

تحليل اللغة عند ابن حزم

أ - اللغة عند ابن حزم:

نظر ابن حزم إلى الوجود باعتباره نظاماً له حقيقته الموضوعية خارج النفس، وأن الموجود في النفس هو صورة مطابقة له، مما يجعل الظاهر والباطن عنده شيئاً واحداً يتمظهر بهذين الوجهين. أما الوجه الثالث الذي يتمظهر به هذا الوجود فهو اللغة باعتبارها تعبّر عن معنى ليس هو غير معنى الوجود نفسه. وبمعنى آخر، فإن ابن حزم يرى في اللغة نظاماً يختزن معاني الوجود فحسب أو هو مقرّ إياها، مما يرجع تحديد معنى أي لفظ أو تعبير إلى الطبيعة - تلك التي تمّ تحصيل معرفتها بالمناهج السابقة - ليتيسّر فهمه. يقول ابن حزم: «دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالأسماء المختلفة، فإن وجدنا في اللغة اسماً مشتركاً حقّقنا المعاني التي تقع تحته، وميّزنا كل معنى بحدوده، التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني حتى يلوح البيان»⁽¹⁾.

من هنا جاء ربط ابن حزم بين الصفات والأسماء بقوله: «من لم يعلم صفات الأشياء «المسمّيات» الموجبة لافتراق أسمائها ويميّز ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفسية، ومرّ عليها غافلاً عن معرفتها»⁽²⁾. كما يقول أنه

(1) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 235.

(2) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 94.

لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسّط اللفظ»⁽³⁾.

بل يرى ابن حزم - فوق ذلك - أن العلم الإلهي ذاته هو علم الأشياء «على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به»⁽⁴⁾.

وعلم الأشياء على ما هي عليه، مثلما تتبدّى بالنظام الطبيعي (الوجه الأول للبيان)، والتصوّر (الوجه الثاني للبيان)، يتبدّى باللغة (كوجه ثالث للبيان)، وكذلك بالنصّ كوجه رابع للبيان. وبالرغم من إقرار ابن حزم بتعدد اللغات إلا أن هذا التعدد - عنده - لا يلحق المعنى إذ أن «المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط، والأسماء هي الأصوات الظاهرة من المصوّتين»⁽⁵⁾. وهكذا يوجد انفصال بين اللغة من حيث هي معنى وبين اللغة من حيث هي أصوات وحروف. لكن هذا الانفصال بين الأصوات والمعاني لا يجعل المعاني مختلفة في اللغة، لأن المعنى يعود إلى الأشياء في الطبيعة، والطبيعة واحدة، ولأنها كذلك أمام جميع البشر، فالمعاني واحدة. وإن اختلفت الألفاظ تبعاً لاختلاف اللغات.

من هذا الربط بين نظام الأشياء وبين التصوّر واللغة كمعنى والنصّ وعلم الله الأعلى في مجال الطبيعة - باعتبارها تطابق بعضها ضرورة - فإن صرف اللغة عن هذا التصوّر وما يسمح به، يشكّل عبثاً ومحاولة تزييف واقع الأشياء. وإن العودة لهذا الواقع أو الوجه الأول من البيان الذي هو النظام الطبيعي تمكّن من كشف كل تصوّر زائف، أو تعبير كاذب.

يبيد أن اللغة - في واقع الحال - تحمل ألفاظها وتعابيرها أخطاء كثيرة تتصل بالآراء والديانات والعلوم وغير ذلك من مسائل. مما دعا ابن حزم أن يعزو ذلك الخلط إلى عدم إدراك تلك المرجعية للغة. يقول: «إنما أتت البلية

(3) المرجع السابق، ج4، ص 284.

(4) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج4، ص 147، وج5، ص 158، 229.

(5) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 107.

في الآراء والديانات من قبل امتزاج الكلام، والضعف عن تخليص حكم كل شيء لما هو مخصوص به دون غيره»⁽⁶⁾، ويقول أيضاً: «وقد بينا من قبل وبعد أن الآفة العظيمة إنما دخلت على الناس، من قبل اشتراك الأسماء واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها»⁽⁷⁾.

لقد أدى هذا الاهتمام، المعرفي في أساسه، إلى أن يتبنى ابن حزم النظرة الظاهرية في اللغة أيضاً، إذ رأى أن الأسماء موقوفة للتعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه، وعلى صفاته، وما تسمح به من معان، لذلك يقول: «حَمَلَ الكلام على ظاهره الذي وُضِعَ له في اللغة، فَرَضَ لا يجوز تعدّيه إلّا بنصّ أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلّها، والشرائع كلّها، والمعقول كلّ»⁽⁸⁾. إذن فالألفاظ والتعبيرات التي لا ترجع إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، كما بينتها المناهج السابقة، فإنما هي لغة فاسدة.

لكن يلاحظ في النص السابق أن ابن حزم يعطي امتيازاً لنصوص الشريعة، والإجماع الشرعيّ، فيبيح نقل اللغة عن ظاهرها، إذا جاء النقل بنصّ أو إجماع. والمسوّغ لهذا عنده هو أن الله خالق كل شيء، فله أن ينسخ ما يشاء وله أن يخرق النظام الدلاليّ، كما له أن يفعل في الطبيعة بصنع المعجزات لتأييد الرسل، أعني أن له أن ينقل مقتضى اللفظ عن موضعه، لأنه خالقه وخالق مسماه⁽⁹⁾. بيد أنه لا يجوز لأحد غير الله أن يفعل ذلك⁽¹⁰⁾، لأنه في هذه الحالة، إنما يتّبع هوى نفسه، وإنما على كل أحد أن يستخدم اللفظ في موضعه الذي رتب للتعبير عنه، أي أن يلحق الصفة بموصوفها. وعلى هذا الأساس رفض ابن حزم التأويل رفضاً قاطعاً بدون نصّ أو إجماع أو برهان، داعياً إلى أن يتقيّد الناس بالظاهر ما أمكن⁽¹¹⁾.

