

Muslim Intellectuals' Worldview and Democracy

Ekkarin Tuansiri

Faculty of Political Science, Prince of Songkla University

E-mail: ekkarin.t@gmail.com

Abstract

In the modern political society, “Democracy” is has been user and interpreted diversely. From the simplest to the most complex interpretation. The main objective of this study is to survey and discuss the Muslim intellectuals’ worldview and democracy by studying the Muslim publications. This article is organized into 3 sections. The first section introduces the democracy concept and Islam, and the conceptual framework and influence factors of the Muslim intellectuals’ worldview in Thailand. The second section presents the political role of the Muslim intellectuals after 14 October 1973. The third displays the democracy concept to the Muslim intellectuals.

Keywords : democracy, Muslim Intellectuals, worldview

โลกทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมกับ ประชาธิปไตย

เอกรินทร์ ต่วนศิริ

คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

E-mail: ekkarin.t@gmail.com

บทคัดย่อ

88

Vol. 21

No. 3

Jul.

-

Sep.

2015

“ประชาธิปไตย” กลายเป็นคำประกาศิตของสังคมการเมืองในโลกสมัยใหม่และถูกนำมา “ตีความ” ที่หลากหลายตั้งแต่เรียบง่ายจนกระทั่งซับซ้อนมากที่สุดนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อสำรวจปัญญาชนมุสลิมกับประชาธิปไตย โดยพิจารณาผ่านงานเขียน บทความวิชาการของกลุ่มปัญญาชนมุสลิม บทความนี้แบ่งเป็น 3 ส่วน ส่วนที่หนึ่งนำเสนอกรอบโครงการ กรอบแนวคิดในการอธิบายแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยและอิสลาม และกรอบแนวคิดอธิบายปัจจัยที่มีอิทธิพลในการกำหนด และก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมในประเทศไทย ส่วนที่สอง อธิบายภาพปัญญาชนมุสลิมและบทบาททางการเมืองของพวกเขาหลังยุค 14 ตุลา 2516 และ ส่วนที่สามแสดงความคิดรวบยอดของกรอบมโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยของกลุ่มปัญญาชนมุสลิม

คำสำคัญ : ประชาธิปไตย, ปัญญาชนมุสลิม, โลกทัศน์

บทนำ

แนวคิดที่ว่าด้วยประชาธิปไตยในสังคมไทยมีข้อถกเถียงมาอย่างยาวนาน ส่วนมากเป็นข้อถกเถียงซึ่งสะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางความคิดเรื่องระบอบการเมืองประชาธิปไตย ทั้งในแง่ของรูปแบบ (form) การได้มาซึ่งอำนาจรัฐ รวมทั้งในแง่สาระัตถะ (essence) ของระบอบประชาธิปไตย ชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยถือเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนา ไม่พัฒนาของประชาธิปไตยไทยมาโดยตลอด 8 ทศวรรษ ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาในด้านบทบาทในการพัฒนาประชาธิปไตยของชาวมุสลิมไทย ก็พบว่า ชาวมุสลิมในประเทศไทยมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาประชาธิปไตย ในเชิงเนื้อหาสาระเป็นหลัก โดยเฉพาะในประเด็นเรื่อง การส่งเสริมความหลากหลายในทางความคิด และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในสังคมประชาธิปไตยไทย

นับตั้งแต่ปี 2547 เป็นอย่างน้อย การรับรู้ของสาธารณชนไทยเกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของกลุ่มผู้นับถือศาสนาอิสลามมีมากขึ้น เนื่องด้วยปัจจัยที่สำคัญประการหนึ่งคือ สถานการณ์ความรุนแรงที่ยืดเยื้อใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยที่กลายมาเป็นประเด็นปัญหาที่ทำให้เกิดข้อสงสัย และข้อถกเถียงจำนวนมากต่อชุมชนชาวมุสลิมในประเทศ โดยเฉพาะข้อสงสัยที่ว่า “เหตุใดชาวมลายูมุสลิมบางกลุ่มใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ลุกขึ้นมาใช้ความรุนแรงเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐไทย ในขณะที่ชนกลุ่มน้อยอื่นๆ ในประเทศไทยที่อาจจะได้รับการปฏิบัติไม่แตกต่างกันมากนัก จึงไม่เลือกใช้ความรุนแรงเป็นเครื่องมือในการต่อต้านอำนาจและความอยุติธรรมบ้าง” ความสงสัยนี้นำไปสู่การแสวงหาคำอธิบายที่ลึกซึ้งมากขึ้นเกี่ยวกับตัวตนของชาวมุสลิมเชื้อสายมลายู และความคิดทางการเมืองซึ่งผูกโยงกับศาสนาของพวกเขา ตัวอย่างที่สำคัญคือ ในรายงานของคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.) ที่เผยแพร่เมื่อปี 2549 (กอส, 2549) กลายมาเป็นเอกสารหลักในการอธิบายโลกทัศน์ทางการเมือง การทำสงครามศักดิ์สิทธิ์ และสันติภาพ (ที่ควรรวมความยุติธรรม) ของชาวมุสลิมจากกรณีศึกษาของประเทศไทย ถึงแม้ว่าข้อสงสัยและการอธิบายดังเช่น

ตัวอย่างรายงานของ กอส. จะนำมาซึ่งการอภิปรายต่อไปอีกหลากหลายแนวทาง ทั้งในเชิงที่เห็นด้วยกับการต่อสู้และการคัดค้านการต่อสู้ของชาวมลายูมุสลิมกลุ่มดังกล่าวอย่างรุนแรงจากสาธารณชน(คณะทำงานสื่อสารสังคม (กอส.), 2549) อย่างไรก็ตาม ฟังจะกล่าวด้วยการอภิปรายถกเถียงทางสาธารณะว่าด้วยปัญหาความรุนแรงใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้กลับเป็นประเด็นเปิดให้การรับรู้เกี่ยวกับชาวมุสลิมและชุมชนมุสลิมมีความลึกซึ้งมากขึ้น ในลักษณะที่สังคมไทยบางส่วนมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหลักการทางศาสนาอิสลามขั้นต้นในหลักการว่าด้วยเรื่องการไม่แบ่งแยกชีวิตทางการเมืองออกจากชีวิตทางศาสนา ซึ่งถือเป็นพลังประการสำคัญที่ทำให้มุสลิมในฐานะประชากรส่วนน้อยบางกลุ่มใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ออกมาแสดงบทบาททางการเมืองไทยโดยอ้างอิงอัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมในการสร้างความชอบธรรมและในกระบวนการรวบรวมสมัครพรรคพวก

เมื่อมองในเชิงเนื้อหาของการรับรู้เกี่ยวกับบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในประเทศไทยจะพบว่า ยังมีช่องว่างความรู้ปรากฏอยู่ กล่าวคือ ภาพพจน์การแสดงออกทางการเมืองของมุสลิมในประเทศไทยที่อยู่ในการรับรู้กระแสหลักยังมีเพียงภาพพจน์สุดขั้วเพียง 2 ทาง ได้แก่ “ภาพพจน์มุสลิมไทยแท้” อันหมายถึงกลุ่มคนมุสลิมที่อาศัยอยู่ภายใต้พระบารมีของราชสำนักไทย ตั้งแต่สมัยอยุธยา กรุงธนบุรี รัตนโกสินทร์ตอนต้น รวมทั้งสมัยปัจจุบัน และในอีกทางหนึ่งคือ “ภาพพจน์มุสลิมชาติพันธุ์ผู้นิยมความรุนแรง” อันหมายถึงกลุ่มชาวมลายูมุสลิมทางชายแดนภาคใต้ของไทยที่ใช้แรงผลักดันทางความเชื่อถือศรัทธามาใช้เป็นแหล่งอ้างอิงในการใช้ความรุนแรงเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคมการเมือง กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า การรับรู้กระแสหลักเกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในสังคมประชาธิปไตยไทยประกอบด้วย บทบาทการประนีประนอม ยอมรับอัตลักษณ์กระแสหลัก (อัตลักษณ์ความเป็นไทย) และการต่อต้านขัดขืนโดยใช้ความรุนแรงเป็นหลักในรูปแบบการเคลื่อนไหวทางการเมือง ตามที่เราเข้าใจกันก็คือ กลุ่มแบ่งแยกดินแดนต่าง ๆ ทางชายแดนภาคใต้ของไทย ที่เป็นตัวละครหลักตั้งแต่อดีตจวบจนปัจจุบัน

เพื่อเติมเต็มช่องว่างของการรับรู้เกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในประเทศไทย ผู้เขียนจึงได้ริเริ่มทำการศึกษาด้านบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิม จากการเลือกศึกษาในช่วงบริบทการเมือง 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 ถึง 6 ตุลาคม พ.ศ. 2519 ไว้ในบทความเรื่อง “บทสำรวจ: ขบวนการนิสิตนักศึกษามุสลิมใน 14 ตุลา 16”¹ (เอกรินทร์ ต่วนศิริ, 2552) ซึ่งได้เสนอข้อถกเถียงว่า มุสลิมในประเทศไทยมีส่วนร่วมที่สำคัญในช่วงการเปลี่ยนผ่านทางการเมืองรูปแบบประชาธิปไตย อันเป็นความพยายามในการแสดงบทบาทต่อรองกับรัฐบาลส่วนกลางที่ไม่ใช่กลุ่มที่ใช้ความรุนแรงเป็นแนวทางในการขับเคลื่อนเปลี่ยนแปลงสังคมดังเช่นในช่วงอภิวัฒน์การปกครองประชาธิปไตยมีบุคคลที่มีความโดดเด่น เช่น นายแหลม พรหมพงศ์ คณะราษฎรชาวมุสลิมมีส่วนร่วมอยู่ด้วย นอกจากนี้ในระยะต่อมาในช่วงพ.ศ. 2516 พ.ศ. 2519 นั้น พบว่ามีกลุ่มปัญญาชนนักศึกษามุสลิมที่มีบทบาททางการเมืองที่สำคัญทั้งในนามปัจเจกบุคคล และโดยเฉพาะอย่างยิ่งนำไปสู่การก่อตั้งกลุ่มสลาตันซึ่งเป็นฐานให้การพัฒนานักการเมืองกลุ่มวาทะห์ที่ยังคงแสดงบทบาททางการเมืองจวบจนปัจจุบัน ถึงกระนั้นก็ดีเพื่อให้เกิดองค์ความรู้เกี่ยวกับบทบาท และความคิดเกี่ยวกับการเมืองของมุสลิมในสังคมไทยที่กว้างขวาง และมีพลวัตมากยิ่งขึ้น ผู้เขียนจึงตั้งคำถามต่อไปว่า “หลังยุคตุลาคมไปนั้น ปัญญาชนมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยมีการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยหรือไม่ อย่างไร และอะไรเป็นปัจจัยที่นำไปสู่การกำหนดมโนทัศน์ ของปัญญาชนเหล่านั้น” จากคำถามข้างต้น ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนใช้วิธีการสำรวจงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมจากหลายแหล่ง ทั้งวิทยานิพนธ์ หนังสือ และบทความซึ่งในเบื้องต้นพบว่า งานศึกษาของปัญญาชนมุสลิมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องการเมืองการปกครอง และเรื่องประชาธิปไตยมีอยู่จำนวนน้อย แต่ในช่วงหลังปี 2547 เป็นต้นมา งานศึกษาในประเด็นดังกล่าวมีจำนวนเพิ่มมากขึ้นโดยเฉพาะใน 3 จังหวัด

¹ ผู้เขียนต้องขอขอบคุณ ดร.เก่งกิจ กิติเรียงลาภ เป็นการเฉพาะ ด้วยเหตุที่ว่าเป็นผู้จัดประกาย แนะนำ วิจารณ์ เสนอแนะ แก่ผู้เขียนด้วยไม่ตรีจิต

ชายแดนภาคใต้ อันเนื่องมาจากบริบททางสังคมที่ได้กล่าวมาแล้ว ภายใต้ข้อจำกัดด้านจำนวนงานศึกษาวิจัยในเรื่องที่เกี่ยวข้อง ความกระจัดกระจายของงานศึกษาที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งข้อจำกัดด้านระยะเวลาของการศึกษา ผู้เขียนจึงกำหนดขอบข่ายของการศึกษาในครั้งนี้ โดยการเลือกหยิบยกงานศึกษาชิ้นสำคัญๆ ของปัญญาชนมุสลิม รวมกับการศึกษางานเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนมุสลิม 16 คนในโครงการ “คนหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่” ที่ได้รับการสนับสนุนจาก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่ดำเนินการในช่วงปี 2553-2554 มาใช้ในการตีความ และวิเคราะห์บริบททางสังคมที่ปัญญาชนเหล่านั้นอาศัยอยู่ เพื่อสร้างความคิดรวบยอดมโนทัศน์ว่าด้วยประชาธิปไตยไทยเพื่อนำไปพัฒนาการศึกษาภายใต้หัวข้อนี้ต่อไปในอนาคต นอกจากนี้จากการสังเกตเบื้องต้นพบว่า งานเขียนที่ดูจะมีความใกล้เคียงเกี่ยวข้องกับความคิดเรื่องประชาธิปไตยโดยปัญญาชนมุสลิมส่วนมากเป็นเนื้อหาว่าด้วยอัตลักษณ์มุสลิมในสังคมไทย ดังนั้น ในงานศึกษาชิ้นนี้จึงกำหนดประเด็นการศึกษาที่ชัดเจนคือ “การเมืองอัตลักษณ์ภายใต้ระบอบประชาธิปไตยไทยหลังยุคตุลา” ทั้งนี้บทความ 16 ชิ้นที่นำมาศึกษามีรายละเอียดดังตาราง 1

