

บทนำ

แนวคิดที่ว่าด้วยประชาธิปไตยในสังคมไทยมีข้อถกเถียงมาอย่างยาวนาน ส่วนมากเป็นข้อถกเถียงซึ่งสะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางความคิดเรื่องระบอบการเมืองประชาธิปไตย ทั้งในแง่ของรูปแบบ (form) การได้มาซึ่งอำนาจรัฐรวมทั้งในแง่สาระ (essence) ของระบอบประชาธิปไตย ชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยถือเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนา ไม่พัฒนาของประชาธิปไตยไทยมาโดยตลอด 8 ทศวรรษ ทั้งนี้เมื่อพิจารณาในด้านบทบาทในการพัฒนาประชาธิปไตยของชาวมุสลิมไทยก็พบว่า ชาวมุสลิมในประเทศไทยมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาประชาธิปไตยในเชิงเนื้อหาสาระเป็นหลัก โดยเฉพาะในประเด็นเรื่อง การส่งเสริมความหลากหลายในทางความคิดและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในสังคมประชาธิปไตยไทย

นับตั้งแต่ตั้งแต่ปี 2547 เป็นอย่างน้อย ความรับรู้ของสาธารณชนไทยเกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของกลุ่มผู้นำอิสลามอิสลามมีมากขึ้น เนื่องด้วยปัจจัยที่สำคัญประการหนึ่งคือ สถานการณ์ความรุนแรงที่ยืดเยื้อใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยที่กลายมาเป็นประเด็นปัญหาที่ทำให้เกิดข้อสงสัยและข้อถกเถียงจำนวนมากต่อชุมชนชาวมุสลิมในประเทศ โดยเฉพาะข้อสงสัยที่ว่า “เหตุใดชาวมุสลิมบางกลุ่มใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ลุกขึ้นมาใช้ความรุนแรงเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐไทย ในขณะที่ชนกลุ่มน้อยอื่นๆ ในประเทศไทยที่อาจจะได้รับการปฏิบัติไม่แตกต่างกันมากนัก จึงไม่เลือกใช้ความรุนแรงเป็นเครื่องมือในการต่อต้านอำนาจและความอยุติธรรมบ้าง” ความสงสัยนี้นำไปสู่การแสวงหาคำอธิบายที่ลึกซึ้งมากขึ้นเกี่ยวกับตัวตนของชาวมุสลิมเชื้อสายมลายูและความคิดทางการเมืองซึ่งผูกโยงกับศาสนาของพวกเขา ตัวอย่างที่สำคัญคือในรายงานของคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส).² ที่เผยแพร่เมื่อปี 2549 กลายมาเป็นเอกสารหลักในการอธิบายโลกทัศน์ทางการเมือง การทำสงครามศักดิ์สิทธิ์ และสันติภาพ (ที่ควรรวมความยุติธรรม) ของชาวมุสลิมจากกรณีศึกษาของประเทศไทย ถึงแม้ว่าข้อสงสัยและการอธิบายดังเช่นตัวอย่างรายงานของ กอส. จะนำมาซึ่งการอภิปรายต่อไปอีกหลากหลายแนวทาง ทั้งในเชิงที่เห็นด้วยกับการต่อสู้และการคัดค้านการต่อสู้ของชาวมุสลิมกลุ่มดังกล่าวอย่างรุนแรงจากสาธารณชน³ อย่างไรก็ตาม ฟังจะกล่าวด้วยว่าการอภิปรายถกเถียงทางสาธารณะว่าด้วยปัญหาความรุนแรงใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้กลับเป็นประเด็นเปิดให้ความรู้เกี่ยวกับชาวมุสลิมและชุมชนมุสลิมมีความลึกซึ้งมากขึ้นในลักษณะที่สังคมไทยบางส่วนมีความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับหลักการการของศาสนาอิสลาม ขึ้นต้นในหลักการว่าด้วยเรื่องการเมืองไม่แบ่งแยกชีวิตทางการเมืองออกจากชีวิตทางศาสนานั้นถือเป็นพลังประการสำคัญที่ทำให้มุสลิมในฐานะประชากรส่วนน้อยบางกลุ่มใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ออกมาแสดงบทบาททางการเมืองไทยโดยอ้างอิงอัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมในการสร้างความชอบธรรมและในกระบวนการรวบรวมสมัครพรรคพวก

เมื่อมองในเชิงเนื้อหาของความรู้เกี่ยวกับบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในประเทศไทยก็จะพบว่า ยังมีช่องว่างความรู้ปรากฏอยู่ กล่าวคือ ภาพพจน์การแสดงออกทางการเมืองของมุสลิมในประเทศไทยที่อยู่ในความรับรู้กระแสหลักยังมีเพียงภาพพจน์สุดขั้วเพียง 2 ทาง ได้แก่ “ภาพพจน์มุสลิมไทยแท้” อันหมายถึงกลุ่มคนมุสลิมที่อาศัยอยู่ภายใต้

¹ อาจารย์ประจำ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ผู้เขียนขอขอบคุณ ผศ.ดร.สุชาติ เศรษฐมาลินี.

ผู้อำนวยการสถาบันศาสนา วัฒนธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ ที่ได้กรุณาอบต้นฉบับสมบูรณ์ทั้ง 16 ชิ้น ซึ่งขณะนี้อยู่ระหว่างการจัดพิมพ์เป็นหนังสือ อนึ่ง สำหรับบทความทั้ง 16 ชิ้น เป็นของ “โครงการคนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่” เป็นโครงการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และสร้างเครือข่ายการทำงานระหว่างนักวิชาการมุสลิมรุ่นใหม่ เพื่อทำความเข้าใจพลวัตของปรากฏการณ์การตอบสนองต่อความเป็นสมัยใหม่ของสังคมมุสลิม และจัดทำบทความทางวิชาการบนพื้นฐานความรู้ ความสนใจ เพื่อนำเสนอแนวทางที่จะทำให้สังคมไทยเข้าใจความหลากหลายของสังคมมุสลิม รับผิดชอบโดยโครงการแลกเปลี่ยนเรียนรู้กรณี 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ คณะทำงานวาระทางสังคม สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ภายใต้การสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

² คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549) เอกซนะความรุนแรงด้วยพลังสมานฉันท์, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ. (รายงาน กอส.)

³ สำหรับการวิพากษ์วิจารณ์รายงานฉบับนี้ สามารถพิจารณาได้จากหลากหลายมุมมองที่มีต่อความเห็นรายงานข้างต้นได้ใน คณะทำงานสื่อสารสังคม (กอส). วิพากษ์รายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, (กรุงเทพฯ : สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี, 2549) โดยเฉพาะในประเด็นเกี่ยวกับการสื่อสารสาธารณะ. และฟ้าเดียวกัน ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (2549)

พระบารมีของราชสำนักไทย ตั้งแต่สมัยอยุธยา กรุงธนบุรี รัตนโกสินทร์ตอนต้น รวมทั้งสมัยปัจจุบัน และในอีกทางหนึ่งคือ “ภาพพจน์มุสลิมชาติพันธุ์ผู้นิยมความรุนแรง” อันหมายถึงกลุ่มชาวมลายูมุสลิมทางชายแดนภาคใต้ของไทยที่ใช้แรงผลักดันทางความเชื่อถือศรัทธามาใช้เป็นแหล่งอ้างอิงในการใช้ความรุนแรงเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคมการเมือง กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า ความรับรู้กระแสหลักเกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในสังคมประชาธิปไตยไทย ประกอบด้วย บทบาทการประนีประนอม ยอมรับอัตลักษณ์กระแสหลัก (อัตลักษณ์ความเป็นไทย) และการต่อต้านชัดเจน โดยใช้ความรุนแรงเป็นหลักในรูปแบบการเคลื่อนไหวทางการเมือง ตามที่เราเข้าใจกันก็คือ กลุ่มแบ่งแยกดินแดนต่างๆทางชายแดนใต้ของไทย ที่เป็นตัวละครหลักตั้งแต่อดีตจนถึงกระทั่งจวบจนปัจจุบัน

เพื่อเติมเต็มช่องว่างความรู้เกี่ยวกับการแสดงบทบาททางการเมืองของชาวมุสลิมในประเทศไทย ผู้เขียนจึงได้ริเริ่มทำการศึกษารูปแบบทางการเมืองของชาวมุสลิม จากการศึกษาในช่วงบริบทการเมือง 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 ถึง 6 ตุลาคม พ.ศ. 2519 ไว้ในบทความเรื่อง “บทสำรวจ: ขบวนการนิสิตนักศึกษามุสลิมใน 14 ตุลา 16”⁴ ซึ่งได้เสนอข้อถกเถียงว่า มุสลิมในประเทศไทยมีส่วนร่วมที่สำคัญในช่วงการเปลี่ยนผ่านทางการเมืองรูปแบบประชาธิปไตยไทย อันเป็นความพยายามในการแสดงบทบาทต่อรองกับรัฐบาลส่วนกลางที่ไม่ใช่กลุ่มที่ใช้ความรุนแรงเป็นแนวทางในการขับเคลื่อนเปลี่ยนแปลงสังคมดังเช่นในช่วงอภิวัฒน์การปกครองประชาธิปไตยมีบุคคลที่มีความโดดเด่น เช่น นายแช่ม พรหมยงค์ คณะราษฎรสายมุสลิมมีส่วนร่วมอยู่ด้วย นอกจากนี้ ในระยะต่อมาในช่วงพ.ศ. 2516 พ.ศ. 2519 นั้น พบว่ามีกลุ่มปัญญาชนนักศึกษามุสลิมที่มีบทบาททางการเมืองที่สำคัญทั้งในนามปัจเจกบุคคล และโดยเฉพาะอย่างยิ่งนำไปสู่การก่อตั้งกลุ่มสลัดตันซึ่งเป็นฐานให้การพัฒนานักการเมืองกลุ่มวาดะห์ที่ยังคงแสดงบทบาททางการเมืองจวบจนปัจจุบันถึงกระนั้นก็ดี เพื่อให้เกิดองค์ความรู้เกี่ยวกับบทบาทและความคิดเกี่ยวกับการเมืองของมุสลิมในสังคมไทยที่กว้างขวางและมีพลวัตมากยิ่งขึ้น ผู้เขียนจึงตั้งคำถามต่อไปว่า “**หลังยุคตุลาการไปนั้น ปัญญาชนมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยมีการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยหรือไม่ อย่างไร ? และอะไรเป็นปัจจัยที่นำไปสู่การกำหนดมโนทัศน์ของปัญญาชนเหล่านั้น ?**”

จากคำถามข้างต้น ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนใช้วิธีการสำรวจงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมหลายแหล่ง ทั้งวิทยานิพนธ์ หนังสือ และบทความซึ่งในเบื้องต้นพบว่า แม้งานศึกษาของปัญญาชนมุสลิมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องการเมืองการปกครอง และเรื่องประชาธิปไตยมีอยู่จำนวนน้อย แต่ในช่วงหลังปี 2547 เป็นต้นมางานศึกษาในประเด็นดังกล่าวมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ อันเนื่องมาจากบริบททางสังคมที่ได้กล่าวแล้ว ภายใต้ข้อจำกัดด้านจำนวนงานศึกษาวิจัยในเรื่องที่เกี่ยวข้อง ความกระจัดกระจายของงานศึกษาที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งข้อจำกัดด้านระยะเวลาของการศึกษา ผู้เขียนจึงกำหนดขอบข่ายของการศึกษาในครั้งนี้ โดยการเลือกหยิบยกงานศึกษาชิ้นสำคัญๆ ของปัญญาชนมุสลิม รวมทั้งการศึกษางานเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนมุสลิม 16 คนในโครงการ “คนหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่” ที่ได้รับการสนับสนุนจาก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่ดำเนินการในช่วงปี 2553-2554 มาใช้ในการตีความและวิเคราะห์บริบททางสังคมที่ปัญญาชนเหล่านั้นอาศัยอยู่ เพื่อสร้างความคิดรวบยอดมโนทัศน์ว่าด้วยประชาธิปไตยเพื่อนำไปพัฒนาการศึกษาภายใต้หัวข้อนี้ต่อไปในอนาคต นอกจากนี้ จากการสังเกตเบื้องต้นพบว่างานเขียนที่ดูจะมีความใกล้เคียงเกี่ยวข้องกับความคิดเรื่องประชาธิปไตยโดยปัญญาชนมุสลิมส่วนมากเป็นเนื้อหาว่าด้วยอัตลักษณ์มุสลิมในสังคมไทย ดังนั้น ในงานศึกษาชิ้นนี้จึงกำหนดประเด็นการศึกษาที่ชัดเจนคือ “การเมืองอัตลักษณ์ภายใต้ระบอบประชาธิปไตยหลังยุคตุลา” ทั้งนี้บทความ 16 ชิ้นที่นำมาศึกษามีรายละเอียดดังตาราง ก.

