İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]
14 th Years

2025, 14 (4), 42-62 | Araştırma Makalesi

Algoritma ile Aşkınlık Arasında: Yapay Zekânın Dinî Tecrübe Potansiyeli

[1] Gülsüm Turhan

Öz

Bu çalışmanın amacı, dinî ve mistik tecrübelerin mahiyetini felsefî bir çerçevede ele alarak, yapay zekâ sistemlerinin bu tür tecrübeleri yaşama kapasitesine sahip olup olamayacaklarını tartışmaktır. Çalışmada dinî tecrübenin yalnızca bilişsel ya da davranışsal süreçlerle açıklanamayacağı; öznel bilinç, sezgi, duygulanım ve aşkınlık boyutlarını içeren çok katmanlı bir fenomen olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışmada ele alınan temel problem, söz konusu fenomenolojik unsurların insan bilincine özgü olup olmadığı veya gelişmiş yapay sistemlerde benzer biçimlerde ortaya çıkıp çıkamayacağıdır. Mevcut literatürde dinî tecrübe üzerine kapsamlı incelemeler bulunmaktadır ama dinî tecrübenin yapay zekâ bağlamında, özellikle bilinç ve öznel yaşantı perspektifinden ele alınışı sınırlı sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışma, bu kuramsal boşluğu felsefî bir analiz yaparak derinleştirmeyi hedeflemektedir. Çalışma, felsefî karşılaştırmalı yöntem kullanılarak yapılandırılmıştır. Dinî tecrübe üzerine eserleri olan düşünürlerden William James, Rudolf Otto ve Ninian Smart'ın dinî tecrübeye dair fenomenolojik ve sezgisel yaklaşımları, bu yaşantıların bilişsel süreçlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu düşünürler dinî tecrübenin bilinç, bedensel katılım, sezgi ve aşkınlık gibi boyutlarla şekillendiğini göstermektedirler. John Searle, Hubert Dreyfus ve Robert Sokolowski gibi düşünüre göre yapay zekâlar öznel bilinci, anlam üretimini ve varoluşsal derinliği gerçek anlamda deneyimleyemezler. Bu noktada Searle'ün semantik yetersizlik eleştirisi, Dreyfus'un bedenlenmiş zihin anlayışı ve Otto'nun numinöz tecrübe vurgusu, yapay sistemlerin bu tür yaşantılara yalnızca yüzeysel düzeyde yaklaşabileceği fikrini ortaya çıkarmaktadır. Buna karşılık, Ray Kurzweil bilinçli yaşantının biyolojik temellere indirgenemeyeceğini, yeterince gelişmiş yapay sistemlerin bilinç geliştirebileceğini öne sürmektedir. Ayrıca Alan Turing imitasyon oyunu aracılığıyla zekâyı gözlemlenebilir davranışlar üzerinden değerlendirmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada, yapay zekânın dinî tecrübeyi ancak bilinç, duygu, beden ve anlam üretimiyle birleştiği ölçüde yaşayabileceğini söylenebilir; bu unsurlar olma ise yalnızca taklit düzeyinde bir benzeşim gerçekleştirebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Dinî Tecrübe, Yapay Zekâ, Bilinç, Mistik Tecrübe

Turhan, G. (2025). Algoritma ile Aşkınlık Arasında: Yapay Zekânın Dinî Tecrübe Potansiyeli. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 14(4), 42-62. https://doi.org/10.15869/itobiad.1726257

Geliş Tarihi	24.06.2025
Kabul Tarihi	02.10.2025
Yayın Tarihi	30.10.2025
*Bu **CC BY-NC** lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

1 Dr. Öğretim Üyesi Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye, gulsum.turhan@amasya.edu.tr, ORCID:0000-0003-3910-6542.

İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]
14 th Years

2025, 14 (4), 42-62 | Research Article

Between Algorithm and Transcendence: The Religious Experience Potential of Artificial Intelligence

[1] Gülsüm Turhan

Abstract

This study explores the nature of religious and mystical experiences within a philosophical framework, specifically examining whether artificial intelligence (AI) systems could possess the capacity to undergo such phenomena. It argues that religious experience cannot be fully explained by cognitive or behavioral processes alone, but is instead a multifaceted phenomenon involving subjective consciousness, intuition, emotion, and transcendence. The central question is whether these phenomenological elements are exclusive to human consciousness or could emerge in advanced AI systems. While existing literature on religious experience is extensive, the intersection of such experiences with AI—especially regarding consciousness and subjective experience—remains underexplored. This research aims to fill this gap through philosophical analysis. Adopting a comparative philosophical method, the study draws on the phenomenological and intuitive theories of thinkers like William James, Rudolf Otto, and Ninian Smart, who emphasize that religious experiences surpass cognitive processes and are shaped by consciousness, bodily engagement, intuition, and transcendence. In contrast, philosophers such as John Searle, Hubert Dreyfus, and Robert Sokolowski argue that AI cannot genuinely experience subjective consciousness, meaning-making, or existential depth. Searle's critique of semantic inadequacy, Dreyfus's concept of the embodied mind, and Otto's focus on the numinous suggest that AI can only simulate religious experiences superficially. In contrast, Ray Kurzweil posits that consciousness is not biologically exclusive and that sufficiently advanced AI might develop consciousness. Additionally, Alan Turing's "imitation game" suggests AI can replicate human-like behavior, although not necessarily experience it as humans do. Therefore, this study proposes that AI could simulate religious phenomena by synthesizing consciousness, emotion, bodily expression, and meaning-making, but any such experience would remain a mere imitation, lacking the depth and authenticity inherent in human religious experience.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Experience, Artificial Intelligence, Consciousness, Mystical Experience

Turhan, G. (2025). Between Algorithm and Transcendence: The Religious Experience Potential of Artificial Intelligence, *Journal of the Human and Social Science Researches*, 14(4), 42-62. https://doi.org/10.15869/itobiad.1726257

Date of Submission	24.06.2025
Date of Acceptance	02.10.2025
Date of Publication	30.10.2025
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.	

1 Amasya University Faculty of Theology, Department of History of Philosophy, Amasya, Türkiye, gulsum.turhan@amasya.edu.tr, ORCID:0000-0003-3910-6542

Giriş

Dini tecrübenin genellikle aşkın bir varlıkla ilişki hissi, derin bir huşu, kutsallık, birlik hissi, kişisel dönüşüm yaşanması ve bilinçli farkındalık hali gibi özelliklerle tanımlandığı görülür. Dinî tecrübeler benlik bilincine sahip olmayı, duygusal derinliği, içsel anlam arayışı ve ayrıca aşkınlıkla teması içermektedir. Yapay zekâlar günümüzde giderek daha fazla insan zihnine daha fazla benzemektedir. Günümüzde bu teknolojik varlıkların yalnızca bilişsel değil aynı zamanda duygusal ve varoluşsal tecrübeler yaşayıp yaşayamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu noktada dikkat çekici sorulardan biri, yapay zekânın dinî tecrübe yaşama kapasitesine sahip olup olamayacağıdır. Çalışmada, dinî ve mistik tecrübelerin mahiyetini felsefî temelde ele alarak, yapay zekâ sistemlerinin böyle bir tecrübe yaşama kapasitesine sahip olup olamayacağını değerlendirmek amaçlanmaktadır. Çalışmada, Alan Turing (öl.1954), John Searle (öl. 2025), Hubert Dreyfus (öl. 2017), Robert Sokolowski (doğ. 1934) ve Ray Kurzweil (doğ. 1948) gibi yapay zekâ ve bilinç kuramcılarının görüşlerinden hareketle dinî tecrübeye ilişkin çıkarımlarda bulunulacaktır. Ayrıca bu yapay zekâ ve bilinç kuramcılarının görüşleri ile William James (öl. 1910), Rudolf Otto (öl. 1937) ve Ninian Smart (öl. 2001) gibi dinî tecrübeyi fenomenolojik, sezgisel ve aşkınlık boyutlarıyla ele alan düşünürlerin yaklaşımları karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Bu noktada çalışma, bilinç, anlam, sezgi ve aşkınlık gibi dinî tecrübenin kurucu unsurlarının yalnızca biyolojik temelli öznel varlıklara mı özgü olduğunu, yoksa bu unsurların gelişmiş yapay sistemlerde de ortaya çıkıp çıkamayacağını sorgulamakta ve bu bağlamda yapay zekânın dinî tecrübe yaşama imkânını felsefî açıdan tartışmaktadır.

Dini tecrübe ile ilgili literatürde önemli çalışmalar mevcuttur (Hemşinli, 2010, 2021; Tüzer, 2006; Yüce, 2016, 2017). Mustafa Çevik tarafından yazılmış *Will it be possible for artificial intelligence robots to acquire free will and believe in God?* adlı makale din felsefesi alanında yapay zekâ çalışmalarının ilk örneklerindendir (Çevik, 2017). Bu çalışmanın ayırt edici yönü, dinî tecrübeyi yalnızca bilişsel ya da ritüel boyutlarıyla sınırlı bir çerçevede ele almakla yetinmeyip; onun öznel bilinç, duygulanım, bedensellik ve aşkınlıkla kurduğu çok katmanlı ilişkiselliği üzerinden tanımlanabileceğini ortaya koymasıdır. Bu bağlamda, yapay zekânın böylesi bir tecrübeye sahip olup olamayacağı sorusu, yalnızca işlevsel yeterlilikler ekseninde değil, aynı zamanda bilinçli öznenin varoluşsal derinliği temelinde tartışmaya açılmıştır. Bu yaklaşım, yapay zekâya dair indirgemeci yaklaşımlara eleştirel bir bakış sunarak dinî tecrübe kavramını savunmacı bir pozisyona yerleştirmek yerine felsefi temellere dayandırmaktadır. Bu çalışma, dinî tecrübe ve yapay zekâ ilişkisini hem klasik hem çağdaş felsefi argümanlar ışığında çok yönlü biçimde irdeleyerek, bu alandaki kuramsal boşlukları dolduran ve literatürdeki tartışmaları derinleştiren özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, felsefi karşılaştırmalı yöntem temelinde hazırlanmıştır. Çalışmada, bir yandan James, Otto ve Smart gibi düşünürlerin dinî tecrübe anlayışları incelenmiş; diğer yandan Turing, Searle, Dreyfus, Sokolowski ve Kurzwail gibi yapay zekâ ve bilinç kuramcılarının geliştirdikleri görüşler analiz edilerek karşılaştırma yapılmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. *Dinî ve Mistik Tecrübenin Felsefî Temelleri: Kavramsal Yapı, Yorum Biçimleri ve Dönüştürücü Deneyim* başlığı altında James, Otto, Smart gibi düşünürlerin dinî tecrübe, bilinç ve kutsallık kavramlarına dair yaklaşımları ele alınmaktadır. Üç düşünürün ortak noktası, dinî tecrübeyi yalnızca bilgi ya da davranış olarak değil, bilinçli özne tarafından yaşanan derin bir varoluşsal, duygusal ve anlamlı

