

عبد الإله بلقزيز

نقد الخطاب القومي

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠). ٢٨٧ ص.

ماجد صالح السامرائي(*)

باحث وناقد من العراق.

- ١ -

قد تُداخل الخشية قارئ كتاب نقد الخطاب القومي، من أن تلك النبذة الغاضبة التي سادت مقدمته ستأخذ مؤلفه، د. عبد الإله بلقزيز، في سورتها، فتطغى على نظريته «في تاريخية الفكرة القومية العربية»، وتلف «مراجعاته المفهومية» في «الأمة والدولة والوحدة»، وما يتفرّع عنها من موضوعات شملت قراءته النقدية هذه، وخصوصاً حين واجهه، في مقدمته، اعتراضات بعض المعارضين، الذين لم يسمّهم، على ما كان قدّم من قراءات تندرج في مشروعه النقدي هذا، واصفاً تعبيراتهم بالعويل والنكير، وأصحابها بالخفة، وناعياً عليهم جمودهم أمام انفتاحه، ومستهيئاً بما اعتمدوا من «إحالات»، ومستخفاً بما حصدوا من نتائج، وناعياً عليهم ما أخذوا به من مفهومات، أخصّها «الالتزام»، كونها، بحسب ما يجدهم يعرضون، لا تمنح

النفس سوى الراحة «من أعباء التفكير في المصير»، فضلاً على كونها لا تمثّل، بحسب ما يرى، أكثر من كونها استمراءً للكسل. كما يصم بالجهل من يجدهم - أو هكذا يطيب له وصفهم - قابضين على الماء والهواء، وهم «لا يدركون المعنى الحديث والعميق للنقد»، وعلى هذا فهو مستهجن لما يقولون وراث لهم. هذا كله، والكلام مطلق لا ينحصر باسم، ومن غير تعيين لما يتحدّد به من مواقف، بل هو، كما يشير ويؤكد بشيء من الإطلاق «سمة ملازمة لكل وعي أيديولوجي» (ص ١٢). ومن هنا، فهو غاضب من أصحاب «المعتقد الديني»، كما هو غاضب من التقدميين، يساريين وقوميين، ومعهم الليبراليين، إذ يجدهم بجمعهم، الذي لا يلتقي إلا في إطار غضبه عليهم، يفكّرون بـ «إيمانية عمياء»، منزهاً المؤمنين منهم بـ «حاجة الوعي العربي إلى النقد والمراجعة»، وهم، كما يجدهم، «قلة في مجتمع ثقافي عربي مسكون بفكرة الحقيقة

ومصاب بالكسل المعرفي» (ص ١٣)، مرجحاً الأخذ بالنخبوية، في الأفكار وحاملها.

بمثل هذا الغضب يُمهّد بلقزيز لقراءته «الخطاب الفكري الذي أنتجته نخبة من المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين القضايا القومية»... مميّزاً، في قراءته هذه «بين معنى الفكر كمنظومة من المعارف مبناها على التماسك النظري والتأسيس المنهجي، والخطاب كمنظومة من الوسائل الأيديولوجية الموجّهة لأداء أغراض اجتماعية...» (ص ١٤)، ليخلص داعياً «إلى إعادة بناء الفكرة القومية على مقتضى نظري ومعرفي رصين» (ص ١٥).

كما قد تُداخل الخشية هذا القارئ من طغيان اللغة الشعرية، وقد انبثت في صفحات الكتاب الأولى، على لغة النقد والتحليل التي يُفترض اعتمادها في بحث كهذا.

إلا أن القارئ سيجده يضع «مقاسات» مفهومية وإجرائية يُعيّن فيها «المقبول» وما هو بخلافه. فالأيديولوجيا تكون مقبولة - من المؤلف طبعاً - ومشروعة إذا ما عبّرت «عن مصلحة موضوعية لجماعة اجتماعية (...) في مرحلة من تاريخها»، ولكنها تكون مرفوضة إذا ما ادّعى «من يدّعي أنه سيفكر في مسألة اجتماعية أو سياسية أو وطنية بـ «حياد علمي» وتجرد «كامل» عن الأهواء والمنازع»، فهذا، بحسب رؤية المؤلف، «لا يفعل أكثر من ممارسة تفكير أيديولوجي صريح باسم العلم، وحيالته - حينها - لا تنطلي على التحليل النقدي» (ص ١٧).

