

ไม่เสมอภาคแต่เท่าเทียม จงเชื่อและปฏิบัติ: การปะทะกันภายในสังคมมุสลิม เกี่ยวกับสิทธิสตรีในอิสลาม

‘Unequal, Yet Equal. Believe and Conform’:
Conundrums within Muslim Society
Regarding Women’s Rights in Islam¹

ทวีลักษณ์ พลราชม
Taweeluck Pollachom²

สำนักวิชาพหุภาษาและการศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
School of Languages and General Education, Walailak University

Received: 20th February 2023

Revised: 6th June 2023

Accepted: 9th June 2023

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยย่อยภายใต้โครงการ “การเกลียดชังผู้หญิงในสังคมมุสลิมไทย” สนับสนุนโดย ศูนย์ความเป็นเลิศด้านผู้หญิงและความมั่นคงทางสังคม มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

² ติดต่อผู้เขียนได้ที่อีเมล taweeluck@gmail.com

Abstract

This study delves into the development of ideas related to the acceptance or rejection of feminist concepts within Muslim societies and highlights pertinent issues in Thailand. Drawing upon Edward Said's "Travel Theory" as a conceptual framework for analysis, I argue that the acceptance or rejection of feminism is influenced by social, political, cultural, and historical contexts. The study presents an analytical framework based on pivotal historical periods that have shaped discussions on feminism across different periods. Additionally, this research provides insights into the explanation and interpretation of women's rights and equality in accordance with Islamic doctrines, reflecting the adaptive dynamics of accepting and rejecting feminism over time. The debates have notably intensified since the 1990s with the emergence of Islamic feminism. Consequently, the conundrum extends beyond external phenomena, such as colonialism or western modernism, as internal conflicts within Muslim societies have also grown. These clashes occur from diverse perspectives and escalate due to the pursuit of equality in all aspects of life, encompassing both the public and private spheres, guided by the principles of Islam.

Keywords: Travelling Theory, Islam and Feminism in Thai Societies, Islamic Feminism

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเอกสารเพื่อศึกษาพัฒนาการทางความคิดในการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยมในสังคมมุสลิมโดยรวม และนำเสนอตัวอย่างบางมิติในประเทศไทย ซึ่งใช้ทฤษฎี “การเดินทาง” ของเอ็ดเวิร์ด ซาอิด เป็นกรอบในการวิเคราะห์ โดยการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิมนั้น เป็นผลมาจากบริบททางสังคมการเมือง วัฒนธรรม และมิติทางประวัติศาสตร์ ซึ่งในผลการศึกษาได้วางกรอบแนวทางการวิเคราะห์โดยแบ่งตามช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์อันเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่มีผลต่อทิศทางการถกเถียงในประเด็นสตรีนิยมที่แตกต่างกัน รวมถึงการโต้กลับโดยการอธิบาย/ตีความด้วยหลักการศาสนาอิสลาม เกี่ยวกับแนวคิดสิทธิสตรีและความเสมอภาคเท่าเทียม ซึ่งสะท้อนการปรับตัวของ การเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยมในแต่ละช่วงเวลาด้วยการถกเถียงในประเด็นดังกล่าวนี้มีความเข้มข้นมากยิ่งขึ้นนับตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา เมื่อเกิดกระแสสตรีนิยมอิสลาม (Islamic Feminism) ขึ้น ซึ่งไม่ใช่เพียงการปะทะกับปรากฏการณ์ภายนอก อาทิ การล่าอาณานิคมหรือความเป็นสมัยใหม่แบบตะวันตกตามที่ผ่านมาเท่านั้น หากภายในสังคมมุสลิมเองก็มีการปะทะกันเองภายในด้วย และพื้นที่ของการปะทะนี้ก็อยู่ในทุกมิติและมีความเข้มข้นมากยิ่งขึ้น เพราะต้องการให้เกิดความเสมอภาคเท่าเทียมในทุกมิติของชีวิตทั้งพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัวภายใต้หลักการอิสลาม

คำสำคัญ: ทฤษฎีการเดินทาง อิสลามกับสตรีนิยมในสังคมมุสลิมไทย และสตรีนิยมอิสลาม

บทนำ

การเดินทางของแนวคิดทฤษฎีจากที่หนึ่งไปสู่ที่หนึ่ง มักมองไม่เห็นเบื้องหลังและขั้นตอนของมัน ทำให้แนวคิดหนึ่งจึงถูกยอมรับ การที่แนวคิดหนึ่งถูกยอมรับนั้น เป็นเช่นทฤษฎีดั้งเดิมตั้งแต่มันเริ่มออกเดินทางหรือไม่ หรือระหว่างการเดินทางของมันมีการแปลงรูปเปลี่ยนร่างให้เข้ากับเนื้อดินในที่ปลูกแห่งใหม่ ทำให้บางทฤษฎีจึงถูกกีดกัน หรือมีการเลือกรับบางอย่าง ไม่ยอมรับบางอย่าง หรือหน่อเชื้อของทฤษฎีอาจมีอยู่แล้ว อยู่ตรงนั้นมาอยู่แล้ว แต่คิดว่าในสังคมนั้นไม่มีและจะมีได้ก็ต่อเมื่อมีการนำเข้ามา การที่ผู้เขียนกล่าวเช่นนี้ มาจากการใคร่ครวญถึงสิ่งที่เป็นข้อสงสัยของผู้เขียนระหว่างการเก็บข้อมูลวิจัยเพื่อทำวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งในการสนทนากับผู้ให้ข้อมูล หรือเพื่อนพี่น้องมุสลิมในพื้นที่มักมีการกล่าวว่่าสิ่งไหน “เป็นหรือไม่เป็นศาสนา” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การกระทำเช่นนี้เป็น/สอดคล้อง/เข้ากับหลักการทางศาสนาอิสลามหรือไม่ อาทิ ในประเด็น ครอบครัวแบบอิสลาม การเลี้ยงดูแบบอิสลาม ความรักแบบอิสลาม แม่แบบอิสลาม เป็นต้น โดยผู้เขียนพบว่าประเด็นเหล่านี้ได้สอดแทรกเข้ามาในบทสนทนาอยู่เสมอ เมื่อได้ฟังรายละเอียดต่าง ๆ ระหว่างพูดคุย ผู้เขียนพบว่าในการปฏิบัติระหว่างกันของสามภรรยา สมาชิกในครอบครัว หลายอย่างไม่ได้ต่างจากลักษณะของครอบครัว และความรักความสัมพันธ์ระหว่างสามภรรยาตามแบบชนชั้นกลางไทยทั่วไปภายใต้อุดมการณ์ครอบครัวอบอุ่น แต่ผู้เขียนก็ยังไม่สามารถอธิบายกับตัวเองได้ว่าทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ทำไมมีความเหมือน/คล้าย/ ต่างระหว่างกัน เพราะหลายครั้งมีการอธิบายอ้างอิงถึงสิ่งที่เป็นการปฏิบัติในสมัยศาสนา

หลังสำเร็จการศึกษาผู้เขียนก็ยังเดินทางเข้าออกเก็บข้อมูลวิจัยในพื้นที่หลายครั้งจนถึงทุกวันนี้ ข้อสงสัยนี้ก็ยังดำรงอยู่ และพบว่าในปัจจุบันมีความพยายามนำหลักการของศาสนาอิสลามมาอธิบายอย่างเข้มข้นขึ้นในเกือบจะทุกมิติของชีวิต ทำให้บทสนทนาข้อถกเถียงได้เกิดขึ้นระหว่างมุสลิมและผู้ที่ไม่ใช่มุสลิมอยู่เสมอ ๆ สำหรับคนมุสลิมเองก็มีการตรวจสอบตัวเอง และตรวจสอบระหว่างกันด้วยเช่นกัน และประเด็นที่มักสร้างข้อถกเถียงให้เกิดขึ้นบ่อยครั้ง มักจะเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างหญิง-ชาย สิทธิสตรีในอิสลาม ซึ่งทำให้เห็นว่าในสังคมมุสลิมของสังคมไทยนั้นได้ขยับบทสนทนาและข้อถกเถียงที่มีความเป็นสากลมากขึ้น ที่สอดคล้องกับปรากฏการณ์ของประเทศมุสลิมอื่น ๆ ที่เคยผ่านข้อถกเถียงในลักษณะเช่นนี้มาแล้ว และในปัจจุบันนี้ก็ยังมีถกเถียงอยู่ว่า “สตรีนิยมกับอิสลามไปด้วยกันได้หรือไม่” “ทำไมสตรีนิยมถูกมองว่าเป็นสิ่งภายนอกหรือเป็นตะวันตกที่เข้ากันไม่

ได้กับอิสลาม” สำหรับผู้เขียนแล้วเราจะไม่สามารถเข้าใจข้อถกเถียงนี้ รวมถึงการโต้ตอบในประเด็นนี้ได้เลย ถ้าเรายังติดอยู่แค่เพียงการเห็นภาพในปรากฏการณ์ปัจจุบัน โดยไม่เข้าใจถึงเบื้องหลังของที่มาที่ไปของแนวคิดที่มักมีการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดใดแนวคิดหนึ่งนั้นที่อยู่บริบททางสังคมนั้น ๆ ด้วย

ผู้เขียนขอนำแนวคิดของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) ใน “ทฤษฎีการเดินทาง” (“Traveling Theory”) เพื่อทำความเข้าใจการถกเถียงนี้ที่เกิดขึ้นในสังคมมุสลิมไทยในปัจจุบัน โดยซาอิดได้กล่าวถึงขั้นตอนของการเดินทางของแนวคิดทฤษฎี 4 ขั้นตอน เริ่มจาก จุดกำเนิด (a point of origin) การข้ามระยะทาง (distance transverse) ชุดของเงื่อนไข (set of condition) และ การเกิดสิ่งใหม่ ซึ่งอาจจะมาจากแนวคิดทั้งหมดของทฤษฎีหรือ บางส่วน (full/partial incorporated idea) มาปรับใช้ในที่ใหม่ ทำให้เกิดตำแหน่งแห่งที่ใหม่ ช่วงเวลาใหม่สถานที่ใหม่ของทฤษฎี และทำให้สิ่งใหม่เกิดขึ้น และเขายังชี้ให้เห็นข้อจำกัดทางทฤษฎีอีกด้วยว่า เมื่อมันเดินทางไปอีกสภาพแวดล้อมหนึ่ง สถานที่หนึ่ง มันไม่สามารถอ้างความเป็นสากลและอภิสิทธิ์ทางทฤษฎีได้ เมื่อมองจากการถ่ายทอดแนวคิดทฤษฎีจาก ตะวันตกสู่ตะวันออก จากโลกที่หนึ่งสู่โลกที่สาม กระบวนการถ่ายทอดนี้มีการปรับปรุงเปลี่ยนแปลง และมีการปะทะร่องจากสถานที่ใหม่ที่ทฤษฎีเดินทางไปเสมอ (Said, 1983: 227)

และหากเราพิจารณาการเดินทางของทฤษฎีสตรีนิยม จากตะวันตกไปสู่พื้นที่อื่น ๆ ของโลก เพื่อลงหลักปักฐานในแต่ละภูมิภาค (provincialize) เรามักพบว่าทฤษฎีสตรีนิยม จะให้ ‘เสียง’ กับมุมมองที่เป็นชายขอบเสมอ ๆ และเปิดบทสนทนาทางวิชาการให้เกิดขึ้นได้ ในทุกพื้นที่ อีกทั้งยังได้สร้างสหวิทยาการ (multidisciplinary) ของศาสตร์ (Faria, 2013: 690) ให้เกิดขึ้นด้วย อย่างไรก็ตาม การเดินทางของแนวคิดสตรีนิยมกว่า 40 ปีไปสู่พื้นที่อื่น ไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น หรือมีการโอบรับด้วยความยินดี หรือไปด้วยกันได้กับสังคมนั้น ๆ แบบ ไม่มีการต่อต้าน เพราะยังต้องเผชิญกับลักษณะเฉพาะของตำแหน่งแห่งที่ (particular locations) กล่าวอีกในนัยหนึ่ง ทำให้การลงหลักปักฐานทางทฤษฎีสตรีนิยมในแต่ละพื้นที่ มักถูกระงับยับยั้งโดย “สถานที่ที่เป็นจริง” (“authentic locations”) ความเป็นชาติ (Davis & Evans, 2011: 23) ของแต่ละพื้นที่ ดังที่พบในตะวันออกกลาง ซึ่งสะท้อนผ่าน หนังสือ *Modernity Women: Gender and Social Change in the Middle East* โดย Valentine M. Moghadam ซึ่งเธอได้ชี้ว่าในตะวันออกกลาง แนวคิดการปลดปล่อยผู้หญิง (the emancipation of women) ถูกปลอมแปลง (forged) ในบริบทของการปลดปล่อยชาติ (national liberation) การสร้างชาติ (nation-building) และการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อบรรลุ ความเป็นสมัยใหม่ (the struggle to achieve modernity) (Ramazani, 1995: 529)

นี่เป็นชุดของเงื่อนไขของสตรีนิยมในตะวันออกกลางในการลงหลักปักฐาน ทำให้เห็นตำแหน่ง
แห่งที่ที่ซ้อนทับอยู่ร่วมกันในหลายมิติ ไม่ว่าจะเป็นบริบทความเป็นชาติ สังคม วัฒนธรรม
ประวัติศาสตร์ มากกว่านั้นยังมีเงื่อนไขทางวิชาการและนักกิจกรรมนักเคลื่อนไหว อัตลักษณ์
ทางชาติพันธุ์ เชื้อชาติ และเพศวิถี และที่สำคัญคือภาษาและวัฒนธรรมที่แตกต่าง อีกทั้งใน
ประเทศที่ไม่ได้ใช้ภาษาอังกฤษมองว่าภาษาอังกฤษคือสถานะที่เหนือและครอบงำและมักถูก
ปฏิเสธในประเทศเหล่านี้ อาทิ ในเยอรมนี อิตาลี สเปน รัสเซีย ตุรกี ซึ่งนำไปสู่การปฏิเสธ
นักคิดสตรีนิยมด้วย (Zwengel, 2015: 1) เช่นเดียวกับ เจมส์ คลิฟฟอร์ด มองว่าภาษาเป็น
สื่อกลางที่สำคัญ คือ พาหะของการแปลความ (the vehicle of translation) ต่อการ
ลงหลักปักฐานของทฤษฎี (Clifford, 1984: 5 อ้างในทวีลักษณ์ พลราชม, 2558: 41)
ท้ายสุดก็นำไปสู่การเกิดขึ้นของหลาย ๆ แนวคิดจากต้นสำนักคิดเดียวกัน ภายในแนวคิดหนึ่ง ๆ
จึงมีความหลากหลาย และบ่อยครั้งเป็นการแข่งขันกันทางวาทกรรมที่เกี่ยวข้องในการอ้าง
'ความจริง' (หรือจุดกำเนิดดั้งเดิม) หรือแม้แต่ความบริสุทธิ์ของแนวคิด (Mandaville, 2001: 87
อ้างในทวีลักษณ์ พลราชม, 2558: 39-40)

เมื่อเป็นเช่นนี้ แนวคิดสตรีนิยมเองก็ไม่ได้มีความหมายเดียว หรือต้องเป็นรูปแบบที่
มีรากดั้งเดิม (original root) ที่มาจากสายธารความคิดตะวันตก เพราะทฤษฎีมีการเดินทาง
ของมัน การเดินทางนั้นไม่เพียงส่งผ่านตัวแทน (agent) ผ่านการแปล (translation) เท่านั้น
แต่หมายรวมถึงเนื้อดินที่จะปลูกมันได้งอกเงยหรือไม่งอกเงย หรือเข้ากับสถานที่ใหม่หรือไม่
โดยต้องคำนึงถึงบริบทประวัติศาสตร์ การเปรียบเทียบข้ามเวลา พื้นที่ และวัฒนธรรม
การเลือกรับแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งขึ้นอยู่กับประโยชน์ของใคร การส่งผ่านความรู้นั้นถูกส่งผ่าน
ถ่ายทอดไปสู่สังคมอย่างไร ใครเป็นตัวแทน

กรณีความเคลื่อนไหวในประเด็นสิทธิสตรี การพัฒนาศักยภาพของผู้หญิง ใน
สังคมมุสลิม โดยเฉพาะในประเทศอียิปต์ ส่วนมากผู้ชายหรือนักคิดชายเป็นผู้รับแนวคิดนี้
จากตะวันตกเข้ามา โดยผู้ที่เป็นตัวแทนเริ่มแรกในการนำประเด็นสิทธิและสถานภาพของ
สตรีเข้ามาก็คือ คอซิม อามิน (Qasim Amin) ที่มีภูมิหลังการศึกษาแบบตะวันตกและทำงาน
ให้กับรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษในสมัยที่อียิปต์ตกอยู่ภายใต้การปกครองแบบอาณานิคม
การให้สิทธิในด้านต่าง ๆ แก่ผู้หญิงถูกนำมาเข้ามาในนามของความก้าวหน้าและความเป็นสมัยใหม่
โดยเลือกหยิบบางประเด็นที่สอดคล้องกับทิศทางการพัฒนาประเทศ คือ การยกระดับกำลังคน
ของประเทศ นำไปสู่การยกระดับสิทธิของผู้หญิงในทางการศึกษาและพัฒนาศักยภาพ