ตาราง 1 แสดงรายชื่อผู้เขียน และบทความในโครงการหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
1	โลกาภิวัตน์กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์มุสลิม: พลวัตของกระแสอิสลาม “บริสุทธ์” ในสังคมมุสลิมไทย	ฮาฟิส สาและ อาจารย์ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัย สงขลานครินทร์
2	ลัทธิสมัยใหม่นิยมแบบอิสลามกับกระบวนการการวางโครงสร้างองค์ความรู้อิสลาม	นิพนธ์ โชะเฮง ภาควิชาการปกครอง มหาวิทยาลัยเวสเทิร์น

ตาราง 1 แสดงรายชื่อผู้เขียนและบทความในโครงการหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่ (ต่อ)

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
3	พลวัตการศึกษาอิสลามในอินโดนีเซีย กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพหุสังคม อิสลามภายใต้โลกสมัยใหม่	ฟารีดา ขจัดมาร
4	สหกรณ์อิสลาม: คำตอบของมุสลิมไทยต่อ เศรษฐกิจยุคโลกาภิวัตน์	รัชช ญ้ยผอม วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
5	อิสลามกับแนวคิดโลกวิสัยตามแนวคิดกระแส การฟื้นฟูอิสลาม: ข้อถกเถียงจาก มุฮัมมัด อิมารอฮ์	ศราวุฒิ อารีย์ ศูนย์มุสลิมศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
6	ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม	บุญอมรี ยีหะมะ คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย ราชภัฏสงขลา
7	พื้นที่การเมืองแบบอิสลามในโลกสมัยใหม่	ประทับจิต นีละไพจิตร สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติ ศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล
8	เยาวชนมุสลิมกับความเป็นสมัยใหม่: การปะทะ ต่อรองทางอัตลักษณ์และพลวัตทางสังคม	ชากีร์ พิทักษ์คุณพล สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัย สงขลานครินทร์
9	มุมมองของคนหนุ่มสาวมุสลิมในประเทศไทย ผู้ใช้งานอินเทอร์เน็ตที่มีต่อเครื่องมือค้นหา ข้อมูลของกูเกิล	กดิน (อนีส) ตอเล็บ ประธานคณะกรรมการด้านการ คุ้มครองผู้บริโภคกลุ่มมุสลิมเพื่อ สันติ และทีวีสีขาว WhiteChannel

**ตาราง 1 แสดงรายชื่อผู้เขียน และบทความในโครงการหนุ่มสาวมุสลิม
ในโลกสมัยใหม่ (ต่อ)**

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
10	พลวัตสังคมสังเวียน: กระบวนการฟื้นฟูอิสลาม ของผู้หญิงมุสลิมในสังคมไทย	อัมพร หมดเด้น สำนักศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัย วลัยลักษณ์
11	ขบวนการสตรีมุสลิมมลายู: การเปิดพื้นที่ทาง สังคมผู้หญิงมุสลิมในบริบทความรุนแรงของยุค สมัยใหม่	สุไรณี สายนัย คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
12	การเมืองแห่งอัตลักษณ์: ความหลากหลายและ พลวัต “มลายูมุสลิมปาตานี” ในโลกสมัยใหม่	ฮาฟิสา สาและ เอกรินทร์ ส่วนศิริ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัย สงขลานครินทร์
13	“ความหลากหลายที่ไม่หลากหลาย”: การจัดการ ในการอยู่ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในพื้นที่ จังหวัดชายแดนภาคใต้	โชคชัย วงษ์ดानी สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัย สงขลานครินทร์
14	การฟื้นฟูอิสลามกับสังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้	อรชา รักดี คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

บทความชิ้นนี้ประกอบด้วยเนื้อหา 3 ส่วนต่อไปนี้ ส่วนแรก เป็นการนำเสนอกรอบโครงการ นำเสนอกรอบแนวคิดในการอธิบายแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยและอิสลาม กรอบแนวคิดอธิบายปัจจัยที่มีอิทธิพลในการกำหนดและก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมในประเทศไทย ส่วนที่สอง เป็นการนำเสนอภาพปัญญาชนมุสลิมและบทบาททางการเมืองของพวกเขาหลังยุคตุลา ส่วนที่สาม เป็นการนำเสนอความคิดรวบยอดของกรอบมโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคตุลา โดยมุ่งเน้นศึกษางานเขียน 16 ชิ้น

1. กรอบแนวคิด

ในส่วนนี้เป็นการตอบคำถามหลัก 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์เกี่ยวกับประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมไทยเป็นอย่างไร และอะไรคือปัจจัยที่กำหนดมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคตุลา ในการตอบคำถามทั้งสองประการข้างต้น งานชิ้นนี้จะประยุกต์ใช้แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยกับอิสลาม แนวคิดเรื่องกระแสการฟื้นฟูอิสลาม และแนวคิดเรื่องการเมืองแห่งอัตลักษณ์มาประกอบกัน ดังนี้

1.1 ประชาธิปไตยและอิสลาม

ในสังคมการเมืองโลก ข้อสงสัยที่ว่า อิสลามกับประชาธิปไตยสามารถเข้ากันได้หรือไม่ เป็นข้อสงสัยที่มักมีผู้ตั้งเป็นคำถามอยู่เสมอ โดยเฉพาะในกรณีความล้มเหลวของการเมืองการปกครองในระบอบประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นในบรรดาประเทศมุสลิมจำนวนมากซึ่งมักจะนำไปสู่การตั้งสมมุติฐานว่า อิสลามเป็นศาสนาที่เป็นอุปสรรคขวางกั้นต่อการสร้างและการเติบโตของระบอบประชาธิปไตย จากการศึกษาพบว่า มีแนวทางการอธิบายที่หลากหลายจากฝ่ายของปัญญาชนมุสลิมโลก โดยทั่วไปอาจแบ่งออกได้เป็น 2 แนวทางหลักคือ แนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม (รวมแนวคิดสิทธิมนุษยชน) เป็นปฏิบัติภักซ์ต่อหลักการของศาสนาอิสลาม เพราะแนวคิดประชาธิปไตยเป็นแนวคิดโลกวิสัยล้วนๆ ซึ่งสนับสนุนให้มีการแยกอาณาจักรออกจากศาสนจักรโดยสิ้นเชิง ปัญญาชนมุสลิมสากลบางส่วนมักจะหยิบยกมาเป็นแนวทางการตอบคำถามดังกล่าวข้างต้นว่า ความล้มเหลวของการปกครองระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมในประเทศมุสลิมเกิดมาจากปัญหาแหล่งกำเนิดของแนวคิดประชาธิปไตย (รวมทั้งแนวคิดว่าด้วยเรื่องสิทธิมนุษยชน) ซึ่งทำให้แนวคิดเหล่านี้สามารถอ้างอิงได้เฉพาะในบางวัฒนธรรม กล่าวคือ การที่แนวคิดเรื่อง การปกครองประชาธิปไตยเป็นแนวความคิดของสังคมตะวันตก ทำให้แนวคิดดังกล่าวไม่สามารถนำมาใช้ในโลกมุสลิมได้อย่างลงตัว คำอธิบายเช่นนี้ถูกนำมาใช้โดยฝ่ายปัญญาชนชาวมุสลิมเองและฝ่ายที่ไม่ใช่มุสลิมซึ่งมักอธิบายว่าศาสนาอิสลามมีรากฐาน หลักการคำสอนซึ่งเป็นอุปสรรคต่อการปกครองในระบอบ

ประชาธิปไตย อีกแนวทางหนึ่งอธิบายว่า โดยเนื้อแท้ของศาสนาอิสลามไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อแนวคิดประชาธิปไตย (และสิทธิมนุษยชน) เพราะมีรากฐานความคิดว่าด้วยสิทธิ เสรีภาพ ภารดรภาพ (อธิบายโดยใช้วาทกรรมภายใต้แนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม) (Sardar, Ziauddin and Merryl Wyn Davies, 2007) อันจะเห็นได้ว่าคำอธิบายทั้ง 2 แบบแท้จริงแล้วคือคำอธิบายที่ใช้ตรรกะเดียวกันคือการอธิบายจากฐานทางวัฒนธรรม

1.2 กระแสการฟื้นฟูแนวคิดอิสลามนิยม

ศตวรรษที่ 20 มีปรากฏการณ์ทางภูมิทัศน์ทางการเมืองในหมู่ปัญญาชนมุสลิม ที่เรียกว่าการฟื้นฟูอิสลามหรือการลุกขึ้นมาใหม่ของอิสลาม (Islamic Resurgence) หรือการตื่นตัวเข้าสู่อิสลาม (Islamic Awakening) เกิดขึ้น ที่อาจจัดว่าเข้าข่ายลักษณะที่เรียกว่า โลกาภิวัตน์ของอิสลามได้ โดยการฟื้นฟูอิสลามเป็นปรากฏการณ์ที่ทำให้มุสลิมในภูมิภาคต่างๆ ของโลกมีความคิดและความรู้สึกร่วมกันในการสนับสนุนค่านิยม อุดมคติแบบอิสลาม ความต้องการที่จะนำอิสลามมาใช้ในชีวิตประจำวัน การมีความรู้สึกถึงการมีส่วนร่วมของมุสลิมในที่ต่างๆ ว่าเป็นประชาชาติเดียวกัน (Global Muslim Ummah) การเป็นชุมชนเดียวกันอันเนื่องมาจากการเป็นมุสลิมเหมือนกัน มีความรู้สึกของการเป็นพี่น้องร่วมกันและรวมถึงการจัดตั้งองค์กรที่มีกิจกรรม การเคลื่อนไหวซึ่งตั้งอยู่บนแนวความเชื่อของศาสนา (Hussin Mutalib, 1990 ; Chandra Muzaffar, 2007) อย่างไรก็ตาม แนวคิดอิสลามนิยมมักจะเข้าใจกันผ่านการเคลื่อนไหวทางการเมืองเป็นหลัก หมายถึง การเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มติดอาวุธในตะวันออกกลาง มักจะได้รับความสนใจและหยิบยกเป็นตัวแทนความเข้าใจจากชุดความคิด “อิสลามนิยม” นั่นก็หมายถึง ภาพอิสลามนิยมก็จะเป็นไปในลักษณะที่ผนวกภาพความรุนแรงและมักจะใช้กองกำลังในการได้มาซึ่งอำนาจ ซึ่งอาจจะไม่ตรงและคลาดเคลื่อนอยู่มาก หากเปรียบเทียบกับกลุ่มอิสลามนิยมที่พยายามใช้ความคิดและการณรงค์ให้เข้าใจอิสลามแบบไม่ใช้ความรุนแรง สำหรับสังคมไทยมักจะรับรู้เรื่องอิสลามผ่านสื่อ และคำอธิบายของนักวิชาการฝ่ายความมั่นคงเป็นหลัก ภาพอิสลามกับ

ความรุนแรงก็มักได้รับการอธิบายจากกลุ่มนักวิชาการฝ่ายความมั่นคง

สำหรับความรู้สึกรู้สึกถึงการเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของมุสลิมทั่วโลก แม้จะแตกต่างกันภาษา และชาติพันธุ์ สิ่งเหล่านี้เป็นลักษณะเฉพาะที่อธิบายถึงปรากฏการณ์ที่เรียกว่า "การฟื้นฟูอิสลาม" ซึ่งจะเห็นว่าเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นในชุมชนมุสลิมต่างๆ ทั่วโลก หากศึกษาถึงการอธิบายแนวคิดการฟื้นฟูอิสลามจากปัญญาชนมุสลิมจะพบว่า นักการศาสนาได้อธิบายถึงการฟื้นฟูอิสลามว่าเป็นความพยายามกลับคืนสู่สิ่งที่เคยเป็นในวินาทีเริ่มต้นหรือปรากฏขึ้นมา ด้วยเหตุผลว่า แม้มันเป็นสิ่งโบราณ แต่เสมือนหนึ่งมันเป็นของใหม่ ด้วยเหตุนี้การตักเตือน (ฟื้นฟู) เกิดขึ้นด้วยการทำให้แข็งแกร่งในสิ่งที่อ่อนแอด้วยการบูรณะในสิ่งที่ผุพัง การซ่อมแซมในสิ่งที่ปรักหักพัง จนกระทั่งมันได้กลับไปอยู่ในสภาพที่ใกล้เคียงในตอนเริ่มแรก (ยูซุฟ อัล กือรออวีย, 2547) ดังนั้นการฟื้นฟูอิสลามจึงให้ความสำคัญกับการกลับไปสู่ศาสนาในยุคสมัยของศาสนทูตมุฮัมมัด (ขอความสันติจงมีแด่ท่าน) โดยปรากฏการณ์ฟื้นฟูอิสลามในประเทศต่างๆ ได้ปรากฏลักษณะเฉพาะร่วมกันประการสำคัญ แม้จะอยู่ต่างบริบทของเวลาและสถานที่ นั่นคือ ความต้องการอย่างแรงกล้าที่จะนำอิสลามมาเป็นวิถีในการดำเนินชีวิต เป็นองค์ประกอบของความต้องการในการนำความเชื่อในหลักการศาสนามาเป็นกรอบในการดำเนินชีวิต โดยมุสลิมมองว่าความเชื่อของอิสลามเป็นมากกว่าศาสนา มิได้เป็นแต่เพียงศีลธรรม แต่ยังหมายถึงระเบียบแบบแผนและวิถีทางที่นำทางผู้คน เป็นวิถีของชีวิต (the way of life) โดยยึดคำสั่งใช้ ข้อห้ามและข้อควรปฏิบัติจากคัมภีร์กุรอาน (Quran) และหะดีษ (Hadith)¹ และได้รับอิทธิพลจากรูปแบบการ

¹ กุรอาน เป็นวจนะจากอัลลอฮ์ (พระเจ้า) ที่ถูกส่งมายังนบีมุฮัมมัด (ศาสนทูต) โดยผ่านทางมลาอิกะฮ์ญิบรีล ในความหมายและคำพูดที่กระชับ ถูกต้องและได้รับการถ่ายทอดสู่ผู้คลั่ง โดยผู้คนจำนวนมากทั้งโดยคำพูดและเป็นลายลักษณ์อักษรส่วนหะดีษ หมายถึง รายงาน (ที่เป็นวาจาและลายลักษณ์อักษร) เกี่ยวกับซุนนะห์ (จริยวัตร) ของท่านนบีมุฮัมมัด (ศาสนทูต) โดยหะดีษจะรายงานเกี่ยวกับท่านนบีมุฮัมมัด ในสิ่งที่ท่านพูด, ท่านปฏิบัติ และสิ่งที่ท่านยอมรับโดยนิจเียบในการกระทำของคนอื่น นอกจากนี้แล้วก็มีรายงานเกี่ยวกับตัวท่านอีกด้วย ดูเพิ่มเติมใน อะหมัด ฟอน เดนเฟออร์. ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับคัมภีร์กุรอาน แปลโดยบรรจง บินกาชัน (ศูนย์หนังสืออิสลาม, 2541).

