

# มนุษยวิทยาแนวอิสลาม: บทแนะนำและข้อถกเถียง

## Islamic Anthropology: Introduction and Debates

ศรรุทธ อุ่มอี้อุยุทธ<sup>1</sup>

Sorayut Aiemueayut

### บทคัดย่อ

การศึกษาศาสนาอิสลามในแนวทางมนุษยวิทยานั้นเป็นส่วนหนึ่งของมนุษยวิทยาว่าด้วยศาสนา โดยทั่วไป นักมนุษยวิทยาให้ความสนใจในรูปแบบของการทำความเข้าใจในสถาบันหรือโครงสร้างทางสังคม หรือมองศาสนาในฐานะที่เป็นวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ในช่วงต้นทศวรรษที่ 1980 โดยประมาณ ได้เกิดความเคลื่อนไหวที่น่าสนใจและมีความใกล้เคียงกับมนุษยวิทยาว่าด้วยอิสลาม (Anthropology of Islam) ซึ่งนั่นก็คือมนุษยวิทยาแนวอิสลาม (Islamic Anthropology) ในช่วงเวลาดังกล่าวปรากฏหนังสือและบทความที่น่าสนใจและทรงอิทธิพลอย่างมาก โดยนักมนุษยวิทยาและนักสังคมวิทยามุสลิม คล้ายว่าเป็นการพยายามหาจุดที่ลงตัวระหว่างความรู้ระหว่างความรู้ทางอิสลามและความรู้แบบตะวันตก ควบคู่ไปกับการตอบโต้ความรู้ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยคนตะวันตกหรืออภินัยหนึ่งก็คือ ความรู้ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยกลุ่มที่ไม่ได้เป็นมุสลิม

บทความนี้เป็นการทำความเข้าใจกับบริบทและตำแหน่งแห่งที่ของความรู้ดังกล่าวรวมไปถึงข้อถกเถียงซึ่งเกิดขึ้น

**คำสำคัญ:** มนุษยวิทยาแนวอิสลาม, มนุษยวิทยาว่าด้วยอิสลาม, 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 การเผชิญหน้ากับการทำท้าทาย จาก “คนใน” หรือ นักวิชาการมุสลิมไม่อาจเข้าใจเรื่องราวของอิสลามได้ เมื่อจาก ไม่ได้นับถือศาสนาอิสลาม

โดยพื้นฐาน นักมานุษยวิทยาว่าด้วยศาสนาได้รับอิทธิพลจากนักคิดสำคัญ โดยเฉพาะ การพิจารณาศาสนาสมേือนเข่นวัฒนธรรม (Religion as cultural system) ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Geertz, 1993) ซึ่งศาสนาคือส่วนสำคัญในการกำกับความคิด การกระทำ และการให้ความหมายกับโลกทางสังคม ดังที่เกียร์ซเองได้แสดงไว้อย่าง ชัดเจนในงานเขียนของเขาว่า ศาสนาแห่งชาติ (Religion of Java, 1960) รวมไปถึง หนังสือที่ชื่อ “ถูกอ้างอิงบ่อยครั้งที่สุดในการศึกษาอิสลาม” ผ่านมิติมานุษยวิทยาก็คือ อิสลามที่แลเห็น (Islam Observed, 1968) งานทั้งสองชิ้นนี้เปรียบเสมือนตัวอย่าง ของงานเขียนทางมานุษยวิทยาที่นำเสนอเสียงของผู้ให้ข้อมูลผ่านประสบการณ์ เก็บข้อมูลของนักมานุษยวิทยาที่เข้าไปอยู่ร่วมกับคนใน งานของเกียร์ซไม่ได้ให้ ความสำคัญต่อศาสนาในตัวบท หากมุ่งพิจารณาศาสนาในชีวิตประจำวัน และ มีลักษณะผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่น

ในแง่นี้ งานศึกษาทางมานุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามโดยส่วนใหญ่จึงมุ่งเน้น และให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามในบริบทของท้องถิ่นซึ่งอาจเป็นส่วนที่ ผสมผสานกันระหว่างโลกทางสังคมในเชิงชาติ กับโลกอิสลามในลักษณะสากล (Eickelman, 1981a 1981b; Marranci, 2008) โลกที่ผสมผสานกันในลักษณะเช่นนี้ เองก็มักจะถูกเรียกว่า อิสลามพื้นถิ่น (folk Islam) หรือ อิสลามแบบท้องถิ่น (local Islam) ซึ่งมุ่งเน้นกระบวนการกลางเป็นท้องถิ่นที่หลากหลายของศาสนาอิสลาม ท่ามกลางความศรัทธาและเชื่อมั่นในพระเจ้าองค์เดียวแก้กัน

แนวพิจารณาเช่นนี้จะเป็นกรอบแหล่งที่มาที่สำคัญที่สุดของ ศาสนาภิการเมืองอัคตั้กษณ์ ของ มุสลิมในที่ต่าง ๆ ขณะเดียวกัน การศึกษาซึ่งสนใจโลกชาติของมุสลิมอีกแนวทางหนึ่ง ได้ให้ความสนใจที่แตกต่างออกไป อาซัด (Asad, 1986) เป็นคนหนึ่งซึ่งปิดประเด็นนี้

เข้ามายังว่าจารีตประเพณี (tradition) ในอีกความหมายหนึ่งไม่ได้มีลักษณะของ การทำให้เกิดลักษณะอันจริงแท้และความหมายที่ไม่อาจปรับเปลี่ยนได้ (essentialism) ทว่า เป็นเสมือนปฏิกริยาที่แสดงต่อสภาวะความทันสมัย โดยเฉพาะภายใต้บริบท และสถานการณ์ที่โลกมุสลิมกำลังเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงทั้งจากภายใน และภายนอกสังคมมุสลิมเอง

โลกท้องถิ่นหรือโลกจารีตจึงเป็นเสมือนสนามสำคัญของการศึกษา มนุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามอย่างต่อเนื่องจนแทบทกถอยเป็นขั้นบของการศึกษา อิสลามในมุมมองทางมนุษยวิทยาไปในที่สุด<sup>2</sup>

อย่างไรก็ตาม ในเบื้องต้นผู้เขียนรู้สึกว่าสังคมอิสลามมักเผชิญปัญหา กับ คำอธิบายโดยคนนอกค่อนข้างมาก คนนอกในความหมายนี้ไม่ใช่คนนอกพื้นที่หรือ ห้องถิ่นเพียงอย่างเดียว แต่หมายรวมถึงคนต่างศาสนा โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำอธิบายจาก “ตะวันตก”<sup>3</sup>

แน่นอน ในระดับงานชาติพันธุ์นิพนธ์ มายาคติเกี่ยวกับตะวันตกในโลกมุสลิม ก็เกิดขึ้นภายใต้บริบทที่เฉพาะเจาะจงมาก งานวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของ ดอร์ราจู (Dorairajoo, 2002) ก็เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนมากในการบอกเล่ามายาคติ ดังกล่าว เดอเล่าว่าท่ามกลางความขัดแย้งและการช่วงชิงทรัพยากรทางทะเล ที่ปัจจุบัน ความเป็นตะวันตกถูกขยายภาพผ่านการเข้ามาของนักพัฒนาองค์กรจากอุตสาหกรรม และการเคลื่อนไหวด้านสิทธิชุมชน บรรดาเจ้าหน้าที่และกลุ่มชาวบ้านที่เคลื่อนไหว ดังกล่าวได้ถูกตีตราจากครูสสอนศาสนากลุ่มนี้ว่าดำเนินการไม่ต่างจากคนตะวันตก เป็นทั้งพวยiy และคนต่างศาสนานี้มาสร้างความปั่นป่วนและทำลายความสงบ ที่เคยมีมากของห้องถิ่น เป็นต้น

นอกจากนี้ มายาคติเกี่ยวกับ “ตะวันตก” ของอิสลามในระดับห้องถิ่นเอง ก็เริ่มขยายตัวขึ้นอย่างมีนัยสำคัญมากขึ้น ผู้เขียนเริ่มต้นทำภาคสนามครั้งแรก ในปี 2548 เมื่อย้อนกลับไปอีกครั้ง เมื่อปี 2552 หลาย ๆ ถึงมีความเปลี่ยนแปลงไป โดยเฉพาะการดำเนินชีวิตระประจำวัน อาทิ การใส่หมวกแก๊ปกลายเป็นสิ่งไม่ควร กระทำอย่างยิ่งในชุมชนอิสลาม เนื่องจากคนห้องถิ่นเชื่อว่าเป็นหมกที่ยวบลิตซ์ขึ้น

เพื่อล้อเลียนhammadีเยาะห์ของศาสนาอิสลาม รวมไปถึงกูข้อห้ามเรื่องการแต่งกายที่เข้มงวดขึ้นโดยมีการให้เหตุผลว่า การแต่งกายดังกล่าวเป็นของตะวันตกเป็นต้น

ปรากฏการณ์เข่นนี้ อาจมีรากฐานของความเชื่อมาอย่างยาวนาน ทว่า ในช่วงแรกที่ผู้เขียนลงไปศึกษา ระเบียบการแต่งกายดังกล่าวยังไม่เคร่งครัดหรือ มีการแสดงออกทางมายาคติที่ชัดเจนในระดับนี้ โดยเฉพาะการแต่งกายนั้น หาก คนใดแต่งกายไม่ถูกต้องตามหลักศาสนา ก็มักจะมีการเบรี่ยบประยับคบคืนลิ้ยก็หรือ คนไทยพุทธในชุมชนไกล์เดียงมากกว่าการหยิบยกตะวันตกมาเป็นตัวเบรี่ยบเทียบ

