

گزارشی از

کتاب «دریای ایمان»

جواد صالحی



دریای ایمان، دان کیوییت، ترجمه حسن کامشاد، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۳۵۱ص، مصور، وزیری.

چو بید بر سر ایمان خویش می لرزم
که دل به دست کمان ابرویی است کافرکیش
(حافظ)

دفاع از دین در قالب تبیین و عرضه‌ی زمان پسند آن، بویژه در عصر غلبه‌ی علوم طبیعی نوین بر ذهن، زبان، گفتار و کردار آدمیان، به مراتب دشوارتر از قرون پیشین می نماید. در گذشته‌های نه چندان دور، بخصوص پیش از رنسانس، یقین آسان یاب تر بود؛ اما در این روزگار، احترام یافتن شک و انتقاد، به دست آوردن یقین را در زمره‌ی آرزوهای کیمیاگران قرار داده است. از عصر روشنگری به این سو، هر روز یافتن سوسوی چراغ «ایمان» تیزبینی و جهد بیشتری می طلبد؛ که این، آرمیدگان در کوی آسایش و تن پروری را چندان خوشایند نیست.

دریای ایمان نوشته دان کیوییت در پی آن است که با عبور از سنگلاخ‌های عصر جدید، سرچشمه‌های دین را در هیأتی دلپذیر و آراسته بنماید و از آن دفاع کند. این کتاب از یک مقدمه مفصل و ۹ بخش سامان یافته و جناب آقای حسن کامشاد به ترجمه رسا و روشن آن همت گماشته است.

مؤلف در مقدمه، هدف از تحریر این کتاب را «درک بحبویه آشفته‌گی دینی» ای می داند که در آن «ژرف‌ترین اعتقادات مزدم، فلسفه زندگی آنان و صورت آگاهی مذهبی شان کاملاً متزلزل می شود». وی مدعی است که ما در چنین دورانی به سر می بریم. (ص ۱۱) وی می خواهد در این کتاب، فرایند دنیاگرایی، نفوذ علم، تأثیر نقد دینی و تاریخی، گرایش هرچه بیشتر به جهان بینی انسان مدار، برخورد ادیان با یکدیگر، و بالاخره سیر گذار اروپا از قرون هفدهم تا اوایل قرن بیستم را به سوی تجدید بررسی کند، و کیفیت آن را نمایان سازد، و در معرض داوری قرار دهد. وی تذکر می دهد: «داستان ما ممکن است محلی باشد، ولی درس اخلاق آن کلی است». (ص ۱۲)

مؤلف بهره‌هایی که عالم مسیحیت از این گذار برگرفت چنین برمی‌شمارد: دستیابی به علم جدید و دانش انتقادی؛ تغییر تعبیر از اساطیر (اسطوره‌زادایی دین)؛ کنار نهاده شدن عقاید ماورای طبیعی در اخلاق؛ جدایی فرهنگ کلیسا از دستگاه‌های دولتی؛ و... آن‌گاه برای روشن شدن چهارچوب کتاب می‌گوید:

رهبری کلیسا در زمینه تجدد و نوسازی مسائل اخلاقی، آشکارا آزادی‌هایی دارد، اما در مورد اصول دین دستش بسته است.

و سپس نتیجه می‌گیرد: «بحران اصلی و پیگیر، در زمینه اصول دین است». (ص ۲۱) که وی قصد دارد در این کتاب بیشتر به چاره‌جویی در اطراف آن پردازد. او معتقد است: «ایمان شخص به دست نمی‌آید مگر از طریق از دست رفتن ایمان» و معتقد است: «مسیحیت باید پیوسته از همین راه فرایند مرگ و تولد دوباره بگذرد و تجدید حیات کند». آن‌گاه با محور قرار دادن انسان، معتقدات دینی را نه وصف امر واقع، که باورهای اخلاقی‌ای می‌شمرد که رهنمود زندگی با توجه به واقعیت‌های هر جامعه است. (ص ۲۷)

نویسنده در بخش اول در پی آن است که نشان دهد، چگونه در قرن نوزدهم امور دنیوی اصالت و گسترش می‌یابند و دین در مقابل این امواج سهمگین به چه شکل پایداری نشان می‌دهد.

