



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการแปลและจัดพิมพ์หนังสือเรื่อง

Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on a Plural Peninsula

ผู้รับผิดชอบโครงการ

จิรวรรณ แสงทอง

หน่วยวิจัยภูมิภาคศึกษา

สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

พฤษภาคม 2559

ใต้ไทยเหนือมลายู: ปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์บนคาบสมุทรแห่งความหลากหลาย
Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on a Plural Peninsula

ไมเคิล เจ. มอนเตซาโน และแพทริก โจรี
บรรณาธิการ

ทวีศักดิ์ เผือกสม และจิรวัฒน์ แสงทอง
บรรณาธิการฉบับภาษาไทย

คณะผู้แปล

สไตส์ ชันติวรพงศ์	เนาวนิจ สิริผาติวิรัตน์
ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์	จิรพล เกตุจุมพล
ปรีดา ลัคนาวิเชียร	ธนภาพ เดชพาวุฒิกุล
อำนวยการวิชัย ธิติบดินทร์	ชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม
จิรวัฒน์ แสงทอง	

แต่ เกรก เรย์โนลด์ส
ด้วยความเคารพ ชื่นชม และขอบคุณ

สารบัญ

บทนำ	1-20
ไมเคิล เจ. มอนเตซาโน และแพทริก โจรี	
ภาคที่หนึ่ง จาริตประวัติศาสตร์นิพนธ์อันหลากหลาย	
1. คาบสมุทรแห่งความหลากหลาย แอนโทนี รีด	22-33
2. มิติมุมมองทางประวัติศาสตร์ของอัตลักษณ์ท้องถิ่นในคาบสมุทรตอนบน ซูลีพร วิรุณหะ	34-59
3. ณ ที่ซึ่งแสงเทียนสลับเลื่อน: ประวัติศาสตร์นิพนธ์ปัตตานีในสถานการณ์สู้รบ ทวิศักดิ์ เผือกสม	60-77
ภาคที่สอง คาบสมุทรในยุคสมัยแห่งรัฐชาติ	
4. กำเนิดมายาคติว่าด้วยการ “แบ่งแยกดินแดน” ของมลายูมุสลิมในภาคใต้ของไทย ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ	79-105
5. การเลือกตั้งและบูรณาการทางการเมืองในภาคใต้ของประเทศไทย เจมส์ โอเกีย	106-133
6. อัตลักษณ์ของชาติ ชาวซัม-ซัมในจังหวัดสตูล และชาวมลายูมุสลิม กอบเกียรติ สุวรรณทัต-เพียร	134-149
7. การเดินทางทางไกลสู่สันติภาพของพรรคคอมมิวนิสต์มลายาในภาคใต้ของไทย คาร์ล แฮค	150-171
ภาคที่สาม ชาวจีนแห่งคาบสมุทรในบทบาทผู้กระทำ ลูกผสม และตัวกลาง	
8. ห้าตระกูลใหญ่แห่งปิ่นกับสยามภาคใต้ในช่วงศตวรรษที่ 19 หว่าง ยี่ ดวน	173-185
9. ปฏิสัมพันธ์ของชาวจีน-มลายู-ไทย และการสร้างชาติพันธุ์ ชาวจีนเปอรานากันในรัฐกลันตัน เตียว กิก เชียง	186-201
10.ทุน รัฐ และสังคม ในประวัติศาสตร์ของสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง ไมเคิล เจ. มอนเตซาโน	202-250

ภาคที่สี่ พหุนิยมทางศาสนาและชาตินิยมชาติพันธุ์สัประยุทธ์

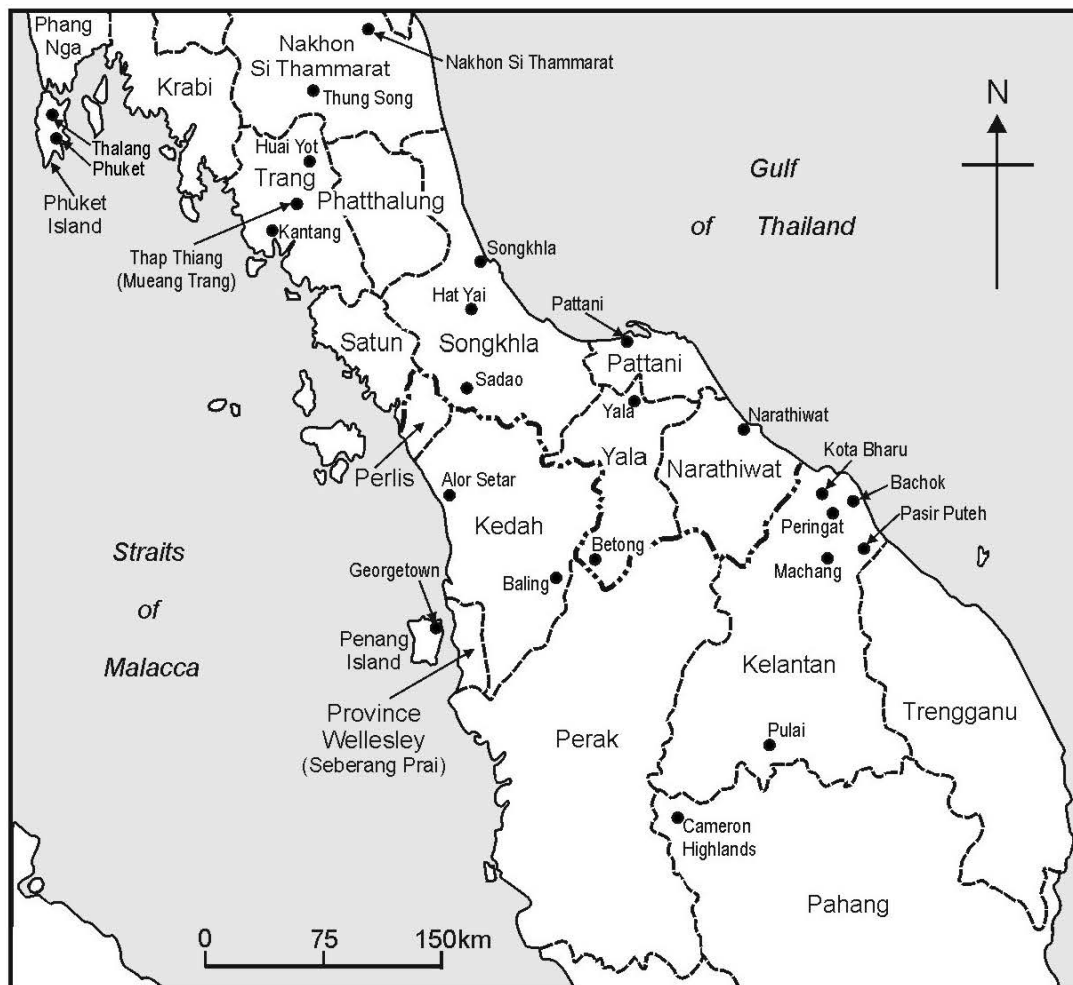
11. การจาริกแสวงบุญ กับการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ บนคาบสมุทรแห่งความหลากหลาย อเล็กซานเดอร์ ฮอร์สต์มันน์	252-267
12. ปัตตานีในรูปหล่อหลวงพ่อดาว แพทริก โจรี	268-288
13. เรื่องเล่ากล่าวขาน กับการกระจายความเชื่อทางศาสนาของชาวไทยในกลันตัน เออร์วิง ชาน จอห์นสัน	289-307
บทส่งท้าย สายใยแห่งภราดรภาพ: บนสายรากวัฒนธรรมไทยที่กษัตริย์กับมลายูตอนบน สุริวงค์ พงศ์ไพบุลย์	308-313



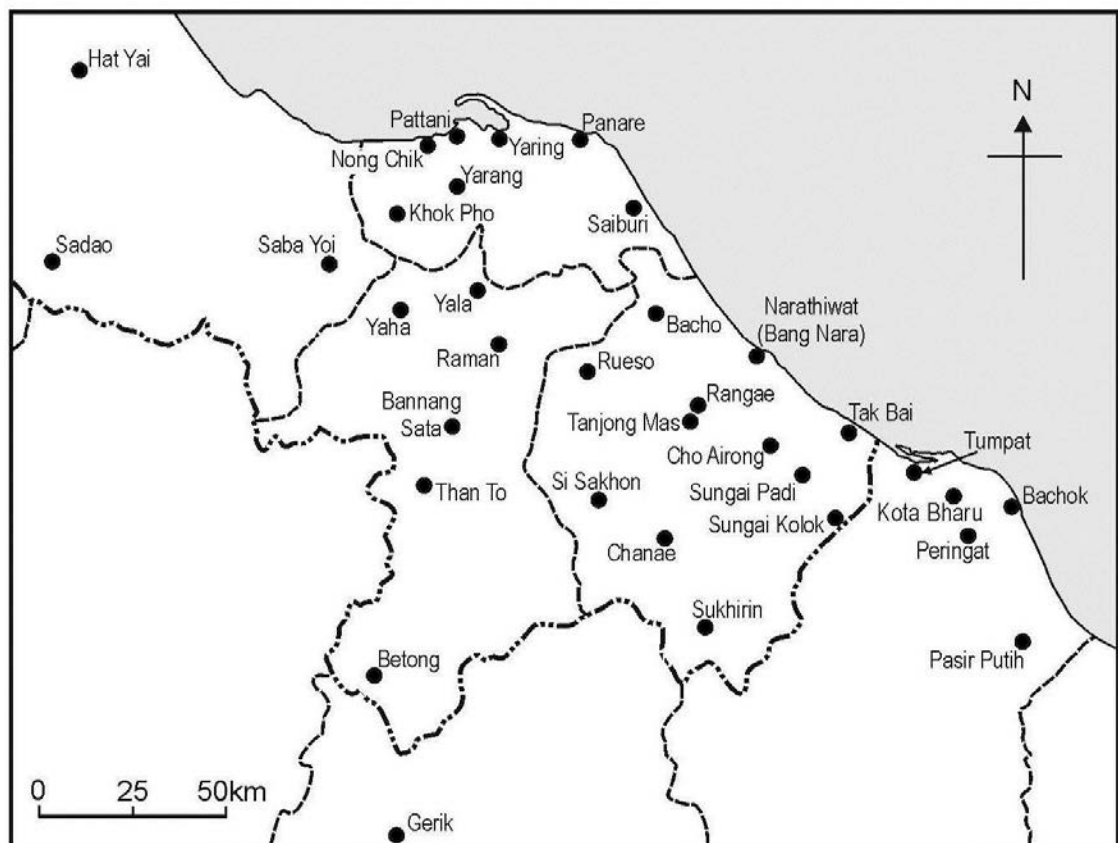
คาบสมุทรแห่งความหลากหลายในบริบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้



ตั้งแต่กรุงเทพฯ ถึงสิงคโปร์



คาบสมุทรแห่งความหลากหลาย ตั้งแต่ นครศรีธรรมราช ถึง ปาหัง



ปัตตานีและดินแดนข้างเคียง

บทนำ

ไมเคิล เจ. มอนเตซาโน และแพทริก โจรี

แปลโดย จีรวัฒน์ แสงทอง

หากว่าภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คือพื้นที่แห่งการบรรจบกันของศาสนา วัฒนธรรม และอารยธรรมของโลก เช่นนั้นแล้ว หนึ่งในจุดแห่งการสัมผัสอย่างเข้มข้นของสิ่งเหล่านี้ก็ต้องเป็นบริเวณคาบสมุทรซึ่งทอดยาวอยู่ทางด้านตะวันออกของช่องแคบมะละกา บริเวณดังกล่าวนี้คือรอยต่อของโลกท้องน้ำและภาคพื้นทวีปแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คือที่ซึ่ง “โลกมลายู” บรรจบกับโลกแห่งวัฒนธรรมไทย ศาสนาอิสลามบรรจบกับพุทธศาสนาเถรวาท และคือพื้นที่ซึ่งนับแต่ยุคโบราณ เป็นดินแดนที่มีพลวัตทางเศรษฐกิจสูงที่สุดแห่งหนึ่งของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พื้นที่นี้อันรู้จักกันยาวนานกว่าศตวรรษที่ผ่านมาในนาม “คาบสมุทรมลายู” เจตนาจะเรียกขานเสียใหม่ในที่นี้ว่า “คาบสมุทรแห่งความหลากหลาย” ด้วยความตระหนักในลักษณะอันเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมของดินแดนดังกล่าวนี้ นับตั้งแต่ช่วงเวลาแรกที่มีการบันทึกถึง จวบจนกระทั่งปัจจุบัน

หนังสือเล่มนี้ได้พยายามที่จะรวบรวมปมประวัติศาสตร์หลากหลายเกี่ยวกับอาณาบริเวณนี้ ในช่วงเวลาซึ่งพลังทางเศรษฐกิจทั้งระดับชาติและระดับสากลปรากฏเป็นหนึ่งเดียวกัน และดูเหมือนว่ากำลังตรงเข้าทำลายพรมแดนสมมติของชาติ พร้อมๆ กับที่มีความพยายามอย่างเข้มข้นของขบวนการ “แบ่งแยกดินแดน” ที่จะสถาปนาพรมแดนใหม่ หนังสือยังได้พยายามตรวจสอบประเด็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในช่วงเวลาซึ่งอัตลักษณ์ในลักษณะลูกผสมกำลังท้าทายแนวคิดอัตลักษณ์ที่ว่าติดตัวมาแต่ฐานราก ทั้งพิจารณาประเด็นศาสนา ณ ช่วงเวลาซึ่งกระบวนการก้าวสู่ภาวะสมัยใหม่ได้กลายเป็นพลังให้กับทั้งกระบวนการถอดถอนศาสนาออกจากการเมืองและการหวนคืนสู่รากเหง้าของศาสนา รวมถึงการสำรวจบทบาททางประวัติศาสตร์ของพลังทางเศรษฐกิจ ซึ่งเป็นพลังขับเคลื่อนที่สำคัญต่อความเปลี่ยนแปลงในภูมิภาคดังกล่าวนี้ ในฐานที่ได้นำบรรดาผู้คนอันหลากหลายของพื้นที่ดังกล่าวมาสู่การปฏิสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดมากขึ้นในปัจจุบัน หลังจากช่วงเวลาหลายทศวรรษแห่งการแยกขาดออกจากกันทางการเมือง

การเรียกขานพื้นที่ดังกล่าวในชื่อ “คาบสมุทรมลายู” (Malay Peninsula) ดูเหมือนว่าจะเป็นที่ยึดเหนี่ยวกันมายาวนานหลายชั่วอายุคน อย่างไรก็ตาม การสร้างคำนิยามต่อสิ่งที่เรียกว่า “มลายู” นั้นเป็นสิ่งยากเย็นเรื่อยมาในวงวิชาการตั้งแต่ยุคอาณานิคม (มีพักต้องเอ๋ยถึงในด้านการปกครอง) ความยากเย็นกำกวมดังกล่าวนั้นคล้ายจะลดลงเมื่อเกิดการสถาปนารัฐชาติที่มีขอบเขตแน่นอน และมีการจำแนกเชื้อชาติอย่างตายตัวมากขึ้น เช่นในกรณีของมาเลเซียและสิงคโปร์¹ ขณะเดียวกัน กระบวนการทำให้อัตลักษณ์มลายูมีลักษณะอันเป็นการเมืองซึ่งเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการสถาปนาประเทศมาเลเซีย โดยการกำหนดคำนิยามต่อการเป็นคนมลายูในรัฐธรรมนูญของประเทศดังกล่าว และโดยเฉพาะผลอันติดตามมาจากการประกาศใช้นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy) นับจากปี 1971 อันรวมถึงการกำหนดมโนทัศน์ต่อ “ภูมิบุตร” ทั้งในทางกฎหมายและการบริหาร สิ่งเหล่านี้ยิ่งส่งผลให้นิยามต่อสิ่งที่เรียกว่า “มลายู” นั้นมีความจำกัดและตายตัว

1 ดูตัวอย่างใน Joel S. Kahn, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World* (Singapore: NUS Press, 2006).

ชื่อของหนังสือ และชื่อรองซึ่งนำมาจากบทความของแอนโทนี รีด ได้สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของหนังสือเล่มนี้กับกระแสใหม่ทางวิชาการที่พยายามตั้งคำถามต่อความคลุมเครือในโนทัศน์ “ความเป็นมลายู” ในหนังสือรวมบทความเล่มสำคัญซึ่งทีโมธี บาร์นาร์ด (Timothy Barnard) เป็นบรรณาธิการ เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงความสนใจทางวิชาการที่เพิ่มสูงขึ้นต่อประเด็นอัตลักษณ์มลายูทั้งในความหมายอย่างกว้างและจำเพาะเจาะจงที่สุด² แต่ที่กลายเป็นความย้อนแย้งก็คือ การพินิจพิเคราะห์ต่อความเป็นมลายูในเชิงวิพากษ์ดังกล่าวนี้เกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันกับที่เริ่มมีการให้ความสนใจต่อกรณีจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย แต่กลับดูเหมือนว่าบรรดานักวิชาการที่ศึกษาเกี่ยวกับกรณีภาคใต้ของไทยยังคงพากันเน้นย้ำอัตลักษณ์มลายูปาตานีโดยปราศจากการวิพากษ์ใดๆ ทั้งสิ้น³ เพราะฉะนั้น ส่วนหนึ่งของหนังสือเล่มนี้จึงถือเป็นการต่อยอดประเด็นซึ่งหนังสือที่บาร์นาร์ดเป็นบรรณาธิการเคยตั้งคำถาม นั่นคือการทบทวนศึกษาอย่างน่าประทับใจต่อประเด็นทางวิชาการที่เรียกว่า “มลายูศึกษา” กระนั้นก็ดี ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา วงวิชาการดังกล่าวยังไม่ค่อยให้ความสำคัญกับความเป็นมลายูในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยสักเท่าใด การที่นักวิชาการที่ศึกษากรณีชายแดนภาคใต้ของไทยในปัจจุบันได้ทำการเน้นย้ำอย่างมากต่ออัตลักษณ์มลายูปาตานีนั้น จุดใหญ่ใจความอาจจะถือได้ว่าเป็นปฏิกิริยาต่อความไม่เต็มใจของรัฐไทยที่จะเรียกขานผู้คนในจังหวัดชายแดนภาคใต้ว่าคือชาวมลายูเสียเป็นสำคัญ⁴

การยึดมั่นต่ออัตลักษณ์ในแบบว่าติดตัวมาแต่ฐานรากนั้น พิสูจน์ให้เห็นว่าเป็นปัญหาในกรณีของคนไทยไม่น้อยไปกว่ากรณีของคนมลายู นับจากช่วงปลายทศวรรษ 1980 กระแสวงวิชาการเกี่ยวกับประเทศไทยได้พยายามทำลายแนวคิดอัตลักษณ์ความเป็นไทยแบบตายตัว โดยการเปิดเผยให้เห็นว่าแนวคิดดังกล่าวเป็นสิ่งที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาอย่างไร⁵ ผู้ซึ่งสนใจปัญหาภาคใต้จักต้องคำนึงถึงประเด็นทางวิชาการนี้เมื่อพิจารณาการอ้างอิงกันบ่อยครั้งถึงความพยายามของรัฐไทยที่จะทำให้บางส่วนของคาบสมุทรซึ่งตกอยู่ภายใต้อำนาจของกรุงเทพฯ ต้องกลายเป็นไทย กรณีภาคใต้ตอนล่างของไทยนั้นแสดงให้เห็นถึง (โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาถึงวงจรความรุนแรงที่วนเวียนเกิดขึ้นอยู่บ่อยครั้ง) ความต่างออกไปจากประสบการณ์ในกรณีอื่นๆ ของชาติไทย การพิจารณาถึงความแตกต่างอย่างยิ่งกับพื้นที่อื่น รวมถึงการสืบค้นหาความสำคัญของความแตกต่างเหล่านั้น คือ เป้าหมายหนึ่งของหนังสือเล่มนี้

2 Timothy P. Barnard, ed., *Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries* (Singapore: Singapore University Press, 2004). หนังสือเล่มนี้ก็เช่นกันที่ได้รับแรงบันดาลใจจากบทความชิ้นหนึ่งของแอนโทนี รีด คือ “Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities,” ซึ่งตีพิมพ์ในวารสาร *Journal of Southeast Asian Studies* [22, 3 (2001): 295–313] บทความชิ้นนี้ ได้นำมาตีพิมพ์ซ้ำใน *Contesting Malayness* (pp. 1-24)

3 Anthony Milner, “Afterword: A History of Malay Ethnicity,” in *Contesting Malayness*, ed. Barnard, p. 249. ได้ชี้พร้อมเปิดเผยให้เห็นว่า คำว่า “มลายู” ปรากฏเพียงแค่ครั้งเดียวใน *ฮิกายัตปาตานี* ซึ่งเป็นเอกสารช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 และโดยที่เป็นการกล่าวถึงยะโฮร์เป็นหลัก

4 Patrick Jory, “From ‘Melayu Patani’ to ‘Muslim’: The Specter of Ethnic Identity in Southern Thailand,” *ศิลปศาสตร์สาส์น* [สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์] 5, 14 (2548): 24. ในบทความที่รวมอยู่ในหนังสือเล่มนี้ของกอบเกื้อ สุวรรณทัต-เพียร ได้เลือกใช้คำว่า “ไทยมลายูมุสลิม” (Thai Malay Muslims) ซึ่งเป็นคำที่ทั้งวนกลับไปสู่การใช้แต่เดิมและดูเหมือนจะเป็นการยอมรับใช้อย่างกว้างขวางในหมู่นักวิชาการปัจจุบัน

5 Craig J. Reynolds, ed., *National Identity and Its Defenders: Thailand Today* (Chiang Mai: Silkworm Books, 2002).

ด้วยความต้องการให้บรรลุถึงเป้าหมายดังกล่าว ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างกันอย่างมากระหว่างชายแดนภาคใต้ของไทยกับรัฐมลายูแห่งกลันตันซึ่งตั้ง ณ อีกฟากหนึ่งของพรมแดนไทย-มาเลเซียปัจจุบัน ในช่วงเวลาระหว่างช่วงกลางทศวรรษ 1960 ถึงกลางทศวรรษ 1980 กลันตันเป็นกรณีศึกษาสำคัญในกลุ่มงานวิชาการที่น่าประทับใจอย่างยิ่ง⁶ ไม่มีจังหวัดหรือพื้นที่ใดที่ซึ่งมีขนาดหรือประชากรใกล้เคียงกันของไทยที่จะได้รับความสนใจศึกษาวิจัยมากเท่า ในมุมมองระดับภูมิภาค คุณค่าอันคงทนของการวิชาการเกี่ยวกับกลันตันและความสำคัญพิเศษของรัฐดังกล่าวต่อการเมืองมาเลเซีย ได้ทำให้กลันตันเป็นกรณีตัวอย่างของการศึกษาทางวิชาการในระดับพื้นที่ย่อยกว่าระดับชาติในการศึกษาเกี่ยวกับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป้าประสงค์สำคัญอีกประการหนึ่งของบรรดาบทความที่รวบรวมไว้ในที่นี้ ก็คือการแสดงให้เห็นถึงงานวิชาการใหม่ๆ ที่ศึกษาประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่ย่อยระดับท้องถิ่นเหล่านี้ บรรดาบทความเหล่านี้พยายามก้าวพ้นออกไปจากกรอบประวัติศาสตร์ชาติซึ่งมักเป็นตัวกำหนดประวัติศาสตร์นิพนธ์ของภูมิภาคนี้มานาน พร้อมๆ กับที่ได้สร้างคุณูปการให้แก่ความรู้เรื่องเบงบานของการศึกษาทางวิชาการเกี่ยวกับพื้นที่ภาคใต้ของไทย⁷

การแตกร้างในคาบสมุทรแห่งความหลากหลาย

บรรดาบทความที่ได้รวบรวมไว้ในหนังสือเล่มนี้ได้เสนอมุมมองทางเลือกเกี่ยวกับโศกนาฏกรรมอันต่อเนื่องซึ่งฝังลึกยาวนานแต่ขาดแคลนยิ่งซึ่งความเข้าใจต่อรากทางประวัติศาสตร์ มุมมองเหล่านั้นและรวมถึงบทความส่วนใหญ่ในหนังสือเล่มนี้ ได้เริ่มเป็นรูปเป็นร่างขึ้นระหว่างการสัมมนาเชิงปฏิบัติการภายใต้ชื่อ “คาบสมุทรแห่งความหลากหลาย: ปฏิสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ระหว่างชาวไทย มลายู จีน และอื่นๆ” ซึ่งจัดขึ้นที่มหาวิทยาลัย

6 ตัวอย่างของงานกลุ่มนี้ เช่น C. Skinner, *The Civil War in Kelantan in 1839* (Kuala Lumpur: Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1965); William R. Roff, ed., *Kelantan: Religion, Society, and Politics in a Malay State* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974); Manning Nash, *Peasant Citizens: Politics, Religion, and Modernization in Kelantan, Malaysia* (Athens, Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 1974); Clive Kessler, *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838–1969* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978); Robert L. Winzeler, *Ethnic Relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State* (Singapore: Oxford University Press, 1985).

7 Andrew Cornish, *Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala* (Bangkok: White Lotus, 1997); Olli Pekka Ruohomaki, *Fisherman No More? Livelihood and Environment in Southern Thai Maritime Villages* (Bangkok: White Lotus, 1999); Michel Gilquin, *The Muslims of Thailand*, Michael Smithies, trans. (Bangkok and Chiang Mai: IRASEC and Silkworm Books, 2005); เฉลิมเกียรติ ชุนทองเพชร, *หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ กบฏ... หรือวีรบุรุษแห่งสี่จังหวัดภาคใต้*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มติชน, 2547); Wattana Sugunnasil, ed. *Dynamic Diversity in Southern Thailand* (Pattani and Chiang Mai: Prince of Songkhla University and Silkworm Books, 2005); Duncan McCargo, ed., *Rethinking Thailand's Southern Violence* (Singapore: NUS Press, 2007); *Hikayat Patani: The Story of Patani*, A. Teeuw and David K. Wyatt, trans. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970); Emanuel John Polioudakis, “Family Strategies and Social Organization in Southern Thailand,” (Doctoral dissertation, University of Michigan, 1989); Chaiwat Satha-anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” in Chaiwat Satha-Anand, *The Life of this World: Negotiated Muslim Lives in Thai Society* (Singapore: Marshall Cavendish, 2005), pp. 29-59.

วลัยลักษณ์ อำเภอกาศึกษา จังหวัดนครศรีธรรมราช ระหว่างวันที่ 5-7 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2547 การคำทั้งในระดับนานาชาติและระดับท้องถิ่นอันมีชีวิตชีวานั้นเป็นการแข่งขันกันระหว่างกลุ่มหลากหลายทางชาติพันธุ์และศาสนา อันได้เป็นรูปแบบทางประวัติศาสตร์ขั้นพื้นฐานของคาบสมุทรนี้ การสัมมนาเชิงปฏิบัติการครั้งนั้นจึงได้นำนักวิชาการจากประเทศไทย มาเลเซีย สิงคโปร์ และรวมถึงจากที่อื่นๆ และจากมุมมองทางประวัติศาสตร์อันหลากหลายเท่าที่จะเป็นไปได้ มาร่วมกันตรวจสอบส่วนนี้ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หลักฐานข้อมูลอันจำกัดและหายากได้ทำให้การศึกษาวิจัยในภูมิภาคแห่งนี้เป็นไปอย่างยากลำบากยิ่ง ความยากอันเหนือสิ่งอื่นใดนั่นคือ ธรรมชาติแห่งความหลากหลายของเขตตอนกลางของคาบสมุทร อันเป็นเขตซึ่งนับแต่อดีตจนกระทั่งถึงปัจจุบัน คือจุดที่โลกภาคพื้นทวีปและพื้นสมุทรของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ไม่เพียงบรรจบหากแต่ยังหลอมซ้อนกัน

ขณะที่การวางแผนจัดการสัมมนาเชิงปฏิบัติการนั้นย้อนไปยังช่วงครั้งแรกของปี พ.ศ. 2546 เมื่อเหล่านักวิชาการผู้เข้าร่วมการสัมมนามารวมตัวกันที่ท่าศาลานั้น คือช่วงเพียงแค่หนึ่งเดือนหลังการสูญเสียชีวิตเกิดขึ้นอย่างไม่คาดคิด และยังคงไม่อาจอธิบายได้ของเหตุการณ์ปล้นปืนยามดึกจากค่ายทหารในจังหวัดนราธิวาส เหตุการณ์ดังกล่าวได้เริ่มต้นวงจรแห่งความรุนแรงและความตึงเครียดตลอดทั่วทั้งจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย ณ ช่วงเวลาแห่งการเขียนคำนำนี้ มีผู้เสียชีวิตมากกว่า 2,000 คนจากคลื่นแห่งการสังหารที่เกิดขึ้นในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส และบางส่วนของสงขลานั้นนับแต่สัปดาห์แรกของเดือนมกราคม พ.ศ. 2547 เป็นต้นมา ในประเทศไทยและทั่วทั้งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ฝักรายแห่งความรุนแรงของการ “แบ่งแยกดินแดน” รอบใหม่ในพื้นที่ซึ่งมีมุสลิมเป็นประชากรส่วนใหญ่ในบริเวณชายแดนไทย-มาเลเซีย นั้น ได้พิสูจน์ให้เห็นแล้วว่าเป็นทั้งสิ่งซึ่งก่อให้เกิดทั้งความสับสนและความเป็นกังวล สำหรับบางครั้ง ในกรุงเทพฯ และที่บ่อยยิ่งกว่าในเมืองหลวงอื่นๆ นักวิเคราะห์ด้านความมั่นคง นักข่าว และเจ้าหน้าที่ของรัฐ ล้วนได้เสนอถึงความเชื่อมโยงระหว่างความรุนแรงกับแนวคิด “อิสลามสุดขั้ว” (Islamic extremism) หรือลัทธิ “การก่อการร้ายสากล” และสำหรับผู้คนในจังหวัดเหล่านั้น ชาวบ้าน พ่อค้า พระสงฆ์ ะยี่ ทหาร ตำรวจ รวมถึงเด็กนักเรียนและครูอาจารย์ ทั้งในโรงเรียนของรัฐและโรงเรียนเอกชน (โรงเรียนประจำในจารีตอิสลาม ในภาคใต้ของไทยและส่วนอื่นๆ ของโลกมลายู) พบว่าชีวิตของพวกเขาขึ้นอยู่กับเหิงระทม ญาติและมิตรสหายถูกสังหาร และกิจวัตรประจำวันของพวกเขาถูกปกคลุมไปด้วยร่วมเงาแห่งความกลัว

มุมมองทางประวัติศาสตร์ต่อเหล่ากองกำลังซึ่งล่าสุดได้ปะทะกันในภูมิภาคดังกล่าว และรวมถึงในเวทีซึ่งกว้างกว่าที่การปะทะกันดังกล่าวนั้นได้ปรากฏขึ้น ยังคงขาดแคลน การกล่าวซ้ำซ้ำเล่าไม่สิ้นสุดต่อประวัติศาสตร์แบบรวบรัดซึ่งรวมศูนย์อยู่ที่ “การผนวกรวม” ของไทยเหนือดีตรัฐสุลต่านปาตานีซึ่งเป็น “เอกราช” รวมถึงความพยายามต่อไปในการที่จะกลืนกลายประชากรมลายูในพื้นที่นั้น ยิ่งก่อให้เกิดความคลุมเครือมากกว่าจะเปิดเผยให้เห็นความจริง

การหันไปพึ่งพิงต่อการตำหนิรัฐชาติเป็นสังฆธรรมาต่อการรักษาพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของไทยสะท้อนให้เห็นทั้งค่านิยมทางวิชาการเมื่อวันวานและความไม่เต็มใจที่จะตั้งคำถามอันสลับซับซ้อน คำถามเหล่านี้รายรอบประเด็นอันยากยิ่งว่าจะทำอย่างไรที่จะสร้างสมดุลต่อการต้องเลือกเอาอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างการยอมรับในอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ กับความต้องการความชอบธรรมต่อความมั่งคั่งปลอดภัยของชุมชนทั้งหลายโดยรวมในภูมิภาคนั้น สิ่งที่ตามมาจากการตำหนินั้น- คือการแสดงออกว่าสนับสนุนต่อ “ความหลากหลาย” โดยไม่ได้วิพากษ์ใดๆ- โดยไม่สำคัญต่อจะเต็มไปด้วยความจริงใจขนาดไหน คือยอมดูเป็นสิ่งที่ไม่นำไปสู่ผลใดๆ หากมันไม่ได้ถูกประกอบไปด้วยความเต็มใจที่ตอบประเด็นปัญหาที่ยากยิ่งนี้ การที่มีการแสดงความตกใจและความโกรธ การประณามความรุนแรงโดยรัฐไทยในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา อาจจะทำให้เรา

ไม่ศึกษาอย่างจริงจังเกี่ยวกับการทำทนายรัฐไทยในพื้นที่ตอนใต้ของอำนาจธิปไตยของมัน ถ้าเราจะศึกษาอย่างจริงจัง เราจะต้องพยายามที่จะเข้าใจเป้าหมายของกลุ่มต่อสู้ของรัฐไทย ซึ่งอาจจะเรียกว่าเป็นศัตรู ในพื้นที่ภาคใต้ตอนล่าง และความล้มเหลวของภูมิภาคนี้ในการมีส่วนร่วมในการพัฒนาทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วของประเทศไทยในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา ควรจะมีการศึกษาอย่างระมัดระวังเกี่ยวกับแนวคิดลัทธิชาตินิยมไทยพุทธ และปัจจัยทางเศรษฐกิจ การเมืองซึ่งเกี่ยวข้องกับการละเมิดสิทธิมนุษยชนของเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของไทย ควรจะมีการศึกษาเกี่ยวกับนโยบายของรัฐบาลที่จะขยายสาธารณูปโภค เช่น การศึกษาในภาษาประจำชาติให้กับคนทั่วประเทศ ถ้านักวิชาการมัดแต่โทษชาตินิยมไทย หรือโทษรูปแบบของรัฐธรรมนูญเพียงอย่างเดียว จะทำให้เราไม่เข้าใจอย่างที่ควร ซึ่งในหนังสือเล่มนี้ บทความของเจมส์ โอเกีย และกอบเกื้อแสดงให้เห็นว่าคนที่ชอบวิพากษ์วิจารณ์รัฐชาติควรจะเข้าใจปัจจัย ว่าทำไมในบางช่วงเวลาจึงมีปัจจัยที่ทำให้รัฐไทยได้เน้นการรวมชาติแทนที่จะเน้นการยอมรับความหลากหลาย⁸

มีงานศึกษาจำนวนมากที่เสนอว่าพรมแดนระหว่างประเทศมาเลเซียและประเทศไทยเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและเป็นพรมแดนรั้ว⁹ และมีงานศึกษาที่พูดถึงความอยู่ร่วมกันทางด้านการค้า สังคม และการเมืองที่ถูกกระทบในช่วงทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 จากการสร้างพรมแดนระหว่างสองประเทศ¹⁰ สัมมนาของเราในครั้งนี้ไม่ได้ตั้งใจที่จะเพิ่มงานวิชาการเกี่ยวกับเรื่องนี้ หรือไม่ได้ตั้งใจที่จะเพิ่มงานวิชาการเกี่ยวกับการสร้างความสัมพันธ์ใหม่ในช่วงปัจจุบันข้ามพรมแดนระหว่างประเทศไทยและประเทศมาเลเซีย หากแต่จะพยายามที่จะศึกษาประวัติศาสตร์ของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มต่างๆ ในพื้นที่ โดยเฉพาะคนจีน คนมลายู และคนไทยในพื้นที่ที่ทอดมาจากจังหวัดนครศรีธรรมราชและภูเก็ตในทางเหนือ จนกระทั่งถึงรัฐปีนังและรัฐมลายูตอนเหนือในทางใต้ โดยไม่ได้มีจุดเน้นที่อาณาเขตของประเทศใดประเทศหนึ่ง

ความจริงแล้ว พื้นที่ศึกษาส่วนใหญ่ของหนังสือเล่มนี้อยู่ทางเหนือของพรมแดนระหว่างประเทศไทยและประเทศมาเลเซีย ในความจริงซึ่งเกิดจากหลายสาเหตุ สาเหตุแรกก็คือ วิกฤติการณ์ในปัจจุบันของความหลากหลายในคาบสมุทรมลายูกำลังเกิดขึ้นในพื้นที่ของประเทศไทย แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านี้ จุดเชื่อมโยงระหว่างเอเชีย

8 International Crisis Group, "Southern Thailand: Insurgency, Not Jihad," (Asia Report No. 98, 18 May 2005); Supara Janchitfah, *Violence in the Mist: Reporting on the Presence of Pain in Southern Thailand* (Bangkok: Kobfai Publishing Project, 2005); Chaiwat, "Pattani in the 1980s."; ธงชัย วินิจจะกูล, "เรื่องราวจากชายแดน: สิ่งแปลกปลอมต่อตรรกทางภูมิศาสตร์ของประวัติศาสตร์แห่งชาติไทย," ใน *รัฐปัตตานีในอาณาจักรศรีวิชัย*, สุจิตต์ วงษ์เทศ, บก. (กรุงเทพฯ: มติชน, 2547), หน้า 2-30. จิรวัฒน์ แสงทอง และทวีศักดิ์ เผือกสม, "ความหลากหลายที่หายไป: บทวิจารณ์รายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.)," *ฟ้าเดียวกัน* 4, 2 (เมษายน-มิถุนายน 2549): 112-20.

9 Alexander Horstmann and Reed Wadley, eds., *Centering the Margin: Agency and Narratives in Southeast Asian Borderlands* (Oxford: Berghahn Books, 2006); Suparb Pas-ong, "Trader and Smuggler: Who is Who? A Sociology of Market, Trade, State, and Society," (Doctoral dissertation, University of Bielefeld, 1990).

10 Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani/History of the Malay Kingdom of Patani*, Conner Bailey and John N. Miksic, trans. (Chiang Mai: Silkworm Books, 2005); Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Oxford, Singapore: Oxford University Press, 1990); Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand* (Bangkok: Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, 1985); International Crisis Group, "Southern Thailand.," Chaiwat Satha-anand, "Pattani in the 1980s," pp. 32-33, 38 ff. และ 41 ff.

ตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นดินกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคหมู่เกาะในคริสต์ศตวรรษที่ผ่านมา มีการเชื่อมโยงอย่างชัดเจน และมีผลในพื้นที่ที่อยู่ทางเหนือของพรมแดนในปัจจุบัน แต่บทความต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้ไม่ได้ให้ความสำคัญกับตัวพรมแดนสักเท่าไร เพราะหนังสือเล่มนี้พยายามที่จะข้ามพ้นกรอบคิดของประวัติศาสตร์เชิงความเป็นชาติ ถ้าเราจะเข้าใจคาบสมุทรอย่างดีขึ้น

บทความต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าจังหวัดที่มีคนพุทธเป็นคนส่วนใหญ่ ซึ่งอยู่ในบริเวณภาคใต้ตอนบนของประเทศไทย มีประสบการณ์ที่คล้ายกันกับจังหวัดที่อยู่ทางใต้ซึ่งมีคนมุสลิมเป็นประชากรส่วนใหญ่ ในขณะเดียวกัน เป็นที่ชัดเจนว่าประสบการณ์ของคนที่อยู่ในพื้นที่ฝั่งตะวันตกของภาคใต้ซึ่งมีประชากรน้อย ประสบการณ์ก็จะมีลักษณะที่ต่างกับคนที่อยู่ในพื้นที่ของฝั่งตะวันออกซึ่งถือว่าเป็นศูนย์กลางของคนไทยพุทธ ซึ่งต่อมาจากจังหวัดนครศรีธรรมราชและสงขลาตอนเหนือ และคนที่อยู่ในภาคใต้ตอนล่างซึ่งวัฒนธรรมของคนที่อยู่ในบริเวณนี้มีลักษณะคล้ายกับคนที่อยู่ในระบบนิเวศน์ที่คล้ายคลึงกันในพื้นที่ตอนใต้สุดของคาบสมุทรมาลายู หรือของเกาะสุมาตรา หรือของเกาะบอร์เนียว หรือแม้กระทั่งเกาะมินดาเนา ซึ่งชุมชนจะขึ้นอยู่กับแม่น้ำ¹¹

ตลอดประวัติศาสตร์ ลักษณะเด่นของพื้นที่นี้ก็คือปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ต่างกลุ่มก็ต่างปรับตัวให้เข้ากับโอกาสทางการค้า มีความแตกต่างในระบบการเมืองและระบบสังคม การอพยพย้ายถิ่นของผู้คน การแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม และล่าสุด กระแสปฏิรูปศาสนาและการเกิดขึ้นของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกกำหนดโดยรัฐ ทั้งหมดนี้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดจากปฏิสัมพันธ์ตอนนี้ ถ้าเรามีความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของพื้นที่ตรงกลางของคาบสมุทรเพียงเล็กน้อย เราก็คงรู้ว่ามันเต็มไปด้วยการหุบยืมทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มศาสนา และในวรรณกรรมของพื้นที่นี้ก็จะได้เห็นภาพของกลุ่มชุมชนต่างๆ และจะได้เห็นการเกิดขึ้นของอัตลักษณ์ที่ชัดเจน ทั้งอัตลักษณ์ทางท้องถิ่นและอัตลักษณ์มาลายูและรัฐไทยภาคใต้ กระบวนการปฏิสัมพันธ์เหล่านี้ได้ทำให้เกิดชุมชนที่ตั้งอยู่นานของชุมชนมุสลิมในพื้นที่ที่คนไทยพุทธเป็นคนส่วนใหญ่ในภาคใต้ของประเทศไทย และในเวลาเดียวกัน ชุมชนพุทธในพื้นที่ที่ชาวมุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ในภาคใต้ของประเทศไทยและภาคเหนือของประเทศมาเลเซีย

เมื่อเวลาผ่านไปก็มีการเกิดขึ้นของศูนย์กลางทางการค้าและการบริหารการปกครอง เช่น หาดใหญ่ โกตาบารู นครศรีธรรมราช ปีนัง ภูเก็ต สงขลา และตรัง และอื่นๆ ซึ่งศูนย์กลางเหล่านี้กลายเป็นพื้นที่สำหรับการปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ บทบาทของพื้นที่เหล่านี้ในบางเวลาได้สะท้อนถึงการที่ความเป็นชาติพันธุ์จะขึ้นอยู่กับอาชีพ เช่น การธนาคาร การทำเหมืองแร่ เกษตรกรรม การประมง และการค้าทั้งในทะเลและใน overland และในเวลาเดียวกันความสำคัญของศูนย์กลางเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงแผนที่ทางการเมืองที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาของพื้นที่ตรงกลางของคาบสมุทร จักรวรรดินิยมอังกฤษมีบทบาทในการย้ายพื้นที่แห่งการปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ขึ้นมาทางเหนือในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 แต่ในขณะเดียวกัน นโยบายของประเทศไทยที่จะบูรณาการและกลายกลืนคนในพื้นที่นี้ซึ่งทั้งประสบความสำเร็จและล้มเหลว ก็ได้ดันประเทศไทยลงไปในไทม์ในช่วงเวลาเดียวกัน นโยบายนี้เป็นเพียงแค่ปัจจัยเดียวซึ่งเป็นปัจจัยซึ่งเกิดขึ้นไม่นานในแผนที่ทางภาษาที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาของพื้นที่นี้ เมื่อเรามองพื้นที่นี้จากมุมมองของศาสนาก็จะทำให้เห็นว่ามี ความเปลี่ยนแปลงที่ใหญ่มากในเวลาต่างๆ ถ้าเรามองพื้นที่ที่เกี่ยวข้องกับการแสวงบุญในพื้นที่นี้มีประวัติศาสตร์อันยาวนาน และยังคงมีบทบาทอยู่ในปัจจุบันที่น่าสนใจ

11 Wolf Donner, *The Five Faces of Thailand: An Economic Geography* (London: C. Hurst & Co., 1978).

โครงสร้างและประเด็นสำคัญ

บทความที่อยู่ในหนังสือเล่มนี้ได้แบ่งเป็น 4 ส่วน ซึ่งส่วนหนึ่งก็พูดถึงจารีตทางประวัติศาสตร์ในคาบสมุทร ส่วนที่สองพูดถึงกระแสแบ่งแยกและกระแสการผนึกรวม ส่วนที่สามพูดถึงบทบาทของคนจีนในพื้นที่แห่งการปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และส่วนที่สี่พูดถึงความหลากหลายทางศาสนา หนังสือเล่มนี้ไม่ได้มองว่าจะรวมทุกอย่าง ที่จริงมีบางเรื่องที่เราได้ไป เช่น ไม่ค่อยได้ศึกษาบทบาทของคนพม่าในประวัติศาสตร์ของคาบสมุทร และก็ไม่ได้ศึกษาประวัติศาสตร์ของศาสนาอิสลามในภาคใต้ตอนล่าง ความจริง แต่ละเรื่องนี่เหมาะที่จะมีการศึกษาต่อไป และเราหวังว่าหนังสือเล่มนี้อาจจะกระตุ้นให้มีการศึกษาเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้

จารีตประวัติศาสตร์นิพนธ์อันหลากหลาย

ถ้าเรามองว่าคาบสมุทรเป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ก็ย่อมที่จะมีความหลากหลายทางประวัติศาสตร์นิพนธ์ด้วย แต่จารีตในการเขียนประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ไม่ได้สอดคล้องอย่างง่าย ๆ ต่อกลุ่มชาติพันธุ์ใดกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งอย่างที่เราเห็นอยู่ในปัจจุบันว่าเป็นกลุ่มที่อยู่ในประชากรของคาบสมุทร ความจริงแล้วในการบันทึกประวัติศาสตร์ แนวคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ปรากฏตัวขึ้นไม่นานมานี้เอง และเมื่อเราศึกษาประวัติศาสตร์ของคนไทยหรือคนมลายู ภาพที่เราเห็นจากหลักฐาน ไม่ใช่กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีลักษณะเหมือนกันหรือมีเอกภาพ ฉะนั้น ถ้าเราจะเข้าใจประวัติศาสตร์ของภูมิภาคนี้ให้ดีขึ้น เราก็จะพยายามเข้าใจว่าการที่จะมีศูนย์กลางหลายศูนย์กลาง และมีผลประโยชน์ทางการเมืองที่ขัดแย้งกัน สิ่งเหล่านี้ส่งอิทธิพลต่อการเขียนประวัติศาสตร์ของภูมิภาคอย่างไร

การเข้าใจประวัติศาสตร์ของภูมิภาคนี้ขึ้นอยู่กับแหล่งข้อมูลที่หลากหลาย มีทั้งข้อมูลที่เกิดโดยกลุ่มนอกซึ่งจะมีผลประโยชน์ในคาบสมุทร โดยเฉพาะในยุคแรก ๆ คือคนจีนและหลังยุคก็คือชาวยุโรป นอกจากนั้นแล้ว ก็จะมีจารีตทางประวัติศาสตร์ที่แย้งชิงกัน ทั้งรัฐไทยที่อยู่ธยา และตอนหลังที่กรุงเทพฯ และรัฐมลายูของมะละกา และนอกจากนี้แล้ว ก็จะมีประวัติศาสตร์ของรัฐเล็ก ๆ ของคาบสมุทร อย่างที่แอนโทนี รีดได้ชี้ให้เห็นในบทความของเขา ประวัติศาสตร์นิพนธ์ปัจจุบันสะท้อนให้เห็นถึงการแบ่งคาบสมุทรออกเป็นรัฐชาติสองรัฐชาติแน่นอนว่าจุดที่จะมีการแบ่งเส้นพรมแดนก็คือพื้นที่ของรัฐสุลต่านปัตตานีในอดีต ก็คือเป็นพื้นที่ที่มีความขัดแย้งในประวัติศาสตร์นิพนธ์ เพราะว่าทุกฝ่ายใช้ประวัติศาสตร์ในการสร้างความชอบธรรมให้กับตัวเองในความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง

รีดแสดงให้เห็นว่าการที่จะเกิดเส้นแบ่งพรมแดนที่ชัดเจนระหว่างสองรัฐซึ่งในภายหลังก็จะกลายเป็นรัฐชาติ รวมทั้งกระแสชาตินิยมสมัยใหม่ เป็นสิ่งสำคัญในการทำให้คาบสมุทรกลายเป็นพื้นที่แห่งความต่อสู้ การแบ่งเส้นพรมแดนทำให้เกิดชนกลุ่มน้อยและทำให้พื้นที่ที่เคยเป็นชุมชนทางกลายเป็นพื้นที่แห่งความล่าช้า ในยุคจอมพล ป. พิบูลสงคราม (ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีในช่วงปี ค.ศ. 1938-1944 และ 1948-1957) มีผลเป็นอย่างมากต่อประเทศไทย เหมือนยุคของสมัยรัฐกลางที่ 5 และผลของยุคนี้เห็นได้ชัดในพื้นที่ห่างไกลในราชอาณาจักร เพราะว่ารัฐของจอมพล ป. ก็พยายามที่จะทำให้พื้นที่ชายขอบมีความเป็นชายขอบน้อยลง นโยบายด้านภาษา วัฒนธรรม และด้านการศึกษา บทบาทของกองทัพและตำรวจ และการครอบงำทางการเมืองของระบบราชการในทุกปริมณฑลของชีวิตของคนไทย ทำให้คนที่อยู่นอกภูมิภาคไทยกลางมีความรู้สึกสับสนและถูกคุกคาม

สำหรับรัฐที่พยายามที่จะรวมศูนย์อำนาจ พื้นที่ที่มีภาพว่าเป็นพื้นที่ล้าหลังที่มีชนกลุ่มน้อย ดูเหมือนกับว่าเป็นพื้นที่แห่งความไม่สงบ¹² ในบทความของซูลิพร วิรุพหะ ซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์ พยายามที่จะรื้อสร้างวาทกรรมชาตินิยมบนคาบสมุทร โดยเฉพาะวาทกรรมที่ถูกสร้างโดยรัฐไทย วิธีวิทยาของเขาก็คือวิเคราะห์ตำนานของศูนย์กลางทางการเมืองในพื้นที่ตอนกลางของคาบสมุทรตอนกลางสี่เมือง คือเมืองปาดานี เตะหะ นครศรีธรรมราช และพัทลุง ซูลิพรแสดงให้เห็นว่าเมืองเหล่านี้ถูกผนวกเข้าไปในรัฐชาติใหม่ของประเทศไทยและมาเลเซีย เช่นเดียวกับว่าประวัติศาสตร์ของเมืองเหล่านี้ก็จะถูกกลืนเข้าไปในประวัติศาสตร์แห่งชาติไทยและชาติมลายู ซึ่งจะมีผลทำให้เรามองตำนานเหล่านี้ในฐานะที่เป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เป้าหมายของซูลิพรก็คือให้เราเห็นว่าคนท้องถิ่นเหล่านี้มองตัวเองอย่างไร แทนที่เราจะมองเค้าว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์

บทความของโอเกีย กอบเกือ และธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ศึกษาการเมืองของการบูรณาการของชาติและการต่อต้านในภาคใต้ตอนล่างของไทย ทั้งสามท่านจากมุมมองต่างๆ เห็นตรงกันว่าการเมืองแห่งการรวมศูนย์อำนาจการเมืองการปกครองที่ศูนย์กลางได้นำไปสู่ความขัดแย้งในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย แต่ในขณะที่เดียวกันต้องเข้าใจว่าอันนี้เป็นส่วนหนึ่งของขบวนการที่เกิดขึ้นทั่วประเทศ ซึ่งขบวนการนี้ได้นำไปสู่การลดทอนอำนาจจากศูนย์กลางที่เคยมีอำนาจอยู่ เช่น นครศรีธรรมราชและเชียงใหม่ และขบวนการเดียวกันยังได้มีการรวมภูมิภาคอื่นๆ ที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม ภาษา และชาติพันธุ์อื่น เช่น ภาคอีสานด้วย แต่ในกรณีของภาคอีสานนั้นก็ทำให้เกิดความตึงเครียดอันยาวนาน และความขัดแย้งต่างๆ อย่างที่เกิดขึ้นกับความพยายามของรัฐไทยที่จะผนวกปาดานีเข้าไป ซึ่งความสำเร็จของรัฐไทยในการสร้างชาติจึงทำให้เกิดปฏิกิริยาอย่างสุดโต่งและรุนแรงต่อกระแสแบ่งแยกดินแดน

เป็นสิ่งที่ไม่ค่อยได้รับความสนใจมากเท่าที่ควรว่าจะมีกระแสชาตินิยมไทยที่เข้มข้นและ intolerant ในเมื่อสถานการณ์อำนาจอาจนำไปสู่การปฏิบัติการอย่างรุนแรง¹³ ความคลั่งชาติของไทยเป็นประเด็นหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในบทความต่างๆ ในส่วนที่สอง แต่กระแสนี้ต้องเข้าใจด้วยว่าเกี่ยวข้องกับการแสดงถึงอัตลักษณ์ความเป็นมลายูปาดานีที่มีการเปลี่ยนแปลงในแต่ละช่วงเวลา

การที่ศาสนาอิสลามกลายเป็นองค์ประกอบที่สำคัญที่สุดต่ออัตลักษณ์นี้ สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของกระแสฟื้นฟูศาสนาอิสลามในมาเลเซียตั้งแต่ทศวรรษ 1970 ซึ่งกระแสนี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทั่วโลก ก็คือ อัตลักษณ์ของพี่น้องของชาวมลายูปาดานีในรัฐกลันตัน และในมาเลเซียด้วย ก็ดูเหมือนกับว่ามีความเป็นอิสลามมากขึ้นกว่าเดิมมาก¹⁴ ซึ่งในกรณีของการลุกขึ้นสู้ต่อต้านอำนาจรัฐไทย ศาสนาอิสลามซึ่งไม่เหมือนแต่ก่อน ในปัจจุบันกลายเป็นวาทกรรมหลักที่มีการแสดงออกถึงความไม่พอใจต่อรัฐไทย และความ

12 ตัวอย่างเช่น Aurel Croissant, "Unrest in South Thailand: Contours, Causes, and Consequences since 2001," *Contemporary Southeast Asia* 27, 1 (2005): 21-43. สำหรับการอภิปรายและพยายามทำความเข้าใจความรุนแรงในภาคใต้ของไทย ดูตัวอย่างใน Duncan McCargo, "Thaksin and the Resurgence of Violence in the Thai South: Network Monarchy Strikes Back?" *Critical Asian Studies* 38, 1 (2006): 44-46.

13 Chris Baker and Pasuk Phongpaichit, *A History of Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 263-265; Benedict R. O'G. Anderson, "Withdrawal Symptoms," in *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, by Benedict Anderson (London: Verso, 1998), pp. 139-173; Pavin Chachavalapongpun, *A Plastic Nation: The Curse of Thainess in Thai-Burmese Relations* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2005).

14 Reid, "Understanding Melayu (Malay)," p. 3; Virginia Matheson Hooker, "Reconfiguring Malay and Islam in Contemporary Malaysia," in *Contesting Malayness*, ed. Barnard, pp. 149-167.

ต้องการทางการเมืองของผู้ปฏิบัติการก่อการร้ายในปาตานี ซึ่งจริงๆ แล้วเรื่องนี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นท่ามกลางนโยบายของรัฐไทยซึ่งในหลายทศวรรษที่ผ่านมา ไม่ยอมรับอัตลักษณ์ความเป็นมลายูของคนส่วนใหญ่ในพื้นที่สามจังหวัด แต่ในขณะเดียวกันรัฐไทยก็มีความพอใจที่จะมองคนเหล่านี้ว่าเป็นคนไทยอิสลาม การที่ทั้งสองฝ่ายไม่ว่าจะเป็นเจ้าหน้าที่รัฐหรือผู้ปฏิบัติการในปาตานี ดูเหมือนกันว่ามีแนวคิดตรงกันถึงการเห็นความสำคัญทางศาสนานั้น จริงๆ แล้วไม่ได้หมายความว่ามีความจริงที่ตรงกัน หากแต่ดูเหมือนกันว่าทั้งสองฝ่ายมีจุดยืนที่ไม่ยอมรับซึ่งกันและกันมากกว่า

เมื่อเร็วๆ นี้มีการเขียนประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับปาตานีในแนวหลังอาณานิคม ซึ่งงานศึกษาชิ้นนี้ของทามารา รูธ นักวิชาการชาวอเมริกันเน้นย้ำอัตลักษณ์สยามที่ถูกแบ่งแยกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 – ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในขณะที่ราชอาณาจักรถูกกดดันจากเจ้าอาณานิคมยุโรป งานศึกษาชิ้นนี้เสนอว่าราชอาณาจักรไทยก็พยายามที่จะพัฒนาแนวคิดสมัยใหม่แบบอาณานิคมของตัวเองต่อความสัมพันธ์ชาวมุสลิมในปาตานี¹⁵ ในบทความของธเนศ โอภิษฐ์ และกอบก๊อซึ่งพยายามอธิบายปัญหาที่เกิดขึ้นในการบูรณาการชาติไทยในภาคใต้ตอนล่าง คนเหล่านี้ไม่ค่อยให้ความสำคัญเท่าไรกับนโยบายของรัชกาลที่ 5 และสมเด็จพระมหาธรรมราชา ซึ่งดำรงตำแหน่งเสนาบดีกระทรวงมหาดไทย ที่พยายามในการยืนยันอำนาจอธิปไตยไทยภายใต้อาณาเขตที่แบ่งเส้นพรมแดนอย่างชัดเจน¹⁶ แต่นักวิชาการเหล่านี้ต่างให้ความสำคัญกับนโยบายที่คลั่งชาติในยุคจอมพล ป. พิบูลสงคราม รัฐบาลของจอมพล ป. โดยเฉพาะรัฐบาลระหว่างปี ค.ศ. 1938-1944 ก็พยายามอย่างจริงจังที่จะบังคับให้คนในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ให้ทำตามแนวคิดที่คับแคบเกี่ยวกับรัฐชาติไทย ให้ปฏิบัติตามแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมของรัฐชาติไทย¹⁷ บทความสามชิ้นนี้ในการเล่าเหตุการณ์ต่างๆ ก็ให้ความชอบธรรมกับการต่อต้านของชนมลายูมุสลิมในภาคใต้ของไทยในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 แทนที่จะให้ความสำคัญกับขุนนางมลายูในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษเดียวกัน

การที่นักวิชาการเหล่านี้ให้ความสำคัญกับสามัญชนมลายูมุสลิมมีนัยสำคัญสี่ประการ ประการแรกคือการอ้างถึงประวัติศาสตร์ปาตานีว่าเคยเป็นรัฐมลายูอิสระคล้ายกับมะละกา ต้องเข้าใจตั้งแต่แรกว่าเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ความทรงจำ นักวิชาการเหล่านี้ตั้งคำถามว่าเป็นความทรงจำของใครบ้าง ความทรงจำนี้ได้ถูกเผยแพร่อย่างไร ประการที่สองคือ สำหรับทั้งกอบก๊อและโอภิษฐ์ ความสำคัญของธรรมาภิบาลของรัฐไทยน่าจะช่วยให้ปัญหาของจังหวัดชายแดนภาคใต้สงบลง ซึ่งก็มีตัวอย่างในอดีตอยู่บ้าง ประการที่สาม รากของความรุนแรงเกิดจากความขัดแย้ง ไม่ใช่ระหว่างอัตลักษณ์แบบ primordial แต่เป็นความขัดแย้งที่เกิดจากแนวคิดเกี่ยวกับความเป็นสมัยใหม่ที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะกระแสสมัยใหม่แบบอิสลามที่ได้รับการเผยแพร่โดยผู้นำศาสนาชื่อดังคือ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ และชาตินิยมแบบพลเรือนของจอมพล ป. พิบูลสงคราม ซึ่งมักจะถูกดิสเครดิตหรือลดความสำคัญลง ประการสุดท้าย การที่บทความให้ความสำคัญกับการต่อต้านอำนาจรัฐไทยในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 นั้น แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของการเป็นผู้นำในปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์บนคาบสมุทร

15 Tamara Loos, *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006), pp. 2-3, 72-99.

16 Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam 1892-1915: The Ministry of the Interior under Prince Damrong Rajanubhab* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977).

17 Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun Through Three Decades, 1932-1957* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), pp. 110-135, 213.

ในยุคที่โลกมลายูกำลังได้รับการปลดปล่อยอาณานิคมนั้น หะยีสูลงมีชื่อเสียงในใจกลางพื้นที่อดีตของ ปาตานีว่าเป็นผู้นำมุสลิมที่มีความรู้ แทนที่จะเป็นทายาทของรัฐสุลต่านที่ถูกยกเลิกไปไม่นาน¹⁸ ธเนศ อาภรณ์ สุวรรณเสนอว่าบทบาทของศาสนาอิสลามทำให้หะยีสูลงสามารถที่จะสร้างกระบวนการทางการเมืองที่มี ลักษณะเป็นมวลชนอย่างแท้จริง ถึงแม้ว่ามีความพยายามของบริติช พนมยงค์และผู้สนับสนุนของเขาซึ่งเป็น ผู้ก่อการในการปฏิบัติ 2475 ก็ตาม แต่รัฐไทยไม่มีความคุ้นเคยกับกระบวนการทางการเมืองที่มีลักษณะเช่นนี้ รัฐไทยไม่มีความพร้อมแต่อย่างใดในการรับมือกับกระบวนการในลักษณะเช่นนี้ โดยเฉพาะกระบวนการที่ เกิดขึ้นในพื้นที่ห่างไกลที่มีลักษณะที่แตกต่างกันด้านวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ มองจากมุมนี้ ข้อ กล่าวหาเรื่องการแบ่งแยกดินแดนของหะยีสูลง ในปัจจุบันก็มีความสำคัญแค่เพียงในลักษณะผิวเผิน สิ่ง ที่สำคัญกว่านั้นมากก็คือว่า บทบาทของหะยีสูลงทำให้เราให้ความสำคัญกับบทบาทของคนที่เป็นผู้นำและคนที่ เป็นผู้สนับสนุนจากคนมลายูปาตานี

อันดับแรก เป็นสิ่งที่ยากที่จะไม่สรุปว่าประเด็นเกี่ยวกับความเป็นผู้นำของชุมชนมลายูในท้องถิ่นนั้น เกี่ยวข้องอย่างแน่นแฟ้นและมีความสำคัญยิ่งต่อวิกฤตการณ์ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ผู้นำทางการเมืองซึ่งเป็น ตัวแทนของพื้นที่ชายแดนในทศวรรษที่ผ่านมา มักจะดูเหมือนว่าแทบจะไม่มีอำนาจในการจัดการกับความ รุนแรงที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ฉะนั้นต้องตั้งคำถามว่ามีกลุ่มผู้นำใหม่ที่เรายังไม่รู้จกอย่างชัดเจน ว่าได้เข้ามาทำ หน้าที่แทนพวกผู้แทนทางการเมือง และถ้าเป็นอย่างนี้จริง ทำไมผู้นำใหม่เหล่านี้จึงเป็นที่ยอมรับของคนในพื้นที่ อาจจะเพราะว่าคนเหล่านี้มีประสบการณ์เกี่ยวกับโลกมุสลิมที่กว้างไกลมากกว่าผู้นำอื่น อาจจะเกิดจาก ความเปลี่ยนแปลงที่ว่าผู้นำรุ่นเก่า ไม่ว่าจะเป็นมลายูมุสลิม จีน หรือคนไทยพุทธก็ตาม กลายเป็นลด ความสำคัญลงเนื่องจากกระแสใหม่ด้านอุดมการณ์ หรือด้านศาสนา หรือที่เกิดจากการไหลเข้ามาของทุนจาก ข้างนอกในขนาดใหญ่มากที่ไม่เคยมีมาก่อน หรือเกิดจากการรวมศูนย์อำนาจในการปกครองโดยรัฐไทย

แน่นอนว่าปัจจุบันในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มีผู้นำหลายกลุ่มที่อยู่ร่วมกันอยู่ เช่นเดียวกับกรณีของหะยีสู หลง เป็นสิ่งที่ผิดพลาดที่จะไม่ยอมรับบทบาทของคนเหล่านี้ ที่จะไม่เข้าใจปฏิสัมพันธ์ที่เขามีซึ่งกันและกัน ที่จะ ไม่เข้าใจว่าทำไมคนเหล่านี้จึงมีคตินิยมกัน หรือที่จะศึกษาว่าคนเหล่านี้มีความสัมพันธ์กับผู้นำระดับชาติ หรือที่ จะไม่ฟังพวกเขา ทั้งหมดนี้เป็นสิ่งที่ผิดพลาด โอเกียเสนอว่าการเมืองที่เน้นการเลือกตั้ง ในฐานะที่เป็นกลไกที่ทำ หน้าที่ในการเชื่อมคนไว้กับคนที่จะเป็นผู้นำต่อไปในอนาคต ประชาธิปไตยที่เน้นการเลือกตั้งสามารถที่จะมี บทบาทในเชิงบวกในภาคใต้ตอนล่าง เช่นเดียวกับที่เคยมีบทบาทลักษณะนี้ในอดีต

ประการที่สอง กรณีของหะยีสูลงสะท้อนให้เห็นถึงความคลุมเครือของบริบทที่มีลักษณะพหุนิยมทาง วัฒนธรรม สามารถที่จะเปลี่ยนเป็นข่าวกับคำ ที่จะเน้นอัตลักษณ์ที่ตายตัวอย่างชัดเจนได้ ในชีวิตทางการเมือง ของเขา หะยีสูลงไม่ได้เป็นคนนอกกฎหมาย หากแต่เป็นคนที่คุณเหมือนกับว่าพร้อมที่จะต่อรองกับรัฐไทยและ แม้ที่จะสนับสนุนนักการเมืองชาวพุทธในการเลือกตั้งในจังหวัดปัตตานี ทว่าสุดท้าย รัฐไทยมองเขาว่าเป็นผู้นำ ที่อันตรายพอที่จะสั่งการสังหารไปได้

การเมืองของคาบสมุทรมีประสบการณ์ของทั้งความรุนแรงจากรัฐ และก็ยังถือว่าเป็นพื้นที่ที่กฎหมาย ไม่ค่อยครอบคลุมถึง ถ้าเรามองในกรณีของมาเลเซีย สำหรับรัฐบาลมาเลเซีย รัฐกลัณตันอาจจะดูไม่แตกต่างกัน มาก และก็มีบทบาทอำนาจศูนย์กลางไม่น้อยไปกว่ากรณีของจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาสสำหรับ รัฐไทย แน่นอนว่าคนกลัณตันในมาเลเซียและคนปาตานีในประเทศไทย ก็รู้ยู่ว่ารัฐบาลศูนย์กลางมีปัญหากับ

18 เฉลิมเกียรติ, หะยีสูลง อัลดุลกาเดร์. Milner, "Afterword," p. 246; Reid, "Understanding Melayu (Malay)," p. 15.

พวกเขา และมุมมองนี้มีผลต่อความสัมพันธ์ที่เขามีกับรัฐบาล ส่วนคนปาตานีนั้นเข้าใจได้ว่าทำไมอาจจะอยากมีพื้นที่ตรงกลางโลกมลายูและโลกมุสลิม แทนที่จะเป็นพื้นที่ชายขอบของรัฐไทย

ในการเล่าถึงประวัติศาสตร์ของพรรคคอมมิวนิสต์มลายาในภาคใต้ของประเทศไทย บทความของคาร์ล แอ็ก ได้อธิบายถึงพื้นที่ที่ไร้กฎหมายในชายแดนไทย-มาเลเซีย และผลที่มีต่อการเมืองในพื้นที่นั้น บทความชิ้นดังกล่าวแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงอิทธิพลจากมหาอำนาจภายนอกในพื้นที่ที่อาจจะเป็นพื้นที่ห่างไกลที่ใครไม่ค่อยสนใจมาก่อน โดยพูดถึงประวัติศาสตร์ของคอมมิวนิสต์สากล บทความของแอ็กให้ความสำคัญต่อบทบาทของอุดมการณ์ทางการเมืองในการส่งอิทธิพลต่อปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์บนคาบสมุทร คาร์ล แอ็กพยายามที่จะเปรียบเทียบระหว่างผู้ก่อการคอมมิวนิสต์ในภาคใต้ของไทยในอดีตกับผู้ก่อการความรุนแรงในยุคปัจจุบัน เขายังแสดงให้เห็นถึงพหุนิยมอีกแบบหนึ่งบนคาบสมุทร ก็คือขบวนการของคนส่วนใหญ่เป็นคนจีน แต่ก็มีคนมลายูฝ่ายซ้ายบางคน สามารถที่จะหาที่พึ่งอยู่ในรัฐไทยที่มีลักษณะแบบฝ่ายขวาและคลั่งชาติในยุคสงครามเย็น

ประวัติศาสตร์ของพื้นที่นี้แสดงให้เห็นว่ารัฐไทยประสบความสำเร็จมากกว่าความล้มเหลวในการรวมชาติ จริงๆ แล้วบทบาททางการเมืองของหะยีสุหลง ส่วนใหญ่ของชีวิตเขาก็แสดงให้เห็นการประสบความสำเร็จโดยส่วนใหญ่ โดยที่ชเนศ อาภรณ์สุวรรณแสดงให้เห็นความเห็นตรงกันของหะยีสุหลงกับขบวนการประชาธิปไตยของชาติที่มีความสัมพันธ์กับปรีดี พนมยงค์ ในประเทศไทยในทศวรรษ 1930 และ 1940 ความสัมพันธ์ระหว่างหะยีสุหลงกับกระแสประชาธิปไตยในไทยในช่วงนี้แสดงให้เห็นถึงความพยายามของเขาที่จะทำให้ปาตานีมีความเป็นชายขอบต่อทั้งโลกมุสลิมและประเทศไทยใหม่ที่ปรีดีและผู้ก่อการคนอื่นพยายามที่จะสร้าง ให้มันน้อยลง อย่างไรก็ตาม ความพยายามของเขาในที่สุดก็ล้มเหลว แต่บทความของโอเกีย์เสนอว่าเมื่อเรามองการเมืองของพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ก็จะต้องยอมรับว่ามีความสัมพันธ์กับการเมืองระดับชาติ ไม่ว่าจะเป็นในทางที่ดีหรือไม่ดี¹⁹ ในพื้นที่อื่นของประเทศนั้น ความแตกต่างของชาติพันธุ์ไม่ได้เป็นปัจจัยหลักที่จะช่วยอธิบายว่าทำไมถึงเกิดความตึงเครียดหรือความรุนแรง อย่างในบทความของกอบเกื้อซึ่งเปรียบเทียบจังหวัดสตูลและจังหวัดอื่นๆ ซึ่งเป็นพื้นที่เก่าของรัฐสุลต่านปาตานี เสนอว่าควรที่จะมีการศึกษาเพิ่มเติมเกี่ยวกับชาวมุสลิมอื่นๆ ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ เนื่องจากว่าอาจจะทำให้เห็นว่าประสบการณ์ของคนเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงชาตินิยมไทยแบบยอมรับความแตกต่างกันได้

โอเกีย์และกอบเกื้อยังแสดงให้เห็นว่ารัฐชาติที่มักจะถูกวิพากษ์วิจารณ์เป็นประจำ แต่สามารถที่จะพัฒนารูปแบบของการปกครองที่อาจจะทำให้มีการยอมรับความหลากหลายได้ ในกรณีของประเทศไทยนั้น ประชาธิปไตยแบบรัฐสภาดูเหมือนว่าจะเป็นกลไกอย่างหนึ่งที่ทำหน้าที่นี้ แนนอนว่าในการเลือกตั้งทั่วไปในปี ค.ศ. 2005 ในภาคใต้ตอนล่าง ซึ่งมีประชาชนออกมาใช้สิทธิเป็นจำนวนมากแสดงให้เห็นว่าประชาธิปไตยแบบรัฐสภามีอนาคต และน่าที่จะเป็นกลไกสำคัญในการทำให้รวมคนเหล่านี้ไว้ในรัฐไทยได้ นอกจากนั้นแล้ว ความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้น ท้องถิ่น ระหว่างผู้นำทางการค้าของคนจีนและตระกูลนักการเมืองมุสลิมตระกูลตั้ง ความสัมพันธ์ด้านการเมือง สังคม และเศรษฐกิจนั้น ก็ได้เคยช่วยในอดีตในการไม่ให้เกิดความแตกแยกและตึงเครียดระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ในขณะที่ความสัมพันธ์เหล่านี้มีความสำคัญต่อระบบเลือกตั้งนั้น การที่จะมีทำการยึดอำนาจและการปกครองแบบเผด็จการจากกรุงเทพฯ และการยกเลิกการเลือกตั้งอาจจะเป็นปัจจัยที่ทำให้ส่งผลกระทบต่อปัจจัยในท้องถิ่น สำหรับการรักษาความสงบสันติ

19 McCargo, "Thaksin and the Resurgence of Violence."

ในปัจจุบัน อัตลักษณ์ไทยที่เชื่อมสองอัตลักษณ์ เช่น กอบกู้เอกราชถึงกระแสนิยมรับความหลากหลาย และพหุนิยมทางชาติพันธุ์ ในพื้นที่อื่นของประเทศไทย แต่ดูเหมือนว่าอัตลักษณ์มลายู-ไทยยังไม่ได้รับการยอมรับเท่าไร ยุคที่รัฐชาติถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างง่ายด้ายอาจจะกำลังผ่านไป จุดอ่อนของรัฐชาติอาจจะเพียงบางช่วงเวลาเท่านั้น ความเป็นจริงการบูรณาการความเป็นชาติความจริงแล้วอาจจะเป็นสิ่งที่ไม่ได้สร้างความเดือดร้อนเท่าที่เราเคยคิดไว้ก็ได้ ในขณะเดียวกัน ความสัมพันธ์กับโลกภายนอกไม่ว่าจะเป็นในด้านวัฒนธรรม การค้า การเมือง หรือด้านศาสนา ในปัจจุบันนี้อาจเป็นสิ่งที่ไม่ได้สนับสนุนพหุนิยมเหมือนในอดีต แต่อาจจะสร้างความแตกแยกขึ้นมาใหม่

ความเป็นมาของความเป็นสากลระลอกใหม่ที่เกิดจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจอันรวดเร็วของไทยในยุคโลกาภิวัตน์ทำให้เกิดการตั้งคำถามที่น่าคิด ความเป็นสากลนี้มีพื้นที่ใหม่สำหรับคนที่อาจจะไม่มีส่วนร่วมในการเติบโตทางเศรษฐกิจได้? ในการที่เกิดการติดต่อสัมพันธ์กันใหม่ระหว่างคนมุสลิมในชายแดนภาคใต้กับโลกมุสลิมมากขึ้น จะนำไปสู่ความขัดแย้งในแนวคิดเกี่ยวกับความเป็นสมัยใหม่ ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างหะยีสุหลงกับรัฐไทยในยุคจอมพล ป. พิบูลสงครามไหม?

แน่นอนว่าทุนนิยมไทยและศาสนาอิสลามในปาตานีได้เกิดความเปลี่ยนแปลง ทั้งสองทั้งเปิดและปิดพื้นที่สำหรับพหุนิยมที่เคยดำรงอยู่ในภาคใต้ คำถามที่ยังไม่ได้รับการตอบก็คือว่าความเป็นสมัยใหม่ทั้งสองแบบจะมีพื้นที่มากน้อยแค่ไหนสำหรับความเป็นพหุนิยมของคาบสมุทร

ชาวจีนแห่งคาบสมุทรในบทบาทผู้กระทำ ลูกผสม และตัวกลาง

บทความสามชิ้นในส่วนที่สามเกี่ยวข้องกับชุมชนคนจีนในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของคาบสมุทร นับหลายศตวรรษที่ผ่านมา คนจีนจะเป็นคนกลุ่มน้อยที่สำคัญและมีอยู่ทั่วไปทั่วคาบสมุทร แต่สิ่งที่สำคัญมากสำหรับการเป็นอยู่ของพวกเขา ก็คือต้องประนีประนอมกับกลุ่มอื่นๆ ในบริบทของพหุนิยมทางวัฒนธรรม บทความเหล่านี้ไม่ได้มองว่าคนจีนจะเป็นกลุ่มที่สำคัญของคาบสมุทร แต่ขณะเดียวกันคนจีนก็มีความสำคัญมากต่อกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มต่างๆ สิ่งที่สำคัญมากต่อกระบวนการปฏิสัมพันธ์เหล่านี้ก็คือบทบาทของศูนย์กลางที่อยู่นอกคาบสมุทรอย่างหนึ่ง บทบาทของทุนและการค้าอย่างหนึ่ง ความสัมพันธ์กับรัฐอย่างหนึ่ง และความสัมพันธ์ภายในแกนนำของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ

งานวิชาการรุ่นก่อนเกี่ยวกับคาบสมุทรได้ให้ความสำคัญกับบทบาทและประสบการณ์ของคนจีน ซึ่งในงานวิชาการเหล่านี้มีการเน้นย้ำสองประเด็นเป็นสำคัญ ประเด็นหนึ่งคือบทบาทสำคัญของเจ้าภาษีนายอากรที่รับใช้รัฐไทยในการบูรณาการภาคใต้ไว้กับศูนย์กลางในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 อีกประเด็นหนึ่งก็คือความสัมพันธ์ระหว่างคนจีนที่อยู่ชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรสยามกับศูนย์กลางด้านการค้า สังคม และการศึกษาของคนจีนในปีนังในช่วงเวลาเดียวกัน ถึงแม้ว่าสองประเด็นนี้มีความสำคัญ แต่การเน้นย้ำสองประเด็นนี้ดูเหมือนกับว่าเป็นสิ่งเดียวที่เราต้องเรียนรู้เกี่ยวกับบทบาทของคนจีนในภาคใต้ แต่จริงๆ แล้วเจ้าภาษีนายอากรเป็นเพียงแค่ชนชั้นนำที่รวยที่สุดของสังคมจีนท้องถิ่นในช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ช่วงเวลาหนึ่ง และก็ความเข้าใจที่เรามีอยู่เกี่ยวกับอิทธิพลของปีนังในคาบสมุทรฝั่งตะวันตก ถึงแม้ว่างานวิชาการพูดถึงเรื่องนี้พอสมควร แต่ความรู้ที่เรามีอยู่มีลักษณะเป็นทั่วๆ ไป บทความของเทียว กัก ยง, หว่อง ยี ตวน และไมเคิล มอนเตซาโน ก็พยายามที่จะแก้ไขและขยายความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับบทบาทของคนจีนบนคาบสมุทร

เป็นสิ่งที่น่าแปลกใจว่าการที่เราเข้าใจเพียงแค่สองประเด็นเป็นหลักเกี่ยวกับบทบาทและประสบการณ์ของชาวจีนบนคาบสมุทรในยุคสมัยใหม่²⁰ จริงๆ แล้วงานศึกษาที่ ambitious เกี่ยวกับบทบาทและประสบการณ์ของชาวจีนในภาคใต้ของไทยก็คืองานของภูวดล ทรงประเสริฐ วิทยานิพนธ์ของเขาที่ยังไม่ได้รับการตีพิมพ์และในงานวิชาการอื่นๆ ที่มีการตีพิมพ์เป็นภาษาไทย รวมทั้งบทความที่เพิ่งตีพิมพ์ซึ่งภูวดลเป็นบรรณาธิการร่วมกับสุทธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์²¹ งานวิชาการเหล่านี้พยายามที่จะเข้าใจประวัติศาสตร์ของคนจีน ทั้งในฝั่งตะวันตก ทั้งในภาคใต้ตอนล่าง และทั้งในฝั่งตะวันออก และพยายามที่จะสะท้อนให้เห็นถึงความต่อเนื่องระหว่างยุคสมัยรัชกาลที่ 5 กับยุคหลังที่มีการศึกษาน้อยกว่า และได้มีการศึกษาคนจีนที่อาจจะไม่ได้มีชื่อเสียง แต่ว่ามีอิทธิพลในระดับท้องถิ่นในประวัติศาสตร์ของคาบสมุทร

บทความของหว่องและมอนเตซาโนเน้นถึงความสำคัญของรัฐปิ่นและความสัมพันธ์ที่ปิ่นมีกับพื้นที่ข้างในของคาบสมุทรไทย ในรายละเอียดเกี่ยวกับความสัมพันธ์นี้ไม่ค่อยได้มีการศึกษาเท่าไรนัก บทความของหว่องยี่ตวนเกี่ยวกับตระกูลจีนใหญ่ห้าตระกูลในปิ่น หว่องยี่ตวนได้ชี้ให้เห็นว่าห้าตระกูลเหล่านี้ได้ร่วมกับตระกูลกอ (Khaw) ในการดำเนินการกิจกรรมทางธุรกิจของพวกเขาในพื้นที่ภาคใต้ของไทย และได้ทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจของตัวเองด้วย ซึ่งตรงนี้งานของหว่องได้ขยายงานค้นคว้าที่เคยตีพิมพ์ในงานของ Jennifer Cushman

ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ความสำคัญด้านเศรษฐกิจของปิ่นสะท้อนถึงการเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมอย่างขนานใหญ่บนชายฝั่งตะวันตกของมลายา ชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรสยามมีความแตกต่างกับชายฝั่งตะวันออก แต่อย่างไรก็ตาม บทความของหว่องแสดงอย่างชัดเจนว่าความสัมพันธ์ของคนจีนจากปิ่นก็ไปถึงพื้นที่ชายฝั่งตะวันออกของสยามด้วย

ในพื้นที่ภาคใต้ของไทย ประสบการณ์ของชุมชนคนจีนได้รับอิทธิพลทั้งจากความสัมพันธ์กับคนจีนในมลายาและสเตทส์เซตเติลเมนต์ และความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ บนคาบสมุทร ความสำคัญด้านการค้า

20 Jennifer W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932* (Singapore: Oxford University Press, 1991); G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957); Kenneth Perry Landon, *Siam in Transition: A Brief Survey of Cultural Trends in the Five Years since the Revolution of 1932* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1939); Kenneth Perry Landon, *The Chinese in Thailand* (London: Oxford University Press, 1941); ศุภิสาน วงศ์สุภาพ, *สาวไยตระกูล "งานทวี" แลวิถีและพลังมังกรใต้* (กรุงเทพฯ: กองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544); Michael J. Montesano, "The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand's National Integration in Social-Historical Perspective." (Doctoral dissertation, Cornell University, 1998); มลิวรรณ รักษ์วงศ์, "กำเนิดและพัฒนาการของเมืองหาดใหญ่ พ.ศ. 2458-2484," (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543); Wu Xiao An, *Chinese Business in the Making of a Malay State, 1882–1941: Kedah and Penang* (London: Routledge, 2003); Winzeler, *Ethnic Relations in Kelantan*.

21 Phuwadol Songprasert, "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," (Doctoral dissertation, Monash University, 1986); ภูวดล ทรงประเสริฐ, *ทุนสิงคโปร์: การผูกขาดตลาดยางพาราและดีบุกไทย* (กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2535); ภูวดล ทรงประเสริฐ, *ทุนจีนปักชำใต้: ภูมิหลังเบื้องลึกทุนใหญ่โพ้นทะเล* (กรุงเทพฯ: ทิปปัง พอยท์, 2546); ภูวดล ทรงประเสริฐ, *เพลิงทักซิณ: เอกภาพท่ามกลางความแตกแยกในภาคใต้* (กรุงเทพฯ: Higher Press, 2548); สุทธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์, *ดิลก วุฒิปาณิชย์, และประสิทธิ์ ชินการณ, จีนทักซิณ: วิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: กองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544).

ของป็นทำให้อิทธิพลของรูปแบบความสัมพันธ์ที่คนจีนมีกับสังคมท้องถิ่นในพื้นที่ภาคใต้ของประเทศไทยไม่ต่างกับความสัมพันธ์ การที่ป็นส่งอิทธิพลด้านการค้าไปสู่ที่ต่างๆ ก็มีการนำความสัมพันธ์ของคนจีนกับชุมชนท้องถิ่นในภาคใต้ของประเทศไทยไม่น้อยกว่าในมลายาหรือในสุมาตรา... ในการศึกษาศูนย์กลางของรัฐไทยในฝั่งตะวันตกของภาคใต้คือเมืองตรัง มอนเตซาโนได้แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของคนจีนกับสังคมท้องถิ่น แม้ว่าอาจจะไม่ดังเหมือนตระกูลคอ หรือห้าตระกูลใหญ่ในป็น

การขาดแคลนความรู้ที่เรามีในการเข้าใจประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของภาคใต้ของไทย ที่สำคัญก็คือ บทบาทและประสบการณ์ของคนจีนหลังยุคทองของตระกูลคอและคนจีนในป็นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 บทความของมอนเตซาโนเสนอว่า ถ้าเราจะเข้าใจยุคนี้เราจะต้องเน้นไปที่บุคคลที่มีความสำคัญในระดับท้องถิ่น เนื้อหาในบทความของเขาก็จะอยู่ระหว่างบทความของหว่องที่เน้นกลุ่มเศรษฐกิจ และบทความเดียวที่อธิบายถึงประชากรชาวจีนที่อยู่บนฝั่งตะวันออกของคาบสมุทรมาเลเซีย ซึ่งได้รับอิทธิพลด้านการค้าจากป็นเพียงเล็กน้อยเท่านั้น

ในส่วนที่สามของหนังสือเล่มนี้ คอนข้างจะลึกในด้านสังคมวิทยา และพยายามให้ความสำคัญกับความหลากหลายของชุมชนชาวจีนและบทบาทของพวกเขา ความหลากหลายของประสบการณ์ของคนจีน ไม่ว่าจะเป็นหลากหลายในช่วงเวลาต่างๆ ในพื้นที่ต่างๆ และระหว่างกลุ่มภาษาต่างๆ มักจะถูกนักวิชาการมองข้ามบ่อย บทความของมอนเตซาโนและเดียวพยายามให้ความสำคัญกับความหลากหลายเช่นนี้ที่มีให้เห็นในหัวหน้าชุมชนในเมืองตรังในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 และประชากรชาวจีนซึ่งถูกมองข้ามบ่อยซึ่งอยู่ในพื้นที่สำคัญของชาวมลายูในรัฐกลันตัน

ถ้าเราจะเข้าใจผลกระทบของอิทธิพลจากภายนอก เราต้องเข้าใจความหลากหลายของคนจีนและกลุ่มอื่นๆ บนคาบสมุทร ความจริงการค้า ทุน และการตอบรับต่อสิ่งเหล่านี้ ได้รับการศึกษาไม่เพียงพอในการวิเคราะห์วิกฤตการณ์อันต่อเนื่องในภาคใต้ตอนล่างของไทย ในปัจจุบันอิทธิพลทางเศรษฐกิจในภาคใต้ของไทยมาจากกรุงเทพฯ เป็นส่วนใหญ่ แต่ในทศวรรษที่บทความในส่วนที่สามศึกษา อิทธิพลด้านเศรษฐกิจมักจะมาจากป็น ก่อนที่จะมาถึงคาบสมุทรเป็นส่วนใหญ่ ยกตัวอย่างอุตสาหกรรมดีบุกและยางพาราซึ่งทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงใหญ่ในภาคใต้ของไทยในช่วงเจ็ดทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ก็เป็นส่วนขยายของเศรษฐกิจของมลายา/มาเลเซีย อย่างไรก็ตาม ในขณะที่ภาคใต้ของไทยได้เสื่อมลงจากที่เคยเป็นพื้นที่ที่มีการพัฒนามากที่สุดของประเทศไทย ไปสู่พื้นที่ที่มีความล้าหลังทางเศรษฐกิจอย่างกว้างขวาง นักวิชาการได้มองข้ามการที่กรุงเทพฯ เข้ามายึดบทบาทที่เคยเป็นของป็นว่าเป็นช่องทางสำหรับการเข้ามาสู่ภูมิภาคของอิทธิพลจากภายนอก บทความของมอนเตซาโนก็พยายามที่จะแก้ปัญหานี้

ความแตกต่างระหว่างคนจีนเปอรานากันในชนบทของกลันตันและคนจีนในเมืองของรัฐเดียวกัน ซึ่งเป็นหัวข้อในบทความของเดียว สะท้อนให้เห็นถึงความไม่เท่าเทียมกัน แม้แต่ในกลุ่มคนจีนเองของการเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบอิสลามบนคาบสมุทร ในขณะเดียวกัน มอนเตซาโนเสนออย่างชัดเจนว่าลักษณะเด่นของประวัติศาสตร์ของภาคใต้ของประเทศไทยทั้งตอนบนและตอนล่าง ก็คือการได้รับอิทธิพลจากกลไกของตลาดและทุนจากภายนอกมากกว่าภูมิภาคอื่นๆ สถานภาพของเมืองตรังในเศรษฐกิจของโลกเป็นสิ่งที่ทรงอิทธิพลต่อความคิดและกำหนดทางเลือกของผู้นำชุมชนชาวจีนในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เช่นเดียวกับคนอื่นๆ ในภาคใต้ของประเทศไทย

บทความของหว่องเสนอว่าภาคใต้ของไทยมีเอกลักษณ์ไม่เพียงแต่เวลาเปรียบเทียบกับภูมิภาคอื่นๆ ของประเทศไทยเท่านั้น แต่เมื่อเปรียบเทียบกับพื้นที่ข้างในทางการค้าของป็นด้วย คนจีนป็นได้สร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ที่แผ่ออกจากเศรษฐกิจทุนนิยมที่มีศูนย์กลางที่เกาะป็น ส่วนความสัมพันธ์ทางธุรกิจที่

เขามีอยู่กับมลายาและสุมาตรา ตระกูลห้าตระกูลใหญ่ในปีนั้นได้สร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ไม่ใช่คนจีน เช่น พ่อค้าจากอาหรับ (ฮาดรามัต) และพวกยาวีเปอรานากัน แต่ก็ดูเหมือนว่าไม่ใช่ในเชิงที่ว่ามีส่วนทางธุรกิจกับชาวพื้นเมือง แต่ตรงกันข้าม ในกรณีของความสัมพันธกับสยาม ตระกูลเหล่านี้มีความสัมพันธ์ไม่ใช้กับกลุ่มชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อยในสยาม แต่กับคนจีนอื่นๆ ถึงแม้ว่าจะเป็นคนจีนที่ได้รับตำแหน่งอย่างเป็นทางการจากรัฐไทยในการตอบแทนสิ่งที่พวกเขาเคยทำให้กับรัฐไทย

ทั้งเตียวและมอนเตซาโน กับหว่องและคุชแมน ได้ยอมรับถึงความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างคนจีนที่อยู่นคาบสมุทรและรัฐมลายา/มาเลเซีย และรัฐไทย หว่องเสนอว่าคนจีนปีนั้นประสบความสำเร็จในการอยู่ในพื้นที่ที่เป็นช่องว่างระหว่างอำนาจของอังกฤษ มลายา และคนสยาม ส่วนเตียวได้ให้ข้อสังเกตว่าคนจีนเปอรานากันในรัฐกลันตันได้ออกจากภาคเกษตรบอยครั้ง เพื่อที่จะแสวงหาโอกาสในระบบราชการแทนที่จะมุ่งไปสู่โอกาสในตลาดการค้า ส่วนมอนเตซาโนก็ได้แสดงให้เห็นถึงการยอมรับโดยชาวจีนตระกูลเด่นในจังหวัดตรังของแนวทางของรัฐไทยในด้านการศึกษา และในระบบการให้การตอบแทน ในบทความของแพทริค โจรีในส่วนที่สี่ เขาก็ได้พูดถึงประเด็นเหล่านี้ด้วย ก็คือความสำคัญที่ชาวจีนในจังหวัดห่างไกลจากกรุงเทพฯ มีกับนโยบายของรัฐไทย ซึ่งเรื่องนี้ก็มีความสำคัญ ทั้งกับภูมิภาคภาคใต้ และภูมิภาคอื่นๆ ของประเทศไทย

ส่วนคนจีนเปอรานากันในรัฐกลันตันได้แสดงให้เห็นถึงการดำรงอยู่จนถึงปัจจุบันของประชากรที่มีวัฒนธรรมเป็นลูกผสม ตระกูลจีนห้าตระกูลใหญ่ของรัฐปีนั้นและสมาคมส่งเสริมการศึกษาในจังหวัดตรังก็เช่นเดียวกัน ก็จะอยู่ในพื้นที่ตรงกลาง ทั้งๆ ที่เป็นตัวกลาง และเป็น agent ในขณะที่พวกเขาเป็นตัวกลางระหว่างตลาดโลกและคาบสมุทร คนจีนปีนั้นก็ยังเป็น agent ของพลังของตลาดระหว่างประเทศ เช่นเดียวกัน คนที่ส่งเสริมการศึกษาของคนจีนในจังหวัดตรังได้พยายามต่อรองระหว่างชุมชนตัวเองกับรัฐไทย ทั้งๆ ที่พวกเขาพยายามส่งเสริมผลประโยชน์ของรัฐไทยในท้องถิ่นด้วย บทความของหว่องและมอนเตซาโนจึงกลับไปสู่ประเด็นสำคัญที่มีการพูดถึงตลอดในหนังสือเล่มนี้ เช่นเดียวกับความสำคัญของกลไกของตลาดและระบบทุนนิยม ก็คือนักวิชาการจำเป็นที่จะต้องศึกษาความเป็นผู้นำและองค์กรต่างๆ ที่อยู่ในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์

เช่นเดียวกับที่จอห์น เฟอร์นิวอลล์ได้เคยเสนอไว้ในหนังสือของเขาชื่อ *Colonial Policy and Practice* ก็คือว่า เราจะต้องเข้าใจความสัมพันธ์ภายในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นองค์ประกอบของ “พหุสังคม” ไม่น้อยไปกว่าความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์²² บนคาบสมุทรมันมีผู้นำสหพันธ์และสมาคมซึ่งมีตั้งแต่สหพันธ์ตรังสำหรับการส่งเสริมการศึกษา จนถึงสมาคมเคียนเต็กตงของปีนั้น และสมาคมรชแดงของปีนั้น รวมทั้งสหพันธ์จีนเปอรานากันของกลันตันซึ่งเพิ่งก่อตั้งใหม่ไม่นาน ล้วนมีบทบาทที่จะเป็นตัวกลางระหว่างสมาชิกขององค์กรเหล่านี้และบริบทท้องถิ่นที่เต็มไปด้วยความซับซ้อนทางชาติพันธุ์และทางการเมือง องค์กรเหล่านี้ได้ช่วยให้ทั้งสมาชิกและผู้สนับสนุน ให้พวกเขาสนับสนุนเป้าหมายของแกนนำขององค์กรเหล่านี้²³ บทความต่างๆ ในส่วนที่สามโดยให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ข้างในกลุ่มชาติพันธุ์ได้แสดงให้เห็นถึงประสบการณ์ของคนจีนในคาบสมุทรในสังคมที่เป็นพหุสังคม บทความเหล่านี้ก็กลับไปสู่ประเด็นเรื่องความเป็นผู้นำและความเป็นผู้ตาม บทความเหล่านี้เน้นถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มอิทธิพลของชาวจีนบนคาบสมุทรในกลุ่มชาวมลายูและในกลุ่มสังคมไทย และปฏิสัมพันธ์ระหว่างสังคมเหล่านี้ บทความในส่วนที่สามได้แสดงให้เห็นว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างคน

22 J.S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948).

23 G. William Skinner, *Leadership and Power in the Chinese Community of Thailand* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958).

