

# มานุษยวิทยาแนวอิสลาม: บทแนะนำและข้อถกเถียง

## Islamic Anthropology: Introduction and Debates

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ<sup>1</sup>

Sorayut Aiemueayut

### บทคัดย่อ

การศึกษาศาสนาอิสลามในแนวทางมานุษยวิทยานั้นเป็นส่วนหนึ่งของ มานุษยวิทยาว่าด้วยศาสนา โดยทั่วไป นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจในรูปแบบ ของการทำความเข้าใจในสถาบันหรือโครงสร้างทางสังคม หรือมองศาสนาในฐานะ ที่เป็นวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ในช่วงต้นทศวรรษที่ 1980 โดยประมาณ ได้เกิด ความเคลื่อนไหวที่น่าสนใจและมีความใกล้เคียงกับมานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลาม (Anthropology of Islam) ซึ่งนั่นก็คือมานุษยวิทยาแนวอิสลาม (Islamic Anthropology) ในช่วงเวลาดังกล่าวปรากฏหนังสือและบทความที่น่าสนใจและทรงอิทธิพลอย่างมาก โดยนักมานุษยวิทยาและนักสังคมวิทยามุสลิม คล้ายว่าเป็นการพยายามหาจุด ที่ลงตัวระดับความรู้ระหว่างความรู้ทางอิสลามและความรู้แบบตะวันตก ควบคู่ ไปกับการตอบโต้ความรู้ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยคนตะวันตกหรืออีกนัยหนึ่งก็คือ ความรู้ ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยกลุ่มที่ไม่ได้เป็นมุสลิม

บทความนี้เป็นการทำความเข้าใจกับบริบทและตำแหน่งแห่งที่ของความรู้ ดังกล่าวรวมไปถึงข้อถกเถียงที่เกิดขึ้น

**คำสำคัญ:** มานุษยวิทยาแนวอิสลาม, มานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลาม, ข้อถกเถียง

## **Abstract**

Islamic studies within anthropological approach are one area of concerns in the field of anthropology of religion. Generally, most anthropologists have long been interested in religion as a part of social structures and social institutions, or religion as culture. Since the early 1980s, however, a new wave of movement surrounding Islamic knowledge developed, centered on criticising the anthropology of Islam, which can also be called Islamic Anthropology. The debate on “Anthropology of Islam or Islamic Anthropology” appeared in articles and books written by Muslim sociologists and Muslim anthropologists.

These academic phenomena are crucial to understand Islamic anthropology of knowledge, and the debates revolve around two main points. First, this reflexivity demonstrates the search for a balancing point between Islamic knowledge and Western knowledge. At the same time, it illustrates the rising up of Islamic anthropology based on refutation of Western anthropologists or Non-Muslim scholars.

The goal of this paper is to present an understanding of the contexts and positions of Islamic anthropology including the debates.

**Keywords:** Islamic Anthropology, Anthropology of Islam, Debate

## บทนำ

ประสบการณ์สำคัญประการหนึ่งของการทำงานภาคสนามในโลกอิสลาม หรือสังคมมุสลิมของนักมานุษยวิทยาผู้ไม่ใช่มุสลิม คือ การเผชิญหน้ากับการท้าทายจาก “คนใน” หรือ นักวิชาการมุสลิมไม่อาจเข้าใจเรื่องราวของอิสลามได้ เนื่องจากไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม

โดยพื้นฐาน นักมานุษยวิทยาว่าด้วยศาสนาได้รับอิทธิพลจากนักคิดสำคัญ โดยเฉพาะ การพิจารณาศาสนาเสมือนเช่นวัฒนธรรม (Religion as cultural system) ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Geertz, 1993) ซึ่งศาสนาคือส่วนสำคัญในการกำกับความคิด การกระทำ และการให้ความหมายกับโลกทางสังคม ดังที่เกียร์ซเองได้แสดงไว้อย่างชัดเจนในงานเขียนของเขาเรื่อง ศาสนาแห่งชวา (Religion of Java, 1960) รวมไปถึงหนังสือที่ซึ่งถูกอ้างอิงบ่อยครั้งที่สุดในการศึกษาอิสลามผ่านมิติมานุษยวิทยาก็คือ อิสลามที่แลเห็น (Islam Observed, 1968) งานทั้งสองชิ้นนี้เปรียบเสมือนตัวอย่างของงานเขียนทางมานุษยวิทยาที่น่าเสนอเสียงของผู้ให้ข้อมูลผ่านประสบการณ์เก็บข้อมูลของนักมานุษยวิทยาที่เข้าไปอยู่ร่วมกับคนใน งานของเกียร์ซไม่ได้ให้ความสำคัญต่อศาสนาในตัวบท หากมุ่งพิจารณาศาสนาในชีวิตประจำวัน และมีลักษณะผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่น

ในแง่นี้ งานศึกษาทางมานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามโดยส่วนใหญ่จึงมุ่งเน้นและให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามในบริบทของท้องถิ่นซึ่งอาจเป็นส่วนที่ผสมผสานกันระหว่างโลกทางสังคมในเชิงจารีตกับโลกอิสลามในลักษณะสากล (Eickelman, 1981a 1981b; Marranci, 2008) โลกที่ผสมผสานกันในลักษณะเช่นนี้เองก็มักจะถูกเรียกว่า อิสลามพื้นถิ่น (folk Islam) หรือ อิสลามแบบท้องถิ่น (local Islam) ซึ่งมุ่งเน้นกระบวนการกลายเป็นท้องถิ่นที่หลากหลายของศาสนาอิสลามท่ามกลางความศรัทธาและเชื่อมั่นในพระเจ้าองค์เดียวกัน

แนวพิจารณาเช่นนี้ดูจะเป็นกระแสหลักในประเด็นการศึกษาอัตลักษณ์ของมุสลิมในที่ต่าง ๆ ขณะเดียวกัน การศึกษาซึ่งสนใจโลกจารีตของมุสลิมอีกแนวหนึ่งได้ให้ความสนใจที่แตกต่างออกไป อาซาด (Asad, 1986) เป็นคนหนึ่งซึ่งเปิดประเด็นนี้

เขามองว่าจารีตประเพณี (tradition) ในอีกความหมายหนึ่งไม่ได้มีลักษณะของการทำให้เกิดลักษณะอันจริงแท้และความหมายที่ไม่อาจปรับเปลี่ยนได้ (essentialism) ทว่า เป็นเสมือนปฏิกิริยาที่แสดงต่อสภาวะความทันสมัย โดยเฉพาะภายใต้บริบทและสถานการณ์ที่โลกมุสลิมกำลังเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงทั้งจากภายในและภายนอกสังคมมุสลิมเอง

โลกท้องถิ่นหรือโลกจารีตจึงเป็นเสมือนสนามสำคัญของการศึกษามานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามอย่างต่อเนื่องจนแทบกลายเป็นชนบของการศึกษาอิสลามในมุมมองทางมานุษยวิทยาไปในที่สุด<sup>2</sup>

อย่างไรก็ตาม ในเบื้องต้นผู้เขียนรู้สึกว่สังคมอิสลามมักเผชิญปัญหาเกี่ยวกับคำอธิบายโดยคนนอกค่อนข้างมาก คนนอกในความหมายนี้ไม่ใช่คนนอกพื้นที่หรือท้องถิ่นเพียงอย่างเดียว แต่หมายรวมถึงคนต่างศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำอธิบายจาก “ตะวันตก”<sup>3</sup>

แน่นอน ในระดับงานชาติพันธุ์พันธ์ มายาคติเกี่ยวกับตะวันตกในโลกมุสลิมก็เกิดขึ้นภายใต้บริบทที่เฉพาะเจาะจงมาก งานวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของโดร์รายจุ (Dorairajoo, 2002) ก็เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนมากในการบอกเล่ามายาคติดังกล่าว เธอเล่าว่าท่ามกลางความขัดแย้งและการช่วงชิงทรัพยากรทางทะเลที่ปัตตานี ความเป็นตะวันตกถูกฉายภาพผ่านการเข้ามาของนักพัฒนาองค์กรเอกชนและการเคลื่อนไหวด้านสิทธิชุมชน บรรดาเจ้าหน้าที่และกลุ่มชาวบ้านที่เคลื่อนไหวดังกล่าวได้ถูกตีตราจากครูสอนศาสนากลุ่มหนึ่งว่าดำเนินการไม่ต่างจากคนตะวันตกเป็นทั้งพวกยิวและคนต่างศาสนาที่มาสสร้างความปั่นป่วนและทำลายความสงบที่เคยมีมาของท้องถิ่น เป็นต้น

นอกจากนี้ มายาคติเกี่ยวกับ “ตะวันตก” ของอิสลามในระดับท้องถิ่นเองก็เริ่มขยายตัวขึ้นอย่างมีนัยสำคัญมากขึ้น ผู้เขียนเริ่มต้นทำภาคสนามครั้งแรกในปี 2548 เมื่อย้อนกลับไปอีกครั้ง เมื่อปี 2552 หลายๆ สิ่งมีความเปลี่ยนแปลงไป โดยเฉพาะการดำเนินชีวิตประจำวัน อาทิ การใส่หมวกแก๊ปกลายเป็นสิ่งไม่ควรกระทำอย่างยิ่งในชุมชนอิสลาม เนื่องจากคนท้องถิ่นเชื่อว่าเป็นหมวกที่ยิวผลิตขึ้น

เพื่อล้อเลียนหมวดกะปิเยาะหฺของศาสนาอิสลาม รวมไปถึงกฎข้อห้ามเรื่องการแต่งกายที่เข้มงวดขึ้นโดยมีการให้เหตุผลว่า การแต่งกายดังกล่าวเป็นของตะวันตก เป็นต้น

