

---

© De esta edición:  
CONSEJERIA DE CULTURA,  
EDUCACION Y TURISMO.  
Editora Regional de Murcia.  
C/. Isaac Albéniz, 8, bajo.  
30009 - MURCIA  
Telf.: 29 82 93

---

*Dirección Editorial:*  
Javier Marín Ceballos

*Diseño de colección:*  
M.ª José Del Sol y Manuel Portillo

*Primera edición:*  
1 de junio de 1992

*Depósito Legal:*  
MU-1.054-1992

*I.S.B.N.:*  
84-7564-133-4

*Impreso por:*  
A.G. Novograf, S.A.  
Puente Tocinos (Murcia)

Impreso en España / Printed in Spain

---

*Distribuidores:*  
En la Región de Murcia:  
Miguel Sánchez Libros, S.A.  
Representaciones Editoriales.  
C/. Mayor, 55. Polígono industrial CampoSol  
30006 PUENTE TOCINOS (MURCIA)  
Telfs.: 24 73 31 / 24 73 92 Fax: 20 03 19

Resto de España:  
Siglo XXI  
C/. Plaza, 5. Apdo. nº 48023  
28043 MADRID  
Telfs.: 759 48 09 / 49 18 / 45 57

---

## LOS DOS HORIZONTES

Trabajos presentados al  
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-<sup>c</sup>Arabī  
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

*Edición a cargo de:*  
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

ALFONSO CARMONA GONZALEZ

LOS AÑOS ANDALUSIES DE IBN AL-<sup>°</sup>ARABĪ  
(El régimen almohade y la formación del Šayḥ al-Akbar)

## I

**T**RANSCURRIA el año 1165 de nuestra Era, es decir, el 560 después de la emigración de Mahoma desde La Meca a Medina. El día 7 de agosto, que aquel año caía en pleno mes sagrado de Ramadán, nació, en el seno de una de las familias nobles de Murcia, nuestro personaje, al que pondrían el nombre del Profeta del Islam, Muḥammad, que era también el nombre del poderoso emir de todo el Levante a cuyo servicio estaba, como alto funcionario, el padre de aquel recién nacido. A este niño lo habremos de conocer luego por el apellido familiar: Ibn al-‘Arabī, “*descendiente del Arabe*”. A este apellido, nuestro místico añadiría con orgullo el de al-Ḥātimī aṭ-Ṭā’ī, proclamando así su descendencia de aquel célebre poeta árabe preislámico, Ḥātim aṭ-Ṭā’ī, cuya generosidad llegó a ser proverbial y tema de multitud de relatos populares en varias lenguas de Oriente.

Así pues, aunque nacido en Murcia, de padre murciano (su madre era beréber), las raíces del que luego sería el mayor místico que han conocido los musulmanes hay que buscarlas muy lejos de aquí, en la Arabia que fue cuna del Profeta Mahoma. Sería precisamente allí adonde, en el zenit de su vida, Ibn al-‘Arabī viajaría, abandonando definitivamente el país de al-Andalus que sus antepasados habían conquistado.

La ciudad de Murcia era entonces la capital de un Estado islámico que abarcaba todo el Levante y a cuyo frente estaba el emir Ibn Mardaniš, que las crónicas cristianas llaman el Rey Lobo, tenazmente

enfrentado a las fuerzas del imperio almohade, imperio que ha sido llamado "la empresa beréber más importante del Occidente musulmán en la Edad Media". Se respiraba en la Murcia de aquellos días un ambiente militarista, demasiado influido —a juicio de los buenos musulmanes— por ideas y costumbres cristianas, y con una carga fiscal prácticamente insoportable para el común del pueblo. Era constante la presencia de soldados de países de la cristiandad ("numerosos y bien equipados", como dice un autor árabe), requeridos por Ibn Mardaniš para sus planes de expansión territorial. Expansión siempre a costa de las provincias musulmanas limítrofes, no de los reinos cristianos. Su ejército regular estaba formado en buena parte por estas huestes mercenarias, principalmente compuestas por castellanos y aragoneses, que residían permanentemente en lo que entonces se denominaba Šarq al-Andalus, es decir: el Levante español.