ตาราง ก. แสดงรายชื่อผู้เขียน และบทความในโครงการหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
-------	------------	-----------------

⁴ เอกกรินทร์ ต่วนศิริ, “บทสำรวจ: ขบวนการนิสิตนักศึกษามุสลิมใน 14 ตุลา 16” ใน หนังสือชุด หมายเหตุเดือนตุลา# 2 ฉบับเดือนตุลา ได้เงาสงครามเย็น กรุงเทพฯ: มูลนิธิ 14 ตุลา, 2552. อนึ่งงานศึกษาข้างต้น ผู้เขียนต้องขอขอบคุณ ดร.เก่งกิจ กิติเรียงลาภ เป็นการเฉพาะด้วยเหตุที่ว่าเป็นผู้จุดประกาย แนะนำ วิจาร์ณ เสนอนนะ แก่ผู้เขียนด้วยไม่ตรีจิต

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
1	โลกาภิวัตน์กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์มุสลิม: พลวัตของกระแสอิสลาม “บริสุทธิ” ในสังคมมุสลิมไทย	ฮาฟิซ สาและ อาจารย์คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
2	ลัทธิสมัยใหม่นิยมแบบอิสลามกับกระบวนการการวางโครงสร้างองค์ความรู้อิสลาม	นิพนธ์ โชะเฮง ภาควิชาการปกครอง มหาวิทยาลัยเวสเทิร์น
3	พลวัตการศึกษาอิสลามในอินโดนีเซีย	ฟารีดา ขจัดมาร
4	กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพหุสังคมอิสานภายใต้โลกสมัยใหม่	จีรศักดิ์ โส๊ะสัน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
5	สหกรณ์อิสลาม: คำตอบของมุสลิมไทยต่อเศรษฐกิจยุคโลกาภิวัตน์	ธวัช นุ่มอม วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
6	อิสลามกับแนวคิดโลกวิสัยตามแนวคิดกระแสการฟื้นฟูอิสลาม: ข้อถกเถียงจาก มุฮัมมัด อิมารอฮ์	ศราวดี อารีย์ ศูนย์มุสลิมศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
7	ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม	นูมอรี ยีหมะ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา
8	พื้นที่การเมืองแบบอิสลามในโลกสมัยใหม่	ประทับจิต นีละไพจิตร สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล
9	เยาวชนมุสลิมกับความเป็นสมัยใหม่: การปะทะต่อรองทางอัตลักษณ์และพลวัตทางสังคม	ชากีเย์ พิทักษุมพล สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
10	มุมมองของคนหนุ่มสาวมุสลิมในประเทศไทยผู้ใช้งานอินเทอร์เน็ต ที่มีต่อเครื่องมือค้นหาข้อมูลของกูเกิล	กศิน (อนิส) ตอเล็บ ประธานคณะทำงานด้านการคุ้มครองผู้บริโภค กลุ่มมุสลิมเพื่อสันติและทีวีสีขาว White Channel

ลำดับ	ชื่อบทความ	ผู้เขียน/สถาบัน
11	พลวัตสังคมสังเวียน: กระบวนการฟื้นฟูอิสลามของผู้หญิงมุสลิมในสังคมไทย	อัมพร หมาดเด็น สำนักศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
12	ขบวนการสตรีมุสลิมมลายู: การเปิดพื้นที่ทางสังคม	สุโรณี สายนุ้ย คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
13	ผู้หญิงมุสลิมในบริบทความรุนแรงของยุคสมัยใหม่	ยาพิสสา สาและ
14	การเมืองแห่งอัตลักษณ์: ความหลากหลายและพลวัต “มลายุมุสลิมปาตานี” ในโลกสมัยใหม่	เอกรินทร์ ส่วนศิริ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
15	“ความหลากหลายที่ไม่หลากหลาย”: การจัดการในการอยู่ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้	โชคชัย วงษ์ธานี สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
16	การฟื้นฟูอิสลามกับสังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้	อรชรา รักดี คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

บทความชิ้นนี้ประกอบด้วยเนื้อหาอีก 3 ส่วนต่อไปจากนี้ *ส่วนแรก* เป็นการนำเสนอกรอบโครงการนำเสนอกรอบแนวคิดในการอธิบายแนวคิดเรื่องประชาธิปไตย และอิสลาม กรอบแนวคิดอธิบายปัจจัยที่มีอิทธิพลในการกำหนดและก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมในประเทศไทย *ส่วนที่สอง* เป็นการนำเสนอภาพปัญญาชนมุสลิมและบทบาททางการเมืองของพวกเขาหลังยุคตุลา *ส่วนที่สาม* เป็นการนำเสนอความคิดรวบยอดของกรอบของมโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคตุลา โดยมุ่งเน้นศึกษางานเขียน 16 ชิ้น

1. กรอบแนวคิด

ในส่วนนี้เป็นการตอบคำถามหลัก 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์เกี่ยวกับประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมไทยเป็นอย่างไร? และอะไรคือปัจจัยที่กำหนดมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคตุลา? ในการตอบคำถามทั้งสองประการข้างต้น งานชิ้นนี้จะประยุกต์ใช้แนวคิดเรื่อง แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยกับอิสลาม แนวคิดเรื่องกระแสการฟื้นฟูอิสลาม และแนวคิดเรื่องการเมืองแห่งอัตลักษณ์มาประกอบกัน ดังนี้

1.1 ประชาธิปไตยและอิสลาม

ในสังคมการเมืองโลก ข้อเสนอที่ว่า *อิสลามกับประชาธิปไตยสามารถเข้ากันได้หรือไม่* เป็นข้อสงสัยที่มักมีผู้ตั้งเป็นคำถามอยู่เสมอ โดยเฉพาะในกรณีความล้มเหลวของการเมืองการปกครองในระบอบประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นในบรรดาประเทศมุสลิมจำนวนมากซึ่งมักนำไปสู่การตั้งสมมุติฐานว่า *อิสลามเป็นศาสนาที่เป็นอุปสรรคขวางกั้นต่อการสร้างและ*

เติบโตของระบอบประชาธิปไตย⁵ พบว่ามีแนวทางการอธิบายที่หลากหลายจากฝ่ายของปัญญาชนมุสลิมโลก⁶ โดยทั่วไปอาจแบ่งออกได้เป็น 2 แนวทางหลักคือ แนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม (รวมแนวคิดสิทธิมนุษยชนด้วย) เป็นปฏิปักษ์ต่อหลักการของศาสนาอิสลาม เพราะแนวคิดประชาธิปไตยเป็นแนวคิดโลกวิสัยล้วนๆ ซึ่งสนับสนุนให้มีการแยกอาณาจักรออกจากศาสนจักรโดยสิ้นเชิง ปัญญาชนมุสลิมในชุมชนชาวมุสลิมระดับสากลบางส่วนมักจะหยิบยกมาเป็นแนวทางการตอบคำถามดังกล่าวข้างต้นคือ ความล้มเหลวของการปกครองระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมในประเทศมุสลิมเกิดมาจากปัญหาแหล่งกำเนิดของแนวคิดประชาธิปไตย (รวมทั้งแนวคิดว่าด้วยเรื่องสิทธิมนุษยชนด้วย) ซึ่งทำให้แนวคิดเหล่านี้สามารถอ้างอิงได้เฉพาะในบางวัฒนธรรม กล่าวคือกรณีที่แนวคิดเรื่องการปกครองประชาธิปไตยเป็นแนวความคิดของสังคมตะวันตกทำให้แนวคิดดังกล่าวไม่สามารถนำมาใช้ในโลกมุสลิมได้อย่างลงตัว คำอธิบายเช่นนี้ถูกนำมาใช้โดยฝ่ายปัญญาชนชาวมุสลิมเองและฝ่ายที่ไม่ใช่มุสลิมซึ่งมักอธิบายว่าศาสนาอิสลามมีรากฐานหลักการ คำสอนซึ่งเป็นอุปสรรคต่อการปกครองในระบอบประชาธิปไตย อันจะเห็นได้ว่าคำอธิบายทั้ง 2 แบบแท้จริงแล้วคือคำอธิบายที่ใช้ตรรกะเดียวกันคือการอธิบายจากฐานทางวัฒนธรรม อีกแนวทางหนึ่งอธิบายว่า โดยเนื้อแท้ของศาสนาอิสลามไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อแนวคิดประชาธิปไตย (และสิทธิมนุษยชน) เพราะมีรากฐานความคิดว่าด้วยสิทธิ เสรีภาพ ภารดรภาพ (อธิบายโดยใช้วาทกรรมภายใต้แนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม)⁷

1.2 กระแสการฟื้นฟูอิสลาม/ อิสลามานูวัตร์ (Islamization)

ศตวรรษที่ 20 มีปรากฏการณ์ทางภูมิทัศน์ทางการเมืองในหมู่ปัญญาชนมุสลิม ที่เรียกว่าการฟื้นฟูอิสลามหรือการลุกขึ้นมาใหม่ของอิสลาม (Islamic Resurgence) หรือการตื่นตัวเข้าสู่อิสลาม (Islamic Awakening) เกิดขึ้น ที่อาจจัดว่าเข้าข่ายลักษณะที่เรียกว่า โลกาภิวัตน์ของอิสลามได้ โดยการฟื้นฟูอิสลามเป็นปรากฏการณ์ที่ทำให้มุสลิมในภูมิภาคต่างๆของโลกมีความคิดและความรู้สึกร่วมกันในการสนับสนุนค่านิยมอุดมคติแบบอิสลาม ความต้องการนำอิสลามมาใช้ในชีวิตประจำวัน การมีความรู้สึกถึงการมีส่วนร่วมกันของมุสลิมในที่ต่างๆว่าเป็นประชาชาติเดียวกัน (Global Muslim Ummah) การเป็นชุมชนเดียวกันอันเนื่องมาจากการเป็นมุสลิมเหมือนกัน มีความรู้สึกของการเป็นพี่น้องร่วมกันและรวมถึงการจัดตั้งองค์กรที่มีกิจกรรมเคลื่อนไหวซึ่งยืนอยู่บนแนวความเชื่อของศาสนา⁸

ความรู้สึกดังกล่าวเป็นความรู้สึกลงถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของมุสลิมทั่วโลกแม้จะแตกต่างในภาษาและชาติพันธุ์ สิ่งเหล่านี้เป็นลักษณะเฉพาะที่อธิบายถึงปรากฏการณ์ที่เรียกว่า "การฟื้นฟูอิสลาม" ซึ่งจะเห็นว่าเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นในชุมชนมุสลิมต่างๆทั่วโลก หากศึกษาถึงการอธิบายแนวคิดการฟื้นฟูอิสลามจากนักคิดนักวิชาการมุสลิมจะพบว่า นักการศาสนาได้อธิบายถึงการฟื้นฟูอิสลามว่า เป็นความพยายามกลับคืนสู่สิ่งที่เคยเป็นในวันที่เริ่มต้นหรือปรากฏขึ้นมา ด้วยเหตุผลว่า แม้มันเป็นสิ่งโบราณ แต่เสมือนหนึ่งมันเป็นของใหม่ ด้วยเหตุนี้ การตัดญาติ (ฟื้นฟู) เกิดขึ้นด้วยการทำให้แข็งแรงในสิ่งที่อ่อนแอ ด้วยการบูรณะในสิ่งที่ผุพัง การซ่อมแซมในสิ่งที่ปริขาด จนกระทั่งมันได้กลับไปอยู่ในสภาพที่ใกล้เคียงในตอนเริ่มแรก⁹ ดังนั้นการฟื้นฟูอิสลามจึงให้ความสำคัญกับการกลับไปสู่ศาสนาในยุคสมัยของศาสน

⁵ Zoya Hasan, (Ed), *Democracy in Muslim Societies: The Asian Experience*, (New Delhi: Sage Publications, 2007), p.11

⁶ Googhart, Michael. Ed. 2009. *Human Rights: Politics and Practice*. Oxford University Press. Pp. 21-22, 134-135, 137, 140-41.

⁷ ดูตัวอย่างคำอธิบายในแนวทางที่ 2 และข้อถกเถียงอื่นๆ ใน Sardar, Ziauddin and Merryl Wyn Davies. 2007. *The No-Nonsense Guide to Islam*. T J Press International: UK., pp. 125-127.

⁸ ดูเพิ่มเติมในงานของ Hussin Mutalib, "Islamic Revivalism in ASEAN States: Political Implications," in *Asian Survey* Vol. XXX No. 9 (September, 1990) ซึ่งผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นถึงลักษณะที่แตกต่างกันของการฟื้นฟูอิสลามในระดับประเทศกลุ่มอาเซียน 6 ประเทศ และ Chandra Muzaffar, "Islamic Resurgence: A global View," in *Islam and Society Southeast Asia* Taufik Abdullah and Sharon Siddique (eds.) (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1987). ผู้เขียนได้สะท้อนภาพความแตกต่างในระดับโลก

⁹ ยูซุฟ อัล ก็อรรอฮียี, *สู่การฟื้นฟูอิสลาม ภารกิจที่ต้องเข้าร่วม*, กุตามะ (แปล) (กรุงเทพฯ: สมาคมนิสิตนักศึกษาไทยมุสลิม, 2547), หน้า 71.

