

فلسفه معاصر

در پدیدارشناسی دین در دوره معاصر تفکر غربی به تجربه دینی به عنوان یک پدیده قدسی منحصر به فرد توجه می شود

دیدار در ابو حظه

ابوالفضل مسلمی

پدیدارشناسی یک روش فلسفی است که اساس کار خود را بر تجربه مستقیم و بی واسطه پدیده ها و توصیف دقیق این تجربه قرار می دهد. در این رویکرد تلاش می شود آنچه به حوزه آگاهی وارد شده، به شکلی جامع و همه جانبه توصیف شده و در عین حال از ورود هر پیش فرض یا داده بیرونی به چهارچوب بحث جلوگیری شود. بر این اساس در پدیدارشناسی دین هم مبنای کار، تمرکز بر تجربه دینی یا احساس قدسی ای است که هر شخص به صورت مجزا و منحصر به فرد در پالمت می کند. از این رو در این منظر، نه بر شریعت و آموزه های ادیان مختلف بلکه بر احساس و درک مشترکی که همه پدیداران تجربه می کنند تأکید می شود. پدیدارشناسی دین، بر مبنای آنچه که پژوهش های فکری پدیدارشناسان غربی و مسیحی ادعا می کنند، از سه مولفه اصلی برخوردار است: ۱. پدیدارشناسی تجربه دینی ۲. رابطه تجربه دینی و عواطف ۳. رابطه تجربه دینی و باور دینی. در این مقاله، توجه عمده و اصلی نگارنده به پدیدارشناسی تجربه دینی معطوف شده است.



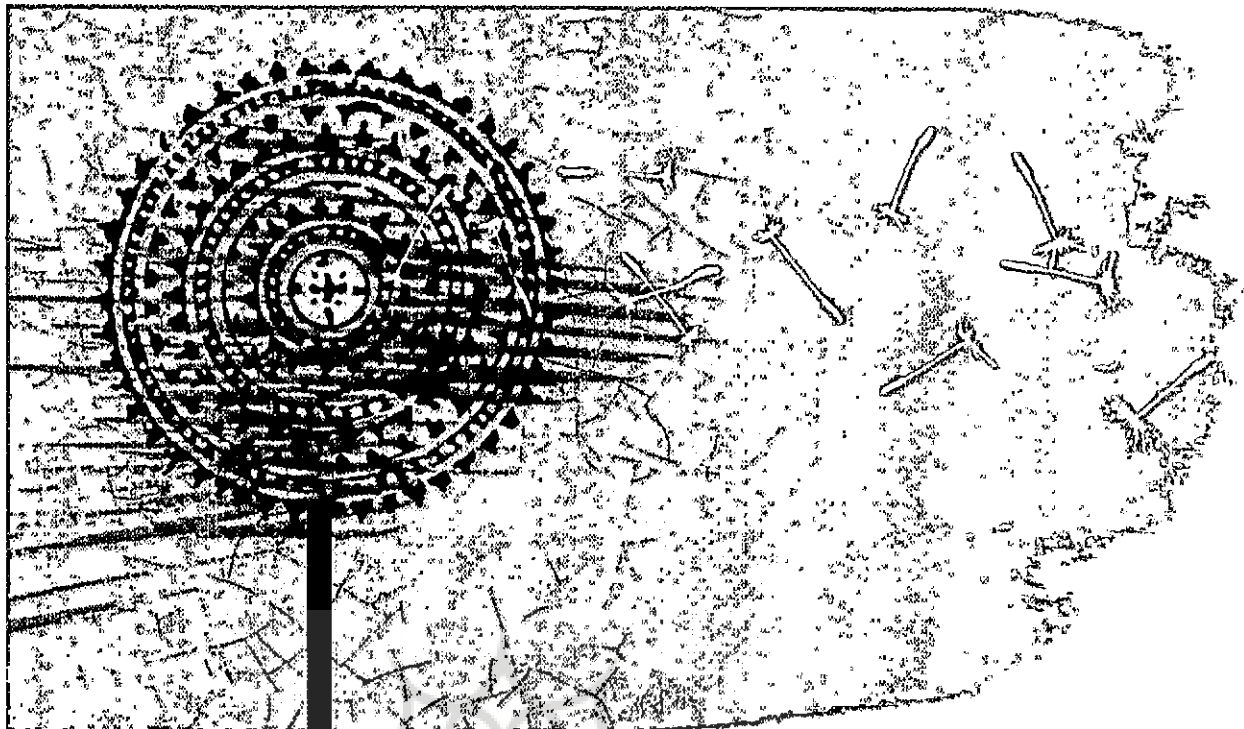
نخستین بار دریافت پدیدارشناسانه به دین در سال ۱۸۸۶ توسط «شاپتهی دولاوسوای» اعمال شد. او تعبیر پدیدارشناسی دین را در کتاب «درسنامه تاریخ ادیان» به کار برد و کوشید تا با تطبیق پدیده های دینی در ادیان مختلف، وحدت ذاتی ای که در پس آنها نهفته است را نشان دهد. به نظر او کار پدیدارشناسی دین، توصیف منظم پدیدارهای دینی به منظور دست یابی به ماهیت واحد نهفته در آنهاست؛ ماهیتی که بر اساس یک چشم انداز کلی و علمی نظام مند است.



