

العنوان:	مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي
المؤلف الرئيسي:	الزعبي، انور خالد قسيم
مؤلفين آخرين:	خليفات، سحبان محمود(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1994
موقع:	عمان
الصفحات:	1 - 101
رقم MD:	549786
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	الجامعة الاردنية
الكلية:	كلية الدراسات العليا
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	الفلسفة الاسلامية، طرق البحث، ابن حزم الاندلسي، علي بن احمد، ت 456هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/549786

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

أسلوب APA

الزعبي، انور خالد قسيم، و خليفات، سحبان محمود. (1994). مناهج البحث عند ابن حزم
الاندلسي (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الاردنية، عمان. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

أسلوب MLA

الزعبي، انور خالد قسيم، و سحبان محمود خليفات. "مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي"
رسالة ماجستير. الجامعة الاردنية، عمان، 1994. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

الفصل الثالث

منهج التحليل الظاهري

- أ- الانعكاس على النفس .
- ب- ألعيان الداخلي وبيان قوى النفس .
- ج- ألعقل العملي .
- د- إاعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة .
- هـ- الأوائل الحسية والعقلية .

منهج التحليل الظاهري.

يستند منهج التحليل الظاهري عند ابن حزم ، إلى تحليل معطيات الشعور ، أو الوعي، ومن هنا اهتم بتحديد طبيعة عمل النفس ، فيقول:

« إنا نجد الجسم ، إذا تخلّى منه ذلك الشيء ، موجودا بكل أعضائه ، ولا حس له ، ولا فهم ، إما بموت ، وإما بإغماء ، وإما بنوم ، فصح أن الحاس الذّاكر هو غير الجسد وهو المسمى في اللغة نفسا ، وروحا » (١٠/٥١) .

وبهذا فإنه يربط صراحة بين « الإدراك الحسي » و« الفهم » من جهة ، وبين الوعي من جهة ثانية. ثم يتحول ابن حزم إلى التأمل في مكونات التصور ، والخبرة ، ووصف العمليات الداخلية ، التي تتم بها المعرفة وتحصيل الأوائل ، معتمدا على جملة من المفاهيم ، مثل « الانعكاس » ، و « العيان » ، و« التمييز » و« التفتيش » و« الضرورة » ، و « الأوائل » ، وغيرها

١- الانعكاس على النفس

يؤكد ابن حزم ضرورة البدء بالانعكاس على الذات لتأسيس موقف معرفي فيقول :

« إنا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله ، وتصحيح رأيه ، أوفك مسألة عويصة ، عكس ذهنه ، وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية ، وترك استعمال الجسد فقط جملة ، وتبرأ منه ، حتى إنه لا يرى من بحضرته ، ولا يسمع ما يقال أمامه ، فحينئذ يكون رأيه ، وفكره أصفى ما كان » (٩/٥٠٢) .

إن ابتعاد الوعي عن العالم ، وعدم انشغاله بمؤثرات الجسد أنيا ، يعني تعليق ما يربطه بالعالم الخارجي ، ومؤثراته ، وأحداثه . ويعد ابن حزم هذا التعليق شرطا « لتصفية العقل ، وتصحيح الرأي » .

ولكن ، ما الذي تواجهه النفس بعد تعليق ما يربطها بالعالم الخارجي ؟

يرى ابن حزم أن هذا التعليق يمكن من معاينة محتوى الذات ، أو التصور الحاصل للنفس بفعل الخبرة ، لأن:

« الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه ، كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق . وإذ ايقن المرء أن الحواس موصلات

إلى النفس ، وأن النفس إنما يصح حكمها في الحسوسات ، إذا صح عقلها من الآفات ، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به ، وتفكر فيما دلها عليه ، لم يجد المرء حينئذ ، لما يشاهد بحواسه ، فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه فلا غائب من المعلومات أصلاً ، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة » (٢٩٩:٤/٢) .