ทูตมุฮัมมัด (ขอความสันติจงมีแด่ท่าน) โดยปรากฏการณ์ที่ในพหุอิสลามในประเทศต่างๆจึงได้ปรากฏลักษณะเฉพาะร่วมกัน ประการสำคัญแม้จะอยู่ต่างบริบทของเวลา และสถานที่ นั่นคือ ความต้องการอย่างแรงกล้าที่จะนำอิสลามมาเป็นวิถีในการดำเนินชีวิต เป็นองค์ประกอบของความต้องการในการนำความเชื่อในหลักการศาสนามาเป็นกรอบในการดำเนินชีวิต โดยมุสลิมมองว่าความเชื่อของอิสลามเป็นมากกว่าศาสนา มิได้เป็นแต่เพียงศีลธรรม แต่ยังหมายถึงระเบียบแบบแผนและวิถีทางที่นำทางผู้คน เป็นวิถีของชีวิต (the way of life) โดยยึดคำสั่งใช้ ข้อห้ามและข้อควรปฏิบัติจากคัมภีร์กุรอาน (Quran) และหะดีษ (Hadith)¹⁰ และได้รับอิทธิพลจากรูปแบบการดำเนินชีวิตและการปฏิบัติของศาสนทูตมุฮัมมัด (ขอความสันติจงมีแด่ท่าน) และ บรรดาบรรพชนรุ่นแรกๆของอิสลาม

ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจึงทำให้มุสลิมในพื้นที่ต่างๆของโลก เริ่มเรียกร้องหาความเป็นอิสลามที่มากขึ้น ซึ่งสะท้อนผ่านทั้งที่เห็นเป็นรูปธรรมเช่น การสวมใส่ฮิญาบ หรือการแต่งกายที่มีมิติมากขึ้น รวมไปถึงการเรียกร้องในสิ่งที่มีความเป็นนามธรรมสูงเช่น การใช้กฎหมายอิสลามหรือชารีอะห์ โดยระดับความเข้มข้นของความพยายามนำอิสลามมาสู่ชีวิตของมุสลิมในพื้นที่ต่างๆก็มีระดับที่ไม่เท่ากันแตกต่างกันไปตามบริบทของสังคม เวลา และสถานที่ แม้ในขอบเขตแห่งรัฐหนึ่งก็มีระดับที่แตกต่างกันไปด้วยเช่นกัน

1.3 แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ (Identity)

ในพจนานุกรมภาษาไทย-อังกฤษ หรือ อังกฤษ-ไทย (วิทย์ เทียงบูรณะธรรม; 1049) คำแปลของ identity คือคำว่า “เอกลักษณ์” ซึ่งตรงกับความหมายของคำว่าเป็นพจนานุกรมภาษาอังกฤษ¹¹ นั่นก็คือสิ่งที่เป็นคุณสมบัติของคนหรือสิ่งหนึ่งเป็นคุณสมบัติของคนหรือสิ่งหนึ่ง และมีนัยขยายต่อไปว่าเป็นคุณสมบัติของคนหรือสิ่งหนึ่ง และมีนัยขยายต่อไปว่าเป็นคุณสมบัติเฉพาะของสิ่งนั้น ที่ทำให้สิ่งโดดเด่นขึ้นมาหรือแตกต่างจากสิ่งอื่น

ทว่าในแวดวงสังคมศาสตร์ปัจจุบัน ความหมายนี้แปรเปลี่ยนไปแล้ว แนวโน้มทางทฤษฎียุคหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ทำให้เกิดการตั้งคำถามอย่างมากกับวิธีการมองโลก การเข้าถึง “ความจริง” ของสิ่งต่างๆรวมทั้งสิ่งที่เชื่อว่าเป็นความจริงที่เป็น “แก่นแกน” ของปัจเจกบุคคล วิธีการคิด ในกระแสนี้หรือถอนความเชื่อเกี่ยวกับการนิยามความหมายซึ่งสามารถเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงไปตามบริบท มันมิได้หมายถึง คุณสมบัติเฉพาะตัวอีกต่อไป ดังนั้น คำว่า “อัตลักษณ์” ดูจะเหมาะสมกว่า “เอกลักษณ์” ในความหมาย identity ในยุคปัจจุบัน¹² การเปลี่ยนแปลงความหมายของ Identity สัมพันธ์อย่างมากกับการทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในปัจจุบันของยุคโลกาภิวัตน์ การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์นี้แสดงออกได้หลายมิติ ในระดับจุลภาคจะพบการเปลี่ยนแปลงประสบการณ์และแบบแผนในชีวิตประจำวันของปัจเจก ซึ่งเชื่อมโยงถึงการปรับปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น ส่วนในระดับมหภาค เราเห็นขบวนการเคลื่อนไหวทางด้านศาสนา ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมใหม่ๆผุดขึ้นมาอย่างมากมาย

คุณสมบัติสำคัญที่สุดของ “ความเป็นตัวตน” ในที่นี้ คือ ลักษณะที่เรียกว่า “การโยกย้ายตำแหน่งแห่งที่” (Dislocation) ซึ่งหมายถึงการไม่อาจถูกตรึงติดกับคุณสมบัติบางอย่างที่ตายตัวหยุดนิ่ง มโนทัศน์นี้เน้นความเคลื่อนไหวและชี้ให้เห็นว่ากล่องในภาพข้างต้นคืออัตลักษณ์และปัจเจกภาพไม่สามารถซ้อนทับกันได้สนิท ในด้านหนึ่ง จะเห็นว่าการนิยามอัตลักษณ์ของสิ่งต่างๆเกิดขึ้นจากกระบวนการแยกแยะที่ตามมาด้วยการลากเส้นแบ่งสิ่งนี้ออกจากสิ่งนั้นและการปฏิเสธคุณสมบัติที่ไม่ใช่ตัวมันออกไป

¹⁰ กุรอาน เป็นวจนะจากอัลลอฮ์ (พระเจ้า) ที่ถูกส่งมายังนบีมุฮัมมัด (ศาสนทูต) โดยผ่านทาง มลาอิกะฮ์ญิบรีล ในความหมายและคำพูดที่กระชับ ถูกต้องและได้รับการถ่ายทอดสู่ยุคหลังโดยผู้คนจำนวนมากทั้งโดยคำพูดและเป็นลายลักษณ์อักษรส่วนหะดีษ หมายถึงรายงานที่เป็นวาจาและลายลักษณ์อักษร)เกี่ยวกับซุนนะห์ (จริยวัตร)ของท่านนบีมุฮัมมัด (ศาสนทูต) โดยหะดีษจะรายงานเกี่ยวกับท่านนบีมุฮัมมัด ในสิ่งที่ท่านพูด, ท่านปฏิบัติและสิ่งที่ท่านยอมรับโดยนัยในการกระทำของคนอื่น นอกจากนี้แล้วยังมีรายงานเกี่ยวกับตัวท่านอีกด้วย ดูเพิ่มเติมใน อะหมัด ฟอน เดนเฟออร์. ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับคัมภีร์กุรอาน แปลโดย บรรจง บินกาซัน (กรุงเทพฯ: ศูนย์หนังสืออิสลาม, 2541).

¹¹ (Oxford Advance Learner's 1973:487; Colline Dictionary 1996)

¹² (อภิญา เพ็ญพูนกุล, 2546)

สำหรับแนวคิดเรื่องการเมืองแห่งอัตลักษณ์ (Politic of Identity) ในงานชิ้นนี้อาศัยการอธิบายของรายงานการพัฒนาคอนของสหประชาชาติ¹³ ซึ่งได้กล่าวถึงที่เกิดขึ้นใหม่ในปัจจุบันคือการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่มีเนื้อหาและแนวทางที่แตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ ตั้งแต่ชาวพื้นเมืองในลาตินอเมริกาจนถึงชนกลุ่มน้อยทางด้านศาสนาในเอเชียใต้ ชนกลุ่มน้อยทางด้านเชื้อชาติในคาบสมุทรบอลข่านและทวีปแอฟริกาและผู้พลัดถิ่นในยุโรปตะวันตก ผู้คนมีการเคลื่อนไหวอีกครั้งจากความไม่พอใจที่มีมาแต่เดิมทางด้านเชื้อชาติการนับถือศาสนา สีผิว เผ่าพันธุ์ และวัฒนธรรม เพื่อเรียกร้องให้สังคมในวงกว้างยอมรับ และชื่นชมในอัตลักษณ์ของพวกเขา การต้องทนทุกข์กับการถูกแบ่งแยกและถูกมองข้าม ซึ่งทำให้ขาดโอกาสทางด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองนั้น ทำให้พวกเขาต้องการความยุติธรรมทางสังคมอีกด้วย สิ่งใหม่สำหรับวันนี้ก็เช่นกันคือ การเคลื่อนไหวที่ใช้อำนาจบังคับกดขี่และคุกคามเสรีภาพทางวัฒนธรรม

อาจจะสรุปว่า มโนทัศน์ “ความเป็นชาติพันธุ์” จึงเป็นเรื่องของการจำแนกแยกแยะกลุ่มคนเมื่อมีความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นๆ ความแตกต่างทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มสองกลุ่มในตัวมันเองก็ยังมีใช้ดัชนีที่กำหนดเป็นชาติพันธุ์ หากมีกลุ่มสองกลุ่มที่มีภาษา ความเชื่อ เทคโนโลยีการผลิตที่แตกต่างกัน เรายังไม่อาจกล่าวได้ว่าทั้งสองกลุ่มมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันอย่างไร และต่างฝ่ายต่างฝ่ายต่างมีความคิดว่าอีกฝ่ายแตกต่างจากตน วิธีจำแนกแยกแยะและความสัมพันธ์ที่ตามมาจากวิธีคิดดังกล่าวนี้เองที่ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ก่อรูปขึ้น

ความเป็นชาติพันธุ์จึงหมายถึงแง่มุมหนึ่งของความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มคนที่คิดว่ากลุ่มตนแตกต่างจากกลุ่มอื่น มิได้หมายถึงสิ่งที่เป็นคุณสมบัติเฉพาะทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติของกลุ่ม ดังนั้น การนิยามกรอบความเป็นชาติพันธุ์ใดๆ จึงเลียงไม่พ้นที่จะต้องเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะการนิยามขอบเขตทางชาติพันธุ์ย่อมตามมาด้วยการนิยาม “ความเป็นอื่น” ที่อยู่นอกกรอบนั้น ประเด็นก็คือการ “วางท่าที” ต่อความเป็นอื่นนั้น มีทั้งเชิงบวกและเชิงลบ จะยอมรับความแตกต่างของกลุ่มอื่นอย่างไร มีระยะในระนาบเท่ากันหรือมีระยะห่างในแนวตั้งและกดขี่กระบวนการเหล่านี้ผ่านระบบสัญลักษณ์หลายแบบ

รายงานการพัฒนาคอนของสหประชาชาติ (UN Human Development Report) กล่าวถึง การต่อสู้ดิ้นรนเพื่ออัตลักษณ์ทางด้านวัฒนธรรมเหล่านี้ หากถูกปล่อยทิ้งไว้โดยไม่มีการจัดการหรือมีการจัดการที่ไม่มีประสิทธิภาพ จะกลายเป็นสาเหตุที่สำคัญที่สุดสาเหตุหนึ่งของความไม่มั่นคง ทั้งภายในรัฐและระหว่างรัฐ และด้วยสาเหตุนี้ ก็จะกระตุ้นให้เกิดความขัดแย้งที่จะนำไปสู่การพัฒนาแบบถอยหลังลงคลอง การเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่แบ่งประชาชนและกลุ่มออกเป็นขั้วกำลังสร้างเส้นแบ่งประชาชนและกลุ่มออกเป็นขั้วกำลังสร้างเส้นแบ่งที่ผิดระหว่าง “พวกเรา” และ “พวกเขา” ความไม่ไว้วางใจและความเกลียดชังที่เพิ่มขึ้นระหว่างกลุ่มต่างๆ ย่อมคุกคามสันติภาพ การพัฒนา และอิสรภาพของมนุษย์

อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546) กล่าวถึงตัวอย่างของศาสนา การศึกษากระบวนการผสมผสานทางวัฒนธรรมในกรณีกลุ่มชาติพันธุ์ จากงานของ Jonathan Friedman ซึ่งชี้ให้เห็นว่าในระบบโลกปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็ศูนย์กลางหรือเขตรอบนอกของระบบ ล้วนพบปรากฏการณ์ของขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องอิสรภาพทางการเมืองที่มีฐานบนกลุ่มชาติพันธุ์ เขาอธิบายโดยจำแนกสถานการณ์เป็นสามลักษณะดังนี้ ประเภทแรก กลุ่มชาติพันธุ์ที่เคลื่อนไหวถูกผนวกสู่สังคมโลกอย่างหลวมๆ วัฒนธรรมท้องถิ่นดั้งเดิมยังคงเห็นได้ชัดเจนและมีอิทธิพลมาก ในวิถีชีวิตประจำวัน และยังคงเป็นแกนในการจัดระเบียบองค์กรทางสังคมของกลุ่มนั้นๆ เช่น ชนเผ่านาคา (Naga) ทางด้านตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย พวกคะฉิ่น (Kachin) ในพม่า หรือเคิร์ดส์ (Kurds) ในอิหร่าน กลุ่มที่ถูกผนวกอย่างเต็มที่หรือเกือบเต็มที่ในระบบทุนนิยมโลก สิ่งที่ถูกสมาชิกกลุ่มเหล่านี้คือสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์เช่น ภาษา การสืบทอดเชื้อสาย สีผิว หรือสัญลักษณ์ทางด้านศาสนาและวัฒนธรรมอื่นๆ อย่างไรก็ตาม สัญลักษณ์ทางด้านวัฒนธรรมเหล่านี้มิได้เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตการผลิตหรือวิถีชีวิตประจำวันของพวกเขาอีกแล้ว เพราะความที่วิถีชีวิตถูกผนวกอยู่กับระบบศูนย์กลางมานาน