تأثیری که در زمینه تجربه دینی به فعالیت می پردازند، درباره نقشی که ملاحظات پدیدارشناسی ایفا می کنند با یکدیگر اختلاف دارند؛ یعنی در این مورد که آیا پدیدارشناسی وجود دارد که نشان دهنده تجربه دینی باشد؟ و اگر وجود دارد آیا واژگان معتبری برای توصیف آن در اختیار داریم؟ آیا پدیدارشناسی ای از تجربه عرفانی وجود دارد که مرزهای ایمان را در نوردد؟ آیا چنین تجربه هایی آکنده از فرض های نظری ای هستند که مختص سنت باشند؟ آیا گزارش هایی که در موارد محوری، از تجربه های دینی ارائه می شود باید به بهترین نحو به عنوان تفسیرهای نظری ای تلقی شوند که به ویژگی سوژه کتیو این تجربه مربوطند و آیا نمی توان آنها را به عنوان تبیین هایی تلقی کرد که از پدیدارشناسی آنها به دست می آید؟ آیا پدیدارشناسی کارآمد تجربه دینی، فعالیتی معرفتی است؟ اجازه دهید تا بعضی از این مسائل را بررسی کنیم.

ویلیام آلتون خاطر نشان می سازد که برای توصیف کیفیات پدیداری تجربه «عرفانی»، از یک واژگان ساخته و پرداخته شده برخوردار نیستیم. برای مثال اگر فردی با مشاهده کوه، تجربه ای را از قادر و خیر بودن خداوند از سر بگذراند، آنگاه به راحتی می توان پدیدارشناسی چنین تجربه ای را انجام داد؛ ولی اگر منظور ما تجربه خداوند باشد، آنگاه آیا چنین پدیدارشناسی ای ممکن خواهد بود؟ به نظر آلتون

تأثیری که در توصیف مولفه های چنین تجربه ای، از دیدگاه پدیدارشناسی به این معنا نیست که این تجربه فاقد یک پدیدارشناسی متمایز هستند یا به این معنا نیست که چنین تجربه هایی نمی توانند درباره واقعیت مستقل از ذهن صورت گیرند. به نظر وی ما فاقد یک واژگان مناسب هستیم زیرا نمی توانیم رابطه ساده ای میان مجموعه ای از «شرایط محرک» برای ادراک عرفانی و انواعی از تجربه که احتمالاً در این شرایط پدیدار می شوند ایجاد کنیم. بنابراین نمی توانیم واژگانی را برای توصیف تجربه عرفانی (به واسطه همانندسازی شرایط مربوطه و توجه تازه به پدیدارشناسی تجربه هایی که تحت این شرایط رخ می دهند) از نو بسازیم. در قیاس با مورد فوق، اگر بخواهیم پدیدارشناسی یک تجربه خاص -مثلاً تجربه فردی را که با وزیدن نسیم، صورت خود را به طرف آن برمی گرداند- را توصیف کنیم با مشکلی روبه رو نخواهیم شد زیرا نوآفرینی شرایط محرک برای چنین تجربه ای آسان است و بنابراین می توانیم به طور مکرر به ویژگی این تجربه توجه کنیم. پس، از آنجایی که دیگران می توانند چنین کاری را انجام دهند، ما می توانیم زبان عامی و همگانی ای را برای توصیف چنین تجربه ای ایجاد کنیم. آلتون بر این باور است که هنگامی که می گوئیم در تعیین شرایط محرک برای ادراک عرفانی مشکلی وجود دارد، منظورمان بی اعتبار کردن ارزش معرفتی آن نیست.