ในทัศนะของผู้เขียน โลกอิสลามเริ่มมีแนวโน้มและบทบาทเข้ามาแทนที่โลกท้องถิ่นหรืออิสลามแบบท้องถิ่นมากขึ้นเรื่อยๆ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ดำเนินการในความเป็นอิสลามและการตระหนักในชุมชนทางศาสนาอิสลามหรืออุमะห์ (ummah) ได้ก่อตัวขึ้นอย่างเข้มข้นมากขึ้น ชุมชนในลักษณะนี้มีที่เป็นเพียงแค่ชุมชนที่ถูกจัดตั้งขึ้น หากยังมีพื้นที่ปฏิบัติการอย่างชัดเจน

จากการค้นคว้าเบื้องต้น พื้นที่ปฏิบัติการอย่างหนึ่งก็คือ การสร้างพื้นที่ของความรู้ หากเราไม่นับรวมกระบวนการการทำให้ความรู้กลายเป็นอิสลาม (Islamization of knowledge) แล้ว เราอาจพบว่าความเคลื่อนไหวทางความรู้ในโลกอิสลาม นับเป็นส่วนหนึ่งของโลกวิชาการทางสังคมศาสตร์เป็นอย่างมาก โดยเฉพาะในช่วงต้นศตวรรษที่ 1980 ได้มีความเคลื่อนไหวที่เรียกว่า มนุษยวิทยาแนวอิสลาม (Islamic Anthropology) ซึ่งประหนึ่งท้าทายการค้นคว้าศึกษาด้านมนุษยวิทยา ว่าด้วยอิสลาม (Anthropology of Islam) โดยตรง ความน่าสนใจของการเคลื่อนไหวนี้ มีสามประการคือ ประการแรก เป็นการเคลื่อนไหวทางความรู้ของนักมนุษยวิทยามุสลิมซึ่งพยายามจัดวางโลกมุสลิมในทิศทางที่ตนเองเข้าใจ กระบวนการนี้เป็นทั้งเชื่อมโยงและถกเถียงกับกระบวนการอุบรมขัดเกลาทางมนุษยวิทยาซึ่งมีปัจกานิด

ประการที่สอง การเคลื่อนไหวดังกล่าวเกิดขึ้นในกลุ่มประเทศหลังอาณานิคม เป็นสำคัญ และสุดท้าย ปัจจุบันการเคลื่อนไหวของมนุษย์วิทยาแนวอิสลาม

เป็นทั้งการท้าทายวิชีวิทยาในการหาความรู้ทางมานุษยวิทยาและตรวจสอบความสัมพันธ์เชิงอำนาจของนักมานุษยวิทยากับผู้คนซึ่งถูกศึกษาโดยตรง ทว่าในทางกลับกันก็ประหนึ่งเป็นการสร้างข้อจำกัดในการค้นหาความรู้ด้วยชั้นกัน

ข้อเทียนต่อไปนี้ ผู้เขียนมีวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจกับบริบทและสถานภาพของความรู้ในด้านมานุษยวิทยาแนววิสุลาม รวมไปถึงข้อถกเถียงซึ่งเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในการศึกษาสัมคณาศาสตร์

### ตะวันตกและการวิพากษ์ความรู้ตะวันตก

ริชาร์ด เทปเปอร์ (Richard Tapper) นักมานุษยวิทยาอาวุโสจากวิทยาลัยบูรพาศึกษาและการศึกษาเอกพริกา มหาวิทยาลัยลอนดอนได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า มานุษยวิทยาแนววิสุลามนั้นส่วนหนึ่งเกิดขึ้นมาจากการวิพากษ์แนวคิดทฤษฎีทางสังคมตะวันตก ควบคู่ไปกับการวิพากษ์สังคม วัฒนธรรม และระบบคุณค่าจากมุมมองของนักวิชาการมุสลิม โดยเฉพาะการย้อนไปสู่แนวคิดหรือการค้นหาความรู้ทางมานุษยวิทยาซึ่งมีภูมิหลังทางประวัติศาสตร์เติบโตมาพร้อมกับจักรวรรดินิยม นับตั้งแต่ การถูกอบรมปมความคิด และการตัดสินเรื่องร้าวต่างๆ โดยนำตนเองเป็นศูนย์กลาง ในเมืองนี้ มานุษยวิทยาในฐานะเด็กน้อยจากอาณานิคมตะวันตกจึงมีการศึกษา ตั้งค่าตาม วิธีการศึกษา และสมมติฐานไม่หลุดออกจากฐานคิดแบบจักรวรรดินิยม (Tapper, 1995)

ดังนั้น จึงไม่แปลกที่ประเพณีการศึกษาทางมานุษยวิทยาในยุคเริ่มแรกคือการศึกษากลุ่มคนในสังคมบุพกาล (โดยเฉพาะในยุคเริ่มแรกของการศึกษาทางมานุษยวิทยาในยุโรป) ให้ใช้คำว่า Non-Western society- ผู้เขียน) แม้ว่า การศึกษาตั้งกล่าวจะลดลงไปแล้วในยุคหลังอาณานิคม ทว่า การวิพากษ์มุมมองและแนวคิดตะวันตกก็จำเป็นต้องได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อยู่อย่างต่อเนื่อง เนื่องจากมรดกของอาณานิคมยังคงดำรงอยู่ และสืบทอดมา โดยเฉพาะฐานคิด

จากการสำรวจเบื้องต้น ผู้เขียนพบว่า มุมมองที่นักวิชาการในกลุ่มนี้มีต่อตะวันตกเป็นการมองในฐานะจักรวรรดินิยมในช่วงสมัยของการไล่ล่าอาณานิคม

เป็นสำคัญ รวมไปถึงการได้รับแรงบันดาลใจจากการเขียนทางวิชาการของ ชาอิด (Edward Said) เรื่อง บูรพา尼ยม (Orientalism, 1978) แฮสติง ดอนนาน (Hastings Donnan) ได้กล่าวว่าหนังสือเล่มนี้ของชาอิดเป็นเสมือนการวางแผนคุ้มครอง ซึ่งเป็นดั่งปริศนาสำหรับบรรดานักวิชาการ ด้านหนึ่ง เป็นดั่งการซุปภูทางด้านจริยธรรม และสภาวะเข้าความของศีลธรรมทางวิชาการ เช่นเดียวกันกับการนำเสนอและทাথายทางความคิดและวิธีการค้นหาความรู้ในการทำความเข้าใจวัฒนธรรมอื่น (Donnan, 2002)

สำหรับชาอิด งานทั้งหมดของเขามักเริ่มต้นที่การพิจารณาจากข้อตrangข้ามโดยเฉพาะปัญหาเรื่องอัคติกต (Occident) หรือตะวันตก (West) กับบูรพา (Orient) หรือตะวันออก (East) โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระบวนการการทำให้เกิดความคิดแบบบูรพา尼ยมในลักษณะที่เป็นแก่นแกนและแปรเปลี่ยนได้ยากในกลุ่มอิสลามหรืออาหรับ ทั้งบุคลิกภาพและรูปแบบของวิธีคิด สำหรับชาอิด มุ่งมองดังกล่าวของนักบูรพาคดีศึกษาคือสิ่งที่ถูกนำเสนออย่างผิดพลาดและเป็นระบบ โดยเฉพาะความเป็นตะวันออกในหลักการความหมายของข้อจำกัดในการทำความเข้าใจ ตนเองของตะวันตก ไม่ว่าจะเป็นความติวไถซ์ ความเป็นเหตุเป็นผล และแรงผลักที่นำไปสู่ความทันสมัย และท้ายที่สุด ภาพลักษณ์ของนักบูรพาคดีศึกษาแห่งตะวันออกที่ถูกแสดงออกมามีส่วนสำคัญ ในการกล่าวเป็นผลลัพธ์ของอุดมการณ์ และอคติทางวัฒนธรรมซึ่งนักบูรพาคดีศึกษานั้นมีการกล่าวไว้่ายขึ้นนี้คือ ความรู้ของนักบูรพาคดีศึกษานั้นชอบซึ่งไปด้วยอำนาจและวางแผนบนพื้นฐานทางความคิดแบบอานานิคม

ประเด็นท้าทายนี้เอง ชาอิดได้ทำการเชิญหน้ากับผู้อ่านในหนังสือเล่มนี้ ด้วยคำถามที่ว่า How does one represent other (Said, 1978: 325) คนเราจะหลบลี้หรือถอยหลังออกจากความเป็นการเมือง ปัจจัยทางวัฒนธรรมและอัคติวิประวัติหรือภูมิหลังที่ก่ออุปร่างในการมองโลกได้อย่างไร ซึ่งสุดท้ายแล้วมันเป็นไปไม่ได้เลยที่จะพูดถึงวัฒนธรรมอื่นโดยปราศจากการนำเสนอที่ผิดพลาด ไม่ระดับเดียวกับหนึ่ง<sup>4</sup>

