

ما وراء التصوّف: انتشار الطرق الصوفية*

■ أرماندو سلفاتورى

لعلّ أهمّ الروابط التي تفاعلت مع التنظيمات الصوفية - بل تداخلت معها - هي النقابات أو «الأصناف» الحرفية (فاروقي، 2009). وقد استندت في عملها إلى عُرفٍ تقليدي، وجد بدوره سبيلاً للاعتراف به في الشريعة (أرجمُند، 2004). وجاء الشيخ الصوفي المعروف عمر السهروردي (1145 - 1234م) ليدعم بمسارين الدمج الحازم للجمعيات أو الروابط المدنية، وبخاصّة الأصناف الحرفية؛ وذلك ضمن كوكبةٍ من الطرق الصوفية المنظمة. ويمكن أن نعدّ ضمن الفئات الاجتماعية التي انخرطت في العملية: التنظيمات شبه العسكرية ضمن تفاعلات مع الطرق الصوفية. وهذا ما كان عليه الحال أثناء التقدّم العثماني في شبه جزيرة الأناضول خلال القرن الثالث عشر الميلادي، فيما يتعلّق بوحدات المحاربين (المجاهدين) المنظّمة على التخوم. وقد أسفر ذلك عن نوعٍ من ثقافة الفروسية المتأثرة كثيراً بالصوفية. وقد تطوّر هذا الرابط العسكري المدني الذي عزّزه التصوف تطوراً

* فصل من كتاب أرماندو سلفاتورى: سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والعمران (2016)، ص 119 - 135.



كبيراً مع ازدهار السلالة العثمانية في نهايات القرن الرابع عشر. وقد تضمن ذلك التطور بناء وحدات عُرفت بالإنكشارية، وهم نُحْبُ من الأرقاء أصلاً استُوعبوا وحلّوا محلّ الروابط السائلة والأكثر تعقيداً من الفرسان الصوفيين العثمانيين الأوائل، الذين أقاموا علاقاتٍ وثيقة مع الوسط الصوفي الشعبي (رحيمي: 2004).

على الرغم من ذلك كان هناك نمط آخر من التنظيم حقّق تكافلاً مع الطرق الصوفية، هو ما أُطلق عليه اسم الفتوة، وهم رهطٌ من شباب الحَضْر يقودهم نوعٌ من عُرفِ فروسي ملتزم بحماية القيم الاجتماعية. وقد انتشر هؤلاء بين العامة المدنية متحولين إلى جماعية كاريزمية (Green: 2012). كانت هذه العصابات عازمةً بالأساس على تحقيق الأمن في السياقات الحضرية، مقابل تحقيق مكانة وثروة أيضاً. وتقاطعت الطرق الصوفية وتشكيلات الفتوة معظم الأحيان بعضها مع بعض بصورةٍ وثيقة من الناحية التنظيمية. وقد أصبح ذلك واضحاً في الانتعاش الوجيز لسلطة الخلافة تحت حكم الناصر حتى نهاية الحقبة الوسطى الأولى (1180 - 1225م)؛ إذ استخدم نموذج الفتوة الشائع إلى جانب الطريقة بُغية توفير رابط لهيئة البلاط (Arjomand, 2004)، وكما أشار ب. رحيمي (2004) فقد كانت روابط الدم والقرباة أقلّ أهميةً من التنافس على مكانة القيادة المقدسة.

تقع حالة التعايش التي ذكرناها بين الطريقة والفتوة في جوهرٍ رمزي لسلطة الخلافة، التي كادت تتهاوى لولا المبادرات النخبوية والشعبية في المرحلة التي صارت معروفةً بالمرحلة الوسطى (بين القرنين الخامس والسابع للهجرة). وفي زمن الخلافة القوية؛ فإنّ التماسك الوحدوي كان يأتي من أعلى إلى أسفل. والآن - ومع الفتوة والطريقة - جاء التضامن من أسفل إلى أعلى، وكان ما فعله الخليفة الناصر نوعاً من التلاقي في المنطقة الوسطى. وظلّ الأساس النظري هو تفكير المؤلّف الصوفي السهروردي (صاحب كتاب: عوارف المعارف)، وقد عنى ذلك أنّ الأمل