يشترط ابن حزم لقيام المعرفة إذن ، أن تستحيل الأشياء إلى تصورات ، يتم تصحيحها أولاً ، بتلافي الأخطاء وأثار الآفات التي يمكن أن تعرض للحس ، أو العقل ، لتعابن ، من ثم ، بالعقل . وبهذا يكون العقل محوراً ومرتكزاً في تحصيل المعرفة ، وبهذا المعنى فإن التعقل : « انشغال الوعي بمعاينة موضوعه » الذي هو التصورات .

ب - العيان الداخلي وبيان قوى النفس ،

ينبه ابن حزم ، من خلال التعليق السالف للعالم إلى فعل العيان الداخلي (المبصر) لموضوعاته فيقول:

« أمثلة العلم باطنة .. في الذكر المفصول للإنسان في الباطن فهي لا ترى الا بالبصر الباطن وهو العقل . فتميز الناظر فيها على قدر حدة بصره ، وقوة نور باطن عقله ، كما يتميز الناظر في دقائق الأشخاص ، بحسب قوة بصر عينه ، وحدة حاسة حدقته ونوره » (٣٩٧:٤/٢) .

إن دور العقل يتمثل في كونه (عياناً وتمييزاً) ، يتناول (دقائق الأشخاص) ، أعنى أن موضوع الرؤية العيانية العامة هو (الشخص) . ومن هنا جاء تعريف ابن حزم للعقل بأنه قوة :

« تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها ، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها ، فهذه حقيقة حدّ العقل » (٣١٨:٤/٢) .

وإذا كان موضوع العيان العقلي عند ابن حزم ، هو الأفراد أو الأشخاص بالمعنى المنطقي ، وما يلحقها من أوصاف أو يتداول عليها من كيفيات ، فإن هذا العقل لا يعمل وحده ، بل تتضافر معه قوى عديدة في أداء وظيفته .. ويشير ابن حزم إلى هذا فيقول :

« إن العقل ، والحس ، والظن ، والتخيل ، قوى من قوى النفس . وأما الفكر فهو

حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى وأما الذكر فهو تمثل النفس لما أدته هذه القوى ، فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً ... تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها » (٢١٥:٤/٢) .

غير أن دور العقل يتميز- بالإضافة إلى قيامه بدوره العياني- بأنه مصحح لعمل القوى الأخرى كالحس، والظن، والتخيل، وغيرها ، فالملاحظه تكشف عن:

« أن الحواس السليمة قد تقصر عن كثير من مدركاتها، وقد تضعف عنها ، وقد تخطيء ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفى عنها وتدركه إدراكاً تاماً على حقيقته، وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد » (٣١٢:٤/٢).

إن قيام العقل بدور تصحيحي تجاه عمل القوى الأخرى ، يدخلنا إلى مستوى عقلي آخر يتمثل بالعملية (التقييمية) للعقل ، فابن حزم يرى أن « ليس في بداية العقل حسن ولا قبيح بعينه البتة » (٤٨:٣/٩) أما في المستوى الثاني فهناك تحسين وتقبيح .

ج- العقل العملي

يميز ابن حزم في النفس قوة نزوعية يسميها بالعقل أيضاً ، وهي تتجاوز العيان ، اذ بها يتم الالتزام بالصواب والعدل. يقول:

« إن الله ركب في النفس الإنسانية قوى مختلفة، فمنها :... فهم يلح لها الحق من قريب ، وينير لها ظلمة المشكلات ، فترى به الصواب جلياً .. ومنها قوة التمييز ... ومنها قوة العقل التي تعين النفس المميّزة على نصر العدل » (٩-٨:١/٩) وتعين « على إثارة ما دلت عليه صحة الفهم واعتقاد ذلك علماً » (٩:١/٩) .

يعمل العقل إذن على مستويات عدة . ففي المستوى الأول، يعاين العقل الأشياء ليراهها متمايضة تمايزاً منطقياً حسب مقولة الشخص ، ليثبت الصفات، أو ينفيها .. لكنه في مستوى آخر ، يعاين ما ميز الإنسان صوابه وقيمته في هذا البيان المقولي.. وإذ يختار العقل أن يلتزم بالفعل الذي يقرر هو قيمته ، ويتجنب ما خلاه.. فإن العقل يقوم هنا بتقويم تفاضلي ، فيصبح معيناً ، حينئذ ، على « نصر العدل ، وعلى إثارة ما دلت عليه صحة الفهم ، واعتقاد ذلك علماً » .

