

Il concetto di ‘*amā*’ nella tradizione classica (VIII-X sec.)

Secondo l’insegnamento coranico, Dio, oltre a essere uno e unico, è anche colui «che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, mentre il Suo trono si librava sull’acque» (*Cor.* XI, 7; cfr. Bausani 1975).

Rispettosi della lettera della Rivelazione, teologi e storici musulmani, nel riproporre la storia “sacra” dei primordi hanno fornito resoconti che, pur contrastando tra loro circa la priorità o la posteriorità di alcuni elementi su altri,¹ sono sostanzialmente fedeli al racconto della Scrittura: la creazione, iniziata domenica, si era conclusa venerdì quando, tra il pomeriggio e la notte, Dio aveva creato l’uomo (*Ādam*). Terminata la creazione, Dio si era «assiso sul trono» dove viene solitamente immaginato,² in ossequio all’insegnamento coranico. Ma, prima di sedersi sul trono ovvero prima di creare, Dio dov’era?

Secondo una tradizione (*ḥadīṭ*) che si fa risalire ad Abū Razīn al-‘Uqaylī (Laqīṭ ibn ‘Āmir), prima di dare inizio alla sua opera, Dio era in uno ‘*amā*’ circondato dall’aria (*hawā*). Tale *ḥadīṭ*, che compare solo in due delle sei *muṣannaḥāt* canoniche³ e che non viene riconosciuto dalla *ṣī’a* (cfr. *infra*), è divenuto oggetto di riflessione e analisi da parte di alcuni teologi⁴ e storici, i quali hanno cercato di fornire una risposta che, proprio perché consona all’insegnamento coranico, doveva salvaguardare un altro importante postulato dell’Islām, cioè quello secondo cui Dio, prima della creazione, era solo: *kāna Allāh wa lam yakun ma’ahu ṣay*’ (al-Buḥārī 1998: *ḥadīṭ* nr. 3191).

¹ Alcuni sostennero la precedenza della Ragione (*‘aql*) sul Calamo (*qalam*), altri di quest’ultimo sulla Ragione, altri ancora della luce sulla tenebra. Cfr. a tale proposito al-Ṭabarī (1939: I, 32-36).

² Nonostante che Dio non sia sostanza, né accidente, né sia in un luogo. Tuttavia, «il fatto che Dio stia seduto è ben noto: ora il *modo* di questo sedersi è ignoto e anche il chiederci (e discuterci sopra) è un’innovazione eretica, perché siamo obbligati a crederci per pura fede». Cfr. al-Dahabī (1991: 132, 14-16; trad. Bausani 1980: 16).

³ E cioè quelle di Ibn Māga e di al-Tirmidī (per i riferimenti bibliografici si rimanda alla n. 7). Le altre compilazioni canoniche sono quelle di al-Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd e al-Nasā’ī.

⁴ Particolarmente interessante è l’interpretazione “mistica” di tale *ḥadīṭ*. Per ulteriori dettagli cfr. n. 17.

Alla luce di queste preliminari osservazioni, come interpretare tale *ḥadīṭ* nel rispetto della lettera della Rivelazione?

Partendo da una breve analisi linguistica del termine 'amā', e dopo avere esaminato le differenti versioni in cui è pervenuto il *ḥadīṭ* di Abū Razīn, focalizzeremo l'attenzione sulle interpretazioni formulate in merito dalla *sunna* e, con i debiti distinguo, anche dalla *ṣī'a*.

* * *

Il termine 'amā', assente in tale forma nella terminologia coranica,⁵ deriva dalla radice trilittera ' - m - à in forma 'amià da intendere nel senso di «essere cieco, perdere la vista». Nella «tradizione» a cui si fa riferimento, il termine è scritto con *alif mamdūda* ('amā') che vuol dire invece «nuvole dense e cariche di pioggia ma anche leggere e bianche, ossia nuvole che pur scaricando tutta l'acqua in esse contenuta [*harāqa mā'ahu*, lett. «perdere l'acqua»] conservano la loro consistenza» (Ibn Manẓūr 1955-56: s.v., 99b, 8-11).

Ma se tale definizione linguistica trovò tutti concordi, a livello interpretativo diverse furono le opinioni espresse al riguardo. Essendo connesse a Dio, ovvero al luogo in cui Egli era prima di creare, occorre stabilire la "natura vera" di tali nuvole: esse cioè dovevano essere intese alla lettera o in senso metaforico? In ogni caso, l'esistenza di un 'amā', metaforico o letterale, non correva il rischio di compromettere il principio in base al quale Dio era solo al momento della creazione?