อิทธิพลทางความคิดของชาบิด ผู้ผลต่อภัมานุชยวิทยามุสลิม ชาวปา基สถาน คนหนึ่ง คือ อัคบาร อะห์เม็ด เข้าทำการวิพากษ์งานศึกษาทางมนุชยวิทยา ด้วยเช่นกันและเรียกนักมนุชยวิทยาซึ่งทำงานในโลกอิสลามโดยใช้มโนทัศน์ ตะวันตกว่า “นักมนุชยวิทยานูรพาคดี” (The Orientalist anthropologist) อะห์เม็ด เริ่มต้นจากการตั้งข้อกังวลงานเขียนของ เบอร์นาร์ด ลิวอิส (Bernard Lewis) นักนูรพาคดีศึกษาชื่อดัง<sup>5</sup> ต่อประเด็นการอธิบายโครงสร้างและการจัดองค์กร ทางสังคมของสังคมชาวอาเบย อะห์เม็ดชี้แจงว่า ลิวอิสอธิบายประเด็นดังกล่าว บนพื้นฐานของระบบกษัตริย์, ตัดดินานิยม, เจ้าของที่ดิน, ชาวนา และชนเผ่า โดยที่ ถ้อยคำเกือบทั้งหมดนี้เกิดขึ้นในช่วงสมัยกลางของยุโรป ทั้งที่ในแห่งของข้อเท็จจริง แล้ว ระบบศักดินานิยมหรือพิวัตัลไม่ได้ถูกพัฒนาขึ้นมาในโครงสร้างสังคมชาวอาเบย ที่พัฒนามาจากชนเผ่า ไม่ว่าจะเป็นทั้งก่อนและหลังการเข้ามาของศาสนาอิสลาม ปฏิกริยาเช่นนั้นบ่งชี้เป็นภาพที่สละท่อนถึงการใช้มโนทัศน์ได้ดีที่สุด ผิดเวลา และ ผิดกับผู้คนที่ศึกษา นอกไปจากนี้ อะห์เม็ดยังมีความเห็นเพิ่มเติมอีกว่า “นักนูรพาคดี ศึกษาหรือนักมนุชยวิทยานูรพาคดี” จำนวนมากยังคงทำในสิ่งที่ขาดกับความรู้สึก มุสลิมโดยใช้ถ้อยคำ “ลัทธิมุอัมเม็ด” ในการเรียกแทนศาสนาอิสลาม หรือกระทั่ง ในพจนานุกรมของมหาวิทยาลัยอ็อกซ์ฟอร์ดเองก็มีการใช้คำว่า “ลัทธิมุอัมเม็ด” (Mohammedism) ในเจตนาเชิงลบต่อมุสลิม (Ahmed, 1986: 226-227)

นอกจากนี้ อะห์เม็ดยังย้อนกลับไปอ่านงานศึกษาในสังคมปagan ของบาร์ธ (Barth) ซึ่งประเมินว่าเป็นการพบข้อคิดใหม่เกี่ยวกับการศึกษาชาติพันธุ์ นิพนธ์ อะห์เม็ดหยิบยกเหตุการณ์ที่บาร์ธกล่าวอ้างถึงสาเหตุของการคั่นพบ “โครงสร้างเชิงลึก” (deep structure) ซึ่งสามารถอธิบายพฤติกรรมของชาว “ปุคห์ตุน” (Pukhtuns) ได้อย่างจริงจังทางมนุชยวิทยา

เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นครั้งที่บาร์ธนั่งรัฐบัลในปากีสถานโดยคนขับปฏิเสธ ที่จะให้ทางกับรถคันอื่นๆ ขณะขับรถบนสะพาน การกระทำเช่นนี้ส่งผลต่อกันในรถ เป็นอย่างมาก เนื่องจากสะพานดังกล่าวเป็นสะพานข้ามทางรถไฟที่สามารถ ยกปิดเปิดได้ การกระทำของคนขับส่งผลให้คนในรถรู้สึกตึงเครียดเป็นอย่างมาก

กับภาระมาโรงของรถไฟ แต่สุดท้าย ความรู้สึกตั้งกล่าวเรียกคือศีลภัยลงจากความล่าช้าของรถไฟ

อะห์เหม็ดเห็นว่าประเด็นตั้งกล่าวมีลักษณะของการเดียดสีและหยอกล้อกับเหตุการณ์ที่ทำให้ผลร้ายกล้ายเป็นเรื่องปกติหรือกล้ายเป็นดีมากกว่าการหยิบยกในฐานะประเด็นความรู้ เขายกตัวอย่างว่าหากต้นเรื่องเจอนั้นรถที่มารายมาไม่ได้ในอังคฤษหรืออเมริกาบ้าง การครุ่นคิดถึงประเด็นนี้จะสามารถทำให้เข้าใจสังคมตะวันตกได้หรือไม่และอย่างไร อุบัติเหตุทางข้อค้นพบของบาร์ซจึงเกิดขึ้นไม่ได้เลย หากบาร์ซไม่เด้มองสังคมปูค์ทูนในฐานะส่วนหนึ่งของความเป็นบุรพาคดีนิยม<sup>6</sup>

ในแง่มุมที่แตกต่างกันนั้น บายยูนุส (Ilyas Ba-Yunus) ได้มองว่า สาขาวิชาสังคมวิทยามีลักษณะที่ศึกษาได้ครอบคลุมกว้าง ทว่า สังคมวิทยาแห่งโลกที่สามกลับไม่ถูกนับรวมอยู่ในมุมมองและข้อเท็จจริงทางสังคมของโลกที่สามเท่าไหร่นัก ดังเช่น การนำเสนอภาพชีวิตของมุสลิมในลักษณะที่ເคาดนเองเป็นศูนย์กลางที่ถูกความคุณด้วยประสบการณ์ทางศาสนา นอกเหนือนี้ สังคมวิทยาเองก็ง่ายที่กล่าวถึงสิ่งต่างๆ ทางแนวคิดทฤษฎีและแสร้งคล้ายกับเป็นกลางหรือปราศจากการให้คุณค่าใดๆ ทั้งที่จริง สังคมวิทยาควรเป็นทั้งปฏิบัติการ การประยุกต์ปรับใช้ และความรู้ด้วยความจำเป็นในเรื่องของคุณค่า (Ilyas Ba-Yunus, 1985)

Wyn Davies ในหนังสือเรื่อง Knowing One Another (1988) เห็นว่า กระบวนการคิดแบบตะวันตกในสาขาวิชาทั่วไปและมนุษยวิทยานั้นเป็นลิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างต่อเนื่อง เครื่องด้วยอ้างอิงถึง โรมัต คุห์ทัน และฟูกอร์ด เพื่อที่จะเข้าใจว่า ความรู้สุดต่างๆ นั้นถูกผลิตสร้างขึ้นมาอย่างไร ในแง่นี้ กระบวนการทัศน์ของความรู้ตะวันตกจึงมักถูกปรับเปลี่ยนอยู่เสมอในช่วงเวลาประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะกระบวนการทัศน์ที่นำตะวันตกไปสู่การเป็นโลกชาวส (secular) และมองศาสนาในฐานะเป็นลิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น ในแง่นี้ ตะวันตกจึงไม่สามารถเข้าใจพัฒนาการอย่างรวมในลักษณะลิ่งได้

ดังนั้น กระบวนการทำงานทางมนุษยวิทยาซึ่งสืบเนื่องจากยุคอาณานิคมอันหมายถึงการลงภาคสนามและสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมกับวัฒนธรรมอื่นนั้น

จึงมีลักษณะที่ล้มเหลวบางประการนั่นคือ ไม่ได้เข้าใจวัฒนธรรมนั้นๆ จากมิติทางประวัติศาสตร์หรือ “ความรู้” ที่ถูกปรับเปลี่ยนอย่างต่อเนื่องในสังคมนั้นๆ เลย ในทางกลับกันนักภาษาชีวไทยก็มักมองไม่ค่อยเห็นหรือไม่พากษ์ศูนย์กลางทางความรู้ของตนเอง ทั้งที่เป็นปัจจุบันทางภาษาและวิทยา (Davies, 1985)

## แล้วมานุษย์วิทยาแนวอิสลามคืออะไร?

ปัญหาในข้างต้นก่อให้เกิดคำถามขึ้นมาอย่างมาก อาทิ มนุษย์วิทยา  
แนวอิสลามคืออะไร การหลุดพ้นออกจากกระบวนการครอบจักรวาล  
จากอาณาจักรมนุษย์เป็นอย่างไร สาขาวิชามนุษย์วิทยาควรจะทำการศึกษาสังคม  
อื่นด้วยความคิดและการอบรมจากตะวันตกหรืออศตัญแนวทบพวนวรรณกรรม  
จากตะวันตกเป็นพื้นฐานหรือควรหันมาสนใจหลักฐานความรู้จากโลกมุสลิมและ  
ชนพื้นถิ่นอื่นๆ แทน และถึงที่สุดแล้ว ควรหรือไม่ที่จะให้มนุษย์วิทยาถูกรื้อlobไป  
ในส่วนของผลผลิตจากตะวันตก