(6) المرجع السابق، ج4، ص 162.

(7) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج5، ص 235.

(8) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 9.

(9) المرجع السابق، ج3، ص 116، وص 231.

(10) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 438.

(11) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 300.

ب - اللغة والمعنى:

من هنا جاءت عناية ابن حزم بالمعنى إذ يرى أن اللغة تنقسم إلى ما يدل على معنى، وما لا يدل على معنى، «فالذي لا يدل على معنى، لا وجه للاشتغال به، لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها»⁽¹²⁾. مما يلزم عنه تنحية الالفاظ أو التسميات والأسماء التي ليس لها مسميات.

إذ تتمثل فائدة الأسماء عنده في كونها «عبارات وتمييزاً بين المعاني، ليتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني والأشياء المطلوبة»⁽¹³⁾.

ولإيضاح هذه النظرة في المعنى، يميز ابن حزم بين «التسمية» و«الاسم» و«المسمى»⁽¹⁴⁾، وتتمثل التسمية عنده بأسماء الأعلام أو «الأسماء المختصة»⁽¹⁵⁾، أو ما يقوم مقامها، مما لا يفيد سوى الإشارة، ويمثل لذلك فيرى، أن تسمية شخص باسم «عبدالله» مثلاً، لا يفيد أن الشخص المسمى بهذا الاسم عابداً لله، أو أن الله لا يبغضه مثلاً⁽¹⁶⁾. ومثلما هي تسمية «سعيد»، فإنها لا تستلزم مثلاً أن يكون هذا الشخص ليس حزيناً. وبالتالي فالتسميات ليست مشتقة من الصفات، «ولم يقصد بها الإبانة عن صفات مجتمعة في المسمى دون غيره»⁽¹⁷⁾. أما الاسم وهو للنوع فما فوقه فلا يفيد سوى تمييز الشيء، أو جملة الأشياء، عن غيرها، لفصل أي معنى عن غيره من المعاني. وقد يكون الاسم مشتقاً، أو غير مشتق⁽¹⁸⁾، لكن لا يعتمد عليه في إقامة المعنى. ومن هذه الأسماء «المتواطئة» و«المختلفة» و«المشتركة» و«المترادفة» و«المشتقة»⁽¹⁹⁾، وهذه الأخيرة وحدها هي التي يمكن اشتقاق الصفات منها كقولنا: ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض.

(12) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 104.

(13) ابن حزم. حجة الوداع، مرجع سابق، ج1، ص 147.

(14) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 143.

(15) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.

(16) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 143.

(17) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.

(18) المرجع السابق، ج4، ص 136.

(19) المرجع السابق، ج4، ص 135.

في حين أن المسمّى وحده، وهو عين الشيء أو ذاته، هو الذي يلحقه المعنى، لأن «اللغة ألفاظ يعبر بها عن المسمّيات، وعن المعاني المراد اتمامها»⁽²⁰⁾.

والمسمّى هو الذي يختصّ - وحده - بالأوصاف والأخبار، دون التسمية ودون الاسم، «فالأسماء كلّها غير المسمّيات، لأن المسمّيات كانت أعياناً قائمة وذواتاً ثابتة»⁽²¹⁾. «والأوصاف والأخبار كلّها إنما تقع على المسمّيات لا على الأسماء، وأن المسمّيات هي المعاني»⁽²²⁾.

ترتبط المعاني إذن بالمسمّيات، وهي الأعيان القائمة والذوات الثابتة، أو الأجسام وكيّفيّاتها. أما التسمية فلا تفيد سوى الإشارة إلى الشيء مفرداً. وأما الاسم فلا يفيد غير فصل المعاني عن بعضها. فـ«الإنسان» غير «الحيوان» و«الحجر» غير «الفيل». فإن «سائر الأسماء الواقعة على الأجناس، والأنواع كلّها فلا اشتقاق لها أصلاً»⁽²³⁾ باستثناء أسماء الأفعال⁽²⁴⁾، كما ذكرنا.

بيّن مما سبق، أن علينا أن نرجع إلى المسمّى ذاته، أي إلى الأعيان ذاتها للحصول على المعاني. وذلك يتطلب تلك المنهجية التي بسطنا، لتمييز الأنواع والأجناس عن بعضها، أي الرجوع إلى الأوائل والتجارب والأخبار بعد تصحيحها، لا الاكتفاء بإجراء التركيبات النحوية السليمة فحسب أو إيراد العبارات دون التحقق من واقعيتها، «وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم، ثم يخبر بعدمها أو عنها بالواجب، وأما مزج الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية»⁽²⁵⁾. «والمعاني إنما هي الأشياء المعبرة عنها فقط»⁽²⁶⁾.

-
- (20) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 46.
(21) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 142.
(22) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 188.
(23) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.
(24) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.
(25) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 279.
(26) المرجع السابق، ج3، ص 127.