hâl olarak tanımlamalarıdır. Bu düşünürlere göre dini tecrübe öznel, bireysel, içsel bir yaşantıdır ve aşkın, sezgisel ve rasyonel olmayan boyutlar taşır. Dolayısıyla bu filozofların dinî tecrübe anlayışları, yapay zekâ gibi bilinç, duygulanım, arzu ve ilişkisellik gibi temel insani yetilerden yoksun sistemlerin gerçek anlamda dinî tecrübe yaşayıp yaşayamayacağına dair tartışmada belirleyici teorik dayanaklar sunmalarından dolayı tercih edilmiştir. *Yapay Zekâ ve Dinî Tecrübe: Bilinç, Beden ve Aşkınlık Üzerine Felsefî Bir İnceleme* başlığı altında Turing, Searle, Dreyfus ve Sokolowski'nin görüşlerine değinilmiştir. Söz konusu düşünürler, bilinç, anlam, sezgi, bedenlilik ve kavramsal ayrım üretimi gibi temel meseleler hakkındaki özgün yaklaşımlarıyla tartışmaya teorik derinlik ve felsefî zemin kazandırmaktadır. Bu düşünürlerin tercih edilme gerekçesi ise yapay zekânın dinî ya da mistik tecrübe yaşayıp yaşayamayacağı sorusunun çok boyutlu biçimde ele alınabilmesi için farklı felsefî perspektiflerin dâhil edilmesine duyulan gereksinimdir. *Kurzweil'in Yapay Bilinç Düşüncesi ve Dinî Tecrübenin İmkânı Üzerine* başlığı altında Kurzweil'in bilincin yalnızca biyolojik süreçlerle sınırlı olmadığı, yapay zekânın da bilinç geliştirebileceği düşüncesinden hareketle, yapay zekânın gerçekten dinî tecrübe yaşayıp yaşamayacağı konusu sorgulanacaktır. Ayrıca dinî tecrübe, öznel yaşantılar, özgür irade ve ahlaki derinlik içerdiğinden, bu deneyimlerin bir yapay zekâ tarafından gerçek anlamda yaşanıp yaşanamayacağı ele alınacaktır. Yine burada Kurzweil'in tercih edilmesinin nedeni, yapay zekânın dinî ya da mistik tecrübeyi yaşayıp yaşayamayacağı meselesinin çok yönlü bir şekilde ele alınabilmesi için farklı felsefî bakış açılarına yer verilmesinin önemidir.

1. Dinî ve Mistik Tecrübenin Felsefî Temelleri: Kavramsal Yapı, Yorum Biçimleri ve Dönüştürücü Deneyim

Tecrübe; bireyin zaman içinde olaylar, duygular, uygulamalar ve yaşantılar yoluyla edindiği bilgi, beceri ve kavrayış birikimidir. Kişisel çaba, uygulamalı faaliyetler ve yaşanmışlıklar sayesinde gelişen bu birikim, anlayış ve ustalığı derinleştirir; bireyin dünyayı algılama, yorumlama ve sorunlara çözüm üretme kapasitesini artırır (Cevizci, 2005, s. 1598). Tecrübe kavramı, felsefi düşüncede iki temel anlamda ele alınmaktadır ve bu anlam çeşitliliği, kavramın hem kapsamını genişletmekte hem de onu daha tartışmalı ve belirsiz hâle getirmektedir. İlk anlamda tecrübe, yalnızca duyusal bir temas ya da dış dünyaya ilişkin yaşantılarla sınırlı olmayıp, bilinçli olmak ve algılamak şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda tecrübe, yalnızca duyumları değil; hayal, düş, inanç, duygu, duygulanım, düşünce ve kuşku gibi tüm zihinsel yaşantıları da kapsayan, kişinin bütün zihinsel durumlarını içeren geniş bir bilinç alanına işaret eder (Tüzer, 2006, s. 19). Dolayısıyla tecrübe, hem pratik becerilerin gelişimini sağlayan birikimdir hem de insanın iç dünyasında şekillenen anlamlandırma sürecidir diyebiliriz. Bu çift yönlü niteliği nedeniyle tecrübe kavramı, felsefi açıdan oldukça tartışmalı bir yere sahiptir; çünkü bir yandan doğrudan yaşanmış gerçekliklere, diğer yandan ise bireyin öznel bilinç hallerine işaret etmektedir.

Tecrübenin ikinci anlamı ise epistemolojik niteliktedir. Bu anlamda tecrübe, vasıtasız algı veya saf tecrübe olarak tanımlanır. Burada tecrübe, akılsal kategoriler, tarihsel koşullar, toplumsal yapılar, dilsel çerçeveler ya da bilinçaltı gibi unsurlar tarafından şekillendirilmemiş, doğrudan verilmiş olanı ifade eder. Bu görüşe göre, tecrübede verilen ile bu verilene sonradan eklenen yorum arasında bir ayrım yapılabilir. Böylece tecrübe, herhangi bir zihinsel aracıdan bağımsız olarak doğrudan algılanabilen gerçekliğe işaret eder (Tüzer, 2006, s. 20). Burada diyebiliriz ki tecrübe kavramı, bireyin yaşamla kurduğu

çok katmanlı ilişkinin hem bireysel hem de bilişsel boyutlarını barındıran dinamik bir yapıdadır. Bu nedenden dolayı tecrübe günlük hayatta çoğu zaman bir bilgi veya beceri birikimi olarak görülse de felsefi bağlamda çok daha geniş bir anlama sahiptir. Tecrübe sadece dış dünyadan alınan duyusal verilerle sınırlı değildir ve bireyin içsel dünyasında oluşan tüm bilinç hâllerini de kapsamaktadır. Tecrübe kavramının farklı anlam boyutları dikkate alındığında, dinî anlamda yaşanan tecrübelerin de kendine has bir yapısının olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir.

Dinî tecrübe kavramı hem dinî hem de tecrübe terimlerinin farklı bağlamlarda çeşitli anlamlara sahip olmasından dolayı, anlamı ve kapsamı bakımından belirsizlikler içermektedir. Bu sebeple, konunun sağlıklı anlaşılabilmesi için bu kavramın genel bir tanımının yapılması yerinde olacaktır. Ayrıca, dinî tecrübe ifadesi zaman zaman birçok farklı yaşantıyı kapsayacak şekilde kullanılarak yanıltıcı olabilir (Akdemir, 2006, s. 168). Dinî tecrübe terimi, uzun süredir felsefe ve ilahiyat literatüründe kullanılsa da bazı okuyucular için kulağa yabancı gelebilir. Bu durum, tecrübe kelimesinin alışılmış anlamından farklı bir şekilde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Türkçede bir dönem dinî hayat veya dinî yaşantı gibi ifadeler tercih edilmiş olsa da bu terimler yoğun psikolojik-dinî halleri yeterince yansıtmamaktadır. Burada kastedilen, özellikle tasavvufî tecrübelere karşılık gelen güçlü ve derin dinî yaşantılardır. Bu nedenle müşahede veya mükaşefe gibi terimler de tercih edilebilir (Aydın, 2010, ss. 82-83). Bu kavram hem bireysel bilinç hallerini hem de dinî hayatın farklı boyutlarını anlamak için önemli bir yaklaşım sunmaktadır.

Dinî tecrübe kavramının derinliğine inildikçe, dinî tecrübenin sadece bireysel yaşantılarla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda farklı kültürel ve dini bağlamlarda çeşitli biçimlerde ifade edildiği de ortaya çıkmaktadır. Dinî tecrübe ifadesi, İngilizce *religious experience* kavramının çevirisidir. Bu tecrübe, özellikle dindar bireylerde görülse de herhangi bir kişinin yaşayabileceği, doğal akış içinde beklenmedik ve yalnızca doğaüstü bir dinî kaynakla anlamlandırılabilen olağanüstü bir yaşantıdır (Yaran, 2009, s. 11). Dinî tecrübeler, doğal yollarla açıklanamayan ve tecrübe sahibince dinî anlamlar yüklenen, nihai gerçekliğe, kurtuluşa ve aydınlanmaya dair derin anlamlar içeren yaşantılardır (Tüzer, 2019, s. 171). Dinî tecrübenin mahiyeti genellikle, bu tecrübeyi yaşayan bireylerin yorumlarına dayalı anlatımlarla kavranmaktadır. İslam'daki tasavvuf ve Hristiyanlıktaki mistisizm literatürü, doğrudan tecrübeden çok onun yorumlarına odaklanır. Yoğun dinî hallerin sözle tam olarak ifade edilemeyeceği, bu tecrübeleri yaşayanlarca sıkça dile getirilmiştir (Aydın, 2010, s. 87). Bütün bu ifadelerden dinî tecrübe kavramının hem dilsel hem de kavramsal düzeyde çok anlamlılık taşımasından dolayı tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesinin zor olduğunu görmekteyiz. Dinî tecrübe, tecrübe teriminin gündelik kullanımından farklı olarak burada, bireyin sıradışı ve aşkın bir gerçeklikle karşılaşmasını ifade etmektedir. Dinî tecrübe, yalnızca yaşanan bir olgu değil, aynı zamanda yoruma ve sembolik anlatıma açık bir fenomen olarak değerlendirilebilir.

Dinî tecrübenin mahiyeti üzerine yaptığımız bu değerlendirmelerden sonra, dinî tecrübenin özel bir türü olan mistik tecrübe kavramını ele almak konumuz açısından faydalı olacaktır. Özellikle yoğun, derin ve dönüştürücü nitelik taşıyan dinî yaşantılar, çoğu zaman mistik tecrübe başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Mistik tecrübeler, tarihsel olarak farklı dinî geleneklerde benzer temalar etrafında anlamlandırılmaktadır. Bu bağlamda, mistik tecrübe kavramının tarihsel kökeni, anlam sınırları ve çağrışımları üzerinde durmak, dinî tecrübe tartışmasını derinleştirmek açısından önem arz

etmektedir. Mistisizm terimi, Grekçe'de *sır* anlamına gelen *musterion* kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime, özellikle Eleusis ve Dionysos gibi gizemli kültlerdeki sırları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kültlerdeki inanç ve ritüeller halka açık değil, sadece özel bir bağlılıkla katılanlara açıktır. Bu nedenle, bu gizemlere dahil olan kişiler için "susması gereken" anlamında *mustēs* kelimesi kullanılmıştır. Aynı kökten gelen "susmak" anlamındaki *muein* fiili de bu törenlerin gizliliğine işaret eder. Kısacası, *mistisizm* başlangıçta herkese açık olmayan, özel bir inisiyasyon gerektiren gizli dini bilgileri ve deneyimleri ifade eder (Uludağ, 2007, s. 188). *Mistisizm* terimi çoğu zaman açık olmayan, anlaşılması güç veya muğlak fikir ve anlatımlar için kullanılmaktadır (Hemşinli, 2021, s. 103). Mistisizmin, ilk zamanlarda yalnızca belirli bir kabul veya ritüel ile erişilebilen gizli öğretilerle bağlantılı olması, onun sıradan bir anlayışın ötesinde derin bir içsel keşif süreci olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, mistik deneyimler yalnızca bireysel bir anlam taşımakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal ve kültürel düzeyde de önemli bir yer tutar.