يتبين مما سبق ، أن ابن حزم يميز بين العقليين: النظري، والعملية-التمييز الخاص به - فالعقل النظري يوقفنا على حقائق الأشياء على ما هي عليه بالعيان والتمييز، في حين يجعلنا العقل العملي، الذي تصاحبه قوة نزوعية ، نسلك وفق ما ميزنا فضله من أفعال تترتب على هذه المعرفة .

يجب أن لا نفهم مما سبق - كما يرى ابن حزم- ، أن العقل يتعدى دوره ليقوم بالتحليل ، أو التحريم ، فهو قوة موضوعة للتمييز فحسب ، يقول:

« من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم ، أو أن العقل يوجب عللا موجبة ، لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم ، من جميع أفعاليه الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع ، فهو بمنزلة من أبطل العقل جملة » (٢٠: ١/٦) .

إن وظيفة العقل النظري محصورة عند ابن حزم في أمرين:

« الفهم عن الله تعالى لأوامره .. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته في هذا العالم ، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا » (٢١: ١/٦) .

أما وظيفة العقل العملي فهي : « استعمال الطاعات، والفضائل .. وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله ، فكل عاقل مُمَيِّز ، وليس كل مُمَيِّز عاقلًا » (٥٠: ١/٦) .

إذن فالعقل مستويان ، يتضمن أحدهما الآخر: الأول، عيان ، وتمييز مدرك للواقع على ما هو عليه، والثاني معياري ، ولهذا فإن ابن حزم يعد الأفعال اللااخلاقية متعارضة مع العقل المعياري ، و بالتالي فإن عقلانية ضعاف العقول أو الأشرار تبقى ناقصة إذ :-

« يظنون [أن] العقل إنما هو ما حيطت به السلامة في الدنيا ووصل به إلى الوجهة والمال .. وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا رذيلة فهو عقل ، وأما إذا كان بما أمكن من كذب ، ومنافقة ، وتضييع فرض ، وظلم إنسان ، ومساعدة على باطل ، فهو ضد العقل » (٢١٩: ١/٢) .

هكذا تكتمل العقلانية عند ابن حزم ، بالنظر والعمل معا ، لا بمستوى دون آخر.

د- اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة :

عمل ابن حزم بعد تحديده للعقل، على تنقية الخبرة، وتحليلها، اعتماداً على قاعدة الثابت المطرد ، مما جعله يحتفظ ببعض معطيات الخبرة دون بعضها الآخر، فكيف طبق ابن حزم هذه القاعدة ... ؟

لنقف أولاً على فهم ابن حزم، لما هو ثابت . يقول:

« إن القول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق » (١١٩: ٤/٢) بل يعضي إلى أبعد من هذا حين يؤكد :

« الحقيقة أنه لا فرق بين قولنا شيء ، وقولنا موجود، وحق، وحقيقة، ومثبت، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف ، وليس اسم منها يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق ولا مزيد » (٢٧٨ : ٢/٩) .

والآن كيف نعرف أن ما يعرض في خبرتنا على تنوعها، مثبت، وموجود وحق...؟ هل يكفي في تقرير ذلك ، الاعتقاد أنها جميعاً أو أن بعضها كذلك ؟ ، أم لا بد من رد الحقيقة إلى ما هو موضوعي بدلاً مما هو ذاتي ؟ ..

يجيب ابن حزم بأن: « الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل ، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ، ثابتاً ، سواء اعتقد أنه حق، أو اعتقد أنه باطل » (٤٥ : ١/٩) .

لنأخذ الحلم مثلاً، فهو مليء بأحداث شتى - فهل نقول: إن مارايناه 'حق'، 'موجود' بالفعل ؟ أم أنه من المتعذر علينا أن نثبت في المسألة من غير معيار يبين لنا الحق من الوهم ؟!