زیرا همان طور که گفته می‌شود، خداوند یک واقعیت فردی است و بنابراین تجربه حضور خداوند نمی‌تواند به شیوه‌ای نسبتاً مکانیکی، یعنی تنها با ایجاد مجموعه مناسبی از شرایط حسی و شرایط دیگر پدید بیاید. پس اگر در اینجا تجربه «خدا» مورد نظر ما باشد نباید انتظار داشته باشیم که ادراک عرفانی تابع واژگانی باشد که دست ما را برای توصیف یک پدیدارشناسی روشن و دوسویه (سوژه و ایزه) باز می‌گذارند. به بیان دیگر می‌توان گفت حتی اگر ادراک عرفانی عام باشد، ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که چنین واژگانی را در اختیار داشته باشیم. پس عدم برخورداری از این واژگان نمی‌تواند به معنای پدید آمدن اعتراضی به جایگاه معرفتی چنین تجربه‌هایی باشد. به رغم این ملاحظات، آلتون و مفسران دیگر خاطر نشان می‌سازند که در واقع در سنت عرفان مسیحی، واژگان ساخته و پرداخته‌ای برای توصیف کیفیت سوژه‌کتیو چنین تجربه‌هایی وجود دارد. این واژگان بر اساس واژگان ادراک حسی متعارف صورت‌بندی شده‌اند. پس می‌توانیم بگوییم که مشابه با ادراک حسی متعارف یعنی حس چشایی، بویایی، بینایی، شنوایی و لامسه، «احساس‌های معنوی‌ای» را در اختیار داریم که به همین حواس تعلق دارند. همان طور که نلسون پیک (۱۹۹۲) خاطر نشان می‌سازد، این سنت عموماً سه گونه از تجربه خداوند را متمایز می‌کند: تجربه‌هایی که با ۱. «نیایش سکوت»، ۲. «نیایش وحدت» و ۳. «شور» همراه هستند که به منظور تقرب بیشتر به خداوند صورت می‌گیرند. می‌توان گفت که هر یک از این مراحل زندگی معنوی دارای پدیدارشناسی متمایز خودش است.

پیک برای مثال به «نیایش سکوت» توجه می‌کند و می‌گوید در چنین تجربه‌هایی خداوند به لحاظ پدیدارشناختی در مکانی از بدن قرار می‌گیرد که فرد می‌تواند به طور عادی آن را تجربه کند... و احساس‌های معنوی‌ای که در اینجا وجود دارند، با ادراک‌های متعارف بویایی، شنوایی و همچنین ادراک گرما پیوند می‌یابند. این احساس‌های معنوی شامل احساس‌هایی نمی‌شوند که در و بیرون از حس لامسه قرار دارند یا با حس چشایی مرتبطند (۱۹۹۲، ص ۱۵۹).

البته حتی این واژگان هم تنها می‌توانند فرد را تا جایی پیش ببرند که بتواند فهمی از پدیدارشناسی تجربه‌هایی که در اینجا توصیف شده‌اند به دست آورد زیرا این واژگان

تنها بر اساس واژگانی صورت‌بندی شده‌اند که در تجربه حسی متعارف به کار می‌روند. پس برای فهم بسیار دقیق ماهیت این «احساس‌های معنوی»، ضروری است که در وهله اول آنها را تجربه کنیم (پیک ۱۹۹۲، ص ۱۶۱). اما همگرایی و یگانگی بیان عرفانی با چنین مجموعه‌ای از توصیف‌ها باعث می‌شود گمان کنیم که این تجربه‌ها همانند تجربه‌های حسی متعارف می‌توانند به شیوه‌ای طبقه‌بندی شوند که افراد یا اجتماع بتوانند آنها را تایید کنند.

این مشاهدات و تأملات، پاسخ دیگری را به این اعتراض می‌دهند؛ یعنی این اعتراض که ادراک عرفانی به لحاظ معرفتی ناقص است زیرا ما فاقد واژگانی معتبر برای توصیف پدیدارشناسی چنین تجربه‌هایی هستیم. برعکس می‌توان گفت که چنین واژگانی وجود دارد، هر چند که این واژگان به مانند واژگانی که ما برای توصیف پدیدارشناسی تجربه حسی متعارف به کار می‌بریم، ساخته و پرداخته نبوده و معنای کامل این واژگان هم به طور کلی قابل دستیابی نیست.