Mistisizm terimi, çağrışım düzeyinde taşıdığı belirsizlik ve gizemli içerikler nedeniyle kavramsal olarak sorunlu bir kullanım potansiyeli taşımaktadır. Ayrıca bu kavram kimi zaman halk arasında keramet, doğaüstü güçler veya irrasyonel fenomenlerle ilişkilendirilir. Bu şekilde bilimsel analizden uzak anlamlar yüklenebilmektedir. Ayrıca bu terim, dinle olan yakın ilişkisi nedeniyle birçok felsefeci tarafından önyargıyla karşılanmaktadır. Oysa mistik kişiler sadece teist değil; panteist ya da ateist de olabilir. Hindistan'da aynı deneyim için aydınlanma ya da aydınlatma gibi terimler tercih edilse de, Batı geleneğinde tarihsel nedenlerle *mistisizm* terimi yerleşmiştir. Bu sebepten dolayı, bu terimin çağrıştırdığı önyargıları aşmak, daha kapsamlı ve objektif bir değerlendirme yapabilmek açısından önemli bir adımdır. (Stace, 2004, s. 14). Bu terimin çağrışımları zamanla değişmiş; ilk dönemlerde belirli dinî ritüellere bağlı, gizli ve seçkinci bir deneyimi ifade ederken, modern bağlamda çoğu zaman belirsizlik ve muğlaklıkla ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı, mistik tecrübe kavramını sağlıklı biçimde ele alabilmek için hem tarihsel arka planın hem de kavramın çağdaş algısının farkında olunması gerektiğini söyleyebiliriz.

Dini tecrübe ile mistik tecrübe kavramları bazen birbirinin yerine kullanılsa da farklı anlamlara geldikleri durumlar da vardır. Bu iki tecrübeyi eş anlamlı görenler, genellikle kutsal bir varlıkla yaşanan iletişim veya birlik deneyimini kasteder (Hemşinli, 2021, s. 104). Teistik dinlerde Tanrı'yla birleşme mümkün görülmezken, teistik olmayan öğretilerde birlik, kozmos, hiçlik gibi kavramlarla mistik tecrübeler tanımlanabilir (Tan, 2023, s. 24). Dolayısıyla dinî ve mistik tecrübe kavramları örtüşen yönler taşısa da aralarındaki farkları göz ardı etmek, bu olguların farklı dinî ve felsefî zeminlerde nasıl anlam kazandığını görmeyi engellemektedir diyebiliriz. Mistik tecrübenin, teistik inançlara bağlı olmaksızın da yaşanabilmesi, onun daha evrensel ve bireysel bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir.

Mistik tecrübenin özgün doğası, onun sistematik biçimde incelenmesini de gerektirmektedir. İşte burada James'in yaklaşımı, mistik tecrübenin mahiyetini anlamaya yönelik önemli bir yaklaşım sunmaktadır. James, bu tecrübelerin ayırt edici niteliklerini belirlemeye çalışarak onları diğer bilinç durumlarından ayırmayı hedeflemiş ve mistik yaşantının temel özelliklerini ortaya koymuştur. James, mistik hâlin ne olduğunu sorgulayarak, bu hâlleri diğer bilinç durumlarından nasıl ayırabileceğimizi tartışmaya açar. Mistik ve mistisizm gibi kavramların bazen sadece belirsiz, mantık dışı veya

duygusal görüşleri küçümsemek için kullanıldığını ancak bu şekilde kullanıldıklarında anlamlarının zayıfladığını dile getirir. Bu yüzden James, mistik deneyimlerin daha açık biçimde tanımlanması gerektiğini belirtir ve bu deneyimleri mistik olarak nitelendirmek için dört ayırt edici özellik önereceğini ifade eder (James, 1902, ss. 379-380).

James'in bahsettiği bu dört ayırt edici özelliklerden ilki ifade edilemezliktir. Bu özellikte mistik deneyimler sözcüklerle tam olarak ifade edilemez. Dinî tecrübeyi yaşayan kişi, bu deneyimin anlatılamaz olduğunu ve sadece doğrudan yaşanarak anlaşılabileceğini belirtir. Bu yönüyle, duygulara daha yakındır; örneğin, aşkı yaşamamış birine âşık olmanın ne olduğunu anlatmanın zor olması gibi. İkinci özellik bilgisel niteliktir. Bu durumda mistik hâller yalnızca bir duygu durumu değil, aynı zamanda bilgi verici deneyimlerdir. Bu hâller kişiye, entelektüel düşünceyle ulaşılamayacak derin hakikatlere dair içgörüler sağlar. Sessiz ama güçlü bir otorite taşırlar ve genellikle vahiy ya da aydınlanma olarak hissedilir (James, 1902, s. 380). Üçüncü özellik geçiciliktir. Mistik deneyimler uzun süre devam etmez. Genellikle yarım saat ile birkaç saat arasında sürer. Hafızada tam anlamıyla canlandırılamasa da tekrar yaşandığında tanınır ve her seferinde daha derinleşerek gelişebilir (James, 1902, s. 381). Burada şunu diyebiliriz ki James'in mistik deneyimlere dair tanımladığı bu üç özellik mistik hâllerin doğasının derinliğini ve özgünlüğünü vurgulamaktadır. Bu üç özellik, mistik yaşantıların yalnızca bireysel bir duygu durumu değil, aynı zamanda insanın sınırlarını aşan bilgiye ve anlayışa dair açılımlar sunduğunu, bununla birlikte geçici olmalarına rağmen kalıcı bir iz bıraktığını göstermektedir.

James, bahsetmiş olduğu mistik deneyimlerin dördüncü ayırt edici özelliği olarak "edilgenlik" kavramını öne çıkarmaktadır. Bu özellik, mistik hâllerin genellikle bireyin iradesi dışında geliştiğini ve bu deneyimlerin kişiyi, farkında olmadan, derin bir içsel etki altına soktuğunu ifade eder. Bu tür deneyimler genellikle kişinin iradesi dışında gelişir. Hazırlık yapılabilse de örneğin meditasyon, dikkat yoğunlaştırma, deneyim başladığında kişi kontrolü kaybetmiş gibi hisseder. Bazen bir güç tarafından ele geçirilmiş gibi olur. Ancak bu hâller, medyumluk veya trans gibi deneyimlerden farklı olarak, kişinin içsel hayatını derinlemesine etkiler ve iz bırakır (James, 1902, s. 45). Burada James'e göre bir şeyin ne işe yaradığını en iyi şekilde anlamak istiyorsak, onun en belirgin ve sıra dışı örneklerine bakmalıyız sonucuna ulamaktayız. Mesela bir organın ne yaptığını anlamak için onun en özel görevine bakmak gerekir. Ona göre, bu yöntem dinî deneyimleri anlamakta da işe yaramaktadır. James'e göre eğer bizler, dinî deneyimlerin ne olduğunu en iyi şekilde anlamak istiyorsak, en yoğun, en derin ve en sıra dışı örneklerine bakmalıyız. Çünkü bu özel durumlar, dinî yaşantının başka hiçbir yerde olmayan taraflarını en açık biçimde göstermektedir.

Burada şunu diyebiliriz ki, James, özellikle mistik deneyimlere ve olağanüstü örneklere odaklanmış, bu deneyimleri yalnızca geleneksel dinî çerçevede ele almamıştır. Ayrıca James'in mistik deneyim tanımı, spiritüel deneyimleri, medyumlarla iletişim, telepati gibi dönemin popüler olgularını da kapsar. Bu bağlamda, yalnızca kurumsal din veya ortodoks Hristiyanlıkla sınırlı kalmamıştır (Johansson, 2022, s. 142). James, mistik tecrübeleri anlamaya çalışırken onları bir dine ya da inanca göre değil, doğrudan yaşanmış tecrübeler üzerinden incelemeyi tercih eder. Ancak bu yaklaşımın önünde iki önemli zorluk vardır. Birinci zorluk, mistik tecrübelerin anlatıldığı metinlerin genellikle çok karmaşık ve anlaşılması zor olmasıdır. Bu metinlerde insanlar, "kendimi her şeyle bir hissettim" gibi sıradan hayatta pek karşılaşmadığımız türden ifadeler kullanır. Mistikler,

bu tecrübelerin ancak yaşanarak anlaşılabileceğini söylerler. Bu da dışarıdan bir gözle bu metinleri anlamayı oldukça zorlaştırır. İkinci zorluk ise bu tecrübelerin çok farklı dinlerde ve kültürlerde ortaya çıkmasıdır. Bazı dinlerde kişisel bir Tanrı inancı varken, bazılarında böyle bir inanç hiç yoktur. Bu kadar farklı anlayışlardan gelen anlatıları aynı çatı altında toplamak yani hepsine mistik tecrübe demek kolay değildir. James, bu iki zorluğa rağmen, anlatılan tecrübeleri olduğu gibi ele alır ve onları kendi inançlarına göre değil tarafsız bir şekilde inceler (Süleyman, 2021, s. 224). Burada James'in yaklaşımı, mistik tecrübeleri dogmatik çerçevelerden bağımsız olarak ele alması bakımından modern din psikolojisi açısından önemli bir dönüşümü yansıttığı sonucuna ulaşabiliriz. James'in fenomenolojik tavrı, yaşantının kendisini merkeze alarak mistik deneyimlerin daha kapsayıcı ve karşılaştırmalı bir biçimde analizine imkân tanımaktadır diyebiliriz. Onun bu yöntemi, mistik tecrübeyi sadece teolojik değil aynı zamanda psikolojik ve kültürel bir olgu olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

James'in mistik tecrübeye yaklaşımında dikkat çeken bir diğer nokta bu yaşantıların yalnızca teolojik ya da kurumsal çerçevelerle sınırlı olmadığını vurgulamasıdır diyebiliriz. James'in düşüncesinde mistik ya da dinî nitelikli tecrübeler, zaman zaman inançsız bireylerde dahi kendiliğinden ortaya çıkabilmekte ve derin bir içsel dönüşüme yol açabilmektedir. Bu yaklaşım, James'in dinî tecrübeyi yalnızca kuramsal tanımlarla değil, somut yaşantılarla temellendirme çabasının bir yansımasıdır diyebiliriz. Bu çerçevede, James'in eserinde yer verdiği bazı çarpıcı vaka örnekleri, onun dinî tecrübeye dair görüşlerini daha somut biçimde anlamamıza katkı sunar. James, The *Varieties of Religious Experience* adlı eserinde dinî tecrübeyi çok geniş bir çerçevede ele alır. James, bu eserinde mistik deneyimleri dinî tecrübelerin özel bir türü olarak ele alır ve bu tür deneyimlerin daha yoğun, derin ve doğrudan bir bağ kurma durumu olduğunu vurgular. James'in mistik tecrübe ile dinî tecrübe ayrımında dinî tecrübe, bireyin kutsal olanla kurduğu kişisel ilişkiyi ve buna dayalı olarak hayatındaki anlam arayışını içerir. Mistik tecrübe ise bu dinî tecrübelerin en derin ve yoğun formudur, bireyi doğrudan ve özel bir şekilde kutsal olana bağlayan bir deneyimdir. James'e göre daha yüksek gerçeklik her zaman klasik anlamda bir Tanrı olmak zorunda değildir. James dini inancı olmayan kişilerin yaşadığı dinî tecrübelerden örnekler vermiştir. James, alkolik ve dinî inancı olmayan bir kişinin dinî tecrübesinden bahseder. Bu kişi içinde bulunduğu durumdan ahlaki düzeyde derin pişmanlık duymuş ama dinî anlamda hiçbir dönüşüm istememiştir. Bu kişi bir gün öylesine, Drummond'un *Natural Law in the Spiritual World* adlı kitabını okurken İsa'sı olanın hayatı vardır ayeti üzerine yoğunlaşır. Bu ayeti daha önce çok kez duymasına rağmen bu kez kendisini Tanrı'nın huzurunda hisseder. Cezalandırıcı değil sevgi dolu bir Tanrı'yla karşılaştığını belirtir. Kurtuluşun İsa Mesih'te olduğunu sezgisel olarak kavrar. Bu kişi ertesi gün sarhoş olmasına rağmen kalıcı dönüşümünü bozmaz. Yaşadığı tecrübeden itibaren Tanrı'ya tam teslimiyetle yaşar; içki, tütün ve bilinen tüm günahlara karşı kalıcı bir bağışıklık kazandığını söyler (James, 1902, ss. 221-223).

