

ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิม

Sexual Diversity in the Muslim World

สาลามะ หลงสะเตียะ (Salamah Longsatia)¹

ยะโกบ ปะดุกา (Yakob Paduka)²

อัชชารา วงศ์วัฒนามงคล (Achara Wongwattanamongkol)³

¹อาจารย์ ดร., สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา,
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์,
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

Lecturer, Dr., Programme in Sociology and Anthropology,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Prince of Songkla University, Pattani Campus

Corresponding author email: salamah.l@psu.ac.th

²ผู้อำนวยการโรงเรียนอรุณศาสน์วิทยามูลนิธิ จังหวัดสตูล
School Director, Arunsat Wittaya Foundation School, Satun

³ข้าราชการบำนาญ ดร.

Government Pensioner, Dr.

(Received: September 20, 2025/ Revised: October 25, 2025/

Accepted: October 23, 2025)

บทคัดย่อ

บทความนี้ตั้งคำถามว่า ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมถูกทำให้มีความหมายและถูกจัดวางภายใต้โครงสร้างศาสนา กฎหมาย วัฒนธรรม และรัฐชาติสมัยใหม่ที่ทับซ้อนกันอย่างไร โดยเสนอให้ทำความเข้าใจความหลากหลายทางเพศมิใช่เพียงในฐานะคุณลักษณะของปัจเจก แต่ในฐานะผลของการต่อรองระหว่างสามระนาบของระเบียบสังคม ได้แก่ ระดับตัวบทและกฎหมายอิสลามที่จัดระเบียบเพศบนฐานระบบเพศคู่ตรงข้ามแบบรักต่างเพศ ระดับระเบียบเพศและมรดกวัฒนธรรมท้องถิ่นก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลามในพื้นที่ และระดับระบอบกฎหมายและศีลธรรมของรัฐชาติสมัยใหม่ที่ดึงข้อห้ามทางศาสนาเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายอาญาและอาชญากรรมศีลธรรมสาธารณะ

การวิเคราะห์อาศัยการอ่านตัวบทกฎหมายอิสลามควบคู่กับงานประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์วรรณา ผ่านกรณีศึกษาเชิงเปรียบเทียบสี่กรณี ได้แก่ ผู้มีภาวะเพศกำกึ่งแบบปฏิบัติบาฮาโพชในอัฟกานิสถาน เพศศักดิ์สิทธิ์ในสังคมบูกิส และความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันภายใต้กรอบลิวต์ ผลการวิเคราะห์ชี้ว่า ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมดำรงอยู่ในฐานะ “ความหลากหลายแบบมีลำดับชั้น” กล่าวคือ กรณีที่มีฐานตัวบทรองรับ เช่น เพศกำกึ่ง มักได้รับการยอมรับแบบมีเงื่อนไขให้กลับเข้าสู่กรอบเพศชาย-หญิง ส่วนกรณีบาฮาโพชและบิสสุถูกจัดวางอยู่ในฐานะทุนทางวัฒนธรรมและพิธีกรรม ขณะที่ความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันภายใต้กรอบลิวต์ถูกทำให้เป็น “ภัยเชิงศีลธรรม” ที่ต้องควบคุมและลงโทษ

ในเชิงทฤษฎี บทความเสนอว่า การทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาอิสลามกับความหลากหลายทางเพศไม่อาจจำกัดอยู่เพียงคำถามเชิงทวิภาคว่า “ยอมรับหรือไม่ยอมรับ” หากควรมองในฐานะกระบวนการต่อรองระหว่างผู้มีอำนาจทางศาสนา ผู้กระทำการทางวัฒนธรรม และสถาบันของรัฐ ที่ร่วมกันกำหนดขอบเขตการมองเห็นการจัดวางตำแหน่ง และระดับความชอบธรรมของเพศภาวะและภาวะทางเพศแบบต่าง ๆ ในสังคมมุสลิมร่วมสมัย

คำสำคัญ: เพศกำกึ่ง, นิติศาสตร์อิสลามร่วมสมัย, ระเบียบเพศในสังคมมุสลิม, การทำความเข้าใจความหลากหลายทางเพศเป็นอาชญากรรม, พหุนิติธรรมอิสลาม

Abstract

This article interrogates how sexual and gender diversity in the Muslim world is rendered meaningful and positioned within overlapping structures of religion, law, culture and the modern nation-state. It argues that such diversity should not be treated merely as an attribute of individuals, but as an outcome of negotiations across three interconnected levels of social order: Islamic legal texts and doctrines that organize gender through a heteronormative binary; local gender orders and pre-Islamic cultural heritages in particular regions; and modern regimes of law and public morality that incorporate religious prohibitions into criminal law and public moral discourse.

The analysis draws on close readings of Islamic legal texts alongside historical and ethnographic studies and develops four comparative case studies: persons with intersex status (khuntha), the practice of bacha posh in Afghanistan, the sacred gender category of bissu in Bugis society, and same-sex relations classified under liwat. Taken together, these cases show that sexual and gender diversity in Muslim contexts takes the form of a ‘stratified diversity’. Categories with explicit textual recognition and clear juristic reasoning, such as khuntha, tend to be conditionally accommodated by being reinserted into the male–female binary. Practices such as bacha posh and the bissu are located primarily as cultural and ritual capital rather than as fully legitimized gender categories, whereas same-sex relations under liwat are repeatedly produced as a ‘moral threat’ to be controlled and punished, particularly when religious prohibitions are codified in state criminal law.

Theoretically, the article contends that the relationship between Islam and sexual and gender diversity cannot be reduced to the binary question of whether Islam ‘accepts’ or ‘rejects’ such diversity. Instead, it should be understood as a negotiated process among religious authorities, cultural actors and state institutions that together shape the visibility, placement and degrees of legitimacy accorded to different gendered and sexual subjectivities in contemporary Muslim societies.

Keywords: Khuntha (intersex), Contemporary Islamic jurisprudence, Gender regime in Muslim societies, Criminalization of sexual diversity, Islamic legal pluralism.

บทนำ

ในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา ประเด็นว่าด้วยความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมได้กลายเป็นพื้นที่ถกเถียงสำคัญทั้งในระดับวิชาการและระดับสาธารณะ โดยเฉพาะในบริบทที่ศาสนา กฎหมายของรัฐ และวัฒนธรรมท้องถิ่นทำงานร่วมกันในการกำหนดขอบเขตของ “ความชอบธรรม” ทางเพศในชีวิตประจำวัน งานศึกษาจำนวนไม่น้อยยังตั้งต้นจากคำถามเชิงทวิภาคว่า ศาสนาอิสลาม “ยอมรับหรือไม่ยอมรับ” ความหลากหลายทางเพศ และมุ่งวิเคราะห์คำตอบจากตัวบทและบทบัญญัติศาสนาเป็นหลัก ทว่ากรอบคำถามเช่นนี้ยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เห็นพลวัตเชิงโครงสร้างและเชิงวัฒนธรรมที่กำหนดให้ความแตกต่างทางเพศแต่ละแบบถูกทำให้มองเห็นได้ ถูกจัดวางตำแหน่ง หรือถูกผลักออกจากขอบเขตของความชอบธรรมในแต่ละบริบทของสังคมมุสลิม

จากข้อสังเกตดังกล่าว บทความฉบับนี้จึงตั้งคำถามที่กว้างขึ้นว่า ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมถูกทำให้มีความหมายและถูกจัดวางอยู่ภายในโครงสร้างของศาสนา กฎหมาย วัฒนธรรม และรัฐสมัยใหม่อย่างไร โดยเสนอให้ทำความเข้าใจ “ความหลากหลายทางเพศ” ไม่ใช่เพียงในฐานะคุณลักษณะเฉพาะของปัจเจกบุคคล หากในฐานะผลลัพธ์ของการทับซ้อน (intersection) และการต่อรองระหว่างระเบียบทางสังคมอย่างน้อยสามระนาบ กล่าวคือ ประการแรก ระดับตัวบทและกฎหมายอิสลาม (fiqh) ซึ่งผ่านกระบวนการตีความโดยมนุษย์ และยังคงยึดระเบียบเพศคู่ตรงข้ามเป็นฐานคิดหลักในการจัดระเบียบครอบครัว มรดก และศาสนกิจ ประการที่สอง ระดับระเบียบทางสังคมในวัฒนธรรมท้องถิ่น (local traditional culture) ซึ่งในหลายภูมิภาค ตั้งแต่ตะวันออกกลางถึงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มีประเพณีและวิถีปฏิบัติเรื่องเพศที่ไม่จำกัดอยู่เพียงสองเพศมาก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลาม และในบางกรณียังยอมรับความแตกต่างทางเพศในฐานะทรัพยากรทางสังคมและทุนเชิงสัญลักษณ์

ของชุมชน และประการที่สาม ระดับระเบียบทางสังคมภายใต้กรอบรัฐชาติ (nation-state) และวาทกรรมศีลธรรมสาธารณะ (public morality discourse) สมัยใหม่ ซึ่งมุ่งกำหนดเส้นแบ่งเรื่องเพศอย่างชัดเจนเพื่อนำไปใช้เป็นฐานในการกำหนดบรรทัดฐาน การควบคุม และการจัดระเบียบสังคมมุสลิมในนามการปกป้องความศรัทธาและศีลธรรมร่วม (Peletz 2009, 199–216; Najmabadi 2005, 156–182; El-Rouayheb 2005, 1–13)

ในการวิเคราะห์ บทความฉบับนี้จึงดำเนินการอ่านเชิงวิพากษ์ตัวบทและบทบัญญัติศาสนาอิสลามควบคู่กับการอ่านงานชาติพันธุ์วรรณาและงานประวัติศาสตร์จากหลายภูมิภาคอย่างเป็นระบบ เพื่อสำรวจว่าระเบียบทั้งสามระดับทำงานร่วมกันในการ “ให้ความหมาย” และ “จัดตำแหน่ง” ความหลากหลายทางเพศอย่างไร โดยหยิบยกกรณีศึกษาที่มีลักษณะแตกต่างกันเป็นแกนวิเคราะห์ ได้แก่ กรณีผู้มีภาวะเพศกำกึ่ง (khuntha) ซึ่งอยู่ในฐานะสภาวะที่ตัวบทกฎหมายอิสลามรู้จักและมีเกณฑ์รองรับอย่างชัดเจน กรณีการปฏิบัติบาชาโพช (bacha posh) ในอัฟกานิสถาน และเพศศักดิ์สิทธิ์ในสังคมบูกิส (bissu) ซึ่งสะท้อนความต่อเนื่องของระเบียบเพศท้องถิ่นในฐานะทุนทางวัฒนธรรมและพิธีกรรม ตลอดจนกรณีความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างเพศเดียวกันที่ถูกจัดเข้ากรอบ “ลิดาว์” และถูกยกระดับให้เป็นความผิดอาญาภายใต้ระบอบรัฐสมัยใหม่ กรณีศึกษาดังกล่าวถูกใช้เป็นฐานในการวิเคราะห์ว่า ความหลากหลายทางเพศแต่ละแบบถูกเปิดพื้นที่ให้ดำรงอยู่ ถูกจำกัดให้อยู่ในกรอบของ “การยอมรับแบบมีเงื่อนไข” หรือถูกทำให้กลายเป็น “ภัยเชิงศีลธรรม” ที่จำเป็นต้องถูกควบคุมและลงโทษในบริบทสังคมมุสลิมร่วมสมัยอย่างไร

ในแนวทางเดียวกัน เป้าหมายเชิงวิเคราะห์ของบทความจึงไม่มุ่งตัดสินในกรอบคำถามเชิงทวิภาคว่า ศาสนาอิสลาม “ยอมรับ” หรือ “ไม่ยอมรับ” ความหลากหลายทางเพศ หากมุ่งชี้ให้เห็นว่า ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมเป็นผลลัพธ์ของกระบวนการต่อรองระหว่างศาสนา วัฒนธรรม และรัฐ ซึ่งดำเนินอยู่ตลอดเวลาและมีความเป็นพลวัตสูง โดยเฉพาะภายใต้เงื่อนไขของสังคมพหุวัฒนธรรม บทความนี้จึงเสนอให้ทำความเข้าใจ “ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิม” ในฐานะกระบวนการจัดระเบียบทางสังคมที่ปรับเปลี่ยนอยู่เสมอ มากกว่าการมองในฐานะผลผลิตตายตัวของหลักการศาสนาเพียงมิติเดียว ทั้งยังเสนอให้พิจารณามิติทางเพศในฐานะช่องทางสำคัญในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างศาสนา อำนาจอรัฐ วัฒนธรรม และชีวิตประจำวันของผู้คนในสังคมมุสลิมร่วมสมัยในเชิงวิเคราะห์ที่เป็นระบบและมีนัยสำคัญทางวิชาการ

“ลิวัต” ในฐานะกระบวนการทางสังคมวัฒนธรรม: จากตัวบทสู่การจัดระเบียบ เพศและศีลธรรม

ภายใต้กรอบวาทกรรมศาสนาอิสลามแบบดั้งเดิม คำว่า “ลิวัต (liwat)¹” โดยทั่วไปถูกนิยามให้หมายถึงการร่วมประเวณีทางทวารหนักระหว่างผู้ชายกับผู้ชาย และถูกผูกโยงความหมายไว้กับการกระทำของชนลุต (qawm Lut) อันเป็นเรื่องราวที่ปรากฏซ้ำในคัมภีร์อัลกุรอานโดยเฉพาะตอนที่บรรยายการปฏิเสธคำตักเตือนของ ศาสดาอิบรอฮีม (นบิอิบรอฮีม) และการลงทัณฑ์ชาวเมืองซอดม (Sodom) (ดู อัลกุรอาน 26:165–174; 27:54–58; 29:28–35) เรื่องเล่าดังกล่าวจึงทำหน้าที่เป็นฐานเชิงสัญลักษณ์ที่ทำให้การมีเพศสัมพันธ์ระหว่างผู้ชายกับผู้ชายถูกจัดวางในฐานะการกระทำต้องห้าม (haram) ทั้งในเชิงศีลธรรมและในฐานะความผิดที่อาจถูกจัดเข้าไปอยู่ในระบบการลงโทษของกฎหมายศาสนาในภายหลัง ดังที่ Omar วิเคราะห์ไว้ว่า นักนิติศาสตร์อิสลามยุคกลางจำนวนหนึ่งได้ดึงเรื่องราวของชนลุตมาใช้เป็นกรอบอ้างอิงเพื่อทำให้การกระทำประเภทนี้ กลายเป็นความผิดที่รัฐและชุมชนพึงเอาผิดหาใช่เพียงบาปส่วนบุคคลเท่านั้น (Omar 2012, 233–235)

นอกจากนี้ ในเชิงนิรุกติศาสตร์ พจนานุกรมภาษาอาหรับให้นิยาม “ลิวัต” ว่า “การกระทำเช่นเดียวกับชนของลุต” (‘amal qawm Lut)² ซึ่งแสดงให้เห็นว่า รากศัพท์ของคำดังกล่าวมีฐานมาจากชื่อของลุต (Lut) และถูกทำให้กลายเป็นเครื่องหมายเชิงสัญลักษณ์สำหรับการกระทำทางเพศรูปแบบหนึ่ง (Almarai and Persichetti 2023, 7) ต่อมา การอ้างอิงเชิงนิรุกติศาสตร์นี้ถูกสืบทอดและนำไปใช้ต่อในสายอรรถกถาและนิติศาสตร์อิสลามเพื่อสร้างกรอบการตัดสินทางกฎหมาย โดยบางสายปฏิบัติทางศาสนา