ดำเนินชีวิตและการปฏิบัติ ของศาสนทูตมุฮัมมัด (ขอความสันติจงมีแต่ท่าน) และบรรดาบรรพชนรุ่นแรกของอิสลาม

ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจึงทำให้มุสลิมในพื้นที่ต่างๆ ของโลก เริ่มเรียกร้องหาความเป็นอิสลามที่มากขึ้น ซึ่งสะท้อนผ่านทั้งที่เห็นเป็นรูปธรรมเช่น การบริโภคสินค้าฮาลาล (Halal) การสวมเครื่องแต่งกายตั้งแต่ผู้หญิงจนกระทั่งผู้ชาย รวมไปถึงการเรียกร้องในสิ่งที่มีนามธรรมสูงเช่น การใช้กฎหมายอิสลามหรือชารีอะห์ หรือกรณีการเรียกร้องระบอบการเมืองการปกครองระดับคอลีฟะห์ (Califah) โดยระดับความเข้มข้นของความพยายามนำอิสลามมาสู่ในชีวิตประจำวัน ฉะนั้นการตีความเรื่องอิสลาม ก็จะเปิดกว้างมากขึ้น ผ่านข้อเขียนของเหล่าปัญญาชนมุสลิม อำนาจของการตีความทางด้านศาสนา ได้ค่อยๆ ปลายจากมือของกลุ่มนักการศาสนา ออกมาสู่ปัญญาชนมุสลิมที่ได้รับการศึกษาจากสถาบันการศึกษาสมัยใหม่มากขึ้น ศาสตร์ความรู้ที่ปรากฏเด่นชัดคือ เรื่องวิทยาศาสตร์ทางด้านอาหารที่ต้องอาศัยนักวิทยาศาสตร์ที่ต้องทำงานร่วมกับนักการศาสนา และแม้กระทั่งเรื่องการเมืองการปกครอง ตั้งแต่เรื่องการบริหารงบประมาณของผู้ที่เป็นผู้นำที่ต้องพิจารณา และตีความว่างบประมาณประเภทใดใช้ในเรื่องศาสนาได้หรือไม่ได้

ความเปลี่ยนแปลงของโลกสมัยใหม่ทำให้มุสลิมทั่วโลกปรับตัว และอาศัยองค์ความรู้หลากหลายมากขึ้น ในความเปลี่ยนแปลงของอำนาจการนำทางสังคมของกลุ่มผู้นำศาสนาก็ได้ผ่องถ่ายออกสู่ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่ๆ ให้ได้รับการศึกษาทั้งด้านศาสนาและทางโลก เรามักพบปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่ที่มีความรู้ทั้งด้านศาสนาและทางโลกมากขึ้น บทบาทของปัญญาชนมุสลิมได้ถูกเร่งเร็ว กระตุ้น ให้นำองค์ความรู้มาใช้ในทางปฏิบัติได้จริงมากขึ้น เพราะนั่นหมายถึง การรับผิดชอบที่ไม่เพียงแต่ทางโลกที่ได้คอยประคับประคองให้มุสลิมอยู่กับเพื่อนต่างศาสนิกได้เท่านั้น แต่หมายรวมถึงภารกิจที่ต้องรับผิดชอบต่อความคิดของตนเองที่ต้องได้รับการสอบสวนจากพระผู้เป็นเจ้าในโลกข้างหน้าอีกด้วย

1.3 อัตลักษณ์มุสลิมท่ามกลางความเป็นจริงของสังคม

ในพจนานุกรมภาษาไทย-อังกฤษ หรือ อังกฤษ-ไทย (วิทย์ เทียงบุรณะ ธรรม; 1049) คำแปลของ identity คือคำว่า “เอกลักษณ์” ซึ่งตรงกับความหมายของคำว่านี้ในพจนานุกรมภาษาอังกฤษ (Hornby, A. S., Gatenby, E. V. & Wakefield, H., 1973, 487; Sinclair, J., 1996) นั่นก็คือสิ่งที่เป็คุณสมบัติของ คนหรือสิ่งหนึ่ง และมีนัยยะขยายต่อไปว่าเป็นคุณสมบัติเฉพาะของสิ่งนั้นที่ทำให้ สิ่งนั้น โดดเด่นขึ้นมาหรือแตกต่างจากสิ่งอื่น

ทว่าในแวดวงสังคมศาสตร์ปัจจุบันความหมายนี้แปรเปลี่ยนไปแล้ว แนวโน้มทางทฤษฎียุคหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ทำให้เกิดการตั้งคำถาม อย่างมากกับวิธีการมองโลก การเข้าถึง “ความจริง” ของสิ่งต่างๆ รวมทั้งสิ่งที่ เชื่อว่าเป็นความจริงที่เป็น “แก่นแกน” ของปัจเจกบุคคล วิธีการคิดในกระแสนี้ รื้อถอนความเชื่อเกี่ยวกับการนิยามความหมายซึ่งสามารถเลื่อนไหลเปลี่ยน แปรไปได้ตามบริบท มันมิได้หมายถึง คุณสมบัติเฉพาะตัวอีกต่อไป ดังนั้น คำว่า “อัตลักษณ์” ดูจะเหมาะสมกว่า “เอกลักษณ์” ในความหมาย identity ในยุคปัจจุบัน(อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2546) การเปลี่ยนแปลงความหมายของ Identity สัมพันธ์อย่างมากกับการทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ในปัจจุบันของยุคโลกาภิวัตน์ การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์นี้แสดงออกได้หลาย มิติ ในระดับจุลภาคจะพบการเปลี่ยนแปลงประสบการณ์และแบบแผนใน ชีวิตประจำวันของปัจเจก ซึ่งเชื่อมโยงถึงการปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น ส่วน ในระดับมหภาค เราจะเห็นขบวนการเคลื่อนไหวทางด้านศาสนา ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมใหม่ๆ ผุดขึ้นมามากมาย

คุณสมบัติสำคัญที่สุดของ “ความเป็นตัวตน” ในที่นี้ คือ ลักษณะที่เรียกว่า “การโยกย้ายตำแหน่งแห่งที่” (Dislocation) ซึ่งหมายถึงการไม่อาจถูกตรึง ติดกับคุณสมบัติบางอย่างที่ตายตัวหยุดนิ่ง มโนทัศน์นี้เน้นความเคลื่อนไหว และชี้ให้เห็นว่ากล่องในภาพข้างต้นคือ อัตลักษณ์ และปัจเจกภาพไม่สามารถ ช้อนทับกันได้สนิท ในด้านหนึ่งจะเห็นว่าการนิยามอัตลักษณ์ของสิ่งต่างๆ เกิดขึ้นจากกระบวนการแยกแยะที่ตามมาด้วยการลากเส้นแบ่งสิ่งนี้ออกจาก

สิ่งนั้น และการปฏิเสธคุณสมบัติที่ไม่ใช่ตัวมันออกไป

สำหรับแนวคิดเรื่องการเมืองแห่งอัตลักษณ์ (Politic of Identity) ในงานชิ้นนี้ อาศัยการอธิบายของรายงานการพัฒนาคนของสหประชาชาติ (UN Human Development Report, 2547, 1) ซึ่งได้กล่าวว่าสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ในปัจจุบันคือการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่มีเนื้อหา และแนวทางที่แตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ ตั้งแต่ชาวพื้นเมืองในลาตินอเมริกาจนถึงชนกลุ่มน้อยทางด้านศาสนาในเอเชียใต้ ชนกลุ่มน้อยทางด้านเชื้อชาติในคาบสมุทรบอลข่าน ทวีปแอฟริกา และผู้อพยพในยุโรปตะวันตก ผู้คนมีการเคลื่อนไหวอีกครั้งจากความไม่พอใจที่มีมาแต่เดิม ทั้งทางด้านเชื้อชาติ การนับถือศาสนา สีดผิว เผ่าพันธุ์และวัฒนธรรม เพื่อเรียกร้องให้สังคมในวงกว้างยอมรับ และชื่นชมในอัตลักษณ์ของพวกเขา การต้องทนทุกข์กับการถูกแบ่งแยก และถูกมองข้าม ทำให้ขาดโอกาสทางด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง นั้น ทำให้พวกเขาต้องการความยุติธรรมทางสังคมอีกด้วย สิ่งใหม่สำหรับวันนี้อีกเช่นกันคือการเคลื่อนไหวที่ใช้อำนาจบังคับกดขี่ และคุณภาพทางวัฒนธรรม

อาจจะสรุปว่า มโนทัศน์ “ความเป็นชาติพันธุ์” จึงเป็นเรื่องของการจำแนกแยกแยะกลุ่มคนเมื่อมีความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นๆ ความแตกต่างทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มสองกลุ่มในตัวเองก็ยังมีอัตลักษณ์ที่กำหนดเป็นชาติพันธุ์ หากมีกลุ่มสองกลุ่มที่มีภาษา ความเชื่อ เทคโนโลยีการผลิตที่แตกต่างกัน เรายังไม่อาจกล่าวได้ว่าทั้งสองกลุ่มมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันอย่างไร ต่างฝ่ายต่างก็มีความคิดว่าอีกฝ่ายแตกต่างจากตน วิธีจำแนกแยกแยะและความสัมพันธ์ที่ตามมาจากวิธีคิดดังกล่าวนี้เองที่ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ก่อรูปขึ้น

ความเป็นชาติพันธุ์จึงหมายถึง แง่มุมหนึ่งของความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มคนที่คิดว่ากลุ่มตนแตกต่างจากกลุ่มอื่น มิได้หมายถึง สิ่งที่เป็นคุณสมบัติเฉพาะทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติของกลุ่ม ดังนั้น การนิยามกรอบความเป็นชาติพันธุ์ใดๆ จึงเสี่ยงไม่พ้นที่จะต้องเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะการนิยามขอบเขตทางชาติพันธุ์ย่อมตามมาด้วยการนิยาม

“ความเป็นอื่น” ที่อยู่นอกกรอบนั้น ประเด็นคือการ “วางท่าที” ต่อความเป็นอื่นนั้น มีทั้งเชิงบวกและเชิงลบจะยอมรับความแตกต่างของกลุ่มอื่นอย่างไร มีระยะในระนาบเท่ากันหรือมีระยะห่างในแนวตั้ง และกดขี่กระบวนการเหล่านี้ผ่านระบบสัญลักษณ์หลายแบบ

รายงานการพัฒนาคนของสหประชาชาติ (UN Human Development Report) กล่าวถึงการต่อสู้ดิ้นรนเพื่ออัตลักษณ์ทางด้านวัฒนธรรม หากถูกปล่อยทิ้งไว้โดยไม่มีการจัดการหรือมีการจัดการที่ไม่มีประสิทธิภาพจะกลายเป็นสาเหตุที่สำคัญที่สุดสาเหตุหนึ่งของความไม่มั่นคง ทั้งภายในรัฐ และระหว่างรัฐ ด้วยสาเหตุนี้จะกระตุ้นให้เกิดความขัดแย้งที่จะนำไปสู่การพัฒนาแบบถอยหลังลงคลอง การเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่แบ่งประชาชนและกลุ่มออกเป็น ขั้วกำลัง สร้างเส้นแบ่งประชาชนและกลุ่มออกเป็นขั้วกำลัง สร้างเส้นแบ่งที่ผิดระหว่าง “พวกเรา” และ “พวกเขา” ความไม่ไว้วางใจ และความเกลียดชังที่เพิ่มขึ้นระหว่างกลุ่มต่างๆ ย่อมคุกคามสันติภาพ การพัฒนา และอิสรภาพของมนุษย์

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2546) กล่าวถึงตัวอย่างของศาสนา การศึกษา กระบวนการผสมผสานทางวัฒนธรรมในกรณีกลุ่มชาติพันธุ์ จากงานของ Jonathan Friedman ซึ่งชี้ให้เห็นว่าในระบบโลกปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นศูนย์กลางหรือเขตรอบนอกของระบบ ล้วนพบปรากฏการณ์ของขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องอิสรภาพทางการเมืองที่มีฐานบนกลุ่มชาติพันธุ์ เขาอธิบายโดยจำแนกสถานการณ์เป็น 3 ลักษณะดังนี้ ประเภทแรก กลุ่มชาติพันธุ์ที่เคลื่อนไหวถูกผนวกสู่สังคมโลกอย่างหลวมๆ วัฒนธรรมท้องถิ่นดั้งเดิมยังคงเห็นได้ชัด และมีอิทธิพลมากในวิถีชีวิตประจำวัน และยังคงเป็นแกนในการจัดระเบียบองค์กรทางสังคมของกลุ่มนั้นๆ เช่น ชนเผ่าเนาคา (Naga) ทางด้านตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย พวกคะฉิ่น (Kachin) ในพม่า หรือ เคิร์ดส์ (Kurds) ในอิหร่าน กลุ่มที่ถูกผนวกอย่างเต็มที่หรือเกือบเต็มที่ในระบบทุนนิยมโลก สิ่งที่ถูกสมาชิกกลุ่มเหล่านี้คือ สัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เช่น ภาษา การสืบทอดเชื้อสาย สีผิว หรือสัญลักษณ์ทางด้านศาสนา และ

