

أزمة الغزالي العقلية - السياسية «مقاربة ظاهرية لفكر الغزالي»

د. عبدالمجيد الغنوشي (*)

«فإتيانه (الغزالي) بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح! فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مDAHنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه»
"أبو الوليد بن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٠"

كانت الخلافة العباسية في الحقبة التي ستحدث عنها والتي عاش خلالها أبو حامد الغزالي مقتصرة على الاسم دون المسمى، فالسلطة الحقيقية لم تكن بيدها وإنما كانت بأيدي الأتراك والفرس. ففي بداية القرن الحادي عشر الميلادي كان المذهب السني قد استرجع قوته بحيث استطاع أن يزيع السلطة الشيعية والتفوق التي كانت تحظى به وقتئذ غير أن المذهب الشيعي الذي كان الفاطميون متمسكين به في مصر ما انفك يثير الفتن والقلقل في العراق بين السنيين والشيعة. لكن رغم ذلك فإن سلطة السلاجقة السنيين بدأت تظهر على الركح السياسي متخذة لنفسها المكانة الأولى وذلك في بداية الثلث الثاني من القرن الخامس (٤٢٩ هجري) أي في بداية الثلث الثاني من القرن الحادي عشر للميلاد. إلا أنه منذ سنة ٤٥٥ هـ أي منذ ١٠٦٣ م مع وفاة طغرل بك وتتويج السلطان السلجوقي ألب أرسلان ستبدأ حقبة جديدة في التاريخ الإسلامي مع عودة المذهب السني. ومنذ ذلك الحين على وجه التحديد سيبزغ نجم أبو حامد الغزالي وستشوق مغامرته الروحية طريقها.

(*) جامعة تونس الأولى.

ولد الغزالي في بلاد فارس في بلدة طوس من ولاية خراسان سنة (٤٥٠هـ-١٠٥٨م) فتلقى منذ نعومة أظفاره مبادئ التصوف ثم تتلمذ في مدينة نيسابور على أبي المعالي الجويني فأخذ عنه الفقه والمنطق وعلم الكلام. فلما توفي إمام الحرمين سنة ٤٧٨هـ أي ١٠٨٥م أحس الغزالي بوحدته وضياعه. لكن الوزير السلجوقي الكبير نظام الملك بعد أن تعرف على الشاب وجعله من بطانته طوال ستة أعوام وقف خلالها على فصاحته وبلاغته وسعة علمه انتدبه أستاذاً في المدرسة النظامية ببغداد سنة (٤٨٤هـ-١٠٩١م) وهو لم يتجاوز الأربع والثلاثين من عمره. وكانت المدارس النظامية أعنى مدرسة بغداد ومدرسة نيسابور في ذلك العصر مصدراً ووسيلة لتأييد السنة وترويج نفوذ السلاجقة كما كان الأزهر في مصر معقلاً لتأييد الشيعة ونفوذ الفاطميين لذلك كان لزاماً على الغزالي أن يناصر السلطان القائم ضد كل دعوة علوية وأن يذب عن آراء أهل السنة ضد المبتدعة. لقد درس الغزالي في بغداد مدة أربع سنوات أحرز فيها نجاحاً منقطع النظير. إلا أنه مر أثناءها بحالات نفسية عنيفة انتهت به الأمر إلى الانقطاع عن التدريس فجاءه. يقول الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) واصفاً حالته التي عاشها وقتئذ: «كان قد ظهر عندي أنه لا مطعم في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق. ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أهدقت بى من الجوانب ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس. فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة». إن انقطاع الغزالي عن التدريس قد استغرق عشر سنوات أي من سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥ م إلى سنة ٤٩٩هـ - ١١٠٦م وكان سن الغزالي آنذاك لم يتجاوز الثمانية والثلاثين سخر منها الستين الأخيرتين - وهو ما زال يدرس في النظامية - لتأليف كتابين أساسيين من مؤلفاته وهما: (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) أما الأول فلقد ألفه سنة ٤٨٧هـ - ٤٨٨هـ (١٠٩٤-١٠٩٥م) بسط فيه بكل موضوعية فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا لكنه تعرض لهذين

الفيلسوفين فى (تهافت الفلاسفة) بالنقد اللاذع العتيق . وأثر انتهائه من هذا العمل الهدمى للفلسفة ولتحليلها ولذهبى الفارابى وابن سينا تخلى فجأة عن التدريس وتركه لساعته بغداد وقيامه بتجوال من بلاد إلى بلاد . يقول الغزالى فى (المنقذ من الضلال) : «ففارقت بغداد . . ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق أصعد منارة المسجد كل نهار وأغلق بابها على نفسى . . ثم تحركت فى داية الحج . . فسرت إلى الحجاز» .

