

วารสาร

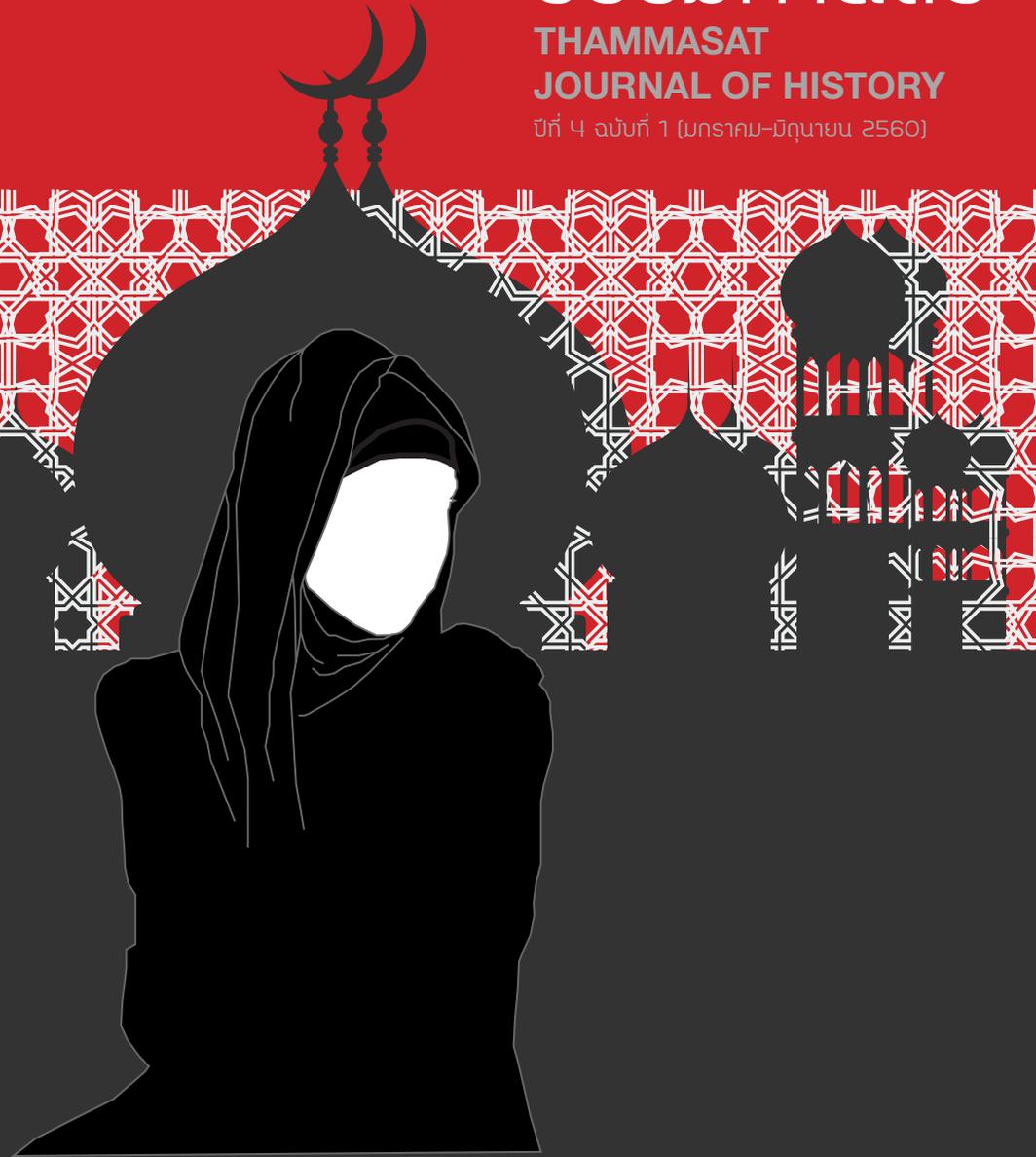
# ประวัติศาสตร์

ISSN 2408-0829

ธรรมศาสตร์

THAMMASAT  
JOURNAL OF HISTORY

ปีที่ 4 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2560)



วารสาร

ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THAMMASAT  
JOURNAL OF HISTORY

วารสาร

**ประวัติศาสตร์** THE THAMMASAT  
SSSMศาสตร์ **JOURNAL OF HISTORY**

ISSN 2408-0829

ปีที่ 4 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2560)

**บรรณาธิการประจำฉบับ**

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อรอนงค์ ทิพย์พิมล

**กองบรรณาธิการ**

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วัชรระ สิ้นธุประมา

อาจารย์ ดร.กรพนัส ตั้งเชื่อนขันธุ์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ณัฐพล ใจจริง

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วรพร ภู่งศ์พันธ์ุ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วาสนา วงศ์สุวรรณ

นายศิวศิลป์ จุ้ยเจริญ

นายปฏิพัทธ์ สถาพร

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนสุนันทา

มหาวิทยาลัยศิลปากร

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

เลขานุการกองบรรณาธิการ

เลขานุการกองบรรณาธิการ



สารบัญ  
วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

<b>บทบรรณาธิการ</b>	6
<i>Hannah Arendt นักสันติวิธีสตรีที่ไม่สตรีนิยม แต่เสรีนิยมในสงครามเย็น</i>	
ชานันท์ ยอดหงษ์	13
<i>ทบทวนสถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม</i>	
อัมพร หมดเด็น	63
<i>กฎหมายชารีอะห์กับผู้หญิงอาจะห์: ชายขอบของชายขอบ</i>	
อรอนงค์ ทิพย์พิมล	115
<i>ปอเนได้ปอเนาะ: ชชาติพันธุ์วรรณาย้อนมองดู ตัวเองของ “เคเวียร์มุสลิม” และความทรงจำวัยเด็กในโรงเรียนสอนศาสนา</i>	
สมัคร์ กอเซ็ม	161
<i>กรณีห้องเรียนเพศวิถี: สิทธิความหลากหลายทางเพศกับชายแดนใต้/ปาตานี</i>	
อันธิมา แสงชัย	209

เพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวไทยมุสลิม  
จังหวัดปัตตานี

อัลญาน์ สมุห์เสนีโต  
กัญยปริน ทองสามสี  
ปาริชาติ เบ็ญฤทธิ์  
นุรซาริฮิดาห์ อุเซ็ง

271

มโนทัศน์ของความรักและการเลือกคู่ครอง  
บนพื้นที่สิ่งพิมพ์ในสังคมไทยทศวรรษ 2460 ถึง 2480

ภาสกร ศุูนย์ตรง

325

คำให้การของชาวจีนที่เดินทางมาสยาม  
ในสมัยกรุงธนบุรี

อดิศร หมวกพิมาย

373

บทวิจารณ์หนังสือ

*Sex, Politics, and Putin: Political Legitimacy in Russia*

ว่าที่ ร.ต. ศิวศิลป์ จุ้ยเจริญ

393

หลักเกณฑ์การเสนอบทความสำหรับผู้เขียน

411

## บทบรรณาธิการ

ปรากฏการณ์ “โลกหันขวา” การก้าวขึ้นมาใช้อำนาจของผู้นำที่มี  
แนวโน้มขยาย “ขวาๆ” ในหลายๆ ประเทศทั่วโลก นำไปสู่ภาวะที่ดูราวกับ  
ว่าโลกกำลังเดินกลับไปสู่ด้านอนุรักษนิยมมากขึ้น โดยเฉพาะการเหยียด  
เพศ เชื้อชาติ และศาสนา เป็นต้น ในขณะที่เดียวกันการหันกลับไป  
หาความเชื่อทางศาสนาแบบสุดโต่งก็ปรากฏให้เห็นอยู่ดาษดื่น ดังนั้น  
จึงเป็นเรื่องสำคัญและจำเป็นที่เราต้องทำความเข้าใจปรากฏการณ์ดัง  
กล่าว (แม้จะเพียงแค່บางเสี้ยวบางส่วน) คงปฏิเสธไม่ได้ว่าแนวความคิด  
หรือคำสอนบางด้านบางประการของศาสนามีแง่มุมที่ดูเหมือนจะกด  
ทับบทบาทของเพศหญิง หรือไม่มีพื้นที่ให้กับเพศทางเลือก วารสารฉบับ  
นี้จึงจะพาท่านสำรวจแง่มุมต่างๆ ในเรื่อง “เพศสภาพและศาสนา”  
(Gender and Religion) ซึ่งเป็นหัวข้อ (ธีม) หลักของวารสารที่ท่านกำลัง  
ถืออยู่นี้

วารสารฉบับนี้ประกอบด้วยบทความทั้งสิ้น 8 ชิ้น และบทวิจารณ์  
หนังสืออีก 1 ชิ้น เปิดเล่มด้วยเรื่องแนวคิดและทฤษฎีผ่านบทความ  
วิชาการสองชิ้นแรกเรื่อง “Hannah Arendt นักสันติวิธีสตรีที่ไม่สตรีนิยม

แต่เสรีนิยมในสงครามเย็น”โดยชานันท์ ยอดหงษ์ และ “ทบทวนสถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม” โดย ดร. อัมพร หมาดเต็น บทความชิ้นแรกจะพาท่านผู้อ่านทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องสันติวิธีและความรุนแรงของนักสันติวิธีและสตรีนิยมชื่อดังอย่าง Hannah Arendt ผ่านกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อสถานะภาพของผู้หญิง ในขณะที่บทความชิ้นที่สองได้สำรวจแนวคิดและข้อถกเถียงสตรีนิยมอิสลามทั้งในและต่างประเทศ เพื่อทำให้เข้าใจถึงการกำหนดนิยามและความสัมพันธ์ของชุมชนมุสลิมกับผู้หญิงที่เป็นพลวัต นับว่าเป็นงานเขียนบุกเบิกสำหรับเรื่องนี้เลยก็ว่าได้

ถัดไปอีกสองบทความวิจัยได้แก่เรื่อง “กฎหมายชารีอะห์กับผู้หญิงอาเจาะห์: ชายขอบของชายขอบ” โดยผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อรอนงค์ ทิพย์พิมล บทความนี้ได้อธิบายถึงสภาพปัญหาปัจจุบันที่อาเจาะห์ซึ่งเป็นผลจากการใช้กฎหมายอิสลามโดยกระบวนการดังกล่าวได้ทำให้ผู้หญิงกลายเป็นกลุ่มชายขอบของพื้นที่อาเจาะห์ซึ่งเป็นชายขอบทางโครงสร้างอำนาจทางการเมืองและการปกครองของประเทศ

อินโดนีเซียอยู่แต่เดิมแล้ว และ “ปอแนใต้ปอเนาะ: ชาติพันธุ์วรรณมัยมองดูตัวเองของ “เคเวียร์มุสลิม” และความทรงจำวัยเด็กในโรงเรียนสอนศาสนา” โดยสมัคร์ กอเซ็ม บทความนี้ตั้งคำถามกับเรื่องรักร่วมเพศในศาสนาอิสลามและบทบาทและอิทธิพลของศาสนาต่อการกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมและทางเพศ

หลังจากนั้นเราจะพาท่านทำความเข้าใจปรากฏการณ์ร่วมสมัยในประเด็นเรื่องเพศและศาสนาในพื้นที่ชายแดนใต้/ปาตานี ผ่านบทความสองชิ้น ได้แก่บทความวิชาการเรื่อง “กรณีห้องเรียนเพศวิถี: สิทธิความหลากหลายทางเพศกับชายแดนใต้/ปาตานี” โดยดร. อันธิมาแสงชัย ที่ได้เผยแพร่ให้เห็นถึงปรากฏการณ์การถกเถียงอันดุเดือดเผด็จร้อนอันเนื่องมาจากประเด็นห้องเรียนเพศวิถี ซึ่งนำไปสู่คำถามสำคัญว่า ความหลากหลายทางเพศมีสิทธิและที่ทางอย่างไรในพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้ และบทความวิจัยเรื่อง “เพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวมุสลิมจังหวัดปัตตานี” โดยผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อัสฎาน์ สมุห์เสนีโต และคณะ ที่ได้ศึกษาบทบาทของศาสนาซึ่งมีความสำคัญ

ต่อวิถีชีวิตและชีวิตสมรสรวมถึงความสัมพันธ์ทางเพศของคนมุสลิมใน  
จังหวัดปัตตานี

สองบทความสุดท้าย คือบทความวิจัยเรื่อง “มโนทัศน์ของความรักและการเลือกคู่ครองบนพื้นที่สิ่งพิมพ์ในสังคมไทยทศวรรษ 2460 ถึง 2480” โดยภาสกร ศุภย์ตรง ที่ได้นำเสนอการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในภาวะสมัยใหม่ที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงในมโนทัศน์เรื่องความรักและการเลือกคู่ครองในกลุ่มชนชั้นกลางไทย และบทความวิจัยเรื่อง “คำให้การของชาวจีนที่เดินทางมาสยามในสมัยกรุงธนบุรี” โดยผู้ช่วยศาสตราจารย์อดิศร หมวกพิมาย ที่ได้เปิดโลกประวัติศาสตร์ไทยสมัยช่วงเปลี่ยนผ่านจากอาณาจักรอยุธยาสู่ธนบุรี โดยผ่านสายตาของจีนผ่านคำให้การของกลุ่มพ่อค้าที่สามารถนำไปสู่คำอธิบายประวัติศาสตร์ช่วงดังกล่าวได้เป็นอย่างดี และปิดท้ายด้วย “บทวิจารณ์หนังสือ Sex, Politics, and Putin: Political Legitimacy In Russia” โดยว่าที่ ร.ต. ศิวศิลป์ จั๊ยเจริญ

วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมชาติ ได้ดำเนินการมาจนถึงปีที่ 4 แล้ว และกองบรรณาธิการมีข่าวดีจะแจ้งให้ทราบว่า วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมชาติ ได้รับการประเมินและคัดเลือกจากศูนย์ดัชนีการอ้างอิงวารสารไทย (ศูนย์ TCI) ให้อยู่ในฐานข้อมูล TCI ในวารสารกลุ่มที่ 2 ถือเป็นเรื่องน่ายินดียิ่ง ซึ่งเป็นผลของการทุ่มเทแรงกายและแรงใจของบรรณาธิการและกองบรรณาธิการก่อนหน้านี้นี้ทุกท่าน

**อรอนงค์ ทิพย์พิมล**

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THAMMASAT  
JOURNAL OF HISTORY

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

Hannah Arendt นักสันติวิธีสตรีที่ไม่สตรีนิยม  
แต่เสรีนิยมในสงครามเย็น\*

Hannah Arendt and Her Non-Violence,  
Non-Feminist but Liberalist in the Cold War

ชานันท์ ยอดหงษ์

Chanan Yodhong

นักศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาประวัติศาสตร์  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

E-mail: pokpong1984@gmail.com

---

\* บทความชิ้นนี้พัฒนาขึ้นมาจากรายงานในวิชาสัมมนาประวัติศาสตร์ความรุนแรง  
ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้เขียนขอขอบคุณ อาจารย์เชาวฤทธิ์  
เชาว์แสงรัตน์ ที่ให้คำปรึกษาแนะนำทั้งประเด็นความรุนแรงและสันติวิธีในมิติของ  
ประวัติศาสตร์ และกระตุ้นเตือนให้ผู้เขียนพัฒนาบทความชิ้นนี้มาตลอด

## บทคัดย่อ

นักทฤษฎีการเมือง Hannah Arendt นำเสนอความหมายของอำนาจและความรุนแรงเพื่อให้สันติวิธีเป็นเครื่องมือในการยุติความขัดแย้งทางการเมือง แต่อย่างไรก็ตามช่วงเวลาในการนำเสนออย่างต่อเนื่องของเธอเป็นช่วงเวลาเดียวกับสงครามเย็น และข้อเสนอของเธอเองก็เป็นในแนวโน้มที่ต่อต้านกลุ่มฝ่ายซ้าย และฝึกไปค่ายเสรีของสหรัฐอเมริกาที่เธออพยพย้ายถิ่นฐานมาอาศัย และในช่วงเวลาเดียวกันขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมของสตรีนิยม เพื่อสถานภาพผู้หญิงก็ก่อตัวเข้มข้นมากขึ้น สำเนียงการตั้งคำถามท้าทายต่อโครงสร้างสังคมประชาธิปไตยหรือชายเป็นใหญ่และการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างชายหญิงก็ชัดเจน ทฤษฎีและชุดอธิบายความรุนแรงและสันติวิธีของเธอจึงถูกนำมาอธิบายประกอบกับประเด็นเพศสภาพและสตรีนิยม

บทความนี้ตั้งใจนำเสนอและการนิยามให้ความหมายของสันติวิธีและความรุนแรงในมิติการเมืองการปกครองของ Hannah Arendt เพื่อชี้ให้เห็นถึงแนวความคิดของเธอที่สามารถนำมาใช้สนับสนุนค่ายโลกเสรีและต่อต้านโลกสังคมนิยม ไปจนถึงความสอดคล้องกับกลุ่มสตรีนิยมภายในแนวคิดทฤษฎีของเธอ

**คำสำคัญ:** Hannah Arendt สันติวิธี สงครามเย็น สตรีนิยม

## **Abstract**

In the Cold War period Hannah Arendt, a female political theorist, distinguished between the definitions of violence and power to suggest peace building to politics. Yet, her suggestion inclines to oppose Marxist theory and the leftist. It obviously supports the power of the United States where she had settled down. Meanwhile there were feminist movements challenging patriarchy and her political theory seem influenced from a revolutionary feminist component. This article tends to study on the episteme of her peace building and violence especially the dimension during the Cold War and Feminism.

**Keywords:** Hannah Arendt, peace building, violence, Cold War, feminisms

# 1. บทนำ

สันติวิธีคือเครื่องมือหนึ่งในการแก้ไขปัญหาความขัดแย้ง เช่นเดียวกับความรุนแรง ซึ่งในพื้นที่ของรัฐศาสตร์ มีนักทฤษฎีจำนวนมากที่พยายามนำเสนอสันติวิธีในฐานะเครื่องมือที่ดีที่สุดที่พยายามเลี่ยงใช้ความรุนแรงให้มากที่สุด ในการเคลื่อนไหวทางการเมือง การปลดแอกจากการถูกกดขี่หรือจักรวรรดินิยม หรือการปกครองบริหารรัฐ เช่น Mahatma Gandhi (1869-1948), Martin Luther King, Jr. (1929-1968) Glenn D. Paige (1929- ปัจจุบัน) และ Aung San Suu Kyi (1945- ปัจจุบัน) ที่ได้กลายเป็นบุคคลาธิษฐานของสันติวิธีไปแล้วเป็นต้น

Hannah Arendt (1906-1975) ก็เป็นผู้หนึ่งที่ถูกบรรจุเข้าไปเป็นนักสันติวิธีเช่นกัน เธอเป็นนักทฤษฎีการเมืองชาวยิวเยอรมัน ผู้มักออกตัวว่าเธอไม่ใช่นักปรัชญา เพราะเธอเชื่อว่านั่นไม่ได้ไปเป็นเพื่อมวลมนุษยชนจำนวนมากหากแต่เพื่อมนุษยชนจำนวนหนึ่งเท่านั้น<sup>1</sup> เธอให้ความสำคัญกับทฤษฎีการเมืองหลายประเด็นเช่น ธรรมชาติของอำนาจ ประชาธิปไตยโดยตรง เผด็จการการรวบอำนาจแบบเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ความรุนแรง และสาธารณรัฐ

อย่างไรก็ตามแนวคิดทฤษฎีของ Hannah Arendt กลับมีลักษณะคล้ายคลึงกับปรัชญาการเมืองมากกว่าทฤษฎี เพราะเสาะแสวงหา “แก่นแท้ของสภาวะเงื่อนไขของมนุษย์ (quintessence of the human

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, “Zur Person” Full Interview. Published on Apr 8, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>.

condition) ใน “ธรรมชาติโลก” (earthly nature)<sup>2</sup> ส่วนหนึ่งมาจากสำนึกเน้นฆราวาสนิยม โดยไม่นำศาสนาามาปะปน (secular) ซึ่งนั่นก็นำไปสู่แนวคิดสันติวิธีและการหลีกเลี่ยงความรุนแรงในการขจัดความขัดแย้งทางการเมืองที่เน้นทางฆราวาส จึงทำให้เธอแตกต่างไปจากนักสันติวิธีคนอื่นๆ เช่น Gandhi หรือ Glenn แนวคิดทฤษฎีของเธอได้รับอิทธิพลมาจากประสบการณ์และสถานการณ์ร่วมสมัยกับชีวิตของเธอ เช่น จากลัทธิชาตินิยมและเหยียดผิว โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มเคลื่อนไหวต่อต้านสงครามเวียดนามการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิพลเมืองของแอฟริกัน-อเมริกัน หรือการใช้อาวุธนิวเคลียร์ข่มขู่ในสงครามเย็นช่วงแรก

## 2. ความรุนแรงและสันติวิธีของ Hannah Arendt

สำหรับ Hannah Arendt “ความรุนแรง” (violence) เป็นเพียงเครื่องมือหนึ่ง ไม่ได้มีค่าในตัวของมันเอง ถูกออกแบบและใช้สอยอย่างมีวัตถุประสงค์แต่ก็จะมีไม่มีทางบรรลุผลเป็นการกระทำของปัจเจกบุคคลเพียงลำพังเพื่อสร้างความแข็งแกร่ง ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับ “อำนาจ” (power) ไม่ใช่ทรัพย์สินสมบัติส่วนบุคคล แต่เป็นความสามารถและการกระทำจากการรวมกลุ่มเป็นหมู่คณะของมนุษย์ในการโน้มน้าวเคลื่อนไหวเป็นการเชื่อมสัมพันธ์กับการรวมตัวเป็นกลุ่มของประชาชนที่ไม่มีจุดประสงค์อื่นนอกเหนือไปจากการล้มล้าง “ความแข็งแกร่ง” (strength) ที่ไม่ชอบด้วยครรลอง บุคลิกภาพและคุณลักษณะเฉพาะบุคคลในระดับปัจเจกที่สามารถโน้มน้าวมนุษย์ ความแข็งแกร่งและความไม่จำเป็นต้องพึ่งพิงผู้อื่น อย่างไรก็ตามความแข็งแกร่งที่เป็นความ

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 2.

ปัจเจกนั้นก็ต้องสยบยอมพ่ายแพ้ต่ออำนาจที่เป็นการรวมกลุ่ม ในส่วนของกำลังหรือพลัง (force) เธอเห็นว่าควรสงวนใช้กับคำศัพท์ทางเทคนิคมากกว่าที่อธิบายถึงพลังงานที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวทางกายภาพและสังคม เช่น “พลังธรรมชาติ” (forces of nature) เป็นพลังอำนาจของธรรมชาติที่นอกเหนือความสามารถของมนุษย์ “อำนาจหน้าที่” (authority) เป็นอำนาจในความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ได้รับมาจากบทบาทหน้าที่ของบุคคลหรือสถาบัน เกี่ยวข้องกับความเคารพซึ่งจะมีผู้สยบยอมแต่โดยดี เพราะถูกมองว่าชอบธรรมแล้วและไม่ถูกตั้งคำถามสงสัยจากผู้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่ต่ำกว่า อย่างไรก็ตามอำนาจหน้าที่นี้สามารถสูญเสียไปได้เมื่อผู้ที่มีอำนาจหน้าที่ใช้ความรุนแรง เช่น พอตีลูก<sup>3</sup>

ดังนั้นความรุนแรงและอำนาจของเธอจึงขึ้นอยู่กับจำนวน ขนาด และปริมาณซึ่งอำนาจขึ้นอยู่กับคนจำนวนมาก ขณะที่ความรุนแรงเท่ากับคนจำนวนน้อยใช้กำลังต่อคนจำนวนมาก และอยู่ตรงข้ามกับอำนาจและชีวิตทางการเมือง<sup>4</sup> มันจึงเป็นไปได้สำหรับเธอแล้วสันติวิธีเสมือนอำนาจที่อยู่ตรงข้ามกับความรุนแรงเพียงแต่เธอไม่ได้ยกมันให้มีสถานะเท่ากับคู่ตรงข้ามกับความรุนแรง

---

<sup>3</sup> Arendt, 1970, 44-46 ใช้คำแปลตาม ฐิติญาณ์งามขำ, “ทำความเข้าใจ “ว่าด้วยความรุนแรง” ของฮันนาห์ อาเรนต์”, *ข่าว คำ ว่า: อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง* บรรณาธิการโดย สุวรรณา สถาอานันท์, เกษม เพ็ญภินันท์; บทสนทนา อัมมาร สยามวาลา; บทความวิจัย วิศรุต ภูใหม่ทอง ... [และคนอื่น ๆ]. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555, 439-480.

<sup>4</sup> Arendt, 1970, 42.

เธอเพียงแต่พยายามแยกอำนาจและความรุนแรงออกจากกัน แม้ว่าจะยอมรับว่ามันมักปรากฏมารวมกันในการเมืองการปกครองและเกือบทุกกันได้ ที่อาดูธและการใช้ความรุนแรงสามารถรักษาอำนาจรัฐบาลให้ได้อยู่ยั่งยืนต่อไปได้ เพื่อให้ผู้อยู่ใต้การปกครองสยบยอมอย่างว่องไว ขณะเดียวกันความรุนแรงก็จำเป็นต้องมีอำนาจมารองรับ ซึ่งเป็นทรัพยากรสุดท้ายของรัฐในการรักษาโครงสร้างอำนาจคล้ายกับความรุนแรงกับความแข็งแกร่ง แต่เธอก็เชื่อว่า “รูปแบบสูงสุดของอำนาจนั้นก็คือทั้งหมดทั้งมวลต่อสู้ปะทะกับความเป็นหนึ่งเดียวแบบปัจเจก แต่รูปแบบความรุนแรงสูงสุดคือความเป็นหนึ่งเดียวแบบปัจเจกต่อสู้ปะทะกับทั้งหมดทั้งมวล” (“the extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All.”)<sup>5</sup>

ขณะเดียวกันอำนาจและความรุนแรงก็เกี่ยวข้องกับเสรีภาพ ซึ่งแนวความคิดของเธอเรื่อง “เสรีภาพทางการเมือง” (political freedom) คือเสรีภาพจากอำนาจผู้อื่นและการที่ปัจเจกบุคคลครอบครองเสรีภาพเพื่อที่จะสร้างอำนาจด้วยการตั้งกลุ่มใหม่ ซึ่งอำนาจจะเพิ่มขึ้นรุ่งเรืองหรือเสื่อมถอยขึ้นอยู่กับปัจเจกบุคคลในกลุ่มนั้น<sup>6</sup> เพราะถ้าใช้ความรุนแรงก็เท่ากับว่าอำนาจหมดลงทันที การปฏิวัติหรือการปลดแอกด้วยความรุนแรงจึงไม่นำไปสู่คุณค่าใดๆ สำหรับเธอสงครามมีอายุเก่าแก่กว่าการปฏิวัติ การปฏิวัติก็มีจุดประสงค์เพื่อเสรีภาพ ขณะที่สงครามเป็นไปได้อย่างมากที่จะเชื่อมโยงกับเสรีภาพ

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *On Violence*, 42.

<sup>6</sup> Arendt, 1958.

ข้อเสนอเรื่องความรุนแรงของเธอ เป็นการแสดงจุดยืนตรงกันข้ามกับนักปรัชญาสายมาร์กซิสต์บางคน เช่น Georges Sorel ที่เชื่อว่าความรุนแรงกระทำได้หากมีความสมเหตุสมผล ความรุนแรงของกรรมมาซึ่งจะสามารถช่วยให้เกิดการปฏิวัติอันแท้จริง สามารถโค่นล้มรัฐกระฎุมพีได้ การปฏิวัติมีความสัมพันธ์กับความรุนแรง เช่นเดียวกับที่การเมืองเกี่ยวข้องกับการใช้กำลังอยู่ตลอด และ Frantz Fanon ที่ชนพื้นเมืองจะเป็นอิสระจากเจ้าอาณานิคมได้ด้วยการจับอาวุธต่อสู้ทั้ง Sorel และ Fanon ให้ความสำคัญกับความรุนแรงในฐานะที่เป็นตัวสร้างให้เกิดความตระหนักรู้ทางการเมือง การปะทะกัน การชุมนุม สไตรค์ เป็นแรงขับเคลื่อนทางการเมืองที่เกิดจากการตระหนักรู้จนทำให้เกิดชัยชนะในการปฏิวัติ ชัยชนะจากการปะทะต่อสู้เป็นเพียงชัยชนะทางอ้อม หากแต่การสร้างความตระหนักรู้ทางการเมืองคือทางตรง ขณะที่ Arendt เธอแยกการเมืองกับการใช้กำลังออกจากกัน การใช้ความรุนแรงไม่เกี่ยวข้องกับการปฏิวัติ แต่เป็นเพียงสงครามและการปลดปล่อย (liberate) เท่านั้น การใช้กำลังทหารอาวุธ วางแผนการรบ ซึ่งเป็นความรุนแรงทางตรงเพื่อผลลัพธ์ทางตรงคือขัดขวางหรือข่มขู่เอาชนะฝ่ายตรงข้าม ซึ่งเป้าหมายทางการเมืองเป็นแค่ผลลัพธ์ทางอ้อม<sup>7</sup>

อย่างไรก็ตาม ความรุนแรงที่ Arendt ใส่ใจกังวลต่อการปฏิวัติการเมืองการปกครอง และสันติวิธี เป็นการมุ่งไปยังความรุนแรงทางตรง (direct violence) มากกว่าความรุนแรงในระดับโครงสร้าง (structural violence) และความรุนแรงทางวัฒนธรรม (cultural violence) เห็นได้ชัดจากการต่อต้านความรุนแรงใน *On Revolution* (1963) ที่เธอเห็น

---

<sup>7</sup> Christopher J. Finlay, *Hannah Arendt's Critique of Violence Thesis Eleven*, no.97 (May 2009), 26-45.

ว่าการปฏิวัติที่แท้จริงคือการปฏิวัติที่ปราศจากสงครามการฆ่า แต่ละเลยความรุนแรงในประเด็นอื่นไม่ว่าเรื่องเพศ ชนชั้นทางเศรษฐกิจ และสีผิว

เพราะถ้าคำนึงถึงความรุนแรงระดับโครงสร้างและวัฒนธรรม แล้วประวัติศาสตร์นิพนธ์การปฏิวัติอเมริกันสำหรับเธอ (ที่เธอตั้งใจละเลยประวัติศาสตร์สงครามปฏิวัติอเมริกันอันยาวนานตั้งแต่ ค.ศ. 1775-1783) แม้ไม่ใช่อาวุธในการต่อสู้ แต่ก็เป็นการเจรจาตกลงของชาวคริสเตียนผิวขาวเพศชายมีฐานะเท่านั้น ไม่ใช่ทุกกลุ่มในอเมริกา มันจึงเป็นการยกอัตลักษณ์ได้อัตลักษณ์หนึ่งมาอธิบายมนุษย์หรือกลุ่มสังคมนั้น เป็นความรุนแรงอย่างหนึ่ง ที่พยายามครอบงำอัตลักษณ์อื่นๆ ที่หลากหลายและสายสัมพันธ์สังคม ชุมชน และวัฒนธรรมอื่นๆ แนวความคิดเช่นนี้มักนำไปสู่การมองมนุษย์ในแง่ความสัมพันธ์เดี่ยว มีอัตลักษณ์เชิงเดี่ยว (singular affiliation) ที่คนๆ หนึ่งจะสังกัดกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอย่างชัดเจนเด่นชัด<sup>8</sup> กลายเป็นสร้าง “พวกเขา”, “พวกเรา” และแน่นอนมันคือการสร้าง “ความเป็นอื่น” ในฐานะผู้ไม่มีส่วนร่วมในการปฏิวัติในการเป็นเจ้าของประเทศ ซึ่งนั่นคือ ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง

เพราะความรุนแรงไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่เฉพาะ “ความรุนแรงทางตรง” หรือความรุนแรงเชิงกายภาพระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง ทั้งที่มีลักษณะทารุณทำร้ายร่างกาย เน้นให้เกิดผลทางกายภาพชัดเจนเช่นบาดแผลจากการต่อสู้ ร่องรอยการข่มขืน รอยกระสุนปืน ความพิการจากอาวุธหรือระเบิด การตายจากการลอบสังหารและสร้างปัญหาใน

<sup>8</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W.W. Norton, c2006).

ทางจิตวิทยา แม้จะไม่ปรากฏบาดแผลแต่ก็ถือว่าเป็นความรุนแรงได้เช่นกัน เช่น กักขัง หน่วงเหนี่ยว ลวนลาม ล้อเลียน<sup>9</sup> ซึ่งไม่เพียงระหว่างบุคคล ยังสามารถกระทำในรูปแบบของสถาบันองค์กรที่มีอุดมการณ์ บางประการเข้ามารองรับ เช่น องค์กรทหารหรืออุดมการณ์ชาตินิยม แบ่งแยกกลุ่มตนออกจากฝ่ายตรงข้ามชัดเจน หรืออ้างระเบียบสังคมชุดหนึ่งไปครอบงำอีกชุดด้วยกองกำลังทหาร

หากแต่ความรุนแรงยังครอบคลุมไปถึงการสร้างช่องว่างระหว่างศักยภาพของมนุษย์ (potentiality) กับสิ่งที่มนุษย์เป็นอยู่จริง (actuality) หรือนำไปสู่การจำกัดทำลายศักยภาพของมนุษย์ เช่น ความไม่เท่าเทียมในการเข้าถึงทรัพยากรทางสังคม การกระจายรายได้ การผูกขาดรวมศูนย์อำนาจทรัพยากรไว้ที่คนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ซึ่งเรียกว่า “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง”

ตัวอย่างเช่น การที่คนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งสถาปนาอำนาจตนเองเป็น “topdogs” มีอำนาจเหนือกว่า และส่งผลให้สังคมมีโครงสร้างและสถาบันที่พุงสถานะแห่งความเหนือกว่า ขณะที่ปล่อยให้คนอื่นกลุ่มถูกเอาเปรียบขูดรีดดำรงชีวิตอยู่ในสภาพทุกข์ทรมานอย่างไรทางออก รวมไปถึงสภาพทุพโภชนาการและความเจ็บป่วย ซึ่งอันที่จริงสังคมมีทรัพยากรเพียงพอที่จะเข้าแก้ไขปัญหาแต่ไม่กระทำ มากไปกว่านั้น โครงสร้างนี้ บางครั้งมาในรูปแบบของ “การเลือกปฏิบัติ” (discrimination) หรือ “ความลำเอียง” (prejudice) พยายามแทรกแซงผู้ที่ถูกสูบทรัพยากร/เสียเปรียบ/เหยื่อของความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ทำลายโอกาส

---

<sup>9</sup> ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *ทำทนายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง* (กรุงเทพฯ: ของเรา, 2557), 47.

ที่จะได้รับรู้ข่าวสารข้อมูล (segmentation) ผลักให้อยู่รอบนอกสังคม  
 กระแสหลัก (marginalization) และทำให้แตกแยกกระจัดกระจายไม่  
 สามารถรวมตัวกันได้ (fragmentation) ทั้งนี้เพื่อรักษาสถานภาพของ  
 ฝ่ายที่ได้เปรียบเชิงอำนาจให้คงความได้เปรียบไว้ให้นานที่สุด มากไป  
 กว่านั้นก็สร้างประวัติศาสตร์ ปรัชญา เทววิทยา คติชน มารองรับด้วย  
 ด้วยเหตุนี้ความรุนแรงประเภทนี้แก้ไข เปลี่ยนแปลง จัดการยาก<sup>10</sup>

มากไปกว่านั้น หากยึดตามแนวคิดของ Johan Galtung ที่ได้  
 เสนอแนวคิดรุนแรงทางวัฒนธรรม (cultural violence) ว่าเป็นการขยาย  
 การพิจารณาความรุนแรงออกจากคู่ตรงข้ามอย่างความรุนแรงทางตรง  
 กับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง และครอบคลุมไปถึงแนวคิดด้าน  
 สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ อธิบายให้เห็นถึงต้นตอและระดับความ  
 รุนแรงว่าเป็นความรุนแรงที่ลึกที่สุดหากเปรียบเทียบกับชั้นดิน ซึ่งความ  
 รุนแรงทางตรงประเภททารุณกรรม เหตุการณ์การกระทำอันโหดร้ายเป็น  
 เพียงความรุนแรงชั้นแรกที่ดินที่ลึกที่สุด เห็นได้ชัดและบ่อยที่สุด ชั้นที่ลึกลง  
 มาเป็นความรุนแรงที่โครงสร้างและสถาบันทางสังคมคอยผลิตซ้ำ  
 ตอกย้ำและยืนยันให้ดำรงอยู่ เป็นกระบวนการทำให้เกิดความรุนแรง  
 และชั้นที่ลึกที่สุดก็คือ “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” วัฒนธรรมความคิด  
 ความเชื่อวัฒนธรรมที่เกือบไม่เปลี่ยนแปลง และแก้ไขยากที่สุด เพราะ  
 ฝังลึกอยู่ในโลกทัศน์ของคนและการปฏิบัติจนคุ้นชิน มากไปกว่านั้นยัง  
 ทำหน้าที่สร้างความชอบธรรมให้กับความรุนแรงชั้นบนทั้ง 2 ชั้น<sup>11</sup>

<sup>10</sup> ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2557.

<sup>11</sup> Johan Galtung, *Cultural Violence*. *Journal of Peace Research* 27, no. 3 (Aug., 1990): 291-305.

อย่างไรก็ตาม แนวคิดความรุนแรงเชิงโครงสร้างและวัฒนธรรมของ Hannah Arendt อาจจะเป็นการปฏิเสธศาสนาในการนำเสนอสันติวิธี แล้วใช้แนวคิดฆราวาสนิยม (secularist) ในการศึกษาปรากฏการณ์การปฏิวัติกับกระบวนการทำให้เป็นรัฐฆราวาสใน *On Revolution* อย่างไรก็ตามมันอาจเป็นเพียงการต่อต้านศาสนาคริสต์ของเธอในฐานะชาวยิวเท่านั้น เห็นได้จาก *The Human Condition* ที่ “ชัยชนะของกลุ่มศาสนาคริสต์ในอารยธรรมโบราณคือหายนะภัยพิบัติต่อความเคารพนับถือและเกียรติศักดิ์ศรีของการเมือง”<sup>12</sup> ทว่า *On Revolution* เธอกลับกล่าวถึงศาสนา อย่างน้อยที่สุดคริสต์คาทอลิกจากยุคกลาง/ยุคมืด ว่าเป็นสิ่งที่การเมืองสมัยใหม่ในยุคหลังปฏิวัติควรได้รับมรดกมาจากสมัยเก่า<sup>13</sup> สำหรับเธอ สถาบันทางศาสนาคริสต์คาทอลิกในยุคกลาง/ยุคมืดได้รับการถ่ายทอดมรดกทางด้านจิตวิญญาณและการเมืองจากโรม และคริสตจักรก็ได้กลายเป็น “องคาพยพทางการเมือง” (body politic) ซึ่งเป็นสถาบันอัตตาธิปไตยหรือเผด็จการอย่างแท้จริง และมีลักษณะเฉพาะแตกต่างไปจากทั้งระบอบทรวาธิปไตยและการรวบอำนาจอย่างเบ็ดเสร็จ<sup>14</sup>

เธอย้ำว่าศาสนาคริสต์เป็นความเชื่อในโลกหน้า แต่ในฐานะคริสตจักรมีอิทธิพลอย่างแน่วแน่ตรงไปตรงมาในการสถาปนาคำสั่งแบบเผด็จการในหัวใจทางการเมืองการปกครอง ดังจะเห็นได้จากคำสาปนิรันดร์ของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของอำนาจหรือ “original sin” ที่กลายเป็น

---

<sup>12</sup> Arendt, 1958, 314.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963), 284.

<sup>14</sup> Samuel Moyn, “Hannah Arendt on the Secular New German Critique,” *Political Theology*, no. 105 (Fall, 2008): 71-96.

เป็นแกนหลักของศาสนาและมีลักษณะเป็นเผด็จการ อำนาจนิยมที่ต้อง  
 สยบยอมต่ออำนาจคำสั่งที่ผูกขาดโดยบุคคลเดียวอันสูงสุด อย่างปฏิเสธ  
 ทำทายเป็นไม่ได้มีเช่นนั้นจะต้องถูกลงโทษ แต่นั่นก็ถูกขยายจนเกินประสงค์  
 ของมันและถูกปฏิบัติการณ์กลายเป็นเรื่องของการอยู่ร่วมกันทางการเมือง<sup>15</sup>

ขณะที่ “authority” ของ Arendt เกี่ยวข้องกับการบัญชาการ  
 ทางการเมืองและการอยู่ร่วมกัน “sanction” สำหรับเธอมีนัยที่ศาสนา  
 เข้ามาเป็นกลไกแทรกแซงครอบงำ ซึ่งเป็นลักษณะของ Hannah Arendt  
 ที่จะอภิธานศัพท์เพื่อทำความเข้าใจแนวคิดของเธอ ซึ่งเธอก็จะให้ความ  
 หมายถึงของเธอเองและแบ่งความแตกต่างของคำแต่ละคำที่เธอบัญญัติ  
 แม้ว่าในโลกของความเป็นจริงจะไม่สามารถแยกจากกันได้อย่างชัดเจน  
 ซึ่งสำหรับเธอกระบวนการทำให้เป็นฆราวาส (secularization) จึงไม่ใช่  
 เป็นการหลบหนีจาก authority หากแต่เป็น sanction ซึ่งการปฏิบัติของเธอ  
 เธอไม่เพียงเพื่ออิสรภาพเสรีภาพและสิทธิ แต่หากรวมถึงการแยกตัว  
 ออกจากศาสนา ซึ่งในที่นี้หมายถึงศาสนาคริสต์คาทอลิก เพราะอันที่จริง  
 แล้วศาสนาเอง ส่วนหนึ่งคือ ป่อเกิดแห่งความรุนแรงทางวัฒนธรรมและ  
 โครงสร้าง ที่เข้ามาคอยสร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรง  
 ทางตรงและการกดขี่เอารัดเอาเปรียบทำให้ความเหลื่อมล้ำระหว่าง  
 อัตลักษณ์ต่างๆ เช่น เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ รวมไปถึงความแตกต่างระหว่าง  
 ศาสนาดำรงอยู่ การเสนอให้การเมืองปลอดจากศาสนา ย่อมช่วยลด  
 ความรุนแรงมากขึ้นในการเมือง

---

<sup>15</sup> Ibid.

อย่างไรก็ตามความรุนแรงและสันติวิธีในมิติรัฐศาสตร์ผลงานจำนวนมากของเธอเผยให้เห็นถึงการละเลยมองข้ามเศรษฐศาสตร์การเมือง ยุทธศาสตร์ทางทหาร และการทูต แม้ว่าจะจะเป็นประเด็นสำคัญต่องานเขียนของเธอ ซึ่งเธอได้แยกแยะความแตกต่างระหว่าง อำนาจกับความรุนแรง ใน *On Violence* และอธิบายธรรมชาติของความรุนแรงว่า อำนาจเกิดจากความต้องการอย่างตั้งใจที่จะรวมกลุ่มและไม่ต้องการความรุนแรงเป็นกระบวนการในการเข้าถึงความสำเร็จตามจุดมุ่งหมาย และแนวคิดทฤษฎีของเธอจะค้ำประกันทั้งสองค่ายซ้ายกับขวา ในฐานะการแสดงอำนาจอย่างรุนแรงสุดขีดที่ตรงกันข้ามกัน เธอบอกว่ามันผิดหากเชื่อว่า สิ่งที่ตรงกันข้ามกับความรุนแรงคือความไม่รุนแรง และเธอก็เชื่อว่าปัจจุบันกำลังพูดถึงเรื่องความไม่รุนแรงกันอย่างเหลือเฟือ อันที่จริงความรุนแรงสามารถทำลายอำนาจได้ ซึ่งความรุนแรงกับอำนาจเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกัน เมื่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีพลังมากกว่าอีกสิ่งหนึ่งก็จะหายไป ความรุนแรงก็ไม่สามารถสร้างอำนาจได้เช่นกัน<sup>16</sup>

### 3. Hannah Arendt กับสันติวิธีในสงครามเย็น

ในช่วงสงครามเย็น (โดยทั่วไป กำหนดร่วมกันให้อยู่ในช่วง ค.ศ. 1947-1991 แม้ว่านักประวัติศาสตร์จะไม่ได้เห็นด้วยอย่างสมบูรณ์ก็ตาม) อันเป็นช่วงเวลาที่มี Hannah Arendt ผลิตผลงานด้านสันติวิธีอย่างต่อเนื่อง เช่น *The Origins of Totalitarianism* (1951) *The Human Condition* (1958) *On Revolution* (1963) *On Violence* (1969) เป็นต้น เธอเสียชีวิตลงด้วยโรคหัวใจก่อนสงครามเย็นสิ้นสุดลง

---

<sup>16</sup> Arendt, 1970, 56.

Hannah Arendt สร้างความแตกต่างไปจากนักทฤษฎีความรุนแรงคนอื่นๆ ในฐานะที่เธอต่อต้านสังคมนิยมการเมือง (anti-political realism) ที่ไม่เชื่อเรื่องมนุษย์เกิดมามีสันดานดิบ ความรุนแรงเป็นเรื่องสัญชาตญาณทางธรรมชาติ มนุษย์ต้องการผลประโยชน์และแสวงหาทุกทางให้ตนเองมีอำนาจปฏิเสธความหมายของการเมืองการปกครองที่จำกัดนิยามแค่ผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองที่ใช้อำนาจอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด และการใช้ความรุนแรงด้วยความชอบธรรมและยอมคู่กับอำนาจ เธอเสนอว่า “ความรุนแรง” ต้องแยกออกจาก “อำนาจ” เพื่อชำระการเมืองให้แผ้วจากความรุนแรง<sup>17</sup> เช่นเดียวกับการที่เธอจำกัดนิยามความหมายให้กับ “political” ว่าเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างมิตรภาพที่มีประโยชน์อย่างยิ่งต่อการต่อต้านคัดค้านการใช้ความรุนแรง<sup>18</sup> แม้เธอยอมรับว่า ความรุนแรงอาจจะสมเหตุสมผลและเหมาะสมในบางโอกาส โดยเฉพาะอย่างยิ่งสถานการณ์ที่วิกฤต เช่น สงครามเพื่อปกป้องตนเองการต่อสู้เพื่อประกาศอิสรภาพการต่อต้านการถูกกดขี่กดทับ การแสดงความคับข้องใจเจ็บใจที่เกินจริง แต่ถึงกระนั้นเธอก็ปฏิเสธว่าความรุนแรงจะเป็นเรื่องการเมืองได้ และมันก็ไม่สามารถเชื่อมโยงกับประสบการณ์และคุณค่าความหมายของชีวิตทางการเมืองได้ อย่างไรก็ตามทั้งอำนาจและความรุนแรงมักปรากฏด้วยกันเสมอ และที่ซึ่งอำนาจมีความชอบธรรม ความรุนแรงก็สมเหตุสมผลได้ ซึ่งจะต้องใช้เพื่อยุติวิกฤตการณ์เท่านั้น แต่สำหรับเธอ ความรุนแรงไม่มีทางชอบธรรมอยู่ดี เพราะเธอไม่ได้ให้คุณค่ากับความรุนแรง ความ

<sup>17</sup> Arendt, 1970.

<sup>18</sup> Keith Breen, “Violence and power A critique of Hannah Arendt on the ‘political’,” *Philosophy Social Criticism* 33, no. 3 (2007): 343-372.

รุนแรงสำหรับเธอไม่ได้มีคุณค่าใดในตัวของเธอเอง แม้แต่จะเท่ากับ ความชั่วร้ายก็ไม่ใช่ เธอจัดวางมันในฐานะเครื่องมืออุปกรณ์หนึ่งเท่านั้น

สำหรับ Hannah Arendt นั้น การกล่าวถึงอำนาจกับความรุนแรง เชื่อมโยงกับทั้งผู้ถูกปกครองและผู้ปกครอง ซึ่งอำนาจจะเกิดขึ้นก็เมื่อ มวลชนรวมตัวกันเห็นพ้องต้องกัน ความชอบธรรมก็จะเกิดขึ้นเองภายใน มากกว่าจากการกระทำ เธอเชื่อว่าการเคลื่อนไหวทางการเมือง ไม่ใช่ การใช้ความรุนแรง หรือการทำให้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งตกเป็นเหยื่อ แม้แต่ การปฏิวัติ เธอเสนอว่าความรุนแรงไม่ควรเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการ แม้ว่าจะสำคัญก็ตามทั้งในทฤษฎีสงครามและการปฏิวัติ มีความจำเป็น หรือสำคัญอย่างยิ่งในการปลดแอก ประกาศอิสรภาพ แต่มันจะไปนำสู่ การสร้างข้อจำกัดกฎเกณฑ์ทางการเมือง ซึ่งกลายเป็นการเชิดชูความ รุนแรง และจะกลายเป็นการต่อต้านการเมืองในที่สุด<sup>19</sup> ทั้งนี้เธอได้แยก “การปฏิวัติ” ออกจาก “การประกาศอิสรภาพ” ด้วยเชื่อว่าการไร้ซึ่งความ รุนแรงของอำนาจทางการเมืองการปกครอง นำไปสู่วิธีการทำให้ถึง จุดหมาย

เธอเชื่อว่า “จิตวิญญาณการปฏิวัติ” (revolutionary spirit) แตก ต่างจาก “ความรุนแรงในการปฏิวัติ” (revolutionary violence) เพราะ ความรุนแรงด้วยตัวของมันเองไม่สามารถนำไปสู่การปฏิวัติได้ เพราะ จิตวิญญาณการปฏิวัติเกิดจากค่านิยมขั้นพื้นฐานที่สุดที่เรียกว่า “อิสรภาพบนพื้นที่สาธารณะ” (public freedom) ที่มีเป้าประสงค์เพื่อ สร้างการจัดระเบียบใหม่แสวงหาพื้นที่ใหม่ของ “เสรีภาพสาธารณะ” (public freedom) ซึ่งนำไปสู่รูปแบบของรัฐบาลแบบใหม่ เช่น

---

<sup>19</sup> Arendt, 1963.

สาธารณรัฐและรัฐธรรมนูญ เพียงแต่การแสวงหาพื้นที่ใหม่ให้กับเสรีภาพสาธารณะมักถูกบิดเบือน เช่น การปฏิวัติในฝรั่งเศส ที่จิตวิญญาณของมันถูกกลบโดยความหมกมุ่นเรื่องปากท้องของพวก Jacobin-Marxist เกี่ยวกับความยากจน การทำมาหากิน<sup>20</sup> ทั้งนี้เนื่องจากการปฏิวัติฝรั่งเศส ชนชั้นกลางต่างต่อสู้เพื่อสิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียมในการใช้สิทธิในการปกครองประเทศ หากแต่ชนชั้นล่างลงมากลับก่อปฏิวัติโดยจุดประสงค์เพื่อความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นมากไปกว่านั้นการปฏิวัติฝรั่งเศสก็เต็มไปด้วยความรุนแรง ซึ่งเป็นสิ่งที่ไร้ประโยชน์ในบริบททางการเมือง เหมือนการปฏิวัติในที่อื่น<sup>21</sup>

เธอเสนอว่าการปฏิวัติอเมริกัน แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการอยู่ตรงข้ามกับระบบเก่า เพราะไม่ใช้ความรุนแรง ไม่ได้แลกเปลี่ยนสถานะของเหยื่อ และถือว่าการเริ่มต้นที่ดีที่จะนำไปสู่สาธารณรัฐ อย่างไรก็ตามการปฏิวัติที่ปราศจากความรุนแรงกลับถูกบิดเบือนทำให้ไม่สำคัญและเป็นไปไม่ได้ โดยการปฏิวัติที่ใช้ความรุนแรง

แนวคิดของ Hannah Arendt จึงแตกต่างจาก Eric Hobsbawm (1917-2012) นักประวัติศาสตร์สายมาร์กซิสต์ที่ถือได้ว่าเป็นความโดดเด่นในวงการประวัติศาสตร์เช่นเดียวกับที่ Ed Miliband หัวหน้าพรรคกรรมมาซีอังกฤษกล่าวว่า “เป็นผู้ที่ดึงประวัติศาสตร์ลงมาจากหอคอยงาช้างมาสู่ชีวิตประชาชน”<sup>22</sup> ทั้งนี้เพราะ Hobsbawm เป็นนัก

<sup>20</sup> Dana Villa, “Hannah Arendt, 1906-1975,” *The Review of Politics*, Political Philosophy in the Twentieth Century 71, no. 1 (Winter 2009): 20-36.

<sup>21</sup> Christopher J. Finlay, “Hannah Arendt's Critique of Violence,” *Thesis Eleven*, no. 97 (May 2009): 26-45.

<sup>22</sup> John Shepherd, “Eric Hobsbawm, 1917-2012,” *Labour History*,

ประวัติศาสตร์นิพนธ์ที่เขียนประวัติศาสตร์ในรูปแบบที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์จากข้างล่าง” หรือ “history from below” ซึ่งเป็นการนำ เหตุการณ์ต่างๆ รายรอบที่เกี่ยวข้องนำมาร้อยเรียงและอธิบาย ปრაกฏการณ์ต่างๆ ในฐานะปัจจัย ที่มา การเปลี่ยนแปลงและการเป็น เหตุเป็นผลซึ่งกันและกัน เขาเชื่อว่า การปฏิวัติฝรั่งเศสใน 1789 คือการ ปฏิวัติที่ยิ่งใหญ่และส่งผลกระทบต่อโลกอย่างมากใน *The Age of Revolution 1789-1848* (1962) ที่เขาได้เสนอแนวคิดการปฏิวัติคู่ (dual revolution) ของโลก ได้แก่ การปฏิวัติอุตสาหกรรม ที่เกิดขึ้นครั้งแรกในอังกฤษช่วง ค.ศ. 1750-1850 จากนั้นจึงแพร่ขยายไปยังยุโรปตะวันตก อเมริกาเหนือ และญี่ปุ่น จนขยายไปทั่วโลกในเวลาต่อมา และการปฏิวัติทางการเมือง และโลกทัศน์ในฝรั่งเศส ระหว่าง ค.ศ. 1789-1799 ซึ่งมีผลกระทบต่อ ฝรั่งเศสและยุโรปที่เหลือ การปฏิวัติทั้งคู่ที่มีแรงงานและการเกษตรเป็น รากฐานได้ส่งอิทธิพลต่อวิวัฒนาการมนุษยชาติอย่างมาก โดยเฉพาะ อย่างยิ่งทุนนิยมเสรี (liberal capitalism)

เหตุการณ์การปฏิวัติทางการเมืองของฝรั่งเศสที่เต็มไปด้วยความ รุนแรง การเคลื่อนไหวของชนชั้นกลาง ผู้มีการศึกษา ชนชั้นแรงงาน ชาวนา แม่ค้า ชาวปารีสทุกเพศและชนชั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิง เกษตรกร แรงงานมือ และแม่ค้า ก็กลายเป็นกลุ่มติดอาวุธ ใช้ความ รุนแรงกับฝ่ายปฏิปักษ์ทางการเมือง ซึ่งนั่นก็เป็นการเคลื่อนไหวทางการเมือง การแสดงบทบาททางการเมืองของผู้หญิงบนพื้นที่สาธารณะอย่าง เปิดเผย<sup>23</sup> และการปฏิวัตินี้ได้เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงทั้งสำนึกวิถีชีวิต

---

no. 104 (May 2013): 221-224.

<sup>23</sup> Jane Abray “Feminism in the French Revolution,” *The American Historical Review* 80, no. 1 (February, 1975): 43-62.; Yves Bessieres and

วิถีปฏิบัติของมนุษยชาติทั่วโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสร้างคุณค่าแบบชนชั้นกลางที่ให้ความสำคัญกับปัจเจกนิยม เสรีภาพ สิทธิ การลงทุน ส่วนส่วนบุคคล ซึ่งนั่นก็นำไปสู่การล้มระบอบศักดินา สมบูรณาญาสิทธิราชย์และการเกิดขึ้นของเสรีประชาธิปไตยด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตามการปฏิวัติครั้งนี้ก็นำไปสู่การเอาเปรียบคนจน ผู้หญิง และกรรมกรชีพด้วยในเวลาต่อมา<sup>24</sup> การปฏิวัติฝรั่งเศส สำหรับ Hobsbawm มีความหมายและทรงพลัง เพราะแสดงถึงความเคลื่อนไหวของมวลชน ไม่ใช่เพราะมีหรือไม่มี ความรุนแรง ความรุนแรงไม่ได้อยู่ในข้อพิจารณาของเขา หรือกำหนดให้เป็นเงื่อนไขว่าทำให้การปฏิวัตินั้นไม่ชอบธรรม ไม่แท้จริง หรือไม่ หรือเป็นเพียงสงครามเท่านั้นอย่างที่ Arendt อธิบาย

สำหรับ Arendt แล้วการปฏิวัติอเมริกัน (1765-1783) เป็นทางเลื้อยในการปฏิวัติ ที่เป็นรูปธรรมทางประวัติศาสตร์ การปฏิวัติครั้งนี้ถือว่าได้หลบหนีไปจากตรรกะเก่า หลังสำนักแบบโรมัน นำไปสู่การเป็นสาธารณรัฐ ต่างจากของฝรั่งเศสที่ยังมองว่าความรุนแรงเป็นสิ่งจำเป็นและปรกติ เป็นการนำไปสู่การรวมเป็นรัฐเดี่ยวกลายเป็นการอธิบาย

---

Patricia Niedzwiecki, *Women in the French Revolution (1789) Bibliography* (Brussels: Institute for the Development of the European Cultural Area, 1991).; Ruth Graham, (1977). "Loaves and Liberty: Women in the French Revolution", in Renate Bridenthal and Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin), 251-253.; Elizabeth Racz, "The Women's Rights Movement in the French Revolution," *Science & Society* 16, no. 2 (Spring, 1952):151-174.; R. B. Rose, Feminism, "Women and the French Revolution," *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 21, no.1 (Winter, 1995): 187-205.

<sup>24</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848* (New York: Vintage, 1996), 200-216.

แบบ dualist ซึ่งเป็นลักษณะประการหนึ่งของการเขียนของเธออย่างไรก็ตาม ชุดอธิบายการปฏิบัติของเธอเป็นเพียงความตั้งใจจะเลยมองข้ามความรุนแรงทางตรงที่เกิดขึ้นในช่วงปฏิวัติอเมริกา ซึ่งเป็นสงครามปฏิวัติอเมริกาที่ใช้เวลามายาวนาน อันที่จริงแล้วการปฏิวัติอเมริกานั้นเองตั้งแต่ ค.ศ. 1775-1783 ก็มีสงครามและความรุนแรงทางตรง และเธอก็เลือกที่จะอธิบายประเด็นการปฏิวัติอเมริกา ในมิติที่เน้นประวัติศาสตร์มากกว่ารัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์อย่างที่ผ่านมา<sup>25</sup>

แนวคิดทฤษฎีของ Hannah Arendt ไม่เพียงนิยามระบอบสาธารณรัฐอย่างชัดเจนตรงไปตรงมา หากแต่ยังต่อต้านโลกฝ่ายซ้ายซึ่งข้อเสนอของเธอหลายประการขัดแย้ง Karl Marx โดยเฉพาะประเด็นความรุนแรงที่ Marx เชื่อว่าการปฏิวัติฝรั่งเศสที่เต็มไปด้วยการนองเลือดนั้นชอบธรรมเพียงพอที่จะจับอาวุธต่อสู้กับศักดินาและนายทุนที่กดขี่เอาเปรียบ แต่รวมไปถึง “ความเป็นมนุษย์” เช่นขณะที่ Karl Marx กล่าวว่ามนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงสัตว์แรงงาน (a laboring animal) “แรงงาน” (labor) เป็นเพียงแต่เครื่องมือของมนุษย์ หากแต่ทั้งข้อเสนอทั้งเขาและเธอยังขัดแย้งในเรื่องของสถานะชนชั้นอาชีพ ซึ่งเป็นการใช้แรงงานภายใต้การควบคุมกำกับของนายทุน ในระบบทุนนิยมเข้ามากำกับ เธอกล่าวว่า vita active (active life) หรือ “ชีวิตแห่งการปฏิบัติการ” แบ่งได้ออกเป็นกิจกรรม 3 ประการ ได้แก่ “Animal Laborans” “labor” หรือ “แรงงาน” เป็นเพียงการใช้แรงงานเพื่อการดำรงชีวิตในเชิงชีววิทยาอันมีความจำเป็นอย่างยิ่งในฐานะพื้นฐานการดำรงชีวิตและเผ่าพันธุ์ เช่น การแสวงหาอาหาร การขับถ่าย การบริโภคตามสัญชาตญาณการเอาชีวิตรอดการให้กำเนิดทารกและการเจริญพันธุ์ซึ่งล้วนแล้วเป็นเรื่อง

---

<sup>25</sup> Hannah Arendt, 1963.

ธรรมชาติเมื่อสังคมซับซ้อนมากขึ้นจึงมี “homo faber” หรือ “work” หรือ “งาน” เป็นสิ่งที่ไม่ใช่ธรรมชาติหากแต่เป็นการทำงานการผลิตสรรค์สร้างที่มีผลต่อสังคมโลก การเข้าสังคมที่มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่ในแต่ละบริบทซึ่งมีเสถียรภาพแน่นอนกว่า (ดังนั้น “labor” ของ Marx จึงมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “work” ของ Hannah มากกว่า)<sup>26</sup> และ “Zoon Politikon” “action” “การกระทำ” หรือ “การเคลื่อนไหวทางการเมือง” อันหลากหลายเป็นพหุนิยม ซึ่งนั่นเป็นการแบ่งประเภทที่ไม่จำเป็น แต่แตกต่างไปจาก Max Weber หากแต่คล้ายคลึงสัมพันธ์กันกับการจัดประเภทของ Immanuel Kant มากกว่า เพราะ Hannah Arendt ไม่ลืมที่จะนำความรู้พื้นฐานทางด้านภาษาเยอรมันมาใช้ซึ่งนั่นนำสู่การที่เธอได้รับอิทธิพลนักปรัชญาชาวเยอรมัน Immanuel Kant ผู้ซึ่งเชื่อในอิสรภาพของมนุษย์ในฐานะธรรมชาติวิสัย อย่างชัดเจน<sup>27</sup>

เพราะมนุษย์สำหรับเธอนั้น เกี่ยวข้องกับการเข้าสังคมสมาคม ปฏิสังสรรค์ระหว่างกัน ขณะเดียวกันสังคมก็เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติมนุษย์และชีวิตทางการเมือง มันถูกประกอบสร้างอย่างตั้งใจ ในฐานะพื้นที่ของปัจเจกบุคคลที่จะสร้างอิสรภาพจากโครงสร้างต่างๆของโลกสามัญ ซึ่งเธออธิบายเพื่อเชื่อมอภิปรายกับสังคมมนุษย์เข้าด้วยกัน ซึ่งเธอก็ได้จัดประเภทงานและแรงงานอยู่ในกลุ่มของ “สังคม” และได้กำหนดสภาวะและเงื่อนไขของมนุษย์ให้อยู่ในฐานะของ “การเมือง”

<sup>26</sup> W. A. Suchting, “Marx and Hannah Arendt’s The Human Condition”, *Ethics* 73, no. 1 (Oct., 1962): 47-55.

<sup>27</sup> Jerome Kohn, *The World of Hannah Arendt. Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt’s Political Thought* by Jerome Kohn, The Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/special.html>

สำหรับเธอ “การกระทำ” (action) แล้วทำให้เข้าใจได้ว่าเธอยอมรับความหลากหลายในสังคมและพหุลักษณะต่างๆ ที่ทั้งแตกต่างและย้อนแย้งกันเอง “paradoxical plurality of unique beings”<sup>28</sup> ซึ่งการยอมรับความหลากหลายนี้เองไม่ว่าจะในมิติใดก็ตาม ล้วนทำให้เกิดสันติวิธี ไม่ใช่ความรุนแรง เพราะการปฏิสังสรรค์ระหว่างอัตลักษณ์ที่แตกต่างกัน ย่อมนำไปสู่ความขัดแย้ง ซึ่งมนุษย์ไม่สามารถสื่อสารเฉพาะผู้ที่มีอัตลักษณ์ร่วมกันเท่านั้นได้ เพราะอัตลักษณ์เองก็สั่นไหวได้ตามบริบท และทำให้มนุษย์แสดงปัจเจกบุคคลบนพื้นที่สาธารณะได้ การกระทำจึงเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์มีตัวตน สร้างความแตกต่างจากผู้อื่น และสำหรับโลกของการเมืองนั้น เธอกล่าวว่าสิ่งซึ่งบ่อนเซาะหรือทำลายชุมชนทางการเมืองก็คือ การเสียอำนาจ ซึ่งอำนาจแท้จริงไม่ใช่เครื่องมือหรืออุปกรณ์ที่จะถูกเก็บ พอกพูนหรือสงวนไว้ใช้ในเวลาฉุกเฉิน ไม่เหมือนกับความรุนแรง<sup>29</sup> แต่อำนาจจะดำรงอยู่หากถูกทำให้เกิดขึ้นจริงได้ หากไม่แล้วมันจะหายไป ซึ่งอำนาจจะเกิดขึ้นได้ในที่ที่ “พจน์” (speech) นั้นไม่ไร้ประโยชน์และการกระทำไม่โหดร้าย ที่ที่ “พจน์” ไม่ถูกนำมาใช้ปกปิดความตั้งใจจริงหรืออำพรางข้อเท็จจริงและการกระทำไม่ได้ก่อให้เกิดความรุนแรงหรือทำลายหากแต่เพื่อสร้างสายสัมพันธ์และความจริงขึ้นมาใหม่ ซึ่งอำนาจจะมีหน้าที่รักษาพื้นที่สาธารณะให้ดำรงอยู่เพื่อให้มนุษย์ได้อยู่ร่วมกัน<sup>30</sup> ซึ่งในความหมายนี้การกระทำก็ไม่ได้มีความแตกต่างจาก “พจน์” มากนัก เหมือนกับที่เธอเชื่อว่า ทั้งคู่เกิดในช่วงเวลาเดียวกันและมีค่าเท่ากัน

<sup>28</sup> Arendt, 1958, 176.

<sup>29</sup> Arendt, 1958, 200.

<sup>30</sup> Ibid.

ไม่เพียงแต่แนวคิดของ Marx เท่านั้น เธอยังได้วิพากษ์แนวคิดของ Stalin เธอเชื่อว่าสตาลินนิยม (Stalinism) มีรากฐานความคิดคล้ายคลึงกับลัทธินาซี (Nazism) เพราะต่างมีสำนึกต่อต้านยิว (anti-Semitism) และจักรวรรดินิยม (imperialism) และทั้งคู่ก็ได้นำไปสู่การรวบอำนาจเบ็ดเสร็จเป็นระบอบเผด็จการ<sup>31</sup> ทำให้เธอถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นการสร้างความปลอดภัยให้กับค่ายอเมริกาในการต่อสู้กับค่ายโซเวียตแต่ต่อมาภายหลังกลุ่ม Arendtian ก็ออกมาปฏิเสธว่าผลงานเธอไม่ได้สนับสนุนสงครามเย็น<sup>32</sup> แต่ก็เป็นที่น่าสังเกตว่าข้อวิพากษ์ Stalinism ของเธอด้วยการพยายามนำประวัติศาสตร์นิพนธ์มาเป็นหลักฐาน ที่เสนอในปีเดียวกับที่เธอได้เป็นพลเมืองอเมริกัน<sup>33</sup>

แม้จะเป็นที่น่าสังเกตได้ว่า Hannah Arendt จะมีแนวโน้มสนับสนุนค่ายเสรีนิยมและต่อต้านสังคมนิยม แต่เธอเริ่มหันมาสนใจความรุนแรงจากสงครามเย็นและพิจารณาถึงสงครามเวียดนาม (1955-1975)<sup>34</sup> ใน *On Violence* (1969)<sup>35</sup> ที่ได้แยกความแตกต่างระหว่างอำนาจกับความรุนแรง เธอกล่าวว่าปรากฏอยู่ในทั้งปรัชญาของทั้งฝ่าย

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, 1951).

<sup>32</sup> Kohn.

<sup>33</sup> Arendt, 1951.

<sup>34</sup> การนิยามว่า “สงครามเย็น/Cold War” เพื่อเป็นนัยว่า คือสงครามที่ไม่ก่อให้เกิดการต่อสู้ ความรุนแรงทางตรง แต่ก็เป็นความรุนแรงทางตรงภายในประเทศมหาอำนาจ 2 ค่าย สหรัฐอเมริกากับสหภาพสาธารณรัฐสังคมนิยมโซเวียตที่เป็นคู่ขัดแย้ง หากแต่เกิดความรุนแรงและการสูญเสียชีวิตอย่างมหาศาลบนพื้นที่ภูมิภาคอื่นๆ แทน เช่น เกาหลี เวียดนาม อัฟกานิสถาน ที่ทั้ง 2 ค่ายแบ่งพื้นที่สนับสนุน

<sup>35</sup> Arendt, 1970.

ซ้ายและขวาในฐานะที่เป็นการแสดงออกทางอำนาจที่สุดโต่งที่ทั้ง 2 ค่ายต่างพยายามเลี้ยงเพื่อก้าวไปถึงจุดสูงสุดของอุดมการณ์ ขณะเดียวกันรัฐบาลของทั้งสองค่ายก็เริ่มสูญเสียความชอบธรรม ความรุนแรงที่ก่อขึ้นจึงเป็นสิ่งจอบปลอมที่จะนำไปสู่จุดจบเดียวกันและการสูญเสียอำนาจไปพร้อมๆ กัน ระบอบการปกครองก็จะกลายเป็นเพียงบ่อเกิดแห่งความรุนแรงถูกนิยามว่าเป็นระบอบปกครองที่ไม่มีผู้ปกครองและนำไปสู่การขาดหายไปของความเชื่อมโยงระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง

ดังนั้นแนวคิดทฤษฎีของเธอดูเหมือนว่าจะสอดคล้องและไปได้ดีกับขบวนการฝ่ายซ้ายมากกว่าขวา โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มฝ่ายซ้ายใหม่ (ก่อตั้งขึ้นในช่วง 1960's -70's) แม้ว่าการเคลื่อนไหวทางการเมืองจะพ่ายแพ้อย่างเป็นทางการ หากแต่ฝ่ายซ้ายทั้งแนวคิดทฤษฎีและการเคลื่อนไหวภาคประชาชนก็ไม่ได้ยุติลง เพราะมีการเกิดขึ้นของขบวนการซ้ายใหม่ (New Left) ก็ถือว่าเป็นการสร้างอำนาจจากการตั้งขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองใหม่ ซึ่งก็ปรากฏขึ้นร่วมสมัยกับเธอและแยกตัวออกจากกลุ่มเดิม ประกอบด้วยนักศึกษาเป็นหลัก และนักเคลื่อนไหวที่เริ่มหันมาให้ความสำคัญกับประเด็นมวลชนในฐานะที่กว้างขึ้น ซึ่งขยายไปถึงสิทธิคนรักเพศเดียวกัน ความหลากหลายทางเพศ เพศสภาวะ การทำแท้งอย่างถูกกฎหมาย สุรา การนิยามสารเสพติดให้โทษ ไปจนกระทั่งการต่อต้านการใช้กองกำลังทหาร (เช่นเดียวกับ Arendt) ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นการนำทฤษฎีความขัดแย้งทางชนชั้น (class Struggle) ของมาร์กซ์และหลักทฤษฎีวิภาษวิธี (dialectic) มาปรับใช้กับสภาพสังคมในช่วงนั้น เช่นแนวคิดของขบวนการสตรีนิยมหรือสตรีนิยม (feminist) ก็เกิดจากการนำเรื่องความขัดแย้งทางชนชั้นมาจับเรื่องการกดขี่ทางเพศที่เพศชาย

กระทำต่อเพศหญิง เป็นต้น แต่ต่างจากการเคลื่อนไหวฝ่ายซ้ายก่อนหน้านั้นที่มุ่งประเด็นความเป็นธรรมทางสังคมในลักษณะของการตั้งคำถามท้าทายชนชั้นทางสังคมและพยายามก่อตั้งสหภาพแรงงาน การเคลื่อนไหวของกลุ่มซ้ายใหม่ในสหรัฐนั้นมีความสัมพันธ์กับกลุ่มบุปผาชน (Yippy/Yippie) กลุ่มต่อต้านสงครามจากโรงเรียนมหาวิทยาลัยต่างๆ และกลุ่มสนับสนุนเสรีภาพในการพูด อย่างไรก็ตามกลุ่มซ้ายใหม่มีลักษณะไปในทางโลกเสรีและประชาธิปไตยมากกว่าซ้ายเก่า

ขณะเดียวกันขบวนการซ้ายใหม่ ก็ปฏิเสธทฤษฎีทางประวัติศาสตร์แห่งการต่อสู้ดิ้นรนทางชนชั้นของมาร์กซ์ด้วย อย่างไรก็ตามยังมีความคาบเกี่ยวกับระหว่างความคิดของขบวนการซ้ายใหม่ และทฤษฎีของมาร์กซ์ ยกตัวอย่างเช่น ขบวนการเหมาอิลด์ (Maoist) ในสาธารณรัฐประชาชนจีนที่แม้จะเปลี่ยนทฤษฎีของมาร์กซ์ไปแต่ส่วนหนึ่งก็ยังยึดกุมแนวคิดเรื่องการสร้างสังคมคอมมิวนิสต์อยู่ หรือกระทั่งกลุ่มขบวนการสตรีนิยมที่ต่อสู้เรื่องความเสมอภาคทางเพศก็ยังคงยึดกุมวิภาษวิธี และความขัดแย้งทางชนชั้นอยู่ แม้ว่าจะเปลี่ยนมุมมองเรื่องชนชั้นไปเป็นเรื่องเพศก็ตาม<sup>36</sup>

ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเกิดจากความสับสนในการตอบรับการปฏิวัติฮังการีใน ค.ศ. 1956 ของพรรคคอมมิวนิสต์ในสหรัฐอเมริกาและอังกฤษ (Communist Party of The USA and Britain) ทำให้ปัญญาชนมาร์กซิสต์เริ่มหันกลับไปพิจารณาหรือให้ความสนใจกับความ เป็นประชาธิปไตยในขบวนการเคลื่อนไหวมากขึ้น ซึ่งขัดแย้งกับแนวทาง

<sup>36</sup> Stuart Hall, "Life and Times of the First New Left," *New Left Review* 61 (January-February 2010).

ก่อนหน้าที่ขบวนการฝ่ายซ้ายก่อนสงคราม (Pre-War Leftish Party) มักมีลักษณะองค์กรแบบรวมศูนย์ (centralized) และเป็นอำนาจนิยม (authoritarian) กลุ่มปัญญาชนมาร์กซิสต์ที่เริ่มหมดศรัทธาและไม่แยแสต่อขบวนการฝ่ายซ้ายและพรรคคอมมิวนิสต์ที่เป็นเผด็จการนี้นำไปสู่การจัดตั้งฝ่ายซ้ายใหม่ขึ้นในที่สุด เริ่มต้นจากกลุ่มปัญญาชนและนักศึกษาในประเทศอังกฤษ ตามมาด้วยกลุ่มหัวรุนแรงและนักศึกษาในสหรัฐอเมริกาและที่อื่นๆ ในฝรั่งเศสขบวนการซ้ายใหม่ (Nouvelle Gauche) ถูกก่อตั้งขึ้นในทศวรรษที่ 1950 ซึ่งเชื่อมโยงกับนิตยสาร France Observateur ในฝรั่งเศส (ภายหลังใช้ชื่อ “Le Nouvel Observateur” และ “L’Obs” ตามลำดับ) โดย Claude Bourdet บรรณาธิการของนิตยสารพยายามนำเสนอรูปแบบที่แตกต่างระหว่างระบบการครอบงำของพวกสตาลินนิสต์ (Stalinist) สังคมนิยมประชาธิปไตย (Social Democratic) ซึ่งโน้มเอียงไปทางแนวคิดของฝ่ายซ้าย และ กลุ่มผู้คนที่สองค่ายในสงครามเย็น<sup>37</sup>

อย่างไรก็ตามการเคลื่อนไหวของฝ่ายซ้ายใหม่ที่เกิดร่วมสมัยกับเธอและช่วงเวลาที่เราผลิตผลงานอย่างต่อเนื่องก็ไม่ได้ไปปรากฏอยู่ในผลงานของเธออย่างชัดเจน แม้งานของเธอบางส่วนอาจจะเข้ากับแนวคิดอุดมการณ์ของกลุ่มซ้ายใหม่ มีอุดมการณ์บางอย่างร่วมกันเช่นต่อต้านสงครามอย่างน้อยที่สุด สงครามเวียดนาม<sup>38</sup> ที่กำลังเป็นประเด็นเคลื่อนไหวในสหรัฐขณะนั้น แต่ถึงกระนั้นการนำชุดอธิบายสันติวิธีและ

---

<sup>37</sup> Todd Gitlin, “The Left’s Lost Universalism,” in Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger and M. Richard Zinman, eds. *Politics at the Turn of the Century* (New York: Rowman & Littlefield, 2001), 3-26.

<sup>38</sup> Arendt, 1970.

ความรุนแรงของเธอวิเคราะห์ตีความและจัดประเภทให้อยู่ในกลุ่มนักคิดฝ่ายขวา ซ้าย หรือซ้ายใหม่ได้หรือไม่ ก็เป็นสิ่งที่ต้องตีความความพอๆ กับจะสามารถบรรจุเธอเข้าไปอยู่ในกลุ่มนักคิดสตรีนิยมในฐานะนักทฤษฎีการเมืองหญิงได้หรือไม่

#### 4. Hannah Arendt กับสันติวิธีในปีตาธิปไตย

Hannah Arendt ถือได้ว่าเป็นนักทฤษฎีปรัชญาการเมืองหญิงคนหนึ่งที่มีความสนใจทั้งในแง่การยอมรับการโต้แย้งและตั้งคำถามในหลายๆ ด้าน รวมไปถึงจนถึงโดยกลุ่มสตรีนิยม (feminism) เนื่องจากเธอเป็นผู้หญิงที่โดดเด่นในวงการปรัชญาการเมือง เธอถูกนำผลงานไปตีความและจับใส่กลุ่มในกลุ่มวิชาการสตรีนิยม ในขณะที่เดียวกันเธอก็ถูกกลุ่มสตรีนิยมตั้งคำถามทฤษฎีของเธอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังการตายของเธอ ตลอด 2 ทศวรรษ มีงานจำนวนมากที่ตีความวิเคราะห์ทฤษฎีแนวคิดของเธอทั้งทางด้านรัฐศาสตร์การเมืองและสตรีนิยม<sup>39</sup> เช่นงานของ Deborah Hertz<sup>40</sup> Seyla Benhabib<sup>41</sup> Joanne Cutting-

---

<sup>39</sup> Bonnie Honig, "Introduction: The Arendt Question," in *Feminism*. Honig, Bonnie, ed. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), 1-16.

<sup>40</sup> Deborah Hertz, 1984, "Hannah Arendt's Rahel Varnhagen," In *German Women in the Nineteenth Century: A Social History*, ed. J. C. Fout (New York: Holmes and Meier).

<sup>41</sup> Seyla Benhabib, "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space," *History of the Human Sciences* 6, no.2 (1993): 97-114.

Gray<sup>42</sup> Marry G Dietz<sup>43</sup> และ Hanna F Pitkin<sup>44</sup>

มีการเปรียบเทียบแนวคิดทฤษฎี Hannah Arendt กับ Simone de Beauvoir (1908-1986) นักเขียนนักเคลื่อนไหวทางการเมือง นักปรัชญาและนักสตรีนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง *The Human Condition* (1958) ถูกนำมาวิเคราะห์กับ *The Ethics of Ambiguity* (1948) *The second sex* (1949/1993) *Who Shall Die?* (1983) *Pyrrhus and Cineas* (2004)<sup>45</sup> ทว่าขณะที่ Simone de Beauvoir นำทฤษฎี มาร์กซิสต์และอัตถิภาวนิยม (existentialism) มาใช้อธิบายเพศสภาพหญิงที่ไม่ได้รับคุณค่าเท่าผู้ชายใน *The Second Sex* ผลงานของ Hannah Arendt กลับเป็นในเชิงต่อต้านมาร์กซิสต์อย่างชัดเจน

Arendt กล่าวถึงปัญหาของผู้หญิงในสองโอกาสเท่านั้น ได้แก่ งานวรรณกรรมปริทัศน์ของเธอ *On the Emancipation of Women* (1933) ใน *Essays in Understanding, 1930-1954* กับการสัมภาษณ์ของเธอในรายการโทรทัศน์ Günter Gaus เมื่อ ค.ศ. 1964 ซึ่งก็นำไปสู่

---

<sup>42</sup> Joanne Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: "What will we lose if we win?," *Hypatia* 8, no.1 (1993): 35.

<sup>43</sup> Mary G Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt," in *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995).

<sup>44</sup> Hanna F Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origin of Hannah Arendt's Concept of the Social," in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995).

<sup>45</sup> Andrea Veltman, "Simone de Beauvoir and Hannah Arendt on Labor," *Hypatia* 25, no. 1 (Winter, 2010): 55-78.

กลุ่ม Arendtian feminism ที่นำคำของเธอ “the woman problem” หรือ “ปัญหาแบบผู้หญิง” มาตีความให้เป็นคำศัพท์ต่อการต่อสู้ของผู้หญิงรวมทั้งใน *The Human Condition* (1958) ซึ่งได้กล่าวคำว่า “public freedom” (เสรีภาพบนที่สาธารณะ) มีประวัติศาสตร์รากเหง้าที่ยาวนานและแตกต่างในความคิดคำสอนการเมืองตะวันตก แต่นั่นก็ไม่ได้เปิดพื้นที่ให้ผู้หญิง กลับเป็นการเอื้ออำนาจพื้นที่ ทรัพยากร อำนาจ บทบาทสำหรับผู้ชายบนพื้นที่สาธารณะ ขณะที่ผู้หญิงถูกผลักออกไปสู่พื้นที่ส่วนบุคคล การเมืองที่เป็นเรื่องสาธารณะจึงกลายเป็นเรื่องของผู้ชายเท่านั้น อย่างไรก็ตามผลงานของเธอ ไม่ได้มุ่งประเด็นเพศสภาพเป็นพิเศษเพียงแค่ว่าเกี่ยวข้องกับผู้หญิงที่มีความโดดเด่นเท่านั้น เพราะเธอไม่ได้สนใจเพศสภาพหากแต่สนใจผู้หญิงในกลุ่มยิวหรือกลุ่มปฏิวัติมากกว่า ประเด็นเพศสภาพไม่ใช่สิ่งที่เธอหยิบยกขึ้นมา กล่าว แม้แต่ในบทโต้ตอบทางจดหมาย หรือแม้แต่แสดงการต่อต้านการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยม<sup>46</sup>

เป็นไปไม่ได้ที่ตลอดชีวิต (ค.ศ. 1906-1975) ของ Hannah Arendt จะไม่รู้จักรากเหง้าของการเคลื่อนไหวทางเพศของกลุ่มที่เรียกว่า “สตรีนิยม” แม้แต่การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองการปกครองภายในของสหรัฐอเมริกาที่เธอสมทานอุดมการณ์และสนับสนุนอย่างยิ่งในผลงาน ก็ได้รับอิทธิพลมาจากกลุ่มสตรีนิยม คำว่า “สตรีนิยม” แปรมาจากคำว่า “feminist” หรือ “féminist” ที่ปรากฏขึ้นครั้งแรกในฝรั่งเศสและเนเธอร์แลนด์ในช่วงค.ศ. 1872 และที่ปรากฏขึ้นแล้วในสหรัฐอเมริกาตั้งแต่ ค.ศ. 1910 เพื่อเคลื่อนไหวผลักดันให้ผู้หญิงมีสิทธิเข้าถึงการศึกษา

<sup>46</sup> Kimberly Maslin, “The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt,” *Hypatia* 28, no. 3 (Summer 2013): 585-601.

มีอำนาจในการตัดสินใจต่อการแต่งงานและชีวิตแต่งงาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งแก้ไขกฎหมายให้เท่าเทียมระหว่างชายกับหญิง ให้ผู้หญิงมีสิทธิพลเมืองจนผู้หญิงสามารถใช้สิทธิเลือกตั้งได้ใน ค.ศ.1920 จากนั้นการเคลื่อนไหวและผลิตแนวคิดทฤษฎีจากกลุ่มนี้ก็เงียบหายไป ก่อนที่เธอย้ายถิ่นฐานจากฝรั่งเศสมาอาศัยที่นิวยอร์กเมื่อ ค.ศ. 1941

ต่อมาในช่วงเวลาที่ร่วมบริบทกับชีวิตเธอ ตั้งแต่ปลายคริสต์ทศวรรษ 1960 ของสหรัฐอเมริกา เกิดการรวมตัวของผู้หญิงอย่างชัดเจนอีกครั้งเพื่อเคลื่อนไหวด้านเพศสภาพเพศวิถี ซึ่ง Martha Weinman Lear แรกนิยามว่าเป็น “สตรีนิยมคลื่นลูกที่สอง” (Second Wave Feminism)<sup>47</sup> โดยได้รับอิทธิพลมาจากการเคลื่อนไหวมวลชนเพื่อเรียกร้องสิทธิพลเมือง กลุ่มขบวนการนักศึกษาที่ต้องการให้สังคมที่เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น และการเคลื่อนไหวต่อต้านสงครามเวียดนาม ซึ่งมีส่วนร่วมขบวนการฝ่ายซ้ายในสหรัฐ มีการรวมตัวกันเป็นชุมชน เดินขบวน เผยแพร่สิ่งพิมพ์และมีปาฐกถาในมหาวิทยาลัย<sup>48</sup> สตรีนิยมคลื่นลูกที่ 2 มีจุดประสงค์ที่มีมิติลึกซึ้งมากขึ้นกว่าเรื่องสิทธิและกฎหมาย เพราะแม้ว่าหญิงชายจะมีสิทธิเสมอภาคกันตามกฎหมาย แต่สภาพสังคมเศรษฐกิจวัฒนธรรมยังเอื้อประโยชน์ให้ผู้ชายมากกว่า และให้คุณค่ากับ “ความ

---

<sup>47</sup> ใน *The New York Times Magazine*, March 10, 1968. ซึ่งเป็นการนิยามเพื่อบอกเป็นนัยอีกด้วยว่า การเคลื่อนไหวทางเพศที่เริ่มต้นในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 แล้วมาหยุดชะงักลงเมื่อคริสต์ทศวรรษที่ 1920 คือ “สตรีนิยมคลื่นแรก” (First Wave Feminism) ขณะที่สตรีนิยมคลื่นลูกที่ 2 นี้ ลือลือถอยลงเ็นปลายคริสต์ทศวรรษ 1970 ก่อนที่จะมี “สตรีนิยมคลื่นลูกที่สาม” (Third Wave Feminism) เมื่อปลายคริสต์ทศวรรษ 1980

<sup>48</sup> Sarah Gamble, ed., *The Icon critical dictionary of feminism and Postfeminism* (Trumpington: Icon, 1999), 30.

เป็นเพศชาย” สูงกว่า ดังนั้นจึงจำเป็นต้องปลดปล่อยผู้หญิง (women's liberation) ออกจากอำนาจของผู้ชาย การถูกกดทับ กดขี่โดยระบอบสังคมปิตาธิปไตยหรือชายเป็นใหญ่ (patriarchy) ที่กำหนดเพศสภาพชายและ “ความเป็นชาย” เหนือกว่าและมีคุณค่าสูงกว่า ผู้หญิงไม่ว่าชนชั้น ชชาติพันธุ์ หรือช่วงวัยใดจึงล้วนมีประสบการณ์คล้ายคลึงกัน ผู้หญิงทุกคนจึงเป็นภคินีภาพ (sisterhood) สตรีนิยมกลุ่มนี้นำทั้งเศรษฐกิจการเมืองเข้ามาอธิบายกับเรื่องเพศสภาพ เพศวิถี เนื้อตัวร่างกายอันเป็นเรื่องส่วนตัว และรวมไปถึงบ้านอันเป็นพื้นที่ส่วนตัว<sup>49</sup> ซึ่งต่างจาก Arendt โดยสิ้นเชิง หลายชุดคำอธิบายของเธอ นอกจากไม่ให้ความสำคัญกับการเคลื่อนไหวประเด็นนี้ในฐานะแค่อุดมการณ์หรือขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมเท่านั้น ซ้ำเธอยังเชื่ออย่างมากว่าประเด็นเพศสภาพ เพศวิถีและการวิเคราะห์เงื่อนไขของกรุ่มสตรีนิยมไม่เหมาะสมไม่ถูกกาลเทศะทางการเมือง เธอกังวลว่าประเด็นประเภทนี้กำลังจะมีอำนาจและความสำคัญบนพื้นสาธารณะ เธอจึงได้แต่อธิบายประเด็นนี้อย่างอ้อมๆ และเป็นเพียงพาดพิงถึงเท่านั้น<sup>50</sup> เธอให้ความสนใจต่อการกระทำบนพื้นที่สาธารณะมากกว่าพื้นที่ส่วนตัวที่มีนัยยะถึงผู้หญิงและครัวเรือน เช่นเดียวกับสันติวิธีของเธอที่เป็นการเมืองภาครัฐและการกระทำระหว่างภาครัฐด้วยกันมากกว่า ระหว่างเพศสภาพ

---

<sup>49</sup> Rory Dicker, *A history of U.S. feminisms* (Berkeley Calif.: Seal Press, c2008), 12-13.

<sup>50</sup> Honig, Bonnie, “Introduction: The Arendt Question,” in *Feminism*, ed. Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), 1-16.

ไม่เพียงการมองข้ามประเด็นเพศภาวะและโครงสร้างสังคม ปิตาธิปไตยอันเป็นแกนหลักข้อเสนอของกลุ่มสตรีนิยมในขณะนั้น ข้อเสนอของ Arendt ยังขัดแย้งกับของสตรีนิยมสำนักต่างๆ ที่ปรากฏตัวขึ้นในช่วงเวลาเดียวกัน เช่น สตรีนิยมสายมาร์กซิสต์ (marxist feminism) สตรีนิยม (ที่ถูกแปลเป็นไทยว่า) สายถอนรากถอนโคน (radical feminism) สตรีนิยมสายสังคมนิยม (socialist feminism)

ใน *The Human Condition* คำว่า *vita active* ของ Arendt ไม่เพียงแบ่งออกเป็น 3 กิจกรรมได้แก่ *labor work* และ *action/vita active* แต่ยังสามารถแบ่งได้ออกเป็นทั้ง 4 อาณาจักร อันมี *political social public* และ *private* อย่างไรก็ตาม เธอไม่ได้แบ่งผู้ชายและ “ความเป็นชาย” ไว้ที่อาณาจักรสาธารณะ เช่นเดียวกับที่เธอไม่ได้จัดวางผู้หญิงและ “ความเป็นหญิง” ไว้กับพื้นที่ส่วนบุคคล หากแต่จัดวางไว้ใน *animal laborans (labor)* กับ *homo faber (work)* แทน ซึ่ง *animal laborans (labor)* เกี่ยวข้องกับบทบาทผู้หญิง การเจริญพันธุ์ให้กำเนิดเลี้ยงดู เนื้อตัวร่างกาย และความอุดมสมบูรณ์ขณะที่ *homo faber (work)* เกี่ยวข้องกับการประดิษฐ์คิดค้น สาธารณูปโภค ประโยชน์ใช้สอย ไปจนถึงความรุนแรง ซึ่งผูกโยงกับบทบาทของผู้ชาย

การแบ่งเป็นขั้วตรงข้ามของเธอเป็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและหลายแง่มุม เป็นทั้งความสัมพันธ์ที่เกื้อกูลมีประโยชน์เอื้อต่อกัน เนื่องด้วยธรรมชาติได้สถาปนาสถานะความเป็นมนุษย์<sup>51</sup> ขณะเดียวกัน บทบาทผู้ชายและความเป็นชายใน *homo faber* ก็ช่วยส่งเสริมสนับสนุน บทบาทผู้หญิง และความเป็นหญิงใน *animal laborans* ด้วยการสร้าง

---

<sup>51</sup> Arendt, 1958, 134.

พลังงานและทำหน้าที่เครื่องจักรให้กับปัจจัยพื้นฐานในการยังชีพและทำให้ความเจ็บปวดจากการให้กำเนิดลดน้อยลงและสามารถทำได้ง่ายดายน่าชื่นกว่าที่เคยเป็นมาก่อน<sup>52</sup> และไม่ว่าอย่างไรก็ตาม เธอเชื่อว่าความสัมพันธ์ของมนุษย์มักเป็นคู่ตรงกันข้ามเสมอและ animal laborans ก็คู่กับ homo faber ด้วยการบริโภค กลืนกิน ดูกกลืนเข้าไปสู่กระบวนการชีวิตที่ถูกทำให้เข้มข้นรุนแรงอย่างใหญ่หลวง<sup>53</sup> ซึ่งนั่นเท่ากับว่า การแบ่งกิจกรรมผู้ชายไว้กับปริมาตรสาธารณะ และกิจกรรมผู้หญิงไว้กับปริมาตรส่วนบุคคลเช่นบ้าน เป็นการแบ่งงานกันทำที่เกื้อกูล เหมาะสม ไม่ใช่การกดขี่กดทับ เอาไว้เอาเปรียบ ซึ่งขัดแย้งกับทัศนะสตรีนิยมสำนักมาร์กซิสต์และสำนักสังคมนิยมบางกลุ่ม เช่น Pierre-Joseph Proudhon อย่างชัดเจน ที่เชื่อว่าผู้หญิงไม่ควรออกไปทำงานนอกบ้าน

ในทศวรรษที่ 1960 นี้แนวคิดทฤษฎีของ Karl Marx ก็ส่งอิทธิพลต่อกลุ่มสตรีนิยม นำไปสู่สำนักสตรีนิยมสายมาร์กซิสต์ (Marxist Feminism) สำหรับทฤษฎีของ Marx ผู้หญิงต้องได้รับการปลดแอกทางกฎหมาย มีสิทธิในการทำงานนอกบ้าน ซึ่งสำหรับเขาการต่อสู้เคลื่อนไหวของผู้หญิงถูกพิจารณาให้จัดหมวดหมู่อยู่ในการต่อสู้ดิ้นรนทางชนชั้น เขากล่าวถึงทาสที่มองไม่เห็นซึ่งหมายถึงเมียและลูก แต่ก็เป็นเรื่องการจัดสรรทรัพยากรแรงงานในครัวเรือนเท่านั้น ไม่ใช่การแบ่งงานกันทำผ่านเพศ<sup>54</sup> ขณะที่ Arendt มองไม่เห็นปัญหาความรุนแรง การ

<sup>52</sup> Arendt, 1958, 121.

<sup>53</sup> Arendt, 1958, 132

<sup>54</sup> วารุณี ภูริสินสิทธิ์, *สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20* (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2545), 72-73; Jane

กดขี่เอารัดเอาเปรียบทางเพศ ซึ่งสตรีนิยมสายนี้ก็เสนอการปลดปล่อยผู้หญิงคือ การให้ผู้หญิงออกมาสู่พื้นที่นอกบ้าน การผลิตบนพื้นที่สาธารณะ รวมไปถึงสภาพแวดล้อม ค่าจ้างในการทำงานของผู้หญิงในบริบทของปีตาธิปไตยและทุนนิยม ขณะทำงานแม่บ้านส่วนตัวภายในบ้าน คืองานที่ผู้หญิงเสมือนกรรมาชีพแต่ไม่ได้รับค่าจ้าง ไม่สามารถครอบครองปัจจัยการผลิตได้ แม้พวกเธอจะกำเนิดลูก แต่ลูกก็ถือว่าเป็นสมบัติของผู้ชายผู้เป็นหัวหน้าครอบครัว ซึ่งก่อให้เกิดประโยชน์ต่อระบบทุนนิยม เพราะผู้ชายที่ได้กลายเป็นเจ้าของและสะสมปัจจัยการผลิตภายในบ้าน สามารถออกมาทำงานบนพื้นที่สาธารณะได้อย่างเต็มที่ นายทุนไม่จำเป็นต้องจ้างแรงงานชายสูง เพื่อให้ผู้ชายนำเงินมาจ้างคนรับใช้ เพราะมีผู้หญิงทำให้อยู่แล้ว ในสถานะเช่นนี้ผู้ชายก็เอารัดเอาเปรียบผู้หญิงไม่ต่างไปจากนายทุน ผู้หญิงจึงกลายเป็นเพศที่ถูกเอารัดเอาเปรียบจากทั้งอุดมการณ์ผู้ชายเป็นใหญ่และระบบทุน อย่างไรก็ตาม แม้ผู้หญิงได้ออกมาทำงานนอกบ้าน บนพื้นที่สาธารณะแล้ว แต่งานของพวกเธอก็เหมือนงานบ้านที่ชนมาทำนอกบ้าน เป็น “งานสำหรับผู้หญิง” เช่น พยาบาล เย็บผ้าปักชุน ทำอาหาร ครูโรงเรียนอนุบาล ซึ่งได้ค่าจ้างต่ำกว่าได้รับการเคารพยอมรับต่ำกว่า “งานสำหรับผู้ชาย” เพราะเงื่อนไขทางเศรษฐกิจเป็นตัวกำหนดความสัมพันธ์ชายหญิง<sup>55</sup>

มากไปกว่านั้น 4 อาณาจักร ของ vita active อันมี political social public และ private ซึ่งตามสำนักการแบ่งอาณาจักรในกรีกโบราณแล้ว แบ่งออกเป็น 2 อาณาจักร คือ พื้นที่สาธารณะ ที่เป็นพื้นที่

---

Freedman, *Feminism* (Buckingham:Open University Press, 2001), 46.

<sup>55</sup> Rosemarie Tong, *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction* (London: Routledge, 1992), 51-58.

ของผู้ชาย มีเพื่อกิจกรรมทางการเมืองการปกครองระดับภาครัฐที่เป็นประชาธิปไตย และพื้นที่ส่วนบุคคลที่เป็นทรัพย์สินส่วนบุคคลที่ซึ่งชายผู้เป็นพ่อจะปกครองและมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดเหนือสมาชิกอื่นในครอบครัว ซึ่งเธอเชื่อว่าพื้นที่ส่วนตัวมีความสำคัญและจำเป็นอย่างมากมหาศาลในการดำรงชีวิต ในฐานะแหล่งผลิต การเจริญพันธุ์ การเชื่อมโยงกับกิจกรรมต่างๆ ของมนุษย์ และ social ของเธอ อย่างไรก็ตามก็เต็มไปด้วยความรุนแรง เช่น การใช้แรงงานข้าทาส ซึ่งความรุนแรงก็ได้กลายเป็นเครื่องมืออุปกรณ์หนึ่งในการปกครองภายในบ้านและครอบครัว ซึ่งนั่นก็ทำให้พื้นที่ส่วนตัวต้องแยกตัวออกมาจากพื้นที่สาธารณะที่เป็นพื้นที่ของ political<sup>56</sup>

ทัศนะของเธอแตกต่างไปจากการเคลื่อนไหวเพื่อผู้หญิงและ “ความเป็นหญิง” ของกลุ่มสตรีนิยมคลื่นลูกที่สองที่ตระหนักและพยายามปลดแอกผู้หญิงออกจากการกดขี่ภายในพื้นที่ส่วนบุคคล เนื่องจากเชื่อว่าสถาบันครอบครัวและการแต่งงานเพื่อการเจริญพันธุ์ ล้วนจงจำผู้หญิงให้มีค่าเป็นเพียงแม่และเมียในครัวเรือนและนิยาม “ความเป็นหญิง” ทั้งหมด สัญลักษณ์ประการหนึ่งของการนิยาม กระบวนการสตรีนิยมคลื่นลูกที่สองในสหรัฐอเมริกา คือ หนังสือของ Betty Friedan เรื่อง *The Feminine Mystique* (1963) ที่อธิบายความรู้สึกแม่บ้านอเมริกันชนชั้นกลางและวิโคระห์โคโครงสร้างการกดขี่ทางเพศว่า เพศสภาพ การกำหนดบทบาทชายหญิงทางวัฒนธรรม ข้อบังคับในการใช้แรงงาน การเลือกปฏิบัติโดยรัฐบาลไปจนถึงการเหยียดเพศที่เกิดขึ้นเป็นปรกติทุกวันผลักให้ผู้หญิงกลายเป็นข้าทาสภายในครัวเรือนโบสถ์ แรงงาน สถาบันการศึกษาต่างๆ และในสายตาของรัฐบาล คือ

<sup>56</sup> Arendt, 1958.

“the problem that has no name”<sup>57</sup> ซึ่งก็เป็นสิ่งที่ Arendt ไม่ได้เอ่ยในงานของเธอในฐานะปัญหาของผู้หญิง เพียงแต่บอกว่าเป็นประวัติศาสตร์และธรรมชาติแห่งสภาวะของมนุษย์เท่านั้น

และแม้ *vita active* จะแบ่งออกเป็น 4 อาณาจักร แต่การแบ่งของเธอก็ยังคงอยู่ในโครงสร้างคู่ตรงข้าม (binary opposition) อันเป็นหัวใจสำคัญประการหนึ่งที่กลุ่มสตรีนิยมร่วมสมัยกับเธอใช้รณรงค์ ที่แบ่งพื้นที่สาธารณะ: ผู้ชาย: อิศรภาพ: การเมืองการปกครอง: สูงส่ง กับพื้นที่ส่วนตัว: ผู้หญิง: แรงงาน: ต่ำต้อย ซึ่งเชื่อมโยงไปถึงความรุนแรงและความไม่รุนแรงอีกด้วย และการให้คุณค่าความสำคัญของ social และ private ก็เป็นความพยายามที่ไม่ให้ผู้หญิงได้ออกมามีกิจกรรมนอกบ้าน แต่ให้ผู้หญิงยังคงอยู่ในพื้นที่บ้านเพื่อสนับสนุนกิจกรรมภายนอกบ้านผ่านผู้ชาย การที่ผู้หญิงพยายามเอาตนเองออกจากพื้นที่บ้านเป็นการลดคุณค่าศักยภาพของพวกเธอเอง เพราะพื้นที่ส่วนตัวช่วยส่งเสริมสนับสนุนกระบวนการของชีวิต<sup>58</sup>

โดยเฉพาะกับกลุ่มสตรีนิยมที่มุ่งแก้ไขที่ต้นตอรากเหง้าแห่งการกดทับทางเพศหรือ radical feminism<sup>59</sup> ที่เกิดขึ้นในช่วงต้นคริสต์

---

<sup>57</sup> Gamble, 1999, 29.

<sup>58</sup> Mary G. Dietz, “Feminist Receptions of Hannah Arendt,” Bonnie Honig, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), 18-50.

<sup>59</sup> เช่นเดียวกับคำว่า “รุนแรง” อาจจะไม่ได้หมายความว่าความเดียวกับ violence เสมอไป เช่น การใช้คำว่า “หัวรุนแรง” กับกลุ่มนักศึกษา, นักวิชาการ หรือ “สายรุนแรง” Radical feminism มักถูกแปลว่าสตรีนิยมสายถอนรากถอนโคน แทนคำว่า สตรีนิยมสายรุนแรง, สุดขั้ว หรือ สุดโต่ง เพื่อลดทอนความรุนแรง เพราะ radical หมายถึงการจับหรือเข้าถึงสิ่งต่างๆ ที่รากของมัน ถูกใช้ในนามของการ

ทศวรรษที่ 70 เชื่อว่า “The personal is political” หรือ “The private is political” วลีนี้เริ่มโดย Carol Hanisch เผยแพร่ใน *Notes From the Second Year: Women’s Liberation* (1970) หมายถึงปัญหาผู้หญิงทุกกลุ่มทุกชนชั้นเล่นบทบาทเป็นรองผู้ชาย ถูกกดขี่และเลือกปฏิบัติในระดับต่างๆ เบื้องต้นมาจากเรื่องส่วนบุคคลทั้งนั้นทั้งเรื่องสังคมการเมือง วัฒนธรรม สำนักการแยกผู้หญิงผู้ชายแบ่งงานกันทำ เช่นเดียวกับการแยกพื้นที่ส่วนบุคคลออกจากสาธารณะเป็นการหลอกลวงและผิดพลาด เพราะไม่ว่าจะพื้นที่ใดผู้ชายก็มีอำนาจเหนือผู้หญิง ซึ่งบ้านและครอบครัวคือปัญหาต้นเหตุหรือรากแห่งการเลือกปฏิบัติและกดทับทางเพศ<sup>60</sup>

นักคิดนักเขียนคนสำคัญในสตรีนิยมสำนักนี้มองว่าการกดขี่ครอบงำทางเพศ การแบ่งงานกันทำระหว่างเพศ ไปจนถึงความเลื่อมล้ำทางคุณค่าระหว่าง “ความเป็นชาย” และ “ความเป็นหญิง” ไม่ใช่ธรรมชาติหรือความเป็นสากล หากแต่เป็นสิ่งที่ประกอบสร้างทางสังคม และวัฒนธรรมที่มีประวัติศาสตร์มายาวนานและพยายามหล่อหลอมขัดเกลาให้เชื่อว่าเป็นเรื่องธรรมชาติและสากลโลก ผ่านสถาบันทางสังคมต่างๆ เช่นครอบครัว การศึกษา การเมือง ศาล วรรณกรรม สื่อมวลชน ศิลปะ เพื่ออํารังให้ผู้หญิงตกเป็นรองและต้องพึ่งพิงผู้ชายอยู่

---

กลับไปเปลี่ยนแปลงที่รากเหง้า พิจารณาไปยังต้นตอรากเหง้าของปัญหา ซึ่งมีรากศัพท์มาจาก radix ความหมายถึง ราก หรือ root อย่างไรก็ตามคำนี้ถูกอธิบายโยงถึงการเปลี่ยนแปลงถอนรากถอนโคน ซึ่งการถอนรากถอนโคนกระทำได้ก็ต้องใช้ความรุนแรง , ดู ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *ท้าวทายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง* (กรุงเทพฯ: ของเรา, 2557), 45.

<sup>60</sup> Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory* (Hertfordshire: Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1995) 204.

ตลอด และรักษาโครงสร้างสังคมปิตาธิปไตย<sup>61</sup>

เพศจึงกลายเป็นอีกชนชั้นหนึ่งของสังคมและโดยเฉพาะอย่างยิ่ง การทำหน้าที่สืบพันธุ์ของผู้หญิง ตั้งแต่การมีระดูรอบเดือน การตั้งครรภ์ คลอด เลี้ยงดูลูก ให้นม ไม่เพียงเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคม แต่ยังเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ผู้หญิงตกอยู่ในสถานะเป็นรองและต้องพึ่งพิงผู้ชาย ดังนั้นจึงต้องใช้เทคโนโลยีควบคุมการเจริญพันธุ์ หรือเข้ามาทำหน้าที่สืบพันธุ์แทนผู้หญิง ความยินดีปรีดาของการให้กำเนิดเป็นมายาคติของระบบปิตาธิปไตยพอๆ กับสำนึกที่ว่าผู้หญิงทุกคนต้องการเป็นแม่คน มีสัญชาตญาณความเป็นแม่ และเด็กทุกคนที่เกิดมาต้องการแม่<sup>62</sup>

การต่อสู้เรียกร้องขูทฤษฎีสตรีโอนามัยเจริญพันธุ์ อันเป็นส่วนหนึ่งของประเด็นความรุนแรงทางเพศและความรุนแรงในครอบครัว เพื่อปลดปล่อยผู้หญิงจากการกดขี่ขูดรีดได้กลายมาเป็นหมุดหมายของสตรีนิยมคลื่นที่สอง ส่วนหนึ่งเป็นผลพลอยได้จากการมียาคุมกำเนิดที่มีประสิทธิภาพตั้งแต่ ค.ศ. 1961 และการใช้ถุงยางอนามัย ทำให้ผู้หญิงเริ่มตระหนักได้ว่าตนเองอยู่ในฐานะเจ้าของเนื้อตัวร่างกาย สามารถกำหนดและตัดสินใจเพื่อการตั้งครรภ์ด้วยตนเอง เพราะเดิมวาทกรรมหรือสิ่งประกอบสร้างทางสังคมที่เรียกว่า “ความเป็นแม่” ที่ผู้หญิงต้องเป็นแม่คน ทำให้ผู้หญิงโสด หรือผู้หญิงไม่มีลูก ไม่ถูกให้คุณค่า ขณะเดียวกันก็กักขังผู้หญิงไว้แต่ในบ้าน อยู่ติดที่ ไม่มีโอกาสออกมาทำงาน บนพื้นที่สาธารณะ การตัดสินใจที่จะมีหรือไม่มีลูก หรือการยุติการตั้ง

---

<sup>61</sup> Janet A. Kourany, James P. Sterba, and Rosemarie Tong, *Feminist Philosophies : Problems, Theories, and Applications* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, c1992), 18-21.

<sup>62</sup> Tong, 1992, 72-77, 84-87.

กรรมก็ได้ด้วยผู้หญิงเองจะช่วยให้ผู้หญิงมีบทบาทอำนาจมากขึ้น

ตรงกันข้ามกับ Arendt ประเด็นสภาวะของมนุษย์ของเธอที่ถูกเชื่อมโยงกับ “ความเป็นหญิง” ในด้านของการให้กำเนิดทารก ซึ่งอยู่ในปฏิบัติการของ action และมีผลสำคัญต่อวงการปรัชญาอย่างมาก และใน *The Human Condition* เผยให้เห็นว่า เธอเชื่อว่าการกำเนิดทารก มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน เป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่และมีค่าต่อการรักษาโลกใบนี้ไว้<sup>63</sup> มากไปกว่านั้นการเคลื่อนไหวเพื่อสันติวิธีบนโลกเสรี เพื่อสิ่งมีชีวิตที่จะเกิดใหม่ขึ้นบนโลกอย่างทารก ซึ่งนั่นก็เข้าไปตั้งคำถามต่อพัฒนาการทางเทคโนโลยีวิทยาศาสตร์ที่ส่งผลกระทบต่อมนุษยชาติ ทำให้มีอิทธิพลไปถึงการเคลื่อนไหวเพื่อการอนุรักษ์โลก สิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติด้วย และมีคุณูปการให้กับกลุ่มเคลื่อนไหวต่อต้านอาวุธนิวเคลียร์และอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม<sup>64</sup>

นั่นเท่ากับว่า ขณะที่กลุ่มสตรีนิยมในช่วงเวลาที่เธอผลิตผลงานอย่างต่อเนื่องเรียกร้องสิทธิและการยอมรับในประเด็นอนามัยเจริญพันธุ์ เช่น การทำแท้งอย่างปลอดภัยโดยอำนาจการตัดสินใจด้วยตัวผู้หญิงเองในฐานะเจ้าของมดลูกและต่อต้านความรุนแรงในครอบครัวซึ่งรวมถึงการที่ผู้หญิงมีอำนาจรองจากผู้ชาย<sup>65</sup> Hannah มอง “ความเป็นหญิง” เป็นวัตถุวิสัย (objectivity) ที่ผูกโยงกับ “ความเป็นแม่” และการให้กำเนิด ซึ่งเท่ากับว่าเธอเชื่อว่าผู้หญิงจำเป็นและเลี้ยงการให้กำเนิดไม่ได้ตาม

<sup>63</sup> Arendt, 1958, 247.

<sup>64</sup> Dana Villa, “Hannah Arendt, 1906-1975,” *The Review of Politics*, Political Philosophy in the Twentieth Century 71, no. 1 (Winter 2009): 20-36.

<sup>65</sup> Humm, 1995, 251-253.

เพศสรีระและธรรมชาติที่ว่า Hannah Arendt เอง เธอมีคู่วิตสองคน ในคนละช่วงเวลา Heinrich Blücher (1899-1970) และ Günther Anders (1929-1937) แต่ก็ไม่มีลูกด้วยกันกับใคร และด้วยสำนึกเช่นนี้ อนามัยเจริญพันธุ์จึงกลายเป็นสิ่งจำเป็น จึงทำให้เธอถูกผลักออกจากกลุ่มสตรีนิยมบางกลุ่ม เพราะแนวคิดของเธอได้ผลัดภาระในการเป็นแม่ คนให้กับผู้หญิง และธำรงรักษา “ความเป็นแม่” ซึ่งนั่นก็เท่ากับว่ากีดกันผู้หญิงเป็นหมัน ผู้หญิงไม่มีลูก หญิงโสด ออกไปจากพื้นที่การร่วมสัมพันธ์ระหว่างมนุษยชาติ ขณะเดียวกันการเลี้ยงลูก ดูแลลูกก็เป็นกิจกรรมในครัวเรือน บนพื้นที่ส่วนตัว มากกว่าพื้นที่สาธารณะที่เธอเชื่อว่า เป็นพื้นที่สำหรับปฏิสังสรรค์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อย่างไรก็ตาม ทศวรรษที่สตรีนิยมสำนักต่างๆ กำลังเฟื่องฟูและส่งอิทธิพลต่อนักคิด ทฤษฎีต่างๆ Arendt เสียชีวิตใน ค.ศ. 1975 แต่เธอก็ผลิตผลงานอย่างต่อเนื่องในช่วงบั้นปลาย ผลงานสุดท้าย หนังสือชุด 3 เล่ม *The Life of the Mind* (1978) ได้รับการตีพิมพ์โดยมี Mary McCarthy เป็นบรรณาธิการ แม้ว่ายังไม่เสร็จสมบูรณ์ เพราะเธอเขียนเสร็จเพียง 2 เล่มแรกซึ่งก็ไม่ได้ให้ความสำคัญหรือแสดงความสนใจต่อกลุ่มสตรีนิยมที่โดดเด่นในขณะนั้น เมื่อเธอเสียชีวิตลงไปแล้ว กลุ่มสตรีนิยมยังคงผลิตแนวคิดทฤษฎีและขับเคลื่อนสังคมอย่างต่อเนื่อง เช่น ในกลางทศวรรษ 1970 ได้เกิดสตรีนิยมสายสังคมนิยม (socialist feminism) ซึ่งเป็นพัฒนาการแนวคิดของทั้งสายมาร์กซิสต์และถอนรากถอนโคนที่ “ความเป็นแม่” ที่ไม่ได้เป็นเรื่องธรรมชาติ ได้แยกผู้หญิงออกจากพื้นที่สาธารณะ และทำให้ผู้หญิงตกอยู่ในภาวะพึ่งพิงทางเศรษฐกิจต่อผู้ชาย การปลดปล่อยผู้หญิงต้องทำให้ผู้หญิงสามารถเป็นผู้ผลิตบนพื้นที่สาธารณะ หากแต่ผู้หญิงยังคงถูกกดทับกดขี่และเอารัดเอาเปรียบอยู่ เพราะยังคงอยู่ในสังคมระบอบปีศาจไปโดยแบบทุนนิยม (capitalist

patriarchy)<sup>66</sup>

Arendt กล่าวถึงกลุ่มสตรีนิยมโดยรวมว่า การตีความและเข้าใจการเมืองของสตรีนิยม (feminism) ควรจะเป็น “มหรสพชนิดหนึ่งที่มีอิสรภาพ หลุดพ้นไปจากการแบ่งแยกโดยมีลึงค์เป็นศูนย์กลาง (phallogocentric) หรือโยนี (gynocentric)<sup>67</sup> เช่นเดียวกับ *The Human Condition* เห็นได้ชัดว่าเธอพยายามจะเกลี้ยและทำให้เส้นแบ่งชั่วคราวข้ามระหว่างเพศสภาพชายหญิงพร่ามัว เธอได้ตัดผู้หญิงออกจากออกจากการเมืองภาครัฐ และปลดปล่อยให้การเมืองภาครัฐออกจากอำนาจของ homo faber ที่เป็นระบอบชายเป็นใหญ่อันมีผู้ชายเป็นหัวหน้าครอบครัว ทว่าด้วยความที่เธอไม่มีจิตสำนึกแบบสตรีนิยม และมองข้ามละเอียดประสพการณ์ของผู้หญิงจากการที่อยู่ในสถานะเป็นรอง ในระบอบประชาธิปไตยทฤษฎีแนวคิดเกี่ยวกับผู้หญิงของเธอจึงไม่มีประโยชน์ต่อการเคลื่อนไหวทางเพศในช่วงสมัยที่เธอมีชีวิตอยู่

เป็นไปได้ที่ Arendt ไม่น่าเป็นที่โปรดปรานของสตรีนิยมที่ร่วมสมัยกัน และเธอเองก็ไม่ได้ชื่นชอบสตรีนิมนักดังนั้นไม่ว่ากลุ่มสตรีนิยมที่เกิดขึ้นในช่วงที่เธอมีชีวิตอยู่จะมีหลายสายหลายสำนัก แต่ก็ไม่สามารถจับเธอเข้ากลุ่มได้ เพราะเธอมองข้ามประเด็นเพศสภาพ ข้อเสนอของเธอแย้งกับหัวใจหลักสตรีนิยม และแม้แต่ในระดับบทบาทตัวตนของผู้หญิงเองเธอก็ละเลยมองข้าม ใน *On Revolution* เธอไม่

---

<sup>66</sup> Nancy Tuana and Rosemarie Tong, eds., *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), 261-265.