วัฒนธรรมอื่นๆ อย่างไรก็ตาม สัญลักษณ์ทางด้านวัฒนธรรมเหล่านี้มิได้เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิต การผลิตหรือวิถีชีวิตประจำวันของพวกเขาอีกแล้ว เพราะความที่วิถีชีวิตถูกผนวกอยู่กับระบบศูนย์กลางมานาน

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร ได้อธิบายเรื่อง วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง และความเป็นอื่น การอภิปรายในหนังสือเล่มนี้ ชี้ชวนให้เห็นถึงเรื่องการเมืองแห่งอัตลักษณ์ (แม้ว่างานชิ้นนี้ของไชยรัตน์จะเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” แทน “อัตลักษณ์” ก็ตาม) โดยได้ยกตัวอย่างการต่อสู้และการเคลื่อนไหวทางสังคมของกลุ่มต่างๆ ทั่วโลกที่พยายามเน้นย้ำและเลือกประเด็นอัตลักษณ์ของตนเองมาต่อสู้ ทั้งในแง่ของกลุ่มและปัจเจกบุคคล ซึ่งได้สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งและสลับซับซ้อนมากขึ้น (Too Complex) ในกระบวนการโลกาภิวัตน์ที่ส่งผลให้เรื่องวัฒนธรรมกลับมาได้รับความสำคัญอีกครั้ง กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความขัดแย้งชุดใหม่ที่เกิดขึ้นในโลกยุคโลกาภิวัตน์เป็นความขัดแย้งบนฐานของเอกลักษณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเอกลักษณ์ประจำชาติที่ได้ถูกทำลายเกิดภาวะสั่นคลอนทางด้านเอกลักษณ์ของชาติหรือชาติพันธุ์ของตนเอง

กล่าวโดยสรุป แนวคิดดังกล่าวข้างต้นหากนำไปใช้ในการทำความเข้าใจโลกทัศน์ว่าด้วยประชาธิปไตยไทยของปัญญาชนมุสลิม อาจมองได้ว่า อัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมมีลักษณะที่แตกต่างจากอัตลักษณ์ของศาสนิกอื่นอย่างสำคัญในแง่ที่มุสลิมไม่สามารถผสมกลมกลืนกับอัตลักษณ์อื่นได้อย่างง่ายดาย นอกเหนือจากการต่อรองอัตลักษณ์มุสลิมกับกลุ่มอื่นๆ ในสังคมแล้วมุสลิมยังต้องเผชิญกับข้อถกเถียงอันยังไม่ลงตัวจากอิทธิพลทางความคิดเรื่องประชาธิปไตยกับอิสลาม รวมทั้งกระแสแนวคิดเรื่องการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่เกิดขึ้นหลังยุคเดือนตุลาทำให้มุสลิมในประเทศไทยไม่เพียงแต่ต้องปรับหรือต่อรองอัตลักษณ์กับกระแสท้องถิ่นเท่านั้น แต่พวกเขายังต้องรับมือต่อรองกับกระแสสังคมภายในชุมชนมุสลิมโลก รวมทั้งกระแสความทันสมัยแบบสากลไปด้วยพร้อมกัน ทำให้ในภาพรวมปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีแนวโน้มที่จะก้าวพ้นอัตลักษณ์ท้องถิ่นมากขึ้น นอกจากนี้ การที่ยังมีข้อ

ถกเถียงว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดประชาธิปไตยและแนวคิดอิสลามที่ยังถูกอภิปรายไว้ในหลายมิติ (จากอิทธิพลของกระแสการฟื้นฟูอิสลาม) อาจเป็นสาเหตุประการหนึ่งที่ทำให้ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีความสนใจเรื่องการเมืองอัตลักษณ์มากกว่าการมุ่งเน้นจุดยืนความเชื่อทางการเมืองตามรูปแบบประชาธิปไตยเสรีนิยม อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ระบอบประชาธิปไตยยังมีประโยชน์ต่อมุสลิมในแง่ที่เป็นเวทีที่เอื้อพื้นที่ให้แก่การแข่งขันช่วงชิงการนำของอัตลักษณ์ด้านใดด้านหนึ่งได้

2. ปัญญาชนมุสลิมยุคตุลา และหลังยุคตุลา

ในส่วนนี้เป็นการทำความเข้าใจเบื้องต้นว่า ปัญญาชนมุสลิมช่วงหลัง 14 ตุลาคือใคร และมีบทบาทในสังคม การเมืองไทยอย่างไร สำหรับงานศึกษาชิ้นนี้ผู้เขียนแบ่งกลุ่มปัญญาชนมุสลิมออกเป็น 3 รุ่น ทั้งนี้โดยอาศัยหลักเกณฑ์กรอบการพิจารณาในการแบ่งรุ่น จากบทบาทของปัญญาชน ช่วงอายุ และบริบททางสังคมการเมืองที่เกี่ยวข้องอันมีผลสะท้อนต่อการปรับเปลี่ยนภูมิทัศน์ทางการเมือง วัฒนธรรม สังคม ของปัญญาชนมุสลิม แน่นอนคงไม่อาจจะครอบคลุมทั้งหมดโดยแกนหลักผู้เขียนเลือกพิจารณาปัญญาชนในมหาวิทยาลัยไทยที่มีฐานะเป็นอาจารย์และมีงานเขียนทางด้านวิชาการเป็นหลักซึ่งไม่รวมถึงนักเคลื่อนไหวทางการเมืองโดยมีรายละเอียดดังนี้

รุ่นแรกจากการก่ออิริวัตน์ 2475 ก่อน 14 ตุลา 2516 โดยพิจารณาบทบาทที่สำคัญเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมในระบอบการเมืองไทย กลุ่มนี้ได้แก่ ชำ่ม พรหมยงค์ บรรจง ศรีเจริญ คณะราษฎรสายมุสลิม เหตุเพราะการเข้าร่วมก่อการอิริวัตน์กับคณะราษฎร ของ ชำ่ม พรหมยงค์ ได้ส่งผลให้ตัวของชำ่มเองได้เข้าช่วยงานและให้คำปรึกษาแก่ปรีดี พนมยงค์ ต่อกรณีปัญหาเรื่องจังหวัดชายแดนภาคใต้สมัยนั้น สำหรับปัญญาชนคนสำคัญที่เคลื่อนไหวทางการเมืองอยู่ทางภาคใต้ก็คือ หะยีสุหลง อับดุลการเดร์โต๊ะมีนา ผู้เป็นตัวแทนชุมชนทางการเมืองคนสำคัญของจังหวัดชายแดนภาคใต้ สำหรับปัญญาชนรุ่นแรกมีผลต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญต่อภูมิทัศน์การเมืองของปัญญาชนมุสลิมและมีชีวิตชีวามากที่สุด เพราะว่าสองท่านข้างต้นได้ใช้พื้นที่

ทางการเมือง (Political Space) ในระบอบประชาธิปไตยที่กำลังเบ่งบาน หากแต่ทว่างานเขียนของแหม่มและหะยีสุหลงไม่ปรากฏให้ศึกษามีแต่กิจกรรมทางการเมืองที่โดดเด่น กล่าวโดยเฉพาะของหะยีสุหลงที่มีคนศึกษาวิจัย ผลงาน การเคลื่อนไหวทางการเมืองในจังหวัดชายแดนภาคใต้จำนวนหนึ่ง สำหรับข้อความที่ได้ถูกกล่าวถึงมากที่สุดก็คือ ข้อเรียกร้อง 7 ข้อของหะยีสุหลง อันประกอบด้วย 1) ให้มีผู้ปกครองใน 4 จังหวัด ปัตตานี สตูล ยะลา และนราธิวาสเป็นคนมุสลิมในพื้นที่และได้รับเลือกจากคนในพื้นที่ โดยให้มีอำนาจในการศาสนาอิสลามและแต่งตั้งข้าราชการ 2) ให้ข้าราชการในสี่จังหวัดเป็นคนมลายูในพื้นที่ร้อยละ 80 3) ให้ใช้ภาษามลายูเป็นภาษาราชการควบคู่ไปกับภาษาไทย 4) ให้มีการใช้ภาษามลายูเป็นสื่อในการเรียนการสอนระดับประถม 5) ให้มีศาลพิจารณาคดีตามกฎหมายอิสลามที่แยกขาดจากศาลยุติธรรมของทางราชการ โดยให้ดาโต๊ะยุติธรรมมีเสรีในการพิพากษาชี้ขาดความ 6) ภาษีและรายได้ที่จัดเก็บให้ใช้ในพื้นที่ 4 จังหวัดเท่านั้น 7) ให้คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดมีอำนาจในการออกกฎระเบียบเกี่ยวกับการปฏิบัติทางศาสนาโดยได้รับความเห็นชอบจากผู้มีอำนาจตามข้อแรก

ข้อเสนอทางการเมืองข้างต้นถือว่าเป็นมรดกทางความเห็นที่สะท้อนถึงข้อต่อรองทางการเมืองของปัญญาชนมุสลิมทางใต้ที่มีต่อรัฐบาลกลาง หากทว่า ข้อสังเกตของนักวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ ที่ได้ตั้งข้อสังเกตอันแหลมคมว่า ข้อเสนอทั้ง 7 ข้อข้างต้นไม่ได้มาจากความคิดของตัวหะยีสุหลงเพียงคนเดียว แต่มาจากการประชุมของคณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานี ซึ่งหะยีสุหลงทำหน้าที่เป็นประธานคณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานี ฉะนั้น ข้อเสนอข้างต้นก็สามารถอนุมานได้ว่ามาจากผลการประชุมร่วมกัน(พุทธพล มงคลวรารณ, 2552) ซึ่งยังมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนของคนจำนวนมากว่าเป็นข้อเสนอของตัวหะยีสุหลงแต่ผู้เดียว

อย่างไรก็ตาม สำหรับงานเขียนตำราของปัญญาชนในห้วงเวลาดังกล่าว ผู้เขียนไม่พบงานที่เกี่ยวข้องในลักษณะที่กล่าวถึงประชาธิปไตย และอิสลามอาจจะเพราะความขัดแย้งของโลกและสังคมไทยในห้วงเวลาดังกล่าวมีคู่

ขัดแย้งที่ชัดเจนระหว่างค่ายสังคมนิยมกับประชาธิปไตย ซึ่งอิสลามไม่ใช่คู่ขัดแย้งทางอุดมการณ์การเมืองในยุคนั้น หนังสือและตำราส่วนใหญ่จะเกี่ยวข้องกับเรื่องวิชาการทางด้านศาสนา จะมีหนังสือที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ก็มีอยู่ไม่มาก และไม่ได้มีอิทธิพลมากเพียงพอต่อการขับเคลื่อนทางการเมือง

รุ่นสอง หลังจากการปฏิวัติวัฒนธรรมอิหร่านสู่เหตุการณ์ 11 กันยา (2522-2544) ในขณะสังคมไทยกำลังคลี่คลายปมขัดแย้งทางอุดมการณ์ครั้งสำคัญภายใต้นโยบาย 66/23 ที่ได้เปิดโอกาสให้นักศึกษาปัญญาชน กลับเข้าสู่เมือง และมหาวิทยาลัย สำหรับปัญญาชนมุสลิมรุ่นนี้ถือว่าในห้วงเวลาข้างต้นมีจำนวนไม่น้อยที่ได้เข้ามาร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย อย่างเช่น สมาน เลือดดวงค์หัด (เลิควงศ์รัฐ) พีรศ ราธิมมูลา แต่อย่างไรก็ตาม อุดมการณ์ทางการเมืองในยุคนั้น เป็นที่ทราบกันว่า ฝ่ายพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยเป็นหัวหอกในการต่อสู้กับรัฐไทย

สำหรับกลุ่มนี้ก็ยังมีอีกหลายคนที่มีบทบาทสำคัญต่อการอธิบายเรื่องของมุสลิมต่อสังคมไทย เช่น ศ.ดร. อิมรอม มะลูลีม ศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ รศ.ดร.จรัญ มะลูลีม รศ.ดร.อารง สุนทราศาสน์ รศ.ดร.อิสรา ศานติศาสน์ ดร.สุรินทร์ พิศสุวรรณ รศ.ดร.ปกรณ์ ปรียากร ฯลฯ กลุ่มคนเหล่านี้ได้รับการศึกษาจากมหาวิทยาลัยชั้นนำในต่างประเทศ ทั้งโลกตะวันตกและตะวันออก พวกเขาไม่ได้เรียนหลักสูตรทางด้านศาสนาอิสลามโดยตรง แต่พวกเขาเลือกที่เรียนระบบสายสามัญ และบทบาทของพวกเขาก็มีมากขึ้น เมื่อเกือบทั้งหมดกลับมาเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศ โดยสอน ทางด้านสังคมศาสตร์ และมีหลายคนด้วยกันที่สอนทางด้านรัฐศาสตร์โดยตรง

สำหรับนักรัฐศาสตร์มุสลิมที่โดดเด่นที่สุด และถือได้ว่าเป็นปัญญาชนสาธารณะของสังคมไทยมีงานเขียนวิชาการอย่างต่อเนื่องคงหนีไม่พ้น ศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ อาจารย์ประจำคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้ที่สนใจศึกษาเรื่องความรุนแรง และการไม่ใช้ความรุนแรง