¹ “ลิวัต” (อาหรับ: **لواط**, liwat) เป็นคำที่ใช้ในกฎหมายอิสลามเพื่อเรียกการมีเพศสัมพันธ์ทางทวารหนัก โดยเฉพาะระหว่างผู้ชายกับผู้ชาย นิรุกติศาสตร์โยงรากศัพท์เข้ากับชนลุตในอัลกุรอาน และในเชิงนิติศาสตร์มักถูกจัดให้อยู่ในหมวดความผิดทางเพศที่ต้องห้าม (haram) ซึ่งบางสายปฏิบัติเทียบเคียงกับความผิดฐานล่วงประเวณี (zina) ขณะที่บางสายจัดให้อยู่ในโทษตามดุลพินิจ (ta‘zir) (ดู El-Rouayheb 2005, 1–13; Hallaq 2009, 123–130; Omar 2012, 231–237)

² วลี “‘amal qawm Lut” (อาหรับ: **عمل قوم لوط**) แปลตรงตัวได้ว่า “การกระทำของชนลุต” ซึ่งพจนานุกรมและตำรากฎหมายอิสลามจำนวนหนึ่งใช้เป็นคำอธิบายนิยามของ “ลิวัต” เพื่อโยงการกระทำดังกล่าวเข้ากับเรื่องราวของชนลุตในอัลกุรอาน มากกว่าการบรรยายเชิงกายวิภาคอย่างเป็นทางการ จึงทำให้ความหมายของ “ลิวัต” ถูกผูกกับกรอบศีลธรรมและการลงทัณฑ์ของชาวเมืองซอดมโดยตรง (เทียบ Almarai and Persichetti 2023, 7)

(madhhab)³ ดังเช่น มาลิกีและฮัมบาลี มีแนวโน้มเทียบ “ลิวาต์” เข้ากับความผิดฐานร่วมประเวณีต้องห้ามตามศาสนบัญญัติ (zina)⁴ และกำหนดบทลงโทษในระดับสูงขณะที่สายปฏิบัติหะนะฟีมองว่าลิวาต์ควรถูกวางไว้ในหมวดโทษตามดุลพินิจของผู้พิพากษา (ta'zir)⁵ มากกว่าจะยกขึ้นเป็นโทษโดยบัญญัติศาสนา (Hadd)⁶ ที่ตายตัว (Omar 2012, 236–237) ความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า ภายในกฎหมายอิสลามเองมีสภาพ “พหุนิติธรรมภายใน” (internal legal pluralism)⁷ ที่เกิดจากการตีความตีบท การอรรถาธิบาย และเงื่อนไขทางสังคมของแต่ละยุคสมัย มากกว่าจะเป็นระบอบกฎหมายที่มีเพียงเสียงเดียว

ในภาพรวมเชิงนิติศาสตร์อิสลาม “ลิวาต์” ถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มเดียวกับความผิดฐานมีเพศสัมพันธ์นอกกรอบสมรสที่ชอบด้วยศาสนบัญญัติ (zina ระหว่างชายและหญิง) แม้ทั้งสี่สายปฏิบัติทางศาสนา (madhhab)⁸ ได้แก่ หะนะฟี มาลิกี ชาฟีอี และฮัมบาลี

³ Madhhab ในที่นี้หมายถึงสำนักกฎหมายอิสลาม (หะนาฟี มาลิกี ชาฟีอี ฮัมบาลี) ซึ่งต่างก็มีวิธีอนุমানและจัดลำดับโทษไม่เหมือนกัน ทำให้ประเด็นเรื่อง *liwat* หรือ *khuntha* อาจมีคำตอบมากกว่าหนึ่งแบบ แต่ในบทความนี้ใช้คำว่า “สายปฏิบัติทางศาสนา” แทนการใช้ “สำนักกฎหมายอิสลาม” เพื่อเน้นมิติของการสืบทอดแนวทางศาสนาในระดับการปฏิบัติและชีวิตประจำวัน มากกว่าการตีความทางทฤษฎีของนิติศาสตร์

⁴ Zina (ซินา) คือการร่วมเพศที่อยู่นอกกรอบการแต่งงานที่ชอบด้วยศาสนา จัดเป็นความผิดทางเพศฐานหลักที่ถูกใช้เป็นมาตรฐานเทียบโทษกับพฤติกรรมทางเพศอย่างอื่น

⁵ Ta'zir คือหมวดโทษที่กฎหมายศาสนาเปิดช่องให้ผู้พิพากษาหรือผู้ปกครองกำหนดระดับโทษตามดุลพินิจได้ เพราะไม่ได้ระบุโทษตายตัวไว้เหมือนหมวด *hadd*

⁶ Hadd คือหมวดโทษที่ตัวบทศาสนากำหนดไว้ตายตัวแล้ว (เช่น โบย กักขัง หรือประหาร) ผู้พิพากษาจึงไม่มีอำนาจลดหย่อน เว้นแต่มีเหตุยกเว้นที่ยอมรับได้

⁷ แนวคิด “พหุนิติธรรมภายใน” (internal legal pluralism) ใช้อธิบายภาวะที่ภายในระบบกฎหมายชุดเดียวกันมีระเบียบ กฎเกณฑ์ หรือแนววินิจฉัยที่หลากหลายอยู่ร่วมกัน เช่น ความเห็นต่างระหว่างสายปฏิบัติทางศาสนาหรือระหว่างนักนิติศาสตร์ในประเด็นลิวาต์ แม้ทั้งหมดจะอ้างอิง *shari'ah* ร่วมกันก็ตาม

⁸ Madhhab ในที่นี้หมายถึงสำนักกฎหมายอิสลาม (หะนาฟี มาลิกี ชาฟีอี ฮัมบาลี) ซึ่งต่างก็มีวิธีอนุমানและจัดลำดับโทษไม่เหมือนกัน ทำให้ประเด็นเรื่อง *liwat* หรือ *khuntha* อาจมีคำตอบมากกว่าหนึ่งแบบ แต่ในบทความนี้ใช้คำว่า “สายปฏิบัติทางศาสนา” แทนการใช้ “สำนักกฎหมายอิสลาม” เพื่อเน้นมิติของการสืบทอดแนวทางศาสนาในระดับการปฏิบัติและชีวิตประจำวัน มากกว่าการตีความทางทฤษฎีของนิติศาสตร์

จะมีความแตกต่างกันในรายละเอียดกรณีการตีความที่นำไปสู่กระบวนการพิสูจน์และการลงโทษก็ตาม แต่ทั้งสี่สายปฏิบัติทางศาสนาก็มีจุดร่วมสำคัญว่า การกระทำดังกล่าวเป็นสิ่งต้องห้ามอย่างชัดเจน การจัดวางลิวาตีในกฎหมายอิสลามจึงมิได้มีลักษณะเป็นเพียงข้อห้ามทางศาสนาในระดับปัจเจก หากยังทำให้ระเบียบทางเพศและโครงสร้างเครือญาติของสังคมมุสลิมถูกยกระดับให้เป็นเรื่องที่ต้องได้รับการคุ้มครองในระดับสาธารณะผ่านข้อบัญญัติเชิงนิติศาสตร์ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง ลิวาตถูกทำให้มีสถานะเป็นความผิดที่กระทบทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระผู้เป็นเจ้า และระเบียบทางสังคมที่รองรับระบบครอบครัวและสายสกุลของชุมชนมุสลิม ดังนั้น “ลิวาต” จึงถูกกำหนดให้ต้องมีการพิจารณา วินิจฉัย รวมถึงการกำหนดโทษในมิติสำคัญทั้งที่เหมือนกัน สอดคล้องกัน และแตกต่างกัน ดังนี้

ประการแรก การกำหนดโทษ “ลิวาต” ตามสายปฏิบัติทางศาสนาทั้งสี่สายมีความสอดคล้องกันว่า ความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างเพศเดียวกันในลักษณะที่เรียกว่า “ลิวาต” ต้องถูกจัดให้อยู่ในหมวดบาปใหญ่ (kabirah)⁹ เนื่องจากถูกตีความและพิจารณาว่า “ลิวาต” มิได้เป็นเพียงการกระทำที่ฝ่าฝืนข้อห้ามทางเพศเท่านั้น หากแต่เป็นเพราะนักนิติศาสตร์อิสลามมองว่าการกระทำนี้เป็นการละเมิด “สิทธิของพระผู้เป็นเจ้า” (haqq Allah)¹⁰ ซึ่งในกรอบกฎหมายอิสลามหมายถึงความผิดที่มีมิติสาธารณะ กระทบต่อระเบียบของชุมชน และไม่สามารถจำกัดความหมายให้เป็นเพียงเรื่องศีลธรรมส่วนตัวระหว่างมนุษย์กับพระผู้เป็นเจ้าได้ เมื่อความผิดถูกจัดให้อยู่ในหมวดนี้ การตอบสนองของสังคมและรัฐจึงถูกมองว่าเป็นส่วนหนึ่งของการรักษาระเบียบศาสนาและระเบียบสังคมไปพร้อมกัน นอกจากนี้ นักวิชาการด้านกฎหมายอิสลามยังชี้ให้เห็นว่า “ลิวาต” ถูก

⁹ Kabirah คือบาปใหญ่ในอิสลาม มักหมายถึงการละเมิดที่มีโทษหนักหรือถูกกล่าวถึงเฉพาะในคัมภีร์ การจัดให้พฤติกรรมทางเพศแบบหนึ่งอยู่ในหมวดนี้จึงเป็นการทำให้เรื่องนั้นมีน้ำหนักทางศีลธรรมสูงขึ้น

¹⁰ Haqq Allah (สิทธิของพระผู้เป็นเจ้า) เป็นแนวคิดในกฎหมายอิสลามที่ใช้เรียกประเภทของสิทธิและความผิดซึ่งถือว่ามีมิติสาธารณะสูงและเกี่ยวข้องกับศีลธรรมโดยรวมของชุมชนมุสลิม มากกว่าจะจำกัดอยู่ที่ความเสียหายของบุคคลใดบุคคลหนึ่งเพียงลำพัง ความผิดที่จัดอยู่ในหมวด “สิทธิของพระผู้เป็นเจ้า” จึงมักถูกมองว่าเป็นการละเมิดต่อระเบียบของศาสนาและสังคมโดยรวม ไม่ใช่เพียงความขัดแย้งระหว่างเอกชนเหมือนในกรณี “สิทธิของปวงบ่าว” (huquq al-‘ibad) และโดยหลักการแล้ว คู่กรณีส่วนบุคคลไม่สามารถ “ยกโทษ” หรือสละสิทธิแทนพระผู้เป็นเจ้าได้ แม้ในทางปฏิบัติจะมีพื้นที่ให้ผู้พิพากษาใช้ดุลพินิจอยู่บ้างก็ตาม

พิจารณาว่าเกี่ยวข้องโดยตรงกับศักดิ์ศรี (ird) และการสืบสายสกุล (nasab)¹¹ ของมุสลิม (Omar 2012, 234–236) กล่าวคือ การกล่าวหาใครสักคนว่ากระทำความผิดฐาน “ลิวาต์” มิได้กระทบเฉพาะตัวบุคคล แต่ยังส่งผลต่อเกียรติของครอบครัว วงศ์ตระกูล และความน่าเชื่อถือของเครือญาติด้วย ในสังคมที่ศักดิ์ศรีและการสืบสายสกุลทำหน้าที่เป็นทุนทางสังคมที่สำคัญ การจัดวาง “ลิวาต์” ให้เป็นบาปใหญ่และเป็นการละเมิดสิทธิของพระผู้เป็นเจ้า จึงสะท้อนมิติทางสังคมและวัฒนธรรมอย่างชัดเจนว่า ระเบียบทางเพศมิใช่เพียงเรื่อง “ความประพฤติส่วนตัว” แต่ถูกผูกเข้ากับโครงสร้างครอบครัว เครือญาติ และการยอมรับของชุมชนมุสลิมในภาพรวมด้วย

ประการที่สอง เนื่องจาก “ลิวาต์” ถูกจัดวางให้มีน้ำหนักของความผิดในระดับสูง สายปฏิบัติทางศาสนาจึงยืนยันหลักการคุ้มครองด้วยเงื่อนไขการพิสูจน์ที่เข้มงวด โดยกำหนดมาตรฐานการรับฟังพยานหลักฐานในระดับสูง เพื่อป้องกันไม่ให้ข้อหาทางเพศ เช่น “ลิวาต์” ถูกนำไปใช้เป็นกลไกทางการเมือง ทางเครือญาติ หรือทางศีลธรรม ในการบ่อนทำลายชื่อเสียงและสถานภาพของบุคคลหรือครอบครัว โดยเฉพาะในบริบทที่เกียรติและสายสกุลเป็นทุนทางสังคมสำคัญ การกล่าวหาเรื่องเพศจึงมีศักยภาพจะสร้างความเสียหายเชิงโครงสร้างได้ ดังตัวอย่างจากสายปฏิบัติทางศาสนาหะนะฟีที่มั้ยอมรับสถานะความผิดของ “ลิวาต์” ในฐานะการละเมิดสิทธิของพระผู้เป็นเจ้า โดยเปิดช่องให้ผู้พิพากษาใช้ดุลพินิจ แทนการผูกเข้ากับมาตรการลงโทษโดยบัญญัติศาสนาที่ตายตัว ทั้งนี้เพื่อป้องกันไม่ให้ข้อหาดังกล่าวถูกใช้ในสังคมเมืองที่มีความซับซ้อนและมีความหลากหลายทางเครือญาติสูง (Omar 2012, 234–235) ในทางตรงกันข้าม สายปฏิบัติทางศาสนามาลิกี ซาฟีอี และฮัมบาลี มีแนวโน้มจัดวาง “ลิวาต์” ให้อยู่ในกรอบเดียวกับความผิดฐานร่วมประเวณีต้องห้าม หรืออย่างน้อยก็เห็นพ้องว่าควรกำหนดโทษที่มีน้ำหนักและปรากฏในระดับสาธารณะ เพื่อยืนยันว่าการมีเพศสัมพันธ์นอกกรอบชาย-หญิงเป็นการล่วงละเมิดต่อระเบียบครอบครัวมุสลิมและต้องถูกตอบโต้ให้เห็นเป็นกรณีตัวอย่าง (Omar 2012, 232–233)

¹¹ คำว่า *nasab* (อาหรับ: نسب) หมายถึง “สายสกุล/สายเลือด” โดยเฉพาะในความหมายเชิงเครือญาติที่เชื่อมโยงบุตรกับบรรพบุรุษ ในกรอบนิติศาสตร์อิสลาม *nasab* ทำหน้าที่เป็นฐานสำคัญในการกำหนดสถานะครอบครัว สิทธิรับมรดก ความชอบธรรมของบุตร และศักดิ์ศรีของวงศ์ตระกูล จึงมักถูกมองว่าเป็นมิติทางสังคม-กฎหมายที่ต้องได้รับการคุ้มครองควบคู่กับศีลธรรมทางเพศของชุมชนมุสลิม

