

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนและหลังได้รับเอกราช

นางสาวภัทรมน กาเหיים

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2554

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อและแฟ้มข้อมูลฉบับเต็มของวิทยานิพนธ์ตั้งแต่ปีการศึกษา 2554 ที่ให้บริการในคลังปัญญาจุฬาฯ (CUIR)

เป็นแฟ้มข้อมูลของนิสิตเจ้าของวิทยานิพนธ์ที่ส่งผ่านทางบัณฑิตวิทยาลัย

The abstract and full text of theses from the academic year 2011 in Chulalongkorn University Intellectual Repository(CUIR)
are the thesis authors' files submitted through the Graduate School.

ISLAMIC REVIVALISM IN MALAYSIA BEFORE AND AFTER INDEPENDENCE

Miss Pattaramon Kayem

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of Master of Arts Program in History

Department of History

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2011

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนและหลัง
ได้รับเอกราช

โดย

นางสาวภัทรมน กาเหיים

สาขาวิชา

ประวัติศาสตร์

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

อาจารย์ ดร.ธนาพล ลิมอภิชาติ

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัยรับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาวิทยาศาสตรบัณฑิต

..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัครวิรุฬห์การ)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการ
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุธัชชัย ยิ้มประเสริฐ)

..... อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก
(อาจารย์ ดร.ธนาพล ลิมอภิชาติ)

..... กรรมการ
(อาจารย์ ดร.จุฬิศพงษ์ จุฬารัตน์)

..... กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย
(รองศาสตราจารย์ ดร.ชุลีพร วิรุณหะ)

ภัทรมน กาเหรัมย์ : กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนและหลังได้รับเอกราช. (ISLAMIC REVIVALISM IN MALAYSIA BEFORE AND AFTER INDEPENDENCE) อ. ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: อ. ดร. ธนาพล ลิมอภิชาติ, 154 หน้า.

วิทยานิพนธ์นี้ศึกษา กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราช

จากการศึกษาพบว่า การก่อตัว แนวคิด และอิทธิพลของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งช่วงก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราชมีความต่อเนื่องกัน โดยกระแสการฟื้นฟูทั้งสองช่วงนี้เกิดขึ้นจากอิทธิพลของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในตะวันออกกลางและปัญหาความขัดแย้งทางเชื้อชาติระหว่างชาวมลายูกับชาวจีนในช่วงทศวรรษที่ 1920 และหลังได้รับเอกราชในปี ค.ศ. 1957 จนถึงเหตุการณ์จลาจลทางเชื้อชาติใน ค.ศ. 1969 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงก่อนได้รับเอกราชเป็นการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา ส่วนกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามช่วงหลังได้รับเอกราชเป็นการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาพบว่า การเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาได้รับความนิยมน้อยกว่าขบวนการดาวะห์ เนื่องจากขบวนการกาอุม มูดาเป็นเสียงส่วนน้อยในสตรีตส์ เซตเติลเมนต์ และเคลื่อนไหวอยู่ในขอบเขตพื้นที่ที่จำกัด อีกทั้งแนวคิดสำคัญของกาอุม มูดาคือความต้องการลดสถานะของสุลต่าน ทำให้การเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาถูกควบคุมจากทางรัฐบาลอาณานิคมและชนชั้นนำมลายู ในขณะที่การเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์เน้นที่การส่งเสริมให้ศาสนาอิสลามเป็นอัตลักษณ์หลักของชาวมลายูจึงได้รับการสนับสนุนอย่างแพร่หลายจากทั้งรัฐบาลและชาวมลายูมุสลิมอย่างกว้างขวาง

ภาควิชา.....ประวัติศาสตร์.....ลายมือชื่อนิสิต.....
 สาขาวิชา.....ประวัติศาสตร์.....ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก.....
 ปีการศึกษา.....2554.....

5180177022 : MAJOR HISTORY

KEYWORDS : ISLAMMIC REVIVALISM / KAUM MUDA / DAKWAH

PATTARAMON KAYEM: ISLAMIC REVIVALISM IN MALAYSIA BEFORE AND AFTER INDEPENDENCE. ADVISOR: THANAPOL LIMAPICHART, Ph. D.
154 pp.

This dissertation aims to study the Islamic revival in Malaysia before and after its independence.

The dissertation studies the historical formation, ideology and influence of the Islamic revival movements before and after the independence of Malaysia. It argues that there was a continuity between the two movements as both were influenced by the Islamic revival in the Middle East as well as the racial conflicts in Malaysia between the Malay and Chinese in the 1920s and the decade between the independence in 1957 and the ethnic disturbances in 1969. The Islamic revival before the independence of Malaysia was led by *Kaum Muda*, while the one after was led by the *Dakwah* movement. The reform movement of *Kaum Muda* was less popular than the *Dakwah* movement because *Kaum Muda* was a marginal group and its activities were limited only to the Straits Settlements. Its aim was, moreover, to reform the political structure (e.g. diminishing the Sultan's status), thus the movement was tightly controlled by the colonial government as well as the Malay elite. The *Dakwah* movement attempted, by contrast, to define Islam as an essential part of the Malay identity. It was, as a result, well-supported by both the government and the Malay ethnic group.

Department : History Student's Signature

Field of Study : History Advisor's Signature

Academic Year : 2011

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จได้ด้วยความสามารถของอาจารย์ ดร. ธนาพล ลิมอภิชาติ ที่รับเป็นอาจารย์ที่ปรึกษา ทั้งให้ความรู้ คำแนะนำ และสละเวลาอันมีค่าให้ด้วยความเมตตา ยิ่ง ผู้วิจัยรู้สึกซาบซึ้งในความเมตตา จึงขอกราบขอบพระคุณเป็นอย่างสูงมา ณ ที่นี้

ขอขอบพระคุณผศ. ดร. ทวีศักดิ์ เผือกสม อาจารย์จิรวัดมน์ แสงทองและอาจารย์ไพไลดา ชัยศรีที่ช่วยให้คำแนะนำ และเป็นกำลังใจให้เสมอมาในการเขียนวิทยานิพนธ์

ขอขอบคุณพระคุณ Dr. Hanafi bin Hussin ที่ได้ช่วยเหลือในการเข้าใช้ห้องสมุดและศูนย์ Za'ba ของมหาวิทยาลัยมาเลเซีย พร้อมทั้งให้ข้อคิดเห็นที่เป็นประโยชน์เพื่อเขียนวิทยานิพนธ์

ขอขอบคุณ Siti Aishah Hassan และ Siti Munirah Kasim ที่ให้ที่พัก คำแนะนำในการรวบรวมเอกสารระหว่างเก็บข้อมูลที่ประเทศมาเลเซีย

ขอขอบคุณครอบครัวที่ให้การสนับสนุน ช่วยเหลือและให้กำลังใจ รวมทั้งขอบคุณผู้ที่คอยให้กำลังใจทุกๆ ท่านไว้ ณ ที่นี้

สารบัญ

| | หน้า |
|--|------|
| บทคัดย่อภาษาไทย..... | ง |
| บทคัดย่อภาษาอังกฤษ..... | จ |
| กิตติกรรมประกาศ..... | ฉ |
| สารบัญ..... | ช |
| สารบัญภาพ..... | ฅ |
| บทที่ | |
| 1 บทนำ..... | 1 |
| 1.1. ที่มาและความสำคัญของปัญหา..... | 1 |
| 1.2. ขอบเขตการศึกษา | 14 |
| 1.3. วัตถุประสงค์..... | 15 |
| 1.4. สมมติฐาน..... | 15 |
| 1.5. นิยามศัพท์ | 16 |
| 1.6. ผลที่คาดว่าจะได้รับ | 16 |
| 2 ศาสนาอิสลามยุคก่อนอาณานิคมและยุคอาณานิคมก่อนการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม | 20 |
| 2.1. ศาสนาอิสลามยุคก่อนอาณานิคม..... | 20 |
| 2.2. ศาสนาอิสลามภายใต้ระบอบอาณานิคมอังกฤษ..... | 27 |
| 3 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนการได้รับเอกราช..... | 44 |
| 3.1. ขบวนการและแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: จากตะวันออกกลางสู่มาลายา.. | 45 |
| 3.2. การก่อตัวของกาอุม มูดา (Kaum Muda)..... | 56 |
| 3.3. การเคลื่อนไหวของชาวมลายูช่วงการยึดครองของญี่ปุ่น..... | 95 |
| 3.4. สรุป..... | 101 |
| 4 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังการได้รับเอกราช..... | 103 |
| 4.1. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามกับการสร้างชาติ..... | 103 |
| 4.2. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: ขบวนการดาวะห์ในมาเลเซีย..... | 111 |

| บทที่ | หน้า |
|---|------|
| 4.3. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: โลกสมัยใหม่กับศาสนาอิสลาม..... | 122 |
| 4.4. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: ปฏิวัติอิหร่าน กระแสอาหรับนิยม..... | 132 |
| 4.5. สรุป..... | 136 |
| 5 บทสรุป..... | 138 |
| รายการอ้างอิง | 145 |
| ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์ | 154 |

สารบัญภาพ

| ภาพที่ | | หน้า |
|--------|------------------------------------|------|
| 1. | แผนที่โลกมลายูก่อนยุคอาณานิคม..... | 17 |
| 2. | แผนที่คาบสมุทรมลายู..... | 18 |
| 3. | รูปศิลาจารึกตรังگانู | 19 |

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

ในอดีตศาสนาอิสลามบนคาบสมุทรมลายูมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงภายในสังคมของชาวมลายูในระดับหนึ่ง สภาพสังคมโดยทั่วไปยึดติดกับขนบธรรมเนียมแบบจารีตดั้งเดิม (*adat*) ลักษณะเช่นนี้ดำรงอยู่จนกระทั่งถึงยุคอาณานิคม เมื่อดินแดนแห่งนี้ต้องตกอยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษ รัฐบาลอาณานิคมได้วางนโยบาย และระบบการจัดการบริหารกิจการต่างๆ เพื่อให้ง่ายต่อการปกครอง รวมถึงการจัดการด้านศาสนาอิสลามให้มีความเป็นระบบมากขึ้น ในช่วงอาณานิคมนี้เองที่ทำให้ชาวมลายูตระหนักถึงความตกต่ำของศาสนาอิสลามในดินแดนมลายู โดยเฉพาะชาวมลายูรุ่นใหม่ที่มีโอกาสศึกษาศาสนาอิสลามในระดับสูง และออกเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามที่ตะวันออกกลาง เมื่อเดินทางกลับมายังบ้านเกิดชาวมลายูกลุ่มนี้เล็งเห็นถึงปัญหาการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของชาวมลายูและศาสนาอิสลามที่เสื่อมลง สังคมของชาวมลายูในยุคอาณานิคมมีความเปลี่ยนแปลงมากมายอันเป็นผลพวงจากนโยบายการพัฒนาในด้านต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการเมือง เศรษฐกิจ หรือสังคม เมื่อเกิดกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในโลกมุสลิม ชาวมลายูจึงรับเอาแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาเพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิตให้ดีขึ้น

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม (Islamic Revival) คือ การทบทวนความรู้ความเข้าใจในศาสนาอิสลาม โดยการยึดมั่นในหลักคัมภีร์อัลกุรอาน (Al-Quran) และหะดีษ (Hadith)¹

¹ หะดีษ เป็นการรวบรวมคำสั่งสอนและการปฏิบัติตนตามจริยวัตร ตลอดจนวิธีการดำเนินชีวิตของท่านศาสดา ตั้งแต่ท่านได้รับการแต่งตั้งจากพระเจ้าให้เป็นผู้นำศาสนของพระองค์, David Zeidan, "The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle," *Middle East Review of International Affairs*

ปรากฏการณ์ของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในสังคมมลายูเริ่มก่อตัวขึ้นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึง ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ส่งผลให้สังคมมลายูเกิดความขัดแย้งทางแนวคิดเกี่ยวกับศาสนาอิสลามของชาวมลายูสองกลุ่ม คือ ระหว่างกลุ่มที่ต้องการปฏิรูปศาสนาอิสลาม หรือ กาอุม มูดา (*Kaum Muda*) และกลุ่มอนุรักษนิยม หรือ กาอุม ตูวา (*Kaum Tua*)

กาอุม มูดา (*Kaum Muda*) หรือ กลุ่มชาวมลายูที่ต้องการปฏิรูปศาสนาอิสลามประกอบไปด้วยกลุ่มปัญญาชน และกลุ่มผู้นำศาสนาอิสลามที่ไปศึกษาศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลาง รวมทั้งผู้ที่เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่เมกกะ กลุ่มปัญญาชนและกลุ่มผู้นำศาสนาเหล่านี้เป็นผู้ที่มีแนวคิดแบบสมัยใหม่ กาอุม มูดามีความต้องการปฏิรูปศาสนาอิสลามให้มีความทันสมัยทันต่อโลกภายนอก โดยเชื่อว่าศาสนาอิสลาม วิทยาศาสตร์และความรู้สมัยใหม่แบบตะวันตกสามารถนำมาประยุกต์ให้เข้ากับศาสนาอิสลามได้โดยที่ไม่ขัดกับหลักการทางศาสนา โดยยึดถือคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษเป็นหลัก วัตถุประสงค์หลักของกาอุม มูดา มีความต้องการทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์ ขจัดความเชื่อที่แปลกปลอมและงมงายออกไป ด้วยการนำวิถีคิดของความเป็นเหตุเป็นผลตามความคิดวิทยาศาสตร์ของโลกตะวันตกสมัยใหม่² อีกทั้งกาอุม มูดาได้ตำหนิระบอบการปกครองแบบจารีตที่ไม่ได้นำหลักกฎหมายอิสลามมาใช้ในการปกครอง³ กาอุม มูดาจึงพยายามเคลื่อนไหวเพื่อปฏิรูปศาสนาอิสลาม และพยายามลดอำนาจของสุลต่านและชนชั้นนำ

5, 4 (December 2001): 26. หะดีษ ตามศัพท์แปลว่า “คำพูด” “เรื่องราว” “สิ่งใหม่” ทางวิชาการอิสลาม หมายถึง 1) คำพูดของศาสดา 2) การปฏิบัติของศาสดา 3) การกระทำของผู้อื่นที่ศาสดามีท่าทีในการรับรอง หรือ ไม่ห้าม หะดีษมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ซุนนะฮ์ (*Sunnah*), พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสาทุก อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2552), หน้า 227.

² ไพลดา ชัยศร, “ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมลายูในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 142.

³ Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.139.

มลายูที่มีอำนาจในการจัดการศาสนาอิสลามในช่วงอาณานิคมที่ไม่สามารถทะนุบำรุงศาสนาอิสลามได้เท่าที่ควร

กาอุม ตูวา (*Kaum Tua*) หรือกลุ่มอนุรักษ์นิยม โดยส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชาวมลายูชนชั้นนำ ประกอบไปด้วยสุลต่าน ผู้นำศาสนา อุลามา และบรรดาโต๊ะครูที่มีแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม กล่าวคือ บรรดาชาวมลายูชนชั้นปกครองจะนับถือศาสนาอิสลาม และเน้นการอนุรักษ์ขนบธรรมเนียมของรัฐแบบจารีต (*adat*) เอาไว้ ซึ่งมีขนบธรรมเนียมแบบจารีตบางอย่างที่ขัดแย้งกับหลักการของศาสนาอิสลามสมัยใหม่

ความขัดแย้งของชาวมลายูมีขึ้นจากความพยายามปฏิรูปศาสนาอิสลามของกาอุม มูดาที่เห็นว่าการกระทำของกาอุม ตูวา มีลักษณะของการบิดเบือนคำสอนในศาสนาอิสลามและเชื่อว่าการตีความคัมภีร์อัลกุรอาน และการสอนความรู้เกี่ยวกับศาสนาอิสลามของกาอุม ตูวาเป็นการสอนศาสนาอิสลามแบบผิดๆ ไม่ได้เป็นเนื้อแท้ตามความหมายในคำสอนของคัมภีร์อัลกุรอาน จนกระทั่งช่วงทศวรรษที่ 1920 เป็นต้นมา ความพยายามฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกาอุม มูดามีความเข้มข้นมากขึ้น และในที่สุดได้เปลี่ยนรูปเป็นการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่มีแนวคิดชาตินิยมที่ใช้ศาสนาอิสลามเป็นพลังในการขับเคลื่อน โดยที่แนวคิดของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามยังคงมีอยู่ในสังคมมลายูจนกระทั่งมาเลเซียได้รับเอกราช

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามหลังการได้รับเอกราชของมาเลเซียได้รับการผลักดันจากขบวนการดวะห์ (*Dakwah* หมายถึง แนะ หรือ ชวน ดวะห์ คือ หน้าที่ของชาวมุสลิมที่ต้องแนะนำ หรือ ชักชวนมนุษย์ทั้งมวลให้นับถือศาสนาอิสลาม)⁴ ขบวนการดวะห์ในมาเลเซียเน้นการนำหลักการของอัลกุรอานและหะดีษมาเป็นหลักการสำคัญของการดำเนินวิถีชีวิต เช่นเดียวกับกาอุม มูดา แต่ขบวนการดวะห์มีความแตกต่างที่ว่า ขบวนการดวะห์ได้รับความนิยมนมากกว่ากาอุม มูดา เนื่องจากช่วงปลายทศวรรษที่ 1960 ชาวมลายูเริ่มหันมาวิตกต่อบทบาททางเศรษฐกิจ

⁴ บาร์บารา วัตสัน อันดาया และ ลีโอนาร์ด วาย. อันดาया, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2549), หน้า 608.

และการเมืองของชาวจีนที่มีมากขึ้น ชาวมลายูจึงให้ความสำคัญกับการเคลื่อนไหวของขบวนการ
 ดาวะห์เป็นพิเศษเพื่อให้ศาสนาอิสลามเป็นอัตลักษณ์เด่นของชาวมลายู

นักวิชาการที่ศึกษากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียโดยส่วนใหญ่ใช้วิธีการแบ่ง
 ยุคก่อนและหลังการได้รับเอกราชของมาเลเซียเป็นเกณฑ์เพื่อสร้างความชัดเจนของกระแส
 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซีย โดยกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามยุคก่อนการได้รับเอกราช
 ที่ถูกกล่าวถึง คือ กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ส่วนการศึกษากระแส
 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงหลังมาเลเซียได้รับเอกราชเริ่มตั้งแต่ ค.ศ. 1957 เป็นต้นมา

งานที่ศึกษาเกี่ยวกับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียช่วงก่อนการได้รับเอกราช
 มีจำนวนหนึ่ง ซึ่งงานส่วนใหญ่ยังคงศึกษาภายใต้กรอบแนวคิดของวิลเลียม อาร์ รอฟฟ์ (William
 R. Roff) โดยเฉพาะใน *The Origins of Malay Nationalism* (ค.ศ.1967)⁵ ซึ่งเป็นงานชิ้นสำคัญที่
 กล่าวถึงศาสนาอิสลามในช่วงอาณานิคม รอฟฟ์ได้นิยามกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายา
 ว่าเป็นการปฏิรูป (Reform) โดยที่การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายามีเป้าหมายสูงสุดอยู่ที่การ
 เรียกร้องให้มีการใช้กฎหมายอิสลาม หรือ ชะริอะฮ์ (Shariah) ภายในรัฐ ตลอดจนการปรับเปลี่ยน
 โครงสร้างทางการศึกษาของศาสนาอิสลามและการขจัดความเชื่อทางไสยศาสตร์ให้หมดไป งาน
 ชิ้นนี้กล่าวถึงกาอุม มูดาและกาอุม ตูวา โดยได้เน้นกิจกรรมที่สำคัญของการเผยแพร่แนวคิด
 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกาอุม มูดา เช่น การเผยแพร่แนวคิดผ่านการสอนศาสนาอิสลามใน
 โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ หรือ มัดราซะห์ (Madrasah)⁶ การเผยแพร่แนวคิดทางสื่อ

⁵William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967)

⁶โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามสมัยใหม่ หรือ มัดราซะห์ (Madrasah) โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแบบ
 ปอเนาะ (pondok) มีความแตกต่างกันในรูปแบบการจัดการการเรียนการสอน โดยมัดราซะห์จะมีรูปแบบที่
 ชัดเจน ส่วนการเรียนการสอนแบบปอเนาะจะขึ้นอยู่กับตัวครูผู้สอน

สิ่งพิมพ์และในวรรณกรรมอื่นๆ โดยเฉพาะการเผยแพร่ในวารสารอัล-อิมาม (*Al-Imam*, ค.ศ.1906-1908) และได้กล่าวถึงปฏิกิริยาโต้ตอบจากกาอุม ตูวาในการออกวารสารเป็งงาไซ๊ะ (*Pengasah*, ค.ศ. 1918-1937) เพื่อย้ำให้ชาวมลายูมีความเชื่อมั่นต่อผู้นำศาสนาและชนชั้นนำ พร้อมทั้งได้ขยายสถาบันทางศาสนาเพื่อควบคุมการขยายตัวของกาอุม มุดาสูรัฐต่างๆมากขึ้น⁷ รอฟฟ์ได้กล่าวถึงการเสื่อมลงของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม โดยกล่าวถึงช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ชาวมลายูมีการรวมตัวกันเป็นขบวนการชาตินิยมที่ใช้ศาสนาอิสลามเป็นอุดมการณ์การเคลื่อนไหว ส่งผลให้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามค่อยๆเบาบางลง นอกจากนี้ในงานของรอฟฟ์อีกชิ้นหนึ่งคือ “*Pondoks, Madrasahs and the Production of ‘ulama’ in Malaysia*”⁸ ได้กล่าวถึงการเรียนการสอนศาสนาอิสลามในรูปแบบปอเนาะ (*pondok*) และโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่หรือ มัดราซะห์ (*madrasah*) ที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อชาวมลายู โดยช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 มัดราซะห์ค่อยๆมีการพัฒนาและมีจำนวนโรงเรียนเพิ่มขึ้น⁹ งานชิ้นนี้ของรอฟฟ์ได้ให้ความสำคัญทั้งปอเนาะและมัดราซะห์ในฐานะสถาบันที่เป็นสถานที่ผลิตอูลาม่า (*ulama*) ที่มีบทบาทในมาเลเซียช่วงหลังได้รับเอกราช นอกจากนี้ยังมีงานวิชาการที่กล่าวถึงการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงก่อนการได้รับเอกราชอยู่อีกจำนวนหนึ่ง เช่น แอนโทนี มิลเนอร์ (Anthony Milner), ไพลดาชัยศร, นิกอับดุลอาซิส บินฮายีนิกหะสัน (Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Hasan) และอาบู บาการ์ ฮัมซะห์ (Abu Bakar Hamzah) งานทางวิชาการกลุ่มนี้แสดงให้เห็นถึงความเป็นไปในสังคมมลายูโดยเน้นประสบการณ์ของชาวมลายูจากการตกเป็นดินแดนอาณานิคมอันมีผลต่อการก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม

⁷ William R. Roff, *The Origins of Malay nationalism*, p. 79.

⁸ William R. Roff, “Pondoks, Madrasahs and the Production of ‘ulama’ in Malaysia,” in *Studies on Islam and society in Southeast Asia*, (Singapore : National University of Singapore, 2009), pp.116-130.

⁹ Ibid., p.123.

งานของแอนโทนี มิลเนอร์ ใน The Invention of Politics in Colonial Malaya¹⁰ ได้กล่าวถึงแนวคิดทางการเมืองของชาวมลายูในช่วงก่อนอาณานิคมและช่วงอาณานิคมของอังกฤษ โดยเน้นแนวคิดของชนชั้นนำมลายูในสมัยอาณานิคมที่ยังคงยึดติดกับการปกครองในรูปแบบ เกอราจาอัน (*Kerajaan*) แม้ว่าในขณะนั้นเป็นสมัยอาณานิคมซึ่งรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษมีอำนาจสูงสุด โดยมิลเนอร์ได้ให้ความเห็นว่าชนชั้นนำมลายูมีความพยายามที่จะฟื้นฟูอำนาจ โดยกำหนดให้ราชา หรือ สุลต่านมีอำนาจสูงสุด ซึ่งแนวคิดดังกล่าวได้ถูกต่อต้านจากกลุ่มมุสลิมสมัยใหม่ หรือ กากูม มูดา ซึ่งเป็นกลุ่มที่พยายามเผยแพร่กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามแก่ชาวมลายู มิลเนอร์เห็นว่าแนวคิดของกากูม มูดามีการต่อต้านความพยายามฟื้นฟูแนวคิดเกอราจาอันของชนชั้นนำมลายู หรือ กากูม ตูวา ในประเด็นที่อ้างว่าตำแหน่งสุลต่านขาดความชอบธรรมเนื่องมาจากการไร้ความสามารถในการปกป้องศาสนาอิสลามและการต่อต้านแนวคิดเรื่องประชาชาติมุสลิม หรือ อุมมะ (*umma*) ทั้งนี้เนื่องมาจากแนวคิดเรื่องอุมมะเน้นความเท่าเทียมกันมุสลิมทุกคนสามารถเป็นผู้นำหรือผู้ปกครองได้ โดยไม่จำเป็นต้องมาจากการสืบทอดทางเชื้อสายหรือตระกูลใดตระกูลหนึ่ง เช่นเดียวกับงานของไพลดา ชัยศร ในวิทยานิพนธ์เรื่อง ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมาเลย์ในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941¹¹ ได้กล่าวถึง ความพยายามตั้งตัวเป็นผู้นำของคนรุ่นใหม่ในสังคมมลายูที่มีแนวคิดอิสลาม อันส่งผลกระทบต่อสถาบันสุลต่านและผู้นำศาสนาหัวเก่าที่กุมอำนาจ และมีบทบาทในการเป็นผู้นำของสังคมมลายูมาตั้งแต่สมัยจารีต

¹⁰Anthony Milner, The Invention of Politics in Colonial Malaya (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

¹¹ ไพลดา ชัยศร, “ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมาเลย์ในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547)

งานของไพลด้าได้พยายามอธิบายการก่อตัวของกลุ่มปฏิรูปศาสนาอิสลามว่ามาจากความไม่พอใจต่อชนชั้นนำมลายูมากกว่าการปกครองจากเจ้าอาณานิคม ทั้งนี้การก่อตัวของกลุ่มปฏิรูปอิสลามเป็นผลมาจากการรับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามนั่นเอง โดยกล่าวว่า ศาสนาอิสลามเป็นเครื่องมือเพื่อสร้างความเข้มแข็ง และปกป้องผลประโยชน์ของชุมชนชาวมลายูจากกลุ่มเชื้อชาติอื่น พร้อมกับเน้นย้ำให้ชาวมลายูยึดศาสนาอิสลามเป็นอำนาจสูงสุดในสังคม ขณะเดียวกันกลุ่มที่สนับสนุนแนวคิดอิสลามก็พยายามสร้างความเป็นผู้นำทางการเมือง และสังคมแทนที่สถาบันสุลต่าน¹² นอกจากนี้มีงานภาษามลายูที่แปลเป็นภาษาไทย เรื่อง วิวัฒนาการของปวงปราชญ์กัณฑ์: การก่อตัวและการพัฒนาแนวคิดอิสลามในรัฐกัณฑ์ ค.ศ. 1900-1940¹³ ได้กล่าวถึง กลุ่มอุลามาที่มีอิทธิพลในเขตโกตาบารูของรัฐกัณฑ์ ซึ่งมีกลุ่มอุลามาที่ขานรับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเหมือนกาอุม มูดาที่เคลื่อนไหวในสเตเรตส์ เซตเติลเมนต์ โดยชี้ให้เห็นถึงระบบการศึกษาศาสนาอิสลามในเขตโกตาบารู ประเด็นความขัดแย้งทางความคิดระหว่างกลุ่มผู้นำศาสนาอิสลามของโกตาบารู ขณะทำงานของอาบู บาการ์ ฮัมซะห์ ใน Al-Imam: its Role in Malay Society 1906-1908¹⁴ ได้กล่าวถึงวารสารอัล-อิมามอันเป็นเครื่องมือในการเผยแพร่แนวคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 งานชิ้นนี้มุ่งศึกษาวารสารอัล-อิมามในประเด็นการอธิบายเนื้อหาในวารสารอัล-อิมามที่นำโองการ (*ayat*) ซึ่งเป็นหลักการทางศาสนาอิสลามที่ระบุในคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษมาแสดงให้เห็นว่าหลักการของศาสนาอิสลามมีความครอบคลุมต่อการดำเนินวิถีชีวิตของมุสลิม

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 151.

¹³ นิกอับดุลอาซิส บิน ฮายีนิกะฮ์สัน, วิวัฒนาการของปวงปราชญ์กัณฑ์: การก่อตัวและการพัฒนาแนวคิดอิสลามในรัฐกัณฑ์ ค.ศ.1900-1940, แปลโดย อับดุลเลาะ ตือราโอะ (สงขลา: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรวุฒิชัยตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2542)

¹⁴ Abu Bakar Hamzah, Al-Imam: its Role in Malay Society 1906-1908 (Canterbury: University of Kent, 1981)

ผลงานวิชาการที่เกี่ยวข้องกับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังการได้รับเอกราช โดยเฉพาะการก่อตัวของขบวนการดาวะห์ในทศวรรษที่ 1950 – 1980 มีงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับประเด็นศึกษาก่อตัวของขบวนการดาวะห์ โดยสามารถแบ่งงานเหล่านี้ได้เป็นสองกลุ่ม

กลุ่มแรก คือ งานที่ให้ความสำคัญกับการฟื้นฟูศาสนาอิสลามว่ามีเหตุปัจจัยจากปัญหาภายใน โดยเฉพาะปัญหาทางเชื้อชาติในปี ค.ศ.1969 อันเป็นปัจจัยให้ชาวมลายูหันมาฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซีย ได้แก่ งานของอาหมัด ฟาซี อับดุล ฮามิด (Ahmad Fauzi Abdul Hamid) ใน “Islam in Malaysia”¹⁵ ซึ่งตีพิมพ์ในเอกสารประกอบการสัมมนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษาเรื่อง The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies: Islam in Malaysia กล่าวถึงการเติบโตของขบวนการดาวะห์ที่ก่อตัวจากปัจจัยความขัดแย้งทางเชื้อชาติในค.ศ.1969 และบทความเรื่อง “Patterns of State Interaction with Islamic Movement in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence”¹⁶ ที่แสดงให้เห็นถึงการก่อตัวของขบวนการดาวะห์จากปัญหาทางเชื้อชาติใน ค.ศ. 1969 ที่ค่อยๆเติบโตมากขึ้นในทศวรรษที่ 1980 เนื่องจากมีแรงผลักดันทางการเมือง ทั้งจากขบวนการดาวะห์ที่เป็นองค์อิสระ และจากทางรัฐบาลที่มีนโยบายส่งเสริมศาสนาอิสลามมากขึ้นในทุกๆด้าน

¹⁵ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, “Islam in Malaysia,” Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, Penang, 6 - 10 August 2007.

¹⁶ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, “Patterns of State Interaction with Islamic Movement in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence,” Southeast Asian Studies, 44, 4 (March 2007): 444-465.

ขณะที่งานของอินเดอริส เอ็นโดท (Ideris Endot) เรื่อง Tasawwur Dakwah Islamiah di Malaysia: Satu Tinjauan Awalan¹⁷ [แรงบันดาลใจของดawahอิสลามในมาเลเซีย: บทวิจารณ์เบื้องต้น] ได้กล่าวถึงการก่อตัวของขบวนการดawahในมาเลเซียเป็นผลมาจากปัจจัยภายในเช่นเดียวกัน แต่กล่าวถึงการก่อตัวของขบวนการดawah ซึ่งได้รับผลกระทบในช่วงอาณานิคมของอังกฤษ โดยกล่าวว่าอิทธิพลจากช่วงอาณานิคมได้ก่อให้เกิดการปะทะระหว่าง “ความเป็นดั้งเดิม” (*tradisional*) และ “ความสมัยใหม่” (*moden*) ที่ไหลบ่าเข้ามาตั้งแต่ช่วงอาณานิคมส่งผลให้ประเทศมาเลเซียปัจจุบันยังคงเลียนแบบการบริหารจัดการแบบตะวันตก ทำให้ชาวมลายูเลือกการเคลื่อนไหวของขบวนการดawahเข้ามาฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซีย¹⁸

กลุ่มที่สอง คือ งานที่กล่าวว่าการระส่ำการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางในทศวรรษที่ 1970 เป็นปัจจัยสำคัญของการก่อตัวของขบวนการดawah โดยเฉพาะหลังความสำเร็จของการปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979 ที่สร้างความกระตือรือร้นแก่ชาวมลายูในการรับกระแสการฟื้นฟูอิสลาม ได้แก่ บทความของมุฮัมหมัด อาบู บาการ์ (Mohamad Abu Bakar) ในบทความเรื่อง “Islamic Revivalism and Political Process in Malaysia”¹⁹ ได้เน้นปฏิสัมพันธ์ระหว่างขบวนการดawahในมาเลเซียและขบวนการดawahในตะวันออกกลางที่มีการถ่ายทอดแนวคิดการปฏิรูปศาสนาอิสลามร่วมกัน การเคลื่อนไหวของขบวนการดawahมีอิทธิพลต่อการเมืองของมาเลเซียอย่างมาก ขบวนการดawahจะมุ่งเน้นการเผยแผ่ศาสนาอิสลามและไม่มีแนวคิดที่จะยุ่งเกี่ยวกับการเมืองของมาเลเซีย ทำให้ขบวนการดawahมีผลต่อความคิดของชาวมลายู เช่นเดียวกับบทความของซิมอน บาร์ราคลัฟ (Simon Barraclough) เรื่อง “Managing the

¹⁷ Ideris Endot, Tasawwur Dakwah Islamiah di Malaysia: Satu Tinjauan (Malaysia: Al-Rahmaniah, 1988)

¹⁸ Ibid., pp.36-38.

¹⁹ Mohamad Abu Bakar. “Islamic Revivalism and Political Process in Malaysia,” Asian Survey, 21, 10 (October, 1981): 1040-1059.

Challenges of Islamic Revival in Malaysia”²⁰ และงานของฮุซซัน มูตาลิบ (Hussin Mutalib) เรื่อง Islam in Malaysia: from Revivalism to Islamic State?²¹ ที่กล่าวถึงการเข้ามาของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางมีอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องรัฐอิสลามของมาเลเซีย โดยกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของขบวนการดawah ส่งผลต่อความคิดของชาวมลายูให้ความต้องการเปลี่ยนแปลงสังคมมาเลเซียโดยเน้นศาสนาอิสลามเป็นสำคัญต่อการจัดการบริหารด้านต่างๆในประเทศมาเลเซีย

นอกจากนี้ในงานของของอับดุล อซิซ มุฮัมหมัด ซิน (Ab. Aziz Mohd. Zin) ใน Pengantar Dakwah Islamiah²²[การแนะนำดาวะห์อิสลาม] ได้กล่าวถึงประวัติการเข้ามาของขบวนการดาวะห์ในมาเลเซีย โดยแบ่งขบวนการดาวะห์เป็นสองรูปแบบ คือ ขบวนการดาวะห์ของรัฐบาล คือ สถาบันดาวะห์แห่งมาเลเซีย (*Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia*) ซึ่งมีบทบาทและอำนาจในการควบคุมแนวทางการเผยแพร่ศาสนาอิสลามของขบวนการดาวะห์เอกชน²³ ขบวนการดาวะห์ของเอกชนได้แก่ องค์กรการเคลื่อนไหวของเยาวชนมุสลิมในประเทศมาเลเซีย หรือ ABIM (*Angkatan Belia Islam Malaysia*), องค์กรจามาอัต ตับลีห์ (*Jamaat Tabligh*) และองค์กรดาร์ลุ อัลฆาม (*Darul Arqam*)

สำหรับวิทยานิพนธ์เล่มนี้มีความต้องการอธิบายกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งสองช่วงเวลา คือ ช่วงก่อนการได้รับเอกราชและหลังการได้รับเอกราช ในงานของรอฟฟ์ (William R.

²⁰ Simon Barraclough. “Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective,” *Asian Survey*, 23, 8 (August, 1983): 958-975.

²¹ Hussin Mutalib, Islam in Malaysia: from Revivalism to Islamic State? (Singapore: Singapore Press, 1993)

²² Ab. Aziz Mohd. Zin, Pengantar Dakwah Islamiah (Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 1997)

²³ *Ibid.*, pp.180-183.

Roff) เรื่อง “Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s- 1990s : Exemplars, Institutions, and Vectors”²⁴ ได้กล่าวถึงการเกิดอิสลามาภิวัตน์ในมาเลเซียในช่วงก่อนและหลังการได้รับเอกราช รอฟฟ์ได้เสนอแนวคิดเรื่อง “แบบแผน” ของกระแสอิสลามาภิวัตน์ (Islamization)²⁵ อย่างน่าสนใจว่า กระแสอิสลามาภิวัตน์ในมาเลเซียเกิดจากกลุ่มปฏิรูปศาสนาอิสลามมาตั้งแต่ช่วงอาณานิคมของอังกฤษ ซึ่งเริ่มจากการทบทวนมาตการต่างๆ ของกฎหมายอิสลาม (Muhammadan law) ในช่วง ค.ศ. 1880 และ ค.ศ.1890 เพื่อส่งเสริมความเคร่งครัดตามหลักการ

²⁴William R. Roff, “Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors,” *Journal of Islamic Studies* 9, 2 (1998): 210-228.

²⁵ Islamization หรือ อิสลามาภิวัตน์ในภาษาไทยครั้งแรกใช้อิสลามนุวัตร โดยมีนักวิชาการไทย ชาฟีอี บารู ได้ให้ความหมายของอิสลามาภิวัตน์ว่าหมายถึง การเข้ามาหรือการแผ่ถึงของศาสนาอิสลาม, ชาญูวิทฺย เกษตรศิริและกาณี ละอองศรี (บรรณารักษ์), “อิสลามาภิวัตน์ในอุษาคเนย์,” ใน โลกของอิสลามและมุสลิม: ในสยามประเทศไทย-อุษาคเนย์-เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทยและมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2552), หน้า 75. นอกจากนี้มีการใช้คำไทยคำอื่นในการอธิบายความหมายของคำว่า Islamization หมายถึงการเปลี่ยนแปลงหรือการปรับเปลี่ยนลักษณะของสิ่งหนึ่งสิ่งใด ไม่ว่าจะเป็นองค์ความรู้ วิธีคิด การเรียนการสอน วิธีชีวิต ระเบียบกฎเกณฑ์ ตลอดจนสภาพ หรือ วัฒนธรรม โรงเรียนในมิติต่างๆ ให้สอดคล้องกับหลักคำสอนอิสลาม คุณธรรม จริยธรรม และค่านิยมอิสลาม โลกทัศน์อิสลามและองค์ความรู้ในทัศนะอิสลาม ซึ่งได้ปฏิบัติเป็นแบบอย่างโดยท่านศาสนทูตมุฮัมมัดและบรรดาสาวกของท่าน ตลอดจนนักปราชญ์มุสลิมที่ยึดมั่นในแนวทางอิสลามที่เที่ยงตรง ในภาษาไทยไม่ได้มีการบัญญัติคำศัพท์ขึ้นอย่างเป็นทางการ คำศัพท์ที่ใช้แทนความหมายในภาษาอังกฤษ เช่น “อิสลามานุวัตร” “อิสลามาภิวัตน์” “การปรับเปลี่ยนสู่อิสลาม” “การเปลี่ยนไปสู่อิสลาม” “การทำตามคำสอนอิสลาม” “การทำให้เป็นอิสลาม” เป็นต้น, ซอลีฮะห์ หะยีสะมะแอและคนอื่นๆ, การจัดการเรียนการสอนแบบบูรณาการโดยใช้กระบวนการอิสลามานุวัตรในโรงเรียนมัธยมศึกษาของประเทศมาเลเซีย: รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ (ยะลา: มหาวิทยาลัยอิสลามยะลา, 2552), หน้า 9.

ของศาสนาอิสลามตามอำนาจการบริหารของชนชั้นนำมลายูที่ขึ้นตรงต่อสุลต่าน²⁶ ในเวลาต่อมา มีประเด็นการเรียกร้องการเรียนการสอนศาสนาอิสลามในรูปแบบมัตราชะห์ โดยกลุ่มจาวี เปอรานากัน (Jawi Peranakan) จนกระทั่งในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ค.ศ. 1941-1945 พลวัตของศาสนาอิสลามของชนชั้นนำมลายู และการเคลื่อนไหวทางสังคมของของชาวมลายูมีการเปลี่ยนแปลงเป็นองค์การทางการเมืองและลัทธิชาตินิยมมลายู²⁷ กระแสอิสลามาภิวัตน์ที่เกิดขึ้นในช่วงอาณานิคมมีผลต่อการกำหนดรูปแบบของศาสนาอิสลามในมาเลเซียช่วงหลังเอกราช ไม่ว่าจะเป็นการร่างรัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ. 1957 ที่ยังคงให้ความสำคัญกับสถาบันสุลต่านเพื่อปกป้องสิทธิของชาวมลายูและศาสนาอิสลาม โดยมีประมุขของประเทศ (*Yang di-Pertuan Agong*) เป็นผู้มียอำนาจสูงสุด นอกจากนี้ช่วงปลายทศวรรษที่ 1960 รัฐบาลมาเลเซียได้ให้การสนับสนุนการเรียนการสอนทางศาสนาอิสลามมากขึ้น รวมถึงพรรคการเมืองที่เน้นศาสนาอิสลามโดยตรงอย่างพรรคปาส (Pan-Malaysian Islamic Party-PAS) และพรรคอัมโน (United Malays National Organization-UMNO) ที่มีนโยบายอุปถัมภ์ศาสนาอิสลาม²⁸ กระแสอิสลามาภิวัตน์ได้ทวีความชัดเจนมากขึ้น โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษที่ 1970-1980 ซึ่งเป็นช่วงเฟื่องฟูของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยมีแรงกระตุ้นจากเหตุการณ์สำคัญในโลกมุสลิม เช่น การปฏิวัติศาสนาอิสลามในอิหร่าน ค.ศ. 1979²⁹ จะเห็นได้ว่าบทบาทของกาอุม ตูวาและรัฐบาลมาเลเซียหลังได้รับเอกราชมีการตอบรับกระแสอิสลามาภิวัตน์ด้วยการให้ความสำคัญกับการบัญญัติกฎหมายอิสลามในแต่ละรัฐของมาเลเซีย และการอ้างไว้ซึ่งสถานะของชนชั้นนำมลายูเพื่อปกป้องสถานะของชาวมลายูส่วนการเคลื่อนไหวทางสังคมของกาอุม มูดาและขบวนการดาวะห์ช่วงหลังการได้รับเอกราชเน้น

²⁶ William R. Roff, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors," *Journal of Islamic Studies*, p. 212.

²⁷ *ibid.*, p. 215.

²⁸ *ibid.*, pp. 216-218.

²⁹ *ibid.*, p. 218.

การเคลื่อนไหวด้านการเรียนการสอนศาสนาอิสลามเพื่อเป็นแหล่งผลิตมุสลิมให้มีแนวคิดสมัยใหม่ นอกจากนี้ร็อฟฟ์ได้อธิบายถึงการเคลื่อนไหวของกาอุม หมายความว่าพลังน้อยกว่าขบวนการดาวะห์ ในช่วงหลังได้รับเอกราช เนื่องจากการดำเนินการของกาอุม ภูตามีความเคลื่อนไหวทางศาสนาที่มีความสัมพันธ์กับต่างชาติมาตั้งแต่ต้นจึงทำให้ถูกจับตามองจากทางรัฐบาลอาณานิคม และกาอุม ตูวามาโดยตลอด แต่สำหรับขบวนการดาวะห์เน้นวิธีการเคลื่อนไหวโดยการนำศาสนาอิสลามมาปรับปรุงวิถีชีวิตของมุสลิมมากกว่าความพยายามเปลี่ยนโครงสร้างทางการเมืองของชนชั้นนำมลายู ทำให้ขบวนการดาวะห์มีการเติบโตมากกว่ากาอุม ภูตาดำเนินคริสต์ศตวรรษที่ 20

อย่างไรก็ตามการศึกษากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียยังไม่มีงานทางวิชาการที่ศึกษาประเด็นของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในลักษณะที่เป็นความต่อเนื่องกันของการเคลื่อนไหวทั้งกาอุม ภูตาดำเนินก่อนเอกราช และขบวนการดาวะห์ในช่วงหลังการได้รับเอกราช

วิทยานิพนธ์เรื่อง “กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนและหลังได้รับเอกราช” เสนอความสำคัญของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งช่วงก่อนและหลังเอกราช ซึ่งอิทธิพลอย่างยิ่งต่อลักษณะทางสังคมและอัตลักษณ์ของชาวมลายู ผู้ศึกษามีความเห็นว่าคุณลักษณะของศาสนาอิสลามในมาเลเซียทั้งในช่วงก่อนและหลังเอกราชมีลักษณะเฉพาะ กล่าวคือ ชาวมลายูบางส่วนในมาเลเซียยังคงยึดติดกับอาดัต (*adat*) หรือ ขนบธรรมเนียมประเพณีแบบจารีต อันเนื่องมาจากแนวคิดของชาวมลายูถูกปลูกฝังความสำคัญของอัตลักษณ์มลายูทั้งที่เป็นอาดัตและศาสนาอิสลามไว้ควบคู่กัน ชาวมลายูรุ่นใหม่จึงนำกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาปรับปรุงศาสนาอิสลาม และวิถีชีวิตของชาวมลายูให้ถูกตามหลักการของศาสนาอิสลามสมัยใหม่ โดยกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้เป็น “แบบแผน” ของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังได้รับเอกราช การก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราชได้รับอิทธิพลมาจากกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในตะวันออกกลาง และมีปัญหาทางเชื้อชาติร่วมด้วย โดยช่วงก่อนการได้รับเอกราช คือ ปัญหาทางเชื้อชาติในทศวรรษที่ 1920 – 1930 ส่วนช่วงหลังได้รับเอกราช คือ ช่วงเหตุการณ์จลาจลทางเชื้อชาติใน ค.ศ.

1969 เป็นตัวกระตุ้นให้ชาวมลายูตอบรับต่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเพื่อเป็นหนทางในการปรับปรุงคุณภาพชีวิตของชาวมลายูให้ทัดเทียมกับพลเมืองเชื้อชาติอื่นในทุกๆด้าน

อย่างไรก็ตามอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา มีพลังน้อยกว่าขบวนการดาวะห์ เนื่องจาก อิทธิพลกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกาอุม มูดาทำการเคลื่อนไหวอยู่ในเขต สเตรตส์ เซตเติลเมนต์ และสมาชิกส่วนใหญ่ของกาอุม มูดาเป็นกลุ่มชาวมลายูลูกผสม เช่น กลุ่ม จาวี เปอรานากัน (ชาวมลายู-อินเดีย หรือ ชาวมลายู-อาหรับ) อีกทั้งข้อเรียกร้องของกาอุม มูดา มีความต้องการลดสถานะของชนชั้นนำมลายูลง ทำให้กาอุม มูดาถูกต่อต้านจากชนชั้นนำมลายูและ รัฐบาลอาณานิคม ส่วนการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ได้รับความนิยมนอกจากชาวมลายู อย่างมาก เนื่องจากขบวนการดาวะห์ให้การส่งเสริมอัตลักษณ์ของชาวมลายู โดยเฉพาะการทำให้ ศาสนาอิสลามเป็นอัตลักษณ์เด่นและแตกต่างจากพลเมืองมาเลเซียเชื้อชาติอื่น

1.2 ขอบเขตการศึกษา

ผู้ศึกษาได้กำหนดเวลาในการศึกษาโดยแบ่งเป็นสองช่วง คือ ช่วงก่อนมาเลเซียได้รับเอกราชระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 20 ถึงช่วงก่อนการได้รับเอกราช (ค.ศ. 1957) และช่วงหลังมาเลเซียได้รับเอกราช ถึงทศวรรษที่ 1980 โดยช่วงก่อนการได้รับเอกราชศึกษาเฉพาะเขตการปกครองที่เป็นสเตรตส์ เซตเติลเมนต์ (Straits Settlements) รัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ (Federated Malay States) และรัฐมลายูนอกสหพันธ์ (Unfederated Malay States) ส่วนมาเลเซียหลังได้รับเอกราชศึกษาเฉพาะมาเลเซียตะวันตก ทั้งนี้การพัฒนาของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามถึงแม้จะมีลักษณะกระจายตัวทั่วทั้งดินแดนมลายู แต่การกระจายตัวนั้นมีข้อจำกัดบางอย่าง ส่งผลให้กระแสการฟื้นฟูอิสลามมีลักษณะที่แตกต่างกันทั้งในเรื่องของเวลาและพื้นที่

1.3 วัตถุประสงค์

1. ปัจจัยและเงื่อนไขการก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราช
2. เปรียบเทียบกำเนิด อุดมการณ์ และการเคลื่อนไหวของกลุ่มปฏิรูปศาสนาอิสลามสองกลุ่ม ได้แก่ กลุ่มกาอุม มูดา (*Kaum Muda*) ในช่วงก่อนมาเลเซียได้รับเอกราช และกลุ่มดาวะห์ (Dakwah) ในช่วงหลังจากมาเลเซียได้รับเอกราช
3. ผลกระทบของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามต่อสังคมมาเลเซียทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราช

1.4 สมมติฐาน

1. การก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซีย เป็นผลมาจากกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในโลกมุสลิม และการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองในมาเลเซีย
2. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียช่วงก่อนการได้รับเอกราช เน้นการปรับตัวเพื่อตอบรับอารยธรรมตะวันตกและความต้องการปฏิรูปการปกครองแบบจารีต ในขณะที่ช่วงหลังการได้รับเอกราช เป็นปฏิกิริยาตอบโต้อารยธรรมตะวันตกและความต้องการสร้างอัตลักษณ์มลายูให้เด่นชัดขึ้น
3. กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกลุ่มกาอุม มูดา และกลุ่มดาวะห์ มีผลกระทบต่อสังคมและการเมืองในมาเลเซียอย่างสำคัญ การเคลื่อนไหวของกลุ่มกาอุม มูดาเป็นปัจจัยหนึ่งที่น่าไปสู่การก่อตัวของขบวนการชาตินิยม ส่วนการเคลื่อนไหวของกลุ่มดาวะห์มีส่วนทำให้อัตลักษณ์มลายู (Malayness) มีความเข้มแข็งมากขึ้น

1.5 นิยามศัพท์

คำว่า “คาบสมุทรมลายู” ที่ใช้ในงานชิ้นนี้หมายถึงพื้นที่ในคาบสมุทรมลายูและดินแดนใกล้เคียงก่อนการสถาปนาระบบอบาณานิคม ส่วนคำว่า “มลายา” ใช้เมื่อกล่าวถึงพื้นที่อาณานิคมของอังกฤษ และคำว่า “มาเลเซีย” ใช้เมื่อกล่าวถึงพื้นที่ของประเทศมาเลเซียหลังการได้รับเอกราช

คำว่า “มลายู” ใช้เมื่อกล่าวถึงมุสลิมที่มีเชื้อสายมลายู และคำว่า “อัตลักษณ์มลายู” (Malayness) หมายถึงมิติทางชาติพันธุ์ของชาวมลายูที่เกี่ยวข้องกับภาษามลายู ศาสนาอิสลาม ขนบธรรมเนียมและวัฒนธรรมมลายูตามแบบจารีต

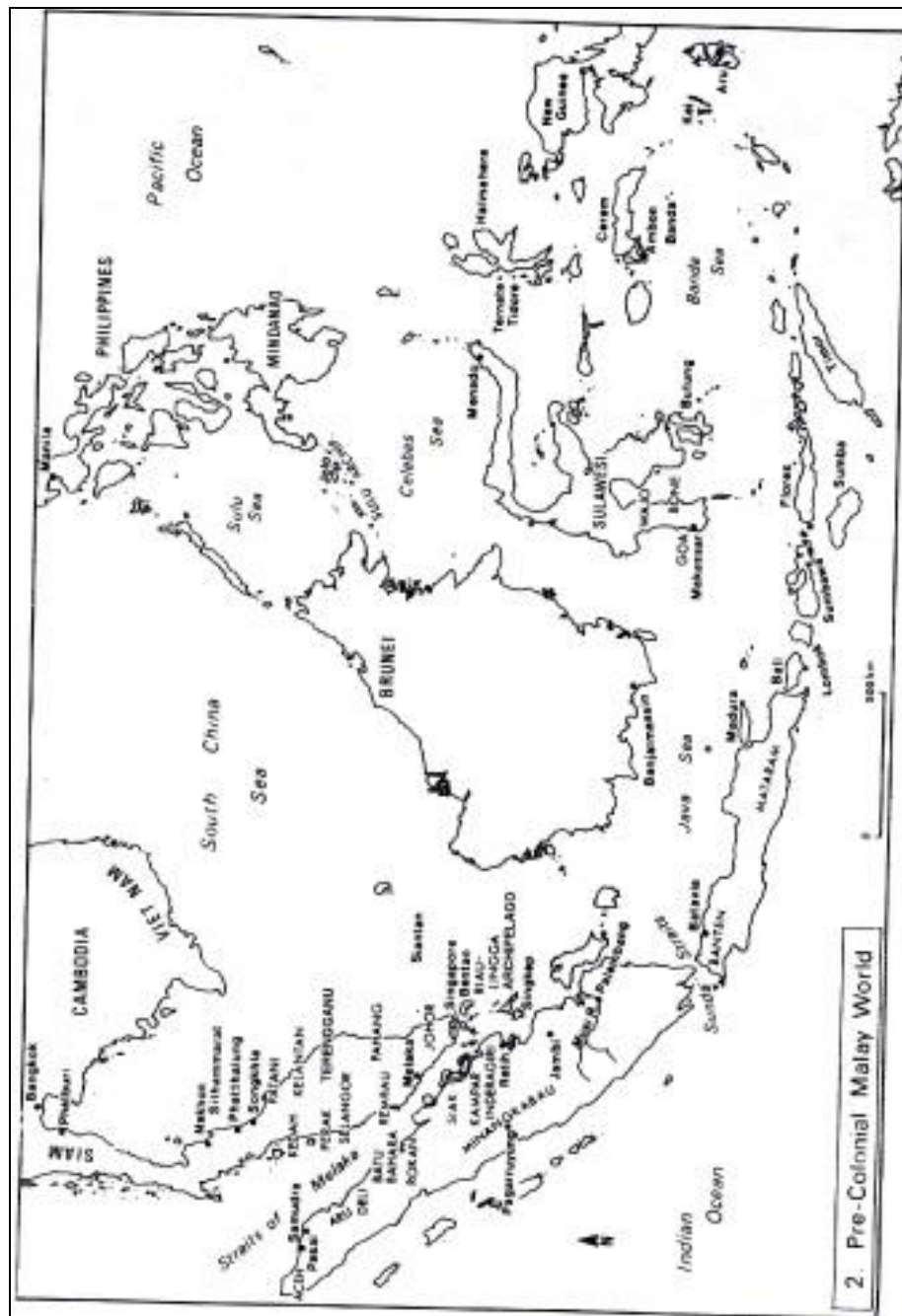
คำว่า “อิสลามาภิวัตน์” ใช้แทนคำ “Islamization” ในภาษาอังกฤษ

1.6 ผลที่คาดว่าจะได้รับ

1. เข้าใจปัจจัยและเงื่อนไขการก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราช

2. เข้าใจกำเนิด อุดมการณ์และการเคลื่อนไหวของกลุ่มกาอุม มูดาในช่วงก่อนมาเลเซียได้รับเอกราชและกลุ่มดาวะหีในช่วงหลังมาเลเซียได้รับเอกราช

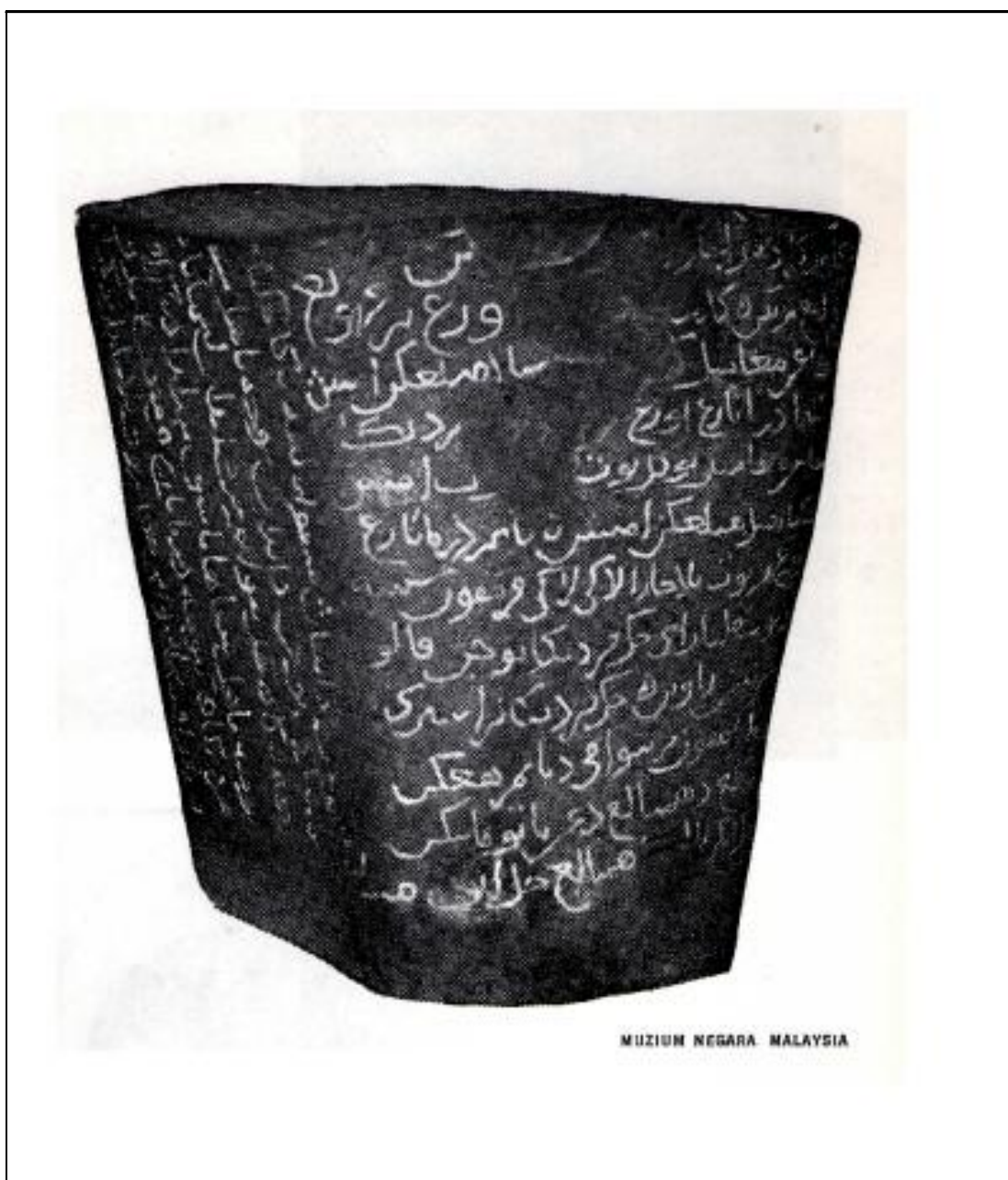
3. เข้าใจผลกระทบของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่มีต่อสังคมและการเมืองมาเลเซีย



รูปที่ 1 แผนที่โลกมลายูก่อนยุคอาณานิคม ที่มา: Watson Andaya and Leonard Y. Andaya. *A history of Malaysia* (Hampshire: Palgrave, 2001), p. xix.