<sup>67</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1968) 154.

เพียงละเลยมองข้ามสงครามและความรุนแรงทางตรงอันยาวนานที่เกิดขึ้นในช่วงปฏิวัติอเมริกา เธอยังละเลยบทบาทผู้หญิงผู้หญิงเองก็มีส่วนร่วมสนับสนุนในความรุนแรงของสงครามปฏิวัติอเมริกัน ประวัติศาสตร์นิพนธ์จำนวนมากกล่าวถึงผู้หญิงที่มีส่วนร่วมในสงครามปฏิวัติอเมริกันว่าในช่วงต้นผู้หญิงรวมกลุ่มกันต่อต้านสินค้าจากอังกฤษสินค้าจากขนสัตว์และชา แล้วพวกเธอก็หันมารวมกลุ่มกันผลิตเสื้อผ้ากันเอง ผู้หญิงที่ไม่ได้อยู่ในค่ายทหารที่ต้องออกรบกับจักรวรรดินิยมอังกฤษ ก็จะทำหน้าที่แม่ เมีย คนใช้ ภายในบ้าน เลี้ยงลูก หุงอาหาร เพาะปลูก เลี้ยงสัตว์ ดำเนินธุรกิจภายในครอบครัว ขณะที่ผัวและลูกชายของพวกเธอออกไปรบ ผู้หญิงที่ทำหน้าที่ภายในค่ายทหารก็ทำความสะอาด ซ่อมแซมชุดทหาร ทำความสะอาดค่าย เสมียน นางพยาบาลรักษาบาดแผลและอาการป่วยไข้ของทหาร และลำเลียงอาหารและน้ำไปให้ทหารที่ออกรบในสมรภูมิ<sup>68</sup> เธอไม่ได้ให้ความสนใจในกระบวนการเคลื่อนไหวปฏิวัติสังคมอย่างสันติวิธี Women's Strike for Equality ซึ่งเป็นการเดินขบวนของผู้หญิงประมาณ 20,000 คน (บางสถิติอ้างว่า มียอดผู้เข้าร่วมชุมนุมเดินขบวนถึง 40,000 คน) ที่นิวยอร์ก เมื่อ 1970 เพื่อให้ได้รับโอกาสในการทำงานนอกบ้านและการศึกษาอย่างเท่าเทียม การได้รับค่าจ้างแรงงานที่เท่ากับผู้ชาย ไปจนถึงการทำแท้งอย่างปลอดภัย

---

<sup>68</sup> Wendy Martin, "Women in the American Revolution," *Early American Literature* 11 (1976/1977): 322-335.; Christine Bolt, (1993), *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s* (New York: Harvester Wheatsheaf).; Genevieve Mouillaud-Fraisse, Michelle Perrot, Georges Duby, Michelle Perrot, *A History of Women in the West. IV, Emerging Feminism from Revolution to World War* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1993)

และถูกกฎหมาย<sup>69</sup>

## 5. Hannah Arendt ไม่ใช่สตรีนิยมแต่นิยมค่ายเสรี

ทฤษฎีสันติวิธีและความรุนแรงของ Hannah Arendt ที่มุ่งนำเสนอความหมายและที่มาของอำนาจ กลับเป็นอำนาจไม่ได้สอดคล้องไปกับการตีความของกลุ่มสตรีนิยมในช่วงเวลาเดียวกับที่เธอนำเสนอทฤษฎีแม้เธอจะเชื่อและพยายามให้เชื่อว่าผู้หญิงกับผู้ชายต่างมีบทบาทที่แบ่งกันอย่างชัดเจนมีมิติที่หลากหลายและเกี่ยวพันกันโดยไม่ได้เป็นคู่ปฏิปักษ์หากแต่ยังคงจงจำให้ผู้หญิงอยู่แต่ในพื้นที่ส่วนตัวและ “ความเป็นแม่” ที่เธอเชื่อว่าเหมาะสมและคู่กับผู้หญิงโดยธรรมชาติสากล ในขณะที่กลุ่มเคลื่อนไหวสตรีนิยมในขณะนั้นตั้งคำถามท้าทายโครงสร้างสังคม เธอกลับนำเสนอว่าโครงสร้างสังคมการเมือง ณ ขณะนั้นชอบธรรมและเหมาะสมดีแล้วต่อมนุษยชาติ

ในบริบทสังคมการเมืองในขณะนั้น ดูเหมือนว่าทฤษฎีของ Hannah Arendt สอดคล้องกับการเมืองระหว่างประเทศมากกว่าในช่วงเวลาสงครามเย็น ที่เพียรหาชุดอธิบายเพื่อต่อต้านกลุ่มฝ่ายซ้าย และฝึกใฝ่ค่ายเสรีด้วยการโจมตีทฤษฎีแนวคิดสำคัญของกลุ่มฝ่ายซ้ายและมุ่งให้คุณค่าประวัติศาสตร์การเมืองสหรัฐอเมริกาผ่านการนิยามความรุนแรงและสันติวิธี อย่างไรก็ตามการนิยามและข้อเสนอของเธอเป็นเพียงการต่อต้านความรุนแรงทางตรงเท่านั้น จึงไม่ได้มุ่งเน้นความรุนแรงเชิงโครงสร้างและทางวัฒนธรรม อันเป็นประเด็นที่สตรีนิยมสำนักต่างๆ

<sup>69</sup> Rory Dicker, c2008, 57-59.

ในช่วงเวลานั้นเคลื่อนไหวเชิงโครงสร้างตั้งผู้หญิงออกจากระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเพศชายหญิง อย่างที่เธอไม่ได้ให้ความสนใจกับสตรีนิยมแต่แรกแล้ว

ดังนั้นแม้ว่า Arendt จะสนับสนุนค่ายเสรีนิยมแต่ไม่ได้หมายความว่าเธอจะสนับสนุนความเคลื่อนไหวภายใต้ร่มเสรีนิยมเห็นได้ชัดว่าแนวคิดของเธอไม่ได้สอดคล้องกับกรอบแนวคิดสตรีนิยม แม้แต่สำนักสตรีนิยมที่เกิดขึ้นและเคลื่อนไหวไปพร้อมกับช่วงเวลาที่เธอมีชีวิตและผลิตผลงานเสนอแนวความคิดอย่างต่อเนื่องความพยายามนำ Arendt ไปบรรจุในสำนักสตรีนิยมในช่วงเวลานั้น หลังจากที่เธอตายโดยนักวิชาการสันตวิธีและนักสตรีนิยมบางกลุ่มจึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทำได้

## บรรณานุกรม

### ผลงานของ Hannah Arendt ที่คัดเลือกมา

*The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, 1951.

*The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

*On Revolution*. New York: Viking, 1963.

*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*.  
New York: Viking, 1968

*On Violence*. New York: Harcourt, 1970.

### หนังสือภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. *ทำทลายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง*. กรุงเทพฯ: ของเรา, 2557.

วารุณี ภูริสินสิทธิ. *สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2545.

Bessieres, Yves, and Niedzwiecki, Patricia. *Women in the French Revolution (1789) Bibliography*. Brussels: Institute for the Development of the European Cultural Area, 1991.

Bolt, Christine. *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Dicker, Rory. *A history of U.S. feminisms*. Berkeley, Calif.: Seal Press, c2008.

- Dietz, Mary G. "Feminist receptions of Hannah Arendt." In *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, edited by Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Freedman, Jane. *Feminism*. Buckingham: Open University Press, 2001.
- Gamble, Sarah, ed. *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*. Trumpington: Icon, 1999.
- Graham, Ruth. "Loaves and Liberty: Women in the French Revolution." in Bridenthal, Renate, and Koonz, Claudia. *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Gitlin, Todd. "The Left's Lost Universalism." In *Politics at the Turn of the Century*. edited by Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger and M. Richard Zinman. 3–26. New York: Rowman & Littlefield, 2001.
- Hertz, Deborah. 1984. "Hannah Arendt's RahelVarnhagen." In *German women in the nineteenth century: A social history*. edited by J. C. Fout. New York: Holmes and Meier.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution 1789-1848*. New York: Vintage, 1996.
- Honig, Bonnie, ed. *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.

- Humm, Maggie. *The Dictionary of Feminist Theory*. Hertfordshire: Prentice Hall. Harvester Wheatsheaf, 1995.
- Kourany, Janet A., Sterba, James P. and Tong, Rosemarie. *Feminist Philosophies: Problems, Theories, and Applications*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, c1992.
- Mouillaud-Fraisse, Genevieve, Perrot, Michelle., Duby, Georges., Perrot, Michelle. *A History of Women in the West. IV, Emerging Feminism from Revolution to World War*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1993.
- Pitkin, Hanna F. "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The origin of Hannah Arendt's Concept of the Social." In *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. edited by Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Sen, Amartya. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton, c2006.
- Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*. London: Routledge, 1992.
- Tuana, Nancy, and Tong, Rosemarie, eds. *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1995.

## วารสาร

- Abray, Jane. "Feminism in the French Revolution." *The American Historical Review* 80, no. 1 (February, 1975): 43-62.
- Benhabib, Seyla. "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space." *History of the Human Sciences* 6, no.2 (1993): 97-114.
- Breen, Keith. "Violence and Power A Critique of Hannah Arendt on the 'Political'." *Philosophy Social Criticism* 33, no 3 (2007): 343-372.
- Cutting-Gray, Joanne. "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Slterity: "What will we lose if we win?." *Hypatia* 8, no.1 (1993): 35.
- Finlay, Christopher J.. "Hannah Arendt's Critique of Violence." *Thesis Eleven*, No. 97 (May 2009): 26-45.
- Hall, Stuart. "Life and Times of the First New Left." *New Left Review* 61 (January-February 2010).
- Martin, Wendy. "Women in the American Revolution." *Early American Literature*, 11 (1976/1977): 322-335.
- Maslin, Kimberly. "The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt." *Hypatia* 28, no. 3 (Summer 2013): 585-601.
- Moyn, Samuel. "Hannah Arendt on the Secular." *New German Critique*, Political Theology, No. 105 (Fall, 2008): 71-96.
- Racz, Elizabeth. "The Women's Rights Movement in the French Revolution." *Science & Society* 16, no.2 (Spring, 1952): 151-174.

- Rose, R. B.. "Feminism, Women and the French Revolution." *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 21, no.1 (Winter, 1995): 187-205.
- Shepherd, John. "Eric Hobsbawm, 1917-2012." *Labour History*, no. 104 (May 2013): 221-224.
- Suchting, W. A.. "Marx and Hannah Arendt's The Human Condition." *Ethics* 73, no. 1 (Oct., 1962): 47-55.
- Veltman, Andrea. "Simone de Beauvoir and Hannah Arendt on Labor." *Hypatia* 25, no. 1 (Winter, 2010): 55-78.
- Villa, Dana. "Hannah Arendt, 1906-1975." *The Review of Politics, Political Philosophy in the Twentieth Century* 71, no. 1 (Winter 2009): 20-36.

## เว็บไซต์

- Arendt, Hannah "Zur Person" Full Interview. Published on Apr 8, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>.
- Kohn, Jerome. *The World of Hannah Arendt. Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt's Political Thought*. The Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/special.html>.

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

**THE THAMMASAT**

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

ทบทวนสถานะความคิด  
สตรีนิยมอิสลาม  
The Concept of Islamic Feminism: A Review

อัมพร หมาดเด็น  
Amporn Marddent

อาจารย์ประจำสำนักวิชาศิลปศาสตร์  
มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์  
E-mail: mamporn@gmail.com

## บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งพิจารณาสถานะแนวคิดและข้อถกเถียงสตรีนิยมอิสลามจากการกำหนดนิยามและความสัมพันธ์ของชุมชนมุสลิมกับผู้หญิง แนวคิดเพศสภาพในศาสนา และสตรีนิยม ผู้เขียนทบทวนความคิดจากเอกสารทางวิชาการที่เกี่ยวข้องกับคำอธิบายเรื่องหญิงมุสลิม รวมทั้งการเสนอแนวคิดสตรีนิยมอิสลามจากกลุ่มนักวิชาการและนักเคลื่อนไหวสิทธิสตรีทั้งในและต่างประเทศ บทความแสดงให้เห็นถึงพลวัตของการให้ความหมายและจุดยืนที่แตกต่างกันในกลุ่มนักคิดอิสลามนิยมนักกิจกรรมที่ทำงานประเด็นผู้หญิง และนักสตรีนิยมอิสลามในการอธิบายสถานะของผู้หญิงท่ามกลางกระแสการฟื้นฟูอิสลาม

**คำสำคัญ:** สตรีนิยมอิสลาม เพศสภาพ ผู้หญิงมุสลิม

## **Abstract**

The objective of this paper is to explore the concept of Islamic feminism and gender in Islam that have been defined. The paper rests on the premise of multiple sources of Muslim women, including the idea of Islamic feminism explained by academics and women activists in the country and abroad. The author shows the dynamic and the different stances between Islamists, Muslim activists for women's rights, and Muslim feminists in endeavor to impose the status of women amidst the Islamic reform movement.

**Keywords:** Islamic feminism, gender and Muslim women

# 1. บทนำ

สถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม  
“อย่าใช้ภาษา feminist มาพูดกับผม”  
พฤษภาคม 2553

คำกล่าวข้างต้นเป็นส่วนหนึ่งของการตอบโต้จากนักวิชาการชายมุสลิมท่านหนึ่ง หลังจากที่ถูกเขียนสนทนาถึงประเด็นการมีภรรยา มากกว่าหนึ่งคนกับเงื่อนไขของความยุติธรรม ณ มหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งในภาคใต้ของไทยระหว่าง ค.ศ. 2009 -2010 เป็นช่วงเวลาของการเก็บข้อมูลภาคสนามในงานดุชฎีนิพนธ์เรื่อง *Gender Piety of Muslim Women in Thailand* เมื่อถูกกล่าวโต้แย้งเชิงปริมาณให้หยุดการใช้ความคิดตั้งคำถามกับอำนาจความสัมพันธ์หญิงชาย (gender power relations) ตามประโยคดังกล่าวแล้วและเพื่อหลีกเลี่ยงการปะทะที่อาจส่งผลกระทบต่อการทำงานภาคสนาม ผู้เขียนจึงขยับอารมณ์ของการสนทนาไปยังการทำความเข้าใจความหมายและเหตุผลของการปฏิเสธภาษาและท่าทีในการยอมรับแนวคิดสตรีนิยม (feminism) แม้ในงานดุชฎีนิพนธ์มีบทวิเคราะห์เหตุผลของการ “ไม่เอา” แนวคิดสตรีนิยมและภาษาของนักสตรีนิยมที่ดูเป็น “ตะวันตก” แต่ผู้เขียนยังละเว้นการอภิปรายเชื่อมโยงถึงการปฏิสังสรรค์ของแนวคิดสตรีนิยมอิสลามกับสตรีนิยมที่คำ/กลุ่มคำและความคิดเติบโตมาในฟากฝั่งโลกตะวันตก

ฉะนั้น บทความนี้จึงมุ่งศึกษาถึงการรับรู้และสถานะของความเข้าใจต่อแนวคิดและขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยมในกลุ่มชนมุสลิม

รวมถึงที่มาและข้อถกเถียงว่าด้วยการกำหนดนิยามและความสัมพันธ์ของชุมชนมุสลิมกับแนวคิดสตรีนิยม ตลอดจนการเคลื่อนไหวของกระแสคำอธิบายเกี่ยวกับผู้หญิงในอิสลาม ส่วนแรกของบทความทบทวนความคิดของชุมชนมุสลิมที่มีต่อผู้หญิงด้วยการทบทวนเอกสารศาสนาและประวัติศาสตร์ศาสนาที่เกี่ยวข้องกับชุดคำอธิบายเรื่องหญิงมุสลิม ส่วนที่สองทบทวนแนวคิดสตรีนิยมอิสลาม (Islamic feminist) โดยศึกษาคำอธิบายที่สัมพันธ์กับแนวคิดสตรีนิยมในกลุ่มนักคิดนักเคลื่อนไหวมุสลิมทั้งต่างประเทศและในไทยซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงพลวัตของการให้ความหมายและจุดยืนที่แตกต่างกันในการอธิบายสถานะของผู้หญิงมุสลิมในห้วงกระแสของการฟื้นฟูอิสลามกับการเรียกร้องสิทธิสตรี

ผู้เขียนศึกษาข้อมูลจากเอกสารวิชาการ ด้วบทหลักคำสอนอิสลามในฐานะผู้หญิงมุสลิม ข้อมูลอีกส่วนได้จากบทสนทนากับนักคิด ผู้รู้ที่มีอิทธิพลต่อความเข้าใจสถานะของความเป็นมุสลิม และผู้ที่มีบทบาทในสังคม รวมถึงสังเกตการให้ความหมายและท่าทีของมุสลิมในไทยที่มีต่อขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรีอันสัมพันธ์กับการก่อเกิดขบวนการเคลื่อนไหวของแนวคิดสตรีนิยมในสังคมตะวันตก ตลอดจนแนวคิดผู้หญิงมุสลิม (Muslim women) ที่สัมพันธ์กับศาสนาอิสลาม ผู้เขียนตระหนักดีถึงความอ่อนไหวในประเด็นของการถกเถียงที่มีต่อแนวคิดสตรีนิยมอิสลาม รวมถึงการแสดงตน ท่าที และจุดยืนที่มีผลตอบโต้ต่อการเรียกร้องสิทธิสตรีในชุมชนมุสลิม ด้วยเหตุผลดังกล่าว ชื่อและสถาบันหรือหน่วยงานของผู้ให้ข้อมูลบางส่วนบางท่านจึงสงวนการเปิดเผยนามจริง

## 2. คำอธิบายเรื่องผู้หญิงในอิสลาม

เมื่อใดก็ตามที่กล่าวถึงแนวคิดสตรีนิยมหรือการโอบอุ้มเอาแนวคิดมาใช้ในบทสนทนาของชุมชนมุสลิม ผู้เขียนมักพบปฏิกิริยาตอบโต้ที่น่าสนใจ เริ่มตั้งแต่ความลังเลสงสัย กระอักอ่วนที่จะยอมรับหาไม่แล้วก็เป็นกรปฏิบัติแนวความคิด ตลอดจนเห็นว่าผู้ที่นำเอาแนวคิดสตรีนิยมมาใช้ในสังคมมุสลิม คือผู้ที่ก่อให้เกิดความเดือดร้อนเสียหายต่อหลักคำสอนอิสลาม เกิดความสับสนอลหม่าน เป็นผู้ทำผิดต่อหลักการศรัทธาขั้นรากฐานในอิสลามหรือ *aqida/aqeedah* (creed) อันเต็มไปด้วยความเสียหาย (*fitna*) หรือพิตนะห์ คำว่าพิตนะห์มีระบุในหลักฐานการศรัทธาขั้นปฐมภูมิที่สำคัญของชาวมุสลิมหรือในคัมภีร์อัลกุรอานหลายครั้ง ได้รับการอธิบายว่าเป็นการทดสอบความศรัทธา<sup>1</sup> ในแง่การเมืองของคำ พิตนะห์ถูกให้ความหมายสอดคล้องไปกับการตีความเรื่องผู้หญิงมุสลิมในฐานะตัวชี้วัดศีลธรรมทางสังคม เช่น เมื่อผู้หญิงออกจากบ้านโดยไม่ได้ปกคลุมร่างกายด้วยอาภรณ์ที่มิดชิด หญิงนั้นคือผู้ก่อพิตนะห์เนื่องจากการเผยแพร่เรื่องราวในที่สาธารณะซึ่งถือเป็นการยั่วยุอารมณ์ของชายให้ออกนอกกลุ่มทางศีลธรรม<sup>2</sup>

ความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงที่ปรากฏในสังคมมุสลิมดำรงอยู่ภายใต้ชุดคำอธิบายกระแสหลักที่ได้รับการถ่ายทอดโดยนักการศาสนาอิสลามเป็นหลัก ผู้รู้ส่วนใหญ่อาศัยการตีความตัวบทหลักฐานจากแหล่งความ

---

<sup>1</sup> ดูเพิ่มเติมจากบทและโองการต่างๆ ในคัมภีร์อัลกุรอานที่ปรากฏคำว่า พิตนะห์ ได้แก่ 9:126, 38:24, 21:35, 22:53, 37:62-66 และ 8:28.

<sup>2</sup> Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Mary Jo Lakeland, trans. and ed. (Philadelphia: Perseus Books, 1992), 172, 180.

รู้ในคัมภีร์วิจนะศาสดาและตำราประวัติศาสตร์ศาสนา รวมทั้งความรู้ที่ส่งผ่านจากคนรุ่นก่อนแล้วถือปฏิบัติตามกันมา ส่งผลให้เกิดการรับรู้เรื่องผู้หญิงมุสลิมในแนวทางที่ผูกโยงระหว่างเรื่องวินัยหรือสิ่งที่ต้องและพึงปฏิบัติรวมทั้งห้ามปรามกับเรื่องการลงโทษเมื่อฝ่าฝืนวินัยนั้นๆ เช่น การสอนของนักการศึกษาในชุมชนและตำราที่ใช้เผยแพร่เน้นการดำรงความเป็นผู้หญิงและภรรยาที่ดี อยู่ในโอวาทของผู้ปกครองและสามีตามลำดับ หากละเมิดวินัยดังว่าจะถูกลงโทษตามระดับของความผิดที่แตกต่างออกไป

คำสอนในการทำงานนี้ขยายตัวไปกว้างไกลและส่งผลต่อการรับรู้สถานะของผู้หญิงมุสลิมในแง่มุมที่จำกัด ตัวอย่างจาก *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations* (1999) เป็นหนังสือในชุดที่ได้รับการสนับสนุนเพื่อแปลผลงานของ Fatima Umar Naseef นักการศึกษาสายอิสลามนิยม (Islamist) ชาวซาอุดีอาระเบีย หลังจากนั้นตีพิมพ์เผยแพร่โดย International Islamic Committee for Woman and Child (IICWC)<sup>3</sup> หนังสือ *Women in Islam* รวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับ

---

<sup>3</sup> IICWC เป็นองค์กรที่เคยรณรงค์ให้รัฐบาลมูบารัค อียิปต์ยกเลิกกฎหมายห้ามการขลิบอวัยวะกระตุ้นเร้าอารมณ์ทางเพศของผู้หญิง (Female Genital Mutilation: FGM หรือ Female Genital Cutting: FGC) IICWC เป็นองค์กรที่ทำงานร่วมกับครอบครัววิชาการและเครือข่ายของนักการศึกษาที่มีแนวคิดค่อนข้างสุดโต่ง ดู Berkley Center for Religion, *Female Genital Cutting: Culture, Religious, and Human Rights Dimensions of a Complex Development Issue* (Peace and World Affairs, Georgetown University, March 2012), <https://s3.amazonaws.com/berkeley-center/FemaleGenitalCuttingReport.pdf> (access February 10, 2017). และ Paul Sperry, "Huma Abedins's Mom Linked to Shocking Anti-Women Book," (*New York Post*), <http://nypost.com/2016/08/28/huma-abedins-mom-linked-to-shocking-anti-women-book/> (access February 10, 2017).

บทบาทหน้าที่และสิทธิผู้หญิงจากหลักฐานขั้นต้นในคัมภีร์อัลกุรอาน และฮะดีษซึ่งเป็นตัวบทในหลักฐานชั้นรอง<sup>4</sup> ผ่านการตีความจากมุมมองของนักวิชาการมุสลิมที่ได้รับอิทธิพลความคิดจากขบวนการภราดรภาพมุสลิม (Muslim Brotherhood)<sup>5</sup> ที่มุ่งสร้างสรรค์สังคมอิสลามโดยมีกฎหมายชารีอะห์หรือหลักนิติศาสตร์อิสลามเป็นแนวทางเชิงโครงสร้างทางการเมืองเพื่อต่อกรกับระบบการปกครองและการใช้ชีวิตแบบชาวตะวันตก<sup>6</sup> ผู้หญิงถูกกำหนดให้มีบทบาทในบ้าน โดยอธิบายว่าบ้านเป็นสถานที่ที่เหมาะสมที่สุดสำหรับเพศหญิง<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> ฮะดีษ หรือ หะดีษ คือหลักฐานชั้นรองในการอธิบายศาสนบัญญัติในอิสลาม เพื่อใช้ในการสนับสนุนหลักการทางศาสนาในเชิงแนวคิดและปฏิบัติ หะดีษมาจากคำพูดของศาสดา ทำที่หรือการยอมรับและการปฏิเสธของศาสดา และการกระทำหรือภาคปฏิบัติการของศาสดา

<sup>5</sup> Muslim Brotherhood หรือ อิควาน (Ikhwan) ดูแนวคิดและการก่อตั้งขบวนการภราดรภาพมุสลิมใน Hasan Al-Banna, "Nahwa al-noor" ('Towards the light'), in *Majmu'atrasa'il al-imam alshahid Hasan al-Banna (The Collection of Letters of Martyr Imam Hassan al-Banna)*, (Cairo 1992). งานเขียนของ Al-Banna จำนวนหนึ่งได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษและใช้ชื่อว่า *Selected Writings of Hasan al-Banna Shaheed* ดู Hasan Al-Banna, *Selected Writings of Hasan al-Banna Shaheed*, S.A. Qureshi trans. (New Delhi: Mellat Book Centre, 1999), 275-276.

<sup>6</sup> Mona el-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies*, no. 37 (2005): 383-4. และ Al-Qaradawi, Yusuf, *On the Theory of the State in Islam: Its Role, Characteristics, Nature and Positions on Democracy, Pluralism, Women and Non Muslims* (Vairo: Dar al-Shuruq, 1997), 157.

<sup>7</sup> Lamia Rustum Shehadeh, " 'Women in the Discourse of Sayyid-Qutb'," *Arab Studies Quarterly* 22, no. 3 (2000): 47.

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายในเอกสารประวัติศาสตร์ศาสนาและคัมภีร์อัลกุรอานกล่าวถึงผู้หญิงในหลากหลายสถานะและบทบาท เช่น ราชีน บิลกีสเป็นผู้นำทางการปกครองเมืองชะบาบ่าแห่งเยเมนในยุคก่อนศาสนาอิสลามที่ได้รับการติดต่อให้รับเชื่อพระเจ้าจากสารของกษัตริย์โซโลมอน (สุโลมานในภาษาอาหรับ) เป็นต้น มุสลิมเรียนรู้เรื่องราวนี้จากคัมภีร์อัลกุรอานบทที่ 27 โองการที่ 17-31 รวมถึงจากเอกสารที่เกี่ยวข้องกับวิวิธวิทยาในการตีความประวัติศาสตร์ที่ให้รายละเอียดผ่านการอ้างอิงและเทียบเคียงกับหลักฐานอื่นๆ ตลอดจนความรู้ด้านภาษาศาสตร์ แม้กระทั่งความรู้จากคัมภีร์ของชาวคริสต์และชาวยิว<sup>๑</sup> เช่น กรณีของแมรี (มัรยัมในภาษาอาหรับ) แสดงถึงความเป็นหญิงในฐานะมารดาผู้บริสุทธิ์ของศาสดาอีซาหรือพระเยซู ผู้ต่อสู้กับคำให้ร้ายจากสังคมเมื่อเธอให้กำเนิดบุตรชายโดยปราศจากการมีเพศสัมพันธ์และสามีปรากฏเรื่องราวของมัรยัมที่ชื่อของเธอเป็นชื่อบทหนึ่งในคัมภีร์อัลกุรอานลำดับที่ 9 ผู้หญิงในประวัติศาสตร์ศาสนาอีกกรณีที่มีบทบาทโดดเด่น คือ อาอีชะห์

---

<sup>๑</sup> อย่างไรก็ตาม เอกสารรูปแบบหลังสุด คือ ความรู้จากชาวยิวและชาวคริสต์เป็นหลักฐานที่มุสลิมศึกษาด้วยท่าทีที่ระมัดระวัง แม้ถูกระบุในประวัติศาสตร์ศาสนาและคัมภีร์ว่าเป็นกลุ่มที่ถือความเชื่อตามอับราฮัม (Abrahamic Religion) และเป็นชาวคัมภีร์ (People of the Book) เหมือนกัน แต่เนื่องจากเห็นว่าหลักการศรัทธาขั้นรากฐาน (*aqida*) ระหว่างกลุ่มคนทั้งสองมีเส้นแบ่งที่ชัดเจนแตกต่างกัน จากอิสลาม เช่น การปฏิเสธหลักตรีเอกานุภาพ (Trinity) ของมุสลิม ดูเพิ่มเติมจาก Ahmad Khan, "Israr, Al-Biq'a' and Islahi: A Comparative Study of Tafsir Methodology," *Intellectual Discourse* 11, no. 2 (2003): 183-207; Adam Dodds, "The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine," *Evangelical Quarterly* 81, no. 3 (2009): 230-253 และ Sidney Griffith, "Intertwined Scriptures," in *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 204-216.

ภรรยาของศาสดามุฮัมมัด ผู้มีความรู้กว้างขวางในวิชาการอิสลาม เป็นผู้สอน ดีความ และถ่ายทอดความรู้ให้กับศิษย์ทั้งชายและหญิงรวมทั้งการเป็นสหayaของศาสดา<sup>9</sup> เธอเป็นผู้จดจำและรายงานชะดิษจำนวน 2,210 ฉบับ<sup>10</sup> ซึ่งเป็นหลักฐานสำคัญในการศึกษาเชิงตัวบทที่สัมพันธ์กับบริบทสังคมในยุคต้นอิสลาม

ความรู้เรื่องบทบาทและสถานะผู้หญิงดังกล่าวข้างต้นในยุคก่อนและร่วมสมัยกับศาสดามุฮัมมัดเป็นที่รับรู้ ได้รับการกล่าวถึงในแวดวงนักวิชาการมุสลิมในฐานะบทเรียนทางประวัติศาสตร์ที่สังคมควรทราบเพื่อชื่นชมถึงความสามารถอันยิ่งใหญ่ของผู้คนในยุคแห่งความเรืองรองของอิสลาม แต่มีน้อยครั้งที่ประวัติศาสตร์ศาสนาว่าด้วยผู้หญิงได้รับเลือกสรร อภิปรายและวิวินิจฉัยเพื่อใช้พิจารณานัยที่แฝงอยู่ในตัวบทรวมทั้งประกอบการทำความเข้าใจสถานภาพผู้หญิงในสังคมมุสลิมที่ก้าวพ้นออกไปจากบริบทของการเป็นแม่ เมีย และลูกสาว ไม่ว่าจะบทบาททางการค้า การให้คำปรึกษาแก่ศาสดามุฮัมมัด การแพทย์ การศึกษา พิธีกรรมทางศาสนา และการมีส่วนร่วมทางการเมืองของผู้หญิง<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Sayyid Sulaiman Nadvi, *Hazrat Aysha Siddiqah Her life and work*, Syed Athar Husain, trans. (Kuwait: Islamic book publishers, 1986).

<sup>10</sup> Sarah Grey, *Women's Role as Teachers, Leaders, and Contributors to the Waqf in Damascus* (Research Report for Julia Meltzer, 14, 2014).

<sup>11</sup> John L. Esposito, "Women and Islam," *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 339-340.; John L. Esposito, *What everyone needs to know about Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 94. และ Fu'ad Jabali, "A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments," (Ph.D. diss. Institute of Islamic Studies, McGill University, 1999), 33.

ในขณะที่งานประวัติศาสตร์และแนวคิดอิสลามเป็นจำนวนมาก มีท่าทีตอบโต้กับอาณานิคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้องฉายให้เห็นภาพของผู้หญิงมุสลิมที่เต็มไปด้วยภูมิความรู้ แต่ปฏิเสธรูปแบบของการอธิบายสถานะผู้หญิงด้วยภาษากับแง่มุมของศาสตร์และชบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่มีศูนย์กลางอยู่ในซีกโลกตะวันตก เช่น งานเขียนของ Maududi<sup>12</sup> และ Qaradawi<sup>13</sup> หรือตัวอย่างงานของ Mohammad Akram Nadwi<sup>14</sup> ที่ได้รับการอ้างอิงจากนักการศาสนาและผู้ที่สนใจบทบาทของผู้หญิงมุสลิมในมิติของความรู้

Mohammad Akram เขียน *al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam* (2007) ในฐานะเอกสารประวัติศาสตร์และเทววิทยา ว่าด้วยหญิงมุสลิมในบทบาทผู้รู้โดยอ้างอิงหลักฐานเชิงตัวบท นับเป็นงานเขียนที่นักวิชาการมุสลิมในแขนงวิชาการอิสลามสนทนาคือความคิดหลังอาณานิคมและระหว่างช่วงอิทธิพลการขยายตัวของกระบวนการทำให้เป็นตะวันตก (Westernization) ทั้งนี้พบข้อเสนอเรื่อง

---

<sup>12</sup> Roy Jackson, *Mawlana Maududi and Political Islam: Authority and the Islamic State* (London: Routledge, 2011).

<sup>13</sup> Bassam Tibi. "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Sciences and Technology," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 74–77. และ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), 129.

<sup>14</sup> Mohammad Akram Nadwi เป็นนักวิชาการศาสนาชายชาวอินเดียที่เชี่ยวชาญด้านฮะดีษ สำเร็จการศึกษาอิสลามศึกษาและวรรณคดีอาหรับจาก Darul-uloom Nadwatul Ulama เมือง Lucknow ประเทศอินเดีย Nadwi เคยเป็นนักวิชาการที่ Oxford Centre for Islamic Studies, University of Oxford ปัจจุบันเป็นคนบตีวิทยาลัยอิสลามแห่งแคมบริดจ์ (Cambridge Islamic College)

เพศสภาพ (gender) หรือบทบาทความสัมพันธ์หญิงชายซึ่ง Mohamad Akram วิจารณ์การเคลื่อนตัวของ การเรียกร้องสิทธิสตรีและแนวคิดสตรีนิยมที่ขยายออกจากยุโรปและอเมริกา<sup>15</sup> ซึ่งส่งผลให้นักวิชาการมุสลิมโดยเฉพาะผู้หญิงที่เติบโตในสังคมตะวันตกได้รับอิทธิพลทางความคิดจากการขยายตัวดังกล่าว ถึงแม้เขาออกตัวว่างานชิ้นนี้ไม่ได้เป็นงานในลักษณะที่เป็นการผลิตวาทกรรมสตรีศึกษา ('women's studies' discourse) ก็ตาม<sup>16</sup>

Mohammad Akram ชี้ให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงมุสลิมและจำนวน “มุฮัลดิชาต” หรือผู้รู้ด้านวิชาการอะดิซที่เป็นผู้หญิงที่เดินทางไปยังมัสยิดและสถาบันการศึกษาต่างๆ เช่น ในแบกแดด ตามัสกัส ฮียิปต์ อินเดีย โมร็อกโก และสเปน เพื่อถ่ายทอดความรู้ทางวิชาการ ศาสนา วินิจฉัยปัญหา และถกเถียงทางความคิดผ่านความรู้และจดจำอะดิซซึ่งนับเป็นหลักฐานของคำสอนที่สำคัญ มุฮัลดิชาตเชื่อมโยงความรู้ในคัมภีร์และศาสตร์แขนงอื่นเข้าด้วยกันนับตั้งแต่ยุคของภรรยาศาสตร์ตามุฮัมมัดหรือราว ค.ศ. 700 กระทั่งถึงช่วง ค.ศ. 1600 เป็นจำนวน 8,000 คน เช่น ในศตวรรษที่ 7 Umm al-Darda เป็นนักกฎหมายคนสำคัญ เธอเคยสอนที่มัสยิด Umayyad กรุงดามัสกัสและที่เยรูซาเลม เธอถ่ายทอด

---

<sup>15</sup> ความรู้เกี่ยวกับการก่อเกิดและขยายตัวของแนวคิดสตรีนิยมแต่ละสายคลื่นกระแส และกลุ่มแนวคิดได้รับการบันทึกและวิพากษ์วิจารณ์เป็นจำนวนมาก ในบทความนี้ผู้เขียนไม่ได้สำรวจและอภิปรายทฤษฎีสตรีนิยมและขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรีเหล่านี้ บทความมุ่งให้น้ำหนักข้อถกเถียงของแนวคิดผู้หญิงในอิสลาม และชุมชนมุสลิมกับการปะทะสังสรรค์กับแนวคิดสตรีนิยม

<sup>16</sup> Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam* (Oxford, London: Interface Publications, 2007), XI-XXII.

ความรู้ด้านฟิสิกส์<sup>17</sup> ให้กับผู้ปกครองตามัสกัทและผู้ชายอีกเป็นจำนวนมากในมัสยิด พร้อมกับบ่มเพาะความคิดเชิงข้างลูกศิษย์ผู้ชาย นอกจากนี้เรอมองว่าการได้อยู่ร่วมกับนักวิชาการและแลกเปลี่ยนความรู้เป็นการปฏิบัติที่ดีต่อพระเจ้าที่ช่วยให้เกิดความสงบต่อจิตใจแบบหนึ่ง<sup>18</sup>

งานของ Mohammad Akram ถูกวิจารณ์โดยนักสตรีนิยมมุสลิมว่าสนับสนุนความพยายามในการกำหนดสถานะที่ “เหมาะสม” สำหรับผู้หญิง เช่น การแยกชั้นเรียนระหว่างหญิง-ชาย การลดบทบาททางการเมืองและสังคมของผู้หญิงจนทำให้สูญเสียพื้นที่สาธารณะในการปฏิบัติที่ดีต่อพระเจ้าเช่นสถานะผู้พิพากษาและผู้สอนความรู้ทางวิชาการในมัสยิด โดยให้คำอธิบายว่าเพื่อให้ผู้หญิงมีเวลาในการทำความเข้าใจเนื้อหาของรายงานสะดิซอย่างลุ่มลึก ด้วยการปลดแอกความห่วงกังวลออกจากภารกิจในตำแหน่งหน้าที่การงาน<sup>19</sup> เขาอภิปรายถึงสาเหตุที่มุฮั้ติษาดถูกลดทอนบทบาทในการเป็นผู้ถ่ายทอดความรู้หลังศตวรรษที่ 16 เป็นต้นมาว่าเนื่องด้วยเริ่มมีการจัดระบบการศึกษาอิสลามที่เป็นทางการ ฉะนั้น การศึกษาที่เป็นทางการในอดีตจึงกันผู้หญิงออกไปจากการเป็นศูนย์กลางของความรู้ศาสนา นอกจากนี้ Mohammad Akram ถูกวิจารณ์ว่าเขาไม่ใช่ นักวิชาการที่ให้การสนับสนุนพื้นที่ของความรู้ต่อผู้หญิง ทั้งยังตีความหลักคำสอนโดยผู้หญิงด้วยท่าทีที่โต้แย้ง กล่าวหาต่อ

<sup>17</sup> ฟิสิกส์ มีความหมายโดยตรงว่าเป็นการทำความเข้าใจให้สมบูรณ์อย่างรอบด้าน ในที่นี้คือหลักการทำความเข้าใจบัญญัติของศาสนาหรือหลักนิติศาสตร์อิสลามที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรม กฎเกณฑ์ทางสังคม และเกณฑ์ทางศีลธรรม

<sup>18</sup> Ibid., 43, 81, 150 และ 266.

<sup>19</sup> Carla Power, “A Secret History,” *Magazine*, <http://www.nytimes.com/2007/02/25/magazine/25wwInEssay.t.html> (accessed February 12, 2017).

นักสตรีนิยมทั่วไปและนักสตรีนิยมมุสลิมแบบเหมารวมในประเด็นที่ว่า ศาสนาอิสลามกดขี่ผู้หญิง รวมทั้งพยายามแสดงความให้เห็นว่า มุฮั้ดดิษตเหล่านี้ไม่ใช่ นักสตรีนิยม<sup>20</sup>

อย่างไรก็ตาม คุณค่าในการแสวงหาความรู้เชิงตัวบทในศาสนา บัญญัติ ความรู้เทววิทยาและประวัติศาสตร์ในการศึกษาเรื่อง *al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam* ของ Mohammad Akram ได้รับการชื่นชมจากนักวิชาการจำนวนมาก เนื่องจากงานเขียนของนักวิชาการหญิงมุสลิมหัวก้าวหน้าหลายคน เช่น Fatima Mernissi และ Kecia Ali<sup>21</sup> ที่ใช้กรอบการศึกษาและนิยามความหมายสตรีนิยมอิสลาม (Islamic feminism) ที่ศึกษาเรื่องสถานะของผู้หญิงในอิสลามและสตรีนิยมในอิสลามที่แม้อ้างอิงตัวบทคำสอนด้วย แต่ไม่อาจแสวงหาข้อมูล

---

<sup>20</sup> Eren. "On Female Scholars (But Not Feminism): Reviewing Al-Muhaddithat," <http://www.patheos.com/blogs/mmw/2012/02/on-female-not-feminist-scholars-reviewing-al-muhaddithat/> (accessed February 12, 2017).

<sup>21</sup> Fatima Mernissi นักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาชาวโมร็อกโค เธอเขียนตำราวิชาการในภาษาฝรั่งเศสและได้รับการแปลเป็นภาษาต่างๆ เช่น หนังสือเรื่อง *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Muslim Society* (1975, 1985, 1987), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam* (1992) และ *Women's Rebellion and Islamic Memory* (1993) เธอเสียชีวิตเมื่อ 30 พฤศจิกายน พ.ศ. 2558 ส่วน Kecia Ali เป็นศาสตราจารย์ด้านศาสนศึกษาที่ผลงานตีพิมพ์จำนวนมากเกี่ยวข้องกับเพศสภาพ เพศวิถีในอิสลาม ศึกษาผ่านเอกสารทางประวัติศาสตร์ อัลกุรอานฮะดีษ และใช้มุมมองสตรีนิยม เช่น *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (2016) และ *Marriage and Slavery in Early Islam* (2010).

จากเอกสารต้นฉบับได้ครอบคลุมมากทำงานของ Mohammad Akram<sup>22</sup>

นอกจากงานของ Mohammad Akram ได้รับการกล่าวขานถึงความสามารถในการค้นคว้าแหล่งอ้างอิงที่เกี่ยวข้องกับสถานะความรู้ความสามารถในการถ่ายทอดและตีความอิสลามจากชะติษของผู้หญิงมุสลิมเป็นจำนวนถึง 40 ชุดแล้ว ยังมีผลงานสำคัญอื่นๆ ที่ผู้เขียนอธิบายในลำดับต่อไป โดยจัดให้เป็นงานวิชาการอีกกลุ่มที่อธิบายความรู้ทางศาสนาและบทบาทของผู้หญิงมุสลิมในมิติต่างๆ ที่ไม่ได้หลบหลีกการใช้มุมมองเพศสภาพและสตรีนิยมอิสลาม (gender and Islamic feminism) วิเคราะห์เพื่อทำความเข้าใจสถานะทางเพศในอิสลามและผู้หญิงมุสลิม หรือไม่ได้เกลียดกลัว “feminist” ในฐานะที่ถูกเปรียบเทียบว่าเป็นยาพิษของโลกตะวันตกที่คอยกัดกร่อนมุสลิมให้ตกต่ำและหันเหออกห่างจากศาสนา (Westoxication/ *gharbzadegi*)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> James Piscatori ศาสตราจารย์ด้านอิสลามศึกษาแห่งมหาวิทยาลัย Oxford ให้ความเห็นใน *Cambridge Islamic Sciences Worldwide*. “Why is “women” The #1 issue Islam is questioned?,” <http://www.cambridgeislamicsciences.com/2011/04/> (accessed February 12, 2017).

<sup>23</sup> การสร้างภาพแทนโลกตะวันตกผ่านภาพลักษณ์และเพศวิถีของผู้หญิงเป็นยุทธศาสตร์การได้กลับของกลุ่มแนวคิดอัสตังค์คตินิยมหรือตะวันตกนิยม (Occidentalism) ช่วงปฏิวัติอิหร่าน (1979) แนวคิดเกลียดกลัวและต่อต้านตะวันตก (*gharbzadegi*) ถูกใช้เป็นเครื่องมือโดยกลุ่มนิยมอิสลาม (Islamism) ที่ดำเนินไปพร้อมกับการกำหนดค่านิยมที่ตีของหญิงมุสลิม เช่น การสวมชุดคลุมมิดชิดปกปิดทุกส่วนของร่างกาย (*chador*) คือ สัญลักษณ์ของหญิงที่สูงส่งในทางศีลธรรม ดังนั้น สตรีนิยมจึงเป็นสิ่งที่ไม่นำพาสังคมหน้าซ้ำจะทำให้ประเทศชาติตกต่ำ นอกจากนี้ ร่างกายของผู้หญิงยังถูกตีความว่าเป็นบ่อเกิดของความชั่วร้ายและสร้างความสับสนอลหม่านให้กับคนในสังคมอื่นเนื่องจากการยั่วยุการมรณฆาตจากการเผยแพร่ของหญิง คำอธิบายเช่นนี้มีนัยที่ต้องการแสดงให้เห็นถึงการสร้างสังคมผ่านผู้หญิงที่ตรงข้ามกับประเทศในฝั่งตะวันตก ผู้หญิงตะวันตกถูกกำหนด

### 3. แนวคิดสตรีนิยมอิสลาม

ประวัติศาสตร์ของมโนทัศน์ว่าด้วยการศึกษาประเด็นผู้หญิงและแนวคิดสตรีนิยมที่ขยายมายังสังคมมุสลิมแสดงให้เห็นถึงการไหลเวียนของความคิดและการตอบโต้อำนาจที่กำหนดทิศทางสังคมและการเป็นอยู่ของผู้คน เป็นที่เข้าใจกันว่าการพัฒนาของแนวคิดและการนิยามความหมายของสตรีนิยมเป็นภาษาที่ใช้ในโลกตะวันตก เช่น ปรากฏในงานของ Hubertine Auclert ที่เขียนลงวารสาร *La Citoyenne* ช่วงทศวรรษ 1880 เพื่อวิพากษ์อำนาจในการครอบงำสังคมของผู้ชายและเรียกร้องเพื่อปลดปล่อยเสรีภาพและสิทธิเหนือตนเองของผู้หญิงในช่วงปฏิวัติฝรั่งเศส<sup>24</sup> ทั้งให้ความหมายต่อสำนึกและอุดมการณ์ในการเรียกร้องความเป็นธรรม ตลอดจนเกิดการตั้งคำถามกับความหมายของผู้หญิงที่ถูกต้องโดยจารีต ศาสนา และรัฐอันเนื่องมาจากเหตุแห่งความเป็นเพศหญิง ความแตกต่างและการแตกย่อยของแนวคิดสตรีนิยมในสังคมยุโรปและอเมริกา เกิดข้อถกเถียงเกี่ยวกับการนิยาม การเลือกใช้คำ และการอิงแอบความหมายกับบริบทของสังคม

Karen Offen นักประวัติศาสตร์อเมริกันศึกษาเปรียบเทียบการนิยามความหมายและท่าทีในการอธิบายพัฒนาการของแนวคิดสตรีนิยมในยุโรปกับสหรัฐอเมริกาพบว่า คนยุโรปให้ความสนใจวิเคราะห์

---

ให้มีภาพลักษณ์ของผู้ที่เต็มไปด้วยเสรีภาพอันไร้ขอบเขตทางศีลธรรม

<sup>24</sup> Claire Goldberg Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century* (Albany: State University of New York Press, 1984), 207-213. และ Gay L. Gullickson, "Review of French Feminism in the Nineteenth Century/ Feminists and Suffragists: The British and French Experiences by Claire Goldberg," *Feminist Studies* 15, no. 3 (December, 2012): 591-602.

แยกแยะความแตกต่างและความเป็นหญิงในกรอบการอภิปรายที่เกี่ยวข้องกับความสมบูรณ์ในฐานะผู้ชายและผู้หญิง<sup>25</sup> Offen พบข้อสรุปเบื้องต้นว่าด้วยการเริ่มใช้คำว่าสตรีนิยม (feminism) ในยุโรปเมื่อศตวรรษที่ 20 หรือก่อนหน้านั้น มีการใช้คำว่า féminisme ในฝรั่งเศสช่วงศตวรรษที่ 19 ซึ่งมีความหมายพ้องกับคำว่า การปลดปล่อยผู้หญิง (women's emancipation) ในขณะที่ในสหรัฐอเมริกายังไม่ปรากฏการใช้คำว่าสตรีนิยมอย่างแพร่หลายภายในช่วงก่อนทศวรรษ 1910 การเรียกใช้คำรวมถึงการเรียกว่าบุคคลใดเป็นนักสตรีนิยมของชาวอเมริกันส่วนใหญ่เกิดในฝ่ายของผู้เห็นต่างกับการต่อสู้ของผู้หญิงและผู้ที่เฝ้ามองการต่อสู้ของกลุ่มผู้หญิง

นัยที่ Offen นำเสนอให้นำหน้ากับการวิเคราะห์นิยามและความหมายของคำที่ต้องการสื่อสารกับสังคม เธอเสนอว่าสตรีนิยมในสายตาของชาวอเมริกัน คือ สิทธิสตรี (rights of women) มากกว่าการนิยามว่าเป็นสิทธิที่เท่าเทียมกับผู้ชาย (rights equal to those of men) ในขณะที่จุดยืนของนักสตรีนิยมฝรั่งเศสถูกส่งต่อมาพร้อมกับการมีส่วนร่วมในการปลดปล่อยสังคมสู่เสรีภาพในช่วงการปฏิวัติฝรั่งเศส นอกจากนี้ การต่อสู้และนิยามความหมายสตรีนิยมสัมพันธ์กับบริบทของการให้คุณค่าต่อแนวคิดทางสังคมและการเมือง ตลอดจนจุดยืนในการต่อสู้ทางความคิดเพื่อแสดงตัวตนที่แยกย่อยอย่างเด่นชัดยังได้ดำเนินการผ่านงานเขียน ผลงานตีพิมพ์ และการจัดตั้งองค์กรผู้หญิงอีกด้วย<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Karen Offen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach," *Journal of Women in Culture and Society* 4, No. 1 (1988): 119-157.

<sup>26</sup> งานเขียนของ Karen Offen แสดงถึงรูปแบบย่อยที่แตกตัวออกอย่างมากมายของแนวคิดสตรีนิยมฝรั่งเศสในปลายศตวรรษที่ 19 ดู Karen Offen,

เหตุนี้ การกำหนดเรียกและจัดประเภทกลุ่มองค์กร รวมทั้งแนวคิดสตรีนิยมมีมุมมองที่แตกต่างกันออกไป เช่น นักสตรีนิยมสายสังคมนิยม (socialist feminists) นักสตรีนิยมชาย (male feminists) และนักสตรีนิยมคริสเตียน (Christian feminists)<sup>27</sup> เป็นต้น การกระจายตัวของนิยามแนวคิดสตรีนิยมในยุโรปและอเมริกาจึงครอบคลุมตั้งแต่ความหมายเรื่องการลดทอนความทุกข์ยากของผู้หญิง ความตระหนักต่อการถูกกดขี่ของผู้หญิง การเรียกร้องความเท่าเทียมทางเพศเพื่อเข้าถึงสิทธิขั้นพื้นฐานของความเป็นพลเมืองทางการศึกษา การมีส่วนร่วมทางการเมือง การถือครองทรัพย์สิน และการจ้างงาน รวมถึงการปลดปล่อยผู้หญิงให้เป็นอิสระจากการครอบงำของระบบสังคมที่กำหนดอำนาจนำโดยชาย ตลอดจนเรียกร้องต่อสังคมให้คำนึงถึงความเสมอภาคระหว่างเพศและเคารพตัวตนของผู้หญิง

ในขณะที่ สตรีนิยมอิสลาม (Islamic feminism) บังเกิดขึ้นท่ามกลางการต่อสู้ทางความคิดและปลดแอกจากอำนาจอาณานิคมตะวันตก Margot Badran นักเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องความยุติธรรมระหว่างเพศชาวอียิปต์ให้นิยามสตรีนิยมอิสลามว่าหมายถึงแนวคิดเชิง

---

“De-population, Nationalism, and Feminism in Fin-de-siecle France,” *American Historical Review* 89, no. 3 (June 1984): 654.

<sup>27</sup> กระนั้นก็ตาม ข้อเสนอของ Offen ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักในเรื่องประวัติศาสตร์การให้ความหมายสถานะแนวคิดสตรีนิยมในตะวันตก Nancy F. Cott ได้กลับงานของ Offen หนึ่งปีให้หลังจากบทความของ Offen ถูกตีพิมพ์ถึงการผูกโยงความสัมพันธ์แนวคิดสตรีนิยมเข้ากับการตัดสินใจส่วนตัวของผู้หญิง (women’s autonomy) ซึ่งสัมพันธ์กับแนวคิดแบบเสรีนิยม ความเป็นปัจเจกชน และการตระหนักถึงสิทธิ ดู Nancy F. Cott, “Comment on Karen Offen’s Defining Feminism: A Comparative Historical Approach,” *Journal of Women in Culture and Society* 15, no. 1 (1989): 203-205.

วาทกรรมและปฏิบัติการที่กำกับด้วยกระบวนทัศน์อิสลาม<sup>28</sup> แนวคิดสตรีนิยมอิสลามปรากฏในช่วงที่สังคมมุสลิมมีความตื่นตัวกับขบวนการอิสลามนิยม (Islamist movement) ที่เป็นเครื่องมือในการต่อต้านระบบคุณค่าของโลกตะวันตกซึ่งเกิดขึ้นท่ามกลางการวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักหน่วงของนักคิดและนักเคลื่อนไหวสตรีนิยมอิสลามที่มีต่อทั้งกลุ่มนักการศึกษามุสลิมผู้ยึดโยงกับอุดมการณ์ชายนิยมหรือปิตาธิปไตยและขบวนการสตรีนิยมสากลของคนขาวในโลกตะวันตก

ช่วงทศวรรษ 1920 มีการกำหนดคำว่า *nisa'yya* ในภาษาอาหรับเพื่อใช้สื่อสารในกลุ่มนักเขียนและนักเคลื่อนไหวในอียิปต์เพื่อปกป้องคุ้มครองและเรียกร้องสิทธิผู้หญิงจากความอยุติธรรมทุกรูปแบบ ในห้วงเวลาใกล้เคียงกันเกิดการนิยามศัพท์และความหมายของสตรีนิยมในอีกหลายพื้นที่ตามบริบทของสังคมนั้นๆ<sup>29</sup> Badran พบว่าช่วงกลางทศวรรษ 1990 เกิดการขยายตัวของกระแสการเรียกร้องสิทธิผู้หญิงมุสลิมที่เลือกใช้คำว่าสตรีนิยมมุสลิมและสตรีนิยมอิสลาม อียิปต์ถือเป็นประเทศแรกที่มีการอธิบายสิทธิสตรีมุสลิมผ่านการเลือกใช้คำในทัศน์และคำนิยามใกล้เคียงกับยุโรปและสหรัฐอเมริกา รวมทั้งมุสลิมที่ย้ายถิ่นฐานไปตั้งรกรากในอเมริกาและยุโรปที่มาจากประเทศในแถบเอเชียใต้และแอฟริกา เช่น ปรากฏใช้คำว่าสตรีนิยมอิสลาม (Islamic feminism) ในงานเขียนของ Asma Barlas และ Amina Wadud

<sup>28</sup> Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a Name?," *Al-Ahram Weekly Online* 569, (2002): 17-23. <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (accessed February 19, 2017).

<sup>29</sup> Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious Convergence* (Oxford: Oneworld, 2009), 107-128.

นอกจากนี้ คำว่าสตรีนิยมอิสลามถูกกล่าวถึงในงานเขียนของนักคิดมุสลิมสำคัญๆ หลายคนตั้งแต่ช่วงคริสต์ทศวรรษ 1990-2000 เช่น Mai Yamani นักวิชาการชาวซาอุดีอาระเบียเลือกใช้คำว่าสตรีนิยมอิสลามเมื่อปี 1996 ในหนังสือ *Feminism and Islam*<sup>30</sup> ในขณะที่ Nilüfer Göle ใช้คำเดียวกันนี้เพื่ออธิบายการเกิดขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในตุรกีในหนังสือ *The Forbidden Modern*<sup>31</sup> และที่แอฟริกาใต้ Shamima Shaikh นักกิจกรรมทางสังคมรณรงค์ใช้คำว่าสตรีนิยมอิสลามอยู่บ่อยครั้งในงานเขียนและเวทีปราศรัย<sup>32</sup>

Ziba Mir-Hosseini ผู้สนับสนุนการปฏิวัติอิหร่าน และ Sanam-Vakil พบว่า คำว่าสตรีนิยมอิสลามถูกใช้อย่างกว้างขวางในวารสาร *Zanan* เมื่อปี 1992<sup>33</sup> Mir-Hosseini แสดงความเห็นว่าเป็นความไม่ตั้งใจหรือไม่ได้อยู่ในแผนงานของรัฐบาลอิหร่านหลังการปฏิวัติอิสลามปี 1979 ที่ได้สร้างพื้นที่ถกเถียงเรื่องสิทธิผู้หญิงในกฎหมายชารีอะห์ขึ้นอันส่งผลต่อการส่งเสียงและตั้งคำถามของนักสตรีนิยม

---

<sup>30</sup> Mai Yamani, ed. *Feminism and Islam; Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 3.

<sup>31</sup> Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor Michigan: University of Michigan Press, 1996), 81-124.

<sup>32</sup> Georgina Jardim, "Muslim Women against Apartheid: Muslim Women for Universal Values," *The Journal of Scriptural Reasoning* 14, no. 1 (June 2015): 1-15.

<sup>33</sup> ZibaMir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London: I.B. Tauris, 2000), 8-19. และ Sanam Vakil, *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction* (New York: Continuum, 2011), 121.

อิสลาม คนเหล่านี้เห็นว่าการปกครองด้วยกฎหมายอิสลามคือการกำกับอำนาจเหนือเพศหญิงผ่านการออกแบบโดยชายและผู้มีอำนาจในนามศาสนาซึ่งแนวทางชารีอะห์มีความย้อนแย้งกับแนวคิดอิสลามนิยมในอิหร่านราวกับว่าแนวคิดสตรีนิยมอิสลามที่พัฒนาขึ้นจากการถกเถียงเปรียบเสมือนบุตรที่ไม่เป็นที่ต้องการของรัฐ การพูดถึงความหมายของสตรีนิยมอิสลามและสตรีนิยมมุสลิมในยุคนี้จึงเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในพื้นที่สาธารณะ นักเรียกร้องสิทธิสตรีเชื่อว่ากฎหมายแบบที่ถืออำนาจชายเป็นสำคัญ (patriarchal laws) และได้รับการปกป้องโดยรัฐคือการทำให้อิสลามบิดเบี้ยวและอยุติธรรม ผู้หญิงจึงเริ่มตั้งคำถามกับความยุติธรรมของตัวบทกฎหมายที่รัฐผูกขาดเอกสิทธิ์ในการตีความที่ส่งผลกระทบต่อทั้งชีวิตส่วนตัวและสาธารณะ<sup>34</sup> ฉะนั้นจุดยืนของสตรีนิยมอิสลามอิหร่านจึงตั้งคำถามกับอำนาจรัฐที่พยายามลดทอนสิทธิผู้หญิงที่ปรากฏอยู่ในตัวบทของคัมภีร์

นักสตรีนิยมอิสลามให้ความสำคัญกับหลักการศาสนาในคัมภีร์อัลกุรอานและเชื่อว่าเป็นคำรัสของพระเจ้าที่ทุกคนสามารถเข้าถึงทั้งนำมาอ่านพิจารณาใหม่ได้ (re-reading) แต่ไม่ใช่ยุทธศาสตร์การปฏิเสธหลักการศาสนาแบบนักสตรีนิยมบางกระแสในตะวันตกที่เห็นว่าศาสนาเป็นหนึ่งในมรดกของระบบปีตารีปไตย รวมทั้งการตีความใหม่ (re-interpretation) ตามวิธีการของนักคิด นักการศาสนา นักวิชาการด้านนิติศาสตร์อิสลามสายอิสลามนิยมที่ตีความหลักคำสอนแล้วกำหนด

<sup>34</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Islamic Family Law and Social Practice: Anthropological Reflections on the Terms of the Debate," In Siegfried Hass ed., *Family Law and Religion: Debates in the Muslim World and Europe and their Implications for Co-operation and Dialogue* (Vienna: Association for the Middle East Hammer Purgstall, 2009), 37-48.

สร้างตัวบทกฎหมาย Omaima Abou-Bakar ศาสตราจารย์ด้านวรรณคดี เปรียบเทียบและผู้ก่อตั้ง Women and Memory Forum<sup>35</sup> อธิบายว่า สตรีนิยมอิสลามมีความพยายามอย่างต่อเนื่องในการไม่ตีความ (un-interpret) ข้อเขียนในอดีตที่มีอคติทางเพศสภาพ (past gender biased readings) โดยการเสนอมุมมองทางเลือกใหม่ที่มุ่งปกป้องความยุติธรรม และความเสมอภาคอันปรากฏอยู่แต่เดิมในหลักคำสอนอิสลาม เธอวิเคราะห์ให้เห็นถึงความสำเร็จของนักสตรีนิยมในการกระทำต่อหรือไม่กระทำการโต้ตอบแนวทางแบบปิตาธิปไตย<sup>36</sup>

อย่างไรก็ดี ยังมีข้อถกเถียงในเรื่องการนิยามความหมายและ อธิบาย “การอ่าน” ในแง่มุมที่ต่างกันระหว่างกลุ่มผู้เชื่อว่าตนปกป้อง สิทธิเพื่อผู้หญิงตามหลักการอิสลามกับกลุ่มที่อธิบายตนเองว่าเป็นนัก สตรีนิยมอิสลามซึ่งมีทั้งผู้หญิงและชายในทั้งสองค่าย เช่น Hasan Turabi เป็นนักวิชาการศาสนาที่มีอิทธิพลในการชี้นำความคิดทางการ เมืองและสังคมชูดาน เมื่อเข้าร่วมขบวนการภราดรภาพมุสลิมเขาให้คำ ปรีกษาในการตีความหลักคำสอนอิสลามและมุ่งอธิบายซารีอะห์ใน ความหมายใหม่ที่ไม่ใช่หลักทางนิติศาสตร์ แต่ซารีอะห์คือ แนวทางใน การใช้ชีวิต Turabi วิเคราะห์ตัวตนของผู้หญิง (women’s agency) ว่า

---

<sup>35</sup> Women and Memory Forum (WMF) ก่อตั้งเมื่อปี 1995 โดยกลุ่ม นักวิชาการและนักกิจกรรมชาวอาหรับเพื่อพัฒนาความรู้ผ่านงานวิจัยงานรณรงค์ ด้านสิทธิสตรี และเสริมศักยภาพผู้หญิงอาหรับ ดูรายละเอียดใน “Women and Memory Forum 1995-2015” <http://www.wmf.org/en/> (accessed February 22, 2017).

<sup>36</sup> Omaima Abou-Bakr, “What’s Done Can be Un-Done: Un-Interpreting Gender-Hierarchy in Quranic Exegesis,” (paper presented at the 12<sup>th</sup> Mediterranean Research Meeting, Florence, Italy, 2011).

ศาสนาอิสลามไม่ได้กำกับหรือผูกติดตัวตนผู้หญิงไว้กับอำนาจการควบคุมของผู้ชาย<sup>37</sup> เขาชี้ให้เห็นถึงตัวอย่างจากเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ยุคต้นของการประกาศอิสลามถึงบทบาทผู้หญิงในพื้นที่ทางการเมือง การตัดสินใจมีคู่สมรสและยุติการครองคู่หรือหย่าร้างได้ด้วยตนเอง และการทำกิจกรรมในที่สาธารณะระหว่างหญิง-ชายร่วมกัน 'ไม่เป็นสิ่งที่ขัดกับซารีอะห์ เป็นต้น นอกจากนี้ Turabi ยังเสนอให้ปฏิรูปกฎหมายซารีอะห์<sup>38</sup> เนื่องจากเห็นว่าการตีความศาสนาในแต่ละยุคต้องปรับให้สอดคล้องกับจิตวิญญาณในกาลสมัยนั้นๆ

แม้ Turabi ถูกมองว่าเป็นนักการศาสนาหัวก้าวหน้า เสนอแนวทางอธิบายสิทธิสตรีในอิสลามมากกว่าบทบาทที่ผูกติดกับพื้นที่บ้าน และให้ความสำคัญกับตัวตนของผู้หญิง โดยสนับสนุนให้ผู้หญิงมีส่วนร่วมทางการเมืองและสังคม แต่นักสตรีนิยมอิสลาม เช่น Asmar Barlas เห็นว่า Turabi เลือกรับอธิบายตัวตนและสิทธิของผู้หญิงแค่บางแง่มุม ไม่ได้เรียกร้องความเท่าเทียมทางเพศสภาพในทุกมิติ Barlas ได้แย้งความคิดของ Turabi รวมทั้งข้อเสนอดังกล่าวด้วยเรื่องตัวตนของผู้หญิงต่างไปจากที่ Turabi มองว่าผู้ชายเป็นผู้มอบและหยิบยื่นโอกาสให้ผู้หญิงได้แสดงตัวตนและเรียกร้องสิทธิ Barlas ได้เสนอว่า สตรีนิยมอิสลาม คือเรื่องของสิทธิความเท่าเทียมทางเพศและการเข้าถึงความยุติธรรมทางสังคม สิทธิเป็นสิ่งที่อยู่กับทุกคน เกิดจากความเข้าใจและเชื่อในหลักการของอัลกุรอานที่ให้ความยุติธรรมเสมอภาค และให้สิทธิในการดำรงชีวิต

<sup>37</sup> Hasan al-Turabi, "Women in Islam and Muslim Society," *The American Muslim* 2, no. 6, (April-June 1993).

<sup>38</sup> Hasan al-Turabi, *The Renewal of Islamic Thinking [Tajdid al-Fikr al-Islam]* (Jeddah: Al-Dar alSu'udiya li al-Nashrwa al-Tawzi'. 1987), 38-39.

ทั้งในพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะ<sup>39</sup>

#### 4. สถานะของคำอธิบาย เกี่ยวกับผู้หญิงมุสลิมในสังคมไทย

ผู้เขียนเกริ่นไว้ในตอนต้นของบทความถึงแหล่งข้อมูลเรื่องสถานะผู้หญิงมุสลิมในไทยหรืองานตีพิมพ์ภาษาไทย บางส่วนเป็นหนังสือแปลจากภาษาอาหรับ อังกฤษ และมลายู โดยรวมเน้นอธิบายเรื่องผู้หญิงมุสลิมในบทบาทการเป็นหญิงที่ดีและคุณสมบัติของผู้หญิงที่ควรค่าแก่การเลือกเป็นคู่ครอง การเป็นภรรยาที่ดี วิธีการสร้างความพึงพอใจต่อสามี การสวมใส่ผ้าคลุมศีรษะและปกปิดร่างกายของผู้หญิง<sup>40</sup> นอกจากนี้

---

<sup>39</sup> Asma Barlas, "The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism," (lecture, University of Toronto, January 12, 2004). นอกจากนี้ยังปรากฏตัวอย่างการใช้อำนาจรัฐการบังคับใช้กฎหมายปี 1929 ของประเทศอียิปต์ว่าด้วยการหย่าร้างและการมีภรรยามากกว่าหนึ่งคน ข้อถกเถียงของนักสตรีนิยมมุสลิม Nawal al-saadawi วิพากษ์โครงสร้างกฎหมายอิสลามว่าด้วยครอบครัวและมรดกที่ยอมรับอำนาจชายนิยม (patriarchy) เนื่องจากกฎหมายดังกล่าวมีรากฐานการตีความหลักการศาสนาจากกลุ่มนักวิชาการมุสลิมในอดีต ได้แก่ Ibn Taimiyah และ Ibn al-qayyim ดูเพิ่มเติมใน Dunya Maumoon, "Gender Activism and the Islamic Revival," (Master of Philosophy thesis, University of London, 1995), 103 .

<sup>40</sup> เช่น หนังสือที่เน้นคำสอนการจัดการร่างกายของผู้หญิง และตั้งคำถามกับการตรวจสอบคุณสมบัติการเป็นหญิงมุสลิมที่ดี ได้แก่ *การรอดไหม* เป็นหนังสือแปลจากภาษาอาหรับตระกูล เช่น หนังสือที่เน้น (التبرج) โดยสำนักพิมพ์ ส. วงศ์เสงี่ยม. ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์, Syed Mutawalli ad-Darsh, ฮิญาบหรือนิกอบ (Hijab or Niqab), แปลโดย บรรจง บินกาซัน, (กรุงเทพฯ: อัล อะมีน, 2555). และ ชัยคุ มุห์หมัด ศอลิห อัล-มนัจญิด, *โลกของผู้หญิง*, แปลโดย กฤติยา เพศยนาวิน (กรุงเทพฯ: นิตวีดา, 2555). เล่มสุดท้ายผู้เขียนค่านิยมคือนายกสมาคมยุวมุสลิม

นี้ การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจเรื่องผู้หญิงที่ถูกย่อยตีความ และคัดสรร โดยผู้รู้และนักการศาสนาซึ่งส่วนใหญ่สำเร็จการศึกษาจากสถาบันการศึกษาในโลกมุสลิม ขณะที่หลักฐานทางวิชาการศาสนาเช่นนี้ปฏิเสธแนวคิดกระแสการเรียกร้องสิทธิสตรีสากล เนื่องด้วยเห็นว่าข้อเสนอในกรอบดังกล่าวมีเบื้องหลังความคิดและชุดคำอธิบายตามโลกทัศน์ที่แตกต่างไปจากศาสนาอิสลาม อาทิ โลกทัศน์แบบทุนนิยม คริสเตียน ตะวันตก และสิทธิสตรีที่ปฏิเสธความเชื่อในพระเจ้า การปฏิเสธแนวคิดกระแสการเรียกร้องสิทธิสตรีสากลนี้หมายรวมไปถึงการไม่เรียกและไม่นับว่าตนเองอยู่ในกระแสของการเป็นนักสตรีนิยมหรือ feminist<sup>41</sup>

ในส่วนของเสนอแนวคิดอิสลามกับเพศสภาพและเพศวิถีของนักสตรีนิยมมุสลิมที่ใช้วิธีวิทยาทางสังคมศาสตร์ ความรู้ด้านสตรีศึกษา และเทววิทยาก็การตีความใหม่ไม่เป็นที่นิยมนำมาศึกษาด้วยเกรงว่าอาจทำให้ละทิ้งศาสนา หรือเกิดความผิดพลาดต่อหลักความเชื่อหรืออาภักดิ์ (aqida) อันเป็นความศรัทธาขั้นรากฐานในอิสลาม บรรดานักคิดและนักเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิสตรีในอิสลาม และผู้นิยามตนว่าเป็น Islamic feminist ตามที่ผู้เขียนอธิบายไว้ในตอนต้นนั้น นักการศาสนามุสลิมในไทยและอีกหลายประเทศตั้งข้อสงสัยกับวิธีการเรียนรู้

---

แห่งประเทศไทย.

<sup>41</sup> Amporn Marddent, "Notions of Gender and Muslim Women in Thailand," (paper Presented at International Workshop on New Approaches to Gender and Islam: Translocal and Local Feminist Networking in South and Southeast Asia, Institute of Asian and African Studies Humboldt University Berlin, 29-30 April 2011). และ Amporn Marddent, "Religious Piety and Muslim Women in Thailand," in Susanne Schröter, ed., Gender and Islam in Southeast Asia (Leiden, Boston: Brill, 2013), 241-265.

เพื่ออ่านใหม่ (re-reading) โดยเฉพาะงานของ Sisters in Islam (SIS) ซึ่งเป็นกลุ่มนักเคลื่อนไหวสตรีนิยมอิสลามในมาเลเซีย

Sisters in Islam หรือ SIS ให้ความสนใจการตีความหลักการศาสนาที่ส่งผลให้เกิดปัญหาการละเมิดความเป็นธรรมและสิทธิผู้หญิง<sup>42</sup> วรรณกรรมสร้างความเท่าเทียมกันในสังคมที่ใช้กฎหมายอิสลาม ครอบครัวและมรดก กระทั่งขยายเป็นเครือข่ายขบวนการสตรีนิยมอิสลามสากล (MUSAWAH)<sup>43</sup> นอกจากนี้ SIS ขยายการทำงานเพื่อวรรณกรรมและเชิญชวนให้นักวิชาการมุสลิมที่สอนในสถาบันอุดมศึกษาชั้นสูงและนักกิจกรรมในภาคใต้ของไทยเข้าร่วมอบรมและประชุมตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษ 1990<sup>44</sup> หนึ่งในผู้ก่อตั้งที่เป็นนักวิชาการและนักสตรีนิยมอิสลามคือ Amina Wadud

---

<sup>42</sup> ตัวอย่างเอกสารที่ SIS ใช้เผยแพร่และวรรณกรรม คือ Sisters in Islam and Yasmin Masidi, *Are Muslim Men allowed to beat their Wives?* (Selangor: Micom, 2009).

<sup>43</sup> MUSAWAH. <http://www.musawah.org> (accessed February 28, 2017).

<sup>44</sup> หลังยุค ค.ศ. 2000 ผู้เขียนเข้าอบรมและประชุมในงานที่จัดโดย SIS และงานอื่นๆ ที่มีตัวแทนรวมทั้งผู้ก่อตั้ง SIS เป็นตัวแทนการนำเสนองาน SIS เป็นองค์กรภาคประชาสังคมที่ส่งเสริมสิทธิสตรีตามกรอบแนวคิดอิสลามและสิทธิมนุษยชนสากล SIS วิพากษ์วิจารณ์นโยบายและแนวการทำงานของรัฐบาลมาเลเซียและองค์กรศาสนาที่ตีความหลักคำสอนละเมิดสิทธิผู้หญิง ดู Ong, Aihwa, "Strategic Sisterhood or Sisters in Solidarity? Questions of Communitarianism and Citizenship in Asia," *Indiana Journal of Global Legal Studies* 4: no.1 (1996): 107-135.

ปัจจุบัน Wadud เป็นนักวิชาการอิสระชาวอเมริกันเชื้อสายแอฟริกัน ก่อนหน้านี้เธอเคยเป็นอาจารย์ที่มหาวิทยาลัยในสหรัฐอเมริกาและมาเลเซีย ผลงานที่โดดเด่น เช่น *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006) และ *Qur'an and Woman Rereading: the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999) นับเป็นงานเขียนที่ว่าด้วยการตีความหลักการศึกษาจากมุมมองและประสบการณ์ของผู้หญิง ตลอดจนนำเสนอความคิด “ญีฮาด” หรือต่อสู้กับความอ่อนแออย่างเด็ดเดี่ยวในทางศาสนามาเป็นแกนกลางในการรื้อฟื้นอำนาจและสถานภาพผู้หญิงมุสลิม เธอถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นผู้ทำลายอิสลาม ใช้แนวคิดเสรีนิยมตะวันตกอธิบายบทบาทหน้าที่และพื้นที่ระหว่างเพศ กระทั่งถูกกล่าวหาว่าเป็นคนนอกกรี๊ด โดยเฉพาะเมื่อครั้งที่เธอนำกล่าวคุฏบะห์หรือธรรมเทศนาในกรุงเคปทาวน์เมื่อปี 1994 และเป็นผู้นำละหมาดวันศุกร์ในนครนิวยอร์กเมื่อปี 2005<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> ดู Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).; Nina Hoel, “Sexualising the Sacred, Sacralising Sexuality: An Analysis of Public Responses to Muslim Women’s Religious Leadership in the Context of a Cape Town Mosque,” *Journal for the Study of Religion* 26, No. 2 (2013): 25-42.; Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More than a Prayer* (Austin: University of Texas Press, 2012).; Fath Al Banna 5, no.7:1475-1480, quoted in Nevin Reda, “Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 21, no. 2 (Spring 2004): 91.; Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens: Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic, Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Bagdad, and the Expulsion of the Moors from Spain* (London:

โดยทั่วไปชุมชนมุสลิมไม่ยอมรับและไม่อนุญาตให้ผู้หญิงเป็นผู้นำละหมาดวันศุกร์ นำกล่าวธรรมเทศนาหรือคุฏบะห์ และนำละหมาดที่กระทำร่วมกันทั้งหญิงและชาย อย่างไรก็ตาม Amina และนักสตรีนิยมอิสลามหลายคนใช้การอ้างอิงหลักฐานทางประวัติศาสตร์เมื่อครั้งศาสดามุฮัมมัดมอบหมายให้ Umm Waraqah หญิงผู้มีความรู้กล่าวอะซานหรือเรียกผู้คนให้มาละหมาดที่มีสยิดนะบะวีรีย์ นครมะดีนะห์<sup>46</sup> ซึ่งเป็นสถานที่สำคัญที่ศาสดามุฮัมมัดตั้งรกรากและก่อตั้งชุมชนพร้อมวางระเบียบสังคมใหม่หลังจากลี้ภัยจากบ้านเกิดคือ นครเมกกะห์ อย่างไรก็ตาม การนำละหมาดยังคงเป็นข้อถกเถียงระหว่างกลุ่มนักการศานากับนักเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิสตรี โดยตั้งคำถามว่า Umm Waraqah นำละหมาดด้วยหรือไม่หลังจากที่เธอได้รับมอบหมายให้อะซาน หรือเธอนำละหมาดเฉพาะกลุ่มผู้หญิง<sup>47</sup>

---

Macmillan, 1916), 196.

<sup>46</sup> Mahmood Ahmad Ghadanfar, "Umm Waraqah bint 'Abdullah bint Harith Al-ansariyah (May Allah be pleased with her)," in *Great Women of Islam: Who Were Given the Good News of Paradise*, trans. by Jamila Muhammad Qawi, revised by Sheikh Safur-Rahman Al-Mubarakpuri, edited by Muhammad Ayub Sapra and Muhammad Farooq (Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam, 2001), 259-261.; Zaid Shakir, "Examination of the Issue of Female Prayer Leadership," *A Voice of the Muslim Ummah* 17, no.5 (May 2005): 11-15.; Anne J.F. Dijk, "Modern Discussion about Women-led Prayers in Islam: Contemporary Perspectives in the Debate of Imama and the Use of Usulul Fiqh," (Master thesis, Religious Studies, 2012).

<sup>47</sup> นอกจากนี้ยังมีคำประกาศข้อวินิจฉัยทางศาสนาหรือฟัตวา (*fatwa*) และบรรยายว่าด้วยการนำละหมาดของผู้หญิง เช่น Hamza Yusuf, "Women Leading Prayer & Ibn Taymiyyah," <https://www.youtube.com/watch?v=x45ysEfSuX-0> (accessed March 2, 2017) เป็นส่วนหนึ่งของการบรรยายในหัวข้อ "Rethinking

สำหรับข้อเสนอที่กลุ่มนักสตรีนิยม Sister in Islam (SIS) ใน มาเลเซียและเครือข่ายนักสตรีนิยมมุสลิมได้พยายามขยายความเข้าใจ เรื่องความเสมอภาคทางเพศกลับไม่ประสบความสำเร็จในการดำเนินงานร่วมกับนักวิชาการมุสลิมและนักการศึกษาทั้งชายและผู้หญิงในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชายแดนภาคใต้ เนื่องด้วยแนวคิด อิสลามนิยมและจารีตนิยมยังคงเป็นรากฐานความคิดที่เข้มแข็งในพื้นที่<sup>48</sup> คำอธิบายเรื่องผู้หญิงมุสลิมกับประเด็นต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นสิทธิ หน้าที่ บทบาท และอื่นๆ ได้รับการถ่ายทอดโดยกลุ่มนักการศึกษาและนักวิชาการหญิงมุสลิมในไทยที่ได้รับการยอมรับในฐานะผู้รู้ในชุมชน โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามที่มีกระจายอยู่เป็นจำนวนมากในจังหวัดชายแดนภาคใต้ตลอดจนพื้นที่อื่นๆ ของประเทศ รวมทั้งวิทยาลัยอิสลามและมหาวิทยาลัยอิสลาม

---

Islamic Reform” ปี 2010 ที่ Oxford University Islamic Society Sheldonian Theatre University of Oxford หรือ Amina Wadud - Fatwa About Friday Prayers <http://maniacmuslim.ipbhost.com/index.php?/topic/21196-amina-wadud-fatwa-about-friday-prayers/> (accessed March 3, 2017). ในขณะที่พี่ตวาของ Qaradawi นักการศึกษาชาวอียิปต์ที่มีอิทธิพลทางความคิดกับมุสลิมในไทยโดยรวมด้วย อธิบายการนำละหมาดของผู้หญิงในทัศนะต่างกัน ดู Al-Qaradawi, Yusuf, “Comments on Females Leading Co-gender Friday Prayers and on Women Leading other Women,” <http://www.islamopediaonline.org/fatwa/dr-yusuf-al-qaradawi-comments-females-leading-co-gender-friday-prayers-and-women-leading-other> (accessed March 3, 2017). Al-Qaradawi, Yusuf, “Women Acting as Imam in Prayer,” in *Islam Online Archive*. <http://archive.islamonline.net/?p=1230> (accessed March 3, 2017).

<sup>48</sup> Srisompob Jitpiromrsi and Duncan McCargo, “A Ministry for the South: New Governance Proposals for Thailand’s Southern Region,” *Contemporary Southeast Asia* 30, no. 3 (2008): 403-428.

กระทั่งระลอกของเหตุการณ์ความรุนแรงในชายแดนภาคใต้ปะทุขึ้นอีกครั้งในช่วงกว่าหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน เกิดกลุ่มองค์กร เวทีพูดคุย และงานรณรงค์เรียกร้องเรื่องผู้หญิงกับสันติภาพชายแดนใต้เนื่องด้วยหญิงจำนวนหนึ่งได้รับผลกระทบโดยตรงจากสถานการณ์ความไม่สงบ มาเรียม สาเมาะ หนึ่งในนักการศาสนาหญิงที่สำเร็จการศึกษาจากสถาบันศึกษาอิสลามชั้นสูงนิลัมปური (Yayasan Pengajian Tinggi Islam Nilam Puri) เมืองโกตาบารู รัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย<sup>49</sup> มีบทบาทในการอธิบายความรู้เรื่องผู้หญิงในอิสลามหลังจากที่มาเรียมไม่ประสบความสำเร็จในการชิงชัยเป็นตัวแทนทางการเมืองของพรรคกิจสังคมเมื่อปี 2519 เธอตัดสินใจเปิดโรงเรียนสอนเด็กกำพร้าหญิงและยากจนบ้านสุโงปาแฉะ จังหวัดปัตตานีด้วยการสนับสนุนจากครอบครัว ครูอาจารย์ และกลุ่มผู้หญิงที่เคยเรียนที่มาเลเซียด้วยกัน มาเรียมเป็นที่ปรึกษาด้านศาสนาของเครือข่ายผู้หญิงยุติความรุนแรงแสวงสันติภาพสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ครอบคลุมความคิดในประเด็นหญิงชายของมาเรียมที่เคยเสนอในที่ประชุม “ชีวิตผู้หญิงมลายุมุสลิม: มายาคติและความเป็นจริง” เมื่อปี 2549<sup>50</sup> มีแนวโน้มใน

---

<sup>49</sup> พรรคพาส (PAS) หรือ the Pan-Malayan Islamic Party (Parti Islam Se Malaysia) เป็นพรรคอนุรักษนิยมใช้ศาสนาอิสลามเป็นแนวทางการดำเนินกิจกรรมทางการเมืองได้ก่อตั้ง Yayasan Pengajian Tinggi Islam Nilam Puri เมื่อปี 1965 หลังจากชนะการเลือกตั้งในรัฐกลันตัน ซึ่งเป็นพื้นที่ฐานเสียงสำคัญของพรรค ดูรายละเอียดเพิ่มเติมจาก Stevens, Mailla, “Family values’ and Islamic revival: Gender, rights and state moral projects in Malaysia,” *Women’s Studies International Forum* 29, no.4 (2006): 356.

<sup>50</sup> มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน. “พื้นที่ของผู้หญิงในสามจังหวัดภาคใต้วันนี้ของผู้หญิงมลายุมุสลิม ในสามจังหวัดชายแดนใต้,” <http://v1.midnightuniv.org/midnight2544/0009999918.html> (accessed March 5, 2017).

การให้ความสำคัญกับการบทบาทของผู้หญิงในกระบวนการสันติภาพ เน้นย้ำการดำรงสถานะของความเป็นภรรยา แม่ และแม่บ้านที่ดี โดยถือว่าบ้านเป็นพื้นที่ของผู้หญิงและเป็นสถานที่สำคัญในการสร้างสังคมที่สงบสันติ

นอกจากนี้ อาจารย์ผู้สอนในระดับมหาวิทยาลัยโดยเฉพาะ มหาวิทยาลัยฟาฏอนีซึ่งนับเป็นสถาบันอุดมศึกษาเอกชนแห่งแรกของประเทศไทยที่เปิดการเรียนการสอนวิชาการศาสนาควบคู่ไปกับวิชาการแขนงอื่นๆ กำหนดในนามวิทยาลัยอิสลามยะลาเมื่อปี 2541 หลังจากนั้นได้ปรับเปลี่ยนสถานะเป็นมหาวิทยาลัยและใช้นามว่ามหาวิทยาลัยอิสลามยะลาเมื่อปี 2550 มีการปรับเปลี่ยนนามอีกครั้งตามชื่อในปัจจุบันเมื่อปี 2556<sup>51</sup> อิสมาอีล ลุตฟี จะปะกียา อธิการบดี ในฐานะผู้รู้ที่มีบทบาทสำคัญในการอธิบายหลักการศาสนาอิสลามตามแนวทางปฏิรูปมักได้ รับเชิญให้เป็นที่ปรึกษาในการแสดงความเห็นต่อข้อเสนอเรื่องต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับศาสนา ตลอดจนประเด็นที่เกี่ยวกับบทบาทความสัมพันธ์หญิงชายในอิสลามอิสมาอีล ลุตฟี มีแนวโน้มสนับสนุนให้ผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่ภาคใต้รวมทั้งสถาบันการศึกษาในเครือข่ายมีบทบาทในการดำเนินกิจกรรมทางศาสนาและสังคมด้วยตนเอง ภายใต้การสนับสนุนการทำงานและการให้คำแนะนำโดยกลุ่มนักวิชาการชายและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น<sup>52</sup>

<sup>51</sup> ฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยฟาฏอนี, *บทบาทมหาวิทยาลัยฟาฏอนี ในการสร้างเครือข่ายสถาบันอุดมศึกษากับการพัฒนาภาคใต้*. เอกสารสำเนา, มปท (2558).

<sup>52</sup> วิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกของ Aryud Yahprung (2014) หัวข้อ *Islamic Reform and Revivalism in Southern Thailand: A Critical Study of the Salafi Reform Movement of Shaykh Dr. Ismail Lutfi Chapakia Al-Fatani*

นอกจากนี้ยังมีคณาจารย์คนสำคัญ ของสถาบัน เช่น สุกรี หลังปุเต๊ะอดีตคณบดีคณะศิลปศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่ได้รับเชิญให้ความรู้ ความเห็นต่อประเด็นเพศสภาพในสังคมมุสลิมกับการวางแผนยุทธศาสตร์เพื่อขจัดปัญหาความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมและโครงสร้างในสังคมมุสลิมอย่างต่อเนื่อง แม้นักวิชาการทั้งสอง ได้แก่ อิสมาอีลลุตฟีและสุกรีมีบทบาทความเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณและความรู้ความสามารถ โดยเฉพาะการยอมรับในสังคมตลอดจนกลุ่มมุสลิมสายปฏิรูปความเชื่อท้องถิ่น กระนั้น ในกลุ่มนักวิชาการสังคมไทยทั่วไปนักกิจกรรมทางสังคมและการเมืองที่เห็นต่างต่อการนำเสนอชุดคำอธิบายอิสลามอันสัมพันธ์กับเพศสภาพและความยุติธรรมต่อผู้หญิง กลับตั้งคำถามกับผลงานวิชาการที่คำอธิบายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในอิสลามถูกกำกับด้วยกรอบการตีความแบบจารีต ทั้งไม่ส่งผลต่อการสร้างความรู้และการปรับเปลี่ยนความเข้าใจในเรื่องความเสมอภาคระหว่างเพศ<sup>53</sup> นอกจากนี้ นักเคลื่อนไหวด้านสิทธิมนุษยชน

---

(from 1986-2010) ศึกษาบทบาทของอิการบตีมหวิทยาลัยฟาฏอนีในฐานะผู้รู้ศาสนาคนสำคัญในสายวิชาการที่มีความสัมพันธ์และได้รับความไว้วางใจจากกลุ่มมุสลิมหลายประเทศในโลกอาหรับและมุสลิมสายปฏิรูปในสังคมไทย

<sup>53</sup> หลังจากที่ทำรายงานวิจัยเกี่ยวกับบทบาทสตรีมุสลิมที่สุกรี หลังปุเต๊ะ ในฐานะที่ปรึกษาโครงการและคณะออกสู่สาธารณะในปี 2559 นักวิชาการ นักกิจกรรมทางการเมือง และกลุ่มนักเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิมนุษยชนตลอดจนผู้ที่ให้ความสำคัญกับประเด็นความเท่าเทียมทางเพศวิจารณ์ความบกพร่องของรายงานและอคติในการนำเสนอความรู้เรื่องผู้หญิงและเพศสภาพในอิสลาม โดยเฉพาะในหัวข้อบทบาทสตรีมุสลิม หน้า 25-30 ดูรายละเอียดใน สำนักงานส่งเสริมและสนับสนุนวิชาการ 12 สำนักงานปลัดกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ กระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์, *รายงานวิจัยกลยุทธ์ในการส่งเสริมบทบาทสตรีมุสลิมต่อการพัฒนาสังคมในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้* (หาดใหญ่ สงขลา: ไอคิวมีเดีย, 2559).

และนักกิจกรรมทางสังคมเห็นว่าเรื่องส่วนตัวในความสัมพันธ์ของครอบครัวที่นักวิชาการศาสนามีคู่สมรสมากกว่าหนึ่งคนมีผลและกลายเป็นเกณฑ์กำหนดการไม่ยอมรับการทำงานต่อประเด็นความเสมอภาคทางเพศของผู้ที่มีบทบาทในสังคมมุสลิมอีกด้วย

สำหรับสถาบันอุดมศึกษาของรัฐที่จัดการเรียนการสอนหลักสูตรอิสลามศึกษาในภาคใต้ก่อนมหาวิทยาลัยฟาฏอนี คือ วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี เป็นแหล่งความรู้ทางวิชาการที่คณาจารย์มีบทบาทในการอธิบายประเด็นปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับสังคมมุสลิม บุคคลที่แลกเปลี่ยนความรู้กับสังคมมุสลิมคือ อิสมาแอล อาลี อดีตผู้อำนวยการวิทยาลัยอิสลามศึกษา และคณาจารย์อื่นๆ เช่น มะรอมนิง สาลามิง ผู้เคยแสดงความเห็นต่อการอธิบายแนวคิดบทบาทหญิงชายในที่ประชุมหลายแห่ง รวมทั้งผู้อำนวยการวิทยาลัยอิสลามศึกษาคนปัจจุบันคือ ยูโซะ ตาละ<sup>54</sup> ในบทความ

---

<sup>54</sup> ยูโซะ ตาละ เป็นตัวแทนนักวิชาการมุสลิมในไทยรุ่นแรกที่ได้รับเชิญจาก Center for Women Studies of the State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta อินโดนีเซีย เข้าร่วมอบรมเชิงปฏิบัติการเรื่อง Islam, Gender, and Reproductive Rights โดยการสนับสนุนของมูลนิธิฟอร์ดและภาคีเครือข่ายเพศสภาพในอิสลาม เช่น Sister in Islam ในครั้งนี้ไลลา อาเก็บอุไร (บัวหลวง-ภรรยาของอัยหมัดสมบูรณ บัวหลวง อัยหมัดสมบูรณเป็นนักคิดและนักกิจกรรมด้านความรุนแรงและสันติภาพภาคใต้ที่มีชื่อเสียง เสียชีวิตเมื่อกันยายน 2557) ผู้บริหารโรงเรียนสตรีพัฒนศึกษา จังหวัดปัตตานี เข้าร่วมอบรมเมื่อปี 2002 ด้วย ในรุ่นที่สองปี 2004 เป็นปีสุดท้ายที่มูลนิธิฟอร์ดให้การสนับสนุนทุนในหัวข้อการอบรมเดียวกัน ผู้เข้าร่วมอบรมจากไทยรุ่นที่สองได้แก่ ผู้เขียนพร้อมด้วยสุกรี หลังปูเต๊ะ อาริน สะอิดี (เสียชีวิตแล้ว) เฟาซัน เจ๊ะแหว (อาจารย์มหาวิทยาลัยฟาฏอนี) และวิริยา ชันธสิทธิ์ (นักกิจกรรมของสภาเยาวชนมุสลิมโลกหรือ WAMY: World Assembly of Muslim Youth)

“ผู้หญิงในอิสลาม” ยูโซะได้ชี้ให้เห็นว่าชายและหญิงมุสลิมมีสิทธิเท่าเทียมกันทั้งในด้านตัวตนและศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ รวมทั้งสิทธิด้านศาสนา สังคม การเมือง เศรษฐกิจ และการศึกษา<sup>55</sup>

บทวิเคราะห์การอธิบายถึงตัวตนของมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน ตลอดจนความเป็นองค์ประธานหรือสภาวะอัตบุคคล (subjectivity) ของผู้หญิง ปรากฏในงานสำคัญหลายชิ้นของนักสังคมศาสตร์ที่ศึกษาชุมชนมุสลิม เช่น *Politics of Piety, The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005) ผลงานของ Saba Mahmood เธอศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของผู้หญิงในกรุงไคโร ประเทศอียิปต์ กลุ่มหนึ่ง ที่รวมตัวกันเพื่อเรียนและปฏิบัติศาสนกิจอย่างเคร่งครัดในมัสยิด Mahmood เสนอผ่านแนวคิดเสรีภาพในการเลือก อันเป็นแนวคิดหลักของสตรีนิยมที่อธิบายถึงตัวตนของผู้หญิง เธอศึกษาความเข้มงวดต่อการปฏิบัติภักดีของผู้หญิงกลุ่มนี้พบว่าไม่ได้ดำเนินภายใต้สภาวะกดดันหรือการขู่บังคับให้ทำตามโดยกลุ่มนักการศาสนาชายที่ถือครองอำนาจในการตีความศาสนาและมีบทบาทในกลไกการออกกฎเกณฑ์ต่างๆ เธอวิเคราะห์ว่าผู้หญิงได้เลือกสร้างตัวตนบนพื้นที่ของความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างที่มองผู้หญิงไม่เท่าเทียมกับผู้ชาย<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> ยูโซะ ตาละ, “ผู้หญิงในอิสลาม,” ใน *อิสลามกับความท้าทายในโลกสมัยใหม่ มุมมองจากนักวิชาการชายแดนใต้*, บรรณาธิการโดย มุห์หมัดรอฟีล แวหามะ, มัสลิน มาหามะ และ รอมฎอน บันจอร์ (กรุงเทพฯ: คณะทำงานวาระสังคม สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555), 345-367.

<sup>56</sup> Saba Mahmood, “Women’s Agency within Feminist Historiography,” *The Journal of Religion* 84, no. 4 (2004): 573-579.

ในขณะที่งานของยูไซะให้ความสำคัญกับบทวิเคราะห์ตัวตนของผู้หญิงในภาคเอกสาร ส่วนใหญ่เป็นการอ้างอิงงานของนักการศาสนาที่มีอิทธิพลต่อความคิดในโลกมุสลิม เช่น แนวคิด one soul หรือ นัฟซุน วาหิดะห์ อันเป็นที่มาของการบังเกิดมนุษย์และการกำหนดสถานภาพที่เท่าเทียมกัน ส่วนสาเหตุที่ผู้หญิงมุสลิมมีสถานะตกต่ำ ยูไซะอ้างอิงบทวิเคราะห์ของ Faruqi จาก *Historical Atlas of the Religions of the World* (1974) กล่าวถึงปัจจัยทางการเมืองทั้งภายนอกและภายในสังคมมุสลิม โดยเฉพาะการปิดกั้นการอิญตีฮาด (ijtihad) หรือความพยายามในการวิเคราะห์และวินิจฉัยบทบัญญัติทางศาสนา การปล่อยให้อำนาจของระบบราชาธิปไตยเข้ามากำกับชีวิตของชาวมุสลิม ตลอดจนการยอมรับจริยธรรมทางสังคมรูปแบบใหม่ เช่น ความพึงเพื่อ สะสมทรัพย์ ห่างไกลจากการขัดเกลาจิตวิญญาณ ตลอดจนการยึดถือแนวทางแบบจารีตอิสลาม ปัจจัยเหล่านี้ยูไซะเห็นว่านำพาสู่ความตกต่ำของผู้หญิงมุสลิม ฉะนั้น หากสังเกตกลุ่มนักคิดและนักวิชาการศาสนาที่มีบทบาทในสังคมมุสลิมของไทยส่วนใหญ่เป็นผู้ที่ได้รับอิทธิพลความคิดปฏิรูปอิสลามจากค้ายอิสลามนิยม

ฮามีดะห์ อาแด หนึ่งในนักวิชาการศาสนาและนักกิจกรรมอาวุโส ที่ให้ความสำคัญกับตัวตนของผู้หญิงในการปฏิบัติภักดีต่อพระผู้เป็นเจ้าของผ่านการตริบียะห์ (tarbiyah) ซึ่งเป็นองค์ความรู้ด้านการพัฒนาตนเองที่เน้นการขัดเกลาจิตใจและสัมพันธ์กับการพัฒนาตนในด้านอื่นๆ โดยเฉพาะความรู้ ฮามีดะห์เคยสอนที่วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีหลังจากสำเร็จการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษาที่มหาวิทยาลัยอัลอัซฮัร กรุงไคโร ประเทศอียิปต์ สาขานิติศาสตร์อิสลาม ก่อนหน้านั้นเธอศึกษาวิชาการอิสลามและซิมซิบเอา

แนวทางการตรึงบียะห์จากสถาบันเดียวกับมาเรียม สาเมาะ ที่กลันตัน ฮามีเดห์เป็นนักวิชาการศาสนาคนสำคัญของกลุ่มผู้หญิงที่สามารถถ่ายทอดความรู้ผ่านกลุ่มศึกษาหรือฮัลเกาะห์ (*halaqah*) ร่วมกับคณาจารย์และบุคลากรหญิงในมหาวิทยาลัยฟาฏอนีและเครือข่ายสตรีมุสลิมภาคใต้

นอกจากได้รับการสนับสนุนแนวคิดเชิงวิชาการจากกลุ่มนักการศาสนาสายใหม่ในพื้นที่แล้ว<sup>57</sup> องค์การบริหารส่วนจังหวัดปัตตานีรวมทั้งองค์กรภาครัฐอีกหลายส่วนให้ความช่วยเหลือเครือข่ายของฮามีเดห์ในการจัดกิจกรรมเพื่อแสดงพลังและศักยภาพผู้หญิงในมิติศาสนาอย่างต่อเนื่องในนามงานพบปะมุสลิมะห์หรือ *multaqa Muslimah* ซึ่งเน้นการบรรยายของผู้รู้ทั้งหญิงและชายในค้ายอิสลามสายปฏิรูปหรือสายใหม่เป็นหลัก เพื่อชัชบขยายการเสริมความรู้ให้กับผู้หญิงจำนวนมากกว่่าพันคนที่เข้าร่วมงานในแต่ละครั้ง ผ่านบทบาทความเป็นมารดาและภรรยา ตลอดจนเรียกร้องการช่วยเหลือดูแลสังคมจากการเป็นแบบอย่างที่ดี

---

<sup>57</sup> การอธิบายความเป็นมุสลิมสายใหม่หรือคณะใหม่กับมุสลิมสายเก่าหรือคณะเก่า พบในงานวิชาการที่มีข้อมูลเชิงปรากฏการณ์สนับสนุน เช่น Raymond Scupin, "The Politics of Islamic Reformism in Thailand," *Asian Survey* 20, no. 12 (1980): 1223-1235. แม้นักการศาสนาจำนวนหนึ่งในประเทศไทยไม่เห็นด้วยกับการจัดแบ่งเช่นนี้ก็ตาม มุสลิมคณะใหม่ (บางงานและบางกลุ่มเรียกแนวทางตนเองว่าชาวซุนนะห์) คือ ผู้ดำเนินรอยตามแบบอย่างศาสดามุฮัมมัด และชาวสลัฟคือผู้ที่ยึดถือหลักคิดและแนวปฏิบัติตามมุสลิมใน 300 ปีแรกของประวัติศาสตร์อิสลามที่ศาสดามุฮัมมัดให้การรับรอง) ให้ความสำคัญกับการเชื่อมโยงแนวคิดที่พยายามปฏิรูปอิสลามให้ทันสมัยด้วยการเชิญชวนให้มุสลิมกลับไปพิจารณาการตีความตามตัวบทเพื่อหลีกเลี่ยงการปะปนหลักการศาสนากับความเชื่อจารีตท้องถิ่น ในส่วนนี้ผู้เขียนหมายถึงกลุ่มนักคิดและนักวิชาการมุสลิมสายซุนนะห์ เช่น อิสมาอีลลูตฟี จะปะกียา

ของผู้หญิง และทำงานหนักจากบ้าน<sup>58</sup> อย่างไรก็ตามผู้เขียนพบว่าแนวคิดสถานภาพผู้หญิงของฮามีเดห์ก้าวหน้ากว่าการให้ความสนใจดีความตัวบทหลักการอิสลามวนเวียนเพียงเรื่องของผู้หญิงกับบทบาทในบ้าน แม้เธอไม่ได้อธิบายตนเองว่าเป็นนักสตรีนิยมอิสลาม แต่ประเด็นที่ฮามีเดห์ให้ความสนใจเกี่ยวข้องกับผู้หญิง เพศสภาพ กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เช่น ฮามีเดห์วิพากษ์การใช้เหตุผลและข้ออ้างทางศาสนาในการตัดสินใจเลือกมีภรรยามากกว่าหนึ่งคนของชายมุสลิม หรือวิเคราะห์ศักยภาพผู้หญิงผ่านอำนาจในการดูแลและจัดการเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิงเอง<sup>59</sup>

## 5. บทสรุป

แนวคิดสตรีนิยมอิสลามนอกจากเกิดจากการอธิบายตัวตนของผู้หญิงมุสลิมที่เป็นนักเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อยืนยันถึงสิทธิของผู้หญิงตามหลักการศาสนาอิสลามและแนวคิดสิทธิมนุษยชนแล้ว ยังมาจากความพยายามของนักวิชาการกลุ่มหนึ่งทั้งชายและหญิงที่ศึกษาและ

<sup>58</sup> Amporn Marddent, "Gender Piety of Muslim Women in Thailand," (Ph.D. diss., Anthropology, Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt am Main, 2016), 103-113.

<sup>59</sup> Amporn Marddent, "'The Three Tigers': Malay Muslim Women Revivalists in Thailand" (paper presented at International Workshop on Female Islamic Authority in Comparative Perspective: Exemplars, Institutions, Practices at the Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies (*Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, KITLV), Leiden, January 8-9, 2015).

อธิบายการมีอยู่ของแนวคิดสตรีนิยมในประวัติศาสตร์อิสลาม ตั้งคำถามกับอำนาจนิยมในสังคมมุสลิมที่ตีความหลักการศาสนาโดยลดทอนสิทธิผู้หญิง พร้อมกับระมัดระวังการยึดโยงคำอธิบายสตรีนิยมที่ขยายมาพร้อมกับการเมืองอาณานิคม (colonial politics) รวมทั้งไม่ยอมรับว่าสตรีนิยมอิสลามมีลักษณะเป็นแนวคิดกลุ่มก้อนเดียวกันกับสตรีนิยมที่ปฏิเสธความเชื่อศาสนา

ในประเทศไทย การพิจารณาแนวคิดหรืออธิบายตนถึงการเป็นนักสตรีนิยมอิสลามไม่อาจพบได้ทั่วไปนัก เนื่องจากกลุ่มผู้ยึดถือจารีตและประเพณีที่สัมพันธ์กับศาสนาและเพศสภาพตรวจตราความเป็นผู้ศรัทธาอิสลามในผู้หญิงอย่างเข้มข้นภายใต้สถานะที่มุสลิมไม่ใช่คนกลุ่มใหญ่ของประเทศ บรรยากาศเช่นนี้ดำเนินผ่านประสบการณ์การต่อสู้เชิงอัตลักษณ์โดยใช้สัญลักษณ์ของผู้หญิงต่อรองกับอำนาจรัฐ<sup>60</sup> โดยเฉพาะเหตุการณ์ประท้วงฮิญาบที่ยะลาระหว่าง พ.ศ. 2530-2531<sup>61</sup> ตลอดจนแนวคิดปฏิรูปอิสลามในมุสลิมสายใหม่ที่ต้องการฟื้นฟูอิสลามให้บริสุทธิ์ มุ่งหวังว่าผู้หญิงต้องได้รับการคุ้มครองและหลีกเลี่ยงการปฏิบัติตามจารีตท้องถิ่นกับวัฒนธรรมตะวันตก ด้วยเหตุนี้ สตรีนิยมอิสลามใน

---

<sup>60</sup> Chaiwat Satha-Anand, *The Silence of the Bullet Monument: Violence and "truth" Management*, (Dyson-Nyor 1948), and Kru-Ze 2004," *Critical Asian Studies* 38, no. 1 (2006): 11-38.

<sup>61</sup> Chaiwat Satha-Anand, "Hijab and Moments of Legitimation: Islamic Resurgence in Thai Society," in C.F. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre, eds., *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994). รอมฎอน บันจอร์, "ประท้วงฮิญาบที่ยะลาความทรงจำของการต่อรอง," *วารสารรัฐสมัย* 33, ฉบับที่ 1 (มกราคม- เมษายน 2555): 18-34.

ประเทศไทยยังคงถูกมองว่าเป็นสิ่งอื่น มาจากที่อื่น ซึ่งการ “เป็นอื่น” นี้ ดำรงอยู่ในสังคมตะวันตกและไม่ได้มีฐานของความเกี่ยวข้องกับอารยธรรมอิสลาม

อย่างไรก็ตาม ด้วยสถานการณ์ความไม่สงบในชายแดนภาคใต้ ปรากฏการณ์ความรุนแรงอันเนื่องมาจากเพศสภาพ และความรุนแรงในครอบครัวในพื้นที่ที่มุสลิมเป็นประชาชนกลุ่มหลักส่งผลให้ปัจจุบันเกิดการทบทวนความรู้ความเข้าใจแนวคิดสิทธิผู้หญิงในสิทธิมนุษยชน หรือสิทธิมนุษยชนของผู้หญิง (women's human rights) จากการอภิปรายกลไกสากลของสหประชาชาติว่าด้วยการคุ้มครองสิทธิผู้หญิง เช่น UNSCR 1325<sup>62</sup> และ CEDAW<sup>63</sup> เป็นต้น เพื่อผนวกเข้ากับความรู้เรื่องผู้หญิงในอิสลาม ทว่าหลายคนยังคงเผชิญกับข้อจำกัดในการเข้าถึงความช่วยเหลือและการคุ้มครองความยุติธรรมจากการใช้กฎหมายอิสลามว่าด้วยครอบครัวและมรดก<sup>64</sup> ผู้เขียนพบว่าแม้แหล่งข้อมูลยังมี

<sup>62</sup> มติคณะมนตรีความมั่นคงแห่งสหประชาชาติ 1325 ว่าด้วยผู้หญิงสันติภาพ และความมั่นคง (Women, Peace and Security: WPS)

<sup>63</sup> อนุสัญญาว่าด้วยการจัดการเลือกปฏิบัติในทุกรูปแบบต่อผู้หญิง (the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women: CEDAW)

<sup>64</sup> อัมพร หมดเด็น, ทวีลักษณ์ พลราชม และ มนวัธน์ พรหมรัตน์, “รายงานผลการประเมินปลายโครงการการพัฒนาเพื่อขยายบริการภายในชุมชนอย่างยั่งยืนสำหรับผู้หญิงและเด็กที่ได้รับผลกระทบจากความไม่สงบและความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้,” (2558). คณะกรรมการนักนิติศาสตร์สากลและมูลนิธิยุติธรรมเพื่อสันติภาพ, การเข้าถึงความยุติธรรมของผู้หญิง: สักรวจอุปรสรรคและการเปลี่ยนแปลงที่จำเป็น. คณะกรรมการนักนิติศาสตร์สากล (International Commission of Jurists- ICJ) และมูลนิธิยุติธรรมเพื่อสันติภาพ (Justice for Peace Foundation-JPF, 2555) 51-58.

อยู่อย่างจำกัดและการถกเถียงโต้แย้งเข้มข้น เต็มไปด้วยท่าทีที่  
ระมัดระวังในการยอมรับแนวคิดสตรีนิยมอิสลาม แต่เกิดปรากฏการณ์  
การหยิบยืมเอางานของกลุ่มนักสตรีนิยมอิสลามในประเทศเพื่อนบ้าน  
โดยเฉพาะ อินโดนีเซีย<sup>65</sup> มาปรับใช้เพื่อพัฒนาแนวทางการทำงาน  
สันติภาพของผู้หญิงในสังคมไทย

---

<sup>65</sup> มีการศึกษาดูงานขององค์การภาครัฐและเอกชน เครือข่ายภาคประชา  
สังคม ตลอดจนกลุ่มนักการศาสนาในชายแดนภาคใต้เรื่องบทบาทผู้หญิงกับการ  
ทำงานการเมืองและสันติภาพในเขตอาเจะห์และส่วนอื่นของอินโดนีเซีย ทั้งยังมี  
เวทีปราศรัยและเชิญวิทยากรที่ใช้กรอบคิดสตรีนิยมอิสลามในการทำงานมาให้  
ความรู้ความเข้าใจกับคนในพื้นที่ในระยะ 10 ปี ที่ผ่านมาอีกด้วย

## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

คณะกรรมการนักนิติศาสตร์สากลและมูลนิธิยุติธรรมเพื่อสันติภาพ. *การเข้าถึงความยุติธรรมของผู้หญิง: สำรวจอุปสรรคและการเปลี่ยนแปลงที่จำเป็น*. คณะกรรมการนักนิติศาสตร์สากล (International Commission of Jurists- ICJ) และมูลนิธิยุติธรรมเพื่อสันติภาพ (Justice for Peace Foundation-JPF), ม.ป.ท., 2555.

ชัยคุ มุห์หมัด ศอลิห์ อัล-มุห์ญิด. *โลกของผู้หญิง*. แปลโดย กฤติยา เพศยนาวิน. กรุงเทพฯ: นิตวีดา, 2555.

ชัยยิด มุตาวัลลี อัดดาร์ซุ. *ฮิญาบหรือนิกอบ*. แปลโดย บรรจง ปินกาชัน. กรุงเทพฯ: อัล อะมีน, 2555.

รอมฎอน บันจอร์. "ประวัติกฎาบทที่ระงับความทรงจำของการต่อรอง." *วารสารรัฐสมิแล* 33, ฉบับที่ 1 (มกราคม- เมษายน 2555): 18-34.

ส. วงศ์เสงี่ยม, บรรณาธิการ. *การอวดโฉม*. กรุงเทพฯ: ส.วงศ์เสงี่ยม, ม.ป.ป.

สำนักงานส่งเสริมและสนับสนุนวิชาการ 12 สำนักงานปลัดกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ กระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์. *รายงานวิจัยกลยุทธ์ในการส่งเสริมบทบาทสตรีมุสลิมต่อการพัฒนาสังคมในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้*. หาดใหญ่ สงขลา: ไอคิวมีเดีย, 2559.

อัมพร หมาดเต็น, ทวีลักษณ์ พลราชม และ มนวัธน์ พรหมรัตน์. *รายงานผลการประเมินปลายโครงการการพัฒนาเพื่อขยายบริการภายในชุมชนอย่างยั่งยืนสำหรับผู้หญิงและเด็กที่ได้รับผลกระทบจากความไม่สงบและความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้*. ม.ป.ท., 2558.