ประการที่สาม จากการสังเคราะห์ข้อเสนอของนักวิชาการด้านกฎหมายอิสลาม จะเห็นได้ว่า สายปฏิบัติทางศาสนาส่วนใหญ่ตั้งอยู่บนสมมติฐานร่วมกันว่า “ระเบียบทางเพศที่ชอบธรรมต้องยึดโยงกับการสมรสระหว่างเพศชายและเพศหญิง (nikah) เท่านั้น” เนื่องจากรอบดังกล่าวเป็นฐานสำคัญของการมีทายาท การรับรองสายสกุล และการจัดวางอำนาจภายในครอบครัวมุสลิม การที่ “ลิวาต์” ถูกจัดให้เป็นทั้งบาปใหญ่ และเป็นภัยต่อสังคมจึงมิได้มีนัยเพียงเพราะเป็นเพศสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันเท่านั้น หากยังเป็นเพราะการกระทำดังกล่าวทำลายแบบแผนเพศแบบสองเพศ ซึ่งคำจูนสถาบันครอบครัวและความต่อเนื่องของเครือญาติด้วย ดังที่ El-Rouayheb แสดงให้เห็นว่า ในโลกอาหรับ-อิสลามยุคก่อนสมัยใหม่ สังคมสามารถรับรู้ความใคร่หรือความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันได้หลายลักษณะ แต่รูปแบบที่ถูกปฏิเสธอย่างเข้มงวดคือรูปแบบที่กระทบต่อระเบียบเครือญาติและสถานภาพของครอบครัว (El-Rouayheb 2005, 18–20) ข้อนี้สอดคล้องกับข้อสังเกตของ Sara Omar ที่อธิบายว่า การที่กฎหมายศาสนาจัดให้ “ลิวาต์” เป็นความผิดร้ายแรงควบคู่กับการตั้งเงื่อนไขการพิสูจน์ที่เข้มงวด แสดงให้เห็นว่า กฎหมายมีเป้าหมายหลักในการปกป้องระเบียบเพศและชุมชนมุสลิม มากกว่าจะมุ่งลงโทษพฤติกรรมทางเพศในฐานะการกระทำของปัจเจกบุคคลเท่านั้น (Omar 2012, 234–236)

เมื่อพิจารณาเทียบกับข้ออธิบายของนักนิติศาสตร์อิสลามร่วมสมัยในโลกมุสลิม เช่น วะฮ์บะฮ์ อัช-ชูอัยลี และมุฮัมมัด อับดุลอะซีซ จะพบว่ามิติทางการเมืองที่สอดคล้องกัน กล่าวคือ ความผิดประเภท “ลิวาต์” มักถูกจัดให้อยู่ภายใต้ “สิทธิของพระเจ้า” เนื่องจากถือว่ามีผลกระทบเชิงสาธารณะ ทั้งต่อศีลธรรมส่วนรวมและต่อระเบียบเครือญาติของชุมชนมุสลิม จึงจำเป็นต้องวางหลักเกณฑ์การรับฟังพยานและการกล่าวหาให้รัดกุมกว่าความผิดที่จำกัดอยู่ในมิติส่วนบุคคล (Hallaq 2009, 123–130) งานศึกษาของ Sara Omar และ Khaled El-Rouayheb ในโลกวิชาการตะวันตกยังชี้ให้เห็นด้วยว่า การผสมผสาน “ความผิดร้ายแรง” เข้ากับ “เงื่อนไขการพิสูจน์ที่สูง” ทำหน้าที่เป็นกลไกสองชั้นที่ช่วยป้องกันไม่ให้ข้อหาด้านเพศถูกนำมาใช้กดทับ ทำลาย หรือประจานกันภายในชุมชน ในขณะที่เดียวกันก็ยังคงรักษาอำนาจในการนิยามระเบียบเพศแบบสองเพศซึ่งรองรับสถาบันครอบครัวมุสลิมเอาไว้ (El-Rouayheb 2005, 18–20; Omar 2012, 234–236)

ดังนั้น แม้สายปฏิบัติทางศาสนาจะมีความแตกต่างกันในเชิงปฏิบัติการของการกำหนดบทลงโทษ แต่เมื่อพิจารณาในระดับโครงสร้างจะพบหลักการร่วมว่า “ลิวาต์” ถูกทำให้เป็นความผิดที่กระทบทั้งมิติเทวสิทธิและมิติของระเบียบสังคม กล่าวคือเป็นทั้งการละเมิดอำนาจสูงสุดของพระเจ้า และเป็นการคุกคามระเบียบครอบครัว

มุสลิมที่ตั้งอยู่บนคู่แต่งงานชาย-หญิง ซึ่งรองรับการยืนยันสายสกุลและการจัดวางอำนาจภายในเครือญาติ การที่ความผิดนี้มีทั้งน้ำหนักโทษสูงและเงื่อนไขการกล่าวหาที่เคร่งครัด จึงอาจมองได้ว่าเป็น “กลไกคู่ขนาน” ที่มุ่งธำรงเสถียรภาพทางศีลธรรมและระบบเครือญาติไปพร้อมกัน (Hallaq 2009, 57–76) ในกรอบเดียวกันนี้ สายปฏิบัติหะนะฟี ซึ่งไม่พบตัวบทที่กำหนดโทษ “ลิวาต์” ไว้อย่างตายตัวในคัมภีร์อัลกุรอานและหะดิษ จึงจัดความผิดดังกล่าวไว้ในหมวดโทษตามดุลพินิจมากกว่าจะยกขึ้นเป็นโทษโดยบัญญัติศาสนาที่ตายตัว โดยเปิดช่องให้ผู้พิพากษาปรับใช้ตามเงื่อนไขทางสังคมและการเมืองของแต่ละยุคสมัย (Omar 2012, 231–234; Hallaq 2009, 276–280)

เมื่อจัดวางปัญหาอยู่ในกรอบนี้ การที่สายปฏิบัติทางศาสนาบางสายเลือกใช้มาตรการลงโทษที่ยืดหยุ่นจึงไม่อาจตีความได้ว่าเป็นการลดทอนข้อห้ามทางศาสนา หากแต่ควรมองว่าเป็นองค์ประกอบหนึ่งของกลไกควบคุมชุดเดียวกันที่มุ่งรักษาระเบียบศีลธรรมและความต่อเนื่องของระบบเครือญาติ ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ สายปฏิบัติหะนะฟีที่จัด “ลิวาต์” ไว้ในหมวดโทษตามดุลพินิจมิใช่โทษโดยบัญญัติศาสนา และกำหนดว่าการลงโทษในกรอบ *ta'zir* ไม่อาจตั้งอยู่บนคำรับสารภาพของผู้ถูกกล่าวหาเพียงลำพัง แต่จำเป็นต้องมีพยานหลักฐานอื่นประกอบด้วย ดังที่เห็นได้จากคำวินิจฉัยในคดี *Haider Hussain v. Government of Pakistan* (PLD 1991 FSC 139) ที่ศาลซารีอะห์ปากีสถานยืนยันหลักการดังกล่าว ซึ่งสะท้อนตรรกะเดียวกับสายปฏิบัติทางศาสนาหะนะฟี กล่าวคือ มุ่งกันมิให้ข้อหาด้านเพศถูกนำไปใช้บ่อนทำลายศักดิ์ศรีและโครงสร้างเครือญาติของบุคคลโดยง่าย (Omar 2012, 231–234; Hallaq 2009, 276–80)

ในอีกด้านหนึ่ง ความยืดหยุ่นที่พบในสายปฏิบัติหะนะฟีหาได้หมายความว่าสายปฏิบัติอื่นมีท่าทีผ่อนปรนกว่าไม่ หากกลับสะท้อนว่ากลไกการควบคุมทางเพศชุดเดียวกันนี้สามารถถูกทำให้เข้มข้นขึ้นในบริบทที่ให้ความสำคัญต่อ “เกียรติ” และเครือญาติเป็นพิเศษ ดังปรากฏในสายมาลิกีและซาฟีอี ซึ่งเทียบกรณี “ลิวาต์” เข้ากับความผิดการร่วมเพศนอกสมรส และเมื่อพยานหลักฐานครบถ้วน ผู้กระทำที่มีสถานภาพแต่งงาน (*muhsan*)¹² อาจต้องรับโทษขว้างหินจนตาย (*rajm*) ส่วนผู้ที่ยังไม่มีคู่แต่งงาน

¹² *Muhsan* (อาหรับ: مُحْصَن) เป็นคำในนิติศาสตร์อิสลามที่ใช้เรียกบุคคลซึ่งมี “สถานภาพแต่งงานที่สมบูรณ์” กล่าวคือ เป็นมุสลิมที่บรรลุนิติภาวะ มีสติสัมปชัญญะ เป็นไท และเคยสมรสโดยชอบด้วยศาสนบัญญัติพร้อมทั้งมีเพศสัมพันธ์ในสมรสนั้นแล้ว ในกรอบกฎหมายอาญาศาสนา ผู้กระทำที่มีคุณสมบัติเป็น *muhsan* มักถูกกำหนดให้ต้องรับโทษในระดับรุนแรงกว่าในความผิดทางเพศ เช่น การล่วงประเวณี (*zina*) หรือการกระทำที่เทียบเคียงกับ “ลิวาต์” เมื่อพิสูจน์ความผิดได้ครบเงื่อนไขตามตัวบทกฎหมายอิสลาม

ให้ลงโทษโบย (jald) และในบางกรณีอาจมีการเสริมด้วยการเนรเทศ โดยมีตรรกะว่าการลงโทษต่อสาธารณะมีหน้าที่คุ้มครองศักดิ์ศรีของกลุ่มและระเบียบเครือญาติ มากกว่าจะมุ่งลงโทษปัจเจกเพียงลำพัง (Kamali 2018, 304–321; Pavlovitch 2012, 473–475) ในทิศทางเดียวกัน สายปฏิบัติฮัมบาลีได้จัดวางการมีเพศสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันในฐานะ “ลิวาต์” ให้เป็นความผิดระดับโทษร้ายแรงโดยให้สถานะอย่างน้อยเทียบเท่ากับ ความผิดการร่วมเพศนอกการแต่งงาน และในบางแนวคิดถือว่าร้ายแรงกว่า โดยเฉพาะในสายปฏิบัติทางศาสนาของอิบนุตัยมียะฮ์¹³ ซึ่งเสนอให้ลงโทษประหารผู้กระทำไม่ว่าจะ แต่งงานแล้วหรือไม่ (Hallaq 2009, 314, 324) การตีความเช่นนี้สะท้อนการผูกศีลธรรมทางเพศเข้ากับระเบียบสาธารณะและอำนาจรัฐ และยังสามารถสังเกตได้ในบริบทปัจจุบันของบางประเทศมุสลิมที่สืบทอดหรือทำให้แนวคิดนี้เป็นกฎหมายสมัยใหม่ ดังเช่น ซาอุดีอาระเบียซึ่งใช้ซารีอะห์สายปฏิบัติทางศาสนาฮัมบาลีควบคู่กับกฎหมายว่าด้วยอาชญากรรมทางคอมพิวเตอร์ พ.ศ. 2550 (ค.ศ. 2007) มาตรา 6 เพื่อควบคุมการแสดงออกเกี่ยวกับอัตลักษณ์เพศบนสื่อออนไลน์ (Human Dignity Trust 2024) ประเทศกาตาร์ที่ยังคงกำหนดโทษสูงสุดถึงประหารชีวิตสำหรับผู้มีสถานภาพแต่งงาน และลงโทษจำคุกหรือโบยสำหรับผู้ที่ยังไม่แต่งงาน รวมทั้งประเทศชูดานก่อนการปฏิรูปปี พ.ศ. 2563 (ค.ศ. 2020) ที่กำหนดให้การกระทำชำเราสามารถนำไปสู่โทษประหาร (Immigration and Refugee Board of Canada 2011, 2) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ประเทศบรูไนภายใต้พระราชบัญญัติว่าด้วยประมวลกฎหมายอาญาศาสนาอิสลาม พ.ศ. 2556 (ค.ศ. 2013) มาตรา 82–85 ก็แสดงให้เห็นทิศทางเดียวกันในการยกระดับ “ลิวาต์” ให้มีโทษถึงประหารชีวิตด้วยการขว้างหิน (Attorney General’s Chambers (Brunei) 2013)

¹³ สายปฏิบัติทางศาสนาของอิบนุตัยมียะฮ์” ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงมัซฮับใหม่ที่แยกออกจาก สี่มัซฮับหลัก แต่หมายถึงแนวการตีความและวินิจฉัยกฎหมายของอิบนุตัยมียะฮ์ (Ibn Taymiyya, ค.ศ. 1263–1328) ซึ่งเป็นนักวิชาการสายฮัมบาลีที่ให้ความสำคัญอย่างยิ่งกับการอ้างอิงตัวบท อัลกุรอานและหะดิษโดยตรง เน้นการฟื้นฟู “สภาพดั้งเดิม” ของสังคมมุสลิมยุคแรก (salaf) และมักมีท่าทีเคร่งครัดเป็นพิเศษในประเด็นที่เกี่ยวกับศีลธรรมทางเพศ รวมถึงกรณี “ลิวาต์” ที่เขาเสนอให้ลงโทษถึงขั้นประหารชีวิตไม่ว่าผู้กระทำจะมีสถานภาพสมรสหรือไม่ก็ตาม

กล่าวโดยสรุปแล้ว ความแตกต่างของการตีความ “ลิวาต์” ในสายปฏิบัติทางศาสนา หาได้เป็นเพียงความต่างเชิงตัวบทไม่ หากยังสะท้อนให้เห็นว่ากฎหมายอิสลามถูกนำมาใช้เป็นกลไกในการจัดระเบียบเพศและคุ้มครองโครงสร้างเครือญาติของชุมชนมุสลิมด้วย นักวิชาการอย่าง El-Rouayheb ชี้ให้เห็นว่า ในแหล่งข้อมูลของโลกอาหรับ-อิสลามก่อนสมัยใหม่ การกล่าวหาว่าใครสักคน “ผิดธรรมชาติ” มักเชื่อมโยงกับเกียรติและชื่อเสียงของครอบครัว มากกว่าจะมุ่งจัดหมวดหมู่ตัวตนทางเพศของปัจเจกบุคคล (El-Rouayheb 2005, 145–147) ต่อมา เมื่อกฎหมายศาสนาและอำนาจรัฐถูกทำให้มองเห็นได้ชัดขึ้นในพื้นที่สาธารณะของรัฐสมัยใหม่ การตีความเรื่อง “ลิวาต์” ยิ่งถูกผสานเข้ากับวาทกรรมว่าด้วยอัตลักษณ์หลากหลายทางเพศ (LGBTQ+) อย่างเด่นชัด ดังที่ Scott Siraj al-Haqq Kugle (2010, 57–59; 2014, 113–15) และ Rahman (2014, 97–99) ชี้ให้เห็นว่า การเหมารวม “ลิวาต์” ให้เท่ากับตัวตนของคนหลากหลายทางเพศเป็นผลของกระบวนการสร้างความหมายเชิงวาทกรรมยุคใหม่ มากกว่าจะสะท้อนเจตนารมณ์ดั้งเดิมของตัวบทกฎหมายศาสนา ผลลัพธ์ก็คือ การกำหนดว่าความผิดควรถูกมองว่า “หนัก” หรือ “เบา” มิได้อิงเฉพาะหลักคิดเชิงเทววิทยาเท่านั้น หากยังผูกโยงกับตรรกะการจัดระเบียบทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองในแต่ละบริบทอีกด้วย

สถานะของเพศกำกวม

การทำความเข้าใจเรื่องเพศในสังคมมุสลิมจำเป็นต้องเริ่มจากข้อสังเกตพื้นฐานว่า “เพศ” มิได้ถูกกำหนดขึ้นจากลักษณะทางกายภาพเพียงประการเดียว หากแต่เป็นผลของกระบวนการนิยามที่เกิดขึ้นภายใต้ระเบียบทางศาสนา วัฒนธรรม และอำนาจทางสังคมที่ทำงานร่วมกัน ระเบียบเหล่านี้ทำหน้าที่กำหนดว่าเพศแบบใดถูกมองว่า “แท้” หรือ “ชัดเจน” และเพศแบบใดถูกมองว่า “ไม่ชัด” จนจำเป็นต้องถูกจัดวางหรืออธิบายเพิ่มเติม การระบุว่าใครเป็นผู้ชายหรือผู้หญิง ใครนับว่าเป็นสมาชิกครอบครัวอย่างสมบูรณ์ หรือใครควรมีสติธิในการเข้าถึงทรัพยากรบางอย่าง จึงมิได้มาจากชีววิทยาหรืออวัยวะเพศเพียงมิติเดียว แต่เป็นผลของการผ่าน “ตัวกรอง” ของสถาบันศาสนาและบรรทัดฐานของชุมชน กล่าวได้ว่า ในบริบทศาสนาอิสลามดั้งเดิม เพศจึงทำงานทั้งในฐานะสถานะทางกาย (ร่างกายมีลักษณะอย่างไร) และในฐานะสถานะทางสังคม (ชุมชนยอมรับให้บุคคลดำรงสถานะใด) ไปพร้อมกัน