รูปที่ 2 แผนที่คาบสมุทรมาลายู ที่มา: Watson Andaya and Leonard Y. Andaya, *A History of Malaysia*, (Hampshire: Palgrave, 2001), p. xx.



รูปที่ 3 รูปศิลาจารึกทรงกานู ที่มา: N. J. Ryan, The Making of Modern Malaysia and Singapore: a History from Earliest Times to 1966, 4th ed. (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), p. --

บทที่ 2

ศาสนาอิสลามยุคก่อนอาณานิคมและยุคอาณานิคมก่อนการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม

ศาสนาอิสลามในยุคก่อนอาณานิคมมีลักษณะของการปะปนทางวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นแบบจารีต หรือ อาดัต (*adat*) ซึ่งเป็นผลพวงมาจากการเผยแพร่ศาสนาอิสลามในระยะแรก ถึงแม้เวลาต่อมาความยิ่งใหญ่ของอาณาจักรมะละกาจะมีส่วนทำให้การรับศาสนาอิสลามขยายพื้นที่เข้ามาในคาบสมุทรมลายูและดินแดนใกล้เคียงมากขึ้น แต่ไม่ปรากฏว่าการจัดการด้านการบริหารของรัฐมลายูมีการนำศาสนาอิสลามเข้ามาเป็นส่วนสำคัญ ต่อมาเมื่อรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษเข้ามาปกครองมลายา (British Malaya) การจัดการเรื่องที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม และวัฒนธรรมมลายูยังคงอยู่ในอำนาจการจัดการของชนชั้นนำมลายู โดยศาสนาอิสลามยุคอาณานิคมก่อนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมีอิทธิพลต่อความคิดของชาวมลายูมากขึ้น แต่การดำเนินวิถีชีวิตของมลายูยังคงมีการปะปนของอาดัตที่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลาม

2.1 ศาสนาอิสลามยุคก่อนอาณานิคม

ศาสนาอิสลามได้เข้ามาในคาบสมุทรมลายูราวคริสต์ศตวรรษที่ 13 ถึง คริสต์ศตวรรษที่ 14¹ โดยมีหลักฐานการอ้างอิงถึงชุมชนมุสลิมในสมัยจารีตเป็นบันทึกเรื่องราวของมาร์โคโปโล ระบุว่า

¹ William R. Roff, "Pondoks, Madrasahs and the Production of 'ulama' in Malaysia," in *Studies on Islam and society in Southeast Asia*, (Singapore : National University of Singapore, 2009), p.117.

ค.ศ. 1292 บันทึกว่าเมือง Ferlak ในสุมาตราตอนเหนือได้นับถือศาสนาอิสลามแล้ว² และศิลาจารึกตรังกานู (The Terengganu Stone) แต่ไม่ได้มีการระบุปีที่จารึกอย่างชัดเจน โดยระบุ ค.ศ. 1303 หรือ ค.ศ. 1387 ได้ระบุข้อความกฎหมายจากพระเจ้า เรื่องเกี่ยวกับหนี้สินและบทลงโทษในเรื่องการเป็นพยานเท็จ และการล่องละเมิดประเวณี³ ศาสนาอิสลามได้รับอิทธิพลมาจากพ่อค้าชาวอาหรับ และอินเดียที่เข้ามาทำการค้าในคาบสมุทรมลายู สันนิษฐานว่าพ่อค้ามุสลิมจากอินเดียมีส่วนในการแนะนำชาวมลายูให้เลื่อมใสในศาสนาอิสลาม เนื่องจากรูปแบบวัฒนธรรมจารีตในคาบสมุทรมลายูก่อนหน้านี้นี้มีการรับวัฒนธรรมจากอินเดียเข้ามาแล้ว เมื่อชาวอินเดียนำศาสนาอิสลามเข้ามาเผยแพร่ทำให้ชาวมลายูหันมารับศาสนาอิสลามโดยง่าย แต่อย่างไรก็ตาม กระบวนการที่ทำให้ชาวพื้นเมืองหันมานับถือศาสนาอิสลามนั้นยังไม่ชัดเจน เนื่องด้วยการติดต่อระหว่างชาวพื้นเมืองและพ่อค้าชาวมุสลิมแถบอาหรับและอินเดียเป็นไปในลักษณะทางการค้า ซึ่งพ่อค้าเหล่านี้มีบทบาทเป็นครั้งคราวในการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม ซึ่งคาดว่าในระยะแรกการเผยแพร่ศาสนาอิสลามไม่มีการเรียนรู้เรื่องใดๆเกี่ยวกับหลักคำสอนของศาสนา แต่มีเพียงการรับรู้ทัศนคติ ค่านิยมและวิถีการดำเนินชีวิต⁴

ช่วงแรกการรับศาสนาอิสลามของชาวมลายูเกิดจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างการแต่งงานของชาวมลายูกับพ่อค้ามุสลิมชาวอาหรับ หรืออินเดีย ไม่ใช่การรับศาสนาอิสลามจากผู้รู้ทางศาสนาทำให้การรับศาสนาอิสลามของชาวมลายูในช่วงต้นมีเพียงการพบหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมฝังศพเท่านั้นที่แสดงความชัดเจนว่ามีชาวมลายูที่เริ่มรับศาสนาอิสลามแล้ว

²Herry Jindrick Benda and John A. Larkin, The World of Southeast Asia: Selected Historical Readings (New York: Harper & Row, 1967), pp.12-13.

³ บาร์บารา วัตสัน อันดาญา และ ลีโอนาร์ด วาย. อันดาญา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์ (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2549), หน้า 90.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 89.

ต่อมาในสมัยของอาณาจักรมะละกา ศาสนาอิสลามมีอิทธิพลมากขึ้น โดยเฉพาะในราชสำนัก ความยิ่งใหญ่ของอาณาจักรมะละกา ส่งผลให้มีการขยายตัวของศาสนาอิสลามทั่วทั้งคาบสมุทรมลายูควบคู่ไปกับการค้าที่เจริญรุ่งเรือง ใน ค.ศ. 1414 พบว่าศาสนาอิสลามได้เข้ามาอย่างแพร่หลายในอาณาจักรมะละกา โดยปรากฏเป็นการจัดตั้งประชาคมการค้ามุสลิมในอาณาจักรมะละกา⁵ การเข้ามาของศาสนาอิสลามในยุคสมัยความรุ่งเรืองของอาณาจักรมะละกา และรัฐมลายูอื่นๆ ในยุคจารีตนั้นเป็นไปด้วยเหตุผลทางการเมือง และการสร้างพันธมิตรทางการค้า ทำให้การรับศาสนาอิสลามมีนัยอื่นมากกว่าเป็นการรับศาสนาอิสลามตามความศรัทธา อย่างไรก็ตาม อาณาจักรมะละกามีส่วนสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงด้านการรับศาสนาอิสลามในสังคมมลายู การรับศาสนาอิสลามในคาบสมุทรมลายูอาศัยลักษณะการเป็นเมืองท่า และกิจกรรมทางการค้าเป็นตัวกระตุ้นให้ศาสนาอิสลามแผ่กระจาย นอกจากนี้อิทธิพลของชนชั้นนำมลายูยังเป็นส่วนสำคัญต่อกระบวนการรับศาสนาอิสลามของชาวมลายู ทำให้ศาสนาอิสลามสามารถหยั่งรากลึกในคาบสมุทรมลายูได้ดี⁶ อย่างไรก็ตาม สภาพสังคมมลายูในขณะนั้นยังคงเต็มไปด้วยร่องรอยความเชื่อทางไสยศาสตร์ อิทธิพลของการนับถือผี ตลอดจนอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์ ฮินดู และศาสนาพุทธที่เข้ามาาก่อนหน้านี้ ไม่ว่าจะแฝงอยู่ในพิธีกรรมเกี่ยวกับการตั้งครุฑ การแต่งงาน การคลอด การสวมเครื่องรางต่างๆ ฯลฯ⁷ สิ่งต่างๆ เหล่านี้ผูกพันกับวิถีชีวิตของชาวมลายูจนกลายเป็นขนบธรรมเนียมและวัฒนธรรมมลายูดั้งเดิม หรือ อาดัต (*adat*) ที่ยังลึกในวิถีชีวิตของชาวมลายู ถึงแม้ชาวมลายูเหล่านั้นจะหันมานับถือศาสนาอิสลามแล้วก็ตาม

⁵ N. J. Ryan, *A History of Malaysia and Singapore* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1976), p. 22.

⁶ จรัญ มะลูลีม, “อิทธิพลของศาสนาอิสลามในสังคมมาเลย์,” ใน *วิกฤตการณ์มาเลเซีย: เศรษฐกิจการเมือง-วัฒนธรรม*, อุกฤษฏ์ ปัทมานันท์ และ ชบา จิตต์ประทุม, บรรณาธิการ. (กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542), หน้า 89.

⁷ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, “Islam in Malaysia,” Paper presented at *The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies*, Penang, 6 - 10 August 2007, p.11

ศาสนาอิสลามในสังคมมลายูยุคก่อนอาณานิคมมีลักษณะขัดแย้งระหว่างศาสนาอิสลามกับอาดัต เนื่องมาจากการเผยแพร่ศาสนาอิสลามบนคาบสมุทรมลายูมาจากลัทธิซุฟี⁸ (Sufism) ซึ่งรุ่งเรืองอยู่ที่อาเจะห์ (Aceh) ในศตวรรษที่ 16 และ 17 ลัทธิซุฟีเป็นสาขาหนึ่งของศาสนาอิสลามที่เน้นความลึกซึ้งซึ่งเข้ากันได้กับความเชื่อดั้งเดิมก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลาม⁹ อย่างไรก็ตาม การเผยแพร่ศาสนาอิสลามจากอูลาม่า (ulama) ที่มีเน้นแนวทางตามลัทธิซุฟีให้ความสำคัญกับการศรัทธาต่อพระเจ้าเป็นอันดับแรก¹⁰ ลัทธิซุฟีไม่ได้เข้มงวดกับการบังคับให้ละทิ้งความเชื่อของอาดัตดั้งเดิม ซึ่งหลักการของลัทธิซุฟีบางอย่างสามารถเข้ากันได้กับแนวคิดของฮินดู¹¹ หรือแม้แต่อาดัตของชาวมลายู รูปแบบของลัทธิซุฟีในคาบสมุทรมลายูได้รับอิทธิพลมาจากการเผยแพร่ศาสนาอิสลามจากอินเดีย มุสลิมจำนวนหนึ่งเชื่อว่าลัทธิซุฟีมีในบทบัญญัติของศาสนานาอิสลามอยู่แล้ว

⁸ ซุฟี ตามคำศัพท์หมายถึงบุคคลที่สวมเสื้อผ้าเก่าๆ ลัทธิซุฟี หมายถึงการบำเพ็ญตนเพื่อความบริสุทธิ์ เป็นผู้มีกำลังจิตสูงสามารถอดทนต่อความย่ำแย่และแยกตัวเองออกจากความสุขทางโลกได้และบำเพ็ญตนเพื่อรำลึกถึงอัลลอฮ์, สารานุกรมอิสลาม, (กรุงเทพฯ: เสี่ยงมการพิมพ์, 2513), หน้า 10. นอกจากนี้ราชบัณฑิตยสถานได้ให้ความหมายของซุฟี ว่า คำนี้ใช้ในความหมาย 2 ประการ 1) หมายถึงบุคคล 2) หมายถึงแนวความเชื่อและปฏิบัติที่บุคคลยึดถือ ซึ่งเกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ศาสนาอิสลาม มีลักษณะเน้นการขัดเกลาจิตใจ ตัดการหมกมุ่นในเรื่องโลก เพื่อเข้าถึงพระเจ้า เป็นลักษณะเด่นเฉพาะต่างหากจากแนวอิสลามแบบศาสนศาสตร์ (อิบลูกะลาม) ที่เน้นการใช้เหตุผลเป็นหนทางในการเข้าถึงพระเจ้า และแนวอิสลามที่เน้นการปฏิบัติชะรีอะฮ์หรือบัญญัติที่เน้นการควบคุมความประพฤติภายนอกของบุคคล ซุฟีในลักษณะที่เป็นแนวทางความเชื่อ และปฏิบัติยังมีคำเรียกในภาษาอาหรับว่า ตะเซาลูฟ ซุฟียะฮ์ ภาษาอังกฤษเรียกว่า Islamic Mysticism ซุฟีเป็นเรื่องที่นักวิชาการมีความเห็นแตกต่างกันมากทั้งเรื่องความหมายของคำ กำเนิด และสภาพ, พจนานุกรมศัพท์ศาสนา สากล อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, 2552), หน้า 544.

⁹ บาร์บารา วัตสัน อันดายา และ ลีโอนาร์ด วาย. อันดายา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, หน้า 89.

¹⁰ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p.18.

¹¹ Richard O. Winstedt, The Malay Magician Being Shaman, Saiva and Sufi, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1982), p.74.

โดยมุสลิมกลุ่มนี้เชื่อว่าศาสนาอิสลามของชาวมลายูรับมาจากมิชชันนารีชาวอินเดียที่มีการผสมผสานความเชื่อระหว่างวัฒนธรรมฮินดู และความเชื่อเรื่องวิญญาณร่วมด้วย¹² สภาพสังคมมลายูเช่นนี้ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลามที่สะท้อนให้เห็นถึงการประสานความแตกแยกของหลักการปรัชญาทางศาสนาอิสลาม (syncretism) ระหว่างอาดัตกับศาสนาอิสลาม¹³ แต่ในอีกแง่หนึ่งสังคมมลายูได้แสดงพลังเข้มแข็งของอาดัตที่มีอิทธิพลมากกว่าศาสนาอิสลามในช่วงยุคก่อนอาณานิคม การรับศาสนาอิสลามตามแบบลัทธิซูฟีจึงมีลักษณะที่ปะปนกันของอาดัตที่มีอยู่ในสังคมก่อนหน้า

ในแง่โครงสร้างทางการเมืองก่อนยุคอาณานิคม ศาสนาอิสลามถูกนำมาใช้ในสังคมมลายูในลักษณะของการเลือกรับเพียงบางหลักการมาปฏิบัติเท่านั้น ส่งผลให้ศาสนาอิสลามไม่ได้มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมืองของรัฐมลายูมากนัก ทั้งนี้เนื่องมาจากการเผยแพร่ศาสนาอิสลามจากลัทธิซูฟีมิได้หวังผลที่จะเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมืองของรัฐมลายูแต่อย่างใด อิทธิพลของศาสนาอิสลามมีเพียงการเปลี่ยนแปลงอาดัตบางอย่างเท่านั้น ตัวอย่างเช่น อิทธิพลของศาสนาอิสลามต่อแนวคิดสถานะของราชา ทั้งนี้ เนื่องมาจากวิธีการเผยแพร่ศาสนาอิสลามของลัทธิซูฟีเน้นการเผยแพร่ศาสนาอิสลามแก่ชนชั้นนামลายู ด้วยเหตุผลที่ต้องการให้ศาสนาอิสลามสร้างความมั่นคงให้รัฐมลายู สถานะของศาสนาอิสลามในทางการเมืองการปกครองจึงถูกนำมาใช้ในการสนับสนุนและส่งเสริมสถานะของราชา โดยปรับเปลี่ยนความเชื่อเรื่องเทวราชา (devaraja) หรือ การที่ราชาเป็นร่างหนึ่งของพระอินทร์ที่จุติลงมาเกิดเป็นกษัตริย์ตามแนวคิดของฮินดู-พุทธที่มีอยู่เดิมเปลี่ยนเป็นสุลต่านที่มีสถานะเป็น “เงาของพระเจ้าบนโลก” (Shadow of God Upon Earth)¹⁴ ซึ่งเป็นการเสริมอำนาจของสุลต่านให้เป็นผู้ชอบธรรมใน

¹² Ibid., p.12.

¹³ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, “Islam in Malaysia,” Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p. 11.

¹⁴ บาร์บารา วัดสัน อันดาเย และลีโอนาร์โด วาย อันดาเย, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์, หน้า 444.

การเป็นผู้ปกครอง โดยที่ลักษณะโครงสร้างทางสังคมยังคงมีลักษณะของระบอบชนชั้นตามแบบจารีต โดยเรียงลำดับจากสูงต่ำซึ่งเป็นประมุขของรัฐ, รองลงมาเป็นตำแหน่งราชา มูดา (Raja Muda) ซึ่งเป็นตำแหน่งรัชทายาท, ตำแหน่งเบนดาหารา (Bendahara) เทียบเท่ากับตำแหน่งอัครมหาเสนาบดี, ตำแหน่งเตอเม็งกง (Temenggong) เทียบเท่ากับตำแหน่งเสนาบดีว่าการยุติธรรม, ตำแหน่งซาร์บันดาร์ (Shahbandar) เทียบเท่ากับเจ้าท่า และตำแหน่งโอรัง เบอซา (Orang Besar) เทียบเท่ากับตำแหน่งเสนาบดีการคลัง¹⁵ ตามลำดับ

ด้านของกฎหมายมลายูยุคก่อนอาณานิคม ศาสนาอิสลามมีส่วนสำคัญต่อการจัดการบ้านเมือง ราชสำนักมะละกามีการนำศาสนาอิสลามมาใช้เป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายในรัฐมลายู แต่โดยส่วนใหญ่ยังคงยึดอยู่กับกฎหมายดั้งเดิม คือ อาดัต เเปอร์ปาเตห์ (*adat perpatih* หรือ *law of ministers*) ที่มีลักษณะเป็นกฎหมายโบราณมีการระบุถึงการจัดการกฎหมายครอบครัวไม่ว่าจะเป็นเรื่องการหย่าร้าง การแบ่งมรดก¹⁶ และอาดัต เตอเมออง (*adat temenggong* หรือ *law of the Minister for War and Police*) ที่ระบุถึงการให้ความสำคัญของฝ่ายชาย และลักษณะที่เหนือกว่าของราชา¹⁷ อาดัตทั้งสองถูกนำมาใช้ควบคู่กัน เช่น กรณีการพิจารณาคดีอาญา โดยจะยึดอาดัตเป็นหลัก และจะใช้กฎหมายอิสลามเป็นอีกทางเลือกในการพิจารณาทลงโทษ โดยมีกอฎี (*qadi*) ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญหลักการของศาสนาอิสลามทำหน้าที่เป็นผู้พิพากษาคดีความ

จะเห็นได้ว่าในสมัยของอาณาจักรมะละกา ศาสนาอิสลามเริ่มมีบทบาทในราชสำนักมากขึ้น ส่วนในระดับของประชาชน ศาสนาอิสลามเริ่มมีอิทธิพลมากขึ้นเช่นกัน โดยเฉพาะด้าน

¹⁵ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p.15

¹⁶ Taufik Abdullah and Sharon Siddique, Islam and Society in Southeast Asia (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1988), p.13.

¹⁷ David J. Banks, Malay Kinship (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1983), p. 52.

การศึกษาศาสนาอิสลาม เนื่องจากมีผู้รู้ทางศาสนา หรืออุลามา (*ulama*) ในท้องถิ่นเพิ่มขึ้น ทำให้การศึกษาศาสนาอิสลามแพร่หลายมากขึ้น

ด้านการศึกษาศาสนาอิสลามเป็นปรากฏการณ์ที่ชัดเจนที่สุดในสังคมมลายูยุคก่อนอาณานิคม ทั้งนี้เป็นความพยายามของบรรดามุสลิมสายลัทธิซุฟีในการพยายามผสมผสานร่องรอยความแตกแยกของวัฒนธรรมมลายูดั้งเดิมกับศาสนาอิสลามเข้าไว้ด้วยกัน¹⁸ ด้วยการเผยแพร่ความรู้ในกลุ่มชนชั้นนำมลายู ซึ่งต่อมาแนวคิดของการเรียนศาสนาอิสลามได้แพร่หลายสู่ชาวพื้นเมืองมลายู การเรียนการสอนของศาสนาอิสลามยุคก่อนอาณานิคมเรียกว่า ปอเนาะ (*pondok*) หมายถึง กระโจม ซึ่งมาจากรากศัพท์ภาษาอาหรับ '*funduq*' ซึ่งหมายถึง ที่พักชั่วคราว¹⁹ การศึกษาศาสนาอิสลามแบบปอเนาะไม่มีการจัดการระบบการศึกษาที่ตายตัว เนื้อหาการเรียนการสอนที่เกี่ยวกับหลักศาสนาอิสลาม ประเพณี วัฒนธรรม ซึ่งส่วนใหญ่ให้นำมาจากหลักคำสอนในคัมภีร์อัลกุรอาน โดยเน้นการท่องจำมากกว่าการทำความเข้าใจอย่างแท้จริง วิธีเรียนเป็นแบบทางตำราทางศาสนาแล้วอ่านออกเสียงตามครูที่ถอดความเป็นภาษามลายูแล้ว โดยผู้เรียนไม่ได้เข้าใจความหมายด้วยตนเอง ส่วนการตั้งชื่อโรงเรียน นิยมตั้งตามที่ตั้ง หรือชื่อของครูที่ทำการสอน

ต่อมาการศึกษาศาสนาอิสลามได้รับความนิยมมากขึ้นทำให้ปอเนาะกลายเป็นแหล่งผลิตผู้รู้ทางศาสนา ผู้ที่สำเร็จการศึกษาในระดับสูงจากปอเนาะนิยมเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามในระดับสูงขึ้นที่อื่นเดีย หรือในตะวันออกกลาง เมื่อมุสลิมที่สำเร็จการศึกษาในระดับสูงเดินทางกลับมายังมาตุภูมิ มุสลิมเหล่านั้นจะมีบทบาทสำคัญในชุมชนในฐานะผู้นำทางศาสนา และได้รับการนับถือจากคนในชุมชนในฐานะผู้นำชุมชนอีกด้วย ซึ่งหมายความว่าผู้ที่ได้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์หรือศึกษาศาสนาอิสลาม คนกลุ่มนี้จะมีสถานะเป็นผู้นำทางศาสนาและผู้นำทางสังคมที่มีอิทธิพลต่อคนในสังคมมลายูยุคอาณานิคมอย่างมาก

¹⁸ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p.19

¹⁹ Ibid, p.19

จะเห็นได้ว่าลัทธิซูฟีมีอิทธิพลต่อลักษณะของศาสนาอิสลามในช่วงก่อนอาณานิคมอย่างมาก มุสลิมสายลัทธิซูฟีมีกลยุทธ์ของการเผยแผ่ศาสนาอิสลาม โดยเน้นการเผยแผ่ศาสนาอิสลามแก่ชนชั้นนำมลายู ชนชั้นนำมลายูจึงเป็นศูนย์กลางในการเผยแผ่ศาสนาอิสลามสู่ประชาชน ด้วยวิธีการกำหนดสถานะของสุลต่านเป็น “เงาของพระเจ้าบนโลก” เพื่อหวังให้ง่ายต่อการลบล้างความเชื่อดั้งเดิมก่อนหน้านี้ แต่อย่างไรก็ตามโดยทั่วไปทั้งด้านการปกครอง และความเปลี่ยนแปลงต่อสังคมศาสนาอิสลามมีอิทธิพลเพียงบางส่วนเท่านั้น ต่อมาภายหลังการเปลี่ยนเป็นยุคอาณานิคมศาสนาอิสลามถูกให้ความสำคัญมากขึ้น ส่วนหนึ่งของการเปลี่ยนแปลงนี้เกิดขึ้นจากระบบอาณานิคมของอังกฤษที่เป็นตัวกระตุ้นชาวมลายูให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามเพิ่มขึ้น

2.2 ศาสนาอิสลามภายใต้ระบอบอาณานิคมอังกฤษ

ในระยะแรกอังกฤษเข้ามามีอิทธิพลในคาบสมุทรมลายูในฐานะมหาอำนาจทางการค้า อังกฤษเริ่มเข้าแทรกแซงกิจการภายในรัฐมลายูหลังจากการเป็นตัวกลางในการไกล่เกลี่ยความขัดแย้งของบรรดาสุลต่านและชนชั้นนำมลายู ทำให้อังกฤษได้รับกรรมสิทธิ์ทางการค้าและดินแดนของรัฐมลายู การเข้ามาของอังกฤษลักษณะนี้ทำให้อังกฤษมีปฏิสัมพันธ์ที่ดีกับชนชั้นนำมลายู และไม่ได้รับการต่อต้านที่รุนแรงจากชาวมลายู ต่อมาอังกฤษเริ่มทวีอิทธิพลและมีอำนาจเหนือชนชั้นนำมลายู อีกทั้งยังสามารถครอบครองดินแดนของรัฐมลายูได้เพิ่มขึ้น การสถาปนารูปแบบอาณานิคมของอังกฤษบนคาบสมุทรมลายูมีขึ้นใน ค.ศ.1826 และได้ขยายเขตการปกครองเพิ่มเติมเหนือดินแดนบนคาบสมุทรมลายู รัฐบาลอังกฤษได้สถาปนารูปแบบการปกครองอาณานิคมเหนือดินแดนของคาบสมุทรมลายู โดยแบ่งออกเป็นเขตการปกครอง ซึ่งการแบ่งเขตการปกครองดังกล่าวขึ้นอยู่ช่วงเวลา คือ 1) สเตรตส์ เซตเติลเมนต์ (Straits Settlements) ใน ค.ศ.1826 ประกอบด้วยปีนัง โปรวิ้นส์เวสต์ลี้อยู่ มะละกา และสิงคโปร์ 2) รัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ (Federated

Malay States) ใน ค.ศ.1896 ประกอบด้วยรัฐเประ สลังงอร์ ปะหัง และเนกรีเซมปีตัน 3) รัฐมลายู
นอกสหพันธ์ (Unfederated Malay States) ใน ค.ศ.1909 ประกอบด้วยรัฐกลันตัน ตรังกานู
เกดะห์ ปะลิส และยะโฮร์ถูกรวมเข้ามาภายหลังใน ค.ศ. 1914 4) บอร์เนียว (Boneo) ซึ่งเป็นรัฐ
อารักขาของอังกฤษ ค.ศ. 1888 ประกอบด้วยซาราวัก บอร์เนียวเหนือ (ซาบาห์) และบรูไน

อังกฤษมีท่าทีต้องการดินแดนแห่งนี้เป็นอาณานิคม ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา
อังกฤษได้ขยายอิทธิพลในดินแดนมลายูผ่านบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษ (The East India
Company) โดยเริ่มขยายอิทธิพลเป็นครั้งแรกในรัฐเกดะห์ และพยายามครอบครองเกาะปีนังใน
ค.ศ.1786 รวมไปถึงโปรวิ้นส์เวสต์ลีได้ใน ค.ศ. 1800²⁰ ต่อมาได้เกิดความขัดแย้งระหว่างดัตช์และ
อังกฤษในการพยายามขยายอิทธิพล และอำนาจในคาบสมุทรมลายู อังกฤษและดัตช์ได้ยุติปัญหา
ความทับซ้อนของเขตแดนอาณานิคมระหว่างกัน ด้วยการทำข้อตกลงในการแบ่งแยกอำนาจใน
การขยายอิทธิพลใน ค.ศ. 1824 เรียกว่า สนธิสัญญาลอนดอน ส่งผลให้มีการแบ่งโลกมลายู
ออกเป็นสองส่วน โดยพื้นที่ทางเหนือสิงคโปร์เป็นเขตอิทธิพลของรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษ ตอนใต้
ลงมาจะเป็นพื้นที่ภายใต้อิทธิพลของรัฐบาลอาณานิคมดัตช์ โดยใช้ช่องแคบสิงคโปร์เป็นเส้นแบ่ง
เขตอิทธิพล ส่งผลให้มะละกาเป็นดินแดนอาณานิคมของอังกฤษ จากการที่อังกฤษมีเขตอิทธิพล
ของตนเอง และเพื่อให้ผลประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจประสบความสำเร็จสูงสุดรัฐบาลอังกฤษได้
เข้าจัดการด้านการปกครองโดยเรียกเขตการปกครองของเกาะปีนัง โปรวิ้นส์เวสต์ลี มะละกา และ
สิงคโปร์ ในค.ศ. 1826 ว่า สเตรตส์ เซตเติลเมนต์²¹ ทั้งนี้ในระยะแรกอังกฤษไม่มีนโยบายที่จะเข้าไป
แทรกแซงรัฐมลายูอื่นๆ รัฐบาลอังกฤษเน้นเพียงการทำกิจกรรมของตนเฉพาะในสเตรตส์

²⁰ บาร์บารา วัตสัน อันดาเย และลีโอนาร์โด วาย อันดาเย, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, แปลโดย
พรพนี ฉัตรพลรักษ์, หน้า 185.

²¹ Richard O. Winstedt, Malaya and Its History (London: Hutchinson University Library,
1962), pp. 53-61.

เขตเตลิตเมนที่เท่านั้น อย่างไรก็ตามสเตรตส์ เขตเตลิตเมนที่ได้กลายเป็นเขตการปกครองที่ขยายอำนาจอาณานิคมของอังกฤษในคาบสมุทรมลายูในเวลาต่อมา

นโยบายดังกล่าวเริ่มเปลี่ยนไปเมื่อกิจการการทำเหมืองแร่ดีบุกมีแนวโน้มที่ดี ทั้งนี้ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 เมื่อเกิดความวุ่นวายภายในรัฐมลายู และส่งผลกระทบต่อนักลงทุนและสภาพความมั่นคงในสเตรตส์ เขตเตลิตเมน รัฐบาลอาณานิคมได้เข้าแทรกแซงในรัฐมลายู เริ่มต้นจากความวุ่นวายในรัฐเประ (Perak) มีผลกระทบต่อการค้าดีบุกของอังกฤษ โดยมาจากสองสาเหตุประการแรก คือ ความขัดแย้งระหว่างชาวจีนด้วยกัน ซึ่งในขณะนั้นรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษมีความต้องการแรงงานจำนวนมาก ทำให้เกิดการหลั่งไหลเข้ามาของแรงงานต่างชาติ โดยเฉพาะชาวจีนและชาวอินเดีย ความวุ่นวายเกิดขึ้นที่เหมืองแร่ในเขตลาลูตของเประ ระหว่างสมาคมลับกิฮิน (Ghi Hin) และสมาคมลับไหซาน (Hai sans) ที่ดูแลแรงงานชาวจีน ความขัดแย้งระหว่างสองสมาคมลับได้สร้างความเสียหายให้แก่อังกฤษอย่างมาก เนื่องจากอังกฤษมีความต้องการแร่ดีบุกสูง แต่ชาวจีนเหล่านั้นต่างไม่ยอมทำงาน และบางครั้งมีชาวอังกฤษได้รับลูกหลงจากความขัดแย้งดังกล่าว ประการที่สอง คือ ความขัดแย้งภายในของราชสำนัก โดยใน ค.ศ.1871 สุลต่านอาลีแห่งเประได้สิ้นพระชนม์ลง ทายาทของสุลต่านอาลีออกมาอ้างสิทธิการเป็นสุลต่าน ระหว่างราชาอิสมาอิล (Raja Ismai) และราชาอับดุลละห์ (Raja Abdullah) ฝ่ายราชาอับดุลละห์ได้ขอความช่วยเหลือจากผู้ว่าราชการแห่งสเตรตส์ เขตเตลิตเมนในสมัยของเซอร์ แอนดริว คลาก (Sir Andrew Clark ค.ศ.1873-1875)²² ทางรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษที่สเตรตส์ เขตเตลิตเมนที่จึงแก้ไขปัญหาความขัดแย้งทั้งสองกรณีด้วยการทำสนธิสัญญา โดยเรียกสนธิสัญญานี้ว่า สนธิสัญญาปังกอร์ (Pangkor Treaty) ในวันที่ 20 มกราคม ค.ศ.1874 ระบุการยุติความขัดแย้งระหว่างชาวจีนและมีการแต่งตั้งราชาอับดุลละห์เป็นสุลต่านแห่งเประ²³ หลังจากนั้นรัฐบาลอาณานิคมได้มี

²² N. J. Ryan, The Making of Modern Malaya: a History from Earliest Times to Independence, 2nd ed. (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965), p. 118.

²³ Ibid., p. 118.

บทบาททางการเมืองในคาบสมุทรมลายูเพิ่มขึ้น โดยรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษได้นำความรู้ และวิธีการจัดการระบบระเบียบแบบตะวันตกเข้ามาใช้ในการปกครอง โดยใช้ระบบผู้สำเร็จราชการประจำ (Resident System) โดยมีผู้สำเร็จราชการประจำ หรือ เรสซิเดนท์ (Resident) มีหน้าที่แนะนำ และให้คำปรึกษาวิธีการปกครองให้แก่สุลต่านและขุนนางภายใต้สถาบันการเมืองเดิม โดยผู้สำเร็จราชการประจำอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐบาลอาณานิคม โดยมีผู้ว่าราชการาสดเรตส์ เซตเติลเมนต์เป็นตำแหน่งสูงสุด ทางอังกฤษได้ส่งเรสซิเดนท์เข้าไปช่วยแนะนำเรื่องต่างๆ ในแต่ละเขต เช่น ส่งสปีดี (Captain Speedy) ไปประจำที่เขตลาลูต และส่งสเวตเทนแฮม (Sir Frank Swettenham) ไปประจำที่กัวลาลัมปะด²⁴ โดยผู้สำเร็จราชการประจำที่อังกฤษส่งไปประจำตามเมืองต่างๆ นั้นกระทำหน้าที่ในฐานะผู้ให้คำปรึกษาแก่ชนชั้นนำมลายูเท่านั้น ไม่ใช่ในฐานะผู้ปกครอง²⁵ แต่ในทางปฏิบัติเรสซิเดนท์กลับมีอำนาจสูงสุดในการบริหาร ทั้งดูแลในเรื่องกฎหมายและระเบียบต่างๆ รวมไปถึงการวางระบบเก็บภาษี อังกฤษมองว่าการเข้าไปมีอิทธิพลในคาบสมุทรมลายูผ่านชนชั้นนำมลายูจะไม่ก่อให้เกิดการต่อต้านจากชาวมลายู ในเวลาต่อมาอังกฤษเข้าไปมีอิทธิพลทั้งทางเศรษฐกิจ และทางการเมืองในรัฐต่างๆ บนคาบสมุทรมลายู โดยมีรัฐสลังงอร์ เนกรีเซมปีตัน และรัฐปะหัง ตามลำดับ โดยรัฐทั้งสี่ตกเป็นรัฐอารักขาของอังกฤษซึ่งถือเป็นการปกครองโดยทางอ้อม จนกระทั่งใน ค.ศ. 1896 อังกฤษได้รวมการปกครองของทั้งสี่รัฐเข้าไว้ด้วยกันโดยเรียกว่ารัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ (Federated Malay States) ซึ่งถือเป็นการสถาปนากการปกครองของอาณานิคมอังกฤษในคาบสมุทรมลายู รัฐบาลอาณานิคมมีการวางโครงสร้างการปกครองขึ้นมาใหม่และบริหารโดยใช้เจ้าหน้าที่อังกฤษ โดยให้เหตุผลว่ารัฐมลายูไม่มีระบบราชการที่รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษจะสามารถพัฒนารูปแบบการบริหารให้มีประสิทธิภาพได้ ต่อมา รัฐบาลอาณานิคมได้ก่อตั้งสภาแห่งรัฐ (State Council) ขึ้นเป็นหน่วยงานในการบริหาร โดยแบ่งออกเป็นสองฝ่ายหลักๆ คือ ฝ่ายบริหาร และฝ่ายนิติบัญญัติ โดยมีสุลต่านเป็นประธานแห่งรัฐ และมีเรสซิเดนท์ ข้าหลวงชั้นผู้ใหญ่ และสมาชิกอื่นๆ (ชาวจีนและมลายู) เป็นข้าราชการบริหารงาน

²⁴ Ibid., pp. 122-123.

²⁵ Ibid., p. 128.

ส่วนการบริหารท้องถิ่นจะถูกควบคุมโดยหัวหน้าเขต หรือนายอำเภอ (District Officer) ที่เป็นชาวอังกฤษ มีหน้าที่ดูแลจัดเก็บภาษีและรายได้ต่างๆ รวมถึงการบริการด้านสาธารณสุขและควบคุมประชากรในเขตรับผิดชอบ และให้มีเปิงฮูลู (Penghulu) ซึ่งเป็นชาวมลายูดูแลประชากรในระดับหมู่บ้าน²⁶

การพัฒนาที่เติบโตอย่างรวดเร็วในรัฐบนคาบสมุทรมลายู ภายใต้การปกครองระบอบเทศาภิบาลนั้น ยังคงเกิดความแตกแยกและยากแก่การบริหาร และเกิดปัญหาในด้านต่างๆทางรัฐบาลอาณานิคมจึงมีแนวคิดการบริหารและดำเนินการให้อิสระมากขึ้น ภายใต้การระบอบการปกครองแบบรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ รัฐบาลอาณานิคมได้ดำเนินการจัดตั้งรัฐบาลกลาง ขึ้นที่กัวลาลัมเปอร์ในเขตรัฐสลังงอร์เป็นเมืองหลวง แต่งตั้งตำแหน่งเทศาภิบาลทั่วไป (Resident-General) เป็นผู้บริหารที่มีอำนาจสูงสุด ภายใต้การควบคุมของผู้ว่าราชการแห่งสตรีตส์เซตเติลเมนต์ ซึ่งมีฐานะเป็นข้าหลวงใหญ่ (High Commissioner) เพื่อควบคุมหน่วยงานต่างๆ โดยแบ่งออกเป็นกระทรวง ทบวง และกรมต่างๆ เช่น กรมตำรวจ กรมไปรษณีย์โทรเลข กรมโยธาธิการรถไฟ เป็นต้น ซึ่งกรมต่างๆที่ตั้งขึ้นนั้นเป็นกรมที่เอื้ออำนวยความสะดวกให้แก่ธุรกิจของเจ้าอาณานิคมทั้งสิ้น

ในขณะนั้นทางรัฐบาลอาณานิคมมีความต้องการผลผลิตจำนวนมากทั้งแร่ดีบุกและผลผลิตทางการเกษตร ทำให้จำเป็นที่จะต้องเร่งพัฒนาสาธารณูปโภคต่างๆโดยเฉพาะทางด้านคมนาคม และการขนส่งเพื่ออำนวยความสะดวกให้แก่ขายทุน จากนั้นได้ส่งหัวหน้ากองต่างๆเหล่านี้ไปประจำอยู่ตามรัฐต่างๆ เพื่ออธิบายนโยบายโดยตรงจากเทศาภิบาลทั่วไป และรัฐบาลกลาง ในขณะเดียวกันมีการยุบหน่วยงานข้าราชการพลเรือนของแต่ละรัฐ และตั้งหน่วยงานข้าราชการพลเรือนแห่งมลายา (Malayan Civil Service) เป็นหน่วยงานเดียวขึ้นมาดูแลรับผิดชอบการบริหาร

²⁶ บาร์บารา วัตสัน อันดาเย และลีโอนาร์ต วาย อันดาเย, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, แปลโดยพรพนี ฉัตรพลรักษ์, หน้า 297-299.

ราชการทั้งหมดของรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์²⁷ รัฐบาลอาณานิคมได้ก่อตั้งสภาแห่งสหพันธ์ (Federal Council) ขึ้นเพื่อทำหน้าที่นิติบัญญัติ คือ ร่างกฎหมายเพื่อบังคับในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ประกอบไปด้วย ข้าหลวงใหญ่ มีหน้าที่เป็นประธาน ผู้สำเร็จราชการทั่วไป ผู้สำเร็จราชการประจำ สุลต่าน และสมาชิกที่ไม่ได้เป็นข้าราชการให้มีชาวยุโรปสามคน ชาวจีนหนึ่งคน โดยยังคงสถานะของสุลต่านไว้เพื่อให้่ายต่อการปกครอง โดยเซอร์ จอห์น แอนเดอร์สัน (Sir John Anderson) ข้าหลวงใหญ่ (ค.ศ. 1904-1911) เห็นว่าการมีเสถียรภาพของสหพันธ์ทำให้การดำเนินงานอย่างมีประสิทธิภาพและเอื้อต่อธุรกิจมากขึ้น อีกทั้งยังได้รับความเห็นชอบจากสุลต่าน และไม่ได้ทำให้อำนาจของสุลต่านลดลง ในทางปฏิบัติอำนาจส่วนใหญ่แล้วจะขึ้นอยู่กับเรสซิเดนต์ทั่วไป (Resident-General) เนื่องจากเรสซิเดนต์ทั่วไปสามารถควบคุมกระทรวงและกรมต่างๆ รวมไปถึงการสั่งจ่ายงบประมาณ ทั้งยังลดความสำคัญของเรสซิเดนต์ (Resident) และอำนาจของสุลต่าน รวมไปถึงบทบาทของสภาแห่งรัฐ เช่น การออกกฎหมาย หรือนโยบายจะเป็นหน้าที่ของที่ปรึกษาทางนิติบัญญัติของรัฐบาลกลางเป็นผู้ร่างเสนอต่อที่ประชุมของผู้สำเร็จราชการทั่วไปและผู้สำเร็จราชการประจำ จากนั้นจึงขอความเห็นชอบจากข้าหลวงใหญ่ แล้วจึงส่งมายังผู้สำเร็จราชการประจำ เพื่อส่งมอบให้แก่สภาแห่งรัฐนำไปประกาศใช้

หลังจากรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษมีอิทธิพลในคาบสมุทรมลายู ภายใต้ระบอบการปกครองแบบสเตอร์ส เซตเติลเมนต์และรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์แล้ว รัฐบาลอาณานิคมยังมีความต้องการดินแดนในคาบสมุทรมากขึ้น รวมทั้งดินแดนทางเหนือประกอบด้วยรัฐกลันตัน ตรังกานุ เกดะห์ ปะลิส ซึ่งในขณะนั้นทั้งสี่รัฐทางเหนือยอมจำนนต่ออำนาจของสยาม²⁸ จนกระทั่งใน ค.ศ. 1909 สยามได้ยกสี่รัฐตอนเหนือให้แก่รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษ เนื่องจากการทำข้อตกลงการกู้ยืม

²⁷ ไพลดา ชัยศร, “ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมาเลย์ในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 52.

²⁸ ซี แมรี เทิร์นบูลล์, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน*, แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์, (กรุงเทพฯ: ศูนย์พัฒนาหนังสือ กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, 2540), หน้า 321.

เงินในการสร้างทางรถไฟ รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษได้ผนวกทั้งสี่รัฐในรูปแบบการปกครองที่เรียกว่า รัฐมลายูนอกสหพันธ์ (Unfederated Malay states) ขึ้นใน ค.ศ.1909 และรวมเอารัฐยะโฮร์เข้ามาภายหลังใน ค.ศ. 1914²⁹ โดยให้ข้าหลวงใหญ่ที่เป็นผู้ว่าราชการการของสเตรตส์เซตเติลเมนต์เป็นผู้มีอำนาจสูงสุด และส่งเรสซิเดนทึ่ไปเป็นที่ปรึกษาในรัฐมลายูนอกสหพันธ์

การเพิ่มขึ้นของดินแดนในอาณานิคมอังกฤษใน ค.ศ.1909 ได้มีการยกเลิกตำแหน่งผู้สำเร็จราชการทั่วไป และแต่งตั้งตำแหน่งเลขาธิการใหญ่ขึ้นมาแทนที่ เนื่องจากรัฐบาลอาณานิคมเห็นว่าตำแหน่งผู้สำเร็จราชการทั่วไปมักทำงานซ้ำซ้อนกับข้าหลวงใหญ่ โดยยังคงให้อยู่ได้บังคับบัญชาของข้าหลวงใหญ่โดยตรง มีหน้าที่หลักในการเป็นที่ปรึกษา และสื่อกลางระหว่างข้าหลวงใหญ่กับข้าราชการภายในรัฐสหพันธ์ไม่มีอำนาจในการสั่งการ อย่างไรก็ตามในค.ศ.1927 สุลต่านได้ถอนตัวออกจากการเป็นสมาชิกสภา แต่ยังคงมีหน้าที่ลงนามในกฎหมายที่ผ่านสภา และมีบทบาททางการเมืองในการประชุมสุลต่านซึ่งมีขึ้นทุกปี อีกทั้งได้มีการกำหนดให้บางหน่วยขึ้นตรงต่อข้าหลวงใหญ่โดยตรง เช่น การศึกษาและการแพทย์ ทำให้ข้าหลวงใหญ่มีส่วนสัมพันธ์กับสหพันธ์มากกว่าแต่ก่อน ใน ค.ศ.1927 ได้มีการกำหนดให้มีการเพิ่มสมาชิกเพิ่มเติม หลังจากที่สุลต่านได้ถอนตัวไป ในระหว่างการปกครองในรูปแบบสหพันธ์มักมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดตามความเหมาะสม ใน ค.ศ.1930 ด้วยการสนับสนุนจากเซอร์ เซซิล เคลเมนต์ (Sir Cecil Clementi) ที่ทำหน้าที่เป็นข้าหลวงใหญ่อยู่ในขณะนั้น เห็นว่าดินแดนนี้เป็นดินแดนของชาวมลายู มีการปรับเปลี่ยนให้ผู้ปกครองชาวพื้นเมืองปกครองตนเองได้เช่นเดียวกับในรัฐนอกสหพันธ์ด้วยหวังว่าจะสามารถรวมสเตรตส์ เซตเติลเมนต์ รัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ และรัฐมลายูนอกสหพันธ์เข้าไว้ด้วยกัน ใน ค.ศ.1935 ทางรัฐบาลได้ยกเลิกตำแหน่งเลขาธิการใหญ่และเปลี่ยนเป็นเลขาธิการของรัฐบาลกลางที่มีอาวุโสน้อยกว่า พร้อมส่งมอบอำนาจการปกครองให้แก่ผู้สำเร็จราชการประจำ รัฐสภารัฐ และสุลต่านมากขึ้น ทำให้มีสิทธิในการออกกฎหมายบางเรื่องโดยไม่ผ่านส่วนกลาง มีการรับสมัครชาวยุโรป ชาวจีนและชาวอินเดียที่ไม่ใช่ข้าราชการเพิ่มขึ้นและมีการโอนกระทรวงบาง

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 324.

กระทรวงให้อยู่ในความดูแลของรัฐบาลแห่งรัฐ คือ การศึกษา การสาธารณสุข การโยธาสาธารณะ การเกษตร การป่าไม้และการทำเหมืองแร่³⁰ ถึงแม้รูปแบบการปกครองของอังกฤษมีการปรับเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลาแต่ไม่ได้เป็นปัญหาใหญ่ในการบริหารแต่อย่างใด ส่วนหนึ่งเป็นเพราะการบริหารโดยการเน้นนโยบายแบ่งแยกและปกครองตามเชื้อชาติได้นำมาซึ่งความราบรื่นในการปกครอง

อย่างไรก็ตามในทศวรรษที่ 1920 ชาวมลายูเริ่มมีความวิตกกังวลต่อสถานะของชาวมลายู จากการที่ชาวจีนซึ่งเป็นผู้อพยพกลายเป็นผู้ที่สามารถควบคุมเศรษฐกิจของมลายาเอาไว้ ปัญหาผู้อพยพเหล่านี้เกิดจากในระยะแรกของการเข้ามาของรัฐบาลอาณานิคมมีความต้องการแรงงานในเหมืองแร่และการทำสวนยางพารา โดยรัฐบาลอาณานิคมมีทัศนคติต่อแรงงานชาวจีนในฐานะเป็นตัวกระตุกทางเศรษฐกิจ รวมทั้งชาวอินเดียด้วย ส่งผลให้จำนวนชาวจีนและอินเดียมีเพิ่มมากขึ้น เช่น ในสเตตรัส เซตเติลเมนต์ที่มีพลเมืองส่วนใหญ่เป็นชาวต่างด้าว โดยเป็นผลพวงมาจากนโยบายให้คนอพยพเข้ามาตั้งรกรากในระยะแรก โดยเฉพาะในสิงคโปร์นั้น ชาวจีนโพ้นทะเลมีการรวมกลุ่มและก่อตัวขึ้นเป็นสมาคมเพื่อดูแลชาวจีนที่เพิ่งอพยพเข้ามา ซึ่งมีเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ นั่นก็เป็นผลมาจากการทำกิจการเหมืองแร่ และสวนยางพาราของรัฐบาลอาณานิคมได้มีการเกณฑ์แรงงานเข้ามาทำในเหมืองแร่ โดยแรงงานชาวจีนได้รวมตัวกันในรูปแบบสมาคมเพื่อดูแลกันเอง ในระแวกรัฐบาลอาณานิคมอนุญาตให้มีการก่อตั้งสมาคม แต่เมื่อสมาคมเหล่านี้มีอำนาจและเกิดความขัดแย้งระหว่างกันบ่อยครั้ง ทางรัฐบาลอาณานิคมจึงประกาศให้สมาคมเหล่านี้กลายเป็นสมาคมที่ผิดกฎหมายในค.ศ.1890 โดยสมาคมจะมีการแบ่งกลุ่มชาวจีนตามถิ่นพำนักในจีน กลุ่มแรกส่วนใหญ่เป็นชาวจีนฮกเกี้ยนและจีนแคะ สังกัดสมาคมลับโต เปะ กง (Toh Peh Kong) และสมาคมลับไหซาน หรือกลุ่มโกกวน (Go-kuans) ส่วนอีกกลุ่มหนึ่งส่วนใหญ่เป็นจีนกวางตุ้งและแต้จิ๋ว สังกัด

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 359.

สมาคมลับภิกษิน หรือกลุ่มซีกวน (Si-Kuans)³¹ การทะลักเข้ามาของผู้อพยพก่อให้เกิดการรวมตัวกัน เพื่อพิทักษ์สิทธิชาวมลายู

จะเห็นได้ว่า รัฐบาลอังกฤษได้วางระบอบการปกครองและนโยบายต่างๆ โดยเข้าจัดการบริหารกิจการต่างๆ ออกเป็นส่วนๆ โดยเน้นหนักไปที่นโยบายเกี่ยวกับทางโลก (secular) มากกว่านโยบายที่เกี่ยวข้องกับชาวมลายูและศาสนาอิสลาม³² สำหรับกิจการด้านศาสนาอิสลาม และวัฒนธรรมมลายู รัฐบาลอาณานิคมได้ให้สิทธิการบริหารจัดการแก่ชนชั้นนำมลายูเดิม โดยรัฐบาลอาณานิคมไม่ได้เข้าบริหารจัดการด้านศาสนาอิสลามโดยตรง แต่อย่างไรก็ตามนโยบายการปกครองของรัฐบาลอาณานิคมมีส่วนสำคัญต่อความเปลี่ยนแปลงของชาวมลายูและศาสนาอิสลามอยู่มาก ทั้งนโยบายการจัดการด้านการศาล นโยบายการปกครอง นโยบายทางด้านการศึกษาที่เน้นการศึกษาแบบตะวันตก ตลอดจนผลจากการกระตุ้นนโยบายทางการค้าที่เน้นการนำแรงงานจากภายนอกเข้ามาทำงานในรัฐอาณานิคมส่งผลให้เกิดการอพยพเข้ามาของกลุ่มแรงงานชาวอินเดียและชาวจีนจำนวนมาก ก่อให้เกิดปัญหาความเหลื่อมล้ำทางสังคมตามมา ชาวมลายูจึงพยายามรักษาอัตลักษณ์ของศาสนาอิสลามเอาไว้

2.2.1 รูปแบบการจัดการศาสนาอิสลามและสถานะชนชั้นนำมลายู

ช่วงอาณานิคมถึงแม้สุลต่านได้รับอำนาจและอภิสิทธิ์ในการควบคุมด้านศาสนา แต่ในความเป็นจริงรัฐบาลอาณานิคมยังคงมีอำนาจเหนือชนชั้นนำมลายูในทุกๆ ด้าน รัฐบาลอาณานิคม

³¹ บุษกร กาญจนจาวี, เปลวไฟเลื่อมลายนาค: รวบรวมทศตวรรษประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2544), หน้า 82.

³² Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p. 26.

ได้วางรูปแบบการบริหารด้านศาสนาอิสลามให้ชนชั้นนำมลายูบริหารจัดการโดยสุลต่านมีบทบาทสำคัญต่อการเป็น “ผู้คุ้มครองความเชื่อ” (protector of the faith) เช่น กลุ่มชนชั้นนำมลายูเหล่านี้ได้มีความพยายามปกป้องศาสนาอิสลามจากการเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ของพวกมิชชันนารี โดยได้ประกาศห้ามมิชชันนารีเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์บนคาบสมุทรมลายู ยกเว้นในสเตรตส์เซตเตลเมนท์ ซึ่งเป็นการร้องขอจากชนชั้นนำมลายูที่มีปฏิกริยาในการต่อต้านรัฐบาลอาณานิคม เมื่อมีการเข้ามาแทรกแซงเกี่ยวกับประเด็นทางศาสนา อย่างไรก็ตาม ยุคอาณานิคมเป็นการยากที่จะปกป้องศาสนาให้ดีเท่าที่ควร เนื่องจากชาวมลายูไม่มีสิทธิเข้าไปบริหารปกครองมีเพียงสิทธิที่จำกัดให้บริหารเฉพาะเรื่องศาสนาอิสลาม และที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมประเพณีแบบจารีตเท่านั้น ซึ่งตามความเป็นจริงแล้วนับว่าเป็นการยากที่จะแยกศาสนาอิสลามออกจากส่วนต่างๆ ภายใต้ระบอบอาณานิคม ชนชั้นนำมลายูเดิมไม่ได้มีส่วนต่อการบริหารกิจการภายในรัฐอย่างแต่ก่อน ถึงแม้รัฐบาลอาณานิคมได้แต่งตั้งให้กลุ่มชนชั้นนำมลายูดำรงตำแหน่งที่เกี่ยวข้องกับการจัดการด้านศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายู สุลต่านทำหน้าที่เป็นประมุขสูงสุดในศาลศาสนา (Shariah Court) มีหน้าที่รับผิดชอบกฎหมายครอบครัว³³ ซึ่งการมอบอำนาจแก่สุลต่านในการตัดสินใจคดีที่เกี่ยวข้องกับชาวมลายูไม่มีความแตกต่างกับยุคก่อนอาณานิคมมากนัก ทั้งนี้กฎหมายของศาสนาอิสลามครอบคลุมเพียงการจัดการกฎหมายด้านครอบครัวและการปฏิบัติศาสนกิจเท่านั้น

โครงสร้างของศาลศาสนาอิสลามของแต่ละรัฐมีลักษณะดังนี้ คือ ศาลศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมจารีตมลายู (Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu) เป็นองค์กรสูงสุด ทำหน้าที่ดูแลกรมศาสนา (Jabatan Hal- Ehwal Agama Islam / Department of Religious Fairs) กรมศาสนามีสิทธิในการควบคุมเรื่องการเรียนการสอนในศาสนาอิสลาม โดยหน่วยงานทางด้านศาสนาอิสลามเหล่านี้จะอยู่ภายใต้สภาแห่งรัฐ ต่อมารัฐบาลอาณานิคมได้ตั้งองค์กรทางด้านศาสนาเพิ่มเติมในรัฐต่างๆขึ้น เช่น สภาขุนนางและอูลามาในรัฐเประ (Council of Chiefs and

³³ M. B. Hooker, “Introduction: The translation of Islam into South-East Asia,” in *Islam in South-East Asia*, M. B. Hooker, ed. (Leiden: Brill, 1983), p. 16.