## ภาษาอังกฤษ

Abou-Bakr, Omaima. "What's Done Can be Un-Done: Un-Interpreting Gender-Hierarchy in Quranic Exegesis." paper presented at the 12<sup>th</sup> Mediterranean Research Meeting, Florence, Italy, 2011.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Al Banna, *Fath* 5, 7:1475-1480, quoted in Reda, Nevin. "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation." *American Journal of Islamic Social Sciences* 21, no. 2 (Spring 2004): 91.

Al-Banna, Hasan, trans. by S.A. Qureshi. *Selected Writings of Hasan al-Banna Shaheed*. New Delhi: Mellat Book Centre, 1999.

Al-Banna, Hasan. "'Nahwa al-noor' ('Towards the light')." in *Majmuatrasa'il al-imam alshahid Hasan al-Banna* (The Collection of Letters of Martyr Imam Hassan al-Banna). Cairo, 1992.

Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2016.

- Ali, Syed Ameer. *A Short History of the Saracens: Being a Concise Account of the Rise and Decline of the Saracenic Power and of the Economic, Social and Intellectual Development of the Arab Nation from the Earliest Times to the Destruction of Bagdad, and the Expulsion of the Moors from Spain*. London: Macmillan, 1916.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *On the Theory of the State in Islam: Its Role, Characteristics, Nature and Positions on Democracy, Pluralism, Women and Non Muslims*. Vairo: Dar al-Shuruq, 1997.
- Barlas, Asma. "The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism." lecture, University of Toronto, January 12, 2004.
- Badran, Margot, *Feminism in Islam: Secular and religious Convergence*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Cott, Nancy F. "Comment on Karen Offen's Defining Feminism: A Comparative Historical Approach." *Journal of Women in Culture and Society* 15, no. 1 (1989): 203-205.
- Dijk, Anne J.F. "Modern Discussion about Women-led Prayers in Islam: Contemporary Perspectives in the Debate of Imama and the Use of UsululFiqh." Master thesis, Religious Studies, 2012.
- Dodds, Adam. "The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine." *Evangelical Quarterly* 81, no. 3 (2009): 230-253.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.

Esposito, John L. "Women and Islam." *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 339-340.

\_\_\_\_\_. *What everyone needs to know about Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002: 94.

Ghadanfar, Mahmood Ahmad. "Umm Waraqahbint 'Abdullah bintHarith Al-ansariyah (May Allah be pleased with her)." in *Great Women of Islam: Who Were Given the Good News of Paradise*. trans. by Jamila Muhammad Qawi, revised by Sheikh Safur-Rahman Al-Mubarakpuri, edited by Muhammad AyubSapra and Muhammad Farooq, Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam, 2001.

Grey, Sarah. *Women's Role as Teachers, Leaders, and Contributors to the Waqf in Damascus*. Research Report for Julia Meltzer 14, 2014.

Griffith, Sidney. "Intertwined Scriptures." in *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Gullickson, Gay L. "Review of French Feminism in the Nineteenth Century/ Feminists and Suffragists: The British and French Experiences." *Feminist Studies* 15, no. 3 (December, 2012): 591-602.

- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More than a Prayer*. Austin: University of Texas Press, 2012.
- Hasan al-Turabi. "Women in Islam and Muslim Society." *The American Muslim* 2, no. 6, ( April–June 1993).
- \_\_\_\_\_. *The Renewal of Islamic Thinking [Tajdid al-Fikr al-Islam]*. Jeddah: Al-Dar alSu'udiya li al-Nashrwa al-Tawzi', 1987. 38-39.
- Hoel, Nina. "Sexualising the Sacred, Sacralising Sexuality: An Analysis of Public Responses to Muslim Women's Religious Leadership in the Context of a Cape Town Mosque." *Journal for the Study of Religion* 26, no. 2 (2013): 25-42.
- Jabali, Fu'ad. "A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments." Ph.D. diss. Institute of Islamic Studies, McGill University, 1999.
- Jackson, Roy. *MawlanaMaududi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. New York: Routledge, 2011.
- Jardim, Georgina. "Muslim Women against Apartheid: Muslim Women for Universal Values." *The Journal of Scriptural Reasoning* 14, no. 1 (June 2015): 1-15.
- Khan, Ahmad. "Israr, Al-Biq'a'l and Islahi: A Comparative Study of Tafsir Methodology" *Intellectual Discourse* 11, no. 2 (2003): 183-207.
- Mahmood, Saba. "Women's Agency within Feminist Historiography." *The Journal of Religion* 84, no. 4 (2004): 573-579.

- Marddent, Amporn. "The Three Tigers': Malay Muslim Women Revivalists in Thailand." paper presented at International Workshop on Female Islamic Authority in Comparative Perspective: Exemplars, Institutions, Practices at the Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, KITLV), Leiden, January 8-9, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Gender Piety of Muslim Women in Thailand." Ph.D. diss., Anthropology, Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt am Main, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Notions of Gender and Muslim Women in Thailand." paper presented at International Workshop on New Approaches to Gender and Islam: Translocal and Local Feminist Networking in South and Southeast Asia, Institute of Asian and African Studies Humboldt University Berlin, 29-30 April 2011.
- \_\_\_\_\_. "Religious Piety and Muslim Women in Thailand." in Susanne Schröter. ed. *Gender and Islam in Southeast Asia*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Maumoon, Dunya. "Gender Activism and the Islamic Revival." Master of Philosophy thesis, University of London, 1995.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman, 1975.

\_\_\_\_\_. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. translation and edited by Mary Jo Lakeland, Philadelphia: Perseus Books, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. translation by Mary Jo Lakeland. Reading, MA. Addison: Wesley Publishing, 1991.

Mir-Hosseini, Ziba. "Islamic Family Law and Social Practice: Anthropological Reflections on the Terms of the Debate." in Siegfried Has. ed. *Family Law and Religion: Debates in the Muslim World and Europe and their Implications for Co-operation and Dialogue*. Vienna, Austria: Association for the Middle East Hammer Purgstall, 2009.

\_\_\_\_\_. *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*. London: I.B. Tauris, 2000.

Mona el-Ghobashy. "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers." *International Journal of Middle East Studies*, no. 37 (2005): 383-384.

Moses, Claire Goldberg. *French Feminism in the Nineteenth Century*. Albany: State University of New York Press, 1984.

Nadvi, SayyidSulaiman. *Hazrat Aysha Siddiqah Her life and work*. translation by Syed Athar Husain. Kuwait: Islamic book publishers, 1986.

Nadwi, Mohammad Akram. *Al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam*. Oxford, London: Interface Publications, 2007.

Nilüfer Göle. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor Michigan: University of Michigan Press, 1996.

Offen, Karen. "De-population, Nationalism, and Feminism in Fin-de-siecle France." *American Historical Review* 89, no. 3 (June 1984): 654.

\_\_\_\_\_. "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach." *Journal of Women in Culture and Society* 4, no. 1 (1988): 119-157.

Ong, Aihwa. "Strategic Sisterhood or Sisters in Solidarity? Questions of Communitarianism and Citizenship in Asia." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 4, no. 1 (1996): 107-135.

Satha-Anand, Chaiwat "Hijab and Moments of Legitimation: Islamic Resurgence in Thai Society." in *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. edited by C.F. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

\_\_\_\_\_. "The Silence of the Bullet Monument: Violence and "truth" Management, Dyson-Nyor 1948, and Kru-Ze 2004." *Critical Asian Studies* 38, no. 1 (2006): 11-38.

Scupin, Raymond. "The Politics of Islamic Reformism in Thailand." *Asian Survey* 20, no. 12 (1980): 1223-1235.

Shakir, Zaid. "Examination of the Issue of Female Prayer Leadership." *A Voice of the Muslim Ummah* 17, no.5 (May 2005) :11-15.

Shehadeh, Lamia Rustum. "Women in the Discourse of Sayyid Qutb." *Arab Studies Quarterly* 22, no. 3 (2000): 47.

- Sisters in Islam and Masidi, *Yasmin. Are Muslim Men allowed to beat their Wives?*. Selangor: Micom, 2009.
- Srisompob Jitpiromsri and McCargo, Duncan “A Ministry for the South: New Governance Proposals for Thailand’s Southern Region.” *Contemporary Southeast Asia* 30, no. 3 (2008): 403-428.
- Stivens, Maila. “Family Values’ and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia.” *Women’s Studies International Forum* 29, no.4 (2006).
- Tibi, Bassam. “The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Sciences and Technology.” in *Fundamentalisms and Society*. edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Vakil, Sanam. *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*. New York: Continuum, 2011.
- Yahprung, Aryud. “Islamic Reform and Revivalism in Southern Thailand: A Critical Study of the Salafi Reform Movement of Shaykh Dr. Ismail Lutfi Chapakia Al-Fatani (from 1986-2010.” PhD. diss., International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2014.
- Yamani, Mai. *Feminism and Islam; Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press, 1996.

## สื่ออิเล็กทรอนิกส์

Al-Qaradawi, Yusuf. "Comments on Females Leading Co-gender Friday Prayers and on Women Leading other Women." <http://www.islamopediaonline.org/fatwa/dr-yusuf-al-qaradawi-comments-females-leading-co-gender-friday-prayers-and-women-leading-other> (access March 3, 2017).

Al-Qaradawi, Yusuf. "Women Acting as Imam in Prayer." in *Islam Online Archive*. <http://archive.islamonline.net/?p=1230> (access March 3, 2017).

Badran, Margot. "Islamic Feminism: What's in a Name?." *Al-Ahram Weekly Online* 569, (2002): 17-23. <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm> (access February 19, 2017).

Eren. "On Female Scholars (But Not Feminism): Reviewing Al-Muhaddithat." <http://www.patheos.com/blogs/mmw/2012/02/on-female-not-feminist-scholars-reviewing-al-muhaddithat/> (access February 12, 2017).

Power, Carla. "A Secret History." *New York Time* <http://www.nytimes.com/2007/02/25/magazine/25wwlnEssay.t.html> (access February 12, 2017).

Sperry, Paul. "Huma Abedins's Mom Linked to Shocking Anti-Women Book." *New York Post*. <http://nypost.com/2016/08/28/huma-abedins-mom-linked-to-shocking-anti-women-book/> (access February 10, 2017).

Yusuf, Hamza, "Women Leading Prayer & Ibn Taymiyyah." in "Rethinking Islamic Reform." Oxford University Islamic Society Sheldonian Theatre, University of Oxford.<https://www.youtube.com/watch?v=x45ysEfSuX0> (access March 2, 2017)

"Amina Wadud - Fatwa About Friday Prayers." <http://maniacmuslim.ipbhost.com/index.php?/topic/21196-amina-wadud-fatwa-about-friday-prayers/> (access March 3, 2017).

"Female Genital Cutting: Culture, Religious, and Human Rights Dimensions of a Complex Development Issue." Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, Georgetown University, March 2012). <https://s3.amazonaws.com/berkeley-center/FemaleGenitalCuttingReport.pdf>

"MUSAWAH." <http://www.musawah.org> (access February 28, 2017).

"Why is "women" The #1 issue Islam is questioned?." Cambridge Islamic Sciences Worldwide. <http://www.cambridgeislamicsciences.com/2011/04/> (access February 12, 2017).

"Women and Memory Forum 1995-2015." <http://www.wmf.org.eg/en/> (accessed February 22, 2017).

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

JOURNAL  
OF  
HISTORY

กฎหมายชารีอะห์กับผู้หญิงอาเจะห์:  
ชายขอบของชายขอบ  
Shariah Law and Acehese Women:  
Marginalized Group of Marginalized Province

อรอนงค์ ทิพย์พิมล  
Onanong Thippimol

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาประวัติศาสตร์  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
E-mail: [onanong.thippimol@gmail.com](mailto:onanong.thippimol@gmail.com)

## บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาการที่ผู้หญิงอาเจะห์กลายเป็นกลุ่มคนชายขอบจากการบังคับใช้กฎหมายซารีอะห์ในจังหวัดอาเจะห์ซึ่งในปัจจุบันจังหวัดอาเจะห์เป็นเพียงจังหวัดเดียวในประเทศอินโดนีเซียที่มีการบังคับใช้กฎหมายอิสลาม แต่การบังคับใช้ไม่ได้เป็นการบังคับใช้เต็มรูปแบบ ตั้งแต่ปี 2001 มีกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายซารีอะห์เพียง 4 ฉบับเท่านั้น การประกาศใช้กฎหมายซารีอะห์ในอาเจะห์เป็นนโยบายของรัฐบาลอินโดนีเซียที่จะแก้ไขปัญหาความขัดแย้ง และเพื่อทำลายความชอบธรรมของขบวนการอาเจะห์เอกราช โดยได้รับการสนับสนุนจากบรรดาผู้นำศาสนาบางกลุ่มและนักวิชาการในอาเจะห์

ผู้หญิงอาเจะห์มีบทบาทสำคัญในประวัติศาสตร์อาเจะห์ตั้งแต่ยุครัฐสุลต่าน ตลอดจนในกลุ่มขบวนการเรียกร้องเอกราชแต่ในกระบวนการพิจารณาเรื่องกฎหมายซารีอะห์ ผู้หญิงอาเจะห์ไม่ได้มีบทบาทแต่อย่างใด และผู้หญิงเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบมากที่สุดจากการบังคับใช้กฎหมายซารีอะห์ เป้าหมายส่วนใหญ่ของการบังคับใช้มักจะเป็นผู้หญิง เนื่องจากกฎหมายซารีอะห์เน้นเรื่องการแต่งกายที่ถูกต้องเหมาะสมตามหลักศาสนา ดังนั้นผู้หญิงจึงถูกควบคุมในเรื่องการใส่ผ้าคลุมผมและเสื้อมิด หากพิจารณาจากประวัติศาสตร์อาเจะห์การประกาศใช้กฎหมายซารีอะห์ส่งผลให้ผู้หญิงอาเจะห์กลายเป็นชายขอบของจังหวัดอาเจะห์ ซึ่งเป็นพื้นที่ชายขอบทางอำนาจ

**คำสำคัญ:** กฎหมายซารีอะห์ ผู้หญิงอาเจะห์ กลุ่มชายขอบ ขบวนการอาเจะห์เอกราช อุลามา

## Abstract

This article examines the marginalization of Acehese women from the enforcement of shariah law in Aceh. Nowadays, Aceh is the only province in Indonesia that implements Islamic law. However, it has been not the full implementation of Islamic law. Since 2001, only 4 regulations of Islamic law have been applied. The implementation of Islamic law in Aceh was the Indonesian government's policy to resolve and weaken the legitimacy of Gerakan Aceh Merdeka (The Free Aceh Movement) by gaining supports from some Acehese ulama and academics.

Acehnese women have had the important role since the Acehese sultanate era until GAM. However, in the process of consideration of Islamic law, Acehese women did not get involved at all. Moreover, Acehese women are most affected by the enforcement of shariah law. It seems that Acehese women are the target of the enforcement because the Islamic law in Aceh focuses on the proper dress code according to the Islamic teaching. Therefore, Acehese women are controlled of their headscarf and dress wearing. If considered from the history of Aceh, the implementation of Islamic law in Aceh marginalizes Acehese women in the periphery area of power as Aceh.

**Keywords:** Shariah law, Acehese Women, Marginalized Group, Gerakan Aceh Merdeka, Ulama

## 1. บทนำ

จังหวัดอาเจะห์เป็นเพียงแห่งเดียวในประเทศอินโดนีเซีย ที่มีกา  
บังคับใช้กฎหมายซารีอะห์สำหรับชาวอาเจะห์ที่นับถือศาสนาอิสลาม<sup>1</sup>  
อาเจะห์ที่ตั้งอยู่บนเกาะสุมาตราทางบริเวณตะวันตกสุดของประเทศ  
อินโดนีเซีย มีจำนวนประชากรประมาณ 5 ล้านคน ซึ่งมีความหลากหลาย  
ทางกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากกลุ่มชาติพันธุ์อาเจะห์แล้ว ในจังหวัดอาเจะห์  
ยังประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ อีก ได้แก่ กลุ่มชาติพันธุ์ตาเมียง-  
มลายู (Tamiang-Malays), กาโย (Gayo), อาลัส (Alas), อาเน็กจาเม  
(Aneuk Jamee), คลูต (Kluet), ซิงกิล (Singkil), อาเน็กลาอูต (Aneuk  
Laot), ซิเมอูลู (Simeulue) และซินาบัง (Sinabang) ซึ่งทำให้ภาษาที่ใช้  
ในพื้นที่จังหวัดอาเจะห์มีความหลากหลายด้วยเช่นกัน ได้แก่ ภาษา

---

<sup>1</sup>ในตอนแรกกฎหมายซารีอะห์บังคับใช้เฉพาะชาวมุสลิมในอาเจะห์เท่านั้น  
แต่ในเดือนกันยายนปี 2014 สภาทองถิ่นอาเจะห์ได้ผ่านร่างกฎหมายอาญาอิสลาม  
เพื่อบังคับใช้ในอาเจะห์โดยเนื้อหาส่วนใหญ่ครอบคลุมกฎหมายอิสลามที่ใช้อยู่ใน  
อาเจะห์ก่อนหน้านี้ แต่ประเด็นที่ถกเถียงกันคือ กฎหมายอาญาอิสลามนี้บังคับ  
ใช้กับผู้ที่ไม่ใช่มุสลิมด้วยหรือไม่ เช่น ชาวคริสต์ที่มีหัวข้อข่าวว่า “กฎหมายซารีอะห์อา  
เจะห์ในขณะนี้ใช้กับคนที่ไม่ใช่มุสลิมและ LGBT ด้วย” มีเนื้อหาโดยสรุปว่าแม้ว่า  
จะไม่ใช้มุสลิมแต่หากกระทำการละเมิดกฎหมายอาญาอิสลามที่บังคับใช้ในอา  
เจะห์จะต้องได้รับโทษตามที่กฎหมายกำหนด ดู Nurdin Hasan, “Hukum Syariah  
Aceh kini berlaku untuk Non-Muslim dan LGBT,” [http://www.rappler.com/  
world/regions/asia-pacific/indonesia/70330-hukum-syariat-islam-aceh-kini-berlaku-untuk-non-muslim-dan-lgbt](http://www.rappler.com/world/regions/asia-pacific/indonesia/70330-hukum-syariat-islam-aceh-kini-berlaku-untuk-non-muslim-dan-lgbt) (22 October 2014) และ Adi Warsidi,  
“Qanun Jinayat: Cambuk di Aceh Juga Berlaku buat Non-Muslim” [https://  
nasional.tempo.co/read/news/2015/10/27/058713410/qanun-jinayat-cambuk-di-aceh-juga-berlaku-buat-non-muslim](https://nasional.tempo.co/read/news/2015/10/27/058713410/qanun-jinayat-cambuk-di-aceh-juga-berlaku-buat-non-muslim) (accessed October 27, 2014)

อาเจะห์ มลายู ตาเมียง กาโย อาลัส อานีกจาเม ซิงกิล คลุต และซีเมอลู

ชาวมุสลิมในอาเจะห์มีชื่อเสียงด้านความเคร่งครัดศาสนามากที่สุดแห่งหนึ่งในประเทศอินโดนีเซีย จากประวัติศาสตร์การเข้ามาของศาสนาอิสลามและปักหลักอย่างมั่นคงที่อาเจะห์ ทำให้อาเจะห์กลายเป็นศูนย์กลางด้านศาสนาอิสลามและเป็นศูนย์กลางของการศึกษาศาสนาอิสลามที่เผยแพร่ไปยังที่อื่นๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จนกระทั่งมีสมญานามว่าเป็น “ระเปียงแห่งเมกกะ” และปัจจุบันอาเจะห์เป็นที่รู้จักทั้งในและต่างประเทศจากกรณีการใช้กฎหมายชารีอะห์ ภาพความเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดยังมาจากสงครามระหว่างอาเจะห์กับเจ้าอาณานิคมดัตช์ (1873-1914)<sup>2</sup> ในยุคอาณานิคม อาเจะห์เป็นหนึ่งในพื้นที่สุดท้ายที่ดัตช์สามารถควบคุมได้สำเร็จในปี 1913<sup>3</sup> ซึ่งผู้ที่มีบทบาทหลักในการนำการต่อสู้คือบรรดาผู้นำศาสนา หรือ อุลามา (*ulama*) ที่ต่อสู้ในนามของศาสนาและถือว่าพวกเขาชาวดัตช์คือ พวกนอกศาสนา

---

<sup>2</sup> แม้ว่าสุดท้ายอาเจะห์องค์สุดท้ายจะยอมจำนนต่อดัตช์ในปี 1904 แต่การสู้รบยังดำเนินต่อไป เอกสารหลายชิ้นระบุว่าสงครามอาเจะห์สิ้นสุดในปี 1913 หรือ 1914 ยิ่งไปกว่านั้นนักวิชาการบางท่านเสนอว่าสงครามอาเจะห์ดำเนินไปจนถึงปี 1942 เมื่อญี่ปุ่นได้เข้าควบคุมอาเจะห์ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ดู Teuku Ibrahim Alfian, “Aceh and the Holy War (Perang Sabi),” in Anthony Reid, ed., *Verandah of Violence: the Background to the Aceh Problem* (Singapore: Singapore University Press, 2006): 109-120.; Ali Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978), 10-21. และ James T Siegel, *The Rope of God* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978), 82-83.

<sup>3</sup> Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979), 7.

(*kafir*) และเรียกสงครามนั้นว่า สงครามศักดิ์สิทธิ์ (*Perang Sabil*)<sup>4</sup>

นอกจากนี้อาจะห์ยังเป็นที่รู้จักของนานาชาติจากปัญหาความขัดแย้งระหว่างขบวนการอาจะห์เอกราช (Gerakan Aceh Merdeka) หรือ GAM กับรัฐบาลกลางที่ดำเนินมาเกือบสามทศวรรษก่อนที่ทั้งสองฝ่ายจะบรรลุข้อตกลงสันติภาพได้ในปี 2005 แต่อย่างไรก็ตาม ขบวนการ GAM ไม่ใช่ขบวนการแรกที่เกิดขึ้นในอาจะห์ ในทศวรรษ 1950 หลังจากที่อินโดนีเซียเพิ่งได้รับเอกราชอย่างสมบูรณ์ การสร้างชาติยังอยู่ในระยะเริ่มต้น ความคิดเห็นที่แตกต่างกันในเรื่องรูปแบบของรัฐธรรมนูญระหว่างกลุ่มนักชาตินิยมกับกลุ่มผู้ที่สนับสนุนรัฐอิสลามนำไปสู่การเกิดขบวนการดาร์ลุอิสลาม (Darul Islam) ที่ต้องการสร้างรัฐอิสลามอินโดนีเซียขึ้นมา<sup>5</sup> โดยอาจะห์เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการดาร์ลุอิสลาม ดังกล่าว

สงครามความขัดแย้งระหว่างขบวนการ GAM และรัฐบาลอินโดนีเซีย ทำให้อาจะห์กลายเป็น “พื้นที่เขตปฏิบัติการทางทหาร” ในช่วงระหว่างปี 1989-1998 ทหารอินโดนีเซียพยายามปราบปรามขบวนการแบ่งแยกดินแดนในช่วงเวลาดังกล่าวมีการละเมิดสิทธิมนุษย

---

<sup>4</sup> ดู Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987)

<sup>5</sup> ดู C. Van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981); Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985); Hasan Saleh, *Mengapa Aceh Bergolak: Bertarung untuk Kepentingan Bangsa dan Bersabung untuk Kepentingan Daerah*, edited by Anzis Kleden and Ignas Bethan (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1992). เป็นต้น

ชนอย่างสูงจากการกระทำของทั้งสองฝ่าย หลังจากอาเจห์ประสบภัย สี่นามิในเดือนธันวาคม ปี 2004 อาเจห์กลายเป็นพื้นที่เปิด ทั้งในด้านการเปิดรับความช่วยเหลือจากนานาชาติ และเปิดประตูไปสู่การเจรจาสันติภาพ ซึ่งประสบความสำเร็จในปี 2005 และนำไปสู่การที่อาเจห์ได้รับสิทธิพิเศษในการปกครองตัวเอง

ในช่วงระหว่างที่ความขัดแย้งระหว่างขบวนการ GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซียดำเนินไปอย่างเข้มข้น รัฐบาลอินโดนีเซียได้มีนโยบายให้มีการใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจห์ การบังคับใช้กฎหมายอิสลามในอาเจห์นำไปสู่การถกเถียงอย่างกว้างขวางทั้งในสังคมอาเจห์ สังคมอินโดนีเซีย ตลอดจนสังคมภายนอกประเทศอินโดนีเซียไม่เฉพาะระหว่างกลุ่มที่สนับสนุนและกลุ่มที่คัดค้านเท่านั้น แต่ในกลุ่มเดียวกันเองก็มีการถกเถียงในประเด็นต่างๆ ด้วยเช่นกัน<sup>6</sup> กลุ่มที่ไม่เห็นด้วยกับการใช้กฎหมายอิสลามที่อาเจห์มีความเห็นว่าการลงโทษตามหลักกฎหมายอิสลามมีความรุนแรงเกินไปและเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะการลงโทษโดยการแขวน การบังคับใช้กฎหมายอิสลามในอาเจห์เป็นการเลือกปฏิบัติ กลุ่มคนยากจนถูกลงโทษตามกฎหมายมากกว่าคนมีฐานะและชื่อเสียงในสังคม หรือ ผู้หญิงกลายเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากการบังคับใช้กฎหมายอิสลามมากกว่าผู้ชายเป็นต้น

---

<sup>6</sup> อย่างไรก็ตามสำหรับชาวอาเจห์เอง เป็นเรื่องที่เป็นไม่ได้ที่จะมีใครพูดอย่างชัดแจ้งว่าไม่สนับสนุนการใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจห์ เพราะสำหรับชาวมุสลิมแล้วกฎหมายชารีอะห์คือกฎหมายของพระเจ้า เป็นวิถีที่ดีงามและถูกต้องในการดำเนินชีวิต ส่วนมากแล้วคนที่วิพากษ์วิจารณ์การใช้กฎหมายดังกล่าวจะบอกว่าเห็นด้วยกับการใช้กฎหมายชารีอะห์ แต่เห็นว่ายังมีปัญหาอยู่มากในเรื่องเนื้อหาและการปฏิบัติบังคับใช้กฎหมาย

บทความนี้จึงต้องการศึกษาการบังคับใช้กฎหมายอิสลามที่อาเจะห์ที่ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงอาเจะห์โดยตรง กระบวนการการบังคับกฎหมายอิสลามดังกล่าวได้ทำให้ผู้หญิงอาเจะห์กลายเป็นกลุ่มคนชายขอบในพื้นที่จังหวัดอาเจะห์ซึ่งเป็นพื้นที่ชายขอบทางโครงสร้างทางการเมืองของประเทศอินโดนีเซียอยู่แล้ว โดยจะทำความเข้าใจให้เห็นถึงประวัติศาสตร์กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์โดยสังเขป ความสัมพันธ์ระหว่างอาเจะห์กับอินโดนีเซีย และผลกระทบต่อผู้หญิงจากการบังคับใช้กฎหมายชารีอะห์ดังกล่าว

## 2. กฎหมายชารีอะห์กับอาเจะห์

การบังคับใช้กฎหมายอิสลามที่อาเจะห์มีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานตั้งแต่ยุครัฐอิสลาม (1511-1914) แม้ว่าหลักฐานประเภทตัวบทกฎหมายชารีอะห์ที่ถูกใช้ในยุครัฐอิสลามจะไม่หลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน แต่หลักฐานอื่นๆ รวมถึงบันทึกของชาวต่างชาติที่เดินทางไปทีอาเจะห์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 ได้ให้ข้อมูลที่นำไปสู่ข้อสรุปได้ว่าที่อาเจะห์มีการใช้กฎหมายชารีอะห์ควบคู่ไปกับกฎหมายจารีต หรือกฎหมายอาดัต (Adat Law) มาตั้งแต่ยุครัฐจารีตโดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคนสมัยที่อาเจะห์มีความเจริญรุ่งเรืองในสมัยของสุลต่านอิสกันดาร์มูดา (Sultan Iskandar Muda 1607-1636)<sup>7</sup>

เนื่องจากบทบาทของบรรดาอูลาม่าในการเป็นผู้นำต่อต้านการรุกรานของชาวดัตช์ในช่วงสงครามระหว่างดัตช์กับอาเจะห์ ในขณะที่

---

<sup>7</sup> ดู R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 153-158.

บรรดาชนชั้นนำและขุนนาง หรือ อูเลบาลัง (*uleebalang*) ส่วนมากได้ ยอมสวามิภักดิ์ต่อเจ้าอาณานิคม ทำให้หลังจากที่ชาวดัตช์สามารถพิชิต อาเจะห์ได้ในปี 1914 ดัตช์ได้ลดบทบาทของอูลามาและควบคุมกิจกรรม ทางด้านศาสนาและการศึกษาแบบอิสลาม รวมถึงกฎหมายอิสลามโดย ให้ความสำคัญกับอาตัตมากกว่า เพราะมองว่าอิสลามเป็นอันตรายและ ทำลายต่ออำนาจการปกครองของตนเอง

ต่อมาในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ญี่ปุ่นได้เข้ายึดครองดินแดน ที่เป็นอาณานิคมของตะวันตกในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อาเจะห์เป็น พื้นที่แรกๆ ในหมู่เกาะอินโดนีส์ตะวันออกเฉียงใต้ที่ญี่ปุ่นสามารถเข้าไปยึดครอง ได้ จากความร่วมมือของบรรดาอูลามาที่ต้องการกำจัดอำนาจของเจ้า อาณานิคมดัตช์ออกไป ญี่ปุ่นอนุญาตให้อาเจะห์ใช้ศาลศาสนาอิสลาม ซึ่งหมายความว่ากฎหมายชารีอะห์ได้รับการฟื้นฟู แต่เป็นเพียงช่วงระยะเวลาสั้นๆ เมื่ออินโดนีเซียประกาศเอกราชจากเจ้าอาณานิคมดัตช์เมื่อ วันที่ 17 สิงหาคม 1945 อาเจะห์ได้เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของประเทศ อินโดนีเซีย ทำให้ต้องใช้ระบบกฎหมายของประเทศอินโดนีเซีย อย่างไรก็ตามก่อนหน้าที่อินโดนีเซียจะประกาศเอกราชในเดือนมิถุนายน 1945 ญี่ปุ่นได้จัดตั้งคณะเตรียมการเพื่อการประกาศเอกราชของอินโดนีเซีย (*Committee to Investigate Preparations for Independence* หรือ *Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan, BPUPK*)<sup>8</sup> และคณะเตรียมการฯ นี้ได้ร่างรัฐธรรมนูญขึ้นมา ในวันที่ 22 มิถุนายน 1945 โดยร่างรัฐธรรมนูญฉบับนี้มีส่วนอารัมภบทที่เรียกกันว่า “กฎบัตรจาการ์ตา” ซึ่งใน “กฎบัตรจาการ์ตา” ได้มีข้อความที่ระบุว่า

<sup>8</sup> R. E. Elson, “Another Look at the Jakarta Charter Controversy 1945,” *Indonesia*, no. 88 (Oct 2009), 108-9.

“สำหรับผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามต้องปฏิบัติตามกฎหมายชารีอะห์” (“with the obligation for its adherents to carry out Islamic law หรือ *dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya*) จากการผลักดันโดยสมาชิกคณะกรรมการร่างรัฐธรรมนูญ ที่มีภูมิหลังจากศาสนาอิสลาม วรคณีนีในกฎบัตรจากรัตนาแสดง เจตจำนงของผู้ร่างรัฐธรรมนูญว่าในประเทศอินโดนีเซียชาวมุสลิมทุกคน ต้องปฏิบัติตามกฎหมายชารีอะห์ตามที่กฎหมายกำหนด<sup>9</sup> แต่ทว่าวลีที่ ประกอบด้วยคำเจ็ดคำ (ในภาษาอินโดนีเซีย) นี้ถูกลบออกจาก รัฐธรรมนูญในภายหลัง เพราะกลุ่มผู้นำชาตินิยมในขณะนั้นมีความเห็น ว่าการระบุเช่นนั้นจะทำให้เกิดปัญหากับกลุ่มผู้นับถือศาสนาคริสต์ใน ภูมิภาคอื่นๆ เหตุการณ์นี้นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของความขัดแย้ง ระหว่างนักชาตินิยมกับผู้สนับสนุนรัฐอิสลามในอินโดนีเซีย ทั้งที่ในตอน ที่มีการร่างกฎบัตรจากรัตนาวรคณีนีเป็นผลของการประนีประนอม ระหว่างผู้ที่สนับสนุนแนวคิดรัฐอิสลามอินโดนีเซียกับนักชาตินิยม อินโดนีเซีย เพราะผู้ที่สนับสนุนรัฐอิสลามต้องการให้อินโดนีเซียใช้รูปแบบรัฐอิสลามที่มีการบังคับใช้กฎหมายอิสลามอย่างเต็มรูปแบบ

สำหรับอาจะห์ในช่วงปีแรกๆ หลังจากอินโดนีเซียประกาศเอกราช อุลามาอาจะห์ซึ่งส่วนมากเป็นอุลามาสายปฏิรูปที่เป็นสมาชิกองค์การอุลามาอาจะห์ (All-Aceh Association of Ulama หรือ PUSA)<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Simon Butt, and Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia: a Contextual Analysis* (Oxford: Hart Publishing, 2012), 228.

<sup>10</sup> รายละเอียดเกี่ยวกับองค์การอุลามาอาจะห์ ดู Hamdiah Latif, “Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reform in Aceh,” (MA Thesis: McGill University, 1992)

ภายใต้การนำของ เต็งกู ดาอูด เบอเรอเอะห์ (Teungku Daud Bereueh)<sup>11</sup> อุลามา PUSA มีบทบาทสำคัญในอาเจะห์ในขณะนั้นได้ให้ความสำคัญกับการใช้กฎหมายชารีอะห์ในพื้นที่อาเจะห์ และได้ให้การสนับสนุนสาธารณรัฐอินโดนีเซียในสงครามต่อสู้เพื่อเอกราช ด้วยมองว่าการสนับสนุนอินโดนีเซียเป็นโอกาสที่จะฟื้นฟูกฎหมายชารีอะห์ขึ้นในพื้นที่อาเจะห์<sup>12</sup> อุลามาอาเจะห์เชื่อว่าอาเจะห์จะได้รับสถานะพิเศษให้ใช้กฎหมายอิสลามในพื้นที่อาเจะห์ได้ แม้ว่าผู้นำสาธารณรัฐอินโดนีเซียจะกำหนดให้รัฐอินโดนีเซียเป็นรัฐทางโลก (secular state) ก็ตาม เอ็ม นูร์ อิบราฮิมมี (M. Nur El Ibrahimy) บุตรชายของเต็งกู ดาอูด เบอเรอเอะห์ บรรยายในหนังสือของเขาว่าประธานาธิบดีซูการ์โนได้ไปเยือนอาเจะห์ในปี 1948 เพื่อขอความสนับสนุนจากอาเจะห์ในการทำสงครามต่อสู้เพื่อเอกราช ในโอกาสดังกล่าวซูการ์โนได้ให้คำมั่นสัญญาแก่เต็งกู ดาอูด เบอเรอเอะห์ ในการสนทนาส่วนตัวว่าอาเจะห์จะได้รับอนุญาตให้ใช้กฎหมายชารีอะห์ซึ่งดาอูด เบอเรอเอะห์ได้ขอให้ซูการ์โนลงนามเป็นลายลักษณ์อักษรแต่ซูการ์โนได้ปฏิเสธโดยขอให้ดาอูด เบอเรอเอะห์เข้าใจตนในฐานะที่เป็นประธานาธิบดี<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Teungku Daud Beureueh มาจากเขตปีดี (Pidie region) อาเจะห์เหนือ เป็นหนึ่งในผู้นำอาเจะห์ที่มีอิทธิพลมากที่สุดคนหนึ่งตั้งแต่ช่วงปลายอาณานิคม เขาเป็นผู้นำองค์กร PUSA, เป็นอุลามายิ่งใหญ่, ผู้ว่าราชการและผู้บัญชาการทหารอาเจะห์ (1945-1953) และ ผู้นำขบวนการดาร์ล อิสลามในอาเจะห์ช่วงปี 1953-1962

<sup>12</sup> Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehese Rebellion* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), 111.

<sup>13</sup> M. Nur El Ibrahimy, *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, 64-65.

ในเดือนเมษายนปี 1948 รัฐบาลอินโดนีเซียได้ผนวกอาเจะห์เข้าเป็นส่วนหนึ่งของจังหวัดสุมาตราเหนือ ในปี 1949 อาเจะห์ได้สถานะจังหวัดกลับคืนมา แต่อีกสองปีหลังจากนั้น ในปี 1951 อาเจะห์ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของจังหวัดสุมาตราเหนืออีกครั้ง<sup>14</sup> และกฎหมายชารีอะห์ไม่ได้มีการประกาศใช้ในพื้นที่อาเจะห์ ความไม่พอใจของกลุ่มมุลามาสายปฏิรูปต่อนโยบายของรัฐบาลอินโดนีเซียนำไปสู่การลุกขึ้นสู้ด้วยอาวุธในปี 1953 ภายใต้ขบวนการดาร์ุล อิสลามที่กำหนดในเกาะชวาในปี 1949 นำโดยการโตซุวีรโย (Kartosuwirjo) เป้าหมายของขบวนการดาร์ุลอิสลามคือ ต้องการสร้าง “รัฐอิสลามอินโดนีเซีย” ซึ่งรวมถึงการใช้กฎหมายชารีอะห์ ขบวนการดาร์ุล อิสลามที่อาเจะห์นำโดยเต็งกู ดาอูด เบอเรออะห์ ระหว่างปี 1953-1962 ในที่สุดความขัดแย้งระหว่างขบวนการดาร์ุลอิสลามที่อาเจะห์และรัฐบาลอินโดนีเซียได้ยุติลงด้วยการเจรจาในปี 1959 โดยรัฐบาลอินโดนีเซียสัญญาจะให้สิทธิพิเศษในการดำเนินกิจการภายในแก่อาเจะห์ 3 ด้าน ได้แก่ ด้านศาสนา จารีตและการศึกษา ซึ่งรวมถึงการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์<sup>15</sup> แต่อย่างไรก็ตามในทางปฏิบัติไม่ได้มีการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์ แม้ว่าจะมีความพยายามจากสภาท้องถิ่นอาเจะห์ในการเสนอร่างกฎหมายชารีอะห์ไปยังสภานิติบัญญัติที่จาการ์ตาในปี 1962<sup>16</sup> แต่ร่าง

---

<sup>14</sup> Muhammad Gade Ismail dkk., *Tantangan dan Rongrongan terhadap Keutuhan dan Kesatuan Bangsa: Kasus Darul Islam di Aceh* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi iSejarah Nasional, 1994), 106-112.

<sup>15</sup> Edward Aspinall, *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia* (Stanford, California: Stanford University Press, 2009), 34.

<sup>16</sup> Sekretariat DPRD-GR, Propinsi Daerah Istimewa Atjeh, *Dewan Perwakilan Rakjat Atjeh: Dalam Sedjarah Pembentukan dan Perkembangan*

กฎหมายดังกล่าวไม่ได้รับความเห็นชอบจากสภานิติบัญญัติ และกฎหมายอิสลามก็ไม่ได้ใช้อย่างเป็นทางการในพื้นที่จังหวัดอาเจะห์

ความไม่เป็นธรรมในการจัดสรรทรัพยากร และการบริหารปกครองอย่างไร้ประสิทธิภาพนำไปสู่การจัดตั้งขบวนการ GAM ในปี 1976 ซึ่งนำโดย ฮาซัน ดี ตีโร (Hasan di Tiro) วัตถุประสงค์ของ GAM คือต้องการเป็นเอกราชแยกตัวออกจากอินโดนีเซีย โดยรูปแบบรัฐที่ต้องการจะใช้คือรัฐแบบในอดีต<sup>17</sup>ซึ่งการใช้กฎหมายชารีอะห์ก็เป็นหนึ่งในองค์ประกอบของรัฐแบบนั้น ในขณะที่ Aspinall เสนอว่า ขบวนการ GAM นั้นมีลักษณะเน้นชาตินิยมอาเจะห์อย่างชัดเจน ซึ่งแตกต่างจากขบวนการดาร์ลุอิสลามที่มีการเรียกร้องกฎหมายชารีอะห์อย่างเด่นชัด<sup>18</sup> แต่ข้อเรียกร้องเรื่องการใช้กฎหมายอิสลามของขบวนการ GAM นั้นยังเป็นที่ถกเถียงจนถึงปัจจุบันในกลุ่มผู้ศึกษาและผู้สังเกตการณ์อาเจะห์ว่า แท้จริงแล้วกฎหมายอิสลามเป็นเรื่องที่ขบวนการ GAM ให้ความสำคัญและเรียกร้องมากเพียงใด

ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 ความขัดแย้งระหว่าง GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซียดำเนินไปอย่างตึงเครียด รัฐบาลอินโดนีเซียประกาศให้พื้นที่อาเจะห์เป็นเขตปฏิบัติการทางทหาร มีการส่งกองกำลังเข้าไปปฏิบัติการในอาเจะห์จำนวนมาก เกิดการต่อสู้ปะทะกันระหว่าง GAM

---

*Pemerintahan di Atjeh sedjak Proklamasi 1945 sampai awal Tahun 1968* (Banda Atjeh: Sekretariat DPRD-GR, 1968), 129-131.

<sup>17</sup> สัมภาษณ์ซาการียา ซามัน (Zakaria Saman), อดีตรัฐมนตรีกระทรวงกลาโหมของขบวนการ GAM, บันดา อาเจะห์, 2 กันยายน 2014.

<sup>18</sup> ดู Aspinall, *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*.

กับทหารอินโดนีเซีย มีการละเมิดสิทธิมนุษยชนอย่างกว้างขวาง มีคน ถูกสังหาร ถูกทรมาน ผู้หญิงถูกข่มขืน ทำร้าย สังคมอาจะห์ได้เต็มไปด้วย ความหวาดระแวงและหวาดกลัวของผู้คนที่ไม่รู้ว่าจะฝ่ายไหนเป็นผู้ก่อการ ดังกล่าว และไม่ทราบว่ามีใครเป็นใครภายใต้สภาวะการณ์ในขณะนั้น ท่ามกลางความขัดแย้งดังกล่าว รัฐบาลอินโดนีเซียได้ประกาศใช้ กฎหมายฉบับที่ 44 ปี 1999 กฎหมายฉบับนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อยุติความ ขัดแย้งระหว่างขบวนการ GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซียในอาจะห์<sup>19</sup> โดย

---

<sup>19</sup> งานที่ศึกษาเกี่ยวกับการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์ในอาจะห์เสนอ ว่าไม่ว่าความคิดริเริ่มที่จะใช้กฎหมายอิสลามในพื้นที่อาจะห์อย่างเป็นทางการจะ มาจากฝ่ายอาจะห์หรือรัฐบาลอินโดนีเซียก็ตาม การประกาศใช้กฎหมายอิสลาม นั้นสัมพันธ์กับความขัดแย้งระหว่างขบวนการ GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซีย ดู Aspinall, *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*; Arfiansyah, "Politicization of Shari'ah: Behind the Implementation of Shari'ah in Aceh – Indonesia"; Moch Nur Ichwan, "Politics of Shari'atization in Aceh," in R. Michael Feener and Mark Cammack, eds., *Islamic Law in Contemporary Indonesia* (Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School: Distributed by Harvard University Press, 2007); R. Michael Feener, "Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh," *Islamic Law and Society* 19 (2012): 275-311; R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islamic Law in Southeast Asia: A study of Its Application in Kelantan and Aceh* (Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books, 2009); Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia.*; Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003); และ Nadirsyah Hosen, *Shari'a & Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007).

กฎหมายฉบับนี้เน้นถึงความพิเศษของอาเจะห์ (Keistimewaan Aceh) และให้ความสำคัญกับบทบาทของ “อูลามา” ในการเป็นตัวแปรแก้ ปัญหาความขัดแย้ง

### การบังคับใช้กฎหมายชารีอะห์ในอาเจะห์<sup>20</sup>

จากกฎหมายฉบับที่ 44 ปี 1999 นำไปสู่การประกาศใช้กฎหมาย ชารีอะห์ในอาเจะห์ปี 2001 ตามกฎหมายฉบับที่ 18 ปี 2001<sup>21</sup> แต่ทว่า หลังการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์อย่างเป็นทางการ ความขัดแย้ง ระหว่าง GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซียไม่ได้คลี่คลายหรือเบาบางลง ใน ทางตรงกันข้าม กฎหมายชารีอะห์ที่ประกาศใช้กลับก่อให้เกิดความ ตึงเครียด เกิดความขัดแย้งในรูปแบบอื่นๆ ขึ้นในสังคมอาเจะห์ ในกลุ่ม คนอาเจะห์ด้วยกันเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากการเกิดสัญญา สันติภาพระหว่าง GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซีย ในปี 2005 ซึ่งนำไปสู่การ ที่ GAM ยุติบทบาทในฐานะกองกำลังรบแบบกองโจรไปสู่การเคลื่อนไหว ทางการเมือง GAM ได้ก่อตั้งพรรคอาเจะห์ (Partai Aceh) ขึ้นมาและ กฎหมายชารีอะห์ยิ่งมีความสำคัญมากขึ้นหลังจากที่พรรคอาเจะห์ชนะ การเลือกตั้งท้องถิ่น

---

<sup>20</sup> ดู Al Yasa Abubakar, *Syariat Islam di NAD, Perdigma Kebijakan dan Kegiatan* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2005)

<sup>21</sup> สำหรับกฎหมายต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์ อย่างเป็นทางการ ดู Dinas Syariat Islam Aceh, *Himpunan Undang-Undang Keputusan Predisen Peraturan Daerah/Qanun Instruksi Gubernur Berkaita nPelaksanaan Syariat Islam* (edisi kesepuluh) (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2012) และ Sumaryo Budi R. (ed.), *Aceh dalam Undang-Undang dan Perputahun 1999 S/D Tahun 2006* (Jakarta: CV. Citra Utama, 2008)

### **องค์กรรับผิดชอบดูแลกฎหมายชารีอะห์<sup>22</sup>**

การประกาศใช้กฎหมายอิสลามในอาเจะห์ก่อให้เกิดการสถาปนาองค์กรต่างๆ ขึ้นมาเพื่อรับผิดชอบดูแลกระบวนการใช้กฎหมายอิสลามในอาเจะห์ตั้งแต่การร่างกฎหมายไปจนถึงการบังคับใช้ได้แก่

1. หน่วยงานชารีอะห์ (Shari'a Agency หรือ *Dinas Syariat Islam*)
2. ศาลชารีอะห์ (*Islamic court* หรือ *Mahkamah Syariah Islam*)
3. ตำรวจศาสนา (*Islamic Police Force* หรือ *Wilayatul Hisbah*)

### **ขอบเขตเนื้อหาของกฎหมายชารีอะห์ที่บังคับใช้ในอาเจะห์**

ตั้งแต่มีกฎหมายฉบับที่ 44 ปี 1999 อันนำไปสู่การประกาศใช้กฎหมายอิสลามที่ใช้ในจังหวัดอาเจะห์ในปี 2001 นั้น โดยหลักการแล้วจะต้องมีการใช้กฎหมายชารีอะห์เต็มรูปแบบที่ครอบคลุมทุกด้านของการดำเนินชีวิตประชาชนชาวมุสลิม ทั้งด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคม ตลอดจนวิถีชีวิตประจำวัน แต่จนถึงปัจจุบัน (2017) กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์ยังจำกัดอยู่เพียง 4 ด้านนี้เท่านั้น ได้แก่

---

<sup>22</sup> สำหรับรายละเอียดเกี่ยวกับองค์กรที่ก่อตั้งขึ้นเพื่อรับผิดชอบดูแลการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์ในอาเจะห์ ดู R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh* (Indonesia. Oxford: Oxford University Press, 2013)

1. ด้านการแต่งกาย ภายใต้ กฎหมายฉบับที่ 11 ปี 2002 เกี่ยวกับด้านหลักปฏิบัติและสัญลักษณ์ของศาสนาอิสลาม (*Ibadah, Aqidah dan Syi'ar Islam*)
2. การบริโภคเครื่องดื่มมีนเมากฎหมายฉบับที่ 12 ปี 2003 (*Qanun Khamar*)
3. การเล่นเกมพนันกฎหมายฉบับที่ 13 ปี 2003 (*Qanun Maisir [Judi]*)
4. การประพฤตินิดทางเพศกฎหมายฉบับที่ 14 ปี 2003 (*Qanun Khalwat [Mesum]*)

เดือนกันยายน ปี 2014 สภาทองถิ่นอาเจะห์ได้ผ่านร่างกฎหมายอาญาอิสลาม ซึ่งมีผลบังคับใช้เดือนตุลาคม ปี 2015 นอกเหนือจากครอบคลุมกฎหมายเดิม 4 ด้านดังที่กล่าวแล้วกฎหมายอาญาอิสลามได้เพิ่มบทบัญญัติการกระทำความผิดกฎหมายอิสลามในด้านการมีความสัมพันธ์ทางเพศนอกกฎหมาย (*zina*) ได้แก่ การมีความสัมพันธ์ทางเพศกับคนที่มีเชื้อสามีหรือภรรยาของตน และการข่มขืน การกล่าวหาว่าผู้อื่นกระทำความผิดเรื่องมีความสัมพันธ์ทางเพศนอกกฎหมาย (*qadzaf*) และการมีความสัมพันธ์ทางเพศกับคนเพศเดียวกัน (*liwath* และ *musahaqah*) อีกด้วย<sup>23</sup> โดยบทลงโทษตามกฎหมายชารีอะห์นั้นจนถึงปัจจุบันโทษร้ายแรงที่สุดคือการเยียนต่อหน้าสาธารณชน

---

<sup>23</sup> “Rancangan Qanun Aceh Nomor... Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat,” *Serambi*, 5 September 2014.

### 3. อาเจะห์กับจาการ์ตา:

#### ความสัมพันธ์แบบชายขอบกับศูนย์กลาง<sup>24</sup>

ประวัติศาสตร์การใช้อิทธิพลของชาวจาเะห์ในพื้นที่จังหวัดอาเจะห์ได้สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาที่อยู่เหนือปัญหาเรื่องการใช้กฎหมายอิสลามในจังหวัดอาเจะห์ คือปัญหาของการจัดความสัมพันธ์ของรัฐชาติใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่เกิดจากรัฐอิสระหลายๆ รัฐซึ่งมารวมกันภายใต้ระบบอาณานิคมเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเทศอินโดนีเซียที่เกิดจากการรวมตัวกันของรัฐต่างๆ มากกว่าสองร้อยรัฐโดยยุคอาณานิคม ซึ่งแต่ละรัฐก่อนหน้าที่จะถูกยึดครองโดยเจ้าอาณานิคมต่างเป็นรัฐอิสระที่มีรูปแบบการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมเป็นของตนเอง เมื่อเป็นเอกราชการใช้นโยบายสร้างชาติโดยรวมศูนย์กลางไว้ที่ส่วนกลางทำให้เกิดความสัมพันธ์แบบศูนย์กลาง-ชายขอบ ระหว่างจาการ์ตาซึ่งเป็นศูนย์กลางทางอำนาจการปกครองกับพื้นที่รอบนอกโดยเฉพาะพื้นที่นอกเกาะชวา ซึ่งนโยบายแบบความสัมพันธ์ศูนย์กลางและชายขอบนั้นทำให้จาการ์ตามีอำนาจและสิทธิขาดในการควบคุมพื้นที่ชายขอบโดยผ่านโครงสร้างอำนาจทางการเมือง

อาเจะห์เป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุดในเรื่องความสัมพันธ์แบบศูนย์กลางกับชายขอบ ก่อนหน้าที่จะตกเป็นอาณานิคมของดัตช์อาเจะห์มีสถานะเป็นรัฐอิสระ มีระบบการปกครองและวัฒนธรรมที่มีรากฐานมา

---

<sup>24</sup> งานที่ศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์แบบศูนย์กลาง-ชายขอบ ระหว่างจาการ์ตากับอาเจะห์ ดู Eric Eugene Morris, "Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia," (PhD thesis, Cornell University, 1983).

จากศาสนาอิสลามและจารีต การที่อาเจห์เป็นศูนย์กลางและมีความเจริญรุ่งเรืองทางด้านศาสนาอิสลาม และประวัติศาสตร์การต่อสู้กับผู้รุกรานในนามของศาสนาทำให้คนอาเจห์มีอัตลักษณ์ทางด้านศาสนาอิสลามที่เด่นชัดและเข้มแข็ง ในช่วงก่อนอินโดนีเซียจะได้รับเอกราชผู้นำอาเจห์ได้ตัดสินใจเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติใหม่ที่กำลังจะเกิดใหม่ และในช่วงสงครามต่อสู้เพื่อเอกราชชาวอาเจห์ได้ให้การสนับสนุนอินโดนีเซียอย่างเต็มที่ โดยหวังว่าเมื่ออินโดนีเซียได้รับเอกราชอย่างสมบูรณ์อาเจห์จะได้รับสิทธิพิเศษและสามารถใช้กฎหมายอิสลามซึ่งเป็นอัตลักษณ์ของชาวอาเจห์ในพื้นที่อาเจห์ได้

การผนวกอาเจห์เข้าเป็นส่วนหนึ่งของจังหวัดสุมาตราเหนือในปี 1951 เป็นการลดบทบาทและความสำคัญของอาเจห์ลง ผู้นำอาเจห์ในขณะนั้นซึ่งส่วนใหญ่เป็นอูลามาสายปฏิรูปไม่พอใจนโยบายของรัฐบาลกลางและนำไปสู่การตัดสินใจเข้าร่วมกับขบวนการดารุลอิสลามซึ่งรัฐบาลอินโดนีเซียตอบโต้ด้วยการปราบปราม แม้ว่าความขัดแย้งดังกล่าวจะจบลงด้วยการเจรจาและอาเจห์ได้รับสิทธิพิเศษในการจัดการเรื่องเกี่ยวกับการศึกษา, ศาสนาและจารีตตามข้อตกลง แต่ในทางปฏิบัติอาเจห์ไม่ได้มีอิสระที่จะดำเนินการเรื่องเหล่านั้นได้ เนื่องจากว่าต้องได้รับความเห็นชอบจากรัฐบาลกลาง

การรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลางในสมัยยุคระเบียบใหม่ของประธานาธิบดีซูฮาร์โตยิ่งทำให้อาเจห์กลายเป็นชายขอบของรัฐอินโดนีเซียยิ่งขึ้น นโยบายเน้นการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศได้ใช้ทรัพยากรจากพื้นที่ต่างๆ เข้าไปพัฒนาส่วนกลาง อาเจห์ซึ่งมีความมั่งคั่งทางทรัพยากรธรรมชาติโดยเฉพาะน้ำมันและป่าไม้ก็ถูกใช้ทรัพยากรดังกล่าวเพื่อพัฒนาประเทศ โดยที่ความเจริญหรือส่วนแบ่ง

จากการพัฒนาไม่ได้ไปถึงที่อาเจห์อย่างเท่าเทียม จึงนำไปสู่การเกิด ขบวนการแบ่งแยกดินแดน ซึ่งรัฐบาลอินโดนีเซียใช้วิธีการปราบปราม อย่างรุนแรง กล่าวได้ว่ากระบวนการสร้างชาติของอินโดนีเซียได้เบียด ขับพื้นที่อื่นๆ ให้กลายเป็นชายขอบของการพัฒนาและการกำหนด นโยบาย

การบังคับใช้กฎหมายอิสลามในอาเจห์ยังได้สะท้อนความสัมพันธ์แบบศูนย์กลางและชายขอบ ตั้งแต่อินโดนีเซียเป็นเอกราชชาว อาเจห์เรียกร้องสิทธิการใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจห์ แต่รัฐบาล อินโดนีเซียไม่เคยเห็นชอบหรือมีความจริงจังในการให้คนอาเจห์ใช้ กฎหมายอิสลามตามความประสงค์ แต่ทว่าในท่ามกลางความขัดแย้ง ระหว่างขบวนการ GAM กับรัฐบาลอินโดนีเซียที่ดำเนินไปสู่ความขัดแย้ง สูงสุดในช่วงปลายทศวรรษ 1990 รัฐบาลอินโดนีเซียภายใต้ ประธานาธิบดีอับดุลเราะห์มานวาฮิดได้ดำเนินนโยบายที่จะอนุญาตให้ชาว อาเจห์สามารถใช้กฎหมายอิสลามได้โดยคาดหวังจะยุติความขัดแย้ง ที่ดำเนินอยู่ อย่างไรก็ตาม หลังการประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์อย่าง เป็นทางการ ความขัดแย้งระหว่างสองฝ่ายไม่ได้ยุติลงแต่อย่างใด และ รัฐบาลอินโดนีเซียยังมีบทบาทอย่างมากในการกำหนดทิศทางของ กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจห์ จึงอาจกล่าวได้ว่าตั้งแต่อินโดนีเซียได้รับ เอกราชจากดัตช์ อาเจห์ถูกปกครองภายใต้รัฐอินโดนีเซียแบบรวมศูนย์ อำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง กระบวนการสร้างชาติทำให้พื้นที่อาเจห์กลายเป็นพื้นที่ชายขอบของการพัฒนาประเทศ และแม้กระทั่งการใช้กฎหมาย ชารีอะห์ที่เป็นความประสงค์ดั้งเดิมของชาวอาเจห์เอง แต่เมื่ออยู่ภายใต้ ความสัมพันธ์แบบศูนย์กลางและชายขอบ รัฐบาลอินโดนีเซียก็มี อำนาจในการกำหนดทิศทางและขอบเขตของการบังคับใช้กฎหมาย อิสลามแม้ว่าอาเจห์จะได้รับสิทธิพิเศษในการปกครองตัวเองแล้วก็ตาม

#### 4. ผู้หญิงอาเจะห์: จากผู้มีอำนาจเหนือกฎหมายชารีอะห์สู่การเป็น “เหยื่อ” และ “ชายขอบ” ของการบังคับใช้กฎหมายชารีอะห์

ผู้หญิงอาเจะห์มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักในเรื่องการมีบทบาททางการเมืองตั้งแต่สมัยรัฐสุลต่านและการต่อต้านอาณานิคม อาเจะห์เคยถูกปกครองโดยสุลต่านหญิงถึงสี่องค์<sup>25</sup> ได้แก่ Sultanah Safiatuddin Tajul Alam (ปกครองช่วง 1641-1675) Sultanah Naqiatuddin Nurul Alam (ปกครองช่วง 1675-1678) Sultanah Zakiatuddin Inayat Syah (ปกครองช่วง 1678-1688) และ Sultanah Zinatuddin Kamalat Syah (ปกครองช่วง 1688-1699) นอกจากนี้มีสุลต่านหญิงแล้ว อาเจะห์ยังมีวีรสตรีจำนวนมากที่มีบทบาทในการต่อสู้กับเจ้าอาณานิคมดัตช์ในช่วงสงครามระหว่างดัตช์กับอาเจะห์ ผู้หญิงที่มีบทบาทที่ได้รับการยกย่องและเป็นที่ยอมรับได้แก่ Cut Nyak Dhien (1850-1908) Cut Nyak Meutia (1870-1910) และ Tengku Fakinah (1856-1938)

ในช่วงสงครามต่อต้านอาณานิคม นักรบชายเสียชีวิตเป็นจำนวนมาก ทั้งภรรยาเป็นม่าย บรรดาภรรยาของนักรบชายที่เสียชีวิตได้จับอาวุธขึ้นสู้ภายใต้ชื่อ “กองกำลังแม่ม่าย” หรือ “กองกำลังอินองบาละ” (Pasukan Inong Balee) ซึ่งในการสู้รบของขบวนการ GAM ได้มีการจัดตั้ง “กองกำลังแม่ม่าย” ขึ้น เป็นส่วนหนึ่งของการต่อสู้เช่นกัน โดยในตอนแรกผู้ที่เข้าร่วมกองกำลังดังกล่าวเป็นแม่ม่ายที่สามีเสียชีวิตจาก

---

<sup>25</sup> รายละเอียดเกี่ยวกับสุลต่านหญิงและวีรสตรีอาเจะห์ ดู Pocut Haslinda Syahrul, *Perempuan Aceh dalam Lintasan Sejarah Abad VIII-XXI* (Samalanga, Nanggroe Aceh Darussalam: Pelita Hidup Insani, 2008)

การสู้รบกับกองกำลังทหารอินโดนีเซีย แต่ในภายหลังได้มีการคัดเลือกหญิงสาวที่ยังไม่ได้แต่งงานเข้าร่วมขบวนการด้วย หน้าทีของกำลังแม่ม่ายมีหลากหลายตั้งแต่ทำหน้าที่ส่งเสบียงและส่งข่าวสารไปให้กองกำลัง GAM ที่ซุ่มซ่อนตัวในป่า ไปจนถึงเข้าจับอาวุธสู้รบเคียงบ่าเคียงไหล่กับนักรบชาย

ทว่าภายหลังสัญญาสันติภาพในปี 2005 กองกำลังอินโองบาเลกลับไม่ได้รับการเหลียวแลจากทั้งฝ่ายรัฐบาลอินโดนีเซียและขบวนการ GAM เงินชดเชยที่เป็นหนึ่งในข้อตกลงระหว่างรัฐบาลอินโดนีเซียกับขบวนการ GAM ที่ขบวนการ GAM ได้รับนั้นระบุเพียงแค่ว่าสำหรับนักรบชายเท่านั้น นอกจากนี้นักรบของกำลังอินโองบาเลยังประสบกับปัญหาอย่างอื่นอีก เช่น บางคนเข้าป่าไปสู้รบ ได้พบรัก และแต่งงานกับนักรบชายในป่า แต่เมื่อกลับคืนสู่บ้านหลังเกิดสันติภาพ การแต่งงานของหลายคู่ไม่ได้รับการรับรองทางการ เนื่องจากว่าไม่มีหลักฐานการแต่งงานจากหน่วยงานราชการ<sup>26</sup> หรือการที่ถูกทอดทิ้งโดยคู่สมรสเพื่อแต่งงานกับหญิงสาวอื่น เป็นต้น

#### 4.1 กฎหมายจารีอะห์: ผลกระทบต่อผู้หญิงอาเจะห์

ในบรรดากฎหมายจารีอะห์ทั้ง 4 ด้านที่มีการบังคับใช้ที่อาเจะห์ด้านเครื่องแต่งกายที่ต้องตามการตีความตามหลักศาสนาเป็นด้านที่มีการบังคับใช้อย่างเข้มข้นที่สุด ผู้หญิงกลายเป็นกลุ่มหลักที่ได้รับผลกระทบจากการบังคับใช้กฎหมายจารีอะห์ที่อาเจะห์มากที่สุดเนื่องจากเครื่องแต่งกายผู้หญิงเป็นสิ่งที่เห็นได้เด่นชัดกว่าเครื่องแต่งกายผู้ชาย

---

<sup>26</sup> สัมภาษณ์ Natsya (นามสมมติ), ประธานกลุ่มผู้หญิงอาเจะห์, บันดาอาเจะห์, 5 กันยายน 2014

แม้ว่าจะมีข้อปฏิบัติสำหรับเครื่องแต่งกายผู้ชายเช่นกัน แต่โดยส่วนใหญ่ การสวมตวรจจับผู้ที่แต่งกายใส่เสื้อผ้าไม่เหมาะสมตามหลักศาสนาโดย ตำรวจศาสนานั้น มักจะมีแต่ผู้หญิงที่ถูกตวรจจับ การแต่งกายที่ไม่เหมาะสมตามหลักศาสนาอิสลามสำหรับผู้หญิงได้แก่ การไม่ใส่ผ้าคลุมผมเพื่อปกปิดเรือนผม และการใส่เสื้อผ้าหรือกางเกงรัดรูป<sup>27</sup> แต่อย่างไรก็ตามมาตรฐานเรื่องการแต่งกายตามหลักคำสอนทางศาสนาก็ยังเป็น เรื่องที่ถกเถียงกันในกลุ่มต่างๆ และการตวรจจับในแต่ละพื้นที่ก็กระทำ ไม่เหมือนกัน หรือแม้แต่ในพื้นที่เดียวกัน ความเข้มงวดก็ต่างกันแล้วแต่ ช่วงเวลา ตัวอย่างเช่น ที่เมืองเมอลาโบะห์ (Meulaboh) ในเขตภูมิภาค อาเจะห์ตะวันตก การตวรจจับเครื่องแต่งกายที่ไม่เหมาะสมตามหลัก ศาสนา กระทำด้วยความเข้มงวดมาก มีการตวรจจับผู้หญิงที่ไม่ใส่ผ้า คลุมผมและผู้หญิงที่ใส่กางเกงยีนส์หรือกางเกงรัดรูป โดยมีการแจกผ้า คลุมผมให้ผู้หญิงชาวมุสลิมที่ไม่ใส่ผ้าคลุม หรือใส่แบบไม่ถูกต้อง และ แจกกระโปรงสำหรับผู้หญิงที่ใส่กางเกงยีนส์หรือกางเกงรัดรูป<sup>28</sup>

การตวรจจับผู้ที่แต่งกายไม่ถูกต้องตามการตีความตามหลัก ศาสนาดังกล่าว โดยหลักการแล้วจะต้องกระทำโดยตำรวจศาสนาผู้ซึ่ง มีหน้าที่รับผิดชอบโดยตรงเท่านั้น แต่ในทางปฏิบัติกลับมีการตวรจจับ โดยกลุ่มบุคคลที่ไม่ใช่ตำรวจศาสนา โดยมากเป็นนักเรียนในโรงเรียน สอนศาสนาและพวกกลุ่มอิสลามเคร่งครัด เช่น กลุ่ม Front Pembela

<sup>27</sup> ดู Onanong Thippimol, "A History of Shariah Law in Aceh: Debates and Political Struggles among the Acehnese Ulama," (PhD thesis, the University of Queensland, 2016), 8-9.

<sup>28</sup> สัมภาษณ์ Putri (นามสมมติ), นักวิชาการ, เมืองเมอลาโบะห์, อาเจะห์ ตะวันตก, 2 พฤศจิกายน 2013

Islam หรือ FPI และกลุ่ม Rabitah Taliban Aceh หรือ RTA โดยการทำการตรวจจับของกลุ่มที่ไม่เป็นทางการจะมีความรุนแรงมากกว่า เช่น ในบางพื้นที่ที่มีการเอาสีไปทามผู้หญิงที่ไม่ใส่ผ้าคลุมผม หรือใช้กรรไกรตัดกางเกงของผู้หญิงที่ใส่กางเกงยีนส์หรือกางเกงรัดรูป อย่างไรก็ตาม การตรวจค้นและกดดันให้ผู้หญิงมุสลิมแต่งกายให้ถูกต้องตามหลักศาสนาได้เคยเกิดขึ้นมาก่อนในปี 1999 ช่วงที่เริ่มมีกระแสรัฐบาลอินโดนีเซียจะให้ชาวอาเจะห์ใช้กฎหมายอิสลาม ก่อนหน้าที่จะมีการประกาศใช้กฎหมายอิสลามในพื้นที่จังหวัดอาเจะห์อย่างเป็นทางการ โดยมีกลุ่มบุคคลไม่ทราบฝ่ายแต่จากเครื่องแต่งกายทำให้เข้าใจว่าเป็นกลุ่ม GAM ได้หยุดรถประจำทาง และขึ้นไปตรวจจับผู้ที่แต่งกายไม่ถูกต้องตามหลักศาสนาบนรถประจำทาง โดยการกระทำนั้นเป็นการข่มขู่กรรไกรให้ผู้หญิงที่ไม่คลุมผมต้องคลุมผมให้เรียบร้อย<sup>29</sup> ซึ่งมีผู้แสดงความคิดเห็นว่าการกระทำกลุ่มของกลุ่มบุคคลไม่ทราบฝ่ายดังกล่าว เป็นเหมือนการสมรู้ร่วมคิดกับนโยบายจากรัฐบาลอินโดนีเซียที่ต้องการจะใช้กฎหมายซารีอะห์เพื่อทำให้ขบวนการ GAM อ่อนแอลง และการที่กลุ่มบุคคลดังกล่าวแต่งกายคล้าย GAM ก็อาจจะเป็นการกระทำของกลุ่มขบวนการ GAM เองหรือผู้ที่แอบอ้างก็ได้ เพื่อเป็นการสร้างภาพว่า สังคมหรือชาวอาเจะห์ต้องการกฎหมายอิสลาม ในขณะที่นักกิจกรรมด้านสิทธิคนดังกล่าวมีความเห็นว่า

---

<sup>29</sup> สัมภาษณ์ Nina (นามสมมติ), นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจะห์, บันดาอาเจะห์, 8 กันยายน 2014



ภาพที่ 1 ข้อความในป้ายนี้ปักอยู่ในเขตจังหวัดอาเจะห์ มีความหมายว่า “คุณได้เข้าสู่เขตพื้นที่ใช้กฎหมายชารีอะห์ จังหวัดอาเจะห์ดาร์ูซซาลาม” ซึ่งทางซ้ายมือของรูปนั้นได้แสดงเครื่องแต่งกายที่เหมาะสม และถูกต้องตามหลักศาสนาของมุสลิมและมุสลิมะห์

ที่มา: ภาพหน้าปกหนังสือของ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008)



ภาพที่ 2 ผู้หญิงถูกตรวจจับเครื่องกายโดยตำรวจศาสนา  
ภาพโดย Junaidi Hanifah



ภาพที่ 3 ผู้หญิงถูกตรวจจับเครื่องกายโดยตำรวจศาสนา  
ภาพโดย Junaidi Hanifah

“ในขณะที่นั้นสังคมอาเจหฺไม่ได้มีปัญหาเรื่องอัตลักษณ์ความเป็นอิสลาม ผู้คนมีเสรีภาพในการแสดงออกทางศาสนา คนไม่ได้ถูกห้ามไปละหมาดที่มัสยิด ดังนั้นเรื่องกฎหมายซารีอะหฺไม่ใช่เรื่องที่จำเป็นเร่งด่วนในขณะนั้น แต่เรื่องที่กำลังเป็นปัญหาในขณะนั้นจริงๆ คือเรื่องการที่อาเจหฺเป็นพื้นที่ปฏิบัติการทางทหาร การละเมิดสิทธิมนุษยชน การสังหารประชาชนพลเรือน การทรมานร่างกาย และข่มขืนผู้หญิง ซึ่งผู้กระทำมีทั้งฝ่ายทหารอินโดนีเซียและกองกำลัง GAM เรื่องต่างๆ เหล่านี้ต่างหากที่เป็นปัญหาที่แท้จริง แต่รัฐบาลอินโดนีเซียและผู้มีอำนาจในอาเจหฺกลับใช้กฎหมายซารีอะหฺมากลบปัญหาต่างๆ เหล่านี้”<sup>30</sup>

ประเด็นเรื่องการคลุมผ้าของผู้หญิงนี้ได้ก่อให้เกิดการถกเถียงกันอย่างกว้างขวาง ในอดีตสตรีชาวอาเจหฺไม่ได้ใส่ผ้าคลุมปกปิดเรือนผมแบบที่กระทำกันอย่างเคร่งครัดในปัจจุบัน ภาพเขียนสุลต่านหญิงของชาวอาเจหฺในอดีตที่ประดับตามสถานที่สำคัญต่างๆ ก็ไม่ได้มีผ้าคลุมปกปิดผมแต่อย่างใด หรือถ้ามีก็คลุมไว้เพียงหลวมๆ ยิ่งไปกว่านั้นพบว่าภาพเขียนสุลต่านหญิงที่ถูกเขียนหลังการประกาศใช้กฎหมายซารีอะหฺอย่างเป็นทางการกลับมีการใส่ผ้าคลุมแบบปกปิดในปัจจุบัน หรือภาพของ Cut Nyak Dhien วีรสตรีชาวอาเจหฺที่ต่อสู้กับอาณานิคมหรือวีรสตรีคนอื่นๆ ก็ไม่ได้ใส่ผ้าคลุมผมแต่อย่างใด อย่างมากที่สุดก็คือ เอาผ้ามาคลุมผมไว้ แต่การใส่ผ้าคลุมผมของผู้หญิงแบบเคร่งครัดกลับเป็น

---

<sup>30</sup> สัมภาษณ์ Linda (นามสมมติ), นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจหฺ, บันดาอาเจหฺ, 8 กันยายน 2014

สิ่งที่ผู้มีอำนาจและหน้าที่เกี่ยวข้องกับการบังคับใช้กฎหมายอิสลาม ยึดถือเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในปัจจุบัน

นอกจากประเด็นเรื่องการแต่งกายของผู้หญิงแล้ว ยังมีประเด็นอื่นๆ ที่แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงตกเป็นกลุ่มเป้าหมายของการใช้กฎหมายอิสลาม เช่น กรณีที่มีข่าวว่าที่เมืองลือกเซอมาเว (Lhokseumawe) จะออกกฎหมายท้องถิ่นภายใต้กฎหมายอิสลามโดยห้ามผู้หญิงนั่งคร่อมมอเตอร์ไซด์ เพราะผู้รู้ทางศาสนาตีความว่าผิดหลักศาสนา ผู้หญิงไม่สมควรที่จะนั่งในท่าคร่อมบนยานพาหนะเช่นนั้น<sup>31</sup> ซึ่งเมื่อข่าวนี้ถูกเผยแพร่ออกไปได้ก่อให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางทั้งจากสังคมภายในอาเจะห์เองและสังคมภายนอกทั้งในและนอกประเทศอินโดนีเซีย สำหรับผู้ที่ไม่เห็นด้วยได้ให้ความสำคัญกับเรื่องความปลอดภัย เนื่องจากทำนั่งซ้อนมอเตอร์ไซด์แบบนี้ข้างโดยขาทั้งสองข้างอยู่ฝั่งเดียวกันมีโอกาสที่จะเกิดอุบัติเหตุพลัดตกลงมามากกว่า อย่างไรก็ตามหลังจากโดนวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก กฎหมายท้องถิ่นที่จะบัญญัติใช้นี้ได้ตกไป<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Bagus BT Saragih and Hotli Simanjuntak, "Aceh city to ban women from straddling motorbikes", *The Jakarta Post*, 3 January 2013, <http://www.thejakartapost.com/news/2013/01/03/aceh-city-ban-women-straddling-motorbikes.html> (accessed October 5, 2014).

<sup>32</sup> ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ในเมืองลือกเซอมาเวเมื่อเดือนกันยายน ปี 2013 สังเกตพบว่ามีผู้หญิงจำนวนมากนั่งคร่อมมอเตอร์ไซด์บนท้องถนนในเมืองโดยที่ไม่ได้ถูกตำรวจศาสนาจับแต่อย่างใด



ภาพเขียนสุลต่านหญิงอาเจห์ ประดับที่ห้องสมุด Ali Hasjmy  
เมืองบันดาอาเจห์ ซึ่งจากในภาพจะเห็นว่าสุลต่านหญิงไม่ได้ใส่ผ้าคลุมผม  
ภาพโดยอรอนงค์ ทิพย์พิมล



ภาพเขียน Ali Hasjmy และภรรยา Ali Hasjmy  
เคยเป็นผู้ว่าราชการจังหวัดอาเจะห์, ประธานสภาอูลามาอาเจะห์  
และ อาจารย์มหาวิทยาลัยที่อาเจะห์ ภาพนี้ประดับที่ห้องสมุด Ali Hasjmy  
ภาพโดยอรอนงค์ ทิพย์พิมล

หลังจากกรณีที่จะมีการบัญญัติเรื่องห้ามผู้หญิงนั่งคร่อมมอเตอร์ไซด์ไม่นาน ก็มีข่าวออกมาอีกว่าทางเขตอาเจห์ภาคเหนือจะออกกฎหมายห้ามผู้หญิงอาเจห์หรือรายำเนื่องจากผิดหลักศาสนา<sup>33</sup> และยิ่งไปกว่านั้นยังมีการแพร่ข่าวว่าจะห้ามผู้หญิงผายลมในที่สาธารณะเนื่องจากผิดหลักศาสนาเช่นกัน<sup>34</sup> อย่างไรก็ตามเมื่อเกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวาง กระแสข่าวที่จะออกกฎหมายดังกล่าวก็เงียบหายไป

#### **4.2 ผู้หญิงอาเจห์กับกฎหมายซารีอะห์: ชายขอบของชายขอบ**

ในขณะที่กระบวนการสร้างชาติอินโดนีเซีย ก่อให้เกิดพื้นที่ศูนย์กลางกับชายขอบขึ้นมา ซึ่งอาเจห์เป็นหนึ่งในพื้นที่ชายขอบของอำนาจนั้น กระบวนการสถาปนากฎหมายอิสลามเพื่อบังคับใช้อย่างเป็นทางการที่อาเจห์ก็ได้ก่อให้เกิดสภาวะที่ผู้หญิงอาเจห์กลายเป็นชายขอบของกระบวนการดังกล่าว

---

<sup>33</sup> Camelia Pasandaran, "North Aceh Head Bans Women from Dancing in Public", *The Jakarta Globe* 26 May 2013, <http://thejakartaglobe.beritasatu.com/news/north-aceh-head-bans-women-from-dancing-in-public-2/> (accessed October 5, 2014).

<sup>34</sup> "Islamic city council bans female flatulence in Indonesia," *The Wadiyan*, 8 March 2013, <http://wadiyan.com/2013/03/08/islamic-city-council-bans-female-flatulence-in-indonesia/> (accessed October 5, 2013).

#### 4.2.1 ชายขอบของอำนาจ

แม้ว่าในอดีตผู้หญิงอาเจะห์จะมีบทบาททางการเมืองอย่างสูง ตั้งแต่ยุครัฐสุลต่านจวบจนกระทั่งสงครามต่อต้านอาณานิคมดัตช์ แต่หลังจากที่อาเจะห์เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของประเทศอินโดนีเซีย ผู้หญิงถูกทำให้เป็นชายขอบในเรื่องการเมือง ผู้หญิงถูกกันให้ออกจากการเมือง ไม่มีส่วนร่วมในการกำหนดนโยบายสำคัญๆ ที่จะส่งผลกระทบต่อ การดำเนินชีวิตของพวกเธอ โดยเฉพาะในกระบวนการใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์ ตั้งแต่กระบวนการเสนอ การร่าง การกำหนดมาตราต่างๆ ไปจนถึงการบังคับใช้ ผู้หญิงอาเจะห์ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มไหนไม่มีส่วนร่วมในการกำหนดหรือการร่างกฎหมายชารีอะห์ ผู้ที่เข้าไปมีบทบาทอย่างมากในการร่างกฎหมายชารีอะห์ที่ใช้ในอาเจะห์คือบรรดาพวกอูลามาที่เป็นอาจารย์ในมหาวิทยาลัย และในสภาอูลามา รวมถึงผู้ที่ผ่านร่างกฎหมายดังกล่าว คือสภาท้องถิ่นอาเจะห์ซึ่งควบคุมโดยผู้แทนที่ส่วนใหญ่เป็นผู้ชาย

ดังที่กล่าวไปแล้วว่ากฎหมายชารีอะห์ถูกใช้เป็นเครื่องมือต่อรองทางการเมืองทั้งในระดับระหว่างรัฐบาลอินโดนีเซียกับอาเจะห์ และในกลุ่มคนอาเจะห์ด้วยกันเอง ซึ่งพื้นที่ในการขับเคลื่อนต่อรองช่วงชิงการได้เปรียบโดยผ่านกฎหมายชารีอะห์นั้นกล่าวได้ว่าเป็นพื้นที่ของผู้ชายโดยเฉพาะที่ผู้หญิงไม่มีสิทธิเข้าไปร่วมในการต่อรองนั้นด้วย สิ่งที่พอจะถือได้ว่าเป็นการพยายามเข้าไปมีบทบาทของผู้หญิง คือการที่กลุ่มนักเคลื่อนไหวผู้หญิงในอาเจะห์ได้พยายามเสนอแนะความคิดเห็น วิพากษ์วิจารณ์การใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์ แต่การกระทำดังกล่าวก็สุ่มเสี่ยงอย่างยิ่งต่อผู้ที่ออกหน้าวิพากษ์วิจารณ์ที่จะนำไปสู่การถูกวิพากษ์วิจารณ์กลับ การชุมนุมจึงมีบางกรณีที่นักเคลื่อนไหวผู้หญิงต้องหลบหนี

ออกนอกพื้นที่อาเจระห์เพื่อความปลอดภัย<sup>35</sup>

การที่ผู้หญิงไม่มีพื้นที่ทางการเมืองไม่ได้เกิดที่อาเจระห์เพียงแห่งเดียว และไม่ได้เป็นปรากฏการณ์ใหม่แต่อย่างใด แต่เป็นนโยบายการสร้างและวางบทบาทและความเป็น “ผู้หญิง” โดยรัฐ ซึ่งดำเนินอย่างเข้มข้นในยุคระเบียบใหม่ของประธานาธิบดีซูฮาร์โต ที่กำหนดบทบาทของผู้หญิงในฐานะ “แม่” ที่ดีของลูกและ “ภรรยา” ที่ดีของสามีเพื่อการสร้างชาติและพัฒนาประเทศ ผู้หญิงที่ดีในอุดมคติของรัฐอินโดนีเซียคือผู้หญิงที่ดูแลรับผิดชอบครอบครัว เป็นแม่ที่ดูแลทำนุบำรุงอบรมเลี้ยงดูบุตรธิดาให้เติบโตเป็นพลเมืองอินโดนีเซียที่ดีตามการนิยามของรัฐ และเป็นภรรยาที่คอยสนับสนุนเคียงข้างสามีทำหน้าที่การทำงาน เห็นได้ชัดว่าพื้นที่ของผู้หญิงนั้นถูกจำกัดอยู่แต่เพียงในบ้าน ผู้หญิงถูกกันออกไปจากการเมือง พวกเขาไม่มีพื้นที่ในทางการเมืองซึ่งถูกมองว่าเป็นพื้นที่ของผู้ชายเท่านั้น ซึ่งหมายความว่าผู้หญิงอินโดนีเซียถูกทำให้เป็นชายขอบของอำนาจทางการเมืองที่กำหนดนโยบายต่างๆ ของประเทศ ซึ่งผู้หญิงอาเจระห์ก็ไม่ได้หลุดพ้นจากอุดมคติแบบนี้ และผู้หญิงอาเจระห์ก็กลายเป็นกลุ่มชายขอบของพื้นที่ชายขอบอีกทอดหนึ่งจากเรื่องการใช้กฎหมายซารีอะห์ที่อาเจระห์ จากการที่พวกเขาไม่ได้มีส่วนร่วมหรือบทบาทในการกำหนดอะไรเลยตั้งแต่เริ่มต้น แต่การบังคับใช้กฎหมายซารีอะห์กลับพุ่งเป้าไปที่ผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย นอกจากนี้ผู้หญิงยังถูกมองว่าเป็นกลุ่มที่ต้องรักษาศีลธรรมจารีตอันดีงาม เป็นเสาหลักของชาติ มีภาระต้องแบกรับศีลธรรมอันดีงามเพื่อชาติ ซึ่งการเข้มงวดเรื่องเครื่องแต่งกายของผู้หญิงเป็นรูปธรรมที่จับต้องได้มากที่สุดประการหนึ่ง

---

<sup>35</sup> สัมภาษณ์ Sita (นามสมมติ), นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจระห์, บันดาอาเจระห์, 14 พฤศจิกายน 2013

#### 4.2.2 ชายขอบของกลุ่มนักเคลื่อนไหว

ในสังคมอินโดนีเซีย กลุ่มนักเคลื่อนไหวมีบทบาทอย่างมากในการต่อต้านหรือวิพากษ์วิจารณ์นโยบายรัฐบาลที่พวกเขาเห็นว่าไม่เป็นธรรม และไม่ชอบธรรมโดยเฉพาะในยุคระเบียบใหม่ ที่แม้จะมีการควบคุมทางสังคมอย่างเข้มงวด แต่กลุ่มภาคประชาสังคมก็ค่อยๆ ก่อตัวและเติบโตขึ้นอย่างแข็งแกร่งโดยกลุ่มที่มีบทบาทโดดเด่นที่สุดในยุคระเบียบใหม่คือองค์กรที่ดูแลช่วยเหลือด้านกฎหมายเป็นที่ปรึกษาให้แก่ประชาชนทางด้านข้อกฎหมายต่างๆ และองค์กรด้านสิทธิมนุษยชน ที่อาจะห์ก็ได้มีองค์กรพัฒนาเอกชนหลายองค์กรที่ดำเนินงานในด้านต่างๆ โดยเฉพาะด้านสิทธิมนุษยชนที่เรียกร่องให้ผู้ที่ถูกข่มขืนหรือทำร้ายช่วงความขัดแย้งได้รับความเป็นธรรมแต่ว่าในกรณีผู้ได้รับผลกระทบจากกฎหมายชารีอะห์กลับได้รับความสำคัญน้อยมากและกลุ่มนักเคลื่อนไหวผู้หญิงที่ออกมาเคลื่อนไหวคัดค้านวิพากษ์วิจารณ์การบังคับใช้กฎหมายชารีอะห์กลับมีสภาพเป็นชายขอบของกลุ่มนักเคลื่อนไหว เพราะหลายคนที่เป็นนักเคลื่อนไหวทั้งผู้หญิงและผู้ชายส่วนใหญ่มิ่แนวความคิดว่าผู้หญิงสมควรที่จะประพฤติปฏิบัติตามกฎหมายชารีอะห์ โดยเฉพาะในด้านการแต่งกาย ด้วยเหตุนี้กลุ่มนักเคลื่อนไหวผู้หญิงที่รณรงค์เรื่องกฎหมายชารีอะห์ที่อาจะห์รู้สึกว่พวกเขาโดดเดี่ยวเพราะประเด็นเรื่องผู้หญิงที่ได้รับผลกระทบจากการใช้กฎหมายชารีอะห์ไม่ใช่ประเด็นหลักที่กลุ่มนักเคลื่อนไหวอื่นๆ ให้ความสำคัญ<sup>36</sup>

<sup>36</sup> สัมภาษณ์ Linda (นามสมมติ), นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาจะห์, บันดาอาจะห์, 8 กันยายน 2014

### 4.2.3 ชายขอบของการรับรู้และความเข้าใจ

แม้ว่ากฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์จะถูกใช้อย่างเป็นทางการตั้งแต่ปี 2001 แต่การรับรู้และความเข้าใจของคนทั้งภายในและภายนอกประเทศอินโดนีเซียยังจำกัดและคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริงอยู่มาก ซึ่งสื่อมีบทบาทสำคัญต่อการนำเสนอภาพของการบังคับใช้กฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์ แม้ว่ากฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์จะถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่ามีการเลือกปฏิบัติในการบังคับใช้ และเรื่องการละเมิดสิทธิมนุษยชน แต่ความเข้มข้นของการใช้กฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์ไม่สามารถนำไปเปรียบเทียบได้กับการใช้กฎหมายซารีอะห์ในรัฐอิสลามในประเทศแถบตะวันออกกลางที่มีบทลงโทษที่รุนแรง เช่น การประหารชีวิตด้วยกันแชนคอ เป็นต้น ตั้งแต่เริ่มประกาศใช้กฎหมายซารีอะห์จนถึงปัจจุบัน กฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์ครอบคลุมเฉพาะด้านเครื่องแต่งกาย การประพฤติผิดทางเพศ การบริโภคเครื่องดื่มมีแอลกอฮอล์ และการเล่นการพนัน แต่สิ่งที่ถูกนำเสนอผ่านสื่อต่างๆ ทั้งสื่อท้องถิ่น สื่อระดับชาติ และสื่อต่างประเทศทำให้คนภายนอกเข้าใจว่ากฎหมายซารีอะห์ที่อาเจาะห์มีความรุนแรงและมีการออกกฎหมายที่มีความแปลกประหลาดในสายตาของคนต่างวัฒนธรรม เช่น ห้ามผู้หญิงร้ายรำหรือผายลมในที่สาธารณะ เป็นต้น ทำให้อาเจาะห์ดูเป็นพื้นที่ที่น่ากลัว<sup>37</sup> ทั้งๆ ที่เรื่องดังกล่าวถูกทำให้เป็นกระแสเพียงชั่วคราวที่ช่วยยามแล้วก็เงียบหายไป ตัวอย่างกรณีหนึ่งที่โด่งดังมาก ผู้หญิงชาวอาเจาะห์มีความสัมพันธ์ทางเพศ

---

<sup>37</sup> แม้แต่ชาวมุสลิมในอินโดนีเซียในพื้นที่อื่นๆ ก็มองว่าอาเจาะห์เป็นพื้นที่ที่น่ากลัวอันเนื่องมาจากภาพลักษณ์ที่เคร่งครัดในการใช้กฎหมายซารีอะห์ที่ถูกนำเสนอผ่านสื่อ เพื่อนชาวมุสลิมของผู้วิจัยบางคนที่จากรัฐบาลบอกว่าพวกเขาไม่กล้าไปที่อาเจาะห์ เพราะมองว่าอาเจาะห์น่ากลัวเนื่องจากมีการใช้กฎหมายซารีอะห์โดยรับสารจากข่าวต่างๆ ที่นำเสนอผ่านสื่อ

นอกสมรสกับผู้ชายคนหนึ่ง แล้วมีกลุ่มชายวัยรุ่นเห็นและเข้าไปข่มขืน เธอ สื่อต่างๆ รายงานเรื่องดังกล่าวซึ่งทำให้คนเข้าใจผิดว่าผู้หญิงคนดังกล่าวจะถูกลงโทษตามกฎหมายอิสลามโดยถูกเขียนเพราะเธอมีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้ชายที่ไม่ใช่สามีจากการข่มขืน<sup>38</sup> ซึ่งในความเป็นจริงที่เธอจะถูกลงโทษโดยการเขียนนั้นเป็นเพราะเธอมีความสัมพันธ์ทางเพศนอกสมรสกับผู้ชายที่เธอสมัครใจซึ่งมีความผิดตามบทบัญญัติในกฎหมายชารีอะห์ ไม่ใช่เพราะถูกข่มขืน<sup>39</sup>

## 5. บทสรุป

อาเจาะห์เป็นเพียงจังหวัดหนึ่งเดียวในประเทศอินโดนีเซียที่มีการใช้กฎหมายชารีอะห์ควบคู่กับกฎหมายรัฐธรรมนูญของประเทศ แม้ว่าจนถึงปัจจุบันกฎหมายชารีอะห์จะครอบคลุมเฉพาะด้านการแต่งกาย การประพฤติผิดทางเพศ การบริโภคเครื่องดื่มมึนเมา และการเล่นการพนัน แต่หลังจากการบังคับใช้กฎหมายอิสลาม ภาพของอาเจาะห์ที่ปรากฏผ่านสื่อต่างๆ กลายเป็นพื้นที่เคร่งศาสนาและได้ก่อให้เกิดข้อถกเถียงต่างๆ มากมาย เช่น การลงโทษผู้กระทำผิดกฎหมายอิสลามด้วยความรุนแรง การเลิกปฏิบัติ รวมถึงเรื่องผลกระทบต่อผู้หญิงด้วย

<sup>38</sup> Nurdin Hasan and Kennial Caroline Laia, "Aceh Rape Victim to Be Caned, Shariah Official Insists," *The Jakarta Globe*, 7 May 2014, <http://thejakartaglobe.beritasatu.com/news/aceh-rape-victim-caned-shariah-official-insists/> (accessed 5 October 2014).

<sup>39</sup> สัมภาษณ์ Srikada (นามสมมติ), นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจาะห์, บันดาอาเจาะห์, 25 สิงหาคม 2014

เนื่องจากผู้หญิงกลายเป็นกลุ่มที่ได้รับกระทบจากการใช้กฎหมายชารีอะห์มากกว่าผู้ชาย

การประกาศใช้กฎหมายชารีอะห์ที่อาเจะห์ผูกโยงกับการสร้างรัฐชาติของอินโดนีเซียที่มีการถกเถียงอย่างเข้มข้นเรื่องการใช้หรือไม่ใช้กฎหมายชารีอะห์สำหรับชาวมุสลิมในประเทศอินโดนีเซียตั้งแต่ตอนร่างรัฐธรรมนูญก่อนการประกาศเอกราช ซึ่งในที่สุดผู้นำนักชาตินิยมอินโดนีเซียมีชัยเหนือผู้สนับสนุนการใช้กฎหมายอิสลาม กรณีของอาเจะห์ในยุคสมัยสงครามต่อสู้เพื่อเอกราช ประธานาธิบดีซูการ์โนได้ให้คำมั่นสัญญากับชาวอาเจะห์ว่า หากสงครามสงบลงจะให้อาเจะห์ใช้กฎหมายชารีอะห์และมีสิทธิพิเศษปกครองตัวเองแต่หลังจากการอินโดนีเซียได้เอกราชอย่างสมบูรณ์แล้วคำสัญญานี้ไม่ได้ถูกปฏิบัติ และกระบวนการสร้างรัฐชาติอินโดนีเซียได้ก่อให้เกิดพื้นที่ศูนย์กลางและพื้นที่ชายขอบขึ้นมา ทั้งนี้พื้นที่อย่างอาเจะห์ถูกทำให้เป็นพื้นที่ชายขอบของอำนาจและการปกครอง และอาเจะห์เป็นหนึ่งในพื้นที่ที่ถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามต่อ “เอกภาพ” ของชาติมากที่สุดแห่งหนึ่ง นั่นคือการเกิดขบวนการแบ่งแยกดินแดน ซึ่งอินโดนีเซียได้ใช้วิธีการปราบปรามอย่างรุนแรง การอนุญาตให้อาเจะห์ใช้กฎหมายชารีอะห์ในต้นศตวรรษที่ 21 เป็นหนึ่งในวิธีการที่อินโดนีเซียพยายามจัดการกับความขัดแย้งที่ดำเนินมาตั้งแต่ทศวรรษ 1950 และในกระบวนการประกาศใช้กฎหมายอิสลามตั้งแต่เริ่มแรกร่างกฎหมายชารีอะห์จนถึงการบังคับใช้ ผู้หญิงอาเจะห์ไม่ได้มีส่วนร่วมด้วย พวกเขาถูกกันออกไปจากกระบวนการร่างกฎหมายชารีอะห์แต่เมื่อกฎหมายชารีอะห์ถูกบังคับใช้ผู้หญิงในอาเจะห์กลับเป็นผู้ที่รับผลกระทบมากที่สุด ดังนั้นกระบวนการใช้กฎหมายชารีอะห์ในอาเจะห์ทำให้ผู้หญิงอาเจะห์กลายเป็นกลุ่มชายขอบของพื้นที่ชายขอบอย่างอาเจะห์

## บรรณานุกรม

- Abubakar, Al Yasa. *Syariat Islam di NAD, Perdigma Kebijakan dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2005.
- Alfian, Teuku Ibrahim. "Aceh and the Holy War (Perang Sabil)." In *Verandah of Violence: the Background to the Aceh Problem*. Edited by Anthony Reid, 109-120. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- Alfian, Ibrahim. *Revolusi Kemerdekaan Indonesia di Aceh (1945-1949)*. Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1982.
- Alfian, Ibrahim. *Perang di Jalan Allah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Arfiansyah. "Politicization of Shari'ah: Behind the Implementation of Shari'ah in Aceh-Indonesia." MA thesis, McGill University, 2009.
- Aspinall, Edward. *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Islamic Law in Southeast Asia: A Study of its Application in Kelantan and Aceh*. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books, 2009.
- Butt, Simon and Tim Lindsey. *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Dijk, C. Van. *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Dinas Syariat Islam Aceh. *Himpunan Undang-Undang Keputusan Predisen Peraturan Daerah/Qanun Instruksi Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*. (edisi kesepuluh). Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2012.

Elson, R. E. "Another Look at the Jakarta Charter Controversy 1945." *Indonesia*, no. 88 (Oct 2009): 105-130.

Feener, R. Michael. "Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh." *Islamic Law and Society* 19 (2012): 275-311.

Feener, R. Michael. *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Hasjmy, Ali. *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978.

Hasan, Nurdin. "Hukum Syariah Aceh kini berlaku untuk Non-Muslim dan LGBT." <http://www.rappler.com/world/regions/asia-pacific/indonesia/70330-hukum-syariat-islam-aceh-kini-berlaku-untuk-non-muslim-dan-lgbt> (accessed October 22, 2014).

Hasan, Nurdin and Kennial Caroline Laia. "Aceh Rape Victim to Be Caned, Shariah Official Insists". *The Jakarta Globe*, 7 May 2014, <http://thejakartaglobe.beritasatu.com/news/aceh-rape-victim-caned-shariah-official-insists/> (accessed October 5, 2014).

- Hosen, Nadirsyah. *Shari'a & Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007.
- Ibrahimy, M. Nur El. *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Perannya dalam Pergolakan di Aceh*. Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- Ichwan, Moch. Nur. "Politics of Shari'atization in Aceh." In *Islamic Law in Contemporary Indonesia*. Edited by R. Michael Feener and Mark Cammack, 193-215. Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School: Distributed by Harvard University Press, 2007.
- "Islamic City Council Bans Female Flatulence in Indonesia", *The Wadiyan*, 8 March 2013, <http://wadiyan.com/2013/03/08/islamic-city-council-bans-female-flatulence-in-indonesia/> (accessed October 5, 2013).
- Ismail, Muhammad Gade dkk. *Tantangan dan Rongrongan terhadap Keutuhan dan Kesatuan Bangsa: Kasus Darul Islam di Aceh*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1994.
- Latif, Hamdiah. "Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reform in Aceh." MA Thesis: McGill University, 1992.
- Morris, Eric Eugene. "Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia." PhD thesis, Cornell University, 1983.

Pasandaran, Camelia. "North Aceh Head Bans Women from Dancing in Public". *The Jakarta Globe*, 26 May 2013, <http://thejakartaglobe.beritasatu.com/news/north-aceh-head-bans-women-from-dancing-in-public-2/> (accessed October 5, 2014).

R., Sumaryo Budi, ed. *Aceh dalam Undang-Undang dan Perputahan 1999 S/D Tahun 2006*. Jakarta: CV. Citra Utama, 2008.

"Rancangan Qanun Aceh Nomor... Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat," *Serambi*, 5 September 2014.

Reid, Anthony. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979.

Reid, Anthony. *An Indonesian Frontier: Acehnese & Other Histories of Sumatra*. Singapore: Singapore University Press, 2005.

Reid, Anthony, ed. *Verandah of Violence: the Background to the Aceh Problem*. Singapore: Singapore University Press; Seattle: University of Washington Press, 2006.

Saleh, Hasan. *Mengapa Aceh Bergolak: Bertarung untuk Kepentingan Bangsa dan Bersabung untuk Kepentingan Daerah*. Edited by Anziskleden and IgnasBethan. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1992.

Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: the Islamization of law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

- Salim, Arskal and Azyumardi Azra. *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Saragih Bagus BT and Hotli Simanjuntak. "Aceh City to Ban Women from Straddling Motorbikes". *The Jakarta Post*, 3 January 2013, <http://www.thejakartapost.com/news/2013/01/03/aceh-city-ban-women-straddling-motorbikes.html> (accessed October 5, 2014).
- Sekretariat DPRD-GR., Propinsi Daerah Istimewa Atjeh, *Dewan Perwalikan Rakjat Atjeh: dalam Sedjarah Pembentukan dan Perkembangan Pemerintahan di Atjeh sedjak Proklamasi 1945 sampai awal Tahun 1968*. Banda Atjeh: Sekretariat DPRD-GR, 1968.
- Siapno, Jacqueline Aquino. *Gender, Islam, Nationalism and the State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation and Resistance*. London: Routledge Curzon, 2002.
- Siegel, James T. *The Rope of God*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1978.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Syahrul, Pocut Haslinda. *Perempuan Aceh dalam Lintasan Sejarah Abad VIII-XXI*. Samalanga, Nanggroe Aceh Darussalam: Pelita Hidup Insani, 2008.

Thippimol, Onanong. "A History of *Shariah* Law in Aceh: Debates and Political Struggles among the Acehnese *Ulama*." PhD thesis, the University of Queensland, 2016.

Warsidi, Adi. "Qanun Jinayat: Cambuk di Aceh Juga Berlaku buat Non-Muslim" <https://nasional.tempo.co/read/news/2015/10/27/058713410/qanun-jinayat-cambuk-di-aceh-juga-berlaku-buat-non-muslim> (accessed October 27, 2014).

### สัมภาษณ์

ซาคารียา ซามัน (Zakaria Saman). อดีตรัฐมนตรีกระทรวงกลาโหมของ ขบวนการ GAM. บันดาอาเจห์, 2 กันยายน 2014.

Linda (นามสมมติ). นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจห์. บันดาอาเจห์, 8 กันยายน 2014.

Natasya (นามสมมติ). ประธานกลุ่มผู้หญิงอาเจห์. บันดาอาเจห์, 5 กันยายน 2014.

Nina (นามสมมติ). นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจห์. บันดาอาเจห์, 8 กันยายน 2014.

Putri (นามสมมติ). นักวิชาการ. เมืองเมอลาโบะห์. อาเจห์ตะวันตก, 2 พฤศจิกายน 2013.

Sita (นามสมมติ). นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจห์. บันดาอาเจห์, 14 พฤศจิกายน 2013.

Srikada (นามสมมติ). นักกิจกรรมด้านสิทธิผู้หญิงอาเจห์. บันดาอาเจห์, 25 สิงหาคม 2014.



วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

ปอแนใต้ปอเนาะ: ชาติพันธุ์วรรณาย้อนมองดู  
ตัวเองของ “เควีย์ร์มุสลิม” และความทรงจำวัยเด็ก  
ในโรงเรียนสอนศาสนา

Pondan under the Pondok: Reflexive  
Ethnography of “Queer Muslim” and Childhood  
Memories in the Religious School

สมัคร์ กอเซ็ม  
samak kosem

นักวิจัยประจำสมาคมวิจัยชายแดนอุษาคเนย์  
(SEABORS)

E-mail: samakkosem@gmail.com

---

บทความนี้ผู้เขียนได้บรรยายในเสวนาภายใต้ชื่อหัวข้อ “Queerness under the Pondok”: Bromance and Homosociality in Thai Islamic School” ณ ศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยเกียวโต ประเทศญี่ปุ่น เมื่อวันที่ 8 กุมภาพันธ์ 2560 ผู้เขียนขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิทั้งสองท่านที่กรุณาช่วยอ่านและเสนอให้ปรับแก้ไขบทความที่ตีพิมพ์ ขอขอบคุณ Yoko Hayami และ Mario Lopez สำหรับโอกาสในการแลกเปลี่ยนในประเด็นนี้ให้แก่ผู้เขียนเป็นครั้งแรกที่เกี่ยวข้อง และขอบคุณอาจารย์ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี Arnika Fuhrmann และ Andrew Johnson สำหรับข้อเสนอแนะที่มีประโยชน์ต่อบทความ และขอขอบคุณน้องโป่ง ปาณัสม์ ที่คอยช่วยอ่านตรวจร่างบทความอย่างละเอียด

## บทคัดย่อ

งานศึกษานี้ต้องการเริ่มต้นบทสนทนาเกี่ยวกับประเด็นเรื่องรักร่วมเพศในศาสนาอิสลามผ่านเส้นแบ่งทางเพศที่ปรากฏชัดในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามผ่านความคิดว่าด้วย “ความเป็นพี่น้อง” กันในอิสลามซึ่งนำไปสู่ความสัมพันธ์แบบรักเพศเดียวกัน โดยยังคงนิยามตัวเองในหลากหลายลักษณะ เช่น ชายแท้ เกย์ และกะเทยของวัยรุ่นชายมุสลิมเพราะการสัมผัสกายของผู้ชายด้วยกันเองทำให้เกิดความรู้สึกสบายใจระหว่างกัน เพราะศาสนานับญูดีห้ามไม่ให้แตะเนื้อต้องตัวเพศตรงข้ามและช่วยหันเหความรู้สึกผิดบาปของตนต่อความคิดทางศาสนาพวกเขาจึงตีความหลักการทางศาสนาที่เกี่ยวกับเรื่องร่างกายและเพศวิถีใหม่เพื่อรองรับแรงบันดาลใจทางเพศของตัวเอง บทความนี้จึงสะท้อนความพรั่เลือนการนิยามความสัมพันธ์แบบชายกับชายในโรงเรียนที่ศาสนามีบทบาทและอิทธิพลต่อการกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมและทางเพศ วัฒนธรรมรุ่นพี่รุ่นน้องที่เอื้อให้เพศวิถีสั้นไหลและนิยามไปหลายรูปแบบ งานศึกษานี้ใช้วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณาเชิงสะท้อนย้อนคิดจากประวัติชีวิตของตัวผู้ศึกษาเอง งานชิ้นนี้จึงมีส่วนสำคัญต่อการรื้อฟื้นเอาความทรงจำทางเพศขึ้นมาเพื่อตอบคำถามประเด็นเรื่อง “รักร่วมเพศในศาสนาอิสลาม” การตีตราบาปการสำนึกผิดการกดทับอารมณ์ความใคร่และการสูญเสียตัวตนจากการถูกนิยามทางศาสนาโดยเฉพาะเรื่องร่างกายและเพศสภาพ โดยเฉพาะวิธีการที่ศาสนาเข้ามาจัดการกับร่างกายและเพศสภาพจากการตีความจากตัวบทหลักการทั้งจากในคัมภีร์และคำสอนอิสลามร่างกายกับเพศสภาพที่ถูกสร้างบรรทัดฐานท้ายที่สุดกลายเป็นเพียง “พวกผิดเพศที่ถูกสาปแช่ง” และการถูกผลิตซ้ำด้วยความคิดชั่วคราวจากวาทกรรมทางศาสนาว่าด้วยร่างกายบทความใช้แนวคิดหลักเรื่อง “homosociality” พยายามสะท้อนการทำงานเชิงโครงสร้างของศาสนาที่มีต่อเพศวิถีและร่างกายการใช้คำอธิบายที่ดีความเรื่องความสัมพันธ์ทางเพศของผู้ปฏิบัติการการเปิดเสียงให้เล่าเรื่องที่สังคมมุสลิมมักไม่ยอมรับว่าเกิดขึ้นมีตัวตนและถูกทำให้เป็นความพรั่เลือนเมื่อเอ่ยถึงเพศที่สามในบริบทของศาสนาอิสลามและต้องการเสนอถึงความลึกลับขมขื่นของความคิดรากฐานนิยมอิสลามต่อเรื่องเพศสภาพในปัจจุบัน

**คำสำคัญ:** เคียร์ โบรมานซ์ เกย์มุสลิม ความทรงจำ ชาติพันธุ์วรรณาแนวมองย้อนดูตัวเอง

## Abstract

This study creates a reflexive dialogue on homosexuality and Islamic culture through an exploration of gender boundaries in an Islamic school in Nonthaburi province. I focus on the practice by many Muslim male students of “len pheuan,” a term signifying same-sex sexual activities among their peers. Via same-sex skinship and bodily touch, they create a sense of “brotherhood” without violating religious piety. I propose an ideology amongst young Muslim men that interprets religious practices on bodily principles in order to make them feel less guilty and sinful towards their sexual desire. This paper reflects this ambiguous definition of (male) same-sex relationships under the paradigm of Islamic schooling (pondok). This constructed “bromance” highlights the fluidity of sexuality and its diverse dynamics. This study employs a reflexive ethnographic approach, drawing upon my own experience and life history from when I was twelve years old to answer critical and sensitive questions of Muslim homosexuality through the experiences of rebellion, atonement, hidden desire and loosing of the self under a religious discourse and textual interpretation focused upon concepts of the body and sexuality in the Qur-an and Islamic morality. This paper, therefore, utilizes the main concepts of homosociality to explain the context of socio-cultural and sexual relations by opening the space for gay Muslim voices which have heretofore been hidden and regarded as absent in Islamic fundamentalism in Thai society.