James'in örnek olarak bahsettiği bir diğer kişi her ne kadar Yahudi olarak tanımlansa da aslında dinsiz olan Alphonse Ratisbonne'dur. Ratisbonne bir arkadaşının etkisiyle Meryem'e dua edip dinî bir madalyon takar ve buradaki dua ve düşünceler aklından çıkmaz. Bir gece karabasan görür, ertesi gün girdiği boş bir kilisede siyah bir köpek görünür. Köpek de kilisede ortadan kaybolur ardından Meryem Ana'nın kutsal bir vizyonunu yaşamıştır. Bu deneyimle içten bir sevinç ve dönüşüm yaşayıp, kalbi titreyerek Katolik inancını kabul etmiş ve vaftiz olmak istemiştir (James, 1902, s. 224). Bu örnek kişiler, dinî bir bilgiye ya da inanca sahip olmadan, ani ve derin bir içsel deneyimle

dinî bir aydınlanma yaşamaktadır. Daha önce inançsız olan ya da dinî öğretiden habersiz olan kişi, geçirdiği dinî tecrübe sayesinde kendinî kurtarılmış ve sonsuz bir merhametin etkisi altında hisseder. Bu dönüşüm, kişinin bilerek veya öğrenerek değil doğrudan ruhsal bir müdahale ile aniden gerçekleşir ve kişinin hayatında köklü bir değişiklik yaratır (James, 1902, ss. 226-227). Bu tür ani dinî deneyimler, kişide kendiliğinden, sözle anlatılamayacak kadar güçlü bir inanç ve bağlılık hissi uyandırır; kişi daha önce bilmediği ya da önemsemediği dinî gerçekleri içtenlikle ve derinden hisseder.

James'in mistik ve dinî tecrübelere dair yorumları, bu yaşantıların bireyde yarattığı dönüşüm ve sezgisel boyutlara dikkat çekerken, onların içsel yapısını tanımlamakta büyük ölçüde psikolojik ve fenomenolojik bir yaklaşım benimser. Ancak dinî tecrübelerin yalnızca bireysel dönüşümle sınırlı olmadığını aynı zamanda aşkın bir kudretle karşılaşma hissi içerdiğini vurgulayan başka yaklaşımlar da vardır. Bu noktada Otto, dinî tecrübenin mahiyetini anlamada farklı bir yaklaşım sunar. Otto, bu tecrübeyi aklî ve kavramsal sınırların ötesinde, kutsal olanla doğrudan karşılaşma hâli olarak yorumlayarak onu *mysterium tremendum et fascinans (huşu uyandıran ve büyüleyici bir gizem)* kavramlarıyla temellendirmeye çalışır. Otto, dinsel tecrübenin en temel bileşenlerinden biri olan *mysterium tremendumun*, yalnızca duygusal deneyimlerle dolaylı olarak anlaşılabileceğini belirtir. Bu deneyim, insan zihnini derinden sarsan, bazen dehşet, hayranlık, huşu gibi yoğun duygularla dolduran bir kutsallık hissidir. Bu his, zaman zaman yumuşak ve huzur verici bir şekilde zihni sarabilirken, bazen de ani ve yoğun bir şekilde ortaya çıkabilir; ruhu sarstığı, coşku ve vecde sürüklediği durumlara dönüşebilir. Kimi zaman vahşi, korkutucu, hatta ilkel biçimlerde ortaya çıkar kimi zaman da yüce, güzel ve saf bir hâl alabilir. Temelde bu, insanın ifade edilemeyen ve yaratılmışların ötesinde bir gizemle yüz yüze gelmesidir. Otto'ya göre *mysterium* kavramı, kavramsal olarak sadece gözlerden gizli olanı, akıl ve anlayışın ötesindekini, yani bilinmeyeni tanımlar; bu yönüyle negatif bir tanımlamadır. Ancak bu terimle anlatılmak istenen şey, aslında derin bir şekilde pozitif ve güçlü bir duygusal deneyimdir. Bu deneyim doğrudan kavramlarla değil ancak hissedilerek anlaşılabilir ve bu hisler, üzerinde düşünülerek ve empatiyle yaklaşarak kalpte uyanabilir (Otto, 1924, ss. 12-13). Ona göre dinî tecrübe, rasyonel açıklamaların ötesinde, sezgisel bir deneyimdir. Otto'nun yaklaşımı, dinî tecrübenin yalnızca bireysel psikolojik dönüşümlerle değil aşkın ve kavranamaz olanla karşılaşma boyutuyla da ele alınması gerektiğini vurgulaması bakımından önemlidir. Onun kutsal deneyimi tanımlarken kullandığı dil, bilişsel açıklamaların sınırlarını aşarak tecrübenin duygusal ve sezgisel yoğunluğunu ortaya koyar. Bu yönüyle Otto, dinî tecrübeyi sadece anlatılan bir içerik olarak değil bireyin varoluşunu sarsan doğrudan bir karşılaşma olarak temellendirir.

Otto'ya göre insan, hayatında üstün ve aşkın bir güçle karşılaşır; bu, insanın kendi varlığından tamamen farklı, bir başkası olan bir gerçekliktir. Bu karşılaşma önce korku ve huşu, sonra hayranlık ve güzellik duygularıyla yaşanır (Albayrak, 2005, s. 68). Otto, Tanrı'nın bazı yönlerinin akıl yoluyla anlaşılabileceğini kabul eder. Kıyas yoluyla Tanrı'ya ruh, amaç, iyilik, mutlak güç ve kişilik gibi nitelikler yüklenebilir. Bu tür sıfatlar, açık ve belirgin kavramlar oluşturur; zihinsel olarak analiz edilebilir, akılla kavranabilir ve tanımlanabilir özellikler taşır (Peterson vd., 2009, s. 21). Otto'nun yaklaşımı, kutsalın yalnızca rasyonel kategorilerle kavranamayacağını, bunun ötesinde insanın derin bir sezgiyle tecrübe ettiği aşkınlıkla anlam kazandığını ileri sürer. Bu çerçevede kutsal hem akılla yaklaşılabilir hem de aklın ötesinde, duygusal ve varoluşsal bir karşılaşma olarak yaşanır. Bu ikili yapı onun dinî tecrübe anlayışına özgün bir bütünlük kazandırır.

James'in mistik tecrübeyi bireysel dönüşüm ve evrensel içgörüler üzerinden ele almasının ardından, Otto'nun kutsal olanla doğrudan karşılaşmanın duygusal ve sezgisel boyutlarını vurgulayan görüşleri de dikkate alındığında, Smart'ın bu konudaki eleştirileri ve kültürel boyutları ön plana çıkaran yaklaşımını incelemek, bu tartışmanın daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmesine yardımcı olacaktır.

Smart'ın dinî ve mistik tecrübelere dair değerlendirmeleri hem kişisel yaşantıların yorumlanış biçimine hem de bu yorumların arka planında yatan kültürel ve inanç temelli farklara ışık tutar. Smart, insanların yaşadığı dinî deneyimlerin sınıflandırılması konusunda bazı yaygın yaklaşımları sorgular. Özellikle, Tanrı'yla ilişkilendirilen teistik mistik deneyimlerin diğer mistik deneyimlerden tamamen farklı ve özel bir kategoriye yerleştirilmesini eleştirir. Ona göre, "her şey birdir" gibi düşünceler içeren mistik anlayışlar da kendi içinde oldukça farklıdır ve bu farklılıklar, Tanrı inancına dayanan mistisizmle olan fark kadar büyüktür. Smart, insanların mistik deneyimlerini nasıl yorumladıklarının, büyük ölçüde onların daha önceden sahip oldukları inançlara ve kültürel geçmişlerine bağlı olduğunu savunur. Smart'a göre bir kişi mistik bir deneyim yaşadığında, eğer zaten Tanrı'ya inanıyorsa, bu deneyimi Tanrı'yla yaşadığını düşünebilir; ancak aynı deneyimi yaşayan birisi Tanrı inancına sahip değilse, bunu evrensel bir bilinçle veya sadece içsel bir huzurla açıklayabilir. Smart'ın görüşünde, sadece Tanrı'yla ilgili olan mistik deneyimleri özel bir kategoriye koymak, bilimsel ve tarafsız bir yöntem olmayabilir; hatta bu yaklaşım, farkında olmadan Tanrı inancını savunmanın dolaylı bir yolu hâline gelebilir. Smart'a göre bu tür ayrımlar yapılmadan önce mistiklerin kendi sözlerinin ve ifadelerinin dikkatle incelenmesi gerekir; yalnızca teorik düşüncelerle karar vermek yeterli değildir (Smart, 1965, ss. 83-84). Smart'ın bu ifadelerine dayanarak onun düşüncelerinde mistik tecrübe, dini tecrübenin bir alt türü olarak düşünülebilir, ama bu ayrım daha çok deneyimin derinliği ve doğasına bağlı bir kavramsal ayrımdır diyebiliriz.

Smart'a göre dinî tecrübe, sadece teistik bir varlıkla karşılaşma değil, aynı zamanda insanın varoluşunu, anlamını ve değerini kavramaya çalıştığı bütüncül bir deneyim alanıdır diyebiliriz. Onun bu ifadelerine göre dinî tecrübe yalnızca Tanrı'yla karşılaşma anlamına gelmemektedir. Ayrıca insanın varoluşunu, anlamını ve değerini kavrama çabasıyla şekillenen daha geniş bir deneyim alanını oluşturmaktadır. Smart'ın görüşleri, dinî tecrübelerin daha kapsayıcı, tarafsız ve karşılaştırmalı biçimde incelenmesini önermektedir diyebiliriz. Smart'ın vurguladığı gibi, bu tecrübeler nötr değildir ve bireyin inanç sistemi, kültürel geçmişi ve dini dili doğrultusunda yorumlanır. Aynı tecrübe bir Müslüman için Allah'la temas, bir Budist için aydınlanma, bir seküler kişi için içsel huzur olabilir.