ปรากฏการณ์เช่นนี้ อาจมีรากฐานของความเชื่อมาอย่างยาวนาน ทว่าในช่วงแรกทีผู้เขียนลงไปศึกษา ระเบียบการแต่งกายดังกล่าวยังไม่เคร่งครัดหรือมีการแสดงออกทางมายาคติที่ชัดเจนในระดับนี้ โดยเฉพาะการแต่งกายนั้น หากคนใดแต่งกายไม่ถูกต้องตามหลักศาสนาก็จะมีการเปรียบเทียบกับคนลี้ภัยหรือคนไทยพุทธในชุมชนใกล้เคียงมากกว่าการหยิบยกตะวันตกมาเป็นตัวเปรียบเทียบ

ในทัศนะของผู้เขียน โลกอิสลามเริ่มมีแนวโน้มและบทบาทเข้ามาแทนที่โลกท้องถิ่นหรืออิสลามแบบท้องถิ่นมากขึ้นเรื่อย ๆ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สำนึกในความเป็นอิสลามและการตระหนักในชุมชนทางศาสนาอิสลามหรืออุมมะห์ (ummah) ได้ก่อตัวขึ้นอย่างเข้มข้นมากขึ้น ชุมชนในลักษณะนี้มีใช่เป็นเพียงแค่ชุมชนที่ถูกจินตนาการขึ้น หากยังมีพื้นที่ปฏิบัติการอย่างชัดเจน

จากการค้นคว้าเบื้องต้น พื้นที่ปฏิบัติการอย่างหนึ่งก็คือ การสร้างพื้นที่ของความรู้ หากเราไม่นับรวมกระบวนการทำให้ความรู้กลายเป็นอิสลาม (Islamization of knowledge) แล้ว เราอาจพบว่าความเคลื่อนไหวทางความรู้ในโลกอิสลามนับเป็นส่วนหนึ่งของโลกวิชาการทางสังคมศาสตร์เป็นอย่างมาก โดยเฉพาะในช่วงต้นทศวรรษที่ 1980 ได้มีความเคลื่อนไหวที่เรียกว่า มานุษยวิทยาแนวอิสลาม (Islamic Anthropology) ซึ่งประหนึ่งท้าทายการค้นคว้าศึกษาด้านมานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลาม (Anthropology of Islam) โดยตรง ความน่าสนใจของการเคลื่อนไหวนี้มีสามประการคือ ประการแรก เป็นการเคลื่อนไหวทางความรู้ของนักมานุษยวิทยามุสลิมซึ่งพยายามจัดวางโลกมุสลิมในทิศทางที่ตนเองเข้าใจ กระบวนการนี้เป็นทั้งเชื่อมโยงและถกเถียงกับกระบวนการอบรมขัดเกลาทางมานุษยวิทยาซึ่งมีปมกำเนิดจากอาณานิคม

ประการที่สอง การเคลื่อนไหวดังกล่าวเกิดขึ้นในกลุ่มประเทศหลังอาณานิคมเป็นสำคัญ และสุดท้าย ปมประเด็นการเคลื่อนไหวของมานุษยวิทยาแนวอิสลาม

เป็นทั้งการทำทฤษฎีวิวิธวิทยาในการหาความรู้ทางมานุษยวิทยาและตรวจสอบความสัมพันธ์เชิงอำนาจของนักมานุษยวิทยากับผู้คนซึ่งถูกศึกษาโดยตรง ทว่าในทางกลับกันก็ประหนึ่งเป็นการสร้างข้อจำกัดในการค้นหาความรู้ด้วยเช่นกัน

ข้อเขียนต่อไปนี้ ผู้เขียนมีวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจกับบริบทและสถานภาพของความรู้ในด้านมานุษยวิทยาแนวอิสลาม รวมไปถึงข้อถกเถียงที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในการศึกษาสังคมอิสลาม

### ตะวันตกและการวิพากษ์ความรู้ตะวันตก

ริชาร์ด เทปเปอร์ (Richard Tapper) นักมานุษยวิทยาอาวุโสจากวิทยาลัยบูรพาศึกษาและการศึกษาแอฟริกา มหาวิทยาลัยลอนดอนได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า มานุษยวิทยาแนวอิสลามนั้นส่วนหนึ่งเกิดขึ้นมาจากการวิพากษ์แนวคิดทฤษฎีทางสังคมตะวันตก ควบคู่ไปกับการวิพากษ์สังคม วัฒนธรรม และระบบคุณค่าจากมุมมองของนักวิชาการมุสลิม โดยเฉพาะการย้อนไปสู่แนวคิดหรือการค้นหาความรู้ทางมานุษยวิทยาซึ่งมีภูมิหลังทางประวัติศาสตร์เติบโตมาพร้อมกับจักรวรรดินิยม นับตั้งแต่ การถูกครอบงำบ่มความคิด และการตัดสินเรื่องราวต่างๆ โดยนำตนเองเป็นศูนย์กลาง ในแง่นี้ มานุษยวิทยาในฐานะเด็กน้อยจากอาณานิคมตะวันตกจึงมีการศึกษา ตั้งคำถาม วิจัยการศึกษา และสมมติฐานไม่หลุดออกจากฐานคิดแบบจักรวรรดินิยม (Tapper, 1995)

ดังนั้น จึงไม่แปลกที่ประเพณีการศึกษาทางมานุษยวิทยาในยุคเริ่มแรกคือ การศึกษากลุ่มคนในสังคมบุพกาล (โดยเฉพาะในยุคเริ่มแรกของการศึกษาทางมานุษยวิทยาในยุโรปมีการใช้คำว่า Non-Western society-ผู้เขียน) แม้ว่า การศึกษาดังกล่าวจะลดลงไปแล้วในยุคหลังอาณานิคม ทว่า การวิพากษ์มุมมองและแนวคิดตะวันตกก็จำเป็นต้องได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างต่อเนื่อง เนื่องจากมรดกของอาณานิคมยังคงดำรงอยู่และสืบทอดมา โดยเฉพาะฐานคิด

จากการสำรวจเบื้องต้น ผู้เขียนพบว่ามุมมองที่นักวิชาการในกลุ่มนี้มีต่อตะวันตกเป็นการมองในฐานะจักรวรรดินิยมในช่วงสมัยของการไล่ล่าอาณานิคม

เป็นสำคัญ รวมไปถึงการได้รับแรงบันดาลใจจากงานเขียนทางวิชาการของ ซาอิด (Edward Said) เรื่อง บูรพานิยม (Orientalism, 1978) แฮสติง ดอนนาน (Hastings Donnan) ได้กล่าวว่าหนังสือเล่มนี้ของซาอิดเป็นเสมือนการวางคำถาม ซึ่งเป็นดังปริศนาสำหรับบรรดานักวิชาการ ด้านหนึ่ง เป็นดังการชูปัญหาทางด้านจริยธรรม และสภาวะเขาควายของศีลธรรมทางวิชาการ เช่นเดียวกันกับการนำเสนอและท้าทายทางความคิดและวิธีการค้นหาความรู้ในการทำ ความเข้าใจวัฒนธรรมอื่น (Donnan, 2002)

สำหรับซาอิด งานทั้งหมดของเขามักเริ่มต้นที่การพิจารณาจากข้อตรงข้าม โดยเฉพาะปัญหาเรื่องอัสตงคต (Occident) หรือตะวันตก (West) กับบูรพา (Orient) หรือตะวันออก (East) โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระบวนการทำให้เกิดความคิดแบบ บูรพานิยมในลักษณะที่เป็นแก่นแกนและแปรเปลี่ยนได้ยากในกลุ่มอิสลามหรือ อาหรับ ทั้งบุคลิกภาพและรูปแบบของวิถีคิด สำหรับซาอิด มุมมองดังกล่าวของ นักบูรพาคติศึกษาคือสิ่งที่ถูกนำเสนออย่างผิดพลาดและเป็นระบบ โดยเฉพาะ ความเป็นตะวันออกในหลักการความหมายของข้อจำกัดในการทำ ความเข้าใจ ตนเองของตะวันตก ไม่ว่าจะเป็นความศิวิไลซ์ ความเป็นเหตุเป็นผล และแรงผลักดันไปสู่ความทันสมัย และท้ายที่สุด ภาพลักษณ์ของนักบูรพาคติศึกษาแห่ง ตะวันออกที่ถูกแสดงออกมามีส่วนสำคัญ ในการกลายเป็นผลลัพธ์ของอุดมการณ์ และอคติทางวัฒนธรรมซึ่งนักบูรพาคติศึกษานั้นมีการกล่าวไต่ห้อยขึ้นก็คือ ความรู้ ของนักบูรพาคติศึกษานั้นซาบซึ้งไปด้วยอำนาจและวางบนพื้นฐานทางความคิด แบบอาณานิคม

ประเด็นท้าทายนี้เอง ซาอิดได้ทำการเผชิญหน้ากับผู้อ่านในหนังสือเล่มนี้ ด้วยคำถามที่ว่า How does one represent other (Said, 1978: 325) คนเราจะหลบลี้หรือถอยหลังออกจากความเป็นการเมือง ปัจจัยทางวัฒนธรรมและ อัตชีวประวัติหรือภูมิหลังที่ก่อรูปร่างในการมองโลกได้อย่างไร ซึ่งสุดท้ายแล้ว มันเป็นไปได้เลยที่จะพูดถึงวัฒนธรรมอื่นโดยปราศจากการนำเสนอที่ผิดพลาด ไม่ระดับใดก็ระดับหนึ่ง<sup>4</sup>