ภายใต้กรอบคิดนี้ “เพศกำกวม” หรือ “khuntha”¹⁴ จึงเป็นกรณีที่ทำให้กลไกดังกล่าวปรากฏชัดที่สุด เพราะสภาวะของเพศกำกวมทำให้สมมติฐานเรื่องเพศสองชั่วที่กฎหมายและโครงสร้างเครือญาติอาศัยอยู่ต้องเปิดเผยข้อจำกัดของตนเอง บุคคลที่ไม่อาจจัดเข้าได้อย่างชัดเจนว่าเป็นเพศชายหรือเพศหญิง บังคับให้ระบบต้องผลิตเกณฑ์เฉพาะขึ้นมาเพื่อดึงกลับเข้าสู่ระเบียบ แม้เกณฑ์ดังกล่าวยังต้องอาศัยดุลพินิจและไม่อาจให้คำนิยามที่ใช้ได้ทุกกรณี (Zabidi 2019, 153–155; Haneef and Zahir 2016, 2–3) ความกำกวมจึงไม่ใช่เพียงปัญหาทางกายภาพ แต่เป็นจุดที่ทำให้เห็นทั้งพลังของกฎหมายศาสนาในฐานะเครื่องมือจัดระเบียบเพศ และขอบเขตของกฎหมายเดียวกันนั้นเมื่อปะทะกับรูปแบบเพศที่ไม่สอดคล้องกับคู่ตรงข้ามดั้งเดิม

เมื่อพิจารณาวิธีการจัดหมวดหมู่ในนิติศาสตร์อิสลามอย่างใกล้ชิด จะพบว่าการจำแนกเพศกำกวมในกรอบนิติศาสตร์อิสลามแบบดั้งเดิม หากมองจากมาตรวัดเรื่องตัวตนทางเพศในสังคมร่วมสมัย อาจดูเป็นกระบวนการที่มีระเบียบแบบแผนสูงและกำกับขั้นตอนไว้อย่างละเอียด จนดูเหมือนไม่เปิดพื้นที่ให้ประสบการณ์ภายในของบุคคลมากนัก อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้เข้าใจได้ชัดเจนขึ้นเมื่อพิจารณาจากจุดตั้งต้นของนักนิติศาสตร์อิสลาม ซึ่งจัดลำดับความสำคัญไว้ต่างออกไป กล่าวคือ การจำแนกเพศกำกวมในกรอบนิติศาสตร์อิสลามมิได้เริ่มจากคำถามเชิงอัตลักษณ์ว่าบุคคลนี้รู้สึกเป็นเพศใดหรือมีเพศวิถีแบบใด หากแต่เริ่มจากคำถามเชิงสถาบันว่าบุคคลซึ่งมีลักษณะทางกายภาพไม่สอดคล้องกับคู่เพศชาย-หญิงจะถูกจัดวางให้อยู่ภายในโครงสร้างสิทธิหน้าที่ การสมรส และการแบ่งมรดก ซึ่งทั้งหมดตั้งอยู่บนสมมติฐานเพศสองชั่วได้อย่างไรเนื่องจากในบริบทสังคมมุสลิมดั้งเดิม เพศทำหน้าที่มากกว่าการบ่งชี้ตัวตนส่วนบุคคล

¹⁴ Khuntha เป็นคำศัพท์ทางนิติศาสตร์อิสลามที่ใช้เรียกบุคคลซึ่งมีลักษณะทางเพศไม่ชัดเจนหรือกำกวมในเชิงกายภาพ เช่น ลักษณะอวัยวะเพศภายนอกไม่เข้าได้กับกรอบ “ชาย” หรือ “หญิง” อย่างใดอย่างหนึ่งโดยตรง ในวรรณกรรมฟิกห์คลาสสิก *khuntha* จึงไม่ใช่เพียงคำบรรยายสภาพทางชีววิทยาเท่านั้น แต่เป็นหมวดหมู่ทางกฎหมายและศาสนาที่ต้องกำหนดสถานะของบุคคลนั้นในเรื่องสิทธิ หน้าที่ และบทบาททางสังคม เช่น การรับมรดก การแต่งงาน การจัดวางในแถวละหมาด หรือการนับรวมในสายสกุล ทั้งนี้ แม้บางครั้งจะถูกเทียบเคียงกับแนวคิด “intersex” ในโลกสมัยใหม่ แต่ *khuntha* มีกรอบความหมายและบริบททางกฎหมาย-ศาสนาที่เฉพาะตัวในโลกมุสลิม

แต่เป็นตัวแปรหลักในการกำหนดการเข้าสู่คู่สมรสต่างเพศ (nikah)¹⁵ การรับส่วนมรดกที่ไม่เท่ากันระหว่างชายและหญิง และการปฏิบัติบทบาททางศาสนาที่ต้องระบุเพศอย่างชัดเจน การปล่อยให้มีความคลุมเครือที่ไม่ถูกจัดหมวดอยู่ในระบบจึงเท่ากับปล่อยให้มีความคลุมเครือทางกฎหมายที่จัดวางไม่ได้ ซึ่งย่อมส่งผลกระทบต่อการทำงานของโครงสร้างเครือญาติและระเบียบทรัพย์สิน ด้วยเหตุนี้เอง กฎหมายจึงจำเป็นต้องกำหนดเกณฑ์จำแนกขึ้นมาเป็นลำดับแรก (Sanders 1991, 77–79)

จากการสังเคราะห์งานของ Vardit Rispler-Chaim ว่าด้วยการจำแนกเพศกำกวม (khuntha) ในกฎหมายอิสลามยุคกลาง (fiqh) แสดงให้เห็นว่า บรรดานักนิติศาสตร์อิสลามยอมรับการดำรงอยู่ของบุคคลที่มีลักษณะอวัยวะเพศไม่ชัดเจน และประเด็นปัญหาสำคัญของกฎหมายในกรณีนี้มีได้อยู่ที่การปฏิเสธการมีอยู่ของบุคคลดังกล่าว หากแต่อยู่ที่คำถามว่า “จะทำให้บุคคลเช่นนี้ถูกนับเข้าไปอยู่ในหมวดชายหรือหญิงได้อย่างไร” เพื่อให้กฎเกณฑ์อื่นที่ตั้งอยู่บนฐานการแบ่งเพศ เช่น กฎว่าด้วยมรดก การจัดลำดับแถวในการละหมาด หรือข้อกำหนดการปกปิดเรือนร่าง สามารถบังคับใช้ได้อย่างต่อเนื่อง (Rispler-Chaim 2007, 69) กล่าวอีกนัยหนึ่ง กฎหมายยอมรับความจริงเชิงประจักษ์ของร่างกายที่กำกวม แต่กฎหมายไม่ยอมให้ความกำกวมนั้นคงอยู่ในฐานะหมวดหมู่ที่มีอาจคำนวณได้

ภายใต้โจทย์เช่นนี้ นักนิติศาสตร์อิสลามจึงพัฒนาวิธีการจำแนกเพศกำกวมออกเป็นสองระดับหลัก คือกรณีที่สามารถระบุเพศได้ชัดในภายหลัง และกรณีที่ไมอาจระบุเพศได้แม้ใช้เกณฑ์ตรวจสอบที่ละเอียดขึ้นแล้ว กรณีแรกที่ตำราระบุ คือเพศกำกวมประเภทที่สามารถระบุเพศได้ชัดในภายหลัง (khuntha ghayr mushkil) หมายถึงเพศกำกวมที่เมื่อถึงวัยหนึ่งจะมีสัญญาณทางกายภาพเอนเอียงไปข้างใดข้างหนึ่งอย่างเด่นชัด เช่น เด็กแรกเกิดที่มีช่องทางปัสสาวะสองทาง แต่เมื่อเติบโตขึ้นกลับใช้ช่องทางที่สัมพันธ์กับอวัยวะเพศชายเป็นหลัก นักนิติศาสตร์อิสลามส่วนใหญ่จึงให้นับบุคคลดังกล่าวเป็นเพศชาย และให้ปฏิบัติตามกฎของเพศชายทั้งในเรื่องสัดส่วนมรดก การยืนละหมาด

¹⁵ Nikah (อาหรับ: نِكَاح) หมายถึง “การสมรสระหว่างชายกับหญิง” ตามนิติศาสตร์อิสลาม ในฐานะสัญญาทางศาสนาและกฎหมายที่ทำให้การอยู่กินและการมีเพศสัมพันธ์ระหว่างเพศตรงข้ามเป็นสิ่งชอบธรรม และเป็นฐานในการยืนยันสายสกุล (nasab) การจัดสิทธิ-หน้าที่ของคู่สมรส และการคำนวณมรดก ภายใต้กรอบคิดดังกล่าว การสมรสระหว่างเพศเดียวกันจึงไม่ถูกนับว่าเป็น nikah ในความหมายเชิงกฎหมายศาสนา

และขอบเขตการปกปิดเรือนร่าง เป็นต้น (Rispler-Chaim 2007, 70–71) ในบางสายปฏิบัติทางศาสนา คำอธิบายเพศยังระบุเพิ่มเติมว่าหากในวัยบรรลุนิติภาวะมีอวัยวะเพศฝ่ายใดปรากฏเด่น หรือมีศักยภาพการสืบพันธุ์แบบฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ก็ให้นับเพศตามฝ่ายนั้นทันที เหตุที่กรณีนี้ถูกจัดว่าเป็นกรณีที่ “ไม่ยาก” ก็เนื่องจากกฎหมายสามารถปิดข้อเท็จจริงให้ลงในช่องเพศใดเพศหนึ่งได้ในที่สุด และเมื่อปิดได้แล้ว กฎอื่นที่แบ่งเพศแบบทวิภาคก็สามารถทำงานต่อไปได้โดยไม่ต้องปรับโครงสร้างเดิมของกฎหมาย

ในทางตรงกันข้าม สภาวะเพศกำกวม ในกรณีที่แม้ตรวจสอบภายหลังแล้ว ก็ยังไม่อาจสรุปได้ว่าบุคคลดังกล่าวควรถูกนับเป็นชายหรือหญิง เช่น อวัยวะเพศสามารถปัสสาวะออกได้ทั้งสองทางเท่า ๆ กัน ไม่มีอวัยวะเพศฝ่ายใดเด่นชัด หรือแม้กระทั่งเมื่อเข้าสู่วัยเจริญพันธุ์แล้วก็ไม่ปรากฏลักษณะทางเพศรองรับ กรณีเหล่านี้ถูกจัดเข้าในหมวดเพศกำกวมที่ไม่สามารถระบุเพศได้ชัดในภายหลัง ซึ่งสะท้อนว่ากฎหมายกำลังเผชิญกับข้อเท็จจริงที่ไม่อาจบังคับให้ลงในหมวดเดิมได้อย่างราบรื่น (Rispler-Chaim 2007, 72–74) สำหรับหมวดหลังนี้ การใช้กฎหมายอิสลามจึงต้องอาศัยการออกแบบวิธีการพิเศษทางกฎหมายประกอบ เช่น การให้ส่วนแบ่งมรดกแบบประนีประนอม โดยคำนึงถึงความเป็นไปได้ทั้งสองด้านแล้วเฉลี่ย เพื่อป้องกันไม่ให้บุคคลนั้นเสียสิทธิหากภายหลังพบเกณฑ์ที่ชี้ไปยังเพศที่ได้รับส่วนมากกว่า หรือในเรื่องการประกอบศาสนกิจก็ให้จัดตำแหน่งที่ปลอดภัยที่สุดต่อการปฏิบัติรวมของชุมชนมุสลิม เป็นต้น จุดนี้ทำให้เห็นได้ชัดว่า หน้าที่ที่แท้จริงของการจำแนกเพศมิใช่การบรรยายตัวตนของบุคคลผู้มีสภาวะเพศกำกวม หากแต่เป็นการจัดการกับความไม่ชัดเจนเกี่ยวกับเพศเพื่อให้ระบบกฎหมายที่เหลือสามารถทำงานต่อไปได้โดยไม่สะดุด

ที่น่าสังเกตคือ แบบแผนการจำแนกเพศกำกวมให้เหลือเพียงสองสถานะทางกฎหมาย คือกรณีที่ท้ายที่สุดสามารถระบุเพศได้และจึงผนวกเข้ากับกฎของชายหรือหญิง (khuntha ghayr mushkil) กับกรณีที่ยังไม่อาจระบุเพศได้แม้ใช้เกณฑ์ตรวจสอบในภายหลังและจึงต้องใช้เทคนิคทางกฎหมายมารองรับแบบแผนนี้มีลักษณะเป็น “ระบอบ” เพราะไม่ใช่เพียงการอธิบายเชิงพรรณนาเกี่ยวกับความหลากหลายทางกายภาพ แต่เป็นวิธีจัดระเบียบความกำกวมให้กฎหมายสามารถนำไปคำนวณสิทธิ หน้าที่ และสัดส่วนต่าง ๆ ได้อย่างมีเสถียรภาพ ทั้งนี้ Vardit Rispler-Chaim แสดงให้เห็นจากตัวบทกฎหมายอิสลามยุคกลางว่าบรรดานักนิติศาสตร์อิสลามพยายามทำให้กรณีเพศกำกวมกลับเข้ามาอยู่ภายใต้กรอบเพศที่กฎหมายคุ้นชิน เพื่อให้กฎในหมวดอื่น โดยเฉพาะ

มรดกและครอบครัวยังคงทำงานต่อไปได้ (Rispler-Chaim 2007, 69–74) ในทำนองเดียวกัน Paula Sanders ชี้ให้เห็นว่า ในตัวบทกฎหมายอิสลามยุคกลางนั้น นักนิติศาสตร์จัดลำดับความน่าเชื่อถือของสัญญาณทางกายภาพเหนือประสบการณ์เพศ เพราะเป้าหมายคือการตัดสินเชิงกฎหมาย มิใช่การอธิบายอัตลักษณ์ของบุคคลผู้อยู่ในภาวะดังกล่าว (Sanders 1991, 76–81)

การจัดวางกรณีเพศกำกึ่งให้อยู่ภายใต้ระบอบแบ่งสองระดับมิได้เป็นเพียงลักษณะของตัวบทกฎหมายอิสลามยุคกลางเท่านั้น แต่ยังถูกสืบทอดและทำให้ใช้งานได้จริงในกฎหมายอิสลามร่วมสมัย โดยเฉพาะในงานที่ต้องวินิจฉัยเชิงปฏิบัติว่าด้วยมรดกของผู้มีภาวะดังกล่าว ดังเช่นบทความของ Mohi Uddin (2017) เรื่อง *Inheritance of Hermaphrodite (Khuntha) under the Muslim Law: An Overview* ซึ่งระบุตรงไปตรงมาว่า การกำหนดว่าเพศกำกึ่งควรถูกนับเป็นชายหรือหญิงมีเป้าหมายเพื่อดีงเพศนั้นเข้าไปอยู่ในโครงสร้างกฎหมายที่แยกเพศไว้ล่วงหน้า มากกว่าจะอธิบายอัตลักษณ์หรือประสบการณ์ของบุคคลผู้มีภาวะกำกึ่งเอง (Uddin 2017, 226–228) กล่าวคือ เหตุผลตั้งต้นมิได้อยู่ที่คำถามว่าบุคคลรับรู้เพศตนอย่างไร แต่อยู่ที่ข้อเท็จจริงเชิงสถาบันว่าหมวดกฎหมายสำคัญ เช่น มรดก การสมรส ภาระศาสนา ต่างอาศัยเพศเป็นตัวแปร หากปล่อยให้กรณีไม่ชัดเจนค้างอยู่ การบังคับใช้กฎหมายส่วนอื่นย่อมสะดุด จึงจำเป็นต้องผลักกรณีคลุมเครือให้ลงในหมวดใดหมวดหนึ่ง