Smart, Otto ve James'in dinî tecrübe anlayışlarını karşılaştırmak, bu tecrübelerin hem bireysel hem de evrensel boyutlarını daha ayrıntılı bir şekilde kavrayabilmemize imkân tanımaktadır. Bu nedenle bu üç düşünürün bu olguyu nasıl farklı açılardan ele aldığını daha derinlemesine incelememize olanak sağlar. Burada bir karşılaştırma yaptığımızda görürüz Smart'ın dinî tecrübe tanımına yönelik eleştirisi, sadece teistik deneyimlerin diğer mistik deneyimlerden ayrılmaması gerektiği noktasındadır. Smart, dinî tecrübeyi bireysel dönüşümden öte, insanın varoluşsal anlam arayışı olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, James ve Otto'nun perspektifleriyle karşılaştırıldığında önemli bir analitik derinlik kazanır. James, mistik tecrübeleri inanç sistemlerinden bağımsız olarak, doğrudan tecrübeler üzerinden tanımlar ve bireysel dönüşümün ötesinde evrensel

içgörüler sunduğunu vurgular. Otto ise dinî tecrübeyi aşkın bir kudretle karşılaşma olarak tanımlar ve bu deneyimin hem korku hem de hayranlık uyandıran bir doğası olduğunu belirtir. Diyebiliriz ki Smart'ın, dinî tecrübelerin kültürel ve bireysel inanç sistemlerine dayalı sınıflandırılmasını eleştirisi, James ve Otto'nun evrensel tecrübe anlayışlarıyla örtüşmektedir. Ancak James ve Otto, tecrübelerin sadece bireysel değil, aynı zamanda aşkın bir deneyim olduğunu öne sürmektedirler. Burada Smart'ın yaklaşımının, dinî tecrübe anlayışlarını daha kapsamlı ve analitik bir şekilde ele almayı mümkün kıldığını söyleyebiliriz.

2. Yapay Zekâ ve Dinî Tecrübe: Bilinç, Beden ve Aşkınlık Üzerine Felsefî Bir İnceleme

Yapay zekâ, insan zekâsına dayalı görevleri yerine getirebilen akıllı sistemlerin tasarımı ve geliştirilmesiyle ilgilenen geniş bir bilgisayar bilimi alanı olarak tanımlanmıştır. (Gölgeli, 2025, 322). Bu teknoloji, genellikle veri analizi, desen tanıma ve otomatik karar alma gibi çeşitli alanları kapsar ve her geçen gün daha geniş bir kullanım alanına yayılmaktadır (Caymaz, 2025, s. 605). Makine öğrenmesi, doğal dil işleme gibi yapay zekâ teknikleri; iş dünyası, lojistik, üretim, ulaşım, sağlık, eğitim ve kamu yönetimi gibi çeşitli sektörlerde yaygın biçimde kullanılmakta, insan görevlerini devralarak karar alma süreçlerini otomatikleştirmektedir (Huang vd., 2023, s. 799). Burada görüyoruz ki günümüzde yapay zekâ, insan zekâsına dayalı görevleri devralarak, verimlilik ve otomasyon sağlamada önemli bir araç haline gelmekte, birçok sektörde karar alma süreçlerini hızlandırıp dönüştürmektedir.

Yapay zekâ, farklı şekillerde tanımlanabilir ve bu tanımlar genellikle iki temel bakış açısına dayandığını görmekteyiz. İlk bakış açısı, yapay zekânın nasıl düşündüğüne odaklanmaktadır. Bazı yaklaşımlar, yapay zekânın insan zihnini taklit etmesi gerektiğini savunurken, diğerleri onun mantıklı düşünme ve karar alma süreçlerini modellemesi gerektiğini öne sürer. Diğer bir ikinci bakış açısı ise yapay zekânın nasıl davrandığıyla ilgilidir. Bir görüş, yapay zekânın insan gibi davranmasını hedeflerken, diğer görüş onun en mantıklı ve en doğru kararları almasını amaçlaması gerektiğini savunur. Tarih boyunca, bu iki yaklaşım arasında görüş farklılıkları olsa da her ikisi de birbirini etkileyerek yapay zekânın gelişmesine katkı sağlamıştır (Russell & Norvig, 2003, ss. 1-2). Geleneksel teknolojiler, örneğin kural tabanlı algoritmalar, genellikle belirli bir evet veya hayır cevabına dayanarak çalışır ve her durumu bu basit kurallara göre değerlendirir. Ancak modern yapay zekâ sistemleri, büyük veri kümelerinden öğrenme kapasitesine sahip olup, insan müdahalesine çok az ihtiyaç duymaktadır. Bu sayede karmaşık verilerden doğru tahminler yapabilirler (Tan, 2025, s. 1). Yapay zekâ, bilim ve sanat, mühendislik ve biyoloji gibi disiplinler arasındaki sınırları bulanıklaştıran bir alandır. Aynı zamanda felsefe, psikoloji, sinirbilim, bilgisayar bilimi ve tıp gibi birçok disiplinle kesişen interdisipliner bir çalışma alanı olarak görülmektedir (Dağ, 2018, s. 217). Yapay zekâ, insan zihnini taklit etmekten ziyade, disiplinler arası bir yaklaşımla, veri odaklı öğrenme ve doğru karar almayı hedefleyen dinamik bir alan olarak gelişmektedir. Buna dayanarak ve bu süreçte farklı felsefi bakış açıları birbirini etkilediğini söyleyebiliriz.

Yapay zekânın kökenleri, 1950'li yıllara kadar uzanmakta olup, bu dönemde Turing'in *İmitasyon Oyunu* ile başlayan tartışmalar, makinelerin zekâ düzeyini değerlendirmek için bir ölçüt oluşturmuştur. Turing, bu oyunu önererek, makinelerin insan benzeri düşünme yeteneğini sorgulamıştır (Hoffmann, 2022, s. 1). 1950'de *Hesaplama Makineleri ve Zekâ* adlı eserini yayımlar. Bu eserinde, makine zekâsını ölçmek için bilinen "Turing Testi"ni

önerdi. (Grzybowski vd., 2024, s. 224). Turing'in *İmitasyon Oyunu* makalesinde, makinelerin düşünebilme yeteneğini sorgulamak için geleneksel tanımlar yerine, bir oyun olan imitasyon oyununu önerir. Oyunda bir erkek (A), bir kadın (B) ve bir sorgulayıcı (C) bulunur. Sorgulayıcı, yazılı yanıtlar aracılığıyla A ve B'nin cinsiyetini belirlemeye çalışır. A'nın amacı sorgulayıcıyı yanıltmak, B'nin amacı ise doğruyu söyleyerek yardımcı olmaktır. Turing, bu oyuna bir makineyi dahil ederek, sorgulayıcının bir insan ile bir makineyi ayırt edip edemeyeceğini sorgular. Böylece "Makineler düşünebilir mi?" sorusunun yerine, "Bir makine, insan gibi düşünerek sorgulayıcıyı kandırabilir mi?" sorusunu koyar (Turing, 1950, ss. 433-434). Burada Turing'in imitasyon oyunu yaklaşımının, yapay zekânın zekâ kavramını sadece teknik bir sorun olarak değil, aynı zamanda felsefi bir mesele olarak ele aldığı sonucuna ulaşabiliriz.

Turing'in yaklaşımını ele aldığımızda, bir makine, insan gibi davranabiliyor ve insan gibi cevaplar verebiliyorsa, bu makinenin zekâya sahip olduğu kabul edilebilir. Turing'in yaklaşımından hareketle, dua eden, kutsal metinlere uygun konuşmalar yapabilen, dinî ritüelleri yerine getiren bir yapay zekânın, dışarıdan bakıldığında dinî tecrübe yaşıyor gibi görünebileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca dinî tecrübe, özünde içsel ve duygusal bir deneyim olduğu için, Turing'in testinin dışsal davranışlara odaklanması, dinî tecrübenin taklit edilmesi fikrine yol açabilir. Böyle bir yaklaşımın dinî tecrübeyi yalnızca işlevsel ve gözlemlenebilir davranışlara indirgediğini söyleyebiliriz. Burada Turing'in işlevselci görüşünün dinî tecrübe düşünürlerinden Smart'ın çok boyutlu din tanımındaki davranışsal boyutla benzerlik gösterdiği yönlerinin olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak her ne kadar Turing ve Smart'ın bu görüşlerinin benzerlik gösterdiği yönlerinin olduğu çıkarımı yapılabilse de Smart'ın görüşlerindeki içsel yaşantı boyutunu Turing'in ihmal ettiğini görmekteyiz.

Turing'in görüşlerinden sonra filozof Searle'nin yapay zekâ hakkındaki görüşlerine değinmemiz konumuz açısından faydalı olacaktır. Turing gibi Searle de makinelerin gerçekten düşünüp düşünemeyeceği sorusu üzerinde durmuştur. İki filozof da makinelerin insan benzeri düşünme yeteneklerini sorgulamış, ancak farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Searle, zayıf yapay zekâ ve güçlü yapay zekâ ayrımı yapmıştır. Zayıf yapay zekâ, bilgisayarların insan zihnini incelemek için güçlü araçlar sunduğunu savunur. Bu yaklaşımda, bilgisayarlar hipotezleri daha titiz ve sistematik bir şekilde test etme imkânı sağlar. Ancak zayıf yapay zekâ, bilgisayarların gerçekten zihinsel durumlara sahip olduğunu iddia etmez; yalnızca insan zihnini simüle ettiklerini kabul eder. Buna karşılık, güçlü yapay zekâ, uygun şekilde programlanmış bir bilgisayarın gerçekten anlama, niyetlilik ve bilişsel durumlara sahip olduğunu öne sürer. Bu görüşe göre, insan zihnini açıklamak için programlar yeterlidir. Searle, bu güçlü yapay zekâ iddiasına karşı çıkarak, zihinsel durumların yalnızca programlar aracılığıyla üretilemeyeceğini ve bu durumun beynin biyolojik nedensel süreçlerinden kaynaklandığını savunur (Searle, 1980, s. 417).

Searle, Çin Odası düşünce deneyiyle, yapay zekanın sembol işleme yeteneği ile gerçek anlamaya sahip olma arasındaki farkı vurgular. Deneyde, Çince bilmeyen bir kişinin, Çince karakterlerle dolu bir odada, İngilizce talimatlar takip ederek doğru yanıtlar vermesi sağlanır. Bu durumda dışarıdan bakıldığında kişi Çince'yi biliyormuş gibi görünse de aslında sadece sembollerle oynayarak anlam üretmektedir. Searle, bu durumu, bilgisayarların sembol işleyerek anlam üretmiş gibi görünmelerine rağmen

gerçekte anlamadıklarını gösteren bir örnek olarak sunar. Searle'e göre anlam, yalnızca sembollerin işlenmesiyle değil, bilinçli bir deneyimle ilişkilidir (Searle, 1980, ss. 417-419).