เหเปเปอร์อธิบายว่า ในโลกมุสลิมได้เริ่มตอบสนองหรือมีปฏิกริยาต่อความรู้ ตัวตนตุภานันบัตติ้งแต่ ค.ศ. ที่ 1960 แล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระบวนการการทำให้ความรู้ทางสังคมศาสตร์ซึ่งหมายรวมถึงมนุษยวิทยาโดยเป็นอิสลาม และจัดวางให้ลงตัวสำหรับโลกอิสลาม โดยยืนยันว่าการศึกษาสังคมมุสลิมควรใช้แนวทางที่เป็นอิสลาม หรือผู้ที่มีความคุ้นเคยและมีประสบการณ์กับหลักฐานทางตัวบทของอิสลาม (Tapper, 1995: 298) ดังนั้น จึงไม่แปลกอย่างไรที่ มนุษยวิทยา แนวอิสลามจะมีกลิ่นอายของการพยายามที่จะสร้างความคิดและทฤษฎีทางสังคม จากรากฐานศาสนาอิสลามโดยเฉพาะจาก อัล กรุอาน ซึ่งเป็นสมอ่อนการยืนยัน และปฏิญาณตนในตัวรากเหตุผลซึ่งไม่มีวันเปลี่ยนแปลงในโลกอิสลาม ขณะเดียวกัน ก็เป็นดังการนำเสนอตัวเองว่าตั้งอยู่บนการค้นหาความรู้ที่อยู่ตรงกลางระหว่าง การอยู่บนการใช้ความรู้ตัวตนตอกย่างสุดขั้วและไม่เป็นไปในทางศาสนามากจนเกินไป

บัญชีและรหัสเม็ด ได้ให้คำนิยามเกี่ยวกับสังคมวิทยาแนวอิสลามเอาไว้ว่า เป็นการค้นหาหลักการพื้นฐานในธรรมชาติของมนุษย์ พฤติกรรม และการจัดองค์กร

ของมนุษย์ ขณะเดียวกัน ความรู้ดังกล่าวต้องสามารถนำไปปรับประยุกต์และเป็นผลที่เอื้อต่อการส่งเสริมอิสลามในระดับปัจจุบัน ลังคอม และระหว่างความสัมพันธ์ของผู้คนในลังคอม (Ba-Yunus and Ahmad, 1985: 35-36) นอกจากนี้ อะห์เหม็ด ยังนิยามความหมายโดยภาพกว้างของมนุษย์วิทยาแนวอิสลามไว้ด้วยเช่นกัน เขายิ่งว่า เป็นการศึกษากลุ่มมุสลิมโดยนักวิชาการที่ยอมรับในหลักการขั้นพื้นฐาน และสากลของอิสลามซึ่งว่าด้วยเรื่องมนุษยชาติ ความรู้ และความอดทนอดกลั้น ในความแตกต่างกับผู้อื่น มนุษย์วิทยาในความคิดของ อะห์เหม็ดยังเกี่ยวโยงตั้งแต่ การศึกษากลุ่มชนเผ่าในหมู่บ้านขนาดเล็กจนไปถึงการศึกษาทางประวัติศาสตร์และการก่อรูปทางอุดมการณ์ของศาสนาอิสลาม ในแห่งนี้ ศาสนาอิสลามจึงไม่ใช่วิชาการ ว่าด้วยศาสนาแต่เป็นสังคมวิทยา และการนิยามเช่นนี้ก็ไม่ควรกันออกไปจากกลุ่มคนที่ไม่ใช่มุสลิม (Ahmed, 1986: 56)

นอกจากคำนิยามในข้างต้นแล้ว มนุษย์วิทยาแนวอิสลามยังมีลักษณะของการสร้างบทสนทนากับมนุษย์วิทยาตะวันตกในระดับความคิด โดยมองต้นของในฐานะที่เป็นทางเลือกหนึ่งในการศึกษาศาสนาอิสลาม นักมนุษย์วิทยาแนวอิสลามได้มีความสนใจที่จะนำมันทัศน์ทางศาสนา ประวัติศาสตร์ของมุสลิม และบริบทของมุสลิม อาทิ เช่น การหยิบยก “เตาอีด” (Tawhid) มาเป็นมโนทัศน์ในการมองออกภาพของลังคอมหรือความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน<sup>7</sup> การนำ “ซุนนะห์” (Sunna) หรือการนำแนวทางชีวิตขององค์นี้ มุอิมหมัด อันประกอบไปด้วยยะดิษ (hadith)<sup>8</sup> พิก (sidiq)<sup>9</sup> และชาเรีอะห์ (shariah)<sup>10</sup> มาศึกษาในฐานะที่เป็นบรรทัดฐาน นอกจากนี้ ยังมีมโนทัศน์ในการมองมนุษย์ในฐานะที่เป็น นาฟซ์ (nafs) ในฐานะที่พระเจ้าเป็นผู้สร้างขึ้น (furah) มโนทัศน์เรื่อง “ดีน” (din) หรือการมองศาสนาในฐานะวิถีชีวิต รวมไปถึงการให้ความสำคัญกับบทบาทของ อุลามาอ์ (ulema) ในฐานะที่เป็นผู้รู้ทางศาสนาและมโนทัศน์เกี่ยวกับชุมชนหรือลังคอมซึ่งเรียกว่า อุமะห์ (ummah)

มนุษย์วิทยาแนวอิสลามยังให้ความสำคัญกับมโนทัศน์สำคัญเกี่ยวกับมนุษย์เป็นอย่างมาก โดยเฉพาะประเด็นเรื่อง พระเจ้าเป็นผู้สร้างมนุษย์ขึ้นมาอย่างหลาภากlays และความหลาภากlaysดังกล่าวอยู่ภายใต้การอ้างอิงสองประการ นั่นคือ

กฎระเบียบ/กฎหมาย (shariah) และวิชีชีวิต (minhaj) โดยกฎระเบียบนี้จะเป็นตัวแปรสำคัญที่ชี้นำให้วิถีชีวิตสามารถดำเนินไปได้

นักมนุษยวิทยาแนวอิสลามนั้นมองว่าการอุบคความคิดอิสลามนั้นมีลักษณะที่เป็นสากล ในขณะที่กรอบการทำงานแนวชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ของในยุโรป (ในฐานะจุดอ้างอิงอำนาจอาณาจักร) กลับประสบความล้มเหลวจากจุดเริ่มต้นในการอธิบายถึงความหลากหลาย และการสร้างความเชื่อเกี่ยวกับ “ชุมชนบุพกาล”<sup>11</sup> (Davies, 1988) มนุษยวิทยาแนวอิสลามกลับไม่มีการเริ่มต้นด้วยการเหยียดหายนหรือดูถูก “คนอื่น” หรือไม่พยายามอธิบายด้วยเหตุผลอย่างสุดขั้ว ทว่าเรียกร้องให้กลมกลืนไปกับคนอื่น ในแท้จริง เราจะเห็นได้ว่า รากฐานมโนทัศน์สำคัญของมนุษยวิทยาแนวอิสลามมีลักษณะของการเป็นการทำงานที่ร่วมมือร่วงไม่ให้ตกอยู่ภายใต้ความคิดของปัญญาชนตะวันตกเป็นอย่างมาก

## อิสลามที่หลักหลาຍหรืออิสลามหนึ่งเดียว?

การได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสังคมศาสตร์ อาจมีได้ก่อให้เกิดการนำไปสู่ทิศทางของการวิพากษ์ความรู้เพียงอย่างเดียว หากหมายรวมถึงการนำมาสู่ข้อถกเถียงภายในการศึกษาลัทธิและวัฒนธรรมแนวอิสลามด้วยเช่นกัน ข้อถกเถียงสำคัญในที่นี้ก็คือ ประเด็นปัญหาเกี่ยวกับอิสลามที่หลักหลาຍและอิสลามหนึ่งเดียว ข้อถกเถียงนี้แทบเป็นไปไม่ได้เลยในการพิจารณานวนฐานคิดทางศาสนา เนื่องจากอิสลามยึดถือหลักความเป็นหนึ่งเดียวทั้งความเชื่อและศรัทธาในพระเจ้าองค์เดียวทั้งและในระดับชุมชนทางศาสนาหรืออุमมะห (ummah)

ชัยวัฒน์ (Chaiwat, 2005) ได้ให้ความสนใจในประเด็นนี้อย่างมาก เขาพยบยกหัวสือสองเล่มคือ Islam and Modernity (Rahman, 1982) และ Islams and Modernities (Al-Azmeh, 1996) ขึ้นมาพิจารณา หนังสือทั้งสองเล่มนี้ถูกเขียนขึ้นมาจากนักวิชาการซึ่งมีเชื้อสืบเชิงและอยู่ในสถาบันทางวิชาการในระดับโลก ทว่าถึงที่น่าสนใจมากกว่านั้นคือ ชื่อหนังสือทั้งสองเล่มนั้นมีความคล้ายคลึงกันมาก

เมื่อเราพิจารณาให้ดี หนังสือทั้งสองเล่มนี้wangอยู่ในสถานะที่แตกต่างกัน บางประการ โดยเฉพาะในเล่มที่สอง อัล-อัชมีห์ ผู้เขียน ได้วางรูปความหมาย ของอิสลามให้ปรากฏอยู่ในสภาพที่หลากหลาย (plurality) ด้วยการใส่ “ร” ลงไป ในความเห็นของชัยวัฒน์ (Chaiwat, 2005: 18) ประเด็นนี้ทำให้นักวิชาการซึ่งไม่ใช่ มุสลิมตระหนักถึงประเด็นและความเป็นจริงในด้านพหุวัฒนธรรมในประวัติศาสตร์ อาชยกรรมอิสลาม ทว่า ในความเห็นมุสลิมส่วนใหญ่ อิสลามคือความเป็นหนึ่งเดียว ทั้งศรัทธาและความเป็นเอกภาพงานของอัล-อัชมีห์จึงมีลักษณะที่เป็นปัจจุหา ร้ายแรงในโลกอิสลาม