ในกรณีของอียิปต์ การเดินทางของทฤษฎีสตรีนิยมจึงมาพร้อมกับบริบทของ
การเป็นอาณานิคมที่มีการปะทะสังสรรค์ระหว่างแนวคิดแบบดั้งเดิมและแบบสมัยใหม่ตาม

แนวทางตะวันตกตลอดเวลา และก่อให้เกิดการเคลื่อนไหวขับเคลื่อนทางความคิดในเวลาต่อมา และประเด็นผู้หญิงถูกให้ความสำคัญ สำหรับบริบทประเทศโลกที่สามอื่น ๆ ผู้หญิงถูกยกมาเป็นหัวข้อในการพิจารณาและให้ความสำคัญภายใต้แนวคิดของการสร้างชาติ หากเป็นประเทศที่เคยตกเป็นอาณานิคมอาจมีการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาติมาเกี่ยวข้องกับ อย่างไรก็ตามการสร้างชาติถือเป็นจุดร่วมสำคัญ ซึ่งผู้หญิงถูกกำหนดบทบาทให้ร่วมสร้างชาติเคียงบ่าเคียงไหล่กับผู้ชาย โดยทำหน้าที่ตามบทบาทที่เอาเพศกำเนิดเป็นตัวตั้ง นั่นคือ ความเป็นเมียและความเป็นแม่ที่จะต้องเลี้ยงดูอุปการะของชาติและสร้างครอบครัวให้อบอุ่นแข็งแรง โดยมองว่าครอบครัวดีประเทศชาติก็ดีไปด้วย นี่คือน้ำที่ของผู้หญิง ผู้หญิงจึงต้องฉลาดมีความรู้ เป็นผู้ช่วยของผู้ชาย การรับเอาแนวคิดการให้การศึกษาและพัฒนาศักยภาพของผู้หญิงจึงเกิดขึ้นหรือแม้แต่การให้สิทธิออกเสียงเลือกตั้งแก่ผู้หญิง ก็มาจากการแย่งชิงมวลชนที่เป็นการขับเคลื่อนกันในช่วงการสร้างชาติของประเทศที่ปลดปล่อยผู้หญิงให้เป็นอิสระ ซึ่งดูเหมือนเป็นการให้ความสำคัญต่อผู้หญิง แต่หากจริง ๆ แล้ว คือความแยบยลของความต้องการคะแนนเสียงของนักการเมืองทั้งหลาย เพื่ออ้างความชอบธรรมว่ามีเสียงสนับสนุนจากหลายฝ่าย ไม่ว่าจะเป็นรัฐบาลชาตินิยมที่พัฒนาประเทศตามแนวทางตะวันตกมุ่งสู่ความเป็นรัฐฆราวาสหรือ กลุ่มแนวคิดการเมืองแบบอิสลามนิยม (Islamist politic) ก็ต่างเริ่มมองเห็นว่าผู้หญิงคือพลังหลักของเสียงที่จะสนับสนุนตนได้ เช่นในอิหร่านที่มีการปกครองแบบอิสลามที่มีการควบคุมพื้นที่และการใช้ชีวิตของผู้หญิงอย่างเข้มข้น ไม่ได้กีดกันหรือเพิกถอนสิทธิการโหวต หรือ ไม่ได้ขัดขวางการออกเสียงเลือกตั้งของผู้หญิง แต่เมื่อเป็นนโยบายในการทำงานนอกบ้านของผู้หญิง กลับจำกัดการทำงานนอกบ้านของผู้หญิงไว้ เหตุผลมาจากการเกิดอัตราการว่างงานเป็นจำนวนมากของผู้ชาย นอกจากนั้น ยังนำเหตุผลทางศาสนาและศีลธรรมมาอ้างความชอบธรรมที่จะไม่ให้ผู้หญิงออกไปทำงานนอกบ้านอีกด้วย อย่างไรก็ตามหากไม่มีเงื่อนไขเหล่านี้ สิทธิของผู้หญิงก็อาจจะถูกยึดหรือพรากออกไปอีก (Joseph & Slyomovics, 2001)

ดังนั้น จะเห็นได้ว่าทำให้ผู้หญิงแสดงตัวตนหรือให้สิทธิแก่ผู้หญิงก็เป็นการเลือกให้และเลือกปิดบางเรื่อง ขึ้นอยู่กับผลประโยชน์ทางการเมืองที่ “ผู้ชาย” เป็นผู้กำหนดความสัมพันธ์ของผู้หญิงภายใต้การอธิบายที่อิงกับหลักการศาสนา การให้การนิยามว่าผู้หญิงแตกต่างจากผู้ชายด้วย โลลา อะห์เหม็ด (Leila Ahmed) ได้ตรวจสอบการก่อรูปทางวาทกรรมที่เกี่ยวกับผู้หญิงและเพศสภาพในสังคมมุสลิมตะวันออกกลาง ซึ่งจะต้องศึกษารากทางสังคม และสิ่งที่ปิดตาปิดใจเป็นและเกิดในสังคม ทั้งในเชิงโครงสร้างและสถาบัน ประวัติศาสตร์ผู้หญิงภายใต้เงื่อนไขทางสังคมจะต้องถูกพิจารณา ซึ่งภายใต้สังคมมุสลิมเองก็ไม่ได้แยกตัวอย่างโดด ๆ

ที่เป็นอิสระจากการเปลี่ยนแปลงของโลก ในทางกลับกัน ดินแดนอิสลามก็ได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงภายใต้ระเบียบโลก การปะทะสังสรรค์กับตะวันตกเช่นเดียวกัน ดังนั้น การจะชี้ว่าแนวคิดสตรีนิยมกับอิสลามไปด้วยกันไม่ได้ จึงเป็นผลพวงมาจากมรดกอาณานิคมที่ปะทะมากกว่าสตรีนิยมคือตะวันตกที่ตรงข้ามกับหลักการทางศาสนาอิสลาม ทั้งที่มีการเลือกรับแนวคิดสตรีนิยมตลอดเวลาในสังคมมุสลิม

จากที่เกริ่นนำมาทั้งหมดนี้ ทำให้ผู้เขียนต้องการศึกษาวิจัยในปรากฏการณ์ดังกล่าว เพื่อทำความเข้าใจข้อถกเถียงในการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดลัทธิสตรีและความเสมอภาคทางเพศที่อธิบายภายใต้หลักการศาสนาอิสลาม และศึกษาพัฒนาการการปะทะโต้แย้งทางความคิดระหว่างแนวคิดสตรีนิยมกับสังคมมุสลิมในแต่ละช่วงเวลา ที่สะท้อนการปรับตัวของสังคมมุสลิม และการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับลัทธิสตรีอย่างไร และการเหยียดหญิง (misogyny) นั้น มาจากการเคลื่อนไหวสตรีนิยมในโลกมุสลิม ในประเด็นใดเป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม แม้ประเทศไทยไม่เคยตกเป็นอาณานิคมของประเทศใด แต่เราก็รับแนวคิดการพัฒนาและการสร้างความเป็นสมัยใหม่ตามแบบตะวันตกมาโดยตลอด ดังนั้น ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้จึงเป็นพื้นที่ที่ทำให้เราเห็นพัฒนาการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยมเช่นเดียวกัน ซึ่งมาในนามของการให้ความสำคัญกับการพัฒนาศักยภาพของผู้หญิงภายใต้แนวคิดการสร้างชาติและการพัฒนาประเทศตามนโยบายรัฐแต่ละช่วงเวลา และแน่นอนว่ามีทั้งการ ‘รับ’ และ ‘ไม่รับ’ การขับเคลื่อนต่อสู้เพื่อรักษาอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ของตนเอง ดังนั้น ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงจึงเป็นพื้นที่ของการปะทะต่อรองระหว่างรัฐไทยและคนในพื้นที่มาโดยตลอดเช่นเดียวกัน และมีการถกเถียงโต้แย้งระหว่างกันของสังคมมุสลิมด้วยกันเองด้วย

ดังนั้น ในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในเชิงแนวคิดทฤษฎีที่อยู่เบื้องหลังงานวิจัยนี้จึงใช้วิธีการศึกษาวิจัยเชิงเอกสาร (documentary research) ที่มาจากการทบทวนวรรณกรรมและสำรวจประเด็นที่เกี่ยวข้องใน บทความวิชาการ หนังสือวิชาการ และวิทยานิพนธ์ ที่สะท้อนพัฒนาการของแนวคิดสตรีนิยมในประเทศมุสลิมที่มีการถกเถียงและความเคลื่อนไหวของการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยมที่โดดเด่น คือ ประเทศอียิปต์ และกรณีศึกษาในประเทศอื่น ๆ ในตะวันออกกลางที่ปรากฏ ควบคู่ไปกับการยกตัวอย่างที่เป็นงานศึกษาในประเทศไทย ซึ่งจะวิเคราะห์โดยแบ่งตามช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ที่เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่มีผลต่อทิศทางการถกเถียงในประเด็นสตรีนิยมที่แตกต่างกันในแต่ละช่วงเวลา ซึ่งเป็นการสะท้อนการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยมตามทฤษฎีการเดินทาง ของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด ระหว่างทางการศึกษาจึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะเห็น

การ “เกลียดชังผู้หญิง” ที่นำมาสู่การเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ บางประเด็นของทฤษฎีสตรีนิยมด้วย

การเดินทางของแนวคิดสตรีนิยมในสังคมมุสลิม : สสำรวจสถานภาพและข้อถกเถียง และยกตัวอย่างบางประเด็นที่ปรากฏในสังคมไทย

การนิยามสังคมมุสลิมในที่นี้ ผู้เขียนจะพิจารณาไปที่กลุ่มประเทศตะวันออกกลาง ซึ่งในที่นี้ไม่ได้เอาลักษณะทางภูมิศาสตร์เป็นตัวตั้ง แต่มีการเชื่อมโยงกันในมิติชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ภาษา และศาสนา (EatConnection.com, 2023) โดยเฉพาะในงานศึกษานี้ จะมองความสัมพันธ์ในการเคลื่อนไหวแนวคิดสตรีนิยมในกลุ่มประเทศที่นับถือศาสนาอิสลาม ที่โดดเด่นก็คือ ประเทศอียิปต์และตุรกี เป็นต้น แม้บริบททางสังคมวัฒนธรรมจะมีความแตกต่างกันอยู่บ้าง แต่ก็มีปัจจัยทางประวัติศาสตร์ที่คล้ายและมีความเกี่ยวพันกันอยู่หลายประการ เช่น ความเชื่อมโยงกับขบวนการชาตินิยม กระบวนการสร้างความทันสมัย และการพัฒนา และการเผชิญหน้ากันระหว่างเรื่องทางโลกและศาสนา (Al-Ali, 2022) การเดินทางของแนวคิดสตรีนิยมในการลงหลักปักฐานจึงมีปัจจัยเหล่านี้เข้ามาเกี่ยวข้องอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้ปรากฏเป็นข้อถกเถียงที่เกิดขึ้น ในแต่ละช่วงเวลา ดังนี้

สตรีนิยมในยุคอาณานิคม : ภายใต้แนวคิด “ตะวันออก” ที่ล่าหลัง และ “ตะวันตก” ที่ก้าวหน้า

การครอบครองดินแดนตะวันออกกลางของชาติตะวันตกภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 1 มีอิทธิพลต่อความเปลี่ยนแปลงในหลายด้านทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมถึงการก่อเกิดระบอบรัฐสมัยใหม่ตามแนวทางตะวันตก ทำให้ความหลากหลายของผู้คน วัฒนธรรม และสังคม ถูกกำหนดในทิศทางเดียวภายใต้การกำหนดของเจ้าอาณานิคม สถานภาพของผู้หญิงในโลกตะวันออกถูกนำมาใช้วัดความล้ำหลังหรือความก้าวหน้าของสังคมนั้น ๆ ในช่วงเวลานี้ ความเข้มข้นของการจัดวางสถานะที่เป็นชั่วคราวข้ามนี้ มีศูนย์กลางอยู่ที่อียิปต์ ที่รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษมองว่าวัฒนธรรมดั้งเดิมของอียิปต์คดขี่ผู้หญิง โดยเฉพาะการจำกัดการแต่งกายของผู้หญิงไว้ภายใต้ผ้าคลุม (veil) และมองว่าผ้าคลุมไปด้วยกันไม่ได้กับค่านิยมแบบตะวันตก เพราะเป็นสัญลักษณ์ของความล้ำหลัง ในขณะที่เดียวกัน เจ้าอาณานิคมอังกฤษก็ได้เผยแพร่อุดมการณ์ความเป็นหญิง (the ideology of femininity)

ในนามของศีลธรรมแบบวิกตอเรียน (Victorian morality) นอกจากนั้น ยังพบว่านักเขียนตะวันตกได้พรรณนาแบบเกินจริงต่อการกดขี่ของผู้หญิงมุสลิมอย่างล้นเกิน โดยนำมาเทียบกันแบบไม่สมมาตรระหว่างสถานะผู้หญิงในอาณานิคมและสังคมของตนเอง นั่นคือการคิดว่าผู้หญิงมุสลิมเป็นเช่นเดียวกับผู้หญิงคริสเตียนตะวันตกที่ต้องการให้ผู้ชายคุ้มครอง และมองว่าลักษณะทางกายภาพเป็นตัวกำหนดบทบาทผู้หญิงให้อยู่ภายใต้ขอบเขตของเรื่องในครัวเรือนมากกว่านั้น ยังมองว่าผู้หญิงตะวันออกเหล่านี้จะต้องเชื่อฟังและรักษาเกียรติของสามี (Hoodfar, 2001: 8)

สิ่งที่เป็นความย้อนแย้งคือ แนวคิดนี้ถูกสวมรับโดยผู้ชายในโลกตะวันออกที่ต้องการได้ภรรยาที่ศิวิไลซ์เช่นเดียวกับลักษณะของผู้หญิงตะวันตก ตัวอย่างนักปฏิรูปตามแนวทางนี้ คือ คอซิม อมิน (Qasim Amin) ซึ่งเขามีความสนิทสนมเป็นอย่างมากกับผู้แทนรัฐบาลอังกฤษ คือ ลอร์ด ครอเมอร์ (Lord Cromer) ที่ถูกส่งเข้ามาดำรงตำแหน่งกงสุลใหญ่ในอียิปต์ระหว่าง ค.ศ. 1883-1907 อมินได้พิมพ์หนังสือที่ชื่อว่า *Tahrir al mar'a* (The Liberation of the Woman, 1899) เพื่อแสดงความคิดเห็นต่อแนวทางการพัฒนาศักยภาพของผู้หญิงให้ก้าวหน้าตามแนวทางตะวันตก นอกจากสิทธิทางการศึกษาของผู้หญิง เขายังเสนอให้มีการปฏิรูปการแต่งงานแบบ polygamy และการหย่า ที่ผู้ชายมุสลิมสามารถหย่าได้อย่างง่ายดายจากภรรยา ดังนั้น ทิศทางที่จะนำไปสู่ความมีอารยะแบบตะวันตกจึงเป็นการยกผู้หญิงขึ้นมาเป็นสัญลักษณ์ของความทันสมัย ซึ่งผู้หญิงจะต้องพัฒนาและเปลี่ยนแปลงตัวเอง ให้พร้อมที่จะเป็นแม่และเมียที่ชาญฉลาดในการดูแลครอบครัวและเลี้ยงดูลูก เป็นเพื่อนคู่คิดของสามี ผู้หญิงที่ปฏิบัติตามแนวทางนี้ถือว่ามีความเจริญ มีความเป็นอารยะช่วยให้สังคมบรรลุความก้าวหน้า แน่แน่นอนว่าเป้าหมายของการวิพากษ์วิจารณ์ของอมินคือกลุ่มเฉพาะที่เป็นกลุ่มชนชั้นนำของอียิปต์ที่ยังคงมีอภิสิทธิ์และครอบงำสังคมนี้อยู่ในช่วงก่อนที่อาณานิคมตะวันตกจะเข้ามาปกครอง รวมถึงกลุ่มอุลามาห์ด้วย

สิ่งที่น่าสนใจคือ อมินใช้ตรรกะเดียวกันกับอาณานิคมที่มองว่าตะวันตกเหนือกว่า ตะวันออก ซึ่งเขาได้นำมาใช้มองความสัมพันธ์ระหว่างผู้ชายและผู้หญิง และมองว่าผู้ชายอียิปต์ก้าวหน้ามีการศึกษามากกว่าผู้หญิง ส่วนผู้หญิงล้ำหลังกว่า ในการแต่งงาน ผู้หญิงก็มุ่งหวังแต่ตัวตุนเงินทอง ไม่ใช่เพื่อความรัก เขาต้องการให้ผู้หญิงพัฒนาตนเองแต่ก็มาจากมุมมองอนุรักษ์นิยมที่เน้นไปที่บทบาทตามลักษณะทางกายภาพของผู้หญิง ในการดูแลบ้าน ลูก สามี ไม่ใช่ด้วยมุมมองเพื่อการปลดปล่อยผู้หญิงอย่างแท้จริง อมินมีจุดยืนทางความคิดแบบปิตาธิปไตย และอาจกล่าวได้ว่า เป็นลักษณะของการเหยียดหญิง ที่มองผู้หญิงด้อย และสถาปนาการครอบงำของผู้ชายในแบบอิสลาม (Islamic-style male dominance) โดยเอารูปแบบชาย