**Keywords:** Queer, Bromance, Gay Muslim, Memory, Reflexive Ethnography

## 1. บทนำ

กลางภาคเรียนที่ 2 ปีการศึกษา 2539 ช่วงแรกของการเข้าเรียนของอิสหมัยเขาอายุ 12 ปีเป็นนักเรียนชั้นมัธยมปีที่ 1 ในโรงเรียนที่แต่เดิมเปิดสอนแบบปอเนาะ<sup>1</sup> ที่สอนศาสนาอิสลามเพียงอย่างเดียว ในปีนั้นเป็นปีแรกที่โรงเรียนเปิดสอบแบบหลักสูตรบูรณาการที่เรียนทั้งศาสนาและสามัญควบคู่กัน นักเรียนในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแห่งนี้จึงมีสัดส่วนนักเรียนสายปอเนาะมากกว่าและเป็นปีแรกที่มีนักเรียนหญิงเข้ามาเรียนในโรงเรียนสอนศาสนาแห่งนี้ แต่มีการแบ่งแยกพื้นที่ชัดเจนระหว่างหญิง-ชายโดยนักเรียนหญิงอยู่หอพักด้านนอกโรงเรียน วัฒนธรรมการใช้ชีวิตของนักเรียนจึงมีเฉพาะนักเรียนชายที่อาศัยอยู่ด้วยกันในโรงเรียนคล้ายกับโรงเรียนกินนอนทั่วไป นักเรียนอาศัยอยู่ในปอเนาะด้วยกันห้องละ 2 คนโดยมีบริเวณห้องน้ำและที่อาบน้ำที่ใช้ร่วมกันในเขตที่พัก ในตอนแรกที่อิสหมัยเข้ามาเรียนที่นี่เขาพักร่วมกับเพื่อนในวัยเดียวกันแต่ต่อมาเขามีรุ่นพี่ในระบบปอเนาะมาชวนให้ไปพักด้วยกันจนในปลายปีนั้นที่เขาเข้ามาเรียนเป็นปีแรกอิสหมัยมีข่าวอื้อฉาวที่ถูกจับได้ว่าเขามีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายด้วยกันในปอเนาะ

---

<sup>1</sup> “ปอเนาะ” เป็นภาษามลายูหมายถึงที่พักอาศัยของนักเรียนศาสนา ลักษณะที่พักเป็นบ้านไม้ยกพื้น หลังเล็กๆ บางแห่งกันเป็นสองห้องติดกัน และอาศัยด้วยกันห้องละไม่เกิน 2 คน ในสังคมไทยเอาคำเรียกที่พักเป็นชื่อเรียกระบบการเรียนศาสนาที่นักเรียนกินนอนอยู่ในโรงเรียน เช่น ในภาคใต้ตอนล่างของสังคมมุสลิมเชื้อสายมลายู จนเรียกกันเป็นที่รู้จักว่า “โรงเรียนปอเนาะ” หมายถึง โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามเป็นหลัก

อิสมัยได้หายตัวไปในช่วงสองเดือนแรกนับตั้งแต่เขาย้ายมาเรียนที่โรงเรียนนี้ ช่วงวันหยุดยาววันแม่เดือนสิงหาคมปี 2539 อิสมัยหายไปโดยไม่มีใครรู้ มีเพียงรุ่นพี่คนหนึ่งที่อยู่เพราะเขาเป็นคนพาอิสมัยไปนอนที่บ้านในกรุงเทพฯ ที่อิสมัยไม่รู้ว่าอยู่ที่ไหนและจะกลับอย่างไร อิสมัยมีเพศสัมพันธ์กับรุ่นพี่คนนั้นโดยที่ไม่ยินดียินร้ายเพราะดูเหมือนรุ่นพี่คนนั้น (เขาชื่ออาบีดีนซึ่งแปลว่าดาบของศาสนา) ให้อิสมัยอยู่แต่ในห้องตลอด 3 วันและเป็นฝ่ายเริ่มกระทำก่อนรุ่นพี่คนนี้เรียนปอเนาะในระดับชั้นชานาเวีย (ระดับชั้นสูง) ที่นักเรียนและครูในโรงเรียนให้ความเชื่อถือ จนกระทั่งวันหยุดช่วงวันแม่สิ้นสุดอิสมัยกลับมาโรงเรียนและโดนทำโทษที่ไม่ได้แจ้งใครว่าไปไหน เขาพยายามหลบหน้ารุ่นพี่คนนี้อยู่ตลอด หลังจากนั้น 5 เดือนรุ่นพี่คนนี้พยายามติดตามอิสมัยในโรงเรียนจนกระทั่งเขาได้เห็นกับตาว่าอิสมัยมีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายคนหนึ่งในโรงเรียน รุ่นพี่จึงนำเรื่องไปแจ้งครูใหญ่ในคืนนั้นและในเช้าวันต่อมาอิสมัยถูกเรียกตัวให้ไปพบและสอบถามเอาความจากเรื่องที่เกิดขึ้น

ในครอบครัวพี่น้อง 9 คนอิสมัยเป็นลูกคนกลางและเป็นคนเดียวที่ออกจากบ้านที่จังหวัดระยองตั้งแต่เด็ก ตอนอายุ 12 ปีอิสมัยถูกส่งมาอยู่กับเพื่อนของพ่อแม่ที่จังหวัดนนทบุรีเพื่อเรียนศาสนาในโรงเรียนปอเนาะแห่งหนึ่ง อิสมัยโตมากับครอบครัวที่ไม่ได้เคร่งศาสนามากนักมีเพียงพ่อที่เคร่งครัดปฏิบัติศาสนา ส่วนคนอื่นๆ ในบ้านต่างมีชีวิตและดูแลจัดการชีวิตตัวเองเพราะไม่มีใครว่างและสามารถดูแลกันได้ทั้งหมด อิสมัยรู้ว่าตัวเองชอบเพศเดียวกันและมีความต้องการทางเพศตั้งแต่ชั้นประถมศึกษา เขามักแอบซื้อนิตยสารเกย์ในร้านหนังสือมือสองเพื่อสำเร็จความใคร่และทุกคนในบ้านรู้ว่าเขาเป็น “กะเทย” หรือที่โรงเรียน

ปอเนาะเรียกว่า “ปอแน<sup>2</sup>” (คำภาษามลายูคือ *pondan*) ด้วยเพราะนิสัย และบุคลิกที่เหมือนผู้หญิงอิสลามจึงเป็นลูกคนกลางในบ้านที่ดูแปลกประหลาดที่สุดในบรรดาสมาชิกครอบครัว

อิสมาย (เสมือนกับ) ถูกยกให้กับครอบครัวของเพื่อนพ่อแม่ที่ไม่มีลูกเขาจึงย้ายไปอาศัยกับครอบครัวพี่น้องวัยกลางคนที่ภายหลังปฏิบัติกับอิสมายเป็นคนทำงานภายในบ้าน เขาจึงไม่ยอมกลับไปอยู่บ้านป่าครอบครัวนี้ และพยายามหาวิธีการอยู่ในปอเนาะให้นานที่สุดถึงแม้โรงเรียนและบ้านป่าอยู่ในชุมชนเดียวกันก็ตาม จนกระทั่งอิสมายมีชาวอื้อฉาวที่รู้จักในโรงเรียนและชุมชนเล็กๆ นี้เขาจึงไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากกลับไปอยู่กับป่าที่ปฏิบัติต่อเขาแย่งเรื่อยๆ ครอบครัวป่าต้อนรับอิสมายกลับมาอาศัยที่บ้านด้วยการเทศนาถึงการลงโทษของพระเจ้าในสมัยที่คนชอบมีเพศสัมพันธ์กับคนเพศเดียวกันในประวัติศาสตร์อิสลามช่วงสมัยนบี<sup>3</sup> (نَبِيُّ) สิ่งที่น่าเน้นย้ำคือการลงโทษที่ทรมาณของพระเจ้ากับผู้ที่มีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายด้วยกันดังที่

---

<sup>2</sup> “ปอแน” เป็นคำภาษามลายูที่มีความหมายในเชิงลบเพื่อเจาะจงถึงผู้ชายที่มีพฤติกรรมเป็นผู้หญิง ซึ่งขัดกับคำสอนของศาสนาอิสลาม คำนี้เทียบกับคำในภาษาไทยคือคำว่า กะเทย

<sup>3</sup> นบี<sup>3</sup> Prophet Lot (โลฏ) เป็นหลานชายของนบีอิมรอนิม (ศาสนทูตอับราฮัม) ถือเป็นประกาศกหรือศาสนทูตของพระเจ้าอันปรากฏตัวตนในคัมภีร์ทางศาสนากลุ่มจุดโอ คริสเตียน อิสลาม เป็นภาพแทนของผู้ที่พระเจ้าตักเตือนการกระทำผิดทางเพศระหว่างเพศเดียวกันของมนุษย์อันเกิดที่เมือง โสโดม และในสมัยท่านนบี<sup>3</sup> ถูกกล่าวในคัมภีร์อัลกุรอานถึงการเบี่ยงเบนทางเพศและรสนิยมทางเพศของผู้ชายด้วยกันเอง จนเกิดเหตุการณ์การลงโทษของอัลลอฮ์ (ช.บ.) ครั้งใหญ่ ดังว่า “ดังนั้น เมื่อพระบัญชาของเราได้มาถึง เราได้ทำให้ข้างบนของมันเป็นข้างล่าง (เราได้พลิกหมู่บ้าน) และเราได้ทำให้ก้อนหินแกร่งหล่นพรวดลงมา (เราได้ให้ก้อนหินแกร่งหล่นเป็นไฟตกลงมาดังฝน)” - อัลกุรอาน 11/82

อิสมัยโดนเพื่อนๆ ในโรงเรียนล้อเลียนว่า “เป็นกะเทยต้องตกนรก”

เรื่องราวของอิสมัยที่เกิดขึ้นใน 1 ปีแรกของการเข้ามาเรียน ปอเนาะที่ดูแสนยาวนานสำหรับเขาจนกระทั่งอิสมัยจบการศึกษามัธยมศึกษาตอนปลาย ในหัวของอิสมัยยังมีคำถามมากมายที่ยังค้างคาว่าอะไรทำให้อิสมัยได้รับประสบการณ์ทางเพศกับผู้ชายด้วยกันในโรงเรียนศาสนาอิสลามแห่งนี้ ด้วยเพราะการขีดเส้นแบ่งทางเพศที่ชัดเจนจนทำให้นักเรียนชายหันมาเล่นกันเองหรือว่าโรงเรียนศาสนาไม่มีทางออกให้กับการปลดปล่อยความปรารถนาทางเพศตลอดจนอะไรที่ทำให้ผู้ชายในพื้นที่นี้เลือกนิยามและตีความหลักการศาสนาที่ช่วยให้ตัวเองรู้สึกว่าการมีกิจกรรมทางเพศกับเพศเดียวกันเป็นสิ่งที่พอกระทำได้มากกว่าคนต่างเพศ หรือแม้แต่วัฒนธรรมการอยู่ด้วยกันแบบพี่น้องมุสลิม (ผู้ชายด้วยกัน) อาจไปเอื้อให้เกิดความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ได้ คำถามและการอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นในบทความต่อไปนี้นี้ล้วนแต่เป็นประสบการณ์ของผู้เขียนในฐานะนักมานุษยวิทยาคนหนึ่งที่กำลังมาหวนคิดกลับไปในความทรงจำในวัยเด็กของตัวเองที่ยังคงโลดแล่นและส่งผลกระทบต่อตนและความรู้สึกนึกคิดในชีวิตของตัวเองอยู่ตลอดเวลา

## 2. ว่าด้วยวิธีวิทยาของการสะท้อนย้อนคิด

Ruth Behar พุดถึงงานเขียนชาติพันธุ์ (ethnography) ว่าเป็นทั้งรูปแบบและวิธีในการแสดงออกการสะท้อนคิดย้อนคิดทางมานุษยวิทยา การใช้ผัสสะของการสะท้อนมองตัวเองนี้ช่วยค้นพบถึงสิ่งที่ผูกติดกับธรรมชาติของประสบการณ์ของบุคคลและเพื่อนำเสนอข้อ

ค้นพบในวิธีการทางภาษาและศิลป์ที่หลากหลายขึ้น<sup>4</sup> โดย Kirin Narayan<sup>5</sup> พุดหัวข้อ “Ethnographic Writing and the Problems of Representation in Anthropology” (แปลและเรียบเรียงโดยปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล) ว่าการเขียนงานชาติพันธุ์ในแนวทดลองใช้มิติและวิธีใหม่ๆ ในการถ่ายทอดประสบการณ์ของงานภาคสนาม หนึ่งในนั้นคืองานชาติพันธุ์แนวมองย้อนดูตัวเอง (reflexive ethnography) ด้วยการเล่าตัวผู้เขียนอยู่ในงานนั้นเพื่อบอกตำแหน่งแห่งที่ (positioning) ของตนเองอย่างเปิดเผยรวมถึงความสัมพันธ์ที่ผู้เขียนมีต่อสิ่งที่กำลังศึกษา การต้องทบทวนพิจารณาตัวเองจึงเป็นสิ่งที่สำคัญมากไม่ใช่แค่การหาโอกาสเล่าเรื่องตัวเองเพียงอย่างเดียว แต่การเล่าเฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้องกับประเด็นศึกษา<sup>6</sup>

Paul Rabinow ได้พุดเรื่องแนวคิดการทำงานสนามของเขาในโมร็อกโคว่านักมานุษยวิทยาต้องมีความพยายามในการสะท้อนมองดูตัวเองในการทำงานภาคสนามเหมือนเป็นการมองย้อนกลับพร้อมกับวิพากษ์ตนเอง<sup>7</sup> เช่นเดียวกับงานของ Jay Ruby (1982) นักมานุษยวิทยา

---

<sup>4</sup> Ruth Behar, “Ethnography and the Book that was Lost,” *Ethnography* 4, no.1 (2003): 15-39.

<sup>5</sup> อ่านเพิ่มเติมเรื่องการเขียนงานชาติพันธุ์และการสร้างภาพแทนในงานมานุษยวิทยาจาก Kirin Narayan, “How Native is a ‘Native’ Anthropologist?,” *American Anthropologist* 95, (1993): 671- 686.

<sup>6</sup> มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน, “พรมแดนความรู้ทางมานุษยวิทยา”, <http://v1.midnightuniv.org/midculture44/newpage6.html> (สืบค้นเมื่อวันที่ 12 มีนาคม 2560).

<sup>7</sup> Paul Rabinow. *Reflections on Fieldwork in Morocco* (California: University of California Press, 2007), 131.

ต่างต้องสะท้อนมุมมองวิพากษ์ตนเองในสนามออกมาด้วย Ruby มองว่าเป็นการเมืองและศิลปะของการสร้างภาพตัวแทนที่สะท้อนความเป็นมนุษย์นิยมในรูปแบบของการมองคนอื่น<sup>8</sup> การสะท้อนย้อนคิดจึงเป็นกระบวนการทำให้ตัวเองเป็น “object” ในทางหนึ่งเพื่อให้ตัวเองมาสอดคล้องการทำงานสนามของตัวเองและเข้าใจสิ่งที่อยู่เบื้องหลังแรงจูงใจและความกลัวต่อการเปิดเผยความกลัวที่อยู่ในส่วนลึกของตัวนักมานุษยวิทยาเองเพื่อนำไปสู่การวิพากษ์เชิงสะท้อนย้อนคิดและนำเสนอเสียงที่ตระหนกต่อตัวตนของเราเอง<sup>9</sup> เช่นสิ่งที่ Fardon เรียกว่าเป็นวรรณกรรมเชิงการสารภาพ (confessional literature)<sup>10</sup>

ผู้เขียนใช้กระบวนการสะท้อนคิดมองตัวเองนี้ในฐานะเป็น “วิธีวิทยา” ในการศึกษาหลักของบทความนี้เพื่อต้องการเข้าใจการตีความหลักการศาสนาเกี่ยวกับร่างกายและเพศวิถีแบบใหม่ของวัยรุ่นมุสลิมชาย ความพว้าเลือนของการนิยามความสัมพันธ์แบบชายกับชายว่ามีบทบาทต่อการกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมและทางเพศในวัฒนธรรมรุ่นพี่รุ่นน้องในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม การสะท้อนคิดและวิพากษ์ตัวเองในฐานะผู้ที่อยู่ในเรื่องราวและในฐานะผู้เขียนเพื่อรื้อฟื้นความทรงจำทางเพศในวัยเด็กขึ้นมาตอบคำถามต่อ “รักร่วมเพศในศาสนาอิสลาม” ที่นำไปสู่เรื่องการตีตราบาปการสำนึกผิดการกดทับ

<sup>8</sup> Jay Ruby, *A Crack in the Mirror Reflexive Perspectives in Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 34-35.

<sup>9</sup> Tabitha Ross, *Restudy and Reflexivity in Anthropology and Development* (ADST MA Programme 2004-05, University of Sussex, 2004), 2-5.

<sup>10</sup> Richard Fardon, *Localizing Strategies* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1990), 16.

อารมณ์ความใคร่และการสูญเสียตัวตนจากการถูกนิยามทางศาสนาทั้งทางร่างกายและเพศสภาพผ่านชีวิตของ “อิสมาย” เด็กมุสลิมนับตั้งแต่วัย 12 ปีและช่วงชีวิตต่างๆ เพื่อนำไปสู่การเข้าใจการก่อร่างตัวตน (self-formation) ของผู้เขียนในเวลาต่อมาเพื่อเข้าใจความปรารถนาแบบควีเยอร์ (queer) และความคิดทางศาสนาของตัวเอง

### 3. ประวัติศาสตร์เพศวิถีในอิสลาม

คำว่า “รักร่วมเพศ” ในความเป็นจริงไม่มีอยู่ในศาสนาอิสลามแต่แสดงออกในหลายความหมายและการปฏิบัติ ผู้เขียนไม่ได้เปิดประเด็นงานศึกษาเรื่อง “ควีเยอร์อิสลาม” ที่เน้นการถกเถียงเชิงหลักการศาสนาว่าหลักฐานการอ้างอิงไหนถูกต้องที่สุดหรือว่าได้รับการยืนยันว่าเชื่อถือได้เพราะเรื่องราวในศาสนาอิสลามยังถูกตีความที่ไม่เหมือนกัน การทบทวนงานวิจัยและข้อเขียนที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์แบบรักร่วมเพศในบทความนี้จึงเพียงนำเสนอมุมมองของอิสลามที่หลากหลายการตีความมาชวนถกเถียงถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมมุสลิมกับควีเยอร์ที่ไม่ค่อยมีใครอยากกล่าวถึง เพราะอาจตกเป็นเป้าในการถูกโจมตีจากนักวิชาการสายศาสนาอิสลาม

หากเปิดประเด็นเรื่อง “ควีเยอร์กับอิสลาม” งานศึกษาแทบทุกชิ้นมุ่งกล่าวถึงประวัติศาสตร์อิสลามในช่วงท่านนบีมูฮัมมัด (อ.ซ.) ที่ท่านศาสดาได้รับบัญชาจากพระเจ้าให้มาตัดเตีอนและหยุดยั้งพฤติกรรมผิดเพศให้หมดไปจากเมืองโสโดม (หรือโซโดม) แต่ไม่ประสบความสำเร็จหรือไม่สามารถเปลี่ยนแปลงคนกลุ่มนี้ได้ จึงทำให้พระเจ้าสาปแช่งและลงโทษด้วยการกำจัดชนชาติกลุ่มนี้ให้หมดไปและห้ามประชาชาติของท่านนบีมูฮัมมัดอื่นๆ ปฏิบัติเป็นเยี่ยงอย่างเพราะนั่นเป็นการเข้าข่ายลักษณะของชนชาติ

ในสมัยของนบีลู่ญจนเป็นที่มาของการเรียกกกลุ่มรักร่วมเพศที่ปรากฏในประวัติศาสตร์อิสลามว่า “โซโดมี” (Sodomy) ที่ศาสนากล่าวถึงความชั่วของคนในเมืองนี้ เพราะผู้ชายมีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้ชายด้วยกันเองถือเป็นการกระทำอันเลวทรามผิดธรรมชาติและไม่มีผลอะไรรองงานของ Faris Malik (2008) เรื่อง *Queer Sexuality and Identity in the Qur'an and Hadith* ได้รวบรวมสิ่งที่เกิดขึ้นของความเป็นเคียวร์ที่ดำรงอยู่ในศาสนาอิสลามที่ปรากฏในคัมภีร์อัล-กูรอานและอัลฮาดิษที่ตีความในหลายทัศนะนอกเหนือจากการอ้างในอัล-กูรอานในสมัยนบีลู่ญแล้วหนึ่งในหลักฐานจากอัลฮาดิสรายงานโดยบุคอรีที่พูดถึงความสัมพันธ์แบบชายรักชายว่า “As for whom(ever) plays with a boy: if he caused him to enter him, then he shall not marry his mother” ที่พยายามอธิบายถึงการพยายามหยุดยั้งความปรารถนาของผู้ชายที่มีต่อเด็กผู้ชาย

ในความคิดเห็นของ Malik ได้แยกความแตกต่างของการมีเพศสัมพันธ์กับเด็กผู้ชาย (pederasty) และเพศสัมพันธ์ทางทวารหนักของผู้ชาย (sodomy) ว่าถูกมองไม่เหมือนกันในสังคมอาหรับมองความสัมพันธ์เด็กผู้ชายด้วยการใช้คำว่าเป็นการ “เล่น” (play) หมายถึงสิ่งรับได้และไม่ได้ทำผิดแต่อย่างใด เพราะมองว่าเด็กผู้ชายยังขาดทักษะของความเป็นชาย<sup>11</sup>ที่ยังถกเถียงถึงวัฒนธรรมมุสลิมต่อความสัมพันธ์ของผู้ชายกับเด็กผู้ชายอยู่เสมอมาเช่นในวรรณกรรมเรื่อง “*The Kite Run-*

---

<sup>11</sup> Faris Malik, “Queer Sexuality and Identity in the Qur'an and Hadith,” *Journal of Life and Science*, (2008) <http://journaloflifeandscience.blogspot.com/2008/08/homosexuality-in-quran-and-hadith.html> (accessed February 3, 2017).

ner” เขียนโดย Khaled Hosseini (2003) ซึ่งภายหลังดัดแปลงมาเป็นภาพยนตร์ในปี 2007 พุฒถึงความสัมพันธ์ทางเพศของเด็กผู้ชายและวัฒนธรรมการเอาเด็กผู้ชายไปเป็นเด็กเต๋นระบำในกลุ่ตาลีบันที่ปกครองสังคตมุสลิมในอัฟกานิสถานด้วยกฎหมายอิสลามแบบรากฐานนิยม (Islamic fundamentalism) วรรณกรรมนำเสนอชีวิตของเด็กมุสลิมที่ต้องเผชิญกับการทารุณกรรมทางเพศโดยผู้ชายมุสลิมที่เคร่งครัดกับศาสนาแต่กลับพยายามหาช่องทางให้ตัวเองสามารถล่องละเมิดทางเพศกับเด็กผู้ชายได้

หนังสือเรื่อง *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*<sup>12</sup> โดย Khaled El-Rouayheb (2005) มีทัศนะว่า ในวัฒนธรรมอาหรับยุคก่อนสมัยใหม่ไม่มีมโนทัศน์เรื่อง “รักร่วมเพศ” หรือ Homosexuality มาก่อนซึ่งทำให้เขาสนใจว่ามโนทัศน์นี้พัฒนาขึ้นมาในตำแหน่งที่และแสดงออกมาในลักษณะใด สมัยออตโตมัน (Ottoman) ช่วงคริสต์ศักราชที่ 1516-1798 ปรากฏมีความสัมพันธ์รักร่วมเพศเดียวกันอย่างแพร่หลายในวรรณกรรมอาหรับและบทกวีที่ประพันธ์โดยหนุ่มใหญ่บรรยายความรักใคร่ที่มีต่อหนุ่มวัยรุ่นอันเป็นที่ถวิลหาของพวกเขาซึ่งต่างออกไปจากสังคตชาวเบดูอิน (Bedouin) นักวิชาการชาวอียิปต์ชื่อ Rifaah al-Tahtawi บันทึกในช่วงปี 1826-1831 กล่าวถึงบทกวี (poetry) เกี่ยวกับความรักของชาวเบดูอินไม่อนุญาตให้สามารถถ่ายทอดความรักในเพศเดียวกันได้ ทว่าความรักที่มีต่อชายหนุ่มกลับไม่เคยลดลงไปในสังคตผู้ชายในตรงนี้ El-Rouayheb ย้ำว่าการเสพสุขและการแสดงความรักโรแมนติกของผู้ชายที่มีต่อเด็กหนุ่มเป็นเรื่องที่คุ้น

---

<sup>12</sup> Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (London: University of Cambridge, 2005), 12-13.



ภาพการต่อแวมี่เพศสัมพันธ์กับเด็กหนุ่มในวัดนครธรรมอาหรับ  
จาก Sawaqub al-Manaqib  
(ฉบับถ่ายเอกสารจากห้องสมุด Morgan พิพิธภัณฑ์ Topkapi Palace  
อ้างใน Murray and Roscoe 1997: 19)

จีนมากในวัฒนธรรมอาหรับ โดยเฉพาะในบทกวีของเปอร์เซียและตุรกี ช่วงศตวรรษที่ 17 ที่แสดงความสัมพันธ์แบบชายรักชายอย่างเปิดเผย ขนาดที่ว่าบทกวีแบ่งส่วนชัดเจนหากเป็นกวีรักที่กล่าวถึงเพศชายโดยเฉพาะแยกออกมาจากส่วนของเพศหญิง แม้ในขณะนั้นกฎหมายอิสลาม (ซารีฮะห์) ไม่ได้ถูกยอมรับและกำหนดห้ามความสัมพันธ์ลักษณะนี้แต่ความสัมพันธ์ทางเพศของผู้ชายกับเด็กหนุ่มกลับเป็นที่ยอมรับได้ในแวดวงของชนชั้นสูงที่ต้องการเสพสุขกับบรรดาเด็กหนุ่ม

ที่ขอบทของ Stephen O. Murray เรื่อง “The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality”<sup>13</sup> อธิบายประเด็นที่น่าสนใจในสังคมมุสลิมกับเรื่องความสัมพันธ์รักร่วมเพศโดยตรงไปตรงมา อย่างแรกคือการไม่อยากรับรู้สิ่งที่เกิดขึ้นจริงๆ ในสังคมมุสลิม โดยเฉพาะสังคมวัฒนธรรมอาหรับรวมถึงสังคมมุสลิมอื่นๆ เช่น ราชอาณาจักรและไทย Murray ชวนพิจารณาให้หลุดไปจากกรอบแบบขั้วตรงกันข้ามของ “ตะวันตกกับอิสลาม” เมื่อกับชนบท/อดีตกับปัจจุบันของสังคมอิสลาม การศึกษาสังคมวัฒนธรรมอาหรับ-อิสลามไม่สมควรเพิกเฉยเรื่อง “รักร่วมเพศ” ด้วยการไม่พูดถึงอีกเลยประเด็นนี้เป็นสิ่งสำคัญและการหยิบเอาอัล-กุรอานมาร่วมอภิปรายตีความปรับใช้เพราะว่าเกี่ยวข้องกับแง่มุมทุกเรื่องในชีวิตทางสังคมซึ่ง Lloyd Fallers (1974) นักมานุษยวิทยา มองว่าศาสนาอิสลามในแต่ละแห่งต่างยึดความหมายที่ต่างออกไปทั้งในโลกมุสลิมอาหรับ โลกมุสลิมมาเลย์ โลกมุสลิมแอฟริกาหรือโลกมุสลิมเอเชียส่วนต่างๆ ของแต่ละสังคมมุสลิมต่างมี

---

<sup>13</sup> ดู Stephen O Murray, and Will Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* (New York: New York University Press. 1997), 14-16.

ความหมายที่ไม่เหมือนกันตามแต่ละบริบทและแง่มุมที่หลากหลายในประวัติศาสตร์ของพวกเขาเอง<sup>14</sup>

#### 4. อັดลัษณ์ของเกย์มุสลิมในอุษาคเนย์

*“cultural differences make the definition and the shading of homosexuality different among peoples. . . . But I see the real question as one of sexual freedom; and sexual freedom transcends cultures.” - Robert Bray, National Gay and Lesbian Task Force (Massad, 2002: 363).*

ช่วงเรียนมหาวิทยาลัยผู้เขียนเคยได้มีความสัมพันธ์ทางไกลโดยใช้สื่อออนไลน์เพื่อพูดคุยกับเกย์มุสลิมคนหนึ่งในอินโดนีเซียจึงไม่แปลกใจที่มีคนเล่าถึงสังคมเกย์ในกลุ่มประเทศมุสลิมและภูมิภาคอุษาคเนย์ต่างมีจำนวนของเกย์มุสลิมอยู่จำนวนมากถึงแม้ว่าประเทศเหล่านี้จัดตัวเองเป็นประเทศมุสลิมที่นำเอากฎหมายอิสลามมาปรับใช้ในสังคมดังเช่น งานวิจัยของ Farid Muttaqin<sup>15</sup> และ Collin Jerome<sup>16</sup> ที่ช่วยสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับมุสลิมในมาเลเซียและอินโดนีเซีย

<sup>14</sup> Lloyd A. Fallers, *Foreword to The Sacred Meadow* by Abdul Hamid el-Zein (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), 8-11.

<sup>15</sup> Farid Muttaqin, “Changes needed to Islamic view on homosexuality,” *The Jakarta Post*. <http://www.thejakartapost.com/detaileditorial.asp?fileid=20060902.F04&iirec=3> (accessed February 1, 2017).

<sup>16</sup> Collin Jerome, “Queer Melayu: Queer Sexualities and Politics of Malay Identity and Nationalism in Contemporary Malaysian Literature and Culture,” (PhD Dissertation, University of Sussex, 2011), 29-30.

Collin Jerome เปิดประเด็นที่น่าสนใจถึง “อัตลักษณ์ควีเยร์มุสลิมมาเลย์” ที่ก่อรูปขึ้นในสังคมมาเลย์ซึ่งร่วมสมัยวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของเขา “Queer Melayu: Queer Sexualities and Politics of Malay Identity and Nationalism in Contemporary Malaysian Literature and Culture” ตั้งคำถามต่อการแสดงออกทางอัตลักษณ์ของควีเยร์มุสลิมมาเลย์ทั้งในกลุ่มเกย์ เลสเบียนและข้ามเพศ (transgendered) ที่เรียกว่ากลุ่ม LGBT แต่ว่าถูกจัดให้เป็นสิ่งที่ “ไม่ใช่มาเลย์” ผ่านการสร้างและแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางเพศและ “ไม่ใช่อิสลาม” ในฐานะที่เพศวิถีแบบควีเยร์ไม่ถูกยอมรับและขัดแย้งกับวัฒนธรรมมาเลย์และอิสลาม Jerome จึงเสนอถึงยุทธศาสตร์ในการต่อรองเชิงพื้นที่ในสังคมของควีเยร์มุสลิม (มาเลย์) ทั้งทางชาติพันธุ์เพศวิถีโดยเฉพาะ “การเลือกหยิบยืม” (selective reappropriations) ของรูปแบบของความเป็นควีเยร์จากทั้งในท้องถิ่นและตะวันตกออกมาใช้แสดงออกทางอัตลักษณ์ของตัวเอง<sup>17</sup>

ประเด็นของควีเยร์มุสลิมในอินโดนีเซีย Farid Muttaqin นักวิชาการด้านอิสลามและเพศวิถีได้เขียนลงใน *The Jakarta Post* เพื่อเปิดประเด็นว่าอินโดนีเซียจำเป็นต้องเปิดพื้นที่ให้มีการถกเถียงเพื่อเปลี่ยนมุมมองทางอิสลามที่มีต่อความสัมพันธ์รักร่วมเพศการพิจารณาถึงวัฒนธรรมและประเพณีที่กดขี่ครอบงำในสังคมอิสลามยุคอาหรับเป็นศูนย์กลางโดยเฉพาะที่ปรากฏในหลักการคำสอนและกฎหมายอิสลามที่เกี่ยวกับรักร่วมเพศ<sup>18</sup> Muttaqin ตั้งคำถามในการวิพากษ์นี้จนกลายเป็น

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Farid Muttaqin, “Changes Needed to Islamic View on Homosexuality,” *The Jakarta Post*. <http://www.thejakartapost.com/detaileditorial>.

เป็นเป้าในการโจมตีของกลุ่มอิสลามที่ถึงแม้เปิดรับฟังเรื่องเคเวียร์ในอิสลามแต่ที่จริงเป็นกลุ่มจับตามองที่ชื่อว่า “Eye on Gay Muslim”<sup>19</sup> เพื่อหากกลุ่มเคเวียร์ให้หันเปลี่ยนกลับไปเป็นมุสลิมที่ถูกต้องมากกว่าการสร้างการเข้าใจและยอมรับในเพศวิถีที่แตกต่างอีกทั้งยังโจมตี Muttaqin ว่าตีความอิสลามแบบผิดๆ เพื่อให้รักร่วมเพศเป็นเรื่องชอบธรรมในสังคมมุสลิม

## 5. “เคเวียร์” ในสังคมมุสลิมไทย

หากพิจารณาเคเวียร์มุสลิมในประเทศมุสลิมในภูมิภาคนี้แล้วสังคมไทยเข้าใจหรือตั้งคำถามต่อเรื่องเคเวียร์มุสลิมนี้ได้อย่างไร Fuhrmann (2016) ตั้งประเด็นมุมมองเรื่อง “เคเวียร์” ในหนังสือ *Ghostly Desires: Queer Sexuality and Vernacular Buddhism in Contemporary Thai Cinema* ในฐานะการเมืองเพศวิถี (sexual politics) ผ่านภาพยนตร์ไทย เนื้อหาหลักของศึกษาเน้นการหยิบความคิดทางพุทธศาสนากับความปรารถนาแบบเคเวียร์มาพิจารณาคู่กันเพื่อเข้าใจถึงนโยบายทางวัฒนธรรมของรัฐที่เข้ามาจัดการเพศวิถีให้อยู่ในกรอบของศีลธรรมอันดีงามและถูกกำกับด้วยแนวคิดชาตินิยมซึ่ง Fuhrmann พิจารณาคำว่า “เคเวียร์” ด้วยความหมายเกี่ยวกับเพศวิถีที่ไม่สอดคล้องกับบรรทัดฐานหรือ counternormative ทั้งเกย์ กะเทย ทอม ผู้หญิงที่ถูกว่าผิดแผกไปจากบรรทัดฐานของสังคมและศีลธรรม<sup>20</sup>

---

asp?fileid=20060902.F04&irec=3 (accessed February 1, 2017).

<sup>19</sup> อ่านเพิ่มเติมใน <https://gaymuslims.wordpress.com>

<sup>20</sup> ชัยรัตน์ พลมุข, “บทวิจารณ์หนังสือ “Ghostly Desires: Queer Sexuality and Vernacular Buddhism in Contemporary Thai Cinema,” *วารสารแม่ฟ้าหลวง*, 12 ฉ.3 (กันยายน-ธันวาคม 2559): 187-198.

บทสุดท้ายในหนังสือของ Furhmann คือประเด็นที่ผู้เขียนอยากนำมาถกเถียงในประเด็นเรื่องของเครียร์และอิสลามในสังคมไทย ภาพยนตร์สารคดีเรื่อง “บริเวณนี้อยู่ภายใต้การกักกัน”<sup>21</sup> (This Area Is Under Quarantine) ของธัญสก พันธิทิวรกุล ที่หยิบเอาสิ่งที่ดูเป็นคู่ตรงข้ามในหลายๆ เรื่องในสังคมไทยมากระแทกหรือเปลือยจากพันธนาการที่ยังคงผลิตซ้ำในสังคมและวัฒนธรรมนอกเหนือไปจากการได้เห็นจากที่ตัวละครเครียร์สองคนมีความสัมพันธ์ทางเพศกันคนหนึ่งเป็นชายชาวพุทธจากอีสานและอีกคนหนึ่งเป็นชายมุสลิมจากสามจังหวัดชายแดนใต้ Furhmann พิจารณาถึงอารมณ์ปรารถนาของเครียร์ที่ดำเนินอยู่ท่ามกลางบริบทความขัดแย้งสิ่งที่อยู่ในบริเวณที่ถูกกักกัน ทั้งเรื่องเพศศาสตร์และการเมืองสะท้อนความล้มเหลวในสังคมที่คนมีความต่างสามารถอยู่ด้วยกันได้ ชัยรัตน์ใช้คำว่าเป็นเสมือน “การคร่ำครวญ” ให้แก่ความล้มเหลวในความสัมพันธ์ของคนต่างศาสนาและทัศนคติการเมืองซึ่งกลับมาสะท้อนถึงการใช้ความรุนแรงของรัฐ<sup>22</sup>

สิ่งที่น่าสนใจในภาพยนตร์ของธัญสกและภาพที่นำมาใช้ในประกอบบทนี้ของ Furhmann คือจากที่ปรากฏกล่าวจากฮาดิสหรือวจนะของศาสดาของท่านศาสนานบีมุฮัมมัด (ศ.ล.) ในตอนหนึ่งว่า “ท่านรอซูลฯ ได้สาปแช่งบรรดาผู้ชายที่ทำตัวเป็นกะเทยและบรรดาผู้

---

<sup>21</sup> ประเด็นที่ทำลายในภาพยนตร์สารคดีเรื่อง “บริเวณนี้อยู่ภายใต้การกักกัน” ทำให้ถูกห้ามฉาย แม้แต่ในเทศกาลภาพยนตร์นานาชาติที่กรุงเทพฯ โดยตัวอย่างของภาพยนตร์สามารถรับชมได้ที่ <https://youtu.be/2cEoL3GR0s8>

<sup>22</sup> ชัยรัตน์ พล मुख, “บทวิจารณ์หนังสือ “Ghostly Desires: Queer Sexuality and Vernacular Buddhism in Contemporary Thai Cinema,” 187-198.

หญิงที่ทำตัวเป็นผู้ชาย”

لَعَزَّسُوْا لِلّٰهِصَلٰى اللّٰهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ اَلْمُتَشَبِّهِيْنَمِنَالرِّجَالِبِالنِّسَاءِوَالْمُتَشَبِّهِيْنَ  
اَلْمُنْسَاءِ بِالرِّجَالِ

ซึ่งผู้เขียนมองว่าเป็นความทำทนายของภาพยนตร์เรื่องนี้เพราะเป็นคำกล่าวตักเตือนมากล่าวอ้างอยู่แทบทุกครั้งที่สังคมมุสลิมต้องการ “กดปราบความปรารถนาแบบควีแยร์” นอกเหนือไปจากเรื่องเล่าในสมัยท่านนบี (ศาสดา) ลูฏ (อ.ซ.) ที่รกร่วมเพศเป็นปรากฏการณ์ครั้งสำคัญที่พระเจ้าลงโทษคนกลุ่มนี้และกล่าวถึงไว้อย่างชัดเจนในประวัติศาสตร์อิสลามที่ปรากฏในคำภีร์อัลกุรอานดังที่กล่าวไว้ในตอนแรกของบทความ

นอกเหนือไปจากงานศึกษาของ Furhmann งานวิทยานิพนธ์ทางสังคมวิทยาโดยสมฤดี สงวนแก้ว เรื่อง “กระบวนการพัฒนาและธำรงอัตลักษณ์ “กะเทย” ในสังคมมุสลิม” ที่อธิบายถึงเงื่อนไขและประสบการณ์ชีวิตแต่ละคนของกะเทยมุสลิมในแต่ละขั้นตอนของกระบวนการการเปิดเผยตัวตนอัตลักษณ์การใช้ชีวิตของพวกเขา สมฤดีใช้แนวคิดเรื่องความเป็ยเบนทางสังคมอธิบายด้วยการสัมภาษณ์กะเทยมุสลิม สมฤดีพบว่าการพัฒนาในการยอมรับอัตลักษณ์กะเทยปรากฏเป็นกระบวนการต่างๆ ได้แก่กระบวนการรับรู้ตัวตนการเริ่มถูกประทับตราในฐานะเป็น “ปอแน” ที่แสดงบทบาทข้ามเพศของตัวเองการเริ่มเข้าสู่กระบวนการของวัฒนธรรมย่อย การเปิดเผยตัวที่พวกเขาเริ่มรับรู้ว่ามีพื้นที่ไหนที่สามารถแสดงตัวตนได้หรือไม่และนำมาสู่กระบวนการสุดท้ายในเรื่องการใช้ชีวิตและปรับตัวเข้ากับสังคมมุสลิมเพื่อเลี่ยงการ

ถูกประทับตรา<sup>23</sup> ในกรณีงานศึกษาของสมฤดีขึ้นนี้ผู้เขียนมองว่าเป็นการเน้นอธิบายในเชิงกระบวนการของอัตลักษณ์ของปอแนที่ไม่ได้มีความแตกต่างไปจากอัตลักษณ์ของเพศทางเลือกโดยทั่วไปด้วยการอธิบายสิ่งที่กะเทยมุสลิมต้องเผชิญหน้าในบริบทเฉพาะของสังคมนั้นและความท้าทายกับสิ่งที่ว่าทกรรมทางศาสนาพยายามแปะป้ายพวกเขา

ในบทความนี้ผู้เขียนนำมโนทัศน์เรื่องสังคมกลุ่มเฉพาะผู้ชายหรือ homosociality มาใช้อธิบายสิ่งที่สังคมมุสลิมในบางบริบทเช่นในโรงเรียนสอนศาสนาหรือชุมชนในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่พยายามไม่ให้มีการปะปนกันระหว่างเพศตรงข้ามเพราะคิดว่านำไปสู่การปฏิบัติในทางที่ผิดศาสนา ขณะเดียวกันการสร้างพื้นที่ให้เพศเดียวกันโดยเฉพาะนั้นสามารถเอื้อให้พื้นที่ของกลุ่มเกย์มุสลิมดำรงอยู่และผลิตซ้ำความสัมพันธ์ทางเพศในหมู่ผู้ชายได้เช่นเดียวกันผู้เขียนไม่สามารถบอกได้ในกรณีของบทความนี้ว่าพื้นที่ของเกย์หรือเคียว์มุสลิมนั้นมีหรือยอมรับได้อย่างไร เสียงของพวกเขายังคงถูกซ่อนอยู่ในหลังตัวตนและร่างกายของเขาถูกจัดอยู่ในพื้นที่สีเทาในสังคมที่ยังคงคลุมเครือ อันเป็นเพราะสังคมมุสลิมไทยยังมีความซับซ้อนจากหลากหลายทัศนะของผู้คนและสังคมที่ตีความศาสนาต่างกันออกไป

ยกตัวอย่างข้อถกเถียงของมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่กำลังเกิดขึ้น ในปัจจุบันสังคมมุสลิมที่ยึดถือรากฐานนิยมอิสลามอย่างเคร่งครัดต่างมีกลุ่มที่มองและจัดการเรื่องกลุ่มรักร่วมเพศในสังคมมุสลิมของเขาเองที่แตกต่างออกไปในการถกเถียงเชิงทัศนะของสายเก่าและ

---

<sup>23</sup> สมฤดี สงวนแก้ว, “กระบวนการพัฒนาและธำรงอัตลักษณ์ ‘กะเทย’ ในสังคมมุสลิม,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2546), I-II.

สายใหม่ที่ยึดเอาหลักการอิสลามมาใช้ในชีวิตประจำวันในรูปแบบที่ปรับให้เข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่นและแบบที่ยึดมั่นจากการตีความจากศาสนาอย่างเคร่งครัด จึงเห็นว่ากลุ่มมุสลิมบางสายได้ถกเถียงการมีอยู่ของเคเวียร์มุสลิมเพื่อให้เขาอยู่ในสังคมต่อไปและปล่อยให้เป็นเรื่องของปัจเจกและครอบครัวในการจัดการไม่ให้เกิดปัญหาในเรื่องอื่นๆ ขณะที่อีกกลุ่มกลับไม่ยอมรับและไม่เชื่อว่ากลุ่มรักร่วมเพศยังต้องดำรงอัตลักษณ์ของตนเองในสังคม จึงพยายามทำหน้าที่ในการตัดสินใจและการคนกลุ่มนี้ด้วยการอาศัยความสัมพันธ์ส่วนบุคคลในทางใดทางหนึ่งเข้าไปจัดการให้กลุ่มรักร่วมเพศอยู่ในครรลองของศาสนาและสังคมมุสลิมอันดีงามของพวกเขา

## 6. “ลิวิาด” กับการตีความศาสนาตรงหว่างชา

หลังเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2539 (มัธยมศึกษาปีที่ 1 ภาคเรียนที่ 1) หรือ 4 เดือนแรกที่อิสมาัยย้ายมาโรงเรียนปอเนาะนี้ เขามีรุ่นพี่คนหนึ่งชวนไป “นอน” ที่ปอเนาะ รุ่นพี่คนหนึ่งชื่อบังหมัดหรือมุฮัมหมัด (ชื่อของศาสดาในศาสนาอิสลาม) เขาเป็นคนที่อาวูโสในรุ่นเพราะเขาเรียนพร้อมกับการทำงานสอนอ่านอัลกุรอานให้เด็กๆ ในชุมชนใกล้กับโรงเรียน บังหมัดชวนอิสมาัยไปนอนที่ปอเนาะบ่อยๆ ไม่ว่าจะตอนกลางวันหรือกลางคืน ตอนนั้นอิสมาัยไม่มีใครส่งเงินมาให้ใช้กินอยู่ในโรงเรียนและเขาไม่ยอมกลับไปบ้านป่าเพื่อขอเงิน เขาก็มีบังหมัดที่ชวนเขาไปกินข้าวที่ปอเนาะและนอนด้วยบ่อยๆ บังหมัดบอกกับอิสมาัยครั้งหนึ่งว่าเขาใช้ปากสำเร็จความใคร่ให้ได้ “ไม่เป็นไร” จนผ่านไปหลายอาทิตย์ที่บังหมัดยังคงดูแลทำข้าวให้อิสมาัยกินทุกมื้อ บังหมัดจึงบอกให้อิสมาัยเริ่มกลืนน้ำอสุจิของเขาไปด้วย เมื่อตอนเขาถึงจุดนั้นเขาบอกว่า “น้ำอสุจิมีประโยชน์ต่อร่างกาย” อิสมาัยจำไม่ได้ว่ารู้สึกอย่างไรแต่จำได้เพียงแค่ว่าเขามอมและกลืนให้

บังหมัดไปจนเกือบสิ้นสุดภาคเรียน

ในช่วงปิดภาคเรียนชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1 (ก่อนเข้าเดือนรอมฎอน) อิสหมัยยังมีรุ่นพี่ปอเนาะในโรงเรียนชื่อรอมฎอน (ชื่อเดือนอันศักดิ์สิทธิ์ในอิสลาม) ชวนอิสหมัยไปนอนที่ห้อง เขาไม่รู้ว่ารุ่นพี่คนนี้ต้องการให้อิสหมัยมีอะไรด้วยซึ่งตอนนั้นเขายังไม่เคยมีประสบการณ์ทางเพศสัมพันธ์อย่างอื่นนอกจากการอมให้รุ่นพี่ บังรอมฎอนสอนให้อิสหมัยนอนหงายแล้วให้เขาเอาอวัยวะเพศสอดใส่ตรงช่วงร่องระหว่างขาเพื่อให้ความรู้สึกเหมือนมีเพศสัมพันธ์จริงๆ เขามาสอนอิสหมัยในตอนหลัง (พร้อมกับเปิดหนังสือวิชาฟิสิกส์/หลักปฏิบัติทางศาสนาอิสลามว่าสิ่งใดทำได้หรือทำไม่ได้คล้ายๆ กับวิชากฎหมายอิสลาม) ว่าอวัยวะเพศที่สอดใส่ขณะร่วมเพศแค่ไหนถึงเรียกว่าเป็น “ซินา” หรือการผิดประเวณี แต่การผิดประเวณีของผู้ชายด้วยกันทางทวารหนักเรียกว่า “ลิวิอาด” (liwat - sodomy) ถึงแม้ความสัมพันธ์ (ทางเพศ) ระหว่างบังรอมฎอนกับอิสหมัยไม่ได้สอดใส่ใกล้เคียงตามหลักการสั่งห้าม เขาต่างสอดใส่กันที่ร่องหว่างขาหรือเป็นที่รู้จักกันว่าร่วมเพศแบบขานีบ (คำนี้ผู้เขียนหยิบยืมมาใช้จากพาดหัวข่าวกรณีพระสงฆ์ร่วมเพศแบบขานีบกับเณรซึ่งเป็นชาวดังในช่วง 10 ปีที่ผ่านมาจนปัจจุบัน) หรือในภาษามลายูเรียกว่า “จือเลาะแกเกง” (แปลว่าช่องว่างระหว่างขา) บังรอมฎอนกับอิสหมัยเลิกเล่นขานีบไปตั้งแต่เข้าเดือนถือศีลอดช่วงรอมฎอนเพราะต่างคิดว่าการทำกิจกรรมทางเพศในเดือนนี้เขายิ่งบาปมากกว่า

เพศสัมพันธ์ที่อิสหมัยมีกับรุ่นพี่สองคนนี้จึงผ่านตีความหลักการศาสนาของผู้ที่เรียนศาสนาอย่างเคร่งครัด จากการตีความถึงพื้นที่ที่ศาสนาไม่ได้เจาะจงกล่าวถึงโดยละเอียด จึงสร้างมาตรฐานของตัวเองขึ้นมาเอง บังหมัดตีความว่าการอมอวัยวะเพศให้กันไม่ถือเป็นการลิวิอาด

ของผู้ชายด้วยกัน เช่นกันกับกรณีของบั้งรอมฏอนที่เลือกร่วมเพศแบบ  
 ขาหนีบเพราะไม่ได้มีการสอดใส่ในอวัยวะเพศหรือร่างกายของอีกฝ่าย  
 เป็นการมีเพศสัมพันธ์แบบภายนอกเท่านั้นและเขาต่างรู้หลักการอย่าง  
 ละเอียดเพราะทุกคนต่างเรียนวิชาที่ว่าด้วยข้อห้ามต่างๆ นี้มาแล้ว เพศ  
 สัมพันธ์กับการตัดสินทางศาสนาจึงขึ้นอยู่กับแต่ละคนตีความและยึดหยุ่น  
 มากน้อยแค่ไหนเพื่อไม่ให้ตัวเองตกอยู่ในขอบเขตที่เรียกว่า “ฮารอม”  
 หรือต้องห้าม

ในกรณีนี้การพิจารณาถึง “บาป” เกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางเพศ  
 จึงเป็นปัจจัยหนึ่งในการเลือกปฏิบัติของมุสลิม หากการมีเพศสัมพันธ์  
 กับเพศเดียวกันบาปมากกว่าการจับการลูบคลำกับคนเพศเดียวกัน แต่  
 การมีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายด้วยกัน (ลิวิอาด) อาจพิจารณาว่าบาปน้อย  
 กว่าการมีเพศสัมพันธ์กับผู้หญิง (ซินา) ดังที่ El-Rouayheb ที่ตั้งท้าย  
 ประเด็นเอาไว้ว่า<sup>24</sup> ในโลกของวัฒนธรรมอาหรับ-อิสลามอาจมองว่าการ  
 ตกหลุมรักและแสดงความรักต่อเด็กหนุ่มไม่มีทำให้ตัดสินโทษและมี  
 นักวิชาการอิสลามบางส่วนมองว่าการกระทำแบบนี้ว่าไม่นับเป็น “การ  
 ถูกกระทำ”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> ดู Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago and London: University of Cambridge, 2005).

<sup>25</sup> El-Rouayheb, Khaled, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, 160.

## 7. วันที่เขากลายเป็นแบบเดียวกับ “คนในสมัยนปีศาจ”

บางครั้งการมีอะไรกันของเด็กผู้ชายในโรงเรียนปอเนาะไม่ได้เกิดขึ้นด้วยความตั้งใจแต่เพราะผู้ชายในห้องพักนอนร่วมเตียงกันและบางครั้งมีเพื่อนผู้ชายมานอนด้วยกันหลายคนจึงทำให้เปลอไปนอนกอดกันและเลยเถิดไปจนสำเร็จความใคร่ให้กัน กรณีเช่นนี้เกิดขึ้นกับอิสหมัยกับเพื่อนๆ ที่เรียนปอเนาะอยู่หลายครั้งซึ่งไม่ถือว่าเป็นการลักหลับ (การใช้ปากกับอีกฝ่ายโดยที่อีกฝ่ายหลับหรือไม่มีสติ) เหตุการณ์ที่สำคัญและไม่คาดคิดว่าเกิดขึ้นกับอิสหมัยปรากฏว่าครูสอนพละของโรงเรียนที่เพิ่งจบปริญญาตรีจากภาคใต้ที่เริ่มมาสอนใหม่อายุ 25 ปี ครูอัब्ดุลเลาะห์ (แปลว่าป่าวของพระเจ้า) เขามานอนค้างห้องรุ่นพี่ปอเนาะรุ่นอาวุโสคืนหนึ่ง ตอนนั้นอิสหมัยมาอาศัยกินข้าวเย็นด้วยทุกวัน ในคืนนั้นทั้งครูอัब्ดุลเลาะห์และอิสหมัยเปลอไปโดนตรงจุดส่วนตัวของแต่ละคนที่ทำให้รับรู้ว่าต่างคนต่างมีอารมณ์ทางเพศ

ในวันต่อมาครูอัब्ดุลเลาะห์กระซิบถามอิสหมัยตอนหลังเลิกเรียนว่าเกิดอะไรขึ้นและอยากให้มีสิ่งที่เกิดเมื่อคืน ถึงแม้ไม่ได้มีอะไรเกิดขึ้นเลยไปว่าการเปลอไปโดนตัวกันเท่านั้น แต่จากวันนั้นเป็นต้นไปอิสหมัยและครูพละสนิทกันมากขึ้นและเปิดใจคุยกันเรื่องเพศจนกระทั่งทั้งสองคนมีอะไรกันครั้งแรกและครั้งต่อๆ มาโดยอิสหมัยเป็นรุกและครูอัब्ดุลเลาะห์เป็นรับและถือเป็นประสบการณ์ชีวิตครั้งแรกของอิสหมัยที่มีเพศสัมพันธ์กันแบบจริงจัง ความสัมพันธ์ระหว่างอิสหมัยกับครูดำเนินไปอย่างไม่มีการรู้และคนในโรงเรียนอาจคิดว่าอิสหมัยเป็นลูกศิษย์คนโปรดของครูคนนี้ (ทั้งๆ ที่เขาไม่เคยเล่นกีฬา) ตอนนั้นอิสหมัยหลงในตัวครูอัब्ดุลเลาะห์มาก เขาอนนอนด้วยกันกับครูทุกคืน บางครั้งออกไปนอนค้างข้างนอก บางครั้งอิสหมัยไปหาครูถึงบ้านที่จังหวัดฉะเชิงเทรา ความสัมพันธ์

ระหว่างเขาและครูเริ่มเป็นที่สงสัยในกลุ่มคนรอบตัวจนวันหนึ่งรุ่นพี่ชื่อ อาปีติน (คนที่เคยพาตัวอิสมัดย์ไปนอนบ้านในกรุงเทพฯ โดยที่เขาไม่เต็มใจนัก) เขาพยายามตามดูอิสมัดย์และครู คืบหนึ่งเขาแอบดูระหว่างที่ อิสมัดย์และครูมีเพศสัมพันธ์ในห้องโปเนาะเก่าๆ ห้องหนึ่งจนเป็นเรื่องขึ้นมาในคราวนั้นที่อิสมัดย์มีข่าวอื้อฉาวออกมาว่าเด็ก ม.1 “มีอะไร” กับผู้ชาย ในโรงเรียนโปเนาะ ผู้ชายคนนั้นคือ ครูในโรงเรียน

สิ่งที่เกิดขึ้นจากนั้น คือครูอับดุลเลาะห์โดนไล่ออกจากโรงเรียน และอิสมัดย์โดนทำโทษด้วยคำสั่งให้รุ่นพี่ในโปเนาะโกนผมทุกๆ อาทิตย์ การโกนผมเป็นการลงโทษทางสัญญาของโรงเรียนเพื่อให้ทุกคนรู้ว่าคนนั้นทำความผิดร้ายแรง อิสมัดย์โดนโกนผมจนกระทั่งจบชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1 ในช่วงที่โดนจับได้จนกระทั่งหมดภาคเรียนอิสมัดย์จำความรู้สึกในช่วงนั้นไม่ได้มากนักนอกจากความอับอายการถูกล้อเลียนจากเพื่อนในห้องการถูกซุบซิบนินทาเวลาเดินไปละหมาดวันศุกร์ที่มีสยิดของชุมชน ข่าวอื้อฉาวของอิสมัดย์เป็นที่รู้จักทั้งในโรงเรียนและชุมชน อิสมัดย์จำแทบไม่ได้ว่าเศร้ากับเรื่องที่เกิดขึ้นมากแค่ไหนแต่รู้เพียงตัวเองเปลี่ยนไป คนละคนจากคนที่เคยยิ้มแย้มเป็นไม่พูดไม่จากับใครมากนักและไม่มีใครมาคบหาด้วยมากนักเช่นกัน อิสมัดย์จำได้เพียงอย่างเดียวว่าเวลาหนึ่งปีในช่วงเรียนมัธยมศึกษาปีที่ 1 ของเขายาวนานเหมือนทั้งชีวิตและเขาไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากเรียนที่โรงเรียนนี้ไปเรื่อยๆ จนจบมัธยมศึกษาตอนปลาย

อิสมัดย์ย้ายกลับไปอยู่กับครอบครัวของป้าและไม่ได้นอนโปเนาะอีกสิ่งที่คุณคนอื่น ๆ และป้าทำกับอิสมัดย์ คือการใช้วาทกรรมของศาสนาเกี่ยวกับบาปของรักร่วมเพศเพื่ออธิบายถึงว่าพระเจ้าลงโทษและสาปแช่งกลุ่มรักร่วมเพศในอดีตได้อย่างไร ทั้งหมดปรากฏในคำภีร์อัล-กุรอาน

ครูสอนศาสนาคนหนึ่งยกอายะห์ (ท่อนประโยค) ในคัมภีร์ให้อิสหมัยอ่าน (แปลเป็นภาษาไทย) คือ

“และจงรำลึกถึงกฎขณะที่เขาได้กล่าวแก่  
ประชาชาติของเขาว่าท่านทั้งหลายจะประกอบสิ่งชั่วช้า  
น่ารังเกียจซึ่งไม่มีคนใดในหมู่ประชาชาติทั้งหลายได้  
ประกอบมันมาก่อนพวกท่านกระนั้น? แท้จริงพวกท่านจะ  
สมสู่เพศชายด้วยต้นหนาราคะอื่นจากเพศหญิงยิ่งกว่า  
พวกท่านยังเป็นพวกที่ละเมิดขอบเขตด้วย” (อัลอะฮฺรอฟ  
: 80-81)

อิสหมัยจำได้ว่าป้าของเขาแม่เขาเล่าเรื่องการลงโทษกลุ่มรักร่วมเพศ  
ในสมัยนบีศ็วว่าพระเจ้าลงโทษผู้คนในเมืองนี้ด้วยการยกแผ่นดินทั้ง  
เมืองนี้ขึ้นแล้วคว่ำลงและมีพายุไฟที่เป็นก้อนหินกระหน่ำลงมาในเมือง  
นี้เพื่อกำจัดพลเมืองที่ผิดเพศผิดประเวณีนี้จนหมดให้สิ้นซาก ป้าของ  
อิสหมัยพยายามเล่าเรื่องการลงโทษนี้ให้เขากลัวและไม่กล้ามีอะไรกับ  
ผู้ชายอีกและบอกว่าพฤติกรรมของอิสหมัยเป็นสิ่งที่น่าอับอายและบาป  
ใหญ่เหมือนที่พระเจ้าสาปแช่งไว้เหมือนกับมุสลิมที่เป็นรักร่วมเพศจึงถูก  
เปรียบว่าเป็นกลุ่มคนในสมัยของนบีศ็ว

## 8. วัฒนธรรมการเล่นเพื่อน

### และการครอบครองของสังคัมผู้ชาย (มุสลิม) เป็นใหญ่

ช่วงที่อิสหมัยคบหากับครูพละของโรงเรียน เขาเคยสงสัยว่าครูพละ  
รู้ตัวว่าตัวเองเป็นเกย์หรือมีความรู้สึกชอบผู้ชายด้วยกันตั้งแต่เมื่อไหร่  
เขาบอกว่าเขาไม่เคยรู้สึกที่ตัวเองกลายเป็นคนที่ชอบเพศเดียวกัน

เหมือนตอนนั้น แต่ตอนที่เขาเรียนอยู่ที่มหาวิทยาลัยในปีตตานีเขาเคยมีประสบการณ์ทางเพศกับเพื่อนผู้ชายที่เรียนด้วยกันแต่ไม่มีใครพูดถึงและปล่อยให้เกิดขึ้นอยู่ตลอดมา แม้ว่าหลังอิสลาม์จบชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1 พร้อมกับเรื่องอื้อฉาวในโรงเรียนแต่เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างนักเรียนผู้ชายในโรงเรียนยังคงเกิดขึ้นเหมือนปกติ บ่อยครั้งที่เพื่อนอิสลาม์ยังขอให้เขาช่วยใช้ปากเพื่อสำเร็จความใคร่อยู่ตลอดทั้งในห้องนอน ห้องเรียน ห้องคอมพิวเตอร์ หรือห้องน้ำในโรงเรียน ด้วยความที่โรงเรียนปอเนาะแบ่งแยกหญิงชายอย่างค่อนข้างชัดเจนดังที่กล่าวไว้ในตอนต้นของบทความ จึงทำให้โรงเรียนไม่จับตามองความสัมพันธ์ของนักเรียนชายด้วยกันเองและเมื่อความใกล้ชิดของนักเรียนต่างเพศสร้างความไม่พอใจให้กับครูที่ดูแลความประพฤติของนักเรียน ในความเห็นของอิสลาม์จึงยิ่งทำให้นักเรียนผู้ชายรู้สึกสบายใจและไม่ผิดบาปหากเพื่อนเพศเดียวกันจับเนื้อต้องตัวที่ส่วนปกติไปจนถึงพื้นที่ส่วนตัวของร่างกาย นอกจากอิสลาม์แล้วยังมีเพื่อนกะเทยในโรงเรียนปอเนาะอีกจำนวนมากในโรงเรียนทั้งสายศาสนาและสามัญ กะเทยสายศาสนาแสดงอัตลักษณ์ความเป็นปอเนาะได้ชัดเจนเพราะนักเรียนสายนี้ใส่ชุดเครื่องแบบเป็นเสื้อแขนยาวสีขาวกับผ้าใส่รอง การใส่ผ้าใส่รองของกะเทยปอเนาะจึงใส่รัดแบบแน่นและสามารถปรับการพับให้เหมือนใส่ผ้าถุงของผู้หญิงยิ่งรวมถึงการแต่งหน้าทาปากของกะเทยทุกคนในโรงเรียนยิ่งทำให้กะเทยชอบไปแวะเวียนอยู่ตามใต้ปอเนาะของนักเรียนชายเพื่อช่วยสำเร็จความใคร่

วัฒนธรรมการเล่นเพื่อนหรือการเล่นเด็กผู้ชายที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ที่บันทึกโดยมุสลิมในวัฒนธรรมอาหรับปรากฏอย่างคล้ายคลึงกัน ในสังคมมุสลิมที่หญิงชายแบ่งแยกพื้นที่กันอย่างชัดเจน

ทำให้สังคมผู้ชายหา“ตัวแทน” ของเพศหญิงขึ้นมา เหมือนกะเทยในโรงเรียนปอเนาะที่แต่งหน้าแต่งตาใส่ใสรังรัดรูปเพื่อแสดงให้เกิดความใคร่ ในโรงเรียนปอเนาะและเด็กปอเนาะที่ส่วนใหญ่เป็นผู้ชายรู้สึกชอบธรรมด้วยการมอง รู้สึก และแสดงออกต่อผู้ชายที่เป็นตัวแทนของเพศหญิงในสังคมเล็กๆ ของผู้ชายเหล่านั้นเช่นเดียวกับวัฒนธรรมการดูเด็กชายเต๋นระบำในสังคมมุสลิม (ผู้ชาย) ที่หลายครั้งถูกมองได้ว่าเป็นการสร้างพื้นที่ทางเพศที่คลุมเครือของอัตลักษณ์ทางเพศและความใคร่ที่มีต่อตัวแทนเหล่านั้นดังกรณีของ “บาชาบาซี” ในอัฟกานิสถาน

ภาพยนตร์สารคดี Dancing Boys of Afghanistan<sup>26</sup> (2010) กำกับโดย Najibullah Quraishi เป็นเรื่องราวในประเทศอัฟกานิสถานหนึ่งในประเทศมุสลิมที่เคร่งครัดในกฎหมายอิสลามที่นิยมการให้เด็กผู้ชายมาเต้นระบำที่แสดงความอ่อนช้อยเยี่ยงการแสดงของผู้หญิงซึ่งเป็นที่รู้จักในชื่อว่า “บาชาบาซี” (Bacha bazi) หรือเรียกสั้นๆ ว่า “bacchá” ภาษาเปอร์เซียที่แปลว่า “การเล่นกับเด็กผู้ชาย” ในภาพยนตร์แสดงถึงกระบวนการสรรหาเด็กผู้ชายในชุมชนคนยากจนในอัฟกานิสถานที่ครอบครัวขายให้ผู้ชายสูงวัยเพื่อทำงานเป็นบาชาบาซีหนึ่งในธุรกิจที่เป็นที่นิยมและมีเด็กผู้ชายอายุตั้งแต่ 7-15 ปีอยู่ในวงจรธุรกิจนี้ ผู้เขียนมีความสนใจและสงสัยต่อความปรารถนาของผู้ชายมุสลิมที่หนึ่งอยู่ในห้องแสดงการเต้นรำของบาชาบาซีที่จับจองเด็กหนุ่มไปด้วยสายตาเต็มไปด้วยความปรารถนา (ทางเพศ) ในร่างกายของเด็กหนุ่มมากกว่าเพื่อความบันเทิงทั่วไป นายหน้าที่จัดแสดงการเต้นยอมรับว่ามีอย่างอื่นนอกจากการเต้นรำเพราะในแต่ละครั้งที่การแสดงจบชาย

---

<sup>26</sup> สามารถชมภาพยนตร์ The Dancing Boys of Afghanistan ได้ที่ <https://vimeo.com/11352212>

มุสลิมรุ่นใหม่ใหญ่ที่มาจากมารแสดงเข้ามาติดต่อกันเพื่อซื้อขายบริการทางเพศกับเด็กหนุ่มเหล่านี้

ลักษณะของสังคมผู้ชายเป็นใหญ่หรือ Patriarchy ในภาพยนตร์สารคดีเรื่องนี้ปรากฏชัดเมื่อการครอบครองเด็กชายเป็นสัญลักษณ์ของการใช้ อำนาจของผู้ชายในระบบปอเนาะที่อิสลามได้มีประสบการณ์มีประเพณีอย่างหนึ่งระหว่างรุ่นพี่-รุ่นน้องมุสลิมรุ่นพี่หลายคนสั่งให้รุ่นน้องที่มาอยู่ใหม่ดื่มถั่วเขียวเลี้ยงรุ่นพี่ทุกคนในปอเนาะ ในตอนเด็กช่วงนั้นอิสลามไม่เข้าใจว่าการดื่มถั่วเขียวสื่อหมายถึงอะไรนอกจากสิ่งที่รุ่นพี่สั่งเพื่อแสดงอำนาจของตัวเองต่อรุ่นน้องและการขู่ว่า “ญิน” (สิ่งสร้างของพระเจ้าในอีกภพหนึ่งที่คล้ายกับความเชื่อเรื่องผีในวัฒนธรรมอื่น) มาหลอกกับเด็กใหม่ที่ไม่ทำประเพณีนี้เด็กปอเนาะรุ่นน้องทุกคนจึงต้องดื่มถั่วเขียวเลี้ยงรุ่นพี่ในคืนแรกที่ย้ายเข้ามา ในตอนนี้ผู้เขียนมองการดื่มถั่วเขียวแสดงถึงความสัมพันธ์แบบพี่น้องกับการอยู่ร่วมกันของผู้ชายมุสลิมในโรงเรียนปอเนาะ อาจเป็นเพียงสัญลักษณ์ถึงการอยู่ในการดูแลของรุ่นพี่หรือแม้แต่การครอบครองว่าใครอยู่ในกลุ่มหรือสังกัดใคร ในบางกรณีของเด็กผู้ชายที่มีลักษณะนุ่มนวลแบบอิสลามอาจเป็นสัญลักษณ์ของการเชื่อเชิดการมีกิจกรรมทางเพศ เพราะเป็นกิจกรรมที่รุ่นพี่ได้รู้จักรุ่นน้องทุกคนและเชื่อว่ารุ่นพี่หลายคนที่อยู่แต่ในสังคมเฉพาะผู้ชายในปอเนาะต่างมีความปรารถนาทางเพศความใคร่ที่พวกเขาต้องการระบายอารมณ์นี้เนื่องจากเด็กปอเนาะชายบางคนเคยผ่านประสบการณ์ทางเพศกับรุ่นพี่หรือรุ่นน้องที่มีความปรารถนาทางเพศเช่นเดียวกัน บางคนมองว่าเป็นการหาประสบการณ์ก่อนเรียนจบออกไปและแต่งงานกับผู้หญิงเพื่อมีครอบครัวต่อไปในอนาคต



ภาพกิจกรรมในโรงเรียนปอเนาะ  
เกี่ยวกับอบรมศาสนาของผู้เขียน (ปี พ.ศ. 2546)

รุ่นพี่ของอิสมาัยคนหนึ่งที่มีกลุ่มเพื่อนกินข้าวเย็นในปอเนาะด้วยกัน เคยบอกว่ารุ่นพี่อีกคนหนึ่งสนใจ ถ้าหากเขาไปนอนกับรุ่นพี่คนนี้บ้างเป็นบางครั้ง แต่อิสมาัยไม่เคยถูกรุ่นพี่คนนี้ส่งไปนอนตามคำสั่ง แต่อิสมาัยมักถูกเพื่อนร่วมห้องที่รวมตัวกันห้องของคนใดคนหนึ่งตอนกลางคืน บังคับให้เขาสำเร็จความใคร่ด้วยปากกับเพื่อนหนึ่งคนในห้อง ในเวลาที่มีการรวมตัวกันสูบบุหรี่ตอนกลางคืนในปอเนาะ กิจกรรมทางเพศในหมู่เด็กปอเนาะจึงไม่ต่างจากวัฒนธรรมมุสลิมอาหรับที่เล่นกับเด็กผู้ชาย (play with boys) แต่ยั้งสืบเนื่องมาเป็นเล่นกับเพื่อน (play with friends) และเล่นกับรุ่นน้อง (play with brothers) นอกจากนี้ความรักที่มีต่อเด็กผู้ชายในวัฒนธรรมมุสลิมอาหรับถูกพิจารณาว่าทำได้ เขามองว่าเด็กหนุ่มเหล่านี้ขาดสิ่งที่เรียกว่าทักษะแบบผู้ชาย (defining skill of males) เด็กผู้ชายจึงถูกส่งต่อไปยังผู้ชายมุสลิมอาวโสประหนึ่งเป็น hidden pearls หรือไข่มุกที่ซ่อนอยู่<sup>27</sup>

การอยู่กินแบบรุ่นพี่รุ่นน้อง วัฒนธรรมการอยู่ด้วยกันแบบพี่น้องมุสลิมไม่ใช่เป็นเรื่องของการดูแลเอาใจใส่แบบพี่น้องหรือการใช้อำนาจจากระบบอาวโสในการบังคับใช้รุ่นน้องในความหมายกว้างๆ เช่นนั้นอย่างเดียวผู้เขียนวิเคราะห์ว่าวัฒนธรรมการอยู่กินแบบรุ่นพี่รุ่นน้องคือเรื่องการครอบครอง (possessor) ของผู้ชายที่มีต่อเด็กหนุ่มหรือผู้ชายด้วยกันเอง เช่นดังกรณีของภาพยนตร์สารคดี Dancing Boys of Afghanistan ในตอนหนึ่งผู้ชายวัยกลางคนให้สัมภาษณ์ในสารคดีว่า

---

<sup>27</sup> Faris Malik, "Queer Sexuality and Identity in the Qur'an and Hadith," *Journal of Life and Science*, (2008) <http://journaloflifeandscience.blogspot.com/2008/08/homosexuality-in-quran-and-hadith.html> (accessed February 3, 2017).

เด็กหนุ่มหลายคนที่เขาดูแลให้เดินตามที่ต่างๆ พวกเขาต้องการ  
ปรารถนามีเพศสัมพันธ์กับเขา ถ้าเด็กเหล่านั้นต้องการเขาจึงไม่มีปัญหา  
ภรรยาของเขาไม่เคยทำอะไร เพราะในสังคมสำหรับผู้หญิงไม่มีปากเสียง  
อะไรอยู่แล้วเขาย้ำว่าเด็กหนุ่มหลายคนอยากมีเพศสัมพันธ์ด้วยกันทั้ง  
นั้น นอกจากนี้การครอบครองเด็กหนุ่มนักเดินหรือ “บาซาบาซี” ในกลุ่ม  
ผู้มีอิทธิพลในสังคมอัฟกานิสถานหรือกลุ่มนายทุนธุรกิจบาซาบาซี  
เป็นการบอกถึงอำนาจของคนนั้น ยังมีเด็กหนุ่มไว้ครอบครองมากยิ่งขึ้น  
แสดงถึงบารมีที่มีมาก ดังที่ Malik อ้างจากในอัล-กูรออันกล่าวถึงว่า  
ผู้ชายไม่ใช่สิ่งครอบครองทางปรารถนา (possessors of the desire)  
ให้แก่ผู้ชาย: **غَيْرِ أَوْلِيِّ الْإِرْبَةِ مِنَ الرَّجَالِ** และไม่อนุญาตให้ใช้คำว่า  
passive sex partner ด้วยเช่นกัน

## 10. โบรมานส์: ความรักและความใคร่ ในนัยความหมายสัมพันธ์แบบพี่น้องมุสลิม

ความปรารถนาทางเพศเป็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ไม่ว่าจะ  
นับถือศาสนาหรือเพศอะไร เด็กปอเนาะวัยรุ่นในหอพักมักมีความใคร่  
ทางเพศเช่นเดียวกับวัยรุ่นโดยทั่วไป ทั้งที่เป็นมุสลิมหรือศาสนิกอื่นๆ  
เพียงแต่เมื่อปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นหลายครั้งอยู่ในบริบทที่เกี่ยวข้องกับ  
ศาสนา เช่น เณรในวัดอาจมีอะไรกับเณรด้วยกัน เด็กในหอพักคริสต์อาจ  
ช่วยกันสำเร็จความใคร่ ตรงนี้ควรพิจารณากันในลักษณะใดผู้เขียน  
ยืนยันถึงความไม่ถูกต้องในกรณีของการล่วงละเมิดทางเพศที่เกิดขึ้นใน  
นามและพื้นที่ศาสนาทั้งที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ของผู้เขียนเองหรือจาก  
ข่าวและสื่อต่างๆ ที่เกิดขึ้นในศาสนาอื่นๆ แต่ว่าความสัมพันธ์ทั้งความ  
ใคร่หรือความรักของมุสลิมที่มองว่าตัวเองเป็นเคียวรีนั้นสามารถเข้าใจ  
หรือยอมรับได้หรือไม่ในทัศนะของแต่ละคนในสังคม

ช่วงมัธยมศึกษาตอนปลายของอิสมาัยในโรงเรียนปอเนาะนี้รุ่นพี่ชื่อซารีฟอายุ 20 ต้นๆ เขาเรียนปอเนาะชั้นเอี้ยะดาดี๊ยะและเป็นนักกีฬาของโรงเรียนเขาชวนอิสมาัยไปอยู่เป็นเพื่อนร่วมห้อง พี่ซารีฟเป็นผู้ชายแท้ที่นักเรียนหญิงหลายคนชื่นชอบเพราะอัธยาศัยดีและหน้าตาดี ตอนแรกอิสมาัยไม่กล้าบอกรุ่นพี่คนนี้ เพราะกลัวว่าเขาไม่ชอบผู้ชายที่ดูนิ่งๆ ตู่่งตู่่งๆ เขาจึงอยู่ด้วยกันกับพี่ซารีฟแบบไม่ได้ยุ่งเรื่องส่วนตัวกันมากนัก คืบหนึ่งรุ่นพี่ซารีฟบอกให้อิสมาัยช่วยเขาสำเร็จความใคร่ให้และกลายเป็นกิจกรรมที่ทำด้วยกันเกือบทุกคืนแต่ไม่เคยเอาเรื่องกิจกรรมตอนกลางคืนมาพูดคุยจริงจังและทำเสมือนไม่มีอะไรเกิดขึ้น ความรู้สึกของอิสมาัยในตอนนั้นไม่แน่ใจว่าคืออะไร อาจเป็นความสัมพันธ์แบบพี่น้อง (Brotherhood) ที่ศาสนาอิสลามใช้เรียกความสัมพันธ์แบบพี่น้องมุสลิม และถ้าเป็นความสัมพันธ์แบบพี่น้องในลักษณะนี้ที่เกิดขึ้นคงไม่อาจพัฒนาเป็นอย่างอื่น ความรัก (love) แบบหญิง-ชายที่อิสลามยอมรับได้ ความสัมพันธ์แบบพี่น้องในแบบนี้จึงเป็นเพียงการแสดงออกถึง “ความใคร่” (lust) เท่านั้น

20 ปีต่อมาเมื่ออิสมาัยกลายเป็นอาจารย์พิเศษสอนด้านมานุษยวิทยาที่มหาวิทยาลัยในจังหวัดปัตตานี เขาได้เรียนรู้ชีวิตของนักศึกษาที่นี่ซึ่งมีชีวิตทางสังคมในกลุ่มเฉพาะเพศเดียวกัน กลุ่มผู้ชายที่เป็นลูกศิษย์ของอิสมาัยมักรวมกลุ่มที่ร้านน้ำชาเพื่อพูดคุยแลกเปลี่ยนเรื่องกิจกรรมและมีการปรึกษาเรื่องความรักของหมู่เพื่อน อิสมาัยมักนั้นเป็นผู้สังเกตการณ์ในวงคุยสนทนาของนักศึกษาชายในตอนคำอยู่บ่อยๆ เพราะนักศึกษาบางกลุ่มที่สนใจด้วยมักชวนเขาไปร่วมวงน้ำชา ซึ่งเป็นวัฒนธรรมและกิจกรรมสังคมของวัยรุ่นที่สามจังหวัดชายแดนใต้ในครั้งหนึ่งมีรุ่นพี่ของนักศึกษาในคณะเดียวกันถามเรื่องการฝึกงานช่วงปิด

เทอมกับเพื่อนรุ่นน้องจากนั้นจึงไปสู่คำถามเรื่องความรักของอีกฝ่าย รุ่นที่มีบุคลิกที่ออกนูนมวลกว่าถามรุ่นน้องที่หน้าตาคนหนึ่งด้วยความอยากรู้ว่าเขามีแฟนแล้วหรือยัง? พร้อมๆ กับยิงคำถามว่า “ตกลงชอบผู้หญิงหรือผู้ชาย?” รุ่นน้องหน้าตาดีคนนั้นรีบตอบทันทีว่า “ผมเอา(เลือก)ผู้หญิงนะ” เขาเสริมต่อด้วยน้ำเสียงที่เล่นที่จริงว่า “แต่กับผู้ชายก็...เป็นบางครั้ง”

ผู้เขียนสนใจเรื่องสังคมของกลุ่มผู้ชายด้วยกัน ในกรณีของสังคมมุสลิมที่คาดหวังให้มุสลิมโดยเฉพาะวัยรุ่นควรต้องไม่ปะปน ในสังคมชีวิตประจำวัน วัยรุ่นมุสลิมชายในสังคมจึงมักอยู่ด้วยกันตลอดเวลาและสร้างความผูกพันแบบพี่น้องมุสลิมขึ้นมาสนับสนุนความสัมพันธ์ของพวกเขา ที่ใน “บางครั้ง” เกี่ยวโยงกับเรื่องกิจกรรมทางเพศของพวกเขา อยู่ด้วยเช่นกัน หากพิจารณาประเด็น “ความปรารถนาในสังคมเฉพาะกลุ่มผู้ชาย” หรือ homosocial desire แนวคิดของ Eve Kosofsky Sedgwick (1985) ในหนังสือ *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* ที่เน้นอธิบายกิจกรรมทางเพศของผู้ชายที่มีความกำกวมของเส้นแบ่งระหว่างสังคมแบบปิตาธิปไตยและความสัมพันธ์รักร่วมเพศที่เป็นไปได้ทั้งในเชิงสนับสนุนกันหรือขัดแย้งกันกับสังคมชายเป็นใหญ่<sup>28</sup>

เพื่อนอาจารย์ของอิสหมัยเล่าถึงเรื่องที่มีลูกศิษย์มุสลิมชายมาปรึกษาเรื่องความรักกับเขา เพื่อนคนนี้เป็นเกย์ที่เปิดเผย เขาจึงคิดว่าคงเป็นเหตุผลที่นักศึกษาคนนั้นมาเปิดเผยตัวตนทางเพศให้อาจารย์ฟังอย่าง

---

<sup>28</sup> Ming Panha, “In-between Men: Diasporas’ Experience and the Homoeroticism of Gibreel Farishta and Saladin Chamcha in The Satanic Verses,” *Thoughts* (2013): 72-90.

เปิดดอก ลูกศิษย์ของเขา มาปรึกษาด้วยน้ำเสียงที่เรียบนิ่งแต่แฝงความกังวลต่อความรักของตัวเอง เขาเล่าว่าตัวเองได้ไปสารภาพรักกับเพื่อนร่วมห้องที่หอพักนอกมหาวิทยาลัยแต่ถูกปฏิเสธความสัมพันธ์แบบแฟนคูรั๊ก เพราะอีกฝ่ายยืนยันว่าเขาชอบผู้หญิงไม่ได้เป็นเกย์ที่ชอบผู้ชาย ลูกศิษย์คนนี้จึงเสียใจมากเพราะที่ผ่านมาเขาและเพื่อนร่วมห้องเคยมีอะไรกันอยู่บ่อยครั้ง ลูกศิษย์คนนั้นบอกกับอาจารย์ของเขาอย่างชัดเจนว่า “เราสองคนมีความสัมพันธ์กันแบบ brotherhood” ที่พักอาศัยอยู่ด้วยกัน และสนิทกันแบบพี่น้องมุสลิมกันแต่ก็ “มีอะไรกัน” ด้วย

หากพิจารณาในมุมมองของ Sedgwick (1985) ผู้เขียนวิเคราะห์ว่าจึงมีความเป็นไปได้ที่ในกรณีของความสัมพันธ์แบบพี่น้องมุสลิมหรือ Muslim Brotherhood ที่ก่อตัวในความสัมพันธ์ทางเพศและสังคมของกลุ่มวัยรุ่นชาย ทั้งที่ฝ่ายนิยามตนเองเป็นชายแท้หรือชอบผู้ชายด้วยกัน จะมองว่าในช่วงสังคมนี้ออกเขาอยู่ด้วยกันในลักษณะแบบเฉพาะกลุ่มผู้ชายทั้งในโรงเรียนปอเนาะหอพักในมหาวิทยาลัยก่อนที่พวกเขาต้องออกไปสู่โลกของสังคมผู้ใหญ่ที่ถูกคาดหวังให้ต้องแต่งงานมีครอบครัวทั่วไปการอยู่ด้วยกันแบบ “Brotherhood” ที่พวกเขา นิยาม (หรือเข้าใจในลักษณะนี้) จึงเป็นกระบวนการเปลี่ยนผ่านไปสู่ความสัมพันธ์รักต่างเพศ (heterosexuality) ในที่สุด<sup>29</sup> เช่นกรณีที่รุ่นพี่ในโรงเรียนปอเนาะที่อิสลาม์เคยเรียนตอนระดับมัธยมหลังจากเรียนจบจากโรงเรียนไปแล้วเกือบจะทุกคนที่เริ่มทยอยแต่งงานกับแฟนสาวที่เคยจีบกันช่วงเรียนที่หลายคนต่างเคยมีประสบการณ์ทางเพศกับผู้ชายด้วยกัน (อย่างน้อยสักครั้งหนึ่ง) ในช่วงเรียนที่ปอเนาะ

<sup>29</sup> Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985), 23.

ภาพที่อิสมาัยผลออกไปมองเห็นในช่วงสุดท้ายก่อนเรียนจบมัธยมศึกษาตอนปลายจากโรงเรียนปอเนาะนี้ ผู้เขียนเคยมองเห็นห้องหนึ่งที่เปิดประตูแล้วมีรุ่นพี่กะเทยชั้นมัธยมศึกษาตอนปลายกับเด็กผู้ชายหน้าตาดีชั้นมัธยมศึกษาตอนต้นสนิทสนมกันที่เห็นผ่านในห้องที่เปิดไว้ในความคิดของเขานั้นยังเชื่อว่าความสัมพันธ์แบบรุ่นพี่รุ่นน้องและวัฒนธรรมการอยู่ด้วยกันแบบ brotherhood ยังคงมีอยู่และมีต่อไปในโรงเรียนและที่อื่นๆ ในสังคมมุสลิมบางคนอาจสังเกตเห็นเรื่องที่เกิดขึ้นและบางคนคิดว่าเป็นเรื่องที่ยากเอามาพูดถึงความสัมพันธ์ของเควีย์ร์มุสลิมกับผู้ชายที่ไม่แสดงออกชัดเจนถึงความปรารถนาทางเพศเดียวกันจึงถูกขีดเส้นด้วยคำนิยามของคำว่า “brotherhood” ที่อนุญาตให้พวกเขาแสดงออกถึงความใคร่หรือ “lust” ของตัวเองแต่ไม่สามารถพัฒนาไปสู่ความรักหรือ “love” ของผู้ชายด้วยกัน

เรื่องราวที่เกิดขึ้นผ่านความสัมพันธ์แบบ brotherhood ข้างต้นในกรณีของมุสลิมวัยรุ่นชายในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นจุดเริ่มเรื่องของบทความชิ้นต่อไปที่ผู้เขียนกำลังศึกษา หลังจากในบทนี้เปิดประเด็นเรื่องความสัมพันธ์รักร่วมเพศในปอเนาะในภาคกลางผ่านความทรงจำของผู้เขียน ประเด็นที่ผู้เขียนสนใจต่อไปคือการเข้าไปศึกษาในบริบทของสังคมมุสลิมที่เคร่งครัดทางศาสนา เช่น ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้เช่นปัตตานี ยะลา นราธิวาส ในกลุ่มผู้ชาย (แบบ brotherhood) และกะเทยมุสลิม (ปอเนาะ) ที่เรียนอยู่ทั้งในโรงเรียนสอนศาสนา (ปอเนาะ) และมหาวิทยาลัยรวมถึงกรณีของเกย์/กะเทยมุสลิมในพื้นที่นี้ที่พยายามกดทับอัตลักษณ์ทางเพศ/ความปรารถนาของตนเองและการแต่งงานกับผู้หญิงมุสลิมเพื่อเริ่มต้นชีวิตครอบครัวในสังคมมุสลิม สิ่งเหล่านี้ช่วยให้อธิบายถึงความสลับซับซ้อนและความลึกซึ้งของเพศวิถีในสังคม

มุสลิมไทยต่อไปเพื่อนำไปสู่ข้อสนับสนุนของสมมุติฐานที่ผู้เขียนได้นำเสนอและวิเคราะห์ในบทนี้

## 11. คำสาปใต้ผิวน้ำ

เรื่องราวของอิสมียะ คือเรื่องราวที่เกิดขึ้นของผู้เขียนเมื่อวัย 12 ปี บทความนี้จึงไม่ได้เป็นอะไรไปมากกว่าการที่นักมานุษยวิทยาเดินทางกลับไปสู่หมู่บ้านในความทรงจำ (memory site) ช่วงวัยเด็กของตัวเอง และเรื่องราวทั้งหมดที่เกิดขึ้นผู้เขียนไม่ได้มองสิ่งที่อิสมียะถูกกระทำเป็นการถูกล่วงละเมิดไปทั้งหมด แม้อาจมีเป็นบางเหตุการณ์แต่ทั้งหลายทั้งปวงผู้เขียนเรียกว่าเป็นการถูกล่วงละเมิดทางจิตวิญญาณหรือ Spiritual abuse<sup>30</sup> ในนามของศาสนาเสียมากกว่าที่ได้ทำลายความเชื่อศรัทธาที่มีต่อศาสนาอิสลามของผู้เขียนไปจนเกือบหมดสิ้นและส่งผลโดยตรงต่อศาสนาทัศน์ (religiosity) ของผู้เขียนตลอดมา แม้ว่าด้านหนึ่งเหตุการณ์ในอดีตทำให้ผู้เขียนสนใจต่อประเด็นด้านมานุษยวิทยาอิสลามแต่ด้านลึกซึ้งในคือการตั้งคำถามต่อสังคมมุสลิมที่ไม่ได้เป็นเพียงอุดมคติ ถ้าหากได้เผยให้เห็นสังคมมุสลิมในวัฒนธรรมและบริบทต่างๆ ความขัดแย้งและความย้อนแย้งที่ยังคงปรากฏอยู่เสมออย่างที่ผู้เขียนกล่าวไว้ในตอนต้น กรณีของเด็กชายเต็นระบ่าในอัฟกานิสถานและเรื่องราวร่วมเพศในโรงเรียนโปเนาะของผู้เขียนที่ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในโรงเรียนนี้แห่งเดียว เพราะบทความนี้เป็นเพียงปฐมฤกษ์ของเรื่องราวของ “เคเวียร์มุสลิม” ที่ผู้เขียนมีเจตนาเพื่อชวนเปิดคำถามและเปิดหัวใจ

<sup>30</sup> คำนี้ถูกใช้ในการอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นจากผู้ให้สัมภาษณ์ของผู้ที่เคยถูกบาทหลวงล่วงละเมิดทางเพศในวัยเด็ก ว่าไม่ได้เป็นเพียงของเพศ แต่เป็นการล่วงละเมิดทางจิตวิญญาณของพวกเขาไปด้วย จากภาพยนตร์เรื่อง “Spotlight” (2014).

ให้นักวิชาการมุสลิมหันมาให้ความสนใจอย่างจริงจังนอกจากเพียง “การปาหิ่น” ในนามของศาสนาใส่หน้ากลุ่มเครือขีร์มุสลิมด้วยคำตัดสินที่เอาหลักการศาสนาอย่างแข็งทื่อ

ในขณะที่เดียวกันผู้เขียนในฐานะเป็นนักวิจัยทางมานุษยวิทยา การเลือกสะท้อนย้อนคิดต่อความทรงจำที่หลายเรื่องราวที่อยากลืมหรือ ลืมไปแล้ว ความพยายามนี้ถึงเหตุการณ์บางตอนที่ตนเองถูกล่วง ละเมิดทางเพศจากรุ่นพี่มุสลิมทั้งในตอนโรงเรียนมัธยมศึกษาและ มหาวิทยาลัยและเรื่อง “ความใคร่” ที่เกิดขึ้นโดยส่วนใหญ่ในช่วงเข้าสู่ วัยรุ่นของตนเองนำมาสู่ความกลัวที่ซ่อนอยู่ข้างในจิตใจ หนึ่งในนั้นคือ ความกลัวจากที่เคยเป็น “ผู้ถูกกระทำ” (abused) จนมาเป็น “ผู้กระทำ” (abuser) ผู้เขียนนิพพานกับตัวเองในเรื่องที่มีความเป็นไปได้อันน่าเศร้า ของตัวเองในกรณีนี้ที่อยู่เสมอและปรากฏในหลายๆ เหตุการณ์ที่ตนเอง พลังพลาดให้เกิดขึ้นในช่วงเรียนมหาวิทยาลัย ความกังวลที่เกิดขึ้นอยู่ เสมอเมื่อผู้เขียนต้องไปลงพื้นที่หมู่บ้านสำหรับงานภาคสนาม นอกจาก แคการกดทับความเป็นเครือขีร์ไม่ให้ออกมาเป็นเป้าของความเป็นอื่นแล้ว ตัวเองต้องควบคุมความใคร่ไม่ให้เกิดความปรารถนากับผู้ชายใน สนามวิจัย แม้กระทั่งวัยที่ยังไม่บรรลุนิติภาวะ ผู้เขียนยอมรับในงานชิ้น นี้ว่าตัวเองเคยเล่าเบื้องหลังความปรารถนาทางเพศของเพื่อนนักวิจัย มานุษยวิทยาที่มีความปรารถนาทางเพศกับพระภิกษุวัยรุ่นโดยที่ไม่เคย พุดเล่าเบื้องลึกเบื้องในของตัวเอง อาจเพราะต้องการป้ายเปี่ยงประเด็น ที่ตัวเองไม่ต้องการพูดออกมาตรงๆ หรือยังไม่กล้าออกมายอมรับและ ทลายความกลัวที่ค่อยๆ ผุดขึ้นมาตามช่วงวัยของผู้เขียน

ความใคร่ความปรารถนาในเพศเดียวกันคือสิ่งที่ผู้เขียนถามพระเจ้าอยู่บ่อยครั้งบทสนทนาภายใน (inner dialogue) ที่มีต่อพระเจ้าของผู้เขียนโดยเฉพาะ “ความปรารถนา” หรือ desire ที่ผู้เขียนหยิบเอามาตั้งประเด็นในช่วงต้นของบทความ เพราะไม่รู้่วาวิธีการเก็บและกดให้ตัวเองอยู่หนทางของพระเจ้าต้องการได้นั้นเป็นอย่างไรและในหลายครั้งเมื่อตนเองเคยถูกล่วงละเมิดทางจิตวิญญาณและศาสนาไปแล้วในวัยเด็ก สิ่งที่ทำคือการประชดพระเจ้าที่ทำให้เกิดเรื่องขึ้นแบบนี้จนกลายเป็นคำตอบที่ฟังดูหมิ่นหนทางนอกจากการขอให้ถึงวันที่ตนเอง “ชอภัยโทษ” (atonement) กับพระเจ้าเพราะเหนื่อยล้าเกินไปสำหรับควบคุมความปรารถนาและความใคร่ต่อไปได้ สุดท้ายนั้น ความอัดอั้นในตัวตนของเคเวียร์มุสลิมที่ไม่ได้อยู่ความปรารถนาของพระเจ้าคือความรู้สึกที่ไม่สามารถถอดออก (unveiled sentiment) ให้สังคมยอมรับความจริงที่พวกเขาเป็นตัวตนและดำรงอยู่อย่างเท่าเทียมไม่ได้ นอกเสียจากต้องไปหาคำอธิบายใหม่มาอธิบายความสัมพันธ์ของตัวเองที่สังคมพอรับได้ว่าเป็น “brotherhood” ที่สอดคล้องกับความคิดเรื่อง “พี่น้องมุสลิมกัน” ในอิสลามซึ่งเป็นการเลือกนิยามขอบเขตการมีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายด้วยกันในสังคมมุสลิมที่มีเส้นแบ่งทางเพศอย่างชัดเจนจนนำมาสู่สังคมที่เป็นผู้ชายด้วยกัน ทางออกในการสนองอารมณ์ความใคร่ความปรารถนาจึงถูกปลดปล่อยออกมาในหลายระดับและรูปแบบขึ้นอยู่กับการตีความศาสนากับเพศวิถีของตัวเองอย่างประนีประนอม

## 12. จุดเปลี่ยนผ่านสู่ “เคเวียร์อิสลาม”

“เคเวียร์อิสลาม” เป็นประเด็นใหม่และกำลังได้รับความสนใจอย่างมากในยุโรปซึ่ง University of Leicester หยิบเอามาพูดถึงในฐานะหัวข้อสัมมนาทางวิชาการอย่างจริงจังจึงเป็นกลุ่มแรกในปลายปี พ.ศ.

2558 ในเรื่อง Queering Islam<sup>31</sup> นำโดย Alberto Fernández Carbajal (2015) ที่เน้นการนำเสนอภาพของเควีย์ร์มุสลิมพลัดถิ่น (queer diasporic Muslims) ในวรรณกรรมและภาพยนตร์ในระดับนานาชาติเพื่อขุดค้นและคลี่คลายมุมมองเรื่องเควีย์ร์ในอิสลามต่อการมองว่าเป็นสิ่งที่ไม่مبرรทัดฐานทางเพศวิถี เพื่อให้คนในวงวิชาการ และผู้สนใจทั่วไปสามารถเข้าถึงและแลกเปลี่ยนในวงกว้าง เช่น งานของ Samar Habib จาก SOAS มหาวิทยาลัยลอนดอนเรื่อง 'States of Being: Narratives of Queer Diaspora in Contemporary Scholarship' ที่ตั้งคำถามความสัมพันธ์ระหว่าง "อิสลาม" กับ "ตะวันตก" และปัญหาต่อความสัมพันธ์แบบรักร่วมเพศ (homosexuality) ที่เควีย์ร์มุสลิมต้องเผชิญกับอคติต่างๆ

บทความของ J. Marie นำเสนอความเคลื่อนไหวของกลุ่มเควีย์ร์มุสลิมในปัจจุบันว่ามีจำนวนของมุสลิม LGBTQ ออกมาเปิดเผยเพศวิถีหรือ come out ที่นิยามตัวเองว่าเป็น "เควีย์ร์" มากขึ้นโดยเฉพาะในสังคมมุสลิมในสหรัฐอเมริกาต่างออกมาเปิดรับตัวตนและความเป็นศาสนิก รวมถึงการยอมรับให้ตีความอัลกุรอานใหม่เพื่อหาพื้นที่ให้แก่กลุ่มเควีย์ร์มุสลิมอยู่ด้วยกันได้<sup>32</sup> ดังที่มีอิหม่ามผู้นำศาสนาในชุมชนที่เป็นเกย์แบบเปิดเผยชื่อว่า El-Farouk Khaki เขาเป็นนักกฎหมายเพื่อสิทธิมนุษยชนและทำหน้าที่ผู้นำชุมชนที่มีกลุ่มเควีย์ร์มุสลิมเข้ามามีส่วนร่วมและใช้พื้นที่ทางศาสนามากขึ้นเพื่อช่วยแก้ปัญหาที่เกิดขึ้น

---

<sup>31</sup> อ่านรายละเอียดเพิ่มของโครงการศึกษาเรื่อง Queering Islam ได้ที่ <http://staffblogs.le.ac.uk/queeringislam/>

<sup>32</sup> J. Marie, "The Queer Muslim Movement Is Growing," (2017) <http://kitschmix.com/queer-muslim-movement-growing/> (accessed March 12, 2017).

อัตลักษณ์ทางเพศสภาพและเพศวิถีเนื่องจากหลายคนที่ยังดิ้นรนกับปัญหาภายในครอบครัวและสังคม เขาจึงเน้นการพูดคุยเรื่องการดูแลตัวเองและการเยียวยาทางร่างกายจิตวิญญาณและอารมณ์ของเควียร์มุสลิมที่ต้องเผชิญกับปัญหาต่างๆ ไม่ใช่แค่เพียงบอกพวกเขาว่า “อะไรทำได้อะไรทำไม่ได้”

สถาบันทางวิชาการด้านมุสลิม/อิสลามศึกษาบางแห่งไม่ได้ปิดตัวเองหรือหยุดตั้งถามต่อสถานการณ์ในสังคมโลกและมุสลิม เช่น ศูนย์อิสลามศึกษาแห่งมหาวิทยาลัยดุก (Duke Islamic Studies Center) นำโดยผู้อำนวยการสถาบัน Omid Safi ออกมาชวนตั้งข้อถกเถียงอย่างชัดเจนต่อเหตุการณ์การกราดยิงในไนท์คลับเกย์<sup>33</sup> ในรัฐออแลนโด สหรัฐอเมริกา โดยมุสลิมที่เป็นผู้ก่อเหตุได้ถูกวิเคราะห์ว่าเขาเป็นเกย์แอบที่ยังไม่เปิดเผยตัวเองว่าเป็นรักร่วมเพศแต่กลับแสดงการตอบโต้ต่อชุมชนชาวเกย์ด้วยความรุนแรง ในตอนนั้นจึงเริ่มตั้งคำถามต่างๆ ต่อมุมมองของอิสลามที่มีต่อกลุ่มรักร่วมเพศและนำไปสู่การเปิดพื้นที่ให้แก่เควียร์มุสลิมในสหรัฐอเมริกาทั้งเกย์และเลสเบี้ยนได้ออกมาแสดงความเห็นต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นและจุดยืนทัศนคติของพวกเขา<sup>34</sup> ในฐานะมุสลิม LGBT เหตุการณ์นี้จึงเป็นกระแสที่ถกเถียงและพร้อมๆ กับเปิดให้พวกเขาได้ปรากฏตัว (visibility) จากที่เมื่อก่อนเควียร์มุสลิมมักถูก “ลบ” ออกไปในสื่อกระแสหลัก<sup>35</sup>

<sup>33</sup> อ่านเพิ่มเติมใน [https://en.wikipedia.org/wiki/2016\\_Orlando\\_night-club\\_shooting](https://en.wikipedia.org/wiki/2016_Orlando_night-club_shooting)

<sup>34</sup> อ่านเพิ่มเติมใน <http://www.chicagotribune.com/news/nationworld/ct-muslim-lgbt-orlando-shooting-20160616-story.html>

<sup>35</sup> *Chicago Tribune*, (2016).

### 13. บทสรุป: เหนือพ้นไปจากคำถามแบบมุสลิม

ในงานเสวนาเรื่อง “มานุษยวิทยาอิสลามกับโจทย์ปัญหาความขัดแย้งในสังคมมุสลิม” ที่คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ผู้เขียนได้ตั้งประเด็นถกเถียงต่อมุสลิม/อิสลามศึกษา โดยเฉพาะในสังคมไทย ว่าละเลยการตั้งคำถามต่อเรื่องเพศวิถีของมุสลิม ในสังคมที่ถูกมองว่า “เบี่ยงเบน” ไปจากบรรทัดฐานศีลธรรมและหลักคำสอนของอิสลามเช่นการแปะป้ายคนกลุ่มนี้ว่า “ต้องตกนรกอย่างเดียว” หรือ “ศาสนาไม่ยอมรับเพศที่สาม” จนแม้กระทั่งมองว่า “ไม่มีกะเทยในอิสลาม” คำต่างๆ เหล่านี้สะท้อนอะไรออกไปจากที่กีดกัน (excluded) มุสลิมกลุ่มนี้ในสังคมกลายเป็นคนอื่นและถูกลดทอนความเป็นมนุษย์ (dehumanised) ไม่มีทางได้รับการยอมรับหรือการมีตำแหน่งที่ในสังคมและไม่มีพื้นที่ในสังคมมุสลิมด้วยอัตลักษณ์ทางเพศของตัวเองนอกเสียจากว่าพวกเขาต้องกดทับเพศวิถีของตนเองเพื่อเพียงความสบายใจของมุสลิมในสังคมเท่านั้น

การเหนือพ้น (beyond) ไปจากคำถามแบบมุสลิมๆ เพื่อหลุดกรอบการตั้งคำตอบแบบสูตรสำเร็จและตายตัวด้วยการอ้างอิงถ้อยคำทางศาสนาเพียงอย่างเดียวมุสลิม/อิสลามศึกษามักเลือกตั้งคำถามและให้ความสนใจต่อประเด็นที่มองแล้วว่ามีความสำคัญและตายตัว แต่ไม่นำไปสู่ข้อถกเถียงอื่นๆ ที่ละเอียดอ่อนขณะนั้นการหยิบประเด็นเรื่อง “เพศ” มาพูดจึงสร้างความอึดอัดใจและกระอักกระอ่วนดังเหตุการณ์เรื่องการเมืองตีทางสื่อสังคมออนไลน์เมื่อต้นเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ. 2560 ที่ผ่านมาไม่นานมานี้โดยนักวิชาการมุสลิมด้านสันติวิธีก็กล่าวถึงการไม่ยอมรับเพศที่สามในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนใต้ดินแดนแห่งมุสลิมเชื้อสายมลายูที่ไม่อาจรับความเป็นจริงถึงการมีอยู่ของ “มุสลิม

เกย์/กะเทย/ทอม/ดี้” ในสังคมมุสลิมต่อกลุ่มเคลื่อนไหวด้านเพศวิถีในพื้นที่ที่กำลัง “สอน” ให้พวกเขาเป็นรักร่วมเพศ

เมื่อแม้กระทั่งนักวิชาการมุสลิมเองยังติดกรอบอยู่ในคำถามที่ตัวเองไม่เคยทำความเข้าใจหรือตั้งคำถาม คำตอบสำเร็จรูปของพวกเขาจึงหลีกเลี่ยงไม่พ้นการแปะป้ายและตัดสินว่ามุสลิมกลุ่มนี้กำลังหลงผิดและทำบาปใหญ่ การที่นักวิชาการมุสลิมไม่เคยอยากไปตั้งคำถามเรื่องเพศจึงทำให้มุสลิมแลกเปลี่ยนกับนักวิชาการหรือคนภายนอกสังคมด้วยเพียงบอกว่า “เรื่องนี้เป็นเรื่องละเอียดอ่อนไม่ควรเอามาพูดถึง” ดังเช่นในกรณีข้อพิพาทที่เกิดขึ้นจริงข้างต้น สิ่งเหล่านี้จึงทำให้ประเด็นความรู้และคำถามที่สายวิชาการมุสลิมมักนำมาพูดคุยจึงเป็นเรื่องที่เลือกมาเพื่อพูดคุยในวงเดียวกันเอง ผู้เขียนมองว่าคำถามต่างๆ นี้ไม่เคยหลุดไปจากชุดคำถามเดิมๆ การอธิบายแบบเดิมๆ เปรียบคล้ายกับเวทีบรรยายศาสนาใน “งานสุเหร่า” ที่มุสลิมเลือกและฟังอยู่ซ้ำๆ โดยไม่มีที่ท่าว่าอยากไปถกเถียงกับเรื่องละเอียดอ่อนที่สร้างความขุ่นเคืองใจกับตัวเองหรือแลกเปลี่ยนในทางวิชาการกับโลกภายนอกหรือข้ามสาขาวิชาในสังคมเดียวกันด้วยซ้ำ

## บรรณานุกรม

### หนังสือภาษาไทย

ชัยรัตน์ พลมุข. “บทวิจารณ์หนังสือ”Ghostly Desires: Queer Sexuality and Vernacular Buddhism in Contemporary Thai Cinema.” *วารสารแม่น้ำโขง* 12, ๑.3 (กันยายน-ธันวาคม 2559): 187-198.

มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน. “พรมแดนความรู้ทางมานุษยวิทยา.” <http://v1.midnightuniv.org/midculture44/newpage6.html> (สืบค้นเมื่อวันที่ 12 มีนาคม 2560).

สมฤดี สงวนแก้ว. “กระบวนการพัฒนาและจำรองอัตลักษณ์ “กะเทย” ในสังคมมุสลิม.” *วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 2546.

### หนังสือภาษาอังกฤษ

Behar, Ruth. “Ethnography and the Book that was Lost.” *Ethnography* 4, no.1 (2003): 15-39.

Carbajal, Alberto Fernández. “Queering Islam: A New Events Series.” (2015) <http://staffblogs.le.ac.uk/queeringislam/> (accessed March 5, 2017).

Chicago Tribune. “Muslim view of LGBT people in spotlight after Orlando attack.” (2016) <http://www.chicagotribune.com/news/nationworld/ct-muslim-lgbt-orlando-shooting-20160616-story.html> (accessed March 16, 2017).

- El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. London: University of Cambridge, 2005.
- Fardon, Richard. *Localizing Strategies*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1990.
- Fallers, Lloyd A. *Foreword to The Sacred Meadow* by Abdul Hamid el-Zein. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.
- Jerome, Collin. "*Queer Melayu: Queer Sexualities and Politics of Malay Identity and Nationalism in Contemporary Malaysian Literature and Culture*." PhD Dissertation, University of Sussex, 2011.
- Malik, Faris. "Queer Sexuality and Identity in the Qur'an and Hadith." *Journal of Life and Science*. (2008) <http://journalof-lifeandscience.blogspot.com/2008/08/homosexuality-in-quran-and-hadith.html> (accessed February 3, 2017).
- Marie, J. "The Queer Muslim Movement Is Growing." (2017) <http://kitschmix.com/queer-muslim-movement-growing/> (accessed March 12, 2017).
- Massad, Joseph. "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World." *Public Culture* 14, no.2 (2002): 361-385.
- Ming Panha. "In-between Men: Diasporas' Experience and the Homoeroticism of Gibreel Farishta and Saladin Chamcha in *The Satanic Verses*." *Thoughts* (2013).

Murray, Stephen O. and Will Roscoe. *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. New York: New York University Press, 1997.

Muttaqin, Farid. "Changes Needed to Islamic View on Homosexuality." *The Jakarta Post*. <http://www.thejakartapost.com/detaileditorial.asp?fileid=20060902.F04&irec=3> (accessed February 1, 2017).

Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. California: University of California Press, 2007.

Ross, Tabitha. *Restudy and Reflexivity in Anthropology and Development*. ADST MA Programme 2004-05, University of Sussex.

Ruby, Jay. *A Crack in the Mirror Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.



วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

กรณีห้องเรียนเพศวิถี: สิทธิความหลากหลายทางเพศ  
กับชายแดนใต้/ปาตานี  
SOGIE Rights and Thailand's  
Southern Border Provinces/PATANI:  
The Case of Buku's Gender and Sexuality Classroom

**อันธิมา แสงชัย**  
Anticha Sangchai

อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญาและศาสนา  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์  
E-mail: anticha.d@psu.ac.th

## บทคัดย่อ

กรณีห้องเรียนเพศวิถี คือปรากฏการณ์ที่ห้องเรียนเพศวิถีและสิทธิมนุษยชน ร้านหนังสือบูคู และสองผู้ก่อตั้งองค์กร ซึ่งหนึ่งในนั้นคือตัวผู้เขียนบทความเอง ถูกโจมตีด้วยการใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังและเหยียดเพศในสื่อสังคมออนไลน์ โดยภาคประชาสังคมและนักวิชาการด้านศาสนาที่เห็นว่ากิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอลคลับขององค์กรนี้ทำลายศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมอันดีของชายแดนใต้/ปาตานี เหตุการณ์เกิดขึ้นในเดือนกุมภาพันธ์ 2560 หลังจากการสวรรคตคิง(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี ซึ่งนำเสนอความเป็นมาของห้องเรียนเพศวิถี ทศนคติ และชีวิตส่วนตัวของสองผู้ก่อตั้งออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ไทยพีบีเอส ส่งผลให้เกิดวิวาทะเผ็ดร้อนและผลสะเทือนในวงกว้าง ประเด็นความหลากหลายทางเพศในชายแดนใต้ถูกกล่าวถึงในพื้นที่สาธารณะอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน การโจมตีที่เกิดขึ้นทำให้การทำงานด้านสันติภาพและสิทธิมนุษยชนของภาคประชาสังคมชายแดนใต้ถูกตั้งคำถามจากนักวิชาการและนักเคลื่อนไหวทางสังคม บทความนี้จะศึกษาปรากฏการณ์ดังกล่าว เพื่อชี้ว่าสิ่งที่เกิดขึ้นคือการต่อสู้ ต่อรอง ควบคุม กดขี่ ระวังอัตลักษณ์ที่ซับซ้อนและซ้อนทับกันและการปะทะกันระหว่างความเป็นกระแสหลักกับความเป็นชายขอบในพื้นที่ทางศาสนา เพศชาติพันธุ์ รวมถึงความเป็นคนนอก/คนในในชายแดนใต้/ปาตานี

**คำสำคัญ:** ห้องเรียนเพศวิถี สิทธิความหลากหลายทางเพศ ความหลากหลายทางเพศ สามจังหวัดชายแดนใต้ ปาตานี

## Abstract

The case of Buku's gender and sexuality classroom is an incident in which I and my partner as co-founders of the organization, Buku Classroom, were subjected to various attacks on social media by CSOs and Muslim groups. We, our classroom, and football club were alleged of promoting homosexual relationships, which goes against what is perceived as mainstream Islamic religious doctrines. After Klangmuang, a Thai PBS TV programme, featured our story and Buku Classroom's works on 7 February 2017, there was much contention across social media platforms. LGBTI in Thailand's southern border provinces/Patani became a new topic of discussion in public and social media spaces. The integrity of some CSOs who work on peace and human rights in the region were questioned by academic and civil society. This article documents and provides analysis of the development of the incident. It shows the continuous fights, negotiations, attempts to control and oppression of intersectional and marginalized identities both in and outside the region. In particular, this article illustrates that in this region of Thailand, marginality and majority are predominantly defined by religion, gender, race, as well as the perception of being insider or outsider for the region.

**Keywords:** Buku's Gender and Sexuality Classroom, SOGIE Rights, LGBTI, Thailand's southern border provinces (SBP), Patani

## 1. บทนำ

ห้องเรียนเพศวิถี (Gender and Sexuality Classroom) คือ กิจกรรมสนทนากลุ่ม (focus group) ที่จัดขึ้นในร้านหนังสือบูคู จังหวัดปัตตานี เพื่อสร้างพื้นที่เรียนรู้เรื่องเพศวิถีและความหลากหลายทางเพศ ในบรรยากาศที่ปลอดภัย ปราศจากการตัดสินตีตรา เคารพประสบการณ์ ความรู้ ชุดคุณค่า และความเชื่อที่หลากหลาย<sup>2</sup> สำหรับผู้สนใจในพื้นที่ ชายแดนใต้/ปาตานี ซึ่งปัญหาเกี่ยวกับสุขภาวะ การเลือกปฏิบัติและความรุนแรงทางเพศถูกละเลยมายาวนาน กิจกรรมนี้จัดขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อ 13 ตุลาคม 2556 และในปีเดียวกันได้ก่อตั้งเป็นองค์กร “ห้องเรียนเพศวิถีและสิทธิมนุษยชน ร้านหนังสือบูคู” (Buku's Gender, Sexuality and Human Rights Classroom; Buku Classroom) เพื่อทำงานด้านเพศวิถีและสิทธิมนุษยชนโดยอันธนิมา แสงชัย และดารานี ทองศิริ ซึ่งเป็นทั้งคู่ชีวิต หุ้นส่วนร้านหนังสือ และนักเคลื่อนไหวสิทธิความหลากหลายทางเพศ (SOGIESC Rights)<sup>3</sup> ต่อมาในปี 2559 รูปแบบของกิจกรรมถูกพัฒนาให้มีความหลากหลายมากขึ้นเช่นการก่อตั้งฟุตบอลคลับ (Buku Football Club) สำหรับคนทุกเพศทุกวัยที่มีสไลแแกนว่า

---

<sup>1</sup> ร้านหนังสือบูคู (Buku Books & More) เปิดทำการในเดือนธันวาคม 2554 ในตัวเมืองจังหวัดปัตตานี

<sup>2</sup> อันธนิมา แสงชัย, “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร,” *Deep South Watch*, 12 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10285> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>3</sup> SOGIESC ย่อมาจาก Sexual Orientations, Gender Identities, Expression และ Sex Characteristic

“ฟุตบอลเพื่อสันติภาพและความเท่าเทียม”<sup>4</sup>

กรณีห้องเรียนเพศวิถี เกิดขึ้นหลังจากรายการสารคดีก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี ออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ไทยพีบีเอส ในช่วง บ่าย 7 กุมภาพันธ์ 2560 สารคดีขนาด 25 นาทีนี้ได้นำเสนอความเป็น มา ชีวิต การทำงาน มุมมองส่วนตัวของสองผู้ก่อตั้งรวมถึงกิจกรรม ห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอล หลังจากออกอากาศเริ่มมีเสียงวิพากษ์ วิจารณ์ว่าแนวคิดและกิจกรรมเหล่านั้นไม่เหมาะสมมีการกล่าวหาว่า สร้างความขัดแย้งมากกว่าจะสร้างสันติภาพ “สอนให้รักร่วมเพศใน ปาตานี”<sup>5</sup> ส่งเสริมให้เกิดบาปใหญ่ ล้างสมองนักศึกษามุสลิมให้เบี่ยงเบนทางเพศ หลุดออกจากหลักการศาสนา มุ่งเป้าโจมตีศาสนาอิสลาม โคนล้มศรัทธา ทำลายล้างสังคมมุสลิมและทำลายศาสนาอิสลามในพื้นที่ปาตานีโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันครอบครัว เป็นโครงการที่รับเงินจากต่างประเทศโดยมีวาระซ่อนเร้นเพื่อทำสงครามครั้งใหม่ ยัดเยียดแนวคิดแบบเสรีนิยม และทำให้เยาวชนมุสลิมอ่อนแอ ห้องเรียนเพศวิถี จึงเป็นภัยร้ายที่มาถึงหน้าประตูบ้านของมุสลิมทุกคนที่ต้อง “ก้ำและจัด”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> ดาราณี ทองศิริ, “ฟุตบอลเพื่อสันติภาพและความเท่าเทียม ตอนที่ 1 จุดเริ่มต้นของ Buku Football Club,” Blogazine, 22 กุมภาพันธ์ 2560, <https://goo.gl/CnnzNa> (สืบค้นเมื่อวันที่ 22 มีนาคม 2560).