الوحيد في إحياء الخلافة يتمثل في ملاءمتها مع النموذج اللامركزي في بناء السلطة وتوزيعها، وهو الأمر الذي ميّز الحقب الوسطى والأولى منها بالذات، وبذلك تشاركت الخلافة - مع الفقهاء والفتيان وأهل الطرق وأعيان التجار - في صنع جوهر الوجود المدني، وجوهر السلطة الواسعة (Hodgson, 197, II:282)

كان متفلسفة المسلمين يعدّون أنفسهم ورثة تقاليد الفلسفة اليونانية، بل زعم بعضهم - مثل الفارابي (872 - 950م) - أنهم حلقة أساسية في السلسلة التي تعود إلى أرسطو لا أقلّ من ذلك. ومنذ أواخر مرحلة الخلافة الكبرى حصل الفلاسفة على منزلة مهمة ليس في تراتبية المعرفة فحسب؛ بل وما يتعلق بالسلطة والمكانة الاجتماعية التي حظوا بها في محيط البلاط. وقد تحدى الصوفية هذا النجاح الأولي للفلاسفة بالزعم أنهم كانوا على خطأ في مناهج بلوغ المعارف العليا، وما كان الفلاسفة غافلين عن ذلك في معادلة المعرفة - السلطة. أما الصوفية بدورهم فوجدوا أنّ الفلسفة ما كانت خطأً

**كان متفلسفة المسلمين
يعدّون أنفسهم ورثة
تقاليد الفلسفة
اليونانية، بل زعم
بعضهم - مثل الفارابي -
أنهم حلقة أساسية في
السلسلة التي تعود إلى
أرسطو لا أقلّ من ذلك.**

محضاً؛ لكنها حافلة بالمبالغات بشأن اليقين البرهاني لديها، وبشأن الانفصال بين النظرية والممارسة، وهم في موقعهم التنافسي مع الفلاسفة ما عارضوا البحث العقلاني الخالص عن المعرفة في منهج روحاني وتأملي. وقد اعتبر الصوفية أنهم نجحوا أكثر من الفلاسفة في التواصل مع الجمهور واجتذابه وتفعيله. وقد تعرضت مختلف المدارس الفكرية للنقد من جانب ابن خلدون (Fromherz 2010:9) الذي عمل في القرن الرابع عشر الميلادي، وأدان ما سماه فيكو Vico فيما بعد: غرور العلماء (سلفاتورى: 2007، 187). وقد كان هناك اتجاه يذهب إلى أنّ الصوفية إنما شكّلوا في المرحلة الوسطى عامل توازن داخل الحضارة الإسلامية، بوقوفهم على مسافة من



الفلاسفة، ومن الفقهاء في الوقت ذاته (Armason, Stauth: 2004)، وبذل الجهد لإرضاء الحاجات العلمية والروحانية لدى طبقات اجتماعية متنوعة. إنّ هذه الترتيبات كانت هشة؛ لكنّ نهج الورع الذي سار عليه الصوفية أرسى مزاعم روحية في الممارسات الجماعية الطقوسية بين الشيخ والمريد، وبين أعضاء الأخوية الصوفية (= الطريقة). وقد أسقط غيابُ الكهانة في الإسلام إمكان قيام مؤسسات كارزماوية؛ بيدَ أنّ التصوف أعاد هذه الفكرة إلى الوجود إنما لدى بعض الأفراد المتميزين داخل الطرق وخارجها. وقد رأينا الوحدة الصوفية المنتظمة، وهي الطريقة التي تعني الطريق أو المسار أو النهج، وإن تُرجمت بوصفها حزباً (1). وأنا أميلُ إلى عدِّ الطرق تنظيمًا أخويًا، شأنَ تنظيماتٍ أخرى لكلِّ منها «عصب تاريخي» إذا صحَّ التعبير (زبيدة: 1995: 165). وهو عصبٌ مرّنٌ ومتعدد الأشكال، ولا يوجد ما هو بدائي في رباط التنظيم الأخوي. إنّ هذه التلاقيات هي إفصاحاتٌ عن الرباط الاجتماعي من الأسرة إلى العشيرة والقبيلة. وهو الرباط الذي يمثل الانتقال السلس من المستوى الأصلي إلى التنظيم الاجتماعي المدني المستقل عن القرابة، والذي تصهره روح الفروسية أو دوافع الانجذاب الكاريزماتي.

