nursi's discourse on resurrection as an Islamic response to modern materialist and secular challenges. It focuses especially on Nursi's defense of bodily resurrection and his use of Qur'anic, theological, moral, and rational arguments. The study first situates the writing of the Treatise on Resurrection within the intellectual atmosphere of the early Republican period, when religious doctrines were increasingly questioned through positivist and materialist assumptions. It then analyzes Nursi's treatment of death, barzakh, judgment, Heaven, Hell, and the relation between divine justice and the necessity of an afterlife. The article argues that, for Nursi, resurrection is not merely a dogmatic assertion but a conclusion supported by divine names such as Justice, Wisdom, Mercy, and Sustenance, as well as by human moral experience. It also highlights his rejection of a spiritual-only resurrection and his insistence that body and spirit together must participate in reward, punishment, and the full manifestation of divine wisdom. In this sense, Nursi presents resurrection as both a central Islamic doctrine and a rationally defensible truth.

Keywords: Resurrection, Said Nursi, Bodily Resurrection, Spiritual Resurrection, Secularism, Divine Justice, Afterlife

Öz

Bu makale, Bediüzzaman Said Nursi'nin haşir ve yeniden diriliş hakkındaki söylemini modern materyalist ve seküler meydan okumalara karşı geliştirilmiş İslami bir cevap olarak incelemektedir. Çalışma özellikle Nursi'nin cismani haşri savunma biçimine ve bu savunmada Kur'ani, kelami, ahlaki ve akli delilleri nasıl birlikte kullandığına odaklanmaktadır. İlk olarak Haşir Risalesi'nin yazılış arka planı, erken Cumhuriyet döneminde dinî inançların pozitivist ve materyalist yaklaşımlar tarafından sorgulandığı entelektüel ortam içinde ele alınmaktadır. Ardından ölüm, berzah, mahşer, cennet, cehennem, ilahi adalet ve ahiret zorunluluğu arasındaki ilişki Nursi'nin metinleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Makaleye göre Nursi için haşir yalnızca dogmatik bir kabul değil; Adalet, Hikmet, Rahmet ve Rezzakîyet gibi ilahi isimler ile insanın ahlaki tecrübesi tarafından desteklenen rasyonel bir sonuçtur. Çalışma ayrıca Nursi'nin yalnızca ruhani diriliş fikrini reddettiğini ve mükâfat, ceza ve ilahi hikmetin tam tecellisi için beden ile ruhun birlikte dirilmesi gerektiğini vurguladığını göstermektedir. Bu yönüyle makale, haşir öğretisini hem temel bir iman esası hem de modern akla hitap eden tutarlı bir düşünce yapısı olarak değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Haşir, Said Nursi, Cismani Diriliş, Ruhani Diriliş, Sekülerizm, İlahi Adalet, Ahiret

1. Introduction

The question of what follows death has long occupied religious, philosophical, and rational reflection. In Islam, resurrection and gathering before divine judgment constitute a central article of faith and are treated extensively in the Qur'an. Nevertheless, the doctrine of resurrection has been contested from the pre-Islamic period to the modern age, particularly by approaches that reduce reality to the observable material world. This contestation became especially visible in late Ottoman and early Republican Turkey, where secular and positivist currents increasingly challenged inherited religious teachings and regarded belief in resurrection as an obstacle to a certain understanding of progress.

This article examines how Bediuzzaman Said Nursi (1876–1960) defended the doctrine of resurrection through a combination of scriptural reasoning and rational argument. Nursi wrote in a period of social and political upheaval, when the denial of bodily resurrection was presented in some official and intellectual circles as part of a broader secularizing project. His response was not merely a repetition of inherited formulations; rather, it constituted a renewed intellectual defense of a central Islamic belief. Nursi first grounds his argument in the existence and attributes of God, and then proceeds to show why resurrection follows from divine justice, wisdom, mercy, and sovereignty.

The article then discusses the main lines of Nursi's argument, especially his connection of resurrection with the divine attributes of Justice, Wisdom, and Mercy. In this framework, final judgment is presented not as an arbitrary claim but as a necessary consequence of the moral and metaphysical order of existence.

1.1. Background of the Writing of the Resurrection Treatise

The reason for writing the Treatise on Resurrection is that this objective historical projection becomes merely a theoretical antagonism. However, a more profound justification is needed at this point. 1. The struggles between Muslims and Christians in the Middle Ages ultimately revolved around political and cultural dominance rather than theoretical issues such as the existence of God or the resurrection. However, as a result of denialism based on European-centered positivism determining the new reality, denialist positivism became a major challenge after World War I, representing the beliefs of the victors in the Islamic world. 2. Islamic philosophers did not find the doctrine of resurrection rational and accepted it as a matter of pure faith. A significant portion of them, following Aristotle, did not accept the resurrection of bodies but allowed for a spiritual resurrection. Therefore, a connection emerged between skeptical positivism and the Aristotelian wing of Islamic philosophy. 3. In a universal sense, science and philosophy have accepted the concept of resurrection as a type of mythological discourse belonging to the realm of observation and reason. Therefore, it is beneficial to address the background and historical depth of the education council's decision.

In the words of Said Nursi, “a number of these copies Bediuzzaman had sent to Ankara and distributed among the Deputies in the National Assembly and top government officials. It happened that this coincided with moves in government circles to officially inculcate ideas denying bodily resurrection in the ‘Turkish people’”.(Vahide, 2010, p. 214) In another place, Nursi states mentioning the Turkish social and spiritual environment. In the discourse of Nursi,

“My brothers! We are in need of truly great moral strength in the face of misguidance and heedlessness at this time. But regrettably, I personally am extremely weak and bankrupt, I do not possess any wonderful spiritual powers with which to prove these truths, nor do I have any saintly powers with which to attract hearts. I do not possess an elevated genius with which to subjugate minds. I am like a suppliant servant at the court of the All-Wise Qur'an. Sometimes I seek help from the All-Wise Qur'an's mysteries in order to smash the obduracy of the stubborn people of misguidance and make them see things fairly. I perceived a Divine favour in this ‘coinciding’, as instances of the miraculous power of the Qur'an, and I embraced it with both hands...”.(Vahide, 2010, p. 215)

Furthermore, Bediuzzaman later describes this as follows,

“The Council for Education had met in Ankara in order to discuss their programme for uprooting religious ideas and imposing their atheistic views on school children and students. They decided that this should be carried out through the teaching of philosophy and denial of the resurrection of the dead. A short time after this meeting, one of the members of the Council encountered a Deputy who had with him a copy of Bediuzzaman's treatise at the door of the Assembly. He spotted the book and told the deputy: “Said Nursi is receiving information about our work and is writing works to counteract it”.(Vahide, 2010, p. 124)

Furthermore, Kazim Karabekir Pasa informed Bediuzzaman of this. But Bediuzzaman explained it like this: “I had received no such information, that the Council for Education had taken that decision. Rather, Almighty God bestowed the Treatise on Resurrection on me on account of their decision. I did not write it out of my own desire or at my own whim. It was written as a consequence of need”.(Vahide, 2010, p. 125)

After the Ottoman, society was declining slowly. However, during the Republican time, society decayed quickly. Nursi articulates, “Within a short time, Bediuzzaman’s fears about the new regime began to be realized: the first steps were taken towards secularization and reducing the power of Islam within the state, and even its eradication from Turkish life”. (Nursi, 2011, p. 482) Nursi understood his time and studied Turkish society. So, Nursi's works are more than just an objection to the secular republic; they are a universal expression. This expression is a modern interpretation of humanity, nature, and the universe based on Islamic civilization, wisdom, and especially the Quran. For Nursi has directly attributed a context that speaks of Allah to the natural sciences taught in republican schools, rejecting the paradigm of experimental science based on superstitions such as coincidence, nature, and self-sufficiency. He has presented the meeting of the sciences with correct contemplation that does not exclude humanity within the framework of the Quran.

Nursi's works are more than just an objection to the secular republic; they are a universal expression. This expression is a modern interpretation of humanity, nature, and the universe based on Islamic civilization, wisdom, and especially the Quran. For Nursi has directly attributed a context that speaks of Allah to the natural sciences taught in republican schools, rejecting the paradigm of experimental science based on superstitions such as coincidence, nature, and self-sufficiency. He has presented the meeting of the sciences with correct contemplation that does not exclude humanity within the framework of the Quran.

Nursi, informed by the high school students about the subject matters and curriculum in the school after the invasion of the northern current (Russia.) to save the young generation from positivists, materialists, and atheistic move, Nursi writes his treatise. (Mardin, 2006, p. 198)

For Nursi, “Bediuzzaman understood an essential cause of the decline of the Islamic world to be the weakening of its very foundations, that is, a weakening of belief in the basic tenets of the Islamic faith (Nursi highlights the separation of empirical sciences from conscience and Islamic sciences as a key reason for the decline of the Islamic world.). Nursi also argues another reason for declining the not only the Ottoman, but also the Islamic Empire from the world is the separation of empirical sciences from conscience and Islamic sciences. This, together with the unprecedented attacks on those foundations in the 19th and 20th centuries carried out by materialists, atheists and others in the name of science and progress, led him to realize that the urgent and overriding need was to strengthen, and even to save, belief. What was needed was to expend all efforts to reconstruct the edifice of Islam from its foundations, belief, and to answer at that level those attacks with a ‘non-physical jihad’ or ‘jihad of the word’”. (Nursi, 2010, p. 9)

The secular regime had destroyed the real spirit of spirituality in a planned way. After the World War I, European influences led to a secular current and European positivists became the big challenge for Turkey. Nursi states, “... the first thirty-seven years of the Republic, of which the years up to 1950 are famous for the government's repressive anti-Islamic and anti-religious policies”. (Nursi, 2010, p. 7)

Muslim philosophers did not concentrate individually on Resurrection and its related discourses. Mostly, they followed European and Greek Philosophy: blindly followed Aristotle and Platonic discourse on Resurrection. However, a significant portion of them, following Aristotle, did not accept the resurrection of bodies but allowed for a spiritual resurrection. Therefore, a

connection emerged between skeptical positivism and the Aristotelian wing of Islamic philosophy. In Nursi's words,

“As the New Said, Bediuzzaman had immersed himself in the Qur'an, searching for a way to relate its truths to modern man. In Barla in his isolation he began to write treatises explaining and proving these truths, for now the Qur'an itself and its truths were under direct attack. The first of these was on the Resurrection of the Dead, which in a unique style, proves bodily Resurrection rationally, where even the greatest scholars previously had confessed their impotence. He described the method employed in this as consisting of three stages: first God's existence is proved, and His Names and attributes, then the Resurrection of the Dead is "constructed" on these and proved”.(Nursi, 2011a, p. 483))

2. The Concept of Resurrection (Hashir)

Every soul has to die and face the test of death and he will be resurrected for his actions.(Al-Qur'an, 3:185) It is not all in the same way and process. Al-Mout (death) and al-Hashir (resurrection) of the Day of Judgment, and accordingly, he will enter either Jannah (Heaven) or Jahannam (Hell). Death and Akhirah (after world) related beliefs are not ruiyat (visible) but rather, ghayb (invisible). For this reason, there are some nations and philosophers who deny the existence of the resurrection. (Al-Qur'an, 45: 24) They think that after death everything will end automatically. After biological death in worldly life, there will come eternal life. So death is the beginning of that new life. Some nations and religions believe in a spiritual resurrection, and some bodily. There are no pieces of evidence till today that someone has come back to life after having experienced resurrection in life after death. This section will argue Nursi's discourse on the resurrection, pieces of evidence of the resurrection, what are the societal benefits for believing in the resurrection, whether the resurrection is bodily or spiritually and why a person needs to be resurrected?

2.1. Death and Resurrection

According to the Qur'an and Sunnah, the Islamic philosophy of life and death is very clear and sensible. It consists of birth from the womb of a mother and life on the earth, death and barzakh (Kazim, 2010, p. 128) (the interim period between death and resurrection) and resurrection for the final Judgment. In the grave, every human soul will be questioned.(Chittick, 2012, pp. 134, 323; Sābiq, 1985, p. 90) For Nursi, one-third of the Qur'anic verses encompass the resurrection, Heaven and Hell, and Day of Judgment.(Nursi, 2011b, p. 221, 2013a, p. 578) The date and day are fixed but not known to the creation. In Islamic tradition, only Allah knows the exact time.(Al-Qur'an, 7: 187, 16: 77, 31: 34) But there are some major and minor signs of resurrection. These are eschatological statements. Instead, Nursi emphasizes a) logical inferences indicating logical necessity, b) psycho-mental demands indicating human-centered necessity, and c) complementary meanings based on universal logos. Since this approach is not found in either Islamic Philosophy or Kalām science, it is entirely new and original.

It is noted that the above mentioned points are eschatological statements. In the Risale, Nursi emphasizes: a) logical inferences indicating logical necessity, b) psycho-mental demands indicating human-centered necessity, and c) complementary meanings based on universal logos. Since this approach is not found in either Islamic Philosophy or Kalām science, Nursi's discourse about resurrection is entirely new and original contribution in the existing knowledge world.

Muslims believe that life after death is real and eternal life and this worldly life is a temporary transitional period. All living creatures in this world will be resurrected before God and questioned about their lives in the world. There will be a reward or punishment according to one's actions.(al-Qur'an, 36:82, 1984) Regarding Heaven and Hell, Nursi argued, in the whole world, there is no truer report, no firmer claim, (and) no more apparent truth than this. The world is, without doubt, a field, and the resurrection a threshing-floor, a harvest. Paradise and Hell are each storehouses for the grain.(Nursi, 2013b, p. 95)

Therefore, this world is like a harvest field and the eternal life death is the place of reward and punishment; as anyone who cultivates any crops, he will get that in the life after death, either good or bad. Heaven and Hell are the two places where their dwellers will be rewarded or punished according to the fruits of their worldly actions.

2.2. Divine Names as Proofs of Resurrection

Muslims believe in the resurrection in the Day of Judgement and they will be asked about the life in the world. Allah has 99 (ninety-nine) Divine names. Divine names are essential attributes belonging to Allah, related to His being Allah. However, these names are revealed by finding their counterparts in the human world of meaning within the universe. Therefore, examining the belief in resurrection, as required by divine names, aims to transform faith from imitation to verification.

Those who believe in the Day of Judgment, they usually try to refrain from the sins and all prohibited matters that Allah and His prophet prohibited. As believers believe, Allah can see everything (Omniscient), hear everything, and all-powerful (Omnipotent). For this, if there is no resurrection and the Day of Judgement, the meanings and significances of some names will be to some extent also meaningless. Because, the non-existent power was in the psyche of the believers, but it is not in the reality. People will be misunderstood the Mighty power as well as His Divine names. But, it is impossible. Devine names requires the belief in the resurrection and its related detailed ideas as well as the rewards and punishment. Therefore, believing in divine names and their inner significances, transform believers' faith from iman al-Taqlidi (imitation) to iman al-Tahqiqi (verification).

For example, Sustainer (Rabb),(Nursi, 2013b, p. 74) Generous and Merciful (Karim and Rahim),(Nursi, 2013b, pp. 75-76) Wise and Just (Hakim and Adil),(Nursi, 2013b, pp. 77-78) Generous and Beautiful (Jawad and Jamil), (Nursi, 2013b, pp. 78-79. Tenth Word, Fourth Truth) Answer of Prayer and Compassionate (Mujib and Rahim), Nursi, The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things, 81). Preserver and Guardian (Hafiz and Raqib), (Nursi, 2013b, pp. 88-89) Eternally Living and self-Subsistent, and Giver of Life and Giver of death (Hayy-e Qayyum, Muhyi, and Mumit), (Nursi, 2013b, pp. 88-89) and the Merciful and the Compassionate (Rahman and Rahim)(Nursi, 2013b, p. 101). So, if there is no judgement, even some verses will be also meaningless. It is also not possible. For example, Allah says, and who believe in what has been revealed to you, (O Muhammad), and what was revealed before you, and of the Hereafter they are certain (in faith),(al-Qur'an, 2:4, 1984) Who are certain that they will meet their Lord and that they will return to Him,(al-Qur'an, 2:46, 1984) Our Lord, surely You will gather the people for a Day about which there is no doubt. Indeed, Allah does not fail in His promise,(al-Qur'an, 3:9, 1984)He brings the living out of the dead and brings the dead out of the living and brings to life the earth after its lifelessness. And thus will you be brought out,(al-

Qur'an, 30:19, 1984) So, observe the effects of the mercy of Allah - how He gives life to the earth after its lifelessness. Indeed, that (same one) will give life to the dead, and He is over all things competent. (al-Qur'an, 30:50, 1984) and finally "Sovereign of the Day of Recompense". (al-Qur'an, 1:4, 1984)

2.3. Evidence for Resurrection

For Nursi, there is no real punishment and reward on Earth; virtually to some extent, they are non-existent. For example, if a man kills 100 persons, the tribunal usually issues one-time verdict against him that may be death sentence or lifelong imprisonment. It may be accepted in the worldly judgement, but it is not justified in the Divine and humanitarian perspectives. Because, for hundred lives, one death sentence is not enough for justice, 100 times death sentences are justice. If Allah is just and ensures justice, there should be a Supreme Tribunal for them somewhere, if it is not possible in worldly life, then it must be in the life after death. (Nursi, 2013b, p. 61) These proofs must be defined categorically. For example, the proof of justice is discussed here. If the idea of justice does not occur completely and perfectly in particular events throughout all time, then the reality of such a universal concept or idea cannot be considered. This is dialectical proof.