เมื่อวางกรณีนี้เทียบกับข้อสังเกตของ Vardit Rispler-Chaim ซึ่งอ่านตัวบทกฎหมายอิสลามยุคกลางแล้วพบว่า การจำแนกเพศกำกึ่งออกเป็นสองลักษณะข้างต้นย่อมมีเหตุผลตั้งต้นแบบเดียวกัน กล่าวคือ การทำให้กฎหมายสามารถคำนวณสิทธิ หน้าที่ และส่วนแบ่งมรดกได้อย่างแน่นอน (Rispler-Chaim 2007, 69–74) และเมื่อนำมาประกอบกับข้อวิเคราะห์ของ Paula Sanders ที่ชี้ว่านักนิติศาสตร์ให้น้ำหนักกับสัญญาณทางกายภาพที่ตรวจสอบได้เหนือประสบการณ์เพศของบุคคลผู้อยู่ในภาวะดังกล่าว เพราะเป้าหมายหลักคือการตัดสินเชิงกฎหมาย มิใช่การรองรับอัตลักษณ์ (Sanders 1991, 76–81) ก็ให้เห็นแนวโน้มเดียวกันว่า การจำแนกเพศกำกึ่งในกรอบนี้คือกระบวนการเปลี่ยนความไม่ชัดของร่างกายให้กลายเป็นหมวดหมู่ทางกฎหมายที่คำนวณได้ มากกว่าการเปิดพื้นที่ให้กับความสับสนหรือความไม่เป็นเส้นตรงของเพศที่บุคคลผู้มีภาวะเพศกำกึ่งอาจประสบอยู่จริงเพื่อรักษาการทำงานของระบบ (Uddin 2017, 229–231)

โดยสรุปแล้ว สถานะของเพศก้ำกึ่งในกรอบนิติศาสตร์อิสลามทำให้เห็นชัดว่า เพศในสังคมมุสลิมมิได้เป็นเพียงข้อเท็จจริงทางชีววิทยา หากเป็นสภาวะที่ถูกจัดวางผ่านโครงสร้างสิทธิหน้าที่ มรดก และศาสนกิจซึ่งตั้งอยู่บนสมมติฐานเพศสองขั้ว การที่กฎหมายพัฒนาระบบอบจําแนกเพศก้ำกึ่งออกเป็นกรณีที่ทำยที่สุดสามารถระบุให้เข้าหมวดชายหรือหญิงได้อย่างชัดเจน กับกรณีที่แม้ใช้เกณฑ์ตรวจสอบแล้วก็ยังไม่อาจระบุเพศเข้าช่องใดช่องหนึ่งได้อย่างแน่นอน สะท้อนทั้งการยอมรับข้อเท็จจริงเรื่องความกำกวมของร่างกาย และความพยายามจะเปลี่ยนความไม่ชัดนั้นให้กลายเป็นหมวดหมู่ทางกฎหมายที่สามารถคำนวณสิทธิได้ในที่สุด ความก้ำกึ่งจึงทำหน้าที่ทั้งในฐานะจุดประจําของสมมติฐานเพศคู่ตรงข้าม และในฐานะเป้าหมายของกระบวนการจัดระเบียบใหม่ให้สอดคล้องกับโครงสร้างเดิม ประเด็นนี้เองจะเป็นฐานสำคัญในการวิเคราะห์ “ความย้อนแย้งของการให้ความหมายสภาวะเพศเชิงศาสนาอิสลาม” ในหัวข้อถัดไป

ความย้อนแย้งของการให้ความหมายสภาวะเพศเชิงศาสนาอิสลาม

การทำความเข้าใจประเด็นเรื่องเพศในสังคมมุสลิมควรเริ่มจากข้อสมมติฐานว่า เพศเป็นมิติที่ถูกประกอบสร้างผ่านระบบความหมายของศาสนา กฎหมาย และศีลธรรมสาธารณะ มากกว่าจะเป็นผลสืบตรงจากกายวิภาคของร่างกายแต่เพียงอย่างเดียว กล่าวอีกนัยหนึ่ง การระบุว่าใครจะถูกนับเป็นชายหรือหญิง ใครมีสิทธิในการเข้าสู่การสมรส (nikah) หรือใครมีสิทธิในทรัพยากรของครอบครัว ล้วนเป็นกระบวนการจัดวางตัวบุคคลให้สอดคล้องกับโครงสร้างทางสังคมที่มีอยู่ก่อน ซึ่งทำงานผ่านการจัดระเบียบเพศ (Peletz 2009, 199–213) ในทำนองเดียวกันกับข้อสังเกตดังกล่าว Afsaneh Najmabadi แสดงให้เห็นว่า เมื่อศาสนาและรัฐสมัยใหม่รุกล้ำเข้ามาในพื้นที่ครอบครัวและความใคร่ ความสัมพันธ์ทางเพศที่ไม่ลงกรอบคู่ชาย-หญิงจะถูกยกขึ้นมาเป็นปัญหาศีลธรรมและการเมือง และถูกดึงเข้าไปอยู่ใต้ภาษาแห่งการตีความของศาสนาเพื่อให้สามารถอ่านและควบคุมได้ (Najmabadi 2005, 156–182, 181–207) เมื่อมองจากกรอบนี้จึงเห็นความตึงเครียดเชิงโครงสร้างที่สำคัญ กล่าวคือ ในขณะที่ศาสนาและกฎหมายมีศักยภาพจะเปิดพื้นที่ให้กรณีเพศที่ก้ำกึ่งหรือไม่ลงร่องได้รับการรองรับบางส่วน ชุดเครื่องมือเดียวกันนี้ก็ถูกใช้เพื่อสร้างเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่ถือว่าชอบธรรมกับสิ่งที่ถูกผลักออกไป

ระบอบการให้ความหมายทางศาสนาที่ทำงานอยู่ภายในกรอบกฎหมายอิสลาม ซึ่งมีหน้าที่จัดวางบุคคลให้สอดคล้องกับกฎศาสนกิจ โครงสร้างครอบครัว และระเบียบว่าด้วยทรัพย์สิน เมื่อถูกซ้อนทับเข้ากับโครงสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญต่อศีลธรรมสาธารณะและการควบคุมประชากร ย่อมทำให้ประเด็นเพศกำลังถูกยกระดับจากการถูกจัดวางไว้ในฐานะกรณียกเว้นทางกฎหมายศาสนา กลายเป็นประเด็นขัดแย้งเชิงการเมืองและศีลธรรมของรัฐอย่างเต็มรูปแบบ กล่าวคือ สภาวะที่ไม่ลงร่องในสองเพศซึ่งผูกโยงทั้งมิติครอบครัว ชุมชนผู้ศรัทธา และระบอบการควบคุมความปรารถนาทางเพศเข้าด้วยกัน ทำให้ความกำกวมดังกล่าวมิได้ถูกมองเพียงในฐานะข้อจำกัดของเรือนร่าง หากแต่ถูกทำให้กลายเป็นปัญหาที่ต้องจัดการผ่านกลไกทางกฎหมายและวาทกรรม เนื่องจากมีความหวั่นเกรงว่าอาจเปิดทางให้รูปแบบความสัมพันธ์ที่อยู่นอกกรอบเพศสัมพันธ์ชาย-หญิง ซึ่งถูกทำให้เป็นบรรทัดฐานในสังคม แทรกซึมเข้าสู่พื้นที่ที่รัฐและศาสนามุ่งทำให้บริสุทธิ์ (Abdulhadi 2009, 464–465, 486–487)

ในอีกด้านหนึ่ง กระแสถกเถียงร่วมสมัยเกี่ยวกับเพศกำกวมในสังคมมุสลิมมิได้จำกัดอยู่เพียงการอ้างอิงตัวบทกฎหมายอิสลามในเชิงถ้อยคำเท่านั้น หากยังแสดงให้เห็นการขยับระดับการให้เหตุผลขึ้นไปสู่กรอบ “เจตนารมณ์หลักของศาสนบัญญัติอิสลาม” (maqasid al-shari‘ah)¹⁶ ในฐานะหลักคิดสำหรับอธิบายและจัดการสภาวะเพศที่ไม่สอดคล้องกับระเบียบเพศแบบทวิภาคชาย-หญิงในบริบทปัจจุบัน. หากพิจารณาตามลำดับชั้นขององค์ความรู้ทางศาสนา จะเห็นว่า “ศาสนบัญญัติ” ในระดับตัวบททำหน้าที่กำหนดกรอบปฏิบัติว่าอะไรทำได้หรือทำไม่ได้ ขณะที่ “เจตนารมณ์หลักของศาสนบัญญัติอิสลาม” ดำรงอยู่ในระดับเชิงหลักการที่ลึกซึ้งกว่าชั้นตัวบท เพราะมุ่งตอบคำถามว่าทำไมศาสนาจึงบัญญัติเช่นนั้น และจะอ้างเป้าหมายเชิงการคุ้มครอง

¹⁶ Maqasid al-shari‘ah (อาหรับ: مقاصد الشريعة) หมายถึง “เจตนารมณ์หลักของศาสนบัญญัติอิสลาม” ซึ่งชี้ถึงเป้าหมายเชิงหลักการของกฎหมายศาสนาในการคุ้มครองผลประโยชน์พื้นฐาน เช่น ศาสนา ชีวิต สติปัญญา สายสกุล (nasab) ทรัพย์สิน และในความเห็นร่วมสมัยรวมถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ แนวคิดนี้อยู่ในระดับหลักการที่สูงกว่าตัวบทปลีกย่อย และมักถูกใช้เป็นกรอบในการตีความ ปรับใช้ หรือทบทวนกฎย่อยของกฎหมายอิสลาม (fiqh) ให้สอดคล้องกับเงื่อนไขสังคมร่วมสมัย โดยยังรักษาเป้าหมายเชิงจริยธรรมของศาสนาไว้

ประโยชน์และการป้องกันความเสียหาย (Maslahah)¹⁷ ให้สอดคล้องกับเงื่อนไขสังคมร่วมสมัยได้อย่างไร ภายใต้กรอบนี้ การที่นักวิชาการศาสนาและสถาบันวินิจฉัยปัญหาศาสนา (fatwa) บางแห่งอ้างอิงเจตนารมณ์หลัก (maqasid) เพื่อรองรับการผ่าตัดแกัภาวะเพศกำกึ่งหรือการออกเอกสารระบุเพศใหม่ จึงมิได้เป็นการปฏิเสธตัวบทเดิม หากกลับตอกย้ำว่าตัวบทมีเจตนามุ่งคุ้มครองชีวิต ศักดิ์ศรี และความอยู่รอดของบุคคล และในบริบทปัจจุบัน การอนุญาตให้ใช้เทคโนโลยีการแพทย์เพื่อให้ผู้มีภาวะเพศกำกึ่งสามารถกลับเข้าไปดำรงชีวิตในระเบียบสังคมและศาสนาโดยไม่ถูกกันออกไป ถูกทำให้เข้าใจได้ว่าเป็นการ “สานต่อ” มิใช่การ “ละเมิด” เจตนารมณ์ดังกล่าว (April and Saiin 2021, 173–76; Zainuddin and Mahdy 2017, 353–356; Zabidi 2019, 153–156; Najmabadi 2005, 156–207)

อย่างไรก็ตาม ประเด็นเชิงปริทรรศน์อยู่ตรงที่ว่า ทั้งในระดับกฎหมายอิสลามแบบดั้งเดิมและในการให้คำวินิจฉัยร่วมสมัยยังคงเว้นช่องให้กรณีเพศกำกึ่ง ได้รับการยอมรับภายใต้เงื่อนไขบางประการ ผ่านการจัดวางสิทธิให้เข้าร่วมศาสนิกและการกำหนดส่วนแบ่งมรดกเฉพาะกรณี กล่าวคือ ระบบกฎหมายศาสนารับรู้การดำรงอยู่ของร่างกายที่ไม่ลงร่องทวิภาค แต่ยอมรับได้ก็ต่อเมื่อสามารถผูกกรณีนั้นกลับเข้าสู่ระเบียบสังคมศาสนาได้ (Rispler-Chaim 2007, 69–74; Uddin 2017, 226–31) กรอบนี้สอดคล้องกับข้อสังเกตของ Ali ที่ว่า กฎเรื่องเพศและครอบครัวในศาสนาอิสลามมักทำหน้าที่จัดระเบียบความสัมพันธ์ให้สอดคล้องกับโครงสร้างที่มีอยู่แล้ว มากกว่าจะสะท้อนความหลากหลายของประสบการณ์ทางเพศของบุคคล (Ali 2006, 1–7) อย่างไรก็ดี ในระดับระบอบศีลธรรมของรัฐสมัยใหม่กลับเกิดการแข็งตัวของเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่ถูกทำให้เป็นบรรทัดฐานกับสิ่งที่ถูกมองว่าเบี่ยงเบน โดยอาศัยกฎหมายและวาทกรรมศีลธรรมเป็นกลไกกำกับ (Peletz 2009, 158–160)

การพิจารณาเปรียบเทียบกับองค์ความรู้ร่วมสมัยว่าด้วยเพศวิถีและเพศภาวะ ทำให้เห็นโครงสร้างปัญหาเชิงวิเคราะห์ที่สำคัญว่า ระบบกฎหมายและวาทกรรมทางศาสนาในสังคมมุสลิมมักให้ความสำคัญกับ “เพศ” ในฐานะหมวดหมู่ทางกฎหมาย มากกว่าการมองเพศในฐานะประสบการณ์เฉพาะของปัจเจกบุคคล กล่าวคือ เพศถูกใช้

¹⁷ Maslahah หมายถึงประโยชน์หรือการป้องกันความเสียหายของบุคคลและสังคม นักนิติศาสตร์อิสลามใช้หลักนี้เพื่ออนุญาตมาตรการที่ตัวบทดั้งเดิมไม่ได้ระบุชัด หากเห็นว่าจำเป็นปกป้องชีวิต เกียรติ หรือเชื้อสายได้ดีขึ้น

เป็นเงื่อนไขในการจัดวางสิทธิ หน้าที่ และสถานะ มากกว่าจะถูกพิจารณาในฐานะชีวิตที่มีความรู้สึกนึกคิดและความปรารถนาที่แตกต่างหลากหลาย ประเด็นนี้สอดคล้องกับข้อเสนอว่ากฎหมายและวาทกรรมทางศาสนาทำงานในฐานะ “ระบอบจัดระเบียบ” (regimes of normalization) ที่คัดเลือกให้รูปแบบเพศบางแบบถูกทำให้มองเห็นและได้รับการรับรอง ขณะเดียวกันก็ผลักรูปแบบเพศอื่นให้อยู่ใน “พื้นที่ขีดขอบ” (liminal space) ของระเบียบหลัก (Hallaq 2009, 79–101) พื้นที่ขีดขอบดังกล่าวปรากฏทั้งในกรณีเพศก้ำกึ่งที่แม่ไม่ลงร่องกับระเบียบเพศทวิภาคก็ยังได้รับการยอมรับภายใต้เงื่อนไขจำเพาะ ในกรณีกลุ่มมุคฮันนัษ (mukhannathun)¹⁸ ซึ่งถูกนิยามว่าเป็นผู้ชายที่มีท่วงท่าและการแสดงออกใกล้เคียงผู้หญิง และในกรณีความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันที่จำกัดอยู่ในระดับการใกล้ชิดเชิงกายภาพโดยไม่เข้าเกณฑ์ความผิดฐาน “ลิวาต์” ทั้งสามกรณีนี้ล้วนถูกจัดวางให้อยู่ในเขตแดนกึ่งกลางที่ไม่ถูกยอมรับให้เป็นบรรทัดฐานอย่างเต็มรูปแบบ แต่ก็ไม่ถูกลงโทษเทียบเท่าความผิดทางเพศโดยสมบูรณ์ (Rowson 1991, 671–693; Kugle 2010, 102–104) สภาวะเช่นนี้ชี้ให้เห็นความย้อนแย้งของการให้ความหมายสภาวะเพศเชิงศาสนาอิสลามอย่างชัดเจน กล่าวคือ ระเบียบศาสนาจำเป็นต้องอาศัยเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่ “ยอมรับได้” กับสิ่งที่ “ต้องห้าม” เพื่อคงระเบียบเพศไว้ แต่ในทางปฏิบัติก็ต้องเปิดพื้นที่กึ่งกลางขึ้นมารองรับความไม่ลงร่องบางแบบ โดยยังคงจัดวางความเป็นไปได้ นอกกรอบเพศและเพศวิถีที่ตัวบทรองรับให้อยู่ชายขอบของสิ่งที่ถือว่าชอบธรรมอยู่เสมอ