بعضی از مفسران در صددند تا میان مولفه گزارش یک تجربه دینی که همان ثبت پدیدارشناسی آن است و مولفه‌ای که در بردارنده تفسیر این تجربه (بر طبق بعضی شاخه‌های نظری) است، تمایز بگذارند (استیس ۱۹۶۱). همان طور که پیک خاطر نشان می‌کند، اساساً ممکن است که توجه کل سنت‌های تجربه عرفانی بیشتر بر بیان استلزامات نظری چنین تجربه‌ای متمرکز باشد تا به محتوای پدیدارشناختی آن (۱۹۹۲، ص ۱۷۴) و اینکه چنین سنت‌هایی برای اینکه بتوانند درباره تجربه‌هایی که برای چنین هدفی مناسب هستند سخن بگویند، ناگزیر واژگانی را می‌پذیرند. اما با توجه به زبان «احساس‌های معنوی» می‌توانیم همانند پیک در این نکته که این روش، روش صحیحی برای فهم سنت عرفان مسیحی باشد تردید کنیم؛ زیرا [دست کم به نظر می‌رسد که بعضی از شاخه‌های این سنت، گرایش و تمایل عمیق‌تری را به ثبت و ضبط پدیدارشناسی تجربه‌های متفاوت نشان می‌دهند.

می‌توان یک تبیین «معنوی» حاضر و آماده‌ای درباره این مسأله ارائه داد که چرا چنین گرایش و تمایلی باید وجود داشته باشد؛ به طوری که انسان مومن بتواند پیشروی خود را در زندگی معنوی دنبال کند. جایی که «انسان مومن عادی» مورد

هایدگرا به خاطر تألیف رساله «وجود و زمان» و نیز آثاری چون «متافیزیک چیست؟» و «چه باشد آنچه خوانندش تفکر» بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم و یکی از چند فیلسوف بزرگ تاریخ فلسفه می‌دانند. هایدگر با طرح مجدد پرسش «وجود» و تفسیر آن بر اساس رویکردی ضد متافیزیکی و هستی‌شناسانه، تأثیر دوران‌سازی بر فلسفه پس از خود به جای گذاشت.



«تخریب تاریخی وجودشناسی» یا «متزنزل ساختن منطقی»، صورت نهایی خود را در آنچه از آن با عنوان «غلبه بر متافیزیک» یاد شد می‌یابد. متنی را که هایدگر حدفاصل ۱۹۲۶ تا ۱۹۴۶ با همین عنوان پدید آورده و روکرد انتقادی هایدگر را بی‌واسطه آشکار می‌سازد. انسان به مثابه «حیوان ناطق»، اکنون بدل به «حیوان کارگر» شده است؛ موجودی که «باید از دل بیابان ویرانی زمین عبور کند». «زوالی» حادث شده است که نتایج آن، همین «رخدادهای تاریخ عالم در این سده» است. این «زوال» از «تمامیت متافیزیک» در اندیشه نیچه سرچشمه می‌گیرد.

نظر است، چنین روندی احتمالا متضمن نوعی پیشرفت عقلانی نیست و با توجه به بعضی از رویکردها حتی می‌توان گفت این روند احتمالا متضمن تقریبی «جدید» به خداوند نیست؛ تقریبی که می‌تواند مستقل از تحولاتی که در پدیدارشناسی تجربه فرد رخ می‌دهد مشخص شود. پس در این موارد، پدیدارشناسی به انسان مومن اطمینان می‌دهد که تقرب «تدریجی‌اش» به خداوند همچنان ادامه می‌یابد.

چنین رویکردی می‌تواند دچار تحریف و گمراهی هم شود؛ مثلاً وقتی که فرد مومن به دنبال بعضی تجربه‌های عالی باشد و این تجربه‌ها در او احساس غرور ایجاد کنند - آن هم به خاطر تلقی‌ای که از اهمیت این تجربه‌ها برای تقرب به خداوند وجود دارد - یا هنگامی که همین فرد صرفاً به این خاطر که این تجربه‌ها شور و هیجان می‌بخشند، دچار احساس مسرت و خرسندی می‌شود یا اینکه از احساس پدیدارشناختی به وجد می‌آید. دیوید باگمایر (۱۹۹۸) از موارد «نارسیستی» تجربه عاطفی سخن به میان می‌آورد. شاید بتوان بعضی از تجربه‌های دینی را هم همین گونه تلقی کرد اما این موارد احتمالا تحریف شده هستند و سنتی که زبان «احساسات معنوی» را به وجود آورده است، نیازی ندارد که بنا به این دلایل، تمایل و گرایش به ارزش‌گذاری تجربه دینی داشته باشد.