لقد كان فيبر Weber نفسه قد رأى قوة هذه التنظيمات الوسيطة التي أدت في النهاية إلى النظم السياسية المدنية الحديثة في فكرة الأخوة ومصفوفتها التنظيمية (Verbrüderung)، أكثر مما ظهر في البنى الأرسطية للدولة الحديثة (Polis) التي يتكرر استدعاؤها كثيرًا. إنه تأخٍ غير دموي أو قرابي يقوم على دينامية التواصل. وهذا الرباط الأخوي يميّز التطور الحضاري لأوروبا الغربية، ويشمل ذلك الحضارة الإسلامية كمقابل لما رآه الشرق أو آسيا، التي تمثّلها الهند والصين. ووفقاً لتفسير ولفريد نيبيل W. Nippel لرؤية فيبر أنّ النظام الطبقي المتصلّب الذي تأسس في الهند بعد انتصار البراهمانية منَع (ولا سيما عبر استبعاده أي نوع من القواسم المشتركة بين أعضاء الطبقات المختلفة) ظهور أي بنية أخوية. وفي الحالة

الصينية كان لعقيدة الأسلاف تأثيرٌ تواصلِي؛ لأنها ربطت سكّان المدينة بإخوانهم أو عشيرتهم، والقرى الأصلية (Nippel: 2002: 132).

إنّ احتواء الإسلام في هذا التكوين «الغربي» الفضفاض لنمط الترابط والتنظيم الاجتماعي المعروف كتنظيم أخوي إنما يؤكد ميل فيبر إلى شرقنة الصين (التشديد المبالغ فيه على استبداد «أولاد العم» الصيني). ومن ناحيةٍ أُخرى نزع صفة الشرق مبدئياً عن الإسلام بأن نرى فيه تجلياً معيباً للروح الدينية الاجتماعية المرتبطة عادةً بالغرب. وينتج

إنّ احتواء الإسلام في هذا التكوين «الغربي» الفضفاض لنمط الترابط والتنظيم الاجتماعي المعروف كتنظيم أخوي إنما يؤكد ميل فيبر إلى شرقنة الصين (التشديد المبالغ فيه على استبداد «أولاد العم» الصيني).

هذا التقييم أساساً من حقيقة تركيز فيبر على استيلاء طبقة من المحاربين عازمين على الفتح على روح الخلاص المكية الأصلية. فرغم المشابهة بين الحضارتين الغربية والإسلامية - بحسب فيبر - فقد حصل هذا التحريف الذي عطل التطور الذي كانت تقتضيه روح الإسلام، والمساواتية السائدة بين العرب. وربما كان فيبر متأثراً في ذلك باللاهوتي البروتستانتي الريادي إرنست ترولتسش Ernst Troeltsch بما لا يقلُّ عن تأثيره بعالم الدراسات الإسلامية

كارل هاينرش بيكر C. H. Becker (سلفاتوري: 1997: 121). وقد زعم عالم الاجتماع هايدلبرغ Heidelberg - تعليلاً لكلام فيبر - أنّ الإسلام لم يتطور بصورةٍ دالّةٍ فيما وراء نموذج غربي للأخوية، التي يُرجع تجذرها في العالم اليوناني - الروماني القديم - بسبب عوامل التجديد الذاتي المتأصلة في روح الغربيين، وعدم وجودها لدى المقاتلين الذين اعتمد عليهم التوسع الإسلامي! إنّ فيبر لا يمكنه الوصول إلى هذا الحكم غير المتوازن؛ لأنّ التوسع الإسلامي المُذهل لم يحدث خلال المرحلة الأولى فقط، بل عبر كل الحقب الوسطى، والفضل في ذلك يرجع - بشكلٍ كبير - إلى أنماط الطرق والأخويات والأصناف وتنظيمات الفتوة. ويبقى هناك جانبٌ بناءً من