อิทธิพลทางความคิดของชาวยุโรป ส่งผลต่อนักมานุษยวิทยามุสลิม ชาวปากีสถานคนหนึ่ง คือ อักบาร์ อะห์เหม็ด เขาทำการวิพากษ์งานศึกษาทางมานุษยวิทยาด้วยเช่นกันและเรียกนักมานุษยวิทยาซึ่งทำงานในโลกอิสลามโดยใช้โมโนทัศน์ตะวันตกว่า “นักมานุษยวิทยาบุรพาคติ” (The Orientalist anthropologist) อะห์เหม็ดเริ่มต้นจากการตั้งข้อกังขากับงานเขียนของ เบร์นาร์ด ลีวอิส (Bernard Lewis) นักบุรพาคติศึกษาชื่อดัง<sup>5</sup> ต่อประเด็นการอธิบายโครงสร้างและการจัดองค์กรทางสังคมของสังคมอาราเบีย อะห์เหม็ดชี้แจงว่า ลีวอิสอธิบายประเด็นดังกล่าวบนพื้นฐานของระบบศักดินา, ศักดินานิยม, เจ้าของที่ดิน, ชาวนา และชนเผ่า โดยที่ถ้อยคำเกือบทั้งหมดนี้เกิดขึ้นในช่วงสมัยกลางของยุโรป ทั้งที่ในแง่ของข้อเท็จจริงแล้ว ระบบศักดินานิยมหรือฟิวดัลไม่ได้ถูกพัฒนาขึ้นมาในโครงสร้างสังคมอาราเบียที่พัฒนามาจากชนเผ่า ไม่ว่าจะเป็นทั้งก่อนและหลังการเข้ามาของศาสนาอิสลาม ปฏิบัติการเช่นนี้นับว่าเป็นภาพที่สะท้อนถึงการใช้โมโนทัศน์ได้ผิดที่ ผิดเวลา และผิดกับผู้ที่ศึกษา นอกไปจากนี้ อะห์เหม็ดยังมีความเห็นเพิ่มเติมอีกว่านักบุรพาคติศึกษาหรือนักมานุษยวิทยาบุรพาคติจำนวนมากยังคงทำในสิ่งที่ขัดกับความรู้สึกมุสลิมโดยใช้ถ้อยคำ “ลัทธิมุฮัมหมัด” ในการเรียกแทนศาสนาอิสลาม หรือกระทั่งในพจนานุกรมของมหาวิทยาลัยออกซ์ฟอร์ดเองก็มีการใช้คำว่า “ลัทธิมุฮัมหมัด” (Mohammedaism) ในเจตนาเชิงลบต่อมุสลิม (Ahmed, 1986: 226-227)

นอกจากนี้ อะห์เหม็ดยังย้อนกลับไปอ่านงานศึกษาในสังคมปาตานของบาร์ธ (Barth) ซึ่งประหนึ่งว่าเป็นการพบข้อคิดใหม่เกี่ยวกับการศึกษาชาติพันธุ์นิพนธ์ อะห์เหม็ดหยิบยกเหตุการณ์ที่บาร์ธกล่าวอ้างถึงสาเหตุของการค้นพบ “โครงสร้างเชิงลึก” (deep structure) ซึ่งสามารถอธิบายพฤติกรรมของชาว “ปุกห์ตูน” (Pukhtuns) ได้อย่างจริงจังทางมานุษยวิทยา

เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นครั้งที่บาร์ธนั่งรถม้าในปากีสถานโดยคนขับปฏิเสธที่จะให้ทางกับรถคันอื่นๆ ขณะขับรถบนสะพาน การกระทำเช่นนี้ส่งผลต่อคนในรถเป็นอย่างมาก เนื่องจากสะพานดังกล่าวเป็นสะพานข้ามทางรถไฟที่สามารถยกปิดเปิดได้ การกระทำของคนขับส่งผลให้คนในรถรู้สึกตึงเครียดเป็นอย่างมาก



กับการมาถึงของรถไฟ แต่สุดท้าย ความรู้สึกดังกล่าวก็ถูกคลี่คลายลงจากความล่าช้าของรถไฟ

อะห์เหม็ดเห็นว่าประเด็นดังกล่าวมีลักษณะของการเสียดีและหยอกล้อกับเหตุการณ์ที่ทำให้พล้ายกลายเป็นเรื่องปกติหรือกลายเป็นดีมากกว่าการหยิบยกในฐานะประเด็นความรู้ เขายกตัวอย่างว่าหากตนเองเจอคนขับรถที่มารยาทไม่ดีในอังกฤษหรืออเมริกาบ้าง การครุ่นคิดถึงประเด็นนี้จะสามารถทำให้เข้าใจสังคมตะวันตกได้หรือไม่และอย่างไร อุบัติเหตุทางข้อค้นพบของบาร์ธจึงเกิดขึ้นไม่ได้เลยหากบาร์ธไม่ได้มองสังคมปุศ์ตูนในฐานะส่วนหนึ่งของความเป็นบูรพาคตินิยม<sup>6</sup>

ในแง่มุมที่แตกต่างกันนั้น บายูนูส (Ilyas Ba-Yunus) ได้มองว่า สาขาวิชาสังคมวิทยามีลักษณะที่ศึกษาได้ครอบคลุมจักรวาล ทว่า สังคมวิทยาแห่งโลกที่สามกลับไม่ถูกนับรวมอยู่ในมุมมองและข้อเท็จจริงทางสังคมของโลกที่สามเท่าไรนัก ดังเช่น การนำเสนอภาพชีวิตของมุสลิมในลักษณะที่เอาตนเองเป็นศูนย์กลางที่ถูกควบคุมด้วยประสบการณ์ทางศาสนา นอกจากนี้ สังคมวิทยาเองก็ง่ายที่จะกล่าวถึงสิ่งต่างๆ ทางแนวคิดทฤษฎีและสร้างคล้ายกับเป็นกลางหรือปราศจากการให้คุณค่าใดๆ ทั้งที่จริง สังคมวิทยาควรเป็นทั้งปฏิบัติการ การประยุกต์ปรับใช้ และความรู้ด้วยความจำเป็นในเรื่องของคุณค่า (Ilyas Ba-Yunus, 1985)

Wyn Davies ในหนังสือเรื่อง Knowing One Another (1988) เห็นว่า กระบวนคิดแบบตะวันตกในสาขาวิชาทั่วไปและมานุษยวิทยานั้นเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างต่อเนื่อง เธอได้อ้างอิงถึง โรมัส คูห์น และฟูโกต์ เพื่อที่จะเข้าใจว่า ความรู้ชุดต่างๆ นั้นถูกผลิตสร้างขึ้นมาอย่างไร ในแง่นี้ กระบวนทัศน์ของความรู้ตะวันตกจึงมักถูกปรับเปลี่ยนอยู่เสมอในช่วงเวลาประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะกระบวนทัศน์ที่นำตะวันตกไปสู่การเป็นโลกฆราวาส (secular) และมองศาสนาในฐานะเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น ในแง่นี้ ตะวันตกจึงไม่สามารถเข้าใจพัฒนาการอารยธรรมในโลกมุสลิมได้

ดังนั้น กระบวนการทำงานทางมานุษยวิทยาซึ่งสืบเนื่องจากยุคอาณานิคม อันหมายถึงการลงภาคสนามและสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมกับวัฒนธรรมอื่นนั้น

จึงมีลักษณะที่ล้มเหลวบางประการนั่นคือ ไม่ได้เข้าใจวัฒนธรรมนั้น ๆ จากมิติทางประวัติศาสตร์หรือ “ความรู้” ที่ถูกปรับเปลี่ยนอย่างต่อเนื่องในสังคมนั้น ๆ เลย ในทางกลับกันนักมานุษยวิทยาก็มักมองไม่ค่อยเห็นหรือไม่วิพากษ์ศูนย์กลางทางความรู้ของตนเอง ทั้งที่เป็นปัญหาทางญาณวิทยา (Davies, 1985)

### แล้วมานุษยวิทยาแนวอิสลามคืออะไร?

ปัญหาในช่วงต้นก่อให้เกิดคำถามขึ้นมากมาย อาทิ มานุษยวิทยาแนวอิสลามคืออะไร การหลุดพ้นจากการครอบงำทางความรู้และชุดความคิดจากอาณานิคมนั้นควรเป็นอย่างไร สาขาวิชามานุษยวิทยาควรจะทำการศึกษาสังคมอื่นด้วยความคิดและการอบรมจากตะวันตกหรืออาศัยแนวทบทวนวรรณกรรมจากตะวันตกเป็นพื้นฐานหรือควรหันมาสนใจหลักฐานความรู้จากโลกมุสลิมและชนพื้นถิ่นอื่น ๆ แทน และถึงที่สุดแล้ว ควรหรือไม่ที่จะให้มานุษยวิทยาถูกรื้อลบบไปในฐานะผลผลิตจากตะวันตก?