ثم يخرج من هذا إلى «الجواز» من

عدمه حين ينظر إلى الأيديولوجيا، فيرى أنها «مشروعة في حدودها المشروعة» (ص ١٧)، إذ يعزل عزلاً اجتماعياً وثقافياً نخبوياً، فيجد ما هو جائز ومبرّر للعاديين من الناس من علاقة بقضية مثل الثورة الاجتماعية أو الديمقراطية أو الوحدة العربية لا يجوز للمثقفين، الذين يرى أن عليهم «أن يقيموا وعيهم بها على أساس علمي صحيح كي يزيّدوا من منسوب الشرعية الاجتماعية لتلك القضايا» (ص ١٩).

وعلى هذا، فهو لا يجد الصلة «مقطوعة تماماً بين الوجه الاجتماعي - السياسي والوجه المعرفي للأيديولوجيا»، وإن كان يذهب إلى جواز «الفصل بينهما منهجياً»، بل يرى أنه «مما تحمل عليه الضرورة المعرفية»، من دون أن يدفعه هذا إلى أن يُجرّد الأيديولوجيا من احتوائها «قديراً من المعرفة والبناء المعرفي» (ص ٢٠)، مشدداً على ما لها من قوّة معرفية أو فكرية، وليس الوعود التبشيرية. فإذا ما وضع تعريفاً للأيديولوجيا وجدها «ليست شيئاً آخر سوى أنها شكل من أشكال الوعي بالعالم للأشياء». وعلى هذا فهي «ليست معرفة بالمعنى الإبيستيمولوجي»، و«لكنها تمثّل للظواهر تحكمه قواعد غير قواعد الحقيقة والزيف»، وإنما هي تلك المتصلة بـ «المجتمع والحاجات والرغائب والمصالح».. إنها بمقدار «ما تحمله من إمكان اجتماعي»، لا بمقدار الحقيقة فيها (ص ٢١).

ويذهب في «تفكيك» الأيديولوجيا كل مذهب.. فهي، بحسب تحديده لها، «ابنة الحاجة».. «والحاجة حالة اجتماعية وتاريخية توفرها الضرورات وتفرض على

ومرجعيات تفكيره، وأنماط صلاته بالمجتمع والدولة، ونوع الإشكاليات التي ملكت عليه نفسه والاهتمام» (ص ٤٤).

ومع أن بعض ما يؤشره على مسار التكوين التاريخي الحديث للأمة دقيق، فإن «قياس» الماضي عليه لا ينطوي على شيء من الدقة ذاتها.. فهو يهمل (أو يغفل عن) التحديات التاريخية التي وجّهت الأمة في الحديث، وواجهتها في القديم - حيث كانت تحديات غلبة وانتصار لهذه الأمة، لتكون في الحديث تحديات غلبة وانتصار للآخر - من خارج هذه الأمة - عليها.

- ٢ -

ويخلص من هذا إلى مسألة «إعادة البناء الفكري» التي هي ما يعنيه أكثر من سواها من مسائل مطروحة، والتي في ضوئها تتم مراجعته بعض المفهومات. فمفهوم «الهوية» التي يقيمها على الوعي بالذات هي، بحسب ما يرى، نتاج تحدّ خارجي - أو مغاير لخصائص الوجود المتحدّي وطبيعته، مخصّصاً الأمر بالعصر الحديث وحده، ومعيداً بروز «الأنا القومية العربية» إلى تفاقم الدعوة الطورانية التركية، متجاهلاً، أو غافلاً عن البعد التاريخي للهوية العربية من حيث ظهورها وتطورها مفهوماً - نجده على وضوح تام في تراثنا العربي. وهو هنا يدعو إلى «مراجعة نظرية» لمفهومها يقيمها على أساس «استئناف التفكير فيه من جديد بنفس نقدي تجديدي» (ص ١١٦).

فيذا ما جاء إلى مفهوم «العروبة»، بمقتضى نظريته هذه، و«إنشاء» الفكرة «القومية الجديدة في الوعي العربي»، قال إن

الناس المسعى إلى سدّها» (ص ٢٢)، مشيراً في الآن ذاته إلى أن الأيديولوجيات تخضع للتغيّرات والتكيّفات «تحت وطأة أحكام متغيّرات المجتمع والتاريخ على يقينياتها» (ص ٢٤).