Justamente un mes después del nacimiento de nuestro místico, en respuesta a un intento de los levantinos de apoderarse de Córdoba, se pone en marcha en Sevilla, en dirección a Murcia, un formidable ejército almohade, venido de allende el Estrecho y reforzado en la Península. Es el comienzo del resquebrajamiento del poder de Ibn Mardaniš, aunque ya dos años antes había sufrido un serio revés en su intento de arrebatar Granada al imperio almohade: las mayores pérdidas allí fueron de soldados cristianos a las órdenes del emir murciano. Los efectivos almohades parten, como dice el cronista, "decididos y constantes en expedición al país de Ibn Mardaniš". Unos días después, el Rey Lobo y sus 13.000 cristianos sufren una aplastante derrota, en el lugar donde el valle del Guadalentín se une a la vega murciana. Las inexpugnables murallas de la ciudad de Murcia protegieron al emir, a los restos de su ejército y a la población civil, pero la rica huerta y las suntuosas mansiones de recreo de los nobles murcianos quedaron a merced de los invasores, que destruyeron y saquearon cuanto quisieron. La residencia mardanišī de Monteagudo fue asolada.

Los años que median entre el nacimiento de Ibn al-ʿArabī y su salida de Murcia debieron ser especialmente duros en esta ciudad. Se rompió la alianza entre Ibn Mardaniš y su suegro, el señor de Jaén, lo que motivó nuevas campañas de los murcianos y sus aliados para anexionarse los territorios de aquél, que tenían especial importancia económica y estratégica para Murcia.

El ejército almohade habría de volver en septiembre de 1171. Tampoco esta vez el asedio de la capital daría resultado. Pero buena

parte de las demás poblaciones, una a una, fueron pasándose al campo almohade, manifestando que adoptaban su doctrina y expulsando a militares y civiles cristianos. Esperaban, sin duda, acabar así con aquella guerra que duraba demasiado y con la insoportable presión fiscal. Finalmente, cuando prácticamente ya no le quedaban aliados, muere el Rey Lobo, en marzo de 1172, y sus hijos se apresuran a declararse vasallos de los almohades y partidarios de su credo.

Mientras los jefes beréberes se posesionaban de la ciudad, una comitiva compuesta por la familia del difunto emir, sus funcionarios y los altos oficiales de su ejército se dirige, para organizar la nueva administración, a Sevilla, donde se encontraba el califa almohade. Entre los miembros de aquella comisión se hallaba muy probablemente ʿAlī b. al-ʿArabī, padre de nuestro personaje. Eso fue precisamente en el mes de Ramadán de aquel año, cuando el pequeño Muḥammad b. al-ʿArabī cumplía 7 años. El debió quedar en casa con el resto de sus familiares, quienes muy poco después emprenderían aquel mismo camino para reunirse con el cabeza de familia, que había pasado a formar parte de la administración central de al-Andalus en Sevilla.

## II

¿Qué razones impulsaron a la dirección del movimiento almohade a mandar a sus seguidores al otro lado del Mediterráneo? Y, una vez asentados en buena parte de al-Andalus, ¿qué les movió a poner tanto empeño y energía en el sometimiento del Levante peninsular? La tarea de reconstruir la Historia es primordialmente hacerse preguntas sobre el pasado. Debo reconocer que si ya es difícil dar respuesta a la pregunta de "qué sucedió" (pues los datos fiables son escasos), mucho más difícil y arriesgado es responder al "cómo" y al "porqué". Ni siquiera los protagonistas o los espectadores del hecho histórico son necesariamente conscientes de las verdaderas razones que mueven los acontecimientos. Cuando se manda —como en aquel caso— a un pueblo a luchar, ¿cuántos combatientes saben porqué? o ¿cuántos pueden prever o adivinar en qué modo será utilizado el resultado?

Parece evidente que los almohades comprendieron pronto que la confrontación entre Islam y Cristiandad que se estaba agudizando en España afectaba especialmente a sus intereses como partido gobernante en el Norte de Africa (desde Marruecos hasta Libia) y que, por lo tanto, debían intervenir: no se trataba quizá de expansionismo puro y

simple, sino de una especie de ataque defensivo, no tanto para amparar a las poblaciones andalusíes como para protegerse ellos mismos. Por esa razón, a pesar de sus presupuestos doctrinales, acabaron pronto desentendiéndose de la solidaridad musulmana en todo otro terreno que no fuera el hispano.