Some are criminals and seek shelter under the protection of the State, and are saved in this worldly life. Where is the Justice and rule of order in this world? The answer is that Justice is postponed for the time being and this will be consideration of the Supreme Tribunal that necessitates the resurrection of the dead and the Day of Judgment for reward and punishment. (Nursi, 2013b, p. 61)

In Allah's Divine system, everything is recorded in detail in nuts and bolts. The two respected angels are responsible for writing what good and bad actions are done by the sons of Adam without any exceptions. Why is this recording done with utmost sincerity, caution, and in detail? For Nursi, these accounts of recording are being kept for the resurrection purposes for the Day of Judgment. (Nursi, 2013b, p. 65)

2.4. Resurrection as Obvious and Undoubted

For Nursi, the resurrection is very natural. He gave an example that if a writer can write a book from his capacity and knowledge, that he acquired and if this book is somehow destroyed, the writer can reproduce the same book again. This is an axiomatic proof based on the metaphor given in this proof. So, the resurrection and creation of all beings are as simple as the writer's work for Allah the Almighty. (Nursi, 2013b, p. 93) Finally, Allah the Almighty created everything by saying "Be," and it is" (al-Qur'an, 36:82, 1984) from out of nothing. So, there is no doubt about the resurrection of life after death and this was proven by the logical references and scientific findings. Al-Qur'an states, "so, observe the effects of the mercy of Allah - how He gives life to the earth after its lifelessness. Indeed, that [same one] will give life to the dead, and He is over all things competent". (al-Qur'an, 30:50, 1984) For Nursi,

"There is nothing that makes the gathering of resurrection impossible, and rather too many that necessitate it. The glorious and eternal dominicality, the almighty and all-embracing sovereignty of the One Who gives life and death to this vast and wondrous earth as if it were a mere animal; Who has made of this earth a pleasing cradle, a fine ship, for man and the animals; Who has made the sun as a lamp furnishing light and heat to the hostelry of the world; Who has

made of the planets vehicles for the conveyance of His angels - the dominicality and sovereignty of such a One cannot rest upon and be restricted to the transitory, impermanent, unstable, insignificant, changeable, non-lasting, deficient and imperfect affairs of this world".(Nursi, 2013b, p. 94)

2.5. Benefits of Resurrection

Nursi believes firmly in the Resurrection and there are some spiritual benefits in it. This kind of belief has also some practical benefits in social, political, economic, and spiritual life. In this regard, Nursi quotes a verse, so, observe the effects of the mercy of Allah - how He gives life to the earth after its lifelessness. Indeed, that (same one) will give life to the dead, and He is over all things competent".(al-Qur'an, 30:50, 1984) According to Nursi, believing in life after death; there are hundreds of benefits in social and man's personal life that could be the foundation of his happiness and prosperity here and hereafter. These benefits serve as pragmatic evidence, even for those who prefer to live in a secular realm, demonstrating the rationality of the belief in the Hereafter. Nursi mentions only four of them. These benefits serve as pragmatic evidence, even for those who prefer to live in a secular realm, demonstrating the rationality of the belief in the Hereafter. These are:

2.5.1. Consolation for the Death of Beloved Ones

Young children are representing half of the whole humankind. They are always happy and joyful. Their mind is soft and tender. Death is unknown to them; even sometimes, they cannot endure the pain of the death of their beloved one. Because of their grief, sometimes they may be derailed and spoil their bright future. In this regard, if there is Paradise (Jannah) as a reward in the hereafter, this young can be happy thinking that his beloved one is now in Paradise. Observing situational knowledge(İlm-i Hal), this youth can counsel (counsel) another youth and elderly people make remembering them the Paradise in the afterlife.(Nursi, 2011b, p. 78) In this way, he may forget the pain of death and become stable in everyday life. Nursi argues,

"It is only with the thought of Paradise that children, who form almost a half of mankind, can endure all the deaths around them, which appear to them to be grievous and frightening, and strengthen the morale of their weak and delicate beings. Through Paradise, they find hope in their vulnerable spirits, prone to weeping, and may live happily. For example, with the thought of Paradise, one may say; "My little brother or friend has died and become a bird in Paradise. He is flying around Paradise and living more happily than us." The frequent deaths before their unhappy eyes of other children like themselves or of grown-ups will otherwise destroy all their resistance and morale, making their subtle faculties like their spirits, hearts, and minds weep in addition to their eyes; they will either decline utterly or become crazy, wretched animals...".(Nursi, 2011b, pp. 78, 213, 2013b, p. 112, 2013a, pp. 203, 279)

2.5.2. Consolation Against the Temptations of the Temporal World

This world is not real and permanent at all. One day it will destroy and end, and the endless life, i.e. life after death will start after it. Apparently, elderly people may be unhappy to think that this visible world is permanent and beautiful and one day he has to leave it. However, worldly life in contrast with the endless life is short and temporal. Thinking this, people can forget this temporal world's temptations and illusions and could be hopeful for the permanent abode in Paradise. Nursi states,

“It is only through the life of the hereafter that the elderly, who form half of mankind, can endure the proximity of the grave, and be consoled at the thought that their lives, to which they are firmly attached, will soon be extinguished and their fine worlds come to an end. It is only with the hope of eternal life that they can respond to the grievous despair they feel in their emotional child-like spirits at the thought of death. Those worthy, anxious fathers and mothers, so deserving of compassion and in need of tranquillity and peace of mind, will otherwise feel a terrible spiritual turmoil and distress in their hearts, and this world will become a dark prison for them, and life even, grievous torment”. (Nursi, 2011b, p. 213, 2013b, p. 113, 2013a, p. 203)

2.5.3. Restraint from Aggressive Activities

Youth mentality and tendencies are to some extent aggressive, violent, and destructive. They think ‘might is right’ and they enjoy it to gain anything from family and society. Only fear of Hell-fire can restrict them from such aggressive activities. Nursi quotes,

“It is only the thought of Hell-fire that checks the turbulent emotions of youths, the most vigorous element in the life of society, and their violent excesses, restraining them from aggression, oppression, and destruction, and ensuring that the life of society continues tranquilly. If not for fear of Hell, in accordance with the rule 'Might is right,' in pursuing their desires, those drunken youths would turn the worlds of the wretched weak and powerless into Hell, and elevated humanity into base animality”.(Nursi, 2011b, p. 213, 2013b, pp. 113–114, 2013a, p. 204)

2.5.4. Family Love and Affection

Islam has given importance to family life. Members of a family are emotionally and practically closely related with one another as inseparable and everlasting bonding among them. Every member loves and feels one another. This bonding apparently seems temporal and only in worldly life. Death ends all bonding. This temporal bonding also enjoys by other animal world. There is no extra value for this unconditional affection, love and fraternity if there is no bodily resurrection in the afterlife where everyone will meet together and enjoys their previous love and affection relationship. Nursi elaborates,

“The most comprehensive centre of man's worldly life, and its mainspring, and a paradise, refuge, and fortress of worldly happiness, is the life of the family. Everyone's home is a small world for him. And the life and happiness of his home and family are possible through genuine, earnest, and loyal respect and true, tender, and self-sacrificing compassion. This true respect and genuine kindness may be felt due to the idea of the members of the family having an everlasting companionship and friendship and togetherness, and their parental, filial, brotherly, and friendly relations continuing for all eternity in a limitless life, and their believing this. One says, for example: “My wife will be my constant companion in an everlasting world and eternal life. It does not matter if she is now old and ugly, for she will have an immortal beauty”.

“He will tell himself that he will be as kind and devoted as he can for the sake of that permanent companionship, and treat his elderly wife lovingly and kindly as though she was a beautiful houri. A companionship that was to end in eternal separation after an hour or two of brief, apparent friendship would otherwise afford only superficial, temporary, feigned, animal-like feelings, and false compassion and artificial respect. As with animals, self-interest and other overpowering emotions would prevail over the respect and compassion, transforming that worldly paradise into Hell”.(Nursi, 2011b, pp. 213–214, 2013b, pp. 113–114, 2013a, p. 204)

3. Bodily or Spiritual Resurrection

The people of the day of the ignorance (al-ayyam al-Jahiliyyah) had denied the resurrection in all forms. Abu Jahl (father of the ignorance) argued to the Prophet Muhammad (PBUH) showing the destroyed bones of a deceased person.(Al-Qur'an, 36:78-79) In the modern time, all over the world, some people have started to make questions about the necessity and the importance of resurrection. Some even had argued spiritual or bodily resurrection. Some also had denied the belief in resurrection. For example, in modern Turkey, because of positivist influence, some of the deputies in the National Assembly of Turkey and top government officials denying the belief in resurrection, bodily resurrection and any form of resurrection. Though, the modernization process is experiential, not dogmatic. For this reason, policies influenced by positivism have been revised in subsequent years and the Turkish modernization process has continued since the Tanzimat edict of 1826. The modernization process is experiential, not dogmatic. For this reason, policies influenced by positivism have been revised in subsequent years. Denial based on positivism was the popular and dominant culture of the 20th century.

One point should be clear that the denial of resurrection and related ideas are based on positivism and it was the popular and dominant culture of the 20th century. Nursi argues, "The council for Education had met in Ankara in order to discuss their programme for uprooting religious ideas and imposing their atheistic views on school children and students. They decided that this should be carried out through the teaching of philosophy a denial of the resurrection of the dead". (The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi, 2016, pp. 214–215) Most of the theologians and Muslim philosophers believe in bodily and spiritual resurrection together like al-Gazzali.

4. Other Islamic Scholars and Philosophers on Bodily Resurrection

Al-Gazzali (c. 1058-19 December 1111) does not deny bodily resurrection. In his work *Eş Şifa*, he states that it cannot be demonstrated intellectually. These are Aristotelian and Neoplatonic views. The case is similar with Avicenna's doctrine of the soul that denies bodily resurrection. Al-Gazzali argues in detail that the theory of the soul's immateriality, on which Avicenna's denial is based, has not been demonstrated. But one point should be noted here that al-Gazzali did not deny the bodily resurrection at all. Rather, he argues that even if one were to concede that the soul is immaterial, bodily resurrection would still be possible. The language of the Qur'an affirming bodily resurrection, he points out, is explicit and must be accepted literally, not metaphorically. (Ġazzālī, 2009, p. xxi)

5. Said Nursi's Position on Bodily Resurrection

Recognizing that the challenge to faith is universal in scope, Nursi wrote not only for Muslims but also addressed universal humanity in line with the Quran. This issue goes beyond responses to certain groups. When Nursi was in Barla, he explained and related all issues that were under attack by the atheists and so-called progressive groups and for the whole humanity. The resurrection of the dead was one of them by using natural, easy and scientific explanations for bodily resurrection.(Nursi, 2014, p. 580) Nursi describes the method employed in this as consisting of three stages: first God's existence is proven, His names and attributes, then the resurrection of the dead is "constructed" on these arguments and then effectively proven".(Nursi, 2014, p. 580) However, there were some opinions regarding the spiritual resurrection. They

argued that since the spirit has elevated pleasures that are sufficient to taste. For this, why is bodily resurrection necessary for bodily pleasures? (Nursi, 2013b, p. 527)

Nursi answered their question by illustrating an example,

“If the sense of taste in the tongue was not the source of scales to the number of the sorts of foods and their pleasures, it could not experience them all and recognize them, and taste and weigh them up. Also, the instruments for experiencing and knowing the manifestations of most of the Divine Names, and tasting and recognizing them, again lie in corporeality. And the faculties for experiencing all the infinitely various pleasures are also in corporeality”. (Nursi, 2013b, p. 528)

5.1. Nursi’s Refutation of Spiritual-Only Resurrection

Nursi rejects the idea that there would only be a spiritual resurrection. Therefore, he presented psychosomatic evidence. advocates a resurrection in the unity of spirit and body. In addition, he supported bodily resurrection in life after death. He put some supporting arguments and examples for proving the necessity of bodily resurrection. However, the concept of resurrection is very important for him and he devoted many works to this issue. For Nursi, the bodily resurrection was very important and the following quotation proved this:

“The most comprehensive mirror of the divine Names lies in corporeality. The richest and most active centre of the divine aims in the creation of the universe lies in corporeality. The greatest variety of the multifarious dominical bounties lies in corporeality. The greatest multiplicity of the seeds of the supplications and thanks man offers to his Creator through the tongues of his needs again lies in corporeality. And the greatest diversity of the seeds of the non-physical and spirit worlds also lies in corporeality.

By analogy with this, since hundreds of universal truths are centered in corporeality, in order to multiply corporeality and make it manifest the above truths on the face of the earth, with awesome activity and speed, the All-Wise Creator clothes the successive caravans of beings in existence and sends them to that exhibition. Then he discharges them and sends others in their place, constantly making the factory of the universe run. ... This demonstrates self-evidently and without doubt that in the hereafter, the most numerous and various of the pleasures of Paradise will be corporeal, and that the bounties of the eternal abode of bliss, which everyone wants and is familiar with, will be corporeal”.(Nursi, 2011, pp. 46–47; Nursi, 2013a, pp. 247-248)

“For it had proved and demonstrated, for example, such questions as bodily resurrection before which even geniuses like Ibn Sina had confessed their impotence, and many mysteries concerning Almighty God, which are of such breadth and profundity that they cannot be comprehended by the human mind”. (Nursi, 2014, p. 578)

6. The Necessity of Bodily Resurrection

Bodily resurrection in life after death is very much important in Islam. Some Scholars’ views are in accord with the spiritual and some with bodily resurrection. However, to Nursi, observing the Qur’an and Sunnah related pieces of evidence are to some extent in favour of bodily resurrection and it is needed for Divine justice as well. Nursi emphasizes the material world and spiritual world together in terms of the afterlife. He argues,

One of the Divine Names of Allah (SWT) is Sustainer (Razzaq). Most of the sustenance's are coming through this Divine name. In the afterlife, if there is no bodily resurrection, the meaning of the Divine name Razzaq is meaningful without the testing the ability of the tongue.(Nursi, 2013b, p. 514) So, it is required biological entity i.e. bodily resurrection logically needed.

Showing obedience and rebellion against Allah are executed by the physical body in worldly life. So, logic and justice required the bodily resurrection for reward and punishment in the afterlife.(Nursi, 2013b, pp. 514, 676–677)

The human being is composed of both his spirit (soul) and body. In worldly life, he used to pray Allah, thank Allah for His Divine bounties, glorify His Divine names all with 'biological body and soul'; (Nursi, 2013b, p. 514) not only with spirit. So, wisdom necessitates the bodily resurrection in the afterlife.

7. Conclusion

Life after death and bodily resurrection has an important place in Islam. However, this unseen world was questioned by the new current of western-educated people. It is noted that Nursi's time was the early period of modern sciences and 'science' was alternatively placed in the position of religion. This is a current attack on Islam and Islamic doctrines not only in Turkey but also other parts of the Muslim world. In addition, denial of resurrection has a universal orientation. Its challenge is particularly against positivist and materialist thought. It has encountered these ideas in Turkey. Turkey is not the place of origin of these ideas, but their sphere of influence. Beyond responding to materialist claims, it has reiterated the message of the Quran to all humanity.

In such a situation, Nursi defended Islam and Islamic beliefs in Turkey based on *raison d'être* and scientific methods that attracted the modern human mind and conscience. Its challenge is particularly against positivist and materialist thought. It has encountered these ideas in Turkey. Though, Turkey is not the place of origin of these ideas, but their sphere of influence. Beyond responding to materialist claims, it has reiterated the message of the Quran to all humanity. Nursi also addressed resurrection in his many writings as an 'abstract idea' and unseen matter into the human mind and heart. Divine names, human intellect and logical demand require bodily resurrection for punishment and reward in the discourse of Nursi and he categorically proved it.

The belief in resurrection on the Day of Judgment is a central tenet of Abrahamic religions, including Christianity, Judaism, and Islam. The core doctrines of Islam have endured unchanged over time, owing to the rigorous ethical standards and conduct observed by Islamic scholars and their historical opposition to foreign philosophical influences. While acknowledging that no one possesses complete knowledge of the precise sequence of events on the Day of Resurrection, interpretations of Islamic texts offer the most plausible explanation for its workings.

References

- Afridi, M. M. R. K. (2006). *Encyclopaedia of Quranic Studies: Islamic Ideology Under Holy Quran (New)*. Anmol Publications Pvt. Limited.
- al-Hilālī, M. T. D., & Khān, M. M. (1984). *Translation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language*. King Fahd Glorious Qur'an Printing Complex Madinah, K.S.A.
- Al-Qur'an. (n.d.).
- Chittick, W. C. (2012). In *Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought* (M. Rustom, A. Khalil, & K. Murata, Eds). State University of New York Press.
- Ġazzālī, A.-Hāmid M. I.-M. al-. (2009). *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut Al-Falāsifa)* (M. E. Marmura, Trans.; 2. ed.). Brigham Young Univ. Press.
- Hajjaj, A. H. M. A. (n.d.). *Sahih Muslim (Online Edition)*. USC-MSA web (English) reference. Retrieved September 10, 2018, from <https://sunnah.com/muslim>
- Kazim, E. (2010). *Scientific Commentary of Suratul Faatehah (Third Edition)*. Pharos Media & Publishing.
- Mannan, U. A., & Rahman, R. A. (2009). *The Houses That the Angels Do Not Enter (1st Edition)*. Dar Al Kotob Al Ilmiyah.
- Mardin, Ş. (2006). *Religion, Society, and Modernity in Turkey*. Syracuse University Press.
- Morgan, D. (2010). *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*. Praeger/ABC-CLIO.
- Nursi, B. S. (2010). *The Damascus Sermon (Ş. Vahide, Trans.)*. Barla Publications.
- Nursi, B. S. (2011a). *The Flashes Collection (Ş. Vahide, Trans.; 2011 Edition)*. Sözlere Neşriyat A.Ş.
- Nursi, B. S. (2011b). *The Staff of Moses (S. of the R. Nur, Trans.)*. Sözlere Neşriyat A.Ş.
- Nursi, B. S. (2013a). *The Rays Collection (Ş. Vahide, Trans.; Revised Edition)*. Sözlere Neşriyat A.Ş.
- Nursi, B. S. (2013b). *The Words on the nature and purposes of man, Life and All Things (Ş. Vahide, Trans.; New Edition)*. Sözlere Neşriyat Tic. ve San. A.Ş.
- Nursi, B. S. (2014). *The Letters-1928-1932 (Ş. Vahide & others, Trans.; reprinted with corrections)*. Sözlere Neşriyat A.Ş.
- Sābiq, al-S. (1985). *Fiqh Us-Sunnah: Funerals and dhikr*. American Trust Publications.
- Stork, M. (2000). *A-Z Guide to the Qur'an: A Must-have Reference to Understanding the Contents of the Islamic Holy Book*. Times Books International.
- The Author of the *Risale-i Nur Bediuzzaman Said Nursi: The Authorised Biography, His Works, Method, and Approach* (Risale Press Translation Team, Trans.). (2016). Risale Press.
- Vahide, Ş. (2010). *Bediuzzaman Said Nursi (New Edition)*. Sözlere Neşriyat A.Ş.