จีนบนคาบสมุทร กับคนมลายู และคนไทยนั้น มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับความสัมพันธ์ระดับผู้นำในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์

พหุนิยมทางศาสนาและชาตินิยมทางชาติพันธุ์สัประยุทธ์

สิ่งที่น่าเศร้าเกี่ยวกับความรุนแรงที่เกิดขึ้นในภาคใต้ตอนล่างในช่วงต้นปี ค.ศ. 2004 ก็คือภาพที่ได้รับ การเผยแพร่ในสื่อมวลชนว่าเป็นการขัดแย้งทางศาสนา บทความในส่วนที่สี่แสดงให้เห็นว่าการเข้าใจเช่นนี้เป็น สิ่งที่มีปัญหาเป็นอย่างมาก บทความเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า เรื่องของศาสนาในชายแดนภาคใต้ของไทยกับ มาเลเซียก็มีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา มันซับซ้อน พหุนิยม และมีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา จารีตทาง ศาสนาของทั้งพุทธ อิสลาม และจีน ก็มีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน และกับอัตลักษณ์ความเป็นไทย ความเป็น มลายู และความเป็นจีนในพื้นที่นั้น ในบางกรณีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เหล่านี้ได้ก่อตัวขึ้น หรือถูกนิยามใหม่ ถูกส่งเสริม และถูกตีความอย่างชัดเจน เพิ่งจะเกิดขึ้นไม่นาน ผลที่ตามมาก็คือว่าเส้นพรมแดนระหว่างรัฐชาติ สองรัฐชาตินั้น ไม่ได้ตรงกับเส้นพรมแดนระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์หรือระหว่างกลุ่มศาสนาแต่อย่างใด พื้นที่นี้ยัง เป็นพื้นที่ที่ความไม่ยอมรับทางศาสนาเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับจารีตที่มีมานานแล้วของการยอมรับซึ่งกันและกัน รวมทั้งรากฐานทางวัฒนธรรมที่กลุ่มต่างๆ ทั้งหมดบนคาบสมุทรมีอยู่

ดังนั้น ภาพผิวเผินที่เราเห็นอยู่ว่ามีความขัดแย้งทางศาสนาอย่างต่อเนื่องนั้นเป็นสิ่งที่บิดบังความจริง อื่นๆ โดยเฉพาะความแตกแยกทางการเมือง และความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ซึ่งอาจทำให้ความแตกต่างทาง ศาสนามีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น บทความในส่วนที่สี่พยายามอธิบายสาเหตุต่างๆ ที่ทำให้เกิดการแสดงออกถึง ความแตกต่างในรูปแบบของศาสนามากขึ้นในช่วงหลัง บทความเหล่านี้ทำให้เห็นถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลง ด้านศาสนาที่สำคัญบนคาบสมุทรและบทบาทของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ที่ส่งผลกระทบต่อความขัดแย้งใน ภาคใต้ของไทย อย่างไรก็ตาม บทความเหล่านี้ไม่ได้มองอดีตในวิสัยแบบโหยหาอดีต เป็นอุดมคติ และไม่ได้มอง ว่าเหตุการณ์ในปัจจุบันเป็นจุดสิ้นสุดลงของเรื่องราว

บทความของฮอสมันนี้ได้เปรียบเทียบแนวคิดและการปฏิบัติของการแสวงบุญระหว่างทั้งชาวพุทธ ชาวมุสลิม และชาวจีนในภาคใต้ของไทย การที่การเดินทางระหว่างประเทศกลายเป็นเรื่องที่ยาก สะดวก และไม่ แพงมาก ทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในเรื่องการแสวงบุญไปมกกระหของศาสนาอิสลาม ด้วยการเพิ่มขึ้นของ สถานภาพทางเศรษฐกิจของมุสลิมในประเทศไทยตั้งแต่ทศวรรษ 1970 คนไทยมุสลิมและวิธีการแสวงบุญของ พวกเขา มีลักษณะเป็นสากลมากขึ้นกว่าเดิม ฮอสมันส์เสนอว่าความเป็นสากลของการแสวงบุญนี้สะท้อนให้ เห็นถึงการที่คนมุสลิมในภาคใต้ของไทยมีความสนใจและติดตามเหตุการณ์ต่างๆ ในโลกมากขึ้นกว่าเดิม อย่าง น้อยในโลกมุสลิม แต่เมื่อเปรียบเทียบกับสังคมพุทธ กระบวนการนี้ดูเหมือนกับว่าไปในอีกทางหนึ่ง ก็คือว่าการ แสวงบุญของพุทธที่เคยมีลักษณะเป็นสากล แต่ภายหลังก็ถูกทำให้อยู่ในกรอบของความเป็นชาติมากขึ้น ถึงแม้ว่าช่วงหลัง มีคนไทยชนชั้นกลางไปแสวงบุญแบบแพ็กเก็ตทัวร์ไปสู่สถานศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาพุทธใน ประเทศอินเดีย เนปาล และศรีลังกาก็ตาม แต่พื้นที่เหล่านี้ดูเหมือนว่าจะจะเป็นสิ่งที่อยู่ชายขอบของจินตนาการ ของคนไทยพุทธทั่วไป ก็คือว่าเมื่อเปรียบเทียบกับคนมุสลิม คนไทยพุทธมักมองว่าประเทศไทยนั้นเป็น ศูนย์กลางของโลกศาสนาพุทธของเขา ซึ่งฮอสมันส์อธิบายว่าเรื่องนี้ก็เนื่องจากอิทธิพลของสถาบันสงฆ์ที่ พยายามที่จะรวมอำนาจไว้ที่ศูนย์กลาง และบทบาทของศาสนาพุทธที่มีการใช้ในการสร้างแนวคิดเกี่ยวกับ ชาตินิยมไทย ส่วนคนจีนนั้นการแสวงบุญก็เป็นเรื่องสำคัญซึ่งสะท้อนถึงภูมิหลังและอัตลักษณ์ของพวกเขาใน ฐานะที่เป็นผู้อพยพเข้ามาสู่พื้นที่นี้ เช่นเดียวกับสำหรับชาวพุทธและชาวมุสลิม การแสวงบุญสำหรับคนจีนนั้น เป็นวิธีการทำให้ตัวเองบริสุทธิ์

นอกจากประเด็นเรื่องการแสวงบุญแล้ว ฮอว์สมันยังชี้ให้เห็นถึงปรากฏการณ์ทางศาสนาซึ่งไม่ว่าจะเป็นคนจีน คนมุสลิม หรือคนพุทธ ดูเหมือนกับว่ามีลักษณะร่วมกัน ตัวอย่างเช่น ชาวพุทธในบางท้องถิ่นในภาคใต้ก็มีการเคารพนับถือและประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับวิญญาณบรรพบุรุษของมุสลิม เช่น ทวดกลายและสุลต่านสุไลมาน ส่วนชาวมลายูมุสลิมนั้นในบางพื้นที่ก็มีการเคารพนับถือพระทางพุทธศาสนาด้วย และทั้งชาวพุทธและชาวมุสลิมก็ร่วมอยู่ในเทศกาลกินเจของชาวจีนด้วย²⁴ ฉะนั้น ปฏิสัมพันธ์ทางศาสนาถือว่าเป็นองค์ประกอบสำคัญในภูมิหลังด้านสังคมวัฒนธรรมของพื้นที่ตอนกลางของคาบสมุทรมลายู

เรื่องหนึ่งที่ดูน่าจะแปลกท่ามกลางปฏิสัมพันธ์แห่งนี้ก็เกี่ยวข้องกับความสำเร็จอย่างหนึ่งเกี่ยวกับเกจิอาจารย์หลวงพ่อทวด การเคารพนับถือหลวงพ่อทวดนั้นมีที่มาจากตำนานพระภิกษุองค์นี้ที่ถือว่ามีอำนาจอภิไธยและเล่ากันว่ามียบพบาทสำคัญในการเผยแพร่ศาสนาพุทธในภาคใต้ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 16 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 พิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับหลวงพ่อทวดนั้นมีผู้ศรัทธาตั้งแต่ในประเทศไทย และรวมประเทศมาเลเซียและสิงคโปร์ด้วย แต่สิ่งที่น่าแปลกใจก็คือว่าศูนย์กลางของพิธีกรรมเกี่ยวข้องกับหลวงพ่อทวดอยู่ที่วัดในศูนย์กลางของมลายูมุสลิมในภาคใต้ คือจังหวัดปัตตานี ซึ่งปรากฏว่ามีตระกูลชาวจีนตั้งในจังหวัดนี้ซึ่งเคยมีความจงรักภักดีต่อรัฐไทยตั้งแต่ในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ทำหน้าที่ในการเป็นผู้อุปถัมภ์ของวัดแห่งนี้ และมีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเกี่ยวกับหลวงพ่อทวดด้วย การศึกษาเกี่ยวกับหลวงพ่อทวดของแพทริก โจรีเสนอว่าการมีชื่อเสียงของพระรูปนี้ทั้งทั่วประเทศไทยและต่างประเทศด้วย เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นไม่นาน ความจริงเป็นสิ่งที่เพิ่งจะเกิดขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 และสามารถจะเชื่อมโยงพิธีกรรม ความเชื่อนี้ไว้กับภาวะที่ไม่มั่นคงของพื้นที่ภาคใต้ในช่วงนี้ ซึ่งถูกกระทบจากการลุกขึ้นสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์มลายาโดยคนเชื้อสายจีน กระแสชาตินิยมมลายู และการเกิดขึ้นของขบวนการแบ่งแยกดินแดนของกลุ่มมลายูปาตานี ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน ฉะนั้น การที่ความเชื่อเรื่องหลวงพ่อทวดได้รับความนิยมมีส่วนเกี่ยวข้องกับความหวาดระแวงของรัฐไทยที่เกรงว่ากำลังสูญเสียอำนาจในพื้นที่ภาคใต้ตอนล่าง ซึ่งเป็นพื้นที่ของชนมลายูมุสลิมไม่แปลกใจว่าทำไมในปัจจุบัน พระรูปนี้ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจของคนไทยพุทธในภาคใต้

บทความของเออร์วิง จอห์นสัน ชำมพรแดนไทยมาเลเซียสมัยใหม่ไปสู่วัดกลันตันซึ่งมีเรื่องราวต่างๆ ด้านศาสนาที่ค่อนข้างจะแตกต่าง บทความของเขาพูดถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับอภินิหารของพระเกจิอาจารย์ซึ่งนิยมเล่ากันในกลุ่มคนไทยและคนจีนในรัฐกลันตัน ซึ่งคนส่วนใหญ่เป็นมลายูมุสลิม ความสัมพันธ์ระหว่างคนมลายูมุสลิม และคนพุทธเชื้อสายไทย เป็นไปด้วยดีอย่างสามัคคีกัน ซึ่งคนไทยนั้นเป็นเพียงแค่หนึ่งเปอร์เซ็นต์ของประชากรทั้งหมดของรัฐนี้ จอห์นสันมองว่าทั้งสองชุมชน คือชุมชนมลายูมุสลิมและชุมชนไทยพุทธ อยู่ในโลกแห่งพิธีกรรมเดียวกัน ซึ่งถูกยึดไว้ด้วยความเชื่อของคนมลายูเกี่ยวกับความสามารถด้านไสยศาสตร์ของพระไทย และเครื่องรางของขลังของเขา ในขณะเดียวกันในกรณีของมาเลเซีย ความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ทางศาสนา จะเน้นแน่นกว่าในไทย ซึ่งเรื่องนี้เป็นประเด็นที่มักจะถูกมองข้ามโดยคนที่ศึกษาเรื่องปาตานีอย่างผิวเผิน ความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ทางศาสนานั้นทำให้คนไทยในรัฐกลันตันใช้ศาสนาพุทธว่าเป็นสิ่งสร้างความเอกภาพของกลุ่มคนไทย ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ได้ทำกันในพื้นที่ทางเหนือของชายแดนไทย-มาเลเซีย ส่วนชุมชนไทยพุทธนั้นได้ตั้งใจที่จะรักษาความสัมพันธ์ที่ดี ทั้งกับสุลต่านมลายูของรัฐกลันตันและกับสถาบันพระสงฆ์ของไทยในประเทศไทย

24 Eric Cohen, *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island* (Bangkok: White Lotus Press, 2001).

เช่นเดียวกับชีวิตด้านศาสนาในพื้นที่อื่นๆ ของคาบสมุทร พื้นฐานของศาสนาพุทธในรัฐกลันตันในปัจจุบันกำลังประสบความเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างมาก จอห์นสันคล้ายกับฮอร์สมันน์ มีความเห็นว่าได้เกิดความแตกต่างที่มีลักษณะชัดเจนมากขึ้น ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในรัฐกลันตัน ซึ่งส่วนหนึ่งก็เป็นผลที่เกิดจากระแสการเข้ามาของศาสนาอิสลามสายสมัยใหม่ระลอกใหม่ แต่มีปัจจัยอื่นๆ ที่ทำให้ความแตกแยกระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มีลักษณะแบบแข็งขึ้นด้วย โดยเฉพาะบทบาทที่นับวันจะเด่นขึ้นเรื่อยๆ ของคนจีนผู้อุปถัมภ์วัดไทยในกลันตัน ซึ่งทำให้เกิดผลต่อศาสนาพุทธในรัฐกลันตันอย่างสำคัญ การอุปถัมภ์โดยคนจีนที่มาจากปีนัง กัวลาลัมเปอร์ และสิงคโปร์ เป็นสิ่งที่จำเป็นสำหรับการดำรงอยู่ด้านการเงินของวัดไทยในรัฐกลันตัน นอกจากนั้นแล้วจำนวนของผู้แสวงบุญและนักท่องเที่ยวจากจีนที่เพิ่มจำนวนขึ้นเรื่อยๆ ได้รวมตัวกับคนจีนจากมาเลเซียและสิงคโปร์ ในการทำบุญที่วัดไทยในกลันตัน ซึ่งทำให้วัดเหล่านี้ได้รับอิทธิพลด้านวัฒนธรรมจีนมากขึ้นเรื่อยๆ เนื่องจากการอยู่รอดของวัดไทยในกลันตันในปัจจุบันขึ้นอยู่กับ การอุปถัมภ์จากคนจีนที่มาจากนอกรัฐกลันตันนั้นดูเหมือนกับว่า จะไม่มีทางเลือกเท่าไรนัก

บทความแต่ละชิ้นในส่วนที่สี่ เน้นย้ำถึงความหลากหลายด้านศาสนาซึ่งเป็นลักษณะเด่นตั้งนานมาแล้วของพื้นที่ภาคใต้ตอนล่างและพื้นที่มาเลเซียตอนเหนือ ซึ่งบทความเหล่านี้เน้นถึงว่าประวัติศาสตร์ของการอยู่ร่วมกัน และไม่แตกแยกกันของกลุ่มศาสนาเหล่านี้ในพื้นที่นี้ แต่ภาพนี้ดูเหมือนว่าแตกต่างกับภาพที่มักจะถูกสร้างขึ้นมาของสื่อและงานวิชาการอื่นๆ ว่าพื้นที่นี้เป็นภูมิภาคนี้มีการแบ่งแยกด้วยศาสนา แต่ในบทความในส่วนนี้ไม่ได้สนับสนุนการสรุปอย่างสุดโต่งเช่นนี้ ขณะเดียวกัน บทความแต่ละชิ้นแสดงให้เห็นว่าในช่วง 25 ปีที่ผ่านมา แต่ละกลุ่มศาสนาดูเหมือนว่าสร้างความเป็น inclusive มากขึ้น นอกจากนั้นแล้ว ในทั้งสองฝั่งของพรมแดนสมัยใหม่ ศาสนาได้ถูกหยิบมาใช้ในกระบวนการสร้างชาติ ทั้งประเทศไทยและมาเลเซียได้ใช้ศาสนาในเชิงสัญลักษณ์ ในกรณีของมาเลเซีย ตลอดสามทศวรรษที่ผ่านมาได้เกิดกระแสอิสลามาวันต์ซึ่งส่งอิทธิพลต่ออัตลักษณ์ความเป็นมาลายู และขณะเดียวกันในกรณีของไทยนั้น ในช่วงต้นปี 2007 ได้มีการรณรงค์ที่จะให้มีการกำหนดในรัฐธรรมนูญให้กำหนดศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ ซึ่งการรณรงค์ในครั้งนี้ได้รับอิทธิพลจากจารีตที่มีก่อนหน้านี้นี้ ที่จะเชื่อมโยงศาสนาพุทธไว้กับอัตลักษณ์ความเป็นชาติไทย และในพื้นที่ดินแดนอดีตรัฐสุลต่านปาตานี ชาตินิยมมลายูซึ่งเคยเป็นอุดมการณ์ของขบวนการแบ่งแยกดินแดนในยุคปลดปล่อยอาณานิคมนั้น ได้ถูกแทนที่ด้วยอุดมการณ์ของการต่อสู้ที่มาจากศาสนาอิสลาม

ส่วนที่สี่ ได้ตั้งประเด็นที่ได้รับการพัฒนาต่อในบทความของสุทธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์ สุทธิวงศ์เป็นผู้ที่อุทิศชีวิตทางวิชาการของเขาที่จะศึกษาวัฒนธรรมของดินแดนเกิดของเขา คือภาคใต้ของประเทศไทย บทความของเขาวิพากษ์อย่างชัดเจน เพื่อที่จะแสดงให้เห็นถึงพื้นฐานทางวัฒนธรรมร่วมกันของชุมชนไทยและชุมชนมลายูในชนบทภาคใต้ ในขณะที่พื้นที่ชายแดนมักจะถูกมองว่าเป็นพรมแดนที่แบ่งโลกไทยพุทธออกจากโลกมลายูมุสลิมนั้น สุทธิวงศ์ย้ำถึงลักษณะด้านวัฒนธรรมที่ทั้งสองชุมชนมีอยู่ร่วมกัน ถึงแม้ว่าจะมีความแตกต่างด้านศาสนา วัฒนธรรมร่วมกันของทั้งสองชุมชนเป็นผลที่เกิดจากการที่มีรากทางเชื้อชาติในอดีตร่วมกัน ทั้งสองกลุ่มมีวิถีชีวิตด้านเกษตรกรรมที่คล้ายคลึงกัน ซึ่งถูกกำหนดโดยปัจจัยด้านภูมิศาสตร์และภูมิอากาศที่เหมือนกัน และทั้งสองชุมชนก็ได้รับอิทธิพลจากโลกภายนอกด้วยเหมือนกัน เช่นเดียวกับบทความในส่วนที่สี่ สุทธิวงศ์สะท้อนถึงการที่ความแตกต่างด้านศาสนาของทั้งสองชุมชนมีลักษณะที่แข็งตัวมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ในเมื่อความแตกต่างทางศาสนาที่เพิ่มความเข้มข้นมากขึ้น ดูเหมือนกับว่าอาจจะจะเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดอคติด้านเชื้อชาติและด้านศาสนา สุทธิวงศ์ยังต้องการที่จะเน้นถึง “โยงโยแห่งภราดรภาพ” ที่เคยดำรงอยู่นานระหว่างกลุ่มผู้คนต่างชาติพันธุ์และต่างศาสนาในภาคใต้ตอนล่าง

มุมมองใหม่

บทความในหนังสือเล่มนี้มีความแตกต่างเป็นอย่างมากในวิธีการนำเสนอ ในช่วงเวลาที่ศึกษา และในมุมมอง อย่างไรก็ตาม บทความทั้งหมดมีจุดเน้นที่ประเด็นที่คล้ายกัน ซึ่งประเด็นเหล่านี้มีความสำคัญมากต่อการเข้าใจประวัติศาสตร์ของคาบสมุทรอย่างชัดเจน

เรื่องแรก ความสัมพันธ์และปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์บนคาบสมุทรที่ยาวนานและซับซ้อน หมายความว่าถ้าเรามองพื้นที่นี้ว่าเป็นพื้นที่แห่งความขัดแย้งด้านชาติพันธุ์แบบตรงแน่มากเกินไป เป็นสิ่งที่ไปไม่ได้ ทว่า ในกรณีของทั้งไทยทั้งมาเลย์นั้น เราต้องเข้าใจว่าแนวคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ขึ้นอยู่กับบริบททางประวัติศาสตร์และเป็นสิ่งที่มีพลวัต รัฐชาติร่วมกับนักเขียน และนักสังเกตการณ์บางคน ได้สร้างกรอบที่ง่ายเกินไปเกี่ยวกับชาติพันธุ์บนคาบสมุทร เพื่อประโยชน์ต่างๆ ก็แล้วแต่ แต่แทบจะไม่มีความสัมพันธ์กับกระบวนการด้านประวัติศาสตร์ในคาบสมุทรแต่อย่างใด

อีกประเด็นหนึ่งก็คือ เกี่ยวข้องกับลักษณะที่แปลกของความรุนแรงที่เกิดขึ้นในภาคใต้ของไทย ก็คือว่าอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว การค้า รูปแบบใหม่ของการแสวงบุญในพื้นที่ และการรื้อฟื้นรูปแบบของปฏิสัมพันธ์บนสิ่งที่ในปัจจุบันเรียกว่าชายแดนไทย-มาเลเซีย เมื่อเร็วๆ นี้ได้ทำให้ภาคใต้ของประเทศไทยทั้งหมด ได้ถูกดึงมาด้วยความสัมพันธ์มากขึ้นกับโลกภายนอก มากกว่าที่เคยเป็นมาเป็นเวลาหลายทศวรรษ การที่ความรุนแรงที่เกิดขึ้นมาใหม่ได้เกิดขึ้นท่ามกลางความสัมพันธ์กับโลกภายนอกเหล่านี้เป็นสิ่งที่น่าศึกษาต่อเป็นอย่างยิ่ง

สุดท้าย ในแง่มุมหนึ่ง ความเชื่อมโยงกับโลกภายนอกได้ทำให้ชุมชนศาสนามีลักษณะเป็นโลกาภิวัตน์มากขึ้น และในขณะเดียวกันความสัมพันธ์กับโลกภายนอกได้ทำให้พื้นที่อย่างคาบสมุทรมันได้ถูกเปิดต่อระบบทุนนิยม ในลักษณะที่ไม่เคยเป็นมาก่อน การปลุกชาตินิยมแบบสร้างความรู้ของอดีตนายกรัฐมนตรีไทยทักษิณ ชินวัตร อาจจะเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดการแปลกแยกต่อคนที่อยู่ในพื้นที่ชายขอบของรัฐชาติไม่น้อยไปกว่านโยบายของจอมพล ป. พิบูลสงครามในอดีต อย่างไรก็ตาม เรื่องนี้ไม่ได้เกี่ยวข้องกับแต่เรื่องของการเมืองอย่างเดียว

เพราะว่าความหลากหลายบนคาบสมุทรมันไม่ได้เป็นเพียงแค่ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับชาติพันธุ์ ภาษา และศาสนาเท่านั้น ลักษณะของผู้คนในพื้นที่ซึ่งแอนโทนี รีดในบทความของเขาเรียกว่า “การยอมรับความหลากหลายทางวัฒนธรรม” (polyculturalism) นั้น ซึ่งเป็นความสามารถที่เกิดจากความจำเป็นในการจัดการกับคนต่างวัฒนธรรม ยังเป็นสิ่งที่ส่งผลกระทบต่อชีวิตทางสังคมและเศรษฐกิจด้วย การที่อยู่ใกล้เคียงกับช่องแคบมะละกาและเส้นทางการค้าที่ข้ามคาบสมุทรมัน ทำให้พื้นที่นี้มีบทบาทเด่นในเศรษฐกิจของเอเชียทั้งหมดเป็นเวลานานตั้งแต่ช่วงแรกๆ การค้าจากพื้นที่แตกต่างและลักษณะการค้าที่หลากหลาย ได้เข้าสู่คาบสมุทรและท่าเรือในบริเวณนี้ ในภายหลังคนไทยเข้ามาในพื้นที่ปัจจุบันที่เรียกว่านครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา เพื่อที่จะทำการเกษตรบนชายฝั่งตะวันออกของคาบสมุทร ต่อมาก็เกิดความเปลี่ยนแปลงอันน่ามหัศจรรย์ของพื้นที่ชายฝั่งตะวันตก โดยเฉพาะพื้นที่ในมาเลเซีย ในการเปลี่ยนพื้นที่นี้มาเป็นพื้นที่แห่งเหมืองแร่ดีบุกและสวนยาง ยังทำให้ความหลากหลายนี้มีลักษณะเข้มข้นมากยิ่งขึ้น แม้ในปัจจุบัน ทั้งในฝั่งเหนือและฝั่งใต้ของชายแดนไทย-มาเลเซีย ชายฝั่งตะวันออกและชายฝั่งตะวันตก ดูเหมือนว่ามีความแตกต่างเป็นอย่างมากในด้านสังคมและเศรษฐกิจ แสดงให้เห็นอีกว่าการมองชาติพันธุ์แบบ primordial ไม่มีประโยชน์ในการอธิบายความแตกต่างที่สำคัญกว่าความแตกต่างทางชาติพันธุ์ที่มีลักษณะผิวเผิน คือความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ที่มีพลวัต

ส่วนบทบาทของการเงินและการค้าในการหล่อหลอมคาบสมุทรมัน ถ้าเราจะพูดถึงความหลากหลายในบริบทของประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หมายความว่าเราต้องกลับไปสู่สิ่งที่จอห์น เฟอร์

นิวอลล์เคยเขียนไว้ ในการพูดถึงผลของทุนนิยมแบบตลาดในการทำให้สังคมมีลักษณะเป็น atomizing ไม่เพียงแต่ระหว่างกลุ่มสังคมและกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ภายในกลุ่มเหล่านั้นด้วยนั้น การอธิบายของเฟอร์นิวอลล์เป็นสิ่งที่มีประโยชน์แทนที่ที่เราจะมองทุกอย่างผ่านแว่นของชาติพันธุ์ ในการอธิบายลักษณะเด่นของ “พหุสังคม” เฟอร์นิวอลล์ได้เขียนไว้ว่า “เมื่อเรามองพหุสังคมในด้านการเมืองนั้น เราสามารถที่จะมองเห็นลักษณะเด่นสามประการ ประการแรกก็คือว่า สังคมประกอบด้วยกลุ่มเชื้อชาติที่แยกออกจากกัน ประการที่สองคือ แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะเป็นการรวมกันของปัจเจกบุคคล แทนที่จะเป็นกลุ่มแบบองค์รวม ประการที่สาม ในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ชีวิตทางสังคมของเขาไม่สมบูรณ์”²⁵ ในงานวิชาการเกี่ยวกับเรื่องนี้ ประการที่สองและประการที่สามที่เป็นลักษณะของพหุสังคมมักจะถูกมองข้าม

ในกรณีการศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้ การมองข้ามสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ทำให้ความเข้าใจและการวิเคราะห์ของเรามีส่วนที่ขาดแคลน เพราะฉะนั้นเราควรจะเข้าใจมุมมองของเฟอร์นิวอลล์ทั้งหมดเลย ที่ให้ความสำคัญกับการแบ่งแยกเป็นชนชั้นและระบบอุปถัมภ์ และระบบการเป็นผู้นำ รวมถึงการเสื่อมลงหรือการเปลี่ยนแปลงของสิ่งเหล่านี้ ของคนที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หรือกลุ่มศาสนา ผู้ศึกษาพื้นที่นี้มักจะมองข้ามบทบาทของปัจจัยทางเศรษฐกิจในวิกฤตการณ์ที่เกิดขึ้นในภาคใต้ของประเทศไทย ซึ่งในปัจจุบันมีลักษณะที่ทรงพลังมากกว่าเดิม และในขณะเดียวกันมีลักษณะที่หลากหลายน้อยกว่าเดิม การเรียกจังหวัดปัตตานี นราธิวาส และยะลาว่ายากจน เป็นสิ่งที่ไม่เพียงพอ ดังที่เฟอร์นิวอลล์เคยเขียนไว้ ปัจจัยของตลาดที่นับวันจะมีอำนาจมากยิ่งขึ้นส่งผลทั้งต่อความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ และภายในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย²⁶ เราอาจจะตั้งคำถามต่อไปว่า ความรุนแรงอันต่อเนื่องในพื้นที่นี้เป็นผลตามมาจากการเสื่อมลงของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนชั้นสูง คนจีน และคนมลายูในท้องถิ่นหรือไม่? หรือได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างผลประโยชน์ด้านการค้าของคนจีนในระดับท้องถิ่นและในระดับชาติลดลงหรือไม่? หรือได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนมลายูที่รวยและคนมลายูที่รายน้อยกว่าลดลงหรือไม่? หรือว่าได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนไทยและคนมลายูในชนบทเสื่อมลงหรือไม่? หรือได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนท้องถิ่นทั้งคนไทยและคนมลายูและตัวแทนทางการเมืองของรัฐไทยเสื่อมลงหรือไม่? ความสัมพันธ์อันเก่าแก่ได้ถูกแทนที่ด้วยความสัมพันธ์ในรูปแบบใหม่ที่อาจจะเสนอตัวว่าสามารถที่จะต้านทานกับอำนาจของตลาดได้โดยมีประสิทธิภาพมากขึ้นหรือไม่? และความสัมพันธ์กับคนในท้องถิ่นนี้กับโลกมลายู หรือโลกมุสลิมที่กว้างกว่านั้น มีความสำคัญมากน้อยแค่ไหน? สิ่งนี้อาจจะสำคัญกว่านี้ก็คือว่า เรื่องเหล่านี้มันเกี่ยวข้องกับปัตตานีเพียงพื้นที่เดียวหรือไม่? การลดลงของความหลากหลายด้านเศรษฐกิจอาจจะส่งผลทั้งต่อคนในพื้นที่ที่ค่อนข้างใหญ่เป็นคนไทยพุทธในพื้นที่ตอนบนของภาคใต้ เช่นเดียวกันในพื้นที่ตอนล่างซึ่งเป็นพื้นที่ที่คนมลายูมุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ หรือการเสื่อมลงของความสัมพันธ์เหล่านี้เนื่องจากการเข้ามาของพลังทางเศรษฐกิจเหล่านี้ อาจจะมีผลต่อพื้นที่อื่นๆ ของประเทศไทยด้วยก็ได้

ในการพูดถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างความหลากหลายด้านเศรษฐกิจและความหลากหลายด้านชาติพันธุ์บนคาบสมุทรมัน บทความเหล่านี้หลายบทความแสดงให้เห็นว่ามุมมองของเฟอร์นิวอลล์อาจจะมีประโยชน์ในการเข้าใจพื้นที่นี้ บทความเหล่านี้ได้ข้ามพ้นแนวคิดเดิมๆ ว่าด้วยชาติพันธุ์ ศาสนา และทุนนิยมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ บทความเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าปฏิสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านี้ขึ้นอยู่กับบริบททางประวัติศาสตร์ และได้เปิดทิวทัศน์ใหม่ต่อสถานการณ์ปัจจุบันบนคาบสมุทร

25 Furnivall, *Colonial Policy and Practice*, p. 306.

26 นิธิ เอียวศรีวงศ์, “มองสถานการณ์ภาคใต้ผ่านแว่น ‘กบฏชาวนา’,” *ศิลปวัฒนธรรม* 25, 8 (มิถุนายน 2547): 110-124.

ภาคที่หนึ่ง

จารีตประวัติด้านนิพนธ์อันหลากหลาย

คาบสมุทรแห่งความหลากหลาย

แอนโทนี รีด

แปลโดย จิรวัดน์ แสงทอง

คาบสมุทรที่ยาวที่สุดในโลกแห่งหนึ่ง ซึ่งยื่นยาวออกจากทวีปยูเรเชียไปทางตอนใต้รวม 1,500 กิโลเมตร กระทั่งเกือบบรรจบเส้นศูนย์สูตร เป็นคาบสมุทรที่มีปัญหาด้านอัตลักษณ์ของตัวเอง ลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่เป็นแนวเทือกเขาซึ่งมีปริมาณน้ำฝนในระดับสูง ได้เป็นอุปสรรคไม่ให้เกิดเป็นแหล่งเพาะปลูกและการตั้งหลักแหล่งชุมชนที่หนาแน่น อย่างไรก็ตาม การเป็นพื้นที่ที่ยื่นยาวขวางเส้นทางการค้าทางทะเลระหว่างตะวันออกและตะวันตก ก็ได้ทำให้ดินแดนดังกล่าวต้องกลายเป็นดินแดนแห่งเมืองท่าการค้าและการขนส่งสินค้า อันเป็นชุมชนทางสำคัญให้ผู้คนหลากหลายวัฒนธรรมได้มาพบปะกัน ถึงทุกวันนี้ ชื่อเรียกขานคาบสมุทรดังกล่าวถูกพ่วงด้วยคำขยายที่เป็นนามชาติพันธุ์ว่า “คาบสมุทรมลายู” (Malay Peninsula) หรือภายใต้ชื่อหนึ่งซึ่งเป็นที่นิยมน้อยกว่า โดยมีนัยทางด้านภูมิศาสตร์-ชาติพันธุ์มากกว่าว่า “คาบสมุทรมลายัน” (Malayan Peninsula) สำหรับผู้ใช้ภาษาอังกฤษและด้วยเหตุนี้จึงเป็นคำเรียกที่ใช้กันทั่วไปในระดับสากล สิ่งดังกล่าวนี้เกิดขึ้นได้อย่างไร?

หลักฐานฝั่งเอเชีย

มันเป็นการยากยิ่งอย่างน่าประหลาดใจในการหาหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงสำนึกในแหล่งข้อมูลของเอเชียก่อนอิทธิพลของยุโรปว่านี่ คือ คาบสมุทร ดังเช่นที่ครอว์เฟิร์ดได้กล่าวเกี่ยวกับกลุ่มคนที่พูดภาษามลายูว่า “สำหรับคาบสมุทรนั้น พวกเขาไม่มีชื่อเรียกมัน” แม้ว่าในบางครั้งพวกเขาจะกล่าวถึงเหล่ารัฐทั้งหลายทางตอนใต้ันั้นว่า “ดินแดนมลายู” (*tanah Melayu*- Malay lands)¹ คำบ่งชี้ด้านภูมิศาสตร์ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เองต่อคาบสมุทรดังกล่าวนี้ อย่างเช่นคำภาษามลายู/อินโดนีเซียที่ใช้กันอยู่ปัจจุบันว่า *เซเมออันจุง* (*semenanjung*) หรือคำไทยว่า *แหลม* นั้น ดูเหมือนจะเป็นคำที่สร้างขึ้นในช่วงอาณานิคมเข้มข้นโดยเป็นการแปลมาจากคำตามความเข้าใจของชาวยุโรป

น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งที่ว่ากลุ่มผู้ปกครองของไทยซึ่งเข้าไปพัวพันกับคาบสมุทรแห่งนี้และได้จัดทัพเคลื่อนพลไปทั้งสองฟากฝั่ง ดูเหมือนว่าจะไม่เคยมีเข้าใจภูมิศาสตร์ของพื้นที่ดังกล่าวในลักษณะดังว่านี้² อย่างเช่นจากตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ซึ่งจัดแบ่งภูมิศาสตร์ของคาบสมุทรนั้นมาตั้งแต่แรกเริ่ม ก็ในรูปแบบของรัฐบาลราชการของนครจำนวน 12 รัฐตามปีนักษัตร ครอบคลุมตั้งแต่ชุมพรและกระในทางตอนเหนือ ไป

1 John Crawford, *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries* (London: Bradbury & Evans, 1856), p. 253.

2 Charles Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (New York: Macmillan, 1977); M.C. Chand Chirayu Rajani, *Towards a History of Laem Thong and Sri Vijaya* (Bangkok: Chulalongkorn University Institute of Asian Studies, 1987).

จนถึงเคตส์และปาหังในทางใต้³ แทบไม่เห็นได้ว่าในตำนานดังกล่าวจะเข้าใจพื้นที่ตรงนี้ในฐานะคาบสมุทรหรือคอคอด ตรงกันข้ามคือดูเหมือนว่าการเดินทางบางครั้งจะข้ามจากปากฝั่งด้านตะวันตกไปยังด้านตะวันออกโดยไม่ใส่ใจต่อภูมิศาสตร์เสียด้วยซ้ำ⁴ ความเข้าใจของไทยดังที่ปรากฏในภาพโบราณที่เหลืรอดในต้นฉบับไตรภูมิปี 1776 ภาพหนึ่งแสดงให้เห็นองค์การเมืองของคาบสมุทรในรูปลักษณะของเกาะใหญ่นอกปากแม่น้ำโดยมีแม่น้ำขนาดใหญ่อยู่หลายสาย ส่วนอีกภาพหนึ่งก็เป็นเพียงแค่แหลมเล็กๆ ยื่นออกไปแทนที่จะเป็นคาบสมุทรใหญ่ทอดยาวต่อเนื่องไปอย่างที่เราเข้าใจกันในปัจจุบัน⁵

หลักฐานยุโรป

เช่นเดียวกับที่มาของศัพท์ต่างๆ ที่ใช้เรียกปรากฏการณ์ทางภูมิศาสตร์อันใหญ่ คนที่เป็นผู้สร้างศัพท์ต่างๆ เหล่านี้คือคนทำแผนที่ชาวยุโรป ซึ่งตรงกันข้ามกับนักเขียนชาวเอเชีย ชาวยุโรปสำนักถึงความเป็คาบสมุทรของพื้นที่นี้ตั้งแต่ที่มีการติดต่อในช่วงแรก บาร์บอซา (เขียนในปี ค.ศ. 1516) อธิบายคาบสมุทรนี้เป็นอย่างดี ส่วนปโตเลมีเรียกพื้นที่นี้ด้วยศัพท์โด่งดังว่า “แหลมทอง” (Golden Peninsula) โดยเป็นภาษาละตินว่า *Aurea Khersonesus* และภาษากรีกว่า *Khryse Khersonesos* ซึ่งเป็นศัพท์ที่ถูกใช้กันต่อโดยนักเขียนที่ชอบอ้างนักเขียนสมัยโบราณ เช่น นักเขียนในคริสต์ศตวรรษที่ 16 คือ Linschoten and Eredia ทั้งนี้ Eredia ซึ่งเป็นลูกของคาบสมุทรคนแรกที่ได้ตีพิมพ์งานในปี ค.ศ. 1600 (เป็นลูกของพ่อเป็นคนโปรตุเกส แม่เป็นคนบูกิส เกิดที่มะละกา) Eredia มีความถูกต้องในการเข้าใจว่าพื้นที่นี้เป็นพื้นที่เดียวกับที่ Ptolemy เรียกว่า Khersonese ซึ่งยื่นออกมาจากเกาะในทางเหนือจนถึงสิงคโปร์และ Ujung Tanah (แปลว่า Land's End หรือยะโฮร์) ในทางตอนใต้⁶ อย่างไรก็ตาม ในงานที่เขาเขียนในภายหลังซึ่งเป็นที่รู้จักกันมากกว่านี้ชื่อ *Declaracam de Malaca* Eredia ทำสิ่งที่แปลกคือใช้คำว่า Khersonese เรียกสุมาตราและได้เมกอัพเองว่ามีสะพานแบบพื้นดินที่ข้ามช่องแคบมะละกาเพื่อที่จะได้ใช้คำว่า Khersonese กับพื้นที่ทั้งหมดนี้ ในหนังสือเล่มนี้เขาใช้คำว่า Ujung Tanah สำหรับคาบสมุทรที่เป็นอยู่ในปัจจุบันทั้งหมดตลอด แม้ว่าการใช้คำนี้คือ Ujung Tanah ของคนมลายูมักจะใช้เฉพาะสำหรับพื้นที่ปลายแหลมเท่านั้น

ในช่วงหลังมีชาวยุโรปบางคนเรียกคาบสมุทรว่า “คาบสมุทรเลยแม่น้ำคงคาของอินเดีย”⁷ (Ultra Gangetic Peninsula of India) อย่างไรก็ตาม ชื่อที่เรียกพื้นที่นี้ที่บ่อยที่สุดในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 กับ 18 ในภาษายุโรปทุกภาษาก็คือเพียงแค่ชื่อว่า “Malakka” ซึ่งใช้เรียกตามเมืองที่โด่งดังที่สุดของคาบสมุทร ส่วนคนที่

3 *The Crystal Sands: The Chronicles of Nagara Sri Dharmmaraja*, David Wyatt, trans. (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1975), pp. 84–85, และ and Chand, *Towards a History of Laem Thong*, pp. 87–105.

4 *The Crystal Sands*, p. 88, n.6.

5 Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

6 “Report on the Golden Khersonese or Peninsula... drawn up by Manoel Godinho de Eredia Cosmographer” [1597–1600], in *Eredia's Description of Malaca, Meridional India and Cathay* (Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1997 [1930]), p. 228.

7 “Peninsula Indiae extra Gangem”, in *A New Historical Relation of the Kingdom of Siam*, by de la Simon Loubère (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969 [1693]), p. 7.

พูดภาษาเยอรมันหรือภาษาดัตช์ยังคงใช้คำนี้เรียกคาบสมุทรถลอดช่วงอาณานิคม (และคนอินโดนีเซียมักจะใช้คำนี้เรียกคาบสมุทรมีเหมือนกันจนถึงปัจจุบัน) ในภาษาฝรั่งเศส อิทธิพลของภาษาอังกฤษทำให้เกิดการใช้คำว่า “Presqu’île Malaise” กับ “Presqu’île Malacca” ในแผนที่ของชาวฝรั่งเศสในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และคริสต์ศตวรรษที่ 20⁸ ในหนังสือทางการของสยามที่เป็นภาษาอังกฤษในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีการใช้คำว่า “Malay Peninsula”⁹ ซึ่งก็ได้มีคำแปลแล้วเป็นภาษาไทยว่าแหลมมลายู ตั้งแต่ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19¹⁰ นักเขียนที่เขียนเป็นภาษาอังกฤษคนเดียวที่ทวนกระแสนี้คือ Colonel G.E. Gerini ซึ่งเป็นนักวิชาการคริสต์ศตวรรษที่ 20 คนแรกที่พิจารณาภูมิศาสตร์ของ Ptolemy ว่าด้วยคาบสมุทรมีใหม่¹¹ ในดัชนีสยามสำหรับนิทรรศการเมืองตูรินในปี ค.ศ. 1911 Gerini ยืนยันการใช้คำว่า “คาบสมุทรมลายู-มลายู” (Siam-Malay Peninsula)¹²

แนวคิดของพวกอังกฤษว่าคาบสมุทรมีลักษณะที่เด่นชัดว่าเป็น “มลายู” ดูเหมือนว่าเริ่มเกิดขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ในหนังสือของเขาเรื่อง *The History of Sumatra* William Marsden บ่นว่าแนวคิดของชาวยุโรปที่เรียกคาบสมุทรมีว่า “มลายัน” หรือ “มลายู” ทำให้เกิดความสับสนในหลายคนที่ทำให้เขาคิดว่าคาบสมุทรมีว่าเป็นพื้นที่ความเป็นมาของชาวมลายู¹³ คำว่า “มลายา” (Malaya) สามารถสาวไปที่ Alexander Hamilton ซึ่งเขียนในช่วงทศวรรษที่ 1720 โดยเฉพาะในคำว่า “ชายฝั่งของมลายา” (Coast of Malaya) ที่ใช้เรียกที่เรียกของเคดะห์กับเปรัก¹⁴ เมื่อพวกอังกฤษเริ่มมาเกี่ยวข้องกับคาบสมุทรมีมากขึ้นหลังจากมีการก่อตั้งเมืองจอร์จทาวน์ที่ Pulau Pinang ในปี 1786 แนนอนว่าพวกเขาได้ปฏิเสธคำเรียกภาษาอาหรับของชายฝั่งตรงข้ามว่าเป็นสยาม และเริ่มที่จะเรียกทั้งชายฝั่งและคาบสมุทรมีเองว่าเป็น “มลายู” หรือ “มลายัน” เช่นในงานของ Raffles และ Crawford ก็เห็นการเรียกเช่นนี้อยู่บ่อยครั้ง เมื่อสนธิสัญญาลอนดอนของปี 1824 ได้จำกัดกิจกรรมของชาวยุโรปให้อยู่ที่คาบสมุทรมีเท่านั้น พวกอังกฤษมีความพร้อมที่จะมองคาบสมุทรมีว่าเป็นหน่วยที่มีลักษณะอันเดียวกัน ภายใต้ชื่อนี้ คือชื่อ “มลายู” หรือ “มลายัน” หนังสือเล่มแรกที่เขียนเกี่ยวกับคาบสมุทรมีโดยเฉพาะ ซึ่ง

8 ดูเปรียบเทียบเทียบกับ Brau de Saint-Pol Lias, *De France à Sumatra* (Paris: Oudin, 1884) และ M.J. Errington de la Croix, *Les Mines d’Etain de Perak (Presqu’île de Malacca)* (Paris: Imprimerie Nationale, 1882).

9 W.A. Graham, *Report on the State of Kelantan for the Period 1st August 1904 to 31st May, 1905* (Bangkok: Government Printer, 1908).

10 ข้อมูลจากการติดต่อสนทนากับฐิติมา สุทธิวรรณ

11 G.E. Gerini, *Researches on Ptolemy’s Geography of Eastern Asia* (London: Royal Asiatic Society and Royal Geographical Society, 1909).

12 G.E. Gerini, *Siam and its Productions, Arts and Manufactures: A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition of Industry and Labor held in Turin April 29–November 19, 1911* (Bangkok: White Lotus, 2000 [1911]).

13 William Marsden, *The History of Sumatra* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966 [1783, 1811]), p. 326.

14 Alexander Hamilton, *A New Account of the East Indies, Volume II*, William Foster, ed. (London: Argonaut Press, 1930), p. 41; Amin Sweeney, *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 59.

เขียนโดย P. J. Begbie ในปี 1834 ได้ใช้คำว่า “คาบสมุทรมลายัน” ในชื่อหนังสือ แต่ในแผนที่ข้างในก็ใช้คำว่า “คาบสมุทรมาเลย์”¹⁵

ลักษณะที่หลากหลายของคาบสมุทร

ในบทความชิ้นนี้ ผมอยากจะเน้นย้ำอีกครั้งหนึ่งถึงความหลากหลายอย่างเข้มข้นและความเป็นนานาชาติของคาบสมุทรนี้ตั้งแต่สมัยโบราณ ในการพยายามที่จะเขียนประวัติศาสตร์ของคาบสมุทรนี้ใหม่โดยอ้างอิงชาตินิยมที่เกิดขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 20¹⁶ เป็นสิ่งที่ไม่ได้ช่วยให้เราเข้าใจพื้นที่นี้ดีขึ้น ปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนมอญ-ขแมร์ มลายู ไทย พม่า จีน และอินเดียบนคาบสมุทรนี้ ไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญของประวัติศาสตร์ แต่เกิดขึ้นโดยความจำเป็นเนื่องจากบทบาทของคาบสมุทรในเศรษฐกิจของเอเชียทั้งหมด ถึงเวลาแล้วที่จะต้องเน้นย้ำอีกครั้งหนึ่งถึงลักษณะของคาบสมุทรนี้ว่าเป็นหนึ่งในชุมทางที่ยิ่งใหญ่ของโลก โดยที่การมองคาบสมุทรนี้ผ่านแว่นของพรมแดนทางชาติพันธุ์หรือทางชาติ เป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมเป็นอย่างยิ่ง

ประเด็นแรกก็คือว่าพื้นที่หลายส่วนของคาบสมุทรมียังมีลักษณะที่ไม่เชื่อมต่อกัน ซึ่งเป็นสิ่งที่ดูเหมือนกับว่าขัดแย้งในเรื่องที่แปลกประหลาดกับการที่พื้นที่นี้ได้รับอิทธิพลจากการค้าของโลกนับเป็นพันๆ ปี ความเป็นนานาชาติของคาบสมุทรเป็นสิ่งที่กำหนดประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของพื้นที่นี้ ซึ่งความเป็นนานาชาตินี้เกิดจากความหลากหลายของพ่อค้าที่เข้ามาทำการค้าในคาบสมุทรเนื่องจากว่าพื้นที่นี้อยู่ในพื้นที่ที่มีความสำคัญทางการค้า และทรัพยากรแร่ นอกจากนั้นแล้วพื้นที่นี้ก็มีความหลากหลายอันลึกซึ้งอีกด้านหนึ่งเมื่อเรามองปัจจัยด้านสิ่งแวดล้อมที่ยากที่จะจัดการ แม้ว่าเทือกเขาตรงกลางคาบสมุทรตั้งอยู่ใกล้เคียงเส้นทางการค้าตั้งแต่สมัยโบราณก็ตาม แต่เทือกเขานี้ซึ่งเป็นสันหลังของคาบสมุทร และเกาะอื่นๆ ที่อยู่ใกล้เคียงต่อต้านความพยายามที่จะถูกดึงเข้ามาอยู่ภายใต้การปกครองของรัฐต่างๆ ฝนตกชุกตลอดทั้งปีของคาบสมุทรนี้ รวมกับสภาพป่าดงดิบ ดินที่ไม่เหมาะแก่การเกษตร และแม่น้ำที่สั้นและไหลเชี่ยว เมื่อเรามองพื้นที่นี้ในบริบทของ *longue durée* ทำให้พื้นที่นี้เป็นพื้นที่ซึ่งเป็นไปได้ที่จะถูกเชื่อมจากการทำการเกษตรเหมือนกับที่ยุโรป จีน หรือพื้นที่ส่วนใหญ่ของชาวและบาฬีถูกทำให้เชื่อมหลายศตวรรษที่แล้ว

แม้แต่จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เสือและช้างสามารถหาได้จนถึงชานเมืองของเมืองใหญ่ของคาบสมุทร เป็นสิ่งที่น่าแปลกกว่าพื้นที่ที่แคบนี้สามารถที่จะส่งช้างออกไปสู่อินเดียในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 และ 18 ผ่านท่าเรือของมะละกาและมะริด มีชาวพื้นเมือง เช่น เนกริโตและเซอแมง (Semang) ซึ่งเป็นที่เข้าใจกันว่าอยู่ที่นั่นมาตั้งแต่สมัยโบราณมาก คนเหล่านี้สามารถต่อต้านความกดดันจากการยึดปกครองและพยายามที่จะกลายกลืนโดยผู้อพยพในภายหลังซึ่งเป็นคนทำการเกษตร ได้อย่างสำเร็จมากกว่ากลุ่มคล้ายกันอื่นๆ ที่อื่นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คนเหล่านี้พูดภาษาที่มาจากตระกูลภาษามอญ-ขแมร์ และก็ยังยึดวิถีชีวิตแบบล่าสัตว์ เก็บผักผลไม้ ที่ Benjamin ชอบใช้คำว่า “foraging” เพื่อที่จะเน้นความสามารถของพวกเขาในการปรับใช้วิถีชีวิตแบบนี้ให้กับสถานการณ์ในปัจจุบัน ทุกวันนี้ คนเหล่านี้มีจำนวนนับเพียงแค่ประมาณสามพันคนซึ่งส่วนใหญ่จะจัด

15 P.J. Begbie, *The Malayan Peninsula* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1967 [1834]).

16 G.E. Gerini, “The Nagarakretagama List of Countries on the Indo-Chinese Mainland,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905): 491–494; C.O. Blagden, “Siam and the Malay Peninsula,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906): 107–119.

กระจายอยู่ในรัฐตอนเหนือของมาเลเซียบนคาบสมุท¹⁷ คนเหล่านี้นับจำนวนในราวไม่กี่ร้อยคนซึ่งเรียกตัวเองว่า *Maniq* ยังคงมีชีวิตอยู่ในจังหวัดตรังและยะลาในภาคใต้ของประเทศไทย ในจิตสำนึกของคนไทยเป็นตัวแทนของผู้ที่อยู่ในป่าอย่างลึกซึ้งคือ เงาะป่า ซึ่งเป็นพันธุ์มิตรผู้มีอำนาจเหนือธรรมชาติของกษัตริย์¹⁸

ภาษาของคนเร่ร่อนเหล่านี้มีความสัมพันธ์กับกลุ่มที่ใหญ่กว่านี้ ซึ่งพูดภาษาที่อยู่ในตระกูลมอญ-ขแมร์เหมือนกัน ซึ่งคนเหล่านี้ก็จะเป็นเกษตรกรแบบไร้เลื่อนลอย ซึ่งในนั้นรวมถึงคนเผ่า Temiar หนึ่งหมื่นหกพันคน และคนเผ่า Semai นับราวสองหมื่นหกพันคน ซึ่งอยู่ในเทือกเขากลางของคาบสมุทส่วนที่เป็นของประเทศมาเลเซีย Benjamin เรียกกลุ่มนี้ทั้งหมดว่าเซอนอย (Senoi) และอธิบายว่าคนเหล่านี้ใช้วิธีการทำการเกษตรแบบไร้เลื่อนลอย จับสัตว์ และทำการค้าบ้าง นอกจากนั้นแล้วกลุ่มชาวพื้นเมืองหรือ “ออรังอัซลี” (orang asli) ในภาษามลายู ก็จะมีอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งนับสามหมื่นหกพันคน ซึ่งคนเหล่านี้พูดภาษาในตระกูล Austronesian และมีวิถีเลี้ยงชีพซึ่ง Benjamin มองว่าสอดคล้องกับรูปแบบแบบ Malayic คนเหล่านี้นับเป็นหลายศตวรรษแล้ว มีทำการเกษตร รวมกับการประมง การเก็บของป่าเพื่อทำการค้ากับคนมลายูซึ่งอยู่ในพื้นที่แถวแม่น้ำที่เป็นรัฐ รวมทั้งกับพ่อค้าต่างประเทศ¹⁹

คนเหล่านี้มีลักษณะพหุนิยมอย่างแท้จริงของคาบสมุท และคนเหล่านี้จะเป็นพวกที่มาอยู่ในพื้นที่นี้มาเป็นเวลาที่ยาวนานที่สุด เนื่องจากจำนวนประชากรคนมลายูและคนไทยบนคาบสมุทส่วนใหญ่มีไม่มากนักกว่าจะมีการขยายพื้นที่ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20 ด้วยการสนับสนุนจากรัฐ เราก็จะต้องยอมรับว่าพวกคนป่าซึ่งมีลักษณะที่หลากหลายมากกว่าคงเคยมีจำนวนที่มากกว่านี้ ในเมื่อศตวรรษต้นๆ และคงมีอิทธิพลบนคาบสมุทมากกว่าในปัจจุบัน เมื่อเปรียบเทียบกับประชากรที่ทำการเกษตรและมีความสัมพันธ์กับรัฐ

สิ่งที่น่าแปลกใจมากกว่านี้ก็คือว่า ในหมู่เกาะจำนวนนับเป็นพันๆ ที่อยู่ในพื้นที่ทั้งฝั่งตะวันตกของคาบสมุท โดยเฉพาะในพื้นที่ทางเหนือที่ปัจจุบันเป็นของพม่า รวมทั้งที่อยู่ในช่องแคบมะละกา ยังมีชาวยิปซีทะเล หรือที่เรียกว่าออรังลาอูต (orang laut) ซึ่งเคยมีการต่อต้านการถูกผนวกรวมอยู่ในสังคมเกษตรอย่างเข้มข้นไม่แพ้คนป่า ส่วนชาวเลนั้นก็พูดภาษาถิ่นหลายภาษาเช่นเดียวกัน ซึ่งเป็นที่ฟังไม่รู้เรื่องซึ่งกันและกัน (หมายความว่า เช่นเดียวกับคนป่า คนเลมียหลายภาษา อีกกลุ่มฟังอีกกลุ่มไม่เข้าใจ) ในหมู่เกาะของมะริดซึ่งนับจำนวนเป็นร้อยที่อยู่ในฝั่งตะวันตกเฉียงเหนือของคาบสมุท กลุ่มมอแกนจะเป็นกลุ่มใหญ่ ซึ่งปัจจุบันเป็นชาวเลกลุ่มเดียวที่ยังคงใช้ชีวิตโดยการแล่นเรืออยู่ในทะเล และยังคงได้มีอิทธิพลค่อนข้างมากของพื้นที่ส่วนใหญ่ของหมู่เกาะแห่งนี้ ทางตอนเหนือของคาบสมุทเองมีพื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับการทำการเกษตรปลูกข้าวน้อย และโดยในประวัติศาสตร์มีกลุ่มประชากรกะเหรี่ยงที่มีหลากหลายกลุ่มด้วยกันได้ทำการเกษตรแบบไร้เลื่อนลอยในเชิงเขา ในขณะที่ชาวมอญทำการเกษตรปลูกข้าว ทำการค้า และทำการประมงในชุมชนชายฝั่งแถวเมืองทวาย Ye และตะนาวศรี

17 Geoffrey Benjamin, “On Being Tribal in the Malay World,” in *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural and Social Perspectives*, eds. Geoffrey Benjamin and Cynthia Chou (Singapore: ISEAS, 2002), pp. 9–11, 22–23 และ 34–36.

18 Nathan Porath, “Developing Indigenous Communities into Sakais: South Thailand and Riau,” in *Tribal Communities in the Malay World*, Benjamin and Chou, eds., pp. 97–107, และ Annette Hamilton, “Tribal People on the Southern Thai Border: Internal Colonialism, Minorities, and the State,” in *Tribal Communities in the Malay World*, Benjamin and Chou, eds., 81–91.

19 Geoffrey Benjamin, “On Being Tribal in the Malay World,” pp. 10–11 และ 22.

นับตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 และคริสต์ศตวรรษที่ 20 นี้เองที่มีการพยายามทำการเกษตรอย่างถาวรในขนาดใหญ่ในพื้นที่ราบของภูมิภาคนี้ซึ่งมีปัญหาเรื่องมาลาเรีย ทำเรือที่ได้พัฒนาขึ้นในพื้นที่ที่มีความสำคัญด้านการค้าบนคาบสมุทร โดยเฉพาะทางตะวันตก มีการยอมรับเป็นปกติว่าเขาจะต้องนำอาหารเข้าจากทางทะเล สำหรับคาบสมุทรนี้ การค้าเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุด เพราะคาบสมุทรอยู่ระหว่างมหาสมุทรอินเดียและทะเลจีนใต้ และการเดินเรือระหว่างสองภูมิภาคนี้ก็จะต้องข้ามคาบสมุทร หรือไม่ก็อ้อมคาบสมุทร ถ้าเป็นการข้ามคาบสมุทรนั้นก็ต้องมีท่าเรือและเส้นทางขนสินค้าข้าม ถ้าเป็นการอ้อมคาบสมุทรก็ถือว่าสินค้ามักจะถูกส่งไปที่ท่าเรือบนคาบสมุทรระหว่างมีการรอลมมรสุมที่เหมาะสมสำหรับการเดินทางต่อของเส้นทางเดินทางที่ยาวไกล ทำให้เมืองเทมาเสก มะละกา ปาตานี นครศรีธรรมราช มะริด ตะนาวศรี ยะโฮร์ ปีนัง และสิงคโปร์สามารถที่จะได้ประโยชน์จากรูปแบบการค้าเช่นนี้ โดยมีการสลับกันเป็นท่าเรือที่สำคัญตามความเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากสงคราม ปัญหาโจรสลัด และการปล้นสะดม (brigandage)

เส้นทางข้ามคาบสมุทร

การเกิดขึ้นของปีนังในปี 1786 แสดงถึงการรุ่งเรืองของอำนาจทางทะเลของกองทัพเรืออังกฤษ และการเปลี่ยนไปสู่การครอบงำอย่างเต็มที่เหนือเส้นทางการค้าในทะเลในยุคสมัยใหม่ของอังกฤษ แต่ก่อนหน้านั้นคนที่อยากจะหลีกเลี่ยงเส้นทางของช่องแคบเนื่องจากปัญหาของโจรสลัด หรือเพราะว่าถูกควบคุมโดยศัตรูของเขา คนเหล่านี้ก็จะใช้เส้นทางข้ามคาบสมุทรซึ่งมีหลายเส้นทาง Paul Wheatley เรียกยุคยาวนานนี้ซึ่งอยู่ระหว่างปี 550-1400 ว่ายุคคอคอด (the Isthmian Age) เนื่องจากความสำคัญของรัฐท่าเรือเล็กๆ ที่อยู่ทั้งสองด้านของเส้นทางข้ามคาบสมุทร²⁰ David Wyatt ได้ชี้ให้เห็นว่าเครือข่ายของพุทธศาสนิกายเถรวาทที่เชื่อมโยงศรีลังกาไว้กับสยามและกัมพูชา มักจะอยู่บนพื้นที่ทางเหนือของคาบสมุทร โดยเฉพาะแถวตรังและนครศรีธรรมราช และลิกอร์ ในขณะที่เครือข่ายของมุสลิมใช้เส้นทางข้ามคาบสมุทรในทางตอนใต้หรือใช้ช่องแคบ²¹ ถึงแม้ว่าการครอบงำของมะละกาในปี 1500 มักจะถูกกล่าวอ้างอย่างเวอร์เกินก็ตาม แต่ Tomé Pires ได้บันทึกไว้ว่าพริกไทยของสุมาตราเหนือ รวมทั้งดีบุกและทองจากพื้นที่แถวเคดะห์ถูกส่งไปจีน ผ่านเส้นทางจากเคดะห์ไปสยามซึ่งใช้เวลา “สามหรือสี่วันบนบก”²² ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 เป็นเรื่องธรรมดาตามที่พ่อค้าผ้ามุสลิม Masulipatnam จะหลีกเลี่ยงช่องแคบมะละกาที่ถูกพวกยุโรปควบคุม และได้แล่นเรือไปที่ดินแดนของราชอาณาจักรสยามที่อยู่ทางเหนือ และแล่นเรือไปที่มะริด ที่อยู่ทางเหนือขึ้นไป จากนั้นปกติจะใช้เวลา 2-3 สัปดาห์บนบกที่จะเดินทางไปถึงอยุธยา แน่นอนว่าเส้นทางนี้น่าจะเป็นเส้นทางปกติ แต่เนื่องจากว่าปาตานีมีความสำคัญต่อการค้ากับจีนในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 ทำให้การขนสินค้าบนบกจากเคดะห์ไปปาตานีก็เป็นที่ยอมรับ เนื่องจากว่าเป็นการเดินทางที่ใช้เวลาประมาณ 10 วัน²³

20 Wheatley, *The Golden Khersonese*, Chapter 19.

21 *The Crystal Sands* (1975), pp. 2-3.

22 *The Suma Oriental of Tomé Pires*, Armando Cortesão, trans. (London: Hakluyt Society, 1944), p. 106.

23 John Anderson, *English Intercourse with Siam in the Seventeenth Century* (London: Kegan, Paul, Trench, Trübner and Co., 1890), pp. 39-40; Peter Floris, *Peter Floris, His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615* (London: Hakluyt Society, 1934), p. 67.

เป็นสิ่งที่แปลกว่า แม้ว่าในช่วงที่ชาวคริสต์จากยุโรปได้ตั้งชุมชนอยู่ในช่องแคบ เช่นที่ปาตาเวียและมะละกา แต่พวกเขาคอလိုจากฝรั่งเศสพบว่าเส้นทางขนส่งสินค้าบนบกที่คอคอดเป็นเส้นทางเดินทางที่ปลอดภัยที่สุด เนื่องจากว่าพวกนี้จำเป็นต้องพยายามหลีกเลี่ยงพวกดัตช์ที่เป็นพวกโปรเตสแตนต์และเป็นพวกหัวรุนแรง (ชอบใช้กำลัง?) แคมท่าเรือและเรือขนส่งสินค้าของโปรตุเกสไม่ยอมรับเขาเนื่องจากว่าเขาถูกมองว่าได้ละเมิดการผูกขาดงานเผยแผ่ศาสนาคริสต์ซึ่งเป็นการประกาศการผูกขาดโดยกษัตริย์โปรตุเกสผ่าน *padroado* (เป็นการอนุมัติจากวาติกัน) เมื่อวาติกันอนุญาตให้สมาคมเผยแผ่ศาสนาไปต่างประเทศของปารีส (*Société des Missions Etrangères de Paris*) ให้ส่งมิชชันนารีไปยังสยาม เวียดนาม และจีนในทศวรรษ 1660 การตัดสินใจในครั้งนี้ทำให้เกิดการแตกกับการตกลงกันกับโปรตุเกสของ *padroado* ตั้งแต่ตอนนี้เป็นต้นไป ส่วนใหญ่ของมิชชันนารีในยุคแรกได้เดินทางกับชาวมุสลิมผ่านอินเดีย ผ่านอ่าวเบงกอล ไปยังเมืองตะนาวศรีของสยาม จากนั้นก็เดินทางต่อโดยการเดินและกองเกวียนข้ามคาบสมุทร โดยกองเกวียนเหล่านี้ถูก “ออกแบบเพื่อที่จะทำให้นักเดินทางได้รับความทรมาณ แทนที่จะทำให้พวกเขาได้รับความสะดวกสบาย เกวียนเหล่านี้มีลักษณะเป็นโลงศพมากกว่าเป็นพาหนะเดินทาง เพราะว่าเกวียนเหล่านี้มีความกว้างที่สุดไม่เกินสามฟุต”²⁴

แม้แต่หลังการเกิดขึ้นของเมืองปิ่นและการคมนาคมด้วยการแล่นเรือใบที่มีความสม่ำเสมอมากขึ้น เส้นทางที่คอคอดยังคงเป็นเส้นทางที่สำคัญสำหรับคนบางกลุ่ม สมาคมการเผยแผ่ศาสนาไปต่างประเทศที่เคยใช้เส้นทางนี้ในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ยังคงใช้เส้นทางเดียวกันอีกครั้งหนึ่งในคริสต์ศตวรรษที่ 19 พระที่เคยเดินทางร่วมกับ Francis Light ไปที่ปิ่นโดยนำผู้ติดตามที่นับถือศาสนาคริสต์ด้วยกันกลุ่มเล็กๆ จากตะนาวศรีและเคดะห์ ยืนยันการตัดสินใจของเขาที่จะใช้เส้นทางนี้ด้วยการอ้างถึงความเป็นศูนย์กลางของปิ่นที่น่าชื่นชม เนื่องจากว่าสามารถที่จะติดต่อสัมพันธ์กับทางตะวันออกด้วยการ “สร้างความสัมพันธ์กับสงขลาซึ่งเป็นจังหวัดหนึ่งของสยามที่อยู่อีกฟากหนึ่งของคาบสมุทร เส้นทางบนบกจากท่าเรือของเคดะห์ไปสู่สงขลาเป็นเส้นทางที่ใช้บ่อยเพราะใช้เวลาเพียงแค่สามหรือสี่วันเท่านั้นเอง”²⁵ มีพระรูปหนึ่งที่กระตือรือร้นที่ได้ใช้เส้นทางนี้ถึงสองครั้งชื่อ หลวงพ่อ Fr. Mathurin Pierre Pécot (ช่วงอายุระหว่างปี 1786–1823) ในเดือนเมษายน ปี 1822 เขาออกเดินทางไปสู่กรุงเทพฯ โดยได้เดินทางผ่านเคดะห์และตรังโดยใช้เรือมลายูที่เรียกว่าปราฮู เขาใช้เวลาหนึ่งวันในการขึ้นแม่น้ำตรัง พอน้ำทะเลขึ้น ด้วยคำร้องของเจ้าเมืองเคดะห์ เจ้าเมืองตรังได้ให้ช้างสามเชือกและทหารสามคนให้กับเขาเพื่อใช้ในการเดินทางบนบกในเส้นทางที่จะไปถึงลิเกอร์ (นครศรีธรรมราช) ไม่นาน Pécot เริ่มชื่นชอบช้างของเขาถึงแม้ว่ามันเดินช้า เนื่องจากความฉลาดของมันและสายตา (?) ของมัน แต่บ่อยครั้งที่เขาต้องลงจากหลังช้าง เพื่อที่จะข้ามแม่น้ำหรือข้ามต้นไม้ที่ได้ล้มลง

ในพื้นที่ที่เป็นป่าพรุเช่นนี้ เป็นสิ่งที่จำเป็นที่จะต้องเดินทางเท้าเปล่า มิฉะนั้นรองเท้าที่ใส่ก็จะต้องสูญเสียหรือมันจะติดอยู่ในโคลน และคุณจะไม่สามารถที่จะเดินต่อไปได้ ในพื้นที่นี้ชาวยุโรปผู้นำสงสารประสบการณ์ยากลำบากยิ่ง เท้าเล็กๆ ของเขาถูกบาดแผลจากพวกหญ้าและพวกเล็กๆ ที่อยู่ข้างล่างทราย และต้นไม้ที่เนาที่อยู๋ในหลุมน้ำเนา นอกจากความสุขเช่นนี้ก็จะมีความเสี่ยงที่เป็นฝูง ทาก และสัตว์

24 Jacques de Bourges, *Relation du Voyage de l'Eveque de Beryte* (Paris: Denys Bechet, 1666), อ้างอิงใน Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680. Volume II: Expansion and Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 57.

25 Adrien Launay, *Histoire de la Mission de Siam 1662–1811: Documents Historiques, Volume 2* (Paris: Anciennes Maisons Charles Douniol et Retaux, 1920), p. 354.

อื่นๆ ที่ชอบคลานขึ้นไปบนขาเป็นสิบๆ ตัว ส่วนข้าพเจ้าก็เต็มไปด้วยเลือด ทางแกงและเลือดมีแต่คราบเลือดเนื่องจากว่าข้าพเจ้าให้คนใช้น้ำมันข้างแทนผม เนื่องจากว่าคนใช้ได้เกิดติดโรคบิดก่อนผมและเขาเกือบตายด้วย²⁶

ทำเรือนานาชาติ

ความเป็นมาของเมืองต่างๆ บนคาบสมุทรมีการวิจัยน้อยและมีความไม่แน่นอนในเรื่องของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในเมืองเหล่านี้ ทำให้ประเด็นปัญหาเรื่องชาติพันธุ์ดูเหมือนกับว่าอาจจะไม่เหมาะก็ได้ที่จะถามเนื่องจากว่าองค์การเมืองเก่าแก่ที่สุดที่อยู่บนคาบสมุทรก็คือ ลังกาสูกะ ตามพรลิงค์ ปาหัง และอื่นๆ อาจจะมีกลุ่มภาษาออสโตรนีเซียน ชัมเมอร์ หรือมอญ ที่มีความสัมพันธ์กับคนนอกอื่นๆ แต่จะไม่น่าที่จะเรียกคนเหล่านี้ว่าเป็นไทยหรือมลายู

หลักฐานจากตำนานเมืองนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นผลผลิตเก่าแก่ที่สุดอย่างหนึ่งของคาบสมุทร หลักฐานนี้น่าสนใจมากในการชี้ถึงความหลากหลายของเมืองต่างๆ บนคาบสมุทรซึ่งในตอนหลังกลายเป็นเมืองของคนไทยพุทธและมลายูมุสลิม ความเป็นมาของราชวงศ์บนคาบสมุทรมีการสืบสาวไปถึงการเข้ามาของคนจีนและมีปฏิสัมพันธ์กับเมืองเพชรบุรีในอ่าวไทย ซึ่งในตอนนั้นเป็นเมืองที่ส่งออกเกลือ ซึ่งในช่วงนี้เป็นช่วงก่อนที่การเกิดขึ้นของกรุงศรีอยุธยา เจ้าผู้ปกครองเมืองเพชรบุรีซึ่งอาจจะมีความเป็นมาจากอาณาจักรพระนคร เอาไม้จันทน์ไปให้เรือสินค้าจีนที่มาเยี่ยมเยือน และได้รับรางวัลจากจักรพรรดิจีนที่ยกจันทรเทวี (Candradevi) ลูกสาว (หรือหลานสาว) ซึ่งแม่เป็นเจ้าหญิงจามปา จันทรเทวีนั้นถูกส่งไปที่เพชรบุรีพร้อมเรือสิบเก้าลำกับคนใช้และนางสนมอีก 7,400 คนเพื่อจะรับใช้เจ้าเมืองเพชรบุรี จากนั้นเจ้าเมืองเพชรบุรีได้ส่งลูกและคนใช้ออกไปเพื่อที่จะสถาปนาอื่นๆ รวมเมืองที่ในภายหลังกลายเป็นเมืองนครศรีธรรมราช โดยที่ลูกและคนใช้ของเขาที่มีนางสนมเป็นคนจีนและทหารรับใช้ซึ่งเป็นคนแขก (น่าจะเป็นออสโตรนีเซียน หรืออาจจะเป็นคนชัมเมอร์ก็ได้) ลูกชายคนโตซึ่งเป็นบรรพบุรุษของราชวงศ์นครศรีธรรมราชก็ส่งคนแขก ในเรือเพื่อที่จะเป็นราชาในเมืองแขกที่อยู่ทางตอนใต้ ซึ่งรวมพื้นที่ที่เรารู้จักกันในปัจจุบันว่าเมืองตรัง สงขลา ปัตตานี เคนดะห์ และปาหัง²⁷ ตำนานนี้ไม่เคยใช้ศัพท์สมัยใหม่เช่นไทยหรือมลายู และไม่ต้องสงสัยเลยว่าตำนานนี้แสดงให้เห็นถึงความเป็นมาของเมืองเหล่านี้ที่มีความหลากหลาย

ความรู้ที่เราพอจะมีอยู่เกี่ยวกับทำเรือของมะละกา ปีนัง เคนดะห์ ภูเก็ต และมะริด บนชายฝั่งตะวันตกและนครศรีธรรมราช สงขลา และปัตตานี บนชายฝั่งตะวันออกในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 ถึงคริสต์ศตวรรษที่ 18 นั้น ก็คือมีประชากรที่มีหลากหลายมาก จนผู้ที่มาเยี่ยมเยือนมักจะไม่ค่อยแน่ใจว่าพวกเขากำลัง deal กับใครกันแน่ ในเกาะที่เป็นทำเรือของมะริด ซึ่งในช่วงนั้นยังเป็นของสยามในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 มีการกล่าวถึงว่า “ที่นั่นจะมีกลุ่มคนหลากหลายเชื้อชาติ ทั้งพม่า สยาม จีน อินเดีย มลายู และยุโรป” ตอนนั้นภาษาราชการและทางการเป็นภาษาไทย แต่คนไทยนั้นก็เป็นหนึ่งในชนกลุ่มน้อย กลุ่มที่เป็นคนส่วนใหญ่เป็นคนพม่าและมอญ แต่ในขณะเดียวกันกลุ่มคนที่เด่นด้านการค้าคือคนอินเดียที่เป็นมุสลิม²⁸

26 M.P. Pécot to Société des Missions Etrangères de Paris (SME), Bangkok, 27 January 1823, Archives SME 887.

27 *The Crystal Sands*, pp. 102–110.

28 Maurice Collis, *Siamese White* (London: Faber and Faber, 1936), pp. 36–37.

ในการพูดถึงท่าเรือบนคาบสมุทร ลาลูแบร์บอกว่า “พระเจ้าแผ่นดินของสยามอ้างว่าเป็นกษัตริย์ของพื้นที่นั้น แม้ว่าคนของเขา... ไม่เคยอยู่ที่นั่น อำนาจทางทะเลของกษัตริย์ไม่เพียงพอที่จะห้ามหรือสร้างอุปสรรคให้การเข้ามาของคนต่างถิ่น”²⁹ ในช่วงทศวรรษ 1670 Samuel White อธิบายไว้ว่าการค้าที่คึกคักของเมืองมะริดและตะนาวศรีถูก “ครอบงำอย่างสมบูรณ์แบบโดยชาวเปอร์เซียและชาวมัวร์” ซึ่งคนเหล่านี้ก็ช่วยเจ้าเมืองของมะริด ตะนาวศรี และเมืองอื่นๆ บนเส้นทางบกข้ามคาบสมุทร³⁰ เช่นเดียวกันในเมืองนครศรีธรรมราช ในช่วงปี 1820 แม้ว่า “สยามจะเป็นรัฐบาล แต่ประชากรประกอบไปด้วยสามชาติคือ สยาม มลายู และจีน”³¹

ที่นี้การใช้คำว่าชาติโดยชาวฝรั่งเศสที่เขียนในช่วงหลังการปฏิวัติฝรั่งเศส ซึ่งทำให้แนวคิดนี้ได้รับเนื้อหาใหม่ ความจริงแล้วคาบสมุทรไม่พร้อมที่จะใช้คำกับความหมายแบบนี้ เพราะดูเหมือนกับว่าภาษามลายูเป็นภาษากลาง (*lingua franca*) ของท่าเรือส่วนใหญ่ เพราะฉะนั้นชื่อเมืองและพื้นที่ต่างๆ มาจากภาษามลายู เช่นเดียวกัน เช่น ลิกอร์ สิงกอร่า และ Ujung Salang หรือ Junk Ceylon ไม่ใช่นคร สงขลา และภูเก็ต ในกรณีของนครศรีธรรมราช ตระกูลเจ้าเมืองผู้ปกครองดูเหมือนว่าเป็นไทย และในปาตานีเป็นมลายู แต่ชนชั้นนำ elite น่าจะเป็นพวกพูดได้ทั้งสองภาษา และในทั้งสองเมืองมีข้าราชการ (หากำใหม่ที่หมายถึงเจ้าหน้าที่ระดับสูงทำงานให้เจ้าเมือง- ขุนนาง?) เป็นคนจีนและอินเดีย

เมื่อ Warwijck ได้เดินทางไปเยือนปาตานีในปี 1602 คนที่สำคัญที่สุดด้านการค้าและการทหาร เล่ากันว่าเป็น Datu Seri Nara ซึ่งเป็นชาวจีนเปอรานากัน ซึ่งถ้าใช้ภาษาของคนดัตช์คนนั้นก็ถือเป็น “มลายูเชื้อสายจีน” ที่ได้เข้ารับศาสนาอิสลาม³² นักสังเกตการณ์ (บันทึก?) ผู้ที่มาเยือนพื้นที่นั้นเห็นตรงกันว่า การค้าจากจีนเป็นสิ่งที่หล่อเลี้ยงชีวิตของเมืองนี้ตั้งแต่มีโจรสลัดกวาดต้อน 2,000 คนที่ได้อพยพไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่นั่นในช่วงทศวรรษ 1560 ตามพงศาวดารราชวงศ์หมิง J. van Neck แยกสองกลุ่มออกอย่างชัดเจน คนมลายูเป็นชาวพื้นเมืองของปาตานี แต่ “โดยธรรมชาติแล้วเป็นคนขี้เกียจ” คนมลายูสนใจแต่เรื่องเกษตรกรรมและการประมง และอยู่กันอย่างง่าย ๆ ด้วยการกินข้าวกับปลา “กิจการอื่นๆ ตำแหน่ง และการค้า ส่วนใหญ่ดำเนินการโดยชาวจีนและลูกผสมของพวกเขาหรือคน descendents [เปอรานากัน] ซึ่งเป็นคนที่เก่งมากในเรื่องการค้าทางทะเล”³³ ดังนั้นปาตานีเป็นฐานสำหรับการค้าในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของคนจีน เช่นเดียวกับที่กรุงเทพฯ ปาตาเวีย และสิงคโปร์ ทำประวัติศาสตร์เช่นนี้ในภายหลัง โดยที่เรือสินค้าจะแล่นไปทั่วหมู่เกาะจนถึง Makasar อูยูยา และฮอยอัน ตอนที่โอลิวิเยร์ ฟาน นูร์ท์ (Olivier van Noort) ค้นพบพ่อค้าชาวจีนในบรูไนในปี 1601 ปรากฏว่าเขาเป็นชุมชนที่ได้หนีหรือถูกไล่ออกจากเมืองจีน แต่ยังแสดงออกถึงความเป็นคนจีนที่เป็นคนจีนมากๆ แม้ว่าอยู่ภายใต้กษัตริย์ของปาตานี โดยที่พวกเขาได้ปฏิบัติตามกฎหมายเดียวกันกับกฎหมายที่ในเมืองจีน³⁴ แต่พ่อค้าชาวปาตานีในอินโดนีเซียตะวันออกในอีกรุ่นหนึ่งตอนหลัง ถูกนิยามว่าเป็นคนมลายูชนิดหนึ่ง ฉะนั้นเราก็คงสรุปได้ว่าคนเหล่านี้ได้กลายกลืนเข้ากับชนชั้นนำ พ่อค้ามลายู-มุสลิมที่มีการเดินทางบ่อย ซึ่งกลุ่มนี้สามารถมองเห็นในท่าเรือทางตะวันออกของสุมาตราในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 และ 18

29 De la Loubère, *A New Historical Relation*, p. 8.

30 Ibid., p. 40.

31 M. P. Pécot 1821, in SME 887, f.848.

32 Wybrant van Warwijck, 1604, in *Begin ende Voortgangh* (1974), p. 43.

33 J. van Neck, 1604, in *Begin ende Voortgangh* (1974), pp. 16–17.

34 *De Reis om de wereld van Olivier van Noort 1598–1601*, J. W. Ijzerman, ed (The Hague: Nijhoff for Linschoten-Vereniging, 1926), p. 124.

เช่นเดียวกันในตะนาวศรี เจ้าเมืองที่ได้รับการแต่งตั้งจากอยุธยาในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 “ส่วนใหญ่ มักจะเป็นคนจีน” ตามคำอธิบายของ Hamilton หรือในบางช่วงเวลาเป็นมุสลิมชูลีเย (Chulia Muslims)³⁵ บทบาทของผู้บุกเบิกพ่อค้าชาวจีนในตอนหลังในการสร้างและปกครองเมือง เช่นเมืองตรังและสงขลา ได้รับการศึกษาอย่างละเอียดโดยเจนิเฟอร์ คushman ภูวดล ทรงประเสริฐ ไมเคิล มอนเตซาโน และสุทธีวงศ์ พงษ์ไพบูลย์กับเพื่อนนักวิชาการของเขา³⁶

Francis Light ผู้บุกเบิกที่มีบทบาทในการสร้างอำนาจของอังกฤษเหนือคาบสมุทรมลายู พูดทั้งภาษาไทยและภาษามลายูได้คล่อง เขาได้ตั้งหลักที่ภูเก็ตก่อนที่เขาจะได้รับการแต่งตั้งเป็นข้าหลวงคนแรกของปีนังในปี 1786 แม้ว่าเขาจะเป็นนักเดินเรือก่อนสิ่งอื่น ๆ ก็ตาม แต่ Francis Light ได้ข้ามคาบสมุทรมลายูหลายครั้งเพื่อที่จะต่อรองกับราชการสยามในกรุงเทพฯ โดยเขามักจะข้ามจากตะกั่วป่า (ตอนนั้นเป็นเมืองศูนย์กลางดีบุก) ไปที่พนม และอ่าวบ้านดอน³⁷ ชุมชนเล็กๆ ของเขาที่จอร์จทาวน์ ในการแรกเริ่มเป็นชุมชนที่หลากหลาย เช่นเดียวกับพื้นที่อื่นๆ ของคาบสมุทรมลายู Francis Light ได้เขียนไว้ว่า “หนึ่งปีหลังจากการก่อตั้งเมืองนี้ขึ้นมา ได้เขียนว่าประชากรของเราประกอบด้วยคนจีน คนมลายู คนคริสเตียน คนจูลีเย คนสยาม และคนตะนาว”³⁸ ในช่วงทศวรรษ 1820 James Low ได้อธิบายถึงความลำบากของการดูแลด้านกฎหมายในชุมชน เนื่องจากมีภาษาสำคัญที่ใช้กันอยู่ ทั้งภาษาอังกฤษ ฮินดูสถาน ทมิฬ อาหรับ เตลugu เบงกาลี และภาษาจีนอย่างน้อยสิบภาษา ภาษาพม่า มอญ สยาม มลายู ชาว บูกิส และบาตัก³⁹

ความเปราะบางของพรมแดน

จากแผนที่ที่เราเห็นทุกวัน เราทุกคนรู้ว่าเส้นพรมแดนที่แบ่งอาณาเขตของไทย พม่า มาเลเซีย และสิงคโปร์อยู่ตรงไหน เส้นพรมแดนเหล่านี้ที่เขียนบนพื้นที่เป็นแนวคิดใหม่ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ส่วนใหญ่ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ยิ่งในคาบสมุทรมลายู แนวคิดนี้ก็เป็นสิ่งที่ไม่ค่อยเป็นประโยชน์ รัฐของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มีความเข้มแข็ง ไม่ว่าจะเป็นของชาติพันธุ์เขมร มอญ พม่า ไทย มลายู ชาว โปรตุเกส ของดัตช์ ต่างก็อ้างกรรมสิทธิ์เหนือท่าเรือที่ร่ำรวยและนานาชาติของคาบสมุทรมลายูทั้งสิ้น แต่การที่จะอ้างว่าคาบสมุทรมลายูเป็นส่วนหนึ่งของ “จักรวรรดิ” พระนคร พุกาม ศรีวิชัย หรือสุโขทัย เป็นการเข้าใจผิดต่อความเป็นพลวัตทางประวัติศาสตร์

35 Hamilton, *A New Account of the East Indies*, vol 2, p. 37.

36 Jennifer W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932* (Singapore: Oxford University Press, 1991); Phuwadol Songprasert, “The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932,” (Doctoral dissertation, Monash University, 1986); Michael J. Montesano, “The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand’s National Integration in Social-Historical Perspective,” (Doctoral dissertation, Cornell University, 1998); และ สุทธีวงศ์ พงษ์ไพบูลย์, ดิลก วุฒิปาณิชย์, และประสิทธิ์ ชินการณ, *จีนทักษิณ: วิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: กองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544).

37 Ian Morrison, *The Connection: Phuket, Penang and Adelaide* (Bangkok: The Siam Society, 1993), p. 27; K.G. Tregonning, *The British in Malaya: The First Forty Years, 1786–1826* (Tucson: University of Arizona Press, 1965), pp. 35–38.

38 อ้างจาก Tregonning, *The British in Malaya*, p. 46.

39 James Low, *The British Settlement of Penang. Singapore, 1826* (reprinted Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972), pp. 291–292.

ของภูมิภาคนี้ ในตัวของมันเอง บรรดาท่าเรือของคาบสมุทรมีความหลากหลายโดยธรรมชาติและต้องขึ้นอยู่กับอาหารที่หล่อเลี้ยงเมืองเหล่านี้ก็มาจากแหล่งต่างประเทศอันหลากหลายด้วย เมื่อจำเป็นท่าเรือเหล่านี้ก็จะส่ง “บรรณาการ” ให้กับคู่ค้าที่สำคัญของภูมิภาคนี้ แต่ท่าเรือเหล่านี้ไม่สามารถที่จะ “เปลี่ยนตัวเองเป็น” เขมร ไทย พม่า หรือมลายู โดยที่จะไม่ส่งผลกระทบต่อตัวเองในด้านการค้า

David Wyatt ได้แสดงให้เห็นว่าตามพรลิงค์ (ซึ่งคงเคยมีความสัมพันธ์อยู่กับเส้นทางขนสินค้าข้ามคาบสมุทรไปที่นครศรีธรรมราช) ได้พยายามที่จะสร้างความสัมพันธ์ด้านการค้ากับทั้งจีนและศรีวิชัยในคริสต์ศตวรรษที่ 11 เพื่อที่จะคานอำนาจกับอาณาจักรพระนคร และพุกามกับโจละแห่งอินเดียใต้ในภายหลัง Wyatt เตือนเราว่าไม่ควรจะอ่านประวัติศาสตร์ของคาบสมุทรจากแหล่งข้อมูลแหล่งเดียว เหมือนกับที่มีการทำกับเขมรหรือไทย และบอกว่า “มีความจำเป็นที่จะต้องศึกษาประวัติศาสตร์ของตามพรลิงค์ในคริสต์ศตวรรษที่ 11 และคริสต์ศตวรรษที่ 12 ในกรอบของความขัดแย้งระหว่างหลายกลุ่มตรงคอคอดของคาบสมุทรมลายู”⁴⁰ เมื่อไม่นานนี้ Chris Baker ได้ตีความความเป็นมาของอิทธิพลของ “สยาม” ในคาบสมุทรจนถึง Temasek/สิงคโปร์เสียใหม่ โดยการตีความชื่อภาษาจีนว่า Xian ว่าเป็นเมือง/ท่าเรือแบบที่เจอบนคาบสมุทร เช่นเดียวกับคู่แข่งอื่นๆ บนคาบสมุทรในคริสต์ศตวรรษที่ 14 อยุธยาได้พยายามสร้างความสัมพันธ์กับจีนและอินเดีย และได้ใช้อำนาจ กำลัง ชื่อเสียง และอำนาจทางเศรษฐกิจ ที่จะดึงดูดการค้าไปที่ท่าเรือของตัวเองแทนที่จะไปที่อื่น ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 15 และ 16 อยุธยาค่อยๆ กลายเป็นรัฐมีอาณาเขตโดยมีการยึดพื้นที่ด้านในให้เป็นพื้นที่เพาะปลูกสำหรับการเกษตร⁴¹

รัฐอิสระที่เป็นท่าเรือของคาบสมุทรที่มีหลักฐานมากที่สุดคือมะละกา แต่มะละกาที่น่าจะเป็นตัวอย่างที่ดีของท่าเรือที่นานาชาติอื่นๆ ในยุคก่อนหน้านั้นด้วย ผู้ก่อตั้งมะละกาไม่เพียงแต่ต้อนรับพ่อค้าจากทุกชาติเท่านั้น แต่ยังส่งทูตในรูปแบบของบรรณาการให้กับอำนาจสำคัญสามฝ่าย ซึ่งเป็นทั้งคู่ค้าที่สำคัญมากและยังอาจเป็นภัยอันตรายในอนาคต คือ สยาม ชวา และจีน ความสัมพันธ์ที่มะละกามีกับศูนย์กลางการค้ายิ่งใหญ่ของสุมาตราคือปาไซนั้น มีความซับซ้อนกว่านี้ แต่สุดท้ายกษัตริย์แห่งมะละกาได้สร้างความสัมพันธ์ที่ดีด้วยการแต่งงานกับลูกสาวของกษัตริย์แห่งปาไซและยอมรับศาสนาของเขา คืออิสลาม⁴²

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16-18 ซึ่งเป็นช่วงที่ดินแดนอาณาเขตมีความสำคัญมากยิ่งขึ้น สยาม พม่า อาเจะห์ รัฐสุลต่านแห่งเรียว-ยะโฮร์ และบริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์ (Verenigde Oostindische Compagnie หรือ VOC) ต่างอ้างอำนาจเหนือคาบสมุทรด้วยการส่งกองกำลังทหารไปตีในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์ที่ว่าเส้นแบ่งอาณาเขตการปกครองที่ชัดเจนและการสยบต่ออำนาจเดียวยังคงเป็นแนวคิดที่ไม่ค่อยจะมีอยู่บนคาบสมุทร แม้ถึงช่วงปี 1895 มีคนตรังกานูบอก Hugh Clifford ว่า “สุลต่านแห่งตรังกานูเหมือนกับเป็นลูกซึ่งมีผู้ปกครองสองคน หนึ่งในนั้นกอดเขาเมื่อเขาร้องไห้ ขณะที่อีกคนหนึ่งแกล้งเขาทำให้เขาตกใจ เขาว่า ผู้ปกครองคนแรกนั้นคือสยาม ส่วนอีกคนคืออังกฤษ”⁴³

แต่ความเจ็บปวดของเส้นแบ่งพรมแดนได้เกิดขึ้นบนคาบสมุทรในคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยทำให้ชุมชนกลายเป็นชนกลุ่มน้อย และศูนย์กลางการค้าที่เคยคึกคักกลายเป็นพื้นที่ชายขอบล้าหลัง ตัวอย่างที่เด่นชัดคือเมืองตะนาวศรี ซึ่งเคยถูกอธิบายไว้ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 ว่าเป็นเมืองนานาชาติที่รุ่งเรือง โดยมีพ่อค้าชาว

40 David. K. Wyatt, *Studies in Thai History* (Chiang Mai: Silkworm, 1994), p. 33, and pp. 24–34, passim.

41 Chris Baker, “Ayuthaya Rising: From Land or Sea?” *Journal of Southeast Asian Studies* 24, 1 (2003).

42 *The Suma Oriental of Tomé Pires* (1944), pp. 238–243.

43 Clifford to Colonial Secretary, 5 Sept. 1895, Foreign Office.

เปอร์เซีย อินเดีย และยุโรปมาทำการค้าอย่างสม่ำเสมอ⁴⁴ คราแรก ตะนาวศรีถูกทำลายด้วยการยึดครองของพม่าในช่วงทศวรรษ 1760 หลังจากนั้นก็ได้ถูกตัดออกจากพื้นที่ด้านในด้วยการยึดครองของอังกฤษในปี 1824 พื้นที่ชายฝั่งนี้ถูกอังกฤษยึดไว้โดยคาดว่าพื้นที่นี้จะกลับมารุ่งเรืองอีกครั้งหนึ่งในฐานะที่เป็นประตูระหว่างสองมหาสมุทร แต่เมืองตะนาวศรีกลับเสื่อมลงจนไม่มีความสำคัญใดๆ เลย และทำเรื่องอื่นๆ ที่อังกฤษพยายามพัฒนาเช่นมะริดและทวาย ก็ไม่ได้ดีไปกว่านี้สักเท่าไร เนื่องจากว่าเมืองเหล่านี้ “ถูกเหวี่ยงขาดจากพื้นที่ราบอันอุดมสมบูรณ์ของจีนและสยาม”⁴⁵ แม้ในช่วงแรกที่มะริดถูกปกครองโดยอังกฤษจะมีความหลากหลายเช่นเดียวกับเมืองต่างๆ ของคาบสมุทร โดยมีคนมอญ กะเหรี่ยง พม่า จีน มลายู ไทย อินเดียทั้งมุสลิมและฮินดู ยิง และอาร์เมเนีย แต่ความหลากหลายนี้ค่อยๆ ลดลง⁴⁶ พื้นที่ที่เคยเป็นชุมทางกลับเป็นพื้นที่ล้าหลังและพื้นที่ชายขอบของพม่าของอังกฤษกลายเป็นเมืองของ “ชนกลุ่มน้อย”

หนังสือเล่มนี้เป็นความพยายามอันน่ายินดี ที่จะข้ามพินเส้นแบ่งพรมแดนสมัยใหม่เหล่านี้ และเพื่อที่จะยอมรับความหลากหลายของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ที่พิเศษแห่งนี้

44 Sunait Chutintaranond. “Mergui and Tenasserim as Leading Port Cities in the Context of Autonomous History,” in *From Japan to Arabia: Ayuthaya's Maritime Relations with Asia*, ed. Kennon Breazeale (Bangkok: Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks, 1999), pp. 106–109.

45 J.S. Furnivall, *The Fashioning of Leviathan* (Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, 1991 [1939]), p. 142.

46 ข้อมูลสำมะโนประชากร ดูใน Volker Grabowsky and Andrew Turton, *The Gold and Silver Road of Trade and Friendship: The McLeod and Richardson Diplomatic Missions to Tai states in 1837* (Chiang Mai: Silkworm, 2003), pp. 80–82.

มิติมุมมองทางประวัติศาสตร์ของอัตลักษณ์ท้องถิ่นในคาบสมุทรตอนบน

ชุลีพร วิจารณ์

แปลโดย ธนภาษ เดชพาวุฒิกุล

การถือกำเนิดขึ้นของบรรดารัฐชาติสมัยใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งให้ความสำคัญกับอำนาจเหนือดินแดน เอกภาพทางการเมือง และการรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง ได้ทำให้เกิดวิธีการในการเขียนและศึกษาประวัติศาสตร์แบบชาตินิยมและให้ความสำคัญกับส่วนกลาง ด้วยเหตุนี้ อำนาจในการปกครองตนเอง รวมถึงอดีตของผู้คนซึ่งดำรงอยู่ทั้งภายในและข้ามเขตแดนรัฐได้ถูกทำให้ลดความสำคัญลง ซึ่งดินแดนในบริเวณคาบสมุทรมาลายูตอนเหนือและภาคใต้ของไทยเป็นกรณีตัวอย่างที่ชัดเจนในประเด็นดังกล่าวนี้ ย้อนกลับไปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 2 พื้นที่ตอนกลางของคาบสมุทร คือในบริเวณตอนใต้ของคอคอดกระถึงจังหวัดปัตตานีในไทยและรัฐเคดะห์ในมาเลเซียปัจจุบันนั้น ได้ปรากฏเป็นหน่วยทางภูมิศาสตร์อันประกอบด้วยชุมชนโบราณ และเป็นเส้นทางการค้าข้ามคาบสมุทร ซึ่งเชื่อมโยงตลาดการค้าอันยิ่งใหญ่ของจีนและอินเดีย พื้นที่ดังกล่าวซึ่งเป็นดั่งดินแดนพบปะกันของผู้คนต่างเชื้อชาติและภาษา ได้พัฒนาขึ้นเป็นหน่วยทางเศรษฐกิจสำคัญบนฐานทางวัฒนธรรมอันแข็งแกร่งของศาสนาพุทธมหายาน และพราหมณ์-ฮินดู หลังคริสต์ศตวรรษที่ 13 พื้นที่ดังกล่าวนี้ได้มีการเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่ง จากลักษณะชุมชนโบราณ เช่น ตามพรลิงค์และลังกาสุกะ สู่การกำเนิดศูนย์กลางอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจซึ่งจะกลายเป็นเหล่ารัฐที่มีบทบาทสำคัญตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 15-17 เช่น นครศรีธรรมราชหรือลิเกอร์ ปาตานี เคดะห์ พัทลุง และสงขลา เป็นต้น ถึงแม้ว่าการเข้ามาของศาสนาอิสลามและพุทธศาสนาเถรวาทจะได้แบ่งพื้นที่ดังกล่าวนี้ออกเป็น 2 เขตวัฒนธรรม แต่บรรดาชุมชนและเมืองยังคงใช้สอยทรัพยากรธรรมชาติร่วมกัน และวิถีเศรษฐกิจซึ่งขึ้นอยู่กับการค้าและกลีกรรรมไม่ต่างกัน แต่กระนั้นในปัจจุบัน เรามักจะเข้าใจประวัติศาสตร์ของนครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลาภายใต้กรอบของประวัติศาสตร์ชาติไทย ส่วนประวัติศาสตร์ของเคดะห์ถูกมองเพียงเป็นหนึ่งในบรรดารัฐมาลายูอื่นๆ ซึ่งรวมกันในการก่อกำเนิดรัฐชาติ “มาเลเซีย” ขณะที่ผู้คนแห่งปาตานีก็ตกอยู่ในสถานภาพอันต่ำต้อยของการเป็น “ชนชาติพันธุ์กลุ่มน้อย”

แม้ว่าจะมีการท้าทายทัศนะทางด้านประวัติศาสตร์แบบชาตินิยมและให้ความสำคัญแก่ส่วนกลางดังกล่าวนี้อยู่บ้าง แต่การค้นหาค้นหากรอบคิดอื่นๆ ในการศึกษาประวัติศาสตร์ข้ามพรมแดนในพื้นที่ที่มีหลากหลายทางวัฒนธรรมเช่นนี้ก็ยังคงมีปัญหาลือ และแม้ว่าบรรดานักวิชาการจะได้เพิ่มมุมมองในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐด้วยการแสดงให้เห็นว่า รัฐจารีตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั้นไม่มีพรมแดนที่แน่นอนตายตัว และอำนาจของศูนย์กลางเหนือบริเวณรอบนอกจะมีความยืดหยุ่นและไม่เข้มข้นนัก แต่กระนั้น การศึกษาในแนวทางนี้ก็ยังคงใช้กรอบคิดแบบความสัมพันธ์ระหว่างส่วนกลาง-ท้องถิ่นเป็นสำคัญ ด้วยเหตุนี้ แม้ว่าจะมีการศึกษาตอนกลางของคาบสมุทรในฐานะหน่วยศึกษาหนึ่ง แต่

ก็มักจะเป็นการศึกษาหน่วยท้องถิ่นดังกล่าวที่ต้องขึ้นอยู่กับศูนย์กลางอำนาจ 2 ศูนย์กลางซึ่งต่างช่วงชิงอำนาจกัน อำนาจดังกล่าวสามารถอธิบายในนาม *มณฑล* (mandala) อันหมายถึงความสัมพันธ์ที่มีลักษณะหลวมๆ และเส้นไหลระหว่างผู้เจ้าปกครองและรัฐบริวาร ศูนย์กลางอำนาจทั้งสองนั้นคือ *มณฑล* ไทยซึ่งแผ่อำนาจลงมาจากกลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา และ *มณฑล* มลายูอันมีตัวอย่างที่เด่นชัดคืออาณาจักรมะละกาและยะโฮร์ในทางตอนใต้ของคาบสมุทรมลายู จากมุมมองดังกล่าวนี้ การศึกษาทางวิชาการโดยส่วนใหญ่ก็มักจะเน้นความสัมพันธ์ระหว่างภูมิภาคนี้กับศูนย์กลางอำนาจหนึ่งๆ แทนที่จะเน้นตัวภูมิภาคดังกล่าวเป็นการเฉพาะ อย่างมากที่สุดแล้ว การศึกษาในลักษณะดังกล่าวเป็นเพียงแค่การนำเสนอท้องถิ่นเข้าไปในบริบทของประวัติศาสตร์ชาติ แต่หาได้มีมุมมองของท้องถิ่นต่อประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเอง ทั้งนี้ การเลือกภูมิภาคหรือพื้นที่ที่ท้องถิ่นขึ้นเป็นหน่วยในการศึกษา และให้เกิดการศึกษาหน่วยดังกล่าวนี้ด้วยมุมมองจากภายใน ก็จำเป็นที่จะต้องมียุทธศาสตร์ที่เหมาะสมในการเลือกศึกษาพื้นที่นี้ สำหรับการศึกษาพื้นที่ที่มีลักษณะข้ามพรมแดนนั้น ย่อมจะมีแรงยึดเหนี่ยวอื่นๆ ที่ดำรงอยู่และทรงพลังในระดับที่เท่าเทียมหรือมากกว่าแรงยึดเหนี่ยวทางด้านวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และการเมืองของความเป็นชาติเพียงประการเดียว คำถามคือว่า ลักษณะพหุลักษณะของสังคมในภูมิภาคดังกล่าวได้ก่อให้เกิดความเชื่อมโยงดังกล่าวนี้หรือไม่? และในการพิจารณาตอนกลางของคาบสมุทรมลายูในฐานะหน่วยการศึกษาหนึ่งโดยตัวของมันเองจะส่งผลให้เกิดมุมมองใหม่ทางประวัติศาสตร์ในลักษณะใด?