Ello les llevó a no acudir a Oriente Medio contra los Cruzados, pese a que la poderosísima flota con que contaban a finales del siglo XII les hubiera permitido intervenir. Con sólo la mitad de esa flota se hubiera conformado Saladino, quien le hizo saber al tercer califa almohade, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, en carta enviada en el año 1189, que debía intervenir, pues la suya era la única flota musulmana con capacidad para enfrentarse a los Cruzados. Pero Abū Yūsuf no quiso ayudar a los sirios, pues tenía necesidad de todas sus fuerzas marítimas para sus campañas andalusíes. Por otra parte, el hecho de que fuerzas cristianas, especialmente las francesas, estuviesen ocupadas en Oriente Medio, le dejaba las manos más libres. En el marco de esa estrategia, los almohades habían llegado a establecer, en 1180, una tregua de diez años con el rey de Sicilia.

Ese interés con que los norteafricanos siguieron los asuntos de al-Andalus dio sus frutos. Poco antes de que Ibn al-'Arabī abandonara definitivamente el Occidente musulmán, debió de celebrar con enorme regocijo la victoria musulmana de Alarcos en 1195, en tiempos del califa ya citado, Abū Yūsuf, frente al temible Alfonso VIII, el que había arrebatado Cuenca al poder musulmán en 1177, cuando los almohades ya eran plenamente dueños de al-Andalus.

La amenaza de los cristianos parecía alejarse ante la recuperada fuerza ofensiva del Islam. Sin embargo, hasta las tierras orientales donde se encontraba debieron llegarle a nuestro místico las noticias de los posteriores reveses almohades, a raíz de que el Papa Inocencio III proclamara la Cruzada contra los musulmanes españoles, después de varios fracasos de los cristianos en Siria y posiblemente comprendiendo que lo que estaba en juego en España era tan importante como aquello otro. Se fraguaba así el desastre de las armas musulmanas que fue la batalla -cuyo lugar y fecha todos hemos tenido que aprender- de las Navas de Tolosa en 1212, que preparó el fin de la autoridad almohade en España y la conquista cristiana de casi todas las grandes ciudades que un día fueron orgullo del Islam español: Córdoba, en 1236; Murcia, en 1243 (tres años después de que hubiera muerto el más ilustre de sus hijos); Sevilla, en 1248...

El imperio almohade tuvo como base y motor un movimiento doctrinal de características que podemos considerar integristas o mejor: fundamentalistas. La base de su doctrina era el dogma islámico de la unicidad de Dios. La proclamación de esa unicidad recibe en árabe el nombre de *tawḥīd* y el seguidor de la doctrina es *al-muwahḥid*, de donde proviene el arabismo "almohade". Pero, como digo, el *tawḥīd* no era en absoluto algo nuevo en Islam. Es simplemente el hecho de ser monoteísta y de proclamarlo con la fórmula de la profesión de fe islámica: "No hay más dios que el Dios Único"; fórmula que los musulmanes, sin excepción, vienen repitiendo desde que lo aprendieron de labios de Mahoma.

Así pues, ¿qué originalidad tenía el movimiento almohade? ¿Acaso no profesaban los demás musulmanes el dogma de la unicidad divina? Sí, por supuesto; pero, a juicio de Ibn Tūmart, padre de aquel movimiento doctrinal, no daban prioridad al *tawḥīd*, es decir, no llevaban hasta el final todas sus implicaciones.

Reservarse para ellos solos el título de *muwahḥidūn* o unicistas era de alguna manera llamar *mušrikiyyūn* o asociadores a los otros. "Asociadores" son aquellos que creen que, además de Allāh, hay otros partícipes de la divinidad. *Mūshrik* o asociador es el nombre que Mahoma dio al que profesaba el politeísmo y que sus seguidores dieron posteriormente a los cristianos, debido a su aceptación del dogma de la Trinidad. Por lo tanto, afirmando ser los únicos que practicaban el verdadero Islam, estos gobernantes se proclamaron califas, no reconociendo autoridad superior a ellos en ningún país musulmán y creyéndose en el deber de imponer su doctrina a los demás, mediante la violencia si fuera preciso, violencia que ellos llamaban -naturalmente- *ḡibād*.