إذن، فمن الخطأ استنتاج المعنى من التسميات التي ليس لها سوى فائدة إشارية، أو الأسماء التي ليس لها فائدة سوى فصل المعاني عن بعضها. أما التسميات أو الأسماء التي ليس لها مسمى، مثل «العنقاء» مثلاً⁽²⁷⁾، فهي والحالة هذه لا تشير إلى مسمى، لكي يلحقه معنى. فالذي «ليس له مسمى لإخبارنا بالمعدوم»⁽²⁸⁾. و«هذا معدوم لا مدخل له في الحقيقة، واسم لا مسمى تحته»⁽²⁹⁾. «وكذلك من ادعى الغول، والعنقاء، والنسناس، وجميع الخرافات، فإن كل ذلك على الدفع والردّ والإبطال بلا دليل يكلفه مبطله، وإنما البرهان على من حقق شيئاً من ذلك أو أوجبه. وهكذا كل دعوى أراد مدّعيها إثبات شيء لم يثبت»⁽³⁰⁾.

لقد نظر ابن حزم إلى العالم، على أنه أجسام وكيّفيّاتها، وأن هذه وحدها المسمّيات، وما سوى هذا من تسميات أو أسماء ليس لها مسميات، فمعدوم وباطل، ولا يجوز لذلك أن يقع عليه وصف أو خبر. مما يلزم عنه النظر إلى اللغة السليمة باعتبارها تلك التي تعبر عن الأجسام وكيّفيّاتها، وما تسمح به فحسب⁽³¹⁾. ويلزم عنه تنحية التسميات والأسماء التي ليس لها مسميات، وحذفها، وأن نرتد في تحصيل المعنى إلى المسميات ذاتها، لا إلى الأسماء أو التسميات. يقول ابن حزم:

«من لم يعلم صفات الأشياء «المسميات»، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده فقد جهل»⁽³²⁾.

وبهذا فإنه يحيلنا إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، والذي نقف عليه بموجب المناهج التي سبق الحديث عنها، لأن «العمدة [هي] على ما شهدت به أوائل العقول والحواس من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها

(27) المرجع السابق، ج5، ص 156.

(28) المرجع السابق، ج5، ص 156.

(29) المرجع السابق، ج5، ص 157.

(30) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 76.

(31) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 194.

(32) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 94.

التي تقوم منها حدودها، وتختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جسم سمي ماء، فإذا عُدْتُ منه لم يُسمَ ماء، ولم يكن ماءً».

من هنا فلا يجوز أن يسمّى المسمّى بما لا يخصّه، وإنما يتوجّب أن يسمّى الاسم بما يخصه فحسب. وبذلك يكون نقل الاسم عن مسمّاه الموضوع له تلاعباً في اللغة والطبيعة، لأن الاسم انضبط عندما تمّ ضبط الجسم وكميّاته بالنظرة العلمية.

هذا الحال ينطبق على النصوص الدينية، لأنها من عند الله، وحيث إن «المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره، حتى يصحّ عندنا أن هذا الاسم مرتّب بخلاف هذه الرتبة وأنه مما لا يقع به بيان فيطلب بيانه حينئذ من غيره»⁽³³⁾، لذا يجب فهم النصوص الدينية على ظاهرها الرجوع إلى النظرة العلمية، إلا أن يأتي دليل على أن اللفظ قد صرف عن معناه إلى معنى آخر، وهكذا فإنه «لا يجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة إلا أن يأتي به نصّ فنقف عنده، وندري حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر، وإلا فلا»⁽³⁴⁾.

لكن ابن حزم يسمح - في نصوص أخرى - بهذا النقل في حالات أخرى غير النصّ، وهي: الإجماع - وهو هنا إجماع الصحابة - ومن ثم ما قام عليه الدليل من حسنّ وعقل⁽³⁵⁾، حيث يقول: «من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة بغير نصّ محتمل لها ولا إجماع من الشريعة، فارقَ حكم المعقول»⁽³⁶⁾، ويقول: «ظنّ قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل، خروج عن النص والإجماع، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن،

(33) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 270.

(34) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 288.

(35) المرجع السابق، ج3، ص 73.

(36) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 40.

والربوبية، والنبوة، فلم نحتج في إثباتها للنص»⁽³⁷⁾.

وسبب قبول إجماع الصحابة سنداً لصرف اللفظ عن معناه الظاهر، يردّه ابن حزم إلى أن الصحابة «مجتمعين» يشكّلون في حينه الجهة المخاطبة. وفهمهم المشترك يشكّل فهماً لما هو المراد باللفظ. مما يجعل من فهم بعض ألفاظ الشريعة قصراً على فئة معينة، وزمان ومكان معينين. مما لا يسمح بأن ينسحب فهم عصور أخرى للفظ ما على عصور غيرها، لأن الناس على مرّ الأزمان يصرفون الألفاظ إلى معانٍ أخرى، لم تكن واردة في الأساس، وربما يذهب المعنى الأصلي. ويضرب ابن حزم لذلك مثلاً بلفظ (الصلاة) «فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب «الدعاء» فقط، فأوقعه الله - تعالى عزّ وجل - على حركات محدودة معدودة من قيام موصوف إلى جهة موصوفة لا تتعدّى»⁽³⁸⁾. وهذا ما لم يكن ممكناً معرفته إلاً بالإجماع.

ج - رفض القياس والتعليل في اللغة:

بما أن دلالات الألفاظ في اللغة محددة بالسمع والفهم المشترك والإصطلاح⁽³⁹⁾ فإنه لا يجوز - في نظر ابن حزم - تضيق النص وتوسيعه بطريق التعليل أو القياس، وإنما تنحصر دلالة اللفظ على ما أقره السماع، «الحق من ذلك أن هكذا سُمِع [اللفظ] من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها»⁽⁴⁰⁾.