ตะวันตกมาครอบงำ (Western-style male dominance) (Ahmed, 1992: 163) อย่างไรก็ตาม แนวทางของอิมันได้เกิดการต่อต้าน เพราะในช่วงเวลาเดียวกันนี้ได้มีการก่อตัวของแนวคิดอิสลามนิยมขึ้นมาท้าทายแนวคิดการปฏิรูปและมองว่าได้เข้ามาทำลายคุณค่าดั้งเดิมของสังคมและลดความสำคัญของศาสนา

ช่วงเวลานี้ จึงเกิดการก่อตัวของสองแนวคิดที่มีผลต่อมุมมองในเรื่องการปลดปล่อยผู้หญิง คือ แนวคิดแบบฆราวาส และ อิสลามนิยม การสนับสนุนแนวคิดสิทธิสตรีตามแนวทางฆราวาสที่นำโดยอาณานิคมตะวันตกและนักปฏิรูปสมัยใหม่มุสลิมนั้น เริ่มมีการจัดองค์กรและดำเนินการ ของ the Egyptian Feminist Union (EFU) ในปี 1923 ประธานองค์กรคือ Huda Sha'rawi มีการรับเอาคำว่า feministe ในฝรั่งเศสมาใช้อย่างชัดเจน (ในทุกวันนี้ ภาษาอาหรับก็ยังไม่มีการเรียก) และ ตามแนวทางอิสลามนิยม ที่โดดเด่น คือ Muslim Brotherhood (Ikwan Muslimni) หรือ อิกวานอิสลาม ที่ก่อตั้งขึ้น เมื่อ ค.ศ. 1928 นำโดย Hasan Al Banna การเคลื่อนไหวนี้ได้รับการสนับสนุนจากชนชั้นกลางระดับล่าง ที่มีแนวคิดตรงข้ามกับจักรวรรดินิยมอังกฤษ (British military) โดยต้องการฟื้นฟูจิตวิญญาณและศีลธรรมแบบอิสลามขึ้นมา และมองว่าการเคลื่อนไหวของกลุ่มผู้หญิง EFU เป็นของผู้หญิงชนชั้นสูงที่รับค่านิยมและแนวคิดแบบตะวันตก ทำให้สังคมเสื่อมทราม (ทวิลักษณ์ พลราชม, 2558: 176)

โดยแนวทางอิสลามนิยมต่อต้านการปลดปล่อยผู้หญิงและมองว่าเป็นอิทธิพลจากตะวันตก เกิดนักเคลื่อนไหวผู้หญิงในฝั่งอิสลามนิยมที่ต่อต้านการไม่คลุมผมของผู้หญิง การคลุมผ้าของผู้หญิงในสังคมมุสลิมจึงกลายเป็นความขัดแย้งไม่ลงรอยระหว่างกัน ในสังคมมุสลิมด้วย โดยเฉพาะปัญญาชนมุสลิมที่สมานานแนวความคิดที่ต่างกันระหว่างนักปฏิรูปสมัยใหม่มุสลิม และ อิสลามนิยม

นักปฏิรูปสมัยใหม่มุสลิมชายได้เปิดประเด็นการถกเถียงเรื่องผ้าคลุมว่าเป็นส่วนหนึ่งที่เป็นอุปสรรคต่อความก้าวหน้าของผู้หญิง การคลุมผ้าของผู้หญิงสำหรับกลุ่มนี้จึงไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งที่น่ามาเน้นย้ำว่าเป็นสัญลักษณ์ของผู้หญิงมุสลิมในอิสลาม และมองว่าการคลุมผ้ากับการศึกษาเล่าเรียนไปด้วยกันไม่ได้ เป็นความเชื่อที่เกิดขึ้นเป็นอย่างมากในหมู่คนชนชั้นนำในเมือง โดยอ้างว่าจำกัดความคล่องตัวและความเป็นอิสระของผู้หญิง ตะวันตกมองว่าผ้าคลุมคือความล้าหลัง แต่มีการเน้นย้ำและพิจารณาเพียงในเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิง ทั้งที่ผู้ชายอาหรับก็มีการแต่งกายในลักษณะการคลุมร่างกายเช่นเดียวกัน ซึ่งการเน้นย้ำการแต่งตัวที่แบ่งแยกเพศนี้มาจากตะวันตก เป็นกระบวนการทำให้เป็นตะวันตกและความเป็นอาณานิคมในสังคมมุสลิมในตะวันออกกลาง และแอฟริกาเหนือ ผู้ชายเริ่มเลียนแบบการแต่งกายของ

ยุโรปมากกว่าผู้หญิง และในสายตาตะวันตก/งานวรรณกรรมตะวันตกมักจะมองว่าผ้าคลุมของมุสลิมไม่มีการเปลี่ยนแปลง สวมใส่มานานมากกว่าเป็นพันปี หากจริง ๆ แล้วผ้าคลุมมีความผันแปรและมีการเปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน (Hoodfar, 1991; Abu-Lughod, 1986)

อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวแบบอิสลามนิยมที่พยายามเคลื่อนไหวประเด็นสถานภาพและบทบาทผู้หญิงภายใต้กรอบอิสลามก็ยังไม่เป็นที่นิยมมากนักในช่วงเวลานี้ จนกระทั่งในทศวรรษ 1970 แนวคิดนี้จึงมีอิทธิพลขึ้นมา โดยการนำของไซนบ อัล ฮอซาลี (Zainab Al Ghazali) ที่มีบทบาทอย่างสำคัญต่อกระแสการฟื้นฟูอิสลามที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงในอียิปต์ การให้สิทธิผู้หญิงตามแนวทางตะวันตกจึงเป็นกระแสหลักในช่วงเวลานี้ แต่เป็นการเลือกรับในมิติของสิทธิทางการศึกษาและการทำงานในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิง โดยสัญลักษณ์ที่สำคัญก็คือการปฏิเสธรการคลุมผ้าของผู้หญิง ซึ่งขณะเดียวกันก็ได้สร้างความเป็นคู่ตรงข้ามให้เกิดขึ้นนั่นคือให้ตะวันตกดูสูงส่ง “ก้าวหน้า” ส่วนตะวันออกคือความ “ล้าหลัง” ผ่านผ้าคลุมของผู้หญิง ในแง่นี้ลัทธิอาณานิคมใช้แนวคิดสตรีนิยมเพื่อส่งเสริมวัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคมและกีดรอนทำลายวัฒนธรรมพื้นเมือง (native culture) (Abu-Lughod, 1998: 243) การมองว่าสตรีนิยมเป็นตะวันตกจึงเป็นมรดกตกทอดกันมาตั้งแต่ยุคอาณานิคม

ในช่วงเวลานี้ การเหยียดหญิง (misogyny) จึงอยู่ภายใต้บริบทของอาณานิคมที่มองว่าอิสลามปฏิบัติต่อผู้หญิงไม่ดี ที่ได้นำการคลุมผ้าและการแบ่งแยกผู้หญิงของสังคมมุสลิมในอียิปต์มาเป็นเกณฑ์ โดยหากละทิ้งการปฏิบัตินี้ได้ก็จะบรรลุลความศิวิไลซ์ โดยแนวคิดนี้เผยแพร่โดยอาณานิคม รวมถึงการแบ่งแยกบทบาทหน้าที่ผู้หญิงและผู้ชายอย่างชัดเจน อย่างไรก็ตาม ในทางหนึ่งการเข้ามาของอาณานิคมทำให้สังคมอาหรับเปิด และการลดความเข้มงวดของสถาบันทางสังคมให้เปิดโอกาสแก่ผู้หญิง อย่างน้อยก็เปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้รับการศึกษามากขึ้น โดยเฉพาะการศึกษาแบบตะวันตก แต่ในขณะเดียวกันก็เกิดการเปิดประเด็นอย่างกว้างขวางของวาทกรรมปิตาธิปไตยตะวันตกที่มีกลุ่มเป้าหมายคือประเด็นผู้หญิง และ “การยกเอาภาษาสตรีนิยมเพื่อมารับใช้กลยุทธ์ของการครอบงำและแสดงความเหนือกว่า” แน่นนอนว่าทำให้เกิดความยากลำบากต่อการที่ผู้หญิงจะใช้สตรีนิยมเป็นแนวคิดในการเคลื่อนไหวในสังคมมุสลิม

ในขณะเดียวกัน การเคลื่อนไหวของผู้หญิงจะถูกยอมรับก็ต่อเมื่อสนับสนุนการเคลื่อนไหวของผู้ชายหรือเป็นการกำหนดประเด็นการเคลื่อนไหวโดยผู้ชายเท่านั้น หากผู้หญิงต้องการต่อสู้เรียกร้องในปัญหาเฉพาะของผู้หญิงเองมักจะไม่ได้รับความสำคัญ ดังเช่นภายใต้

การครอบงำของจักรวรรดินิยม ผู้หญิงเข้าร่วมในการต่อสู้กับอาณานิคมเพื่อปลดปล่อยชาติ ผู้หญิงถูกให้ความสำคัญในฐานะผู้เคียงบ่าเคียงไหล่กับผู้ชาย การเดินทางของหญิงที่คลุมผ้าเป็นส่วนหนึ่งของคลื่นลูกที่หนึ่งของการรณรงค์เรียกร้องในอียิปต์ในการปลดปล่อยอียิปต์ จากอังกฤษ หรือการกลายเป็นนักรบหญิงของผู้หญิงมุสลิมแอลจีเรียที่เป็นผู้กล้าเสียงระเบิด ในการต่อสู้กับฝรั่งเศสระหว่างสงครามปลดปล่อยตัวเองจากฝรั่งเศส ผู้หญิงปาเลสไตน์หรือผู้หญิงเยเมนที่เข้าร่วมต่อสู้ต่อต้านอังกฤษ ภายใต้กรอบการต่อสู้กับอาณานิคม การมองว่าผ้าคลุม คือความกล้าหลังมีการสร้างความหมายใหม่ว่าผ้าคลุมสะท้อนการเป็นผู้กระทำการของผู้หญิงมุสลิม การเข้าร่วมกิจกรรมการต่อสู้เพื่อการปลดปล่อยนี้ทำให้ผู้หญิงมีโอกาสที่จะออกจากข้อจำกัดของจารีตและพื้นที่ของบ้าน และเข้าไปมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะ ทำให้หลายครั้ง เป้าหมายของสตรีนิยมมักเข้าไปเกี่ยวพันกับการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาติ และทำให้ผู้หญิงถือโอกาสนี้เข้าไปปฏิรูปสถาบันต่าง ๆ ในสังคมให้เอื้อกับการได้รับสิทธิประโยชน์ของผู้หญิง

แม้ผู้หญิงเข้าร่วมการต่อสู้ชาตินิยม และมีความรุนแรงมาอย่างยาวนาน เช่น แอลจีเรีย ปาเลสไตน์ และอิสราเอล ที่ต้องเสี่ยงชีวิต ถูกคุมขัง ซ้อมทรมาน แม้ถูกยกย่องว่าเป็นวีรสตรี แต่เมื่อเธอกลับมาใช้ชีวิตธรรมดา ความเปราะบางทางเพศวิถีก็ทำให้สังคมสร้างกฎหมายเพื่อควบคุมผู้หญิง และสถาบันครอบครัวก็ควบคุมเพศวิถีของผู้หญิง แม้ผู้หญิงได้รับสิทธิที่ดีขึ้นในทางการศึกษา ทางกฎหมาย อย่างไรก็ตาม การควบคุมของผู้ชายต่อความเป็นส่วนตัวและพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงก็มีการเปลี่ยนแปลงน้อย ผู้หญิงไม่สามารถกำหนดชีวิตของตัวเองได้ทุกมิติ ผู้หญิงที่ทำทนายบรรทัดฐานทางเพศวิถี ศาสนา และบิดาธิปไตยถูกมองว่าทรยศต่อวัฒนธรรมตัวเองและยอมรับค่านิยมตะวันตกมากกว่า

การเคลื่อนไหวในประวัติศาสตร์หลายครั้งของผู้หญิงที่มีลักษณะเช่นนี้ สอดคล้องกับการพิจารณาของ Moghadam ที่ชี้ว่าการปฏิวัติในประวัติศาสตร์หลายครั้งไม่จำเป็นต้องส่งผลดีต่อสถานะของสตรี แม้ว่าสตรีจะสนับสนุนการเคลื่อนไหวอย่างแข็งขันก็ตาม ในทางกลับกัน การปฏิวัติมักก่อให้เกิด “ระบอบบิดาธิปไตยใหม่” (“neopatriarchy”) ซึ่งมีลักษณะเป็นกฎหมายของรัฐ (state legislation) เช่น กฎหมายที่ผ่านในอิหร่าน ซึ่งควบคุมการแต่งกายและพฤติกรรมของผู้หญิง อย่างไรก็ตาม การควบคุมดังกล่าวได้รับการบรรเทา (mitigated) ลงโดยการศึกษาของสตรีและโดยการปฏิรูปกฎหมายที่มีการปรับเปลี่ยน (modify) กฎหมายที่เป็นอนุรักษนิยม (conservative legislation) (Ramazani, 1995: 529)

สำหรับการเลือก ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดสตรีนิยม ที่สอดคล้องกับการบรรยายข้างต้น ที่จะชี้ให้เห็นว่าในการเดินทางของทฤษฎีสตรีนิยมในสังคมมุสลิมจากประเทศหนึ่งสู่อีกประเทศหนึ่งนั้นมีการส่งต่อถึงกันอย่างไร และถูกนำเข้าไปสู่อุดินใหม่อย่างไรนั้น

ผู้เขียนขอยกตัวอย่างให้เห็นผ่านการเดินของนิยายจากประเทศอียิปต์สู่ประเทศมาเลเซีย และสู่ประเทศไทย ชื่อเรื่อง Zaynab เป็นนิยายภาษาอาหรับ ประเทศอียิปต์ โดยนักเขียนชาวอียิปต์ ชื่อ Muhammad Husain Haikal ซึ่งเขาได้พัฒนาวรรณกรรมอาหรับสมัยใหม่ขึ้นมา โดยการที่เขามีความรู้เกี่ยวกับวรรณกรรมต่างประเทศที่ได้ช่วยพัฒนาผลงานของเขาจากการที่เขาเป็นนักอ่านตั้งแต่เด็ก และได้รับการศึกษาแบบตะวันตกสมัยใหม่ ในสาขาภาษาอังกฤษและฝรั่งเศส ทำให้เขารู้จักวรรณกรรมตะวันตกจำนวนมาก และได้เชื่อมโยงแนวคิดตะวันตกกับอียิปต์เข้าด้วยกัน โดยนำแนวคิดความเป็นสมัยใหม่เข้าสู่สังคมอียิปต์ ในมิติวรรณกรรมและวัฒนธรรมเพื่อนำไปสู่การปฏิรูป นักวิชาการบางท่านอ้างว่า นิยายเรื่อง Zaynab ได้รับแนวคิดมาจากฌองค้ ฌาค รุสโซ นักปรัชญาฝรั่งเศส (Samah & Miahir, 2013: 139) นอกจากนั้น Muhammad Husain Haikal ในวัย 17 ปี ยังได้อ่านงานของคอกซิม อมินด้วย เรื่อง The Freedom of Women ทำให้ในผลงานของเขาที่นำเสนอ “ผู้หญิงสมัยใหม่” (“Modern women”) เช่นกัน นอกจากนั้น เขายังอ่านผลงานของนักคิดมุสลิมสายปฏิรูปที่มีผลต่อผลงานของเขาอีกด้วย

นิยายเรื่อง Zaynab นำเสนอเรื่องราวของชีวิตชนบทอียิปต์ วิถีชีวิตที่ผูกติดกับชนบจารีตแบบดั้งเดิม ในวรรณกรรมนำเสนอการเปลี่ยนผ่านจากความเป็นจารีตสู่ความเป็นสมัยใหม่ แม้ผู้เขียนได้รับอิทธิพลจากวรรณกรรมฝรั่งเศส แต่ไม่ได้เลียนแบบเนื้อเรื่องตัวละคร โดยมีการปรับเปลี่ยนและสร้างลักษณะแบบวัฒนธรรมท้องถิ่นในเนื้อเรื่อง โดยในวัฒนธรรมอาหรับจะห้ามไม่ให้เด็กผู้หญิงออกจากบ้าน เรียนหนังสือหรือออกไปทำงาน และไม่ให้มีการตัดสินใจในอนาคตตัวเอง และจะต้องทำตามความต้องการของบิดาในการเลือกคู่ครอง แต่ผู้เขียนได้วางนางเอกให้มีบุคลิกลักษณะตัวละครที่เป็นอิสระและสนใจในการเรียนรู้รักที่จะเรียน ซึ่งต่างจากคนทั่วไปในชุมชน และผู้เขียนได้บรรยายในงานเขียนว่าจารีตแบบนี้ถึงเวลาต้องเปลี่ยนแปลง จารีตที่พ่อตัดสินใจเลือกคู่ครองให้กับลูกสาว โดยผู้เขียนแทรกความคิดว่าพ่อและครอบครัวไม่ได้เป็นผู้ที่ควรตัดสินใจว่าชีวิตแบบใดที่ดีที่สุดแก่ลูก แต่ลูกต้องตัดสินใจเอง และลูกจะต้องเลือกคู่ครองเองด้วยความรัก โดยผู้เขียนได้ให้ตัวละครต้องทุกข์ทรมานและป่วยจากการถูกกีดกันกักขังนี้ ที่ต้องอยู่กับสามีที่ตัวเองไม่ได้เลือกเอง โดยบุคลิกลักษณะของนางเอกแบบ Zaynab ที่เป็นผู้หญิงมีการศึกษา พุดภาษาต่างประเทศได้ถูกส่งผ่านมาสู่นิยายมาเลเซีย เรื่อง Faridah Hanom (1926) โดยผู้เขียน คือ Said al Hadi (1867-1934) ได้รับอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวในสายปฏิรูปในประเทศอาหรับตั้งแต่เมื่อครั้งศึกษาในโรงเรียนสอนศาสนาตั้งแต่เด็ก ๆ เมืองของอียิปต์และวิถีชีวิตได้ถูกบรรยายไว้ในนิยายด้วย นิยายเรื่องนี้เขียนเป็นภาษามาเลย์ และมีอิทธิพลต่อคนที่สนใจการปฏิรูปใน