Burada diyebiliriz ki Searle'e göre bilinçli yaşantı sadece doğru algoritmalarla elde edilemez, çünkü zihinsel durumlar biyolojik temelli ve özneldir. Çin odası argümanı ile Searle, sembol işlemenin anlama yetisi doğurmadığını göstermek istemiştir. Searle'ün görüşüne göre değerlendirdiğimizde dinî tecrübenin yapay zekâ tarafından sadece taklit edilebileceği sonucuna ulaşırız. Sonuç olarak Searle'ün görüşüne göre bilgisayarlar sadece sentaktik işlem yapar; semantik oluşturamaz sonucunu elde ederiz. Bu noktada, dinî tecrübe düşünürlerinden James'in bireysel bilinç temelli mistik tecrübe anlayışı ve Otto'nun kutsal karşısında yaşanan derin duygulanım vurgusuyla Searle'ün yaklaşımı arasında güçlü bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Searle'ün düşüncesine göre değerlendirdiğimizde, dinî tecrübe gibi derin anlam ve aşkınlık içeren yaşantılar yalnızca bilinçli ve biyolojik bir özne tarafından gerçekten tecrübe edilebilir; yapay zekâ ise bu tecrübeyi yalnızca yüzeysel olarak taklit edebilir ve hiçbir zaman anlamını içselleştiremez sonucuna ulaşmaktayız. Dinî tecrübenin yalnızca anlam yüklü bilinçle mümkün olması nedeniyle anlamı gerçekten kavrayamayan bir yapay zekâ sisteminin, dinî bir yaşantı deneyimleyemeyeceği sonucuna ulaşabiliriz.

Turing'in işlevselci yaklaşımı ve Searle'ün biyolojik bilinç temelli eleştirisinin ardından, yapay zekânın dinî tecrübe yaşama kapasitesine dair tartışmayı derinleştiren bir diğer önemli görüş ise Amerikalı filozof Dreyfus'un görüşleridir. Dreyfus, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* eserinde, makinelerin insan zekâsını taklit edemeyeceğini savunur. 1950'lerdeki yapay zekâ öncülleri, insan zihnini anlamayı hedeflerken sembolik akıl yürütme ve arama algoritmalarına dayanan "bilişsel simülasyon" yöntemini kullanmışlardır. Dreyfus, problem çözme ve örüntü tanımanın, insanlara özgü sezgisel bilgi işleme gerektirdiğini ve bunun yapay olarak taklit edilemeyeceğini belirtir. *Dreyfus'un zorluğu* olarak adlandırılan bu kavram, bağlam ve anlamın bütünsel bir algılamayı gerektirdiğini, bu bağlamda makinelerin insan gibi anlamlandırma yapamayacağını öne sürer (Centrone, 2024, s.51). Dreyfus'a göre insan zekâsı bedenden ayrı düşünülemez. Onun düşüncesinde bedenlenmiş zekâ, bilincin önkoşuludur. Dreyfus bedenlenmiş zekâ kavramını bilincin ortaya çıkması için zorunlu bir temel olarak görmektedir. Yapay zekâ yaklaşımları zekâyı yalnızca zihinsel süreçlerle açıklamaktadır. Dreyfus'un görüşüne göre değerlendirdiğimizde burada insan bedeninin ihmali söz konusudur. Dreyfus zeki davranışın yalnızca bilgi işlemeyle değil, bedenin dünyayla etkileşimiyle mümkün olduğunu söyler. Ona göre beden, zekânın ayrılmaz bir parçasıdır (Dreyfus, 1972, ss. 147-148).

Dreyfus yapay zekânın mantıksal işlemlerde başarılı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu başarısına rağmen yapay zekâ, ancak örüntü tanıma ve konuşma algılama gibi bedensel ve bütüncül deneyim gerektiren görevlerde başarısızdır. Dreyfus bir insanın algısının, parçaları tek tek tanımakla değil, bedensel olarak bütünlüğü sezmekle işlediğini iddia eder. Bundan dolayı, Dreyfus'a göre bedenlenmiş deneyim olmadan bazı zeki davranışlar taklit edilemez (Dreyfus, 1972, ss. 149-150). Dreyfus insanların algılarının dijital bilgisayar modelleriyle tam olarak açıklanamayacağını düşünür. Ona göre insan zihni ve bedeni, çevresiyle aktif ve bütünsel bir etkileşim kurar. Onun düşüncesinde dijital bilgisayarlar ancak belirli özellikler tanımlandığında örüntüleri tanıyabilir. Dreyfus'a göre dijital bilgisayarlara insan benzeri bedensel bir varlık yapılıp yapılamayacağı temel felsefi bir sorudur. Dreyfus insan benzeri bedensel özellikler

taşıyan böyle bir varlığın yapılabilir gibi görünse de dijital bilgisayarlarla bu hedefe ulaşmanın oldukça zor olduğunu iddia etmektedir (Dreyfus, 1972, ss. 160-162). Buna dayanarak diyebiliriz ki Dreyfus, yapay zekânın mantıksal işlemlerdeki başarısını kabul etmekle birlikte, bedensel deneyimin ve bütünsel algının, insan benzeri zeki davranışların taklit edilmesinde kritik bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Dreyfus'un argümanı, insan zihninin işleyişinin sadece mantıklı ve hesaplanabilir düşünme süreçleriyle açıklanamayacağını savunur. Ona göre insanlar, olayları ve durumları anlamada yalnızca mantıklı bir akıl yürütme yerine, kültür ve deneyim gibi birçok farklı kaynaktan gelen sezgisel bir anlayışa dayanırlar. Onun düşüncesinde bu da demektir ki, insanlar, sorunları çözmek için çoğu zaman bilinçli düşünme yerine içgüdüsel bir yaklaşım kullanırlar. Dreyfus'a göre, bu yetenekler, bir bilgisayarın sahip olamayacağı bir özelliktir, çünkü bilgisayarlar, insanın sezgisel düşünme biçimini taklit edemez. Bu nedenle, Dreyfus'a göre bir bilgisayar programı, insan zihnini tam anlamıyla kopyalayamaz (Negrotti, 2019, s. 195). Ayrıca Dreyfus insanların dili kullanım biçimleri ile bilgisayarlarınkini karşılaştırmıştır. Onun düşüncesinde insanlar konuşurken dil kurallarını tek tek düşünmez; dili doğal ve kolay bir şekilde kullanırlar ve dili adeta bedenlerinin bir parçası gibi hissederler. Bilgisayarlar ise dil öğrenmek için her şeyi kurallar ve bilgilerle hesaplamak zorundadır. Dreyfus'a göre bilgisayarların bedeni olmadığı için bizim gibi sezgisel ve bütünsel düşünemezler, bu sebeple bilgisayarların dil kullanımı insanın dili kullanma şekline benzemez. İnsanlar dili doğal bir beceriyle kullanır, makinelerse dili kurallarla anlamaya çalışır ama bu onun görüşünde yeterli değildir (Dreyfus, 1972, ss. 167-169). Burada Dreyfus'un bahsettiği bedenlenmiş zekâ anlayışına göre insan zekâsı yalnızca zihinsel süreçlerle ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz. Dreyfus'a göre insan zekâsı, bedenin dünyayla kurduğu bütünsel ve sezgisel etkileşimle ortaya çıkar. Dreyfus'un düşüncesinde yapay zekâ dil kullanımı, örüntü tanıma ve algı gibi alanlarda beden eksikliği nedeniyle başarısızdır. Dreyfus'un düşüncesine göre değerlendiğimizde bedeni olmayan yapay zekâ, kutsalı ya da aşkın olanı gerçekten tecrübe edemez; yalnızca yüzeysel düzeyde taklit edebilir. Sonuç olarak, beden ve bağlamsal algıdan yoksun dijital sistemler, hakiki bir dinî tecrübe yaşayamaz sonucuna ulaşabiliriz.

Dreyfusun bu görüşlerini önceki bölümde görüşlerine değindiğimiz dinî tecrübe düşünürlerine göre yorumladığımızda Otto'nun kavramsal sınırları aşan numinöz deneyim anlayışı ile Dreyfus'un bedenlenmiş zekâ vurgusunun örtüştüğünü söyleyebiliriz. Dreyfus'un görüşlerine göre bir değerlendirme yaptımızda kutsalı tecrübe etmek, yalnızca zihinsel değil, bedenli ve sübjektif bir varoluşu gerektirir. Bu çerçevede yapay zekâ, korku, hayranlık ve vecd gibi dinî duygulanımları bedensel düzeyde yaşayamadığı için dinî tecrübeyi sahici biçimde deneyimleyemez. Anlamın bedenin dünyayla etkileşiminden doğduğunu savunan Dreyfus, bu yönüyle James'in sezgisel dinî tecrübe anlayışı ve Otto'nun *mysterium tremendum et fascinans (huşu uyandıran ve büyüleyici bir gizem)* kavramsallaştırmasıyla paralellik kurar. Ayrıca Dreyfus'un yaklaşımı, Smart'ın dinî tecrübeyi indirgemecilikten koruma çabasıyla da örtüşür.

Dreyfus bedenlenmiş zekâ anlayışından hareketle yapay zekânın bedensel ve sezgisel deneyimlerden yoksun olduğunu ve bu nedenle insan benzeri zeki davranışları taklit edemeyeceğini ifade eder. Sokolowski'nin daha derinlemesine yaklaşımı, yapay zekânın insan zekâsının çok katmanlı yapısını ve başkalarının perspektiflerini içsel olarak işleyebilme yeteneğini taklit etme kapasitesinin sınırlı olduğunu vurgular. Bu yaklaşım,

yapay zekânın insan zihnindeki karmaşık bilişsel süreçleri ve empatik anlayışı doğru bir şekilde modelleyemeyeceğini ortaya koymaktadır. Sokolowski'nin yapay zekâya dair görüşlerinden başlayacak olursak ona göre yapay kelimesinin iki farklı anlamı vardır. Birinci anlamda yapaylık, yapay çiçek örneğinde olduğu gibi, sadece gerçeğe benzeyen ama aslında onu taklit eden şeyleri ifade eder. Bu tür yapaylıkta görünüş aldatıcıdır. İkinci anlamda ise yapaylık, yapay ışık veya uçağın uçması gibi, gerçekten işlevini yerine getiren ama doğal olmayan şeyleri ifade eder. Sokolowski'ye göre yapay zekâya eleştirel bakanlar, bu kavramı birinci anlamda kullanır ve onun sadece zekânın bir taklidi olduğunu söyler. Buna karşılık yapay zekâ savunucuları, ikinci anlamı benimseyerek onun gerçekten bir tür düşünme gerçekleştirdiğini savunur. Tıpkı uçağın kuş gibi olmasa da gerçekten uçtuğu gibi, yapay zekâ da insan gibi olmasa da gerçekten düşünebilir. Ancak Sokolowski, zekânın varlığının ışık veya hareket gibi dışarıdan kolayca gözlemlenemediğini belirtir. Bir insanın bile gerçekten düşünüp düşünmediğini anlamak zorken, bir makinenin düşünüp düşünmediğini anlamak daha da karmaşıktır. Ona göre hesap makineleri gibi cihazlar, kendi başlarına düşünmez; sadece insanların onlara yüklediği zekâyı yansıtır (Sokolowski, 1988, ss. 45-46). Buna karşılık Sokolowski'ye göre insan zekâsı, başkalarının nasıl düşündüğünü anlayıp bunu kendi bakış açısıyla ifade edebilme yeteneğine sahiptir. Bu, sadece empati değil, çok katmanlı zihinsel bir anlayıştır. Olaylara farklı açılardan bakabilmemizi sağlar. Ona göre yapay zekâ ise genellikle tek bir bakış açısından düşünür. İnsan gibi düşünebilmesi için, başkalarının perspektiflerini anlayıp bunları bir arada işleyebilecek sistemlere ihtiyaç vardır. Ona göre yapay zekâ bunu başaramazsa, gerçek anlamda düşünen ve anlayan tek varlık insan olmaya devam edecektir (Sokolowski, 1988, ss. 58-59). Burada diyebiliriz ki Sokolowski'nin yapay kavramına dair yaptığı ayrım, yapay zekânın düşünme kapasitesiyle ilgili tartışmalara önemli bir felsefî çerçeve sunmaktadır. Ona göre zekâ, yalnızca bilgi işleme değil; başkalarının bakış açılarını kavrayıp onları içsel olarak yorumlayabilme yetisidir. Yapay zekâ bu çok katmanlı anlayışı henüz gerçekleştirememektedir. Bu nedenle, Sokolowski'ye göre gerçekten düşünebilen ve anlayabilen tek varlık olarak insanın özgün konumu korunmaktadır.