### III

Uno de los rasgos de esta doctrina es su insistencia en volver a las fuentes, en basar el culto, la jurisprudencia, la vida social sobre los preceptos contenidos en el Corán y en la Tradición recibida de los primeros tiempos del Islam. Ello les llevaba a enfrentarse a una situación que había ido asentándose sólidamente en el Islam tanto occidental como oriental: la transferencia de la autoridad doctrinal a manuales de jurisprudencia y de casuística que seguían ciegamente la doctrina básica de algún gran sabio de los siglos VIII o IX, ampliada por emi-

nentes discípulos suyos y por algunos estudiosos posteriores. Conocemos tal actitud con el nombre de *taqlīd* o seguimiento de la opinión de otros, es decir, el hecho de imitar las soluciones dadas con anterioridad, en lugar de hacer un esfuerzo (*iḡtibād*) por encontrar la deseada solución a partir de las únicas bases de la doctrina y del derecho islámicos, que son los Libros Sagrados. Esta desacreditación de las soluciones ya dadas, estos ataques a la pereza mental motivaron que bajo dominio almohade se creara un clima más favorable que en épocas anteriores para la creación intelectual y una evidente renovación religiosa, de la que quizá nuestro místico es un exponente.

Otro de los rasgos que caracterizaron esta revolución, al menos en sus comienzos, fue la intransigencia frente a la colaboración y la coexistencia con los cristianos. Estos aparecían no sólo como claros enemigos del *tawḥīd*, sino como introductores de rechazables innovaciones en el interior de algunos países musulmanes, como era el caso de Murcia. En las crónicas que cuentan cómo las ciudades levantinas fueron pasando al campo almohade se dice generalmente: "Abrazaron el *tawḥīd* y expulsaron a los cristianos que había con ellos".

Esa situación de permeabilidad, de coexistencia (aunque quizá no fuera de buen grado) entre las comunidades musulmana y cristiana se estaba dando especialmente en el Levante de Ibn Mardanīš. Era evidente que un cierto excedente de población de los reinos cristianos se estaba acomodando a vivir entre musulmanes, bajo autoridad islámica y en un marco social regido por las leyes del Corán, realizando funciones militares y comerciales principalmente. De no haber sido por la irrupción de los fundamentalistas beréberes, ¿qué resultados habría tenido aquella experiencia? Yo no estoy seguro de algo que siempre se afirma: que la conquista almohade retrasó la caída de al-Andalus en manos cristianas. A mi modo de ver, esta invasión la aceleró. Piénsese en el caso de Cuenca, que sólo es ocupada y colonizada por los castellanos cuando desaparece el régimen "amigo" de Ibn Mardanīš y en su lugar se instala en sus fronteras un poder tan beligerante como el de aquellos norteafricanos.

Sea como fuere, la expansión almohade fue un levantamiento, una movilización de tribus beréberes sedentarias, del Alto Atlas, en busca de mejores medios de vida y deseosas de propagar sus nuevos puntos de vista doctrinales y de defender lo que ellos creían el verdadero Islam, allí donde estaba en peligro. Pero, ¿hasta qué punto fue profunda, o al menos efectiva, la revolución almohade? Aparte de un

cambio de dinastía y de la subida al poder de unos nuevos grupos dirigentes, ¿qué cambió? En lo doctrinal, por ejemplo, ¿fue muy diferente la formación que Ibn al-'Arabī recibió a partir de los 7 años de lo que hubiera sido de haber continuado viviendo en Murcia, bajo régimen mardanīšī? O, lo que es lo mismo: Los que crecieron con el nuevo régimen, ¿tenían una mentalidad realmente distinta de la que tuvieron sus padres? Asíñ Palacios parece creer que sí, ya que, según él:

*"Contra la ciencia muerta de los juristas de su época, los almohades impulsaron paulatinamente la restauración de las fuentes hasta entonces olvidadas en el estudio del Derecho y acabaron con los casuísticos manuales de la escuela malikí, que fueron entregados a las llamas [...]. El reformador [se refiere al fundador del movimiento] niega todo valor legal a las cuatro escuelas ortodoxas y destruye la causa que dio origen a sus mutuas discrepancias, declarando que el libre examen de la razón individual, aplicado a la interpretación de las fuentes objetivas de la ley, carece de toda fuerza. Bases de la legislación deben ser únicamente el Alcorán, la tradición profética cuya autenticidad conste por testimonios fidedignos y el unánime consentimiento de la iglesia islámica adornado de idénticas garantías. Todo lo que no sea esto o debe ser en absoluto excluido o utilizado, cuando más, a título de meros indicios, de presunción subjetiva que no pueden sentar jurisprudencia".* (M. Asíñ Palacios, "Origen y carácter de la revolución almohade", en *Obras escogidas*, Madrid 1948, t. II, p. 7.)