Ulama) และสหประชาชาติอิสลามและประเพณีมลายูในรัฐกลันตัน (Council of Region and Malay Custom) ซึ่งส่วนใหญ่มีหน้าที่คล้ายคลึงกันโดยมีหน้าที่รับผิดชอบทางด้านการศาล และเรื่องที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตของชาวมลายูทั้งในเรื่องของหลักในการดำเนินชีวิต การจ่ายซะกาต พิตเราะห์ ออกไปรับรองครูสอนศาสนาและดูแลศาสนกิจต่างๆ โดยหน่วยงานเหล่านี้มีสุลต่าน อุลามา (ulama) และครูสอนศาสนาจะเข้ามาเป็นผู้บริหาร

รัฐบาลอาณานิคมถึงแม้ไม่ได้เข้าควบคุมกิจการด้านศาสนาโดยตรง แต่รัฐบาลอาณานิคมได้พยายามควบคุมหน่วยงานทางศาสนาให้สอดคล้องกับนโยบายและการบริหารในอาณานิคม เพื่อไม่ให้กระทบต่อระบอบอาณานิคมของอังกฤษ ซึ่งนโยบายของอังกฤษมีส่วนต่อการจัดสรรให้ชนชั้นนำมลายูมีสิทธิต่อการจัดการด้านศาสนาอิสลาม ซึ่งกลายเป็นตัวเชื่อมการควบคุมอำนาจของรัฐบาลอาณานิคมกับชาวมลายู

2.2.2 นโยบายที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายอิสลามของรัฐบาลอาณานิคม

ภายใต้การจัดการด้านกฎหมายของภายในรัฐอาณานิคมอังกฤษมีการใช้กฎหมายสองประเภท คือ กฎหมายของอังกฤษ (British law) และกฎหมายอิสลาม (Muhammadan law) ซึ่งกฎหมายอิสลามถูกสถาปนาขึ้นในช่วงอาณานิคม โดยที่กฎหมายอิสลามนี้ไม่เหมือนกับกฎหมายชะรีอะฮ์ (Shariah)³⁴ ซึ่งกฎหมายอิสลามถูกนำมาใช้เฉพาะคดีแพ่งเท่านั้น กฎหมายหลักที่ใช้ครอบคลุมในอาณานิคมมลายา คือ กฎหมายของอังกฤษซึ่งเป็นกฎหมายสูงสุดแห่งรัฐอาณานิคม กฎหมายอิสลามในขณะนั้นไม่ได้มีส่วนสำคัญต่อการตัดสินคดีมากนัก เห็นได้ชัดจากกรณีคำตัดสินของศาลในหลายๆกรณีด้วยกัน ตัวอย่างเช่น กรณีการคลอดลูกหลังจากการแต่งงานเพียง

³⁴ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p.26

หกเดือนของชาวมุสลิม ศาลของอังกฤษตัดสินให้กรณีนี้ไม่เป็นเรื่องผิดกฎหมาย แต่ศาลอิสลามตัดสินให้คดีนี้เป็นเรื่องผิดกฎหมายของอิสลาม หากแต่รัฐบาลอาณานิคมได้บัญญัติให้กฎหมายและคำตัดสินของศาลอังกฤษเป็นสิ่งสูงสุด ทำให้การตัดสินของศาลอิสลามขัดแย้งกับคำตัดสินของศาลอังกฤษไม่มีความหมาย³⁵ อย่างไรก็ตามนอกเหนือจากศาลอิสลามมีหน้าที่ตัดสินคดีแพ่งที่เกี่ยวข้องกับชาวมลายูแล้ว ศาลอิสลามยังมีหน้าที่จัดวางโครงสร้างของชนชั้นนำมลายูที่เป็นเจ้าหน้าที่ของศาล ซึ่งการจัดวางโครงสร้างในลักษณะนี้แตกต่างจากโครงสร้างของชนชั้นนำเดิมในอดีต ชนชั้นนำในรัฐอาณานิคมจะมีฐานะเป็นข้าราชการอาณานิคม สำหรับเจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับศาล เช่น มุฟตี (*mufti*) กอฎี (*qadi*) และอิมาม (*imam*)³⁶ ได้ถูกยกระดับให้เป็นข้าราชการ โดยมีการรับเงินเดือนเป็นค่าตอบแทน ซึ่งต่างจากอดีตที่ตำแหน่งเหล่านี้ไม่ได้รับค่าตอบแทนที่เป็นมาตรฐาน แต่จะได้รับบริจาคชะกาตฟิตเราะห์ (*zakat fitrah*) ตำแหน่งข้าราชการของศาลอิสลามได้รับการแต่งตั้งผ่านสภาแห่งรัฐ (State Council) ซึ่งสามารถแต่งตั้ง และระงับการเลิกจ้างข้าราชการของศาลได้³⁷ การจัดการระบอบข้าราชการของศาลก่อให้เกิดการแข่งขันเพื่อให้ได้มาซึ่งตำแหน่ง อันเป็นผลพวงมาจากรายได้จำนวนมาก และสถานะทางอำนาจที่ได้รับจากตำแหน่งของศาล อีกทั้งระบบข้าราชการของรัฐบาลอาณานิคมได้ส่งผลกระทบต่อเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างของชนชั้นนำมลายู ทั้งนี้ กลุ่มข้าราชการ หรือ ผู้รู้ทางศาสนาเหล่านี้จะเป็นพันธมิตรที่ดีต่อกันกับกลุ่มชนชั้นนำมลายู ซึ่งมีลักษณะของการอุปถัมภ์อำนาจจะหว่างกัน ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเจ้านายที่เข้ามาแสดงบทบาทด้านนี้กับบรรดาผู้นำทางศาสนา อย่างอิมามและอูลามา ยังคงดำเนินไปอย่างราบรื่น ซึ่งบรรดาผู้นำทางศาสนาเหล่านี้ยังคงจงรักภักดีและผูกพันกับระบบจารีต อีกทั้งหน่วยงานของรัฐยังมีอำนาจไม่ครอบคลุมทุกพื้นที่ โดยเฉพาะในเขตชนบทที่ผู้คนส่วนใหญ่ยังคงให้

³⁵ Ibid., p. 27.

³⁶ มุฟตี กอฎี และอิมาม มีหน้าที่พิจารณาและตัดสินคดีความที่เกี่ยวข้องกับขอบเขตของกฎหมายอิสลามแก่ชาวมลายู

³⁷ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p. 27.

ความสำคัญกับการเคารพยกย่องผู้นำทางศาสนาทั้งในแง่ของการเป็นผู้รู้ศาสนาและเป็นผู้นำชุมชน อิมามบางคนมีตำแหน่งเป็นเบงสุลูด่วย

2.2.3 การเรียนการสอนด้านศาสนาอิสลาม

การจัดวางนโยบายทางการศึกษาเริ่มขึ้นเมื่อ ค.ศ.1827 โดยนโยบายทางการศึกษาในช่วงแรกของรัฐบาลอาณานิคมมีลักษณะเป็นการแบ่งชนชั้นและเชื้อชาติ รัฐบาลอาณานิคมได้เน้นการศึกษาแบบตะวันตกแก่บรรดาลูกหลานข้าราชการอาณานิคม ส่วนชาวพื้นเมืองและเชื้อชาติอื่น รัฐบาลอาณานิคมได้อนุญาตให้มีการจัดการด้านการศึกษาตัวเอง เนื่องจากทางรัฐบาลอาณานิคมไม่มีนโยบายต่อกิจการภายในของแต่ละเชื้อชาติ รัฐบาลอาณานิคมจึงปล่อยให้แต่ละกลุ่มเชื้อชาติจัดการบริหารทางการศึกษาขึ้นภายในกลุ่มโดยไม่เข้าไปข้องเกี่ยว โดยปล่อยให้มีการจัดการระบบโรงเรียน และกำหนดหลักสูตรการเรียนการสอนและการใช้ภาษาได้อย่างอิสระ

สำหรับการศึกษาของชาวมลายู การเรียนการสอนของศาสนาอิสลามยังคงได้รับความนิยมในหมู่ชาวมลายู โดยการเรียนการสอนศาสนาอิสลามมีลักษณะเป็นรูปแบบปอเนาะ เช่นเดียวกับช่วงก่อนอาณานิคม แต่ต่อมาเมื่อรัฐบาลอาณานิคมมีความต้องการผู้มีความรู้ความสามารถเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในการทำงานภายใต้ระบอบอาณานิคม โดยมีนโยบายที่จะพัฒนาคนในท้องถิ่นให้เข้ามาเป็นข้าราชการในระบอบอาณานิคมมากขึ้น รัฐบาลอาณานิคมจึงวางนโยบายการพัฒนาทางการศึกษาในดินแดนมลายู โดยการศึกษาของชาวมลายูถูกแบ่งเป็นสองรูปแบบ คือ การศึกษาที่ใช้ภาษาอังกฤษเป็นสื่อกลางในการเรียนการสอน หรือการศึกษาแบบตะวันตก กับการศึกษาที่ใช้ภาษาพื้นเมืองเป็นสื่อในการเรียนการสอน ซึ่งรูปแบบของโรงเรียนพื้นเมืองจะแตกต่างกันไปในแต่ละเชื้อชาติ โดยพบว่าในค.ศ. 1891 ทางรัฐบาล

อาณานิคมออกนโยบายกระตุ้นให้ชาวมลายูส่งบุตรหลานเข้าเรียนในโรงเรียนแบบตะวันตกมากขึ้น³⁸ อย่างไรก็ตาม นโยบายนี้ไม่สามารถกระจายและเข้าถึงชาวมลายูทั่วทั้งรัฐมลายู เนื่องจากข้อจำกัดของปริมาณโรงเรียน และความนิยมของชาวมลายูที่มีต่อโรงเรียนปอเนาะ เนื่องด้วยการศึกษาแบบปอเนาะสามารถเข้าถึงชาวมลายูได้ดีกว่า และไม่มีข้อจำกัดเรื่องสถานที่ในการเรียนการสอน โดยยังคงใช้สถานที่ตามบ้านโต๊ะครู มัสยิด เช่นเดียวกับยุคก่อนอาณานิคม โดยยึดหลักการเรียนการสอนจากอัลกุรอานและมีการสอนภาษาอาหรับเพื่อใช้ในการอ่านอัลกุรอาน และเข้าใจตำราทางศาสนาซึ่งโดยส่วนใหญ่ตำราทางศาสนาถูกนำเข้ามาเป็นตำราใช้ในการเรียนการสอน ถึงแม้จะมีการสอนภาษาอาหรับเพื่อการอ่านแต่การเรียนการสอนยังคงเป็นลักษณะของการท่องจำเหมือนเดิม

โดยภาพรวมการเรียนการสอนด้านศาสนาอิสลามยังคงไม่มีการปรับปรุงให้ต่างจากยุคก่อนอาณานิคม รวมไปถึงสถานะและบทบาทของผู้รู้ทางศาสนาอิสลามนั้นยังคงไว้เช่นเดิม ส่งผลให้ในช่วงอาณานิคมการศึกษาแบบปอเนาะได้รับการวิจารณ์จากทางรัฐบาลอาณานิคมต่อการยึดการเรียนการสอนแบบจารีตที่ไม่พัฒนาและมีความล้าหลัง โดยเฉพาะเรื่องหลักสูตรในการเรียนการสอนของปอเนาะที่ไม่มีหลักสูตรและการวัดความรู้ที่เป็นมาตรฐาน การเรียนการสอนที่เน้นหนักไปในแบบท่องจำทำให้ผู้เรียนขาดความรู้ความเข้าใจอย่างถ่องแท้ และยังไม่มีการนำความรู้ของศาสตร์สมัยใหม่มาเป็นส่วนหนึ่งในการเรียนการสอน อีกทั้งความรู้ดังกล่าวนั้นไม่สามารถนำไปใช้ในชีวิตประจำวันได้

ต่อมารัฐบาลอาณานิคมจึงมีนโยบายเข้าควบคุมสถานศึกษาของชาวพื้นเมืองและเชื้อชาติอื่น โดยรัฐบาลอาณานิคมเริ่มควบคุมปอเนาะใน ค.ศ.1885 โดยมีการกำหนดให้การศึกษาทางโลกและทางศาสนาขึ้นอยู่กับกรมการศึกษาของรัฐ³⁹ การให้การสนับสนุนปอเนาะของรัฐบาล

³⁸ Ibid., p. 28.

³⁹ บาร์บารา วัตสัน อันดาเย และลีโอนาร์ต วาย อันดาเย, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, แปลโดยพรณี ฉัตรพลรักษ์, หน้า 399.

อาณานิคมนั้น เพื่อที่จะเข้าแทรกแซงและควบคุมการจัดการเรียนการสอน และปฏิรูปให้การศึกษา มีความทันสมัยและง่ายแก่การควบคุม หากเกิดการเรียนการสอนที่เกรงว่าอาจจะนำไปสู่การต่อต้านรัฐบาลอาณานิคมด้วยการจัดตั้งโรงเรียนมลายูขึ้นแทนที่โรงเรียนปอเนาะ ซึ่งมีโรงเรียนปอเนาะบางส่วนได้ถูกแปรสภาพให้เป็นโรงเรียนมลายู โดยหลักสูตรการเรียนการสอนเน้นหนักไปที่ความรู้สมัยใหม่แต่ยังคงให้มีการเรียนศาสนาอิสลามร่วมด้วย ในสมัยของริชาร์ด วินวเต็ดท์ (Richard Winstedt) ดำรงตำแหน่งเป็นผู้ช่วยผู้อำนวยการการศึกษา (the Assistant Director of Malay Education) ใน ค.ศ.1916-1921 ได้กำหนดให้โรงเรียนปอเนาะมีการสอนอ่านอัลกุรอาน ในช่วงบ่ายเท่านั้น และจากที่เคยใช้อักษรอาหรับในการเรียนการสอนทางรัฐบาลได้ประกาศให้ยกเลิกโดยให้ใช้อักษรโรมี (*rumi*) แทน⁴⁰

รัฐบาลอาณานิคมใช้นโยบายการควบคุมการศึกษาของชาวพื้นเมืองและเชื้อชาติอื่นควบคู่ไปกับการสนับสนุนให้ชาวมลายูและเชื้อชาติอื่นให้เข้าศึกษาโรงเรียนของรัฐบาล เพื่อผลิตและฝึกฝนให้ชาวมลายูเป็นบุคคลากรที่รัฐบาลอาณานิคมต้องการ เช่น ค.ศ.1905 ได้มีการก่อตั้งวิทยาลัยกัวลาแกงซา (Malay College of Kuala Kangsar) เพื่อให้ชาวมลายูชนชั้นสูงเข้าศึกษา และใน ค.ศ. 1922 ได้ก่อตั้งวิทยาลัยฝึกหัดสุลต่านอีดริส (Sultan Idris Training College-SITC) สำหรับชาวมลายูสามัญชน⁴¹ อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าการศึกษาทางศาสนาอิสลามมีการเปลี่ยนแปลงจากนโยบายทางการศึกษาของรัฐบาลอาณานิคมแต่การศึกษาทางศาสนาอิสลามยังคงเติบโต ถึงแม้โรงเรียนมลายูจัดให้มีการสอนศาสนาอิสลามด้วยก็ตาม แต่ก็ไม่สามารถดึงดูดนักเรียนชาวมลายูได้มากนัก ซึ่งโรงเรียนปอเนาะยังคงมีบทบาทเป็นสถานศึกษาที่ได้รับความนิยมจากชาวมลายูและยังมีสถานะเป็นศูนย์รวมของชุมชน โดยเฉพาะในชนบทที่ยังคงรักษา

⁴⁰ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, p. 29.

⁴¹ Ibid., p. 30.

ความสำคัญของปอเนาะกับชุมชน⁴² นอกจากนี้รัฐบาลอาณานิคมไม่ได้มีการปิดกั้นการเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามในต่างแดน ทำให้การเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามของชาวมลายูมีมากขึ้น โดยชาวมลายูส่วนใหญ่นิยมเดินทางไปยังตะวันออกกลางและอินเดีย

นโยบายทางการศึกษาของรัฐบาลอาณานิคมมีส่วนสำคัญต่อการกระตุ้นให้ชาวมลายูมีความสนใจต่อการศึกษามากขึ้น โดยการศึกษาศาสนาอิสลามได้รับความนิยมอย่างต่อเนื่องและมีที่ท่าว่าจะได้รับความนิยมมากขึ้นด้วย เนื่องจากมีผู้สำเร็จการศึกษาจำนวนมากจากตะวันออกกลางและอินเดียที่เดินทางกลับมาเป็นครูสอนศาสนาในท้องถิ่นเดิม ส่งผลให้ชาวมลายูได้รับการศึกษาที่ดีและเริ่มมีโลกทัศน์ที่กว้างขวางขึ้น ชาวมลายูจำนวนมากไม่เพียงได้รับการศึกษาอิสลามเริ่มตระหนักถึงการคุกคามของชาวตะวันตกทั้งการลวงล้าดินแดนและการลวงล้าทางศาสนา สำนึกร่วมที่เกิดขึ้นของชาวมลายูเริ่มก่อตัวขึ้นโดยการนำศาสนาอิสลามมาเป็นเอกลักษณ์เด่นในการสร้างสำนึกร่วมกัน อันเป็นผลมาจากกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยเฉพาะในทศวรรษที่ 1920 เป็นต้นมา

การวางระบอบการปกครองของรัฐบาลอาณานิคมเข้ามาแทนที่การปกครองแบบเดิม โดยการเน้นการบริหารให้อยู่ภายใต้ระบบราชการ และแยกเรื่องศาสนาออกจากการบริหารระบบปกครองและระบบเศรษฐกิจ อีกทั้งจัดให้มีการตั้งหน่วยงานด้านศาสนาอิสลามออกมาบริหารต่างหาก ลักษณะเช่นนี้นับเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมแบบจารีตที่อุดมคติทางศาสนาแยกไม่ออกจากการเมืองและการบริหาร⁴³ อย่างไรก็ตามเป็นที่น่าสังเกตถึงพัฒนาการในการต่อต้านเจ้าอาณานิคมของคาบสมุทรมลายูที่มีลักษณะล่าช้ากว่าดินแดนอื่น โดยเฉพาะเมื่อ

⁴² Firdaus Abdullah, *Radical Malays Politics: its Origins and Early Development*, (Malaysia: Pelanduk Publications, 1985), p. 13.

⁴³ ฉลอง สุนทรวาณิชย์, “การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หลังการเข้ามาของระบอบอาณานิคม”, ใน *ข้อถกเถียงเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงเป็นสมัยใหม่ของไทย*, (กรุงเทพฯ: โครงการ Global Competence Project, 2541), หน้า 55.

เปรียบเทียบกับหมู่เกาะดัตช์อิสตินดิสที่มีการต่อต้านเจ้าอาณานิคมอย่างรุนแรงมาโดยตลอด แต่สำหรับคาบสมุทรมลายูแล้วแนวคิดในการต่อต้านไม่ปรากฏให้เห็นเท่าใดนัก และสถานการณ์ก็ไม่รุนแรงเท่าหมู่เกาะดัตช์อิสตินดิส ทั้งนี้ เนื่องมาจากการเข้ามาอย่างประนีประนอมของรัฐบาลอังกฤษผ่านการเจรจากับชนชั้นปกครองเดิมในรัฐต่างๆบนคาบสมุทรมลายู ทำให้การเข้ามาเป็นไปโดยการยอมรับอำนาจ และยอมรับผลประโยชน์ที่เกิดขึ้นร่วมกัน มากกว่าความคิดที่จะต่อต้าน แต่ภายหลังรัฐบาลอาณานิคมได้เข้ามาปกครองคาบสมุทรมลายูอย่างเต็มที่ และได้สถาปนาการปกครองในรูปแบบอาณานิคมขึ้น แต่รัฐบาลอาณานิคมยังคงให้สิทธิชนชั้นปกครองเดิมดูแลเรื่องศาสนาและวัฒนธรรมประเพณีจารีต ส่งผลให้ชาวมลายูเห็นถึงความไม่เท่าเทียมในสิทธิของการปกครอง ประกอบกับนโยบายต่างๆของรัฐบาลอาณานิคม โดยเฉพาะนโยบายด้านการศึกษาล้วนเป็นปัจจัยส่งเสริมให้ชาวมลายูตระหนักถึงความต้องพัฒนาตนเองให้มากขึ้น โดยศาสนาอิสลามเป็นสิ่งสำคัญที่สร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาวมลายู ปรากฏการณ์การเคลื่อนไหวทางศาสนาอิสลามจากการได้รับอิทธิพลของกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามจึงเริ่มก่อตัวขึ้นในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียก่อนการได้รับเอกราช

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในโลกมุสลิมปรากฏขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ใน ตะวันออกกลางเกิดขึ้นจากความพยายามต่อต้านเจ้าอาณานิคมตะวันตกที่นำพาความเสื่อมถอย มาয়ังดินแดนตะวันออกกลางซึ่งถือเป็นดินแดนอันศักดิ์สิทธิ์ของชาวมุสลิมทั่วโลก สภาพทั่วไปของ ตะวันออกกลางในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 เต็มไปด้วยการแก่งแย่งอำนาจระหว่างผู้ปกครอง พื้นเมืองด้วยกัน การถูกคุกคามจากอาณานิคมของชาวตะวันตก รวมทั้งชาวมุสลิมละเลยต่อ หลักการของศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง มุสลิมหลงใหลต่อความเชื่อมงายที่ขัดกับหลักการของ ศาสนาอิสลาม สภาพสังคมที่ขาดเสถียรภาพและห่างไกลต่อศาสนาอิสลามเช่นนี้ทำให้มีชาว มุสลิมส่วนหนึ่งเริ่มต้นตัวต่อการปกป้องศาสนาอิสลามและดินแดนอันศักดิ์สิทธิ์ การเผยแพร่กระแส การฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางขยายพื้นที่กว้างขวางมากขึ้น จากการตอบรับของ กลุ่มมุสลิมรุ่นใหม่ที่ศึกษาอยู่ในสถาบันการศึกษา และการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม ผ่านทางสื่อสิ่งพิมพ์ความรู้ทางศาสนา กระแสความคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้าสู่มลายา เริ่มปรากฏขึ้นช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ท่ามกลางการตื่นตัวของชาวมลายูต่อกระแสการฟื้นฟู ศาสนาอิสลามของเหล่ามุสลิมรุ่นใหม่ ประกอบกับสภาพสังคมของมลายาในขณะนั้นมีลักษณะ คล้ายคลึงกับสถานการณ์ในตะวันออกกลาง ทั้งการตกเป็นดินแดนอาณานิคมของอังกฤษ การ สูญเสียอำนาจในการปกครองของชาวมลายู การหลั่งไหลเข้ามาของชาวต่างชาติและวัฒนธรรม ตะวันตก และปัญหาความเชื่อของวัฒนธรรมจารีตมลายู (*adat*) ที่ขัดกับหลักของศาสนาอิสลาม ส่งผลให้ชาวมลายูรุ่นใหม่รวมตัวกันเพื่อเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามและปฏิบัติศาสนา อิสลามในมลายา

3.1 ขบวนการและแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: จากตะวันออกกลางสู่มลายา

ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 15 - 16 อาณาจักรออตโตมานเป็นศูนย์กลางของโลกมุสลิมที่ยิ่งใหญ่และมีความรุ่งเรืองของอารยธรรมอิสลาม ประกอบไปด้วยจักรวรรดิออตโตมาน (Ottomans) รวมถึงแคว้นอนาโตเลีย ยุโรปตะวันออกเฉียงใต้และดินแดนต่างๆที่ใช้ภาษาอาหรับ ยกเว้นบางส่วนของคาบสมุทรอาระเบีย คือ ซูดานและโมร็อกโก¹ จักรวรรดิซาฟาวิยะฮ์ (Safaviya) และจักรวรรดิมุคัล (Mughals) อาณาจักรออตโตมานเป็นศูนย์กลางของโลกมุสลิมที่มีการบริหารจัดการด้านกฎหมายของศาสนาอิสลาม ปกป้องและขยายดินแดนของโลกมุสลิมและบริหารจัดการเรื่องการประกอบพิธีฮัจญ์² ซึ่งการประกอบพิธีฮัจญ์ที่เมืองเมกกะถือเป็นข้อหนึ่งในหลักปฏิบัติของมุสลิม³ อาณาจักรออตโตมานจึงเปรียบเสมือนอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่ในความรู้สึกของมุสลิมทั่วโลก จนกระทั่งคริสต์ศตวรรษที่ 18 อำนาจการบริหารแห่งอาณาจักรออตโตมานเสื่อมถอยลง ในขณะที่อำนาจของชาวยุโรปทวีมากขึ้น จนกระทั่งชาวตะวันตกสามารถครอบครองดินแดนในตะวันออกกลางได้สำเร็จ โดยฝรั่งเศสสามารถยึดแอลจีเรียได้ใน ค.ศ. 1830 และโมร็อกโกใน ค.ศ. 1905 ส่วนอังกฤษสามารถยึดครองอียิปต์และซูดาน รวมทั้งรัฐเล็กบนชายฝั่งอ่าว

¹ อัลเบิร์ต ฮูรานี, ประวัติศาสตร์ของชนชาติอาหรับ, แปลโดย จรัญ มะลูลีม (กรุงเทพฯ: โครงการตำราและสิ่งพิมพ์ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2550), หน้า 315.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 316.

³ การประกอบพิธีฮัจญ์เป็นข้อบังคับสำหรับมุสลิมทุกคนที่มีความสามารถจะทำได้ คือ มุสลิมที่มีสุขภาพแข็งแรง มีค่าใช้จ่ายพอเพียงและเส้นทางปลอดภัย พิธีฮัจญ์เริ่มตั้งแต่วันขึ้น 1 ค่ำเดือนเซฮ์รอวัลและเสร็จพิธีในวันขึ้น 8 ค่ำ เดือนซุลฮิจญะฮ์ ตามปฏิทินฮิจญ์เราะฮ์ในศาสนาอิสลาม ประกอบด้วยเดือน 12 เดือน ได้แก่ 1 เดือนมุฮัรรอม (Muharam) 2 เดือนซอฟาร์ (Safar) 3 เดือนรอบิอูล อาวัล (Rabiul Awal) 4 เดือนรอบิอูล ออ์เคาะ (Rabiul Akhir) 5 เดือนญุมาดูล อาวัล (Jamadul Awal) 6 เดือนญุมาดูฮ์ ออ์เคาะ (Jamadul Akhir) 7 เดือนรอญับ (Rajab) 8 เดือนชะฮ์บาน (Shaban) 9 เดือนรอมดอน (Ramadan) 10 เดือนเซฮ์รอวัล (Shawwal) 11 เดือนซุลกะฮ์ดะฮ์ (Zul Qadah) 12 เดือนซุลฮิจญะฮ์ (Zul Hijjah)

เปอร์เซียได้ใน ค.ศ. 1882⁴ เมื่อหลังสงครามโลกครั้งหนึ่งได้ยุติลง (ค.ศ. 1914-1918) อาณาจักร ออตโตมานได้ ล่มสลายลงอย่างสิ้นเชิง⁵ สถานการณ์เช่นนี้ส่งผลให้ชาวมุสลิมมีความพยายามที่จะ ปกป้องดินแดนสำคัญทางศาสนาและศาสนาอิสลามให้พ้นจากการคุกคามจากชาวตะวันตก ด้วยวิธีการปฏิรูปศาสนาอิสลาม หรือ การฟื้นฟูศาสนาอิสลาม (Islamic Revivalism หรือ *al-tajdid al-Islami* หมายถึง การทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์ ด้วยการกลับไปสู่ต้นกำเนิด ของศาสนาอิสลาม)⁶ โดยหวังให้ชาวมุสลิมยึดเอาอัลกุรอานและหะดีษเป็นแบบแผนในการสร้าง เสถียรภาพให้เกิดขึ้นในโลกมุสลิม และพัฒนาตนเองไม่ให้ถูกเอาเปรียบจากชาวตะวันตก เพื่อต่อสู้ กับอาณานิคมที่เข้ามาคุกคามในดินแดนของโลกมุสลิม ขบวนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเป็น ปฏิริยาที่เกิดขึ้นจากการต่อต้านลัทธิอาณานิคมทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมของ ชาวตะวันตก⁷ บรรดานักปราชญ์และผู้รู้ทางศาสนาอิสลามการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนา อิสลามในตะวันออกกลาง ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่สำคัญในช่วง คริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นต้นกำเนิดของแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม และมีอิทธิพลต่อความคิด ของมุสลิมทั่วโลกในช่วงเวลาต่อมา ได้แก่

ขบวนการวะฮาบีย์ (Wahhabi) เกิดขึ้นในคาบสมุทรอาระเบียช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 โดยนักปฏิรูปทางศาสนา คือ มุฮัมมัด อิบน์ อับดุลวะฮาบ (Muhammad ibn 'Abd al – Wahhab,

⁴ โครงการตะวันออกกลางศึกษา, การปะทะกันระหว่างตะวันตกกับอิสลาม: จะกลมกลืนกันอย่างไร, (กรุงเทพฯ: โครงการตะวันออกกลางศึกษา, 2551), หน้า 6.

⁵ อัลเบิร์ต ฮูรานี, ประวัติศาสตร์ของชนชาติอาหรับ, แปลโดย จรัญ มะลูลีม, หน้า 402.

⁶ Ahmad F. Yousif, "Islamic Revivalism in Malaysia: an Islamic Response to Non-Muslim Concerns," *American Journal of Islamic Social Sciences* 21, 4 (Fall 2004): 32.

⁷ มุรตะฎอ มุญาฮะฮารี, ขบวนการอิสลามกับการปฏิรูปสังคม, แปลโดย บรรจง บินกาซัน (กรุงเทพฯ: สหพัฒนการพิมพ์, 2544), หน้า 13.

ค.ศ. 1703-1792)⁸ ทางด้านการเมืองขบวนการวะฮาบีได้ถูกจำกัดอยู่ในคาบสมุทรอาระเบีย แต่อิทธิพลทางด้านจิตใจขบวนการวะฮาบีมีผลต่อการปลุกเร้าจิตใจในด้านการต่อสู้เพื่อฟื้นฟูศาสนาอิสลามให้ตื่นตัวทั่วโลก⁹ ขบวนการวะฮาบีมีมุมมองต่อสังคมในคริสต์ศตวรรษที่ 18 ว่า มุสลิมในยุคนี้ต่างพากันละทิ้งหลักการของศาสนาอิสลามและเอกภาพของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของ แต่กลับหลงใหลคลั่งไคล้อยู่กับเรื่องคาถาอาคมและไสยศาสตร์¹⁰ ขบวนการวะฮาบีมุ่งหมายที่จะกลับไปสู่ศาสนาอิสลามที่บริสุทธิ์เหมือนสมัยของท่านศาสดา มีการประณามไสยศาสตร์ เวทมนต์และการบูชานักบุญ¹¹ มุฮัมมัด อิบน์ อับดุลวะฮาบมีความสัมพันธ์ที่ดีกับมุฮัมมัด อิบน์ ซาอูด (Muhammad ibn Sa 'ud) ผู้ปกครองเมืองดิริฮียะฮ์ (Dir 'iyya)¹² ผู้ซึ่งยอมรับแนวคิดของวะฮาบี โดยการยอมรับแนวคิดของความเป็นผู้นำที่อยู่ภายใต้หลักการของศาสนาอิสลาม ขบวนการวะฮาบีได้รับการสนับสนุนจากราชวงศ์ซาอูดแนวคิดของขบวนการวะฮาบีมีศูนย์กลางการเผยแพร่ที่นครเมกกะและนครมาดีนะห์ผ่านทางมุสลิมที่เดินทางเข้ามาประกอบพิธีฮัจญ์ รวมทั้งสถาบันการศึกษาในซาอุดีอาระเบียและดินแดนใกล้เคียง ความนิยมต่อแนวคิดของขบวนการวะฮาบีได้แผ่ขยายไปทั่วโลกมุสลิม นอกเหนือจากขบวนการวะฮาบีแล้วในระยะเวลาต่อมาในโลกมุสลิมได้เกิดขบวนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามขึ้นอีกหลายกลุ่มที่ได้รับความนิยม

ขบวนการของชัยยิด ญะมาลุดดีน อัฟฆอนี หรือ ที่รู้จักกันในนาม อัล อัฟฆอนี แห่งอียิปต์ ขบวนการอัล อัฟฆอนี มีชัยยิด ญะมาลุดดีน อัล อัฟฆอนี (Jamal al-Din al Afghani, ค.ศ. 1839-

⁸ อัลเบิร์ต ฮูรานี, ประวัติศาสตร์ของชนชาติอาหรับ, แปลโดย จรัญ มะลูลีม, หน้า 393.

⁹ บรรจง บินกาชัน, ขบวนการฟื้นฟูอิสลาม, (กรุงเทพฯ: ชมรมหนังสือทางนำ, 2524), หน้า 13.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 1.

¹¹ จรัญ มะลูลีม, "มุขมุสลิม: การเมืองอิสลามในโลกมุสลิม," มติชนสุดสัปดาห์. (9-15 ม.ค. 2552): 20.

¹² อัลเบิร์ต ฮูรานี, ประวัติศาสตร์ของชนชาติอาหรับ, แปลโดย จรัญ มะลูลีม, หน้า 394.

1897)¹³ เป็นผู้นำในการปฏิรูปศาสนาอิสลามเกิดขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 19 อัล อัมมอนีเป็นนักปฏิรูปสายซุนนี¹⁴ ด้วยความเข้าใจความแตกต่างของซุนนีและชีอะห์¹⁵ อัล อัมมอนีเลือกที่จะเผยแพร่ความคิดแก่ปัญญาชนและผู้รู้ทางศาสนาสายชีอะห์ก่อน เขาเห็นว่าบรรดามุสลิมสายชีอะห์มี

¹³ ชัยยิด ญะมาลุดดีน อัช ชาดาบาดี เกิดในปี ค.ศ. 1839 ที่เมือง อาซัดอับด์ อัฟกานิสถาน ได้รับการศึกษาขั้นต้นจากโรงเรียนมัธยมประจำท้องถิ่น และได้ศึกษาวิชาภาษาอังกฤษที่อินเดียและวิชาการต่างๆของยุโรปไปพร้อมๆกัน ช่วงที่สำคัญที่สุดของชีวิตของเขา คือช่วงที่ใช้ชีวิตอยู่ในไคโร ซึ่งเป็นช่วงที่เขาบรรยายวิชาการด้านต่างๆที่มหาวิทยาลัยอัล อัสฮาร์ และได้มีการแลกเปลี่ยนความรู้กับนักศึกษาและคณาจารย์ของที่นี่ แต่เนื่องด้วยเขามีความคิดที่จะปฏิวัติและต่อต้านอังกฤษ เขาจึงถูกขับไล่ออกจากอียิปต์ในปี ค.ศ. 1879 ซึ่งต่อมากเขาได้เดินทางไปในที่ต่างๆเพื่อเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม เช่น อินเดีย รัสเซีย อิหร่าน ตุรกี เป็นต้น และเขาเสียชีวิตลงในปี ค.ศ. 1897 , บรรจง บินกาชัน, ขบวนการฟื้นฟูอิสลาม, หน้า 116-120.

¹⁴ นิกายซุนนี “ซุนนี” มาจากภาษาอาหรับที่ว่า ซุนนะฮ์ แปลว่า จารีต หรือการปฏิบัติตามศาสนาดำเนินไปจะเป็นคำพูดหรือการกระทำ หรือมุสลิมที่เคร่งครัดในหลักการของคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษ นิกายซุนนีให้ความสำคัญแก่บรรดาคอลีฟะฮ์ทั้ง 4 (เป็นตำแหน่งผู้ปกครองมุสลิมสืบต่อจากท่านนบีมุฮัมมัด) ที่สืบต่อจากศาสนามุฮัมมัด มีฐานะเป็นทั้งประมุขทางศาสนา คือ 1.อบูบักร์ 2.อุมร์ 3.อุสมาน 4.อาลี แนวยึดถือของนิกายนี้ส่วนใหญ่จะปฏิบัติตามอิมามหรือเรียกว่า มัชฮับทั้ง 4 คน คือ อิมามฮานาฟี อิมามมาลิกี อิมามชาฟีอี และอิมามฮัมบาลี ท่านั้น หลักการต่างๆ ที่เชื่อถือตามแนวทางของอิมามทั้ง 4 นี้ เป็นหลักการที่สอดคล้องกับการกระทำของท่านนบี, อิมรอน มะลูลิม, ศาสนาอิสลามเบื้องต้น, (กรุงเทพฯ : โครงการตำราภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2524), หน้า 43.

¹⁵ นิกายชีอะห์ ชีอะฮ์ แปลว่า ผู้ปฏิบัติตาม หรือ สาวก นิกายชีอะฮ์เรียกผู้สืบทอดจากพระมุฮัมมัดว่าอิมาม โดยถือว่าอิมามเป็นผู้หม่อมลทินจากบาป เป็นสื่อกลางการติดต่อระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า และเป็นผู้แปล พระวจนะของพระเจ้าที่ปรากฏในคัมภีร์อัลกุรอาน เรียกว่า อยาตุลเลาะห์ แปลว่า आयแห่งอัลลอฮ์ นิกายชีอะฮ์ถือว่าหลังจากศาสดามุฮัมมัดแล้ว คอลีฟะฮ์อื่นๆนั้นไม่ใช่คอลีฟะฮ์ ที่แท้จริงเพราะอิมามที่สืบต่ออย่างถูกต้องตามความเชื่อของนิกายนี้มี 12 คน คือ 1) อาลี ลูกพี่ลูกน้องและบุตรเขยของท่านศาสดา 2) ฮาซัน บุตรคนโตของอิมามอาลี 3) ฮุเซน น้องชายของอิมามที่ 2 4) อาลี ชัยนุลอาบิดีน บุตรของอิมามที่ 3 5) มุฮัมมัด อัลดากิร บุตรของอิมามที่ 4 6) ยะฟัร อัลดอกิก บุตรของอิมามที่ 5 7) มุซา อัลดอกิม บุตรของอิมามที่ 6 8) อาลี อัลดริอ บุตรของอิมามที่ 7 9) มุฮัมมัด อัลดะวะวาด บุตรของอิมามที่ 8 10) อาลี อัลดฮาดี บุตรของอิมามที่ 9 11) อาซัน อัล-อัลกาดี บุตรของอิมามที่ 10 12) มุฮัมมัด อัลมะฮ์ดี บุตรของอิมามที่ 11, อิมรอน มะลูลิม, ศาสนาอิสลามเบื้องต้น, หน้า 48-49.

ความเหมาะสมกว่าที่จะต่อสู้กับเผด็จการและลัทธิล่าอาณานิคม เนื่องด้วยสถาบันทางศาสนาของ ซืออะห์มีลักษณะเป็นสถาบันที่เป็นเอกเทศ ส่วนสถาบันของศาสนาของสายซุนนีผูกพันอยู่กับ รัฐบาลที่เป็นผู้สั่งการในเรื่องศาสนามาเป็นเวลาหลายศตวรรษแล้ว¹⁶ ขบวนการของอัล อ์ฟฆอนนีได้ วางเงื่อนไขของการฟื้นฟู คือ การละทิ้งการกระทำที่เสื่อมเสียและอูตริต่างๆ ที่อยู่นอกแนวทาง อิสลามและการสร้างเอกภาพในบรรดามุสลิม¹⁷ ซึ่งผลกระทบจากลัทธิล่าอาณานิคมทางการเมือง และลัทธิอาณานิคมทางวัฒนธรรม¹⁸ ที่ได้สั่นคลอนสร้างความแตกแยกทั้งด้านศาสนา ด้าน การเมือง ด้านเศรษฐกิจ และด้านสังคมในโลกมุสลิม แนวคิดของอัล อ์ฟฆอนนี จึงมีความต้องการ ให้มีการปฏิรูปความคิดของมุสลิมในการดำเนินชีวิตตามวิถีของอิสลามแบบดั้งเดิม ซึ่งหมายถึง การกลับไปหาคัมภีร์อัลกุรอานและแบบอย่างอันบริสุทธิ์ของทางศาสดา¹⁹ และชี้แนะให้มุสลิมเรียนรู้ วิชาการและเทคโนโลยีสมัยใหม่จากอารยธรรมตะวันตกเพื่อต่อสู้กับความไม่รู้หนังสือ ความโง่เขลาและเอาชนะความบกพร่องในเรื่องเทคโนโลยีและอุตสาหกรรม และคำนึงถึงอันตราย ของความทันสมัยแบบเกินเลย โดยที่มุสลิมจะต้องตั้งอยู่บนทางสายกลางระหว่างการแสวงหา วิชาการและเทคโนโลยีของตะวันตกกับการแสวงหาทัศนะในการมองโลกของตน²⁰ ซึ่งนั่นก็ หมายถึงการให้มุสลิมตระหนักถึงการคุกคามทางวัฒนธรรมของชาวตะวันตก มุสลิมต้องดำรงอยู่ บนหลักการอิสลาม ทั้งนี้การขาดความเข้าใจใส่ต่อความรู้สมัยใหม่เป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ความ ยิ่งใหญ่ของโลกมุสลิมต้องตกอยู่ในสภาวะตกต่ำ นอกจากนี้ขบวนการอัล อ์ฟฆอนนีมีความต้องการ ปฏิรูประบอบการปกครองของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของชนชั้นปกครองเดิมที่ใช้อำนาจ อย่างไม่เป็นธรรม ละทิ้งความทุกข์ยากของประชาชนและเรียกร้องให้ชาวมุสลิมลุกขึ้นต่อต้านลัทธิ

¹⁶ มุรตะฎอ มุฎาอะฮารี, ขบวนการอิสลามกับการปฏิรูปสังคม, แปลโดย บรรจง บินกาซัน, หน้า 15.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 14.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

²⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 17.

อาณานิคม ด้วยวิธีการปลูกฝังให้มุสลิมเห็นถึงความสัมพันธ์ร่วมกันระหว่างศาสนาอิสลามและการเมือง และมุสลิมทุกคนต้องมีสิทธิเท่าเทียมกันในการมีส่วนร่วมทางการเมือง แผนการทางการเมืองของอัล อ์ฟฆอนี คือ การต่อสู้กับการรุกรานจากจักรวรรดินิยมภายนอกและต่อต้านลัทธิชาตินิยมกับความเสื่อมเสียทางศีลธรรมจากภายใน อัล อ์ฟฆอนีเห็นว่าการฟื้นฟูศาสนาอิสลามไม่สามารถเกิดขึ้นได้ภายใต้การปกครองของศัตรูต่างชาติ อัล อ์ฟฆอนีได้อุทิศตนเพื่อเดินทางไปในที่ต่างๆ เพื่อบรรยาย จัดทำวารสารและหนังสือ²¹ ในเวลาต่อมาอัล อ์ฟฆอนีได้เดินทางออกจากอียิปต์ แต่แนวคิดของอัล อ์ฟฆอนีมีลูกศิษย์เป็นผู้สานต่อ

ลูกศิษย์คนสำคัญ คือ เชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ (Muhammad Abdul, ค.ศ. 1849-1905) ได้เป็นผู้สืบทอดเจตนารมณ์ของอัล อ์ฟฆอนี ขบวนการของเชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ ได้ดำเนินการอยู่ในอียิปต์เท่านั้นเน้นการสนับสนุนการปฏิรูปแบบค่อยเป็นค่อยไป โดยเชื่อว่าจะต้องให้การศึกษาอบรมแก่สังคมก่อนที่จะดำเนินการทางการเมือง เชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ดำรงตำแหน่งเป็นอธิการบดีมหาวิทยาลัยอัล อ์ซฮาร์ และด้วยการสนับสนุนของอังกฤษ เขาจึงได้รับตำแหน่งมุฟตี หรือหัวหน้าผู้พิพากษาสูงสุดในอียิปต์²² การดำรงตำแหน่งอันสูงสุดของ เชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ ทำให้การเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเป็นที่ยอมรับในหมู่นักศึกษาอย่างมาก แนวคิดการปฏิรูปของเชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ เน้นหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องกลับไปสู่แหล่งพื้นฐานของความคิดทางศาสนา โดยอาศัยการตีความบทบัญญัติทางศาสนาอย่างมีเหตุผล และให้ผสมผสานกับสถานการณ์ในปัจจุบัน ถึงแม้เชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์จะเป็นผู้สืบทอดเจตนารมณ์ของอัล อ์ฟฆอนี แต่แนวคิดของ เชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ไม่มีความต้องการที่จะเปลี่ยนแปลงสถานะของผู้ปกครองเหมือนอย่างอัล อ์ฟฆอนี อย่างไรก็ตามทั้งอัล อ์ฟฆอนีและเชค มุฮัมมัด अबดุลฮ์ เน้นหนักถึงเรื่องการหลีกเลี่ยงความแตกแยกและการแบ่งพรรคแบ่งพวกในหมู่มุสลิม และเน้นถึงความสำคัญของความพยายามในอันที่จะฟื้นฟูศาสนาอิสลามและคิดถึงเจตนารมณ์ของอิสลามที่อยู่เหนือกว่า

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

²² บรรจง บินกาซัน, ขบวนการฟื้นฟูอิสลาม, หน้า 118.

ความคร่ำครึของผู้ที่เรียกกันว่าผู้รู้ทางศาสนาที่อยู่ใต้อำนาจของรัฐบาลอาณานิคม²³ การดำรงตำแหน่งเป็นอาจารย์ของอัล อับซอเนีและเซค มุฮัมมัด อับดุลย์ เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามตามแนวคิดของท่านทั้งสองเฟื่องฟูอยู่ในมหาวิทยาลัยอัล อับซาร์ และสร้างปรากฏการณ์การรับรู้ของบรรดานักศึกษาที่เป็นพลังในการขับเคลื่อนแนวคิดกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามในเวลาต่อมา ทั้งนี้ ขบวนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามอย่างขบวนการวะฮาบีย์ ขบวนการของชัยยิด ญะมาลุดดี อับซอเนี และขบวนการของเซค มุฮัมมัด อับดุลย์ เป็นขบวนการที่มีอิทธิพลต่อความคิดของบรรดามุสลิมในมลายาด้วยเช่นกัน²⁴

กระแสการฟื้นฟูอิสลามได้แผ่ขยายในแถบประเทศมุสลิมในตะวันออกกลาง และได้เริ่มแผ่ขยายไปทั่วโลก อันเนื่องมาจากการรับรู้ร่วมกันของบรรดามุสลิมที่ไปศึกษาศาสนาอิสลามในดินแดนตะวันออกกลางและการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ และเมื่อเดินทางกลับมายังถิ่นฐานของตน คนกลุ่มนี้จึงนำสิ่งใหม่มาเผยแพร่ให้มุสลิมในท้องถิ่นรับรู้ มลายาและดินแดนใกล้เคียงก็เช่นเดียวกัน การรับรู้ของมุสลิมในมลายานั้นมีลักษณะค่อยเป็นค่อยไป กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามแผ่ขยายเข้ามาในมลายา โดยการรับแนวคิดของบรรดากลุ่มนักเรียนมลายู และนักเรียนมุสลิมจากหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิสที่เดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามที่ตะวันออกกลางทั้งที่ไคโรและเมกกะ โดยมีศูนย์กลางการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามอยู่ที่สเตรตส์ เซตเติลเมนต์ โดยเฉพาะที่สิงคโปร์

ช่วงต้นทศวรรษที่ 1900 สิงคโปร์มีความสำคัญต่อการเป็นพื้นที่กระจายแนวคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายา นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1830 เป็นต้นมา สิงคโปร์กลายเป็นเมืองท่าที่สำคัญของภูมิภาคและเป็นศูนย์กลางสำหรับเรือจากยุโรป อินเดียและจีน²⁵ การเปิดเส้นทางที่

²³ มุรตะฎอ มุฎาอะฮารี, ขบวนการอิสลามกับการปฏิรูปสังคม, แปลโดย บรรจง บินกาซัน, หน้า 34.

²⁴ จรัญ มะลูลีม, “มุขมุสลิม: การเมืองอิสลามในโลกมุสลิม,” มติชนสุดสัปดาห์ (9-15 ม.ค. 2552): 20.

²⁵ แมรี ซี. เทิร์นบูลล์, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน, แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์ (กรุงเทพฯ: ศูนย์พัฒนาหนังสือ กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, 2540), หน้า 188.

คลองสุเอซ ค.ศ. 1869 และมีการสถาปนาเส้นทางระหว่างอินเดียถึงช่องแคบมะละกาแทนที่การใช้เส้นทางแหลมกู๊ดโฮปมายังช่องแคบซุนดาซึ่งเป็นเส้นทางเดิมที่ใช้เดินทางมายังดินแดนฝั่งตะวันออก ส่งผลให้ท่าเรือของสิงคโปร์เป็นจุดศูนย์กลางการค้าระหว่างรัฐ นอกจากนี้คลองสุเอซยังส่งเสริมความสำคัญของสิงคโปร์และช่องแคบมะละกาในการค้าระหว่างดินแดนตะวันออกและตะวันตกให้มั่งคั่งยิ่งขึ้น สิงคโปร์มีรายได้เพิ่มขึ้นจาก 58 ล้านปอนด์ใน ค.ศ. 1868 เป็นเกือบ 90 ล้านปอนด์ใน ค.ศ. 1873²⁶ คลองสุเอซเป็นเส้นทางใหม่ที่กระตุ้นการเดินทางไปยังเมกกะ ทำให้ชาวมลายูที่มีความประสงค์เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์นิยมสัญจรผ่านท่าเรือสิงคโปร์ อีกทั้งรัฐบาลอาณานิคมไม่ได้มีนโยบายปิดกั้นการเดินทางของชาวมลายูไปยังตะวันออกกลางเหมือนรัฐบาลดัตช์ในหมู่เกาะดัตช์อีสอินดีส²⁷ สิงคโปร์จึงกลายเป็นศูนย์รวมของผู้ที่เดินทางไปยังตะวันออกกลาง นอกจากนี้ นโยบายพัฒนาการศึกษาของรัฐบาลอาณานิคมยังมีส่วนทำให้ชาวมลายูที่สนใจศาสนาอิสลามมุ่งเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามจากภายนอก ทั้งนี้เนื่องมาจากภายหลังจากการสถาปนาระบบอาณานิคมขึ้นในปี ค.ศ. 1896 รัฐบาลอาณานิคมมุ่งเน้นเฉพาะการพัฒนาการศึกษาแบบสมัยใหม่ซึ่งกลุ่มผู้ที่สามารถเข้าถึงการศึกษาแบบสมัยใหม่ยังคงจำกัด

²⁶ แมรี ซี. เทิร์นบูลล์, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน, แปลโดย ทองสุข เกตุโรจน์, หน้า 314.

²⁷ รัฐบาลดัตช์ประสบปัญหาการจัดการดินแดนอาณานิคมดัตช์อีสอินดีส อันเนื่องมาจากเกิดการต่อต้านจากกลุ่มมุสลิมบริเวณมินังกาเบา ในตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 กลุ่มมุสลิมกลุ่มนี้ถูกเรียกขานในเวลาต่อมาว่า ขบวนการปาตรี (Padri movement) เป้าหมายของขบวนการปาตรี คือ การชำระชุมชนให้พ้นจากการพนันและการเสพยาและการนำกฎหมายอิสลามมาใช้ ความพยายามของขบวนการปาตรีถูกต่อต้านจากทางราชตระกูลและชุมชนท้องถิ่นมากมาย มีหลายครั้งที่ขบวนการปาตรีใช้วิธีการต่อสู้ติดอาวุธและประกาศสงครามจีฮัด (Jihad) ในท้ายที่สุดขบวนการปาตรีได้ปะทะกับรัฐบาลดัตช์ ในช่วงทศวรรษที่ 1820 – 1838 สงครามปาตรีแสดงให้เห็นประจักษ์ว่าพลังการปฏิรูปศาสนาอิสลามสามารถเปลี่ยนแปลงกลุ่มคนและลูกศิษย์ให้ต่อสู้กับอิสลามที่เสื่อมเสีย รวมทั้งกับรัฐบาลอาณานิคมที่กำลังแผ่ขยายอำนาจ, เรย์นัลโด อิลเอโต, ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ฉบับคอมบริดจ์ เล่มสาม, แปลโดย มัทนา เกษกมล และมัทนี เกษกมล (กรุงเทพฯ: สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2552), หน้า 296.

อยู่ในหมู่ชนชั้นปกครองและกลุ่มผู้มีฐานะ ประกอบกับนโยบายการไม่ยุ่งเกี่ยวกับกิจการที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม รัฐบาลอาณานิคมจึงไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการศึกษาแบบปอเนาะ ในขณะที่ปอเนาะมีบทบาทต่อชุมชนและการศึกษาศาสนาอิสลามของชาวมลายูที่มีความสำคัญเป็นอันดับแรก ชาวมลายูจึงนิยมเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามที่ตะวันออกกลางโดยเฉพาะที่อียิปต์และเมกกะ ในช่วงทศวรรษที่ 1920 มีจำนวนชาวมลายูที่ศึกษาศาสนาอิสลามในไคโรถึง 80 คน²⁸







ชาวมลายูจึงได้รับรู้ข่าวสารการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากกลุ่มคนที่เดินทางกลับจากการไปศึกษาศาสนาอิสลามยังตะวันออกกลางและการไปประกอบพิธีฮัจญ์ อิทธิพลของกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามส่งผลให้เกิดการรวมตัวกันทางศาสนาในหมู่ชาวมลายูมีการแลกเปลี่ยนความรู้ และข่าวสารของมุสลิมทั่วโลก ซึ่งแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามกำลังเป็นที่สนใจของมุสลิมในมลายูจำนวนมาก โดยเฉพาะกลุ่มจาวิ เปอรานากัน (Jawi Peranakan) ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับธุรกิจสื่อสิ่งพิมพ์ในสิงคโปร์ ทั้งเป็นเจ้าของสำนักพิมพ์และเป็นนักหนังสือพิมพ์ โดยกลุ่มจาวิ เปอรานากันที่จบการศึกษาจากตะวันออกกลาง ได้แก่ เชค มุฮัมหมัด ตาฮีร์ บิน จาลาลุดดีน อัล อัชฮารี (Shaykh Mohd. Tahir b. Jalaluddin Al-Azhari) ไชยิด เชค บิน อาหมัด อัล ฮาดิ (Sayyid Shaykh b. Ahmad Al-hadi) ฮะยี อับบาส บิน มุฮัมหมัด ตาฮา (Haji Abbas b. Mohammad Taha) และ เชค มุฮัมหมัด ซาลิม อัล คาลาลิ (Shaykh Mohammad Salim Al-Kalali)²⁹ ต่อมาคนกลุ่มนี้เป็นผู้ผลิตวารสารอัล-อิมาม (Al-Imam ค.ศ.1906-1908) กลุ่มจาวิ เปอรานากันส่วนใหญ่เป็นลูกผสมระหว่างชาวอาหรับ-มลายู หรือ อินเดียน-มลายู โดยสมาชิกของกลุ่มจาวิ เปอรานากันจำนวนมากได้ตั้งรกรากอยู่ที่สเตอร์ตส์ เซตเติลเมนต์

²⁸ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967), p. 88.

²⁹ Ibid., pp. 59-60.

นอกจากนี้การพัฒนาที่สเตอร์ตส์ เซตเติลเมนต์ โดยเฉพาะการพัฒนาทางด้านฐานการผลิตสื่อสิ่งพิมพ์เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ชาวมลายูสามารถรับรู้แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากภายนอก วิลเลียม ลอฟฟ์ (William R. Roff) ได้รวบรวมข้อมูลสื่อสิ่งพิมพ์ภาษามลายูที่ถูกผลิตในมลายูระหว่าง ค.ศ.1876 ถึง ค.ศ. 1941 ไว้ถึง 173 ฉบับ³⁰ สื่อสิ่งพิมพ์เหล่านี้ได้เข้ามามีอิทธิพลต่อความคิดของชาวมลายูมากขึ้น ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมาได้เริ่มมีการจัดพิมพ์สื่อสิ่งพิมพ์ที่เป็นภาษามลายู โดยมีหนังสือพิมพ์จาวี เปอรานากัน (Jawi Peranakan) เป็นหนังสือพิมพ์ภาษามลายูอักษรจาวี (jawi script)³¹ ฉบับแรก ตีพิมพ์ครั้งแรกที่สิงคโปร์ ในปี ค.ศ. 1876³² ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 20 โลกมลายูมีการผลิตสื่อสิ่งพิมพ์ทั้งที่เป็นหนังสือพิมพ์และวารสารเป็นภาษามลายูอักษรจาวีออกมาจำนวนมาก เช่น วารสารอัล-อิมาม (Al-Imam ค.ศ.1906 - 1908, วารสารอัล-อิควาล (Al-Ikhwān ค.ศ.1926-1931) วารสารเซาดารา (Saudara

³⁰ ลอฟฟ์ได้แบ่งช่วงเวลาของสื่อสิ่งพิมพ์ภาษามลายูค.ศ. 1876 -1941 ออกเป็นช่วงระหว่าง ค.ศ. 1876 ถึง ค.ศ. 1899 มีหนังสือพิมพ์และวารสารรวม 11 ฉบับ ระหว่าง ค.ศ. 1900 ถึง ค.ศ. 1909 มีจำนวน 10 ฉบับ ระหว่างค.ศ. 1910 ถึง ค.ศ.1919 มีจำนวน 9 ฉบับ ระหว่าง 1920-1929 มีจำนวน 41 ฉบับ ในระหว่าง ค.ศ. 1930-1941 มีจำนวน 102 ฉบับ William R. Roff, *Bibliography of Malay and Arabic periodicals published in the Straits Settlements and peninsular Malay States, 1876–1941: With an annotated union list of holdings in Malaysia, Singapore and the United Kingdom.* (London: Oxford University Press, 1972), pp. 1–2 cited in Mark Emmanuel, “Viewpapers: The Malay press of the 1930s”, *Journal of Southeast Asian Studies* 41, 1 (2010): 7.

³¹ คำว่า จาวี (jawi) เป็นคำมาจากภาษาอาหรับ มาจากคำว่า jawah ที่ใช้เรียกคนที่มาจากภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เหตุผลของการเปลี่ยนชื่อเรียกจากอักษรอาหรับเป็นอักษรจาวี เนื่องมาจากมีการเพิ่มเติมอักษรใหม่ 6 ตัวอักษร เพื่อเป็นหน่วยเสียงอักษรในภาษามลายู คือ p = , g = , c = , ny = , v =  และ ng =  Amat Juhari, “The Origin and The Spread of The Jawi Script, ” *Paper presented at Sub-regional Symposium on the Incorporation of the Languages of Asian Muslim Peoples into the Standardized Quranic Script Project (SQSP), Kuala Lumpur, 5-7 November 2008, p.3.*

³² William R. Roff, “Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors,” *Journal of Islamic Studies* 9, 2 (1998): 213.

ค.ศ.1928-1941)³³ และมีสื่อสิ่งพิมพ์ที่ผลิตและนำเข้ามาจากภายนอก เช่น วารสารเซอร์ออัน อัสฮาร์ (Seruan Azhar ค.ศ.1925-1928) และวารสารปีเลฮัน ติมอร์ (Pilehan Timour ค.ศ.1927-1928) เป็นภาษามลายูอักษรจาวีด้วยเช่นกัน

การใช้อักษรจาวีจึงมีส่วนสำคัญต่อการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม³⁴ แต่สื่อสิ่งพิมพ์ส่วนใหญ่จะมีระยะเวลาการผลิตที่สั้น วารสารอัล-อิมาม วารสารอัล-อิกวาน และวารสารเซาดาราวารสารทั้งสามฉบับมีเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม³⁵ และการเรียกร้องให้พี่น้องมุสลิมปรับเปลี่ยนการดำรงชีวิตให้อยู่ในกรอบของศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง มีเนื้อหาเน้นหนักในเรื่องหลักการและคำสอน ตลอดจนแนวทางการปฏิบัติตามศาสนาอิสลาม โดยวารสารอัล-อิมามและวารสารอัล-อิกวานมีเนื้อหาส่วนใหญ่มาจากการนำแนวคิดของมุสลิมที่ปฏิรูปศาสนาอิสลามในตะวันออกกลางมาแปลและตีพิมพ์เผยแพร่ ส่วนวารสารเซาดาราวารสารจะเน้นการวิเคราะห์ด้านสังคมในขณะนั้นมากกว่า³⁶

สื่อสิ่งพิมพ์เหล่านี้ได้สร้างปรากฏการณ์การรับรู้เรื่องราวข่าวสารต่างๆให้แก่ ชาวมลายูและดินแดนใกล้เคียง ช่วงต้นทศวรรษที่ 1900 มีเหตุการณ์สงครามโลกครั้งที่หนึ่งและการล่มสลายของตุรกีได้รับความสนใจจากชาวมลายูอย่างมาก หนังสือพิมพ์และวารสารที่รายงานข่าวสถานการณ์โลกและที่เกี่ยวข้องกับโลกมุสลิมจะได้รับความนิยม³⁷ การรับแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายูเริ่มปรากฏให้เห็นชัดเจนมากขึ้น เมื่อเกิดปรากฏการณ์สื่อสิ่งพิมพ์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนา

³³ Amat Juhari, "The Origin and The Spread of The Jawi Script," p.10.