تتأسس هذه النظرة إلى اللغة على كونها توقيفاً. فالله قد علّم آدم الأسماء كلّها ثم تم تداولها بين الناس. وحيث إن النفس مهيأة بالطبع لتلقّي النظام المعرفي للمعاني، وهي واحدة في جميع اللغات، فبذلك ترجع اللغة إلى السماع، وقبول الطبع لذلك السماع. لهذا رفض ابن حزم القياس، والتعليل، مما ذهبت إليه أبحاث اللغويين، لأن ذلك يخرج ألفاظ اللغة (النصوص)،

(37) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 99.

(38) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 235.

(39) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(40) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 302.

وعباراتها عن مدلولاتها الصحيحة، مما يسبب اضطراباً في التصوّر، وبالتالي في النظرة العلمية للواقع. إلا أن ابن حزم لا ينكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى، وعلوق الألفاظ على معانٍ آخر على سبيل المجاز أو الاتفاق. لكن اختلاف اللغات والألفاظ لا يقود إلى اختلاف المعاني، ولا يغيّر عنها طبيعتها الموضوعية الثابتة⁽⁴¹⁾. وإن لم يقف الناس على هذه المعاني. كلّها أو بعضها إلاّ أولاً بأول.

د - التأويل اللغوي:

يقرّ ابن حزم تأويل النصوص في حالات تردّد جميعاً إلى الدليل. سواء من نصّ آخر أم من إجماع، أم من حسّ وعقل⁽⁴²⁾، يقول: «إذا قام دليل على أن لفظاً ما قد نقل عن موضوعه في اللغة ورُتّب في مكان آخر، أن يعتقد ذلك. وأما ما لم يقدّم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتّة»⁽⁴³⁾.

من أمثلة هذه الألفاظ التي يوجد دليل على نقلها عن ظاهرها، أسماء يعتبرها ابن حزم مترادفة على معنى واحد. مثل «سميع» و«بصير» و«حي» و«جبار» وكل أسماء الصفات الإلهية. فيرى أن أسماء الله - تعالى - الواردة بالخبر الصحيح ليست أسماء مشتقة، وإنما هي تسميات، أو أسماء علم مرادفة لاسم الجلالة⁽⁴⁴⁾، ويجب أن لا يفهم منها غير ما يفيد لفظ الجلالة نفسه⁽⁴⁵⁾ لأن الغائب غير الشاهد. وإلاّ قسنا نوعاً على نوع غيره، بل إن الإله ليس نوعاً، وهو متفرّد في الوجدانية، وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مما يجعلنا نبتعد عن تمثيله بمخلوقاته، لمجرد استخدام لفظ نعلم مدلوله في الشاهد، في حين لا نعلم مدلوله في الغائب، وإلاّ وقعنا في التشبيه والتجسيد. أما إذا أخذنا بوجهة

(41) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(42) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 100.

(43) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(44) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 139؛ الإحكام في أصول الأحكام،

مرجع سابق، ج1، ص 40.

(45) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.

النظر التي تقول: إنه «سميع لا كسمعنا»، و«بصير لا كبصرنا»، وإن أحواله «مخلوقة وغير مخلوقة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا حق ولا باطل»⁽⁴⁶⁾. إلخ... فإن هذا القول يؤدي إلى الخلط في الفهم. لذا فإن اعتبار الصفات مجرد «تسميات» مرادفة لاسم الجلالة أو أسماء أعلام⁽⁴⁷⁾، إرتأى الله أن يسمي نفسه بها، ينقذ الشريعة من التصادم مع العقول في هذه المسألة. كذلك لا يرى ابن حزم التوسع في الاشتقاق واستخدام الأفعال لاشتقاق الأسماء منها، وإلا فلنسم الخالق «كَيَّاداً»، و«ماكراً»، و«صباعاً»، و«بناءً»، قياساً على وصف الله لذاته بقوله ﴿وَكَيْدٌ كَيْدًا﴾، و﴿مَكْرَ اللَّهِ﴾، و﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا﴾، وقياساً على صفات السمع والإبصار والحياة⁽⁴⁸⁾ حيث سمى نفسه بأنه «سميع»، «بصير»، «حي».

من هنا فلله وحده أن يسمي نفسه بما شاء، وليست تحكمه قاعدة في تسمية نفسه بما شاء، وإلاّ وجب اطراد هذه القاعدة في بقية الصفات والأفعال⁽⁴⁹⁾ وحيث لم يجئ النص بذلك فلا موجب للتعميم باستعمال قياس الغائب على الشاهد، «فلا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال لأنه بخلاف كل ما خلق».

ومن أمثلة هذه الأسماء- أيضاً - تلك «الأسماء المشتركة» التي تفيد الدلالة على أكثر من معنى واحد. فبعض الألفاظ يفيد معنيين أو أكثر، حسب وروده في السياق. بيد أن المعنى الذي يجب التزامه، هو المعنى الذي يوافق التمييز المعهود عندنا. ما لم يثبت الدليل على أن اللفظ يراد به معنى آخر. يقول ابن حزم: «إن كل ما كان بخلاف التمييز المعهود عندنا فإنه ليس تمييزاً، وكان هذا أيضاً يعلم بالضرورة والعيان والمشاهدة، فقد توجب أنه بخلاف ما يسمّى في الشريعة واللغة «نطقاً» و«قولاً» و«تسبيحاً» و«سجوداً»، فقد وجب أنها أسماء مشتركة اتفقت ألفاظها، وأما معانيها فمختلفة»⁽⁵⁰⁾.