Alla complessità della discussione si aggiungono alcune discrepanze tra le diverse versioni in cui ci è pervenuto il *ḥadīṭ* di Abū Razīn che riportiamo secondo l'ordine cronologico dei loro rispettivi autori,⁷ i quali vissero, con l'eccezione di al-Rāzī e Ibn al-Aṭīr, tra il 750 e il 923, cioè durante le prime due fasi dell'età abbaside (750-950).

al-Ṭayālīsī, m. 204/819 (1985: 147, *ḥadīṭ* nr. 1093)

«Ci ha riferito Ḥammād ibn Salama a cui lo riferì Ya'là ibn 'Aṭā' a cui lo riferì Wakī' ibn 'Udus⁸ a cui lo riferì Abū Razīn. (Abū Dāwūd) disse: Al Pro-

⁵ Esso compare nel Corano sotto le seguenti forme: 'amià (VI, 104); 'amū (V, 71); *fa'amiyat* (XXVII, 66); *ta'amā* (XXII, 46); *a'amā* (VI, 50; XI, 24; XIII, 16, 19; XVII, 72; XX, 124-125; XXIV, 61; XXV, 19; XL, 57; XLVII, 23; XLVIII, 7; LXXXII, 2); *fa'ummiyat* (XI, 28); 'aman (XLI, 17); 'amūna (XXVII, 66); 'amīna (VII, 64); 'umon (II, 18, 171; X, 43; XXVII, 81; XXX, 53; XLIII, 40); 'umyān (XVII, 97); 'umyānan (XXXV, 73). Cfr. al-Bāqī (1945: 488-89).

⁶ In quest'ultimo senso deve essere interpretato in *Cor.* XXVIII, 66. Per l'analisi lessicale del termine, cfr. Freytag (1975: s.v.); al-Azharī (1966-67: s.v.); Ibn Manẓūr (1955-56: s.v.); Lane (1980: s.v.) e al-Zubaydī (1994: s.v.).

⁷ Le fonti arabe a cui si è fatto riferimento sono: Aḥmad ibn Ḥanbal (1995); Ibn al-Aṭīr (1979; 1984); Ibn Māḡa (1996); Ibn Qutayba (1983); al-Rāzī (1993); al-Ṭabari (1988); al-Ṭayālīsī (1985) e al-Tirmidī (1995).

⁸ Probabile errore nel testo, si tratterebbe infatti di Wakī' ibn Ḥadas, ritenuto dagli altri autori

feta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – non piaceva che gli si facessero domande, tuttavia quando Abū Razīn gliene fece una gli piacque. Disse (Abū Razīn): Chiesi (al Profeta): O Profeta di Dio, dov'era nostro Signore prima che creasse i cieli e la terra? (Mi) rispose: Era in uno 'amā', sopra c'era aria e sotto non c'era aria. Poi creò il trono sull'acqua».

Aḥmad ibn Ḥanbal, m. 241/855 (1995: 468-69, *ḥadīṭ* nr. 16188; 471, *ḥadīṭ* nr. 16200)

«Mi ha riferito mio padre a cui lo riferì Yazīd ibn Hārūn a cui lo riferì Ḥammād ibn Salama a cui lo riferì Ya'lā ibn 'Aṭā' a cui lo riferì Wakī' ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn che disse: Chiesi (al Profeta): O Profeta di Dio dov'era nostro Signore – alto ed eccelso – prima che creasse la Sua creazione? (Mi) rispose: Era in uno 'amā', sotto non c'era aria e sopra non c'era aria, poi creò il trono sull'acqua».

«Mi ha riferito mio padre che disse: ci ha riferito Buhz: ci ha riferito Ḥammād ibn Salama che disse: mi ha informato Ya'lā ibn 'Aṭā' a cui lo riferì Wakī' ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn al-'Uqaylī che disse: O Profeta di Dio, dov'era nostro Signore – alto ed eccelso – prima che creasse i cieli e la terra? Rispose (il Profeta): Era in uno 'amā', sopra non c'era aria e sotto non c'era aria, poi creò il Suo trono sull'acqua».

Ibn Māḡa, m. 275/887 (1996: 117-18, *ḥadīṭ* nr. 182; al-Albānī 1988: 13, *ḥadīṭ* nr. 32.182)

«Ci ha riferito Abū Bakr ibn Abī Šayba e Muḥammad ibn al-Šabbāḥ: ci ha riferito Yazīd ibn Hārūn: ci ha informato Ḥammād ibn Salama a cui lo riferì Ya'lā ibn 'Aṭā' a cui lo riferì Wakī' ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn che disse: Chiesi: O Profeta di Dio, dov'era nostro Signore prima che creasse la Sua creazione? Rispose: Era in uno 'amā', sotto non c'era aria e sopra non c'era aria, e non c'era creazione. Il Suo trono è sull'acqua».