<sup>5</sup> Chokchai Wongtanee, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (17.57 น.), <https://goo.gl/rllluk> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>6</sup> ข้อกล่าวหาเหล่านี้กระจายอยู่ในสื่อสังคมออนไลน์ซึ่งผู้เขียนเก็บบันทึกเอาไว้ โดยเกือบทั้งหมดเกิดขึ้นระหว่างวันที่ 8-15 กุมภาพันธ์ 2560 และที่อ้างถึงเป็นข้อความที่ตั้งค่าสาธารณะ อย่างน้อยจนถึงวันที่สืบค้นเมื่อข้อมูลคือ 15 กุมภาพันธ์ 2560 อาจมีบางข้อความที่ถูกลบหรือตั้งค่าความเป็นส่วนตัวในภายหลัง

จากข้อกล่าวหาข้างต้นส่งผลให้เกิดการโจมตี ช่มชู้ ต่ำทอ มีการใช้ข้อความเหยียดเพศ แสดงความเกลียดชัง (hate speech) ต่อสองผู้ก่อตั้งห้องเรียนเพศวิถีรวมถึง LGBTI<sup>7</sup> มุสลิมในสื่อสังคมออนไลน์ในช่วงสัปดาห์นั้น ภายใต้ข้ออ้างว่าเพื่อปกป้องพี่สาว น้องสาว เยาวชน ไม่ให้รับการกลายเป็นหญิงรักหญิง เพื่อรักษาสังคมภายใต้กรอบศาสนาอิสลาม ขนบธรรมเนียมและวัฒนธรรมอันดีงาม มีการเรียกร้องให้องค์กรศาสนาและ “ญูแวน” (Juwaa) หรือนักบรรพชาตानीออกมาจัดการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อยุติกิจกรรมนี้ สถานการณ์มีแนวโน้มจะบานปลาย เมื่อวิวาทะกระจายวงกว้างขึ้นในสื่อสังคมออนไลน์ แม้หลายคนจะยังไม่เคยได้รับชมสารคดีดังกล่าวก็ตาม เกิดวิวาทะระหว่างฝ่ายโจมตีและฝ่ายสนับสนุนห้องเรียนเพศวิถีจนนำไปสู่การต่ำทอกัน และตอบโต้ด้วยการเหยียดอัตลักษณ์มลายูปาตานีและโจมตีอิสลาม เหตุการณ์เริ่มบานปลายเมื่อเกิดการเคลื่อนไหวในลักษณะละเมิดข้อมูลส่วนบุคคลของสองผู้ร่วมก่อตั้ง อาสาสมัครและผู้เข้าร่วมกิจกรรมห้องเรียนเพศวิถี<sup>8</sup> เป็นเหตุให้นักวิชาการ นักกิจกรรมทั้งในและนอกชายแดนใต้/ปาตานีช่วยกันเรียกร้องให้พัฒนาข้อถกเถียงอย่างเป็นวิชาการและหาทางออกอย่างสันติ การวิวาทะและโจมตีห้องเรียนเพศวิถีในสื่อสังคมออนไลน์ได้ลดระดับลงมาอย่างมีนัยสำคัญในหนึ่งสัปดาห์ต่อมา หลังจาก ศ.ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ นักวิชาการด้านสันติวิธีชาวมุสลิมที่มีชื่อเสียงเป็น

---

<sup>7</sup> LGBTI ย่อมาจาก Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender และ Inter-sex

<sup>8</sup> ภาพถ่ายและข้อความในเฟซบุ๊กที่ไม่ได้ตั้งค่าสาธารณะของดารานี ทองศิริ ถูกแคปภาพแล้วนำไปส่งต่อในสื่อสังคมออนไลน์วันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560 และช่วงเช้าวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2560 ผู้เขียนได้รับข้อมูลว่ามีการนำภาพของเยาวชนที่ปรากฏในรายการสารคดี ส่งต่อกันไปในกลุ่มไลน์เพื่อสืบหาชื่อ ที่อยู่ ของคนเหล่านั้น

ที่ยอมรับในสังคมวงกว้าง ได้ให้สัมภาษณ์เกี่ยวกับกรณีดังกล่าวในช่องทาง Facebook live ของรายการเดียวกัน

กรณีห้องเรียนเพศวิถี<sup>9</sup> ได้สร้างข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับอิสลามกับหลักสิทธิมนุษยชนสากล การปะทะกันของชนบจารัตที่อิงกับศาสนากับความเป็นสมัยใหม่ เพศวิถีและการเมืองเชิงอัตลักษณ์ในชายแดนใต้/ปาตานี คุณค่าเหล่านี้ดูจะเป็นทางคู่ขนานที่ยากจะหาจุดร่วมเนื่องจากพื้นฐานความเข้าใจต่อชีวิตมนุษย์แตกต่างกัน ยิ่งกว่านั้นได้สะท้อนถึงความเป็นชายขอบที่มีความซับซ้อนและซ้อนทับ (intersectionality) ในพื้นที่นี้แต่การวิเคราะห์ข้อถกเถียงทั้งหมดเป็นเรื่องใหญ่เกินกว่าจะทำได้ในการศึกษาวิจัยระยะสั้นและพื้นที่เล็กๆ ของบทความนี้ ผู้เขียนจึงวางกรอบการศึกษาและเก็บข้อมูลกรณีห้องเรียนเพศวิถีในฐานะปรากฏการณ์หรือประวัติศาสตร์ระยะใกล้ ที่เป็นหมุดหมายสำคัญของขบวนการสิทธิความหลากหลายทางเพศในประเทศไทย ซึ่งส่งผลสะท้อนแก่ชุมชนภาคประชาสังคมและนักเคลื่อนไหวด้านสันติภาพในชายแดนใต้/ปาตานี โดยเน้นความเคลื่อนไหวในสื่อสังคมออนไลน์ระหว่างวันที่ 7 ถึง 28 กุมภาพันธ์ 2560 เป็นหลัก และพิจารณาเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องในพื้นที่ชายแดนใต้/ปาตานีและพื้นที่อื่นเท่าที่มีข้อมูลประกอบ โดยกำหนดกรอบเวลาเก็บข้อมูลถึงปลายมีนาคม 2560 บทความนี้จะวิเคราะห์อำนาจและความเป็นชายขอบตามแนวคิดอำนาจทับซ้อน (intersectional approach) ของทฤษฎีสตรีนิยม ซึ่งวิเคราะห์ผ่านมิติหลากหลายเช่น เพศ เชื้อชาติ และชนชั้น เพื่อเข้าใจการทำให้เป็นชายขอบในโครงสร้างอำนาจต่างๆ ที่เกิดขึ้นในกรณีนี้<sup>9</sup> และ

<sup>9</sup> Carastathis, Anna, "Basements and Intersections," *Hypatia* 28, no.4 (2013): 698-715. Carastathis, Anna, "Reinvigorating Intersectionality

ตอบคำถามว่าเราสามารถเข้าใจปรากฏการณ์นี้ อย่างไรข้อสรุปของบทความจะให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับการทำงานในประเด็นสันติภาพและความเป็นธรรมทางสังคมในชายแดนใต้/ปาตานีที่ไม่อาจละเลยมิติเพศวิถีและสิทธิมนุษยชน

## 2. ความเคลื่อนไหวสำคัญและเส้นเวลา (Timeline)

หลังการออกอากาศสารคดี(ล)างเมืองมีบทความเชิงวิพากษ์ชิ้นแรกคือ “กรณีทีมฟุตบอลหญิงในพื้นที่ความขัดแย้ง: สร้างสันติภาพหรือเพิ่มความขัดแย้ง” โดยอับดุลสุโก ดินอะ กรรมการสภาประชาสังคมชายแดนใต้ เผยแพร่ในเว็บไซต์ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ชายแดนใต้ (Deep South Watch: DSW) 8 กุมภาพันธ์ 2560<sup>10</sup> ซึ่งชี้ว่าการเตะฟุตบอลของผู้หญิงมุสลิมนั้นไม่ผิดหลักศาสนา แต่อาจจะสร้างความขัดแย้งในเชิงจารีตได้ วันเดียวกัน มันิซาร์ สาและผู้จัดรายการวิทยุหน้าต่างสังคม สถานีวิทยุ อสมท. ยะลา และรองประธานสภาประชาสังคมชายแดนใต้ได้เขียนข้อความในเฟซบุ๊กส่วนตัวความตอนหนึ่งว่า “มีหญิงมุขริก 2 คนกำลังเปิดประเด็นผู้หญิงกับสิทธิในการเขียนบอลอย่างเปิดเผยในสนามหญ้าเทียมหรือสนามหญ้าจริง...และฝากถึงคนญวว่า ท่านจะทวงคืนดินแดนอย่างเดียวหรือว่าจะปกป้องหลักศาสนา หรือ

---

as a Provisional Concept,” in Goswami O’Donovan and Yount, eds., *Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach* (New York: Routledge, 2014). และ Ann Garry, “Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender,” *Hypatia* 26, 4 (2011): 826-850.

<sup>10</sup> อับดุลสุโก ดินอะ, “กรณีทีมฟุตบอลหญิงในพื้นที่ความขัดแย้ง: สร้างสันติภาพหรือเพิ่มความขัดแย้ง,” *Deep South Watch*, 8 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10258> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).

ปกป้องดินนอมลายุจากการลวงของมารร้ายไซตอนกับพวกด้วย”<sup>11</sup>

จุดสำคัญที่ทำให้เกิดวิวาทะในวงกว้าง คือ การโพสข้อความในเฟซบุ๊กของโชคชัย วงษ์ตานี 9 กุมภาพันธ์ 2560 (17.57 น.) ว่า “ตะบอกลงที่ลับตาไม่มีใครว่า แต่มาสอนให้รักร่วมเพศที่ปาตานี โปรดหยุดเถอะ”<sup>12</sup> เนื่องจากเป็นนักวิชาการที่มีผู้ติดตามทั้งในและนอกจังหวัดชายแดนใต้ ข้อความนี้จึงมีการส่งต่อ (share) ไปเกือบ 80 ครั้ง วิวาทะดำเนินไปตลอดคืนโดยมีทั้งผู้ที่เห็นด้วยและไม่เห็นด้วยผู้สนับสนุนแสดงตัวว่าเป็นมุสลิมทั้งในและนอกพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้ ส่วนผู้โต้แย้งโดยมากเป็นนักวิชาการในสายมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ อาทิ เก่งกิตติเรียงลาภ คงกฤษ ไตรรงค์ สุรพศ ทวีศักดิ์ และธัญญธร สายปัญญา โดยธัญญธรเป็นผู้หนึ่งที่เคยเข้าร่วมกิจกรรม Buku Football Club ได้ ทักท้วงว่าข้อความของโชคชัยเป็นการกล่าวหาซึ่งอาจจะสร้างความเกลียดชังต่อผู้ที่ถูกพาดพิงถึงได้<sup>13</sup> ภายหลังจากการโพสข้อความดังกล่าว ผู้เขียนได้ทราบข่าว จึงย้อนกลับไปเก็บข้อมูลก่อนหน้าและเริ่มจับตาดูความเคลื่อนไหวในสื่อสังคมออนไลน์อย่างใกล้ชิด

---

<sup>11</sup> Monsour Salle, Facebook post, 8 กุมภาพันธ์ 2560 (22.15 น.), <https://goo.gl/WpfRv6> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560). คำว่า ญะเว หมายถึง ถึงกับรบปาตานี ประโยคทั้งหมดคัดลอกมาจากต้นฉบับที่โพส

<sup>12</sup> Chokchai Wongtanee, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (17.57 น.), <https://goo.gl/rllluk> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560). วันที่ 22 กุมภาพันธ์ 2560 ข้อความนี้มีผู้ส่งต่อ 78 ครั้ง และมี 396 ความเห็นได้ข้อความ ภายหลังจากมีการลบหรือซ่อนความเห็นบางส่วนไป

<sup>13</sup> Thanyatorn CincinSaipanya, Comment in Facebook post of Chokchai Wongtanee, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (22.51 น.), <https://goo.gl/rllluk> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).

เวลา 21.18 น. มีการเผยแพร่บทความ “เกย์เกิดจากพันธุกรรมหรือสภาพสังคม?” โดย วินัย ดะห์ลันห์ ผู้อำนวยการศูนย์วิทยาศาสตร์ฮาลาล จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ทางเว็บไซต์ DSW<sup>14</sup> ความตอนหนึ่งว่า

“หากคำตอบคือกรณีหลังสุดโดยสังคมปล่อยให้ปัญหากระเทยหรือเกย์หรือเลดี้บอยหรือทรานส์เซ็กส์ดำรงอยู่อย่างปล่อยปละละเลย ไม่ดูแลควบคุม สิ่งที่เกิดตามมาคือพฤติกรรมเลียนแบบ ซึ่งมีผลให้เด็กชายหรือเด็กหญิงปกติจำนวนมากกลายสภาพเป็นเลดี้บอยและทอมบอยไป เหมือนอย่างที่สังคมเราหลายส่วนกำลังเผชิญอยู่ในวันนี้ ส่วนจะเกิดผลเสียหายอย่างไรบ้าง เช่นมีส่วนเกี่ยวข้องกับปัญหาประชากรในประเทศไทยลดลงเร็วมากจนผิดปกติหรือไม่”<sup>15</sup>

นอกจากคำว่ากระเทยที่เขียนผิดแล้วบทความนี้ยังมีคำที่มีนัยสำคัญปรากฏอยู่ เช่น “ปัญหา” “ดูแลควบคุม” “เลียนแบบ” “ปกติ” “กลายสภาพ” และ “ผลเสียหาย” ซึ่งเป็นทัศนคติในเชิงลบต่อ LGBTI โดยไม่มีการอ้างอิงตามหลักวิชาการ และน่าสังเกตว่าบทความนี้เคยเผยแพร่แล้วในเว็บไซต์อื่นเมื่อหลายเดือนก่อนการเผยแพร่ซ้ำใน DSW ในช่วงเวลาที่เริ่มมีวิวาทะกรณีห้องเรียนเพศวิถี ทำให้บทความนี้มีลักษณะ

---

<sup>14</sup> วินัย ดะห์ลันห์, “เกย์เกิดจากพันธุกรรมหรือสภาพสังคม?,” *Deep South Watch*, 9 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10264> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560). บทความนี้เป็นบทความเก่า เผยแพร่ในเว็บไซต์มุสลิมไทยโพสต์ตั้งแต่ 21 ตุลาคม 2559 ดูที่ <http://news.muslimthai.com/news/27325>

<sup>15</sup> วินัย ดะห์ลันห์, “เกย์เกิดจากพันธุกรรมหรือสภาพสังคม?”

ชี้หน้าที่อาจทำให้ผู้อ่านได้รับข้อมูลที่ไมถูกต้องตามหลักวิชาการและส่งผลเชิงลบต่อประเด็น บทความนี้มีข้อยกการอ่านที่สูงขึ้นอย่างรวดเร็วเมื่อเทียบกับบทความที่เกี่ยวข้องในช่วงเวลาใกล้เคียงกันและหลังจากนั้น การถกเถียงในสื่อสังคมออนไลน์ในหมู่นักกิจกรรมชายแดนใต้/ปาตานี เริ่มขยายวงมากขึ้น<sup>16</sup>

10 กุมภาพันธ์ 2560 เกิดความเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่องที่นำเสนอใจคือเวลา 08.04 น. ข้อเขียน “จดหมายจากเบอร์ลิน” โดยศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ คณะวาริชิตศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เผยแพร่ใน DSW ซึ่งถือเป็นบทความแรกที่พยายามสื่อสารด้วยภาษาที่เป็นส่วนตัวถึงเพื่อนนักกิจกรรมและนักวิชาการชายแดนใต้เพื่อท้วงติงการโจมตีห้องเรียนเพศวิถีที่กำลังทวีความรุนแรงมากขึ้น<sup>17</sup> วิวาทะที่น่าจับตามอง

<sup>16</sup> สุไฮมี ดุลละสะ อดีตประธาน PerMas โฟกัสข้อความในเฟซบุ๊กว่าการผิดเพศเป็นบททดสอบจากพระเจ้าไม่ต่างจากความยากจน และแนวทางแก้ไขปัญหามีสองวิธี คือ ส่งคนไปเกาะติดเพื่อทำความเข้าใจ ชี้แนะแนวทางที่ถูกต้องตามครรลองอิสลาม และตามวิถีของคาลิบอุมร์ บิน คอตตอบ คือจับโยนหน้าผาสูงลงไป ผู้เขียนเห็นว่าข้อความนี้มีความรุนแรงที่แน่นอน ดูเหมือนนำเสนอหลักการและความเห็นในลักษณะประนีประนอม ก่อนที่จะชี้ไปถึงความเป็นไปได้ในการใช้ความรุนแรงในตอนท้าย โดยไม่เท่าทันอันตรายที่อาจจะเกิดขึ้นกับ LGBTI ข้อความนี้มีผู้กดไลค์ 177 คน โปรดดู Suhaimee Dulasa, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (23.33 น.), <https://goo.gl/RbOHXX> (สืบค้นเมื่อ 10 กุมภาพันธ์ 2560). อย่างไรก็ตามมีความคิดเห็นจากเยาวชนชายแดนใต้ที่เรียกร้องให้ถกเถียงในประเด็นนี้ด้วยเหตุด้วยผล ดู Awan Patani, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (19.45 น.), <https://goo.gl/X5Pfhk> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560). และ AdilSiripatana, Facebook post, 10 กุมภาพันธ์ 2560 (5.28 น.), <https://goo.gl/BFZ35E> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>17</sup> ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ, “จดหมายจากเบอร์ลิน,” *Deep South Watch*, 10 กุมภาพันธ์ 2560, <https://goo.gl/94QXZp> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

ที่สุดเกิดขึ้นในเฟซบุ๊กของธนาพล อิวสกุล บรรณาธิการ สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน และฐิตินบ โกมลนิมิ<sup>18</sup> นักกิจกรรมที่คร่ำหวอดในพื้นที่ชายแดนใต้ ซึ่งมีผู้เข้าไปร่วมแลกเปลี่ยนอย่างเผ็ดร้อน บ่ายวันเดียวกัน ดาราณี ทองศิริ เขียนบันทึกในเฟซบุ๊ก “จดหมายเปิดผนึกถึงเพื่อนนักวิชาการและนักกิจกรรมกรณีห้องเรียนเพศวิถี” เพื่อแสดงความเสียใจและเรียกร้องให้ทุกฝ่ายถ้อยที่ถ้อยอาศัย คุยกันด้วยมิตรไมตรี ข้อเขียนนี้เป็นการสื่อสารสาธารณะครั้งแรกจากหนึ่งในตัวละครในสารคดีโดยเผยแพร่อย่างเป็นทางการอีกครั้งใน DSW ในวันต่อมา<sup>19</sup> เย็นวันเดียวกันไทยพีบีเอสได้ถอดคลิปสารคดีต้นเรื่องออกจากช่อง YouTube ของรายการโดยไม่มีคำชี้แจง

วันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2560 เวลาประมาณ 03.00 น. มีผู้ให้ข้อมูล<sup>20</sup> ว่ามีความพยายามส่งต่อภาพของผู้ที่ปรากฏในสารคดีทางไลน์ (LINE) เพื่อช่วยกันสืบหาชื่อ ที่อยู่ ของบุคคลเหล่านั้น เรื่องนี้ทำให้ผู้เขียนรู้สึกกังวลและเห็นความเป็นไปได้ที่จะเกิดการละเมิดสิทธิของบุคคลเหล่านั้นจึงตัดสินใจสื่อสารถึงนักกิจกรรมและนักวิชาการหลายท่านเป็นการส่วนตัวเพื่อปรึกษาและขอความช่วยเหลือ ในช่วงเช้าจึงเริ่มมีปฏิกริยาในสื่อสังคมออนไลน์เพื่อเตือนสติและยับยั้งการกระทำดังกล่าว เริ่มจาก ภักวดี วีระภาสพงษ์ (04.53 น.) วิจักขณ์ พานิช (08.15 น.) ซากิย์

---

<sup>18</sup> ThitinobKomalnimiti, Facebook post, 10 กุมภาพันธ์ 2560 (15.19 น.), <https://goo.gl/QOy0RT> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>19</sup> ดาราณี ทองศิริ, “จดหมายเปิดผนึกถึงเพื่อนนักวิชาการและนักกิจกรรมกรณีห้องเรียนเพศวิถี,” *Deep South Watch*, 11 กุมภาพันธ์ 2560, <https://goo.gl/7zqMtG> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>20</sup> ผู้ให้ข้อมูลอยู่ในแวดวงวิชาการในจังหวัดชายแดนใต้ และมีหลักฐานที่ยืนยันได้ว่าพบการเคลื่อนไหวนั้นด้วยตนเอง แต่ไม่ประสงค์จะออกนาม

พิทักษ์คุมพล (08.43 น.) สุรพศ ทวีศักดิ์ (08.53 น.) ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (08.42 น.) วาสนา วงศ์สุรวัฒน์ (10.50 น.) รุ่งริวี เฉลิมศรีภิญโญรัตน์ (10.51 น.) มะรอนิง สาและ (17.38 น.) และปรเมศวร์ นำเบญจพล (23.15 น.) ที่น่าสนใจคือ Patrick Jory วิทยากรผู้เชี่ยวชาญของโชคชัย วงษ์ธานี ความว่า “คนที่เสนอเช่นนี้ ส่วนใหญ่แทบจะทุกกรณี เป็นผู้ชายแทนที่จะใช้หลักฐานและเหตุผล พวกเขา ก็กลับอ้างอำนาจความถูกต้องของความเห็นของพวกเขาจากศาสนา ทำไม? เพราะเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ที่จะเถียงกับพระเจ้า นี่เป็นวิธีการหนึ่งที่ผู้ชายพยายามมีอำนาจเหนือผู้หญิง พวกเขาอ้างว่ากำลังพูดเพื่อพระเจ้า ดังนั้น ก็ไม่มีใครสามารถเถียงพวกเขาได้”<sup>21</sup> เวลา 18.01 น. ไพศาล ลิขิตปรีชากุล เขียนบันทึกเรื่อง “บุญ” ในเฟซบุ๊ก ซึ่งเผยแพร่ใน DSW ในชื่อ “เพศสภาพ เพศวิถี และสิทธิมนุษยชน ล้วนเป็นองค์ประกอบของสันติภาพ”<sup>22</sup> บทความของไพศาลชิ้นนี้ได้ชี้ให้เห็นประเด็นที่สำคัญว่าการสร้างสันติภาพชายแดนใต้ไม่อาจจะเว้นมิติเพศวิถี นอกจากนั้น อังคณา นีละไพจิตร กรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ ได้แสดงความเห็นในเฟซบุ๊กไว้ดังนี้

<sup>21</sup> Patrick Jory, Comment in Facebook post of Thanapol Eawsakul, 10 กุมภาพันธ์ 2560 (08.08 น.), <https://goo.gl/OHY18b> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560). ข้อความต้นทางเป็นภาษาอังกฤษ แปลเป็นภาษาไทยโดยสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล ดูที่ Somsak Jeamteerasakul (แปล), Patrick Jory's comment in Facebook post of Pimsiri Mook Petchnamrob, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (13.41 น.), <https://goo.gl/sNnyk9> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>22</sup> ไพศาล ลิขิตปรีชากุล, “เพศสภาพ เพศวิถี และสิทธิมนุษยชน ล้วนเป็นองค์ประกอบของสันติภาพ,” *Deep South Watch*, 10 กุมภาพันธ์ 2560, <https://goo.gl/NJEgqx> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

“รู้สึกเสียใจอย่างที่สุด ที่เห็นผู้หญิงและเด็กหญิงหลายคนถูกคุกคาม ถูกไล่ล่า ถูกทำให้หวาดกลัว โดยอ้างศาสนา เรื่องนี้คงไม่ใช่เรื่อง hate crime, hate speech เพียงอย่างเดียว แต่น่าจะเป็นเรื่องอคติ และโครงสร้างเชิงอำนาจทางเพศที่แฝงเร้น และฝังรากลึกในสังคมมาช้านาน ขอเรียกร้องให้ทุกฝ่ายโดยเฉพาะผู้ทำงานด้านสิทธิมนุษยชน สันติวิธี ออกมาปกป้องผู้หญิงและเด็กหญิง มนุษย์มีหน้าที่เพียงการตักเตือน ส่วนการตัดสินเป็นของพระผู้เป็นเจ้า ผู้ทรงความเมตตา ผู้ทรงยุติธรรม และเป็นผู้ทรงอภัย มนุษย์ไม่มีอำนาจตัดสินมนุษย์ด้วยกันเอง พระผู้เป็นเจ้าเท่านั้นที่ทรงรอบรู้ พระองค์ทรงรู้ในหัวใจของมนุษย์ที่มนุษย์ด้วยกันไม่มีโอกาสล่วงรู้ได้”<sup>23</sup>

ข้อความนี้และการติดตามอย่างใกล้ชิดจากกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติซึ่งเป็นผู้หญิงมุสลิมที่ทำงานในประเด็นชายแดนใต้/ปาตานี ช่วยให้เยาวชนที่เข้าร่วมกิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีมีความมั่นใจในความปลอดภัยมากขึ้น<sup>24</sup> ในวันนี้ยังมีบทความเผยแพร่ใน DSW และประชาไทอย่างต่อเนื่อง อาทิ “จดหมายถึงเพื่อนต่างศาสนิกในสนามฟุตบอล” โดย อสมามังกรชัย “ฟุตบอลหญิง เพศสภาพ และพฤติกรรมในการสื่อสาร: อีกครั้ง” โดย นวลน้อย ธรรมเสถียร “เรามอง เขาพูด แต่เราไม่ได้คิด?” โดย มูบารัด สาและ และ “(ใจกว้าง) ถางทางต่างที่ไม่ลง

<sup>23</sup> Angkhana Neelapaijit, Facebook post, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (10.26 น.), <https://goo.gl/Xo1aSx> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>24</sup> อังคณา นีละไพจิตร ลงพื้นที่พบปะสมาชิกวุฒิสภาฟุตบอลคลับที่จังหวัดปัตตานีเป็นการส่วนตัวในเย็นวันที่ 17 กุมภาพันธ์ 2560

รอย” โดยอับดุลเราะฮมานมุเก็ม เป็นต้น<sup>25</sup> โดยทั้งหมดที่กล่าวมา ผู้เขียนเห็นว่าข้อทักท้วงที่มีน้ำหนักยิ่งคือ “ผมรู้สึกไม่สบายใจ” ของชากกีร์ พิทักษ์คุมพล ซึ่งมีลักษณะเตือนสติพี่น้องมุสลิมให้พิจารณากรณีห้องเรียนเพศวิถีโดยไม่ใช้หลักพิพากษาดัดสนเพียงอย่างเดียว แต่ให้ใช้หลักความเมตตาาร่วมด้วย ข้อเขียนนี้ถูกเผยแพร่ซ้ำในเว็บไซต์ต่างๆ มากที่สุด<sup>26</sup>

11.18 น. โชคชัย วงษ์ตานี เขียนข้อความในเฟซบุ๊ก เพื่อแสดงจุดยืนว่าไม่เห็นด้วยกับความรุนแรงและไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในชายแดนใต้ความตอนหนึ่งว่า “เธอทั้งสองคือพี่น้องของเรา เรามาจากพ่อแม่เดียวกัน เรามาจากอาดัมและฮาวา (อีฟ) และเรามีศรัทธาร่วมกันคือชาตान และกิเลสภายใน ถ้าผมผิดต่อพี่น้องก็อภัยให้ผมด้วย ถ้าผมถูกก็ได้โปรดเรียนรู้อิสลามและวิถีจารีตของปาตานีให้มากยิ่งขึ้น ขอให้สิ่งดีประสบแต่เธอทั้งสอง”<sup>27</sup> แต่มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่าการใช้คำว่า “ถ้าผมผิด” และ “ถ้าผมถูก” นั้นสะท้อนว่าโชคชัยไม่ได้ยอมรับว่ากระทุ้งเริ่มต้นของตนเป็นเหตุให้สถานการณ์บานปลาย เช่นทัศนคติของสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล และไพศาล ลิขิตปรีชากุล<sup>28</sup> ขณะนั้นวิวาทะห้องเรียนเพศวิถีเริ่ม

<sup>25</sup> ดูรายการอ้างอิงที่บรรณานุกรม

<sup>26</sup> เช่น DSW, Voice from Thais และ ปาตานีฟอรั่ม เป็นต้น

<sup>27</sup> ข้อเขียนนี้ถูกนำไปเผยแพร่ใน DSW ภายในครึ่งชั่วโมงดู โชคชัย วงษ์ตานี, “ถึงพี่น้องมุสลิมและพี่น้องเพื่อนต่างศาสนิกร่วมสังคมปาตานีทุกท่าน ที่อ่านโพสต์ของผม,” *Deep South Watch*, 11 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deep-southwatch.org/node/10277> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560). โปรดดูเพิ่มเติมที่ ภัควดี วีระภาสพงษ์, Facebook post, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (04.53 น.), <https://goo.gl/e34MFC> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>28</sup> ดูข้อถกเถียงที่ Chokchai Wongtanee, Facebook post, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (11.18 น.), <https://goo.gl/liqedE> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

กระจายสู่วงกว้างมากขึ้นแล้ว การคลี่คลายความขัดแย้งจึงมิใช่เรื่องง่าย เวลา 12.30 น. ดารานี ทองศิริ โฟสข้อความในเฟซบุ๊กอีกครั้งเพื่อขอร้อง ให้ทุกฝ่ายโดยเฉพาะผู้ที่ “กำลังเดือดดาลเรื่องบุญคุณ”<sup>29</sup> ให้ละเว้นการใช้ ข้อความเยาะเย้ยถากถางด่าทอกัน เนื่องจากกลุ่มสนับสนุนความหลากหลายทางเพศรวมถึงคนทั่วไป เริ่มตอบโต้ผู้ที่โจมตีห้องเรียนเพศวิถีด้วยการใช้ข้อความเหยียดศาสนาและคนชายแดนใต้

13.04 น. กลุ่มด้วยใจเผยแพร่แถลงการณ์รายการ ก(ล)างเมือง ตอน “ห้องเรียนเพศวิถี” เรียกร้องให้ทุกฝ่ายมีความอดทนอดกลั้นในการ แสดงความคิดเห็นและแสดงออกด้วยสันติวิธี กลุ่มด้วยใจเป็นกลุ่มเดียว ในภาคประชาสังคมชายแดนใต้ที่แสดงจุดยืนอย่างเป็นทางการ โดย เรียกร้องให้คณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานีพิจารณาและชี้แนะ แนวทางแก้ปัญหาที่เกี่ยวข้องกับศาสนาเพื่อมิให้ปัญหายืดเยื้อต่อไป<sup>30</sup> 14.46 น. นักกิจกรรม/องค์กรด้านสิทธิมนุษยชน เริ่มเคลื่อนไหวเพื่อ รวบรวมรายชื่อในจดหมายเปิดผนึก “การคุกคามนักกิจกรรมเพื่อสิทธิ ในภาคใต้ กรณีห้องเรียนเพศวิถี” นำโดยชูมาพร แต่งเกลี้ยง กลุ่มโรง น้ำชา ซึ่งมีผู้ร่วมลงชื่อแนบท้ายราวหนึ่งร้อยคนซึ่งรวมถึงสมาคมเพศวิถี ศึกษา มูลนิธิเพื่อสิทธิมนุษยชนและการพัฒนา (มสพ.) มูลนิธิเพื่อสิทธิ

---

<sup>29</sup> Daranee Thongsiri, Facebook post, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (12.30 น.), <https://goo.gl/rcrSdz> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560). ในช่วงเวลานั้น มี ผู้นำข้อความของโชคชัยไปโพสต์ไว้ในกลุ่มข่าวกิจกรรมเพื่อสิทธิความหลากหลายทางเพศใน Facebook ซึ่งมีผู้ติดตามกว่า 9,500 คน และเริ่มมีการด่าทอ ผู้ดูแล กลุ่มตัดสินใจลบโพสต์ดังกล่าวเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดกรณีบานปลาย

<sup>30</sup> กลุ่มด้วยใจ, “แถลงการณ์เรื่อง รายการ ก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศ วิถี,” *Deep South Watch*, 11 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10279> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

และความเป็นธรรมทางเพศ (FOR SOGI) และมูลนิธิผู้หญิงที่อยู่ร่วมกับเชื้อเอชไอวี เป็นต้น<sup>31</sup> จดหมายเปิดผนึกนี้ถูกเผยแพร่ในประชาไทเวลา 21.42 น. จากการศึกษาพบว่า วันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2560 เป็นวันที่มีความเคลื่อนไหวมากที่สุด ทิศทางในการสื่อสารเป็นการส่งเสียงให้คลี่คลายสถานการณ์ มากกว่าจะโจมตีห้องเรียนเพศวิถี แม้จะปรากฏว่ายังคงมีอยู่เช่นกัน

12 กุมภาพันธ์ 2560 เวลา 08.19 น. ผู้เขียนได้เขียนบันทึกในเฟซบุ๊กเพื่อตอบข้อกล่าวหาและตั้งคำถามกับโชคชัย วงษ์ตานีข้อเขียนนี้ถูกเผยแพร่ซ้ำใน DSW และประชาไทในชื่อ “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร”<sup>32</sup> ช่วงเที่ยงของวันเดียวกัน การสัมภาษณ์ของผู้เขียนได้เผยแพร่ใน YouTube ช่อง Jom Voice ดำเนินรายการโดยจอม เพชรประดับ โดยแบ่งออกเป็นสองตอนได้แก่ “องค์ความรู้ เพศวิถี ไม่ขัดหลักศาสนาหยุดทำลายค่าความเป็นคน” และ “ผู้ก่อตั้งห้องเรียนเพศวิถีเรียกร้องนักสันติวิธี 3 จว. ได้ ยืนยันความปลอดภัย”<sup>33</sup> ซึ่งเป็นการชี้แจงถึงแนวคิดใน

<sup>31</sup> ผู้ที่ร่วมลงชื่อในจดหมายเปิดผนึกฉบับนี้มาจากกลุ่มองค์กรเช่น กลุ่มโรงเรียนน้ำชา (TEA Group) กลุ่มท่าทาง กลุ่ม Fairly Tell, iLaw, Try Arm, มูลนิธิซิสเตอร์, กลุ่มการเมืองหลังบ้าน, กลุ่มสร้างสรรค์อนาคตเยาวชน, กลุ่มประชาธิปไตยใหม่ (NDM), B-Floor, เครือข่ายสุขภาพและโอกาส, สำนักพิมพ์, ร้านหนังสือ, นักเขียน นักวิชาการ ทนายความ โปรดดู ประชาไท, “นักกิจกรรมเรียกร้องแลกเปลี่ยนเรื่องความหลากหลายทางเพศพื้นที่ชายแดนใต้อย่างสร้างสรรค์,” *ประชาไท*, 11 กุมภาพันธ์ 2560, <https://prachatai.com/journal/2017/02/70042> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>32</sup> อันธิมา แสงชัย, “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร,” *Deep South Watch*, 12 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10285> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>33</sup> โปรดดูคลิปบทสัมภาษณ์ที่ <https://goo.gl/moymWy> และ <https://goo.gl/a1Tpn5> ตามลำดับ โดยคลิปทั้งสองมียอดผู้ชมรวมกันกว่า 6,500 ครั้ง

การจัดกิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีอย่างเป็นทางการเป็นครั้งแรก และเรียกร้องให้ภาคประชาสังคมชายแดนใต้ให้ความสำคัญกับความปลอดภัยของผู้เกี่ยวข้องกับห้องเรียนเพศวิถีไปในคราวเดียว วันนี้วิวาทะยังดำเนินต่อไป ทั้งโจมตีและสนับสนุนห้องเรียนเพศวิถี<sup>34</sup> แต่ทิศทางการโจมตีมุ่งมาที่ตัวผู้เขียนอย่างเจาะจงมากขึ้น ปรากฏข้อความเหยียดเพศและให้ไปเรียนศาสนา ขณะเดียวกัน วิวาทะในสื่อสังคมออนไลน์เริ่มชะลอตัวและไม่ขยายวงกว้างออกไป และในช่วงนี้ผู้เขียนได้รับข้อมูลว่ากรณีนี้ถูกนำไปพูดคุยอย่างไม่เป็นทางการในร้านน้ำชา หรือการพบปะสังสรรค์ในหมู่นักกิจกรรมในชายแดนใต้เช่นเดียวกับในส่วนกลางมาตั้งแต่เริ่มมีวิวาทะ

ในวันนี้มีบทความที่น่าสนใจคือ “เรื่อง (ไม่) ละเอียดอ่อนของศาสนาและเพศวิถี” โดยสุรพศ ทวีศักดิ์ ในประชาไท และ “สื่อนอก-สื่อใน/จุดแข็ง-จุดอ่อน การสื่อสารชายแดนใต้”<sup>35</sup> ของ Sea Slow ใน DSW ทั้งสองเสนอข้อถกเถียงอย่างเป็นระบบ สุรพศวิเคราะห์จากมุมมองด้านปรัชญาและศาสนาถึงความย้อนแย้งของการอ้างอัตลักษณ์และวัฒนธรรมอิสลามว่าเป็นเหตุให้แนวคิดอื่นเช่นเพศวิถีและสิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งต้องห้ามในพื้นที่เหล่านี้ ก็กับการเผยแพร่อิสลามในพื้นที่วัฒนธรรม

---

<sup>34</sup> เช่น Atukkit Sawangasuk, Facebook post, 12 กุมภาพันธ์ 2560 (16.19 น.), <https://goo.gl/brtTBh> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>35</sup> Sea Slow. “สื่อนอก-สื่อใน/ จุดอ่อน-จุดแข็ง การสื่อสารชายแดนใต้.” *Deep South Watch*, 12 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10291> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

อื่น<sup>36</sup> ขณะที่ Sea Slow วิเคราะห์จากมุมมองของคนทำสื่อที่เป็นคนใน ซึ่งเข้าใจความละเอียดอ่อนของการสื่อสารเรื่องราวในจังหวัดชายแดนใต้ และนับเป็นบทความเดียวที่นำเสนอการวิเคราะห์ในประเด็นสื่อ

13 กุมภาพันธ์ 2560 เวลา 17.13 น. มีการเผยแพร่ “สารจากเครือข่ายนักวิชาการเพื่อสิทธิพลเมือง (คนส.) กรณีรายการก(ล)างเมือง ตอนห้องเรียนเพศวิถี” ในประชาไท โดยระบุว่าเครือข่ายรู้สึกห่วงใยในสถานการณ์ เนื่องจากชายแดนใต้เป็นพื้นที่อ่อนไหวในประเด็นศาสนา ซึ่งสามารถพลิกผันเป็นความขัดแย้งและเงื่อนไขความรุนแรงในพื้นที่มาอย่างต่อเนื่อง จึงเรียกร้องให้ทุกฝ่ายร่วมกันแก้ไขปัญหาซึ่งเป็นประเด็นใหม่ในพื้นที่ในวันเดียวกันยังมีการโพสต์ข้อความในเฟซบุ๊กของพรเพ็ญ คงขจรเกียรติ ประธานแอมเนสตี้ อินเตอร์เนชั่นแนล ประเทศไทย และผู้อำนวยการมูลนิธิสถานวัฒนธรรม เรียกร้องให้ “เพื่อนทั้งสองฝ่าย” รักษาพื้นที่แลกเปลี่ยนซึ่งเคารพรอบความคิดของกันและกัน<sup>37</sup> และพิภพ อุดมอิทธิพงศ์ นักแปลและนักสื่อสารสาธารณะที่มีผู้ติดตามในสื่อสังคมออนไลน์จำนวนมากได้ชี้ให้เห็นถึงปัญหาเกี่ยวกับเพศวิถีซึ่งมีอยู่แล้วในสังคมมุสลิม อาทิ กรณีเจ้าสาวเด็ก (Child Brides) ซึ่งมีผู้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนความเห็นอย่างเข้มข้น ทั้งจากมุสลิมและผู้ที่ไม่สนับสนุนแนวคิดสิทธิมนุษยชน

<sup>36</sup> สุรพศ ทวีศักดิ์, “เรื่อง (ไม่) ละเอียดย่อนของศาสนาและเพศวิถี,” *ประชาไท*, 12 กุมภาพันธ์ 2560, (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560), <https://prachatai.com/journal/2017/02/70050>.

<sup>37</sup> Pornpen Khongkachonkiet, Facebook post, 13 กุมภาพันธ์ 2560 (12.47 น.), <https://goo.gl/z1KLz4> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

14 กุมภาพันธ์ 2560 เวลา 04.35 น. เว็บไซต์บางกอกโพสต์ เผยแพร่ข้อเขียนภาษาอังกฤษของอัชชวรา อัชฌายกชาตี เรื่อง “*Tolerance tough when injustice lingers*” ซึ่งเชื่อมโยงประเด็นทางการเมืองของส่วนกลางและพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้ อาทิ กรณีไฟ ดาเวดิน กรณีอัถวาร์ หะยีเต๊ะ และห้องเรียนเพศวิถี เข้าด้วยกันได้อย่างน่าสนใจ<sup>38</sup> ทั้งยังมีการรายงานข่าวกรณีห้องเรียนเพศวิถีเป็นภาษาอังกฤษจาก Prachatai English<sup>39</sup> และมีบทความ “จดหมายส่วนตัวถึงอาจารย์อันธิมาและทีมงานสร้างสารคดีห้องเรียนเพศวิถี” โดย มุฮัมหมัดอิลยาส หลญาปริง<sup>40</sup> ทาง DSW

15 กุมภาพันธ์ 2560 ดารานี ทองศิริ เขียนบันทึกในเฟซบุ๊กถึงมุฮัมหมัดอิลยาส เพื่อตอบโต้ข้อกล่าวหาในทันที โดยถูกเผยแพร่ซ้ำใน DSW ในช่วงค่ำ<sup>41</sup> ความเคลื่อนไหวที่สำคัญที่สุดในวันนี้เกิดขึ้นเวลา

---

<sup>38</sup> Achara Ashayagachat, “Tolerance tough when injustice lingers,” *Bangkok Post*, February 14, 2017, <https://goo.gl/thvB8d> (accessed February 15, 2017). และตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ *Bangkok Post* ฉบับวันที่ 14 กุมภาพันธ์ 2560

<sup>39</sup> Prachatai, “Academics defend LGBT activists over football club strife in Deep South,” *Prachatai English*. February 14, 2017 <http://prachatai.org/english/node/6921> (accessed February 15, 2017).

<sup>40</sup> มุฮัมหมัดอิลยาส หลญาปริง. “จดหมายส่วนตัวถึงอาจารย์อันธิมาและทีมงานสร้างสารคดีห้องเรียนเพศวิถี,” *Deep South Watch*, 14 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10296> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>41</sup> ดารานี ทองศิริ. “จดหมายเปิดผนึกถึงอาจารย์มุฮัมหมัดอิลยาส หลญาปริง,” *Deep South Watch*, 15 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.deepsouthwatch.org/node/10303> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

21.00 น. เมื่อ Facebook Page ก(ล)างเมืองได้เผยแพร่การสัมภาษณ์ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ในหัวข้อ “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี” มีความยาว 53.45 นาที โดยรวมภูอน ปันจอร์ บรรณาธิการ ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้เป็นผู้สัมภาษณ์ และถูกส่งต่อไปถึง 257 ครั้งในเวลาอันสั้น การสัมภาษณ์นี้เป็นหมุดหมายสำคัญของการคลี่คลายวิวาทะห้องเรียนเพศวิถี<sup>42</sup> ภายหลังจากการสัมภาษณ์การโจมตีห้องเรียนเพศวิถีเริ่มผ่อนคลาย

ระหว่าง 16 ถึง 28 กุมภาพันธ์ 2560 เป็นช่วงที่สถานการณ์เริ่มคลี่คลาย มีการเขียนบทความในเชิงสรุปหรือรายงานในเว็บไซต์ต่างๆ เป็นระยะ อาทิ สุทธิชัย งามชื่นสุวรรณ ในกรุงเทพธุรกิจออนไลน์<sup>43</sup> สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ ในเว็บไซต์โลกวันนี้<sup>44</sup> และอัฐพล ปิริยะ<sup>45</sup> และปิด

---

<sup>42</sup> วันเดียวกันมีการโจมตีนักกิจกรรมที่ทำงานในประเด็นเพศวิถีในชายแดนใต้กลุ่มอื่น ดังที่ปรากฏในข่าว “ตาหนัก! เจ้าหน้าที่แจกถุงยางเยาวชน 3 จังหวัด หนองมีเพศสัมพันธ์ ชัดสีลธรรมอิสลาม” ดู <http://www.mtoday.co.th/5466> โดยมันไชร์สาและ รองประธานสภาสังคมชายแดนใต้ นำไปวิพากษ์วิจารณ์ต่อจนมีการถกเถียงกันในประเด็นนี้ในเฟซบุ๊กส่วนตัวของเขา

<sup>43</sup> สุทธิชัย งามชื่นสุวรรณ, “ห้องเรียนเพศวิถี บั๊จเจก ชุมชนและสันติภาพ ในจังหวัดชายแดนใต้,” *กรุงเทพธุรกิจ*, 16 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.bangkokbiznews.com/blog/detail/640360> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>44</sup> สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ, “ร้านหนังสือกับห้องเรียนเพศวิถี,” *โลกวันนี้*, 21 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.lokwanee.com/web2013/?p=258674> (สืบค้นเมื่อวันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>45</sup> Piriya, Attapon, “อิสลามในเพศที่สามสู่การทบทวนปัญหาเหนือเขตแดนสมมุติ,” *Google+*, 26 กุมภาพันธ์ 2560, <https://goo.gl/XooFu7> (สืบค้นเมื่อวันที่ 1 มีนาคม 2560).

ท้ายด้วยพระวรวงศ์<sup>46</sup> บทความที่น่าสนใจที่สุดคือ “*มิใช่บทสนทนา เพศวิถี*” โดย เอกรินทร์ ต่วนศิริ ซึ่งวิพากษ์ว่าวิวาทะกรณีห้องเรียนเพศวิถีในห้างสรรพสินค้าที่ผ่านมามีการพิจารณาครอบคลุมประเด็นอื่นด้วย เช่น การปกป้องศาสนาด้วยการใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังและการใช้ศาสนาเป็นเกณฑ์ตัดสินกิจกรรมต่างๆ ในชายแดนใต้เป็นไปในลักษณะสองมาตรฐานหรือไม่และการสัมภาษณ์ชัชววัฒน์ สถาอานันท์ไม่ใช้การพูดบนฐานของวิวาทะเรื่องห้องเรียนเพศวิถีที่เกิดขึ้น<sup>47</sup>

จากจุดเริ่มต้นในวันที่ 7 กุมภาพันธ์ จนถึงบทความเชิงสรุปของพระวรวงศ์ 28 กุมภาพันธ์ 2560 รวม 22 วัน พบข้อมูลและข้อสังเกตที่น่าสนใจดังนี้ บทความที่มียอดการอ่านสูงสุดสองบทความใน DSW ได้แก่ “*เกย์เกิดจากพันธุกรรมหรือสภาพสังคม?*” โดยวินัย ดะห์ลัน มียอดการอ่าน 8,605 ครั้ง และ “*จดหมายส่วนตัวถึงอาจารย์อันธิมาและทีมงานสร้างสารคดีห้องเรียนเพศวิถี*” โดยมุฮัมมัดอิลยาส ญู๊ปาปัง อ่าน 9,401 ครั้ง<sup>48</sup> จากการติดตามวิวาทะในสื่อสังคมออนไลน์พบว่า จังหวะของการเผยแพร่บทความของวินัย ดะห์ลัน ได้หนุนเสริมการปะทะให้ร้อนแรงขึ้น ฝ่ายที่ต้องการปกป้องศาสนาและวัฒนธรรมอันดีของปาดานีมีข้อมูลที่ดูจะเป็นความรู้สมัยใหม่ และฝ่ายที่สนับสนุนสิทธิความหลากหลายทางเพศเห็นข้อมูลที่ผิดพลาดที่นำไปสู่ความเกลียด

---

<sup>46</sup> พระวรวงศ์, “บันทึกความเคลื่อนไหว กรณีห้องเรียนเพศวิถีบูคูกับคำสอนอิสลาม,” *Teenpath*, 28 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.teenpath.net/content.asp?ID=21418> (สืบค้นเมื่อวันที่ 28 กุมภาพันธ์ 2560)

<sup>47</sup> เอกรินทร์ ต่วนศิริ, “มิใช่บทสนทนาเพศวิถี,” *Patan Forum*, 20 กุมภาพันธ์ 2560, <http://www.pataniforum.com/single.php?id=662> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560)

<sup>48</sup> ข้อมูลที่สรุปไว้ในวันที่ 27 มีนาคม 2560

กลัว LGBTI สำหรับบทความหลังซึ่งเผยแพร่ 14 กุมภาพันธ์ 2560 ได้ทำให้บรรยากาศของการโจมตีกลับมา “จุดติด” อีกครั้ง หลังจากที่สามวันก่อนหน้านั้นได้มีข้อเขียนและการโพสต์ในสื่อสังคมออนไลน์จำนวนมากที่วิพากษ์วิจารณ์การใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังและโจมตีห้องเรียนเพศวิถีจนการกระทำดังกล่าวลดน้อยลง

แม้บทความของมุฮัมหมัดอิลยาส จะได้รับความชื่นชมว่านำเสนออย่างมีเหตุมีผลมากที่สุด แต่ดาราณี ทองศิริ ได้ชี้ให้เห็นข้อกล่าวหาที่ร้ายแรงที่แฝงอยู่ในบทความนี้ อาทิ การกล่าวหาว่าห้องเรียนเพศวิถีหรือสิ่งที่ตัวละครทั้งสองพูดในสารคดีเป็น “การมุ่งเป้าหมายที่อิสลามและสังคมมลายูอาจจะทำให้เข้าใจได้ว่ามีเป้าหมายเพื่อล้มล้างอิสลามและวิถีของชาวมุสลิม” และการพูดออกอากาศในสารคดีเป็นการ “ถือเลื่อยยนต์พยายามโค่นศรัทธา (Faith) ของผม (ซึ่งไม่มีปัญหาอะไร) แต่ที่ทำให้ผมรู้สึกกระอักเนื่องจากเป็นการโค่นออกอากาศ โดยที่ผมไม่มีโอกาสได้พูดอะไรเลยแม้แต่นิดเดียว อย่างน้อยควรจะให้ผมได้โต้แย้งข้อถกเถียงของอาจารย์บ้าง”<sup>49</sup> ดาราณีชี้ว่าคำสำคัญในบทความนี้ได้แก่ “ล้มล้างอิสลามและวิถีของชาวมุสลิม” และ “พยายามโค่นศรัทธา” เป็นข้อกล่าวหาที่เลื่อนลอยจากความรู้สึกส่วนตัวมิใช่การโต้แย้งตามหลักวิชาการ นำกังวลว่าอาจจะถูกนำไปขยายความให้เกิดความเข้าใจผิดและทำให้สถานการณ์รุนแรงบานปลายต่อไปได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลเสียที่เกิดขึ้นกับผู้ที่ถูกอ้างถึงโดยตรงในบทความนี้ ดาราณียืนยันว่าสิ่งที่กล่าวในสารคดีเป็น “การรื้อถอนการครอบงำจากโครงสร้างทางสังคม ไม่เฉพาะสังคมใดสังคมหนึ่ง และไม่ใช้การพยายาม “ทำลาย” ศาสนาใด ศาสนาหนึ่ง แต่เป็นการพยายาม “รื้อถอน” แนวคิดเรื่องการ

<sup>49</sup> มุฮัมหมัดอิลยาส หน้่าปรั้ง, “จดหมายส่วนตัวถึงอาจารย์อันธิมาและทีมงานสร้างสารคดีห้องเรียนเพศวิถี”

ครอบงำและกดขี่จากทุกๆ สถาบันทางสังคม”<sup>50</sup> ซึ่งสอดคล้องกับความเห็นของสุรพศ ทวีศักดิ์ว่าสิ่งที่สื่อสารในสารคดีดังกล่าวมิใช่การล้มล้างอิสลาม และการโค่นล้มศรัทธาของมนุษย์เป็นสิ่งที่เป็นไปได้<sup>51</sup>

น่าสังเกตว่าบทความที่มียอดการเปิดอ่านสูงสุดข้างต้น มีลักษณะซึ่งทำให้เกิดทัศนคติเชิงลบต่อ LGBTI และหนุนให้เกิดการโจมตีห้องเรียนเพศวิถี ทั้งในมิติของจังหวะเวลา การใช้ภาษา เนื้อหาที่ดูมีความเป็นวิชาการน่าเชื่อถือ และตัวผู้เขียนบทความที่เป็นนักวิชาการมุสลิมซึ่งเป็นที่รู้จัก แต่ในช่วงนั้นบทความทั้งสองได้รับการเผยแพร่ใน DSW เพียงแห่งเดียวโดยไม่มีเว็บไซต์อื่นนำไปเผยแพร่ซ้ำ และหากพิจารณาเทียบเคียงจำนวนการอ่านที่มีผู้เปิดอ่านรวมกัน 18,006 ครั้ง เทียบกับบทความที่ชี้แจงและตอบข้อกล่าวหาที่เขียนโดยตัวผู้เขียนเองและดาราณี ทองศิริ ซึ่งมียอดการอ่านรวมกันเพียง 3,969 ครั้ง<sup>52</sup> แล้วพิจารณาได้ว่าการรับรู้ข้อมูลของผู้ติดตาม DSW ในกรณีนี้ มีแนวโน้มจะเป็นการรับฟังเสียงด้านเดียว มากกว่าจะมีการพิจารณาข้อมูลจากทั้งสองฟากฝั่ง

การสืบค้นพบว่าระหว่างวันที่ 8 ถึง 28 กุมภาพันธ์ 2560 มีข้อเขียนหรือบทความกึ่งวิชาการที่เกี่ยวข้องกับกรณีห้องเรียนเพศวิถี เผยแพร่ในเว็บไซต์ข่าวรวมถึงตีพิมพ์ในหน้าหนังสือพิมพ์รวม 27 เรื่อง โดย

---

<sup>50</sup> ดาราณี ทองศิริ, “จดหมายเปิดผนึกถึงอาจารย์มุฮัมหมัดอิลยาส หญ้าปรัง”

<sup>51</sup> สุรพศ ทวีศักดิ์, Facebook post, 14 กุมภาพันธ์ 2560 (12.45 น.), <https://goo.gl/3E4mHe> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560)

<sup>52</sup> อันธิฉา แสงชัย, “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร,” และ ดาราณี ทองศิริ, “จดหมายเปิดผนึกถึงอาจารย์มุฮัมหมัดอิลยาส หญ้าปรัง”

22 เรื่องเผยแพร่ในช่วงเวลาเพียงหนึ่งสัปดาห์คือระหว่างวันที่ 8 ถึง 14 กุมภาพันธ์ 2560 และหากนับรวมการเผยแพร่ซ้ำในเว็บไซต์ต่างๆ จะมีการเผยแพร่ไปถึง 38 ครั้ง<sup>53</sup> ทั้งนี้ยังมีรายงานข่าวในสำนักข่าวออนไลน์อีก 7 ครั้ง<sup>54</sup> โดยนำเสนอจดหมายเปิดผนึกและแถลงการณ์ที่เกี่ยวข้องนอกจากนั้นยังมีการสื่อสารผ่านการสัมภาษณ์ทาง Facebook live ก(ล)างเมืองและโทรทัศน์ Youtube ช่อง Jom Voice รวม 3 คลิป ในวันที่ 27 มีนาคม 2560 พบว่ามียอดการอ่านข้อเขียน บทความข่าวออนไลน์รวม 83,155 ครั้ง และมียอดการชม Facebook live และรายการโทรทัศน์ออนไลน์รวมกันมากกว่า 27,000 ครั้ง

ข้อมูลเหล่านี้ ยังไม่รวมความเคลื่อนไหวในเฟซบุ๊ก ซึ่งมีนักกิจกรรม นักวิชาการ สื่อมวลชน นักศึกษาและประชาชนทั้งในและนอกชายแดนได้รวมถึงที่อยู่ในต่างประเทศ ได้ร่วมถกเถียงกันเกี่ยวกับกรณีนี้ พบว่ามีข้อความหรือบันทึกที่สำคัญคือ เป็นการเสนอความเห็นอย่างจริงจังโดยนักกิจกรรม นักวิชาการ หรือบุคคลสาธารณะที่เป็นที่รู้จักในวงกว้าง หรือมีเนื้อหาสำคัญต่อการวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดย

---

<sup>53</sup> “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร” ถูกเผยแพร่ใน DSW, ประชาไท และ ปาตานีฟอรัม สำหรับเว็บไซต์ที่เผยแพร่บทความกรณีห้องเรียนเพศวิถี ได้แก่ ประชาไท, DSW, ปาตานีฟอรัม, Voice from Thais, กรุงเทพธุรกิจ (Bangkok biznews), นักข่าวพลเมือง (CitizenThaiPBS), คอลัมน์คุยเรื่องเพศกับพระ เว็บไซต์มูลนิธิแพथทูเฮลท์ (Teenpath) โลกวันนี้ (Lokwannee) ข้อเขียนบางชิ้นเขียนไว้ในรูปแบบที่กใน Facebook ก่อนที่จะปรับเนื้อหาและเผยแพร่ในเว็บไซต์เชิงข่าว โปรดดูรายละเอียดที่บรรณานุกรม

<sup>54</sup> สำนักข่าวออนไลน์ เช่น มติชนออนไลน์, ประชาไท, Bangkok Post, DSW, กรุงเทพธุรกิจออนไลน์, โลกวันนี้ และ Mtoday ในกรณีของ Mtoday ไม่ได้เสนอรายงานห้องเรียนเพศวิถีโดยตรง แต่เป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกัน

รวบรวมได้มากกว่า 60 ครั้ง ซึ่งบางโพสต์ถูกส่งต่อ (share) ถึง 323 ครั้ง<sup>55</sup> หรือมีการแสดงความคิดเห็นเกือบสี่ร้อยความเห็น<sup>56</sup> นอกจากนี้ ยังมี การถกเถียงที่เกิดขึ้นนอกสื่อสังคมออนไลน์ เช่น วงสนทนาในร้านน้ำชา ในกลุ่มพูดคุยอย่างไม่เป็นทางการทั้งในและนอกพื้นที่ชายแดนใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนภาคประชาสังคม ที่การพูดคุยเกี่ยวกับวิวาทะ ห้องเรียนเพศวิถีกลายเป็นเรื่องร้อนที่เป็นที่สนใจอย่างมากในห้วงเวลาดังกล่าว กรณีนี้ยังเป็นที่ติดตามของคนทั่วไปที่สนใจประเด็นสิทธิมนุษยชน ปัญหาในสามจังหวัดชายแดนใต้ และความหลากหลายทางเพศอีกด้วย จึงประมาณการได้ว่าน่าจะมีผู้ให้ความสนใจและติดตามกรณีห้องเรียนเพศวิถีอย่างน้อยหลายพันคน ซึ่งถือว่าได้สร้างผลสะท้อนทางสังคมให้เกิดขึ้นไม่น้อย

กรณีนี้ยังเป็นที่สนใจของนักกิจกรรม กลุ่มหรือองค์กรสิทธิมนุษยชนทั้งในและต่างประเทศโดยได้รับการติดตามอย่างใกล้ชิดจากองค์กรสิทธิมนุษยชนระดับชาติและนานาชาติ เช่น Human Rights Watch, Amnesty International Thailand, Forum Asia, Freedom House, Asian SOGIE Caucus (ASC) และเครือข่ายนักกิจกรรมสิทธิความหลากหลายทางเพศทั้งในประเทศและภูมิภาค ต่อมากรณีห้องเรียนเพศวิถีได้รับการรายงานอย่างไม่เป็นทางการต่อคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ (NHRCT) และวิจิต มั่นตราภรณ์ ผู้เชี่ยวชาญอิสระว่าด้วย

---

<sup>55</sup> Wasana Wongsurawat, Facebook post, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (10.51 น.), <https://goo.gl/LBJ00W> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560). เพื่อสะท้อนปัญหาการเหยียดเพศในวงการศึกษาของไทย วาสนา วงศ์สุวรรณนี้ได้เปิดเผยตัวว่าเป็นหญิงรักหญิง มีผู้ส่งต่อข้อความนี้และเปิดเผยว่าตนเป็น LGBTI นักร้อยคน

<sup>56</sup> Chokchai Wongtanee, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560

การป้องกันความรุนแรงและการเลือกปฏิบัติด้วยเหตุแห่งเพศขององค์กรสหประชาชาติองค์กร ASIAN SOGIE Caucus ได้ทำหนังสือรายงานถึงคณะกรรมการสิทธิการระหว่างรัฐบาลอาเซียนว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (AICHR) และกรณีนี้ยังถูกรายงานใน Factsheet ของคณะทำงานเพื่อความเท่าเทียมทางเพศ สิทธิ และเสรีภาพในประเทศไทย (Working group for gender, rights, and freedom in Thailand) ในรอบรายงาน ICCPR 2017 ของประเทศไทยระหว่าง 13-14 มีนาคม 2560 ณ กรุงเจนีวา ประเทศสวิตเซอร์แลนด์

ข้อมูลการกล่าวหา โจมตีและใช้ถ้อยคำแสดงความเกลียดชังทั้งหมดถูกติดตามและเก็บบันทึกไว้โดยองค์กรด้านสิทธิมนุษยชนหลายองค์กร มีการจัด Panel Discussion เกี่ยวกับกรณีนี้เป็นการเฉพาะที่สมาคมผู้สื่อข่าวต่างประเทศประจำประเทศไทย (Foreign Correspondence' Club of Thailand: FCCT) ในวันที่ 22 เดือนมีนาคม 2560 หลังจากนั้น ผู้เขียนยังได้ทราบข้อมูลว่ามีการหยิบยกกรณีห้องเรียนเพศวิถีมาพูดคุยแลกเปลี่ยนในเวทีเสวนาหรือการอบรมเชิงปฏิบัติการต่างๆ ทั้งในและนอกพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้/ปาตานี อาทิ กิจกรรมฝึกอบรมภารกิจารายงานการละเมิดสิทธิมนุษยชน โครงการเสริมศักยภาพภาคประชาสังคมเพื่อการพัฒนาชุมชน ซึ่งจัดขึ้นในวันที่ 23 มีนาคม 2560 ณ โรงแรมปาร์ควิวรีสอร์ท จ.ปัตตานี<sup>57</sup> และเวทีเสวนาวิชาการหัวข้อ New World Order in Trump Era วันที่ 24 มีนาคม 2560 ในงาน Unity in Diversity หนึ่งในความหลากหลาย ณ มูลนิธิศูนย์กลางอิสลามแห่งประเทศไทย กรุงเทพฯ<sup>58</sup>

<sup>57</sup> จากการบอกเล่าของอัญชญา หิมมีนะ ถึงผู้เขียน 24 มีนาคม 2560

<sup>58</sup> จากการบอกเล่าของศิโรตม์ คำล้ำไพบูลย์ ถึงผู้เขียน 25 มีนาคม 2560

จากข้อมูลเหล่านี้รวมถึงข้อสังเกตจากนักเคลื่อนไหวและนักวิชาการในประเด็นสิทธิความหลากหลายทางเพศ<sup>59</sup> ซึ่งว่ากรณีห้องเรียนเพศวิถีเป็นความเคลื่อนไหวที่สำคัญของขบวนการสิทธิความหลากหลายทางเพศในสังคมไทย ทั้งในมิติของการส่งผลกระทบต่อทางสังคมและความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับนักปกป้องสิทธิความหลากหลายทางเพศ ซึ่งเกิดขึ้นเป็นครั้งที่สองนับจากกรณีเสาร์ข้าวเอด<sup>60</sup> ที่จังหวัดเชียงใหม่ นอกจากนั้นยังเป็นเหตุการณ์ที่ส่งผลกระทบต่อภาคประชาสังคมชายแดนใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้านสันติภาพและสิทธิมนุษยชน รวมถึงข้อถกเถียงในประเด็นเพศวิถีในจังหวัดชายแดนใต้/ปาตานี อย่างมีนัยสำคัญ

---

<sup>59</sup> ฉันทลักษณ์ รักษาอยู่ แสดงความเห็นไว้ใน Facebook ส่วนตัวว่ากรณีเพศวิถีกลายเป็นประวัติศาสตร์หน้าหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวความหลากหลายทางเพศ สอดคล้องกับความเห็นของอัญชญา สุวรรณานนท์ ที่กล่าวไว้ในงาน Film Screening and Panel Discussion on Freedom of Expression and Human Rights in Thailand Through the Eyes of Young Thai Filmmakers วันที่ 13 มีนาคม 2560 ณ Bangkok Screening Room และ Prof. Emeritus Douglas Sanders ที่กล่าวใน Panel discussion ณ สมาคมผู้สื่อข่าวต่างประเทศ (FCCT) ในวันที่ 22 มีนาคม 2560 เรื่อง NGOs, social work, rights and religion in Thailand's deep South

<sup>60</sup> กลุ่มเชียงใหม่ 51 ขว้างปาสิ่งของ ทำร้ายร่างกายและบังคับให้ขบวน gay pride ที่จังหวัดเชียงใหม่ในวันที่ 21 กุมภาพันธ์ 2552 ยุติลงโดยอ้างว่ากิจกรรมดังกล่าวขัดต่อวัฒนธรรมอันดีของชาวเชียงใหม่

### 3. ภาพยนตร์สารคดี ตัวละคร และความเป็นจริง

หากพิจารณาเชิงรูปแบบ ก(ล)างเมืองมิใช่สารคดีเชิงข่าวที่นำเสนอรายงานสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ที่มีข้อสรุปชัดเจนแต่นำเสนอเรื่องราวเชิงประเด็น บุคคล/กลุ่มบุคคลที่เป็น “ตัวละครหลัก” เช่น การใช้ชีวิต การทำงาน อุดมการณ์ ทศนคติส่วนตัวและความรู้สึกนึกคิดของคนเหล่านี้ในลักษณะปลายเปิด แม้ว่าในแต่ละตอนจะมีวิธีการนำเสนอที่แตกต่างกัน แต่มีลักษณะร่วมคือบุคคลต้นเรื่องจะถูกนำเสนอในลักษณะของตัวละครของเรื่องเล่าเรื่องหนึ่ง ใช้เทคนิคการนำเสนอแบบ “ภาพยนตร์สารคดี” มีการใช้ภาพ เสียงดนตรีประกอบที่ขับเน้นอารมณ์ ความรู้สึก สารคดีก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี คือเรื่องเล่าชีวิต ความคิดและการทำงานของผู้เขียนและดาราณี ทองศิริ ซึ่งทำกิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอลคลับ เล่าเรื่องด้วยบทสนทนา โดยผู้สัมภาษณ์จะตั้งคำถามให้ตัวละครตอบและถูก “คัดสรร” จากบทสนทนาที่ใช้เวลาสัมภาษณ์นานกว่า 3 ชั่วโมงจนเหลือเพียง 22 นาที ข้อความเหล่านั้นถูกจัดวางในจังหวะที่แหลมคมเพื่อขับเน้นให้เนื้อหาและอารมณ์มีความเข้มข้น น่าติดตาม บทสนทนาดำเนินไปพร้อมกับฉากหลังภาพบรรยากาศของสถานที่ต่างๆ ในจังหวัดปัตตานี เช่น ตลาด พื้นที่สาธารณะ ถนน ด้านตรวจ และมีสัญลักษณ์โดดเด่นของพื้นที่ การตั้งคำถามมุ่งไปที่ประเด็นเกี่ยวกับบทบาททางเพศความ (ไม่)เท่าเทียมทางเพศและโครงสร้างอำนาจในสังคมอันเป็นเหตุให้เกิดการเลือกปฏิบัติหรือความรุนแรงทางเพศในรูปแบบต่างๆ ตัวละครหลักทั้งสองได้แสดงความคิดเห็นต่อปัญหาที่เกิดขึ้นในชายแดนใต้/ปาตานีรวมถึงในพื้นที่อื่นๆ ในทุกสังคมวัฒนธรรมอย่างตรงไปตรงมา พร้อมกับเผยทัศนคติที่มีต่อการใช้ชีวิตและพื้นที่ส่วนตัว เช่น การใช้ชีวิตคู่ในฐานะ

คู่รักเพศเดียวกัน การนิยามตัวเองว่าไม่นับถือศาสนา (irreligious) รวมถึงการตั้งคำถามต่อกรอบจารีตที่กดขี่ ซึ่งทำให้สนใจปัญหาความไม่เท่าเทียมและความรุนแรงทางเพศจนนำไปสู่การทำงานเคลื่อนไหวในประเด็นดังกล่าว

ในฐานะตัวละครจึงไม่อาจถือว่เป็นภาพตัวแทนของตัวตนตามความเป็นจริงได้ทั้งหมด และย่อมถูกเข้าใจ ถูกตีความหลายชั้น เริ่มจากมุมมองของผู้สัมภาษณ์ ช่างภาพ ผู้กำกับ ผู้ตัดต่อ ผู้พิจารณากลั่นกรอง ก่อนออกอากาศ และผู้ชม ซึ่งล้วนแต่มีอิทธิพลในการตีความโดยขึ้นอยู่กับภูมิหลัง ความรู้ ข้อมูลและความคิดความเชื่อของตนที่น่าสนใจ คือการตีความเรื่องราวผ่านคำโปรยก่อนเข้ารายการ ความว่า

“อันธนิมาเป็นหญิงสาวจากเชียงใหม่ ส่วนดารานีเป็นคนกรุงเทพฯที่ตลอดมาใช้ชีวิตอยู่แต่ในเมืองหลวง ทั้งคู่ย้ายมาเปิดร้านหนังสือที่จังหวัดปัตตานี และด้วยความที่พวกเขาเป็นนักเคลื่อนไหวทางสังคมจึงตัดสินใจเปิดห้องเรียนเล็กๆ ขึ้นมาในร้านแห่งนี้ โดยเรียกว่าห้องเรียนเพศวิถีเพื่อใช้เป็นพื้นที่ในการพูดคุยเรื่องต่างๆ ซึ่งแม้จะเป็นเรื่องเรียบง่าย แต่ก็กลับไม่สามารถคุยกันได้ในห้องเรียนไหนๆ แม้เรื่องใกล้ตัวเหล่านี้อาจเป็นเรื่องที่หลายคนมองว่าผิด ไม่สมควรที่จะคุยกันโดยเฉพาะในหมู่หญิงสาว แต่ที่ห้องเรียนนี้ กลับช่วยให้ทุกคน ได้เรียนรู้หลายๆ เรื่องไปพร้อมๆ กัน ติดตามบรรยากาศการพูดคุยและที่มาของการเปิดห้องเรียนนี้ได้ในสารคดีก(ล)างเมือง ตอนห้องเรียนเพศวิถี”

แม้ว่าการกล่าวถึงเรื่องเพศในที่สาธารณะ ในสังคมที่เคร่งครัด ศีลธรรมทางเพศจะไม่ได้รับการยอมรับ เนื่องจากมองว่าเพศเป็นเรื่องต่ำสกปรก หรือเป็นความหมกมุ่นในทางที่ผิด แต่การใช้คำว่า “เรื่องลับๆ” และเป็นเรื่องที่มีมักถูก “คนมองว่าผิด” อาจทำให้ผู้ชมสวมนแว่นตาเหล่านี้เอาไว้อ่อน จนเกิดการตัดสินล่วงหน้าเช่นการกล่าวหาว่าเป็นกิจกรรมล้าสมัยโดยไม่พิจารณาเนื้อหาอย่างรอบด้าน ทั้งนี้ กิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอลมิได้เป็นกิจกรรมที่จัดขึ้นอย่างเป็นทางการลับแต่อย่างใด กุสุมา ภูใหญ่ นักวิชาการด้านการสื่อสารในพื้นที่ความขัดแย้งให้ความเห็นว่าคำกล่าวหาเรื่องล้าสมัยถือเป็นการกินเลยและ “ในรายการประกอบด้วยหลายประเด็น หลายส่วน บางส่วน เป็นทัศนคติของผู้จัดกิจกรรมเกี่ยวกับกิจกรรมกีฬา บางส่วนเป็นทัศนคติเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนทั้งในหลักการและความคิดส่วนตัว และไม่สามารถเหมารวมไปได้ว่า ผู้เข้าร่วมกิจกรรมนี้จะคิดหรือจะเป็นเหมือนผู้ให้สัมภาษณ์ในรายการ”<sup>61</sup>

อีกจุดสังเกตที่น่าสนใจเช่นในนาทีที่ 15 บทสนทนาริมสนามฟุตบอลซึ่งเป็นการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นเกี่ยวกับความรักความสัมพันธ์ บทสนทนาช่วงนี้ไม่ต่อเนื่องและมีข้อความที่อยู่ระหว่างนั้นหายไปเป็นช่วงๆ มีผู้เข้าร่วมกิจกรรมฟุตบอลได้แสดงทัศนคติว่าความรักขึ้นอยู่กับความรู้สึกจิตใจ ไม่เกี่ยวกับเพศ “แรกๆ ก็คบแบบเล่นๆ อะไรอย่างนั้น ก็ตามกระแส” และ “สุดท้ายผู้หญิงก็ต้องคู่กับผู้ชายอยู่ดี” การจัดวงคุยลักษณะนี้ เป็นพื้นที่ปลอดภัยสำหรับแลกเปลี่ยนทัศนคติ ซึ่งอยู่บน

<sup>61</sup> Kusuma Kooyai, Comment in Facebook post of Anticha Sangchai, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (02.09 น.), <https://goo.gl/mZWE4A> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

ฐานของการไม่ตัดสินถูกผิด แตกต่างไปอย่างสิ้นเชิงเมื่อถูกนำเสนอผ่านสื่อที่ผู้ชมไม่เข้าใจกระบวนการเหล่านี้ และมีการตัดสินสิ่งที่ “พูด” ออกมาและสุดท้ายคือคำอธิบายของดารานีในอีกสองช่วงที่สำคัญได้แก่

“หลายๆ อันคือการพยายามที่จะทำให้ผู้หญิงหรือเพศอื่นๆ สามารถที่จะออกไปจากบทบาทที่อยู่ภายใต้การบอกการสอนของเพศชาย ไม่ว่าจะด้วยหลักการอะไรก็ตามแล้วแต่ที่สังคมมันหล่อหลอมมาว่า โอเค ผู้หญิงต้องมีบทบาทแบบนี้ละ เป็นเมีย เป็นแม่ ห้ามทำบางอย่าง ทำอะไรได้บ้างไม่ได้บ้าง”

“มันมีแค่พื้นที่ในครัวเท่านั้นหรือที่ผู้หญิงจะมีบทบาทได้มากกว่าผู้ชาย ทำไมเราไม่ทำให้ทุกๆ พื้นที่มันมีอำนาจได้เท่าๆ กันล่ะ”

“ผู้หญิงลุกขึ้นมาตะโกนดังๆ ก็ได้ละ เราพยายามจะรื้อถอนความเชื่อเรื่องความเป็นเพศ ไม่จำเป็นต้องรักกับผู้ชายก็ได้ละ ผู้หญิงรักผู้หญิงรักกันก็ได้ละ ผู้ชายรักผู้ชายก็ได้ละ ไม่ต้องมีความรักใครก็ได้ละ รักตัวเองก็ได้ละ มันมีความหลากหลายมากกว่านั้น มันคือการกระโดดออกมาจากกรอบที่เขาบอกเรา”<sup>62</sup>

และอีกช่วงหนึ่ง

---

<sup>62</sup> ดารานี ทองศิริ, สารคดีก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี นาฬิกาที่ 19:57-20:36 และ 21:23-21:43

“สิ่งที่เราพยายามทำมาโดยตลอด คือ การสลายอำนาจเหนือพวกนั้น และทำให้มันเกิดการใช้อำนาจร่วมในสังคมให้ได้ ไม่ใช่แค่เรื่องเพศ มันเกี่ยวข้องกับชีวิตคนทุกเพศไม่ว่าจะเป็นความคิดทางการเมือง เรื่องความคิดเห็นในสังคม เราอยากให้คนในสังคมมีความเข้าใจเรื่องนี้ว่ามนุษย์มันมีความแตกต่าง แล้วเราจะอยู่กันยังไง เป้าหมายสูงสุดคืออยากเห็นการเคารพกันและกันให้มากที่สุด โดยที่มันทะลุกรอบเรื่องชาติ เรื่องศาสนา เรื่องจารีตประเพณี ให้มันมองเห็นว่าเราทุกคนมีความหลากหลาย แล้วเราจะอยู่ร่วมกันยังไง มันต้องอยู่ด้วยกันและเรียนรู้ร่วมกัน เราเองเรามาอยู่ที่นี่ก็ต้องเรียนรู้ว่าคนที่นั่นเขามีวิถีชีวิตยังไง เขารู้สึกอะไร แล้วเราก็เรียนรู้ที่จะต่อรอง ประนีประนอม เคารพพื้นที่กัน เราว่ามันเป็นเรื่องที่พื้นฐานมากๆ คือเราอยากอยู่ในสังคมแบบไหน?”<sup>63</sup>

หากพิจารณาถึงเนื้อหาในบทสนทนาข้างต้นโดยไม่มีภาพฉากหลังที่เป็นมัสยิดหรือวิถีชีวิตของผู้คนในจังหวัดปัตตานีจะเข้าใจได้ว่าสิ่งที่ดารานีกล่าวถึงเป็นข้อถกเถียงในโลกวิชาการด้านเพศวิถี อิงกับการวิเคราะห์เรื่องอำนาจแนวสตรีนิยมของโจอันนา เมซี (Joanna Masy) นักปรัชญาและนักกิจกรรมด้านนิเวศวิทยาแนวจิตวิญญาณ และสตาร์ฮอว์ก (Starhawk) นักสันติวิธีที่ทำงานบนฐานคิดสตรีนิยมเชิงจิตวิญญาณ โดยทำความเข้าใจเรื่องโครงสร้างอำนาจเพื่อปลดปล่อยและฟื้นฟูพลังอำนาจ (empowerment) โดยเฉพาะอย่างยิ่งอำนาจภายใน

<sup>63</sup> ดารานี ทองศิริ, สารคดี(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี นาทีที่ 22.55-23.58

(power within) ของผู้หญิงและวิเคราะห์ว่าอำนาจเหนือ (power over) คือการใช้อำนาจของรัฐ สถาบัน กลุ่มคน รวมถึงแหล่งอำนาจจากอัตลักษณ์ เพศ การศึกษา รูปร่าง สีผิว เพื่อควบคุมจัดการคน/กลุ่มคนที่มีอำนาจน้อยกว่า<sup>64</sup> ทฤษฎีนี้มิได้มุ่งวิพากษ์ศาสนาอิสลามหรือจารีตแบบมลายูปาตานีเป็นการเฉพาะ แต่ครอบคลุมโครงสร้างอำนาจทั้งหมดในทุกพื้นที่ และมีข้อเท็จจริงที่ว่าดารานีทำงานเคลื่อนไหวด้านสิทธิความหลากหลายทางเพศในระดับประเทศและระดับภูมิภาคด้วย ดังนั้นการกล่าวถึงการ “สลายอำนาจเหนือ” จึงมีนัยยะกว้างขวางตั้งแต่โครงสร้างสังคมขนาดใหญ่จนถึงปัจเจกบุคคลในความสัมพันธ์ส่วนตัว เช่น คู่รัก ทว่าบทสนทนาดังกล่าวดำเนินไปพร้อมกับภาพผู้คน มัสยิด และสถานที่สำคัญในจังหวัดปัตตานี จึงเกิดการซ้อนทับของเนื้อหาทางความคิดชุดหนึ่งกับพื้นที่เฉพาะเจาะจงโดยเฉพาะพื้นที่ศาสนา

กรณีนี้สะท้อนว่าการทำงานของสื่อจำเป็นต้องมีความรอบคอบมากขึ้น เช่น มีการประเมินความเสี่ยงการดำเนินถึงความปลอดภัยของแหล่งข่าวเพิ่มความระมัดระวังหากเป็นการสื่อสารประเด็นที่มีลักษณะท้าทายในพื้นที่ขัดแย้งที่อ่อนไหวต่อบัณฑิตต่าง ๆ ที่อาจจะนำไปสู่ความรุนแรง จังหวะเวลาของการนำเสนอ และการตีความที่อาจเกินเลยหรือเพี้ยนจากสิ่งที่ต้องการนำเสนอและควรให้ความสำคัญกับความสมดุลของการมองจากมุมมองของผู้ผลิตสื่อและมุมมองของแหล่งข่าว บนพื้น

---

<sup>64</sup> Macy, J and Brown, Young, *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World* (Gabriela Island, BC: New Society Publishers, 1998); Starhawk, *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery* (San Francisco: Harper, 1987), และ Starhawk, *Webs of Power: Notes from the Global Uprising* (Gabriela Island, BC: New Society Publishers, 2003).

ฐานของความใส่ใจในความละเอียดอ่อนทั้งในเชิงประเด็นและเชิงพื้นที่ให้มากขึ้น ทางสถานีโทรทัศน์ควรมีมาตรการที่เป็นระบบรวดเร็ว และเป็นมืออาชีพในการปกป้องคุ้มครองผู้เกี่ยวข้องให้มีความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน ในกรณีที่เกิดเหตุลักษณะนี้ผู้เขียนเห็นว่าปฏิกิริยาตอบโต้รุนแรงต่อสารคดีนี้ เกิดจากผู้ที่ออกมาโจมตีมีความรู้สึกที่ตัวเองถูกกระทำ เนื่องจากการนำเสนอประเด็นความเท่าเทียม บทบาทและความหลากหลายทางเพศ ซึ่งถือเป็นเรื่องละเอียดอ่อนของพื้นที่นี้ผ่านสายตาแบบคนนอก ดังที่ Sea Slow วิเคราะห์ว่าสื่อออกมามีความกล้าหาญในการนำเสนอประเด็นที่แหลมคมหรือมีลักษณะเชิงวิพากษ์ แต่ก็ขาดความระมัดระวังอ่อนไหวต่ออัตลักษณ์หรือคุณลักษณะเฉพาะเชิงวัฒนธรรม ขณะที่สื่อในแม้จะมีความเข้าใจเป็นอย่างดี แต่ก็ขาดความกล้าหาญที่จะนำเสนอประเด็นที่แหลมคมหรือการวิพากษ์ตนเอง ความท้าทายของการสื่อสารเรื่องราวในพื้นที่ขัดแย้งจึงอยู่ที่การทำทันต่อจุดอ่อนจุดแข็งเหล่านั้นและรู้จักปรับให้เกิดความสมดุลในการสื่อสาร<sup>65</sup>

ข้อผิดพลาดของทีมงานห้องเรียนเพศวิถี ประการแรก แม้จะตระหนักว่าเนื้อหาในสารคดีดังกล่าวเป็นเรื่องละเอียดอ่อนและควรระมัดระวัง ทว่าก็ไม่ได้ประเมินความเสี่ยงให้รอบคอบในทุกรายละเอียดก่อนที่จะปล่อยให้มีการเผยแพร่ออกสู่สาธารณะ เช่น หลังจากได้ชมตัวอย่างรายการก่อนออกอากาศ แม้จะรู้สึกสะตูดใจกับคำโปรยที่มีลักษณะชี้หน้า แต่ก็มิได้ทักท้วงหรือยืนยันให้ปรับแก้ ประการที่สอง การขาดประสบการณ์และทักษะในการทำงานกับสื่อ ทั้งนี้ไม่ควรที่จะคาดหวังให้สื่อทำหน้าที่ในการกลั่นกรองเนื้อหาและประเมินความเสี่ยงแต่

<sup>65</sup> Sea Slow, “สื่อออก-สื่อใน/ จุดอ่อน-จุดแข็ง การสื่อสารชายแดนใต้”

เพียงฝ่ายเดียว เนื่องจากผู้ที่เข้าใจสถานการณ์และทราบถึงรายละเอียด ที่ควรนำมาพิจารณาได้รอบด้านมากที่สุดคือบุคคลต้นเรื่องนั่นเอง การ ขาดประสบการณ์ในการทำงานกับสื่อ ทำให้ผู้เขียนและทีมงานไม่ทราบ ว่าการสื่อสารเรื่องราวของตนเองและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียผ่านสื่อมีความ อ่อนไหวและมีข้อควรระมัดระวังอย่างไร การสื่อสารผ่านสื่อมีข้อจำกัด และมีปัจจัยด้านความปลอดภัยที่ต้องคำนึงถึงอย่างรอบด้านและ รอบคอบมากที่สุด เช่น หนึ่งให้สัมภาษณ์ต้องรับรู้ที่กำลังให้สัมภาษณ์ อยู่ให้ระมัดระวังว่าสิ่งที่พูดจะถูกสื่อสารออกไป และควรใช้วิธี “ร่วมกัน ประเมิน” จากผู้มีส่วนได้เสียมีการตรวจสอบจากคนในที่เข้าใจข้อเท็จจริง ซึ่งจะช่วยกรองสิ่งที่จะนำเสนอสู่สาธารณะให้สอดคล้องกับความ เข้าใจของคนในและในบางกรณีอาจจำเป็นต้องอาศัยผู้เชี่ยวชาญ ผู้ที่ ทำงานในประเด็นอ่อนไหวจึงควรให้ความสำคัญอย่างสูงต่อการพัฒนา ทักษะการสื่อสารทั้งด้วยตนเองและสื่อสารผ่านสื่อ มีการประเมินความ เสี่ยงที่อาจจะเกิดขึ้นต่อตนเองและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียอย่างมีมาตรฐาน เป็นมืออาชีพ ที่สำคัญคือการประเมินไว้ในระดับที่สูงที่สุดจะช่วยลดความ เสี่ยงหรือความรุนแรงที่อาจจะเกิดขึ้นได้ สุดท้าย การสื่อสารประเด็น ที่มีความท้าทาย ไม่จำเป็นที่จะต้องใช้ท่าทีที่ท้าทาย แต่ควรคำนึงถึง ความเป็นไปได้ ปัจจัย เงื่อนไขเฉพาะ ที่จะส่งผลให้การสื่อสารนั้นเกิด ประสิทธิภาพสูงสุด<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> ภายหลังมีสารคดีเรื่อง “Under the Veil” กำกับโดย วรกร ฤทัยวานิชกุล ซึ่งเป็นหนึ่งในโครงการ “แตกต่าง หลากหลาย เหมือนกัน” โดยมูลนิธิสื่อเพื่อการ ศึกษาของชุมชน ภายใต้การสนับสนุนของสถานทูตแคนาดา นำเสนอประเด็น LGBTI ในชายแดนใต้ป่าตานีโดยมีภาพกิจกรรมบุคคลที่ปรากฏอยู่ด้วย ซึ่งมีกำหนดจะจัดฉายในวันที่ 25 กุมภาพันธ์ 2560 และเผยแพร่ในเว็บไซต์ You-Tube แต่จากการประเมินความเสี่ยงร่วมกันระหว่างทีมงานห้องเรียนเพศวิถี ผู้กำกับ และนักกิจกรรมในพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้กลุ่มหนึ่ง มีความเห็นว่าย่างไม่

#### 4. ความเจ็บช้ำชอก และคนนอก/คนใน

กรณีนี้สามารถพิจารณาอย่างหายาๆ ถึงความเป็นชายขอบได้อย่างน้อยสามกลุ่ม (หนึ่ง) ตัวละครหลักในสารคดี (ผู้เขียนและดารานี) (สอง) คนชายขอบของชายขอบในพื้นที่ชายแดนใต้ซึ่งถูกนิยามผ่านเพศ ศาสนา เชื้อชาติ ภาษา จารีต วัฒนธรรม ความคิดทางการเมือง และ (สาม) ผู้ที่เชิดชูคุณค่ากระแสหลักในชายแดนใต้/ปาตานีในทุกมิติที่กล่าวมาโดยเฉพาะกระบวนการทำให้เป็นอิสลาม ที่เข้มข้นที่กลบกลาย เป็นชายขอบเสียเองเมื่อพิจารณาผ่านบริบทของรัฐธรรมนูญศาสนาประจำชาติ สิทธิมนุษยชนสากล สื่อกระแสหลัก รวมถึงความเป็นสากลอื่นนอกชายแดนใต้/ปาตานี กรณีห้องเรียนเพศวิถีคือการปะทะกันระหว่างความเป็นชายขอบและอำนาจกระแสหลักเหล่านั้นนั่นเอง

การปะทะกันอย่างตรงไปตรงมาที่สุด เกิดขึ้นระหว่างตัวละครกับผู้เชิดชูคุณค่ากระแสหลักของชายแดนใต้/ปาตานี ตัวละครทั้งสองเป็น “คนนอก” ที่มาจากที่อื่น นอกเชื้อชาติ ภาษา ศาสนา วัฒนธรรมอิสลาม ไม่ถูกหล่อหลอมในประวัติศาสตร์บาดแผลปาตานี มีวิถีทางเพศแบบนอกกรอบจารีต ที่หนักยิ่งกว่าคือเป็นผู้ไม่นับถือศาสนา (Irreligious people) ด้วย คนเช่นนี้กลับจัดกิจกรรมการเรียนรู้ที่มี “คนใน” ศาสนาที่ควรอยู่ภายใต้การควบคุมเข้าไปเกี่ยวข้อง โดยที่กิจกรรมเหล่านั้นไม่ได้ถูกควบคุมให้อยู่ภายใต้กรอบของศาสนา เมื่อพิจารณาแล้วจึงเข้าใจได้

---

เหมาะสมที่จะนำเสนอต่อสาธารณะในช่วงเวลาดังกล่าว จึงมีการประสานงานไปยังผู้บริหารโครงการเพื่อขอระงับการจัดฉายสารคดีเรื่องนี้เพื่อความปลอดภัยของผู้ที่เกี่ยวข้อง และได้รับความร่วมมือเป็นอย่างดี กระบวนการนี้เกิดขึ้นหลังกรณีสารคดี(ล)างเมืองปัจจุบันสารคดีนี้จัดฉายเฉพาะกลุ่มปิดเช่นที่จัดโดยสถานทูตหรือกลุ่มรณรงค์สิทธิความหลากหลายทางเพศเท่านั้น

ว่าเหตุใดตัวละครทั้งสองจึงถูกตีตราว่าเป็นภัยร้าย เป็นกาฬโรคหรือเป็น (คนนอกศาสนาที่ปลิ้นปล้อนหลอกลวง) หรือกระทั่งเป็นมารร้ายชั่วกฏอน ซึ่งถือเป็นหน้าที่สำหรับผู้สื่อข่าวที่เชิดชูคุณค่ากระแสหลักของสังคมมลายูมุสลิมปาตานีที่ต้องต่อต้านการรับรู้ “เรื่องเล่า” ในสารคดี ทำให้ผู้เชิดชูคุณค่ากระแสหลักซึ่งอิงกับอำนาจควบคุมสั่งการ ถูกทำให้มองเห็นอำนาจแบบอื่น กล่าวคือ อำนาจของชายขอบ และอำนาจจากคุณค่าภายนอก เห็นปัญหาที่ซ่อนไว้ได้พร้อม รวมทั้งความเชื่อที่ว่าความเป็น LGBTI สามารถซ่อนกันได้ จึงเกิดความรู้สึกลึกถูกคุกคาม ไม่ไว้ใจ กังวล หรือแม้แต่หวาดกลัวจนเกิดปฏิกิริยาโต้ตอบอย่างรุนแรงในทันที

หากพิจารณาข้ออ้างสำคัญที่ใช้โจมตีคือชายแดนใต้/ปาตานีเป็น “บ้านมุสลิม”<sup>67</sup> และคนส่วนใหญ่ไม่เห็นด้วยที่ตัวละครทั้งสองจะออกมาพูดเรื่องเพศวิถีในที่สาธารณะ “บ้านเราเราดูแลเองได้คนนอกอย่าเสือก”<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> โชคชัย วงษ์ธานี แสดงความเห็นใน facebook ส่วนตัว 9 กุมภาพันธ์ 2560 เวลา 21.58 น. มีข้อความเต็มว่า “อ. Kengkij Kitirianglarp ขอขอบคุณที่มาแลกเปลี่ยนกัน สำหรับมุสลิมศาสนาอิสลามคือคุณค่าสูงสุดของมนุษย์ครับ ผมเพียงบอกว่าถ้ามีเป้าหมายการทำกิจกรรมเพื่อการนั้นก็หยุดเสียผมคับแคบและละเมิดตรงไหน น้องสาวผม ลูกศิษย์ผมผมไม่มีสิทธิปกป้องหรือ ถ้าทำแบบนั้นที่เสี่ยงใหม่หรือกรุงเทพฯ แม้ว่ามุสลิมจะรับไม่ได้ก็ตาม เราพร้อม อดทน แต่นี่มาทำในบ้านมุสลิมเราก็ต้องแนะนำกันเตือนกันมันผิดตรงไหน ด้วยมิตรภาพครับอาจารย์” โปรดดู Chokchai Wongtanee, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (17.57 น.), <https://goo.gl/rllluk> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).

<sup>68</sup> Hunn, Hannan แสดงความเห็นใต้ข้อความ Chokchai Wongtanee, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 และในเฟซบุ๊กของตัวเองวันเดียวกัน ความว่า “ก(ล)างเมือง: น้องเรียนเพศวิถี บางที่ #คนนอก ที่ไม่ลึกซึ้งถึงความละเอียดอ่อนของพื้นที่ ไม่เข้าใจถึงบริบทของดินแดนแห่งนี้ไม่สืบค้นเมื่อสภาพพลูฐฐานของผู้คน แล้วมาก้าวร้าววิถีชีวิตของผู้คนแถวนี้ #คนใน คำอยู่อย่างสงบสุขมาเนิ่นนาน แต่เมื่อมี #คนนอก มาวุ่นวาย คำมักมีวิธีจัดการกับคนนอกได้หลากหลายมากเกินไป

หรือการยอมให้บรรณคดีประเด็นความหลากหลายทางเพศในสามจังหวัดเท่ากับยอมรับความชั่ว<sup>69</sup> ทั้งนี้การอ้างความเป็นคนในซึ่งมีความเป็นเจ้าของและผูกขาดการตัดสินต่างๆ โดยเฉพาะการตัดสินเชิงศีลธรรมของวิธีคิดเช่นนี้ นอกจากจะผลักดันให้ตัวละครเป็นคนนอกและเป็นชายขอบในทุกมิติแล้ว ยังพิพากษาตัดสินผู้เขียนและดาราณีที่อยู่นอกเรื่องเล่าทั้งยังขบเน้นความเป็นชายขอบของคนหลายกลุ่มในชายแดนใต้/ปาตานี ทั้งศาสนาอื่น ชาติพันธุ์อื่น ภาษาอื่น หรือผู้มีเพศวิถีนอกกรอบจารีตที่มี “บ้าน” ในพื้นที่เดียวกันให้ชัดเจนยิ่งขึ้นไปพร้อมกันภายใต้มุมมองเช่นนี้การเชิดชูว่าชายแดนใต้/ปาตานีเป็นพื้นที่พหุวัฒนธรรม พหุศาสนา เป็นเพียงโฆษณาชวนเชื่อเท่านั้นหรือไม่ การเป็นคนนอก/คนใน ใช้เกณฑ์ใดกำหนด ใครกำหนด ที่สำคัญภายใต้เกณฑ์เหล่านั้นใครเป็นผู้ได้หรือสูญเสียอำนาจและผลประโยชน์

---

กว่าความหลากหลายทางเพศที่คนนอกพยายามยึดเยียดเข้ามา” ดู Hannan Hunn, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (11.37 น.), <https://goo.gl/bsgf47> สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560,

<sup>69</sup> อามีน ลอนา, Facebook post, 9 กุมภาพันธ์ 2560 (16.38 น.), <https://goo.gl/r2z2Zr> (สืบค้นเมื่อวันที่ 29 มีนาคม 2560). ความว่า “ขณะนี้ในแผ่นดินสามจังหวัดของเรา มีการเคลื่อนไหวบรรณคดีเรื่องการยอมรับรักร่วมเพศ ทอมดี้เกย์ โดยบรรดามุสลิมหัวอ่อนทั้งหลายได้เออออห้อมหมักกับการขึ้นำของกาฬิรุมุซริกีนคนกาฬิรจะพูดยังงี้ก็ช่าง เพราะพวกเขาไม่มีบรรทัดฐานกำหนดความดี-ความชั่วแต่มุสลิมทำไม่ถึงหัวอ่อนโง่เขลาไปเชื่อถือต่อกรขึ้นำของกาฬิร ถ้าเราค่อย ๆ ปลดปล่อยสังคมชาชินกับความชั่วมากเท่าใด การยอมรับในความชั่วจะมากขึ้นเท่านั้น”

ขณะเดียวกันคุณค่ากระแสหลักในชายแดนใต้/ปาตานี ก็กลายเป็นชายขอบในคุณค่ารัฐชาติไทยที่เชิดชูศีลธรรมและคุณค่าที่อิงกับศาสนาพุทธอีกชั้นหนึ่ง ความยกย่องเช่นนี้ส่งผลให้กระบวนการทำให้เป็นอิสลามและการใช้อำนาจควบคุมในพื้นที่ที่มีความเข้มข้นมากขึ้นกว่าเดิม เพื่อต่อสู้ต่อรองกับความเป็นชายขอบของตัวเองภายใต้การครอบงำของคุณค่าชุดอื่นที่มีอำนาจเหนือกว่า สภาพการณ์เช่นนี้ได้ส่งผลต่อคนที่เป็น “ชายขอบของชายขอบ” ทั้งในนิยามความหมายของรัฐชาติไทยและความเป็นมลายู มุสลิม ปาตานี ในลักษณะที่เป็นการกดทับที่ซ้ำซ้อนมากขึ้น การกดทับเหล่านั้นคือกระบวนการที่ทำให้ความเป็นชายขอบถูกควบคุมและจำกัดพื้นที่ให้อยู่ใน “ความเงียบ” (silence) และ “ไร้ตัวตน” (invisible)

หากพิจารณาสารคดี(ล)างเมืองในฐานะตัวกระทำจากอำนาจภายนอก จะเข้าใจได้ว่าสารคดีนี้กำลังทำให้เสียงของผู้หญิงคนนอกที่เป็นตัวแทนความเป็นชายขอบซึ่งถูกเก็บซ่อนไว้ภายใต้ความเงียบและไร้ตัวตน เผยให้เห็นกระบวนการกดทับที่เกิดขึ้นในพื้นที่ “ข้างใน” และเสียงนั้นถูกสื่อกระแสหลักอันเป็นอำนาจจากภายนอกส่งออกไป “ข้างนอก” เผยแพร่ในวงกว้าง ถูกทำให้เป็นสาธารณะ ขยายเสียงให้ดังขึ้นจากใจกลางเมือง (อำนาจจากศูนย์กลาง) แล้วย้อนกลับมา “ส่งเสียง” และ “ปรากฏตัว” ในพื้นที่ข้างในอีกครั้ง รวมเป็นการกระทำของอำนาจจากภายนอกและความเป็นชายขอบของข้างในจึง “กระแทก” เข้าสู่ใจกลางอำนาจในชายแดนใต้/ปาตานี สิ่งนี้เรียกว่าการปะทะกันระหว่างความเป็นชายขอบที่ย้อนแย้ง ที่สำคัญ การปะทะกันเช่นนี้เกิดขึ้นบนประเด็นที่มีความละเอียดอ่อน บนสถานการณ์หรือพื้นที่ความขัดแย้งที่มีความเปราะบาง จึงเป็นสถานการณ์ที่ทำทลายยิ่ง และง่ายต่อการเกิด

เงื่อนไขความขัดแย้งใหม่ถือเป็นความยากที่ซ้อนหลายชั้นสำหรับนักกิจกรรมและนักสื่อสารในพื้นที่นี้

เมื่อพิจารณาตัวละครหลักทั้งสอง แม้จะเป็นชายขอบของชายแดนใต้/ปาตานี แต่ในโลกนอกเรื่องเล่ากลับมีแหล่งอำนาจในฐานะนักสิทธิมนุษยชนและนักวิชาการซึ่งถือคุณค่าสากล และมีเครือข่ายจากภายนอก จึงมิใช่การปรากฏกายออกมาให้เป็นที่รับรู้ทางสายตาอย่างเงิบเงียบต่อมตัวหรือเรียกร้องความปรารถนาอย่างคนชายขอบแต่เป็นการปรากฏในลักษณะที่อยู่ดีๆ ก็พุ่งกระโจนออกมาอย่างไม่อาจควบคุมระชากการรับรู้ด้วย “เสียง” ที่เต็มไปด้วยข้อความที่ท้าทายถูกเสริมพลังจากอำนาจของโลกภายนอก และบาดคมจนไม่อาจเบือนหน้าหนี

ในอีกแง่หนึ่ง ความเงิบและการไร้ตัวตน ก็เป็นเครื่องมือต่อรองของคณาชายขอบโดยเฉพะในมิติทางเพศในชายแดนใต้/ปาตานีเช่นกัน ผู้เขียนพบว่า LGBTI มีอยู่ทั่วไปในจังหวัดชายแดนใต้ไม่ต่างจากภูมิภาคอื่น และอยู่ในทุกศาสนา ชาติพันธุ์ การศึกษา อายุ และชนชั้นทางเศรษฐกิจ LGBTI มุสลิมหลายคนสามารถต่อรองระหว่างความเชื่อทางศาสนาและเพศวิถีของตนได้เป็นอย่างดี ขึ้นอยู่กับภูมิหลัง แหล่งอำนาจ ความรู้ และปัจจัยทางครอบครัว หลายคนปกปิดตัวตนหรือเปิดเผยเฉพาะกับบุคคลใกล้ชิดเท่านั้น คนเหล่านี้เผชิญกับปัญหาคล้ายคลึงกับ LGBTI ในภูมิภาคอื่นๆ แต่จะเข้มข้นมากขึ้นในครอบครัวหรือชุมชนทางศาสนาที่เคร่งครัด ในกรณีที่เลวร้ายคือถูกกระทำความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ การบังคับแต่งงาน หรือต้องออกจากพื้นที่ บางรายไม่สามารถกลับบ้านได้ในกรณีที่ข้ามเพศซึ่งส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสรีระร่างกาย ดังนั้น “ความเงิบ” หรือการไม่ปรากฏตัวตนในพื้นที่ทางการเมืองในอีกแง่หนึ่งก็เป็นเครื่องมือสำคัญของคนเหล่านี้ รวมถึงชุมชนชายแดน

ใต้/ปาดานี เพื่อต่อรองประนีประนอมกับ LGBTI มุสลิมกับพื้นที่ทางศาสนา โดยในพื้นที่ไม่ทางการคนเหล่านี้ถูกยอมรับว่ามีตัวตนอยู่ และมีอิสระในการ “เป็นตัวของตัวเอง” ได้ในบางระดับ นอกจากนี้ LGBTI ในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมเองยังมีวัฒนธรรมย่อย (sub culture) เช่น มุสลิมที่เล่นดนตรี แต่งกายแบบบิฮิสเตอร์ แฟชั่นฮิญาบหรือเล่นกีฬาอย่างสเก็ตบอร์ด คนเหล่านี้ต่างถูกกันออกจากคุณค่ากระแสหลักและบางครั้งก็ถูกโจมตีจากกลุ่มเคร่งจารีตเคร่งศาสนาเช่นเดียวกัน

ความเข้มแข็งของอัตลักษณ์ชายแดนใต้/ปาดานีที่อิงกับชุดคุณค่ากระแสหลักของศาสนา ชาติพันธุ์ ภาษาและวัฒนธรรมด้วยการทำให้ “เข้มขึ้น” เป็นอัตลักษณ์เชิงเดี่ยว กลายเป็นดาบสองคมที่ทำให้การต่อสู้กับรัฐไทย - ซึ่งในแง่หนึ่งก็ต้องช่วงใช้อำนาจจากโลกภายนอกและคุณค่าสากลโดยอธิบายผ่านการถูกกดขี่และถูกทำให้เป็นชายขอบของตัวเองภายใต้หลักสิทธิมนุษยชนสากล - ถูกตั้งคำถามและอ่อนความชอบธรรมลงไป<sup>70</sup> ข้อท้าทายจึงมิได้เกิดขึ้นกับกลุ่มเชิดชูคุณค่าทางศาสนาและจารีตอนุรักษนิยมในพื้นที่นั้นเท่านั้น ทว่าภาคประชาสังคมชายแดนใต้ซึ่งที่ผ่านมาต่อสู้บนฐานของสันติภาพและการเรียกร้องสิทธิมนุษยชน แต่กลับเป็นกลุ่มที่โจมตีห้องเรียนเพศวิถีเสียเองทั้งที่ออกหน้าและที่สนับสนุนอยู่เบื้องหลังก็เผชิญหน้ากับความท้าทายอย่างมาก ดังที่ปกป้อง เลาว์ฉวนยีศิริ ให้ความเห็นไว้ว่า

---

<sup>70</sup> อังคณา นีละไพจิตร กรรมการสิทธิมนุษยชน และสุณัย ผาสุก Human Rights Watch ร่วมกันตั้งข้อสังเกตนี้เมื่อนำเสนอใน panel discussion ณ สมาคมผู้สื่อข่าวต่างประเทศ (FCCT) วันที่ 22 มีนาคม 2560

“เหตุการณ์นี้ทำให้เห็นว่าบุคคลที่อ้างตัวว่าเป็นนักสันติวิธี ผู้นำชุมชน นักคิด มีความล้าหลังและมีความขัดแย้งกับตัวเองมากขนาดไหน โดยเฉพาะในการหยิบเลือกที่จะใช้ “สิทธิมนุษยชนบางเรื่อง” มาใช้เมื่อมีความเหมาะสมกับความเห็นของตัวเอง”<sup>71</sup>

สอดคล้องกับความเห็นของฐิตินบ โกมลนิมิ

“การถกเถียงเรื่อง “เพศวิถี” ครั้งนี้เป็นบทพิสูจน์มาก โดยเฉพาะ “ภาคประชาสังคมชายแดนใต้” ที่ชูคุณค่า “การอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรมและสันติวิธี” จะเปิดพื้นที่การทำความเข้าใจการอยู่ร่วมกันกับคนต่างวัฒนธรรม ต่างวิถีคิด ต่างศรัทธาอย่างไร...หากมีการขับไล่ออกนอกพื้นที่ ช่มชู้ หรือทำร้าย “พวกเขา” จะกลายเป็น “น้ำผึ้งหยดเดียว” ที่เป็นเหตุให้สังคมนอกจังหวัดชายแดนใต้ และนานาชาติ ทบทวนการหนุนเสริมวิถีต่อสู้ของคนในพื้นที่นั้นๆ”<sup>72</sup>

ยิ่งกว่านั้น ยังเป็นที่น่ากังวลเมื่อภาคประชาสังคมชายแดนใต้ยังขาดความรู้และดูเบาเรื่องการเหยียดเพศ (sexism) การเกลียดกลัวคนรักเพศเดียวกัน (homophobia) และเกลียดกลัวอิสลาม (Islamophobia)

---

<sup>71</sup> Pokpong Lawansiri, Comment in Facebook post of Thitinob Komalnimni, 11 กุมภาพันธ์ 2560 (08.43 น.), <https://goo.gl/QOy0RT> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560)

<sup>72</sup> Thitinob Komalnimni, Facebook post, 10 กุมภาพันธ์ 2560 (15.19 น.), <https://goo.gl/QOy0RT> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560)

ทั้งนี้ ภายหลังจากถูกโจมตี ผู้เขียนถูกบอกว่าตื่นตกใจเกินไป ชายแดน  
ใต้ไม่ได้เป็นอย่างไรพื้นที่อื่นที่มีบทลงโทษต่อ LGBTI การที่คนทำงานด้าน  
สันติภาพมองว่าข้อกังวลใจต่อสิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องที่ “ตื่นตกใจเกินไป”  
นั่นเองที่น่าตกใจโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อนักกิจกรรมบางคนที่ใช้ข้อความ  
แสดงความเกลียดชังและเหยียดเพศต่อผู้เขียนเสียเองโดยอ้างศาสนา  
เป็นเหตุให้กระแสเกลียดกลัวอิสลามที่มีอยู่แล้วในสื่อสังคมออนไลน์ มี  
ข้ออ้างในการโจมตีอิสลามและมุสลิมแบบเหมารวม และหนักขึ้นเมื่อ  
ผนวกรวมกับปัญหาความรุนแรงของชายแดนใต้ที่มุสลิมถูกกล่าวหาใน  
เชิงลบอยู่แล้ว<sup>73</sup> วิวาทะออนไลน์สามารถขยายตัวได้อย่างรวดเร็ว ไร้  
ขอบเขต ทั้งยังเสนอความเห็นและใช้ข้อความเกลียดชังได้อย่างเสรี<sup>74</sup>  
เป็นไปได้อย่างไรที่ผู้ที่ทำงานในพื้นที่ความรุนแรงจะไม่ทราบถึง  
กระบวนการตั้งแต่ต้นทางอันอาจนำไปสู่ปลายทางของความรุนแรง  
ซึ่งอาจเริ่มจากโลกออนไลน์สู่โลกออฟไลน์ได้ ทั้งนี้สื่อสังคมออนไลน์ได้  
กลายเป็นพื้นที่ขัดแย้งใหม่ซึ่งมีนัยทางการเมือง<sup>75</sup> ที่อาจนำไปสู่ความ

---

<sup>73</sup> ผู้โจมตีอิสลามและมุสลิมชายแดนใต้ในกรณีนี้อาจจะไม่ได้สนับสนุน  
สิทธิความหลากหลายทางเพศ ขณะที่ผู้ปกป้องห้องเรียนเพศวิถีอาจจะเป็นคนกลุ่ม  
เดียวกันที่ปกป้องสิทธิในการนับถือศาสนาและอัตลักษณ์มลายูมุสลิม

<sup>74</sup> แพร ศิริศักดิ์ดำเกิง ชี้ว่าชุมชนไซเบอร์มีลักษณะเฉพาะดังนี้ไม่มีใครรู้ว่า  
ผู้แสดงความคิดเห็นคือใคร (anonymity) ไม่ต้องกังวลว่าสิ่งที่พูดไปจะไม่เหมาะ  
สม ไม่ต้องกังวลว่าผู้อื่นจะมีน้ำเสียงหรือท่าทางอย่างไรต่อผู้แสดงความคิดเห็น แสดง  
ความรู้สึกและความคิดเห็นได้โดยไม่มีการควบคุม สามารถ “ตีหัวแล้วกลับเข้าบ้าน  
ได้ทันที” และเป็นพื้นที่แห่งความเท่าเทียมทางสถานภาพและอคติต่อกายภาพ ดู  
แพร ศิริศักดิ์ดำเกิง, “มุสลิมชายแดนใต้ความรู้สึกของชุมชนไทยเสมือนจริง,” (นำ  
เสนอในเวทีคลังสมองเครือข่ายแก้ปัญหาคาใต้ ณ โรงแรมโนโวเทล เซ็นทารา  
จังหวัดสงขลา 18 มกราคม 2552).

<sup>75</sup> เอกรินทร์ ต่วนศิริ ชี้ว่าพื้นที่ออนไลน์ “เป็นพื้นที่ของการความขัดแย้งพื้นที่  
ใหม่ทางโลกของชนชั้นกลางที่ชอบท่องเว็บ และไม่ยอมที่จะศึกษาเข้าใจปัญหาที่

รุนแรงในพื้นที่กายภาพโดยเฉพาะอย่างยิ่งอันตรายจากผู้คนที่มีความเกลียดกลัวคนรักเพศเดียวกัน (homophobic)<sup>76</sup> หรือเกลียดกลัวอิสลาม (Islamophobic) ที่มักจะมีพฤติกรรมไม่อาจคาดเดา ยิ่งกว่านั้นความรับผิดชอบทางศีลธรรมต่อการกระทำที่ทำให้คนบางกลุ่มตกเป็นเป้าโจมตีและเสี่ยงอันตราย ก็ไม่ปรากฏในกรณีนี้ ซึ่งสะท้อนวัฒนธรรมการลอยนวลพ้นผิด (impunity) ของผู้มีแหล่งอำนาจทางสังคม

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าศึกษา คือ วิธีใช้เสียงและความเจ็บ (ซึ่งเป็นการส่งเสียงในรูปแบบหนึ่ง) เพื่อปรับ ลด และแปรเปลี่ยนความขัดแย้ง เริ่มจาก “เสียงท้วงติง” อย่างต่อเนื่องจริงจังของนักวิชาการและนักกิจกรรมในช่วงวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2560 เพื่อเรียกร้องให้หยุดใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังต่อห้องเรียนเพศวิถี เป็นการสื่อสารในจังหวัดที่สำคัญมาก เนื่องจากเกิดขึ้นหลังจากมีความพยายามที่จะเข้าถึงตัวผู้เกี่ยวข้องกับห้องเรียนเพศวิถี ผู้เขียนเห็นว่า การส่งเสียงนี้ได้ช่วยยุติการกระทำดังกล่าวรูปแบบต่อมาคือ “เสียงที่สื่อสารกับคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่าย” การสื่อสารที่พยายามทำความเข้าใจคู่ขัดแย้ง เช่น บทสัมภาษณ์ “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี” ของชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ในวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560 พยายามฉายภาพความคิดของจุดยืนที่แตกต่าง ในที่นี้คือความคิดแบบเสรีนิยมและสิทธิมนุษยชนสากลกับอิสลาม เพื่อให้เห็นความ

---

เกิดขึ้น เพราะทุกอย่างตัดสินด้วยแค่ภาพก็เพียงพอ” เอกกรินทร์ ต่วนศิริ, “เรื่องชายแดนภาคใต้: บนโลกโซเชียล “youtube” [ต้น],” *Deep South Watch*, 26 พฤษภาคม 2552, <http://www.deepsouthwatch.org/node/304> (สืบค้นเมื่อวันที่ 25 เมษายน 2560).