إن جميع مؤرخى الفلسفة وخاصة الإسلامية الذين تعرضوا إلى هذه الفترة من حياة الغزالى وصفوها بكونها فترة اتسمت بأزمة روحانية فكرية تخللتها شكوك ملحة مبرحة تتعلق بقضية الحقيقة واليقين كما يستشف ذلك ظاهرياً من كتاب (المنقذ من الضلال) لكننا إذا ما نظرنا فى الأمر عن كثب واستكشفنا أغواره لا من جهة حرفية النص فحسب بل من جهة التاريخ ومن جهة الخطاب الباطنى وما يتضمنه من الانتقال فالقضية تبدو مغايرة لذلك . إذ أنها فى اعتقادنا تضعنا فى مستوى آخر يخالف تماماً ما ذهب إليه جل شارحى فلسفة الغزالى ومؤرخيها فنحن وأن نشاركهم بدون شك صدق الغزالى فيما ذهب إليه وفيما عبر عنه بظاهر القول فنحن لا نغض الطرف عما لم يفصح به لسانه وقلمه وإنما استشف من لسان حاله وكأنه فلتات من خطابه الباطنى اللاواعى وكذلك من العوامل والمعطيات الظرفية الموضوعية التى كانت السبب الحاسم والمرجح للأزمة النفسية والعصائية التى عاشها الغزالى وتحديث عنها بإسهاب فى (المنقذ من الضلال) والتى تذكرنا بما كان قد قاله لنا الأستاذ Jean Delay فى دروسه خلال الستينات فى جامعة باريس عن أب الوجودية Soreen Kierkegaard صاحب كتابى (الخشية والارتعاد) و (مفهوم القلق) الذى شابته حالته النفسية حالة الغزالى المشوشة .

فلنستمع إلى أبى حامد واصفاً حالته المرضية ولتتين أقواله فى هذا المضمار : «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن

أدرس يوماً واحداً تطبيلاً لقلوب المختلفة إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ولا استطيع البتة حتى أورثت هذه العقلة فى لسانى حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينسأغ لى ثريد ولا تنهضم لى لقمة وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل عليه بالعلاج إلا بأن يتروح الشر عن الهم الملم» فهذا الاضطراب النفسى - الجسمانى الذى تعرضت له صحة الغزالى لا يمكن أن نغض عنه الطرف كما لا يمكن أن نفسر الأزمة التى عاشها الغزالى بتبعاتها ومسبباتها مقتصرين على القول كجميع شارحيه بأنها أزمة روحية وعقلية منوطة بمشكل الحقيقة واليقين العقلانى ومساوقة لهما فالقضية فى اعتقادنا لا تنحصر بكل بساطة فى البحث القلقى عن الحقيقة بل أنها حالة نوعية خصوصية تتضمن عنصراً جوهرياً كفيلاً بشرحها يتمثل فى حالة فى مرضية ذات أعراض نفسية - جسمانية كما وصفها الغزالى نفسه فى كتابه المذكور آنفاً غير أنه من الضرورى التعرف على العوامل التى تسببت فى هذه الحالة المرضية سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م وجعلت الغزالى يترك التدريس فى النظامية ويغادر بغداد. إن الأمر كما ترى يحيلنا إلى الإطار الاجتماعى - السياسى الذى كان الغزالى يتقلب فيه والذى إذا أمعنا النظر فيه وجدناه على أقل تقدير مؤسساً على ثلاثة ركائز إن لم تكن محتمة لاندلاع تلك الأزمة المرضية فهى قد ساعدت على إبرازها.

أولاً : إن اغتيال صديقه وولى نعمته نظام الملك سنة ٤٨٥هـ - ١٠٩٢م من طرف فدائى باطنى شيعى من جماعة الحشاشين ألقى بالغزالى فى الهلع والارتعاد خاصة وأنه بعد هذا الاغتيال بشهر واحد أى فى نوفمبر من سنة ١٠٩٢م - ٤٨٥هـ أعلن عن موت السلطان السجلوقى ملكشاه أثر تسمم فى ظروف مشبوه فيها لا يستبعد أن يكون مدبر القتل فيها أحد رجالات حسن بن الصباح زعيم الحشاشين . ثم أن الغزالى فى تلك الفترة من حياته كان فى أوج مجده فهو كما قال: « قد كان معزراً بالمال والجاه» فليس له بد من أن يستجيب لرغبة صديقه الخليفة العباسى المستظهر بالله الذى طلب منه أن يؤلف كتاباً يرد فيه على المذهب الشيعى الباطنى