³⁴ Ibid., p.5.

³⁵ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 82-83

³⁶ Syed Farid Alatas, "Ideology and Utopia in the thought of Syed Shaykh Al-Hady", *Working Papers no. 172* (Singapore: National University of Singapore. Dept. of Sociology, 2005), p. 6.

³⁷ Mark Emmanuel, "Viewpapers: The Malay press of the 1930s", p.8.

อิสลามทั้งที่เป็นหนังสือพิมพ์ และวารสารที่ตีพิมพ์ทั้งภายในและภายนอกมลายาได้แพร่หลายและได้รับความนิยมในหมู่ชาวมลายู ซึ่งการเรียนรู้ศาสนาอิสลามผ่านสื่อสิ่งพิมพ์ของชาวมลายูเป็นสิ่งใหม่ที่แตกต่างกันสมัยก่อนที่การเรียนรู้ศาสนาอิสลามต้องเรียนผ่านผู้รู้ทางศาสนาอิสลาม

จะเห็นได้ว่าการเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามและการไปประกอบพิธีฮัจญ์ของชาวมลายู และการรับรู้ข่าวสารจากสื่อสิ่งพิมพ์ที่มีเนื้อหาการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม ประกอบกับนโยบายของรัฐบาลอาณานิคมที่ห้ามปิดกั้นการเดินทางไปยังตะวันออกกลาง การพัฒนาสื่อสิ่งพิมพ์ล้วนเป็นปัจจัยที่ทำให้ชาวมลายูสามารถรับรู้ข่าวสาร และแนวคิดของขบวนการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในตะวันออกกลางที่แพร่หลายเข้าสู่มลายา ซึ่งเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้ชาวมลายูเริ่มมีแนวคิดต้องการปฏิรูปศาสนาอิสลามในมลายาเพื่อให้ชาวมลายูเคร่งครัดในหลักการของศาสนาอิสลาม รวมไปถึงการปฏิรูประบอบการบริหารปกครองที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลามในมลายา อันนำไปสู่การรวมตัวกันของมลายูที่มีความสัมพันธ์ที่ดีกับมุสลิมในตะวันออกกลาง และมีความต้องการร่วมกันที่จะรวมดินแดนที่เป็นมลายาของอังกฤษกับหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีสเพื่อก่อตั้งรัฐอิสลามเข้าด้วยกัน³⁸

3.2 การก่อตัวของกาอุม มูดา (Kaum Muda)

ชาวมลายูรับรู้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางอย่างค่อยเป็นค่อยไปท่ามกลางสภาพสังคมมลายาที่เริ่มประสบกับปัญหาภายใน ทั้งปัญหาการเพิ่มขึ้นของประชากรต่างชาติ ปัญหาเศรษฐกิจตกต่ำ และปัญหาการขาดความเชื่อมั่นต่อชนชั้นนำมลายู ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 เมื่อรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษได้สถาปนาระบอบอาณานิคมขึ้นที่สเตรตส์

³⁸ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 88-89.

เซตเติลเมนต์ คือ ปีนัง มะละกา และสิงคโปร์ ใน ค.ศ. 1819 รัฐบาลอาณานิคมมีนโยบายนำเข้าแรงงานจากภายนอกมายังสเตรตส์ เซตเติลเมนต์ ส่งผลให้ช่วงกลางทศวรรษที่ 1840 ที่สิงคโปร์มีประชากรชาวจีนมากกว่าครึ่งหนึ่งของจำนวนประชากรทั้งหมด โดยจำนวนผู้อาศัยที่สิงคโปร์มีประมาณ 52,000 คน เป็นชาวจีนไม่น้อยกว่า 32,000 คน หรือร้อยละ 61 ของประชากรทั้งหมด³⁹ ในระยะแรกชาวจีนเองไม่ได้มีความคิดที่จะเข้ามาตั้งหลักแหล่งถาวรใน สเตรตส์ เซตเติลเมนต์ หรือในมลายา แต่จะเข้ามาทำงานเพื่อหารายได้และเดินทางกลับไปยังมาตุภูมิ อีกทั้งชาวจีนที่อพยพเข้ามาถูกควบคุม และจัดการโดยกลุ่มชาวจีนด้วยกันเองภายใต้กลุ่มสมาคมลับ⁴⁰ (The secret societies) ในช่วง ค.ศ. 1901 ชาวจีนเพียงร้อยละ 10 เท่านั้นที่เกิดในสเตรตส์ เซตเติลเมนต์ แต่มีจำนวนชาวจีนที่อพยพเข้ามาใหม่เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ชาวจีนในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 มักจะแยกตัวจากชุมชนอื่นๆ ที่มีอยู่แล้ว มีการยึดมั่นกับธรรมเนียม ภาษาของตน และมีการแต่งงานกับชาวจีนแท้ๆ เท่านั้น⁴¹ ทำให้การดำรงชีวิตของชาวจีนขาดการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มเชื้อชาติอื่น ชาวจีนที่อพยพเข้ามาได้เข้ามามีส่วนร่วมในด้านเศรษฐกิจและการกสิกรรม เช่น เครื่องเทศ

³⁹ Milton E. Osborne, *Southeast Asia: An Illustrated Introduction History*, (Sydney: George Allen & Unwin, 1988), p. 104.

⁴⁰ กลุ่มชาวจีนแต่ละชาติพันธุ์ที่อพยพเข้ามาในมลายาจะมีกลุ่มสมาคมของแต่ละเชื้อชาติเข้ามาดูแลกันเอง เช่น สมาคมเกีฮิน (Ghee Hin) ควบคุมดูแลชาวจีนฮกเกี้ยน นอกจากนี้มีสมาคมลับ Choon Sin, Wah Sang, Yeng San, Hoysan, Yan Who, Wye Chow, Ho Seng และ Chong Chang ต่อมาสมาคมลับเหล่านี้ถูกปราบปรามจากรัฐบาลอาณานิคมและมีการจัดตั้งหน่วยงานปกป้องชาวจีน (The Protector of Chinese) ขึ้นมาดูแลชาวจีนในมลายาแทนที่กลุ่มสมาคมลับ, Victor Purcell, *The Chinese in Malaya*, (London: Oxford University Press, 1967), pp. 155-158.

⁴¹ แมรี ซี. เทิร์นบูลล์, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน*, แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์, หน้า 340.

กาแพ และอ้อยเพื่อแปรรูปเป็นน้ำตาล⁴² แต่ไม่ประสบความสำเร็จในระยะยาว ต่อมาเมื่อมีการเหมืองแร่ดีบุกที่ชาวจีนดำเนินการอยู่มีความเจริญรุ่งเรืองมากขึ้น⁴³ ปรากฏว่าชาวจีนได้เข้ามามีส่วนร่วมในกิจการทั้งในฐานะผู้ประกอบการและแรงงาน

กิจการต่างๆยังคงมีความต้องการแรงงานจำนวนมาก เดิมทีการขุดแร่ดีบุกโดยกลุ่มผู้ทำเหมืองชาวจีนดำเนินมาเป็นเวลาร้อยปีแล้วโดยการสนับสนุนจากชาวมลายู แต่ต่อมาภายหลังการสถาปนาระบอบอาณานิคมในดินแดนที่เป็นรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ (Federated Malay State) ธุรกิจเหมืองแร่ดีบุกส่วนใหญ่ถูกทำทำด้วยเงินทุนของชาวยุโรป⁴⁴ ประกอบกับการนำเข้าเทคโนโลยีการแยกแร่มาใช้เพื่อให้ตอบสนองความต้องการของตลาดโลกทั้งยุโรปและอเมริกาที่มีความต้องการแร่ดีบุกเป็นจำนวนมาก ส่งผลให้อุตสาหกรรมเหมืองแร่ดีบุกอยู่ในกำมือของคนสองกลุ่ม คือ ชาวจีนและชาวยุโรปซึ่งเป็นคนนอกในสายตาชาวมลายู⁴⁵ นอกจากนี้ยังมีการทำธุรกิจการแปรรูปสับปะรด ยางพาราและปาล์มน้ำมันที่เริ่มประสบความสำเร็จในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20⁴⁶ ทำให้จำเป็นต้องนำแรงงานเข้ามาจากภายนอก ชาวมลายูไม่นิยมเข้ามาเป็นแรงงานในเหมืองแร่เนื่องจากการดำรงชีวิตที่ต่างกันโดยเฉพาะเรื่องการปฏิบัติเกี่ยวกับศาสนกิจ ชาวมลายูจะไม่นิยมทำงานในช่วงการถือศีลอดและจะไม่ทำงานในวันศุกร์ ส่วนชาวอังกฤษ (คริสต์เตียน) จะหยุด

⁴²G. C. Allen, Western Enterprise in Indonesia and Malaya: A Study in Economic Development, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1962), p. 41.

⁴³ Milton E. Osborne, Southeast Asia: An Introductory History, pp. 89-90.

⁴⁴G. C. Allen, Western Enterprise in Indonesia and Malaya: A Study in Economic Development, p. 41.

⁴⁵ Milton E. Osborne, Southeast Asia: An Illustrated Introductory History, p. 90.

⁴⁶G. C. Allen, Western Enterprise in Indonesia and Malaya: A Study in Economic Development, p. 42.

กิจการเพื่อประกอบพิธีกรรมในวันอาทิตย์⁴⁷ ปัญหาการขาดแคลนแรงงานทำให้รัฐบาลอาณานิคมต้องนำแรงงานชาวจีนมาจากภายนอก ในเวลาต่อมาชาวจีนมีจำนวนประชากรมากขึ้นทั้งจำนวนชาวจีนที่อพยพเข้ามาและชาวจีนที่ถือกำเนิดในมลายา ความคิดที่จะกลับบ้านเกิดเมืองนอนเริ่มเปลี่ยนไปเมื่อชาวจีนในมลายามีฐานะที่ดีขึ้น อีกทั้งภาวะความวุ่นวายในจีนยังคงมีอยู่ โอกาสที่จะมีงานทำยังมีน้อย⁴⁸ ทำให้การเดินทางกลับไปจีนเป็นเรื่องลำบาก นอกจากนี้มีชาวจีนเริ่มเข้ามามากขึ้นช่วงธุรกิจการทำสวนยางพาราขยายตัว เนื่องจากรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษเห็นว่าควรนำเข้าแรงงานจากอินเดียสามารถปกครองได้ง่ายกว่า เนื่องจากอินเดียเป็นดินแดนอาณานิคมของอังกฤษเช่นเดียวกัน นอกจากการเข้ามาเป็นแรงงาน ยังมีชาวจีนที่เดินทางมาค้าขาย โดยตั้งหลักแหล่งในเขตเมืองโดยเฉพาะที่สิงคโปร์ ส่วนใหญ่จะมีฐานะดีและมีเงินลงทุนในการทำกิจการ⁴⁹

ชาวจีนและชาวจีนอินเดียอยู่ในฐานะ “ชาวต่างด้าว” (immigrant) ที่เข้ามามีส่วนร่วมในด้านเศรษฐกิจของมลายาที่กำลังมุ่งคั้งจากการทำเหมืองแร่และสวนยางพารา โดยเฉพาะ “ชาวต่างด้าว” ชาวจีนได้กลายเป็นผู้มีฐานะร่ำรวยในมลายา ในระยะแรก “ชาวต่างด้าว” เหล่านี้ไม่ได้ตั้งหลักแหล่งถาวร เนื่องจากประชากรส่วนใหญ่ไม่ได้ถือกำเนิดในมลายา อีกทั้งความคิดทางการเมืองของคนเหล่านี้ได้ให้ความสนใจต่อบ้านเกิดของตนมากกว่าในมลายา⁵⁰ ทำให้การอพยพเข้ามาของผู้คนแต่ละเชื้อชาติต่างอ้างไว้ซึ่งการอนุรักษ์วัฒนธรรมของตน สภาพสังคมของมลายาในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 จึงไม่มีปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนแต่ละเชื้อชาติมากนักและเริ่มปรากฏให้เห็นเป็นลักษณะพหุสังคมที่ชัดเจนขึ้น

⁴⁷ Richard Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, (Singapore: Graham Brash Ltd., 1981), p. 135.

⁴⁸ Gordon P. Means, *Malaysian Politics*, (London: University of London Press, 1970), p. 160.

⁴⁹ Ibid., p. 161.

⁵⁰ Milton E. Osborne, *Southeast Asia: An Illustrated Introductory History*, p. 100.

การเติบโตทางเศรษฐกิจส่งผลให้สังคมมลายูเกิดความไม่เท่าเทียมกัน เศรษฐกิจที่สร้างรายได้จำนวนมากตกเป็นของชาวต่างชาติ ขณะที่ชาวมลายูส่วนใหญ่ตั้งถิ่นฐานในเขตชนบทและดำรงชีวิตด้วยการทำเกษตรกรรมแบบดั้งเดิม เช่น การปลูกข้าวและจับปลาในทะเลหรือแม่น้ำ⁵¹ กิจกรรมการปลูกข้าวส่วนใหญ่อยู่ในรัฐมลายูนอกสหพันธ์ (Unfederated Malay State) คือ กลันตันและตรังกานู เมื่อดินแดนทางตอนเหนือถูกโอนเข้ามาเป็นรัฐอาณานิคมของอังกฤษใน ค.ศ. 1909 การปลูกข้าวจึงถูกส่งเสริมให้เป็นการเกษตรกรรมของชาวมลายูเพื่อลดการส่งข้าวมาจากภายนอกสำหรับชาวมลายูแล้วการแลกเปลี่ยนสิ่งของระหว่างกันยังปรากฏให้เห็นได้ทั่วไป นอกจากการปลูกข้าวและการทำประมง ชาวมลายูยังหาของป่าและทำสินค้าแปรรูป เช่น ปลาแห้งเป็นสินค้าที่สามารถค้าขายกับคนภายนอกได้ แต่ส่วนใหญ่การทำการค้าของชาวมลายูจะทำการค้าผ่านชาวมลายูที่มีฐานะหรือชนชั้นนำ⁵²

จะเห็นได้ว่าในระบบเศรษฐกิจภายใต้ระบอบอาณานิคม ชาวมลายูโดยส่วนใหญ่กลับไม่มีส่วนร่วมในระบบเศรษฐกิจมากนัก การดำเนินกิจการของรัฐบาลอาณานิคมส่วนใหญ่นำเข้าแรงงานชาวจีนและอินเดีย ทำให้มีการหลั่งไหลเข้ามาของชาวจีนและอินเดียจำนวนมาก อย่างไรก็ตาม ชนชั้นนำมลายูสามารถปรับตัวให้เข้ากับการพัฒนาแบบตะวันตกได้ ชนชั้นนำมลายูจึงกลายเป็นตัวแทนในการส่งผ่านด้านการเมืองการปกครอง สังคม การศึกษาและการพัฒนาด้านต่างๆ แก่ชาวมลายู⁵³ แต่สำหรับด้านเศรษฐกิจแล้วชาวมลายูส่วนใหญ่ไม่สามารถปรับตัวตามระบบเศรษฐกิจของอาณานิคมได้ ทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำทางสังคม ชาวมลายูซึ่งเป็นชาวพื้นเมืองกลายเป็นประชากรส่วนใหญ่ที่ยากจน ความขาดแคลนทั้งด้านเศรษฐกิจ การศึกษา และความรู้สมัยใหม่กลายเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาของชาวมลายู ทั้งนี้ ริชาร์ด วินสเต็ด (Richard O. Winstedt) ได้แสดงความเห็นว่า การหลั่งไหลเข้ามาของชาวต่างชาติเป็นจำนวนมาก อาจไม่ได้เป็นสาเหตุที่ทำให้

⁵¹ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 121-125.

⁵² Richard O. Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, p. 121.

⁵³ Gordon P. Means, *Malaysian Politics*, p. 164.

ให้ชาวมลายูรู้สึกไม่พอใจและลุกขึ้นต่อต้าน ซึ่งสาเหตุของการต่อต้านน่าจะมาจากชาวมลายูมีฐานะทางเศรษฐกิจที่ต่ำกว่า⁵⁴ อย่างไรก็ตามการอพยพเข้ามาของชาวต่างชาติจำนวนมากกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ผลักดันให้ชาวมลายูออกห่างจากระบบเศรษฐกิจและการพัฒนาในด้านต่างๆ จนทำให้ชาวมลายูกลายเป็นประชากรที่มีความล้าหลัง เมื่อชาวมลายูที่กลับมาจากตะวันออกกลางได้นำกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาเผยแพร่ในมลายาทำให้ชาวมลายูชาวรับต่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยเฉพาะชาวมลายูในสเตรตส์ เซตเติลเมนต์เพื่อหวังจะพัฒนาตนเองและสร้างการแข่งขันในหมู่ชาวมลายูและสามารถแข่งขันกับชาวต่างชาติที่อพยพเข้ามาในดินแดนของตนได้

ช่วงต้นทศวรรษที่ 1900 สิงคโปร์มีความสำคัญต่อการเป็นพื้นที่กระจายแนวคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายา นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1830 เป็นต้นมา สิงคโปร์กลายเป็นเมืองท่าที่สำคัญของภูมิภาคและเป็นศูนย์กลางสำหรับเรือจากยุโรป อินเดียและจีน⁵⁵ การเปิดเส้นทางที่คลองสุเอซ ใน ค.ศ. 1869 และการสถาปนาเส้นทางระหว่างอินเดียถึงช่องแคบมะละกา แทนที่การใช้เส้นทางแหลมกู๊ดโฮปมายังช่องแคบซุนดาซึ่งเป็นเส้นทางเดิมที่ใช้เดินทางมายังดินแดนฝั่งตะวันออก ส่งผลให้ท่าเรือของสิงคโปร์เป็นจุดศูนย์กลางการค้าระหว่างรัฐ นอกจากนี้คลองสุเอซยังส่งเสริมความสำคัญของสิงคโปร์และช่องแคบมะละกาในการค้าระหว่างดินแดนตะวันออกและตะวันตกให้มั่งคั่งยิ่งขึ้น สิงคโปร์มีรายได้เพิ่มขึ้นจาก 58 ล้านปอนด์ใน ค.ศ. 1868 เป็นเกือบ 90 ล้านปอนด์ใน ค.ศ. 1873⁵⁶ ความสำคัญของของคลองสุเอซอีกประการหนึ่งคือ การช่วยย่นระยะทางในการสัญจรไปยังเมกกะทำให้ชาวมลายูที่มีความประสงค์เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์นิยมสัญจรผ่านท่าเรือสิงคโปร์ อีกทั้งรัฐบาลอาณานิคมไม่ได้มีนโยบายปิดกั้นการเดินทางของชาว

⁵⁴ Richard O. Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, p. 137.

⁵⁵ แมรี ซี. เทิร์นบูลล์, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน*, แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์, หน้า 188.

⁵⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 314.

มลายูไปยังตะวันออกกลางเหมือนรัฐบาลดัตช์ในหมู่เกาะดัตช์อีสอินดีส⁵⁷ สิงคโปร์จึงกลายเป็น ศูนย์รวมของผู้ที่เดินทางไปยังตะวันออกกลาง นอกจากนี้นโยบายพัฒนาการศึกษาของรัฐบาล อาณานิคมยังมีส่วนทำให้ชาวมลายูที่สนใจศาสนาอิสลามมุ่งเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามจาก ตะวันออกกลาง ทั้งนี้เนื่องจากภายหลังการสถาปนาระบอบอาณานิคมขึ้นในปี ค.ศ. 1896 รัฐบาล อาณานิคมจะมุ่งเน้นเฉพาะการพัฒนาการศึกษาแบบสมัยใหม่ ซึ่งกลุ่มผู้ที่สามารถเข้าถึง การศึกษาแบบสมัยใหม่ยังคงจำกัดอยู่ในหมู่ชนชั้นปกครองและกลุ่มผู้มีฐานะ แต่ชาวมลายูส่วนใหญ่ยังคงนิยมศึกษาศาสนาอิสลามแบบปอเนาะ (*pondok*) ประกอบกับนโยบายการไม่ยุ่งเกี่ยวกับกิจการที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลามของรัฐบาลอาณานิคม ปอเนาะจึงไม่ได้รับการพัฒนา เท่าที่ควร โดยเฉพาะข้อจำกัดของชาวมลายูที่ไม่มีที่เรียนสำหรับการเรียนการสอนศาสนาอิสลาม ในระดับสูง ชาวมลายูจึงนิยมเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามในระดับที่สูงขึ้นที่ตะวันออกกลาง โดยเฉพาะที่อียิปต์และเมกกะ ในช่วงทศวรรษที่ 1920 จำนวนชาวมลายูที่ศึกษาศาสนาอิสลามใน ไคโรมีจำนวนถึง 80 คน⁵⁸

⁵⁷ รัฐบาลดัตช์ประสบปัญหาการจัดการดินแดนอาณานิคมดัตช์อีสอินดีส อันเนื่องมาจากเกิดการต่อต้านจากกลุ่มมุสลิมบริเวณมินังกาเบาในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 กลุ่มมุสลิมกลุ่มนี้ถูกเรียกขานใน เวลาต่อมาว่า ขบวนการปาตรี (Padri movement) เป้าหมายของขบวนการปาตรี คือ การชำระชุมชนให้พ้นจาก การพนันและการเสพย์สุรา ด้วยการนำกฎหมายอิสลามมาใช้ ความพยายามของขบวนการปาตรีถูกต่อต้านจาก ทางราชตระกูลและชุมชนท้องถิ่นมากมาย มีหลายครั้งที่ขบวนการปาตรีใช้วิธีการต่อสู้ติดอาวุธและประกาศ สงครามจีฮัด (Jihad) ในท้ายที่สุดขบวนการปาตรีได้ปะทะกับรัฐบาลดัตช์ ในช่วงทศวรรษที่ 1820 – 1838 สงครามปาตรีแสดงให้เห็นประจักษ์ว่าพลังการปฏิรูปศาสนาอิสลามสามารถเปลี่ยนแปลงกลุ่มครูและลูกศิษย์ให้ ต่อสู้กับอิสลามที่เสื่อมเสีย รวมทั้งกับรัฐบาลอาณานิคมที่กำลังแผ่ขยายอำนาจ, เรย์นัลโด อีเอโต, “ศาสนากับ ขบวนการต่อต้านอาณานิคม” ใน ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ฉบับเคมบริดจ์ เล่มสาม, นิโคลาส ทาร์ ลิ่ง, (บรรณาธิการ), แปลโดย มัทนา เกษกมล และมัทนี เกษกมล (กรุงเทพฯ: สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2552), หน้า 296.

⁵⁸ William R. Roff, The Origins of Malay Nationalism, p. 88.

ชาวมลายูได้รับรู้ข่าวสารเกี่ยวกับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากกลุ่มคนที่เดินทางกลับจากการไปศึกษาศาสนาอิสลามยังตะวันออกกลางและการไปประกอบพิธีฮัจญ์ อิทธิพลของกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามส่งผลให้เกิดการรวมตัวกันทางศาสนาในหมู่ชาวมลายู ชาวมลายูมีการแลกเปลี่ยนความรู้และข่าวสารของมุสลิมทั่วโลกในขณะที่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามกำลังเป็นที่สนใจของมุสลิมในมลายาด้วยเช่นกัน

ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ชาวมลายูเริ่มขาดความเชื่อมั่นต่อชนชั้นนำมลายูโดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มชนชั้นปกครองมลายูเดิมและกลุ่มผู้นำทางศาสนาอิสลาม ด้วยเหตุผลที่ว่า แม้ชนชั้นนำมลายูจะมีอำนาจการจัดการด้านต่างๆที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายู แต่ไม่สามารถปกป้องศาสนาอิสลามจากผลกระทบของการจัดการบริหารของรัฐบาลอาณานิคมได้ โดยเฉพาะกรณีของกฎหมายมุฮัมมัด (Muhammad Law) ในดินแดนมลายา กฎหมายมุฮัมมัดกลับถูกนำมาใช้เพียงบางกรณี⁵⁹ นอกจากนี้ความพยายามรักษาอำนาจของชนชั้นนำมลายูบางประการยังขัดต่อหลักการของศาสนาอิสลาม เช่น กรณีการสั่งสอนให้ลูกศิษย์ทำความเคารพหลุมฝังศพของอูลามา (*ulama*) ที่ล่วงลับไปแล้ว ซึ่งจะเห็นได้ว่าการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของชาวมลายูในช่วงอาณานิคมมีแนวคิดของการปฏิรูปการปกครองของชนชั้นนำมลายูร่วมด้วย

อาจกล่าวได้ว่าปัญหาการหลั่งไหลเข้ามาของชาวต่างชาติ ปัญหาความยากจนของชาวมลายูอันเกิดจากความไม่พอใจของชาวมลายูที่มีต่อชนชั้นนำมลายู ประกอบกับการรับรู้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางที่กำลังได้รับความนิยมจากชาวมลายูที่มีโอกาสเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามยังตะวันออกกลาง ชาวมลายูกลุ่มนี้จึงเล็งเห็นหนทางในการพัฒนาชีวิตของชาวมลายูให้ดีขึ้น ภายใต้วิถีของมุสลิมที่ดีด้วยการส่งเสริมกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามให้เกิดขึ้นในมลายาเพื่อสร้างความเข้มแข็งแก่ชาวมลายูและปกป้องศาสนาอิสลามจากการ

⁵⁹ William R. Roff, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors," p. 212.

ถูกคุกคามจากภายนอกและขาดความเชื่อที่ฝัง การก่อตัวของกลุ่มมุสลิมเพื่อฟื้นฟูศาสนาอิสลาม
ใหม่หลายาจึงเกิดขึ้น ภายใต้การนำของนักปฏิรูปมลายูรุ่นใหม่ หรือ กาอุม มูดา (Kaum Muda)

คำว่า “กาอุม” (kaum) มีรากศัพท์มาจากภาษาอาหรับ โดยในภาษามลายู กาอุม ใช้กับ
บุคคล หรือ ชุมชน หรือบางครั้งก็ใช้เรียกแทนกลุ่ม คำแปลในภาษาอังกฤษใช้คำว่า ‘party’ ส่วน
“มูดา” (muda) ในโลกมลายู แปลว่า หนุ่ม⁶⁰ วิลเลียม รอฟฟ์ ได้นิยาม กาอุม มูดา ว่าเป็น
กระบวนการปฏิรูปศาสนาอิสลาม⁶¹ ซึ่งก่อตัวขึ้นในปี ค.ศ. 1905⁶² สมาชิกของกาอุม มูดา
ประกอบไปด้วยกลุ่มปัญญาชนและกลุ่มผู้นำมลายูที่เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่เมกกะ และไป
ศึกษาศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางที่มีความเลื่อมใสต่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่
กำลังเฟื่องฟูอยู่ในขณะนั้น โดยในหนังสือ *Postmortem on Malaya* เขียนโดย Virginia
Thompson กล่าวถึงชุมชนชาวมลายูที่รวมกลุ่มกันและเรียกตนเองว่ากาอุม มูดา หรือ คนมลายู
รุ่นใหม่ (Young Malays) ที่พยายามปฏิรูปคนรุ่นเก่าและสร้างแนวคิดเพื่อจัดการกับความไม่เป็น
ระเบียบ โดยมีจำนวนสมาชิกราว 100 คน⁶³

กาอุม มูดาเป็นกลุ่มที่มีความเคร่งครัดในศาสนาและมีความพยายามเปลี่ยนแปลงศาสนา
อิสลามให้บริสุทธิ์⁶⁴ และมีจุดมุ่งหมายที่จะปฏิรูปศาสนาอิสลาม (Islah al-dini) ให้ชาวมลายูหัน

⁶⁰ William R. Roff, “Kaum Muda—Kaum Tua: Innovation and Reaction Amongst the Malays, 1900–1941,” in *Papers on Malayan History*, K.G. Tregonning (ed.) (Singapore: University of Singapore, 1962), p.163.

⁶¹ Ibid., p.165.

⁶² Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: its Role in Malay Society 1906-1908*, (Canterbury: University of Kent at, 1981), p. 51.

⁶³ Virginia Thompson, *Postmortem on Malaya*, (New York: CF, 1943), p. 304, cited in William R. Roff, “Kaum Muda- Kaum- Tua: Innovation and Reaction amongst the Malays, 1900-1941.” in *Papers on Malayan History*, K.G. Tregonning (ed.), p.163.

⁶⁴ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, p. 53.

กลับมาเคร่งครัดในศาสนาอิสลาม กาอุม มูดาที่มีบทบาทสำคัญในมลายาคือ กลุ่มจาวี เปอรานากัน (Jawi Peranakan) กลุ่มจาวี เปอรานากันเรียกตนเองว่ากาอุม มูดา เป็นชาวมลายูเชื้อสายอินเดีย หรืออาหรับ สมาชิกส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกี่ยวกับสื่อสิ่งพิมพ์ ซึ่งกลุ่มจาวี เปอรานากันมีบทบาทในการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาอย่างมาก โดยเฉพาะการออกวารสารอัล-อิมาม (Al-Imam, 1906-1908) และสื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนาอื่นๆ

กาอุม มูดามีความสนใจต่อการเคลื่อนไหวของมุฮัมหมัด บิน อับดุล วาฮาบ (Muhamad bin Abdul Wahab ค.ศ.1703-1791) ที่เคลื่อนไหวอยู่ในคาบสมุทรอาระเบียเป็นพิเศษ และมีแรงบันดาลใจจากอุดมการณ์ปฏิวัติเพื่อแพน-อิสลาม (Pan-Islam) ของอัล-อัฟฆอนี (Syad Jamaluddin al-Afghani, ค.ศ. 1839-1897) และเชก มุฮัมหมัด อับดุล (Sheikh Muhammad Abdul, ค.ศ. 1849-1905) ผู้เป็นลูกศิษย์ของอัฟฆอนี⁶⁵ กาอุม มูดาได้นำแนวความคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมาจากตะวันออกกลางเข้ามาเผยแพร่ในมลายา โดยมีผู้นำสองท่านได้แก่

1. เชก มุฮัมหมัด ตาฮีร์ จาลาลุดดีน (Sheikh Muhammad Tahir Jalaluddin) เชกมุฮัมหมัด ตาฮีร์ จาลาลุดดีนเกิดเมื่อวันที่ 9 ธันวาคม 1896 ที่เกาะสุมาตรา ช่วงชีวิตของเชกมุฮัมหมัด ตาฮีร์ จาลาลุดดีนมีชีวิตอยู่ท่ามกลางเหตุการณ์การต่อต้านอาณานิคมดัตช์ในเกาะสุมาตรา⁶⁶ เชกมุฮัมหมัด ตาฮีร์ จาลาลุดดีนได้ยึดแบบอย่างการเคลื่อนไหวของราชิด ริดซา (Rashid Ridsa, ค.ศ. 1865-1935) ผู้ผลิตวารสารอัล-มานาร์ (Al-Manar, ค.ศ. 1898-1953) เพื่อถ่ายทอดอุดมการณ์ของอัฟฆอนีในไคโร เชกมุฮัมหมัด ตาฮีร์ จาลาลุดดีนได้นำวิธีการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของราชิด ริดซามาเป็นต้นแบบของการผลิตวารสารอัล-อิมาม⁶⁷

⁶⁵ Ahmad Faisal Mohd Fiah, "Role of Al-Imam in Malay Transformation until 1941," International Conference on Social Science and Humanity 5 (2011): 408-409.

⁶⁶ Ibid., p. 409.

⁶⁷ Ibid., p. 409.

2.ไซยิด เชก อัล ฮาดิ (Syed Sheikh Al hadi) เป็นผู้ถ่ายทอดแนวคิดและอุดมการณ์ในวารสารอัล-อิมาม โดยต่อมาได้ผลิตวารสารอัล-อิควาน (Al-Ikhwan) ท่านถูกยกย่องว่าเป็นบุคคลสำคัญของการพัฒนาวรรณกรรมมลายู อัล ฮาดิเกิดในกัมปง อูลู (Kampung Ulu) ในมะละกา ภายหลังจากกลับมาจากการศึกษาที่ตะวันออกกลางเขาได้ร่วมมือกับตาฮิร จาลาลุดดีน เพื่อเผยแพร่รูปแบบการศึกษาศาสนาอิสลามแบบใหม่⁶⁸

การเป็นนักหนังสือพิมพ์และทำงานเกี่ยวข้องกับการสื่อสารสิ่งพิมพ์ของกลุ่มจาวิ เปอรานากันมี การเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยการใช้สิ่งพิมพ์เป็นเครื่องมือสำคัญในการกระจายแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามซึ่งเป็นที่นิยมในขณะนั้น ซึ่งมีความชัดเจนว่าวารสารอัล-อิมามมีรูปแบบและเนื้อหาคล้ายกับวารสารอัล-มานาร์⁶⁹ การใช้สิ่งพิมพ์ในการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามได้สร้างความเปลี่ยนแปลงในการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นต่อการเรียนรู้ทางด้านศาสนาอิสลามในสังคมมลายูช่วงทศวรรษที่ 1900 โดยเฉพาะเนื้อหาในวารสารอัล-อิมาม (Al-Imam, ค.ศ.1906-1908) ที่มีคอลัมน์การแลกเปลี่ยนความคิดระหว่างผู้อ่านและนักเขียนของวารสารอัล-อิมามซึ่งเป็นผลมาจากชาวมลายูมีระดับความรู้ทางศาสนาที่ดีขึ้น เห็นได้จากการแสดงความคิดเห็น การถกเถียง หรือการซักถามที่ใช้ตรรกะมากขึ้นในหลายประเด็น ปრაกฏการณ์ของการแสดงความคิดเห็นถือเป็นการทำท้ายลักษณะการเรียนการสอนศาสนาอิสลามในอดีต

⁶⁸ Ibid., p. 409.

⁶⁹ Ibid., p. 409.

3.2.1. วารสารอัล-อิมามกับการเผยแพร่อุดมการณ์ของกาอุม มูดา

วารสารอัล-อิมาม (Al-Imam, 1906-1908) ก่อตั้งโดยกลุ่มจาวิ เปอรานากัน (Jawi Peranakan) ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อวันที่ 27 กรกฎาคม ค.ศ. 1906 โดยมีเชค มุฮัมหมัด บิน ซาลิม อัล-คาลาลี (Syekh Muhammad bin Salim al-Kalali) เป็นบรรณาธิการคนแรก วารสารอัล-อิมามมีส่วนสำคัญในการกระตุ้นให้มลายูทั้งในคาบสมุทรมลายูและดินแดนใกล้เคียงตื่นตัวต่อการเปิดรับความรู้ใหม่ที่ถูกต้องของศาสนาอิสลาม และแนะนำการรับวิทยาการสมัยใหม่ที่ไม่ขัดกับหลักศาสนาอิสลามมาใช้ เนื้อหาภายในวารสารอัล-อิมามโดยส่วนใหญ่กล่าวถึงหลักการของศาสนาอิสลามด้วยการนำเนื้อหาภายในอัลกุรอานมาอธิบาย วารสารอัล-อิมามได้สะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามต่อการอธิบายอัลกุรอานใหม่ ซึ่งจะเห็นได้ว่าวารสารอัล-อิมามมีการอ้างอิงหลักฐานในส่วนของการอธิบายหลักคำสอนของศาสนาอิสลาม โดยใช้เพียงอัลกุรอานและหะดีษเท่านั้น นอกจากนี้ได้มีการนำเสนอประเด็นทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมของโลกมุสลิมเพื่อให้เปรียบเทียบถึงความแตกต่างของการได้รับการพัฒนาที่ต่างกัน ซึ่งถือเป็นความพยายามที่แสดงให้เห็นถึงความล้มเหลวของสังคมในดินแดนอาณานิคม การผลิตวารสารอัล-อิมามจึงมีวัตถุประสงค์ที่สำคัญเพื่อต้องการให้สังคมและการเมืองของรัฐดำเนินไปตามแนวทางของศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง ถึงแม้วารสารอัล-อิมามมีระยะเวลาในการดำเนินการเพียงช่วงเวลาสั้นๆ แต่วารสารอัล-อิมามได้มีบทบาทที่สำคัญในฐานะที่เป็นสื่อสิ่งพิมพ์ภาษามลายูที่ทรงอิทธิพลต่อความคิดของชาวมลายูมาตั้งแต่ต้นทศวรรษที่ 1900 เป็นต้นมา

วารสารอัล-อิมามฉบับแรกได้เน้นย้ำเรื่องความสำคัญของการรับรู้ข่าวสารจากโลกมุสลิม และความรู้ด้านต่างๆ เช่น ประวัติศาสตร์อิสลาม โดยชี้ให้เห็นว่าความด้อยพัฒนาของชาวมลายูเกิดจากการขาดความรู้ และความรู้สามารถทำให้ชาวมลายูเข้มแข็งและมีโลกทัศน์ที่กว้างขึ้น⁷⁰ และที่สำคัญมีการเสนอให้รัฐมลายูสร้างอุมมะห์อิสลาม (ummah Islam) ตามที่มีระบุอยู่ใน

⁷⁰ "Al-Imam," *Al-Imam*, I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 4-5.

อัลกุรอาน⁷¹ โดยกล่าวว่า “... (อัล-อิมาม) มีจุดมุ่งหมายเพื่อเตือนสติแก่มุสลิมที่ยังหลับใหลและไม่สนใจในศาสนาอิสลามและต้องการชี้แนะให้กับมุสลิมที่หลงผิด โดยจัดทำวารสารอัล-อิมามขึ้นเพื่อเป็นพื้นที่ในการแสดงความคิดเห็นในการสนทนาเกี่ยวกับความรู้”⁷²

ตั้งแต่ต้น ค.ศ. 1908 สถานะทางการเงินของวารสารอัล-อิมามเริ่มประสบกับปัญหา ภายหลังจากการปรับปรุงองค์กรในช่วงต้นปี ค.ศ. 1908 ซึ่งมีการปรับราคาขายและระดมทุนในวารสารบ่อยครั้ง ผู้ผลิตวารสารอัล-อิมามได้จดทะเบียนทางการค้าในชื่อสำนักพิมพ์อัล-อิมาม (Al-Imam Printing Company Limited) ภายใต้อาณัติของสเตอร์ตส์ เซตเติลเมนต์ที่มีภาระบุจำนวนเงินในการก่อตั้งสำนักพิมพ์ว่าจะต้องมีเงิน 20,000.00 เหรียญ (straits dollars) ถึงจะสามารถอนุมัติเป็นองค์กรทางธุรกิจได้⁷³ วารสารอัล-อิมามได้ถูกส่งไปจำหน่ายทั่วทั้งมลายาและหมู่เกาะดัตช์อีสอินดีส สำหรับราคาของวารสารอัล-อิมามมีความแตกต่างกันเช่นในค.ศ. 1906 วารสารอัล-อิมามวางขายในราคาฉบับละ 0.25 เหรียญในสิงคโปร์ ราคา 2.40 เหรียญในมลายา และหมู่เกาะดัตช์อีสอินดีสขายในราคา 3.5 รูเปีย⁷⁴ ต่อมา มีการปรับราคาขายโดยเริ่มตั้งแต่วารสารอัล-อิมามฉบับที่เก้าในเดือนมีนาคม ค.ศ. 1908 เป็น 0.30 เหรียญในสิงคโปร์ ราคา 3.00 เหรียญในมลายา และในดัตช์อีสอินดีสปรับราคาเป็น 4.50 รูเปีย⁷⁵ และ 5.00 รูเปีย⁷⁶ ภายหลังจากปรับเปลี่ยนเป็นสำนักพิมพ์อัล-อิมามได้มีการจัดตั้งคณะกรรมการของวารสารอัล-อิมามใหม่ ประกอบไปด้วยไซยิด มุฮัมหมัด บิน อะกิล (Syed Muhammad bin' Aqil) เป็นผู้อำนวยการ,

⁷¹ Ibid., p. 5.

⁷² Ibid., p. 8.

⁷³ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: It's Role in Malay Society 1906-1908*, p. 22.

⁷⁴ *Al-Imam*, I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): cover page.

⁷⁵ *Al-Imam*, II, ix (5 Mac 1907 = Safar 1325): cover page.

⁷⁶ *Al-Imam*, III, iv (27 September 1908 = Ramadan 1326): cover page.

มุฮัมหมัด อะบู บาการ์ มุฮัมหมัด ยาฮายา(Mohd Abu Bakar Mohd Yahaya) เป็นเลขานุการ, ฮัจญี อับบาส บิน มุฮัมหมัด ตาฮา (Hj. Abbas bin Mohd Taha) เป็นหัวหน้าบรรณารักษ์การไซยิดเชค อัล ฮาดิ (Syed Sheikh al Hadi) และไซยิด ฮาซัน บิน ชิบะห์ (Syed Hasan bin Shibah) เป็นผู้อำนวยการ⁷⁷ ภายหลังจากการปรับปรุงองค์รวรวารสารอัล-อิมามยังคงประสบกับปัญหาทางการเงินจนกระทั่งวารสารอัล-อิมามได้ปิดตัวลง

ในบทบรรณาธิการของวารสารอัล-อิมามได้ให้ความสำคัญกับการอธิบายความหมายของ “Al-Imam” โดยให้เหตุผลว่าเพื่อสร้างความชัดเจนจึงควรอ่านวารสารอัล-อิมาม กาอุม มูดาได้เน้นย้ำการทำความเข้าใจศาสนาอิสลามอย่างถูกต้องและการเน้นแบบแผนในการดำรงชีวิตให้ห่างไกลจากความชั่วร้าย และสร้างความมั่นใจว่าการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจะทำให้ชาวมลายูหลุดพ้นจากความตกต่ำ ด้วยการนำบทบัญญัติที่ระบุในคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษมาสั่งสอนแก่มุสลิมในภูมิภาค นอกจากนี้สอนให้หลีกเลี่ยงจากสิ่งนอกรีตและสิ่งภายนอกที่อันตราย เน้นหลักการของการทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์ เร่งขจัดความเชื่อของการบูชาสิ่งอื่นใดก็ตามที่ไม่ได้บัญญัติอยู่ในศาสนาอิสลาม เนื่องจากสภาพแวดล้อมในขณะนั้นเต็มไปด้วย ‘*Bid' ah Dazalah*’ (สิ่งที่ผิดพลาด) หรือ สิ่งที่ถูกนำเข้ามาจากคนนอกศาสนา หรือพวกนอกรีต⁷⁸ กาอุม มูดาพยายามเตือนสติแก่มลายูให้ห่างไกลจากสิ่งเหล่านี้⁷⁹ และสนับสนุนแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามให้ชาวมลายูเลือกรับความรู้ที่ตั้งอยู่บนหลักการของเหตุผลที่ไม่ขัดกับหลักศาสนาอิสลาม

⁷⁷ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: It's Role in Malay Society 1906-1908*, p. 23.

⁷⁸“Soal daripada Tanah Melayu Jajahan Siam,” *Al-Imam*, II, vii (4 Februari 1908 = Muharam 1326): 257.

⁷⁹“Maksudnya: Dan berilah pelajaran kerana pelajaran itu ada manfaat untuk orang Mukmin,” *Al-Imam*, I, i, (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 14-16.

มาเป็นหลักการในการดำเนินชีวิต หรือ '*bid'ah Hasanah*' (สิ่งที่ดี) ที่มาจากคัมภีร์อัลกุรอานและสุนนะฮ์⁸⁰

เนื้อหาภายในวารสารอัล-อิมามในแต่ละฉบับมีคอลัมน์ประจำ ได้แก่ คอลัมน์การอธิบายโองการ (*ayat*) ในคัมภีร์อัลกุรอาน คอลัมน์ประวัติศาสตร์อิสลาม (*Sejarah al-Islami*) และคอลัมน์ความรู้และปราชญ์ (*Ilmu dan Ulama*) คอลัมน์ถาม-ตอบ (*Soalan dan Jawab*) และคอลัมน์จดหมาย (*Surat kiriman*) ซึ่งในแต่ละฉบับคอลัมน์ถาม-ตอบและคอลัมน์จดหมายจะมีเนื้อหาเล็กน้อยต่างกัน ในบางฉบับอาจมีพื้นที่สำหรับคอลัมน์ถาม-ตอบและคอลัมน์จดหมายมากขึ้น วารสารอัล-อิมามได้ให้ความสำคัญกับการเน้นการถามตอบจากผู้อ่าน โดยประเด็นที่ถกเถียงกันส่วนใหญ่เป็นคำถามและข้อสงสัยในเรื่องศาสนกิจหรือพิธีกรรมทางศาสนาอิสลาม อีกทั้งยังมีบทความเสริมที่ให้ความรู้ที่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิตของชาวมลายู ด้วยการหยิบยกคำสอนของหลักศาสนาอิสลาม บทบัญญัติและระเบียบข้อปฏิบัติต่างๆ มาอธิบาย

3.2.1.1. ศาสนา

การปฏิรูปศาสนาอิสลามของกาอุม มุดาใช้วิธีการอธิบายโองการในคัมภีร์อัลกุรอานด้วยความเข้าใจความหมายและแก้ไขความเข้าใจผิดในศาสนาอิสลามที่ปรากฏอยู่ในสังคมมลายูและต่อต้านสิ่งใหม่ที่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลาม พร้อมทั้งเผยแพร่ความรู้ทางศาสนา ส่งเสริมการอธิบายและวิจารณ์ประเด็นข้อถกเถียงทางศาสนา⁸¹ และเรียกร้องให้ชนชั้นนำมลายูปรับปรุง

⁸⁰“Soal daripada Tanah Melayu Jajahan Siam,” *Al-Imam*, II, vii (4 Februari 1908 = Muharam 1326): 257.

⁸¹“Maksudnya: Dan berilah pelajaran kerana perajaran itu ada manfaat untuk orang Mukmin,” *Al-Imam*, I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 14-16.

การเรียนการสอนของศาสนาอิสลาม⁸² พร้อมทั้งตอบโต้ผู้ที่ใช้ความรู้ในการสร้างอำนาจความมั่นคงให้แก่ตนเอง ตัวอย่างเช่น กรณีการตอบโต้อิหม่ามและอุลามาที่ก่อนหน้านี้ วารสารอัล-อิหม่ามได้ระบุว่า “ตามลัทธิซุนนี อิหม่ามเป็นผู้ที่มีความชอบธรรมมาตั้งแต่บรรพบุรุษในการสอนที่โรงเรียนและอุลามาทั้งหลายเป็นผู้ที่เหมาะสมในการให้ข้อคิดเห็น”⁸³ แต่การประพุดิตนของอิหม่ามบางท่านนั้นได้สร้างความเข้าใจผิดต่อมลาญที่มีความเลื่อมใส กาอุม มูดาจึงมีมุมมองต่อความเชื่อและความศรัทธาของชาวมลาญที่มีต่ออิหม่ามหรือ อุลามา ในลักษณะมุ่งหมายว่าเป็นการละทิ้งศาสนาและเป็นแนวคิดใหม่ที่เป็นความเชื่อทางไสยศาสตร์ ที่ถือว่าเป็นอันตรายต่อการพัฒนาชาวมลาญให้หลุดพ้นจากความตกต่ำ ดังนั้น กาอุม มูดาจึงมีแนวคิดที่ต้องการปฏิรูปศาสนาอิสลามไปพร้อมๆกับการปฏิรูปความคิดของชาวมลาญที่มีต่อบรรดาผู้รู้ทางศาสนาอิสลามและผู้ที่ยังไม่เป็นมุสลิมที่ดี โดยกล่าวว่า “... (อัล-อิหม่าม) จะทำการต่อสู้และขัดขวางผู้ที่สร้างแนวคิดใหม่ในศาสนาอิสลาม, ผู้ที่โกหกทั้งหลาย, มนุษย์ผู้มีความโลภ, และพวกที่เห็นแต่การค้า”⁸⁴

กาอุม มูดาให้ความสำคัญกับการเชื่อฟังต่ออัลลอฮ์และศาสนทูตของพระองค์ ถ้าหากมีประเด็นข้อโต้แย้งต่างๆเกิดขึ้น การตัดสินปัญหาหรือข้อสงสัยในคำสอนของศาสนาอิสลาม ผู้รู้ทางศาสนาในขณะนั้นมักจะยึดข้อคิดเห็นของตนเองเป็นหลัก กาอุม มูดาได้เน้นย้ำให้ย้อนกลับไปศึกษาและอ้างอิงจากอัลกุรอานและซุนนะ กาอุม มูดาเห็นว่าวิธีการนี้สามารถทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์ อีกทั้งสภาพสังคมมลาญก่อนหน้านี้ยังคงเต็มไปด้วยความเชื่อแบบจารีตที่มีเรื่องไสยศาสตร์แอบแฝงอยู่ สิ่งสำคัญที่กาอุม มูดาพยายามปฏิรูปหลักการของศาสนาอิสลามโดยการปฏิรูปความเชื่อในลัทธิซุฟี (Sufism-ลัทธิเกี่ยวกับคาถาอาคมในศาสนาอิสลาม) โดยเนื้อหาในวารสารอัล-อิหม่าม ได้นำเสนอข้อมูลที่ถูกบันทึกตามรายงานที่ได้รับจากการสอนของลัทธิซุฟีจากรัฐ

⁸² “Madrasah al-Iqbal di singapura: daripada Mukatib Batu Baduan,” *Al-Imam*, II, xii (1 Jun 1908 = Jamadil Awal 1326): 373-374.

⁸³ *Ibid.*, p. 373.

⁸⁴ “Quran-Surah Fussilat-xli: 33,” *Al-Imam*. II, x (3 April 1908 = Rabiulawal 1326): 328.

ต่างๆในภูมิภาค การปฏิรูปความเชื่อในลัทธิซูฟีของกาอุม มูดา เกิดจากการเฝ้าสังเกตพฤติกรรมของครู (guru) ความพยายามในการปฏิรูปความเชื่อในลัทธิซูฟีก่อเกิดเป็นความขัดแย้งของกาอุม มูดาและกาอุม ตูวา (กลุ่มอนุรักษนิยม) เช่น กรณีตัวอย่าง ของรัฐปาตานี (Patani) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสยาม (1908) โดยกล่าวว่า “ที่ปาตานีมีผู้ที่ทำการสอนวิชา *Tawajjuh* (การส่งจิตวิญญาณ) ทำการสอนโดยบุคคลที่มาจากชนชั้นสูง”⁸⁵ ขั้นตอนของพิธีกรรมนั้น มีการบูชาครูซึ่งถือว่าขัดกับหลักการของศาสนาอิสลาม กาอุม มูดาไม่เห็นด้วยกับการกระทำเหล่านี้ไม่ว่าจะเป็นขั้นตอนของพิธีกรรมและความมกมายของชาวมลายูที่มีต่อครูที่สั่งสอนให้ศิษย์มีความศรัทธาและบูชาครูในฐานะผู้วิเศษที่อ้างว่าเป็นผู้ที่ได้รับพรจากพระเจ้าโดยตรง⁸⁶ โดยในระหว่างทำพิธีจะมีการกล่าวอ้างว่าตนสามารถสื่อสารกับอัลลอฮ์ได้ในหลายต่อหลายครั้ง⁸⁷ หรือแม้แต่การกล่าวอ้างว่าตัวเขา (ครู) เคยเห็นพระเจ้านั่งอยู่ที่ต้นไม้⁸⁸ กาอุม มูดาปฏิเสธแนวทางของลัทธิซูฟีและไม่ได้เห็นคล้อยตามคำกล่าวอ้างของครู พยายามชี้แจงให้ชาวมลายูรู้ว่าบุคคลเหล่านั้นไม่สามารถมองเห็นพระเจ้าได้⁸⁹ อีกทั้งเน้นย้ำให้มุสลิมทั้งหลายหันกลับไปทบทวนหลักการของศาสนาอิสลามและมุสลิมต้องสรรเสริญอัลลอฮ์แต่เพียงผู้เดียว⁹⁰ กาอุม มูดาได้อธิบายการกระทำของผู้สอนวิชาของลัทธิซูฟีและอูลาม่าที่เข้าไปเกี่ยวข้องว่าเป็นความพยายามปกป้องสถานะของชนชั้นสูงให้กลับมายิ่งใหญ่อย่างในอดีต⁹¹

⁸⁵ “Soal daripada Tanah Melayu Jajahan Siam,” *Al-Imam*, II, vii (4 Februari 1908 = Muharam 1326): 255-260.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 256.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 257.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁹¹ “Jawab Soal al-Syeikh Tarikat,” *Al-Imam*, II, ix (5 Mac 1908 = Safar al- Akhir 1326): 272.

3.2.1.2. การศึกษา

กาอุม มูดา ให้ความสำคัญกับการศึกษาและแสวงความรู้ ทั้งความรู้ทางศาสนาและ ความรู้ที่เกี่ยวกับวิทยาการสมัยใหม่ กาอุม มูดาได้ชี้ให้เห็นถึงการไม่รู้หนังสือ และไม่รับรู้หรือศึกษา เรื่องราวจากโลกภายนอกนั้น ล้วนเป็นสาเหตุให้มุสลิมถูกเอาเปรียบจากผู้ที่ฉวยผลประโยชน์ โดยเฉพาะเจ้าอาณานิคม⁹² โดยกล่าวว่า

“การศึกษาเป็นการเริ่มต้นของความเชื่อมั่น ความรู้เปรียบเสมือนดวง อาทิตย์ที่สามารถคลายความมืด สร้างความกระจ่าง และความฉลาด เท่านั้นที่จะทำให้เข้าใจได้ความรู้คืออาวุธที่สามารถเอาชนะการต่อสู้ที่ จะนำไปสู่จุดหมายปลายทางที่สวยงามและดีเลิศ ความรู้คือ ข้อเท็จจริงที่สร้างสมความฉลาด มันคือหนทางที่นำไปสู่การบรรลุ ความสำเร็จ และเป็นแสงสว่าง”⁹³

กาอุม มูดา มีแนวคิดที่ปฏิรูปการศึกษาศาสนาอิสลามแบบใหม่ หรือ Madrasah ให้เกิดขึ้น ในสังคมมลายาให้จงได้ และกาอุม มูดาเป็นผู้ให้การสนับสนุนการก่อตั้งโรงเรียนสอนศาสนา อิสลามสมัยใหม่เพื่อต้องการแทนที่โรงเรียนศาสนาแบบปอเนาะ เนื่องจากกาอุม มูดา เห็นว่า การเรียนการสอนของปอเนาะ มีลักษณะที่บิดเบือนและเป็นแหล่งสะสมอำนาจของอูลามา

กาอุม มูดาได้ถ่ายทอดแนวคิดด้านการศึกษาลงในวารสารอัล-อิมาม โดยมีจุดประสงค์ เพื่อให้มุสลิมมีความเชื่อมั่นต่อความรู้ที่บันทึกในคัมภีร์อัลกุรอานอันศักดิ์สิทธิ์จากอัลลอฮ์ ซึ่ง ความรู้ทั้งหมดในอัลกุรอานเป็นความรู้ที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์⁹⁴ กาอุม มูดาต้องการ

⁹² “Al-Imam,” *Al-Imam*, I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 4-6.

⁹³ *Ibid.*, pp. 4-5.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 3.

ให้ผู้เรียนรู้ศาสนาอิสลามสามารถเข้าใจต่อเนื้อหาในคัมภีร์อัลกุรอานด้วยตนเอง และไม่เชื่อคำสอนที่ถูกถ่ายทอดมาจากครูสอนศาสนาที่มีการตีความคัมภีร์อัลกุรอานแบบมีการแทรกความคิดเห็นของครูผู้สอนเอาไว้ โดยกาอุม มูดาได้แนะนำและเผยแพร่การศึกษาศาสนาในรูปแบบใหม่ที่วางอยู่บนพื้นฐานของคัมภีร์อัลกุรอานโดยให้ผู้เรียนสามารถเข้าใจคัมภีร์อัลกุรอานได้ด้วยตัวเอง การเรียนการสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ได้จัดให้มีการเรียนการสอนทั้งความรู้ด้านศาสนาอิสลามและความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ รวมทั้งเน้นการสอนภาษาอาหรับเพื่อให้ผู้เรียนสามารถเพิ่มพูนความรู้และเข้าใจความหมายของคัมภีร์อัลกุรอานได้ กาอุม มูดาได้สร้างสถาบันการศึกษาที่บรรจุหลักสูตรและเนื้อหาตามรูปแบบการศึกษาศาสนาอิสลามแบบใหม่⁹⁵ และสนับสนุนให้มุสลิมรุ่นใหม่เดินทางไปเรียนรู้และใช้ชีวิตในต่างแดน⁹⁶ ชื่อเรียกร่องที่สำคัญที่สุดของวารสารอัล-อิมามคือ ความพยายามผลักดันให้กลุ่มชนชั้นปกครองทั้ง สุลต่าน อุลามา หัวหน้ากลุ่มอนุรักษ์นิยม และผู้มีฐานะทางเศรษฐกิจให้พิจารณาขยายระบบการศึกษาศาสนาอิสลามแบบใหม่ในรัฐ⁹⁷ ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 แนวคิดของกาอุม มูดา ในมลายาเกือบทั้งหมดเป็นการเผยแพร่ความคิดของการปฏิรูปการศึกษา ซึ่งความคิดของการปฏิรูปการศึกษานั้นส่วนใหญ่ นำตัวอย่างมาจากมุฮัมมัด อับดุลหะ (Muhammad Abduh ค.ศ. 1849-1905) ผู้ก่อตั้งโรงเรียนอัล-มานาร์ (Al-Manar)⁹⁸

⁹⁵ “Pelajaran dan Berikatannya dengan Syariat yang Maha Suci,” *Al-Imam*, II, iii (9 September 1907 = Ramadan 1325): 84-89

⁹⁶ “Madrasah Al- Akbal atau Al-Almadrasah,” III, vi (25 November 1908 = Zulkaedah 1325): 227-229.

