

## **AL-GHAZALI, ABU HAMID (1058-1111)**

al-Ghazali è uno dei più grandi giuristi islamici, teologi e pensatori mistici. Ha imparato vari rami delle scienze religiose islamiche tradizionali nella sua città natale di Tus, Gurgan e Nishapur, nella parte settentrionale dell'Iran. Fu anche coinvolto in pratiche sufi fin dalla tenera età. Riconosciuto da Nizam al-Mulk, il visir dei sultani di Seljuq, fu nominato capo del Nizamiyyah College a Baghdad nel AH 484 / AD 1091. Come capo intellettuale della comunità islamica, era impegnato a tenere conferenze sulla giurisprudenza islamica al College, e anche confutare le eresie e rispondere alle domande di tutti i segmenti della comunità. Quattro anni dopo, al-Ghazali cadde in una grave crisi spirituale e alla fine lasciò Baghdad, rinunciando alla sua carriera e al mondo. Dopo aver vagato per la Siria e la Palestina per circa due anni e aver finito il pellegrinaggio alla Mecca, tornò a Tus, dove era impegnato a scrivere, praticare Sufi e insegnare ai suoi discepoli fino alla sua morte. Nel frattempo ha ripreso a insegnare per alcuni anni al Nizamiyyah College di Nishapur.

Al-Ghazali ha spiegato nella sua autobiografia perché ha rinunciato alla sua brillante carriera e si è rivolto al sufismo. Fu, dice, a causa della sua consapevolezza che non esisteva alcun modo per una certa conoscenza o per la convinzione della verità rivelativa se non attraverso il Sufismo. (Ciò significa che la tradizionale forma di fede islamica era in una condizione molto critica in quel momento). Questa realizzazione è probabilmente legata alla sua critica alla filosofia islamica. In realtà, la sua confutazione della filosofia non è una mera critica da un certo punto di vista teologico (ortodosso). Prima di tutto, il suo atteggiamento nei confronti della filosofia era ambivalente; era sia un oggetto che una critica e un oggetto di apprendimento (per esempio, la logica e le scienze naturali). Ha dominato la filosofia e poi l'ha criticato per islamizzarlo. L'importanza della sua critica sta nella sua dimostrazione filosofica che gli argomenti metafisici dei filosofi non possono sopportare la prova della ragione. Tuttavia, fu anche costretto ad ammettere che la certezza, la verità rivelatrice, per la quale cercava così disperatamente, non può essere ottenuta con la ragione. Solo in seguito raggiunse finalmente quella verità nello stato estatico (fana ') del sufi. Attraverso la propria esperienza religiosa, ha lavorato per far rivivere la fede dell'Islam ricostruendo le scienze religiose sulla base del Sufism e per dare una base teorica a quest'ultimo sotto l'influenza della filosofia. Così il sufismo venne generalmente riconosciuto nella comunità islamica. Sebbene la filosofia islamica non sopravvisse a lungo alle critiche di al-Ghazali, egli contribuì notevolmente alla successiva filosofeggiatura della teologia e del sufismo islamici.

1 vita

La vita movimentata di Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali (o al-Ghazzali) può essere suddivisa in tre periodi principali. Il primo è il periodo di apprendimento, prima nella sua città natale di Tus in Persia, poi a Gurgan e infine a Nishapur. Dopo la morte del suo insegnante, l'Imam al-Haramayn AL-JUWAYNI, Ghazali si trasferì alla corte di Nizam al-Mulk, il potente visir dei sultani di Seljuq, che alla fine lo nominò capo del Nizamiyyah College a Baghdad in AH 484 / AD 1091.

Il secondo periodo della vita di al-Ghazali fu la sua brillante carriera come il "dottore" ortodosso più alto della comunità islamica di Baghdad (AH 484-8 / AD 1091-5). Questo periodo fu breve ma significativo. Durante questo periodo, oltre a tenere conferenze sulla giurisprudenza islamica al College, era anche impegnato a confutare le eresie e a rispondere alle domande di tutti i segmenti della comunità. Nella confusione politica seguita all'assassinio di Nizam al-Mulk e alla successiva morte violenta di Sultan Malikshah, lo stesso al-Ghazali cadde in una grave crisi spirituale e alla fine lasciò Baghdad, rinunciando alla sua carriera e al mondo.