ولا تخرج عن هذا السياق نظريته إلى الأيديولوجيا القومية «من حيث حاجتها إلى البناء على قواعد فكرية، ثم من حيث مخاطر صيرورتها - في وعي بعض حملتها - إلى دوغما جامدة»، ملاحظاً، ومنبهاً إلى ما يطلق عليه «التوقف المديد لحركة إنتاج الأفكار الكبرى» داخل «الخطاب القومي العربي (...) وتراجع المنحى التنظيري في ما يُكتب»، إذ يجد أن «آخر النصوص الكبرى ذات القيمة التنظيرية» في هذا الفكر تعود إلى بدايات عقد الثمانينيات من القرن الماضي» (ص ٢٥)، مع أن القضايا المطروحة على هذا الفكر اليوم، ومنذ نحو ثلث قرن، أكثر وأعقد.. ليسأل، من بعد أن ينفي عن هذا الفكر صفة التحجّر أو الدوغمائية، عمّ إذا كان سبب هذا التوقف ناجماً عن «أزمة تستبد بنظام» اشتغاله.. أو أنها «أزمة تُردّ إلى الفكر نفسه: فرضياته، ومفاهيمه، لا إلى الواقع الاجتماعي والسياسي (...) إلا من حيث عجز الفكر القومي عن تمثّل حقائقه ومعطياته ومتغيّراته تمثلاً موضوعياً صحيحاً»، نافياً أن يكون هذا «التوقف عن الإنتاج النظري» ناجماً عن «أن جيل المفكرين القوميين توقف عن التفكير - بالموت أو الشيخوخة - ولم يعقبه جيل فكري جديد يستأنف الدور الفكري عينه، وإنما هو يُفصح عن أزمة فراغ في الرؤية» (ص ٢٦). وعلى هذا، فهو يجد صور المثقف القومي العربي تتعدّد بـ «تعدد وتباين ظرفيات خطابه،

في تكوين كثير ممن يكتبون اليوم في الشأن القومي.. وهناك ما يسميه المؤلف بـ «الخليط الغرائبي من اللغط الأيديولوجي مع كلام العامة بمفردات فصيحة!.. الأمر الذي أدى إلى انتقال «الخطاب القومي من عقل نخبة فكرية عالمة إلى ألسنة حركية لا يكاد يتبين الفاصل بينها وبين عموم المتكلمة»، ما يجعله يرى أن «الفكر القومي العربي اليوم في أزمة شديدة!» (ص ٨٦).

- ٣ -

هذا من جانب. ومن جانب آخر، يجد «أن نصوص المثقفين والكتاب القوميين العرب تختلف في صيغ البنية والخطاب»، ما يجعلها «تتفاوت في القيمة الفكرية» بما لا يوفر «سبباً كافياً لجمعهم تحت حكم نقدي واحد» (ص ١٤٧). أما «منظومة الخطاب الفكري الوحدوي العربي»، كما يسميها، فله بشأنها ملاحظات نقدية عدّة، تبدأ الأولى من فكرة الأمة التي تستدعي فكرة كونها واحدة. فالوحدة العربية ليست «في حاجة إلى أن تبرر نفسها بالتاريخ الماضي، ولا بحاضر مقروء قراءة أيديولوجية، فهي تبرر نفسها بنفسها (...) لأن مصيرنا يتقرر بها إيجاباً، وبغيبها سلباً» (ص ١٥٩).

والملاحظة النقدية الثانية تتعلق بمعضلة الاندماج الاجتماعي والوطني التي يجد مجتمعاتنا تعاني نقصاً حاداً فيه، فضلاً على «أن التوحيد الحقيقي هو بناء ذلك المفقود»، عاداً «بناء الدولة الوطنية الحديثة مقدمة ولبنة لدولة الوحدة» (ص ١٦٢).

وتأتي ملاحظته الثالثة حول «أولوية فكرة الوحدة وحاكميتها في الخطاب القومي»، إذ يجد «أن أرقى أشكال الوحدة

ذلك جاء بفعل/ونتيجة «لحظة التترك» (ص ٥٧)، مميزاً بين أن تكون العروبة «ماهية» للعرب، فتشتق معناها من التسمية، وأن تكون «رابطة» تتجاوز نطاق «الجماعة» المسماة بالاسم (ص ١٢٩)، نابذاً/وداعياً إلى «نبذ أي معنى عرقي للعروبة»، إبقاءً على المعنى الأصيل لها، والتمثّل عنده في «معنى العروبة الحضاري» الذي يعني كونها «رابطة ثقافية - لغوية - اجتماعية صهرت العرب وغير العرب في شخصية حضارية جديدة» (ص ١٣٣ - ١٣٤). وأمام هذا يتساءل: «كيف يكون معنى العروبة حضارياً اليوم؟ وكيف السبيل إليه (ص ١٣٨)؟ وبديل الجواب المباشر نجده يلقي بالمسؤولية في ذلك على «العروبة وقواها المتنوّرة» في وضع حدّ لحال «التدهور في معناها وصورتها، وفي إعادة بنائها على خيارات حضارية عصرية...» (ص ١٤١).