<sup>76</sup> เช่น การฆาตกรรมชุลฮาช มั่นนาน และ มารีบับ โทน้อย Blogger นักกิจกรรมความหลากหลายทางเพศในบังคลาเทศในเดือนเมษายน 2559 ซึ่งก่อนเกิดเหตุทั้งสองถูกข่มขู่ทางสื่อสังคมออนไลน์ ดู <https://goo.gl/84L4lu>

สำคัญ คุณค่า และข้อจำกัดของความคิดเหล่านั้น เสียงเช่นนี้มีผลดีต่อการลดระดับความรุนแรงของวิวาทะ มีความจำเป็นในสถานการณ์ที่ ยากจะหาข้อสรุปในเวลาอันสั้น การปล่อยให้ดำเนินต่อไปเพื่อหาคนแพ้/ ชนะอาจจะนำไปสู่ความรุนแรง ดังจะเห็นว่าภายหลังบทสัมภาษณ์นี้ บรรยายภาคใต้ผ่อนคลายอย่างรวดเร็ว น่าสนใจว่า “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี” มีชั้นเชิงและข้อมูลทางวิชาการซึ่งไม่่ง่ายที่จะทำความเข้าใจ แม้จะมีผู้ยอมรับว่าไม่เข้าใจ หากสิ่งสำคัญ คือ การรู้สึกถึงความคับข้องกังวลใจของตนได้รับการรับฟังและพูดแทนโดยผู้ใหญ่จากฝ่ายตน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ได้กลายเป็นตัวแทนของนักวิชาการมุสลิมที่สื่อสารอย่างมีหลักวิชาการและพยายามนำเสนอข้อมูลที่รอบด้านมากที่สุด ผู้เขียนเห็นว่าการที่กลุ่มที่โจมตีห้องเรียนเพศวิถีรู้สึกพอใจและยอมรับฟังการปราชัย เป็นช่องทางสำคัญที่ช่วยยุติความรุนแรง แต่อีกแง่หนึ่งก็ทำให้ข้อถกเถียงที่เกิดขึ้นหยุดชะงักกลางคันและไปไม่ถึงที่สุดซึ่งสอดคล้องกับข้อสังเกตของเอกรินทร์ ต่วนศิริ<sup>77</sup> อย่างไรก็ตาม ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอิสลามกับสิทธิมนุษยชน เสรีนิยม หรือความหลากหลายทางเพศ เป็นเรื่องใหญ่เกินกว่าจะหาข้อสรุปได้ในเวลาอันสั้น จำเป็นต้องศึกษาวิจัยและพัฒนาต่อไปในวงวิชาการไทยอีกยาวนาน ขณะที่การยุติเงื่อนไขที่จะนำไปสู่ความรุนแรงเป็นความจำเป็นเฉพาะหน้าในช่วงเวลานั้น

ผู้เขียนพบว่ามีความพยายามสื่อสารกับคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่ายก่อนหน้า “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี” เช่น “จดหมายถึงเพื่อนต่างศาสนาในสนามฟุตบอล” ของอสมมา มังกรชัย ทาง DSW ประชาไท และ Voice from Thais ระหว่างวันที่ 11-12 กุมภาพันธ์ 2560 บทความนี้พยายามชี้ให้เห็นถึงหลักการสำคัญของอิสลามในเรื่องสิทธิสตรี การรักเพศ

---

<sup>77</sup> เอกรินทร์ ต่วนศิริ, “มิใช่บทสนทนาเพศวิถี”

เดียวกันและหลักความเมตตา พร้อมกับพยายามอธิบายให้มุสลิมเข้าใจวิธีคิดและการทำงานบนฐานของสิทธิมนุษยชนสาระสำคัญและวิธีสื่อสารของบทความนี้คล้ายคลึงกับ “*คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี*” แต่กลับไม่ถูกให้ความสำคัญเท่าที่ควรและไม่อาจหยุดยั้งความรุนแรงของการโจมตีห้องเรียนเพศวิถีในห้วงเวลานั้นได้ ผู้เขียนเห็นว่านอกจากห้วงเวลาที่เข้มข้นมากกว่า นี่คือภาพสะท้อนของมิติทางเพศและระบบอาวุธในชุมชนมุสลิมรวมถึงสังคมไทยทั่วไปที่ผู้หญิง มีอาวุธมีสถานะทางสังคมต่ำกว่า จะมีอำนาจในการพูด มีความน่าเชื่อถือและได้รับการรับฟังน้อยกว่าซึ่งเป็นเรื่องของแหล่งอำนาจหาใช่อยู่ที่เนื้อหาสาระหรือวิธีการสื่อสารแต่เพียงอย่างเดียว

แง่มุมต่อมาคือ “เสียงของความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิด” เช่น “*จดหมายถึงเบอร์ลิน*” ของศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ และ “*ผมรู้สึกไม่สบายใจ*” ของชากีร์ พิทักษ์คุมพล ซึ่งใช้น้ำเสียงที่เป็นการสื่อสารถึงผู้ฟังอย่างเป็นส่วนตัว มีการแสดงความเป็นห่วงกังวลใจ การทักท้วงและแนะนำฉันท์มิตรใกล้ชิดที่มีความเข้าใจอกเข้าใจต่ออารมณ์ความรู้สึกของผู้ที่โจมตีห้องเรียนเพศวิถี ขณะเดียวกัน มุมมองที่มีต่อห้องเรียนเพศวิถี ก็เป็นไปด้วยความเปิดกว้างและพร้อมที่จะโอบรับความท้าทาย ข้อเขียนทั้งสองเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่การโจมตีเริ่มขยายวงมากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ข้อเขียนของชากีร์ (ประกอบกับสถานะทางสังคมของเขา) เผยแพร่ออกมาในจังหวัดที่เหตุการณ์เริ่มบานปลายไปสู่การละเมิดข้อมูลส่วนบุคคลของผู้เกี่ยวข้อง นับว่าเป็นจังหวัดและน้ำเสียงที่ช่วยลดปัจจัยของความขัดแย้งได้เป็นอย่างดี<sup>78</sup> ในแง่มุมต่อมาคือการพยายามยกระดับการโต้เถียงใน

<sup>78</sup> ความสัมพันธ์ส่วนตัวและการพูดคุยต่อหน้าฉันท์มิตรถูกนำมาใช้เพื่อคลี่คลายสถานการณ์นี้ด้วยเช่นกัน ระหว่างนั้นผู้เขียนพบปะกับนักกิจกรรมหลาย

สื่อสังคมออนไลน์ไปสู่การวิพากษ์เชิงวิชาการ มีนักวิชาการและนักสิทธิมนุษยชนอีกหลายท่านที่พยายามสื่อสารในเชิงหลักการ เพื่อแปรเปลี่ยนวิวาทะไปสู่การถกเถียงบนหลักการอย่างสร้างสรรค์ ซึ่งข้อเขียนของมุฮัมหมัดอิลยาส ญูฎ่าปริง และดาราณี ทองศิริน่าจะเป็นตัวอย่างที่ดี หากมีการพัฒนาการถกเถียงลักษณะนี้ต่อไปอาจจะช่วยคลี่คลายการขัดกันทางความคิด<sup>79</sup> และนำไปสู่ความรู้และข้อสรุปใหม่ๆ ที่มีประโยชน์ได้อีกวิธีหนึ่ง

การสื่อสารที่น่าสนใจที่สุดคือการใช้ “ความเจ็บ” ทั้งนี้ความเจ็บ คือการส่งเสียงชนิดหนึ่ง ความเจ็บที่จำแนกได้ คือความเจ็บที่สนับสนุนสันติวิธีการที่คนในเลือกที่จะเจ็บไม่เข้าร่วมวงโจมตี คือสัญญาของการไม่เห็นด้วยกับการใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังหรือวิธีการโจมตีเช่นนั้น<sup>80</sup> ไม่ว่าจะเห็นด้วยกับห้องเรียนเพศวิถีหรือประเด็นความหลากหลายทางเพศหรือไม่ก็ตาม นอกจากภาคประชาสังคมชายแดนใต้จำนวนหนึ่งเลือกที่จะสื่อสารด้วยความเจ็บต่อกรณีนี้แล้ว ฝ่ายที่มีบทบาทสำคัญ อาทิ สถาบันทางศาสนา หรือกลุ่มติดอาวุธที่เห็นต่างจากรัฐ ก็รักษาทำที่และจับตาดูสถานการณ์โดยไม่เข้ามา

---

คนเป็นการส่วนตัว และทราบดีว่าการเคลื่อนไหวที่จะยุติการโจมตีห้องเรียนเพศวิถีด้วยการพูดคุยอย่างไม่เป็นทางการในกลุ่มต่าง ๆ

<sup>79</sup> น่าเสียดายที่บทความวิพากษ์กรณีห้องเรียนเพศวิถี “กรณีที่มีพบบอลหญิงในพื้นที่ความขัดแย้ง: สร้างสันติภาพหรือเพิ่มความขัดแย้ง” โดยอัลดุลสุกดินอะ ก็ใช้ทำที่การวิพากษ์บนฐานของหลักเหตุผล แต่ข้อถกเถียงกลับไม่ถูกพัฒนาต่อจากบทความนี้

<sup>80</sup> นักกิจกรรมและนักวิชาการในพื้นที่หลายคนไม่แสดงความเห็นในพื้นที่สาธารณะ แต่แสดงความห่วงใยและคอยให้การช่วยเหลือในเรื่องต่างๆ เพื่อนมุสลิมในพื้นที่หลายคน กล่าวขอโทษต่อสิ่งที่เกิดขึ้นกับผู้เขียนและดาราณี

ร่วมวง ความเจ็บเหล่านี้ ทำให้กลุ่มโจมตีไม่มีแรงหนุน แต่ความเจ็บชนิดที่สอง คือกลุ่มที่สนับสนุนให้โจมตีห้องเรียนเพศวิถีด้วยข้อความแสดงความเกลียดชัง แต่เลือกจะผลักดัน ควบคุมและชี้นำอยู่เบื้องหลังโดยไม่เปิดเผยแสดงตัว ความเจ็บชนิดนี้อันตราย บ่อนทำลายบรรยากาศสันติภาพชายแดนใต้/ปาตานี เนื่องจากไม่ได้ต้องการหาทางออกของความขัดแย้งหรือหาทางแก้ปัญหาอย่างแท้จริง และมีส่วนสำคัญในการทำให้ความขัดแย้งขยายตัว

สุดท้าย การสื่อสารของ “ตัวละคร” ที่เป็นเป้าการโจมตีก็มีความสำคัญไม่น้อย ระหว่างที่ถูกใช้ข้อความแสดงความเกลียดชังและเหยียดเพศ ผู้เขียนและดาราณีพยายามใช้ทั้งความเจ็บ น้ำเสียงที่เป็นมิตรและการสื่อสารทั้งสองทางกับฝ่ายที่โจมตีและที่สนับสนุนใช้การชี้แจงอย่างเป็นทางการแทนการตอบโต้ รวมถึงพยายามประสานงานกับหลายฝ่ายเพื่อลดความขัดแย้งและป้องกันความรุนแรงที่อาจเกิดขึ้น แม้ห้องเรียนเพศวิถีจะทำงานบนฐานของหลักสิทธิมนุษยชนสากล แต่เรากลับเห็นว่าเราไม่ใช่คู่ขัดแย้งในกรณีที่เกิดขึ้น กิจกรรมเหล่านี้อาจจะทำลายแต่ไม่ได้ยืนอยู่ตรงข้ามกับอิสลามหรือมลายูมุสลิมแต่อย่างใด เนื่องจากความคิดความเชื่อ การนับถือศาสนา การแสดงอัตลักษณ์ภาษาและชาติพันธุ์ ล้วนเป็นสิทธิมนุษยชนที่ต้องได้รับการปกป้องเช่นเดียวกัน แนวคิดแบบสุดโต่ง (extremism) ซึ่งมีอยู่ทั้งในกลุ่มอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยม ชนิดที่ลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของกันและกันต่างหากที่เป็นปัญหาและนำไปสู่ความรุนแรง

## 5. บทสรุป

อัตลักษณ์เป็นแหล่งอำนาจชนิดหนึ่ง การสวมทับอัตลักษณ์ กระแสหลักหรือชายขอบในวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ (patriarchy) ทำให้คนมีแหล่งอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน กรณีห้องเรียนเพศวิถีเผยให้เห็นการปะทะ ต่อกันต่อรอง และเบียดขับทำลายในมิติทางเพศที่เกิดขึ้นตลอดเวลา พื้นที่ชายแดนใต้/ปาตานีจึงมิได้เป็นเพียงและมีอาจเข้าใจว่าเป็นพื้นที่ที่มีความขัดแย้งรุนแรงด้วยอาวุธจากอุดมการณ์ทางการเมืองระหว่างรัฐและผู้เห็นต่างเท่านั้น หากยังมีความซับซ้อนของความรุนแรงและการกดขี่ในหลายมิติทั้งภายนอก/ภายในที่ดำเนินควบคู่ไป ประเด็นความเท่าเทียมทางเพศหรือความหลากหลายทางเพศเป็น “ความขัดแย้งแฝง” ที่ดำเนินมายาวนานแล้วในพื้นที่นี้ซึ่งเกิดความรุนแรงขึ้นเป็นระยะ<sup>81</sup>หากพิจารณาภาพความขัดแย้งในเส้นเวลาตามแนววิเคราะห์ของจอห์น พอลเลเดอรัค<sup>82</sup>กรณีห้องเรียนเพศวิถีคือความขัดแย้งแฝงที่ปะทุเป็นความขัดแย้งซึ่งมีการใช้ความรุนแรงและดำเนินไปอย่างต่อเนื่องระยะหนึ่ง ก่อนที่จะเกิดข้อตกลงเพื่อยุติความรุนแรงในกรณีนี้การปรากฏตัวของชัชววัฒน์ สถาอานันท์ ซึ่งใช้อำนาจในการ “พูดแทน” หรือสื่อสารถึงคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่าย แม้ไม่ใช่การสร้างข้อตกลงระหว่างคู่ขัดแย้งแต่อาจมีนัยยะที่พอจะเทียบเคียงได้ ข้อท้าทายสำคัญ

---

<sup>81</sup> เช่น การบรรยายธรรมของบับลี อัลดุลเลาะห์มาน ที่มีข้อความแสดงความเกลียดชังต่อ LGBTI ดู “มนุษย์รักเพศเดียวกันชีวิตยิ่งกว่าสัตว์ อ.บับลี” ที่บรรณานุกรม หรือการโจมตีเรื่องแจกถุงยางอนามัยหรือการรณรงค์เรื่องเพศสัมพันธ์ปลอดภัยในพื้นที่ชายแดนใต้/ปาตานีซึ่งเกิดขึ้นเป็นระยะ

<sup>82</sup> จอห์น พอลเลเดอรัค, *พลังธรรมแห่งจินตนาการ ศิลปะและวิญญาณการสร้างสันติภาพ*, สดใส ชันติวพงษ์ แปล (นครปฐม: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา, 2555), 94.

ที่สุดคือสิ่งที่เกิดขึ้นหลังจากนี้ เนื่องจากการพยายาม “ควบคุม” ย่อมนำไปสู่ความรุนแรง และการต่อสู้เชิงอัตลักษณ์จะดำเนินต่อไปไม่หยุดนิ่ง พร้อมทั้งเกิดการความขัดแย้งใหม่อยู่ตลอดเวลา การทำงานด้านสันติภาพชายแดนใต้จึงไม่อาจจะละเลยมิติของเพศวิถีและสิทธิมนุษยชนที่ค้ำประกันศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน

กรณีห้องเรียนเพศวิถีทำให้การถกเถียงเรื่องเพศ สิทธิมนุษยชน และสันติภาพในชายแดนใต้/ปาตานีขยายขอบเขตออกไปอย่างไรก็ตามสิ่งที่ขาดหายไปท่ามกลางวิวาทะที่เกิดขึ้นนี้คือเสียงของคนชายขอบที่เป็นเจ้าของปัญหา เนื่องจากคนเหล่านี้ยังขาดอำนาจในการต่อรอง ขาดพื้นที่ปลอดภัยในการพูดถึงปัญหาและความต้องการของตัวเอง การถกเถียงจึงดำเนินไปเพียงระดับของหลักการ เต็มไปด้วยการใช้อำนาจตัดสินถูกผิดโดยไม่พิจารณาข้อมูลเชิงประจักษ์หรืออารมณ์สุขทุกข์อย่างมนุษย์ของคนชายขอบของชายขอบที่จำต้อง “เสียบ” และไร้ตัวตนมาโดยตลอด กรณีห้องเรียนเพศวิถียังช่วยให้เห็นกลไกการทำงานด้านสิทธิความหลากหลายทางเพศ ที่เชื่อมโยงตั้งแต่ระดับรากหญ้าจนถึงกลไกระดับชาติและระดับสากล ซึ่งจะขาดไปก็แต่กลไกภาครัฐและสถานีโทรทัศน์ไทยพีบีเอสที่ไม่ปรากฏว่ามีบทบาทหรือมาตรการที่ชัดเจนเพื่อรับมือกับปัญหาที่เกิดขึ้น อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์นี้มองจากมุมของผู้เขียนซึ่งอิงกับข้อมูลชุดหนึ่ง และกรณีนี้จะไม่อาจถือเป็นความสำเร็จได้ หากนำไปสู่ความรุนแรงเชิงกายภาพต่อผู้ที่เกี่ยวข้อง หรือมีผู้หนึ่งผู้ใดได้รับผลกระทบจากความรุนแรงทางตรง และน่าจับตาดูพัฒนาการหลังจากนี้ของภาคประชาสังคมและทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้องว่าจะจะเป็นไปในทิศทางใด ทั้งนี้เราไม่อาจจะ (และไม่ควร) ทำให้ความเป็นชายขอบถูกฝังกลบอยู่ในความเสียบที่ไร้ตัวตนตลอดไป เพราะนั่นคือการกดขี่ คือ

ความไม่เป็นธรรม คือการทำลายศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ คนชายขอบจากทุกมิติควรมีพื้นที่ในการส่งเสียง และความเป็นจริงคือพวกเขาจะส่งเสียงดังมากขึ้นเรื่อยๆ เขาจะตั้งคำถาม เขาจะปฏิเสธ โจทย์สำคัญอยู่ที่ผู้ที่มีอำนาจควบคุมในฐานะผู้รักษาเขตชุกชุมค่ากระแสหลัก จะเปิดรับและสร้างพื้นที่ของการรับฟัง “เสียง” เหล่านั้นได้อย่างไร เพื่อนำไปสู่สังคมที่มีความเป็นธรรม เคารพในศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของกันและกัน และมีสันติภาพที่แท้จริง

## บรรณานุกรม

### หนังสือและบทความ

- แพรว ศิริศักดิ์ดำเกิง. “มุสลิมชายแดนใต้ความรู้สึกของชุมชนไทยเสมือนจริง.” นำเสนอในเวทีคลังสมองเครือข่ายแก้ปัญหาภาคใต้, โรงแรมโนโวเทล เซ็นทารา, จังหวัดสงขลา, 18 มกราคม 2552.
- เลเดอร์ค, จอห์น พอล. *พลังธรรมแห่งจินตนาการ ศิลป์และวิญญาน การสร้างสันติภาพ*. แปลโดย สดใส ชันติวพงษ์. นครปฐม: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา, 2555.
- Carastathis, Anna. “Basements and Intersections.” *Hypatia* 28, no. 4 (2013): 698-715.
- Carastathis, Anna. “Reinvigorating Intersectionality as a Provisional Concept.” In *Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach*, edited by Goswami, O’Donovan and Yount, New York: Routledge, 2014.
- Garry, Ann. “Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender.” *Hypatia* 26, no. 4 (2011): 826-850.
- Macy, J and Brown, Young. *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World*. Gabriela Island, BC: New Society Publishers, 1998.
- Starhawk. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper, 1987.
- Starhawk. *Webs of Power: Notes from the Global Uprising*. Gabriela Island, BC: New Society Publishers, 2003.

## เอกสารอิเล็กทรอนิกส์

กลุ่มด้วยใจ. “แถลงการณ์เรื่อง ราชการ ก(ล)างเมือง ตอน ห้างเรียนเพศวิถึ.” *Deep South Watch*. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10279> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

โชคชัย วงษ์ธานี. “ถึงพี่น้องมุสลิมและพี่น้องเพื่อนต่างศาสนิกร่วมสังคมนปาดานีทุกท่าน ที่อ่านโพสต์ของผม.” *Deep South Watch*. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10277> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

ชากี๋ย พิทักษ์कुมพล. “ผมรู้สึกไม่สบายใจ.” *Deep South Watch*. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/EgUEWA> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

ดารานี ทองศิริ. “จดหมายเปิดผนึกถึงเพื่อนนักวิชาการและนักกิจกรรมกรณึ่ห้างเรียนเพศวิถึ.” *Deep South Watch*. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/7zqMtG> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

ดารานี ทองศิริ. “จดหมายเปิดผนึกถึงอาจารย์มุฮัมหมัดอิลยาซ หล้าปริง.” *Deep South Watch*. 15 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10303> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).

ดารานี ทองศิริ. “ฟุตบอลเพื่อสันติภาพและความเท่าเทียม ตอนที่ 1 จุดเริ่มต้นของ Buku Football Club.” *Blogazine*. 22 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/CnnzNa> (สืบค้นเมื่อวันที่ 22 มีนาคม 2560).

- นวนน้อย ธรรมเสถียร. “ฟุตบอลหญิง เพศสภาพ และพฤติกรรมในการ  
สื่อสาร: อีกครั้ง” *Deep South Watch*, 11 กุมภาพันธ์ 2560.  
<http://deepsouthwatch.org/node/10278> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15  
กุมภาพันธ์ 2560).
- ประชาไท. “นักกิจกรรมเรียกร้องแลกเปลี่ยนเรื่องความหลากหลายทาง  
เพศพื้นที่ชายแดนใต้อย่างสร้างสรรค์.” *ประชาไท*. 11 กุมภาพันธ์  
2560. <https://prachatai.com/journal/2017/02/70042> (สืบค้น  
เมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).
- พระวรธรรม. “บันทึกความเคลื่อนไหว กรณีห้องเรียนเพศวิถีบูคูกับคำ  
สอนอิสลาม.” *Teenpath*. 28 กุมภาพันธ์ 2560. [http://www.  
teenpath.net/content.asp?ID=21418](http://www.teenpath.net/content.asp?ID=21418). (สืบค้นเมื่อวันที่ 28  
กุมภาพันธ์ 2560).
- ไพศาล ลิขิตปรีชากุล. “เพศสภาพ เพศวิถี และสิทธิมนุษยชน ล้วนเป็น  
องค์ประกอบของสันติภาพ.” *Deep South Watch*. 10 กุมภาพันธ์  
2560. <https://goo.gl/NjEqgx> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์  
2560).
- มูบารัด สาและ. “เรามองเราพูด แต่เราไม่ได้คิด?” *Deep South Watch*.  
11 กุมภาพันธ์ 2560. [http://www.deepsouthwatch.org/  
node/10280](http://www.deepsouthwatch.org/node/10280) (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).
- มูฮัมหมัดอิลยาส หลู่ปริง. “จดหมายส่วนตัวถึงอาจารย์อันธิมาและ  
ทีมงานสร้างสารคดีห้องเรียนเพศวิถี.” *Deep South Watch*. 14  
กุมภาพันธ์ 2560. [http://www.deepsouthwatch.org/  
node/10296](http://www.deepsouthwatch.org/node/10296) (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

- วินัย ตะหีลัน. “เกย์เกิดจากพันธุกรรมหรือสภาพสังคม?.” *Deep South Watch*. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10264> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).
- ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ. “จดหมายจากเบอร์ลิน.” *Deep South Watch*. 10 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/94QXZp> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).
- ศุภย์เฝ้าระวังสถานการณจังหวัดชายแดนภาคใต้. “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี กับ ศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์.” *Deep South Watch*. 19 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10319> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).
- สุทธิชัย งามชื่นสุวรรณ. “ห้องเรียนเพศวิถี ปังแจก ชุมชนและสันติภาพในจังหวัดชายแดนใต้.” *กรุงเทพธุรกิจ*. 16 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.bangkokbiznews.com/blog/detail/640360> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).
- สุทธาชัย ยิ้มประเสริฐ. “ร้านหนังสือกับห้องเรียนเพศวิถี.” *โลกวันนี้*. 21 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.lokwanee.com/web2013/?p=258674> (สืบค้นเมื่อวันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2560).
- สุรพศ ทวีศักดิ์. “เรื่อง (ไม่) ละเอียดอ่อนของศาสนาและเพศวิถี.” *ประชาไท*. 12 กุมภาพันธ์ 2560. <https://prachatai.com/journal/2017/02/70050> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560)
- อสมามังกรชัย. “จดหมายถึงเพื่อนต่างศาสนิกในสนามฟุตบอล.” *Deep South Watch*. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/d5n7vb> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

- อันธิมา แสงชัย. “ห้องเรียนเพศวิถีสอนอะไร.” *Deep South Watch*. 12 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10285> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).
- อับดุลเราะฮ์มานมูเก็ม. “โลกไม่แคบ ใจไม่แคบ แต่เราคับแคบที่จะเรียนรู้ความต่างของกันและกัน.” *Deep South Watch*. 10 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/ISC0DM> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).
- อับดุลสุโก ดินอะ. “กรณีที่มีฟุตบอลหญิงในพื้นที่ความขัดแย้ง: สร้างสันติภาพหรือเพิ่มความขัดแย้ง.” *Deep South Watch*. 8 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deepsouthwatch.org/node/10258> (สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2560).
- เอกรินทร์ ต่วนศิริ. “เรื่องชายแดนภาคใต้: บนโลกโซเชียล “youtube” [ต้น].” *Deep South Watch*. 26 พฤษภาคม 2552. <http://www.deepsouthwatch.org/node/304> (สืบค้นเมื่อวันที่ 25 เมษายน 2560).
- เอกรินทร์ ต่วนศิริ. “มิใช่บทสนทนาเพศวิถี.” *Patani Forum*. 20 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.pataniforum.com/single.php?id=662> (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2560).
- Ashayagachat, Achara. “Tolerance tough when injustice lingers.” *Bangkok Post*. February 14, 2017. <https://goo.gl/thvB8d> (accessed February 15, 2017).
- Piriya, Attapon. “อิสลามในเพศที่สามสู่การทบทวนปัญหาเหนือเขตแดนสมมุติ.” *Google+*. 26 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/XooFu7> (สืบค้นเมื่อวันที่ 1 มีนาคม 2560).

Prachatai, "Academics defend LGBT activists over football club strife in Deep South." *Prachatai English*. February 14, 2017. <http://prachatai.org/english/node/6921> (accessed February 14, 2017).

Sea Slow. "สื่อนอก-สื่อใน/ จุดอ่อน-จุดแข็ง การสื่อสารชายแดนใต้." *Deep South Watch*. 12 กุมภาพันธ์ 2560. <http://www.deep-southwatch.org/node/10291> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2560).

### **ข้อความ การแสดงความคิดเห็น และบันทึกในสื่อสังคมออนไลน์**

Dulasa, Suhaimee. Facebook post. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/RbOHXX>.

Eawsakul, Thanapol. Facebook post and picture, 10 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/OHY18b>.

Hannan, Hunn. Comment in Facebook post of Chokchai Wongtanee. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/rllluk>

Hannan, Hunn. Facebook post. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/bsgf47>.

Jory, Patrick. Comment in Facebook post of Thanapol Eawsakul. 10 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/OHY18b>

Jeamteerasakul, Somsak (แปล). *Patrick Jory's comment*. Comment in Facebook post of Pimsiri Mook Petchnamrob. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/sNnyk9>

Khongkachonkiet, Pornpen. Facebook post. 13 กุมภาพันธ์ 2560.  
<https://goo.gl/z1KLz4>.

Komalnimi, Thitinob. Facebook post. 10 กุมภาพันธ์ 2560.<https://goo.gl/QOy0RT>.

Kooyaï, Kusuma. Comment in Facebook post of Anticha Sangchai. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/mZWE4A>.

Lawansiri, Pokpong. Comment in Facebook post of Thitinob-Komalnimi. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/QOy0RT>

Neelapaijit, Angkhana. Facebook post. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/Xo1aSx>.

Patani, Awan. Facebook post. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/X5Pfhk>.

Saipanya, ThanyatornCincin. Comment in Facebook post of ChokchaiWongtanee, 9 กุมภาพันธ์ 2560.<https://goo.gl/rll-luk>.

Salle, Monsour. Facebook post. 8 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/WpfRv6>.

Sawangasuk, Atukkit. Facebook post. 12 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/brtTBh>.

Siripatana, Adil. Facebook post. 10 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/BFZ35E>.

Thongsiri, Daranee. Facebook post. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/rcrSdz>.

Wongsurawat, Wasana. Facebook post. 11 กุมภาพันธ์ 2560.  
<https://goo.gl/LBJ00W>.

Wongtanee, Chokchai. Facebook post. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/rllluk>.

Wongtanee, Chokchai. Facebook post. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/liqedE>.

ภักดิ์ วีระภาสพงษ์. Facebook post. 11 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/e34MFC>.

สุรพศ ทวีศักดิ์. Facebook post. 14 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/3E4mHe>.

อามีน ลอนา. Facebook post. 9 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/r2z2Zr>.

### คลิปวิดีโอออนไลน์

CitizenThaiPBS. “คุยหลังห้องเรียนเพศวิถี กับ ศ.ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์.” YouTube video, 48:55, 17 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/UJ8noG>.

Jom Voice. “องค์ความรู้เพศวิถีไม่ขัดหลักศาสนา หยุดทำลายค่าความเป็นคน.” YouTube video, 35:56, 12 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/A4dheq>.

Jom Voice. “ผู้ก่อตั้งห้องเรียนเพศวิถีเรียกร้องนักสันติวิธี 3 จว. ได้ยืนยันความปลอดภัย.” YouTube video, 16:41, 12 กุมภาพันธ์ 2560. <https://goo.gl/ocCx5t>.

Ikhwan, Nuruddin. “มนุษย์รักเพศเดียวกัน ชีวิตยิ่งกว่าสัตว์ อ.บับลี.” YouTube video, 2:31, 4 สิงหาคม 2558. <https://goo.gl/y5b6lv>.



วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

เพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวไทยมุสลิม  
จังหวัดปัตตานี  
Sexuality in the Marital Life of Thai Muslims  
in Pattani Province

อัลญาน์ สมุห์เสนีโต

Anlaya Smuseneto

กัญยปริน ทองสามสี

Kanyaprin Tongsamsi

ปารีชาติ เบ็ญฤทธิ

Parichard Benrit

นุรซาร์ฮิดาห์ อุเซ็ง

Nursahida Useng

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

E-mail: [anlaya.s@psu.ac.th](mailto:anlaya.s@psu.ac.th)

## บทคัดย่อ

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้มีจุดมุ่งหมาย 2 ประการ ได้แก่ 1) ศึกษารูปแบบครอบครัว บทบาทหน้าที่ และเพศสัมพันธ์ในชีวิตคู่ของครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี และ 2) เพื่อทำความเข้าใจความคิดเห็น ความรู้ ความเข้าใจในเรื่องเพศวิถีและวิถีทางเพศที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีและภรรยา งานวิจัยนี้ใช้วิธีการวิจัยแบบผสมผสานทั้งเชิงคุณภาพและปริมาณ ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นเก็บรวบรวมข้อมูลจากคู่สมรสในครอบครัวเป้าหมาย 8 ครอบครัวในหมู่บ้านแห่งหนึ่งจังหวัดปัตตานีด้วยการสัมภาษณ์เชิงลึกร่วมกับการพูดคุยแบบไม่เป็นทางการ การสังเกตการณ์และการเข้าร่วมบางกิจกรรมกับคนในชุมชน นอกจากนี้ได้ข้อมูลเพิ่มเติมบางส่วนจากผู้ให้ข้อมูลรองผ่านการเข้าร่วมกิจกรรมในชุมชน ส่วนการวิจัยเชิงปริมาณได้สำรวจกลุ่มตัวอย่างชาวไทยมุสลิมที่สมรสแล้วในจังหวัดปัตตานีด้วยการสัมภาษณ์โดยใช้แบบสอบถามจำนวน 400 คน ผลการศึกษาในการวิจัยเชิงคุณภาพพบว่าศาสนา มีบทบาทสำคัญในวิถีชีวิตของคนมุสลิม บทบาทเพศในครอบครัวและเพศสัมพันธ์ในชีวิตสมรสด้วยเช่นกัน โดยให้ความเท่าเทียมกันทั้งเพศหญิงและเพศชายซึ่งเปรียบเสมือนอวัยวะแต่ละส่วนในร่างกายเดียวกันแต่ทว่าเพศหญิงมีความยินยอมให้เพศชายเป็นผู้นำในการประกอบศาสนกิจทางศาสนาในครอบครัว การมีอำนาจครอบครองเรือนร่างและเมื่อสำรวจความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจในเพศวิถีชีวิตสมรส พบว่ากลุ่มตัวอย่างมากกว่าร้อยละ 99 มีความรู้และเข้าใจในวิถีทางเพศในชีวิตสมรสในขณะที่ผลการสำรวจวิถีทางเพศที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีและภรณยานั้นพบว่ามีเพียงร้อยละ 13 เท่านั้นที่ปฏิบัติตามวิถีทางเพศที่เหมาะสมอย่างสม่ำเสมอ อย่างไรก็ตามในการศึกษาค้นคว้านี้มีความมุ่งหวังว่าในอนาคตประชากรในพื้นที่จังหวัดปัตตานีจะมีพฤติกรรมในวิถีทางเพศที่สอดคล้องกับการมีความรู้ในเรื่องดังกล่าว

**คำสำคัญ:** เพศวิถีในชีวิตสมรส ชาวไทยมุสลิม จังหวัดปัตตานี

## Abstract

This paper has two aims: 1) to study the family model, roles and responsibilities, and sexual intercourse in the marital life of Thai Muslim families in Pattani province and 2) to provide understanding on the views, knowledge and understanding on sexuality and sexual behavior between spouses. This study employs both qualitative and quantitative research. Qualitatively, in-depth interviews, informal conversations, observation and participation in community activities was undertaken with 8 households in a Thai Muslim village in Pattani and one outside observer with significant involvement with the community. Quantitatively, this study collected data from 400 married Muslims residing in Pattani. The results reveal that religion plays an important role in Muslims' daily life, sexuality within the family, and sexual intercourse between spouses, in underscoring equality between men and women, who are compared to parts of the same body. Although norms governing the sexual behavior of both men and women are firmly regulated by religious teachings, women often accept the role of men as leaders in religious rituals for the family, and as having authority over the body. When surveying the views, knowledge and understanding of sexuality within marriage, it was found that while more than 99 percent of the sample have knowledge and understanding about sexuality in marriage, only 13 percent acted accordingly. The study hopes that in the future the population in Pattani will adopt practices in sexual relations in accordance with relevant knowledge on the issue.

**Keywords:** Sexuality in the Marital Life, Thai Muslims, Pattani

## 1. บทนำ

ครอบครัวมีบทบาทสำคัญนอกจากทำหน้าที่ผลิตสมาชิกให้กับสังคมแล้ว ยังสร้างพลเมืองที่มีคุณภาพต่อการพัฒนาประเทศชาติ มีหน้าที่ช่วยเหลือเกื้อกูลดูแลและสนับสนุนสมาชิกในครอบครัวให้มีความมั่นคงต่อไป ดังนั้นสมาชิกครอบครัวควรรู้หน้าที่ของตนและปฏิบัติตามบทบาทของตนเองเพื่อธำรงไว้ซึ่งความเป็นครอบครัว สำหรับในครอบครัวมุสลิมนั้นเพศชายมักถูกคาดหวังให้เป็นผู้มีอำนาจและปกครองดูแลครอบครัวของตนเองนอกจากนี้เพศชายยังมีอำนาจควบคุมสิทธิในเพศวิถีชีวิตคู่ (sexual rights) หรือมีสิทธิเหนือภรรยา รวมถึงบุตรทั้งเพศชายและเพศหญิง สำหรับบทบาทหน้าที่ในครอบครัวนั้นเพศชายต้องรับผิดชอบหาเลี้ยงภรรยาและครอบครัว<sup>1</sup> เป็นไปตามการกำหนดบทบาทหน้าที่ทางสังคม การให้อำนาจแก่เพศชายในครอบครัวส่วนหนึ่งมาจากการตีความทางศาสนาถึงอำนาจที่เพศชายได้รับในฐานะผู้ให้ความคุ้มครองควบคุมและดูแลเพศหญิง ตามบทบัญญัติหลักศาสนาอิสลามกำหนดว่าเพศหญิงเกิดจากกระดูกซี่โครงของเพศชาย ดังนั้นเพศหญิงจึงต้องได้รับการคุ้มครองโดยเพศชายนอกจากนี้ในแนวคิดการสร้างมนุษย์ในอัลกุรอานจากมุมมองของมุฮัมมัดฮารีกล่าวถึงการที่อิวา (เพศหญิง) ถูกชักจูงจากชัยฏอน (มารร้าย) ได้ง่ายตายกว่าเพศชาย และโดยธรรมชาติแล้วเพศหญิงมีความเปราะบางทางร่างกายและจิตใจยิ่งกว่าเพศชายจึงมีแนวโน้มกระทำการที่ไม่ถูกต้อง สร้างความเสียหายและ

---

<sup>1</sup> A. Ong and Peletz G.M. & Peletz, *Bewitch Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia* (Berkeley: University of California Press. Silkworm Book. 1995), 164.

เสื่อมเสียจึงสมควรที่ต้องถูกควบคุม<sup>2</sup> ในเงื่อนไขการมีอำนาจของเพศชายนั้นต้องดำรงอยู่และได้รับการยอมรับจากสังคมในแง่ของความเป็นธรรมและมีเมตตาที่มีความสามารถในการจัดการกับปัญหาและการกระทำที่ถูกต้องโดยที่ในครอบครัวเขาต้องรับผิดชอบที่มีต่อสมาชิกในบ้านเอาใจใส่เลี้ยงดูบุตรกับภรรยาทำให้เพศหญิงเชื่อฟังเคารพยอมรับในอำนาจและการปกครองของเพศชาย

มุมมองดังกล่าวทำให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างเพศ โดยเพศชายมีอำนาจบางอย่างในการคุ้มครองเพศหญิง คนจำนวนไม่น้อยยังคงเห็นว่าความแตกต่างในบทบาทที่สังคมกำหนดมาให้เพศหญิงและเพศชายนั้นเป็นความแตกต่างที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้หรือไม่จำเป็นต้องเปลี่ยนแปลง ความขัดแย้งหรือความไม่ลงรอยกันในสาระของการขัดเถลาทางสังคมยังมีส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดความสับสนในการเลือกบทบาทที่เหมาะสมของตนเช่นเพศชายควรมีลักษณะอย่างไร และเพศหญิงควรมีลักษณะอย่างไร ความสัมพันธ์ระหว่างเพศใดควรเป็นฝ่ายเริ่มใครควรเป็นฝ่ายสนอง สิ่งเหล่านี้ส่งผลกระทบต่อการใช้ชีวิตคู่ร่วมกันระหว่างสามีและภรรยาได้เช่นกัน ในปัจจุบันนี้เพศหญิงมีบทบาทมากขึ้นทั้งในครอบครัวและในสังคมภายนอก กล่าวได้ว่าเพศหญิงสามารถรับผิดชอบได้ทั้งงานบ้านดูแลบุตรและหารายได้เลี้ยงดูครอบครัว ดังนั้นเมื่อการให้ความสำคัญต่อตัวตนของตนเองในเพศหญิงเริ่มมีมากขึ้นกอบปรักกับแนวโน้มในการล่มสลายของสถาบันครอบครัวด้วยการยุติชีวิตสมรสมีสัดส่วนเพิ่มขึ้น

---

<sup>2</sup> L. Munir Z., "Islam and Gender: Reading Equality and Patriarchy," in K.S.N. Mohammad and H. Kamil, eds., *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenge for the 21th Century* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005), 196.

สอดคล้องกับสัดส่วนการครองโสดเพิ่มสูงขึ้นเช่นกัน จึงอาจจะเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้รูปแบบครอบครัวในศตวรรษที่ 21 เปลี่ยนแปลงไปมีความหลากหลายมากขึ้น กล่าวคือ นอกจากพบครอบครัวเดี่ยวครอบครัวขยายแล้วยังพบครอบครัวเลี้ยงเดี่ยว ครอบครัวข้ามรุ่น ครอบครัวคนเดียวและครอบครัวเพศเดียวกัน<sup>3</sup> รวมถึงครอบครัวแบบ DINK (Double Income No Kid) ก็เปลี่ยนรูปแบบเป็นครอบครัว SINK (Single Income No Kid) คือ จากคู่สมรสที่ต้องการใช้ชีวิตครอบครัวร่วมกัน แต่ไม่ต้องการมีบุตรเปลี่ยนผ่านไปเป็นคนนิยมโสดและไม่ต้องการมีบุตรในสัดส่วนเพิ่มขึ้น<sup>4</sup>

คำถามการวิจัยนี้ต้องการทราบถึงรูปแบบครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีว่าเป็นอย่างไรในสภาวะการณ์ที่ประเทศไทยได้เข้าสู่

---

<sup>3</sup> การสำรวจช่วงปลายทศวรรษที่ 1960 พบว่า ในประเทศไทยนอกจากครอบครัวเดี่ยว หมายถึงการประกอบด้วยสมาชิกในครอบครัว 2 รุ่น คือ รุ่นพ่อแม่ และรุ่นลูก และครอบครัวขยาย หมายถึง การมีสมาชิกในครอบครัวมากกว่า 2 รุ่น คือ รุ่นปู่ตายาย รุ่นพ่อแม่ และรุ่นลูกแล้ว มีครอบครัว/ครัวเรือนเลี้ยงเดี่ยวที่ประกอบไปด้วยสมาชิกในครอบครัว ได้แก่ รุ่นพ่อหรือแม่ คนใดคนหนึ่งและรุ่นลูก มีครอบครัว/ครัวเรือนข้ามรุ่น ที่มีเฉพาะรุ่นปู่/ตายายกับรุ่นหลานในวัยเด็ก ส่วนรุ่นลูก (พ่อแม่ของหลาน) ย้ายถิ่นไปทำงานอยู่ที่อื่นแทบไม่ได้ใช้เวลาอยู่ร่วมในครัวเรือนเดียวกัน ครอบครัว/ครัวเรือนคนเดียวมีสมาชิกเพียงคนเดียว และครอบครัวที่เป็นเพศเดียวกันอาศัยอย่างเป็นสามีและภรรยา

คาสปาร์ พิค, วาสนา อิมเอม และ รัตนาภรณ์ ตังธนเศรษฐ์, *โฉมหน้าครอบครัวไทยยุคเกิดน้อยอายุยืน* (กรุงเทพฯ: กองทุนประชากรแห่งสหประชาชาติประจำประเทศไทยและสำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2558).

<sup>4</sup> เกื้อ วงศ์บุญสิน, “คุยกับ ศ.ดร.เกื้อ วงศ์บุญสิน: ไทยกำลังเปลี่ยนจากสังคม DINK เป็น SINK” ใน *สำนักข่าวอิศรา* เมื่อวันที่ 13 เมษายน 2559. [www.isranews.org/thaireform/thaireform-talk-interview/item/46213-dinks.html](http://www.isranews.org/thaireform/thaireform-talk-interview/item/46213-dinks.html) (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 มกราคม 2560).

การเปลี่ยนผ่านทางประชากรและได้รับผลกระทบอย่างไรทั้งในเชิงประชากรและครอบครัว ตลอดจนบทบาทหน้าที่ของคู่สมรสในครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีว่าดำเนินไปในลักษณะอย่างไรและเพื่อสำรวจความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจในนามัยเจริฎุพันธุในบทบาทเพศของคู่สมรสในครอบครัวไทยมุสลิมรวมถึงพฤติกรรมส่งเสริมบทบาทเพศของคู่สมรสที่มีต่อครอบครัวว่าเป็นอย่างไร

## 2. วัตถุประสงค์ในการวิจัย

เพื่อศึกษาถึงรูปแบบครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี ตลอดจนบทบาทหน้าที่ในครอบครัวและเพศสัมพันธ์ในชีวิตคู่ตามหลักการศาสนาอิสลามและความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจในเพศวิถีที่มีต่อคู่สมรสและวิถีทางเพศที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีและภรรยา

## 3. วิธีวิทยา กลุ่มตัวอย่างและผู้ให้ข้อมูล

การศึกษาคั้งนี้เป็นส่วนหนึ่งจากการวิจัยเรื่องครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางประชากรเป็นการวิจัยแบบผสมผสานทั้งการวิจัยเชิงคุณภาพและการวิจัยเชิงปริมาณเริ่มต้นด้วยการสัมภาษณ์ข้อมูลความเป็นอยู่ของคู่สมรสในครอบครัวไทยมุสลิมบทบาทหน้าที่ในครอบครัวในฐานะสามีภรรยาและการมีเพศสัมพันธ์ตามหลักการศาสนาอิสลามด้วยการวิจัยเชิงคุณภาพโดยลงภาคสนามในชุมชนแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานีในชุมชนแห่งนี้เป็นหมู่บ้านที่มีลักษณะเป็นหมู่บ้านกึ่งเมือง มีการสร้างบ้านเรือนแบบไร้รั้วรอบขอบชิดรวมทั้งการสร้างบ้านเรือนที่มีรั้วกันเป็นสัดส่วนลักษณะบ้านบางหลังเป็นบ้านไม้ยกพื้นสูง บางหลังก็ปลูกสร้างด้วยซีเมนต์เสริมบ้าน

ครึ่งไม้ครึ่งปูน ผู้คนในหมู่บ้านส่วนใหญ่อาศัยในชุมชนตั้งแต่รุ่นบรรพบุรุษแต่ก็มีบางส่วนย้ายถิ่นฐานเข้ามาด้วยการแต่งงานกับคนในหมู่บ้านรุ่นลูกหลานและในชุมชนแห่งนี้ประกอบด้วยประชากรที่นับถือศาสนาอิสลามมากกว่าร้อยละ 90 มีจำนวนครอบครัวทั้งหมด 209 ครอบครัวเป็นครอบครัวเดี่ยว 98 ครอบครัวและครอบครัวขยาย 111 ครอบครัวและกำหนดให้ 8 ครอบครัวเป็นครอบครัวเป้าหมายในการศึกษาครั้งนี้โดยตั้งบ้านเรือนในชุมชน 4 ครอบครัวและนอกชุมชน 4 ครอบครัว โดยมีเกณฑ์ในการเลือกคือรูปแบบครอบครัวที่ตั้งบ้านเรือนและการเปิดรับสังคมภายนอก โดยพิจารณาจากสมาชิกในครอบครัวของแต่ละครอบครัวมีการติดตามข่าวสารโดยการไปละหมาดทุกวันศุกร์ ทั้งนี้การละหมาดทุกวันศุกร์ เพศชายจะนำเรื่องราวที่ได้รับการแนะนำคำสอน หลังจากละหมาดไปถ่ายทอดให้ภรรยาและสมาชิกในครอบครัวได้รับรู้

การเก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์เจาะลึกอย่างเป็นทางการ การพูดคุยอย่างไม่เป็นทางการการเข้าร่วมกิจกรรมกับชุมชนเช่นการร่วมงานแต่งงาน (นิกะฮฺ) การส่งสาว (การส่งเจ้าสาวไปยังบ้านเจ้าบ่าว) ของคนในพื้นที่เป็นต้นและการสังเกตการณ์ในประเด็นเพศวิถีในชีวิตคู่ตามหลักการศาสนาอิสลามซึ่งมีผู้ให้ข้อมูลหลักในการศึกษาครั้งนี้คือครอบครัวโต๊ะครูและภรรยาและคู่สมรสอื่นๆ อีก 7 ครอบครัว และผู้ให้ข้อมูลรองคือคนในชุมชนและผู้มีความรู้ทางศาสนาอิสลามหลังจากได้ข้อมูลแล้วผู้วิจัยสนใจว่าในหลักการดังกล่าวประชากรในจังหวัดปัตตานีมีความรู้และความเข้าใจอย่างไรในเพศวิถีและสุขภาพอนามัยเจริญพันธุ์ในชีวิตคู่และมีพฤติกรรมสอดคล้องกับความรู้และความเข้าใจหรือไม่

การสำรวจกลุ่มตัวอย่างในประเด็นความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจในเพศวิถีชีวิตคู่และพฤติกรรมเพศวิถีระหว่างคู่สมรสใช้วิธีการสำรวจกลุ่มตัวอย่างด้วยการวิจัยเชิงปริมาณ เก็บข้อมูลด้วยแบบสอบถามโดยการสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่างที่นับถือศาสนาอิสลามที่สมรสแล้วและอาศัยอยู่ในจังหวัดปัตตานีจำนวน 400 คน โดยมาจากการสุ่มตัวอย่างแบบแบ่งชั้นหลายชั้นตอนเริ่มต้นด้วยการสุ่มตัวอย่างธรรมดาแบบง่ายได้ 8 อำเภอใน 12 อำเภอ ได้แก่ อำเภอเมืองปัตตานี อำเภอยะรัง อำเภอหนองจิก อำเภอโคกโพธิ์ อำเภอปะนาเระ อำเภอแม่ลาน อำเภอสายบุรี และอำเภอยะหริ่ง ต่อมาจัดทำบัญชีรายชื่อตำบลในแต่ละอำเภอที่ตกเป็นตัวอย่างใช้วิธีสุ่มอย่างง่ายให้ได้ 1 ตำบลจากแต่ละอำเภอตัวอย่างได้ตำบลที่ตกเป็นตัวอย่างรวม 27 ตำบลและทำบัญชีรายชื่อหมู่บ้านใช้เกณฑ์เช่นเดียวกันกับการเลือกตำบลตัวอย่างได้ 6 หมู่บ้านและ 6 ชุมชนตัวอย่างสำหรับพื้นที่ในการจัดเก็บข้อมูล หลังจากนั้นสุ่มตัวอย่างครัวเรือนอย่างมีระบบให้ได้ตัวอย่างตามการใช้ probability proportional to size โดยประมาณ 50 ครัวเรือน/หมู่บ้านหรือชุมชน ถ้าครัวเรือนใดพบคู่สมรสอยู่ทั้งคู่ผู้วิจัยจะเลือกคู่สมรสคนใดคนหนึ่งตามความเหมาะสมหากไม่พบบุคคลใดในครัวเรือนตัวอย่างผู้วิจัยก็ข้ามไปสัมภาษณ์ครัวเรือนอื่นในขอบเขตพื้นที่ 8 อำเภอตัวอย่างให้ครบตามเป้าหมาย

การสำรวจความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจในเพศวิถีในชีวิตสมรสและวิถีทางเพศที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีภรรยาของชาวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีด้วยการเก็บข้อมูลเชิงปริมาณด้วยแบบสอบถาม ผลการศึกษาพบว่ากลุ่มตัวอย่างเป็นเพศหญิงในสัดส่วนสูงกว่าเพศชาย (ร้อยละ 56.8 เปรียบเทียบกับร้อยละ 43.3 ตามลำดับ)

มีอายุเฉลี่ยประมาณ 41 ปีอายุต่ำสุด 21 ปีและอายุสูงสุด 72 ปีมากกว่า ร้อยละ 50 เป็นกลุ่มอายุ 36-50 ปีรองลงมาเป็นกลุ่มอายุ 21-35 ปี (ร้อยละ 29.0) และกลุ่มอายุ 50 ปีขึ้นไป (ร้อยละ 16.8) กลุ่มตัวอย่าง เป็นผู้สมรสแล้วและอยู่ด้วยกันกับคู่สมรสในสัดส่วนร้อยละ 89.3 ในขณะที่บางส่วนสมรสแล้วแต่ไม่ได้อยู่ด้วยกันกับคู่สมรส (ร้อยละ 10.8) มีการศึกษาระดับประถมศึกษาและต่ำกว่าในสัดส่วนสูงสุด (ร้อยละ 38.0) รองลงมาคือกลุ่มตัวอย่างที่มีการศึกษาระดับมัธยมศึกษาตอนต้น ในสัดส่วนใกล้เคียงกับกลุ่มตัวอย่างที่มีการศึกษาระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย/ ปวช. (ร้อยละ 21.3 เปรียบเทียบกับร้อยละ 20.0 ตามลำดับ) และมีการศึกษาระดับปริญญาตรีคิดเป็นร้อยละ 9.3 และไม่ได้เรียนหนังสือคิดเป็นร้อยละ 6.8 ขณะที่บางส่วนมีการศึกษาระดับปวส./ อนุปริญญาหรือเทียบเท่าคิดเป็นร้อยละ 4.0 และกลุ่มตัวอย่างที่มีการศึกษาสูงกว่าปริญญาตรีคิดเป็นร้อยละ 0.8

ด้านการประกอบอาชีพพบว่ากลุ่มตัวอย่างมีอาชีพรับจ้างทั่วไป/ กรรมกรในสัดส่วนสูงสุด (ร้อยละ 33.3) รองลงมาคือกลุ่มตัวอย่างมีอาชีพค้าขาย/ ธุรกิจส่วนตัว (ร้อยละ 24.0) และกลุ่มตัวอย่างอาชีพเกษตรกรรวม/ ประมง/ ปศุสัตว์ในสัดส่วนใกล้เคียงกับกลุ่มตัวอย่างที่ไม่ได้ประกอบอาชีพหรือเป็นแม่บ้าน (ร้อยละ 15.5 เปรียบเทียบกับร้อยละ 13.8 ตามลำดับ) ในขณะที่บางส่วนเป็นพนักงาน/ ลูกจ้างบริษัทเอกชนคิดเป็นร้อยละ 8.0 และเป็นข้าราชการ/รัฐวิสาหกิจคิดเป็นร้อยละ 5.5 นอกจากนี้กลุ่มตัวอย่างอาศัยอยู่นอกเขตเทศบาลสัดส่วนสูงกว่าอาศัยอยู่ในเขตเทศบาล (ร้อยละ 73.0 เปรียบเทียบกับร้อยละ 27.0 ตามลำดับ) โดยอาศัยอยู่ใน อ.หนองจิกสัดส่วนสูงสุด (ร้อยละ 29.5) รองลงมาอาศัยอยู่ อำเภอเมืองปัตตานี (ร้อยละ 25.3) ตามมาด้วย อำเภอโคกโพธิ์

(ร้อยละ 13.5) อำเภอยะรัง (ร้อยละ 11.5) อำเภอยะหริ่ง (ร้อยละ 6.5) อำเภอปะนาเระ (ร้อยละ 5.3) อำเภอแม่ลาน (ร้อยละ 4.8) และ อำเภอสายบุรี (ร้อยละ 3.8)

#### 4. โครงสร้างประชากรมุสลิมในปัตตานี และข้อมูลพื้นฐานครอบครัวเป้าหมายทั้ง 8 ครอบครัว

แม้ว่ารูปแบบครอบครัวมีความหลากหลายมากขึ้นในสังคมไทย เนื่องจากอัตราเกิดที่ลดลงจนทำให้อัตราเจริญพันธุ์รวมยอดต่ำกว่าระดับทดแทน (TFR=1.5) อีกทั้งความยืนยาวของชีวิตประชากรจากอายุคาดหมายเฉลี่ยเมื่อแรกเกิดประมาณ 57 ปีในปี พ.ศ. 2505 เป็นประมาณ 74 ปีในปี พ.ศ. 2559 ในเวลา 54 ปีคนไทยมีความยืนยาวของอายุเพิ่มขึ้น 17 ปีจนทำให้อายุขัยประชากรกลายเป็นสังคมสูงวัย เช่นเดียวกันในจังหวัดปัตตานีที่มีโครงสร้างทางประชากรเป็นโครงสร้างผู้สูงอายุแล้วในรายงานสำมะโนประชากรและเคหะในปีสำมะโนล่าสุด (พ.ศ. 2553) สำนักงานสถิติแห่งชาติ (2554) เสนอข้อมูลว่าอัตราเจริญพันธุ์รวมในจังหวัดปัตตานีเท่ากับ 2.33 เป็นอัตราที่สูงกว่าระดับทดแทน สิ่งนี้สะท้อนว่าสตรี 1 คนสามารถให้กำเนิดบุตรเพื่อทดแทนตนเองและสามีได้้นอกจากนี้ยังมีเหลือเผื่อสำหรับการตายก่อนถึงวัยเจริญพันธุ์ได้อีกด้วย

ข้อมูลดังกล่าวเป็นที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งเพราะการมีอัตราเจริญพันธุ์ในระดับทดแทนเป็นสิ่งยืนยันว่าจะมีประชากรรุ่นใหม่เข้ามาแทนที่คนรุ่นเก่าที่หายไปเนื่องจากการตาย ดังนั้นการรักษาภาวะเจริญพันธุ์ให้อยู่ในระดับทดแทนเช่นนี้ได้ย่อมเป็นผลดีกับประเทศไทย ดังนั้น การศึกษาครั้งนี้อาจสร้างความตระหนักรู้ให้แก่หน่วยงานต่างๆ ที่หวั่น

วิตกต่อการลดลงในอัตราเกิดของประเทศ นอกจากนี้ยังพบข้อมูลว่า จังหวัดปัตตานีมีอัตราการหย่าร้างต่อจำนวนการจดทะเบียนสมรสค่อนข้างต่ำลงจาก 17.37 ในปี พ.ศ. 2552 ลดลงเหลือ 13.86 ในปี พ.ศ. 2556<sup>5</sup> อย่างไรก็ตามในจังหวัดปัตตานีประกอบด้วยประชากรมากกว่าร้อยละ 80 เป็นผู้นับถือศาสนาอิสลาม มีแบบแผนในการดำเนินชีวิตตามบทบัญญัติศาสนาอิสลามทั้งในเรื่องการสร้างครอบครัว วิธีชีวิตครอบครัวและเพศสัมพันธ์ของคู่สมรสได้ถูกบรรจุอยู่ในหลักคำสอน คัมภีร์อัลกุรอานด้วยเช่นกัน ดังนั้นในการศึกษาครั้งนี้จึงสนใจเพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีทั้งเพศวิถีในคู่สมรสตามหลักการในศาสนาอิสลามตลอดจนความคิดเห็น ความรู้และความเข้าใจเพศวิถีในชีวิตสมรสและวิถีทางเพศที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีภรรยาเพื่อเป็นฐานความรู้เบื้องต้นแก่หลายๆ หน่วยงานในการจะรักษาอัตราเกิดไม่ให้ต่ำไปกว่านี้

ครอบครัวเป้าหมาย 8 ครอบครัวนั้นประกอบด้วย 4 ครอบครัวแรกตั้งบ้านเรือนในเขตชุมชน และอีก 4 ครอบครัวที่เหลือตั้งบ้านเรือนนอกเขตชุมชน ครอบครัวในเขตชุมชนครอบครัวแรกประกอบด้วยสามีมีอายุ 55 ปีและภรรยาอายุ 50 ปีทั้งคู่ประกอบอาชีพเกษตรกรรมและลูก 2 คนอยู่ในวัยเรียนอายุ 15 ปีและ 13 ปีครอบครัวที่ 2 ประกอบด้วยสามีอายุ 42 ปีภรรยาอายุ 39 ปีและลูก 2 คนอยู่ในวัยเรียน (เป็นชายทั้ง

---

<sup>5</sup> กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย, สถิติการจดทะเบียนครอบครัว, จาก [http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/pubs/pubsfiles/Key55\\_T.pdf](http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/pubs/pubsfiles/Key55_T.pdf) (สืบค้นเมื่อ 15 มกราคม 2557). กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย, *ประมวลสถิติงานการทะเบียนปี พ.ศ.2550-2556*, (กรุงเทพฯ: กระทรวงมหาดไทย) [http://www.dopa.go.th/web\\_pages/m03093000\)/services](http://www.dopa.go.th/web_pages/m03093000)/services) (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 พฤษภาคม 2558)

คู่อายุประมาณ 7 ปีและ 5 ปีตามลำดับ) สามีมีอาชีพรับจ้างขับรถให้ร้านขายวัสดุก่อสร้างและทำนา ส่วนภรรยาทำอาชีพเป็นครูและทำนาครอบครัวที่ 3 เดิมมีสมาชิก 8 คนประกอบด้วยสามีอายุ 50 ปีมีอาชีพทำสวนยางและทำนา ภรรยาอายุ 49 ปีมีอาชีพรับจ้างทำนาและลูกๆ 6 คน (ชาย 1 คนหญิง 5 คน) อายุประมาณ 26 ปี 24 ปี 22 ปี 20 ปี 18 ปี และ 10 ปีตามลำดับปัจจุบันนี้ลูกสาว 3 คนแรกแต่งงานและแยกไปมีครอบครัวของตนเองแล้ว

ครอบครัวสุดท้ายที่ตั้งบ้านเรือนในเขตชุมชนเป็นครอบครัวที่ 4 ซึ่งครอบครัวนี้เป็นครอบครัวผู้ให้ข้อมูลหลักประกอบด้วยสมาชิก 3 คน เดิมสามีสมรสตามพิธีทางศาสนากับภรรยาคนแรกตอนอายุ 18 ปีและอาศัยอยู่ในพื้นที่อื่นพออายุประมาณ 30 ปีก็ขออนุญาตภรรยาคนแรกรับภรรยาคนที่สองเข้ามาอยู่ด้วย ปัจจุบันเหลือเพียงภรรยาคนเดียว เนื่องจากภรรยาคนแรกเสียชีวิตแล้ว หลังจากภรรยาคนแรกเสียชีวิตก็เข้ามาอยู่ในชุมชนแห่งนี้ซึ่งเป็นบ้านเดิมของภรรยาคนที่ 2 โดยสามีมีอาชีพเป็นครูสอนศาสนา (โต๊ะครู) เปิดโรงเรียนปอเนาะหรือโรงเรียนสอนศาสนาส่วนตัวภรรยาทำอาชีพตัดเย็บเสื้อผ้าและมีลูกชาย 1 คนซึ่งกำลังเรียนวิชาการศาสนาที่ประเทศมาเลเซียปัจจุบันโต๊ะครูอายุ 65 ปี ภรรยาอายุ 50 ปีและลูกชายอายุ 25 ปี

สำหรับครอบครัวต่อไปนี้ตั้งบ้านเรือนนอกเขตชุมชนเริ่มต้นด้วยครอบครัวที่ 5 ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์ภรรยาของครอบครัวนี้ ในครอบครัวประกอบด้วยสมาชิก 7 คน ได้แก่ สามีอายุ 23 ปี มีอาชีพรับของไปขายในหมู่บ้านภรรยาอายุ 20 ปีมีอาชีพทำสวนและเพิ่งคลอดลูกได้ 6 เดือน พ่อและแม่ฝ่ายภรรยาอายุประมาณ 61 ปีและ 45 ปีตามลำดับ) มีอาชีพทำสวนยางและทำนาทั้งคู่นอกจากนี้ยังมีน้องชายและน้องสาวของสามีอยู่

ร่วมด้วย (อายุ 16 ปีและ 17 ปีตามลำดับ) ทั้งสองกำลังอยู่ในวัยเรียน

ครอบครัวที่ 6 ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์ลูกเขยของครอบครัวที่ 6 เขาเล่าว่าเดิมทีครอบครัวนี้เป็นครอบครัวของภรรยาซึ่งภรรยาเป็นลูกสาวคนเล็กอยู่ดูแลพ่อแม่ เมื่อตนเองแต่งงานกับภรรยาก็เลยมาอยู่ในครอบครัวนี้ด้วยเพื่อจะได้ดูแลพ่อแม่ของภรรยา ต่อมาแม่ยายเสียชีวิตและนำชายของภรรยาเสียชีวิตไปก่อนหน้านี้อันแล้ว พ่อตาเลยแต่งงานกับน้ำสะเภาเนื่องจากได้ช่วยดูแลกันในครอบครัวประกอบด้วยพ่อตาน้ำสะเภาตนเองและภรรยา รวมถึงลูกๆ อีก 3 คนปัจจุบันในครอบครัวมีอาชีพรับจ้างและขายอาหารในชุมชน ครอบครัวที่ 7 ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์ภรรยาของครอบครัวนี้พบว่าในครอบครัวอาศัยร่วมกับพ่อแม่สามีในครัวเรือน มีสมาชิกทั้งหมด 6 คนประกอบด้วยสามีอายุ 32 ปี มีอาชีพทำสวนยางทำนา ฝ่ายภรรยาอายุ 23 ปี เป็นแม่บ้านและลูก 2 คนเป็นผู้หญิงทั้งคู่ (อายุ 5 ขวบและ 17 เดือน) สมาชิกที่เหลือเป็นพ่อแม่และพี่ชายข้างฝ่ายภรรยาและครอบครัวที่ 8 ครอบครัวสุดท้ายมีสมาชิกในครอบครัวมีทั้งหมด 8 คนประกอบด้วยสามีมีอาชีพเป็นพนักงานบริษัทภรรยามีอาชีพรับราชการ (ครู) มีลูกสาว 2 คนและยังมีแม่และน้องสาวฝ่ายภรรยาซึ่งหย่าร้างและมีลูก 2 คนอาศัยอยู่ในครัวเรือนด้วยกัน

## 5. แนวคิดเพศวิถีของชีวิตคู่ในครอบครัวมุสลิม

ตามบทบัญญัติคำสอนในศาสนาอิสลามนั้นปรารถนาให้ทุกคนมีชีวิตคู่เพื่อผลิตสมาชิกและตอบสนองตามต้องการทางเพศตามที่ Siddiqui, B H.<sup>6</sup> อธิบายว่าในคัมภีร์อัลกุรอานระบุถึงการให้คุณค่าของการมีชีวิตคู่ในด้านต่างๆ ดังนี้ ในด้านสังคมก็เพื่อการขยายระบบเครือญาติให้มีความเป็นเอกภาพและภราดรภาพในสังคม ในด้านสาธารณสุขนั้นมองว่าการแต่งงานสามารถช่วยรักษาสุขภาพของคู่แต่งงานจากความเสื่อมเสียและอันตรายจากพฤติกรรมทางเพศและในด้านการเมืองตระหนักว่าการมีคู่สร้างเสริมความเข้มแข็งและความมั่นคงในชาติและรัฐด้วยเช่นกันด้วยการมีกองกำลังและประชากรจำนวนมากพอที่จะป้องกันข้าศึกมารุกราน นอกจากนี้ในหลักการศาสนาให้ความสำคัญในการมีคู่ครองมากถึงขนาดระบุในหลักคำสอนในคัมภีร์กุรอานในการอยู่ร่วมกันระหว่างสามีภรรยาอีกด้วยเพื่อให้สามีภรรยามีสัมพันธภาพที่ดีในการมีชีวิตคู่ตามพระประสงค์ของพระเจ้า (อัลลฮอฮฺ) ตามแนวทางเพศวิถีในศาสนาอิสลามได้ระบุถึงบทบาทหน้าที่ระหว่างเพศชายและเพศหญิงในฐานะสามีภรรยารวมถึงเพศสัมพันธ์ในวิถีมุสลิม

ในคัมภีร์อัลกุรอานได้ระบุถึงเพศวิถีในหลักการศาสนาอิสลามซึ่งยุสุฟ ก้อรฎอวี่ อธิบายว่าเพศวิถีในหลักการศาสนาอิสลามเพศหญิงนั้นได้ถูกสร้างขึ้นมาจากกระดูกของเพศชายและในเมื่อเพศหญิงเป็นอวัยวะ

---

<sup>6</sup> B H. Siddiqui (1991) อังโน อารงสุทธศาสตร์, สถาบันครอบครัวอิสลาม (กรุงเทพฯ: ออฟเซ็ทเพรส, 2541).

<sup>7</sup> ยุสุฟ ก้อรฎอวี่, *ทะเลและหะรอมในอิสลาม*, แปลโดย บรรจง ปินกาชัน (กรุงเทพฯ: อัล-ญิบฮาด, 2530), 157.

ส่วนหนึ่งในร่างกายเพศชายแล้วเพศชายจึงควรปฏิบัติต่อเพศหญิงเป็น  
อย่างดีดังข้อความที่ว่า “ผู้ที่ดีที่สุดในหมู่พวกท่านคือผู้ที่ปฏิบัติอย่างดี  
ที่สุดต่อภรรยาของเขา” ยิ่งในการดำรงชีวิตคู่ของสามีและภรรยาแล้ว  
นั้นให้ถือว่าการที่สามีปฏิบัติต่อภรรยาด้วยความดี ความรักใคร่ใฝ่หา  
และเมตตาอาทรเป็นบรรทัดฐานสำคัญสำหรับการร่วมชีวิตกันระหว่าง  
คนสองคนที่ยอมรับและไว้วางใจร่วมเป็นสามีภรรยา สิ่งที่พึงตระหนัก  
เสมอเป็นประการแรกคือ ทั้งสามีและภรรยาคือชีวิตเดียวกันเพียงแต่อยู่  
กันคนละร่างเท่านั้น การแยกกันเป็นคนละร่างกายทำให้แต่ละคน  
‘บกพร่องและขาดหาย’ บางสิ่งบางอย่างไปจากตัวของตน การได้อยู่ด้วย  
กันและรวมกันเป็นหนึ่งเดียวจึงเป็นการเติมเต็มให้แต่ละฝ่ายและ  
เป็นการสยบอาการพลุ่งพล่านในใจที่เกิดขึ้น เพราะกามารมณ์ให้สงบ  
ลง อย่างไรก็ดีตามชีวิตคู่ที่ต้องดำเนินชีวิตร่วมกันมีอาจหลีกเลี่ยงอิทธิพล  
ของอัตตาหรือความเป็นตัวเองที่มีอยู่ในตัวตนของแต่ละคนได้ ความ  
เข้าใจในตัวตนของอีกฝ่ายจึงเป็นพื้นฐานสำคัญในการที่จะร่วมชีวิตและ  
ร่วมทางเดินเดียวกันจึงต้องมีทั้ง ‘ความรัก’ และ ‘ความอาทร’ โดยความ  
รักเป็นตัวแทนของความผูกพันความคิดถึงความใฝ่หา และการเทิดทูน  
เป็นความรู้สึกละเอียดละไมที่มีพลังทำให้เกิดความรู้สึกเข้มแข็งไว้วางใจ  
การเชื่อฟังและการปฏิบัติตามตลอดจนความพยายามเพื่อตอบสนอง  
ความปรารถนาของผู้ที่ตนรัก

หลักการศาสนาอิสลามยังได้ระบุข้อกำหนดถึงสิทธิและหน้าที่  
ของคู่สมรสกล่าว คือ สามีต้องให้เกียรติแก่ภรรยาทั้งต่อหน้าและลับหลัง  
ด้วยคุณธรรมและความซื่อสัตย์และควรเห็นอกเห็นใจภรรยา รวมถึงการ  
ปกป้องและเลี้ยงดูภรรยาด้วยความรับผิดชอบจัดหาที่อยู่อาศัย เครื่อง  
นุ่งห่มเครื่องแต่งกายและเครื่องประดับตามความเหมาะสมและ

สอดคล้องกับหลักการศาสนา ในด้านจิตใจนั้นสามีควรเอาใจใส่ดูแล  
 ความปลอดภัยความสุขและความดีงามของภรรยา และให้ความ  
 รักความอบอุ่นความเมตตาและต้องคลุกคลีกับภรรยาเสมอรวมทั้ง  
 ให้การศึกษาแนะนำ และตักเตือนด้วยวิธีการตักเตือนที่เหมาะสมหาก  
 ภรรยากระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดอันไม่ถูกต้องให้ภัยแก่ภรรยาหากได้กระทำ  
 ความผิดรวมถึงการช่วยแก้ไขปัญหาในความไม่เข้าใจระหว่างภรรยา กับ  
 เพื่อนบ้าน เมื่อมีปัญหาใดๆ เกี่ยวกับครอบครัวจะต้องปรึกษาหารือกัน  
 ในทางกลับกันภรรยามีสิทธิและหน้าที่ในหลักการศาสนา คือการเชื่อฟัง  
 และปฏิบัติตามคำสั่งของผู้เป็นสามีโดยที่คำสั่งนั้นมีได้นำไปสู่การฝ่าฝืน  
 บทบัญญัติของอัลลอฮ์และมีหน้าที่ในการปรนนิบัติสามีด้วยความรัก  
 ความเต็มใจ ทั้งนี้ก็เพราะว่าบ้านนั้นเป็นสถานที่ที่สามีต้องได้รับความ  
 สงบสุขความเบิกบานใจ ไม่มีสิ่งรบกวนอันเนื่องมาจากปัญหาจากการ  
 ทำงานหรือปัญหาอื่นๆ จากภายนอกบ้าน ในด้านเศรษฐกิจนั้นภรรยา  
 ต้องรักษาดูแลและใช้จ่ายทรัพย์สินของสามีอย่างมีประสิทธิภาพและ  
 เกิดประโยชน์สูงสุด ไม่ใช่จ่ายอย่างฟุ่มเฟือยหรือแจกจ่ายแก่ผู้อื่นโดย  
 ไม่ได้ได้รับความเห็นชอบจากสามีก่อน จะต้องรักษาเกียรติของตนเองใน  
 ฐานะภรรยาและเพศหญิงด้วยการไม่ยอมให้ใครเข้าออกภายในบ้าน  
 เว้นแต่สามีอนุญาต นอกจากนี้ภรรยาก็ต้องเป็นผู้ดูแลกิจการภายใน  
 บ้านทั้งหมด รวมทั้งอบรมสั่งสอนเลี้ยงดูลูกๆ และสามารถช่วยเหลือสามี  
 ในกิจการงานต่างๆ ที่งานที่มีผลตอบแทนและงานอันเป็นกุศลทั้งปวง  
 และต้องปฏิบัติดีต่อบิดามารดาของสามีเสมือนพ่อแม่ตนเอง<sup>8</sup>

<sup>8</sup> อ่างแล้ว, 161-163.

ในการครองชีวิตสมรสให้ได้ตลอดรอดฝั่งนั้น เพศหญิงมีบทบาทในครอบครัวไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าเพศชาย ซึ่งชีวิตคู่จำเป็นจะต้องประกอบด้วยความอดทนและความเข้าใจซึ่งกันและกัน ในทางปฏิบัติก็ต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานหลักการในศาสนาอิสลาม เช่น การมีวาจาดีใช้คำพูดที่รื่นหูสอดแทรกด้วยหลักคำสอนศาสนาวางจิตใจภายใต้หลักการของการศรัทธาในอัลลอฮ์ซึ่งเป็นหลักการสำคัญที่จะก่อให้เกิดความรู้สึกรับผิดชอบและเคารพซึ่งกันและกัน นอกจากนี้ในการมีชีวิตคู่ย่อมหลีกเลี่ยงเรื่องการมีเพศสัมพันธ์ไม่ได้เลย ดังนั้นการตอบสนองความปรารถนาทางเพศนั้นสามีภรรยาจะต้องปฏิบัติตนตามคำสอนและทำให้เกิดความพึงพอใจแก่กันทั้งสองฝ่าย โดยอยู่ภายใต้หลักการศาสนารวมทั้งสื่อสารเรื่องดังกล่าวกันได้เพื่อหลีกเลี่ยงความรู้สึกที่ไม่ดีต่อกันอันนำไปสู่สาเหตุการหย่าร้างได้ ซึ่งตามทัศนะในศาสนามองการหย่าร้างเป็นการกระทำที่น่ารังเกียจ ดังนั้นเพื่อหลีกเลี่ยงสถานการณ์ดังกล่าวคู่สมรสควรมีความรู้ในเพศวิถีและพึงปฏิบัติตามนั้นเพื่อรักษาความเป็นคู่ชีวิตและสุขภาพทางเพศที่ปลอดภัย<sup>9</sup>

การมีสุขภาพทางเพศที่ปลอดภัยในชีวิตสมรสเป็นสิ่งที่ควรตระหนักในชีวิตคู่ในศาสนาอิสลามถือเป็นหน้าที่ (วาญิบ) สำหรับมนุษย์ เพราะสุขภาพที่แข็งแรงสมบูรณ์ดีเป็นความโปรดปราน (เนียะมัด) ที่อัลลอฮ์ทรงประทานให้แก่มนุษย์ (บุคคล) โดยเฉพาะในเรื่องเพศสัมพันธ์ถือว่าเป็นธรรมชาติที่พระเจ้าทรงกำหนดเหนือสิ่งมีชีวิตทั้งหลายเพื่อคงและดำรงไว้ซึ่งเผ่าพันธุ์ แต่การมีเพศสัมพันธ์สำส่อน ปราศจากขอบเขตและกฎกติกาใดๆ นั้นเป็นเรื่องของสัตว์เดรัจฉานที่ขาดสติสัมปชัญญะ มนุษย์ผู้มีสติปัญญาสมควรประพฤติเยี่ยงนั้น และการประพฤติผิดทาง

<sup>9</sup> อ้างแล้ว, 184-189.

เพศ การละเมิดทางเพศ (ชีนา) เป็นสิ่งที่ทำลายรากฐานแห่งคุณธรรม จริยธรรม เป็นตัวบ่อนทำลายและกัดเซาะความมั่นคงของสถาบันครอบครัว และสร้างความสับสนแก่สายพันธุ์ของมนุษย์ จนทำให้เกิดโรค ร้ายต่างๆ เช่น โรคเอดส์ โรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ต่างๆ นอกจากนี้หลัก ศาสนาอิสลามมีข้อห้ามสามี ภรรยา มีเพศสัมพันธ์อย่างเด็ดขาดในช่วง ที่ภรรยา มีประจำเดือน (เฮต) สอดคล้องกับนियามการมีสุขภาพทางเพศ ของกรมอนามัย กระทรวงสาธารณสุข<sup>10</sup> กล่าวคือ คู่สมรสต้องอยู่ในภาวะ ความสมบูรณ์แข็งแรงของร่างกายและจิตใจที่เป็นผลสัมฤทธิ์อันเกิดจาก กระบวนการและหน้าที่ของการเจริญพันธุ์ทั้งชายและหญิง มีการ วางแผนครอบครัวก่อนตัดสินใจมีบุตร มีการตรวจสุขภาพก่อนสมรส และมีเพศสัมพันธ์ ส่งเสริมการมีเพศสัมพันธ์ด้วยความรับผิดชอบจนก่อ ให้เกิดความเท่าเทียมด้านความสัมพันธ์ และการให้ความนับถือซึ่งกัน และกันระหว่างชายและหญิง

จากแนวคิดดังกล่าวความมั่นคงของสถาบันครอบครัวจำเป็นที่ จะต้องได้รับสิทธิในการดูแลสุขภาพทางเพศของตนเองและคู่สมรสซึ่ง ผลการศึกษาจากรายงานวิจัยที่ผ่านมาทำให้ตระหนักว่าคู่สมรสยังขาด ความรู้ความเข้าใจในอนามัยเจริญพันธุ์ทั้งในเรื่องการมีเพศสัมพันธ์ นอกบ้านการรักษาความปลอดภัยทางเพศซึ่งมิใช่กระทบต่อตัวบุคคลใด บุคคลหนึ่งแต่ยังกระทบต่อคู่สมรสอีกด้วยดังผลการวิจัยของอัลญานัน

<sup>10</sup> กรมอนามัย กระทรวงสาธารณสุข, "กฤตภาคข่าวประชากรและอนามัย เจริญพันธุ์เล่ม 13 มกราคม-มิถุนายน 2545" (ม.ป.ท.: ม.ป.ท., 2546.), 2; [http://koha.library.tu.ac.th/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=259042&query\\_desc=an%3A279785](http://koha.library.tu.ac.th/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=259042&query_desc=an%3A279785). (สืบค้นเมื่อวันที่ 22 มกราคม 2556).

สมุห์เสณีโต และเพ็ญพักตร์ ทองแท้<sup>11</sup> พบว่า ชาวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีมีความรู้ค่อนข้างน้อยในเรื่องสิทธิอนามัยเจริญพันธุ์ และอัลญาน์ สมุห์เสณีโต<sup>12</sup> พบว่า ชาวไทยมุสลิมในพื้นที่ชายแดนใต้มีความรู้เรื่องพฤติกรรมอนามัยเจริญพันธุ์ในระดับดี ในขณะที่เดียวกันพฤติกรรมอนามัยเจริญพันธุ์ไม่ได้สอดคล้องกับความรู้ที่มี ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าเพศหญิงมอบความรับผิดชอบเรื่องสุขภาพทางเพศของตนเองให้เป็นหน้าที่ของเพศชาย ในขณะที่เพศชายไม่ได้ตระหนักถึงสุขภาพทางเพศที่เหมาะสมของตนเองและคู่สมรสกล่าวคือ ขาดการปรึกษาหารือแลกเปลี่ยนทรรศนะกับคู่ของตนอย่างเปิดเผยเพื่อความเข้าใจที่ตรงกันในเรื่องบทบาทเพศการป้องกันโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์การวางแผนครอบครัวและการคุมกำเนิดเพศชายมักปล่อยให้การป้องกันการตั้งครรภ์เป็นหน้าที่ของเพศหญิง อย่างไรก็ตาม ในประเด็นอำนาจในการตัดสินใจมีบุตร เว้นช่วงการมีบุตรมักได้รับคำตอบจากเพศหญิงว่าขึ้นอยู่กับอำนาจการตัดสินใจของสามี แม้ว่าในครอบครัวไทยมุสลิมจะมีปฏิบัติต่อบุตรชายหญิงอย่างเท่าเทียมกัน แต่มีความคาดหวังช่วงปลายชีวิตต้องการให้บุตรหญิงเป็นผู้ดูแลตนเองและคู่สมรส นอกจากนี้ในการดูแลรักษาและป้องกันโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ที่จะเกิดกับตนเองและภรรยาทั้งที่เป็นโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ที่มีอาการและไม่มีอาการยังไม่ได้รับการตระหนักถึงมากเพียงพอ

---

<sup>11</sup> อัลญาน์ สมุห์เสณีโต และเพ็ญพักตร์ ทองแท้, *สิทธิอนามัยเจริญพันธุ์ของประชากรไทยพุทธและไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี* (ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 2555).

<sup>12</sup> อัลญาน์ สมุห์เสณีโต, *ครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางประชากร* (ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 2558).

## 6. ว่าด้วยการแต่งงานและครอบครัว

การแต่งงานเป็นการปฏิบัติที่มีความซับซ้อนสังคม ส่วนใหญ่จะมีการปฏิบัติที่บ่งบอกถึงการแต่งงานและความคาดหวังที่จะควบคุมประชากรในครัวเรือน การแบ่งงานกันทำ การแบ่งปันทรัพยากร การแสดงความสัมพันธ์ทางเพศการสืบพันธุ์และการเลี้ยงดูบุตรนอกจากนี้เป็นการสร้างกลุ่มญาติพี่น้องที่เกินขอบเขตไปมากกว่าคู่สามีภรรยาเป็นกลุ่มเครือญาติระหว่างตระกูลทั้งนี้รูปแบบการแต่งงาน (marriage pattern) อาจมีหลายลักษณะซึ่ง David, L. & Melvin, E.<sup>13</sup> ให้ข้อมูลในรูปแบบการแต่งงานเช่นผู้ชายแต่งงานกับผู้หญิงหลายคนหรือผู้หญิงแต่งงานกับผู้ชายหลายคนในบางวัฒนธรรมอนุญาตให้มีการแต่งงานแบบผัวเดียวเมียเดียว (monogamy) คือ มีสามีคนเดียวและภรรยาคนเดียว บางวัฒนธรรมผู้ชายสามารถมีภรรยาได้หลายคน (polygyny) และบางวัฒนธรรมผู้หญิงมีสามีได้หลายคน (polyandrous) รูปแบบการแต่งงานเหล่านี้เป็นเรื่องที่อธิบายได้ด้วยทฤษฎีและการนิยามความหมายของการแต่งงานอย่างไรก็ตามนิยามของการแต่งงานก็ไม่สามารถครอบคลุมรูปแบบการแต่งงานได้ทั้งหมดทั้งนี้ขึ้นอยู่กับแต่ละวัฒนธรรม

ในศาสนาอิสลามมองว่าจุดเริ่มต้นของการสร้างครอบครัว คือ การแต่งงานจากหลักการของศาสนาอิสลามถือว่าการแต่งงานเป็นเรื่องของความมั่นคงของสังคม เป็นศักดิ์ศรีและความอยู่รอดของมนุษยชาติ ดังนั้นทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับการแต่งงานจะต้องดำเนินไปตามขั้นตอนอย่างเป็นระเบียบเพื่อให้อัลลอฮ์โปรดปรานและได้รับผลบุญ มีความ

<sup>13</sup> L. David & E. Melvin, *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henry Holt and Company, 1996).

หมายของคำว่า “การสมรสตามหลักศาสนาอิสลาม” ซึ่งวิทยาลัยอิสลามศึกษา คณะกรรมการอิสลามจังหวัดสงขลา และองค์การยูนิเซฟแห่งประเทศไทย (2535) ตั้งประเด็นไว้โดยอธิบายว่าการสมรสหมายถึงการพบกันและอยู่ร่วมกันระหว่างชายและหญิงคู่หนึ่งตามเงื่อนไขที่กำหนดในศาสนาเพื่อสร้างครอบครัวหรือเพื่อให้เกิดระบบครอบครัวขึ้น การพบกันระหว่างสองฝ่ายนี้มีได้เป็นเรื่องการตอบสนองความต้องการทางอารมณ์หรือทางกายภาพเท่านั้นแต่เป็นการพบกันด้วยความรักความห่วงใยความเข้าใจในความรู้สึกรักของกันและกันมีความรับผิดชอบต่อกันและกันมีความยินยอมที่จะเผชิญกับทุกสถานการณ์ในชีวิตครอบครัว

นอกจากนี้การแต่งงานตามหลักอิสลามยังเป็นแนวทางเพื่อให้พ้นจากความเลวร้ายความเสื่อมเสียทางจริยธรรมและการผิดประเวณี และให้คุณค่าของการแต่งงานในด้านต่างๆ ดังนี้ ด้านสังคม นั่นคือการขยายระบบเครือญาติเพื่อความเป็นเอกภาพและภราดรภาพในสังคม ด้านสาธารณสุขการแต่งงานสามารถช่วยรักษาสุขภาพของคู่แต่งงานจากความเสื่อมเสียและอันตรายจากพฤติกรรมทางเพศเนื่องจากตามหลักศาสนาบัญญัติไว้ว่า “มีบุคคล 7 ประเภทที่จะถูกลงโทษจากอัลลอฮ์ยิวให้ลงสู่นรกในวันแห่งการตัดสินได้แก่ 1. บุคคลที่รักร่วมเพศ 2. บุคคลที่สำเร็จความใคร่ด้วยตนเอง 3. บุคคลที่ร่วมเพศกับสัตว์ 4. บุคคลที่ร่วมเพศกับภรรยาทางทวารหนัก 5. บุคคลที่แต่งงานกับหญิงที่เป็นลูกเลี้ยงของเขา 6. บุคคลที่ผิดประเวณี (ซินา) 7. คนที่สร้างความเดือดร้อนแก่เพื่อนบ้านของเขาจนกระทั่งเพื่อนบ้านของเขาสาปแช่ง” และด้านการเมืองกล่าวคือ ความเข้มแข็งและความมั่นคงของชาติใดชาติหนึ่งจะต้องประกอบด้วยความเข้มแข็งในพื้นฐานทางจิตใจกับทางกายซึ่งตามบทบัญญัติศาสนาอิสลามกล่าวว่าท่านรอซูลคือล อัลลอฮ์อะลยฮิวะ

สัลลัมจึงเชิญชวนหนุ่มสาวให้มีการสมรสเพื่อร่วมสร้างวงศ์ตระกูลที่ดี และให้กำเนิดลูกๆ ที่ดี

Siddiqui, B H.<sup>14</sup> อธิบายถึงแนวคิดสัมพันธภาพในครอบครัวไทยมุสลิมในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างสามีภรรยาในอัลกุรอานระบุไว้ตอนหนึ่งในซูเราะฮ์อุมมออะฮ์ที่ 21 ความว่า “สัญญาณบางส่วนของพระองค์ คือ พระองค์ทรงบันดาลให้คู่ครองของพวกเจ้าที่มาจากพวกเจ้าเองทั้งนี้เพื่อพวกเจ้าจะได้สงบอยู่กับนาง (ไม่เที่ยวคึกคะนองอีกต่อไป) และพระองค์ทรงบันดาลให้ความรักและความเมตตาให้มีขึ้นระหว่างพวกเจ้า (ฉันท์สามีภรรยา) แท้จริงในนั้นย่อมเป็นนานาสัญญาณสำหรับกลุ่มชนผู้ศรัทธอง” จากบทบัญญัติศาสนอนในศาสนาอิสลามข้างต้นกล่าวถึงอัลลอฮ์ได้ประทานชีวิตครอบครัวเพื่อที่จะให้สามีภรรยาดำรงชีวิตร่วมกันด้วยความรักและความเมตตาจากอาะฮ์ที่ได้กล่าวมาข้างต้นอัลลอฮ์ได้ชี้ให้มนุษย์เห็นว่าชีวิตครอบครัวนั้นมีความสัมพันธ์ในลักษณะ ดังนี้ คือความสงบสุขทางจิตใจซึ่งเป็นสิ่งสำคัญสิ่งหนึ่งที่จะประสานความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นระหว่างสามีและภรรยาความรัก (มะวัตตะฮ์) และความรักความเมตตา (วะเราะฮฺมะฮ์) เป็นความผูกพันซึ่งจะทำให้สามีและภรรยาดำรงชีวิตอย่างมีความรักและความห่วงใยซึ่งความรักและความผูกพันระหว่างสามีและภรรยาเป็นสิ่งที่ทั้งสองจะต้องให้ความเอาใจใส่ทะนุถนอมซึ่งกันและกัน อย่างไรก็ตามในครอบครัวมุสลิม แม้ว่าจะให้สิทธิความเท่าเทียมระหว่างเพศชายและเพศหญิง แต่ทว่าบทบาทตามเพศสภาพจากสังคมที่คาดหวังอาจจะเป็นเรื่องที่มีความเหลื่อมล้ำกันอยู่

<sup>14</sup> อ้างแล้ว, B H. Siddiqui (1991) อ้างใน อารงสุทธาศาสด์, สถาบันครอบครัวอิสลาม.

## 7. ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และเพศสภาพในครอบครัวมุสลิม

บทบาทตามเพศสภาพ (gender role) เป็นบทบาทที่สังคมคาดหวังว่าเพศสภาพความเป็นหญิงและชายควรมีบทบาทอย่างไรจึงเหมาะสม สามารถเปลี่ยนแปลงและพัฒนาไปได้ขึ้นอยู่กับอิทธิพลของความ เป็นเมืองและความเป็นประเทศที่มีการพัฒนาไปเป็นประเทศ อุตสาหกรรมมากขึ้น จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง พบว่า ใน สถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางประชากร เศรษฐกิจ และสังคม ทำให้ ความสัมพันธ์ทางเพศสภาพหญิงชายและการรับรู้บทบาทหญิงชายใน ครอบครัวไทยมุสลิมมีการเปลี่ยนผ่าน กล่าวคือ ทั้งเพศหญิงและเพศ ชายมีหน้าที่ซึ่งช่วยกันหารายได้เข้าสู่ครอบครัว อย่างไรก็ตาม ภาระในบ้าน เป็นของเพศหญิงดังเช่นในอดีตที่ผ่านมา แม้ว่าในอดีตเพศชายมีบทบาท หารเลี้ยงครอบครัว และเพศหญิงดูแลภายในบ้านอย่างเดียว เมื่อยุคสมัย เปลี่ยนไปเพศหญิงออกไปทำงานนอกบ้าน แต่ทว่าบทบาทหลักภายใน บ้านยังคงตกเป็นของเพศหญิงดังเดิม ดังเช่น การเตรียมอาหารและการ ทำความสะอาดบ้าน เพศหญิงจะเป็นผู้จัดซื้อและเตรียม รวมถึงการ ทำความสะอาดบ้าน เช่น กวาดบ้าน ถูบ้าน ซักผ้า เป็นหน้าที่หลักของ เพศหญิงเป็นส่วนใหญ่ มีบางรายที่เพศชายเข้ามามีส่วนช่วยเหลือบ้าง ในด้านเศรษฐกิจและอำนาจการตัดสินใจจะเป็นอำนาจของเพศชายใน การรับผิดชอบ ในประเด็นการดูแลสมาชิกในครอบครัวเป็นหน้าที่ของ เพศหญิงในการดูแลเป็นส่วนใหญ่ รวมถึงค่าใช้จ่ายที่ไม่ใช่รายจ่าย หลักๆ หรือการซื้อข้าวของเล็กน้อยจะเป็นหน้าที่ของเพศหญิงเช่นกัน<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> อ่างแก้ว, อัลญาน์ สมุห์เสนีโต, *ครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี ในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางประชากร*.

หลักในการครองเรือนตามหลักเพศสภาพในบทบัญญัติศาสนาอิสลามระบุว่า จะต้องมึรากฐานมาจากความรักความห่วงใยและความเข้าใจเป็นสำคัญและความรักต้องมึรากฐานจากการต่อกวาคืออัลลอฮ์ตั้งความหมายจากหะดีษหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับจิตวิทยาของการครองเรือนความว่า “ผู้ที่สมบรูณ์ที่สุดในบรรดามุมนคือมุมนที่มีจริยธรรมที่ดีที่สุดในบรรดาพวกเขาและผู้ซึ่งที่ดีที่สุดในหมู่พวกเขาคือผู้ปฏิบัติดีที่สุดต่อภรรยาของพวกเขา” (บันทึกโดยตริมิซีย์) สอดคล้องกับการศึกษาของอัลญานัน สมุหเสนีโต<sup>16</sup> พบผลการวิจัยว่า การครองเรือนในครอบครัวมุสลิมนั้นจะต้องประกอบด้วยความอดทนและความเข้าใจซึ่งกันและกันและในทางปฏิบัตินั้นจะต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานอิสลามซึ่งมีประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาหลักการครองเรือนดังนี้

**ด้านวาจา**-ในทันทีที่เสร็จจากพิธีแต่งงานทั้งสองฝ่ายควรเริ่มต้นพูดคุยด้วยคำพูดที่ทำให้เกิดความสบายใจของทั้งคู่ การพูดจาในชีวิตประจำวันควรพูดด้วยหัวข้อที่น่าสนใจของทั้งสองฝ่ายและเป็นคำพูดที่รื่นหูและสามารถคลายความตึงเครียดได้ควรเป็นคำพูดที่สอดแทรกด้วยหลักคำสอนของศาสนา

**ด้านจิตใจ**-ความสัมพันธ์ทางจิตใจต้องวางอยู่บนหลักการของการศรัทธาในอัลลอฮ์ซึ่งเป็นหลักการสำคัญที่จะก่อให้เกิดความรู้สึกกับผิดชอบและเคารพซึ่งกันและกัน เช่น การให้เกียรติการยอมรับในความคิดและความรู้สึกของกันและกัน เป็นต้น

---

<sup>16</sup> อัลญานัน สมุหเสนีโต, *ครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางประชากร*. 101.

**ด้านเพศสัมพันธ์**-เมื่อกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างสามีภรรยา แล้วความรักและการมีเพศสัมพันธ์เป็นสิ่งแยกออกจากกันไม่ได้ตั้งนั้น สามีภรรยาจะอยู่กันอย่างสันติได้นั้นจะต้องให้ความสำคัญเกี่ยวกับเรื่องนี้ด้วยและจะต้องให้เกิดความพึงพอใจแก่กันและกันทั้งสองฝ่าย

การดูแลสุขภาพทางเพศในหลักการของมุสลิมจึงเป็นสิ่งสำคัญ ในหลักการครองเรือนเริ่มตั้งแต่การตรวจสุขภาพก่อนแต่งงาน การเตรียมความพร้อมก่อนการมีบุตรหรือการมีเพศสัมพันธ์ การกำหนดช่วงการมีบุตร การเว้นระยะการมีบุตรหรือการตรวจโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์และอนามัยเจริญพันธุ์ในครอบครัว

**ด้านครอบครัว**-ความสัมพันธ์ทางครอบครัวหมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครอบครัวเดียวกันและความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัวของทั้งสองฝ่ายความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครอบครัวหมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้เป็นพ่อแม่กับลูกๆ ซึ่งควรเป็นไปอย่างสนิทสนมพ่อแม่ควรอบรมดูแลและให้การศึกษาแก่ลูกๆ อย่างใกล้ชิดและให้ลูกๆ เห็นบทบาทความเป็นพ่อเป็นแม่อย่างแท้จริง บางครั้งพ่อแม่จะต้องแสดงความรักในกรณีที่จะฝึกให้พวกเขาเข้าใจระเบียบวินัย ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัวฝ่ายผู้เป็นสามีและครอบครัวของผู้เป็นภรรยา นั้น ความสัมพันธ์อันนี้ควรดำเนินไปด้วยดีและต้องมีความสมดุลกัน

**ด้านสังคม**-ชีวิตทางการครองเรือนของคู่สามีภรณานั้นจะต้องให้ความสำคัญในความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัวของตัวเองกับสังคมภายนอกเช่นผู้เป็นสามีควรให้โอกาสแก่ภรรยาได้คบค้าสมาคมกับสังคมภายนอกที่เป็นไปในเชิงสร้างสรรค์หรือเป็นไปในทางที่ไม่ขัดต่อ

หลักศาสนา สำหรับผู้เป็นภรรยาก็ควรจะให้โอกาสแก่สามีในลักษณะเดียวกันและการกระทำเช่นนี้ควรมีการปรึกษาหารือบอกกล่าวให้ทราบกันระหว่างทั้งสองฝ่ายเพื่อหลีกเลี่ยงความรู้สึกที่ไม่ดีต่อกัน

นอกจากนี้บทบาทเพศชายในฐานะบิดาช่วยภรรยาเลี้ยงบุตร ในอดีตภาระการเลี้ยงบุตรเป็นความรับผิดชอบของเพศหญิงแต่ปัจจุบันสังคมเปลี่ยนไป มารดามีได้ทำหน้าที่แม่บ้านเท่านั้นแต่ยังทำงานนอกบ้านบิดา จึงเข้ามาแสดงบทบาทความเป็นบิดาในการดูแลและพัฒนาบุตรพร้อมๆ กับมารดาบิดา ในปัจจุบันจึงขงนมบ่อน้ำร้อนน้ำเย็น ผ้าอ้อมมกล่อมบุตรนอนและเล่นกับบุตรได้ การอบรมสั่งสอนบุตรโดยความเป็นเพศชายโดยบิดาทำเป็นตัวอย่างให้บุตรเห็นการเป็นหลักประกันความมั่นคงปลอดภัยและทำหน้าที่คุ้มครองป้องกันภัยอันตราย การเป็นหัวหน้าครอบครัวเลี้ยงดูหารายได้เป็นที่פקพิงที่ปรึกษาแนะนำ และที่สำคัญคอยอุปถัมภ์เรื่องการเงินเปรียบดั่งเสาหลักของบ้าน การเป็นผู้สร้างความเข้มแข็งในจิตใจบุตร การเป็นแบบอย่างความเป็นชายให้บุตรชายได้ลอกเลียนแบบและสร้างทัศนคติที่ดีต่อผู้ชายให้แก่บุตรสาว ในขณะที่บทบาทเพศหญิงในฐานะมารดา ตั้งแต่ตั้งครรภ์ คลอดให้นมบุตรกิน อบรมสั่งสอนบุตร เป็นตัวอย่างให้บุตรสาว และให้คำแนะนำการวางตัวและในปัจจุบันได้เพิ่มการหารายได้เข้าสู่ครอบครัว

ตามบทบัญญัติศาสนาอิสลามได้กำหนดสิทธิและหน้าที่ที่ต่างกันสิทธิและหน้าที่ของสามีจากหลักการแห่งความเท่าเทียมในด้านศักดิ์ศรีดังกล่าวอัลลอฮ์ได้กำหนดเกี่ยวกับสิทธิและหน้าที่ของแต่ละฝ่ายอย่างชัดเจนและเหมาะสมโดยเฉพาะอย่างยิ่งหน้าที่ความรับผิดชอบของเพศชายหรือสามีนั้นอาจจะมีมากกว่าและหนักกว่าหน้าที่ของเพศ

หญิงหรือภรรยา<sup>17</sup> ข้อความข้างต้นกล่าวถึงฐานะที่เหนือกว่าเพศหญิง นั้นหมายถึงฐานะที่เกิดจากที่จะต้องทำหน้าที่ในการรับผิดชอบและการเลี้ยงดูหาใช้ว่ามีฐานะที่เป็นผู้ปกครองและผู้ถูกปกครองไม่ ดังนั้นการกำหนดหน้าที่ของสามีต่อภรรยาและหน้าที่ของภรรยาต่อสามีเป็นการกำหนดที่ถูกต้องและเหมาะสมสอดคล้องกับการบริหารชีวิตคู่ให้มีความสุขและมั่นคงตลอดไป ตามหลักศาสนาอิสลามกำหนดหน้าที่ของสามีดังต่อไปนี้ สามีต้องให้เกียรติแก่ภรรยาทั้งต่อหน้าและลับหลังสามีต้องปกป้องและเลี้ยงดูภรรยาด้วยความรับผิดชอบ สามีต้องจัดหาที่อยู่อาศัยเครื่องนุ่งห่มตามความเหมาะสมและความสามารถของสามีและถูกต้องตามหลักการของศาสนาอิสลาม สามีจะต้องให้ความรักความอบอุ่นความเมตตาและต้องคลุกคลีกับภรรยาเสมอ สามีจะต้องให้การศึกษาแนะนำและตักเตือนด้วยวิธีการตักเตือนที่เหมาะสมหากภรรยากระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดอันไม่ถูกต้อง สามีจะต้องซื่อสัตย์และมีความเห็นอกเห็นใจต่อภรรยา สามีจะต้องให้อภัยแก่ภรรยาหากได้กระทำความผิด สามีจะต้องแก้ไขปัญหาในความไม่เข้าใจระหว่างภรรยา กับเพื่อนบ้านในเมื่อมีปัญหาใดๆ เกี่ยวกับครอบครัวจะต้องปรึกษาหารือ<sup>18</sup>

สิทธิและหน้าที่ของภรรยาเพื่อให้ชีวิตครอบครัวและการสมรสบรรลุวัตถุประสงค์ตามที่อิสลามกำหนดไว้บรรจงบินกาซัน<sup>19</sup> กล่าวว่าในอัลกุรอานระบุว่า ภรรยาจะต้องปฏิบัติหน้าที่ต่างๆ ดังต่อไปนี้ ภรรยาต้องเชื่อฟังและปฏิบัติตามคำสั่งของผู้เป็นสามีในเมื่อคำสั่งนั้นมิได้นำไปสู่การฝ่าฝืนบทบัญญัติของอัลลอฮ์ ดังหะดีษที่รายงานโดยบุคอรีและ

<sup>17</sup> ดูใน ยูสุฟ ก้อรฏอวี, *หะลาละและหะรอมในอิสลาม*, 57-87.

<sup>18</sup> อ้างแล้ว, 57-87.

<sup>19</sup> อ้างแล้ว, 87-94.

มุสลิมความว่า “หากว่าฉันให้ผู้หนึ่งสูญเสียต่ออีกผู้หนึ่งไปแล้วแน่นอนฉันจะใช้ภรรยาสูญเสียต่อสามีของฉัน” อย่างไรก็ตามจะไม่มี การเชื่อฟังใดๆ ต่อมนุษย์อื่นจะนำไปสู่การฝ่าฝืนต่อบทบัญญัติของอัลลอฮ์ผู้ทรงอภิบาล มนุษย์ภรรยาที่มีหน้าที่ในการปรนนิบัติสามีด้วยความรักและความเต็มใจ ทั้งนี้ก็เพราะว่าบ้านนั้นเป็นสถานที่ที่สามีได้รับความสงบสุขความเบิกบานใจ ไม่มีสิ่งรบกวนอันเนื่องมาจากปัญหาจากการทำงานหรือปัญหา อื่นๆ จากภายนอกบ้านการรักษาดูแลและใช้จ่ายทรัพย์สินของสามีอย่าง มีประสิทธิภาพและเกิดประโยชน์สูงสุด ไม่ใช้จ่ายอย่างฟุ่มเฟือยหรือ แจกจ่ายแก่ผู้อื่นโดยไม่ได้รับความเห็นชอบจากสามีก่อน ภรรยาจะต้อง รักษาเกียรติของตนเองและของบุตรหญิงของตนเองด้วยการไม่ยอมให้ ใครเข้าออกภายในบ้านเว้นแต่สามีจะอนุญาต เป็นผู้ดูแลกิจการภายใน บ้านทั้งหมดรวมทั้งอบรมสั่งสอนเลี้ยงดูบุตร การช่วยเหลือสามีในกิจการ งานอันเป็นกุศลทั้งปวงรวมทั้งการปฏิบัติดีต่อบิดามารดาของสามีภรรยา ต้องรักษาความลับและเกียรติของสามีพร้อมทั้งรักษาเกียรติของตนเอง ขณะที่สามีไม่อยู่ชู้เราฮุอันนิชาฮฺอายุอะฮฺที่ 34 อัลลอฮ์ทรงตรัสไว้ความ ว่า “ดังนั้นบรรดาสตรีที่ดีก็คือสตรีที่มีคารวะธรรมอีกทั้งรักษาตัวเมื่อสามี ไม่ได้ปรากฏตัวอยู่กับนางตาม (คำสั่ง) ที่อัลลอฮ์ได้ทรงพิทักษ์รักษาไว้”

การที่มุสลิมและมุสลิมะฮฺตกลงแต่งงานกันก็เพราะมีความประสงค์ ที่จะให้ชีวิตครอบครัวประสบความสำเร็จนั้นคือการสร้างระบบครอบครัว ที่อัลลอฮ์ทรงประสงค์ โดยมีลูกหลานสืบเชื้อสายและเป็นครอบครัวที่ มั่นคงยาวนาน ตามบทบัญญัติศาสนาอิสลามต้องการให้มีการแต่งงาน และไม่ส่งเสริมให้มีการหย่าร้าง การหย่าร้างเป็นการกระทำที่น่ารังเกียจ ตามทัศนะของศาสนาอิสลาม และถือว่าการหย่าร้างเป็นทางเลือก สุดท้ายในการแก้ปัญหาครอบครัว หากชีวิตคู่ของสามีภรรยาไม่สามารถ

จะดำเนินไปด้วยกันอย่างราบรื่น ท่านศาสดาได้กล่าวถึงการหย่าร้างซึ่ง  
ความว่า “การกระทำที่อนุมัติ (หะลาล) ที่อัลลอฮฺทรงรังเกียจมากที่สุด  
คือ การหย่า (เตาะลาก์)”

อย่างไรก็ตาม ในหลักการศาสนาอิสลามอนุญาตให้หย่าร้างกัน  
เพราะไม่ต้องการให้ชีวิตครอบครัวที่ต้องทนอยู่ภายใต้พันธะของการเป็น  
สามีภรรยาโดยปราศจากความสุข ซึ่งอาจจะมีผลเสียมากกว่าการ  
หย่าร้างก็ได้ และในขณะที่เดียวกันอิสลามได้เปิดโอกาสให้สามีภรรยา  
สามารถกลับคืนดีกันได้อีก เพื่อที่จะให้ทั้งสองฝ่ายได้ใช้ความพยายาม  
ในอันที่จะทำให้การแต่งงานของตนประสบความสำเร็จ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ  
ความต้องการของทั้งสองฝ่ายเป็นสำคัญ อย่างไรก็ตามการแยกกันใน  
ลักษณะนี้โดยปกติแล้วจะช่วยให้ทั้งสองฝ่ายสามารถตรึงตรองสงบสติ  
อารมณ์ ทบทวนความผิดพลาดของตนและเมื่อจิตใจของทั้งสองฝ่ายมี  
ความสงบก็สามารถทำความเข้าใจกันและสามารถจะมีชีวิตคู่ที่สงบสุข  
สร้างความมั่นคงได้อีกต่อไป

## 8. เพศสัมพันธ์: เรื่องที่ไม่ถูกพูดถึง

ในเรื่องเพศวิถีในชีวิตคู่แม้ว่าช่วงแรกผู้ให้ข้อมูลป่วยเป็ยงในการ  
ให้ข้อมูลแต่พบข้อมูลสำคัญบางส่วนที่ผู้ให้ข้อมูลหลัก (โตะครู) เล่าให้  
ฟังว่า “...ในคำสอนศาสนาบอกไว้เลยว่าการมีเพศสัมพันธ์กันต้องได้รับ  
การยินยอมพร้อมใจก่อนถึงมีเพศสัมพันธ์กันได้ไม่มีการบังคับหรือขืนใจ  
แต่ภรรยาไม่ควรป่วยเป็ยงขัดขืนเมื่อสามีต้องการ...ในคำสอนบอก  
ว่าการมีเพศสัมพันธ์เป็นสิ่งดีและถูกต้องถ้าเรามีกับภรรยาของเรา ก่อน

มีเพศสัมพันธ์ต้องขอพรให้พูดว่าบิสมิลลาฮฺและดูอาฮฺ”<sup>20</sup>

“เมื่อชวนเมียไปนอน เมียขัดขืนไม่ได้ เป็นบาปนะ ในอัลกุรอานบอกว่ายัมคฺ (ร่วมเพศ) เป็นวิธีในอัลลฮฺ ดังนั้นมันดีเป็นสิ่งที่ถูกต้องในวิถี”<sup>21</sup> “ในกุรอานบอกว่าสามีภรรยาเป็นของกันและกันตั้งแต่ปลายเส้นผมจนปลายนิ้ว”<sup>22</sup>

นอกจากนี้ยังพบข้อมูลบางส่วนจากการลงพื้นที่และพูดคุยกับคนในชุมชนความว่า “...ตามแนวทางศาสนานอกจากสามีและภรรยายินยอมมีอะไรกันแล้วก่อนมีอะไรกันต้องกล่าว “บิสมิลลาฮฺนือรอมานนิรอฮีม” คือการนี้ถึงอัลลฮฺเป็นวิถีของอัลเลาะฮฺสามีกับภรรยาเป็นของกันและกันแต่ในคำสอนระบุว่าทั้งสองฝ่ายทำอะไรต่อกันก็ได้ในการร่วมเพศ แต่ทั้งสองไม่ควรมองคู่วัยวะของอีกฝ่าย...”<sup>23</sup>

เมื่อผู้วิจัยมีโอกาสไปร่วมงานแต่งงานในชุมชนและนั่งร่วมโต๊ะกับผู้มาร่วมงานเป็นเด็กสาวอายุประมาณ 18 ปี 2-3 คนและมีอยู่ตอนหนึ่งที่ผู้วิจัยได้พูดขึ้นว่า “มาเก็บข้อมูลทำวิจัยอยู่ตั้งนานแต่ไม่ได้ข้อมูลสักที” เด็กสาวในกลุ่มนั้นถามขึ้นว่า “เก็บอะไร” ผู้วิจัยตอบว่า “เกี่ยวกับบทบาทหญิงชายในครอบครัวพอลถามเกี่ยวกับเพศวิถีผู้ให้ข้อมูลที่เป็นภรรยาไม่ค่อยตอบบอกว่าเรื่องแบบนี้พูดให้ใครฟังไม่ได้หรอก” เด็กสาว

<sup>20</sup> ครอบครัวที่ 4, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 17 พฤษภาคม 2556.

<sup>21</sup> สามี, ครอบครัวที่ 5, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 6 พฤษภาคม 2556.

<sup>22</sup> สามี, ครอบครัวที่ 6, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 6 พฤษภาคม 2556.

<sup>23</sup> พูดคุยแบบไม่เป็นทางการกับคนในชุมชนเพศชาย, เมื่อ 16 พฤษภาคม 2556.