Ibn Qutayba, m. 276/889 (1983: 150, 9-11)

«Nell'*ḥadīṭ* di Abū Razīn al-'Uqaylī, tratto dal racconto di Ḥammād ibn Salama, avete riportato che Abū Razīn disse al Profeta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – : dov'era nostro Signore prima che creasse i cieli e la terra? Rispose (il Profeta): Era in uno 'amā', sopra c'era aria e sotto c'era aria».

al-Tirmidī, m. 297/892 (1995: 272, *ḥadīṭ* nr. 3119 [commento alla *Sūrat Hūd*]; al-Albānī 1991: 382, *ḥadīṭ* nr. 602.3222)

«Ci ha raccontato Aḥmad ibn Manī': ci ha informato Yazīd ibn Hārūn: ci

ha informato Ḥammād ibn Salama a cui lo riferì Ya‘lā ibn ‘Aṭā’ a cui lo riferì Wakī‘ ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn che disse: Chiesi: O Profeta di Dio, dov’era nostro Signore prima che creasse la Sua creazione? Rispose (il Profeta): Era in uno ‘*amā*’, sotto non c’era aria e sopra non c’era aria. E creò il Suo trono sull’acqua».

al-Ṭabarī, m. 310/923 (1988: sez. 12, 4, 11-16)

«Mi ha informato Muṭannā che disse: ci ha informati al-Ḥaḡḡāḡ che disse: ci ha informato Ḥammād, informato da Ya‘lā ibn ‘Aṭā’ a cui lo riferì Wakī‘ ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn al-‘Uqaylī che disse: Chiesi: O Profeta di Dio, dov’era nostro Signore prima che creasse i cieli e la terra? Rispose (il Profeta): Era in uno ‘*amā*’, sopra non c’era aria e sotto non c’era aria. Poi creò il trono sull’acqua. ... Ci hanno informati Ibn Wakī‘ e Muḥammad ibn Hārūn al-Qaṭṭān al-Rāziqī che dissero: Ci ha informati Yazīd ibn Hārūn a cui lo riferì Ḥammād ibn Salama a cui lo riferì Wakī‘ ibn Ḥadas a cui lo riferì suo zio Abū Razīn che disse: Chiesi: O Profeta di Dio, dov’era nostro Signore prima che creasse la Sua creazione? Rispose (il Profeta): Era in uno ‘*amā*’, sopra non c’era aria e sotto non c’era aria. Poi creò il Suo trono sull’acqua».⁹

al-Rāzī, m. 606/1210 (1993: 39, 121)

«Si racconta che al Profeta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – fu chiesto: dov’era nostro Signore? Rispose (il Profeta): Era in uno ‘*amā*’, sotto non c’era acqua¹⁰ e sopra non c’era aria».

«Un uomo chiese al Profeta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – : dov’era nostro Signore prima che creasse il cielo? Gli rispose (il Profeta) – il saluto su di lui –: Era in uno ‘*amā*’, sopra c’era aria e sotto c’era aria».

Ibn al-Aṭīr, m. 606/1210 (1979: 304)

«Nel *ḥadīṭ* di Abū Razīn (questi) chiese: O Profeta di Dio, dov’era nostro Signore – alto ed eccelso – prima che creasse la Sua Creazione? Rispose (il Profeta): Era in uno ‘*amā*’, sotto c’era aria e sopra c’era aria».

Il confronto tra le differenti versioni ci porta a fare alcune preliminari osservazioni. Fermo restando che la risposta alla domanda è la medesima, ossia Dio prima di creare «era in uno ‘*amā*’», diversi sono: a) l’*isnād*, b) il modo in cui viene formulata la domanda, c) la preesistenza o meno dell’aria.

a) Con riferimento alla prima questione, ad eccezione di Fahr al-Dīn al-

⁹ al-Ṭabarī cita il medesimo *ḥadīṭ* in due luoghi diversi dello stesso passo. Da notare la discrepanza dell’*isnād* come evidenziato dallo schema della pagina seguente.

¹⁰ Si noti che degli autori presi in esame al-Rāzī è l’unico a parlare dell’«acqua» (e non dell’aria). Probabilmente si tratta di un errore di trascrizione poiché nel successivo passo dell’*Asās* egli menziona solo l’aria.

Rāzī,¹¹ tutte le fonti prese in esame (ivi compreso Ibn al-Aṭīr, sebbene non fornisca *isnād*), concordano nel sostenere che fu Abū Razīn al-'Uqaylī a porre al Profeta la domanda sul luogo in cui si trovava Dio prima di creare. Quanto ai «trasmettitori» a lui successivi, esistono alcune discrepanze che, in modo schematico, riportiamo:

<i>al-Ṭayālisī</i>	<i>Aḥmad b. Ḥanbal</i>	<i>Ibn Māǧa</i>	<i>Ibn Qutayba</i>	<i>al-Tirmīdī</i>	<i>al-Ṭabarī (I)</i>	<i>al-Ṭabarī (II)</i>
	Il padre	Abū Bakr b. Abī Šayba, Muḥammad al-Šabbāḥ		Aḥmad b. Manī'	Muṭannā	Ibn Wakī', al-Rāzīqī
	Yazīd b. Hārūn	Yazīd b. Hārūn		Yazīd b. Hārūn	Al-Ḥaǧǧāǧ	Yazīd b. Hārūn
Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama	Ḥammād b. Salama
Ya'lā b. 'Aṭā'	Ya'lā b. 'Aṭā'	Ya'lā b. Aṭā'		Ya'lā b. 'Aṭā'	Ya'lā b. 'Aṭā'	
Wakī' b. Ḥadas	Wakī' b. Ḥadas	Wakī' b. Ḥadas		Wakī' b. Ḥadas	Wakī' b. Ḥadas	Wakī' b. Ḥadas
Abū Razīn	Abū Razīn	Abū Razīn	Abū Razīn	Abū Razīn	Abū Razīn	Abū Razīn