ในขณะที่หนังสือเล่มแรกซึ่งเขียนโดย เราช์มาน (Rahman) มีลักษณะ ที่สอดคล้องกับการศึกษาวิจัยในโลกอิสลามเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะการปรับ ประยุกต์เอาหลักชีวิตและมโนทัศน์ทางศาสนามาปรับประยุกต์ภายใต้กรอบความคิด ภาษาให้หลักศรัทธาของอิสลาม (อิมาน) เราช์มานเขียนหนังสือเล่มนี้ขึ้นมาภายใต้ โครงการวิจัยใหญ่ของมหาวิทยาลัยขิคากิซึ่งว่าด้วยอิสลามและการเปลี่ยนแปลง ทางสังคม เข้าเสนอว่าการเติบโตและความเป็นหนึ่งเดียวกันในความคิดทางอิสลาม ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงนั้นจะขึ้นอยู่กับความสำเร็จหรือล้มเหลวในด้าน การจัดการการศึกษาทางอิสลาม เราช์มานเชื่อว่าหนทางหนึ่งที่เป็นไปได้ก็คือ การนำเอาหลักการตีความของอัล-กุรอาน (Qur'an) มาใช้เป็นสมேือนวิธีวิทยา ใน การศึกษา อัล-กุรอานมีได้เป็นเพียงแค่ตัวรากดีลิทธ์เท่านั้น ทว่ายังเป็นสมேือน “ถ้อยคำของพระเจ้า” (Word of God) ซึ่งถูกเผยแพร่ออกมายังปากกาของพระเจ้า (Pen of God) ซึ่งมิอาจอ่านได้แต่ต้องอาศัยหัวใจอันบริสุทธิ์ของศาสตราจารย์อัมมัด งานเขียนของราช์มาน นับเป็นพื้นฐานการศึกษาทางศาสนาที่มุสลิมนำมาใช้และ อิทธิพลต่อการเรียนการสอนทางศาสนาในโลกสมัยใหม่

งานเขียนของอัล-อัชมีห์กลับมีลักษณะงานที่แตกต่างออกไป เขาได้ยืนยันว่า ความเชื่อพื้นฐานทางศาสนา นั้นwangอยู่บนความหลากหลายของอิสลามและ ผ่านบริบทอันหลากหลายซึ่งล้วนมีส่วนในการสถาปนาอิสลามขึ้นมา อัล-อัชมีห์ เน้นย้ำไปที่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมของอิสลามซึ่งปรากฏขึ้นท่ามกลาง “มุสลิมอังกฤษ” (British Muslims) ซึ่งเป็นจากความเป็นจริงซึ่งซ้อนทับกัน

หลาຍประการ อาทิ โครงสร้าง ความเป็นสถาบัน และระดับขององค์กรทางสังคม โดยท้ายสุด เข้าอ้างอิงมุ่งมองและความเป็นจริงจากมุ่งมองของ “มุสลิมอังกฤษ เชื้อสายปากีสถาน” (Pakistani-British Muslim)

อัล-อัชมีห์ เริ่มต้นศึกษาอิสลามในสังคมแห่งความแตกต่างและบริบทของ พหุวัฒนธรรม เข้าเริ่มต้นคำถามพื้นฐานว่า พวากุณมาจากที่ไหน? พวากุณเป็น มุสลิมจากเชื้อชาติหรือแอพอริแก? ถ้ามาจากปากีสถานพวากุณมีอยู่ในวัฒนธรรม ใดระหว่างปากานกับเบงกอลี? รวมไปถึงเข้าหรือเออเหล่านั้นมีชีวิตอยู่อย่างปกติ หรือต่อต้านเงื่อนไขทางสังคมในปัจจุบัน

คำถามพวทนี้ล้วนเป็นสิ่งสำคัญและเป็นพื้นฐานของนักสังคมศาสตร์ ในการทำความเข้าใจในมิติประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ภาษา และวัฒนธรรม การค้นพบของเขายืนยันเพียงแค่ค่าว่า “อิสลาม” ของมุสลิมอังกฤษเชื้อสายปากีสถาน มีความแตกต่างไปจาก “อิสลาม” ของมุสลิมเชื้อสายชูดานหรืออัลบาเนีย เป้าหมายในการศึกษาอิสลามของอัล-อัชมีห์ ไม่ใช่อิสลามในการรับรู้ทางศาสนา ซึ่งเป็นสิ่งที่มิอาจต่อรองได้กับ “ความจริงสูงสุดทางศาสนา” (religious Truth) ในกรณีของわれท์มาน เขานำใจในความเป็นจริงทางสังคมที่ซ่อนทับกันซึ่งเปลี่ยนแปลง อย่างต่อเนื่อง

ชัยวัฒน์มีความเห็นว่างานศึกษาของอัล-อัชมีห์นั้นมีลักษณะที่ชัดเจนยิ่ง ต่อในสิ่งที่เรียกว่า “มุสลิมศึกษา” มากกว่า “อิสลามศึกษา” เนื่องจากถ้อยคำของ พระเจ้าหรือความจริงสูงสุดทางศาสนานั้นมิอาจเปลี่ยนแปลง ทว่า มุสลิมที่อยู่ใน สังคมต่าง ๆ ต่างหากที่แสดงให้เห็นถึงความหลากหลาย อาทิ การวางแผนทางระหว่าง การวางแผนชุมชนหรือองค์กร/น้ำชา ของมุสลิมในแต่ละที่ก็มีความแตกต่างกันไป อาหารมุสลิมในแต่ละที่แต่ละแห่งก็มีความแตกต่างกันไปทั้งที่จีน มาเลเซีย และ อินเดีย รวมไปถึงความแตกต่างอันเกิดจากภูมิหลังทางประวัติศาสตร์

ชัยวัฒน์จึงมีความเห็นที่แตกต่างออกไปจากนักวิชาการทั้งสอง เข้าเห็นว่า ความมีการกล่าวถึง “มุสลิมศึกษา” การทำความเข้าใจอิสลามหนึ่งเดียวหรืออิสลาม ที่หลากหลาย นักมุสลิมศึกษาไม่จำเป็นต้องมุ่งเน้นไปที่การศึกษาอัล-กรุอาน,

กฎหมายอิสลาม และจริยปฏิบัติของศาสดา หากจำเป็นต้องเข้าใจการใช้ชีวิตของมุสลิมและการอยู่ร่วมกับคนอื่นในสังคม กรณีที่มุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคม เช่น ในตะวันออกกลางหรืออินโดนีเซียก็ควรศึกษาบนฐานของสังคมมุสลิม กรณีที่มุสลิมยังเป็นชนส่วนน้อย อย่างมุสลิมในประเทศไทย พลีปีนัส และกัมพูชา ก็ควรศึกษาสังคมมุสลิมภายใต้บริบทของศาสนาพุทธหรือคริสต์นิยม เป็นต้น ซึ่งวัฒน์มีความเชื่อว่าการมีการศึกษาความเชื่อของมุสลิมที่แตกต่างกัน ภายใต้บริบทที่หลากหลายของอิสลาม (Chaiwat, 2005: 20-21)

แนวทางของซัยวัฒน์องก์มีลักษณะของการพินิจมุสลิมภายใต้บริบทของท้องถิ่นดังการศึกษาทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาดังที่กล่าวมาแล้วในข้างต้น ปมปัญหาของการพิจารณาสถานะของท้องถิ่นจึงยิ่งมีความสำคัญในการพิจารณา เป็นอย่างยิ่ง โดยเฉพาะข้อถกเถียงบนพื้นฐานของบูรพาคดีศึกษาซึ่งแสดงให้เห็นถึง การเมืองเรื่องความรู้เกี่ยวกับการเล่าเรื่องมุสลิมในถิ่นที่ต่าง ๆ นอกจากนี้ ข้อเสนอของซัยวัฒน์ซึ่งมีลักษณะของการบูรพาภาระงานเขียนของอัล-อัซมีห์และระห์มาน เข้าไว้ด้วยกัน ในแต่ละภูมิภาค ยังมีได้ประทับตัวเรื่อง “อิสลามที่หลากหลาย” (Islands) เท่าไหร่นักทั้งที่มีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจชุมชนทางศาสนาหรือ อุ่มมะห์ (ummah) เป็นอย่างมาก

มาร์รานี (Marranci, 2008) เป็นคนหนึ่งที่ให้ความสำคัญกับความย้อนแย้ง ของอุ่มมะห์เป็นอย่างมาก เขาเห็นว่าแม้ในหลักการทางศาสนา อุ่มมะห์เป็นชุมชน ที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นเอกภาพของประชาคมอิสลาม ทว่าในความเป็นจริงอีน ๆ มุสลิมทั่วโลกอยู่ร่วมกับคนกลุ่มอื่น ๆ มโนทัศน์ว่าด้วยชุมชนจึงมีลักษณะที่ซ้อนกับ กับโลกทางสังคมค่อนข้างมาก โดยเฉพาะชุมชนที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ในชีวิต ประจำวัน ระบบสัญลักษณ์ และชุมชนที่ถูกจินตนากรรมขึ้นมา ความย้อนแย้ง ของอุ่มมะห์ในความหมายของมาร์รานีก็คือ ในขณะที่ “มุสลิม” สามารถดำรงอยู่ อย่างหลากหลาย พวกราก็อยู่ร่วมกับชุมชนอื่น ๆ และสำนึกในความเป็นชุมชน ร่วมกับคนอื่น ๆ และพยายามรักษาด้วยกันอุ่มมะห์ด้วยเช่นกัน