التعليمى الذى كان يتحله حسن بن الصباح وزمرته . فما كان من الغزالى إلا أن نزل على رغبة الخليفة فألف له هذا الكتاب سنة ٤٨٧هـ - ١٠٩٥م وسماه (المستظهرى أو فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية) فكان بهذه الصفة قد حلاه باسم خليفته مع التشنيع بالباطنية . غير أن فقيهما الشاب الذى كان ثملاً بنجاحه لم يكن يعى بأنه بصنيعه هذا كان يثير ضده صاحب جبل الموت وجماعة الحشاشين . فهاته العوامل جميعاً كان له تأثير عميق بالغ على وساوس الغزالى المتفاقمة المحاصرة له . أما الأمر الذى لا شك فيه والذى أساء كثيراً إلى سمعة الغزالى وأدى به إلى المخاطر فيتمثل فى الفتوى التى قام بها نزولاً على رغبة ترکان خاتون زوجة السلطان الراحل ملكشاه والتى بمقتضاها توج ابنه الأصغر محمود البالغ من العمر أربع سنوات مكان أخيه الأكبر برق يراق . فهذه الفتوى فضلاً عن كونها تدوس الشرعية وتلقى بها عرض الحائط فإنها تبرز طموح شبابنا الفقيه أبى حامد الغزالى كما تدلل على عدم نزاهته واستقامته لذلك فمن اليسير فهم السبب الرئيسى لاختفاء الغزالى حالما توج السلطان الشرعى برق يراق ونصب ببغداد سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م . فلم يبق له إذن إلا أن يغادر النظامية ويترك بغداد آخذاً معه زاده ومزوده سائحاً فى الأرض باحثاً عن الحقيقة عن طريق الزهد والتصوف . فلقد كان لزاماً على الغزالى فى هذه الظروف الصعبة الحرجة أن ينسحب عن مكان الصدارة المرموق الصارخ المدة الضرورية لكيلا تسلط عليه الأضواء فينسىء بذلك ما كان منه ويخفى عن الأنظار سلوكاً كان ملوثاً شيئاً ما بعدم النزاهة وشدة الطموح ! ولكن ما أن نوعى السلطان برق يراق وتوج أخوه وخلفه محمد بن ملكشاه سنة ٤٩٨هـ - ١١٠٤م حتى تغيرت الظروف بالنسبة إلى الغزالى فتبدلت وضعيته الاجتماعية . لقد جعله ابن خلكان صاحب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) المتوفى سنة ٦٨١هـ فى بغداد بعد سفرته الطويلة فى حضرة السلطان السلجوقى الجديد محمد مغدقاً عليه نصائحه قائلاً : « أعلم يا سلطان العالم أن بنى آدم طائفتان : طائفة عقلاء نظروا إلى شاهد حال الدنيا وتمسكوا بتأميل العمر الطويل ولم يتذكروا فى اليقين الأخير وطائفة عقلاء جعلوا اليقين الأخير نصب أعينهم لينظروا إلى ماذا يكون مصيرهم وكيف يخرجون من الدنيا

وفارقونها وإيمانهم سالم وما الذى يتزل من الدنيا فى قبورهم وما الذى يتركون لأعدائهم من بعدهم ويبقى عليهم وباله ونكاله» ص ١٦٤ الجزء الرابع، فتغيرت أثر هذا اللقاء وضعية الغزالي إذ عرض عليه الوزير فخر الملك ابن نظام الملك أن يعود إلى التدريس لا فى نظامية بغداد بل فى نظامية نيسابور فقبل الغزالي ذلك سنة ٤٩٩ هـ - ١١٠٥ م لكن إقامته بها لم تطل أكثر من سنة واحدة إذ باغتيال فخر الملك وزير السلطان السلجوقى محمد سنة ٥٠٠-١١٠٦ م غادر الغزالي النظامية وترك نيسابور عائداً إلى طوس مسقط رأسه ليتوفى فيها سنة ٥٠٥ هـ - ١١١١ م بعد خمسة أعوام من إقامته بها مترهداً متصوفاً.

قبل المضى قدماً لإظهار المراحل التى مر منها الغزالي متقلباً فيها من تجربة الشك المبرح إلى برد اليقين نريد أن نتوقف قليلاً إزاء إشارة وتلميح أوردتهما فى (المنقذ من الضلال) قد يكشفان عن الأزمة العقلية السياسية التى كان يتخبط فيها وقتئذٍ والتى لم يصرح بها جهراً بل حاول جهده إخفاءها . لقد رأينا فيما تقدم كيف أن الغزالي علل مغادرته للتدريس فى نظامية بغداد سنة ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م وكيف أنه لم يبح بتلك الأزمة العصابية التى اعترته والتى حاولنا إبرازها وتفكيك العناصر الجوهرية المكونة لها رغم أن الغزالي لم يذكر بشأنها إلا تعليقات عقلية بريئة تخص مجال المعرفة واليقين . غير أننا إذا ما استرجعنا قوله (ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أهدقت بى من الجوانب) لاحظنا أن العلائق التى تحدث عنها إذا ما أنزلناها فى معناها المطلق المجرد فأنها ليست أكثر من ارتباطات مبهمة لا يخلو أحد منها ولكنها إذا ما أنزلت فى إطارها الحقيقى الذى يمثل تلك الفترة من حياة الغزالي فإنها تشير بصفة مسترة غير واعية كل الوعى إلى تلك الالتزامات التى كان لفقيها الشاب الطموح مع السلطة السنية والتى جعلته متحزباً بمذهبها ذائداً عنه ضد المذهب الشيعى . وهذا المذهب كان الفاطميون يمثلونه فى مصر وقد انتدبوا له حسن بن الصباح الإرهابى مع زمرة الحشاشين الموالين له . فالعلائق التى يذكرها الغزالي دون شرح مضامينها تدل إذن على تمذهبه والتزاماته السياسية وانسجامه مع الخلافة العباسية ومذهبها السنى التى كانت السلطة السلجوقية متمسكة به . فكان ذلك مما حد