وی در فصل اول این بخش، ضمن بررسی نحوه رابطه مردم با کلیسا، نشان می‌دهد که سکولاریسم ۶۰ چگونه در انگلستان شکل گرفت: کارگران در قالب «حزب» به رقابت با کلیسا پرداختند و متفکران آشکارا از زندگی بعدی به زندگی کنونی و از این به انسان‌گرایی‌سندند. وی علت این امر را درهم شکستن ضوابط کهن اجتماعی، در پی صنعتی شدن و توسعه شهرها می‌داند. (ص ۳۳-۴۰)

نویسنده در بخش دوم به «گسترش طرز فکرهای دنیوی» در عالم مسیحیت می‌پردازد. از نظر وی، دنیوی کردن عبارت است از: «انتقال چیزی از قلمرو لاهوت به قلمرو ناسوت... و در مقیاس بزرگ‌تر، انتقال تدریجی حقوق، وظایف و امتیازات کلیسا به نهادهای غیر مذهبی». (ص ۴۰) وی سپس به چگونگی و چرایی این انتقال می‌پردازد.

به نظر وی:

شکل امروزی دنیاگرایی، تا اندازه زیادی تحت تأثیر استعارات مهندسی است... امروزه ما جهان را بر طبق قالب‌های ریاضی و موازین ساختاری می‌نگریم. به جای

توسل جستن به نیروهای غیبی روحی، هر چیز را تابع قوانین ذاتی خود می‌دانیم.

و تأکید می‌کند: «جهان بینی مردم که نوشد، نیاز کمتری به این احساس کردند». (ص ۴۵)

و در فصل آخر بخش اول، زیر عنوان «پایداری دین»، این پرسش را پیش می‌نهد که: «چرا با وجود این حرف‌ها هنوز این همه مردم به کلیسا می‌روند؟ اگر محیط فکری این همه وقت با دین ناسازگاری کرده، پس دین چگونه دوام آورده است؟»

سپس می‌پذیرد که پاره‌ای از وظایف دین اینک به کارگزاران دیگر سپرده شده است؟ اما آگاهی می‌دهد که هنوز هدف‌های جدی‌تر دیگری باقی مانده (همچون تصور مرگ، تصور حقارت، سنگینی مفهوم دوران‌های پیش و پس از ما و...) که حل آنها تنها از عهده دین برآمدنی است و پس دین مانده است؛ چون هنوز کارساز است. وی سپس با ذکر چند خاطره، حدود دخالت دین را در امور نشان می‌دهد. و بر این اساس، از خوانندگان می‌خواهد، برای دیگر امور، در پی یافتن عللی تنیده در طبیعت باشند. سرانجام توصیه می‌کند: باید اعمال مذهبی را به خاطر نفس آن انجام داد؛ نه به خاطر نوعی پاداش آتی؛ چون انجام این اعمال به خودی خود مطلوب و موجب شکل دادن به زندگی و مفهوم بخشیدن به آن است. (ص ۳۱-۵۰)

نویسنده در بخش دوم کتاب خود، در پی آن است که نشان دهد: چگونه طرز فکر ریاضی-مکانیکی موجب شد که آخرین بقایای اعتقاد به پیشرفت یا اعتقاد به نوعی مشیت اخلاقی در فراگرد جهان، از میان رفت.

وی در ابتدای این بخش، ضمن تعریف «دنیاگرایی مدرن» به «تسری خریدورزی فنی به زوایای زندگی»، در سه فصل مقصود خود را سامان می‌بخشد.