⁹⁷ “Pelajaran dan Berikatannya dengan Syariat yang Maha Suci,” *Al-Imam*, II, iii (9 September 1907 = Ramadan 1325): 84-89

⁹⁸ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, p. 52.

อย่างไรก็ตามความพยายามในการปฏิรูปทางการศึกษาของกาอุม มูดา ค่อนข้างเป็นไปได้ด้วยความยากลำบาก เนื่องจากชาวมลายูในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ยังไม่มีความนิยมต่อกาอุม มูดามากนัก และยังคงยึดติดกับรูปแบบการเรียนการสอนแบบปอเนาะ โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ที่ได้รับการสนับสนุนจากกาอุม มูดา ได้ถูกก่อตั้งขึ้นเป็นครั้งแรกที่สิงคโปร์โดยใช้ชื่อว่ามดราซะห์อัล อิคบัล (Madrasah Al- Iqbal, ค.ศ. 1908-1915) โรงเรียนแห่งนี้เกิดขึ้นจากความร่วมมือระหว่างไซยิด अबดุลลาห์ อัล-ซาวาวี (Syed Abdullah Al-Zawawi) มุฟตีของปอนตีอานะ, (Pontianak) และกาลีมันตัน (Kalimantan) และโอดมาน อะฟานดี (Othman Afandi) แห่งอียิปต์ ร่วมมือกันสอนที่มดราซะห์อัล อิคบัล ทำการสอนโดยใช้ภาษาอารบิกและภาษาอังกฤษ⁹⁹ มดราซะห์ อัล อิคบัลได้รับการสนับสนุนจากราชาอาลี อัล-อะห์มาดี (Raja Ali Al-Ahmadi) แห่งเรียว (Riau)¹⁰⁰ โดยมีการเรียนการสอนทั้งในระดับการศึกษาขั้นพื้นฐาน (ibtidai) ระดับมัธยมศึกษา (thanawi) และมีบางส่วนที่เป็นระดับสูงขึ้นไป โดยรายวิชาในการเรียนการสอนประกอบด้วย การทบทวนอัลกุรอาน ไวยากรณ์ภาษาอาหรับและภาษาอังกฤษ รวมถึงวิชาการอ่านและการเขียน จริยธรรมพิธีกรรม ภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์อิสลาม และคณิตศาสตร์ ช่วงแรกมีครูจากอียิปต์เพียงสี่คนเท่านั้น¹⁰¹ โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามสมัยใหม่มีแบบแผนในการเรียนการสอนซึ่งต่างจากปอเนาะ ในเทอมหนึ่งจะใช้เวลาสำหรับการเรียนการสอนสิบเดือน เก้าเดือนแรกทำการเรียนการสอนในโรงเรียนตามปกติ ส่วนอีกหนึ่งเดือนที่เหลือสำหรับการศึกษาด้วยตนเองเพื่อเตรียมสอบ และมีช่วงเวลาปิดเทอมคือระหว่างวันที่ 15 เดือนชะบาน (Shaban) ถึง วันที่ 15 เดือนเซาวาล (Shawal) ของทุกปี¹⁰² ในวันที่ 1 Muharram 1326 Hijrah มดราซะห์อัล อิคบัลได้เปิด

⁹⁹ "Harapan Al-Imam," *Al-Imam*, Jil. II, iii, (9 September 1907 = Ramadan 1325): 104.

¹⁰⁰ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, p. 76.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰² *Al-Imam*, II, ix, (5 Mac 1908 = Safar 1326): 299. เดือนชะอ์บานเป็นเดือนลำดับที่แปด และเดือนเซาวาลเป็นเดือนลำดับที่สิบ ส่วนเดือนรอมะฎอนซึ่งเป็นเดือนลำดับที่เก้าตามปฏิทินอิสลาม เป็นเดือนของการถือศีลอดซึ่งจะไม่มีทำการเรียนการสอนในเดือนนี้

อย่างเป็นทางการ โดยมีสุลต่าน अबดุล ระห์มาน (Abdul Jalil bin Raja Abdul Rahman) สุลต่านแห่งรัฐลิงกา (Lingga) และเรียว (Riau) มาเป็นผู้กล่าวสุนทรพจน์

“วันนี้เป็นวันเริ่มต้นปีใหม่แห่งปีฮิจเราะห์ 1326 (ค.ศ. 1908) และเป็นวันเปิดโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม ดังนั้นวันนี้จึงเป็นวันที่สำคัญในการเริ่มฟื้นฟูความรู้ในรูปแบบการศึกษาศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่”¹⁰³

มดราซะห์อัล อิบดุลจัดให้มีการชำระค่าเล่าเรียน นักเรียนที่พักที่โรงเรียนจะชำระค่าเล่าเรียนเป็นเงิน 300 เหรียญสเตอร์ลิง เซตเติลเมนต์ต่อคนต่อปี โดยค่าเล่าเรียนนี้ได้รวมสวัสดิการและสิ่งอำนวยความสะดวกทั้งค่าอยู่ประจำ ค่าตำรา บริการซักรีด ส่วนนักเรียนที่รับเฉพาะอาหารกลางวันต้องชำระค่าเล่าเรียนเป็นเงิน 96 เหรียญสเตอร์ลิง เซตเติลเมนต์ต่อคนต่อปี¹⁰⁴ มดราซะห์อัล อิบดุลเป็นโรงเรียนสำหรับเด็กผู้ชาย¹⁰⁵ อย่างไรก็ตามการบริหารจัดการของมดราซะห์อัล อิบดุลเริ่มประสบกับปัญหาความขัดแย้งภายในผู้บริหาร เนื่องจากการรับเงินบริจาคจากราชาอารีอัล-อะห์มาดี แห่งเรียว ทำให้เขาคิดว่ามดราซะห์อัล อิบดุล เป็นกิจการส่วนตัวของเขา โรงเรียนแห่งนี้มีปัญหาด้านการเงิน แต่ยังคงได้รับความช่วยเหลือจากสุลต่าน अबดุล ระห์มานซึ่งเป็นพี่น้องกับราชาอารี อัล-อะห์มาดี ในที่สุดการได้รับเงินบริจาคทำให้มดราซะห์อัล อิบดุลกลายเป็นกิจการของ

¹⁰³ Al-Imam, II, vii (4 April 1908 = Rabiulakhir 1326): 264-265.

¹⁰⁴ Abu Bakar Hamzah, Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908, p. 77.

¹⁰⁵ “Madrasah Al-Iqbal di Singapore,” Al-Imam, II, xii (1 Jun 1908 = Jamadilawal 1326): 372-375.

รัฐบาลสิงคโปร์และเรียวก และได้ถูกเปลี่ยนชื่อเป็นมดฺรอะซะอะห์มะดี (Madrasah Ahmadi) เมื่อวันที่ 20 เดือนเซาวาล ฮิจเราะห์ 1326 (ค.ศ. 1908)¹⁰⁶

กาอุม มุคามีมีความพยายามในการปฏิรูปโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามให้เป็นไปตามแบบสมัยใหม่ เพื่อให้ผู้เรียนหลุดพ้นจากการสอนที่บิดเบือนมุ่งเน้นการเตรียมความพร้อมของชาวมลายูให้พร้อมรับมือกับการเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นด้านเศรษฐกิจ ด้านสังคม¹⁰⁷ ภายใต้กรอบของหลักการในศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง ใน ค.ศ. 1908 อัล- ฮาดิ ได้ร่วมลงทุนเพื่อก่อตั้งโรงเรียนมดฺรอะซะห์อัล-อิคบัล อัล-อิสลามียะห์ (Madrasah al-Iqbal al-Islamiyyah) ที่ไม่เพียงแต่สอนศาสนาอิสลามแต่มีสอนวิชาวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ภาษามลายู และภาษาอาหรับ เพื่อให้ผู้เรียนสามารถศึกษาได้ด้วยตนเองมากขึ้น¹⁰⁸ และต่อมาในระหว่างปี ค.ศ.1918-1919 อัล-ฮาดิได้ก่อตั้งโรงเรียนมดฺรอะซะห์ อัล-ฮาดิ (Madrasah al-Hadi) ในมะละกา และได้ร่วมมือกับเพื่อนชาวอาหรับก่อตั้งมดฺรอะซะห์ อัล-มัชฮอร์ (Madrasah al-Mashhor) ในปีเดียวกัน จนกระทั่งในปี ค.ศ. 1936 เชค มุฮัมหมัด ฟัดลุลละห์ ชูหะมี¹⁰⁹ (Sheikh Muhammad Fadzlullah Suhaimi ค.ศ.?- 1964) ได้ก่อตั้งมดฺรอะซะห์ อัล-มะอะริฟ (Madrasah Al- Maarif) ขึ้น

¹⁰⁶ “Madrasah Al- Akbal atau Al-Almadrasah,” III, vi (25 November 1908 = Zulkaedah 1325): 227-229.

¹⁰⁷ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p.64.

¹⁰⁸ Syed Farid Alatas, “Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady”, in *Working Papers no. 172*. (Singapore: National University of Singapore, Dept. of Sociology, 2005), p. 7

¹⁰⁹ เชค มุฮัมหมัด ฟัดลุลละห์ ชูหะมี เกิดที่สิงคโปร์ จบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยอัล-อัซฮาร์ช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง และได้เดินทางกลับมายังสิงคโปร์ใน ค.ศ.1916 เชค มุฮัมหมัด ฟัดลุลละห์ได้ก่อตั้งมดฺรอะซะห์และโรงเรียนอาหรับในมลายา ได้แก่ โรงเรียนอาหรับคูเลียะห์ อัล-อะตัส (Kuliah Al-Attas) ที่ยะโฮร์บาฮู ในค.ศ. 1931 และมดฺรอะซะห์ อัล-มะอะริฟ ที่สิงคโปร์ ค.ศ.1936 เชค มุฮัมหมัด ฟัดลุลละห์ได้เสียชีวิตลงเมื่อวันที่ 16 สิงหาคม ค.ศ.1964

สิงคโปร์ โดยเชก มุฮัมหมัด ฟัดซ์ลูละห์ ซุหัยมีได้รับอิทธิพลในการปฏิรูปศาสนาอิสลามจากสมัยที่ไปเรียนที่มหาวิทยาลัยอัล-อัสฮาร์ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1912 ได้ยึดถือหลักการของกาอุม มูดาในการปฏิรูปการสอนศาสนาอิสลามในมลายา¹¹⁰ โดยยังคงรูปแบบเช่นเดียวกับโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามสมัยใหม่ของกาอุม มูดา ถึงแม้ว่าสถาบันทางการศึกษาศาสนาอิสลามในรูปแบบใหม่ยังไม่ได้รับความนิยมจากชาวมลายูมากนัก อย่างไรก็ตามความพยายามของการปฏิรูปของกาอุม มูดา มีผลต่อแนวคิดของชาวมลายูในรุ่นหลัง ในขณะเดียวกันวารสารอัล-อิมาม ยังคงเป็นเครื่องมือสำคัญในการเผยแพร่แนวคิดของการปฏิรูปศาสนาอิสลามที่ถูกกล่าวถึงแม้จะไม่มีการผลิตแล้วก็ตาม

3.2.1.3 สังคมและการเมือง

“อัลลอฮ์ได้ประทานความรู้ต่างๆแก่มนุษย์...ความรู้ทั้งหมดนั้น คือ เครื่องมือในการดำรงชีวิตให้มีความสุข”¹¹¹

แนวคิดทางด้านสังคมและการเมืองของกาอุม มูดาในวารสารอัล-อิมามได้เน้นย้ำให้ชาวมลายูนำความรู้จากอัลลอฮ์มาพัฒนาชีวิตด้วยการนำหลักการในคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษมาใช้ในการดำเนินชีวิตในทุกๆด้าน แนวคิดของกาอุม มูดาในวารสารอัล-อิมามพยายามเปิดทัศนคติของชาวมลายูให้กว้างขวางขึ้น กาอุม มูดา มีทัศนคติว่าสังคมมลายูยังล้าหลังและจำเป็นที่จะต้องพัฒนาอย่างเร่งด่วน เนื้อหาในวารสารอัล-อิมามจึงมีการนำข่าวสารจากโลกตะวันตกและตะวันออกมาเผยแพร่เพื่อต้องการให้เห็นถึงความเจริญก้าวหน้า และเพื่อแสดงให้เห็นถึงปัญหา

¹¹⁰ Syed Muhd Khairudin Aljunied and Dayang Istiaisyah Hussin, “Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution on Madrassahs in Singapore,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25, 2 (August 2005): 253.

¹¹¹ “Pendahuluan” *Al-Imam*, I, i, (23 Julai 1906 =Jamadilakhir 1324): 3.

ความล้มเหลวของชาวมลายูอันเกิดจากพฤติกรรมและการยึดติดกับวัฒนธรรมประเพณีดั้งเดิมของชาวมลายู อีกทั้งกาอุม มูดาที่มีความต้องการให้มนุษย์ทุกคนอยู่ร่วมในอุมมะห์ (ummah) อย่างสงบสุข และได้เน้นย้ำเสมอในวารสารอัล-อิมามคือ ความเท่าเทียมกันของมนุษย์ภายใต้การยอมจำนนต่ออัลลอฮ์¹¹² ด้วยความพยายามสร้างจิตสำนึกให้ชาวมลายูตระหนักต่อหลักศีลธรรมของศาสนาอิสลาม แต่เป็นไปได้ว่าการอยู่ร่วมกันในทุกๆ สังคมอาจเกิดประเด็นความขัดแย้ง ซึ่งเนื้อหาภายในวารสาร อัล-อิมามมีพื้นที่สำหรับการแสดงความคิดเห็นและถกเถียงปัญหาต่างๆ ของชาวมลายู โดยปัญหาที่ถกเถียงกันส่วนใหญ่จะเป็นปัญหาการดำเนินชีวิตในสังคม กาอุม มูดาได้เน้นเสมอว่า หากเกิดข้อพิพาทหรือความขัดแย้งต่างๆ ให้นำอัลกุรอานเป็นที่ตั้งของการแก้ไขปัญหาเหล่านั้น¹¹³

นอกจากนี้วารสารอัล-อิมามมีส่วนส่งเสริมสถานะของผู้หญิงมุสลิมในมลายา วารสารอัล-อิมามกล่าวถึงการให้สิทธิผู้หญิงมุสลิมต่อการจัดการด้านครอบครัว เช่น สิทธิในการดูแลทรัพย์สินในกรณีปัญหาเรื่องสิทธิในการครองสมบัติของสามี วิธีการอบรมบุตรให้เป็นมุสลิมที่ดี ปัญหาชีวิตหลังการแต่งงาน การเป็นภรรยาของสามีที่มีภรรยาหลายคน เป็นต้น เนื้อหาเหล่านี้ได้สร้างความสนใจให้กับกลุ่มผู้หญิงมลายูอย่างมากเห็นได้จากคอลัมน์ถาม-ตอบที่มีการซักถามถึงประเด็นเหล่านี้

แนวคิดด้านการเมืองของกาอุม มูดา ในวารสารอัล-อิมามของกาอุม มูดาเพื่อสร้างความเข้มแข็งอันจะเป็นพลังในการต่อสู้กับผู้ที่เอาเปรียบ นอกจากนี้วารสารอัล-อิมามยังสนับสนุนการเคลื่อนไหวทางการเมืองตามแนวทางของศาสนาอิสลาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแนวคิดเรื่อง “กษัตริย์เป็นเงาของพระเจ้าบนโลก” กาอุม มูดาให้การยอมรับอำนาจของสุลต่านในฐานะ “ผู้ที่

¹¹² “Persoalan Umum Agama Islam,” *Al-Imam*, II, x, (3 April 1908 = Rabiulawal 1326): 303-309.

¹¹³ Maksudnya: Dan berilah pelajaran kerana pelajaran itu ada manfaat untuk orang mukmin. *Al-Imam*. I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 14-16.

เป็นเงาของพระเจ้า”¹¹⁴ โดยการอ้างอิงถึงโองการจากพระเจ้าในคัมภีร์อัลกุรอาน ซึ่งระบุข้อความเกี่ยวกับตัวแทนจากพระเจ้าที่มีหน้าที่ปกครองโลกมนุษย์ โดยกล่าวว่าคุณสมบัติของผู้ปกครองที่จะต้องมีลักษณะที่ดี มีความรู้ มีความเฉลียวฉลาด กล้าหาญ สุขุม มีความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น รักผู้ที่อยู่ใต้การปกครอง มีความสามารถทั้งด้านการบริหารและการเมือง มีความเข้าใจต่อเรื่องราวที่ผ่านมา เนื่องจากสิ่งที่ในปัจจุบันนี้มีรากฐานมาจากเรื่องราวในอดีตและจะต้องเป็นผู้ที่อุทิศตนเพื่อศาสนา¹¹⁵ ซึ่งหากสุลต่านไม่มีคุณสมบัติของผู้ปกครองที่ดีอาจจะนำมาซึ่งความตกต่ำ ซึ่งกาอุม มูดา ได้ออกมาตำหนิระบอบการปกครองของชนชั้นนามลายุที่ไม่ได้นำหลักศาสนาอิสลามมาใช้ในการปกครอง การกระทำเช่นนี้ทำให้กาอุม มูดา ถูกมองว่าเป็นผู้มีแนวคิดต่อต้านชนชั้นนำ โดยกล่าวว่า “ถ้าราชาเป็นผู้ที่ไม่ดี โง่เขลา ไม่มีความเมตตา จำนำพาประชาชนไปสู่ความตกต่ำในที่สุด”¹¹⁶

นอกจากนั้นกาอุม มูดา ได้แสดงออกถึงความไม่เห็นด้วยกับเรื่องการถือครองทรัพย์สินสมบัติของผู้ที่มีความร่ำรวยว่าซึ่งเป็นแนวคิดของของราชาในอดีตที่ว่าผู้ที่มีสิทธิ์ถือครองทรัพย์สินสมบัติเกิดจากการเป็นผู้ที่มีบุญญาธิการ ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความเชื่อเช่นนี้ยังคงมีอยู่ในสังคมมลายู โดยเฉพาะการดำรงอำนาจของชนชั้นนามลายุ ถึงแม้ชนชั้นนามลายุจะถูกลดอำนาจลงในช่วงอาณานิคม แต่ลักษณะการนิยามคุณลักษณะของผู้ที่มีความชอบธรรมในฐานะผู้ที่มีสิทธิ์ในการครอบครองทรัพย์สินมัตียังคงสืบเนื่องมาจากยุคจารีต และในสังคมมลายูยังคงมีความเชื่อว่เกียรติและศักดิ์ศรีได้มาจากการครอบครองวัตถุ และการครอบครองยศศักดิ์ กาอุม มูดาไม่เห็นด้วยกับแนวคิดเรื่องบุญญาธิการของสุลต่านและความเชื่อที่ว่าเกียรติและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ได้มาจากการครอบครองทรัพย์สินมัตีย กาอุม มูดาจึงได้นำเสนอแนวคิดความเท่าเทียมกันของมนุษย์ และกล่าวว่าทรัพย์สินมัตียที่ได้มานั้นไม่ใช่เพราะการมีบุญญาธิการแต่ควรได้มาจาก

¹¹⁴ “Pendahuluan” *Al-Imam*, I, i, (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 2.

¹¹⁵ *Al-Imam*, II, ii, (5 Januari 1908 = Zulhijjah 1325): 209.

¹¹⁶ “Raja atau Kerajaan,” *Al-Imam*, I, iii, (19 September 1906 = Syaaban 1324): 76-78.

ความเพียร ซึ่งแนวคิดนี้แตกต่างจากการสืบทอดตำแหน่งของชนชั้นนำมลายูที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยจารีต โดยกล่าวว่า “..สถานการณ์ในรัฐที่เป็นอยู่ขณะนี้ (ค.ศ. 1908) ถูกผูกขาดอยู่กับผู้ปกครองมลายู ผู้สืบเชื้อสายอำนาจมาจากราชาในอดีต ซึ่งก่อให้เกิดเป็นความแตกต่างระหว่างชาวมลายูด้วยกันเอง...การถูกผูกขาดอำนาจนี้ไม่มีความเป็นธรรม ผู้ที่มีความสามารถกลับไม่มีบทบาทและสิ่งตอบแทนใดเลย”¹¹⁷ อย่างไรก็ตามกาอุม มูดาไม่ได้คัดค้านเรื่องยศตำแหน่งอันเป็นผลตอบแทนที่ควรได้รับการกระทำดี กาอุม มูดา มองว่าเครื่องแต่งกาย เครื่องประดับ และยศตำแหน่งเป็นสิ่งภายนอกที่ไม่สามารถบ่งบอกได้ถึงตัวตนที่แท้จริงของบุคคลนั้น และได้ยกตัวอย่างการแต่งกายของชายชาวมลายูที่ขัดกับหลักศาสนาอิสลาม การแต่งกายที่แสดงตนให้สูงเหนือผู้อื่นด้วยการใส่แก้วแหวนเงินทอง และแพรภักดิ์ที่หุรหราวต่อหน้าผู้ยากไร้ ไม่ได้แสดงว่าบุคคลนั้นเป็นผู้ที่มีบุญญาธิการ ถึงแม้ว่ากาอุม มูดาไม่ได้แสดงความเห็นในเรื่องระบอบการเมือง และเรื่องการบริหารจัดการในมลายาโดยตรง แต่กาอุม มูดาได้แสดงความคิดเห็นที่มีต่อวิถีชีวิตของชาวมลายูซึ่งมีส่วนเกี่ยวข้องกับชนชั้นปกครองอยู่บ้าง การออกมาแสดงความคิดเห็นของกาอุม มูดา เป็นไปในลักษณะของการร้องขอให้ผู้ปกครองและชนชั้นนำมลายูปกครองและบริหารจัดการชาวมลายูด้วยความเป็นธรรมและเห็นอกเห็นใจชาวมลายูด้วยกัน และเข้าใจสถานการณ์ของชาวมลายูในขณะนั้น

แนวคิดที่สำคัญที่สุดของกาอุม มูดา คือ การร่วมมือกันสร้างอุมมะห์ (ummah)¹¹⁸ หรือประชาชาติมุสลิม และแนวคิดแพน-มลายา (Pan-Malayan) ในการรวมดินแดนมลายาและดัตช์อีสอินดิสเข้าไว้ด้วยกัน¹¹⁹ ซึ่งแนวคิดนี้ต้องการรวมดินแดนมลายากับดินแดนดัตช์อีสอินดิสเข้าไว้ด้วยกัน ด้วยหลักการที่ว่าด้วยการดำรงอยู่ในลักษณะของการมีเชื้อชาติ ศาสนาอิสลาม และใช้ภาษาเดียวกัน โดยเชื่อว่าหากมีการร่วมมือระหว่างกัน ดินแดนทั้งสองจะสามารถหลุดพ้นจากการ

¹¹⁷ *Al-Imam*, III, v, (27 Oktober 1908 = Syawal 1326): 197.

¹¹⁸ “Al-Imam,” *Al-Imam*, I, i, (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 2-3.

¹¹⁹ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 56-67.

ตกอยู่ในอาณานิคมของชาติตะวันตกได้¹²⁰ ซึ่งในเวลาต่อมาหลังแนวคิดนี้ได้ถูกเน้นหนักมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่สอง

อย่างไรก็ตามการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา ในวารสารอัล-อิมามไม่ได้ปรากฏข้อเรียกร้องเพื่อประกาศอิสรภาพหรือต่อต้านรัฐบาลอาณานิคม แต่เน้นหลักการปฏิบัติตนของมุสลิมตามอัลกุรอานและหะดีษ โดยนำหลักการที่ถูกต้องมาพัฒนาคุณภาพชีวิตของชาวมลายูในด้านต่างๆ

3.2.2 การตอบโต้จากกาอุม ตูวา

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียช่วงก่อนการได้รับเอกราชมีลักษณะของการแบ่งแยกกลุ่มมลายูเป็นสองกลุ่ม คือ กาอุม มูดา (Kaum Muda) และกาอุม ตูวา (Kaum Tua) คำนิยามกาอุม ตูวา มีหลากหลาย ศัพท์ในภาษามลายู “ตูวา” (tua) แปลว่า เก่า นอกจากนี้วิลกินสัน (R. J. Wilkinson) ได้ให้ความหมายตามพจนานุกรมมลายู-อังกฤษ (ค.ศ.1908) กาอุม ตูวา หมายถึง กลุ่มทางการเมือง ส่วนคูป (A. E. Coope) ในพจนานุกรมมลายู-อังกฤษ (ค.ศ.1948) กาอุม ตูวา หมายถึง กลุ่มอนุรักษ์นิยม (Conservative Party) ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับรัฐบาลอาณานิคมที่ยอมรับการสิ้นสุดอำนาจทางการเมืองและหันมายอมรับการสถาปนาอำนาจของรัฐบาลอาณานิคม¹²¹ ความขัดแย้งระหว่างกาอุม มูดาและกาอุม ตูวา ปรากฏให้เห็นตั้งแต่ช่วงที่

¹²⁰ William R. Roff, “Kaum Muda- Kaum Tua: Innovation and Reaction Amongst the Malays, 1900-1941,” in *Readings on Islam in Southeast Asia*, Ahmad Ibrahim (ed.) (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), p.124.

¹²¹ William R. Roff, “Kaum Muda- Kaum- Tua : innovation and reaction among the Malays, 1900-1941.” p.163.

ตีพิมพ์วารอัล-อิมาม¹²² กาอุม ตูวาโดยส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชาวมลายูชนชั้นปกครอง ประกอบไปด้วย
 สุลต่านและผู้นำศาสนา อุลามา และบรรดาโต๊ะครูที่มีแนวคิดแบบอนุรักษนิยม กล่าวคือ บรรดา
 ชาวมลายูชนชั้นปกครองจะนับถือศาสนาอิสลามและมีแนวคิดที่เน้นการอนุรักษ์ขนบธรรมเนียม
 ของรัฐแบบจารีตเอาไว้ด้วย กาอุม ตูวาร่วมมือกับรัฐบาลอาณานิคมเพื่อรักษาสถานภาพเอาไว้
 ภายใต้การปกครองของรัฐบาลอาณานิคมมีทัศนคติต่อการฟื้นฟูระบบจารีต¹²³ ความขัดแย้ง
 ระหว่างกาอุม มูตา และกาอุม ตูวา ปรากฏให้เห็นชัดเจนมากขึ้นในช่วงทศวรรษที่1920 ถึง 1930
 ซึ่งเกิดจากความขัดแย้งทางความคิดในเรื่องฟิกฮ์ (กฎหมาย) ในส่วนของความขัดแย้งในการดำรง
 ตำแหน่งหัวหน้าศาลของผู้พิพากษาของรัฐกลันตัน และหัวหน้าศาลผู้อาวุโสประจำรัฐสลังงอร์
 รัฐเนกริมบิลัน และรัฐเประ¹²⁴

กาอุม มูตาได้วิจารณ์ กาอุม ตูวาต่อแนวทางปฏิบัติและพิธีกรรมทางศาสนาที่มีบางส่วน
 ปะปนกับแนวทางแบบจารีตอันขัดแย้งกับหลักการของศาสนาอิสลาม อีกทั้งการที่มีการยึดมั่น
 เคารพผู้รู้ทางศาสนาและกลุ่มอุลามา กาอุม มูตาให้ความเห็นว่าการกระทำเช่นนี้เป็นการบิดเบือน
 คำสอนในศาสนาอิสลาม และเชื่อว่าการตีความคัมภีร์อัลกุรอานและการสอนความรู้เกี่ยวกับ
 ศาสนาอิสลามของกาอุม ตูวาเป็นการสอนศาสนาอิสลามแบบผิดๆ ผ่านการตีความจากกลุ่ม
 อุลามา ไม่ได้เป็นเนื้อแท้ของความหมายที่แท้จริงในคำสอนของคัมภีร์อัลกุรอาน เรื่องการตีความ
 คัมภีร์และหลักคำสอน กาอุม มูตาต้องการให้มีการตีความหลักการอิสลามใหม่โดยให้ยึดหลักการ
 ในอัลกุรอานและหะดีษเป็นหลัก ในขณะที่กาอุม ตูวา มองว่าการยึดคำสอนที่ได้รับการตีความจาก

¹²² Ahmad Faisal Mohd Fiah, "Role of Al-Imam in Malay Transformation until 1941," p. 410.

¹²³ William R. Roff, "Kaum Muda- Kaum- Tua : Innovation and Reaction Among the Malays, 1900-1941." p.163.

¹²⁴ นิก อับดุลอาซีซ บิน ฮายี นิก หะสัน, วิวัฒนาการของปวงปราชญ์กลันตัน: การก่อตัวและ
 พัฒนาการแนวคิดอิสลามในรัฐกลันตัน ค.ศ. 1900-1940, แปลโดย อับดุลเลาะ ดือฮาโอะ (สงขลา: โครงการ
 จัดตั้งสถาบันสมุทรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2542), หน้า 82.

ดูลาม่าซึ่งเป็นผู้รู้ทางศาสนานั้นมีความเหมาะสมอยู่แล้ว¹²⁵ กากูม มูตามองว่าการพัฒนา การศึกษาศาสนาอิสลามในรูปแบบมัตราซะห์ยังคงซบเซาและไม่ถูกยอมรับในสังคม¹²⁶ แนวคิด การปฏิรูปการศึกษาให้เป็นการเรียนการสอนศาสนาอิสลามแบบสมัยใหม่ไม่ได้ถูกยอมรับจาก กากูม ตูวา โดยมีการตอบโต้จากกากูม ตูวาในลักษณะการลดความน่าเชื่อถือด้วยคำพูดในแง่ลบ เช่น มีการกล่าวอ้างในวารสารอัล-อิมาม ว่า

“พวกเราอ่านเรื่องราวของมัตราซะห์ อัล-อิบบัล (Madrasah Al-Iqbal) ในหนังสือพิมพ์ต่างๆและรู้สึกประทับใจแต่มีข้อมูลบางอย่างที่ทำให้เราตกใจจากคนที่มีปฏิกิริยาโต้ตอบและพูดถึงในทางลบ... ปรัชญาการณของผู้ชายที่โศกเศร้า พวกเขาเหล่านั้นเป็นใครหรือ เป็นคนขายเครื่องราง สิ่งเหล่านี้เกิดจากความอิจฉาของพวกเขา เนื่องจาก การขาดรายได้ของพวกเขาที่ได้มาจากการโกงและการหลอกลวงผู้คน ซึ่งถ้าหากผู้คนมากมายมีการศึกษา พวกเขาเหล่านั้นไม่สามารถใช้ กลลวงได้ผลอีกต่อไป”¹²⁷

คำวิจารณ์นี้เป็นคำวิจารณ์ของผู้ที่ต้องการทำให้กลุ่มปัญญาชนที่ศึกษาในมัตราซะห์ อัล-อิบบัลถูกมองในแง่ลบและเพื่อทำลายความน่าเชื่อถือของมัตราซะห์ อัล-อิบบัล นอกจากนี้ กากูม ตูวา มีความวิตกกังวลต่อพลังจากมุสลิมที่กำลังนิยมต่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามใน

¹²⁵ ไพลดา ชัยศร, ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมลายูในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 146.

¹²⁶ Wan Suhana Wan Sulong, “Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay society,” *Intellectual Discourse*, 14, 2 (2006): 185.

¹²⁷ “Madrasah al-Iqbal di singapura: daripada Mukatib Batu Baduan,” *Al-Imam*, II, xii (1 Jun 1908 =Jamadil Awal 1326): 372-374.

ตะวันออกกลาง โดยใน ค.ศ.1927 มีการประชุมระหว่างผู้ปกครองมลายูที่กัวลากังซา (Kuala Kangsar) มีข้อเสนอจากสุลต่านจากรัฐสงขลางรีให้มีการจัดตั้งวิทยาลัยท้องถิ่นของรัฐบาลอาณานิคมเพื่อให้นักศึกษาศาสนาอิสลามในระดับสูง เขาไม่เห็นด้วยที่จะอนุญาตให้มุสลิมเดินทางไปยังอียิปต์เพราะมีค่าใช้จ่ายที่สูง และมุสลิมเหล่านั้นอาจรับรู้เรื่องราวที่ไม่พึงประสงค์¹²⁸

สภาพสังคมมุสลิมเต็มไปด้วยความขัดแย้งทางความคิดประกอบกับการต้องการเปลี่ยนแปลงกลุ่มผู้นำทางศาสนาในสังคมมลายูมีความรุนแรงมากขึ้นเรื่อยๆ โดยต่างฝ่ายต่างออกมาโจมตีกัน โดยกาอุม ตูวาได้ออกมาโจมตีกาอุม มูดาผ่านวารสารชื่อเป็งงาไซ๊ะห์ (Pengasoh-การศึกษา ค.ศ. 1918-1937) วารสารเป็งงาไซ๊ะห์เป็นวารสารรายปักษ์ ตีพิมพ์โดยสภาศาสนาอิสลามและประเพณีมาเลย์ (Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu) ที่รัฐกลันตันเผยแพร่ทั่วทั้งคาบสมุทรมลายู เนื้อหาส่วนใหญ่ได้คัดค้านแนวคิดของกลุ่มกาอุม มูดาพร้อมตำหนิว่าเป็นพวกไม่มีศาสนา มีแนวคิดคอมมิวนิสต์ และเลวร้ายยิ่งกว่าพวกฆูซารูปเคาเวฟและคริสเตียน เป็นต้น¹²⁹

อุปสรรคของการเผยแพร่แนวคิดของกาอุม มูดาที่สำคัญเกิดจากความนิยมและยึดมั่นต่อแนวคิดแบบอนุรักษนิยมที่ยังรากลึกในสังคมมลายู ประกอบกับมีแนวคิดของการพยายามลดสถานะของชนชั้นนำมลายูจึงทำให้กาอุม ตูวาออกนโยบายต่างๆ เพื่อปิดกั้นการเผยแพร่แนวคิดของกาอุม มูดาโดยเฉพาะในการออกนโยบายด้านการศึกษา เนื่องจากชนชั้นนำมลายูมีสิทธิ์ขาดในการอนุมัติให้ใบอนุญาตโรงเรียนตามมาตรฐานของทางรัฐบาลอาณานิคมภายใต้หน่วยงานทางศาสนาซึ่งอยู่ภายใต้การควบคุมของสุลต่านและกลุ่มอนุรักษนิยม เช่น ห้ามไม่ให้มีการสอนหลักการเกี่ยวกับศาสนาอิสลามโดยไม่ได้รับการอนุญาตจากสุลต่าน

¹²⁸ Roff, William R. "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s", *Indonesia* 9, (1970): 74.

¹²⁹ ไพลดดา ชัยศร, "ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมาเลย์ในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ. 1896-1941." หน้า146-147.

แนวโน้มการปฏิรูปให้ศาสนาอิสลามมีความเป็นสมัยใหม่ของกาอุม มูดา ก่อเกิดความขัดแย้งโดยตรงกับหน่วยงานทางศาสนาอิสลามของกาอุม ตูวา โดยเฉพาะหลักปฏิบัติของศาสนาอิสลามในเรื่องของพิธีกรรม การปฏิรูปศาสนาอิสลามให้บริสุทธิ์ดูเหมือนเป็นเรื่องแปลกของสังคมมลายูในชนบท ดังนั้นการปฏิรูปของกาอุม มูดา ได้ส่งผลกระทบต่อสถานะของชนชั้นนามลายูและสร้างความเปลี่ยนแปลงทางสังคมมลายูทั้งในมลายาและหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิส¹³⁰

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยกาอุม มูดา พบว่ามีเพียงปฏิกริยาตอบโต้จากกาอุม ตูวา เท่านั้น แต่ไม่พบว่ามีปฏิกริยาจากทางรัฐบาลอาณานิคม อย่างไรก็ตามรัฐบาลอาณานิคมได้เฝ้าสังเกตสถานการณ์การเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่องใน ค.ศ. 1937 มีการประชุมลับที่ปะหัง (Pahang Confidential) โดยจอร์เนอร์ (R. N. Turner) เลขาธิการเรสซิเดนท์แห่งสหพันธ์ ได้เขียนบันทึกข้อความถึงเรสซิเดนท์ท่านอื่น โดยระบุข้อความเกี่ยวกับกาอุม มูดาว่า

“การเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา มีลักษณะคล้ายกับการเคลื่อนไหวของ Levellers¹³¹ ในการปฏิรูปศาสนาและสังคม ซึ่งกาอุม มูดา มีความเชื่อตามวาระฮายีที่มีความเคร่งครัดในศาสนาและยึดการหวนกลับไปสู่คัมภีร์อัลกุรอาน (Back to the Koran)”¹³²

และมีบันทึกข้อความแสดงความคิดเห็นจากของคาโตร (G. E. Cator) เรสซิเดนท์รัฐปะระระบุว่า

¹³⁰ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p.56

¹³¹ Levellers เป็นการเคลื่อนไหวทางการเมืองช่วงสงครามกลางเมืองในอังกฤษ

¹³² Arkib Negara, *Memo from B. N. Sel. d. 9.11.37 in Pahang Confidential*. Copied from F.S.Conf. 245/37.

“เหตุการณ์ความขัดแย้งระหว่างกาอุม มูดา และกาอุม ตูวา ไม่มีผลกระทบต่อมลายา แต่เป็นเรื่องที่น่าสนใจแต่ที่ไม่เกี่ยวข้องกับชนชั้นปกครองอังกฤษ”¹³³

ความเห็นที่แตกต่างกันของกาอุม มูดาและกาอุม ตูวาตลอดช่วงทศวรรษที่ 1920 ถึง 1930 มีให้เป็นเป็นระยะแต่ไม่มีเหตุการณ์ความขัดแย้งที่มีความรุนแรงเกิดขึ้น และไม่มีผลกระทบต่อการปกครองของรัฐบาลอาณานิคมในมลายา

3.2.3 การฟื้นฟูศาสนาอิสลามหลังวารสารอัล-อิมาม

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายายังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่องภายหลังจากวารสารอัล-อิมามปิดตัวลงในปี ค.ศ. 1908 ในระยะเวลาต่อมาการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาเน้นการก่อตั้งสถานศึกษารูปแบบมัตราซะห์ (*Madrasah*) หรือ โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ “Madrasah” มาจากคำภาษาอาหรับในยุคกลาง แปลว่า ยาว ได้มาจากคำ *darasa* หมายถึง การศึกษา หรือ การอ่าน ในบางครั้งใช้ในการเรียนการสอนด้านกฎหมาย¹³⁴ โดยโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ในสิ่งคไปร์ระยะแรกจะเน้นการสอนวิชากฎหมาย (*fiqh*) และบริบททางประวัติศาสตร์ของศาสนาอิสลาม และโลกอิสลามเพื่อนำไปพัฒนาในกฎหมายชะรีอะฮ์ซึ่งความเชี่ยวชาญด้านกฎหมายอิสลามกลายเป็นเอกลักษณ์ในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่¹³⁵

¹³³ Arkib Negara, Pahang Confidential. Copied from F.S. Conf. 245/37.

¹³⁴ Syed Muhd Khairudin Aljunied and Dayang Istiaisyah Hussin, “Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution of Madrassahs in Singapore,” Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 25, No. 2 (August 2005): 250.

¹³⁵ Ibid, p. 250.

หากดูในรายวิชาทางศาสนาอิสลามข้อแตกต่างของโรงเรียนปอเนาะกับโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ไม่มีความแตกต่างกันมากนัก แต่จะแตกต่างกันในวิธีการเรียนการสอน โดยปอเนาะใช้วิธีการให้นักเรียนแบบอ่านตำราตามผู้สอนหรือท่องจำ ส่วนโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่เน้นวิธีการอ่านและวิเคราะห์จากตำรา

กาอุม มีความพยายามในการปฏิรูปโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามให้เป็นไปตามแบบสมัยใหม่ เพื่อให้ผู้เรียนหลุดพ้นจากการสอนที่บิดเบือนมุ่งเน้นการเตรียมความพร้อมของชาวมลายูให้พร้อมรับมือกับการเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นด้านเศรษฐกิจ ด้านสังคม¹³⁶ ภายใต้อิทธิพลของหลักการในศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง โดยใน ค.ศ. 1908 อัล-ฮาดิ ได้ร่วมลงทุนเพื่อก่อตั้งโรงเรียนมัตราชะห์ อัล-อิคบัล อัล-อิสลามียะห์ (Madrasah al-Iqbal al-Islamiyyah) ที่ไม่เพียงแต่สอนศาสนาอิสลามแต่มีสอนวิชาวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ภาษามลายูและภาษาอาหรับ เพื่อให้ผู้เรียนสามารถศึกษาได้ด้วยตนเองมากขึ้น¹³⁷ และต่อมาใน ค.ศ. 1918 หรือ 1919 อัล-ฮาดิได้ก่อตั้งโรงเรียนมัตราชะห์ อัล-ฮาดิ (Madrasah al-Hadi) ในมะละกา และได้ร่วมมือกับเพื่อนชาวอาหรับก่อตั้งมัตราชะห์ อัล-มัชชีฮอ (Madrasah al-Mashhor) ในปีเดียวกัน จนกระทั่งในปี ค.ศ. 1936 เชก มุฮัมหมัด ฟัดซัลลูละห์ ซูไฮมี¹³⁸ (Sheikh Muhammad Fadzlullah Suhaimi ค.ศ.?- 1964) ได้ก่อตั้งมัตราชะห์ อัล-มะอะริฟ (Madrasah Al- Maarif) ขึ้นสิงคโปร์ โดยเชก มุฮัมหมัด ฟัดซัลลูละห์ ซูไฮมีได้รับอิทธิพลในการปฏิรูปศาสนาอิสลามจากสมัยที่ไปเรียนที่มหาวิทยาลัย อัล-อัซฮาร์ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1912 ได้ยึดถือหลักการของกาอุม มูดานในการ

¹³⁶ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p.64.

¹³⁷ Syed Farid Alatas, "Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady" p.7

¹³⁸ เชก มุฮัมหมัด ฟัดซัลลูละห์ ซูไฮมี เกิดที่สิงคโปร์ จบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยอัล-อัซฮาร์ช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง และได้เดินทางกลับมายังสิงคโปร์ในค.ศ.1916 เชก มุฮัมหมัด ฟัดซัลลูละห์ได้ก่อตั้งมัตราชะห์และโรงเรียนอาหรับในมลายา ได้แก่ โรงเรียนอาหรับคูเลียะห์ อัล-อะตัส (Kuliah Al-Attas) ที่ยะโฮร์บาฮู ในค.ศ. 1931 และ มัตราชะห์ อัล-มะอะริฟ ที่สิงคโปร์ ค.ศ.1936 เชก มุฮัมหมัด ฟัดซัลลูละห์ได้เสียชีวิตลงเมื่อวันที่ 16 สิงหาคม ค.ศ.1964

ปฏิรูปการสอนศาสนาอิสลามในมลายา¹³⁹ โดยยังคงรูปแบบเช่นเดียวกับโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามสมัยใหม่ของกาอุม มูดา ถึงแม้ว่าสถาบันทางการศึกษาศาสนาอิสลามในรูปแบบใหม่ยังไม่ได้รับความนิยมจากชาวมลายูมากนัก อย่างไรก็ตามความพยายามของการปฏิรูปของกาอุม มูดา มีผลต่อแนวคิดของชาวมลายูในรุ่นหลัง ในขณะที่เดียวกันวารสารอัล-อิมาม ยังคงเป็นเครื่องมือสำคัญในการเผยแพร่แนวคิดของการปฏิรูปศาสนาอิสลามที่ถูกกล่าวถึงแม้จะไม่มีการผลิตแล้วก็ตาม

ต่อมาในช่วงทศวรรษที่ 1920 กาอุม มูดาได้กลับมามีอิทธิพลอีกครั้ง¹⁴⁰ สื่อสิ่งพิมพ์ของกาอุม มูดาได้ถูกผลิตขึ้นอย่างต่อเนื่อง โดยที่ กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม ในช่วงต้นทศวรรษที่ 1920 ในดินแดนตะวันออกกลางคุกรุ่นไปด้วยความรู้สึกชาตินิยมหลังจากการได้รับชัยชนะของวาฮาบและผู้ปกครองซาอูด (Ibn Saud) ในคาบสมุทรอาระเบียเพื่อการฟื้นฟูศาสนาอิสลามและสร้างโลกอิสลาม (Islamic world) ส่วนในอียิปต์มีการเปลี่ยนแปลงรัฐธรรมนูญและต่อต้านอาณานิคม¹⁴¹ และในมลายา กาอุม มูดา มีความพยายามแก้ไขสถานะภาพตกต่ำทางเศรษฐกิจของชาวมลายู เนื่องจากชาวมลายูไม่ได้เข้าไปมีส่วนร่วมทางเศรษฐกิจในระบบอาณานิคม อีกทั้งชาวจีนและชาวอินเดียมีการเรียกร้องสิทธิในการเป็นพลเมืองของมลายา กาอุม มูดา มีความกังวลต่อสถานะของชาวมลายูทั้งด้านเศรษฐกิจและการเมืองที่กำลังถูกชาวต่างชาติเข้าครอบครอง สื่อสิ่งพิมพ์ภาษามลายูส่วนใหญ่จึงมีการตีพิมพ์ข่าวสารที่สะท้อนให้เห็นถึงความตกต่ำล้าหลัง การขาดความรู้เพื่อการพัฒนาตนเองของชาวมลายู และการวิพากษ์วิจารณ์กลุ่มชนชั้นปกครองเดิมที่ปล่อยให้แผ่นดินของตนตกอยู่ภายใต้การครอบครองของชาวตะวันตกทั้งด้านการเมืองและเศรษฐกิจ¹⁴²

¹³⁹ Syed Muhd Khairudin Aljunied and Dayang Istiaisyah Hussin, "Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution on Madrassahs in Singapore," p. 253.

¹⁴⁰ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p. 87.

¹⁴¹ William R. Roff, "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s", p. 74.

¹⁴² A.C. Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya*, p. 143

ช่วงปลายทศวรรษที่ 1920 กาจุม มูดา ได้ออกวารสารอัล-อิควาน (Al-Ikhwan) ตีพิมพ์เมื่อ 16 กันยายน ค.ศ. 1926 ถึง เดือนธันวาคม ค.ศ. 1931 ในปีนี้ โดยมีอัล-ฮาดีเป็นบรรณาธิการมีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการให้พี่น้องมุสลิมทั้งหมดมีความเจริญก้าวหน้าในชีวิต การถ่ายทอดการเรียนการสอนศาสนาอิสลาม ส่งเสริมให้มุสลิมสนใจในการแสวงหาความรู้ และเผยแพร่ข่าวสารทั้งของท้องถิ่นและต่างแดนที่เป็นประโยชน์¹⁴³ วารสารอัล-อิควานได้สร้างปรากฏการณ์ความเปลี่ยนแปลงของสื่อสิ่งพิมพ์ในช่วงทศวรรษที่ 1920 โดยวารสารอัล-อิควานมีพื้นที่ของเนื้อหาในการเน้นการแสดงความคิดเห็นระหว่างผู้อ่านและผู้เขียน ในบทบรรณาธิการ ซึ่งเป็นรูปแบบใหม่ในสื่อสิ่งพิมพ์ภาษามลายู¹⁴⁴ ต่อมากาจุม มูดา ได้ออกวารสารเซาดารา (Saudara) ซึ่งเป็นวารสารรายสัปดาห์ ตีพิมพ์ในระหว่าง ค.ศ. 1928 ถึง ค.ศ. 1941 ที่สำนักพิมพ์เจลลูโตง (Jelutong Press) ที่ปีนัง สำนักพิมพ์เดียวกับวารสารอัล-อิควาน สำนักพิมพ์เจลลูโตงเป็นโรงพิมพ์ของอัล-ฮาดี ที่ก่อตั้งมาตั้งแต่ ค.ศ. 1927¹⁴⁵ วารสารเซาดารามีจำนวนสำเนาการพิมพ์ถึง 1,000 ฉบับ และเพิ่มปริมาณการพิมพ์มากขึ้นถึง 1,700 ฉบับ¹⁴⁶ วารสารทั้งสองเป็นวารสารทางศาสนาที่ได้รับความนิยมมากขึ้นกว่าช่วงการเผยแพร่วารสารอัล-อิมาม (ค.ศ.1906-1908) เนื่องจากกาจุม มูดาได้รับความนิยมอย่างท่วมท้นมาตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 1920 อีกทั้งเนื้อหาในวารสารอัล-อิควานและวารสารเซาดารามีเนื้อหาที่ครอบคลุมทั้งประเด็นศาสนาและชาติพันธุ์¹⁴⁷ ประเด็นเรื่องชาติพันธุ์ถูกถกเถียงมากขึ้นในสื่อสิ่งพิมพ์ เมื่อรัฐบาลอาณานิคมมีนโยบายให้ “ชาวต่างด้าว” สามารถนำครอบครัวเข้ามาตั้งถิ่นฐานได้¹⁴⁸ ประกอบกับชาวมลายูมีโอกาสทางการศึกษาที่ดีขึ้นภายหลังการ

¹⁴³ Wan Suhana Wan Sulong, “Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay society,” p.199.

¹⁴⁴ Mark Emmanuel, “Viewpapers: The Malay press of the 1930s,” p 1.

¹⁴⁵ Syed Farid Alatas, “Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady” p.6.

¹⁴⁶ Wan Suhana Wan Sulong, “Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay society,” p.182.

¹⁴⁷ Ibid., p.180.

¹⁴⁸ Ibid., p.180.

ก่อตั้งวิทยาลัยฝึกหัดสุลต่านอิद्रิส (Sultan Idris Training College (SITC) ซึ่งเป็นศูนย์กลางการศึกษาของปัญญาชนในมลายา¹⁴⁹

การอุ้ม มูดา ได้นำข่าวสารจากโคโรเข้ามาเผยแพร่ในมลายา โดยมีวารสารเซอร์อาน อัซฮาร์ (Seruan Azhar- เสียงจากอัซฮาร์) เผยแพร่ในช่วง ค.ศ.1925-1928 และวารสารปีเลฮัน ทิมอร์ (Pilehan Timour- ตัวเล็กของตะวันออก เผยแพร่ในช่วง ค.ศ.1927-1928 วารสารทั้งสองเล่มเป็นวารสารรายเดือนถูกตีพิมพ์ในกรุงโคโร นักเรียนมลายูและมุสลิมในหมู่เกาะอินดิสที่ศึกษาอยู่ในมหาวิทยาลัยอัล-อัซฮาร์ได้ร่วมกันจัดตั้งกลุ่มอัล-จามิอาห์ อัล-โคโรอาห์ อัล-ตาลาบิจจา อัล-อัซฮารียะห์ อัล-จาวียะห์ (the Djama' ah al-Chairiah al – Talabijja al –Azhariah al- Djawiah - The Welfare Association of “Jawa”) เมื่อ ค.ศ.1922 ขึ้นที่มหาวิทยาลัยอัล-อัซฮาร์ โดยมีจุดประสงค์เพื่อดูแลสวัสดิการให้แก่นักศึกษาบนคาบสมุทรมลายูที่มาเรียนในโคโรเป็นหลัก ในค.ศ. 1919 จำนวนนักเรียนจากแต่ละพื้นที่ในคาบสมุทรมลายู แต่สามารถคาดคะเนได้ว่านักเรียนที่โคโรส่วนใหญ่มาจากเกาะสุมาตราตะวันตก ประมาณ 50 ถึง 60 คน และมีนักเรียนจากมลายาและภาคใต้ของไทยอีกประมาณ 20 คน และมีเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องในช่วงต้นทศวรรษที่ 1920 โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อมีการปรับราคาขายพาราให้สูงขึ้น โดยใน ค.ศ. 1925 มีนักเรียนจากภูมิภาคอย่างน้อย 200 คน เข้าศึกษาที่อียิปต์¹⁵⁰ การนำวารสารเซอร์อาน อัซฮาร์เข้ามาเผยแพร่ในมลายาเพื่อถ่ายทอดแนวคิดการปฏิรูปศาสนาอิสลามที่กำลังเฟื่องฟูอยู่ในโคโร โดยประเด็นชาตินิยมได้ถูกกล่าวถึง โดยเฉพาะเรื่องแนวคิดแพน-มลายัน ของกาอุม มูดาในการรวมเอาดินแดนของมลายาและหมู่เกาะดัตช์อินดิสเข้าไว้ด้วยกันและการต่อต้านอาณานิคม¹⁵¹

เนื้อหาในวารสารเซอร์อาน อัซฮาร์ได้กล่าวถึงวัตถุประสงค์ของการจัดตั้งวารสารเล่มนี้ขึ้นเพื่อ... “ถ่ายทอดความคิดของนักเรียนในอียิปต์กับบ้านเกิดของพวกเขา เพื่อให้ผู้คนในบ้านเกิดได้เข้าใจความคิดของนักเรียนในอียิปต์”¹⁵² วารสารเซอร์อาน อัซฮาร์มีระเด่น พัตตู -1- ระห์มาน

¹⁴⁹ Wan Suhana Wan Sulong, “Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay society,” 180.

¹⁵⁰ Roff, William R. “Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s”, p.74.

¹⁵¹ Syed Farid Alatas, “Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady” p.7

¹⁵² Seruan Azhar, III, 25 (October 1927): 402.

(Raden Fathu-1-Rahman) เป็นผู้อำนวยการ และโอดมาน อับดุลลาห์¹⁵³ (Othman Abdullah) เป็นกรรมการ¹⁵⁴ โดยโอดมาน อับดุลลาห์ ยังเป็นผู้บริจาคเงินเพื่อสนับสนุนทางการเงินแก่วารสาร เซอรูอัน อัสฮาร์ ซึ่งต่อมาภายหลังกลับจากตะวันออกกลาง เขาได้เข้าร่วมกับเกอซาตูวัน มลาเย มูดา อีกด้วย¹⁵⁵ มะฮ์มุด จูนูส (Mahmud Junus) เป็นบรรณาธิการ¹⁵⁶ การเผยแพร่วารสาร เซอรูอัน อัสฮาร์ใน มลายาเป็นไปอย่างอิสระและได้รับความนิยมในหมู่ชาวมลายู แต่ในหมู่เกาะ ดัตช์อีสต์อินดีสช่วงต้น ค.ศ. 1927 เซอรูอัน อัสฮาร์กลายเป็นวารสารต้องห้ามในหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีสแต่คงมีการลักลอบนำวารสารเข้าไปในหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีส โดยเนื้อหาในวารสารเซอรูอัน อัสฮาร์ ได้กล่าวถึงการปิดกั้นการนำวารสารเซอรูอัน อัสฮาร์เข้าไปในดินแดนหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีส ว่า “...ยังมีการลักลอบนำวารสารเซอรูอัน อัสฮาร์ รัฐบาลอาณานิคมดัตช์ไม่สามารถจัดการ ปัญหานี้ได้อย่างสิ้นเชิง ซึ่งความนิยมต่อวารสารเซอรูอัน อัสฮาร์จะมีมากขึ้น”¹⁵⁷ จนกระทั่งใน ค.ศ. 1928 เงินทุนในการสนับสนุนได้หมดลงทำให้วารสารทั้งสองเล่มต้องปิดตัวลง ทั้งนี้ การปิดตัวลงอย่างรวดเร็วของวารสารทั้งสองฉบับ อาจะมาจากการขาดการสนับสนุนจากองค์กรอื่นๆ เนื่องด้วยกลุ่มผู้ผลิตวารสารทั้งสองฉบับมีความต้องการให้มีการจัดการวารสารขึ้นภายในกลุ่มของนักศึกษาจากหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีสและ มลายาเท่านั้น โดยระเด่น พัตตู -1- ระห์มาน ได้กล่าวว่า “ประการแรกของการเคลื่อนไหวของชาวมุสลิมในหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีส และมลายาจะต้องได้รับการถ่ายทอดแนวคิด จากกลุ่มคนหนุ่มในหมู่เกาะดัตช์อีสต์อินดีส และมลายาภายใต้การดำเนินการจากภายใน โดยไม่จำเป็นต้องยุ่งเกี่ยวกับคนอื่น...”¹⁵⁸

เนื้อหาในวารสารทั้งในมลายาและที่นำเข้ามาจากโคโร ยังคงเน้นการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม จากการตีความคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษ การเผยแพร่แนวคิดของนักปฏิรูปในตะวันออกกลาง

¹⁵³ โอดมาน อับดุลลาห์ (Othman Abdullah) มาจากครอบครัวเป็นเศรษฐีในกัวลาลัมเปอร์

¹⁵⁴ William R. Roff, “Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s”, p.77.

¹⁵⁵ Ibid., p,75.

¹⁵⁶ Ibid., p. 73.

¹⁵⁷ Seruan Azhar, II, 16 (January 1927): 302.

¹⁵⁸ Seruan Azhar, II, 13 (October 1926): 254.