من حرية الغزالي ومما جعله منخرطاً - رغم مناشدته الحقيقة والمعرفة اليقينية - منخرطاً في علاقات صراعية بين السنة والشيعة. إذ بالتزامه مع الوزير السجلوقي نظام الملك ومع الخليفة العباسي المستظهر بالله ومكافحته للإرهاب معهما كان يجابه الشيعة الباطنية وجماعة حسن بن الصباح الإرهابية ثم أن الغزالي بفتواه اللاشرعية المساندة والمتحيزة للأمير محمود الابن الأصغر للملكشاه كان معارضاً صراحةً وعلانية لابنه الأكبر برقائراق الذي خلف مع ذلك أباه رغم فتوى الغزالي ومناهضته له. لذلك فليس بد للغزالي من أن يغادر النظامية ويترك التدريس ويغداد معللاً ذلك بأزمة البحث عن الحقيقة واليقين. فهذه هي في نهاية الأمر «العلائق» التي كان يشكو منها ويتخبط في حبالها والتي كانت كالمقادير المحتومة تطاردته وتحاصره من كل صوب وهو يزرع تحت تبعاتها لا حول ولا قوة له. لكننا إذا ناشدنا معرفة ذلك من مستوى الوعي الموضوعي Conscience théétique حسب تعبير J.P. SARTRE فلا شيء يستشف من ذلك كله خاصة وأن الغزالي ذاك الشاب الفقيه المتفلسف الطموح لا يشير إلى ذلك بشيء ولا ينبس ببنت شفة في هذا المضمار بل لقد أعاد نفس المسرحية بعد مرور عشر سنوات على ذلك أي سنة ٤٩٩هـ - ١١٠٥م عندما أعيد إلى التدريس ثانية وعين في نظامية نيسابور. فهو لم يقل لنا بأنه إثر موت برقائراق على وجه التحديد دخل مباشرة إلى بغداد ليتقدم إلى السلطان الجديد ويغدق عليه نصائحه الأبوية مخيفاً إياه بعذاب القبر ملوحاً له بما سوف يحمله معه إليه وبما سوف يتركه للسلف الجحود الكنود فكان الغزالي يرمى من وراء هذه الزيارة للسلطان الجديد إلى طي صفحة الماضي الذي لم يكن ناصعاً منزهاً من الشبهات والتورطات والالتزامات المشطة الصارخة فكان له لما عرض عليه الوزير فخر الملك ابن صديقه الراحل نظام الملك أن يعود إلى التدريس في نظامية نيسابور فقبل الغزالي ذلك ولم يطلعنا على خفايا مبادرته وأموره بل ظهر لنا في ثوب بطل BERGSON بعثت به العناية الإلهية لتقويم ما أعوج من أخلاق ولإحياء علوم الدين في بداية القرن الجديد القرن السادس الهجري. يقول الغزالي في (المتخذ من الضلال) أثر تلك الظروف التي حاولنا استشفافها والتي كان خلالها هائماً على وجهه «فشاروت في ذلك جماعة من أرباب

القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية وأنضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذه المهمة فى ذى القعدة سنة تسع وتسعين وأربع مائة».

والآن وبعد هذا الاستشفاف للأسباب الجوهرية وبعد إضاءتها من زاوية ظاهرية مكنتنا من الوقوف على الأسباب الحقيقية التى بمقتضاها ترك الغزالي التدريس سنة ٥٤٨٨ هـ ليعود إليه بسنة ٤٩٩ هـ . بعد هذا الإيضاح كله علينا أن نركز اهتمامنا على تطور الغزالي الفكرى الذى يتسم كما يبدو بسمتين تظلان مع تقابلهما متكاملتين . فالمهمة الأولى التى سخر لها الغزالي كل جهده تتسم جوهرياً بالهدم والنقد والريبة . لقد شك فى الأشياء الحسية والمعانى العقلية شكاً مطلقاً مستفيضاً مبرحاً لم تستقم أثره المناهج المعرفية ولم تحصل إطلاقاً على رضى الغزالي ولا على قبوله أما المهمة الثانية التى بنى عليها صرح تفكيره الدينى الفلسفى فتمثلت فى الحدس الصوفى الذى يستقى نوره «من نور النبوة» على حد قول الغزالي والذى سوف يكون حسب اعتقاده الراسخ المفتاح لكل المعارف والضامن الأوحد ليقين مضمونها . لقد عاش الغزالي كما قلنا أزمة عصائية استحواذية مشحونة بقلق شديد له انعكاسات جسمانية وبلغ به الأمر أن شك شكاً كلياً فى جميع الأشياء حسية كانت أو عقلية كما ارتاب من جميع المذاهب الكلامية والفلسفية سواء أكانت للقدماء أو للمحدثين . لقد شك الغزالي فى الحسيات بعد شكه فى التقليديات فلنستمع إليه يقص علينا ذلك : « من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعتة . فقلت : لقد بطلت الثقة

بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات
كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء
الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بم
تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم
العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى؟ فلعل وراء إدراك
العقل حاكماً آخر إذ تجلّى كذب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذب
الحس في حكمه وعدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس
في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالها بالنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً
وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثابتاً واستقراراً وتشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ
فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فيم تأمن أن يكون
جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت
فيها لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كسبة يقظتك إلى
منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما
توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»(المنقذ من الضلال).