b) Per quanto riguarda la domanda che Abū Razīn avrebbe posto al Profeta – «dov'era nostro Signore prima che creasse i cieli e la terra, ovvero la Sua creazione?» –, essa ha la sua importanza nella misura in cui i «cieli e la terra» a cui si fa riferimento possono prestarsi a una duplice interpretazione, e cioè nel senso di «universo» oppure come singoli elementi facenti parte del creato. In quest'ultimo caso, il «cielo» e la «terra» proverrebbero da qualcosa che «già» esisteva, ossia l'acqua,¹² e sarebbero stati creati dopo il 'amā'; il che non inficerebbe il principio coranico dell'eternità di Dio, anzi il fatto che nell'universo gli innovati sono disposti in ordine gerarchico è una delle prove che attestano l'esistenza di Dio e la Sua attività di creatore.¹³

¹¹ Nei due luoghi dell'*Asās*, qui riportati, al-Rāzī riferisce la «tradizione» in modo impersonale: «si racconta» ovvero «un uomo chiese al Profeta».

¹² «E quando (Dio), volle creare la creazione estrasse dall'acqua del fumo che sollevò sull'acqua, e che si chiama cielo; poi fece asciugare l'acqua facendone un'unica terra che divise ...» (al-Mas'ūdī 1966: 31-32). Cfr. inoltre al-Ṭabarī (1939: I, da l. 6 p. 22 a l. 4 p. 23). Allo stesso modo, il Corano al v. 30 della *Sūra dei Profeti* recita: «Non vedono dunque gli empī che i cieli e la terra erano un tempo massa confusa (*ratq*) e noi li abbiamo separati, e dall'acqua abbiamo fatto germinare ogni cosa vivente?».

¹³ Uno dei principali rappresentanti della dottrina aš'arīta, al-Bāqillānī (m.1013), dimostrò l'esistenza di Dio basandola, tra le altre cose, proprio sul concetto di ordine e gerarchia esistente tra gli esseri creati, scrivendo a tale proposito: «... noi sappiamo che, nonostante la loro congenericità, alcuni innovati vengono prima e altri vengono dopo. E non è possibile che ciò che precede, preceda di per sé e per suo genere perché, se precedesse di per sé e per suo gene-

c) Particolarmente interessante per i risvolti teologico-speculativi è la questione della preesistenza dell'aria. Degli autori presi in esame, Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Māğā, al-Tirmidī e al-Ṭabarī la negarono poiché, in caso contrario, l'aria avrebbe condiviso con Dio l'eternità e dunque la divinità. Da parte sua, Ibn Qutayba¹⁴ fece notare che, pur negando la preesistenza dell'aria, la presenza degli avverbi di luogo (*taḥta* e *fawqa*) poteva ugualmente invalidare il principio secondo il quale Dio era solo al momento della creazione. A tale proposito egli scrisse infatti: «Alcuni aggiunsero la negazione *non* e dissero *sopra e sotto non c'era aria*, temendo che Dio si trovasse fra entrambe. Ma la giusta lettura è la prima (ossia quella senza la negazione) e il timore non viene meno aggiungendo un *non* perché il *sopra* e il *sotto* permangono» (Ibn Qutayba 1983: 262).

In definitiva, secondo Ibn Qutayba, quand'anche si fosse negata la preesistenza dell'aria, la presenza delle preposizioni di luogo (sotto e sopra) avrebbe comunque comportato l'esistenza di una «direzione» e, dunque, di uno «spazio» anteriore alla creazione. Tale aporia potrebbe essere risolta qualora al termine «aria» (*hawā'*), a cui sono collegati i due avverbi di luogo, si attribuisse il significato di «mancanza» ovvero «vuoto». Questa possibilità di lettura o di interpretazione è testimoniata dallo stesso Corano che al versetto 43 della *Sūra di Abramo*, a proposito del Giorno del Giudizio, riferendosi agli iniqui, recita: «avanzeranno a collo teso, il capo alzato immobile, lo sguardo assente, il cuore vuoto (*hawā'*)». Commentando tale versetto, al-Ṭabarī spiega il termine *hawā'* come «assenza di bontà e di comprensione» (al-Ṭabarī 1993: I, 434, 17), determinata dalla «paura» (*al-Ġalālayn* 1987: 336, 8-9) che li soggiogherà. Dunque, oltre a significare «aria, atmosfera, lo spazio esistente tra il cielo e la terra» (Ibn Manẓūr 1955-56: s.v.; *al-Wasiṭ* 1985: s.v.; Freytag 1975: s.v.), il termine *hawā'* può riferirsi anche all'uomo qualora si volesse indicare la sua codardia ovvero la «mancanza» di coraggio o anche «l'incapacità di comprendere». L'idea di «assenza» o «mancanza» comporta di conseguenza quella di «vuoto»,¹⁵ interpretazione questa che, per tornare all'oggetto del presente lavoro, se riferita al luogo in cui si sarebbe trovato Dio prima della creazione, sarebbe più consona all'insegnamento coranico. Prima di creare, dunque, Dio era in un luogo «vuoto» in cui, cioè, «mancava» la creazione, ovvero