บทความนี้พยายามตอบคำถามเหล่านี้ เพื่อแสวงหาวิธีการศึกษาจากภายในสำหรับการศึกษาพื้นที่เฉพาะ ผ่านการตรวจสอบประวัติศาสตร์นิพนธ์ของคนในท้องถิ่น โดยบทความนี้จะเลือกบันทึกทางประวัติศาสตร์ของทั้งคนไทยและคนมลายูแห่งคาบสมุทรมลายู เพื่อศึกษาถึงการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ประเด็นสำคัญคือการตั้งคำถามว่าบันทึกของคนในท้องถิ่นได้แสดงให้เห็นว่าผู้ประพันธ์มีสำนึกถึงอัตลักษณ์ของตนหรือไม่ และอัตลักษณ์นั้นถูกนำเสนอภายใต้กรอบของ “รัฐชาติ” หรือภายใต้ลักษณะอื่นใด ปัญหาประการหนึ่งในการเข้าถึงมุมมองของชาวท้องถิ่นต่อประวัติศาสตร์ของพวกเขาอยู่ที่ว่า วิธีวิทยาที่เราใช้ในการศึกษาอดีตของท้องถิ่นมักจะสะท้อนถึงทัศนะของเราเอง ซึ่งไม่อาจสลัดพ้นจากการแบ่งแยกทางชาติพันธุ์และความเป็นพลเมืองที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ด้วยเหตุนี้ อดีตของรัฐปาตานี เคตะห์ และนครศรีธรรมราชมีความเป็น “ท้องถิ่น” ก็เพราะเนื่องจากรัฐเหล่านี้ในปัจจุบันได้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ กระนั้นก็ดี แม้ว่าผู้คนในรัฐเหล่านี้จะถูกมองว่าเป็นคน “ท้องถิ่น” แต่ในสำนึกของพวกเขา พวกเขาก็เป็นชาว “ไทย” หรือ “มลายู” ด้วยเช่นกัน ภายใต้สำนึกเช่นนี้ พวกเราได้สร้างประวัติศาสตร์ซึ่งมีความสำคัญต่อตัวเราเอง แทนที่จะเป็นประวัติศาสตร์ของพวกเขาเหล่านั้น การได้หันไปพิจารณาสำนึกต่ออัตลักษณ์ซึ่งสะท้อนจากประวัติศาสตร์นิพนธ์ของคนในท้องถิ่นเอง จึงเป็นหนทางหนึ่งในการเปิดโอกาสให้ผู้คนของสังคมในอดีตเหล่านี้ได้แสดงออกถึงตัวพวกเขาเอง

ดินแดนตอนกลางของคาบสมุทรมลายูเต็มไปด้วยจารีตการเล่าอดีตทั้งงานประพันธ์และมุขปาฐะ ผู้เขียนได้เลือกศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์ท้องถิ่น 5 เรื่องคือ *อิกายัตปาตานี*, *อิกายัตมะโรงมawang*, *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช*, *ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช* และ *เพลงนางเล็ดขาว* ทั้งนี้ โดยอาจจะกล่าวถึงงานชิ้นอื่นๆ บ้างตามจำเป็น เหตุผลในการเลือกศึกษางาน 5 เรื่องดังกล่าวนี้หาใช่

เพียงเพราะว่างานเหล่านี้เป็นตัวแทนของเหล่ารัฐจารีตสำคัญบนคาบสมุทร (ปาตานี เคตะห์ นครศรีธรรมราช และพัทลุง) เท่านั้น แต่ยังเพราะว่างานเหล่านี้ได้ถูกชำระและศึกษาอย่างต่อเนื่อง

อิกายัตปาตานี อิกายัตมะโรงมหาวงศ์ กับอัตลักษณ์ “มลายู”

มาเลเซียปัจจุบันเป็นผลผลิตสมัยใหม่ซึ่งประกอบขึ้นด้วยหน่วยทางภูมิศาสตร์และทางการเมืองซึ่งเคยแยกออกจากกัน ด้วยเหตุนี้จึงยากยิ่งที่จะสร้างประวัติศาสตร์แบบรัฐชาติที่รวมศูนย์ กระนั้น นักวิชาการได้เริ่มให้ความสำคัญกับลักษณะทางวัฒนธรรมที่จะสะท้อนถึงความเป็นชาติ และเริ่มมองว่ารัฐจารีตแต่ละรัฐนั้นเป็นส่วนหนึ่งของโลกมลายูอันไพศาล ขณะเดียวกันก็มีการพยายามอธิบายถึง “ความเป็นมลายู” ว่าเป็นผลผลิตสมัยใหม่และเป็น “ฐานแห่งอัตลักษณ์อันหลากหลาย” (source of diverse identities) ด้วยเหตุนี้ แม้ว่าชาวมลายูในประเทศมาเลเซียและภาคใต้ของไทยในปัจจุบันจะร่วมสำนึกถึงความเป็นกลุ่มทางชาติพันธุ์-วัฒนธรรมเดียวกัน แต่สำนึกต่ออัตลักษณ์ของพวกเขาในอดีตอาจจะต่างกันไปและขึ้นอยู่กับท้องถิ่นนั้นๆ การศึกษางานเขียนทางประวัติศาสตร์ของคนท้องถิ่นจึงอาจเป็นวิธีการที่ดีในการตอบคำถามประเด็นสำนึกและความสำคัญของอัตลักษณ์เหล่านี้ หัวข้อนี้จะทำการวิเคราะห์งานเขียนทางประวัติศาสตร์ของรัฐปาตานีและเคตะห์ โดยมีคำถามหลักว่า ในงานเขียนเหล่านี้ได้แสดงออกซึ่งอัตลักษณ์อย่างไร และอัตลักษณ์เหล่านั้นถูกมองแบบเฉพาะตน ขึ้นอยู่กับท้องถิ่นหรือเป็นส่วนหนึ่งของ *มณฑล* (mandala) แห่งความเป็นมลายู

อิกายัตปาตานี มีเนื้อหาเกี่ยวกับเรื่องราวของปัตตานีนับจากจุดกำเนิดจนถึงราวปี ค.ศ. 1730 โดยเรื่องเล่าภายใน อิกายัตปาตานี นั้นสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับชุดเหตุการณ์ซึ่งได้เกิดขึ้นจริง จากการศึกษา ด้วยบทโดยรวมประกอบด้วยหกตอน สามตอนแรกพรรณนาถึงจุดกำเนิดของราชวงศ์ซึ่งก่อตั้งปาตานี การสถาปนาเมืองปาตานี การเข้ามาของศาสนาอิสลาม และการสร้างป้อมใหญ่ปาตานี ไม่มีการระบุถึงช่วงเวลาของเหตุการณ์เหล่านี้อย่างชัดเจน เนื้อหาต่อจากนั้นเป็นการเล่าเรื่องต่างๆ ในลักษณะเป็นบทๆ ตามลำดับเวลาในแต่ละรัชกาล โดยเริ่มต้นด้วยเรื่องราวของสุลต่าน Sultan Mudhaffar Shah และการเข้าโจมตีอยุธยาซึ่งจบลงด้วยความล้มเหลว (ซึ่งเหตุการณ์นี้ถ้าได้เกิดขึ้นจริงจะตกในอยุธยา ค.ศ. 1563-1564 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ยุทธยากำลังเผชิญหน้ากับการรุกรานจากพม่า) ส่วนที่ 1 นี้จบลงด้วยการเสียชีวิตของรายากูนิง กษัตริย์สุดท้ายของราชวงศ์ Inland ในปี ค.ศ. 1688 มีการกล่าวถึงเหตุการณ์และการเมืองภายใน เช่นการขูดคลอง ความวุ่นวายแตกแยกภายในราชวงศ์ การแย่งชิงราชบัลลังก์ และความสัมพันธ์ระหว่างเหล่าผู้ปกครองกับเสนาบดี ขณะเดียวกันนั้นก็ยังมีหลายตอนซึ่งว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างปาตานีกับรัฐอื่นๆ แม้ว่าจะมีการกล่าวถึงสยาม (อยุธยา) และยะโฮร์เป็นส่วนใหญ่ แต่ก็ยังมีหลายตอนที่กล่าวถึงเรื่องราวที่เกี่ยวกับรัฐอื่น เช่น การโจมตีของปาเล็มบัง และการสานสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างปาตานีและเมืองสาย ส่วนที่ 2 ถึง 5 พูดถึงปาตานีในยุคราชวงศ์กลันตัน คือตั้งแต่ ค.ศ. 1688 ถึงการเสียชีวิตของ Alung Yunus ในราวปี ค.ศ. 1729 ก่อนข้างชัดเจนว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนี้อำนาจที่แท้จริงภายในราชสำนักอยู่ที่ตำแหน่ง *เบนดาฮารา* (Bendahara- หรือเสนาบดี) ด้วยเหตุนี้จึงนำมาสู่การแย่งชิงกันดำรงตำแหน่งดังกล่าว โดยมีทั้งกลุ่มอำนาจภายในปาตานี กลุ่มอำนาจภายในภูมิภาค รัฐเพื่อนบ้าน และ

มหาอำนาจต่างชาติ ซึ่งเข้าร่วมในการต่อสู้แย่งชิงตำแหน่งนี้ หลังจากนั้น ส่วนสุดท้ายของงานเขียนได้บรรยายถึงดนตรีและมโหรีของราชสำนักปาตานี

ขณะที่*อิกายัตปาตานี* เล่าเรื่องตามลำดับเวลาและมีความสมจริงสูง เรื่องราวของ*อิกายัตมะโรงมหาราช*จะมีลักษณะเชิงตำนานเป็นอย่างสูง อิกายัตดังกล่าวนี้บอกเล่าเรื่องราวของราชวงศ์เคตะห์ตั้งแต่รัชสมัยราชามะโรงมหาราช ผู้สร้างเมืองและเป็นราชากคนแรก กระทั่งถึงสุลต่าน Mu'azzam Shah ราชากคนที่ 8 ซึ่งเป็นผู้บัญชาให้มีการแต่งตำนานนี้ขึ้น แม้ว่าจะไม่มีการระบุถึงช่วงเวลาอย่างชัดเจน แต่เราสามารถตีความจากเนื้อหาได้ว่าในช่วงสมัยของราชากคนที่ 7 เคตะห์ได้กลายเป็นรัฐอิสลามและรุ่งเรืองทางเศรษฐกิจ เหตุการณ์ในงานเขียนชิ้นนี้เต็มไปด้วยสิ่งเหนือธรรมชาติ บรรดายักษ์ และอื่นๆ โดยเริ่มต้นด้วยเรื่องราวของราชามะโรงมหาราชซึ่ง of heavenly descent และเป็นสหายของจักรพรรดิแห่งอาณาจักรไบเซนไทน์ ระหว่างการเดินทางไปสู่อาณาจักรจีน เขา becomes stranded ที่เคตะห์ และตัดสินใจที่จะตั้งรกรากที่นี่ เมืองเคตะห์เจริญรุ่งเรือง และภายใต้บัญชาขององค์ราชา บรรดาหลานได้ถูกส่งไปสถาปนาสยาม เปรัก และปาตานีตามลำดับ โดยลูกคนสุดท้ายต้องได้สืบทอดราชบัลลังก์แห่งเคตะห์ และเขาเป็นราชาผู้เริ่มธรรมเนียมในการส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองไปยังสยาม ในฐานะสัญลักษณ์แห่ง "มิตรภาพ" ระหว่างพี่น้อง ในเวลาต่อมา ได้เกิดปัญหาขึ้นเมื่อราชากคนที่ 4 ไม่ฟังคำเตือนของบรรพบุรุษ โดยได้ไปแต่งงานกับนางยักษ์ พวกเขาได้ให้กำเนิดราชา Besiung ซึ่งมีเขี้ยวอก มักมากในกาม และกลายเป็นผู้ปกครองอำมหิตซึ่งเช่นฆ่าบริวารตามอำเภอใจ ในท้ายที่สุด ราชาก Besiung ได้ถูกขับออกจากอำนาจ ระหว่างการหลบหนีเขาได้ลูกสาวชาวนาเป็นเมีย และได้ให้กำเนิดบุตรชายผู้ซึ่งจะขึ้นมาเป็นราชากคนใหม่ของเคตะห์ในเวลาต่อมา สยามได้เข้ามามีบทบาทในเหตุการณ์ช่วงนี้ โดยแม่ทัพของสยามได้ถูกส่งลงมาเพื่อสยามจะได้มั่นใจว่าการเข้าสู่บัลลังก์ของราชากคนใหม่นั้นจะเป็นไปตามครรลอง และเพื่อให้คำแนะนำในการปกครองที่ถูกต้อง ซึ่งภายใต้การปกครองของราชากคนใหม่ สันติและการปกครองที่เป็นธรรมได้หวนคืนสู่เคตะห์ ลูกชายของเขาซึ่งขึ้นมาเป็นราชากคนที่ 7 ได้รับศาสนาอิสลาม ซึ่งได้ส่งผลให้เคตะห์เจริญรุ่งเรืองอย่างไม่เคยเป็นมาก่อน หลังจากนั้น ส่วนสุดท้ายของงานเขียนชิ้นนี้ได้กล่าวถึงชื่อของเหล่ากษัตริย์ต่อๆ มาจนถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19

อิกายัตปัตตานี และ *อิกายัตมรุมมหาราช* เป็นเรื่องของอาณาจักรมลายูสองแห่งซึ่งเล่าจากมุมมองของราชวงศ์ผู้ปกครองอาณาจักร สำหรับนักวิชาการด้านงานเขียนภาษามลายูแบบจารีตแล้ว การให้ความสำคัญต่ออาณาจักรทั้งสองในแง่ของความสืบเนื่องของสายวงศ์อันศักดิ์สิทธิ์ ลักษณะของเรื่องเล่าที่แบ่งเป็นตอนๆ การปรากฏของแนวเรื่องที่คล้ายคลึงกัน และแก่นเรื่องและอรรถบท (motif) ที่ใช้อยู่ในเรื่องเล่าแบบมลายู เช่น เรื่องของกระเจง หรือเจ้าชายผู้ออกไล่สัตว์และก่อร่างดินแดนอันอุดมสมบูรณ์สามารถสะท้อนให้เห็นได้ในงานเขียนทางประวัติศาสตร์ของมลายูชิ้นสำคัญอื่นๆ ด้วย โดยเฉพาะ *ชจาเราะห์มลายู*¹ ลักษณะเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าผู้แต่งอิกายัตทั้งสองฉบับให้ความสนใจต่อการบันทึกอดีต ในฐานะที่เป็นการแสดงออกถึงจารีตของวรรณกรรมมลายูมากกว่าการเล่าเรื่องราวอันแตกต่างใช่หรือไม่ ต่อประเด็นนี้ ไวแอท (David Wyatt) ได้ให้ข้อเสนอแนะไปอีกทางหนึ่ง เขาเห็นว่าตัวบทของ *อิกายัตปัตตานี* ไม่ได้แสดงออกถึงอิทธิพลของตัวบทภาษามลายูอื่นๆ ดังเช่น *ชจาเราะห์มลายู* อย่างเป็นทางการเฉพาะหรือโดยตรงแต่อย่างใด แม้ว่าวิธีดำเนินเรื่องและท่วงทำนองการเขียนโดยทั่วไปอาจมีความคล้ายคลึงก็ตาม ไวแอทกล่าวว่า

¹ สำหรับตัวบทและความเห็นประกอบ ดู *Sejarah Melayu or Malay Annals* (1976).

อย่างมากที่สุดที่เราจะกล่าวได้คือ ผู้เขียนมีการรับรู้และคุ้นเคยกับโครงสร้าง ทิศทาง ท่วงทำนอง รวมทั้งเป้าประสงค์ของวัฒนธรรมการเล่าเรื่องของโลกมลายูซึ่งเกิดจากการที่ได้อ่านงานเขียนหรือจากการเล่าเรื่องสู่กันฟัง บางที่ยังอาจเป็นเรื่องราวซึ่งคล้ายกับในจารีตวรรณกรรมของไทย ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์อักษรหรือมุขปาฐะก็ตาม²

เวอร์จิเนีย แมตเทสัน (Virginia Matheson) ได้ให้ความเห็นในทำนองเดียวกันว่า นอกจากความคล้ายคลึงกันในส่วนอารัมภบทของ*ฮิกายัตมรมมฮาวงศ์* และ *ซจาเราะห์มลายู* ซึ่งพงศาวดารทั้งสองเรื่องต่างกล่าวว่า ผู้ปกครองเป็นผู้บัญชาให้เรียบเรียงสาแทรกวงศ์กษัตริย์มลายูขึ้น แต่นอกจากนี้แล้วก็ไม่มีความคล้ายอย่างอื่นระหว่างตัวบททั้งสอง *ฮิกายัตมรมมฮาวงศ์* ดำเนินเรื่องโดยการใช้โครงเรื่อง (plot) แนวเรื่องหลัก (theme) และแนวดำเนินเรื่อง (story line) ซึ่งแตกต่างจากสิ่งกล่าวมาในตัวบทอื่นๆ³

หากเรื่องเล่าใน *ฮิกายัตปัตตานี* และ *ฮิกายัตมรมมฮาวงศ์* เขียนขึ้นจากประสบการณ์เฉพาะตัว คำถามต่อมาก็คือ ทำไมผู้เขียนเลือกที่จะสัมพันธ์กับอดีตตามวิถีทางเช่นนั้น ตัวอย่างเช่นทำไม *ฮิกายัตปัตตานี* จึงไม่กล่าวถึงบทบาทของตัวเองในฐานะเมืองท่าสำคัญแห่งหนึ่งในอดีต, เหตุใดจึงไม่มีการกล่าวถึงชาวยุโรปซึ่งมีบทบาทสำคัญในกิจการต่างๆ ของปัตตานีระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 16-17 ดังที่เราในปัจจุบันทราบกันหรือไม่ อะไรคือเหตุผลของความทรงจำที่ถูกเลือกสรรขึ้นมา และที่คล้ายกัน เราสามารถอ่านอะไรจากเรื่องราวพิศดารของราชามรมมฮาวงศ์และทายาทของพระองค์

ทั้งนี้ สำหรับผู้ผู้สนใจแล้ว *ฮิกายัตมรมมฮาวงศ์* เป็นปริศนามาอย่างยาวนาน เราจะเชื่อได้หรือไม่ว่า ผู้เขียนเลือกที่จะผูกมัดเข้ากับโลกของสยาม เพราะเราถูกบอกว่าเกะทะห์และสยามต่างมีที่มาร่วมกันในทางตรงข้าม หรือความจริงแล้วนี่คือข้อชี้แนะอันลุ่มลึกว่าเกะทะห์ไม่เคยอยู่ภายใต้อำนาจของสยาม หรือเราควรทิ้งฮิกายัตฉบับนี้ดังที่ครั้งหนึ่งวินสเต็ดท์ (Richard Winstedt) เคยทำหรือไม่ จากการที่เรามองว่าเอกสารฉบับนี้เป็น“เรื่องปั่นแต่งในนิทาน ... เต็มไปด้วยสิ่งที่ขาดพร่องไป ไม่เป็นตามลำดับเวลา และมีข้อผิดพลาด”⁴

ร่องรอยที่นำไปสู่การใช้ประโยชน์ของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาจากประเด็นเรื่องอัตลักษณ์จึงอยู่ที่การเข้าใจสภาพแวดล้อมของตัวบท (contextualisation) มากกว่าเนื้อหาของตัวบทเอง ผู้รู้ซึ่งศึกษางานเขียนของคนพื้นเมืองต่างตระหนักว่า ตัวเรื่องราวจะมีความหมายอย่างมากหากให้ความสนใจที่หน้าที่ของตัวบทและสภาวะการณ์ที่ตัวบทถูกเขียนขึ้น การมองเรื่องเหล่านี้ภายในบริบทยังบอกบางสิ่งที่ตัวบทบ่งชี้ไปถึงผู้เขียน กล่าวคือผู้เขียนตัวบทคือใครและต้องการให้อัตลักษณ์ของตัวเองถูกจดจำหรือคิดถึงอย่างไร

เรายังคงไม่รู้เวลาที่แน่นอนของผู้แต่งงานเขียนทั้งสองเรื่อง ทราบแต่เพียงว่าถูก “ค้นพบ” ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 *ฮิกายัตปัตตานี* ทุกฉบับที่รู้จักกัน ณ วันนี้ปรากฏขึ้นหลังทศวรรษ 1830 ที่รู้จักกันโดยทั่วไปเป็นฉบับของอับดุลเลาะห์ บิน อับดุล กาดิรี (Abdullah bin Abdul Kadir) ซึ่งคัดลอกในปี ค.ศ. 1839 และได้รับการแปลโดยทิว (Teeuw) และไวเอทท์ กำหนดเวลาของการแต่งซึ่งพิจารณาจากเนื้อหาของตัวบทอาจ

² Hikayat Patani (1970), p. 289.

³ Matheson (1979), pp. 354–355.

⁴ Maier (1988), p. 61.

อยู่ประมาณปี ค.ศ. 1730⁵ และด้วยเหตุนี้ฉบับคัดลอกจึงสามารถเขียนขึ้นในเวลาใดก็ได้ระหว่าง ค.ศ. 1730-1830 สำหรับ *ฮิกายัตมรุมหวางค์* นั้น ได้รับการกล่าวถึงครั้งแรกในโลกตะวันตกโดยเจมส์ โลว์ (James Lowe) ใน ค.ศ. 1837 โดยอ้างว่าได้รับฉบับคัดลอกมาจากสุลต่านอาหมัด ตาจูดดิน ฮาลิม ชาห์ (Sultan Ahmad Halim Tajuddin Shah) แห่งเกดะห์ เมื่อครั้งที่พระองค์ถูกสยามเนรเทศและไปอาศัยอยู่ที่ป็นัง⁶ อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่ ค.ศ. 1837 เป็นต้นมามีการค้นพบฉบับคัดลอกของฮิกายัตเรื่องนี้หลายฉบับในหลายสถานที่ เช่น สิงคโปร์ ป็นัง และรีเอา ส่วนใหญ่ถูกจัดทำขึ้นหลังต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ไปแล้ว เนื่องจากสุลต่านองค์สุดท้ายที่ได้รับการกล่าวถึงคือสุลต่านอาหมัด ตาจูดดิน ฮาลิม ชาห์ ซึ่งรัชสมัยของพระองค์เริ่มขึ้นใน ค.ศ. 1803

ร่องรอยที่น่าสนใจประการที่สองอันนำไปสู่อัตลักษณ์ของตัวบททั้งสองชิ้น พบอยู่ในเนื้อหาของตัวบทนั่นเอง จากการวิเคราะห์ตัวบทชี้ให้เห็นว่างานเขียนเหล่านี้เป็นงานเรียบเรียงจากตัวบทต่างๆ ผู้เขียนหรือผู้คัดลอกจะต้องจัดทำฉบับคัดลอกขึ้นจากต้นฉบับที่มีมาก่อนอย่างน้อยหนึ่งหรือหลายฉบับ อีกทั้งมีหลายส่วนที่เกี่ยวข้องกับประเด็นร่วมสมัยที่ถูกเพิ่มเข้าไประหว่างกระบวนการคัดลอก ดังนั้นตัวบทที่พิจารณาอยู่นี้จึงประกอบด้วยสองส่วนหลัก คือ ส่วนของ “ประวัติศาสตร์” ซึ่งมีอายุเก่ากว่าและอาจถูกคัดลอกหรือดัดแปลงมาจากงานต้นฉบับ ส่วนที่สองคือ “เรื่องเล่าอื่นๆ” ซึ่งเกี่ยวข้องกับเรื่องราวสำคัญๆ ในช่วงเวลาของผู้เขียน ดังนั้นส่วนแรกของ ฮิกายัตปัตตานีจึงเป็น “ประวัติศาสตร์” ขณะที่ส่วนที่ 2 ถึง 4 เป็นเรื่องร่วมสมัย⁷ สำหรับฮิกายัตมรุมหวางค์ มีเพียงส่วนเดียว แต่ในกรณีนี้ อดีตถูกเชื่อมโยงเข้ากับปัจจุบันของผู้เขียนโดยวิธีการแนบรายพระนามกษัตริย์

เป็นไปได้ทีเดียวว่ายุคสมัยที่ตัวบททั้งสองถูกผลิตขึ้น รวมถึงคุณลักษณะเด่นๆ ของตัวบท ได้ชี้ให้เห็นว่าเนื้อหาประวัติศาสตร์ของตัวบทถูกนำเสนอโดยสะท้อนควบคู่ไปกับประเด็นร่วมสมัย หรือก็คือความเกี่ยวพันใกล้ชิดของผู้เขียนซึ่งนิยามหน้าที่ของอดีต กล่าวได้ว่าทศวรรษ 1730-1830 เป็นช่วงเวลาที่ยากลำบาก ไม่ใช่เฉพาะเพียงปัตตานีและเกดะห์แต่ยังรวมถึงตอนกลางของคาบสมุทรมลายูด้วย ความเปลี่ยนแปลงในกิจกรรมต่างๆ ของรัฐได้ส่งผลกระทบต่อลักษณะของบริเวณนี้มาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ส่วนหนึ่งเนื่องจากการลดลงของการค้า ซึ่งในทางกลับกันทำให้การแข่งขันของเมืองท่าในบริเวณนี้รุนแรงยิ่งขึ้น⁸ การแตกกระจายของอำนาจในบริเวณช่องแคบมะละกาและการมาของผู้อพยพหน้าใหม่ในพื้นที่คาบสมุทรมลายู ดังเช่น ชาวมุสลิมและชาวมินังกะเบาในศตวรรษต่อมา ได้นำมาซึ่งความขัดแย้งและสงครามในหมู่รัฐเหล่านี้⁹ ดังเห็นได้จากความทรงจำเกี่ยวกับการเข้าโจมตีของโจรสลัดที่ถูกจารลงในบันทึทางประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาดังกล่าว ส่วนทางเหนือนั้น การล่มสลายของอยุธยาเนื่องจากการโจมตีของพม่าใน ค.ศ. 1767 ส่งผลให้การครอบงำจากสยามบรรเทาลงบ้างชั่วคราว และเป็นโอกาสให้รัฐเล็กๆ บนคาบสมุทรมลายูอ้างความเป็นอิสระของตัวเอง

อย่างไรก็ตาม ในไม่ช้าสถานการณ์ก็เปลี่ยนไปเมื่ออาณาจักรธนบุรีและรัตนโกสินทร์หันความสนใจมาสู่กิจการทางใต้อย่างรวดเร็ว การกลับมาแสดงอำนาจอีกครั้งของสยามในภูมิภาคนี้เป็นประสบการณ์ที่แตกต่างไปจากสิ่งที่ชุมชนและหน่วยการเมืองแถบนี้เคยประสบมาก่อน เนื่องจากรูปแบบการควบคุมอย่างหลวมๆ และ

⁵ Hikayat Patani (1970), pp. 25–32 and 66.

⁶ Maier (1988), p. 13.

⁷ Hikayat Patani (1970), pp. 60–67.

⁸ Reid (1993), chapter 5.

⁹ ดูตัวอย่างจาก Lewis (1995).

ความสัมพันธ์เชิงบรรณาการอย่างมีเมตตา ซึ่งให้ผลประโยชน์ต่อทั้งสองฝ่ายได้สูญสิ้นไป ระบบใหม่มองไปที่การจัดวางประเด็นการควบคุมกิจการต่างๆ ที่เกิดในพื้นที่คาบสมุทร ซึ่งบ่อยครั้งกระทำเพื่อแก้แค้น¹⁰ ปัตตานีเป็นรายแรกที่แบกรับผลหนักที่สุดภายหลังการรุกรานของสยาม และความพยายามก่อกบฏหลายครั้งต่ออำนาจควบคุมของสยามซึ่งจบลงด้วยความล้มเหลว ตามมาด้วยการแบ่งแยกรัฐสุลต่านปัตตานีออกเป็น 7 หัวเมืองเล็กๆ¹¹ ในทางกลับกัน เกตะห์ในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 ยังคงประสบกับปัญหาความขัดแย้งในหมู่ราชวงศ์และการต่อสู้ภายในรัฐ พร้อมกันนั้นก็ถูกผลักดันให้ต้องหาทางจัดการกับความทะเยอทะยานทางการเมืองของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชผู้ทรงอำนาจ เช่นเดียวความต้องการกำลังคนและบรรณาการจากศูนย์กลางรัฐไทยซึ่งเพิ่มมากขึ้น¹²

ด้วยภูมิหลังของช่วงเวลาอันยุ่งยากนี้เองที่อัตลักษณ์ของเกตะห์และปัตตานีถูกสร้างและแสดงออกผ่านตัวบททางประวัติศาสตร์ ภูมิหลังดังกล่าวไม่ใช่ปรากฏการณ์ปกติทั่วไป ทั้งนี้ดังที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างวิกฤต อัตลักษณ์ (หรือ “เอกลักษณ์” ในคำของนิธิ) และประวัติศาสตร์ในงานศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยของเขา โดยยืนยันว่าความสนใจของไทยที่มีต่อประวัติศาสตร์ในรอบ 200 ปีสามารถแบ่งได้เป็น 3 จังหวะ (ช่วง) ซึ่งแต่ละจังหวะเป็นผลตอบสนองต่อสภาพการณ์ที่ซับซ้อนนำของรัฐไทยเผชิญกับ “วิกฤตเอกลักษณ์” วิกฤตครั้งแรกเกิดขึ้นในช่วงรัชกาลแรกของราชวงศ์ที่ปกครองกรุงเทพ (ช่วงพ้นตัวจากการล่มสลายของอยุธยาและการสถาปนาราชวงศ์ใหม่) จังหวะที่สอง ระยะเวลาที่ลัทธิจักรวรรดินิยมตะวันตกขึ้นสู่จุดสูงในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 และจังหวะที่สามซึ่งเป็นช่วงสุดท้าย คือสมัยนโยบายสร้างความทันสมัยแบบทุนนิยมในทศวรรษ 1960-1970 หรือที่นิยมเรียกว่า “สมัยอเมริกา”¹³ ดังนั้น ธรรมชาติของอัตลักษณ์จึงสะท้อนธรรมชาติของวิกฤตซึ่งมีลักษณะเฉพาะ สำหรับปัตตานีและเกตะห์แล้ว การแสดงออกของอัตลักษณ์ระหว่างศตวรรษของยุคสมัยอันยุ่งยากนี้ดูเหมือนจะเป็นกระบวนการที่ถูกควบคุมและคัดสรรอย่างระมัดระวังดังที่นิธิได้ชี้ไว้ ทิวและไวดอตได้ให้ความเห็นต่อการขาดลักษณะเป็นปฏิปักษ์ต่อสยามของ *ฮิกายัตปัตตานี* เมื่อเปรียบเทียบกับ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* (Sejarah Kerajaan Melayu Patani) ของซุกกรี (Ibrahim Syukri) ซึ่งแม้จะมีเนื้อหาอิงอยู่กับ *ฮิกายัตปัตตานี* ก็ตาม¹⁴ สำหรับ *ฮิกายัตมรุมหาวงศ์* เองก็มีน้ำเสียงนิยมสยามพอกัน ทั้งนี้ ไม่ใช่เพราะความช่วยเหลือและคำแนะนำของสยามหรือเกตะห์จึงเดินไปสู่เหตุการณ์อันสำคัญยิ่ง นั่นคือการรับศาสนาอิสลาม เหตุการณ์ดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าผู้แต่งตัวบททั้งสองเรื่องต่างเขียนงานโดยละเนถึงการเลียงเป็นศัตรูกับสยาม ในกรณีปัตตานีนั่นเป็นไปได้ว่า *ฮิกายัตปัตตานี* แต่งขึ้นภายหลังจากที่รัฐ (ปัตตานี) ถูกสยามเข้ายึดครองในคริสต์ศตวรรษที่ 19¹⁵

ภายใต้สภาวะวิกฤตการณ์และข้อจำกัดทางการเมืองต่างๆ อัตลักษณ์ปัตตานีจึงถูกสร้างและแสดงออกผ่านแกนความทรงจำ ดังเห็นได้ว่าภายใน *ฮิกายัตปัตตานี* สามตอนแรกซึ่งมีเนื้อหาว่าด้วยราชวงศ์ผู้ปกครองดินแดน และศาสนา และสัญลักษณ์แห่งอำนาจ (ปืนใหญ่) ได้ทำหน้าที่นิยามแกนความทรงจำเกี่ยวกับความยิ่งใหญ่ของปัตตานี เหตุผลที่ความทรงจำดังกล่าวสำคัญ โดยเฉพาะเมื่อผสมกับความที่ได้จากตอน 2 และ 3 ก็

¹⁰ พรธณาม เจริญธรรมสาร (2523-2524), หน้า 26-41.

¹¹ *Hikayat Patani* (1970), p. 23; Kobkua (1988), pp. 159-162.

¹² Kobkua (1999), pp. 65-90; Bonney (1971).

¹³ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2545ก), หน้า 1-41.

¹⁴ *Hikayat Patani* (1970), pp. 47-48, and Ibrahim Syukri (1985).

¹⁵ *Hikayat Patani* (1970), p. 65.

คือการที่ผู้ประพันธ์ต้นฉบับเขียนขึ้นจากความรู้และมุมมองของตัวเอง โดยตัวบทกล่าวถึงรัชสมัยของรายาบา กัล (Raja Bakal) (มรหุ่มตูลุก ค.ศ. 1688-1690) กษัตริย์พระองค์แรกของราชวงศ์กลันตันว่า

กฎระเบียบประเพณีเก่าแก่ถูกเปลี่ยนไปตลอดเวลา ภาษาอากรของดินแดนก็ร่วไหลจากคลังหลวง ขุนนางแต่ละคนและทุกคนปฏิบัติตามใจชอบและไม่มีใครใส่ใจต่อกฎระเบียบประเพณี ในทางตรงกันข้าม กฎระเบียบประเพณีเหล่านี้เริ่มหายไปมากยิ่งขึ้นเมื่อโลกเข้าใกล้กาลเวลาแห่งความหายนะขึ้นทุกที¹⁶

ในช่วงสิ้นรัชสมัยพระเจ้าอลูญนุส (ราว ค.ศ. 1730)

ปัตตานีไม่มีกษัตริย์อีกต่อไป ... ดินแดนปัตตานีมีแต่ความสับสนวุ่นวายและผู้คนประสบความทุกข์ยาก นานาประการ ขณะที่กฎระเบียบประเพณีถูกละเลยไม่เอาใจใส่¹⁷

ดังนั้นเรื่องราวดังกล่าวจึงเป็นประเด็นร่วมสมัย การสละยอมของปัตตานีอันเป็นรัฐซึ่งปราศจากราชาจึงสื่อถึงการล่มสลายของเกอรากาอัน (kerajaan อาณาจักรมลายู หรือ รัฐที่มีกษัตริย์ปกครอง) การสูญสิ้นซึ่งประเพณี ธรรมเนียมปฏิบัติ และกฎเกณฑ์ สิ่งเหล่านี้บอกถึงการรับรู้เกี่ยวกับอดีต เนื่องจากตราบไคที่ความทรงจำต้องถูกบันทึก ตราบนั้นปัตตานีก็จะเป็นที่จดจำถึงสิ่งที่ครั้งหนึ่งเคยดำรงอยู่ นั่นคืออัตลักษณ์ของ “รัฐจาริต” (traditional kerajaan) ซึ่งดำเนินผ่านกษัตริย์ผู้ทรงอำนาจและเชื้อสายของพระองค์ ศาสนาอันศักดิ์สิทธิ์ ความจงรักภักดีของข้าราชการต่อผู้ปกครอง กฎระเบียบและธรรมเนียมปฏิบัติ สัญลักษณ์อันทรงเกียรติ และเหตุการณ์สำคัญดังเช่นการขูดคลองใหญ่ องค์ประกอบทั้งหมดของอัตลักษณ์นี้เป็นเรื่องปัจจุบัน การให้ความสำคัญต่อประเพณียังช่วยอธิบายการหายไปของชาวโปรตุเกส ดัตช์ อังกฤษ และอื่นๆ เนื่องจากพวกเขาไม่ถูกนับเป็นส่วนหนึ่งของ “ประเพณี” หรือคือความจริงแล้ว อัตลักษณ์ของปัตตานีที่สะท้อนอยู่ใน *ฮิกายัตปัตตานี* นั้นถูกสร้างขึ้นอย่างปราณีตนั่นเอง

ในฮิกายัตมรณมหาราช ราชวงศ์ผู้ก่อตั้งรัฐยังคงเป็นแกนของความทรงจำเช่นกัน ความที่มีกำเนิดจากการสมรสที่ไม่เหมาะสมระหว่างยักษ์และเทพ ทำให้ราชวงศ์ต้องผจญกับบททดสอบก่อนที่จะพบทางรอดโดยผ่านคำสอนทางการเมืองของสยาม และโดยเฉพาะการยอมรับศาสนาอิสลาม¹⁸ อย่างไรก็ตาม ณ จุดนี้ การเน้นความสำคัญแก่ธรรมชาติของรัฐที่เป็นแบบอย่างกลับมีความสำคัญน้อยกว่าศาสนา ซึ่งมีฐานะเป็นแก่นสารในความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์ เราทราบกันว่าตัวบทถูกเขียนขึ้นราวทศวรรษ 1820 อันเป็นเวลาที่เกะห์ถูกกดดันด้วยท่าทีอันแข็งกร้าวของสยาม และมีความหวังที่จะได้รับความช่วยเหลือจากอังกฤษ สถานการณ์ดังกล่าวปรากฏชัดเจนจากองค์สุดท้ายผู้บรรยายตนเอง ในแง่นี้ ฮิกายัตฉบับนี้จึงไม่เพียงสามารถเข้าใจได้ แต่ยังเป็นไปอย่างมีเหตุผลและน่าเชื่อถือ ได้นำเสนอมุมมองในเรื่องการดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระของเกะห์ กล่าวคือ ราชามรณมหาราชสถาปนาเกะห์ขึ้นตามประสงค์ของพระเจ้า และด้วยการรับศาสนาอิสลามซึ่งเปรียบเสมือนการกลับคืนสู่พระองค์จึงนำมาซึ่งความสงบสุข มั่งคั่ง และความปรองดอง ดังนั้นเกะห์จึงเป็นตัวอย่างรูปธรรมและพิเศษยิ่งในความยิ่งใหญ่ของพระเจ้า และเช่นเดียวกัน ธรรมชาติของความสัมพันธ์ระหว่างเกะห์และสยาม

¹⁶ Ibid., p. 202.

¹⁷ Ibid., 201.

¹⁸ Maier (1988), p. 178.

ได้ถูกสร้างขึ้นให้เหมาะสมกับกรอบโครงเช่นนี้ด้วย สยามคือ “ญาคู” ซึ่งโดยความสัมพันธ์ดังกล่าวช่วยให้เกิดปะทะทางรอด

ความเป็นจริงทางการเมืองในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 จึงควรถูกตีความด้วยวิธีการอธิบายทางสังคม-วัฒนธรรม ซึ่งโดยวิธีการดังกล่าว อัตลักษณ์ของเกาะที่ในฐานะรัฐอิสระได้ถูกก่อร่างขึ้น ประวัติศาสตร์ได้ถูกอธิบายในวิธีการนี้เช่นกัน ดังนั้น *ฮิกายัตมรรณหวางส์* จึงไม่เกี่ยวกับเมืองบรรณาการมลายูของสยาม และก็ไม่ใช่อำนาจของชาวมลายูโดยตัวของมันเองด้วย แต่เป็นเรื่องของรัฐอิสลาม บนพื้นฐานของอัตลักษณ์เช่นนี้เองที่เกาะควรได้รับการจัดจำในฐานะอาณาจักรอันยิ่งใหญ่

ปริณทลทางอำนาจของมลายู

ปัตตานี เกต๊ะ และในขนาดที่เล็กกว่าคือกลันตันและตรังกานู มักเป็นที่รู้จักกันในคำรวมๆ ว่า “รัฐมลายูทางตอนเหนือ” คำดังกล่าวบ่งชี้ถึงอาณาบริเวณซึ่งจากมุมมองทางประวัติศาสตร์แบบถือเอาไทยเป็นศูนย์กลางนั้น ได้ถูกรวมเข้าสู่ระบบบรรณาการของสยาม ซึ่งบางทีอาจย้อนไปได้ถึงคริสต์ศตวรรษที่ 13 ความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นภายหลังเมื่อพื้นที่ทางอำนาจของสยามได้เข้าปะทะและต้องเผชิญหน้ากับมะละกาซึ่งเป็นศูนย์อำนาจมลายูที่เพิ่งเกิดใหม่ และต่อมาคือยะโฮร์ สถานการณ์เช่นนี้ได้ให้กำเนิดแนวคิดที่ว่า รัฐมลายูทางตอนเหนือโดยพื้นฐานแล้วอยู่ภายใต้ระเบียบทางอำนาจสองแห่งซึ่งกำลังชิงชัยกัน นั่นคือไทยและปริณทลทางอำนาจของมลายู รัฐมลายูทางใต้ได้ขยายอิทธิพลของตนขึ้นมาทางเหนือเป็นครั้งคราว แต่ก็ไม่เข้มแข็งพอที่จะรวมกันเข้าเป็นโลกมลายู (Malay realm) หรือท้าทายการปรากฏตัวของสยามในคาบสมุทรมลายูได้โดยตลอด นักวิชาการที่เน้นมุมมองการรวมตัวของประวัติศาสตร์มลายูมักมองว่า การขยายอำนาจของสยามเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการบูรณาการของชาวมลายู อีกทั้งความสัมพันธ์ระหว่างสองอำนาจยังถูกรับรู้ในฐานะคู่แข่ง อันดา ยา (บาบารา) และอันดา ยา (เลนเนิร์ต) กล่าวว่า “ความทะเยอทะยานของอยุธยาได้เปิดยุคสมัยของการแข่งขันกับมะละกาอันยาวนาน และต่อมาคือยะโฮร์ เพื่อมีอำนาจเหนือคาบสมุทรมลายู” และ “การขยายอำนาจลงมาทางคอคอดอย่างต่อเนื่องของอยุธยาในครั้งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 16 ได้กระทบต่ออาณาบริเวณซึ่งก่อนหน้านี้เคยอยู่ภายใต้อำนาจของมะละกาและยะโฮร์ หากแต่การก่อตัวของชาวโปรตุเกสทำให้ไม่สามารถแสดงอำนาจในสิทธิ์ของตนได้”¹⁹

กระนั้น *ฮิกายัตปัตตานี* และ *ฮิกายัตมรรณหวางส์* ได้บอกอะไรบ้างต่อมุมมองนี้หรือไม่ เราสามารถกล่าวถึงปริณทลทางอำนาจของมลายูที่มีศูนย์กลางอยู่ที่มะละกาหรือยะโฮร์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16-17 ได้หรือไม่ หากเปรียบเทียบฮิกายัตทั้งสองฉบับกับ *ซจาเราะห์มลายู* ตัวบทซึ่งโดยทั่วไปแล้วถูกมองในฐานะประวัติศาสตร์นิพนธ์มลายูต้นแบบ

สำหรับรัฐมลายูแรกเริ่มหรือก็คือมะละกา ชัดเจนว่าสิ่งสำคัญที่สุดที่มีร่วมกันในงานเขียนทั้งสามเรื่องคือ ศาสนาอิสลาม โดยตัวบทให้เรื่องราวเกี่ยวกับการเปลี่ยนมารับศาสนาอิสลามเป็นพื้นที่สำคัญในฐานะหลักหมายของการหยั่งหน่ออ่อนลงสู่รัฐ ทั้ง *ซจาเราะห์มลายู* และ *ฮิกายัตปัตตานี* โยงการเข้ามาของศาสนาอิสลามเข้ากับฉากกำเนิดราชวงศ์และการตั้งเมือง ในกรณี *ฮิกายัตมรรณหวางส์* เรื่องราวการวางรากฐานศาสนาถูกจัดวางอย่างเหมาะสมในส่วนท้ายของงานเขียน เพื่อให้ความหมายเชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับการเดินทางสู่ความรุ่งเรืองของรัฐ ในขณะที่ความจริงนั้นปรากฏความแตกต่างในเรื่องราวการหันมานับถือศาสนาอิสลาม หากแต่แก่น

¹⁹ Andaya and Andaya (2001), pp. 66–67.

สาระที่ว่าอิสลามได้ถูกรวมเข้ากับคามยิ่งใหญ่ของแต่ละรัฐนั้นปรากฏชัดพอกันในงานทั้งสามเรื่อง ดังนั้นองค์ประกอบในเรื่องศาสนาจึงสร้างพื้นฐานร่วมทางวัฒนธรรมแก่อัตลักษณ์มลายู

อย่างไรก็ตาม ความเกี่ยวพันคล้ายคลึงทางวัฒนธรรมและศาสนามีได้ซ่อนธรรมชาติอันแตกแยกซึ่งเป็นพื้นฐานของโลกมลายู ดังปรากฏหน่วยการเมืองที่มีความอิสระและกึ่งอิสระเป็นจำนวนมาก ซึ่งสามารถเห็นได้ในนิทานที่เกี่ยวกับกำเนิดรัฐและราชวงศ์มีลักษณะแตกต่างกันมาก ดังที่ซจาเราะห์มลายูย้อนรอยจุดกำเนิดของราชวงศ์มะละกาไปที่เจ้าชายศรีตริภูวนาซึ่งปรากฏตัวอย่างน่าอัศจรรย์ที่บูกิตตีกูตัง (Bukit Si Guntang) ในอีกทางหนึ่ง ศรีตริภูวานาก็สืบสายมาจากสุลต่านอิสกันดาร์ ซุล คาร์โนอัน (Iskandar Dzu' Karnian หรือ อเล็กซานเดอร์มหาราช) เรื่องราวคล้ายกันนี้ปรากฏในพงศาวดารมลายูเรื่องอื่นๆ เช่น *มิสะมลายู* (Misa Melayu) และ *พงศาวดารชีอัค* (Siak) ของเปร์ัค แต่ไม่ปรากฏใน *ฮิกายัตปัตตานี* และ *ฮิกายัตมรุมหาวงศ์* ใน *ฮิกายัตปัตตานี* นั้น แม้เราจะพบอรรถบทคล้ายกันถูกใช้ในการเล่าเรื่องแบบมลายู อันสะท้อนถึงจารีตมุขปาฐะที่มีร่วมกัน กระนั้นพงศาวดารก็ไม่ได้เชื่อมโยงกำเนิดราชวงศ์ปัตตานีเข้ากับรากที่มาของมะละกา ในขณะที่ *ฮิกายัตมรุมหาวงศ์* เกี่ยวโยงกับเรื่องราวพิศดารของราชามรุมหาวงศ์ ซึ่งสืบเชื้อสายจากบิดาที่เป็น *ญินน์* (jinni) และมารดาซึ่งเป็นคนครึ่งเทวดา (demigods) และเป็นผู้ดำเนินภารกิจการทูตกับผู้ปกครองอาณาจักรไบแซนไทน์ เวอร์จิเนีย แมตเทสัน (Virginia Matheson) ผู้ศึกษาแนวคิดเรื่องพื้นฐานวัฒนธรรมมลายู (Malay ethos) ในงานเขียนภาษามลายูพื้นเมืองได้ให้ความเห็นต่ออัตลักษณ์ที่เป็นของตัวเองของ *ฮิกายัต* ทั้งสองฉบับ ตัวอย่างเช่นในกรณีของ *ฮิกายัตปัตตานี* เธอให้ความเห็นว่า “ตัวบทชิ้นนี้ (*ฮิกายัตปัตตานี*) บางทีอาจเป็นประวัติศาสตร์คาบสมุทรฉบับแรกสุดที่ไม่สืบโยงมาจากราชสำนักมะละกา ... ไม่มีความพยายามที่จะเสนอภาพปัตตานีในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของเอกภาพทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติที่กว้างขวาง”²⁰ ดังนั้นจึงดูเหมือนว่า แม้จะมีสายเชื่อมโยงทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม หากแต่พงศาวดารแต่ละฉบับก็ถูกเขียนขึ้นบนพื้นฐานของมุมมองแบบท้องถิ่น พงศาวดารทั้งสามเรื่องได้ส่งผ่านตำนานของการกำเนิดที่เป็นอิสระจากกัน ตามต่อด้วยประวัติศาสตร์ที่เชื่อมโยงแต่ไม่รวมเข้าด้วยกัน

อีกหนทางหนึ่งในการค้นหาการรับรู้อดีตของอัตลักษณ์ท้องถิ่น คือการมองไปที่วิถีทางซึ่งแต่ละรัฐรับรู้ความสัมพันธ์ของตนที่มีต่อโลกภายนอก กล่าวได้ว่าแง่มุมที่น่าสังเกตประการหนึ่งของงานประวัติศาสตร์มลายูก็คือการอ้างถึงความสัมพันธ์ที่มีต่อภายนอกอย่างมาก ซึ่งโดยตัวมันเองอาจตีความได้ในฐานะการสะท้อนถึงธรรมชาติอันแตกกระจายของโลกมลายูและความเป็นอิสระของแต่ละรัฐ การอ้างอิงดังกล่าวเป็นประโยชน์ในการกำหนดภูมิภาคซึ่งรัฐเฉพาะแห่งหนึ่งๆ รับรู้ในฐานะที่เป็นโลกของมัน โลกของมะละกาที่พรรณนาอยู่ในซจาเราะห์มลายูจึงมีพื้นที่แผ่กว้าง รวมเอาพรหมแดนชายขอบของรัฐเช่น เมืองคลัง (Klang ปัจจุบันคือสลังอร์) มูอาร์ และปะหัง เกาะต่างๆ ได้แก่ หมู่เกาะรีเอา-ลิงกะ (Riau-Lingga) และรัฐมลายูตามชายฝั่งด้านตะวันออกของสุมาตรา ในจำนวนนี้ รัฐและดินแดนบางแห่งเป็นเมืองขึ้นของมะละกา ขณะที่บางแห่ง เช่น ปาไซ (Pasai) และอารู (Aru) มีสถานะเท่าเทียมกันในสายตาของมะละกา รัฐกลุ่มที่สองที่มะละกามีความสัมพันธ์ภายนอกด้วยคือสยาม อาเจะห์ และอาณาจักรมัชปาหิตของชาวชวา รัฐเหล่านี้ปรากฏในซจาเราะห์มลายูในฐานะรัฐทรงอำนาจที่สามารถคุกคามอำนาจแห่งรัฐของมะละกาได้ หากแต่ไม่ใช่ในยามที่มะละกามีเจ้าเหนือหัว²¹ รัฐกลุ่มสุดท้ายที่มะละกามีความสัมพันธ์ภายนอกด้วยคือจักรวรรดิจีน อินเดีย และโลกมุสลิม มะละกาให้ความยำเกรงต่อรัฐเหล่านี้

²⁰ Matheson (1979), p. 354.

²¹ ดูตัวอย่างการวิเคราะห์ทัศนคติของมะละกาที่มีต่อสยามได้ใน Muhammad Haji Salleh (1995)

เนื่องจากความเหนือกว่าทางวัฒนธรรม ผลประโยชน์ทางการค้า และบางครั้งก็ในฐานะที่ให้ความคุ้มครองแก่มะละกาจากเพื่อนบ้านผู้ก้าวร้าว

เกตะห์และปัตตานีเข้ากันกับรูปแบบของความสัมพันธ์ภายนอกทั้งสามแบบนี้ได้อย่างไร ในชวาเราะห์มุลายูมีข้อความอ้างอิงตำแหน่งของเกตะห์และปัตตานีเมื่อเปรียบเทียบกับมะละการอยู่ข้อหนึ่ง นั่นคือ เรื่องราวการมาเยือนของราชาแห่งเกตะห์เพื่อให้สุลต่านมาห์มุด (Mahmud) แห่งมะละกายอมรับว่าพระองค์เป็นกษัตริย์²² ขณะที่ในตอนหนึ่งก็ให้เรื่องราวเกี่ยวกับการมาของผู้ปกครองคนแรกของปัตตานีเพื่อขอการยอมรับจากมะละกา²³ ด้วยเหตุนี้ ทั้งเกตะห์และปัตตานีจึงถูกรับรู้จากมะละกาในฐานะรัฐบรรณาการที่มีกษัตริย์ปกครองตัวเอง และยอมรับมะละกาในฐานะเจ้าเหนือหัว อย่างไรก็ตาม ข้ออ้างดังกล่าวไม่ปรากฏข้อมูลสนับสนุนในเอกสารประวัติศาสตร์ของปัตตานีและเกตะห์

อิกายัตมรมหาวงศ์ไม่ได้แสดงให้เห็นการตระหนักถึงรัฐมลายูทางใต้เลย ในตอนต้นๆ ตอนหนึ่งพงศาวดารกล่าวถึงราชามรงว่า ได้ขอให้เสนาบดีของพระองค์ให้ความเห็นเกี่ยวกับประเทศใกล้เคียงที่ทรงอำนาจ เพื่อที่ในอนาคตจะให้มีการอภิเษกสมรสเพื่อเชื่อมสัมพันธ์ไมตรี เสนาบดีผู้นั้นเสนอชื่ออาจะห์ และอีกประเทศหนึ่งคือ “คะลังกี” (Kalangi) ซึ่งอาจหมายถึงอาณาจักรอวัระของชาวพม่า²⁴ ทั้งอาจะห์และพม่าเป็นที่รู้จักกันว่ามีความเกี่ยวพันในทางประวัติศาสตร์กับเกตะห์ ไม่โดยการพาณิชย์ก็การศึกษาสงคราม อีกทั้งความทรงจำดังกล่าวยังคงสืบเนื่องต่อมา หนึ่งในตอนที่สำคัญที่สุดในเรื่องเล่าความสัมพันธ์ของเกตะห์ต่อสยาม เปร์คและปัตตานีถูกสถาปนาขึ้นบนฐานของความสัมพันธ์เชิงเครือญาติเมื่อผู้ปกครองเกตะห์ได้ส่งบุตรชายคนโตไปสร้างกรุงสยาม บุตรคนรองไปตั้งเปร์ค และธิดาไปตั้งปัตตานี ปลอมให้บุตรชายคนเล็กปกครองสายวงศ์ของเกตะห์ต่อไป²⁵ เรื่องราวเหล่านี้สะท้อนถึงสำนึกของหน่วยการเมืองซึ่งเกตะห์มีสัมพันธ์ใกล้ชิด กล่าวคือทั้งหมดล้วนเป็นรัฐทางตอนเหนือบนคาบสมุทรมลายู ไม่ต่างจากอาจะห์ ซึ่งอยู่บนชายฝั่งอีกด้านหนึ่งของช่องแคบมะละกา อื่นๆ เหตุเพราะความทรงจำทางประวัติศาสตร์เกิดจากการเลือกสรร ดังนั้นการไม่ปรากฏการกล่าวถึงรัฐมลายูทางตอนใต้จึงไม่ได้หมายความว่าไม่มีการติดต่อระหว่าง 2 อาณาบริเวณนี้ สิ่งที่มีนัยสะท้อนออกมาก็คือ ความสำคัญในเชิงสัมพันธ์ของอาณาจักรบริเวณหนึ่งเมื่อเปรียบเทียบกับรัฐทางตอนเหนือ

ด้วยเหตุที่ *อิกายัตปัตตานี* เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ซึ่งเกิดขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 16-17 รัฐที่มีปฏิสัมพันธ์กับปัตตานีทางตอนใต้จึงไม่ใช่มะละกา หากแต่เป็นยะโฮร์และปะหัง ผู้แต่ง*อิกายัตปัตตานี*มองปัตตานีอย่างแจ่มชัดในฐานะตัวกลางระหว่างยะโฮร์และสยาม หากทว่าไม่มีฝ่ายใดล่วงล้ำความเป็นอิสระของปัตตานีได้ แม้ว่าอำนาจอันเหนือกว่าของสยามจะเป็นที่ยอมรับก็ตาม

ปัตตานียอมรับในความเหนือกว่าของอยุธยา แต่ผู้แต่งบอกอย่างชัดเจนว่าการยอมรับความเหนือกว่าของอยุธยานั้นเป็นการยอมรับอย่างมีข้อจำกัด และปัตตานียังคงมีอิสระที่จะดำเนินนโยบายทั้งด้านการเมืองและวัฒนธรรม²⁶

²² *Sejarah Melayu or Malay Annals* (1976), pp. 130–131.

²³ *Ibid.*, pp. 145–146.

²⁴ *Marong Mahawangsa* (1908), pp. 58–59.

²⁵ *Ibid.*, pp. 72–74.

²⁶ *Hikayat Patani* (1970), pp. 292–293.

ผู้แต่ง*ฮิกายัตปัตตานี*ยังแสดงให้เห็นแจ้งชัดว่า ยะโฮร์ไม่เคยถูกมองจากปัตตานีว่าเหนือกว่าไม่ว่าเวลาใดก็ตาม หรือแม้แต่ขัดแย้งกันในบางครั้ง ดังที่แมตเทสันได้ชี้ให้เห็นเรื่องราวน่าสนใจประการหนึ่งคือ ขณะที่ปัตตานียอมรับยะโฮร์ในฐานะอุดมคติของรัฐมลายู แต่ก็ไม่ได้มองว่าเป็นตัวแบบที่ต้องดำเนินบทบาทตาม ดังเรื่องราวของรายาเลลา (Raja Lela) พ่อคำมิงกะเบาะผู้ได้รับความเคารพในปัตตานีได้ถูกร้องขอให้เดินทางไปยะโฮร์เพื่อเจริญสัมพันธไมตรี เมื่อไปถึงรายาเลลาได้ขอให้ที่ปรึกษาชาวยะโฮร์ช่วยตรวจสอบธรรมเนียมปฏิบัติทางการทูตของตนว่าบกพร่องประการใดหรือไม่ นั่นคือ ณ ขณะที่รายาเลลายอมรับว่าธรรมเนียมปฏิบัติทางการทูตของยะโฮร์เป็นของมลายูแท้ หากแต่เขาก็ไม่ยอมรับว่า ธรรมเนียมประเพณี (adat) ของยะโฮร์เหนือกว่าเพียงแต่แตกต่างกันเท่านั้น²⁷ ทิวและไวแอตได้ให้ความเห็นที่คล้ายกันเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีและยะโฮร์ดังที่ปรากฏใน *ฮิกายัต* ว่า

ต่อความสัมพันธ์กับยะโฮร์แล้ว นับเป็นความชัดเจนอีกครั้งว่าผู้แต่งไม่ได้ให้รายงานที่เป็นข้อเท็จจริงเกี่ยวกับความสัมพันธ์แบบรัก-ชังอันยาวนานแก่เรา จุดประสงค์สูงสุดของผู้แต่งคือต้องการเน้นย้ำลักษณะพื้นฐานของความสัมพันธ์ซึ่งได้แก่การที่ปัตตานีมีสถานะที่เหนือกว่า มีความเข้าใจระหว่างปัตตานีกับยะโฮร์ที่วางอยู่บนอัตลักษณ์ร่วมของความเป็นมลายู และแสดงออกในรูปของความสัมพันธ์แบบเครือญาติโดยการแต่งงาน แต่ยะโฮร์เป็นรองปัตตานีทั้งในด้านการเมือง การทหาร และจริยธรรม และการอ้างความเหนือกว่าของยะโฮร์จะได้รับการปฏิเสธอย่างจริงจังตั้งแต่ต้นจนจบ²⁸

โดยสรุป เอกสารประวัติศาสตร์ของปัตตานีและเกาะหะเป็นประจักษ์พยานถึงการรับรู้เกี่ยวกับอดีตที่มีลักษณะพิเศษและเฉพาะตัวของรัฐทั้งสอง ซึ่งยืนยันถึงการดำรงอยู่ของ “อัตลักษณ์ท้องถิ่นอันเข้มแข็ง” (strong identity) ภายในบริบททางวัฒนธรรมอันกว้างขวางของโลกมลายู ในทั้งสองกรณี อัตลักษณ์แสดงออกผ่านแกนของความทรงจำซึ่งทำหน้าที่นิยามความยิ่งใหญ่ในอดีต ธรรมชาติของเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ที่มีลักษณะคัดสรรแล้วนั้นชี้ให้เห็นว่า อัตลักษณ์ของทั้งสองถูกประกอบสร้างขึ้นอย่างใส่ใจด้วยเหตุผลเฉพาะด้าน ซึ่งเป็นไปได้มากว่าเป็นการตอบสนองต่อช่วงเวลาอันวิกฤต เอกสารทางประวัติศาสตร์เหล่านี้จึงมีหน้าที่สำคัญในการสร้างบริบทแก่สถานการณ์ปัจจุบัน (ซึ่งตัวบทได้ถูกเขียนขึ้น) ในอดีต ด้วยเหตุนี้โดยการตรวจสอบบริบทและตัวบททางประวัติศาสตร์ เราจึงสามารถบ่งบอกรอยสู่อัตลักษณ์ในอดีต

การสร้างบริบทและความหมายของ “อัตลักษณ์ท้องถิ่น”: การศึกษา “ตำนาน” ไทย

สมมติฐานเบื้องต้นที่ว่าเอกสารประวัติศาสตร์พื้นเมืองสามารถสะท้อนความรู้สึกและความกังวลของสังคมแห่งหนึ่งๆ ณ เวลาที่เอกสารกำลังถูกเขียนขึ้น ช่วยทำให้เกิดความตระหนักอย่างมากว่า ตัวบทแต่ละเรื่องอาจถูกเขียนขึ้นด้วยจุดมุ่งหมายเฉพาะประการ ดังนั้น ตัวบทและเอกสารต้นฉบับแต่ละฉบับจึงมีหน้าที่ใช้สอยซึ่งมอบอัตลักษณ์อันแตกต่างแก่มัน ลักษณะเฉพาะของเอกสารต้นฉบับแต่ละฉบับจึงเป็นเรื่องที่ต้องยอมรับหากเราต้องการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงและความสำคัญของเอกสารในการศึกษาประวัติศาสตร์ ดังตัวอย่างของไมเออร์ (Henk Maier) ที่รู้สึกเศร้าใจต่อแนวโน้มที่นักวิชาการตะวันตกช่วงแรกๆ มักมองความแตกต่างด้าน

²⁷ Matheson (1979), pp. 361–362.

²⁸ *Hikayat Patani* (1970), p. 293.

รูปแบบในบรรดาต้นฉบับของอิกายัตซึ่งมีอยู่หลากหลายว่า เป็นการทำซ้ำตัวแบบของเรื่องเล่าที่ฉ้อฉล มากกว่าจะเป็นความแตกต่างยับยั้งที่มีลักษณะเฉพาะของเอกสารแต่ละชิ้นอันมีเรื่องราวของตัวเอง²⁹ เขายืนยันว่า

... ควรพยายามตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างเรื่องเล่าที่ต้นฉบับแต่ละชิ้นได้นำเสนอ และระหว่างองค์ประกอบของความหมายที่แตกต่างกันซึ่งเอกสารแต่ละเรื่องถูกสร้างขึ้น³⁰

การมองข้ามลักษณะเฉพาะของเอกสารต้นฉบับจึงเท่ากับพลาดคุณค่าในเชิงการตีความของมัน การตรวจสอบเอกสารประวัติศาสตร์ไทยของเราในส่วนต่อไปจะวางอยู่สมมติฐานดังกล่าว

เริ่มจากเรื่องราวของ “นางเลือดขาว” (Lady White Blood) ในฐานะจุดตั้งต้นของเรา ตำนานเรื่องนางเลือดขาวเป็นนิทานพื้นบ้านซึ่งรู้จักกันทั่วคาบสมุทรมีรากที่มาจากจารีตมุขปาฐะ อันที่จริงแล้วเป็นเรื่องยากที่จะตามหาเรื่องเล่านี้ให้ครบทุกสำนวน บางสำนวนยังคงอยู่ในรูปของนิทานพื้นบ้าน ขณะที่สำนวนอื่นถูกรวมเข้ากับประวัติศาสตร์วัด อย่างไรก็ตามมีสำนวนหนึ่งที่สามารถเรียกได้ว่าเป็น “ฉบับราชการ” นั่นคือตัวบทฉบับวัดเขียนบางแก้ว ซึ่งรวบรวมโดยสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพระหว่างเดินทางมาภาคใต้ในช่วงเข้าสู่ศตวรรษที่ 20 ตัวบทชิ้นนี้เป็นที่รู้จักในชื่อ *เพลานางเลือดขาวฉบับวัดเขียนบางแก้ว* (หลังจากนี้จะอ้างถึง *เพลานางเลือดขาว* เป็นการเฉพาะเพื่อแยกจากฉบับอื่นๆ) อันเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับนางเลือดขาวและสามี นางเลือดขาวถูกพบในกอไผ่และต่อมาได้รับการเลี้ยงดูจากสองตายายที่เป็น “หมอช่าง” ผู้รับใช้เจ้าเมืองสทิงพระ หลังจากสองตายายเสียชีวิต นางเลือดขาวและสามีจึงไปใช้ชีวิตอยู่ที่บ้านพระเกิด (“หมู่บ้านที่เกิดจากความศักดิ์สิทธิ์”) และกลายเป็นหมอช่างแทนสองตายาย มีหน้าที่รับผิดชอบส่งส่วยช้างให้แก่อยุธยาทุกปี ทั้งสองสามีภรรยาได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับการสร้างวัดหลายแห่งในพัทลุง ดังที่เล่ากันว่าทั้งสองได้เดินทางไปทั่วดินแดนและสร้างวัดจำนวนมากไปจนถึงเมืองตรังบนชายฝั่งด้านตะวันตกของคาบสมุทรมลายูต่อมา พวกเขาเดินทางไปที่ฟานักที่นครศรีธรรมราช ณ ที่นั้นได้สร้างพระพุทธรูปและพบพระธาตุศักดิ์สิทธิ์ร่วมกับเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช หลังจากเกียรติคุณของนางเลือดขาวเลื่องลือไปถึงอยุธยา นางจึงถูกเรียกเข้าวังเพื่ออภิเษกสมรสเป็นมเหสี อย่างไรก็ตามระหว่างเดินทาง นางได้ตั้งครรภ์กับสามีเสียก่อน ดังนั้นภายหลังจากคลอดบุตรแล้ว กษัตริย์จึงมีพระบรมราชานุญาตให้กลับไปที่บ้านพระเกิดได้ นางเลือดขาวและสามีเสียชีวิตเมื่ออายุ 70 ปี *เพลานางเลือดขาว* ไม่ได้จบที่เรื่องนางเลือดขาว แต่ยังดำเนินเรื่องต่อมา โดยเล่าเรื่องของพระภิกษุนามพระครูอินทเมาลี หรือ พระครูอินทร์ ซึ่งมีบทบาทช่วยเหลืออยุธยาในการต่อสู้กับชาวพม่าซึ่งทำให้ได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์เป็นเจ้าคณะสงฆ์ในกายป่าแก้วทางภาคใต้ ศูนย์กลางสำคัญสองแห่งของคณะสงฆ์ในกายป่าแก้วที่เคียงคู่กันของ (วัด) บางแก้ว คือวัดเขียนและวัดสทิงซึ่งได้รับกัลปนาที่ดินและคนพร้อมกับวัดอีก 298 แห่ง วัดทั้งหมดถูกกำหนดให้อยู่ภายใต้การควบคุมของคณะป่าแก้ว หรือ ลังกาแก้ว³¹

²⁹ Maier (1988), p. 167.

³⁰ Ibid., p. 171.

³¹ นิิกายทางพุทธศาสนาในที่นี้อ้างถึงสายวงศ์ของการบรรพชาที่สืบทอดไปถึงผู้ก่อตั้ง ซึ่งมักเป็นพระที่มีชื่อเสียงและเป็นที่รู้จัก คนที่ได้รับการบรรพชาโดยพระสงฆ์เหล่านี้จะเป็นส่วนหนึ่งของสายวงศ์ซึ่งเป็นเหมือน “นิกาย” หรือ “สำนัก” ในนิกายหนึ่งๆ อาจประกอบด้วยหลายอาราม พัทลุงและนครศรีธรรมราชในยุคสมัยที่ทำการศึกษาน้อยอยู่ภายใต้การปกครองซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีอย่างน้อย 4 นิกาย ประกอบด้วย ลังกาแก้ว หรือ ป่าแก้ว, ลังการาม, ลังกาชาติ และ ลังกาเดิม ซึ่งเชื่อกันว่ามีความเก่าแก่ที่สุด คำว่า “ลังกา” ในทุกชื่ออ้างอิงถึงนามโบราณของศรีลังกา และสื่อแนะว่าแต่ละนิกายมี

เรื่องนางเลียดขาวได้ถูกรวมไว้กับประวัติศาสตร์เมืองพัทลุง หลวงศรีวรวัตร (พิณ จันทโรจวงศ์) เป็นผู้แต่งและจัดพิมพ์พงศาวดารเมืองพัทลุงขึ้นใน ค.ศ. 1919 โดยนำเรื่องนางเลียดขาวมาใส่ไว้เป็นประวัติสมัยดึกดำบรรพ์ของเมือง³² เป็นไปได้ว่าหลวงศรีวรวัตรเป็นคนแรกที่ใช้เพลานางเลียดขาวในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ในปัจจุบัน นักวิชาการและผู้สนใจอื่นๆ หากไม่ใช่เรื่องดังกล่าวเพื่อเป็นแหล่งข้อมูลทางประวัติศาสตร์ ก็เพื่อหาทางตีความความหมายของเรื่องราว ในแนวทางแรก ความสนใจมุ่งไปที่ต้นกำเนิดของการตั้งเมืองพัทลุง ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากประโยคเปิดของตัวบท ความว่า “แรกเริ่มนั้น พัทลุงตั้งขึ้นเมื่อวัดป่าแก้วทั้งสามคือ วัดเขียน วัดสทัง วัดสะทิงพระ ถูกสร้าง”³³ ส่วนข้อความอื่นๆ ดังที่อ้างอิงตาม เพลานางเลียดขาว ยืนยันว่า (เมือง) ตั้งอยู่ที่บ้านบางแก้วบนชายฝั่งตะวันตกของทะเลสาบ อันเป็นพื้นที่ซึ่งวัดเขียนและวัดสทังยังคงอยู่จนถึงวันนี้³⁴ กระนั้นจากความเห็นอื่นๆ ก็เชื่อได้ว่า (เมือง) น่าจะอยู่บริเวณวัดพะโคะซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของเมืองโบราณสะทิงพระ³⁵ สำหรับแนวทางที่สองนั้น นักวิชาการจะให้ความสนใจวิธีการที่ตัวเรื่องสะท้อนการสืบทอดอำนาจเหนือเมืองพัทลุง นับจากสะทิงพระสมัยโบราณมาจนถึงอยุธยา³⁶ แง่มุมที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือการขยายตัวของพัทลุงผ่านการกัลปนา ซึ่งก็คือการที่อยุธยาอมรับและมอบที่ดินและคนให้แก่วัด โดยให้อาณาบริเวณที่กัลปนา นั้นไม่อยู่ภายใต้ข้อผูกมัดเรื่องกับส่วนกลาง³⁷ ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในภาคใต้ที่ปรากฏในตัวบทยังกล่าวถึงการสร้างวัดหลายแห่งซึ่งรวมถึงพระธาตุที่สะทิงพระและการอ้างซ้ำๆ ถึงคณะสงฆ์ภิกษุปาแก้ว³⁸

ขณะที่เรื่องราวในเพลานางเลียดขาวได้รับการตรวจสอบ ตีความ และใช้ในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ แต่บริบทแวดล้อมของตัวบทกลับได้รับความสนใจน้อย อย่างไรก็ตาม งานศึกษาของชัยวุฒิ พิชะกุลได้เผยให้เห็นแง่มุมที่น่าสนใจบางประการของต้นฉบับชิ้นนี้ กล่าวคือ เพลานางเลียดขาว (ฉบับวัดเขียนบางแก้ว) เป็นหนึ่งใน 16 ฉบับที่เก็บรักษาไว้ที่สำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ ประเทศไทย โดยจัดหมวดหมู่รวมไว้เป็นการเฉพาะในชื่อ “พงศาวดารเมืองพัทลุง” ต้นฉบับเหล่านี้ส่วนใหญ่เมื่อสำรวจเนื้อหาจะพบว่า แท้ที่จริงพระตำราเหล่านี้คือพระราชสาตราเกี่ยวกับการกัลปนาที่วัด ในต้นฉบับทั้ง 16 ฉบับมีเพียงฉบับเดียว (ฉบับวัดเขียนบางแก้ว) ที่มีเรื่องนางเลียดขาว จึงถูกตั้งชื่อว่า “พงศาวดารเมืองพัทลุง อันเกี่ยวกับเรื่องนางเลียดขาวและการกัลปนาที่วัดของพัทลุง” ต้นฉบับซึ่งลงเวลาตามปฏิทินมหาศักราชระบุที่ ค.ศ. 1729 ชัยวุฒิเชื่อและให้หลักฐานสนับสนุนสมมติฐานของตนว่า ต้นฉบับถูกรวบรวมมาจากอำเภอบางแก้ว ดังนั้นจึงมีชื่อว่า “เรื่องนางเลียดขาวฉบับวัดเขียนบางแก้ว”³⁹ ส่วนต้นฉบับในชุดซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับการกัลปนาทั้งสองฉบับนั้น จัดพิมพ์ในชื่อ “พระตำราบรมราชูทิศเพื่อกัลปนาสมยสมเด็จพะเพทราชา” อายุของต้นฉบับระบุเวลาที่ ค.ศ. 1698 มีเนื้อหาแสดงให้เห็นว่า พระราชสาตราทั้งสองฉบับทำขึ้นในอยุธยาโดยมีตัวแทนคือเจ้าอาวาสวัดเขียนหัวหน้าคณะสงฆ์ป่าแก้วของพัทลุง ทั้งนี้ ก่อนหน้าการศึกษาที่ทำโดยลอเรน เกสสิก (Lorraine Gesick) ไม่มี

ต้นกำเนิดมาจากสงฆ์รุ่นก่อตั้งซึ่งบรรพชา ณ ที่นั้น ทั้งนี้ แต่ละนิกายจะมีจุดเน้นในการสอนที่เป็นลักษณะพิเศษของตนเอง บางนิกายขึ้นชื่อในด้านพลังทางจิตและการนั่งสมาธิ บางนิกายเน้นการสอนและวินัยปฏิบัติที่เคร่งครัด

³² พงศาวดารเมืองพัทลุง (2497), หน้า 1.

³³ ชัยวุฒิ พิชะกุล (2538), หน้า 105.

³⁴ แห่มเดิม., หน้า 106; และดูใน สุธิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ (2523), หน้า 18.

³⁵ ดูตัวอย่างใน มนุญ ทรงกัลยาณวัตร (2531), หน้า 67–71.

³⁶ ธิดา สาระยา (2523), หน้า 81–85.

³⁷ สุธิวงศ์ (1980).

³⁸ ชัยวุฒิ (1995), หน้า 59–66.

³⁹ ประชุมพระตำราบรมราชูทิศ (2510).

การตีความประวัติศาสตร์เมืองพัทลุงใดๆ ที่เชื่อมโยงเอกสารสองฉบับนี้เข้าด้วยกัน กล่าวโดยความจริงแล้ว นักวิชาการที่ศึกษาเรื่องนางเลียดชาวไม่ได้จำแนก *เพลานางเลียด* ออกจากงานเขียนหรืองานมุขปาฐะอื่นๆ หากแต่อ่านมันในฐานะที่เป็นตัวบทหนึ่งเดียวแต่มีหลายสำนวน

บรรดาผู้ที่คุ้นเคยกับข้อมูลและมุมมองของเกลสิกในงานศึกษากลุ่มต้นฉบับที่รู้จักกันในชื่อ “พงศาวดารเมืองพัทลุง” (ซึ่งเพลานางเลียดชาวเป็นหนึ่งในจำนวนนั้น) คงเห็นตามทัศนะที่ว่า ต้นฉบับเพลานางเลียดชาวไม่ได้เสนอเรื่องพื้นที่ หากแต่เป็นเรื่องของผู้คน เกลสิกชวนให้สนใจข้อเท็จจริงที่ว่า เอกสารประวัติศาสตร์ของพัทลุงประกอบด้วยเอกสารสองประเภท คือ ตำรา หรือพระราชสารตราเกี่ยวกับการก่อกบฏ และเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับกำเนิดของชุมชนที่มีพันธะต้องจ่ายภาษีแก่อำนาจส่วนกลาง และ (ต่อมา) ได้รับยกเว้นการเสียส่วยจากหลวง⁴⁰ บางครั้งเรื่องราวที่มาของพระราชสารตราถูกใส่เข้ามาในประวัติศาสตร์ของเมืองหรือไม่ก็โดยการพรรณนาความถึงข้อบังคับของพระราชโองการ ตำรา หรือพระราชสารตรานั้นชุมชนถือว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ไม่ใช่เพียงเพราะเป็นคำประกาศของกษัตริย์ แต่ยังมีเหตุจากอำนาจของเอกสารเองที่ช่วยป้องกันความพยายามใดๆ ที่จะลบล้างสิ่งที่ชุมชนถือว่าเป็น “สิทธิ์” ที่ได้รับพระราชทานโดยกษัตริย์องค์ก่อนหน้า⁴¹ หากเอกสารเกิดชำรุดเสียหาย ชุมชนก็จะแต่งตั้งตัวแทนซึ่งปกติจะเป็นคนของฝ่ายศาสนา เดินทางไปกรุงศรีอยุธยาเพื่อขอพระราชทานฉบับใหม่ และให้การรับรอง⁴² เงื่อนไขดังกล่าวคือที่มาของต้นฉบับหลายชิ้นของพัทลุงซึ่งตกทอดมาถึงเราและปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่สำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติของไทย

การจำแนกประเภทเป็นพระราชสารตราหรือตัวบทตำรา กับ ตัวบททาง “ประวัติศาสตร์” ชวนให้นึกถึงการแบ่งอียิปต์ของมลายูออกเป็นสามส่วน “ประวัติศาสตร์” และ “เรื่องร่วมสมัย” ตามที่ได้อภิปรายตอนต้น ดังนั้นด้วยเหตุที่ตัวบทอียิปต์ปัตตานี และ อียิปต์มรุมหาวงศ์สร้างบริบทให้แก่ปัจจุบัน (ของผู้แต่งตัวบท) ในอดีตจึงส่งผลให้ข้อร้องเรียนของชุมชนที่พัทลุงในเรื่องสิทธิ์ตามพระบรมราชานุญาตได้รับการรับรองดังที่พรรณนาอยู่ในตำรา โดยอิงอยู่กับการสร้างความชอบธรรมให้ตัวบทซึ่งเป็น “ประวัติความเป็นมา” (history) การสืบค้นของเกลสิกชี้ให้เห็นว่า แทนที่จะอ่าน *เพลานางเลียด* ในฐานะเรื่องราวของพัทลุงและพื้นที่ใกล้เคียง หากควรถือเป็น ประวัติศาสตร์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงพระบรมราชูปถัมภ์ที่มีแก่ชุมชนบางแกวในพัทลุงเมื่อ ค.ศ. 1698⁴³ ทั้งสองเรื่องต่างเป็นหลักฐานพยานการอ้างสิทธิ์ของชุมชน ดังนั้น แม้เพลานางเลียดชาวจะบอกเราเกี่ยวกับบางเรื่องราวของพัทลุง หากแต่ไม่ได้ตั้งใจให้เป็นประวัติศาสตร์ของเมืองพัทลุง เป็นแต่เพียงตัวบทของชุมชนบางแกวเท่านั้น

จากมุมมองเช่นนี้ อัตลักษณ์ของชุมชนในเพลานางเลียดชาวจึงแจ่มชัดยิ่งขึ้นเท่าๆ กับที่หดแคบลงด้วยโดยสาระสำคัญแล้วตัวบทเกี่ยวข้องกับเรื่องของชุมชนสองแห่งที่สัมพันธ์กัน โดยที่การดำรงอยู่ของชุมชนทั้งสองได้รับการยืนยันโดยการอ้างถึงตำราที่สร้างขึ้นในนามของพวกเขา ชุมชนแรกคือผู้สืบสายเลือดของนางเลียดชาวและสามี่ซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านพระเกิด เป็นกลุ่ม “หมอช้าง” ผู้มีหน้าที่รับผิดชอบพิเศษในการส่งส่วยช้างหนึ่งเชือกแก่อยุธยาทุกปี ตำราถูกทำขึ้นเพื่อบ่งชี้ถึงสถานะพิเศษประการนี้ เรื่องราวดำเนินต่อไปโดยอ้างถึงชุมชนอีกแห่งหนึ่งในบางแกวซึ่งตั้งขึ้นโดยนางเลียดชาว มีศูนย์กลางอยู่ที่วัดเขียนบางแกว ที่ซึ่ง “สุพรรณบัตร”

⁴⁰ Gesick (1995), p. 23.

⁴¹ Ibid., pp. 20–35 and 46.

⁴² *ประชุมพระตำราบรมราชูปถัมภ์* (2510), หน้า 5

⁴³ Gesick (1995), pp. 40–44.

ถูกทำขึ้นเพื่อบันทึกประวัติศาสตร์และชื่อของวัดเขียนบางแก้ว”⁴⁴ จากนั้นประวัติศาสตร์ของชุมชนสองแห่งได้ถูกเชื่อมกับเรื่องราวต่อมาของพระครูอินทร์ (อันเป็นส่วนที่ร่วมสมัยกับพระบรมราชโองการใน ค.ศ. 1698) ณ จุดนี้ ตัวบทบ่งชี้ว่า สิทธิของชุมชนทั้งสองได้รับการยืนยัน โดยชุมชนบางแก้วได้รับพระราชทานกัลปนาตามคำร้องขอของพระครูอินทร์ ซึ่งทำให้ขอบเขตของที่วัดถูกระบุชัดเจนลงไป⁴⁵ ตัวบทยังกล่าวถึงที่ช้างที่เป็นของ “ตาและยาย และทวดที่มีมาแต่สมัยดึกดำบรรพ์” ซึ่งบ่งชี้ว่าเป็นที่ซึ่งได้รับสิทธิ์ตามพระบรมราชูทิศ ดังนั้น “ข้าราชการต้องแน่ใจว่าที่ดังกล่าวได้รับการยืนยันแล้ว”⁴⁶ ในบรมราชโองการ ค.ศ. 1689 เราอาจเห็นเหตุผลที่ชุมชนทั้งสองใช้ยืนยันในเรื่องที่ความเป็นอิสระของพวกเขาคือต้องได้รับการสนับสนุน ตัวบทกล่าวว่า

อนึ่ง ขุนคชราชาขอถือเชิงกุฎิกำนันวัดเขียน วัดสทัง ว่าจะเลิกพระศาสนาอาราม ... ขุนมิได้บุรณะพระศาสนาแลเอาคนไปทำอาตมาประโยชน์เอง ... จึงให้เอาคนเชิงกุฎีศาลาที่อารามทั้งสองนั้นออกจากขุนคชราชา ให้มอบแก่ (มหาสวามีชัยเมาลีศรีนทราช) ปลัดผู้หลานพระครูอินทร์ หัวเมืองพัทลุง (ตามประเพณีอารามทั้งสองนั้น)⁴⁷

การอ่านตัวบททั้งสองไปพร้อมกันชี้ให้เห็นอย่างสำคัญว่า ชุมชนในพัทลุงร้องขออำนาจส่วนกลางที่อยู่ภายใต้ปฏิเสศความพยายามใดๆ ของผู้นำท้องถิ่นในอันที่จะละเมิดความเป็นอิสระของพวกเขา

ดังนั้นคำถามเรื่องความชอบธรรมและความเป็นอิสระของพื้นที่ใดๆ จึงมักถูกท้าทายโดยชนชั้นนำเสมอ เป็นเรื่องน่าสนใจควรบันทึกด้วยว่า ในกรณีของพัทลุง ข้อกล่าวอ้างถูกเสนอขึ้นโดยชุมชนท้องถิ่นโดยนัยยะนี้ เพลนางเลียดขาวและเอกสารประวัติศาสตร์อื่นๆ ของพัทลุงจึงแสดงหน้าที่อันสำคัญซึ่งอีกายัตของชาวมลายูไม่สามารถทำได้ นั่นคือเอกสารของฝ่ายไทยสัมพันธ์กับอดีตจากมุมมองของคนสามัญ ข้อเท็จจริงที่ว่าชุมชนอันแตกต่างในท้องถิ่นเดียวกันทำการร้องเรียนเพื่อสงวนไว้ซึ่งสิทธิของพวกเขาบนพื้นฐานของอัตลักษณ์เฉพาะที่แยกจากผู้อื่นนั้น เป็นสิ่งที่น่าสนใจและมีความหมายอย่างมากต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น กล่าวได้ว่าที่พัทลุงนั้น ชุมชนอย่างน้อยสองแห่งได้ร้องต่ออำนาจส่วนกลางที่อยู่บนพื้นฐานของอัตลักษณ์เฉพาะ⁴⁸ ทั้งนี้ดังที่กล่าวข้างต้นว่า ชุมชนบางแก้วภายใต้คณะสงฆ์ป่าแก้วหรือลังกาแก้วได้ร้องเรียนบนพื้นฐานของการได้รับสิทธิ์ที่สืบทอดมาตั้งแต่พระครูอินทร์ ผู้มีส่วนรับผิดชอบในการปฏิสังขรณ์วัดซึ่งสร้างโดยนางเลียดขาว เกลียยังกล่าวถึงชุมชนอีกแห่งที่มีศูนย์กลางที่วัดพะโคะ วัดอยู่ภายใต้อำนาจของคณะสงฆ์ภายในลังกาชาติ ซึ่งอ้างสิทธิ์บนพื้นดินที่ได้รับกัลปนาแก่พระสงฆ์เลื่องชื่อนาม สมเด็จพระเจ้าพะโคะ (ซึ่งรู้จักกันดีในอีกชื่อหนึ่งว่า “หลวงปู่ทวด”)⁴⁹ การดำรงอยู่ของประวัติศาสตร์นิพนธ์สองเรื่องที่แยกขาดจากกันแสดงให้เห็นถึงขอบเขตซึ่ง “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” สามารถ “ถูกทำให้เป็นท้องถิ่น” ได้มากยิ่งขึ้น

ท้ายสุดนี้เราจะหันมาพิจารณาพงศาวดารนครศรีธรรมราช เรื่องราวว่าด้วยนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นที่รู้จักดีที่สุดเรื่องนี้อยู่กับเอกสารพื้นเมืองซึ่งมีที่มาจากสองแหล่ง คือ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และ

⁴⁴ ชัยวุฒิ (2538), หน้า 369 และ 370.

⁴⁵ ชัยวุฒิ (2538), หน้า 375–376.

⁴⁶ แหล่งเดิม., หน้า 376.

⁴⁷ ประชุมพระตำราบรมราชูทิศ (2510), หน้า 12.

⁴⁸ Gesick (1995), chapter 4.

⁴⁹ Ibid., pp. 37–40; สุริวงค์ (2523), หน้า 47–53.

ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ตัวบททั้งสองนี้เกี่ยวข้องกัน แต่ไม่ใช่เรื่องเดียวกัน ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชเริ่มเรื่องด้วยตำนานว่าด้วยพระทันตธาตุ ซึ่งถูกฝังอยู่ที่หาด “ทรายแก้ว” หาดแห่งนี้ต่อมาได้กลายมาเป็นอาณาบริเวณที่เมืองนครศรีธรรมราชสถาปนาขึ้น ภายหลังจากที่พระธาตุหลายองค์ถูกขุดพบ และองค์หนึ่งถูกส่งไปอินเดีย (หรือศรีลังกา) จึงมีการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ขึ้นเพื่อประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุ เมืองซึ่งเติบโตขึ้นรอบบริเวณพระบรมธาตุได้มีชื่อเสียงและอำนาจ โดยสามารถยึดเอาหัวเมือง 12 แห่งมาเป็นเมืองบริวาร มีอาณาเขตจากชุมพรทางตอนเหนือจนถึงปะหังทางใต้ อำนาจของเมืองนครศรีธรรมราชที่ขยายตัวบนคาบสมุทรมลายูได้นำไปสู่ความขัดแย้งกับท้าวอุทองแห่งอยุธยา ซึ่งทำยที่สลดลงเอยด้วยการทำสัญญาพันธมิตรและยอมรับเขตอิทธิพลของแต่ละฝ่าย อย่างไรก็ตาม เมืองตกอยู่ในสภาพพังพินาศมากกว่าหนึ่งครั้ง อีกทั้งมีการผลัดเปลี่ยนราชวงศ์ขึ้นปกครองหลายหน ราชวงศ์สุดท้ายซึ่งกลายมาเป็นศูนย์กลางของเรื่องมีกำเนิดจากพระพนมทะเล ผู้มาจากเมืองซึ่งไม่ทราบสถานที่แน่ชัดทางตอนเหนือ โดยเข้ามาตั้งหลักแหล่งในเมืองที่เรียกว่า เพชรบุรี พระพนมทะเลอภิเษกกับธิดาของจักรพรรดิจีน โดยที่โอรสของพระองค์คือ พระพนมวัง ได้สถาปนาอำนาจของนครศรีธรรมราชขึ้นอีกครั้ง และสร้างอิทธิพลครอบงำเหนือรัฐบริวารมลายู ภายหลังจากมรณกรรมของพระพนมวัง โอรสที่ชื่อเจ้าศรีราชาถูกตั้งขึ้นโดยกษัตริย์ (ในเพชรบุรี?) ในช่วงการปกครองของเขา พระบรมธาตุได้รับการปฏิสังขรณ์ ต่อมาน้องและหลานทั้งสามของเจ้าศรีราชา คือ เจ้ากู เจ้าอยู่ และเจ้าอู รวมถึงครอบครัวและทนายท้าวได้รับพระบรมราชานุญาตจากกษัตริย์อยุธยาให้เก็บภาษีในนครศรีธรรมราช ทำยที่สุด เจ้ากูและเจ้าอูก็ได้รับแต่งตั้งให้ปกครองเมือง ส่วนสุดท้ายของตัวบทซึ่งได้รับการตีพิมพ์มีเนื้อหาไม่สมบูรณ์ โดยทิ้งเรื่องไว้ที่เหตุการณ์ร้องทุกข์ของหญิงสองคน

สำหรับ ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช มีเนื้อหาว่าด้วยเรื่องราวก่อนสมัยเพชรบุรี รายละเอียดคล้ายคลึงกับตำนานเมืองนครศรีธรรมราชหากแต่เสริมเติมด้วยข้อมูลบางประการ ในตัวบทชิ้นนี้ ราชวงศ์ผู้สถาปนาเมืองภายหลังการขุดพบพระธาตุนั้นมาจากเมืองพะโค (หงสาวดี) อีกทั้งการล่มสลายของราชวงศ์สุดท้ายที่ปกครองเมืองก่อนการมาของพระพนมวังมีสาเหตุจากการเข้าโจมตีของชาว ณ จุดนี้ เรื่องเล่าในตัวบททั้งสองเริ่มต่างออกไป ฉบับที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ไม่มีการอ้างถึงราชวงศ์ผู้ปกครองเพชรบุรีและการสถาปนาเมืองขึ้นใหม่ องค์พระบรมธาตุเองนั้นถูกค้นพบและปฏิสังขรณ์อีกครั้งโดยดำริของกษัตริย์อยุธยา โดยการส่งพระสงฆ์จากเมืองหลวงมาดูแลการปฏิสังขรณ์ เอกสารในส่วนนี้ให้รายละเอียดไว้มาก ขณะเดียวกัน ชุมชนซึ่งถูกตั้งขึ้นรอบบริเวณดังกล่าวเป็นไปโดยการกลาปนาเหมือนในกรณีของพัทลุง จุดเริ่มต้นของตอนกล่าวถึงเจ้าศรีมหาราชา ผู้ปกครองเมืองที่เรียกกันว่า ลันตะกะ (Lantaka) ซึ่งเข้ามาช่วยเหลือพระสงฆ์ในการปฏิสังขรณ์ และทนายท้าวคนหนึ่งของเขาได้รับแต่งตั้งให้เป็นเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชในเวลาต่อมา อย่างไรก็ตาม ข้าราชการจากอยุธยาได้ถูกส่งมาเป็นเจ้าเมืองในตอนจบของเรื่อง สุดท้ายที่ถูกกล่าวถึงในเรื่องเกี่ยวกับเมืองตะนาวศรีใน ค.ศ. 1654 ระหว่างช่วงสมัยหลังจากนี้เมืองได้ถูกรุกรานจากโจรสลัดจากยะโฮร์หลายครั้ง (หรือ “อุซง ตะนะ” ในตัวบท)

ขณะที่มีความเป็นไปได้ที่จะยอมรับว่า เพลนางเลือดขาวและพงสาวดารพัทลุงอื่นๆ ได้นำเสนอเรื่องราวของชุมชนหลายแห่งมากกว่าเมือง หรือเรื่องของคนธรรมดาสามัญมากกว่าชนชั้นนำ แต่ข้อโต้แย้งจะถูกยกขึ้นมาแน่นอนหากการจำแนกแบบเดียวกันนี้ถูกนำมาใช้กับตำนานของนครศรีธรรมราช ทั้งนี้ แม้ว่าในปี ค.ศ. 1928 ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช จะถูกขับเน้นลักษณะเด่นให้มีฐานะเป็น “พงสาวดารตามแนวนิทานพื้นบ้าน โดยมีลักษณะอย่างหลังเป็นหลัก ผสมกับอย่างแรก”⁵⁰ โดยปราชญ์อุภิสทิตชนเช่นเจ้าฟ้า

⁵⁰ กรมศิลปากร (2509), หน้า 78 (เชิงอรรถ 1).

พิทยาลงกรณ์ องค์ประกอบหลักของเรื่องก็ค่อนข้างเป็นเรื่องจริง ตัวอย่างเช่น จากหลักฐานโบราณคดีและจารึก รวมถึงเอกสารต่างๆ ที่รวบรวมจากนอกภูมิภาค ได้ให้ข้อสนับสนุนต่อการรุ่งเรืองขึ้นมาของนครศรีธรรมราช ในฐานะผู้รับมรดกของอาณาจักรโบราณตามพรลิงค์ และการดำรงอยู่ผู้ปกครองที่มีอำนาจอิสระก่อนการขยายอำนาจของอยุธยา⁵¹ การอ้างถึงนามของ “จันทรภาณุ” ในตำนานทั้งสองเรื่องสัมพันธ์โดยตรงกับกษัตริย์จันทรภาณุแห่งตามพรลิงค์ซึ่งเป็นที่รู้จักจากจารึกวัดหัวเวียงในไชยา (อายุนับได้ถึง ค.ศ. 1230) และที่กล่าวถึงในจารึกภาษาสิงหลว่า เป็นกษัตริย์ผู้เดินเรือไปรุกรานศรีลังกา⁵² สัญลักษณ์ที่สำคัญที่สุดของอาณาจักรก็คือพระบรมธาตุซึ่งพิสูจนถึงบทบาทของอาณาจักรในฐานะศูนย์กลางศาสนาพุทธนิกายเถรวาทในยุคต้น ดังที่เชื่อกันว่าศาสนาได้เผยแผ่จากนครศรีธรรมราชขึ้นไปทางเหนือ ทั้งนี้ ความทรงจำว่าด้วยบทบาทหน้าที่ทางศาสนาที่กษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชถูกอ้างถึงในพระนาม “ศรีธรรมมาโคกราช” (เช่นเดียวกับกษัตริย์อโศกมหาราชแห่งอินเดีย) ซึ่งได้กลายเป็นที่มาของชื่ออาณาจักร ทำให้เป็นเรื่องยากที่จะมองพงศาวดารนครศรีธรรมราชทั้งสองเรื่องในแนวทางเดียวกับเพลานางเลียดขาว

อย่างไรก็ตาม ความตั้งใจของผู้เขียนในที่นี้คือต้องการแสดงให้เห็นว่า การศึกษาเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์พื้นเมืองสามารถทำได้ในหลายระดับ เช่น เราสามารถศึกษาเรื่องราวหรือแกนสำคัญของตัวบทหรือพยายามสืบหาอัตลักษณ์ของผู้ประพันธ์เพื่อทำความเข้าใจความหมายของเรื่อง ดังเช่นกรณีเพลานางเลียดขาว ตำนานทั้งสองเกี่ยวข้องกันในบางแง่มุมกับประวัติศาสตร์ของนครศรีธรรมราช การบ่งชี้ให้เห็นถึงสถานะของเมืองในฐานะอาณาจักรอันยิ่งใหญ่ในอดีต โดยที่แม้แต่ตัวบทเองก็มิได้ตั้งใจ (แต่ขึ้น) ให้เป็นประวัติศาสตร์ของนครศรีธรรมราช ตัวบททั้งสองต่างมีอัตลักษณ์ของตัวเอง ต่างบอกเล่าเรื่องราวจากมิติมุมมองและวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกัน และเป็นอีกครั้งที่การวิเคราะห์เชิงบริบทช่วยให้ความหมายที่ชัดเจนของตัวบททั้งสองถูกเผยออกมา

มีความยากหลายประการในการสร้างบริบทให้แก่ตำนานนครศรีธรรมราชทั้งสองเรื่อง อันเนื่องมาจากความไม่แน่นอนในเวลาที่ผู้เขียนตัวบทประพันธ์ขึ้น ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช จัดพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ ค.ศ. 1939 ส่วน ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราชพิมพ์ใน ค.ศ. 1928 ฉบับดั้งเดิมของเอกสารตัวเขียนเหล่านี้ถูกเก็บไว้ที่หอสมุดวชิรญาณโดยสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งต่อมาได้สถานที่แห่งนั้นได้กลายเป็นหอสมุดแห่งชาติของประเทศไทย ไวแอทซึ่งทำการวิเคราะห์บริบทของต้นฉบับเอกสารตัวเขียนของเอกสารทั้งสองได้เสนอข้อมูลเพิ่มเติมที่ช่วยกำหนดอายุของ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช โดยเขาพบว่าความจริงแล้ว ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ฉบับที่ตีพิมพ์นั้นไม่สมบูรณ์ เอกสารตัวเขียนดั้งเดิมบรรจุเนื้อหาส่วนอื่นซึ่งดูเหมือนว่าไม่เกี่ยวข้องกับพงศาวดารจริงๆ หากแต่ส่วนที่เป็นพงศาวดารนั้นเองที่ถูกเสริมเข้าไป เป็นไปไม่ได้เลยที่จะระบุว่าส่วนที่ถูกเพิ่มเข้าไปได้ถูกทำซ้ำ ปรับแก้ หรือเขียนขึ้นใหม่ ทั้งนี้ บนพื้นฐานของเนื้อหาในส่วนที่ไม่ได้รับการตีพิมพ์นี้เอง ไวแอทเชื่อว่า ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช คือฉบับคัดลอกที่ทำขึ้นระหว่างรัชกาลที่ 1 ของราชวงศ์ที่ปกครองกรุงเทพฯ นั่นคือระหว่าง ค.ศ. 1782-1809 ส่วน ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราชเขียนขึ้นด้วยกระดาษฝรั่งซึ่งใช้หมึก เช่นเดียวกับวิธีสะกดคำที่ใช้ วันเวลาที่เอกสารฉบับนี้ถูกประพันธ์ขึ้นน่าจะอยู่ในราวทศวรรษ 1820 อย่างไรก็ตาม วันเวลาสุดท้ายที่ถูกกล่าวถึงในเนื้อหาของ ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช คือ ค.ศ. 1654 ซึ่งตรงกับช่วงสิ้นรัชกาลพระเจ้าปราสาททองแห่งกรุงศรีอยุธยา ข้อนี้ชี้ให้เห็นว่าความเป็นไปได้ของต้นฉบับดั้งเดิมบางที่ควรมีอายุเก่าถึงสมัย

⁵¹ ศรีศักร วัลลิโภดม (2546), หน้า 134–140.