أما الوحدة العربية، التي ستشكّل، لحظة تكونها مشروعاً في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حالة تقدم في الوعي العربي، فقد أفسحت «مجالاً أوسع أمام أسئلة جديدة» (ص ٦١)، وزاد الشعور بالحاجة إليها مع ازدياد التحديات الخارجية (الاستعمار، والحركة الصهيونية). ونتيجة لما شهده الواقع العربي من تطورات، السلبي منها والإيجابي، فإن «الفكرة القومية» باتت تعني «النضال... من أجل التأسيس لشروط الوحدة» في ميادين الحياة المختلفة (ص ٦٣). ويجد أن مستوى التفكير في الشأن القومي بات أدنى مما كان عليه في الخمسينيات والستينيات، وبدرجات يصفها بالخيفة، معيداً الأمر إلى سببين: فهناك ما نسميه بـ «نقص الثقافة»

هذه الدولة الوطنية كـ **قاعدة** نحو عملية توحيد أشمل، وليس الانقضا علىها وتقويضها كشرط لذلك التوحيد، أو كدينامية وحيدة له» (ص ١٦٨). فمعادلة الوحدة تُبرز نفسها هنا، بحسب رؤية المؤلف، «على نحو مختلف».. ذلك «أن تجاوز حالة الدولة والكيانية الوطنية لا يأخذ شرعيته من أن هذه الدولة مصنعة أو تُجافي حقاً للأمة في وحدة قومية، وإنما هو يأخذ شرعيته من كونها لا تستطيع بإمكانياتها الذاتية المحدودة أن تجيب عن معضلات الأمن والتنمية والتقدم، وأنه لا حل أمامها إلا في أشكال جديدة من الاندماج الإقليمي يوفر لها - في عصر التكتلات الكبرى، في عصر العولمة - إمكانية التغلب على مشكلات التطور والمستقبل» (ص ١٦٩).

- ٤ -

وفي الفصل الذي ينقد فيه فرضية «التجانس الثقافي» يلاحظ /وينبّه إلى مسألة في غاية الأهمية والخطورة، ذلك أن ما يُرسل الحديث فيه من «تجانس» ثقافي هو، بحسب ما يرى، «يُمارس لعبة إخفاء أيديولوجي» (ص ١٨٣) من خلال ما يجد فيه نقيضاً لذلك «التجانس»، بما يدعوه «التذرر الثقافي»، متمثلاً في «التفكك المادي للعلاقات الثقافية الأفقية العربية»، حيث تنشط «ديناميات التفكك والتفتت للمجال التواصل العربي في امتداد التمايز السياسي المتنامي بين الكيانات السياسية العربية» (ص ١٨٤).

ويقيم نقده لأطروحات ساطع الحصري حول الأمة، ولأطروحة نديم البيطار في «قوانين الوحدة» على مفهوم النقد

القومية» من المنظور النهضوي الشامل، كما يعيّنه، «هو الشكل الذي تترافق فيه هذه الوحدة مع التطور الديمقراطي، والتنمية الاقتصادية والصناعية والعلمية، والعدالة الاجتماعية، والأمن القومي، والثورة الثقافية، والتحرر الاجتماعي، والمساواة الكاملة بين الجنسين»، واصفاً «هذا النمط من الوحدة بالاستراتيجية»، وراحاً «معنى الحالة الاستراتيجية إلى أمرين»: الأول هو ما يدعوه بـ «العلاقة الكلية بين الأهداف النهضوية»، والثاني «النفس الزمني الطويل الذي تقتضيه عملية التطور والتراكم في العمل الوحدوي» (ص ١٦٤)، مشدداً على ما يدعوه «الترابط الجدلي بين الوحدة والديمقراطية» ضماناً لفكرة الوحدة (ص ١٦٥).