در فصل اول (جهان قرون وسطا) به نگاه نمادپردازانه و غیر عادلانه مردم در قرون وسطا به جهان آفرینش و کرات و آسمان‌ها، و تأثیر آن در مذهب، معاش و ساختار اجتماعی و حکومتی آنان می‌پردازد. سپس در فصل دوم (گالیله) ضمن نقل و بررسی علل و عوامل انقلاب علمی گالیله، تأثیر این نظریه جدید را بر درک مردم از جهان تشریح می‌کند. وی در پایان این بخش می‌گوید:

سرمشق‌های تازه گالیله در علوم، بسیاری از افکار دینی را به درد سر انداخت... گالیله گفت که آفریدگار دو کتاب نوشته است: کتاب طبیعت و کتاب مقدس... نسل‌های

دین و هنر می توان در پیری، روان را به جانب رضایت خاطر پیش برد. ... دین بیان چند وجهی طبیعت کلی بشر است و اتفاقاً ارزشش هم به همین است». (ص ۱۰۴) از نظری «نمودهای دینی هم جزئی از کل طبیعت و سرشت تاریخ بشر است». (ص ۱۰۶)

در بخش چهارم با نام «به روایت کتاب مقدس» مؤلف در هفت بخش، ابتدا یادآوری می کند که «آموزش و پرورش ابتدا تعلیم خواندن بود تا انسان بتواند غرق کتاب مقدس شود ... [در آن زمان] معرفت بیشتر شناخت اخلاقی و دینی بود تا شناخت علمی». (ص ۱۰۷) سپس هریک از دو شناخت علمی و دینی را از دیدگاه خود تعریف می کند و به این نتیجه می رسد که: «دین حالت روحی تسلیم و رضا را ترویج می دهد، حال آن که علم مشوق و خواستار خلق و خوی انتقادی و تحلیل گر است». (ص ۱۰۹)

آن گاه به تشریح مجادله این دو در برخورد با کتاب مقدس در قرن نوزدهم می پردازد، و نمونه هایی از زبانه های همچنان برقرار این آتش را در بخش های بعد نقل و نقد می کند. در بخش «نظام ارباب» و بخش بعد از آن به ذکر برخورد متصدیان کلیسا با آرای اشتراوس و همفکران او و رابرتسون اسمیت اسکاتلندی می پردازد که برای دفاع از امری که به نظر آنها بسیار گران قدر می رسید (کلام خدا بودن کتاب مقدس) از چه روش هایی بهره می بردند. و در بخش بعد به دیدگاه های انتقادی آلبرت شوایتسر در مورد محتویات کتاب مقدس و نگاه تاریخمدارنه وی به این کتاب می پردازد. «شوایتسر در نقطه فرجامین سنت بزرگ خردگرایی پروتستان قرار داشت و در سرتاسر زندگی بر آن بود که جستجوی بی قید و شرط حقیقت نه تنها با وفای به مسیح قابل جمع است، بلکه از دید اخلاق و اراده به دین می نگریست». (ص ۱۳۰)

در بخش آخر این فصل به «کتاب مقدس از شوایتسر به بعد» می پردازد: «پس از او عقل و ایمان از هم جدا افتادند. خواندن کتاب مقدس با روحی کاملاً عینی و نقاد یک چیز بود، و داوری ایمانی آنچه خواننده اید یک چیز دیگر». از نظر مؤلف، این تغییر عقیده دو علت عمده دارد: ۱. شکاف فراخ میان دنیای کتاب مقدس و دنیای دینداران قرن بیستم؛ ۲. از بین رفتن مرجعیت بی واسطه و دیرین کتاب مقدس، در پی آگاهی از این شکاف. (ص ۱۴۱-۱۴۲) و در اواخر این فصل می گوید: «هرچه مردم بیشتر در می یابند که از نقد صریحاً تاریخی کتاب مقدس ثمرات

آتی جهت تفکیک قلمرو علم و دین و کاهش تعارض آن دو، از همین روش استفاده کردند. (ص ۶۷)

در فصل سوم به مقایسه آرای پاسکال و دکارت در مورد ایمان می پردازد: «پاسکال و دکارت یک وجه اشتراک داشتند: هر دو برای انسان نوعی برتری قائل بودند ... [اما] تفاوت آن دو در این است که دکارت ذهن انسان را از جهان طبیعت بیرون می برد، تا از خارج، فارغ از قیود قوانین طبیعی و از جایگاه نظری یک عالم محض طبیعی به طبیعت بنگرد. دکارت برعکس پاسکال، از احساس بیگانگی نمی نالد، بیگانگی را عمداً می افزاید تا به فیزیکدان، بیش ضروری برای بررسی فیزیک بدهد». (ص ۷۰)