re, necessariamente dovrebbe precedere tutto ciò che è del suo genere. Allo stesso modo, se il seguente seguisse di per sé e per suo genere, ciò che viene prima non sarebbe primario rispetto a ciò che viene dopo per il fatto di essere antecedente. Poiché sappiamo che chi precede cose simili tra di loro non può essere primario rispetto a ciò che viene dopo per il fatto di essere antecedente, allora si dimostra che esso ha un precedente che lo ha preceduto e che lo ha posto in esistenza, secondo la Sua volontà» (al-Bāqillānī 1975: 23, 10-16).

¹⁴ Seguito da al-Rāzī, nella seconda versione, e da Ibn al-Aṭīr. Quanto ad al-Ṭayālīsī, questi negò l'esistenza dell'aria solo «al di sopra».

¹⁵ Cfr. Freytag (1975: s.v.) dove *hawā'* è reso con «vacuum».

Dio si trovava in una condizione di cui l'uomo non può avere conoscenza: sono queste in sintesi alcune delle interpretazioni fornite in merito al *ḥadīṭ* di Abū Razīn che ora ci accingiamo ad esaminare.

Schematicamente, le interpretazioni formulate in merito a tale questione sono due: a) una letterale, che intese cioè il '*amā*' come nuvole (di cui, però, si ignorava l'essenza), e b) una metaforica che, leggendo il termine '*amā*', e cioè con *alif maqṣūra*, lo interpretò nel senso di «invisibilità, assenza di creazione» e quindi «nulla». La prima ipotesi venne suggerita da Ibn Māḡa e Ibn al-Aṭīr; la seconda invece da al-Tirmidī e al-Rāzī. Quanto agli altri autori esaminati, al-Ṭayālīsī, Aḥmad ibn Ḥanbal e al-Ṭabarī riportano il *ḥadīṭ* senza commentarlo. Da parte sua, Ibn Qutayba si limitò a riferire le due interpretazioni secondo le quali il termine in questione, se scritto con la *alif mamdūda* ('*amā*') doveva essere inteso nel senso di «nuvole», in caso contrario, ovvero se scritto con la *alif maqṣūra* ('*amā*') si sarebbe riferito all'ignoranza di Dio da parte delle Sue creature, significando il verbo '*amiā*' «perdere la vista da entrambi gli occhi» e da qui, metaforicamente, «non conoscere, ignorare».

a) Ibn Māḡa (1996: 117-18, nr. 182), interpretando il termine '*amā*' in senso letterale, ovvero nel senso di «nuvole» sostenne che tale «tradizione» fa parte di quei «racconti» connessi agli attributi di Dio; di conseguenza bisogna crederci per fede, essendo Dio l'unico in grado di conoscere l'essenza di tali attributi, ivi compreso il '*amā*'.

Anche Ibn al-Aṭīr interpretò il '*amā*' in senso letterale e, riferendo l'opinione di al-Azharī Abū Maṣṣūr (m. 370 H.), sostenne l'impossibilità di conoscere la natura esatta di queste «nuvole» in quanto attributi connessi alla divinità, quindi, sconosciuti, ossia non intelligibili alla mente umana. Da parte sua, al-Azharī (1966-67: III, 246, s.v.), contestando il parere di Abū 'l-Hayṭam secondo il quale al termine '*amā*' doveva essere attribuito un significato metaforico e cioè «ignoranza» (per cui Dio, prima della creazione era in un luogo che gli uomini non possono concepire né conoscere) aveva sostenuto: «Ho appreso da Ibn al-Hayṭam, in cui non ripongo molta fiducia, che il termine di tale *ḥadīṭ* deve essere inteso nel senso di '*aman* (da interpretare come luogo sconosciuto) perché tutto ciò che non si conosce è ignoto. Ciò vuol dire che (Dio) era in un luogo sconosciuto e insondabile. Ma secondo me è giusta la lettura fornita da Abū 'Ubayd, e cioè che il '*amā*' sia scritto con *alif mamdūda*, e sia da intendere dunque nel senso di "nuvole" (*siḥāb*), sebbene non si possa conoscere (l'essenza) di tali nuvole attraverso attributi o qualificazioni. Tale interpretazione trova conferma nel Corano che recita: "Stan forse attendendo altra cosa che un sopravvenire di Dio in ombra di nubi (*ḡamām*), e degli Angeli insieme?" (*Cor.* II, 210). Nella lingua araba la parola "nuvole" è nota ma in questo caso, non sappiamo come saranno le nuvole sulle quali scenderà Dio il Giorno del Giudizio, e tuttavia vi crediamo».

b) Al-Tirmidī (1995: 288), invece, basandosi su quanto sostenuto da uno

dei «trasmettitori», Yazīd ibn Hārūn, ritenne che il termine ‘*amā*’ dovesse essere inteso nel senso di *laysa ma ‘ahu šay’*, ovvero «assenza di creazione», e quindi «nulla».