หากขยายกรอบการพิจารณาจากบริบทตะวันออกกลางสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พลวัตนี้เห็นได้ชัดในกรณีประเทศมาเลเซียและบางส่วนของประเทศอินโดนีเซีย ซึ่งรัฐใช้ทั้งกฎหมายอาญาสมัยอาณานิคมที่ยังคงบัญญัติความผิดเรื่องเพศสัมพันธ์ทางทวารหนัก และกฎหมายอิสลามในบริบทลามูสลิมเพื่อทำให้เพศและเพศวิถี นอกกรอบถูกทำให้เป็นปัญหาศีลธรรมสาธารณะและภัยต่อชุมชนศรัทธา (Peletz 2009, 206–213, 265–266) ในกรณีของผู้มีภาวะเพศก้ำกึ่ง ระเบียบกฎหมายและวาทกรรมศาสนาในหลายสังคมมุสลิมยังคงเว้นช่องทางให้เพศที่ไม่ลงร่องกับแบบชาย-หญิง สามารถถูกบูรณาการกลับเข้าสู่โครงสร้างทางศาสนาได้ หากเพศนั้นถูกอธิบายได้ด้วยถ้อยคำและตรรกะที่ตัวบทรู้จักอยู่ก่อนแล้ว กล่าวคือ สิ่งที่ระบบต้องการไม่ใช่เพศที่ “ตรงตามธรรมชาติ” หากแต่เป็นเพศที่อธิบายได้ในทางกฎหมายศาสนา ดังตัวอย่าง

¹⁸ Mukhannathun เป็นคำที่ใช้กับบุคคลชายในโลกอาหรับยุคต้นอิสลามที่มีลักษณะ ท่าทาง หรือ บทบาทคล้ายหญิง บางสมัยถูกยอมรับให้ทำหน้าที่เฉพาะ แต่บางสมัยก็ถูกควบคุมเข้มงวดกว่าเดิม

คำอธิบายของสำนักงานมุฟตีเขตสหพันธ์มาเลเซีย (Mufti of Federal Territory's Office 2017) ซึ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างเพศก้ำกึ่งกับผู้ที่เปลี่ยนแปลงเพศโดยสมัครใจ เอกสารดังกล่าวระบุว่า เพศก้ำกึ่งเป็นสถานะที่ศาสนารับรู้มาช้านาน และอาจจัดวางในกฎเดิมได้ทั้งในเรื่องการละหมาด การปกปิดเรือนร่าง ('awra)¹⁹ การสมรส รวมถึงการคำนวณมรดก หากภายหลังสามารถระบุเพศที่เด่นชัดขึ้นได้ เอกสารยังย้ำด้วยว่ากลุ่มนี้ไม่ถูกมองในฐานะเดียวกับกลุ่มคนข้ามเพศ (transgender) เพราะกรณีของเพศก้ำกึ่งมีหลักฐานเชิงตัวบทและแบบแผนกฎหมายอิสลามรองรับอยู่แล้ว จึงสามารถใช้องค์ความรู้เดิมมาปรับใช้ได้โดยตรง (Mufti of Federal Territory's Office 2017) กล่าวอีกนัยหนึ่ง กรณีเพศก้ำกึ่งแสดงให้เห็นว่า สิ่งที่ทำให้เพศหนึ่ง ๆ ถูกยอมรับในระเบียบศาสนาไม่ใช่เพียงสภาพทางชีววิทยา แต่คือความสามารถในการถูกทำให้อ่านออกด้วยภาษาและตรรกะของกฎหมายอิสลามที่มีอยู่ก่อนแล้ว ขณะที่เพศสมัยใหม่ซึ่งไม่มีถ้อยคำรองรับในคลังความรู้เดิมกลับต้องเผชิญแรงต้านมากกว่า แม้ทั้งสองแบบจะเป็นความหลากหลายทางเพศเหมือนกันก็ตาม

ดังนั้น ความย้อนแย้งของการให้ความหมายสถานะเพศเชิงศาสนาอิสลามอยู่ที่ว่า ระเบียบศาสนาและกฎหมายอิสลามในขณะเดียวกันทั้งยอมรับการดำรงอยู่ของสถานะที่ไม่ลงร่องกับเพศทวิภาค เช่น เพศก้ำกึ่ง (khuntha) หรือกลุ่มมุคฮันนัซ (mukhannathun) และเปิด “พื้นที่กึ่งกลาง” ให้ดำรงอยู่ได้ภายใต้เงื่อนไขจำเพาะ พร้อมกันนั้นยังใช้ชุดเครื่องมือเดียวกันนี้ ทั้งกฎหมาย วาทกรรมศีลธรรม และระบอบรัฐชาติสมัยใหม่ ทำให้เพศและเพศวิถิบางแบบถูกผลักไปอยู่ในฐานะปัญหาและ “ภัยเชิงศีลธรรม” ที่ต้องถูกควบคุม ช่องว่างระหว่างการยอมรับแบบมีเงื่อนไขกับการผลักให้ไปอยู่ชายขอบนี้เองที่ทำให้เพศในสังคมมุสลิมปรากฏในฐานะสถานะที่ต้องถูกจัดวางและตีความซ้ำอยู่ตลอดเวลา และเป็นฐานสำคัญสำหรับการทำความเข้าใจ “อัตลักษณ์ลื่นไหล (fluid identity)” และยุทธศาสตร์การต่อรองของปัจเจกกับชุมชนศรัทธา ซึ่งจะถูกขยายความต่อไปในหัวข้อถัดไป

¹⁹ 'Awra (อาหรับ: عورة) หมายถึง ส่วนของร่างกายที่ศาสนากำหนดให้ต้องปกปิด ไม่ให้ผู้อื่นมองเห็น ในกรอบนิติศาสตร์อิสลาม แนวคิดเรื่อง 'awra มีลักษณะ “แบ่งระดับ” ตามเพศและบริบท กล่าวคือ โดยทั่วไปเพศชายมักถูกกำหนดให้ปกปิดร่างกายตั้งแต่สะดือถึงเข่า ในขณะที่เพศหญิงมักถูกกำหนดให้ปกปิดร่างกายในระดับที่ครอบคลุมกว่านั้น ทั้งในการปฏิบัติศาสนกิจและการปรากฏตัวในพื้นที่สาธารณะ จึงทำให้ 'awra เป็นกลไกสำคัญในการจัดวาง “ขอบเขตร่างกายที่มองเห็นได้” ของแต่ละเพศภายใต้ระเบียบศาสนาและศีลธรรมสาธารณะในสังคมมุสลิม

อัตลักษณ์ลื่นไหล (fluid identity) และความท้าทายของชุมชนมุสลิมร่วมสมัย

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา งานศึกษาว่าด้วยเพศและศาสนาอิสลามจำนวนมากชี้ให้เห็นว่า สภาวะเพศที่ไม่ลงร่องในสังคมมุสลิมไม่ได้ถูกมองเสมอไปว่าเป็นความผิดปกติที่ต้องขจัด หากในหลายกรณีกลับกลายเป็น “พื้นที่กลาง” ที่ศาสนา กฎหมาย และชุมชนใช้บริหารจัดการชีวิตจริงที่ซับซ้อนให้ยังอยู่ร่วมกับระเบียบศาสนาได้ (Kugle 2010, 55–58; Kasmani 2022, 52–54; El-Rouayheb 2005, 1–13) กล่าวคือ ระหว่างแบบจำลองของกฎหมายอิสลามที่ต้องการระบุเพศให้ชัด กับชีวิตประจำวันของผู้คนที่เพศอาจทับซ้อน เลื่อนตำแหน่ง หรือไม่ตรงกับคู่ตรงข้าม ยังมีช่องทางให้จัดวางคนเหล่านี้ไว้ชั่วคราวได้โดยไม่ต้องตัดออกจากชุมชนศรัทธา ช่องทางดังกล่าวช่วยคงเสถียรภาพของกฎ ขณะเดียวกันก็เปิดที่ทางให้ปัจเจกยังดำรงอยู่และต่อรองบทบาทของตนได้ นับนี้เองทำให้ประเด็น “อัตลักษณ์ลื่นไหล” กลายเป็นหัวข้อสำคัญในการอธิบายความท้าทายของชุมชนมุสลิมร่วมสมัย เพราะชี้ให้เห็นว่าในทางปฏิบัติ ศาสนาอิสลามไม่ได้เผชิญกับความหลากหลายทางเพศเพียงในฐานะสิ่งผิดระเบียบเท่านั้น หากยังอาศัย “ความไม่ชัด” เป็นกลไกให้ระเบียบศาสนากับชีวิตจริงเดินหน้าเคียงกันได้ต่อเนื่อง

ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว การทำความเข้าใจอัตลักษณ์ทางเพศในบริบทมุสลิมจึงไม่อาจยึดตามแบบจำลอง อัตลักษณ์ตายตัวของรัฐสมัยใหม่ที่จัดหมวดหมู่เพศชาย–หญิงหรือคนข้ามเพศ แล้วผูกสิทธิเข้ากับแต่ละหมวดเท่านั้น (Rahman 2014, 127–29) เพราะในหลายบริบทมุสลิม ความเป็นเพศจำนวนหนึ่งถูกยอมรับ “แบบมีเงื่อนไข” กล่าวคือ ยอมรับได้เมื่อสามารถอธิบายด้วยถ้อยคำและตรรกะที่กฎหมายอิสลามรองรับได้ และเมื่อการยอมรับนั้นไม่กระทบดุลยภาพของครอบครัว ศาสนกิจ และศีลธรรมสาธารณะ ดังเช่นกรณีเพศก้ำกึ่งที่ในกฎหมายอิสลามยุคกลางไม่เคยถูกวางให้เป็นอัตลักษณ์สุดท้าย หากถูกจัดให้เป็นคดีที่ “เปิดอยู่” ต้องกลับมาวินิจฉัยซ้ำเมื่อมีสัญญาณทางกายภาพเพิ่มเติม แล้วจึงจัดให้อยู่ภายใต้กฎว่าด้วยมรดก การละหมาด และการสมรส ในฐานะผู้ชายหรือผู้หญิง (Rispler-Chaim 2007, 69–74) แนววินิจฉัยร่วมสมัยของสำนักงานมุฟตีเขตสหพันธ์มาเลเซียที่แยกเพศก้ำกึ่งออกจากคนข้ามเพศก็ใช้อรรถาธิบายแบบเดียวกัน คือ เปิดทางให้ผู้มีภาวะก้ำกึ่งเข้าสู่ระบบได้เพราะมีแบบแผนทางกฎหมายอิสลามรองรับอยู่ก่อน ต่างจากอัตลักษณ์เพศสมัยใหม่ที่ไม่มีภาษาในตัวเองรองรับจึงถูกยอมรับได้ยากกว่า (Mufti of Federal Territory’s Office 2017) ความลื่นไหลในกรณีนี้จึงไม่ใช่ความลื่นไหลไร้ขอบเขต หากเป็นความลื่นไหลที่ถูกกำกับด้วยภาษา ตรรกะ และลำดับความชอบธรรมของกฎหมายศาสนา ซึ่งทำให้ทั้งระบบและปัจเจกยังอยู่ร่วมกันได้

มิติของการจัดวางอัตลักษณ์แบบมีเงื่อนไขไม่ได้จำกัดอยู่เพียงในสนามการวินิจฉัยทางกฎหมายศาสนา หากยังปรากฏชัดในระดับชีวิตประจำวัน ดังที่ Omar Kasmani ศึกษาพะกัร (faqir)²⁰ หญิงคนหนึ่งชื่อซาเฮดา (Zaheda) ในประเทศปากีสถาน ผู้หญิงคนนี้สามารถปรากฏตัวและปฏิบัติศาสนกิจในพื้นที่ที่โดยปกติกำหนดให้เป็นของผู้ชายได้ เนื่องจากเธอจัดวางตนให้อยู่ภายในภาษาศาสนาที่ชุมชนยอมรับ ทำให้การปรากฏตัวถูกตีความว่าเป็น “ความเคร่งครัด” ไม่ใช่ “การล้าเส้นทางเพศ” แม้จะยังถูกเพ่งพินิจและตรวจตราอย่างต่อเนื่องก็ตาม (Kasmani 2022, 91–92) กรณีนี้จึงสะท้อนการมีอำนาจกระทำการที่แนบเนียนไปกับโครงสร้างเดิม กล่าวคือ ปัจเจกมิได้เผชิญหน้าและท้าทายบรรทัดฐานอย่างเปิดเผย หากใช้เงื่อนไขที่ “อธิบายได้” ในภาษาเดิมของศาสนาเป็นทรัพยากร โดยจัดองค์ประกอบตนให้อยู่ในภาษาเชิงศรัทธาและใช้ภาษานั้นเป็น “บัตรผ่าน” เข้าสู่พื้นที่สาธารณะ ทั้งกรณีเพศกำลังในกฎหมายอิสลามและกรณีของ Zaheda จึงชี้ไปในทิศทางเดียวกันว่า ความลื่นไหลของอัตลักษณ์ไม่ได้เกิดจากความอ่อนแรงของโครงสร้าง แต่จากการที่โครงสร้างเปิดช่องให้จัดวางแบบมีเงื่อนไข และปัจเจกสามารถอ่านและใช้ช่องนั้นเป็นพื้นที่กระทำการได้

เมื่อขยายจากกรณีเฉพาะรายไปสู่บริบทกว้าง จะพบแบบแผนคล้ายคลึงกันในกรณีบาชาโพช (bacha posh) ในอัฟกานิสถาน เด็กผู้หญิงบางคนถูกครอบครัวจัดให้แต่งกายและใช้ชีวิตในฐานะ “เด็กชาย” ชั่วคราว เพื่อให้ครอบครัวที่ไม่มีบุตรชายยังรักษาเกียรติ และเพื่อให้เด็กคนนั้นเข้าถึงการศึกษา การทำงาน หรือการทำหน้าที่ตัวแทนครอบครัวได้ ปรากฏการณ์นี้มีได้มุ่งสถาปนาอัตลักษณ์ข้ามเพศถาวร หากทำหน้าที่เป็นกลไกเชิงวัฒนธรรมชั่วคราวในการจัดสรรบทบาททางเพศให้สอดคล้องทั้งกับความจำเป็นของครอบครัวและบรรทัดฐานของชุมชน จึงไม่ถูกมองว่าเป็นการละเมิดกรอบศาสนาโดยตรง (Manoori 2013, 15–18, 44–46, 102–105) ครอบครัวและเด็กผู้หญิงจึงมีพื้นที่

²⁰ พะกัร (จากอาหรับ faqir แปลตรงตัวว่า “ผู้ยากไร้”) ในบริบทอิสลามโดยเฉพาะสายดัสาวุฟ ถูกใช้เรียกผู้แสวงหาทางจิตวิญญาณหรือผู้ปฏิบัติศาสนาอย่างเข้มข้นซึ่งยอมรับ “ความยากไร้” ของตนเองต่อพระผู้เป็นเจ้า ทั้งในเชิงวัตถุและเชิงจิตวิญญาณ ส่วนคำว่า “พะกัรหญิง” ในที่นี้ใช้เรียกผู้หญิงมุสลิมที่ดำรงตนในฐานะนักปฏิบัติศาสนา/นักแสวงบุญแนวดัสาวุฟ ซึ่งมีบทบาทผูกพันกับสำนักนักบุญ (saintly shrines) และพิธีกรรมเชิงศรัทธาในลักษณะคล้ายกับพะกัรชาย แม้มิได้เป็นสถานะทางสถาบันอย่างเป็นทางการ แต่เป็นฐานะเชิงศรัทธาที่ชุมชนรับรู้และให้ความหมายในชีวิตประจำวัน (เทียบ Kasmani 2022, 52–54, 91–92).