ความเป็นอุ่มมะห์ในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นหนึ่งเดียวกันของอิสลาม จึงมีลักษณะย้อนแย้งกันเองทั้งบังปะปนไปด้วยสำนึกชุมชนในความหมายอื่น ๆ

อิสลามที่หลักหลาຍอาจสามารถพิจารณาได้ผ่านสำนึกในความเป็นชุมชนที่ไม่ได้มีลักษณะหนึ่งเดียวได้เช่นกัน

อุ่มમะห์ในความหมายของมาร์รานจีมีลักษณะของชุมชนแห่งความรู้สึก (community of feelings) มากกว่า เอกอภิปรายว่า แม้จะมีความย้อนแย้งกันอยู่ภายใน ทว่า อุ่มມະห์มีลักษณะพิเศษคือ เป็นชุมชนที่ข้ามความเป็นชาติพันธุ์ได้ ชาติพันธุ์หนึ่งและมีลักษณะของความเป็นชุมชนข้ามชาติ ที่สามารถรับรู้ได้ผ่าน ความรู้สึก ชุมชนแห่งความรู้สึกนี้ มาร์รานจีได้ย้อนกลับไปอ้างอิงแนวคิดของ เอเชอร์ริงตัน (Hetherington, 1998) โดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออก ซึ่งอัตลักษณ์ เขากล่าวว่าความรู้สึกในอุ่มມະห์นั้นมีพลังอย่างยิ่งในกลุ่มมุสลิม ที่ถูกทำให้กล้ายเป็นชายขอบในสังคม อุ่มມະห์ในส้านะชุมชนแห่งความรู้สึกจึงมี พลังในส้านะของการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของอัตลักษณ์เป็นอย่างมาก

พิจารณาในแง่นี้ความย้อนแย้งของอุ่มມະห์จึงไม่ได้นำไปสู่การแสดงให้เห็นถึง สภาพที่ขัดกันของความเป็นชุมชนมีอยู่หลักหลาຍในมุสลิม ทว่ายังเป็น การแสดงให้เห็นว่า อิสลามที่หลักหลาຍยังมีความหมายของการเลื่อนระดับ ไปมาระหว่างอิสลามในชุมชนท้องถิ่นแบบต่าง ๆ กับโลกทางศาสนาที่ถึงหยิบยก ขึ้นมาในการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของตนเอง

## ปมปัญหาของมนุษยวิทยาแనวอิสลาม

อาบู ลูหอด (Abu-Lughod, 1989) เคยถกเถียงปะเด็นสำคัญในบทความ ของเรื่องว่า Zone of Theory in Anthropology of the Arab World บทความนี้ วิพากษ์วิจารณ์นักมานุษยวิทยาแนวบูรพาคดีนิยมไว้อย่างน่าสนใจว่า ยังคงขยาย ภาพลักษณ์ของความเร้าใจและนาดีนตัดต่อไป (exotic) เอกไว้ก่อนที่นี่ยังแฝง การศึกษาศาสนาอิสลามในแนวทางมานุษยวิทยาจึงเป็นส่วนหนึ่งในการผลิตซ้ำ และมีลักษณะที่ย้อนกลับไปมองโลกอิสลามผ่านภาพลักษณ์เกี่ยวกับความรุนแรง ความน่าดีนเด็นท้าทาย การสำรวจกิจกรรม พิธีกรรม และภาพลักษณ์ของผู้หญิง และผู้ชายซึ่งประทับตราอย่างตatyตัว บทความนี้ของ อาบู ลูหอด นับเป็นบทความ

ขึ้นสำคัญในการวิพากษ์และทำให้เราทราบหนักในนัยทางการเมืองของ “อาณาจักรนิยม” ซึ่งส่งผลโดยตรงต่องานทางวิชาการ โดยเฉพาะสาขาวิชามานุษยวิทยา

อย่างไรก็ตาม การขยายบีมในทัศน์บูรพาคดีศึกษามาวิพากษ์วิจารณ์ มนุษยวิทยา โดยนักมานุษยวิทยาแนวอิสลามนั้นก็มีได้หมายความว่า จะนำไปสู่ ขอบฟ้าใหม่ของความรู้หรือหลุดพ้นไปจากปัญหาซึ่งนักมานุษยวิทยาบูรพาคดีศึกษา เศรษฐกิจพากษ์วิจารณ์มาอย่างหนักหน่วง

งานชาติพันธุ์นิพนธ์ของมนุษยวิทยาแนวอิสลามมักประสบปัญหาสำคัญ ในเรื่องของการมีข้อสรุปเบื้องต้นเกี่ยวกับความจริงอันสูงสุด รวมไปถึงการทำหนด เส้นแบ่งความถูกต้องตามหลักครรภ์ทางศาสนาในชีวิตประจำวันอย่างชัดเจน เทปเปอร์ (Tapper, 1995) มีความเห็นว่า ข้อมูลในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ตามแนวทาง ของมนุษยวิทยาแนวอิสลามมักประสบปัญหาภัยสภาวะลักษณ์กันระหว่าง การพยายามบรรยายปรากฏการณ์ในส่วนอย่างละเอีดลออกับการตัดสิน ความถูกผิดของปรากฏการณ์บนจุดยืนทางศาสนาอยู่เสมอ

การย้อนกลับไปพิจารณาศาสนาในฐานะความจริงอันสูงสุดหรือ ปรับประยุกต์จากการตีความข้อความในอัล-กุรอานในฐานะที่เป็นวิชีวิทยา ในการทำความเข้าใจสังคมและวัฒนธรรมนั้นจึงมีมิติที่เป็นส่วนหนึ่งของการกักขัง ความเข้าใจเงื่อนไขที่แตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะ แนวทางการพิจารณาอิสลามหนึ่งเดียวที่ปราศจากบริบทที่ซ่อนอยู่อย่างปะปนและ ย้อนแย้งภายในโลกอิสลามเอง อาทิ ประเด็นปัญหาว่าด้วยผลวัดของเพศสภาพ ในสังคมอิสลาม ความยุติธรรมทางสังคม รวมไปถึง ความแตกต่างกันในการตีความ ศาสนาอิสลามเพื่อเป้าประสงค์ทางการเมืองและชีวิตทางวัฒนธรรมในสังคมอิสลาม ด้วยกันเอง

กล่าวในอีกนัยหนึ่งคือ การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ในการทำงานระหว่าง แนวทางด้านสังคมวิทยาและมนุษยวิทยากับการประยุกต์แนวทางของศาสนาหนึ่น ไม่เคยเป็นสิ่งที่สามารถอย่างราบรื่น มนุษยวิทยาแนวอิสลามก็อาจเป็นส่วนหนึ่งของ การผลิตซ้ำความรู้แบบบูรพาคดีศึกษาด้วยเช่นกัน คำตามสำคัญที่นักมานุษยวิทยา

แนวอิสลามต้องเพชิญต่อไป็คือ การอ้างอิงในความเป็นชนพื้นบ้านทางศาสนา (religious native) เพื่อเขียนงานตอบโต้กับ “ตะวันตก” หรือ “นักมานุษยวิทยา บูรพาคดีศึกษา” นั้นจะดำเนินอยู่และมีความชอบธรรมไปอีกนานเท่าไร

ในแง่ทฤษฎี ความเป็นชนพื้นถิ่นล้วนเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากระบบท่องอาณานิคม การอ้างอิงความเป็นชนพื้นถิ่นโดยปราศจากการต่อต้านหรือตอบโต้ กับระบบคิดของอาณานิคมนั้นเป็นไปได้หรือไม่ ขณะเดียวกัน งานศึกษาเพื่อทำการวิพากษ์เชิงบททวน (reflexivity) ความเป็นชนพื้นถิ่นของนักมานุษยวิทยานั้น ได้ชี้ให้เห็นว่า “ความเป็นชนพื้นถิ่น” นั้นขึ้นอยู่กับบริบททางความรู้ เวลา และสถานที่ เป็นอย่างมาก จนอาจกล่าวได้ว่า เราทุกคนล้วนเป็นคนพื้นถิ่นและสร้างความรู้ เนพะฯที่เฉพาะแห่งขึ้นมา (Narayan, 1993; Kemppny, 2012 )

ดังนั้น การอ้างอิงว่าชนพื้นถิ่นเท่านั้นที่สามารถศึกษาและเข้าใจชนพื้นถิ่น ด้วยกันอย่างแท้จริงจึงมีน้ำหนักไม่เพียงพอต่อการอ้างอิงความเป็นเจ้าของความรู้ สิ่งสำคัญที่สุดคือ การวางแผนทางของมนุษยวิทยาแนวอิสลามในฐานะ การทำงานวิจัยอันเป็นส่วนหนึ่งของปฏิบัติการทางการเมือง และการต่อสู้กับ การครอบงำทางความรู้และการศึกษาสังคมอิสลามในฐานะที่เป็นบูรพาคดีศึกษา