نویسنده در بخش سوم، طی شش فصل می گوید: داروینیسم چشم مردم را باز کرد و همه دیدند که موجود اندیشنده ذات متافیزیکی حائز مقامی ممتاز در خارج از طبیعت نیست، بلکه صرفاً محصول طبیعت و غرق در آن است و تمامی اندیشه او در نهایت عملی است. در این راه از نقل و بررسی آرای تئی چند از دانشمندان و فیلسوفان سود می جوید.

ویلیام اسمیت (۱۸۳۹-۱۷۶۹) مهندس زهکشی و ارزیاب معادن، معتقد است:

آفرینش نه کاری یکباره و ماوراء طبیعی، بلکه فرایندی درازمدت است که ضمن آن، خداوند از راه قوانین به کار می پردازد. (ص ۸۵)

هیلومیلر، زمین شناس اسکاتلندی می گوید: «مؤلف کتاب مقدس و مؤلف طبیعت یکی است. پس در این صورت، الگوی اعمال منتسب به خدا در انجیل و تورات می بایست مشابهتی در نظم طبیعی داشته باشد». (ص ۸۷)

چارلز داروین، از نظر مؤلف: «در حقیقت مثال بارز زمان خویش است، مثال بارز سوء تفاهمی عجیب که شالوده از دست رفتن کلی ایمان بود. او هم، مانند بسیاری از معاصران خود، معتقدات دینی را اساساً همسنگ فرضیه علمی می انگاشت». (ص ۹۱)

«خدا به اعتقاد داروین بی واسطه عمل نمی کند. اگر خدایی وجود دارد، فقط از طریق قوانین به کار می پردازد». (ص ۹۰)

نویسنده در مورد کار گوستاو یونگ ضمن یادآوری چگونگی آشنایی اولیه یونگ با شخص فروید، پس از مطالعه آثار وی، و دیدارها و مکاتبات بعدی میان این دو و سرانجام استقلال و جدایی یونگ از فروید، می گوید: «یونگ نشان داد چگونه از راه



ناجور به دست می آید، رویکردی ادبی تر به آن پیدا می کنند». (ص ۱۴۴) و در پایان می پرسد:

«در این فرایند سود هست یا زیان؟» و جواب آن را وابسته به دلبستگی به «سنت» یا «آینده» می داند. (ص ۱۴۴)

نویسنده در بخش پنجم در پی آن است که نشان دهد چگونه مردم پی بردند، انسان را فقط از دید انسان می توانند ببینند و بی معناست ادعا کنیم که ما قادریم دیدگاه دیگری داشته باشیم، یا برای ما جهانی جز جهان انسانی خودمان می تواند وجود داشته باشد. وی در هفت فصل ابتدا به بررسی اعمال آدمیان در حق خدا می پردازد: «مردم در صددند به خدایان خود نزدیک شوند، ولی انگیزه نهایی آنها این است که خدایان را دور نگه دارند». (ص ۱۴۶) و در بخش دوم، به بررسی «کبر» می پردازد که در نگاه خدایان اُس و اساس گناه است و موجب سقوط: «ماهیت گناه ابلیس چه بود؟ سرپیچی از فرمان الهی، خودرایی لجوجانه و سر فرود نیارودن در برابر مسیح و خدای پدر ... [شیطان] می گوید: 'من خود تصمیم نگرفتم که آفریده شوم، و با کسی پیمان بسته ام؛ مهم این است که فعلاً خودمختارم و دلیل نمی بینم هیچ کس را سرور خود بپندارم'». (ص ۱۴۹) نویسنده می گوید:

اخلاق برای هم زنان و هم مردان فرمانبرداری از دیگری بود، متابعت از قانون مقدسی بود که دیگری بر ما وضع کرده بود ... (ص ۱۵۴)

آن گاه می پرسد:

چنین سنتی از اخلاقیات، که هدف آن جلوگیری از نوآوری و هر تغییر اجتماعی بود، نقش بسیار بزرگ در گذشته ما بازی کرده است. چگونه توانستیم از چنگ آن بگریزیم؟ (ص ۱۵۴)

سپس در همان صفحه دو عامل برای این خلاصی ذکر

می کند: ۱. پرتناقض بودن سنت؛ ۲. گرایش ریشه دار انسان گرایانه در مسیحیت. و در بخش بعد با عنوان «بذر پرخاش» یکی از منابع گوناگون انقلاب اخلاقی را «انسان گرایی» قرون وسطی می داند. در فصل بعد از دکارت سخن می گوید که دیده بود به چشم دل - چگونه می توان بر شک خود چیره شد، و تمامی شاخه های شناخت انسانی را بر پایه های مطمئن استوار کرد. (ص ۱۵۹) دکارت دیدگاه هایش را در این مورد در کتاب هایشان شرح و بسط می داد و با استقبالی که از آثارش می شد، احساس کامیابی می کرد؛ و این از آن رو بود

که این افکار «به هنگام» منتشر می شد. زمانه از این رو یا او از در توافق وارد شده بود.

در قرون وسطا حقایق پراهمیت برای بشر همه به تأیید کلیسا رسیده بود. مرجعیت اجتماعی مرجعیت فکری هم بود. ولی دکارت واقعیت را از ارزش و حقیقت را از نظم اجتماعی مجزا می کند. هیچ چیز را حقیقی نمی پندارد، مگر این که حقیقت آن به وضوح ریاضی برای عقل او روشن و مسلم بود ... عامل مهم تری که عقل گرایی دکارت را نیرو می بخشد، نقادی و سنجش گری اوست. (ص ۱۶۰)

نویسنده در بخش بعد به تحولات سیاسی ای می پردازد که همزمان با جنبش پروتستان به پیدایی مفهوم «شهروند» انجامید: «اصلاح دین با درونی و باطنی ساختن مرجعیت دین راه را برای دگرگونی عظیم سیاسی که مالا از طریق توسعه اقتصاد بازار و انقلاب صنعتی روی داد هموار کرد». (ص ۱۶۴)

«فلسفه انتقادی ایمانوئل کانت، راه را بر پیش انسان مدار تازه ای گشود، که انسان را کانون تمام چیزها می داند». (ص ۱۶۶) پس از این سطر، مؤلف به بررسی دیدگاه های کانت و پاسخ های وی به پرسش های شک گرایانه هیوم در مورد «شناخت» و مسائل مرتبط و ملازم با آن می پردازد. در نتیجه پاسخ های کانت، انسان محور شناخت است. ذهن هم حقیقت را کشف می کند و هم آن را به وجود می آورد. (ص ۱۶۹-۱۷۰) در فصل بعد، همراه نویسنده سراغ «مارکس جوان» می رویم که سخت متأثر از هگل، و در پی تکمیل فلسفه اوست و از این رو به جمع «هگلیان جوان» می پیوندد. از نظر مارکس جوان «دین تریاک خلق است». (ص ۱۷۸) از این رو، وی هیچ گونه علاقه جدی به دین نشان نداد.

«در اواخر ۱۸۴۴ بینش مارکس چنان یکسره طبیعت گرا شده بود که تمامی موضوع های حیات را بدون استثنا موضوع سیاست می شمرد. آموزه کهن یونانیان که انسان، حیوانی سیاسی است، و دولت شهر (polis) در نظرش مقصد عمده زندگی، به نهایت خود رسیده بود، و نتیجه اش نوعی سطحی نگری بود. از دید او، انسان خود خود را آفریده است، چون انسان تاریخ را می سازد و تاریخ انسان را». (ص ۱۸۱) حتی مرگ هم فکر مارکس را خیلی مشغول نمی کند: فرد می میرد، ولی نوع (Species) به زندگی ادامه می دهد. (ص ۱۸۲) و در بخش آخر، به چگونگی پیدایی آدمی از جنس

اندیشه‌ها و کثرت‌پذیری دینی می‌پردازد. و از آن با «ضربه دینی» یاد می‌کند:

ضربه دینی هنگامی وارد می‌شود که آدمی دیندار، صدیق و نیرومند در کیش خود، بدون طفره رفتن و بدون آن‌که بتواند دلیل بیاورد، با واقعیت دیانت کاملاً دگرگونه روبرو می‌گردد، و آن‌گاه با ژرف‌ترین فرض‌های خود کلنجار می‌رود. (ص ۲۲۴)

و سرانجام در «چشم‌انداز» به آثار و تبعات گفتگوی ادیان در دهکده کوچک جهانی رو می‌کند. التقاط و ایهام در مرزهای ادیان؛ تمایل به ایجاد کیش شخصی؛ و دنیوی شدن مذهب و سیاسی شدن افراطی آن از جمله این لوازمند. (ص ۲۳۰-۲۳۱)

نویسنده در هفتمین بخش از کتاب خود ابتدا به تبیین جایگاه جهان‌نو و سپس به چالش‌های تجدد و سرنوشت و کیفیت دین در جهان جدید می‌پردازد: «مردم، و به ویژه افراد دیندار، از تجدد می‌ترسند چون بار دگر ایمان را دشوار می‌کند. پیش از آمدن تجدد، ایمان به خدا واجد این اعتماد راحت و مقدس بود که ما در خانه خانوادگی حاضر و آماده‌ای به سر می‌بریم و همه چیز در اختیار داریم. لازم نیست قاعده‌ای وضع کنیم، فقط باید قواعد را حفظ کنیم، تا امور به نحو مطلوب بگذرد.» (ص ۲۴۳)

وی در این فصل، با حوصله و دقت سعی دارد به بازخوانی اندیشه‌ها و آرای نیچه بپردازد، بلکه پرده از چهره هراسناک او بردارد و با شخص او روبرو شود؛ اما نیچه گویا چنین رخصتی به او نمی‌دهد و علی‌رغم میل وی به قالب قدیس گونه‌ای که نویسنده برایش در نظر گرفته نمی‌گنجد و ترجیح می‌دهد همچنان دیوانه‌ای خارج از چارچوب‌های داوران جدید باشد. (ص ۲۴۴-۲۶۶)

پس از نیچه سرکش، نویسنده به سراغ لودویک ویتگنشتاین می‌رود که معتقد است: «با شیوه‌های کهن تفکر نباید جنگید، بلکه باید آنها را توهمات بی‌سماج دانست و به درمان آنها برخاست.» (ص ۲۶۶) «ویتگنشتاین آدمی به اصطلاح بسیار درون‌گرا بود و بیشتر از هر چیز نیاز داشت وجدان خود را راضی بکند. اعتقاد به خدا و انجام مشیت خدا برای چنین شخصی یعنی رهایی باطنی از دروغ و ریا، یعنی درک درست خود و زندگانی خود، و زیستن هم‌آزاد هم‌با تعهد» (ص ۲۷۰)

وی معتقد است: «مقصود ویتگنشتاین تا حد زیادی با مقصود کانت یکی بود. او هم با تثبیت حدود شناخت جا برای دین و ایمان باز کرد. [به نظر وی] وظیفه فلسفه آن است که

«کی‌یر که گور» می‌پردازد که مسیحیت را از اسطوره زدود و آن را معنوی نمود. (ص ۱۹۰) وی کی‌یر که گور را مهم‌ترین نویسنده مسیحی دوران جدید می‌داند، زیرا:

اولاً انسان‌مداری بنیادی را که نخست کانت و پیروان آرمان‌گرای او به فرهنگ اروپایی آوردند می‌پذیرد و در ثانی نشان می‌دهد که می‌توان، در همین محدوده به ظاهر تنگ، نوعی ایمان استوار مسیحی ابراز داشت... [وی] قدرت مسیحیت را می‌نماید که چگونه می‌تواند یکسره خود را دگرگون سازد و در عین حال، همان‌که هست بماند. (ص ۱۹۳)