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฟาร์ ได้อธิบาย เรื่อง วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง และความเป็นอื่น การอภิปรายในหนังสือเล่มนี้ ชี้ชวนให้เห็นถึงเรื่องของการเมืองแห่งอัตลักษณ์ (แม้ว่างานชิ้นนี้ของไชยรัตน์จะเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” แทน “อัตลักษณ์” ก็ตาม) ซึ่งได้ยกตัวอย่างการต่อสู้และการเคลื่อนไหวทางสังคมของกลุ่มต่างๆ ทั่วโลกที่พยายามเน้นย้ำและเลือกประเด็นอัตลักษณ์ของตนเองมาต่อสู้ ทั้งในแง่ของกลุ่ม และปัจเจกบุคคล ซึ่งได้สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งและสลับซับซ้อนมากขึ้น (Too Complex) ในกระบวนการโลกาภิวัตน์ที่ส่งผลให้เรื่องวัฒนธรรมถูกกลับมา

¹³ โปรดพิจารณารายงานพัฒนาคอนของสหประชาชาติ ใน UN Human Development Report 2547: 1

ได้รับความสำคัญอีกครั้ง กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความขัดแย้งชุดใหม่ที่เกิดขึ้นในโลกยุคโลกาภิวัตน์ เป็นความขัดแย้งบนฐานของเอกลักษณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเอกลักษณ์ประจำชาติ ที่ได้ถูกท้าทาย เกิดภาวะสั่นคลอนทางด้านเอกลักษณ์ของชาติหรือชาติพันธุ์ของตนเอง

กล่าวโดยสรุป แนวคิดดังกล่าวข้างต้นหากนำไปใช้ในการทำความเข้าใจ โลกทัศน์ว่าด้วยประชาธิปไตยไทยของปัญญาชนมุสลิม อาจมองได้ว่า อุดมลักษณะความเป็นมุสลิมมีลักษณะที่แตกต่างจากอุดมคติของศาสนิกอื่นอย่างสำคัญ ในแง่ที่มุสลิมไม่สามารถผสมกลมกลืนกับอุดมคติอื่นได้อย่างง่ายดาย นอกเหนือจากการตอรองอุดมคติมุสลิมกับกลุ่มอื่นๆ ในสังคมแล้ว มุสลิมยังต้องเผชิญกับข้อถกเถียงอันยังไม่ลงตัวจากอิทธิพลของความคิดเรื่องประชาธิปไตยกับอิสลาม และรวมทั้งกระแสแนวคิดเรื่องการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่เกิดขึ้นหลังยุคเดือนตุลาทำให้มุสลิมในประเทศไทยไม่เพียงแต่ต้องปรับหรือตอรองอุดมคติกับกระแสท้องถิ่นเท่านั้น แต่พวกเขาจะต้องรับมือ ตอรองกับกระแสสังคมภายในชุมชนมุสลิมโลก รวมทั้งกระแสความทันสมัยแบบสากลไปด้วยพร้อมกัน ทำให้ในภาพรวมปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีแนวโน้มที่จะก้าวพ้นอุดมคติท้องถิ่นมากขึ้น นอกจากนี้ การที่ยังมีข้อถกเถียงว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดประชาธิปไตยและแนวคิดอิสลามที่ยังถูกอภิปรายไว้ในหลายมิติ (จากอิทธิพลของกระแสการฟื้นฟูอิสลาม) อาจเป็นสาเหตุประการหนึ่งที่ทำให้ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีความสนใจเรื่องการเมืองอุดมคติมากกว่าการมุ่งเน้นจุดยืน ความเชื่อทางการเมืองตามรูปแบบประชาธิปไตยเสรีนิยม อย่างไรก็ตาม ระเบียบประชาธิปไตยยังมีประโยชน์ต่อมุสลิมในแง่ที่เป็นเวทีที่เอื้อพื้นที่ให้แกการแข่งขันช่วงชิงการนำของอุดมคติด้านใดด้านหนึ่งได้

2. ปัญญาชนมุสลิมยุคตุลา และหลังยุคตุลา

ในส่วนนี้เป็นการทำความเข้าใจเบื้องต้นว่า ปัญญาชนมุสลิมช่วงหลัง 14 ตุลาคือใคร และมีบทบาทในสังคมการเมืองไทยอย่างไร สำหรับงานศึกษาชิ้นนี้ ผู้เขียนแบ่งกลุ่มปัญญาชนมุสลิมออกเป็น 3 รุ่น ทั้งนี้โดยอาศัยหลักเกณฑ์กรอบการพิจารณาในการแบ่งรุ่น จากบทบาทของปัญญาชน ช่วงอายุ และบริบททางสังคมการเมืองที่เกี่ยวข้อง อันมีผลสะท้อนต่อการปรับเปลี่ยนภูมิทัศน์ทางการเมือง วัฒนธรรม สังคม ของปัญญาชนมุสลิม แน่นอคงไม่อาจจะครอบคลุมทั้งหมด โดยแกนหลักก็คือ ผู้เขียนเลือกพิจารณาปัญญาชนในมหาวิทยาลัยไทย ที่มีฐานะเป็นอาจารย์และมิงานเขียนทางด้านวิชาการเป็นหลัก ซึ่งไม่รวมถึงนักเคลื่อนไหวทางการเมือง ดังมีรายละเอียดคือ

รุ่นแรก จากการอภิวัฒน์ 2475 ก่อน 14 ตุลา 2516 โดยพิจารณาบทบาทที่สำคัญเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมในระบอบการเมืองไทย กลุ่มนี้ได้แก่ แชม พรหมยงค์ บรรจง ศรีจรูญ คณะราษฎรสายมุสลิม เหตุเพราะ การเข้าร่วมก่อการอภิวัฒน์กับคณะราษฎร ของ แชม พรหมยงค์ ได้ส่งผลให้ตัวของแชมเองได้เข้าช่วยงานและให้คำปรึกษาแก่ปรีดี พนมยงค์ ต่อกรณีปัญหาเรื่องจังหวัดชายแดนภาคใต้สมัยนั้น สำหรับปัญญาชนคนสำคัญที่เคลื่อนไหวทางการเมืองอยู่ทางภาคใต้ก็คือ ฮัจยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โต๊ะมีนา ผู้เป็นตัวแทนชุมชนทางการเมืองเองคนสำคัญของจังหวัดชายแดนภาคใต้ สำหรับปัญญาชนรุ่นแรก มีผลต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญต่อภูมิทัศน์การเมืองของปัญญาชนมุสลิมและมีชีวิตชีวามากที่สุด เพราะว่าสองท่านข้างต้น ได้ใช้พื้นที่ทางการเมือง (Political Space) ในระบอบประชาธิปไตยที่กำลังเบ่งบาน หากแต่ทว่า งานเขียนของ แชมและฮัจยีสุหลง ก็ไม่ปรากฏให้ศึกษา มีแต่กิจกรรมทางการเมืองที่โดดเด่น กล่าวโดยเฉพาะของ ฮัจยีสุหลงที่มีคนศึกษา วิจัย ผลงานการเคลื่อนไหวทางการเมืองในจังหวัดชายแดนภาคใต้จำนวนหนึ่ง สำหรับข้อความที่ได้ถูกกล่าวถึงมากที่สุดก็คือ ข้อเรียกร้อง 7 ข้อของหะยีสุหลง อันประกอบด้วย 1) ให้มีผู้ปกครองใน 4 จังหวัด ปัตตานี สตูล ยะลา และนราธิวาสเป็นคนมุสลิมในพื้นที่และได้รับเลือกจากคนในพื้นที่ โดยให้มีอำนาจในการศาสนาอิสลามและแต่งตั้งข้าราชการ 2) ให้ข้าราชการในสี่จังหวัดเป็นคนมลายูในพื้นที่ร้อยละ 80 3) ให้ใช้ภาษามลายูเป็นภาษาราชการควบคู่ไปกับภาษาไทย 4) ให้มีการใช้ภาษามลายูเป็นสื่อในการเรียนการสอนระดับประถม 5) ให้มีศาล

พิจารณาคดีตามกฎหมายอิสลามที่แยกขาดจากศาลยุติธรรมของทางราชการ โดยให้ดาโต๊ะยุติธรรมมีเสรีในการพิพากษาชี้ขาดความ 6) ภาษีและรายได้ที่จัดเก็บให้ใช้ในพื้นที่ 4 จังหวัดเท่านั้น 7) ให้คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดมีอำนาจในการออกกฎระเบียบเกี่ยวกับการปฏิบัติทางศาสนาโดยได้รับความเห็นชอบจากผู้มีอำนาจตามข้อแรก

ข้อเสนอทางการเมืองข้างต้น ถือว่าเป็นมรดกทางความเห็นที่สะท้อนถึงข้อต่อรองทางการเมืองของปัญญาชนมุสลิมทางใต้ที่มีต่อรัฐบาลกลาง หากทว่า ข้อสังเกตของนักวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ ก็ได้ตั้งข้อสังเกตอันแหลมคมว่า ข้อเสนอทั้ง 7 ข้อข้างต้นไม่ได้มาจากความคิดของตัวหะยีสุหลงมีเพียงคนเดียว แต่มาจากผลการประชุมของคณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานี ซึ่งหะยีสุหลงทำหน้าที่เป็นประธานคณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานี ฉะนั้นข้อเสนอข้างต้นก็สามารถอนุมานได้ว่าเป็นผลมาจากผลการประชุมร่วมกัน¹⁴ ซึ่งยังมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนของคนจำนวนมากว่าเป็นข้อเสนอของตัวหะยีสุหลงแต่ผู้เดียว

อย่างไรก็ตาม สำหรับงานเขียน ตำรา ของปัญญาชนในห้วงเวลาดังกล่าว ผู้เขียนไม่พบงานที่เกี่ยวข้องในลักษณะที่กล่าวถึงประชาธิปไตยและอิสลาม อาจจะเป็นเพราะความขัดแย้งของโลกและสังคมไทย ในห้วงเวลาดังกล่าว มีคู่ขัดแย้งที่ชัดเจนระหว่างค่ายสังคมนิยมกับประชาธิปไตย ซึ่งอิสลามไม่ใช่คู่ขัดแย้งทางอุดมการณ์การเมืองในยุคนั้น หนังสือ และตำราส่วนใหญ่ก็จะเกี่ยวข้องกับเรื่องวิชาการทางด้านศาสนา จะมีหนังสือที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ก็มีอยู่ไม่มาก และไม่ได้มีอิทธิพลมากเพียงพอต่อการขับเคลื่อนทางการเมือง

รุ่นสอง หลังจากการปฏิวัติวัฒนธรรมอิหร่านสู่เหตุการณ์ 11 กันยายน (2522-2544) ในขณะสังคมไทยกำลังคลี่คลายปมขัดแย้งทางอุดมการณ์ครั้งสำคัญ ภายใต้นโยบาย 66/23 ที่ได้เปิดโอกาสให้นักศึกษา ปัญญาชนกลับเข้าสู่เมืองและมหาวิทยาลัย สำหรับปัญญาชนมุสลิมรุ่นนี้ถือว่าในห้วงเวลาข้างต้นก็มีจำนวนไม่น้อยที่ได้เข้าป่าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย อย่างเช่น คุณสมาน เลือดวงศ์หัด (เลิศวงศ์รัฐ) พีรยศ ราฮิมมูลา แต่อย่างไรก็ตามอุดมการณ์ทางการเมืองในยุคนั้น เป็นที่ทราบกันว่า ฝ่ายพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย เป็นหัวหน้าอกในการต่อสู้กับรัฐไทย

สำหรับกลุ่มนี้ก็ยังมีหลายคนมีบทบาทที่สำคัญต่อการอธิบายเรื่องของมุสลิมต่อสังคมไทย เช่น ศ.ดร. อิมรอม มะลูลีม ศ.ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ รศ.ดร.จรัญ มะลูลีม รศ.ดร.อารง สุนทรศาสตร์ รศ.ดร.อิศรา ศานติศาสตร์ ดร. สุรินทร์ พิศสุวรรณ รศ.ดร.ปภกรณ์ ปรียากร ฯลฯ กลุ่มคนเหล่านี้ได้รับการศึกษาจากมหาวิทยาลัยนำต่างประเทศ ทั้งโลกตะวันตกและตะวันออก และพวกเขาไม่ได้ไปเรียนหลักสูตรทางด้านศาสนาอิสลามโดยตรง แต่พวกเขาเลือกที่เรียนระบบสายสามัญ และบทบาทของพวกเขาก็มีมากขึ้น เมื่อเกือบทั้งหมดกลับมาเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศ โดยสอนทางด้านสังคมศาสตร์ และมีหลายคนด้วยกันที่สอนทางด้านรัฐศาสตร์โดยตรง

สำหรับนักรัฐศาสตร์มุสลิมที่โดดเด่นที่สุด และถือได้ว่าเป็นปัญญาชนสาธารณะของสังคมไทย มีงานเขียนวิชาการอย่างต่อเนื่อง คงหนีไม่พ้น ศ.ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ อาจารย์ประจำคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้ที่สนใจศึกษา เรื่องความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง อาจจะกล่าวได้ว่า ตัวอย่างของกลุ่มคนรุ่นนี้ ชัยวัฒน์ได้ทำงานวิชาการและผลิตงานวิชาการโดยเฉพะงานเขียนอย่างต่อเนื่องและจำนวนมาก สำหรับงานเขียนเรื่องอิสลามกับประชาธิปไตยโดยตรงยังไม่พบ แต่งานที่มีความใกล้เคียงมากที่สุดก็คือมุสลิมศึกษา : สังคมศาสตร์ทวนกระแสและ “ความเป็นอื่น”¹⁵ ข้อเสนอหลักของงานชิ้นนี้ ก็คือ ชัยวัฒน์ได้เสนอ

¹⁴ โปรดพิจารณาบทความของ พุทธิพล มงคลวรธรรม, ข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับ "ข้อเรียกร้อง 7 ข้อของหะยีสุหลง" ใน รุสมิแล, ปีที่ 30, ฉบับที่ 3, (ก.ย.-ธ.ค. 2552), หน้า 15-27.