(46) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 251، وج2، ص 237.

(47) المرجع السابق، ج2، ص 314، وص 223.

(48) المرجع السابق، ج3، ص 105، وج2، ص 317.

(49) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 307.

(50) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 153.

إن ألفاظاً مثل «نطق الحجارة» أو «تسبيح الشجر» أو «سجود النجم» مثلاً لا يجوز أن يفهم منها المعنى المختص بالنطق، أو التسبيح، أو السجود عندنا، لأن الفعل هنا متعلق بنوع غير النوع البشري، وبالتالي فلا يمكن تفسير هذه الألفاظ بغير اشتراكها في اللفظ دون المعنى. وحيث إننا لا نستطيع أن نفهم المعنى كما يقول تعالى ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ فيجب الوقوف عن صرف معنى لآخر، وإن كان اللفظ واحداً. واستناداً إلى هذا الفهم للأسماء المشتركة، يقدم ابن حزم حلاً لمشكلة الجبر والاختيار، فيرى، «أن الاختيار الذي هو فعل الله تعالى وهو منفي عن من سواه هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به، وهو أن يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه. وأما الاختيار الذي أضافه إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط، وهذا هو غاية البيان»⁽⁵¹⁾.

ومعنى هذا أن الإنسان حرّ في أفعاله ولكن ضمن حدود ما جعله الله ممكناً في قدرته. وعليه، فاختراع الفعل أصلاً هو من قدرة الله، بينما اختيار فعل دون فعل آخر هو من فعل الإنسان في نطاق ما لا يتجاوز قدرته وطاقته. فكل الأفعال الاضطرارية لا يقع فيها تكليف. «فالخلق الذي أوجبه - الله تعالى - لنفسه ونفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه لغيره، فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط وانفرادهم به، والله خالقه فيهم»⁽⁵²⁾.

ومن أمثلة الألفاظ والعبارات التي يمكن تأويلها أيضاً على مقتضى ظاهر اللغة بالدليل، تلك الألفاظ والعبارات التي هي على سبيل المجاز أو الكناية، مما يسمح بنقلها عن معهودها، مثل: «يَدُ اللَّهِ»، فهي تفيد في السياق «الاستيلاء» على سبيل المجاز كقولنا «المدينة بيد الأمير» ومثل «بأعيننا» التي تفيد في السياق أيضاً «العناية»، إلخ. يقول ابن حزم:

(51) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 37.

(52) المرجع السابق، ج3، ص 95.

«إن اللفظ مشترك، والمعنى هو ما قام الدليل عليه كما فعلنا في «النزول»، وفي «الوجه»، و«اليدين»، و«الأعين». وحملنا كل ذلك على أنه حق، بخلاف ما يقع عليه اسم «ينزل» عندنا، واسم «يد» و«عين» عندنا، لأن هذا عندنا في اللغة واقع على الجوارح والنقلة، وهذا منفي عن الله تعالى»⁽⁵³⁾.

يُستنتج مما سبق، وجوب أخذ ما جاء في الشريعة على ظاهره، وعدم تأويله إلاّ بدليل، يبقى الأمر على ظاهره⁽⁵⁴⁾، ولا يصرف الغائب إلى الشاهد، أو يصرف ما لا نعرف إلى ما نعرف. فالتوقف هنا أولى، لأنه من الغيب الذي لا نستطيع إدراكه بمقتضى إدراكنا المحصور بمعرفة الكيفيات التي هي على شاكلة العقل، مما يبقى قسماً من الشريعة في علم الغيب، «فمدعي التأويل وتارك الظاهر مدّع لعلم الغيب، ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ أو إجماع راجع إلى النصّ المذكور»⁽⁵⁵⁾. وكل ما مضى من أسماء هو أسماء مشتركة عليها دليل من عقل أو نصّ أو إجماع، ولهذا جاز تأويلها. ومن هنا فإن كلام الله - تعالى - واجب أن يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتّة إلاّ أن يأتي نص، أو إجماع، أو ضرورة حسنّ، على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه من ذلك النصّ، أو الاجماع، أو الضرورة، وكل ما أبطله برهان ضروريّ فليس بحق»⁽⁵⁶⁾.

بهذا بقي ابن حزم وفياً لظاهريته وعقلانيته التي قنن، ولم يتجاوز - كما ذكر - التجاوز الذي أفرط فيه الفلاسفة، والمتكلمون فخرجوا عن حكم العقل، ولم يقصّر ذلك التقصير الذي يصف النقليين والفقهاء به، فيخرج عن حكم العقل أيضاً. وهكذا، فإنه لا ينبغي استخدام صفة ما، لشيء ما، والقول أنها مشتقة لاستخدامها في التعميم، بحيث إن وجدت في شيء آخر، من نوع آخر، أن يحكم - لأجل هذه الصفة -، على الشيء الآخر بكامله بمثل الحكم الذي

(53) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 153.

(54) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 80.

(55) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.

(56) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 300.

حكم فيه على الشيء الأصل. ينطبق هذا على التعليل، لأن الحكم في الشريعة قد يرد شاملاً لنوع بعينه، فلا يوجب أن يطال الحكم نوعاً غيره لم يشملته النص، وإلا فكل شيء مشبه لبعضه من وجه، ومختلف من وجوه. وبالتالي، فإن مثل هذا القياس يوجب، في النتيجة، أن يحكم لكل الأشياء بحكم واحد، باعتبار أن بعض صفاتها تتعدى بعضها البعض بالشبه.