ORHAN VELİ ŞİİRİNİN ‘KANIK’ SANAN ‘GARİP’ TARAFI: MİZAH VE İRONİ
HABITUAL YET STRANGE (GARIP) SIDE OF ORHAN VELİ’S POETRY: HUMOR AND IRONY

Muhammed YAKUPI

Yazar ünvanı,
Üniversitesi, bölümü, mail adresi, ORCID numarası

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	5 Temmuz 2025 / 6 July 2025
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Şubat 2026 / 22 February 2026
Yayın Tarihi – Date Published	30 Haziran 2026 / 30 June 2026

Atıf / Cite as: Küçük, Ö. (2026). Ölçülemeyen insan: Dünya Bankası modelinde varoluşsal boşluk. Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal, 11(21). DOI: 10.53427/katre.1910211

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) / This
is an open access article under the CC BY-NC license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

Öz

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye'de yaşanan köklü toplumsal ve kültürel dönüşümler, edebiyatı da doğrudan etkilemiş; modernleşme ideolojisi, kentleşme süreçleri, bireyin toplumsal yapıyla kurduğu ilişkinin değişmesi ve gündelik hayatın yeni biçimleri, şiirde geleneksel estetik kalıpların sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Bu ortamda ortaya çıkan Garip hareketi, özellikle şiirdeki dilsel süslemeyi, kalıplaşmış imgeleri ve belli bir zümreye hitap eden söyleyiş tarzını reddederek sıradan insanın deneyimini merkeze almış; böylece dönemin sosyolojik koşullarıyla uyumlu, daha eşitlikçi ve gündelik hayata yaslanan bir poetika geliştirmiştir. Orhan Veli, bu dönüşümün öncü isimlerinden biri olarak, geleneksel şiir algısını bilinçli biçimde yıkarak öznenin varoluşsal, toplumsal ve psikolojik sorunlarına çoğunlukla mizah ve ironi aracılığıyla yaklaşmıştır. Onun şiirlerinde mizah ve ironi, yalnızca estetik bir tercih değil; aynı zamanda modern bireyin yabancılaşma, uyumsuzluk, gündelik hayatın sıradanlığı ve toplumsal dönüşüm karşısındaki konumlanışını görünür kılan işlevsel bir araçtır. Bu çalışmada, Orhan Veli'nin şiirlerinde mizah ve ironi tekniklerinin hangi amaçlarla kullanıldığı, bu tekniklerin dönemin sosyolojik bağlamıyla nasıl ilişkilendiği ve şairin poetik dünyasında nasıl bir anlam ürettiği, seçilmiş şiir örnekleri üzerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orhan Veli Kanık, şiir, mizah, ironi

HABITUAL YET STRANGE (GARIP) SIDE OF ORHAN VELI'S POETRY: HUMOR AND IRONY

Abstract

The profound social and cultural transformations that took place in Turkey following the proclamation of the Republic directly influenced the literary sphere as well. The processes of modernization, urbanization, and the changing position of the individual within the social structure, along with the emergence of new forms of everyday life, created a context in which traditional aesthetic norms in poetry were increasingly questioned. Within this milieu, the Garip movement rejected rhetorical ornamentation, conventional imagery, and the elitist tone characteristic of earlier poetic traditions, instead centering the experiences of the ordinary individual and formulating a poetics grounded in the social dynamics of the period. As one of the foremost representatives of this transformation, Orhan Veli consciously broke away from traditional poetic perceptions and approached the existential, social, and psychological concerns of the subject primarily through humor and irony. In his poetry, humor and irony function not merely as stylistic preferences but also as tools that reveal the modern individual's sense of alienation, incompatibility, ordinariness, and shifting position within a rapidly changing society. This study examines the aims and functions of humor and irony in Orhan Veli's poetry, the ways in which these techniques are intertwined with the sociological context of the period, and the meanings they generate within the poet's broader aesthetic framework, drawing on selected examples from his work.

Keywords: Orhan Veli Kanık, poetry, humor, irony

GİRİŞ

Mizah ve İroni Kavramlarına Kısa Bir Bakış

Mizah; genellikle komik, eğlendiren, kişinin hoşça vakit geçirmesine katkı sağlayan ve gülmeye sebep olan (her) şey gibi yüzeysel tanımlarla ifade edilmeye çalışılmış olsa da asıl amacının eleştirmek olduğu çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Doğrusunu göstermek amacıyla eleştirel bir üslupla kullanılan mizahın uzun ve üzerinde çok tartışılmış tarihî bir geçmişi bulunmaktadır. Platon’dan Aristoteles’e, Thomas Hobbes’tan Immanuel Kant’a, Charles Darwin’den Mark Twain ve Sigmund Freud’a kadar bütün büyük düşünürler, mizahı açıklamaya çalışmış, ancak kesin ve ortak bir noktaya kati surette varılamamıştır (ayrıntılı bilgi için bkz. Eğilmezler Boylan, 2015). Böylece bu durum mizahın birden fazla tanımının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Mizah, düşüncelerin espri ve şaka yoluyla söze veya yazıya dökülmesiyle ortaya çıkmış, fakat zaman içinde çok daha ağır türleri kapsayan bir terim hâline gelmiştir. Önceleri temel hedef bir düşüncenin, olayın veyahut durumun gülünçlüğüyle insanları güldürmek olsa da bu durum zamanla çeşitlenerek devreye fert ve toplumdaki aksaklıkları, çirkinlikleri eleştirme, iğneleme ve düzeltme amaçları da girmiştir (Durmuş, 2005, s. 205). Bertolt Brecht, “Mizahın olmadığı yerde yaşamak zor, her şeyin mizah olduğu yerde yaşamak ise imkânsızdır.” (akt. Oral, 1998, s. 182) diyerek toplum hayatıyla mizahın nasıl iç içe geçtiğini anlatmaya çalışmış ve her şeyde olduğu gibi mizahın da azı karar çoğu zarar olduğunun altını çizmiştir. Böylece gülmenin doğal ve yaşam belirtisi gösteren reaksiyonlardan biri olduğu göz önünde bulundurulursa, mizahın da insan hayatındaki etkisi daha belirgin bir hâle gelecek ve mizah salt edebiyat, tarih, siyaset ve gündelik hayatın komedi unsuru olmaktan çıkıp yaşanılan çağı yansıtan büyük bir aynaya dönüşecektir.

Mizah ile birlikte edebiyat incelemelerinde çok sık karşılaşılan, fakat tam anlamı konusunda soru işaretleri bulunan terimlerden biri de ironidir. İroni, mizahın eleştiri boyutu güldürmenin bir adım ötesine geçtiğinde hiciv ve kara mizah gibi mizahın diğer öğeleriyle birlikte sonradan ortaya çıkar ve bu noktadan itibaren iyi tetkik edilmesi elzem hâle gelen gülmece unsurlarından birine dönüşür (Gezer & Çelik, 2017, s. 99). Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlük’üne bakıldığında, ironi kavramının ilk anlamı olarak “Gülmece.”; ikinci anlamı olarak da

“Söylenen sözün tersini kastederek kişiyle veya olayla alay etme.” (TDK, 2011, s. 1205) gibi tanımlarla karşılaşılmaktadır. Ancak ironinin çoğu zaman sözlük anlamının dışına çıkarak genişlediği ve birden fazla kavramla ilişki kurduğu görülmüştür. Bundan dolayı ironinin birebir tanımının yapılması ve yapılmış olan bir tanım üzerinden ilerlenmesi güçtür. İşte tam da bu noktada Paul de Man’ın ironinin tanımlanma problemi üzerine yaptığı açıklamayı vermek yerinde olacaktır:

Eğer ironi gerçekten bir kavram olmuş olsaydı ironinin bir tanımının yapılmasının mümkün olması gerekirdi. Bu problemin tarihsel geçmişine (serüvenine) bakılırsa ironinin tanımının yapılmasının esrarengiz bir şekilde güç olduğu görülecektir. (akt. Tuğluk, 2017, s. 445)

Bundan dolayı ironinin tam olarak ne olduğunu anlamaya çalışırken yapılmış tanımlardan ziyade, ironik durumları karşılayan misaller üstünden ilerlemek daha faydalı olacaktır. Mesela aşağıda takdim edilecek birkaç görsel, ironiyi yansıtmaları bakımından iyi birer örnek teşkil etmektedir:



Resim 1. Farklı ironik durumları yansıtan birkaç görsel. (irony/ironi, 2020)

Bu da ironinin farklı dönemlerde farklı anlayışlara göre farklı anlam derinliklerine ve değişikliklerine gidebileceğini göstermektedir. Bu anlayışlardan bir tanesi de edebiyattır. Edebiyatta ironi, dönem dönem sıkça kullanılan bir teknik hâline gelmiş, bununla beraber hem eleştirelliğiyle hem de bilgece tarafıyla başarılı misallerde eser(ler)e renk ve derinlik katmıştır. Hatta kimi zaman akıl oyununa dönüşme ihtimali yüksek olan ironinin, sanatsallıkla zekâ oyunu arasında gidip gelmesi, başarısının aldığı riske göre ölçülüp tartılmasına neden olmuştur (Ünal, 2015, s. 178).

Türk edebiyatı/şiiri Tanzimat’ı izleyen süreçte bir değişim yaşamış ve bu dönemin ardından birçok şair/yazar, yeni edebî türlerle beraber yeni konu ve teknikleri de eserlerinin merkezine oturtmuştur. Bu süreçte değişmeyen şeylerden biri; eserlerdeki mizah ve mizahın her daim patetik bir söylem ortaya koyan tekniklerden biri oluşudur. Üstelik Cumhuriyet’in kurulmasının ardından değişen kültürel ve toplumsal koşullarla birlikte, özellikle Garip hareketi

etrafında teşekkül eden şiirin, mizah kullanımını açısından bir adım önde olduğu rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Garip şiirinde mizah -ve ironi-, basit bir güldürme aracı olmaktan ziyade, şiirsel söylemin yeniden inşasında işlevsel, eleştirel ve kurucu bir görev üstlenmiştir. Bu anlamda Garip hareketinin omurgasını oluşturan Orhan Veli şiirinin, mizah -ve ironi- kullanımını açısından (en azından o dönem için) önemli rol oynadığı pek çok araştırmacı ve eleştirmen tarafından kabul edilen bir gerçektir.

Orhan Veli'nin şiirlerinde başta ironi olmak üzere mübalağa, teşbih, teşhis, tezat gibi çeşitli mizah teknikleri kullanılmıştır. Gerçekleştirilecek incelemede, Orhan Veli'nin şiir anlayışı çerçevesinde mizah ve ironi tekniklerini eserlerinde kullanırken neleri amaçladığı, şiirlerinden verilecek bazı örneklerle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Orhan Veli Şiirinde Kurucu İşlev Gören Anlatım Teknikleri: Mizah ve İroni

Türk edebiyatında mizah ve ironi, toplumsal eksiklikleri ortaya koymak, çarpık ilerleyen düzenin aksaklıklarını işaret etmek, yozlaşan değerler ve değişimler karşısında ciddi neticeler meydana getirebilecek davranışların altını çizerek bu davranışların çoğalmasının ve yaygınlaşmasının önünü kesmek, şuuraltında gelişen dürtüler sonucu ortaya çıkabilecek durum veya olayların reel dünyaya/hayata aktarılmasına yardımcı olmak, insan yaşamını dejeneredecek çeşitli unsurlar karşısında bir müdafaa refleksi geliştirmek gibi maksatlarla kullanılmıştır. Orhan Veli de şiirlerini siyasileştirmeden mizah ve ironiyi başarılı bir biçimde kullanarak sosyal değişim ve dönüşümlerin eksik veya aksayan taraflarını sanatıyla işaret etmeye çalışmıştır. Öyle ki şiir serüveninin başlangıcından itibaren her daim bir arayışın içinde olan Orhan Veli, yeni bir şiir anlayışı ve özgün bir üslup ortaya koyabilmek için değişik tekniklerden faydalanmıştır. 1941 yılında yayımlanan Garip adlı şiir kitabının önsözünde (ki bu önsöz bir manifesto niteliği taşımaktadır), şairanelik diye tanımladığı şiire has bir söz varlığının olmasını ve gelişmesini reddetmiş, şiirden vezin ve kafiye gibi biçim unsurlarının, benzetmeye dayalı sanatların ortadan kaldırılmasını istemiş ve bunun yerine yalın bir dille anlamı önemsemiştir. Onun için şiir, tüm özelliği edasında olan, anlamdan ibaret bir söz sanatıdır. Şiirlerinde kullandığı sözcük oyunları, dil sapmaları ve kendine özgü argo kelime ve deyişleri sayesinde kendi mizah ve ironisini yeniden yapılandırmış ve bu durum Orhan Veli şiirinin başlıca özelliklerinden biri hâline gelmiştir.

Orhan Veli'nin şiirinde belirleyici bir poetik unsur hâline gelen mizah ve ironi, bireysel bir üslup tercihi olmanın ötesinde, erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin geçirdiği sosyolojik dönüşümlerin ve estetik kırılmaların bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Garip hareketinin ortaya çıktığı 1940'lı yıllar, modernleşme sürecinin hızlandığı, geleneksel değer sistemlerinin çözülmeye başladığı ve bireyin toplumsal yapı içindeki konumunun yeniden tanımlandığı bir döneme rastlar. Bu bağlamda Orhan Veli'nin mizah ve ironiye olan yönelimini, söz konusu değişim ve dönüşümlere karşı geliştirilmiş estetik bir yanıt olarak da görmek mümkündür.

Orhan Veli'nin özellikle Garip hareketi döneminde yazdığı şiirler okunduğunda, şiirin sadece bir duygu işi olmadığı, ince alay işçiliği ile toplum, insan, şiir, resim, musiki ve benzeri konularda (Orhan Veli açısından) akla uygun olmayan ve absürt görülen durum veya olayların üstüne giden ve bunları mizah ve ironi üzerinden eleştiren bir yaşam beklisiyle de karşılaşılmaktadır. Hilmi Yavuz bir konuşmasında, Orhan Veli'nin edebiyat tarihçileri tarafından öne çıkarılan Garip dönemi şiirlerinin, şiir okuyucularıyla ve edebiyat tarihçileriyle dalga geçilmek amacıyla yazıldığını ileri sürerek; Orhan Veli'nin bu şiirleri “Dalgacı Mahmut” (şiir için bkz. Orhan Veli, 2010, s. 120) tavrıyla yazdığını ve aşk şiirlerini nasıl “İş Olsun Diye” (şiir için

bkz. Orhan Veli, 2010, s. 206) yazdığını söylüyorsa, Garip dönemindeki şiirlerini de insanlarla alay etmek için iş olsun diye yazdığını ifade etmiştir. Devamında; “Orhan Veli, 7 yıl bizimle dalga geçmiştir” (Yavuz, 2020) diyerek bir yönüyle şairin (özellikle Garip dönemi boyunca sürdürdüğü) mizahi ve ironik yönünü ön plana çıkarmıştır. Melih Cevdet Anday ile yapılan bir söyleşide ise şair; Garip kitabını oluşturan şiirlerin herkes tarafından alaya alındığı için kitabın ismini Garip koyduklarını ifade eder. Böylelikle, o şiirlerin hiç kimse tarafından şiir olarak kabul edilmediğini vurgulayan (Anday, 2020) Melih Cevdet Anday ile Hilmi Yavuz’un yukarıda alıntıladığımız sözleri arasında (“Kim kiminle dalga geçiyor?!” veya “Kim kimi alaya alıyor?!” bağlamında) kendiliğinden paradoksal bir durum meydana gelmektedir.

İşte Orhan Veli de şiirleriyle dalga geçildiği bir dönemde, ince alayı muhataplarından çok daha önce keşfetmiş ve “Ben Orhan Veli” adlı şiiriyle kendi üzerinden kendisiyle alay edenleri - bir çeşit- alaya almıştır:

“Ben Orhan Veli,
‘Yazık oldu Süleyman Efendiye’
Mısra-ı meşhurunun mübdii..
Duydum ki merak ediyormuşsunuz
Hususî hayatımı,
Anlatayım:
Evvvelâ adamım, yani
Sirk hayvanı filan değilim
Burnum var, kulağım var,
Pek biçimli olmamakla beraber.

Evde otururum,
Masa başında çalışırım.
Bir anne ile babadan dünyaya geldim.
Ne başımda bulut gezdiririm,
Ne sırtımda mühr-ü nübüvvet.
Ne İngiliz kıralı kadar
Mütevazıyım,
Ne Celâl Bayar’ın
Ahır uşağı gibi aristokrat.
Ispanağı çok severim
Puf böreğine hele
Bayılırım.

Malda mülkte gözüm yoktur.

Vallâhi yoktur.

Yayan dolaşırım,

Mütenekkiren seyahat ederim.

Oktay Rifat'la Melih Cevdet'tir

En yakın arkadaşlarım.

Bir de sevgilim vardır, pek muteber;

İsmi söyleyemem,

Edebiyat tarihçisi bulsun.

Ehemmiyetsiz şeylerle de uğraşırım,

Meşgul olmadığım 'ehemmiyetsiz'

Sadece üdeba arasındadır.

Ne bileyim,

Belki daha bin bir huyum vardır...

Amma ne lüzum var

Hepsini sıralamaya?

Onlar da bunlara benzer.

Nisan 1940" (Orhan Veli, 2010, s. 216-217)

Orhan Veli, bu şiirde sadece kendi döneminde kendisine karşı çıkanlara ironik bir tepki vermekle kalmamış, "Ne başımda bulut gezdiririm, / Ne sırtımda mühr-ü nübüvvet." dizeleriyle, Ahmed Hâşim'in şair tanımına da alaycı bir göndermede bulunmuştur. Bilindiği üzere Ahmed Hâşim, kendi poetikası çerçevesi içinde şiir için "Resullerin sözleri gibi" (Saf Şiir (Halis, Öz Şiir) Anlayışı (1923-1960), 2020) ibaresini kullanmış (şiirin kolay anlaşılması gerektiğini savunurken), Orhan Veli de Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen iki unsuru (bulut ve mühr-ü nübüvvet) zikrederek sıradan bir insan yaşantısı sürdürdüğünü ironik bir biçimde dile getirmiştir. Bu yolla şiirin kutsallığını ve şairin ayrıcalıklı konumunu da ironik bir mesafeye sorgulayan Orhan Veli'nin bu tavrı, yalnızca estetik bir tercih değil; edebiyatın toplumsal işlevine dair bir yeniden tanımlama girişimi olmuştur. Şiir, böylece yüksek bir sanat formu olmaktan çıkarak gündelik hayatın doğal bir parçası hâline gelmiştir.

İroni, yanlış dolaylı yoldan gösterme sanatıdır. Bir sanatçı ironiyi kullandığında genellikle yanlışın ne olduğuna işaret ederken ayrıca bir çözüm önerisinde bulunmaz. Çünkü

sanatçı eleştiriyi yaparken çoklukla kendisinin de doğru hakkında sağlam bir fikri yoktur. Öte yandan ironi hem ima yoluyla eleştiri hem de yıkıcı alayı içinde bulunduran bir tekniktir. Orhan Veli de bu teknikten ziyadesiyle yararlanmış bir şair olarak “Eskiler Alıyorum” adlı şiiriyle Ahmed Hâşim’i bir kez daha alaya almıştır:

“Eskiler alıyorum

Alıp yıldız yapıyorum

Musikî ruhun gıdasıdır

Musikîye bayılıyorum

Şiir yazıyorum

Şiir yazıp eskiler alıyorum

Eskiler verip Musikîler alıyorum

Bir de rakı şişesinde balık olsam” (Orhan Veli, 2010, s. 80)

Ahmed Hâşim, “Bir Günün Sonunda Arzû” şiirinin son dizelerinde; “Akşam, yine akşam, yine akşam / Göllerde bu dem bir kamış olsam!” (Ahmed Hâşim, 2013, s. 212-213) demiş ve Orhan Veli, “Bir de rakı şişesinde balık olsam” dizesiyle, karşı çıktığı eskiyi alayla yıkmaya ve Hâşim’in bu şiirini (hatta bir nevi bütün şiirlerini) boşa çıkarmaya ya da değersizleştirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Orhan Veli’nin “Eskiler Alıyorum” şiirinin temelinde, aslında şairin Garip hareketi ile yeniyi yerleştirmek maksadıyla başvurduğu ironiyi görmek gerekir. Öyle ki Orhan Veli’nin gerçekleştirdiği bu saldırıda, sadece Ahmed Hâşim’in şiirini değil, topyekûn bütün Türk şiir geleneğine yönelik büyük bir tepkiyi görmek mümkündür. Bu yaklaşım Orhan Veli’nin birçok şiirinde mevcuttur. Örneğin, parodi tekniğini kullanarak ironik eleştiride bulunduğu şiirlerinin arasında “Kitabe-i Seng-i Mezar” şiir dizisi ve “Vatan İçin” adlı şiiri de bulunmaktadır.