Dello stesso avviso sembra essere anche al-Rāzī, il quale riportò tale *ḥadīṭ* nel capitolo concernente le prove che attestano l’impossibilità di attribuire a Dio limite, dimensione e corpo. Partendo da tali considerazioni, al-Rāzī ritenne che il termine doveva essere inteso come ‘*amā*’ (scritto cioè con *alif maqṣūra*), indicando esso una condizione contraria a quella della vista e quindi della direzione poiché, se la direzione non c’è, essa non può essere vista (al-Rāzī 1993: 122, 4-5).

* * *

Come già anticipato, ci sembra infine doveroso ricordare che il concetto di ‘*amā*’ non compare nelle «tradizioni» sciite che non riconoscono il *ḥadīṭ* di Abū Razīn.¹⁶ Tale assenza è giustificata dal fatto che la *šī‘a*, poiché nega l’esistenza degli attributi di Dio, reputa inammissibile porre domande sul «luogo» in cui Dio si sarebbe trovato, o si troverebbe, non essendo Egli contenuto in nessuno spazio e non possedendo attributo alcuno. All’*imām* ‘Alī si attribuisce, infatti, la seguente affermazione: «Il principio della religione è la sua conoscenza (*ma‘rifā*), ed essa implica l’attestazione della sua veridicità (*taṣḍīq*), e questo comporta professare il monoteismo e osservare gli articoli della fede islamica (*tawḥīd*), il che implica la purezza della fede (*iḥlās*), e questa comporta la negazione degli attributi divini, riconoscendo che l’attributo è diverso dalla cosa descritta e la cosa descritta è diversa dall’attributo. E chi descrive Dio Lo associa ad altro, e chi Lo associa ad altro Lo moltiplica, e chi Lo moltiplica Lo divide e chi Lo divide Lo ignora e chi Lo ignora Lo indica e chi Lo indica Lo limita e chi Lo limita Lo enumera e chi chiede (riferendosi a Lui) “in cosa?” Lo racchiude e chi chiede “per quale motivo?” di fatto Lo disconosce» (al-Murtaḍā 1911: 23, 21-26).

Tuttavia, anche in ambiente sciita ci si pose la domanda su dove fosse Dio prima della creazione.¹⁷

¹⁶ Lo stesso dicasi, come pure accennato, per una parte della *sunna* la quale, però non riconosce tale *ḥadīṭ* a causa del suo *isnād* ritenuto *ḍa‘if*, cfr. in proposito al-Albānī (1985: 272; 1988, 13; 1991: 382).

¹⁷ Da parte loro, anche i “mistici” hanno contribuito a fornire varie interpretazioni del termine. Tra gli altri, Ibn ‘Arabī lo ha interpretato come «lo spirito [vitale] di Dio» (*naḥs al-Raḥmān*), «la verità di cui è costituito ogni essere creato» (*al-ḥaqq al-maḥlūq bihi*), «l’immagine assoluta» (*al-ḥayāl al-muṭlaq*), «l’essenza da cui ha origine la separazione tra l’uno e il molteplice» (*‘ayn al-barzah*), «il grado dell’uomo perfetto» (*martabat al-insān al-kāmil*), infine, «la prima possibilità della Verità di esistere e di trovarsi in un luogo» (*ḥaqīqat al-ḥaqā‘iq*). Senza approfondire tali interpretazioni, che per la loro complessità richiedono uno studio e una riflessione particolari, è sufficiente sottolineare per il momento che, secondo Ibn ‘Arabī, Dio (Verità) possiede cinque possibilità di esistenza ognuna delle quali è confermata dal Corano. Esse sono: 1) la possibilità di esistere nel *ḡamām* (= ‘*amā*’; II, 212); 2) la possibilità di esistere

Tra le fonti prese in esame ai fini del presente lavoro tale «tradizione» è riportata in al-Kulaynī (m. 328/939) e in Ibn Bābawayh al-Qummī (m. 381/991); ma se la domanda presenta solo una lieve discrepanza con quella riportata nelle fonti già esaminate, la risposta fornita è diversa. La “tradizione” a cui si fa riferimento recita infatti: «Si racconta che venne chiesto – su di lui il saluto –: Dov’era Dio prima che creasse cielo e terra? Rispose – su di lui il saluto –: “dove” è una domanda che presuppone l’esistenza di un luogo!! Ma (all’inizio) c’era Dio e non esisteva luogo alcuno» (al-Kulaynī 1968-69: I, 90, 4-5; al-Qummī 1977: 175, *ḥadīṭ* nr. 4).