¹⁵ เอกสารประกอบการสัมมนา แลโลกมุสลิม : เส้นทางสู่องค์ความรู้ จัดโดยสถาบันกัลยาณมิตรเพื่อศึกษาภาษาและวัฒนธรรมสัมพันธ์ ร่วมกับ วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ 26-27 มิถุนายน 2540 ณ ห้องประชุมวิทยาลัยอิสลามศึกษา ต่อมางานชิ้น

พิจารณาการศึกษาทางวิชาการ ระหว่างมุสลิมศึกษาและอิสลามศึกษา ออกจากกัน ในแง่ของวิธีวิทยา โดย ชัยวัฒน์ชี้ให้เห็นถึงการศึกษา ที่เรียกว่า “มุสลิมศึกษา” สามารถกระทำได้และวิพากษ์วิจารณ์ได้ เพราะเรากำลัง ศึกษาเรื่องคน ที่มีทั้งดีและไม่ดี แต่หากจะวิพากษ์วิจารณ์ เรื่องของศาสนาอิสลาม อาจจะทำได้ค่อนข้างยาก เพราะคนที่ศึกษาเรื่องอิสลามศึกษา จำเป็นต้องเข้าใจในเรื่องภาษาอาหรับ และคัมภีร์ศาสนา (อัลกุรอาน) และ หากผู้ศึกษาไม่ใช่มุสลิมก็ย่อมมีความลำบากซับซ้อนไปอีกหลายชั้น สำหรับงานเขียนชิ้นนี้ของชัยวัฒน์ แม้ว่าจะไม่ กล่าวถึงประชาธิปไตยโดยตรงในตัวบทความ แต่เป็นงานที่ถือว่า ได้ใช้ความรู้ ความสามารถทางวิชาการของ ชัยวัฒน์ ที่เสริมสร้างความเข้าใจให้แก่วงการศึกษาไทย

นอกจากงานเขียนในเชิงวิชาการแล้ว ผลงานของปัญญาชนมุสลิมรุ่นนี้ก็สามารถพบได้ใน วารสาร และ หนังสือพิมพ์ สำหรับบทความชิ้นนี้ผู้เขียนเห็นว่าบทบาทของหนังสือพิมพ์ทางนำ ซึ่งเป็นหนังสือพิมพ์มุสลิมในยุคนี้ ได้เผยแพร่งานเขียนของปัญญาชนมุสลิม และอาจจะถือได้ว่าเป็นหนังสือพิมพ์ที่มีอิทธิพลต่อสังคมมุสลิมอย่างมาก และทำหน้าที่ในการรายงานความเคลื่อนไหวของมุสลิมต่างประเทศรวมถึงมุสลิมไทย

“หนังสือพิมพ์ทางนำ” แหล่งปล่อยงานเขียน ของปัญญาชนมุสลิม

หนังสือพิมพ์ทางนำ นับเป็นตำนานแห่งหนังสือพิมพ์มุสลิม และนับว่าเป็นฉบับแรกๆ ของวงการมุสลิม โดย เริ่มก่อตั้งเมื่อปี 2526 ภายใต้การรวมกลุ่มบริหารงาน ซึ่งประกอบด้วย ปรัชญา ฉิมวิเศษ คุณอรุณ วิทยานนท์ ฉัตร ชัย ตะวันธรงค์ คุณบีบี โชโรดา และคุณสวัสดิ์ วงศ์สุมิตร กลุ่มคนเหล่านี้ได้ผ่านระบบการศึกษามหาวิทยาลัย และ สนใจเรื่องสื่อ โดยเปิดพื้นที่ให้นักวิชาการมุสลิมเขียนงาน เพื่อจะอธิบาย องค์ความรู้เกี่ยวกับอิสลามและมุสลิมทั้ง ในและต่างประเทศ

ผลงานที่สำคัญหรือเป็นตำนานของหนังสือพิมพ์ทางนำ เช่น ข่าวฮิญาบ การนำเสนอเรื่อง ผ้าคลุมหัว มุสลิมหรือฮิญาบ ที่วิทยาลัยครูยะลา โดยในขณะการคลุมฮิญาบในประเทศไทยถือว่าย่างน้อยมาก แม้แต่มุสลิม ภาคใต้เองก็ตาม ยังเป็นลักษณะการโพกหัวหรือพันหัว ไม่ได้มีการคลุมอย่างถูกต้อง ตามที่ได้เห็นในปัจจุบัน ข่าว ประท้วงพระพุทธรูป ที่จังหวัดสตูล เนื่องด้วยมีเอกสารลับ ให้ทุกโรงเรียนของรัฐมีการนำพระพุทธรูปไว้หน้าเสาธง ทางหนังสือพิมพ์ทางนำ ได้มีการนำเสนอข่าวดังกล่าว จนมีการเรียกสอบ จากตำรวจและหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง

จะเห็นได้ว่า ช่วงเวลาข้างต้น เป็นการนำเสนอ “อัตลักษณ์มุสลิม” งานเขียนส่วนใหญ่ สำหรับวิทยานิพนธ์ มาศ เรื่อง บทบาทของหนังสือพิมพ์มุสลิมในประเทศไทย (2537) ได้ศึกษาบทบาทของหนังสือพิมพ์ทางนำ เสนอ ต่อ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มหาบัณฑิต สาขา นิเทศศาสตร์ (การหนังสือพิมพ์) เสนอโดย พรรณพิมล สระโรชะ โดยการศึกษาครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อการศึกษาบทบาทที่มีต่อสังคมและหนังสือพิมพ์มุสลิมชื่อ “ทางนำ” รวมทั้ง เพื่อศึกษาถึงประเภทและปริมาณพื้นที่ของเนื้อหาที่เสนอในหนังสือพิมพ์ “ทางนำ” ตั้งแต่ พ.ศ.2526-2535 จำนวน 130 ผลการวิจัยพบว่าหนังสือพิมพ์ “ทางนำ” มีบทบาทต่อสังคม 7 ประการ ดังต่อไปนี้

1. ปกป้องหลักการอิสลามและสิทธิประโยชน์ของชาวมุสลิม โดยทำหน้าที่เสนอข่าวสารทั้งข่าวและบทความ อย่างจริงจังและต่อเนื่อง เมื่อชาวมุสลิมได้รับผลกระทบในเรื่องหลักการอิสลามหรือถูกลิดรอนสิทธิประโยชน์ โดยยึดหลักความถูกต้องชอบธรรมตามหลักการอิสลาม และสิทธิเสรีภาพที่ประชาชนทุกคนพึงได้รับตาม รัฐธรรมนูญ
2. เผยแพร่หลักการอิสลามโดยแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของอิสลามว่าเป็นระบบแห่งชีวิต (Code of Life) ที่นำมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้ มิใช่เป็นเพียงหลักการปรัชญาในอุดมคติ (Ideal)
3. สร้างเอกภาพในสังคม โดยทำหน้าที่ให้ข้อมูลข่าวสารให้คนในสังคมโดยเฉพาะฝ่ายปกครองเข้าใจใน หลักเกณฑ์ของศาสนาอิสลามตลอดจนวิถีชีวิตวัฒนธรรมที่มีลักษณะเฉพาะของชาวไทยมุสลิม เพื่อการอยู่ ร่วมกันอย่างสันติ

นี้ได้ถูกปรับและตีพิมพ์ใหม่อีกครั้งใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2541. มุสลิมศึกษา: สังคมศาสตร์ทวนกระแส และ “ความเป็นอื่น”. วารสาร สงฆสถานครินทร์ ฉบับสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ปีที่ 4 ฉบับที่ 1: 1-10. โดยยังคงเนื้อหาเดิมไว้เกือบทั้งหมด

4. รายงานข่าวสาร ด้วยการให้ข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับการเมืองสังคม เศรษฐกิจวัฒนธรรมและสังคมทั่วไปในแวดวงสังคมไทยมุสลิมและข่าวสารเกี่ยวกับความเป็นไปในกลุ่มประเทศโลกมุสลิม โดยเฉพาะด้านการเมืองระหว่างประเทศ
5. แสดงความคิดเห็น โดยผู้เขียนมีหลักการอิสลามเป็นกรอบกำหนดความคิดและตัดสินใจความผิด ถูก
6. สร้างความบันเทิงด้วยการเสนอเนื้อหาทั้งในรูปแบบของสารคดี บทกวี เรื่องสั้นและปกิณกะ ในแนวทางสร้างสรรค์จรรยาโลจิตใจ ไม้ไร้สาระ สอดคล้องกับหลักการอิสลาม
7. เป็นสื่อกลางโฆษณา โดยจะรับโฆษณาสินค้าทุกประเภทที่ไม่ขัดกับหลักการอิสลาม เช่น เหล้า บุหรี่สถานเริงรมย์ เป็นต้น

สำหรับเนื้อหาโดยหลักของหนังสือพิมพ์ทางนำ ได้เลือกบทความ โดยเน้นย้ำถึงระบบแนวคิดอิสลาม เพื่อผู้อ่านที่โดยส่วนใหญ่แล้ว ผู้อ่านก็จะเป็นมุสลิม นักเขียน โดยส่วนมากก็เป็นนักวิชาการทางด้านศาสนาและอาจารย์มุสลิมในมหาวิทยาลัย นักเคลื่อนไหวทางสังคม หนึ่งในรุ่นนี้ หนังสือพิมพ์ทางนำได้เป็นพื้นที่สำคัญของปัญญาชนมุสลิมในการผลิตงานเขียนของกลุ่มพวกเขา

รุ่นสาม อิสลามานุวัตร (Islamization) 2544-ปัจจุบัน เหตุวินาศกรรม 11 กันยายน 2544 หรือ 9/11 ณ.ประเทศสหรัฐอเมริกา ทำให้เรื่องของอิสลาม ได้ถูกได้รับการศึกษาอีกครั้ง อาจจะกล่าวได้ว่า ส่งผลทำให้ภูมิทัศน์ทางด้านวิชาการของโลก ได้หันมาสนใจเรื่องอิสลาม และคนมุสลิมอีกครั้ง และประจวบกับเมื่อ ปี 2547 ได้เกิดเหตุการณ์ความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ทำให้สังคมไทยกลับมามีความสนใจเรื่องคนมุสลิมที่อยู่ในภาคใต้ของไทย แวดวงวิชาการก็ได้ทำการศึกษาวิจัย เกี่ยวกับ อิสลามและมุสลิมในประเทศไทยอีกครั้ง ก่อให้เกิดนักวิชาการ ปัญญาชน มุสลิมรุ่นใหม่จำนวนมาก ที่ได้หันมาสนใจเรื่องอิสลามและมุสลิม ถือว่ารุ่นนี้เป็นรุ่นที่มีบทบาทอย่างมากและด้วยความสอดคล้องกับบริบทโลกที่สนใจเรื่องอิสลามและมุสลิม ทำให้พวกเขาสามารถเข้าถึง เอกสาร ข้อมูลใหม่ๆ เกี่ยวกับโลกวิชาการที่ศึกษาเรื่องมุสลิม ตั้งแต่เรื่องของการก่อการร้ายระดับโลกและการเผชิญปัญหาของประเทศไทยกับปัญหาความรุนแรงชายแดนใต้ หากจะกล่าวถึง รุ่นนี้ถือว่าเป็นรุ่นที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะการมีมโนทัศน์ใหม่ๆทางด้านวิชาการ เช่น สภาวะสมัยใหม่ (Modernity) หลังสมัยใหม่ (Postmodern) ฯลฯ ที่ได้ปะทะกับองค์ความรู้ ความเชื่อแบบดั้งเดิมของนักวิชาการรุ่นก่อนหน้านี้ ที่ยังไม่กล้าตีความหลักการศาสนา (Interpretation) กับปัญหาห้วงสมัยใหม่ ที่เกิดขึ้นในห้วงยามของการเปลี่ยนแปลง ด้วยลักษณะข้างต้นต่อมาทำให้เกิด แนวคิดเรื่องอิสลามานุวัตร (Islamization)¹⁶ ที่มีการกล่าวถึงมากที่สุดที่รุ่นที่สาม