Questo evento segna l'inizio del terzo periodo della sua vita, quello del pensionamento (AH 488-505 / AD 1095-1111), ma che comprendeva anche un breve periodo di insegnamento presso il Nizamiyyah College di Nishapur. Dopo aver lasciato Baghdad, vagò come sufi in Siria e in Palestina prima di tornare a Tus, dove era impegnato nella scrittura, praticando Sufi e insegnando ai

suoi discepoli fino alla sua morte.

Lo sviluppo interiore che porta alla sua conversione è spiegato nella sua autobiografia, *al-Munqidh min al-dalal* (The Deliverer from Error), scritta in ritardo nella sua vita. Era sua abitudine fin dalla tenera età, dice, cercare la vera realtà delle cose. Nel processo arrivò a dubitare dei sensi e persino della ragione stessa come mezzo per "una certa conoscenza", e cadde in un profondo scetticismo. Tuttavia, alla fine fu liberato da ciò con l'aiuto della luce divina, e così recuperò la sua fiducia nella ragione. Usando la ragione, ha quindi deciso di esaminare gli insegnamenti di "coloro che cercano la verità": i teologi, i filosofi, Isma'ilis e Sufi. Come risultato di questi studi, si rese conto che non esisteva alcun modo per ottenere certe conoscenze se non attraverso il Sufismo. Per raggiungere questa verità ultima dei Sufi, tuttavia, è prima necessario rinunciare al mondo e dedicarsi alla pratica mistica. Al-Ghazali arrivò a questa realizzazione attraverso un processo angoscioso di decisione, che portò a un esaurimento nervoso e infine alla sua partenza da Baghdad.

La presentazione schematica di al-Munqidh ha permesso varie interpretazioni, ma è irrilevante mettere in discussione la linea principale della storia. Sebbene certe conoscenze siano spiegate in al-Munqidh come qualcosa di logicamente necessario, è anche convinzione religiosa (*yaqin*) come menzionata nell'*Ihya' ulum al-din* (The Revival of the Religious Sciences). Così quando dice che gli insegnamenti tradizionali non lo hanno stretto nella sua adolescenza, vuol dire che ha perso la convinzione della loro verità, che solo in seguito ha riacquisito attraverso le sue esperienze mistiche sufi. Ha lavorato per generalizzare questa esperienza per curare "la malattia" del suo tempo.

La vita di al-Ghazali è stata finora esaminata principalmente come lo sviluppo della sua personalità individuale. Tuttavia, dagli anni '50 sono comparsi alcuni nuovi tentativi di comprendere la sua vita nel suo più ampio contesto politico e storico (Watt 1963). Se accettiamo la sua confessione religiosa come sincera, dovremmo fare attenzione a non ridurre il suo pensiero e lavorare interamente su fattori non religiosi. Può ben essere che la conversione di al-Ghazali dalla vita di un dottore ortodosso al sufismo non fosse semplicemente il risultato del suo sviluppo personale, ma anche una manifestazione di un nuovo stadio nella comprensione della fede nello sviluppo storico dell'Islam, dal tradizionale forma di fede espressa nello sforzo di stabilire il regno di Dio sulla terra attraverso la *shari'a* ad una fede espressa come comunione diretta con Dio nell'esperienza mistica sufi. Questo può essere il riflesso di uno sviluppo in cui il precedente tipo di fede ha perso la sua rilevanza e diventa una mera formalità dovuta alla confusione politica e sociale della comunità. Al-Ghazali sperimentò questo cambiamento durante la sua vita, e cercò di far rivivere l'intera struttura delle scienze religiose sulla base del Sufismo, mentre allo stesso tempo sosteneva il riconoscimento ufficiale di quest'ultimo e fornendogli solide basi filosofiche.