มาเลเซีย มีการสอดแทรกแนวคิดการปฏิรูปในนิยาย โดยนางเอกในเรื่อง Faridah Hanom ถูกบรรยายว่าเป็นผู้หญิงมุสลิมที่สวยงาม มีการศึกษา รู้ทั้งภาษาอังกฤษและฝรั่งเศส รักอิสระ และมีความคิด นอกจากนั้น ยังมีการอ้างอิงถึงบทบัญญัติในอัล-กุรอานที่เกี่ยวกับการศึกษาของผู้หญิง เขาใช้ตัวละครที่เป็นผู้หญิงอียิปต์ชนชั้นสูงกลืนเกี่ยวกับความเป็นอิสลามสมัยใหม่ (Islamic modernism) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และวิพากษ์วิจารณ์จารีตดั้งเดิมที่คนชนชั้นสูงปฏิบัติ และมีการอ้างอิงถึงนักสตรีนิยมอียิปต์ด้วย ในการอ้างอิงการปลดปล่อยผู้หญิงที่เกิดขึ้นในนิยาย คือบริบทการวิพากษ์วิจารณ์ให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในแนวคิดเชิงจารีตที่ไม่ให้ผู้หญิงเรียนหนังสือและออกจากบ้าน เพื่อรอคอยการแต่งงานที่พอทำให้ โดยมีการอ้างอิงสิทธิในอิสลามที่ผู้หญิงสามารถหาความรู้และทำงานได้ ซึ่งสิทธินี้ศาสนาอิสลามให้กับทุกคนโดยไม่ว่าจะเป็นเพศไหน และให้เหตุผลและตัวอย่างว่าผู้หญิงสามารถออกจากบ้านได้ ดังเช่นตัวละครในเรื่องที่มีการออกจากบ้านได้เพื่อทำกิจกรรมต่างๆ นอกจากนั้น ยังอ้างอิงการแต่งงานและความรักที่ศาสนาอิสลามให้ความสำคัญกับการยินยอม (consent) ของลูกสาวต่อคู่ครองแม้พ่อจะหาให้ก็ตาม

จากกรณีตัวอย่างของนิยายทั้ง 2 เรื่องนี้ จะเห็นการเลือกรับในประเด็นการพูดถึงสิทธิของผู้หญิงในเรื่องของสิทธิในการศึกษา การทำงาน และการเลือกคู่ครอง ภายใต้บริบทที่ต้องการปรับปรุงระเบียบจารีตทางสังคมที่ล้าหลังที่ไม่ไปด้วยกันกับการพัฒนาแบบสมัยใหม่ และมีการอธิบายหลักการศาสนาว่าสามารถให้สิทธินี้แก่ผู้หญิงได้ ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ได้มีการนำแนวคิดความเป็นสมัยใหม่และการให้ความสำคัญในเรื่องการศึกษาผู้หญิงในรายการวิทยุที่เผยแพร่ออกอากาศด้วย และการกล่าวถึง การศึกษา ถ้าไกลถึงเมืองจันท์ก็ต้องไปเรียน สะท้อนว่าการศึกษาไม่ว่าภาษาไหนอยู่ที่ใดก็ต้องไปเรียน และให้ความสำคัญกับโลกคุณาควบคู่กับโลกอาคีระ ไม่ใช่ให้ความสำคัญเพียงโลกอาคีระเพียงเท่านั้น ดังนั้น จะเห็นว่าช่วงเวลานี้ อุดมการณ์ความเป็นหญิงที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ภายในครอบครัวยังไม่มี การเน้นย้ำ เพียงแต่เน้นให้ผู้หญิงในฐานะปัจเจกได้พัฒนาตนเองบนเส้นทางของการเป็นผู้หญิงสมัยใหม่ที่มีความรู้มีการศึกษา และมีศักยภาพในการทำงาน และเมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะพบคู่ครองที่เหมาะสม ซึ่งผู้หญิงจะต้องมีส่วนในการตัดสินใจ และต้องให้เป็นส่วนหนึ่งของการยินยอม (consent) ด้วย ไม่ใช่เป็นการบังคับหรือกำหนดโดยพ่อแม่ [ถ้าในสังคมไทยก็คือการแต่งงานแบบคลุมถุงชนนั่นเอง] โดยคำนิยมในการตัดสินใจเลือกคู่ครองด้วยตนเองของผู้หญิงนี้ เป็นค่านิยมแบบสมัยใหม่ตะวันตก ซึ่งมนุษย์จะต้องเป็นปัจเจกชนที่คิดเอง กำหนดชีวิตของตัวเองได้ การแต่งงานจึงต้องเกิดด้วยความรักระหว่างคนสองคนนั่นเอง

สตรีนิยมภายใต้การสร้างชาติและพัฒนาประเทศสู่ความเป็นสมัยใหม่ : ระหว่างความเป็นสมัยใหม่แบบอิสลามและแบบตะวันตก

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 หลายประเทศในตะวันออกกลางที่เคยตกเป็นอาณานิคม ได้รับการปลดปล่อย ทำให้เกิดการสร้างชาติและพัฒนาสังคมในประเทศเหล่านี้ โดยส่วนมากคือมีการพัฒนาประเทศเพื่อให้เกิดความทันสมัย อย่างไรก็ตาม มีการขบเคี้ยวกัน ระหว่างความเป็นทันสมัยตามแนวทางตะวันตกและตามแนวทางอิสลาม เลıla อะห์เหม็ด (Leila Ahmed) มองว่าวาทกรรมที่เกี่ยวกับผู้หญิงถูกวางรากฐานในช่วงเวลาสมัยใหม่นี้เอง ภายใต้วาทกรรมสมัยใหม่ (modern discourse) ที่มีความสำคัญต่ออารวาทฐานประเพณีต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงที่นำมาสู่ความเข้าใจของคนในสังคมปัจจุบัน รวมถึงการเกิดวาทกรรมศาสนาที่มีอิทธิพลต่อผู้หญิง (Ahmed, 1992: 3) นอกจากนั้น ยังเกิดทางแยกระหว่างสมัยใหม่แบบตะวันตก และสมัยใหม่ตามแบบอิสลาม เกิดกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลาม ในการต่อสู้ระหว่างความเป็นสมัยใหม่แบบตะวันตก และกลุ่มอิสลามนิยม แนวคิดอิสลามนิยม (Islamist) สตรีนิยมถูกแทนว่าเป็นตะวันตก โดยแปะป้ายว่า “นักสตรีนิยม” (“feminist”) มีต้นกำเนิดและพัวพันกับตะวันตก ในมิติของเพศวิถีเพียงอย่างเดียว โดยมีความหวาดกลัวภัยคุกคามตะวันตกนี้

ในอียิปต์ ผลพวงของการปฏิรูปผู้หญิงตามแนวทางแบบตะวันตกทำให้ผู้หญิงได้รับอิทธิพลการใช้ชีวิตตามแบบตะวันตก ในกลุ่มผู้นำศาสนาเริ่มมีความกังวล นอกจากนั้นยังมีนัยที่เป็นประเด็นความขัดแย้งทางชนชั้นและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ เมื่อประเทศประกาศอิสรภาพและพ้นจากการปกครองของอาณานิคม ความขัดแย้งระหว่างสองอุดมการณ์ที่ประสานเข้ากับชนชั้นปรากฏให้เห็นมากขึ้น เริ่มมาจากปัญญาชนในสองกลุ่ม การแบ่งแยกระหว่างการรับวิถีตะวันตก มองตัวเองในฐานะความหมายส่วนบุคคลและการก้าวหน้าของชาติ และกลุ่มผู้ซึ่งมีความกังวลต่อการรักษามรดกของชาติและศาสนาอิสลามต่อต้านการโจมตีของตะวันตกที่นอกอริต สองฝ่ายของความคิดที่ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงอยู่ในความคิดทางการเมืองของอียิปต์ในช่วงเวลานี้ ซึ่งพื้นที่การแสดงออกและถกเถียงได้ปรากฏผ่านสื่อ (Ahmed, 1992: 148) โดยฟาติมะห์ มานูสซี (Fatima Mernissi) กล่าววิพากษ์วิจารณ์ สองมาตรฐานทางเพศวิถี เธอวิพากษ์บทบาทของศาสนา โดยเฉพาะอิสลาม ในการสร้างอำนาจปิตธิปไตยที่ชอบธรรม เธอโต้แย้งว่าอิสลามสนใจเพศวิถีผู้หญิงในฐานะสิ่งที่กระทำการ/กระตุ้น (active) ที่มีอำนาจและอันตราย นั่นคือ ความสามารถที่จะก่อวินาศกรรมระเบียบทางสังคมและศีลธรรมของผู้ชาย เธอยืนยันด้วยว่า “อัตลักษณ์อาหรับ” (“Arab

identity”) กีดขวางการพัฒนาของทั้งประชาชาติไทยและการปลดปล่อยผู้หญิง

หลังการปฏิวัติอิหร่าน เกิดการเติบโตของกลุ่มการฟื้นฟูอิสลามและมีความเคลื่อนไหวในหลายพื้นที่ในภูมิภาค ผู้หญิงจำนวนมากเข้าไปร่วม กลุ่มนี้มองว่าตะวันตกคือผู้บุกรุกคุณค่าของอิสลาม กลุ่มเคลื่อนไหวอิสลามนิยม เน้นย้ำความสำคัญของอำนาจของผู้ชายและบทบาทแรกสุดของผู้หญิงคือการเป็นเมีย แม่ ลูกสาว น้องสาว เน้นย้ำเพศวิถีที่บริสุทธิ์และการควบคุมเพศวิถี การเพิ่มการควบคุมผู้หญิง และการควบคุมตัวเองของผู้หญิง เน้นย้ำบทบาทแรกของผู้หญิงในความเป็นเมียและแม่

ก่อนหน้านั้นในช่วงทศวรรษ 1970 ผู้หญิงมุสลิมเข้าสู่ตลาดแรงงานเป็นจำนวนมาก ขณะที่นโยบายการจ้างงานและการศึกษาเปิดโอกาสเต็มที่ให้กับผู้หญิง อัตราการรู้หนังสือของผู้หญิงเพิ่มมากขึ้น และจำนวนผู้หญิงที่สำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยและเข้าไปสู่ภาคการทำงานและการผลิตมีเพิ่มขึ้น ในอียิปต์ภายใต้รัฐบาลอันวาร์ ซาดัต (อยู่ในตำแหน่งระหว่าง พ.ศ. 2513-2524) มีการเปิดประเทศสู่ทุนนิยมมากขึ้น แต่ขณะเดียวกันก็มีการโฆษณาชวนเชื่อทางอุดมการณ์ในการยับยั้งและลดบทบาทของผู้หญิงในที่สาธารณะ อีกทั้งสนับสนุนการกลับไปมีบทบาทในบ้านของผู้หญิงที่มาจากกลุ่มอิสลามนิยม การมีอิสระของผู้หญิงถูกมองว่าเป็นภัยและจะทำลายบรรทัดฐานทางสังคม นำไปสู่การตั้งคำถามว่าทำอะไรในความเป็นสตรีนิยมสมัยใหม่จะไม่ทำให้อียิปต์แบ่งแยก (disaggregate) โดยเลือกรับบางประเด็น เช่น การศึกษา การทำงานของผู้หญิง และให้ประเด็นที่เป็นการปลดปล่อยผู้หญิงที่เกี่ยวข้องกับความอิสระทางเพศเป็นตะวันตกและเป็นการฝ่าฝืนทางศีลธรรมอย่างร้ายแรง การแข่งขันกันระหว่างอิสลามนิยมและตะวันตก มีความเข้มข้นเป็นอย่างมาก เกิดการตั้งคำถามต่อการปฏิบัติตัวที่เหมาะสมของผู้หญิง และความคาดหวังในเรื่องความเป็นเมีย เป็นแม่ที่ผู้หญิงต้องเสียสละตนเอง ในช่วงเวลานี้ ในอียิปต์มีการเผยแพร่แนวคิดที่ซับซ้อนต่อบทบาทหน้าที่ของผู้หญิง ทั้งในมุมมองอิสลามนิยม และ ฝั่งสตรีนิยม โดยเผยแพร่ในสื่อโทรทัศน์ หนังสือ เทปคลาสเส็ต ฝั่งอิสลามนิยม เรียกร้องให้ผู้หญิงกลับเข้ามาสู่พื้นที่ส่วนตัว ไม่ต้องทำงาน ให้เลี้ยงดูลูก เพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งของครอบครัว การที่ผู้หญิงออกไปทำงานนอกบ้าน ต้องประพฤติตัวเหมาะสม ไม่คลุกคลีใกล้ชิดกับผู้ชาย ไม่ทำตัวเสื่อมเสียทางเพศ การคลุมผมของผู้หญิงมีความแพร่หลาย ซึ่งเป็นการปกป้องตัวเองจากการถูกคุกคามทางเพศ และสร้างความชอบธรรมแก่พวกเธอในการออกไปเรียนหนังสือหรือทำงานนอกบ้าน จากเดิมในยุคอนานิคม ผู้หญิงคลุมผ้ามีความหมาย 2 แนวทาง คือ มุมมองตะวันตก : ถ้าหลัง มุมมองแบบมุสลิม: ต่อต้านอาณานิคมตะวันตก มาเป็นการต่อรองของผู้หญิงมุสลิมในสังคมมุสลิมเอง กล่าวอีกทางหนึ่ง เป็นการต่อรองของผู้หญิงภายใต้

กระแสอิสลามนิยม ผ่าคลุมจึงเชื่อมโยงผู้หญิงมุสลิมเหล่านี้กับโลกนอกร้านและการทำงาน ในขณะที่เดียวกันก็ปกป้องพวกเธอด้วย อย่างไรก็ตาม ในมุมมองตะวันตกผ้าคลุมก็ยังเป็นสิ่ง ที่ล้ำหลัง และสตรีนิยมผิวขาวตะวันตกเองก็ยังคงมองว่าผู้หญิงที่คลุมผ้าคือผู้ที่ถูกควบคุม และกดขี่โดยศาสนา

ประเด็นการคลุมผ้าและการแต่งกายของผู้หญิงมุสลิมจึงกลายเป็นสัญลักษณ์การต่อสู้ ทางการเมืองของผู้หญิงมุสลิม การ “covering up” กลายเป็นสิ่งที่เผยแพร่ในสังคมเมือง ผู้หญิงโต้แย้งว่าการแต่งกายเช่นนี้ทำให้พวกเธอเป็นอิสระในการเดินทางและการทำงาน โดยไม่ถูกคุกคามจากผู้ชาย จะเห็นว่ากระแสอิสลามนิยมไม่ได้วิจารณ์การเข้าไปมีบทบาท ในที่สาธารณะของผู้หญิงที่มาจากการศึกษาและการทำงาน ผู้หญิงมีที่นั่งในสภา และมีบทบาทในหลายภาคส่วน วาทกรรมอิสลามนิยมไม่ได้นำมาใช้ต่อต้านบทบาทการ ทำงานและการศึกษาของผู้หญิง เพราะนโยบายรัฐบาลชาติัดในช่วงเวลานี้ต้องการกำลัง แรงงานของผู้หญิง ขณะเดียวกัน สิ่งที่ถูกเน้นย้ำควบคู่กันกับบทบาทนอกร้านของผู้หญิง คือ บทบาทความเป็นเมียและแม่ของผู้หญิงภายใต้อุดมการณ์ครอบครัวอบอุ่น และการให้ สิทธิอำนาจของผู้ชายที่จะควบคุมผู้หญิงภายใต้หลักการศาสนา ในแง่นี้ ทำให้ผู้หญิงมีฐานะ เป็นสองเท่า คือ ทั้งการออกไปทำงานนอกร้านที่ต้องปฏิบัติตัวดี และบทบาทความเป็นเมีย และแม่ในบ้านที่ไม่ขาดตกบกพร่อง