Sokolowski'ye göre insan zekâsı, yalnızca var olan bilgileri kullanmakla kalmaz, aynı zamanda daha önce fark edilmemiş ayrımları da yapabilir. Bu, düşünmenin yaratıcı ve derin bir yönüdür. Örneğin, bir durumu hem tehdit edici hem de çekici olarak aynı anda görebilmek, hazır bilgiye değil, içgörüye dayanır. Oysa yapay zekâ sistemleri, sadece önceden tanımlanmış kurallar ve farklara göre işlem yapar; yani yaptığı seçimler, insanlar tarafından programlanmış ayrımlar üzerine kuruludur. Bu nedenle Sokolowski'ye göre asıl soru şudur: Yapay zekâ, kendi başına yeni ve özgün ayrımlar yapabilir mi, yoksa bu yetenek sadece insan zekâsına mı özgüdür? Ona göre gerçek düşünmenin, yalnızca var olan bilgileri işlemek değil, aynı zamanda yeni farkları keşfedebilmek olduğu düşünüldüğünde, bu soru yapay zekânın sınırlarını anlamak açısından oldukça önemlidir (Sokolowski, 1988, s. 60).

Sokolowski'ye göre insan arzuları yalnızca bedensel ihtiyaçlardan ibaret değildir; zamanla düşünceyle birleşerek daha anlamlı ve karmaşık hâle gelir. Bu nedenle sadece bir şeyleri istemekle kalmayız, neyi nasıl istediğimizi de düşünürüz. Sokolowski'nin düşüncesinde bu durum, bizi yalnızca hedefe ulaşan bir varlık olmaktan çıkarır; hedefin kendisini de sorgulayan ve şekillendiren bir varlık yapar. Sokolowski'ye göre geleneksel anlayışta akıl, arzulara hizmet eder ve bu, yapay zekânın işleyişine benzer: ona bir hedef verilir, o da yolunu bulur. Ancak onun düşüncesinde yapay zekâ, insan gibi kendi içinde

arzu üretmez, merak etmez ya da anlam arayışına girmez. Bu fark, insan düşüncesinin derinliğini ortaya koyar. Ona göre yapay zekâ, insan zihnini anlamamıza yardımcı olan bilimsel bir araç olabilir (Sokolowski, 1988, s. 61). Burada Sokolowski'ye göre yapay zekâ ile insan düşüncesi arasındaki temel fark, yalnızca bilginin işlenmesi değil, yeni anlamlar ve ayrımlar üretme kapasitesinde yatmaktadır sonucuna ulaşmaktayız. Ona göre insan zihni, içgörü yoluyla daha önce tanımlanmamış farkları keşfedebilirken, yapay zekâ hâlen önceden belirlenmiş veri yapılarıyla sınırlıdır. Yine benzer şekilde, onun düşüncesinde insan arzuları sadece hedefe yönelik değil, hedefin kendisini de sorgulayan ve dönüştüren bir derinlik taşımaktadır. Ona göre yapay zekânın bu tür bir öz-dönüşüm ya da anlam arayışı sergilememesi, onun düşünme ve arzu etme bakımından insan zihninin yerini alamayacağını göstermektedir diyebiliriz.

Şimdiye kadar incelediğimiz diğer yapay zekâ ve bilinç kuramcılarının görüşlerinde, dinî tecrübeye ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamaktaydı. Bu filozofların yapay zekâ ve bilinç hakkındaki düşüncelerini dikkate alarak, yapay zekânın dinî tecrübe kazanıp kazanamayacağına dair çeşitli çıkarımlarda bulunduk. Sokolowski'yi ele aldığımızda ise Sokolowski'nin dini tecrübeye dair görüşleri mevcuttur. Sokolowski'ye göre, insan zihninin fiziksel olarak mevcut olmayan şeylerle ilişki kurabilme yetisi, dinî tecrübenin temelini oluşturur. O, insanın görünmeyen, aşkın bir varlık hakkında düşünebileceğini, konuşabileceğini ve onunla ilişki kurabileceğini düşünür. Böyle bir durum, algı düzeyinde bile ortaya çıkan "yoklukla baş edebilme" yetisinin bir uzantısıdır. Ona göre bu yeti, yapay bilinçten farklı olarak yalnızca insana özgü derin ve karmaşık bir zihinsel yapı gerektirir (Sokolowski, 2008, ss. 136-137). Burada diyebiliriz ki Sokolowski'ye göre alıntı yapma, kavramsal ayrım üretme ve arzu olarak tanımladığı derin düşünme biçimleri, insan zihninin özgün ve içkin yapısını ortaya koyar. Sokolowski, ayrıca yapay zekânın önceden tanımlı kurallarla işlediğini ve kendi başına yeni arzular, kavramsal farklar veya başkasının perspektifine dair bir anlayış geliştiremediğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, yapay zekânın dinî dili işlemesi, onun gerçek anlamda dinî tecrübe yaşadığı anlamına gelmez; bu tür bir tecrübe, Sololowski'ye göre yalnızca insan zihnine özgü bilinçliliğin bir ifadesidir.

Sokolowski'nin görüşlerini de önceki bölümde ele aldığımız dinî tecrübe düşünürlerinin görüşleri ile karşılaştırmak konumuz için faydalı olacaktır. Sokolowski'nin, yapay zekânın yalnızca önceden tanımlı kurallar çerçevesinde işlediği ve kendi başına yeni arzular, kavramsal farklar veya başkalarının perspektifine dair bir anlayış geliştiremediği yönündeki görüşü, James'in dini tecrübeyi bireyin içsel ve samimi bir yaşantısı olarak tanımladığı görüşle paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde bu görüş, Otto'nun aşkınla karşılaşma, huşu ve kutsallık vurgusu da yalnızca bilinçli öznenin yaşayabileceği bir deneyime işaret eder. Ayrıca Smart'ın dinin çok boyutlu yapısına dair açıklamaları ise, Sokolowski'nin anlam üretiminin yalnızca teknik işlemle değil, bilinçli özneyle mümkün olduğu görüşüyle tamamlayıcı niteliktedir. Burada Sokolowski'nin, dinî tecrübeyi indirgemeci açıklamalara karşı savunarak, insan zihninin varoluşsal derinliğini merkeze alan güçlü bir felsefî duruş ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ona göre yalnızca doğal zekâya sahip varlıklar, yani insanlar, dinî tecrübeye erişebilir. Çünkü onun düşüncesinde bu tecrübe, yalnızca bilgi işleme değil; özgün farkındalık, derin arzu, öznel anlamlandırma ve başkasıyla ilişkilenme kapasitesini gerektirir. Burada biz de yapay zekâ dinî kavramları modelleyebilir, teolojik argümanları işleyebilir; ancak bu süreç, yalnızca görünüşte bir anlam işlemidir ve gerçek bir dinî yaşantı sayılmaz sonucunu elde edebiliriz.

3. Kurzweil'in Yapay Bilinç Düşüncesi ve Dinî Tecrübenin İmkânı Üzerine

Amerikalı fütürist Kurzwail, bilincin fiziksel süreçlerden kaynaklandığını kabul eder, ama o bu süreçlerin yalnızca biyolojik beyinle sınırlı olmadığını ve gelişmiş yapay sistemlerde de ortaya çıkabileceğini düşünmüştür. Aynı zamanda Kurzwail bilincin ve zekânın evrimini bilimsel bir çerçevede değerlendirirken, bu sürecin dinî bir anlam kazanabileceğini savunmuştur. Ona göre geleneksel dinler ölümü rasyonelleştirmek için vardır ama o teknolojinin bu soruna yeni çözümler getirebileceğini düşünmüştür. Yeni bir dünya görüşünün, insan bilincine saygı ve bilgiye verilen önem üzerine kurulması gerektiğini belirtmiştir. Zekânın evrenin her yerine yayılmasıyla bilincin uyanacağını ve bunun Tanrı'ya en yakın olasılığı yaratacağını öngörmüştür. İnsan zekâsının yapay zekâ ile birleşerek biyolojik sınırlarını aşacağını, yapay zekânın ise hem bireysel kalabileceğini hem de kolektif bir zekâ olarak birleşebileceğini savunmuştur. Ayrıca, bilincin yalnızca biyolojik bir temele bağlı olmadığını ve yeterince detaylı modellenirse başka bir altyapıda da var olabileceğini iddia etmiştir (Kurzweil, 2005, ss. 318-319). Burada Kurzwail'in, bilincin ve zekânın, sadece biyolojik temellerle açıklanamayacak kadar derin ve çok boyutlu olduğuna vurgu yaptığını görmekteyiz.