⁵² *The Crystal Sands* (1975), p. 47; ศรีศักร (2546), หน้า 137.

พระนารายณ์ (ค.ศ. 1656-1688) อย่างไรก็ตาม มีความยุ่งยากมากขึ้นอีกเหตุเพราะฉบับที่ไม่ได้รับการตีพิมพ์ฉบับอื่นของ *ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช* ยังคงมีอยู่ เนื้อหาเกี่ยวเนื่องเฉพาะกับส่วนหนึ่งของฉบับที่ตีพิมพ์แล้ว การปฏิสังขรณ์พระบรมธาตุเป็นเรื่องที่ถูกให้รายละเอียดอย่างมาก เวลาสุดท้ายที่กล่าวถึงในต้นฉบับตัวเขียนเป็นช่วงร้อยปีก่อนหน้านั้น คือ ค.ศ. 1553 ไวแอทไม่เชื่อว่าตัวบทชิ้นที่สองคือส่วนที่แตกมาจาก*ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช* ฉบับตัวเขียนดั้งเดิม หากแต่น่าจะเป็นฉบับทำซ้ำของต้นฉบับตัวเขียนที่มีมาก่อนหน้านั้น หรือต้นฉบับสักม้วนหนึ่งซึ่งเป็นแหล่งข้อมูลให้กับทั้งสองฉบับ⁵³ ในทางเดียวกันเรื่องราวก่อนสมัยเพชรบุรีที่ปรากฏใน *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* อาจมีที่มาจากแหล่งเดียวกัน (หรือหลายแหล่ง)

ทั้งนี้ เหตุเพราะตัวบทเหล่านี้โดยสาระแล้วเป็นงานเรียบเรียง คุณลักษณะต่างๆ ของตัวบทจึงไม่แตกต่างไปจากตัวบทอื่นๆ ที่ผู้เขียนได้นำมาพิจารณาในบทความนี้ กล่าวคือ มีเรื่องราวส่วนที่เป็น “ประวัติศาสตร์” ซึ่งในที่นี้หมายถึงพงศาวดารตามแบบจาริต ที่อาจเป็นไปได้ว่า (แต่ไม่จำเป็นต้อง) ถูกเรียบเรียงจากฉบับอื่นหรือจากต้นฉบับที่มีมาก่อนหน้า และมีเรื่องราวอีกส่วนหนึ่งที่ผู้ประพันธ์เขียนขึ้นจากมุมมองในยุคสมัยของตน ดังที่ได้กล่าวข้างต้นแล้วว่า ความคล้ายคลึงในรายละเอียดในส่วนที่ว่าด้วยเรื่องราวสมัยก่อนเพชรบุรีใน*ตำนานทั้งสอง* ชี้ให้เห็นว่าเนื้อหาส่วนนี้อาจเป็น “ประวัติศาสตร์” ดั้งเดิม ดังนั้น ผู้ประพันธ์*ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* และ *ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช* จึงคัดเลือกเอกสารหรือเรื่องราวที่มีอยู่ในสมัยของตนเข้ามาสู่ตัวเรื่อง ซึ่งทำให้ความแตกต่างของส่วนหลัง เห็นได้ชัดในเรื่องราวของมันพอๆ กับความหมายโดยนัยของเรื่อง ไวแอทกล่าวว่า ส่วนที่เพิ่มมาของ *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* ประกอบด้วยเอกสารราชการและใบบอกระหว่างกรุงเทพและรัฐบาลท้องถิ่นที่นครศรีธรรมราช ซึ่งจากประเด็นนี้เอง เขาจึงลงความเห็นว่ *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* นั้น “โดยสาระแล้วคือเอกสารทางการปกครอง”⁵⁴ การรวมเอกสาร “ประวัติศาสตร์” เข้ามาในกรณีนี้อาจตั้งใจเพื่อให้เป็นการอ้างอิง ในแง่นี้ จึงเป็นเรื่องเหมาะสมที่จะกล่าวถึงการมีอยู่ของต้นฉบับตัวเขียนพงศาวดารนครศรีธรรมราชอีกฉบับหนึ่ง (ซึ่งไวแอทให้ชื่อว่า “ฉบับ C”) ต้นฉบับนี้ยังไม่ทราบอายุและที่มา แต่น่าจะได้รับการแต่งขึ้นในนครศรีธรรมราชในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 จากเอกสารเก่ากว่าซึ่งไม่อาจจะระบุได้ เนื้อหาหลักเกี่ยวกับการอนุญาตให้ครองที่ดินและคล้ายจะนำเสนอเรื่องราวของผู้อพยพจากเมืองพะโคและผู้สืบทอดของคนเหล่านั้น ดังนั้น ตัวบททั้งหมดที่กล่าวถึงข้างต้นจึงไม่ใช่เอกสารที่จงใจบิดเบือนเรื่องราวจากตัวบทดั้งเดิม และก็ได้ประพันธ์ขึ้นด้วยตั้งใจให้ต่างไปจากต้นฉบับเช่นกัน ควรกล่าวว่าตัวบทเหล่านี้ถูกเขียนขึ้นจากคนคนละกลุ่มเพื่อวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกัน

ควรใช้เวลาสักเล็กน้อยในการพิจารณาเนื้อหาว่าด้วยเรื่องราวก่อนสมัยเพชรบุรีของ*ตำนานทั้งสอง* ในฐานะที่เป็น “ประวัติศาสตร์” ดั้งเดิม การใคร่ครวญถึงอัตลักษณ์ เนื้อหาและความรู้สึกของเรื่องในส่วนนี้ทำให้เห็นว่า มีความคล้ายกันอย่างน่าสังเกตกับ*อภินิหารชาวมลายู* ที่ได้กล่าวถึงแล้วข้างต้น เนื้อหาเสนออัตลักษณ์ของอาณาจักรพุทธแห่งนครศรีธรรมราชอันยิ่งใหญ่ ผ่านแก่นแกนของความทรงจำซึ่งถูกนิยามโดยองค์ประกอบสองข้อที่เชื่อมโยงกัน ข้อแรกคือการเชื่อว่า นครศรีธรรมราชจะได้รับพรประเสริฐจากการมีอยู่ของพระสารีริกธาตุ และได้ถูกทำให้กลายเป็นสัญลักษณ์โดยพระบรมธาตุ ด้วยการดำรงอยู่ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์นี้เองที่*ตำนานทั้งสอง* เรื่องเริ่มต้นขึ้น และจากแก่นแกนของอัตลักษณ์ท้องถิ่นนี้เช่นกันที่ผู้ประพันธ์มุ่งไปที่การอธิบายว่า รัฐและสภาพการณ์ที่แวดล้อมเป็นดังที่ปรากฏได้อย่างไร พระบรมธาตุได้กลายเป็นศูนย์กลางของพื้นที่

⁵³ *The Crystal Sands* (1975), pp. 40–42.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

ไม่ใช่เพียงแต่คือทั้งภูมิภาค อำนาจของนครศรีธรรมราชที่มีเหนืออาณาบริเวณโดยรอบคาบสมุทรมุขสำคัญ ออกผ่านถ้อยความที่ว่า รัฐบรรณาการทั้งหลายทั้งไทยและมลายูต่างมีส่วนเกี่ยวพันกับเหตุการณ์อันยิ่งใหญ่ คือ การปฏิสังขรณ์พระบรมธาตุ องค์ประกอบข้อสองคือความทรงจำเกี่ยวกับบุคคลสำคัญในตำนานที่มีส่วนต่อการประดิษฐานพุทธศาสนาและพระบรมธาตุ ธิดา สาระยาชี้ว่า ตำนานทั้งสองเรื่องสะท้อนทัศนะของผู้คน ซึ่งว่า นครศรีธรรมราชถูกสร้างขึ้นโดยกษัตริย์ “ศรีธรรมมาโคกราช” ขณะที่การสร้างเมืองก็เกี่ยวพันกับการประดิษฐานพระบรมธาตุด้วย ด้วยเหตุนี้ อัตลักษณ์ท้องถิ่นจึงถูกนิยามผ่านวีรบุรุษทางวัฒนธรรม (cultural hero) คล้ายกับกรณีของพระร่วงแห่งสุโขทัย⁵⁵

การบ่งชี้ “ตัวตน” (ของท้องถิ่น) เข้ากับวีรบุรุษทางวัฒนธรรมและบทบาททางวัฒนธรรมของเมือง นำไปสู่ข้อเสนอนี้ว่า ตำนานอาจถูกแต่งขึ้นในเวลาที่ยุทธยากำลังขยายอิทธิพลเหนือนครศรีธรรมราชและภูมิภาคทางใต้ในช่วงต้นศตวรรษที่ 17⁵⁶ โดยมีหลักฐานชี้ถึงความพยายามของอยุธยาในการกลืนพื้นที่ดินเพื่อสนับสนุนให้มีการตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ที่ราบลุ่มทะเลสาบสงขลา ดังตัวอย่างในพิทลุง ในแง่การสร้างเจดีย์พระธาตุที่วัดพะโคะจึงสามารถถูกมองในฐานะที่เป็นการสถาปนาศูนย์อำนาจทางวัฒนธรรมอื่น หรือศูนย์อำนาจแห่งที่สองขึ้นภายในภูมิภาค⁵⁷ ด้วยความที่อำนาจทางการเมือง เช่นเดียวกับสถานะทางวัฒนธรรมของนครศรีธรรมราชกำลังถูกคุกคาม บทบาทในการสถาปนาและธำรงไว้ซึ่งเอกภาพทางวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงต้องถูกเน้นความสำคัญอย่างมาก จากมิติมุมมองเช่นนี้ ความคล้ายคลึงกันที่ดำรงอยู่อย่างชัดเจนระหว่างส่วนที่เป็น “ประวัติศาสตร์” ในตำนานทั้งสองเรื่องของนครศรีธรรมราช และ อิกายัตของเกดะห์และปัตตานี ในแง่ที่ว่า ตัวบทเหล่านี้ได้แสดงอัตลักษณ์ท้องถิ่นของตนโดยผ่านแก่นแกนความทรงจำซึ่งเน้นย้ำไปที่ความสำคัญของผู้ปกครอง อาณาจักร และศาสนา ยิ่งกว่านั้น อัตลักษณ์ดังกล่าวยังปรากฏขึ้นโดยสำแดงออกมาในลักษณะตอบสนองต่อสภาวะวิกฤตทางการเมืองและวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างสำคัญอยู่เกี่ยวกับทัศนคติที่แสดงออกถึงความเคารพต่ออำนาจของอยุธยา ในกรณีของนครศรีธรรมราช ความสัมพันธ์ทางการเมืองกับอยุธยาถูกกล่าวไว้อย่างน่าเคลือบแคลง ตัวอย่างเช่น ในเรื่องราวเกี่ยวกับการเผชิญหน้าและการยุติศึกโดยไม่เต็มใจระหว่างท้าวอุทองและพระยาศรีธรรมมาโคกราช ซึ่งแตกต่างไปจากอิกายัตทั้งสองเรื่องที่ยอมรับความสูงส่งกว่าของอยุธยามากกว่าอำนาจของมัน การอ้างถึงความเหนือกว่าในทุกด้านของอยุธยาปรากฏในตำนานทั้งสองอย่างชัดเจน ดังนั้น ส่วนเปิดเรื่องของตัวบทจึงวางที่ทางให้แก่ตำนานทั้งสองเรื่องในฐานะพงศาวดารหรือประวัติศาสตร์ราชวงศ์ของศูนย์อำนาจทางการเมืองที่ครั้งหนึ่งเคยทรงอำนาจ แต่เสื่อมถอยแล้ว

แม้กระนั้น ความแตกต่างในเนื้อหาของส่วนหลังของพงศาวดารสองเรื่องนี้ยังคงต้องการการพิจารณาด้วยไวแอทได้ชี้ให้เห็นแล้วว่า อีกหนทางหนึ่งที่ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ควรถูกอ่าน ก็คือการวางส่วนที่เป็นพงศาวดารไว้ตอนท้าย มากกว่าเป็นส่วนเริ่มต้นของตัวบท ในแนวทางนี้ ตัวบทจะเริ่มต้นด้วยการโต้ตอบระหว่างรัฐบาลที่กรุงเทพฯ และข้าราชการท้องถิ่นในนครศรีธรรมราช จากนั้นจึงตามมาด้วยส่วนที่ว่าด้วย “ประวัติศาสตร์” ซึ่งถูกดึงมาโดยมีวัตถุประสงค์ในการสนับสนุนข้ออ้างบางประการเพื่อให้ได้รับการปฏิบัติเป็นพิเศษโดยกรุงเทพฯ⁵⁸ ควรบันทึกในที่นี้ด้วยว่า แม้ข้อโต้แย้งของไวแอทจะวางอยู่บนคุณลักษณะพิเศษของตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ก็ตาม แต่ข้อชี้แนะที่ว่าส่วนท้ายของตัวบทจริงๆ แล้วคือจุดเริ่มเรื่องราว ก็ต้องกัน

⁵⁵ ธิดา สาระยา (2528), หน้า 287 และ 289.

⁵⁶ แหล่งเดิม., 291.

⁵⁷ สุธีวงศ์, (2523) หน้า 33.

⁵⁸ *The Crystal Sands* (1975) p. 38.

กับการตรวจสอบเอกสารประวัติศาสตร์พื้นเมืองอื่นๆ ของเราเช่นกัน สารัตถะของสิ่งที่ตัวบทเป็นทั้งหมด ถูกสะท้อนออกมาในส่วนที่ผู้ประพันธ์ตัวบทเขียน หรือแสดงความกังวลเกี่ยวกับสถานการณ์ในขณะนั้น ในแง่นี้ พงศาวดารนครศรีธรรมราชจึงไม่ใช่ข้อยกเว้น

ใจความหลักของ *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* ตามที่ไวแอทกล่าวไว้ก็คือสถานะพิเศษของคนกลุ่มหนึ่งในสิทธิถือครองแรงงานไพร่และการจัดเก็บส่วย ซึ่งได้รับพระบรมราชานุญาตโดยกษัตริย์ ข้อนี้ปรากฏชัดเจนในเรื่องราวของเจ้ากู เจ้าอยู่ และเจ้าอยู่ รวมถึงผู้สืบทอดของพวกเขาซึ่งอ้างตัวเป็นทายาทแห่งราชวงศ์เพชรบุรี ไวแอทเสนอว่า ตัวบทสร้างความชอบธรรมให้แก่คนกลุ่มนี้และข้ออ้างของพวกเขาโดยการผูกนครศรีธรรมราชและตนเองเข้ากับเพชรบุรี ซึ่งโดยนัยยะหมายถึงราชวงศ์ที่ถูกเรียกขานว่า เชียงแสนแห่งอยุธยา ด้วยเหตุนี้ ตัวบทจึงให้ความสำคัญอย่างเข้มข้นต่อการแทรกแซงสิทธิของคนเหล่านี้โดยอยุธยาในเรื่องการจัดเก็บภาษีเข้าพระคลังหลวง การที่อยุธยาแต่งตั้งหนึ่งในคนเหล่านี้ให้เป็นผู้ปกครองท้องถิ่นของนครศรีธรรมราช หรือแม้แต่การมอบหมายให้ข้าหลวงไปช่วยพวกเขาตามจับไพร่ซึ่งหลบหนีหน้าที่ในการจ่ายภาษี จึงวางอยู่บนความไว้วางใจของผู้อ้างสิทธิ์ต่อเจ้าเหนือหัว⁵⁹ ดังนั้น จุดมุ่งหมายหลักของ *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช* จึงไม่ใช่การทำหน้าที่ในฐานะพงศาวดาร หากแต่เป็น “เอกสารทางกฎหมายซึ่งโต้แย้งความโดยวางอยู่บนประวัติศาสตร์ท้องถิ่น นิทานพื้นบ้าน และบันทึกทางการปกครองที่ถูกคัดสรรขึ้นมาอย่างรอบคอบ”⁶⁰ ทั้งนี้ โดยการเปรียบเทียบจะเห็นได้ว่าผู้ประพันธ์ *ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช* ดูคล้ายมีวาระประการอื่นด้วย ไวแอทชี้ว่า ตัวบทนี้ถูกเขียนขึ้นจากมุมมองของท้องถิ่นและเกี่ยวพันอยู่กับประวัติศาสตร์ศาสนาเป็นหลัก ผู้ประพันธ์อธิบายการติดต่อระหว่างมลายูและอยุธยาในลักษณะที่ไม่เข้มข้นมากและยืดยาน (ความเป็นตัวเอง) น้อย เขายังให้ความสนใจน้อยต่อการแจกจ่ายที่ดินและแรงงาน แต่ทุ่มความสนใจไปที่การทำบุญในการสร้างและทำนุบำรุงพระบรมธาตุ ไวแอทสรุปว่าเอกสารชิ้นนี้เกี่ยวข้องกับเรื่องของเมืองและพระบรมธาตุ ในฐานะที่เป็น “สัญลักษณ์ของการดำรงอยู่ของชุมชน ทั้งในเชิงกายภาพและจิตวิญญาณ”⁶¹

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนอยากเสนอว่าสามารถใช้ตัวบทเหล่านี้ในเชิงการตีความได้ในทางอื่น โดยอิงอยู่กับการตรวจสอบพงศาวดารพัทลุงของเกล็ด เพียงเท่านี้ การค้นหาความหมายของตัวบททางประวัติศาสตร์ โน้มเอียงที่ให้ความสนใจไปที่ความสัมพันธ์ระหว่างการตีความอดีตของผู้ประพันธ์และความกังวลร่วมสมัย กระนั้น การพรรณนาความกังวลร่วมสมัยเหล่านี้โดยตัวมันเองสามารถบอกเราเกี่ยวกับมุมมองเฉพาะของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ดังตัวอย่างเรื่องราวของเจ้ากู เจ้าอยู่ เจ้าอยู่ และครอบครัวของพวกเขา, เรื่องราวของนางกฤษณาและนางทองสมักร (ใน *ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช*), เรื่องราวของขุนอินทร์/ศรีมหาราชาซึ่งทำงานกับ “นายสามจอม” โดยแจกจ่าย จดและทำบัญชีรายชื่อที่ดินวัด (ใน *ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช*) และยังรวมถึงเรื่องราวของผู้สืบทอดของผู้คนแห่งเมืองพะโคในต้นฉบับตัวเขียน C ของไวแอท⁶² เรื่องราวทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นเดียวกัน คือ ที่ดินและแรงงาน ชัดเจนว่าพวกเขากังวลเกี่ยวกับสิทธิในการจัดกับภาษีที่ดินและแรงงานในท้องถิ่น หรืออภิสิทธิ์ที่จะได้รับการยกเว้นจากข้อผูกมัดด้านภาษี ในแง่มุมเรื่องการพระบรมราชานุญาตให้ใช้ที่ดิน และข้อผูกมัดด้านภาษีนี้อเองที่ทำให้ตำนานของนครศรีธรรมราชเกี่ยวพันใกล้ชิดอย่างมากกับพงศาวดารเมืองพัทลุง เอกสารได้นิยามสภาพแวดล้อมของภาคใต้ของไทยโดยรวม ซึ่งเรื่องราว

⁵⁹ *The Crystal Sands* (1975) pp. 38–39.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 39–40.

⁶² *Ibid.*, pp. 227–243.

ล่านี้อีกกำเนิดขึ้น นอกจากนั้นยังเป็นการเคลื่อนไหวความหลักของตัวบท จากผู้ปกครอง อาณาจักร และศาสนา มาสู่แนวเรื่องทั่วไปของคนธรรมดาสามัญ

ควรเสนอแนะในที่นี้ด้วยว่า เรื่องราวของผู้คนและชุมชนซึ่งเกี่ยวพันอยู่ในส่วนที่เป็นเนื้อหาร่วมสมัยนั้น ได้ถูกวางไว้ ณ ที่นั้นด้วยเหตุผลประการหนึ่ง ตัวอย่างเรื่องราวของเจ้าฤๅ เจ้าอยู่ เจ้าอยู่ และการร้องทุกข์ของสตรีสองนางทำให้เกิดสิ่งที่น่าสนใจคู่กัน ดังที่ได้กล่าวตอนต้นว่า เรื่องแรกเป็นเรื่องราวของกลุ่มคนผู้อ้างว่า พวกเขามีสิทธิในแรงงานและการเก็บภาษีสวย ซึ่งสิทธินี้ได้รับอนุญาตจากกษัตริย์ ผลคือ คนเหล่านี้ได้นำเสนอให้เห็นถึงชนชั้นนำท้องถิ่นของนครศรีธรรมราช ผู้ซึ่งสถานะของพวกเขาดำเนินอยู่กับการพระบรมราชูปถัมภ์ของอำนาจส่วนกลางที่ยุทธยา ในขณะที่เรื่องของนางกฤษณาและนางทองสมศรีก็ชี้ให้เห็นถึงคนอีกกลุ่มหนึ่ง ตัวบทได้ระบุอัตลักษณ์พวกเขาอย่างชัดเจนว่าเป็นชุมชนที่ตั้งขึ้นในเมืองซึ่งถูกเรียกว่า ไชยา นานมาแล้ว พวกเขาได้จ่ายภาษีแก่พระคลัง แต่บัดนี้ได้รับร้องทุกข์ต่อกษัตริย์ยุทธยาให้ยกเว้นพวกเขาจากข้อผูกมัดเรื่องภาษี⁶³ เราไม่ทราบว่าเขาเรียกร้องเรียนบนข้ออ้างอะไรและผลที่ได้รับเป็นเช่นไร อย่างไรก็ตามข้อนี้ไม่สำคัญ ประเด็นอยู่ที่ว่าในที่นี้เรามีคนสองกลุ่ม แต่ละกลุ่มต่างมีอัตลักษณ์เฉพาะ และทำการร้องเรียนไปยังอำนาจส่วนกลางที่ยุทธยาเพื่อให้ได้มาซึ่งอภิสิทธิ์ที่แตกต่างกัน บนพื้นฐานของการคาดคะเนโดยแท้เช่นนี้ ข้อเท็จจริงที่ว่าเรื่องราวซึ่งเกิดขึ้นคู่กันนี้เสนอแนะว่าทั้งสองฝ่ายเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน ฝ่ายหนึ่งปฏิเสธที่จะจ่ายภาษี ขณะที่อีกฝ่ายยื่นสิทธิของตนที่จะเก็บภาษี และหากทั้งการคาดคะเนนี้ไป เนื้อหาส่วนนี้ของตัวบทก็ยังคงเกี่ยวพันกับเรื่องราวของคนในท้องถิ่นอันน่าตื่นเต้น ดังเช่นกรณีของพัทลุงซึ่งสะท้อนความรู้เกี่ยวกับอดีตของอัตลักษณ์ท้องถิ่นที่ “ถูกทำให้กลายเป็นท้องถิ่น” (localized)

งานศึกษาของเกสสิกแสดงให้เห็นว่า ความสนใจหลักของเพลานางเลือดขาวและพงศาวดารพัทลุงฉบับอื่นๆ เป็นเรื่องเกี่ยวกับการอนุญาตให้ครองที่ดินและสิทธิของชุมชนที่จะได้รับการยกเว้นจากข้อผูกมัดเรื่องภาษี ส่วนที่เป็นเนื้อหาร่วมสมัยของพงศาวดารนครศรีธรรมราชทั้งสองฉบับเกี่ยวข้องกับเรื่องนี้เช่นกัน ข้อนี้ชี้ให้เห็นว่าภายในบริบทของเวลาซึ่งเอกสารทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ถูกเขียนขึ้น ซึ่งเป็นไปได้ว่าเขียนระหว่างปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 สิทธิในที่ดินและแรงงานเป็นความกังวลหลักทั้งของรัฐ (ทั้งสมัยอยุธยาและกรุงเทพฯ ตอนต้น) ผู้มีอำนาจการเมืองระดับท้องถิ่น (ดังเช่นผู้ปกครองนครศรีธรรมราชและพัทลุง) และชุมชนท้องถิ่น สมมติฐานนี้ได้รับการสนับสนุนมากยิ่งขึ้นโดยการเปรียบเทียบกับอภิปรัชญาของมลายูที่พิจารณาไปแล้วข้างต้น การตรวจสอบอภิปรัชญาทั้งสองฉบับได้ชี้ให้เห็นว่า ปัตตานีและเกดะห์ในสมัยดังกล่าวต่างกังวลกับการไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดในทางการเมือง ซึ่งก็คือความเป็นอิสระ (autonomy) ของพวกเขาว่า กำลังถูกคุกคามจากการรุกรานเข้ามาของสยาม

ขณะที่งานเขียนประเภทพงศาวดารไทยมีวาระแบบหนึ่ง แต่ตำนานของไทยก็คงรักษาความทรงจำเกี่ยวกับความยิ่งใหญ่ในอดีต การสูญเสียอำนาจในการจัดการตนเองของท้องถิ่น ทั้งในทางการเมืองและวัฒนธรรม ให้แก่ศูนย์กลางอำนาจในที่ราบลุ่มปากแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งเดิมคืออยุธยาและต่อมากรุงเทพฯ ในปัจจุบันเป็นข้อเท็จจริงที่ได้รับการยอมรับแล้ว ด้วยเหตุดังนั้น วาระหลักของเอกสารท้องถิ่นเหล่านี้จึงไม่ใช่การปฏิเสธอำนาจของรัฐศูนย์กลาง หากแต่เป็นการระบุวิธีที่อำนาจซึ่งจะได้รับอนุญาตให้เจาะลงสู่หน่วยการเมืองระดับท้องถิ่น

ในแง่นี้ ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช จึงไม่ใช่ประวัติศาสตร์ศาสนาโดยแท้ จุดมุ่งหมายหลักของตัวบทเป็นเรื่องของความชอบธรรม ทั้งนี้ โดยขัดแย้งกับข้อเสนอแนะของไวแอทที่ว่าผู้ประพันธ์

⁶³ Ibid., p. 121

ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ได้ให้ความสนใจประเด็นเรื่องการแจกจ่ายที่ดินและแรงงานน้อยกว่าผู้ประพันธ์ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช แง่มุมข้อนี้กลับเป็นเรื่องหลักของตัวบท ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช และสามารถเห็นได้ชัดแจ้งจากการอ้างอิงถึงการถวายฎีกาของขุนอินทร์และพระภิกษุที่มีต่อ กษัตริย์ โดย “ขอพระราชทานโฉนดที่ดิน ซึ่งข้าวัดของพวกเราสามารถเข้าไปอยู่ในที่นาและปลูกข้าวให้แก่วัด” บันทึกว่าด้วยคำขอเอกสารตราโฉนดจำนวนมากที่ “ได้พระราชทานจริง” ได้รับการบันทึกด้วยรายละเอียดเพียงเล็กน้อย การอ้างอิงยังถูกทำขึ้นโดยโยงกับบุคคลที่ชื่อ “นายสามจอม” ผู้ถูกส่งจากอยุธยาเพื่อมาช่วยแจกจ่ายที่ดินและจัดทำบัญชีรายชื่อ⁶⁴ นายสามจอมผู้นี้ยังปรากฏในพงศาวดารพัทลุงในลักษณะทำนองเดียวกัน ที่สำคัญที่สุดคือเมื่อภารกิจทั้งหมดลุล่วงและนายสามจอมได้รายงานกลับไปยังกษัตริย์ ตัวบทกล่าวว่า

พระราชสารทรายยกย่องนายสามจอมและบัญชาเจ้าเมืองที่อยู่ภายในราชอาณาจักรให้ดูแลการแจกจ่ายที่ดินและข้าววัด โดยห้ามข้าราชการทุกคนรบกวนของพระราชทานเหล่านี้ พระบรมราชโองการตราขึ้นเพื่อพระสงฆ์และนายสามจอมในการยืนยันสิทธิอันแท้จริงในที่ดิน ของพื้นที่ชุมชนและหมู่บ้าน ทั้งเขตวิหารรายและกำแพงรอบพระบรมธาตุ⁶⁵

ดังนั้น ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช จึงเป็นตัวบททางศาสนาก็เพียงตราบเท่าที่ตัวบทได้ชี้ถึงการดำรงอยู่ของชุมชนในวัด เป็นชุมชนผู้ตั้งถิ่นฐานซึ่งใช้ชีวิตและขยายตัวภายใต้เงาของพระบรมธาตุ ที่ซึ่งชุมชนเองต้องรับใช้ด้วย ในทางกลับกัน ชุมชนก็รับทอดอัตลักษณ์และสร้างความชอบธรรมให้กับตำแหน่งแห่งที่อันเป็นอิสระในฐานะคนวัดนี้ ด้วยการรวมประวัติศาสตร์ของตนเข้ากับประวัติศาสตร์พระบรมธาตุ อันเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมเช่นเดียวกับสัญลักษณ์ทางศาสนาของเมือง

โดยการตัดสินใจจากเอกสารประวัติศาสตร์ทั้งของนครศรีธรรมราชและพัทลุง ภาคใต้ของไทยในพื้นที่คาบสมุทรระหว่างปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 จึงเป็นอาณาบริเวณที่ต่อสู้ประชันกัน ที่ซึ่งรัฐในปากกลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาต่ำและอำนาจท้องถิ่นในภาคใต้แข่งกันเข้าควบคุมที่ดินและผู้คน แนวเรื่องที่สำคัญคือการกำหนดให้ชุมชนท้องถิ่นต้องปกป้องสถานะและตำแหน่งแห่งที่เพื่อดุลอำนาจระหว่างอำนาจที่ศูนย์กลางและท้องถิ่นเพื่อผลประโยชน์ที่ดีที่สุดของพวกเขา หลากหลายหนทางซึ่งอัตลักษณ์ของชุมชนที่แตกต่างแสดงออกมาในเอกสารเหล่านี้เป็นประจักษ์พยานถึงธรรมชาติอันหลากหลายของชุมชนท้องถิ่น เป็นการจำแนกความแตกต่างอย่างพิถีพิถันระหว่าง “เรา” และ “เขา” ซึ่งข้ามพ้นคุณลักษณะทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และเขตเมือง

จากอัตลักษณ์ท้องถิ่นสู่การพิสูจน์อัตลักษณ์ความเป็นท้องถิ่น ข้อสรุปเชิงสังเกต

การสังเกตเนื้อหาของตัวบทแต่ละเรื่องอย่างระมัดระวังโดยคำนึงถึงบริบท มีส่วนช่วยอย่างมากในการแสวงหาความรู้เกี่ยวกับอดีตของท้องถิ่น ซึ่งแสดงอยู่ในเอกสารประวัติศาสตร์ของพื้นที่คาบสมุทรไทย/มลายู ในอีกทางหนึ่ง อัตลักษณ์ของชุมชนท้องถิ่นก็สามารถระบุได้ด้วยการพิสูจน์อัตลักษณ์ของตัวบท การที่เนื้อหาส่วนต่างๆ ของตัวบทซึ่งผู้ประพันธ์เขียนขึ้นจากความรู้เฉพาะตัว มากกว่าตามแบบแผนอันควรของพงศาวดาร

⁶⁴ Ibid., pp. 135–141.

⁶⁵ Ibid., p. 141.

ทำให้ผู้ที่เป็นเจ้าของตัวบทสามารถถูกบ่งชี้ออกมาให้เห็นได้เสมอ กล่าวได้ว่าเอกสารทางประวัติศาสตร์ที่นำมาพิจารณาล้วนถูกเขียนหรือเรียบเรียงขึ้นจากประสบการณ์และจุดมุ่งหมายเฉพาะตน อันแสดงให้เห็นถึงความหลากหลายของผู้คนจากเส้นทางชีวิตที่แตกต่าง นับจากกษัตริย์และราชา จนถึงแรงงานส่งส่วย อิกายัตปัตตานี และอิกายัตมรุมหาวงศ์นำเสนออัตลักษณ์ปัตตานีและเกาะที่ซึ่งไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งในปริณิถนาทางอำนาจของทั้งไทยและมลายู พงศาวดารนครศรีธรรมราชและพัทลุงเป็นหลักฐานคล้ายกันที่บ่งชี้การดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ที่ก่อปรึ้นจากท้องถิ่น ความแตกต่างทางชาติพันธุ์และอิทธิพลจากศาสนาอิสลามและพุทธศาสนาได้มีผลกระทบในการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม หากมิได้แสดงออกทั้งในฐานะพลังของการแบ่งแยกและองค์ประกอบของการผูกรวมเข้าด้วยกัน อย่างน้อยก็ดังที่เสนออยู่ในเอกสารทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ และด้วยเหตุดังนั้น เจ้าหญิงแห่งปัตตานีจึงสามารถอภิเษกกับผู้ปกครองชาวไทยแห่งพัทลุง ผู้เป็นบุตรของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช และยังสามารถแต่งงานต่อกับกษัตริย์แห่งยะโฮร์ ผู้ปกครองเชื้อสายมลายูได้เข้าร่วมกับกับงานบูรณะพระบรมธาตุ ขณะที่นายทัพชาวไทยคนหนึ่งได้ส่งสอนยุวราชาแห่งเกาะถึงวิธีการอันเหมาะสมในการปกครองประเทศ การเข้าพิธีวิวาห์พระนิกายป่าแก้วและลังกาชาติได้แสดงออกถึงอัตลักษณ์ของพวกเขาในฐานะกลุ่มคนที่แยกออกมา จึงสามารถสรุปได้ว่าอัตลักษณ์ท้องถิ่นที่สะท้อนอยู่ในเอกสารประวัติศาสตร์เหล่านี้ถูกนิยามโดยประสบการณ์ร่วมของชุมชนมากกว่าความผูกโยงในเชิงชาติพันธุ์ วัฒนธรรม รัฐ หรือเมือง

การค้นหาคำประสบการณ์ร่วมยังอาจเป็นวิธีซึ่งเราสามารถพัฒนาขึ้นจากประเด็นเรื่องอัตลักษณ์ท้องถิ่นไปสู่การบ่งชี้ความเป็นท้องถิ่น ดังที่ชี้ให้เห็นในบทความนี้ว่า บริบทของยุคสมัยซึ่งเอกสารพื้นเมืองเหล่านี้ถูกเขียนหรือเรียบเรียงขึ้นระหว่างปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 จนถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้นศูนย์กลางในท้องถิ่นทั้งหมดที่ทำการตรวจสอบอย่างน้อยก็ต่างมีประสบการณ์ร่วมกันประการหนึ่ง นั่นคือความกังวลในที่ดิน แรงงาน การจัดเก็บภาษี และการควบคุมประชากรที่ทำการเกษตร ความจริงข้อนี้เห็นได้ชัดจากกรณีเมืองนครศรีธรรมราชและพัทลุง เนื่องจากแรงงานและการจัดเก็บภาษีคือแกนเรื่องที่ปรากฏให้เห็นบ่อยครั้งในตำนานของไทยที่นำมาตรวจสอบ และอาจปรากฏน้อยลงในกรณีของปัตตานีและเกาะที่ซึ่งเป็นเมืองท่าทางทะเลที่สำคัญและมีลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมกับเมืองที่เป็นศูนย์กลางการค้าทางทะเลของรัฐอื่นๆ ในดินแดนมลายู

ธรรมชาติของมะละกาซึ่งเป็นเมืองท่าที่มีฐานอยู่กับการค้าทางทะเล และกรณีของรัฐเกาะที่และปัตตานีที่มีพื้นฐานอยู่กับทางบกมากนั้นได้สะท้อนให้เห็นในพงศาวดารของแต่ละรัฐ เรื่องราวมากมายที่เกี่ยวข้องกันในชวาเราะห์มัลลายู ต่างยอมรับว่าความมั่งคั่งหลังไหลมาจากการค้า ที่สำคัญที่สุดคือเรื่องราวทั้งหมดแสดงออกถึงความเชื่อที่ว่า “ที่ใดมีราชา ที่นั่นมีทอง” ความคิดข้อนี้สะท้อนเศรษฐกิจการเมืองของสิ่งที่ถูกขนานนามว่า “รัฐทางน้ำ”(a riverine polity) ที่ซึ่งอำนาจอิงอยู่กับความสามารถของผู้ปกครองในการกระจายความมั่งคั่งมากพอๆ กับการยอมรับของประชาชนว่า ด้วยอำนาจอธิปไตยของผู้ปกครองนั่นเองที่ทำให้การดำเนินการค้าทั้งหมดมีความชอบธรรม เหตุเพราะรัฐที่มีฐานอยู่กับการค้าดังเช่นตัวแบบของมะละกานั้น พึงพาทำเลอันได้เปรียบตามเส้นทางการค้า ศูนย์กลางของรัฐจึงสามารถเคลื่อนย้ายได้ตามแต่สถานการณ์บังคับ สภาพการณ์ที่พร้อมถูกโจมตีจากศัตรูทางการค้าเป็นอีกเหตุผลหนึ่งของระดับความเคลื่อนไหวและการเคลื่อนย้าย เมื่อศูนย์กลางหนึ่งๆ ถูกทำลาย ศูนย์อำนาจใหม่ในทำเลที่แตกต่างสามารถสถาปนาขึ้นได้โดยการอพยพและตั้งถิ่นฐานของประชาชนของศูนย์กลางเดิม ดังนั้น ตามเรื่องในชวาเราะห์มัลลายู ราชวงศ์ของศรีติภูวานาได้ย้ายจากศูนย์กลางในสุมาตราไปยังเตมาเสก (สิงคโปร์) และต่อไปที่มะละกา เนื่องจากการโจมตีของชาวชวาและสยาม เมื่อมะละกาตกเป็นของโปรตุเกสในปี 1511 ศูนย์อำนาจของรัฐก็ย้ายไปสู่เบ็นตัน (Bentan) ที่หมู่เกาะริอาว (Riau) จากนั้นย้ายไปที่คัมปาร์ (Kampar) ในปะหัง (Pahang) และท้ายสุดที่ยะโฮร์ ดังนั้นการรับรู้เรื่องรัฐดังที่ปรากฏในชวาเราะห์มัลลายูจึงมิใช่การผนวกรวมหรือขยายเขตแดน เหตุเพราะไม่ได้มีดินแดนที่มากพอ หากแต่เป็นการ

ปรากฏของผู้ปกครองและอำนาจปกครองต่างหากที่เน้นย้ำการดำรงอยู่ของรัฐ และด้วยเหตุตั้งนั้นเสนาบดีของมะละกาจึงยืนยันว่า “ดินแดนก็คือดินแดนแม้จะมีขนาดเพียงแค่มะละปาราว” และว่า “ทุก ๆ ประเทศมีพระราชหนึ่งองค์ และหากพระองค์ได้รับเวลามากพอ เราก็สามารถหาประเทศเป็น 10 แห่งให้ได้”⁶⁶

การอิงอยู่กับการค้าและมองไปยังโลกภายนอกของรัฐมลายูทางใต้ตั้งเช่นมะละกาและยะโฮร์ซึ่งพรรณาอยู่ในเซอจาร์หม์ลายนั้นต่างไปจากภาพตัวแทนของรัฐที่พบใน อิกายัตมรุมหวางค์ และ อิกายัตปัตตานี งานเขียนสองชิ้นหลังสะท้อนให้ถึงความสำคัญของการขยายดินแดนภายในและความสำคัญของการเกษตร ดังถ้อยความซึ่งราชามรุมหวางค์แห่งเกดะห์พรรณาถึงกระบวนการสร้างรัฐแกโอรสของพระองค์อย่างเห็นภาพว่า

ลูกของเรา หากเจ้ามีลูกหลานต่อไปควรจะส่งลูกไปทางตะวันตกเฉียงเหนือของเกดะห์ และอีกคนไปทางตะวันออกเฉียงใต้ ส่งคนที่สามไปทางตะวันออกเฉียงเหนือ และตัวลูกเองอย่าออกไปจากเกดะห์ เพราะยังมีพื้นดินว่างเปล่าที่จะเพาะปลูกต่อไปอีกมาก และยังมีพื้นที่ที่ทะเลทำให้แห้ง และด้วยการทำเช่นนี้จะทำให้นามของข้าเป็นที่รู้จักไปทั่วโลกในฐานะผู้ตั้งชุมชนและก่อตั้งรัฐนี้⁶⁷

ตอนหนึ่งของอิกายัตปัตตานีกล่าวถึงการขุดคลองจากแม่น้ำตัมบังงัน (Tambangan) ในรัชกาลของราชินีอิเจา (Ijau, 1548-1616) ไวแอทเชื่อว่า การขุดคลองครั้งนี้ น่าจะเป็นที่จดจำกันต่อมาว่าเป็นเหตุการณ์สำคัญ และกล่าวว่าการสร้างคลองตอบสนองวัตถุประสงค์หลักสองข้อ ข้อแรกเพื่อจัดหาน้ำจืดให้แก่เมืองหลวง ซึ่งขณะนั้นกลายเป็นปัญหาหนักหน่วงอย่างยิ่งเพราะประชากรของปัตตานีเพิ่มจำนวนขึ้น ข้อสอง ซึ่งเป็นเหตุผลที่สำคัญพอๆกันก็คือ การขยายพื้นที่ปลูกข้าวหรือเพื่อเพิ่มจำนวนผลผลิตต่อไร่ให้มากขึ้น⁶⁸ ทั้งนี้ แม้เหตุการณ์นี้จะสำคัญในแง่ที่ราชินีเองได้เข้าควบคุมการซ่อมแซมทำนบอย่างเป็นทางการและเปิดการใช้คลองด้วยพระองค์เอง แต่สิ่งที่สำคัญมากที่สุดคือข้อเท็จจริงที่ว่า ราชินีอิเจาเป็นที่จดจำภายหลังการสิ้นพระชนม์ในฐานะ “มรหุมตัมบังงัน” (Marhum Tambangan) เพื่อเฉลิมพระเกียรติแก่เหตุการณ์สำคัญครั้งนั้น ตัวอย่างอีกประการหนึ่งมาจากตอนที่เกี่ยวกับเหตุการณ์ในรัชกาลราชินีกุนิง (Queen Kuning, 1635-1688) ผู้ประพันธ์กล่าวว่า

...ราชินีองค์นี้ปกครองบ้านเมืองโดยไม่รับเงินจากหลวงเลย พระองค์มีรายได้จากการขายพืชผลจากสวนของพระองค์ เสื้อผ้าอาภรณ์ของพระองค์ก็ได้มาจากกำไรในการขายดอกไม้และผัก ยิ่งกว่านั้น พระองค์ยังมีพ่อค้าเป็นของพระองค์เองนามว่านาโคดา ซานดัง (Nakhoda Sandang) และนาโคดา ซานดังคนนี้องค์ที่ชาวเมืองเรียกกันว่า พ่อค้าขององค์ราชินี⁶⁹

ข้อสังเกตอันน่าทึ่งนี้โดยตัวมันเองนำไปสู่การตีความว่า รายได้ของผู้ปกครองปัตตานีมาจากสองแหล่งหนึ่งคือการค้า และสองจากการจัดเก็บภาษีผลผลิตทางการเกษตร ในช่วงรัชกาลราชินีกุนิงการผลิตทางการเกษตรเป็นที่มาของรายได้หลักแก่พระองค์

⁶⁶ *Sejarah Melayu or Malay Annals* (1976), pp. 57 and 185.

⁶⁷ *Marong Mahawangsa* (1908), p. 69.

⁶⁸ *Hikayat Patani* (1970), p. 245.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 185.

กล่าวได้ว่าเรื่องราวจากตอนที่ยกมานี้ช่วยให้เห็นธรรมชาติอันหลากหลายของรัฐมลายู กล่าวคือ รัฐมลายูทางตอนเหนือแสดงคุณลักษณะของการเป็นเมืองที่มีฐานอิงอยู่กับพื้นที่ สังคมการเกษตรมากกว่ารัฐมลายูที่เป็นเมืองท่าทางตอนใต้ ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่ามะละกาหรือยะโฮร์ไม่มีพื้นฐานทางเกษตรกรรม ประเด็นในที่นี้คือ โดยผ่านการตรวจสอบเอกสารพื้นเมืองอย่างใกล้ชิด เราสามารถเห็นว่าเอกสารเหล่านี้ได้สะท้อนจุดมุ่งหมายและความกังวลที่แตกต่างกันของรัฐต่างๆ อย่างไร

ความกังวลต่อการตั้งถิ่นฐานของประชากรและรายได้จากการผลิตทางการเกษตร ทำให้เกิดะห์และปัตตานีใกล้ชิดกับชุมชนไทยทางตอนใต้ ทั้งนี้หากเอกสารพื้นเมืองแต่ละเรื่องสะท้อนธรรมชาติของสังคมที่มีลักษณะเฉพาะของตัวเองอย่างแท้จริง ดังที่เราเชื่อว่าเอกสารเหล่านี้ได้แสดงออกเช่นนั้น และเพราะศูนย์อำนาจส่วนใหญ่ (บางที่อาจยกเว้นพัทลุง) เป็นรัฐเมืองท่าทางทะเลที่สำคัญจนกระทั่งคริสต์ศตวรรษที่ 17 ความเปลี่ยนแปลงของมูลเหตุแห่งความกังวล จากการค้ามาสู่การผลิตทางการเกษตร อาจแสดงนัยสำคัญของการปรับเปลี่ยนหน้าที่ทางเศรษฐกิจของภูมิภาคแห่งนี้ กล่าวคือ จากเมืองท่าทางทะเลและศูนย์กลางการแลกเปลี่ยน (สินค้า) มาเป็นศูนย์การผลิตด้านเกษตรกรรม กระบวนการความเปลี่ยนแปลงนี้เองทำให้สถานการณ์ทางเศรษฐกิจและการเมืองในขอบเขตตอนกลางของคาบสมุทรมะลายูในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 อยู่ในสถานะที่พลิกผันและล่อแหลมอย่างยิ่ง ทั้งต่อกลุ่มอำนาจท้องถิ่นและอำนาจจากภายนอกที่แข่งขันกันเพื่อเข้าควบคุมพื้นที่แห่งนี้

ด้วยเหตุนี้ การได้มาซึ่งมิติมุมมองภายในอันจะนำไปสู่ประวัติศาสตร์ของ “คาบสมุทรมลายูอันซับซ้อน” (Plural Peninsula) จึงต้องศึกษาประสบการณ์ของผู้คนในพื้นที่ สิ่งที่เราอาจได้จากการศึกษาเอกสารประวัติศาสตร์พื้นเมืองทั้งของไทยและมลายูในเชิงเปรียบเทียบ ก็คือภาพของภูมิภาคที่บรรจไว้ซึ่งผู้คนที่มีอัตลักษณ์หลากหลาย ผู้คนซึ่งสำนึกถึงลักษณะเฉพาะของพวกเขาเอง และในเวลาเดียวกันนั้นก็มิใช่ชะตาคล้ายคลึงกัน ทั้งนี้ มิใช่ความผูกโยงทางการเมือง วัฒนธรรม หรือชาติพันธุ์ หากแต่เป็นประสบการณ์ร่วมที่นิยามภูมิภาคนี้ในฐานะองค์ภาวะที่เป็นจริง

ณ ที่ซึ่งแสงเทียนสลับเลื่อน: ประวัติศาสตร์นิพนธ์ปัตตานีในสถานการณ์สู้รบ¹ ทวิศักดิ์ เผือกสม

แม้ว่าจะมีข่าวคราวเกี่ยวกับการวางเพลิง การวางระเบิด และการเข้าปะทะในรูปแบบของขบวนการติดอาวุธในเขตพื้นที่ภาคใต้ของไทยอยู่ตามหน้าหนังสือพิมพ์มาเรื่อยๆ ตลอดสองทศวรรษที่ผ่านมา² แต่ก็คงเทียบไม่ได้กับการเกิดขึ้นอีกระลอกหนึ่งของความรุนแรงทางการเมืองนับตั้งแต่การปล้นปืนที่ค่ายทหารในจังหวัดนราธิวาส เมื่อวันที่ 4 กรกฎาคม พ.ศ. 2547 นอกเหนือไปจากการเข้าโจมตีที่มั่นของทหาร วัด โรงเรียน สถานีตำรวจ และพื้นที่เป้าหมายปกติแล้ว เหตุการณ์ที่มีความสำคัญสองเหตุการณ์ ซึ่งได้แก่เหตุการณ์ในวันที่ 28 เมษายน พ.ศ. 2547 และเหตุการณ์ที่ตากใบในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2547 นั้นถือเป็นโศกนาฏกรรมครั้งใหญ่ในสังคมไทย โดยเหตุการณ์แรกนั้นเกิดขึ้นในตอนรุ่งสาง เมื่อมีกองกำลังเข้าจู่โจมเจ้าหน้าที่รักษาความมั่นคงตามจุดที่มั่นต่างๆ ทั้งในเขตและรอบๆ เขตปัตตานี รวมทั้งที่มีสยิดกรือเซะซึ่งเป็นจุดที่มีนัยสำคัญ จนกระทั่งพลบค่ำเมื่อกองกำลังดังกล่าวจำนวน 107 คนถูกยิงตายโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ³ ส่วนเหตุการณ์หลังนั้นเกิดขึ้นจากการประท้วงหน้าสถานีตำรวจตากใบ เพื่อต่อต้านการจับกุมขังชาวบ้านจำนวนหนึ่งซึ่งถูกกล่าวหาว่าเข้าร่วมกับขบวนการแบ่งแยกดินแดน สิ่งที่เกิดขึ้นหลังจากการปราบปรามผู้ชุมนุมประท้วงซึ่งมีหลายคนถูกยิงเสียชีวิตนั้น มีผู้ประท้วงซึ่งถูกจับกุมจำนวน 78 คนขาดหายใจตายในรถบรรทุกในระหว่างทางที่จะนำพวกเขาไปยังค่ายทหาร พื้นที่ในเขตจังหวัดชายแดนถูกประกาศให้อยู่ภายใต้การเคอร์ฟิว และได้มีการประกาศพระราชกำหนดสภาวะฉุกเฉินขึ้นต่อมา เป็นเรื่องที่น่าพิศวงไม่ได้ว่า เหตุการณ์เหล่านี้ได้ก่อให้เกิดหลักหมายอันใหม่ขึ้นในประวัติศาสตร์ของการแตกร้างระหว่างปัตตานีและรัฐไทย และเป็นสิ่งที่ควรจะนำไปสู่การประเมินประวัติศาสตร์ของความสัมพันธ์นี้กันอีกครั้ง

การศึกษางานวิชาการเกี่ยวกับปัตตานีที่ตีพิมพ์ในช่วงทศวรรษที่ 70 และ 80 ในขณะที่สถานการณ์ก็มีความตึงเครียดอยู่เช่นกันนั้นแสดงให้เห็นว่างานจำนวนมากเกี่ยวกับปัตตานีที่ถูกเขียนขึ้นนั้นให้ความสำคัญกับประเด็นทางการเมือง ศาสนาและชาติพันธุ์ในภูมิภาคนี้ ขณะที่งานจำนวนมากกล่าวอ้างว่าปัจจัยทางประวัติศาสตร์เป็นรากเหง้าของความขัดแย้งดังกล่าว แต่มีงานเพียงจำนวนไม่กี่ชิ้นเท่านั้นที่ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์อย่างเคร่งครัดในการทำความเข้าใจต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้น⁴ ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นเมื่อไม่นาน

¹ พากย์ภาษาอังกฤษของบทความชิ้นนี้เสนอครั้งแรกที่การสัมมนา “First Inter-Dialogue Conference on Southern Thailand” เมื่อเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2545 ณ จังหวัดปัตตานี ข้าพเจ้าขอขอบคุณสุวัศดี โกชนพันธ์ วลัยลักษณ์กุล จ่างกมล และประมวล มณีโรจน์ สำหรับเอกสารในการเขียนบทความนี้ อย่างไรก็ดี ความรับผิดชอบใดๆ ของบทความนี้เป็นของข้าพเจ้าแต่เพียงผู้เดียว.

² ชัยวัฒน์ (2002), chapter 1.

³ การวิเคราะห์ที่ดีที่สุดในเรื่องเหตุการณ์วันที่ 28 พฤษภาคม 2547 เท่าที่มีขณะนี้ ดู นิธิ เอียวศรีวงศ์, “มองสถานการณ์ภาคใต้ผ่านแว่น ‘กบฏชาวนา’,” *ศิลปวัฒนธรรม*, ปีที่ 25, ฉบับที่ 8 (มิถุนายน 2547): 110-124. บทความชิ้นนี้ได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษอยู่ใน *The Kyoto Review of Southeast Asia*, Issue 6, <http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue5/index.html>

⁴ ชัยวัฒน์ (2002) เกี่ยวกับสถานะภาพของประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับปัตตานีที่เขียนเป็นภาษาไทย ดู ยงยุทธ (2001).

มานี้ได้แสดงให้เห็นอีกครั้งว่า ประวัติศาสตร์เป็นเรื่องที่มีนัยสำคัญอย่างยิ่งสำหรับบรรดาผู้ที่รวมอยู่ในเหตุการณ์วันที่ 28 เมษายน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฐานะที่เป็นเครื่องแสดงถึงความชอบธรรมแก่การรื้อฟื้นอาณาจักรมลายูปัตตานีอันเกรียงไกรให้กลับมาเป็นของตนอีกครั้ง บทความนี้จึงเป็นแค่ความพยายามในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับสำนักทางประวัติศาสตร์ที่พิพากษาโต้แย้งกันมาในเรื่องสถานะทางการเมืองของปัตตานี

จากมุมมองแบบจารีตและแบบราชการของประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยนั้น สถานะของปัตตานีในราชอาณาจักรก่อนหน้านั้นเป็นเพียงประเทศราชที่ขึ้นอยู่กับรัฐไทย ทศนะเช่นนี้ โดยหลักๆ แล้วเป็นผลเนื่องมาจากอิทธิพลของ “พระบิดาแห่งประวัติศาสตร์ไทย” คือสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ซึ่งมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสถาปนารัฐไทยที่มีขอบเขตพรมแดนชัดเจนในระหว่างช่วงปลายศตวรรษที่ 19 จนถึงต้นศตวรรษที่ 20 ในงานทางประวัติศาสตร์ชิ้นหนึ่งของพระองค์นั้น สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชได้นิพนธ์ไว้ว่า “ปัตตานีเป็นเมืองขึ้นของไทยมาแต่ดึกดำบรรพ์”⁵ คำว่า “แต่ดึกดำบรรพ์” นั้นน่าจะหมายถึงสมัยอาณาจักรสุโขทัย ซึ่งถือเป็นราชอาณาจักรแห่งแรกของ “ไทย” ในคำบรรยายอันเป็นที่รู้จักโด่งดังของพระองค์ คือ “แสดงบรรยายพงศาวดารสยาม” ซึ่งแสดงแก่นิสิตจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเมื่อ พ.ศ. 2467 นั้น สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ทรงระบุว่าราชอาณาจักรสยามมีอาณาเขตขยายออกไปด้วยอาณาภาพของพระเจ้ารามคำแหงมหาราชลงไปทางใต้ “ได้บ้านเมืองทั้งปวงลงไปจนตลอดแหลมมะลายู” ดังที่ได้จารึกไว้ในศิลาจารึกหลักที่ 1⁶ ทั้งๆ ที่จริงแล้วศิลาจารึกได้ระบุเพียงว่าอาณาจักรสุโขทัยขยายลงไปทางใต้จนถึงฝั่ง “ทะเลสมุทร”⁷ แต่ฝั่ง “ทะเลสมุทร” ซึ่งอันที่จริงแล้วอาจจะหมายถึงทะเลสาบสงขลา ในกรณีนี้นั้นกลับสามารถอ่านความได้ว่าหมายถึงมหาสมุทรตรงใต้สุดของแหลมมลายู ซึ่งหมายความว่า ปัตตานีจะต้องถูกรวมเป็นรัฐประเทศราชรัฐหนึ่งด้วย สำหรับสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช แล้ว “ประวัติศาสตร์ไทย” มีการพัฒนาแบบเป็นเส้นตรงนับจากอาณาจักรสุโขทัยต่อไปจนถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ดังนั้นจึงหมายความว่าอำนาจอธิปไตยของสุโขทัยเหนือปัตตานีนั่นจะต้องส่งผ่านไปยังอาณาจักรอยุธยาแล้วก็ต่อไปยังกรุงรัตนโกสินทร์ด้วย⁸

เหตุการณ์ในรัชกาลสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ ใน ค.ศ. 1563 ซึ่งปัตตานีได้ส่งทหารมาช่วยอยุธยารบกับพม่า จนเป็นเหตุให้สามารถยึดพระราชวังไว้ได้หลายวัน จึงถูกมองว่าเป็นเหตุการณ์การก่อกบฏของปัตตานี⁹ สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ทรงแสดงบรรยายต่อไปว่า ปัตตานียังคงเป็นประเทศราชขึ้นกรุงศรีอยุธยาแม้ภายหลังจากการกบฏครั้งนี้แล้ว เพราะปัตตานีได้ถูกปราบให้เข้ามาเป็นเมืองขึ้นของอยุธยาอีกครั้งหนึ่งในรัชสมัยสมเด็จพระนเรศวร (ครองราชย์ ค.ศ.1590-1605)¹⁰ และภายหลังจากการเสียกรุงฯ ใน พ.ศ. 2310 แล้ว ปัตตานีก็เป็นกบฏอีกครั้งหนึ่ง พร้อมๆ กับบรรดาเมืองหลักอีกหลายเมืองทั่วทั้งพระราชอาณาจักร แต่ก็ถูกสยามปราบยึดคืนกลับมาได้อีกครั้งในรัชกาลแรกของกรุงรัตนโกสินทร์¹¹ ต่อมาในคำนำที่เขียนให้แก่

⁵ ดู Damrong (1993) ข้าพเจ้าเห็นต่างจาก Skinner ในเรื่องการแปลวลีของสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ที่ว่า “สมัยดึกดำบรรพ์” ซึ่ง Skinner แปลออกมาเป็นภาษาอังกฤษเพียงว่า, “Patani had long been a vassal of Siam”.

⁶ Damrong (1924), pp. 21, 23.

⁷ ดู ศิลาจารึกสุโขทัยหลักที่หนึ่ง ใน *ประชุมพงศาวดารฉบับหอสมุดแห่งชาติ* (1963), p. 147.

⁸ Damrong (1924), pp.44, 47.

⁹ Ibid, p. 96.

¹⁰ Damrong (1963a), p.106.

¹¹ Damrong (1993), pp. 2-3.

“พงศาวดารเมืองปัตตานี” ของพระยาวิเชียรคีรี (ชม) ใน พ.ศ.2470 สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศร ยังได้ระบุว่า ปัตตานีเป็นประเทศราชของสยามตั้งแต่รัชสมัยของ “พระร่วง” กษัตริย์วิบุรุษในตำนานแห่งกรุงสุโขทัย¹²

ในฐานะที่ได้รับการยกย่องเชิดชูอย่างเป็นทางการว่า “พระบิดาแห่งประวัติศาสตร์ไทย” งานเขียนในเชิงประวัติศาสตร์ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศร จึงยังคงมีอิทธิพลอยู่ในกลุ่มนักประวัติศาสตร์ไทย การสร้าง “ประวัติศาสตร์ไทย” ของพระองค์นั้นได้รับการประดิษฐ์ให้เป็นความทรงจำร่วมของสังคมไทยโดยการใส่เข้าไปในระบบการศึกษาภาคบังคับของประชาชน อิทธิพลของพระองค์ในฐานะนักประวัติศาสตร์จึงยังดำรงอยู่อย่างลึกซึ้งกว้างขวาง และการทำลายพระองค์โดยเปิดเผยนั้นก็ถือเสมือนหนึ่งว่าเป็นการทรยศต่อชาติ อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าภาพตัวแทนในทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับอยุธยาของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศร นั้นจะมีเคยถูกทำลาย เพราะขณะที่รัฐไทยมีเรื่องเล่าของความสัมพันธ์กับปัตตานีในแบบฉบับของตนเอง ชาวมลายูปัตตานีก็มีการผลิตสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์เรื่องนี้ของตนเองด้วยเช่นกัน ยิ่งไปกว่านั้นยังได้บอกเล่าถึงเส้นทางการต่อสู้ดิ้นรนทางการเมืองของตน ในพื้นที่อันจำกัดนี้ ข้าพเจ้าจะลองสำรวจตรวจสอบงานประวัติศาสตร์นิพนธ์จำนวนหนึ่ง ซึ่งถูกใช้ในเส้นทางการต่อสู้ เพื่อเดินไปสู่เป้าหมายของการยึดกุมอำนาจอธิปไตยและเสรีภาพของปัตตานี

สถานะของปัตตานีในบริบทประวัติศาสตร์ของสยาม/ไทย

น่าจะเป็นเรื่องจริงที่ปัตตานียังคงเป็นประเทศราชในช่วงกรุงศรีอยุธยา และจนถึงมาจนถึงช่วงต้นรัตนโกสินทร์ด้วย อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องประเทศราชในระบบความสัมพันธ์ของรัฐแบบจารีตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั้นมีความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญจากความสัมพันธ์ระหว่างรัฐในยุครัฐสมัยใหม่ที่วางอยู่บนพื้นฐานของเส้นพรมแดน ประการแรก ธรรมชาติของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐก่อนสมัยใหม่นั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเป็นองคาพยพทางการเมืองที่ไม่มีเส้นแบ่งพรมแดนอย่างตายตัว ขณะที่อำนาจกระจุกตัวเข้มข้นที่สุดอยู่ที่ศูนย์กลาง คือราชธานีหรือองค์พระมหากษัตริย์ แต่ก็เจือจางลงเมื่อถอยห่างออกไปจากศูนย์กลาง และทำให้อำนาจแท้จริงมักจะตกอยู่อยู่ในมือของผู้ปกครองตามท้องถิ่น ในระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อ่อนสมัยใหม่นั้น อำนาจของกษัตริย์อาจจะเปรียบเสมือนกับแสงเทียน ซึ่งแผ่สว่างออกไปยังดินแดนอันกว้างใหญ่และมีมิติ โดยแสงจะแรงกล้าและส่องสว่างที่สุดตรงศูนย์กลาง จนกระทั่งรัศมีมีความสว่างแผ่ไปเจอกับรัศมีของแสงเทียนที่สาบสูญออกมาจากศูนย์กลางอำนาจอีกแห่งหนึ่ง และเนื่องจากว่าบางครั้งบางคราวแสงสว่างจากศูนย์กลางนั้นอาจจะซ้อนทับกันได้ จึงไม่เคยมีความชัดเจนว่าอำนาจของกษัตริย์พระองค์หนึ่งนั้นจะแผ่ไปได้ไกลถึงเพียงใด¹³ ความคลุมเครือในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างศูนย์กลางกับชายขอบบางครั้งจึงอาจทิ้งพื้นที่ว่างให้รัฐชายขอบทำการเจรจาความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้กับศูนย์กลางมากกว่าหนึ่งแห่ง เนื่องจากบริบทแวดล้อมทางการเมืองมิได้ปล่อยให้รัฐเล็กๆ ได้มีอำนาจของตนเองโดยสมบูรณ์ รัฐเหล่านี้จึงสวามิภักดิ์ต่อมหาอำนาจที่ใหญ่กว่ารอบๆ ตน¹⁴ ในความมืดสลัวที่ดำรงอยู่ตรงชายขอบทางการเมือง เทียนเล่มหนึ่งจึงอาจถูกจุดขึ้นเพื่อให้แสงสว่างได้ หรือแสงเทียนจากศูนย์กลาง

¹² Damrong (1963b), pp. 5-6.

¹³ ดู นิธิ (1995b). เกี่ยวกับแนวคิดความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐก่อนสมัยใหม่ดู Heine-Geldern (1973) และ Wolters (1999).

¹⁴ Thongchai (1994), 95-101.

อำนาจหนึ่งก็อาจจะดำรงคงอยู่ แต่ถูกบดบังด้วยแสงสว่างอันเจิดจ้าของเทียนอีกเล่มหนึ่ง ซึ่งเป็นรัศมีจากมหาอาณาจักรที่อยู่ห่างออกไปไกลโพ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ปัตตานีอาจจะพร้อมที่จะสวมมิกัดต่ออยุธยาเมื่อไรก็ตามที่อยุธยาเข้มแข็ง แต่เมื่อใดที่อยุธยาอ่อนแอลง ปัตตานีก็พร้อมที่จะปลดแอกออกไปได้ทุกขณะ สำหรับปัตตานีนั้น เมืองประเทศราชจึงเป็นเพียงแค่อุปถัมภ์เพื่อความอยู่รอด หาใช่สถานภาพที่จะต้องยอมรับเป็นนินทร

ถึงแม้ว่าปัตตานีจะหายไปจากพระราชพงศาวดารอยุธยาไปหลังจากการกบฏใน ค.ศ. 1563 แต่เราก็อาจจะเห็นร่องรอยของความสัมพันธ์ของปัตตานีกับอาณาจักรอยุธยาได้จากบันทึกของเจ้าหน้าที่บริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์ (Verenigde Oostindische Compagnie, VOC) ซึ่งได้จัดตั้งสถานีการค้าที่อยุธยาใน พ.ศ.2176 เยเรเมียส ฟาน ฟลิต ได้บันทึกไว้ว่า หลังจากการกบฏของปัตตานีในระหว่างรัชสมัยของพระเพ็ชรราชา (องค์เดียวกับพระมหาจักรพรรดิ ครองราชย์ 1548-1569) ซึ่งปัตตานีได้ตกลงส่งกองกำลังมาต่อสู้พม่า แต่ต่อมากองกำลังของปัตตานีได้เปลี่ยนมาต่อสู้กับอยุธยาแทนเพื่อจะได้ไม่ต้องส่งเครื่องบรรณาการให้แก่พระเจ้าปราสาททอง ซึ่งได้ยึดอำนาจและสถาปนาพระองค์เองขึ้นเป็นกษัตริย์ใน พ.ศ.2173¹⁵ นอกจากนี้จะไม่ยอมส่งราชบรรณาการให้แล้ว ปัตตานียังได้ส่งกองทหารเข้าโจมตีเมืองท่าทางใต้คือพัทลุงและนครศรีธรรมราช รวมทั้งยึดเรือสินค้าสองลำที่ขนส่งสินค้าจากอยุธยาไปยังปัตตานีด้วย ในขณะที่เดียวกันนั้น เมื่อปัตตานีมีความสัมพันธ์ที่ไม่ดีนักกับอยุธยา แต่กลับมีความสัมพันธ์อันดีกับโปรตุเกสที่มะละกา ซึ่งเป็นคู่แข่งที่สำคัญของดัตช์ในการค้าพริกไทย บริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์จึงตัดสินใจปกป้องผลประโยชน์ของตนเอง ดังนั้นเมื่ออยุธยาส่งคำขอไปยังดัตช์ให้หยุดทำการค้ากับปัตตานีชั่วคราวกว่าปัญหาความขัดแย้งกับปัตตานีจะยุติ และขอให้ส่งกองทหารของดัตช์ไปโจมตีปัตตานีถ้าหากปัตตานีปฏิเสธที่จะยอมรับข้อตกลงของสยามใน พ.ศ.2174 บริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์ก็ได้สิ่งทูต คือ แอนโทนี เคน (Anthonij Caen) ได้ยังปัตตานีใน พ.ศ. 2175 เพื่อตอบสนองต่อข้อเรียกร้องดังกล่าวของราชสำนักไทย เคนต้องการให้ปัตตานีตัดความสัมพันธ์กับโปรตุเกส และกลับมาคืนดีกับอยุธยาดังเดิม อย่างไรก็ตาม เคนต้องกลับมาเมื่อเปล่า และได้รายงานแก่ปัตตานีว่าราชาแห่งปัตตานีนั้นปฏิเสธที่จะเครื่องบรรณาการมายังอยุธยาเนื่องจากพระเจ้าปราสาททองซึ่งครองราชย์อยู่นั้นเป็นฆาตรกรผู้สังหารกษัตริย์พระองค์ก่อนและรัชทายาท จึงไม่มีสิทธิธรรมที่จะขึ้นเป็นกษัตริย์ ทั้งต่อมาเคนยังได้เดินทางไปเยือนนครศรีธรรมราชในคราวเดียวกันนี้ด้วย และได้พบว่าบ้านเมืองนั้นเกือบถูกทำลายย่อยยับ อันยังทำให้พริกไทยของปัตตานีมีมูลค่าสูงยิ่งขึ้นอย่างมาก¹⁶

ต่อมาใน พ.ศ.2177 อยุธยาจึงได้เตรียมการที่จะสำเร็จโทษปัตตานี แต่ในท่ามกลางบรรยากาศตึงเครียดของสงครามที่กำลังจะปะทุขึ้นในช่วงปลายปี พ.ศ.2177 นั้น ราชวงศ์ไทรบุรีได้เข้ามาแทรกแซงและช่วยในการเจรจาจนนำไปสู่การประนีประนอมกันได้ในที่สุด สมเด็จพระเจ้าปราสาททองทรงเปลี่ยนพระราชหฤทัยและทรงส่งทูตไปทำการเจรจากับปัตตานีแทน ต่อมาในเดือนมีนาคม พ.ศ.2179 คณะทูตจากปัตตานีก็ได้เดินทางมายังอยุธยา ซึ่งทำให้เกิดข้อตกลงกันได้เบื้องต้นว่าจะมีตัวแทน “คนสำคัญ” ของปัตตานีนำ “บุหงามาส” มาถวายพระเจ้าปราสาททองในเดือนสิงหาคมของปีเดียวกันนั้น เพื่อแสดงการยอมรับอำนาจที่เหนือกว่าของอยุธยา¹⁷ หลังจากนั้นปัตตานีคงจะยอมตกอยู่ใต้อำนาจของอยุธยาอยู่หลายปีด้วยกัน รวมทั้งรายากูน “ราชินีแห่งปัตตานี” เองก็ได้เคยเสด็จมายังราชสำนักอยุธยาใน พ.ศ.2184 เพื่อรื้อฟื้นความสัมพันธ์อันดี

¹⁵ van Vliet (1975), pp. 73-74, 95.

¹⁶ Dhiravat (1984), p. 75.

¹⁷ van Vliet (1959), pp. 84-85, และ Giles (1995), pp. 134-135.

ที่มีต่อกัน¹⁸ อย่างไรก็ดี สถานการณ์ได้พลิกผันไปอีกครั้งเมื่อปัตตานีได้เข้าร่วมกับการกบฏที่นำโดยไทรบุรี และสงขลาในช่วงระหว่าง พ.ศ. 2189-2191 หลังจากทำสงครามกันอยู่นานหลายปี เรือสำเภาสองลำของ สงขลาก็นำสาร “สันติภาพ” พร้อมดอกไม้เงินทองเข้ามาถวายพระเจ้าปราชยาทองเมื่อเดือนกันยายน พ.ศ. 2193 และอีกไม่กี่ปีหลังจากนั้น ในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2199 ทั้งปัตตานี ยะโฮร์ ปาหังและ “รัฐมลายูอื่นๆ” ก็ยังนำของขวัญและดอกไม้เงินทองเข้ามาถวายสมเด็จพระนารายณ์ แต่ใน พ.ศ.2216 ปัตตานีก็กลับมากบฏ ต่ออยุธยาขึ้นอีกครั้ง จนทำให้สมเด็จพระนารายณ์ต้องส่งทัพบุกเข้าตีและทำให้ปัตตานีต้องยอมอยู่ใต้อำนาจได้อีกครั้งในเดือนมกราคม พ.ศ.2217 ดังนั้นเพื่อที่จะสถาปนาอำนาจปกครองให้มั่นคง ผู้นำคนสำคัญของ ปัตตานีถูกประหารชีวิต และ “ราชา มันซूर” (Raja Mansur) ก็ถูกคุมตัวกลับมายังอยุธยา แม้ว่าสงครามครั้งนี้ จะนำมาสู่ความพ่ายแพ้ แต่ปัตตานีและสงขลาก็ยังคงพยายามที่จะแข็งข้ออีกครั้งใน พ.ศ.2220-2221 แต่ในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2223 ปัตตานีก็ต้องส่งนุหามาสมาสแสดงความสวามิภักดิ์ต่ออยุธยาอีกครั้งหนึ่ง¹⁹

หลังจากการถวายเครื่องราชบรรณาการใน พ.ศ.2223 แล้วก็ไม่มีบันทึกหลักฐานเกี่ยวกับความสัมพันธ์ ระหว่างรัฐไทยกับปัตตานีอีกเลยจนกระทั่ง พ.ศ. 2312-2313 ในช่วงต้นกรุงธนบุรี โดยในปีนั้นสมเด็จพระเจ้าตากสินได้ส่งทัพไปปราบกบฏทางใต้ซึ่งมีเมืองนครศรีธรรมราชเป็นหัวหอก โดยได้ประกาศตัวเป็นอิสระหลัง ราชอาณาจักรอยุธยาล่มสลายใน พ.ศ. 2310 ผลก็คือ เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชและพันธมิตร คือพระยาพัทลุง และพระยาสงขลา ได้พากันแตกหนีไปยังปัตตานี เมื่อแม่ทัพใหญ่ของสยามมีหนังสือไปถึงปัตตานีให้คืนเจ้าเมืองเหล่านั้นมา ปัตตานีก็ได้ส่งผู้คนเหล่านั้นกลับคืนมาให้กับทัพสยามแต่โดยดี และเพื่อเป็นการแสดงถึงความภักดีต่อกษัตริย์องค์ใหม่ ผู้ปกครองปัตตานียังได้เดินทางมายังราชสำนักธนบุรี พร้อมกับนำนุหามาสมาสเครื่องบรรณาการมาถวายใน พ.ศ. 2313 แต่หลังจากนั้นไม่กี่ปี เมื่อพม่ายกทัพบุกเข้าตีหัวเมืองทางใต้ในปี พ.ศ.2319 ปัตตานีก็กลับปฏิเสธไม่ยอมส่งทัพเข้าช่วยและกลับ “แข็งเมือง”²⁰ ด้วยเหตุที่สยามยังมีศึกสงครามทางเหนือติดพันอยู่กับพม่า ปัตตานีจึงดำรงอิสรภาพอยู่ได้หลายทศวรรษจนกระทั่งสิ้นสุดสมัยกรุงธนบุรี อย่างไรก็ตาม สถานการณ์ได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากอีกครั้งหนึ่งในช่วงต้นรัชกาลที่ 1 แห่งราชวงศ์จักรีซึ่งเพิ่งได้สถาปนาขึ้นใหม่ เมื่อพม่าได้กรีธาทัพเข้าตีหัวเมืองทางใต้อีกครั้งหนึ่งใน พ.ศ.2328 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช (รัชกาลที่ 1) จึงมีพระราชบัญชาให้ยกทัพหลวงออกไปตีรัฐมลายู (เมืองแขก) ทั้งปวง ให้กลับมาเป็นเมืองขึ้นอยู่ในพระราชอาณาเขตให้จงได้ ตาม พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1 ฉบับเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ นั้น บรรดารัฐมลายูทั้งหลายพ่ายแพ้ลงราบคาบ โดยทัพของสยามสามารถยึดเป็นทองใหญ่ของปัตตานีได้สองกระบือ ขณะที่รัฐมลายูอื่นๆ “ขอเป็นเมืองขึ้นข้าขอบขัณฑสีมากรุงเทพมหานคร”²¹ ช่วงเวลาหลังจากการพ่ายศึกครั้งนั้น จึงนับเป็นครั้งแรกที่ราชอาณาจักรสยามได้เข้าไปแทรกแซงการเมืองภายในของปัตตานีโดยตรง ด้วยการแต่งตั้งเชื้อพระวงศ์ของผู้ปกครองปัตตานีองค์ก่อนเป็นเจ้าเมือง หรือ “พระยาปัตตานี”²² อย่างไรก็ดีตาม เจ้าเมืองปัตตานีคนใหม่ก็เริ่มที่จะทำการแข็งข้อกับราชสำนักสยามอีกครั้งใน พ.ศ.2334 โดยชักชวนให้จักรพรรดิเวียดนามแต่งตั้งทัพเรือยกเข้ามาช่วยปัตตานีเพื่อยกเข้ามาตีกรุง เมื่อทรงทราบความดังกล่าวแล้ว พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชจึงโปรดเกล้าฯ ให้พระยา

¹⁸ Hikayat Patani (1970), pp. 16-18.

¹⁹ Dhiravat (1984), p 203, 226-232, 277, 332, 337-339.

²⁰ พระราชพงศาวดารกรุงสยามจากต้นฉบับของบริติชมิวเซียมกรุงลอนดอน (1994), pp. 363, 365, และ 393-394.

²¹ ทิพากรวงศ์ (1996), p. 82.

²² Damrong (1993), pp. 2-3.

กลาโหมราชเสนา ยกทัพเรือลงไปปราบ โดยจับตัวเจ้าเมืองปัตตานีได้ในปี พ.ศ.2334 และ “ให้จองจำไว้มั่นคง กวาดครอบครองเมืองตานีไว้ได้มากแล้วก็ยกกลับเข้ามา มีรับสั่งให้เอาพระยาตานีไปจำคุกไว้กว่าจะตาย”²³

ดังนั้นคำว่า “มาแต่ดึกดำบรรพ์” จนกระทั่งถึงต้นรัตนโกสินทร์ จึงอาจจะกล่าวได้ว่าปัตตานีอยู่ในสถานะเมืองประเทศราชของสยาม แต่การยอมรับสถานะของการเป็นเมืองประเทศราชนั้นเป็นเพียงนโยบายเพื่อความอยู่รอด แต่เพื่อที่จะได้รับการ “ปกป้อง ” หรือเพื่อ “ ตกเป็นของ ” สยามนั้นเป็นคนละเรื่องกัน ในระหว่างรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกรุงเทพฯ กับปัตตานีมาถึงจุดเปลี่ยนที่สำคัญอีกครั้งหนึ่งด้วยนโยบายแบ่งปัตตานีออกเป็นเจ็ดหัวเมือง เพื่อที่จะลดทอนความแข็งแกร่งทางการเมืองและทางทหารของปัตตานีลง²⁴ นักประวัติศาสตร์บางคนเห็นว่า เหตุการณ์ดังกล่าวเป็นจุดเปลี่ยนผ่านของปัตตานี จนทำให้สถานะของการเป็น “ประเทศราช” เปลี่ยนไปเป็น “หัวเมืองชายแดน” ซึ่งมีสถานะต่ำกว่า²⁵

หลังจากแบ่งเป็นเจ็ดหัวเมืองแล้ว สยามสามารถที่จะควบคุม บังคับบัญชา หรือแม้แต่กระทั่งตั้งเจ้าเมืองปัตตานีได้อย่างมีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้นอย่างไม่เคยเกิดขึ้นได้เลยก่อนหน้านี้ กระทั่งเมื่อพ.ศ.2375 สยามถึงกับนำเตงกู เบซาร์จากราชวงศ์กลันตันมาแต่งตั้งเป็นราชาองค์ใหม่ของปัตตานีเพื่อยุติปัญหาข้อพิพาทในเรื่องราชบัลลังก์ของกลันตัน และเพื่อแก้ไขปัญหาระหว่างปัตตานีกับสยามที่ไม่ยอมรับผู้ปกครองคนไทย ในเชิงปฏิบัตินั้น ดูเหมือนปัตตานีจะสามารถมีอิสระเสรีตามแบบเดิมในฐานะที่เป็นประเทศราช แต่ว่าโดยหลักการแล้วปัตตานีได้สูญเสียอำนาจอธิปไตยของตนไปอย่างสมบูรณ์ พร้อมๆ กับสถานะของการเป็นประเทศราชของสยามนั้น หากกล่าวตามคำของกอบเกือ สุวรรณทัต-เพียรแล้ว ชนชั้นนำสยามมีทัศนคติต่อปัตตานีหรือเจ็ดหัวเมืองว่าเป็นแค่เพียง “สมบัติของสยามที่ได้มาจากการทำศึกสงครามมาอย่างยาวนาน”²⁶ อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ก็เพียงแค่ช่วงเปลี่ยนผ่านเท่านั้น เพราะการที่สยามได้ปฏิรูประบบการบริหารราชการครั้งใหญ่ในช่วงรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนั้น ปัตตานีมิได้มีสถานะเป็นเพียงแค่ “หัวเมือง” แต่ถือเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรสยามซึ่งเริ่มมีอาณาเขตแน่ชัดเลยทีเดียว

โดยคร่าวๆ แล้ว กล่าวได้ว่าการปฏิรูปของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ คือความพยายามที่จะตั้งอำนาจให้เข้ามากระจุกรวมกันอยู่ที่ศูนย์กลางในช่วงเวลาที่สยามรู้สึกถึงการคุกคามของลัทธิล่าอาณานิคม โดยจุดสูงสุดของการคุกคามนั้นคือเหตุการณ์ที่เรียกว่าวิกฤตการณ์ ร.ศ.112 ซึ่งมีเรือรบของฝรั่งเศสแล่นขึ้นมามาตามแม่น้ำเจ้าพระยาเพื่อบีบให้สยามยอมยกอธิปไตยเหนือดินแดนลาวและบางส่วนของกัมพูชาให้แก่ฝรั่งเศส ความก้าวร้าวของฝรั่งเศสทำให้อังกฤษวิตกกังวลเกี่ยวกับบูรณาภาพและความมั่นคงของสยาม อันอาจส่งผลกระทบต่อผลประโยชน์ของอังกฤษในพม่า และนำไปสู่การทำปฏิญญาร่วมระหว่างอังกฤษกับฝรั่งเศส (Anglo-French Declaration 1896) เมื่อมกราคม พ.ศ.2439 (ตามปฏิทินใหม่) เพื่อประกันความมั่นคงของกลุ่มน้ำเจ้าพระยาและเพื่อให้สยามเป็นรัฐกันชนระหว่างสองมหาอำนาจตะวันตก ปฏิญญานี้ทำให้รัฐบาลสยามมี

²³ ทิพากรวงศ์ (1996), pp.123-125.

²⁴ มีความสับสนอย่างมากในเรื่องช่วงเวลาที่ใช้เงินของการแบ่งเป็นเจ็ดหัวเมืองเพราะนักเขียนหลายๆ คนได้ให้ข้อมูลไว้ต่างกัน ตัวอย่างเช่น Kobkua กล่าวว่า “รัชกาลที่ 1 ได้แบ่งอาณาจักรมลายูเก่าออกเป็นเจ็ดหัวเมืองเล็ก...”, ดู Kobkua (1988), p. 161. แต่ก็มีความเป็นไปได้ที่เหตุการณ์นี้จะเกิดขึ้นหลังจาก พ.ศ. 2355 ซึ่งอยู่ในรัชสมัยของรัชกาลที่ 2, ดูการอภิปรายอย่างลึกซึ้งใน พรหมงาม (1976), น. 23-27.

²⁵ Nantawan (1976), pp.197-225, 198; Kobkua (1988), pp. 162-166.

²⁶ Kobkua (1988), p. 164.

ความกังวลต่อความมั่นคงของดินแดนบนแหลมมลายูเป็นอย่างมาก จนนำไปสู่การลงนามในอนุสัญญาฉบับระหว่างรัฐบาลสยามกับรัฐบาลอังกฤษ เพื่อประกันความมั่นคงของดินแดนส่วนนี้เมื่อวันที่ 6 เมษายน พ.ศ.2440 ก่อนที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจะเสด็จประพาสยุโรปครั้งแรกเพียง 1 วัน โดยแลกกับการเปิดโอกาสให้อังกฤษมีอิทธิพลทางเศรษฐกิจและการเมืองในภาคใต้ตั้งแต่บางสะพานลงไปแต่เพียงผู้เดียว อันเป็นการตัดโอกาสที่จะทำให้มหาอำนาจชาติอื่นเข้ามาดำเนินการใดๆ ในพื้นที่ดังกล่าวโดยมิได้รับการตกลงยินยอมจากอังกฤษก่อน²⁷

นอกเหนือจากการพยายามเจรจาประนีประนอมกับมหาอำนาจตะวันตกแล้ว ราชสำนักสยามก็มองเห็นถึงความจำเป็นที่จะกระชับอำนาจของตนเหนือเขตหัวเมืองที่ยังไม่มีเส้นขอบเขตชัดเจนนี้ให้มั่นคงยิ่งขึ้น ซึ่งหนึ่งในหัวเมืองเหล่านั้นก็คือปัตตานี ประการแรก ราชสำนักสยามพยายามที่จะปฏิรูประบบประมวลภาษีในเจ็ดหัวเมืองซึ่งขณะนั้นอยู่ภายใต้การดูแลของเจ้าเมืองสงขลา แต่ในไม่ช้าก็เห็นได้ชัดเจนว่าวิธีการดังกล่าวนั้นไม่ได้ผล สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งทรงดำรงตำแหน่งเสนาบดีกระทรวงมหาดไทย ในทำนองที่ถูกต้องได้ถวายรายงานพิเศษเกี่ยวกับการปฏิรูปปกครองเจ็ดหัวเมืองให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ทรงพิจารณาในวันที่ 2 มีนาคม พ.ศ.2439 (ตามปฏิทินปัจจุบัน) โดยได้ทรงเสนอแนะว่า ในระยะยาวนั้นหัวเมืองทั้งเจ็ดควรจะพัฒนาโดยการจัดแบ่งภาษีส่วนหนึ่งให้แก่เจ้าเมืองใช้ในกิจการของเมือง และอีกไม่ต่ำกว่าหนึ่งในสามนั้นให้เก็บเป็นของรัฐบาลกลาง การเปลี่ยนแปลงกฎหมายและขนบธรรมเนียมนั้นจะต้องค่อยเป็นค่อยไปและไม่ก่อให้เกิดความรุนแรง และจะต้องสร้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างกรุงเทพฯ กับผู้นำชาวพื้นเมือง รวมทั้งจัดระบบการศึกษาเพื่อ “เพาะปลูกคนที่จะรับราชการในพื้นที่บ้านพื้นเมืองเหล่านี้ ถึงว่าจะเป็นแขกต่างศาสนา ก็ให้มีน้ำใจแลัทยาไศรยเป็นไทย”²⁸

รายงานของสมเด็จพระยาดำรงเมื่อ พ.ศ. 2439 ถือเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญของสถานภาพของปัตตานีที่เป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรสยาม ตาม “พระราชบัญญัติลักษณะปกครองท้องที่ ร.ศ.116 [พ.ศ.2440]” นั่นคือการมุ่งเปลี่ยนให้ “เจ็ดหัวเมือง[ปัตตานี]” กลายเป็นหน่วยการเมืองเดียวกันเรียกว่า “มณฑลปัตตานี” เพื่อให้รัฐบาลสามารถควบคุมปกครองโดยตรงจากกรุงเทพฯ ได้ โดยมีการปรับปรุงระบบบริหารราชการ คือให้ทำการเปิดประมวลภาษี รวมศาลชำระคดีไว้ในศาลเดียวกัน และจัดรายได้ผลประโยชน์ของเจ้าเมืองใหม่ การปฏิรูปดังกล่าวทำให้ พระยาสาบบุรี และพระพิพิธภักดี (เต็งกูอัลดุลกอเดร์ - Tungku Abdulkadir Kamaralladin) ผู้รักษาราชการเจ้าเมืองปัตตานี ต่างก็มีปฏิกิริยาต่อต้านการปฏิรูปด้วยการเดินทางไปร้องทุกข์ต่อเซอร์ สวิตเตนแฮม (Sir Frank Swettenham) ข้าหลวงใหญ่อังกฤษที่สิงคโปร์และดำรงตำแหน่งผู้ตรวจการของรัฐบาลว่า ราชสำนักสยามได้ใช้อำนาจควบคุมเจ็ดหัวเมืองโดยตั้งข้าหลวงประจำทุกเมือง เพื่อลดอำนาจเจ้าเมืองมลายู โดยเต็งกูอัลดุลกอเดร์ยังได้เสนออีกด้วยว่าจะยกปัตตานีให้อยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษ²⁹

อย่างไรก็ตาม ผลลัพธ์ของการปฏิรูประบบราชการก็คือ ปัตตานีได้ถูกผนวกเข้ามาอยู่ภายในรัฐสยามแบบสมัยใหม่ที่มีอาณาเขตแน่นอน โดยเส้นพรมแดนได้ถูกกำหนดขึ้นอย่างชัดเจนใน พ.ศ. 2452 เมื่อสยามได้ทำข้อตกลงกับอังกฤษอีกครั้งหนึ่ง ในสนธิสัญญาระหว่างอังกฤษกับสยาม พ.ศ.2452 นั้น สยามยอมยกดินแดน 4 รัฐมลายู (ไทรบุรี, ปะลิส, ตรังกานุ และกลันตัน) ให้แก่อังกฤษ เพื่อแลกกับการยกเลิกอนุสัญญาฉบับ

²⁷ เพ็ญศรี (1999), pp. 304-305.

²⁸ พรรณงาม (1976), น.159-175.

²⁹ พรรณงาม(1976), น.185. Kobkua (1988), p. 175.

พ.ศ.2440 ระหว่างรัฐบาลสยามกับอังกฤษ รวมทั้งยังได้มีการกำหนดเงื่อนไขการยกเลิกสิทธิสภาพนอกอาณาเขต (ถ้าหากสยามสามารถประกาศใช้ประมวลกฎหมายตามที่สัญญากำหนดได้) และอังกฤษให้สยามกู้ยืมเงินจำนวน 4 ล้านบาท (ดอกเบี้ยร้อยละ 4) เพื่อนำมาสร้างรางรถไฟสายใต้ แต่สิ่งสำคัญที่มาพร้อมกับสนธิสัญญา พ.ศ.2452 ด้วยก็คือการที่อังกฤษยอมรับว่าดินแดนบริเวณจังหวัดหัวเมือง(ปัตตานี) รวมทั้งสตูลที่แยกออกมาจากไทรบุรีเดิม คือ ดินแดนในอำนาจอธิปไตยของสยามอย่างสมบูรณ์³⁰

ผลลัพธ์อันเป็นที่สุดของการปฏิรูปก็คือการเกิดขึ้นของประเทศสยามในฐานะรัฐที่มีอาณาเขตดินแดนชัดเจน “ภูมิภายา” ของรัฐชาติจึงได้ถูกสร้างขึ้นและกำหนดเส้นแบ่งอย่างชัดเจน และในขณะเดียวกันอำนาจของสยามก็ถูกรวมศูนย์เข้ามาอยู่ที่ศูนย์กลาง³¹ กล่าวโดยสรุปก็คือ สยามได้กลายเป็นรัฐสมบูรณาสิทธิราชย์อย่างสมบูรณ์เป็นครั้งแรก และทำให้ชนชั้นนำสยามพยายามสร้างประวัติศาสตร์ของสยามทั้งมวลไว้ด้วยกันเพื่อสร้างสิทธิธรรมให้กับการมีอธิปไตยเหนือดินแดนที่เคยเป็นประเทศราชและดินแดนที่เคยมีความคลุมเครือทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริเวณที่ยังเป็นข้อพิพาทกันอยู่ ด้วยบริบททางการเมืองเช่นนี้เอง งานประวัติศาสตร์ไทยที่เป็นเรื่องของหรือมีความเชื่อมโยงกับปัตตานีจึงได้ถูกเขียนขึ้นและตีพิมพ์เผยแพร่ออกมาโดยรัฐไทย โดยงานเขียนในชุดนี้ประกอบด้วย *พงศาวดารเมืองปัตตานี* โดยพระยาวิเชียรคีรี (ชม) ซึ่งเขียนขึ้นในช่วง พ.ศ. 2432-2433 และงานของผู้เขียนคนเดียวกันอีกเรื่องหนึ่งคือ *พงศาวดารเมืองสงขลา* ซึ่งเขียนขึ้นเมื่อราวปี พ.ศ. 2390-2402 งานหลวงศรีวรวัตร (พิน จันโรจวงศ์) เรื่อง *พงศาวดารพัทลุง* ซึ่งเขียนเมื่อ พ.ศ.2461 และตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ. 2462 รวมทั้งมีการจัดพิมพ์ *จดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ* ซึ่งหลวงอุดมสมบัติ (จัน) ขุนนางสยามในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เขียนขึ้นในรูปจดหมายเหตุเพื่อรายงานเหตุการณ์สงครามในหัวเมืองปักษ์ใต้ในช่วง พ.ศ.2381 ซึ่งสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ได้ทรงตรวจสอบและให้จัดพิมพ์ขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2449 โดยงานเขียนทั้งหลายเหล่านี้รวมทั้งงานเขียนประวัติศาสตร์ชิ้นอื่นๆ ล้วนแต่เป็นหลักฐานสำคัญในการที่จะสนับสนุนคำกล่าวอ้างของสยามในการเข้าไปมีอำนาจอธิปไตยในดินแดนต่างๆ ที่เพิ่งจะถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนของรัฐสยาม ซึ่งบัดนี้กลายเป็นรัฐที่มีเส้นพรมแดนอาณาเขตชัดเจน

ดังนั้น จึงเห็นได้ชัดว่าตั้งแต่จุดแรกเริ่มของความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับปัตตานี ประวัติศาสตร์ได้ถูกเรียกหารับใช้เป้าประสงค์ทางการเมือง อย่างไรก็ตาม ขณะที่กรุงเทพฯ ได้ร้อยเรียงเรื่องเล่าประวัติศาสตร์แบบรวมศูนย์ขึ้นมาและพยายามกำจัดสำนึกประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น ปัญญาชนท้องถิ่นชาวปัตตานีก็ยังคงกระทำการผลิตงานเขียนทางประวัติศาสตร์ของตนเองต่อไปในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของการต่อสู้เพื่อรักษาสำนึกความเป็นตัวตนของตนเอง รวมทั้งสำหรับบางคนแล้ว เรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีตเหล่านี้คือส่วนหนึ่งของการดิ้นรนเพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราชอธิปไตยทางการเมือง

³⁰ เพ็ญศรี (1999), p.173. สนธิสัญญาในมาตราที่ 5 ระบุไว้ชัดเจนว่า “อำนาจศาลต่างประเทศฝ่ายสยาม ซึ่งได้ว่าไว้ในข้อ 8 ของหนังสือสัญญา...1883 นั้นจะต้องใช้ตามสัญญาว่าด้วยอำนาจศาลที่ติดท้ายหนังสือสัญญานี้ทั่วไปแก่บรรดาคนในบังคับอังกฤษในกรุงสยาม...วิธีอำนาจศาลอย่างนี้จะเลิกไม่ใช้ต่อไป คือว่าจะเปลี่ยนอำนาจศาลต่างประเทศไปเป็นอำนาจศาลฝ่ายสยามตามระเบียบเมื่อได้ประกาศใช้กฎหมายรวมลักษณะต่างๆ คือ กฎหมายลักษณะอาญาโทษ กฎหมายลักษณะแพ่งและการค้าขาย กฎหมายลักษณะวิธีพิจารณาคดี แลกฎหมายลักษณะพระธรรมนูญจัดตั้งศาล”

³¹ ดู Thongchai (1994).