และการให้ความสำคัญกับการศึกษา โดยกล่าวถึงการก่อตั้งโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามของอัล-ฮาดีที่ตอบสนองความต้องการของชาวมลายู¹⁵⁹ นอกจากนี้ประเด็นที่น่าสนใจเพิ่มเติมจากเนื้อหาที่ถูกกล่าวถึงในวารสารอัล-อิมาม โดยเฉพาะประเด็นเรื่องชาติพันธุ์ ความนิยมของสื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนาของกาอุม มูดา ได้สะท้อนให้เห็นว่าชาวมลายูมีความสนใจต่อการปฏิรูปศาสนาอิสลาม การปฏิรูปศาสนาอิสลามได้แพร่หลายอยู่ในมลายาไม่เฉพาะแค่ในสเตเรตส์ เซตเติลเมนท์เท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงรัฐนอกสหพันธ์ เช่น รัฐกลันตันซึ่งมีนักปฏิรูปศาสนาอิสลาม (กาอุม มูดา) คนสำคัญอย่างโต๊ะกีอนาลี และฮัจญี นิก มุฮัมมัด บิน ฮายี นิก อิศมาแอล ทั้งสองท่านเป็นอูลามายาในเซตโกตาบารู และเป็นผู้สนับสนุนให้มีการก่อตั้งสมาคมศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายูขึ้นใน ค.ศ. 1915¹⁶⁰ นักปฏิรูปศาสนาอิสลาม ทั้งสองท่านได้รับอิทธิพลของกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากการอ่านวารสารอัล-อิมามและวานสารเซาดารา¹⁶¹

จะเห็นได้ว่าการเรียกร้องสิทธิความเสมอภาคของชาวต่างชาติในมลายา ส่งผลให้ชาวมลายูเริ่มแสดงความกังวลต่อการสูญเสียสถานะทางเชื้อชาติในดินแดนของตนเอง กาอุม มูดาจึงได้เคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิทธิของชาวมลายู โดยได้ร่วมมือกับมุสลิมในหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิสทำการเคลื่อนไหวตามแนวคิดแพน-มลายัน (Pan-Malayan) คือ การรวมดินแดนของหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิสและมลายาให้เป็นส่วนหนึ่งของโลกมลายู (Malay world) โดยต่อมาได้จัดตั้งกลุ่มเกอชาตูวันมลายู มูดา (Kesatuan Melayu Muda หรือ Malay Youth Union) ใน ค.ศ. 1937 โดยอิบราฮิม บิน จาคอบ¹⁶² (Ibrahim bin Yaacob ค.ศ.1911-1979) และอิสฮาก บิน ฮัจญี มุฮัมมัด¹⁶³ (Ishak

¹⁵⁹ Wan Suhana Wan Sulong, "Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay society," p.185

¹⁶⁰ นิก อับดุลอาซีซ บิน ฮายี นิก หะสัน, วิวัฒนาการของปวงปราชญ์กลันตัน: การก่อตัวและพัฒนาการแนวคิดอิสลามในรัฐกลันตัน ค.ศ. 1900-1940, แปลโดย อับดุลเลาะ ดือราโอะ หน้า 81.

¹⁶¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 82.

¹⁶² อิบราฮิม บิน จาคอบ เป็นนักเคลื่อนไหวทางเมืองมุสลิมเขาเสียชีวิตในกรุงจาร์กาตาเมื่อ 8 มีนาคม 1979 ที่กรุงจาร์กาตา Cheah Boon Kheng, "The Japanese Occupation of Malaya, 1941-45: Ibrahim Yaacob and the Struggle for Indonesia Raya," *Indonesia*, 28 (October 1979): 84-120

bin Haji Mohammad ค.ศ. 1909-1991) เป็นผู้ก่อตั้ง¹⁶⁴ ซึ่งได้รับอิทธิพลจากการนำของซูการ์โน¹⁶⁵ (Sukarno ค.ศ. 1901-1970) ผู้นำพรรค PNI (Partai Nasional Indonesia) ในหมู่เกาะอินโดนีเซียอย่างมาก¹⁶⁶ เนื่องด้วยในช่วงทศวรรษที่ 1930 พรรค PNI กำลังเรียกร้องเอกราชจากรัฐบาลอาณานิคมดัตช์ โดยมีความต้องการรวมเอาดินแดนมลายาเป็นส่วนหนึ่งของหมู่เกาะดัตช์อินโดนีส์¹⁶⁷

อย่างไรก็ตามการเคลื่อนไหวของเกอชาตุวัน มลายู มูดา ในมลายามีความแตกต่างจากหมู่เกาะดัตช์อินโดนีส์ ซึ่งการเคลื่อนไหวในมลายาไม่มีการปลุกระดมมวลชน แต่เน้นการเผยแพร่ข้อมูลในสื่อสิ่งพิมพ์ โดยที่อัล-ฮาดิ หนึ่งในสมาชิกของเกอชาตุวัน มลายู มูดา ในมลายาเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการกระตุ้นความรู้สึกชาตินิยมในมลายา¹⁶⁸ โดยอัล-ฮาดิได้เน้นการเผยแพร่แนวคิดของ กากูม มูดา และการแปลผลงานของมุฮัมหมัด อับดุลแห่งอียิปต์

ภายหลังการก่อตั้งเกอชาตุวัน มลายู มูดา กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเริ่มเสื่อมลงเนื่องจาก กากูม มูดาเน้นการเคลื่อนไหวในลักษณะของชาตินิยมมลายูโดยใช้ศาสนาอิสลามเป็นแรงขับเคลื่อนมากกว่าที่จะเป็นกากูม มูดาที่เคลื่อนไหวในการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเหมือนในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 แสดงให้เห็นว่ากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายาก่อนช่วงสงครามโลก

¹⁶³ อิศฮาก บิน ฮัจญ์ มุฮัมหมัดเกิดเมื่อวันที่ 14 พฤศจิกายน 1909 เขาเป็นนักเขียนชาวมลายูที่โดดเด่น โดยเฉพาะงานเขียนแนวชาตินิยม เขาเสียชีวิตลงเมื่อวันที่ 7 พฤศจิกายน 1991

¹⁶⁴ Syed Farid Alatas, "Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady" p.8.

¹⁶⁵ ซูการ์โน เกิดเมื่อวันที่ 6 มิถุนายน ค.ศ. 1901 ที่สุราบายา ที่จาการ์ตา ซูการ์โนเป็นผู้นำของการเคลื่อนไหวเพื่อเอกราชหมู่เกาะดัตช์อินโดนีส์ ต่อมาซูการ์โนได้เป็นประธานาธิบดีคนแรกของอินโดนีเซีย (ค.ศ. 1949-1966) เขาเสียชีวิตเมื่อวันที่ 21 มิถุนายน ค.ศ. 1970

¹⁶⁶ Syed Farid Alatas, "Ideology and Utopia in the Thought of Syed Shaykh Al-Hady" p.7.

¹⁶⁷ Ibid., p.7.

¹⁶⁸ Ibid., p.8.

ครั้งที่สองเริ่มเป็นที่นิยมในหมู่ชาวมลายูเพิ่มมากขึ้น จนกระทั่งสิ้นสุดทศวรรษที่ 1930 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเริ่มเสื่อมลงและเปลี่ยนรูปแบบเป็นแนวคิดชาตินิยม

3.3 การเคลื่อนไหวของชาวมลายูช่วงการยึดครองของญี่ปุ่น

ภายหลังกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเติบโตขึ้นอย่างมากในช่วงทศวรรษที่ 1920 เป็นต้นมา แต่ในระยะหลังการเคลื่อนไหวของกลุ่มมุสลิมเน้นหนักไปในทางการเคลื่อนไหวทางการเมือง โดยเฉพาะหลัง การยึดครองของญี่ปุ่นในมลายาสิ้นสุดลงใน ค.ศ. 1945

กองทัพญี่ปุ่นยกพลขึ้นบกทางตอนเหนือของมลายา บริเวณโกตาบารูและบุกเรื่อยมาจนสามารถเอาชนะสิงคโปร์¹⁶⁹ เมื่อวันที่ 8 ธันวาคม ค.ศ.1941 ญี่ปุ่นได้ปิดล้อมการส่งเสบียงอาหารและตัดการจ่ายน้ำ ญี่ปุ่นมีความต้องการใช้มลายาเป็นแหล่งแรงงานและผลิตอาหารให้แก่กองทัพญี่ปุ่น และผลิตวัตถุดิบให้แก่อุตสาหกรรมในประเทศญี่ปุ่น เช่น น้ำมัน ยางพารา และแร่ดีบุก รวมไปถึงใช้สิงคโปร์เป็นฐานยุทธศาสตร์ทางทะเล การเข้ามาของญี่ปุ่นถือเป็นการคุกคามมหาอำนาจของรัฐบาลอาณานิคมอย่างมาก จากการบุกเข้ามาอย่างกะทันหันของญี่ปุ่น ทางรัฐบาลอาณานิคมได้พยายามเรียกร้องให้ชาวมลายูช่วยกันป้องกันดินแดน แต่ญี่ปุ่นสามารถยึดดินแดนมลายาอาณานิคมของอังกฤษได้อย่างง่ายดายรวดเร็ว ส่งผลให้รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษต้องยอมจำนนในวันที่ 15 กุมภาพันธ์ ค.ศ.1942¹⁷⁰

¹⁶⁹ Richard Winstedt, *Malaya and Its History*, (London: Hutchinson, 1969), pp. 246-247.

¹⁷⁰ N. J. Ryan, *A History of Malaysia and Singapore*, (London: Oxford University Press, 1976), pp. 246-247.

พ่อค้าชาวจีนและข้าราชการประจำมีความเห็นว่ารัฐบาลอาณานิคมอังกฤษไม่ได้ปกป้องดินแดนอาณานิคมนี้ให้ดีพอเท่าที่ควรจะทำ ทั้งนี้อาจเป็นผลพวงจากความเสียหายของอังกฤษในยุโรปทำให้รัฐบาลอังกฤษตัดสินใจละทิ้งดินแดนอาณานิคม ภายหลังจากการยอมแพ้ของกองทัพอังกฤษที่สิงคโปร์ ญีปุ่นเข้าควบคุมคาบสมุทรมลายูแทนที่อังกฤษทันที แต่ด้วยสภาพของมลายาในขณะนั้นตกอยู่ในภาวะสงครามเป็นเวลานาน ญีปุ่นจึงทำการฟื้นฟูและทำการการเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองตามลำดับโดยนโยบายของญีปุ่น ขั้นแรกคือการจัดตั้งรัฐบาลทหารขึ้นในเขตยึดครองเพื่อให้มีหน้าที่ฟื้นฟูสันติภาพและความเป็นระเบียบ รวมทั้งการจัดหาวัตถุดิบที่เป็นปัจจัยสำคัญในการทำสงครามเพื่อสนับสนุนกองกำลังของญีปุ่น¹⁷¹ ญีปุ่นต้องการให้สิงคโปร์เป็นฐานทัพเพื่อเข้าโจมตีหมู่เกาะดัตช์อินดิส¹⁷² และให้สิงคโปร์เป็นดินแดนอาณานิคมโดยตรงของญีปุ่น ส่วนรัฐมลายูอื่นๆ ทั้งรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ (Federated Malay States) รัฐมลายูนอกสหพันธ์ (Unfederated Malay States) และบอร์เนียวเหนือ (Borneo) ญีปุ่นตั้งใจคืนอำนาจให้กับผู้ปกครองเดิม แต่จะต้องอยู่ภายใต้การบริหารของที่ปรึกษาชาวญีปุ่นที่สิงคโปร์ โดยให้สิงคโปร์เป็นศูนย์กลางการบริหารและให้รัฐที่เหลือเป็นรัฐอารักขา มีการประกาศให้มลายาเป็นส่วนหนึ่งของวงไพบูลย์มหาเอเซียบูรพาและดำเนินนโยบายเอเซียเพื่อเอเซีย¹⁷³ ต่อมาญีปุ่นได้ทำการยุบสนาตินิบัญญัติ ฝ่ายบริหารและรัฐธรรมนูญตามระบบการบริหารของรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษลงทั้งหมดและปลดตำแหน่งเดิมของข้าราชการเดิมลงทั้งหมด จนกระทั่ง ค.ศ. 1943 ทางรัฐบาลญีปุ่นยกรัฐนอกสหพันธ์ คือ กลันตัน ตรังกานู เกดะห์ และปะลิสให้แก่ไทยเพื่อเป็นการตอบแทนที่ทางรัฐบาลไทยได้ให้ความสะดวกแก่กองทัพญีปุ่นในการเคลื่อนทัพเข้าสู่มลายาและต้องการลดพื้นที่

¹⁷¹ พวงทิพย์ เกียรติสกุล, “กองทัพญีปุ่นกับทางรถไฟสายใต้ของไทย สมัยสงครามมหาเอเซียบูรพา ระหว่าง พ.ศ. 2484-2488.” (วิทยานิพนธ์ดุขฎิบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 48.

¹⁷² Richard Winstedt, *Malaya and Its History*, p. 137.

¹⁷³ ซี แมรี เทิร์นบูลล์, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน*, หน้า 388.

ในการบริหาร ทั้งนี้เนื่องจากทั้งสี่รัฐตอนเหนือไม่ได้เป็นแหล่งทรัพยากรที่ญี่ปุ่นตั้งเป้าหมายไว้ตั้งแต่แรก อย่างไรก็ตามฝ่ายญี่ปุ่นไม่ได้ถอนเจ้าหน้าที่ออกแต่ยังคงประจำการอยู่ในสี่รัฐตอนเหนือ

ในส่วนหน้าที่ของสุลต่าน ทางรัฐบาลญี่ปุ่นได้ออกข้อกำหนดทางการเมืองสำหรับสุลต่าน (Principle of Policy for the Sultans) ในเดือนกรกฎาคม ค.ศ.1942 ข้อกำหนดได้ระบุสถานะของสุลต่านเป็นเพียงเจ้าหน้าที่ระดับสูง ให้สุลต่านยกมอบการปกครองและประชาชนให้อยู่ภายใต้อำนาจของจักรพรรดิแห่งญี่ปุ่น ซึ่งข้อกำหนดนี้ได้ลดระดับสถานะของสุลต่านอย่างมาก โดยบาร์ลารา วัตสัน อันดาया และลีโอนาร์โด วาย อันดาया ได้กล่าวถึงสถานะสุลต่านก่อนหน้าการเข้ามาของญี่ปุ่นไว้ว่า

“สุลต่านก็มิได้รับการให้ความเคารพเหมือนดังที่อยู่ในสมัยอาณานิคมอังกฤษ สถานภาพที่ด้อยลงของบรรดาประมุขดั้งเดิมตามประเพณีในสมัยการยึดครองรวมกับการสนับสนุนของญี่ปุ่นเกี่ยวกับลัทธิชาตินิยมมลายูได้ช่วยให้เกิดความสำคัญมากขึ้นของชนชั้นผู้ดีมลายูใหม่ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1920 และ 1930”¹⁷⁴

ต่อมารัฐบาลญี่ปุ่นเห็นผลกระทบที่ตามเนื่องจากเห็นว่าความสำคัญของสุลต่านสำหรับคำจูนอำนาจทางการเมืองที่มั่นคงที่สุด¹⁷⁵ รัฐบาลญี่ปุ่นจึงได้รับเปลี่ยนแปลงข้อกำหนดขึ้นใหม่ในเดือนกันยายนปีเดียวกัน โดยได้รับรองสถานะสุลต่านเป็นผู้ปกครองรัฐอย่างเดิมแต่ได้ลดเงินเดือนลงครึ่งหนึ่งจากจำนวนที่เคยได้จากรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษ สุลต่านมีหน้าที่ดูแลศาสนาอิสลาม

¹⁷⁴ บาร์ลารา วัตสัน อันดาया และ ลีโอนาร์โด วาย อันดาया, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, หน้า 432.

¹⁷⁵ แมรี ซี. เทิร์บุน, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน, แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์, หน้า 388.

และแต่งตั้งตั้งคณะกรรมการที่ปรึกษาแห่งรัฐ (Advisory Council of State) ซึ่งให้สุลต่านทำหน้าที่เป็นรองประธานภายใต้ประธานซึ่งเป็นชาวญี่ปุ่น¹⁷⁶

จะเห็นได้ว่าการรวมดินแดนอาณานิคมของญี่ปุ่นในคาบสมุทรมุขทั้งหมดเข้าไว้ด้วยกันนั้นถือเป็นการลดความสำคัญของรัฐแต่ละรัฐและในระยะแรกได้ลดอำนาจของสุลต่านลงอย่างมากซึ่งได้ส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูด้วยกันเองโดยมีการแบ่งแยกการเข้าร่วมฝ่ายอำนาจซึ่งชาวมลายูระดับสูงได้แบ่งแยกออกเป็นสองฝ่าย มีทั้งฝ่ายที่ต่อต้านญี่ปุ่นโดยเข้าร่วมกับสุลต่านที่ไม่พอใจต่อการถูกลดอำนาจและฝ่ายที่ร่วมมือกับญี่ปุ่นซึ่งมีบทบาทในการบริหารและได้รับการเลื่อนขั้นและมีเงินเดือนที่เพิ่มขึ้น แม้ว่าข้าราชการจะได้รับการเลื่อนขั้นอย่างรวดเร็ว แต่ก็ไม่ได้มีอำนาจการบริหารที่แท้จริง¹⁷⁷

ภายใต้การดำเนินงานของรัฐบาลญี่ปุ่นได้มีการสนับสนุนองค์กรเกอชาตุวัน มลายู มูดา (Kesatuan Melayu Muda) ซึ่งก่อตั้งมาตั้งแต่ค.ศ.1937 ตามแนวคิดแผน-มลายาด้วยความต้องการที่จะให้มลายาเป็นอิสระและรวมเข้ากับหมู่เกาะดัตช์อีสอินดีส โดยเป็นความร่วมมือกับองค์กรเกอชาตุวัน รัคยัต อินโดนีเซีย เซอเมนันจุง หรือ KRIS (Kesatuan Rakyat Indonesia Semmenanjung) แต่แนวความคิดนี้ได้ถูกยกเลิกไปเนื่องจากการถอนทัพจากการแพ้สงครามอย่างกะทันหัน

การเคลื่อนไหวของกลุ่มมุสลิมในรูปแบบทางการเมืองเกิดขึ้นพร้อมๆกับ การเคลื่อนไหวทางการเมืองในรูปแบบอื่นๆ ซึ่งลักษณะการเคลื่อนไหวทางการเมืองในมลายามีลักษณะการเคลื่อนไหวที่เน้นกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์หลัก คือ มลายู จีน และอินเดีย ถึงแม้ว่าช่วงการครอบครองมลายาของญี่ปุ่นได้สนับสนุนให้ดินแดนของมลายารวมเข้ากับดินแดนที่เป็น

¹⁷⁶ Paul H Kratoska, The Japanese Occupation of Malaya: a Social and Economic History, (Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press, 1997), p. 68.

¹⁷⁷ John Bastin and Hary J. Bende, A history of Modern Southeast Asia: Colonialism, Nationalism, and Decolonization, (New Jersey: Prentice Hall, 1968), p. 130.

หมู่เกาะดัตช์อินดิสไว้แล้วนั้น แต่การถอนกำลังจากการพ่ายแพ้ของญี่ปุ่นอย่างกะทันหันทำให้ชาวมลายูประสบกับความล้มเหลวที่จะผลักดันการรวมดินแดนของทั้งสองให้ได้มาซึ่งเอกราชอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากอิทธิพลของชาวมลายูชนชั้นปกครองเดิมยังมีอยู่มากในสังคมมลายู การรวมดินแดนทั้งสองไว้ทำให้อำนาจและสถานะของสุลต่านในมลายาลดลง อีกทั้งพลังการต่อสู้ของชาวมลายูยังไม่เข้มแข็ง

จนกระทั่ง วันที่ 15 สิงหาคม ค.ศ. 1945 สหรัฐอเมริกาได้ทิ้งระเบิดปรมาณูที่เมืองฮิโรชิมา และนางาซากิของญี่ปุ่น ทำให้ญี่ปุ่นประกาศยอมแพ้สงครามโดยทันที การยึดครองของญี่ปุ่นในระหว่างสงครามโลกครั้งที่สองเป็นเพียงระยะเวลาไม่นานนักเมื่อเทียบกับระยะเวลาการยึดครองของอังกฤษ แต่ช่วงเวลาดังกล่าวนั้นได้ส่งผลกระทบต่อความเปลี่ยนแปลงที่กำลังตามมา และดูเหมือนว่าลักษณะการเข้ามาของญี่ปุ่นจึงกลายเป็นการซ้ำเติมภาวะการตกเป็นอาณานิคมทั่วทั้งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การยึดครองของญี่ปุ่นถือกันว่าเป็นระยะเวลาสลบจากอันไม่น่าพึงพอใจนักที่แบ่งแยกสมัยอาณานิคมออกจากช่วงเวลาที่นำไปสู่การปกครองตนเอง¹⁷⁸ อย่างไรก็ตามการเข้ามายึดครองมลายาของญี่ปุ่นในระยะสั้นส่งผลดีต่อการเติบโตของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม แต่เมื่อรัฐบาลญี่ปุ่นขาดความมั่นคงและถอนกำลังออกจากมลายา องค์กรและพรรคการเมืองที่มีแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามขาดกำลังสนับสนุนและสลายตัวไป แต่กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามยังคงมีอยู่ในสังคมมลายู

เมื่อรัฐบาลญี่ปุ่นถอนกำลังออกจากมลายา รัฐบาลอาณานิคมอังกฤษได้เข้ามาปกครองมลายาเช่นเดิม แต่มีท่าทีที่จะให้เอกราชแก่มลายา โดยได้พยายามจัดตั้งสหภาพมลายา (Malayan Union) เพื่อรวมศูนย์การบริหารดินแดนในอาณานิคมให้อยู่ภายใต้รัฐบาลเดียวยกเว้นสิงคโปร์ที่แยกการปกครองออกไปต่างหาก แต่ไม่สำเร็จเนื่องจากถูกคัดค้านจากชนชั้นนำมลายู¹⁷⁹

¹⁷⁸ บาร์บารา วัตสัน อันดาชา และ ลีโอนาร์ด วาย อันดาชา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, แปลโดย พรรณี จัตรพลรักษ์, หน้า 428.

¹⁷⁹ N. J. Ryan, A History of Malaysia and Singapore, pp. 254-255.

ที่เห็นว่าการปกครองรูปแบบสหภาพมลายาจะเป็นการลดอำนาจของตน¹⁸⁰ ชาวมลายูส่วนใหญ่รวมตัวกันภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยมมลายูโดยการนำของดาโต๊ะ ออน บิน จัฟฟาร์¹⁸¹ (Dato Onn bin Jaaffar ค.ศ.1895-1962) ผู้ก่อตั้งพรรคอัมโน (United Malays National Organization) ในเดือนมีนาคม ค.ศ. 1946 พรรคอัมโนได้รับความนิยมาจากชาวมลายูและชนชั้นนำมลายูด้วยการร่วมมือกับสุลต่านแห่งรัฐยะโฮร์ เกดะห์ เประ สลังงอร์ เนกรีเซมปีลันคว่าบาตรพิธีการแต่งตั้งข้าหลวงของสหภาพมลายา¹⁸² หลังจากเหตุการณ์ดังกล่าวรัฐบาลอาณานิคมได้พิจารณาให้จัดตั้งเป็นสหพันธรัฐมลายาเพื่อเตรียมที่จะให้เอกราช

¹⁸⁰ การกำหนดสถานการณืเป็นพลเมือง (Citizenship) ในสหภาพมลายาได้กำหนดสถานการณืเป็นพลเมือง ดังนี้ 1. ผู้ที่เกิดในสหภาพหรือสิงคโปร์ก่อนการสถาปนาและปรกติเป็นผู้ที่อาศัยในสหภาพหรือสิงคโปร์ในขณะนั้น 2. ผู้ที่อายุ 18 ปีขึ้นไปซึ่งปรกติเป็นผู้ที่อาศัยในสหภาพหรือสิงคโปร์ขณะสถาปนา และอยู่อยู่ในสหภาพหรือสิงคโปร์มาเป็นเวลา 10 ปี ก่อน 15 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 1942 ตลอดจนยินยอมปฎิญาณตนจะภักดีต่อสหภาพ 3. ผู้ที่เกิดในสหภาพหลังการสถาปนามีบิดาซึ่งมีฐานะพลเมืองขณะที่ผู้ันั้นเกิดและเกิดในสหภาพหรือสิงคโปร์ 4. บุตรที่อายุต่ำกว่า 18 ปี เกิดจากผู้ที่มีคุณสมบัติตามข้อ 1. และ 2. ดังนั้นไม่ว่าชาวมลายู จีน อินเดีย และอื่นๆ ที่มีคุณสมบัติตามข้อกำหนดจะมีฐานะเป็นพลเมืองของสหภาพมลายาที่มีฐานะความเป็นพลเมืองเท่าเทียมกัน ซึ่งเท่ากับเป็นการลบล้างอภิสิทธิ์์ของชาวมลายูที่เคยมีมาแต่ก่อน, บุษกร กาญจนจาวี, เปลวไฟเลื่อมลายนาค, (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง, 2544), หน้า 88.

¹⁸¹ ดาโต๊ะ ออน บิน จัฟฟาร์ เกิดใน ค.ศ. 1895 ที่ยะโฮร์ เขามีบทบาทโดดเด่นทางการเมืองในการเคลื่อนไหวในการประกาศอิสรภาพให้มลายา เขาเสียชีวิตเมื่อวันที่ 19 มกราคม 1962

¹⁸² Gordon P. Means, Malaysian Politics, p. 54.

3.4 สรุป

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายาเกิดขึ้นในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยกลุ่มปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่ หรือกาอุม มูดา สมาชิกส่วนใหญ่เป็นกลุ่มผู้มีฐานะและเป็นกลุ่มนักหนังสือพิมพ์ โดยเฉพาะกลุ่มจาวิ เปอรานากันที่มีบทบาทมากในสเตรตส์ เซตเติลเมนต์ กาอุม มูดาได้รับอิทธิพลจากกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามในตะวันออกกลาง กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในตะวันออกกลางกำลังเป็นที่สนใจของมุสลิมทั่วโลกมาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวของขบวนการวะฮาบีในอาหรับ ขบวนการเคลื่อนไหวของอัล อ์ฟฆอนีและมุฮัมหมัด อับดุลฟิแห่งอียิปต์ เมื่อนักเรียนมลายูเดินทางไปเรียนศาสนาอิสลามหรือไปประกอบพิธีฮัจญ์ในตะวันออกกลางจึงได้นำกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาเผยแพร่ในมลายา กาอุม มูดาได้เผยแพร่แนวคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามโดยการตีพิมพ์วารสารอัล-อิมาม (ค.ศ. 1906-1908) วารสารอัล-อิมามเปรียบเสมือนสัญลักษณ์ของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 แนวคิดของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในวารสารอัล-อิมามเน้นการทำความเข้าใจต่อหลักการของอัลกุรอานและหะดีษ เพื่อให้ชาวมลายูปฏิบัติได้ถูกต้องตามหลักการทางศาสนา และมีการนำรูปแบบโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามสมัยใหม่ หรือ มัดราซะห์มาเผยแพร่แก่ชาวมลายู มัดราซะห์มีการเรียนการสอนความรู้ วิทยาการสมัยใหม่และหลักการทางวิทยาศาสตร์เข้ามาสอนควบคู่กับศาสนาอิสลามเพื่อให้ชาวมลายูมีความรอบรู้ในทุกๆด้าน นอกจากนี้กาอุม มูดามีความต้องการที่จะปฏิรูปการปกครองแบบจารีตด้วยการเน้นไปที่ประเด็นคุณลักษณะของผู้นำที่ดีโดยไม่จำเป็นที่จะต้องยึดหลักการการสืบทอดผู้นำจากสายตระกูลของชนชั้นนำมลายูที่สืบทอดกันมา อย่างไรก็ตามการเผยแพร่ศาสนาอิสลามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้รับความนิยมไม่มากนัก แต่พบว่าการแบ่งแยกระหว่างความคิดของมลายูอันเป็นผลมาจากการฟื้นฟูศาสนาอิสลามระหว่างกาอุม มูดา ที่เป็นกลุ่มมลายูรุ่นใหม่และกาอุม ตูวา ซึ่งเป็นกลุ่มอนุรักษ์นิยม

จนกระทั่งในช่วงทศวรรษที่ 1920 ถึง 1930 กระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามได้รับความนิยมมากขึ้น เนื่องจากในขณะนั้นสังคมมลายูได้รับผลกระทบจากนโยบายการนำเข้าแรงงานจากภายนอกของรัฐบาลอาณานิคม โดยเฉพาะแรงงานชาวจีนและอินเดียในทศวรรษที่ 1920 แรงงานเหล่านี้มีมากขึ้นและมีการเรียกร้องสิทธิการเป็นพลเมืองในมลายาประกอบกับกลุ่มแรงงานต่างชาติมีฐานะทางเศรษฐกิจที่ดีกว่าชาวมลายู ทำให้ชาวมลายูตระหนักถึงปัญหาสถานะทางชาติพันธุ์มลายู ชาวมลายูจึงให้ความสนใจกับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมากขึ้น ภายหลังการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาโดยการใช้วารสารอัล-อิมามเป็นเครื่องมือในการเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม กาอุม มูดาได้ใช้การเผยแพร่แนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมัตราชะห์ และต่อมาได้ผลิตสื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนาอิสลามอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงทศวรรษ 1920 มีความแตกต่างจากการเคลื่อนไหวการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ที่เน้นเพียงการสอนศาสนาอิสลาม การเผยแพร่แนวคิดของ มัตราชะห์และปฏิรูปชนชั้นนำมลายู แต่สำหรับการเคลื่อนไหวของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในทศวรรษที่ 1920 มีการกล่าวถึงประเด็นเรื่องชาตินิยมมลายูมากขึ้น ตลอดจนแนวคิดเรื่องแพน-มลายา จนกระทั่งในช่วงปลายทศวรรษที่ 1930 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกาอุม มูดาได้กลายเป็นกระแสชาตินิยมตามแนวทางของศาสนาอิสลามอย่างชัดเจนเมื่อมีการจัดตั้งองค์กรเกอซาตูวัน มลายู มูดา ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามใน มลายาเริ่มเบาบางลง อย่างไรก็ตามกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมาส่งผลให้ชาวมลายูมีจำนวนผู้รู้หนังสือมากขึ้นกว่าในอดีต กาอุม มูดาได้ให้การสนับสนุนให้ชาวมุสลิมมีความรู้ โดยการจัดตั้งมัตราชะห์ขึ้นหลายแห่งในมลายา อีกทั้งการแสดงความคิดเห็นของผู้อ่านสื่อสิ่งพิมพ์ของกาอุม มูดาได้สร้างปรากฏการณ์การเรียนรู้ศาสนาอิสลามผ่านทางสื่อสิ่งพิมพ์ ถึงแม้ว่าทั้งมัตราชะห์และสื่อสิ่งพิมพ์ของกาอุม มูดาจะมีระยะเวลาในการเผยแพร่ไม่มากก็ตาม แต่กาอุม มูดาเป็นได้มีบทบาทสำคัญทางการเมืองในมลายาและหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิสซึ่งเป็นตัวกระตุ้นให้ชาวมลายูมีความรู้สึกชาตินิยม

บทที่ 4

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังการได้รับเอกราช

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังการได้รับเอกราชมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างมาก ศาสนาอิสลามได้กลายเป็นอัตลักษณ์เด่นของชาวมลายู ซึ่งเป็นผลมาจากการเคลื่อนไหวของดาวะห์ (Dakwah) การเปลี่ยนแปลงจากการเป็นดินแดนอาณานิคมมาสู่การเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งในขณะนั้นเกิดข้อถกเถียงต่างๆ เช่น เรื่องการรับรองสถานภาพของพลเมืองเชื้อชาติอื่นที่เข้ามาตั้งรกรากในมลายาตั้งแต่ช่วงอาณานิคมเป็นพลเมืองของมาเลเซีย การร่างรัฐธรรมนูญ และการกำหนดภาษาราชการ รวมไปถึงปัญหาความไม่เท่าเทียมระหว่างเชื้อชาติที่สั่งสมมาตั้งแต่ช่วงอาณานิคม ล้วนส่งผลให้ชาวมลายูเรียกร้องสิทธิการเป็นภูมิบุตร (Bumiputera) ขบวนการดาวะห์ได้นำกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมาปฏิรูปสังคม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างอัตลักษณ์เด่นให้ชาวมลายูแตกต่างจากเชื้อชาติอื่น แต่ต่อมาในช่วงปลายทศวรรษที่ 1970 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมีการเน้นอาหรับนิยม (Arabization) มากขึ้น ส่งผลให้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียมีการผนวกเอาวัฒนธรรมมลายูและอาหรับนิยมเข้าไว้ด้วยกัน

4.1 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามกับการสร้างชาติ

ภายหลังจากความล้มเหลวในการก่อตั้งสหภาพมลายา (Union of Malaya) และการพยายามแก้ไขปัญหาคอมมิวนิสต์ที่มีมาตั้งแต่ช่วงหลังการยึดครองของญี่ปุ่น¹ กระทรวงอาณานิคมอังกฤษ

¹ ขบวนการคอมมิวนิสต์มีการก่อตัวมาตั้งแต่ช่วงการยึดครองของญี่ปุ่น โดยขบวนการคอมมิวนิสต์ส่วนใหญ่เป็นชาวจีนในมลายาได้รวมตัวกันเป็นองค์กรใต้ดินเพื่อต่อต้านญี่ปุ่น คือ สหภาพมลายันต่อต้านญี่ปุ่น หรือ

และชนชั้นนำมลายูได้ทำข้อตกลงในการก่อตั้งสหพันธรัฐมลายา (Federation of Malaya)² เพื่อเตรียมให้เอกราชแก่มลายา และยับยั้งการเติบโตของขบวนการคอมมิวนิสต์ ข้อตกลงของสหพันธรัฐมลายามีการกำหนดคุณสมบัติความเป็นพลเมืองตามนโยบายการพิทักษ์ฐานะพิเศษของชาวมลายู ซึ่งทำให้ผู้ที่ไม่ใช่ชาวมลายูมีฐานะการเป็นพลเมืองยากขึ้นกว่าโครงการจัดตั้งสหภาพมลายา โดยชาวมลายูเกือบทั้งหมดกลายเป็นพลเมืองของสหพันธรัฐมลายา แต่ชาวจีนมีจำนวนเพียง 375,000 คน หรือประมาณร้อยละ 20 ของประชากรทั้งหมดที่มีคุณสมบัติตามข้อกำหนดการเป็นพลเมืองของสหพันธรัฐมลายา³ การจัดตั้งสหพันธรัฐมลายาก่อให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้านจากชาวจีน ชาวอินเดีย และโดยเฉพาะจากขบวนการคอมมิวนิสต์มลายาซึ่งมีสมาชิกส่วนใหญ่เป็นชาวจีนได้ลุกขึ้นต่อต้านข้อตกลงสหพันธรัฐมลายาที่ลดสิทธิของชาวจีนด้วยการใช้ความรุนแรง โดยขบวนการคอมมิวนิสต์มลายาได้อ้างการใช้ความรุนแรงว่าเป็นการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาวมลายูให้เป็นเอกราช⁴ การก่อความวุ่นวายของขบวนการคอมมิวนิสต์มลายานำไปสู่การปราบปราม และการประกาศภาวะฉุกเฉินใน ค.ศ. 1948 ถึง ค.ศ. 1960 (The Emergency)⁵

MPAJU (Malayan People's Anti- Japanese Union) และกองกำลังมลายันต่อต้านญี่ปุ่น หรือ MPAJA (Malayan People's Anti- Japanese Army) ซึ่งต่อมาได้รวมตัวกันเป็นพรรคคอมมิวนิสต์มลายา (The Malay Communist Party), เอน. เจ. ไรอัน, การสร้างชาติมาเลเซียและสิงคโปร์, แปลโดย: ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2526), หน้า 239-244.

² กระทรวงอาณานิคมอังกฤษได้เชิญผู้แทนต่าง ๆ และผู้แทนของอัมโน (United Malays National Organization หรือ UMNO) จัดตั้งเป็นคณะกรรมการในข้อตกลงสหพันธรัฐ (Federation Agreement 1948) ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่าชาวจีนไม่มีผู้แทนอยู่ในคณะกรรมการนี้ ด้วยเหตุที่ชาวจีนยังไม่มีองค์กรที่เป็นตัวแทนของเชื้อชาติตนที่เป็นที่ยอมรับของรัฐบาลอังกฤษ, บุษกร กาญจนจารี, เปลวไฟเลื้อยมาลายานาค (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง, 2544), หน้า 90.

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 90.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 91-92.

⁵ เอน. เจ. ไรอัน, การสร้างชาติมาเลเซียและสิงคโปร์, แปลโดย: ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข, หน้า 267.

ภายหลังความวุ่นวายสงบลงรัฐบาลอังกฤษได้เตรียมที่จะให้เอกราชแก่สหพันธรัฐมลายา รัฐบาลอาณานิคมได้วางเงื่อนไขการให้เอกราชแก่สหพันธรัฐมลายาก็คือเมื่อสหพันธรัฐมลายามีพรรคการเมืองซึ่งมีคุณสมบัติตามที่รัฐบาลอังกฤษกำหนดโดยระบุว่า พรรคการเมืองนั้นต้องไม่หัวรุนแรง (radical) มีความสามารถประกันความสงบและความมั่นคง และต้องเป็นตัวแทนของเชื้อชาติที่สำคัญของสหพันธรัฐมลายาไม่น้อยกว่า 2 เชื้อชาติ⁶ เพื่อให้เป็นไปตามเงื่อนไขการได้รับเอกราชจากรัฐบาลอาณานิคมที่ระบุว่า พรรคการเมืองจะต้องประกอบไปด้วยพรรคการเมืองของทั้งสามเชื้อชาติ โดยพรรคอัมโน (Pertubuhan Kebangsaan Melayu Bersatu หรือ United Malays National Organization-UMNO) ก่อตั้งเมื่อ ค.ศ. 1946 ให้การสนับสนุนเชื้อชาติมลายู พรรคสมาคมชาวจีนแห่งมาเลเซีย หรือ MCA (Malaysian Chinese Association) ก่อตั้งเมื่อ ค.ศ. 1949 สนับสนุนเชื้อชาติจีน และพรรคคองเกรสอินเดียนแห่งมาเลเซีย หรือ MIC (Malaysian Indian Congress) ก่อตั้งเมื่อ ค.ศ. 1946 สนับสนุนเชื้อชาติอินเดีย ได้รวมตัวกันในชื่อพรรคพันธมิตร (Alliance) การร่วมมือของพรรคการเมืองทั้งสามเชื้อชาตินี้ไม่ได้หมายความว่าทั้งสามเชื้อชาติจะมีสถานะที่เสมอภาคกัน โดยข้อประนีประนอมของฝ่ายมลายูและจีน คือ ชาวจีนต้องยอมรับการควบคุมบทบาททางการเมืองของชาวมลายู ในขณะที่ชาวมลายูต้องยินยอมให้ชาวจีนมีบทบาททางเศรษฐกิจต่อไป⁷

นอกจากนี้ยังมีพรรคชาตินิยมมลายู (Malay Nationalist Party) ซึ่งพรรคนี้มีอุดมการณ์ชัดเจนในการพยายามรวมดินแดนของมลายากับดินแดนของหมู่เกาะดัตช์อินดีส์เข้าด้วยกัน สมาชิกของพรรคนี้เกิดจากการรวมตัวกันของสมาชิกบางส่วนขององค์กรเกอชาตูวัน มลายู มูดา (Kesatuan Melayu Muda) และองค์กรเกอชาตูวัน รัคยัต อินโดนีเซีย เซอเมนันจุง (Kesatuan Ra'ayat Indonesia Semananjong-KRIS) ในมลายา ซึ่งต่อมาพรรคชาตินิยมมลายูมีความขัดแย้งกับรัฐบาลอาณานิคมและพรรคอัมโน ทำให้พรรคชาตินิยมมลายูเสียความนิยมและ

⁶ บุษกร กาญจนจารี, เปลวไฟล้อมลายุนาค, หน้า 95-96.

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 99.

ล่มสลายไปในที่สุด ใน ค.ศ. 1948 มีการก่อตั้งพรรคการเมืองของชาวมลายู ภายใต้ชื่อพรรคอิสลามแพน-มลายัน หรือ PMIP (Pan-Malayan Islamic Party) พรรค PMIP เป็นพรรคการเมืองที่ใช้แนวทางของศาสนาอิสลามในการบริหารจัดการ โดยพรรค PMIP ได้รวมตัวกับสมาชิกบางส่วนขององค์กรเกอชาตวัน มลายู มูดาที่ยังคงมีความต้องการร่วมกันที่จะรวมเข้ากับอินโดนีเซีย (หมู่เกาะดัตช์อิสตินดิสหลังได้รับเอกราช)⁸ แต่ต่อมาพรรค PMIP ได้ล่มสลายลงและได้จัดตั้งเป็นพรรคอิสลามแพน-มาเลเซีย หรือ พรรคพาส (Pan-Malaysian Islamic Party-PAS) ซึ่งเป็นพรรคการเมืองที่ยึดศาสนาอิสลาม

ต่อมารัฐบาลอาณานิคมจัดให้มีการเลือกตั้งขึ้นใน ค.ศ. 1955 พรรคพันธมิตรเป็นพรรคที่สามารถเอาชนะการเลือกตั้งได้ หลังจากนั้นใน ค.ศ. 1956 ตัวแทนจากรัฐบาลอาณานิคมอังกฤษ ตัวแทนของพรรคพันธมิตร และสุลต่านของสหพันธรัฐมลายาได้ทำข้อตกลงที่กรุงลอนดอนเพื่อมอบเอกราชให้สหพันธรัฐมลายาในเดือนสิงหาคม ค.ศ. 1957 และมีการจัดตั้งคณะกรรมการเพื่อร่างรัฐธรรมนูญ ค.ศ. 1957⁹

บุษกร กาญจนจารี ใน เปลวไฟล้อมมลายุนาค ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับรัฐธรรมนูญ ค.ศ. 1957 ว่ามีลักษณะเป็น “ข้อต่อรอง” ระหว่างเชื้อชาติมลายูกับผู้ที่ไม่ใช่มลายู โดยรัฐธรรมนูญ ค.ศ. 1957 ได้ให้สิทธิแก่ชาวมลายูชนชั้นนำที่สืบเชื้อสายจากสุลต่านในอดีตในการดำรงไว้ซึ่งตำแหน่งและหน้าที่ของสุลต่านในฐานะประมุขของประเทศ (*Yang di Pertuan Agong*) เพื่อพิทักษ์สิทธิพิเศษแก่ชาวมลายู¹⁰ นอกจากนี้ยังมีการกำหนดให้ศาสนาอิสลามเป็นศาสนาแห่งรัฐ และให้ภาษา

⁸ William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967), p. 221.

⁹ บุษกร กาญจนจารี, เปลวไฟล้อมมลายุนาค, หน้า 100.

¹⁰ ตำแหน่ง *Yang di Pertuan Agong* เป็นประมุขของประเทศ หรือเป็นผู้นำสูงสุดของประเทศ แต่อยู่ภายใต้รัฐธรรมนูญ ซึ่งมาจากการเลือกตั้งทุกๆ 5 ปี จากสุลต่านของทั้ง 9 รัฐ ประกอบด้วยรัฐยะโฮร์ เกดะห์ กลันตัน ปะหัง เประ ปะลิส สลังงอร์ ตรังกานู และ เนกรีเซมบีลัน ซึ่งเป็นการสืบทอดตำแหน่งโดยสายเลือด โดยรัฐธรรมนูญได้กำหนดไว้อย่างชัดเจนให้สุลต่านแต่ละรัฐมีสิทธิในการเลือกและได้รับเลือก ตามปกติสุลต่านอาวุโสที่สุดจากการที่ได้ขึ้นปกครองมานานจะได้รับเลือก โดยต้องได้เสียงมากกว่าครึ่งหนึ่ง ยกเว้นในกรณีที่อยู่

มลายูเป็นภาษาราชการแต่เพียงภาษาเดียวนับตั้งแต่ ค.ศ. 1967 เป็นต้นไป นอกจากนี้ได้ลดหย่อนกฎเกณฑ์การให้ฐานะความเป็นพลเมืองชดเชยให้แก่ผู้ที่ไม่ใช่มลายู¹¹

เนื้อหาในรัฐธรรมนูญ ค.ศ.1957 มีการบัญญัติภาษามลายูเป็นภาษาประจำชาติ และให้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการร่วมกับอีกภาษาหนึ่งถึงปี ค.ศ. 1967 หลังจากนั้นได้กำหนดให้ภาษามลายูเป็นภาษาราชการเพียงภาษาเดียว ซึ่งก่อนที่จะบัญญัติภาษาประจำชาติในรัฐธรรมนูญ ค.ศ. 1957 นั้น ประเด็นเรื่องภาษาได้เป็นข้อถกเถียงอย่างกว้างขวาง เนื่องจากเกรงว่าหากใช้ภาษาอื่นโดยเฉพาะภาษาอังกฤษ หรือภาษาจีนเป็นภาษาราชการแล้ว อาจก่อให้เกิดความไม่ทัดเทียม และส่งผลให้ชาวมลายูมีการพัฒนาที่ล่าช้าของ รวมไปถึงอาจจะเป็นการทำลายอัตลักษณ์ของชาวมลายูที่มีมาตั้งแต่สมัยอาณาจักรมะละกา อย่างไรก็ตาม ขบวนการเชื้อชาติอื่นๆ ก็เกรงกลัวอิทธิพลของชาวมลายูที่เพิ่มมากขึ้น แต่สุดท้ายมีการยินยอมให้ใช้ภาษามลายูเป็นภาษาราชการ และที่สำคัญรัฐธรรมนูญ ค.ศ. 1957 มีการกำหนดมาตรา 153 เพื่อพิทักษ์สิทธิของชาวมลายูในฐานะภุมิบุตร (*Bumiputera*) หรือ ลูกของแผ่นดิน (*son of soil*) รัฐธรรมนูญกำหนดไว้ว่า ประมุขของประเทศมีหน้าที่ในการรักษา “สถานะพิเศษ” ของชาวมลายูและรัฐบาลมาเลเซียต้องให้ “สิทธิพิเศษ” แก่ชาวมลายูด้วย เช่น การให้ทุนการศึกษา สิทธิในการเข้าศึกษาต่อมหาวิทยาลัย หรือ ตำแหน่งที่สำคัญๆ ในทางราชการ¹² โดยระบุสถานะของภุมิบุตรไว้ใน มาตราที่ 160 ไว้ว่า จะต้องเป็นชนพื้นเมืองที่นับถือศาสนาอิสลาม ใช้ภาษามลายู ประพฤติปฏิบัติตามประเพณีมลายู

ย้งน้อย หรือสุดต่านอื่นๆ เป็นว่าองค์นั้นไม่มีความเหมาะสมหรือไร้ความสามารถและไม่สามารถดำรงตำแหน่งซ้ำกัน 2 สมัยได้, ชัยโชค จุลศิริวงศ์, “การเมืองการปกครองของมาเลเซีย,” ใน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น, สีดา สอนศรี, บรรณาธิการ, (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541), หน้า 244.

¹¹ บุษกร กาญจนจारी, เปลวไฟล้อมลายุนาค, หน้า 101.

¹² ชัยโชค จุลศิริวงศ์, “การเมืองการปกครองของมาเลเซีย,” ใน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น, สีดา สอนศรี, บรรณาธิการ, (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541) หน้า 239.

และเป็นลูกของบิดามารดาที่เกิดในรัฐบนคาบสมุทรมลายู รวมทั้งในซาบাহ์และซาราวักก่อน การได้รับเอกราชในวันที่ 31 ส.ค.1957¹³

“ภูมิบุตร” เป็นคำที่ใช้เน้นเชื้อชาติมลายู ทั้งการสร้างความเท่าเทียมและความได้เปรียบใน ชาติพันธุ์อื่นๆ ซึ่งในอดีตภูมิบุตรได้ถูกนำมาใช้ในการปลุกระดมกระแสการสร้างชาติมลายู ซึ่งได้มี งานเขียนและผู้นำในสาขาต่างๆ โดยเฉพาะผู้นำในระดับชาติ ได้วางนโยบายและวาทกรรมต่างๆ ออกมาเพื่อสร้างความมั่นใจให้แก่ชาวมลายูว่าตนจะได้รับความเป็นธรรม และไม่ถูกกดขี่อย่างใน อดีต อย่างไรก็ตามภูมิบุตรไม่ได้ครอบคลุมชาวพื้นเมืองทุกคน เนื่องจากมีชนพื้นเมืองบางส่วน ไม่ได้รับสิทธิพิเศษดังกล่าว จากการเน้นย้ำสิทธิพิเศษของภูมิบุตรในมาเลเซียตั้งแต่ได้รับเอกราช ได้ส่งผลต่อความรู้สึกต่อคนที่ไม่ใช่ภูมิบุตรกลายเป็นแรงบีบคั้นและตัวกระตุ้นการแบ่งแยกทางเชื้อ ชาติที่ทวีมากขึ้น

ภายหลังการได้รับเอกราชสหพันธรัฐมลายูได้มีความพยายามรวมดินแดนที่เคยตกเป็น อาณานิคมอังกฤษเข้าร่วมด้วย โดยใน ค.ศ.1963 ได้มีการรวมสิงคโปร์ ซาบাহ์ ซาราวัก เข้าไว้ ด้วยกัน และได้สถาปนาเป็นสหพันธรัฐมาเลเซียใน ค.ศ.1963¹⁴ การรวมเอาดินแดนซาบাহ์ และ ซาราวักได้นำไปสู่ความขัดแย้งกับอินโดนีเซีย รัฐบาลอินโดนีเซียไม่ยอมรับการนำซาบাহ์ และ ซาราวักเข้าเป็นส่วนหนึ่งของสหพันธรัฐมาเลเซีย และเดินทางคัดค้านด้วยการใช้วิธีการเผชิญหน้า (Confrontation) ด้วยเหตุผลว่าการกระทำของรัฐบาลมาเลเซียเป็นการล่าอาณานิคมใหม่ และเป็น การดำเนินนโยบายเป็นศัตรูต่อชาวอินโดนีเซีย¹⁵

¹³ Virginia Matheson Hooker, "Malay and Islam in Contemporary Malaysia," in *Contesting Maleness: Malay Identity Across Borders*, Timothy P. Barnard, ed., (Singapore: University of Singapore Press, 2004), p. 158.

¹⁴ เพ็ญศรี กาญจนินัย, *ประวัติศาสตร์ทั่วไปของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้* (กรุงเทพฯ : ภาควิชา ภูมิศาสตร์ และประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2523), หน้า 225.

¹⁵ เอน. เจ. ไรอัน, *การสร้างชาติมาเลเซียและสิงคโปร์*, แปลโดย ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข, หน้า 272.

แต่ต่อมา ค.ศ. 1965 สิงคโปร์ได้แยกตัวออกเป็นเอกราช เนื่องจากปัญหาความขัดแย้งระหว่างผู้นำ และปัญหาอัตราประชากรชาวจีนมากกว่าชาวมลายู ทำให้รัฐบาลมาเลเซียตัดสินใจให้สิงคโปร์แยกตัวออกเป็นเอกราช

ต่อมาไม่นานเหตุการณ์ความขัดแย้งระหว่างเชื้อชาติในมาเลเซีย ได้เกิดปะทุขึ้นและเริ่มทวีความรุนแรงมากขึ้น ระหว่างความขัดแย้งของชาวมลายูและชาวจีน โดยเฉพาะเหตุการณ์ความขัดแย้งใน ค.ศ. 1969 สืบเนื่องจากผลการเลือกตั้งของมาเลเซียในวันที่ 10 พฤษภาคม ค.ศ. 1969 ปราบกฏว่าพรรคพันธมิตรฝ่ายรัฐบาลกลับได้รับความนิยมลดลง โดนพรรคกิจประชาธิปไตย หรือ DAP (Democratic Action Party) ซึ่งเป็นพรรคฝ่ายค้านที่ให้การสนับสนุนชาวจีนได้รับความนิยมมากกว่าพรรค MCA ของฝ่ายรัฐบาล ชาวจีนออกมาแสดงความดีใจกันตามท้องถนนเป็นจำนวนมากจนกลายเป็นเหตุการณ์ปะทะกันระหว่างชาวจีนและชาวมลายู ความขัดแย้งดังกล่าวเกิดบานปลายไปเกือบทุกรัฐของมาเลเซีย ทางรัฐบาลต้องประกาศภาวะฉุกเฉินขึ้นในวันที่ 13 พฤษภาคม ค.ศ. 1969

สาเหตุสำคัญคือ การนำประเด็นชาติพันธุ์ขึ้นมาหาเสียง โดยการโจมตีความไม่เป็นธรรมในสิทธิของพลเมือง และนโยบายมลายูนิยมของรัฐบาล โดยเฉพาะประเด็นเรื่องการยกเลิกภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ และให้ใช้เพียงภาษามลายูเท่านั้น รัฐบาลมาเลเซียได้วางรากฐานเพื่อให้ชาวมาเลเซียสามารถใช้ภาษามลายูได้ดีขึ้นด้วยการก่อตั้งสภาภาษา (Language Council) เพื่อจัดพิมพ์หนังสือ ตำรา เอกสารที่ประชาชนทั่วไปนิยมเป็นภาษามลายู ออกระเบียบกำหนดให้อัตราส่วนของนักศึกษาที่จะเข้าศึกษาต่อในมหาวิทยาลัยเป็นชาวมลายูถึงร้อยละ 65 ยกเลิกการใช้ภาษาอังกฤษสอนในโรงเรียนมัธยมและมหาวิทยาลัย¹⁶ ส่งผลให้ชาวจีนไม่พอใจที่รัฐบาลมาเลเซียจะยกเลิกการใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ จนเป็นเหตุให้เกิดการปะทะกับชาวมลายูจน

¹⁶ชัยโชค จุลศิริวงศ์, “การเมืองการปกครองของมาเลเซีย,” ใน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น, สีดา สอนศรี, บรรณาธิการ, หน้า 241.

บานปลาย¹⁷ ในที่สุดก็ได้กลายเป็นการปะทะกันด้วยการใช้ความรุนแรง เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นเป็นเวลานานถึง 2 สัปดาห์ โดยได้ลุกลาม และขยายวงกว้างจนกลายเป็นการจลาจล ทำให้มีชาวจีนและชาวมลายูเสียชีวิต และได้รับบาดเจ็บจำนวนมาก¹⁸ เหตุการณ์ดังกล่าวได้นำไปสู่การถกเถียงถึงสถานะของภูมิบุตรที่ถูกสันคลอนจากบทบาทของชาวจีนที่มีสถานะทางเศรษฐกิจและการเมืองมากขึ้น

ทางรัฐบาลมาเลเซียได้ตระหนักและคำนึงถึงความเป็นพหุสังคมของมาเลเซียภายใต้ความหลากหลายทางเชื้อชาติอย่างยิ่งจึงได้พยายามสร้างความเท่าเทียมกัน ด้วยการชูสิทธิของชาวมลายูซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศที่ขาดและด้อยการพัฒนาในด้านต่างๆที่สืบเนื่องมาจากช่วงอาณานิคม ยังคงมีปัญหาทางด้านเชื้อชาติต่อเนื่องมาโดยตลอด เช่น การออกมาวิพากษ์วิจารณ์ของชาวมลายูชนชั้นกลางผ่านงานเขียนจำนวนหนึ่ง ซึ่งมีอิทธิพลต่อความคิดของชาวมลายูในขณะนั้น ถึงแม้จะมีจำนวนน้อยก็ตาม โดยเฉพาะนักเขียนและนักหนังสือพิมพ์ ได้แสดงความเห็นและแสดงความวิตกกังวลต่อสถานะของชาวมลายู ประเด็นหลักในงานเขียนของชาวมลายูในทศวรรษที่ 1960 สิ่งที่ถูกเขียนส่วนมากเกิดจากความรู้สึกว่า การได้เอกราชมิได้นำชีวิตที่ดีกว่ามาให้ชาวมลายูตามที่ควรจะเป็น ชาวจีนยังคงเป็นผู้มีฐานะร่ำรวยและมั่งคั่ง รายได้ระหว่างชาวมลายูและชาวจีนแตกต่างกันมากขึ้น พื้นที่ในชนบทส่วนใหญ่เป็นของชาวมลายูแต่ยังคงยากจน สิทธิพิเศษของชาวมลายูดูเหมือนจะไม่ได้รับการปกป้อง ศาสนาอิสลามไม่ได้รับการยกย่อง ชาวมลายูไม่มีหนทางเข้าศึกษาในระดับสูง ฐานะของวัฒนธรรมและภาษามลายูก็เป็นปัญหาได้เช่นกัน¹⁹

¹⁷ Mohd Aris Haji Othman, *Identiti Etnik Melayu* (Malaysia: Petaling Jaya, 1985), p. 82.

¹⁸ Gagliano Felix, *Communal Violence in Malaya 1969: the Political Aftermath* (Athens: Ohio University Press, 1970), p. 16.

¹⁹ บาร์บารา วัดสัน อ้นดายา และ ลีโอนาร์โด วาย. อ้นดายา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์ (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2549), หน้า 486.

หลังจากเกิดเหตุการณ์จลาจล ค.ศ. 1969 สถานการณ์ในมาเลเซียเริ่มเกิดการเปลี่ยนแปลงอีกครั้ง เมื่อชาวมลายูส่วนใหญ่เห็นด้วยกับการแก้ไขปัญหาทางเชื้อชาติด้วยการสร้างอัตลักษณ์ของมลายูให้ชัดเจนยิ่งขึ้น โดยมีความพยายามดึงศาสนาอิสลามมาเป็นแนวทางในการแก้ไขปัญหาต่างๆที่เกิดขึ้น ซึ่งการนำศาสนาอิสลามมาแก้ไขปัญหานั้นได้รับอิทธิพลส่วนหนึ่งมาจากกระแสฟื้นฟูอิสลามที่เกิดขึ้นทั่วโลก แต่ที่สำคัญไปกว่านั้น คือ ความพยายามของชาวมลายูเองที่ต้องการนำศาสนาอิสลามมาเป็นเอกลักษณ์เด่นของกลุ่มมุขมนตรี ส่งผลให้กระแสฟื้นฟูอิสลามเป็นปรากฏการณ์ที่เด่นชัด ทั้งในหมู่ชาวมลายูรุ่นใหม่ และครอบครัวสังคมของชาวมลายูโดยทั่วไป²⁰

4.2 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: ขบวนการดาวะห์ในมาเลเซีย

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามได้เริ่มเคลื่อนไหวในสังคมมาเลเซียอีกครั้งผ่านขบวนการดาวะห์ คำว่า 'Dakwah' เป็นคำจากภาษาอาหรับ ตามความหมายของคำ หมายถึง ช่วยเหลือ เรียกร้อง หรือ เชื้อเชิญ ความหมายของการดาวะห์ที่ใช้ในศาสนาอิสลาม หมายถึง แนวทางที่ชักนำมนุษย์ไปสู่เป้าหมายในชีวิตโดยการเชื่อฟังอัลลอฮ์เท่านั้น²¹ ขบวนการดาวะห์เป็นขบวนการมุสลิมที่อุทิศตนเพื่อเผยแผ่ศาสนาอิสลาม ศาสนาอิสลามได้เข้ามามีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงสภาพสังคมในมาเลเซียมากขึ้น การเผยแผ่ศาสนาอิสลามโดยผู้เผยแผ่ศาสนาอิสลาม (ดาวะห์) เข้ามาใน

²⁰ Simon Barraclough. "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia," *Asian Survey*, 23, 8 (August, 1983): 959.