يتمثل 'المعيار' عند ابن حزم في 'الثابت المطرد' فإذا لم يكن للشيء ثبات ، واطراد واستقرار على حال واحدة في وجوده ، دل ذلك على أنه وهم يجب إبطاله ، ويقول ابن حزم :

« حس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيّل إلى النائم ، وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة، في الأشياء المعروفة ، وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة » (٤٣ : ١/٩) .

وبهذه الطريقة، يقصي ابن حزم ، عالم الأحلام من دنيا الحقائق المثبتة، لأنه ليس لأحداثه جري على حال واحدة مستقرة، كما أنه ليس لها ذلك الثبات، والاطراد، الذي لعالم اليقظة.

كما يعمل ابن حزم القاعدة نفسها في عمل الحواس، فيرى أن أخطاء الحواس ناجمة عن أفه في الإدراك ، تحول بين المعطيات الحسية ، وبين أن تكون ثابتة على حال واحدة ، ذلك أن الحس يشهد بأن «تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس ، جار كل ذلك على رتبة واحدة لاتتحول» (٤٤:١/٩) . فعلى سبيل المثال، فإننا كثيرا ما نشاهد أحداثا متصاحبة في الوجود، كرويتنا لرجل شجاع يحمل سلاحا، لكن ارتباط الشجاعة بالسلاح ليس امرأ مطردا بل عرضياً.. ومن ثم ، فقد نكون حكماً زائفاً ، مما لاينبغي معه الاعتماد على الظن في تكوين حكم يقيني . وفي هذا يقول بقول ابن حزم:

« أما الظن ، فأكذب دليل ، لأنه يصور لك الرجل الضخم المتسلح شجاعا ولعله في غاية الجبن، ويصور لك المتفاوت الطلعة بليدا ولعله غاية في الذكاء.. وأما التخيل ، فقد يسمعك صوتا وحيث لا صوت ، ويريك شخصا ولا شخص » (٣١٦:٤/٢).

هذه أنماط من الخبرة ، ليس لها جري على حال واحدة مستقرة ، مما يوجب نفي صفة الحقيقة عنها .

إذن ، فتحة حالة معيارية تكون بها الأشياء موجودة ، وإدراكنا لها حقا ثابتا، وهذه الحالة ، هي التي يكون بها إدراكنا لها ثابتا مطرداً.

وهكذا يميز ابن حزم بين الظواهر الحقيقية، والزائفة، مما يقود إلى إثبات موضوعية بعض الظواهر دون غيرها ، بالاعتماد على قاعدة الثابت المطرد ، لذلك يقول:

« بماذا نعرف الحواس المدخولة والعقول المدخولة، وغير المدخولة؟ وهو جري ما أدرك بالحواس السليمة، والعقول السليمة ، على رتب محدودة ، معلومة لا تتبدل عن حدودها أبدا ، وجري ما أدرك بالحواس الفاسدة ، والعقول المدخولة ، على رتب غير محدودة » (١٠٧:٥/٩) .

لنلاحظ هنا ، إمكانية تقرير قاعدة الإجماع ، باعتبارها مشتقة من قاعده الثابت المطرد ، والتي سيعول عليها ابن حزم في أبحاثه، فليس كل ثابت مطرد عند الفرد حقيقياً إن

تعارض مع الإدراك الثابت المطرد عند الآخرين، فالإجماع يسنده لكي يكون حقا .

إذن شمة ما هو مثبت حقيقي في مجرى الخبرة ، بعد إعمال قاعدة الثابت المطرد، التي نحت بعض أنواع الخبرة، وهو ما سيدعوه ابن حزم بالأوائل الحسية والعقلية، لذلك يقرر:

« إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وبديهية العقل وضرورته ، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس ، فما صححته هذه البراهين فهو حق ، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح » (٢٦٨:٥/٩).