إذن، فقد جاء تحليل ابن حزم للغة حاسماً ليحد من بناء عوالم غيبية أو خرافية، سواء تلك التي أشادها الفلاسفة والمتكلمون، أم الفقهاء والمفسرون، أم المتصوفة، ولصالح العناية بالشاهد أو الظاهر وتعمقه من خلال الربط بين الطبيعة والتصور واللغة والنص بل وعلم الله، باعتبارها لا تعارض بعضها.

وهكذا اعتبر ابن حزم أن اللغة شبكة من الأربطة الكلامية ومفصلة على حجم النظام الوجودي الواقعي المتمظهر بالأوجه الأربعة السالفة، وكلام الله لا يعارضه، وإن كان يتجاوزه للإخبار عن عالم الغيب. وتبعاً لهذا، فإن ما هو جديد في دنيا المعرفة - من غير الأوائل التي تحدث بضرورة قبلية - عليه أن يجد مستنده في الأوائل والقضايا المتسقة معها مما يوسع من دائرة اللغة السليمة بما يصطلح عليه من ألفاظ تعبّر عن معانٍ ترجع إلى الوجود الظاهري الممكن معرفته، والذي يتم تمثله باطنياً في الوقت عينه. والألفاظ عنده مجرد رموز، وعلاقتها بالمعنى اعتباطية، ولكن ذلك لا يمنع من أن اللغة فنيّتها المقبولة التي تسمح بالتأويل المنضبط. وفي الحقيقة لقد تعامل ابن حزم مع اللغة بفهم شمولي، حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، ومستوى اللغة على اللغة أو ما يسميه باب «القول على القول». وله في ذلك آراء قيّمة تجعل من عمله على هذا الصعيد عملاً متميّزاً بالأصالة والإثارة. ولقد انعكس ذلك على فهمه الأدب وبناء العبارة عنده، حيث إنه تحرّى الصدق في بنائها، بينما تحرّر من ذلك في مسألة الشعر، وأجاز للشاعر الخروج بل والكذب، مما ينبئ عن فهمه اللغة فهماً دقيقاً، وفهمه أوجه استعمالها في المجالات المختلفة.

لما كان ابن حزم يصدر في فكره عن مرجعية ظاهرية - وهذه المرجعية تركز على الظواهر الوجودية المختلفة، حسية وعقلية، وتجعلها مصدراً للمعلومات الأساسية والثابتة، فقد تأثر أسلوبه، لاسيما النثري منه، بهذه المرجعية، معبراً عنها التعبير الذي يتوخى الصدق في بناء العبارة، والتدقيق في استعمالها، من غير أن يغفل عن قيمة الأساليب الأدبية في بنائها، لاسيما في مؤلفاته الأدبية، فإلى جوار التعبير المباشر والأقرب تناولاً في التماس الصدق المعرفي، نراه يسعى إلى تحسين العبارة، إما باستعمال ترادف العبارات على طريقة الجاحظ، أو بتخير الألفاظ الدقيقة وإن لم تكن فاشية الاستعمال، كلفظ (فاشية)، الذي استعرتة من هنا، ليورد أمثالها أنى تيسر له، والابتعاد ما أمكن عن العبارات والألفاظ القابلة للتأويل على وجوه مختلفة، منسجماً في هذا مع مذهبه الشمولي الظاهري، ويتناول كذلك الموضوعات بطريقة تنسجم مع مذهبه الجديد الذي لا يقتصر على الموضوعات المطروحة والمألوفة، وإنما يعمل على الابتكار والتجديد، مدركاً هذه الخاصية في أفكاره وأسلوبه حيث يقول: «ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أمطتي مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار»⁽⁵⁷⁾. وكمثال على حيوية نشره وتأثره بقراءاته الأدبية شعراً ونثراً وثقافته الواسعة، وتصرفه باللغة واستقصاء المعاني، نورد هذا النص، يقول:

«تنزهت أنا وجماعة من إخواني من أهل الأدب والشرف، إلى بستان لرجل من أصحابنا، فجُلنا ساعة ثم أفضى بنا القعود إلى مكان دونه يتمنى، فتحدثنا في رياض أريضة، وأرض عريضة، للبصر فيها منفسح، وللنفس لديها منسرح، بين جداول تطرد كأباريق اللجين، وأطيّار تغرد بألحان تزري بما أبدعه معبد والغريض، وثمار مهدلة قد ذلت للأيدي، ودنت للمتناول، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها، فتتصور بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة، وأنهار متدفقة تساب كبطون الحيات،

(57) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 87.

لها خريز يقوم ويهدأ، وقوارير مؤنقة مختلفة الألوان، تصفقها الرياح الطيبة النسيم، وهواء سجسج، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا، في يوم ربيعي ذي شمس ظليلة، تارة يغطيها الغيم الرقيق والمزن اللطيف، وتارة تتجلى فيها كالعذراء الخفرة الخجلة تتراءى لعشاقها من بين الأشجار ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة»⁽⁵⁸⁾.