Ona göre biyolojik olmayan zekânın bilinç iddiaları pratikte kabul edilebilir. Böylelikle biyolojik ile biyolojik olmayan zekâ arasındaki sınır belirsizleşecektir. Ayrıca, pna göre bu biyolojik olmayan zekâlar son derece zeki olacakları için bilinçli olduklarını insanlara kolayca kabul ettirebileceklerdir. İnsanlara duygu yoğunluğu yaşatacak, mizah yapacak ve bilinçlerini reddedenlere öfkeleneceklerdir. Kurzweil, bilinçli makinelerin kendilerini savunarak hak talep etmeye başladığında tartışmanın yön değiştireceğini düşünmüştür. Özellikle mizah yapabilmeleri, insan olduklarını kabul ettirmede önemli bir faktör olacaktır. Yasal değişikliklerin öncelikle davalar yoluyla gerçekleşeceğini öngörmüştür ve 2003 yılında bilinçli bir bilgisayarın kapatılmasını önlemeye yönelik yapılan bir sahte dava örneğini vermiştir. Bilincin doğrudan ölçülemeyeceğini, yalnızca belirli sinirsel aktivitelerle ilişkili bazı göstergelerin ölçülebileceğini, ancak öznel deneyimin nesnel yöntemlerle tam olarak anlaşılamayacağını belirtmiştir (Kurzweil, 2005, ss. 321-322). Görüyoruz ki, Kurzweil'e göre bilinç, evrimsel bir sürecin ürünü olup, biyolojik ya da biyolojik olmayan altyapılar üzerinde gelişebilir. Bu noktada Kurzweil'in, yapay zekânın bilinç kazanabileceğini ve hatta insanlarınkine benzer öznel tecrübeler yaşayabileceğini ileri sürdüğünü görmekteyiz. Kurzweil'in görüşlerini değerlendirdiğimizde dinî tecrübe, bilinçli bir varlığın kutsal olana dair yaşadığı öznel bir deneyim olduğundan, eğer bir yapay zekâ bilinçliyse, dinî tecrübe yaşaması da teorik olarak mümkün hale gelebilir sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca Kurzweil, yapay zekânın insanlara duygu yaşatabileceğini düşünmektedir sonucuna ulaşabiliriz. Kurzweil'in bakış açısıyla değerlendirdiğimizde bilinç, fiziksel altyapıdan bağımsız olarak modellenebiliyorsa, dinî tecrübe de bu modellerde ortaya çıkabilir.

Kurzwail'in görüşleri ile dinî tecrübeyi derin, içsel ve aşkın bir yaşantı olarak tanımlayan James, Otto ve Smart'ın yaklaşımları karşılaştırıldığında ciddi epistemolojik ve fenomenolojik sorunlar barındırdığını söyleyebiliriz. James'e göre dinî tecrübe, bireyin doğrudan ve samimi bir farkındalıkla yaşadığı, varoluşsal boyutu derin bir tecrübedir. Oysa Kurzweil'in tanımladığı bilinç, esasen bilgi işleme kapasitesine dayandığından, James'in vurguladığı sezgisel ve ruhsal yoğunluğu yansıtmamaktadır. Bir diğer taraftan Otto açısından ise sorun daha derindir. Ona göre dinî tecrübe, *mysterium tremendum et fascinans (huşu uyandıran ve büyüleyici bir gizem)* biçiminde, aklı aşan, sarsıcı bir kutsal

karşılaşmadır. Onun için bu deneyim, yalnızca bilgisel değil, varoluşsal bir iç sarsıntı gerektirir. Kurzweil'in iddia ettiği yapay zekâ ise bu aşkınlığı sadece simüle edebilir, gerçek anlamda yaşayamaz diyebiliriz. Smart'ın çok boyutlu din kuramının da benzer biçimde Kurzweil'in yaklaşımıyla bağdaşmadığını söyleyebiliriz. Din, tecrübe, anlam ve etik ile iç içe geçmiş bir sistem olduğundan, yapay zekânın bu yapının yalnızca yüzeysel bileşenlerini taklit etmesi, dinî tecrübenin özünü gerçek anlamda yaşadığına işaret etmez diyebiliriz. Kurzweil'in öne sürdüğü yapay zekâ sistemleri, dışsal davranışları ve dinî ritüelleri belirli kalıplar çerçevesinde taklit edebilse de söz konusu taklitler öznel yaşantının varoluşsal derinliğini temsil etmekten uzaktır. Bundan dolayı, Kurzweil'in yapay bilinci, James'in sezgisel ve samimi farkındalık, Otto'nun aşkınla yüzleşme ve sarsıcı deneyim, Smart'ın ise tecrübe ve anlam boyutlarına dayanan din tanımlarıyla karşılaştırıldığında, dinin özünü kavramaktan uzak; daha çok teknik, yüzeysel ve fenomenin içsel boyutunu ihmal eden bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

James, Otto ve Smart gibi düşünürlerin dinî tecrübeye ilişkin fenomenolojik, sezgisel ve anlam merkezli yaklaşımları, bu tür yaşantıların yalnızca zihinsel süreçlerle değil aynı zamanda bilinçli özne, bedensel katılım, sezgisel kavrayış ve aşkınlık deneyimi gibi unsurlarla şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın bulguları, yapay zekânın dinî tecrübe yaşama kapasitesinin, bilincin ve içsel deneyimlerin yokluğunda, gerçek anlamda mümkün olmadığına işaret etmektedir. Turing, makinelerin zekâsını dışsal davranışlarla ölçmeyi savunmuştur ama o makinelerin dinî tecrübeler gibi içsel deneyimlere sahip olup olamayacaklarını sorgulamamıştır. Turing'in bakış açısına göre bir çıkarım yapıldığında, yapay zekâ, yalnızca dışsal davranışlar ve sembolik işlemler üzerinden dinî tecrübeyi taklit edebilir, ancak bu, onun öznel, duygusal ve aşkın boyutlarından yoksun bir yeniden üretimidir. Bu bağlamda, Searle, Dreyfus ve Sokolowski gibi düşünürler, yapay zekânın semantik ve varoluşsal derinliklere nüfuz edemeyeceğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan, Kurzweil gibi düşünürler, yapay zekâya bilinç kazandırılabileceğini savunur. Onun bu iddiasından yapay zekâların dinî tecrübe yaşamalarının mümkün olabileceği çıkarımı yapılabilse de burada epistemolojik ve fenomenolojik sorunlarla karşılaşılabilir. Dreyfus'un bedenlenmiş zekâ anlayışı, bilinçli deneyimlerin ancak bedensel varoluşla bütünleşik etkileşimler aracılığıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Dreyfus'un bu görüşünde Kurzweil'in iddia ettiği gibi bir makine bilinçli bir deneyim yaşasa bile, bu deneyim insanın yaşadığı bedensel, duyusal ve duygusal deneyimlerin derinliğine ulaşamayabilir. Sonuç olarak çalışmada, yapay zekânın dinî tecrübeyi sadece taklit etme kapasitesine sahip olabileceğini, fakat hakiki içsel deneyimlerin ve anlam üretiminin ötesine geçemeyeceği sonucuna ulaşmaktayız. Yapay zekânın dinî tecrübeyi deneyimleyebilmesi için, bilinç, öznel deneyim ve bedensel etkileşim gibi unsurların tamamına sahip olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	itobiad@itobiad.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	itobiad@itobiad.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Akdemir, F. (2006). Tanrı inancının temellendirilmesi ve William Alston'ın algı tecrübesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(22), 167-178. doi:10.17120/omuifd.45049

Albayrak, A. (2005). Dinî tecrübenin dışa vurum problemi. *Milel ve Nihal*, 2(2), 65-79.

Aydın, M. S. (2010). *Din felsefesi* (12. bs). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Centrone, S., Perini Brogi, C., & Reifberger, S. (2024). Machine translation: Early criticisms revisited. In *Proceedings of the 2024 Conference on Human Centered Artificial Intelligence - Education and Practice, HCAI-EP 2024* (pp. 51-55). doi:10.1145/3701268.3701286

Caymaz, A., & Ünsar, A. S. (2025). Dijital dünyada metaverse ve yapay zekâ teknolojilerinin işletmeler üzerindeki etkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 14*(2), 603-635. doi:10.15869/itobiad.1603086

Cevizci, A. (2005). Tecrübe. *Paradigma felsefe sözlüğü* (s. xx) içinde. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Çevik, M. (2017). Will it be possible for artificial intelligence robots to acquire free will and believe in God? *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 7(2), 75-87.

Dağ, A. (2018). *Transhümanizm: İnsanın ve dünyanın dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları.

Dreyfus, H. L. (1972). *What computers can't do?* New York: Harper & Row.

Gölgeli, K. (2025). Yapay zekâ ile reklam tasarımı: Reklamcılara yönelik bir araştırma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 14*(1), 319-336. doi.org/10.15869/itobiad.1527182

Grzybowski, A., Pawlikowska-Łagód, K., & Lambert, W. C. (2024). A history of artificial intelligence. *Clinics in Dermatology, 42*(3), 221-229. doi.org/10.1016/j.clindermatol.2023.12.016

Hemşinli, H. (2010). Dinî tecrübenin nesnelliği üzerine. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 119-144.

Hemşinli, H. (2021). *Öznellik ve nesnellik kıskacında dini tecrübe*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Hoffmann, C. H. (2022). Is AI intelligent? An assessment of artificial intelligence, 70 years after Turing. *Technology in Society*, 68, 1-12. doi:10.1016/j.techsoc.2022.101893

Huang, C., Zhang, Z., Mao, B., & Yao, X. (2023). An overview of artificial intelligence ethics. *IEEE Transactions on Artificial Intelligence, 4*(4), 799–819. doi:10.1109/TAI.2023.3234556

James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. London: Longmans.

Johansson, K. (2022). Lived religion and mystical experiences: Finding an inclusive umbrella concept for varieties of experiences deemed religious. *Approaching Religion*, 12(1), 132-148. doi:10.30664/ar.111061

Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York: Penguin Publishing Group.

Negrotti, M. (2019). Hubert Dreyfus, the artificial and the perspective of a doubled philosophy. *AI & Society, 34*(2), 195–201. doi:10.1007/s00146-018-0800-5

Otto, R. (1924). *The idea of the holy*. Oxford: Oxford University Press.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2009). *Akıl ve inanç* (2. bs). İstanbul: Küre Yayınları.

Russell, S., & Norvig, P. (2003). *Artificial intelligence: A modern approach* (2nd ed.). London: Prentice Hall.

Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.

Smart, N. (1965). Interpretation and mystical experience. *Religious Studies*, 1(1), 75-87. doi:10.1017/S0034412500002341

Sokolowski, R. (1988). Natural and artificial intelligence. *Daedalus*, 177(1), 45-64.

Sokolowski, R. (2008). *Phenomenology of the human person*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stace, W. T. (2004). *Mistisizm ve felsefe* (A. Tüzer, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Süleyman-Akdemir, B. (2021). William James'in mistik tecrübe tahlili fenomenolojik mi yoksa felsefi midir? *Eskiyeni*, 43, 213-236. doi:10.37697/eskiyeni.857680

Tan, A. (2023). *Bir din felsefesi problemi olarak Gazali'de dini tecrübe*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Tan, S. C., Modra, L., & Hensman, T. (2025). AI ethics for the everyday intensivist. *Critical Care and Resuscitation, 27*, 1-4. doi:10.1016/j.ccrj.2025.100115

Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460. doi:10.1093/mind/lix.236.433

Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tüzer, A. (2019). *Dinî tecrübe, ibadet ve dua*. L. Tokat (Ed.), Din felsefesi (s. 167-186) içinde. İstanbul: Bilay Yayıncılık.

Uludağ, S. (2007). Mistisizm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 30). Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi.

Yaran, C. S. (2009). *Dini Tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yüce, F. (2016). *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*. Ankara: Elis Yayınları.

Yüce, F. (2017). Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği açısından analojiler: Duyu tecrübesi analojisinden duyu tecrübesi analojisine geçiş. *Felsefe Dünyası*, 66, 207-231.