2 concezioni teologiche

Al-Ghazali ha scritto almeno due opere sulla teologia, *al-Iqtisad fi'l-i'tiqad* (Il sentiero medio in teologia) e *al-Risala al-Qudsiyya* (The Jerusalem Epistle). Il primo era composto verso la fine della sua permanenza a Baghdad e dopo la sua critica alla filosofia, la seconda subito dopo a Gerusalemme. La posizione teologica espressa in entrambe le opere è *ash'arita* e non vi è alcuna differenza fondamentale tra al-Ghazali e la scuola *ash'arita* (vedi *ASH'ARIYYA AND MU'TAZILA*). Tuttavia, alcuni cambiamenti possono essere visti nel pensiero teologico delle sue opere successive, scritte sotto l'influenza della filosofia e del Sufismo (vedi § 4).

Poiché la teologia *ash'arita* è nata per criticare la teologia razionalista *mu'tazilita*, le due scuole hanno molto in comune ma non mancano di differenze. Non vi è alcuna differenza essenziale tra loro quanto all'essenza di Dio (*dhat Allah*); al-Ghazali dimostra l'esistenza di Dio (il Creatore) dal creato (*hadath*) del mondo secondo la tradizionale prova di *Ash'arite*. Qui è presupposta un'ontologia atomistica, eppure ci sono anche argomenti filosofici per confutare la critica dei filosofi. Per quanto riguarda gli attributi di Dio (*sifat Allah*), tuttavia, al-Ghazali li considera come

"qualcosa di diverso dall'essenza di Dio" (al-Iqtisad: 65), mentre i mu'taziliti negano l'esistenza degli attributi e riducono loro all'essenza e agli atti di Dio Secondo al-Ghazali, Dio ha attributi come conoscenza, vita, volontà, udito, visione e parola, che sono inclusi nell'essenza di Dio e coetanei con esso. Per quanto riguarda la relazione tra l'essenza di Dio e i suoi attributi, entrambi sono "non identici, ma non diversi" (al-Iqtisad: 65). La creazione del mondo e dei suoi successivi cambiamenti sono prodotti dall'eterna conoscenza, volontà e potere di Dio, ma questo non significa necessariamente alcun cambiamento negli attributi di Dio in accordo con questi cambiamenti nel mondo empirico.

Uno dei temi principali del dibattito teologico era la relazione tra il potere di Dio e gli atti umani. I Mu'taziliti, ammettendo la continuazione di un incidente (arad) del potere umano, asserivano che gli atti umani venivano decisi e prodotti (o persino creati) dalle persone stesse; così hanno giustificato la responsabilità umana per le azioni e hanno mantenuto la giustizia divina. Al contrario, assumendo che tutti gli eventi nel mondo e gli atti umani siano causati dalla conoscenza, dalla volontà e dal potere di Dio, al-Ghazali ammette due poteri negli atti umani, il potere di Dio e il potere umano. Il potere umano e l'atto sono entrambi creati da Dio, e così l'azione umana è la creazione di Dio (khalq), ma è anche l'acquisizione umana (kasb) dell'azione di Dio, che si riflette nella volontà umana. Così al-Ghazali cerca di armonizzare l'onnipotenza di Dio e la nostra stessa responsabilità per le nostre azioni (vedi OMNIPOTENZA).

Per quanto riguarda le azioni di Dio, i Mu'taziliti, sottolineando la giustizia divina, affermano che Dio non può imporre alcun obbligo alle persone che è al di là delle loro capacità; Dio deve fare ciò che è meglio per gli umani e deve dare ricompense e punizioni secondo la loro obbedienza e disobbedienza. Affermano anche che è obbligatorio per le persone conoscere Dio attraverso la ragione, anche prima della rivelazione. Al-Ghazali nega queste opinioni. Dio, dice, può porre tutti gli obblighi che desidera su di noi; non spetta a lui fare ciò che è meglio per noi, né dare ricompense e punizioni secondo la nostra obbedienza e disobbedienza. Tutto ciò è inimmaginabile per Dio, poiché è assolutamente libero e non ha alcun obbligo. Obbligo (wujub), dice al-Ghazali, significa qualcosa che produce un grave danno se non viene eseguito, ma nulla fa male a Dio. Inoltre, il bene (hasan) e il male (qabih) significano rispettivamente congruità e incongruità con uno scopo, ma Dio non ha affatto scopo. Pertanto, le azioni di Dio sono al di là del giudizio etico umano. Inoltre, dice al-Ghazali, l'ingiustizia (zulm) significa un'intrusione nei diritti degli altri, ma tutte le creature appartengono a Dio; quindi, qualunque cosa possa fare alle sue creature, non può essere considerato ingiusto.