Sin embargo, este análisis de la ideología jurídica del movimiento unitarista parece excesivamente tajante. En plena época almohade se siguieron escribiendo manuales de casuística al estilo tradicional por personas altamente situadas o por intelectuales a bien con el régimen. Quizá sea más realista decir que la jurisprudencia escolástica anterior, debido a las tendencias del partido en el poder, perdía importancia frente al Ḥādīṭ, o Tradición del Profeta, y al Corán, materias que llegaron a ser las más cultivadas en este período, sin por ello desplazar completamente aquellas disciplinas académicas ya clásicas en el Occidente musulmán, fiel seguidor de la corriente jurídica que en Medina iniciara, en el siglo VIII, el Imām Mālik. Como tampoco es cierto que los seguidores de esta escuela fueran excluidos de las esferas gubernamentales, a no ser que se piense exclusivamente en la cúpula del poder.

Queda por averiguar por qué, junto a ese aumento de los especialistas en Corán y Ḥādīṭ, la España almohade conoce un evidente florecimiento de la Mística, cuyo ejemplo más relevante será sin duda

el del eximio Ibn al-‘Arabī al-Mursī. Y parece también paradójico que el cultivo de las materias profanas, en parte liberadas de sus tutelas religiosas, empieza a ser algo aceptado: uno ya podía presentarse únicamente como especialista de disciplinas literarias y adquirir una audiencia notable, aunque no tenemos muchos ejemplos de ello.

Lo más probable es que los maestros sevillanos del joven Muḥammad respondieran más a la imagen del ulema de época almorávid que al “*hombre nuevo*” que pretendían los almohades. A finales del siglo XII el prototipo de andalusí culto al que se acudía en busca de enseñanza era todavía el de un hombre “*chapado a la antigua*”: versado en Derecho aplicado y no en fuentes del Derecho, en catecismo y no en textos fundamentales, que políticamente apoyaba al régimen almohade, pero que intelectualmente era tributario del pasado; salvo, sin duda, personalidades especialmente versátiles.

#### IV

En Sevilla, el ṣayḥ murciano va a recibir no sólo su formación básica en las disciplinas que un hombre culto debía dominar, sino que allí se adentrará en la vida mística *ṣūfī* de la mano de una multitud de mentores. Todas las biografías insisten además en los antecedentes sufíes que había en la familia del gran maestro. Pero, ¿qué es el sufismo? En sus comienzos, en los siglos VIII, IX y X, había sido un movimiento sobre todo ascético y mendicante, en claro contraste con el Islam oficial, que se ocupa primordialmente de organizar la vida pública y los deberes “*externos*” de la persona (con una concepción muy jurídica de las relaciones sociales y de las relaciones del individuo y la colectividad con la religión), mientras que el sufismo predica sobre todo el abandono de lo material y la unión interior, inefable, con Dios. Los miembros de este movimiento, a causa –parece– del nombre del sayal de la lana (*ṣūf*) con que gustaban de vestirse, fueron llamados sufíes; aunque otra hipótesis relaciona este nombre con el griego “*sofía*” o sabiduría.

Estos primeros sufíes habían tenido como precursores algunos musulmanes del siglo VII que, frente a la corrupción de los amos del nuevo imperio, practicaban y predicaban la renuncia, la honestidad moral, la sinceridad religiosa y la confianza en la providencia divina. Luego fueron apareciendo hombres que se retiraban del mundo, rechazando la vida social y la actividad económica, aunque con un ca-

rácter poco especulativo, sin tener todavía teoría alguna sobre la comunicación mística con Dios. Pero, en la época del gran sufí murciano, el movimiento ya estaba organizado en comunidades, había instaurado prácticas o ejercicios de adiestramiento místico, se había enriquecido con aportaciones ideológicas neoplatónicas, hindúes, panteístas, etc. y había comenzado a producir una literatura que dentro de muy poco sería importante y abundante. Ibn al-‘Arabī constituirá el punto culminante de ese enriquecimiento doctrinal y de esa producción literaria