بينما تتحدد ملاحظته **الرابعة** في النظر في «ثنائية الدولة القطرية / الدولة القومية»، إذ يجد أن هذه الثنائية حكمت «الوعي القومي العربي طويلاً، ورسمت فيه، منذ البداية، معنى الوحدة وصورها..» (ص ١٦٧)، مقدماً نوعاً من المفارقة يجدها تُداخل النظرة إلى مسألة الوحدة بين مشرق الوطن العربي ومغرب: «فالدولة التي ناضل الوحدويون في المشرق العربي من أجل إلغائها [لكونها تمثل صورة قائمة للتجزئة التي عمل الاستعمار الأوروبي على تقريرها واقعاً] هي الدولة التي ناضل الوحدويون والوطنيون في المغرب العربي ومصر واليمن من أجل تحريرها من قبضة الاحتلال الأجنبي» (ص ١٦٨). وأمام هذا يتساءل عمّ تعنيه «الوحدة عند الآخرين إذا كانت تعني غير ما تعنيه عند القوميين في المشرق العربي؟».. ليجدها تعني «الانطلاق من

القومية الألمانية التي لم يحفل مفكروها بهذا العامل (الاقتصادي) وآثاره المفترضة» (ص ٢٠٢).

ويذهب في ما هو أبعد في نقده أطروحات الحصري، وتحديدًا إذ يجده «يذهب بعيداً في الخلط بين **العروبة** بما هي **رابطة ثقافية - لغوية - تاريخية**، والأمة العربية بما هي حقيقة كيانية وسياسية...»، على حد قوله (ص ٢١٦).

فإذا ما جاء إلى نقد «قوانين الوحدة»، كما تمثلت في أطروحة نديم البيطار، وجد «الانشغال الفكري» بينه وبين الحصري مشتركاً، وينصبّ على «إنتاج نظرية في القومية العربية»، وإن يكن قد تحول من «**بناء نظرية في الأمة وإعادة تكوينها**» عند الحصري، إلى «**إنتاج نظرية في الوحدة العربية**» عند البيطار، ملاحظاً أن هذا «المشارك العقدي» بين الرجلين لم يمنع من وقوع «الاختلاف بينهما في المقاربة المنهجية، وفي عُدّة الأدوات المستخدمة في المقاربة» (ص ٢١٧)، ما قاد، بدوره، إلى اختلاف في الفرضيات والنتائج والرؤى، إذ ركّز البيطار على «التحليل السياسي للديناميات التي تصنع عملية التوحيد القومي» (ص ٢١٨)، وظل التاريخ هو الجامع بينهما. كما يلاحظ أن أحكام البيطار الفكرية على الفكر الثوري العربي والفكر القومي تميّزت بالحدة والقسوة، إلى الحدّ الذي يصفها فيه بالتعميم، ويصمها بالحيث، وإن كان يجدها تميّزت بـ «جراً نقدياً ليست مألوفة في الفكر القومي»، فضلاً على مجاوزته فيها «عوائق هذا الفكر»، مؤكداً ما يجده قد منح هذا الفكر «مشروعيته التاريخية» (ص ٢٢٠ - ٢٢١).

الذي أخذ به نفسه في ما جاء في كتابه هذا، والذي هو «العرض والبناء» وليس المعرفي السلبي المرادف لمعنى «الهدم والتخطئة»، كما الأمر عند بعض من يمارسونه.

ففي قراءته الحصري يميّز بين بعض المفهومات من حيث دلالتها، فبعضها يأتي التمييز فيه مهماً من ناحية تاريخية (كمطلب الانفصال القومي، بالنسبة إلى الأمة العربية، عن الكيان العثماني، ومطلب التوحيد القومي بالنسبة إلى الأمة العربية) (ص ١٩٢).. وبعضها الآخر ذو بعد منهجي من ناحية فكرية (كبناء رؤية قومية، وبناء نظرية في القومية) (ص ١٩٣). ويجد أن الحصري الذي ألحّت عليه «فكرة النظرية في المسألة القومية» من خلال بناء «معرفة منظومية متماسكة» في هذا الشأن، كان أن اختزل «النظرية القومية (أو النظرية في القومية) إلى مجرد **نظرية في تكوين الأمة**» (ص ١٩٦)، الأمر الذي يصل به إلى القول بوجود «فرضيات حاكمة» لفكر الحصري يحددها «في المزاوجة في الرؤية بين طريقة المؤرخ وطريقة النظر السياسي» (ص ١٩٧)، إذ يجده قد نظر إلى تكوين الأمة من خلال عاملين أساسيين، هما: **اللغة والتاريخ**. فعنده أن «الوحدة في اللغة والاشتراك في التاريخ» من أهم عوامل تكوين الأمة (ص ١٩٩). ويلاحظ المؤلف هنا أن «نقد الحصري للطروحات الفكرية المشددة على مركزية العامل الاقتصادي في تكوين الأمم والقوميات نقداً للتيار الفكري الماركسي، ومحاولة - بالتالي - لتمييز الخطاب القومي منه، ورسم حدود فاصلة بينهما»، وإن بدا، في بُعد آخر له، «ترجمة لوفائه الفكري غير المنقطع للمدرسة