الناحية السوسولوجية لمفهوم فيبر عن الأخوية أو التآخي؛ أي التحول إلى أخوية، هي أكثر من مصفوفة إستاتيكية للتنظيم الأخوي. ويمكن لهذا المفهوم أن يمنحنا منبراً ما قبل حدائي لجميع الأشكال اللاحقة المنظمة للعمل بصورةٍ مشتركةٍ وتماسك متبادل، والمشاركة في حياةٍ اجتماعيةٍ محلية وخارج المحلية، تشمل تلك الأشكال التي تفتتح في مدينةٍ أو حي. ومثل هذه القدرات يربطها - كما هو واضح - نوع من السلطة، ودرجة من العنف المادي أو الرمزي كما يذهب لذلك فيكو Vico، وكما يقول فيبر بالنسبة للطاعة. إنما الواضح في المجال الإسلامي هو الطابع التعاقدية لهذه التنظيمات المتطورة، والذي يُضفي عليها شرعية قائمة على الرباط الاجتماعي. فالْبُعد التعاقدية للرباط تصبح بمقتضاه تلك المصفوفة مصدراً رئيساً للإبداع. الفرق عند فيبر أنّ هذه الأخويات الغربية (Verein) تحوّلت في أواخر العصور الوسطى إلى مؤسسات (Institution)؛ بيد أنّ فيبر في كتابه: الاقتصاد والمجتمع لم يول أهمية واضحة لهذا التحول، بل جاء الأمر عنده مختلطاً بين الجمعية والمؤسس؛ لكن التطور في الحضارة الإسلامية ما تحول إلى اتحاد اندماجي، بل ظلّت الأخوية أو الطريقة نمطاً دنيوياً من الرباط.

إعادة صياغة الكاريزما داخل الأخوية: يحتاج الأمر إلى بعض التعليقات فيما يتعلق بالكاريزما بوصفها مفهوماً يمكن أن يولّد سوء فهم إذا ظلّ حبيس معناه الحدس،. كما أنها تعليقات من شأنها تيسير مناقشة العتبة الدقيقة لعملية المأسسة. يظلُّ مفهوم الكاريزما فكرةً فيبريةً مثيرةً للجدل؛ فهو يسكن كتابه الاقتصاد والمجتمع من بدايته إلى نهايته. إنّ بعض الملاحظات ستكون مفيدة؛ لما قد يكون لها من أهميةٍ استراتيجية في إعادة توجيه برنامج سوسولوجيا الإسلام. نبدأ بملاحظة أنّ فيبر كان في حاجةٍ إلى فكرة الكاريزما بغية تفسير التغير الاجتماعي نزولاً إلى التحولات الحديثة. ووفقاً لفيبر تعكس العقلانية الرسمية نوعاً من العقلانية الحديثة التي يضعها كوجهة افتراضية للتحولات السياسية والاجتماعية. ومن ثمّ تُعدُّ

الكاريزما في نظر فيبر نوعاً من المصفاة الذهبية للدور «اللاعقلاني» في المجتمع الإنساني والتاريخ، وهي تتمثل في حالة القادة الاستثنائيين الشخصية القادرين على بناء قواعد شعبية تغيّر - بصورةٍ دالّةٍ - المعادلات المعطاة للمعرفة - السلطة في سياقٍ اجتماعي بعينه، حتى عندما لا تعمل العوامل المادية والبنوية بالضرورة في مصلحتها، ومن ثمّ تمنع بنفسها صعودها ونجاحها.