در واقع تا آنجایی که احساسات معنوی به این دلایل ارزشمند محسوب شوند - یعنی به خاطر احساس پدیدارشناختی شان یا شیوه تضمین حس فرد از مهم بودن حسش - این احساس‌ها به لحاظ دینی ناقص و معیوب خواهند بود (زیرا فرض بر این است که دین به تواضع و فروتنی ارزش می‌دهد) و این احساس‌ها همچنین به لحاظ معرفتی هم ناقص خواهند بود زیرا انسان مومن، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه، در ایجاد چنین تجربه‌هایی شک و تردید دارد. به همین دلایل است که سنت دیرپایی برای سنجش تجربه‌های دینی وجود دارد؛ یعنی چنین تجربه‌هایی را از طریق تمرین‌های آنها در عمل می‌سنجند. برای مثال، تجربه‌ای که باعث شود نگرانی‌ها و علائق همسایه‌ای نادیده گرفته شود، بنا به دلایل دینی مورد تأیید قرار نمی‌گیرد (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۲۵۰-۲۵۴).

همانند پیک ارزشمند است خاطر نشان سازیم که حتی اگر توصیف یک تجربه دینی، از واژگانی نسبتاً نظری یا متافیزیکی استفاده کند - و نه اینکه صرفاً زبان احساسات را به کار برد - باز هم نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که این یک تفسیر از تجربه است و نه تلاشی برای بیان محتوای پدیدارشناختی آن.

از سوی دیگر بعضی از مفسران در تضاد با مطلب فوق استدلال می‌کنند که معنای خداپاورانه یک تجربه نمی‌تواند مستقیماً در پدیدارشناسی آن معین شود زیرا «خدا

هست» یا «خدا قدیر است»، هرگز نمی‌تواند بخشی از پدیدارشناسی یک تجربه باشد بلکه باید در تفسیری از پدیدارشناسی وجود داشته باشد. در اینجا هر موضعی هم که اختیار کنیم تصدیق این امر ضروری خواهد بود که ما در تجربه حسی متعارف عموماً بدون یاری استنتاج، یک فرد را می‌شناسیم؛ به عبارت بهتر از مجموعه‌ای از احساس‌های تفسیر شده آغاز می‌کنیم و سپس استنتاج می‌کنیم که حضور این شخص به طور خاص بهترین تبیین برای این پدیده‌ها خواهد بود.

بعضی از محققان دیگر، از تمایز میان تجربه و تفسیر در عرفان خداپاورانه به طور خاص استفاده کرده‌اند و در این مورد اظهار می‌کنند که تجربه‌های عرفانی خداپاورانه دارای همان محتوایی هستند که تجربه‌های عرفانی غیر خداپاورانه و این تجربه‌های عرفانی خداپاورانه تنها به گونه‌ای متفاوت تفسیر و گزارش می‌شوند زیرا در تمامی موارد، تجربه عرفانی، تجربه «وحدت تمایز نیافته» است (استیس، ۱۹۶۱، ص ۲۳۶). بعضی دیگر از محققان هم دچار تردید و شگفتی هستند از اینکه «آنچه نمایان می‌شود حالتی از آگاهی محض می‌باشد؛ محض» به این معنا که این آگاهی، آگاهی از محتوای تجربی نیست؛ این آگاهی، هیچ محتوایی جز خودش ندارد» (استیس ص ۸۶). معرفی و بیان چنین تجربه‌هایی بر حسب این شرایط اغواکننده و گمراه‌کننده است زیرا نسبت دادن یک محتوای پدیدارشناختی به یک تجربه، احتمالا متضمن یک ساختار سوژه - ایزه است (یعنی متضمن تبیین اینکه ایزه برای سوژه تجربه چگونه به نظر می‌رسد) و به این ترتیب در تعارض و تضاد با محتوای مذکور و یگانه تجربه عرفانی درون‌گرایانه قرار می‌گیرد.