“Kitabe-i Seng-i Mezar” şiirinin birinci bendinin daha başlarında,

“Hiçbir şeyden çekmedi dünyada

Nasırdan çektiği kadar;

Hattâ çirkin yaratıldığından bile

O kadar müteessir değildi;”

dizeleriyle Orhan Veli, klasik edebiyatta estetik ve trajik bir tema olarak ele alınan çirkinlik meselesini gündelik, hatta bedensel bir rahatsızlık düzeyine indirgemıştır. Bu yönüyle şiir, hayatı boyunca çirkinliğinden yakınan ve bu durumu şiirinde metafizik bir acıya dönüştüren Ahmed Hâşim’in poetik tavrının karşısına, çirkin yaratılmaktan dahi müteessir olmayan sıradan bir figürü -Süleyman Efendi’yi- yerleştirmiştir.

Böylece Orhan Veli, Ahmed Hâşim’in “Başım” (şiir için bkz. Ahmed Hâşim, 2013, s. 218-219) şiirinde bedensel kusuru trajik ve bireysel bir yazgı olarak sunan yaklaşımını bilinçli biçimde basitleştirmiş; estetik kaygıyı gündelik hayatın sıradan sorunlarıyla yer değiştirerek

hafifletmiş ve ironik bir düzleme taşımıştır. Aynı zamanda şair, “Kitabe-i Seng-i Mezar” ile Bâkî’nin Kanuni Sultan Süleyman için yazdığı ve hükümdarı yücelten “Kanuni Mersiyesi”nin yapısal ciddiyetini de ters yüz etmiş; övgü ve yüceltme geleneğini sıradan bir insanın önemsiz dertleri üzerinden parodileştirmiştir. Bu parodi, yüksek edebî söylemin içeriğinin bilinçli olarak gündelik ve değersiz addedilen unsurlarla doldurulması yoluyla gerçekleştirilmiş ve Garip şiirinin estetik devrimini açık biçimde görünür kılmıştır. Ayrıca,

“Bir akşam uyudu;

Uyanmayıverdi.

Aldılar, götürdüler.

Yıkandı, namazı kılındı, gömüldü.” (Orhan Veli, 2010, s. 45-47)

gibi eylemler arka arkaya sıralanarak sıradan bir cenaze merasimi yansıtılmış ve sultanların görkemli cenaze törenlerinin bir nevi parodisi yapılmıştır. Böylece Orhan Veli, “Kitabe-i Seng-i Mezar” adlı şiiriyle, eskiden sultanlara ve devlet adamlarına yazılmış olan mezar taşı yazılarını/şiirlerini sıradan bir insan için yazmış ve dolaylı yoldan klasik Türk şiirini de ironi aracılığıyla satirize etmiştir (Uzunkaya, 2011, s. 33).

Orhan Veli, yalnızca klasik Türk şiiri geleneğiyle değil, aynı zamanda Tanzimat şiirinin yüksek sesli vatanperver söylemiyle de mizahi bir hesaplaşma içine girmiştir. Şairin “Vatan İçin” adlı şiirinde yer alan

“Neler yapmadık şu vatan için!

Kimimiz öldük;

Kimimiz nutuk söyledik.” (Orhan Veli, 2010, s. 127)

dizeleri, Namık Kemal’in “Hürriyet Kasidesi”nin idealist ve fedakârlık merkezli söylemini bilinçli biçimde ters yüz etmiştir. Namık Kemal’in “Görüp ahkâm-ı asrı münharif sıdk u selâmetten / Çekildik izzet ü ikbâl ile bâb-î hükûmetten” (Namık Kemal, 2019, s. 68-69) beytinde temsil edilen ahlaki yücelik ve politik özveri, Orhan Veli’nin şiirinde ölmek ile nutuk söylemek eylemlerinin aynı düzlemde yan yana getirilmesiyle değersizleştirilmiştir.

Bu -kısmen ironik sayılabilecek- alaycı mizah, fedakârlığın ağırlığını taşıyan ölmek fiilinin, söz üretimine indirgenen nutuk söylemekle eşitlenmesi yoluyla kurulmuştur. Dolayısıyla Orhan Veli, Tanzimat şiirinin retorik yoğunluğunu ve hamasete yaslanan vatan söylemini, eylem-söz karşıtlığı üzerinden eleştirmiş; yüksek ideallerin gündelik ve etkisiz bir söyleme dönüşmesini esprili/alaycı bir bakışla görünür kılmıştır.

Orhan Veli’nin “Vatan İçin” adlı şiirinde kullanılan esprili/alaycı mizahın, “Bedava” şiirinde ise bütünüyle ironiye dönüştüğüne (Fedai, 2009, s. 1005) tanık olunur:

“Bedava yaşıyoruz, bedava;

Hava bedava, bulut bedava;

Dere tepe bedava;

Yağmur çamur bedava;

Otomobillerin dışı,

Sinemaların kapısı,

Camekânlar bedava;

Peynir ekmek değil ama

Acı su bedava;

Kelle fiyatına hürriyet,

Esirlik bedava;

Bedava yaşıyoruz, bedava.” (Orhan Veli, 2010, s. 126)

Orhan Veli, “Bedava” şiirinde ironi aracılığıyla rahatsız olduğu bir durumu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Şiirin başlığında ve dizelerin çoğunda bedava sözcüğünün, canlılığı ve varlığın sürdürüldüğüne işaret eden yaşamak sözcüğü (ve onun belirtileri/unsurları) ile birlikte kullanılmış olması, hem şiirin içindeki ironiyi daha belirgin bir hâle getirmiş hem de şiir boyunca amaçlanan acı eleştirinin okur tarafından daha kolay anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Öyle ki şiirin son dizesinin ilk dizeyle aynı olması ve bedava sözcüğünün arka arkaya kullanılmış olması da aslında ince bir alayla ters yüz edilmiş bir ifadenin bütünleşmesine yol açmıştır. Böylece bu ifade ile beraber, şiirin başlığındaki “Bedava” sözcüğüne tamamıyla dönüldüğü ve ironinin kendi döngüsel devinimini şiirin başından sonuna kadar rahatça sürdürebildiği görülür. İroni sayesinde Orhan Veli şiiri, hem gündelik hayatı olduğu gibi yansıtmış hem de bu hayatın çelişkilerini, yoksunluklarını ve absürtlüğünü görünür kılmıştır. Bu yönüyle ironi, Orhan Veli şiirinde toplumsal eleştirinin kapalı ama etkili bir biçimi olarak işlev görmüştür.

İşte “Bedava” şiirinde olduğu gibi Orhan Veli’nin sadece Türk şiir geleneğine değil, toplumsal olaylara/gelişmelere karşı yaptığı göndermelerde bile mizah ve ironi tekniğinden ziyadesiyle faydalandığına şahit olunur. Örneğin bu şiirlerden bir diğeri de “Tereyağı”dır. Şair, İkinci Dünya Savaşı’nı ve o dönem yaşanan sıkıntıları ve açlığı mizah içeren ironik bir yapı üzerinden üstü kapalı bir biçimde şöyle dile getirmiştir:

“Hitler amca!

Bir gün de bize buyur.

Kâkülünle bıyıklarını

Anneme göstereyim.

Karşılık olarak ben de sana

Mutfaktaki dolaptan aşırıp

Tereyağı veririm.

Askerlerine yedirirsin.

Eylül 1939” (Orhan Veli, 2010, s. 226)

İkinci Dünya Savaşı esnasında yaşanan açlığı (bilhassa sefaleti) çocuksu bir üslupla ele alan Orhan Veli, savaşın birinci sorumlusu olan Adolf Hitler’i -alay etme maksadıyla- şiirine konu(k) etmiş ve o dönem zenginliğin bir nişanesi olan tereyağını (bir çocuğun dilinden) ona

vereceğini söyleyerek savaşa (ya da savaşın) açtığı derin yaraları ve geride bıraktığı acı izleri dolaylı yoldan eleştirmeye (hatta daha yerinde bir ifade ile satirize etmeye) çalışmıştır. Buna bağlı olarak şair “[s]on dizede, Avrupa’yı işgal etmeye başlayan güçlü bir ordunun askerlerinin aslında aç olduğu îmasıyla ‘ironi’nin [olması gerekenden farklı bir sonuç yaratma ve bilmezden gelme] özelliği[ni] uygula[mıştır.] Ayrıca, savaş yıllarının yokluk ortamında, bir evde tereyağı bulunması da ironinin bir başka boyutunu oluştur[maktadır.]” (Sazyek, 2006, s. 298)

Orhan Veli’nin İkinci Dünya Savaşı’nı eleştirdiği (ya da içten içe satirize ettiği) bir diğer şiiri de “Bizim Gibi”dir. Şair bu sefer, savaş esnasında kullanılan araç gereçlere çocuksu bir üslup, fakat yetişkin ve insani bir tavırla yaklaşmıştır:

“Arzulu mudur acaba

Bir tank, rüyasında

Ve ne düşünür tayyare

Yalnız kaldığı zaman?

Hep bir ağızdan şarkı söylemesini

Sevmez mi acaba gaz maskeleri

Ay ışığında?

Ve tüfeklerin merhameti yok mudur

Biz insanlar kadar olsun?

Eylül 1939” (Orhan Veli, 2010, s. 211)

Orhan Veli’nin kapalı ironi tekniğini kullanarak yazdığı her iki şiirinde de İkinci Dünya Savaşı ile hesaplaşması söz konusudur. “Tereyağı” şiirinde Hitler’in açtığı onulmaz yaraları (ima yoluyla) ele alan şair, “Bizim Gibi” adlı şiirinde ise mühimmat üzerinden bütünüyle İkinci Dünya Savaşı’yla hesaplaşma işine girişmiştir. Şair, çocuksu bir edayla kaleme aldığı bu şiirlerin aracılığıyla; hem savaşın çocuklar üzerindeki derin ve yıkıcı etkisini anlatmaya çalışmış hem de sorular sorarak savaşın nasıl sonlandırılabilceği konusunda kendince çıkış yolları aramıştır.

Orhan Veli, mizah ve ironi aracılığıyla yalnızca toplumsal yıkımları ele almakla kalmamış; aynı zamanda sosyal ahlaka değindiği şiirlerinde de bu anlatım tekniklerinin imkânlarından yoğun biçimde yararlanmış. Bu doğrultuda kaleme aldığı şiirlerden biri de “Söz”dür. “Söz” başlıklı şiirde Orhan Veli, özellikle erkek egemen gündelik söylemde cinsel arzuların nasıl ifade edildiğini ve bu söylemin kadın bedenini nasıl nesneleştiren bir bakış açısı ürettiğini ironik bir üslupla görünür kılmıştır. Şair, bu durumu doğrudan bir yargılamaya başvurmadan; alaycı anlatım ve ironi tekniğinin sağladığı mesafe aracılığıyla, üstü kapalı ve eleştirel bir biçimde şiire taşımıştır:

“Aynada başka güzelsin,

Yatakta başka;
Aldırma söz olur diye;
Tak takıştır,
Sür sürüştür;
İnadına gel,
Piyasa vakti,
Muhallebiciye.

Söz olurmuş,
Olsun;
Dostum değil misin?

Şubat 1941” (Orhan Veli, 2010, s. 67)

Orhan Veli'nin bu şiiri, doğrudan cinsel göndermelerden ziyade, gündelik dilde dolaşımında olan örtük imalar ve konuşma kalıpları üzerinden kurulan bir ironiye dayanır. Şiirde yer alan ifadeler, kadın bedenine yönelik kaba ya da saldırgan bir söylemden çok, erkek egemen gündelik dilin sıradanlaşmış bakış açısını açığa çıkaran bir anlatım stratejisi olarak okunabilir.

Bu bağlamda şiirdeki cinsellik, bireysel bir arzu anlatımından ziyade, toplum içinde normalleştirilmiş söz ve davranış biçimlerinin eleştirel bir yansıtılması işlevini görür. Orhan Veli, bu tür ifadeleri bilinçli biçimde şiirin içine dâhil ederek, gündelik hayatta fark edilmeden yeniden üretilen kabalığı ve yüzeyselliği görünür kılmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla metinde kadınlara yönelik doğrudan bir aşağılama ya da hedef alma söz konusu olmaktan çok, bu tür söylemlerin sıradanlaşmasına yönelik ironik ve mesafeli bir tutum dikkat çekmektedir.

Şairin toplumsal ironiyi ihtiva eden şiirlerinden bir diğeri de “Pireli Şiir”dir. Bu şiir, hayattaki zıtlıklar ve tersliklerden yola çıkarak beraberinde getirdiği eşitsizlikler/haksızlıklar ve bozuk düzenle oluşmuş sistemden bahsetmektedir:

“Bu ne acayip bilmece!
Ne gündüz biter, ne gece.
Kime söyleriz derdimizi;
Ne hekim anlar, ne hoca.

Kimi işinde gücünde,
Kiminin donu yok kışında.
Ağzı var, burnu var, kulak var;
Ama hepsi başka biçimde.

Kimi peygambere inanır;
Kimi saat köstek donanır;
Kimi kâtip olur, yazı yazar;
Kimi sokaklarda dilenir.

Kimi kılıç takar böğrüne;
Kimi uyar dünya seyrine:
Karı hesabına geceleri,
Gündüzleri baba hayrına.

Bu düzen böyle mi gidecek?
Pireler filleri yutacak;
Yedi nüfuslu haneye
Üç buçuk tayın yetecek?

Karışık bir iş vesselâm.
Deli dolu yazar kalem.
Yazdığı da ne? Bir sürü
İpe sapa gelmez kelâm.” (Orhan Veli, 2010, s. 130)

Şiirin sonunda kendi yazdıklarıyla da alay eden şair, bu zıtlıklar ve terslikler üzerinden aynı zamanda ironik bir tavır sergilemektedir (Fedai, 2009, s. 1005). Orhan Veli'nin ideolojik olarak takındığı tavır, bulunduğu muhalif konum ve ömrü boyunca yaşadığı geçim sıkıntısı onu, yazdığı şiirlerde kırıcı/incitici olmayan bir protestocuya dönüştürmüştür. Toplum içinde açıkça dile getirilmekten çekinilen konuları şiirlerinde mizah ve ironi yardımıyla işlemiş olan şair, kendince bütün eşitsizliklere/haksızlıklara karşı açık yüreklilikle meydan okumaya çalışmıştır. İşte “Pireli Şiir” de böyle bir başkaldırının sonucudur, denilebilir. Bu şiir aynı zamanda bireyin modern şehir hayatı içindeki (modern yaşam karşısındaki) yalnızlığının, çaresizliğinin, yoksulluğunun, uyumsuzluğunun ve sıradanlığının -trajik bir ton yerine- ironik bir anlatım aracılığıyla sunulmasına da işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tepkiyi toplumsal dengesizliğin normalleştirilmesine karşı örtük bir eleştiri olarak da algılamak mümkündür.

Benzer bir durum; Orhan Veli'nin önsözünü yazdığı ve arkadaşlarıyla birlikte -ilk eser olarak- 1941'de yayımladığı Garip kitabının ilk şiirinde de mevcuttur. Orhan Veli ve Oktay Rifat'ın birlikte kaleme aldığı ve poetik ortaklıklarının bir nişanesi olan bu şiir; “Kuş ve Bulut” ismini taşımaktadır. Doğa ve toplumda oluşmuş aksaklıkları güçlü bir ironi ile dile getiren bu şiir, aynı zamanda okurda farklı bakış açıları gelişmesine de yardımcı olmaktadır:

“Kuşçu amca

Bizim kuşumuz da var

Ağacımız da.

Sen bize bulut ver sâde

Yüz paralık.” (akt. Ercilasun, 1994, s. 64)

İlk bakışta çocuksu bir üslubun egemen olduğu ve küçük bir çocuğun sıradan konuşmasına benzeyen “Kuş ve Bulut” şiiri, aslında (b)öyle görünüyor olmasına rağmen, çok basit bir hikâye içermemektedir. Toplumun yozlaşmasıyla birlikte doğada ve yaşamın tam da içinde oluşan düzensizlikler ve aksaklıklar, çocuksu bir üslup kullanılarak ironileştirilmiştir. Yozlaşan toplum hayatında ortaya çıkan çarpıklıklar ve onun bir sonucu olarak açılan onulmaz yaraların yetişkinler (ki bu “Kuşçu amca” sıfatıyla işaret edilmektedir) sayesinde meydana geldiğini dolaylı yoldan anlatan Orhan Veli ve Oktay Rifat, ironik bir dil kullanarak çocukların da geleceğinin düşünülmesi gerektiğini okurlarına üstü kapalı bir biçimde izah etmeye çalışmışlardır. Bu da bu iki şairin, toplumsal sorunları doğrudan ve didaktik bir söylemle dile getirmek yerine, ironik bir bakış açısıyla dolaylı biçimde ele aldığını gösteriyor. Böylelikle bu mesafe hem şiirin sanatsal özerkliğini korumuş hem de eleştirinin etkisini artırmıştır.

Buradan hareketle Orhan Veli şiirindeki mizah ve ironinin, modern edebiyatın temel özelliklerinden biri olan örtük eleştiri anlayışıyla örtüştüğü söylenilebilir. Burada toplumsal gerçekliğin reddedilmediği; aksine onun mizah ve ironi yoluyla yeniden anlamlandırıldığı görülüyor.

Garip’te yer alan ve Orhan Veli ile Oktay Rifat’ın ortak imzasını taşıyan bir diğer şiir de “Ağaç”tır.

“Ağaca bir taş attım;

Düşmedi taşım,

Düşmedi taşım.

Taşımı ağaç yedi;

Taşımı isterim,

Taşımı isterim!” (Orhan Veli & Oktay Rifat, 2020)

İlk defa 1937 yılında Varlık dergisinde yayımlanan “Ağaç” şiirinin ironik bir hikâyesi vardır. Şairlerin bu şiirle attıkları taş, zamanın Ağaç dergisinedir. O yıllarda Necip Fazıl Kısakürek, Ağaç adında bir edebiyat dergisi çıkarmaktadır. Orhan Veli ve Oktay Rifat ise o dergiye şiirlerini gönderirler. Necip Fazıl, şiirlerin basılacağını söyler ama şairler dergiyi ellerine aldıklarında, sayfalarında şiirlerinin olmadığını görürler ve bunun üzerine “Ağaç” adlı şiiri yazarlar. İşte bu şiirde “Ağaç”la simgelenen; Necip Fazıl’ın Ağaç dergisi, “taş” ise şairlerin şiirleridir. Bundan dolayı bu şiirin mizah yüklü dizeleri okura, Orhan Veli ve Oktay Rifat’ın Necip Fazıl’a olan sitemini göstermektedir (Akın, 2020).