ผู้เขียนเห็นว่า รุ่นที่สาม เป็นรุ่นที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง ซึ่งงานชิ้นนี้จะชี้ให้เห็นถึง งานเขียนของปัญญาชนของรุ่นที่สาม เพื่อวิเคราะห์ถึงมุมมอง ความคิดเกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยอย่างไร หากจะพิจารณาภูมิหลังของปัญญาชนรุ่นที่สาม มองผ่านจากการก่อตัว/เส้นทางทางการศึกษา จะพบว่า พวกเขาเป็นกลุ่มที่เติบโตจากการศึกษาทั้งด้านศาสนาและสายสามัญ หมายถึง เป็นกลุ่มที่เรียนทางด้านศาสนาและสอบเข้ามหาวิทยาลัย จบมาทำงานทางด้านวิชาการ มีบทบาทและโดดเด่นในหน่วยงาน/องค์กรของตนเอง โดยมุ่งความสนใจเรื่องโลกมุสลิมและสิทธิ เสรีภาพ ที่เป็นส่วนหนึ่งของระบอบประชาธิปไตย มีความรู้ทางด้านศาสนา ภาษาต่างประเทศ สามารถเข้าถึงแหล่งข้อมูลใหม่ๆได้อย่างรวดเร็ว

ด้วยบริบทโลกวิชาการทั้งไทยและต่างประเทศ ต่างมาให้ความสนใจเกี่ยวกับเรื่องอิสลาม ส่งผลทำให้วงการวิชาการในมหาวิทยาลัยไทย ได้ตื่นตัวและตอบสนองความต้องการของสังคมด้วยการสร้างมหาวิทยาลัยและศูนย์ สาขาวิชา ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอิสลามศึกษาและมุสลิมศึกษา ตารางที่ ข

¹⁶ สำหรับงานเขียนของนักวิชาการมุสลิมที่ได้อภิปรายเรื่องของ อิสลามานุวัตร (Islamization) สามารถพิจารณาได้จากงาน อิสลามานุวัตรและอิสลามานุวัตรองค์ความรู้ : บริบทของมุสลิมในประเทศไทย, นิพนธ์ โชะเฮง ใน นอกนียมความเป็นไทย ไทย-ปัตตานี: เมื่อเราไม่อยู่ร่วมและแบ่งแยกจากกัน จัดพิมพ์โดย สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ และศูนย์ทะเลสาบศึกษา 2550.

ตารางข. สํารวจข้อมูลพื้นฐาน สถาบัน/ศูนย์การศึกษาอิสลามศึกษาในมหาวิทยาลัยไทย

<p>วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี</p>	<p>จัดตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 31 ธันวาคม พ.ศ. 2532 (เทียบเท่ากับคณะ) ปัจจุบันมีหลักสูตร สาขาวิชาอิสลามศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา (หลักสูตรนานาชาติ) สาขาวิชากฎหมายอิสลาม สาขาวิชาตะวันออกกลางศึกษา สาขาวิชาครุศาสตร์อิสลาม สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์และการจัดการในอิสลาม</p>
<p>มหาวิทยาลัยอิสลามยะลา</p>	<p>จัดตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 3 เมษายน พ.ศ. 2541 ปัจจุบันมีหลักสูตร สาขาวิชาชะรีอะฮ์ (กฎหมายอิสลาม) สาขาวิชาอศุลุดดีน (หลักการศาสนาอิสลาม) สาขาวิชาอิสลามศึกษา สาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์ สาขาวิชาภาษาอังกฤษ สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์การเงินและการธนาคาร สาขาวิชาภาษาอาหรับ สาขาวิชาภาษา สาขาวิชาวิทยาศาสตร์ สาขาวิชาการจัดการ มลายู สาขาวิชาวิทยาการคอมพิวเตอร์ (หลักสูตรนานาชาติ)</p>
<p>ศูนย์มุสลิมศึกษา สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย</p>	<p>เขตเขตศึกษาค้นคว้าวิจัย และเผยแพร่องค์ความรู้ทางวิชาการเกี่ยวกับมุสลิมในด้านต่างๆ รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างโลกมุสลิมกับประเทศไทยในแง่มุม มิติและประเด็นสำคัญต่างๆ</p>
<p>ศูนย์อิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยเกษมบัณฑิต</p>	<p>ขอบเขตการศึกษา ค้นคว้าวิจัย ทางด้าน เศรษฐศาสตร์อิสลาม สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์อิสลาม อิสลามกับการบริหารและการจัดการ ระบบและสถาบันการเงินและการธนาคารอิสลาม</p>
<p>โครงการจัดตั้งศูนย์อิสลามศึกษาเพื่อการบูรณาการ มหาวิทยาลัยทักษิณ</p>	<p>เป็นศูนย์ที่จัดตั้งเพื่อต้องการนำความรู้ทางด้านวิชาการอิสลามกับชุมชนมุสลิมในภาคใต้</p>
<p>สาขาวิชาอิสลามศึกษาเพื่อพัฒนาธุรกิจ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา</p>	<p>การจัดหลักสูตรสาขาวิชาอิสลามศึกษาเพื่อพัฒนาธุรกิจนี้ เพื่อต้องการผลิตบุคลากรที่มีความเข้าใจในหลักการศาสนา เป็นผู้มีความรู้และจริยธรรม อีกทั้งยังสามารถนำความรู้ด้านการบริหารการจัดการธุรกิจ การบริหารการเงินแบบอิสลาม อุตสาหกรรมอาหารฮาลาล และอื่นๆ ไปพัฒนาศักยภาพของตนเองและองค์กร</p>
<p>ศูนย์นโยบายโลกมุสลิม คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย</p>	<p>ศูนย์นโยบายโลกมุสลิม คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เพื่อศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้ทางวิชาการ เกี่ยวกับมุสลิมในด้านต่าง ๆ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างโลกมุสลิมกับไทยในแง่มุมทางเศรษฐศาสตร์ ซึ่งอาจเชื่อมโยงไปสู่การศึกษาค้นคว้า ในลักษณะสหสาขาวิชา (Multi - disciplinary)</p>

สำหรับบทความชิ้นนี้จะเป็นการศึกษาวเคราะห์หมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมในรุ่น 3 นี้โดยตระหนักถึงภูมิหลัง

ซึ่งทั้งหมดของผู้เสนอบทความภายใต้โครงการคนหนุ่มสาวมุสลิมในโลกสมัยใหม่ล้วนเป็นปัญญาชนที่ได้รับการศึกษาตามระบบการศึกษาสายสามัญตามแบบสากลเป็นหลัก

3. มโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยไทยของปัญญาชนมุสลิมหลัง 14 ตุลา 2516: บททดลองเสนอ

จากการทำความเข้าใจลักษณะของปัญญาชนชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยและบริบทสังคมที่มีความซับซ้อน คับแค้นและสงอิตพิพตลอดตัวตนของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยหลังยุค 14 ตุลาคม อันได้แก่ บริบทสังคมการเมืองไทย บริบทสังคมการเมืองในโลกมุสลิม และบริบทสังคมการเมืองโลก รวมทั้งแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยและการเมืองแห่งอัตลักษณ์ เมื่อหันมาพิจารณาข้อเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยในรุ่นที่ 3 ในโครงการ *คนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่* ผู้เขียนจะทดลองนำเสนอ มโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยของปัญญาชนมุสลิมหลัง 14 ตุลา 2516 แบ่งออกเป็น 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์ *ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ แต่เป็นเครื่องมือในการต่อรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย* และ *มโนทัศน์อัตลักษณ์มุสลิมกับชนชั้นธรรมในสังคมประชาธิปไตยไทย*

3.1 “ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ แต่เป็นเครื่องมือในการต่อรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย”

จากการตีความงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมไทยทั้ง 16 ชิ้นที่นำมาเป็นแหล่งข้อมูลหลักในการศึกษาค้นคว้า พบว่า สำหรับปัญญาชนมุสลิมไทยรุ่นที่ 3 มีมุมมองว่าพวกเขากำลังอยู่ในช่วงยุคที่กำลังเผชิญความท้าทายอย่างมากเนื่องจากอิทธิพลของกระแสความคิดที่ได้รับมาจากการศึกษาในสายสามัญซึ่งเดินตามระบบการศึกษาและวิชาความรู้ตามแบบสากล แต่ในขณะเดียวกันพวกเขาก็ได้รับอิทธิพลจากกระแสการฟื้นฟูอิสลามที่กำลังแพร่หลายในโลกมุสลิมด้วย ดูเหมือนว่า การประนีประนอมอิทธิพลทางความคิดระหว่างกระแสความคิดทั้ง 2 รูปแบบในหมู่ปัญญาชนมุสลิมไทย (รุ่นที่ 3) ขึ้นอยู่กับการตีความของปัจเจกที่ได้รับอิทธิพลจากระบบการศึกษาและ/ หรือการตีความของกลุ่มที่ตนสังกัด ขึ้นอยู่กับว่าบุคคลหรือกลุ่มใดจะหันหน้าหนีไปทางกระแสแนวคิดแบบสากล หรือตามกระแสการอิสลามฟื้นฟูอิสลามมากกว่ากันนั่นเอง จากการพิจารณางานเขียนของปัญญาชนมุสลิมที่นำมาศึกษาในครั้งนี้พบว่า การตีความหรือเลือกแนวทางการตีความคำว่า “การฟื้นฟูอิสลาม” ที่นำเสนอโดยปัญญาชนมุสลิมไทยภายใต้โครงการ “คนหนุ่มสาวฯ” สามารถแบ่งแนวทางการตีความเรื่องการฟื้นฟูอิสลาม และการทำให้ศาสนาบริสุทธิ์ได้อย่างน้อย 2 แนวทาง

แนวทางแรกอธิบายว่า กระแสการฟื้นฟูอิสลามคือกระแสอิสลามบริสุทธิ์ (“pure” Islam) ในบทความเรื่อง “โลกาภิวัตน์กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์มุสลิม: พลวัตของกระแสอิสลามบริสุทธิ์ในสังคมมุสลิมไทย” ของฮาฟิซ สาและอธิบายว่า *แนวคิดอิสลาม “บริสุทธิ์” คือแนวคิดเกี่ยวกับการปฏิรูปและชำระวิถีชีวิต ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาของมุสลิมให้สอดคล้องกับหลักการแห่งศาสนาอิสลามที่แท้จริง ปราศจากการแต่งเติมและบิดเบือน* ทั้งนี้ เขาระบุว่า หลักการที่บริสุทธิ์หมายถึงหลักการทางศาสนาซึ่งในอดีตกลุ่มที่มีบทบาทในการสร้างความบริสุทธิ์ให้ศาสนานำโดยกลุ่มของอูลามาอ์ (ปราชญ์ผู้เชี่ยวชาญทางศาสนา) และขบวนการเคลื่อนไหวฟื้นฟูศาสนาเท่านั้น แต่กระแสการฟื้นฟูอิสลามยังได้ดึงเอาสังคมมุสลิมทุกแขนงทุกระดับ ตั้งแต่สถาบันการศึกษา องค์กรการกุศล กลุ่มเคลื่อนไหวต่อสู้ทางการเมือง (ทั้งกลุ่มที่เน้นการใช้กำลัง และกลุ่มใช้สันติวิธีเป็นแนวทางหลัก) กลุ่มกิจกรรมของบรรดาเยาวชนไปจนถึงกลุ่มข้าราชการและคนทำงานในสาขาวิชาชีพต่างๆ ซึ่งหมายถึงมุสลิมทุกๆ ไปด้วย

ในขณะที่อีกแนวทางหนึ่งอธิบายว่า กระแสการฟื้นฟูอิสลามในปัจจุบันคือการตีความศาสนาอย่างกว้าง ในบทความเรื่อง “อิสลามกับแนวคิดโลกาวิสัยตามแนวคิดกระแสการฟื้นฟูอิสลาม: ข้อถกเถียงจากมุฮัมหมัด ซิมารอฮ์” ศราวุฒิ อารีย์ ผู้เชี่ยวชาญด้านเอเชียได้ศึกษาชาวมุสลิมอรรถาธิบายแนวคิดว่าด้วยกระแสการฟื้นฟูอิสลามของนักคิดนักปฏิรูปสมัยใหม่ชาวปากีสถานที่มีทรรศนะว่า มุสลิมในโลกสมัยใหม่ส่วนมากเป็นผู้ที่ได้รับการศึกษาศาสนาสมัยใหม่ ดังนั้นอิทธิพลของระบบการศึกษาแบบตะวันตกจึงมีบทบาทอย่างมากต่อปัญญาชนมุสลิม และคนรุ่นใหม่ การตีความอิสลามแบบยึดติดอาจไม่สามารถประสานความต้องการของมุสลิมรุ่นใหม่ได้ ซึ่งต้องดำรงชีวิตอยู่ระหว่างกระแสแนวคิดแบบโลกวิสัยและกระแสแนวคิดการเคลื่อนไหวเพื่อทำให้เป็นอิสลาม (Islamization) อีกทั้งต้องเผชิญกับความรู้ใหม่ๆ และ