لقد أعاد فيبر بناء مفهومه الخاص عن الكاريزما في الأصل من خلال مناقشات لاهوتية معاصرة مرتبطة بإغداق النعم من الكنيسة عبر تلبية

وفقاً لفيبر تعكس العقلانية الرسمية نوعاً من العقلانية الحديثة التي يضعها كوجهة افتراضية للتحويلات السياسية والاجتماعية. ومن ثمّ تُعدُّ الكاريزما في نظر فيبر نوعاً من المصفاة الذهبية للدور «اللاعقلاني» في المجتمع الإنساني والتاريخ.

أسرار مقدسة. إنّ المفارقة عند مؤلّف المقالة الشهيرة حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية في أنّ مفهوم الكاريزما عنده ينبع من استعارةٍ عمياء تماماً من مؤسسة الأسرار المقدسة في الكنيسة الكاثوليكية. وبعد الخطوة الأولى الأساسية يعمد فيبر للتقليل من مدلولات المصطلح اللاهوتية، ويفعل ذلك عبر مناقشة البطل العسكري والساحر صاحب الكاريزما، في مزيدٍ من الاستعارات هذه المرة من الأنثروبولوجيا والميثولوجيا. وبناءً على ما ذكر يتضح أنه بدلاً من الاتجاه من الأنثروبولوجيا إلى الشيولوجيا،

أخذ فيبر الطريق المعاكس، أو طريقاً مختصرة؛ ففي النواة يظلُّ مفهوم فيبر مقدساً بدرجةٍ كبيرة، وقد حاول تبرير ذلك بأنّ الأسرار المقدسة هي مجرد لونٍ من السحر، وأنّ التحويل إلى مؤسسة يقتضي تحويلاً شبه سحري لتعددية الذاتيات والمصالح في هيئةٍ وحدوية من مؤسساتٍ نقابيةٍ أو جماعية.

استعمل فيبر مفهوم الكاريزما غير السوسولوجي ليفسّر به استثنائية الغرب فيما يتعلق بباقي العالم، وهو أمرٌ ما كان بمقدور التفسيرات العقلانية الخالصة أن تؤديه كاملاً، وهذا التفسير يمثّل اقتناعه بأنّ



المسار الغربي الحديث لا بدّ أن يكون متجذراً في فريديت غير مادية، ترتبط مباشرة أو بشكل غير مباشر بتطور العالم المسيحي/ اللاتيني. ويظهر استدعاء فيبر للكاريزما في هذا السياق بمثابة حل أكثر ضعفاً لمشكلة غربية بالتحديد، وقد واجهها بأفكار لاهوتية غربية وغربية. والحق أن فكرة الكاريزما - رغم تمتعها بقبول عام - قد ثبت بالأحرى عدم ملاءمتها للتعامل مع المشكلة السوسولوجية التي استُديت لحلّها؛ فقد كان استدعاء المفهوم بغرض تفسير الطريقة التي يمكن بها للأشكال الاستثنائية من القيادة - في مجال الدين أو السياسة أو في المجالين معاً - أن تُشعل - بفضل عوامل غير مادية - حركات وتحولات جماعية تتحدى عقلانية السلطة ذات الطابع الرسمي، والتي تأسست كي تتركز في أنماط مؤسسية روتينية بدورها، بعد أن تكون قد لاقت نجاحاً وتكون الكاريزما الأصلية قد تآكلت. وكانت فكرة فيبر أن ما يتحول إلى روتين وبيث الحياة في أوصال مؤسسة جديدة لا شيء أقل من كاريزما القائد الأصلية الاستثنائية، والتي على الرغم من ذلك تصبح - بعد نجاح الحركة السياسية الاجتماعية أو الدينية الاجتماعية أو الثورة - عُرضة للثبات والتبلور في بنية أو مؤسسة معينة (تيرنر: 2003).