SONUÇ

Şiir hayatını Garip anlayışı ile farklı bir noktaya çıkaran Orhan Veli, çok kısa bir ömür yaşamasına rağmen, Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri içerisinde kendine has bir yer edinmeyi başarabilmiş sanatçılardan biridir. Orhan Veli, şiire karşı olan tutku ve bağlılığı sayesinde yerinde saymamış, edebî kalite açısından şiirini hep daha ileriye götürerek yenilemeye ve geliştirmeye çaba göstermiştir. Üstelik sanatıyla, kendince yanlış gördüğü gidişata dur demenin yollarını aramış ve eserlerini farklı görüş ve anlayışların boyunduruğu altına koymadan mizah ve ironi gibi tekniklerin yardımıyla, şiirlerine sosyal bir nitelik kazandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda mizah ve ironi, şairin şiirlerinde yalnızca birer anlatım tekniği olarak değil; aynı zamanda toplumsal değişim ve dönüşümlere verilen estetik ve düşünsel yanıtlar olarak da varlık göstermiştir. Böylece Orhan Veli, kendi düşüncesine uymayan toplum düzenine karşı öfkelenmeden/darılmadan kendine has bir şiir üslubu/izleği geliştirerek tepki göstermeye muvaffak olmuştur. Bütün şiir serüveni, bilhassa Garip dönemi göz önünde bulundurulduğunda, Orhan Veli'nin sadece sanattan salt edebiyata ya da edebiyattaki seçkin anlayışa eleştirel yaklaşımda bulunmakla kalmadığı görülür. Şair ayrıca; savaştan çarpık cinselliğe (yahut çarpık cinsellik söylemine), modernleşme sürecinden toplumsal yıkım ve aksaklıklara, sınıfsal gerilimlerden gündelik hayata kadar pek çok alanda gözlemediği eksiklik ve yanlışlıkları şiir aracılığıyla eleştirmeyi (hatta zaman zaman satirize etmeyi) tercih etmiştir. Bu bağlamda Orhan Veli, şiiri yalnızca estetik bir ifade alanı olarak değil, aynı zamanda olumsuzluklara karşı dik bir duruş sergilediği önemli bir savunma aracı olarak da kullanmıştır. Bu özellikleriyle Orhan Veli'nin şiiri, Garip hareketinin sosyolojik temelini en görünür biçimde temsil eden bir poetik yapı sunmuştur. Bununla birlikte Orhan Veli için; kaleme aldığı her şiiriyle, gündelik yaşamda herkesin fark etmediği (yahut edemediği) ya da çok doğal kabul ettiği durum veya olaylar karşısında kendine özgü bir duruş sergilemeyi görev edinmiş bir sanatçıdır demek, yerinde olacaktır. Şairin bu tutumu, okurun her daim ilgisini çekmiş ve bu sayede şiirleri her dönem olduğu gibi bugün bile kendine has bir okur kitlesi bulmaya/oluşturmaya muktedir olmuştur. Bütün bunların dışında mizah tekniklerini birçok şiirinde ustaca kullanan Orhan Veli, toplumda oluşan bozuk düzeni ironik bir dille eleştirmiş ve insanlarda az da olsa bir duyarlılık oluşturmayı başarabilmiştir. Buradan hareketle Orhan Veli şiiri için bir bakıma “kendi dönemine damga vurmuş toplumsal olayların -mizahi ve ironik bir bakışla dönüştürülerek- şiire aktarılmış ifadesidir” de demek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ahmed Hâşim. (2013). Bir Günün Sonunda Arzu (Bütün Şiirleri). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Akın, S. Necip Fazıl'ın Yayımlamadığı Orhan Veli ve Oktay Rıfat Şiirleri. Sunay Akın. (Yayınlanma Tarihi: 14.04.2019): <https://youtu.be/qMn9Q5NnjN8> (Erişim Tarihi: 23.05.2020).
- Anday, M. C. Melih Cevdet Anday ve Garip Akımı (1989). TRT Arşiv. (Yayınlanma Tarihi: 28.11.2018): https://youtu.be/jkjjp_K7zao (Erişim Tarihi: 16.05.2020).
- Cebeci, O. (2017). Komik Edebi Türler (Parodi, Satir ve İroni). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Durmuş, İ. (2005). Mizah. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (ss. 205-206). 30. İstanbul.
- Eğilmezler Boylan, M. (2015). Humorists' Narratives on Social Role of Humor in Turkey in a Historical Perspective (Tarihsel Perspektiften Türkiye'de Mizahın Sosyal Rolü Üzerine Mizahçıların Anlatıları). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Bilim Dalı, Ankara.

- Ercilasun, B. (1994). Orhan Veli Kanık (Hayatı, Sanatı ve Eserlerinden Seçmeler). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Fedai, Ö. (2009). Garip ve İkinci Yeni Şiirinde Bir Kaynak Olarak Humour ve İroni. *Turkish Studies*, 4/(1-1), 997-1021.
- Gezer, A. & Çelik, Y. (2017). Mizah Ekseninde İroni Çerçevesinde Anlam İlişkileri ve Ayşe Kilimci'nin Hikâyelerinde Mizahî Dil. *Current Research in Social Sciences*, 3/(3), 98-114.
- Issı, A. C. (2012). Pozitivist 'Garip' Manifestosu "Kuş ve Bulut" Şiirinden Nasıl Görünür?. *Edebiyatı Dipte(n) Kuşatmak (Modern Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar) içinde* (ss. 33-37). İstanbul: Roza Yayınevi.
- irony/ironi, https://tr.pinterest.com/normal_eks/ironyironi/ (Erişim Tarihi: 10.05.2020).
- Namık Kemal. (2019). *Hürriyet Kasidesi. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı 11 Ders Kitabı içinde* (ss. 68-69). haz. Mehmet Ali Yerlikaya. İstanbul: Ekoyay Eğitim Yayıncılık Matbaacılık.
- Oral, T. (1998). *Yaza Çize*. İstanbul: İris Yayınevi.
- Orhan Veli. (2010). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Orhan Veli. & Oktay Rifat. Ağaç. Epigraf. (Yayınlanma Tarihi: 04.02.2001): <https://epigraf.fisek.com.tr/index.php?num=201> (Erişim Tarihi: 23.05.2020).
- Orhan Veli. (2014). *Yalnız Seni Arıyorum (Nahit Hanım'a Mektuplar)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saf Şiir (Halis, Öz Şiir) Anlayışı (1923-1960). Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/113122/mod_resource/content/0/4.%20hafta.pdf (Erişim Tarihi: 16.05.2020).
- Sazyek, H. (2006). *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- TDK. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tuğluk, A. (2017). İroni Nedir?. *İdil*, 6/(29), 441-467.
- Uçman, A. (1988). Ağaç. TDV İslâm Ansiklopedisi içinde (ss. 460). 1. İstanbul.
- Uzunkaya, U. (2011). Orhan Veli'nin Kitabe-i Seng-i Mezar'larında Metinlerarası İlişkiler. *IJSES Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 1/(2), 31-34.
- Ünal, H. (2015). İroni. *Türk Dili*, CIX/(767-768), 174-181.
- Yavuz, H. Hilmi Yavuz: Orhan Veli, 7 yıl bizimle dalga geçmiştir. *Kültür A.Ş. (İstanbul Kültür ve Sanat Ürünleri Tic. A.Ş.)*. (Yayınlanma Tarihi: 24.04.2012): <http://ibbkulturas.blogspot.com/2012/04/hilmi-yavuz-orhan-veli-7-yl-bizimle.html?m=1> (Erişim Tarihi: 16.05.2020).

Ölçülemeyen İnsan: Dünya Bankası Modelinde Varoluşsal Boşluk

The Unmeasurable Human: The Existential Gap in the World Bank's Model

Özlem Küçük

Yazar unvanı,
Üniversitesi, bölümü, e-posta adresi, ORCID numarası

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	15 Mart 2026 / 15 March 2026
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Haziran 2026 / 25 June 2026
Yayın Tarihi – Date Published	30 Haziran 2026 / 30 June 2026

Atıf / Cite as: Küçük, Ö. (2026). Ölçülemeyen insan: Dünya Bankası modelinde varoluşsal boşluk. Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi / Katre International Human Studies Journal, 11(21). S. 63-91. DOI: 10.53427/katre.1910211

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) / This is an open access article under the CC BY-NC license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

The Unmeasurable Human: The Existential Gap in the World Bank's Model

Abstract

This article critically reassesses the World Bank's human capital strategy in light of rapid technological change and the intellectual challenges of modernity. Drawing on a systematic review of World Development Reports (1978–2024) and critical scholarship, it identifies how the Human Capital Index embodies metric reductionism, reducing human beings to measurable productivity. This narrowing creates an existential gap by excluding unmeasurable attributes such as ethical judgment, intuition, and collective wisdom—qualities decisive in the age of artificial intelligence. To address this, the article advances ontological pluralism, grounded in Islamic humanities and the Risale-i Nur tradition. Within this perspective, the human is conceived not as capital to be optimized but as khalifa—a moral agent endowed with fitra (innate ethical orientation) and sustained through asabiyya (communal solidarity). Methodologically, the study integrates critical discourse analysis with comparative theoretical synthesis, engaging Bourdieu, Sen, Ferguson, and Islamic thought. The central contribution is to propose a paradigm shift: a framework that integrates local knowledge, ethical governance, and non-market values. Such an approach responds to modern challenges by affirming that true human development transcends quantification, protecting dignity and stewardship as essential conditions for just and resilient futures.

JEL Codes: J2; J8; I2; I3; O3; O4; O15; Z12

Keywords: Human Capital; Metric Reductionism; Existential Gap; Ontological Pluralism; Artificial Intelligence; World Bank; Islamic Humanities; Risale-i Nur; Asabiyya; Social Policy

Ölçülemeyen İnsan: Dünya Bankası Modelinde Varoluşsal Boşluk

Öz

Bu makale, Dünya Bankası'nın insan sermayesi stratejisini hızlı teknolojik dönüşüm ve modern dünyanın entelektüel meydan okumaları bağlamında eleştirel biçimde yeniden değerlendirmektedir. 1978–2024 yılları arasındaki Dünya Kalkınma Raporları ve eleştirel literatürün sistematik incelemesine dayanarak, İnsan Sermayesi Endeksi'nin insanı ölçülebilir üretkenliğe indirgediğini göstermektedir. Bu indirgeme, etik yargı, sezgi ve kolektif bilgeliği gibi ölçülemeyen insani nitelikleri dışlayarak bir varoluşsal boşluk yaratmaktadır. Makale, buna karşılık ontolojik çoğulculuk önerisini geliştirmektedir; İslamî beşerî bilimler ve Risale-i Nur geleneği üzerine temellenen bu yaklaşımda insan, sermaye olarak değil, khalifa (ahlaki özne), fitra (doğal etik yönelim) ve asabiyya (toplumsal dayanışma) ile tanımlanmaktadır. Yöntem olarak eleştirel söylem analizi ve karşılaştırmalı kuramsal sentez kullanılmış; Bourdieu, Sen, Ferguson ve İslamî düşünceyle diyalog kurulmuştur. Makalenin temel katkısı, yerel bilgi, etik yönetim ve piyasa dışı değerleri içeren yeni bir paradigma önermektir. Bu çerçeve, modern meydan okumalara yanıt vererek, ölçülemeyen insani onuru ve emaneti korumayı adil, dirençli ve insani kalkınmanın vazgeçilmez koşulu olarak sunmaktadır.

JEL Kodları: J2; J8; I2; I3; O3; O4; O15; Z12

Anahtar Kelimeler: İnsan Sermayesi; Ölçülebilirlik İndirgemeciliği; Varoluşsal Boşluk; Ontolojik Çoğulculuk; Yapay Zekâ; Dünya Bankası; İslamî Beşerî Bilimler; Risale-i Nur; Asabiyya; Sosyal Politika

1. Introduction

The World Bank's conceptualisation of human capital has undergone a profound transformation, increasingly crystallising around the Human Capital Project (HCP) and its quantitative core, the Human Capital Index (HCI). While this metrics-based approach facilitates cross-national benchmarking, it embodies a form of metric reductionism that conflates human potential with economic productivity – a perspective becoming increasingly strained in an era of rapid technological disruption (King, 2011; Lashley, 2018). Through a systematic analysis of World Development Reports (1978–2024), this article identifies a decisive discursive shift: from foundational "basic needs" frameworks toward a narrow skills-centric narrative explicitly aligned with global market integration. Recent reports champion digital skills and lifelong learning as remedies for the "changing nature of work," promoting scalable, techno-centric solutions such as EdTech and AI-driven personalised learning (World Bank, 2018; Strokova et al., 2023). Yet this shift systematically marginalises local context, cultural diversity, and participatory governance. For instance, the 2024 WDR on "The Middle-Income Trap" links skills to technological adoption but relies on generic frameworks that risk obscuring unique socio-cultural ecosystems (Warner, Zhang, & Guillemot, 2024). Building on critiques of asymmetrical global governance (Simai, 2013), this article argues that the HCI's reductionism creates a profound normative and methodological deficit, prioritising quantifiable outcomes over multidimensional human capabilities. This deficit is mirrored at the micro-level in practices such as AI-assisted job interviews, which reduce human potential to algorithmic data points (Kambur, 2022). Consequently, this article calls for a move beyond metrics – advocating policy frameworks that integrate local knowledge and co-creation with communities. Such a paradigm shift is essential to transform human capital investments into genuine, resilient, and inclusive development, and to open space for alternative ontologies that safeguard human dignity beyond quantification.

2. Methodology

This article employs a systematic qualitative review to analyze all World Development Reports (WDRs) published by the World Bank from 1978 to 2024, for a total of 46 reports. The WDR series serves as a comprehensive record of the World Bank's commitments regarding human capital and development, allowing for the tracing of discursive shifts over nearly five decades. The study includes all WDRs during this period, excluding supplementary documents for methodological focus, while incorporating documentation from the Human Capital Project from 2017 to 2024. Data extraction involved two stages: first, a systematic search for the term "human capital" and related concepts across the WDRs, yielding frequency counts presented in tables; second, a thematic analysis of passages in which human capital is theorized, revealing discursive shifts across five phases from 1978 to 2024. The secondary corpus includes peer-reviewed literature on the World Bank and human capital, selected through systematic searches using terms like "World Bank human capital" and "metric reductionism development." Inclusion criteria demanded direct engagement with the Bank's framework, peer-reviewed status, and a range of theoretical perspectives to ensure analytical diversity. The analytical framework combines critical discourse analysis (CDA) with comparative theoretical synthesis, examining how human capital is constructed and critiqued across the WDR series. Theoretical lenses from Bourdieu, Ferguson, Sen, and Islamic humanities are employed to uncover limitations in the Bank's framing, depoliticizing effects of metrics, and to provide alternative conceptual resources for critique and understanding multidimensional human development. The theoretical lenses that guide the synthesis – including Bourdieu's social and cultural capital, Ferguson's anti-politics machine, Sen's capability approach, and the Islamic humanities tradition – are introduced here in the methodology, as they serve as the analytical architecture for interpreting the findings. Within the Islamic humanities, concepts such as khalifa, fitra, asabiyya, and maqasid al-shariah are mobilized. Asabiyya is treated in its dual potential (constructive solidarity and exclusionary

tribalism), ensuring analytical balance while foregrounding its relevance as an alternative to the Bank's individualistic ontology.

3. Historical Evolution

Human capital has emerged as a central pillar in the World Bank's pursuit of sustainable development. Defined as the collective investment in individuals' knowledge, skills, health, and capacities, human capital is seen as essential for enhancing economic efficiency—especially when harnessed alongside technological advances. By prioritizing education, health initiatives, and professional growth, human capital strategies foster innovation, boost productivity, and promote adaptability in the context of a rapidly evolving global economy. The World Bank's focus on human capital development aims not only to improve economic contributions but also to raise the overall quality of life, advancing inclusive and sustainable growth for all segments of society (Ndulu, 2014; Küçük, 2019). The intellectual origins of the human capital concept trace back to Adam Smith, regarded as a foundational figure in modern economics. In his seminal work, *The Wealth of Nations* (1776), Smith did not use the term "human capital" explicitly, but he recognized the value of individuals' abilities and skills within the production process. He argued that the knowledge and expertise acquired through education, training, and experience constitute a form of capital, crucial for societal prosperity. Smith's perspective established the groundwork for later theories, highlighting that investing in people's development yields collective benefits and is a driver of national wealth (Smith, 2007, p. 217).

a. 20th Century Theoretical Foundations and Expansions

The concept of human capital gained prominence in the mid-20th century through the work of economists like Irving Fisher, Gary Becker, Jacob Mincer, and Theodore Schultz. Fisher was one of the first to discuss "human capital," highlighting the economic benefits of investing in education and health (Mayilyan and Yedigaryan, 2022). Becker's influential book, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis* (1964), established a framework for understanding how education and training enhance productivity and economic growth. He emphasized "on-the-job training" as crucial for maintaining workforce competitiveness. Mincer built on Becker's ideas with the Mincer Earnings Function, which demonstrated the relationship between educational attainment, work experience, and individual earnings, showing that these investments yield significant returns (Mincer, 1974). Schultz, a Nobel laureate, explored human capital in agriculture, illustrating its effects on productivity by improving farmers' education and health (Mursa, 2007). While economic theories predominantly focused on education and productivity, sociological perspectives, notably from Pierre Bourdieu, expanded the concept with "social capital" and "cultural capital." Bourdieu defined cultural capital as a collection of knowledge and skills that foster social mobility, and social capital as the resources gained from social networks (Bourdieu, 1986; Bourdieu, 1977). His framework highlights how social connections and cultural familiarity can impact educational and workforce inequalities, advocating for policies that address both formal education and structural barriers related to social and cultural capital. James Ferguson's critique in *The Anti-Politics Machine* further examines how development discourse can depoliticize these inequalities. He argues that development frameworks often treat complex social issues as technical problems, reducing individuals to economic units measured solely by productivity. This perspective risks obscuring the political nature of inequality and can reinforce existing hierarchies, as seen in the Human Capital Index (HCI). Thus, integrating Bourdieu's and Ferguson's insights is vital for cultivating a more ethically grounded understanding of human capital—one that recognizes individuals as socially embedded and politically engaged citizens.

b. The World Bank Approach

Since the 1980s, the World Bank has progressively positioned human capital—especially education and health—as central drivers of economic growth and poverty reduction in its policy frameworks and funding strategies. Early World Development Reports (WDRs) highlighted the importance of investing in people for national development, gradually introducing the term “human capital” and emphasizing the roles of education, health, and effective governance in fostering productivity (WDR, 1980-1989). According to Muhammad, Egbetokun, and Memon (2015), effective governance is crucial for human capital to significantly influence economic growth. They argue that without strong institutional structures and integrity, even a highly educated workforce may struggle to achieve meaningful economic progress. Throughout the 1990s, the Bank significantly increased its support for education in developing countries, becoming a leading provider of financial resources and technical assistance. During this period, reports and lending initiatives shifted focus from basic access to improving educational quality, aligning curricula with labor market demands, and promoting lifelong learning. Notably, the WDRs began to address the challenges of globalization, the “brain drain,” and the need for adaptive education and training systems to meet the evolving needs of both individuals and economies (Burnett, 1996; WDR, 1995; Küçük, 2023). The 2000s and beyond saw a deepening of this approach, with the Bank advocating for stronger links between education, health, and labor market outcomes. Initiatives such as the Human Capital Project and the Human Capital Index reflect a holistic, data-driven strategy that recognizes the value of continuous investment across the life cycle. More recent reports emphasize the importance of quality education, digital skills, and lifelong learning, particularly as technological change transforms the nature of work (World Bank, 2018, 2019). Despite these efforts, critiques remain. The Bank’s strategies, often rooted in standardized, data-driven models, may not always account for local contexts, cultural factors, or the need for participatory policy design. Ongoing challenges include ensuring equitable access, addressing skill mismatches, and adapting education systems to both global and local realities. The following is a summary of key literature critiques concerning the Bank's development policies and its approach to human capital.