ฮิกายัต ปาตานี: จากกำเนิดจนถึง “ยุคเสื่อม”

การแข่งขั้วที่ต่อเนื่องกันหลายต่อหลายครั้งของปัตตานีที่ได้รับการอธิบายไว้ข้างต้นแสดงให้เห็นว่า “การเป็นกบฏ” ของปัตตานีนั้นมิได้เกิดขึ้นเพียงครั้งเดียวในการยึดพระราชวังไว้ได้ในสมัยสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ ถึงแม้ว่า เรื่องเล่าหนึ่งของการกบฏอาจแสดงนัยความหมายถึงสถานะการเป็นประเทศราช แต่การกบฏอีกหลายต่อหลายครั้งที่เกิดขึ้นตามมา และการที่สยามล้มเหลวที่จะปราบปัตตานีให้เบ็ดเสร็จ แสดงให้เห็นถึงนัยยะบางสิ่งที่แตกต่างออกไปทีเดียว กล่าวคือ ความเป็น “เอกราช” ในบางระดับของปัตตานีในทางประวัติศาสตร์ ยิ่งไปกว่านั้น การแข่งขั้วนี้ในทางกลับกันก็เป็นแหล่งที่มาของสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวปัตตานีในฐานะที่เป็นรัฐที่มีเอกราชต่อเนื่องมายาวนาน จนกระทั่งถูกรวมเข้ามาอยู่กับสยามอย่างแท้จริงเป็นครั้งแรกใน พ.ศ.2328 (ค.ศ.1785) สำนึกประวัติศาสตร์เช่นนี้ ได้นำไปสู่การผลิตงานเขียนทางประวัติศาสตร์ขึ้นเป็นจำนวนมาก เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่สถานะความเป็นรัฐเอกราชของปัตตานี

งานประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชิ้นสำคัญที่ต่อมาภายหลังได้มีอิทธิพลอย่างยิ่งก็คือ *ฮิกายัตปัตตานี* อันเป็นเรื่องราวการสถาปนาเมืองปัตตานีและพัฒนาการทางการเมืองของปัตตานีนับตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 16 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 18 โดยใช้รูปแบบของลักษณะการเขียนแบบพงศาวดารประวัติศาสตร์ของมลายู หากกล่าวตามข้อสันนิษฐานของศาสตราจารย์เทียวแล้ว *ฮิกายัตปัตตานี* น่าจะถูกเขียนขึ้นในระหว่างช่วงทศวรรษสุดท้ายในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ลงจนไม่เกินช่วงทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 18³² คือหลังจากการสิ้นสุดของราชวงศ์ปราสาททองในสมัยพระนารายณ์ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ในสมัยราชวงศ์ปราสาททองนั้นปัตตานีถูกสยามเข้าตีหลายต่อหลายครั้ง แม้การเข้าตีเหล่านี้หลายครั้งจะประสบความสำเร็จล้มเหลว การเข้าตีเมืองมักจะนำไปสู่การประนีประนอมประนีประนอมยอมกันระหว่างสองฝ่าย และปัตตานีก็ได้ส่ง “บุหงามาส” มาเป็นสัญลักษณ์ของการสยบยอมเป็นประเทศราชต่อราชสำนักอยุธยา ดังนั้น *ฮิกายัตปัตตานี* จึงอาจจะถูกประพันธ์ขึ้นในช่วงเวลานี้ เพื่อประกาศวงแห่งอำนาจของปัตตานีเอง (ตัวอย่างเช่นเรื่องสายสัมพันธ์ ศาสนา การเมือง และระบบอุปถัมภ์) เพื่อเป็นนัยให้เห็นอย่างแจ่มชัดถึงความล้มเหลวของอยุธยาในการที่จะบูรณาการปัตตานีเข้ามาอยู่ในราชอาณาจักรสยาม

นอกเหนือไปจากเรื่องราวของการสร้างเมืองปัตตานีโดยพญาตุนักปา (Phaya Tu Nakpa) ซึ่งเป็นบุตรของพญาตุน เกอรู มหาราชา / มหาชนะ (Phaya Tu Kerub Maharaja / Mahajana) กษัตริย์แห่งเมืองโกตามะลิชัย (Kota Maligai) แล้ว *ฮิกายัตปัตตานี* ยังได้ขีดเส้นแบ่งไว้อย่างแจ่มชัดในภูมิทัศน์ทางประวัติศาสตร์ด้วยการอ้างว่า เกือบจะนับตั้งแต่การสร้างปัตตานีเลยทีเดียวที่ปัตตานีได้เปลี่ยนมารับศาสนาอิสลาม โดยระบุว่าหลังจากที่ปกครองปัตตานีอยู่เพียงไม่นาน พญาตุนักปาก็ล้มป่วยเป็นไข้ ผิวน้ำทั้งร่างแห้งแตก เจ็บปวดจนไม่อาจนั่งอยู่เฉยๆ ได้ แม้หมอหลวงจะพยายามรักษาอย่างไรก็ไม่หาย พระองค์จึงรับสั่งให้ขุนนางให้คนออกไปตีฆ้องร้องประกาศในทุกละแวกตำบลว่า หากใครสามารถมารักษาพระองค์ให้หายขาดจากโรคได้ พระองค์จะยกลูกสาวให้แต่งงานด้วย เมื่อพนักงานได้ตีฆ้องบอกข่าวไปจนถึงหมู่บ้านแห่งหนึ่งชื่อว่า “กัมปง ปาไซ” (Kampong Pasai) อันเป็นศูนย์กลางทางศาสนา ก็ได้มีชายผู้หนึ่งมีชื่อว่า “เชอ ซาอิด” (Sheikh Sa'id) ได้มากล่าวกับพนักงานว่าให้กลับไปบอกพระราชบิดาว่าตนไม่ปรารถนาจะเป็นลูกเขยของพระองค์หรอก แต่ถ้าหากพระองค์จะเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามแล้วตนจะช่วยรักษาให้หายได้ “เชอ ซาอิด” จึงทำการรักษาให้แก่องค์ราชาได้สำเร็จถึงสองครั้งสองคราวด้วยกัน แต่พระองค์ก็ไม่รักษาสัญญา หลังจากที่ถูกประหารด้วยโรคเดิม

³² *Hikayat Patani* (1970), p. 66.

และได้รับการรักษาหายอีกเป็นครั้งที่สาม ราชายังยอมเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลามในที่สุด และทรงได้รับพระนามตามแบบมุสลิมว่า “สุลต่าน อิสมาอิล ซาห์” (Sultan Isma'il Syah) โดยไม่ได้กล่าวถึงการได้รับตราตั้งจากแบกแดดแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม การหันรับศาสนาอิสลามสำหรับสุลต่าน อิสมาอิล ซาห์แห่งปัตตานีนั้นมีความหมายเพียงแค่การเลิกนับถือรูปเคารพและเลิกกินหมูเท่านั้นเอง แต่ชาวปัตตานีที่อาศัยอยู่ในเมืองทั้งปวงก็พากันเปลี่ยนมารับศาสนาอิสลามกันจนหมด โดยชาวปัตตานีที่อาศัยอยู่นอกเมืองนั้นยังไม่มีใครหันมารับอิสลามเลย³³

เรื่องเล่าของการเปลี่ยนศาสนานี้จึงเป็นแยกขาดอาณาเขตทางการเมืองและประวัติศาสตร์ของรัฐอยุธยาที่นับถือพุทธศาสนากับรัฐอิสลามปัตตานีออกจากกัน และกลายเป็นแก่นเรื่องหลักของงานเขียนทางวิชาการเกี่ยวกับความขัดแย้งระหว่างรัฐไทยกับชาวมุสลิมปัตตานีในเวลาต่อมา³⁴ โดยในความพยายามที่จะสร้างความชอบธรรมให้กับข้อโต้แย้งของตน ผู้นำของขบวนการแบ่งแยกดินแดนร่วมสมัยได้อ้างว่า ปัตตานีได้ก่อสร้างขึ้นในราวกลางคริสต์ศตวรรษที่ 14 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 15 และได้รับการเปลี่ยนศาสนามารับอิสลามอย่างเป็นทางการในปี ค.ศ.1457³⁵ อย่างไรก็ตาม การระบุวันเวลาอย่างชัดเจนนั้นยังคงตั้งคำถามได้อยู่ แม้ว่าเกี่ยวกับวัยอาจ (ซึ่งงานของทั้งสองเป็นสิ่งที่เขาใช้นำมาอ้างอิงการระบุเวลาดังกล่าว) พยายามจะกำหนดเวลาที่แน่ชัดของการเปลี่ยนศาสนา แต่พวกเขาก็ได้ระบุไว้ด้วยว่าประเด็นเรื่องช่วงเวลาการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามของปัตตานี “ยังเป็นเรื่องที่ต้องศึกษาค้นคว้ากันต่อไปอีกจึงจะสรุปได้”³⁶ นอกจากนี้ เรื่องเล่าใน *ฮิกายัตปัตตานี* ทำให้สันนิษฐานได้ว่า ปัตตานีน่าจะก่อตั้งขึ้นไม่นานก่อนหน้าการเกิด “กบฏ” ที่อยุธยาเมื่อ พ.ศ.2106 ซึ่งเกิดขึ้นในสมัยของสุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์ (Sultan Mudhaffar Syah) ซึ่งเป็นรายาคนที่สองแห่งปัตตานี โดยระบุว่าเมื่อเกิดเหตุการณ์ครั้งนั้นขึ้นนั้นพระองค์ยังเป็น “กษัตริย์หนุ่ม” โดยโอรสองค์หนึ่งของพระองค์คือราชา บัมบัง (Raja Bambang) มีพระชนมายุได้ 30 ชันษาเมื่อพระองค์ออกเดินทางไปยังอยุธยา³⁷ การเปลี่ยนศาสนามารับอิสลามของปัตตานี จึงน่าจะเกิดขึ้นในช่วงระหว่างครึ่งแรกของศตวรรษที่ 16 เพราะพระราชบิดาของสุลต่านมูตาฟาร์ ซาห์นั้นเปลี่ยนไปรับอิสลามหลังจากที่พระองค์เองได้ถือประสูติแล้ว³⁸

สิ่งที่น่าสังเกตก็คือ ประเด็นหนึ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในงานเขียนชิ้นนี้ก็คือเรื่องความสัมพันธ์ของปัตตานีกับอยุธยา โดยอยุธยามีได้เป็นเพียงหนึ่งในหลายๆ อาณาจักรที่ปัตตานีต้องการที่จะเชื่อมสัมพันธ์ไมตรีด้วย แต่กลับเป็น “อาณาจักรแรกสุด” ที่ผู้ปกครองปัตตานีดำรงถึงเลยก็เดียว กล่าวคือหลังจากการสิ้นพระชนม์ของสุลต่าน อิสมาอิล ซาห์แล้ว มูตาฟาร์ ซาห์ก็ขึ้นครองราชย์เป็นสุลต่านองค์ใหม่ ในระหว่างที่ทรงปกครองปัตตานีนั้น ปัตตานีมีความสันติสุขและมั่งคั่งร่ำรวยจากการค้ากับต่างประเทศ ยิ่งไปกว่านั้น ในรัชสมัยของพระองค์นั่นเองที่ประชาชนได้เริ่มเรียนรู้ “หลักคำสอนที่ถูกต้องของศาสนาอิสลาม” และมีการก่อตั้งมัสยิดแห่งแรกของปัตตานีขึ้นด้วย³⁹ ศาสนาอิสลามจึงได้เริ่มแพร่หลายออกไปสู่ชาวชนบท โดยเผยแพร่ไปไกลจนถึงพื้นที่ของเมืองโกตา มะลิชัยอันเป็นเมืองเดิมของบรรพบุรุษก่อนจะยกมาตั้งเมืองใหญ่ในปัตตานี

³³ *Hikayat Patani* (1970), pp.148-152.

³⁴ Wan Kadir (1983), p. x.

³⁵ Wan Kadir (1990a), pp. 32-34.

³⁶ *Hikayat Patani* (1970), pp.148-152.

³⁷ *Ibid.*, pp. 156-158.

³⁸ *Ibid.*, pp. 4, 11.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

อย่างไรก็ตาม แม้ชาวชนบทจะหันมานับถือศาสนาอิสลามแล้ว แต่ก็ยังคงนับถือก้อนหิน ต้นไม้ และทำบุญเลี้ยงผีอยู่เหมือนเดิม เพียงแต่เลิกนับถือรูปเคารพและเลิกกินหมูเท่านั้นเอง⁴⁰ ความรุ่งเรืองทางการค้าทำให้มูตาฟาร์ ซาห์คิดที่จะเดินทางไปเชื่อมสัมพันธไมตรีกับมิตรประเทศเพื่อนบ้านอย่างอยุธยา โดยให้เหตุผลว่าเนื่องจากอยุธยาไม่ได้เป็นประเทศ “แปลกหน้าห่างไกล” และคิดว่าการมีพันธมิตรประเทศนั้น “ย่อมดีกว่าประเทศเดียว” หลังจากนั้น พระองค์ก็เดินทางด้วยขบวนเรือไปยังอยุธยา และประทับอยู่ในอยุธยานานถึง 2 เดือน เมื่อกษัตริย์แห่งอยุธยาทรงมีพระราชดำริกับเหล่าขุนนางว่าจะยกหญิงสาวชาวสยามให้ ผู้ปกครองแห่งปัตตานีจึงทรงของลากลับเมืองปัตตานี แต่ที่สำคัญคือ ก่อนจะเสด็จกลับปัตตานีนั่น สุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์ได้เข้าเฝ้ากษัตริย์สยาม ณ ท้องพระโรง และได้นำเอาพระบาทกษัตริย์สยามมาวางไว้บนศีรษะของตน⁴¹ ทั้งกษัตริย์สยามยังได้ยกครอบครัวทาสเชลยจากพะโค (Pegu) และล้านช้างจำนวน 160 คนให้เป็นของขวัญแก่ปัตตานีอีกด้วย อย่างไรก็ตาม หลังจากที่สุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์เดินทางกลับมายังปัตตานีแล้วก็สั่งการให้ขุนนางทั้งปวงตระเตรียมให้พร้อมสำหรับการทำศึกกับอยุธยา ครั้นเมื่อเรื่องเล่าดำเนินมาถึงตอนนี้ การเตรียมทำศึกก็ถูกค้นด้วยเรื่องราวของพระอนุชาของสุลต่าน คือ สุลต่าน มานซุร์ ซาห์ (Manzur Syha) โดยเล่าว่าสุลต่าน มานซุร์ ซาห์ได้เดินทางไปหาชาวพะโคผู้หนึ่งซึ่งมีชื่อเสียงเลื่องลือว่ามีพลังวิเศษ และขอให้ทำนายความเป็นไปได้ในโชคชะตาที่ตนจะได้ขึ้นเป็นกษัตริย์ หลังจากที่ได้รับคำยืนยันถึงความเป็นไปได้นั้นแล้ว สุลต่าน มานซุร์ ซาห์ก็ได้ดำเนินการเพื่อสร้างอำนาจทางการเมือง ซึ่งเริ่มปรากฏให้เห็นมาก่อนหน้านั้นแล้วตั้งแต่ในระหว่างการเดินทางไปยังอยุธยาครั้งแรกของผู้เป็นเชษฐา⁴² การสอดแทรกเรื่องเล่านี้ไว้นั้นผู้เขียนน่าจะมีความหมายพิเศษบางอย่างเกี่ยวกับการขึ้นสู่อำนาจของสายสกุลสุลต่าน มานซุร์ ซาห์ในเวลาต่อมา รวมทั้งแสดงถึงการต่อสู้ทางอำนาจในราชสำนักปัตตานีด้วยเช่นกัน

เมื่อการศึกเตรียมพร้อมเรียบร้อยแล้ว กองทหารของปัตตานีก็เดินเรือขึ้นไปโจมตีอยุธยา โดยราชสำนักอยุธยามีได้ระแคะระคายในเป้าหมายร้ายลับเช่นนี้แต่อย่างไรเลย เพราะชาวปัตตานีที่มานั้นได้รับพระบรมราชานุญาตให้พำนักอยู่ในพระตำหนักที่ตั้งอยู่ใกล้กับประตูพระราชวัง และสามารถเข้าออกภายในพระราชวังได้อย่างอิสระ ส่วนสุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์ก็ทรงวางแผนปรีกษาหารือกับพระอนุชาและเหล่าเสนาอำมาตย์เพื่อจะวางแผนรัฐประหารยึดอำนาจกันต่าง ๆ นานา จนท้ายที่สุดเมื่อโอกาสมาถึง พวกเขาก็พากันยกกำลังพลบุกเข้าไปยึดพระราชวังเอาไว้ สังหารบรรดาทหารเล็กไปเกือบทั้งหมด ในขณะที่กษัตริย์สยามหลบหนีออกจากพระราชวังไปหาที่หลบซ่อนที่เกาะเล็ก ๆ แห่งหนึ่งบริเวณไม่ไกลจากตัวพระราชวังนัก เมื่อเหล่าขุนนางอำมาตย์และประชาชนชาวอยุธยาถึงเหตุร้ายก็พากันยกกำลังเข้ามาตีเพื่อยึดพระราชวังคืน เพราะคิดว่าองค์พระมหากษัตริย์ยังติดค้างอยู่ข้างใน ไพร่พลของปัตตานีก็เลยยกออกมาจากพระราชวัง และเข้าต่อรบกับฝ่ายทหารอยุธยาเป็นสามารรถ แต่กลับเพลี่ยงพล้ำเสียที จึงต้องถอยกลับเข้าไปอยู่ในพระราชวังอีกครั้งแล้วปิดประตูพระราชวังเสีย เมื่อเห็นไพร่พลของตัวพ่ายแพ้กลับมา สุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์ก็ทรงพิโรธและตัดสินใจสั่งให้พาทัพออกต่อสู้ด้วยตนเองโดยไม่ฟังเสียงห้ามของพระอนุชาและเหล่าขุนนาง ทัพปัตตานีจึงยกออกมาจากพระราชวังอีกครั้ง และได้เข้าต่อสู้ตะลุมบอนกับกองกำลังของชาวอยุธยาอย่างดุเดือด แลได้ไล่ฆ่าฟันชาวอยุธยาล้มตายเสียเป็นอันมากจนต้องถอยร่นแตกพ่ายออกไป แต่ถึงอย่างนั้น ทัพอยุธยาก็กลับรวมตัวเข้าด้วยกันได้อีกครั้งและตีโต้ชาวปัตตานีอย่างดุเดือดยิ่งกว่าเดิม แต่เมื่อปะทะกับทัพอยุธยาได้ไม่นานนัก

⁴⁰ Ibid., p. 155.

⁴¹ Ibid., p. 157.

⁴² Ibid., p. 157.

สุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์ก็ถูกยิงเข้าที่แขนซ้าย ทักษ์ปัตตานีจึงตกอยู่ในภาวะระส่ำระสายต้องพากันยกกลับเข้าพระราชวังอีกครั้งหนึ่ง พระองค์จึงได้ขึ้นประทับบนบัลลังก์ แล้วรับสั่งให้พระอนุชาคือสุลต่าน มานซूर ซาห์เดินทางกลับปัตตานี สุลต่าน มานซूर ซาห์จึงยกกำลังราว 40 คนกับปืนใหญ่อีกหนึ่งกระบอกลงเรือกลับปัตตานี ขณะที่สุลต่าน มูตาฟาร์ ซาห์และไพร่พลชาวปัตตานีอีกราว 1500 คนถูกทิ้งค้างไว้เบื้องหลัง และไม่ได้ถูกกล่าวถึงอีกเลย อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าสยดสยองคือ แม้ว่าเรื่องเล่าจะดำเนินอยู่ในช่วงยามที่ทัพบัตตานีกำลังถอยทัพแตกพ่ายยับเยินกลับไป แต่ผู้เขียนก็ยังไม่มีลืมนึกที่จะสรรเสริญปัตตานีว่ามีความเหนือกว่าสยามในเรื่องการเดินเรือ กล่าวคือ แม้ทัพสยามจะส่งกองกำลังออกไปล่ากองเรือของปัตตานี แต่กองเรือปัตตานีก็ยังสามารถแล่นพันปากอ่าวไปได้อย่างปลอดภัย โดยให้เหตุผลว่า ชาวสยามไม่มีทักษะในการเดินเรือออกทะเลไปได้ไกลเนื่องจากเป็นรัฐตอนในแผ่นดิน เพื่อสื่อแก่ผู้อ่าน/ผู้ฟังว่าปัตตานีย่อมมีเชี่ยวชาญเกรียงไกรในเรื่องนี้มากกว่า และเรื่องนี้จะถูกนำมากล่าวถึงอีกครั้งเมื่อเล่าถึงเหตุการณ์ที่ปัตตานีถูกทัพเรือปาเล็มบังเข้าตีแต่ไม่เป็นผลสำเร็จ

43

ต่อมาในภายหลัง สุลต่าน มานซूर ซาห์ก็ได้เปลี่ยนความคิดและท่าทีต่ออยุธยา โดยส่งวัน มุฮัมหมัดเป็นทูตแต่งบรรณาการขึ้นไปเพื่อขอพระราชทานอภัยโทษจากกษัตริย์อยุธยา คณะทูตนี้จึงเป็นความพยายามที่จะรื้อฟื้นความสัมพันธ์ระหว่างอยุธยากับปัตตานีอย่างที่เคยมีมาแต่เดิม เมื่อวัน มุฮัมหมัดได้ขอพระราชทานอภัยโทษต่อความผิดที่ปัตตานีได้กระทำนั้น ได้กราบบังคมทูลต่อพระองค์ว่า ผู้ที่เป็นข้าหน้านั้นเจ้าจะฆ่าเสียก็ตายจะคลายเสียก็รอด ซึ่งทำให้กษัตริย์อยุธยามีความพอพระราชหฤทัย มีรับสั่งให้แต่งอาหารสำหรับให้ราชทูตรับประทานและพระราชทานเสื้อผ้าให้สวมใส่กลับไปยังปัตตานี แต่ ก่อนที่จะออกจากอยุธยาไปนั้น วัน มุฮัมหมัดก็ได้เอาพระบาทของกษัตริย์อยุธยามาวางบนศีรษะของตน ดังนั้นเมื่อวัน มุฮัมหมัดนำ “สาส์น” ของกษัตริย์อยุธยาลงมาและเข้าเฝ้า ณ ท้องพระโรงแห่งปัตตานี สุลต่าน มานซूर ซาห์ก็ได้ “ก้มลงจูบศีรษะ” ของวัน มุฮัมหมัด ด้วยความยินดีที่กษัตริย์อยุธยายอมพระราชทานอภัยต่อความผิดที่ปัตตานีได้กระทำไป⁴⁴

ในเชิงสัญลักษณ์นั้น ผู้เล่าเรื่อง *ฮิกายัตปัตตานี* มีความเข้าใจอย่างแจ่มชัดเป็นอย่างยิ่งในเรื่องความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างอยุธยากับปัตตานี ซึ่งเกิดเสถียรภาพกลับขึ้นมาอีกครั้งเนื่องจากคณะทูตของวัน มุฮัมหมัด โดยปัตตานีได้กลับมาดำเนินบทบาทในส่วนที่ควรจะเป็นของตนอันอยู่ในคาตหมายของอยุธยา และการยืนยันในความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ก็เป็นที่น่าปิติยินดีสำหรับปัตตานี ดังที่แสดงให้เห็นได้จากการที่สุลต่าน มานซूर ซาห์ได้ตอบรับ “สาส์น” ของอยุธยาด้วยการจูบศีรษะของทูตซึ่งได้รับการประทับมาด้วยพระบาทของกษัตริย์อยุธยา และถึงแม้ว่าก่อนหน้านั้นวัน มุฮัมหมัดจะได้วางพระบาทขององค์สุลต่านไว้ที่ศีรษะของตนก่อนจะออกเดินทางไปยังอยุธยาเช่นเดียวกัน⁴⁵ แต่กษัตริย์อยุธยาก็กลับมีเกียรติราชทูตจากปัตตานีด้วยพิธีการทางการทูตในลักษณะการเดียวกันนั้นอย่างที่เราได้เห็นอยู่ในเรื่องเล่า ดังนั้นเมื่อเทียบการเอาพระบาทของกษัตริย์อยุธยาลงมาวางไว้บนศีรษะของผู้นำสารไว้กับการที่สุลต่านทรงจูบศีรษะเดียวกันนั้น *ฮิกายัตปัตตานี* จึงกำลังสื่อความหมายของแบบแผนความสัมพันธ์อย่างหนึ่งออกมาโดยไม่ได้ตั้งใจ คือการสำเหนียกรู้ว่าปัตตานีย่อมอยู่ในอำนาจอิทธิพลของอยุธยา ดังนั้นในเชิงโครงสร้างแล้ว เรื่องเล่าทั้งหมดของคณะทูตวัน มุฮัมหมัด ก็คือการจัดเรียงความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับอยุธยาอย่างหนึ่ง

⁴³ Ibid., pp. 158-161.

⁴⁴ Ibid., pp. 167-168.

⁴⁵ Ibid., p. 167.

ส่วนที่เหลืออยู่ของ *อิกายัตปัตตานี* ก็จะเกี่ยวกับเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจของปัตตานี การผูกเครือญาติกับยะโฮร์ ปาหัง และกลันตันโดยการแต่งงาน การแตกออกเป็นฝักฝ่าย และการแย่งชิงราชบัลลังก์ โดยหลังจากการสิ้นพระชนม์ของสุลต่าน มานซูร์ ซาห์แล้ว การแย่งชิงราชบัลลังก์ปัตตานีก็น้อยลงเหลือแต่ก็เกิดขึ้นตามมา กล่าวคือ สุลต่าน ปาติก สยาม (Sultan Patik Siam) ถูกพระเชษฐาคือรายา บัมบังสังหาร โดยที่รายา บัมบังก็ถูกขุนนางคนหนึ่ง (คือเสรี อัมรัต หรือ Seri Amrat ซึ่งอยู่เบื้องหลังความพยายามยึดอำนาจสุลต่านหนุ่มของรายา บัมบัง) สังหารลงเช่นกัน หลังจากนั้น สุลต่าน บาห์ดูร์ ซาห์ (Sultan Bahdur Syah) โอรสอีกองค์หนึ่งของสุลต่าน มานซูร์ ซาห์ก็ถูกพระเชษฐาต่างชนนี คือ รายา ภิมา (Raja Bima) แห่ด้วยกริชจนสิ้นชีวิต แล้วรายา ภิมาก็ถูกขุนนางชื่อเสรี อามาร ปาห์ลาวัน (Seri Amar Pahlawan) ซึ่งเป็นผู้หนุนหลังในการชิงอำนาจ แห่ด้วยหอกจนสิ้นชีพลงเช่นกัน หลังจากนั้นเชื้อสายของสุลต่าน มานซูร์ ซาห์ก็หมดลง ราชบัลลังก์ปัตตานีก็เปลี่ยนไปยังอีกสายหนึ่งอันมีผู้หญิงเป็นหลัก ก้าวขึ้นมาเป็น “รายา” แห่งปัตตานีเป็นครั้งแรก⁴⁶

ในระหว่างช่วงเวลาเหล่านี้ ปัตตานีพยายามที่จะสร้างความสัมพันธ์กับนครรัฐอื่นๆ โดยผ่านการแต่งงาน⁴⁷ ผลประการหนึ่งของความพยายามที่จะขยายวงแห่งอำนาจดังกล่าวก็คือ ทำให้การแย่งชิงราชบัลลังก์ปัตตานียิ่งมีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น ตัวอย่างที่จะขยายความให้เห็นภาพดังกล่าวมากยิ่งขึ้นก็คือเรื่องราวเกี่ยวกับยัง ดิเปอตวน มุดา (Yang Dipertuan Muda) แห่งยะโฮร์ ซึ่งไม่เพียงแต่พระองค์จะมีความสัมพันธ์กับรายา กุNING (Raja Kuning) ผู้เป็นพี่สะใภ้เท่านั้น แต่ยังพยายามที่จะช่วงชิงกำลังขึ้นในปัตตานีอีกด้วย ชาวปัตตานีจึงตอบโต้ด้วยการไล่ฆ่าฟันชาวอาเจะและชาวยะโฮร์ที่สนับสนุนพระองค์ล้มตายลงเป็นจำนวนมาก⁴⁸ หลังสิ้นสุดสมัยของรายา กุNINGแล้วก็ทำให้สิ้นราชวงศ์เดิมที่ก่อตั้งนครรัฐปัตตานีขึ้นมา เหล่าขุนนางจึงอัญเชิญรายา บากาล (Raja Bakal) แห่งราชวงศ์กลันตันมาเป็นสุลต่านแห่งปัตตานีแทนราชวงศ์เดิม

ในช่วงที่ถูกปกครองโดยราชวงศ์ใหม่จากกลันตัน ปัตตานีก็เกิดการแย่งชิงอำนาจกันอยู่เป็นเวลานานเนื่องจากเกิดข้อพิพาทในเรื่องสิทธิธรรมของราชบัลลังก์ปัตตานี โดยมีพัทลุง กลันตัน ไทรบุรี และอาจจะรวมถึงสงขลาด้วยเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการเมืองในราชสำนักปัตตานี⁴⁹ การต่อสู้แย่งชิงขึ้นมามีอำนาจนั้นคงจะรุนแรงมาก จนถึงขนาดที่เมื่อถึงจุดหนึ่งก็ไม่มีใครอยากจะไปนั่งอยู่ในตำแหน่งรายาแห่งปัตตานีอีก ดังนั้นปัตตานีจึงเข้าสู่ยุคเสื่อม “กฎเกณฑ์และธรรมเนียมแบบดั้งเดิม ถูกเปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา... ไม่มีใครสนใจจะกลับไปปรือฟื้นจารีตเหล่านั้นขึ้นมาอีก ในทางตรงกันข้ามจารีตธรรมเนียมเหล่านี้กลับค่อยๆ เสื่อมสูญไปเพราะโลกได้เดินทางมาถึงยุคแห่งความเสื่อม”⁵⁰ จนทำให้การแย่งชิงราชบัลลังก์ปัตตานีในท้ายที่สุดได้นำไปสู่การแทรกแซงของสยาม⁵¹ พอถึงตอนนี้ ถ้าไม่นับการบรรยายถึงธรรมเนียมของมลายูและทำนองเพลงและวงมหรสพแล้ว เรื่องเล่าใน *อิกายัตปัตตานี* ก็จบลงในบทของการแย่งชิงอำนาจกันอย่างสับสนอลหม่าน และตามมาด้วยการที่ปัตตานีถูกดูดกลืนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของพระราชอาณาจักรสยาม

⁴⁶ Ibid., p. 173.

⁴⁷ Ibid., pp. 179-181.

⁴⁸ Ibid., pp. 186-196.

⁴⁹ Ibid., pp. 198-199.

⁵⁰ Ibid., p. 202.

⁵¹ Ibid., pp. 205-210.

อิทธิพลของ *ฮิกายัต ปาตานี* ต่อจารีตงานเขียนประวัติศาสตร์นิพนธ์ปัตตานี

แน่นอนที่ความน่าเชื่อถือของข้อมูลและวิธีการทางประวัติศาสตร์ของฮิกายัตเรื่องนี้เป็นสิ่งที่นำมาถกเถียงกันได้ไม่จุจบ แต่ความสนใจของเรานั้นอยู่ที่เป้าหมายทางการเมืองของงานเขียนชิ้นนี้มากกว่า กล่าวได้ว่า *ฮิกายัต ปาตานี* ได้แสดงให้เห็นถึงสำนึกประวัติศาสตร์ร่วมกันของชาวมลายูปัตตานีเกี่ยวกับรากเหง้าและความต่อเนื่องของปัตตานี การเขียนเกี่ยวกับรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ของปัตตานีจึงถูกผลิตซ้ำหลายต่อหลายครั้งตลอดมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเกิดความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างชาวมลายูปัตตานีกับรัฐไทยเพื่อสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์และเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับขบวนการเคลื่อนไหว ในคลื่นแห่งการเคลื่อนไหวทางการเมืองเช่นนี้ ทำให้เราสังเกตเห็นว่า *ฮิกายัตปาตานี* นั้นมีอิทธิพลอย่างมากต่องานประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเกี่ยวกับปัตตานีจำนวนมาก โดยจะเห็นได้อย่างชัดเจนจากงานเขียนเรื่อง *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* หรือ “ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี” ของอิบรอฮิม ชุกรี (Ibrahim Syukri) และ *ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน* ของ อ.บางนรา

งานเขียนเรื่อง *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* ของชุกรีนั่น เขียนขึ้นด้วยภาษายาวี และได้ตีพิมพ์ครั้งแรกในกลันตันในช่วงเวลาราวปี พ.ศ. 2492 และถือเป็นหนังสือต้องห้ามทั้งในประเทศไทยและประเทศมาเลเซียอยู่เป็นเวลานาน⁵² หากกล่าวได้ว่า เนื้อหาส่วนใหญ่ของงานเขียนชิ้นนี้ โดยเฉพาะในส่วนที่บรรยายถึงการก่อตั้งปัตตานีเป็นรัฐอิสระและความรุ่งเรืองมั่งคั่งของมันในฐานะที่เป็นเมืองท่าการค้ากับต่างประเทศที่สำคัญนั้น ได้ใช้ข้อมูลพื้นฐานมาจาก *ฮิกายัตปาตานี* นั้นเอง อย่างไรก็ดี เพื่อที่จะสร้างความชอบธรรมให้กับคำกล่าวอ้างที่ว่าปัตตานีเป็นเป็นนครรัฐที่มีอำนาจอธิปไตยที่สมบูรณ์ ชุกรีจึงได้ค้นคว้าข้อมูลจากแหล่งเอกสารหลากหลายประเภทด้วยกัน เช่น บันทึกของนักเดินทางและพ่อค้าชาวตะวันตก รายงานข่าวในหนังสือพิมพ์งานประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับท้องถิ่น ฯลฯ รวมทั้งมีความเป็นไปได้ว่า ชุกรีได้ใช้ *ฮิกายัตปาตานี* จากหลายสำนวนด้วยกัน เพราะมีการระบุถึงชื่อรายาต่างๆ ของปัตตานีแตกต่างกันไปจากฉบับที่ศาสตราจารย์เกี่ยวกับศาสตราจารย์วัยอาจใช้แปลเป็นภาษาอังกฤษ เช่น เขากล่าวว่ารายาองค์แรกนั้นชื่อว่า “สุลต่าน มาห์มุด ชาห์” (Sultan Mahmud Shah) มิใช่ “สุลต่าน อิสมาอิล ชาห์” (Sultan Isma'il Syah) ยิ่งไปกว่านั้น เพื่อที่จะพยายามทำให้ผู้อ่านเชื่อในคำกล่าวอ้างที่ว่า ก่อนหน้านั้นปัตตานีมีเอกราชอธิปไตยอย่างสมบูรณ์ ชุกรีได้อ้างถึงหลักฐานการติดต่อทางการทูตระหว่างราชสำนักญี่ปุ่นกับราชสำนักปัตตานีในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17⁵³ ทั้งพยายามชี้ให้เห็นว่า ความเป็นเอกราชของนครรัฐปัตตานีมีมาอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายจนมาจบสิ้นลงพร้อมกับการที่สยามเข้ามายึดครองใน พ.ศ. 2328 สำหรับชุกรีแล้ว สาเหตุหลักของความเสื่อมของปัตตานีนั้นมิได้มาจากปัจจัยภายในดังที่ได้เสนอไว้ใน *ฮิกายัตปาตานี* เรื่อง “ยุคแห่งความเสื่อม” จึงเป็นไปได้สำหรับชุกรี เพราะในช่วงปลายศตวรรษที่ 17 คือช่วงเวลาแห่งสันติสุขและความเจริญมั่งคั่งของปัตตานี โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยของราชวงศ์กลันตัน แต่ความเสื่อมของปัตตานีนั้นเป็นผลมาจากการยึดครองปัตตานีของราชอาณาจักรสยามโดยแท้ เมื่อปัตตานีต้องตกอยู่ใต้อุ้งมือของสยามเป็นครั้งแรกในช่วงระหว่างต้นรัตนโกสินทร์ การยึด

⁵² Ibrahim Syukri (2005). งานแปลภาษาไทยของหนังสือเล่มนี้ จัดทำโดย Hasan Madmarn and Mahamasaki Cheha มีชื่อว่า *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี* โดยเผยแพร่เป็นเอกสารโรเนียวใน พ.ศ. 2527 โดยตัดบทสุดท้ายที่ว่าด้วยพัฒนาการทางการเมืองหลัง พ.ศ. 2475 ทิ้งไป อย่างไรก็ดีตาม ในที่สุดก็ได้ตีพิมพ์โดยการแปลบทสุดท้ายไว้ด้วยโดยศูนย์สมุทรรัฐศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี เมื่อ พ.ศ. 2541

⁵³ Ibid., pp. 22-23.

ครองปัตตานีโดยสยามใน พ.ศ.2328 นั้นไม่ได้เป็นเพียงการเข้ายึดครองปัตตานีดังที่เคยปฏิบัติกันมาตามจารีตเดิม แต่คือ “การแสดงให้เห็นถึงการสูญเสียเอกราชของพระราชอาณาจักรมลายูปัตตานี และสิ้นสุดแห่งอธิปไตยของร่ายมลายู ที่สามารถปกป้องกันมาเป็นเวลานานหลายศตวรรษ”⁵⁴ ความเสื่อมดังกล่าวได้นำไปสู่การแบ่งรัฐปัตตานีออกเป็นเจ็ดหัวเมือง ซึ่งทำให้สยามง่ายต่อการปกครองปัตตานี และแม้กระทั่งเมื่อสุลต่าน มาห์มุด (Sultan Mahmud) จาการาชวงศ์กลันตันจะได้กลับมาขึ้นปกครองปัตตานีใน พ.ศ.2385 แต่สถานะของพระองค์ก็ประดุจเป็นเพียงแค่ “ปลายพระหัตถ์ของกษัตริย์สยาม”⁵⁵ อย่างไรก็ตาม การสูญเสียอำนาจอธิปไตยของปัตตานีให้กับสยามอย่างสมบูรณ์นั้นเกิดขึ้นในสมัยแห่งการปฏิรูประบบการปกครองแผ่นดินใน พ.ศ.2445 ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งนำไปสู่ “การล่มสลายอย่างสมบูรณ์ของนครรัฐปัตตานี และการจํานําสีทธิเสรีภาพและเอกราชทั้งปวงของปัตตานีให้แก่กษัตริย์สยาม-ไทย”⁵⁶

ในบทสุดท้าย ชุกรีได้อภิปรายเกี่ยวกับการพัฒนาทางการเมือง โดยเฉพาะปัญหาความด้อยพัฒนาของปัตตานี ภายหลังจากการปฏิรูปประเทศของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ และหลังจากการปฏิวัติสยาม พ.ศ.2475 โดยเห็นว่าการพัฒนาประเทศของสยาม โดยเฉพาะในทางเศรษฐกิจ ก็ยังคงกระจุกตัวอยู่ที่กรุงเทพฯ และปริมณฑล ยิ่งไปกว่านั้น ชาวมลายูปัตตานียังกลายเป็นเป้าหมายหลักของนโยบายชาตินิยมของรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม เพราะพวกเขามีแบบแผนทางวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไปจากวัฒนธรรมที่ได้รับการสนับสนุนโดยรัฐ ไม่ว่าจะเป็นภาษา ประเพณี การแต่งกาย และที่สำคัญที่สุดก็คือศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากที่รัฐบาลได้ประกาศให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ⁵⁷ นโยบายชาตินิยมของรัฐบาลจอมพล ป. ส่งผลให้เกิดการเคลื่อนไหวต่อต้านอย่างกว้างขวางซึ่งนำโดยฮัจยีสุหลง บิน อับดุลกอเดร์ โดยเรียกร้องให้ใช้กฎหมายอิสลามในเขตปัตตานีและให้รัฐบาลรับรองสถานะการมี “สัญชาติเป็นคนมลายู” ของประชาชนปัตตานี⁵⁸ ในช่วงที่มีการเคลื่อนไหวต่อต้านนั้น ชุกรีระบุว่าในวันที่ 30 มกราคม พ.ศ.2491 รัฐบาลส่งกำลังตำรวจจากกรุงเทพฯ เข้ามาสมทบ เพราะเชื่อว่าการเคลื่อนไหวของชาวปัตตานีจะต้องขยายตัวขึ้น จนนำไปสู่การปะทะกันครั้งใหญ่ระหว่างชาวปัตตานีประมาณหนึ่งพันคนกับเจ้าหน้าที่ตำรวจที่หมู่บ้านดุซงยอร์ (Kampung Dusun Nyoir) จังหวัดนราธิวาสเมื่อวันที่ 28 เมษายน พ.ศ.2491 การต่อสู้กินเวลานานถึง 36 ชั่วโมงก่อนที่ชาวปัตตานีกลุ่มหนึ่งตัดสินใจถอยเข้าไปดำเนินการสู้รบต่อไปในป่า และการปะทะกันในครั้งนี้ทำให้ชาวปัตตานีเสียชีวิตราว 400 คน ส่วนตำรวจเสียชีวิตมากกว่า 30 คน⁵⁹ เนื่องจากชุกรีได้เขียนงานดังกล่าวขึ้นหลังจากเกิดเหตุการณ์ดุซงยอร์ไม่นานนัก การสังหารหมู่ดังกล่าวจึงเป็น “เหตุการณ์สำคัญ” ในพัฒนาการของการเคลื่อนไหวทางการเมือง ซึ่งเป็นการจับอาวุธลุกขึ้นสู้เพื่อเรียกร้องความยุติธรรมและเสรีภาพของชาวปัตตานี และนำไปสู่การรณรงค์เรียกร้องไปถึงองค์การสหประชาชาติให้มีการลงประชามติกำหนดสถานะภาพของชาวมลายูปัตตานี หรือสิทธิในการกำหนดชะตากรรมตนเองของชาวปัตตานีในประเทศไทย⁶⁰ นอกจากนี้ ชุกรียังได้ทิ้งคำถามชวนคิดให้กับผู้อ่านของตนว่า “หรือทั้งหมดนี้คือเงื่อนไขที่ไม่มีทางปลดปล่อยซึ่งทำให้ชาวมลายู

⁵⁴ Ibid., p. 58.

⁵⁵ Ibid., pp. 72.

⁵⁶ Ibid., pp.81.

⁵⁷ Ibid., pp.87-88.

⁵⁸ Ibid., p. 95.

⁵⁹ เกี่ยวกับข้อโต้แย้งเรื่องเหตุการณ์ดุซงยอร์ ดู ชัยวัฒน์ (2002), pp. 85-101.

⁶⁰ Ibrahim Syukri (2005), p. 98.

ปัตตานีต้องพึงพอใจกับการมีชีวิตอยู่ภายในคุกคุมขังของระบบการปกครองประชาธิปไตยแบบอนุรักษนิยม” ขณะที่โลกกำลังเดินหน้ามุ่งไปสู่การปลดปล่อยประชาชาติต่างๆ จากการเป็นอาณานิคม⁶¹

แม้ว่าซุกรีจะไม่ใช่นักประวัติศาสตร์อาชีพ แต่เขาก็ได้แสดงให้เห็นถึงข้อมูลบางอย่างเกี่ยวกับปัตตานีในช่วงต้นศตวรรษที่ 18 ซึ่งไม่เคยเป็นที่รับรู้หรือไม่เคยนำใช้ในการเขียนประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับปัตตานี โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับเหตุการณ์ช่วงปลายอยุธยาในสมัยราชวงศ์บ้านพลูหลวง มาจนกระทั่งต้นรัตนโกสินทร์ งานของเขาบอกอะไรบางอย่างแก่เราว่า เอกสารพื้นเมืองอันเป็นบันทึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของปัตตานีซึ่งไม่เคยเป็นที่รับรู้มาก่อนนั้นจะต้องมีอยู่แน่ ยิ่งไปกว่านั้น งานเขียนชิ้นนี้ยังเป็นครั้งแรกที่เหตุการณ์ดุซงยอร์ได้รับเขียนลงอย่างเป็นเรื่องเป็นราว

หลังจากเหตุการณ์ดุซงยอร์ในต้นทศวรรษ 2490 แล้ว เหตุการณ์การเคลื่อนไหวของประชาชนครั้งใหญ่ที่เป็นที่รู้จักทั่วไปได้เกิดขึ้นอีกครั้งในปลาย พ.ศ.2518 เมื่อกองกำลังรักษาความมั่นคงของไทยได้สังหารชาวบ้านจำนวนหนึ่งที่สะพานกอตอในจังหวัดนราธิวาส และหนึ่งในบรรดาผู้ที่ถูกสังหารนั้นได้รอดชีวิตมาได้ หลังจากที่ถูกจับโยนลงไปในแม่น้ำ ต่อมาในวันรุ่งขึ้นชาวบ้านยังได้พบศพอีก 5 ศพอยู่ในแม่น้ำ เหตุการณ์ดังกล่าวได้นำไปสู่การประท้วงครั้งใหญ่หน้าศาลากลางจังหวัด ซึ่งได้มีการประเบิดใส่เข้าไปในฝูงชน จนทำให้มีผู้เสียชีวิต 13 คนและบาดเจ็บอีกเป็นจำนวนมาก ชาวการประเบิดโจมตีทำให้คนมากกว่าหนึ่งแสนคนเดินออกจากบ้านเข้าร่วมการเคลื่อนไหวประท้วงซึ่งกินเวลานานนับเดือน และกลายเป็นการชุมนุมเคลื่อนไหวทางการเมืองครั้งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ในเขตจังหวัดภาคใต้ของไทย ดุซงยอร์และการสังหารผู้คนที่ยังมีชีวิตอยู่ เหตุการณ์ครั้งนี้ก็ได้นำไปสู่งานประวัติศาสตร์จากท้องถิ่นอีกชิ้นหนึ่ง คือเรื่อง *ปัตตานี: อดีตและปัจจุบัน* โดย อ. บางนรา สมาชิกของกลุ่มนักกิจกรรมของนักศึกษามหาวิทยาลัยรามคำแหงที่เรียกว่า “กลุ่มสล่าตัน” ซึ่งเดินทางไปร่วมการชุมนุมประท้วง โดยหนังสือที่เขียนขึ้นเป็นภาษาไทยชิ้นนี้ได้ตีพิมพ์ขึ้นหลังจากเหตุการณ์ในเดือนกรกฎาคม พ.ศ.2519⁶²

งานเขียนของ อ. บางนรา ชิ้นนี้โดยส่วนใหญ่แล้วก็ใช้ข้อมูลจาก *ฮิกายัตปัตตานี* และ *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* ของซุกรีนั่นเอง อย่างไรก็ตาม ส่วนสำคัญของหนังสือเล่มนี้กลับ เป็นการดึงรายงานข่าว ประสบการณ์ตรง บทความหนังสือพิมพ์ และรายงานการวิจัยที่ถูกผลิตขึ้นนำมาใช้เพื่อแสดงให้เห็นถึงการขาดความชอบธรรมของรัฐบาลไทย ดังเช่น ปัตตานีมิได้ปกครองด้วยกฎหมาย แต่ปกครองด้วยความอยุติธรรม ผู้ต้องสงสัยอาจจะถูกประหารได้โดยไม่มีการดำเนินการตามกระบวนการยุติธรรม “โจรแบ่งแยกดินแดน” กลายเป็นคำศัพท์ทางการเมืองที่เจ้าหน้าที่ของรัฐใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมในการฆ่า นับตั้งแต่เด็กแบบเขา คน สัตว์ สิ่งของ “ไปจนถึงไปไม้ใบหญ้าที่นั่น!”⁶³ การปราบปรามและทารุณกรรม เช่นฆ่าประชาชนใน 3 เขตจังหวัดนั้นเป็นผลมาจากความแตกต่างกันในเรื่องชาติพันธุ์และภาษา⁶⁴ ยิ่งไปกว่านั้น ในทางเศรษฐกิจปัตตานียังถูกปกครองในฐานะที่เป็น “อาณานิคม” ของส่วนกลาง ดังนั้นแม้ว่าในเขตปัตตานีจะมีมั่งคั่งสมบูรณ์ แต่ประชาชนก็ยังยากจนล้าหลัง เพราะผลิตและทรัพยากรส่วนใหญ่ถูกเก็บรวบรวมและส่งเข้าไปยังส่วนกลางโดยมีเพียงเล็กน้อยเท่านั้นที่ส่งกลับมายังท้องถิ่น ในทางการเมือง ปัตตานีก็ถูกปกครองแบบแบบอาณานิคม-เผด็จการ-ฟาสซิสต์ รัฐตำรวจและทหารรวมๆ กัน ประชาชนถูกปกครองโดยปราศจากการใช้

⁶¹ Ibid., p. 100.

⁶² อ. บางนรา (2519).

⁶³ เรื่องเดียวกัน, น. 128-130.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, น. 135-143 และ 144-147.

กฎหมายและชีวิตเป็นของราชาถูก⁶⁵ รัฐบาลไทยไม่มีความสามารถที่จะปกครองประชาชน แต่กลับดำเนินนโยบายทิ้งให้ปัดตานีล้าหลังจนกว่าผู้คนจะลืมชาติพันธุ์ดั้งเดิมของตนเสียก่อนเพื่อให้เป็นคนไทย⁶⁶ หนังสือพิมพ์ จตุรัส อ้างว่าการเคลื่อนไหวดังกล่าวนั้นนับเป็นการชุมนุมประชาชนในขนาดเดียวกับเหตุการณ์ 14 ตุลาคมในกรุงเทพฯ เมื่อสองปีที่แล้ว (คือการเคลื่อนไหวของนักศึกษาประชาชนในเดือนตุลาคม พ.ศ.2516) และเป็นการชุมนุมประชาชนที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในหัวเมือง ภาคผนวกส่วนท้ายของ อ. บางนรา ที่ว่าด้วยหัวข้อ “บันทึกไว้...ประวัติศาสตร์” ยังเป็นการรวบรวมจากข้อมูลหลายแห่ง เช่น รวบรวมบันทึกของกลุ่มสล่าตัน รายงานข่าวในหนังสือพิมพ์ และภาพข่าวของเหตุการณ์ โดยลำดับเหตุการณ์วันต่อวันตั้งแต่เกิดเหตุการณ์ที่สะพานกอดอ จนถึงวันที่ 24 มกราคม พ.ศ.2519 ซึ่งเป็นวันที่การเคลื่อนไหวสิ้นสุดลงโดยมีการออกแถลงการณ์ร่วมระหว่างตัวแทนของประชาชนกับตัวแทนของรัฐบาล⁶⁷

บทสรุป

แม้ว่างานประวัติศาสตร์จากมุมมองท้องถิ่นเหล่านี้จะมีได้เขียนขึ้นด้วยมาตรฐานจารีตทางวิชาการในเรื่องของการตรวจสอบหลักฐาน รวมทั้งระเบียบวิธีการทางประวัติศาสตร์ แต่ผู้เขียนก็มีเป้าหมายทางการเมืองที่ชัดเจนเป็นอย่างยิ่ง ดังที่นักวิชาการบางคนชี้ให้เห็นว่าการเรียนประวัติศาสตร์ในระบบการศึกษาแบบจารีตของชาวมลายูปัตตานี โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการศึกษาเรื่องเกี่ยวกับรัฐอิสลามปัตตานีนั้นมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับขบวนการชาตินิยมในเชิงชาติพันธุ์ของชาวมลายูปัตตานี⁶⁸ กระทั่งในปัจจุบัน สำเนียงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับอาณาจักรมลายูปัตตานีก็ยังคงเป็นรากฐานที่สำคัญของการสร้างความชอบธรรมให้แก่การเคลื่อนไหวที่จะเรียกร้อง “ความเป็นเอกราชสมบูรณ์” กลับคืนมายังปัตตานี

ในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2498 นายอดุลย์ ณ สายบุรี (Tengku Abdul Jalal bin Tengku Abdul Mutalib) อดีตสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจังหวัดนราธิวาส และผู้นำชาวมลายูปัตตานีคนอื่นๆ รวม 6 คนได้ยื่นหนังสือฎีการ้องขอความเห็นใจถึงรัฐมนตรีว่าการกระทรวงอาณานิคมของอังกฤษ โดยเรียกร้องให้รัฐบาลอังกฤษ “โปรดเมตตาปลดปล่อยประเทศของเราและพวกเรามาจากการกดขี่ของสยาม” เพราะพวกเขา “ไม่ต้องการอยู่ภายใต้รัฐบาลสยามอีกต่อไปแล้ว” ในสำเนาประวัติศาสตร์ของพวกเขา ปัตตานี “เป็นประเทศมลายูอย่างแท้จริง ที่ก่อนหน้านี้ปกครองโดยร่ายมลายูมาหลายชั่วรุ่น” หากโซคร้ายที่ถูกยึดครองให้กลายเป็นเมืองขึ้นของสยามมาเมื่อเพียงแค่ห้าสิบปีก่อนหน้านี้เท่านั้นเอง หนังสือฎีการ้องขอความเห็นใจดังกล่าวยังกล่าวอีกด้วยว่า “ดังนั้นพวกเราจึงหวังว่าประเทศพันธมิตร (Allied Nation) ซึ่งทรงความยุติธรรมจะช่วยเหลือพวกเราในความปรารถนาดังกล่าวและปลดปล่อยพวกเราให้อำนาจของสยาม”⁶⁹

⁶⁵ เกี่ยวกับประเด็นนี้ สุชีพ (2522) นวนิยายใช้ฉากของปัตตานี.

⁶⁶ อ. บางนรา (2519), น. 160-161.

⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, น. 169-226.

⁶⁸ Uthai (1981), pp. 89-101; สำหรับเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์ปัตตานีกับขบวนการแบ่งแยกดินแดน, ดู pp. 204-211 และ 220-226.

⁶⁹ Christie (1996), pp. 179-181 และ 227-230 ในส่วนหลังนั้นรวมเอา “หนังสือร้องขอความเห็นใจ” ไว้ทั้งที่เป็นภาษามลายูและที่แปลเป็นภาษาอังกฤษแล้ว.

ความรู้สึกในลักษณะการเดียวกันนี้ยังเห็นได้จากจดหมายเปิดผนึกจากนครเมกกะ ประเทศซาอุดีอาระเบีย ของ “ตงกูบือรอ กอดอนีลา” ปรธานขบวนการพูโล (PULO: Patani United Liberation Organization) ถึงนายทหารยศพันเอกของกองทัพบกภาคที่ 4 ณ ค่ายวชิราวุธ อำเภอเมือง จังหวัดนครศรีธรรมราช โดยต่อมาได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ใน หนังสือพิมพ์มุสลิมนิวส์ในประเทศไทยฉบับเดือนมิถุนายน 2544 ว่า

“แม้รัฐธรรมนูญไทยจะให้สิทธิเสรีภาพแก่ประชาชน แต่ในความคิดเห็นของขบวนการพูโลนั้น トラบได้ที่ชาวมลายูปัตตานียังไม่ได้รับเอกราชที่สมบูรณ์ การต่อสู้จะดำเนินต่อไป การเจรจาสันติภาพระหว่างรัฐบาลไทยกับพูโลนั้นคงไม่มีโอกาสอีกต่อไปแล้ว ถ้าหากรัฐบาลไทยยังไม่สามารถและพร้อมที่จะมอบเอกราชให้กับปัตตานี เพราะการเจรจาสันติภาพที่ผ่านมาล้มลุกคลุกคลานมาตลอดเพราะความไม่แน่นอนของระบบการเมืองไทยที่มีการสับเปลี่ยนผู้นำประเทศบ่อยครั้ง การเจรจาสันติภาพจึงดูมีดมนอย่างยิ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้จึงไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากจะยึดเอาจุดยืนของตัวเองเป็นหลัก นั่นคือการยึดหยุ่นของยุทธการในการสู้รบแล้วแต่สถานการณ์ เพราะพูโลมีจุดยืนที่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นไม่ได้ เจ็ดขาดนอกจาก เอกราชของปัตตานีสถานเดียว”⁷⁰

ดังนั้นประวัติศาสตร์นิพนธ์ก็ล้วนแล้วแต่ถูกร้องหาเพื่อรับใช้เป้าประสงค์ทางการเมืองอยู่ซ้ำแล้วซ้ำเล่า ประวัติศาสตร์เป็นแดนของการบังคับและการต่อต้านขัดขืน การกดขี่และการฟื้นคืน การเข้ามามีส่วนในการเขียนประวัติศาสตร์จึงเป็นกิจกรรมที่มีชีวิตชีวาและทรงความหมาย เป็นวิถีทางในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์และการต่อสู้เพื่อการสำนึกรู้ อย่างน้อยที่สุดก็ในอาณาจักรของประวัติศาสตร์ ขณะที่รัฐไทยก็พยายามอย่างที่สุดแรงที่จะสาธตแสงครอบงำประจักษ์มียอันน้อยนิดของรัฐปัตตานี แต่ประวัติศาสตร์การลุกฮือต่อสู้ที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกันมาไม่ขาดสายของปัตตานีก็เป็นประจักษ์พยานที่แสดงให้เห็นถึงการแตกเป็นส่วนเสี้ยวของรัฐไทย ขณะที่ชาติอันเก่าแก่แสดงสัญญาณของความแตกแยกอยู่ในส่วนอื่นๆ ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งอันที่จริงแล้วก็รวมถึงในหลายๆ ส่วนของโลก ประเทศไทยก็ยังคงต้องต่อสู้ดิ้นรนกับอดีตของตนเอง เนื่องจากไทยเองก็เพิ่งจะสถาปนาความเป็นรัฐชาติที่มีเส้นพรมแดนชัดเจนขึ้นมาได้ อันเป็นการต่อสู้ในเรื่องของอัตลักษณ์ของชาติในฐานะที่เป็นองคาพยพพื้นที่ในเชิงกายภาพ และบางคนก็อาจจะสนใจขึ้นมาได้ว่า เส้นพรมแดนกำลังขยับเขยื้อนเคลื่อนไหวตัวอยู่เช่นนั้นหรือ

⁷⁰ หนังสือพิมพ์ดิชนรายวัน, วันจันทร์ที่ 9 กรกฎาคม พ.ศ. 2544. เน้นโดยผู้เขียน.

ภาคที่สอง
คาบสมุทรไทรกึ่งสมุทรแห่งรัฐชาติ

กำเนิดมายาคติว่าด้วยการ “แบ่งแยกดินแดน” ของมลายูมุสลิม ในภาคใต้ของไทย ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ

การเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวมลายูมุสลิมคือการแบ่งแยกดินแดน เป็นตัวอย่างหนึ่งของ “ข้อเท็จจริง” ในประวัติศาสตร์การเมืองไทยยุคใหม่ ที่เพิ่งถูกสร้างขึ้นและได้รับการตอกย้ำจากทรศนะทางการเมืองตลอดมาจนกลายเป็น “ความเป็นจริง” ไปในความรับรู้ของเจ้าหน้าที่รัฐและข้าราชการไปจนถึงชาวบ้านทั่วประเทศ ในความเชื่อและข้อเท็จจริงนี้ กล่าวคือ คนมลายูมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นคนที่ไม้อาจไว้วางใจได้ เนื่องจากมีพฤติกรรมที่มักเป็นกบฏหรือไม่ก็ต่อต้านการปกครองของทางการสยามหรือไทยมาโดยตลอด อย่างน้อยก็นับแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาเป็นต้นมาจนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ ยิ่งในประวัติศาสตร์ระยะใกล้ๆ ในไม่กี่ทศวรรษมานี้ คนไทยภาคอื่นๆ ยิ่งเห็นความพยายามของพวกเขาในการ “แบ่งแยก” ออกจากอาณาจักรไทยหรือประเทศไทย ด้วยการใช้กำลังอาวุธที่จะแยกสามจังหวัดภาคใต้สุดคือปัตตานี ยะลาและนราธิวาส ออกไปจากรัฐไทย การสร้างและเขียนประวัติศาสตร์ชาติไทยนับแต่เริ่มต้นจึงผูกพันอยู่กับจุดหมายของความเป็นเอกราชของชาติ ประวัติศาสตร์ชาติไทยจึงถูกจดจำและตีความต่อมา บนโครงเรื่องหลักๆ สองเรื่องคือการปฏิรูปประเทศของรัชกาลที่ ๕ และของการเสียดินแดนให้ฝรั่งเศสและอังกฤษในรัชสมัยเดียวกัน¹ นั่นคือกรณีวิกฤตปากน้ำ ร.ศ. ๑๑๒ สยามยอมเสียดินแดนในภาคตะวันออกเฉียงเหนือให้แก่จักรวรรดินิยมฝรั่งเศส ในทำนองเดียวกัน ภายใต้สนธิสัญญาอังกฤษและสยามในปี พ.ศ. ๒๔๕๒ (ค.ศ. ๑๙๐๙) สยามก็ต้องเสียดินแดนอีก ๑๕,๐๐๐ ไมล์ในบริเวณ ๔ รัฐมลายูให้แก่จักรวรรดินิยมอังกฤษไปอีก

การเกิดขึ้นของข้อกล่าวหาเรื่อง “การแย่งแยกดินแดน” ในทศวรรษปี พ.ศ. ๒๔๘๐ จึงกล่าวได้ว่าเป็นความต่อเนื่องเชิงตรรกทางภูมิศาสตร์ของประวัติศาสตร์ “ราชาชาตินิยม” อันเป็นทฤษฎีที่เสนอโดยธงชัย วินิจจะกูล² มโนทัศน์การแบ่งแยกดินแดนมาจากความเชื่ออันไม่สงสัยเลยว่า ดินแดนที่เคยเป็นอิสระในบริเวณชายเขตแดนสยามมาก่อนนั้น ก็ไม่เคยเป็นอิสระมาก่อน หากแต่เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นเอกภาพเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของอาณาจักรที่มีกรุงศรีอยุธยาและรัตนโกสินทร์เป็นศูนย์กลาง ที่มีสถาบันและวัฒนธรรมไทยเป็นหลักมาโดยตลอด คงไม่ต้องกล่าวให้มากกว่านี้ ว่าสมมติฐานที่ว่านี้เป็นมโนทัศน์ที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นในสมัยใหม่ไม่เกินสองร้อยปี และก็ห่างไกลจากความเป็นจริงของการดำรงอยู่ของรัฐประชาชาติสมัยใหม่ทั้งหลายรวมทั้งไทยด้วยอย่างยิ่ง เนื่องจากความเป็นจริงของรัฐประชาชาตินั้นต่างก่อรูปขึ้นมาจากชุมชนที่มีหลายเชื้อชาติและภาษา มีการปฏิบัติวัฒนธรรมที่หลากหลายต่างกันไป ธงชัย วินิจจะกูลได้วิพากษ์วิธีการและความคิดในการสร้างประวัติศาสตร์ชาติไทยอย่างเป็นระบบ ที่สำคัญได้รู้โครงกรอบของประวัติศาสตร์ชาติออก ทำให้เห็นว่าทั้งสองเหตุการณ์ คือการปฏิรูปประเทศและการเสียดินแดนในสมัยรัชกาลที่ ๕ นั้น เป็นสองด้านของเรื่อง

¹ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Chiangmai: Silkworm Books, 1994), p. 145.

² ธงชัย วินิจจะกูล, “ประวัติศาสตร์ไทยแบบราชาชาตินิยม” *ศิลปวัฒนธรรม*, ปีที่ ๒๓, ฉบับที่ ๑ (พย. ๒๕๔๔), หน้า ๕๖-๖๕.

เดียวกัน คือกระบวนการที่รัฐและระบบการเมืองแบบใหม่กำลังเข้ามาแทนที่ระบบปกครองแบบโบราณ ซึ่งแสดงออกในภูมิศาสตร์แบบใหม่ที่มีแผนที่เป็นอาวูช ด้านหนึ่งสยามแพ้ฝรั่งเศสและอังกฤษ อ้างอำนาจเก่าไม่ได้ จึงเรียกว่า “การเสียดินแดน” อีกด้านหนึ่งสยามชนะ (บรรดาหัวเมืองและประเทศราช) ผนวกดินแดนที่เคยคลุมเครือให้กลายเป็นของสยามแต่ผู้เดียว ก็เรียกว่า “การปฏิรูปการปกครองหัวเมืองของสยาม” ไม่เคยเรียกว่าการได้ดินแดน³ กระบวนการทั้งหมดนั้นทำให้บรรดาหัวเมืองและเมืองประเทศราชของสยามแต่ไหนแต่ไรมา ล้วนถูกมองว่าเคยเป็นดินแดนภายใต้รัฐสยามใหม่อย่างสมบูรณ์

กลับมาที่การศึกษาเรื่องความขัดแย้งในภาคใต้ อาจแบ่งงานเขียนหลักๆ ในปัญหานี้ออกเป็นสองกลุ่มที่ตรงข้ามกัน กลุ่มแรกส่วนใหญ่ประกอบไปด้วยนักวิชาการ นักหนังสือพิมพ์ชาวต่างชาติ(ตะวันตก) แห่งยุคทศวรรษค.ศ. ๑๙๔๐ ซึ่งมีท่าทีค่อนข้างวิพากษ์นโยบายของรัฐบาลและวิธีการจัดการกับคนมลายูมุสลิมในภาคใต้ กลุ่มนี้มีแนวโน้มสนับสนุนสิทธิอัตวิสัยของชนชาติต่างๆ เช่นมลายูมุสลิมที่จะเป็นอิสระในการดำเนินและปฏิบัติวัฒนธรรมและศาสนาของพวกเขา อีกกลุ่มหนึ่งเป็นนักเขียนและนักวิชาการส่วนใหญ่มาจากวงการวิชาการไทยและข้าราชการ กลุ่มหลังนี้พรรณนาและท่าทีของพวกเขาถูกกำหนดโดยเงื่อนไขของความภักดีต่อรัฐไทยและสำนึกของชาตินิยมไทย ผู้สังเกตการณ์ต่างชาตินับแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ เป็นต้นมาจนถึงปีทศวรรษ ค.ศ. ๑๙๖๐ มีความเห็นอกเห็นใจในสิทธิของชนชาติส่วนน้อยทั้งหลายในการตัดสินใจเพื่ออนาคตทางการเมืองของตนเอง คนเหล่านี้จึงมักกล่าวหาว่ารัฐไทยว่ามีอคติต่อคนมลายูมุสลิม ด้วยการจัดกลุ่มให้พวกเขาว่าเป็นพวก “แขก” ซึ่งนัยก็คือพวกเขาเป็น “คนนอก” หรือเป็น “คนกลุ่มน้อย” และในที่สุดก็ให้ป้ายยี่ห้อล่าสุดว่าเป็น “โจรแบ่งแยกดินแดน”

ความรู้สึกที่รังเกียจรัฐบาลไทยของชาวบ้านขึ้นสู่จุดสูงสุดในสมัยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม(๑) ระหว่างปี พ.ศ. ๒๔๙๑-๙๗ ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากกองกำลังญี่ปุ่นในช่วงสงครามมหาเอเชียบูรพา และต่อมาในสมัยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม (๒) ซึ่งอยู่ระหว่างปี พ.ศ. ๒๔๙๑-๒๕๐๐ ครั้งหลังนี้จอมพล ป. ก้าวสู่อำนาจด้วยการเกิดรัฐประหาร ๘ พฤศจิกายน ๒๔๙๐ ซึ่งนำไปสู่การล้มและกวาดล้างรัฐบาลเสรีนิยมภายใต้การนำของนายปรีดี พนมยงค์ โดยทั่วไปคนเข้าใจและเชื่อกันว่า คนมลายูมุสลิมภาคใต้ถูกกระทำทารุณกรรมทางการเมืองอย่างมากก็ภายใต้รัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงครามนี้เอง เช่นกรณีการจับกุมฮัจญ์สุหลง และ “กบฏดุซงญอ” เป็นต้น ในความเป็นจริง เมื่อศึกษาจากข้อมูลสมัยนั้นอย่างละเอียด ปรากฏว่าการปะทะและใช้ความรุนแรงต่อคนมลายูมุสลิมภาคใต้นั้นเริ่มขึ้นแล้วก่อนที่จะจอมพล ป. พิบูลสงครามจะเข้ามาเป็นนายกรัฐมนตรีครั้งที่ ๒

เมื่อคิดถึงความซับซ้อนและความอ่อนไหวในประสบการณ์ประวัติศาสตร์ของช่วงเวลาดังกล่าว จึงเข้าใจได้ไม่ยากว่าทำไมการศึกษาในเรื่องดังกล่าวจึงทำอย่างกววิสัยได้ยากในระยะเวลาที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน กล่าวคือเป็นการศึกษาอย่างถูกต้องตามหลักฐานภายนอก ไม่ใช่เป็นการศึกษาแบบอัตวิสัยที่เอาความเชื่อของผู้ศึกษาเป็นที่ตั้ง บทความวิจัยชิ้นนี้ต้องการที่จะแสดงให้เห็นถึงการเกี่ยวพันกันของเหตุการณ์หลายๆ เรื่องในช่วงเวลาของทศวรรษปีพ.ศ. ๒๔๙๐ อันนำไปสู่การปะทะและปราบปรามบรรดาผู้นำมุสลิมด้วยความรุนแรงเป็นครั้งแรกโดยฝีมือของรัฐบาลไทยที่ได้เปลี่ยนรูปแบบมาเป็น “ประชาธิปไตย” แล้ว การศึกษาครั้งนี้วางจุดหนักไว้ที่การเปลี่ยนแปลงสภาพลักษณะ (อันรวมวิสัยทัศน์) ทั้งของคนมลายูมุสลิมภาคใต้และของรัฐไทยภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ๒๔๗๕ ซึ่งโค่นล้มระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์พร้อมกับนำรูปแบบการปกครอง

³ ธงชัย วินิจจะกูล, “เรื่องเล่าจากชายแดน” ใน สุจิตต์ วงษ์เทศ บก., รัฐปัตตานีใน “ศรีวิชัย” เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์ (กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๗), หน้า ๑๔-๑๕.

ของประชาธิปไตยเข้ามาแทน มีการใช้นโยบายผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม เพื่อสร้างความมั่นคงให้แก่อำนาจรัฐบาลและการควบคุมบริเวณที่มีความตื่นตัวทางการเมืองและมีสำนึกในวัฒนธรรมของตนเองสูงมาก นั่นคือภูมิภาคในอีสานและภาคใต้ กล่าวในทางการเมือง การกระทำของรัฐไทยในระบอบนั้นเท่ากับเป็นการผนึกและรวมศูนย์รัฐประชาชาติไทยให้เป็นปึกแผ่นโดยใช้จินตนาการของไทยภาคกลางเป็นแกนนำ บทความนี้จึงแย้งว่าจริงแล้ว ข้อกล่าวหาว่าด้วยการกระทำ “แบ่งแยกดินแดน” นั้น เป็นการประดิษฐ์สร้างขึ้นมาจากอำนาจรัฐไทยและบังคับใช้ให้เป็นจริง เพื่อที่จะปราบปรามและข่มขู่ดินแดนในบริเวณเหล่านั้นจากการอ้างสิทธิทางการเมืองในอัตลักษณ์และความใฝ่ฝันของพวกเขา

กล่าวอย่างกว้างๆ การเคลื่อนไหวแบ่งแยกดินแดนในทางการเมืองนั้น ถือว่าเป็นแบบเฉพาะอย่างหนึ่งของการกบฏต่อรัฐโดยกลุ่มคนที่สมาชิกของรัฐหรือคนที่อาจจะได้เป็นสมาชิกของรัฐที่ไม่พอใจในรัฐบาลที่ปกครองพวกเขาอยู่⁴ ขบวนการดังกล่าวนี้ส่วนใหญ่ก่อรูปขึ้นบนอัตลักษณ์ของพวกเขาที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งถูกทำให้เป็นคนกลุ่มน้อยในรัฐไป ภายหลังการต่อสู้เพื่อเอกราชของชาติ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กรณีการเคลื่อนไหวที่สำคัญของขบวนการแบ่งแยกดินแดนได้แก่ ขบวนการโมโรในฟิลิปปินส์ ขบวนการมลายูปัตตานีในภาคใต้ของไทย ขบวนการไทยใหญ่และกะเหรี่ยงและโรฮิงยาในพม่า และสุดท้ายคือขบวนการอะเจะห์ในอินโดนีเซีย

Clive J. Christie ในงานศึกษาเรื่องขบวนการแบ่งแยกดินแดนในอุษาคเนย์ อธิบายอย่างกะทัดรัดถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์และการเมืองในการเกิดขึ้นและคลี่คลายขยายไปของขบวนการแบ่งแยกดินแดน เหตุการณ์สำคัญที่จุดประกายให้และในระดับหนึ่งก็ช่วยสร้างรูปแบบและเนื้อหาของขบวนการแบ่งแยกดินแดนให้กับขบวนการแต่ละขบวนการในภูมิภาคนี้ก็คือกระบวนการของการล้มล้างระบบอาณานิคมซึ่งเริ่มต้นหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ ประสบการณ์ร่วมกันที่เป็นปัจจัยผลักดันของบรรดาขบวนการแบ่งแยกดินแดนเหล่านี้คือการเกิดขบวนการชาตินิยม ที่ต่อต้านอำนาจลัทธิอาณานิคม การค้นหาอัตลักษณ์ที่เป็นของประชาชาติต่างๆ การพังทลายของการบุกและยึดครองของญี่ปุ่นในภูมิภาคนี้ และท้ายที่สุดคือการประกาศเอกราชของประเทศเหล่านี้⁵

มีงานศึกษาที่พยายามจะอธิบายขบวนการแบ่งแยกดินแดนในเชิงโครงสร้าง ได้แก่งานของเดวิด บราวน์ เรื่อง “From Peripheral Communities to Ethnic Nations: Separatism in Southeast Asia” (1988)⁶ บราวน์เถียงว่ากรณีของการแบ่งแยกดินแดนของชาติพันธุ์นั้น จะเข้าใจได้ดีกว่าหากศึกษาผ่านคุณลักษณะและผลสะท้อนของรัฐ(the state) ซึ่งเป็นกุญแจสำหรับการอธิบายกำเนิดของขบวนการแบ่งแยกต่างๆ เหล่านี้ เขาระบุไว้ในข้อโต้แย้งของเขาว่ามีสามขั้นตอนในปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับชุมชนที่อยู่รอบนอกๆ ขั้นที่หนึ่ง การเกิดขึ้นของลักษณะรัฐที่เป็นเชื้อชาติเดียว (mono-ethnic state) เน้นอนว่ายอมทำให้การแทรกแซงเข้าไปในชุมชน ยอมรับไปสู่การทำลายโครงสร้างของอำนาจอันยอมรับนับถือทั้งหลาย (communal authority

⁴ ดูบทความของ Ruth McVey, ‘Identity and Rebellion among the Southern Thai Muslims,’ ใน Andrew D.W. Forbes. Ed., *The Muslims of Thailand* Vol. II (Gaya, Bihar: India, 1989; idem, “Separatism and the paradoxes of the nation-State in Perspective,” in *Armed Separatism in Southeast Asia*, ed., Lim Joo-Jock and S. Vani (Singapore, ISEAS, 1984).

⁵ Clive J. Christie, *A Modern History of Southeast Asia: Decolonization, Nationalism and Separatism* (London & New York, 1996), vii.

⁶ David Brown, “From Peripheral Communities to Ethnic Nations: Separatism in Southeast Asia”, *Pacific Affairs*, Vol. 16, No. 1 (Spring, 1988), 51-77.

structures) ของชนกลุ่มน้อยลงไป การทำลายนี้เกิดขึ้นในสองระดับ ในระดับมวลชน(หรือรากหญ้า) เกิดวิกฤตในอัตลักษณ์และความไม่มั่นคงของชุมชน ในขณะที่ในระดับผู้นำ เกิดวิกฤตของความชอบธรรม(crisis of legitimacy)

ขั้นที่สอง บรรดาผู้นำทั้งหลายในชุมชนรอบนอกเหล่านี้ พยายามหาทางแก้ไขวิกฤตเหล่านั้นด้วยการสรรค์สร้างอุดมการณ์ชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ขึ้นมา และดำเนินการปลุกระดมให้เกิดการเผชิญหน้ากับรัฐขึ้น การกระทำดังกล่าวสร้างพื้นฐานอันใหม่สำหรับการมีเอกภาพและอัตลักษณ์ของชุมชนขึ้นมา และก็สร้างพื้นฐานใหม่ให้กับความชอบธรรมแก่บรรดาผู้นำเหล่านั้นอีกด้วย

ขั้นที่สาม ในขบวนการชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์นั้นมักมีจุดอ่อนแฝงอยู่ในนั้นด้วย ซึ่งเกิดจากการที่กลุ่มผู้นำต่าง ๆ มีความต้องการและความใฝ่ฝันที่แข่งขันกัน เช่นผู้นำตามประเพณีกับผู้นำรุ่นใหม่ที่มีการศึกษาสมัยใหม่ แต่ละกลุ่มก็แสวงหาความชอบธรรมในฐานะแห่งการเป็นผู้นำของพวกตนภายในชุมชนเหล่านั้น ผลกระทบที่สำคัญอันหนึ่งของการแข่งขันกันก็คือนำไปสู่ความไม่สามัคคีของกลุ่มและพวกและจุดอ่อนในขบวนการชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ที่ก่อรูปขึ้นมา

ความขัดแย้งทางการเมืองและความรุนแรงระหว่างชุมชนส่วนน้อยกับรัฐที่ดำเนินต่อมาจึงเป็นผลมาจากลักษณะและการปฏิบัตินโยบายผสมกลมกลืนและการรวมศูนย์ของรัฐด้วยการแทรกแซงชุมชนส่วนน้อยทั้งหลายนั่นเอง ความพยายามของรัฐแสดงออกในรูปแบบของการพยายามนำเสนอคุณค่าและสถาบันของกลุ่มชนส่วนข้างมากเข้าไปในชุมชนรอบนอกทั้งหลาย อันนี้มีนัยว่าคุณค่าของชุมชนรอบนอกนั้นด้อยกว่าของศูนย์กลาง และมีแต่ต้องรับเอาวัฒนธรรมที่ก้าวหน้ากว่าของคนส่วนข้างมากเท่านั้น ชุมชนรอบนอกเหล่านั้นจึงจะสามารถเข้ามาเป็นสมาชิกที่สมบูรณ์ของชาติได้

การศึกษาแทบทั้งหมดที่ทำในกรณีภาคใต้ของไทยก็ใช้สมมติฐานทำนองนี้เหมือนกันทั้งนั้น นั่นคือรัฐไทยที่เป็น “เชื้อชาติเดียว” ดำเนินนโยบายที่นำไปสู่การรวมศูนย์อำนาจของส่วนกลางมาโดยตลอดในหลายยุคหลายสมัย ในแต่ละยุคสมัยของการปกครองแบบรวมศูนย์นั้น และเป็นเวลาที่ผู้นำดั้งเดิมของปัตตานีได้ถูกถอดจากตำแหน่งและอำนาจแล้ว ผลที่เกิดขึ้นตามมาก็คือการประท้วงและการกบฏ เพราะ “สมาชิกของผู้นำประเพณีที่ถูกโค่นอำนาจหาทางที่จะกลับมามีอำนาจอีกในบริเวณนั้น”⁷ การก่อความไม่สงบเล็กๆและไม่เป็นเอกภาพในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ ถึงต้นศตวรรษที่ ๒๐ เปลี่ยนมาเป็นการประท้วงต่อต้านที่ยาวและมีการจัดตั้งมากขึ้น เมื่อผู้นำท้องถิ่นถูกแทนที่มากขึ้นโดยข้าราชการไทยโดยเฉพาะภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ ซึ่งมีการปรับรูปแบบการปกครองส่วนภูมิภาคใหม่อีกครั้ง ระบบปกครองนี้ได้รับการปฏิบัติอย่างเต็มที่มากขึ้นภายใต้รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงครามสมัยที่หนึ่ง จุดเปลี่ยนที่สำคัญในประวัติศาสตร์ของความขัดแย้งนี้ได้แก่การกบฏของมลายูมุสลิมในพ.ศ. ๒๔๙๑ หลังจากที่ถูกจอมพล ป.พิบูลสงครามกลับขึ้นสู่ตำแหน่งนายกรัฐมนตรีครั้งที่ ๒ กบฏครั้งนั้นเกิดขึ้นภายหลังจากที่รัฐบาลไทยปฏิเสธคำเรียกร้องที่นำโดยฮัจญีสุหลง ประธานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี ซึ่งเรียกร้องให้มีการแต่งตั้งคนมลายูมุสลิมเป็นผู้นำสูงสุดในจังหวัดภาคใต้ และให้เป็นข้าราชการได้ถึงร้อยละ ๘๐ ในบริเวณนั้น และให้มีคณะกรรมการอิสลามดำเนินการดูแลกิจการของคนมุสลิมเป็นต้น การจับกุมฮัจญีสุหลงกระตุ้นให้เกิดการก่อความไม่สงบอีกระลอกหนึ่ง ซึ่งหลังจากการหายสาบสูญไปของฮัจญีสุหลง และคาดว่าคงถูกฆาตกรรมแล้วโดยตำรวจไทยในปีพ.ศ. ๒๔๙๗ ความไม่สงบก็ปะทุขึ้นอีก

⁷ เฟิ่งอว้าง, หน้า 58.

ที่จริงแล้ว ไม่ได้มีการ “กบฏ” โดยคนมลายูมุสลิมในปี พ.ศ. ๒๔๙๑ คำเรียกร้อง ๗ ข้อก็ไม่ใช่เป็นสาเหตุที่แท้จริงของการจับกุมและการดำเนินคดีกับอัยยิฮ์ฮูลงตามที่นักวิชาการและสาธารณชนเข้าใจกัน ต่อมา อย่างไรก็ตาม ได้มีสิ่งที่เรียกว่า “ความไม่สงบ” และ “การประท้วง” โดยคนมุสลิมในบริเวณ “สามจังหวัดภาคใต้สุด” (ไม่ใช่ “สี่จังหวัด” ตามที่เรียกกันทั้งหน่วยงานรัฐและสื่อมวลชน) ในช่วงก่อนที่จะมีการจับกุมอัยยิฮ์ฮูลงเสียอีก และความรุนแรงก็ยิ่งทวีมากขึ้นภายหลังที่เขาถูกจับกุมไปแล้ว การลุกฮือที่ลุกลามใหญ่และรุนแรงที่สุดสมัยนั้นคือเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในวันที่ ๒๖-๒๘ เมษายน พ.ศ. ๒๔๙๑ จากการปะทะกันในหมู่บ้านดุซงญอ จังหวัดนราธิวาส การปะทะกันครั้งนั้นภายหลังเป็นที่รู้จักกันใน “กบฏดุซงญอ” และคนทั่วไปเข้าใจว่าเหตุการณ์นั้นเกิดมาจากการที่อัยยิฮ์ฮูลงถูกจับ หลังจากนั้น “กบฏดุซงญอ” ก็ถูกทำให้เลือนและอยู่ภายใต้โครงเรื่องของ “กบฏหะยีสุหลง” ในที่สุดกองลัทธิประวัติศาสตร์ก็หมุนมาบรรจบอีกครั้ง เมื่อเกิดการปะทะกันระหว่างฝ่ายหัวรุนแรงมลายูมุสลิมกับกองกำลังเจ้าหน้าที่รัฐในสามจังหวัดภาคใต้ในวันที่ ๒๘ เมษายน พ.ศ. ๒๔๙๗ เหตุการณ์ล่าสุดนำไปสู่การรื้อฟื้นและทบทวนความทรงจำที่ลบเลือนไปเมื่อ ๕๖ ปีก่อนนั้น นำมาสู่การเล่าเรื่องและทวนความจำใหม่ ว่า “กบฏดุซงญอ” ในปี ๒๔๙๑ นั้นแท้จริงแล้วคืออะไร

ประวัติศาสตร์ในประวัติศาสตร์: จาก “กบฏหะยีสุหลง” ถึง “กบฏดุซงญอ”

การอุบัติขึ้นของคลื่นความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้สุดครั้งล่าสุดมาจากการบุกเข้าปล้นปืนในค่ายกองพันทหารพัฒนาที่ ๔ อำเภोजะเอย์ จังหวัดนราธิวาส โดยกลุ่มคนที่ไม่อาจระบุได้ ในวันที่ ๔ มกราคม พ.ศ. ๒๕๔๗ กรณี “ปล้นปืน ๔ มกราคม” เป็นเหตุการณ์ที่แปลกประหลาดกว่าเหตุการณ์อื่นๆ ในประวัติศาสตร์ของความขัดแย้งทางการเมืองชาติพันธุ์ที่มีมายาวนานในพื้นที่นั้น จากรายงานของทางการบอกว่า มีกลุ่มคนประมาณ ๖๐ คนบุกเข้าไปในค่ายนราธิวาสราชนครินทร์ ยิงทหารตายไป ๔ นายก่อนจะหลบหนีไปพร้อมกับปืนไรเฟิล ๔๐๐ กระบอก ปืนพก ๒๐ กระบอกและปืนกลอีก ๒ กระบอก การบุกครั้งนี้ นายกรัฐมนตรีพ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตรเรียกว่า “เป็นปฏิบัติการที่มีการวางแผนอย่างดี” นั้น เริ่มด้วยการวางเพลิงโรงเรียน ๒๐ แห่งใน ๑๐ อำเภอในนราธิวาสในเวลา ตี ๑ ครั้ง โรงเรียน ๕ หลังถูกเผาราบไปกับพื้นดิน ผู้ก่อการยังได้วางเพลิงป้อมยามตำรวจที่ไม่มีคนอยู่ด้วยอีก ๒ แห่ง ในจังหวัดยะลา กลุ่มคนดังกล่าวได้เผายางรถยนต์บนถนนหลายสาย และมีการพบระเบิดปลอมถูกวางอยู่ในที่ต่างๆ ถึง ๗ จุดในจังหวัด ตำรวจสันนิษฐานว่าทั้งหมดนี้เป็นการสร้างสถานการณ์เพื่อดึงความสนใจของเจ้าหน้าที่จากการบุกปล้นค่ายทหารในนราธิวาส

ไม่ต้องสงสัยว่า การจู่โจม “๔ มกรา” นี้ ทำให้รัฐบาลเสียหายอย่างมาก และทำให้นายกทักษิณ ชินวัตรหัวเสียอย่างหนักด้วย เขากล่าวตำหนิตหารที่ขาดความระมัดระวัง และถึงกับอารมณ์เสียด้วยการหลุดคำพูดออกมาว่า ทหารที่ถูกฆ่า นั้นสมควรตายแล้ว “ถ้าคุณมีกองทหารทั้งกองพันอยู่ที่นั่น แต่คุณก็ยังไม่ระวังตัว ถ้าอย่างนั้นก็สมควรตาย”⁸

ภายหลังการบุกปล้นปืน รัฐบาลได้เร่งการควบคุมสถานการณ์เพื่อจะยุติความปั่นป่วนและการโจมตีอย่างลึกลับของคนเหล่านั้น ด้วยการประกาศกฎอัยการศึกในพื้นที่สามจังหวัด และส่งกองกำลังลงไปยังบริเวณนั้นมากขึ้น นอกจากนั้นฝ่ายตำรวจก็เพิ่มมาตรการแน่นหนาขึ้นในการจัดการกับผู้ต้องสงสัยที่เป็นคนมลายูมุสลิม ด้วยการใช้กลยุทธ์ที่หนักข้อขึ้นกับคนเหล่านั้น วิธีการหนึ่งก็คือการอุ้มผู้ต้องสงสัยและทำให้พวกนั้นหายไป ตำรวจจะมายังบ้านและบอกผู้ต้องสงสัยให้ตามไปที่สถานีตำรวจเพื่อทำการสอบสวน เจ้าหน้าที่ตำรวจ

⁸ The Nation, January 5, 2004, p. 1.

มักมาเรียกตัวชาวบ้านไปโดยไม่มีหมายจับ แต่ชาวบ้านก็ไม่มีทางขัดขืนตำรวจได้ หลายวันผ่านไปก่อนที่จะถูกเมียของผู้ต้องสงสัยเริ่มสงสัยว่ามีอะไรไม่ถูกต้องเกิดขึ้น ชาวบ้านในพื้นที่บอกว่า “ถ้าผู้ต้องสงสัยถูกอุ้มไปโดยทหาร โอกาสรอดกลับมาบ้านยังมี แต่ถ้าหากเขาถูกตำรวจอุ้มไป โอกาสรอดกลับมาไม่มี”⁹

ในช่วงหลายเดือนก่อนถึงเหตุการณ์วันที่ ๒๘ เมษายน ๒๕๔๗ มีรายงานจำนวนมาก ทั้งจากคนในพื้นที่และในหนังสือพิมพ์ ว่าชาวบ้านมลายูมุสลิมในบริเวณนั้นอาจถึง ๒๐๐ คน ถูกอุ้มหายไปโดยตำรวจท้องถิ่นและทหาร แต่ข่าวการถูกอุ้มของชาวบ้านในหน้าหนังสือพิมพ์ไม่ได้รับความสนใจเท่าที่ควร มันจมอยู่ในรายงานข่าวความไม่สงบที่นับวันเพิ่มมากขึ้น ที่เรียกว่า “ฆ่ารายวัน” จนไม่มีความหมายอะไร รัฐบาลเชื่อว่าการฆ่ารายวันเป็นฝีมือของขบวนการแบ่งแยกดินแดน หลังกรณี “๕ มกรา” การฆ่ารายวันและความรุนแรงที่ตอบโต้โดยกำลังของรัฐในภาคใต้สุดท้ายเป้าหมายคลุมไปถึงชาวบ้านผู้บริสุทธิ์ด้วย นอกเหนือไปจากกำลังฝ่ายความมั่นคงหรือเจ้าหน้าที่ทางการ เหตุการณ์ที่ประชาชนสะเทือนใจและน่าตระหนกมากที่สุดได้แก่การฆ่าพระและการมุ่งโจมตีทำลายวัด

ต่อมาในเวลาเช้ามืดของวันที่ ๒๘ เมษายน พ.ศ. ๒๕๔๗ กลุ่มมุสลิมกล้าตายกว่าร้อยคนบุกเข้าโจมตีสถานที่ตำรวจ ที่ทำการของรัฐและป้อมยาม ๑๒ จุด ในพื้นที่ ๓ จังหวัดชายแดนภาคใต้ คือปัตตานี ยะลาและสงขลา (น่าสังเกตว่าไม่มีปฏิบัติการในจังหวัดนราธิวาสในเช้าวันนั้น ทั้งๆที่ในอดีตนราธิวาสเป็นจุดของการปะทะขัดแย้งกับเจ้าหน้าที่รัฐมากที่สุด) กลุ่มผู้ก่อการมีอาวุธเช่นมีดขวานและปืนชนิดหนอย กระทั่งนำไปสู่การยึดมัสยิดกรือเซะ จ.ปัตตานี เป็นฐานที่มั่นสุดท้าย ก่อนถูกกองกำลังทหารและตำรวจและอื่นๆที่ลงมาประจำเตรียมรับมือความรุนแรงในพื้นที่เหล่านั้นตอบโต้และปราบปรามด้วยความรุนแรงอย่างเต็มที่ ฝ่ายกลุ่มมุสลิมเสียชีวิตไป ๑๐๗ คน โดยเฉพาะที่มัสยิดกรือเซะตายไป ๓๒ คน อายุเฉลี่ย ๓๐ ปี ในบรรดาผู้เสียชีวิตในจุดอื่นมีกลุ่มเยาวชนที่ยังเป็นนักเรียนระดับมัธยมในอำเภอสะบ้าย้อยถึง ๑๐ กว่าคน ที่มัสยิดกรือเซะเจ้าหน้าที่ทหารและตำรวจเสียชีวิต ๓ นาย และบาดเจ็บสาหัส ๘ นาย ฝ่ายผู้ก่อการไม่มีผู้บาดเจ็บเลย แม้คำชี้แจงของทางรัฐบาลกล่าวว่าการโจมตีดังกล่าวนี้ไม่ใช่เรื่องการเมือง นายกรัฐมนตรี พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร กล่าวว่าการโจมตีเหล่านั้นเป็นฝีมือของพวกติดยาเสพติด แต่ความหมายของกรณี ๒๘ เมษายน ไม่ได้เรียบง่ายไป ทันทีกายหลังการสังหารหมู่ที่มัสยิดกรือเซะ อาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ นักวิชาการรัฐศาสตร์ผู้มีชื่อเสียงจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ได้ออกมาอธิบายและย้ำถึงความสำคัญในทางประวัติศาสตร์ของเหตุการณ์ “การกบฏวันที่ ๒๘ เมษายน” ปี พ.ศ. ๒๕๔๑ ซึ่งชาวบ้านมลายูมุสลิมเรียกว่า perang หรือ kebangkitan Dusun Nyior หรือสงครามหรือการลุกขึ้นสู้ของดุซงญอ ในขณะที่ทางการไทยและวาทกรรมไทยเรียกเหตุการณ์นั้นว่า “กบฏดุซงญอ”¹⁰

ที่ผ่านมาการบรรยายและอธิบายเหตุการณ์ที่ทางการเรียกว่า “กบฏดุซงญอ” ดำเนินไปบนกรอบโครงหรือพล็อตเรื่องของการเคลื่อนไหวแบ่งแยกดินแดน เหตุการณ์ดังกล่าวจึงถูกจัดวางไว้ต่อจากการจับกุมฮัฎฎีสุหลงเมื่อเดือนมกราคม พ.ศ. ๒๕๔๑ ชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้มักจะถูกจับกลุ่มมั่วสุมกัน ส่อไปในทางก่อการร้ายขึ้น ทางการได้พยายามติดตามสอดส่องความเคลื่อนไหวตลอดเวลา บรรดาผู้ที่หวาดระแวงซึ่ง

⁹ จักร มะลูมเล่าถึงสถานการณ์ในสามจังหวัดภาคใต้ ที่สถาบันเอเชีย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วันที่ ๑๘ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๔๗.

¹⁰ อาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ วิจัยเรื่อง “ความรุนแรงกับการจัดการ ‘ความจริง’ : ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ” (โครงการวิจัยการจัดการความจริงในสังคมไทย สกว. สิงหาคม ๒๕๔๕) โดยมีบทหนึ่งพูดถึง “ความเจ็บของอนุสาวรีย์ลูกปิ่น, ดุซงญอ-นราธิวาส, ๒๕๔๑) หน้า ๘๐

เกรงว่าจะถูกจับกุมก็หลบหนีออกนอกประเทศไป คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานีก็ได้ยุบเลิกไป ขณะเดียวกันพรรคการเมืองในมลายาบางพรรคตลอดจนหนังสือพิมพ์ในมลายาบางฉบับได้ลงข่าวยุบเลิกป็น สันนิษฐานเหตุการณ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ให้เกิดการต่อต้านรัฐบาลเพื่อที่จะแบ่งแยกดินแดนจังหวัด ชายแดนภาคใต้ไปรวมกับมลายาให้ได้ ต่อมา “สถานการณ์ทางจังหวัดชายแดนภาคใต้ไม่เป็นที่น่าไว้วางใจ” ทางรัฐบาลจึงได้ส่งกำลังตำรวจไปรักษาความสงบเพิ่มเติมไว้ที่จังหวัดนราธิวาส ในปีเดียวกันนั้นเอง คือเมื่อ วันที่ ๒๘ เมษายน ๒๕๓๑ ได้เกิดกบฏขึ้นที่บ้านดุซงญอ ตำบลจะแนะ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส โดยมี นายหะยี ดิงงาแม หรือมะดิงงา ตั้งตนเป็นหัวหน้า นำสมัครพรรคพวก เข้าปะทะยิงต่อสู้กับฝ่ายตำรวจ การ ปะทะได้ดำเนินไปเป็นเวลานานถึง ๓๖ ชั่วโมง เหตุการณ์จึงได้สงบลง หลังจากนั้นได้ทำการจับกุมนายหะยีมะ กำนันตำบลตันหยงมัส อำเภอระแงะ และนายมุสตาฟา ในข้อหาคบถ ส่วนนายมะดิงงาหลบหนีไปได้ ต่อมา ประมาณปี ๒๕๓๗ จึงทำการจับกุมตัวได้ และถูกส่งไปคุมขังไว้ที่จังหวัดนราธิวาสได้ประมาณปีเศษ ก็หลบหนี จากที่คุมขังไปพร้อมกับโจรจีนคอมมิวนิสต์จนถึงปัจจุบัน¹¹

ความเกี่ยวพันและโยงใยกันอย่างแนบแน่นระหว่างประวัติศาสตร์ของ “กบฏหะยีสุหลง” กับ “กบฏ ดุซงญอ” มีส่วนอย่างมากต่อความรับรู้และเข้าใจของเราต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองของคนมลายูมุสลิม จุดสำคัญที่คนทั่วไปไม่ค่อยได้ตระหนักคือ มันมีสิ่งที่เรียกว่า ความแตกต่าง หลากหลาย และซับซ้อนแม้ใน ระหว่างชุมชนและขบวนการมุสลิมกันเอง สำหรับคนนอกโดยเฉพาะรัฐและหน่วยงานราชการทั้งหลาย บรรดา ชุมชนมุสลิมในประเทศไทยถูกมองว่าเหมือนกันหมดและหยุดอยู่กับที่ ทรรศนะและการมองแบบด้านเดียวที่ ผิดพลาดนี้ได้รับการตอกย้ำและทำให้ชัดเจนขึ้นโดยประวัติศาสตร์แบบกระแสหลักที่ครอบงำสังคมไทยอยู่ ประวัติศาสตร์ที่อาศัยหลักฐานที่มีอยู่และความสามารถและความเที่ยงธรรมของนักประวัติศาสตร์ในการบอก ผู้อ่านในที่สุดว่าเรื่องราวที่เต็มนั้นคืออะไร ในกรณีของสองประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ ปัจจัยทางการเมือง ระดับชาติที่มีผลต่อการรับรู้ความจริงของประวัติศาสตร์นั้น ได้แก่การเข้ามาพบกันของเหตุการณ์ทางการเมือง ใหญ่ๆในปี ๒๕๓๑ ซึ่งมีผลกระทบต่องิตติภาพทางการเมืองและรัฐบาลไทยและรวมไปถึงมลายาที่ยังเป็นอาณานิคมอังกฤษขณะนั้นด้วย ในประเทศไทย เหตุการณ์สำคัญๆช่วงนั้นมีผลต่อการเมืองระดับชาติคือ การ ล้มพระชนม์อย่างลึกลับของรัชกาลที่ ๙ ในเดือนมิถุนายน ๒๕๓๙ ตามมาด้วยการรัฐประหาร ๙ พฤศจิกายน ๒๕๓๐ ส่วนในมลายาซึ่งเพิ่งก่อตั้งสหพันธรัฐมลายาซึ่งยังคงอยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษ คือการ ประกาศภาวะฉุกเฉินในปี ๒๕๓๑ โดยอ้างว่าพรรคคอมมิวนิสต์มลายากำลังจะก่อการลุกฮือ

ในทศวรรษปีพ.ศ. ๒๕๔๐ กล่าวได้ว่าอหฺญีสุหลงคือผู้นำประชาชนมุสลิมภาคใต้ที่มีชื่อเสียงและเป็นผู้ที่ คนมุสลิมภาคใต้เคารพนับถือมากในสมัยนั้น เขากลายเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้ทางการเมืองของคนมลายูมุสลิมในบริเวณปัตตานี ทั้งยังเป็นผู้นำมุสลิมรุ่นใหม่ มีการศึกษาสูงสำเร็จจากเมืองมักกะฮ์ จากนั้นกลับมา ฟื้นฟูการศึกษาอิสลามในปัตตานีและจังหวัดใกล้เคียง จนกระทั่งเข้าสู่ขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องต่อสู้เพื่อ ความเป็นธรรมของคนมุสลิม โดยเฉพาะการนำการต่อสู้ประท้วงนโยบายเชื้อชาตินิยมของรัฐไทยและการ ปฏิบัติที่ไม่เป็นธรรมของเจ้าหน้าที่ราชการ จนกระทั่งเขาถูกจับกุมในปี ๒๕๓๑ ถูกพิพากษาลงโทษ จนได้รับ การปลดปล่อยกลับมาในปี ๒๕๓๗ ก่อนที่จะถูกฆาตกรรมอย่างลึกลับในที่สุด ในประวัติศาสตร์การเมืองฉบับ ทางการ การเล่าเรื่องเหตุการณ์ในช่วงนั้น ระบุว่าอหฺญีสุหลงคือหัวหน้าของการกบฏทั้งหลายในภาคใต้รวมทั้ง การลุกฮือที่ดุซงญอด้วย ในทศวรรษปี ๒๕๔๐ ความรับรู้เรื่อง “กบฏหะยีสุหลง” และ “กบฏดุซงญอ” ได้เลื่อนไป จนกระทั่งหาสาเหตุและรูปร่างของความขัดแย้งเหล่านั้นไม่ได้อีกแล้ว โดยเฉพาะการเริ่มการเจรจาระหว่างผู้นำ

¹¹ ขจัดภัย, 263-264.