อาจจะกล่าวได้ว่า เป็นตัวอย่างของกลุ่มคนรุ่นนี้ ชัยวัฒน์ได้ทำงานวิชาการ และผลิตงานวิชาการโดยเฉพาะงานเขียนอย่างต่อเนื่องจำนวนมาก สำหรับงานเขียนเรื่องอิสลามกับประชาธิปไตยโดยตรงยังไม่พบ แต่งานที่มีความใกล้เคียงมากที่สุดก็คือ *มุสลิมศึกษา: สังคมศาสตร์ ทวนกระแส* และ “ความเป็นอื่น” ข้อเสนอหลักของงานชิ้นนี้คือ ชัยวัฒน์ได้เสนอพิจารณาการศึกษาทางวิชาการ ระหว่างมุสลิมศึกษาและอิสลามศึกษาออกจากกัน ในแง่ของวิธีวิทยา โดยชัยวัฒน์ชี้ให้เห็นถึงการศึกษาที่เรียกว่า “มุสลิมศึกษา” สามารถกระทำได้ และวิพากษ์วิจารณ์ได้ เพราะเรากำลังศึกษาเรื่องคนที่มีทั้งดี และไม่ดี แต่หากจะวิพากษ์วิจารณ์เรื่องของศาสนาอิสลามอาจจะทำได้ค่อนข้างยาก เพราะคนที่ศึกษาเรื่องอิสลามศึกษาจำเป็นต้องเข้าใจในเรื่องภาษาอาหรับและคัมภีร์ศาสนา (อัล-กรุอ่าน) หากผู้ศึกษาไม่ใช่มุสลิมก็ย่อมมีความลำบากซับซ้อนไปอีกหลายชั้น สำหรับงานเขียนชิ้นนี้ของชัยวัฒน์ แม้ว่าจะไม่กล่าวถึงประชาธิปไตยโดยตรงในตัวบทความ แต่เป็นงานที่ถือว่าได้ใช้ความรู้ ความสามารถทางวิชาการของชัยวัฒน์เสริมสร้างความเข้าใจให้แก่วงการวิชาการไทย

นอกจากงานเขียนในเชิงวิชาการแล้ว ผลงานของปัญญาชนมุสลิมรุ่นนี้ก็สามารถพบได้ในวารสารและหนังสือพิมพ์ สำหรับบทความชิ้นนี้ผู้เขียนเห็นว่าบทบาทของ “หนังสือพิมพ์ทางนา” ซึ่งเป็นหนังสือพิมพ์มุสลิมในยุคนั้นได้เผยแพร่งานเขียนของปัญญาชนมุสลิม และอาจจะถือได้ว่าเป็นหนังสือพิมพ์ที่มีอิทธิพลต่อสังคมมุสลิมอย่างมาก และทำหน้าที่ในการรายงานความเคลื่อนไหวของมุสลิมต่างประเทศรวมถึงมุสลิมไทย

⁷ เอกสารประกอบการสัมมนา แอลโลกมุสลิม: เส้นทางสู่องค์ความรู้ จัดโดยสถาบันกัลยาณมิตรเพื่อศึกษาภาษาและวัฒนธรรมสัมพันธ์ ร่วมกับ วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ 26-27 มิถุนายน 2540 ณ ห้องประชุมวิทยาลัยอิสลามศึกษา ต่อมงานชิ้นนี้ได้ถูกปรับและตีพิมพ์ใหม่อีกครั้งใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2541. *มุสลิมศึกษา: สังคมศาสตร์ทวนกระแส* และ “ความเป็นอื่น”. วารสารสงขลานครินทร์ ฉบับสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ปีที่ 4 ฉบับที่ 1: 1-10. โดยยังคงเนื้อหาเดิมไว้เกือบทั้งหมด

“หนังสือพิมพ์ทางนำ” แหล่งปล่องงานเขียนของปัญญาชนมุสลิม

หนังสือพิมพ์ทางนำ นับเป็นตำนานแห่งหนังสือพิมพ์มุสลิม และนับว่าเป็นฉบับแรกๆ ของวงการมุสลิม โดยเริ่มก่อตั้งเมื่อปี 2526 ภายใต้การรวมกลุ่มบริหารงาน ซึ่งประกอบด้วย ปรัชญา นิมิพิเศษ อรุณ วิทยานนท์ จิตรชัย ตะวันธรงค์ ปิ๊ปปิ โซไรดา และสวัสดิ์ วงศ์สุมิตร กลุ่มคนเหล่านี้ได้ผ่านระบบการศึกษาจากมหาวิทยาลัย และสนใจเรื่องสื่อ โดยเปิดพื้นที่ให้นักวิชาการมุสลิมเขียนงาน เพื่อจะอธิบายองค์ความรู้เกี่ยวกับอิสลามและมุสลิม ทั้งในและต่างประเทศ

ผลงานที่สำคัญหรือเป็นตำนานของหนังสือพิมพ์ทางนำ เช่น ข่าวอียิปต์ การนำเสนอเรื่องผ้าคลุมหัวมุสลิมหรือฮิญาบที่วิทยาลัยครูยะลา โดยในขณะนั้นการคลุมฮิญาบในประเทศไทยถือว่ายังน้อยมาก แม้แต่มุสลิมภาคใต้เองก็ตาม ยังเป็นลักษณะการโพกหัวหรือพันหัวไม่ได้มีการคลุมอย่างถูกต้องตามที่ได้เห็นในปัจจุบัน ข่าวประท้วงพระพุทธรูปที่จังหวัดสตูล เนื่องจากมีเอกสารลับให้ทุกโรงเรียนของรัฐมีการนำพระพุทธรูปไว้หน้าเสาธง ซึ่งทางหนังสือพิมพ์ทางนำได้มีการนำเสนอข่าวดังกล่าวจนมีการเรียกสอบจากตำรวจและหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง

จะเห็นได้ว่าช่วงเวลาข้างต้นเป็นการนำเสนอ “อัตลักษณ์มุสลิม” เป็นงานเขียนเสียส่วนใหญ่ สำหรับวิทยานิพนธ์ เรื่องบทบาทของหนังสือพิมพ์มุสลิมในประเทศไทย (2537) ได้ศึกษาบทบาทของหนังสือพิมพ์ทางนำ เสนอต่อจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มหาบัณฑิต สาขานิติศาสตร์ (การหนังสือพิมพ์) เสนอโดย พรณพิมล สะโรชะ โดยการศึกษาครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อการศึกษาบทบาทที่มีต่อสังคมและหนังสือพิมพ์มุสลิมชื่อ “ทางนำ” รวมทั้งเพื่อ ศึกษาถึงประเภทและปริมาณพื้นที่ของเนื้อหาที่เสนอในหนังสือพิมพ์ “ทางนำ” ตั้งแต่ พ.ศ.2526-2535 จำนวน 130 ผลการวิจัย พบว่า หนังสือพิมพ์ “ทางนำ” มีบทบาทต่อสังคม 7 ประการ ดังต่อไปนี้

1. ปกป้องหลักการอิสลามและสิทธิประโยชน์ของชาวมุสลิมโดยทำหน้าที่เสนอข่าวสารทั้งข่าวและบทความอย่างจริงจังและต่อเนื่อง เมื่อชาวมุสลิม

ได้รับผลกระทบในเรื่องหลักการอิสลามหรือถูกกลืนรอนสิทธิประโยชน์โดยยึดหลักความถูกต้องชอบธรรมตามหลักการอิสลาม และสิทธิเสรีภาพที่ประชาชนทุกคนพึงได้รับตามรัฐธรรมนูญ

2. เผยแพร่หลักการอิสลามโดยแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของอิสลามว่าเป็นระบบแห่งชีวิต (Code of Life) ที่นำมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้ มิใช่เป็นเพียงหลักการปรัชญาในอุดมคติ (Ideal)

3. สร้างเอกภาพในสังคม โดยทำหน้าที่ให้ข้อมูลข่าวสารแก่คนในสังคม โดยเฉพาะฝ่ายปกครองให้เข้าใจในหลักเกณฑ์ของศาสนาอิสลามตลอดจนวิถีชีวิตวัฒนธรรมที่มีลักษณะเฉพาะของชาวไทยมุสลิม เพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ

4. รายงานข่าวสาร ด้วยการให้ข้อมูลที่เกี่ยวกับการเมือง สังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรมและสังคมทั่วไปในแวดวงสังคมไทยมุสลิมและข่าวสารเกี่ยวกับความเป็นไปในกลุ่มประเทศโลกมุสลิม โดยเฉพาะด้านการเมืองระหว่างประเทศ

5. แสดงความคิดเห็น โดยผู้เขียนมีหลักการอิสลามเป็นกรอบกำหนดความคิด และตัดสินความผิด-ถูก

6. สร้างความบันเทิงด้วยการเสนอเนื้อหาทั้งในรูปแบบของสารคดี บทกวี เรื่องสั้น และปกิณกะ ในแนวทางสร้างสรรค์จริงจัง ไม่ไร้สาระ สอดคล้องกับหลักการอิสลาม

7. เป็นสื่อกลางโฆษณา โดยจะรับโฆษณาสินค้าทุกประเภทที่ไม่ขัดกับหลักการอิสลาม เช่น เหล้า บุหรี่ สถานเริงรมย์ เป็นต้น

สำหรับเนื้อหาโดยหลักของหนังสือพิมพ์ทางนำ ได้เลือกบทความโดยเน้นย้ำถึงระบบแนวคิดอิสลาม เพื่อสื่อถึงผู้อ่านที่โดยส่วนใหญ่แล้วจะเป็นมุสลิม นักเขียนโดยส่วนมากก็เป็นนักวิชาการทางด้านศาสนา และอาจารย์มุสลิมในมหาวิทยาลัย และนักเคลื่อนไหวทางสังคม หนึ่งในวันนี้ หนังสือพิมพ์ทางนำได้เป็นพื้นที่สำคัญของปัญญาชนมุสลิมในการผลิตงานเขียนของกลุ่มพวกเขา

รุ่นสาม อิสลามานุวัตร (Islamization) 2544-ปัจจุบัน เหตุวินาศกรรม 11 กันยายน 2544 หรือ 9/11 ณ ประเทศสหรัฐอเมริกา ทำให้เรื่องของอิสลาม

ได้รับการศึกษาอีกครั้ง อาจจะกล่าวได้ว่า ส่งผลทำให้ภูมิทัศน์ทางด้านวิชาการของโลกหันมาสนใจเรื่องอิสลาม และคนมุสลิมอีกครั้ง ประจวบกับเมื่อ ปี 2547 ได้เกิดเหตุการณ์ความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ทำให้สังคมไทยกลับมามีความสนใจเรื่องคนมุสลิมที่อยู่ในภาคใต้ของไทย แวดวงวิชาการก็ได้ทำการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับอิสลาม และมุสลิมในประเทศไทยอีกครั้ง นักวิชาการ ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่จำนวนมากได้หันมาสนใจเรื่องอิสลาม และมุสลิม ถือว่ารุ่นนี้เป็นรุ่นที่มีบทบาทอย่างมาก ด้วยความสอดคล้องกับบริบทโลกที่สนใจเรื่องอิสลามและมุสลิม ทำให้พวกเขาสามารถเข้าถึงเอกสาร ข้อมูลใหม่ๆ เกี่ยวกับโลกวิชาการที่ศึกษาเรื่องมุสลิม ตั้งแต่เรื่องของการก่อการร้ายระดับโลก และการเผชิญปัญหาของประเทศไทยกับปัญหาความรุนแรงชายแดนใต้ รุ่นนี้ถือว่าเป็นรุ่นที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะการมีมโนทัศน์ใหม่ๆ ทางด้านวิชาการ เช่น สภาวะสมัยใหม่ (Modernity) หลังสมัยใหม่ (Postmodern) ฯลฯ ที่ได้ปะทะกับองค์ความรู้ ความเชื่อแบบดั้งเดิมของนักวิชาการรุ่นก่อนหน้าที่ยังไม่กล้าตีความหลักการศาสนา (Interpretation) กับปัญหาร่วมสมัยใหม่ ที่เกิดขึ้นในห้วงยามของการเปลี่ยนแปลงด้วยลักษณะข้างต้น ต่อมาทำให้เกิดแนวคิดเรื่องอิสลามานุวัตร (Islamization) ที่มีการกล่าวถึงมากที่สุดที่สาม

ผู้เขียนเห็นว่า รุ่นที่สามเป็นรุ่นที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง โดยงานชิ้นนี้จะชี้ให้เห็นถึงงานเขียนของปัญญาชนรุ่นที่สาม เพื่อวิเคราะห์ถึงมุมมองความคิดเกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยอย่างไร หากจะพิจารณาภูมิหลังของปัญญาชนรุ่นที่สาม มองผ่านจากการก่อตัว เส้นทางด้านการศึกษาจะพบว่า พวกเขาเป็นกลุ่มที่เติบโตจากการศึกษาทั้งด้านศาสนา และสายสามัญ หมายถึงเป็นกลุ่มที่เรียนทางด้านศาสนา และสอบเข้ามหาวิทยาลัย จบมาทำงานทางด้านวิชาการมีบทบาท และโดดเด่นในหน่วยงาน/องค์กรของตนเอง โดยมุ่งความสนใจเรื่องโลกมุสลิมและสิทธิ เสรีภาพ ที่เป็นส่วนหนึ่งของระบอบประชาธิปไตย มีความรู้ทางด้านศาสนา ภาษาต่างประเทศ สามารถเข้าถึงแหล่งข้อมูลใหม่ๆ ได้อย่างรวดเร็ว

ด้วยบริบทโลกวิชาการทั้งไทยและต่างประเทศ ต่างมาให้ความสนใจเกี่ยวกับเรื่องอิสลาม ส่งผลทำให้วงการวิชาการในมหาวิทยาลัยไทย ได้ตื่นตัวและตอบสนองความต้องการของสังคมด้วยการสร้างมหาวิทยาลัยและศูนย์ สาขาวิชาที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอิสลามศึกษาและมุสลิมศึกษา ดังตาราง 2