ไลลา อะบูลูฆอด (Lila Abu-Lughod ,1998) ในบทความ “The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics” สำรวจความสัมพันธ์ระหว่างสตรีนิยมและลัทธิชาตินิยม ทางวัฒนธรรม (cultural nationalism) ในอียิปต์ โดยการทบทวนพลวัตของการเมืองหลัง อาณานิคมต่อ “คำถามผู้หญิง” (“the woman question”) เป็นการแข่งขันทางอุดมการณ์ และการเมืองในภาษาของความเป็นของแท้/ความถูกต้องทางวัฒนธรรม (cultural authenticity) ปะทะกับอิทธิพลภายนอกหรือจากต่างประเทศ เธอชี้ให้เห็นว่าในสมัยอาณานิคมการตั้งคำถาม ต่อสถานภาพผู้หญิงและการต่อสู้เพื่อการปลดปล่อยผู้หญิง (women emancipation) ถูกมองว่าเป็นการนำเข้าจากตะวันตก (western imports) แต่ในบรรยากาศหลังอาณานิคม ในสังคมร่วมสมัยปัจจุบัน การถกเถียงได้เผยให้เห็นบางอย่างที่ถูกมองข้ามในการอ้างของ ผู้ที่ปฏิเสธแนวคิดสตรีนิยม ซึ่งในความเป็นจริงแล้วเป็นรูปแบบของการเลือกปฏิเสธที่ ขึ้นอยู่กับนโยบายของการปิดกั้น

แนวคิดอิสลามนิยม (Islamist) ประณามว่าสตรีนิยมเป็นตะวันตก เปะฉลาก (label) การมีอิสระทางเพศวิถีและมีเสรีภาพในพื้นที่สาธารณะ (public freedoms) ว่าเป็นการพูด

เรื่องเพศวิถีอย่างเดียว แต่ไม่พิจารณาประเด็นการเรียกร้องอื่น ๆ ที่เกิดขึ้น เช่นการศึกษา สิทธิในการทำงาน การแต่งงานของชนชั้นกลาง จากข้อวิจารณ์ของอะบูลฆอด ทำให้เห็นการ เลือก ‘รับ’ และ ‘ไม่รับ’ การนิยามและไม่นิยามว่าสิ่งใดเป็นสิทธิผู้หญิงที่ถูกต้องสอดคล้อง กับสังคมอียิปต์ภายใต้ความต่างทางอุดมการณ์ในการปลดปล่อยผู้หญิง อะบูลฆอด ชี้ว่า อิสลามนิยม อ้างความแท้จริงทางวัฒนธรรมและจารีตนิยม แต่มีหลายอย่างที่อิสลามนิยม ก็หยิบยืมมาจากแนวคิดที่เกิดขึ้นที่เป็นมรดกตกทอดจากระบอบอาณานิคมตะวันตกในเรื่อง ความสัมพันธ์หญิงชาย เธอมองว่าไม่มีความจริงแท้ทางวัฒนธรรม แต่มันคือ “การผสมกลายพันธุ์” (“hybridity”) เธอตั้งคำถามว่าทำอย่างไรที่สตรีนิยมสมัยใหม่จะสามารถพัฒนาขึ้นได้ใน อียิปต์โดยที่ไม่ถูกแบ่งแยก (disaggregate) องค์ประกอบของการปลดปล่อยผู้หญิง และไม่ให้ การปลดปล่อยของผู้หญิงกลายเป็นเรื่องของตะวันตกและปฏิเสธสตรีนิยม เธอชี้ให้ เห็นว่าหลายอย่างที่อิสลามนิยมอ้างว่าเป็นความจริงแท้ทางวัฒนธรรมของประเทศมุสลิมมี แหล่งที่มาจากตะวันตก เช่น การที่ผู้นำทางศาสนาผู้หญิงมุสลิม คือ ไชนับ อัล ซอซลี ที่มีชื่อเสียงในสมาคมผู้หญิงมุสลิม (Muslim Women Association) แนะนำเกี่ยวกับการใช้ ชีวิตครอบครัว “บ้านของคนมุสลิมที่มีความสุข” (“happy [Muslim] home”) และในงาน เขียนอื่น ๆ ในนิตยสารที่มีการประกาศว่า การแต่งงานมุสลิมไม่เหมือนตะวันตก ที่เน้นเพียง ความรักฉาบฉวยลงตา แต่เป็นเรื่องทางจิตวิญญาณ (spirit matter) สิ่งที่อิสลามยอมรับ ในการแต่งงานคือการหลอมรวมทางจิตวิญญาณ หรือ lover soul ทำให้เกิดกระแสการจะ หาคู่ครองในเวลาต่อมา คือ การหาผู้หญิงที่เคร่งครัดศาสนาเหนือความร่ำรวยและความสวย อะบูลฆอด ชี้ว่า การมองของอิสลามต่อเรื่อง ความเป็นครัวเรือนของผู้หญิง (women’s domesticity) เป็นมุมมองของผู้หญิงชนชั้นกลางที่มีรากฐานมาจากตะวันตก โดยสวมรับและอธิบายมันภายใต้ความเป็นจารีตดั้งเดิม เธอโต้แย้งว่าเป็น “การทำให้กลับ มาใหม่ของจารีตนิยม” (“retraditionalization”) ความต้องการที่จะกำหนดให้ผู้หญิงอยู่ ในรูปแบบใหม่ของมาตรฐานของงานในครัวเรือน ซึ่งเรียกร้องให้ผู้หญิงอยู่บ้านมากกว่าเดิน ทางไปในที่ต่างๆ และพยายามจะอ้างว่าเป็นรากฐานอิสลาม และปฏิเสธรูปแบบอื่นในการ ปลดปล่อยผู้หญิงและมองว่าเป็นตะวันตก สะท้อนให้เห็นอิทธิพลแนวคิดตะวันตกที่ “สัดไม่ออก” (“enmeshment”) แต่ทำเหมือนไม่รู้ ทั้งที่มีการหยิบยืมการผสมกลายพันธุ์ ไม่สามารถ ทึกทักได้ว่าเป็นชั่วคราวข้ามระหว่างกัน และเมื่อมองว่าการอยู่ในบ้าน การมีบทบาทในที่ สาธารณะน้อยเป็นรากฐานอิสลามและเป็นความจริงแท้ทางวัฒนธรรมอิสลาม (Islamist cultural authenticity) ก็จะทำให้ไม่มีการท้าทายหรือตั้งคำถามใดภายในอิสลามนิยมได้เลย ซึ่งจะยิ่งสร้างความเป็นชั่วคราวข้ามและไปกันไม่ได้ ระหว่างคนที่สมาทานแนวคิดแบบ

ฆราวาสนิยมสมัยใหม่ กับผู้มีอำนาจทางศาสนา (Hoodfar, 2001: 9)

ในขณะที่เดียวกันก็เกิดกระแสโจมตีผู้หญิง ที่มีบทบาทในที่สาธารณะและทำงานนอกบ้านว่าเป็นการทำลายสังคมอียิปต์ การเคลื่อนไหวสตรีนิยมทำลายสังคมและทำให้ยุ่งเหยิง มีการตอบโต้ของผู้ชายเพิ่มขึ้นต่อผู้หญิงในพื้นที่ทำงาน มีความต้องการควบคุมเพศวิถีของผู้หญิง รวมถึงเน้นย้ำให้ผู้หญิงควบคุมตัวเองด้วย (Afkhami & Friedl, 1994: 32) การเคลื่อนไหวอิสลามจำนวนมากมีการกลับหัวกลับหางบทบาททางเพศที่ไปสู่ความเป็นจารีต ซึ่งแบ่งแยกพื้นที่ผู้หญิงผู้ชายในพื้นที่สาธารณะและส่วนตัว ดังนั้น คนที่มีความคิดก้าวหน้าและเสรีนิยมกลัวว่าสิทธิของผู้หญิงจะถูกคุกคามไปด้วย (Susilastuti, 2003: 23) กลุ่มเคลื่อนไหวอิสลามนิยมมีผลต่อการควบคุมผู้หญิง แนวโน้มนี้เป็นการสะท้อนความพยายามของผู้ชายที่จะรักษาระเบียบกฎเกณฑ์ไว้ โดยการวางตำแหน่งผู้หญิงไว้ในที่ทางของเธอ (สวมผ้าคลุม การช้อปปิ้ง สามี หรือลูกชาย การลงโทษเมื่อมีการละเมิดกฎเกณฑ์ทางเพศหรือการแสดงออกทางเพศ) “ผู้ชายพยายามที่จะนำโลกกลับมาฟื้นฟู ปกป้องและให้ความปลอดภัยทั้งที่มีการเปลี่ยนแปลงของโลกและเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว” สิ่งที่น่าสนใจคือการตั้งข้อสังเกตของ เมอวาท เอฟ ฮัทเทม (Mervat F. Hatem, 1994) ซึ่งว่าการสรรเสริญความเป็นแม่ไม่ได้มีเพียงในการเคลื่อนไหวทางศาสนา แต่เกิดขึ้นในแนวคิดแบบฆราวาสภายใต้ความเป็นครัวเรือนด้วยที่มีอยู่ตั้งแต่ 1959 ในกฎหมายที่เกี่ยวกับสิทธิในการทำงานของผู้หญิง บทบาทของผู้หญิงในฐานะแม่และภรรยาทำให้เกิด “อัตลักษณ์พื้นฐาน” (“basic identity”) สำหรับผู้หญิง ในทางตรงข้ามการจ้างงานสร้าง “อัตลักษณ์ที่เพิ่มขึ้น” สำหรับผู้หญิง ซึ่งการมีแรงงานผู้หญิงที่เข้าไปมีส่วนร่วมในการทำงาน ก็ไม่ได้ลดความสำคัญของบทบาทของผู้หญิงในครัวเรือน ฮัทเทมชี้ว่าการเคลื่อนไหวทางศาสนาและทางโลกใช้แนวคิดร่วมกันในเรื่องของ “บทบาทที่เหมาะสม” ของผู้หญิง มันจึงไม่น่าแปลกใจที่ความคิดเห็นที่เกี่ยวข้องกับบทบาทนี้มีความยากลำบากที่จะปรับเปลี่ยน (อังกา ทวีลักษณ์ พลราชม, 2562: 43)

อิสลามนิยม พยายามสร้างคำอธิบายความเท่าเทียมระหว่างเพศ สิทธิผู้หญิงในอิสลามขึ้นมาคู่ขนานกับคำอธิบายของสตรีนิยมด้วย โดยชี้ว่าศาสนาอิสลามให้ความเสมอภาคต่อผู้หญิง เพราะการมาถึงของอิสลามทำให้เกิดการแก้ไขอคติทางเพศและความไม่เท่าเทียมที่เกิดขึ้นในสังคมอาหรับ จึงเป็นแหล่งของการปลดปล่อยสำหรับผู้หญิงได้ โดยนัยทางการเมืองของการกล่าวอ้างนี้ ก็มาจากการปฏิเสธการถูกครอบงำโดยตะวันตกต่อโลกอิสลามนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมานั่นเอง (Seedat, 2013: 405) ในแง่นี้ตามความเห็นของอะบูลูฮอด สิ่งที่เกิดขึ้นไม่สามารถแบ่งแยกกันได้เบ็ดเสร็จชัดเจนระหว่างวัฒนธรรมตะวันตกและวัฒนธรรมของอิสลาม เพราะมันเป็นการผสมกลายเป็นก้อนไปหมดแล้ว ในแง่นี้ตามความ

เห็นของผู้เขียนนั้น สิ่งที่จะบ่งชี้ความหมายถึงก็คืออิสลามนิยมได้มีการฉีกใช้ภาษาแบบสตรีนิยม ในการอธิบายความเท่าเทียมเสมอภาคในอิสลามนั่นเอง ดังนั้น การอ้างว่าเป็นอิสลาม เป็นลักษณะเฉพาะของอิสลาม หรือเป็นความแท้จริงของอิสลาม จึงเป็นสิ่งที่ไม่มี แต่เป็นลักษณะของการเหยียดหยมและใช้และเป็นสิ่งที่ผสมกลายพันธุ์ในที่สุด

ดังนั้น ตั้งแต่ช่วงเวลาของการพัฒนาประเทศและมุ่งไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ของประเทศมุสลิม การกลับไปสู่รากฐานนิยม และการเคลื่อนไหวฟื้นฟูศาสนาอิสลาม การกลับไปสู่หลักการทางศาสนาในการดำเนินชีวิต และการฟื้นฟูความรู้ตามแบบอิสลาม หลักการปกครอง การนำอิสลามเข้ามาอยู่ในวิถีชีวิต เพื่อรักษาตัวตนและอัตลักษณ์อิสลาม ในประเด็นเกี่ยวกับเพศสภาพจึงไม่สามารถแบ่งแยกเด็ดเดี่ยวได้ว่าอะไรคืออิสลามบริสุทธิ์ที่แท้ หรืออันไหนไม่ใช่ ในขณะที่เดียวกันว่าทฤษฎีอิสลามนิยมก็เข้าไปสอดประสานในระบอบสมัยใหม่ การบรรจบกันของความเป็นสมัยใหม่และคุณค่าอิสลามและการนิยามของความเป็นหญิงและความเป็นชายที่ใช้เพื่อกำหนดพฤติกรรมของผู้ชายและผู้หญิงภายในกระบวนการทัศน์ในฐานะอิสลามใหม่ จิตสำนึกสมัยใหม่ได้เกิดขึ้น (Hatem, 1998: 92) การประสานรวมกันของความเป็นอิสลามและความเป็นสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นไม่ได้มีความแตกต่างระหว่างแนวคิดครอบครัวแบบชนชั้นกลาง แต่การเคลื่อนไหวของอิสลามนิยมไม่ยอมรับว่ามีแหล่งที่มาเหมือนกันคือการรับเอาแนวคิดชนชั้นกลางแบบตะวันตกเข้ามา และไม่ยอมรับว่าได้เหยียดหยมแนวคิดนี้มาจากตะวันตกเหมือนกัน การสวมฮิญาบตามแนวคิดอิสลามนิยมคือการกลับไปสู่รากฐานอิสลาม รากฐานทางวัฒนธรรมอิสลาม แต่จริง ๆ แล้วฮิญาบไม่ใช่ลักษณะพิเศษที่ชี้ให้เห็นความเป็นอิสลามมาตั้งแต่ดั้งเดิม หรืออีกนัยหนึ่งมันไม่ได้เป็นสัญลักษณ์ของอิสลามมาตั้งแต่ต้น กล่าวอีกทางหนึ่ง ผ้าคลุมไม่ใช่สิ่งที่ปรากฏโดยเหตุผลทางศาสนาหรือมาจากการกำหนดจากนบีมุฮัมมัด แต่มีอยู่แล้วในบางชนชั้น โดยเฉพาะในเมือง และพบได้บ่อยครั้งในประเทศอาหรับ ที่มีการติดต่อกัน เช่น ซีเรีย ปาเลสไตน์ ซึ่งเกี่ยวข้องกับสถานะทางสังคม เช่นเดียวกับที่ใช้ในกรีก โรมัน ยิว และอัสซีเรียน ทั้งหมดนี้มีการคลุมผ้าไม่ระดับใดก็ระดับหนึ่งอยู่แล้ว ผ้าคลุมที่ใช้ในยุคสมัยศาสนาในการแบ่งแยกพื้นที่ระหว่างหญิงชายนั้นก็เพื่อเป็นการแบ่งแยกภรรยาของนบีจากคนในชุมชน การสร้างระยะห่างของภรรยาผู้นำ เช่นนี้เป็นเรื่องใหม่ ซึ่งเป็นบริบทสังคมในสมัยนั้นที่มีการแบ่งแยกเช่นในโบเซนไทน์ อิหร่าน (Ahmed, 1992: 55) ตลอดช่วงที่นบีมีชีวิตอยู่มีเพียงภรรยาของนบีเท่านั้นที่คลุมผ้า ผู้หญิงอื่นยังไม่ปฏิบัติ ผ้าคลุมจึงมีความหมายที่ปรับเปลี่ยนตลอดเวลา ดังที่เห็นว่า ผ้าคลุมหรือฮิญาบในยุคหลังถูกนำมาเป็นส่วนหนึ่งเพื่อต่อต้านบริโภคนิยมและวัฒนธรรมตะวันตกและเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นอิสลามในการเคลื่อนไหวอิสลามนิยมในปัจจุบัน