กระทำการภายในกรอบเดิม กล่าวคือ ไม่จำเป็นต้องปฏิเสธหลักการศาสนา แต่สามารถขยับตำแหน่งตนไปอยู่ในระยะที่หลักการยอมให้ผ่านได้ชั่วคราว ความสั้นไหลในกรณีนี้จึงไม่ได้เกิดจากความหลวมของระเบียบ หากจากการที่ระเบียบสร้าง “ระยะกลางที่ดีความได้” และผู้คนใช้ระยะกลางนั้นเป็นพื้นที่ต่อรองและจัดวางสถานะของตน

เมื่อพิจารณาร่วมกับกรณีศึกษาเหล่านี้ จะเห็นว่า อัตลักษณ์สั้นไหลในบริบทมุสลิมมิได้สื่อถึงเสรีภาพของปัจเจกในการเปลี่ยนเพศหรือเพศวิถีไปมาโดยไร้เงื่อนไข หากทำให้เห็นชัดว่า แบบแผนทางศาสนา กฎหมาย และระเบียบชุมชนทำหน้าที่กำหนดว่าความแตกต่างทางเพศแบบใดจะได้รับการเปิดที่ทางให้ดำรงอยู่แบบมีเงื่อนไข แบบใดจะถูกจัดกลับเข้าหมวดที่ศาสนารู้จัก และแบบใดจะถูกผลักไปอยู่ในสนามของศีลธรรมและการควบคุม ดังเช่น กรณีเพศกำกึ่ง (khuntha) ที่ถูกยอมรับได้มากกว่ากลุ่มอัตลักษณ์เพศสมัยใหม่ มิใช่เพราะ “เป็นธรรมชาติ” กว่ารูปแบบอื่น หากเพราะสอดคล้องกับถ้อยคำและตรรกะที่กฎหมายอิสลามรองรับ และสามารถผูกกลับเข้ากับกฎเรื่องมรดก ศาสนกิจ และโครงสร้างครอบครัวในภายหลัง (เทียบ Rispler-Chaim 2007, 69–74; Mufti of Federal Territory’s Office 2017) ตรงกันข้าม กลุ่มที่นิยามตนด้วยภาษาสิทธิหรือการเมืองเรื่องเพศแบบสมัยใหม่ซึ่งไม่มีฐานในศรัทธาศาสนา กลับมี “ความคล่องตัว” ทางสถาบันต่ำกว่า และถูกทำให้กลายเป็นปัญหาทางศีลธรรมและการเมืองได้รวดเร็วกว่ามาก

ในลักษณะเดียวกัน งานภาคสนามเชิงชาติพันธุ์วรรณาของ Kasmani ทำให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมว่า ทั้งพะกัรหญิงผู้เป็นตัวกระทำการ และกรณีบาฮาไอซ์ต่าง “สวมเพศ” และจัดวางตนเองชั่วคราวเพื่อให้ผ่านด่านการตีความของศาสนาและชุมชน ตราบเท่าที่การสวมบทบาทดังกล่าวสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผลเรื่องศักดิ์ศรี การยังชีพ หรือความจงรักภักดีทางศาสนา (Kasmani 2022, 52–54, 91–92) กรณีเหล่านี้ยืนยันให้เห็นว่า เพศในสังคมมุสลิมดำรงอยู่ในฐานะสภาวะเชิงชายขอบที่ต้องอาศัยการตีความซ้ำและการต่อรองอย่างต่อเนื่อง มากกว่าถูกทำให้เป็นอัตลักษณ์ที่มีขอบเขตปิดและนิยามตายตัว

เมื่อสังเคราะห์จากกรณีศึกษาและข้อถกเถียงเชิงทฤษฎีข้างต้น การศึกษาความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมร่วมสมัยจึงควรเลื่อนจากคำถามแบบทวิภาคว่า “ยอมรับหรือไม่ยอมรับ” หรือ “มีหรือไม่มีสิทธิ” ไปสู่คำถามเชิงกระบวนการว่า เพศแบบหนึ่ง ๆ ถูกทำให้ปรากฏและชอบธรรมผ่านถ้อยคำชุดใด ภายใต้เงื่อนไขของตัวแสดงใด และภายใต้โครงสร้างอำนาจแบบใด กรอบคำถามเช่นนี้ช่วยให้เห็นว่า “ความไม่ชัด” ของเพศมิได้ทำให้ระเบียบศาสนาเสียศูนย์ หากกลับทำหน้าที่เป็นกลไกให้ระเบียบศาสนา

กับชีวิตจริงที่หลากหลายสามารถดำเนินไปเคียงกันได้ ดังที่ปรากฏทั้งในงานประวัติศาสตร์ของ El-Rouayheb และชาติพันธุ์วรรณนาร่วมสมัยของ Kasmani ซึ่งต่างชี้ว่าภาวะกำกวมดังกล่าวเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้ระบบยังปฏิบัติการได้ และทำให้ชีวิตของผู้คนยังสามารถยับยั้งตัวและต่อรองภายในระเบียบเดียวกันต่อไป

ความหมายความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิม

การพิจารณาภาพรวมเชิงประวัติศาสตร์ของกฎหมายอิสลามร่วมกับหลักฐานชาติพันธุ์วรรณนาในเอเชียและตะวันออกกลาง ตลอดจนข้อถกเถียงร่วมสมัยว่าด้วยสิทธิและอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมมุสลิม ทำให้เห็นว่า “ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิม” มิได้เกิดจากตรรกะของตัวบทศาสนาเพียงมิติเดียว หากเป็นผลของการทับซ้อนกันอย่างน้อยสามระดับ ได้แก่ (1) ระดับตัวบทและกฎหมายอิสลามที่ตั้งอยู่บนสมมติฐานเพศคู่ตรงข้ามเป็นหลัก (2) ระดับวัฒนธรรมท้องถิ่นซึ่งในบางภูมิภาคมีระเบียบเพศมากกว่าสองแบบสืบเนื่องอยู่ก่อนการเข้ามาของอิสลาม และ (3) ระดับรัฐสมัยใหม่และวาทกรรมศีลธรรมสาธารณะที่สถาปนาเส้นแบ่งระหว่างเพศที่ถูกทำให้ชอบธรรมกับเพศที่ถูกนิยามให้เป็น “ภัย” ต่อชุมชนศรัทธา (Peletz 2009, 199–216; Najmabadi 2005, 156–182) ความหลากหลายทางเพศจึงควรถูกมองว่าเป็นผลของการประสาน การต่อรอง และในบางกรณีเป็นความตึงเครียดเชิงปะทะกันระหว่างกฎหมายศาสนา มรดกทางวัฒนธรรมก่อนอิสลาม และระบอบรัฐชาติสมัยใหม่ มากกว่าจะเป็นปรากฏการณ์ที่อธิบายได้ด้วยศาสนาเพียงระดับเดียว

ภายใต้กรอบนี้ ความหลากหลายทางเพศในบริบทมุสลิมปรากฏอย่างน้อยสองระนาบที่ทับซ้อนกัน ระนาบกว้าง คือ ระดับที่ชุมชนรับรู้ว่าเป็นเพศและเพศภาวะบางแบบดำรงอยู่จริง แม้ไม่สอดคล้องกับระเบียบเพศคู่ตรงข้ามชาย-หญิง หากยังถูกรองรับได้เมื่อถูกแปลความให้อยู่ภายใต้ภาษาและเหตุผลทางศาสนาที่มีอยู่ก่อนขณะเดียวกัน ยังมีระนาบแคบ คือ ระดับการตีความที่ยึดระบบเพศคู่ตรงข้ามเป็นแกนกลาง และใช้กรอบดังกล่าวประเมินความชอบธรรมของเพศหนึ่ง ๆ จากศักยภาพที่จะถูกดึงกลับเข้าสู่โครงสร้างครอบครัว ระบบมรดก ศาสนกิจ และศีลธรรมที่ชุมชนถือเป็นบรรทัดฐาน (Siraj 2016, 191–196) ช่องว่างระหว่างสองระนาบนี้ทำให้เห็นว่า “ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิม” มิได้ดำรงอยู่ในฐานะหมวดหมู่ที่ได้รับการยอมรับอย่างเบ็ดเสร็จ หากเป็นชุดของสถานะทางเพศที่ได้รับการรองรับเท่าที่โครงสร้างศาสนา กฎหมาย และชุมชนเปิดพื้นที่ให้ดำรงอยู่ได้เท่านั้น

ในเชิงกรณีศึกษา ภาวะเพศกำกวมมักถูกหยิบยกเป็นตัวแทนเชิงวิเคราะห์สำคัญ ภายใต้กรอบกฎหมายอิสลาม โดยเฉพาะในยุคคลาสสิก ซึ่งนักนิติศาสตร์อิสลามได้พัฒนา มาตรการเชิงกายภาพและเชิงกฎหมายไว้อย่างเป็นระบบ เพื่อจัดวางบุคคลที่ไม่สอดคล้อง กับกรอบเพศชาย-หญิงให้สามารถถูกกำหนดให้อยู่ในเพศใดเพศหนึ่งในภายหลัง เช่น การพิจารณาช่องทางปัสสาวะที่ใช้งานหลัก การรื้อให้ลักษณะทางกายภาพปรากฏชัด เมื่อเข้าสู่วัยเจริญพันธุ์ หรือการใช้หลักแบ่งมรดกแบบประนีประนอมเพื่อลดความ เสียเปรียบของคู่ทนายและรักษาคุณภาพของโครงสร้างครอบครัว (Rispler-Chaim 2007, 69–74) ในระดับร่วมสมัย แนววินิจฉัยของนักกฎหมายอิสลามและคำตอบเชิง พืทวาออนไลน์ของสำนักงานมุฟตีเขตสหพันธ์มาเลเซียยังคงสืบทอดตรรกะในทิศทาง เดียวกัน โดยมองว่าเพศกำกวมเป็นสภาวะที่ตัวบทรู้จำและมีแบบแผนรองรับ จึงผูกโยง เข้ากับกฎว่าด้วยการละหมาด การปกปิดเรือนร่าง (‘awra) และการคำนวณมรดกได้ หากต่อมาสามารถระบุได้ว่าลักษณะทางกายภาพโน้มเอียงไปทางเพศใด อีกทั้งยังแยก กรณีเพศกำกวมจากการเปลี่ยนแปลงเพศโดยสมัครใจอย่างชัดเจน โดยเห็นว่ากรณีหลัง ไม่มีถ้อยคำและตรรกะรองรับในกรอบกฎหมายอิสลามดั้งเดิม (Mufti of Federal Territory’s Office 2017) กรณีเพศกำกวมจึงสะท้อนรูปแบบของ “การยอมรับแบบมีเงื่อนไข” ที่ตั้งอยู่บน หลักเมตตาและความเป็นธรรมต่อโครงสร้างครอบครัว ขณะเดียวกันก็ยกกับให้จัดวาง อยู่ภายในระเบียบเพศแบบคู่ตรงข้ามซึ่งเป็นโครงสร้างหลักของกฎหมายศาสนา

หากเลื่อนจากระดับระเบียบศาสนาและข้อกำหนดเชิงนิติศาสตร์ลงมาสู่ระดับ ปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน จะเห็นว่าการยอมรับความแตกต่างทางเพศหลายกรณีเกิดขึ้น ผ่านตรรกะทางสังคมของครอบครัวและชุมชน มากกว่าผ่านการรับรองเชิงกฎหมายโดยตรง แบบปฏิบัติ “บาชาโพช” ในอัฟกานิสถานเป็นตัวอย่างสำคัญ งานของ Ritka Banerjee และ J Sharon แสดงให้เห็นว่า ในครอบครัวที่ไม่มีบุตรชาย เด็กผู้หญิงคนหนึ่งอาจถูก จัดให้แต่งกาย ใช้ภาษา และปรากฏตัวในฐานะ “บุตรชาย” ชั่วคราว เพื่อดำรงเกียรติ ของครอบครัวในบริบทที่ให้ความสำคัญกับทายาทชาย และเพื่อเปิดโอกาสให้เด็กคนนั้น ออกนอกบ้าน เข้าเรียน หรือปฏิบัติการกิจที่ปกติสงวนไว้ให้เพศชาย (Banerjee and Sharon 2023, 65–69) รูปแบบนี้จึงไม่ได้มีเป้าหมายสร้างอัตลักษณ์ข้ามเพศถาวร แต่ทำหน้าที่เป็นกลไกเชิงวัฒนธรรมที่ครอบครัวประดิษฐ์ขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางการเมือง เศรษฐกิจ และศีลธรรมที่จำกัด เพื่อให้โครงสร้างครัวเรือนดำเนินต่อไปได้ในกรอบเดิม

การที่ชุมชนยอมรับแบบปฏิบัติ “บาซาโฟซ” จึงไม่ได้สะท้อนท่าทีที่เปิดกว้างต่อความ
สิ้นไหลของอัตลักษณ์ทางเพศโดยทั่วไป หากสะท้อนว่าบทบาทชั่วคราวดังกล่าว
ช่วยประดับประดาระเบียบหลัก ทั้งในแง่การดำรงเกียรติครอบครัว การชดเชยการไม่มี
บุตรชาย และการคงกรอบพฤติกรรมสาธารณะของผู้หญิงในสังคมที่จำกัดการเคลื่อนไหว
ของพวกเธอ (Banerjee and Sharon 2023, 69–74) แบบปฏิบัตินี้ยังมีจุดจบที่ชัดเจน
เมื่อเด็กผู้หญิงถึงวัยที่สังคมคาดหวังให้กลับเข้าสู่บทบาทภรรยาและมารดา เธอจะต้อง
ยุติบทบาท “เด็กชาย” และกลับเข้าสู่สถานะหญิงดังเดิม (Banerjee and Sharon 2023,
75–78) ความเป็นเพศในกรณีนี้จึงไม่ได้ถูกยอมรับในฐานะตัวตนที่มีสถานะเท่าเทียม
หากถูกใช้เป็นทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่จัดสรรและเพิกถอนได้ภายใต้กรอบศาสนาและ
จารีตเดิม