Table 1. Expanded Critical Convergence: Bond's *Elite Transition* through the Lenses of Critical Development Theory

Critical Framework Source	Core Theoretical Critique	Application in Patrick Bond's South Africa Analysis (<i>Elite Transition</i>)	Key Linkage and Outcome
James Ferguson: "The Anti-Politics Machine"	Development institutions convert structural/political problems into technical, administrative issues to depoliticize them and expand bureaucratic control.	The shift from the pro-poor RDP to the neoliberal GEAR was justified as a "technical necessity" for macroeconomic stability.	Depoliticization has reduced developmental discourse to an economic framework, overlooking critical underlying structural influences, such as racial and political factors.
Jason Hickel: "The Capitalist Machine"	The global capitalist system is	The Apartheid government	post-Entrenched Inequality: The pursuit of

Critical Framework Source	Core Theoretical Critique	Application in Patrick Bond's South Africa Analysis (<i>Elite Transition</i>)	Key Linkage and Outcome
Myth of Endless Growth" Unequal Exchange	inherently polarizing. & Growth policies ignore the structural extraction of value from the South.	prioritized integration into the global economy over transformation "delinking."	growth failed to dismantle the economic legacy, leading to the deepening of Class or Apartheid.
Samir Amin: "Peripheral Capitalism"	Periphery economies are structured to be outward-looking, focusing on the needs of the Center, which hinders autonomous accumulation for the sake of integration into the global market.	The negotiated transition maintained capital's control over key assets and facilitated capital flight, ensuring structural reliance on the Center.	Structural Continuity: The transition failed to fundamentally change South Africa's status as a peripheral economy, reproducing the unequal structure of accumulation.
Suzanne Bergeron: (Feminist Finance Critique)	Neoliberal metrics overlook social reproduction (care work), increasing the burden on women and marginalized groups.	Austerity under GEAR led to cuts and the cost-recovery policies for basic services (water, electricity), shifting the burden of care deficit management onto women in townships.	Gendered Inequality: The financialization of services intensified gendered and spatial inequality by penalizing the social reproduction sector.
Lant Pritchett: (HCI/Learning Validity Critique)	Critiques global metrics (like HCI) for measuring inputs (years of schooling, enrollment) rather than actual outcomes (cognitive skills, learning mastery). "Schooling is not learning."	Despite high public spending and near-universal enrollment (high input measures), South Africa maintains one of the highest internal learning inequalities (vast gap between rich/poor schools).	Metric Failure: HCI-type metrics mask severe spatial and racialized quality gaps in education. The resulting "human capital" deficit is not a simple funding problem, but a deep, structural quality failure perpetuated by the elite transition.

According to Bond, the World Bank emphasizes policy reform within the status quo, sees the global workforce interests at the centre. Bond argues that the human capital approach risks becoming just another form of "elite transition," where the language and focus of development change, but the fundamental patterns of exclusion and accumulation stay the same. The World Bank Human Capital approach focuses on individual/aggregate outcomes, which may inadvertently create/empower new elites. The World Bank's focus on human capital, if not combined with structural changes, can allow a new technocratic elite to form, while leaving deeper inequalities unchanged.

4. Enhancing Education and Integrating Human Capital through Technology

The World Bank increasingly positions digital integration as a catalyst for educational equity and quality in developing economies (Rajasekaran et al., 2024). This strategy moves beyond mere infrastructure, emphasizing a "data-driven" ecosystem where digital learning platforms (MOOCs), AI-powered adaptive tutoring, and immersive technologies (VR/AR) are utilized to personalize learning and monitor systemic gaps (World Bank Group, 2021; Serutla et al., 2024). While these EdTech tools aim to bridge

the "skills gap," their implementation faces significant hurdles, including digital literacy divides and the risk of reinforcing existing inequalities (Martín-Sómer et al., 2024). Consequently, the Bank's framework increasingly links technological adoption to robust teacher support and continuous metric-based evaluation to ensure sustainable human capital development.

5. The World Bank's Strategic Vision for Education and Human Capital Development: Insights and Initiatives

The World Bank's evolving approach to human capital underscores its centrality to economic growth, poverty reduction, and sustainable development. By prioritizing investments in education, health, and social protection, the Bank positions human capital as the foundation for both individual advancement and national prosperity (World Bank, 2018). Recognizing the transformative role of education since the 1990s, the World Bank has shifted its focus from expanding access alone to enhancing the quality and relevance of learning. This includes improving teacher training, updating curricula, and fostering environments that equip students with the skills required in contemporary labor markets (Ahmad et al., 1990; Heyneman & White, 1986). The Bank also promotes lifelong learning, acknowledging that ongoing skills development is essential in an era of rapid technological and economic change (World Bank Group, 2003). Equity and inclusion remain at the core of the Bank's strategy, with targeted efforts to reach marginalized populations, girls, and rural communities (World Bank Group, 2014). By leveraging data-driven policy and evidence-based interventions, the World Bank aims to optimize educational investments and monitor the effectiveness of reforms (World Bank Group, 2024). Health and well-being are intimately connected to educational success. Integrating health, nutrition, and social protection initiatives not only improves learning outcomes but also strengthens the broader human capital necessary for resilient societies (World Bank, 2000).

Collaboration with local governments and communities ensures that interventions are context-sensitive and responsive to specific needs (McLean et al., 2006). Recent country-specific examples demonstrate the practical impact of this vision. In Turkey, for example, the Bank's analysis highlights the need for equitable human capital investments, fiscal adaptability, and alignment with shifting labor market demands for post-pandemic recovery (World Bank, 2022). In Vietnam, the Bank's recommendations focus on creating high-quality jobs, enhancing job quality, and connecting skilled workers with 21st-century employment opportunities (World Bank, 2018). The Human Capital Project (HCP), launched in 2017, further integrates these priorities. By measuring and benchmarking health and education outcomes through the Human Capital Index, the HCP provides actionable insights for national policy while emphasizing equity and inclusive participation—particularly for women and youth. Data-driven methodologies enable the design of targeted interventions, ensuring resources are allocated effectively to maximize both individual and societal returns. As global labor markets are reshaped by automation and digital technologies, the World Bank stresses the need for continuous learning, adaptability, and innovative job creation (Strusani & Hounghonon, 2019; Küçük, 2020). The transition from traditional labor to human capital-centric strategies is not only a policy trend but a critical pathway for economic competitiveness and long-term growth (World Economic Forum, 2023). In summary, the World

Bank’s strategic vision for education and human capital development is multifaceted: it seeks to enhance quality, foster inclusion, promote lifelong learning, and integrate health and social well-being—anchored by evidence-based policy and local collaboration. The result is a dynamic framework designed to empower individuals, strengthen communities, and drive sustainable economic transformation.

6. Findings

The World Bank's human capital framework has evolved through three distinct phases: emergence in the 1980s, expansion with social dimensions between 1990 and 2010, and digital-global transformation from 2010 to 2024. The following tables trace this trajectory.

Table 2. Early References to Human Capital in World Development Reports (1978–1989)

Caption: Table 2 presents a systematic analysis of the World Development Reports from 1978 to 1989, emphasizing the evolving role of human capital within the World Bank’s development framework. Initially, the concept was absent, but it gained significance after 1980, particularly with the emergence of market liberalization and structural adjustment policies. By 1984, human capital had become a central topic in discussions, although it was primarily framed through an efficiency-driven perspective focused on national productivity rather than on social equity.

Year	World Development Report (WDR)	Mention of Human Capital	Notes
1978	World Development Report 1978	No	First World Development Report. Contains predictions and financial indicators regarding global development problems.
1979	World Development Report 1979	No	Second report, evaluating global development problems in detail.
1980	World Development Report 1980	No	Emphasizes global challenges and recommends actions for developing countries.
1981	World Development Report 1981	Yes	Fourth report. Human capital mentioned for the first time. Emphasizes the lack of human capital as a developmental resource issue.
1982	World Development Report 1982	Yes (once)	Discusses global economic crisis and challenges faced by developed countries.
1983	World Development Report 1983	Yes (once)	Provides statistics and discusses development problems.
1984	World Development Report 1984	Yes (7 times)	Focuses on financial crisis, population growth, and political turmoil.

Year	World Development Report (WDR)	Mention of Human Capital	Notes
1985	World Development Report 1985	Yes (once)	Eighth report, focused on foreign capital contribution to economic development.
1986	World Development Report 1986	Yes (once)	Focuses on sustainable economic growth.
1987	World Development Report 1987	Yes (twice)	Tenth report with indicators related to the world economy and developing countries.
1988	World Development Report 1988	Yes (once)	Discusses world economy and developing countries.
1989	World Development Report 1989	Yes (twice)	Discusses world economy and developing countries.
Overall	-	Yes (16 crucial development resource, impacting productivity and viewed as a national-level development element)	

Table 2 examines the World Development Reports from 1978 to 1989, highlighting the growing significance of human capital in the World Bank's development framework. Initially overlooked, the concept gained prominence after 1980, particularly in 1984, with seven mentions relating to education, health, and workforce skills. Despite this, the World Bank prioritized efficiency-driven outcomes, often neglecting broader social welfare. By 1989, while human capital was included in discussions, the focus remained on economic results over equity. This aligns with Becker's (1964) human capital investment theory and sets the stage for future policies emphasizing education, digital transformation, and workforce adaptability.

Table 3. The Expanding Role of Human Capital in World Development Reports (1990–2016)

Caption: Table 3 presents a chronological overview of human capital references in World Development Reports from 1990 to 2016. It highlights the increasing frequency and thematic depth of human capital discussions, reflecting a shift from productivity-centered approaches to broader frameworks encompassing equity, institutional reform, and digital transformation.

Year	World Development Report (WDR) Title	Frequency of Mentions	Key Issues (Summary)
1990	Poverty	29	Emphasizes education as key to poverty reduction; addresses barriers faced by low-income families.
1991	The Challenge of Development	25	Focus on equitable access to health, nutrition, and education; East Asia's growth linked to education investment.
1992	Development and the Environment	6	Education and technology investment as drivers of

			environmental sustainability.
1993	Investing in Health	2	Health as a core element of human capital; also education and nutrition.
1994	Infrastructure for Development	1	Links infrastructure and social development; highlights education and health.
1995	Workers in an Integrating World	61	By offering training and skill development, governments invest in the future of the global economy, supporting individuals and fostering a more resilient and prosperous society for all.
1996	From Plan to Market	15	Strong human capital aids transition from planned to market economies.
1997	The State in a Changing World	12	Effective states support human capital for sustainable growth.
1998/99	Knowledge for Development	30	Highly educated workforce helps close knowledge gaps.
2000/01	Attacking Poverty	1	Resilience strategies, equitable resource access.
2002	Building Institutions for Markets	31	Institutions ensure equal opportunities; improve access to education, health, and nutrition.
2003	Sustainable Development in a Dynamic World	30	Cleaner environment, nutrition, women's health, and literacy improve human capital.
2004	Making Services Work for Poor People	No	Access to education, health, water, and sanitation for the poor.
2005	A Better Investment Climate for Everyone	26	Conditional cash transfers link financial aid to school attendance and health checks.
2006	Equity and Development	49	This text undertakes a critical examination of capital distribution worldwide, highlighting the disparities that exist among individuals across various regions. Understanding this

			distribution is vital for addressing global inequalities and fostering more equitable economic opportunities for all.
2007	Development and the Next Generation	158	Youth as key to future growth; focus on education, health, and skills.
2008	Agriculture for Development	33	The influence of agriculture on economic growth is a key sectoral driver of economic growth.
2009	Reshaping Economic Geography	68	Human capital investment should align with geography.
2012	Gender Equality and Development	70	Women's access to education and health boosts productivity.
2013	Jobs	65	Quality jobs require education aligned to labor market needs.
2016	Digital Dividends	20	Human capital essential to maximize digital technology benefits.

Table 3 provides a systematic overview of references to human capital in World Development Reports from 1990 to 2016, emphasizing important development themes and policy changes. During this period, the understanding of human capital evolved from being viewed merely as a national resource to being recognized as a key driver of social development and policy implementation. This shift became particularly evident with the integration of the workforce into the global economy in 1995. Furthermore, subsequent development reports have highlighted the impact of global competition on human capital.

- **Expansion of Human Capital Beyond Economic Productivity (1990s)**

In the early 1990s, World Development Reports (WDRs) highlighted the pivotal role of human capital in fostering economic development and alleviating poverty. Education and healthcare were recognized as fundamental elements in improving quality of life, moving away from a narrow focus on productivity. By 1995, the understanding of human capital transcended national limits, integrating into the global economic framework and emphasizing its connection to international market access, as exemplified by China's economic strategies (Küçük, 2021).

- **Institutional and Social Framing of Human Capital (2000s)**

The World Bank's transition from its 1990 approach to poverty—which primarily focused on technical measures—towards a multidimensional perspective in the 2000/2001 report "Attacking Poverty" reflects a significant change in understanding, influenced by Amartya Sen's capabilities approach and the United Nations Development Programme's (UNDP) human development paradigm. Poverty is no longer viewed merely as a lack of income or services; instead, it is seen as a deprivation of agency, voice, and resilience. This redefinition shifts the focus of development to the expansion of freedoms—economic, social, and political—rather than merely the accumulation of

wealth. As a result, it challenges the traditional growth-first models and lays the foundation for equity-centered strategies that are now integral to global development discussions.

- **Knowledge Economy and Technological Integration (2010s)**

By 2012, the emphasis on gender equality emerged as a vital component of human capital, reinforcing the necessity for inclusive policies to achieve sustainable development. The 2013 WDR boldly reframed human capital within the context of the job market, advocating for proactive skills development and ensuring employment stability. The crucial 2016 WDR introduced digital transformation as a central pillar, asserting that human capital policies must evolve in tandem with technological advancements to harness the full potential of digital economies. Over the years, the World Bank has transitioned from a labor-focused perspective to a comprehensive human capital framework that includes social policies, institutional reforms, and technological innovations. Initially concerned with economic efficiency, recent reports emphasize equity, social inclusion, and adaptability to global changes. This shift highlights the importance of knowledge economies and social protections, marking human capital as a key element of long-term development that goes beyond mere productivity enhancement. The Human Development Index (HDI), introduced in 1990 by Mahbub ul-Haq and supported by Amartya Sen's ideas, reflects a broader view of development prioritizing human well-being over economic growth alone. In contrast, the World Bank focuses primarily on market-driven development, viewing economic growth as a pathway to social improvement, with poverty alleviation strategies centered on financial mechanisms like conditional cash transfers. Sen's Capabilities Approach challenges this narrow economic perspective, arguing that development should expand individual freedoms and opportunities, not just boost economic output. He emphasizes that deprivation includes limited access to education, healthcare, and representation, calling for a focus on equity and social empowerment. Sen's influence has propelled a shift towards more holistic and sustainable development strategies, prioritizing human welfare alongside economic progress.

Table 4. Global Market Dynamics and Investment in Skills Development: A Revised Human Capital Approach by the World Bank (2017–2024)

Caption: Table 4 outlines the World Bank's evolving human capital strategy from 2017 to 2024, emphasizing the integration of skills development into global market dynamics. The reports reflect a shift toward transnational labor mobility, digital transformation, and inclusive recovery frameworks, positioning human capital as a strategic asset for economic resilience and innovation.

2017	Human Capital Project	Yes (213)	Whole-of-Government Approach: The Human Capital Project encouraged cross-sector collaboration—linking ministries of finance, education, health, and labor to align policies for better human development outcomes
------	-----------------------	-----------	---

	2017 WDR Governance and the Law		<p>Mainstreaming Human Capital: The approach has placed "human capital" at the center of development discourse. It has provided finance ministers with a hard-number justification to argue for increased budgetary allocations to health and education sectors, moving beyond moral arguments to economic ones.</p> <p>Moving Beyond the Washington Consensus: Politics (Analysis) ↔ Technocratic Framework (Implementation). The report's most notable and lasting contribution is redefining "politics" from a taboo subject into a fundamental factor in development.</p>
2018	Human Capital Index		<p>Creation of a Universal Metric: The HCP's Human Capital Index (HCI) successfully created a single, comparable metric (the expected productivity of a future worker) for 174 countries. This has forced a global conversation focused on health and education outcomes like child stunting, child survival rates, and learning-adjusted years of school</p> <p>The Quantification of Human Potential: The most significant result is the reduction of human worth to a single, economically utilitarian metric. Critics argue this frames children not as rights-bearing citizens but as future economic assets, valuing their development only insofar as it contributes to GDP. This is a fundamental shift in global governance philosophy.</p>
2019	World Development Report 2019: the changing nature of work	Yes (165)	<p>Investing in upskilling is crucial for fostering individual skills, nurturing innovation, and promoting the movement of skilled workers across borders. As the global workforce evolves, these strategies are vital in addressing emerging demands and challenges. By prioritizing skill development, we can equip individuals with the tools they need to adapt to new technologies and a changing job market.</p>
2020	World Development Report 2020: trading for development in	Yes (31)	<p>Strategies for Sustainable Integration in Global Trade: It is a roadmap that explains the new trade paradigm of the global economy, sees GVCs as a door of</p>

	the age of global value chains		opportunity, but argues that government reforms are essential to enter this door.
2021	World Development Report 2021: data for the better lives		Data-Driven Strategies vs. Local Context and Culture: While data-driven approaches are valuable for benchmarking and designing policies, they often overlook the significant impact of local socio-cultural factors on human capital outcomes. Elements such as marriage patterns, life expectancy, educational attitudes, and local traditions play a unique role in shaping development across different regions. Cultural heritage, community engagement, and local practices are not only essential to regional identity but also directly contribute to the growth of human capital. For strategies to be sustainable and effective, they must be informed by and responsive to these local contexts.
2022	World Development Report 2022: Finance for an Equitable Recovery	Yes (1)	Cage of Orthodoxy: The report seeks to maintain the existing model of global financial capitalism by excluding finance from the crisis narrative and portraying it as the system's savior.
2023	World Development Report 2023: Migrants, Refugees, and Societies	Yes (23)	Ignoring the "Brain Drain: The model assumes that invested human capital will be productively used within the country. However, it fails to account for the global governance failure regarding skilled migration. A small, poor nation investing heavily in creating doctors and engineers may see its entire return on investment vanish when those professionals emigrate to wealthy nations, a process the current global system actively facilitates.
2024	World Development Report 2024: the middle income trap	Yes (41)	Driving Domestic Policy Reform: In many lower and middle-income countries, the "shock" of a low HCI ranking has spurred internal reviews and policy shifts. Governments are now more intensely scrutinizing their education quality and health systems, leading to

			new reform programs aimed directly at improving their HCI score.
--	--	--	--

Table 4 explores the evolution of human capital policies in the World Bank Development Reports from 2017 to 2024. It emphasizes the growing focus on skills development, talent mobility, and digital transformation as responses to shifts in the global market and socio-economic changes. These reports demonstrate how human capital has evolved from being viewed as a national economic asset to a transnational framework, impacting global value chains, migration policies, and digital economies.