การเดินทางของทฤษฎีสตรีนิยมในช่วงเวลานี้ ถูกปฏิเสธจากสังคมมุสลิมและมีการสร้างคำอธิบายขึ้นมาแข่งขันภายใต้การอ้างว่า “เป็นอิสลาม” โดยมองว่าผู้ชายและผู้หญิงมีความเสมอภาคเท่าเทียมกัน เพียงแต่ถูกกำหนดหน้าที่ให้มีความแตกต่างกันเท่านั้น รวมถึงการแบ่งแยกพื้นที่ระหว่างหญิงชายก็เพื่อการทำหน้าที่ที่แตกต่างกัน ดังนั้น ภายใต้การเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ ที่รัฐได้ผลักดันให้ผู้หญิงออกไปทำงานในตลาดแรงงาน แต่ขณะเดียวกันก็มีการขบขันหน้าที่ของผู้หญิงต่อครอบครัว หลักการศาสนาอิสลามที่เกี่ยวข้องกับหน้าที่ของลูกสาว ความเป็นแม่ และครอบครัวถูกขบขัน ในขณะที่เดียวกันผู้หญิงมุสลิมหันมาคลุมผ้ามากขึ้น เพื่อสามารถเรียน ทำงาน มีบทบาทต่าง ๆ ในพื้นที่สาธารณะและยังคงรักษาหลักการทางศาสนาไว้ได้ ในช่วงเวลานี้มีสิ่งตีพิมพ์หนังสือวรรณกรรมทั่วไปและแปลมาจากงานเขียนต่างประเทศและบทบาทสถานภาพของผู้หญิงมุสลิม โดยเฉพาะนักคิดแถบตะวันออกกลาง ซึ่งเป็นการกล่าวถึงบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงมุสลิมในด้านต่าง ๆ ตามหลักศาสนาอิสลาม อาทิ สัยยิด อับดุลอะลา เบาดูดีย์ กุหลาบเขียว (แปล) (2527) การคลุมหน้ากับสถานภาพสตรีในอิสลาม มุรตะฎอ มุญาฮะฮารี เขียน โรน่าน อรุณรังษี แปล (2529) สิทธิสตรีในอิสลาม โรน่าน อรุณรังษี (แปล) (2529) สตรีมุสลิมกับอาภรณ์ นูริยะห์ นิมิเวศ (2534) อธิบายกับสตรีในอิสลาม ซึ่งเป็นการกล่าวถึงสตรีอิสลามโดยทั่วไป ไม่ได้เฉพาะเจาะจงมาที่บริบทผู้หญิงมุสลิมในประเทศไทย หนังสือและสิ่งพิมพ์ที่ได้รับการแปลเผยแพร่ ให้ความสำคัญกับการปฏิบัติตัวในพื้นที่สาธารณะ โดยเฉพาะในเรื่องการแต่งกาย และการนำหลักการศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต ในมิติการแต่งงาน ครอบครัว การเลี้ยงดูลูก และความสัมพันธ์ระหว่างสามี-ภรรยา ประเด็นที่มีการกล่าวถึงในช่วงเวลานี้ที่มีมาควบคู่กัน ที่ถูกขบขัน คือ การอธิบายหลักการศาสนาอิสลามต่อการมีภรรยาหลายคนของผู้ชายมุสลิมด้วย สำหรับความเป็นผู้หญิงมุสลิมตามแนวทางอิสลามที่ปรากฏนั้น อย่างไรก็ตาม ไม่ได้เน้นย้ำบทบาทด้านศาสนาของผู้หญิงที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติภารกิจทางศาสนาเช่นเดียวกับผู้ชาย แต่เป็นหลักการศาสนาที่ต้องนำมาปฏิบัติในชีวิตประจำวัน กล่าวอีกทางหนึ่ง คือสะท้อนความเท่าเทียมกันได้ แม้ทำหน้าที่แตกต่างกันกับผู้ชาย เกิดการกำหนดภารกิจของผู้หญิงและกิจการของผู้ชาย ซึ่งแน่นอนในความสัมพันธ์เช่นนี้ ผู้ชายข้ามไปมาในสองพื้นที่นี้ได้อย่างอิสระ ในขณะที่ผู้หญิงถูกเน้นย้ำให้อยู่หรือมีบทบาทได้เพียงในพื้นที่ของตนเอง ไม่สามารถไปยุ่งกิจการของผู้ชายได้

หนังสือที่เผยแพร่ในช่วงเวลาต่อมาก็ยังเน้นย้ำบทบาทในครอบครัวของผู้หญิง

มุสลิม และอธิบายความเป็นผู้หญิงมุสลิม³ สิทธิผู้หญิงมุสลิมในหลักการของอิสลามเป็นเช่นใด แตกต่างจากสิทธิผู้หญิงที่เป็นมุมนองของตะวันตก โดยเฉพาะในประเด็นความเป็นส่วนตัว สิทธิทางเพศ และสิทธิในเนื้อตัวร่างกายผู้หญิง และเป็นงานเขียนที่ผลิตโดยมากมาจาก นักการศึกษาผู้ชาย ซึ่งมองว่าสิทธิสตรีในอิสลามมีลักษณะเฉพาะเจาะจง ต่างจากคุณค่า แบบตะวันตก

การแต่งงานระหว่างสตรีนิยมและอิสลามภายใต้แนวคิดสตรีนิยมที่หลากหลาย⁴

ภายใต้กระแสฟื้นฟูอิสลามที่มีอิทธิพลต่อสังคมมุสลิมตั้งแต่ทศวรรษ 1970 ทำให้ศาสนาเข้ามาครอบงำในทุกมิติของชีวิต ที่ผู้หญิงไม่มีส่วนร่วมในการกำหนดและ ตีความ เพราะถูกมองว่ามีความรู้ทางศาสนาน้อยกว่าผู้ชาย ทำให้เกิดการตรวจสอบ การตีความทางศาสนาของนักการศึกษาชายมากขึ้นจากนักวิชาการสตรีนิยมอิสลาม (Islamic Feminism) ที่ชี้ให้เห็นว่ามีลักษณะเหยียดหญิงเกิดขึ้น ทำให้การตีความทาง ศาสนาที่เกิดขึ้นนั้นอยู่ภายใต้ระบบคิดแบบปิตาธิปไตย สตรีนิยมอิสลามมีความเคลื่อนไหว เข้มขันนับตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา ภายใต้อิทธิพลของกระแสสตรีนิยมคลื่นลูกที่สาม ที่มองว่าประสบการณ์และปัญหาของผู้หญิงมีความแตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับบริบทสังคม การเมือง ประวัติศาสตร์ เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ ศาสนา อายุ ที่ไม่เหมือนกัน ดังนั้น การปลดปล่อยผู้หญิง จะนำประสบการณ์ของผู้หญิงผิวขาวตะวันตกมาเป็นมาตรฐานเพียงอย่างเดียวไม่ได้ สตรีนิยมอิสลามมีแนวทางการอธิบายที่ไม่ได้มองว่าศาสนาและผ้าคลุมกุดีผู้หญิงมุสลิม แต่ศาสนาและผ้าคลุมสามารถสร้างอำนาจและการต่อรองให้ผู้หญิงได้ ดังนั้น ผู้หญิงมุสลิม จึงเข้าไปร่วมในพื้นที่การตีความทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง ซึ่งไม่ใช่การปะทะ

³ อาที ซัยยิด ชาอิด อักดาร์ ริชี (2526) ชีวิตครอบครัว แห่งอิสลาม, เซค อาลี อีซา (2533) การมีภรรยา หลายคนในอิสลาม, มูฮัมหมัด ซอแลห์ และ อัลมนัจญิด. มปป. การดำเนินชีวิตครอบครัวตามแนวทาง จากอัลกุรอานและอัลหะดีษ, อารง สุทธานาสน์. (2541) สถาบันครอบครัวอิสลามและการมีภรรยาสี่คน, มัสลัน มาหามะ (2552) แต่งงานง่าย ซินายาก, อาเหม็นห์ ดำรงผล (2553) เลี้ยงลูกให้เป็นคนดีแบบอิสลาม

⁴ ชื่อหัวข้อนี้ ผู้เขียนได้รับแรงบันดาลใจจากบทความของโลลา อะบูดาฆอด ชื่อ “The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics” และ บทความของ ไฮดี ไอ. ฮาร์ทแมน (eidi I. Hartmann) ชื่อ The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union.

กับสิ่งแปลกปลอมภายนอก อาทิ อาณานิคมหรือความเป็นสมัยใหม่แบบตะวันตก แบบที่ผ่านมามีเท่านั้น แต่เป็นการถกเถียงภายในสังคมมุสลิมด้วยกันเองต่อประเด็น เพศสภาพและเพศวิถีในอิสลาม พื้นที่ของการปะทะนี้ก็อยู่ในทุกมิติและมีความเข้มข้น มากยิ่งขึ้น เพราะต้องการให้เกิดความเสมอภาคเท่าเทียมในทุกมิติของชีวิต ทั้งพื้นที่สาธารณะ และพื้นที่ส่วนตัวภายใต้หลักการอิสลาม นักสตรีนิยมอิสลามจึงไม่ได้ปฏิเสธหลักการ ศาสนาแบบนักสตรีนิยมบางกระแสในตะวันตกปฏิเสธ ที่เห็นว่าเป็นมรดกของระบบปิตาธิปไตย แต่ให้ความสำคัญกับการอ่านใหม่ (re-reading) รวมทั้งการตีความใหม่ (re-interpretation) ในหลักคำสอนทางศาสนา (อัมพร หมดเด็น, 2560: 83)

ย้อนกลับไปตั้งแต่กลางศตวรรษ 1980 ที่เริ่มมีการก่อตัวของแนวคิดสตรีนิยมอิสลาม นักวิชาการรุ่นใหม่ที่เป็นผู้หญิงมุสลิมที่หันมาสนใจศึกษาวิจัยในหัวข้อที่เกี่ยวกับศาสนา ผู้หญิง และเพศสภาพมากขึ้น ซึ่งก่อนหน้านั้นเป็นงานที่มาจากนักวิชาการตะวันตกเป็นส่วนใหญ่ การเพิ่มขึ้นของนักวิชาการที่เป็นคนมุสลิมอาหรับแต่อพยพไปอยู่ในสหรัฐอเมริกาได้เปลี่ยน มิติการศึกษาของผู้หญิงในโลกอาหรับ โดยผู้หญิงเหล่านี้มีประสบการณ์ในช่วงระหว่างกระแส การเคลื่อนไหวสตรีนิยมคลื่นที่สอง และได้เข้าไปสู่ขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยม ที่ได้เริ่ม ตั้งคำถามต่อความแตกต่างในประเด็นของตัวเองที่ต่างจากผู้หญิงผิวขาวและผู้หญิงผิวสีอื่น โดยเฉพาะมิติทางศาสนา ดังนั้น จึงมีงานที่มาจากนักวิชาการมุสลิม-อเมริกันตีพิมพ์ออกมา จำนวนหนึ่งที่ใช้มิติการมีประสบการณ์การข้ามวัฒนธรรม พรหมแดน และข้ามชาติมา เป็นส่วนหนึ่งของการวิเคราะห์ความแตกต่างของปิตาธิปไตยที่ผู้หญิงมุสลิมเผชิญต่างจาก ประสบการณ์ของผู้หญิงตะวันตก (ทวีลักษณ์ พลราชม, 2562: 24) เมื่อกระแสสตรีนิยม เข้าสู่คลื่นลูกที่สามในศตวรรษที่ 1990 สตรีนิยมในโลกมุสลิมก็ได้เติบโตและเสนอแนวคิด สตรีนิยมอิสลาม (Islam Feminism) ขึ้นมา เพื่อสร้างแนวทางวิเคราะห์ของตนเองที่ไม่ ได้เอาประเด็นผู้หญิงตะวันตกผิวขาวเป็นศูนย์กลางของการปลดปล่อย โดยให้ความสำคัญ กับการเข้าไปสนทนาในพื้นที่ทางศาสนา เพราะศาสนาอิสลามเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตคน มุสลิมในทุกมิติ เกิดการบรรจบกันระหว่างอิสลามกับสตรีนิยม ที่จะเป็นการเพิ่มศักยภาพ ในการต่อสู้ของผู้หญิงมุสลิมให้มีความก้าวหน้ายิ่งขึ้น (Seedat, 2013: 404) สตรีนิยม อิสลามพยายามจะจัดการข้อตรงข้ามระหว่างอิสลามและสตรีนิยม ตัวอย่างของนักสตรีนิยม อิสลามเหล่านี้ อาทิ โฮมา ฮูดฟาร์ (Homa Hoodfar) โลลา อะบูลูฆอด (Lila Abu-Lughod) อสม่า บาร์ลาส (Asma Barlas) และ โลลา อะห์เหม็ด (Leila Ahmed) โดยเข้าไปอ่านตัวบท ทางศาสนาอิสลามด้วยวิธีการทางประวัติศาสตร์ (a historical approach) วิธีการ อรรถาธิบาย (exegetical approach) เน้นไปที่การตีความอัล-กุรอาน และแนวพินิจหลัง

อาณานิคม (a postcolonial approach) นักคิดเหล่านี้ได้ชี้ให้เห็นแนวทางที่ศาสนาอิสลามไม่ได้ขัดแย้งกับสตรีนิยมและสตรีนิยมก็ไม่ขัดแย้งกับศาสนาอิสลาม เมแกน รอบบ (Megan Robb) ชี้ให้เห็นในบทสัมภาษณ์ของเธอว่า มุมมองของตะวันตกวิจารณ์ว่าการที่ผู้หญิงคลุมผมภายใต้บทบัญญัติของศาสนาอิสลามนั้น มันขัดแย้งตรงข้ามกับสตรีนิยม แต่จริง ๆ แล้วอิสลามไม่จำเป็นต้องตรงข้ามกับสตรีนิยม เพราะมีสตรีนิยมอิสลามได้พยายามสร้างเส้นทางเดินร่วมกันระหว่างทั้งสองแนวทางอยู่ (Brandon, 2021) แม้การอ่านแบบวิพากษ์วิจารณ์ความแตกต่างทางเพศในอิสลามยังคงเป็นชายขอบของงานศึกษามุสลิม (Muslim literature) ก็ตาม แต่ก็ไม่ควรจำกัดความเป็นไปได้ “แม้ต้นกำเนิดของศาสนาอิสลามไม่ใช่ช่วงเวลาแห่งการปลดปล่อยโดยแท้จริงสำหรับผู้หญิง แต่ก็ไม่ใช่แหล่งที่มาของข้อจำกัดสำหรับผู้หญิงเพียงแห่งเดียว ความสัมพันธ์ระหว่างต้นกำเนิดของศาสนาอิสลามกับสถานภาพของผู้หญิงนั้นซับซ้อนกว่านั้นมาก” จากข้อความนี้ ในความคิดผู้เขียนนั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ควรเปิดพื้นที่แก่ความเป็นไปได้อื่น ๆ ในการทำความเข้าใจมิติผู้หญิง ความสัมพันธ์ระหว่างหญิง-ชายภายใต้อิสลาม ดังที่ อสม่า บาร์ลาส จึงชี้ว่าหากมีการอ่านอัล-กุรอานแบบปิตาธิปไตยอาจส่งผลให้เกิดการกดขี่ โดยอัล-กุรอานมีข้อความหลายนัย (polysemic text) หรือข้อความที่มีความหมายหลายอย่าง ตามการตีความของเธอ นั้น เพราะเธอมองว่า “พระวจนะของพระเจ้า นั้นมักจะแยกออกจากโลกของมนุษย์เสมอในการเปลี่ยนโลกของพระเจ้าไปสู่โลกของมนุษย์จะมีความสิ้นไหลอยู่เสมอ สิ่งนี้จะสร้างพื้นที่สำหรับการตีความ” ตามนัยนี้ อาจกล่าวได้ว่าข้อความของอัล-กุรอานมีหลายนัย มิได้ให้หลายความหมายและการตีความ ก็เป็นไปได้ที่จะอ่านด้วยสายตาแบบสตรีนิยม ตามความเห็นของบาร์ลาสการอ่านแบบสตรีนิยม ก็ดูจะชอบธรรมไม่ต่างจากการอ่านแบบอื่น แม้อัล-กุรอานจะประทานมาหลายพันปีและข้อความไม่มีการเปลี่ยนแปลง แต่การอ่านอัล-กุรอานนั้นเกี่ยวข้องกับบริบทของทั้งสถานที่และเวลา ซึ่งศาสนาอื่น ๆ ก็เช่นเดียวกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ตัวบทในอัล-กุรอานไม่เปลี่ยนแปลงแต่การตีความมีหลากหลายและขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมและประวัติศาสตร์แต่ละช่วงเวลาด้วย ดังเช่นมีบางหะดีษ (hadiths) ที่ชี้ว่าผู้หญิงเป็น “ชนชั้นสอง” และเผยแพร่ในเปอसानเตรน โดยครูที่สอนเน้นย้ำจารีตประเพณีที่มีอคติทางเพศ หะดีษที่เกลียดกลัวผู้หญิง (misogynist hadiths) ถือเป็นกลยุทธ์ในการเสริมพลังในการรักษาอำนาจผู้ชายในสังคม จึงเป็นเรื่องสำคัญที่จะต้องใช้นิวคิดสตรีนิยมในการทบทวนและวิจารณ์การตีความที่มีอคติต่อตัวบททางศาสนา (religious texts) แน่นนอนว่าการตั้งคำถามเช่นนี้ท้าทายกรอบการสอนศาสนาที่เป็นพื้นที่ของอุลมาห์และผู้ชายมุสลิมที่ต้องการดำรงไว้ในบทบาทดั้งเดิมของการแบ่งงานตามตามเพศที่ไม่เปลี่ยนแปลง ตัวอย่างเช่นผู้หญิงอยู่ในพื้นที่ของครอบครัวและผู้ชายอยู่ในพื้นที่สาธารณะ การเน้นย้ำแต่บทบาทดั้งเดิม