อะห์เม็ด (Ahmed, 1986) ได้ยิบยกประเด็นที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งคือ นักมานุษยวิทยาแนวอิสลามควรศึกษาและเขียนงานชาติพันธุ์ในรูปแบบ ของมุสลิมที่หลักหลาຍมากกว่า เนื่องจากผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามทั่วโลกล้วนมี ความแตกต่างกันออกไปในแต่ละแคว้น ทั้งยังมีความหลากหลายภายใน อาทิ เพศสภาพ ชาติพันธุ์ และชนชั้น เป็นต้น ดังนั้น การพิจารณาว่าเหตุใดมุสลิม ในแต่ละพื้นและวัฒนธรรมที่มีความแตกต่างกัน และความแตกต่างดังกล่าว นำไปสู่การเข้าใจหลักครรภ์ในอิสลามที่แตกต่างกันอย่างไร จึงน่าจะเป็นโจทย์ สำคัญมากกว่าการตัดสินว่าสิ่งใดเบี่ยงเบนออกไปจากหลักครรภ์อันแท้จริง

นอกจากนี้ อะห์เม็ดยังเสนอว่า มนุษยวิทยาแนวอิสลามเองก็ไม่ควรหยุด อยู่ที่การศึกษาเพื่อเข้าใจเฉพาะในกลุ่มอิสลามหรือสังคมมุสลิมเท่านั้น ทว่า จำเป็น ต้องศึกษาผู้คนในศาสนาอื่นๆ และในกลุ่มประเทศโลกที่สามารถด้วยกัน เพื่อ

เป็นการล้อคู่ไปกับการศึกษาทางมนุษยวิทยาที่ว่าไปซึ่งเริ่มต้นจากความเฉพาะเจาะจง ทั้งพื้นที่และผู้คน เพื่อนำไปสู่การสร้างข้อเสนอหรือข้อสรุปในลักษณะทั่วไป

### บทส่งท้าย: โลกที่ซ้อนทับกันใน “ดุนยา”

บทความนี้เป็นการมุ่งเน้นอภิปรายและทำความเข้าใจกับมนุษยวิทยา แนวอิสลาม รวมไปถึงข้อถกเถียงสำคัญในแนวทางดังกล่าว ในทัศนะส่วนตัว ผู้เขียนเห็นว่ามุ่งมองเหล่านี้มีความสำคัญต่อการวิพากษ์วิจารณ์งานศึกษาอิสลามในมุมมนุษยวิทยาที่ยังคงติดกับดักของบูรพาคดีศึกษา รวมไปถึงการซึ้งเห็นว่ามีรากฐานนิคมที่ตกทอดมาในรูปแบบของความรู้นั้นมีเนื้ยสำคัญและสมควรได้รับการพิจารณา

อย่างไรก็ตาม ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง “ตะวันตก” และ “อิสลาม” นั้น ก็รากกับเป็นลิ่งที่แยกออกจากกันได้อย่างชัดเจน ทั้งที่บรรดานักมนุษยวิทยามุสลิมที่กล่าวถึงในข้างต้น แทบทุกคนก็เคยฝึกฝนและได้รับการขัดเกลาในสาขาวิชา มนุษยวิทยาจากตะวันตกแบบทั้งสิ้น

ในทัศนะส่วนตัวอีกเช่นกัน ผู้เขียนก็ไม่สามารถอธิบายໄว้ในบทความนี้ได้ถึง มูลเหตุที่ศาสนาอิสลามแตกต่างออกไปจากศาสนาอื่น หรือเหตุใดจึงไม่มีมนุษยวิทยา แนวคatholic, แนวคิวิสต์เดียน, แนวพุทธ, แนวของจีดี้ หรือแนวพีหรือความเชื่อ ในลิ่งหนึ่งหรือรูมชาติ เป็นต้น ทั้งที่ตัวตนด้านศาสนาล้วนแหงอยู่ในนักมนุษยวิทยา การอธิบายถึงมูลเหตุนี้ออกจะเป็นเรื่องที่เกินเลยไปสักนิด แม้ว่า ผู้เขียนจะ kob นึกถึงการตีความหรืออธิบายแนวคิด และตีความประากญาณในสมัยของ นักมนุษยวิทยาผ่านตัวตนทางศาสนาที่หลบซ่อนอยู่ก็ตาม

ความรู้ทางมนุษยวิทยาจึงมักมีลักษณะที่ปนเปื้อนด้วยอคติ การตีความ และข้อจำกัดในวิชีวิทยาแบบทั้งสิ้น มนุษยวิทยาแนวอิสลามจึงเป็นส่วนหนึ่งของ การตั้งคำถามและท้าทายการตั้นหาความรู้ทั้งกล่าว อย่างไรก็ตาม ด้วยข้อจำกัด ของการค้นหาความรู้ของมนุษยวิทยาแนวอิสลามในข้างต้นคำถามคือ “จะไปให้ไกลกว่าเดิมได้อย่างไร”

หากเราขยับกลับไปพิจารณาที่จักรวาลทัศน์ของศาสนาอิสลาม โลกที่มุสลิมอาศัยอยู่ประกอบไปด้วย ดุนยา (donya) ซึ่งหมายถึงโลกนี้หรือโลกธรรมชาติ (barozak) อันหมายถึงโลกหลังความตายซึ่งเป็นการอยู่เพื่อรอการตัดสินในวันพิพากษาหรือวันกียามะ (kiyamah) และสุดท้ายก็คือ อาทิตย์เรือง (akiroh) หรือโลกหน้าซึ่งไม่มีใครรู้ว่าเป็นอย่างไร เนื่องจากขึ้นอยู่กับคำตัดสินในวันกียามะ ดังนั้น การกระทำในโลกดุนยาหรือโลกนี้จึงสำคัญอย่างยิ่งกับโลกหน้าหรืออาทิตย์เรือง

ดังนั้น ความพยายามในการนำความในทัศน์เกี่ยวดิน (din) หรือโลกทางศาสนามาปรับใช้ในโลกทางสังคมและวิชีวิตประจำวันหรือโลกธรรมชาตินั้น เป็นเสมือนประดิษฐ์สำคัญในการสร้างแนวความรู้ทางมานุษยวิทยาอิสลาม เนื่องจากดินหมายรวมถึงการนำความเชื่อในระบบอิสลามทั้งระบบที่ว่าด้วยเรื่องราวชีวิต ครอบครัว สังคม เศรษฐกิจ และการเมือง มาในทัศน์เกี่ยวดินนี้ไม่ได้มีความสำคัญแค่ในแวดวงมานุษยวิทยาแนวอิสลาม ทว่ายังครอบคลุมไปสู่ความเข้าใจพื้นฐานของมุสลิมทั่วไป เนื่องจากดินนี้เป็นเครื่องยึดกับจักรวาลทัศน์ของอิสลามอันเกี่ยวข้องกับการกระทำในโลกนี้และผลลัพธ์ในโลกหน้า

ในทัศน์ทางศาสนา ดินมีส่วนสำคัญยิ่งต่อการสร้างชุมชนทางศาสนาหรืออุมามะให้มีความแข็งแกร่ง ทั้งยังมีส่วนช่วยในการสร้างชุมชนแห่งความรู้สึกซึ้งผู้นับถือศาสนาอิสลามเท่านั้นที่สัมผัสได้

ทว่า ในทางสังคมศาสตร์ โลกของธรรมชาติคุณยังนั้นประกอบไปด้วยลักษณะของพหุลักษณ์ โลกทางวัฒนธรรม และการอยู่ร่วมกับกลุ่มคนที่หลากหลาย โดยเฉพาะ “คนอื่น” หรือ “กาฟิร์” (kafir) ในทัศน์ของอิสลามซึ่งคือ กลุ่มที่ไม่ได้เป็นมุสลิมหรือไม่ได้เป็นผู้นับถือศาสนา ดุนยาจึงเป็นโลกที่สำนึกของความเป็นชุมชนทางศาสนาเกิดขึ้นและข้อนับกันไม่ว่าจะเป็นชุมชนท้องถิ่น ชุมชนชาติพันธุ์ ชุมชนพหุวัฒนธรรม ชุมชนชาติ และข้ามชาติ เป็นต้น

มุสลิมในโลกดุนยาจึงสมேือนอาศัยอยู่ในโลกซึ่งซ่อนทับกัน พากษาอาจเป็นทั้งพลเมืองทางศาสนา พลเมืองของรัฐ และสมาชิกในชุมชนอื่นๆ อีกมากมาย ในแห่งนี้ แม้การนำมุสลิมในทัศน์เกี่ยวดินเพื่อการสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชน

ทางศาสนาและสอดรับกับจักรวาลทัศน์ของอิสลามจะสอดรับกับแนวทางของมนุษยวิทยาแนวอิสลาม ทว่า ก็ส่งผลต่อการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของมุสลิมที่สังกัดชุมชนอื่นๆ ในโลกดุนยาด้วยเช่นกัน