I Mu'taziliti, sottraendo l'aldilà alla natura di questo mondo, negano la punizione dei miscredenti nella tomba dalla loro morte fino alla risurrezione, e anche la realtà dei vari eventi escatologici come il passaggio del ponte stretto e il peso sull'equilibrio delle azioni umane (vedi ESCHATOLOGIA). Al-Ghazali, d'altra parte, respingendo il principio di analogia tra i due mondi, approva la realtà di tutti questi eventi come trasmessi tradizionalmente, poiché non è possibile dimostrare che siano razionalmente o logicamente impossibili. Un altro importante evento escatologico è il vedere Dio (ru'ya Allah). Mentre i mu'taziliti negano la sua realtà, affermando che Dio non può essere l'oggetto della visione umana, al-Ghazali lo approva come una sorta di conoscenza che va al di là della corporeità; in effetti, in seguito dà alla visione di Dio un profondo significato mistico e filosofico. In breve, i mu'taziliti discutono l'unità di Dio e le sue azioni dal punto di vista della ragione umana, ma al-Ghazali lo fa sul presupposto che Dio è personale e una realtà assoluta al di là della ragione umana.

### 3 Confutazione della filosofia

Il rapporto di Al-Ghazali con la filosofia è sottile e complicato. La filosofia rappresentata da AL-FARABI e IBN SINA (Avicenna) è, per al-Ghazali, non solo un oggetto di critica ma anche una componente importante del proprio apprendimento. Ha studiato intensamente la filosofia mentre era a Baghdad, componendo Maqasid al falasifa (Le intenzioni dei filosofi), e poi criticandolo nel suo

Tahafut al falasifa (Incoherence of the Philosophers). Il Maqasid è una sintesi precisa della filosofia (si dice che sia una versione araba di Persian Danashnamah-yi ala'i di Ibn Sina (Libro della conoscenza scientifica), anche se non è ancora stato effettuato uno studio comparativo ravvicinato delle due opere). Nel mondo latino medievale, tuttavia, si riteneva che il contenuto del Maqasid fosse il pensiero di al-Ghazali, a causa di difetti testuali nei manoscritti latini. Di conseguenza, è stata creata l'immagine del "Filosofo Algazel". Fu solo a metà del diciannovesimo secolo che Munk correggeva questo errore facendo uso dei manoscritti completi della traduzione ebraica. Altri lavori di al-Ghazali iniziarono a essere pubblicati successivamente, ma alcuni contenevano idee filosofiche che lui stesso aveva rifiutato una volta. Ciò rese ancora oscura la relazione di al-Ghazali con la filosofia. È tornato alla filosofia tardi nella vita? Era un filosofo segreto? Dalla metà del XX secolo ci furono diversi tentativi di verificare le opere autentiche di al-Ghazali attraverso la critica testuale, e come risultato di queste opere l'immagine di al-Ghazali come teologo ortodosso degli Ash'ariti cominciò a prevalere. La nuova tendenza nello studio di al-Ghazali è di riesaminare la sua relazione con la filosofia e l'ash'arismo tradizionale, riconoscendo al tempo stesso la sua fondamentale distanza dalla filosofia.