ของผู้หญิงและเชื่อว่าคือกรอบที่ดีของผู้หญิงมุสลิม การมีอำนาจเหนือของครุศาสนาแบบดั้งเดิม เพื่อคงอำนาจของปิตาธิปไตยเชิงจารีต ที่มีอคติทางเพศในตัวบท (textbooks) มาจากอิทธิพลของบางหะดีษที่มีลักษณะเกลียดชังผู้หญิง และมีความแข็งแรงแรงและมีน้ำหนักน่าเชื่อถือมากขึ้นเมื่อเกิดการบอกกล่าวและตีความของครูสอนศาสนา (the teachers' interpretations) ซึ่งมีมุมมองที่มีอคติทางเพศอยู่แล้ว เช่น เมื่อ ครูผู้ชาย (kyai) อ่านหนังสือและอธิบายหนังสือ ชื่อ Qurrat al-'Uyun เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชายและหญิงในครอบครัว ครูได้เตือนให้หญิงสาวยึดมั่นในประเพณี บทบาทในฐานะการเป็นแม่ ที่การแต่งงานจะมาถึงในไม่ช้าในวันใดวันหนึ่ง (Marhumah, 2015)

ภายใต้หลักการอิสลามที่ทั้งหญิงและชายมุสลิมปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด แต่อำนาจการตีความทางศาสนากลับมาจากผู้ชายเพียงฝ่ายเดียว จึงเป็นสิ่งที่สตรีนิยมอิสลามพยายามเข้าไปถกเถียงในพื้นที่ทางศาสนาและสร้างความชอบธรรมในการตีความของตนเองขึ้นมา ดังที่เราเห็นความสนใจในเรื่องศาสนาและการเคลื่อนไหวทางศาสนาของสตรีมุสลิมในหลายพื้นที่ เช่น งานของซาบา มะห์มูด (Saba Mahmood) สตรีนิยมอิสลามก็ได้เข้าไปสนทนาและตีความอัล-กุรอานและหะดีษ โดยเฉพาะการอ้างว่าหน้าที่ของผู้หญิงผู้ชายเช่นนี้เป็นสิ่งที่กำหนดมาแล้วเปลี่ยนแปลงไม่ได้ ทำให้ในช่วงสิบปีมานี้ ผู้หญิงในชุมชนมุสลิมยืนยันอัตลักษณ์ของพวกเธอในฐานะนักสตรีนิยมที่เกี่ยวข้องกับญาณวิทยาอิสลาม (Islamic epistemology) ปฏิเสธใครก็ตามที่ “พูดแทน” (speak for) พวกเธอ นักสตรีนิยมอิสลามเหล่านี้เข้าไปมีส่วนร่วมในการถกเถียงในประเด็นสาธารณะเกี่ยวกับบทบาทและหน้าที่ที่เหมาะสมของผู้ชายและผู้หญิงมุสลิม ภายใต้เสมอภาค ความยุติธรรม และความเป็ผลเมืองภายใต้บริบทสังคมที่แปรเปลี่ยน (Cook, 2000: 93)

สตรีนิยมอิสลามคัดค้านข้อเท็จจริงที่ว่าอัล-กุรอานถูกตีความและบันทึกทางประวัติศาสตร์เฉพาะผู้ชาย โกลา อะเหม็ด (1999) ชี้ว่ามีระดับขั้นของการครอบงำของผู้ชายในพื้นที่ทางศาสนา: ผู้ชายก็กดกันผู้หญิงไม่ใช่เฉพาะพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ แต่เป็นพื้นที่ทางศาสนาด้วย ดังนั้น จึงเกิดเป็นสองอิสลาม (Two Islams) ที่อย่างหนึ่งสำหรับผู้หญิง และอีกอย่างสำหรับผู้ชาย ผู้หญิงก็ทำงานตามความเข้าใจอิสลามที่เป็นของพวกเธอเอง อันเป็นหลักจริยธรรมในฐานะหนทางในการทำความเข้าใจชีวิต สะท้อนชีวิตของมนุษย์โดยทั่วไปมากขึ้น อะไรสำหรับผู้ชาย ส่วนมากเป็นอิสลามในยุคกลาง “ที่ซึคถูกฝึก” ซึ่งไม่ได้ใส่ใจต่อจิตใจ (mind) ที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง “ความมีเมตตา ความยุติธรรม การเห็นอกเห็นใจ มนุษยนิยม ความยุติธรรม ความกรุณา ความซื่อสัตย์ ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่” (Ahmed, 1999: 126)

คุคส์ มองว่าการรณรงค์ต่อต้านของผู้หญิงต่อการมีอำนาจเหนือของผู้ชายในการผลิตความรู้อิสลามที่เป็นทางการไม่ใช่เรื่องใหม่ ผู้หญิงต้องเข้าไปร่วมในการถกเถียงในพื้นที่สาธารณะเพื่อไม่ให้เกิดการ “เงียบเสียง” ของพวกเธอไว้ภายใต้การ “พูดแทน” ของผู้ชาย พวกเขาจะต้องส่งเสียงออกไปในชุมชนข้ามชาติในมุสลิมทั่วโลก และจะต้องพูดทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับโลกให้เป็นที่ได้ยิน (Cook, 2000: 96) เพราะศาสนาเป็นอัตลักษณ์ร่วมแม้ในคนที่มีชาติพันธุ์และเชื้อชาติที่แตกต่าง ในสมัยอาณานิคม ศาสนาเป็นจิตวิญญาณร่วมในการต่อต้านอาณานิคมตะวันตก ศาสนาอิสลามในฐานะศาสนาอาจมีวิวัฒนาการและเปลี่ยนแปลงไปตามการตีความข้อความในศาสนานั้นแพร่หลาย แต่แหล่งที่มาของการตีความเหล่านี้ยังคงไม่บุบสลาย ถึงแม้คนมุสลิมจะกลายเป็นคนพลัดถิ่นและผู้อพยพ เป็นพลเมืองของประเทศใด ๆ แต่ก็ยังรู้สึกอย่างลึกซึ้งในการเชื่อมต่อกับพื้นที่จำเพาะ ที่ที่ “เลือก” หรือ “ถูกบังคับ” ให้เดินทางไปในที่ใด ๆ แม้ต่างชาติต่างภาษาก็ตาม แต่มันคือส่วนหนึ่งของความเป็นมุสลิม ส่วนหนึ่งในจิตวิญญาณ หรือเป็นอัตลักษณ์ที่รู้สึกและจับต้องได้ร่วมกันของคนมุสลิม ผู้หญิงเองก็ต้องเข้าไปมีส่วนร่วม (engage) ในบทสนทนา ซึ่งอาจจะเป็นบทสนทนาข้ามชาติระหว่างผู้หญิงมุสลิมด้วยกันเอง เพื่อทำให้เกิดการพัฒนามุมมองการวิพากษ์ที่หลากระดับ (multiple critique) และมองเห็นบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงในหลายพื้นที่ เพื่อเปรียบเทียบและเรียนรู้ ในแง่หนึ่งก็มีคุณค่าร่วมของการเคลื่อนไหวเพื่อคุณภาพชีวิตที่ดีของผู้หญิงมุสลิม

ซึ่งนัยยะการเคลื่อนไหวเช่นนี้ถูกมองว่าเป็นการทำลาย การที่ผู้หญิงจะคิดได้เองไม่ได้ อยู่ภายใต้การกำหนดของผู้ชายหรือโครงสร้างทางสังคมแบบที่ “ผู้ชายเป็นใหญ่” จึงเป็นสิ่งที่ควบคุมผู้หญิงไม่ได้ การพูดจากจุดยืนของผู้หญิงเอง ที่ไม่ได้อิงอยู่กับจุดยืนใด ถูกเกลียดชัง เพราะมองว่าไม่เข้ากรอบ เป็นการสู้จากจุดยืนแบบสตรีนิยม ที่สู้กับโครงสร้างของระบบปิตาธิปไตยในทุกมิติ ซึ่งเป็นอุปสรรคต่อความคิด ตัวตน วิถีชีวิตของพวกเธอแน่นอนว่าการมีหรือไม่มีศาสนาก็เป็นข้ออ้างหนึ่งที่น่ามาสร้างความชอบธรรมให้กับการออกมาส่ง ‘เสียง’ ของผู้หญิง ศาสนาอิสลามจึงกลายเป็นข้ออ้างในการนำมาเงียบเสียงของผู้หญิงโดยปริยาย ทำให้เกิดข้อถกเถียงภายในอิสลามเองว่าอันไหนเป็นหรือไม่เป็นอิสลาม หรือ อันไหนเป็นไม่เป็นศาสนา บนนัยของการวางอำนาจให้กับการตีความที่เกาะเกี่ยวกับสถาบันศาสนาเชิงจารีต เมื่อเป็นเช่นนี้ ผู้เขียนมองว่า เป็นไปไม่ได้เลยที่ผู้หญิงจะปล่อยให้ผู้ชายตีความทางศาสนาเพียงอย่างเดียว ที่พวกเธอจะเป็นได้แค่เพียงผู้เชื่อ และ ปฏิบัติตาม ทำให้พวกเธอต้องลุกขึ้นมาหาคำตอบด้วยตนเองว่าสถานภาพของผู้หญิงแบบไหนที่สอดคล้องกับหลักการอิสลาม ใครจะให้ความชอบธรรม แน่แน่นอนว่าการเกิดสตรีนิยมอิสลาม

ก็คือเป็นการสร้าง ‘เสียง’ และ ‘ภาษา’ ให้กับผู้หญิงในการเข้ามาสู่การสู้กันในพื้นที่การตีความทางศาสนานั่นเอง

ในปัจจุบันนี้ เมื่อพื้นที่ของศาสนายังเป็นพื้นที่ของผู้ชาย การจะนำสตรีนิยมเข้ามาสู่พื้นที่ของสังคมมุสลิม การจะ ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ สตรีนิยม จึงต้องการพิจารณาความชอบธรรมที่ถูกรองรับภายใต้กรอบของศาสนาอิสลามด้วย ซึ่งสำหรับสังคมมุสลิมไทยแล้วยังเป็นไปได้ยากเพราะบทบาทของผู้หญิงที่ถูกละเลยมีเพียงบางมิติ ของการทำงานบ้านดูแลบ้านและมีมิติด้านเศรษฐกิจเท่านั้น ส่วนมิติทางศาสนายังมีน้อย สะท้อนให้เห็นจากวิทยานิพนธ์ “บทบาททางสังคมของเคหะพิภพในสมัยนบีมุหัมมัดกับการประยุกต์ใช้กับสตรีไทยมุสลิมในสังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย” โดยเป็นการวิจัยประยุกต์ที่เก็บข้อมูลทั้งเชิงคุณภาพและปริมาณเพื่อศึกษาวิเคราะห์บทบาทต่างๆ ของเคหะพิภพในยุคสมัยของท่านนบีมุหัมมัด และศึกษาระดับการปฏิบัติตามบทบาทเคหะพิภพของสตรีไทยมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งหลักนี้ในสมัยของท่านนบีมุหัมมัด ไม่ได้จำกัดกรอบบทบาทของสตรีมุสลิมเฉพาะกิจการภายในบ้าน (household affairs) เท่านั้น โดยสามารถนำมาใช้พัฒนาบทบาทสตรีไทยมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยในปัจจุบันให้สอดคล้องกับบทบาทเคหะพิภพ ใน 4 ด้าน คือ 1) ด้านสังคมและวัฒนธรรม 2) ด้านเศรษฐกิจ 3) ด้านการศึกษา 4) ด้านการเมือง โดยผลการศึกษาพบว่าในหลักการนี้ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มีการใช้ในระดัปลานกลาง เมื่อพิจารณาในรายละเอียด ที่สตรีไทยมุสลิมปฏิบัติตามเคหะพิภพในระดับมากที่สุดมากที่สุด คือ บทบาทการดูแลและทำงานบ้าน บทบาทด้านเศรษฐกิจ คือ การประกอบอาชีพหรือหารายได้เข้าครอบครัวเพื่อเสริมให้ครอบครัวมีสภาพทางเศรษฐกิจที่ดียิ่งขึ้น บทบาทด้านการศึกษา มีการตระหนักถึงความสำคัญด้านการศึกษา บทบาทด้านการเมือง ก็คือ การใช้สิทธิในการเลือกตั้งในระดับท้องถิ่นและในระดับชาติ ส่วนที่ปฏิบัติน้อยที่สุด เกี่ยวกับด้านศาสนา (มุหัมมัดรอฟลี แวะหะมะ, 2557: 463)

จะเห็นว่าการขบขันในบทบาทของผู้หญิงมุสลิมในสังคมไทย ก็คือหน้าที่ของความ เป็นเมียและแม่ในครัวเรือนตามหลักการศาสนา โดยในวิทยานิพนธ์นี้ จากการเก็บข้อมูลเกี่ยวกับ บทบาทของผู้หญิงในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ที่เป็นและทำอยู่ นั้น ได้สะท้อนให้เห็นว่าบทบาทที่ผู้หญิงทำมากที่สุด คือหน้าที่ในครัวเรือนและบทบาททางเศรษฐกิจ ซึ่งวิทยานิพนธ์นี้ได้เปรียบเทียบให้เห็นว่าในสมัยนบี ผู้หญิงมีหน้าที่มากกว่านี้ ไม่ได้จำกัดเพียงหน้าที่ในครัวเรือน ดังนั้น ควรมีการส่งเสริมให้คนในพื้นที่ได้มีความรู้ความเข้าใจต่อหลักเคหะพิภพในยุคสมัยของท่านนบีให้มากขึ้น เพื่อพัฒนาสภาพของสตรีมุสลิม

สำหรับผู้เขียนแล้ว การส่งเสริมสถานภาพของผู้หญิงมุสลิมในทุกมิติมีความจำเป็นอย่างยิ่ง โดยเฉพาะความรู้ทางศาสนาอิสลาม เพื่อไปสู่การสร้างผู้นำสตรีมุสลิมรุ่นใหม่ที่มีความรู้ความเข้าใจมิติทางศาสนาอิสลามที่ครอบคลุมบริบทของสังคม รวมถึงความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่จะส่งผลต่อวิถีชีวิตผู้หญิงมุสลิม ให้มีเพิ่มมากขึ้นเพื่อเป็นแกนนำการเปลี่ยนแปลง เปิดพื้นที่ให้สตรีมุสลิมได้มีส่วนร่วมในองค์กรศาสนาในทุกระดับ โดยเฉพาะในกิจการที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงและมีมิติความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย การเดินทางของสตรีนิยมในช่วงเวลานี้ ถูกโอบรับโดยนักวิชาการผู้หญิงมุสลิม เพราะมองว่าแนวคิดแบบสตรีนิยมเป็นสิ่งที่ไปด้วยกันได้กับอิสลาม เพียงแต่ต้องมีความกระจำต่อการอธิบายประเด็นปัญหาเฉพาะของผู้หญิงมุสลิม ปิตาธิปไตยที่พวกเธอกำลังเผชิญเป็นรูปแบบใดเหมือนหรือคล้ายกับสังคมตะวันตกหรือสังคมอื่นหรือไม่ พวกเธอจะมีแนวทางการต่อสู้หรือต่อรองอย่างไร บทสนทนาระหว่างผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่อื่นเป็นสิ่งที่มีการสนทนามากยิ่งขึ้นในปัจจุบัน

กระนั้นก็ตาม มักจะเกิดการโต้กลับภายในสังคมมุสลิมด้วยกันเอง ดังที่ปรากฏในงานของ อัมพร หมาดเต็น จากบทความ “บททวนสถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม” ที่ได้เปิดภาพให้เห็นในบทนำถึงคำพูดของนักวิชาการมุสลิมท่านหนึ่งที่กล่าวว่า “อย่าใช้ภาษา feminist มาพูดกับผม” (อัมพร หมาดเต็น, 2560: 64) โดยทำที่เช่นนี้สะท้อนการปฏิเสธสตรีนิยม ซึ่งอัมพร ได้เขียนในบทความว่าในงานวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกของเธอได้วิเคราะห์ทำที่เช่นนี้ว่า เป็นการ “ไม่เอา” แนวคิดสตรีนิยมและภาษาของนักสตรีนิยมที่ดูเป็น “ตะวันตก” นอกจากนี้ จากงานของอัมพรที่เธอได้วิเคราะห์งานเขียนที่เกี่ยวกับผู้หญิงมุสลิมในสังคมไทยนั้น ส่วนมากนักวิชาการศาสนาที่มีบทบาทในสังคมมุสลิมของไทยส่วนใหญ่จะได้รับอิทธิพลความคิดปฏิรูปอิสลามตามแนวอิสลามนิยม (อ้างแล้ว: 97) ที่เน้นบทบาทในบ้าน ความเป็นเมียและความเป็นแม่ของผู้หญิง แม้จะมีการ “แต่งงาน” ระหว่างสตรีนิยมและอิสลามที่ปรากฏในระดับสากลแล้ว แต่การเดินทางของสตรีนิยมอิสลามในสังคมมุสลิมประเทศไทยก็ยังถูกมองว่า “เป็นอื่น” ดังนั้น ผู้ที่จะใช้ ‘ภาษา’ และ ‘ท่าที’ แบบสตรีนิยมอิสลามจึงยังเต็มไปด้วยท่าทีที่ต้องระมัดระวัง โดยเฉพาะการถกเถียงในประเด็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชาย อาทิ สิทธิในเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิง สิทธิในการหย่า การมีภรรยาสี่คนของผู้ชายมุสลิม เป็นต้น