ตาราง 2 สํารวจข้อมูลพื้นฐาน สถาบัน/ศูนย์การศึกษาอิสลามศึกษาในมหาวิทยาลัยไทย

สถาบันการศึกษา	วัตถุประสงค์
วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี	จัดตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 31 ธันวาคม พ.ศ. 2532 (เทียบเท่ากับคณะ) ปัจจุบันมีหลักสูตร สาขาวิชาอิสลามศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา (หลักสูตรนานาชาติ) สาขาวิชากฎหมายอิสลาม สาขาวิชาตะวันออกกลางศึกษา สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์อิสลาม สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์และการจัดการในอิสลาม
มหาวิทยาลัยอิสลามยะลา	จัดตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 3 เมษายน พ.ศ. 2541 ปัจจุบันมีหลักสูตร สาขาวิชาชะรีอะฮ์ (กฎหมายอิสลาม) สาขาวิชาอุลูลุดดีน (หลักการศาสนาอิสลาม) สาขาวิชาอิสลามศึกษา สาขาวิชาจริยประศาสนศาสตร์ สาขาวิชาภาษาอังกฤษ สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์การเงินและการธนาคาร สาขาวิชาภาษาอาหรับ สาขาวิชาภาษา สาขาวิชาวิทยาศาสตร์ สาขาวิชาการจัดการมลายู สาขาวิชาวิทยาการคอมพิวเตอร์ (หลักสูตรนานาชาติ)
ศูนย์มุสลิมศึกษา สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย	ขอบเขตศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้ทางวิชาการเกี่ยวกับมุสลิมในด้านต่างๆ รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างโลกมุสลิมกับประเทศไทยในแง่มุม มิติและประเด็นสำคัญต่างๆ

ตาราง 2 สํารวจข้อมูลพื้นฐาน สถาบัน/ศูนย์การศึกษาอิสลามศึกษา
ในมหาวิทยาลัยไทย (ต่อ)

สถาบันการศึกษา	วัตถุประสงค์
ศูนย์อิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยเกษมบัณฑิต	ขอบเขตการศึกษาค้นคว้าวิจัย ทางด้านเศรษฐศาสตร์ อิสลาม สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์อิสลาม อิสลามกับการบริหารและการจัดการระบบ และสถาบันการเงินและการธนาคารอิสลาม
โครงการจัดตั้งศูนย์อิสลามศึกษาเพื่อ การบูรณาการ มหาวิทยาลัยทักษิณ	เป็นศูนย์ที่จัดตั้งเพื่อต้องการนำความรู้ทางด้าน วิชาการอิสลามกับชุมชนมุสลิมในภาคใต้
สาขาวิชาอิสลามศึกษาเพื่อพัฒนา ธุรกิจ คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏ บ้านสมเด็จเจ้าพระยา	การจัดหลักสูตรสาขาวิชาอิสลามศึกษาเพื่อพัฒนา ธุรกิจนี้ เพื่อต้องการผลิตบุคลากรที่มีความเข้าใจใน หลักการศาสนา เป็นผู้มีความรู้และจริยธรรม อีกทั้ง ยังสามารถนำความรู้ด้านการบริหารการจัดการธุรกิจ การบริหารการเงินแบบอิสลาม อุตสาหกรรมอาหาร ฮาลาล และอื่นๆ ไปพัฒนาศักยภาพของตนเองและ องค์กร
ศูนย์นโยบายโลกมุสลิม คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย	ศูนย์นโยบายโลกมุสลิม คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เพื่อศึกษาค้นคว้าวิจัยและ เผยแพร่องค์ความรู้ทางวิชาการ เกี่ยวกับมุสลิมใน ด้านต่างๆ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างโลกมุสลิม กับไทยในแง่มุมทางเศรษฐศาสตร์ ซึ่งอาจเชื่อมโยง ไปสู่การศึกษาค้นคว้า ในลักษณะสหสาขาวิชา (Multi - disciplinary)

สำหรับบทความชิ้นนี้จะเป็นการศึกษาวិเคราะห์หมโนทัศน์ของปัญหา
ชนมุสลิมในรุ่นที่ 3 โดยตระหนักถึงภูมิหลังซึ่งทั้งหมดของผู้เสนอบทความ
ภายใต้โครงการคนหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่ล้วนเป็นปัญหาชนที่ได้
รับการศึกษา ตามระบบการศึกษาสายสามัญตามแบบสากลเป็นหลัก

3. มโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยไทยของปัญญาชนมุสลิม

หลัง 14 ตุลา 2516: บททดลองเสนอ

จากการทำความเข้าใจลักษณะของปัญญาชนชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยและบริบทสังคมที่มีความซับซ้อน คานงัดและส่งอิทธิพลต่อตัวตนของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยหลังยุค 14 ตุลาคม อันได้แก่ บริบทสังคมการเมืองไทย บริบทสังคมการเมืองในโลกมุสลิมและบริบทสังคมการเมืองโลก รวมทั้งแนวคิดเรื่องประชาธิปไตย และการเมืองแห่งอัตลักษณ์ เมื่อหันมาพิจารณาข้อเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยในรุ่นที่ 3 ในโครงการคนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่ ผู้เขียนจะทดลองนำเสนอโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมหลัง 14 ตุลา 2516 โดยแบ่งออกเป็น 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์ ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ แต่เป็นเครื่องมือในการต่อรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย และมโนทัศน์ อัตลักษณ์มุสลิมกับขั้วนิติธรรมในสังคมประชาธิปไตยไทย

3.1 “ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ แต่เป็นเครื่องมือในการต่อรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย”

จากการตีความงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมไทยทั้ง 16 ชิ้นที่นำมาเป็นแหล่งข้อมูลหลักในการศึกษาค้นคว้า พบว่า สำหรับปัญญาชนมุสลิมไทยรุ่นที่ 3 มีมุมมองว่าพวกเขากำลังอยู่ในยุคที่กำลังเผชิญความท้าทายอย่างมากเนื่องจากอิทธิพลของกระแสความคิดที่ได้รับมาจากการศึกษาในสายสามัญซึ่งเดินตามระบบการศึกษาและวิชาความรู้ตามแบบสากล แต่ในขณะเดียวกันพวกเขาก็ได้รับอิทธิพลจากกระแสการฟื้นฟูอิสลามที่กำลังแพร่หลายในโลกมุสลิมด้วย ดูเหมือนว่าการประนีประนอมอิทธิพลทางความคิดระหว่างกระแสความคิดทั้ง 2 รูปแบบในหมู่นักปัญญาชนมุสลิมไทย (รุ่นที่ 3) ขึ้นอยู่กับการตีความของปัจเจกที่ได้รับอิทธิพลจากระบบการศึกษาและ/หรือการตีความของกลุ่มที่ตนสังกัด ขึ้นอยู่กับว่าบุคคลหรือกลุ่มใดจะให้น้ำหนักไปทางกระแสแนวคิดแบบสากล หรือตามกระแสการอิสลามฟื้นฟูอิสลามมากกว่ากันนั่นเอง จากการพิจารณางานเขียนของปัญญาชนมุสลิมที่นำมา

ศึกษาในครั้งนี้พบว่า การตีความหรือการเลือกแนวทางการตีความคำว่า “การฟื้นฟูอิสลาม” ที่นำเสนอโดยปัญญาชนมุสลิมไทยภายใต้โครงการ “คนหนุ่มสาวฯ” สามารถแบ่งแนวทางการตีความเรื่องการฟื้นฟูอิสลามและการทำให้ศาสนาบริสุทธิ์ได้อย่างน้อย 2 แนวทาง

แนวทางแรกอธิบายว่า กระแสการฟื้นฟูอิสลามคือ กระแสอิสลามบริสุทธิ์ (pure Islam) ในบทความเรื่อง “โลกาภิวัตน์กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์มุสลิม: พลวัตของกระแสอิสลามบริสุทธิ์ในสังคมมุสลิมไทย” ของฮาฟิซา สาและ ได้อธิบายว่า แนวคิดอิสลาม “บริสุทธิ์” คือแนวคิดเกี่ยวกับการปฏิรูปและชำระวิถีชีวิต ความเชื่อ และพิธีกรรมทางศาสนาของมุสลิมให้สอดคล้องกับหลักการแห่งศาสนาอิสลามที่แท้จริง ปราศจากการแต่งเติมและบิดเบือน ทั้งนี้ เขาระบุว่า หลักการที่บริสุทธิ์หมายถึงหลักการทางศาสนาซึ่งในอดีตกลุ่มที่มีบทบาทในการสร้างความบริสุทธิ์ให้ศาสนานำโดยกลุ่มของอุลามาอ์ (ปราชญ์ผู้เชี่ยวชาญทางศาสนา) และขบวนการเคลื่อนไหวฟื้นฟูศาสนาเท่านั้น แต่กระแสการฟื้นฟูอิสลามยังได้ดึงเอาสังคมมุสลิมทุกแขนงทุกระดับ ตั้งแต่สถาบันการศึกษา องค์กรการกุศล กลุ่มเคลื่อนไหวต่อสู้ทางการเมือง (ทั้งกลุ่มที่เน้นการใช้กำลัง และกลุ่มใช้สันติวิธีเป็นแนวทางหลัก) กลุ่มกิจกรรมของบรรดาเยาวชนไปจนถึงกลุ่มข้าราชการและคนทำงานในสาขาวิชาชีพต่าง ๆ ซึ่งหมายถึงมุสลิมทุกๆ ไปด้วย

ในขณะที่อีกแนวทางหนึ่งอธิบายว่า กระแสการฟื้นฟูอิสลามในปัจจุบันคือการตีความศาสนาอย่างกว้าง ในบทความเรื่อง “อิสลามกับแนวคิดโลกวิสัยตามแนวคิดกระแสการฟื้นฟูอิสลาม: ข้อถกเถียงจากมุฮัมหมัด นิมารอฮ์” ของศราวณี อารีย์ ผู้เชี่ยวชาญด้านเอเชียใต้ศึกษาชาวมุสลิม ได้อรรถาธิบายแนวคิดที่ว่าด้วยกระแสการฟื้นฟูอิสลามของนักคิด นักปฏิรูปสมัยใหม่ชาวปากีสถานที่มีทรรศนะว่า มุสลิมในโลกสมัยใหม่ส่วนมากเป็นผู้ที่ได้รับการศึกษาสมัยใหม่ ดังนั้น อิทธิพลของระบบการศึกษาแบบตะวันตกจึงมีบทบาทอย่างมากต่อปัญญาชนมุสลิมและคนรุ่นใหม่ การตีความอิสลามแบบยึดติดอาจไม่สามารถประสานความต้องการของมุสลิมรุ่นใหม่ ๆ ได้ ซึ่งต้อง

ดำรงชีวิตอยู่ระหว่างกระแสแนวคิดแบบโลกวิสัยและกระแสแนวคิดการเคลื่อนไหวเพื่อทำให้เป็นอิสลาม (Islamization) อีกทั้งต้องเผชิญกับความท้าทาย และปัญหาสังคมที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนซึ่งยังไม่มีผู้รู้ศาสนาชี้หนทางการแก้ไขไว้มาก่อน ตัวอย่างเช่น การที่มุสลิมบางคนรู้สึกหวาดกลัวการใช้ระบบกฎหมายอิสลามเต็มรูปแบบเนื่องจากมีมาตรการการลงโทษที่เด็ดขาด รุนแรง เป็นต้น (โดยเฉพาะการพิจารณาคดีทางอาญาที่ดูเหมือนจะขัดกับหลักการด้านสิทธิมนุษยชนสากลอยู่ไม่น้อย) ดังนั้น แนวการตีความของมูฮัมหมัด ชิมารอห์ จึงมุ่งเน้นการให้ความสำคัญกับหลักการเรื่องความเป็นธรรมของชาริอะห์ ซึ่งแนวทางนี้เสนอว่า แนวทางการฟื้นฟูอิสลามจึงมีความหมายถึงการนำเอาหลักการสำคัญของศาสนาอิสลามว่าด้วยการมุ่งเน้นสร้างสังคมที่มีความยุติธรรมเป็นหลักในการวาดกรอบ และควบคุมแนวคิดโลกวิสัยอื่นๆ แนวทางนี้ตีความว่า การนำหลักการอิสลามมาแก้ไขปัญหาความไม่เป็นธรรมร่วมสมัยที่ไม่เคยปรากฏในสมัยศตาคือแนวทางในการทำศาสนาให้บริสุทธิ์มากกว่าการจำกัดว่าจะต้องนำกฎหมายอิสลามมาบังคับใช้เต็มรูปแบบเท่านั้น ในบทความอีกชิ้นหนึ่งของโครงการหนุ่มสาวฯ โดย นิพนธ์ โช๊ะเฮง ระบุว่าแนวคิดเช่นนี้นักคิดบางคนเรียกมันว่าแนวคิดอิสลามสมัยใหม่ (Islamic Modernism) ซึ่งมีนัยยะของการผสมผสานเลือกรับบางมิติของกระแสสมัยใหม่นิยมแบบตะวันตกมาปรับใช้กับกระแสจารีตดั้งเดิมแบบอิสลาม

โดยสรุป แนวทางทั้ง 2 ข้างต้นต่างนำเสนอภาพของการแข่งขัน ต่อรองอัตลักษณ์ของมุสลิมในโลกสมัยใหม่ ซึ่งพบว่า ทั้งสองแนวทางยังต้องแข่งขันต่อรองกันเองภายในสังคมมุสลิมโลกด้วย ไม่ต่างจากการต่อรองอัตลักษณ์มุสลิมกับกระแสความทันสมัย ทั้งสองแนวทางเป็นการให้ความหมายแก่หลักการและแนวทางปฏิบัติซึ่งมีรายละเอียดที่แตกต่างกัน ในขณะที่แนวทางแรกมีแนวโน้มว่าจะมุ่งเน้นการกลับไปสู่มูลฐานทั้งในเชิงหลักการและข้อปฏิบัติ แนวทางที่สอง จะมุ่งเน้นการให้ความสำคัญกับเรื่องหลักการกว้างๆ นั้นเอง