بعضی از مفسران دیگر، این ایده و تصور را رد می‌کنند که در سنت‌ها، عرفا دارای تجربه‌هایی هستند که اگر چه به طور سوژه‌کتیو یکسانند اما به گونه‌ای متفاوت گزارش می‌شوند. آنها در تضاد با ایده و تصور فوق بیان می‌کنند که مقولاتی که در یک سنت ایمانی وجود دارند، نه تنها در شیوه گزارش تجربه‌ها بلکه در آشکار کردن ویژگی خود تجربه، تفاوت ایجاد می‌کنند.

هیک استدلال می‌کند که تجربه‌های دینی بر طبق مجموعه‌ای از مفاهیم دینی ساخته می‌شوند که مختص به سنت هستند. از این لحاظ، تمام سنت‌های ایمانی عمده، شیوه‌ای را برای مواجهه با یک واقعیت دینی واحد و نهایی ارائه می‌کنند اما مسیحیان با این واقعیت در حالت و جلوه تثلیث مواجه شده، در حالی که هندوها با آن به شکل برهم‌رو به‌رو می‌شوند و...

هیگ می‌داند که بحث و دغدغه طرفداران سنت‌های ایمانی گوناگون این نیست که

به نظر آلستون مافادیک واژگان مناسب برای بیان تجربه دینی هستیم زیرانمی توانیم رابطه ساده‌ای میان مجموعه‌ای از «شرایط محرک» برای ادراک عرفانی و انواعی از تجربه که احتمالاً در این شرایط پدیدار می‌شوند ایجاد کنیم. بنابراین نمی‌توانیم واژگانی را برای توصیف تجربه عرفانی از نو بسازیم

تجربه‌ای را در اختیار داشته باشند - که اگر چه محتوای پدیدارشناختی آن در سنت‌ها یکسان و یگانه است اما به طور متفاوت تفسیر و گزارش می‌شود - بلکه بحث و دغدغه این است که مفاهیم خاص سنت (همانند مفاهیم تثلیث و برهمن) در محتوای این تجربه وارد می‌شوند.

این تبیین از تجربه دینی و سهم و نقش نظریه در شکل بخشیدن به پدیدارشناسی تجربه دینی، به خوبی یا دفاع هیک از روایت تکثرگرایانه از سنت‌های ایمانی سازگار است. از این لحاظ، تمامی این سنت‌ها تا چایی معتبر هستند که ابزار را برای تجربه واقعیت دینی نهایی یا آنچه هیک «امر واقعی» می‌نامد، مهیا کنند. همه سنت‌ها در واقع به یکسان معتبرند به شرطی که وقتی به تجربه «امر واقعی» توجه می‌کنیم، از محتوای نظری‌ای که توسط سنت فراهم می‌آید صرف نظر کنیم. به عبارت دیگر، محتوای نظری چنین تجربه‌هایی در هر مورد ناشی از فرهنگ یا آموزش دینی فرادست و چنین محتوایی نمی‌تواند ویژگی امر واقعی فی‌نفسه را تعیین و توصیف کند. تعیین ویژگی ذاتی امر واقعی فراتر از قلمرو پژوهش انسان است. پس باید تنها با نمودهای امر واقعی سروکار داشته باشیم؛ نمودهایی که در فرهنگ‌های دینی متفاوتند.

البته این تصویر باعث این اعتراض می‌شود بنابراین، بهتر است به یک تبیین فرهنگی تقلیل‌گرایانه از تجربه دینی بسنده کنیم؛ یعنی اگر محتوای پدیدارشناختی تجربه دینی با تمام جزئیاتش به واسطه شرایط اجتماعی - دینی فرد تعیین شده باشد، آنگاه چرا نباید چنین تجربه‌ای را صرفاً یک محصول فرهنگی ندانیم و تصور کنیم که تجربه دینی دارای یک ارجاع فرافرنهنگی است (اشتوبر ۱۹۹۲).

به نظر نگارنده بجای تأیید موضع کاملاً لادری گرایانه هیک در این باره که امر واقعی فی‌نفسه از تمام مقولات ما می‌گریزد و به این ترتیب نمی‌توان آن را به عنوان امری فردی یا غیرفردی، واحد یا کثیر یا حتی خیر یا شر تلقی کرد، برای استحکام بخشیدن به این ادعا که تجربه دینی، انسان مومن را به یک واقعیت مستقل از ذهن مرتبط می‌کند، نیازمند نوعی اتحاد و همگرایی در میان سنت‌ها در ارتباط با ماهیت واقعی هستیم که در چنین تجاربی آشکار می‌شود.