لقد حكم هذا الأسلوب الأنيق، المستفاد مزجاً بين مرجعية ظاهرية واضحة، وثقافة واسعة، ولغة متمكنة، واستقصاء للفصحى، بناء العبارة الأدبية عنده، وحكم أيضاً أسلوبه الشعري، دون أن يغفل أيضاً ما للشعر من خصوصية تتضمن المبالغة أحياناً، ولكن من غير إغراق في الكذب، بل إن لبعض شعره خاصية فريدة في الشعر العربي في وقته، لاهتمامه بإبراز الناحية الوجدانية الصرفة التي لا تسعى لتلبية الأغراض الشعرية المألوفة من مدح أو رثاء أو فخر أو نسيب أو غير ذلك من أغراض، بمقدار ما تسعى ببراعة إلى التعبير عما يجول في النفس من مشاعر تأملية فلسفية وأغراض ذاتية، وكنموذج من هذا الشعر يخاطب من يهوى بقوله:

أمن عالم الأفلاك أنت أم إنسي	أبن لي فقد أزرى بتمييزي العيي
أرى هيئة إنسية غير أنه	إذا أعمل التفكير فالجرم علوي
تبارك من سوى مذاهب خلقه	على أنك النور الأنيق الطبيعي
ولا شك عندي أنك الروح ساقه	إلينا مثال في النفوس اتصالي
عرفنا دليلاً في حدوثك شاهداً	نقيس عليه غير أنك مرئي
ولولا وقوع العين في الكون لم نقل	سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي ⁽⁵⁹⁾

ففي هذا الشعر الغزلي، نرى أن نزعة الشاعر السجالية الكلامية الفلسفية - على ما فيها من جمال ووجدان - قد غلبت نزعته العاطفية، وذلك من خلال

(58) المرجع السابق، ج1، ص 236.

(59) المرجع السابق، ج1، ص 100.

استخدامه مفردات: الأفلاك، التمييز، الهيئة، الجرم، مذاهب، النور، الروح، مثال، حدوثك، نقيس، الكون، العقل.

فهذه الألفاظ والسياقات التي وضعت فيها، وإن دلت على براعة الشاعر وتصرفه في الاستعمال دون كثير تكلف، وحفل بعضها بالمشاعر الوجدانية الرفيعة، وفردة صياغتها، إلا أنها من غير شك تفقد أحاسيس الشاعر والأجواء التي ينبغي أن يستشعرها محبوه بعضاً مما ينبغي، فالحييب قد يستصعب هذه المفردات وسياقاتها، وهذا الاسترسال التأملّي المحكوم لمرجعية الشاعر وسجاليته، مما يسمح بتصوير أمر الشاعر على أنه يسعى إلى التعبير التأملّي الوجداني وتلمس البراعة، أكثر مما يسعى إلى نيل وفاق المحبوب، إلا إذا كان المحبوب من ذلك الطراز من البشر الذي لا يحركه سوى التأمل الوجداني وقوة الحجة والعارضة والمشاركة في الأجواء التأملية.

وقد يتجاوز الأمر هذا ليستثمر شعره الغزلي حتى ليعبر عن مرجعيته المذهبية الظاهرية، يقول:

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى	وسيان عندي فيك لاح وساكت
يقولون جانبت التصاون جملة	وأنت عليم بالشريرة قانت
فقلت لهم هذا الرياء بعينه	صراحاً وربّي للمرائين ماقت
متى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل في محكم الذكر منه ثابت
إذا لم أواقع محرماً أتقي به	مجيئي يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى لوم لائم	سواء لعمرى مجاهر أو مخافت
وهل يلزم المرء إلا اختياره	وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت ⁽⁶⁰⁾

ومن هنا، فإنه من الصعوبة بمكان أن يجمع المبدع بين توخي الصدق الواقعي في بناء العبارة، ولاسيما الأدبية، وبين أن تحفل بالمشاعر والأحاسيس المطلوبة في مثل هذه المواقف، والواجب اختصاصها بالموقف حسب طبيعته،

(60) المرجع السابق، ج1، ص 145.

لذا، لم يكن شعر ابن حزم ليضعه في مصاف كبار الشعراء الذين تردد أشعارهم بسهولة أو يتمثل بها، وفيما أفدر فإن ابن حزم ينتمي إلى مدرسة تقف وسطاً بين مدرستين متباينتين، بين القائلين بأن قيمة الأدب والبيان عموماً معنية بالصدق الواقعي والمرجعية المعرفية المنطقية أساساً، وعليه فيجب أن تلتزم العبارة بهذا، ولا يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى اعتبار أن (أعذب الشعر أكذبه)، وبين القائلين بأن قيمة الأدب والبيان ليست معنية إلا بالصدق الفني وتركيب العبارات الممتعة، والتي تبعث في النفس الإثارة والتحريك، بصرف النظر عن صدقها الواقعي، ويبدو أن ابن حزم في أدبه يعمل على مراعاة الأمرين معاً وينتمي إلى هذه المدرسة الوسط، وربما، لهذا السبب، لم يعد في شاعريته من أمراء الشعر الذين يجعلون نصب أعينهم الصدق الفني في بناء العبارة دون أي شيء آخر، وإن كان يعد من خلال نثره من الأدباء المعدودين، حتى أنه لقب بجاحظ الأندلس تبعاً لنثره الجميل ومرجعته المعرفية النادرة.