بخش ششم، یکسره در اطراف تکثرگرایی (یا به عبارت بهتر تکثر‌پذیری) و رواداری منتج از آن، دور می‌خورد: «در حقیقت کلیسا دارد تشخیص می‌دهد که پلورالیزم فزاینده و دلبستگی به حقوق بشر در همه جوامع جدید سرانجام منجر به آن خواهد شد که به رسمیت شناختن یک مذهب بخصوص، منسوخ گردد. جامعه جدید می‌گوید حقوق برابر برای حقایق کثیر‌پذیرش کثرت‌گرایی و ضدیت با تبعیض لازم و ملزوم یکدیگرند.» (ص ۱۹۹)

«آنچه تازگی دارد همین است؛ نه کثرت‌گرایی به خودی خود، بلکه این واقعیت که جامعه نوین ناگزیر به ما می‌فهماند که در امر دین، در فلسفه حیات، در اخلاقیات و عرفیات نه صرفاً یک حقیقت، که حقایق متعدد وجود دارد.» (ص ۲۰۱)

نویسنده در تحکیم نظری «رواداری» به استدلال جان استوارت میل تکیه می‌کند که گفت:

انسان نمی‌تواند آن چنان از صحت نظر خود مطمئن باشد که به خود کاملاً حق دهد یا حتی مصلحت بیند عقاید دیگر را سرکوب کند. چون... دریافت بشر از حقیقت سراپا ناقص و گذراست. (ص ۲۰۶)

و خود می‌گوید: «استدلال امروزی در دفاع از رواداری دینی بر مبنای این شناخت است که دین امری انسانی، تاریخی، گونه‌گون و مدام در تغییر است» (ص ۲۰۷) وی در همین فصل به دانشورانی می‌پردازد که نگاه آنها به دین متأثر از تلاقی و گفتگوی اندیشه‌ها در سایه رواداری مذهبی است. و به تفصیل از شوپنهاور یاد می‌کند که تحت تأثیر تفکر دینی هند قرار گرفت. (ص ۲۱۰-۲۱۷)

مؤلف در ادامه بحث، به برخورد مستشرقان با ادیان آسیایی که بسیاری اوقات با دلدادگی یا حیرت همراه است می‌پردازد. (ص ۲۱۸-۲۲۴)

نویسنده در ادامه این فصل نیز از منظری دیگر به تبعات تلاقی

انتقادی معمولاً درون‌گرا است. پیشداوری‌های مورد نیاز و قید و بند‌های اجتماعی یا روانی خود را می‌جوید که مبادا اندیشه‌ی او را منحرف سازند. (ص ۳۱۱)

و سرانجام معتقد است ایمان دینی با تفکر انتقادی مبیّتی ندارد. (ص ۳۲۱) او در فرجامین فصل کتاب - پیش از نتیجه‌گیری - به بررسی مفهوم «حیات پس از مرگ» می‌پردازد. در نگاه وی، راستای علایق مردم در انجام اعمال و مناسک دینی بر دو گونه است: ۱. تدارک زاهدانه برای مرگ و داوری و زندگی در جهان برین؛ ۲. تحقق ارزش‌های دینی در زندگی اجتماعی، در محدوده‌ی همین دنیای خاکی. به نظر وی نهضت اصلاح دینی، دومین نوع از نگاه آدمیان به دین را در دیده و دل آنان برتر نشانند و جزای اعمال را نقدتر و در دسترس‌تر کرد. نویسنده در ادامه به تفصیل از حقانیت این نگاه دفاع می‌کند و به علاوه، قصد دارد آن را اجتناب‌ناپذیر و تنها انتخاب ممکن بشمارد.