Table 5. Human Capital Themes in World Development Reports (1981–2024)

Caption: Table 5 categorizes key human capital themes addressed in World Development Reports between 1981 and 2024. It highlights the evolving conceptualization of human capital—from poverty alleviation and economic growth to transnational mobility, innovation, and lifelong learning—reflecting the World Bank’s shifting priorities in response to global challenges.

Theme	Description	Examples from WDRs
Poverty Reduction	Investing in human capital to lift individuals and communities out of poverty.	WDR 1990, WDR 2000/2001, WDR 2002
Economic Growth	Human capital as a driver of productivity, innovation, and sustainable development.	WDR 1987, WDR 1991, WDR 1995, WDR 2005, WDR 2008
Education & Skills	Importance of education, training, and lifelong learning for individuals and economies.	WDR 1990, WDR 2007, WDR 2016, WDR 2018
Health & Wellbeing	Health, nutrition, and social support as enablers of individual potential.	WDR 1993, WDR 2000/2001, WDR 2007, WDR 2012
Global Economy	Human capital in the context of globalization, technological change, and interconnected markets.	WDR 1995, WDR 2002, WDR 2003, WDR 2009, WDR 2019, WDR 2020
Interconnectedness of Human Capital	Evolution from national asset to global commodity; emphasis on adaptability and lifelong learning.	WDR 1995, WDR 2006, WDR 2007, WDR 2019
Individual Skills	Skills for the modern job market: adaptability, creativity, digital literacy, life learning, and connection skills	WDR 2007, WDR 2016, WDR 2018, WDR 2019
Global Workforce	Preparing individuals for global labor markets: cross-cultural competencies, language skills.	WDR 2013, WDR 2018, WDR 2019, WDR 2020, WDR 2023
Innovation	Creativity and entrepreneurship as drivers of development; support for experimentation and R&D.	WDR 2016, WDR 2019, WDR 2024

	Theme	Description	Examples from WDRs
Capital	Transnational Human	Skills valuable across borders: language, cultural understanding, global adaptability.	WDR 2019, WDR 2020, WDR 2023
	Escaping the Middle-Income Trap	Strategic skill development to overcome stagnation: digital literacy, entrepreneurship.	WDR 2024
	Lifelong Learning	Continuous education and reskilling to meet evolving labor market demands.	WDR 2007, WDR 2016, WDR 2019, WDR 2024

Table 5 illustrates the World Bank's evolving understanding of human capital as a multifaceted resource essential for sustainable development.

Table 6. Chronological Evolution of Human Capital Focus in World Development Reports (1978–2024)

Caption: Table 6 presents a periodized overview of the World Bank's evolving human capital focus across five distinct phases. It traces the conceptual shift from early development concerns to a multidimensional framework that integrates education, health, innovation, and global labor mobility. The table highlights how human capital has become central to poverty alleviation, economic resilience, and inclusive growth in a rapidly changing global context.

Period	Years	WDR	Key Theme & Human Capital Focus
1980	1978–1980	WDR	Early stages of global development issues, without a specific focus on human capital.
1989	1981–1989	WDR	Human capital emerges as a national development asset, emphasizing productivity, education, and training.
2000	1990–2000	WDR	Human capital becomes central to poverty reduction and economic growth. Focus on health, education, on-the-job training, and technology adoption. Examples include Germany's dual education system, Kenya's M-Pesa, and Vietnam's poverty reduction.
2010	2000–2010	WDR	Human capital framed within globalization. Emphasis on adaptability, knowledge, and technology. Investments in education and health seen as essential for societal advancement.
2024	2010–2024	WDR	Human capital as a strategic pillar for digital transformation, innovation, and inclusive growth. Focus on skills development, gender equity, and global workforce resilience.

Table 6 provides a comprehensive overview of the World Bank's evolving approach to human capital from 1980 to 2024, highlighting significant shifts in priorities and strategic focus over the decades.

Key Observations:

- **Historical Context:** The table illustrates the shift of human capital from being a national resource to a key factor in global competitiveness. The World Bank's focus evolved from social goals like poverty reduction (1990-2000) to technical objectives such as digital transformation and innovation (2010-2024), reflecting the changing global economic landscape.
- **Emphasis on Education and Health:** World Development Reports position education and health as vital for economic growth and poverty alleviation. However, post-development scholar Arturo Escobar criticizes this Western-centric view, arguing that it overlooks local knowledge and alternative well-being measures. He asserts that the Bank's standardized approach undermines self-determination and promotes a homogenized world focused on capital accumulation.
- **Adaptability and Lifelong Learning:** The increasing emphasis on lifelong learning highlights the necessity for individuals to adapt continually. Institutions like OECD and UNESCO promote this as essential for citizenship, yet it often excludes low-income groups, reinforcing a performance-oriented paradigm.
- **Integration of Technology:** The reports recognize the role of digital tools in labor markets, stressing the need for digital skills. However, issues such as platform capitalism and data ownership are often overlooked, treating technology as an uncontrollable force while ignoring the monopolistic practices of major companies.
- **Global Workforce Dynamics:** The interconnected global workforce highlights the importance of cross-cultural competencies and talent migration. While addressing challenges from globalization, development reports frequently suggest reskilling and upskilling as solutions, despite technological advances creating structural unemployment.

These findings also point toward the absence of alternative ontologies in the Bank's framework. Concepts such as *asabiyya* (communal solidarity) and *khalifa* (moral stewardship) from the Islamic humanities tradition – which treat human worth as irreducible to productivity metrics – are systematically excluded. This exclusion sets the stage for the conceptual constructs developed in the discussion: metric reductionism, the existential gap, and the cage of orthodoxy.

7. Discussion: The "Talent Factory" vs. The Ontological Integrity of the Human

The analysis of World Development Reports (WDR) from 2017 to 2024 reveals a systematic transition from viewing human development as a social right to treating it as a quantifiable strategic asset. This evolution is characterized by four critical dimensions of metric reductionism:

a. The Quantification of Human Potential (2017–2018)

The introduction of the Human Capital Index (HCI) in 2018 represents a pivotal turning point. By reducing a child's future to a single "productivity score," the Bank successfully mainstreamed human capital into the agendas of finance ministries. However, this success has come at a steep price: the commodification of the individual.

- The Critique: As illustrated in Table 4, the HCI frames children not as rights-bearing citizens but as "future economic assets." This metric prioritizes the score over the essence of human life, effectively ignoring regional disparities (e.g., Indonesia) and structural neglect (e.g., Nigeria).

b. Labor as a "Plug-and-Play" Component (2019–2021)

With the 2019 "Changing Nature of Work" and 2020 "Global Value Chains" reports, the Bank redefined the human worker as a flexible unit within global production networks.

- Metric Reductionism: Education is no longer viewed as a tool for personal or civic growth but as a process of "upskilling" designed solely to meet the demands of global capital.
- The Data Gap: The 2021 focus on "Data for Better Lives" paradoxically overlooks "data inequality" (Mukiri-Smith et al.). While the Bank promotes digital transformation, it ignores the reality that those without data power remain excluded from this new, "quantified" reality.

c. Assortative Matching and the Global Brain Drain (2022–2023)

The 2023 report on migration introduces the concept of "assortative matching," which treats human talent like a global inventory.

- The Critique: By prioritizing the movement of high-skilled labor to developed markets, the Bank's model inadvertently facilitates a "brain drain." Investing in human capital in the Global South becomes a "vanishing investment" when the system is designed to extract that talent for Global North markets, leaving local social needs unaddressed.

d. The "Middle-Income Trap" and the Commodification of Education (2024)

The 2024 WDR reinforces the idea of "innovation-driven" human capital to escape economic stagnation.

- The Risk: Through private-sector involvement (e.g., the IFC), education is increasingly being transformed into a "talent factory." This market-driven approach neglects local agriculture, traditional crafts, and social justice, narrowing the human experience to whatever the global market is currently "buying."

e. Synthesis: The "Cage of Orthodoxy" and the Existential Gap

The historical evolution of the World Bank's approach (Tables 5 and 6) confirms that the narrowing observed between 2017 and 2024 is part of a long-term, systematic paradigm shift. Human development—defined by broad social goals like "poverty reduction" in the 1980s and 90s—has undergone a sharp transformation toward technical and market-oriented objectives such as "digital transformation," "global competitiveness," and "innovation." This trajectory has constructed what this study terms the "Cage of Orthodoxy," where:

- Politics is reduced to technocratic implementation.
- Culture is ignored in favor of universal benchmarking.
- Resilience is redefined as the individual's sole burden to adapt to market shocks.

Core Finding: By ignoring the non-marketable dimensions of humanity—ethics, empathy, and collective agency—the Bank's model creates a profound "Existential Gap." Instead of fostering the unique qualities that make humans indispensable, this framework prepares individuals to compete with Artificial Intelligence on the AI's own terms: efficiency and speed. True development, however, necessitates a paradigm that views the human not as "capital," but as a "subject" capable of building their own future with reason and ethical responsibility.

f. Beyond Metrics: Ontological Pluralism and the Islamic Alternative Ontology

At this point, it is essential to recognise the significant contributions of the Islamic intellectual tradition. Often positioned outside the Western critical canon, it presents a deeply rooted alternative epistemic challenge to metric reductionism. Overlooking this perspective represents a notable methodological shortcoming. The ontological assumptions embedded within the Human Capital Index are as culturally specific as the traditions they systematically marginalise. In Islamic thought, the human being transcends mere economic input and is understood through the lens of *khalifa* – a concept embodying moral stewardship and accountable agency on Earth. Human worth cannot be reduced to productivity scores (Nasr, 1981). Instead, this ontology evaluates human value through the integrity of rational (*'aql*), moral (*fitra*), and communal (*asabiyya*) capacities in their holistic entirety. The concept of *fitra* – the innate moral compass and capacity for meaning-making inherent to every human – serves as a direct counter-argument to the HCI's characterisation of the child as merely a "future economic asset." Within this framework, human value defies quantification because it inherently embodies what is immeasurable.

This perspective aligns with, yet remains epistemically distinct from, Sen's capability approach and Nussbaum's emphasis on human dignity. While Sen grounds his critique in liberal political philosophy, the Islamic tradition anchors a similar objection in a relational and cosmological ontology that long predates Enlightenment frameworks. Ibn Khaldun's philosophy of civilisational development, articulated in the *Muqaddimah*, further deepens this critique. He argues that true flourishing arises not from individual accumulation but from collective solidarity and communal virtue (*asabiyya*) – a claim that directly challenges the atomistic logic of the HCI. The community, not the isolated individual, should be the primary unit of analysis. The *maqasid al-shariah* framework – the foundational philosophy of Islamic jurisprudence – translates this

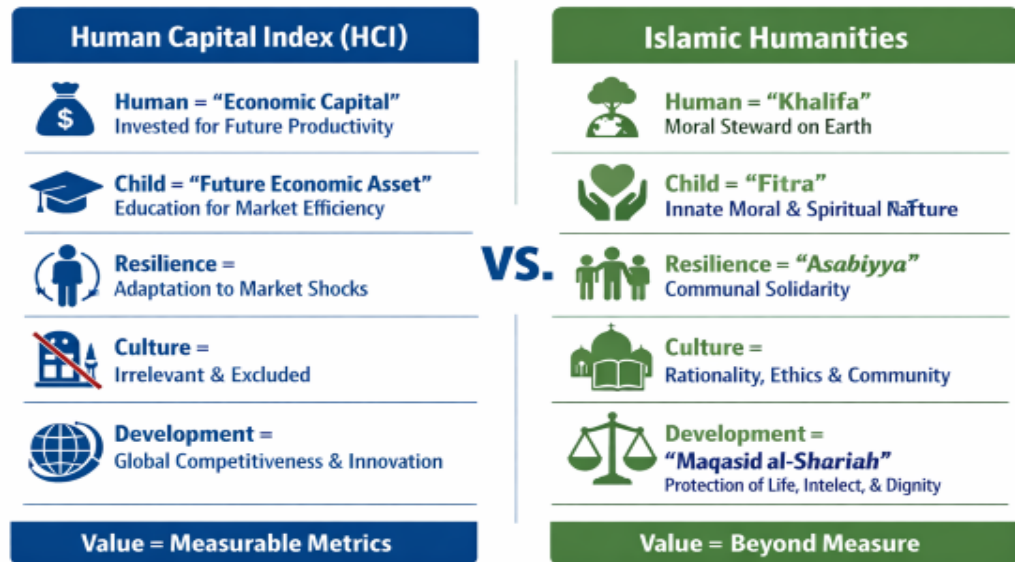
ontology into policy-relevant terms by protecting five mutually constitutive intrinsic values: life (*nafs*), intellect (*'aql*), lineage (*nasl*), property (*māl*), and dignity (*'ird*). The protection of intellect, for instance, grounds an education irreducible to labour market alignment; the protection of life justifies public health investment based on intrinsic worth, not future productivity. Together, these five dimensions offer substantive content for the multidimensional, context-sensitive, and ontologically comprehensive development paradigm this article advocates (Chapra, 2008). The systematic neglect of such frameworks within the Bank's ostensibly universal discourse is not a benign oversight; it is a symptom of the very "cage of orthodoxy" this study seeks to dismantle. The three constructs developed throughout this discussion – metric reductionism, the existential gap, and the cage of orthodoxy – are not isolated analytical tools. Together, they diagnose a deeper malady: the World Bank's human capital framework operates within a single ontological register, one that recognises only what can be measured, commodified, and optimised for economic output. This register is not epistemologically neutral. It is a specific, historically situated way of *being in the world* – one that privileges quantification over quality, exchange value over intrinsic worth, and individual productivity over collective flourishing. Ontological pluralism offers an alternative. It begins from the premise that there are multiple, legitimate ways of understanding what a human being *is*, what development *means*, and what a good life *consists of*. Within this pluralist frame, metric reductionism is exposed as a self-imposed blindness: it mistakes the map (the HCI score) for the territory (the actual, complex, emergent capabilities of persons and communities). The existential gap is reframed not as a policy failure to be filled by better metrics, but as a *constitutive feature* of human existence. The gap cannot be closed because human dignity, ethical judgment, and collective wisdom are, by their nature, resistant to final quantification. Any development framework that denies this gap is not only incomplete but ontologically violent. The cage of orthodoxy is recognised as a governance structure that actively suppresses ontological diversity – not through coercion but through seduction: offering finance ministers a clean, comparable, globally legitimate number (the HCI) in exchange for compliance with a narrow worldview. What would a post-HCI, ontologically pluralist human development policy look like? It would not abandon measurement entirely, but it would *subordinate measurement to meaning*. Practical principles include:

1. **Mandatory qualitative accompaniment** – Every quantitative human capital indicator should be paired with a locally grounded, participatory narrative assessment that captures what numbers cannot (e.g., community-defined well-being, intergenerational knowledge transmission).
2. **Reversibility and contestability** – Metrics must be designed to be revisable through deliberative processes involving those whose lives are being measured. The HCI currently lacks any mechanism for contestation.
3. **Epistemic reservation zones** – Policy domains where intrinsic, unmeasurable human goods are at stake (e.g., ethical education, cultural preservation, spiritual development) should be explicitly protected from metric-driven performance management.
4. **Institutional diversification** – Development finance and technical assistance should not flow exclusively through the World Bank's metric regime. Alternative institutions – including those rooted in Islamic finance principles, Indigenous development banks, and community-led funds – deserve parity of access and recognition.

This ontological turn does not reject the World Bank's legitimate concerns with health, education, and productivity. It insists, rather, that these concerns be pursued without *reducing the human to what the market can price*. In an era of artificial intelligence – a technology that excels precisely at optimisation within given metrics – the failure to cultivate what is unmeasurable (ethical judgment, intuition, collective wisdom) is not merely a philosophical oversight. It is a practical catastrophe in waiting. AI will outperform humans on every *measurable* dimension of labour. The only defensible human comparative advantage lies in what cannot be measured. Ontological pluralism is therefore not a luxury of critical theory; it is the pragmatic condition for a future where humans remain irreplaceable. As shown in Figure 1, the Human Capital Index reduces

human worth to measurable productivity, whereas the Islamic tradition foregrounds stewardship, dignity, and communal solidarity.

Figure 1. Comparative Ontologies of Human Development: HCI vs. Islamic Humanities



8. Conclusion: From Algorithmic Utility to Ethical Subjectivity

This article has traced the evolution of the World Bank’s human capital framework, showing how it has moved from national productivity in the 1980s, through social dimensions in the 1990s and 2000s, to a digital-global metric regime after 2010. Across this trajectory, three constructs—metric reductionism, the existential gap, and the cage of orthodoxy—diagnose the narrowing of human development into a single ontological register that privileges what can be measured and commodified. What gets lost are precisely the qualities that make humans irreplaceable: dignity, ethical judgment, intuition, and collective wisdom. The alternative proposed here—ontological pluralism—does not call for more or better metrics, but for a different starting point: treating the human not as capital to be optimised, but as a subject whose worth cannot be captured by any index. This ontological turn requires practical shifts: pairing quantitative indicators with qualitative narrative assessments, designing metrics that are reversible and contestable, protecting domains of intrinsic human goods from metric-driven management, and diversifying institutions beyond the World Bank’s regime. Such steps would re-anchor development in plural ontologies that respect multiple ways of defining human flourishing. In an era of artificial intelligence, this is not a philosophical luxury but a strategic necessity. AI will outperform humans on every measurable dimension of labour. The only defensible human comparative advantage lies in cultivating what cannot be measured—ethical discretion, creative intuition, and collective wisdom. Protecting these unmeasurable dimensions is the pragmatic condition for keeping humans at the centre of development. Ontological pluralism must therefore be understood as the only

way to safeguard the irreducible dignity and values of the human in a post-digital world. It is the practical condition for securing humanity's future against the reductionist logic of metrics and the encroaching dominance of artificial intelligence.