Al-Ghazali ha composto tre opere sulla logica aristotelica, Mi'yar al-'ilm (La misura standard della conoscenza), Mihakk al-nazar f'l-mantiq (La pietra di paragone della prova in logica) e al-Qistas al-mustaqim ( Il giusto equilibrio). I primi due furono scritti immediatamente dopo il Tahafut "per aiutare a capire quest'ultimo", e il terzo fu composto dopo il suo ritiro. Ha anche fornito un resoconto dettagliato della logica nella lunga introduzione dei suoi scritti sulla teoria giuridica, al-Mustasfa min 'ilm al-usul (The Essentials of Islamic Legal Theory). Il grande interesse di Al-Ghazali per la logica è insolito, in particolare quando la maggior parte dei teologi musulmani era antagonista ad essa, e può essere attribuito non solo all'utilità della logica nel confutare le opinioni eretiche (al-Qistas è anche un'opera di confutazione degli Isma'ilis ), ma anche per essere affascinato dall'esattezza della logica e dalla sua efficacia nel ricostruire le scienze religiose su basi solide.

C'è una disparità fondamentale tra la visione teologica di al-Ghazali e la filosofia neoplatonica aristotelica dell'emanazionismo. Al-Ghazali incarna questa visione in venti punti, tre dei quali sono particolarmente importanti:

- (1) la credenza dei filosofi nell'eternità del mondo,
- (2) la loro dottrina che Dio non conosce particolari, e
- (3) la loro negazione della risurrezione dei corpi.

Queste tesi sono in ultima analisi riducibili a concezioni divergenti di Dio e dell'ontologia. È interessante notare che la critica di al-Ghazali alla filosofia è filosofica piuttosto che teologica e viene intrapresa dal punto di vista della ragione.

Innanzitutto, per quanto riguarda l'eternità del mondo, i filosofi affermano che l'emanazione del Primo Intelletto e di altri esseri è il risultato della necessaria causalità dell'essenza di Dio, e quindi il mondo nel suo complesso è concomitante e coeterno con la sua esistenza. Supponiamo, dicono i filosofi, che Dio abbia creato il mondo in un dato momento nel tempo; ciò presupporrebbe un cambiamento in Dio, il che è impossibile. Inoltre, poiché ogni momento del tempo è perfettamente simile, è impossibile, anche per Dio, scegliere un momento particolare nel tempo per la creazione. Al-Ghazali replica che la creazione del mondo di Dio è stata decisa nel passato eterno, e quindi non significa alcun cambiamento in Dio; infatti, il tempo stesso è la creazione di Dio (questo è anche un argomento basato sul concetto aristotelico del tempo come funzione del cambiamento). Anche se la corrente del tempo è simile in ogni parte, è la natura della volontà di Dio di scegliere un particolare da quelli simili.

Secondo, i filosofi negano la conoscenza dei particolari di Dio o la limitano alla sua auto-conoscenza, dal momento che suppongono che collegare la conoscenza di Dio con particolari significati un cambiamento e una pluralità nell'essenza di Dio. Al-Ghazali lo nega. Se Dio ha completa conoscenza di una persona dalla nascita alla morte, non ci sarà alcun cambiamento nella conoscenza eterna di Dio, anche se la vita della persona cambia di momento in momento. Terzo, i filosofi negano la risurrezione corporea, affermando che "la risurrezione" significa in realtà la separazione dell'anima dal corpo dopo la morte. Al-Ghazali critica questo argomento, e attacca anche la teoria della causalità presupposta negli argomenti dei filosofi. La cosiddetta necessità di causalità è, afferma al-Ghazali, semplicemente basata sul semplice fatto che un evento A ha avuto luogo finora in concomitanza con un evento B. Non c'è alcuna garanzia della continuazione di quella relazione in futuro, dal momento che il la connessione di A e B manca della necessità logica. Infatti, secondo l'occasionalismo atomistico ash'arita, la causa diretta di entrambi A e B è Dio; Dio crea semplicemente A quando crea B. Quindi teoricamente può cambiare la sua consuetudine (sunna, 'ada) in qualsiasi momento e resuscitare i morti: infatti, questa è una seconda creazione '.