หากขยายออกจากกรณีบาซาโฟซไปยังภูมิภาคอื่น จะพบว่าในบางพื้นที่ยังมี
ระเบียบเพศที่ซับซ้อนกว่ากรอบเพศคู่ตรงข้ามชาย-หญิงหรือกรณีเพศกำกวม ดังเช่น
โครงสร้างเพศห้าประเภทในสังคมบูกิส ประเทศอินโดนีเซีย ซึ่งจัดวางผู้ชาย (oroané)
ผู้หญิง (makkunrai) ผู้หญิงที่ปฏิบัติบทบาทชาย (calalai) ผู้ชายที่ปฏิบัติบทบาทหญิง
(calabai) และบิสสุ (bissu) ในฐานะเพศศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เหนือคู่ตรงข้ามและทำหน้าที่เป็น
สื่อกลางระหว่างชุมชนกับระเบียบพิธีกรรมและโลกเหนือธรรมชาติ (Peletz 2009, 214–16)
การดำรงอยู่ของบิสสุสะท้อนว่า ก่อนอิสลาม สังคมบูกิสเปิดพื้นที่ให้ระเบียบเพศ
มากกว่าสองแบบ และยอมให้ความแตกต่างทางเพศบางลักษณะดำรงอยู่ในฐานะ
ทรัพยากรเชิงสัญลักษณ์ของชุมชน ภายหลังเมื่ออิสลามกลายเป็นกรอบศรัทธาและ
ศีลธรรมหลัก สถานะของบิสสุไม่ได้หายไป หากถูกเลื่อนจาก “หมวดเพศ” ที่ยืนเคียงข้าง
เพศอื่น ไปเป็นเพศที่จำกัดอยู่ในมิติพิธีกรรม วัฒนธรรม และความทรงจำ มากกว่า
มิติแกนกลางของเทววิทยาและนิติศาสตร์อิสลาม กล่าวคือ ชุมชนยังให้คุณค่าบิสสุ
ในฐานะผู้รักษาจารีตและผู้ประกอบพิธีกรรม แต่การยอมรับดังกล่าวถูกกำกับด้วยขอบเขต
ที่แคบลง และเสี่ยงต่อการถูกตั้งคำถามจากกลุ่มที่ยึดการตีความเคร่งครัดมากกว่า
การดำรงอยู่ของบิสสุจึงสะท้อนรูปแบบการยินยอมให้ความแตกต่างทางเพศคงอยู่ใน
ฐานะทุนทางวัฒนธรรม สัญลักษณ์ และประวัติศาสตร์ มากกว่าการรองรับให้เป็น
หมวดเพศที่มีกฎหมายศาสนารองรับโดยตรง

ในทางกลับกัน หากพิจารณามิติที่การไม่ยอมรับปรากฏอย่างเข้มข้นที่สุด จะเห็นได้ชัดในกรณีความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกัน ซึ่งถูกจัดวางให้อยู่ภายใต้กรอบ ความผิดฐาน “ลิวาต์” ตามกฎหมายอิสลาม (fiqh) สายดั้งเดิม และเมื่อกรอบนิยาม เชิงศาสนาดังกล่าวถูกผนวกเข้าในระบบกฎหมายของรัฐธรรมนูญใหม่ในบางประเทศ มุสลิม เช่น มาเลเซีย ราชอาณาจักรบรูไนในดารุสซาลาม และบางภูมิภาคของอินโดนีเซีย ความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันก็ถูกยกระดับให้เป็นความผิดอาญาที่มีบทลงโทษ ชัดเจน ทั้งโทษจำคุก การเฆี่ยน และในบางกรณียังมีโทษสูงภายใต้ถ้อยคำว่าด้วย “การคุ้มครองศีลธรรมศาสนาอิสลาม” (Human Rights Watch 2014; Human Dignity Trust 2019) การจัดวางเช่นนี้สะท้อนกลไกของอำนาจสมัยใหม่ที่ทำให้ศาสนาถูกแปลงเป็น กฎหมายของรัฐ และทำให้พฤติกรรมทางเพศถูกดึงเข้าไปอยู่ภายใต้ระเบียบศีลธรรม สาธารณะอย่างเป็นทางการ

เมื่อเปรียบเทียบกับหลักฐานประวัติศาสตร์ที่ Khaled El-Rouayheb ศึกษา เกี่ยวกับโลกอาหรับ-อิสลามก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 19 จะพบโครงร่างระเบียบเพศ ที่ต่างออกไป กล่าวคือ ในสังคมก่อนรัฐชาติมีการแยกชัดระหว่างการให้คุณค่าทาง สุนทรียศาสตร์ของผู้ชายต่อรูปลักษณ์และความงามของชายอื่น การสรรเสริญความงาม และความผูกพันเชิงอารมณ์ระหว่างผู้ชายด้วยกัน กับการกระทำทางเพศต้องห้ามที่เข้าข่าย “ลิวาต์” (El-Rouayheb 2005, 1–13) ระเบียบศาสนาในบริบทก่อนสมัยใหม่จึงมุ่งควบคุม “การกระทำต้องห้าม” มากกว่าการจัดหมวดและตรึง “ตัวตนทางเพศ” ให้เป็นประเภท ปิดนิยาม เมื่อเทียบกับบริบทของรัฐมุสลิมร่วมสมัยที่ทำให้กรอบ “ลิวาต์” กลายเป็น ความผิดอาญาและถูกกรอบดังกล่าวเข้ากับอัตลักษณ์ของผู้ปฏิบัติ ย่อมเห็น “การเลื่อน ระดับของการควบคุม” จากเดิมที่มุ่งลงโทษการกระทำตามตัวบท ไปสู่การผูกพฤติกรรม เข้ากับตัวตนของผู้มีเพศวิถีต่อเพศเดียวกัน จนบุคคลอาจถูกจัดวางให้อยู่ในสถานะ “ผู้มีภาวะต้องห้าม” ล่วงหน้า เพียงด้วยการนิยามตนเองหรือการถูกนิยามโดยสังคม แม้ El-Rouayheb จะมีได้กล่าวถึงกรณีมาเลเซีย บรูไน หรือบางพื้นที่ในเอเชียตะวันออก เฉียงใต้โดยตรง แต่เมื่อเปรียบเทียบกับกรณีร่วมสมัยดังกล่าว จะเห็นแนวโน้มร่วมกันว่า ระบบกฎหมายสมัยใหม่มีส่วนสำคัญในการทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกัน เลื่อนจาก “เรื่องของพฤติกรรมเฉพาะคราว” ไปเป็น “เรื่องของตัวตน” ที่ต้องถูกกำกับ และควบคุมอย่างต่อเนื่อง ดังนั้น ในบริบทมุสลิมร่วมสมัย การควบคุมจึงไม่ได้มุ่งเฉพาะ ที่ร่างกายและการกระทำ หากยังขยายไปครอบคลุมการดำรงอยู่ในฐานะปัจเจกของผู้ มีความหลากหลายทางเพศด้วย

สรุปและข้อเสนอแนะ

โดยสรุป บทความนี้ชี้ให้เห็นว่า ความหลากหลายทางเพศในโลกมุสลิมมีได้ดำรงอยู่ในฐานะหมวดหมู่ที่ได้รับการยอมรับอย่างเสรี หากเป็นผลของการทับซ้อนและการต่อรองระหว่างอย่างน้อยสามระนาบของระเบียบสังคม ได้แก่ ตัวบทและกฎหมายอิสลาม (fiqh) ระเบียบเพศและมรดกวัฒนธรรมท้องถิ่น และระบอบกฎหมายและศีลธรรมของรัฐสมัยใหม่ กรณีเพศก้ำกึ่ง (khuntha) แบบปฏิบัติบาชาโพช (bacha posh) เพศศักดิ์สิทธิ์ในสังคมบูกิส (bissu) และความสัมพันธ์ระหว่างเพศเดียวกันภายใต้กรอบ “ลิวาต์” แสดงให้เห็นว่า ความหลากหลายทางเพศในบริบทมุสลิมดำรงอยู่ในฐานะ “ความหลากหลายแบบมีลำดับชั้น” โดยบางกรณีได้รับการยอมรับแบบมีเงื่อนไขในฐานะสถานะที่ “จัดเข้าที่ได้” ภายใต้ภาษาและตรรกะของกฎหมายศาสนา ขณะที่บางกรณีกลับถูกทำให้เป็น “ภัยเชิงศีลธรรม” ที่ต้องถูกควบคุม ลงโทษ หรือผลักไปอยู่ชายขอบของระเบียบสังคมศาสนาและรัฐสมัยใหม่

จากข้อค้นพบดังกล่าว บทความนี้จึงเสนอให้การศึกษาความหลากหลายทางเพศในสังคมมุสลิมเลื่อนจากกรอบคำถามเชิงทวิภาคว่าอิสลาม “ยอมรับหรือไม่ยอมรับ” ไปสู่การวิเคราะห์เชิงกระบวนการว่า เพศรูปแบบหนึ่ง ๆ ถูกทำให้มองเห็น ถูกนิยาม และถูกจัดวางอยู่ในลำดับชั้นความชอบธรรมอย่างไร ภายใต้ภาษาและอำนาจของศาสนา วัฒนธรรม และรัฐ แนวทางเช่นนี้ช่วยให้เห็นว่า เพศและเพศวิถีไม่ได้เป็นเพียง “ปัญหาเชิงศีลธรรม” ที่ต้องตัดสินหรือตอบรับ หากเป็นผลลัพธ์ของระบอบการจัดระเบียบ (regimes of normalization) ที่คัดเลือกให้เพศบางแบบได้รับการรองรับ ขณะเดียวกันก็ผลักเพศบางแบบให้อยู่ใน “พื้นที่ขีดขอบ” ของระเบียบหลักอยู่เสมอ

ในเชิงข้อเสนอแนะเชิงวิชาการ งานวิจัยในอนาคตควรมุ่งสำรวจพื้นที่ต่อรองในชีวิตประจำวันของผู้มีความหลากหลายทางเพศในสังคมมุสลิม ทั้งในระดับครอบครัว ชุมชนศรัทธา และสถาบันของรัฐ ควบคู่กับการวิเคราะห์บทบาทของนักการศาสนา สถาบันพิทักษ์ ระบบกฎหมายอาญา และกระแสวิถีมนุษยชนร่วมสมัยในการกำหนดกรอบการมองเห็นและการทำให้ชอบธรรมของเพศแบบต่าง ๆ นอกจากนี้ ควรให้ความสำคัญกับการศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างภูมิภาค ตลอดจนการฟังเสียงและประสบการณ์ของผู้มีความหลากหลายทางเพศเอง เพื่อทำความเข้าใจพลวัตระหว่างศาสนา อำนาจอรัฐ และความไม่เท่าเทียมทางเพศในสังคมมุสลิมร่วมสมัยอย่างลุ่มลึกยิ่งขึ้น และเพื่อเปิดพื้นที่ให้การถกเถียงเชิงวิชาการสามารถเชื่อมโยงกับการออกแบบนโยบายสาธารณะและการปฏิบัติงานระดับชุมชนได้อย่างมีความไวต่อมิติศาสนาและความเปราะบางของผู้คนมากกว่าเดิม

เอกสารอ้างอิง

- Abdulhadi, Rabab. 2009. "Sexualities and the Social Order in Arab and Muslim Communities." In *Islam and Homosexuality*, Vol. 2, edited by Samar Habib, 462–487. Westport, CT: Praeger.
- Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Almarai, Akeel. 2023. "Homosexuality in the Arab-Muslim World from Lakhi'a to al-Mukhannathūn." *Religions* 14(2): 186. <https://doi.org/10.3390/rel14020186>.
- Almarai, Akeel, and Alessandra Persichetti. 2023. "From Power to Pleasure: Homosexuality in the Arab-Muslim World from Lakhi'a to al-mukhannathun." *Religions* 14(2): 186. <https://doi.org/10.3390/rel14020186>.
- April, Muhammad, and Asrizal Saiin. 2021. "Perfection of Sex for the Intersex (KhunṢa) to Get Married: Maqasid Syariah Perspective on Corrective Surgery." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 14(2): 173–184. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2021.14205>.
- Attorney General's Chambers (Brunei). 2013. *Syariah Penal Code Order 2013*. Bandar Seri Begawan: Attorney General's Chambers. <http://www.agc.gov.bn/AGC%20Images/LOB/2013/EN/Syariah%20Penal%20Code%20Order2013.pdf>.
- Banerjee, Ritika, and Sharon J. 2023. "'Bacha Posh': Gender Construct in Afghan Culture Examined through the Lens of Children in Literature." *IAFOR Journal of Cultural Studies* 8(2): 65–80.
- El-Rouayheb, Khaled. 2005. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hallaq, Wael B. 2009. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haneef, Sayed Sikandar Shahn, and Ali Ahmed Zahir. 2016. "Gender Categorization between Islam and Science." *IJUM Journal of Revival* 1(1): 25–40.

- Human Dignity Trust. 2019. *Briefing on Brunei's Implementation of the Syariah Penal Code Order 2013*. London: Human Dignity Trust. <https://www.humandignitytrust.org/wp-content/uploads/resources/2019.04.08-Briefing-on-Bruneis-implementation-of-the-Syariah-Penal-Code-Order-2013-WS.pdf>.
- _____. 2024. *Saudi Arabia Country Profile*. London: Human Dignity Trust.
- Human Rights Watch. 2014. *"I'm Scared to Be a Woman": Human Rights Abuses against Transgender People in Malaysia*. New York: Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/report/2014/09/24/im-scared-be-woman/human-rights-abuses-against-transgender-people-malaysia>.
- Immigration and Refugee Board of Canada. 2011. *Sudan: Laws on Homosexuality and Their Application*. Ottawa: Immigration and Refugee Board of Canada.
- Kasmani, Omar. 2022. *Queer Companions: Religion, Public Intimacy, and Sainthood Affects in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2018. "Stoning as Punishment of Zina: Is It Valid?" *Islam and Civilisational Renewal* 9(3): 304–321.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. 2010. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2014. *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. New York: New York University Press.
- Manoori, Ukmina. 2013. *I Am a Bacha Posh*. Kabul.
- Mufti of Federal Territory's Office. 2017. *Irsyad al-Fatwa Series 202: The Rulings Regarding Intersex (Disorders of Sex Development, DSD)*. <https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum-cat/751-irsyad-al-fatwa-ke-202-hukum-hakam-berkaitan-khunsa>.
- Najmabadi, Afsaneh. 2005. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Omar, Sara. 2012. "From Semantics to Normative Law: Perceptions of Liwat (Sodomy) and Sihaq (Tribadism) in Islamic Jurisprudence (8th–15th Century CE)." *Islamic Law and Society* 19(3): 222–256.

- Pavlovitch, Pavel. 2012. "The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century AH and al-Shafi'i's Risaala." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75(3): 473–497.
- Peletz, Michael G. 2009. *Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Southeast Asia and the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rahman, Momin. 2014. *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rispler-Chaim, Vardit. 2007. *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer.
- Rowson, Everett K. 1991. "The Effeminate of Early Medina." *Journal of the American Oriental Society* 111(4): 671–693.
- Sanders, Paula. 1991. "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law." In *Women in Middle Eastern History*, edited by Nikki R. Keddie and Beth Baron. 74–96. New Haven, CT: Yale University Press.
- Siraj, Asifa. 2016. "British Muslim Lesbians: Reclaiming Islam and Reconfiguring Religious Identity." *Contemporary Islam* 10(2): 185–200.
- Uddin, Mohi. 2017. "Inheritance of Hermaphrodite (Khuntha) under the Muslim Law: An Overview." *Beijing Law Review* 8(2): 226–237. <https://doi.org/10.4236/blr.2017.82013>.
- Zabidi, Taqwa. 2019. "Analytical Review of Contemporary Fatwas in Resolving Biomedical Issues over Gender Ambiguity." *Journal of Religion and Health* 58(1): 153–167.
- Zainuddin, Ani Amelia, and Zaleha Abdullah Mahdy. 2017. "The Islamic Perspectives of Gender-Related Issues in the Management of Patients with Disorders of Sex Development." *Archives of Sexual Behavior* 46(2): 353–360. <https://doi.org/10.1007/s10508-016-0737-7>.