Como acabamos de decir, en 1173 el pequeño Muḥammad se encuentra ya instalado en Sevilla, donde tendrá lugar su formación en un ambiente político diferente del que conoció en su primera niñez. La nueva ideología que el partido de los *muwahḥidīn* quería implantar en las esferas religiosa, filosófica y jurídica parece reflejarse en la formación básica del joven Abū ‘Abdallāh. No quiero decir que Ibn al-‘Arabī sea un producto de la doctrina de los almohades, sino que la oposición de éstos al *taqlīd* o sometimiento ciego a la autoridad doctrinal de los predecesores, ese rechazo de los manuales de casuística y esa búsqueda de soluciones acudiendo en cada ocasión a las fuentes (Corán y Sunna) tienen un eco en el camino personal de Ibn al-‘Arabī para encontrar la Verdad. Él también está en contra de “*esas personas* –cito sus palabras– *que obedecen ciegamente el criterio de autoridad en los problemas de la vida espiritual*”, pues de esa ciega sumisión al criterio de autoridad, ¿cómo esperar –se preguntará él–, en materia de conocimiento, éxito alguno para quien lo sigue?

De estas nuevas actitudes intelectuales, de estos impulsos a la iniciativa doctrinal que se dieron sobre todo al comienzo de la época almohade es también buen ejemplo un contemporáneo de Ibn al-‘Arabī con el que éste mantuvo relación: Averroes, renovador en materia filosófica y figura independiente en materia jurídica.

Tampoco en el entorno de ascetas y místicos en que el murciano se movió en su juventud sevillana abundan los que se plegaban a la ortodoxia tradicional. De alguno de ellos dice Ibn al-‘Arabī que “*no usaba en sus explicaciones de otras autoridades que de textos del Corán, ni estimaba digno de estudio más libro que éste*” y que “*jamás adquirió ningún otro libro*” y que él le oyó “*decir en una reunión, en la ciudad de Córdoba, lo siguiente: «¡Desgraciados los autores de libros y de obras! ¡Cuán prolija será la cuenta que habrán de dar el día de mañana! ¡Con el Libro de Dios y con las tradiciones de su Enviado basta!*».

Esto es llevar hasta sus últimas consecuencias un principio clave en la doctrina almohade.

Y es que la exageración, el carácter radical en los actos y en los planteamientos doctrinales es uno de los rasgos sobresalientes de las personas que iniciaron a Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī en la vida mística. Quien quiera conocer el ambiente que reinaba entre tales maestros y discípulos deberá leer la *Epístola de la Santidad*: galería de personajes singulares, absolutamente extremados en las prácticas religiosas y diferentes entre sí, es decir, que no constituían un patrón único de místico: entre los personajes biografiados encontramos quienes sólo vivían del trabajo de sus manos, frente a otros que abandonaron todo trabajo manual, como aquel que ganaba su vida con su oficio de sastre y un buen día arrojó las tijeras al pozo y se confió a la providencia divina; había quienes no aceptaban nada de nadie, frente a otros que sólo vivían de limosnas; los había que no podían prescindir del matrimonio, mientras que alguno no se casaba por temor —decía— “*a no poder pagar a su esposa el débito conyugal*”; los había tristes e introvertidos, mientras que otros eran extrovertidos y bromistas; unos eran ceñudos y otros afables...

Pero existían indudablemente rasgos comunes a todos ellos. Además de su extraordinaria piedad o devoción, todos mortificaban enormemente el cuerpo, continuando así una arraigada tradición ascética del Islam andalusí. Por otra parte, solían ser sumamente escrupulosos y obsesivos, aunque el contenido de la obsesión variaba de unos a otros: había quien pasó toda su vida sin dar la espalda a la alquibla, es decir, mirando siempre hacia la dirección frente a la cual el creyente se sitúa en la oración; había quien repetía durante toda la jornada una breve jaculatoria que cada día cambiaba; había quien siempre dormía vestido; etc.

## V

Nuestro personaje tendrá fijada su residencia en Sevilla hasta el año 1194, en que, a punto de cumplir los treinta años y antes de su partida definitiva para Oriente, comenzará una vida itinerante por algunos lugares del Occidente musulmán. Con anterioridad había hecho frecuentes desplazamientos por buena parte de la España que todavía estaba bajo administración islámica, así como por el Norte de Africa. El motivo de esa inquietud viajera no parece ser otro que el de entrar en contacto con personalidades sufíes, cosa que compaginó du-

rante unos años con su puesto de funcionario del gobierno almohade, un puesto que su origen familiar y su formación académica le permitieron ocupar.

La personalidad de nuestro joven místico se nos muestra como la de alguien sumamente ansioso por alcanzar el máximo grado de perfección en esa vía, pero de una forma mucho más moderada y razonable que la de la mayoría de los maestros suyos que conocemos: no se le ve romper con la vida familiar; no parece enfrentarse a los poderosos ni abandonar totalmente el cuidado de su hacienda; es generoso con su riqueza, pero sin renunciar por completo a ella. En resumen: se va apartando del mundo, sin huir de él ni renunciar por completo a algunas de sus comodidades.