Al-Ghazali afferma quindi che gli argomenti dei filosofi non possono sopravvivere alla critica filosofica, e la logica aristotelica servì come un'arma potente per questo scopo. Tuttavia, se le conclusioni della filosofia non possono essere provate dalla ragione, non è lo stesso vero per i principi teologici o gli insegnamenti della rivelazione? Come può quindi essere dimostrata la verità di quest'ultimo? Qui sta la forza della critica della ragione di al-Ghazali.

#### 4 Relazione con la filosofia

La filosofia declinò nel mondo sunnita dopo al-Ghazali, e la sua critica alla filosofia certamente accelerò questo declino. Quasi un secolo dopo, IBN RUSHD (Averroes) fece sforzi disperati per resistere alla tendenza confutando Tahafut di al-Ghazali nel suo Tahafut al-tahafut (L'incoerenza dell'incoerenza) e Fasl al-maqal (Il trattato decisivo), ma poteva non fermarlo La filosofia è stata gradualmente assorbita.

Sufismo ed è stato ulteriormente sviluppato sotto forma di filosofia mistica, in particolare nel mondo sciita (vedi FILOSOFIA MISTICA IN ISLAM). Anche nel mondo sunnita, la logica aristotelica era incorporata nella teologia e il sufismo era parzialmente rappresentato filosoficamente. In tutto ciò, l'influenza di al-Ghazali era significativa.

Ghazali si dedicò seriamente al sufismo nella sua vita successiva, durante la quale produsse una serie di opere uniche sul Sufismo e sull'etica, tra cui Mizan al-'Amal (La Bilancia dell'Azione), composta poco prima del pensionamento, Ihy "ulum al-din, il suo opus magnum scritto dopo il pensionamento, Kitab al-arba'in fi usul al-din (I quaranta capitoli sui principi della religione), Kimiya'-yi sa'adat (L'alchimia della felicità), Mishkat al-anwar (The Nicchia delle luci) e altri. Lo scopo ultimo dell'umanità secondo l'Islam è la salvezza in paradiso, che è rappresentata nel Corano e nelle Tradizioni come vari piaceri sensoriali e gioia alla visione di Dio. La più grande gioia per al-Ghazali, tuttavia, è il vedere Dio nel senso intellettuale o spirituale della visione beatifica. In confronto a questo, i piaceri sensuali non sono nulla. Tuttavia, rimangono necessari per le masse che non riescono a raggiungere tale visione.

Resurrezione per IBN SINA significa la morte di ogni persona - la separazione dell'anima dal corpo - e le ricompense e le punizioni dopo la "risurrezione" significano i piaceri e i dolori che l'anima assaggia dopo la morte. L'anima, che è in contatto con l'intelletto attivo attraverso l'allenamento intellettuale ed etico durante la vita, è liberata dal corpo dalla morte e viene a godere della beatitudine di una completa unità con l'intelletto attivo. D'altra parte, l'anima che si è abituata ai piaceri sensuali mentre vive soffre delle pene dei desideri irrealizzati, dal momento che gli organi strumentali per questo scopo sono ora persi. Al-Ghazali chiama la morte "la piccola risurrezione" e

accetta lo stato dell'anima dopo la morte, come descrive Ibn Sina. D'altra parte, la visione beatifica di Dio da parte dell'élite dopo l'accelerazione dei corpi, o "la grande resurrezione", è intellettuale come nella visione dei filosofi. L'esperienza mistica (fan) del sufi è un'anticipazione della vera visione di Dio nell'aldilà.

Una simile influenza della filosofia è evidente anche nella visione di al-Ghazali degli esseri umani. Gli esseri umani consistono in anima e corpo, ma la loro essenza è l'anima. L'anima umana è una sostanza spirituale totalmente diversa dal corpo. È qualcosa di divino (amr ilahi), che rende possibile la conoscenza umana di Dio. Se l'anima secondo al-Ghazali è una sostanza incorporea che non occupa spazio (come Ibn Sina sottintende, benché eviti accuratamente di fare un'affermazione diretta in tal senso), allora il concetto di al-Ghazali dell'anima è molto diverso dall'anima come ' un corpo sottile ' come concepito dai teologi in generale. Secondo al-Ghazali, il corpo è un veicolo o uno strumento dell'anima sulla via per l'aldilà e ha varie facoltà per mantenere le attività corporee. Quando le principali facoltà di appetito, rabbia e intelletto sono moderate, armoniose e ben bilanciate, allora troviamo le virtù della temperanza, il coraggio, la saggezza e la giustizia. In realtà, tuttavia, c'è un eccesso o una mancanza in ogni facoltà, e quindi troviamo varie caratteristiche viziose. La causa fondamentale di tutto questo è l'amore per il mondo (vedi ANIMA NELLA FILOSOFIA ISLAMICA).