هـ - الأوائل الحسية والعقلية :

بيّن ابن حزم أن مجرى الخبرة يتضمن - بعد كل عمليات التنقية - ظواهر ثابتة، مطردة ، وأن هذه الثوابت لا يمكن دفعها أو الفكك منها « ليس ذلك في بعض النفوس دون بعض ، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة ، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر » (٢٨٦:٤/٢) مما يسبغ على هذه الأوائل سمة الضرورة القبلية.

ولنلاحظ هنا أن كلمة "الأوائل" تنصرف عند ابن حزم إلى ترتيب وقوع الظواهر الحق في النفس ، فهي أوائل لما يلي من معارف حقة.

وليس يعنى وقوع هذه الأوائل أنها تستغرق الوجود بتمامه.. بل إن قسما من الوجود يتبدى للنفس بشكل أولي ، في حين أن بعض المدركات الحق لا يستحصل عليها عيانا أو بإدراك بديهي، وإنما بإدراك مضاف : إما عن طريق التجارب، أو عن طريق الأخبار، أو عن طريق الاستدلالات المنطقية، على أنه يجب أن يوجد لهذه الإدراكات المضافة مستند في الأوائل ، وإلا كانت دعوى باطلة تماما.

تمثل الأوائل إذن ، الوجود البديهي ، والقاعدة المثلى للوجود ، الذي سيتشكل في النهاية بنينا ما هوي له علاقاته وارتباطاته المنطقية المبرهنة ، والذي يشير إليه ابن حزم بقوله :

« إذا نظر الناظر في تقسيم أنواع أعراضه ، وأنواع أجسامه جرت القسمة جرياً مستويا في تفصيل أجناسه وأنواعه بحدودها المميزة لها و فصولها

المفرقة بينها ، على رتبة واحدة ، وهيئة واحدة ، إلى أن يبلغ إلى الأشخاص التي تلي الأنواع * (٣/٩ : ١٠٠) .

على أن ما هو موجود ، ومثبت ، وحق من هذا البنيان -كما ذكرنا سابقا- إنما هو الأشخاص، في حين أن الكليات ، من أنواع وأجناس، مجرد أسماء تعم جماعة أشخاص .
إذن فالأوائل هي أشخاص الاعراض أو الأجسام فحسب، وهي أوائل الحس ، ومن ثم البديهيات التي هي أوائل العقل ، والتي من بينها « أن الجزء أقل من الكل .. وبأنه لايجتمع المتضادان .. ويعرف(العقل) أن للأشياء طبائع تقف عندها ولا تتجاوزها » (٣٨:١/٩) .

هذه الأوائل، يرى ابن حزم أنها تحدث حال مصافحة العيان لموضوعاته، عبر الحواس الخمس، والإدراك السادس، بعد أن تقوى النفس وتصبح مميزة لأقبل ذلك، و يعتقد ابن حزم أن الناس جميعا متساوون في هذا الأمر : « إلا من غلط حسه، وكابر عقله فيلحق بالجانين، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان .. وليس بين أوقات تمييز النفس في هذا العالم ، وبين إدراكها - لكل ماذكرنا- مهلة البتة .. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس » (٤١:١/٩) .

إن حصول الأوائل في النفس، لم يتم بدليل، ولكن الخلقة تفرضه، مما يشكل موجب العقل عند ابن حزم فهذه الأوائل ثابتة ضرورة في النفس، لا بدليل على صحة ذلك : « وقد قدمنا أن موجب العقل لم يعلم لها سبب ، أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، ولكن بالضرورة التي لاوقت للتمييز بتقدمها البتة » (٢٩٥:٤/٢) .

هنا يجدر بنا ملاحظة قول ابن حزم: إن العقل لا يثبت بالعقل، ولكن بالضرورة التي تتقدمه وتشكل موجب ، وهذه قاعدة مطردة عند ابن حزم ، فالشيء لا يثبت بنفسه، ولا يبطل بنفسه ، مما يستدعي أن يصحح موجب العقل شيء ما ، فيستند ابن حزم لفعل الخلق في ذلك التصحيح:

« إعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة، وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي يؤخذ منها البرهان صححت بأنفسها فتخطيء ، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها ، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة

صحتها» (٤/٢ : ٣٣٣) .