เทปเปอร์อธิบายว่า ในโลกมุสลิมได้เริ่มตอบสนองหรือมีปฏิกิริยาต่อความรู้ตะวันตกมานับตั้งแต่ ค.ศ. ที่ 1960 แล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระบวนการทำให้ความรู้ทางสังคมศาสตร์ซึ่งหมายรวมถึงมานุษยวิทยากลายเป็นอิสลาม และจัดวางให้ลงตัวสำหรับโลกอิสลาม โดยยืนยันว่าการศึกษาศังคมมุสลิมควรใช้แนวทางที่เป็นอิสลาม หรือผู้ที่มีความคุ้นเคยและมีประสบการณ์กับหลักฐานทางตัวบทของอิสลาม (Tapper, 1995: 298) ดังนั้น จึงไม่แปลกอย่างไรที่ มานุษยวิทยาแนวอิสลามจะมีกลิ่นอายของการพยายามที่จะสร้างความคิดและทฤษฎีทางสังคมจากรากฐานศาสนาอิสลามโดยเฉพาะจาก อัล กุรอาน ซึ่งเป็นเสมือนการยืนยันและปฏิญาณตนในตรรกะเหตุผลซึ่งไม่มีวันเปลี่ยนแปลงในโลกอิสลาม ขณะเดียวกันก็เป็นการนำเสนอตนเองว่าตั้งอยู่บนการค้นหาความรู้ที่อยู่ตรงกลางระหว่างการอยู่บนการใช้ความรู้ตะวันตกอย่างสุดขั้วและไม่เป็นไปในทางศาสนาจนเกินไป

บายูซและอะห์เหม็ดได้ให้คำนิยามเกี่ยวกับสังคมวิทยาแนวอิสลามเอาไว้ว่าเป็นการค้นหาหลักการพื้นฐานในธรรมชาติของมนุษย์ พฤติกรรม และการจัดองค์กร

ของมนุษย์ ขณะเดียวกัน ความรู้ดังกล่าวต้องสามารถนำไปปรับประยุกต์และ  
เป็นผลที่เอื้อต่อการส่งเสริมอิสลามในระดับปัจเจก สังคม และระหว่างความสัมพันธ์  
ของผู้คนในสังคม (Ba-Yunus and Ahmad, 1985: 35-36) นอกจากนี้ อะห์เหม็ด  
ยังนิยามความหมายโดยภาพกว้างของมานุษยวิทยาแนวอิสลามไว้ด้วยเช่นกัน  
เขานิยามว่า เป็นการศึกษากลุ่มมุสลิมโดยนักวิชาการที่ยอมรับในหลักการขั้นพื้นฐาน  
และสากลของอิสลามซึ่งว่าด้วยเรื่องมนุษยชาติ ความรู้ และความอดทนอดกลั้น  
ในความแตกต่างกับผู้อื่น มานุษยวิทยาในความคิดของ อะห์เหม็ดยังเกี่ยวโยงตั้งแต่  
การศึกษากลุ่มชนเผ่าในหมู่บ้านขนาดเล็กจนไปถึงการศึกษาทางประวัติศาสตร์และ  
การก่อรูปทางอุดมการณ์ของศาสนาอิสลาม ในแง่นี้ ศาสนาอิสลามจึงไม่ใช่วิชาการ  
ว่าด้วยศาสนาแต่เป็นสังคมวิทยา และการนิยามเช่นนี้ก็ไม่ควรกันออกไปจาก  
กลุ่มคนที่ไม่ใช่มุสลิม (Ahmed, 1986: 56)

นอกจากคำนิยามในข้างต้นแล้ว มานุษยวิทยาแนวอิสลามยังมีลักษณะ  
ของการสร้างบทสนทนากับมานุษยวิทยาตะวันตกในระดับความคิด โดยมองตนเอง  
ในฐานะที่เป็นทางเลือกหนึ่งในการศึกษาศาสนาอิสลาม นักมานุษยวิทยา  
แนวอิสลามได้มีความสนใจที่จะนำมโนทัศน์ทางศาสนา ประวัติศาสตร์ของมุสลิม  
และบริบทของมุสลิม อาทิ เช่น การหยิบยก “เตาฮีด” (Tawhid) มาเป็นมโนทัศน์  
ในการมองเอกภาพของสังคมหรือความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน<sup>7</sup>, การนำ “ซุนนะห์”  
(Sunna) หรือการนำแนวทางชีวิตของนบี มุฮัมมัด อันประกอบไปด้วยชะดิษ  
(hadith)<sup>8</sup>, ฟิห์ (fiqh)<sup>9</sup> และชาร์อะห์ (shariah)<sup>10</sup> มาศึกษาในฐานะที่เป็นบรรทัดฐาน  
นอกจากนี้ ยังมีมโนทัศน์ในการมองมนุษย์ในฐานะที่เป็น นาฟซ์ (nafs) ในฐานะ  
ที่พระเจ้าเป็นผู้สร้างขึ้น (furah) มโนทัศน์เรื่อง “ดีน” (din) หรือการมองศาสนา  
ในฐานะวิถีชีวิต รวมไปถึงการให้ความสำคัญกับบทบาทของ อุลามาห์ (ulema)  
ในฐานะที่เป็นผู้รู้ทางศาสนาและมโนทัศน์เกี่ยวกับชุมชนหรือสังคมซึ่งเรียกว่า  
อุมมะห์ (ummah)

มานุษยวิทยาแนวอิสลามยังให้ความสำคัญกับมโนทัศน์สำคัญเกี่ยวกับ  
มนุษย์เป็นอย่างมาก โดยเฉพาะประเด็นเรื่อง พระเจ้าเป็นผู้สร้างมนุษย์ขึ้นมาอย่าง  
หลากหลาย และความหลากหลายดังกล่าวอยู่ภายใต้การอ้างอิงสองประการ นั่นคือ

กฎระเบียบ/กฎหมาย (shariah) และวิถีชีวิต (minhaj) โดยกฎระเบียบนี้จะเป็นตัวแปรสำคัญที่ซึ่งทำให้วิถีชีวิตสามารถดำเนินไปได้

นักมานุษยวิทยาแนวอิสลามนั้นมองว่ากรอบความคิดอิสลามนั้นมีลักษณะที่เป็นสากล ในขณะที่กรอบการทำงานแนวชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ของในยุโรป (ในฐานะจุดอ้างอิงอำนาจอาณานิคม) กลับประสบความล้มเหลวจากจุดเริ่มต้นในการอธิบายถึงความหลากหลาย และการสร้างความเชื่อเกี่ยวกับ “ชุมชนบุพกาล”<sup>11</sup> (Davies, 1988) มานุษยวิทยาแนวอิสลามกลับไม่มีการเริ่มต้นด้วยการเหยียดหยามหรือดูถูก “คนอื่น” หรือไม่พยายามอธิบายด้วยเหตุและผลอย่างสุดซึ้ง ทว่าเรียกร้องให้กลมกลืนไปกับคนอื่น ในแง่นี้ เราจะเห็นได้ว่า รากฐานมโนทัศน์สำคัญของมานุษยวิทยาแนวอิสลามมีลักษณะของการเป็นการทำงานที่ระมัดระวังไม่ให้เกิดอยู่ภายใต้ความคิดของปัญญาชนตะวันตกเป็นอย่างมาก

### อิสลามที่หลากหลายหรืออิสลามหนึ่งเดียว?

การได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสังคมศาสตร์ อาจมิได้ก่อให้เกิดการนำไปสู่ทิศทางการวิพากษ์ความรู้เพียงอย่างเดียว หากหมายรวมถึงการนำมาสู่ข้อถกเถียงภายในการศึกษาสังคมและวัฒนธรรมแนวอิสลามด้วยเช่นกัน ข้อถกเถียงสำคัญในที่นี้ก็คือ ประเด็นปัญหาเกี่ยวกับอิสลามที่หลากหลายและอิสลามหนึ่งเดียว ข้อถกเถียงนี้แทบเป็นไปไม่ได้เลยในการพิจารณาบนฐานคิดทางศาสนา เนื่องจากอิสลามยึดถือหลักความเป็นหนึ่งเดียวกันทั้งความเชื่อและศรัทธาในพระเจ้าองค์เดียวกันและในระดับชุมชนทางศาสนาหรืออุมมะห์ (ummah)

ชัยวัฒน์ (Chaiwat, 2005) ได้ให้ความสนใจในประเด็นนี้อย่างมาก เขาหยิบยกหนังสือสองเล่มคือ Islam and Modernity (Rahman, 1982) และ Islams and Modernities (Al-Azmeh, 1996) ขึ้นมาพิจารณา หนังสือทั้งสองเล่มนี้ถูกเขียนขึ้นมาจากนักวิชาการซึ่งมีชื่อเสียงและอยู่ในสถาบันทางวิชาการในระดับโลก ทว่าสิ่งที่น่าสนใจมากกว่านั้นคือ ชื่อหนังสือทั้งสองเล่มนั้นมีความคล้ายคลึงกันมาก

เมื่อเราพิจารณาให้ถี่ หนังสือทั้งสองเล่มนี้วางอยู่ในสถานะที่แตกต่างกัน บางประการ โดยเฉพาะในเล่มที่สอง อัล-อัซมีห์ ผู้เขียน ได้วางรูปความหมายของอิสลามให้ปรากฏอยู่ในสภาวะที่หลากหลาย (plurality) ด้วยการใส่ “s” ลงไปในความเห็นของชัยวัฒน์ (Chaiwat, 2005: 18) ประเด็นนี้ทำให้นักวิชาการซึ่งไม่ใช่มุสลิมตระหนักถึงประเด็นและความเป็นจริงในด้านพหุวัฒนธรรมในประวัติศาสตร์อารยธรรมอิสลาม ทว่า ในความเห็นมุสลิมส่วนใหญ่ อิสลามคือความเป็นหนึ่งเดียวทั้งศรัทธาและความเป็นเอกภาพงานของอัล-อัซมีห์จึงมีลักษณะที่เป็นปัญหาร้ายแรงในโลกอิสลาม