وقصارى القول إن الغزالي كما ترون شك في حواسه ومحسوساته شكاً
مشروعاً يشبه ويدعمه تدخل العقل وحكمه إلا أنه رغم هذا اليقين الذي قدمه العقل
إثر الشك في الحسيات لم يتوان الغزالي في أن يرتاب كذلك من المعطيات العقلية
وأحكامها إذ قد تكون وهمية ومجرد تخمينات ورؤى ذهنية مثلها كمثل المنامات التي
نخالها حقيقية ما دمننا نياماً ولكنها سرعان ما تتلاشى أثر استيقاظنا وخروجنا من
سباتنا فلعل وراء العقلانية حالة تكون بالنسبة إليها نسبة اليقظة إلى المنام فهذه الحالة
الثانية التي تخيلها الغزالي لكي تكون أثبت من العقل وأحكامه ومعطياته وأشد وثوقاً
منه هو حالة كما ترون تتجاوز العقل وبذلك تتجاوز شك DESCARTES فإذا كان
أبو العقلانية الغربية لم يتخط أثناء شكه المجال العقلي إلى ما يتجاوزه بل ظل داخله
إلى أن اكتشف أنه في شكه ذاته يفكر (وأنه موجود وأن الله موجود وأن العالم
موجود) MUNDUSQUE , DEUS EST, SUM, COGITO , DUBITO وأن لا

يقين أقوى من التفكير الناجم من الشك والكاشف للوجود الذاتى أى الإينية فإن الغزالى لم يستمد يقينه من المجال العقلى والعقلانى بل استمده مما وراء ذلك أى من مجال يتجاوز العقل مجال الحدس الذى يقر بتفاهة العقل إزاءه وبتهافته كلما ادعى أنه السبيل الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وإثبات الحق . وهنا يتجلى كما ترون الفرق الشاسع الذى يفصل مقال ديكارت عن مقال الغزالى حتى ولو كره الكارهون! فنحن إذن إزاء فصل مقال آخر (لا رشدى!) بل هو غزالى ديكارتى يجعل من DESCARTES متشبهاً بالمجال العقلى والعقلانى فى حين يجعل من الغزالى زاهداً عنه ناشداً بلوغ الحقيقة عن طريق الحدس الصوفى الذى يعتبره معصوماً من الضلال والخطأ لأنه كما يقول فى منقذه : "مقتبس من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به" وبهذا النور الحدسى الربانى رجعت كما يقول الغزالى الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . يقول الغزالى فى رسالته الموسومة (كيمياء السعادة): "إن الحق لا يدخل عن طريق الحواس بل ويدخل فى القلب لا يعرف من أين جاء لأن القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لهذا العالم عالم الملك "لقد بحث الغزالى عن الحقيقة واليقين بكل شغف وحماس ولقد تعمق فى دراسة علم الكلام والفلسفة والمذهب الباطنى التعليمى لكن مع ذلك لم يحض أى فن من هذه الفنون فى نفسه ما خص به علم التصوف فلقد أحس الغزالى فى أعماق نفسه ميلاً قوياً إلى الطريقة الصوفية وإقبالاً لا يقاوم على مذهبهم فهم يعتمدون فيه على القلب ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص وتصفيته من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضيات والمجاهدات . فالغزالى كما ترون ينفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ثم يثبت هذه القدرة للقلب . فهو يقول فى (كيمياء السعادة) ص ١٢ : "إن القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود . وإذا قابلت المرآة المرآة الأخرى حلت صور ما فى إحدهما فى الأخرى وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا . فإذا كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه " .

فإذا كان المتكلمون لا يوصلون إلى الحقيقة ولا إلى اليقين بطرقهم الجدلية الدفاعية وليس في مقدورهم جلب الغزالي إلى صفهم وإذا كانت التعليمية الباطنية غايتها إثارة الشكوك في نفوس مخاطبيهم للزج بهم في جماعة الحشاشين فإن الفلاسفة ليسوا أحسن حظاً من هؤلاء ولا من هؤلاء يقول الغزالي بشأنهم: «أنى رأيتم أصنافاً ورأيت علومهم أقساماً وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد... ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر وإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب (التهافت) أما المسائل الثلاث (حشر الأجساد - علم الله للجزئيات - قدم العالم) فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين». فمن جملة الأدلة التي يقدمها الفلاسفة على إثبات قدم العالم دليل الإمكان وهو الدليل الرابع الذي يورده الغزالي في (تهافت الفلاسفة): إن العالم حسب هذا الدليل ممكن منذ الأزل فهو ليس ضرورياً في حد ذاته ولا محالاً. فلو كان ضرورياً بذاته لكان علة لذاته وبالتالي إلهاً وهذا عين الخلف ثم لو فرضنا العالم محالاً فإنه لن يصبح ممكناً لذلك فإنه ممكن ضرورة منذ الأزل والممكن في ذاته ليس يوجد في ذاته بل في غير ذاته كالأمر بالنسبة إلى البياض مثلاً الذي يحتاج إلي حامل يكون محمولاً عليه وكذلك العالم فهو يحتاج إلى ممكن أزلي يحمل عليه وذلك هو الهيولى فالعالم إذن قديم أزلي وأبدى حسب الفلاسفة فيرد عليهم الغزالي قائلاً بأن الضرورى والمحال والجائز جهات للقضايا والأحكام وليت موضوعات. إن الممكن عند الغزالي «يعود إلى حكم العقل» ولن يكون الممكن كذلك إلا ما يحدده العقل أعنى ما لن يكون وجوده محالاً. يقول الغزالي: «الاعتراض أن يقال الإمكان الذى ذكره يرجع إلى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميانه ممكناً وإن امتنع سميانه مستحيلاً وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجباً. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجد حتى تجعل وصفاً له» فيرد عليه ابن رشد بقوله: «إما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة فذلك بين. فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده أنه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج

النفس . فلا بد في قولنا في الشيء إنه ممكن أن يستدعي هذا الفهم شيء يوجد فيه هذا الإمكان . وأم الاستدلال على أنه لا يستدعي معقول الإمكان موجوداً يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه فقول سوفسطائي وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الإمكان . وذلك بين لأن الممتنع هو مقابل الممكن والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً . فإن الامتناع هو سلب الإمكان فإن كان الإمكان يستدعي موضوعاً فإن الامتناع هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً مثل قولنا إن وجود الخلاء ممتنع «(تهافت التهافت) ص ١٠٢-١٠٣ . وبعد نقاش طويل لحجج الغزالي السوفسطائية المتهافتة يخلص ابن رشد إلى القول بأن لاشيء يحدث من لا شيء وبأن العالم حدث ضرورة منذ الأزل عن مادة أزلية .

أما بخصوص مسألة التفكير الثانية المتعلقة بعلم الله فإن الغزالي يقر بأن الفلاسفة يقصرونه على الكليات دون الجزئيات لأنه لو شمل علم الله الأمور الجزئية فلن يكون جائزاً فحسب بل متغيراً تغير الحوادث فينال ذلك من الذات الإلهية وذلك محال . فيلزم أن يكون علم الله كلياً خارجاً عن مقولتي الزمان والمكان . إن الغزالي يتفق مع الفلاسفة في هذا الشأن ويقر مثلهم بأن العلم الإلهي واحد غير متغير ولا يتكاثر بتكاثر المعلومات إلا أنه يقر بكونه شاملاً يحيط بكل أبعاد الزمان وأعراض المكان . فالله تعالى - كما يقول الغزالي : « له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الإنجلاء علم بالانقضاء وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم فلا توجب تغيراً في ذات العلم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة . فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى . فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا تتغير وغرض الفلاسفة نفى التغير وهو متفق عليه » فيتدارك ابن رشد الأمر بدفاعه عن الفلاسفة قائلاً : « إن الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني وذلك أن إدراك

الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل . والعلة فى الإدراك هو المدرك نفسه . . ولذلك فالمحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى وذلك أن العلم الذى تكون هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الأول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الإنسانى» .

أما المسألة الثالثة والأخيرة الذى كفر الغزالى فيها الفلاسفة فتتعلق بنفهم حشر الأجساد . إن القرآن يقر بحشر الأجساد والنفوس ويعد بالثواب والعقاب للجسم والروح معاً . فإذا ميز الفلاسفة الجانب الروحانى رافضين بذلك الحشر الجسمانى فذاك تطاول منهم على الشريعة وتعاليمها فضلاً عن وقوعهم فى الكفر والتناقض مع أنفسهم . وهذا التناقض يظهر بصفة جليلة من قولهم بقدوم العالم وإثبات الحشر للنفوس دون الأجسام مما يلزم عنه ضرورة وجود ما لا نهاية له بالفعل . وهذا عين الخلف والاستهتار بالتعليم الشرعى . وما دام الفلاسفة لا يمكنهم قبول هذا الخلف فهم يرفضون فى قرارة نفوسهم الحشر الروحانى والجسمانى جميعاً بل أن كل ما يقولون بخصوص بعث الأرواح لمجرد لغو وهراء لذلك يلزم حسب الغزالى أن نتخلى عما قاله الفلاسفة فى هذا المضمار ولتتمسك بالتعليم الشرعى الذى يبين بكامل البيان ودون موارد ومن غير التباس أن الإنسان يبعث حياً روحاً وجسداً . وهنا لم يسع ابن رشد إلا أن يتفق مع الغزالى فى رمية بالكفر كل من ينفى التعليم الشرعى فى هذا المضمار وكلنا يعلم ما ختم به ابن رشد (تهافت التهافت) مشيداً بالشرائع منوها بها معظماً لها لأن بها قوام حياة الإنسان الشخصية وقوام حياته الاجتماعية لذلك نراه يثنى فى النهاية على الغزالى قائلاً : « ما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد» (تهافت التهافت) ص ٥٨٦ .