ولو عدنا إلى تعريف البلاغة عنده، لوجدنا أنه لم يغفل عن تباين هذه الأساليب، وتفضيله لأسلوب على آخر في نثره أحياناً ليمتد به إلى شعره، وتأثر أسلوبه بهذا الفهم، يقول: «البلاغة ما فهمه العامي كفههم الخاصي، وكان بلفظ ينتبه له العامي لأنه لا عهد له بمثله، وينتبه له الخاصي لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد كله، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف مما يحتاج من ذلك المطلوب شيئاً، وقرب على المخاطب فهمه، وسهل عليه حفظه، لقصره وسهولة ألفاظه، وملاك ذلك الاختصار لمن يفهم، وإدمان التكرار لمن لم يقبل أو غفل، ولا بد لمن أراد علم البلاغة من أن يضرب في جميع العلوم التي قدمنا قبل هذا بنصيب، وأكثر هذا القرآن، والحديث، والأخبار، وكتب الجاحظ، ويكون مع ذلك مطبوعاً، وإلا لم يكن بليغاً، والطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم»⁽⁶¹⁾.

وهذا رأي مقبول في النثر ومطلوب، أما الشعر فلا يحتمل هذا. فابن حزم يدرك خاصية الشعر، وأن أعذبه أكذبه، بل يقدم تصنيفاً لأنواعه، فالشعر

(61) المرجع السابق، ج 4، ص 355.

- عنده - «صناعة وطبع وبراعة، فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارة والإشارة والتحليق على المعاني والكناية عنها، والطبع هو ما لم يقع فيه تكلف، وكان لفظه عامياً (شائعاً) لا فضل فيه على معناه، حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بمنثور لم تأت بما بأسهل ولا أخصر من ذلك اللفظ، والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحقيق المعنى اللطيف»⁽⁶²⁾.

وإذا ما كان لنا أن نصنف شاعريته بحسب تصنيفه، فهو لا شك ينتمي إلى اتجاه البراعة دون الصناعة أو الطبع، لأن شعره كله مصاغ على الوجه الذي يطلب دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس للقول به، مع إصابة التشبيه وتحسين المعنى اللطيف.

وبما أننا عرضنا - سالفاً - لما نعتقد أنه مدارس متباينة للبيان، فيهمنا هنا أن نعتبر ابن حزم، منتمياً إلى المدرسة الوسط القائلة بوجوب مراعاة الصدق الواقعي والصدق الفني معاً في بناء العبارة. واستطراداً منا في إلقاء الضوء على هذه المسألة، من غير استقصاء يخرجنا عن سياقنا، فلا بأس من أن نبلور ونشرح ما نراه في رأينا مدارس بيانية أثرت في تكوين اتجاهات نقدية أدبية في تراثنا، وفي استقصاء بعض الآراء النقدية الانطباعية، تلك التي قال بها أسلافنا ممن اعتنوا بالنقد في تراثنا، وحفلت بها مدوناتهم، نرى أنها تنتمي إلى مدارس ثلاث، وهي: المدرسة التي ترى اعتماد المرجعية التعبيرية الفنية في بناء العبارة فحسب، والمدرسة التي ترى اعتماد المرجعية المعرفية المنطقية في بناء العبارة فحسب، والمدرسة التي ترى اعتماد المرجعيتين معاً دون انفكاك، والأولى تركز على الألفاظ، والثانية تركز على المعاني، والثالثة تركز عليهما معاً.

ولعل أول ما لفت النظر إلى وجوب الاهتمام بالمرجعية الأولى إنما هو الجاحظ إمام البيان العربي، وأنه قد نظر إلى هذا الأدب وطبقه في مؤلفاته العديدة، ولاسيما «البيان والتبيين»، ملتفتاً إلى طريقة التعبير والأسلوب في

(62) المرجع السابق، ج 4، ص 355.

الحكم على بيانية العبارة، في حين أن من بعد عن هذا الاتجاه والتفت إلى وجوب الاهتمام بالمعنى والتركيز عليه، إنما هو الحسن بن وهب من خلال كتابه نقد النثر» الذي يرد فيه على الجاحظ فيما ذهب إليه، ويحاول أن يؤسس للمرجعية المعرفية المنطقية لبيانية العبارة، في حين أن الأسلوب الثالث الوسط ربما كان مجالاً تطبيقياً لابن حزم الأندلسي كما مرّ معنا.

وليس يعني مثل هذا التقسيم أن الأدباء، قد انصرف أيّاً منهم إلى لون من هذه الألوان، منعزلاً عن غيره مستغنياً به، بل يتفاوت الأمر، ولربما حصل التداخل بين هذه المرجعيات جميعاً، على بون في القرب أو البعد بين هذا وذاك، لكننا نستطيع من خلال هذا التقسيم، أن نحدد بشكل عام وغالب، طبيعة انتماء الأديب لأي مدرسة من هذه المدارس من خلال مجمل أعماله، في حين ربما ينتمي عملٌ له إلى هذه المدرسة أو تلك.

يضاف إلى هذا، أن ثمة تقسيمات أخرى يمكن تقصّيها وكانت مُثار اهتمام من يتبنون المرجعية الثانية في بناء العبارة وتحديد البيان، كالسمة الأخلاقية مثلاً، والتي يرى متبنو المرجعية المعرفية المنطقية وجوب التزام العبارة بها، بعكس من يتبنون المرجعية الأولى الذين لا يعيرونها كثير أهمية، وعلى أي حال نكتفي هنا بهذا القدر ونأمل أن تكون لنا عودة أخرى إلى الموضوع في مناسبة نتمنى أن تتوافر فيما بعد، فيما نؤكد الآن أن أسلوب ابن حزم متميز وفريد في جمعه بين الصدقين الواقعي والفني، ويشكل أنموذجاً للتطوير الخلاق.