معنى الأمة»، إلى ما يعاني فقراً يراه فادحاً «في التشبّع بقيم الديمقراطية..» (ص ٢٦٥)، محيلاً في هذا إلى كتابات «كبار أعلامه»، على حدّ تعبيره.

وعلى الرغم من الجهد الواضح الذي بذله المؤلف في قراءته هذه، فإنه لم يدقق في بعض «الأحكام» و«النعوت» التي أطلقها على بعض المفكرين من دون أن يدعمها بنصوص دالة على ما يقول وفيه يذهب، ما جعل منها «كلاماً عمومياً» أكثر منها «أحكاماً نقدية» تستند إلى ما يدعمها.

هذه ملاحظة. والأخرى أنه، وخصوصاً في الثلث الأول من الكتاب، كثيراً ما استسلم لعبارات ذات طبيعة إنشائية (أدبية، أو أقرب إلى شعرية التعبير) تغلبت على عبارته النقدية التي ستكون أحكم في الصفحات التالية.

ولكن، ومع وجود ملاحظات أخرى، بعضها فكري والآخر منهجي، فإن الكتاب قدّم قراءة جادة في موضوعه، كنا نتمنى لو أنه أخذ فيها «الخطاب القومي» بأبعاده المتمثلة واقعاً، لا أن يكتفي بالإشارة، مجرد إشارة، إلى أسماء أدت دوراً لا يقل أهمية عن دور الرجلين - النموذجين اللذين اتخذ، ومن هذه الأسماء من يختلف جذرياً في أطروحاته الفكرية مع الحصري والبيطار، ويشكّل، بما كتب، منحى آخر في الفكر القومي العربي المعاصر - وهو فكر لا بدّ من أن يُقرأ قراءة نقدية جديدة، وفي ضوء منهج واضح، لأنه أصبح جزءاً من التراث الفكري الحديث □

ومن وجوه الاختلاف التي يحددها المؤلف بين الرجلين، أن البيطار عدّ من الخطأ «التفكير في الأمة بمعزل عن الدولة»، كما أنه لا يرى «الهوية القومية أسبق وجوداً من الكيانية السياسية القومية، أو أنها تطابق معنى الأمة أو الوجود القومي»، وإنما يرى أنها «من نتاج التاريخ، تخضع للتحول في صيرورة دائمة» (ص ٢٢٤). ولم يمنعه هذا من إبداء الملاحظة الموضوعية وتوجيه النقد إلى أطروحاته هذه، وهو يجد بعض توجهاته الفكرية والمنهجية فيها قد أضعفها في غير جانب.

- ٥ -

في ضوء هذه القراءة، يقدم المؤلف طائفة من الأحكام النقدية، والاستنتاجات الموضوعية، إذ يجد أن «كثافة أيديولوجية عالية تغطي على الخطاب القومي»، سواء في طريقة وعي قضاياه أم في أسلوب التعبير عنها (ص ٢٦٢)، إلى جانب ما يرصده من «فقر نظري ومعرفي يستبد» بهذا الخطاب (ص ٢٦٣). وبحسب ما يرى، فإن هذا الفقر أسّس لـ «حالات من الاضطراب» وقع إليها هذا الخطاب، وقد حدّدها في «افتقاره إلى الانسجام الداخلي»، ما جعل قدراً «عالي النسبة من الرومانسية الثورية» تكتنف هذا الخطاب، يجدها (المؤلف) لا تتناسب و«ممكنات الواقع الموضوعي» (ص ٢٦٤).

وفي السياق ذاته، يلاحظ أن «الخطاب القومي العربي خطاب ثقافي أكثر مما هو فكر سياسي»، وأن أكثر ما أنتجه هذا الفكر لا يعدو كونه «سرديات ثقافية تدور حول