ในขณะที่หนังสือเล่มแรกซึ่งเขียนโดย เราะห์มาน (Rahman) มีลักษณะที่สอดคล้องกับการศึกษาวิจัยในโลกอิสลามเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะการปรับประยุกต์เอาหลักชีวิตและมโนทัศน์ทางศาสนามาปรับประยุกต์ ภายใต้กรอบความคิดภายใต้หลักศรัทธาของอิสลาม (อิมาน) เราะห์มานเขียนหนังสือเล่มนี้ขึ้นมาภายใต้โครงการวิจัยใหญ่ของมหาวิทยาลัยชิคาโกซึ่งว่าด้วยอิสลามและการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เขาเสนอว่าการเติบโตและความเป็นหนึ่งเดียวกันในความคิดทางอิสลามท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงนั้นจะขึ้นอยู่กับความสำเร็จหรือล้มเหลวในด้านการจัดการการศึกษาทางอิสลาม เราะห์มานเชื่อว่าหนทางหนึ่งที่เป็นไปได้ก็คือการนำเอาหลักการตีความของอัล-กุรอาน (Qur'an) มาใช้เป็นเสมือนวิธีวิทยาในการศึกษา อัล-กุรอานมิได้เป็นเพียงแค่คำร่ำดั่งศีลสิทธิ์เท่านั้น ทว่ายังเป็นเสมือน “ถ้อยคำของพระเจ้า” (Word of God) ซึ่งถูกเผยออกมาโดยปากกาของพระเจ้า (Pen of God) ซึ่งมีอาจอ่านได้แต่ต้องอาศัยหัวใจอันบริสุทธิ์ของศาสนิกผู้หมั่นทำงานเขียนของเราะห์มาน นับเป็นพื้นฐานการศึกษาทางศาสนาที่มุสลิมนำมาใช้และอิทธิพลต่อการเรียนการสอนทางศาสนาในโลกสมัยใหม่

งานเขียนของอัล-อัซมีห์กลับมีลักษณะงานที่แตกต่างออกไป เขาได้ยืนยันว่าความเชื่อพื้นฐานทางศาสนานั้นวางอยู่บนความหลากหลายของอิสลามและผ่านบริบทอันหลากหลายซึ่งล้วนมีส่วนในการสถาปนาอิสลามขึ้นมา อัล-อัซมีห์เน้นย้ำไปที่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมของอิสลามซึ่งปรากฏขึ้นท่ามกลาง “มุสลิมอังกฤษ” (British Muslims) ซึ่งเป็นจากความเป็นจริงซึ่งซ้อนทับกัน

หลายประการ อาทิ โครงสร้าง ความเป็นสถาบัน และระดับขององค์กรทางสังคม โดยท้ายสุด เขาอ้างอิงมุมมองและความเป็นจริงจากมุมมองของ “มุสลิมอังกฤษเชื้อสายปากีสถาน” (Pakistani-British Muslim)

อัล-อัซมีห์ เริ่มต้นศึกษาอิสลามในสังคมแห่งความแตกต่างและบริบทของพหุวัฒนธรรม เขาเริ่มต้นคำถามพื้นฐานว่า พวกคุณมาจากที่ไหน?, พวกคุณเป็นมุสลิมจากเอเชียใต้หรือแอฟริกา?, ถ้ามาจากปากีสถานพวกคุณมีอยู่ในวัฒนธรรมใดระหว่างปาตานกับเบงกาลี? รวมไปถึงเขาหรือเธอเหล่านั้นมีชีวิตอยู่อย่างปกติหรือต่อต้านเงื่อนไขทางสังคมในปัจจุบัน

คำถามพวกนี้ล้วนเป็นสิ่งสำคัญและเป็นพื้นฐานของนักสังคมศาสตร์ในการทำความเข้าใจในมิติประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ภาษา และวัฒนธรรม การค้นพบของเขายืนยันเพียงคำว่า “อิสลาม” ของมุสลิมอังกฤษเชื้อสายปากีสถานมีความแตกต่างไปจาก “อิสลาม” ของมุสลิมอังกฤษเชื้อสายชูดานหรืออัลบาเนีย เป้าหมายในการศึกษาอิสลามของอัล-อัซมีห์ ไม่ใช่ใช้อิสลามในการรับรู้ทางศาสนา ซึ่งเป็นสิ่งที่มีอาจต่อรองได้กับ “ความจริงสูงสุดทางศาสนา” (religious Truth) ในกรณีของเราะห์มาน เขาสนใจในความเป็นจริงทางสังคมที่ซ้อนทับกันซึ่งเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง

ชัยวัฒน์มีความเห็นว่างานศึกษาของอัล-อัซมีห์นั้นมีลักษณะที่ชัดเจนยิ่งต่อในสิ่งที่เรียกว่า “มุสลิมศึกษา” มากกว่า “อิสลามศึกษา” เนื่องจากถ้อยคำของพระเจ้าหรือความจริงสูงสุดทางศาสนานั้นมีอาจเปลี่ยนแปลง ทว่า มุสลิมที่อยู่ในสังคมต่าง ๆ ต่างหากที่แสดงให้เห็นถึงความหลากหลาย อาทิ การวางท่าทางระหว่างการภาวนาหรือละหมาด/นมาซ ของมุสลิมในแต่ละที่ก็มีความแตกต่างกันไป อาหารมุสลิมในแต่ละที่แต่ละแห่งก็มีความแตกต่างกันไปทั้งที่จีน มาเลเซีย และอินเดีย รวมไปถึงความแตกต่างอันเกิดจากภูมิหลังทางประวัติศาสตร์

ชัยวัฒน์จึงมีความเห็นที่แตกต่างออกไปจากนักวิชาการทั้งสอง เขาเห็นว่าควรมีการกล่าวถึง “มุสลิมศึกษา” การทำความเข้าใจอิสลามหนึ่งเดียวหรืออิสลามที่หลากหลาย นักมุสลิมศึกษาไม่จำเป็นต้องมุ่งเน้นไปที่การศึกษาอัล-กุรอาน,

กฎหมายอิสลาม และจริยปฏิบัติของศาสดา หากจำเป็นต้องเข้าใจการใช้ชีวิตของมุสลิมและการอยู่ร่วมกับคนอื่นในสังคม กรณีที่มุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคม เช่น ในตะวันออกกลางหรืออินโดนีเซียก็ควรศึกษาพื้นฐานของสังคมมุสลิม กรณีที่มุสลิมยังเป็นชนส่วนน้อย อย่างมุสลิมในประเทศไทย ฟิลิปปินส์ และกัมพูชาก็ควรศึกษาสังคมมุสลิมภายใต้บริบทของศาสนาพุทธหรือคริสต์เถียน เป็นต้น ชัยวัฒน์มีความเชื่อว่าควรมีการศึกษาความเชื่อของมุสลิมที่แตกต่างกันภายใต้บริบทที่หลากหลายของอิสลาม (Chaiwat, 2005: 20-21)

แนวทางของชัยวัฒน์เองก็มีลักษณะของการพินิจมุสลิมภายใต้บริบทของท้องถิ่นดังการศึกษาทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาดังที่กล่าวมาแล้วในช่วงต้น ปมปัญหาของการพิจารณาสถานะของท้องถิ่นจึงยิ่งมีความสำคัญในการพิจารณาเป็นอย่างยิ่ง โดยเฉพาะข้อถกเถียงบนพื้นฐานของบูรพาคติศึกษาซึ่งแสดงให้เห็นถึงการเมืองเรื่องความรู้เกี่ยวกับการเล่าเรื่องมุสลิมในถิ่นที่ต่าง ๆ นอกจากนี้ ข้อเสนอของชัยวัฒน์ซึ่งมีลักษณะของการบูรณาการงานเขียนของอัล-อัซมีห์และระห์มานเข้าไว้ด้วยกัน ในแง่ทฤษฎี ก็ยังมิได้ปะทะกับประเด็นเรื่อง “อิสลามที่หลากหลาย” (Islams) เท่าไรนักทั้งที่มีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจชุมชนทางศาสนาหรืออุมมะห์ (ummah) เป็นอย่างมาก

มาร์รานจี (Marranci, 2008) เป็นคนหนึ่งซึ่งให้ความสำคัญกับความย้อนแย้งของอุมมะห์เป็นอย่างมาก เขาเห็นว่าแม้ในหลักการทางศาสนา อุมมะห์เป็นชุมชนที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นเอกภาพของประชาคมอิสลาม ทว่าในความเป็นจริงอื่นๆ มุสลิมทั่วโลกอยู่ร่วมกับคนกลุ่มอื่นๆ มโนทัศน์ว่าด้วยชุมชนจึงมีลักษณะที่ซ้อนทับกับโลกทางสังคมค่อนข้างมาก โดยเฉพาะชุมชนที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ในชีวิตประจำวัน, ระบบสัญลักษณ์ และชุมชนที่ถูกจินตนาการกรมนขึ้นมา ความย้อนแย้งของอุมมะห์ในความหมายของมาร์รานจีก็คือ ในขณะที่ “มุสลิม” สามารถดำรงอยู่อย่างหลากหลาย พวกเขาก็อยู่ร่วมกับชุมชนอื่นๆ และสำนึกในความเป็นชุมชนร่วมกับคนอื่น ๆ และหลายครั้งขัดกับอุมมะห์ด้วยเช่นกัน

ความเป็นอุมมะห์ในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นหนึ่งเดียวกันของอิสลามจึงมีลักษณะย้อนแย้งกันเองทั้งยังปะปนไปด้วยสำนึกชุมชนในความหมายอื่น ๆ

อิสลามที่หลากหลายอาจสามารถพิจารณาได้ผ่านสำนึกในความเป็นชุมชนที่ไม่ได้มีลักษณะหนึ่งเดียวได้เช่นกัน

อุมมะห์ในความหมายของมาร์รานจีมีลักษณะของชุมชนแห่งความรู้สึก (community of feelings) มากกว่า เขาอธิบายว่า แม้จะมีความย้อนแย้งกันอยู่ภายใน ทว่า อุมมะห์มีลักษณะพิเศษคือ เป็นชุมชนที่ข้ามความเป็นชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่งและมีลักษณะของความเป็นชุมชนข้ามชาติ ที่สามารถรับรู้ได้ผ่านความรู้สึก ชุมชนแห่งความรู้สึกนี้ มาร์รานจีได้ย้อนกลับไปอ้างอิงแนวคิดของเฮเธอร์ริงตัน (Hetherington, 1998) โดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ เขาเห็นว่าความรู้สึกในอุมมะห์นั้นมีพลังอย่างยิ่งในกลุ่มมุสลิมที่ถูกทำให้กลายเป็นชายขอบในสังคม อุมมะห์ในฐานะชุมชนแห่งความรู้สึกจึงมีพลังในฐานะของการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของอัตลักษณ์เป็นอย่างมาก