สำหรับในสังคมไทยทั้งสองแนวทางต่างเป็นภาพตัวแทนกระแสนิยมของปัญญาชนมุสลิมไทย (รุ่น 3) ได้ด้วย กล่าวได้ว่า กลุ่มปัญญาชนและมุสลิมรุ่นใหม่ของไทยจึงหมายรวมทั้งปัญญาชนรุ่นใหม่ที่ได้รับการศึกษาจากระบบที่หลากหลายทั้งระบบสามัญแบบตะวันตกและแบบระบบศาสนา อีกทั้งพวกเขาเหล่านั้นยังมีความแตกต่างในด้านความมากน้อยของอิทธิพลจากกระแสโลกาภิวัตน์และอิสลามานูวัตในระดับที่ไม่เท่ากันทั้งหมด ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าภาวะการแข่งขันระหว่างกระแสตะวันตกกับกระแสฟื้นฟูอิสลามจึงปรากฏอยู่ในตัวตนของปัญญาชนมุสลิมไทยอยู่ไม่น้อย และทำให้ในบางครั้งทั้งสองกลุ่มต่างฝ่ายต่างรู้สึกอึดอัดต่อกันและกัน และในบางเวลาพวกเขายังต้องแข่งขันกันโฆษณาอิสลามตามวิถีที่พวกเขาประนีประนอม (เทพโคละทาง) อยู่ไม่น้อย และดูเหมือนว่าพวกเขาต้อง “ทนต่อกัน” อยู่ไม่มากนักน้อย ตัวอย่างในสังคมมุสลิมที่ชี้ให้เห็นการแข่งขันกันของกระแสตะวันตกและกระแสการฟื้นฟูอิสลามในตัวตนของมุสลิมไทย ได้แก่

งานเขียนของชากีร์ พัทธ์คัมพล ศึกษาเปรียบเทียบความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับเยาวชนกลุ่มอะฮ์ลุลบัยต์กับเยาวชนในวัฒนธรรมสมัยใหม่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยโดยใช้กรอบคิด “มุสลิมศึกษา” มาใช้ในการวิเคราะห์แบบแผนพฤติกรรมของเยาวชนทั้ง 2 กลุ่ม เขาพบว่า เยาวชนทั้ง 2 กลุ่มต่างเผชิญกับกระแสความเป็นสมัยใหม่ ผ่านการสื่อสารและเทคโนโลยี ระบบการศึกษาสายสามัญ พร้อมกับกระแสการเรียกร้องให้กลับไปสู่แบบแผนการดำเนินชีวิตของมุสลิมที่เคร่งครัดในระดับที่พอ ๆ กัน ทั้งสองกลุ่มต่างใช้เทคโนโลยีในการรวมตัวเพื่อทำกิจกรรมทางศาสนา กลุ่มเยาวชนอะฮ์ลุลบัยต์ (กลุ่มเผยแพร่ศาสนา) ใช้สื่ออินเทอร์เน็ตในการหาข้อมูลและเผยแพร่ความรู้ศาสนา ในขณะที่กลุ่มมุสลิมพังก์ก็อาศัยเพลงในการสื่อสารเรียกร้องเชิญชวนไปสู่หนทางของศาสนาอิสลามด้วยเช่นกัน ข้อสรุปในงานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นถึงพลวัตและการปะทะต่อรองของอัตลักษณ์ของเยาวชนทั้งสองกลุ่ม กล่าวคือ ภายใต้สถานการณ์ปัจจุบันส่งผลให้เยาวชนต้องปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ตามบริบททางสังคมที่พวกเขาเข้าไปมีส่วนร่วม โดยที่

ไม่มีกรอบคิดใดสามารถรองรับอัตลักษณ์ของเยาวชนทั้งสองกลุ่มอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด และที่สำคัญภายใต้การรุกคืบของวัฒนธรรมตะวันตกในความเป็นสมัยใหม่ อัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมฝังรากลึกได้ด้วย นอกจากนี้งานเขียนของ จีระศักดิ์ โสะสัน ซึ่งนำเสนอบทความเรื่อง “กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพหุสังคมอีสานภายใต้โลกสมัยใหม่” ได้ทำการศึกษาชุมชนมุสลิมมัสยิดนุรุล อีมาน ต.ระแงง อ.ศีขรภูมิ จ.สุรินทร์ ซึ่งอยู่ร่วมและมีปฏิสัมพันธ์กับศาสนิกอื่นทั้งทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม โดยใช้ความเชื่อมโยงทางเครือญาติ การเข้าร่วมพิธีกรรมบางอย่าง รวมทั้งการใช้ภาษากลาง และภาษาศีขรภูมิในการสื่อสาร ซึ่งเขาพบว่า ภายใต้บริบทสังคมที่มุสลิมมีความจำเป็นในการอยู่ร่วมกับวัฒนธรรมท้องถิ่น กระแสโลกาภิวัตน์และกระแสการฟื้นฟูอิสลาม การต่อรองและการประนีประนอมทางอัตลักษณ์ถือเป็นทักษะสำคัญในการรวมกลุ่มและสถาปนาความเข้มแข็งของกลุ่มศาสนิกได้มากกว่าการแยกตัวโดดเดี่ยว

จากสภาพปรากฏการณ์ทางสังคมดังกล่าว ปัญญาชนมุสลิมไทยจึงไม่นำเสนอเสียงทัดทานระบอบประชาธิปไตยมากนัก เพราะแม้ว่าระบอบประชาธิปไตยจะไม่ได้มีมิติที่สอดคล้องกับหลักการทางศาสนาโดยสมบูรณ์ แต่พวกเขาก็มองเห็นว่าระบอบประชาธิปไตยไทยยังเป็นเวทีประลองที่เปิดโอกาสให้พวกเขาได้ประลองแข่งขันกันในการเผยแพร่อัตลักษณ์ของมุสลิมไทยได้บ้าง

นอกจากนี้ ปัญญาชนมุสลิมไทยยังมีแนวโน้มว่าจะสนับสนุนแนวทางการอธิบายว่าหลักการของระบอบประชาธิปไตยไม่ได้ขัดแย้งกับหลักการของศาสนาอิสลาม ยิ่งไปกว่านั้นยังมีการอ้างอิงวาทกรรมแบบประชาธิปไตยเสรีนิยมในการอธิบายข้อถกเถียงน้อยไม่น้อย ตัวอย่างเช่น งานของบูมวรี ยีหะมะ เรื่อง “ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม” ซึ่งเสนอว่าการปกครองในระบอบประชาธิปไตยไม่ขัดแย้งกับหลักการของอิสลาม แม้ว่าหลักการของประชาธิปไตยไม่ครอบคลุมหลักการทางด้านการเมืองการปกครองในทฤษฎีของอิสลามทั้งหมดก็ตาม ในงานเขียนชิ้นนี้มีความน่าสนใจเพราะได้นำเสนอหลัก

การปกครองอิสลามโดยใช้วาทกรรมของแนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม ทั้งนี้ บุษมอีร์ หยิบยกเอาแนวทางการตีความของนักคิดชาวมุสลิมคือ มุฮัมหมัด อุมร์ ฟารูก (Mohammad Omar Farooq) มาใช้ในงานเขียนของเขาซึ่งเสนอว่า อิสลามไม่เพียงไม่ขัดหรือแย้งกับประชาธิปไตยเท่านั้น แต่หลักการสำคัญของ ประชาธิปไตยเป็นหนึ่งในสาระสำคัญของการปกครองของอิสลามด้วย เพราะ เมื่อพิจารณาจากหลักคำสอนของพระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พระวจนะ (อัล-ฮาดีษ) และซุนนะห์ (จริยวัตร) ของศาสดามุฮัมหมัด (ซ.ล.) และบรรดา คอลีฟะฮ์ทั้งหลาย พบว่า การปกครองของอิสลาม มีลักษณะที่สำคัญ อย่างน้อย 3 ประการ ซึ่งการปกครองในระบบประชาธิปไตย ยุคปัจจุบัน ให้ความสำคัญ ประการแรกคือ การมีกฎกติกาทางการเมืองที่ระบุไว้ใน รัฐธรรมนูญ (Constitution) การเมืองการปกครองของอิสลามต้องเป็นการเมือง การปกครองที่วางอยู่บนรากฐานของรัฐธรรมนูญ ประการที่สองคือ การมีส่วนร่วม ทางการเมือง (Political Participation) ระบบการเมืองการปกครองของ อิสลามนั้น การมีส่วนร่วมเป็นหนึ่งในหัวใจสำคัญ นับตั้งแต่การก่อตั้งจนถึง การดำเนินงานของสถาบันการเมืองการปกครอง การได้มาซึ่งผู้นำนโยบาย และการดำเนินนโยบายล้วนผ่านกระบวนการมีส่วนร่วมจากประชาชน ผู้อยู่ใต้การปกครอง อีกทั้งชาวมุสลิมยังสามารถใช้ความคิดสร้างสรรค์และ ประสิทธิภาพที่มีอยู่ตามครรลองของศาสนาเพื่อร่วมกันปรับปรุงสถาบัน ทางการเมืองการปกครอง กระบวนการทางการเมืองการปกครองให้มีความ ทันสมัยอยู่เสมอ โดยผ่านกระบวนการปรึกษาหารือร่วมกัน (Mutual Consultation) หรือที่เรียกว่า ระบบชูรอ (Shura) และประการสุดท้ายคือ ความรับผิดชอบและสามารถถูกตรวจสอบได้ (Accountability) ของตัวผู้นำ และเหล่าผู้มีอำนาจทั้งหลายต่อประชาชน โดยเฉพาะการต้องถูกสอบสวน จากอัลเลาะห์ (ซ.บ.)

ในขณะเดียวกัน บทความชิ้นนี้สะท้อนว่าความล้มเหลวของการปกครอง ในระบอบประชาธิปไตยในโลกมุสลิมที่เกิดขึ้นนั้น เป็นผลมาจากบริบทหรือ สภาพแวดล้อมทางการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจและสังคมในประเทศ

มุสลิมเอง ไม่ใช่มาจากหลักการอิสลาม

นอกจากนี้ยังมีงานเขียนที่ชี้ว่าทหรรมาด้วย พหุนิยม (pluralism) ตามหลักการของอิสลามในการอ้างอิงว่าหลักการอิสลามไม่ขัดแย้งกับแนวคิดประชาธิปไตยด้วย ดังตัวอย่างงานเขียนของ จีระศักดิ์ โสะสัน (ในงานเขียนที่ได้กล่าวถึงแล้วข้างต้น) โดยอ้างอิงการตีความของนักคิดชาวมุสลิมเกี่ยวกับการบริหารจัดการเมืองมะดีนะฮ์ของศาสดา มุฮัมหมัด (ซล.) หลังจากที่ท่านได้อพยพมาสู่เมืองมะดีนะฮ์แล้วท่านได้ดำเนินการเกี่ยวกับการเชิญชวนให้ชนเผ่าต่างๆ ในเมืองมะดีนะฮ์รวมเข้าด้วยกันภายใต้เงื่อนไขของสนธิสัญญาข้อตกลงที่เรียกว่า “เศาะฮีฟะฮ์” ที่ได้ทำขึ้นและถือว่าเป็นสนธิสัญญาครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ซึ่งถูกกำหนดขึ้นภายใต้มาตรฐานสำหรับพหุนิยม ความขันติธรรม (tolerance) และความร่วมมือ (cooperation) ระหว่างกลุ่มศาสนาและชุมชนทางชาติพันธุ์ต่างๆ

ยิ่งไปกว่านั้น ปัญญาชนมุสลิม (รุ่น 3) บางส่วนยังได้นำเสนอหลักการอิสลามในฐานะแนวคิดที่จะช่วยอุดช่องโหว่ของระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมด้วย ดังเช่นตัวอย่างงานเขียนเรื่อง “ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม” ของบุญอรี ยีหะมะ ในเรื่องการนำวิธีการปรีกษาหารือ (ซุรอ) มาใช้เพื่อเติมเต็มกระบวนการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชน รวมทั้งงานเขียนของธวัช นัยพอม เรื่อง “สหกรณ์อิสลาม: คำตอบของมุสลิมไทยต่อเศรษฐกิจยุคโลกาภิวัตน์” ซึ่งนำเสนอระบบเศรษฐกิจแบบอิสลามที่มีจุดเน้นเรื่องความยุติธรรมทางสังคม การพ่วงช่วยเหลือคนยากจนในระบบเศรษฐกิจด้วยระบบการหมุนเวียนเงินทุนในตลาดโดยการหลีกเลี่ยงดอกเบี้ยอย่างสิ้นเชิง ร่วมกับระบบกระจายทรัพยากรอย่างระบบชะกาด ในฐานะที่เป็นทางเลือกในการแก้ไขจุดบกพร่องของระบบการแข่งขันในตลาดเสรีตามระบบเศรษฐกิจแบบเสรีนิยม เป็นต้น

โดยสรุปแล้ว ปัญญาชนมุสลิมไทยมีแนวโน้มจะยังไม่ยอมรับอย่างสนิทใจว่า ระบอบประชาธิปไตยเป็นระบอบที่ไปกันได้กับระบอบอิสลามอย่างสมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม จากความหลากหลายของอัตลักษณ์มุสลิมไทยและการแข่งขันของกระแสตะวันตกนิยมและกระแสการฟื้นฟูอิสลามในโลกมุสลิมที่กำลัง

แข่งขันช่วงชิงผู้ตามนั้น ดูเหมือนว่าระบอบประชาธิปไตยจะได้รับการยอมรับในระดับหนึ่งในฐานะเวทีที่เอื้อต่อการหลีกเลี่ยงความกดดันจากการแข่งขันกันของอัตลักษณ์มุสลิมในสังคมไทยนั่นเอง