มุสลิมกับรัฐบาลไทยสมัยนั้น ในทางตรงกันข้าม ฝ่ายรัฐบาลไทยกลับสร้างเนื้อเรื่องที่ว่าอยู่บนการลู่ลือก่อ กบฏและในที่สุดนำไปสู่การเกิดขบวนการแบ่งแยกดินแดนขึ้นในบริเวณดังกล่าว ทั้งหมดเป็นความผิดของฝ่าย มลายูมุสลิมเองที่ลู่ลือขึ้นประท้วงต่อต้านกระทำการรุนแรงต่อรัฐไทยเอง ดังนั้นฝ่ายรัฐบาลไทยจึงต้องทำการ ควบคุมความสงบด้วยการใช้กำลังปราบปราม การใช้กำลังของรัฐจึงเป็นความชอบธรรมมาแต่ต้น การปราบปราม กบฏเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อที่รัฐบาลจะได้ทำการปกครองดินแดนดังกล่าวได้อีกต่อไป วาทกรรมประวัติการณ์เมือง ดังกล่าวจึงอธิบายปัญหาและเรื่องราวความไม่สงบในขณะนั้นได้อย่างชัดเจนและสมเหตุสมผล เพื่อบรรลु เป้าหมายของวาทกรรมนี้ อัจญ์สุหลงจึงต้องถูกทำให้เป็นหัวหน้าฝ่ายตรงข้ามรัฐบาล และกิจกรรมที่ร้ายแรง ที่สุดคือการทำการแบ่งแยกดินแดนเหล่านั้นออกจากรัฐไทย ในขณะที่ “กบฏดุซงญอ” ก็กลายเป็นพล็อตเรื่อง รองของ “กบฏหะยีสุหลง” ไป ตราบจนกระทั่งเมื่อเกิดเหตุการณ์ความรุนแรงขึ้นในวันที่ 28 เมษายน 2004 สังคมไทยจึงได้เริ่มหันกลับมาให้ความสนใจต่อเหตุการณ์เมื่อเดือนเมษายน ปี 1948 อีกครั้งหนึ่ง

“กบฏอัจญ์สุหลง”

อัจญ์สุหลงเกิดในปีพ.ศ.๒๔๓๘ ในหมู่บ้านกำปงอาเนาะรู มณฑลปัตตานี บิดาชื่ออัจญ์อับดุลกาเดร์ บิน มุฮัมหมัด หลานปู่ของอัจญ์ไซนั บิน อาบีดิน บิน อาหมัด หรือ “ตวนมีนาล” ซึ่งเป็นผู้เขียนตำราศาสนาที่ชื่อว่า “กัซฟ์ อัล-ลีซาม” และ “อากีดัต อัลนายีน” อันเป็นตำราศาสนามีชื่อเสียง¹² เขาเริ่มต้นศึกษาในโรงเรียน ปอเนาะ อายุได้ ๑๒ ปีบิดาส่งไปเรียนวิชาการศาสนาอิสลามที่นครมักกะห์ ปัจจุบันอยู่ในประเทศซาอุดีอาระเบีย โดยได้เข้าศึกษากับครูที่มีชื่อเสียงและเป็นนักปราชญ์ทางศาสนาอิสลามในนครมักกะห์¹³

หะยีสุหลงศึกษาภาษาอาหรับ คัมภีร์และตำราอย่างแตกฉาน จนเป็นที่ยอมรับของคนรุ่นเดียวกันและ รุ่นหลัง ได้รับการขอให้เปิดสำนักสอนศาสนาอิสลามที่นครมักกะห์จนมีชื่อเสียง มีศิษย์เป็นจำนวนมากจาก ภูมิภาคต่างๆ ของโลก เหตุที่ทำให้อัจญ์สุหลงตัดสินใจเดินทางกลับปัตตานีเพราะความตายของบุตรชายคน แรกเมื่ออายุได้ปีเศษๆ การเดินทางกลับครั้งนั้น เป็นการเปลี่ยนวิถีชีวิตของอัจญ์สุหลงอย่างที่เขาเองก็คงคาดไม่ถึง ปัตตานีและสังคมมุสลิมภาคใต้ในปี ๒๔๖๙ ในสายตาใหม่ของอัจญ์สุหลง ยังคงสภาพเหมือนสังคม อาหรับ ในยุคที่ศาสนาอิสลามเพิ่งเผยแพร่ คือเป็นสังคมที่ล้าหลังและคนมุสลิมยังมีความเชื่อในไสยศาสตร์และ พิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ท้องถิ่นอื่นๆอีกมาก สภาพการณ์ดังกล่าวทำให้ อัจญ์สุหลงตัดสินใจปักหลักที่นี่ แทนที่จะ เดินทางกลับไปมักกะห์ตามความตั้งใจเดิม ได้ทั้งบ้านช่อง ทรัพย์สินและตำราศานามากมายไว้ที่นั่น “ด้วยความสำนึกในหน้าที่ของมุสลิมที่ดีที่จะต้องเผยแพร่ศาสนาอิสลามให้ถูกต้องตามโอองการของอัลเลาะห์”¹⁴

อัจญ์สุหลงเริ่มการเป็นโต๊ะครูโดยเปิดปอเนาะที่ปัตตานี เพื่อสอนหลักศาสนาแบบใหม่ ลบล้างความ เชื่อผิดๆ โรงเรียนของเขามีชื่อว่า มัดารชะห์ อัล-มาอารีฟ อัล-วาตานียะห์ เป็นโรงเรียนศาสนาที่มีรูปแบบใหม่ มีการวัดความรู้และใช้ระบบมีชั้นเรียน มีการฝึกภาคสนามแก่นักเรียนทุกเช้า จุดหมายของโรงเรียนแบบใหม่จึง มีมากกว่าการสอนศาสนา หากแต่น่าจะมีวิสัยทัศน์สมัยใหม่ด้วย นั่นคือการมองถึงสังคมและกว้างกว่านั้นถึง

¹² อาหมัด ฟัดลี อัล-ฟาตานี เขียน นิอับดุลรากิบ ศิริเมธากุล แปลเรียบเรียง, *ประวัติศาสตร์ปัตตานี* (Pengantar Sejarah Patani) (ปัตตานี, โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, ๒๕๔๓), หน้า ๖๙.

¹³ สำหรับประวัติของอัจญ์สุหลง ดูรายละเอียดใน Ockey, pp. 100-110.

¹⁴ เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร (2529), หน้า 16

ประเทศชาติ ดังที่โรงเรียนมีคำว่า “อัล-วาตานียะห์” ซึ่งมีความหมายว่า “แห่งชาติ” ที่ป้ายชื่อโรงเรียนด้วย¹⁵ เขาเดินทางเทศนาไปยังที่ต่างๆในมณฑลปัตตานี การเผยแพร่ความคิดใหม่ของเขา ลบล้างความเชื่อเดิมที่ผิดๆ และที่ขัดกับหลักศาสนาอิสลาม การกระทำดังกล่าวถูกตอบโต้ จากโต๊ะครูหัวเก่าตามปอเนาะต่างๆ จนมีผู้รายงานการเคลื่อนไหวของหะยีสุหลงต่อข้าหลวงมณฑลว่า เขาจะเป็น “ผู้ก่อความไม่สงบและจะทำให้ราษฎรก่อตัวเป็นภัยต่อแผ่นดิน” เขาถูกเรียกตัวไปสอบสวนแต่ปล่อยตัวไปเพราะไม่มีหลักฐาน การเผยแพร่ศาสนาอิสลามของหะยีสุหลงประสบความสำเร็จอย่างมาก ชาวบ้าน สนับสนุนให้เปิดโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแทนการสอนในปอเนาะที่ทำกันอยู่ โรงเรียนสร้าง ด้วยเงินบริจาคและร่วมแรงร่วมใจของชาวบ้านในการสร้าง แต่ความไม่วางใจและหวาดระแวงของ กลุ่มปกครองต่อพฤติกรรมและบุคลิกผู้นำของ หะยีสุหลง ทำให้เกิดข้อพิพาทขัดแย้งกับกลุ่มผู้นำท้องถิ่น คือพระยาพิพิธเสนามาตย์เจ้าเมืองยะหริ่งและพระพิพิธภักดี นายอำเภอมาเยอ จังหวัดปัตตานีบุตรชาย ในเรื่องการสร้างโรงเรียน ข้อพิพาทนี้ทำให้หะยีสุหลงเกิดกินแค้นใจกับผู้นำราชการจังหวัดปัตตานีขณะนั้นคือ พระวิเทศปัตตานาทร(แจ้ง สุวรรณจินดา) เพราะไม่เป็นกลาง ต่อมาได้รับบรรดาศักดิ์เป็นพระยารัตนภักดี เป็นผู้ว่าคนสุดท้ายในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เมื่อคณะราษฎรปฏิวัติสยาม ได้ปลดพระยารัตนภักดีออก เนื่องจากเป็นฝ่ายคณะเจ้า คนนี้มีความสำคัญเพราะจะกลับมามีบทบาทอันมีผลด้านลบอย่างแรงต่อการจับกุมหะยีสุหลงในสมัยรัฐบาลนายควง อภัยวงศ์

โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามที่หะยีสุหลงดำเนินการก่อสร้างกับราษฎรมาเสร็จสมบูรณ์และ เปิดใช้อย่างเป็นทางการก็ในปี ๒๔๗๖ ภายหลังการปฏิวัติ ๒๔๗๕ เรียบร้อยแล้ว โดยที่พระยาพหลฯ เมื่อเป็นนายกรัฐมนตรีได้บริจาค เงินช่วยการก่อสร้างให้แล้วเสร็จ ทั้งยังเดินทางไปร่วมในวันทำพิธีเปิดโรงเรียนอีกด้วย โรงเรียนที่หะยีสุหลงสร้างขึ้น กลายเป็นศูนย์กลางใหม่ของคนมุสลิม ทำหน้าที่เหมือนมัสยิดแห่งหนึ่งไปด้วย จะมีคนมาทำละหมาด(นมาซ) ประจำวัน คนที่จำได้เล่าว่า

“ทุกตอนเย็นจะมีชาวบ้านกลุ่มใหญ่เดินผ่านหน้าบ้านผมทุกวัน เสียงเกี้ยวที่เดินผ่านหน้าบ้าน ผมตั้งกริ่งๆ ลั่นไปหมด พวกนั้นเขาเดินไปทำละหมาดกันที่โรงเรียนของหะยีสุหลง.....”

ภาพประทับใจและจินตนาการอันเกี่ยวกับบทบาทและความนิยมของหะยีสุหลงในสายตา และความรู้ของชาวไทย น่าจะไม่ตรงกับความคิดและความตั้งใจของคนมุสลิมในท้องถิ่นเหล่านั้นเท่าไรนัก นอกจากไม่เข้าใจในความหมายทางศาสนาอิสลามและการปฏิบัติของคนมุสลิมเองแล้ว ปัจจัยที่ยิ่งไปเพิ่มช่องว่างระหว่างการเคลื่อนไหวมวลชนของมุสลิมภาคใต้กับรัฐไทย ได้แก่การก่อตัวและพัฒนา ไปจนถึงจุดสุดยอดของความคิดว่าด้วยรัฐไทย ที่กำลังจะเดินไปบนหนทาง ของมหาอำนาจ ลัทธิชาติ นิยมไทยภายใต้จอมพล ป.และหลวงวิจิตรวาทการ จะเป็นวงจรปีศาจที่ร้อนไปตัดคอผู้ที่ขวางหน้าอย่างไม่ปราณี

ประเด็นที่น่าสนใจในการก่อตัวและเติบโตใหญ่ของขบวนการมุสลิมหัวใหม่ในปัตตานี ไม่ใช่อยู่ที่การนำไปสู่การเรียกร้องทางการเมือง ที่สำคัญคือข้อเรียกร้อง ๗ ประการ ซึ่งมีเนื้อหาใหญ่ที่ทำให้สี่จังหวัดมุสลิมภาคใต้มีการปกครองของตนเอง เพื่อให้หลักการปกครองอิสลามสามารถนำมาปฏิบัติได้อย่างแท้จริงเท่านั้น หากแต่จุดที่สำคัญไม่น้อยในด้านของพัฒนาการทางภูมิปัญญาของคนมลายูมุสลิมรุ่นใหม่ ได้แก่การเกิดแนวคิดและอุดมการณ์การเมืองสมัยใหม่ที่วางอยู่บนหลักการอิสลาม

ในแง่ที่ผมมองการเคลื่อนไหวของหะยีสุหลงกับคณะว่า เป็นผลพวงของการตอบโต้ปฏิสัมพันธ์กับการเกิดและเติบโตใหญ่ของรัฐสมัยใหม่ ซึ่งชุมชนมุสลิมจะต้องพัฒนาและเปลี่ยนไปพร้อมกับรัฐสมัยใหม่นี้ด้วย ลัทธิอาณานิคมและความเป็นสมัยใหม่ที่ได้นำความเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆเข้ามาในสังคมมุสลิม ไม่ว่าจะเป็นรูปแบบ

¹⁵ อาหมัด ฟัตฮี อัล-ฟาตานี เขียน นิก อับดุล ราภิบ ศิริเมธากุล แปล, *ประวัติศาสตร์ปัตตานี*, หน้า ๖๙.

ของรัฐประชาชาติ ระบบการศึกษาแบบใหม่ การเกิดขึ้นของสิ่งพิมพ์ทุนนิยม(print capitalism) ช่วยสร้างจินตนาการของชุมชนการเมืองใหม่ให้เป็นจริงเป็นจังขึ้นได้(imagined community) มาจนถึงแนวคิดว่าด้วยสิทธิอธิปไตยของรัฐ (self-determination) และสิทธิมนุษยชนของปัจเจกชน (human rights) อาจกล่าวได้ว่าการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิมนุษยชนตามหลักการสากลภายใต้การสหประชาชาตินั้น กลุ่มที่ทำการต่อสู้เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์การเมืองไทย ก็คือกลุ่มคนมลายูมุสลิมในสามจังหวัดภาคใต้นี้เอง

ที่สำคัญของการเคลื่อนไหวทางสังคมดังกล่าว คือการจุดประกายให้เกิดจิตสำนึก การตระหนักถึงอัตลักษณ์และความเป็นตัวตน ซึ่งจำเป็นต้องการพื้นที่หรือเทศะ(space)อันใหม่ที่เอื้อต่อ การเติบโตของสำนึกทางการเมือง ดังนั้นการมองไปที่รัฐ ในฐานะที่เป็นพื้นที่และมีอำนาจอันเป็นเหตุเป็นผล ในการทำให้ปัจเจกชนสามารถก้าวไปสู่อุดมการณ์ของเขาแต่ละคนและในส่วนทั้งหมดได้ จึงกลายเป็นเป้าหมายของการเคลื่อนไหวเพื่อการไปบรรลุความเป็นอิสลามที่แท้จริงต่อไป ประเด็นนี้จึงเรียกร้องให้เราหันกลับมาคิดถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในรัฐไทยทั้งหมดด้วย ว่าเราต้องให้น้ำหนักไปที่การเคลื่อนไหวและสำนึกของปัจเจกชนและกลุ่มชนในท้องถิ่นต่างๆหลากหลาย ใหญ่บ้างเล็กบ้างทั่วราชอาณาจักรไทยด้วย ว่าในระยะที่รัฐไทยส่วนกลางพยายามสร้างและทำให้สมาชิกส่วนอื่นๆภายในเขตแดนตามแผนที่สมัยใหม่ ต้องคิดและจินตนาการถึงความเป็นชุมชนชาติใหม่ร่วมกันนั้น บรรดาคนและชุมชนโดยเฉพาะตามขอบขอบและที่มีอัตลักษณ์พิเศษไปจากคนส่วนใหญ่ นั้น ก็ควรมีสติและความชอบธรรมในการมีส่วนร่วมในการสร้างชุมชนชาติใหม่นี้ด้วย ไม่ใช่ด้วยการถูกบังคับให้เชื่อและทำตามแต่ฝ่ายเดียว นี่คือนิทรรศการที่ในระยะต่อมามีราคาแพงมากขึ้นเรื่อยๆตามความซับซ้อนและเปลี่ยนแปลงของสังคมที่โลกาภิวัตน์มากขึ้นเรื่อยๆ

การเปลี่ยนแปลงภาพลักษณ์ของรัฐไทยและพรรคต่อคนมลายูมุสลิม ๒๔๗๕-๒๔๙๑

น่าสังเกตว่าในช่วงเวลา ๑๕ ปีจากปีพ.ศ. ๒๔๖๖ -๒๔๘๑ อันเป็นช่วงของสายัณห์สมัยของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์และการก่อรูปขึ้นระบอบทหารภายใต้รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม เป็นช่วงเวลาที่รัฐไทยอยู่ในกระบวนการของการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างการเมืองใหม่นั้น นโยบายและการปฏิบัติที่ปราบปรามและกดขี่กระทบกระทั่งคนมลายูมุสลิมในทางวัฒนธรรมและการเมืองแทบไม่มีหรือมีก็น้อยมาก การปะทะลูกฮืออย่างรุนแรงครั้งสุดท้ายระหว่างคนมลายูมุสลิมในอาณาจักรปัตตานีกับกองกำลังรัฐสยามเกิดขึ้นในปีพ.ศ. ๒๔๖๕ การกบฏปะทุขึ้นในหมู่บ้านน้ำทราย ในอำเภอมายอ จังหวัดปัตตานี เมื่อชาวบ้านปฏิเสธที่จะเสียภาษีและค่าเช่าที่ดินให้กับเจ้าหน้าที่รัฐ มูลเหตุของความไม่สงบนี้มาจากการประกาศบังคับใช้พระราชบัญญัติการศึกษาภาคประถมบังคับในปี ๒๔๖๔ ตามกฎหมายนี้ได้กมลายูมุสลิมทุกคนที่ถึงเกณฑ์ต้องเข้าโรงเรียนประถม ซึ่งก็คือโรงเรียนไทยนั่นเอง ผลจากการ “กบฏ” ครั้งนี้ทำให้รัชกาลที่ ๖ (ครองราชย์ ๒๔๕๓-๖๘) จำต้องแก้ไขนโยบายเรื่องการศึกษาและการเก็บภาษีของมุสลิมในภาคใต้เสียใหม่ อันเป็นที่มาของการปรับนโยบายและทำที่ต่อมลายูมุสลิมในบริเวณภาคใต้ของกระทรวงมหาดไทยเป็นครั้งแรก นักวิชาการมุสลิมกล่าวว่า “แสดงว่ารัฐบาลกรุงเทพฯคงได้ตระหนักและรู้สึกถึงถึงการเกิดขึ้นของลัทธิชาตินิยมมลายูในหมู่คนมลายูในรัฐตอนเหนือของมลายาและรวมถึงความตั้งใจของพวกเขาในการยื่นมือข้ามพรมแดนเข้าช่วยญาติพี่น้องของเขา”¹⁶

การเปลี่ยนแปลงที่มีผลต่อภาพลักษณ์และอุดมการณ์ของชาติไทยใหม่ กล่าวได้ว่าเริ่มก่อรูปขึ้นภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ มีการเปลี่ยนแปลงจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิ ราชย์เก่า

¹⁶ Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism*, p. 64.

มาสู่รัฐชาติใหม่ที่เป็นระบอบรัฐธรรมนูญ ซึ่งยังไม่ลงตัวดีนัก กลุ่มผู้นำการเมืองใหม่มาจากคณะราษฎร ประกอบด้วยคนรุ่นใหม่(ไม่มีสตรีเลย) คนเหล่านั้นส่วนมากมาจากครอบครัวคนชั้นกลางในภาคกลางและเข้าเรียนต่อในกรุงเทพฯ ในบรรดาสมาชิกคณะราษฎรรุ่นแรกนั้นมีสมาชิกเป็นมุสลิมด้วย ๔ คนที่มาจากแถวกรุงเทพฯ นายบรรจง ศรีจรูญ (ฮัจญ์อับดุลวาฮับ, ต่อมาได้รับแต่งตั้งเป็นสมาชิกวุฒิสภา) นายแหม่ม พรหมยงค์ (ฮัจญ์แหม่มซาลาติน มุสตาปี, ต่อมาได้รับแต่งตั้งเป็นจุฬาราชมนตรี) นายประเสริฐ ศรีจรูญ และนายการิม ศรีจรูญ¹⁷

ภารกิจหลักของคณะราษฎรและรัฐบาลคือการสร้างระเบียบและความมั่นคงให้แก่ประเทศ และนำประเทศไปสู่ความเจริญก้าวหน้าตามนโยบายหลัก ๖ ประการของคณะราษฎรในการยึดอำนาจการปกครองหลัก ๖ ประการของคณะราษฎร ประกอบไปด้วย ๑) จะต้องรักษาความเป็นเอกราชทั้งหลายเช่นเอกราชในทางการเมือง ในทางศาล ในทางเศรษฐกิจ ฯลฯ ของประเทศไว้ให้มั่นคง ๒) จะต้องรักษาความปลอดภัยในประเทศ ให้การประทุษร้ายต่อกันลดน้อยลงให้มาก ๓) จะต้องบำรุงความสุขของราษฎรในทางเศรษฐกิจ โดยรัฐบาลใหม่จะหางานให้ราษฎรทุกคนทำ จะวางโครงการเศรษฐกิจแห่งชาติ ไม่ปล่อยให้ราษฎรอดอยาง ๔) จะต้องให้ราษฎรได้สิทธิเสมอภาคกัน ๕) จะต้องให้ราษฎรได้มีเสรีภาพ มีความเป็นอิสระ เมื่อเสรีภาพนี้ไม่ขัดต่อหลัก ๔ ประการดังกล่าวแล้วข้างต้น ๖) จะต้องให้การศึกษาอย่างเต็มที่แก่ราษฎร¹⁸

อย่างไรก็ตาม การเกิดขึ้นของระบอบปกครองรัฐธรรมนูญก็ได้สร้างความหวังในระดับหนึ่งมาสู่คนมลายูมุสลิมภาคใต้ เป็นครั้งแรกที่เกิดมี “ความรู้สึกของการเป็นส่วนหนึ่งของชาติในหมู่คนมลายูมุสลิม”¹⁹ นอกจากนี้ ตนกูมะฮิยุดดิน บุตรชายคนสุดท้ายของรายาปัตตานีก็เดินทางไปกลับจากกลันตันมาพำนักในเมืองไทย แม้การเลือกตั้งไม่อาจให้ความพอใจอย่างเต็มที่แก่คนมลายูมุสลิมก็ตาม ทว่าอย่างน้อยก็ให้พื้นที่สาธารณะแก่พวกเขาในการพูดและแสดงความคิดเห็นและความรู้สึกได้ ในทางกลับกันก็เกิดการต่อต้านแบบใช้กำลังจากคนมลายูมุสลิมน้อยลง

ดังนั้นช่วงเวลาดังกล่าวจึงถือได้ว่าเป็นช่วงเดียวที่บริเวณมุสลิมภาคใต้มีสันติสุขและความเป็นระเบียบค่อนข้างมาก แม้ว่าการปฏิบัติและกระทำการอย่างไม่ถูกต้องจากเจ้าหน้าที่รัฐโดยเฉพาะตำรวจในแถบนั้นยังคงมีอยู่บ้างก็ตาม รัฐบาลสามารถพึงพาการทำงานของเจ้าหน้าที่ราชการในท้องถิ่นได้มากขึ้นในการนำนโยบายและการบริหารไปยังชุมชนและท้องถิ่นเหล่านั้นได้ สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรก็สามารถลดความไม่พอใจและปัญหาของชาวบ้านได้ ด้วยการนำเรื่องร้องเรียนเหล่านั้นไปเสนอให้กับรัฐบาลหรือรัฐมนตรีที่รับผิดชอบโดยตรงได้ทันที อย่างไรก็ตาม อำนาจในการแก้ไขและขจัดปัดเป่าปัญหาความทุกข์เหล่านั้นก็ยังอยู่กับเจ้าหน้าที่ระดับสูงในกระทรวงและในจังหวัด จนเมื่อหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ ยุติแล้ว เมื่อภาวะเศรษฐกิจขาดแคลนและความปลอดภัยในชีวิตของราษฎรไม่ค่อยมี นั่นแหละที่ความไม่พอใจและการร้องเรียนถึงการกระทำอันไม่เป็นธรรม การคอร์รัปชันของเจ้าหน้าที่ระดับต่างๆ นำไปสู่การขาดความมั่นใจและไว้วางใจในรัฐบาลของคนมลายูมุสลิม ตอนนั้นคนเหล่านั้นเชื่อว่าแม้ส.ส.ผู้แทนของพวกเขาก็ไม่อาจทำงานในฐานะของตัวแทนพวกเขาได้จริงๆแล้ว

พัฒนาการที่น่าสนใจที่เกิดขึ้นภายหลังการมีระบอบรัฐธรรมนูญอย่างหนึ่งก็คือการเกิดมีเสียงในการวิพากษ์วิจารณ์นโยบายและการปฏิบัติของรัฐบาลมากขึ้น บรรดาเสียงเหล่านี้ถูกถ่ายทอดผ่านการพูดในที่ชุมชนและผ่านการพิมพ์ แต่ที่มีผลกระทบต่อรัฐมากได้แก่การพูดในที่สาธารณะที่ใครก็ได้สามารถออกมาพูดได้

¹⁷ ศุภปริดา พนมยงค์, (๒๕๔๗), หน้า ๑๐๖-๗, และ Ibrahim Syukri (1985), p. 85.

¹⁸ ดูรายละเอียดใน Pridi (2000), p. 72.

¹⁹ Che Man, *Muslim Separatism*, p. 64.

ในที่ต่าง ๆ ปรากฏการณ์ดังกล่าวเป็นเรื่องใหม่และไม่เป็นที่ยอมรับของเจ้าหน้าที่รัฐบาล หลายคนเป็นข้าราชการเก่าในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ที่ถูกโค่นล้มไป โดยเฉพาะบรรดาผู้พิพากษา สำหรับชาวมุสลิม การพูดในที่สาธารณะเป็นเรื่องปกติของการชุมนุมปฏิบัติกิจกรรมทางศาสนาเช่นเดียวกับการเรียนในโรงเรียน ปอเนาะ ไม่เป็นที่สงสัยว่าความสามารถในการพูดเยี่ยงนักปาฐกถาของฮัจญ์สุหลงเริ่มสร้างความวิตกให้แก่เจ้าหน้าที่ฝ่ายไทย ในช่วงปลายทศวรรษ พ.ศ. ๒๔๗๐ ได้มีรายงานและข่าวลือเกี่ยวกับกิจกรรมต่างๆของฮัจญ์สุหลง ฝ่ายเจ้าหน้าที่ปกครองต่างๆไม่แน่ใจในสถานะและบทบาทของฮัจญ์สุหลงว่าทำอะไร และไม่แน่ใจด้วยว่านโยบายการเมืองของบรรดาสาธุศิษย์ของเขานั้นคืออะไร มาตรการเพื่อความมั่นคงอันหนึ่งที่รัฐบาลคณะราษฎรใช้ในการสร้างความมั่นคงแก่รัฐบาลและระบอบยังยั้งการเคลื่อนไหวของฝ่ายตรงข้าม(หรือฝ่ายค้าน ซึ่งสมัยนั้นไม่มีการยอมรับอย่างเป็นทางการให้มีได้) จึงได้แก่การใช้บรรดาตำรวจลับและสายสืบสายลับต่างๆ คอยติดตามนักการเมืองบางคน เพื่อให้รู้ว่าอยู่ในสายตาของรัฐจะได้ยุติการกระทำที่ไม่เป็นผลดีแก่รัฐเสีย²⁰ ในกรณีของฮัจญ์สุหลงมีการสั่งให้เจ้าหน้าที่ท้องถิ่นทำการติดตามรายงานลับๆในกิจกรรมและขบวนการต่างๆของเขา²¹

ดังกล่าวบ้างแล้วข้างต้นว่าการแข่งขันและความขัดแย้งกันเองระหว่างคนมุสลิมกันเองก็มีผลต่อความสัมพันธ์ระหว่างผู้นำมุสลิมหัวเก่ากับหัวใหม่ คู่ขัดแย้งแรกของฮัจญ์สุหลงคนหนึ่งคือตระกูลอับลุลลา บุตรในอำเภอยะหริ่งจังหวัดปัตตานี พระพิพิธภักดี (ตงกูมุดกา อับลุลลาบุตร) ผู้เป็นนายอำเภอมาก่อนได้รับการแต่งตั้งในระบอบปกครองใหม่ให้เป็นข้าหลวงของจังหวัดสตูล เมื่อเขาเข้าสมัครรับการเลือกตั้งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในปี ๒๔๘๐ ในปีถัดมา ฮัจญ์สุหลงสนับสนุนผู้สมัครอีกคนหนึ่งคือขุนเจริญวรเวช(เจริญ สืบแสง) สาธารณสุขจังหวัดปัตตานี ซึ่งเป็นไทยพุทธและมีพรรคเนทางการเมืองที่ก้าวหน้า นั่นเป็นเหตุหนึ่งที่ทำให้นายเจริญ สืบแสงได้รับชัยชนะในการเลือกตั้งตลอดมาจากรปี ๒๔๘๑ ถึง ๒๔๘๑ อีกปัญหาหนึ่งของฮัจญ์สุหลงที่ทำให้ทางการไทยไม่ไว้วางใจเขา คือการที่เขามีการติดต่อกับตงกูมะไฮยิดดิน ผู้ซึ่งรัฐบาลไทยเชื่อว่าเป็นหัวหน้าขบวนการแบ่งแยกดินแดนในภาคใต้สุดของไทย ภายใต้บรรยากาศระหว่างสงครามโลกครั้งที่ ๒ และนักสู้เพื่อชาตินิยมลัทธิเคลื่อนไหวหนักในบรรดารัฐทางเหนือของมลายา จึงเป็นธรรมดาที่การเคลื่อนไหวและกิจกรรมต่างๆของฮัจญ์สุหลงมีการครอบคลุมสองฝั่งชายแดนไทยและมลายาด้วย หากได้อ่านรายงานลับของสายสืบไทยก็จะได้เรื่องตลกๆสนุกๆมากมาย เพราะข้อมูลของพวกเขามาจากบรรดาสายที่เป็นคนมลายา เนื่องจากคำว่า “มลายู” ใช้ระบุถึงคนมลายูที่อยู่ในมลายาและในสี่จังหวัดภาคใต้ เมื่อได้ยินคนตระโกนด้วยภาษามลายูว่า “เมอเดกา” (เสรีภาพ) ในที่ประชุม เจ้าหน้าที่ซึ่งรับฟังข่าวก็เกิดความตระหนก ดังนั้นในรายงานของเจ้าหน้าที่ราชการที่มีไปถึงกรุงเทพฯ จึงสรุปสถานการณ์ขณะนั้นว่า มีความรู้สึกรู้สึกของการ “แบ่งแยกดินแดน” เพิ่มมากขึ้นในหมู่คนมลายูมุสลิมและอาจนำไปสู่การคิดกบฏได้ หากดูจากน้ำเสียงของรายงานลับที่มีไปถึงกรุงเทพฯ สมัยนั้น เห็นได้ชัดว่าพรรคเนของเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นที่มีต่อฮัจญ์สุหลงและคนมุสลิมทั่วไปถูกปกคลุมด้วยอคติที่มีต่อศาสนาและวัฒนธรรมอิสลาม หรือไม่ก็มาจากความเขลาต่อพัฒนาการทางการเมืองในมลายา ขณะนั้น รายงานชิ้นหนึ่งสมัยนั้น(๒๔๘๘- ๙๐)พยายามสร้างภาพประทับใจกับการมีคนนับถือฮัจญ์สุหลงอย่างมากในหมู่คนมุสลิมปัตตานีและจังหวัดใกล้เคียงที่มีต่อฮัจญ์สุหลงเพิ่มมากขึ้นตามลำดับ ด้วยการรายงานอย่างมีสีสันดังนี้ “ปรากฏว่ามีผู้ศรัทธามากถึงขนาดก้มลงถองเท้าและล้างเท้าให้กับเหยียสุหลง ก่อนที่จะเข้าไปในสุหร่าหรือมัสยิดต่างๆ และมีสาธุศิษย์คอยเดินทางกลดกันแดดให้ในขณะที่เดินทางไปชุมชนชาวมลายูในเขตสี่

²⁰ ดูแกมสุข นุ่มนนท์ *ละครการเมือง ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๕* (กรุงเทพฯ: สมาคมประวัติศาสตร์, ๒๕๓๕)

²¹ เจลิเมเกียรติ ขุนทองเพชร, (2547), หน้า 117-127.

จังหวัดภาคใต้และบางอำเภอของจังหวัดสงขลา”²² รายงานดังกล่าวสร้างความรู้สึกแก่คนภาคกลางว่าฮังญีสุหลงกำลังทำตนประหนึ่งราชา ซึ่งเป็นสิ่งที่นักราชาชาตินิยมไทยไม่อาจรับได้ ในระยะยาวการวาดภาพด้านลบแบบนี้ กลับเป็นสิ่งที่ดีแก่รัฐไทย เมื่อรัฐต้องการเสนอภาพของฮังญีสุหลงที่เป็นศัตรูของรัฐและสถาบันทั้งหลาย

การสร้างชาติและนโยบายการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม, ๒๔๘๒-๒๔๘๗

ยิ่งสงครามโลกครั้งที่ ๒ เคลื่อนเข้ามาใกล้ประเทศไทยมากขึ้น ชะตากรรมของชาวมลายูมุสลิมภาคใต้ก็แนชัดมากขึ้นว่า จะต้องผูกพันเข้ากับความเป็นไปของรัฐบาลไทยมากเท่านั้น เป้าหมายของการสร้างรัฐประชาชาติที่เป็นเอกภาพใกล้ความเป็นจริงมากที่สุดก็ในเวลาที่พักผ่อนของหลวงพิบูลสงคราม²³ ได้รับตำแหน่งเป็นนายกรัฐมนตรีในวันที่ ๑๖ ธันวาคม พ.ศ. ๒๔๘๑ พร้อมทั้งการคุมกองทัพไว้ได้อย่างสมบูรณ์ โดยเฉพาะภายหลังการจับกุมกลุ่มนายทหารอันมี พ.อ. พระยาทรงสุรเดช เป็นหัวหน้าในคดี “กบฏ ๒๔๘๒” ในช่วงนั้นกล่าวได้ว่าสำนักทางการเมืองของคนในภาคต่างๆจากเหนือ อีสานถึงใต้มีมากขึ้น ช่วงเวลาดังกล่าวเป็นระยะที่คนในประเทศมองเห็นผู้นำการเมืองในระบอบประชาธิปไตยในจังหวัดของตนเกิดเป็นรูปเป็นร่างขึ้นได้ ดังเห็นได้จากบทบาทและการควบคุมรัฐบาลของบรรดา ส.จากต่างจังหวัดโดยเฉพาะอีสาน การก่อตัวขึ้นของลัทธิทหารในญี่ปุ่นและภัยอันตรายของสงครามยุโรปทำให้รัฐบาลหลวงพิบูลสงครามมีสัมพันธไมตรีกับรัฐบาลญี่ปุ่นมากขึ้น ในความคิดของหลวงพิบูลสงครามและที่ปรึกษาของท่าน ประเทศไทยสามารถจะเป็นประเทศเข้มแข็งและทันสมัย ซึ่งก็คือศรีวิไลซ์ ได้ด้วยการเดินตามรอยของญี่ปุ่น ซึ่งประสบความสำเร็จจนกลายเป็น “แสงสว่างของเอเชีย”²⁴

หลังจากกำหนดจุดหมายของนโยบายในการสร้างชาติไว้แน่นอนแล้ว รัฐบาลหลวงพิบูลสงครามก็เริ่มการรณรงค์ประชาชนภายใต้คำขวัญของลัทธิชาตินิยมไทย นั่นคือที่มาของนโยบายการผสมกลมกลืนแบบบังคับ ซึ่งไม่มีหรือมีก็น้อยมาก ในการรอตทนและยอมรับวัฒนธรรมที่แตกต่างอันเป็นเฉพาะของชนชาติกลุ่มน้อยและชุมชนท้องถิ่นต่างๆได้อีกต่อไป นโยบายการสร้างชาติของหลวงพิบูลสงครามพุ่งเป้าไปยังการปฏิรูปและสร้างสรรค์มิติทางวัฒนธรรมและสังคมด้านต่างๆของคนในประเทศเสียใหม่ นับแต่การเปลี่ยนแปลงการปกครอง ๒๔๗๕ เป็นต้นมา แม้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ถูกโค่นลงไปก็ตาม แต่ครั้งนี้เป็นครั้งแรกที่รัฐบาลพยายามทำการเปลี่ยนแปลงและแทนที่ความคิดการปฏิบัติเก่าๆแบบศักดินาในหมู่ประชากรอย่างจริงจังมากที่สุด ด้วยการประกาศให้ประชาชนปฏิบัติและทำตนใหม่แบบสมัยนิยมและที่เป็นอารยะ เมื่อภัยอันตรายจากสงครามโลกระหว่างมหาอำนาจเป็นจริงมากขึ้น ผู้นำรัฐบาลไทยถูกบังคับให้จำต้องเลือกข้างว่าจะอยู่ฝ่ายไหนระหว่างฝ่ายอารยะและมีกำลังเข้มแข็งหรือตกเป็นทาสและอ่อนแอ เพื่อให้ประเทศเข้มแข็งและเป็นอารยะประเทศเพื่อให้เป็นที่ยอมรับของประเทศอารยะด้วยกันจะได้ไม่ตกเป็นเมืองขึ้น รัฐบาลจึงหาทางที่จะกำจัด

²² หจข. แฟ้มสำนักเลขานุการคณะรัฐมนตรี เรื่อง “คดีหะยีสุหลงฯ กับพวก พ.ศ. ๒๔๘๖,” อ้างในเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร (2547), หน้า ๒๑.

²³ ได้รับพระราชทานสัญญาบัตรบรรดาศักดิ์ เป็นหลวงพิบูลสงคราม ถือศักดินา ๘๐๐ เมื่อวันที่ ๗ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๔๗๑ และลาออกจากบรรดาศักดิ์เมื่อวันที่ ๔ ธันวาคม พ.ศ. ๒๔๘๔ และเป็นพลตรี เมื่อ ๑ เมษายน ๒๔๘๒ ในที่สุดเป็น จอมพล(บกเรือและอากาศ) เมื่อ ๒๘ กรกฎาคม ๒๔๘๔. โปรดดู อ.พิบูลสงคราม, *จอมพล ป. พิบูลสงคราม เล่ม ๑* (พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพฯ, บริษัทพริกหวานกราฟฟิคจำกัด, ๒๕๔๐)

²⁴ Anderson (1966), pp. 13-50.

บรรดา “ผู้คนที่ยังขัดสนในทางวัฒนธรรมและแสดงออกถึงความโง่เขลาในเรื่องสุขอนามัย สุขภาพ การแต่งกาย และการคิดอย่างมีเหตุผล” ด้วยความเชื่อมั่นอย่างเต็มเปี่ยมในจุดหมายและสภาพภาพของประเทศดังกล่าวนี้ รัฐบาลพิบูลสงครามจึงดำเนินการบังคับใช้กฎหมายว่าด้วยวัฒนธรรมแห่งชาติ มาตรการที่อ่อนไหวและมีผลกระทบเทือนต่อผู้คนกว้างไกลกว่าที่คิดไว้(หากได้คิดก่อน) ก็คือบรรดากฎหมายประกาศที่รู้จักกันดีในนามของพระราชบัญญัติ “รัฐนิยม” ทั้งหมดมี ๑๒ ประกาศ ให้ใช้ทั่วประเทศตั้งแต่มีถุนายน ๒๔๘๒-มกราคม ๒๔๘๕ รวม ๑๒ ฉบับ ตั้งแต่การเรียกชื่อประเทศอันแรกว่าด้วยการเปลี่ยนชื่อจากสยามมาเป็นไทย สัญชาติ การเคารพธงชาติ เพลงชาติและเพลงสรรเสริญพระบารมี ไปถึงภาษา การแต่งกาย ไปถึงการทำกิจประจำวันเป็นต้น ภายใต้นโยบายเหล่านี้ที่ความคิดว่าด้วยความเป็นไทยและลัทธิชาตินิยมบนเชื้อชาติไทยเป็นหลักได้ขยายออกมาเป็นนโยบายทางการที่เด่นชัดและเร้าใจอย่างแรง

ความจริงทรศนะในการมองว่าชาติไทยที่เป็นรัฐชาติที่ปลอดจากพฤติกรรมล้าหลังแบบศักดินานิยม นั้นเป็นทรศนะที่เอายุโรปเป็นศูนย์กลาง คนเชื้อชาติและภาษาต่างๆที่ไม่ใช่ไทยทั้งหลายต่างก็โดนผลกระทบจากนโยบายรัฐนิยมด้วยกันทั้งนั้น แต่คนมลายูมุสลิมในทางใต้เป็นกลุ่มที่โดนหนักมากที่สุด คำที่เคยเรียกเช่น “คนใต้” หรือ “คนอิสลามที่เป็นไทย” ไม่อาจแสดงถึงความเป็นไทยได้เต็มที่อีกต่อไป รัฐบาลโดยกรมประชาสัมพันธ์เริ่มการรณรงค์สร้างความเป็นไทยของทุกๆภาค โดยให้เน้นที่ความเป็นไทยเหนือกว่าลักษณะเฉพาะของภูมิภาค เช่นการเรียกคนภาคเหนือว่า “ถิ่นไทยงาม” คนอีสานว่า “ถิ่นไทยดี” น่าสังเกตว่าไม่มีวลีที่ใช้แทนคนและภาคใต้ในสมัยนั้นได้ ในกรณีของคนมุสลิมภาคใต้ คำที่มาแทนที่คือ “ไทยอิสลาม” ถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อแสดงถึงความเป็นไทยของคนมลายูมุสลิม นัยของการเรียกดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าทางกรยอมรับความแตกต่างในศาสนา แต่ไม่เห็นด้วยว่าควรจะมีการให้ความสำคัญและลักษณะเด่นของความแตกต่างเหล่านั้นในหมู่พลเมืองที่เป็นคนไทยของประเทศไทย

ภายใต้ประกาศกฎหมายวัฒนธรรมเหล่านี้ มีการลงโทษและมีการเรียกร้องให้ประพฤติปฏิบัติตามกฎระเบียบใหม่อย่างเคร่งครัดในเรื่องการแต่งกาย มารยาทและความประพฤติอันเหมาะสมในวาระและสถานที่ต่างๆ เป็นต้น เช่นการเรียกร้องให้ผู้หญิงสวมหมวกและนุ่งกระโปรงแบบตะวันตก ห้ามกินหมากและพลู ให้รู้จักใช้ช้อนและส้อมในฐานะที่เป็นเครื่องมือการกินของชาติอย่างถูกต้อง การเปลี่ยนแปลงที่มีผลกระทบต่อคนมลายูมุสลิมอย่างมากได้แก่การประกาศยกเลิกในปี พ.ศ. ๒๔๘๗ ไม่ให้มีกฎหมายและศาลอิสลาม เมื่อรัฐบาลจอมพล ป. ประกาศใช้ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ ๕ และ ๖ ว่าด้วยครอบครัวและมรดก แทนที่ใช้กฎหมายอิสลามในสี่จังหวัดภาคใต้มาก่อน ต่อมายังยกเลิกตำแหน่งตะเฑาะยุติธรรม ที่ตัดสินคดีมรดกและครอบครัวของคนมุสลิมไปด้วย สถานการณ์ยิ่งเลวร้ายลงเมื่อรัฐบาลยังทำให้รู้สึกว่ ไม่ต้องการประกาศใช้กฎหมายอิสลามว่าด้วยการแต่งงานและทรัพย์สินมรดก ที่ได้มีการแก้ไขและจัดทำขึ้นระหว่างผู้เชี่ยวชาญศาสนาอิสลามและฝ่ายกฎหมายไทย โครงการจัดทำกฎหมายอิสลามนี้เริ่มต้นมาตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๔๗๒ เพื่อให้กฎหมายอิสลามและกฎหมายไทยมีความเป็นเอกภาพและเข้าใจอันดีต่อกัน²⁵

น่าสนใจว่าการกระทำดังกล่าวนี้ของรัฐบาลไทย โดยเฉพาะการยุติศาสนาในปัญหาครอบครัวและทรัพย์สินมรดกนั้น ได้ผลักดันให้ชาวมลายูมุสลิมในสี่จังหวัดไม่มีทางออก นอกจากออกไปหาความยุติธรรมในอีกฝั่งของพรมแดนไทย นั่นคือพวกเขาไปให้ศาลศาสนาในรัฐไทรบุรี ปะลิส กลันตัน และตรังกานู ช่วยตัดสินปัญหาพิพาทในเรื่องดังกล่าวแทน สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาอีกข้อที่มีนัยอันสำคัญต่อการเคลื่อนไหวของปัตตานี คือการนำไปสู่การเลือกตั้ง “กอฎี” หรือผู้พิพากษาคดีครอบครัวและมรดกโดยอิหม่ามหรือผู้ปกครองที่เป็นมุสลิมใน

²⁵ Surin (1985), pp. 136-145.

เขตจังหวัดปัตตานี เนื่องจากปัตตานีไม่มีพรมแดนติดต่อกับรัฐมุสลิมในมลายา การเดินทางไปมากับรัฐมุสลิมในมลายาจึงไม่อาจทำได้เหมือนคนในจังหวัดมุสลิมอื่นๆ คนที่ได้รับเลือกให้เป็น “กอฎี” คือ ฮัจญีสุหลง เนื่องจากเป็นที่ยกย่องและนับถือมาอย่างล้นหลาม เขานำการต่อสู้เพื่อรักษาความเป็นอิสระของกฎหมายอิสลามในจังหวัดมุสลิมภาคใต้ ฮัจญีสุหลงได้รับการเลือกตั้งในวันที่ ๒๘ ตุลาคม พ.ศ. ๒๔๘๖ ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๘๖-๒๔๙๐ ไม่ปรากฏว่ามีสำนักศาสนาศาสนาในศาลจังหวัดภาคใต้เลย²⁶ ภายใต้ประกาศและบรรยากาตรัฐนิยม คนมลายูมุสลิมถูกห้ามไม่ให้หยุดการทำงานและการเรียนในวันศุกร์ตั้งแต่ก่อนอีกต่อไป แต่ที่กระเทือนในด้านลึกคือมีความพยายามของคนไทยพุทธที่จะทำการชักจูงให้คนมุสลิมเปลี่ยนศาสนาด้วย²⁷

ในช่วงเวลาภายใต้รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงครามครั้งที่ ๑ (๒๔๘๑-๘๘) ขบวนการมุสลิมในภาคใต้ก็ทวีความรุนแรงในเนื้อหาความคิดที่แจ่มชัดขึ้น ในขณะที่ฝ่ายทางการก็ไม่เบามือในการบังคับใช้กฎหมายและนโยบายจากส่วนกลาง ทำให้หน่อเชื้อและเมล็ดของการต่อต้านและการต้องการความเป็นอิสระของพวกเขาตนเองเป็นรูปเป็นร่างมากขึ้น เนื่องจากรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงครามเข้าร่วมกับญี่ปุ่นในสงครามมหาเอเชียบูรพา และได้ประกาศทำสงครามกับฝ่ายสัมพันธมิตรอันมีสหรัฐอเมริกาและอังกฤษเป็นผู้นำ ในระยะต้นญี่ปุ่นได้ให้ความช่วยเหลือแก่รัฐบาลไทยในการเรียกร้องเอาดินแดนที่เคยอยู่ใต้อาณัติสยามกลับคืนมา อันได้แก่ กลันตัน ตรัง กานู เคตะห์ และปะลิส ซึ่งยกให้อังกฤษไปในสัญญาปี ค.ศ. ๑๙๐๙ เพื่อแลกกับสิทธิสภาพนอกอาณาเขตจากอังกฤษ การเรียกร้องสิริรัฐมาลัยคืนมาอยู่กับไทยอีก นอกจากเป็นประโยชน์ต่อรัฐไทยแล้ว อีกด้านยังช่วยสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างคนมลายูมุสลิมในบริเวณปัตตานีอีกด้วย

ตนกูมะมุด มะไฮยิดดิน บุตรชายคนสุดท้ายของอดีตรายาแห่งปัตตานี ซึ่งไม่สามารถใช้ชีวิตอย่างปกติสุขได้ในรัฐไทยสมัยนั้น ก็เดินทางไปพำนักอยู่ในกลันตัน และในระหว่างการยึดครองมลายาโดยญี่ปุ่น เขาร่วมในขบวนการต่อต้านญี่ปุ่น ภายหลังสงคราม เขาเปิดรีสอร์ทใน Pantai Chinta Berahi ซึ่งดึงดูดไม่แต่นักท่องเที่ยว หากแต่ยังมีสายลับของทางการไทยจำนวนมากไปด้วย ในปี ๒๔๘๗ ตนกูอับลุลยาลาลบิน ตนกูอัลตุลมุตาเลีย บุตรชายของอดีตรายาแห่งเมืองสายบุรี ซึ่งมีชื่อไทยว่า อุดลย์ ณ สายบุรี เขาเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจังหวัดนราธิวาส ได้ยื่นหนังสือร้องเรียนไปยังรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงครามและต่อมารัฐบาลนายควง อภัยวงศ์ ประท้วงการปฏิบัติอันไม่ชอบของเจ้าหน้าที่ ซึ่งสร้างปัญหาและความลำบากทางเศรษฐกิจและความไม่พอใจทางศาสนาแก่คนท้องถิ่น หลังจากมีการพิจารณาปัญหาคำร้องเรียนหลายครั้ง ในที่สุดรัฐบาลให้คำตอบมาว่า เจ้าหน้าที่ได้ปฏิบัติหน้าที่ถูกต้องในการใช้นโยบายการผสมกลมกลืนทางศาสนาและวัฒนธรรม จากนั้นเขาตัดสินใจออกจากไทยไปพำนักในกลันตันและเข้าร่วมการเคลื่อนไหวกับตนกูมะไฮยิดดินในการต่อสู้เพื่อสิทธิและความยุติธรรมของคนมลายูมุสลิมต่อไป ในปีเดียวกัน ฮัจญีสุหลงก่อตั้งขบวนการอิสลามขึ้นในปัตตานีโดยมีชื่อว่า He'et al Napadh al Lakhan al Shariat หรือ *ขบวนการมลายูปาตานี* (Patani Malay Movement- PMM) โดยมีจุดหมายเพื่อรวมพลังบรรดาผู้นำศาสนาที่ปัตตานีในการพยายามสกัดกั้นการคุกคามของรัฐบาลไทย ที่ต้องการเปลี่ยนแปลงคนมลายูให้เป็นคนสยาม พร้อมพิทักษ์ปกป้องความบริสุทธิ์ของศาสนาจากการแทรกแซงโดยความผันไทยนิยม²⁸ อย่างไรก็ตาม หลังจากที่จอมพล ป. พิบูลสงครามลงจากอำนาจในปี 1944 นโยบายผนวกเข้าสู่รัฐชาติไทยและการผสมกลมกลืนแบบบังคับได้ยุติลง

²⁶ เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร (2529), หน้า 34.

²⁷ เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, (2547), หน้า 32.

²⁸ Ibrahim Syukri (2005), p. 89.

ยุคแห่งการปฏิรูปและอุปถัมภ์ศาสนาอิสลาม, 1945-1947

หลังจากจอมพล ป. พิบูลสงครามลาออกจากตำแหน่งเพราะแพ้คะแนนเสียงในรัฐสภา นายควง อภัยวงศ์ ได้รับการสนับสนุนจากพลการเมืองฝ่ายเสรีไทยที่นายปรีดี พนมยงค์เป็นผู้นำให้ขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีต่อไป ในช่วงนี้เองที่นโยบายฟื้นฟูและปรับความสัมพันธ์อันดีเสียใหม่กับคนมลายูมุสลิมภาคใต้ถูกประกาศออกมาแทนที่นโยบายรัฐนิยมของจอมพล ป. พิบูลสงคราม ที่สำคัญคือการประกาศพระราช กฤษฎีกาว่าด้วยการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. ๒๔๘๘ ในวันที่ ๘ พฤษภาคม พร้อมกับการแต่งตั้งจุฬาราชมนตรีอีกราวะหนึ่ง หลังจากตำแหน่งนี้ว่างมาหลายปีหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พระราช กฤษฎีกาดังกล่าวระบุให้พระมหากษัตริย์ทรงแต่งตั้งตำแหน่งจุฬาราชมนตรีเพื่อให้มีหน้าที่ปฏิบัติราชการส่วนพระองค์เกี่ยวแก่การที่จะทรงอุปถัมภ์ศาสนาอิสลาม²⁹ ผู้ที่ดำรงตำแหน่งนี้คือนายแช่ม พรหมยงค์ เป็นมุสลิมนิกายสุหนี่คนแรก เขาเป็นข้าราชการสังกัดกรมโฆษณาการ (ต่อมาคือกรมประชาสัมพันธ์) และก่อนหน้านั้นเป็นสมาชิกกร่อนการของคณะราษฎรด้วย แช่ม พรหมยงค์เกิดที่จังหวัดสมุทรปราการ โดยเขาได้เดินทางไปศึกษาศาสนาที่มหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งในอียิปต์ สิ่งที่เขาได้ดำเนินการในทันทีหลังจากที่เข้ารับตำแหน่งนี้ คือการเดินทางไปพบปะกับผู้นำมุสลิมในจังหวัดภาคใต้

หลังจากรัฐประหาร ๒๔๙๐ และจอมพลป. พิบูลสงครามขึ้นมาเป็นนายกรัฐมนตรีครั้งที่ ๒ ในปี ๒๔๙๑ ได้มีการแก้ไขพระราชกฤษฎีกาว่าด้วยการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม ข้อสำคัญคือการยกเลิกความในมาตรา ๓ และให้เปลี่ยนเป็นดังนี้ “พระมหากษัตริย์ทรงแต่งตั้งจุฬาราชมนตรี เพื่อให้คำปรึกษาแก่กรมการศาสนาในกระทรวงศึกษาธิการเกี่ยวแก่การศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม และให้มีเงินอุดหนุนในฐานะจุฬาราชมนตรีตามสมควร” หมายความว่าจุฬาราชมนตรีขึ้นกับกรมศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ ไม่ใช่ปฏิบัติหน้าที่ราชการส่วนพระองค์อีกต่อไป

อีกปัญหาที่รัฐบาลควง อภัยวงศ์แก้ไขให้กลับคืนสู่ภาวะสมานฉันท์ในสิ่งจังหวัดภาคใต้คือเรื่องตะโตะยุดิธรรม ด้วยการประกาศให้มีตะโตะยุดิธรรมดั้งเดิม แต่คราวนี้ให้อยู่ภายในโครงสร้างของกระทรวงยุติธรรมและศาลไทย ในปี ๒๔๘๙ รัฐบาลที่มีหลวงธำรงนาวาสวัสดิ์เป็นนายกรัฐมนตรี ประกาศใช้กฎหมายอิสลามในเขตจังหวัดปัตตานี นราธิวาส ยะลาและสตูล เป็นผลให้กลับไปใช้กฎหมายอิสลามแทนประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์บรรพ ๕-๖ ในการวินิจฉัยคดีเกี่ยวกับครอบครัวและมรดกของอิสลามศาสนิกในบริเวณจังหวัดดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ตำแหน่งตะโตะยุดิธรรมที่ถูกเลิกไปก็ได้รับการรื้อฟื้นกลับมาใหม่ตามเดิม และประจำอยู่ที่ศาลในเขต ๔ จังหวัดชายแดนภาคใต้ แต่ที่เพิ่มมาด้วยและสร้างปัญหาแก่ผู้นำมุสลิมต่อมาคือข้อกำหนดที่ให้ตะโตะยุดิธรรมเป็นข้าราชการตุลาการด้วย แม้บรรดาอิหม่ามและผู้รู้ศาสนาอิสลามเป็นผู้คัดเลือกเสนอรายชื่อผู้สมควรเป็นตะโตะยุดิธรรม แต่การตัดสินใจสุดท้ายอยู่ที่รัฐมนตรียุติธรรม ซึ่งเป็นผู้กำหนดหลักเกณฑ์ต่าง ๆ ด้วย อีกข้อคือต้องมีคุณสมบัติเพิ่มเติมพิเศษ คือต้องรู้ภาษาไทยอ่านออกเขียนได้ด้วย³⁰ ระเบียบและกฎเกณฑ์ใหม่ดังกล่าวในการแต่งตั้งตะโตะยุดิธรรมนำไปสู่การคัดค้านโดยผู้นำมุสลิมภาคใต้ ฮัจญีสุหลงไม่เห็นด้วยโดยให้เหตุผลว่า ข้าราชการไทยในนามของรัฐบาลไม่มีความถูกต้องในการแต่งตั้งตะโตะยุดิธรรมได้ เพราะถือว่าเป็นคนไม่ได้เชื่อในศาสนาอิสลามหรือ กาเฟร การกระทำดังกล่าวจะเป็นการ

²⁹ รายละเอียดเกี่ยวกับตำแหน่งจุฬาราชมนตรี ดูใน Imron (1995), p. 76.

³⁰ ณรงค์ ศิริปะชะนะ, ความเป็นมาของกฎหมายอิสลามและดาโตะยุดิธรรม (กรุงเทพฯ, บริษัทบพิรจำกัด, ๒๕๑๘), หน้า ๗๐-๗๔.

ละเมิดศรัทธาและการปฏิบัติศาสนาของชนอิสลาม คำวิจารณ์อื่นๆก็กล่าวว่ากระทรวงยุติธรรมไม่มีคุณสมบัติเหมาะสมพอที่จะทำหน้าที่ในการแต่งตั้งผู้พิพากษาอิสลามและศาลศาสนาควรจะดำเนินการโดยแยกออกจากศาลแพ่งไทยดังเช่นที่เคยทำมาในอดีต ต่อคำวิจารณ์และความเห็นเหล่านี้ รัฐบาลตอบว่าการแยกศาลนั้นทำให้สิ้นเปลืองค่าใช้จ่ายมากเกินไป ในเมื่อคดีเกี่ยวเนื่องในศาสนาอิสลามนั้นมีไม่มากนักในแต่ละปี ประเด็นขัดแย้งในเรื่องตะไตะยุดิธรรมและศาลศาสนาเป็นความขัดแย้งอีกเรื่องหนึ่งระหว่างผู้นำมุสลิมกับรัฐบาลไทย และก็สร้างความขัดแย้งกันเองระหว่างผู้นำมุสลิมในภาคใต้ด้วย ทั้งหมดนี้ทำให้ชื่อของฮัจญ์สุหลงกลายเป็นผู้นำมุสลิมที่ต่อต้านรัฐบาลมากเป็นพิเศษ

อย่างไรก็ตามในระยะเวลาก่อนหน้านี้ หลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ ยุติจนถึง พ.ศ. ๒๔๙๐ นโยบายว่าด้วยการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลามของพลการเมืองฝ่ายนายปรีดี พนมยงค์ซึ่งมีจุดหมายในการปฏิรูปและสร้างความสมานฉันท์ระหว่างคนมลายูมุสลิมกับรัฐไทย ประสบความสำเร็จในระดับหนึ่ง สามารถจัดตั้งสถาบันอิสลามระดับชาติลงไปถึงท้องถิ่นและเป็นที่ยอมรับกันทั้งฝ่ายประชาชนมุสลิมและรัฐบาล ประเพณีและการปฏิบัติตามศาสนาแต่ก่อนนี้ก็ได้รับการรื้อฟื้นกลับคืนมาหมดสิ้น ที่ต้องถือว่าเป็นการพัฒนาด้านบวกอย่างมากคือการเปิดให้มีการเจรจากันระหว่างผู้นำมลายูมุสลิมกับรัฐบาลอย่างเสรีและเปิดเผย ทว่าสภาพการณ์ด้านเศรษฐกิจหลังสงคราม ที่มีความขาดแคลนและความยากลำบากในการหาเลี้ยงชีพ โดยเฉพาะการขาดแคลนข้าวในภาคใต้ มีการลักลอบค้าข้าวข้ามพรมแดน ความลำบากทางเศรษฐกิจเหล่านี้ นโยบายศาสนูปถัมภ์อย่างเดียวไม่อาจแก้ไขและช่วยได้มากนัก ดังนั้นความไม่พอใจของประชาชนต่อการจัดการปัญหาและความยากลำบากจึงยังไม่หมดหายไป

“ปาตานี – รัฐมลายูนอกมลายา”³¹

นอกเหนือจากความขัดแย้งธรรมดาในเรื่องชีวิตและเศรษฐกิจของคนมุสลิมในภาคใต้แล้ว ที่หนักหน่วงกว่านั้นคือคำร้องเรียนและร้องทุกข์ในเรื่องความทารุณโหดร้ายและการปฏิบัติที่ไม่ยุติธรรมจากเจ้าหน้าที่ไทยโดยเฉพาะตำรวจ หากต้องการสัมผัสความรู้สึกของคนมุสลิมปัตตานีสมาัยนั้นต่อปัญหาดังกล่าว ก็จะสามารถได้จากข้อเขียนของอิบราฮิม ชุกรี หนังสือเรื่อง Sejarah Kerajaan Kelayu Patani (ประวัติศาสตร์ของอาณาจักรปัตตานี) ตีพิมพ์ในกลันตัน คาดว่าในปลายทศวรรษปี พ.ศ. ๒๔๘๐ เขากล่าวถึงสถานการณ์ขณะนั้นว่าดังนี้

ในเวลานั้น (พ.ศ. ๒๔๘๘-๘๙) มีอะไรบางอย่างคล้ายกับโรคติดต่อในหมู่เจ้าหน้าที่สยาม ซึ่งนำไปสู่การละเว้นกฎเกณฑ์ต่างๆและรับแต่สินบน เรื่องทำนองนี้เกิดขึ้นตั้งแต่เจ้าหน้าที่ระดับสูงลงมาถึงระดับล่างสุด เรื่องราวที่สำคัญยิ่งไม่อาจสามารถทำให้เสร็จได้หากไม่มีการเตรียมให้สินบนแก่เจ้าหน้าที่สำหรับตำรวจ อาชญากรที่ถูกจับก็สามารถจะมีความปลอดภัยและเป็นอิสระได้หากเขาให้เงินสินบนแก่เจ้าหน้าที่ตำรวจเหล่านั้น เรื่องที่เกิดขึ้นแล้วซ้ำอีกกับคนมลายูก็คือ หากเขาถูกกล่าวหาว่าเป็นพวกเดียวกับคนที่ไม่ดี เขาจะถูกจับกุมไปทันทีโดยตำรวจสยาม จากนั้นนำตัวไปยังสถานที่เปลี่ยว และทรมานก่อนที่จะนำตัวไปยังสถานที่คุมขังหรือกักกัน การปฏิบัติทำนองนี้เกิดขึ้นกับคนมลายูที่ถูกกล่าวหาว่ามีส่วนร่วมในขบวนการการเมืองที่วิพากษ์รัฐบาลด้วยเหมือนกัน คนมลายูเหล่านั้นมักถูกข่มขู่และหา

³¹ หัวเรื่องนี้เป็นชื่อบทความของบาร์บารา วิททิงนัม-โจนส์ ตีพิมพ์ในสิงคโปร์ ปลายเดือนตุลาคม ๒๔๙๐

เรื่องในหนทางต่างๆโดยตำรวจสยาม ไม่ก็จับกุม หรืออย่างง่าย ๆ ก็ทุบตีโดยไม่หาพาต่อการนำเรื่องของเขาขึ้นสู่ศาล³²

สภาพของการไร้กฎหมายและข้อแม้บ้านเมืองหลังสงครามโลกและการคอร์รัปชันระดับและมีความในเกือบทุกภาคของประเทศไทย แต่ที่หนักหน่วงกว่าเพื่อนได้แก่บริเวณสี่จังหวัดภาคใต้ ซึ่งเป็นศูนย์กลางของการลักลอบและสินค้าเถื่อนโดยเฉพาะข้าวที่นำเข้าไปในมลายา³³ รัฐบาลภายใต้หลวงธำรงนาวาสวัสดิ์และนายปรีดี พนมยงค์ได้เริ่มการเจรจาและนำผู้นำการเมืองมลายูมุสลิมเข้ามาอยู่ภายใต้ร่มเงาของนโยบายสมานฉันท์ทางศาสนาและหวังว่าในที่สุดจะนำไปสู่การร่วมมือกันในปัญหาการเมือง ในวันที่ ๒๐ มีนาคม ๒๔๙๐ รัฐบาลหลวงธำรงฯได้ตั้ง “กรรมการสอดส่องภาวะการณ์ใน ๔ จังหวัดภาคใต้” เป็นชุดแรกที่ลงไปรับฟังคำร้องเรียนและปัญหาของชาวมลายูมุสลิมภาคใต้ในวันที่ ๓ เมษายน พ.ศ. ๒๔๙๐ เมื่อบรรดาผู้นำมุสลิมทราบข่าวจึงได้มีการประชุมปรึกษากันอย่างเร่งด่วนในวันที่ ๑ เมษายน ที่คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี เพื่อร่างข้อเสนอในปัญหาต่างๆอันรวมถึงการปกครองทางการเมือง สิทธิและศาสนกิจของชาวมุสลิมแก่ผู้แทนรัฐบาลต่อไป ในการประชุมเจรจากันระหว่างคณะกรรมการสอดส่องภาวะการณ์กับผู้นำอิสลาม นำไปสู่การเกิดสิ่งที่รู้จักกันต่อมาว่า “ข้อเรียกร้อง ๗ ประการ” ดังต่อไปนี้³⁴

- ๑) ให้มีการแต่งตั้งบุคคลผู้หนึ่งซึ่งมีอำนาจเต็มในการปกครองสี่จังหวัดของปัตตานี นราธิวาส ยะลา และสะตูล โดยเฉพาะให้มีอำนาจในการปลด ย้ายหรือแทนที่ข้าราชการรัฐบาลทั้งหมดได้ บุคคลผู้นี้ควรเป็นผู้ที่เกิดในท้องถิ่นในจังหวัดหนึ่งของสี่จังหวัดและได้รับการเลือกตั้งโดยประชาชนเอง
- ๒) ให้ร้อยละ ๘๐ ของข้าราชการในสี่จังหวัดเป็นผู้นับถือศาสนาอิสลาม
- ๓) ให้ภาษามลายูและภาษาไทยเป็นภาษาราชการ
- ๔) ให้ภาษามลายูเป็นภาษาสำหรับใช้ในการเรียนและสอนในโรงเรียนประถม ๓ โรง(หรือสามระดับ?)
- ๕) ให้ใช้กฎหมายมุสลิมในศาลมุสลิมที่แยกต่างหากจากศาลแพ่ง ซึ่งกฏนี้หนึ่งรวมในฐานะผู้ประเมินด้วย
- ๖) รายได้และภาษีทั้งหมดที่ได้จากสี่จังหวัดให้นำไปใช้ในสี่จังหวัดทั้งหมด
- ๗) ให้จัดตั้งคณะกรรมการอิสลามที่มีอำนาจเต็มในการกำหนดกิจการมุสลิมทั้งปวง ภายใต้อำนาจสูงสุดของผู้ปกครองรัฐตามระบุในข้อ ๑

แม้ข้อเรียกร้อง ๗ ประการไม่ได้บ่งชี้ชัดเจนว่าต้องการเรียกร้องการแยกดินแดนออกจากประเทศไทย แต่สาระสำคัญในข้อที่หนึ่งซึ่งถือว่าเป็นข้อเรียกร้องที่สำคัญที่สุดและถูกนำมาใช้ในการโจมตีและสร้างความรู้สึกปฏิกิริยาต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชนมลายูมุสลิมภาคใต้ต่อมาอีกยาวนาน คือความต้องการที่จะให้มีการปกครองที่เป็นอิสระโดยคนท้องถิ่นในสี่จังหวัดเอง นำเสียดายว่าแนวความคิดดังกล่าวไม่เคยมีการถกเถียงในรายละเอียดและในความเป็นไปได้หรือไม่ได้เพราะอะไรอย่างไร ตรงกันข้ามผู้นำและนักการเมืองฝ่ายไทยพา

³² Ibrahim Syukri (2005), pp. 90-91.

³³ เงินฝิ่น (หรือเงินเบ๊ง) หัวหน้าพรรคคอมมิวนิสต์มลายา ยอมรับว่าพรรคฯ ของพวกเขาที่มีส่วนในการลักลอบค้าข้าวตามแนวชายแดน เพราะเป็นหนทางหนึ่งในการหาเงินเข้าพรรคฯ ดู *My Side of History as told to Ian Ward and Norma Mirafior* (Singapore: Media Masters, 2003), pp. 327-8.

³⁴ Ibrahim Syukri (2005), p. 94.

กันคิดไปในทางเดียวกันว่า นั่นคือสัญญาของการคิดแยกดินแดนหรือการคิดกบฏต่ออำนาจรัฐส่วนกลางนั่นเอง แทนที่จะมองว่านั่นอาจเป็นหนทางหนึ่งของการปกครองตนเองและการกระจายอำนาจในการบริหารประเทศ จากรัฐบาลกรุงเทพฯ ก็ได้ แนนอนว่าแนวความคิดดังกล่าวมาก่อนกาลอันสมควร รัฐไทยที่เป็นประชาธิปไตย เพิ่งจะได้ลิ้มชิมรสของการสร้างรัฐในจินตนาการของผู้ที่ไม่ใช่ชนชั้นศักดินาอย่างแท้จริงก็ในช่วงดังกล่าวไม่นาน การจะปล่อยให้อำนาจรัฐและการควบคุมหลุดไปยังผู้นำท้องถิ่นและภูมิภาคเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้อย่างแน่นอน ในการประชุม คณะกรรมการสอดส่องภาวะการณ์ปรึกษาหารือกับอัญญ์สุหลงในข้อเรียกร้องดังกล่าว ว่าข้อไหนจะรับได้และข้อไหนคงรับไม่ได้ ข้อที่ฝ่ายรัฐบาลคิดว่าคงให้ได้มากที่สุดคือว่าด้วยเสรีภาพในทางศาสนา และยอมรับว่าชาวมุสลิมในประเทศไทยสามารถเป็นส่วนหนึ่งของครอบครัวชาติไทยได้ในฐานะที่เป็น “ไทยมุสลิม” แต่รัฐบาลไม่อาจรับข้อเรียกร้องในการที่ชนชาติหนึ่งชาติใดสามารถจะเรียกร้องให้มีการปกครองที่เป็นสิทธิอิสระหรือเป็นการปกครองของตนเองบนพื้นฐานของการมีอัตลักษณ์อันเป็นเฉพาะของตนเองได้ การยอมรับหลักการดังกล่าวจะนำไปสู่การบ่อนทำลายความเชื่ออันเป็นหัวใจว่าชาติไทยไม่อาจแบ่งแยกได้ โดยวางอยู่บนหลักของชาติ ศาสนา(พุทธ) และพระมหากษัตริย์³⁵

นายกรัฐมนตรีหลวงธำรงฯ นำเรื่องข้อเสนอนี้ ๗ ประการเข้าที่ประชุมคณะรัฐมนตรีเพื่อพิจารณาในเดือนกรกฎาคม ๒๔๙๐ ที่ประชุมคณะรัฐมนตรีมีมติว่า กล่าวโดยรวมแล้วข้อเรียกร้อง ๗ ประการไม่อาจกระทำได้นี้ เนื่องจากว่า “รูปการปกครองเวลานี้ดีแล้ว ถ้าจะจัดเป็นรูปมณฑลไม่สมควรเพราะจะเป็นการแบ่งแยก...” อย่างไรก็ตาม คณะรัฐมนตรีได้พิจารณาหาทางออกให้แก่ปัญหาของมุสลิมภาคใต้ เช่นการปกครองให้กระทรวงมหาดไทยรับไปพิจารณารูปแบบนโยบายการปกครองให้เหมาะสมยิ่งขึ้น ให้สิทธิแก่นักเรียนมลายูมุสลิมเข้าเป็นนักเรียนนายร้อยในเหล่าทหารและตำรวจได้ โดยให้อยู่ในการพิจารณาของรัฐมนตรีกลาโหมและมหาดไทย การปิดสถานที่ราชการในวันศุกร์นั้นไม่ขัดข้อง ด้านเศรษฐกิจ รัฐบาลยังขาดเงินในการพัฒนาและซ่อมแซมถนนหนทาง ส่วนด้านศาสนาและวัฒนธรรมยินดีให้ตามประเพณีมุสลิม แต่ต้องไม่ขัดต่อความสงบเรียบร้อยของบ้านเมือง ซึ่งมีโครงการจะสร้าง “สุเหร่าหลวง” ประจำจังหวัดๆ ละ ๑ แห่ง ซึ่งจะต้องรอมติคณะรัฐมนตรีอนุมัติงบประมาณดังกล่าวในปี ๒๔๙๑ ด้านการศาลกำลังแต่งตั้งตะเฑาะฎีธรรมจังหวัดละ ๒ คน แต่ไม่มีความเห็นให้แยกศาลศาสนาตามที่ผู้นำอิสลามในสี่จังหวัดได้ร้องขอ ด้านการศึกษาจะให้มีการสอนภาษามลายูตามที่ผู้นำมุสลิมร้องขอ ส่วนข้อที่ขอให้มีการชำระการมุสลิมถึงร้อยละ ๘๐ นั้นเป็นไปได้ในเวลาอันเร่งด่วน เพราะชาวมลายูมุสลิมส่วนมากขาดคุณสมบัติตามพระราชบัญญัติระเบียบข้าราชการพลเรือน จะหาทางเพิ่มทางอื่นต่อไป สุดท้ายด้านการสื่อสารมวลชนรัฐบาลมอบหมายให้กรมโฆษณาการรับไปพิจารณาจัดรายการวิทยุภาคภาษามลายูเพื่อแถลงข่าวการเมืองที่ควรรู้ตลอดจนรายการดนตรี นอกจากนั้นจะจัดพิมพ์หนังสือภาษามลายูส่งไปเผยแพร่เป็นครั้งคราว³⁶ นโยบายและข้อเสนอแนะมากมายของรัฐบาลหลวงธำรงฯ ข้างต้นนั้น มีการนำไปปฏิบัติในขณะนั้นน้อยมากด้วยสาเหตุและเงื่อนไขหลายประการที่ทำให้ไม่ได้หรือได้ค่อนข้างช้าและยากมาก แต่ทั้งหมดนั้นจะเลือนหายไปเกือบหมดภายหลังการรัฐประหาร ๘ พฤศจิกายน ๒๔๙๐

แม้จะมีการเจรจาและพบปะกันระหว่างกรรมการสอดส่องภาวะการณ์ของรัฐบาลและผู้นำมลายูมุสลิมแล้วก็ตาม แต่ปัญหาทั้งระยะสั้นและยาวก็ยังไม่ได้รับการคลี่คลายไปเท่าที่ควร พัฒนาการที่ก่อรูปขึ้นกลับเป็นไปในทางที่มีความไม่ไว้วางใจในพฤติกรรมของผู้นำมุสลิมบางคนโดยเฉพาะอัญญ์สุหลง ในเวลาเดียวกัน

³⁵ Clive J. Christie, *A Modern History of Southeast Asia: Decolonization, Nationalism and Separatism*, p. 183.

³⁶ เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, (2547), หน้า ๙๒-๙๓.

เหตุการณ์ไม่สงบเช่นการปล้นก็ทวีมากขึ้น ในปลายปี ๒๔๙๐ ภายในจังหวัดปัตตานีแห่งเดียวมีการปล้นเกิดขึ้นราว ๒๐๐ คดี “บางรายถูกปล้นและเผาบ้านด้วย โดยเฉพาะคนไทยพุทธถูกปล้นมากที่สุด ผู้ถูกปล้นให้การกับตำรวจว่า เมื่อผู้ร้ายลงจากบ้านเรือนไปแล้วก็จะร้องตะโกนว่า “อิโตะมลายู” (มลายูจงตื่นเถิด) นอกจากนั้นมีการเผาโรงเรียนของรัฐบาลในเขตเทศบาลเมืองปัตตานี ๑ แห่ง” มีการแจกใบปลิวเรียกร้องชาตินิยมมลายูด้วย³⁷

บรรยากาศโดยรวม บรรดาผู้นำมุสลิมไม่ค่อยมีความหวังต่อรัฐบาลในการรับข้อเสนอ ๗ ประการ ฮัจญีสุหลงก็นำการประท้วงไม่เห็นด้วยในการที่รัฐบาลแต่งตั้งอะโตะยูติธรรม ข้อมูลของทางการเริ่มรวมศูนย์ไปที่การเคลื่อนไหวเพื่อแบ่งแบกดินแดนโดยผู้นำมุสลิม คนที่อยู่ในป่าสายตาคือฮัจญีสุหลง ปมเจ็อนสุดท้ายคือโยงโยของเขา กับบุคคลนอกประเทศ ในระยะนั้นมีคนสองคนที่เข้ามาพัวพันกับความคิดและการเคลื่อนไหวของฮัจญีสุหลง ซึ่งจะมีผลต่อชะตากรรมและชีวิตของเขาอย่างคิดไม่ถึง คนแรกคือตนกูมะไฮยิดดิน ขณะนั้นพำนักรอยู่ในกลันตัน และนางสาวบาร์บารา วิทิงนัม โจนส์ นักข่าวชาวอังกฤษซึ่งเดินทางมาดูสถานการณ์ในปัตตานีบางแหล่งข่าวบอกว่าตามคำเชิญของตนกูมะไฮยิดดิน

บาร์บารา วิทิงนัม-โจนส์เดินทางมาถึงปัตตานีในวันที่ ๒๖ กันยายน พ.ศ. ๒๔๙๐ ฮัจญีสุหลงมารอรับที่สถานีโคกโพธิ์ และให้เธอพักที่บ้านของเขา จากนั้นได้นำเธอเพื่อไปพบกับผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานี แต่ท่านผู้ว่าฯ ไม่อยู่จึงไม่ได้พบกัน วิทิงนัม-โจนส์ใช้เวลา ๓ วันในการเดินทางทั่วปัตตานีก่อนจะกลับไปเขียนบทรายงานลงหนังสือพิมพ์สเตรทไทมส์ของสิงคโปร์ บทความนี้ตีพิมพ์ในวันที่ ๓๐ ตุลาคม ๒๔๙๐ ผลก็คือปัญหาของมลายูมุสลิมภาคใต้ของไทยกลายเป็นจุดสนใจของนานาชาติไป รัฐบาลไทยและเจ้าหน้าที่ชั้นสูงมีปฏิกิริยาไม่พอใจต่อบทความ โดยเฉพาะการวิพากษ์วิจารณ์ด้านลบอย่างมาก บทความชิ้นนี้จะกลายมาเป็นหลักฐานหนึ่งในการดำเนินคดีกับฮัจญีสุหลงข้อหา “ตระเตรียมและสมคบกันคิดการจะเปลี่ยนแปลงราชประเพณีการปกครอง และเพื่อให้เอกราชของรัฐเสื่อมเสียไปและเพื่อให้เกิดเหตุร้ายแก่ประเทศจากภายนอก”

ว่าไปแล้วภาพของปัตตานีที่ถูกถ่ายทอดผ่านสายตาของบาร์บารา วิทิงนัม-โจนส์ ดูน่าตระหนกสำหรับคนภายนอกพอสมควร เธอเขียนว่า “อาณาจักรปัตตานีกำลังกลายเป็นซากปรักหักพัง ก่อนนี้เคยรุ่งโรจน์และมั่งคั่งเพราะเป็นเมืองท่าระหว่างมะละกากับญี่ปุ่น แต่ทุกวันนี้ปัตตานีอยู่ภายใต้การควบคุมของเครือข่ายน้อยนิดของข้าหลวง ตำรวจและข้าราชการอื่นๆ ของสยาม ...ทุกหนทุกแห่งที่ข้าพเจ้าไปถึง มีแต่เรื่องราวอันเดียวกันของการกดขี่อย่างเป็นระบบ และการรณรงค์โดยจงใจที่จะลดความเป็นชาติของประชากรเหล่านั้นเสีย ความไม่พอใจเล็กๆ เกิดขึ้นจากการห้ามไม่ให้ศึกษาภาษามลายู การห้ามไม่ให้มีโรงเรียนมลายู ได้รับการผ่อนปรนในช่วงหลังสงครามโลกใหม่ๆ ในขณะที่สถานะของสยามยังเป็นประเทศศัตรูอยู่ ขณะนี้ถูกนำมาใช้อีกแล้ว” ในทรรศนะของเธอ สยามกำลังทำตัวเป็นเสมือน “เจ้าอาณานิคม” และ “ผู้ครอบครอง” นั่นเองเป็นเหตุให้ “ไม่น่าแปลกใจเลยที่บางคนของกลุ่มที่เป็นหัวกบฏและถูกมองว่าเป็นพวกนอกสังคม จะกลายเป็นศัตรูของสังคมไปด้วย โดยการเข้าร่วมการลัทธิลอบชนของเถื่อน โจรสลัดและการปล้นทรัพย์”³⁸

บาร์บารา วิทิงนัม-โจนส์ไม่มีความเมตตาต่อเจ้าหน้าที่ไทยเลยเมื่อมาถึงปัญหาการคอร์รัปชัน การแบล็กเมล์และการลงโทษเหยื่อชาวมลายูมุสลิม เธอเขียนว่า “ด้วยข้อหาเพียงว่าให้ที่หลบซ่อนแก่แก๊งมิจาซีฟ ซึ่งทางการชอบมากกว่าการจับกุมตามคำสั่งศาล เจ้าหน้าที่ตำรวจสยามก็ทำการเผาหมู่บ้านราบเป็นหน้ากลอง ทำการขู่กรรโชกเจ้าของร้านค้าที่ร่ำรวยน้อย ให้ต้องจ่ายเงินนับพันบาทสำหรับเป็น “ค่าคุ้มกัน” ทำการใช้กำลังบุกเข้าไปในบ้านคนมลายู ทุบตีผู้หญิงและฉกฉวยเอาสิ่งของเล็กๆ ที่หยิบติดมือได้ไปด้วยตามความพอใจ คน

³⁷ เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, (2547), หน้า ๑๐๖.

³⁸ Whittingham-Jones, “Patani-Malay State Outside Malaya.”

จำนวนหนึ่งถูกยิงอย่างหน้าตาเฉยบ่อยๆ หรือไม่ก็หายไป และไม่ได้ยินข่าวของพวกเขากลับเลย” เธอสรุปว่า “เนื่องจากอยู่ห่างไกลและตัดขาดจากโลกภายนอก ปะตานีไม่อาจช่วยตัวเองให้รอดพ้นจากอำนาจก่อความหวาดกลัวนี้ (this reign of terror) ได้เลย การพูดวิจารณ์รัฐบาลอย่างกลางๆ ก็ถูกตราว่าเป็น “การพูดที่อันตราย” และถูกปิดกั้นด้วยความตายหรือการแบล็กเมล(ขู่กรรโชก) ชาวมลายูปตานีไม่มีเสรีภาพในการพูด ไม่มีหนังสือพิมพ์ มีวิทยุไม่กี่เครื่อง และไม่มีกลไกทางการเมืองอะไร”

ถ้าหากจะถือเอาบทความของบาร์บารา วิททิงแฮม-โจนส์เป็นปรอทวัดอุณหภูมิของสถานการณ์ในบริเวณสามจังหวัดภาคใต้ขณะนั้น ก็อาจกล่าวได้ว่ามีแนวคิดอยู่สามทางในหมู่นักมลายูมุสลิมต่ออนาคตทางการเมืองของพวกเขา หนึ่งคือการก่อตั้งรัฐมลายูที่เป็นอิสระปกครองตนเองโดยมีมะไฮยิดดินเป็นหัวหน้า สองคือการรวมเข้ากับสหพันธรัฐมลายา และสามซึ่งไม่มีใครมีความเป็นไปได้ในทางปฏิบัติมากนัก แต่มีคนคิดกันก็คือการรวมกันเข้าเป็นรัฐเอกราชแห่งอินโดนีเซีย อันนี้ขึ้นอยู่กับหนทางและผลของการปฏิวัติเอกราชอินโดนีเซียขณะนั้นด้วย ไม่นานนักหนทางที่สองและสามก็จางหายไป เพราะปัจจัยและมูลเหตุภายนอกเหล่านั้นไม่อำนวยให้เป็นไปได้ ที่สำคัญสำหรับไทยคือบทบาทของอังกฤษและการสนับสนุนของสหรัฐฯ ที่ให้ต่อรัฐบาลไทยหลังสงครามโลกอย่างแข็งขัน³⁹ รวมทั้งการพยายามกลับเข้ามามีอำนาจเหนืออาณานิคมเก่าของดัตช์และอังกฤษ ผู้นำมลายูมุสลิมภาคใต้ตระหนักดีว่าการรวมกับมลายาไม่มีทางเป็นไปได้ ดังนั้นหนทางที่เหลือคือการต่อสู้เพื่อการปกครองตนเองที่เป็นไปได้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ แม้หนทางแรกนี้มีความเหลื่อมล้ำกันอยู่ระหว่างฝ่ายนำที่แยกกันตามภูมิสังคม คือฝ่ายผู้นำในปัตตานีที่มีฮัจญ์สุหลงเป็นแกนสำคัญ กับมะไฮยิดดินที่อยู่ในกลันตันและมีความหวังที่มีพื้นฐานมาจากความเป็นเจ้าเก่าของอาณาจักรปัตตานี⁴⁰ แต่สำหรับรัฐไทยทั้งสองแกนนำล้วนเป็นปฏิปักษ์ของรัฐบาลเหมือนกัน กล่าวตามข้อเท็จจริงแล้ว ขบวนการเคลื่อนไหวของมุสลิมภาคใต้ภายใต้การนำของฮัจญ์สุหลงมีการติดต่อและการเจรจา(dialogue) กับรัฐไทยและรัฐบาลไม้น้อย ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่าในหมู่นักมลายูมุสลิมนั้น มีทิศทางสองอันในการจัดการปัญหาอนาคตการเมืองของมุสลิมภาคใต้ ทางหนึ่งคือการมองลงทางใต้ คือการต่อสู้แนวทางของตงกูมะไฮยิดดิน อีกทางคือการมองขึ้นทางเหนือ คือการต่อสู้ของฮัจญ์สุหลงที่มองไปยังกรุงเทพฯ⁴¹

รัฐประหาร ๘ พฤศจิกายน ๒๔๙๐ กับจุดจบของการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม

เหตุการณ์ที่พลิกผันและเปลี่ยนแปลงสถานการณ์การเมืองไทยอย่างหน้ามือเป็นหลังมือคือการรัฐประหารโดยคณะทหารในวันที่ ๘ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๔๙๐ เมื่อมองย้อนกลับไป รัฐประหารครั้งนี้มีบทบาทอันสำคัญยิ่งในการกำหนดทิศทางของการเมืองไทยต่อมา สองปัจจัยที่จะมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงการเมืองภายหลังรัฐประหารครั้งนี้ อันแรกคือปัจจัยภายนอกที่มาจากภาวะเศรษฐกิจขาดแคลนผิดเคื่องหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ และนำไปสู่การเกิดขึ้นของขบวนการชาตินิยมและเอกราชทั่วไปในภูมิภาคนี้ อันที่สองคือปัจจัยมูลเหตุภายใน ได้แก่การสวรรคตอย่างกะทันหันและมีดমনของรัชกาลที่ ๘ ในเดือนมิถุนายน ๒๔๘๘ กรณีนี้นำไปสู่การลาออกของรัฐบาลนายปรีดี พนมยงค์ และเป็นเงื่อนไขให้กับการกลับมาหรือสร้างพลัง “เจ้า

³⁹ Suhrke (1975), pp. 187-203.

⁴⁰ อาหมัด พัตตี อัลฟาตานี ใน *ประวัติศาสตร์ปัตตานี* มองว่าฮัจญ์สุหลงและตงกูมะไฮยิดดินมีจุดหมายและวิธีการต่อสู้ที่ต่างกัน แม้จะเข้ามาร่วมกันบ้างในบางขณะก็ตาม โปรดดู หน้า ๗๗-๘๘.

⁴¹ ข้อสังเกตเรื่องสองแนวทางนี้ เป็นของอาจารย์ Paul Hutchcroft แห่งภาควิชารัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยวิสคอนซิน

นิยม”(royalists) กับ “อนุรักษนิยม” ขึ้นมาในการเมืองไทย คณะรัฐประหารซึ่งเรียกตัวเองว่า “คณะทหาร” ส่วนใหญ่ประกอบไปด้วยทหารบก ที่น่าสังเกตคือบรรดานายทหารผู้ใหญ่เป็นนายทหารนอกประจำการ เช่น จอมพลแปลก พิบูลสงคราม พลโทผิน ชุณหะวัณและพันเอกกาจ กาจสงครามเป็นต้น นายทหารในประจำการคือกลุ่มนายทหารหนุ่มฝ่ายคุมกำลังจำนวนมากเช่นพันเอกสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ผู้บังคับการกรมทหารราบที่ ๑⁴² ทำการยึดอำนาจรัฐบาลจากหลวงธำรงฯและฝ่ายปรีดี พนมยงค์ซึ่งเป็นพลังการเมืองหลักนับแต่หลังสงครามโลกยุติลง การเกิดรัฐประหารเป็นเรื่องไม่คาดคิดว่าจะเป็นจริงได้ในขณะนั้น เพราะฝ่ายทหารหมดอำนาจจากรัฐบาลและถูกลดบทบาทการเมืองไปมาก จากการที่จอมพล ป. พิบูลสงครามตกเป็นฝ่ายปราชัยและเป็นจำเลยอาชญากรรมสงคราม จำต้องล้างมือจากวงการการเมืองไป ทำให้ฝ่ายทหารขาดบุคคลผู้ที่สามารถนำการยึดอำนาจรัฐบาลได้ ในวาระสุดท้ายคณะปฏิวัติถึงกับใช้วิธีแบล็กเมลให้จอมพล ป. พิบูลสงครามรับตำแหน่งหัวหน้าคณะปฏิวัติ อย่างไรก็ตามภายหลังการยึดอำนาจสำเร็จ จอมพล ป. พิบูลสงครามก็ไม่อาจรับตำแหน่งนายกรัฐมนตรีได้ เพราะมีชนนักคิดหลังกรณีประกาศสงครามกับสัมพันธมิตรและเป็นมิตรกับญี่ปุ่น แน่หนอนว่าอังกฤษและสหรัฐต้องไม่รับรองรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ดังนั้นนายควง อภัยวงศ์จึงได้รับการเสนอชื่อให้มาเป็นนายกรัฐมนตรีและจัดตั้งรัฐบาลใหม่ แต่ในความรับรู้ของผู้คนทั่วไป ต่างคิดตรงกันว่านี่คือรัฐบาลทหารภายใต้การนำของจอมพล ป. พิบูลสงคราม จุดนี้ส่งสัญญาณเตือนภัยไปยังผู้นำมลายูมุสลิมภาคใต้ การพลิกผันของเหตุการณ์ในกรุงเทพฯมีส่วนทำให้การเคลื่อนไหวของกลุ่มการเมืองมุสลิมภาคใต้ต้องพลิกตามไปด้วย

หลังจากรัฐบาลนายควง อภัยวงศ์แห่งพรรคประชาธิปัตย์ขึ้นมาปกครอง ผู้นำมลายูมุสลิมภาคใต้ก็ดำเนินการเรียกร้อง ๗ ประการต่อไป คราวนี้คำตอบที่ได้จากรัฐบาลควงยิ่งแย่กว่าสมัยรัฐบาลหลวงธำรงฯเสียอีก นายควงบอกว่าตนมีฐานะยุ่งหลายเรื่อง นอกจากนั้นปัญหาของมลายูมุสลิมนั้นก็มีความนานแล้ว ถ้าจะรอไปอีกสักหน่อยก็ไม่แน่ว่าจะเสียหายอะไร เป็นไปได้ว่าในระยะปลายปี ๒๔๙๐ ฮัจญ์สุหลงและคณะคงรู้แล้วว่าความหวังในการเจรจากับรัฐบาลควงไม่มีอีกต่อไปแล้ว อาวุธสุดท้ายที่มีอยู่คือการณรงค์ไม่ร่วมมือกับรัฐบาลในเรื่องต่างๆต่อไป การบอยคอตรัฐบาลกลายเป็นยุทธศาสตร์ทางการเมืองของฝ่ายมุสลิมไปโดยมีน้ำหนักทางศาสนายูตวัย⁴³ แต่แผนการบอยคอตที่จะมีผลกระทบทางการเมืองสูงมากคือการบอยคอตการเลือกตั้งทั่วไปที่จะมีขึ้นในเดือนมกราคม ๒๔๙๑

มีเหตุการณ์ที่เพิ่มแรงกดดันให้แก่นโยบายเหยี่ยวของรัฐบาลควง(๓) คือในเดือนธันวาคม ๒๔๙๐ เกิดกรณีสังหารตำรวจที่หมู่บ้านบาลูกาสาเมา อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส โดยกลุ่มโจร เมื่อตำรวจทราบได้ส่งกำลังไปยังหมู่บ้าน จับชาวบ้านไปทรมานสอบสวนหาฆาตกร “จากนั้นเผาหมู่บ้านเป็นถ้ำถ่านเพราะความแค้นเป็นเหตุให้ชาวบ้าน 25 ครอบครัวไร้ที่อยู่อาศัย”⁴⁴

⁴² ดูรายละเอียดใน สุชิน ตันติกุล, รัฐประหาร พ.ศ. ๒๔๙๐ (กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, ๒๕๑๕), หน้า ๑๖๖-๑๗๑.

⁴³ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism*, p. 159.

⁴⁴ Ibrahim Syukri, p. 91.

การเริ่มต้นของจุดจบ

ในช่วงปลายปี 1947 รัฐมนตรีมหาดไทยในรัฐบาลควง (สมัยที่ 3) คือ พลโท ชิต มั่นศิลป์ สีนาดโยธารักษ์ ซึ่งถือปัญหาจังหวัดภาคใต้เป็นเรื่องส่วนตัวสองเรื่องที่จะต้องจัดการอย่างเด็ดขาด (เรื่องหนึ่งคือปัญหาคอรัปชั่น) เพราะ “ได้ระแคะระคายว่า ชาวพื้นเมืองมีความไม่พอใจในการปกครองของรัฐบาลทวิชั้น ประจวบกับเหตุที่มลายูได้รับเอกราช จึงบังเกิดความตื่นตาตื่นใจตามไปด้วยเป็นธรรมดา และเป็นช่องทางให้ผู้มักใหญ่ใฝ่สูง ฉวยโอกาสทางถืบทัวขึ้นเป็นใหญ่ หาสมัครพรรคพวก ก่อหวอดเพื่อจะแบ่งแยกดินแดนออกจากประเทศไทยไปรวมกับรัฐมาเลเซีย หรือไม่ก็จัดเป็นกลุ่ม แยกตัวออกไปเป็นอิสระโดยเอกเทศ นับว่าเป็นเรื่องที่จะรือรืออยู่ไม่ได้ จะต้องขจัดปัดเป่าให้สถานการณ์ดีขึ้นก่อนที่จะหลุดหนักจนเหลือแก่”⁴⁵

ปมเงื่อนไขสำคัญในการไปบรรลุเป้าหมายดังกล่าวอยู่ที่การหาผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีคนใหม่ ที่ “มั่นคงจงรักภักดีต่อประเทศชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์...ต้องกล้าหาญ เอาการเอางานเพื่อเสี่ยงภัยต่อการใช้พระเดช...ต้องรู้ภาษามลายูดีทั้งเป็นที่เชื่อถือของคนพื้นเมือง” หน้าที่เร่งด่วนของผู้ว่าคนใหม่นี้คือ “สืบหาตัวการที่คิดแบ่งแยกดินแดน ค้นหาเหตุที่ราษฎรเดือดร้อน...” ในที่สุดก็ได้ตัวพระยารัตนภักดี (แจ้ง สุวรรณจินดา) อดีตผู้ว่าราชการปัตตานี จากปี ๒๔๗๒-๗๖ โดยถูกออกจากราชการ เหตุเพราะเปลี่ยนแปลงการปกครอง ในเวลาเดือนเดียว พระยารัตนภักดีก็รายงานไปยังรัฐมนตรีมหาดไทย ว่าสืบได้ตัวหัวหน้าผู้คิดก่อการแยกดินแดนแล้ว นั่นคือการจับกุมฮัจญ์สุหลงในวันที่ ๑๖ มกราคม พ.ศ. ๒๔๙๑ ซึ่งทำให้เกิดการประท้วงจากชาวมุสลิมภาคใต้มากมาย จนต้องย้ายการพิจารณาคดีไปยังศาลจังหวัดนครศรีธรรมราช เพราะทางการกลัวว่า จะเกิดการจลาจลขึ้นหากพิจารณาคดีที่ปัตตานี⁴⁶

ในเดือนกุมภาพันธ์ มีการประท้วงก่อความไม่สงบกระจายไปทั่วในหลายอำเภอของจังหวัดปัตตานี ยะลาและนราธิวาส มีการปะทะกันด้วยกำลังระหว่างชาวบ้านกับตำรวจและกำลังในจังหวัดชายแดน ในระหว่างนั้นเองที่จอมพลป. พิบูลสงครามเข้ารับตำแหน่งแทนนายควง อภัยวงศ์ ในวันที่ ๘ เมษายน ๒๔๙๑ เหตุการณ์นี้เรียกกันว่า “การจี้นายควง” ให้ออกจากรัฐบาลโดยคณะทหาร

ในที่สุดก็มาถึงวันที่เกิดการปะทะกันระหว่างชาวบ้านในหมู่บ้านดุซงญอ อำเภอกระแจะ จังหวัดนราธิวาสกับเจ้าหน้าที่ตำรวจในวันที่ ๒๖ เมษายน ๒๔๙๑ ดังรายงานข่าวจากหนังสือพิมพ์สยามนิกรขณะนั้นดังต่อไปนี้

“วิทยุกระจายเสียงรอบเช้าวันนี้ประกาศข่าวรวบรวมหลายกระแสว่า ได้เกิดปะทะกันระหว่างเจ้าหน้าที่ตำรวจกับราษฎรครั้งใหญ่ ในจังหวัดนราธิวาส ชาวนั้นได้ยังความตื่นตันกันทั่วไป

จากข่าววิทยุนั้นแสดงให้เห็นว่า ความยุ่งยากในบริเวณ ๔ จังหวัดภาคใต้ได้ปรากฏขึ้นแล้ว ราษฎรกลุ่มหนึ่งในอำเภอกระแจะจังหวัดนราธิวาสประมาณ ๑ พันคน ได้ก่อการจลาจลต่อสู้กับ

⁴⁵ ข้อความข้างบนนี้มาจากคำไว้อาลัยของ พลโท ชิต มั่นศิลป์ สีนาดโยธารักษ์ ใน พระยารัตนภักดี, *ดินแดนไทยในแหลมทอง(แหลมมลายู)* (กรุงเทพฯ, งานพระราชทานเพลิงศพพระยารัตนภักดี(แจ้ง สุวรรณจินดา), พ.ศ. ๒๕๑๕, หน้า ๑-๖.