พิจารณาในแง่ความย้อนแย้งของอุมมะห์จึงไม่ได้นำไปสู่การแสดงให้เห็นถึงสถานะที่ขัดกันเองของความเป็นชุมชนมีอยู่หลากหลายในมุสลิม ทว่ายังเป็นการแสดงให้เห็นว่า อิสลามที่หลากหลายยังมีความหมายของการเลื่อนระดับไปมาระหว่างอิสลามในชุมชนท้องถิ่นแบบต่าง ๆ กับโลกทางศาสนาที่ถึงหยิบยกขึ้นมาในการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของตนเอง

### ปมปัญหาของมานุษยวิทยาแนวอิสลาม

อาบู ลูฆอด (Abu-Lughod, 1989) เคยถกเถียงประเด็นสำคัญในบทความของเธอชื่อว่า Zone of Theory in Anthropology of the Arab World บทความนี้วิพากษ์วิจารณ์นักมานุษยวิทยาแนวบูรพาตินิยมไว้อย่างน่าสนใจยังคงฉายภาพลักษณะของความเข้าใจและน่าตื่นตาตื่นใจ (exotic) เอาไว้อย่างเหนียวแน่น การศึกษาศาสนาอิสลามในแนวทางมานุษยวิทยาจึงเป็นส่วนหนึ่งในการผลิตซ้ำและมีลักษณะที่ย้อนกลับไปมองโลกอิสลามผ่านภาพลักษณ์เกี่ยวกับความรุนแรง ความน่าตื่นเต้นท้าทาย การสำรวจถึงผจญภัย พิธีกรรม และภาพลักษณ์ของผู้หญิงและผู้ชายซึ่งประทับตราอย่างตายตัว บทความนี้ของ อาบู ลูฆอด นับเป็นบทความ



ขึ้นสำคัญในการวิพากษ์และทำให้เราตระหนักในนัยทางการเมืองของ “อาณานิคมนิยม” ซึ่งส่งผลโดยตรงต่องานทางวิชาการ โดยเฉพาะสาขาวิชามานุษยวิทยา

อย่างไรก็ตาม การหยิบยืมมโนทัศน์บูรพาคดีศึกษามาวិพากษ์วิจารณ์มานุษยวิทยา โดยนักมานุษยวิทยาแนวอิสลามนั้นก็มิได้หมายความว่า จะนำไปสู่ขอบฟ้าใหม่ของความรู้หรือหลุดพ้นไปจากปัญหาซึ่งนักมานุษยวิทยามบูรพาคดีศึกษาเคยถูกวิพากษ์วิจารณ์มาอย่างหนักหน่วง

งานชาติพันธุ์นิพนธ์ของมานุษยวิทยาแนวอิสลามมักประสบปัญหาสำคัญในเรื่องของการมีข้อสรุปเบื้องต้นเกี่ยวกับความจริงอันสูงสุด รวมไปถึงการกำหนดเส้นแบ่งความถูกต้องตามหลักศรัทธาทางศาสนาในชีวิตประจำวันอย่างชัดเจน เทปเปอร์ (Tapper, 1995) มีความเห็นว่า ข้อมูลในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ตามแนวทางของมานุษยวิทยาแนวอิสลามมักประสบปัญหากับสภาวะลักลั่นกันระหว่างการพยายามบรรยายปรากฏการณ์ในสนามอย่างละเอียดลออกับการตัดสินความถูกต้องของปรากฏการณ์บนจุดยืนทางศาสนาอยู่เสมอ

การย้อนกลับไปพิจารณาศาสนาในฐานะความจริงอันสูงสุดหรือปรับประยุกต์เอาการตีความข้อความในอัล-กุรอานในฐานะที่เป็นวิถีวิทยาในการทำความเข้าใจสังคมและวัฒนธรรมนั้นจึงมีมิติที่เป็นส่วนหนึ่งของการกักขังความเข้าใจเงื่อนไขที่แตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะแนวทางการพิจารณาอิสลามหนึ่งเดียวที่ปราศจากบริบทที่ซ่อนอยู่อย่างปะปนและย้อนแย้งภายในโลกอิสลามเอง อาทิ ประเด็นปัญหาว่าด้วยพลวัตของเพศสภาพในสังคมอิสลาม, ความยุติธรรมทางสังคม รวมไปถึง ความแตกต่างกันในการตีความศาสนาอิสลามเพื่อเป้าประสงค์ทางการเมืองและชีวิตทางวัฒนธรรมในสังคมอิสลามด้วยกันเอง

กล่าวในอีกนัยหนึ่งคือ การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ในการทำงานระหว่างแนวทางด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยากับการประยุกต์แนวทางของศาสนานั้นไม่เคยเป็นสิ่งที่ดำรงอย่างราบรื่น มานุษยวิทยาแนวอิสลามก็อาจเป็นส่วนหนึ่งของการผลิตซ้ำความรู้แบบบูรพาคดีศึกษาด้วยเช่นกัน คำถามสำคัญที่นักมานุษยวิทยา

แนวอิสลามต้องเผชิญต่อไปก็คือ การอ้างอิงในความเป็นชนพื้นถิ่นทางศาสนา (religious native) เพื่อเขียนงานตอบโต้กับ “ตะวันตก” หรือ “นักมานุษยวิทยาบูรพาคติศึกษา” นั้นจะดำรงอยู่และมีความชอบธรรมไปอีกนานเท่าไร

ในแง่ทฤษฎี ความเป็นชนพื้นถิ่นล้วนเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากกระบวนของอาณานิคม การอ้างอิงความเป็นชนพื้นถิ่นโดยปราศจากการต่อต้านหรือตอบโต้กับกระบวนคิดของอาณานิคมนั้นเป็นไปได้หรือไม่ ขณะเดียวกัน งานศึกษาเพื่อทำการวิพากษ์เชิงทบทวน (reflexivity) ความเป็นชนพื้นถิ่นของนักมานุษยวิทยานั้น ได้ชี้ให้เห็นว่า “ความเป็นชนพื้นถิ่น” นั้นขึ้นอยู่กับบริบททางความรู้ เวลา และสถานที่เป็นอย่างมาก จนอาจกล่าวได้ว่า เราทุกคนล้วนเป็นคนพื้นถิ่นและสร้างความรู้เฉพาะที่เฉพาะแห่งขึ้นมา (Narayan, 1993; Kempny, 2012 )

ดังนั้น การอ้างอิงว่าชนพื้นถิ่นเท่านั้นที่สามารถศึกษาและเข้าใจชนพื้นถิ่นด้วยกันอย่างแท้จริงจึงมีน้ำหนักไม่เพียงพอต่อการอ้างอิงความเป็นเจ้าของความรู้สิ่งสำคัญที่สุดก็คือ การวางสถานะภาพของมานุษยวิทยาแนวอิสลามในฐานะการทำงานวิจัยอันเป็นส่วนส่วนหนึ่งของปฏิบัติการทางการเมือง และการต่อสู้กับการครอบงำทางความรู้และการศึกษาสังคมอิสลามในฐานะที่เป็นบูรพาคติศึกษา

อะห์เหม็ด (Ahmed, 1986) ได้หยิบยกประเด็นที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งคือนักมานุษยวิทยาแนวอิสลามควรศึกษาและเขียนงานชาติพันธุ์นิพนธ์ในรูปแบบของมุสลิมที่หลากหลายมากกว่า เนื่องจากผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามทั่วโลกล้วนมีความแตกต่างกันออกไปในแต่ละวัฒนธรรม ทั้งยังมีความหลากหลายภายใน อาทิ เพศสภาพ ชาติพันธุ์ และชนชั้น เป็นต้น ดังนั้น การพิจารณาว่าเหตุใดมุสลิมในแต่ละพื้นที่และวัฒนธรรมที่มีความแตกต่างกัน และความแตกต่างดังกล่าวนำไปสู่การเข้าใจหลักศรัทธาในอิสลามที่แตกต่างกันอย่างไรจึงน่าจะเป็นโจทย์สำคัญมากกว่าการตัดสินใจสิ่งใดเปี่ยมเบนออกไปจากหลักศรัทธาอันแท้จริง

นอกจากนี้ อะห์เหม็ดยังเสนอว่า มานุษยวิทยาแนวอิสลามเองก็ไม่ควรหยุดอยู่ที่การศึกษาเพื่อเข้าใจเฉพาะในกลุ่มอิสลามหรือสังคมมุสลิมเท่านั้น ทว่า จำเป็นต้องศึกษาผู้คนในศาสนาอื่น ๆ และในกลุ่มประเทศโลกที่สามด้วยเช่นกัน เพื่อ

เป็นการลัดคิวไปกับการศึกษาทางมานุษยวิทยาทั่วไปซึ่งเริ่มต้นจากความเฉพาะเจาะจง ทั้งพื้นที่และผู้คน เพื่อนำไปสู่การสร้างข้อเสนอหรือข้อสรุปในลักษณะทั่วไป