Lo scopo degli esercizi religiosi è rettificare queste cattive disposizioni e avvicinarsi a Dio "trasformandoli in imitazione delle caratteristiche di Dio" (Iakhalluq bi-akhlaq Allah). Ciò significa trasformare i tratti malvagi dell'anima attraverso esercizi corporei utilizzando la relazione interiore tra l'anima e il corpo. Al-Ghazali fa pieno uso della teoria aristotelica della media aurea, che ha preso principalmente da IBN MISKAWAYH. Per mantenere l'esistenza terrena del corpo come veicolo o strumento dell'anima, l'ordine terreno e la società sono necessari. In questo quadro, il sistema tradizionale di legge islamica, comunità e società viene riconsiderato e ricostruito.

Lo stesso vale anche per la cosmologia di al-Ghazali. Divide il cosmo in tre regni: il mondo del mulk (il mondo fenomenico), il mondo di malakut (il mondo invisibile) e il mondo di jabarut (il mondo intermedio). Prende questa divisione dal teorico sufi Abu Talib al-Makki, sebbene inverta i significati di malakut e jabarut. Il mondo di malakut è quello della determinazione di Dio, un mondo di angeli liberi dal cambiamento, aumento e diminuzione, creati una volta spontaneamente da Dio. Questo è il mondo della Tavola conservata in cielo dove è iscritto il decreto di Dio. Il mondo fenomenico è la replica incompleta del mondo di malakut, che è il mondo della realtà, dell'essenza delle cose. Quest'ultimo è per certi versi simile al mondo platonico delle idee, o al mondo di intereiligibili di Ibn Sina. L'unica differenza è che il mondo di malakut viene creato una volta per tutte da Dio, che da allora in poi continua a creare momento per momento il mondo fenomenico secondo la sua determinazione. Questa è una grande differenza dal mondo deterministico emanazionista della filosofia. Una volta che la determinazione divina viene fatta liberamente, tuttavia, il mondo fenomenico cambia e si evolve secondo una determinata sequenza di cause ed effetti. La differenza tra questa relazione e la causalità dei filosofi sta nel determinare se la relazione tra causa ed effetto è necessaria o meno. Questa enfasi sulla relazione causale di al-Ghazali differisce dall'occasionalismo tradizionale degli Ash'ariti.

Ai Sufi nella loro esperienza mistica e alle persone ordinarie nei loro sogni, è concesso di intravedere il mondo della Tavoletta Preservata in cielo, quando il velo tra quel mondo e l'anima viene sollevato momentaneamente. In tal modo ricevono la conoscenza e altre forme di conoscenza soprannaturale. La rivelazione trasmessa dall'angelo ai profeti è essenzialmente la stessa; l'unica differenza è che i profeti non hanno bisogno di alcuna preparazione speciale. Dal punto di vista di coloro che hanno una tale conoscenza speciale del mondo invisibile, dice al-Ghazali, il mondo è il mondo più perfetto e migliore possibile. Questo ottimismo ha dato adito a discussioni e critiche anche durante la sua vita, sostenendo che stava proponendo un Mu'tazilite o un insegnamento filosofico contro l'ash'arismo ortodosso. Sicuramente dice nelle sue opere teologiche che non spetta a Dio fare il meglio per gli umani; tuttavia, ciò non significa che Dio non farà di fatto il meglio del

proprio libero arbitrio. Anche così, dietro al detto di al-Ghazali che Dio lo fa in atto, possiamo vedere l'influenza della filosofia e del sufismo.