ปัญหาสังคมที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนซึ่งยังไม่มีผู้รู้ศาสนาชี้หนทางการแก้ไขไว้มาก่อน ตัวอย่างเช่น การที่มุสลิมบางคนรู้สึกหวาดกลัวการใช้ระบบกฎหมายอิสลามเต็มรูปแบบซึ่งมีมาตรการการลงโทษที่เด็ดขาด รุนแรง เป็นต้น (โดยเฉพาะการพิจารณาคดีทางอาญาที่ดูเหมือนจะขัดกับหลักการด้านสิทธิมนุษยชนสากลอยู่ไม่น้อย) ดังนั้น แนวความคิดความของมุฮัมหมัด ชิมารอฮ์จึงมุ่งเน้นการให้ความสำคัญกับหลักการเรื่องความเป็นธรรมชาติของชาอียะห์ ซึ่งแนวทางนี้เสนอว่า แนวทางการฟื้นฟูอิสลามจึงมีความหมายถึงการนำเอาหลักการสำคัญของศาสนาอิสลามว่าด้วยการมุ่งเน้นสร้างสังคมที่มีความยุติธรรมเป็นหลักในการวาดกรอบ และควบคุมแนวคิดโลกวิสัยอื่นๆ แนวทางนี้ตีความว่า การนำหลักการอิสลามมาแก้ไขปัญหาความไม่เป็นธรรมร่วมสมัยที่ไม่เคยปรากฏในสมัยศตวรรษที่ 19 คือแนวทางในการทำศาสนาให้บริสุทธิ์ มากกว่าการจำกัดว่าจะต้องนำกฎหมายอิสลามเต็มรูปแบบมาบังคับใช้เต็มรูปแบบเท่านั้น ในบทความอีกชิ้นหนึ่งของโครงการหนุ่มสาวฯ โดย นิพนธ์ โสโงะ ระบุว่าแนวคิดเช่นนี้นักคิดบางคนเรียกมันว่า แนวคิดอิสลามสมัยใหม่ (Islamic Modernism) ซึ่งมีนัยยะของการผสมผสาน เลือกรับบางมิติของกระแสสมัยใหม่นิยมแบบตะวันตกมาปรับใช้กระแสจารีตดั้งเดิมแบบอิสลาม

โดยสรุป แนวทางทั้ง 2 ข้างต้นต่างนำเสนอภาพของการแข่งขัน ต่อรองอัตลักษณ์ของมุสลิมในโลกสมัยใหม่ซึ่งพบว่าทั้งสองแนวทางยังต้องแข่งขัน ต่อรองกันเองภายในสังคมมุสลิมโลกด้วย ไม่ต่างจากการต่อรองอัตลักษณ์มุสลิมกับกระแสความทันสมัย ทั้งสองแนวทางเป็นการให้ความหมายแก่หลักการและแนวทางปฏิบัติซึ่งมีรายละเอียดที่แตกต่างกัน ในขณะที่แนวทางแรกมีแนวโน้มว่าจะมุ่งเน้นการกลับไปสู่มูลฐานทั้งในเชิงหลักการและข้อปฏิบัติด้วย แนวทางที่สองจะมุ่งเน้นการให้ความสำคัญกับเรื่องหลักการกว้างๆ นั่นเอง

สำหรับในสังคมไทย ทั้งสองแนวทางต่างเป็นภาพตัวแทนกระแสนิยมของปัญญาชนมุสลิมไทย (รุ่น 3) ได้ด้วยกัน กล่าวได้ว่ากลุ่มปัญญาชนและมุสลิมรุ่นใหม่ของไทยจึงหมายถึงรวมทั้ง ปัญญาชนรุ่นใหม่ที่ได้รับการศึกษาระบบที่หลากหลายทั้งระบบสามัญแบบตะวันตก และแบบระบบศาสนา อีกทั้งพวกเขาเหล่านั้นยังมีความแตกต่างในด้านความมากน้อยของอิทธิพลจากกระแสโลกาภิวัตน์ และอิสลามานุวัตินในระดับที่ไม่เท่ากันทั้งหมด ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าภาวะการแข่งขันระหว่างกระแสตะวันตก และกระแสฟื้นฟูอิสลามจึงปรากฏอยู่ในตัวตนของปัญญาชนมุสลิมไทยอยู่ไม่น้อย และทำให้ในบางครั้งทั้งสองกลุ่มต่างฝ่ายต่างรู้สึกอึดอัดต่อกันและกัน และในบางเวลาพวกเขายังต้องแข่งขันกันโฆษณาอิสลามตามวิถีที่พวกเขาประนีประนอม (เทไปคนละทาง) อยู่ไม่น้อย และดูเหมือนว่าพวกเขาต้อง “ทนต่อกัน” อยู่ไม่มากนักน้อย ตัวอย่างในสังคมมุสลิมที่ชี้ให้เห็นการแข่งขันกันของกระแสตะวันตกและ กระแสการฟื้นฟูอิสลามในตัวตนของมุสลิมไทยได้แก่

งานเขียนของชากีญ พิทักษ์คัมพล ศึกษาเปรียบเทียบความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับเยาวชนกลุ่มดะวะฮ์ระดับสี่ชั้นกับเยาวชนในวัฒนธรรมสมัยใหม่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยโดยใช้กรอบคิด “มุสลิมศึกษา” มาใช้ในการวิเคราะห์แบบแผนพฤติกรรมของเยาวชนทั้ง 2 กลุ่ม เขาพบว่าเยาวชนทั้ง 2 กลุ่มต่างเผชิญกับกระแสความเป็นสมัยใหม่ผ่านการสื่อสารและเทคโนโลยี ระบบการศึกษาสายสามัญ พร้อมกับกระแสการเรียกร้องให้กลับไปสู่แบบแผนการดำเนินชีวิตของมุสลิมที่เคร่งครัดในระดับที่พอๆ กัน ทั้งสองกลุ่มต่างใช้เทคโนโลยีในการรวมตัวเพื่อทำกิจกรรมทางศาสนา กลุ่มเยาวชนดะวะฮ์ (กลุ่มเผยแพร่ศาสนา) ใช้สื่ออินเทอร์เน็ตในการหาข้อมูลและเผยแพร่ความรู้ศาสนา ในขณะที่กลุ่มมุสลิมฟังก์ก์ก็อาศัยเพลงในการสื่อสาร เรียกร้องเชิญชวนไปสู่หนทางของศาสนาอิสลามด้วยเช่นกัน ข้อสรุปในงานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นถึงพลวัตและการปะทะต่อรองของอัตลักษณ์ของเยาวชนทั้งสองกลุ่ม กล่าวคือภายใต้สถานการณ์ปัจจุบันส่งผลให้เยาวชนต้องปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ตามบริบททางสังคมที่พวกเขาเข้าไปมีส่วนร่วม โดยที่ไม่มีกรอบคิดใดสามารถครอบงำอัตลักษณ์ของเยาวชนทั้งสองกลุ่มอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด และที่สำคัญภายใต้การรุกคืบของวัฒนธรรมตะวันตกในความเป็นสมัยใหม่ อัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมฝังรากลึกได้ด้วย นอกจากนี้ รวมไปถึงงานเขียนของ จีระศักดิ์ โสโงะ ซึ่งนำเสนอบทความเรื่อง “กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพุทธสังคมอีสานภายใต้โลกสมัยใหม่” เขาศึกษาชุมชนมุสลิมสมัยต้นผู้ลี้ภัย อีมาน ต.ระแงง อ.ศีขรภูมิ จ.สุรินทร์ ซึ่งอยู่ร่วมและมีปฏิสัมพันธ์กับศาสนิกอื่นทั้งทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม โดยใช้ความเชื่อมโยงทางเครือญาติ การเข้าร่วมพิธีกรรมบางอย่าง รวมทั้งการใช้ภาษากลางและภาษาศีขรภูมิในการสื่อสาร ซึ่งเขาพบว่าภายใต้บริบทสังคมที่มุสลิมมีความจำเป็นในการอยู่ร่วมกับวัฒนธรรมท้องถิ่น กระแสโลกาภิวัตน์ และกระแสการฟื้นฟูอิสลาม การต่อรองและการประนีประนอมทางอัตลักษณ์ถือเป็นทักษะสำคัญในการรวมกลุ่มและสถาปนาความเข้มแข็งของกลุ่มศาสนิกได้มากกว่าการแยกตัวโดดเดี่ยว

จากสภาพปรากฏการณ์ทางสังคมดังกล่าว ปัญญาชนมุสลิมไทยจึงไม่น่าเสนอเสียงทัดทานระบอบประชาธิปไตยมากนัก เพราะแม้ว่าระบอบประชาธิปไตยจะไม่ได้มีมิติที่สอดคล้องกับหลักการทางศาสนาโดยสมบูรณ์ แต่พวกเขาก็มองเห็นว่า ระบอบประชาธิปไตยไทยยังเป็นเวทีประลองที่เปิดโอกาสให้พวกเขาได้ประลองชนแข่งกันในการเผยแพร่อัตลักษณ์ของมุสลิมไทยได้บ้าง

นอกจากนี้ ปัญญาชนมุสลิมไทยยังมีแนวโน้มว่าจะสนับสนุนแนวทางการอธิบายว่าหลักการของระบอบประชาธิปไตยไม่ได้ขัดแย้งกับหลักการของศาสนาอิสลาม ยิ่งไปกว่านั้นยังมีการอ้างอิงวาทกรรมแบบประชาธิปไตยเสรีนิยมในการอธิบายข้อถกเถียงนี้อยู่ไม่น้อยตัวอย่างเช่น งานของนูซอริ ยีหะมะ เรื่อง “ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม” ซึ่งเสนอว่าการปกครองในระบอบประชาธิปไตยไม่ขัดแย้งกับหลักการของอิสลาม แม้ว่าหลักการของประชาธิปไตยไม่ครอบคลุมหลักการทางด้านการเมืองการปกครองในทฤษฎีของอิสลามทั้งหมดก็ตาม ในงานเขียนชิ้นนี้มีความน่าสนใจเพราะได้นำเสนอหลักการปกครองอิสลามโดยใช้วาทกรรมของแนวคิดประชาธิปไตยเสรีนิยม ทั้งนี้ นูซอริ ยีหะมะยกเอาแนวทางการตีความของนักคิดชาวมุสลิมคือ มุฮัมมัด อุมร์ ฟารูค (Mohammad Omar Farooq) มาใช้ในงานเขียนของเขาซึ่งเสนอว่า

อิสลามไม่เพียงไม่ขัดหรือแย้งกับประชาธิปไตยเท่านั้น แต่หลักการสำคัญของประชาธิปไตยเป็นหนึ่งในสาระสำคัญของการปกครองของอิสลามด้วย เพราะเมื่อพิจารณาจากหลักคำสอนของพระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พระวจนะ(อัล-ฮาดีษ) และสุนนะห์ (จริยวัตร) ของศาสดามุฮัมมัด (ช.ล.) และบรรดาคอလိုฟีฮ์ทั้งหลาย พบว่าการปกครองของอิสลาม มีลักษณะที่สำคัญอย่างน้อย 3 ประการ ซึ่งการปกครองในระบอบประชาธิปไตยยุคปัจจุบันให้ความสำคัญ ประการแรกคือ การมีกฎ กติกาทางการเมืองที่ระบุไว้ในรัฐธรรมนูญ(Constitution) การเมืองการปกครองของอิสลามต้องเป็นการเมืองการปกครองที่วางอยู่บนรากฐานของรัฐธรรมนูญ ประการที่สองคือ การมีส่วนร่วมทางการเมือง (Political Participation) ระบบการเมืองการปกครองของอิสลามนั้น การมีส่วนร่วมเป็นหนึ่งในหัวใจสำคัญ นับตั้งแต่การก่อตั้งจนถึงการดำเนินงานของสถาบันการเมืองการปกครอง การได้มาซึ่งผู้นำ นโยบายและการดำเนินนโยบายล้วนผ่านกระบวนการมีส่วนร่วมจากประชาชนผู้อยู่ใต้การปกครอง อีกทั้งชาวมุสลิมยังสามารถใช้ความคิดสร้างสรรค์และประสบการณ์ที่มีอยู่ตามครรลองของศาสนาเพื่อร่วมกันปรับปรุงสถาบันทางการเมืองการปกครอง กระบวนการทางการเมืองการปกครองให้มีความทันสมัยอยู่เสมอ โดยผ่านกระบวนการปรึกษาหารือร่วมกัน (Mutual Consultation) หรือที่เรียกว่า ระบบชูรอ (Shura) และประการสุดท้ายคือ ความรับผิดชอบและสามารถถูกตรวจสอบได้ (Accountability) ของตัวผู้นำและเหล่าผู้มีส่วนเกี่ยวข้องต่อประชาชน โดยเฉพาะการต้องถูกสอบสวนจากอัลเลาะห์ (ช.บ.)