3.2 อัตลักษณ์มุสลิมกับขนบธรรมเนียมในสังคมประชาธิปไตยไทย

จากการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องขนบธรรมเนียม เมื่อหันมองย้อนกลับมาที่งานเขียนของปัญญาชนมุสลิมรุ่น 3 ผู้เขียนพบว่า ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีความตระหนักถึงแนวคิดเรื่องขนบธรรมเนียมอันมาพร้อมกับแนวคิดเรื่องการตอรองอัตลักษณ์ของตนเองเข้ากับบริบททางสังคมแบบประชาธิปไตยที่ตนอาศัยอยู่อย่างน่าสนใจ ดังสะท้อนจากงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมในโครงการหนุ่มสาวฯ ซึ่งพบว่า แนวทางมุสลิมศึกษามีประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจความหลากหลายและขนบธรรมเนียมต่อความแตกต่างหลากหลายได้มากกว่างานศึกษาแบบอิสลามศึกษา ดังที่ปรากฏในงานเขียนของ จีรศักดิ์ โสธสันในงานเขียนเรื่อง “กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพหุสังคมอีสานภายใต้โลกสมัยใหม่” ซึ่งนำเสนอภาพความท้าทายของการอยู่ร่วมกันของ “คนแขก” “คนเจ๊ก” “คนเขมร” และ “คนลาว” ในอ.ศีขรภูมิ จ.สุรินทร์ ว่าชุมชนมุสลิมกับชุมชนต่างวัฒนธรรมอื่นๆ ยังมีเส้นแบ่งทางชุมชนอยู่บ้างซึ่งเส้นแบ่งนี้มักจะเกิดจากปัจจัยทางศาสนาเป็นตัวตั้ง อาทิเช่น การตั้งคำถามของชาวไทยอีสาน (นับถือศาสนาพุทธ) ต่อบางพิธีกรรมของชาวมุสลิมที่ไม่เปิดให้ศาสนิกอื่นเข้าร่วมปฏิบัติด้วย (พิธีฝังศพของมุสลิม เป็นต้น) ในขณะที่พิธีกรรมของชาวไทยอีสานทั่วไปเปิดให้คนมุสลิมเข้าร่วม (ในบางกรณีชาวมุสลิมก็ไม่เข้าร่วมด้วย) แต่กระนั้นงานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า การรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวมุสลิมและชุมชนวัฒนธรรมอื่นๆ ยังเกิดขึ้นได้โดยผ่านการเคารพและการยอมรับในความแตกต่างทางความเชื่อ เคารพในขอบเขตของการเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนาและสังคม (แม้ว่าจะเกิดคำถามและความรู้สึกไม่พอใจ) การช่วยเหลืออุปถัมภ์ค้ำจุนต่อกัน การรู้จักคุ้นเคยกัน ความเป็นเครือญาติ การประนีประนอม และการอดกลั้นต่อความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอันเนื่องมาจากผลกระทบทางการเมืองท้องถิ่น การใช้ภาษาไทยกลางและภาษาศีขรภูมิในการสื่อสาร

ทั้งนี้ ปรากฏการณ์ดังกล่าว สะท้อนให้เห็นเงื่อนไขเรื่องความรู้สึกขัดแย้งที่เกิดขึ้นในขณะที่ต้องยอมรับอีกฝ่ายหนึ่งที่นำเสนอไว้ในงานชิ้นนี้ จึงมีความสำคัญในแง่ที่ชี้ให้เห็นภาคปฏิบัติที่แท้จริงของแนวคิดเรื่องขันติธรรม ซึ่งแตกต่างไปจากการรับรู้ของสาธารณชนไทยทั่วไปไปอยู่ไม่น้อย ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่างานชิ้นนี้ของจิรศักดิ์นับเป็นสิ่งสะท้อนให้เห็นความจำเป็นในการเสริมสร้างสภาวะของประชาธิปไตยในด้านการสร้างความรู้ที่มีขันติธรรม ต่อกันอย่างไม่ไร้เดียงสาในสังคมไทย ทั้งนี้ ในส่วนสรุปของบทความ เขายังได้ชี้ให้เห็นว่า การมีขันติธรรมต่อกันถือเป็นกระบวนการทางการเมืองอย่างหนึ่ง ซึ่งไม่เพียงแต่ชนต่างศาสนิกเท่านั้นที่ต้องมีขันติธรรมต่อมุสลิม ในขณะเดียวกัน มุสลิมก็ต้องเรียนรู้และฝึกปฏิบัติความอดทนอดกลั้นต่อผู้อื่นด้วย

อย่างไรก็ดี พบว่า โดยมากแล้วงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมส่วนใหญ่ ยังมีเนื้อหาเรียกร้องให้รัฐบาล (และระบอบประชาธิปไตยไทย) มีขันติธรรม ทำความเข้าใจอิทธิพลกระแสการเปลี่ยนแปลงในสังคมโลกและสังคมมุสลิม เป็นหลัก ทั้งนี้เพื่อให้สังคมการเมืองไทยเป็นเวทีที่พร้อมสำหรับการประลอง การแข่งขันเชิงอัตลักษณ์ระหว่างมุสลิมที่มีความเชื่อมโยงกับกระแสในระดับโลก และชุมชนศาสนิกมากขึ้น

บทสรุป

ตลอด 8 ทศวรรษของการปกครองประชาธิปไตยไทยพบว่า ชาวมุสลิมในประเทศไทยมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาประชาธิปไตยในเชิงเนื้อหาสาระเป็นหลักโดยเฉพาะในประเด็นเรื่อง การส่งเสริมความหลากหลายในทางความคิดและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในสังคมประชาธิปไตยไทย เนื่องจากอัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมมีลักษณะที่แตกต่างจากอัตลักษณ์ของศาสนิกอื่นอย่างสำคัญในแง่ที่มุสลิมไม่สามารถผสมกลมกลืนกับอัตลักษณ์อื่นได้อย่างง่ายดาย ในบางช่วงเวลาถูกมองว่าเป็นอุปสรรคขัดขวางการพัฒนาประชาธิปไตยของไทย

อย่างไรก็ดี บทความชิ้นนี้เสนอว่า การเมืองอัตลักษณ์ของชาวมุสลิมในประเทศไทยไม่มีแนวโน้มในการเป็นอุปสรรคต่อการปกครองระบอบ

ประชาธิปไตยแต่อย่างไร เนื่องมาจาก การแสดงบทบาทรวมทั้งมโนทัศน์ของ ปัญญาชนมุสลิมมิได้สะท้อนว่าพวกเขาต้องการสร้างอุปสรรคต่อการปกครอง ประชาธิปไตย ทั้งนี้ในแต่ละช่วงอายุ (generation) จะตอรองอัตลักษณ์ที่แตกต่างกันขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองของไทย รวมทั้งกระแสนิยมในโลก ซึ่งโดยทั่วไปได้แก่ กระแสเสรีนิยมสากล กระแสท้องถิ่นนิยม (เชื้อชาตินิยม) และรวมทั้งกระแสการฟื้นฟูอิสลามซึ่งแปรเปลี่ยน มากน้อย ขึ้นกับช่วงเวลา อิทธิพลจากกระแสทางบริบทสังคมการเมืองในประเทศและ ต่างประเทศ รวมถึงภายในโลกมุสลิมเองที่แปรเปลี่ยน สลับสับเปลี่ยนกัน กับแนวคิดประชาธิปไตย ทำให้มุสลิมต้องรับมือ ตอรอง และปรับเปลี่ยน อัตลักษณ์ของตนเองตลอดเวลา ทั้งนี้ ระบอบประชาธิปไตยจึงถือว่ามี ประโยชน์ต่อมุสลิมในแง่ที่เป็นเวทีที่เอื้อพื้นที่ให้แก่การแข่งขันช่วงชิงการนำ อัตลักษณ์ด้านใดด้านหนึ่งของความเป็นมุสลิม เพราะประชาธิปไตยมีหลัก ประกันที่สำคัญที่สุดก็คือ เสรีภาพ ที่เปิดพื้นที่ให้ทุกคนสามารถร่วม แสดงออกทางความคิดได้อย่างเสรี

จากการพิจารณาข้อเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยในรุ่นที่ 3 ในโครงการ คนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่ ผู้เขียนได้ทดลองนำเสนอ มโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคเดือนตุลว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตย อย่างน้อยใน 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์ ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ (สุดท้าย) แต่เป็นเครื่องมือในการตอรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย และมโนทัศน์ อัตลักษณ์มุสลิมกับชนตริธรรมในสังคมประชาธิปไตยไทย

กิตติกรรมประกาศ

ผู้เขียนขอขอบคุณ ผศ.ดร.สุชาติ เศรษฐมาลินี ผู้อำนวยการสถาบันศาสนา วัฒนธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ ที่ได้กรุณามอบต้นฉบับสมบูรณ์ ทั้ง 16 ชิ้น ซึ่งขณะนี้อยู่ระหว่างการจัดพิมพ์เป็นหนังสือ หนึ่ง สำหรับบทความ ทั้ง 16 ชิ้น เป็นของ “โครงการคนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่” เป็นโครงการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และสร้างเครือข่ายการทำงานระหว่าง

นักวิชาการมุสลิมรุ่นใหม่ เพื่อทำความเข้าใจพลวัตของปรากฏการณ์ การตอบสนองต่อความเป็นสมัยใหม่ของสังคมมุสลิม และจัดทำบทความ ทางวิชาการบนพื้นฐานความรู้ ความสนใจ เพื่อนำเสนอแนวทางที่จะทำให้ สังคมไทยเข้าใจความหลากหลายของสังคมมุสลิม รับผิดชอบโดยโครงการ แลกเปลี่ยนเรียนรู้กรณี 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ คณะทำงานวาระทางสังคม สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ภายใต้การสนับสนุนของ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

เอกสารอ้างอิง

- Chandra Muzaffar, (1987). **“Islamic Resurgence: A global View,”** in **Islam and Society Southeast Asia**. Taufik Abdullah and Sharon Siddique (eds.) . Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Googhart, Michael. Ed. (2009). **Human Rights: Politics and Practice**. Oxford University Press. Pp. 21-22, 134-135, 137, 140-141.
- Hornby, A. S. , Gatenby, E. V. & Wakefield, H. (1973). **Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English**. London : Oxford University Press.
- Hussin Mutalib, (1990) . **“Islamic Revivalism in ASEAN States: Political Implications,”** in Asian Survey Vol. XXX No. 9.
- Sardar, Ziauddin andv Merryl Wyn Davies. (2007). **The No-Nonsense Guide to Islam**. T J Press Internation: UK.,pp. 125-127.
- Sinclair, J.(1996). **Collins Cobuild Learner's Dictionary**. London : Harper Collins.
- United Nations Development Program. (1994). **Human Development Report** . New York : Oxford University Press,
- Zoya Hasan,(Ed). (2007). **Democracy in Muslim Societies: The Asian Experience**. New Delhi: Sage Publications,

คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ. (2549). รายงานคณะกรรมการเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ: เอาชนะความรุนแรงด้วยพลังสมานฉันท์. กรุงเทพฯ: สำนักเลขาธิการคณะกรรมการรัฐมนตรี.

The National Reconciliation Commission. (2006). **National Reconciliation Council Report on the Peaceful Ways to Resolve Conflict in Southern Thailand**. Bangkok: The Secretariat of the Cabinet. (in Thai).

คณะทำงานสื่อสารสังคม (กอส). (2549). วิพากษ์รายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส). กรุงเทพฯ: สำนักเลขาธิการคณะกรรมการรัฐมนตรี.

Communication Working Group. (2006). **Human rights, the Social Situation, and the Political Conflicts in the Three Deep Southern Provinces of Thailand**. Bangkok: The Secretariat of the Cabinet. (in Thai).

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2541). มุสลิมศึกษา: สังคมศาสตร์ทวนกระแส และ “ความเป็นอื่น”. วารสารสงขลานครินทร์ ฉบับสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 4(1), 1-10.

Satha Anand, C. (1998). Muslim Studies: Radical Social Science and “Otherness”. **Songklanakarin Journal of Social Sciences and Humanities**, 4(1), 1-10. (in Thai).

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2542). วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์และความเป็นอื่น. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิภาษา.

Charoensin-o-larn, C. (1999). **Development Discourse: Power, Knowledge, Truth, Identity, and Otherness**. Bangkok: Wipasa Publishing House. (in Thai).

พุทธพล มงคลวรวรรณ. (2552). ข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับ ข้อเรียกร้อง

7 ข้อของหะยีสุหลง. **รูสะมิแล**, 30(3), 15-27.

Mongkolworawan, P. (2009). The Facts about the 7 Requirements of Haji Sulong. **Rusamilae Journal**, 30(3), 15-27. (in Thai).

ยูซุฟ อัล ก็อรฎอวีย. (2547). **สู่การฟื้นฟูอิสลาม การกิจที่ต้องเข้าร่วม.** แปลโดย กุตามะ. กรุงเทพฯ: สมาคมนิสิตนักศึกษาไทยมุสลิม.

al-Qaradawi', Y. (2004). **The Revival of Islamic Mission translated by Kudamah.** Bangkok: Thai Muslim Student Association. (in Thai).

อะหมัด ฟอน เดนเฟอร์. (2551). **ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับ คัมภีร์ อัล-กุรอาน.** แปลโดย บรรจง บินกาซัน. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์หนังสืออิสลาม.

von Denffer, A. (2008). **An Introduction to the Sciences of Qur'an translated by Banchong Bin Kason.** Bangkok: Islamic Book Center. (in Thai).

อภิญา เฟื่องฟูสกุล. (2546). **อัตลักษณ์.** กรุงเทพฯ : คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา. สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ

Fuengfusakul, A. (2003). **Identity.** Bangkok: the Board of National Research Council of Thailand, Sociology Program. National Research Council of Thailand. (in Thai).

เอกรินทร์ ต่วนศิริ. (2552). **“บทสำรวจขบวนการนิสิตนักศึกษามุสลิมใน 14 ตุลาคม 16”.** ใน สิทธิ ถนอมศาสนะและ เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, บรรณาธิการ. เดือนตุลาใต้เงาสงครามเย็น. กรุงเทพฯ: มูลนิธิ 14 ตุลา

Tuansiri, E. (2009). **The Survey of Thai Muslim Students in 14 October 1973. Bangkok: The Foundation of 14 October 1973.** (in Thai).