การวิเคราะห์ชีวิตทางสังคมของอิสลามภายใต้โลกที่ซ้อนทับกันในดุนยา จึงน่าจะเป็นทางออกที่น่าสนใจ�ประการหนึ่งที่นักมนุษยวิทยาแนวอิสลามและนักมนุษยวิทยาว่าอิสลามจะสามารถทำงานหรือมีบทสนทนาร่วมกันได้โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาผ่านบริบทของสังคมพหุวัฒนธรรม และกระบวนการปฏิรูปศาสนาอิสลามซึ่งมักทำให้เกิดข้อขัดแย้งและข้อกังขามากมาย

ประเด็นนี้คือสิ่งที่ทำให้เกิดการทบทวนความเป็นคนอื่น ความเป็นศัตรู และตัวตนของมุสลิมเองว่าบางครั้งเป็นสิ่งที่แยกออกจากกันอย่างยากลำบาก ความเป็นอื่นซึ่งเกิดขึ้นในอิสลามจึงไม่ได้หมายถึงสิ่งที่อยู่นอกอิสลามเสมอไป หากดึงอยู่ภายในมุสลิมทุกคนที่ดำรงอยู่ในโลกทางสังคมร่วมกับผู้อื่น

เส้นทางของมนุษยวิทยาแนวอิสลามจึงไม่ควรหยุดอยู่เพียงแค่ประเด็นปัญหาว่าด้วยอิสลามหนึ่งเดียวหรืออิสลามที่หลักหลาด หากควรเป็นการพิจารณาสภาวะที่ซ้อนทับหรือเหลือมหัอนกันระหว่างกันของโลกหลักหลาดไป รวมไปถึงการก้าวข้ามพื้นเมืองทางหลักอุดมการณ์และหลักศรีธาทางศาสนาไปสู่การทำงานภาคสนามผ่านงานชาติพันธุ์นิพนธ์ งานดังกล่าวควรแสดงให้เห็นว่าอิสลามคือสิ่งที่ถูกดำเนินการอย่างต่อเนื่องทั้งการนิยามและกระบวนการนิยามใหม่ รวมไปถึงการพยายามร่วมยอดความคิดว่าด้วยศาสนาอิสลามในตัวของศาสนาเองที่แตกต่างออกนำไปในแต่ละบริบท (Varisco, 2005: 160)

โลกที่ซ้อนทับกันในดุนยาจึงเปรียบเป็นพื้นที่ใหม่ในการศึกษามนุษยวิทยาแนวอิสลามที่อาจเปิดพื้นที่ไปสู่มนุษยวิทยาว่าด้วยอิสลามก็เป็นได้

## เชิงอรรถท้ายบท

- ศูนย์ชาติพันธุ์ศึกษาและการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, เดิมที่ บทความนี้เริ่มต้นจากการพยากรณ์ทำความเข้าใจวัฒนธรรมทางศาสนา ในโลกอิสลาม รวมไปถึงการวิพากษ์วิจารณ์ที่เกิดขึ้นจากมุ่งมองมนุษย์วิทยาและ ภาษาในโลกอิสลามของ ทว่า ระหว่างการเดินทางแห่งความรู้ สาระของบทความ ได้ถูกแบ่งออกเป็นหลายส่วนที่ไม่อาจลิ้มเข้าหากันได้ในระยะเวลาอันสั้น ผู้เขียน จึงเลือกที่จะนำเสนอในหัวข้อมนุษย์วิทยาแนวอิสลามแทน ผู้เขียนขอขอบพระคุณ ดร.อภิญญา เพื่อฟุสกุล ครุผู้ชักชวนให้เขียนบทความ และดร.ชัยันต์ วรรณรัฐ ผู้ตั้งค่าตามและชวนพุดคุยถึงวิธีการค้นหาความรู้ในโลกอิสลาม นอกจากนี้ บทความนี้ยังถูกเขียนขึ้นมาด้วยความรู้สึกอياกดตอบแทนข้อถกเถียงต่างๆ ระหว่างตัวผู้เขียนเองกับบรรดานักวิชาการมุสลิม ทั้งที่สามารถถูกดึงด้วยมิติภาพและเริ่มมี ความสนใจ พากษาและเขอมีมากมายจนไม่อาจเอี่ยวข้อได้หมดในที่นี้ อย่างไรก็ตาม ข้อผิดพลาดใดๆ ที่เกิดขึ้น ผู้เขียนขอน้อมรับและนำไปแก้ไขในโอกาสต่อไป
- ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ ราบินาว (Rabinow, 1977) นักมานุษย์วิทยาซึ่งเคยเขียน บทบททวนประสบการณ์ทำงานภาคสนามที่เมริค็อกได้ร้อย่างน่าสนใจ ราบินาว เล่าว่า เขารู้สึกห้อแท้และหัวเสียมากกับการเรียนรู้วัฒนธรรมอาหรับจากการดับ ท้องถิ่น รวมไปถึงการเข้าใจโลกอิสลามผ่านวัฒนธรรมอาหรับ จากการคุยกับคน ในระดับต่างๆ ซึ่งให้ความหมายที่แตกต่างกัน กระนั้น ราบินาวก็ยังคงมุ่งทำ ความเข้าใจโลกอิสลามและวัฒนธรรมอาหรับผ่านท้องถิ่นเมริค็อกโดยต่อไป
- ผู้เขียนเคยได้รับคำแนะนำจากนักวิชาการมุสลิมหลายท่าน ในรอบเกือบสิบปี ที่ผ่านมาว่าควรก้าวเข้ามาศึกษาใน “โลกมุสลิม” ที่หลากหลายเท่านั้น เนื่องจาก “โลกอิสลาม” เป็นเรื่องยาก เพราะสุดท้ายแล้วโลกอิสลามก็เป็นชื่อโลกทางศาสนา อีก ซึ่งจำเป็นต้องมีความเชื่อและศรัทธา การศึกษาจากมุ่งมองของคนนอกและ ความรู้ “ตะวันตก” จึงมักมีข้อจำกัดด้วยคำอธิบายเชิงเหตุและผล การทำความเข้าใจ โลกอิสลามจึงควรดำเนินการโดยมุสลิมมากกว่า
- อย่างไรก็ตาม ไบรอัน เทอร์เนอร์ (Bryan S. Turner, 2002) ที่ได้วิจารณ์แนวความคิด เกี่ยวกับบุรพาคดีนิยมองชาอิเดอาไว้อย่างน่าสนใจว่า ชาอิดีความเกินเลยไป

จากระดับไปในการมองปูรพาคดีนิยมในฐานะที่เป็นวากวรรณตัวบันดาล โดยเฉพาะการอ้างอิงและใช้หลักฐานเพียงตัวบทเอกสาร

5 เบอร์นาร์ด ลิวอิส ปัจจุบันเป็นศาสตราจารย์เกียรติคุณประจำมหาวิทยาลัยปริ้นซ์ตันและเป็นผู้นักบูรพาคดีศึกษา เชี่ยวชาญด้านประวัติศาสตร์อิสลามรวมไปถึงโครงสร้างสังคมของมุสลิมเป็นอย่างดี โดยเฉพาะหนังสือเรื่อง The Arabs in history (1966) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในการสร้างความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับโลกอิสลาม หนังสือเล่มนี้ของเขานับเป็นเสมือนดั่งข้อมูลหลักฐานขั้นดีสำหรับ ชาอด (Edward Said) ในการวิจารณ์เกี่ยวกับบูรพาคดีนิยม (orientalism) กระทั้ง ลิวอิสได้เขียนหนังสือเล่มใหม่มาต่อไปในชื่อเรื่อง Islam and the west (1993) โดยเสนอประเด็นว่า ประวัติศาสตร์การศึกษาในแนวทางบูรพาคดีศึกษา เป็นแนวทางการศึกษาที่มีอิสระจากการขยายตัวเข้ามาของจักรวรรดินิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อังกฤษและฝรั่งเศสที่สนใจศึกษาโลกอิสลามตั้งแต่ ค.ศ. ที่ 16 และ 17 นั้นไม่ได้ทำการควบคุมหรือจัดการกับความรู้ดังกล่าว

6 นอกจากประเด็นนี้แล้ว อย่างไรเม็ดยังวิพากษ์บาร์ธในอีกหลาย ๆ ประเด็น อาทิ ประเด็นเกี่ยวกับการสัมภาษณ์ผู้หญิงมุสลิมจากนของบาร์ธที่เชื่อมโยงกับ วิชีวิทยาซึ่งเน้นความเป็นปัจเจกบุคคลมากเกินไปซึ่งแทนไม่ได้เชื่อมโยงโลกทางศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้องเท่าไหร่นัก โปรดดู ข้อถกเถียงนี้ได้ใน Ahmed (1976) และ Barth (1981)

7 ตามรากศัพท์ เตายีด มาจากคำว่า อะยิด ที่แปลว่าหนึ่ง ในภาษาอาหรับและ เปอร์เซีย ในการนี้มักหมายความว่าการให้ความสำคัญและการเชื่อมั่นว่าในโลก ใบหนี้มีพระเจ้าเพียงองค์เดียว

8 หมายถึง คำพูด การกระทำ และการยอมรับของท่านนบี มุญญมัค

9 ศาสตร์ทางกฎหมายของอิสลาม

10 ประมวลข้อกฎหมายต่าง ๆ ของศาสนาอิสลามอิสลาม

11 ซึ่งน่าจะได้รับอิทธิพลจากแนวคิดวิถีทางการนิยม

## 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 Arbor, 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.