ในขณะที่เดียวกัน บทความชิ้นนี้สะท้อนว่าความล้มเหลวของการปกครองในระบอบประชาธิปไตยในโลกมุสลิมที่เกิดขึ้นนั้น เป็นผลมาจากบริบทหรือสภาพแวดล้อมทางการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจและสังคมในประเทศมุสลิมเอง ไม่ใช่มาจากหลักการอิสลาม

นอกจากนี้ยังมีงานเขียนที่ใช้วาทกรรมว่าด้วย พหุนิยม (pluralism) ตามหลักการของอิสลามในการอ้างอิงว่าหลักการอิสลามไม่ขัดแย้งกับแนวคิดประชาธิปไตยด้วย ดังตัวอย่างงานเขียนของ จีระศักดิ์ โส๊ะสัน (ในงานเขียนที่ได้กล่าวถึงแล้วข้างต้น) โดยอ้างอิงการตีความของนักคิดชาวมุสลิมเกี่ยวกับการบริหารจัดการเมืองมะดีนะฮ์ของศาสดามุฮัมมัด (ช.ล.) หลังจากที่ท่านได้อพยพมาสู่เมืองมะดีนะฮ์แล้ว ท่านได้ดำเนินการเกี่ยวกับการเชิญชวนให้ชนเผ่าต่างๆ ในเมืองมะดีนะฮ์รวมเข้าด้วยกันภายใต้เงื่อนไขของสนธิสัญญาข้อตกลงที่เรียกว่า “เศาะฮีฟะฮ์” ที่ได้ทำขึ้นและถือว่าเป็นสนธิสัญญาครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ซึ่งถูกกำหนดขึ้นภายใต้มาตรฐานสำหรับพหุนิยม ความขันติธรรม (tolerance) และความร่วมมือ (cooperation) ระหว่างกลุ่มศาสนาและชุมชนทางชาติพันธุ์ต่างๆ

ยิ่งไปกว่านั้น ปัญญาชนมุสลิม (รุ่น 3) บางส่วนยังได้นำเสนอหลักการอิสลามในฐานะแนวคิดที่จะช่วยอุดช่องโหว่ของระบอบประชาธิปไตยเสรีนิยมด้วย ดังเช่นตัวอย่างงานเขียนเรื่อง “ประชาธิปไตยในโลกอิสลาม” ของนูซอริ ยีหะมะ ในเรื่องการนำวิธีการปรึกษาหารือ (ชูรอ) มาใช้เพื่อเติมเต็มกระบวนการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชน รวมทั้งงาน

เขียนของรวิช น้อยผอม เรื่อง “สหกรณ์อิสลาม: คำตอบของมุสลิมไทยต่อเศรษฐกิจยุคโลกาภิวัตน์” ซึ่งนำเสนอระบบเศรษฐกิจแบบอิสลามที่มีจุดเน้นเรื่องความยุติธรรมทางสังคม การช่วยเหลือคนยากจนในระบบเศรษฐกิจด้วยระบบการหมุนเวียนเงินทุนในตลาดโดยการหลีกเลี่ยงดอกเบี้ยอย่างสิ้นเชิง ร่วมกับระบบกระจายทรัพยากรอย่างระบบชะกาตในฐานะที่เป็นทางเลือกในการแก้ไขปัญหาของระบบการแข่งขันในตลาดเสรีตามระบบเศรษฐกิจแบบเสรีนิยม เป็นต้น

โดยสรุปแล้ว ปัญญาชนมุสลิมไทยมีแนวโน้มจะยังไม่ยอมรับอย่างสนิทใจว่า ระบบประชาธิปไตยเป็นระบบที่ไปกันได้กับระบบอิสลามอย่างสมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม จากความหลากหลายของอัตลักษณ์มุสลิมไทยและการแข่งขันของกระแสตะวันตกนิยมและกระแสการฟื้นฟูอิสลามในโลกมุสลิมที่กำลังแข่งขันกันซึ่งผู้ตามนั้น ดูเหมือนว่าระบบประชาธิปไตยจะได้รับการยอมรับในระดับหนึ่งในฐานะเวทีที่เอื้อต่อการหลีกเลี่ยงความกดดันจากการแข่งขันกันของอัตลักษณ์มุสลิมในสังคมไทยนั่นเอง

3.2 อัตลักษณ์มุสลิมกับขันติธรรมในสังคมประชาธิปไตยไทย

จากการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องขันติธรรม เมื่อหันมองย้อนกลับมาที่งานเขียนของปัญญาชนมุสลิมรุ่น 3 ผู้เขียนพบว่า ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่มีความตระหนักถึงแนวคิดเรื่องขันติธรรมอันมาพร้อมกับแนวคิดเรื่องการต่อรองอัตลักษณ์ของตนเองเข้ากับบริบททางสังคมแบบประชาธิปไตยที่ตนอาศัยอยู่อย่างน่าสนใจ ดังสะท้อนจากงานเขียนของปัญญาชนมุสลิมในโครงการหนุ่มสาวฯ ซึ่งพบว่า แนวทางมุสลิมศึกษามีประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจความหลากหลายและขันติธรรมต่อความแตกต่างหลากหลายได้มากกว่างานศึกษาแบบอิสลามศึกษา ดังที่ปรากฏในงานเขียนของจิรศักดิ์ โส๊ะสัน ในงานเขียนเรื่อง “กระบวนการสร้างชุมชนมุสลิมในพุทธสังคมอีสานภายใต้โลกสมัยใหม่” ซึ่งนำเสนอภาพความท้าทายของการอยู่ร่วมกันของ “คนแขก” “คนเจ๊ก” “คนเขมร” และ “คนลาว” ในอ.ศีขรภูมิ จ.สุรินทร์ว่า ชุมชนมุสลิมกับชุมชนต่างวัฒนธรรมอื่นๆ ยังมีเส้นแบ่งทางชุมชนอยู่บ้าง ซึ่งเส้นแบ่งนี้มักเกิดจากปัจจัยทางศาสนาเป็นตัวตั้ง อาทิเช่น การตั้งคำถามของชาวไทยอีสาน (นับถือศาสนาพุทธ) ต่อบางพิธีกรรมของชาวมุสลิมที่ไม่เปิดให้ศาสนิกอื่นเข้าร่วมปฏิบัติด้วย (พิธีฝังศพของมุสลิม เป็นต้น) ในขณะที่พิธีกรรมของชาวไทยอีสานทั่วไปเปิดให้คนมุสลิมเข้าร่วม (ในบางกรณีชาวมุสลิมก็ไม่เข้าร่วมด้วย) แต่กระนั้นงานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า การรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวมุสลิมและชุมชนวัฒนธรรมอื่นๆ ยังเกิดขึ้นได้โดยการเคารพและการยอมรับในความแตกต่างทางความเชื่อ เคารพในขอบเขตของการเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนาและสังคม (แม้ว่าจะเกิดคำถามและความรู้สึกไม่พอใจ) การช่วยเหลืออุปถัมภ์ค้ำจุนต่อกัน การรู้จักคุ้นเคยกัน ความเป็นเครือญาติ การประนีประนอมและการอดกลั้นต่อความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอันเนื่องมาจากผลกระทบทางการเมืองท้องถิ่น การใช้ภาษาไทยกลางและภาษาศีขรภูมิในการสื่อสาร ทั้งนี้ ปรากฏการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นเงื่อนไขเรื่อง ความรู้สึกขัดแย้งที่เกิดขึ้นในขณะที่ต้องยอมรับอีกฝ่ายหนึ่งที่น่าเสนอไว้ในงานชิ้นนี้จึงมีความสำคัญในแง่ที่ชี้ให้เห็นภาคปฏิบัติที่แท้จริงของแนวคิดเรื่องขันติธรรมซึ่งแตกต่างไปจากความรับรู้ของสาธารณะชนไทยทั่วไปไปอยู่ไม่น้อย ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่างานชิ้นนี้ของจิรศักดิ์นับเป็นสิ่งสะท้อนให้เห็นความจำเป็นในการเสริมสร้างสารัตถะของประชาธิปไตยในด้านการสร้างความรู้สึกร่วมกันขันติธรรมต่อกันอย่างไร้เดียงสาในสังคมไทยด้วย ทั้งนี้ ในส่วนสรุปของบทความ เขายังได้ชี้ให้เห็นว่า การมีขันติธรรมต่อกันถือเป็นกระบวนการทางการเมืองอย่างหนึ่งซึ่งไม่เพียงแต่ชนต่างศาสนิกเท่านั้นที่ต้องมีขันติธรรมต่อมุสลิม ในขณะเดียวกันมุสลิมก็ต้องเรียนรู้และฝึกปฏิบัติความอดทนอดกลั้นต่อผู้อื่นด้วย

อย่างไรก็ดี ยังพบว่าโดยมากแล้ว งานเขียนของปัญญาชนมุสลิมส่วนใหญ่ยังมีเนื้อหาเรียกร้องให้รัฐบาล (และระบบประชาธิปไตยไทย) มีขันติธรรม ทำความเข้าใจอิทธิพลกระแสการเปลี่ยนแปลงสังคมในโลก และสังคมมุสลิมเป็นหลัก ทั้งนี้เพื่อให้สังคมการเมืองไทยเป็นเวทีที่พร้อมสำหรับการประลองการแข่งขันเชิงอัตลักษณ์ระหว่างมุสลิมที่มีความเชื่อมโยงกับกระแสในระดับโลก และชุมชนศาสนิกมากขึ้น

4. บทสรุป

ตลอด 8 ทศวรรษของการปกครองประชาธิปไตยไทยพบว่า ชาวมุสลิมในประเทศไทยมีบทบาทสำคัญในการ

พัฒนาประชาธิปไตยในเชิงเนื้อหาสาระเป็นหลัก โดยเฉพาะในประเด็นเรื่อง *การส่งเสริมความหลากหลายในทางความคิด และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์*ในสังคมประชาธิปไตยไทย เนื่องจากอัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมมีลักษณะที่แตกต่างจากอัตลักษณ์ของศาสนิกอื่นอย่างสำคัญในแง่ที่มุสลิมไม่สามารถผสมกลมกลืนกับอัตลักษณ์อื่นได้อย่างง่ายดาย ในบางช่วงเวลาถูกมองว่าเป็นอุปสรรคขัดขวางการพัฒนาประชาธิปไตยของไทย

อย่างไรก็ดี บทความชิ้นนี้เสนอว่า การเมืองอัตลักษณ์ของชาวมุสลิมในประเทศไทยไม่มีแนวโน้มในการเป็นอุปสรรคต่อการปกครองระบอบประชาธิปไตยแต่อย่างไร เนื่องมาจากการแสดงบทบาทรวมทั้งมโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมมิได้สะท้อนว่าพวกเขาต้องการสร้างอุปสรรคต่อการปกครองประชาธิปไตย ทั้งนี้ในแต่ละช่วงอายุ (generation) จะต่อรองอัตลักษณ์ที่ต่างกันไป ขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองของไทย รวมทั้งกระแสนิยมในโลก ซึ่งโดยทั่วไปได้แก่กระแสเสรีนิยมสากล กระแสท้องถิ่นนิยม (เชื้อชาตินิยม) และรวมทั้งกระแสการฟื้นฟูอิสลามซึ่งแปรเปลี่ยน มากน้อยขึ้นกับช่วงเวลา อิทธิพลจากกระแสทางบริบทสังคมการเมืองในประเทศและต่างประเทศ และภายในโลกมุสลิมเองที่แปรเปลี่ยน สลับสับเปลี่ยนกันกับแนวคิดประชาธิปไตย ทำให้มุสลิมต้องรับมือ ต่อรอง และปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเอง ตลอดเวลา ทั้งนี้ ระบอบประชาธิปไตยจึงถือมีประโยชน์ต่อมุสลิมในแง่ที่เป็นเวทีที่เอื้อพื้นที่ให้แก่การแข่งขันช่วงชิงการนำอัตลักษณ์ด้านใดด้านหนึ่งได้ของความเป็นมุสลิม เพราะประชาธิปไตยมีหลักประกันที่สำคัญที่สุด ก็คือเสรีภาพ ที่เปิดพื้นที่ให้ทุกคนสามารถร่วมแสดงออกทางความคิดได้อย่างเสรี

จากการพิจารณาข้อเขียน 16 ชิ้นของปัญญาชนชาวมุสลิมไทยในรุ่นที่ 3 ในโครงการ *คนหนุ่มสาวกับมุสลิมในโลกสมัยใหม่* ผู้เขียนได้ทดลองนำเสนอ มโนทัศน์ของปัญญาชนมุสลิมหลังยุคเดือนตุลาคว่าด้วยเรื่องประชาธิปไตยอย่างน้อยใน 2 ประการได้แก่ มโนทัศน์ *ประชาธิปไตยไม่ใช่คำตอบ(สุดท้าย)* แต่เป็นเครื่องมือในการต่อรองความเป็นมุสลิมในสังคมไทย และ *มโนทัศน์อัตลักษณ์มุสลิมกับขันติธรรมในสังคมประชาธิปไตยไทย*