وبمعنى آخر يوجد عند فيبر انحيازٌ مزدوجٌ يتربّص خلف ستار الكاريزما: فكرة الشخصية الخارقة للعادة للكاريزما الأصلية وللجماعات التي تقودها - ومفهوم المؤسسة الناجمة عن الكاريزما الأصلية، والتي تصبح مؤسسة باقية بحكم روتين العمل الطويل، بما في ذلك الجانب الكاريزمي أو المقدس منه. وهو من جديد انحياز معرفي كولونيالي غربي حديث. وهناك نقد صريح ومؤثر لرؤية فيبر عن الكاريزما فدمها صموئيل أيزنشتات، الذي ظلّ أميناً لفيبريته. لقد اقترح أيزنشتات التغلب على انحياز فيبر الازدواجي فيما يتعلق بالنقاء المزعوم والكريزما الروتينية كشيء منفصل، مع التركيز في المقابل على تركيبها المتأصلة. وفي نهاية المطاف؛ فإن مفهوم فيبر غير المتزن عن الكاريزما يعبر عن حاجة سوسولوجية فعلية؛ إلا أنها

امتلاك طرف نظير للسلطة المطلقة تعبّر عنه في صورة معرفة. وهذا ما لا يرقى أبداً إلى خيارٍ «معرفي» من تلك النوعية، التي تكون مفهومة ضمناً على نحو متبادل، مثل المعرفة والسلطة.

ولذا لم يكن من المصادفة أن يرجع فيبر في مصطلح الكاريزما أساساً إلى النبوة، وقد نصل إلى استنتاج مفاده أن النبي محمداً ﷺ يليق به مفهوم فيبر عن الكاريزما النبوية أفضل من أي نبي في الكتاب المقدس (Weber, 1980). وهذا ليس بمفاجأة على الإطلاق؛ بالنظر لأنّ النبي محمداً ﷺ تجتمع فيه صفاتٌ امتاز بها عدة أنبياء وهو يؤلف بينها. وإلى

لم يكن من المصادفة أن يرجع فيبر في مصطلح الكاريزما أساساً إلى النبوة، وقد نصل إلى استنتاج مفاده أن النبي محمداً ﷺ يليق به مفهوم فيبر عن الكاريزما النبوية أفضل من أي نبي في الكتاب المقدس.

أن يظلّ هذا مقنعاً، علينا الاعتراف بأن قوة الكاريزما المحددة إنما تنشأ من المعرفة بالأشكال والقدرة على إعادة تشكيلها. وفي حالة النبي ﷺ تنصبُّ قدرة إعادة التشكيل على صور النظام الكوني والاجتماعي ورموزه، التي انتشرت على نطاقٍ واسعٍ في منطقة الحضارة الإيرانية - السامية. إذ مرّت هذه الصور بعملية خاصة من إعادة تجميع وبناء جرت على تخوم الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، وكان التجميع من اليهودية والمسيحية والزرادشتية،

وما كان هذا الموروث سابقاً في الفضاء؛ بل كان جزءاً من مؤسسات وبنى. ولذلك ينبغي أن نركّز على العمليات، وليس على الشخصيات كما يفعل فيبر.

تبدو الكاريزما بلغة فيبر استثناء لقواعد الاقتصاد والسياسة والقانون الوعرة: استثناء يتجلى عبر القوة الكاريزمية التي تتمثل في استحداث وفرض نظام أعلى على جماعة كبيرة أو مجتمع (مثلما فعل النبي محمد في مكة)، أو من طريق التحكيم والتوفيق بين الأطراف لبناء رابط اجتماعي (مثلما فعل النبي محمد في المدينة). ويعني ذلك حيوية الأشكال



الاجتماعية وإعادة تشكيلها المستمر. ويعرف المسلمون مصطلح الإصلاح Reformation؛ لكنهم ينفرون من استعمال مصطلح حركة الإصلاح التي تذكر بمارتن لوثر والبروتستانتية. وتُعدُّ المنافسة وتداخل الأدوار بين العلماء والمشايخ الصوفيين وبين المدرسة والطريقة مثلاً مجسداً لعملية المصادرة الجماعية.