Los estudios que entonces realiza son los de un hombre culto llamado a ocupar cargos oficiales y a brillar en sociedad. No se ciñe a la sola lectura del Corán, como recomiendan algunos de los maestros que él se había puesto como modelos. Su formación en jurisprudencia, gramática y retórica es importante. En este último campo destacaría luego como poeta. Será especialmente interesante su faceta como autor de poemas estróficos, es decir, poemas que no siguen el modelo tradicional de la casida. Y quiero resaltar que cabe al místico murciano el mérito de haber sido el primero en introducir el uso “*a lo divino*” de estos géneros de versificación, fundamentalmente populares y generalmente escritos en árabe dialectal.

La imagen de Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī en esta época es la de un joven, digamos que “*universitario brillante*”, que frecuenta personajes de las clases populares en busca de ejemplos de vida ascética y de poderes sobrenaturales. En efecto, la mayoría de sus maestros son artesanos o incluso personas marginadas, muchas veces sin apenas cultura, pero que sobresalen en la ciencia que él viene a aprender. Comparte durante temporadas la vida de varios de ellos, en absoluta comunidad de bienes, incluso sirviendo de criado a algunos, sobre todo de entre los de más edad.

Sus relaciones con el régimen almohade parecen excelentes. En 1193 lo encontramos en Túnez, donde tiene gran influencia ante el gobernador almohade. Al año siguiente, en Fez, asiste al paso de los ejércitos que venían a combatir a al-Andalus. Son las tropas que conseguirían en 1195 la resonante victoria de Alarcos, que levantó los ánimos de los musulmanes españoles. Pero, después de este triunfo, el poder almohade empieza a reaccionar contra la efervescencia sufí, que

quizá se sospechaba que podía tornarse en agitación política. Este cambio no pudo menos que disgustar enormemente a Ibn al-‘Arabī, que hasta ese momento, como decimos, había gozado del favor del régimen de los *muwahhidīn*, partido que en sus comienzos había agradecido el apoyo ideológico que el sufismo le prestó contra el Estado almorávid, al que los sufíes, al igual que los primeros almohades, reprochaban su anquilosamiento doctrinal. Fueron varios los místicos que habían fomentado, e incluso encabezado, rebeliones anti-almorávides. Pero, en aquellos años finales del siglo XII, las cosas empezaban a ser como antes y quizá una buena prueba de ello la podemos encontrar en el hecho de que los alfaquíes, que habían sido los grandes perdedores con el cambio de régimen, volvían ahora a tener la influencia de antaño.

En 1199, después de haber asistido en Córdoba a los funerales por Averroes, Muḥyiddīn se encuentra en Murcia. En esta su ciudad natal asiste a las lecciones de un importante sabio de antigua rai-gambre murciana: Muḥammad Ibn Abī Ğamra, de la familia de los Banū Ḥaṭṭāb, familia que no había dejado de tener puestos de responsabilidad en Murcia desde el comienzo del período árabe, cinco siglos antes. Fue en esta ciudad donde, según él mismo nos dice, recibió una inspiración de Dios que le encargó la misión de enseñar lo que Él le había revelado. Y, como si ese apostolado hubiera de ejercerse entre gentes de otras tierras, abandona de improviso, para no volver nunca más, la ciudad de su infancia, tomando el camino de Almería.

Su inquietud viajera, la misión de apostolado a que se sentía llamado y sin duda la situación política y militar en al-Andalus, le llevaron de nuevo a cruzar el Mediterráneo. A los 35 años sale por última vez de su país, dirigiéndose en primer lugar a Marrākuš, la capital del imperio almohade. Allí, a comienzos del siglo XIII, en 1201, una visión le determina a viajar a Oriente para cumplir con el precepto de la Peregrinación a La Meca. Nunca más habría de regresar al Occidente musulmán. ¿Tenía la intención, cuando emprendía aquel camino, de no retornar? No lo sabemos, pero creo un poco aventurado imaginar que fue así. Quizá es más creíble pensar que la buena acogida que se le dispensó en muchos lugares de Oriente y las inquietantes noticias que le llegarían de al-Andalus fueron demorando su regreso, hasta que éste fue finalmente imposible.