فرجامین بخش کتاب، وظیفه دارد چکیده‌ی آرای نویسنده را که لایه‌لای بخش‌های پیشین سرگردان بود، جمع آورده، به خوانندگان عرضه دارد. وی در این جا به ارائه‌ی تعریف مورد نظر خود از خدا و دین می‌پردازد. تعریف وی از این دو به تبع انتظاراتش از دین، به کلی غیر از آن چیزی است که پیشینیان داشتند؛ از این رو پذیرش آن سخت و سنگین می‌نماید؛ بویژه برای ما که همچنان در عصر ماقبل مدرن به سر می‌بریم و به توابع و لوازم تفکراتی از آن دست پای بندیم. و هم از این رو است - شاید - که بسیاری از متفکران ما، آرزوی خود را در قالب‌گذاری استدلال‌پذیر به این شکل عرضه می‌کنند که مادر حال‌گذار از جهان مدرن ایم؛ بی‌آن که تجربه‌ی مدرنیته را از سر گذرانده باشیم و این آرزویی و سوسه‌برانگیز است، اما چقدر ممکن باشد، خدا داند. اصولاً آیا از آینده می‌توان سخن گفت و آن را به قالب زیان درآورد و آیا این وصف حال - و یا حداکثر - آمال و آرزوهای ما نیست؟ تعریف نویسنده از ایمان، گرچه در این معرفی به اشاره گذشت، اما تفصیل آن را علاقه‌مندان می‌توانند در آخرین بخش از «دریای ایمان» بیابند؛ پس دامن سخن را در می‌کشیم و خریداران کتاب را به خواندن آن فرا می‌خوانیم.

ماهیت و حدود شناخت علمی را معین کند، و بعد مرخص شود... حقایق دین و اخلاق را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد. اینها را فقط می‌توان از راه هنر غیر مستقیم نمایاند». (ص ۲۷۲) در ادامه، مؤلف به دیدگاه‌های ویتگنشتاین در مورد زبان و توابع این نظریات در امر شناخت دین و آخرین دیدگاه‌های وی در یادداشت‌های پایان عمرش می‌پردازد. «بازگشت موج» عنوان هشتمین بخش از «دریای ایمان» است، که پس از مهیا شدن زمینه و گرد آمدن مقداری مواد سودمند در بخش‌های پیشین، اکنون نویسنده قصد دارد در آن به بنای ایده‌های خود، با تکیه بر ملات و مواد فراهم شده در بخش‌های قبل بپردازد. وی در این بخش از منظری دیگر، دوباره خلاصه مباحث فصل‌های اول تا هفتم را به نقل و نقد می‌نشیند. کی‌یرکه‌گور، ویتگنشتاین، یونگ و شوایتسر عمده متفکرانی هستند که مؤلف در این راه از آرای آنان مددخواهی می‌کند. قصد وی از این بررسی، رسیدن به چنین نتیجه‌ای است:

اینها همه نشان می‌دهد که ما اکنون در دوران نوری به سر می‌بریم، و مدتی است که در این دورانییم؛ دوران متکلم هنرمند که دیدی شخصی از حیات دینی به ما عرضه می‌کند. واقع‌گرایی در دین مدت‌ها پیش درگذشت و رفت. ما در عصری زندگی می‌کنیم که دین کاملاً انسانی شده است، و الهیات به هنر شباهت یافته است، و ما از تمامی منابع موجود در جهت شکل‌پذیری معنوی خود بهره می‌گیریم، و می‌بایستی آخرسر هر یک از ماصدای منحصر به فرد خویش را باز بیابیم. (ص ۳۰۰)

البته نویسنده معتقد است اگر به غیر از این متفکران - مثلاً متکلمان مشهور عصر جدید، مثل کارل بارت، رودلف بولتمان، پال تیلیش و... تکیه می‌زد، در نتیجه تغییر چندانی پیدا نمی‌شد. وی در قسمت دوم این بخش، پس از اشاره به «انتقاد از خود» که از لوازم دینداری است، به دانش انتقادی عصر جدید و شمارش جنبه‌های عمده آن می‌پردازد:

تفکر انتقادی پژوهش آزاد است، هیچ فرضی را به طور جزئی نمی‌پذیرد، برایش «هیچ چیز مقدس نیست» یعنی... هیچ چیز را معاف از کندوکاو نمی‌داند. همیشه مستقل از اقتدار اجتماعی عمل می‌کند،... پیرو روش سلبی شک در نیل به حقیقت است، و از آنجا که تفکر انتقادی باید در درجه نخست از خود ایراد گیرد، متفکر