إن ما يمكن ملاحظته إثر هذا النقاش الوجيز الذى فند به الغزالى الفلاسفة ركونه بادئ ذى بدء وبصفة قبلية إلى التعليم الشرعى والتمسك به والنضال تحت رايته مندداً

بالفلسفة والفلاسفة غير متبع لمذهب فلسفى معين أو منحاز إلى نظرية موازية له بل كان قصده من أول وهلة هدم كل فلسفة ودحض كل الفلاسفة مبرزاً تهافتهم وعدم توافقهم فى الأمور الشرعية . ذلك ما جعل ابن رشد يستهل تهافت التهافت مندداً به ناعثاً أقاويله بالسفسطة وسلوكه بالرياء ومداهنة أهل زمانه .

إن الغاية التى سعى إليها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) والتى مهدت إليها كتبه الأخرى ترمى إلى الإطاحة بالفلسفة وتخطيمها Philosophia Delenda Est! ذلك ما أعلنه صراحة فى تمهيده لكتابه (تهافت الفلاسفة) وفى كافة فصوله فهو يقول مثلاً فى بعض صفحاته : «فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذاهبهم وعوراتها التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء» لذلك فإن تحامل الغزالى كان موجهاً بالخصوص لكل أولئك الذين أنسوا فى نفوسهم فطنة وذكاء ظنوا أنهم يخولان إليهم ازدراء العقائد الشرعية فرفضوها وتنكروا للدين فكان رد الغزالى على نظريتهم ودحضها محاولة منه لاجتثاث الداء من جذوره وتبيان أن تعاليمهم المناوئة للشريعة فى غاية السقوط . إن الحقيقة العقلانية المطلقة المجردة التى يدعى الفلاسفة الوصول إليها واستكشافها يرفضها الغزالى رفضاً باتاً لأنها لا تستند إلا إلى العقل النظرى الذى لا تعدى مجاله مجال التخمينات والخيالات . فالغزالى برفضه لإدعاءات الفلاسفة ولكبريائهم يحدد المجال العقلى الذى لا يجوز للعقل أن يتخطاه ويرسم مجالاً آخر تسطع فيه حقيقة أخرى من جنس مغاير للحقيقة العقلانية يتمثلها الغزالى فى قول ابن المعتز المتوفى سنة ٩٠٨ م :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وهذه الحقيقة تظل إيمانية اعتقادية قبل أن تكون برهانية استدلالية حتى وإن لم تكن فى غنى عن الصبغة العقلانية . وهذه الخاصية لها منزلة مرموقة داخل الإيمان الذى يعد حاملاً لها بل أساسها لأن العقل كما يفهمه الغزالى ليس فى وسعه أن يشيد

شيئاً إلا على دعائم الإيمان وعلى هدى نوره. فإذا ما أقررنا بهذه المبادئ الأساسية التي ينطلق منها تفكير الغزالي أمكننا أن نتقل من العمل الهدمي إلى النظرية الإيجابية البناءة المقامة « على النور الذي قذفه الله في الصدر والذي هو مفتاح أكثر المعارف » يقول الغزالي في هذا المضممار : (لما سئل رسول الله ﷺ عن "الشرح" ومعناه في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ ﴾ [الأنعام] . قال : « هو نور نور يقذفه الله تعالى في القلب » فقليل : "وما علامته؟" فقال : «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود» وهو الذي قال ﷺ فيه : « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره ». فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها » وهذا الكشف وهذا النور اللذان يتحدث عنهما الغزالي لا يعدوان أن يكونا في اعتقادنا سوى «اللطيف الإلهي» Grace Divine الذي يشرق على العقل فيغمره بنوره ويصيره شفافاً للإيمان والوحي بعد أن كان في حالة صدود وابتعاد عنهما . فالإيمان هو الذي يبحث عن التعقل والفهم كما يقول القديس Fides Quaerens : Anselme Intellectum . فالغزالي بهذه الرؤية الجديدة للوحي والإيمان والتعقل يتخلى عن القضية التي أرهقت الفكر الفلسفي الإسلامي قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ليتجاوزها ويرجع إلى الدين بكامله في ينبوعه ومصدره الأصليين عن طريق الحدس والتجربة الصوفية . يقول الغزالي في هذا المضممار : « وبالجملة فمن لم يرزق من الأمر شيئاً بالذوق فليس يدرك حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء . وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد حتى قالت العرب : " أن محمداً عشق ربه " وهذه حالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها » وهي التي تعرفها الصوفية بالوجد والجذب EXTASE وهي حالة يقول عنها الجرجاني في (تعريفاته) : « يدرك خلالها الإنسان بحواسه الباطنية أشياء ترد إليه بدون تكلف أو تصنع » والغزالي كان مهيباً لمثل هذه التجربة المشحونة وجداً وجذباً لأنه عاش كما نعلم حالة