References

- Achola, P.P.W.(1990). Implementing Educational Policies in Zambia. World Bank Discussion Papers Africa Technical Department Series. Washington D.C., USA.
- Abouharb, M. R., & Cingranelli, D. L. (2006). The Human Rights Effects of World Bank Structural Adjustment, 1981-2000. *International Studies Quarterly*, 50(2), 233–262. <http://www.jstor.org/stable/3693610>
- Ahmad, Ehtisham; Ayres, Robert L.; Fields, Gary; Ribe, Helena; Squire, Lyn; Suridberg, Mark; van de Walle, Dominique; van der Gaag, Jacques; Walton, Michael. World development report 1990: poverty (English). World Development Report, World Development Indicators Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/424631468163162670/World-development-report-1990-poverty>
- Amin, S. (1976). Unequal development : an essay on the social formations of peripheral capitalism. <https://archive.org/details/unequaldevelopme0000amin>
- Bazbauers, A.R. (2018). The World Bank. In: The World Bank and Transferring Development. International Political Economy Series. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-58160-6_3
- Becker, G. S. (1964). *Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. University of Chicago Press.
- Bergeron, S. (2003). The Post-Washington Consensus and Economic Representations of Women in Development at the World Bank . *International Feminist Journal of Politics*, 5(3), 397–419. <https://doi.org/10.1080/1461674032000122759>
- Bond, P.(2005). *Elite Transition: From Apartheid to Neoliberalism in South Africa*. University of KwaZulu-Natal Press.
- Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J.G. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241–258). Greenwood.
- Burnett, N. (1996). Priorities and strategies for education — A world bank review: The process and the key messages, *International Journal of Educational Development*, Volume 16, Issue 3.
- Caceres, S. and Tyrrell, A.M. (2024). Back to Basics: Lessons for Confronting the Learning Crisis. World Bank Group, <https://ieg.worldbankgroup.org/blog/back-basics-lessons-confronting-learning-crisis>
- Čadil, J., Petkiová, L., & Blatná, D. (2014). Human Capital, Economic Structure and Growth. *Procedia. Economics and Finance*, 12, 85–92. [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(14\)00323-2](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(14)00323-2)
- Chapra, M. U. (2008). *Muslim civilization: The causes of decline and the need for reform*. The Islamic Foundation.
- Coulombe, S., Hardy, K., & Goldfarb, R. (2020). Promoting wellbeing through positive education: A critical review and proposed social ecological approach. *Theory and Research in Education*, 18(3), 295-321. <https://doi.org/10.1177/1477878520988432>
- Craig, J.E. (1987). Implementing Educational Report No. EDT79 Policies in Sub-Saharan Africa A Review of the Literature. The World Bank Discussion Paper EDT 7 Education And Training Series.
- Escobar, A. (2012). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World* (2nd ed.). Princeton University Press.

- Dolan-Evans, E. (2022). Making war safe for capitalism: The World Bank and its evolving interventions in conflict. *Security Dialogue*, 53(6), 531-549. <https://doi.org/10.1177/09670106221091382>
- Equity, access, and success in higher education (English). Policy brief Washington, D.C. : World Bank Group. (2014). <http://documents.worldbank.org/curated/en/420711468049838762/Equity-access-and-success-in-higher-education>
- Ferguson, J. (1994). *The anti-politics machine: "Development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flabbi, L. ve Gatti, R. (2018). A Primer on Human Capital. Human Development Global Practice Group January 2018. Policy Research Working Paper Public Disclosure Authorized 8309
- Frazier T, Doyle Fosco SL. (2024). Nurturing positive mental health and wellbeing in educational settings - the PRICES model. *Front Public Health*. 2024 Jan 19;11:1287532. doi: 10.3389/fpubh.2023.1287532. PMID: 38312141; PMCID: PMC10834646.
- Ginsburg, M., Archer, D., Barrera-Osorio, F., Lake, L., Vally, S., Wachter, N., & Ulrick, J. (2018). CER Moderated Discussion on World Development Report 2018: Realizing the Promise of Education for Development. *Comparative Education Review*, 62(2), 274–293. <https://www.jstor.org/stable/26544756>
- Girdwood, J. (2007). Reforming the World Bank: From Social-Liberalism to Neo-Liberalism. *Comparative Education*, 43(3), 413–431. <http://www.jstor.org/stable/29727843>
- Gruzina, Y., Ponomareva, M. A., Shmeleva, L., & Shtanova, K. (2022). Does higher education promote human capital development: comparison of russia and oecd countries. *European Journal of Contemporary Education*, 11(4). <https://doi.org/10.13187/ejced.2022.4.1105>
- Guerrero, R. A. & Kanyamanza, E. (2023). Changing the game: the World Bank’s contribution to forced displacement response. *Forced Migration Review*, (73), 4-5. <https://www.fmreview.org/financing-displacement-response/guerrero-kanyamanza/>
- Haddad, W. D. (1981). The World Bank’s Education Sector Policy Paper: A Summary. *Comparative Education*, 17(2), 127–139.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press. <http://www.jstor.org/stable/3098613>
- Hawkins, R., Trucano, M., Cobo, C., Twinomugisha, A. and Ciarrusta, I.S. (2020). Reimagining Human Connections. Technology and Innovation In Education at The World Bank. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/651301606918875484-0090022020/original/EDTECHv10noanexes.pdf>
- Hickel, J. (2015). *Democracy as death: The moral order of anti-liberal politics in South Africa*. University of California Press.
- Human Capital: A Project for the World. (August 17, 2018). World Bank Document. Washington D.C, US.
- Hunter, B. M., & Shaffer, J. D. (2021). Human capital, risk and the World Bank’s reintermediation in global development. *Third World Quarterly*, 43(1), 35–54. <https://doi.org/10.1080/01436597.2021.1953980>
- Heyneman, Stephen P.; White, Daphne Siev. The quality of education and economic development : a World Bank symposium (English). Washington, D.C.: World Bank Group. (1986). <http://documents.worldbank.org/curated/en/847881468740212042/The-quality-of-education-and-economic-development-a-World-Bank-symposium>
- Ibn Khaldun. (1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press. (Original work completed 1377)

- IFC. (2022). An Evaluation of International Finance Corporation Investments in K–12 Private Schools. <https://ieg.worldbankgroup.org/evaluations/evaluation-international-finance-corporation-investments-k-12-private-schools>
- IFC. (2023). Sector Education. <https://www.ifc.org/en/what-we-do/sector-expertise/education>
- IFC. (2025). Employability. <https://www.ifc.org/en/what-we-do/sector-expertise/education/employability>
- Karambakuwa, R. T., Nwadi, R., & Phiri, A. (2019). The human capital-economic growth nexus in SSA countries: What can strengthen the relationship? *Research Papers in Economics*. <https://ideas.repec.org/p/mnd/wpaper/1905.html>
- Keith McLean Louis Helling Jana Orac Rodrigo Serrano (2006). Exploring Partnerships between Communities and Local Governments in Community Driven Development: A Framework. The World Bank, Washington D.C., USA.
- Khoury,Zaki Badie; Ko,Yoon Seok; Eom,Seok Jin; Park, Keon Chul; Park, Jung-Eun; Cho, Bora; Lee,Jisoo; Lesnichaya,Yulia.Enabling Data-Driven Innovation : Learning from Korea's Data Policies and Practices for Harnessing AI (English). WBG Korea Office Innovation and Technology Notes; No. 11 Washington, D.C. : World Bank Group. (2024). <http://documents.worldbank.org/curated/en/099516201122472656/IDU15a864e96181d3149fe1993916838604fcb49>
- King, E. (2011). Education is Fundamental to Development and Growth. <https://blogs.worldbank.org/en/education/education-is-fundamental-to-development-and-growth>
- Klees, S. J. (2018). A quarter century of neoliberal thinking. In R. F. Arnove & C. A. Torres (Eds.), *Comparative education: The dialectic of the global and the local* (4th ed., pp. 119-140). Rowman & Littlefield.
- Klees, S.J., Stromquist, N.P., Samoff, J. and Vally, S. (2019), The 2018 World Development Report on Education: A Critical Analysis. *Development and Change*, 50: 603-620. <https://doi.org/10.1111/dech.12483>
- Kambur, R. (2022). AI-mediated hiring and the reduction of human potential to algorithmic data points: Implications for labour market equity. *Journal of Development Economics*, 158, 102904.
- Mincer, J. (1974). *Schooling, experience, and earnings*. National Bureau of Economic Research.
- Käkönen, J. (1975). THE WORLD BANK: A BRIDGEHEAD OF IMPERIALISM. *Instant Research on Peace and Violence*, 5(3), 150–164. <http://www.jstor.org/stable/40724777>
- Kraay, A. (2019). The World Bank Human Capital Index: A Guide, *The World Bank Research Observer*, Volume 34, Issue 1, Pages 1–33, <https://doi.org/10.1093/wbro/lkz001>
- Küçük, Ö. (2019). Dünya Bankası'nın Türkiye'deki İktisadi Kalkınma Anlayışına Etkisi Ve Sosyal Politikaya Yansımaları. Doktora Tezi. Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Küçük, Ö. (2020). Dünya Bankası ile Yeni Bir Sosyal Politika Öznesi Olarak Beşeri Sermaye. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 19(2), 475-498. <https://doi.org/10.21547/jss.686386>
- Küçük, Ö. (2021). Dünya Bankası Ve Çin'in Karşılıklı Faydaya Dayalı İşbirliği: Yenilik Önyargısının Üstesinden Gelmek. *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 20-45. <https://doi.org/10.18354/esam.1029287>
- Küçük, Ö. (2023). Dünya Bankası, Sosyal Risk Yönetimi ve Yönetişim. *Kamu Yönetimi Ve Politikaları Dergisi*, 4(1), 11-46. <https://doi.org/10.58658/kaypod.1239447>
- Krykliy Olena, 2023. "The Role of Education in the Development of Human Capital: A Bibliometric Analysis of Literature Outputs in 1990–2023," *Journal of Intercultural Management*, Sciendo, vol. 15(3), pages 107-124, September.
- Lashley, C. (2018). Investing in People: Training Is Not a Cost! In: Oskam, J.A., Dekker, D.M., Wiegerink, K. (eds) *Innovation in Hospitality Education. Innovation and Change in Professional Education*, vol 14. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-61379-6_13

- Lee, C.-C., Yahya, F., & Razzaq, A. (2023). Greening South Asia with Financial Liberalization, Human Capital, and Militarization: Evidence from the CS-ARDL Approach. *Energy & Environment*, 34(6), 1957-1981. <https://doi.org/10.1177/0958305X221105863>
- Lifelong learning in the global knowledge economy: challenges for developing countries (English). Washington, D.C. : World Bank Group. (2003). <http://documents.worldbank.org/curated/en/528131468749957131/Lifelong-learning-in-the-global-knowledge-economy-challenges-for-developing-countries>
- Loyalka, P., Huang, X., Zhang, L., Wei, J., Yi, H., Song, Y., Shi, Y. and Chu, J. (2016). The Impact of Vocational Schooling on Human Capital Development in Developing Countries: Evidence from China, *The World Bank Economic Review*, Volume 30, Issue 1, Pages 143–170, <https://doi.org/10.1093/wber/lhv050>
- Martín-Sómer, M. Casado, C., Gómez-Pozuelo, G. (2024). Utilizing interactive applications as educational tools in higher education: Perspectives from teachers and students, along with an analysis of academic outcomes, *Education for Chemical Engineers*, Volume 46, Pages 1-9.
- Mayilyan, F. and Yedigaryan, K. (2022). The Evolution of Human Capital Theory. *Alternative*. DOI: 10.55528/18292828-2022.4-68
- Mbatha, B. (2024). Diffusion of Innovations: How Adoption of New Technology Spreads in Society. In: Ocholla, D., Onyancha, O.B., Adesina, A.O. (eds) *Information, Knowledge, and Technology for Teaching and Research in Africa*. Synthesis Lectures on Information Concepts, Retrieval, and Services. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-60267-2_1
- Medrano, J. D. (2016). Globalization, transnational human capital, and employment in the European Union. *International Journal of Comparative Sociology*, 57(6), 449-470. <https://doi.org/10.1177/0020715216684182>
- Muhammad, A., Egbetokun, A., & Memon, M. H. (2015). Human Capital and Economic Growth: The Role of Governance. *The Pakistan Development Review*, 54(4), 529–548. <http://www.jstor.org/stable/43831338>
- Mukiri-Smith, H., Mann, L., & Azmeh, S. (2021). *A review of the World Development Report 2021: Data for Better Lives*. Digital Economic Hub.
- Mursa, G.C. (2007). Theodore W. Schultz, Investing in People. *Analele Științifice Ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” Din Iași Tomul LIV Științe Economice*.
- Nathan, D., Rahul, S., Lee, J. et al. Technological Upgrading and Educational Composition of the Workforce. *Ind. J. Labour Econ.* (2024). <https://doi.org/10.1007/s41027-024-00521-5>
- Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
- Nelson, P. J. (1997). Deliberation, Leverage or Coercion? The World Bank, NGOs, and Global Environmental Politics. *Journal of Peace Research*, 34(4), 467–470. <http://www.jstor.org/stable/424866>
- Ndulu, B.J. (2014). Human capital flight: stratification, globalization and the challenges to tertiary education in Africa (English). Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/989801468194076589/Human-capital-flight-stratification-globalization-and-the-challenges-to-tertiary-education-in-Africa>
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
- Odaet, C.F.(1990). Implementing Educational Policies in Uganda. World Bank Discussion Papers Africa Technical Department Series. Washington D.C, USA.

- OECD (2022). Skills for the Digital Transition. https://www.oecd.org/en/publications/skills-for-the-digital-transition_38c36777-en.html
- Oxfam International. (2019). *False Promises: How Delivering Education Through Private Schools Risks Fueling Inequality*. Oxfam Raporu. <https://www.oxfam.org/en/research/false-promises-how-delivering-education-through-private-schools-risks-fueling-inequality>
- Oxford Royale (2025). 6 Innovative Ways Different Countries and Schools Have Dealt With Common Student Problems. <https://www.oxford-royale.com/articles/international-solutions-student-problems>
- Pritchett, L. (2024). Investing in Human Capital in Africa: A framework for research. *International Journal of Education Development*. DOI: 10.1016/j.ijedudev.2024.103048
- Rajasekaran, Subhashini, ., Adam, T. & Tilmes, Klaus, ., 2024. Digital Pathways for Education : Enabling Greater Impact for All (English), World Bank Group. United States of America. Retrieved from <https://coilink.org/20.500.12592/50in8zx> on 09 Jan 2025. COI: 20.500.12592/50in8zx.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Serutla, L., Mwanza, A., & Celik, T. (2024). Online Assessments in a Changing Education Landscape. *IntechOpen*. doi: 10.5772/intechopen.1002176
- Shrestha, V. and Shrestha, R. (2020). Multigenerational Effects of Education Reform: Mother's Education and Children's Human Capital in Nepal, *The World Bank Economic Review*, Volume 34, Issue 3, Pages 698–729, <https://doi.org/10.1093/wber/lhy036>
- SIMAI, M. (2013). Global Economic Governance In The Post-Crisis World. *Society and Economy*, 35(3), 299–318. <http://www.jstor.org/stable/43773763>
- Smith, A. (2007). Wealth of Nations. https://drive.google.com/file/d/0B4_dm6vEdLlnZTlhNjc3ZDgtMDRjZS00MwY3LWJkOGYtMjgzYTY2YzFkNTk2/view?hl=en&resourcekey=0-MSONMc08-ZIKTr1ZKyDG3g
- Steinmayr R, Weidinger AF, Schwinger M, Spinath B. (2019). The Importance of Students' Motivation for Their Academic Achievement - Replicating and Extending Previous Findings. *Front Psychol*. doi: 10.3389/fpsyg.2019.01730. PMID: 31417459; PMCID: PMC6685139.
- Stroková, V., Madhvani, S., Sharif, I.A., Hassani, U., Ongsysisia, V. A.C. (2023). Human Capital Umbrella Program Annual Report 2022 - Harnessing Catalytic Initiatives to Accelerate Investments in Human Capital (English). Umbrella Trust Fund Annual Report Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/099706505112328300/IDU09a2b77ff00c10045b90a4ff0426a782e0600>
- Strusani, D. and Hounbonon, G.V. (2019). The Role of Artificial Intelligence in Supporting Development in Emerging Markets. IFC Publication.
- The Human Capital Project (2024). Human Capital Project. A Project for the World. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/6e16262c5f430d37e72f103e764c2721-0140052024/original/HCP-Fact-Sheet-April-2024.pdf>
- Warner, M.E., Zhang, X and Guillemot, J. (2024). Demographic ageing: an opportunity to rethink economy, society and regions, *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, <https://doi.org/10.1093/cjres/rsae031>
- Winterton, J. & Cafferkey, K. (2019) 'Revisiting Human Capital Theory: Progress and Prospects', in Townsend, K., Cafferkey, K., Dundon, T. & McDermott, A. (eds) *The Edward Elgar Introduction to Theories of HRM and Employee Relations*, Cheltenham: Edward Elgar (218-234)
- World Bank (1990). Education and Employment Research and Policy Studies. Education and Employment Division Population and Human Resources Department The World Bank February 1990.
- World Bank (2000). The Effectiveness of the World Bank's Poverty Reduction Strategy. Report No. 20145. Washington D.C., USA

- World Bank. (2022). Türkiye in Transition Next-Generation Human Capital Investments for Inclusive Jobs: Next-Generation Human Capital Investments for Inclusive Jobs. Policy Notes; © World Bank. <http://hdl.handle.net/10986/38249> License: CC BY 3.0 IGO.”
- Türkiye in Transition - Next-Generation Human Capital Investments for Inclusive Jobs: Policy Note (English). Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/099530410272285733/IDU0de6fadcd0e89b04759098c1029bc0bfa24b5>
- World Economic Forum. (2023). *The future of jobs report 2023*. World Economic Forum. <https://www.weforum.org/publications/the-future-of-jobs-report-2023/>
- Vetterlein, A. (2007). Economic Growth, Poverty Reduction, and the Role of Social Policies: The Evolution of the World Bank’s Social Development Approach. *Global Governance*, 13(4), 513–533. <http://www.jstor.org/stable/27800680>
- World Bank. (1978–2024). “World Development Reports”. Washington, DC: The World Bank Group. Retrieved from <https://www.worldbank.org/en/publication/wdr/wdr-archive>
- World Bank Group Education Strategy 2020 Executive Summary. The World Bank Group, Washington D.C., USA.
- World Bank Group (2023, December). The Vital Role of Digital Skills. Issue 8. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/bb8df6fa28c514bf846d1ddc2cbef2a1-0140022023/related/December-2023-Digital-Skills-Skills4Dev.pdf>
- World Bank Group (2023). Digital Skills to Accelerate Human Capital for Youth in Afrika. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/3eb99d2c0a89888a7d1292898cce4651-0010012023/original/004-Digital-Skills-to-Accelerate-Human-Capital-for-Youth-in-Africa.pdf>
- World Bank Group (2024). Boosting Productivity, Maintaining Inclusion Are Key to Raising Poland’s Competitiveness and Advancing EU Convergence. <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2024/09/24/boosting-productivity-maintaining-inclusion-are-key-to-raising-poland-s-competitiveness-and-advancing-eu-convergence>
- World Bank Group (2025). Education. <https://www.worldbank.org/en/topic/education/overview>
- World Bank education sector strategy 2020: learning for all (English). Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/972031468149089763/World-Bank-education-sector-strategy-2020-learning-for-all>
- UNESCO (2000). World Education Report 2000. The Right to Education. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000119720>
- Urdinola, D.A. (2024). Changing skills and workforce development at a time of rapid global transformation. <https://blogs.worldbank.org/en/education/changing-skills-and-workforce-development>.
- Vietnam's Future Jobs. (2018). Leveraging Mega-Trends for Greater Prosperity: Summary (English,Vietnamese). Washington, D.C. : World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/215911533916728753/Summary>