L’impossibilità di inserire Dio in un contesto di spazio è testimoniata, inoltre, da altre “tradizioni” sciite, una delle quali in merito recita: «la prova che Dio non è in nessun luogo dipende dal fatto che tutti i luoghi sono dei contingenti ed è dimostrato che Dio è eterno ed è prima dei luoghi e non è possibile che il Munifico ed Eterno abbia bisogno di ciò che partecipa della Sua munificenza così come non è possibile che non si differenzi da ciò che da sempre esiste da Lui; di conseguenza è giusto che non sia in un luogo e che sia così da sempre». E questo perché «se fosse in un luogo sarebbe innovato perché ciò che esiste in un luogo ha bisogno del luogo e la necessità fa parte degli attributi dell’ innovato e non di quelli dell’Eterno».¹⁸ (al-Qummī 1977: 178, *ḥadīṭ* nrr. 10 e 11).

* * *

A conclusione di quanto detto, soprattutto in riferimento alla posizione assunta dalla *ṣī’a* in merito alla questione trattata, sembrerebbe che la *sunna*, o parte di essa, ritenne possibile inserire Dio in uno spazio “già” esistente prima della creazione. Ma, come pure accennato, tale questione è strettamente connessa al problema degli attributi divini in merito ai quali *sunna* e *ṣī’a* assunsero posizioni opposte. La *ṣī’a*, temendo che riconoscere agli attributi l’esistenza implicasse che questi condividessero con Dio l’eternità e la divinità, ne aveva predicato l’inesistenza, o piuttosto, riprendendo la dottrina mu’tazilita, aveva loro negato un’esistenza autonoma al di fuori dell’essenza divina.

sul trono (V, 20); 3) la possibilità di esistere nei cieli (III, 6); 4) la possibilità di esistere nei cieli e nella terra (III, 6); infine, 5) la possibilità di esistenza in generale (IV, 57). Se Dio, dopo la creazione, di ogni genere creato ne privilegiò uno in particolare (ad esempio, i profeti tra gli uomini e la Notte del Destino tra le altre notti), allo stesso modo prima della creazione, tra i vari e possibili luoghi, Egli scelse di essere nello ‘*amā*’, proprio come scelse il Trono quale luogo in cui insediarsi dopo la creazione. Per ulteriori dettagli in proposito cfr. al-Ḥakīm (1981: 820-26). Cfr. inoltre al-Qāṣānī (1995: III, 161-62). Secondo alcuni, non si tratterebbe di al-Qāṣānī, bensì di un allievo di Ibn ‘Arabī, e cioè Sa’id al-Dīn al-Fargānī (m. 700 H.), per altri, invece, la persona in questione sarebbe Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 676 H.), anch’egli allievo di Ibn ‘Arabī.

¹⁸ Sull’impossibilità di riferire a Dio qualsiasi connotazione spazio-temporale cfr. inoltre al-Mağlisī (1983: 309-39).

Da parte sua, la *sunna*, poiché il Corano “descrive” Dio attraverso qualificazioni, per rispettare la lettera della Rivelazione riconobbe l’esistenza degli attributi che, tuttavia, differenziò sia da Dio che dall’uomo, potendo essi qualificare ugualmente entrambi. Gli attributi cioè non si identificavano completamente con l’essenza divina né erano diversi da Dio: non erano «né Dio né altro da Lui» (*lā ‘aynuhu wa lā ġayruhu*).

È in definitiva ciò che alcuni sostennero quando interpretarono il termine ‘*amā*’ alla lettera, ossia come «nuvole» di cui però l’uomo non può avere l’intellezione, ovvero, e per riecheggiare il *Lisān al-‘Arab*, come qualcosa che, sottoposta a trasformazioni, non perde la sua natura. Tra le varie definizioni fornite da Ibn Manzūr figura per l’appunto quella della nuvola che «pur scaricando l’acqua in essa contenuta, non perde la sua consistenza»; allo stesso modo, aggiungiamo noi, Dio con la creazione non muta il Suo essere perché il mutamento è proprio di ciò che si genera e si corrompe. Il fatto di aver creato, dunque, non fa acquisire a Dio una condizione che “prima” Egli non possedeva, anche perché il “prima” e il “poi” non fanno parte della Sua natura.