²¹ Ab. Aziz Mohd. Zin, *Pengantar Dakwah Islamiah* (Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 1997), pp.1-2.

คาบสมุทรมลายูโดยขบวนการพ่อค้าชาวอาหรับที่เข้ามาทำการค้าและเผยแผ่ศาสนาอิสลาม ตั้งแต่ก่อนยุคอนานิคม²² การดawah์ในมาเลเซียช่วงก่อนอาณานิคมทำโดยอูลาม่าและผู้มีความรู้ทางศาสนาอิสลาม ในช่วงก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 14 พบว่าการดawah์มีมากขึ้นเนื่องจากชาวมลายูเริ่มเกรงกลัวอิทธิพลการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ของชาวตะวันตกที่เข้ามาในคาบสมุทรมลายู²³ โดยขบวนการดawah์แสดงปฏิกริยาต่อต้านแนวคิดและการปฏิบัติที่ขัดต่อหลักศาสนา แต่การดawah์ในช่วงก่อนอาณานิคม และช่วงอาณานิคมไม่มีรูปแบบการรวมตัวกันเป็นขบวนการดawah์ที่ชัดเจนเหมือนในช่วงหลังการได้รับเอกราช

การเคลื่อนไหวด้วยการดawah์เป็นขบวนการปฏิรูปศาสนาอิสลามของนิกายซุนนีซึ่งเริ่มที่อินเดียแล้วแพร่ไปทั่วในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การเคลื่อนไหวในอินโดนีเซียเกิดขึ้นตั้งแต่ระหว่าง ค.ศ. 1900-1942 สำหรับขบวนการดawah์เพื่อฟื้นฟูอิสลามในมาเลเซียเกิดขึ้นในช่วงหลังการเรียกร้องเอกราช เพื่อสร้างอัตลักษณ์ของชาวมลายูอย่างแข็งขัน โดยการนำต้นแบบมาจากลัทธิวะฮาบี (Wahabi) ซึ่งเป็นขบวนการของผู้ปฏิบัติเคร่งครัดทางศาสนาตามแนวทางท่านวะฮาบีที่แพร่หลายในอาหรับมาตั้งแต่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ของมลายา ปัญญาชนทางศาสนาที่สำเร็จการศึกษาจากอาหรับจึงรับอิทธิพลเหล่านี้แล้วเผยแผ่ไปทั่วโลก และได้กลับไปปฏิรูปการศาสนาในบ้านเมืองตนเองให้ถูกต้องตามแนววะฮาบี การเคลื่อนไหวในช่วงหลังการได้รับเอกราชมีลักษณะของการก่อตั้งเป็นองค์กรดawah์ที่ชัดเจนขึ้น

ในราว ค.ศ. 1969 ถึงช่วงกลางทศวรรษที่ 1970²⁴ ศาสนาอิสลามได้เข้าที่มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงสภาพสังคมในมาเลเซียมากขึ้น ก่อเกิดเป็นกระบวนการอิสลามาภิวัตน์ (Islamization หรือ การทำทุกอย่างให้สอดคล้องกับหลักการของศาสนาอิสลาม) โดยมาจากปัจจัยการส่งเสริม

²² Ibid., p. 177.

²³ Ibid., p. 180.

²⁴ Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islam Revival in Malaysia," *Pacific Affairs* 53, 3 (Autumn, 1980): 413.

ของการเผยแพร่แนวคิดของขบวนการดาวะห์ในทศวรรษที่ 1970 ขบวนการดาวะห์ได้สร้างบทบาทและการเปลี่ยนแปลงต่อสังคมมาเลเซียอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ขบวนการดาวะห์ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซีย ขบวนการดาวะห์มีจุดประสงค์หลักเพื่อเผยแพร่ศาสนาอิสลามให้กับขบวนการชาวมลายูและขบวนการที่ไม่ใช่มุสลิม (พลเมืองมาเลเซียทั้งชาวจีน อินเดีย ชาวพื้นเมืองมลายู (orang asli) และพลเมืองเชื้อชาติอื่นๆ) ให้เข้าใจต่อหลักการของศาสนาอิสลามที่ถูกต้องและมีวิถีชีวิตตามแบบท่านนบีมุฮัมมัด ขบวนการดาวะห์ทำหน้าที่เผยแพร่ข่าวสารเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม และที่สำคัญคือการกระตุ้นให้มุสลิมมีความศรัทธาต่อศาสนาอิสลามที่ถูกต้องมากขึ้น การเคลื่อนไหวด้วยการดาวะห์จึงมีความเหมาะสมที่จะใช้เผยแพร่ และสร้างความเข้าใจในศาสนาอิสลามที่ถูกต้องแก่ชาวมุสลิมและกลุ่มผู้ที่ไม่ใช่มุสลิม ซึ่งการดาวะห์ทำการเคลื่อนไหวในลักษณะกระจายตัว และเข้าถึงประชาชนในแต่ละพื้นที่ทั้งในเขตเมืองและในเขตชนบทได้ดีกว่าการเผยแพร่ศาสนาอิสลามด้วยวิธีการอื่น เช่น การตีพิมพ์สื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนาอิสลามที่มีข้อจำกัดของกลุ่มผู้อ่านและไม่สามารถขยายพื้นที่การรับสื่อได้มากเท่าที่ควร การเผยแพร่คำสอนของศาสนาอิสลามในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามที่ถูกจำกัดเฉพาะผู้ที่เรียนศาสนาอิสลามเท่านั้น แต่ขบวนการดาวะห์ไม่ได้ปฏิเสธวิธีการเผยแพร่ศาสนาอิสลามเหล่านี้ โดยขบวนการดาวะห์มีการตีพิมพ์สื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนาอิสลามและการเผยแพร่ในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามร่วมด้วย

การเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ในมาเลเซียแบ่งออกได้เป็นสองขบวนการแนวคิดใหญ่ คือ แนวคิดแบบการกลับสู่รากฐานดั้งเดิมของศาสนาอิสลาม (Fundamentalism) และแนวคิดการทำให้ศาสนาอิสลามบริสุทธิ์ (The Purification of Islam)²⁵

แนวคิดแบบการกลับสู่รากฐานดั้งเดิมของศาสนาอิสลาม (Fundamentalism) ส่วนใหญ่เป็นขบวนการที่เรียนศาสนาอิสลามจากอาหรับ โดยเริ่มรับหลักการอิสลามเข้ามากระตุ้นชาวมลายูด้วยวิธีการสอนเกี่ยวกับคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษจากการตีความของผู้รู้ทางศาสนาอิสลามที่มี

²⁵ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," *Asian Survey*, 21, 10 (October, 1981): 1040-1059.

ชื่อเสียง สมาชิกไม่เพียงแต่ขจัดความเชื่อที่ผิดแต่ยังปลดปล่อยชาวมลายูจากการไม่เป็นอิสลาม²⁶ โดยขบวนการดาวะห์ที่มีแนวคิดการกลับสู่รากฐานดั้งเดิมของศาสนาอิสลาม ได้แก่

ขบวนการจามาอัต ตับลีก็ห์ (Jamaat Tabligh) มีสำนักงานใหญ่ที่เดลี ประเทศอินเดีย ก่อตั้งขึ้นเมื่อค.ศ.1920 และได้เข้ามามีอิทธิพลในคาบสมุทรมลายูในช่วงต้นทศวรรษที่ 1950²⁷ โดยสมาชิกส่วนใหญ่จะเป็นครูสอนศาสนา และมุสลิมที่อาสาเข้ามาทำการดาวะห์ โดยมีศูนย์กลางการดำเนินงานที่สุเหร่าในสิงคโปร์ กัวลาลัมเปอร์ และปีนัง รวมทั้งบริเวณที่มีชุมชนอินเดีย โดยระหว่างทศวรรษที่ 1960-1970 ขบวนการจามาอัต ตับลีก็ห์ มีการขยายเครือข่ายในหมู่ชาวมลายู และชนบทมากขึ้น²⁸ โดยนำแนวคิดของขบวนการมาเผยแพร่เป็นภาษามลายู กิจกรรมของขบวนการจามาอัต ตับลีก็ห์ เป็นขบวนการที่ออกมาวิจารณ์กระบวนการทางการเมือง แต่ไม่ได้เข้าไปยุ่งเกี่ยวโดยตรง สมาชิกส่วนใหญ่เป็นมุสลิมเชื้อสายอินเดียและปากีสถาน ขบวนการจามาอัต ตับลีก็ห์ ยึดมั่นในอิมามซึ่งมีความสำคัญในชุมชน โดยเริ่มต้นที่ตัวสมาชิก และทำการเผยแพร่ความรู้ทางศาสนาอิสลามแก่ประชาชน เน้นการสอนขั้นพื้นฐานของอัลกุรอานให้ชัดเจนขึ้นและเน้นการสอนศาสนาอิสลามในโรงเรียนปอเนาะ และเผยแพร่ศาสนาอิสลามแก่ผู้ที่เรียนในสถานศึกษาแบบตะวันตก²⁹ เนื่องจากชาวมลายูจำนวนมากนี้ยังไม่มีความเข้าใจต่อหลักการของศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง

²⁶ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," pp. 1040-1041.

²⁷ Ab. Aziz Mohd. Zin, Pengantar Dakwah Islamiah (Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 1997), p.182

²⁸ Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia," p.421.

²⁹ Ideris Endot, Tasawwur Dakwah Islamiah di Malaysia: Satu Tinjauan (Malaysia: Al-Rahmaniah, 1988), p. 37.

ขบวนการดาร์ลุล อัจฆาม (Darul Arqam หมายถึง บ้านของอัลฆามที่อุทิศเพื่อเป็นศูนย์กิจกรรมของผู้เผยแผ่ศาสนา) ก่อตั้งขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960³⁰ โดยนายอัชชารี มุฮัมมัด (Ashari Muhammad) เป็นหัวหน้า องค์การนี้แทบจะไม่ได้เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการเมือง แต่ได้พยายามทำการประชาสัมพันธ์และเปลี่ยนแปลงการปกครองโดยทางอ้อม ด้วยการจัดตั้งชุมชนเพื่อเป็นแหล่งเรียนรู้แก่ชาวมลายู และเป็นพื้นที่ขยายแนวคิดการปกครองที่ใช้ศาสนาอิสลามในการบริหารจัดการภายในชุมชนในทุกๆด้าน ขบวนการดาร์ลุล อัจฆามมีศูนย์กลางการเคลื่อนไหวในกัวลาลัมเปอร์³¹ และมีอีกสองสาขาที่เกอมามัน (Kemaman) ในตรังกานู และยัน (Yan) ในเกดะห์ โดยมีสมาชิกส่วนหนึ่งจากการแยกตัวออกมาจากพรรคพาส (Islam Party of Malaysia หรือ Parti Islam Se-Malaya-PAS) โดยขบวนการดาร์ลุล อัจฆาม มีวัตถุประสงค์เพื่อที่จะขจัดความเชื่อมงายทางไสยศาสตร์ สร้างสังคมที่ดีภายใต้ศาสนาอิสลาม และต้องการให้ศาสนาอิสลามมีความมั่นคง³² ในทุกคืนวันพุธจะมีการให้ความรู้แก่สมาชิกเกี่ยวกับการอธิบายอัลกุรอาน (Koranic tafsir) ศาสนสถาน (Tauhid) และหลักเกี่ยวกับนิติศาสตร์ (Figh)³³ และได้ตีพิมพ์หนังสือพิมพ์ อัล อัจฆาม (Al Arqam) เพื่อเผยแผ่แนวคิด โดยตีพิมพ์เป็นอักษรจาวี แต่ต่อมาสมาชิกขบวนการดาร์ลุล อัจฆามถูกปราบปรามและสลายตัวไปใน ค.ศ. 1994 โดยการปราบปรามของรัฐบาลมาเลเซีย³⁴

³⁰ Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia," p. 418.

³¹ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," p. 1048.

³² Simon Barraclough, "Managing the Challengers of Islam Revival in Malaysia," p. 960.

³³ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," p. 1048.

³⁴ Ab. Aziz Mohd. Zin, Pengantar Dakwah Islamiah, p.182

นอกจากนี้ยังมีพรรคการเมืองที่ให้การสนับสนุนการดawah์ ได้แก่พรรคพาส (Islam Party of Malaysia หรือ Parti Islam Se-Malaya-PAS) ซึ่งเป็นพรรคการเมืองที่นำหลักการของศาสนาอิสลามมาบริหารจัดการนโยบายของพรรคและได้สนับสนุนการดawah์เข้าบัญญัติในนโยบายของพรรคพาส

ช่วงปลายทศวรรษที่ 1950 ถึง ทศวรรษที่ 1960 ชาวมลายูหันมาให้ความสนใจต่อแนวความคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม และการให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามมากขึ้น โดยขบวนการจามัต ตับลิกที่มีความต้องการปกป้องอัตลักษณ์ของภูมิภาค ทั้งเรื่องการธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ของภาษามลายู และการสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องของศาสนาอิสลามด้วยการรณรงค์ให้ใช้ภาษามลายูในโรงเรียนศาสนาและการแปลคัมภีร์อัลกุรอานเป็นภาษามลายูให้มากขึ้น³⁵

นอกจากนี้ชาวมลายูต้องการที่จะใช้กฎหมายชะริอะห์ (Shariah) ให้เป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศ แทนที่ใช้กฎหมายของอังกฤษ (British Law)³⁶ แต่การสนับสนุนให้ใช้กฎหมายชะริอะห์ในมาเลเซียยังไม่ประสบผลสำเร็จ รวมไปถึงประเด็นการถกเถียงกรณีความต้องการให้มาเลเซียเป็นรัฐอิสลาม ในช่วงช่วงปลายทศวรรษที่ 1950 ถึง ทศวรรษที่ 1960 รัฐบาลไม่ได้ให้การสนับสนุนศาสนาอิสลามในรูปแบบอื่นเท่าใดนัก นอกเหนือจากการให้ศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ ในรัฐธรรมนูญได้ระบุถึงการแก้ปัญหาตามหลักศาสนาอิสลามอำนาจในระดับประเทศจะขึ้นอยู่กับประมุข (Yang di Pertuan Agong) ส่วนภายในรัฐต่างๆ ล้วนจะเป็นผู้มีตำแหน่งทางศาสนาสูงสุดในรัฐ และเป็นผู้มีอำนาจในการแต่งตั้งผู้พิพากษาทางศาสนา (mufti) ที่จะพิจารณาเฉพาะคดีที่เกี่ยวข้องกับกฎหมายอิสลามและกฎหมายประเพณี³⁷ อย่างไรก็ตาม อำนาจ

³⁵ Al-Arqam (July 1969): 1.

³⁶ Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islam Revival in Malaysia," p, 959.

³⁷ ชัยโชค จุลศิริวงศ์, "การเมืองการปกครองของมาเลเซีย," ใน เอเซียตะวันออกเฉียงใต้ : การเมืองการปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น. สีดดา สอนศรี, บรรณาธิการ. หน้า 242.

การเมืองที่แท้จริงจะตกอยู่กับผู้นำศาสนา (*imam*) และเจ้าหน้าที่ทางศาสนาประจำมัสยิดหรือสุเหร่า³⁸

ความพยายามแรกในการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ในช่วงปลายทศวรรษที่ 1950 คือ การพยายามเรียกร้องให้ประเทศมาเลเซียเปลี่ยนเป็นรัฐอิสลาม (Islamic State) เช่น ใน ค.ศ. 1958 สมาชิกสภานิติบัญญัติได้เรียกร้องให้สหพันธรัฐมาเลเซียใช้กฎหมายชะริอะฮ์ (*Shariah*) เป็นกฎหมายสูงสุด ซึ่งในขณะนั้นพรรคพาสเป็นพรรคการเมืองสำคัญที่นำเรื่องกฎหมายอิสลามเข้าสู่กระบวนการในสภานิติบัญญัติได้ แต่ขอเรียกร้องให้มาเลเซียเป็นรัฐอิสลาม และการนำกฎหมายอิสลามเป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศไม่ได้ประสบความสำเร็จ นอกจากนี้ขบวนการดาร์ลุอัลฮาม มีแนวคิดชัดเจนในการเรียกร้องให้นำศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนหนึ่งของการบริหารจัดการประเทศมาเลเซีย โดยเฉพาะการเรียกร้องให้นำกฎหมายชะริอะฮ์มาเป็นกฎหมายสูงสุดของมาเลเซียด้วยเช่นกัน ซึ่งมีการระบุไว้ในหนังสือพิมพ์อัล อัจฮาม (*Al Arqam*) ว่า “...ความเป็นเอกภาพของศาสนาอิสลามผู้คนในประเทศต้องมีความแข็งแกร่ง มีความศรัทธา และความกตัญญูต่อการชี้นำในสุนนะฮ์ของท่านนบีและเชื้อฟังกฎหมายจากพระเจ้า...”³⁹ และ “...แผ่นดินของมาเลเซีย ศาสนาอิสลามเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุดของสังคมมลายู ศาสนาอิสลามและสังคมมลายูไม่สามารถแยกออกจากกันได้...”⁴⁰ ถึงแม้การเรียกร้องในประเด็นความต้องการให้ประเทศมาเลเซียเป็นรัฐอิสลามไม่ประสบความสำเร็จ แต่ขบวนการดาร์ลุอัลฮาม ได้เน้นย้ำเสมอถึงความสำคัญของการบริหารจัดการโดยการนำศาสนาอิสลามมาบริหารจัดการในทุกด้าน การเรียกร้องของขบวนการดาร์ลุอัลฮามที่ต้องการให้มาเลเซียนำกฎหมายชะริอะฮ์มาใช้ในมาเลเซียถูกนำมาเป็นข้อถกเถียงอยู่บ่อยครั้งในหน้าหนังสือพิมพ์อัล อัจฮาม โดยเฉพาะการกล่าวย้อนไปถึงประวัติศาสตร์ของอาณาจักรมะละกา ซึ่งเป็นรัฐอิสลามที่มีการนำกฎหมายชะริอะฮ์มาใช้ ข้อ

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 242.

³⁹ *Al-Arqam* (December, 1980): 2.

⁴⁰ Ustaz Muuhtar Ibnu Yakkub, *Al-Arqam* (January 1981): 7.

เรียกร่องนี้ประสบความสำเร็จมากยิ่งขึ้นเมื่อบรรดานักวิชาการให้ความสนใจ และเห็นผลในหลายรัฐที่มีการนำกฎหมายชะรีอะฮ์มาใช้เป็นกฎหมายแห่งรัฐ⁴¹

ขบวนการที่เน้นการทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์ (The Purification of Islam)⁴² ด้วยการตีความหลักคำสอนของคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษใหม่ ส่วนใหญ่เป็นขบวนการนักศึกษาทั้งในและต่างประเทศ โดยส่วนใหญ่ นักศึกษาจากมาเลเซียจะเข้าร่วมขบวนการกับนักศึกษาจากตะวันออกกลางที่ประเทศอังกฤษ สกอตแลนด์ และไอร์แลนด์มีนักศึกษาทั้งในโรงเรียนและมหาวิทยาลัยประมาณร้อยละกว่าคน ได้ร่วมตัวกันเป็นสหพันธ์นักเรียนอิสลาม หรือ FOSIS (The Federation of the student's Islam Societies) มีหน้าที่หลักในการสร้างจิตสำนึกของอิสลาม หลายนุสตามาคมของมุสลิมในมาเลเซียได้เข้าร่วมเป็นเครือข่ายกับ FOSIS ซึ่งเป็นขบวนการที่มีปฏิสัมพันธ์กับขบวนการมุสลิมโลก เช่น สมาคมนักเรียนแห่งอเมริกา หรือ MSA (The Muslim Student's Association of America) สมาคมนักเรียนมุสลิมแห่งสหพันธรัฐออสเตรเลีย หรือ AFMSA (The Australian Federation of Muslim Student Association)⁴³ ขบวนการนักเรียนมุสลิมเหล่านี้ได้ยึดแบบอย่างมาจากขบวนการจามาอัต อิสลาม (Jamaat Islam) ซึ่งมีจุดประสงค์หลักในการสถาปนากฎหมายชะรีอะฮ์ในอาหรับและปาเลสไตน์ เมื่อมุสลิมเหล่านี้เดินทางกลับมาที่มาเลเซียก็ได้เข้าร่วมกับขบวนการมุสลิมในประเทศ สำหรับในมาเลเซียขบวนการมลายูได้ทำการรวมตัวกันเป็นองค์กรการเคลื่อนไหวของเยาวชนมุสลิมในมาเลเซีย หรือ ABIM (Angatan Belia Islam หรือ Muslim Youth Organization) ใน ค.ศ. 1971 ถือเป็นขบวนการเคลื่อนไหวของคนรุ่นใหม่ในมาเลเซีย ซึ่งกระแสฟื้นฟูอิสลาม และขบวนการดาวะห์ได้กลายเป็นสัญลักษณ์สำคัญใน

⁴¹ Ibid., p.7.

⁴² Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," pp. 1040-1059.

⁴³ Ibid., pp. 1042-1043.

กิจกรรมของ ABIM⁴⁴ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแผ่ศาสนาอิสลามที่ถูกต้องแก่ชาวมลายู ซึ่งแนวคิดด้านศาสนาของ ABIM ความพยายามฟื้นฟูให้ศาสนาอิสลามบริสุทธิ์พร้อมทั้งยอมรับวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีสมัยใหม่ ABIM มีกระบวนการโน้มน้าวชาวมลายูมาเลเซียด้วยการดawah จากการเริ่มต้นจากขบวนการเล็กๆของสมาชิก และมีการเชื่อมโยงแนวคิดระหว่างสมาชิก และขบวนการองค์กรทางศาสนาอิสลามทั้งในและนอกมาเลเซีย ทำให้ ABIM เป็นขบวนการการเคลื่อนไหวที่มีเครือข่ายทั่วโลกและทำให้มีสมาชิกเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่ง ABIM ได้มีการสถาปนาความสัมพันธ์กับองค์กรต่างๆ เช่น สถาบันอิสลามแห่งราชอาณาจักร (The Islam Foundation of the United Kingdom), องค์กรไอชะห์ บาวานี วากัฟ ของปากีสถาน (The Aishah Bawany Wakaf), องค์กรเยาวชนมุฮัมมัดดีห์ของอินโดนีเซีย (The Muhammadiyah Youth) , องค์กรราบิตะห์ อะลาม อิสลามี่ ของซาอุดีอาระเบีย (The Rabitah Alam Isalmi) เป็นต้น ABIM ได้เผยแผ่และพยายามอธิบายศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง สมาชิกของ ABIM มีหน้าที่หลักในการอธิบายหลักการของศาสนาอิสลามแก่ประชาชนที่มีความเชื่อที่ผิดในศาสนาอิสลาม และการปฏิบัติตนของมุสลิมที่ดี เช่น การเรียกร้อง และเชิญชวนให้ชาวมลายูเข้าร่วมองค์กร การประชุมภายในองค์กร ABIM ครั้งที่ 6 ใน ค.ศ. 1977 โดยนายอัลวา อิบราฮิม กล่าวว่า

“องค์กร ABIM เป็นองค์กรที่แสดงให้เห็นถึงวุฒิภาวะและความเต็มใจที่จะรวมกันสร้างพลังของเยาวชนมุสลิมในประเทศนี้ รวมถึงในหมู่นักวิชาการ ผู้เชี่ยวชาญ และภาคประชาชน”⁴⁵

จะเห็นได้ว่าองค์กร ABIM เน้นกิจกรรมเชิงรุกที่กระตุ้นให้ชาวมลายูเกิดจิตสำนึกในการเรียกร้องสิทธิของชาวมลายูมากขึ้น ABIM ประสบความสำเร็จในการเชิญชวนชาวมลายูให้เข้ามา

⁴⁴ Judith Nagata, “Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia,” *Pacific Affairs*. 53, 3 (Autumn, 1980): p. 434.

⁴⁵ Muhammad Nor Manuty, *Angkatan Bliia Islam Malaysia 1971-1996*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1996), p. 49

เป็นสมาชิกในองค์กรอย่างมาก ทั้งนี้เนื่องมาจากลักษณะเด่นของผู้นำที่มีความสามารถในการบรรยายหลักการของศาสนาอิสลามที่ทันสมัยและเข้าใจง่าย โดยเฉพาะนายอันวาร์ อิบราฮิม ที่มีบทบาทอันโดดเด่นและได้รับความนิยมอย่างมากในช่วงทศวรรษที่ 1970 รวมไปถึงนโยบายของ ABIM ที่ให้การสนับสนุนชาวมลายู นอกจากนี้ ABIM เป็นแกนนำในการเรียกร้องให้มีการแก้ไขปัญหาคอขวดและความยากจนของชาวมลายูในชนบท รวมทั้งมีการแนะนำให้มีการนำศาสนาอิสลามมาใช้แก้ไขปัญหาสังคมและการเมืองมาเลเซีย⁴⁶ ส่งผลให้ ABIM กลายเป็นองค์กรที่มีอิทธิพลมากในมาเลเซีย ภายในสี่ปีแรก ABIM มีสมาชิกถึง 15,000 คน⁴⁷ นอกจากนี้ ABIM ได้มีการตีพิมพ์วารสารริซาลาะห์ หรือ สาส์นจากพระเจ้า (Risalah) เพื่อเผยแพร่ข่าวสารจากโลกมุสลิม แนวคิดเกี่ยวกับอิสลามและกิจกรรมการเคลื่อนไหวของ ABIM มีลักษณะเด่นในการดำเนินการทางกิจกรรม โดย ABIM จะให้การสนับสนุนในขบวนการนักศึกษาเป็นพิเศษในการเคลื่อนไหว การวิจัยและการศึกษาในสาขา และเรื่องที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม เช่น การจัดตั้งหน่วยงานวิจัยศาสนาอิสลามของ ABIM (Islamic Outreach ABIM-IOA) ที่ก่อตั้งเมื่อวันที่ 26 ตุลาคม ค.ศ. 1987 และนอกจากนี้ยังมีการดำเนินการโครงการเพื่อสังคมในรูปแบบต่างๆ อีกมาก⁴⁸ และ ABIM ได้จัดตั้งกองทุนเพื่อผลิตหนังสือออกมาเป็นจำนวนมาก นอกจากนี้วิธีการดawah ของ ABIM มีความแตกต่างจากขบวนการดawah อื่น ในลักษณะของการดawah ที่มีรูปแบบของการจัดสัมมนาและการบรรยายทั้งในระดับชาติ และระดับสากลเพื่อบรรยายหลักคำสอนในอัลกุรอานและหะดีษ เพื่อให้บรรลุเป้าหมายของ ABIM ในการสร้างความเข้าใจ และปรับปรุงความรู้เกี่ยวกับหลักจริยธรรมที่ขัดกับศาสนาอิสลามให้ถูกต้อง และร่วมแก้ไขมุมมองของมลายูทั้งจากปัญหาสังคม

⁴⁶ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movement in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence," *Southeast Asian Studies* , 44, 4 (March 2007): 449.

⁴⁷ "Thend kini ke Areah Islam," *Dakwah* 1, (Mac 1977): 32.

⁴⁸ Abdul Muin Sapidin, "ABIM Bukan Badan Anti Kerajaan: Ahmad Azam Abdul Rahman," *Ruangan Tinjauan I* (Ogos 2004): 2.

ครอบครัว วัฒนธรรมและเศรษฐกิจ⁴⁹ ABIM เริ่มต้นจากการปลุกระดมกลุ่มคนชั้นกลาง โดยเฉพาะ นักศึกษามลาญูให้มีความรู้ และกระตุ้นให้รับและปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตของประชากรมุสลิมให้มีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น การเคลื่อนไหวของ ABIM มีความใกล้ชิดกับสมาคมแห่งชาติของนักเรียนมุสลิมแห่งมาเลเซีย หรือ PKPIM (Pasatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia) ซึ่งสมาชิกของ ABIM ในระยะแรกส่วนใหญ่มาจากสมาชิกในองค์กร PKPIM โดย ABIM และ PKPIM ได้ร่วมมือกันจัดตั้งมหาวิทยาลัยอิสลามนานาชาติขึ้น (Universiti Islam Antarabangsa) ใน ค.ศ. 1971⁵⁰

ผู้นำของ ABIM ประกอบด้วยนายราชาลี นาอาวี (Razali Nawawi) ดำรงตำแหน่งใน ค.ศ. 1971-1974, คนที่สองคือนายอัลวา อิบราฮิม (Anwar Ibrahim) ดำรงตำแหน่งใน ค.ศ. 1974-1982, คนที่สามคือ ดร. ซิดดีค ฟาดิล (Dr. Siddiq Fadil) ดำรงตำแหน่งใน ค.ศ. 1982-1990⁵¹ ในช่วงทศวรรษที่ 1970 ถึง 1980 นับว่า ABIM มีการเติบโตอย่างมาก เนื่องด้วยความสำเร็จที่มาจากกิจกรรมการดawah ที่ได้รับความนิยมจากประชาชนอย่างมาก จากการเริ่มต้นจากขบวนการเด็ก ๆ ของสมาชิก และมีการเชื่อมโยงแนวคิดระหว่างขบวนการสมาชิก ระหว่างขบวนการองค์กรทางศาสนาอิสลามทั้งในและนอกมาเลเซีย ทำให้ ABIM เป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่มีเครือข่ายทั่วโลกและทำให้มีสมาชิกเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษที่ 1970 ABIM ถูกจับตามองจากทางรัฐบาลทำให้ ABIM มีปัญหาที่รัฐบาลมาเลเซียอยู่บ้างแต่ไม่รุนแรงเหมือนขบวนการดารูล อัลฮาม

⁴⁹ Ibid., p.3.

⁵⁰ Abdul Halim el- Muhammady, *Dinamika Dakwah, Budaya Ilmu* (Kuala Lumpur: Petaling Jaya sdn. Bhd., 1992), p. 202.

⁵¹ นอกจากนี้มี ดร. มุฮัมมัด นูร์ มานูตี (Dr. Muhammad Nur Manuty) ดำรงตำแหน่งใน ค.ศ. 1990-1997 และนายอาหมัด อาซาม อับดุล ระห์มาน (Ahmad Azam Abdul Rahman) ดำรงตำแหน่งใน ค.ศ. 1997 ถึงปัจจุบัน

จะเห็นได้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามก่อตัวขึ้นตั้งแต่ช่วงอาณานิคมในราวทศวรรษที่ 1950 โดยที่ขบวนการดาวะห์ดับลิคห์ในอินเดียเป็นแบบอย่างในการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ในมาเลเซีย นอกจากขบวนการดาวะห์ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ในการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงหลังการได้รับเอกราชแล้ว ยังมีพรรคการเมืองอิสลาม และพรรคการเมืองที่เน้นเชื้อชาติมลายูนำหลักการของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้าเป็นส่วนหนึ่งในนโยบายด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตาม การดำเนินกิจกรรมของขบวนการดาวะห์ในแต่ละขบวนการมีความแตกต่างกัน

4.3 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: โลกสมัยใหม่กับศาสนาอิสลาม

ประเทศมาเลเซียเข้าสู่ยุคแห่งความเป็นสมัยใหม่มาตั้งแต่ ค.ศ. 1957 ความเจริญก้าวหน้าทางด้านวัตถุหลังไหลเข้ามาจากการโครงการพัฒนาชนบท และการเริ่มต้นนโยบายการปรับปรุงประเทศให้เป็นอุตสาหกรรม⁵² ต่อมาชาวมลายูเริ่มมีการถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในเรื่องการเข้ามาของวัฒนธรรมตะวันตกในรูปของสื่อบันเทิงราคาละ ซึ่งมุสลิมส่วนใหญ่ไม่เห็นด้วยกับการพยายามปรับตัวของประเทศที่กำลังพัฒนาเศรษฐกิจโดยใช้ระบอบทุนนิยมที่พร้อมรับทุกสิ่งทุกอย่างจากตะวันตก โดยที่ขาดความใส่ใจต่อศีลธรรมและศาสนาอิสลาม⁵³ การฟื้นฟูอิสลามจากความเสียหายของลัทธิทุนนิยม สังคมนิยม และคอมมิวนิสต์ที่เกิดขึ้นในประเทศมุสลิมไม่ว่าจะในด้านความคิด ความเชื่อทางศาสนา วัฒนธรรม การเมือง และเศรษฐกิจมีส่วนทำให้นักวิชาการศาสนาทั้งรุ่นเก่าและรุ่นใหม่เห็นว่าเป็นความหายนะต่อชีวิตของมุสลิม โดยเฉพาะทางด้านจิตวิญญาณแห่งความเป็นมนุษย์ ดังนั้น ขบวนการดาวะห์จึงได้เริ่มรณรงค์ทางความคิดให้มุสลิมหัน

⁵² เอน. เจ. ไรอัน, การสร้างชาติมาเลเซียและสิงคโปร์, หน้า 267.

⁵³ บาร์บารา วัดสัน อันดาเยา และ ลีโอนาร์โด วาย อันดาเยา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย หน้า 486.

กลับมาศึกษาอิสลาม และตีความคำสอนทางศาสนาให้สอดคล้องกับยุคสมัยโดยไม่เสียหลักการดั้งเดิม การนำอิสลามกลับมาเป็นระเบียบทางสังคมใหม่อีกครั้งหนึ่งนั้นคือหนทางเดียวที่จะปลดปล่อยชาติมุสลิมให้หลุดพ้นจากอาณานิคมของตะวันตกในทุกรูปแบบ ด้วยเหตุนี้ ขบวนการฟื้นฟูอิสลามในประเทศมุสลิมต่างๆจึงเกิดขึ้น เพื่อนำเอาหลักการของศาสนาอิสลามกลับมาใช้เป็นระเบียบทางสังคม

ในมาเลเซียกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามเริ่มปรากฏเด่นชัดขึ้นหลังจากเหตุการณ์จลาจล ค.ศ.1969 ภายหลังจากการประกาศภาวะฉุกเฉิน และเมื่อเหตุการณ์สงบลง ทางรัฐบาลยังคงสั่งห้ามไม่ให้มีการรวมตัวกันในที่สาธารณะ และห้ามพูดประเด็นต่างๆที่เกี่ยวข้องอันนำไปสู่ปัญหาทางเชื้อชาติ อย่างไรก็ตาม ชาวมลายูยังคงมีการพูดคุยประเด็นที่เกี่ยวข้องกันทางเชื้อชาติ โดยคาดว่าสุเหร่าจะเป็นสถานที่สำคัญในการบ่มเพาะ และพูดคุยประเด็นทางเชื้อชาติและกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม รวมถึงปัญหาทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับความสมัยใหม่ (Modernization) และวิถีชีวิตในเมือง (Urbanization)⁵⁴ ที่กลายเป็นประเด็นถกเถียงสำคัญอันส่งผลให้ชาวมลายูเริ่มให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามมากขึ้น

ชาวมุสลิมรุ่นใหม่เริ่มมีการรวมตัวและปฏิรูปศาสนาอิสลามให้มีความทันสมัยควบคู่ไปกับการพัฒนาวิถีชีวิตแบบสมัยใหม่ ในท่ามกลางความเคลื่อนไหวทางสังคมและวัฒนธรรมทั้งในกระแสโลก การก้าวไปสู่ความทันสมัยของมาเลเซียได้นำกระแสการฟื้นฟูศาสนาโดยเฉพาะศาสนาอิสลามมาใช้ โดยเริ่มในสมัยของนายกรัฐมนตรีตุน อับดุล ราซัค (Tun Abdul Razak) ค.ศ. 1970-1976 ได้เน้นปรับโครงสร้างทางการเมือง เน้นการปกครองเกี่ยวกับความเสมอภาคทางเชื้อชาติ และให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามมากขึ้น โดยมีจุดประสงค์หลักที่ต้องการให้สิทธิความสำคัญกับกลุ่มมุมนุตรและขบวนการเชื้อชาติอื่นควบคู่กัน สิ่งสำคัญที่นายกรัฐมนตรีท่านนี้ทำได้คือการวางนโยบายเกี่ยวกับเศรษฐกิจใหม่ มีระยะเวลาการดำเนินงาน 20 ปี ภายใต้อาณัติพัฒนาแห่งชาติสี่

⁵⁴ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islam in Malaysia," Paper presented at The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies, Penang, 6 - 10 August 2007, p. 43 - 44.

ฉบับ โดยเริ่มตั้งแต่แผนพัฒนาแห่งชาติฉบับที่สองถึงห้า โดยเน้นออกเหนือจากความต้องการพัฒนาเศรษฐกิจแก่ประชาชนอย่างเท่าเทียมแล้ว ยังได้ระบุการให้ความสำคัญของศาสนาอิสลามและการดawah การปฏิรูปสังคมมาเลเซียให้มีความทันสมัยในสังคมมาเลเซีย⁵⁵ อย่างไรก็ตาม กระแสการฟื้นฟูของศาสนาอิสลามเกิดการตื่นตัวทั้งในหมู่ประชาชน และรัฐบาลได้ยอมรับการเคลื่อนไหวของขบวนการดawah ขบวนการดawah เริ่มได้รับความนิยมมากขึ้นประมาณปี ค.ศ. 1969 ส่วนกระแสอิสลามาภิวัตน์เพื่อสร้างความเป็นอิสลาม (Islamization) ก่อตัวขึ้นอีกครั้งในทศวรรษที่ 1970 ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ความเคลื่อนไหวทางศาสนาที่ได้รับอิทธิพลจากขบวนการดawah⁵⁶

อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวในช่วงต้นทศวรรษที่ 1970 ไม่ได้มีเพียงแต่กระแสแนวความคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม แต่ยังมีลัทธิคอมมิวนิสต์ ลัทธิทุนนิยม ลัทธิสังคมนิยม และลัทธิชาตินิยมที่มีอิทธิพลอยู่ในสังคมมาเลเซีย ขบวนการมุสลิมรุ่นเก่า และรุ่นใหม่มองว่าความเสียหายจากลัทธิทุนนิยม สังคมนิยม และคอมมิวนิสต์ที่เกิดขึ้นไม่ว่าจะในด้านความคิดความเชื่อทางศาสนา วัฒนธรรม การเมือง และเศรษฐกิจได้ทำให้เริ่มมองว่าเป็นความหายนะต่อชีวิตของมุสลิม⁵⁷ สืบเนื่องจากเหตุการณ์ตั้งเครือข่ายเหตุการณ์จลาจลใน ค.ศ. 1969 ได้ส่งผลให้ชาวมลายูตระหนักถึงการปกป้องสิทธิของตนเองมากยิ่งขึ้น และประกอบกับการตื่นตัวต่อการรับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม ทำให้ศาสนาอิสลามมีความสำคัญในมาเลเซียมากยิ่งขึ้น นอกจากนั้นแล้วยังมีปัญหาจากภัยของลัทธิคอมมิวนิสต์ที่ยังคงเป็นกระแสต่อเนื่อง ซึ่งนายอันวา อิบราฮิม

⁵⁵ Ideris Endot, Tasawwur Dakwah Islamiah di Malaysia: Satu Tinjauan Awal (Malaysia: Al-Rahmaniah, 1988), p. 35.

⁵⁶ Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islam Revival in Malaysia," p. 413.

⁵⁷ "Thend kini ke Areah Islam," Dakwah 1, (Mac 1977): 31.

(Anwar Ibrahim) ได้แสดงทัศนคติถึงสาเหตุที่ขบวนการดาวะห์ที่พัฒนาการ และถูกยอมรับจากชาวมาเลเซียมากขึ้นว่า

“...ศาสนาอิสลามจะเป็นกำแพงที่สามารถป้องกันประชาชน ทั้งทางด้านจิตใจ ด้านกายภาพที่สามารถต้านทานกับการโจมตีจากลัทธิคอมมิวนิสต์...”⁵⁸

ภายหลังจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และกระแสนิยมต่อศาสนาอิสลามในมาเลเซียเพิ่มมากขึ้นผ่านทางขบวนการดาวะห์นั้น ส่งผลให้การเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ได้รับความนิยมมากขึ้น ชาวมลายูส่วนใหญ่เริ่มตระหนัก และหวนกลับสู่อัลกุรอานและหะดีษเพิ่มขึ้นอย่างมาก ทั้งในอินโดนีเซียและมาเลเซีย ขบวนการดาวะห์ได้รับความนิยมเป็นพิเศษและได้ขยายขอบเขตมากขึ้น และค่อนข้างที่จะมีความเคร่งครัดทางศาสนามากขึ้น ขบวนการดาวะห์ในมาเลเซียได้ให้ความสำคัญกับศาสนาที่ใช้เป็นแบบแผนในวิถีชีวิต⁵⁹ ภาพลักษณ์ของขบวนการดาวะห์เป็นขบวนการที่เคร่งศาสนา ดูได้จากการแต่งกาย ที่จะเห็นได้ชัดเจน ผู้หญิงนั้นจะต้องปกปิดร่างกายใบหน้า แขน บางครั้งมีการสวมถุงเท้า สำหรับผู้ชายนั้นจะไม่ค่อยมีการเปลี่ยนแปลงเรื่องเสื้อผ้ามีแค่สวมหมวกสีเขียว หรือสีขาวตามรูปแบบหมวกของอาหรับ

ถึงแม้ในระยะแรกขบวนการดาวะห์จะประสบปัญหาต่างๆอยู่บ้าง เช่น สาเหตุปัญหาจำนวนประชากร ความเฉื่อยชาของประชาชน หรือ สาเหตุจากปัญหาคอมมิวนิสต์⁶⁰ เป็นต้น แต่ในระยะหลังขบวนการดาวะห์นั้นได้รับการยอมรับจากบรรดามุสลิมมาเลเซียเพิ่มขึ้นอย่างมาก อันวาอิบราฮิม กล่าวเอาไว้ว่า

⁵⁸ Ibid., p. 31.

⁵⁹ Judith Nagata, “Religious Ideology and Social Change: The Islam Revival in Malaysia,” p. 413.

⁶⁰ “Thend kini ke Areah Islam,” *Dakwah*, (Mac 1977): 30.

“สาเหตุที่ขบวนการดาวะห์ได้รับการยอมรับและมีพัฒนาการที่ดีนั้น เกิดจากความต้องการของประชาชนอย่างยาวนานที่ต้องการเห็น ความเปลี่ยนแปลงของศาสนาอิสลามในมาเลเซียและการดาวะห์เป็น รูปแบบหนึ่งที่ถูกสรรสร้างโดยพระเจ้า ... พวกเราคือ “พวกเราคือสาย ทางแห่งอิสลาม” (The rising tide of Islam) ส่วนหนึ่งนั้นมาจาก ความพยายามของเราและการเคลื่อนไหวของการดาวะห์ที่ ตระหนักถึงอิสลามที่ถูกต้อง”⁶¹

ในระดับองค์กรมีการสร้างจิตสำนึกแก่ชุมชนมุสลิม โดยทั่วไปขบวนการดาวะห์จะมี บทบาทสำคัญต่อการเผยแผ่ความรู้ทางศาสนาอิสลาม โดยผู้ที่เข้าร่วมจะเป็นผู้ที่มาจากความ เลื่อมใสต่อศาสนาอิสลามโดยแท้จริง โดยที่ขบวนการดาวะห์จะมีมุมมองและวิธีการทำงานที่ แตกต่างจากขบวนการอื่นๆ⁶² การเปลี่ยนแปลงทิศทางของศาสนาอิสลามในมาเลเซียผ่านการ ดาวะห์เริ่มเด่นชัดหลัง ค.ศ.1970 ซึ่งมีขบวนการที่ทำการเคลื่อนไหวโดยตรงและพยายามที่จะ เปลี่ยนแปลงรูปแบบการสอนศาสนาอิสลาม⁶³ อันสืบเนื่องมาจากการเกิดเหตุการณ์จลาจลใน ค.ศ. 1969 ได้กลายเป็นตัวกระตุ้นและสร้างกระแสฟื้นฟูอิสลามขึ้นในประเทศมาเลเซีย การเน้น ศาสนาอิสลามโดยเฉพาะการสร้าง ความแตกต่างมีผลต่อการปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตของผู้คนให้เริ่มหัน มารณรงค์ความประพฤติปฏิบัติตามวัฒนธรรมที่เชื่อว่าจะถูกต้องตามหลักศาสนาและเคร่งครัดต่อ การเป็นอิสลามที่แท้มากขึ้น การไม่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นที่ถูกมองว่าขัดต่อหลัก ศาสนา การตีความใหม่ๆ ทำให้เกิดเอกลักษณ์ในหมู่ชาวมลายูแบบใหม่ที่เน้นศรัทธา และความ เคร่งครัดมากขึ้นกว่าในอดีตมาก

⁶¹ Ibid., p. 30-31.

⁶² Simon Barraclough, “Managing the Challenges of Islam Revival in Malaysia,” p. 959.

⁶³ Judith Nagata, “Religious Ideology and Social Change: The Islam Revival in Malaysia,” p.

ขบวนการดารูล อัลฆามมีวัตถุประสงค์เพื่อที่จะขจัดความเสื่อมงายทางไสยศาสตร์และสร้างสังคมที่ดีภายใต้ศาสนาอิสลามและต้องการให้ศาสนาอิสลามมีความมั่นคง⁶⁴ ภายใต้แบบอย่างที่ดีของท่านนบีมุฮัมมัด ขบวนการดารูล อัลฆามมักจะยกตัวอย่างของท่านนบีมาเป็นแบบอย่างที่ดีให้แก่มาลยู แต่ยังคงให้มุสลิมตระหนักถึงเหตุผลของการรับแนวคิดการใช้ชีวิตของท่านนบีมุฮัมมัดมาปรับใช้ในยุคปัจจุบัน โดยกล่าวว่า

“การดำเนินชีวิตของท่านนบีมุฮัมมัด ไม่สอดคล้องกับช่วงเวลาแห่งความก้าวหน้าของเทคโนโลยี ...แต่ให้นำคำสั่งสอนของอัลลอฮ์มาปรับใช้เพื่อสร้างลักษณะที่ดีของมุสลิม โดยท่านนบีเป็นตัวอย่างที่ดีของผู้ที่มีศีลธรรมอันสูงในทุกรูปการ”⁶⁵

แนวคิดของขบวนการนี้ไม่ได้เน้นเพียงแต่ขบวนการมาลยูเท่านั้น แต่ได้เน้นการสนับสนุนให้ขบวนการชาติพันธุ์อื่น และคนที่ไม่ใช่มุสลิมได้สัมผัสกับวิถีชีวิตที่ดีงามของการดำรงอยู่ในวิถีทางของมุสลิมที่ดีและ “ศาสนาอิสลามที่งดงาม”⁶⁶ โดยกล่าวว่า

“...ด้วยการประชาสัมพันธ์ของผู้เผยแพร่ศาสนา (ผู้ดวะรหฺ) ที่ทำหน้าที่เชิญชวนให้เพื่อนของเรา และเพื่อนที่ไม่ได้เป็นมุสลิม ถึงวิธีการดำรงชีวิตของท่านศาสดา ตักเตือนความเข้าใจผิดและคลายข้อสงสัยเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม”⁶⁷

⁶⁴ Simon Barraclough, “Managing the Challenges of Islam Revival in Malaysia,” p. 960.

⁶⁵ Nurmala Idris, *Al-Arqam* (January 1981): 3.

⁶⁶ *Al-Arqam* (July 1979): 1.

⁶⁷ *Ibid.*, 1.

ขบวนการดาร์ลุ อัลฮาม ได้เน้นถึงความเป็นหนึ่งเดียวกันของการนับถือศาสนาอิสลาม ภายใต้การอยู่ร่วมกันในองค์กรเดียวกัน โดยกล่าวว่า

“สมาชิกทุกคนต้องมีความสามัคคีซึ่งเป็นที่ถูกยอมรับจากสมาชิกทุกคน สังคมที่จะสร้างความแข็งแกร่ง ภายใต้ขอบเขตของความนิยมในศาสนาอิสลามเพื่อร่วมสร้างกฎหมายอิสลามที่อาจถูกปฏิเสธหากไม่สามัคคี”⁶⁸

ถึงแม้ว่าขบวนการดาร์ลุ อัลฮามจะเน้นความสามัคคีของการอยู่ร่วมกันในสังคม และยินดีที่จะเผยแพร่ศาสนาอิสลามให้แก่คนต่างชาติพันธุ์ แต่สำหรับชาวคริสเตียน หรือ ชาวยุโรปแล้ว ขบวนการดาร์ลุอัลฮามกลับมีท่าทีต่อต้านอย่างเห็นได้ชัด โดยกล่าวว่า

“ชาวคริสเตียน โดยเฉพาะพวกนักท่องเที่ยงที่มีลักษณะการวางตัวเป็นฮิปปี (*hippi*) นุ่งกางเกงขาสั้น ใส่เสื้อยืด รองเท้าแตะ...ขบวนการดาร์ลุ อัลฮามจัดให้คนกลุ่มนี้อยู่นอกเหนือเป้าหมายและวัตถุประสงค์ที่จะเหยี่ยวขาด้วยศาสนาอิสลาม”⁶⁹

ขบวนการดาร์ลุ อัลฮามเห็นว่าความแตกหักของเหล่ามุสลิมกับชาวคริสเตียน เกิดขึ้นตั้งแต่การประกาศคำสอนจากพระเยซูในฐานะคริสเตียน และความเชื่อที่ว่าพระเยซูเป็นบุตรของพระเจ้า ซึ่งศาสนาอิสลามไม่ได้ให้ความเชื่อมั่นต่อพระเยซู⁷⁰ ซึ่งหมายความว่าถึงแม้มุสลิมจะยอมรับว่าพระเยซูเป็นศาสดาองค์หนึ่งของศาสนาอิสลาม แต่ไม่ได้หมายความว่าศาสนาอิสลามยอมรับคริสเตียน

⁶⁸ Fajar Sadiq, *Al-Arqam*, (December, 1980): 2.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

จุดเด่นที่สำคัญของขบวนการนี้คือมีการพยายามสร้างชุมชนเล็กๆ ภายในประกอบด้วยสิ่งอำนวยความสะดวกทั้ง โรงเรียน สุเหร่า มีการสร้างคลินิก และสิ่งบริการต่างๆแก่สมาชิก หรือเรียกว่า สถาบันวิชาการอัล อัดฮามสำหรับโรงเรียนจะมีลักษณะเป็นโรงเรียนประจำ มีหลักสูตรและการเรียนการสอนแบบเต็มเวลา⁷¹ สมาชิกจะใช้ชีวิตอยู่ในชุมชนที่มีการปกครองภายในตนเอง มีการควบคุมเศรษฐกิจภายในชุมชน ผลิตสินค้าฮาลาล (*Halal*) และเกษตรกรรมในชุมชน โดยจัดให้ใกล้เคียงกับที่พักของศาสดา เพื่อต้องการให้ขบวนการดาร์ลุ อัลฮามเป็นชุมชนต้นแบบของสังคม สิ่งสำคัญที่ขบวนการนี้เน้นในชุมชนต้นแบบ คือ การอยู่ร่วมกันอย่างสามัคคีโดยไม่มีการแบ่งแยกทางเชื้อชาติ⁷²

ในกลางทศวรรษที่ 1970 ขบวนการดาร์ลุอัลฮามมีการพัฒนาหลักของศาสนาอิสลามตามกระแสโลกมากขึ้น โดยมีการเน้นศาสตร์ทางโลกเข้ากับการสอนศาสนาอิสลามภายในโรงเรียนของชุมชน มีการเน้นการเกษตร การฝึกอาชีพในโรงงานอุตสาหกรรม และทักษะไฟฟ้ามากขึ้น นับตั้งแต่ ค.ศ. 1976 เป็นต้นมาทางขบวนการมีนักเรียนเข้ามาเรียนภายในโรงเรียนของชุมชนมากกว่า 800 คน⁷³ ระบบการศึกษาของดาร์ลุ อัลฮามจะเน้นหนักในเรื่องหลักการของศาสนา โดยมุ่งให้ผู้เรียนศรัทธาต่ออัลลอฮ์ด้วยความบริสุทธิ์ใจ และนำศาสนามาเป็นวิถีแห่งการดำเนินชีวิต ด้วยการนำรูปแบบการศึกษาในสมัยของคุละฟอาห์ อีรรอฮิดินเป็นแบบอย่าง โดยมีมัสยิดเป็นศูนย์กลางในการศึกษา แต่มีการสอนวิชาชีพเพิ่มเติม ด้วยเหตุนี้ขบวนการดาร์ลุ อัลฮามได้รับความนิยมมากขึ้น เนื่องจากใช้วิธีการที่ประนีประนอม และน่าเชื่อถือมากกว่า⁷⁴

⁷¹ *Al-Arqam* (January, 1981): 6.

⁷² *Al-Arqam* (December 1980): 2.

⁷³ Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia," p. 419.

⁷⁴ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," p. 1041.

จะเห็นได้ว่าขบวนการดาวะห์มีบทบาทต่อการเมือง และสังคมมาเลเซียมากขึ้นเรื่อยๆมา ตั้งแต่ศตวรรษที่ 1970 ซึ่งทางรัฐบาลได้ให้การสนับสนุนขบวนการดาวะห์โดยเพิ่มเข้าไปใน นโยบายต่างๆ พร้อมทั้งพยายามจำกัดอิทธิพลของขบวนการดาวะห์ที่มีมากขึ้น เช่น นโยบาย เศรษฐกิจใหม่ (The New Economic Policy –NEP) ใน ค.ศ. 1971 เป็นนโยบายที่เอื้อประโยชน์ต่อ กลุ่มมุขมนตรี NEP ได้รับการถกเถียงอย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ตาม รูปแบบเศรษฐกิจแบบใหม่ (Economic Modernization) นี้ขัดแย้งกับการปฏิบัติตามแนวทางการเคลื่อนไหวของขบวนการ ดาวะห์เนื่องจากระบบเศรษฐกิจของมาเลเซียเป็นเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ซึ่งมีผลประโยชน์ของผล กำไรจากมีเรื่องดอกเบี้ยเข้ามาเกี่ยวข้อง ส่วนขบวนการดาวะห์จะเน้นการพัฒนาเศรษฐกิจตาม หลักเศรษฐศาสตร์อิสลาม โดยเฉพาะการเก็งกำไรที่ปราศจากดอกเบี้ย แต่เนื่องจากสังคมมาเลเซีย มีความตื่นตัวของกระแสอิสลามาภิวัตน์ ทำให้รัฐบาลได้หันมาให้การสนับสนุนเศรษฐกิจตามหลัก ศาสนาอิสลามร่วมด้วย โดยใน ค.ศ. 1983 ทางรัฐบาลได้ก่อตั้งธนาคารอิสลามขึ้นในมาเลเซีย ดู เหมือนว่าขบวนการดาวะห์จะกลายเป็นเครื่องมือของรัฐบาลไปในที่สุด ซึ่งก่อนหน้านี้นั้นใน ค.ศ. 1981 ทางรัฐบาลได้เชื้อเชิญตัวแทนขบวนการดารุล อัลฮามไปสอนในกองทัพบกสนามตำรวจ (The Police Field Force)⁷⁵ และในปีเดียวกันทางรัฐบาลได้มีการก่อตั้งสถาบันดาวะห์แห่ง มาเลเซีย (Yayasan Dakwah Islamiah หรือ Islam Dakwah Foundation) ซึ่งเป็นองค์กรเพื่อ ประชาชนและเพื่อสร้างความโปร่งใสของขบวนการดาวะห์ภายใต้การดูแลของรัฐบาล⁷⁶

อย่างไรก็ตามกระแสอิสลามเป็นเรื่องใหญ่ที่ถูกต้องถึงและมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลง รูปแบบวิถีชีวิตของชาวมาเลเซีย ทางรัฐบาลได้ตระหนักถึงอิทธิพลของขบวนการดาวะห์อย่างยิ่ง ตุน ฮุซเซน ออน (Tun Hussein Onn) ในสมัยที่ท่านเป็นนายกรัฐมนตรี ค.ศ. 1976-1981เชื่อว่า ขบวนการนักศึกษาหลายที่พยายามจะเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองของมาเลเซียเป็น

⁷⁵ Simon Barraclough, “Managing the Challenges of Islam Revival in Malaysia,” p. 969.

⁷⁶ Ab. Aziz Mohd. Zin, Pengantar Dakwah Islamiah (Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 1997), p.181.

ขบวนการที่ได้รับการสั่งสอนทางศาสนาอิสลามในทางที่ผิด หรือได้รับอิทธิพลของศาสนาอิสลาม ในการดำรงชีวิตที่บิดเบือน⁷⁷

ทางรัฐบาลได้ให้ความสนใจการเคลื่อนไหวของขบวนการดawah เป็นพิเศษ เนื่องจากมั่นใจว่าขบวนการดawah สามารถก่อให้เกิดความขัดแย้งทางศาสนา และการรื้อฟื้นประเด็นเรื่องชะรีอะฮ์ (Shariah) ให้ปะทุขึ้นอีกครั้ง⁷⁸ รัฐบาลจึงได้ก่อตั้งองค์กรทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับขบวนการดawah ขึ้นมาภายใต้การควบคุมของกระทรวงศาสนา เพื่อให้ง่ายต่อการควบคุมกิจกรรมของขบวนการดawah และทางรัฐบาลได้ทำการปราบปรามบรรดานักศึกษาบางส่วนที่มีความคิดที่แตกต่างใน ค.ศ. 1974 และได้ปรับปรุงระเบียบทั้งในมหาวิทยาลัยและวิทยาลัยใน ค.ศ. 1975 ปราบปรามการเคลื่อนไหวดังกล่าวเป็นปรากฏการณ์ที่สำคัญ มีความคิดเห็นมากมายที่ถ่ายทอดผ่านสื่อสิ่งพิมพ์และการพูด โดยเฉพาะเรื่องการแต่งกายทั้งในมหาวิทยาลัย โรงเรียน ตลอดจนสถาบันราชการที่มีชาวมลายูเป็นหลัก แม้ว่าใน ค.ศ. 1994 ขบวนการดawah อัลฮามจะไม่มีบทบาท และอิทธิพลทางการเมืองการปกครองของมาเลเซียโดยตรง แต่ทางรัฐบาลเห็นว่าขบวนการดawah อัลฮามเป็นภัยต่อประเทศ โดยเริ่มจากการระดมกลุ่มคน และพยายามแทรกแนวคิดของขบวนการต่อสมาชิก ทำให้ทางรัฐบาลได้ถูกสั่งห้ามการเคลื่อนไหว และมีการจับกุมนายอัลฮารีได้ที่ประเทศไทย⁷⁹ ในขณะที่อันวาริ อิบราฮิม ถูกจับกุมภายใต้กฎหมายความมั่นคงภายในระหว่าง ค.ศ. 1974-1975 เนื่องจากถูกกล่าวหาว่าเป็นบุคคลหัวรุนแรง

การฟื้นฟูศาสนาอิสลามของขบวนการดawah ในมาเลเซียมีความเฟื่องฟูและได้รับการตอบรับจากชาวมลายูมากขึ้น โดยเฉพาะหลังความสำเร็จของการปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979

⁷⁷ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," p. 1054.