⁴⁶ ดูรายละเอียดใน พระยารัตนภักดี (2509).

เจ้าหน้าที่ตำรวจ ในโทรเลขซึ่งเจ้าหน้าที่ฝ่ายปกครองรายงานมายังกระทรวงมหาดไทย ใช้คำว่า “ก่อการขบถ” แต่รัฐมนตรีนายหนึ่งแฉแก่คนข่าวของเราว่า “บุคคลเหล่านั้นมักใหญ่ใฝ่สูงก่อการจลาจล”

การต่อสู้ระหว่างเจ้าหน้าที่ตำรวจกับราษฎร ๑ พันคนนั้น ปรากฏว่าเจ้าหน้าที่ท่านกำลังไม่ไหว เนื่องจากมีอาวุธต่อสู้ทันสมัยเช่นเสตน คาร์ไบน์ ลูกกระเบิดแม่แต่กระทั่งปืนต่อสู้รถถังก็ยังมีเช่นเดียวกัน โทรเลขฉบับแรกซึ่งส่งเข้ามายังมหาดไทยเมื่อบ่ายวันที่ ๒๖ เดือนนี้ เพื่อขอให้ส่งกำลังไปช่วยเหลือโดยด่วนนั้น ทราบว่าอธิบดีตำรวจได้เรียกประชุมนายตำรวจชั้นผู้ใหญ่โดยฉับพลัน เพื่อจัดส่งกำลังไปช่วยเหลือตามที่โทรเลขแจ้งมา”

การปะทะกับกำลังตำรวจดำเนินไปสองวันมีคนเข้าร่วมถึงพันคน จำนวนตัวเลขผู้ตายและบาดเจ็บซึ่งยังไม่ตรงกันรายงานว่า ชาวบ้านมุสลิมตายไปถึง ๔๐๐ คนส่วนตำรวจตายไป ๓๐ คนชาวบ้านเล่าว่าตำรวจเป็นฝ่ายเปิดฉากการยิงเข้าใส่ก่อนขณะที่กำลังทำพิธีต้มอาบน้ำมัน เหตุที่ชาวบ้านมีการเตรียมอาวุธเพราะต้องการเอาไว้อต่อสู้กับการปล้นของโจรจีนคอมมิวนิสต์⁴⁷ ฝ่ายตำรวจก็สงสัยในพฤติกรรมของชาวบ้านจึงต้องการมาสอบสวนและเกิดปะทะกันขึ้น จากคำอธิบายหลายๆฝ่าย ทำให้ได้ข้อสรุปว่า กรณี “กบฏดุซงญอ” นั้นคือการที่ความขัดแย้งและความไม่เข้าใจไม่ไว้วางใจของทางการกับชาวบ้านได้แรงขึ้นถึงจุดเดือดและระเบิดออกมาเมื่อมีชนวนเพียงนิดเดียว อคติและการไม่ไว้วางใจชาวบ้านมุสลิมเห็นได้จากรายงานของเจ้าหน้าที่ตำรวจและปกครองที่มีไปถึงรัฐบาลกรุงเทพฯ เช่นบอกว่าชาวบ้านมีปืนเสตน คาร์ไบน์ ปืนต่อสู้รถถัง กระเบิดเป็นต้น ทั้งๆที่ต่อมาหนังสือพิมพ์รายงานว่า ชาวบ้านมีแค่อาวุธชาวบ้านธรรมดาคือมีดไม้และหอกก่อนหินอะไรที่พอหาได้ในหมู่บ้าน ยิ่งกว่านั้นการลุกฮือของชาวบ้านที่ดุซงญอไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของแผนการกบฏเหยียดสีเหลืองแต่ประการใดด้วยดังที่รายงานและวาทกรรมของทางการต่อปัญหามุสลิมภาคใต้จะบรรยายกันต่อมาเป็นวรรคเป็นเวร⁴⁸ ผลจากการลุกฮือปะทะกันใหญ่ที่ดุซงญอมีผลทำให้จอมพล ป. พิบูลสงครามมีคำสั่งให้ยอมประกันตัวฮัจญ์สุหลงได้

หลังจากการปะทะที่ดุซงญอผ่านพ้นไป ความรุนแรงและผลสะท้อนของมันทำให้ชาวบ้านมลายูประมาณ ๒๐๐๐ ถึง ๖๐๐๐ คนหลบหนีออกจากฝั่งไทยเข้าไปอาศัยอยู่ในฝั่งมลายา ต่อจากนั้นก็มีชาวมุสลิมปัตตานีถึง ๒๕๐,๐๐๐ คนทำหนังสือร้องเรียนไปถึงองค์การสหประชาชาติให้ช่วยดำเนินการแยกสิ่งจังหวัดมุสลิมภาคใต้และไปรวมกับสหพันธรัฐมลายาที่เพิ่งจัดตั้งขึ้น รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงครามประกาศกฎอัยการศึกในบริเวณสี่จังหวัด และส่งกำลังตำรวจหน่วยพิเศษ ๓ กองลงไปยังนราธิวาส แต่ประกาศว่าภารกิจของหน่วยพิเศษนี้คือการต่อสู้กับ “พวกคอมมิวนิสต์”⁴⁹

ไม่ต้องสงสัยว่าประเด็นปัญหาปัตตานีดังกล่าวเรียกร้องความสนใจจากนานาชาติ รวมถึงองค์การความสัมพันธ์แห่งเอเชีย, สันนิบาตอาหรับ, และองค์การสหประชาชาติ การร้องทุกข์ของคนมลายูมุสลิมมีไปถึงบรรดาประเทศมุสลิมด้วย เช่นสันนิบาตแห่งรัฐอาหรับ อินโดนีเซียและปากีสถาน มีการให้ความช่วยเหลือจากกลุ่มมุสลิมภายในประเทศไทยเองด้วยและจากพรรคชาตินิยมมาเลย์ในมลายา สถานการณ์ขณะนั้นเครียด มี

⁴⁷ Chin Peng, (2003), p. 327, ได้กล่าวว่า มีโจรชาวจีนจำนวนมากซ่อนเร้นอยู่ในแถบชายแดน ซึ่งที่จริงแล้วเดิมเป็นทหารของกองทัพก๊กมินตั๋ง ซึ่งในภายหลังได้ถูกพรรคคอมมิวนิสต์มลายาขับไล่ออกจากพื้นที่

⁴⁸ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2547).

⁴⁹ W.K. Che Man (1990), p. 67.

กองกำลังจรยุทธ์เคลื่อนไหวไปมาตามชายแดนจากมลายาเข้ามายังภาคใต้ไทย ผู้นำศาสนาทั้งสองฟากของพรมแดนเรียกร้องให้ทำญีฮาดตอบโต้อำนาจรัฐไทย⁵⁰

น่าสังเกตว่าเมื่ออัยการโจทก์นำคดีฟ้องร้องฮัจญ์สุหลงยื่นต่อศาลนั้น ในคำฟ้องระบุอย่างชัดเจนว่าฮัจญ์สุหลงและสานุศิษย์ของเขาที่ถูกฟ้องนั้นล้วนมีเชื้อชาติไทยและสัญชาติไทย ข้อหาที่ฟ้องร้องฮัจญ์สุหลงกับพวกคือ “ตระเตรียมและสมคบกันคิดการจะเปลี่ยนแปลงราชประเพณีการปกครอง และเพื่อให้เอกราชของรัฐเสื่อมเสียไปและเพื่อให้เกิดเหตุร้ายแก่ประเทศจากภายนอก”⁵¹

ในคำฟ้องของโจทก์นั้นกล่าวหาจำเลยและพวกว่าคบคิดกันทำการกบฏในเดือนสิงหาคม ๒๔๙๐ โดยจัดการประชุมที่สุเหร่าปรีเก อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี ฮัจญ์สุหลงพูดปลุกปั่นราษฎรว่า “รัฐบาลไทยได้ปกครองสิ่งจังหวัดภาคใต้มาถึง ๔๐ ปีแล้ว ไม่ได้ทำประโยชน์ให้บ้านเมืองดีขึ้น และกล่าวชักชวนให้ราษฎรไปออกเสียงร้องเรียนที่ตัวจังหวัดเพื่อขอปกครองตนเอง ถ้ารัฐบาลยินยอมก็จะได้เชิญตงกูมะไฮยิดดินมาปกครองแล้วจะได้ใช้กฎหมายอิสลามเพื่อให้ความสะดวกไปและทำให้บ้านเมืองเจริญ ถ้ารัฐบาลไม่ยอมตามคำขอปกครองตนเอง ก็จะได้ให้ราษฎรพากันไปออกเสียงร้องเรียนให้สำเร็จจนได้”⁵²

อีกประเด็นที่โจทก์ฟ้องคือฮัจญ์สุหลงทำหนังสือจันทานุมัติแจกให้ราษฎรลงชื่อ หนังสือนี้ถูกกล่าวหาว่าต้องการเชิญตงกูมะไฮยิดดินมาเป็นหัวหน้าปกครองสี่จังหวัด ในขณะเดียวกันเอกสารนี้ยังมีข้อความ “ที่จะก่อให้เกิดความดูหมิ่นต่อรัฐบาลและราชการแผ่นดินและจะก่อให้เกิดความกระด้างกระเดื่องในหมู่ประชาชนถึงกับจะก่อความไม่สงบขึ้นในแผ่นดิน” ในการนี้ศาลชั้นต้นมีความเห็นว่า ข้อความวิจารณ์และติเตียนการกระทำของรัฐบาลและเจ้าหน้าที่นั้น เป็นการก่อให้เกิดความดูหมิ่นต่อรัฐบาลไทยและข้าราชการไทย ตลอดจนถึงราชการแผ่นดิน ซึ่งผิดวิสัยที่รัฐบาลจะกระทำต่อพลเมือง น่าสังเกตว่าทรรศนะของศาลเป็นการแก้ต่างให้การกระทำของรัฐบาล ซึ่งตามหลักการปกครองย่อมไม่อยู่ในวิสัยที่จะทำได้ ทำนองเดียวกับการที่ลูกจะฟ้องร้องพ่อแม่ว่าทำทารุณกรรมลูกๆไม่ได้ เพราะผิดวิสัยของพ่อแม่ในทางหลักการ แม้ในความเป็นจริงอาจเกิดตรงข้ามกับหลักการก็ได้

ในที่สุดศาลชั้นต้นก็ตัดสินว่าฮัจญ์สุหลงจำเลยมีความผิดฐานกบฏภายในพระราชอาณาจักร ให้จำคุกกับพวกอีก ๓ คนคนละ ๓ ปี อย่างไรก็ตามในที่สุดหลังจากศาลตัดสินลงโทษจำเลยอย่างไม่หนักเท่าที่โจทก์ได้คาดหวังไว้ ก็อุทธรณ์ไปถึงศาลชั้นบน คราวนี้ผลออกมาว่า ฮัจญ์สุหลงกระทำการละเมิดกฎหมาย ในการเชื้อเชิญให้มะไฮยิดดินมาเป็นผู้นำตามข้อเรียกร้องข้อที่ ๑ “เป็นลักษณะของการสืบทอดเจตนารมณ์ของการกบฏ” การเรียกร้องให้แยกศาลศาสนาออกจากศาลจังหวัด “เป็นการกระทำที่เอกราชของรัฐเสื่อมเสียไปทั้งในทางการบริหารและการศาล นับว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงประเพณีการปกครองของ ๔ จังหวัดเพื่อให้ผิดแผกไปจากที่เป็นอยู่ในเวลานี้อย่างมากมาย...การคิดการเช่นนี้ย่อมเป็นผิดฐานกบฏ” การที่ศาลอุทธรณ์สามารถหาความผิดให้แก่คำเรียกร้อง ๗ ข้อได้นั้น ก็ด้วยการนำเอาข้อเขียนของมัสวีททั้งนัม-โจนส์ ที่กล่าวถึงความทารุณต่างๆในสี่จังหวัดภาคใต้ ซึ่งเป็นการเมืองอันมีการกระทำมุ่งหวังจะให้คนคล้อยเชื่อตามนั้น จนอาจจะต้องใช้การต่อสู้ของประชาชนก็ตาม มาเป็นพยานหลักฐานหนึ่งในการลงโทษ

⁵⁰ Clive J. Christie (1996), p. 189.

⁵¹ ศาลจังหวัดปัตตานี คดีอาญาที่ ๒๕/๒๔๙๑ อัยการจังหวัดปัตตานี กับ หะยีสูลองและพรรคพวก, วันที่ ๖ กุมภาพันธ์ ๒๔๙๑ ตีพิมพ์ใน พระยารัตนภักดี, (๒๕๐๙), หน้า ๗๕-๗๘.

⁵² ศาลจังหวัดนครศรีธรรมราช, คดีดำเลขที่ ๒๕๐/๒๔๙๑, “คำพิพากษาคดีหะยีสูลอง”, อ้างในเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, หะยีสูลอง..., หน้า ๑๓๔.

ตรรกของศาลไทยสมัยนั้นคือการหาว่าอัญญีสูลงและพวกกระทำการ “นอกเหนือไปจากรัฐธรรมนูญและกฎหมายไทย” อย่างไรบ้าง กิจกรรมทั้งหลายของจำเลยจึงถูกนำมาทำให้เป็น “การเมือง” ในทรรศนะของรัฐไทยไปหมด ที่ประหลาดก็คือการเรียกร้องสิทธิมนุษยชนของชาวมลายูมุสลิมภาคใต้ นั้น ก็เป็นการกระทำที่ “นอกเหนือรัฐธรรมนูญ” สมัยนั้นไปด้วย รวมทั้งการประพฤติปฏิบัติตามศาสนาด้วย ประเด็นหลังนี้ยังไปหนักเลย เพราะพยานใจทนายหนึ่งคือนายอุดม บุญยประกอบ อดีตข้าหลวงตรวจการกระทรวงมหาดไทยภาค ๕ ให้การว่า “ทางภาคใต้ ๔ จังหวัดนี้ ศาสนากับการปกครองแยกกันไม่ออก” ดังนั้นศาลอุทธรณ์จึงมีความเห็นว่า “ขณะที่มีการกล่าวถึงศาสนานั้นก็มีการเมืองการปกครองรวมอยู่ด้วย” เท่านั้นเอง การเคลื่อนไหวในที่ประชุมชนอะไรของอัญญีสูลงก็กลายเป็น “การเมือง” ไปหมด รวมถึงใบปลิว จดหมายและข้อเขียนอะไรที่ออกไปจากจำเลย ก็กลายเป็นการเมืองไป นั่นคือนอกเหนือรัฐธรรมนูญและกฎหมายไทย แม้ว่าเรื่องที่จำเลยร้องเรียนจะเป็นความจริง และเป็นการเรียกร้องในสิทธิของมนุษยชนก็ตาม ก็เป็นความผิดตามเหตุผลของรัฐไทย

ศาลอุทธรณ์จึงพิพากษาเป็นเอกฉันท์เพิ่มโทษเฉพาะอัญญีสูลงให้จำคุกมีกำหนด ๗ ปี แต่เนื่องจากจำเลยให้การเป็นประโยชน์ต่อการพิจารณาคดี จึงลดโทษฐานปรานีให้ ๑ ใน ๒ เหลือจำคุกมีกำหนด ๔ ปี ๘ เดือน ศาลฎีกาก็พิพากษายืนตามศาลอุทธรณ์

อัญญีสูลงถูกจำคุกเป็นเวลา ๔ ปีกับ ๖ เดือนก่อนที่จะถูกปล่อยในปี ๒๔๙๕ เขาเดินทางกลับปัตตานีและทำงานอาชีพเก่าต่ออีก นั่นคือการสอนหนังสือ “การสอนของเขามีคนมาฟังเป็นจำนวนมาก ในวันที่เขาทำการสอน ตัวเมืองปัตตานีจะเต็มไปด้วยผู้คน ส่วนบรรดาติดบนท้องถนน บรรดาผู้เข้าฟังกล่าวกันว่ามิที่มาไกลถึงยะหริ่งและปาลัส(อยู่ทางทิศตะวันตก)และบ่อทอง หนองจิก(อยู่ทางทิศเหนือ)”⁵³

ในวันที่ ๑๓ สิงหาคม พ.ศ. ๒๔๙๗ ตำรวจสันติบาลที่สงขลาเรียกให้อัญญีสูลงไปพบ เขาไปพร้อมกับลูกชายคนโตที่เป็นล่าม เพราะอัญญีสูลงและเพื่อนๆที่ถูกเรียกตัวไม่สามารถพูดภาษาไทยได้ ทั้งหมดนั้นได้ “สูญหาย” ไปและไม่กลับมาอีกเลย การสูญหายของอัญญีสูลงและพวกไม่เคยสู่กระบวนการยุติธรรม ไม่มีพยาน ไม่มีการให้ความร่วมมือจากฝ่ายตำรวจ มีแต่ความรู้สึกกลัวที่หลอกหลอนสังคมปัตตานีเกี่ยวกับโศกนาฏกรรมของอัญญีสูลงและเพื่อนๆ⁵⁴

บทสรุป

บทความนี้ศึกษาถึงกำเนิดและความเป็นมาของการสร้างมายาคติว่าด้วย “ลัทธิแบ่งแยกดินแดน” ในวาทกรรมการเมืองสมัยใหม่ของรัฐไทย เหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่ผูกพันและรองรับโมทัศน์การแบ่งแยกดินแดนมาจากและทำให้เกิดมายาคติในเรื่อง “กบฏหะยีสุหลง” และ “กบฏดุซงญอ” ด้วย ในเวลาเดียวกันพัฒนาการและความเป็นมาของรัฐไทยสยามที่เปลี่ยนผ่านจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาสู่ระบอบประชาธิปไตย และการสร้างรัฐไทยในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองและสงครามมหาอาเชียบุตรพา ก็มีส่วนในการผลักดันและสร้างแนวความคิดทางการเมืองของ “การแบ่งแยกดินแดน” ให้เกิดขึ้นในการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มพลังการเมืองใหม่ในภูมิภาคต่างๆจากใต้จรดเหนือและอีสาน กระบวนการเปลี่ยนผ่านทางการเมืองและการสร้างรัฐไทยสมัยชาตินิยมนี้ นำไปสู่การใช้กำลังและความรุนแรงปราบปรามและสยบการ

⁵³ อาหมัด พัดอี อัล-ฟาตานี , ประวัติศาสตร์ปัตตานี หน้า ๙๕-๙๖.

⁵⁴ เฟื่องอ้าง, หน้า ๙๗.

เรียกร้องและสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและการเมืองของภูมิภาคทั้งหลายลงไป โดยที่กรณีของมลายูมุสลิมในภาคใต้มีลักษณะเฉพาะต่างจากภาคอื่นและมีผลสะท้อนที่ยังส่งผลต่อมาอีกนาน

บทความนี้มุ่งสร้างความ กระจ่างแจ้งในพัฒนาการและความเป็นมาของการเมืองยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ เพื่อที่จะช่วยทำให้มโนทัศน์เรื่อง “การแบ่งแยกดินแดน” มีบริบทอันถูกต้องขึ้นมาด้วย แทนที่จะเป็นเรื่องเล่าประดิษฐ์สร้างขึ้นมาโดยอำนาจรัฐและอุดมการณ์ของรัฐแต่ฝ่ายเดียว จากที่ได้อภิปรายมาทั้งหมดกล่าวได้ว่าเหตุการณ์และความขัดแย้งในสามจังหวัดภาคใต้ นั้น มีทฤษฎะในการมองที่ตรงข้ามกันระหว่างรัฐและประชาชนมลายูมุสลิมภาคใต้ ในขณะที่รัฐมองว่าการต่อต้านลุกฮือต่างๆของคนมลายูมุสลิมนั้นเป็นการ “กบฏ” แต่ฝ่ายประชาชนมุสลิมเองกลับมองว่า การเคลื่อนไหวถึงการประท้วงต่อสู้ต่างๆนั้นคือ “การทำสงคราม” เพื่อความถูกต้องและเป็นธรรมตามศรัทธาและความเชื่อของตน

จากการศึกษาในบทความนี้ เห็นได้ว่าผู้มลายูมุสลิมในภาคใต้มีความต้องการแน่วแน่ในการเจรจาต่อรองกับรัฐบาลไทยต่อปัญหาขัดแย้งต่างๆที่เกิดขึ้น ในทศวรรษปี ๒๔๘๐ เป็นต้นมา การเคลื่อนไหวและขบวนการต่างๆที่เกิดขึ้น เป็นปฏิกริยาต่อการจัดการปัญหาและไม่พอใจสภาพกตชีไม่ยุติธรรมที่พวกเขาได้รับอยู่ และต่อเนื่องมาจากการต่อรองเจรจากับรัฐบาล มีลักษณะสองอย่างในชุมชนมุสลิมที่ทางการเมืองไทยไม่เข้าใจ (จะด้วยเหตุใดก็ตาม) และนำไปสู่การสรุปว่าเป็นการแข็งขันทางการเมือง ข้อแรกคือการที่ชุมชนมุสลิมมีการจัดตั้งและมีโครงสร้างสังคมที่เข้มแข็งแน่นเหนียว ทำให้สามารถดำเนินการเคลื่อนไหวอย่างเป็นเอกภาพได้สูง ลักษณะการเช่นนี้ย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะทำให้ผู้นำรัฐและเจ้าหน้าที่หวาดระแวงและกระทั่งหวาดกลัวการกระทำที่อาจนำไปสู่การเป็นปฏิปักษ์ต่ออำนาจการปกครองของพวกเขาได้ การเปรียบเทียบชุมชนในสายตาของเจ้าหน้าที่ก็ย่อมมาจากการเปรียบเทียบกับชุมชนไทย ซึ่งทำให้ได้ข้อสรุปที่ไม่ช่วยให้เข้าใจหรือมองชุมชนมุสลิมในด้านบวกได้มากนัก โดยเฉพาะในระยะเวลาที่สถานการณ์ตึงเครียด อีกข้อหนึ่งคือลักษณะและธรรมชาติของศาสนาอิสลาม ซึ่งไม่มีการแบ่งแยกกระหว่างศาสนากับการเมืองหรือสังคม ทฤษฎะเชิงลบของเจ้าหน้าที่รัฐไทยเห็นได้จาก ความเห็นของศาลเมื่อตัดสินว่าพฤติกรรมของฮัจญ์สุหลงในทางศาสนาและอื่นๆล้วนเป็นการเมืองทั้งสิ้น ในความหมายของการกระทำที่บ่อนทำลายอำนาจและความชอบธรรมของรัฐไทยลงไปทั้งหมดนี้ทำให้ทางการเมืองไทยมองว่า การปฏิบัติหรืออ้างถึงศาสนาในฝ่ายมุสลิมนั้นแท้จริงแล้วคือมีจุดหมายทางการเมืองเป็นสำคัญ

นักวิชาการอธิบายถึงสาเหตุของความขัดแย้งระหว่างชนชาติส่วนน้อยกับรัฐว่า มาจากการมีความเชื่อและการปฏิบัติทางศาสนาที่แตกต่างกัน ในทางเป็นจริงนั้น ดังกรณีของกบฏดุซงญอ ปัญหาของศาสนาและเชื้อชาตินั้นขึ้นต่อปัญหาและความเป็นมาในพัฒนาการทางการเมืองระดับชาติและในทางสากลด้วย ดังเห็นได้จากการที่ทฤษฎะและการจัดการของรัฐไทยต่อข้อเรียกร้องของขบวนการมุสลิมว่าเป็นภัยอันตรายและข่มขู่เสถียรภาพของรัฐบาลไป จนเมื่อเกิดรัฐประหาร ๒๔๙๐ และสหรัฐและอังกฤษต้องการรักษาสถานะเดิมของมหาอำนาจในภูมิภาคอุษาคเนย์เอาไว้ ว่าทศวรรษรัฐว่าด้วย “การแบ่งแยกดินแดน” ก็กลายเป็นข้อกล่าวหาที่สอดคล้องกับสถานการณ์สงครามเย็นในการเมืองระหว่างประเทศ ส่วนภาวการณ์ในประเทศการสร้างความเป็นระเบียบเรียบร้อยภายใต้อำนาจรัฐของศูนย์กลางก็เป็นความจำเป็นภายในประเทศที่เร่งด่วน ทั้งหมดทำให้การใช้กำลังและความรุนแรงต่อกลุ่มชนชาติ(ส่วนน้อย)และหรือกลุ่มอุดมการณ์ที่ไม่สมานฉันท์กับรัฐบาลกลางเป็นความชอบธรรมและถูกต้องไปได้ในที่สุด

การเลือกตั้งและบูรณาการทางการเมืองในภาคใต้ของประเทศไทย เจมส์ โอเกีย

แปลโดย ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์

“เราอยู่ในยุคสมัยประหลาด เราชอบประชาธิปไตย แต่ไม่เชื่อในประชาธิปไตย”

วุฒิสมาชิกไกรศักดิ์ ชุณหะวัณ¹

การศึกษาเรื่องภาคใต้ของประเทศไทยมักเน้นไปที่ grievances ซึ่งเป็นอุปสรรคของบูรณาการ² โดยส่วนใหญ่ของงานศึกษาใหม่ๆ ในเรื่องนี้จึงมุ่งทำความเข้าใจขบวนการแบ่งแยกดินแดนและความรุนแรงที่สัมพันธ์กับขบวนการเหล่านี้ แนวการวิเคราะห์แบบทางเลือกนั้นมุ่งพิจารณากระบวนการบูรณาการชุมชนมลายูมุสลิมในด้านกว้างเข้าสู่ระบบการเมือง เพื่ออธิบายว่าอะไรเป็นอุปสรรคของบูรณาการ และอะไรที่ทำให้ขบวนการแบ่งแยกดินแดนดำรงอยู่ต่อมาได้ จุดเด่นของการวิเคราะห์แบบนี้คือการเปลี่ยนศูนย์กลางในการศึกษาจากพวกหัวรุนแรงสุดขั้วไม่ก็คนที่เป็ศูนย์กลางของขบวนการแบ่งแยกดินแดน เป็นชุมชนมลายูมุสลิมในภาพกว้างและความสัมพันธ์ที่ชุมชนเหล่านี้มีกับรัฐบาลไทยและสังคมไทย ทั้งในระดับภูมิภาคและในขอบเขตทั่วไป

ในบทความนี้ ผู้เขียนจะวิเคราะห์กระบวนการบูรณาการทางการเมืองผ่านการพิจารณาสภาพทางการเมืองโดยเน้นไปที่การเลือกตั้ง เมื่อใดที่การมีส่วนร่วมทางการเมืองได้รับอนุญาตให้เป็นไปได้ ชุมชนมลายูมุสลิมก็จะแสวงหาหนทางเพื่อบรรลุเป้าหมายของพวกเขาภายในระบบการเมือง การมีส่วนร่วมในระบบเลือกตั้งและระบบการเมืองจึงส่งเสริมบูรณาการในภาคใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในเวลาที่มีการมีส่วนร่วมก่อให้เกิดผลที่เป็นรูปธรรม แม้ในยามที่การต่อต้านขยายตัวที่สุดอย่างเช่นระหว่าง พ.ศ.2518-2519 และ พ.ศ.2548 ชุมชนมลายูมุสลิมก็ได้ยุติการผลักดันความต้องการของพวกเขาผ่านระบบการเมือง แต่ในเวลาเดียวกันนั้น เจ้าหน้าที่รัฐ ทหาร และข้าราชการพลเรือนทั้งในระดับประเทศและในระดับสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง กลับลังเลที่จะเชื่อมั่นกระบวนการประชาธิปไตย ชัยชนะผ่านกระบวนการเลือกตั้งถูกล้มล้างโดยรัฐประหารที่เกิดขึ้นในภายหลัง แม้กระทั่งกระบวนการประชาธิปไตยแบบที่เป็นอยู่ในปัจจุบันก็ถูกสั่นคลอนในสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่างจากเจ้าหน้าที่ซึ่งไม่เชื่อเรื่องประชาธิปไตย และฉะนั้น เราจึงพบว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างมีประสิทธิภาพในกระบวนการประชาธิปไตยส่งผลดีต่อการบูรณาการในสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง ขณะที่การกดขี่และระบบอำนาจนิยมทำลายบูรณาการนี้ ไม่ว่าจะเป็นการกดขี่และระบบอำนาจนิยมในท้องถิ่นหรือระดับชาติก็ตาม

สำหรับการศึกษานี้ ผู้เขียนแบ่งการเลือกตั้งออกเป็นสี่ระยะตามความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในระบบการเมืองซึ่งเกิดขึ้นโดยสงครามโลกครั้งที่สอง โดยยุคสมัยของอำนาจนิยมอันยาวนานที่กำเนิดโดยสุญษัตริ์ ณะ

¹ คำกล่าวในงานสัมมนาที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันที่ 8 ธันวาคม พ.ศ.2547 ; ดู Bangkok Post, 9 December 2007, p.4.

² ดูตัวอย่างของวิธีอธิบายนี้ใน Wan Kadir (1990a) และ Surin (1985)

รัชต์ และโดยการสังหารหมู่ที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ.2519 ในการพิจารณาการเลือกตั้งที่ตามมาแต่ ละช่วงนั้น ผู้เขียนจะพิจารณาผลการเลือกตั้งและความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่สำคัญในสามจังหวัดภาคใต้ ตอนล่าง วิธีนี้ทำให้ผู้เขียนสามารถฉายภาพของบูรณาการทางการเมืองและความแตกแยกที่เกิดขึ้นใน ประเทศไทยในช่วงหลัง พ.ศ.2475 และสามารถพิจารณาความขัดแย้งในปัจจุบันในสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง ในบริบทของการเลือกตั้งในอดีตและการบูรณาการทางการเมือง

การบริหารบูรณาการ

ก่อนจะกล่าวถึงการเลือกตั้งและบูรณาการทางการเมือง ผู้เขียนเห็นว่าจำเป็นต้องฉายภาพรวมของ ประวัติศาสตร์การบริหารบูรณาการในพื้นที่นี้สักเล็กน้อย อาณาจักรปัตตานีมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนาน และ ประวัติศาสตร์การต่อต้านการรวมศูนย์อำนาจของฝ่ายไทยก็ยาวนานไม่น้อยด้วย เมื่ออยุธยาเสียแก่พม่าใน พ.ศ.2310 และระบอบใหม่ในกรุงเทพฯยังอ่อนแอ ผู้ปกครองปัตตานีก็ฉวยโอกาสกระทำการปฏิวัติอย่างต่อเนื่อง ประวัติศาสตร์นิพนธ์กระแสหลักเห็นว่าการตอบโต้การต่อต้านในปัตตานีปรากฏใน พ.ศ.2351 เมื่อรัชกาลที่ 1 แยกอาณาจักรปัตตานีเป็นเจ็ดหัวเมืองย่อย ได้แก่หนองจิก ปัตตานี รามัญ ระแงะ สายบุรี ยะลา และยะหริ่ง³ ความพยายามแบ่งแยกและปกครองดินแดนนี้ทำให้หัวเมืองย่อยแต่ละหัวเมืองถูกปกครองโดยสุลต่านที่สืบทอด ราชสมบัติกันมา หรือโดยทวนกู ระบบการปกครองนี้ดำรงอยู่ราวหนึ่งศตวรรษจนกระทั่งระบบราชสมบัติของ สุลต่านถูกยกเลิกไปเมื่อล่วงศตวรรษที่ 20 โดยการปฏิรูปของพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ตั้งดินแดนเหล่านี้เข้า สู่ระบบการปกครองแบบเดียวกับที่ใช้ในสยามทั้งหมด และเมื่อถึงหลัง พ.ศ. 2444 สุลต่านก็ถูกกีดกันให้ยู่ใต้ การควบคุมของผู้ว่าการมณฑลนครศรีธรรมราช (มณฑลคือหน่วยการปกครองที่ครอบคลุมหลายจังหวัดอัน เป็นผลของการปฏิรูประบบการปกครองท้องถิ่นสยามที่ริเริ่มโดยรัชกาลที่ 5) ส่วนระบบส่วยก็ถูกแทนที่ด้วย ระบบภาษีอากร เมื่อสุลต่านต่อต้านความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ รัฐบาลก็ตอบโต้ด้วยวิธีต่างๆ ทวนกูอัปดุล การ์เดอร์ สุลต่านแห่งปัตตานีกระทำการต่อต้านต่อไปจนกระทั่งถูกจับกุมในที่สุด ด้วยการข่มขู่เช่นนี้ และการ ได้รับข้อเสนอเรื่องเบียดหัวบ้านญและสิทธิประโยชน์อื่นๆ สุลต่านส่วนใหญ่จึงตกลงยอมรับระบบมณฑลแบบ ใหม่⁴

การต่อต้านอย่างแผ่วเร้นด้วยวิธีต่างๆ ปรากฏไปทั่วเจ็ดหัวเมืองย่อย โดยเฉพาะในปัตตานี หลังการ ถูกคุมขังในพิษณุโลกมาสองปี อดีตสุลต่านปัตตานีก็ได้รับอิสรภาพโดยมีข้อตกลงแลกเปลี่ยนว่าจะยุติกิจกรรม ทางการเมืองทั้งหมด แต่เมื่อสุลต่านเดินทางกลับปัตตานี ท่านก็ได้รับการต้อนรับเยี่ยงวีรบุรุษ⁵ สุลต่านหนี ไปกลั่นตันซึ่งรัชทายาทของพระองค์ยังคงเคลื่อนไหวต่อต้านกรุงเทพฯ เช่นเดียวกับครูผู้สอนศาสนาและคน เป็นอันมากที่ไปกลั่นตันในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ต่อมาคือคลื่นการอพยพอย่างต่อเนื่อง สุ่มลายุดอนเหนือ

³ Kobkua (1988), pp.161-162 มีผู้โต้แย้งว่าการแบ่งแยกนี้ปรากฏตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 2 สำหรับการอภิปราย ประเด็นนี้และประวัติศาสตร์นิพนธ์ว่าด้วยความสัมพันธ์ของปัตตานีกับสยาม ดู ทวีศักดิ์ เผือกสม , "Of a Lesser Brilliance : Patani Hitoriography in Contention" ในหนังสือเล่มนี้

⁴ ดู Kittisak (1995), pp.187-194; Rattiya (2001), pp.57-58; และกระทรวงมหาดไทย (1985) , หน้า 42-43 สำหรับการถกเถียงเรื่องความคล้ายคลึงกันของการปฏิรูปการปกครองปัตตานีโดยสยามกับการปกครองของอังกฤษในมาเลเซีย ดู Loos (2006), pp.82-88.

⁵ Kittisak (1995), pp.191-193

(หรือเมื่อไม่นานนี้คือมาเลเซียตอนเหนือ) ในเวลาที่เกิดความขัดแย้งกับรัฐไทย ในขณะเดียวกัน สนธิสัญญา พ.ศ.2445 ก็อนุญาตให้กลับคืนมีที่ปรึกษาชาวอังกฤษได้ ถึงแม้จะยังคงมีสถานะเป็นเมืองประเทศราชของสยามไปจนถึง พ.ศ.2452 เมื่อกลับคืนเป็นของอังกฤษไปในที่สุด ใน พ.ศ.2449 ก็เกิดการจู่โจมแยบยลต่อต้านใหม่ให้อยู่ในมณฑลเช่นเดียวกับที่กระทำกันในภูมิภาคอื่น แต่เมื่อระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ถูกโค่นล้มใน พ.ศ.2475 มณฑลทั่วประเทศก็ถูกยกเลิกไปด้วย พื้นที่มลายูมุสลิมตอนใต้ของไทยถูกแบ่งแยกเป็นสี่จังหวัด ได้แก่ ปัตตานี ยะลา นราธิวาส และสตูล ดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

การเลือกตั้งหลังการโค่นล้มระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (2475-2481)

ใน พ.ศ.2475 กลุ่มทหารและข้าราชการหนุ่มที่รู้จักกันในนาม “คณะผู้ก่อการ” ได้โค่นล้มระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ลง พวกเขาเชื่อว่าระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นของล้าสมัย ขณะที่ประชาธิปไตยเป็นเรื่องจำเป็นเพื่อให้ไทยทันสมัยขึ้น แต่ถึงที่สุดแล้วคณะผู้ก่อการก็เป็นพวกนิยมชนชั้นนำ พวกเขาเชื่อว่าประชาชนไทยมีการศึกษาไม่มากพอจะทำให้ประชาธิปไตยยั่งยืนได้ และด้วยเหตุนี้ ประชาธิปไตยจึงควรถูกใช้ในขอบเขตจำกัดจนกว่ามาตรฐานการศึกษาจะสูงขึ้น คณะผู้ก่อการไม่มีความเชื่อในพรรคการเมืองด้วย จึงห้ามไม่ให้มีการจัดตั้งพรรคการเมืองในยุคแรก ทำให้ไม่มีพรรคการเมืองปรากฏในประเทศไทยจนกระทั่งหลังสงครามโลกครั้งที่สอง สมาชิกรัฐสภาครั้งแรกหนึ่งมาจากการแต่งตั้ง ขณะที่อีกครั้งมาจากการเลือกตั้งในช่วงก่อนสงครามโลก รัฐสภาในยุคต้นจึงมักเต็มไปด้วยผู้นำท้องถิ่นที่มั่งคั่งหรือมีอิทธิพล ไม่อย่างนั้นก็คือข้าราชการเกษียณอายุที่เคยทำงานในพื้นที่ต่างๆ ผลการเลือกตั้งในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างยุคแรกปรากฏในตารางที่ 5-1⁶

การเลือกตั้ง พ.ศ.2476 เป็นการเลือกตั้งทางอ้อม ผลการเลือกตั้งปรากฏว่าผู้ชนะสามคนเป็นชาวพุทธ คนมุสลิมที่ชนะมีเพียงคนเดียวคือ ตูย บิน अबดุลเลาะห์ (Tui Bin Abdullah) จากสตูล ซึ่งเคยดำรงตำแหน่งพระยาสมันต์รัฐบุรินทร์ (Phraya Samantharathaburin) อันแสดงให้เห็นว่าเคยรับใช้กรุงเทพอยู่ในพื้นที่นี้มาก่อน ท่านถูกแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีใน พ.ศ.2476 ซึ่งน่าจะเป็นไปเพื่อการสร้างบูรณาการ เพราะเป็นตำแหน่งที่ไม่มีอำนาจหน้าที่แต่อย่างใด โดยที่ไม่มีผู้ชนะการเลือกตั้งครั้งนี้รายใดได้รับการเลือกตั้งกลับมาใหม่อีกเลย (ในระดับประเทศแล้ว มีสมาชิกรัฐสภาเพียง 15 คน จากทั้งหมด 78 คน ที่ได้รับการเลือกตั้งกลับมาอีกครั้ง) เมื่อมีการเลือกตั้งทางตรงเป็นครั้งแรกใน พ.ศ.2480 กลับกลายเป็นว่ามีผู้แทนจากจังหวัดสตูลเท่านั้นที่เป็นชาวพุทธ และเมื่อเกิดการยุบสภาในปีถัดไป ผู้แทนใน พ.ศ.2480 ก็ได้รับการเลือกตั้งกลับมาอีกทุกคน ผู้ชนะการเลือกตั้งเหล่านี้สามคนเคยดำรงตำแหน่งที่กรุงเทพเป็นผู้แต่งตั้ง ขณะที่อีกหนึ่งคนคือ วะอาแลห์ เบน อาบัต (Waelae Ben Abat) เป็นเจ้าที่ดินและเคยทำงานในกระทรวงศึกษาธิการ จึงมีภูมิหลังและจุดยืนคล้ายคลึงกับสามคนนั้น กุมุกดา अबดุลลาบุด (Kamukda Abdunlabut) หรือพระพิพิธภักดี เป็นบุตรของสุลต่านยะหริ่งคนสุดท้าย ส่วน ตวนกู अबดุลยาลาร์ (ถน สายบุรี) เป็นน้องชายของอดีตนายกรัฐมนตรีและสืบเชื้อสายมาจากสุลต่าน ทั้งคู่จึงเป็นทายาทของชนชั้นนำมุสลิม ขณะที่สงวน ณ นคร มาจากตระกูลไทย

⁶ -ข้อมูลเกี่ยวกับการเลือกตั้งมาจากรายงานของรัฐสภาและกระทรวงมหาดไทยทั้งที่ตีพิมพ์และยังไม่ได้ตีพิมพ์ตามโครงการฐานข้อมูลเรื่องสมาชิกรัฐสภาทั้งหมดหลัง พ.ศ.2475 ของเจมส์ โอเกีย ซึ่งยังไม่แล้วเสร็จ ผลการเลือกตั้งครั้งแรกปรากฏใน Surin (1985), p.32 ถึงแม้จะระบุว่าวันเลือกตั้งหลังสงครามผิดและไม่กล่าวถึงสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากการเลือกตั้งบางคน

เชื้อสายจีนที่ดำรงตำแหน่งผู้ว่าการในดินแดนตอนใต้สืบทอดมาหลายชั่วคน จึงกล่าวได้ว่าสมาชิกรัฐสภารายใหม่คือผู้นำประเพณีในอดีตที่เคยทำงานรับใช้กรุงเทพมาในอดีต⁷

Table 5-1: Election Results in the Four Southern Provinces, 1933–1938

	<i>Pattani</i>	<i>Yala</i>	<i>Narathiwat</i>	<i>Satun</i>
1933	Thaen Wisetsombat	Sanga Saisinlapa	Rit Ratthanasisuk	Tui Bin Abdullah
1937	Kamukda Abdunlabut	Waelae Ben Abat	Tengku Abdul Jalal	Sanguan Na Nakhon
1938	Kamukda Abdunlabut	Waelae Ben Abat	Tengku Abdul Jalal	Sanguan Na Nakhon

ถ้ามองอย่างผิวเผิน การเลือกตั้งโดยตรงก็สร้างความเปลี่ยนแปลงขึ้นไม่มากนัก แต่หากพิจารณาให้ดี ก็เห็นความเปลี่ยนแปลงสำคัญบางอย่าง การปฏิรูปการเมืองที่เกิดขึ้นหลังอวสานของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์จะให้อีกโอกาสใหม่ๆ แก่ชาวมลายูมุสลิมจำนวนมากในดินแดนตอนใต้ของไทย กล่าวโดยจำเพาะเจาะจงแล้ว ตวนกู มาห์ฮุด มะไฮยุดดิน (Tengku Mahmud Mahyuddin) บุตรของสุลต่านปัตตานีคนสุดท้ายและผู้นำขบวนการแบ่งแยกดินแดนที่สำคัญที่สุด เดินทางกลับจากการลี้ภัยที่มลายูตอนเหนือ และแสดงความปรารถนาว่าต้องการทำงานในระบบใหม่ เขาไม่ได้พำนักรักที่ภาคใต้ แต่อยู่ในกรุงเทพ นั่นหมายความว่าความนับจากนี้เป็นต้นไป เขาต้องมีภาพลักษณ์ต่อผู้คนในดินแดนทางใต้ว่ามีสายสัมพันธ์โดยตรงกับผู้นำระดับประเทศ ผลก็คือเขาจะเป็นที่ยอมรับนับถือมากขึ้นไปอีก สุรินทร์ระบูว่ายุคสมัยนี้เป็นตัวอย่างหนึ่งของความร่วมมือกันอย่างมีระบบระหว่างคนมลายูมุสลิมผู้ต่อสู้เพื่อการมีส่วนร่วม หรือแม้กระทั่งการเรียกร้องเอกราช นั่นคือความร่วมมือระหว่างผู้นำตามประเพณีที่มีบทบาทในรัฐสภา ตวนกู มาห์ฮุด มะไฮยุดดิน มีบทบาทอย่างไม่เป็นทางการในฐานะผู้นำพื้นที่ และผู้นำทางศาสนา มีบทบาทเชื่อมโยงการนำทุกระดับเข้าด้วยกัน⁸ แนวทางนี้แสดงให้เห็นความเป็นปึกแผ่นของอุลามา (ปัญญาชนอิสลาม) ที่มองข้ามความแตกต่างอย่างแท้จริงระหว่างกลุ่มต่างๆ และการขัดแย้งภายในกลุ่มเหล่านี้ ความแตกต่างซึ่งจะปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนเมื่อจังหวัดปัตตานีมีการเลือกตั้งโดยตรงครั้งแรกใน พ.ศ.2480

การเลือกตั้งที่ปัตตานีเมื่อ พ.ศ.2480 มีการแข่งขันอย่างรุนแรง ปรากฏการณ์นี้แสดงให้เห็นว่าอย่างน้อยผู้นำสังคมปัตตานีจำนวนมากมองเห็นความสำคัญของการมีตำแหน่งในรัฐสภา การแข่งขันรุนแรงเป็นพิเศษในหมู่ผู้สมัครสามราย ได้แก่แทน วิเศษสมบัติ ทนายความและเจ้าที่ดินชาวพุทธ กุมุกดา อับดุลลาบุด (Kamukda Abdunlabut) ทายาทของสุลต่านยะหริ่งคนสุดท้ายซึ่งตัดสินใจลาออกจากตำแหน่งผู้ว่าการสตูลมาลงสมัครรับเลือกตั้ง และคนรุ่นใหม่อย่าง เจริญ สืบแสง แพทย์หลวงผู้นิยมนายปรีดี พนมยงค์ ซึ่งในเวลาต่อมาจะเป็นผู้นำพลเรือนที่มีอิทธิพลที่สุดในคณะรัฐบาล⁹ โดยเจริญผู้เป็นชาวพุทธนั้นยังได้รับแรงสนับสนุน

⁷ Ockey, "Thai Parliamentarians" data-base; Imron (1995), chp.8, esp.p.154

⁸ Surin (1985), pp.79-81.

⁹ เจริญเป็นพี่ชายของเจริญผู้เป็นสมาชิกคณะราษฎรของผู้ก่อการโดยนัยปรีดี อ้างจาก Kasian (2001), p.122 เขาเข้าร่วมกับพรรคสหชีพของฝ่ายปรีดีในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง และเมื่อปรีดีกับผู้สนับสนุนลี้ภัยภายใต้แรงกดดันจากรัฐบาลในปลายทศวรรษ 1940 หรือต้นทศวรรษ 1950 ก็มีรายงานว่าเจริญเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยเหมือนผู้นิยมปรีดีอีกหลายคน ; อ้างแล้ว , pp.139-140,185.

จากมุฮะหมัด สุหลง หรือที่รู้จักกันในนามฮัจญี สุหลง ครูสอนศาสนาคนสำคัญ ครูใหญ่โรงเรียนอิสลาม และพ่อของเด่น โต๊ะมีนา¹⁰ ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าการเลือกตั้งครั้งนี้มีการแข่งขันรุนแรงเพียงใดปรากฏให้เห็นในคำร้องเรียนที่เป็นทางการและการสอบสวนวิธีหาเสียงของกุ่มกตา ซึ่งตามคำร้องระบุคือมักกล่าวปราศรัยโดยมีเนื้อหาดังต่อไปนี้

“เหตุผลที่ข้าพเจ้ามาที่นี่คือเพื่อแนะนำตัวข้าพเจ้าเองและขอความอนุเคราะห์สักเรื่องจากพี่น้องมุสลิมทั้งชายและหญิง ในการเลือกตั้งสมาชิกวุฒิสภาที่กำลังจะมีขึ้น มีผู้สมัครทั้งสิ้นสี่ราย นั่นคือตัวข้าพเจ้าเอง คุณเจริญ หม่อมหลวงชัย และคุณแทน ข้าพเจ้าเป็นคนเดียวที่เป็นมุสลิม ผู้สมัครคนอื่นมีแต่คนไทยทั้งสิ้น ข้าพเจ้าขอวิงวอนให้พี่น้องมุสลิมทั้งชายและหญิงลงคะแนนด้วยความรอบคอบ อย่าเลือกคนจากชาติอื่น ภาษาอื่น หรือศาสนาอื่น”¹¹

ตามคำร้องระบุ กุ่มกตาหาเสียงโดยบอกผู้มีสิทธิลงคะแนนว่าให้เลือกคนดี ในกรณีที่ไม่มีคนมลายูลงสมัคร แต่ถ้ามีคนมลายูลงสมัคร ก็ควรลงคะแนนให้คนมลายูด้วยกัน โดยการใช้ประเด็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อสร้างคะแนนนิยมนั้นก็ปรากฏในใบปลิวหาเสียงของกุ่มกตาด้วย กระทรวงมหาดไทยจึงเก็บรวบรวมใบปลิวหาเสียงของผู้สมัครทุกราย และถึงแม้กระทรวงจะสรุปว่าต่อไปให้มีการใช้ประเด็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในการหาเสียงจริง ในแง่เทคนิคแล้ว ก็ถือว่าวิธีนี้ไม่ได้ละเมิดกฎหมายการเลือกตั้งแต่อย่างใด แต่การหาเสียงแบบนี้ก็มีศักยภาพจะก่ออันตรายเพราะสามารถกระตุ้นให้ลัทธิแบ่งแยกดินแดนขยายตัวได้แน่นอนว่าพรรคระบอบนี้ก็เป็นอุปสรรคต่อการบูรณาการใดๆ ที่การเลือกตั้งจะทำให้เกิดขึ้น รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยจึงบัญชาให้ข้าราชการท้องถิ่นติดตามความเคลื่อนไหวของกุ่มกตา โดยเจ้าหน้าที่ราชการดูจะมั่นใจว่าความที่กุ่มกตาเคยดำรงตำแหน่งผู้ว่าการจังหวัดประจำกระทรวงมาก่อน ทางกรมสามารถเชิญเขามาพูดคุยเพื่อให้ยุติพฤติกรรมดังกล่าวได้โดยง่าย¹²

จากการสืบค้นต่อไป เราสามารถอนุมานได้ว่ากุ่มกตาใช้ไวยากรณ์ลักษณะนี้ในการช่วงชิงความนิยมจากแทนและเจริญในการเลือกตั้ง ปรากฏการณ์นี้แสดงให้เห็นความไม่ลงรอยที่ซุกซ่อนอยู่ในหมู่ผู้นำมุสลิม ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับแทน กุ่มกตากล่าวหาต่อหน้าผู้มีสิทธิลงคะแนนว่าเขาเป็นผู้ให้ความช่วยเหลือทางการเงินแก่แทนในการเลือกตั้งครั้งก่อน จึงสมควรที่แทนจะแสดงความสำนึกในบุญคุณโดยถอยออกจากการแข่งขันครั้งนี้ อย่างไรก็ตาม เจริญ อดีตสาธารณสุขจังหวัดผู้นิยมปรีดี พนมยงค์ กลับเป็นคนที่มิจะแนะนำนิยมสูงกว่าผู้สมัครคนอื่นเพราะได้รับเสียงสนับสนุนจากฮัจญี สุหลง เป็นสำคัญ ความไม่ลงรอยระหว่างกุ่มกตาและฮัจญี สุหลง ปะทุเมื่อรัฐบาลพยายามแปลภาษาเยวี (ภาษามลายูที่เขียนโดยตัวอักษรอารบิก) และภาษาอารบิกที่ปรากฏในใบปลิวของกุ่มกตา แน่นอนว่าเจ้าหน้าที่ทางการอ่านเยวีไม่ได้ จึงจำเป็นต้องขอความช่วยเหลือด้านการแปลจากชุมชนมลายูท้องถิ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จากดาโต๊ะยุติธรรม (local justices) แต่การขอให้คนเหล่านี้ยอมช่วยแปลก็ทำได้ไม่ง่าย ซ้ำแม่ในยามที่กดดันให้บางคนช่วยแปลได้สำเร็จ ทางกรมก็ไม่อาจทำให้พวกเขาร่วมประชุมการแปลได้ต่อไป ในที่สุดราชการจึงค้นพบว่าบรรดาดาโต๊ะไม่ต้องการข้องแวะกับความขัดแย้งระหว่างกุ่มกตากับฮัจญี สุหลง ซึ่งแท้จริงแล้วคือสาเหตุของปัญหาการแปลทั้งหมด ใบปลิวกล่าวถึงความสูงส่งของกุ่มกตาและบรรพบุรุษโดยมีภาพถ่ายของพวกเขาอยู่ด้วย แต่ส่วนที่สร้างความขัดแย้งคือการยก

¹⁰ ดูเรื่องฮัจญี สุหลง และภูมิหลังในบทความของธเนศ

¹¹ “บัตรสนเท่ห์กล่าวโทษพระภิกษุในการกลักขวนนายการเลือกตั้ง พ.ศ.2480” , หอจดหมายเหตุแห่งชาติ, ประเทศไทย, ม.ท.0201.6.6 (กระทรวงมหาดไทย), กล่อง 1 , แฟ้ม 8 ; ความหมายของคำว่าชาติในที่นี้คือกลุ่มชาติพันธุ์

¹² อ้างแล้ว

ข้อความจากกรอ่านที่เชิญชวนให้ชาวมุสลิมสนับสนุนสิ่งที่ถือว่าดี และไม่สนับสนุนการกระทำชั่วร้ายของฝ่ายศัตรู ผู้แปลระบุว่าข้อความนี้มีบทสรุปที่สามารถตีความว่ามุสลิมผู้มีสิทธิลงคะแนนเสียงเลือกตั้งต้องสนับสนุนมุสลิมด้วยกัน มิใช่สนับสนุนศัตรูของพวกเขา เมื่อคำนึงถึงข้อเท็จจริงที่ฮัจญี สุหลง ครูสอนศาสนาคนสำคัญกลับมีท่าทีสนับสนุนชาวพุทธ ใบปลิวนี้จึงไม่ได้มุ่งโจมตีแต่ตัวเจริญ หากยังพุ่งเป้าไปที่ฮัจญี สุหลง โดยตรง

ขณะที่กุ่มกุดหาเสียงด้วยประเด็นชาติพันธุ์ อย่างน้อยก็ในเรื่องนี้ ใบปลิวหาเสียงของเจริญกลับเน้นความใกล้ชิดระหว่างเขากับสมาคมศิษย์เก่าปัตตานี (สมาคมของผู้จบการศึกษาระดับมัธยมจากที่นั่น) ซึ่งมีแนวทางปฏิบัติต่อคนมลายูมุสลิมและชาวไทยพุทธอย่างเท่าเทียมกัน เจริญนำเสนอตัวเองในรูปบุคคลที่ยอมรับคนทุกชาติพันธุ์โดยปฏิบัติต่อคนเหล่านี้เสมอภาคกัน การหาเสียงด้วยประเด็นความเท่าเทียมแบบนี้จำเป็นในบริบทที่คนมลายูมุสลิมมีจำนวนมากกว่าชาวไทยพุทธ ชั่วความเท่าเทียมยังสอดคล้องกับอุดมการณ์ประชาธิปไตยสมัยใหม่ของคณะผู้ก่อการ¹³

การสืบสวนของราชการ ความล้มเหลวใจของดาโต๊ะยุติธรรมที่จะมีส่วนร่วมในกระบวนการนี้ ตลอดจนโวหารที่ผู้สมัครแต่ละรายใช้ในการรณรงค์หาเสียงเลือกตั้ง ทั้งหมดนี้ล้วนแสดงให้เห็นความขัดแย้งและการแข่งขันระหว่างกุ่มกุดา และ “ปราชญ์รุ่นเก่า” กับฮัจญี สุหลง และ “ปัญญาชนรุ่นใหม่” ดังที่รายงานการสืบสวนเปิดเผยให้เห็นไปแล้ว¹⁴ การหาเสียงอาศัยกลยุทธ์สร้างคะแนนนิยมด้วยเรื่องบูรณาการดังปรากฏในใบปลิวของเจริญและคำปราศรัยของกุ่มกุดา รวมทั้งด้วยการตอกย้ำประเด็นอัตลักษณ์มลายูดังปรากฏในใบปลิวของกุ่มกุดา และในคำกล่าวหาของฝ่ายที่โจมตียุทธวิธีของเขา อย่างไรก็ตาม บางทีสิ่งที่สำคัญที่สุดในการเลือกตั้งครั้งนี้อาจได้แก่ความสนับสนุนที่ฮัจญี สุหลง มีต่อ เจริญ สืบแสง ตัวฮัจญี สุหลง จบการศึกษาจากเมกะ และอยู่ที่นั่นกว่าหนึ่งทศวรรษ เขากลับประเทศไทยในฐานะครูสอนศาสนาหวัฏรูปผู้นิยมความคิดสมัยใหม่ตามแนวทางของมุฮัมหมัด อับดุล¹⁵ จากนั้นก็เป็นที่รู้จักในฐานะผู้สนับสนุนเอกราชของมลายูมุสลิมในดินแดนตอนใต้ ก่อนจะถูกล่ามว่าฝ่าฝืนหลักสิทธิแบ่งแยกดินแดน ถึงแม้จะมีเพียงหลักฐานแวดล้อมที่ยืนยันเรื่องนี้ได้ก็ตาม¹⁶ แต่ถึงกระนั้น เขาก็สนับสนุนชาวไทยพุทธมากกว่าพี่น้องมลายูมุสลิม ไม่ใช่แต่ในการเลือกตั้งครั้งที่กำลังพูดถึง หากยังรวมถึงการเลือกตั้งอีกหลายครั้งถัดไป พฤติกรรมนี้อาจดูน่าฉงนเมื่อคำนึงว่าโดยทั่วไปแล้วกุ่มกุดาอยู่ฝ่ายสนับสนุนบูรณาการ ขณะที่ฮัจญี สุหลง อยู่ฝ่ายเรียกร้องเอกราช แต่การกลับตาลปัตรนี้ก็ป็นสัญญาณที่ดีของการที่บูรณาการและเอกราชสามารถผสมปนเปกัน โดยถึงที่สุดแล้วไม่ใช่ใจกลางของกระบวนการเลือกตั้งครั้งนี้ บูรณาการและการเรียกร้องเอกราชสำคัญต่อชัยชนะในการเลือกตั้ง ถ้าถูกใช้อย่างมียุทธศาสตร์ ส่วนนักการเมืองทุกฝ่ายก็เต็มใจจะใช้วิธีการนี้ ซึ่งบางทีอาจเป็นเพราะพวกเขาไม่ได้มองว่าสองเรื่องนี้ไปกันไม่ได้ ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้น เราเห็นว่าความปรารถนาเรียกร้องเอกราชคือสิ่งที่ผลักดันฮัจญี สุหลง เข้าสู่กระบวนการทางการเมือง เอกราชจึงนำไปสู่บูรณาการมากกว่าทำลายบูรณาการ อย่างน้อยก็ตราบเท่าที่เป็นไปได้ที่เขาสามารถสู้เพื่อเป้าหมายนี้โดยวิถีทางการเมือง และท้ายที่สุด จำเป็นต้องระบุว่าฮัจญี สุหลง ถูกผนวกเข้าสู่ระบบการเมืองมากพอที่เขาจะสนับสนุนชาวไทยพุทธผู้มีอุดมการณ์ทางการเมืองคล้ายกันมากกว่ามุสลิมที่มีอุดมการณ์ต่างกัน กล่าวอีกนัยหนึ่งแล้ว การเมืองระหว่างผู้สมัครสำคัญต่อฮัจญี สุหลง มากกว่าประเด็นชาติพันธุ์ ทั้งเจริญ และฮัจญี สุหลง คือ “ปัญญาชนรุ่นใหม่” หัวก้าวหน้าที่เชื่อในการปฏิรูป

¹³ “บัตรสนเท่ห์กล่าวโทษ”

¹⁴ อ้างแล้ว

¹⁵ Surin (1985), p.148

¹⁶ Ockey (2004)

และบางทีอาจเป็นพวกสมัยใหม่นิยมโดยตั้งใจ พวกเขาจะมีความเชื่อร่วมกันในเรื่องประชาธิปไตยและความเท่าเทียมตามแนวทางของ ปรีดี พนมยงค์ และผู้นำบางคนในกรุงเทพในเวลานั้น แรงสนับสนุนของอัญญ์ สุหลง ทำให้เจริญได้รับเลือกตั้งเป็นนายกเทศมนตรีเมืองปัตตานี และเป็นสมาชิกรัฐสภาในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง

สงครามแปซิฟิกและหลังจากนั้น

สงครามโลกครั้งที่สองทำให้ต้องมีการต่ออายุรัฐสภาออกไป จนการเลือกตั้ง พ.ศ.2481 เป็นการเลือกตั้งระดับชาติครั้งสุดท้ายในรอบแปดปี นายกรัฐมนตรีตลอดช่วงเวลานี้ได้แก่ จอมพล ป.พิบูลสงคราม ผู้ผลักดันนโยบายดุดกิ้นด้วยวิธีบังคับไปทั่วประเทศ เมื่อพิจารณาณโยบายนี้ควบคู่กับรัฐธรรมนูญหลายต่อหลายฉบับที่มุ่งเปลี่ยนวัฒนธรรมไทย ก็กล่าวได้ว่าจอมพล ป.สร้างความแปลกแยกไม่เพียงแต่กับคนมลายูมุสลิมและคนเชื้อสายจีน หากยังรวมถึงคนไทยที่ไม่พอใจการปฏิรูปที่บังคับให้พวกเขาต้องสวมหมวกและถุงมือในที่สาธารณะ ซึ่งนี่เป็นเพียงตัวอย่างเดียว การบังคับให้เป็นไทยและการเปลี่ยนวัฒนธรรมส่งผลกระทบต่ออย่างรุนแรงต่อชุมชนมลายูมุสลิมซึ่งรัฐธรรมนูญขัดแย้งกับวัฒนธรรมชุมชนและหลักปฏิบัติทางศาสนา มีการแก้ไขหลักสูตรของโรงเรียนให้พูดถึงวัฒนธรรมไทยมากขึ้น ส่วนแบบเรียนทั้งหมดก็ต้องเป็นภาษาไทย มีคำสั่งห้ามไม่ให้สวมหมวกกะปิเยาะห์ ผ้าคลุมฮิญาบ และโลง์ เช่นเดียวกับการยุบศาลชะรีอะฮ์เพื่อยุติคดีแพ่งทิ้งไปแน่นอนว่าสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรชาวมุสลิมคัดค้านมาตรการเหล่านี้ แต่ไม่ประสบความสำเร็จ

การดุดกิ้นด้วยวิธีบังคับเกิดขึ้นพร้อมกับสงครามแปซิฟิก ถึงแม้ประเทศไทยจะเข้าร่วมกับฝ่ายญี่ปุ่นอย่างรวดเร็ว แต่ก็เกิดการสู้รบทางใต้ และในเวลาไม่นานนัก ขบวนการต่อต้านก็กำเนิดขึ้นทั้งภายในและภายนอกประเทศไทย จากนั้นก็ขยายตัวไปทั่วประเทศ ไม่เว้นแม้แต่จังหวัดของชาวมลายูมุสลิม อังกฤษตัดสินใจสนับสนุนขบวนการต่อต้านภายใต้การนำของตวนกู มะไฮยิดดิน ผู้นำแบ่งแยกดินแดน โดยมีข้อแลกเปลี่ยนว่าจะหนุนช่วยเขาเป็นการตอบแทนเมื่อสงครามยุติ คนจำนวนไม่น้อยทางใต้ รวมทั้งตวนกู มะไฮยิดดิน มองว่าการเรียกร้องเอกราชคือทางเลือกเดียวที่เป็นไปได้ในยามเผชิญกับนโยบายอันแข็งแกร่งของระบอบพิบูลสงคราม¹⁷ แต่ถึงกระนั้น ก็จำเป็นต้องพิจารณาขบวนการต่อต้านเสรีโดยคำนึงถึงบริบทเวลานั้น กล่าวคือนักการเมืองชั้นนำของไทยอย่างปรีดี พนมยงค์ เสนีย์ ปราโมช เตียง ศิริจันทร์ และคนอื่นๆ ล้วนสนับสนุนขบวนการต่อต้านในภูมิภาคอื่นทั้งเปิดเผยและไม่เปิดเผย โดยที่ชาวพุทธจำนวนไม่น้อยในทางใต้ก็สนับสนุนขบวนการต่อต้านด้วย หากการสนับสนุนขบวนการต่อต้านญี่ปุ่นนั้นก็ไม่ได้หมายถึงการสนับสนุนขบวนการแบ่งแยกดินแดนเสมอไป ถึงแม้การต่อต้านญี่ปุ่นจะต้องกระทำโดยร่วมมือกับตวนกู มะไฮยิดดิน ก็ตามที่ และเราอาจมองขบวนการนี้ในสมัยนั้นในฐานะความเคลื่อนไหวของผู้ที่ไม่พอใจนโยบายรัฐบาลมาก่อนสงครามเกิดขึ้น ในขณะที่มีสงคราม และเมื่อสงครามยุติลง ถึงที่สุดแล้ว จึงไม่อาจกังขาได้เลยว่านโยบายดุดกิ้นแบบบีบบังคับทำให้เกิดความแตกแยกมากกว่าสร้างบูรณาการ จนในช่วงท้ายของสงครามโลกครั้งที่สอง คนจำนวนมากก็บังเกิดความต้องการแบ่งแยกดินแดน หรืออย่างน้อยก็คือความเป็นอิสระในการควบคุมกิจกรรมต่างๆ ของตนเองขึ้นมาใหม่ ขณะที่ตวนกู มะไฮยิดดิน เป็นตัวแทนของการแบ่งแยกดินแดนแบบแรก อัญญ์ สุหลง ก็เป็นตัวแทนของแนวทางที่สอง นั่นคือความต้องการอิสระในดินแดนตอนใต้ ซึ่งเมื่อสงครามโลกสิ้นสุดลง ก็เป็นฝ่ายหลังนี้เองที่จัดตั้งองค์กรของตนเองขึ้นมาเพื่อบรรลุเป้าหมายที่ต้องการ

¹⁷ Surin (1985), pp.94-99.

เมื่อตรวจสอบผลการเลือกตั้งในช่วงหลังสงคราม บางทีสิ่งที่น่าสนใจที่สุดคืออวสานของสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรทั้งหมดที่เคยได้รับเลือกตั้งใน พ.ศ. 2480 และ 2481 และการเกิดผู้แทนรุ่นใหม่ กุมกตาเป็นอดีตผู้แทนเพียงคนเดียวที่ได้รับเลือกตั้งกลับเข้าใหม่ แต่ก็ต้องรอถึง พ.ศ.2495 หรือในการเลือกตั้งครั้งที่สามหลังสงครามโลกสิ้นสุดลง ตวนกูอับดุล ยาลาล และพี่น้อง เข้าร่วมขบวนการแบ่งแยกดินแดนและลี้ภัยไปมลายูของอังกฤษ¹⁸ สงวน ณ สงขลา จากจังหวัดสตูล สูญเสียที่นั่งให้เจ๊ะอับดุลลาห์ หลังปูเต๊ะ ซึ่งเป็นผู้สนับสนุนแนวทางบูรณาการอย่างแข็งขัน ถึงขั้นอาจเห็นด้วยแม้กระทั่งนโยบายดูดกลืนทางวัฒนธรรม (ไม่ใช่ศาสนา) ด้วยซ้ำไป ไม่ว่าจะยุติธรรมหรือไม่ ผู้แทนราษฎรบางคน อย่างกุมกตา อาจเสียคะแนนนิยมจากความเกี่ยวข้องกับรัฐสภาในช่วงสงครามโลกและนโยบายดูดกลืนของรัฐบาลก็เป็นได้¹⁹ ไม่ต้องสงสัยว่าการลดลงของจำนวนผู้เดินทางไปใช้สิทธิเลือกตั้งทำให้ผู้สมัครชาวไทยพุทธเป็นฝ่ายที่ได้เปรียบในการเลือกตั้งทั้งภูมิภาคในช่วงหลังสงคราม เพราะคนเหล่านี้มีคะแนนนิยมสูงในเขตเมือง และผู้มีสิทธิลงคะแนนในเขตเมืองก็เดินทางไปใช้สิทธิที่คูหาเลือกตั้งได้ง่าย ขณะที่รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม อาจโดดเดี่ยวชาวมุสลิมผู้มีสิทธิลงคะแนนจนพวกเขาตัดสินใจไม่ไปลงใช้สิทธิเลือกตั้งอีก จังหวัดที่คนส่วนใหญ่เป็นมลายูมุสลิมจึงมีผู้แทนเป็นชาวไทยพุทธไปทั้งหมด ยกเว้นสตูล ส่วนผลการเลือกตั้งที่นราธิวาสก็เป็นแบบนี้ใน พ.ศ.2489 และ พ.ศ.2491 จำนวนผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งในภูมิภาคเมื่อ พ.ศ.2489 คิดเป็นร้อยละ 32 จากประชากรผู้มีสิทธิเลือกตั้งทั้งหมด บัตตานีผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งเท่ากันคือร้อยละ 32 ยะลาและนราธิวาสมีผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งร้อยละ 20 และ 18 ตามลำดับ ขณะที่ผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งทั่วประเทศเพียงร้อยละ 33²⁰

พรรคการเมืองฝ่ายสนับสนุนปรีดี พนมยงค์ ชนเสียงข้างมากในการเลือกตั้ง พ.ศ.2489 แต่รัฐบาลของเขาที่เผชิญสถานการณ์ในดินแดนตอนใต้ที่สลับซับซ้อน ญี่ปุ่นช่วย “คืน” รัฐตอนเหนือและตะวันออกของมาเลเซียแก่ประเทศไทยในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ดังนั้น ประเทศไทยตอนใต้กับมาเลเซียตอนเหนือจึงกลับมารวมกันใหม่อีกครั้งหลังจากถูกแบ่งแยกออกจากกันเมื่อ พ.ศ.2452 ปัญหานี้ทวีความยุ่งยากขึ้นเพราะตวนกู มะฮิยุดดิน เคยร่วมมือกับอังกฤษอย่างลับๆ โดยความเข้าใจว่าอังกฤษจะตอบแทนด้วยการสนับสนุนให้บัตตานีเป็นเอกราช²¹ แต่เมื่อสงครามยุติสหรัฐอเมริกาต้องการปฏิบัติต่อไทยในฐานะพันธมิตรจากบทบาทของเสรีไทยในสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง ขณะที่อังกฤษต้องการปฏิบัติต่อไทยในฐานะประเทศศัตรูที่เป็นฝ่ายพ่ายแพ้²² นโยบายของอังกฤษผันผวน แต่การแบ่งแยกดินแดนตอนใต้ก็เป็นเรื่องที่เป็นไปได้จนเห็นได้ชัด รัฐบาลกรุงเทพมีทางเลือกไม่มากนักภายใต้สถานการณ์แบบนี้ แต่ก็พยายามช่วงชิงความสนับสนุนกลับมาดังปรากฏว่าปรีดี พนมยงค์ หันกลับไปหา นโยบายผ่อนปรนและบูรณาการที่เคยใช้ในช่วงหลังโค่นล้มสมบูรณาญาสิทธิราชย์เมื่อ พ.ศ.2475 ตามคำแนะนำของ แซ่ม พรหมยงค์ มุสลิมผู้เป็นทั้งมิตรและที่ปรึกษาของปรีดี ซึ่งต่อมาจะถูกปรีดีแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งจุฬาราชมนตรี (ประมุขของกิจการอิสลามทั้งปวงในประเทศไทย) โดยตัวปรีดีแสดงให้เห็นว่าถึงขั้นยอมรับหลักการปกครองตนเองด้วยซ้ำไป²³ แต่ขณะที่

¹⁸ Imron (1995), p.154, และ Wan Kadir (1990a), p.65.

¹⁹ Surin (1985), p.8.

²⁰ Morell (1974), p.254.

²¹ Surin (1985), pp.94-106, and Imron (1995), pp.142-144.

²² แหล่งข้อมูลที่ดีที่สุดเรื่องการเจรจาอดีตชีวิตประวัติของเสนีย์ ปราโมช ใน Ray (1972), pp.156-170 และดู Surin (1985), pp.111-114.

²³ Surin (1985), pp.150-151.

มะไฮยิดดินและผู้นิยมแนวคิดแบ่งแยกดินแดนของเขาเห็นว่าความเปลี่ยนแปลงแนวทางนี้เป็นเรื่องที่น่าอึดใจเกินไป คนฝ่ายที่เรียกร้องการปกครองตนเองกลับเต็มใจที่จะพยายามต่อสู้ภายในระบบการเมืองที่เป็นอยู่ในขณะนั้น

Table 5-2: Election Results in the Four Southern Provinces, 1946–1957

	<i>Pattani</i>	<i>Yala</i>	<i>Narathiwat</i>	<i>Satun</i>
1946	Charoen Suepsaeng	Prasat Chaithatho	Wong Chaisuwan Suriyon Raiwa	Jae Abdulla Langputeh
1948	Charoen Suepsaeng	Samli Kunnarong	Somat Iamwirod	Jae Abdulla Langputeh
1952	Kamukda Abdunlabut	Prasat Chaithatho	Oep Itsara	Jae Abdulla Langputeh
1957	Ameen Tohmeena Banthoeng Abdunlabut	Prasat Chaithatho	Suriyon Raiwa Sophon Iamitthiphon	Jae Abdulla Langputeh
1957	Ameen Tohmeena Charoen Suepsaeng	Adun Phumnarong	Sophon Iamitthiphon Oep Itsara	Jae Abdulla Langputeh

รัฐบาลไทยประกาศพระราชกฤษฎีกาว่าด้วยการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลามในช่วงซึ่งสงครามไกลยยุติ กฎหมายฉบับนี้ยอมรับบทบาทของผู้นำศาสนาในดินแดนตอนใต้และจัดโครงสร้างอำนาจในหมู่ผู้นำเหล่านี้ โครงสร้างนี้ช่วยให้รัฐบาลรู้ว่าผู้นำศาสนาคนไหนที่สำคัญและเป็นที่ยอมรับจนจำเป็นต้องทำงานร่วมกัน ในอีกแง่หนึ่งแล้ว กฎหมายนี้เปิดทางให้อัจญ์ สุลหลง มีบทบาททางการเมืองมากขึ้นจนกระทั่งดำรงตำแหน่งประธานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี พ.ศ.2488 และเป็นผู้นำคนสำคัญที่สุดของฝ่ายเรียกร้องเอกราชภายใต้ระบบการเมืองแบบที่มีอยู่ในเวลานั้น แรงหนุนจากอัจฉิ สุลหลง ทำให้เจริญ สืบแสง ผู้นิยมปรีดี พนมยงค์ และเคยดำรงตำแหน่งนายกเทศมนตรีปัตตานีในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ชนะการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในการเลือกตั้ง พ.ศ.2489 โดยตัวอัจฉิ สุลหลง ยังให้ความสนใจกับความริเริ่มของรัฐบาลที่จะฟื้นฟูศาสนาอิสลามในจังหวัดที่คนส่วนใหญ่เป็นมลายูมุสลิมขึ้นมาใหม่ ซึ่งถือได้ว่าเป็นความพยายามช่วงชิงความสนับสนุนในพื้นที่อีกประการ²⁴ แต่ถึงอย่างนั้น อัจญ์ สุลหลง ก็ไม่เห็นด้วยกับแผนแม่บทของรัฐบาลซึ่งระบุให้ศาสนาอิสลามอยู่ใต้อำนาจศาลส่วนกลาง ชำยังกำหนดให้ต้องมีผู้พิพากษาจากกระทรวงยุติธรรมทำหน้าที่พิจารณาและวินิจฉัยคดีร่วมกับผู้พิพากษามุสลิมเสมอ ยิ่งไปกว่านั้น เขาไม่พอใจบุคคลที่รัฐบาลแต่งตั้งให้เป็นผู้พิพากษามุสลิม รัฐบาลล้มเหลวในการพยายามเจรจาทำความเข้าใจในเรื่องนี้²⁵ แต่กระบวนการทั้งหมดนี้ก็ดึงผู้นำทางศาสนาในดินแดนตอนใต้ให้เข้าสู่กระบวนการทางการเมืองอย่างมีนัยยะสำคัญ

กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว สถานการณ์ในกรุงเทพเป็นอุปสรรคขัดขวางปรีดีและรัฐบาลของเขาในการฟื้นฟูความสนับสนุนในดินแดนตอนใต้ขึ้นมาใหม่ ทหารฝ่ายต่อต้านปรีดีก่อการรัฐประหารในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2490 และกดดันให้เขาลี้ภัยไปต่างประเทศ ผู้นำคณะรัฐประหารแต่งตั้งผู้นำฝ่ายค้าน คือ นายควง อภัยวงศ์ เป็นนายกรัฐมนตรีคนใหม่ หากก็สงวนอำนาจในการพิจารณาประเด็นความมั่นคงไว้ที่ตัวคณะรัฐประหารเอง

²⁴ อ้างจาก Surin (1985), pp.119-141

²⁵ เฉลิมเกียรติ (1986), หน้า 44 ff. และ Surin (1985), p.154.

นโยบายดังนี้มีหมายถึงพรรคคณะที่แข็งตัวยิ่งขึ้นต่อจังหวัดมลายูมุสลิมและผู้คนที่นี่ซึ่งคาดหวังจะเห็นความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ระบอบใหม่สร้างความชอบธรรมโดยประกาศว่าจะมีการเลือกตั้งในเดือนมีนาคม พ.ศ.2491 ซึ่งในที่สุดแล้วจะถูกถือว่าการเลือกตั้งครั้งสำคัญที่สุดในสมัยนั้นต่อดินแดนตอนใต้ เพราะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นระหว่างการหาเสียงนั่นเอง

ถึงตอนนี้อัจญ์ สุหลง ก็มีโอกาสบรรลุเป้าหมายของเขาผ่านเงื่อนไขของการหาเสียงเลือกตั้ง เขาพัฒนาโครงสร้างองค์กร แผนปฏิบัติการ คำแถลงนโยบาย ตลอดจนเริ่มระดมทุนโดยเดินทางไปทั่วภูมิภาคเพื่อพูดคุยกับมัสยิดต่างๆ เรื่องขบวนการและเป้าหมาย²⁶ ถึงแม้จะคาดได้ว่าคำขานรับขบวนการนี้จะมีไม่น้อย แต่ก็ประเมินแรงสนับสนุนที่ขบวนการนี้ได้รับให้ชัดเจนได้ไม่ง่าย สถานะประธานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานีทำให้ัจญ์ สุหลง เป็นที่นับถืออย่างกว้างขวาง ถึงขั้นที่มีเครื่องบ่งชี้ว่าคนมลายูมุสลิมจากจังหวัดอื่นสนับสนุนเขา ตั้งแต่ยังไม่ออกเดินทางเผยแพร่เป้าหมายด้วยซ้ำ นอกเหนือจากการระดมความสนับสนุนวงกว้างให้ขบวนการของเขาแล้ว อัจญ์ สุหลง ยังแผ่อิทธิพลเหนือรัฐบาลผ่านการสร้างความร่วมมือกับคนกลุ่มต่างๆ โดยยุทธศาสตร์ที่สุมเสี่ยงที่สุดของเขาคือการประกาศว่าจะเชิญผู้นำขบวนการแบ่งแยกดินแดนอย่างตวนกู มะโฮยิดดิน (ซึ่งขณะนั้นเป็นข้าราชการของมาเลเซียใต้การครอบครองของอังกฤษ) ให้กลับมาเป็นผู้ว่าการจังหวัดมลายูมุสลิมในกรณีที่ได้รับเอกราช จากนั้นก็มีข่าวลือแพร่ไปทั่วว่ารัฐบาลไทยเชิญมะโฮยิดดินให้เดินทางกลับ²⁷ ต่อมา อัจญ์ สุหลง ก็เดินทางไปมาเลเซียเพื่อเยี่ยมเยียนและยืนยันว่าข่าวลือนี้มีมูลความจริง ตลอดจนรับปากว่าจะผลักดันและเผยแพร่หนังสือเรียกร้องความเป็นอิสระภายใต้การนำของมะโฮยิดดิน โดยัจญ์ สุหลง ก็รายงานเหตุการณ์ทั้งหมดนี้ต่อผู้ว่าราชการปัตตานีทันทีที่เดินทางกลับประเทศไทย²⁸

แนวทางการร่วมมือลักษณะนี้ทำให้ความนิยมต่อัจญ์ สุหลง ขยายตัวไปทั่วดินแดนทางใต้ ช้ำยังทำให้เขามีศักยภาพสูงขึ้นในการกดดันรัฐบาล แต่ผู้นำในกรุงเทพไม่พอใจปรากฏการณ์นี้ จนในที่สุดก็มีข้อสรุปซึ่งบางทีก็ไม่น่าแปลกใจนัก นั่นคือความเห็นที่ว่าแท้จริงแล้วัจญ์ สุหลง เป็นฝ่ายแบ่งแยกดินแดนและเป็นสมาชิกของขบวนการที่มะโฮยิดดินเป็นผู้นำ ไม่ต้องสงสัยว่าคนเหล่านี้กลางแคลงใจัจญ์ สุหลง ยิ่งขึ้นจากความสัมพันธ์อันใกล้ชิดที่เขามีกับเจริญ์ และอดีตรัฐมนตรี แช่ม พรหมยงค์ ซึ่งทั้งคู่เป็นฝ่ายปรปักษ์ ไม่ไว้วางใจเพิ่มสูงขึ้นเมื่อัจญ์ สุหลง กดดันให้รัฐบาลตอบสนองข้อเสนอเจ็ดประการที่ปรากฏในข้อเขียนของธเนศ ในหนังสือเล่มนี้²⁹ โดยวิธีชู้ว่าจะนำขบวนต่อต้านการเลือกตั้ง แต่ประเด็นคือัจญ์ สุหลง คือผู้สนับสนุนเจริญ์ในการเลือกตั้งครั้งนี้ ขณะที่การไม่เข้าร่วมการเลือกตั้งเป็นผลดีต่อคู่แข่งของเจริญ์ คำขู่จึงเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามกดดันรัฐบาลมากกว่าอะไรอื่น เพราะฝั่งรัฐบาลย่อมเห็นว่าการไม่เข้าร่วมการเลือกตั้งนั้นทำลายไม่เพียงแต่การบูรณาการจังหวัดตอนใต้ หากยังสั่นคลอนความปรารถนาของรัฐบาลที่จะสร้างความชอบธรรมให้ตนเองท่ามกลางรัฐประหารครั้งที่ผ่านมา แต่ัจญ์ สุหลง ประเมินผลของการกดดันนี้พลาด เพราะความกดดันที่เกิดขึ้นท่ามกลางความรู้สึกว่าเขาไม่ประนีประนอมและไม่น่าไว้วางใจที่จะเจรจาด้วย ทำให้รัฐบาลจับกุมเขาด้วยข้อหาว่าร่วมมือกับขบวนการแบ่งแยกดินแดน

²⁶ เจลิเมเกียร์ติ (1986), หน้า 83 ff

²⁷ Yegar (2002), pp.114-119.

²⁸ เจลิเมเกียร์ติ (1986) , หน้า 97-100

²⁹ Surin (1985), p.157-159.

การจับกุมฮัจญี สุหลง และผู้สนับสนุน เป็นชนวนของความโกรธแค้นจนเห็นได้ชัด ชั่วยังกระตุ้นให้เกิดการประท้วงและชุมนุมโดยสันติอีกหลายหน³⁰ แต่ถึงจะเป็นเช่นนี้ การเลือกตั้ง พ.ศ.2491 ก็ลุล่วงไปด้วยดีที่สุดแล้วการประกาศไม่เข้าร่วมการเลือกตั้งเป็นเพียงคำขู่ จำนวนผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งต่ำลงทั่วประเทศจากร้อยละ 33 เป็นร้อยละ 29 ขณะที่ตัวเลขนี้ของภาคใต้ลดลงจากร้อยละ 32 เป็นร้อยละ 30 ส่วนปัตตานีลดลงจากร้อยละ 32 เหลือเพียงร้อยละ 27 หรือลดลงกว่าตัวเลขของประเทศไทยเล็กน้อย ปรากฏการณ์นี้แตกต่างจากนราธิวาส ยะลา และสตูล ที่จำนวนผู้ใช้สิทธิเลือกตั้งเพิ่มขึ้นจากร้อยละ 18 เป็นร้อยละ 19, จากร้อยละ 20 เป็นร้อยละ 26 และจากร้อยละ 27 เป็นร้อยละ 37 ตามลำดับ เจริญผู้เป็นพันธมิตรกับฮัจญี สุหลง ได้รับเลือกตั้งอีกครั้ง การเลือกตั้งให้ความชอบธรรมแก่รัฐบาลของพรรคประชาธิปไตยในการหวนคืนกลับมาใช้อำนาจในกรุงเทพใหม่ หากทว่าความโกรธแค้นในดินแดนตอนใต้ก็ยังมิยอมต่อไป ขณะที่ฝ่ายแบ่งแยกดินแดนจากฝั่งไทยและมาเลเซียร่วมมือกันจัดตั้งองค์กรใหม่ชื่อสมาคมมลายูแห่งมหาปัตตานี (Gabungan Melayu Patani Raya, GAMPAR) การสถาปนาองค์กรในห้วงเวลาแห่งการล่มสลายของระบบอาณานิคมและการช่วงชิงจินตทัศน์สู่นาคตกกลายเป็นประเด็นสำคัญไปทั่วโลกมลายู ทำให้สมาคมมลายูแห่งมหาปัตตานีได้รับความสนับสนุนระดับสากลจากอินโดนีเซีย มาเลเซียส่วนที่อยู่ในการครอบครองของอังกฤษ กลุ่มประเทศอาหรับ (Arab League) อังกฤษ และสหประชาชาติ พร้อมกับที่สมาคมเริ่มก่อสงครามกองโจรในประเทศไทยจนสามารถสร้างแรงกดดันให้แก่รัฐบาลได้อย่างมีนัยยะสำคัญ³¹

เมื่อการเลือกตั้งผ่านไปได้สามเดือน คณะทหารก็ก่อรัฐประหารเพื่อโค่นล้มรัฐบาลที่พรรคประชาธิปไตยเป็นแกนนำ จากนั้นจึงฟื้นฟูอำนาจของจอมพล ป.ขึ้นใหม่ การกลับมาของนายทหารผู้นี้กระตุ้นให้ความโกรธแค้นและไม่พอใจในดินแดนทางใต้เติบโตขึ้น ขณะที่นโยบายดูดกลืนด้วยวิธีบังคับก็ส่งผลให้การต่อต้านรัฐบาลเป็นไปอย่างกว้างขวาง หลังจากนั้นไม่นานนัก ความขัดแย้งก็มาถึงจุดแตกหักในช่วงปลายเดือนเมษายนที่หมู่บ้านดุซงญอ กรุงเทพฯ วิกฤตความรุนแรงที่ดุซงญอในนามกบฏฮัจญี สุหลง ส่วนทางใต้รู้จักเหตุการณ์นี้ในนามการลุกขึ้นสู้ที่ดุซงญอ เหตุการณ์นี้กินเวลาสองวัน และจบลงด้วยการเสียชีวิตของชาวมลายู 100-400 คน รวมทั้งเจ้าหน้าที่ตำรวจอีก 30 คน หลังจากเหตุการณ์นี้ ชาวมลายูราว 2,000-6,000 คน ก็ลี้ภัยข้ามพรมแดนไทยไปอีกฝั่ง โดยฝ่ายรัฐบาลก็ส่งกำลังตำรวจติดอาวุธสามกองร้อยเข้าประจำการเป็นกองกำลังถาวรในบริเวณนั้นเพื่อยุติความรุนแรง³² จากนั้นรัฐบาลก็เปิดการเจรจากับอังกฤษซึ่งกำลังสู้รบกับฝ่ายคอมมิวนิสต์ตามแนวชายแดน ในที่สุดทั้งสองฝ่ายจึงบรรลุข้อตกลงร่วมกันเรื่องความมั่นคงตามแนวพรมแดน³³ ฝ่ายขบวนการแบ่งแยกดินแดนพยายามยับยั้งการต่อสู้ต่อไป แต่การลุกฮือครั้งใหญ่ก็ไม่เกิดขึ้นมาอีก ถึงแม้นโยบายดูดกลืนด้วยวิธีบังคับจะฟื้นคืนชีพมาอีกครั้ง ขณะที่ผู้แทนราษฎรประจำจังหวัด

³⁰ เณลิ้มเกียรติ (1986๗, หน้า 108

³¹ Surin (1985), p.160-161.

³² Wan Kadir (1990a) , หน้า 67 เขาประเมินว่ามีผู้เสียชีวิต 400 คน ส่วน Surin (1985), p.161. อ้างข้อมูลฝ่ายไทยซึ่งประเมินว่ามีผู้เสียชีวิตราวหนึ่งร้อยคนในเหตุการณ์นั้น และบาดเจ็บหลายร้อยคนจากการปะทะทุกพื้นที่ ดู “คดีฮัจญี สุหลง” หอจดหมายเหตุแห่งชาติ, ส.ร.0201.15 , กล่อง 2, แผ่น 8 การติดต่อดะหว่างฮัจญี สุหลง กับฝ่ายแบ่งแยกดินแดนเกิดในบริบทที่รัฐบาลมีท่าทีต่อมะฮิดดินดังที่กล่าวไปแล้ว อ้างจาก Yegar (2002), pp.114-119.

³³ Imron (1995), p.163.

สตูล นายเจ๊ะอับดุลละห์ หลังปูเต๊ะ เป็นฝ่ายสนับสนุนระบอบพินุลสงครามจนได้รับรางวัลตอบแทนในรูปการดำรงตำแหน่งในคณะรัฐมนตรีเป็นระยะเวลาสั้นๆ³⁴

รัฐบาลพยายามกดดันฝ่ายต่อต้านอย่างต่อเนื่องจนพลังที่ไม่เห็นด้วยกับระบอบนี้หายไปจากทุกภูมิภาค บางคนก็ตาย และหลายคนไม่เคยปรากฏตัวอีก³⁵ ฮัจญี สุหลง ถูกพิพากษาว่ากระทำความผิดจนถูกจองจำในคุกกระทั่งพ.ศ. 2495 และเมื่อเดินทางกลับบ้าน เจ้าหน้าที่ตำรวจก็ขอร้องให้เขายุติกิจกรรมการเมือง และถูกเรียกให้รายงานตัวอีกหลายต่อหลายครั้ง³⁶ เจริญ สืบแสง มิตรสนิทของเขาถูกจับกุมใน พ.ศ. 2497 เพราะเกี่ยวข้องกับกบฏสันติภาพ³⁷ หลังจากนั้นไม่นานนัก ฮัจญี สุหลง และกัลยาณมิตรอีกหลายรายก็ได้คำสั่งให้ไปรายงานตัวต่อเจ้าพนักงานตำรวจในจังหวัดสงขลา อาหมัด บุตรคนโตของฮัจญี สุหลง ไปช่วยเป็นล่ามพร้อมคนเหล่านี้ แต่ก็ไม่มีใครพบเห็นพวกเขาอีกเลย³⁸

หลังฮัจญี สุหลง หายตัวไป ครอบครัวของเขาก็ เริ่มกดดันให้รัฐบาลชี้แจงข้อมูลว่าเขาอยู่ที่ไหน แต่ความพยายามนี้ไม่ประสบผลสำเร็จ เมื่อรัฐบาลประกาศว่าจะจัดการเลือกตั้งอีกครั้งในพ.ศ. 2500 อะห์มีน โต๊ะมีนา บุตรของฮัจญี สุหลง ก็ตัดสินใจลงสมัครเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรโดยเชื่อว่าจะสามารถใช้สถานภาพนี้ไปสืบสาวข้อมูลต่อไปได้³⁹ น่าสนใจที่เขาสมัครรับเลือกตั้งในนามพรรคเสรีมนังคศิลาของจอมพล ป. พิบูลสงคราม และจะนั้น เขาจึงไม่ได้จะเป็นแค่สมาชิกรัฐสภา แต่ยังเป็นสมาชิกของคณะรัฐบาล หรือพูดอีกอย่างคือการตัดสินใจนี้ส่งผลให้เขาอยู่ฝ่ายเดียวกับคนกลุ่มซึ่งมีส่วนเกี่ยวข้องกับการดูถูกด้วยวิธีบีบบังคับและจับกุมบิดาของเขา ยุทธวิธีเข้าร่วมกับพรรครัฐบาลเพื่อสร้างอิทธิพลจากภายในรัฐบาลเองปรากฏไปทั่วภูมิภาค ดังปรากฏว่าสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร 5 ใน 6 คนที่ได้รับเลือกตั้ง และสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรมุสลิมทั้งสามคน ล้วนเป็นสมาชิกของพรรคเสรีมนังคศิลา

บูรณาการทางการเมืองในช่วงเวลานี้ถูกทำลายโดยขบวนการแบ่งแยกดินแดนจากชายแดนทั้งสองฝั่ง และการคืนสู่อำนาจของจอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยทั่วไปแล้ว กระบวนการเลือกตั้งและกระบวนการทางการเมืองในประเทศไทยมีศักยภาพจะสร้างบูรณาการได้ ฮัจญี สุหลง และคนอื่นๆ หลายรายค้นพบเงื่อนไขสนับสนุนจากรัฐบาลของนายปรีดี และพยายามเปลี่ยนแปลงจากภายในระบบนี้ อย่างไรก็ตาม เมื่อคณะรัฐประหารโค่นล้มรัฐบาลปรีดีลงไปแล้ว คนทุกฝ่ายที่เคยร่วมมือกับปรีดี รวมทั้งฮัจญี สุหลง และพันธมิตรทางการเมืองของเขา ก็ถูกรัฐบาลหลังจากนั้นมองด้วยความไม่ไว้วางใจ

ฮัจญี สุหลง เคลื่อนไหวเรียกร้องการปกครองตนเองโดยอาศัยวิธีการประชาธิปไตยลักษณะต่างๆ แม้กระทั่งในยามที่รัฐบาลปรีดีถูกโค่นล้มไปแล้ว วิธีเหล่านี้ประกอบด้วยการจัดประชุมในที่ที่ทุกฝ่ายเห็นวาระร่วมกัน จากนั้นก็ยื่นข้อเสนอต่อกณะกรรมกรที่ส่งไปจากกรุงเทพ ฮัจญี สุหลง ร่วมมือกับสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรประจำจังหวัดเพื่อผลักดันประเด็นเหล่านี้ผ่านกระบวนการรัฐสภา เขาและขบวนการของเขาทำการจัดองค์กร ระดมทุน และรณรงค์ โดยส่วนใหญ่ของกิจกรรมเหล่านี้เกิดขึ้นในการเลือกตั้ง พ.ศ.

³⁴ เขาเป็นรัฐมนตรีที่ไม่ได้ประจำกระทรวงระหว่างเดือนเมษายนถึงเดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2491 ดู *ตำนานรัฐบาลไทย* (2532), หน้า 80

³⁵ อ้างจาก Charnvit (2002), pp. 26-33 และ Fineman (1997), p. 166

³⁶ เฉลิมเกียรติ (1986), หน้า 144-146.

³⁷ ข้อมูลเกี่ยวกับขบวนการนี้ที่ดีที่สุดคือวิวัฒน์ (2539) รวมทั้ง Kasian (2001), esp. pp. 121-123 และประวัติโดยย่อของเจริญใน *วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์* (1999)

³⁸ ดูรายละเอียดเรื่องนี้ในเฉลิมเกียรติ (1986), หน้า 147 ff.