Quanto a coloro che, attribuendo allo ‘*amā*’ un significato metaforico, lo intesero come «nulla», finirono con l’assumere una posizione di fatto simile, se non uguale, a quella espressa all’interno della *šī’a*. Viste da quest’ottica, non solo le posizioni sunnite e šī’ite sono meno antitetiche di quanto a prima vista potrebbero sembrare, ma anche la “tradizione” attribuita ad Abū Razīn pare essere perfettamente consona alla lettera della Rivelazione. Sostituendo, infatti, le parole chiave del *ḥadīṭ* (‘*amā*’ e *hawā*’) con i loro sinonimi (*laysa šay’ ma’ahu* e *firāġ*) il suo senso è più chiaro: prima della creazione Dio era «in un luogo in cui non c’era altri che Lui» (‘*amā*’) al di sotto e al di sopra del quale c’era il «vuoto» (*hawā*’). Ma il vuoto di per sé comporta l’assenza di direzione, e se non c’è direzione non è possibile parlare in termini di “spazio”, ovvero di “sotto” e “sopra”. Di conseguenza, e in ossequio all’insegnamento coranico, al momento della creazione Dio, immutato e immutabile era solo, ovvero *kāna Allāh wa lam yakun ma’ahu šay’*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aḥmad ibn Ḥanbal, ‘Abdallāh (1995) *Al-musnad* 5. al-Qāhira.
 al-Albānī, Muḥammad Nāṣir (1985) *Zilāl al-ġanna fi tahrīġ al-sunna*. Bayrūt.
 — (1988) *Ḍa’if Sunan Ibn Māġa*. Bayrūt.
 — (1991) *Ḍa’if Sunan al-Tirmiḏī*. Bayrūt.
 al-Azharī, Abū Maṣṣūr (1966-67) *Tahdīb al-luġa*. al-Qāhira.
 al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād (1945) *Al-mu’ġam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Bayrūt.
 al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad (1975) *Kitāb al-tamhīd*. Bayrūt.
 Bausani, A. (1975) *Il Corano* (Introd., trad. e commento di A. Bausani). Firenze.
 — (1980) *L’Islam*. Milano.
 al-Buḥārī, Abū ‘Abdallāh (1998) *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Riyāḏ.
 al-Ḍahabī, Šams al-Dīn (1991) *Muḥtaṣar al-‘ulūw*. Bayrūt-Dimašq-‘Ammān.

- Freytag, G. W. (1975) *Lexicon arabico-latinum*, 4 voll. Beirut.
- al-Ḥakīm Su'ād (1981) *Al-mu'ğam al-şūfī. Al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Bayrūt.
- Ibn al-Aṭīr, Mağd al-Dīn (1979) *Al-nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa 'l-aṭār* 3. Bayrūt.
- (1984) *Ġāmi' al-uşūl fī aḥādīṯ al-rasūl* 11 voll. Bayrūt.
- Ibn Māğā, Abū 'Abdallāh (1996) *Sunan Ibn Māğā* 1. Bayrūt.
- Ibn Manzūr, Abū 'l-Faḍl (1955-56) *Lisān al-'Arab*, 15 voll. Bayrūt.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad (1983) *Kitāb ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṯ*. Bayrūt.
- al-Kulaynī, Abū Ġa'far (1968-69) *Al-uşūl min al-kāfi*, 8 voll. Ṭahrān.
- Lane, E. W. (1980) *An Arabic English Lexicon*, 8 voll. Beirut.
- al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1983) *Bihār al-anwār* 1. Bayrūt.
- al-Ġalālayn* (1987) = Ġalāl al-Dīn al-Maḥallī e Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*. Bayrūt.
- al-Mas'ūdī, Abū 'l-Ḥasan (1966) *Murūğ al-daḥab wa ma'ādīn al-ğawḥar* 1. Bayrūt.
- al-Murtaḍā, al-Şarīf (1911) *Nahğ al-balāğā* 1. Bayrūt.
- al-Qāşānī, 'Abd al-Razzāq (1995) *Laṭā'if al-i'lām fī işārāt ahl al-ilḥām. Mu'ğam al-muşṭalahāt wa 'l-işārāt al-şūfīyya*. al-Qāhira.
- al-Qummī, Ibn Bābawayḥ (1977) *Kitāb al-tawḥīd*. Qum.
- al-Rāzī, Faḥr al-Dīn (1993) *Asās al-taqdīs fī 'ilm al-kalām*. Bayrūt.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far (1939) *Ta'riḥ al-umam wa 'l-mulūk*. al-Qāhira.
- (1988) *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl ay al-Qur'ān* 7. Bayrūt.
- (1993) *Muḥtaşar tafsīr al-Ṭabarī*, 2 voll. al-Qāhira.
- al-Ṭayālīsī, Abū Dāwūd (1985) *Musnad Abī Dāwūd*. Bayrūt.
- al-Tirmidī, Abū 'Īsā (1995) *Şaḥīḥ al-Tirmidī* 11. Bayrūt.
- al-Wasīṯ* (1985) = I. Muşṭafā, A.H. al-Zayāt, Ḥ. 'Abd al-Qādir, M.'A. al-Nağğār, *al-Mu'ğam al-wasīṯ*, 2 voll. Dimaşq.
- al-Zubaydī, Murtaḍā (1994) *Tāğ al-'arūs min ġawāḥir al-qāmūs*, 20 voll. Bayrūt.

SUMMARY

According to a 'tradition' attributed to Abū Razīn al-'Uqaylī, before the creation God was in an 'amā', a term which has been a point of reflection in *sunna* and in *şī'a*, too.

The *sunna* gave two interpretations with regard to this subject: one literal, which interpreted 'amā' as 'clouds', and one metaphorical which, reading 'amā' instead of 'amā', interpreted the word as 'nothingness'. As to the *şī'a*, it did not recognize this 'tradition', because the possibility of locating God in a 'place' or 'space' would invalidate the principle of the *tawḥīd*, as the 'place' would share with God both His divinity and eternity.

In both cases, the different interpretations were intended to confirm, although in a different way, the Islamic postulate according to which at the moment of creation God was alone.