من القلق كان لها شديد الوقع عليه وعلى مجرى حياته عندما كان بنظامية بغداد سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥ م ، وعن هذه الحالة يقول P.Janet (١٨٥٩-١٩٤٧) فى كتابه العظيم De L'angoisse A L'extase : « إذا ما كانت حادة وعنيفة تنفرج عن طريق الجذب والوجد اللذين يكونان لها بمثابة متنفس بل قل صمام أمان» فكان من جراء هذا الوجد الصوفى. وهذه الشطحات بل قل بسبب حالة الإنجذاب - التى كثيراً ما تحدث عنها الغزالي - (وهى حالة من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق فتحشاه غبطة شاملة) Extase يذهب الغزالي إلى تجريد الإنسان من كامل حرته ليقر له بالكسب والاكتساب كما فعل أستاذه أبو الحسن الأشعرى (راجع فى هذا المضمار كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد حيث عرض الغزالي شرحاً وإيضاحاً لمذهب الأشعرى الكلامى السنى) وليفرغ الطبيعة ويجرها من فاعليتها جاعلاً منها أداة لقضاء الله ومشيتته وتقديره (ذلك ما سوف يأخذه عنه Malebranche تلميذ Descartes فى القرن السابع عشر) فينفى الغزالي وعلى أعقابها مالبرانش وجود أى علاقة عليّة سببية بين الأشياء والأحداث جاعلين من الله وحده السبب الفعال الخالق لجميع أنماط كل ما هو موجود والذي هو وحده يخلق الأسباب المناسبة للمسببات ولجميع الاقترانات حينما تقترب بعضها بعض وهذه النظرية كما تعلمون تعرف فى تاريخ الفلسفة الغربية بـ L, Occasionalisme التى اشتهر بها مالبرانش متأثراً فى ذلك بمذهب الغزالي . يقول أبو حامد فى هذا المضمار : «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفاء وشراب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه . وفى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة إلى جميع المقترنات ،

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة.. فلنعين مثلاً واحداً وهو الاحتراق فى القطن مثلاً مع ملاقة النار . فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ونجوز انقلاب القطن رماداً محرراً دون ملاقة النار وهو ينكرون جوازه«(تهافت الفلاسفة) .

فيرد عليه ابن رشد رامياً إياه بالسفسطة والظلامية الصادرة عن المعرفة العلمية والمطفئة لنور العقل : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه وإما متقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك . ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف بأن لكل فعل لابد له من فاعل . . وأيضاً فلماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه إن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً . . والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفرق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا أن ها هنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها . فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له فإنه يلزم ألا يكون ها هنا شئ معلوم أصلاً علماً حقيقياً . . ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً«(تهافت التهافت ص ٥١٧-٥٢٢) .

يبدو لنا فى خاتمة هذه الدراسة أن تفكير الغزالي ليس علمياً ولا تقديمياً تنويرياً من جانبين على أقل تقدير : جانب فلسفى وجانب سياسى . أما من الجانب الفلسفى فلأنه يصارع الفلاسفة خارج الفلسفة أعنى خارج أرضيتهم المنطقية العقلانية فهو يناقشهم من خلال زاوية الشريعة وتعاليمها وبالأخص من زاوية الإيمان الضيق المتزمت فضلاً عن كون موقفه متسماً بالسفسطة وسوء الطوية لأنه يجحد بلسانه ما ليس فى جنانه . فهو يتخلى عن البرهنة العقلية ولوازمها الاستنتاجية ليقدم حججاً متهافة كما رأينا يعتقد أنها فى وسعها تفنيد أدلة الفلاسفة . أما من الجانب السياسى فتظهر عدم نزاهته

من خلال تلك الفتوى التي قدمها نزولاً على رغبة أرملة الملكشة لتتويج ابنها الأصغر عوض أخيه الذي هو أحق منه بالسلطة سناً وشرعاً. ثم ان انتهازيته التي بدت جلية عند تنصيب السلطان الجديد وسرعة الغزالي إلى الدخول عليه لنصحه ليستفيد منه ما استفاده ينال ذلك كله من مصداقيته بل قل يقلل منها خصوصاً إذا ما ربطناها بمناقشاته العنيفة للباطنية مع التنديد بهم في عدة من كتبه بدون موضوعية ولا منطقية ولا تسامح. فكانت ردوده على الشيعة تخل بأداب الحوار وتجعل من الغزالي رجل متحيزاً ومتعصباً للمذهب السني بكل تعسف مرضاة للخليفة العباسي والسلطان السلجوقي . وهذه الوضعية التحزبية أبعدته عن كل موضوعية علمية واستقامة أخلاقية بل أنها جعلت منه بكل تأكيد فكراً محافظاً مترمناً منغلقاً على نفسه انغلاقاً كلياً كما جعل منه قلقه رجلاً متذبذباً متقلباً يصدق عليه قول ابن رشد : «لم يلزم أبو حامد مذهباً في كتبه بل هو مع الأشعرى أشعرى ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف حتى أنه كما قال عمران بن حطان :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإذا لقيت معديا فعدنان

ومما لا شك فيه أن تهجمات الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وتحامله السفسطائي على عقلانية مذاهبهم قوضت الصرح الفلسفي الذي شيده أبو نصر الفارابي ودعّمه من بعده أبو علي ابن سينا وكل ذلك لسبب جسارتها على النظر في أمر الشريعة والنبوة والمعاد ومحاولتهما التنويرية التي أرادها للحضارة الإسلامية في القرن الحادي عشر للميلاد والتي رغم ذلك سوف يدعمها من بعدهما ابن رشد لكن بدون جدوى .