### บทส่งท้าย: โลกที่ซ้อนทับกันใน “ศุนยา”

บทความนี้เป็นการมุ่งเน้นอภิปรายและทำความเข้าใจกับมานุษยวิทยาแนวอิสลาม รวมไปถึงข้อถกเถียงสำคัญในแนวทางดังกล่าว ในทัศนะส่วนตัว ผู้เขียนเห็นว่ามุมมองเหล่านี้มีความสำคัญต่อการวิพากษ์วิจารณ์งานศึกษาอิสลามในหมู่มานุษยวิทยาที่ยังคงติดกับดักของบรรพาคติศึกษา รวมไปถึงการชี้ให้เห็นว่ามรดกอาณานิคมที่ตกทอดมาในรูปแบบของความรู้นั้นมีนัยสำคัญและสมควรได้รับการพิจารณา

อย่างไรก็ตาม ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง “ตะวันตก” และ “อิสลาม” นั้นก็ราวกับเป็นสิ่งที่แยกออกจากกันได้อย่างชัดเจน ทั้งที่บรรดานักมานุษยวิทยามุสลิมที่กล่าวถึงในข้างต้น แทบทุกคนก็เคยฝึกฝนและได้รับการขัดเกลาในสาขาวิชามานุษยวิทยาจากตะวันตกแทบทั้งสิ้น

ในทัศนะส่วนตัวอีกเช่นกัน ผู้เขียนก็ไม่สามารถอธิบายไว้ในบทความนี้ได้ถึงมูลเหตุที่ศาสนาอิสลามแตกต่างออกไปจากศาสนาอื่น หรือเหตุใดจึงไม่มีมานุษยวิทยาแนวคาทอลิก, แนวคริสเตียน, แนวพุทธ, แนวขงจื้อ หรือแนวผีหรือความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ เป็นต้น ทั้งที่ตัวตนด้านศาสนาล้วนแฝงอยู่ในนักมานุษยวิทยา การอธิบายถึงมูลเหตุนี้ออกจะเป็นเรื่องที่เกินเลยไปสักนิด แม้ว่า ผู้เขียนจะแอบนึกถึงการตีความหรืออธิบายแนวคิด และตีความปรากฏการณ์ในสนามของนักมานุษยวิทยาผ่านตัวตนทางศาสนาที่หลบซ่อนอยู่ก็ตาม

ความรู้ทางมานุษยวิทยาจึงมักมีลักษณะที่ปนเปื้อนด้วยอคติ การตีความและข้อจำกัดในวิธีวิทยาแทบทั้งสิ้น มานุษยวิทยาแนวอิสลามจึงเป็นส่วนหนึ่งของการตั้งคำถามและท้าทายการค้นหาคำรู้ดังกล่าว อย่างไรก็ตาม ด้วยข้อจำกัดของการค้นหาคำรู้ของมานุษยวิทยาแนวอิสลามในข้างต้นคำถามคือ “จะไปได้ไกลกว่าเดิมได้อย่างไร”

หากเราย้อนกลับไปพิจารณาที่จักรวาลทัศน์ของศาสนาอิสลาม โลกที่มุสลิมอาศัยอยู่ประกอบไปด้วย ดุนยา (dunya) ซึ่งหมายถึงโลกนี้หรือโลกฆราวาส บารอซัค (barozak) อันหมายถึงโลกหลังความตายซึ่งเป็นการอยู่เพื่รอการตัดสินในวันพิพากษาหรือวันกิยามะ (kiyamah) และสุดท้ายก็คือ อาคิเราะฮ์ (akiroh) หรือโลกหน้าซึ่งไม่มีใครรู้ว่าเป็นอย่างไร เนื่องจากขึ้นอยู่กับคำตัดสินในวันกิยามะ ดังนั้น การกระทำในโลกดุนยาหรือโลกนี้จึงสำคัญอย่างยิ่งกับโลกหน้าหรืออาคิเราะฮ์

ดังนั้น ความพยายามในการนำเอามโนทัศน์เกี่ยวกับดิน (din) หรือโลกทางศาสนาไปปรับใช้ในโลกทางสังคมและวิถีชีวิตประจำวันหรือโลกฆราวาสนั้น เป็นเสมือนประเด็นสำคัญในการสร้างแนวความรู้ทางมานุษยวิทยาอิสลาม เนื่องจากดินหมายรวมถึงการนำเอาระบบอิสลามทั้งระบบที่ว่าด้วยเรื่องราวชีวิตครอบครัว สังคม เศรษฐกิจ และการเมือง มโนทัศน์เกี่ยวกับดินจึงไม่ได้มีความสำคัญแค่ในแวดวงมานุษยวิทยาแนวอิสลาม ทว่ายังครอบคลุมไปสู่ความเข้าใจพื้นฐานของมุสลิมทั่วไป เนื่องจากดินเชื่อมโยงกับจักรวาลทัศน์ของอิสลามอันเกี่ยวข้องกับ การกระทำในโลกนี้และผลลัพท์ในโลกหน้า

ในทัศนะทางศาสนา ดินมีส่วนสำคัญยิ่งต่อการสร้างชุมชนทางศาสนาหรือ อุมมะฮ์ให้มีความแข็งแกร่ง ทั้งยังมีส่วนช่วยในการสร้างชุมชนแห่งความรู้สึก ซึ่งผู้นับถือศาสนาอิสลามเท่านั้นที่สัมผัสได้

ทว่า ในทางสังคมศาสตร์ โลกของฆราวาสหรือดุนยานั้นประกอบไปด้วย ลักษณะของพหุลักษณะ โลกทางวัตถุ และการอยู่ร่วมกับกลุ่มคนที่หลากหลาย โดยเฉพาะ “คนอื่น” หรือ “กาฟิร” (kafir) ในทัศนะของอิสลามซึ่งคือ กลุ่มที่ไม่ได้เป็นมุสลิมหรือไม่ได้เป็นผู้นับถือศาสนา ดุนยาจึงเป็นโลกที่สำนึกของความเป็นชุมชนทางศาสนาเกิดขึ้นและซ้อนทับกันไม่ว่าจะเป็นชุมชนท้องถิ่น ชุมชนชาติพันธุ์ ชุมชนพหุวัฒนธรรม ชุมชนชาติ และข้ามชาติ เป็นต้น

มุสลิมในโลกดุนยาจึงเหมือนอาศัยอยู่ในโลกซึ่งซ้อนทับกัน พวกเขาอาจเป็นทั้งพลเมืองทางศาสนา, พลเมืองของรัฐ และสมาชิกในชุมชนอื่นๆ อีกมากมาย ในแง่นี้ แม้การนำมโนทัศน์เกี่ยวกับดินเพื่อการสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชน

ทางศาสนาและสอดคล้องกับจักรวาลทัศน์ของอิสลามจะสอดคล้องกับแนวทางของ มานุษยวิทยาแนวอิสลาม ทว่า ก็ส่งผลต่อการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของมุสลิม ที่สังกัดชุมชนอื่นๆ ในโลกคุณยายด้วยเช่นกัน

การวิเคราะห์ชีวิตทางสังคมของอิสลามภายใต้โลกที่ซ้อนทับกันในคุณยาย จึงน่าจะเป็นทางออกที่น่าสนใจประการหนึ่งที่นักมานุษยวิทยาแนวอิสลามและ นักมานุษยวิทยาว่าอิสลามจะสามารถทำงานหรือมีบทสนทนาร่วมกันได้โดยเฉพาะ เมื่อพิจารณาผ่านบริบทของสังคมพหุวัฒนธรรม และกระแสการปฏิรูปศาสนา อิสลามซึ่งมักทำให้เกิดข้อขัดแย้งและข้อกังขามากมาย

ประเด็นนี้คือสิ่งที่ทำให้เกิดการทบทวนความเป็นคนอื่น ความเป็นศัตรู และ ตัวตนของมุสลิมเองว่าบางครั้งเป็นสิ่งที่แยกออกจากกันอย่างยากลำบาก ความเป็นอื่นซึ่งเกิดขึ้นในอิสลามจึงไม่ได้หมายถึงสิ่งที่อยู่นอกอิสลามเสมอไป หากดำรงอยู่ภายในมุสลิมทุกคนที่ดำรงอยู่ในโลกทางสังคมร่วมกับผู้อื่น

เส้นทางของมานุษยวิทยาแนวอิสลามจึงไม่ควรหยุดอยู่เพียงแค่ประเด็น ปัญหาว่าด้วยอิสลามหนึ่งเดียวหรืออิสลามที่หลากหลาย หากควรเป็นการพิจารณา สภาวะที่ซ้อนทับหรือเหลื่อมซ้อนกันระหว่างกันของโลกหลากหลายใบ รวมไปถึง การก้าวข้ามพหุมิติทางหลักอุดมการณ์และหลักศรัทธาทางศาสนาไปสู่การทำงาน ภาควิชาผ่านงานชาติพันธุ์นิพนธ์ งานดังกล่าวควรแสดงให้เห็นว่าอิสลามคือ สิ่งที่ถูกดำเนินการอย่างต่อเนื่องทั้งการนิยามและกระบวนการนิยามใหม่ รวมไปถึงการพยายามรวบยอดความคิดว่าด้วยศาสนาอิสลามในตัวของศาสนาเอง ที่แตกต่างออกไปในแต่ละบริบท (Varisco, 2005: 160)

โลกที่ซ้อนทับกันในคุณยายจึงเปรียบเป็นพื้นที่ใหม่ในการศึกษามานุษยวิทยา แนวอิสลามที่อาจเปิดพื้นที่ไปสู่มานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามก็เป็นได้