คนเดิมเลยเล่าให้ฟังว่า

“จริงๆ พวกเราก็รู้ว่าจะอุสตาส (ครูผู้ชาย) สอนนะ บอกว่าในคำสอนกุรอานบอกว่าต้องรู้จะได้ปฏิบัติได้ ไม่ใช่เรื่องไม่ได้ ในวิถีของอัลเลาะฮฺพระเจ้าท่านต้องการให้ชาวมุสลิมเรามีครอบครัวแต่งงานและมีลูกแต่นอกนั้นการมีอะไรกันแบบที่เรียกว่ายืมคหรือเซอตุบฺยเป็นวิถีที่ถูกต้องป้องกันการกระทำผิดซึ่เนาผิดลูกผิดเมียแบบนั้นเป็นสิ่งไม่ดี”

เพื่อนๆ ในกลุ่มของเด็กสาวเสริมต่อว่า “...ในคำสอนที่ครูสอนมีการอธิบายว่าท่าแบบไหนในการมีเพศสัมพันธ์ที่ทำได้ทำไม่ได้จริงๆ ผู้ชายต้องให้ผู้หญิงยินยอมที่จะมีอะไรกันและห้ามทั้งผู้หญิงในระหว่างมีอะไรกัน หรือมีอะไรกันก็ห้ามคุยกัน แล้วหลังจากนั้นก็ต้องอาบน้ำเหมือนอาบน้ำละหมาดให้สะอาดมากๆ...” และเด็กสาวอีกคนในกลุ่มก็พูดเสริมมาว่า “...ตอนท้องจริงๆ ห้ามมีอะไรกันแต่ถ้าสามีต้องการก็อย่าขัดใจถ้าเราปฏิเสธแบบนี้เราก็บาปผู้หญิงเรามีหน้าที่ปรนนิบัติสามี” ผู้วิจัยเลยลองถามว่า “เดี๋ยวนี้เห็นผู้ชายหลายคนมีลักษณะคล้ายผู้หญิงก็เห็นแต่งงานนะ” เด็กๆ ในกลุ่มแย่งกันตอบว่า “มุสลิมเราเชื่อว่าถ้าแต่งงานแล้วเราผู้หญิงปรนนิบัติเค้าก็จะเปลี่ยนไปเอง”

ในประเด็นนี้ผู้วิจัยได้มีโอกาสสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลักเป็นภรรยาของโตะอิหม่าม ในครั้งนี้ผู้วิจัยได้พูดคุยกับผู้ให้ข้อมูลตามลำพังทำให้ผู้ให้ข้อมูลเปิดเผยบางอย่างในการพูดคุยว่า “มุสลิมเชื่อว่าแก้ได้โดยการเมียถ้าเค้ามีเมียเค้าก็จะอยู่ในวิถีของพระเจ้าในวิถีอัลเลาะฮฺอัลเลาะฮฺก็เปิดใจให้รับเค้ามา” ในบางส่วนที่พูดคุยแบบไม่เป็นทางการต่อ

มาผู้วิจัยชวนคุยต่อว่า “...ถ้าท้องหรือมีลูกไม่มีอะไรกับสามีได้ไหม” ภรรยาโต๊ะอิหม่ามบอกว่า “ไม่รู้เหมือนกันก็มีกันปกตินะ” ข้อมูลดังกล่าวที่ผู้วิจัยเคยรับรู้มาว่า ในการร่วมเพศขณะตั้งครรภ์อาจก่อให้เกิดอันตรายแก่ลูกที่เกิดมา หากมองในแง่การแพทย์นั้นไม่มีข้อห้ามในเรื่องนี้เช่นเดียวกันไม่ว่าเป็นการตั้งครรภ์ในระยะเริ่มแรกหรือเมื่อครรภ์แก่เพราะไม่มีผลเสียหรือผลใกล้เคียงแต่อย่างใดในส่วนสูตินารีเวชอาจวางแนวปฏิบัติทั่วไปว่าเพศสัมพันธ์ควรยุติอย่างน้อยทั้งก่อนและหลังคลอด 6 สัปดาห์แต่เป็นข้อยุติหรือความเห็นเชิงจริยธรรมที่ให้เกียรติแก่เพศหญิงเพื่อมิให้ต้องยุ่งยากลำบากใจแต่มีชี้ทิศนะทางการแพทย์โดยตรง กระนั้นการร่วมเพศกับภรรยาขณะตั้งครรภ์ควรต้องระมัดระวังให้มากขึ้นเพื่อมิให้กระทบกระเทือนต่อลูกในครรภ์

สำหรับประเด็นสุดท้ายผู้ให้ข้อมูลที่สัมภาษณ์บอกกล่าวด้วยข้อความคล้ายๆ กับที่ผู้วิจัยรับรู้คือ ข้อห้ามในการมีเพศสัมพันธ์ในหลักการศาสนาคือการมีเพศสัมพันธ์ในเดือนรอมฎอนซึ่งในเดือนดังกล่าวเป็นเดือนแห่งการต่อสู้กับความอยากทั้งหลายที่ต้องการรวมถึงความต้องการทางเพศด้วย ข้อห้ามในการร่วมเพศกับภรรยาขณะมีประจำเดือนการมีประจำเดือนในเพศหญิงช่วงวัยเจริญพันธุ์ (อายุ 15-49 ปี) และมีสุขภาพปกติมีเลือดประจำเดือนทุกเดือนการหลังดังกล่าวหลังออกทางอวัยวะเพศเรียกว่าเลือดประจำเดือน การมีเพศสัมพันธ์กับหญิงขณะมีประจำเดือนทำให้การหลังของเลือดหยุดชะงักและเป็นอันตรายต่อสุขภาพของหญิงเนื่องจากแบคทีเรียขณะร่วมเพศไปเข้าสู่อวัยวะเพศหญิงโดยผ่านอวัยวะเพศชายและภายหลังการร่วมเพศต้องอาบน้ำเพื่อชำระล้างร่างกายทุกส่วนให้สะอาดสดชื่นและประสาทต่างๆ ได้ตื่นตัวสามารถทำงานตามปกติและผลพลอยได้อีกประการหนึ่ง คือขจัดความ

ซึ่งเกี่ยงปกติเกิดกับบุคคลทั่วไปหลังร่วมเพศแล้วและสิ่งสำคัญที่สุดคือไม่เปิดเผยเรื่องดังกล่าวให้คนทั่วไปรับรู้เนื่องจากเป็นพฤติกรรมที่ในหลักการศาสนาได้ระบุว่า การเปิดเผยเรื่องราวดังกล่าวเปรียบเสมือนมารร้ายตัวผู้และมารร้ายตัวเมียพบกันในห้องถนนและตอบสนองของความอยากของตัวเองขณะที่ผู้คนกำลังมองดูหลังการร่วมเพศระหว่างสามีภรรยาแล้วเรื่องดังกล่าวต้องปกปิดให้เป็นความลับอย่างถึงที่สุดเว้นแต่การเปิดเผยด้วยเหตุจำเป็นบางอย่างเช่นการพิพาทเป็นคดีเป็นต้น

## 9. การรับรู้ในเพศวิถีและสุขภาวะทางเพศ ในครอบครัวไทยมุสลิมปัตตานี

เมื่อพิจารณาในเรื่องการรับรู้ในเพศวิถีและสุขภาวะทางเพศในครอบครัวไทยมุสลิมปัตตานี ผลการสำรวจ (ตาราง 1) พบว่ากลุ่มตัวอย่างประมาณร้อยละ 22 เคยถูกข่มขู่ตะคอกหรือดูดำด้วยวาจาหยาบคายจากคู่สมรสประจำและร้อยละ 33 ของกลุ่มตัวอย่างมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องต่างๆ เหนือกว่าคู่สมรสเป็นประจำในขณะที่กลุ่มตัวอย่างร้อยละ 16.5 ไม่เคยมีอำนาจในการตัดสินใจในเรื่องต่างๆ มากกว่าคู่สมรสเลยและในเรื่องการปฏิบัติตัวขณะตั้งครรภ์พบว่ากลุ่มตัวอย่างประมาณร้อยละ 60 ได้รับการดูแลและการปฏิบัติตนในระหว่างการตั้งครรภ์ที่ถูกต้องเป็นประจำและกลุ่มตัวอย่างคิดเป็นร้อยละ 51 ที่สามีดูแลและสนใจพากรรยาหรือไปฝากครรภ์ด้วยตนเองเป็นประจำ นอกจากนี้ คู่สมรสพยายามเรียนรู้ในเรื่องเพศเพื่อปรับตัวให้เข้ากันได้กับคู่สมรสและทำให้คู่สมรสมีความสุขทางเพศเพิ่มมากขึ้นเป็นประจำคิดเป็นร้อยละ 53 และมากกว่าร้อยละ 50 มีความพึงพอใจต่อการตอบสนองทางเพศของคู่สมรส

ตาราง 1 ร้อยละของความคิดเห็น ความรู้  
และความเข้าใจเกี่ยวกับบทบาททางเพศของคู่สมรส

ความคิดเห็น ความรู้ และความเข้าใจ เกี่ยวกับบทบาททางเพศของคู่สมรส	ร้อยละ	จำนวน
การให้การยอมรับอย่างมีเหตุผลของสามีภรรยา ปฏิบัติต่อกันอย่างเสมอภาคเท่าเทียมทางเพศ		
ใช่	93.0	372
ไม่ใช่	7.0	28
การปฏิบัติที่เท่าเทียมกัน คือ การที่สามีภรรยาช่วยกันทำงานทุกอย่างในบ้าน		
ใช่	84.5	338
ไม่ใช่	15.5	62
การพูดคุยกันอย่างเปิดเผยถึงความรู้สึกทางเพศ ของตน มีความเสมอภาคเท่าเทียมทางเพศ		
ใช่	79.3	317
ไม่ใช่	20.8	83
ภรรยาไม่สิทธิอันชอบธรรมที่จะมี หรือไม่มีเพศสัมพันธ์กับสามีของตน		
ใช่	69.0	276
ไม่ใช่	31.0	124

การมีเพศสัมพันธ์ของคุณสมรสปราศจากการคุกคาม บังคับ และปลอดภัยจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์		
ใช่	71.3	285
ไม่ใช่	28.8	115
การวางแผนครอบครัว หมายถึง การคุมกำเนิดเพียงอย่างเดียว		
ใช่	42.0	168
ไม่ใช่	58.0	232
การเลี้ยงดูบุตรเป็นภาระหน้าที่ และความรับผิดชอบของภรรยาเท่านั้น		
ใช่	29.8	119
ไม่ใช่	70.3	281
การข่มขู่ ดุด่าด้วยวาจาหยาบคายของสามีภรรยา เป็นการทำร้ายจิตใจกัน		
ใช่	76.5	306
ไม่ใช่	23.5	94
ภรรยาที่มีอำนาจในการต่อรองกับสามีน้อย ทำให้เสี่ยงต่อการถูกทำร้ายหรือการคุกคามทางเพศได้ง่าย		
ใช่	52.8	211
ไม่ใช่	47.3	189

การมีพฤติกรรมบังคับข่มขู่ของสามีภรรยา ทำให้เกิดปัญหาในครอบครัว		
ใช่	81.3	325
ไม่ใช่	18.8	75
การตั้งครรภ์ของภรรยาไม่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลง ทางด้านจิตใจของสามี		
ใช่	66.5	266
ไม่ใช่	33.5	134
สามีไม่จำเป็นต้องพาภรรยาไปฝากครรภ์ด้วยตนเอง		
ใช่	52.3	209
ไม่ใช่	47.8	191
การเรียนรู้ในเรื่องเพศของสามีภรรยา ปรับความต้องการทางเพศให้เข้ากันได้ง่ายและมีความสุข		
ใช่	83.3	333
ไม่ใช่	16.8	67
การตอบสนองทางเพศที่พึงพอใจของสามีภรรยา สัมพันธ์ภาพที่ดีและทำให้ชีวิตสมรสมีความสุข		
ใช่	88.3	353
ไม่ใช่	11.8	47
<b>รวม</b>	<b>100.0</b>	<b>400</b>

นอกจากนี้พบว่า กลุ่มอย่างมากกว่าร้อยละ 90 คิดว่าการยอมรับอย่างมีเหตุผลของสามีและภรรยาถือเป็นการปฏิบัติต่อกันอย่างมีความเสมอภาคและเท่าเทียมทางเพศและมากกว่าร้อยละ 80 เห็นด้วยว่าการที่สามีภรรยาช่วยกันทำงานทุกอย่างในบ้านถือเป็นการเท่าเทียมทางเพศที่พึงปฏิบัติ รวมทั้งการที่สามีภรรยาสามารถพูดคุยเปิดเผยเรื่องความรู้สึกทางเพศของตนเป็นการแสดงถึงความเท่าเทียมทางเพศ ยิ่งไปกว่านั้นร้อยละ 70 คิดว่าภรรยามีสิทธิอันชอบธรรมที่มีหรือไม่มีเพศสัมพันธ์กับสามีของตนและการมีเพศสัมพันธ์ของคู่สมรสต้องปราศจากการคุกคามบังคับและปลอดภัยจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์มากกว่าร้อยละ 50 เข้าใจว่าการวางแผนครอบครัวไม่ได้หมายถึงการคุมกำเนิดเพียงอย่างเดียวแต่มีทั้งเรื่องการวางแผนมีบุตร การกำหนดจำนวนบุตร การเว้นระยะการมีบุตรและช่วงเวลาที่คู่สมรสมีความคิดเห็นร่วมกันในการมีบุตร เป็นต้น นอกจากนี้กลุ่มตัวอย่างมากกว่าร้อยละ 70.3 เห็นด้วยว่าการเลี้ยงดูบุตรไม่ใช่ภาระหน้าที่และความรับผิดชอบของภรรยาแต่เป็นความรับผิดชอบร่วมกันทั้งสามีและภรรยา

ประเด็นความรุนแรงในครอบครัวเกือบร้อยละ 80 ให้ความเห็นว่าการข่มขู่ด่าด้วยวาจาหยาบคายของสามีภรรยาเป็นการทำร้ายทางจิตใจ นอกจากนี้กลุ่มตัวอย่างคิดว่าอำนาจในชีวิตคู่ระหว่างสามีภรรยามีอิทธิพลต่อความรุนแรงในครอบครัว โดยถ้าภรรยามีอำนาจในการต่อรองน้อยมีโอกาสเสี่ยงต่อการถูกทำร้ายหรือการคุกคามทางเพศมากถึงร้อยละ 53 และกลุ่มตัวอย่างประมาณร้อยละ 80 ให้ความเห็นว่าการมีพฤติกรรมบังคับข่มขู่ในสามีและภรรยายังนำไปสู่การเกิดปัญหาในครอบครัวอย่างไรก็ตามแม้ว่ากลุ่มตัวอย่างมากกว่าร้อยละ 60 คิดว่าการตั้งครรภของภรรยาไม่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางจิตใจของสามีแต่

เห็นด้วยว่าสามีควรมีบทบาทในการดูแลภรรยาที่ตั้งครรภ์โดยคอยควบคุมดูแลให้ภรรยารักษาสุขภาพปฏิบัติตนเองใส่ใจตนเองในระหว่างตั้งครรรภ์ถึงร้อยละ 86 ถึงกระนั้นสามีไม่จำเป็นต้องพาภรรยาไปฝากครรภ์ด้วยตนเองร้อยละ 52.3 และวิถีทางเพศในคู่สมรส คือการเรียนรู้ในเรื่องเพศของสามีภรรยาต้องปรับความต้องการทางเพศให้เข้ากันได้ง่ายและมีความสุขซึ่งกลุ่มตัวอย่างเห็นด้วยถึงร้อยละ 83.3 และคิดว่าการตอบสนองทางเพศที่พึงพอใจของสามีภรรยานำไปสู่สัมพันธภาพที่ดีในชีวิตคู่และทำให้ชีวิตสมรสมีความสุขร้อยละ 88.3

ในทางพฤติกรรมที่แสดงออก (ตาราง 2) พบว่ากลุ่มตัวอย่างประมาณร้อยละ 80 ปฏิบัติต่อคู่สมรสโดยการให้การยอมรับซึ่งกันและกันอย่างมีเหตุผลเป็นปกติวิสัย แต่ในการช่วยกันทำงานทุกอย่างในบ้านเป็นประจำมีเพียงร้อยละ 60 ในขณะที่มีกลุ่มตัวอย่างเพียงร้อยละ 44 เท่านั้นที่สามารถพูดคุยกันถึงเรื่องความรู้สึกทางเพศกับคู่สมรสอย่างเปิดเผยเป็นประจำและมีเพียงร้อยละ 24.5 เท่านั้นที่สามารถบอกปฏิเสธการมีเพศสัมพันธ์กับคู่สมรสเมื่อไม่มีความรู้สึกต้องการทางเพศ ในด้านภาวะในครอบครัวนั้น มีกลุ่มตัวอย่างร้อยละ 65.3 ที่สามารถพูดคุยกับคู่สมรสเพื่อกำหนดหน้าที่และความรับผิดชอบในการเลี้ยงดูบุตรร่วมกันเป็นประจำในด้านสุขภาวนามัยเจริญพันธุ์นั้นกลุ่มตัวอย่างเพียงร้อยละ 42 ที่พูดคุยกับคู่สมรสเพื่อให้คู่สมรสมีส่วนร่วมรับผิดชอบในการใช้วิธีการคุมกำเนิด แต่กลุ่มตัวอย่างมากกว่าร้อยละ 60 สามารถปรึกษารื้อหรือกับคู่สมรสของตนเพื่อคอยดูแลสุขภาพของกันและกันเป็นประจำ ในด้านเพศวิชานั้นกลุ่มตัวอย่างร้อยละ 57.8 เชื่อมั่นว่าในการมีเพศสัมพันธ์กับคู่สมรสมีความปลอดภัยจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ทุกครั้งและร้อยละ 47 มีความเต็มใจทุกครั้งที่มีเพศสัมพันธ์กับคู่สมรส

อย่างไรก็ตามเมื่อจัดการรวมตัวแปรข้อคำถามข้างต้นในแต่ละประเด็นพบว่ากลุ่มตัวอย่างร้อยละ 99.5 มีความรู้และความเข้าใจเพศวิถีในชีวิตสมรสในขณะที่มีกลุ่มตัวอย่างเพียงร้อยละ 0.5 เท่านั้นที่ไม่มีความรู้และความเข้าใจในเรื่องดังกล่าวเลย (ตาราง 3) และในตัวแปรเพศวิถีที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะชีวิตคู่พบว่ากลุ่มตัวอย่างมีพฤติกรรมที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีภรรยาอย่างสม่ำเสมอเพียงร้อยละ 13.8 เท่านั้น เมื่อจำแนกตามเพศพบว่าเพศไม่มีความสัมพันธ์กับความรู้และพฤติกรรมทางเพศวิชานั้นคือเพศชายและเพศหญิงไม่ได้มีความรู้และพฤติกรรมแตกต่างกัน ดังนั้นถึงแม้ชาวไทยมุสลิมทั้งเพศหญิงและชายมีความรู้ในเรื่องเพศวิถีแต่ไม่ได้ปฏิบัติตนให้สอดคล้องกับความรู้ที่มี (ตาราง 4)

ตาราง 2 ร้อยละของพฤติกรรมส่งเสริมบทบาททางเพศ  
ของคู่สมรสที่มีต่อครอบครัว

พฤติกรรมส่งเสริมสุขภาพทางเพศของคู่สมรสที่มีต่อครอบครัว	ร้อยละ	จำนวน
ท่านปฏิบัติต่อคู่สมรสของท่าน โดยการให้การยอมรับซึ่งกันและกันอย่างมีเหตุผล		
เคยนานๆ ครั้ง	19.8	79
เคยเป็นประจำ	80.3	321
ท่านและคู่สมรสของท่าน ช่วยกันทำงานทุกอย่างในบ้าน		
ไม่เคยเลย	3.5	14
เคยนานๆ ครั้ง	35.8	143
เคยเป็นประจำ	60.8	243
ท่านพูดคุยกันถึงเรื่องความรู้สึกทางเพศ กับคู่สมรสของท่านอย่างเปิดเผย		
ไม่เคยเลย	13.0	52
เคยนานๆ ครั้ง	42.5	170
เคยเป็นประจำ	44.5	178

ท่านบอกปฏิเสธการมีเพศสัมพันธ์กับคู่มรสของท่าน เมื่อท่านไม่มีความรู้สึกต้องการทางเพศ		
ไม่เคยเลย	13.5	54
เคยนานๆ ครั้ง	62.0	248
เคยเป็นประจำ	24.5	98
ท่านพูดคุยกับคู่มรสของท่าน เพื่อกำหนดหน้าที่ และความรับผิดชอบในการเลี้ยงดูบุตรรวมกัน		
ไม่เคยเลย	6.3	25
เคยนานๆ ครั้ง	28.5	114
เคยเป็นประจำ	65.3	261
ท่านพูดคุยกับคู่มรสของท่าน เพื่อที่จะให้คู่มรสของท่าน มีส่วนร่วมรับผิดชอบในการใช้วิธีการคุมกำเนิด		
ไม่เคยเลย	16.0	64
เคยนานๆ ครั้ง	42.0	168
เคยเป็นประจำ	42.0	168
ท่านปรึกษาหารือกับคู่มรสของท่าน เพื่อคอยดูแลสุขภาพของกันและกัน		
ไม่เคยเลย	5.3	21
เคยนานๆ ครั้ง	30.5	122
เคยเป็นประจำ	64.3	257

ท่านมีเพศสัมพันธ์กับคู่สมรสของท่านที่มีความปลอดภัยจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ทุกครั้ง		
ไม่เคยเลย	11.5	46
เคยนานๆ ครั้ง	30.8	123
เคยเป็นประจำ	57.8	231
ความเต็มใจทุกครั้งที่มีเพศสัมพันธ์กับคู่สมรสของท่าน		
ไม่เคยเลย	6.0	24
เคยนานๆ ครั้ง	47.0	188
เคยเป็นประจำ	47.0	188
ท่านถูกข่มขู่ ตะคอก หรือดูดำด้วยวาจาหยาบคายจากคู่สมรสของท่าน		
ไม่เคยเลย	33.8	135
เคยนานๆ ครั้ง	44.5	178
เคยเป็นประจำ	21.8	87
ท่านมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องต่างๆ เห็นอกว่าคู่สมรสของท่าน		
ไม่เคยเลย	16.5	66
เคยนานๆ ครั้ง	50.5	202
เคยเป็นประจำ	33.0	132

ท่าน/สามีของท่าน ให้การดูแลภรรยาที่ตั้งครรภ์ เกี่ยวกับการปฏิบัติตนในระหว่างการตั้งครรภ์ที่ถูกต้อง		
เช่น การรับประทานอาหาร ฯลฯ		
ไม่เคยเลย	6.8	27
เคยนานๆ ครั้ง	33.0	132
เคยเป็นประจำ	60.3	241
ท่าน/สามีของท่าน ให้ความสนใจพาภรรยาไปฝากครรภ์ด้วยตนเอง		
ไม่เคยเลย	7.3	29
เคยนานๆ ครั้ง	41.8	167
เคยเป็นประจำ	51.0	204
ท่านพยายามเรียนรู้ในเรื่องเพศ เพื่อปรับตัวให้เข้ากันได้กับคู่สมรสของ ท่าน และทำให้คู่สมรสมีความสุขทางเพศ		
ไม่เคยเลย	6.5	26
เคยนานๆ ครั้ง	40.5	162
เคยเป็นประจำ	53.0	212
ท่านมีความพึงพอใจต่อการตอบสนองทางเพศของคู่สมรสของท่าน		
ไม่เคยเลย	7.5	30
เคยนานๆ ครั้ง	38.3	153
เคยเป็นประจำ	54.3	217
<b>รวม</b>	<b>100.0</b>	<b>400</b>

ตาราง 3 จำนวนและร้อยละของความรู้และความเข้าใจ  
เพศวิถีในชีวิตสมรสและวิถีทางเพศ  
ที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีภรรยา

ตัวแปร	ร้อยละ	จำนวน
<b>ความรู้ และความเข้าใจเกี่ยวกับบทบาททางเพศของคู่สมรส</b>		
ไม่รู้	0.5	2
รู้	99.5	398
<b>พฤติกรรมส่งเสริมบทบาททางเพศของคู่สมรส</b>		
ไม่เคยเลย	16.5	66
นานๆ ครั้ง	69.8	279
สม่ำเสมอ	13.8	55
รวม	100.0	400

ตาราง 4 ความสัมพันธ์ระหว่างเพศกับความรู้และความเข้าใจ  
ในเพศวิถีชีวิตคู่และความสัมพันธ์ระหว่างเพศและวิถีทางเพศ  
ที่พึงปฏิบัติต่อกันในฐานะสามีภรรยา

ตัวแปร	เพศชาย		เพศหญิง	
	ร้อยละ	จำนวน	ร้อยละ	จำนวน
<b>ความรู้ และความเข้าใจในเพศวิถีของกลุ่มสมรส</b>				
ไม่รู้	0.6	1	0.4	1
รู้	99.4	172	99.6	226
รวม	100.0	173	100.0	227
	$X^2=0.037$		P-value =0.847	
<b>พฤติกรรมเพศวิถีในกลุ่มสมรส</b>				
ไม่เคยเลย	12.7	22	19.4	44
นานๆ ครั้ง	72.8	126	67.4	153
สม่ำเสมอ	14.5	25	13.2	30
รวม	100.0	173	100.0	227
	$X^2=3.169$		P-value =0.205	

## 10. บทสรุป:

### เพศวิถีและอำนาจนิยามในชีวิตคู่

การศึกษานี้ทำให้ทราบถึงสถานการณ์ทางประชากรในจังหวัดปัตตานีและผลจากการเปลี่ยนผ่านทางประชากรและสังคมในประเทศไทยว่ากระทบต่อวิถีความเป็นอยู่ของผู้คนในพื้นที่ชายแดนได้มากน้อยเพียงใดนอกจากนี้ต้องสร้างความตระหนักให้คู่สมรสเข้าใจถึงอนามัยเชิงจริยพันธุในบทบาทเพศของคู่สมรสในครอบครัวไทยมุสลิมประเด็นเรื่องความเข้าใจเพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี ผลการศึกษาพบว่าในหลักการศาสนาอิสลามส่งเสริมให้มีการสร้างครอบครัว ในชุมชนที่ศึกษาพบว่าคนในพื้นที่ดังกล่าวเห็นด้วยกับแนวคิดการมีคู่และสร้างครอบครัวตามศาสนบัญญัติครอบครัวในพื้นที่ที่ศึกษาเป็นครอบครัวแบบผัวเดียวเมียเดียว มีการแบ่งงานกันทำภายในครอบครัวอย่างเสมอภาคทั้งเพศชายและเพศหญิง แม้ว่าเพศชายยังคงสถานะความเป็นผู้นำครอบครัวแต่ให้สิทธิในการรับผิดชอบภายในบ้านและดูแลบุตรแก่ภรรยา อาจมีเรื่องงานซ่อมแซมบ้านหรือกิจกรรมทางศาสนาที่ยังคงอำนาจไว้ซึ่งเพศชาย สำหรับเพศวิถีในชีวิตคู่ในครอบครัวมุสลิมนั้นก็ยังมีแบบแผนแนวทางตามหลักศาสนาที่ต้องปฏิบัติ โดยในการมีเพศสัมพันธ์กันต้องได้รับการยินยอมพร้อมใจก่อนถึงมีเพศสัมพันธ์กันได้ ต้องไม่มีการบังคับหรือขืนใจและภรรยาไม่ควรบ่ายเบี่ยงหรือขัดขืนซึ่งในประเด็นนี้ฟังดูคล้ายกับว่าเพศหญิงมีสิทธิในการปฏิเสธมีเพศสัมพันธ์ได้ แต่ทว่าอ่อนแอไปได้ดีกว่าถ้าภรรยาขัดขืน อาจจะเป็นการกระทำที่ไม่สมควรจะเกิดขึ้นนั้นอาจจะสะท้อนได้ว่าแท้จริงแล้วสิทธิในประเด็นดังกล่าวของเพศหญิงอยู่ภายใต้อำนาจการตัดสินใจของเพศชาย

นอกจากนี้ในแนวทางการศาสนาการที่สามีและภรรยายินยอมร่วมเพศต่อพระลี้กถึงพระเจ้าโดยการเอ่ยถึงนามพระองค์ว่า “บิสมิลลาฮินรอมมานนิรอฮีม” และในระหว่างร่วมเพศไม่ควรมีการพูดคุยหรือมองอวัยวะซึ่งกันและกัน ท่าทางในการร่วมเพศไม่อาจกระทำได้ เช่น การมีเพศสัมพันธ์ทางทวาร เพศชายควรสร้างความพึงพอใจให้เพศหญิงด้วยเช่นกัน ภายหลังจากมีเพศสัมพันธ์ต้องอาบน้ำเพื่อชำระร่างกายให้สะอาด ข้อมูลที่น่าสนใจว่าในกรณีที่ภรรยาตั้งครรภ์นั้นสามีมีสิทธิจะมีเพศสัมพันธ์กับภรรยาได้ แม้ว่าการร่วมเพศนั้นต้องมีความระมัดระวังให้มากเพื่อป้องกันการกระทบกระเทือนต่อลูกในครรภ์ ในเดือนรอมฎอนนั้นถือว่าเป็นช่วงเวลาไม่ควรละเว้นการมีเพศสัมพันธ์ เช่นเดียวกับในช่วงภรรยามีประจำเดือนไม่ควรละเว้นการมีเพศสัมพันธ์เช่นกันเนื่องจากมีโอกาสได้รับแบคทีเรียขณะร่วมเพศไปเข้าสู่อวัยวะเพศหญิงโดยผ่านอวัยวะเพศชาย ทำยสุดในการพูดคุยเรื่องเพศสัมพันธ์ทำให้เพศหญิงไม่อยากจะเปิดเผยเรื่องดังกล่าว เพราะในคำสอนตามหลักการศาสนาได้ระบุว่าภรรยาเรื่องดังกล่าวมาเปิดเผยเปรียบเสมือนมารร้ายตัวผู้และมารร้ายตัวเมียพบกันในห้องถนนและตอบสนองความอยากของตัวเองขณะที่ผู้คนที่กำลังมองดูหลังการร่วมเพศระหว่างสามีภรรยาแล้วเรื่องดังกล่าวต้องปกปิดให้เป็นความลับอย่างถึงที่สุด สอดคล้องกับที่จารีกเซ็นเจริญและมุฮัมหมัดพายัพ<sup>24</sup> ระบุในหนังสือเรื่องเพศสัมพันธ์ในศาสนาอิสลามที่มาจากการถอดชุดความรู้ในคัมภีร์อัลกุรอานที่ว่าด้วยการมีเพศสัมพันธ์ในคู่สมรส

---

<sup>24</sup> จารีก เซ็นเจริญ และมุฮัมหมัด พายัพ, *เพศสัมพันธ์ในอิสลาม* (กรุงเทพฯ: ส.วงศ์เสงี่ยม, 2537), 47-49.

แนวคิดการปกปิดเรื่องเพศวินิดังกล่าวจึงทำให้เป็นอุปสรรคอย่างหนึ่งในการได้ข้อมูลมาในช่วงแรกๆ ของการเริ่มต้นทำวิจัยซึ่งทำให้ใช้เวลาอธิบายขอบเขตในการศึกษาและสร้างตระหนักถึงการให้ข้อมูลและนำไปสู่การมีวิถีทางเพศที่ปลอดภัยแก่คู่สมรสที่ใช้เวลาค่อนข้างนานหลังจากได้ข้อมูลในส่วนดังกล่าวข้างต้นแล้ว ผู้วิจัยได้สำรวจถึงการมีความรู้ในเรื่องเพศวินิและพฤติกรรมเพศวินิของชาวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีเป็นอย่างไร ผลการศึกษาพบว่าทิศทางของความรู้สวนทางกลับการปฏิบัติ นั่นคือประชาชนส่วนใหญ่มีความรู้ในเพศวินิที่ชีวิตครอบครัวแต่ไม่สามารถปฏิบัติตามนั้นได้ ทั้งนี้เพราะคุ้นเคยกับวิถีชีวิตที่สืบเนื่องจากวัฒนธรรมที่เป็นมาในอดีต

ข้อเสนอแนะในการศึกษาพบว่าครอบครัวเป้าหมายให้ข้อมูลได้เพียงบางส่วนที่คล้ายคลึงกันเช่นเรื่องการแบ่งงานกันทำ ในขณะที่เดียวกันพวกเขาปฏิเสธให้ข้อมูลบทบาททางเพศของคู่สมรสเนื่องจากมีความคิดเห็นว่าเป็นเรื่องที่ไม่ควรเปิดเผยทั้งที่เป็นประเด็นสำคัญมากเนื่องจากครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีมีรูปแบบการใช้ชีวิตและความเชื่อตามหลักศาสนาอิสลามทำให้มีผลต่อพฤติกรรมสุขภาพทางเพศของคู่สมรส ดังนั้นภาครัฐควรมีแนวทางรณรงค์ให้ประชาชนในพื้นที่รับรู้ข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับการดูแลสุขภาพทางเพศอย่างแพร่หลายและสามารถยอมรับว่าเป็นเรื่องสุขภาพทางเพศเป็นเรื่องปกติที่พูดคุยและให้ข้อมูลแลกเปลี่ยนกันได้และในส่วนของผลการศึกษาเชิงปริมาณนั้นแม้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพศกับความรู้ในเรื่องเพศวินิในชีวิตคู่และความสัมพันธ์ระหว่างเพศและพฤติกรรมเพศวินิในคู่สมรสไม่มีความสัมพันธ์กัน แต่ในการศึกษาที่พบว่าเพศชายยังคงมีอำนาจเหนือกว่าเพศหญิงในหลายด้าน เช่น อำนาจในครอบครัวอำนาจในการดำเนินชีวิตตาม

หลักการศาสนาและอำนาจในการมีเพศสัมพันธ์นั้นจึงจำเป็นที่เพศหญิงต้องมีความรู้ในเรื่องเพศวิถีในหลักการศาสนาอิสลามเพื่อปกป้องและดูแลสุขภาพทางเพศของตนเองอย่างปลอดภัย ทำยสุดเพื่อให้ในการวิจัยครั้งต่อไปได้รับข้อมูลในองค์ความรู้ทางด้านเพศวิถีในชีวิตคู่และครอบครัวที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้นจึงอาจจะมีการศึกษาครอบครัวเป้าหมายในพื้นที่อื่นๆเพิ่มเติมเพื่อจะทำให้ได้รับข้อมูลที่อาจจะมีหลากหลายมากยิ่งขึ้น

## บรรณานุกรม

### หนังสือภาษาไทย

- คาสปาร์ ฟิค, วาสนา อิมเอ็ม และ รัตนาภรณ์ ตังธนเศรษฐ์. *โฉมหน้าครอบครัวไทยยุคเกิดน้อยอายุยืน*. กรุงเทพฯ: กองทุนประชากรแห่งสหประชาชาติประจำประเทศไทยและสำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2558.
- จารึก เซ็นเจริญ และ มุฮัมหมัด พายัพ. *เพศสัมพันธ์ในอิสลาม*. กรุงเทพฯ: ส.วงศ์เสงี่ยม, 2537.
- ยุสุฟ กือรฏอวี แปลโดย บรรจง บินกาซัน. *หะลาลและหะรอมในอิสลาม*. กรุงเทพฯ: อัล-ญิฮาด, 2530.
- อัลญาน์ สมุห์เสนีโต และ เพ็ญพักตร์ ทองแท้. *สิทธิอนามัยเจริญพันธุ์ของประชากรไทยพุทธและไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี*. ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 2555.
- อัลญาน์ สมุห์เสนีโต. *ครอบครัวไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานีในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางประชากร*. ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 2558.
- อารง สุทธาศาสตร์. *สถาบันครอบครัวอิสลาม*. กรุงเทพฯ: ออฟเซ็ทเพรส, 2541.

### หนังสือภาษาอังกฤษ

David, L. & Melvin, E. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*.  
New York: Henry Holt and Company, 1996.

Kendall-Tackett, K. *Chronic pain: The Next Frontier in Child Mal-  
treatment Research*. *Child Abuse & Neglect*, 28. (997-  
1000), 2001.

Munir, Z.,L. *Islam and Gender: Reading Equality and Patriarchy  
in Mohammad*, N., K.S. and Kamil, H., eds. *Islam in South-  
east Asia: Political, Social and Strategic Challenge for the  
21<sup>th</sup> Century*. Singapore: Institute of Southeast Asian  
Studies, 2005.

Ong, A. and Peletz G.M. *Bewitching Women, Pious Men: Gender  
and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University  
of California Press. Silkworm Book, 1995.

Siddiqui, B.H. *Knowledge: An Islamic Perspective*. Pakistan:  
Islamic Research Institute, 1991.

## เอกสารอิเล็กทรอนิกส์

กรมอนามัยกระทรวงสาธารณสุข. *กฤตภาคข่าวประชากรและอนามัยเจริญพันธุ์เล่ม 13 มกราคม-มิถุนายน 2545*. [http://koha.library.tu.ac.th/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=259042&query\\_desc=an%3A279785](http://koha.library.tu.ac.th/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=259042&query_desc=an%3A279785) (สืบค้นเมื่อวันที่ 22 มกราคม 2556).

กรมการปกครองกระทรวงมหาดไทย. *สถิติการจดทะเบียนครอบครัว.*, จาก [http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/pubs/pubsfiles/Key55\\_T.pdf](http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/pubs/pubsfiles/Key55_T.pdf). (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 มกราคม 2557).

กรมการปกครองกระทรวงมหาดไทย. *ประมวลสถิติงานการทะเบียนปีพ.ศ.2550-2556*. กรุงเทพฯ: กระทรวงมหาดไทย. [http://www.dopa.go.th/web\\_pages/m03093000\)/services](http://www.dopa.go.th/web_pages/m03093000)/services) (สืบค้นเมื่อวันที่ 20 พฤษภาคม 2558)

เกื้อวงศ์ บุญสิน.คุยกับ ศ.ดร.เกื้อวงศ์บุญสิน “ไทยกำลังเปลี่ยนจากสังคม DINK เป็น SINK”ในสำนักข่าวอิศราเมื่อวันพุธที่ 13 เมษายน 2559. [www.isranews.org/thaireform/thaireform-talk-interview/item/46213-dinks.html](http://www.isranews.org/thaireform/thaireform-talk-interview/item/46213-dinks.html) (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 มกราคม 2560).

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

มโนทัศน์ของความรักและการเลือกคู่ครองบนพื้นที่  
สิ่งพิมพ์ในสังคมไทยทศวรรษ 2460 ถึง 2480  
Rules of Love: An Ideal of Love and Mate-selection  
in Thai Printing Sphere 1890s-1930s

ภาสกร ศูนย์ตรง  
Passakorn Soontrong

นักศึกษาระดับปริญญาโท  
สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์  
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
E-mail: concept.69@hotmail.com

---

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง เจือนใจแห่งรัก: รูปแบบของการ  
เลือกคู่ครองในสังคมไทยทศวรรษ 2440 จนถึงทศวรรษ 2470

## บทคัดย่อ

การขยายตัวของทุนนิยมสิ่งพิมพ์ในช่วงทศวรรษ 2440 ถึงทศวรรษ 2480 เอื้อให้นักคิดนักเขียนทั้งที่มาจากกลุ่มราชสำนักและกลุ่มราษฎรสามัญเข้ามาสู่บรรณพิภพและแสดงความคิดวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นทางสังคมต่างๆ ซึ่งชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของวิถีคิดและอุดมคติที่มีต่อ “การเลือกคู่ครอง” หนึ่งวิถีคิดและอุดมคติดังกล่าวเป็นสิ่งที่มิพลวัตและเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาควบคู่ไปกับความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงทศวรรษ 2460 จนถึง 2480 เป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

บรรยากาศทางสังคมที่เปิดกว้างมากขึ้นทั้งความคิดและพื้นที่ทางสังคมที่เอื้อให้หนุ่มสาวมีโอกาสพบปะและทำความรู้จักกันมากขึ้น อีกทั้งการเข้าปะทะกับ “ความเป็นสมัยใหม่” อย่างตะวันตก เช่น การเข้าสู่สมาคม และประเด็นเกี่ยวกับครอบครัวที่เกี่ยวข้องกับวิถีคิดผัวเดียวหลายเมีย ตลอดจนประเพณีการคลุมถุงชนที่ทวิคุณความเข้มขันของการวิพากษ์วิจารณ์พร้อมกับเสนอรูปแบบการดำเนินชีวิตแบบใหม่ เช่น การแต่งงาน การชมภาพยนตร์ และการเที่ยวงานประจำปีต่างๆ ความเปลี่ยนแปลงในสังคมในช่วงเวลาดังกล่าวค่อยๆ กัดกร่อนวิถีคิดเกี่ยวกับการแต่งงานที่แยกออกจากอารมณ์ความรู้สึกระหว่างคนสองคน และก่อร่างรูปแบบของวิถีคิดและอุดมคติในการเลือกคู่ครองที่แวดล้อมไปด้วยเงื่อนไขต่างๆ อย่างที่เรียกว่าวิถีรักกันอย่างสมัยใหม่

**คำสำคัญ:** การเลือกคู่ครอง ความรัก วรรณกรรม คณะสุภาพบุรุษ

## Abstract

The widespread of the printing capitalism between 1890 and 1930 attentively invited several columnists, both the royal and the people, to the sphere of publication and the criticism of social issues. Those are pointed as a shift of thoughts and attitudes in mate-selection, becoming dynamic, changeable and concurrently over a period of time with social, economic, political and culture evolutions.

Especially, the decades of 1890 – 1930 was a turning point of political transitions and social climates, broadening the horizon to make a relationship between couples. A clash of western modernization, such as socialization, polygamous family and arranged marriage issues increased in criticism, parallel to the introduction to new ways of living, such as dancing, cinema and festival. A societal changes in this period of time has slightly decayed a thought of marriage without the couple's feeling; in the meantime, there is a formation in thoughts and attitudes of marriage, bounded by several conditions as a modern love.

**Keywords:** Mate-selection, Love, Literature, Khana Suphaphurut

## 1. บทนำ

“เป็นลูกแม่ อย่างนับถืออ้ายวิธีรักกันอย่างสมัยใหม่หน่อยเลย”<sup>1</sup>

ประโยคข้างต้นตัดตอนมาจากบทสนทนาระหว่างกัญญาและแม่ของหล่อนในนวนิยายเรื่อง *ลูกผู้หญิง* โดย นารา ตีพิมพ์ในนิตยสาร *สุภาพบุรุษ* โดยมีการกล่าวถึง “วิธีรักกันอย่างสมัยใหม่” หากพิจารณาให้ละเอียดลงไปจะพบว่า “วิธีรักกันอย่างสมัยใหม่” สะท้อนให้เห็นความน่าสนใจบางประการ คือ การเลือกคู่ครอง (Mate-selection) ของหนุ่มสาวชั้นกลางที่มองว่า “ความรัก” (Love) เป็นเงื่อนไขสำหรับการแต่งงาน เช่นเดียวกับคุณสมบัติอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นฐานะทางเศรษฐกิจ ลักษณะนิสัยส่วนบุคคล เป็นต้น

ทั้งนี้ต้องทำความเข้าใจในเบื้องต้นว่า “ความรัก” กับ “การแต่งงาน” เป็นสิ่งที่แยกขาดจากการอย่างชัดเจน ข้อเขียนด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาของ สเตฟานี คูนท์ซ (Stephanie Coontz) เรื่อง *Marriage, A History: How Love Conquered Marriage* ที่ศึกษาประวัติศาสตร์ของการมาบรรจบกันระหว่างสถาบันการแต่งงานกับความรักในยุโรปและอเมริกาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยอธิบายภาพของสถาบันการแต่งงานที่มีหน้าที่ซับซ้อนและไม่ได้เป็นเรื่องส่วนตัวของคนสองคน หรือมีหน้าที่ในทางจิตใจและอารมณ์เป็นหลัก การแต่งงานมีหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงของครัวเรือน เช่น การหลอมรวมหรือสร้างเครือญาติเพื่อขยายกำลังทาง

---

<sup>1</sup> นารา (นามปากกา), “ลูกผู้หญิง,” *สุภาพบุรุษ* 2, เล่มที่ 26: 168.

เศรษฐกิจ หรือสร้างเครือข่ายการสืบทอดทรัพย์สินการแต่งงานระหว่างสมาชิกต่างครัวเรือน ดังนั้นหน้าที่สำคัญของการแต่งงานที่มีผลต่อสถานะและความมั่นคงของครัวเรือนทำให้การแต่งงานไม่ใช่เรื่องของความรักและความสุขระหว่างคนสองคน แต่ถูกกำหนดและตัดสินโดยคนในครัวเรือน

ตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 เรื่อยมา มโนทัศน์เกี่ยวกับการแต่งงานและครอบครัวเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญ ชาวตะวันตกส่วนใหญ่โดยเฉพาะในยุโรปและอเมริกายอมรับและให้ความสำคัญวิธีคิดที่ว่าสามีหมายถึงผู้หาเลี้ยงครอบครัว และภรรยาในฐานะผู้อบรมเลี้ยงดู<sup>2</sup> จารีตดั้งเดิมของการแต่งงานหรือการคลุมถุงชนถูกแทนที่ด้วยการแต่งงานที่เพศชายเป็นผู้หาเลี้ยงครอบครัว (Love-based male breadwinner marriage) ที่วางอยู่บนวิธีคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ใกล้ชิด (Intimacy) และคู่ชีวิตเดี่ยว<sup>3</sup> (Lifelong monogamy)

อย่างไรก็ดี “ความรัก” ที่แม้จะดูเป็นสิ่งที่ธรรมชาติที่สุดของมนุษย์ แต่กลับไม่ได้ดำเนินไปตามธรรมชาติ ภายใต้โครงสร้างทางสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ (Male-dominated society) ไม่เปิดโอกาสให้ “ความรัก” เกิดขึ้นได้อย่างเสรี เนื่องจากการเลือกคู่ครองของหนุ่มสาวอยู่ภายใต้กรอบการตัดสินใจของผู้ใหญ่เป็นหลัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มชนชั้นสูง ด้วยสถาบันการแต่งงานที่ไม่ได้มีหน้าที่ทางจิตใจและอารมณ์เป็นหลัก บวกกับประเพณีคลุมถุงชนที่พ่อแม่มีอำนาจในการตัดสินใจมากกว่าคู่

<sup>2</sup> Stephanie Coontz, *Marriage, A History: How Love Conquered Marriage* (New York: Penguin Books, 2005), 6.

<sup>3</sup> เรื่องเดียวกัน, 11-12.

บ่าวสาวได้ทำให้ “การแต่งงาน” สำหรับคนรุ่นใหม่เริ่มมองว่าวิธีคิดดังกล่าวเริ่มมีปัญหา โดยเฉพาะกลุ่มลูกหลานเจ้านายที่ซึมซับอิทธิพลวิธีคิดจากตะวันตกที่เริ่มวิพากษ์วิจารณ์ประเพณีคลุมถุงชน รวมไปถึงประเด็น “ผิวเดียวหลายเมีย” อันเป็นประเด็นสำคัญที่แสดงให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างชนชั้นเจ้านายและคนชั้นกลางที่เริ่มเข้ามาวิพากษ์วิจารณ์กรอบประเพณีดั้งเดิมควบคู่ไปกับข้อเสนอที่ว่า การแต่งงานควรเกิดจากความรัก ซึ่งแตกต่างกับการ “อยู่ๆ กันไปก็รักกันเอง”

นอกจากนี้ การที่ “ความรัก” กลายเป็นเงื่อนไขหรือเหตุผลสำหรับการแต่งงานนั้น ความรักจึงไม่ใช่เพียงแค่อารมณ์ที่เกิดขึ้นระหว่างชายหญิง แต่เป็น “ความมีเหตุผล” (Rational) เพราะตระหนักถึงสิ่งที่จะเผชิญในอนาคตเช่นเดียวกันกับเงื่อนไขอื่นๆ ที่มีเหตุผลมารองรับ เช่น หากไม่คำนึงถึงการงานอาชีพหรือรายได้ก็ไม่อาจแบกรับภาระทางเศรษฐกิจของครอบครัวได้ หรือการแต่งงานที่ไม่ได้มี “ความรัก” เป็นปัจจัยสำคัญ สามีภรรยา ก็อาจจะเกิดความขัดแย้งในภายหลังได้ดังที่ปรากฏในนิยายสารสุภาพบุรุษและนิยายสารอื่นๆ ในช่วงเวลาเดียวกัน ตลอดจนข้อเขียนในสิ่งพิมพ์

การเลือกคู่ครองของหนุ่มสาวชั้นกลางเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นในสุญญากาศ หากแต่เกิดขึ้นภายใต้บริบททางสังคมที่เอื้อต่อการพบปะของหนุ่มสาว บรรยายากของการวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นทางสังคมต่างๆ โดยเฉพาะประเด็นเรื่อง “ผิวเดียวเมียเดียว” กับ “ผิวเดียวหลายเมีย” ที่เริ่มก่อตัวขึ้นจากกลุ่มคนที่มีการศึกษาได้กลายเป็นประเด็นที่กินเวลาหลายทศวรรษ รวมไปถึงการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมและการศึกษา อย่างไรก็ตาม การเลือกคู่ครองของคนชั้นกลางที่เกิดขึ้นนี้ค่อนข้าง ก่อตัวขึ้นและเป็นกระบวนการที่กินระยะเวลานาน และไม่ใช่คน

ชั้นกลางทุกคนจะมีมโนทัศน์เรื่องการเลือกคู่ครองแบบเดียวกัน หากแต่เพียงต้องการเสนอว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนี้ได้เกิดปรากฏการณ์ที่น่าเป็นหมุดหมายสำคัญอันหนึ่งในสังคมไทย

ในสังคมไทยช่วงต้นทศวรรษ 2460 จนถึงทศวรรษ 2480 เป็นช่วงเวลาที่ยุโรปอากาศในสังคมเปลี่ยนแปลงไปอย่างเข้มข้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งบนพื้นที่ของสิ่งพิมพ์ที่เริ่มขยายตัว พื้นที่สิ่งพิมพ์จึงเป็นพื้นที่ที่เอื้อให้กลุ่มนักหนังสือพิมพ์ตลอดจนนักเขียนกลุ่มต่างๆ เข้ามาวิพากษ์และเสนอมโนทัศน์ผ่านงานเขียนของตนเอง การเข้ามาแสดงความคิดวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นทางสังคมต่างๆ ซึ่งให้เห็นรูปแบบวิธีคิดที่เปลี่ยนแปลงไปโดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องอุดมคติและวิธีคิดที่มีต่อเรื่อง “การเลือกคู่ครอง” ซึ่งสะท้อนผ่านงานเขียนในนิตยสารสุภาพบุรุษดังกล่าวต่อไป

## 2. จาก “คลุมถุงชน” สู่ “การเลือกคู่ให้เหมาะแก่ตน”

การเลือกคู่ครองของกลุ่มเจ้านายนับเป็นฐานสำคัญของการศึกษาและทำความเข้าใจสาเหตุของการเปลี่ยนแปลงเรื่องการเลือกคู่ครองและการแต่งงาน นอกจากจะเป็นกลุ่มที่ยังมีหลักฐานปรากฏให้เห็นอยู่บ้าง ยังเป็นกลุ่มที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมตะวันตกมากที่สุด อย่างไรก็ตาม ความเป็นกลุ่มที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมตะวันตกมากที่สุด อย่างไรก็ตาม ความเป็นกลุ่มที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมตะวันตกมากที่สุด อย่างไรก็ตาม ความเป็นกลุ่มที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมตะวันตกมากที่สุด อย่างไรก็ตาม ความเป็นกลุ่มที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมตะวันตกมากที่สุด

ถ้าย้อนมาเป็นหน้าที่ของกลุ่มคนชั้นกลาง การซึมซับของกลุ่มเจ้านาย เหล่านี้เองที่ส่งผลต่อความเปลี่ยนแปลงมากมายในสังคมไทย โดยเฉพาะประเด็นทางเศรษฐกิจการเมืองเท่านั้น แต่ยังรวมถึงลักษณะครอบครัว วิธีการเลือกคู่ครองและประเด็นเรื่อง “ผู้เดียวหลายเมีย” ในสังคมไทยอีกด้วย

บริบททางสังคมในสังคมไทยช่วงก่อนทศวรรษ 2470 อันเป็นยุคที่การจับคู่หนุ่มสาวแต่งงานหรือที่เรียกว่าคลุมถุงชนยังเป็นสิ่งที่ยึดถือกันทั่วไป พ่อแม่ผู้ปกครองในกลุ่มเจ้านายยังมองว่าการจัดหาคัดเลือกคู่ครองให้ลูกเป็นหน้าที่หนึ่งที่พึงกระทำ การเลือกคู่ครองอย่างเสรีของหนุ่มสาวแทบจะไม่มีความเป็นไปได้เลย โดยเฉพาะอย่างยิ่งลูกหลานของกลุ่มเจ้านายที่เป็นผู้หญิง เนื่องจากการให้คุณค่ากับ “ผู้ชาย” มากกว่า “ผู้หญิง” ลูกสาวของกลุ่มเจ้านายเหล่านี้จึงแทบจะไม่สามารถที่จะเลือกคู่ครองได้ด้วยตนเอง ตลอดจนไม่สามารถแต่งงานหรือคบค้าสมาคมกับผู้ที่อยู่ต่ำกว่าศักดิ์กว่าตนเอง ในขณะที่ลูกหลานเจ้านายฝ่ายชายยังสามารถเลือกคู่ครองได้ด้วยตนเองและปรึกษาเรื่องการชู้ขอกับพ่อแม่ได้

การเลือกคู่ครองด้วยตนเองหรืออำนาจอิสระในการเลือกคู่ครอง โดยเฉพาะของผู้หญิงยังอยู่ใต้อำนาจของพ่อแม่ แม้ว่าในรัชกาลที่ 5 จะโปรดเกล้าฯ ประกาศพระราชบัญญัติลักพา พ.ศ. 2408 และ พ.ศ. 2411 โดยมีสาระสำคัญคือให้ผู้หญิงที่มีอายุ 20 ปีขึ้นไปมีสิทธิ์เลือกคู่ครองด้วยตนเอง ดังข้อความว่า

“ในการมีผัว หญิงอายุไม่ถึง 20 ปี ซึ่งยังอยู่ใต้อำนาจอิศระของบิดามารดานั้น จะเลือกคู่ตามชอบ โดยบิดามารดาไม่ยินยอมด้วยไม่ได้ แต่ถ้าหญิงอายุครบหรือกว่า 20 ปี หญิงอาจเลือกคู่ตามชอบใจได้”<sup>4</sup>

อย่างไรก็ดี การแต่งงานไม่สามารถสรุปได้ว่าเป็นการถูกบังคับหรือคลุมถุงชนทั้งหมด การประนีประนอมระหว่างพ่อแม่และบุตรสาวก็ปรากฏให้เห็นดังเรื่องของหม่อมเจ้าหญิงฤดีวรวรรณซึ่งเกิดขึ้นในปี พ.ศ. 2471 เมื่อเธอได้ยื่นว่าญาติผู้ใหญ่ต้องการให้เธอแต่งงานกับญาติของเธอ เธอได้บอกพ่อว่าไม่เห็นด้วยกับงานแต่งงานนี้<sup>5</sup> ซึ่งแสดงให้เห็นว่าอย่างน้อยในช่วงเวลาดังกล่าว พ่อแม่ก็ยอมรับทางเลือกของลูก

ในหัวข้อนี้จึงจะร่างให้เห็นบริบทการขยายตัวอย่างเข้มข้นของพื้นที่สิ่งพิมพ์ที่เอื้อให้กลุ่มชนชั้นเจ้านายและกลุ่มนักเขียนปัญญาชนได้เข้ามาแสดงข้อคิดเห็นต่อประเด็นต่างๆ ตลอดจนเรื่องสั้นที่สะท้อนให้เห็นรูปแบบและมโนทัศน์เรื่องความรักและการเลือกคู่ครอง โดยแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มคนหลักๆ ที่เข้ามามีบทบาทในบรรณพิภพ คือ กลุ่มเจ้านายและกลุ่มชนชั้นกลาง

---

<sup>4</sup> เขี้ยว, กฎหมายผัวเมีย ดำเนินความตามกฎหมายลักษณะผัวเมียและลักษณะอื่นๆ ในกฎหมายราชบุรี ประกาศ พ.ร.บ.รัชกาลที่ 4 ที่ 5 และที่ 6 และคำพิพากษาศาลฎีกาศก 117 ถึง 131 (พระนคร: โรงพิมพ์พานิชคุณผล, 2456), 72.

<sup>5</sup> หม่อมเจ้าหญิงฤดีวรวรรณ, บันทึกท่านหญิง ม.จ. หญิงฤดีวรวรรณ, 92.

## 2.1 กลุ่มเจ้านายกับบทบาทในพื้นที่สิ่งพิมพ์

ภายในช่วงเวลาที่สยามพยายามจะเปลี่ยนแปลงไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ตามแบบตะวันตกจากการที่อิทธิพลของมหาอำนาจตะวันตกแพร่ขยายเข้ามา ความสัมพันธ์ระหว่าง “สามีกรรรยา” เป็นสิ่งหนึ่งที่กลุ่มเจ้านายพยายามรักษาไว้ให้เปลี่ยนแปลงน้อยที่สุด กฎหมายครอบครัวสมัยใหม่อันเป็นตัวจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างสามีกรรรยาที่มีความทันสมัยแบบตะวันตกต้องใช้เวลาในการร่างและแก้ไขอยู่หลายทศวรรษ ซึ่งกลุ่มเจ้านาย เช่น พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์ แสดงออกอย่างชัดเจนด้วยการออกมาวิพากษ์วิจารณ์ มโนทัศน์เดี่ยวหลายเมียลงในสิ่งพิมพ์ และเนื่องด้วยระยะเวลาที่ยาวนานในการแก้ไขและการประกาศใช้กฎหมายดังกล่าว ผนวกกับบรรยากาศทางสังคมที่เอื้อให้กลุ่มคนชั้นกลางเข้ามามีส่วนในการวิพากษ์วิจารณ์จึงทำให้มโนทัศน์และปัญหาต่างๆ แพร่กระจายเป็นวงกว้างในสังคมโดยไม่จำกัดเฉพาะกลุ่มเจ้านายเท่านั้น

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงเป็นผู้ที่สะท้อนวัฒนธรรมตกออกมาอย่างชัดเจน ไม่ว่าจะทรงโปรดการละคร การจัดตั้งสโมสร และการออกหนังสือพิมพ์<sup>6</sup> ครั้งหนึ่งพระองค์ทรงตรัสว่า “...พอหมดเวลาราชการแล้วมีอะไรให้ทำน้อยเหลือเกิน ไม่มีโรงละครให้ไปดูอย่างที่อังกฤษ สโมสรที่นี้ก็ไม่มีเหมือนที่โน่น จริงอยู่ที่ฉันเพิ่งจะจัดตั้ง

---

<sup>6</sup> กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์กล่าวถึงการ “เล่น” ที่รัชกาลที่ 6 ทรงโปรดไว้ในส่วนคำนำในฉบับที่พิมพ์จดหมายจางวางหรั้าเป็นฉบับรวมเล่มในปี พ.ศ.2478 ดูเพิ่มเติมใน กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์, *จดหมายจางวางหรั้า* (พระนคร: คลังวิทยา, 2503), 1.

สโมสรมที่ฉันเองเป่นประธาน<sup>7</sup> และมีสมาชิกจำนวนมากพอสมควรขึ้น  
มา...”<sup>8</sup>

กิจกรรมต่างๆ จากหลักฐานที่ปรากฏของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวสะท้อนให้เห็นอิทธิพลของวัฒนธรรมตะวันตกอย่างชัดเจน รวมถึงประเด็นเกี่ยวกับเรื่อง “ความรัก” และการคัดค้านประเพณีคลุมถุงชนอีกด้วย การมองประเพณีคลุมถุงชนในฐานะของปัญหาครอบครัวที่สำคัญ ดังจะเห็นได้จากความตอนหนึ่งในข้อเขียนเรื่อง คุณและโทษแห่งการมีคู่ จากหนังสือพิมพ์รายสัปดาห์ ที่ประพันธ์โดยรัชกาลที่ 6 ว่า

“เหตุอีกอย่าง ๑ แห่งความเดือนร้อนของผัวเมียคือการแต่งงานกันด้วยความมุ่งหมายอันใดอัน ๑ นอกจากความรักใคร่กันอย่างธรรมดาโลก เช่น แต่งงานกันเพราะปรารถนาทรัพย์หรือยศบรรดาศักดิ์เป็นต้น ผู้ที่แต่งงานกันด้วยความมุ่งหมายเช่นกล่าวมานี้ ถ้าอยู่ด้วยกันไปได้ยึดก็นับว่าเป็นบุญนักหนาอยู่ และมักจะเป็น

---

<sup>7</sup> พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงจัดตั้งทวีปัญญาสโมสรมขึ้นแต่เนื่องด้วยมีพระราชกิจจำนวนมาก จึงแต่งตั้งให้กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์และเจ้าพระยาธรรมศักดิ์มนตรีร่วมกันเป็นบรรณาธิการ ทวีปัญญาสโมสรมจัดตั้งขึ้นที่พระราชวังสราญรมย์ ก่อปรด้วยห้องหับตามตำรา Club ในอังกฤษ คือ มีห้องหนังสือ ห้องพัก ห้องบิลเลียด ที่เล่นเกมต่างๆ ทั้งกลางแจ้งและในร่ม

<sup>8</sup> พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว (มาลิตัท พรหมทัตตเวที แปล), พระราชกัณฑ์บทดีชนบท, พระราชหัตถเลขาในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ถึง นายเมย์นาร์ต วิลโลบี คอลเซสเตอร์-วิมช คหบดี (กรุงเทพฯ: วชิราวุธวิทยาลัย, 2552), 14-15. อ้างถึงใน วรชาติ มีชูบท, “เมื่อรัชกาลที่ 6 ทรง “ถูกเกณฑ์ให้เลือกคู่,” ศิลปวัฒนธรรม 37, ฉ. 1 (พฤศจิกายน 2558): 82.

เพราะทั้งสองฝ่ายเกรงใจบิดามารดาบ้าง สงสารลูกบ้าง หรือเป็นเพราะได้เกิดรักกันขึ้นเมื่อได้เห็นอกใจกันแล้ว บ้าง ถ้าเป็นเพราะได้เกิดรักขึ้นภายหลังเช่นว่านั้นแล้ว นับว่าเปนนโศกโลกอันประเสริฐ แต่โดยมากผู้ที่แต่งงานกัน โดยหวังประโยชน์อย่างใดอย่างหนึ่ง ไม่ได้รักใคร่กันก่อนแล้ว ถึงแม้จะคงอยู่ไปด้วยกันก็ไม่มีความสุขเลยเป็นแน่นอน และฝ่ายหญิงเดือนร้อนกว่าฝ่ายชายเป็นแน่นอน เพราะชายมีเมียอื่นอีกก็คนก็ได้ แต่ฝ่ายหญิงต้องทนระกำ ละบาก ต้องทนดูผู้ทอดหญิงอีกคน ๑ ด้วยความรักซึ่งตนมีเคยได้รับเลย”<sup>9</sup>

นอกจากการออกมาวิพากษ์วิจารณ์การแต่งงานที่ไม่ได้เกิดขึ้น จากความรักอันนำไปสู่ปัญหาครอบครัวและความทุกข์ของสตรีผู้เป็นแม่แล้ว บุคลิกลักษณะของรัชกาลที่ 6 เองก็สอดคล้องกับสิ่งที่ปรากฏในงานเขียนเช่นเดียวกัน กล่าวคือ “...ทรงมีพระนิสัยที่ชอบมีเมียคนเดียว จึงไม่โปรดที่จะอยู่พร้อมๆ กันหลายๆ คน...”<sup>10</sup>

นอกจากนี้ บทประพันธ์ในรัชกาลที่ 6 เรื่อง โคลนติดล้อ ที่ตีพิมพ์ครั้งแรกลงใน หนังสือไทย ในปี พ.ศ.2458 ได้กล่าวถึง “การแต่งงานโดยธรรมดาโลก” โดยวิพากษ์การแต่งงานที่ไม่มีสถานะทางกฎหมายอย่างเป็นทางการเป็นรูปธรรม “การแต่งงานโดยธรรมดาโลก” ในความหมายของรัชกาล

---

<sup>9</sup> รัชกาลที่ 6, “คุณและโทษแห่งการมีคู่,” *ดุสิตสมิต* เล่มที่ 9, ฉ. 98 (20 พฤศจิกายน พ.ศ.2463): 99-100.

<sup>10</sup> หม่อมเจ้าพูนพิศมัย ดิศกุล, *พระราชวงศ์จักรี ตอน พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 6*, 272. อ้างใน วรชาติ มีชูบท, “เมื่อรัชกาลที่ 6 ทรงถูกเกณฑ์ให้เลือกคู่,” *ศิลปวัฒนธรรม* 37, ฉ. 1 (พฤศจิกายน 2558), 89.

ที่ 6 หมายถึงการแต่งงานที่วางอยู่บนความยินยอมที่จะแต่งงานและหย่าร้างของทั้งสามีภรรยา ซึ่งแม้ว่าจะดูมีความเป็นเสรี แต่ก็ตามมาด้วยปัญหามากมาย โดยเฉพาะผลกระทบที่มีต่อ “ลูก” กล่าวคือ รัชกาลที่ 6 มองว่าแม้จะแต่งงานกันด้วยความยินยอมพร้อมใจกันทั้ง 2 ฝ่าย แต่ตัวบทกฎหมายไม่ได้ให้สถานภาพระหว่างสามีภรรยา อย่างน้อยที่สุดคือให้พ่อแม่ผู้ปกครองของทั้ง 2 ฝ่าย เป็นพยานรักด้วยการจัดงานวิวาห์เล็กๆ อีกทั้งยังมองว่าการปล่อยให้แต่งงานโดยธรรมดาโลกนี้ดำเนินต่อไปก็เหมือนกับการส่งเสริมการผสมอย่างสัตว์ ดังความตอนหนึ่งว่า

“...ถ้า (การแต่งงานโดยธรรมดาโลก) เป็นการปรกติซึ่งเกิดขึ้นเนื่องๆ ตามที่ดูเหมือนจะเป็นอยู่ในหมู่เรามีในกรุงเทพฯ เป็นอาทิขณะนี้แล้ว ก็ไม่เป็นเครื่องที่จะทำให้จรรยาแห่งชาติเราดีขึ้นเลย การที่จะส่งเสริมการ “แต่งงานโดยธรรมดาโลก” นั้น ก็เท่ากับส่งเสริมการผสมอย่างสัตว์ ซึ่งข้าพเจ้าเห็นว่าเป็นของชั่วร้ายกว่าการมีเมียหลายคน... ที่จริงข้าพเจ้าจะใคร่ยืนยันว่า เพื่อความสะดวกแห่งการมีเมียหลายคนนี้เอง คนจำพวกที่ชอบ “แต่งงานโดยธรรมดาโลก” จึงคงได้รับความอดหนุนของคนไทยสมัยใหม่ชั้นสูงๆ อยู่”<sup>11</sup>

อย่างไรก็ดี ภายใต้บริบทสังคมช่วงรัชสมัยของรัชกาลที่ 6 นั้น ประเพณีการคลุมถุงชนและการมีเมียหลายคนยังคงยึดถือกันทั่วไปในสังคม การออกมาวิพากษ์วิจารณ์ของกลุ่มเจ้านายเองจึงมีความหมาย

<sup>11</sup> พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, “โคลนติดล้อ,” *ประมวลบทพระราชนิพนธ์ (ภาคปกิณกะ)* (พระนคร: กรุงเทพมหานครพิมพ์, 2504), 95.

อย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นเรื่อง “ผัวเดียวหลายเมีย” ซึ่งรัชกาลที่ 6 ทรงแสดงพระราชทัศนะผ่านข้อเขียนเรื่อง เครื่องหมายแห่งความรุ่งเรือง คือ สถานภาพแห่งสตรี ใน *วิทยาคารย* เมื่อ พ.ศ. 2461 โดยเสนอว่าการยอมให้สตรีมีความเสมอภาคทัดเทียมกับบุรุษจะสะท้อนให้เห็นว่าสยามประเทศได้เข้าสู่ความศิวิไลซ์แล้ว ทั้งนี้ รัชกาลที่ 6 ทรงยกตัวอย่างให้เห็นจากตัวบทกฎหมายที่บุรุษมักเอาเปรียบและยกตนให้มีสถานภาพที่สูงกว่าสตรีเสมอ นอกจากนี้ยังกล่าวถึงประเด็น “ผัวเดียวหลายเมีย” ไว้ว่า

“...ไม่ต้องไปดูไกลถึงเมืองฝรั่งมังค่าอะไรดอก ขอเชิญคุณๆ ผู้ดีไทยออกไปตามบ้านนอกในเมืองไทยนี้เอง ก็จะได้เห็นตัวอย่างแห่งครอบครัวที่เป็นคู่ผัวตัวเมียกัน และจะได้เห็นไม่ใช่แต่ครัวเรือนเดียวสองครัวเรือน จะได้เห็นมากๆ ที่เดียว ท่านจะได้เห็นหญิงชายที่เป็นคู่ผัวตัวเมียเป็นสหายนกัน ต่างคนต่างเกรงใจกัน ไม่มีใครตั้งตนเป็นนายใคร ทำงานช่วยเหลือกันและกันแบ่งกันทำงานตามที่เหมาะสมและถนัด เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว ทรัพย์ใดที่หามาได้ด้วยน้ำพักน้ำแรงรวมกันก็เป็นการสมควรอย่างยิ่งที่จะต้องถือเป็นทรัพย์สมบัติรวมกัน เพราะหญิงกับชายเป็นผู้ร่วมทุกข์ร่วมสุขกันจริงๆ และมีความเสมอหน้ากัน โดยแท้ ดังนั้นข้าพเจ้าจึงเห็นว่าชาวชนบทไทยเรานี้แท้จริงใกล้ข้าง “ศิวิไลซ์” มากกว่าคนในกรุงเทพฯ หรือในเมืองใหญ่ๆ เสียด้วยซ้ำ!”<sup>12</sup>

<sup>12</sup> เรื่องเดียวกัน, 94.

จากสิ่งที่กล่าวไปข้างต้นจะเห็นได้ว่าภายในกลุ่มเจ้านายเองก็มองว่าประเด็นเรื่องความรัก การแต่งงาน และมโนทัศน์ “ผิวเดียวหลายเมีย” ได้สร้างปัญหาอื่นๆ มากมาย โดยกลุ่มเจ้านายเหล่านี้ล้วนได้รับอิทธิพลจากตะวันตกจากการไปศึกษาต่อในต่างประเทศทั้งสิ้น แม้ว่าความพยายามในการแก้กฎหมายลักษณะผิวเมียหรือกฎหมายครอบครัวสมัยใหม่จะมีความล่าช้าในกระบวนการ ด้วยเหตุผลของการตระหนักถึงปัญหาเรื่องมรดก ลูกและเมียหย้อยที่จะตามมาก็ตาม แต่อย่างน้อยที่สุดก็สะท้อนให้เห็นว่าประเด็นดังกล่าวมาถึงจุดที่ต้องเปลี่ยนแปลงและกลุ่มเจ้านายไม่สามารถถ่วงความเปลี่ยนแปลงได้

## 2.2 บทบาทของคนชั้นกลางบนพื้นที่สิ่งพิมพ์ในฐานะความสำคัญของการเปลี่ยนแปลง

การเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้นของโครงสร้างทางเศรษฐกิจที่เอื้อให้เกิดทั้งอาชีพใหม่ๆ รวมไปถึงโอกาสในการมีงานทำที่เพิ่มมากขึ้น การขยายตัวของระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่ผลิตและหล่อหลอมให้คนชั้นกลางที่ผ่านระบบการศึกษาเหล่านี้มีชุดความคิดที่ยืนอยู่บนฐานของความมีเหตุผลมากขึ้น การมีคนรุ่นใหม่ที่มีความรู้สึกรู้คิดแบบคนชั้นกลางถือกำเนิดขึ้นมาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในวงการหนังสือพิมพ์และวงการนักประพันธ์ในทศวรรษ 2470 แสดงออกได้อย่างมีพลังเกี่ยวกับความรู้สึกต่อต้านขนบธรรมเนียมประเพณีของคนชั้นสูง เช่น การมีภรรยาหลายคน ประเพณีการแต่งงานแบบคลุมถุงชน กลุ่มคนเหล่านี้ เช่น กุหลาบ สายประดิษฐ์ (ศรีบูรพา) มาลัย ชูพินิจ ชาติแพร์พันธุ์สนิท เจริญรัฐ หม่อมหลวงบุปผา กุญชร (ดอกไม้สด) รวมไปถึงหม่อมเจ้าอากาศดำเกิง รัชพัฒน์ สะท้อนลักษณะของความเป็นคนชั้นกลางที่มีสถานะทางการเงินในระดับที่ดี เป็นคนมีกิริยามารยาท มีการ

ศึกษา และต้องการเสรีภาพในการตัดสินใจ อีกทั้งในงานของกุหลาบ สายประดิษฐ์ก็ใช้คำว่า “คนชั้นกลาง” เรียกคนกลุ่มใหม่นี้ด้วย<sup>13</sup>

นครินทร์ เมฆไตรรัตน์ เสนอว่าโครงสร้างสังคมสยามตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2440 ประกอบด้วย 5 กลุ่มสังคมตามสถานภาพและอาชีพที่ทำให้สังคมสยามมีพลวัต ซึ่งล้วนแต่มีส่วนในการเปลี่ยนแปลงความคิด วัฒนธรรมในภาพรวม ได้แก่ กลุ่มเจ้านาย กลุ่มข้าราชการ กลุ่มคนชั้นกลางนอกระบบราชการ กลุ่มราษฎรสามัญชน และกลุ่มปัญญาชน<sup>14</sup>

ในขณะที่สก๊อต บาร์เม่ (Scot Barmé) แบ่งในระดับที่ยากกว่า กล่าวคือ มี 3 กลุ่ม ได้แก่ ชนชั้นปกครอง ชนชั้นกลาง และชนชั้นล่าง เขามองว่าการแบ่งโดยละเอียดแบบนครินทร์จะทำให้ยากต่อการวิเคราะห์ความตึงเครียด (tension) ความขัดแย้ง (conflict) และพลวัตทางสังคม<sup>15</sup> อย่างไรก็ตามไม่ว่าคำอธิบายของนครินทร์หรือบาร์เม่ก็ได้ชี้ให้เห็นว่ามีคนกลุ่มใหม่ถือกำเนิดขึ้นในสังคมแล้ว นอกจากนี้ บาร์เม่ยังชี้ให้เห็นว่าคนชั้นกลางสยามในทศวรรษท้ายๆ ของสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์พยายามนิยามระบบความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงให้เป็นไปตามความเหมาะสมในความรู้สึนึกคิดของเขา กล่าวคือ คนชั้นกลางเหล่านี้ล้วนเชื่อมั่นในความเสมอภาคของมนุษย์ (human equality) เสรีภาพของปัจเจกบุคคล (individual freedom) และการปลดปล่อย

---

<sup>13</sup> กุหลาบ สายประดิษฐ์, *ปราบพยศ* (พระนคร: ผดุงศึกษา, 2510), 34.

<sup>14</sup> นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, *การปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475* (กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, 2553), 14-20.

<sup>15</sup> Scot Barmé, *Woman, Man, Bangkok: Love, Sex, and Popular Culture in Thailand* (United State of America: Rowman & Littlefield, 2002), 7-9.

พันธนาการแห่งสตรี<sup>16</sup> (female emancipation) ความคิดนี้ทำให้พวกเขาแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ “ความก้าวหน้า” ของสยาม ทั้งในเรื่องระเบียบทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง รวมไปถึงเรื่องสถานะของผู้หญิงและความสัมพันธ์ระหว่างเพศด้วย โดยเฉพาะในเรื่องสถานะของผู้หญิง อีกทั้งเขายังชี้ให้เห็นว่ามีอย่างน้อย 3 ปัญหาที่คนชั้นกลางตระหนักได้โดยทั้งหมดวางอยู่บนวิธีคิดเรื่องความเท่าเทียมทางสังคม (social equality) และความเท่าเทียมระหว่างเพศ คือ การศึกษา การงาน และผัวเดียวหลายเมีย<sup>17</sup>

ปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้คนชั้นกลางมีบทบาทในมิติต่างๆ ในสังคมคือการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา นครินทร์ เมฆไตรรัตน์ได้ชี้ให้เห็นว่ามีหลายกลุ่มคนที่กำเนิดภายใต้โครงสร้างสังคมแบบใหม่ ที่สำคัญคือกลุ่มข้าราชการที่เป็นผลมาจากการปฏิรูประบบราชการ กลุ่มคนชั้นกลางนอกระบบราชการที่ประกอบอาชีพอิสระ และผู้นำราษฎรที่มีความคิดอ่านทางการเมืองที่เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น<sup>18</sup> นอกจากนี้ บาร์เมยังชี้ให้เห็นปัจจัยสำคัญ 2 ประการ คือ สื่อสิ่งพิมพ์และภาพยนตร์ กับ การศึกษา ดังนั้น กลุ่มคนที่สัมพันธ์อยู่กับมโนทัศน์ความรักรูปแบบใหม่จากคำอธิบายข้างต้นก็ไม่อาจเป็นอื่นได้ นอกจากกลุ่มคนชั้นกลาง และรูปแบบของ “ความรัก” ก็ได้ขยายตัวออกไปตามความเข้มข้นของการขยายตัวของกลุ่มคนชั้นกลาง ซึ่งการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรานี้เองที่ส่งผลให้คนชั้นกลางกลายเป็น

<sup>16</sup> Ibid., 10.

<sup>17</sup> ดูเพิ่มเติมในบทที่ 5-6, Ibid.

<sup>18</sup> นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, *การปฏิวัติสยาม พ.ศ. 2475* (กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน, 2553), บทที่ 3-5.

บุคคลที่มีอิสรภาพทางเศรษฐกิจ (financial independent people) ซึ่งสามารถที่จะบริโภคความบันเทิงหรือกิจกรรมสันทนาการที่เริ่มขยายตัวในสังคมเข้มข้นขึ้นทุกขณะ

สิ่งที่ตามมาหลังจากการกลายเป็นบุคคลที่มีอิสรภาพทางเศรษฐกิจภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราก็คือ รูปแบบการดำเนินชีวิต (lifestyle) คนชั้นกลางที่หันมาประกอบอาชีพอิสระมากขึ้นล้วนแล้วแต่มีรูปแบบการดำเนินชีวิตที่เป็นสมัยใหม่ ซึ่งรูปแบบการดำเนินชีวิตแบบใหม่ที่เกิดขึ้นนี้เป็นผลมาจากการเกิดขึ้นของพื้นที่สันทนาการในสังคมที่เพิ่มมากขึ้นและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ไม่ว่าจะเป็นร้านอาหารภัตตาคารที่เชิญเชิญให้คนออกไปกินข้าวนอกบ้าน โรงภาพยนตร์ที่เพิ่มจำนวนขึ้นอย่างรวดเร็ว โดยรัชกาลที่ 6 ทรงแสดงทัศนวิจรรย์รูปแบบการดำเนินชีวิตของพนักงานออฟฟิศเหล่านี้ไว้ใน โคลนติดล้อ ว่า

“ข้าพเจ้าเองได้เคยพบเห็นพวกหนุ่มๆ ชนิดนี้หลายคนเป็นคนฉลาดและว่องไว และถ้าหากเขาทั้งหลายนั้นไม่มีความกระหายจะทำงานอย่างที่พวกเขาเรียกกันว่า “งานออฟฟิศ” มาก็ดขวางอยู่แล้วเขาก็อาจจะทำประโยชน์ได้มาก... พวกเขาสู้อึดอดหยากอยู่ในกรุงเทพฯ ได้เงินเดือนเพียงเดือนละ 15 บาท หรือ 20 บาท... ในเงินเดือน 15 บาทนี้พอเสมีนยังอุตสาหะจำหน่ายจ่ายทรัพย์สินได้ต่างๆ เช่น นุ่งผ้าม่วงสีใส่เสื้อขาวสวมหมวกสักหลาด และในเวลาทีกลับจากออฟฟิศแล้วก็ต้องสวมกางเกงแพรจีนด้วย และจะต้องไปคูหนึ่งอีกอาทิตย์ละ 2 ครั้งเป็นอย่างน้อย ต้องไปกินข้าวตามภัค

ชื่อป...”<sup>19</sup>

ทั้งนี้ การออกมาสู่พื้นที่นอกร้านเพื่อทำงานที่มากขึ้นของผู้หญิงก็ไม่ได้ทำให้เสื่อมเสียเกียรติเหมือนแต่เดิม ดังที่พระยาอนุภาพไตรภพได้ให้ความเห็นไว้ว่า

“แต่ก่อนแต่ไร เราไม่เคยได้พบได้เห็นสุภาพสตรีประกอบอาชีพนอกร้าน เคยเห็นแต่มีผู้คอยหามาบำรุงบำเรอ ในสมัยนี้เหตุการณ์ได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว คือสตรีนิยมการทำตนให้เป็นประโยชน์สำหรับผู้อื่น และประกอบอาชีพเสมอว่าเสมอไหล่กับผู้ชาย เพราะถือกันว่าการประกอบอาชีพมิใช่เป็นเหตุให้เสื่อมศรีเสื่อมศักดิ์ของสตรี ดังเราเห็นอยู่ในเวลานี้หน้าตามากแล้วว่า สตรีทำหน้าที่นางพยาบาล นางโทรศัพท์ ฯลฯ เป็นต้น”<sup>20</sup>

นอกจากนี้ นักหนังสือพิมพ์ยังมีบทบาทสำคัญในการเป็น “พื้นที่” ของการแสดงออกในการต่อต้านมโนทัศน์ผิวเดียวหลายเมียรวมถึงข้อวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นสังคมอื่นๆ อาทิ ประเด็นเรื่องการศึกษาของผู้หญิง ของ “ศัลยาคม” เขียนเรื่อง *สตรีกับการเรียน* ลง *สุภาพนารี* โดยชี้ว่าการที่ผู้หญิงถูกสังคมกดสิทธิมากไปทำให้ผู้หญิงตั้งแต่สมัยโบราณมาไม่ได้เล่าเรียน กระทั่งเมื่อ “เงาแห่งความเจริญของเมืองฝรั่งได้ปกคลุมมาถึงประเทศของเราบ้างแล้วจึงทำให้สิทธิของสตรีไทยค่อยดี

<sup>19</sup> พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, “โคลนติดล้อ,” *ประมวลบทพระราชนิพนธ์ (ภาคปกิณกะ)* (พระนคร: กรุงเทพมหานครพิมพ์, 2504), 23-24.

<sup>20</sup> พระยาอนุภาพไตรภพ, *การสมาคม* (พระนคร: ประมวลสาส์น, 2507), 54.

ขึ้นเป็นลำดับ” เพราะได้รับการศึกษาขึ้นบ้าง<sup>21</sup> และกระแสการกดดันที่ปรากฏในสังคมต่างๆ ก็มักมีจุดเริ่มต้นมาจากสิ่งพิมพ์เหล่านี้เอง กอปรกับการศึกษาที่ขยายตัวเข้มข้นขึ้นเป็นลำดับ ทำให้วิถีคิดของนักหนังสือพิมพ์ที่เป็นคนชั้นกลางเหล่านี้จึงขยายตัวควบคู่ไปพร้อมๆ กัน

ในแง่ของการศึกษา การขยายตัวของระบบการศึกษาที่ส่งผลให้จำนวนนักเรียนเพิ่มขึ้นหลายเท่าตัวนั้นเกิดจากการศึกษาภาคบังคับที่ดึงเอาสามัญชนเข้ามาในระบบเพื่อที่จะสามารถอ่านออกเขียนได้ การประกาศใช้พระราชบัญญัติประถมศึกษาในปี พ.ศ. 2464 ได้บังคับให้เด็กทุกคนที่มีอายุตั้งแต่ 7 ปี เรียนหนังสืออยู่ในโรงเรียนจนอายุ 14 ปี โดยไม่ต้องเสียค่าเล่าเรียน การประกาศใช้พระราชบัญญัตินี้จึงสะท้อนให้เห็นความพยายามที่จะขยายการศึกษาให้กระจายออกไปทุกที่รวมทั้งขยายการศึกษาในระดับที่สูงกว่าประถมศึกษาตลอดจนเร่งรัดคุณภาพของการศึกษาให้เพิ่มมากขึ้นด้วย<sup>22</sup>

จากการสำรวจจำนวนนักเรียนตั้งแต่ พ.ศ.2451 จนถึง พ.ศ.2477 ในสมุดสถิติรายปีประจำปี พ.ศ.2476-2477 พบว่ามีจำนวนนักเรียนเพิ่มขึ้นหลายเท่าตัวเนื่องจากการขยายตัวของโรงเรียนอันเป็นผลมาจากการที่รัฐต้องการพัฒนาระดับการศึกษาของประชาชนให้มีความรู้ทัดเทียม

---

<sup>21</sup> ศัลยาคม, “สตรีกับการเรียน,” *สุภาพนารี* 1, เล่มที่ 15: 20-24. อ้างใน สุวเชษฐ์ สุขลากกิจ, “ผ้าเดี๋ยวเมียเดี๋ยว” ใน *สังคมไทยสมัยใหม่จากทศวรรษ 2410 ถึงทศวรรษ 2480*, 65. [https://www.academia.edu/7131584/ผ้าเดี๋ยวเมียเดี๋ยว\\_ในสังคมไทยสมัยใหม่\\_จากทศวรรษ\\_2410\\_ถึงทศวรรษ\\_2480\\_MONOG-AMY\\_IN\\_MODERN\\_THAI\\_SOCIETY\\_1870s-1940s\\_](https://www.academia.edu/7131584/ผ้าเดี๋ยวเมียเดี๋ยว_ในสังคมไทยสมัยใหม่_จากทศวรรษ_2410_ถึงทศวรรษ_2480_MONOG-AMY_IN_MODERN_THAI_SOCIETY_1870s-1940s_) (สืบค้นเมื่อวันที่ 30 กันยายน 2559)

<sup>22</sup> *กระทรวงศึกษาธิการ 2526*: 80.

ชาติตะวันตก โดยในปี พ.ศ. 2451 มีจำนวนนักเรียนทั้งหมด 13,325 คน แบ่งเป็นเพศชาย 12,435 คน เพศหญิง 890 คน ขณะที่ในปี พ.ศ. 2477 มีจำนวนนักเรียนทั้งหมด 1,114,072 คน โดยแบ่งเป็นเพศชาย 666,363 คน และเพศหญิง 447,709 คน ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 1

ปีพุทธศักราช	เพศชาย (คน)	เพศหญิง (คน)	รวม (คน)
2451	12,435	890	13,325
2460	140,528	6,723	147,251
2470	363,687	219,669	583,356
2477	666,363	447,709	1,114,072

ตารางที่ 1 จำนวนนักเรียนในประเทศไทย<sup>23</sup>

แม้ว่าการขยายตัวของการศึกษาโดยเฉพาะการศึกษาสำหรับสตรีจะเปิดกว้างและผลักดันให้ผู้หญิงกลายเป็นกำลังขับเคลื่อนเศรษฐกิจของประเทศ ผู้ใหญ่บางกลุ่มในสังคมยังคงมีกรอบวิธีคิดที่ค่อนข้างล้าหลังโดยเฉพาะจากมุมมองของผู้ที่ได้รับการศึกษาอย่างกลุ่มนักเรียนสีชมพูหรือกลุ่มที่พ่อแม่สามารถส่งเข้าเรียน คือการมองว่าสิ่งจำเป็นสำหรับผู้หญิงที่ควรเรียนรู้ก็คือเรื่องงานบ้านงานเรือนมากกว่าที่จะออกไปเรียนหนังสือและหางานทำนอกบ้าน ดังปรากฏในความตอนหนึ่งจากบันทึกของคุณหญิงผะอับที่ได้เขียนบันทึกไว้และถูกนำมาตีพิมพ์ในหนังสืออนุสรณ์ในการพระราชทานเพลิงศพว่า

<sup>23</sup> Department of Secretary General of the Council, *Statistical Year Book of the Kingdom of Siam B.E. 2476-77*, 28-29.

“บางคนที่หัวโบราณหน่อยก็ให้ลูกเล็กเรียน บอกว่าอ่านออกเขียนได้พอแล้ว ต่อไปก็ฝึกงานบ้านเพื่อเตรียมเป็นแม่บ้านต่อไป สมัยนั้นลูกขุนนางมักจะได้เรียนเพียง ม.๑ ม.๒ แล้วก็นำไปถวายตัวเป็นข้าหลวงในเจ้านาย พระองค์ใดพระองค์หนึ่งเพื่อหัดกริยามารยาท และวิชาความรู้การบ้านการเรือน ถ้าเป็นลูกชาวบ้านก็หัดที่บ้าน ถ้าอึดคัดหน่อยก็ไปฝึกวิชาชีพ”<sup>24</sup>

แม้ว่าความคาดหวังเกี่ยวกับผู้หญิงของชนชั้นสูงและคนชั้นกลางบางกลุ่มยังจำกัดอยู่เฉพาะขอบเขตของงานในบ้าน เช่น การเป็นเมียแม่ และแม่เรือน แต่แนวคิดใหม่อันได้รับอิทธิพลมาจากความคิดแบบตะวันตกเริ่มทำให้สังคมมีความคาดหวังต่อบทบาทดังกล่าวที่มีประสิทธิภาพมากขึ้น เทียนวรรณ ปัญญาชนในสมัยรัชกาลที่ 5 แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับความคาดหวังในลักษณะนี้ต่อผู้หญิงให้บทบาทของภรรยาในฐานะ “เมียคู่คิด” ของผู้เป็นสามี ไม่ใช่เพียงแค่ปรนนิบัติทางกายตามความนิยมในสมัยจารีต แต่เทียนวรรณอธิบายว่าเมียที่มีประสิทธิภาพจะช่วยแบ่งเบาภาระของสามี เช่น การเป็นเลขานุการส่วนตัวของสามี<sup>25</sup> นอกจากนี้สังคมยังได้แสดงความคาดหวังต่อสตรีที่ได้เรียนหนังสือในการเป็นแม่ที่มีประสิทธิภาพด้วยการเป็นครูคนแรกของ

---

<sup>24</sup> ฝะอบ โปชะกฤษณะ, สุระปะนีย์ นาครทรรพ และ ธีรยุทธ พนมยงค์, บรรณาธิการ, *อนุสรณ์ในการพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ พันตรีหญิง คุณหญิงฝะอบ โปชะกฤษณะ*, (กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2537), 47.

<sup>25</sup> สุวดี ธนประสิทธิ์พัฒนา, “สถานภาพทางสังคมของสตรีไทยในสมัยปฏิรูปประเทศ,” *วารสารอักษรศาสตร์* (กรกฎาคม-ธันวาคม 2535): 9.

ลูก<sup>26</sup> และยังคงเป็นแม่เรือนผู้รอบรู้ในการต้อนรับแขกเรื่องสุขอนามัย ตลอดจนการควบคุมรายรับรายจ่ายของครอบครัว<sup>27</sup>

### 3. คณะสุภาพบุรุษ

#### กับการเลือกคู่ครองของคนชั้นกลาง

จำนวนคนที่มีการศึกษาเพิ่มมากขึ้นทั้งชายและหญิง กอปรกับการเกิดขึ้นของทุนนิยมสิ่งพิมพ์ (printing capitalism) ได้ส่งผลให้เกิดกลุ่มอาชีพที่สำคัญกลุ่มหนึ่ง คือ นักหนังสือพิมพ์ นักหนังสือพิมพ์กลายเป็นแหล่งข้อมูลข่าวสารที่สำคัญของคนชั้นกลางเนื่องจากสำนักเชิงปัจเจกชนและความเชื่อที่ว่าตนเองสามารถพัฒนาศักยภาพและความสามารถของตนเองได้ การตระหนักถึงการพัฒนาศักยภาพความสามารถของตนเอง หลวงวิจิตรวาทการได้กล่าวให้เห็นว่า “หนังสือพิมพ์เป็นสิ่งที่มีความค่ามากที่สุด คนที่มีหนังสือพิมพ์อ่านก็เหมือนพระเจ้าแผ่นดิน พอตื่นเช้าก็ได้รับรายงานเหตุการณ์ต่างๆ ทั่วประเทศ”<sup>28</sup> นักหนังสือพิมพ์กลุ่มสำคัญในช่วงทศวรรษ 2470 ก็คือกลุ่ม “คณะสุภาพบุรุษ” ที่จะพยายามสร้างความหมายของ “ความเป็นสุภาพบุรุษ” ซึ่งแตกต่างจาก “ผู้ดี” การจะเป็นสุภาพบุรุษได้นั้นไม่ได้อยู่ที่ “ชาติกำเนิด ดังนั้นคนทุกคนแม้ว่าจะเกิดมาในชนชั้นใดก็ตาม กล่าวคือ ‘สุภาพบุรุษ’ เป็นสมญานามหรืออออนเนอร์ (Honor) อย่างสูงอันหนึ่ง ซึ่งคนทุกชั้น ทุกชาติ ไม่เลือกว่าไพร่หรือผู้ดีย่อมมีสิทธิ์ที่จะได้รับทั่วกันทั้งสิ้น สุดแต่ว่า

<sup>26</sup> เรื่องเดียวกัน, 9-10.

<sup>27</sup> เรื่องเดียวกัน, 10.

<sup>28</sup> หลวงวิจิตรวาทการ, “กำเนิดหนังสือพิมพ์,” *ปาฐกถาและคำบรรยาย*. อ้างถึงใน เรื่องเดียวกัน, 216.

ใครดำเนินไปตามคลองหรือกฎเกณฑ์ของ ‘สุภาพบุรุษ’ ก็มีโอกาสดำเนินตามสัญญาตามอันนี้เสมอ”<sup>29</sup> การเสนอภาพของตัวเองโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจของคณะสุภาพบุรุษในแง่ของการเป็นคนสมัยใหม่ที่มีหัวคิดก้าวหน้า ได้กลายเป็นภาพแทนของความเป็นคนชั้นกลางในสมัยนั้น เช่น การแต่งตัว รวมถึงวิธีคิดต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องวิธีคิดเกี่ยวกับความรัก การเลือกคู่ครอง ทั้งจากคอลัมน์บทความทั่วไปและเรื่องแต่ง (fictions)

คณะสุภาพบุรุษเป็นกลุ่มนักเขียนกลุ่มหนึ่งที่รวมตัวกันออกนิตยสารชื่อว่า “สุภาพบุรุษ” เป็นนิตยสารรายเดือนตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2472 จากบันทึกความทรงจำของ ร.วราทิตย ที่นับว่าเป็นประวัติของคณะสุภาพบุรุษที่ค่อนข้างเป็นรูปธรรมมากที่สุดได้เล่าเรื่องให้เห็นที่มาและการเกิดขึ้นของคณะสุภาพบุรุษโดยมีตัวหลักคือกุหลาบ สายประดิษฐ์ มาลัย ชูพินิจ และจรัญ วราทิตย (ร.วราทิตย) ที่เป็นครูใน “โรงเรียนรวมการสอน” โดยสอนภาษาไทยในตอนกลางวันและสอนภาษาอังกฤษในตอนค่ำ แต่ก็ต้องปิดตัวลงเนื่องจากจำนวนพระภิกษุและสามเณรที่มาเรียนมากเกินไป (พระและเณรไม่เสียค่าเรียน)<sup>30</sup> ส่วนบุคคลในคณะสุภาพบุรุษคนอื่นๆ คือเพื่อนที่เคยร่วมงานและรู้จักมักคุ้นกันมาตั้งแต่สมัยเขียนข่าวลงในหนังสือพิมพ์ฉบับต่างๆ โดยเฉพาะนักประพันธ์และนักหนังสือพิมพ์จากสำนักเทพศิรินทร์ เช่น ม.จ. อากาศ ดำเกิง รพีพัฒน์ ยาขอบ ม.ล. ต้อย ชุมสาย มาลัย ชูพินิจ รวมไปถึง อปไชยวสุ ที่เป็นครูโรงเรียนวัดเทพศิรินทร์ด้วย หรือนักเขียนนักประพันธ์ที่

<sup>29</sup> ศศิรังสี (นามปากกา), “สุภาพบุรุษ,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 7: 1063.

<sup>30</sup> ประภาศ วิชาภรณ์, *สุภาพบุรุษนักประพันธ์* (กรุงเทพฯ: ดับเบิลเดย์พริ้นติ้ง, 2543), 68.

เคยวาดฝันไม่ลายมือไว้ว่า *เสนาศึกษาและแพวทยาสาสตร์* รายเดือน นิตยสารที่ซึ่งกุหลาบ สายประดิษฐ์เคยทำงานก่อนที่จะลาออกเพราะ เหตุผลบางประการ อย่างไรก็ตาม กุหลาบ ก็ได้รู้จักมักคุ้นกับนักเขียน บางคนซึ่งดึงมาร่วมงานในคณะสุภาพบุรุษเช่นเดียวกัน อาทิ ร.ท.ขจร สหสรัจจินดา ที่เป็นเพื่อนร่วมโรงเรียนนายร้อยรุ่นเดียวกับ ร.ท.ทองอิน บุญยเสนา หรือที่รู้จักกันในนามปากกา *เวทาคี*<sup>31</sup>

นักเขียนในกลุ่มนี้มีหลายคนที่สร้างชื่อในบรรณพิภพมาก่อนแล้ว หรือทำงานในสายหนังสือพิมพ์มาเป็นเวลานาน เช่น กุหลาบ สาย ประดิษฐ์ สนิท เจริญรัฐ และมาลัย ชูพินิจ เป็นต้น คณะสุภาพบุรุษให้คุณค่าทางอารมณ์ (romanticized) กับความรักอย่างมากจนเป็นหัวใจหลักของนิตยสาร กล่าวคือ แม้ว่าเรื่องรักๆ ใคร่ๆ จะเป็นชนบสำคัญในการสร้างสรรค์เรื่องแต่ง แต่จากจำนวนข้อเขียนในนิตยสารสุภาพบุรุษ ปรากฏให้เห็นคอลัมน์จำพวกนี้ว่าครึ่งหนึ่งต่อฉบับ นอกเหนือจาก คอลัมน์ประเภทรักๆ ใคร่ๆ ก็จะเป็นคอลัมน์เบ็ดเตล็ดและคอลัมน์ให้ ข้อคิดด้านธรรมะหรือเพื่อพัฒนาศักยภาพของตน และคอลัมน์ที่สำคัญ อย่างมากคือคอลัมน์ ลีลาศาสตร์ ของ สนิท เจริญรัฐ ที่มีลักษณะเป็น ซีรี่ยาว เนื้อหาของลีลาศาสตร์จะเน้นการอธิบายวิธีและเกร็ดความรู้ เกี่ยวกับความรัก การเลือกคู่ครองและการครองคู่ หรืออาจกล่าวอีกนัย หนึ่งได้ว่าเป็นแบบเรียนสำหรับหนุ่มสาวหรือคนที่ต้องการศึกษา “ความรัก”

<sup>31</sup> วรธนา สวัสดิ์ศรี และ สุชาติ สวัสดิ์ศรี, บรรณาธิการ, *เพื่อนพ้องแห่งวัน วาร เรื่องสั้น ‘สุภาพบุรุษ’: นักเขียน นักประพันธ์ นักหนังสือพิมพ์ คณะ ‘สุภาพบุรุษ’ (พ.ศ.2472-2473)* (กรุงเทพฯ: กองทุนสุภาพบุรุษ, 2553), 431.

อีกทั้งภาพลักษณ์ของคณะสุภาพบุรุษยังมีนัยของความเป็นสมัยใหม่ดังสอดแทรกอยู่ภายในเนื้อหาตลอดทั้งเล่มจากทั้งที่เป็นเรื่องแต่งและความเรียงงานเขียนในนิตยสารของคณะสุภาพบุรุษนี้ล้วนสะท้อนชนบ วิถีคิดและวิถีเขียนที่มีความทันสมัย ก้าวหน้า และฉีกออกจากกรอบเดิมๆ อีกทั้งตัวคณะสุภาพบุรุษยังวางตนอยู่ในสถานะของคณะหนึ่งที่เป็นเพียงคนธรรมดาสามัญในสังคม รวมไปถึงวิพากษ์สังคมที่แบ่งชนชั้นอีกด้วย ภาพลักษณ์ของคณะสุภาพบุรุษบวกกับเนื้อหา (ทั้งที่เป็นเรื่องแต่งและความเรียง) ที่แปลกใหม่ในการขยายตัวของทุนนิยมสิ่งพิมพ์ ทำให้นิตยสารสุภาพบุรุษมียอดจำหน่ายสูงมาก โดยมีจำนวนยอดพิมพ์เล่มที่ 1 จำนวน 2,000 เล่ม และเพิ่มเป็น 2,500 เล่ม ในเล่มที่ 3<sup>32</sup> ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการขยายตัวของกลุ่มคนอ่านออกเขียนได้ที่เพิ่มขึ้นจากการขยายตัวทางการศึกษา

สิ่งหนึ่งที่สะท้อนจากงานเขียนในนิตยสารสุภาพบุรุษ คือความสำคัญของความรักและการแต่งงาน สำหรับคณะสุภาพบุรุษนั้น “การเลือกคู่สว่หย่า นั้นเป็นการใหญ่และสำคัญยิ่ง”<sup>33</sup> โดยมโนทัศน์เรื่องความรักของคณะสุภาพบุรุษถูกเสนอบนฐานของระบบความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงแบบใหม่ภายใต้สำนึกเชิงปัจเจกชนที่เน้นความสำคัญของการศึกษา “ตัวตน” หรือ “ธรรมชาติ” ของกันและกัน อีกทั้ง ลักษณะและบุคลิกของตัวละครในวรรณกรรมที่เขียนโดยคณะสุภาพบุรุษเป็นสิ่งที่ถูกให้ความสำคัญอย่างมาก ตัวละครแต่ละตัวมีลักษณะและนิสัยที่แตกต่างกันไปตามบริบทแวดล้อมของตัวละคร มีลักษณะที่เป็นตัวของตัวเอง เช่น บุคลิกลักษณะของยวนใจที่ศรีบูรพาสร้างให้เป็นผู้หญิงที่ “เกิด

<sup>32</sup> “หมายเหตุเบ็ดเตล็ด โครงการปีที่ 2,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 23: 3752.

<sup>33</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 2: 233.

มาสำหรับการสมาคม การคบเพื่อนคบฝูงแท้ๆ”<sup>34</sup> ในขณะที่ยาใจ น้องของยวนใจ เป็นแบบอย่างของผู้หญิงแท้ ชอบงานฝีมือและงานกระจุกกระจิกของแม่เรือน นิสสัยเกี้ยวกราวอย่างพี่สาวไม่มีเลย<sup>35</sup>

บุคลิกของตัวละครในงานของคณะสุภาพบุรุษมักถูกสร้างขึ้นภายใต้ภาพลักษณ์ของผู้ชายที่มี “ความเป็นสุภาพบุรุษ” ตามที่คณะสุภาพบุรุษพยายามเน้นย้ำให้เห็นว่าเป็นลักษณะที่ผู้ชายพึงกระทำ หากพิจารณาในภาพรวมจะพบว่า “ผู้ชาย” ที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของคณะสุภาพบุรุษได้ถูกแบ่งประเภทอย่างชัดเจน คือ ผู้ชายที่เป็นสุภาพบุรุษกับ ผู้ชายที่ไม่เป็นสุภาพบุรุษ โดยที่ลักษณะของผู้ชายที่ผู้หญิงควรคบหา นั้นจะต้องเป็นผู้ชายในกลุ่มแรก หรือผู้ชายที่เป็นสุภาพบุรุษนั่นเอง

คำว่า “สุภาพบุรุษ” ที่คณะสุภาพบุรุษพูดถึงนี้ได้หยิบยืมมาจากลักษณะของสุภาพบุรุษอังกฤษที่ต้องมีลักษณะ 6 ประการ คือ ชอบการกีฬา สุภาพเรียบร้อย ถือตัว (ไม่ยอมประพุดตีช่วง่าย) ไม่อึกทึกครึกโครม ชอบอ่านหนังสือพิมพ์ มีนิสัยซื่อสัตย์<sup>36</sup> โดยลักษณะทั้งหมดนี้ไม่ได้อิงอยู่กับชาติกำเนิด

ในเรื่อง *เลือกพระเอก*<sup>37</sup> ของ ออบ ไชยวสุ ได้สะท้อนทัศนคติข้างต้นได้เป็นอย่างดี เรื่องนี้พูดถึงการคัดเลือกตัวละครที่มีบุคลิกที่เหมาะสมกับบทพระเอกโดยมีพระเอกที่สร้างโดยผู้เขียนคณะสุภาพบุรุษจากวรรณกรรมหลายเรื่องมาประชันความคิดกัน เช่น ระเบิดนุสรบานัน จาก

<sup>34</sup> กุหลาบ สายประดิษฐ์, “ปราบพยศ,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่ม 2: 202.

<sup>35</sup> เรื่องเดียวกัน, 204.

<sup>36</sup> “พูดกันฉันท์เพื่อน,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 1: 91.

<sup>37</sup> ออบ ไชยวสุ, “เลือกพระเอก,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 3: 395-413.

เรื่อง *ศึกอนงค*<sup>38</sup> นายศรี สีตะกำแหง ที่เพิ่งเป็นตัวโกงในเรื่อง ลูกผู้ชาย แต่อยากลองบทพระเอกดูบ้าง<sup>39</sup> รวมถึงนายโกมล ดุสิตสมิต ที่เป็นพระเอกจากเรื่อง *ปราบพยศ* ของศรีบูรพาด้วย ตัวละครทุกตัวแสดงออกถึงความเป็นสุภาพบุรุษของตนเอง ดังที่ปรากฏในเนื้อความว่า

“สำหรับตำแหน่งพระเอกที่ท่านเจ้าของเรื่องจะเลือกในเวลานี้ ผมเห็นว่าควรตกอยู่แก่ผู้มีนิสัยดี สุภาพ อ่อนโยนไม่ใช่อ่อนแอ ไม่เอะอะตึงตัง สะกดใจได้อย่างเก่ง มีแนวสุภาพบุรุษทุกอย่างก้าว ชอบสงบเงียบ ผู้มีนิสัยดี เช่นนี้ไม่จำเป็นจะต้องควรแต่ผมผู้เดียว ใครๆ ที่คล้ายๆ หรือเหมือนๆ ผมก็ควรได้ทั้งนั้น เช่น คุณชวลิตและคุณพิณ เป็นต้น”<sup>40</sup>

อบ ไชยวสุ เขียนเรื่องนี้ขึ้นเพื่อล้อเลียนเชิงขบขันกับศรีบูรพาโดยในท้ายที่สุดนายโกมล ดุสิตสมิต ก็ได้ตำแหน่งพระเอกไปในที่สุด และเป็นพระเอกในเรื่อง *ปราบพยศ* ซึ่งก็เป็นอยู่แล้ว อย่างไรก็ตามลักษณะและบุคลิกของผู้ชายที่น่าคบหาถูกเน้นย้ำว่าต้องมีความเป็นสุภาพบุรุษแม้ว่าจะด้วยความตั้งใจหรือไม่ก็ตาม แต่บุคลิกของตัวละครเหล่านี้ก็ได้สร้างมาตรฐานในการคบหาไม่ใช่แค่การเป็นคู่ครองดูใจกันเท่านั้น หากแต่รวมถึงมิตรภาพชั้นเพื่อนด้วย และภาพของ “ความเป็นสุภาพบุรุษ” นี้ก็ได้กลายเป็นบรรทัดฐานทางสังคมอย่างหนึ่งดังจะเห็นในงานเขียน

<sup>38</sup> เรื่องเดียวกัน, 398.

<sup>39</sup> เรื่องเดียวกัน, 399.

<sup>40</sup> เรื่องเดียวกัน, 408.

ของพระยาอานุกาฬไตรภพ<sup>41</sup>ที่มีการเน้นย้ำถึง “ความเป็นสุภาพบุรุษ” ของผู้ชายอยู่บ่อยครั้ง

ความเจ้าชู้ของจะเด็ดก็เช่นกัน ตัวละครเอกในเรื่อง *ผู้ชนะสิบทิศ* เขียนโดย ยาขอบ หรือ โชติ แพร่พันธุ์ ซึ่งนิธิ เอียวศรีวงศ์<sup>42</sup> ได้ให้ความเห็นไว้อย่างเฉียบคมว่าความเจ้าชู้ของจะเด็ดถูกอธิบายด้วยความคิดแบบใหม่ กล่าวคือ เป็นอารมณ์ที่หลากหลายกว่าการได้ครอบครองผู้หญิงหลายๆ คน ผู้หญิงแต่ละคนจะมีลักษณะที่ต่างกันออกไป ดังนั้น ความรักของจะเด็ดที่มีต่อหญิงแต่ละคนจึงเกิดขึ้นจากลักษณะของบุคลิกและนิสัยที่แตกต่างกันไปด้วย ดังปรากฏในวลีอมตะอย่าง “ข้าพเจ้ารักน้องท่านนี้ (จันทรา) โดยใจรักดี ส่วนที่รัก ตะละแม่กุสุมาเมืองแปรสิรักด้วยใจปอง”<sup>42</sup> ซึ่งยาขอบรอบคอบพอที่จะสร้างบุคลิกตัวละครผู้หญิงเหล่านี้ให้ต่างกัน<sup>43</sup>

บุคลิกตัวละครของดอกไม้สดก็เช่นเดียวกัน นวนิยายส่วนใหญ่ของดอกไม้สดมักมีตัวละครเอกเป็นผู้หญิงอยู่ในวัยระหว่าง 18-26 ปี มี

---

<sup>41</sup> งานเขียนของพระยาอานุกาฬไตรภพเรื่อง *การสมาคม* ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2477 ในช่วงที่บรรยากาศทางสังคมค่อนข้างเปิดกว้างและเอื้อต่อการพบปะระหว่างเพศ จุดประสงค์หลักของการจัดพิมพ์หนังสือเล่มนี้คือเพื่อเป็นแบบเรียนในโรงเรียนการเรือน และสร้างบรรทัดฐานทางมารยาทที่มีความทันสมัยและเป็นระเบียบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพื่อเตรียมความพร้อมในการอบรมผู้ให้กำเนิดเยาวชนของประเทศในอนาคต ออกจากคำนำสำนักพิมพ์ และ คำนำโดยเจ้าพระยาธรรมศักดิ์มนตรีใน พระยาอานุกาฬไตรภพ, *การสมาคม* (พระนคร: ประมวลสาส์น, 2507).

<sup>42</sup> มาลัย, *นางในวรรณคดี* (กรุงเทพฯ: บวรสารการพิมพ์, 2536), 259-260.

<sup>43</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, *โชน, คาราวาว, น้ำเน่า และหนังไทย: ว่าด้วยเพลง, ภาษา และนามานมรสพ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2538), 15-16.

ฐานะปานกลาง (ลูกสาวข้าราชการชั้นผู้น้อย) จนถึงชั้นผู้มีอันจะกิน (พ่อเป็นพระยา) มีการศึกษาสูง (จบมัธยม 8 จากโรงเรียนคอนแวนต์ หรือจากต่างประเทศ) ซึ่งนอกจากความรู้ทางภาษาไทยและต่างประเทศ (อังกฤษหรือฝรั่งเศส) แล้ว ยังได้รับการอบรมเรื่องวัฒนธรรม มีกิริยามารยาทเข้าสังคมชั้นสูงได้ เช่น เดินรำได้ สามารถดูแลกิจการบ้านเรือน (การครัวและเย็บปักถักร้อย) และรู้เรื่องข่าวสารการเมืองด้วย<sup>44</sup> เป็นต้น

อีกทั้ง ภายใต้โครงสร้างทางเศรษฐกิจที่ “เงิน” มีความสำคัญขึ้นอย่างเข้มข้นในทุกขณะ เงินจึงกลายเป็นปัจจัยหนึ่งในการเลือกคู่ แม้ว่าในหลักการพื้นฐานของการเลือกคู่ครองที่เขียนโดยพระยาอานุกาพ ไตรภพจะพยายามเน้นว่าไม่ควรเห็นแก่ยศศักดิ์และทรัพย์สินสมบัติ ต้องเลือกเพราะเห็นแก่ตัวเขา และต้องไม่ลืมเอานิสัยและอัธยาศัยมารวมเข้าเป็นเกณฑ์<sup>45</sup> แต่สิ่งหนึ่งที่สำคัญคือ “ทุนรอนที่จะเลี้ยงกันต่อไป” ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าเงินเป็นปัจจัยที่สำคัญอย่างยิ่งในการครองคู่ เพราะการเลือกคู่ครองภายใต้โครงสร้างทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่มี “เงิน” เป็นปัจจัยที่สำคัญต่อความมั่นคงของครอบครัว การเลือกคู่ครองจึงต้องใช้เหตุผลในการตัดสินใจเพิ่มมากขึ้น ซึ่งนอกจากความรู้สึกรักแล้ว เหตุผลหรือเงื่อนไขอย่างน้อยที่สุดก็คือเรื่องเงิน ดังที่พระยาอานุกาพ ไตรภพให้ความเห็นในเรื่องเงินไว้ว่า

---

<sup>44</sup> พรวิภา วัฒนรัชานกุล, “ผู้หญิงยุค “สยามสมัยใหม่” ในนวนิยายของดอกไม้สด,” *ศิลปวัฒนธรรม* 34, ฉ. 8 (มิถุนายน 2556): 148.

<sup>45</sup> พระยาอานุกาพ ไตรภพ, *การสมาคม* (พระนคร: ประมวลสาส์น, 2507), 234.

“ความทุกข์ข้อแรกที่จะได้รับมักเกิดจากขาดแคลนในทางการเงิน ดังนั้นทุนจึงเป็นสิ่งที่สำคัญที่จำเป็นจะต้องระลึกถึงเสมอคือจะต้องคิดก่อนเวลาที่จะเข้าไปเสียแล้ว และควรตั้งปัญหาแก่ตนดังนี้ ๑. ฝ่ายหญิงมีทางได้อย่างไรบ้าง? ๒. รายได้ของฝ่ายชายเป็นอย่างไร? ๓. ถ้ารวมกันเข้าทั้ง ๒ ฝ่าย เมื่อหักรายจ่ายที่จำเป็นแล้วยังจะมีเหลือพอปะทะปะทั้งฐานะให้ดีขึ้นได้ หรือทรุดลงหรือทรงอยู่ ๔. ถ้าเกิดต้องขาดรายได้ประจำไป จะยังสามารถหาเงินมาเลี้ยงครอบครัวในทางใดเป็นพิเศษได้บ้าง? ๕. ผู้หญิงต้องเก็บหอมอมทรัพย์เป็นส่วนตัวบ้าง เพื่อแก้ไขข้อขัดข้องอันอาจประสบได้หลังแต่งงาน”<sup>46</sup>

อีกทั้งข้อดีและข้อเสียสำหรับการเลือกคู่ครองเองหรือการที่ผู้ใหญ่เป็นฝ่ายเลือกก็ให้กึ่งพบว่า เงิน นั้นเป็นปัจจัยที่สำคัญเช่นเดียวกัน แต่จะเป็นปัญหาน้อยกว่าหากเป็นการแต่งงานที่เกิดจากการตัดสินใจของผู้ใหญ่

ความเป็นที่นิยมของสิ่งพิมพ์ได้ทำให้สิ่งพิมพ์กลายเป็นเวทีประกาศความคิดความอ่านที่คนชั้นกลางใช้ในการโต้ตอบกันในสังคม พื้นที่ดังกล่าวจึงเป็นพื้นที่ที่มีพลังในการผลักดันให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในสังคม โดยเฉพาะประเด็นที่คนชั้นกลางเหล่านี้ตระหนักว่าเป็นปัญหาในช่วงทศวรรษ 2460 ปรากฏสิ่งพิมพ์มากกว่า 10 หัว และมีสิ่งพิมพ์สำหรับผู้หญิงโดยเฉพาะมากกว่า 10 หัวในช่วงทศวรรษ 2460

<sup>46</sup> เรื่องเดียวกัน, 237.

จนถึงทศวรรษ 2470<sup>47</sup> ตั้งแต่ทศวรรษ 2440 ก็เริ่มมีการบุกเบิกสิ่งพิมพ์ เพื่อตอบสนองความต้องการอ่านในฐานะเป็นแหล่งความรู้และความบันเทิงของคนชั้นกลาง โดยเฉพาะสำหรับผู้หญิง เพื่อถกเถียงประเด็นปัญหาต่างๆ เป็นต้น

นอกจากคอลัมน์ต่างๆ ในสิ่งพิมพ์แล้ว นักหนังสือพิมพ์เหล่านี้มักแสดงออกผ่านการเขียนงานวรรณกรรมสะท้อนสังคมโดยสอดแทรกข้อคิดและวิธีคิดตลอดทั้งเรื่อง นักหนังสือพิมพ์ที่มีอิทธิพลในช่วงทศวรรษ 2470 เช่น กุหลาบ สายประดิษฐ์ หม่อมเจ้าอากาศดำเกิง และหม่อมหลวงบุปผา กุญชร เป็นต้น ความพยายามในทางอาชีพการงานของคนกลุ่มนี้ได้สร้างบรรยากาศของการแสดงความคิดเห็นซึ่งมีอยู่แล้วให้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวางผ่านข้อเขียนและงานวรรณกรรมเสียดสีวิพากษ์วิจารณ์ขบวนการแต่งงานและการเลือกคู่ครองที่แม้จะเริ่มมาตั้งแต่ทศวรรษ 2440 ได้คุกรุ่นขึ้นในทศวรรษ 2460 เนื่องจากการเติบโตของสื่อสิ่งพิมพ์ซึ่งให้อำนาจในการวิจารณ์กับคนชั้นกลาง

---

<sup>47</sup> รวบรวมโดย กอบแก้ว มุดทอง พบว่าระหว่างทศวรรษ 2460 จนถึงทศวรรษ 2470 มีสิ่งพิมพ์สำหรับผู้หญิงถึง 14 หัว ได้แก่ สตรีศัพท์ นารีศัพท์ (รายครึ่งสัปดาห์) นารีศัพท์ (รายสัปดาห์) สตรีไทย นารีเขมร นารีนิเทศ หญิงสาว สยามยุพดี สุภาพนารี หญิงสยามรายวัน หญิงสยามรายสัปดาห์ นารีนาถ เนตรนารี และสาวสยาม ดูเพิ่มเติมใน กอบแก้ว มุดทอง, การศึกษาศถานภาพและค่านิยมของสตรีไทยที่ปรากฏในหนังสือพิมพ์ช่วงปี พ.ศ.2431-พ.ศ.2476 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร, 2531), 7.

#### 4. เพราะว่าเราเข้ากันไม่ได้

“ความเข้ากันได้” (compatibility) ดูจะเป็นสิ่งสำคัญในการเลือกคู่ครองเพื่อการครองคู่อย่างมีความสุข ประเพณีการแต่งงานที่พ่อแม่เป็นผู้มีอำนาจในการเลือกและตัดสินใจนั้น ทำให้ชายหญิงไม่มีเวลาและโอกาสได้ศึกษา “ธรรมชาติ” ของกันและกัน จนกระทั่งแต่งงานกันแล้วจึงพบว่าเข้ากันไม่ได้ ดังนั้นถึงแม้ว่าจะมีคุณสมบัติเพียบพร้อมแค่ไหนก็อาจจะไม่สามารถทำให้คู่รักมีความสุขได้<sup>48</sup> ดังนั้น “ในสังคมที่การสมาคมระหว่างหญิงกับชายได้แผ่กว้างมากขึ้นแล้ว จึงเป็นโอกาสที่ทั้งสองฝ่ายจะใช้ความระมัดระวังสังเกตเอาความจริงซึ่งกันและกันได้บ้างตามสมควรในขั้นแรก”<sup>49</sup>

การเลือกคู่ครองที่เคยตรงกันนั้นเป็นเรื่องยากและต้องอาศัยพื้นฐานของรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงที่เป็นสมัยใหม่ โดยมี “เวลา” เป็นเงื่อนไขสำคัญสำหรับการศึกษาดูใจซึ่งกันและกัน บุคลิกลักษณะนิสัยส่วนบุคคลกลายเป็นส่วนสำคัญอย่างมากไม่เพียงแต่ที่ปรากฏในนวนิยาย ดังนั้น การเลือกคู่จึงต้องเลือกคนที่มีลักษณะนิสัยที่เข้ากันได้โดยพิจารณาและใช้เวลาในการศึกษาธรรมชาติของกันและกัน เนื่องจากปัญหาสำคัญอย่างหนึ่งของการแต่งงานที่ไม่ได้เกิดจากความรักหรือไม่ได้เกิดจากการตัดสินใจด้วยตนเองของบ่าวสาว มักจะมีปัญหาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ซึ่งอาจนำไปสู่ความทุกข์ต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นภายหลังจากการแต่งงานเนื่องจากขาดความรอบรู้ในธรรมชาติ

<sup>48</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 1: 146.

<sup>49</sup> เรื่องเดียวกัน, 150.