تحدث الأوائل السابقة إذن عند التمييز، فهي مكتسبة من هذا الوجه، بمعنى أنها ليست فطرية ، وإنما تنشأ حال التمييز، بضرب من الإدراك المباشر الذي يضمنه الله بفعل الخلقة ، يقول ابن حزم:

«إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا وساطة، وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا، وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك ، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل» (١٩٠/٦) .

إن أهمية الأوائل لا تقتصر على مجرد حصولها، وتشكلها ، بل تتعدى هذا إلى كونها أساسا لكل معرفة مكتسبة، فما لا يرتد إليها بالبراهين باطل..

وستصبح هذه الأوائل أيضاً، أساسا في قبول المشاهدات، والتجارب والأخبار. بل سيستند إليها ابن حزم في تصويب المعارف كافة.

يرجع اهتمام ابن حزم بالأوائل ، إلى رغبته بالارتكاز إلى مقدمات يقينية تصلح أساسا للنسق الاستنباطي ، فوجدها في هذه الأوائل الضرورية، ثم في المشاهدات والتجارب المتسقة معها، والأخبار الضرورية المتسقة أيضا مع ما سبق، حيث تشكل هذه المقدمات جميعا، وحدات نسق استدلالى شامل ، تكون نتيجته تصوّر الوجود على أنه نظام يتشكل من الأجسام ، وكيفياتها فحسب.

ومع أن ابن حزم قد استثمر هذا الطرح في بعض الاستدلالات كإثبات الألوهية، والنبوة، وإثبات صحة الشريعة ، دون التوغل في بناء عالم الغيب .. فإنه قد قصر هذا الاستثمار على ذلك بدون الدخول في تفصيلات لعالم الغيب، يرى أنه ليس بوسع العقل تقريرها .

وحين لاحظ استقصاء الفلاسفة ورجال الدين لعوالم غيبية- من غير دليل أو برهان على ما يرى - فإنه واجههم باصطناعه للتحليل اللغوي، منهجا نقديا، يحد من غلوائهم ، ويقيد من تفسير النصوص بالتأويل غير المنضبط، مما ترتب عليه إنكاره وجود باطن للشريعة، فالباطن عنده، والظاهر سواء يقول:

«ما علمنا علما ظاهرا غير باطن، ولا علما باطنا غير ظاهر، بل كل علم متيقن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معا ، وكل ظن يتيقن فليس علما أصلا،

لا ظاهرا، ولا باطنا ، بل هو ضلال وشك» (١٢٠:١/٦) .

وبهذه الرؤية يجابه ابن حزم المؤولة، من: باطنية، وغيرهم، ممن يدعون بوجود إدراك غير إدراك الناس ، وفهم غير فهم الناس، وعليه ، فالعملية المعرفية التي لا تنشغل بالأوائل وتبني منها استدلالاتها، أو ترفض المقدمات الضرورية، وتخرج عن «الظاهر» الذي هو باطن معا ، هي نظرة فاسدة لا سند لها ولا دليل عليها ، وما كان هكذا فلا يعتد به.

أما الغيب وهو «كل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر» (٢٠٥:١/٦) فإن بعض معرفته ترجع إلى ضرورة العقل، وبعضها الآخر يرجع إلى الشريعة، التي قد تتجاوز الظاهر ولكنها لا تعارضه، ولاسبب يمنع من قبول ما يتجاوز الظاهر، مما هو غيب مقرر في الشريعة، على أساس من الظاهر، وهو لا يحتاج إلى تأويل على غير قانون منضبط.. وليس هذا القانون غير الظاهر ذاته.. وعلى ذلك فالشريعة لا تحتاج إلى تأويل ، أو تعليل ، أو قياس ، أو غير ذلك من أساليب تفسير وفهم مدعاة ، مما سنبين رأي ابن حزم فيه حين نعالج منهجه الأصولي.