## เชิงอรรถท้ายบท

- 1 ศูนย์ชาติพันธุ์ศึกษาและการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, เดิมที บทความนี้เริ่มต้นจากการพยายามทำความเข้าใจวัฒนธรรมทางสายตาในโลกอิสลาม รวมไปถึงการวิพากษ์วิจารณ์ที่เกิดขึ้นจากมุมมองมานุษยวิทยาและภายในโลกอิสลามเอง ทว่า ระหว่างการเดินทางแห่งความรู้ สารของบทความได้ถูกแบ่งออกเป็นหลายส่วนที่ไม่อาจกลืนเข้าหากันได้ในระยะเวลาอันสั้น ผู้เขียนจึงเลือกที่จะนำเสนอในหัวข้อมานุษยวิทยาแนวอิสลามแทน ผู้เขียนขอขอบพระคุณ ดร.อภิญญา เฟื่องฟูสกุล ครูผู้ชักชวนให้เขียนบทความ และดร.ชยันต์ วรรธนะภูติ ผู้ตั้งคำถามและชวนพูดคุยถึงวิธีการค้นหาความรู้ในโลกอิสลาม นอกจากนี้ บทความนี้ยังถูกเขียนขึ้นมาด้วยความรู้สึกอยากตอบแทนข้อถกเถียงต่าง ๆ ระหว่างตัวผู้เขียนเองกับบรรดานักวิชาการมุสลิม ทั้งที่สามารถสร้างบทสนทนากันได้อย่างยาวนานหรือเพียงชั่วครู่ ทั้งที่สามารถคุยกันด้วยมิตรภาพและเริ่มมีอารมณ์ พวกเขาและเธอมีมากมายจนไม่อาจเอ่ยชื่อได้หมดในที่นี้ อย่างไรก็ตามข้อผิดพลาดใด ๆ ที่เกิดขึ้น ผู้เขียนขอน้อมรับและนำไปแก้ไขในโอกาสต่อไป
- 2 ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ ราบินาว (Rabinow, 1977) นักมานุษยวิทยาซึ่งเคยเขียนบทความทบทวนประสบการณ์ทำงานภาคสนามที่ไม่รีอโคโคไว้อย่างน่าสนใจ ราบินาวเล่าว่า เขารู้สึกท้อแท้และหวั่นเสียมากกับการเรียนรู้วัฒนธรรมอาหรับจากระดับท้องถิ่น รวมไปถึงการเข้าใจโลกอิสลามผ่านวัฒนธรรมอาหรับ จากการคุยกับคนในระดับต่าง ๆ ซึ่งให้ความหมายที่แตกต่างกัน กระนั้น ราบินาวก็ยังคงมุ่งทำความเข้าใจโลกอิสลามและวัฒนธรรมอาหรับผ่านท้องถิ่นโมรีอโคโคต่อไป
- 3 ผู้เขียนเคยได้รับคำแนะนำจากนักวิชาการมุสลิมหลายท่าน ในรอบเกือบสิบปีที่ผ่านมามีคนแนะนำให้เข้ามาศึกษาใน “โลกมุสลิม” ที่หลากหลายเท่านั้น เนื่องจาก “โลกอิสลาม” เป็นเรื่องยาก เพราะสุดท้ายแล้วโลกอิสลามก็เป็นเช่นโลกทางศาสนาอื่น ๆ ซึ่งจำเป็นต้องมีความเชื่อและศรัทธา การศึกษาจากมุมมองของคนนอกและความรู้ “ตะวันตก” จึงมักมีข้อจำกัดด้วยคำอธิบายเชิงเหตุและผล การทำความเข้าใจโลกอิสลามจึงควรดำเนินการโดยมุสลิมมากกว่า
- 4 อย่างไรก็ตาม ไบรอัน เทอร์เนอร์ (Bryan S. Turner, 2002) ก็ได้วิจารณ์แนวความคิดเกี่ยวกับบรรพาคตินิยมของชาอิดเอาไว้อย่างน่าสนใจว่า ชาอิดตีความเกินเลยไป

จากระดับไปในการมองบูรพาคตินิยมในฐานะที่เป็นวาทกรรมตะวันตก โดยเฉพาะการอ้างอิงและใช้หลักฐานเพียงตัวบทเอกสาร

- 5 เบอร์นาร์ด ลิวอิส ปัจจุบันเป็นศาสตราจารย์เกียรติคุณประจำมหาวิทยาลัยปρίนซ์ตันและเป็นผู้ค้นพบาคติศึกษา เชี่ยวชาญด้านประวัติศาสตร์อิสลาม รวมไปถึงโครงสร้างสังคมของมุสลิมเป็นอย่างดี โดยเฉพาะหนังสือเรื่อง *The Arabs in history* (1966) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในการสร้างความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับโลกอิสลาม หนังสือเล่มนี้ของเขาเป็นเสมือนดังข้อมูลหลักฐานชั้นดีสำหรับ ซาอิด (Edward Said) ในการวิจารณ์เกี่ยวกับบูรพาคตินิยม (orientalism) กระทั่ง ลิวอิสได้เขียนหนังสือเล่มใหม่มาตอบโต้ในชื่อเรื่อง *Islam and the west* (1993) โดยเสนอประเด็นว่า ประวัติศาสตร์การศึกษาในแนวทางบูรพาคติศึกษาเป็นแนวทางการศึกษาที่มีอิสระจากการขยายตัวเข้ามาของจักรวรรดินิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อังกฤษและฝรั่งเศสที่สนใจศึกษาโลกอิสลามตั้งแต่ ค.ศ. ที่ 16 และ 17 นั้นไม่ได้ทำการควบคุมหรือจัดการกับความรู้ดังกล่าว
- 6 นอกจากประเด็นนี้แล้ว อะห์เหม็ดยังวิพากษ์บาร์ธในอีกหลายๆ ประเด็น อาทิ ประเด็นเกี่ยวกับการสัมภาษณ์ผู้หญิงมุสลิมยากจนของบาร์ธที่เชื่อมโยงกับวิธีวิทยาซึ่งเน้นความเป็นปัจเจกบุคคลมากเกินไปซึ่งแทบไม่ได้เชื่อมโยงโลกทางศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้องเท่าไรนัก โปรดดู ข้อถกเถียงนี้ได้ใน Ahmed (1976) และ Barth (1981)
- 7 ตามรากศัพท์ เตาฮีด มาจากคำว่า วะฮีด ที่แปลว่าหนึ่ง ในภาษาอาหรับและเปอร์เซีย ในกรณีนี้มักหมายความว่า การให้ความสำคัญและการเชื่อมั่นว่าในโลกใบนี้มีพระเจ้าเพียงองค์เดียว
- 8 หมายถึง คำพูด การกระทำ และการยอมรับของท่านนบี มุฮัมมัด
- 9 ศาสตร์ทางกฎหมายของอิสลาม
- 10 ประมวลข้อกฎหมายต่างๆ ของศาสนาอิสลามอิสลาม
- 11 ซึ่งน่าจะได้รับอิทธิพลจากแนวคิดวิวัฒนาการนิยม

## บรรณานุกรม

- Abu-Lughod, L. 1989. "Zones of Theory in Anthropology of Arab World", Annual Review of Anthropology (8): 267-306.
- Ahmed, Akbar S. 1976. *Millenium and Charisma Among Pathan: A Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction*. Ann Arber, MI: New Era Publications.
- Al-Azmeh. 1996. *Islams and Modernities*. (2<sup>nd</sup>). London and New York.
- Verso.Asad, Talal. 1986. "The Idea of an Anthropology of Islam", Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.
- Barth, F. 1981. "Selected Essays of Frederik Barth: Features of Person and Society in Swat and collected Essays on Pathans", Vol-2. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ba-Yunus, Ilyas and Farid Ahmad. 1985. *Islamic Sociology: An Introduction*, London: Hodder and Stoughton.
- Chaiwat Satha-anand. 2005. *The Life of This World: Negotiated Muslim Lives in Thai Society*. Singapore. Marshall Cavendish Academic.
- Dorairajoo, Saroja Davi. 2002. *"NO FISH IN THE SEA" Thai Malay Tactics of Negotiation in a time of scarcity*. Ph.D Dissertation. The Department of Anthropology, Harvard University. Cambridge. Massachusetts.
- Donnan, Hastings. 2002. *Interpreting Islam*. London. SAGE.
- Eickelman, D.F. 1981 a. *The Middle East and Central Asia: an Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall.
- \_\_\_\_\_. 1981b. "A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein." International Journal of Middle Eastern Studies (13): 361-365.



- Fazlur, Rahman. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Geertz, C. 1960. *Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Islam Observed*. New Haven and London: Yale University Press
- \_\_\_\_\_. 1993. "Religion as a Cultural System." in C. Geertz (ed.). *The Interpretation of Culture: Selected Essay*. London: Fontana. pp. 87-125.
- Hetherington, K. 1998. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London: Sage.
- Kempny, Marta. 2012. "Rethinking Native Anthropology: Migration and Auto-Ethnography in the Post-Accession Europe", *International Review of Social Research*. Vol.2(2), June 2012, 39-52.
- Lewis, Bernard. 1966. *The Arabs in history*. Harper and Row. Harper Colophon Books.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Islam and the West*, Oxford University Press.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford. Berg.
- Narayan, Kirin. 1993. "How Native Is a "Native" Anthropologist?", *American Anthropologist*, New Series, Vol.95(3). pp. 671-686.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Tapper, Richard. 1995. "Islamic anthropology and Anthropology of Islam", In *Anthropological Quarterly*. Vol-68(3). Anthropological Analysis and Islamic Text. Jul. pp. 185-193.
- Turner, Bryan S. 2002. "Orientalism, or the politics of the text", In *Interpreting Islam*. Hastings Donnan (ed.) London. SAGE.

Varisco, M. D. 2005. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropology Representation*.  
Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Wyn Davis, Merryl. 1985. "Towards an Islamic Alternative to Western Anthropology",  
*Inquiry*, June: 45-51.

\_\_\_\_\_. 1988. *Knowing one Another: Shaping an Islamic Anthropology*, London  
and New York: Mansell.