ซึ่งกันและกัน<sup>50</sup> อย่างไรก็ตาม แม้ว่าคุณสมบัติส่วนบุคคลต้องสำคัญกว่าข้ออื่น<sup>51</sup> แต่ลำพังแค่ความแค้นการมีคูรักที่ชื้อสตัย หรือความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงที่ก่อปรด้วยความรักอันบริสุทธิ์ก็ไม่ได้ช่วยให้ชีวิตสมรสหรือสถาบันครอบครัวดำเนินไปอย่างมีความสุข กล่าวคือ จำเป็นต้องประกอบไปด้วยคุณสมบัติหรือเงื่อนไขอื่นๆ ด้วย ดังที่สนิท เจริญรัฐ กล่าวไว้ว่า

“อำนาจแห่งความชื้อสตัยมักดีอาจเป็นเครื่องหล่อเลี้ยงความรักให้ยืนยงคงอยู่ได้โดยแน่นแฟ้น แต่ข้อนี้เพียงอย่างเดียวยังไม่เป็นหลักประกันอันแน่นอนในให้วางใจได้ว่าความผาสุกในชีวิตสมรสจะไม่มีวันแตกสลายลงสักวันหนึ่ง”<sup>52</sup>

สิ่งสำคัญที่เป็นเครื่องหล่อเลี้ยงความรักคือการเข้าใจลักษณะนิสัยใจคอซึ่งกันและกันระหว่างสามีภรรยาหรือคู่หนุ่มสาว โดยยกตัวอย่างว่า แม้ผู้ชายจะมีคุณสมบัติที่ดีพร้อมเพียงใดก็อาจเกิดปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างสามีภรรยาได้ถ้ายังไม่เข้าใจในธรรมชาติของกันและกัน<sup>53</sup> ข้อเขียนของสนิท เจริญรัฐ เรื่อง *ลีลาศาสตร์* อธิบายว่าการทำความรู้จักนิสัยใจคอระหว่างหนุ่มสาวก่อนแต่งงานเป็นสิ่งสำคัญอย่างมาก ข้อเขียนชุดลีลาศาสตร์นี้สะท้อนให้เห็นการวิพากษ์วิจารณ์ชนบการแต่งงานแบบคลุมถุงชนอย่างลุ่มลึกพร้อมกับให้เหตุผลว่าการ

<sup>50</sup> เรื่องเดียวกัน, 145.

<sup>51</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 2: 238.

<sup>52</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 1: 146.

<sup>53</sup> หน้าเดียวกัน.

แต่งงานแบบคลุมถุงชนได้ละลายแก่นสำคัญของงานแต่งงาน คือ การ  
ทำความรู้จักซึ่งกันและกัน ดังที่สนิทอธิบายว่า

“เราย่อมจะได้ยินว่าการแต่งงานของคู่หนุ่มสาว  
ไทยเกือบเป็นการคลุมถุงชนแทบทั้งนั้น เพราะชายกับ  
หญิงไม่ได้มีโอกาสสอบสวนน้ำใจและอัธยาศัย ตลอดจน  
สมบัติในกายประการอื่นๆ อันควรถือเป็นแก่นสารสำคัญ  
ในคุณสมบัติของบุคคลก่อนแต่งงาน”<sup>54</sup>

อีกทั้งยังอธิบายเพิ่มเติมอีกว่าความเข้ากันได้ที่เกิดจากการ  
ทำความรู้จักในธรรมชาติของกันและกัน โดยกล่าวว่า

“ข้อปรารถนาในลักษณะร่วมกันตรงกันย่อมมีน้ำ  
หนักที่จะก่อให้เกิดความรักได้สนิทสนมกว่า เช่น สตรีที่  
เป็นคนมักตกใจง่ายก็ย่อมชอบเลือกชายขีวญอ่อนน้อมเป็น  
คู่รัก เพราะเธอรู้สึกว่าเขาผู้มีลักษณะใกล้เคียงกับเธอย่อม  
จะรู้เท่าถึงความเป็นอยู่ของผู้เป็นโรคเส้นประสาท แต่ถ้า  
เธอเลือกชายที่มีลักษณะตรงกันข้าม เขาคงจะไม่พะวง  
ในการปลุกปลอบน้ำใจและบำรุงขวัญของเธอ เพราะเขา  
ไม่รู้ว่าคุณเป็นโรคเส้นประสาทพิการนั้นต้องการวิธีพยาบาล  
อย่างไร”<sup>55</sup>

การแต่งงานภายใต้สังคัมผัวเดียวหลายเมียไม่ได้ให้ความสำคัญ  
สำคัญกับการศึกษาดูใจระหว่างหนุ่มสาวมากนัก ความรักที่หวานหยาด

<sup>54</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* ปีที่ 1, เล่มที่ 2: 238.

<sup>55</sup> สนิท เจริญรัฐ, “ลีลาศาสตร์,” *สุภาพบุรุษ* ปีที่ 1, เล่มที่ 7: 1112.

ยิ้มก่อนการแต่งงานจึงเป็นเพียงโชดหินที่ค่อยๆ ถูกกัดกร่อนด้วยสิ่งที่เรียกว่าเวลา ภายหลังการแต่งงานเมื่อชีวิตคู่ดำเนินไปอย่างไม่ลจรอย จึงนำมาสู่ปัญหาความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ดังที่ปรากฏเป็นข้อวิพากษ์วิจารณ์ชนบการแต่งงานและการเลือกคู่ครองมาตั้งแต่ทศวรรษ 2440 เช่น งานเขียนเรื่อง *จดหมายจางวางหว่า*<sup>56</sup> ของกรมหมื่นพิทยาลงกรณ์ ตีพิมพ์ครั้งแรกในหนังสือพิมพ์รายเดือน *ทวีปัญญา* ของทวีปัญญาสโมสร ซึ่งก่อตั้งโดยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว และมีเจ้าพระยาธรรมาดักดีมนตรีและกรมหมื่นพิทยาลงกรณ์เป็นบรรณาธิการ แม้ว่าข้อเขียนดังกล่าวจะฉายภาพวิถีคิดของกลุ่มเจ้านายมากกว่าวิถีคิดของกลุ่มคนชั้นกลาง แต่ก็ได้สะท้อนให้เห็นว่าการมองชนบการแต่งงานแบบคลุมถุงชนหรืออิสระในการเลือกคู่ครองนั้นเป็นปัญหาที่ค่อยๆ ขยายตัวเป็นวงกว้างในสังคมไทยมากกว่า 3 ทศวรรษ

กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์อธิบายถึงรูปแบบของความรักโดยแบ่งออกเป็น 3 ประเภท ความรักประเภทแรกเป็นความรักชนิดที่ว่ากันไปเพื่อเมถุนหรือการร่วมเพศเท่านั้น ความรักประเภทถัดมาคือความรักอย่างไทย หญิงกับชายที่ไม่ทันคุ้นเคยกัน ไม่มีวิสาสะต่อกัน รู้จักกันอย่างพอเห็น กล่าวคือเป็นความรักที่เห็นกันก็เพียงแต่รูปร่างหน้าตาเท่านั้น ไม่ได้ตระหนักถึงเจื่อนใจหรือคุณสมบัติข้ออื่นๆ ส่วนความรักประเภทสุดท้ายเป็นความรักอย่างทาส จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อหญิงกับชายคุ้นเคย รู้จักนิสัยใจคอกันดี และถูกใจซึ่งกันและกัน<sup>57</sup> นอกจากนี้ ความตอนหนึ่งของจดหมายจางวางหว่าได้สะท้อนให้เห็นการวิจารณ์ประเพณีการ

---

<sup>56</sup> กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์, *จดหมายจางวางหว่า* (พระนคร: คลังวิทยา, 2503).

<sup>57</sup> เรื่องเดียวกัน, 98-99.

แต่งงานที่ผู้ใหญ่มักเลือกคู่ให้หนุ่มสาว ดังว่า

“คนเราโดยมากเคยอบรมมาในความรักไม่ใช่  
 อย่างทาส ได้เป็นคู่กันก่อนที่ความรักอย่างนั้นมีเวลาจะ  
 เกิดได้ ตามวิธีโบราณซึ่งยังเป็นไปมากแม้ในเวลานี้ หญิง  
 กับชายจะได้รู้จักกันก่อนแต่งงาน ก็เพียงได้เห็นกันห่างๆ  
 ถ้าเกิดความรักก็เพราะรักหน้า และแต่งงานกันเพราะ  
 หน้าเป็นนายประกันว่า ความรักอย่างทาสจะเกิดภายหลัง...วิวาหะ (วิวาห์) ชนิดนี้ไม่ใช่ชนิดที่ดีจริง แต่เป็นชนิด  
 ที่เป็นไปโดยมาก เพราะตามวิธีโบราณนั้น หญิงถูกซ่อน  
 ชายถูกกัน ไม่ใคร่มีโอกาสที่จะบำเพ็ญให้ความรักอย่าง  
 ทาสเกิดขึ้นได้...การวิวาหะปราศจากความรักนั้น มีคำ  
 กล่าวว่าเหมือนทองหยิบที่ลืมน้ำตาล”<sup>58</sup>

อย่างไรก็ดี ภายในสังคมที่ผู้ชายเป็นผู้หาเลี้ยงครอบครัว อีกทั้ง  
 ยังมีพื้นที่ทางสังคมมากมายโอบกอดผู้ชายเอาไว้พร้อมกับกีดกันผู้หญิง  
 ออกห่างอย่างพื้นที่ในการทำงาน ผู้ชายในสังคมเช่นนี้จึงแทบไม่จำเป็น  
 ที่จะต้องดูแลหล่อเลี้ยงความสัมพันธ์ทั้งภรรยาหลวงและอนุภรรยาโดย  
 เท่าเทียมกัน ความไม่เท่าเทียมกันที่เกิดขึ้นนี้ดำเนินไปด้วยดีกับสังคม  
 ผู้เดียวหลายเมีย การเลือกคู่ครองในสังคมผู้เดียวหลายเมียจึงไม่  
 จำเป็นต้องมีเงื่อนไขใด ๆ มากนัก ในขณะที่การพิจารณาคู่ครองแบบ  
 ใหม่ (modern speculation) ประกอบไปด้วยเงื่อนไขจำนวนมาก เช่น  
 การศึกษา สถานภาพและความมั่นคงทางเศรษฐกิจ<sup>59</sup> ตลอดจนการ

<sup>58</sup> เรื่องเดียวกัน, 100-101.

<sup>59</sup> Goodwin, Robin, *Personal Relationships across Cultures* (London:

## ศึกษาดูใจระหว่างกันและกัน

นวนิยายและเรื่องสั้นในนิตยสารสุภาพบุรุษสะท้อนให้เห็นการ เชิดชูความรักโรแมนติก ความรักโรแมนติกแสดงให้เห็นถึงเส้นทางของ ความรักที่ไม่ได้โรยด้วยกลีบกุหลาบ ความรักในรูปแบบนี้จึงจำเป็นต้อง ใช้ความอดทน ความจริงใจ และการเรียนรู้เพื่อที่จะเข้ากันได้ ดังที่ ปรากฏในเรื่องสั้นและความเรียง ในนิตยสารสุภาพบุรุษ เช่น *ความรัก ไม่มีชาย*<sup>60</sup> ของ วรมิตร ที่พูดถึงความรักระหว่างประดิษฐ์และเจียนผะ จงที่รักใคร่ซึ่งกันและกัน แต่หน้าที่การงานก็ทำให้ทั้งสองคนต้องไกลกัน แม่ของเจียนผะจึงจับให้แต่งงานกับมานิตย์พ่อค้าผู้ร่ำรวย หรือในเรื่อง *เข้าใจ*<sup>61</sup> ของ ป.บูรณศิลป์ ที่พูดถึงความรักของประสานและกานดาที่ ถูกพรากไปด้วยอำนาจเงินทองของหลวงจ้านงค์ ประสานจึงไปสร้างเนื้อ สร้างตัวด้วยความเพียรเป็นระยะเวลา 9 ปีในฐานะพ่อค้าไม้สักที่ร่ำรวย ประสานกลับมาหากานดาอีกครั้งและจับด้วยความรักดังเดิม หรือใน เรื่อง *ลูกผู้หญิง*<sup>62</sup> ของ นารา

กัญญา ลูกสาวคนโตที่ได้พบกับศักดิ์นักเรียนป่าไม้ที่จำเป็นต้องไปเรียนต่อที่พม่า ทั้งคู่แสดงให้เห็นถึงความจริงใจและความอดทน รอเวลาเพื่อพบกับความรักที่ทั้งคู่ใฝ่ฝัน แม้ว่าแม่ของกัญญาจะพยายาม จับคู่กัญญาให้แต่งงานกับคนอื่นแต่กัญญาก็ปฏิเสธทุกครั้ง ดังว่า

---

Routledge, 1999), 9-10.

<sup>60</sup> บุญทอง เลขะกุล, “ความรักไม่มีชาย,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 13.

<sup>61</sup> ป่วน บูรณศิลป์, “เข้าใจ,” *สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 17.

<sup>62</sup> นารา (นามปากกา), “ลูกผู้หญิง,” *สุภาพบุรุษ* 2, เล่มที่ 26.

“ดิฉันไม่รู้จักใจเขา”

“แล้วรู้ๆไปเอง”

“ไม่รักนี่คุณแม่คะ”

“อยู่กันไปมันก็รักกันเอง เป็นลูกแม่อย่างนับถืออ้าย

วิธีรักกันอย่างสมัยใหม่หน่อยเลย”

“ถ้าเขาไม่ด้อย่างเรานี้ก็ ดิฉันก็แย่นั้นเอง”

“นั่นเป็นธุระของแม่ คุณพ่ออยู่กับคุณแม่คงดูคุณไม่

ผิด”<sup>63</sup>

จนเมื่อศักดิ์สำเร็จการศึกษาและกลับมาสู่ชอกัญญา พ่อแม่จึงใจอ่อนยอมให้ทั้งคู่แต่งงานกันหลังจากรอมมา 5-6 ปี ความสัมพันธ์ระหว่างศักดิ์และกัญญาไม่ได้ห่างเหินเหมือนระยะทางที่คั่นกลาง ศักดิ์และกัญญาติดต่อกันผ่านจดหมายมาตลอด และสิ่งสำคัญคือความพยายามทำความเข้าใจซึ่งกันและกัน ดังที่กัญญาพิมพ์ไว้ในความคิดของตนว่า “ศักดิ์คงรู้ใจดิฉัน และดิฉันก็คิดว่าจะเรียนให้รู้ใจศักดิ์ ดิฉันพยายามเสมอที่จะรักษาความเข้าใจระหว่างเรา”<sup>64</sup> และไม่บอกแม่ กระทั่งเรื่องที่แม่จับให้แต่งงานกับคนอื่นเพราะ “ข่าวชะนิดนี้จะทำให้ศักดิ์ลุ่มใจ”<sup>65</sup>

ขณะที่ก่อนแล้ว น้องของกัญญาที่ถูกคลุมถุงชนให้แต่งงานกับคุณพระชำนาญ การแต่งงานที่ไม่ได้เกิดจากความรัก ความสัมพันธ์ที่ไม่ได้เรียนรู้และทำความรู้จักซึ่งกันและกันได้กลายเป็นต้นตอสำคัญของปัญหาระหว่างสามีภรรยา ดังที่ก่อนแล้วบ่นเชิงน้อยใจว่า

---

<sup>63</sup> เรื่องเดียวกัน, 168.

<sup>64</sup> เรื่องเดียวกัน, 176.

<sup>65</sup> หน้าเดียวกัน.

“โธ่พี่ ฉันก็รักคุณพระนะพี่นะ ไม่รู้จะทำอย่างไรให้  
เขาเห็นใจฉันบ้าง พุดจะหาว่าบ้า เพียงแต่จะนึกเอาเมื่อ  
คลับหัวฉันวันละครั้งมันก็ยังน่าชื่นใจ หมาแมวเราเลี้ยงไว้  
มันก็ยังอยากให้เจ้าของคลับหัวมันเล่น อะไรๆ คุณพระดี  
ทุกอย่าง ตลอดจนเรื่องเงินทองไม่มีห่วงแหว แต่คุณพระ  
มักจะลืมฉันเสียนานๆ เสมอ งานสิพี งานเป็นเมียรักของ  
คุณพระ”<sup>66</sup>

อีกทั้งความแตกต่างระหว่างวัยที่กลายเป็นปัญหาสำคัญสำหรับ  
ก้อนแก้วเช่นเดียวกัน เช่นที่ก้อนแก้วบ่นว่า “ฉันนี่คิดผิดแท้ๆ เทียวพี่ญา  
คนแก่นี่ไม่ดีเลย ไม่รู้จะทำอย่างไรให้คุณหนุ่มขึ้นอีก” “นี่นะพี่ ถึงบพเรา  
นี้รักขึ้นมา ไปैयाไปหยอกเขาบ้าง เขาว่า ‘พุทโธ! แม่ก้อน เล่นเป็นเด็ก  
ไปได้’” หรือ “บางทีนอนอยู่ด้วยกัน ฉันไปจูบผมเขาเข้า เขารีบปิดมื่อเขียว  
‘เล่นอะไรอย่างนี้ก้อน ฉันเป็นผู้ใหญ่กว่า’ โธ่! จะให้ทำอย่างไร จะให้ฉัน  
รับใช้อย่างทาส ว่างก็นั่งจูบแข่งจูบขา กราบมือกราบเท้าอย่างนั้นรี?”  
และกัญญา พี่สาวของก้อนได้พุดถึงเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ว่า

มันเป็นความผิดของใครแน่ ต่างฝ่ายก็ต่างจะร้อง  
ว่าตนถูก ถูกกันไปคนละอย่าง คุณพ่อคุณแม่ว่าพระ  
ชำนานูดี ดีก็จริง แต่ดีสำหรับเมียที่อายุราว 30 หรือกว่า  
นั้น ไม่ใช่สำหรับเด็กสาวอายุ 18-19 อย่างก้อน คุณพระ  
ขยันในหน้าที่ราชการ เป็นผู้ใหญ่มากเกินไป จนลืมว่าก้อนแก้ว  
เป็นสาวเด็กๆ เป็นเมียรุ่นที่ก็ยังต้องการพบเห็นการ  
กะหุงกะหนิงฉันหนุ่มสาวอยู่ว่า ผู้ชายนี่แปลก! แก่แล้ว

<sup>66</sup> หน้าเดียวกัน.

อย่างมีเมียสาว ๆ แต่ไม่ยอมผ่อนตามคนสาว บางคน  
เท่านั้นที่กะซุ่มกะช่วยไปตามภรรยา อนาถแท้, นี่จะว่า  
เป็นความผิดของใครแน่ ว่าไม่ได้ทั้งสิ้น ก้อนแก้วออกจะ  
เคราะห์ร้าย<sup>67</sup>

นอกจากเรื่องสั้นและนวนิยาย ความเรียงในนิตยสารก็มีบทบาท  
สำคัญที่ถูกใช้เป็นพื้นที่สำหรับการแสดงทัศนคติต่อเรื่องต่างๆ โดยเฉพาะ  
ประเพณีการคลุมถุงชนและความสัมพันธ์ระหว่างเพศ เช่น ความเรียง  
แปลของระคน ภาชนะนันทน์ (นามปากกา กู๊ดบอย) ที่เห็นว่าควรจะให้  
หนุ่มสาวได้มีโอกาสเลือกคู่กันเองจะดีกว่า<sup>68</sup> เนื่องจากการตัดสินใจหรือ  
ความคิดนั้นไม่สามารถคิดแทนกันได้ ดังพระยาอนุภาพไตรภพกล่าว  
ว่า

“แม้ผู้ใหญ่จะได้พยายามเลือกให้คู่ครองได้  
ลักษณะที่สมกัน แต่ก็ยอมเป็นการต่างจิตต่างใจ อาจดี  
สำหรับคน 1 แต่ไม่ดีสำหรับอีกคน 1 ก็ได้ คู่สามีภรรยาจำ  
จะต้องถูกฝ่าถูกตัว พ่อแม่เลือกลูกเขยลูกสะใภ้ที่ไหนจะ  
เหมาะเท่าเมียเลือกผัว หรือผัวเลือกเมีย”<sup>69</sup>

ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงนั้นค่อนข้างเป็นสิ่ง  
ใหม่สำหรับสังคมไทยในช่วงทศวรรษนี้ เนื่องจากปกติจะแนะนำให้รู้จัก

<sup>67</sup> เรื่องเดียวกัน, 176.

<sup>68</sup> ระคน ภาชนะนันทน์, “ความเห็นของชาวกรุงเรื่องหญิงไทย,” *สุภาพบุรุษ*  
1, เล่มที่ 13: 2066.

<sup>69</sup> พระยาอนุภาพไตรภพ, *การสมาคม* (พระนคร: ประมวลสาส์น, 2507),  
230.

กันขึ้นต้นก็ด้วยการบอกให้ผู้น้อยรู้จักผู้ใหญ่ หรือนำผู้น้อยไปรู้จักกับผู้ใหญ่ที่ตนเคารพนับถือ<sup>70</sup> ในขณะที่การแนะนำในระหว่างเพศนับว่าไม่มีเลย เว้นแต่จะเป็นคู่หมั้นกันแล้ว อย่างไรก็ตาม แม้จะเป็นพี่น้องร่วมสายโลหิต เมื่อต่างฝ่ายต่างโตเป็นหนุ่มสาวก็ห่างเหินกันออกไปจนแทบจะกลายเป็นคนไม่รู้จักกัน เพราะระบบความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงในสังคมไทยสมัยก่อนยังคงค่อนข้างแคบ ความสัมพันธ์ระหว่างเพศจึงเป็นเรื่องที่ถูกมองว่าไม่สมควร ดังที่พระยาอานุกาภาพไตรภพแสดงความเห็นไว้ว่า

“สมัยโน้นถือกันนักกว่า บุคคลต่างเพศจะสนิทสนมกันและวิสาสะกันไม่ได้ ในสมัยนี้ผู้ที่ได้รับการศึกษาโดยมากย่อมได้รับการอบรมให้มีมนุษยธรรม และรู้จักกันธรรมดามากกว่าแต่ก่อน ความสนิทสนมในระหว่างคนต่างเพศจึงได้มีและเจริญทัดเทียมกับอารยชาติ ทั้งการแนะนำให้รู้จักกันตามแบบของชาวอัคตงคตก็ได้นำมาใช้มากเข้าทุกที”<sup>71</sup>

อย่างไรก็ตาม ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างเพศนี้ได้ได้เพิ่มระดับความเข้มข้นของกรอบอย่างศีลธรรมโดยต้องไม่แนะนำในที่ลับตาคนหรือในที่เปลี่ยว หรือในเวลาที่ยาหนึ่งฝ่ายใดยังแต่งกายไม่เรียบร้อย<sup>72</sup> ความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงเริ่มเป็นเรื่องปกติมากขึ้นเนื่องจากพื้นที่สนทนาการที่ขยายตัวเพิ่มมากขึ้นอย่างรวดเร็ว เช่น โรงภาพยนตร์ สวนสาธารณะ ห้างสรรพสินค้า งานสมาคมและงานรื่นรมย์ต่างๆ รวมถึงการ

<sup>70</sup> เรื่องเดียวกัน, 28.

<sup>71</sup> เรื่องเดียวกัน, 29.

<sup>72</sup> หน้าเดียวกัน.

ขยายตัวของการคมนาคมที่ได้สร้างหัวหินให้เป็นสถานที่ยอดนิยมสำหรับการพักผ่อน

ทั้งนี้จะเห็นได้ว่ารูปแบบการแต่งงานในอุดมคติของคนชั้นกลางไทยตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2470 เริ่มมีความเปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญ การเลือกคู่ครองกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่เต็มไปด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ โดยเฉพาะ “ความรัก” ในฐานะที่เป็นเหตุผลของการแต่งงาน อย่างไรก็ตาม แค่เพียงความรักอย่างเดียวไม่สามารถประคองให้ความสัมพันธ์ของหนุ่มสาวดำเนินไปอย่างราบรื่น การเลือกคู่ครองจึงต้องอาศัยเงื่อนไขอีกจำนวนมากเช่น ความเข้ากันได้ ซึ่งหมายรวมถึงลักษณะนิสัยส่วนตัว ความมั่นคงของอาชีพการงาน ความรู้ เป็นต้น

## 5. สรุป

มโนทัศน์เรื่องการเลือกคู่ครองบนพื้นที่สิ่งพิมพ์ในช่วงทศวรรษ 2460 จนถึงทศวรรษ 2480 เป็นเพียงรูปแบบหนึ่งเท่านั้น มโนทัศน์และรูปแบบที่สะท้อนผ่านงานเขียนในนิตยสารสุภาพบุรุษ แม้จะไม่ใช่มุมเริ่มต้นของความเปลี่ยนแปลง ดังจะพบว่ามโนทัศน์เรื่องความรักโรแมนติกหรือการแต่งงานบนฐานของความรักเริ่มมีมาตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2440 อีกทั้งยังมีกลุ่มนักประพันธ์ที่นอกเหนือจากกลุ่มที่สัมพันธ์กับคณะสุภาพบุรุษ เช่น ส่ง เทภาสิต ที่เขียนเรื่อง *น้ำใจของนรา* ตลอดจนนักเขียนในนิตยสารหัวอื่นๆ แต่สิ่งที่ปรากฏในนิตยสารสุภาพบุรุษก็เป็นหมุดหมายที่แสดงออกมาอย่างชัดเจนในช่วงทศวรรษ 2460 ภายใต้อารยศาสตร์ทางสังคมที่สื่อสิ่งพิมพ์ขยายตัวอย่างมาก

## บรรณานุกรม

### หนังสือภาษาไทย

- กุหลาบ สายประดิษฐ์. *ปราบพยศ*. พระนคร: ผดุงศึกษา, 2510.
- กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์. *จดหมายจางวางหรั้ว*. พระนคร: คลังวิทยา, 2503.
- กรมศิลปากร. *กฎหมายตราสามดวง*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2521.
- ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี: ประวัติศาสตร์เรื่องเพศ/เรื่องเพศในประวัติศาสตร์ไทย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความรู้เข้าใจเรื่องสุขภาพผู้หญิง, 2551.
- เซี่ยง. *กฎหมายผัวเมีย ดำเนินความตามกฎหมายลักษณะผัวเมียและลักษณะอื่นๆ ในกฎหมายราชบุรี ประกาศ พ.ร.บ.รัชกาลที่ 4 ที่ 5 และที่ 6 และคำพิพากษาศาลฎีกาศก 117 ถึง 131*. พระนคร: โรงพิมพ์พานิชสุภผล, 2456.
- ตรีศิลป์ บุญขจร. *นวนิยายกับสังคมไทย (2475-2500)*. โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์. [กรุงเทพฯ]: โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542.
- นครินทร์ เมฆไตรรัตน์. *ความคิด ความรู้และอำนาจการเมืองในการปฏิวัติสยาม 2475*. กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, 2546.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. *ไซน, คาราบาว, น้ำเน่า และหนังไทย: ว่าด้วยเพลง, ภาษา และนานามหรรสพ*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2538.
- ประกาศ รัชราภรณ์. *สุภาพบุรุษนักประพันธ์*. กรุงเทพฯ: ดับเบิลเดย์, 2543.

ผะอบ ไปชะกฤษณะ, นาครทรรพ ฐะปะนีย์ และ พนมยงค์ ธีรยุทธ, บรรณาธิการ. *อนุสรณ์ในการพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ พันตรีหญิง คุณหญิงผะอบ ไปชะกฤษณะ*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2537.

พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว. “โคลนติดล้อ.” *ประมวลบทพระราชนิพนธ์ (ภาคปกิณกะ)*. พระนคร: กรุงเทพการพิมพ์, 2504.

มณี สิริวรสาร. *ชีวิตเหมือนฝัน*. กรุงเทพฯ: ชวนพิมพ์, 2533.

วรรณา สวัสดิ์ศรี และ สวัสดิ์ศรี สุชาติ, บรรณาธิการ. *เพื่อนพ้องแห่งวันวาร เรื่องสั้น ‘สุภาพบุรุษ’: นักเขียน นักประพันธ์ นักหนังสือพิมพ์ คณะ ‘สุภาพบุรุษ’ (พ.ศ.2472-2473)*. กรุงเทพฯ: กองทุนสุภาพบุรุษ, 2553.

ศรีพรหมา กฤดากร ณ อยุธยา. *อัตชีวประวัติหม่อมศรีพรหมา กฤดากร*. กรุงเทพฯ: สารคดี, 2550.

อานูภาพไตรภพ, พระยา. *การสมาคม*. พระนคร: ประมวลสาส์น, 2507.

### หนังสือภาษาอังกฤษ

Andaya, Barbara Watson. *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu, Hawaii: Center for Southeast Asian Studies, University of Hawai'i at Manoa, 2000.

Barmé, Scot. *Woman, Man, Bangkok: Love, Sex, and Popular Culture in Thailand*. United State of America: Rowman & Littlefield, 2002.

Goodwin, Robin. *Personal Relationships across Cultures*. London: Routledge, 1999.

Kern, Stephen. *The Culture of Love: Victorians to Moderns*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Sumalee, Bumroongsook. *Love and Marriage: Mate Selection in Twentieth-Century Central Thailand*. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 1995.

Weinbaum, Alys Eve. *The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization*. Next Wave Durham: Duke University Press, 2008.

Stephanie Coontz, Marriage. *A History: How Love Conquered Marriage*. New York: Penguin Books, 2005.

### นิตยสาร/วารสาร

วรชาติ มีชูบท. “เมื่อรัชกาลที่ 6 ทรงถูกเกณฑ์ให้เลือกคู่.” *ศิลปวัฒนธรรม* 37, ฉบับที่ 1 (2558): 79-97.

*สุภาพบุรุษ* 1, เล่มที่ 1: 24, 2, เล่มที่ 1: 26-36.



วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

THE THAMMASAT

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

คำให้การของชาวจีนที่เดินทางมาสยาม  
ในสมัยกรุงธนบุรี  
Historical Aspects of the Testimony of Chinese  
Traders on Thai History, 1767-1783.

อติสร หมวกพิมาย  
ADISORN MUAKPIMAI

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาประวัติศาสตร์  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
E-mail: [adisorn2551@gmail.com](mailto:adisorn2551@gmail.com)

## บทคัดย่อ

ในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 18 อยุทธยากลายเป็นรัฐที่มีความสำคัญกับจีนในฐานะผู้ส่งออกสินค้าไปยังจีนทั้งในระบบบรรณาการและนอกบรรณาการ จากเดิมที่ให้ความสำคัญกับการเป็นเมืองท่าสินค้าส่งผ่าน ประกอบกับจีนมีการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองเมื่อราชวงศ์ชิงกลายเป็นกลุ่มอำนาจใหม่ในระบบการเมืองจีน สงครามกับหงสาวดีหรือพม่า โดยการนำของพระเจ้าอลองพญาในปี พ.ศ. 2302-2303/ ค.ศ. 1759-1760 และสงครามใหญ่ในปี พ.ศ. 2309-2310/ ค.ศ. 1766-1767 กับพระเจ้ามังระ ผลสุดท้ายคือ ความพ่ายแพ้ของอยุธยากลายเป็นเรื่องสำคัญที่จีนต้องการสืบข่าว พ่อค้าชาวจีนที่เดินทางเข้ามาทำการค้าในช่วงของสงครามเสียกรุงศรีอยุธยาเป็นข้อมูลสำคัญที่ต้องมีรายงานชาวการเมืองและเศรษฐกิจในสมัยปลายอยุธยาจนถึงสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีที่มีมากที่สุด และเป็นความรับผิดชอบของขุนนางจีนที่ต้องทำรายงานเสนอไปยังราชสำนักปักกิ่ง เอกสารคำให้การชาวจีนร่วมสมัยในช่วงเวลาดังกล่าวชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของไทยและการก่อตัวทางอำนาจของเมืองฮาเตียนซึ่งเป็นชุมชนจีนโพ้นทะเลที่มีอำนาจขึ้นมาในช่วงเดียวกัน ทำให้ทราบถึงสถานการณ์ของไทยในประวัติศาสตร์ในสายตาของจีนผ่านคำให้การของกลุ่มพ่อค้าที่สามารถนำไปสู่คำอธิบายประวัติศาสตร์ไทยในช่วงเปลี่ยนผ่านของราชอาณาจักรในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 17 ได้เป็นอย่างดี

**คำสำคัญ:** คำให้การพ่อค้าชาวจีน ฮาเตียน อยุธยา ธนบุรี สงครามเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ 2 การค้าไทย-จีนระหว่างสงคราม

## Abstract

Ayutthaya became exporter state to China by tribute system along the Qing Dynasty period. The Great War with Burma in between 1759-60 and 1766-67. The Fall of Ayutthaya had become important for China to follow news of Ayutthaya at that time. Chinese traders who came to trade during the war got an order from Chinese noblemen, the Governor of Canton, to make a report to the Beijing court. The contemporary Chinese testimony at the time points to the importance of the new Thai power, King Taksin and the emerging Chinese community of Hatian. The history of Thailand through Chinese trader's eyes leaved the statements of the merchant group could make the description of Thai history during the transition period in the second half of the 17th century as well.

**Key words:** Testimony of Chinese traders, The Fall of Ayutthaya, Thai-Chinese trade during the war, Hatian, Ayutthaya, Thonburi

## 1. บทนำ

จีนให้ความสนใจเหตุการณ์และสภาพทางการเมืองของสงครามเสียดงกุงศรีอยุธยาครั้งที่ 2 (ค.ศ. 1767/ พ.ศ. 2310) ในสยามอย่างมาก สาเหตุสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้จีนต้องการข้อมูลจากสยามเนื่องจากปัญหาชายแดนระหว่างพม่ากับจีน ซึ่งเกิดขึ้นระหว่าง ค.ศ. 1767-1769/ พ.ศ. 2310-2312 โดยในเดือนกรกฎาคม ค.ศ. 1767/ พ.ศ. 2310 จักรพรรดิเฉียนหลงซึ่งยังไม่ทราบเหตุการณ์การเสียดงกุงศรีอยุธยา ได้โปรดเกล้าฯ ให้ผู้ว่าการมณฑลกวางตุ้ง-กวางซีส่งหนังสือแจ้งให้สยามปิดชายแดนเพื่อไม่ให้ชาวพม่าหนีเข้ามายังเขตสยาม หลังจากนั้นก็ได้ส่งคนมาสืบถามสถานการณ์ในสยาม

ในขณะที่หลังเสียดงกุงศรีอยุธยาได้ปีกว่าพระเจ้ากรุงธนบุรีได้เริ่มส่งพระราชสาส์นไปยังกวางตุ้งเพื่อรายงานว่ หลังจากพม่าทำลายอยุธยาลงราบเรียบแล้วไม่มีผู้ปกครองคนใดคุมอำนาจได้เห็นพระองค์และเนื่องจากในสมัยนั้นการค้ากับจีนจำเป็นต้องทำภายใต้ระบบบรรณาการ ดังนั้นเพื่อที่จะนำผลประโยชน์ที่ได้จากการค้าสำเภากับจีนมาใช้ในการฟื้นฟูประเทศ พระเจ้ากรุงธนบุรีจึงต้องพยายามทำให้จักรพรรดิจีนยอมรับพระองค์ในฐานะพระมหากษัตริย์ของสยาม

งานวิจัยของณัฐภักษ์ จันทวิษ นิธิ เอียวศรีวงศ์ Chuang Chifa Chen Chingho และ James Chin<sup>1</sup> ที่ให้เห็นว่าระยะแรกของการติดต่อกันระหว่างสยามกับจีนในสมัยกรุงธนบุรีนั้น พระเจ้ากรุงธนบุรียังไม่ประสบความสำเร็จในการทำให้จักรพรรดิจีนยอมรับฐานะกษัตริย์ของพระองค์นัก ทั้งนี้เนื่องจากมักเทียบตู่ซึ่งเป็นผู้มีอำนาจและมีเชื้อสายเป็นชาวจีน กวางตุ้ง ในฮาเตียนยืนยันกับฝ่ายจีนว่าพระเจ้ากรุงธนบุรีไม่ใช่องค์รัชทายาทที่ถูกต้อง เพราะที่ฮาเตียนยังมีเจ้านายแห่งราชวงศ์บ้านพลูหลวงซึ่งตนเองช่วยเหลืออยู่ แต่ในปลายรัชกาลฝ่ายจีนก็เริ่มยอมรับในความพยายามของพระเจ้ากรุงธนบุรีในการสู้รบกับพม่าแทนกษัตริย์พระองค์ก่อนและจากรายงานต่างๆ จากสยาม<sup>2</sup> ดูเหมือนว่านอกจาก

<sup>1</sup> ณัฐภักษ์ จันทวิษ, “ข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อยุธยาตอนปลายและธนบุรีจากจดหมายเหตุจีน,” *ศิลปากร* 24, ฉ. 2 และ ฉ.3 (2523): 9-33, 49-72.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, “พระเจ้าตากกับจักรพรรดิจีน,” ใน *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี* (กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, 2528).

Chuang Chifa, “Xian Luo Guo Wang Zheng Zhao Ru Gong QingTing Kao (ข้อคิดบางประการเกี่ยวกับการส่งทูตไปยังจีนของพระเจ้ากรุงธนบุรี),” *Dalu-zazhi*, 51, no.3 (1975): 126-141.

Chen Chingho, “Mac ThienTu and Phraya Taksin: A Survey on Their Political Stand, Conflicts and Background,” *Paper presented to the Seventh Conference of the International Association of Historians of Asia* (Bangkok, 1977).

James Chin, “King Taksin and China: Siam-Chinese Relations during the Thonburi Period as seen from the Chinese Sources,” *Paper presented to the Fifth Thai Studies Conference*, (London, 1993).

<sup>2</sup> อันที่จริงพระเจ้ากรุงธนบุรีสวรรคตก่อนที่จะได้รับการยอมรับจากจักรพรรดิจีนอย่างเป็นทางการ แต่หลักฐานจีนยืนยันว่าตั้งแต่กลางปี ค.ศ. 1769/พ.ศ. 2312) ฝ่ายจีนเริ่มยอมรับพระองค์เป็นกษัตริย์สยาม โดยอ้างว่าไม่มีองค์

พระองค์แล้วไม่มีใครได้รับการยอมรับจากราชฎาในฐานะกษัตริย์ของสยาม

อาจกล่าวได้ว่าสมัยกรุงธนบุรีเป็นช่วงที่ข้อมูลทางการเมืองของสยามถูกรายงานไปยังจีนมากที่สุด ในประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ยุคก่อนสมัยใหม่ โดยมีพ่อค้าจีนเป็นกลุ่มคนสำคัญที่ทำหน้าที่สื่อข่าวทางการเมืองระหว่างราชสำนักทั้งสองด้วยการนำพระราชสาส์นของพระเจ้ากรุงธนบุรีไปถวายยังจักรพรรดิจีน นอกจากนี้ยังมีคำให้การเกี่ยวกับสภาพทางการเมืองของสยามที่กวางตั้งซึ่งเป็นเมืองท่าสำคัญในการค้าขายระหว่างทั้งสองเมือง หรือในบางครั้งก็มีการนำเชลยพม่าหรือชาวจีนที่อ้างว่าเป็นเชลยพม่ากลับไปจีนตามคำสั่งของพระเจ้ากรุงธนบุรีด้วย

ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนได้นำคำให้การของชาวจีนในสมัยอยุธยาตอนปลายและกรุงธนบุรีจำนวนสามฉบับ เรื่องจากหอจดหมายเหตุแห่งชาติที่หนึ่ง (The No. 1 Archives) ในกรุงปักกิ่ง และจากพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติพระราชวัง (The National Palace Museum) กรุงไทเป มาศึกษาเพื่อทำความเข้าใจประสบการณ์ของชาวจีนซึ่งเดินทางมาสยามเพื่อชี้ให้เห็นถึงช่วงเปลี่ยนผ่านอำนาจจากอยุธยาไปสู่ธนบุรีในแง่มุมที่แตกต่างออกไป

---

รัชทายาทที่แท้จริงและประชาชนสยามได้ขอให้พระองค์ขึ้นครองราชเป็นกษัตริย์

## 2. สองเดือนก่อนกรุงแตก จากคำให้การของพ่อค้าจีน<sup>3</sup>

เอกสารชิ้นแรกเป็นรายงานของขุนนางจีนที่กวางตุ้งเกี่ยวกับสภาพของสยามก่อนเสียกรุงศรีอยุธยา ซึ่งจากเอกสารชิ้นนี้จะทำให้เข้าใจถึงขั้นตอนในการส่งข้อมูลข่าวสารทางการเมืองระหว่างสยามกับจีน

วันที่ 22 มกราคม ปีที่ 32 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง (ค.ศ. 1767/2310) Wang Jian ขุนนางมณฑลกวางตุ้งได้รายงานว่ามีทูตบรรณาการของสยามกลับจากปักกิ่งมาถึงกวางตุ้งแล้ว เรือที่กษัตริย์สยามส่งมาเพื่อรับทูตกลับนั้นยังมาไม่ถึง แต่มีเรือพ่อค้ามารับตัวทูตแทน พ่อค้าคนนั้นสำนึกในพระกรุณาธิคุณพระเจ้ากรุงจีนและได้กราบทูลถวายรายงานว่าครั้งนี้ไม่มีเรือจากทางการมารับทูต และหลังจากมาถึงกวางตุ้งแล้วทูตสยามได้ให้ล่่ามไปอำเภอ Nan Hai เพื่อรายงาน ความว่า

“ได้ข่าวจากเรือที่ไปแถวสยามแล้วกลับกวางตุ้งว่าพวกอังวะ (An Yue) ซึ่งอยู่ติดชายแดนได้ยกทัพไปตีกรุงสยาม และได้รับจดหมายจาก Chen Wen Biao พ่อค้าจากเรือหูทง (fukong)<sup>4</sup> ว่าในเดือนเมษายน (ปีที่ 31 แห่ง

<sup>3</sup> Zhu Pi Zou Zhe Wai Jiao Lei (Imperial Document with Vermillion Endorsement concerning Diplomacy), No. 346-1, The No. 1 Archives, Beijing.

<sup>4</sup> คำว่า "fu" มีความหมายว่า รองหรือที่สอง และคำว่า "kong" หมายถึง การถวายบรรณาการ ในระบบบรรณาการของจีน เรือต่างประเทศที่มาถวาย

รัชกาลพระเจ้าเจียนหลง) ได้ล่องไปถึงปากแม่น้ำ  
เจ้าพระยาแต่มีเรือสลัดลำใหญ่ทำให้ล่องต่อเข้าปากน้ำ  
ไม่ได้ จึงหาซื้อสินค้าและเงินทองแต่ถูกปล้นไปจนหมด  
จึงได้ล่องเรือหนีไปฮาเตียน (สำเนียงจีนเรียก He Xian  
Zhen)”

หลังจากได้รับรายงานข้างต้นจากทูตสยาม Wang Jian ได้  
สอบถามเรื่องราวจากพ่อค้าจีนอีกคนหนึ่งชื่อ Yang ซึ่งได้รายงานว่

“ข่าวที่ว่าบริเวณอ่าวสยามมีเรือสลัดและพวกเขา  
ปล้นสินค้านั้นเป็นเรื่องจริง หลังเดือนสิงหาคม (ปีที่ 31  
แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง) ไม่ได้รับข่าวอะไรเพิ่มเติม  
แต่คาดว่ายังคงอยู่สภาพเดิม”

ในขณะที่พ่อค้าจีนให้การนั้นเป็นช่วงที่สยามถูกโจมตีจากพม่า  
ทั้งทางบกและทางทะเล ซึ่งสภาพในอ่าวสยามที่พ่อค้าจีนกล่าวถึงใน  
หลักฐานชิ้นนี้สอดคล้องกับบันทึกของชาวฝรั่งเศสในปลาย ค.ศ.1766/  
พ.ศ. 2309 ซึ่งบันทึกไว้ว่าช่วงนั้นที่อ่าวสยามมีสลัดมากกว่าช่วงก่อน<sup>5</sup>

---

บรรณการนั้นมีหลายชนิด เช่น เรือ “jinkong” ซึ่งหมายถึงเรือที่ส่งคณะทูตมาจีน  
เรือ “jekong” หรือ เรือ “kong” หมายถึงเรือที่มารับคณะทูตกลับ ฯลฯ สมัยกรุงธนบุรี  
และต้นรัตนโกสินทร์ฝ่ายสยามมีเรือที่ส่งไปจีนเพื่อถวายเป็นบรรณาการสองชนิดคือ  
เรือทรงพระราชสาส์นกับเรือทูต ซึ่งสันนิษฐานว่าเรือ “fukong” ในที่นี้น่าจะหมายถึง  
เรือทูต

<sup>5</sup> Adisorn Muakpimai, “Chantaburi: A Gatedoor of the Coastal Trade  
of Ayudhya in Eighteenth Century,” paper presented at an international  
Workshop on Ayudhya and Asia, (1995), 11-12.

ต่อมาเมื่อวันที่ 17 เดือนมิถุนายนปีที่ 32 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง (ค.ศ.1767/ พ.ศ. 2310) ทางจีนได้ตัดสินใจส่งหนังสือมายังสยาม เพื่อให้ช่วยโจมตีพม่า Li Shi Yao ผู้ว่าการมณฑลกวางตุ้ง-กวางซีจึงได้สั่งให้ขุนนางจีนนำพระราชสาส์นถวายแด่กษัตริย์สยาม ซึ่งตามความคิดของ Li Shi Yao นั้น เมื่อถึงอันนัมแล้วทูตจะส่งมอบหนังสือฉบับนั้นให้โมซือหลิน (หรือมักเทียนตูในสำเนียงจีน) ซึ่งเป็นเจ้าเมืองฮาเตียน หรือว่ามอบให้เจ้าเมืองจันทบูร (หรือ Zhan Ze Wen ในภาษาจีน) ชื่อผู้หลัง<sup>6</sup> เพื่อถวายต่อกษัตริย์สยาม<sup>7</sup> ซึ่งแสดงให้เห็นว่าทางจีนน่าจะได้อัฒมูลจากพ่อค้าจีนว่าฮาเตียนกับจันทบูรเป็นหัวเมืองชายทะเลในอ่าวสยามที่พ่อค้าชาวจีนมาเทียบท่ากันมาก

### 3. คำให้การของชาวจีนที่จันทบุรี<sup>8</sup>

จันทบุรีนั้นเป็นชุมชนใหญ่ของหัวเมืองชายทะเลตะวันออกในสมัยกรุงธนบุรี ซึ่งเป็นที่ทราบกันดีว่าหลังจากเสียกรุง พระเจ้ากรุงธนบุรีได้ใช้หัวเมืองแถบนี้รวมทั้งจันทบุรีเป็นฐานกำลังในระยะแรก ชาวจีนซึ่งดำเนินกิจการการค้าสำเภาระหว่างสยามกับจีนส่วนมากได้เข้ามาหัว

<sup>6</sup> ไม่ทราบว่ามีหมายถึงใคร อาจเกี่ยวข้องกับเจ้าขรัวหลานซึ่งอาจารย์นิธิสันนิษฐานว่าเป็นพระยาจันทบูร ดูใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*, 153.

<sup>7</sup> ดูใน Chuan, 27. ผนวสุภัทธ, เล่ม 2, 20. และใน Chun Chi Tsu Dang Zhe Jian (Documents of the Grand Council), No. 010186, Taipei. ทูตจีนคนหลังล้มป่วยและเสียชีวิตที่นครศรีธรรมราช ขณะทูตครั้งนั้นมีหยังจิ้นจงซึ่งเป็นคนชื่อเดียวกันกับพ่อค้าชาวจีนกวางตุ้งที่เป็น พระยาพระคลังสมัยธนบุรีแต่ยังไม่มีหลักฐานที่ยืนยันว่าเป็นคนเดียวกัน

<sup>8</sup> Zhu Pi Zou Zhe Wai Jiao Lei, No. 348-1

เมืองบริเวณนี้และมีบางกลุ่มน่าจะเริ่มอาศัยอยู่ในชุมชนที่ตั้งอยู่ในแถบนี้ด้วย ซึ่งในส่วนนี้จะได้ทำความเข้าใจสภาพของชาวจีนบางกลุ่มจากเอกสารของชาวจีนฮกเกี้ยนที่ลดยศมาถึงจันทบุรีในปี ค.ศ.1774/ พ.ศ. 2317

เมื่อวันที่ 25 เดือนกันยายนปีที่ 44 แห่งรัชกาลพระเจ้าเฉียนหลง (ค.ศ.1779/ พ.ศ. 2322) Yang Kui ขุนนางที่มณฑล Jian Su รายงานว่ามีชาวฮกเกี้ยนชื่อ Wu Da กับ Li Ni ถูกจับด้วยความผิดเนื่องจากพวกเขาลักขโมย Li Ni ซึ่งเป็นชาว Su Zhou มณฑลฮกเกี้ยนอายุ 44 ปี ได้ให้การว่า

“เมื่อเดือนธันวาคมปีที่ 38 แห่งรัชกาลพระเจ้าเฉียนหลงได้ลงเรือไปขายบูนูหรืกับน้ำตาล ออกจาก Xia Men แล้วตั้งใจจะไปกวางตุ้ง แต่ในวันที่ 27 กุมภาพันธ์เมื่อไปถึงทะเล Mu Lian Tao แล้วอากาศไม่ดีลมแรงมากเรือจึงถูกพายุทำลายลอยเคว้งอยู่ในทะเล จนถึงวันที่ 3 มีนาคมเรือก็แตกหมดทั้งลำ จึงจับขอนไม้ลอยไปถึงเกาะที่อยู่ในสยาม มีชาวบ้านช่วยเหลือและส่งข้าพเจ้าไปหาหัวหน้าซึ่งเรียกกันว่า Jiao Pi Ya (น่าจะมาจากคำว่าเจ้าพระยา) ข้าพเจ้าจึงได้เริ่มทำงานกับเขา จนถึงเดือนเมษายนปีที่ 40 แห่งรัชกาลพระเจ้าเฉียนหลง หัวหน้าคนนั้นจึงให้แต่งงานกับผู้หญิงสยามที่เป็นคนทำอาหาร”

ส่วน Wu Da ชาว Jin Jiang มณฑลฮกเกี้ยน อายุ 35 ปี ให้การว่า

“เมื่อปีที่ 39 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลงซ็อบุหรี กับฝ่าแล้วลงเรือไปกวางตุ้ง เมื่อถึงเดือนกุมภาพันธ์ได้ออกจาก Xia Men จนวันที่ 28 ไปถึงทะเล Qi Zi ลมแรงมากจนเสาเรือหักหายไป จนถึงวันที่ 8 มีนาคมแล้ว เรือก็แตกจึงจับไม้กระดานลอยไปถึงทะเลแถวจันทบูร (Zhan Ze Wen) มีชาวบ้านช่วยไว้ ข้าพเจ้าจึงช่วยชาวบ้านทำไร่นา ในเดือนตุลาคมมีชาวบ้านแนะนำผู้หญิงให้แต่งงานด้วย”

ทั้ง Wu Da กับ Li Ni ให้การว่าบริเวณที่ทั้งสองอาศัยอยู่ไม่ห่างไกลกันนัก ดังนั้นจนถึงปีที่ 42 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง ทั้งสองจึงได้รู้จักกันและต่างก็อยากจะได้เดินทางกลับบ้านเกิด โดยตั้งใจว่าจะอาศัยเรือพ่อค้าที่มาจากมณฑลเดียวกันเพื่อหนีกลับ Wu Da กับ Li Ni จึงลงเรือเล็กออกทะเลใกล้ชายหาดเพื่อตกปลาโดยหวังว่าจะเจอเรือที่พากลับบ้านเกิดได้และโดยบังเอิญเมื่อถึงวันที่ 15 เมษายนปีที่ 43 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง ได้เจอเรือของ Chen Bing Guan ซึ่งบรรทุกสินค้าจากกวางตุ้งเพื่อมุ่งสู่ Shang Hai แต่เจอพายุเสียก่อนจึงล่องมาถึงสยาม ทั้งสองเห็นเรือจึงตะโกนเรียก เมื่อ Chen Bing Guan ถามความเป็นมาของพวกเขาแล้วจึงยอมให้ลงเรือกลับจีน

Wu Da กับ Li Ni ให้การว่า “หัวหน้าให้พวกเราสักแขนตามประเพณีเพื่อไม่ให้ชาวสยามมองพวกเราด้วยสายตาแปลกๆ” เนื่องจากชาวจีนไม่มีประเพณีการสักตัว ขุนนางที่สอบสวนจึงพยายามวาดลายสักไว้ในเอกสารที่บันทึกคำให้การของสองคนนี้<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Chun Chi Tsu Dang Zhe Jian, (Documents of the Grand Council),

จากคำให้การเกี่ยวกับการลักตัวทำให้เราเข้าใจได้ว่า Li Ni กับ Wu Da ซึ่งอาศัยอยู่แถบจันทบุรีนั้นน่าจะอยู่กับชุมชนชาวสยามมากกว่า ชาวจีน ซึ่ง Yang Kui ได้รายงานเพิ่มเติมว่าภาษาที่ Li Ni กับ Wu Da ใช้อยู่นั้น “มีภาษาท้องถิ่น<sup>10</sup>กับภาษาป่าเถื่อน<sup>11</sup>ผสมกัน แม้แต่ชาว สกก็เขียนเองก็ฟังไม่รู้เรื่อง” ซึ่งถ้าหากสองคนนี้เป็นจีนแต่จิวแล้วเขาอาจ จะอาศัยอยู่ในชุมชนจีนและหาเรือกลับจีนได้ง่ายกว่านี้ เนื่องจากจีนแต่จิว เป็นชาวจีนกลุ่มใหญ่ที่สุดในจันทบุรี

#### 4. คำให้การชาวจีนยูนนานที่ประสภภัยสงคราม ระหว่างสยามกับพม่า<sup>12</sup>

วันที่ 26 เดือนเมษายนปีที่ 41 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง (ค.ศ. 1771/ พ.ศ. 2314) Jue Luo Tu Si De ผู้ว่าการมณฑล Yun Nan-Gui Zhou กราบบังคมทูลพระเจ้าเจียนหลงเรื่องชาวยูนนานสามคนที่พระเจ้า กรุงธนบุรีส่งมาถึงกวางตุ้ง เนื่องจากได้รับจดหมายจาก Li Shi Yao ผู้ว่าการมณฑลกวางตุ้ง-กวางซีที่สอบถามเรื่องชาวยูนนานพวกนั้นเมื่อ ครั้งออกจากยูนนาน<sup>13</sup> Li Shi Yao รายงานดังต่อไปนี้

---

No. 025058, The National Palace Museum.

<sup>10</sup> สำเนียงหนึ่งของภาษาสกก็เขียน

<sup>11</sup> น่าจะหมายถึงภาษาไทย ซึ่งจีนสมัยก่อนมองว่าคนต่างชาติทุกชาติเป็น พวกป่าเถื่อน

<sup>12</sup> Zhu P iZou Zhe Wai Jiao Lei, No. 346-16

<sup>13</sup> เนื่องจากรัฐบาลจีนสมัยนั้นห้ามประชาชนเดินทางออกต่างประเทศ หลังจากกลับจีนแล้วพวก Yang Chao Pin ถูกสอบสวนที่กวางตุ้ง Li Shi Yao ต้องการ ข้อมูลเกี่ยวกับ Yang Chao Pin และพวกจึงสอบถาม Jue Luo Tu Si De ซึ่งเป็น ผู้ว่าการมณฑลที่เป็นบ้านเกิดของพวกเขา

“ สอบถามชาวยุณนานสามคนชื่อ Yang Chao Pin กับ Cun Yi Jin และ Sheng Ying Zuo ที่สยามส่งมา ปรากฏว่าสามคนนี้เป็นคน Teng Yue<sup>14</sup> มณฑลยูณนาน โดยในเดือนกรกฎาคมปีที่ 34 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง ได้ร่วมลงทุนไปค้าขายแพรและสินค้าชนิดต่างๆ โดยได้รับหนังสือเดินทางจากกรมการ Teng Yue แล้วผ่าน Mu Bang<sup>15</sup> Lu แล้วไปถึงอังวะ (A Wa) ในปีที่ 34 รัชกาลพระเจ้าเจียนหลงหนีไปแถบเมาะตะมะ (Da Ma) ของพวกมอญ (Meng Zi) ซึ่งอยู่ภายใต้อำนาจของพม่าทำงานเป็นชาวประมง

เดือนกรกฎาคมปีที่ 39 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลง มีเหตุการณ์ชาวมอญฆ่าพม่า หัวหน้านมอญที่หนีรอดทุกคนจึงพากันไปสยาม Yang Chao Pin กับพวกก็หนีตามไป เมื่อพม่ายกทัพตามไปถึง Wei Yong<sup>16</sup> ของสยามแล้วถูกฝ่ายสยามหลอกไปถึง La Po Wei<sup>17</sup> ในเดือนเมษายนปีที่ 40 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลงทหารพม่าเสียชีวิตหมดและถูกทหารสยามฆ่า คนแก่กับพวกอ่อนแอหกเจ็ดร้อยคนที่เหลืออยู่นั้นถูกสยามกวาดต้อนส่งไปเป็นเชลย เดือนตุลาคมพม่ายกทหารไปพิชณูโลก (Bi Xi Luo) ที่สยามเพื่อแก้แค้น กษัตริย์สยามฆ่าเชลยพม่าทั้งหมด

<sup>14</sup> เขตปกครองในมณฑลยูณนานซึ่งด้านตะวันตกติดกับพม่า

<sup>15</sup> ภาคเหนือของรัฐฉานของพม่า

<sup>16</sup> ไม่ทราบที่ไหน

<sup>17</sup> เข้าใจว่าน่าจะเป็นราชบุรี ซึ่งมีการรบที่บางแก้ว

แล้วยกทัพไปเพื่อรบกับศัตรู ทั้งสองฝ่ายสู้รบกันอยู่่าง  
รุนแรง ปีที่ 41 แห่งรัชกาลพระเจ้าเจียนหลงกษัตริย์สยาม  
กลับมาสยามและได้สอบถามพวก Yang Chao Pin แล้ว  
พระราชทานเงินคนละสี่ liang แปด jian แล้วฝาก Mo  
Guang Yi ซึ่งเป็นพ่อค้าชาวฮกเกี้ยนพากลับจีน”

เหตุการณ์ซึ่ง Yang Chao Pin กล่าวถึงคือเหตุการณ์เมื่อครั้งทัพ  
พม่าติดตามครัวมอญเมืองเกาะตะมะเข้าสู่สยามแล้วถูกสยามล้อมจับ  
ได้ที่บางแก้ว และการเสด็จยกทัพขึ้นไปหัวเมืองเหนือของพระเจ้า  
กรุงธนบุรีในการศึกอะแซหุ่ก

จากหลักฐานในพระราชพงศาวดารกล่าวไว้ว่าในระหว่าง  
สงครามครั้งเสียกรุงมีชาวจีนจำนวนมากไม่น้อยตั้งค่ายรับพม่า นอกจากนั้น  
สมัครพรรคพวกของพระเจ้ากรุงธนบุรีนั้นก็ยังมีชาวจีนอยู่มาก แต่จากคำ  
ให้การของชาวยุวนานฉบับนี้แสดงให้เห็นว่ายังมีชาวจีนอีกพวกหนึ่งที่  
หนีตายอยู่ท่ามกลางสภาพวุ่นวายของสงคราม นอกจากนั้นยังมีหลัก  
ฐานจีนกล่าวว่า Mo Guang Yi ที่ส่งพวก Yang Chao Pin กลับจีนได้  
นำพระราชสาส์นของพระเจ้ากรุงธนบุรีที่มีข้อความขอซื้อกำมะถัน  
เนื่องจากหลายปีที่ผ่านมาสยามได้ต่อสู้กับพม่า และถ้าหากจีนวางแผน  
จะตีเมืองอังวะแล้วก็ขอให้สยามช่วยตีพม่าจากด้านตรงข้ามของกองทัพ  
จีน<sup>18</sup> การส่งชาวจีนเซलयพม่าและเซलयพมานั้นเป็นอุบายของพระเจ้า  
กรุงธนบุรีเพื่อสถาปนาความสัมพันธ์กับจีนให้มั่นคง ความพยายามของ  
พระองค์นั้นเท่ากับเป็นการวางรากฐานของนโยบายเศรษฐกิจและการ  
ต่างประเทศให้พระมหากษัตริย์ราชวงศ์จักรีสมัยรัตนโกสินทร์ซึ่งให้ความ  
สำคัญกับจีนเป็นหลัก

<sup>18</sup> ฦๅฎฐๅฎทๅร เล่ม 3, 51. และ Chuan, 133.

#### 4. ข้อสังเกตบางประการ

1. จากคำให้การของชาวจีนในจดหมายเหตุจีนจะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า ในสมัยกรุงธนบุรีประสบการณ์ชาวจีนนั้นมีอยู่อย่างหลากหลาย และชาวจีนที่เดินทางมาสยามนั้นไม่ใช่เฉพาะจีนแต่จีนที่รู้จักกันดีในนาม “จีนหลวง” เท่านั้น แต่มันยังเต็มไปด้วยความขัดแย้งระหว่างชาวจีนกลุ่มภาษาถิ่นต่างๆ ดังที่นิธิได้ชี้ให้เห็น<sup>19</sup> ข้อมูลจากหลักฐานคำให้การชาวจีนที่มองประวัติศาสตร์สมัยธนบุรีจากทะเลจีนใต้ก็น่าจะให้เห็นภาพเหตุการณ์ความเสียหายกรุงศรีอยุธยาครั้งที่สองและเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นภายหลังชัดเจนขึ้นอาการ “แพแตก” ของสังคมไทยหลังเสียกรุงศรีอยุธยาส่งผลข้างเคียงกับพ่อค้าชาวจีนที่ประสงค์จะเดินทางกลับเมืองจีนยังต้องอาศัยและพึ่งพาชุมชนเมืองจันทบุรี ที่มีสภาพเป็นแหล่งหลบภัยชั่วคราวแก่ชนชาวคริสต์ในกลุ่ม Mission de Paris<sup>20</sup>

2. อ่าวสยามในช่วงสงครามมีปัญหาเรื่องเรือโจรสลัด ซึ่งเป็นปัญหาที่สืบเนื่องมาตั้งแต่ก่อนเสียกรุงศรีอยุธยาเมื่อ ค.ศ.1767 และยังคงเป็นปัญหาในช่วงสมัยธนบุรีและสมัยกรุงเทพฯ ยุคต้น ซึ่งผู้เขียนสันนิษฐานว่าสภาพของอ่าวสยามในพื้นที่ฝั่งทะเลตะวันออก บางละมุง จันทบุรี ขลุ้งจนถึงฮาเตียน มีสภาพที่ส่วนกลาง (เมืองหลวง) ไม่มีอำนาจบังคับบัญชาได้โดยตรง แต่จำเป็นต้องพึ่งพาอำนาจของเจ้าเมืองท้องถิ่นหรือกลุ่มพ่อค้าที่มีเครือข่ายผลประโยชน์ในทะเลแถบนี้อยู่

<sup>19</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*, 132-139 .

<sup>20</sup> ดูรายละเอียดใน Adisorn Muakpimai, “Chantaburi: A Gatedoor of the Coastal Trade of Ayudhya in Eighteenth Century,” (paper presented at an international Workshop on Ayudhya and Asia, 1995).

3. กลุ่มพ่อค้าชาวจีนที่ปรากฏในเอกสารเป็นกลุ่มพ่อค้าที่มีความหลากหลายของกลุ่มพ่อค้าที่พูดภาษาถิ่นต่างกัน และมีบทบาทสำคัญกับหัวเมืองชายฝั่งทะเลตะวันออกของสยามในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 และเป็นกลุ่มคนที่ผลักดันให้การค้าทางทะเลในพื้นที่หัวเมืองเหล่านี้เติบโตอย่างมากในสมัยกรุงเทพฯ ยุคต้น โดยเฉพาะการเป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางผ่านของการค้าในพื้นที่อ่าวสยาม ทะเลจีนใต้จนถึงจีน ก่อนที่เรือกลไฟ ระบบการขนส่งแบบใหม่และการค้าแบบใหม่ (การค้าเสรีและการค้าในระบบอาณานิคม) จะเข้ามามีบทบาทสำคัญในการเปลี่ยนแปลงการค้าและการความสำคัญของเมืองชายฝั่งทะเลของสยามในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19

4. พ่อค้าต่างชาติไม่ว่าจีนหรือชาวต่างชาติอื่นๆ ย่อมมีภารกิจในหน้าที่ต่อผู้มีอำนาจในมาตุภูมิของตน คือการสืบข่าวและรายงานสถานการณ์ทางการเมือง เศรษฐกิจและอื่นๆ กลับไปยังหน่วยงานที่รับผิดชอบในดินแดนของตนเพื่อให้ผู้มีอำนาจตัดสินใจดำเนินนโยบายทางการเมือง เศรษฐกิจ เพื่อผลประโยชน์ของตนเอง และย่อมทำให้พ่อค้าเหล่านี้ยังคงสภาพของการเป็นเครือข่ายการค้าซึ่งกันและกันได้ อย่างยาวนาน

## บรรณานุกรม

### เอกสารภาษาไทย

- จันทนุมาศ (เจิม), พัน. “พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรีฉบับพันจันทนุมาศ.” ใน *ประชุมพงศาวดารภาคที่ 65*, รวบรวมและจัดพิมพ์โดย กรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เดลิแมล์, 2480.
- เจนนิเฟอร์เวย์น คุซแมน. *การค้าทางเรือสำเภากจีน-สยามยุคต้นรัตนโกสินทร์*. แปลโดย ชื่นจิตต์ อ่ำไพพรรณ. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2528.
- ณัฐสุภัทร จันทวิช. “ข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อยุธยาตอนปลายและธนบุรีจากจดหมายเหตุจีน.” *ศิลปากร* 24 ฉ.2 และ ฉ.3 (2523): 9-33, 49-72.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, 2528.
- สุวิทย์ ธีรศาควิตติ. *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจการเมืองไทยตั้งแต่รัชสมัยสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชถึงสมัยรัชกาลที่ 3 (พ.ศ. 2310-2394)*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2525.

## เอกสารภาษาต่างประเทศ

Academia Sinica comp. *Historical Materials of the Ming and-Qing Periods: Serial F (in Chinese)*. Taipei. Academia Sinica, 1960.

Blussé, Léonard and Gaastra, F. S. (eds.). *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History*. Aldershot: Ashgate Publishing, 1998.

Chifa, Chuang. "Xian Luo Guo Wang Zheng Zhao Ru Gong Qing Ting Kao (ข้อคิดบางประการเกี่ยวกับการส่งทูตไปยังจีนของพระเจ้ากรุงธนบุรี)," *Daluzazhi* 51, no.3 (1975): 126-141.

Chingho, Chen. "Mac ThienTu and Phraya Taksin: A Survey on Their Political Stand, Conflicts and Background." Paper presented to the Seventh Conference of the International Association of Historians of Asia, Bangkok.1977.

Chin, James. "King Taksin and China: Siam-Chinese Relations during the Thonburi Period as seen from the Chinese Sources." Paper presented to the Fifth Thai Studies Conference. London, 1993.

Muakpimai, Adisorn. "Chantaburi: A Gatedoor of the Coastal Trade of Ayudhya in EighteenthCentury." Paper presented at an international Workshop on Ayudhya and Asia.1995.

Zhu Pi Zou, Zhe Wai, Jiao Lei. (Imperial Document with Vermillion Endorsement concerning diplomacy), No. 346-1, The No. 1 Archives, Beijing. Copies of Palace Memorials for the Reference of the Grand Council, Foreign Affairs. (in Chinese) Beijing: The First Historical Archives. (unpublished).

วารสาร  
ประวัติศาสตร์  
ธรรมศาสตร์

**THE THAMMASAT**

**JOURNAL  
OF  
HISTORY**

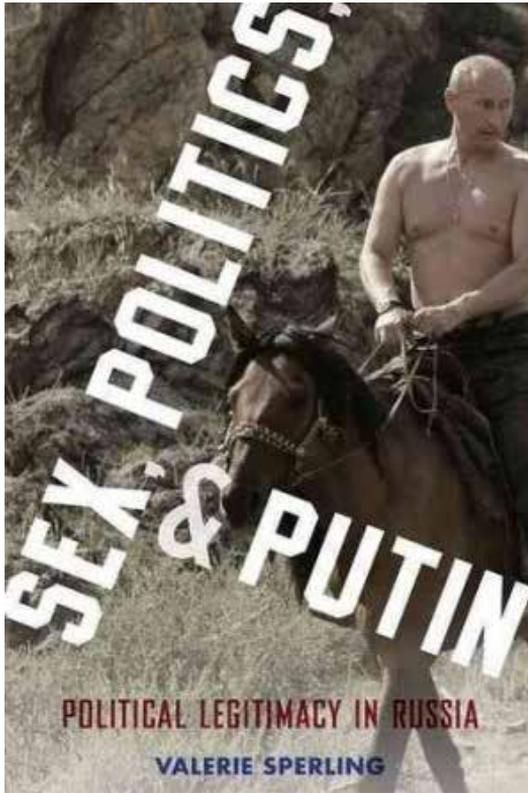
บทวิจารณ์หนังสือ  
Sex, Politics, and Putin:  
Political Legitimacy in Russia

ว่าที่ ร.ต. ศิวศิลป์ จัยเจริญ  
Siwasin Juicharoen

นักศึกษาปริญญาโท  
สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์  
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
E-mail: la.siwasin@outlook.com

---

ผู้เขียนขอขอบคุณบริการยืมระหว่างห้องสมุดสมาชิก OCLC (Ohio College Library Consortium) ของหอสมุดแห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ซึ่งทำให้ผู้เขียนสามารถเข้าถึงทรัพยากรทางวิชาการในต่างประเทศได้สะดวกมากยิ่งขึ้นเป็นอย่างยิ่ง



ผู้เขียน: Valerie Sperling

สำนักพิมพ์: Oxford University Press

ปีที่พิมพ์: 2015

จำนวนหน้า: 376หน้า

ISBN: 978-019932435-4



ภาพที่ 1 ปูติน (แถวหน้า-กลางภาพ) กับขบวนกองทัพอัมตะ  
ในงานฉลองครบรอบ 70 ปี วันแห่งชัยชนะ (Victory Day) หลังเสร็จสิ้น  
พิธีสวนสนามของกองทัพ ณ กรุงมอสโก ภาพการเข้าร่วมงานดังกล่าวของ  
ปูตินแสดงให้เห็นถึงการเข้าร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างผู้นำกับประชาชน  
ภายใต้ความกดดันจากโลกตะวันตกหลังเหตุการณ์ผนวกไครเมียและ  
วิกฤตการณ์ในยูเครน (9 พฤษภาคม ค.ศ. 2015)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> "Vladimir Putin walks with half a million Russians to salute the immortal heroes of the WWII," *The Siberian Times*, <http://siberiantimes.com/other/others/news/n0211-vladimir-putin-walks-with-half-a-million-russians-to-salute-the-immortal-heroes-of-the-second-world-war/> (Accessed May 9, 2017).

## 1. บทนำ

ในยุคปัจจุบันเราไม่สามารถปฏิเสธบทบาทของสหพันธรัฐรัสเซีย (ต่อไปจะเรียกสั้น ๆ ว่า “รัสเซีย”) ในเวทีการเมืองระหว่างประเทศได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังจากการผนวกดินแดนไครเมีย (Crimea) ของรัสเซีย จากยูเครนในปี ค.ศ. 2014 หรือการเป็นพันธมิตรหลักของรัฐบาลซีเรีย ในการต่อสู้กับกลุ่มกบฏ (ที่ได้รับการสนับสนุนโดยสหรัฐอเมริกาและ พันธมิตรตะวันตก) ทำให้ประเด็นศึกษาในด้านต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับ รัสเซียกลายเป็นเรื่องที่มีความสนใจมากขึ้นและมีการตีพิมพ์หนังสือ หรือบทความเชิงวิชาการออกมาจำนวนหนึ่ง งานวิชาการส่วนใหญ่เน้น ความสนใจต่อประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการเมืองระหว่างประเทศ เช่น งาน เขียนของ Agnia Grigas เรื่อง *Beyond Crimea: The New Russian Empire: The New Russian Empire* (2016)<sup>2</sup> งานเขียนของ Steven Rosefelde เรื่อง *The Kremlin Strikes Back: Russia and the West After Crimea’s Annexation* (2016)<sup>3</sup> งานเขียนของ Constantine Pleshakov เรื่อง *The Crimean Nexus: Putin’s War and the Clash of Civilizations* (2017)<sup>4</sup> และ งานเขียนของ Gerard Toal เรื่อง *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over Ukraine and the Caucasus* (2017)<sup>5</sup> เป็นต้น

---

<sup>2</sup> Agnia Grigas, *Beyond Crimea: The New Russian Empire: The New Russian Empire* (New Haven: Yale University Press, 2016).

<sup>3</sup> Steven Rosefelde, *The Kremlin Strikes Back: Russia and the West After Crimea’s Annexation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

<sup>4</sup> Constantine Pleshakov, *The Crimean Nexus: Putin’s War and the Clash of Civilizations* (New Haven: Yale University Press, 2017).

<sup>5</sup> Gerard Toal, *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over*

อย่างไรก็ตามยังมีงานอีกส่วนหนึ่งที่สนใจเรื่องการเมืองภายในของรัสเซียภายใต้ระบอบปูตินที่มีระดับความห่างไกลต่อคุณค่าประชาธิปไตยหรือความเป็นสมัยใหม่เพิ่มมากขึ้นและหันกลับไปหลอมรวมคุณค่าเชิงจารีตประเพณีและการเน้นย้ำความสำคัญของความเป็นชายในสังคมรัสเซีย ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นดังกล่าวเป็นผลกระทบมาจากมาตรการคว่ำบาตรทางการเมืองและเศรษฐกิจจากสหรัฐอเมริกาและโลกตะวันตกต่อรัสเซียและนำไปสู่การโดดเดี่ยวตัวเองของรัสเซียต่อโลกภายนอก<sup>6</sup> โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากโลกตะวันตกในที่สุด และประชาชนชาวรัสเซียพิจารณาว่าประธานาธิบดีวลาดีมีร์ ปูติน (Vladimir Putin) และนโยบายของเขาสามารถที่จะต่อสู้กับโลกตะวันตกได้อย่างมีประสิทธิภาพ งานสำคัญชิ้นหนึ่ง คือ งานเขียนของ Valerie Sperling เรื่อง *Sex, Politics, and Putin: Political Legitimacy in Russia* ที่ผู้เขียนศึกษาการเมืองภายในของรัสเซียผ่านค่านิยม บรรทัดฐานเรื่องเพศกับความชอบธรรมทางการเมืองของปูติน

---

*Ukraine and the Caucasus* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>6</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน รมย์ ภิรมนตรี, “บทบาทของรัสเซียในไครเมีย,” *วารสารรัสเซียศึกษา* 5, ฉ. 2 (2557): 1-74.; ทิพรรัตน์ บุบผะศิริ, “พินิจวิกฤติยูเครน,” *วารสารสังคมศาสตร์* 45, ฉ. 2 (ก.ค. - ธ.ค. 2558): 175-202. และ จิตติภัทร พูนขำ, “การประท้วง Euromaidan: “การปฏิวัติโดยประชาชน” ในยูเครน?,” *รัฐศาสตร์สาร* 36, ฉ. 1 (มกราคม-เมษายน 2558): 116-150.

## 2. เพศ การเมือง

### ความชอบธรรมในการเมืองรัสเซีย



ภาพที่ 2 ปูตินเล่นยูโดขณะเยือนนครเซนต์ปีเตอส์เบิร์ก  
(18 ธันวาคม ค.ศ. 2009) หนึ่งในการแสดงออก  
ที่สำคัญของความเข้มแข็งแบบผู้ชาย<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Alan Taylor, "Vladimir Putin, Action Man," *The Atlantic*, <https://www.theatlantic.com/photo/2011/09/vladimir-putin-action-man/100147/> (Accessed April 30, 2017).

นอกจากภาพข้างต้น ผู้อ่านสามารถดูภาพอื่นๆ ได้จาก Maxton Walker, "Putin the action man-in pictures," <https://www.theguardian.com/world/gallery/2011/sep/26/vladimir-putin-russia> (Accessed May 1, 2017). ผู้อ่านจะพบว่าปูตินและกลุ่มฉายภาพความเป็นชายที่น่ายกย่อง เข้มแข็ง นำเกรงขาม และมีความเป็นธรรมชาติโดยมีปูตินเป็นศูนย์กลางของอุดมการณ์

Valerie Sperling ตั้งข้อสังเกตในการศึกษาของเธออย่างน่าสนใจผ่านสิ่งที่ดูเหมือนจะปกติที่สุดในวงการการเมือง คือ ความนิยมของประชาชนต่อผู้นำทางการเมือง เธอวิเคราะห์และพยายามตั้งคำถามต่อวัฒนธรรมทางการเมืองของรัสเซียในเรื่องของความนิยมต่อผู้นำที่มีภาพลักษณ์ของความเป็นลูกผู้ชายและผู้นำทางการเมือง (โดยเฉพาะปูตินในหนังสือเล่มนี้) อาศัยบทบาททางเพศภาวะดังกล่าวต่อการสร้างความชอบธรรมทางการเมืองได้อย่างไร และลักษณะทางการเมืองดังกล่าวที่ดูเหมือนจะเป็นสิ่งปกติในวัฒนธรรมทางการเมืองของรัสเซียมีความไม่ปกติเกิดขึ้นในคุณค่าแบบตะวันตกอย่างไร

การวิเคราะห์ของ Sperling ข้างต้นจึงนำไปสู่การตั้งข้อเสนอของเธออย่างชัดเจนว่า “ผู้แสดงบทบาททางการเมืองของรัสเซียรวมเอาคุณค่าที่เกี่ยวกับเพศภาวะมาเป็นเครื่องมือในการสร้างอำนาจ เพราะสามารถเข้าถึงและได้รับการตอบรับผ่านอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมทั้งในหมู่ชนชั้นนำด้วยกันเองและในระดับประชาชนทั่วไปของรัสเซียด้วย” ทั้งนี้ Sperling อาศัยแนวทางการศึกษาผ่านบทบาททางเพศของชาวรัสเซียที่ปรากฏอยู่ในสื่อต่าง ๆ เช่น เว็บไซต์ วารสาร รวมไปถึงวัฒนธรรมมหาชนของรัสเซีย (Russian popular culture) และการสัมภาษณ์กลุ่มคนจำนวนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวทางการเมืองของรัสเซีย

Sperling ค้นพบว่าการอาศัยคุณค่าทางเพศเป็นอำนาจนำทางการเมืองในการเมืองรัสเซียเป็นยุทธศาสตร์ที่สำคัญของรัฐบาลและตัวปูตินเองนับตั้งแต่ที่ขึ้นดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีในช่วงทศวรรษที่ 1990 และรัฐบาลเองก็พยายามฝังรากลึกคุณค่าความเป็นชายในทางการเมืองอย่างต่อเนื่องด้วยเช่นกัน ทศนคติ โลกทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับความ เป็นชาย (masculinity) ความเป็นหญิง (femininity) และความ

เกลียดกลัวพฤติกรรมรักร่วมเพศ (homophobia) เป็นเครื่องมือทางการเมืองที่ใช้กันในการเมืองรัสเซียอย่างเป็นทางการ ผู้เขียนพยายามอธิบายว่ากลุ่มที่นิยมปู้ตินและกลุ่มที่ต่อต้านปู้ตินต่างก็สร้างวาทกรรมอำนาจทางเพศและค่านิยมความแตกต่างทางการเมืองและความแตกต่างเชิงคุณค่าระหว่างกลุ่มชนวนการ ทุกๆ คนอาศัยชุดวาทศิลป์เดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการสร้างความอับอายขายหน้าให้กับฝ่ายตรงข้าม ทั้งการตั้งคำถามต่อความเป็นชายหรือการใส่ความผ่านวาทกรรมความเกลียดกลัวพฤติกรรมรักร่วมเพศ

ในบทเรื่อง “Who’s Macho, Who’s Gay?” อาจจะกล่าวได้ว่าเป็นบทที่สำคัญมากที่สุดในหนังสือเล่มนี้ ในบทนี้ผู้เขียนพยายามอธิบายแนวโน้มของการใช้และพลวัตของวาทกรรมเรื่องเพศในพื้นที่สาธารณะของรัสเซียที่มีความแตกต่างออกไปจากรูปแบบชีวิตประจำวันในโลกตะวันตก พฤติกรรมเชิงรักร่วมเพศหรือพฤติกรรมรักต่างเพศกลายเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ทางการเมือง การแสดงออกในพื้นที่สาธารณะ (อาจจะกล่าวได้ว่าเรื่องเพศกลายเป็นรายละเอียดปลีกย่อยที่แม้แต่ชาวต่างชาติที่เข้าไปในรัสเซียจำเป็นที่จะต้องใส่ใจไปด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ -ผู้เขียน) Sperling พยายามเติมเต็มความสมบูรณ์ของคำอธิบายผ่านการวิเคราะห์ความแตกต่างของคำและทัศนคติต่อคำ 2 คำ คือ heterosexuality (การชอบบุคคลที่เป็นเพศต่างกัน) และ homosexuality (การรักร่วมเพศ) คำทั้ง 2 คำนี้เป็นส่วนสำคัญที่เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ของ Sperling ว่าผู้แสดงบทบาททางการเมืองแสดงออกในรูปแบบไหน มีลักษณะอย่างไร ซึ่งจะเป็นสิ่งสำคัญที่จะบ่งบอกว่าเขาหรือเธอต่อต้านระบบปู้ตินผ่านการเกิดชุดแนวคิดทางเพศในสังคม (masculinity, femininity และ heteronormativity)



ภาพที่ 3 ปูติน (ทางซ้ายคนแรก) ขับมอเตอร์ไซด์  
ระหว่างเดินทางไปเยี่ยมชมงาน Bike festival ณ เมืองโนวโอรสซีสค์  
เมืองท่าริมทะเลดำ (29 สิงหาคม ค.ศ. 2011)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Vladimir Putin, "Russia's Man of Action = China's Man of Peace?," *The Wall Street Journal*, <https://blogs.wsj.com/chinarealtime/2011/09/21/confucius-prize-will-russias-man-of-action-to-be-named-chinas-man-of-peace/> (Accessed April 15, 2017).

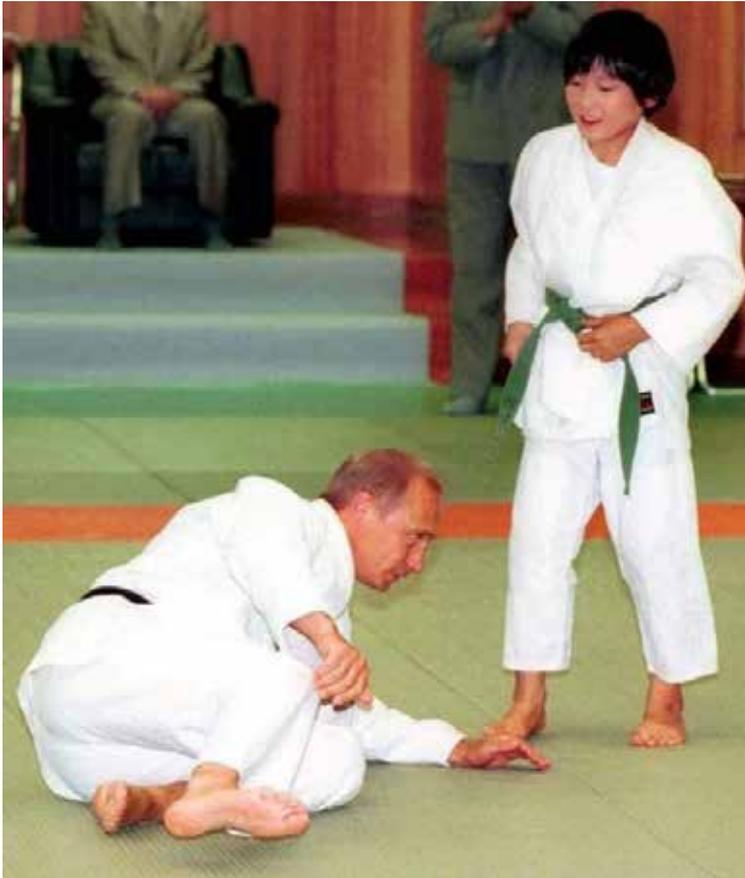


ภาพที่ 4 ปูตินทดลองขับเรือดำน้ำ  
ในอ่าวฟินแลนด์ ทะเลบอลติก<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> "Russia's action man takes a dive," Stuff, <http://www.stuff.co.nz/world/europe/8924490/Russias-action-man-takes-a-dive> (Accessed April 15, 2017)

Sperling ได้สร้างแผนผังข้อมูลของกลุ่มขบวนการทางการเมือง ทั้งฝ่ายที่สนับสนุนปูตินและต่อต้านปูติน ในส่วนนี้ผู้เขียนได้สำรวจการมีส่วนร่วมทางการเมืองในพื้นที่สาธารณะ และสโลแกนการเคลื่อนไหวของกลุ่มทางการเมืองต่างๆ ตลอดจนการใช้วาทกรรมคุณค่าทางเพศ ผ่านวาทศิลป์และการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ของกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวต่างๆ Sperling ค้นพบว่าบางขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองทั้งที่สนับสนุนปูตินและต่อต้านปูตินค่อนข้างจะกีดกันและต่อต้านพฤติกรรมมารักร่วมเพศ และสนับสนุนคุณค่าทางเพศสภาวะแบบที่รัฐชี้้นำด้วยซ้ำไป อย่างไรก็ตาม โดยทั่วไปแล้วกลุ่มที่สนับสนุนรัฐบาลจะเป็นกลุ่มที่แสดงออกอย่างชัดเจนว่าพวกเขาถกเถียงเข้ากับอุดมการณ์ทางเพศของรัฐ มีลักษณะอนุรักษ์นิยมสูง และมีความอ่อนไหวต่อความแตกต่างทางเพศที่แปลกแยกไปจากหญิง-ชายเป็นอย่างมาก ขณะเดียวกันแม้ว่ากลุ่มที่ต่อต้านบางกลุ่มจะมีอุดมการณ์ทางเพศตามแนวทางของรัฐ แต่ส่วนใหญ่แล้วก็ยังสนับสนุนการเปิดกว้างทางเพศและต่อต้านการอาศัยจุดยืนทางเพศในการเมืองมาเป็นเครื่องมือในการต่อสู้กัน Sperling อธิบายว่าพื้นฐานของกลุ่มเคลื่อนไหวกลุ่มหลังเกิดขึ้นจากการใกล้ชิดคุณค่าแบบตะวันตก เช่น คุณค่าประชาธิปไตยปัจเจกบุคคลนิยมและหลักการไม่เลือกปฏิบัติแต่กลุ่มขบวนการที่สนับสนุนแนวคิดแบบตะวันตกค่อนข้างเป็นกลุ่มที่เล็กและมีอิทธิพลต่อความคิดของคนในสังคมน้อยกว่ากลุ่มที่สนับสนุนรัฐบาลมาก



ภาพที่ 5 ปูตินเล่นยูโดกับเด็กญี่ปุ่น อายุ 10 ขวบ  
ณ กรุงโตเกียว (ค.ศ. 2000)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> "Vladimir Putin: Russia's action man president," *BBC*, <http://www.bbc.com/news/world-europe-15047823> (Accessed April 15, 2017).

กล่าวโดยสรุป ความแตกต่างทางอุดมการณ์ที่เกี่ยวข้องกับเพศจากโลกตะวันตกหรืออาจจะกล่าวว่า “ล้าหลัง” ของอุดมการณ์ทางเพศของรัสเซียนั้นเชื่อมโยงอย่างมีนัยสำคัญกับลักษณะพิเศษของรัสเซีย การปฏิเสศคุณค่าแบบตะวันตกโดยเฉพาะบรรทัดฐานทางเพศนั้นมีส่วนศูนย์กลางของทัศนคติในกลุ่มคนที่สนับสนุนปูตินอย่างเข้มแข็งและมีบทบาทอย่างมากในสังคมของรัสเซีย พวกเขาช่วยให้อุดมการณ์ทางเพศของรัฐดำเนินต่อไปได้ผ่านการยกย่องผู้นำในอุดมคติอย่างปูตินที่ผู้ชายที่เข้มแข็ง เป็นผู้นำที่มีความเป็นอิสระและเป็นผู้ที่จะสามารถปกป้องประเทศจากภัยอันตรายจากโลกตะวันตก (ในที่นี้คือคุณค่าทางเพศด้วย) ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

อย่างไรก็ตามหนังสือของ Sperling เองยังไม่ได้อธิบายอย่างชัดเจนว่าความแตกต่างที่เกิดขึ้นในเรื่องเพศสภาวะกับการเมืองของรัสเซียกับประเทศอื่นๆ ในโลกตะวันตก เช่น เยอรมนี อิตาลี ฝรั่งเศส หรือแม้แต่กับสหรัฐอเมริกา ทำให้ผู้อ่านไม่สามารถทำความเข้าใจเชิงเปรียบเทียบได้อย่างชัดเจนได้ นอกจากนี้ด้วยวิธีการศึกษาของผู้เขียนทำให้กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่กระจุกตัวอยู่ในกรุงมอสโก ขณะที่พื้นที่อื่นๆ ไม่ค่อยได้รับความสนใจมากนัก แต่หนังสือของ Sperling ก็ยังนับได้ว่าเป็นงานวิชาการชิ้นสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างเพศสภาวะกับการวิเคราะห์นโยบายทางการเมือง หรือการตัดสินใจทางการเมือง นอกจากนี้หนังสือเล่มนี้ยังสามารถเชื่อมโยงไปสู่หนังสือที่เกี่ยวข้องกับการเมืองและเพศสภาวะของรัสเซียเล่มอื่นๆ ได้ด้วย เช่น งานเขียนของ Mikhail Zygar เรื่อง *All the Kremlin's Men: Inside the Court of*

Vladimir Putin<sup>11</sup> งานของ Steven Lee Myers เรื่อง *The New Tsar: The Rise and Reign of Vladimir Putin*<sup>12</sup> เป็นต้น

---

<sup>11</sup> Mikhail Zygar, *All the Kremlin's Men: Inside the Court of Vladimir Putin* (New York: The Perseus Books Group, 2016).

<sup>12</sup> Steven Lee Myers, *The new Tsar: the Rise and Reign of Vladimir Putin* (New York: Alfred A. Knopf, 2015).



ภาพที่ 6 นอกจากปูตินแล้ว อดีตประธานาธิบดีดมิทรี เมดเวเดฟ (นายกรัฐมนตรีคนปัจจุบัน) ก็อาศัยภาพลักษณ์ทางเพศของความเป็นชาย ด้วยเช่นกัน (ในภาพ) เมดเวเดฟกับกลุ่มสมาชิก Medvedev Girl สมาชิกเครือข่ายทางอินเทอร์เน็ตที่สนับสนุนตัวเมดเวเฟเองแสดงให้เห็นว่าเพศหญิง อยู่ภายใต้การคุ้มครองของเพศชายและขณะเดียวกันเพศชาย ก็จำเป็นต้องอยู่กับการสนับสนุนผู้หญิงด้วยเช่นกัน<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> “Playing Orcs is normal-Medvedev,” RT, <https://www.rt.com/politics/russian-authorities-broaden-presence-913/> (Accessed April 25, 2017).

## บรรณานุกรม

### หนังสือ

- Grigas, Agnia. *Beyond Crimea: The New Russian Empire: The New Russian Empire*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Myers, Steven Lee. *The New Tsar: the Rise and Reign of Vladimir Putin*. New York: Alfred A. Knopf, 2015.
- Pleshakov, Constantine. *The Crimean Nexus: Putin's War and the Clash of Civilizations*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- Rosefielde, Steven. *The Kremlin Strikes Back: Russia and the West after Crimea's Annexation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Sperling, Valerie. *Sex, Politics, and Putin: Political Legitimacy in Russia*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Toal, Gerard. *Near Abroad: Putin, the West, and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Zygar, Mikhail. *All the Kremlin's Men: Inside the Court of Vladimir Putin*. New York: The Perseus Books Group, 2016.

## บทความ

จิตติภัทร พูนขำ. “การประท้วง Euromaidan: “การปฏิวัติโดยประชาชน” ในยูเครน?”. *รัฐศาสตร์สาร*, 36 ฉ. 1 (มกราคม-เมษายน 2558): 116-150.

ทิพรัตน์ บุปผะศิริ. “พินิจวิกฤติยูเครน.” *วารสารสังคมศาสตร์* 45 ฉ. 2, (ก.ค. - ธ.ค. 2558): 175-202.

รมย์ ภิรมนตรี. “บทบาทของรัสเซียในโครเมีย.” *วารสารรัสเซียศึกษา* 5 ฉ. 2 (2557): 1-74.

## เว็บไซต์

Taylor, Alan. “Vladimir Putin, Action Man.” *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/photo/2011/09/vladimir-putin-action-man/100147/> (Accessed April 30, 2017).

“Vladimir Putin, Russia’s Man of Action = China’s Man of Peace?.” *The Wall Street Journal*. <https://blogs.wsj.com/chinareal-time/2011/09/21/confucius-prize-will-russias-man-of-action-to-be-named-chinas-man-of-peace/> (Accessed April 15, 2017).

“Russia’s action man takes a dive.” *Stuff*. <http://www.stuff.co.nz/world/europe/8924490/Russias-action-man-takes-a-dive> (Accessed April 15, 2017).

“Vladimir Putin: Russia’s action man president.” *BBC*. <http://www.bbc.com/news/world-europe-15047823> (Accessed April 15, 2017).

“Playing Orcs is normal – Medvedev.” *RT*. <https://www.rt.com/politics/russian-authorities-broaden-presence-913/> (Accessed April 25, 2017).

“Putin the action man – in pictures.” *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/gallery/2011/sep/26/vladimir-putin-russia> (Accessed May 1, 2017).

“Vladimir Putin walks with half a million Russians to salute the immortal heroes of the WWII.” *The Siberian Times*. <http://siberiantimes.com/other/others/news/n0211-vladimir-putin-walks-with-half-a-million-russians-to-salute-the-immortal-heroes-of-the-second-world-war/> (Accessed May 9, 2017).

## หลักเกณฑ์การเสนอบทความสำหรับผู้เขียน

วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์ เป็นวารสารวิชาการราย 6 เดือน (ปีละ 2 ฉบับ คือ ฉบับที่ 1 เดือนมกราคม-มิถุนายน ฉบับที่ 2 เดือนกรกฎาคม-ธันวาคม) ของภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา และวรรณคดี อังกฤษ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ โดยมีวัตถุประสงค์ในการเผยแพร่ผลงานวิชาการ เพื่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนความรู้และความก้าวหน้าในทางวิชาการ โดยเปิดรับบทความที่มีการศึกษาอย่างมีมิติทางประวัติศาสตร์ ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ผลงานเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เผยแพร่อาจเป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งต่อไปนี้

ก. บทความวิจัย (Research Paper) บทความที่เกิดจากกระบวนการทำวิจัย กระบวนการที่มีระเบียบแบบแผนในการค้นหาคำตอบของปัญหา หรือการแสวงหาความรู้ใหม่ ที่ตลอดจนถึงการประดิษฐ์คิดค้นที่ผ่านกระบวนการศึกษาค้นคว้าและทดลองวิเคราะห์ และตีความข้อมูล ตลอดจนสรุปผลอย่างเป็นระบบ

ข. บทความวิชาการ (Academic Paper) บทความที่เกิดจากการศึกษาทฤษฎี แนวคิด ผลการศึกษาหรืองานวิจัยอื่นๆ ที่ได้มีการนำเสนอไว้แล้วเพื่อนำเสนอความรู้ที่เกิดจากการสังเคราะห์ผลงานเหล่านั้น

ค. บทความปริทัศน์ (Review Article)

ง. บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

จ. บทความสัมภาษณ์หรือรายงานการประชุมสัมมนา  
(Interview Report or Seminar Report)

ทั้งนี้บทความนั้นจะต้องไม่เคยตีพิมพ์ในวารสารใดมาก่อนและไม่อยู่ในระหว่างการพิจารณาของวารสารอื่น บทความทุกประเภท ยกเว้นบทความสัมภาษณ์หรือรายงานการประชุมสัมมนาจะถูกส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้องของสำนักนกรองอย่างน้อย 2 ท่าน โดยหลักการกองบรรณาธิการจะแจ้งผลการพิจารณาบทความให้ผู้เขียนทราบภายใน 4 สัปดาห์หลังจากได้รับบทความ บทความที่ผ่านการกลั่นกรอง อาจต้องปรับแก้ก่อนได้รับอนุมัติให้ตีพิมพ์ ผู้เขียนจะมีสิทธิ์ตรวจแก้ต้นฉบับก่อนพิมพ์ซึ่งจะต้องตรวจทานแก้ไขและส่งผลกลับภายในเวลาที่กำหนด กองบรรณาธิการขอสงวนสิทธิ์ในการปรับแก้ข้อความตามความเหมาะสม และสอดคล้องกับรูปแบบของวารสาร

บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ทางวารสารจะมอบวารสารที่ตีพิมพ์แล้วจำนวน 5 ฉบับให้แก่ผู้นิพนธ์ บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาทางวารสารจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบทางอีเมลทันทีที่ทราบผล

## การเตรียมต้นฉบับ

บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ ทั้งนี้หากภาษาที่ใช้ในบทความไม่ใช่ภาษาแรกของผู้เขียน ต้องผ่านการตรวจสอบความถูกต้องจากผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาก่อนส่งบทความ

ต้นฉบับบทความต้องมีความยาวไม่เกิน 25 หน้ากระดาษ A4 คอลัมน์เดียวไม่เว้นบรรทัด รวม ตาราง แผนภาพ และเอกสารอ้างอิง ต้นฉบับภาษาไทยใช้อักษร Cordia New 16 ต้นฉบับภาษาอังกฤษใช้ Time New Roman 10

บทความต้องประกอบด้วย ชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ข้อมูลของผู้เขียน คือ ชื่อนามสกุลจริง (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ตำแหน่งงาน หน่วยงานที่สังกัด (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) อีเมล บทคัดย่อ (Abstract ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ความยาวประมาณ 300 คำ) คำสำคัญ (Keyword ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ประมาณ 3-5 คำ) เนื้อหา และเอกสารอ้างอิง

บทความควรมีภาพ ตาราง และ แผนภูมิประกอบในจำนวนที่เหมาะสม ชื่อและคำบรรยายในตาราง แผนภูมิและภาพ ภาพควรมีความคมชัดและละเอียดไม่ต่ำกว่า 600x800 พิกเซล หรือ 300 dpi โดยส่งแยกเป็นไฟล์ต่างหาก พร้อมระบุแหล่งที่มาของภาพ

หากเป็นงานแปลหรือเรียบเรียงจากภาษาต่างประเทศ ต้องมีหลักฐานการอนุญาตให้ตีพิมพ์เป็นลายลักษณ์อักษรจากเจ้าของลิขสิทธิ์

การอ้างอิงทั้งหมด (เชิงอรรถอ้างอิงแหล่งที่มา เชิงอรรถขยายความ เชิงอรรถเชื่อมโยง) ให้ใช้การอ้างอิงแบบเชิงอรรถท้ายหน้ากระดาษ

การอ้างอิงใช้ระบบการอ้างอิงแบบเชิงอรรถตามหลักเกณฑ์ Turabian (Notes-Bibliography Style) โดยแยกเป็นการอ้างอิงท้ายหน้ากระดาษ (Footnote) และ การลงรายการอ้างอิงท้ายบทความ (Bibliography หรือ References) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหัวข้อรูปแบบการเขียนเอกสารอ้างอิง

การส่งบทความ ส่งต้นฉบับ จำนวน 3 ชุด และไฟล์บทความ (ไฟล์ .doc) ไฟล์รูปภาพ (ไฟล์ .JPEG resolution 300 ขึ้นไป) ที่บันทึกลงบนแผ่น CD จำนวน 1 ชุด มายัง

กองบรรณาธิการวารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์  
ภาควิชาประวัติศาสตร์ ปรัชญา และวรรณคดีอังกฤษ  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
2 ถนนพระจันทร์ แขวงพระบรมมหาราชวัง  
เขตพระนคร กรุงเทพฯ 10200  
E-mail: hist\_journal@arts.tu.ac.th

### 1. หนังสือ

#### เชิงอรรถ

ธัญชัย สัมภักดิ์ปรีดา, *การหาค่าที่เหมาะสมที่สุด: หลักการพื้นฐานและขั้นตอนวิธีการ*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543), 98-105.

บุญศักดิ์ แสงระวี และ แวว ศศิธร, *วิวัฒนาการของลัทธิมาร์กซ: ก้าวไปพร้อมกับกาลเวลา* (กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, 2551), 112.

วุฒิชัย มูลศิลป์, ศิริพร ดาบเพชร, และ อนงคณา มานิตพิสิฐกุล, *พระมหากษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์*, บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์ (กรุงเทพฯ: บริษัทเกรท เอ็ดดูเคชั่น จำกัด, 2546?), 10.

แมริอุส บี. แจนเสน, *โลกทัศน์ญี่ปุ่น*, บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์, แปลโดย ชาติชาย พจนานานนท์ และ โกวิท วงศ์สุรวัฒน์ (กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2526), 100.

กระมล ทองธรรมชาติ, “หลักประชาธิปไตย,” ใน *รัฐศาสตร์ 50 ปี*, บรรณาธิการโดย ประณต นันทิยะกุล (กรุงเทพฯ: บริษัท สุรพิมพ์ จำกัด, 2541), 51-71.

กระทรวงพลังงาน, สำนักงานนโยบายและแผนพลังงาน, *ถ่านหินเชื้อเพลิงในการผลิตไฟฟ้า* (กรุงเทพฯ: สำนักงานนโยบายและแผนพลังงาน กระทรวงพลังงาน, 2552), ภายใต้อีเมล “แหล่งที่มาของถ่านหิน,” <http://www.eppo.go.th/coal/pt-KPC2544-01.html> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 สิงหาคม 2553).

Elizabeth Sinn, *Power and Charity: A Chinese Merchant Elite in Colonial Hong Kong*, (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003), 98-105.

John Fernie and Alan S. Pitkethly, *Resources: Environment & Policy*. (London: Harper & Row, 1985), 52.

Yves Bonnefoy, *New and Selected Poem*, ed. John Naughton and Anthony Rudolf (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 35.

Rigoberta Menchu, *Crossing Borders*, trans. and ed. Ann Wright (New York: Verso, 1999), 50-51.

Peter John, "Citizen Governance: Where It Came From, Where It's Going," in *Changing Local Governance, Changing Citizens*, ed. Catherine Durose, Stephen Greasley, and Liz Richardson (Bristol, UK: Policy Press, 2009), 15 -16.

Julian Samora and Patricia Vandell Simon, *A History of the Maxican-American People*, rev. ed. (East Lansing, MI: Julian Samora Research Institute, Michigan State University, 2000), under "Civil War in Maxico," <http://www.jsri.msu.edu/museum/pubs/MaxAmHist/chapter14.html#six> (accessed December 19, 2005).

## รายการอ้างอิง

- ธัญชัย ลีภักดีปรีดา. การหาค่าที่เหมาะสมที่สุด: หลักการพื้นฐานและขั้นตอนวิธีการ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543.
- บุญศักดิ์ แสงระวี และ แวว ศศิธร. วิวัฒนาการของลัทธิมาร์กซ: ก้าวไปพร้อมกับกาลเวลา. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, 2551.
- วุฒิชัย มูลศิลป์, ศิริพร ดาบเพชร, และ อนงคณา มานิตพิสิฐกุล. พระมหากษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์. บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์. กรุงเทพฯ: บริษัทเกรท เอ็ดดูเคชั่น จำกัด, 2546?
- แจนเสน, แมริอุส บี. โลกทัศน์ญี่ปุ่น. บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์. แปลโดย ซาติชาย พณานานนท์ และ โกวิท วงศ์สุรวัฒน์. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2526.
- กระมล ทองธรรมชาติ. "หลักประชาธิปไตย." ใน รัฐศาสตร์ 50 ปี, บรรณาธิการโดย ประณต นันทิยะกุล, 51-71. กรุงเทพฯ: บริษัทสุรพิมพ์ จำกัด, 2541.
- กระทรวงพลังงาน. สำนักงานนโยบายและแผนพลังงาน. ถ่านหิน เชื้อเพลิง ในการผลิตไฟฟ้า. กรุงเทพฯ: สำนักงานนโยบายและแผนพลังงาน กระทรวงพลังงาน, 2552. <http://www.eppo.go.th/coal/pt-KPC2544-01.html> (สืบค้นเมื่อวันที่ 15 สิงหาคม 2553).

- Sinn, Elizabeth. *Power and Charity: A Chinese Merchant Elite in Colonial Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press 2003, 98-105.
- Fernie, John, and Alan S. Pitkethly. *Resources: Environment & Policy*. London: Harper & Row, 1985.
- Bonnefoy, Yves. *New and Selected Poems*. Edited by John Naughton and Anthony Rudolf. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Menchu, Rigoberta. *Crossing Borders*. Translated and edited by Ann Wright. New York: Verso, 1999.
- John, Peter. "Citizen Governance: Where It Came From, Where It's Going." In *Changing Local Governance, Changing Citizens*, edited by Catherine Durose, Stephen Greasley, and Liz Richardson, 10 - 16. Bristol, UK: Policy Press, 2009.
- Samora, Julian, and Patricia Vandel Simon. *A History of the Mexican-American People*. Rev. ed. East Lansing, MI: Julian Samora Research Institute, Michigan State University, 2000. <http://www.jsri.msu.edu/museum/pubs/MaxAmHist/chapter14.html#six> (accessed December 19, 2005).

## 2. วารสารและหนังสือพิมพ์

### เชิงอรรถ

กรันย์ สุทธิวราคม, “ใช้หัวหน้ากินในเสื้อ,” *จดหมายข่าวการเฝ้าระวัง* เชื้อดื้อยา 7, ฉ.1 (ตุลาคม 2547): 1-2.

“แผนแม่บทชุมชนบนเส้นทางสร้างนโยบายสาธารณะ,” *จดหมายข่าวมูลนิธิสาธารณสุขแห่งชาติ* 5:8-9.

วนิดา เกตุประสาท, “ครู ตชด. บ้านตาเฒ่างานปิดทองหลังพระ,” *มติชน*, 26 กรกฎาคม 2550, 15.

ฉัตรพงศ์ วัฒนจิรัฐ, “นักวางแผนการเงิน: กุญแจสู่ความสำเร็จของนักวางแผนการเงินมืออาชีพ (ตอนที่ 2),” *Money & Wealth* 5, ฉ. 58 (กุมภาพันธ์ 2551): 50 - 51, [http://203.131.219.173/journal/0252/5\\_58\\_feb\\_2551/13PAGE50\\_PAGE51.pdf](http://203.131.219.173/journal/0252/5_58_feb_2551/13PAGE50_PAGE51.pdf) (สืบค้นเมื่อ 22 สิงหาคม 2553).

ธเนศร์ เสนีวงศ์ ณ อยุธยา, “เกาหลี ลีบกว่าปี เปลี่ยนไปแต่ทางที่ดีขึ้นอย่างเห็นได้ชัด,” *coronline* (19 กันยายน 2553), ภายใต้ “คอลัมน์ โดย ธเนศร์ เสนีวงศ์ ณ อยุธยา,” <http://www.caronline.net/ArticleDetail.aspx?ArticleID=642> (สืบค้นเมื่อวันที่ 4 กุมภาพันธ์ 2554).

จตุรพร สุขอินทร์, “อยากจะเป็นต้นแบบในการพัฒนาคุณภาพชีวิต,” *คม ชัด ลึก*, 4 กุมภาพันธ์ 2554, ภายใต้ “ภูมิภาค-ประชาคมท้องถิ่น,” <http://www.komchadluek.net/detail/20110204/87813/อยากจะเป็นต้นแบบในการพัฒนาคุณภาพชีวิต.html> (สืบค้นเมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2554).

Eric R. Kandel and Larry R. Squire, “Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind,” *Science* 290 (November 10, 2000): 113-115.

Louis Herman and Stan Kuczaj, “Responses to Anomalous Gestural Sequences by a Language-Trained Dolphin: Evidence for Processing of Semantic Relations and Syntactic Information,” *Journal of Experimental Psychology: General* 122, no. 2 (1993): 184-194.

Lucy.C.S. Budd, “Selling the Early Air Age: Aviation Advertisements and the Promotion of Civil Flying in Britain, 1911-14,” *Journal of Transport History* 32, no.2 (December 2011): 125, <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=3&hid=113&sid=-40fac9ac-2-c0e-4e50-a5409e59ddf5d3d2%40sessionmgr112&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=a9h&AN=71367578> (accessed April 10, 2012).

## รายการอ้างอิง

- กวันย์ สุทธิวราคม. “ใช้หัวदनกินในเสื้อ.” *จดหมายข่าวการเฝ้าระวังเชื้อ*  
*ดี้อย่า 7*, ฉ.1 (ตุลาคม 2547): 1-2.
- “แผนแม่บทชุมชนบนเส้นทางสร้างนโยบายสาธารณะ.” *จดหมายข่าว*  
*มูลนิธิสาธารณสุขแห่งชาติ* 5: 8-9.
- วนิดา เกตุประสาท. “ครู ตชด. บำบัดตาเฝ้า งานปิดทองหลังพระ.”  
*มติชน*, 26 กรกฎาคม 2550, 15.
- ฉัตรพงศ์ วัฒนจิรัฐ. “นักวางแผนการเงิน: ภัยแฝงสู่ความสำเร็จของนัก
- วางแผนการเงินมืออาชีพ (ตอนที่ 2).” *Money & Wealth* 5, ฉ.  
58 (กุมภาพันธ์ 2551): 50-60. [http://203.131.219.173/journal/0252/5\\_58\\_feb\\_2551/13PAGE50\\_PAGE51.pdf](http://203.131.219.173/journal/0252/5_58_feb_2551/13PAGE50_PAGE51.pdf) (สืบค้นเมื่อ  
22 สิงหาคม 2553).
- ธเนศร์ เสนีวงศ์ ณ อยุธยา. “เกาหลี ลีบกว่าปี เปลี่ยนไปแต่ทางที่ดีขึ้น
- อย่างเห็นได้ชัด.” *coronline* (19 กันยายน 2553). [http://www.  
caronline.net/ArticleDetail.aspx?ArticleID=642](http://www.caronline.net/ArticleDetail.aspx?ArticleID=642) (สืบค้นเมื่อ  
วันที่ 4 กุมภาพันธ์ 2554).
- จตุรพร สุขอินทร์. “อยากจะเป็นต้นแบบในการพัฒนาคุณภาพชีวิต.”  
*คม ชัด ลึก*, 4 กุมภาพันธ์ 2554. [http://www.komchadluek.net/  
detail/20110204/87813/อยากจะเป็นต้นแบบในการพัฒนา  
คุณภาพชีวิต.html](http://www.komchadluek.net/detail/20110204/87813/อยากจะเป็นต้นแบบในการพัฒนาคุณภาพชีวิต.html) (สืบค้นเมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2554).

- Kandel, Eric R., and Larry R. Squire. "Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind." *Science* 290 (November 10, 2000): 113-115.
- Herman, Louis, and Stan Kuczaj. "Responses to Anomalous Gestural Sequences by a Language-Trained Dolphin: Evidence for Processing of Semantic Relations and Syntactic Information." *Journal of Experimental Psychology: General* 122, no. 2 (1993): 184-194.
- Budd, Lucy.C.S. "Selling the Early Air Age: Aviation Advertisements and the Promotion of Civil Flying in Britain, 1911-14." *Journal of Transport History* 32, no.2 (December 2011): 125-130. <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=3&hid=113&sid=40fac9ac-2-c0e-4e50-a5409e59ddf5d3d2%40sessionmgr112&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtGl2ZQ%3d%3d#db=a9h&AN=71367578> (accessed April 10, 2012).

### 3. วิทยานิพนธ์

#### เชิงอรรถ

ธนิษฐ์ ทิพยางค์, “การรักษาความสะอาดในกรุงเทพฯระหว่าง พ.ศ. 2440-2475,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2551), 43-50.

Chittawadi Chitrabongs, “Cleanliness in Thailand: King Rama V’s “Strategy of Higienes from Urban Planning to Dress codes in the Late-Nineteenth-Century,” (PhD diss., Architectural Association School of Architecture, 2010), 21-30.

#### รายการอ้างอิง

ธนิษฐ์ ทิพยางค์. “การรักษาความสะอาดในกรุงเทพฯระหว่าง พ.ศ. 2440 -2475.” วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2551.

Chitrabongs, Chittawadi. “Cleanliness in Thailand: King Rama V’s “Strategy of Higienes from Urban Planning to Dress codes in the Late-Nine-teenth-Century.” PhD diss., Architectural Association School of Architecture, 2010.

#### 4. ข้อมูลจากการสัมภาษณ์

##### เชิงอรรถ

ณัฐวุฒิ วิบูลพัฒน์วงษ์, สัมภาษณ์โดย ยุพวดี รัตนากรณ์,  
ม.ป.ท., 10 พฤศจิกายน 2553.

Andrew Macmillan, interview by author, San Diego, CA, March  
2, 2007.

##### รายการอ้างอิง

ณัฐวุฒิ วิบูลพัฒน์วงษ์. สัมภาษณ์โดย ยุพวดี รัตนากรณ์, ม.ป.ท., 10  
พฤศจิกายน 2553.

Macmillan, Andrew. Interview by author, San Diego, CA, March  
2, 2007.

วารสาร

# ประวัติศาสตร์ THAMMASAT

## sssrmศาสตร์ JOURNAL OF HISTORY

- Hannah Arendt นักสันติวิธีสตรีที่ไม่สตรีนิยม แต่เสรีนิยมในสงครามเย็น  
ชานันท์ ยอดหงษ์
- ทบทวนสถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม  
อัมพร หมาดเดิน
- กฎหมายจารีอะห์กับผู้หญิงอาเจห์: ชายขอบของชายขอบ  
อรอนงค์ ทิพย์พิมล
- ปอแนใต้ปอเนาะ:ชาติพันธุ์วรรณาย้อนมองดูตัวเองของ "เคเวียร์มุสลิม"  
และความทรงจำวัยเด็กในโรงเรียนสอนศาสนา  
สมัคร์ กอเข้ม
- กรณีห้องเรียนเพศวิถี: สิทธิความหลากหลายทางเพศกับชายแดนใต้/ปาตานี  
อันธิมา แสงชัย
- เพศวิถีในชีวิตสมรสของชาวไทยมุสลิม จังหวัดปัตตานี  
อัลญาน์ สมุห์เสนีโต      กันยปริณ ทองสามลี  
ปารีชาติ เบ็ญฤทธิ      นุรซาร์ฮิดาห์ อุเซ็ง
- มโนทัศน์ของความรักและการเลือกคู่ครองบนพื้นที่สิ่งพิมพ์ในสังคมไทย  
ทศวรรษ 2460 ถึง 2480  
ภาสกร คุณย์ตรง
- คำให้การของชาวจีนที่เดินทางมาสยามในสมัยกรุงธนบุรี  
อดิศร หมวกพิมาย
- บทวิจารณ์หนังสือ  
*Sex, Politics, and Putin: Political Legitimacy in Russia*  
ว่าที่ ร.ต. ศิวศิลป์ จัยเจริญ

ISSN 2408-0829



9 772408 082001