⁷⁸ Ibid., p. 1055.

⁷⁹ Vincent J. H. Houben, "Southeast Asia and Islam," *Annals of the American Academy of Political and Social Science Islam: Enduring Myths and Changing Realities* 588 (Jul, 2003): 160.

ถึงแม้จะเกิดจากชาวมุสลิมนิกายชีอะห์ซึ่งเป็นต่างนิกายกับมุสลิมในมาเลเซียที่ส่วนใหญ่เป็นนิกายซุนนี แต่ด้วยการรับรู้และมีสำนึกร่วมกันของความยิ่งใหญ่ของโลกมุสลิมในอดีต

การเคลื่อนไหวของดาวะห์มีส่วนทำให้ความเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซียเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม ในช่วงต้นของการได้รับเอกราช ความเป็นสมัยใหม่ได้หลั่งไหลเข้ามาสู่มาเลเซีย แต่มีวัฒนธรรมจากตะวันตกบางอย่างที่ขัดกับหลักการทางศาสนาอิสลาม ชาวมลายูส่วนใหญ่ให้การตอบรับต่อกระแสการก่อตั้งขบวนการดาวะห์ที่เริ่มขึ้นตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 1950 และได้ให้การสนับสนุนขบวนการดาวะห์มากขึ้นในทศวรรษที่ 1970 ซึ่งมีความชัดเจนว่าขบวนการดาวะห์ได้รับแรงสนับสนุนจากทางรัฐบาลมาเลเซีย อันเป็นผลพวงจากความพยายามสร้างอัตลักษณ์มลายูให้มีความโดดเด่นกว่าชาวมาเลเซียเชื้อชาติอื่น

4.4 การแสวงหาฟื้นฟูศาสนาอิสลาม: ปฏิวัติอิหร่าน กระแสอาหรับนิยม

ชาวมลายูให้ความสนใจต่อเหตุการณ์สำคัญๆ ในประวัติศาสตร์ของโลกมุสลิม และเหตุการณ์ร่วมสมัยในโลกอิสลาม โดยเฉพาะเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับความขัดแย้งระหว่างประเทศมุสลิมและประเทศตะวันตก เหตุการณ์ความขัดแย้งที่ปะทุขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง คือ กรณีการแย่งชิงดินแดนปาเลสไตน์⁸⁰ ถึงแม้เหตุการณ์นี้จะเกิดขึ้นตั้งแต่ ค.ศ. 1948 แต่

⁸⁰ การสิ้นสุดยุคสงครามโลกครั้งที่สอง การก่อตั้งประเทศอิสราเอลอย่างเป็นทางการในวันที่ 14 พฤษภาคม ค.ศ. 1948 โดยได้นำดินแดนบางส่วนมาจากปาเลสไตน์ (Palestine) ซึ่งเดิมเคยเป็นพื้นที่ภายใต้การปกครองของสหราชอาณาจักร ประเทศอิสราเอลถือกำเนิดขึ้นจากความต้องการรวมพลเมืองชาวยิว แม้ว่าชาวยิวจะให้การรับรองการก่อตั้งประเทศอิสราเอล แต่ทว่าในขบวนการประเทศอาหรับต่างไม่เห็นด้วยกับการจัดตั้งครั้งนี้ และได้เริ่มการโจมตีในแถบชายแดนของประเทศอิสราเอลอย่างบ่อยครั้งในช่วงปี ค.ศ. 1949 เพื่อชิงดินแดนกลับคืน เนื่องจากขอบเขตของประเทศอิสราเอลมีพื้นที่บางส่วนที่เป็นดินแดนอันศักดิ์สิทธิ์ของมุสลิม โดยเฉพาะบริเวณของมัสยิดอัล-อักศอ ยังคงดำเนินอยู่จนกระทั่งเกิดสงครามครั้งใหม่โดยประเทศอิสราเอลเป็น

ยังคงเกิดการเผชิญหน้าระหว่างประเทศอิสราเอล กับประเทศมุสลิมในโลกอาหรับอย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งนำไปสู่เหตุการณ์วิกฤตการณ์น้ำมันใน ค.ศ. 1973 และเหตุการณ์การปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979

อยาตุลลอฮ์ โคไมนี (Ayatollah Khomeini) เป็นผู้นำการปฏิวัติในอิหร่านโดยโค่นล้มราชวงศ์ปาห์เลวีที่ปกครองอิหร่าน โดยเปลี่ยนระบบการปกครองเป็นสาธารณรัฐอิสลามในปี ค.ศ. 1979 ซึ่งเป็นการปกครองแบบให้หลักการทางศาสนาอิสลามเป็นแนวทางในการปกครองประเทศ⁸¹ ประเทศต่างๆในโลกอิสลามได้รับรู้และนำประสบการณ์ต่างๆมาเป็นบทเรียน ถึงแม้จะมีความแตกต่างกันในนิยามของชีอะห์และซุนนี แต่ก็ถือว่าความต่างได้รวมกันเป็นหนึ่งเดียวภายใต้ความเป็นอิสลาม ในการปฏิวัติอิสลามในอิหร่านของอิมามโคไมนีทำให้กระแสการฟื้นฟูอิสลามในชุมชนและประเทศมุสลิมเริ่มมีชีวิตชีวาขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งหมายความว่าศาสนาอิสลามในโลกมุสลิมซุนนีก็เช่นเดียวกัน โลกมุสลิมซุนนีส่วนใหญ่จะมองการปฏิวัติในอิหร่านว่าเป็นการปฏิวัติของมุสลิมชีอะห์

ปรากฏการณ์ที่เห็นได้ชัดเจนในมาเลเซีย คือ การปฏิบัติตนในสังคมรวมถึงการแต่งกายต้องเป็นตามหลักศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัด และมีการต่อต้านอิทธิพลของโลกตะวันตกอย่างรุนแรง ชัยชนะของขบวนการอิสลามในอิหร่านได้ปลุกความสำนึกในการกลับไปสู่อิสลามขึ้นในหมู่หนุ่มสาวมุสลิมรุ่นใหม่ทั่วโลก เด็กสาววัยรุ่นและนักเรียนนักศึกษาหญิงมุสลิมในประเทศต่างๆหัน

ฝ่ายชนะได้ดินแดนเพิ่มขึ้นจากบางส่วนของซีเรีย จอร์แดน และอียิปต์ และต่อมาเกิด "สงครามหกวัน" ประเทศอิสราเอลได้ยึดดินแดนเพิ่มเติมจากบริเวณฉนวนกาซ่า แหลมไซไน ที่ราบสูงโกราน พื้นที่ด้านตะวันออกของกรุงเยรูซาเล็ม และเขตเวสต์แบงก์ (West bank) จากความพ่ายแพ้ในสงครามหกวัน ใน ค.ศ.1973 ขบวนการอาหรับได้พยายามรุกอีกครั้งโดยได้รับการสนับสนุนทางเทคโนโลยีจากสหภาพโซเวียต (ในขณะนั้น) โดยการบุกเข้าไปในยมคิปปูร์ (Yom-Kippur) ซึ่งถือเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาของชาวยิว แต่ก็ถูกกองกำลังอิสราเอลผลักดันออกมาอีกเช่นเคย และผลจากการพ่ายแพ้ต่ออิสราเอลในสงครามที่ยมคิปปูร์ ทำให้ขบวนการประเทศอาหรับใช้วิธีคว่ำบาตรทั้งทางด้านเทคโนโลยีทางการทหารและด้านการเงินของประเทศตะวันตกที่มีต่ออิสราเอล จนกระทั่งนำไปสู่การเกิดวิกฤตการณ์น้ำมัน ใน ค.ศ. 1973, วงกต วงศ์อภัย, "โลกและวิกฤตการณ์น้ำมันในอดีต" มติชนสุดสัปดาห์ (16 กรกฎาคม 2547): 30-31.

⁸¹ ดูเพิ่มใน คณะนักเขียนมุสลิมไทย, อิมามโคไมนีกับการปฏิวัติอิสลามในอิหร่าน, ม.ป.ท. : ม.ป. พ., ม.ป.ป.

มาแต่งกายตามแบบอิสลามด้วยความภาคภูมิใจทั้งๆที่ก่อนหน้านี้ไม่เคยมีปรากฏการณ์อย่างนี้มาก่อน ส่วนเด็กหนุ่มวัยรุ่นก็หันมาศึกษาอิสลามมากขึ้น

อิสลามาภิวัตน์ได้กระตุ้นให้ชาวมลายูมีจิตสำนึกและมีศีลธรรมที่ดี ห่างไกลจากเหล้า และการพนัน นอกจากนี้การแต่งกายตามแบบของมุสลิมสามารถพบเห็นได้ทั่วไปในมาเลเซีย จำนวนของนักเรียนหญิงที่ใช้ผ้าคลุมศีรษะ (*tudung*) มีจำนวนเพิ่มขึ้นอย่างมากและมีจำนวนนักเรียนชายที่สวมหมวกโกปิยะห์ (*kopiah* -หมวกลักษณะกลมไม่มีปีก) ในมหาวิทยาลัยของรัฐเพิ่มขึ้นด้วยเช่นกัน นอกจากนี้รายการโทรทัศน์ยังมีรายการเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม การอ่านอัลกุรอานเพิ่มขึ้นด้วย⁸²

เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในโลกอิสลามได้สร้างแรงกระตุ้นในกับชาวมลายูนิยมการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์มากขึ้น กล่าวได้ว่าตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 1970 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียเป็นการเคลื่อนไหวจากขบวนการดาวะห์ระลอกใหม่ด้วยเช่นกัน การเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ในช่วงปลายทศวรรษที่ 1970 ถึง ทศวรรษที่ 1980 มีความแตกต่างจากการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์ในช่วงหลังได้รับเอกราช กล่าวคือ การเคลื่อนไหวของชาวมลายูหลังการได้รับเอกราชเกิดจากความต้องการที่จะนำศาสนาอิสลามมาสร้างความเข้มแข็งแก่อัตลักษณ์ของชาวมลายูที่กำลังถูกสั่นคลอนจากขบวนการชาวมลายูเชื้อชาติอื่น การนำศาสนาอิสลามเข้ามาเป็นอัตลักษณ์เด่นของชาวมลายูก็เพื่อการสร้างความคิดที่ชัดเจน แก้อัตลักษณ์มลายูและสร้างความเข้าใจแก่ชาวมลายู และขบวนการที่ไม่ใช่ชาวมลายูให้มีความเข้าใจในศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง พร้อมกันนี้การสนับสนุนการดาวะห์จากทางรัฐบาลมาเลเซียและขบวนการดาวะห์ทำให้ขบวนการชนพื้นเมืองที่ยังไม่ได้รับสิทธิภูมิบุตรหันมานับถือศาสนาอิสลามเพิ่มมากขึ้น แต่กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงปลายทศวรรษที่ 1970 มีเน้นการศาสนาอิสลามตามแบบโลกอาหรับมากขึ้น ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมาชาวมลายูให้การตอบรับต่อกระแส

⁸² Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Patterns of State Interaction with Islamic Movement in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence," *Southeast Asian Studies*, 44, 4 (Mach 2007): 32.

อาหรับนิยม (Arabization) หรือ เป็นการหล่อหลอมชาวมลายูให้นิยมต่อกระแสที่มาจากโลกอาหรับ

ในสมัยการดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของ ดร.มหาธีร์ มุฮัมหมัด (Dr. Mahathir Mohamad) ในระหว่าง ค.ศ. 1981-2003 ดร.มหาธีร์ได้มีท่าทีที่จะสนับสนุนขบวนการดาวะห์มากกว่าสมัยนายกรัฐมนตรีท่านอื่นๆ ทั้งนี้ นายมหาธีร์ต้องการเน้นนโยบายให้มาเลเซียมีการพัฒนาด้วยตนเองมากกว่าที่จะพึ่งพาตะวันตก อีกทั้งจะให้ความสำคัญกับขบวนการดาวะห์เป็นพิเศษ อย่างไรก็ตามกระบวนการของการดาวะห์ถูกต่อต้านจากสังคมอยู่ไม่น้อย โดยมีปัจจัยหลักมาจากความไม่รู้ว่าการดาวะห์คืออะไร ส่วนปัจจัยที่สองเกิดจากความหวาดกลัวแนวคิดคอมมิวนิสต์⁸³ ปัจจัยที่เกิดจากความไม่รู้เกิดจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในมาเลเซียที่มีลักษณะการปะปนของวัฒนธรรม หรือการกลืนกลายทางวัฒนธรรมมาตั้งแต่อดีต จนกลายเป็นลักษณะของชาติที่ฝังลึกในสังคมมลายู การดาวะห์เป็นการแนะนำเกี่ยวกับหลักการในศาสนาอิสลามให้รู้จักอะไรถูกอะไรผิด เรื่องการทำละหมาด เรื่องอาหาร เรื่องการเสีชะกาต เรื่องการทำฮัจญ์ เป็นต้น⁸⁴ ความพยายามปรับเปลี่ยนความรู้ความเข้าใจของชาวมลายูและชาวมาเลเซียทั้งหลายกลายเป็นสิ่งแปลกใหม่ในสังคม ซึ่งต้องอาศัยระยะเวลาอีกมากในการทำความเข้าใจกับคนในสังคม ทำให้หลายคนยอมรับและอีกหลายคนอาจต่อต้าน ในขณะที่ปัจจัยหลังเป็นปัจจัยที่เกิดขึ้นจากการถูกสร้างขึ้นมาจากขบวนการดาวะห์ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วย

⁸³ Al-Arqam, (July 1979): 4

⁸⁴ Ibid.

4.5 สรุป

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียช่วงหลังการได้รับเอกราชมีการก่อตัวขึ้นเป็นระลอกแต่มีความต่อเนื่องกัน จากอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวของขบวนการดawah โดยการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในระลอกแรก เกิดจากการนำกระแสการฟื้นฟูอิสลามเข้ามามีบทบาทสำคัญในการสร้างความเข้มแข็งแก่ภาพลักษณ์ของอัตลักษณ์มลายู สืบเนื่องมาจากความขัดแย้งระหว่างเชื้อชาติของชาวจีนกับชาวมลายู โดยเฉพาะในเหตุการณ์จลาจลใน ค.ศ. 1969 เป็นสาเหตุสำคัญของการกระตุ้นให้ชาวมลายูจำเป็นต้องสร้างความแข็งแกร่งเพื่อปกป้องสิทธิในฐานะภูมิบุตร ส่วนกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในระลอกที่สองเกิดจากอิทธิพลจากเหตุการณ์ในโลกอิสลาม โดยเฉพาะเหตุการณ์ความขัดแย้งของประเทศอิสราเอลกับขบวนการประเทศอาหรับ วิกฤตการณ์น้ำมัน และการปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979

ในมาเลเซียเห็นได้ชัดว่ากระแสฟื้นฟูอิสลามเข้ามามีบทบาทนับตั้งแต่ขบวนการดawah เข้ามาอิทธิพลในสังคมมาเลเซีย ทำให้อิสลามมาอิวัตน์ได้เกิดขึ้นทั่วไปไม่ว่าจะเป็นทางด้านการเมืองที่มีการระบุงเรื่องศาสนาอิสลามเป็นนโยบายแห่งชาติ หรือแม้แต่ขบวนการพรรคการเมืองได้นำเรื่องการดawah ไปบัญญัติลงในนโยบายของพรรค เช่น พรรคอัมโนและพรรคพาส ได้เน้นนโยบายที่ให้การสนับสนุนการดawah ไว้ในนโยบายของพรรค ในส่วนของเศรษฐกิจได้มีการก่อตั้งธนาคารอิสลามขึ้น และสถาบันการเงินต่างๆที่ไม่ขัดกับหลักของศาสนาอิสลาม และด้านสังคมซึ่งเห็นได้ชัดเจนที่สุด โดยเฉพาะเรื่องการแต่งกาย มีการแต่งกายให้ถูกต้องตามหลักมุสลิม ซึ่งจะมีการปกปิดร่างกายมากขึ้น โดยชาวมลายูมีความเต็มใจที่จะแต่งกายให้ถูกต้อง โดยมีการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมการแต่งกายแบบมลายู ทั้งการนำบาจุงรุง (*baju kurong*) และบาจูกอบายา (*baju kebaya*) และมีการสวมผ้าคลุม (*tudung*) สำหรับการแต่งของผู้หญิง และบาจู ซิงเก็ต (*baju songket*) และใส่ผ้าโพกศีรษะ หรือหมวกแบบมุสลิม (*serban*) สำหรับการแต่งกายของผู้ชาย อีกทั้งมีกฎปฏิบัติระหว่างเพศมากขึ้น เช่นไม่มีการถูกเนื้อต้องตัวกันระหว่างเพศตรงข้ามกัน โดยจะมีการวางบทลงโทษที่ร้ายแรงทางศาสนา มีการแบ่งแยกพื้นที่สำหรับชาย-หญิง เช่น ใน

โรงเรียนจะแบ่งห้องเรียนระหว่างชายและหญิง รวมทั้งห้องสมุด รถประจำทาง และจะพิถีพิถันในเรื่องของอาหารฮาลาลมากขึ้น สื่อต่างๆถูกผลิตขึ้นมาเพื่อตอบสนองมุสลิมที่ให้ความสำคัญกับศาสนา เช่น มีการผลิตรายการที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลามมากขึ้น รวมไปถึงวรรณกรรม หรือบทเพลงที่สอดแทรกคำสอนทางศาสนา การปฏิบัติเหล่านี้ถือเป็นส่วนหนึ่งในการปฏิรูปศาสนาที่เกิดขึ้นจากขบวนการดาวะห์

การเติบโตของขบวนการดาวะห์ในมาเลเซียเกิดขึ้นจากการตื่นตัวของประชาชนที่ได้รับแรงกดดันจากปัญหาภายในที่สะสมมาเป็นระยะเวลายาวนาน ทั้งจากปัญหาความขัดแย้งทางเชื้อชาติ ความแตกต่างทางด้านเศรษฐกิจและปัญหาความขัดแย้งต่างๆที่เกิดขึ้นในช่วงของการสร้างชาติ และเมื่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาในมาเลเซียทำให้ชาวมลายูจำนวนมากหันมาสนใจศาสนาอิสลามด้วยวิธีการดาวะห์อย่างง่ายดาย โดยมีการพัฒนารูปแบบในการเผยแพร่แนวคิดอิสลามบริสุทธิ์ และการหวนกลับสู่รากฐานเดิมของศาสนาอิสลาม กิจกรรมการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์มีความสำคัญมาก เนื่องจากหลังจากการประกาศภาวะฉุกเฉิน โดยเฉพาะในกัวลาลัมเปอร์ที่มีการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์เป็นพิเศษ แต่สำหรับบางรัฐรอบนอกอย่าง ตรังกานู เประ และยะโฮร์มีการเคลื่อนไหวของดาวะห์น้อยกว่าในเขตเมือง ซึ่งมีความแตกต่างจากการรับกระแสฟื้นฟูอิสลามในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ซึ่งมีการเคลื่อนไหวไม่มากในเขตชนบท เนื่องจาก ส่วนใหญ่รัฐเหล่านี้มีการรักษากิจกรรมทางศาสนาแบบจารีตอย่างต่อเนื่อง⁸⁵ ต่อมาการดาวะห์ได้กลายเป็นขบวนการที่มีอิทธิพลอย่างมากในมาเลเซีย และได้ก่อตัวเป็นขบวนการดาวะห์ ซึ่งแต่ละขบวนการนั้นมีแนวคิดที่แตกต่างกัน แต่แต่ละขบวนการได้เน้นการตอบโต้วัฒนธรรมตะวันตกที่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลามและมีการสร้างอัตลักษณ์ของมลายูให้โดดเด่น

⁸⁵ Mohamad Abu Bakar, "Islam Revivalism and Political Process in Malaysia," p. 1044.

บทที่ 5

บทสรุป

จากการศึกษากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราชพบว่า การเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา ในช่วงก่อนการได้รับเอกราช และการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์หลังการได้รับเอกราช มีวัตถุประสงค์ในการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูศาสนาอิสลามเป็นสำคัญ ศาสนาอิสลามจึงกลายเป็นอัตลักษณ์เด่นของชาวมลายูมาตั้งแต่สมัยอาณานิคม ดังนั้น จึงสรุปผลการศึกษาออกเป็นสามส่วนคือ ปัจจัยและเงื่อนไขการก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราช แนวคิดการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดา และขบวนการดาวะห์ ผลกระทบของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราช

การก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังมาเลเซียได้รับเอกราชมีลักษณะของการก่อตัวที่คล้ายคลึงกัน คือ ชาวมลายูมีการรับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลาง ผนวกกับสังคมมลายูกำลังเผชิญกับปัญหาความเหลื่อมล้ำทางเชื้อชาติ ทั้งทางด้านเศรษฐกิจและการเมือง ชาวมลายูจึงนำหลักการของศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนช่วยแก้ไขปัญหา

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามช่วงก่อนการได้รับเอกราชของมาเลเซีย ชาวมลายูรุ่นใหม่หรือ กาอุม มูดา มีความตื่นตัวต่อกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่กำลังเฟื่องฟูในตะวันออกกลาง สมาชิกของกาอุม มูดา เป็นกลุ่มปัญญาชนรุ่นใหม่ที่มีโอกาสเดินทางไปศึกษาศาสนาอิสลามในตะวันออกกลางและเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ โดยมีกลุ่มจาวิ เปอรานา (ลูกผสมระหว่างชาวมลายู-อินเดีย หรือ ชาวมลายู-อาหรับ) เป็นสมาชิกในกาอุม มูดา ที่มีบทบาทสำคัญในการเผยแพร่แนวคิดของกาอุม มูดา และเป็นสื่อกลางในการนำกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเข้ามาเผยแพร่ในมลายาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 อย่างไรก็ตาม กาอุม มูดา เป็นเพียงการเคลื่อนไหวของคนส่วนน้อยในสเตตรต์ เซตเติลเมนต์

กาอุม มูดาเน้นการทำให้ศาสนาอิสลามมีความบริสุทธิ์เป็นอุดมการณ์หลักในการเปลี่ยนแปลงสังคมช่วงอาณานิคม สภาพสังคมมลายูในช่วงอาณานิคมมีลักษณะของศาสนาอิสลามที่มีการปะปนของอาตต์ที่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลาม และสังคมในช่วงอาณานิคมเริ่มมีลักษณะเป็นพหุสังคม อันเนื่องมาจากการหลั่งไหลเข้ามาของแรงงานเชื้อชาติอื่น ส่งผลให้มีการก่อตัวของปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ร่วมด้วย กาอุม มูดาที่มีความตระหนักต่อปัญหาที่จะทวีความรุนแรงมากขึ้น การฟื้นฟูศาสนาอิสลามจึงเป็นทางเลือกของการบรรเทาปัญหาของชาวมลายู นอกจากนี้กาอุม มูดาที่มีความต้องการลดความไม่เท่าเทียมในหมู่ชาวมลายู โดยเฉพาะการลดสถานะอำนาจของสุลต่านและกลุ่มชนชั้นนำมลายู ศาสนาอิสลามกลายเป็นประเด็นถกเถียงที่สำคัญและนำไปสู่การตอบโต้ระหว่างกาอุม มูดา และกาอุม ตูวา (กลุ่มอนุรักษนิยม)

ในทศวรรษที่ 1920 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเป็นที่นิยมมากขึ้น เนื่องจากสถานะของชาวมลายูกำลังถูกสั่นคลอนจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่เข้ามาเป็นแรงงานในช่วงอาณานิคม โดยเฉพาะชาวจีนที่สามารถครอบครองเศรษฐกิจ และพยายามเรียกร้องสิทธิของการเป็นพลเมืองในมลายา ประกอบกับการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายู และกลุ่มมุสลิมในหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิส ส่งผลให้กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมลายามีความแข็งแกร่งและชัดเจนขึ้น ต่อมาในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามมีลักษณะของการเคลื่อนไหวทางการเมืองและเน้นอุดมการณ์ชาตินิยมมลายูมากขึ้น กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงก่อนอาณานิคมจึงเริ่มเสื่อมถอยลงและแปรเปลี่ยนเป็นกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองที่ยึดแนวคิดชาตินิยมตามแนวทางของศาสนาอิสลาม

การก่อตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังการได้รับเอกราช สภาพสังคมของมาเลเซียช่วงระหว่างการได้รับเอกราชขาดเสถียรภาพทั้งทางการเมือง และความมั่นคงภายในอันเต็มไปด้วยปัญหาต่างๆมากมายที่สะสมมาตลอดตั้งแต่ก่อนได้รับเอกราช โดยเฉพาะการถกเถียงเรื่องสถานะแห่งชาติ เช่น การกำหนดรัฐธรรมนูญแห่งสหพันธรัฐมาเลเซีย การกำหนดภาษามลายูเป็นภาษาราชการ การพิทักษ์สิทธิของกลุ่มมุขมนตรี การเพิ่มสถานะพลเมืองของเชื้อชาติอื่นที่อาศัยอยู่ในมาเลเซีย นอกจากนี้มีปัญหาคความวุ่นวายจากกลุ่มคอมมิวนิสต์ จนนำไปสู่การประกาศภาวะฉุกเฉินใน ค.ศ. 1948-1960 หลังจากการรวมตัวเป็น

สหพันธรัฐมาเลเซียในปี ค.ศ. 1957 มาเลเซียมีลักษณะเป็นประเทศพหุสังคมทางเชื้อชาติ ประเด็นเรื่องเชื้อชาติได้กลายเป็นประเด็นใหญ่ที่นำมาเป็นข้อถกเถียงในการบริหารประเทศ ทางรัฐบาลได้ให้สิทธิแก่ชาวมลายูเป็นพิเศษตามสถานะภูมิบุตร แต่ต่อมาเกิดเหตุการณ์ความขัดแย้งระหว่างชาวจีนและชาวมลายูชั้นรุนแรง ในที่สุดกลายเป็นเหตุการณ์จลาจลทางเชื้อชาติ ค.ศ. 1969 จากสภาวะสังคมที่วุ่นวายทำให้ชาวมลายูพยายามสร้างความเข้มแข็งด้วยการนำศาสนาอิสลามมาเป็นศูนย์รวมในการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

การเติบโตของขบวนการดาวะห์ในมาเลเซียเกิดขึ้นจากการตื่นตัวของชาวมลายูที่ได้รับแรงกดดันจากปัญหาทางเชื้อชาติ ประกอบกับความต้องการเปลี่ยนแปลงสังคมด้วยวิถีอิสลามตามการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่เกิดขึ้นแล้วในช่วงอาณานิคม ประกอบกับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในโลกมุสลิมเพื่อฟื้นฟูขึ้นมาอีกครั้งจากความล้มเหลวของการปฏิวัติศาสนาอิสลามในอิหร่าน ชาวมลายูขานรับกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามอย่างง่ายดายภายใต้ความพยายามของขบวนการดาวะห์ ขบวนการดาวะห์ได้ดำเนินกิจกรรมเพื่อเผยแพร่ศาสนาอิสลามที่ถูกต้องและขจัดความเข้าใจผิดในศาสนาอิสลามแก่ชาวมลายูและพลเมืองมาเลเซียต่างศาสนา

การเติบโตขึ้นของขบวนการดาวะห์มีการรวมตัวกันของชาวมลายูทั้งที่เป็นองค์ภริศวะที่ก่อตั้งขึ้นในราวทศวรรษที่ 1950 และองค์ภริศวะของรัฐบาลที่ก่อตั้งในช่วงทศวรรษที่ 1970 โดยที่ขบวนการดาวะห์ได้รับการยอมรับจากกลุ่มผู้สอนศาสนา นักปฏิบัติ ซึ่งถือเป็นการขยายตัวของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของขบวนการดาวะห์ที่มีอิทธิพลมากกว่าากูม มูดา แต่ช่วงหลังเอกราชถึงปลายทศวรรษที่ 1970 สังคมมาเลเซียมีการเปลี่ยนแปลงจากอิทธิพลของกระแสฟื้นฟูอิสลามโดยขบวนการดาวะห์อย่างมาก เห็นได้จากปรากฏการณ์มากมายไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม การเมือง หรือเศรษฐกิจต่างมีการปรับตัวและหล่อหลอมตามหลักการของศาสนาอิสลามมากขึ้น การนำศาสนาอิสลามมาเป็นปัจจัยสร้างแรงกระตุ้นเพื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาวมลายู และการสร้างอัตลักษณ์เด่นของชาวมลายูด้วยการให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลามได้รับการตอบรับในหมู่ชาวมลายูอย่างยิ่ง การเรียกร้องให้บรรดาชาวมลายูหันมาตระหนักถึงคุณค่าของศาสนาอิสลามกลายเป็นกระแสที่ได้รับความสนใจเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในช่วงทศวรรษที่ 1980 สังคมมาเลเซียเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะด้านการดำรงชีวิตและการแต่งกายของ

มุสลิมมาเลเซียที่ให้ความสำคัญกับการดำรงวิถีชีวิตอย่างถูกต้องตามหลักการของศาสนาอิสลาม อย่างไรก็ตามการเติบโตของขบวนการดาวะห์ที่เป็นองค์กรอิสระได้ถูกควบคุมจากรัฐบาลมาเลเซียมากขึ้นตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 1980 แต่ขบวนการดาวะห์ยังคงเติบโตและมีอิทธิพลต่อชาวมลายู

แนวคิดการเคลื่อนไหวทั้งของกาอุม มูดา และขบวนการดาวะห์มีการยึดมั่นต่อคัมภีร์อัลกุรอานและหะดีษเป็นหลักในการเคลื่อนไหว แต่ประเด็นการเรียกร้องบางอย่างมีความแตกต่างกันอยู่บ้าง การเคลื่อนไหวของกาอุม มูดานอกเหนือจากการเน้นการเผยแผ่ศาสนาอิสลามที่ถูกต้องแล้ว กาอุม มูดาได้เน้นการเผยแผ่แนวคิดเรื่องโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามรูปแบบใหม่ หรือ มัดาราะฮะห์ โดยมีการเผยแผ่กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามตีพิมพ์ในวารสารอัล-อิมาม (ค.ศ. 1906-1908) และการจัดตั้งโรงเรียนมัดาราะฮะห์เพื่อต้องการให้ชาวมลายูมีความรู้และสามารถเข้าใจเนื้อหาในคัมภีร์อัลกุรอานได้ด้วยตัวเอง กาอุม มูดามีความต้องการให้ชาวมลายูมีความรู้มากขึ้น โดยกาอุม มูดาได้นำหลักการความรู้สมัยใหม่จากตะวันตกที่ไม่ขัดกับศาสนาอิสลามเข้ามาให้ความรู้ด้วยเช่นกัน นอกจากนี้มีการเน้นประเด็นของการต่อต้านอาตัตบางอย่างโดยเฉพาะอาตัตที่เป็นพิธีกรรมของลัทธิซูฟี ซึ่งนอกจากพิธีกรรมดังกล่าวเป็นความเชื่อที่ฝังงายแล้ว กาอุม มูดามีความเห็นว่าพิธีกรรมรูปแบบนี้เป็นพิธีกรรมเพื่อสรรเสริญชนชั้นนำมลายูให้ดูยิ่งใหญ่เกินไป ด้านอุดมการณ์ทางการเมืองของกาอุม มูดาได้เน้นแนวคิดความเท่าเทียมกันด้วยการพยายามปฏิรูปสถานะของสุลต่านและชนชั้นนำมลายู ต่อมาการเคลื่อนไหวของกาอุม มูดาได้เข้มข้นขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 1920 โดยกาอุม มูดาได้ตีพิมพ์วารสารอัล-อิกวาน (ค.ศ. 1926-1931) และวารสารเซาดารา (ค.ศ. 1928-1941) และได้นำเข้าวารสารเซอร์อูล อัลฮาร์ (1925-1928) และวารสารปีเลฮันติมอร์ (ค.ศ. 1927-1928) จากโคโรเข้ามาเผยแผ่ให้แก่ชาวมลายูเพื่อกระตุ้นให้ชาวมลายูนำความรู้ที่ถูกต้องของศาสนาอิสลามมาพัฒนาตนเอง กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงทศวรรษที่ 1920 เป็นต้นมาเน้นการรวมตัวกันของชาวมลายู หรือ อุมมะ (umma) โดยถ่ายทอดมาในรูปแบบของแนวคิดแพน-มลายา ต่อมาสมาชิกของกาอุม มูดาได้ร่วมมือกับมุสลิมในหมู่เกาะดัตช์อีสอินดิสพัฒนาแนวคิดแพน-มลายา โดยการก่อตั้งกลุ่มเกอซาตูวัน มลายู มูดา (Kesatuan

Melayu Muda) ซึ่งต่อมาแนวคิดของกาอุม มูดาได้เน้นแนวคิดชาตินิยมมลายูโดยการเคลื่อนไหวที่นำศาสนาอิสลามมาเป็นอุดมการณ์ในการขับเคลื่อน

แนวคิดการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์เน้นการเผยแพร่ศาสนาอิสลามแก่ชาวมลายูและกลุ่มที่ไม่ใช่มุสลิมในมาเลเซีย ในช่วงการสร้างชาติมาเลเซีย ขบวนการดาวะห์มีการเรียกร้องให้นำศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนสำคัญในการจัดการบริหารประเทศ ภายหลังจากได้รับเอกราชแล้วมีการเรียกร้องให้นำหลักการของศาสนาอิสลามมาใช้ในมาเลเซีย ทั้งการนำกฎหมายอิสลามมาเป็นกฎหมายสูงสุด การให้ศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ แต่การเรียกร้องเรื่องการนำกฎหมายอิสลามมาเป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศไม่ได้รับความเห็นชอบจากทางรัฐบาล เนื่องจากต้องคำนึงถึงพลเมืองเชื้อชาติอื่นด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ยังมีการเรียกร้องให้นำระบบเศรษฐกิจของศาสนาอิสลามมาใช้ในมาเลเซีย โดยต่อมาทั้งขบวนการดาวะห์ที่เป็นองค์กรอิสระและของรัฐบาลได้เห็นพ้องให้มาเลเซียมีการจัดตั้งธนาคารอิสลามเพื่อให้สอดคล้องกับหลักการศาสนาอิสลามเรื่องระบบการเงิน ซึ่งได้รับการยอมรับจากชาวมลายูอย่างมาก ต่อมาเมื่อกระแสวิพากษ์วิจารณ์ศาสนาอิสลามในโลกมุสลิมตื่นตัวขึ้นอีกครั้งหลังเหตุการณ์ปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979 กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามได้เข้มข้นขึ้น การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงนี้ก่อให้เกิดการปะทะกันระหว่างแนวคิดการฟื้นฟูศาสนาอิสลามที่เน้นแนวคิดแบบอาหรับนิยมกับอาดัตที่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลามอย่างมาก แต่การนำแบบอย่างจากมุสลิมในโลกอาหรับมาเป็นแบบอย่างในการหล่อหลอมวิถีชีวิตของชาวมลายูให้เป็นอิสลามแบบมุสลิมในอาหรับที่ผสมผสานกับอาดัตที่ไม่ขัดกับหลักการของศาสนาอิสลามก็มีให้เห็นอย่างชัดเจน โดยเฉพาะการคงไว้ของการแต่งกายของผู้หญิงมลายูในชุดเกอบายา (*kebaya*) หรือชุดกูรง (*kurong*)

สำหรับวิธีการเผยแพร่การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงก่อนการได้รับเอกราชเป็นความพยายามที่จะปฏิรูปทางด้านศาสนาอิสลามด้วยวิธีการใช้สื่อสิ่งพิมพ์ และการเรียนการสอนในมัธยมศึกษาเป็นเครื่องมือในการเผยแพร่ ซึ่งแตกต่างจากการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียหลังได้รับเอกราชที่เลือกใช้การดาวะห์ในการเผยแพร่ความรู้ของศาสนาอิสลามร่วมกับการใช้สื่อสิ่งพิมพ์ทางศาสนา อันเนื่องมาจากขบวนการดาวะห์มีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการให้ชาวมลายู และพลเมืองเชื้อชาติอื่นมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนาอิสลามมากขึ้น และด้วยสถานการณ์

การประกาศภาวะฉุกเฉินใน ค.ศ. 1948 และ ค.ศ. 1969 ทางรัฐบาลไม่อนุญาตให้มีการชุมนุม การเคลื่อนไหวด้วยวิธีการด่าว่าหึงเป็นหนทางที่เหมาะสมต่อการเผยแพร่ศาสนาอิสลามในช่วงเวลานั้น

ผลของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราช ส่งผลให้ชาวมลายูมีความกระตือรือร้นในการถกเถียงกันทางการเมือง และการถกเถียงประเด็นเรื่องเชื้อชาติที่ดำเนินไปพร้อมกับการวิพากษ์วิจารณ์ถึงการตกเป็นดินแดนภายใต้อาณานิคม และการตกอยู่ภายใต้กระแสวัฒนธรรมตะวันตกที่ขัดกับศาสนาอิสลาม สังคมชาวมลายูมีความเคร่งครัดในหลักการของศาสนาอิสลามมากขึ้นโดยเฉพาะการนำศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของชาวมลายู แทนการแยกศาสนาออกไปจากวิถีชีวิตอย่างของตะวันตก อย่างไรก็ตามผลของการปฏิรูปจากการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งช่วงก่อนและหลังการได้รับเอกราชไม่ได้มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงในประเด็นใหญ่ๆมากนัก ซึ่งทั้งระบอบการปกครอง การเมือง เศรษฐกิจ รัฐบาลอาณานิคม หรือ ชนชั้นนำมลายูในยุคอาณานิคม และรัฐบาลของมาเลเซียไม่มีการนำศาสนาอิสลามมาเป็นส่วนสำคัญต่อการบริหารจัดการภายในรัฐ

กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังการได้รับเอกราชเป็นความต่อเนื่องกัน ซึ่งมีรูปแบบ (Pattern) ของการก่อตัว แนวคิดและอุดมการณ์ที่คล้ายคลึงกัน โดยกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังได้รับเอกราชมีลักษณะความเข้มข้นเป็นระลอก กล่าวคือ กระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงก่อนได้รับเอกราชปรากฏขึ้นในช่วงต้นทศวรรษที่ 1900 เป็นระลอกแรก และช่วงทศวรรษที่ 1920 ถึง ทศวรรษที่ 1930 เป็นระลอกที่สอง หลังจากนั้นกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามเริ่มแผ่วลง จนกระทั่งช่วงการเข้ายึดครองของญี่ปุ่นกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามช่วงก่อนการได้รับเอกราชได้ผันแปรเป็นกลุ่มชาตินิยมที่ยึดอุดมการณ์ของศาสนาอิสลามที่ชัดเจนขึ้น แต่แนวคิดจากการฟื้นฟูศาสนาอิสลามของกาอุม มุตายังคงมีอยู่ เช่น แนวคิดเรื่องแพน-มลายา เป็นต้น ส่วนกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามช่วงหลังการได้รับเอกราชระลอกแรกมีมาตั้งแต่ช่วงการสร้างชาติมาเลเซีย แต่มีความชัดเจนมากขึ้นในช่วงหลังเหตุการณ์จลาจล ค.ศ. 1969 เรื่อยมา จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์ปฏิวัติอิหร่านใน ค.ศ. 1979 ซึ่งถือเป็นกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามระลอกที่สองในช่วงหลังเอกราชของมาเลเซีย ซึ่งมีลักษณะเป็นอาหรับนิยมมากขึ้น

อย่างไรก็ตาม เมื่อเปรียบเทียบความต่อเนื่องของของกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามทั้งก่อนและหลังได้รับเอกราชพบว่า การเคลื่อนไหวของกาอุม มุตาเป็นเพียงเสียงส่วนน้อย แต่มีความพยายามที่จะลดสถานะของชนชั้นนามลาญ ส่งผลให้ข้อเรียกร้องของกาอุม มุตาขาดการสนับสนุนจากชาวมลาญ และไม่สามารถขยายพื้นที่สู่รัฐมลาญอื่นๆ ได้มากนัก การเคลื่อนไหวส่วนใหญ่จึงอยู่บริเวณสเตรตส์ เซตเติลเมนท์เท่านั้น นอกจากนี้พบว่า การแบ่งชาวมลาญว่าเป็นกาอุม มุตา หรือกาอุม ตูวา มีความซับซ้อน เนื่องจากในความเป็นจริง กาอุม มุตาและกาอุม ตูวา มีความร่วมมือกันในบางกรณี เช่น ในกรณีของการก่อตั้งมัตราซะห์ เป็นต้น ส่วนกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามช่วงหลังเอกราชของขบวนการดาวะห์ได้รับความนิยมนจากชาวมลาญอย่างมาก เนื่องจากการเคลื่อนไหวของขบวนการดาวะห์เป็นปฏิบัติการตอบโต้กับพลเมืองมาเลเซียเชื้อชาติอื่น ด้วยการสร้างความแตกต่างของอัตลักษณ์มลาญ และการทำให้ศาสนาอิสลามกลายเป็นอัตลักษณ์เด่น ถึงแม้ว่ากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในช่วงหลังการได้รับเอกราชประสบความสำเร็จมากกว่าช่วงก่อนการได้รับเอกราช แต่ท้ายที่สุดแล้วการพัฒนากระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามไม่สามารถเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมืองของมาเลเซียได้เหมือนในประเทศมุสลิมอื่นๆ เนื่องมาจากรัฐบาลต้องคำนึงถึงลักษณะพหุสังคมเป็นพิเศษ ถึงแม้รัฐบาลจะให้ความสำคัญกับชาวมลาญเป็นอันดับแรกก็ตาม

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

คณะนักเขียนมุสลิมไทย. อิหม่ามโคหมัยนี้กับการปฏิวัติอิสลามในอิหร่าน ม.ป.ท.: ม.ป. พ. ม.ป.ป.
โครงการตะวันออกกลางศึกษา. การปะทะกันระหว่างตะวันตกกับอิสลาม: จะกลมกลืนกันอย่างไร.

กรุงเทพฯ: โครงการตะวันออกกลางศึกษา, 2551.

จรัญ มะลูลีม. มุมมุสลิม: การเมืองอิสลามในโลกมุสลิม. มติชนสุดสัปดาห์. (9-15 มกราคม 2552):
20.

ฉลอง สุนทรวาณิชย์. การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หลัง
การเข้ามาของระบอบอาณานิคม. ใน ข้อถกเถียงเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงเป็น
สมัยใหม่ของไทย. กรุงเทพฯ: โครงการ Global Competence Project, 2541.

ชัยโชค จุลศิริวงศ์. การเมืองการปกครองของมาเลเซีย. ใน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : การเมืองการ
ปกครองหลังสิ้นสุดสงครามเย็น. สีดา สอนศรี บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และกาญจน์ ละอองศรี. บรรณาธิการ. โลกของอิสลามและมุสลิม : ในสยาม
ประเทศไทย-อุษาคเนย์-เอเชียตะวันออกเฉียงใต้. กรุงเทพฯ: มุลินนิธิโดยต้าประเทศไทย:
มุลินนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2552.

ซอลีฮะห์ หะยีสะมะแอ และคนอื่นๆ. การจัดการการเรียนการสอนแบบบูรณาการโดยใช้
กระบวนการอิสลามานวัตรในโรงเรียนมัธยมศึกษาของประเทศมาเลเซีย: รายงานวิจัย
ฉบับสมบูรณ์.ยะลา: มหาวิทยาลัยอัลอิสลามยะลา, 2552.

บรรจง บินกาซัน. ขบวนการฟื้นฟูอิสลาม. กรุงเทพฯ: ชมรมหนังสือทางนำ, 2524.

บุษกร กาญจนจारी. เปลวไฟเลื้อยมาลายานาค: รวมบทคัดสรรประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้.
กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2544.

นิกอับดุลอาซิส บิน ฮายีนิกหะสัน. วิวัฒนาการของปวงปราชญ์กัณฑ์ต้น: การก่อตัวและการพัฒนาแนวคิดอิสลามในรัฐกัณฑ์ต้น ค.ศ.1900-1940. แปลโดย อับดุลเลาะ ดีอราโอะ สงขลา: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2542.

พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสากล อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2552.

พวงทิพย์ เกียรติสกุล. กองทัพญี่ปุ่นกับทางรถไฟสายใต้ของไทย สมัยสงครามมหาเอเซียบูรพา ระหว่าง พ.ศ. 2484-2488. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ดุฎิบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

เพ็ญศรี กาญจนินัย. ประวัติศาสตร์ทั่วไปของเอเซียตะวันออกเฉียงใต้. กรุงเทพฯ : ภาควิชาภูมิศาสตร์ และประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2523.

ไพโรจน์ โพธิ์ไทร. ภูมิหลังของมาเลเซียและดินแดนใกล้เคียง. กรุงเทพฯ: ยูเนียนการพิมพ์, 2518.

ไพลดดา ชัยศร. ผลกระทบของระบบการปกครองของอังกฤษต่อความคิดทางการเมืองของชาวมาเลเซียในรัฐมลายูที่เป็นสหพันธ์ ค.ศ.1896-1941. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหาร, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

ทาร์ลิ่ง, นิโคลาส (บรรณาธิการ). ประวัติศาสตร์เอเซียตะวันออกเฉียงใต้ฉบับเคมบริดจ์ เล่มสาม. แปลโดย มัทนา เกษกมล และมัทนี เกษกมล. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2552.

ทาร์ลิ่ง, นิโคลาส (บรรณาธิการ). ประวัติศาสตร์เอเซียตะวันออกเฉียงใต้ฉบับเคมบริดจ์ เล่มสี่. แปลโดย มัทนา เกษกมล และมัทนี เกษกมล. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2552.

เทิร์นบูลล์, ซี แมรี. ประวัติศาสตร์มาเลเซีย สิงคโปร์ และบรูไน. แปลโดย ทองสุก เกตุโรจน์.

กรุงเทพฯ: ศูนย์พัฒนาหนังสือ กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, 2540.

มูรตะฎอ มุฎาอะฮารี. ขบวนการอิสลามกับการปฏิรูปสังคม. แปลโดย บรรจง บินกาซัน. กรุงเทพฯ:

สหพัฒนาการพิมพ์, 2544.

วงกต วงศ์อภัย. โลกและวิกฤตการณ์น้ำมันในอดีต. มติชนสุดสัปดาห์. (16 กรกฎาคม 2547): 30-

33.

สารานุกรมอิสลาม. กรุงเทพฯ: เสียมการพิมพ์, 2513.

ออสบอร์น, มิลตัน. เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สังเขปประวัติศาสตร์. แปลโดย มันทนา เกษกมล

และคณะ. เชียงใหม่: ตรีศวิน, 2554

อันดาया, บาร์บารา วัดสัน และ อันดาया, ลีโอนาร์ด วาย. ประวัติศาสตร์มาเลเซีย. แปลโดย

พรณี ฉัตรพลรักษ์. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2549.

อัลเบิร์ต ฮูวานี. ประวัติศาสตร์ของชนชาติอาหรับ. แปลโดย จรัญ มะลูลีม. กรุงเทพฯ: โครงการ

ตำราและสิ่งพิมพ์ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2550.

อิมรอน มะลูลีม. ศาสนาอิสลามเบื้องต้น. กรุงเทพฯ : โครงการตำราภาควิชาปรัชญาและศาสนา

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2524.

อุกฤษฏ์ ปัทมานันท์ และ ชปา จิตต์ประทุม. บรรณานุกรม. วิกฤตการณ์มาเลเซีย: เศรษฐกิจ

การเมือง-วัฒนธรรม. กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542.

เอน. เจ. ไรอัน. การสร้างชาติมาเลเซียและสิงคโปร์. แปลโดย: ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุข

กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2526.

ฮอลล์, ดี จี อี. ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : สุวรรณภูมิ-อุษาคเนย์ภาคพิศดาร.

พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์

และมนุษยศาสตร์, 2549.

ภาษาอังกฤษ

- Andaya, Barbara Watson. A history of Malaysia. Hampshire: Palgrave, 2001.
- Abdullah, Firdaus. Radical Malays Politics: its Origins and Early Development. Malaysia: Pelanduk Publications, 1985.
- Abdullah, Taufik and Sharon Siddique. Islam and Society in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1988.
- Alatas, Syed Farid. Ideology and Utopia in the thought of Syed Shaykh Al-Hady. in Working Papers No.172. Singapore: National University of Singapore, Dept. of Sociology, 2005.
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin and Hussin Dayang Istiaisyah. Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution of Madrassahs in Singapore. Journal of Muslim Minority Affairs. 25, 2 (August 2005): 249-260.
- Allen, G. C. Western Enterprise in Indonesia and Malaya: A Study in Economic Development. London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.
- Arkib Negara. Memo from B. N. Sel. d. 9.11.37 in Pahang Confidential. Copied from F.S.Conf. 245/37.
- Arkib Negara. Pahang Confidential. Copied from F.S. Conf. 245/37.
- Bakar, Mohamad Abu. Islamic Revivalism and Political Process in Malaysia. Asian Survey 21, 10 (Oct., 1981): 1040-1059.
- Banks, David J. Malay Kinship. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1983.
- Barracough, Simon. Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia. Asian Survey 23, 8 (Aug., 1983): 958-975.
- Bastin, John and Hary J. Bende. A history of Modern Southeast Asia: Colonialism, Nationalism, and Decolonization. New Jersey: Prentice Hall, 1968.

- Benda, Herry Jindrick and John A. Larkin, The World of Southeast Asia: Selected Historical Readings. New York: Harper & Row, 1967.
- Emmanuel, Mark. Viewpapers: The Malay press of the 1930s, Journal of Southeast Asian Studies, 41, 1 (2010): 1-20.
- Felix, Gagliano. Communal Violence in Malaya 1969: the Political Aftermath. Athen: Ohio University Press, 1970.
- Fiah, Ahmad Faisal Mohd. Role of Al-Imam in Malay Transformation until 1941. International Conference on Social Science and Humanity. 5 (2011): 408-412.
- Juhari, Amat. The Origin and The Spread of The Jawi Script. Paper presented at Sub-regional Symposium on the Incorporation of the Languages of Asian Muslim Peoples. into the Standardized Quranic Script Project (SQSP), Kuala Lumpur, 5-7 November 2008, p.1-14.
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. Islam in Malaysia. The Advanced Seminar on Southeast Asian Studies: Islam in Malaysia, Penang: University Sains Malaysia, 6- 10 August 2007.
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. "Patterns of State Interaction with Islamic Movement in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence," Southeast Asian Studies, 44, 4 (March 2007): 444-465.
- Hamzah, Abu Bakar. Al-Imam: its Role in Malay Society 1906-1908, Canterbury: University of Kent at, 1981.
- Hamzah, Abu Bakar. The Political Aspect of The Muslim Fundamentalist Movement in Malaysia During 1906-1908. Malaysia: Pustaka Zakry Abadi, 1983.
- Hooker, M.B. (ed.) Islam in South-east Asia. Netherlands: Leiden-E.J.Brill, 1983.
- Hooker, Virginia Matheson. Malay and Islam in Contemporary Malaysia, in Contesting Maleness: Malay Identity across Borders. Timothy P. Barnard, ed. Singapore: Singapore University Press, 2004.

- Houben, Vincent J. H. Southeast Asia and Islam. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Islam: Enduring Myths and Changing Realities. 588, (Jul., 2003): 149-170.
- Kheng, Cheah Boon. The Japanese Occupation of Malaya, 1941-45: Ibrahim Yaacob and the Struggle for Indonesia Raya. Indonesia. 28, (October, 1979): 84-120.
- Kratoska, Paul H. The Japanese Occupation of Malaya: a Social and Economic History. Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press, 1997.
- Manuty, Muhammad Nor. Angkatan Bliia Islam Malaysia 1971-1996. Kuala Lumpur: ABIM, 1996.
- Means, Gordon P. Malaysian Politics. London: University of London Press, 1970.
- Milner, Anthony. The Invention of Politics in Colonial Malaya, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Mutalib, Hussin. Islam in Malaysia: from Revivalism to Islamic State? Singapore: Singapore Press, 1993.
- Nagata, Judith. Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia. Pacific Affairs. 53, 3 (autumn, 1980): 405-439.
- Purcell, Victor. The Chinese in Malaya. London: Oxford University Press, 1967.
- Roff, William R. Studies on Islam and Society in Southeast Asia. Singapore: National University of Singapore, 2009.
- Roff, William R. The Origins of Malay Nationalism. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967.
- Roff, William R. "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors," Journal of Islamic Studies 9:2 (1998): 210-228.
- Roff, William R. Kaum Muda—Kaum Tua: Innovation and Reaction Amongst the Malays, 1900–1941. in Papers on Malayan History, ed., K.G. Tregonning. Singapore: Journal of Southeast Asian History, 1962.
- Roff, William R. Kaum Muda- Kaum Tua: Innovation and Reaction amongst the Malays, 1900-1941. in Readings on Islam in Southeast Asia. Ahmad Ibrahim (ed.).

- Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Roff, William R. Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s. Indonesia. 9, (1970): 73-87.
- Ryan, N. J. A History of Malaysia and Singapore. Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 1976.
- Ryan, N. J. The Making of Modern Malaya: a History from Earliest Times to Independence, 2nd ed. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965.
- Osborne, Milton E. Southeast Asia: An Introductory History, Sydney: George Allen & Unwin, 1988.
- Sulong, Wan Suhana Wan. Saudara (1928-1941): Continuity and Change in the Malay Society. Intellectual Discourse. 14, 2 (2006): 179-202
- Sejarah Melayu: Malay annals. Translated by C. C. Brown. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970.
- Winstedt, Richard Olof. The Malay Magician: Being Shaman, Saiva and Sufi. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Winstedt, Richard O. Malaya and Its History. London: Hutchinson University Library, 1962.
- Winstedt, Richard O. The Malays: A Cultural History. Singapore: Graham Brash, 1981.
- Yousif, Ahmad F. Islamic Revivalism in Malaysia: an Islamic Response to Non-Muslim Concerns. American Journal of Islamic Social Sciences, 2, 4 (Fall 2004): 32-56.
- Zeidan, David. The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle. Middle East Review of International Affairs, 5, 4 (December 2001): 26-53.

ภาษามลายู

- Al-Arqam. (July, 1969): 1.
- Al-Arqam (July 1979): 1-4.
- Al-Arqam. (January, 1981): 6.

- Al-Imam. Al-Imam. I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 4-8.
- Al-Imam. III, v (27 Oktober 1908 = Syawal 1326): 197.
- Al-Imam. II, vii (4 April 1908 = Rabiulakhir 1326): 264-265.
- Al-Imam. II, ii (5 Januari 1907 = Zulhijjah 1325): 209.
- Al-Imam, Jil.II, ix, (5 Mac 1907 = Safar 1325)
- Al-Imam. II, ix (5 Mac 1908 = Safar 1326): 299.
- Al-Imam, III, iv (27 September 1908 = Ramadan 1326)
- Endot, Ideris. Tasawwur Dakwah Islamiah di Malysia: Satu Tinjauan Awalan. Malaysia: Al-Rahmaniah, 1988.
- Fajar sadiq. Al-Arqam, (December, 1980): 2.
- Halim el- Muhammady, Abdul. Dinamika Dakwah, Budaya Ilmu. Kuala Lumpur: Petaling Jaya, 1992.
- Harapan Al-Imam. Al-Imam. II, iii (9 September 1907 = Ramadan 1325): 101-104.
- Jawab Soal al-Syeikh Tarikat. Al-Imam. II, ix (5 Mac 1908 = Safar al- Akhir 1326): 271-279.
- Madrasah al-Iqbal di singapura: daripada Mukatib Batu Baduan. Al-Imam. II, xii (1 Jun 1908 = Jamadil Awal 1326): 372-375.
- Madrasah Al-Akbal atau Al-Almadrasah. III, vi (November 1908 = Zulkaedah 1325): 227-229.
- Maksudnya: Dan berilah pelajaran kerana perajaran itu ada manfaat untuk orang Mukmin. Al-Imam. I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 14-16.
- Nurmala Idris, Al-Arqam (January 1981): 3.
- Othman, Mohd Aris Haji. Identiti Etnik Melayu. Malaysia: Petaling Jaya, 1985.
- Pelajaran dan Berikatannya dengan Syariat yang Maha Suci. Al-Imam. II, iii (9 September 1907 = Ramadan 1325): 84-89.
- Pendahuluan. Al-Imam. I, i (23 Julai 1906 = Jamadilakhir 1324): 1-3.
- Persoalan Umum Agama Islam. Al-Imam. II, x, (3 April 1908 = Rabiulawal 1326): 303-309.
- Quran-Surah Fussilat-xli: 33. Al-Imam. II, x (3 April 1908 = Rabiulawal 1326): 328.

- Raja atau Kerajaan. Al-Imam. I, iii (19 September 1906 = Syaaban 1324): 76-78.
- Soal daripada Tanah Melayu Jajahan Siam. Al-Imam. II, vii (4 Februari 1908 = Muharam 1326): 254-260.
- Sapidin, Abdul Muin. ABIM Bukan Badan Anti Kerajaan: Ahmad Azam Abdul Rahman. Ruangan Tinjauan, I (Ogos 2004): 1-3.
- Seruan Azhar, II, 13 (October 1926): 254.
- Seruan Azhar, II, 16 (January 1927): 302.
- Seruan Azhar, III, 25 (October 1927): 402.
- Thend kini ke Areah Islam Dakwah. 1 (Mac 1977): 30-33.
- Ustaz Muuhtar Ibnu Yakkub. Al-Arqam (January 1981): 7.
- Zin, Ab. Aziz Mohd. Pengantar Dakwah Islamiah. Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 1997.

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นางสาวภัทรมน กาเหיים เกิดเมื่อวันที่ 29 เมษายน พ.ศ. 2528 ที่จังหวัดสงขลา สำเร็จการศึกษาปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาภูมิภาควิชาศิลปะศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ในปีการศึกษา 2550 และได้เข้าศึกษาต่อในระดับปริญญาโท สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ที่ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ในปีการศึกษา 2551