وبغية إتمام هذا العمل عن إعادة تفسير مفهوم الكاريزما عند فيبر ووصقله، ربما نحتاج إلى قراءة أكثر تعمقاً لفقرات فيبرية لم تحظ بما يكفي من الاهتمام من قبل؛ لأنها منتشرة في كتاب فيبر: الاقتصاد والمجتمع على شكل ملاحظات متفرقة. وزادها انقساماً التفرقة بين الأجزاء بين سوسولوجيا الدين وسوسولوجيا القانون وسوسولوجيا السلطة أو أشكالها.

وعلى خلاف مفهوم الكاريزما الغامض عند فيبر، نجد فكرته عن الأخويات - حال تخليصها من مضاعفاتها اللاهوتية السطحية - ممكنة الاستخدام في العمل على مفهوم مفتوح عن المدنية والعمران، من دون مبالغة في إضفاء الصبغة الرسمية عليه، وهو مفهوم مطلوب بشدة في قلب سوسولوجيا الإسلام. مثل هذا المفهوم يمكن أن يستفيد من الأفق الذي فتحه نوربرت إلياس؛ فقد شعر إلياس أنه مدفوعٌ لمسيرة الدرس الفيبيري، إنما بعد تجاوز التحيزات في جهاز فيبر النظري؛ لذا أقترح أن نستعيد العمل على فكرة فيبر حول الأخوة (Verbrüderung)؛ بغية تفسير العمران وتحولاته في الحالة الإسلامية من دون الحاجة إلى تبني أو رفض مفهوم الكاريزما عند فيبر. ويستتبع هذا كله الخروج من استثنائية فيبر وعليها، كما ينبغي من جهةٍ أخرى عدم الوقوع في مقولة الاستثنائية الإسلامية المعكوسة، بعد الإسلام نموذجاً مضاداً للغرب.

تمثل نموذج فيبر في الأخويات الاتحادية، التي منحت خلايا الحياة - من تبادلية وعضوية - إلى المواطنة الحضرية البازغة في المدن الأوروبية أواخر العصور الوسطى. وبينما نرى انحياز فيبر نحو إظهار تفرد مثل هذه

التطورات بأنها استثناء أوروبي؛ فإنّ الأخوية الصوفية ميّزت نفسها تحديداً بكونها قادرة على عدم تخطّي حدود التقديس شبه السحرية في المجالات الطقوسية والمحافظة على جماعتها الأخوية؛ لكنها من الناحية الجوهرية هي تجمعٌ عاديٌّ للمؤمنين؛ إذ تعتمد النظم الصوفية في الواقع على أشكال طقوسية مرنة، حتى لو ظلت في بعض الأحيان على الحدود بين التشكيل البرنامجي والسحري أو المقدس لرباط الأخوة. إنّ مثل هذا النوع من تقديس الرباط الجماعي لجماعةٍ ما إنّما يُفهم بوصفه ثمناً ضرورياً لا بُدّ من دفعه لتطوير العمران والمدنية بمعناهما الغربي الحديث.

على خلاف مفهوم الكاريزما الغامض عند فيبر، نجد فكرته عن الأخويات - حال تخليصها من مضاعفاتها اللاهوتية السطحية - ممكنة الاستخدام في العمل على مفهوم مفتوح عن المدنية والعمران.

وعلى أي حال يمكننا القول: إنه - وبحسب فيبر - لا بد لنوع من تقديس الرباط الجماعي أن يكون ثمن التحول السحري لكثيرين إلى واحد؛ فقد يكون من العقلاني ألا نكون على استعدادٍ لتأدية هذا الثمن، ويكون العقلاني أن نختار الحصول على وعي مبدئي باستقلالية الفرد. وفي هذه الحالة يتشكّل الاختيار (وليس الاستثناء) الإسلامي في مجرد الخيار البراغماتي والمعقول طوال الوقت فيما يتعلق بنمط من المدنية محروم من التقديس الصريح، ففي الحالة الإسلامية

تصبح سلطة الرابطة التواصلي وقدرته من حيث الفعالية على مسافات بعيدة، وهو ما يميز المدنية الإسلامية، بدلاً من سلطة الهيئة الجماعية داخل جدران المدينة، كما هو الحال في النظر الأوربي.