กรอบการมองในประเด็นของการเดินทางของทฤษฎีสตรีนิยมที่ผู้เขียนได้เปิดภาพให้เห็นในการ ‘รับ’ หรือ ‘ไม่รับ’ แนวคิดนี้ที่เกิดขึ้นในแต่ละเวลานั้น อย่างไรก็ตามอยู่ภายใต้กรอบชั่วคราวข้ามระหว่างชาย-หญิง ซึ่งยังมีการเลือกรับบางประเด็นในแต่ละช่วงเวลา แต่หากประเด็นที่อาจจะกล่าวได้ว่ายัง “ไม่เปิดรับเลย” คือ ประเด็นอัตลักษณ์ทางเพศและ

ความหลากหลายทางเพศ ซึ่งปรากฏการณ์นี้ในสังคมมุสลิมไทย เคยเกิดขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2560 ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ กรณีการโจมตีห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอลคลับของร้านหนังสือบูคู จังหวัดปัตตานี ที่ปรากฏในเนื้อหาสารคดีคดิก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี ออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ไทยพีบีเอส ที่มีการกล่าวหาว่าได้ทำลายศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมอันดีของชายแดนใต้/ปาตานี ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่มีการถกเถียงอย่างกว้างขวางในโซเชียลมีเดีย⁵ และมีการโจมตีด้วยการใช้ข้อความที่แสดงความเกลียดชังและเหยียดเพศในสื่อสังคมออนไลน์ด้วย อีกทั้ง ดูเหมือนจะมีการละเมิดสิทธิส่วนตัวของผู้ที่เกี่ยวข้องด้วย คือ มีความพยายามส่งต่อภาพของบุคคลที่ปรากฏในสารคดีทางไลน์ (LINE) เพื่อช่วยกันสืบหาชื่อ ที่อยู่ของบุคคลเหล่านั้น ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานี้ทั้งหมดถูกบันทึกไว้ในบทความชื่อ “กรณีห้องเรียนเพศวิถี: สิทธิความหลากหลายทางเพศกับชายแดนใต้/ปาตานี” เผยแพร่ในวารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์ ฉบับเดือนมกราคม-มิถุนายน 2560 โดยผู้เขียนคือ อันธิมา แสงชัย หนึ่งในผู้ก่อตั้งห้องเรียนเพศวิถีและร้านหนังสือบูคู และเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีในขณะนั้น เธอได้ชี้ว่าปรากฏการณ์นี้ทำให้เป็นครั้งแรกที่ประเด็นความหลากหลายทางเพศในชายแดนใต้ถูกกล่าวถึงในพื้นที่สาธารณะอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ทำให้งานด้านสันติภาพและสิทธิมนุษยชนถูกตั้งคำถามจากนักวิชาการและนักเคลื่อนไหวทางสังคมเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะคนนอกพื้นที่ ปรากฏการณ์นี้ถูกทำให้เจียบเสียง และไม่มีการถกเถียงต่อ และดูเหมือนจะทำให้เป็นประเด็นที่พูดไม่ได้เลยในสังคมมุสลิมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

⁵ “กรณีห้องเรียนเพศวิถี เกิดขึ้นหลังจากรายการสารคดีคดิก(ล)างเมือง ตอน ห้องเรียนเพศวิถี ออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ไทยพีบีเอส ในช่วงปลาย 7 กุมภาพันธ์ 2560 สารคดีขนาด 25 นาทีนี้ได้นำเสนอความเป็นมา ชีวิต การทำงาน มุมมองส่วนตัวของสองผู้ก่อตั้งรวมถึงกิจกรรมห้องเรียนเพศวิถีและฟุตบอล หลังจากออกอากาศเริ่มมีเสียงวิพากษ์วิจารณ์ว่าแนวคิดและกิจกรรมเหล่านั้นไม่เหมาะสม มีการกล่าวหาว่าสร้างความขัดแย้งมากกว่าสันติภาพ “สอนให้คนรักร่วมเพศในปาตานี” ส่งเสริมให้เกิดบาปใหญ่ ล้างสมองนักศึกษามุสลิมให้เบี่ยงเบนทางเพศ หลุดออกจากหลักการศาสนา มุ่งเป้าโจมตีศาสนาอิสลามในพื้นที่ปาตานีโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันครอบครัว เป็นโครงการที่รับเงินจากต่างประเทศโดยมีวาระซ่อนเร้นเพื่อทำสงครามครั้งใหม่ ยุติแนวคิดแบบเสรีนิยม และทำให้เยาวชนมุสลิมอ่อนแอ ห้องเรียนเพศวิถีจึงเป็นภัยร้ายที่มาถึงหน้าประตูบ้านของมุสลิมทุกคนที่ต้อง “กำและจับ” ” คัดลอกจากบทความของอันธิมา แสงชัย (2560: 213)

ต่อมาได้ปรากฏการถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นสิทธิของผู้หญิงมุสลิมทางสื่อออนไลน์อีกครั้งหนึ่ง เมื่อเกิดการเผยแพร่ บทสัมภาษณ์เรื่อง “ตกลงอิสลามมองสิทธิผู้หญิงยังไงกันแน่” ในรายการเดือน Channel ของวรรณสิงห์ ประเสริฐกุล เมื่อวันที่ 22 กันยายน 2564 โดยเป็นการพูดคุยกับ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อัมพร หมาดเต็น อาจารย์สำนักวิชาพหุภาษาและการศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ซึ่งเป็นต้นสังกัดขณะนั้น เกี่ยวกับสิทธิผู้หญิงมุสลิม ประเด็นเพศสภาพและเพศวิถีในอิสลาม ระหว่างการสนทนาอาจารย์อัมพร ได้มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์อัล-กุรอานประกอบการอธิบายด้วย ผู้ชมรายการที่เข้ามาแสดงความคิดเห็นในยูทูปรายการมีกว่าสองพันคอมเมนต์ มีทั้งคนที่เป็นมุสลิมและไม่ใช่มุสลิม ที่น่าสนใจคือในคนมุสลิมด้วยกันเองมีทั้งเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับสิ่งที่อาจารย์อัมพรแสดงความคิดเห็น โดยผู้ที่ไม่เห็นด้วยมีทั้งการอธิบายหลักการศาสนาอิสลามเพื่อโต้แย้ง และการไม่เปิดรับโดยปะฉะดากว่าเป็นผู้หญิง ไม่รู้จริงทางศาสนา และเรียนจบสถาบันการศึกษาตะวันตก ในการแสดงความคิดเห็นที่เกิดขึ้นสะท้อนการปะทะโต้แย้งภายในคนมุสลิมด้วยกันเอง ที่มีทั้งเปิดรับและไม่เปิดรับในประเด็นสตรีนิยมได้อย่างน่าสนใจ และการถกเถียงนี้ก็คงยังมีต่อไป ซึ่งเมื่อมองย้อนไปที่ทฤษฎี “การเดินทาง” ของ ซาอิดที่ผู้เขียนใช้เป็นการอุปมาอุปไมยในการศึกษา ก็จะเห็นว่าอยู่ในชั้นของการเผชิญชุดของเงื่อนไขในเนื้อดินใหม่ที่ทฤษฎีได้เดินทางมาถึง และรอวันเกิดสิ่งใหม่ขึ้น ซึ่งสิ่งใหม่ที่จะเกิดขึ้นนี้ต้องสร้างการยอมรับให้เกิดขึ้นพร้อมกันไปด้วย

บทสรุป

ศูนย์กลางการถกเถียงในประเด็นสิทธิและสถานภาพสตรีอิสลามในปัจจุบัน ปฏิเสธแนวคิดสตรีนิยมอย่างชัดเจนและมองว่าสตรีนิยมเท่ากับตะวันตก ไม่ต่างจากในยุคอาณานิคมที่ตะวันตกมองว่าอิญาบคืออิสลาม และอิสลามคือความล้าหลัง โดยไม่ได้เข้าไปตรวจสอบในมิติทางประวัติศาสตร์ และไม่ได้แยกแยะว่าสิ่งใดเป็นหลักการศาสนา สิ่งใดเป็นวัฒนธรรม แนวคิดชั่วคราวระหว่างสตรีนิยมกับอิสลามจึงถูกทำให้แยกห่าง และเหมือนจะเข้ากันไม่ได้ หากผู้หญิงมุสลิมใช้ภาษาแบบสตรีนิยมก็มักจะถูกมองว่าเป็นตะวันตก ไม่ใช่อิสลาม การมองภายใต้กรอบสตรีนิยมคือตะวันตกคือภัยคุกคามอิสลาม ขณะเดียวกันตะวันตกก็มองว่าอิสลามมีหลักการทางศาสนาที่จำกัดสิทธิผู้หญิง ภายใต้การอธิบายเช่นนี้ นักการศาสนา ‘ผู้ชาย’ ได้อธิบายว่าอิสลามให้สิทธิแก่ผู้หญิง แต่สิทธินั้นมาพร้อมหน้าที่ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ชายและผู้หญิงภายใต้การอธิบายนี้มีอีกอ้างว่าเป็นหลักการศาสนาอิสลาม และอ้างไปถึงตัวบทที่มีการเขียนถึงความแตกต่างกันระหว่างเพศหญิงและเพศชาย ซึ่งแม้ไม่

เสมอภาคแต่เท่าเทียม เท่าเทียมในแง่ที่ว่า การแบ่งแยกบทบาทหน้าที่หญิงชายตามลักษณะ
กายภาพถูกกำหนดมาทั้งในผู้ชายและผู้หญิง ทุกคนมีความเท่าเทียมกันภายใต้การแบ่งแยกนี้
อย่างไรก็ตาม มีการเน้นย้ำการแบ่งแยกและความแตกต่างนี้ภายใต้มุมมองที่ผู้หญิงนั้นด้อยกว่า
ซึ่งเป็นสิ่งที่สืบทอดต่อกันมาจนเกิดเป็นอคติทางเพศ และเหยียดหญิงขึ้นมา ที่ผู้หญิงจะต้อง
ด้อยกว่า มีอำนาจ และมีบทบาทน้อยกว่า เมื่อผู้หญิงด้อยกว่า ผู้ชายก็ต้องเป็นผู้นำ ส่วนผู้หญิง
ก็ต้องเชื่อและปฏิบัติตาม และเมื่ออ้างว่าเป็นหลักการศาสนา ผู้หญิงก็มักจะเจ็บเสียเพราะ
มองว่าตัวเองมีความรู้ทางศาสนาน้อยกว่าผู้ชาย นั่นเป็นเพราะการจำกัดผู้หญิงในเรื่องการ
เข้าถึงความรู้ทางศาสนาด้วย ดังนั้น อำนาจของผู้หญิงในศาสนาอิสลามจึงไม่ใช่อำนาจทางโลก
อย่างเดียว แต่ผู้หญิงต้องสั่งสมเพิ่มพูนอำนาจนั้นในพื้นที่ทางศาสนาด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ การ
บรรจบกันของสตรีนิยมกับอิสลามจึงเกิดขึ้นมาเป็นความเคลื่อนไหว และทำให้เกิดบทสนทนา
ภายในสังคมมุสลิมอีกครั้งว่าทิศทางการตีความทางศาสนาที่ไม่มีที่ท่าของการเหยียดเพศจะ
เกิดขึ้นมาได้มากน้อยเพียงใด และเปิดทางให้การตีความที่สอดคล้องกับการปรับเปลี่ยน
ของโลกและสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป

บรรณานุกรม

- เชค อาลี อีซา. (2533). *การมีภรรยาหลายคนในอิสลาม*. พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพมหานคร : The Rabitah Islamic Magazine.
- ชัยยิต ชาอิด อักตารู ริซวี. (2526). แปลโดย ฝ่ายการแปล สำนักพิมพ์ดารอะห์ลิลบัยต์. *ชีวิตครอบครัว แห่งอิสลาม (Family Life in Islam)*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดารอะห์ลิลบัยต์.
- ทวีลักษณ์ พลราชม. (2558). *อัตลักษณ์ผู้หญิงมุสลิมปาตานี “สามรุ่น” ที่ผ่านการศึกษาแผนใหม่ ช่วงระหว่าง พ.ศ. 2500-2525 ในระหว่างพื้นที่*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต สาขาเอเชียศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์)
- _____. (2562). รายงานวิจัย “ฮิญาบ”: อิทธิพลของกระแสฟื้นฟูอิสลามต่อผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้. *ทุนส่งเสริมนักวิจัยใหม่ ประจำปีงบประมาณ 2555 มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์*.
- มัสลัน มาหามะ. (2552). *แต่งงานง่าย ซินายาก*. ยะลา: มหาวิทยาลัยอิสลามยะลา
- มูฮัมหมัด ซอและห์ อัลมันัจญิด. มปป. *การดำเนินชีวิตครอบครัวตามแนวทางจากอัลกุรอานและอัลหะดีษ*. แปลโดย มุฮา มัด บิน ฟาริด อัลอฮ์อารีย์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วงศ์แสงเยี่ยม.
- อารง สุทธาศาสน์. (2541). *สถาบันครอบครัวอิสลามและการมีภรรยาสี่คน*. กรุงเทพมหานคร: ออฟเซ็ท เพรส.
- อามีนะห์ ดำรงผล. (2553). *เลี้ยงลูกให้เป็นคนดีแบบอิสลาม*. พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพมหานคร: ศูนย์หนังสือนันท์-นาถ.
- มูหัมมัดรอฟลี แวะหะมะ. (2557). *บทบาททางสังคมของเคาะหะบียาตในสมัยนบีมูหัมมัดกับการประยุกต์ใช้กับสตรีไทยมุสลิมในสังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย*. (วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต สาขาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี.)
- อัมพร หมดเต็น. (2560). ทบทวนสถานะความคิดสตรีนิยมอิสลาม. *วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์*. 4(1), 65-113.
- Afkhami, M. & Friedl, E. (Eds). (1994). *In the eye of the storm: Women in post-revolutionary Iran*. London and New York: I.B. Tauris Publishers.

- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical root of a modern debate*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. (1999). *A border passage: From Cairo to America-A woman's journey*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Abu-Lughod, L. (1998). The marriage of feminism and Islamism in Egypt: Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics. In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking women: Feminism and modernity in The Middle East* (pp.243-269). Princeton: Princeton University Press.
- Al-Ali, N. (2002). Women's movements in the Middle East: Case studies of Egypt and Turkey. Retrieved June 1, 2023 from https://eprints.soas.ac.uk/4889/2/UNRISD_Report_final.pdf?fbclid=IwAR1zOkfEJeypOKgT3YN-AWqsB0BPYtjCEXQIm_55WqtIZ3DrQWWXTTO_0z4
- Brandon, B. (8 March 2021). How Islamic feminism could shape gender equity. Retrieved July 15, 2023 from <https://penntoday.upenn.edu/news/how-islamic-feminism-could-shape-gender-equity>
- Cooke, M. (2000). Multiple critique: Islamic feminist rhetorical strategies. *L'Homme et la société*. 158(4),169-188.
- Davis, K. & Evans. (Eds). (2011). *Transatlantic conversation: Feminism as travelling theory*. Farnham: Ashgate Publishing.
- EatConnection.com. (2003). Retrieved June 1, 2023 from <https://eatconnection.com/th/what-countries-are-in-the-middle-east-th/?fbclid=IwAR2pJK0GeRy4SCEKbHbQIMzwUCOq7XVnJ0MumG50rdsX2vsFtCGIJ7HRixU>
- Faria, C. (2013). Review. Transatlantic conversation: feminism as travelling theory. *Gender Place and Culture A Journal of Feminist Geography*, Vol.20 (No. 5), 690-691.
- Hatem F., M. (1998). Secularist and Islamist discourses on modernity in Egypt and the evolution of the postcolonial nation-state." In Y. Haddad & J. Esposito (Eds), *Islam, gender and social change* (pp.85-99). New York and Oxford: Oxford University Press.

- Hoodfar, H. (2001). The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial images of Muslim women. In E.A. Castelli (Ed), *Women, gender, religion: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- Joseph, S. & Slyomovics, S. (Eds). (2001). *Women and power in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge.
- Marhumah, M. (2015). The roots of gender bias: misogynist hadiths in pesantrens. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(2), 283-304.
- Ramazani, N. (1995). Review. *Modernity women: Gender and social change in the Middle East*. By Valentine M. Moghadam. *Middle East Journal*. 49(3), 529-530.
- Said, E. W. (1983). *The world, the text, and the critic*. Harvard: Harvard University Press.
- Samah, R. & Mahir, N. A. (2013). A correlation study between the themes of Egyptian novel “Zaynab” and Malaysian novel “Faridah Hanom.” *International Journal of Humanities and Social Science*. 3(12). 139-144.
- Seedat, F. (2013). When Islam and feminism Converge. *The Muslim World*, 103(3), 404-420.
- Susilastuti, D. H. (2003). *Women’s education, work and autonomy: An Egyptian case*. (Ph.D dissertation). Florida State University. College of Social Sciences.
- Zwingel, S. (2015). Book Review. Transatlantic conversations: Feminism as travelling theory. *International Feminist Journal of Politic*, 17(1), 178-180.