به نظر می‌رسد که با توجه به دلایل دینی، رویکرد هیک با مشکلاتی روبه‌رو باشد. همان طور که هیک خاطر نشان می‌سازد، بیشتر مومنان تصویری از امر قدسی را ترجیح می‌دهند که در سنت خودشان مطلوب و شایسته باشد (و نه اینکه این تصویر را صرفاً شیوه متفاوتی از نمود امر واقعی تلقی کنند). شاید بتوان گفت که چنین امری به لحاظ دینی، طبیعی و ضروری است. اگر مومنان تصور کنند که نمادهای دینی و

همچنین محتوای تجربه دینی آنها فاقد مرجعی نهایی است (به این دلیل که چنین نمادهایی صرفاً با قلمرو نموده‌ها مرتبطند) آنگاه دچار تردید می‌شوند که آیا این نمادها برای برانگیختن حیات دینی آنها کافی‌اند یا خیر.

اگر نمادهای دینی به این شیوه لادری گرایانه تفسیر شوند و بنابراین اگر پدیدارشناسی تجربه دینی نتواند به هیچ وجه ویژگی امر واقعی فی‌نفسه را توصیف کند، آنگاه امر واقعی چگونه می‌تواند به گونه‌ای آشکار و روشن، موضوع عشق و ایمان و نه صرفاً موضوع سردرگمی و حیرت باشد؟

پس ملاحظات فلسفی در باب پدیدارشناسی تجربه دینی به نتایج کاملاً متفاوتی منتهی می‌شود. به طور خلاصه می‌توان پنج نظر متفاوت را به شیوه ذیل بیان کرد:

۱. تجربه دینی (حداقل در بعضی از موارد محوری) دارای محتوای پدیدارشناختی نیست.

۲. تجربه دینی محتوایی دارد که به هر جهت نمی‌تواند به سادگی به زبان درآید.
۳. تجربه دینی دارای یک محتوای پدیدارشناختی است که می‌تواند توصیف شود زیرا مشابه با کیفیات «حسی» تجربه حسی متعارف است و بنابراین چنین محتوایی می‌تواند در مقولات نظری تفسیر شود.

۴. تجربه دینی دارای یک محتوای پدیدارشناختی است که در شاکله نظری سنت ایمانی مربوطه معین می‌شود و این شاکله همانند عدسی‌ای عمل می‌کند که واقعیت دینی از طریق آن دیده می‌شود.

۵. تجربه دینی دارای یک محتوای پدیدارشناختی است که هرگز به روشنی در معرض گفتمان عمومی و همگانی قرار نمی‌گیرد زیرا گزارش‌هایی که از چنین تجربه‌هایی صورت می‌گیرند، نوعاً بر معنای نظری ضمنی تجربه متمرکز هستند که بنا به این تبیین باید به دقت از محتوای پدیدارشناختی آنها مجزا شوند.

در نهایت لازم به ذکر است که این بحث‌ها گاهی اوقات ویژگی نسبتاً مفهومی‌ای به خود می‌گیرند و گاهی اوقات به روشنی در مباحثی ریشه دارند که از مدارک و شواهد استنادی بهره می‌گیرند.

همان طور که مشاهده کردیم، جایگاه افراد در این مباحث می‌تواند به خوبی در رویکرد آنها به این مباحث، تفاوت ایجاد کند؛ از جمله بحث در این باره که آیا تجربه دینی با مشکلاتی که در توصیف محتوای پدیدارشناختی دارد بی‌اعتبار است و همچنین آیا ما باید از یک تبیین کثرت‌گرایانه از سنت‌های ایمانی یا یک روایت غیرتقلیل‌گرایانه از تجربه دینی دفاع کنیم یا خیر.

یکی از روش‌های مهم در پدیدارشناسی دین، روش پدیدارشناسی هرمنوتیک دین است که باروی کردن به نشانه‌شناسی روایات و احادیث در پست‌فرهنگ و تاریخ ظهور می‌کند. در این رویکرد، دین هرگز خارج از سنن فرهنگی و پست اجتماعی انسان و زبان مدنظر نیست و پدیدارشناسی در این حوزه هیچ‌گاه به تعیین و عینیت نمی‌رسد.