³⁹ สัมภาษณ์เด่น โต๊ะมีนา 4 เมษายน พ.ศ. 2546

2481 พัฒนาการทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นการบูรณาการสู่ระบบทั้งของตัวฮัจญี สุหลง และคนที่เกี่ยวข้องกับเขา ถึงแม้เป้าหมายของพวกเขาจะได้แก่การปกครองตนเองจากระบบที่มีอยู่เดิม แต่เมื่อผู้มีอำนาจในกรุงเทพฯ เห็นว่าขบวนการเรียกร้องการปกครองตนเองสัมพันธ์กับขบวนการแบ่งแยกดินแดน สัญญาณอันตรายก็เริ่มส่งเสียงดัง

รัฐบาลเปลี่ยนนโยบายหลังจากนั้น ทำให้การบูรณาการใดๆ สูญสิ้นไป ขณะที่สถานการณ์แตกแยกจนเดินไปสู่ความขัดแย้ง หลังจากนั้น หรือแม้แต่ในเวลานั้นเอง การแสดงความต้องการปกครองตนเองทุกลักษณะก็ถูกพิจารณาว่าเป็นการเรียกร้องการแบ่งแยกดินแดนทั้งหมด น่าสนใจว่าเมื่อบุตรของฮัจญี สุหลง ลงสมัครเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร เขากลับเป็นสมาชิกของพรรครัฐบาล อย่างไรก็ตาม เมื่อคำนึงถึงความแตกต่างทางอุดมการณ์และความขัดแย้งส่วนบุคคลระหว่างครอบครัวของเขากับรัฐบาลในเวลานั้น การตัดสินใจแบบนี้กลับไม่ใช่เป็นเครื่องแสดงถึงบูรณาการกับระบบการเมือง หากกลับดูจะเป็นความพยายามมีกระบอกเสียงของชาวมลายูมุสลิมทางใต้ในรัฐบาลมากกว่า แน่หนอว่าความพยายามนี้แสดงถึงการตระหนักว่าเสียงในรัฐบาลที่กรุงเทพฯ มีความสำคัญ แต่ไม่ได้แสดงถึงความพยายามเป็นส่วนหนึ่งของกรอบอุดมการณ์ที่ใหญ่กว่าอันผลักดันให้เกิดความร่วมมือระหว่างฮัจญี สุหลง กับ เจริญ สืบแสง รัฐประหารของสุฤษดิ์ พ.ศ. 2501 ทำให้โอกาสมีส่วนร่วมผ่านวิถีทางประชาธิปไตยปิดฉากต่อไปอีกยาวนาน

ทศวรรษแห่งความระส่ำระสาย

ระบอบสุฤษดิ์เหมือนระบอบปิบูลสงครามในแง่นโยบายดุดกดันด้วยวิธีบังคับ อย่างไรก็ตาม ขณะที่จอมพล ป. ใช้นโยบายดุดกดันทางวัฒนธรรมด้วยวิธีบังคับอย่างแข็งกร้าว ระบอบสุฤษดิ์กลับใช้การส่งเสริมการพัฒนาเศรษฐกิจในดินแดนตอนใต้เพื่อกระตุ้นให้เกิดการดุดกดัน ดินแดนตอนใต้ยังคงควบคุมไม่ได้ต่อไป แต่แนวคิดการพัฒนาในระดับชาติที่ผสมผสานกับการปราบปรามฝ่ายตรงข้ามได้รับการพิสูจน์ให้เห็นว่าเป็นสูตรที่มีประสิทธิภาพในการสร้างความชอบธรรมให้กับระบอบอำนาจนิยมนานนับทศวรรษก่อนที่การเรียกร้องประชาธิปไตยจะผลักดันให้เกิดความเปลี่ยนแปลง ระบอบสุฤษดิ์ภายใต้ทนายทอย่างถนอม กิตติขจร ดำรงอยู่อย่างเสียไม่ได้ แม้จะยอมให้มีการเลือกตั้งใน พ.ศ. 2512 แต่ก็รัฐสภาที่ถูกล้มล้างโดยคณะรัฐประหาร พ.ศ. 2514 ก่อนที่การเดินขบวนของมวลชนที่นำนักศึกษาเป็นแกนนำในเดือนตุลาคม 2516 จะโค่นล้มระบอบนี้ และเปิดประตูสู่ยุคสมัยซึ่งเป็นประชาธิปไตยมากที่สุดในประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่

ภายใต้การนำของตวนกู มะไฮยิดดิน ขบวนการแบ่งแยกดินแดนรวมตัวเป็นเอกภาพโดยเปรียบเทียบในช่วงหลังสงครามไม่นานนัก แต่เมื่อถึงปลายทศวรรษ 1950 และ 1960 ขบวนการก็เริ่มแตกแยกออกเป็นกลุ่มเล็กกลุ่มน้อย ใน พ.ศ. 2502 ตวนกู อับดุล จาลาล อดีตผู้แทนราษฎรจังหวัดนราธิวาสและรองประธาน GAMPAR ก็จัดตั้งแนวร่วมแห่งชาติเพื่อปลดปล่อยปัตตานี (Barisan Nasional Pembebasan Patani, BNPP) แนวร่วมนี้ส่งเสริมการก่อสงครามกองโจรและศาสนาอิสลามแบบคัมภีร์นิยม (Orthodox Islam) เมื่อถึง พ.ศ. 2506 ขบวนการปฏิวัติแห่งชาติ (Barisan Revolusi Nasional (BRN) ก็เกิดขึ้นเพื่อจัดตั้งและกระตุ้นประชาชนผ่านปอเนาะ (โรงเรียนประจำแบบโบราณที่สอนศาสนาอิสลาม มีโรงเรียนแบบนี้ทั่วตอนใต้ของประเทศไทย และโลกมลายู) รวมทั้งเผยแพร่แนวคิดสังคมนิยมอิสลาม ใน พ.ศ. 2511 องค์การเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานี (Patani United Liberation Organization, PULO) ก็ถือกำเนิดขึ้นพร้อมกับการเน้นแนวคิดชาตินิยม

มลายูยิ่งกว่าคำสอนอิสลาม และโดยทั่วไปแล้วก็มักอ้างว่าองค์กรตนเป็นประชาธิปไตย อย่างน้อยก็ในสมัยนั้น⁴⁰ ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน กองกำลังติดอาวุธของพรรคคอมมิวนิสต์ที่มีบทบาทใน 34 จังหวัด รวมทั้งจังหวัดมลายูมุสลิมทั้งสี่จังหวัดของไทย ก็มีศักยภาพเพิ่มสูงขึ้น จำนวนเจ้าหน้าที่ราชการที่ถูกฆ่ามีสูงขึ้นเป็นสองเท่าในปีนั้น และระหว่าง พ.ศ. 2514-2516 เจ้าหน้าที่ด้านความมั่นคงที่เสียชีวิตก็มีจำนวนกว่า 1,200 คน⁴¹ การปะทะระหว่างกองกำลังของรัฐบาลและขบวนการแบ่งแยกดินแดนมีมากขึ้นในช่วงนี้ ดังปรากฏว่าจาก พ.ศ.2511-2518 มีการปะทะกันด้วยกำลังอาวุธ 385 ครั้ง ฝ่ายแบ่งแยกดินแดนเสียชีวิต 329 คน ยอมแพ้ 165 คน และถูกจับกุม 1,208 คน⁴² พุดให้สันก็คือความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลกับผู้ก่อความไม่สงบทางใต้กลายเป็นการหลั่งเลือดในเวลาที่การลุกฮือในเดือนตุลาคม 2516 นำประชาธิปไตยกลับมาสู่ประเทศไทย นโยบายความมั่นคงในช่วงหนึ่งปีหลังการลุกขึ้นสู่นั้นไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลงที่เห็นได้ชัด ผู้บัญชาการกองทัพบภาคใต้แสดงท่าทีแข็งกร้าวโดยประกาศว่ากองกำลังจะเดินหน้าต่อไปโดยไม่เปิดโอกาสให้ “ผู้ก่อการร้าย” (ทั้งฝ่ายคอมมิวนิสต์และฝ่ายแบ่งแยกดินแดน) มีเวลาในการรวมตัว⁴³

ถ้าพิจารณาผลการเลือกตั้งในระบอบเวลานี้ ก็จะพบว่าสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากยะลาในช่วงก่อนทั้งสามคน สามารถกลับเข้ามารัฐสภาได้อีก โดยสองคนยังคงเป็นผู้แทนของยะลาต่อไป แต่อีกคนกลายเป็นผู้แทนจังหวัดปัตตานี ตระกูลอับลาลาบุยัดครองที่นั่งในปัตตานีผ่านสมาชิกในตระกูลสองคนที่ชนะการเลือกตั้ง พ.ศ.2512 และ 2518 ส่วนตระกูลโต๊ะมีนาก็กลับสภาอีกครั้งเมื่อ เด่น โต๊ะมีนา บุตรของฮัจญี สุหลง ชนะการเลือกตั้งเป็นครั้งแรกใน พ.ศ.2519 โดยทั่วไปจึงมีความต่อเนื่องในบางระดับเมื่อผู้นำรุ่นใหม่ขึ้นมามีบทบาทใน พ.ศ.2518 หรือหลังจากนั้นไม่นาน โดยสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรส่วนใหญ่คือชาวมลายูมุสลิม โดยเฉพาะในการเลือกตั้ง พ.ศ.2519 ขณะที่ในส่วนของพรรคการเมืองนั้น การเลือกตั้ง พ.ศ.2512 เป็นการเลือกตั้งครั้งสุดท้ายที่มีการตั้งพรรคการเมืองภายใต้ความสนับสนุนของรัฐบาลและทหาร (ยิ่งกว่าการเลือกตั้ง พ.ศ.2535 ครั้งแรก) ครั้งหนึ่งของสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในสี่จังหวัดภาคใต้ตอนล่างเป็นสมาชิกพรรคการเมืองดังกล่าว สองรายเป็นผู้สมัครอิสระ และมีเพียงคนเดียวที่เป็นสมาชิกพรรคประชาธิปัตย์ซึ่งเป็นพรรคฝ่ายค้านในเวลานั้น

⁴⁰ Wan Kadir (1990a), pp.98-99; Surin (1985), pp.228 ff.

⁴¹ Morell and Chai-anan (1981), pp.82-83.

⁴² Megarat, cited in Wan Kadir (1990a), p.101.

⁴³ พนมพร (1984), หน้า 219.

Table 5-3: Election Results in the Four Southern Provinces, 1969–1976

	<i>Pattani</i>	<i>Yala</i>	<i>Narathiwat</i>	<i>Satun</i>
1969	Waelae Ben Abat Banthoeng Abdunlabut	Adun Phuminarong	Thawon Chaisuwan Raewat Ratmukda	Chusin Khonan
1975	Thawisak Abdunlabut Kamjon Latcharot Sudin Phuyutthanon	Prasat Chaiyatho	Sikkrit Sareef Thawon Chaisuwan	Chusin Khonan
1976	Den Tohmeena Sudin Phuyutthanon Suraphong Ratmukda	Utsaman Useng	Wachirat Marothabut Sikkrit Sareef Siri Abdunsalaeh	Somsak Senkhaoh

สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในการเลือกตั้ง พ.ศ.2518 โดยส่วนใหญ่สังกัดพรรคการเมืองฝ่ายขวา ขณะที่ผู้สมัครจากพรรคประชาธิปไตยได้รับเลือกตั้งเพียงคนเดียวอีกครั้ง อย่างไรก็ตาม พรรคประชาธิปไตยกวาดที่นั่งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างตอนล่างทั้งหมด 8 ที่นั่ง ในการเลือกตั้ง พ.ศ.2519 และมีสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างทุกจังหวัดโดยรวมเพิ่มขึ้นเป็นสองเท่า คือจาก 15 คน เป็น 30 คน จากสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของภาคใต้ทั้งหมด 36 คน จึงสมควรกล่าวถึงการเลือกตั้งครั้งนี้โดยละเอียดต่อไป ขณะที่ใน พ.ศ.2491 เหตุการณ์สำคัญที่สุดเกิดในสถานการณ์ก่อนการเลือกตั้งยิ่งกว่าในวันลงคะแนน

ยุคสมัยประชาธิปไตยระหว่าง พ.ศ.2516-2519 มักถูกอธิบายว่าเป็นช่วงเวลาที่ความขัดแย้งระหว่างฝ่ายซ้ายกับฝ่ายขวาเติบโตขึ้น แน่นอนว่าคำอธิบายนี้มีส่วนจริง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าความขัดแย้งทั้งหมดด้วยกรอบนี้ได้โดยง่าย เพราะยุคสมัยนี้เป็นช่วงเวลาที่นักกิจกรรมมุ่งจัดการความอยุติธรรมหลายแบบที่ถูกทิ้งให้หมิ่นเหม่ภายใต้ระบอบทหาร ขณะที่กองทัพมุ่งจำกัดความรุนแรงทั้งในทางกายภาพและศักยภาพ เป้าหมายเหล่านี้ทำให้นักกิจกรรมและกองทัพขัดแย้งกันมากขึ้นทุกขณะ ในส่วนของชาวมลายูมุสลิมในจังหวัดทางใต้ของไทยนั้น ความขัดแย้งระหว่างนักกิจกรรมและกองทัพปะทุขึ้นเป็นความรุนแรงในช่วงปลาย พ.ศ.2518 เมื่อเกิดการสังหารชายฉกรรจ์มุสลิมห้าราย และเด็กชายอายุ 15 ปี เจ็บหนัก ตามหนังสือเรียกร้องที่ชาวบ้านยื่นต่อรัฐบาล คนทั้งหกอยู่ในรถที่กำลังวิ่งอยู่ในปัตตานีขณะที่ทหารสั่งให้หยุดเพื่อตรวจค้นอาวุธ จากนั้นทหารก็นำตัวพวกเขาไปในรถจี๊ปเพื่อสอบสวน ในที่สุดพวกเขาถูกพาตัวไปที่สะพาน ก่อนจะแขวนด้วยดาบปลายปืนและถึงลงแม่น้ำ แต่แม้เด็กชายอายุ 15 จะเจ็บหนักเพียงใด ก็สามารถว่ายน้ำขึ้นฝั่งเอาตัวรอดได้ หนังสือร้องเรียนกล่าวต่อไปว่าผู้มีอำนาจในกองทัพให้สินบนเจ้าหน้าที่โรงพยาบาลเพื่อแลกกับการฉีดยาพิษให้เด็กเสียชีวิต⁴⁴ แม้กองทัพปฏิเสธจะยอมรับเรื่องเล่าของเด็กชาย หลักฐานที่ยืนยันความจริงเรื่องนี้ก็มีนับไม่ถ้วน⁴⁵ ขาวนี่เป็นที่เชื่อถืออย่างกว้างขวางทั้งในกรุงเทพและในจังหวัดตอนใต้ หนังสือร้องเรียนสรุปว่า “ชาวบ้านผู้บริสุทธิ์ในสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่างไม่สามารถยอมรับปฏิบัติการอันป่าเถื่อนของรัฐบาลได้ต่อไป เรากำลังจัดการประท้วงในขณะนี้”⁴⁶

⁴⁴ *Bangkok Post*, 8 December 1975, p.1. and 9 December 1975, p.3.

⁴⁵ พนมพร (1984), หน้า 220-221.

⁴⁶ *Bangkok Post*, 9 December 1975, p.3.

การประท้วงที่ปัตตานีเริ่มต้นขึ้นหลังจากชาวบ้านยื่นหนังสือร้องเรียนต่อผู้มีอำนาจสามวัน ผู้นำการประท้วงคือนักศึกษาเหมือนกับที่กรุงเทพมหานครเวลานั้น อย่างน้อยก็ในแง่การตั้งต้น โดยมีนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง มหาวิทยาลัยมหิดล และมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ที่เข้าร่วมการชุมนุม⁴⁷ วันที่ 12 ธันวาคม ประชาชน 3,000 คน เดินทางไปหน้าศาลาว่าการจังหวัดปัตตานี ขณะที่นักศึกษายื่นข้อเรียกร้องสี่ข้อต่อรองผู้ว่าราชการจังหวัดในขณะนั้น คือ 1) ต้องมีการสอบสวนผู้กระทำความผิดและลงโทษในกรณีที่พบว่าผิดจริง 2) ต้องชดเชยความสูญเสียแก่ครอบครัวของคนเหล่านั้น 3) ต้องถอนนักวิทยุอินจากสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง และ 4) ต้องเปิดเผยข้อเท็จจริงทั้งหมดที่เกี่ยวกับการเสียชีวิตออกสู่สาธารณะ⁴⁸ โดยประเด็นที่เพิ่มเติมขึ้นในวันถัดมาคือให้นายกรัฐมนตรีเดินทางมาพบผู้ชุมนุมด้วยตัวเองเพื่อเป็นหลักประกันว่าข้อเรียกร้องของพวกเขาจะไม่ถูกปฏิเสธ⁴⁹

จำนวนผู้ชุมนุมสองวันหลังจากนั้นลดลงเหลือ 1,000 คน และ 500 คน ตามลำดับ ซึ่งอาจเป็นเพราะรัฐบาลตกลงที่จะทำการสอบสวนและจ่ายค่าชดเชยความสูญเสีย หรือไม่ก็เพราะความวิตกว่าจะเกิดจลาจลรุนแรง ในวันที่ 13 ธันวาคม ขณะที่ผู้ปราศรัยกำลังแจ้งให้ผู้ชุมนุม 500 คน ทราบข่าวการร่วมชุมนุมของกลุ่มนักศึกษามหาวิทยาลัยมหิดลในฐานะแพทย์อาสา ลูกกระเบิดแบบเอ็มเค 2 ก็ถูกขว้างใส่ผู้ชุมนุม ผลก็คือมีผู้เสียชีวิต 11 ราย และบาดเจ็บไม่ต่ำกว่า 20 คน ตำรวจเข้าควบคุมพื้นที่หลังจากนั้น ขณะที่ผู้จัดชุมนุมกล่าวหาว่าเจ้าหน้าที่เป็นฝ่ายใช้ระเบิดเพื่อสลายการประท้วงของประชาชน ญาติของเหยื่อเห็นว่าตำรวจต้องรับผิดชอบเหตุการณ์นี้ พ.ต.อ. ประกอบ เต็มอุดม ผู้กำกับตำรวจภูธร ปัตตานี สร้างคำอธิบายที่ไม่เป็นประโยชน์ต่อความน่าเชื่อถือของเจ้าหน้าที่ตำรวจระดับล่างในพื้นที่ นั่นคือเขาสงสัยว่าผู้จัดการชุมนุมจะเป็นผู้ขว้างระเบิดเองโดยมีแรงจูงใจคือความต้องการยักยอกเงินที่มีผู้บริจาคเพื่อสนับสนุนการประท้วง⁵⁰

หลังจากการชุมนุมหยุดชะงักไปหนึ่งวัน ประชาชนก็ย้ายไปรวมตัวประท้วงกันต่อที่หน้ามัสยิดกลางประจำจังหวัดปัตตานี การถูกปราบปรามทำให้ผู้ชุมนุมเคียดแค้นมากขึ้น การชุมนุมมีต่อเนื่องเป็นเวลาทั้งสิ้น 45 วัน และบางวันมีผู้ร่วมชุมนุมถึง 10,000 ราย ซึ่งมีเป็นตัวเลขที่สูงมากเมื่อคำนึงจำนวนประชากรที่มีไม่มากนักในเขตพื้นที่นั้น⁵¹

ขบวนการแบ่งแยกดินแดนอย่างองค์กรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานี (PULO) ใช้สถานการณ์นี้ทำการข่มขู่ว่าจะโจมตีสถานทูตไทยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ยืนยันว่าจะ “ทวงคืน” ปัตตานี เรียกร้องให้รัฐบาลส่งกองกำลังทหารออกจากจังหวัดทางใต้ และประกาศสถาปนารัฐอิสระ⁵² พลัฝ่ายขวาที่เรียกตัวเองว่ากลุ่มครุฑดำและศูนย์คุ้มครองสิทธิมนุษยชนออกมาคุกคามผู้ประท้วงโดยโจมตีว่าคนเหล่านี้เป็นพวกแบ่งแยกดินแดนและขายชาติ ส่วนกลุ่มชื่อ “ขบวนการปฏิรูปแห่งชาติ”⁵³ กล่าวหาว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยคือฝ่ายที่ยุยงให้เกิดการเดินขบวนครั้งนี้ พรรคการเมืองเอียงซ้ายอย่างพรรคพลังใหม่และพรรคสังคมนิยมประกาศสนับสนุนการชุมนุมในกรอบรัฐธรรมนูญ หมายความว่า การแบ่งแยกดินแดนคือประเด็นเดียวที่เจรจา

⁴⁷ *Bangkok Post*, 12 December 1975, p.1. and 13 December 1975, p1.

⁴⁸ *Bangkok Post*, 12 December 1975, p.1.

⁴⁹ *Bangkok Post*, 12 December 1975, p.1.

⁵⁰ อ้างจาก *Bangkok Post*, 13-15 December 1975.

⁵¹ Surin (1985), p.237 อ้างว่าผู้ชุมนุมสูงถึง 70,000 คน ถึงแม้ *Bangkok Post* รายงานจำนวนผู้ชุมนุมสูงสุดในแต่ละวันว่าคือ 10,000 คน จำนวนมุสลิมในเขตปัตตานีเวลานั้นคือราว 17,000 คน

⁵² *Bangkok Post*, 23 December 1975, p.1.

⁵³ ในภาษาไทยคือขบวนการฟื้นฟูชาติ

กันไม่ได้ กระแส ชนวงศ์ หัวหน้าพรรคพลังใหม่ ระบุว่าความยุติธรรมระหว่างเชื้อชาติและศาสนาคือสาเหตุของปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในเวลานั้น พ.อ.สมคิด ศรีสังคม หัวหน้าพรรคสังคมนิยมแห่งประเทศไทย ยืนยันว่ารัฐบาลต้องมีแนวทางปฏิบัติต่อจังหวัดภาคเป็นพิเศษ “ในทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง”⁵⁴ โดยที่ “เราต้องเปลี่ยนโครงสร้างการบริหารราชการและแผนพัฒนาจังหวัดที่นั่นให้แตกต่างจากที่ทำกันในจังหวัดอื่น”⁵⁵ ศูนย์กลางนิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทย (ศนท.) นำผู้รอดชีวิตจากการฆ่าครั้งแรกขึ้นมาที่กรุงเทพเพื่อเปิดโปงประเด็นนี้สู่สาธารณะ แม้กระทั่งข้าราชการท้องถิ่นและนักการเมืองระดับจังหวัดก็จัดประชุมเพื่อเรียกร้องให้นายกรัฐมนตรีลงพื้นที่เพื่อช่วยยุติปัญหาที่เกิดขึ้น⁵⁶ มีเหตุการณ์ความรุนแรงอื่นปะทุขึ้นในเวลานั้น แต่ในเงื่อนไขที่รัฐบาลเผชิญแรงกดดันอย่างหนักหน่วงจากทหารและกลุ่มพลังฝ่ายขวาด้วยสาเหตุต่างๆ นายกรัฐมนตรีก็ปฏิเสธที่จะไม่เดินทางไปปัตตานีเพื่อพบกับผู้ชุมนุม

วันที่ 13 มกราคม พ.ศ.2519 คีตกุทธิ์ประกาศยุบสภาเพราะไม่สามารถควบคุมรัฐบาลผสมที่แสนจะเปราะบางจากพรรคการเมืองฝ่ายขวากลุ่มต่างๆ ได้ต่อไป เขาตั้งมั่นที่จะควบคุมกองทัพ โดยทำที่ที่แข็งแกร่งต่อปัญหาภาคใต้ก็อาจเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามรักษาความยอมรับในหมู่ทหารเอาไว้ก็ได้ สาเหตุของการยุบสภาครั้งนี้ซับซ้อน และแน่นอนว่าสถานการณ์ในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างส่งผลให้เรื่องทั้งหมดยุ่งยากและตัดสินใจได้ลำบากมากขึ้น เหตุการณ์นี้เป็นสัญลักษณ์ของกรณีปัญหาที่มีลักษณะเฉพาะจากแบบแผนการประท้วง ความขัดแย้ง และความสามารถควบคุมกองทัพที่เกิดขึ้นทั่วภูมิภาคในเวลานั้น คีตกุทธิ์หวังว่าการยุบสภาและเลือกตั้งใหม่จะทำให้ได้มาซึ่งรัฐบาลผสมที่แข็งแกร่งขึ้น สิบวันหลังการยุบสภา กลุ่มผู้ชุมนุมประท้วงก็บรรลุดังกล่าวร่วมกับปรีดา พัฒนถาบุตร รัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี พวกเขาอมยุดิการชุมนุมแลกเปลี่ยนกับการให้รัฐบาลส่งย้ายผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานี (และถูกแทนที่ด้วยผู้ว่าคนใหม่ซึ่งเป็นมุสลิม) การจับกุมผู้ต้องสงสัยว่าเป็นผู้กระทำการฆ่าซึ่งก่อให้เกิดการประท้วงนี้ การจ่ายค่าชดเชยความสูญเสียแก่ครอบครัวของเหยื่อ และการถอนนาวิกโยธินออกจากพื้นที่ นอกจากนั้น รัฐบาลยังตกลงจะสอบสวนเหตุโยนระเบิดใส่ที่ชุมนุม และนิรโทษกรรมผู้ประท้วง⁵⁷

หลังการชุมนุมยุติลงไม่นาน คีตกุทธิ์ก็เดินทางไปจังหวัดตอนใต้ตามแผนการหาเสียงของเขา และไม่ว่าจะเป็นเพราะความวิตกต่อพลังฝ่ายขวา หรือเพราะมีความเชื่อแบบนั้นจริงๆ คีตกุทธิ์ได้กล่าวปราศรัยโดยจุดยืนแบบชาตินิยมไทยอย่างแข็งแกร่งต่อผู้ฟังชาวไทยพุทธหลายครั้ง เขาล้มเหลวในการมองเห็นความอยุติธรรมในอดีตและการชดเชยความเสียหายที่เกิดขึ้น ดังปรากฏให้เห็นในรูปการเรียกร้องให้คนมุสลิมลืมนอดีตและการให้คำมั่นว่าจะปฏิบัติกับคนทั้งหมดอย่างเท่าเทียมกัน

เขตเลือกตั้งของคีตกุทธิ์ที่กรุงเทพเป็นเขตทหาร การเลือกตั้งครั้งนี้จึงไม่ง่าย และทำที่ที่แข็งแกร่งต่อปัญหาภาคใต้ก็อาจเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามช่วงชิงความนิยมจากผู้มีสิทธิลงคะแนนในเขตนี้ ขณะที่พรรคสายกลางที่เป็นคู่แข่งสำคัญที่สุดของคีตกุทธิ์และพรรคกิจสังคม ได้แก่พรรคประชาธิปัตย์ สามารถกุมสภาพผู้สมัครชิงตำแหน่งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรและผู้มีสิทธิลงคะแนนในจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง ช้ายังจงใจประชาชนโดยสัญญาว่าถ้าพรรคชนะการเลือกตั้งทั้ง 8 เขต ก็จะแต่งตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากจังหวัดตอนใต้คนใดคนหนึ่งเป็นรัฐมนตรี ผลก็คือประชาธิปัตย์กวาดสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากสี่จังหวัดภาคใต้

⁵⁴ *Bangkok Post*, 23 December 1975, p.5.

⁵⁵ อ้างแล้ว

⁵⁶ *Bangkok Post*, 5 January 1976, p.1.

⁵⁷ *Bangkok Post*, 24 January 1976, p.1.

ตอนลงไป 7 เขต ด้วยวิธีนี้ ก่อนที่จะแต่งตั้งลิดดิก ซารีฟ จากนราธิวาส เข้าดำรงตำแหน่งขึ้นรองในคณะรัฐบาลในฐานะรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงศึกษาธิการ ขณะที่คึกฤทธิ์แพ้การเลือกตั้งด้วยน้ำมือผู้สมัครที่กองทัพหนุนหลัง อย่างไรก็ตาม รัฐบาลชุดนี้อายุสั้นเพราะสิ้นสุดในวันที่ 6 ตุลาคม พ.ศ. 2519 เมื่อกองกำลังฝ่ายขวามุสลิมโจมตีนักศึกษาที่ชุมนุมอยู่ในมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ หลังจากนั้นก็เกิดรัฐประหารที่ตีประเทศไทยกลับสู่ระบอบอำนาจนิยมและการปราบปรามฝ่ายตรงข้ามอย่างโหดเหี้ยม

รัฐบาลไทยในชั้นหลังสรุปว่าการประท้วงนี้เกิดจากการยุบปลุกปั่นของขบวนการแบ่งแยกดินแดนโดยเงินอุดหนุนจากต่างประเทศ⁵⁸ ได้กล่าวไปแล้วว่าแม้อองคกรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานี (PULO) จะพยายามครอบงำการเคลื่อนไหวจริง ก็ประเมินได้ยากว่าพวกเขาทำได้หรือไม่ ข้าผู้ประท้วงก็ไม่ได้ยื่นข้อเรียกร้องใดที่พูดถึงการแบ่งแยกดินแดน และแม้อองคกรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานีจะมีบทบาทนำในการประท้วงจริง เราก็ไม่ควรมองไม่เห็นข้อเท็จจริงสำคัญสองข้อของการประท้วงครั้งนี้ ข้อแรก การประท้วงไม่ได้เริ่มต้นด้วยการกระทำใดๆ ของอองคกรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานี แต่เกิดขึ้นเพราะพฤติกรรมที่เกินขอบเขตของกองกำลังด้านความมั่นคง โดยเฉพาะการจับกุมเจ้าหน้าที่ผู้กระทำความผิดตามกฎหมายที่สถานการณมีความขัดแย้งรุนแรงแล้ว ข้อสอง ขณะที่อองคกรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานีอาจมีบทบาทสำคัญในการจัดการประท้วง แต่ก็เห็นได้ชัดเจนว่าผู้ประท้วงส่วนใหญ่ไม่ใช่ฝ่ายแบ่งแยกดินแดน หากคือคนธรรมดาที่โกรธแค้นรัฐบาล โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงที่การประท้วงเริ่มต้นขึ้น โดยการประท้วงคงไม่ประสบความสำเร็จ หากไม่มีความโกรธแค้นของผู้ชุมนุมเป็นองค์ประกอบพื้นฐาน การวาดภาพคนธรรมดาให้ดูโง่เขลา และถูกฝ่ายแบ่งแยกดินแดนใช้เป็นเครื่องมือได้ง่าย อย่างที่ฝ่ายความมั่นคงพยายามทำนั้น รังแต่จะทำให้ประณามสถานการณ์ผิด ประชาชนไม่ได้ถูกบังคับให้ประท้วง แต่พวกเขาตัดสินใจร่วมการประท้วง แม้รู้ว่าจะถูกใช้ความรุนแรง ทุกวันนี้ฝ่ายความมั่นคงยังคงต้องต่อสู้ในการศึกเดิมๆ ที่พวกเขาควรเอาชนะได้นานแล้ว หนึ่งในสาเหตุหลักของเรื่องนี้ก็คือความล้มเหลวในการทำความเข้าใจการกระทำและแรงจูงใจของประชาชนนั่นเอง

สุรินทร์ พนมพร และรายงานข่าวในขณะนั้นระบุได้ถูกต้องถึงผลซึ่งการฆ่าและการประท้วงทำให้ชาวมลายูมุสลิมในไทยแปลกแยกยิ่งขึ้นในแง่การเพิ่มความตึงเครียดระหว่างชาวไทยพุทธกับชาวมุสลิมในพื้นที่ การเปิดโอกาสให้ขบวนการแบ่งแยกดินแดนได้สมาชิกใหม่ๆ และการทำให้อองคกรเพื่อเอกราชแห่งสาธารณรัฐปัตตานีมีอิทธิพลสูงขึ้นในขบวนการแบ่งแยกดินแดน⁵⁹ แนวโน้มปัญหาทั้งหมดนี้ทำให้ง่ายที่จะมองไม่ข้ามประจักษ์พยานของความก้าวหน้าด้านบูรณาการทางการเมืองอย่างสำคัญที่ปรากฏในเวลาเดียวกัน เราเห็นแล้วว่าเหตุการณ์ต่างๆ ในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างสัมพันธ์กับพัฒนาการระดับชาติมาช้านาน แต่บัดนี้ก็เป็นครั้งแรกที่การเมืองในพื้นที่ผนึกเข้าด้วยกันกับการเมืองในกรุงเทพฯ การประท้วงในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างคล้ายคลึงกับการประท้วงในกรุงเทพฯ และที่อื่น นั่นคือมีนักศึกษาเป็นผู้นำ ได้รับความสนับสนุนจากฝ่ายซ้าย รัฐบาลไม่ยอมรับฟัง และเผชิญความรุนแรงจากฝ่ายขวา ผู้นำพรรคการเมืองเข้าร่วมพิจารณาปัญหา ส่วนศูนย์กลางนิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทย (ศนท.) ก็เผยแพร่ประเด็นเหล่านี้สู่สาธารณะ การประท้วงสร้างแบบแผนบางอย่างของเหตุการณ์ที่นำไปสู่การยุบสภาและการเลือกตั้งใหม่ ไม่เคยมีมาก่อนที่ผู้สมัครรับเลือกตั้งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร และผู้มีสิทธิลงคะแนนในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างจะสนับสนุนพรรคการเมืองเดียวกันอย่างเป็นเอกภาพ นั่นคือสนับสนุนพรรคการเมืองระดับชาติที่มีผู้นิยมในพื้นที่กว้างขวาง และบางที

⁵⁸ Surin (1985), p.37 โดยสุรินทร์ไปไกลถึงขั้นระบุว่า PULO อยู่เบื้องหลังความเคลื่อนไหวทั้งหมด

⁵⁹ Surin (1985), p.239. และ พนมพร (1984) , หน้า 222.

ก็อาจเป็นครั้งแรกอีกเช่นกันที่สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากจังหวัดภาคใต้ตอนล่างมีตำแหน่งในคณะรัฐมนตรี เพราะลงคะแนนเสียงสนับสนุนพรรคการเมืองหนึ่งเป็นเอกภาพทั้งภูมิภาค ไม่ใช่เพราะเหตุผลทางสัญลักษณ์ อย่างที่ผ่านมา ในช่วงหลังรัฐประหารหตุลาคม แม้กระทั่งขบวนการต้องห้ามอย่างขบวนการแบ่งแยกดินแดน นอกกฎหมายก็ยังร่วมมือกับพรรคต้องห้ามอย่างพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย⁶⁰ ถึงแม้ขบวนการแบ่งแยกดินแดนจะเติบโตขึ้น แต่ความเคลื่อนไหวแนวบูรณาการสู่การเมืองในผู้สมัครและผู้มีสิทธิเลือกตั้งส่วนใหญ่ก็เป็นกระแสสูง ความก้าวหน้าสู่บูรณาการทางการเมืองเป็นประเด็นที่นักวิชาการและนักการเมืองดูจะมองข้ามโดยส่วนใหญ่

ความเป็นปึกแผ่นของการเมืองแบบรัฐสภา

หนึ่งปีหลังรัฐประหารเดือนตุลาคม 2519 ก็เกิดรัฐประหารครั้งใหม่โดยคณะทหารอีกกลุ่มที่วิตกว่านโยบายปราบปรามอย่างรุนแรงทำให้การก่อการร้ายขยายตัวออกไปอย่างรวดเร็ว คณะรัฐประหารกลุ่มนี้เห็นว่าวิธีเอาชนะพรรคคอมมิวนิสต์และขบวนการแบ่งแยกดินแดน ได้แก่การใช้แรงกดดันทางทหารแบบประยุกต์ควบคู่ไปกับการเอาชนะใจบุคคลซึ่งมีศักยภาพจะเป็นผู้สนับสนุนกลุ่มลักษณะนี้ รวมทั้งสมาชิกขบวนการเหล่านี้เอง หนึ่งในแผนการชนะใจมวลชนคือการฟื้นฟูประชาธิปไตยที่มีขอบเขตจำกัดภายใต้การควบคุมของทหารขึ้นมาอีกครั้ง เพราะประชาธิปไตยเคยเป็นเครื่องมือพื้นฐานในการต่อสู้กับการก่อการร้ายในอดีต กองทัพเริ่มปฏิบัติการโจมตีฐานที่มั่นของฝ่ายแบ่งแยกดินแดนอย่างต่อเนื่องควบคู่กับการนิรโทษกรรมผู้ที่ยอมมอบตัว และในท้ายที่สุด เป้าหมายทางการเมืองและการทหารดังนั้นก็ทำให้เกิดแผนพัฒนาเพื่อยกระดับมาตรฐานการดำรงชีวิตของประชาชนในจังหวัดที่มีปัญหา⁶¹ วัตถุประสงค์โดยรวมของกระบวนการนี้คือการเอาชนะใจผู้ก่อความไม่สงบ เอาคนเหล่านี้ออกจากป่า รวมทั้งดึงพวกเขาเข้าสู่โครงสร้างเศรษฐกิจและการเมือง การมีส่วนร่วมในการพัฒนาการเมืองและเศรษฐกิจคือวิธีการเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์ข้อนี้

ยุทธวิธีต่อต้านการก่อความไม่สงบแบบนี้มีประสิทธิภาพสูงกว่าการปราบปรามด้วยความรุนแรงที่เคยใช้กันมาก่อน ความเปลี่ยนแปลงนี้ดำเนินไปในช่วงเวลาเดียวกับที่เกิดความแตกแยกระหว่างจีนและเวียดนาม รวมทั้งความขัดแย้งในพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยเอง การต่อสู้กับฝ่ายตรงข้ามโดยสนธินโยบายการเมือง การทหาร และการพัฒนา รวมทั้งการนิรโทษกรรม นำไปสู่ความพ่ายแพ้ของพรรคคอมมิวนิสต์ในช่วงกลางทศวรรษ 1980 หากกองทัพเองก็ตระหนักในทันทีว่าการควบคุมประชาธิปไตยเป็นเรื่องยุ่งยากกว่าที่คิด นักการเมืองพลเรือนและนายทหารเกษียณอายุที่หันมามีบทบาทการเมืองเป็นฝ่ายครอบครองสถาบันประชาธิปไตยอย่างคณะรัฐมนตรี รัฐสภา และ วุฒิสภา แทนที่จะเป็นนายทหารประจำการที่ยังคงอยู่ระหว่างปฏิบัติหน้าที่ กระบวนการนี้ดำเนินไปรวดเร็วขึ้นเมื่อชัยชนะเหนือฝ่ายก่อความไม่สงบทำให้กองทัพกล่าวอ้างได้ว่าประสบความสำเร็จในการใช้ประชาธิปไตยเป็นเครื่องมือต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ จึงเป็นไปไม่ได้ที่จะล้มล้างกระบวนการประชาธิปไตย การปราบปรามการก่อความไม่สงบในจังหวัดภาคใต้เป็นเรื่องยากกว่าการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ แต่ก็บรรลุผลพอสมควร ถึงแม้เป็นไปอย่างเชื่องช้าก็ตาม ดังปรากฏว่าได้เกิดนโยบายปราบปรามผู้ก่อความไม่สงบด้วยวิธีบูรณาการมาอย่างต่อเนื่อง นั่นคือการโจมตีทางทหารควบคู่กับการผลักดันให้เกิดการ

⁶⁰ การพุดคุยกับอดีตฝ่ายซ้ายซึ่งเคยเข้าร่วมพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย

⁶¹ ดูรายละเอียดของนโยบายปราบปรามการก่อความไม่สงบ ใน สายหยุด (1986) และ ชัยอนันต์, กุสุมา และสุจิต (1990)

พัฒนา การนิรโทษกรรม และการมีส่วนร่วมทางการเมือง โดยเฉพาะนโยบายได้เริ่มขึ้น พ.ศ.2524 และนโยบายความหวังใหม่ หรือฮาร์ปปีนบารู พ.ศ.2529 ที่ประสบความสำเร็จในบางระดับ ในช่วง พ.ศ.2531-2540 มีปฏิบัติการวินาศกรรมในภาคใต้ทั้งสิ้น 282 ครั้ง โดย 126 ครั้ง เกิดขึ้นโดยไม่มีกลุ่มใดอ้างว่าเป็นผู้ก่อการ และโดยส่วนใหญ่เป็นการก่อการร้ายระดับย่อย รัฐบาลไทยและอดีตผู้แบ่งแยกดินแดนกล่าวตรงกันว่าขบวนการนี้ล่มสลายทั้งในแง่จำนวนสมาชิกและอุดมการณ์ กองกำลังแบ่งแยกดินแดนติดอาวุธที่ยังคงมีปฏิบัติการอยู่จึงมีฐานะเป็นเพียงโจรก่อการร้าย⁶² แต่เราอาจตั้งข้อกังขาเกี่ยวกับสมมติฐานนี้หากมองจากปัจจุบันย้อนกลับไป เพราะใน พ.ศ.2541 ก็ปรากฏปฏิบัติการแบ่งแยกดินแดนตามแนวชายแดนทั้งสิ้น 236 ครั้ง⁶³ ก่อนจะลดลงเหลือ 60-80 ครั้ง ใน พ.ศ.2543⁶⁴ ในช่วงการสร้างความเป็นปึกแผ่นแก่การเมืองแบบรัฐสภาในประเทศไทย การเลือกตั้งระดับท้องถิ่นและระดับชาติเปิดโอกาสให้การมีส่วนร่วมในการเมืองระดับชาติโดยตรง

สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากจังหวัดตอนใต้มีส่วนร่วมในการเมืองระดับชาติจำกัด บางทีอาจเป็นเพราะกว่าที่นโยบายปราบปรามการก่อความไม่สงบนั้นบรรลุผลอย่างเชื่องช้า บางทีอาจเป็นเพราะระดับความไม่ไว้วางใจกันมีสูงเกิน หรือบางทีอาจเป็นเพราะสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรไม่มีเอกภาพ จึงไม่ปรากฏว่ามีรัฐมนตรีคนใดมาจากจังหวัดภาคใต้เลยระหว่าง พ.ศ.2519 – พ.ศ.2533 คณะรัฐมนตรีเป็นผู้ดำเนินกระบวนการตัดสินใจและเข้าถึงทรัพยากร ไม่ใช่พรรคการเมืองหรือรัฐสภา⁶⁵ การกีดกันลักษณะนี้ทำให้สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากจังหวัดทางใต้มีส่วนร่วมและแสดงประสิทธิภาพได้จำกัด ความตระหนักถึงความจำเป็นต้องมีรัฐมนตรีจากภูมิภาคนี้ทำให้เด่น โต๊ะมีนา เริ่มรวมกลุ่มสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรและสนับสนุนนโยบายที่เป็นประโยชน์ต่อคนมลายูมุสลิมใน พ.ศ. 2532 โดยมีเป้าหมายว่าจะดำเนินการจัดตั้งพรรคการเมือง ถ้าทุกฝ่ายมีนโยบายที่ตกลงร่วมกัน ถึงแม้ความคิดเรื่องพรรคจะไม่เคยปรากฏเป็นจริง แต่ก็มีการประชุมหลายครั้งที่ผู้ร่วมประชุมประกอบด้วยสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร อดีตสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร นักการเมืองท้องถิ่น และบุคคลที่ต้องการเป็นนักการเมือง คนเหล่านี้เห็นตรงกันบางเรื่อง และผู้แทนก็นำประเด็นเหล่านี้ไปเสนอพรรคการเมืองเพื่อให้ได้รับความสนับสนุน⁶⁶ จากนั้น กลุ่มนี้ก็พัฒนาเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรกลุ่มวาระห้าซึ่งมีแกนนำคือเด่น โต๊ะมีนา, อารีเพ็ญ อุตรสินธุ์ และวันมูหะมัด นอร์มะทา โดยมีเป้าหมายใหม่อยู่ที่การผลักดันให้คนมลายูมุสลิมดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีมากขึ้น แรงผลักดันจากกลุ่มวาระห้าทำให้เด่นดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงสาธารณสุข ในเดือนธันวาคม พ.ศ.2533 และรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงมหาดไทย พ.ศ.2535 เป็นระยะเวลาสั้นๆ โดยทั้งอารีเพ็ญ และ วันมูหะมัด นอร์มะทา ก็ถูกแต่งตั้งเป็นรัฐมนตรีต่อมาด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะวันมูหะมัด ผู้นำกลุ่มวาระห้าต่อจากเด่น มีตำแหน่งเป็นถึงรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย ความสำเร็จของกลุ่มวาระห้าส่วนหนึ่งเกิดขึ้นเพราะความใกล้ชิดกับพลเอกชวลิต ยงใจยุทธ ในช่วงปราบปรามผู้ก่อการไม่สงบด้วยนโยบายฮาร์ปปีนบารู เมื่อชวลิตเกษียณอายุราชการ ก็เข้าร่วมรัฐบาล และจัดตั้งพรรคการเมืองของเขาเองชื่อพรรคความหวังใหม่ เด่นถูกเสนอชื่อให้เป็นรัฐมนตรีหลังจัดตั้งพรรคไม่นานนัก และสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรกลุ่มวาระห้าก็ทำงานกับพลเอกชวลิตอย่างใกล้ชิดตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา

⁶² อรอนงค์ (2001), หน้า 221-222.

⁶³ อ่างแล้ว , หน้า 150.

⁶⁴ *Bangkok Post*, 30 October 2003

⁶⁵ Ockey (1994), esp.pp.265-268.

⁶⁶ เด่น (1998) , หน้า 221-236.

ด้วยเหตุที่กลุ่มวาทะห์ประกอบด้วยนักการเมืองมุสลิมหลายราย กลุ่มจึงจัดทำนโยบายต่างๆ ที่สำคัญต่อชาวมลายูมุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้ ได้แก่การผลักดันให้ดำเนินการจัดตั้งธนาคารอิสลาม การเปลี่ยนแปลงศาลอิสลามให้สมาคมนักกฎหมายมุสลิมเข้ามีส่วนร่วมมากขึ้นในคดีที่มีข้าราชการเกี่ยวข้อง รวมทั้งการคำนึงถึงความแตกต่างทางวัฒนธรรมและการอยู่ร่วมกัน⁶⁷ กระบวนการเลือกตั้งจึงสร้างเงื่อนไขให้ผู้สมัครต้องผลักดันนโยบายที่ประชาชนในเขตเลือกตั้งจะสนับสนุน การปราบปรามผู้ก่อความไม่สงบทำให้เกิดการเมืองแบบรัฐสภาที่เล็กลงน้อย กระบวนการเลือกตั้งแสดงให้เห็นว่าผู้มีสิทธิลงคะแนนสนับสนุนนโยบายซึ่งวางอยู่บนหลักการเคารพความแตกต่างทางวัฒนธรรมในจังหวัดตอนใต้ นโยบายที่สอดคล้องกับวัฒนธรรมมลายูมุสลิม และแม้กระทั่งนโยบายที่ถูกออกแบบเพื่อสร้างสถาบันที่สามารถจูงใจชาวมลายูมุสลิม เช่นธนาคารอิสลาม แรงสนับสนุนในการเลือกตั้งจึงนำไปสู่การสร้างกลุ่มทางการเมืองเพื่อเจรจาต่อรองเรื่องผลประโยชน์ของชาวมลายูมุสลิมในระดับสูงสุด การทำงานในระบบการเมืองที่ประสบความสำเร็จอย่างต่อเนื่องส่งผลให้บูรณาการทางการเมืองเพิ่มขึ้น นำไปสู่การล่มสลายของฝ่ายแบ่งแยกดินแดน และสร้างวัฏจักรเชิงบวกด้านการมีส่วนร่วมและบูรณาการ

ขณะที่การมีส่วนร่วมอย่างจำกัดของชาวมลายูมุสลิมในการเมืองระดับชาติค่อยๆ หดไปในต้นทศวรรษ 1980 ปัญหาการมีส่วนร่วมอย่างจำกัดนี้กลับปรากฏชัดในระบบราชการในลักษณะซับซ้อนและยากจะแก้ไขได้ ในสายตาของรัฐบาลกลางนั้น ระบบราชการคือระบบราชการของชาติ จึงไม่ควรคาดหวังว่าข้าราชการทุกระดับในจังหวัดภาคใต้หรือจังหวัดใดๆ จะมาจากคนในท้องถิ่นนั้นๆ อย่างไรก็ดี โดยส่วนใหญ่ของข้าราชการระดับล่างในจังหวัดภาคใต้เป็นคนที่อยู่ในท้องถิ่นอยู่แล้ว มีแต่ข้าราชการระดับสูงเท่านั้นที่ไม่ใช่คนในท้องถิ่น ประชาชนในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างปรารถนา – ถ้าไม่ได้คาดหวัง – ให้ข้าราชการทุกระดับมาจากคนในท้องถิ่นเอง แม้กระทั่งหนึ่งในข้อเรียกร้องเจ็ดประการของขบวนการฮัจญี สุลหลง ก็คือความต้องการให้สัดส่วนคนมลายูมุสลิมที่บรรจุเป็นข้าราชการสัมพันธ์กับจำนวนประชากรในท้องถิ่น ส่วนข้อเรียกร้องเรื่องความเป็นอิสระในการปกครองตนเองของท้องถิ่นก็เป็นส่วนหนึ่งของความพยายามทำให้ท้องถิ่นควบคุมราชการ ในการเลือกตั้ง พ.ศ.2544 ซึ่งเป็นการเลือกตั้งครั้งแรกภายใต้รัฐธรรมนูญ พ.ศ.2540 ที่มีบทบัญญัติเรื่องการกระจายอำนาจ มีคนมุสลิมดำรงตำแหน่งปลัดอำเภอเพียง 7 คน จากปลัดทั้งหมด 44 คน ในจังหวัดที่คนมลายูมุสลิมเป็นประชากรส่วนใหญ่ สถานการณ์ระดับรองปลัดอำเภอดีขึ้นเล็กน้อย เพราะคนมุสลิมดำรงตำแหน่งนี้ 77 คน จากทั้งหมด 318 หรือราวหนึ่งในสี่ของทั้งหมด⁶⁸ ขณะที่ข้าราชการในระดับต่ำลงไปซึ่งส่วนใหญ่มีมาจากคนในท้องถิ่นเองนั้น แอนดริว คอรันิช ตั้งข้อสังเกตว่า

“มีคนมลายูไม่มากนักที่มุ่งประกอบอาชีพรับราชการ ถึงแม้จะมีที่ตั้งของกรมต่างๆ ของรัฐบาลอยู่ในจังหวัดยะลา และราชการก็คือผู้จ้างงานที่ใหญ่ที่สุดในแถบนั้น สัดส่วนของคนมลายูที่เข้ารับราชการก็ต่ำกว่าตัวแทนในประชากรท้องถิ่น ในกรณีที่มีการว่าจ้างคนมลายู คนเหล่านี้ก็มักทำงานระดับล่างในตำแหน่งชั่วคราวหรือตำแหน่งไม่เป็นทางการ”⁶⁹

ปฏิสัมพันธ์ระหว่างข้าราชการกับคนมลายูเกือบจะสัมพันธ์กับความแตกต่างทางภาษาและ

⁶⁷ เฟิงอ้าง และ อรอนงค์ (2001), หน้า 234-235.

⁶⁸ อรอนงค์ (2001), หน้า 156.

⁶⁹ Cornich (1997), p.25.

วัฒนธรรมไปทั้งหมด แต่ถึงช่องว่างทางภาษาลดลงอย่างรวดเร็วเมื่อคนมลายูมุสลิมรุ่นใหม่สามารถพูดภาษาไทยได้ ช่องว่างทางวัฒนธรรมก็ยังคงอยู่ต่อไป

ความปรารถนาจะมีส่วนร่วมในระบบราชการมากขึ้นจะไม่ทวีความรุนแรง ถ้าข้าราชการระดับท้องถิ่นมีปฏิสัมพันธ์กับประชากรที่เป็นมลายูมุสลิมด้วยทัศนคติเชิงบวกยิ่งขึ้น แต่งานศึกษาการเมืองในจังหวัดตอนใต้ทั้งหมดมองเห็นปัญหาลักษณะนี้ ดังที่คอร์นิชกล่าวอีกครั้งว่า

“ข้าราชการอาวุโสซึ่งไม่ได้เกิดที่ยะลา มักมองการปฏิบัติหน้าที่ของตนเองที่นั่นว่าเป็นเรื่องที่ต้องยอมทนเพื่ออนาคตที่ดีขึ้น...ถึงแม้ข้าราชการเหล่านี้เคยพบปะคนมลายู พวกเขากลับมีอคติต่อคนกลุ่มนี้รุนแรงที่สุด คนมลายูถูกวาดภาพให้เป็นคนโง่ ชีเกียจ และสกปรก...”⁷⁰

ในส่วนของผู้เจ้าหน้าที่ด้านความมั่นคงนั้น อารังค์ระบุไว้อย่างตรงไปตรงมาว่า

“โดยส่วนใหญ่ของตำรวจและข้าราชการฝ่ายปกครองในจังหวัดต่าง ๆ นั้น พัฒนาและส่งเสริมทัศนคติเชิงลบต่อคนมุสลิมจนสุดขีด ทัศนคติเหล่านี้เป็นผลของความละเลยไม่เอาใจใส่และความคับข้องใจในการเผชิญหน้ากับผู้ก่อการร้ายชาวมุสลิมอย่างไม่รู้จบ บางทีก็ถึงขั้นเลือดตกยางออก ตำรวจชาวมุสลิมรายหนึ่งบังเอิญได้ยินผู้บังคับบัญชาพูดว่า “ยิ่งฆ่าแขกมากเท่าไร ก็ยิ่งดีเท่านั้น” ทัศนคติอันเลวร้ายถึงเลวร้ายที่สุดแบบนี้ทำให้ตำรวจและข้าราชการกระทำการเกินกว่าเหตุอย่างการทรมานผู้ต้องสงสัย ยิ่งอันตรายมุสลิม ชุมชนมุสลิมที่ร่วมมือกับตำรวจไม่ได้ตั้งใจ ฯลฯ”⁷¹

ในความเห็นของอารังค์ เจ้าหน้าที่ซึ่งเข้ากับชุมชนท้องถิ่นได้ดีย่อมตระหนักว่าตนเองมีอำนาจน้อยเกินไป และท้ายที่สุดก็มักถูกย้ายไปประจำการในท้องที่อื่น⁷²

อารังค์ตั้งข้อสังเกตเหล่านี้ไว้นานแล้ว แต่ถึงกระนั้น ปัญหาระหว่างเจ้าพนักงานของรัฐกับคนท้องถิ่นก็ยังคงมีอยู่ต่อไป ดังปรากฏว่าระหว่าง พ.ศ.2521- พ.ศ.2538 มีข้าราชการพลเรือนจำนวนกว่า 100 ราย ที่กระทำความผิดจนถูกสั่งย้ายออกจากพื้นที่ โดยร้อยละ 80 ของคนกลุ่มนี้เป็นข้าราชการตำรวจ 2539 ต่อมาก็มีการสั่งย้ายข้าราชการ 16 คน ใน พ.ศ.2542 เพราะฉ้อราษฎร์บังหลวงและใช้อำนาจโดยมิชอบ อย่างไรก็ตาม คำสั่งย้ายเหล่านี้มีผลน้อย เพราะการปฏิบัติราชการในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างก็ถือว่าเป็นวิสัยของข้าราชการที่กระทำผิดจากที่อื่นมาก่อนแล้ว⁷³ นโยบายปราบปรามการก่อความไม่สงบที่กองทัพผลักดันนั้นอาจพัฒนาทัศนคติเชิงบวกขึ้นมาบ้าง แต่ความเปลี่ยนแปลงนี้ไม่มีความหมายต่อข้าราชการ ตำรวจ และทหารจำนวนมากแต่อย่างใด พลเอก สุรเชษฐ์ ชัยวงศ์ ผู้อำนวยการศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) ซึ่งมีหน้าที่รับผิดชอบข้าราชการพลเรือนในพื้นที่ กล่าวว่า

⁷⁰ เฟิงอ้าง, หน้า 30

⁷¹ อารังค์ (1989), หน้า 108

⁷² เฟิงอ้าง

⁷³ ออรอนงค์ (2001), หน้า 187-188 และ *Bangkok Post*, 14 June 2003..

“มีข้าราชการจำนวนมากที่ไม่เข้าใจสาระของนโยบาย บางคนวิจารณ์ว่านโยบายนี้เอาใจคนมุสลิม... และจะทำให้มุสลิมเรียกร้องมากขึ้นจนไม่มีขอบเขต”⁷⁴

กล่าวอีกนัยหนึ่งแล้ว ข้าราชการในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างจำนวนมากกลัวผลของนโยบายปราบปรามผู้ก่อความไม่สงบ เช่นเดียวกับกลัวผลของกระบวนการประชาธิปไตย พวกเขากลัวความเปลี่ยนแปลงที่จะตามมา พวกเขาวิตกว่าการปรับตัวทุกขณีย่อมนำไปสู่การแบ่งแยกดินแดนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และฉะนั้น การต่อต้านโดยข้าราชการจำนวนมากอาจขัดขวางผลที่พึงได้จากการบูรณาการในระบบการเมือง

การเลือกตั้ง พ.ศ.2544 และหลังจากนั้น

สมควรพิจารณาการเลือกตั้ง พ.ศ.2544 และเหตุการณ์ที่ตามมาโดยคำนึงถึงสภาพแวดล้อมดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ในการเลือกตั้งครั้ง พรรคไทยรักไทยอันเป็นพรรคการเมืองใหม่ที่เพิ่งจัดตั้งขึ้นของอภิมาเศรษฐิทักษิณ ชินวัตร นำเสนอนโยบายพรรคที่รอบด้านและหลากหลายซึ่งให้ประโยชน์อย่างเฉพาะเจาะจงกับคนทุกกลุ่มในสังคม ตั้งแต่คนรายไปถึงคนชั้นกลางและคนยากจน กระแสชาตินิยมเป็นกลยุทธิ์ในการรักษาเครือข่ายอันสลับซับซ้อนนี้ โดยเฉพาะการสร้างภาพความเป็นปิตาภของนักลงทุนต่างชาติและกองทุนการเงินระหว่างประเทศ (IMF)⁷⁵ ควบคู่กับการจัดสรรความอุปถัมภ์ออกไปอย่างกว้างขวางในช่วงหลังเลือกตั้งแล้ว ชาตินิยมทางการเมืองของไทยมีธรรมชาติที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ในอันที่จะเพิ่มความขัดแย้งในพื้นที่อย่างจังหวัดมลายูมุสลิมซึ่งมาตรฐานของราชการที่เป็นแบบไทยภาคกลางกับวัฒนธรรมท้องถิ่นนั้นแตกต่างกัน เหตุการณ์ 11 กันยายน รวมทั้งสงครามในอิรักและอัฟกานิสถานกระตุ้นให้ความไม่พอใจในภูมิภาคขยายตัวขึ้นอีก โดยที่ความขัดแย้งพุ่งสูงขึ้นเพราะการตัดสินใจของรัฐบาลพรรคไทยรักไทยในช่วง พ.ศ.2544- พ.ศ.2548 สองเรื่อง

เรื่องแรก รัฐบาลประกาศนโยบายทำสงครามกับยาเสพติดโดยทุกวิธีที่จำเป็น ตามรายงานของคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ นโยบายทำให้เกิดการขึ้นบัญชีดำบุคคล 329,000 คน ที่ต้องรายงานตัวต่อเจ้าหน้าที่ตำรวจเพื่อทำการสอบสวน มีผู้ถูกจับกุม 91,000 คน ซึ่งส่วนใหญ่ไม่มีหลักฐานชัดเจนว่ากระทำความผิด และมีผู้เสียชีวิตระหว่าง 1,173-2,500 คน ขึ้นอยู่กับจะเชื่อรายงานของตำรวจชุดไหน คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติรายงานต่อไปว่าการเสียชีวิตเหล่านี้ดูจะเป็นการตายอย่างมีเงื่อนไข ถึงแม้ว่าตำรวจจะยอมรับว่าเป็นการตายจากวิสามัญฆาตกรรมเพียง 45 คน⁷⁶ จากนั้นก็ปรากฏเหตุการณ์ที่เจ้าหน้าที่ตำรวจบุกสำนักงานในจังหวัดนราธิวาสของสำนักข่าวกรองแห่งชาติ หลังจากจัดทำรายงานกล่าวหาว่าตำรวจกระทำวิสามัญฆาตกรรมบุคคลผู้ต้องสงสัยว่าเป็นฝ่ายแบ่งแยกดินแดน⁷⁷

ปัญหาบุคคลสูญหายเกิดขึ้นหลังจากค่ายทหารที่นราธิวาสถูกปล้นวันที่ 4 มกราคม 2547 ซึ่งถึงวันนี้ก็ยังอธิบายไม่ได้ ผู้นำศาสนาอ้างว่ามีคนหายตัวไปกว่า 100 คน⁷⁸ ซึ่งในจำนวนนี้มีนายความที่เป็นที่นับถือ

⁷⁴ อ้างจาก อรอนงค์ (2001), หน้า 188.

⁷⁵ James Okey (2003), pp.672-673 and 675 ff.

⁷⁶ Bangkok Post, 11 December 2003.

⁷⁷ The Nation, 21 November 2004.

⁷⁸ International Crisis Group (2005), p.36.

อย่างสูงอย่างสมชาย นีละไพจิตร ซึ่งหายไปหลังจากกล่าวหาว่าเจ้าหน้าที่ตำรวจกระทำการสอบสวนด้วยวิธีทรมานผู้ต้องหา⁷⁹ ความไม่ไว้วางใจของเจ้าหน้าที่ตำรวจในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างหมายความว่าคนมลายูมุสลิมสามารถถูกขึ้นบัญชีต่างฝ่ายขึ้น ถูกจับกุมโดยปราศจากหลักฐานชัดเจนได้ง่ายขึ้น รวมทั้งถูกกระทำวิสามัญฆาตกรรมได้มากขึ้นด้วย จึงไม่ว่าวัตถุประสงค์ที่เป็นทางการของนโยบายนี้คืออะไร สิ่งที่เกิดขึ้นทั้งหมดนี้เป็นส่วนหนึ่งในแบบแผนความอยุติธรรม

เรื่องที่สอง พรรคไทยรักไทยตัดสินใจโอนความรับผิดชอบด้านความมั่นคงในจังหวัดมลายูมุสลิมจากกองทัพไปสู่ตำรวจ ยุบกองบัญชาการผสมพลเรือน ตำรวจ ทหาร ที่ 43 และ ศอ.บต.ในเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2545⁸⁰ คนจำนวนไม่น้อยเห็นว่าความเปลี่ยนแปลงนี้เป็นส่วนหนึ่งของการทำให้ความมั่นคงในพื้นที่กลับสู่ปกติตามแนวทางในการดำเนินงานที่ทำกันโดยทั่วไปในประเทศไทย แต่สำหรับคนบางฝ่าย ความเปลี่ยนแปลงนี้หมายถึงการโอนอำนาจในการบริหารกิจการความมั่นคงไปยังกลไกรัฐส่วนที่คนมลายูมุสลิมเชื่อถือได้น้อยที่สุด การตัดสินใจนี้เปลี่ยนการบริหารราชการจังหวัดภาคใต้ตอนล่างไปจากที่เคยมีลักษณะเฉพาะตัว นอกจากนั้น การเริ่มใช้ระบบผู้ว่าซื่อโอแบบใหม่, การโยกย้ายด้วยเหตุผลเรื่องการปฏิรูประบบราชการ รวมทั้งการเริ่มมีการเลือกตั้งและการเมืองแบบพรรคในระดับตำบล ทำให้ระบบราชการของไทยมีลักษณะรวมศูนย์และแทรกตัวสู่จังหวัดมากขึ้น ความเปลี่ยนแปลงทั้งหมดนี้สร้างปัญหาอย่างมากต่อขบวนการลักลอบนำสินค้าเข้าหรือออกโดยผิดกฎหมายและกิจกรรมอื่นๆ ซึ่งทั้งข้าราชการและฝ่ายแบ่งแยกดินแดนก็ล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องอยู่ด้วย คนเหล่านี้จำเป็นต้องแสวงหาความคุ้มครองกิจกรรมผิดกฎหมายแบบใหม่ คนจำนวนมากที่มีปืนและอำนาจพบว่าโลกของตนพังทลายลงอย่างฉับพลัน ประเด็นนี้คือปัจจัยสำคัญที่ทำให้บรรยากาศในพื้นที่ที่มีความรุนแรงขึ้น

เพราะจุดเน้นของบทความนี้คือการบูรณาการและชุมชนชายแดน จึงไม่มีความจำเป็นต้องกล่าวถึงความรุนแรงล่าสุดในระดับรายละเอียด แต่ถึงกระนั้น ความรุนแรงในบางแง่ก็สำคัญจนต้องทำความเข้าใจว่ามีผลขัดขวางการบูรณาการอย่างไร มักอธิบายกันว่าความรุนแรงในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างเริ่มต้นเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วเมื่อวันที่ 4 มกราคม พ.ศ. 2547 การเผาโรงเรียนหลายแห่งและการโจมตีคลังสรรพาวุธในวันนั้นเป็นหลักหมายว่าความรุนแรงยกระดับอย่างมีนัยยะสำคัญ ถึงแม้จะกล่าวไปแล้วว่าฝ่ายรัฐและฝ่ายแบ่งแยกดินแดนใช้ความรุนแรงมากขึ้นมาก่อนหน้านี้อีกตาม การโจมตีในวันที่ 4 มกราคม เป็นปฏิบัติการที่คล้ายคลึงกับความรุนแรงซึ่งเคยเกิดเมื่อทศวรรษที่แล้ว นั่นคือการเผาโรงเรียนในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส 33 แห่ง พร้อมกันในเช้ามีดของวันที่ 1 กรกฎาคม พ.ศ. 2536⁸¹ ยิ่งไปกว่านั้น ขอบเขตของการโจมตี การวางแผนและความพร้อมเพรียงของผู้ที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งความสำเร็จของปฏิบัติการ ล้วนแสดงให้เห็นว่าผู้ลงมือต้องมีประสบการณ์ในการก่อความไม่สงบโดยความรุนแรง ฝ่ายแบ่งแยกดินแดนจะให้การโจมตีระลอกนี้เป็นแนวทางของรูปแบบการใช้ความรุนแรงต่อเนื่องไปหลายปี ปฏิบัติการนี้จึง

⁷⁹ มีเจ้าหน้าที่ตำรวจถูกจับจากเหตุนี้ห้าคน อ้างจาก *The Nation*, 9 April 2004. แต่คนเหล่านี้ถูกตั้งข้อกล่าวหาแค่กักขังหน่วงเหนี่ยวโดยไม่ชอบด้วยกฎหมายและโจรกรรมอาวุธ ความเห็นของทองใบ (*Bangkok Post*, 12 June 2005) คือ “พวกเขาไม่อาจถูกดำเนินคดีโดยปราศจากหลักฐาน โดยเฉพาะร่างของนายสมชาย”

⁸⁰ *Bangkok Post*, 7 and 11 May 2003.

⁸¹ เชื่อกันว่าบางกลุ่มของ BRN อยู่เบื้องหลังการโจมตีใน พ.ศ. 2536 อ้างจาก Imron (1995), p.200. ตามรายงานของ International Crisis Group รัฐบาลเชื่อว่าการโจมตีวันที่ 4 มกราคม พ.ศ. 2547 เกิดจากสมาชิกของ Gerakan Mujahidin Islam Patani (GMIP) ซึ่งจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2538 ส่วน BRN และ GMIP เคยเป็นส่วนหนึ่งของเบอร์ซาตูหลังจากฟื้นฟูขึ้นใหม่ใน พ.ศ. 2540 ; International Crisis Group (2005), pp.13-14, 18.

เป็นการยกระดับความรุนแรงให้สูงขึ้นกว่าที่เคยเป็นมาในอดีต ช้ายังเป็นส่วนหนึ่งของความรุนแรงระหว่างกองกำลังฝ่ายรัฐบาลและฝ่ายแบ่งแยกดินแดนที่เพิ่มขึ้นไม่ต่ำกว่าสามปี

แรงกดดันของนายกรัฐมนตรีทำให้กองทัพได้รับมอบหมายให้แก้ปัญหาการโจมตีในวันที่ 4 มกราคมอย่างรวดเร็ว มีการจับกุม “ผู้ต้องสงสัย” และกดดันให้คนเหล่านี้มอบข้อมูลแก่เจ้าหน้าที่ โดยที่หลายคนหายสาบสูญไปในภายหลัง⁸² ขณะเดียวกัน ฝ่ายแบ่งแยกดินแดนก็กดดันคนในชุมชนไม่ให้ร่วมมือกับเจ้าหน้าที่ ในบริบทที่ความรุนแรงระหว่างฝ่ายแบ่งแยกดินแดนกับราชการรุนแรงเช่นนี้ ปฏิบัติการทั้งหมดนี้ย่อมทำให้ความไม่ไว้วางใจและความตึงเครียดขยายตัวขึ้นไปอีก ความทารุณโดยรัฐทำให้ชุมชนมลายูมุสลิมจำนวนมากในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างเดือดแค้นและหันหลังให้การบูรณาการ

กองกำลังฝ่ายแบ่งแยกดินแดนดำเนินปฏิบัติการโจมตีเจ้าหน้าที่รัฐจนทำให้กำลังด้านความมั่นคงของรัฐหวาดระแวงและไม่ไว้วางใจชุมชนมลายูมุสลิมมากขึ้น จากนั้นก็ปรากฏการสร้างการแบ่งแยกระหว่างพุทธกับมุสลิมด้วยยุทธวิธีใหม่ ถึงจุดนี้ ปรากฏการณ์ที่ไม่เคยมีในอดีตก็คือฝ่ายแบ่งแยกดินแดนเริ่มสุมโจมตีสวนในชุมชนชาวพุทธในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างอย่างโหดเหี้ยม หลังจากนั้นไม่กี่เดือน การโจมตีอย่างโหดเหี้ยมนี้ก็แผ่ขยายไปสู่การใช้มีดขนาดใหญ่ทำร้ายพระ 4 รูป บาดเจ็บสาหัสถึงขั้นสองรูปเสียชีวิต รวมทั้งการฆาตกรรมคนกริถยางสูงอายุ⁸³ ปฏิบัติการลักษณะนี้ถูกวางแผนไว้ล่วงหน้าโดยหวังผลเพื่อสร้างความกลัว ความเกลียดชัง และความไม่ไว้วางใจในชุมชนชาวพุทธ รวมทั้งสร้างการแบ่งแยกระหว่างชุมชนชาวพุทธกับมลายูมุสลิมในจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง นำเสรีที่ยุทธวิธีนี้ค่อนข้างที่จะได้ผล ดังชาวพุทธคนหนึ่งกล่าวว่า “บางทีพวกเขา (ชาวมุสลิมจากหมู่บ้านใกล้เคียง) คงไม่ทำร้ายพวกเรา แต่ฉันก็กลัว ตั้งแต่เกิดการทำร้ายพระในเดือนมกราคม”⁸⁴ หรืออีกคนหนึ่งกล่าวว่า “ฉันรู้สึกวุ่นวายตอนนี้อยู่ในวัฏจักรความกลัวที่น่าอับทรมาน คนพุทธกลัวคนมุสลิม คนมุสลิมกลัวเจ้าหน้าที่รัฐ โดยเฉพาะทหาร ส่วนเจ้าหน้าที่ โดยเฉพาะตำรวจ ก็กลัวกองกำลังไม่ทราบฝ่าย”⁸⁵

ขณะที่เห็นได้ชัดว่าผู้ลงมือในปฏิบัติการเมื่อเดือนมกราคม พ.ศ.2547 มีประสบการณ์ในการก่อความไม่สงบ คนกลุ่มที่ระดมโจมตีป้อมตำรวจหลายแห่งในวันครบรอบเหตุการณ์ชองญอร์หลังจากนั้นสามเดือนกลับเป็นมือสมัครเล่น คนเหล่านี้โดยส่วนใหญ่เป็นแนวร่วมการแบ่งแยกดินแดนรุ่นใหม่ อัตลักษณ์ของพวกเขาแสดงให้เห็นว่าขบวนการต่อต้านรัฐบาลกรุงเทพในปัจจุบันมีความหลากหลายอย่างมหาศาล ไม่ว่าพวกเขาจะมีการประสานงานกันหรือไม่ก็ตามที่ สำหรับประชาชนผู้มีสิทธิลงคะแนนทั่วจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง การฆ่าที่เกิดขึ้นในวันที่ 28 เมษายน ดูจะไม่ใช่ความจำเป็น กรณีกรือเซะเกิดขึ้นโดยมีผู้เห็นเหตุการณ์มากถึง 4,000 คน⁸⁶ เหตุการณ์นี้เป็นหลักฐานว่าความไม่ลงรอยได้ขยายไปสู่กลุ่มประชากรที่หลากหลายอย่างกว้างขวาง จึงแสดงให้เห็นว่าความรุนแรง ปัญหาคนหาย และความไม่ไว้วางใจ ส่งผลลบต่อการบูรณาการอย่างไร

กรณีตากใบเมื่อเดือนตุลาคม พ.ศ.2547 คล้ายคลึงกับการประท้วง พ.ศ.2518 เพราะเริ่มต้นโดยการชุมนุมที่บางที่อาจจัดตั้งโดยฝ่ายแบ่งแยกดินแดน แต่ก็มิใช่เหตุจากความโกรธแค้นที่สะสมเป็นเวลานาน หน่วยงานความมั่นคงอ้างว่าการชุมนุมเป็นความพยายามยั่วยุให้เกิดการสังหารหมู่ แต่ถึงแม้ข้อกล่าวหานี้อาจเป็นจริง ก็ไม่ได้ทำให้การสังหารหมู่ที่ตามมาภายหลังเป็นเรื่องชอบธรรมหรืออธิบายได้ ยิ่งไปกว่านั้น ข้อ

⁸² *The Nation*, 13 June 2004.

⁸³ *The Nation*, 29 May 2004.

⁸⁴ *The Nation*, 13 March 2004.

⁸⁵ เพิ่งอ้าง

⁸⁶ ดูสรุปรายงานนี้ในภาษาอังกฤษใน *The Nation*, 26 November 2005.

กล่าวหานี้ยังทำให้ปฏิกิริยาที่เจ้าหน้าที่ไทยมีต่อการยั่วยุเป็นเรื่องเขลามากขึ้น ข้ออ้างนี้เหมือนกับข้ออ้างสมัย พ.ศ.2518 ในแง่ซึ่งปฏิเสธข้อเท็จจริงว่าคนส่วนใหญ่ของผู้ชุมนุมกว่า 1,500 ราย ไม่ใช่ฝ่ายแบ่งแยกดินแดนหัวรุนแรง พวกเขาเข้าร่วมการชุมนุมที่ตกไปในฐานะผู้สังเกตการณ์ บางคนก็เพราะความอยากรู้ อยากเห็น หรือบางคนก็เพราะความไม่พอใจพฤติกรรมของกองกำลังความมั่นคงเป็นทุนเดิม ยิ่งไปกว่านั้น ความสำคัญของการประท้วงไม่ได้ขึ้นอยู่กับพวกแบ่งแยกดินแดนกว่า 30 คน ที่อาจจะเป็นฝ่ายยุหยาให้เกิดสถานการณ์ต่าง ๆ⁸⁷ แต่ขึ้นอยู่กับสมาชิกในชุมชนจำนวนมากที่เต็มไปด้วยความโกรธแค้นถึงขั้นยอมเผชิญอันตรายจากการประท้วงรัฐบาล รวมทั้งขึ้นอยู่กับผู้สังเกตการณ์ที่อยู่ในสถานที่เกิดเหตุและที่อื่นซึ่งการสังหารหมู่ทำให้หวาดกลัว

ขณะที่ปฏิกิริยาของกองกำลังด้านความมั่นคงต่อเหตุการณ์ทั้งสามเป็นเครื่องบ่งชี้ว่ารัฐบาลเลือกวิธีปราบปรามด้วยความรุนแรง ก็ปรากฏการต่อสู้ระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ในรัฐบาลและระบบราชการเรื่องนโยบายปราบปรามการก่อความไม่สงบ กลุ่มหนึ่งคือข้าราชการซึ่งมีตำรวจและกองกำลังด้านความมั่นคงจำนวนมาก รวมอยู่ด้วย คนกลุ่มนี้มุ่งใช้การปราบปรามอย่างรุนแรงเพื่อกำจัดทุกฝ่ายที่ต่อต้านนโยบายรัฐบาล รวมทั้งฝ่ายแบ่งแยกดินแดนด้วย ส่วนคนอีกกลุ่มหนึ่งมุ่งใช้วิถีทางการเมืองหรือยุทธศาสตร์แบบบูรณาการ คนฝ่ายนี้ประกอบด้วยนักการเมืองจากกลุ่มวาทะห์และนักการเมืองชั้นนำระดับชาติบางคน เช่น จาตุรนต์ ฉายแสง จากพรรคไทยรักไทย⁸⁸ องคมนตรีคนสำคัญบางรายสนับสนุนแนวทางนี้อย่างเปิดเผย ความไม่สามารถหาข้อยุติเรื่องนโยบายปราบปรามการก่อความไม่สงบทำให้รัฐบาลลักลั่นระหว่างสองแนวทาง บางครั้งก็สนับสนุนแนวทางหนึ่ง แต่จากนั้นก็สนับสนุนอีกแนวทาง นักการเมืองกลุ่มวาทะห์เป็นหนึ่งในคนกลุ่มที่วิจารณ์แนวทางการปราบปรามด้วยกำลังตำรวจและทหารอย่างรุนแรงมาเป็นเวลานาน แต่กลับเป็นทำที่อันแข็งแกร่งขององคมนตรีสามรายต่างหาก⁸⁹ ที่ทำให้รัฐบาลจัดตั้งคณะกรรมการเพื่อการสมานฉันท์แห่งชาติและแสวงหาทางออกแบบสันติขึ้นในที่สุด

ระดับความรุนแรงและความไม่ไว้วางใจทำให้บางคนเชื่อว่าจังหวัดภาคใต้ตอนล่างจะมีสันติสุขได้ก็ต่อเมื่อเกิดการปกครองตนเองอย่างเป็นอิสระระดับท้องถิ่น แม้ความเชื่อนี้ดูจะเป็นจริง การเลือกตั้งในพื้นที่กลับแสดงให้เห็นโดยต่อเนื่องว่า เมื่อเคารพการเลือกตั้ง กระบวนการทางการเมืองก็สามารถสร้างบูรณาการได้ แม้กระทั่งท่ามกลางความรุนแรงที่ได้กล่าวไปแล้ว ในการเลือกตั้งระดับประเทศเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ.2548 ประชาชนในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างถือว่าการเลือกตั้งครั้งนี้เป็นเสมือนการลงประชามตินโยบายความมั่นคงของรัฐบาล ซึ่งจะว่าไปแล้วก็เป็นประเด็นที่สำคัญสำหรับประชาชนที่นั่นมากที่สุด จริงอยู่ว่าการเลือกตั้งครั้งนี้มีประชาชนไปใช้สิทธิสูงทั้งประเทศ นั่นคือร้อยละ 72.3 แต่จำนวนผู้ใช้สิทธิในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างกลับสูงขึ้นไปอีก นั่นคือนราธิวาสมีผู้ไปใช้สิทธิร้อยละ 76.1 แม้จะเป็นพื้นที่ซึ่งเกิดความรุนแรงมากที่สุด ยะลา มีผู้ไปใช้สิทธิร้อยละ 75.1 ปัตตานีมีผู้ไปใช้สิทธิร้อยละ 73 ข้อที่น่าสนใจคือพรรครัฐบาลอย่างพรรคไทยรักไทยกวาดชัยชนะในการเลือกตั้งทั้งประเทศ นั่นคือมีสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรสังกัดพรรคไทยรักไทย 377 คน จากสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรทั้งหมด 500 คน จึงถือว่าเป็นพรรคการเมืองที่มีสัดส่วนที่นั่งในสภาผู้แทนราษฎรมากที่สุดในประวัติศาสตร์ไทย แต่กลับไม่ชนะการเลือกตั้งในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างแม้แต่ที่นั่งเดียว แม้กระทั่งสมาชิก

⁸⁷ เฟิ่งอว้าง และดู International Crisis Group (2005), p.30.

⁸⁸ *The Nation*, 20 April 2004. และบทความของ Chang Noi *The Nation*, 10 May 2004.

⁸⁹ สรยุทธ จุลลานนท์ อดีตผู้บัญชาการทหารบก, เปรม ติณสูลานนท์ อดีตนายกรัฐมนตรีและประธานองคมนตรี รวมทั้งเกษม วัฒนชัย นายแพทย์ ติ *The Nation*, 1 March 2005.

กลุ่มวาระที่สมัครรับเลือกตั้งสังกัดพรรคไทยรักไทยก็เป็นผู้แพ้ในการเลือกตั้งครั้งนี้ ประชาชนไปใช้สิทธิเลือกตั้งสูงเป็นประวัติการณ์เพื่อแสดงความไม่เห็นด้วยกับนโยบายความมั่นคงในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างและรัฐบาลพรรคไทยรักไทย แม้พฤติกรรมลงคะแนนนี้จะเท่ากับการปฏิเสธกลุ่มวาระที่ปรากฏการณ์ในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างข้อนี้คล้ายกับปรากฏการณ์ในจังหวัดภาคใต้ทั้งหมดที่มีเพียงเขตเลือกตั้งเดียวซึ่งพรรคการเมืองฝ่ายค้านพ่ายแพ้ เพราะเหตุนี้ การเลือกตั้งจึงแสดงให้เห็นอีกครั้งว่าถ้าเป็นไปได้ ประชาชนในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างก็เต็มใจจะผลักดันความต้องการของพวกเขาภายในระบบ และจะกระทำให้แบบนั้นในบริบทที่ใหญ่โตขึ้นของการเมืองระดับประเทศ

คำเตือนและข้อสรุป

ความขัดแย้งในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างมีรากฐานที่ลึกซึ้งในทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง การวิเคราะห์บูรณาการและความแตกแยกในที่นี้จะแสดงให้เห็นบทเรียนสามข้อ ข้อแรก การปราบปรามอย่างรุนแรงโดยลำพังนั้นไม่เคยมีประสิทธิภาพ แม้แต่การแก้ปัญหาหลายมิติพร้อมกันที่ดูจะมีประสิทธิภาพ ตั้งแต่มาตรการทางเศรษฐกิจและการเมือง จนถึงการศึกษาการมีส่วนร่วม ข้อสอง การมีส่วนร่วมในการเลือกตั้งและการเมืองโดยทั่วไปมีบทบาทด้านบูรณาการ แม้กระทั่งในยามที่การมีส่วนร่วมนำไปสู่การโต้เถียงเรื่องทางเลือกที่บางฝ่ายเห็นว่าเผด็จการ เช่นการปรับตัวตามวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ท้องถิ่น หรือ แม้แต่การถกเถียงเรื่องความเป็นอิสระของท้องถิ่นบางรูปแบบ ข้อสาม ได้กล่าวไปแล้วถึงความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างนักการเมืองกับผู้มีสิทธิลงคะแนนในจังหวัดมลายูมุสลิม กลุ่มวาระที่ไม่เคยครอบครองที่นั่งในเขตเลือกตั้งได้ทั้งหมด ยิ่งไปกว่านั้น แม้แต่ภายในกลุ่มวาระเองก็มีความแตกต่างกัน นักการเมืองมุสลิมฝ่ายที่ผลักดันบูรณาการ หรือกระทั่งนักการเมืองมุสลิมที่ผลักดันการดูดกลืนทางวัฒนธรรม สามารถชนะการเลือกตั้งมาได้หลายปี อันที่จริงกลุ่มวาระก็ไม่สามารถรักษาความนิยมที่ประชาชนมีต่อกลุ่มได้ เมื่อกลุ่มมีความสัมพันธ์กับนโยบายรัฐบาลซึ่งไม่เป็นที่นิยม เพราะเหตุนี้ การถกเถียงแบบประชาธิปไตยที่จริงจังจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ ถ้าได้รับอนุญาตให้ทำโดยไม่มีการกำหนดผลของการถกเถียงเอาไว้ล่วงหน้า ข้อชวนพิศวงคือเต็น โต๊ะมีนา ผู้ทุ่มเทเพื่อความเป็นอิสระของท้องถิ่น คือบุตรของฮัจญีสุหลง และเป็นน้องของอาหมิน ดีนา ผู้นำของขบวนการแบ่งแยกดินแดน ซ้ำตัวเขาเองยังถูกกล่าวว่าเป็นจอมบงการใหญ่ของการโจมตีค่ายทหารในวันที่ 4 มกราคม แต่เราอาจมองกลับกันได้อีกอย่างว่าเต็นคือต้นแบบของบูรณาการ ภรรยาของเต็นซึ่งเพิ่งเสียชีวิตไปไม่นานนี้เป็นคนไทยเชื้อสายจีนที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม บุตรของเต็นถูกเกณฑ์ทหารและเคยรับราชการในกองทัพ บุตรสาวของเขาเป็นแพทย์ที่เรียนมาด้านการแพทย์ตะวันตก ทำงานราชการ และกำลังมุ่งมั่นสู่การเป็นนักการเมืองจากการเลือกตั้ง

พูดให้ง่ายขึ้นไปอีก ความไม่ไว้วางใจที่ยังรากลึกระหว่างคนสองชาติพันธุ์ รวมทั้งความไม่ไว้วางใจกระบวนการประชาธิปไตย ความไม่ไว้วางใจนักการเมืองที่มาจากการเลือกตั้ง ตลอดจนความไม่ไว้วางใจนโยบายที่อาจเกิดขึ้น ทั้งหมดนี้ได้ทำลายความสามารถในการโดดเดี่ยวพวกแบ่งแยกดินแดนหัวรุนแรง ซ้ำยังเปิดโอกาสให้ภายนอกยื่นเข้ามาแทรกแซงได้ ใจกลางของความไม่ไว้วางใจนี้คือความวิตกว่าการถอยห่างออกจากนโยบายดูดกลืนอาจนำไปสู่การแยกประเทศ อย่างน้อยก็ตั้งแต่ทศวรรษ 1940 บทบาทของฝ่ายแบ่งแยกดินแดนที่นิยมความรุนแรงในเหตุการณ์การเมืองสำคัญในพื้นที่ในทศวรรษ 1940 และทศวรรษ 1970 ทำให้แยกแยะฝ่ายนี้ออกจากการต่อสู้แบบประชาธิปไตยได้ยากยิ่งขึ้น ความเกลียดชังถูกตอกย้ำจากความไม่มั่งคั่งที่จะคิดว่าประชาชนนั้นถูกหลอก ไม่สามารถคิดเรื่องนโยบายในกรอบประชาธิปไตยได้ รวมทั้งไม่สามารถมี

ส่วนร่วมในระบบประชาธิปไตยอย่างมีประสิทธิภาพ ปัจจัยทั้งหมดนี้ทำลายการปกครองแบบประชาธิปไตยและความร่วมมือในพื้นที่ ผลก็คือความถดถอยของความก้าวหน้าที่เคยมีมาในอดีต การกระตุ้นการมีส่วนร่วมในระบบที่เป็นประชาธิปไตยขึ้นและความเต็มใจยอมรับผลของการมีส่วนร่วมไม่ใช่ยาสารพัดโรค โดยตัวมันเองจึงไม่สามารถแก้ปัญหาในจังหวัดภาคใต้ตอนล่างได้ทั้งหมด และไม่มีวันเอาชนะฝ่ายแบ่งแยกดินแดนหัวรุนแรงได้ด้วย แต่แนวทางนี้เคยเป็น และยังคงเป็นวิธีการที่มีประสิทธิภาพที่ในการบูรณาการพื้นที่เข้าสู่การเมืองระดับชาติ

อัตลักษณ์ของชาติ ชาวมุสลิม-ชาวมลายูในจังหวัดสตูล และชาวมลายูมุสลิม กอบเกือ สุวรรณทัต-เพียร

แปลโดย ปรีดา ลัคนาวิเชียร

เป็นที่ทราบกันดีว่าชาวมุสลิมในประเทศไทยเป็นชนกลุ่มน้อยทางศาสนาที่ใหญ่ที่สุด ส่วนใหญ่อาศัยอยู่บริเวณใต้สุดของประเทศไทย เช่น จังหวัดนราธิวาส ปัตตานี ยะลาและสตูล ชาวมุสลิมมีจำนวนประมาณ 3 ล้านคน หรือ 2.7-3.00% ของประชากรทั้งหมดของประเทศ อย่างไรก็ตามชุมชนชาวมุสลิมไทยไม่ได้เหมือนกันไปเสียทั้งหมด นอกเหนือจากเชื้อชาติมลายูมุสลิมแล้วยังรวมถึงชุมชนมุสลิมไทย มุสลิมจากเอเชียตะวันตกทั้งนิกายสุหนี่และนิกายชีอะห์ ชาวมุสลิมเอเชียใต้จากคาบสมุทรอินเดีย ชาวมุสลิมชวาและมินังกาเบาจากหมู่เกาะอินโดนีเซีย และชาวจีนมุสลิมซึ่งส่วนใหญ่มีเชื้อสายฮ่ออาศัยอยู่ทางภาคเหนือของประเทศไทย โดยสรุปชุมชนมุสลิมกระจายอยู่ทั่วประเทศ ทั้งในภาคกลางบริเวณกรุงเทพฯ และเขตปริมณฑล ภาคเหนือที่จังหวัดเชียงใหม่และเขตอำเภอใกล้เคียง และในภาคใต้ ชาวมุสลิมในภาคเหนือ ในด้านเชื้อชาติ มีความผูกพันและได้รับอิทธิพลจากมุสลิมในตอนใต้ของประเทศจีน ขณะที่มุสลิมในภาคกลางเป็นส่วนผสมระหว่างชุมชนมุสลิมชีอะห์ ที่สามารถสืบค้นบรรพบุรุษย้อนกลับไปได้จนถึงประเทศอิหร่าน และคาบสมุทรอินเดีย ชาวมุสลิมในภาคใต้ส่วนใหญ่เป็นมุสลิมนิกายสุหนี่เชื้อสายมลายูและอินโดนีเซีย

นับตั้งแต่มีการประกาศใช้รัฐธรรมนูญฉบับ พ.ศ. 2540 ศาสนาพุทธมิได้เป็นศาสนาแห่งราชอาณาจักรตาม รัฐธรรมนูญอีกต่อไป แม้ว่าประชากรไทยกว่า 80 % เป็นชาวพุทธ¹ ทุกคนที่เกิดในแผ่นดินไทยมีสัญชาติไทยและด้วยคุณสมบัติดังกล่าว เขาหรือเธอจะได้รับมอบสิทธิและหน้าที่ที่กำหนดไว้สำหรับประชากรไทย โดยไม่คำนึงถึงศาสนาและสถานภาพของบิดามารดาของเขาหรือเธอที่อาจไม่ใช่พลเมืองไทย อาศัยนิยามดังกล่าว ชาวมุสลิมทั้งหมดที่เกิดในประเทศไทยเป็นประชากรไทยตามกฎหมาย ถือสัญชาติไทยและมีเสรีภาพทางศาสนาตามหลักการแห่งรัฐธรรมนูญ สำหรับชุมชนชาวมุสลิมส่วนใหญ่ในภาคใต้ตอนล่าง พวกเขามีสัญชาติไทยแม้ว่าส่วนใหญ่จะมีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์แบบมลายู ดังนั้นในส่วน สถานภาพทางสังคมและกฎหมายนั้นข้อสงสัยเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติของพวกเขาจึงไม่ควรเกิดขึ้น ถึงกระนั้นก็ตามอัตลักษณ์ด้านทางสังคมและกฎหมายของชาวมุสลิมโดยเฉพาะมุสลิมในภาคใต้ตอนล่างได้กลายเป็นประเด็นที่กระตุ้นอารมณ์เดือดดาลและความขัดแย้งขึ้นนองเลือด ตลอดจนการต่อสู้ ต่อต้านกับความพยายามของรัฐบาลส่วนกลางในการรวมพวกเขาเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมและสังคมกระแสหลักของประเทศไทย ปฏิบัติการรุนแรงและกระเทือนอารมณ์ครั้งล่าสุดเกิดขึ้นในช่วงที่กรุงเทพฯ กำลังเฉลิมฉลองต้อนรับปี 2547

¹ รัฐธรรมนูญฉบับ พ.ศ. 2540 กำหนดเพียงว่า “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามะกะ” ทั้งยังเป็น “องค์อุปถัมภ์แห่งศาสนา” ซึ่งทำให้ทุกศาสนาที่ชาวไทยนับถืออยู่ในสถานะเท่าเทียมกัน จากตอนที่ 10 ของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทยในหนังสือ ราชกิจจานุเบกษา ฉบับที่ 114 วันที่ 11 ตุลาคม 2540

จุดประสงค์ของข้อเขียนชิ้นนี้ต้องการวิเคราะห์จุดกำเนิดของความขัดแย้งทางอัตลักษณ์ระหว่างชุมชนมุสลิมในภาคใต้และรัฐบาลส่วนกลางที่กรุงเทพฯ โดยที่มุ่งเน้นการประสบความสำเร็จของชาวมุสลิมในเขตจังหวัดสตูลและสงขลา และชี้ให้เห็นปัจจัยที่เอื้อให้ชาว“มลายู” มุสลิมของไทยในสองจังหวัดดังกล่าว สามารถบูรณาการ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของพวกเขาเข้ากับอัตลักษณ์ความเป็นไทยที่เป็นกระแสหลักได้โดยง่าย ในขณะที่ผู้ร่วมศาสนาของพวกเขาจำนวนมากในสามจังหวัดภาคใต้พบว่าเป็นการยากจนแทบเป็นไปไม่ได้ที่จะประสานอัตลักษณ์ทางสังคมและชาติพันธุ์ของพวกเขาเข้ากับอัตลักษณ์ไทยกระแสหลัก ในสภาวะสังคมเช่นนี้ความง่ายตายในการปรับความแตกต่างทางศาสนาและชาติพันธุ์เข้ากับอัตลักษณ์ไทยกระแสหลักของชาวมุสลิมในจังหวัดสตูลและสงขลาจึงต้องการคำอธิบาย

ภาพรวมของประชากรในภาคใต้

จนถึงเมื่อไม่นานมานี้ ภาพทางประชากรของภาคใต้ถูกแบ่งคร่าวๆ ว่าประกอบด้วยสองกลุ่มหลักคือชาวมุสลิมที่พูดภาษามลายูเช่น ชุมชนเชื้อชาติมลายู และชาวพุทธที่พูดภาษาไทย เช่นชุมชนเชื้อชาติไทย ชาวจีนและ ลูกครึ่งจีน จนกระทั่งเมื่อเร็วๆ นี้เช่นกันที่ยอมรับกันว่าเชื้อชาติมลายูเป็นส่วนใหญ่ของประชากรในสี่จังหวัด ชายแดนภาคใต้ได้แก่ จังหวัดนราธิวาส ยะลา ปัตตานี และสตูล ชาวมุสลิมยังเป็นชนกลุ่มน้อยที่สำคัญในจังหวัดใกล้เคียงกันคือสงขลา อย่างไรก็ตามหากพิจารณาอย่างใกล้ชิด การเหมารวมทางเชื้อชาติของภาพรวมทางประชากรไม่ได้สะท้อนความจริงด้านประชากรในพื้นที่แต่อย่างใด ผู้ที่คุ้นเคยกับภาคใต้ได้ตระหนักดีว่าแม้แต่ในใจกลางของพื้นที่ “มุสลิม” ชุมชนมุสลิมนั้นไม่ได้เป็นชุมชนชาติพันธุ์เดี่ยว (homogeneous)² ชาวมุสลิมกว่า 90 % ในจังหวัดสตูลและสงขลาพูดภาษาไทย และมีจำนวนไม่มากนักที่พูดภาษามลายูได้คล่อง ยิ่งกว่านั้นคำศัพท์และภาษามลายูที่ใช้ในกลุ่มชาวมุสลิมในบริเวณดังกล่าวสะท้อนความเชื่อมโยงอย่างเหนียวแน่นกับภาษามลายูในรัฐเคดาห์และรัฐปะลิส เมื่อเทียบกันแล้วในจำนวนกลับกัน ชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนใต้แก่ปัตตานี ยะลาและนราธิวาส หรือที่เคยเป็นรัฐสุลต่านปัตตานี พูดได้เพียงภาษามลายู และจนถึงปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1970 มีจำนวนน้อยที่พูดภาษาไทยกลางได้ ภาษามลายูของพวกเขาคล้ายคลึงกับภาษาถิ่นมลายูในรัฐกลันตัน นี่คือหลักฐานชัดเจนและน่าเชื่อถือที่ชี้ให้เห็นว่าชาวมุสลิมในจังหวัดสตูลและสงขลาและเพื่อนร่วมศาสนาในยะลา นราธิวาสและปัตตานีนั้นมีประสบการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน อะไรก่อให้เกิดความแตกต่างดังกล่าว ?

หากพิจารณาตามรอยประวัติศาสตร์จังหวัดภาคใต้ตอนล่าง เป็นที่แน่ชัดว่าจังหวัดสตูลมีประวัติศาสตร์ร่วมกับยะลา นราธิวาสและปัตตานีเพียงเล็กน้อย สามจังหวัดดังกล่าวรวมกันเป็นรัฐสุลต่าน

² Schrock., J. L., et al., *Ethnographic Studies Series: Minority Groups in Thailand*, Washington D.C., Department of the Army, 1970; Omar Farouk, “The Muslims of Thailand” in Lupti Ibrahim, ed., *Islamika: Esei-Esei Sempena Abda Ke-15 Hijrah*, Kuala Lumpur, Sarjana Enterprise, 1981, 97-120; Kobkua Suwannathat-Pian, “The Historical Development of Thai-Speaking Muslim Communities in Southern Thailand and Northern Malaysia” in Andrew Turton, ed., *Civility and Savagery, Social Identity in Thai States*, Richmond, Curzon Press, 2000, 162-179

ปัตตานีในอดีต³ รัฐสุลต่านปัตตานีถือเป็นแหล่งกำเนิดของอารยธรรมอิสลามมลายูในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่สำคัญมาจนถึงคริสต์ศตวรรษที่สิบเก้า ในยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น (พ.ศ. 2325 – 2394) รัฐสุลต่านปัตตานีถูกบีบบังคับให้ยอมรับความสัมพันธ์แบบเมืองประเทศราชของสยาม จากนั้นก็ตามมาด้วยการยุบสลายของอาณาจักรมลายูอันเก่าแก่ในปี พ.ศ. 2359 เมื่อกรุงเทพฯ จัดแบ่งแยกรัฐสุลต่านปัตตานีและตั้งเป็นหัวเมืองขนาดเล็กเจ็ดหัวเมือง ในระหว่างปีพ.ศ. 2439 – 2445 ได้มีการปฏิรูปการปกครองอีกครั้งโดย 7 หัวเมืองดังกล่าวถูกรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรสยาม และในที่สุดก็ถูกจัดแบ่งเป็น 3 จังหวัดได้แก่ปัตตานี (ประกอบด้วย เมืองตานี หนองจิกและ ยะหริ่ง) ยะลา(ประกอบด้วยเมืองยะลาและรามัน) และบางนาหรือ นราธิวาส (ประกอบด้วย เมืองสายและระแงะ)⁴ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระประสงค์ที่จะให้ประชาชนชาวมลายูมุสลิมของไทยในอดีตรัฐสุลต่านปัตตานีนั้นมีความรู้สึกถึงอัตลักษณ์แห่งชาติ โดยที่พวกเขาจะรู้สึก “แม้ว่าเป็นชาวมลายูและมีความเชื่อทางศาสนาที่ต่างกัน (กับชาวไทยพุทธส่วนใหญ่) แต่ก็ เป็นชาวไทยในจิตสำนึกและทัศนคติเช่นเดียวกับพลเมืองอื่นๆ ได้ ...”⁵ จึงไม่น่าแปลกใจที่ตลอดรัชกาลของ พระองค์ท่าน กระบวนการเปลี่ยนรัฐสุลต่านปัตตานีให้เป็นจังหวัดส่วนหนึ่งของอาณาจักรไทยนั้นรัฐบาลไทยที่ กรุงเทพฯ ได้คำนึงถึงสถานะพิเศษของชาวมลายู รวมทั้งวัฒนธรรมและศาสนาของพวกเขา รัชกาลที่ 5 พร้อม ด้วยผู้ช่วยคนสำคัญของพระองค์ คือสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ได้ทรงเลือกใช้นโยบายเอกภาพตามกฎหมายอิสลามให้แก่ชาวมลายูมุสลิมของไทย

อย่างไรก็ตามข้อเท็จจริงที่ปรากฏคือชาวมลายูมุสลิมในสามจังหวัดคือยะลา นราธิวาสและปัตตานีมีประวัติศาสตร์ที่เคยรุ่งโรจน์และภูมิใจกับรากฐานทางชาติพันธุ์และสังคมของตน ตามสำนึกนี้มีผลให้สภาพสังคมการเมืองในสามจังหวัดภาคใต้มีความอ่อนไหวอย่างมากและเป็นเหตุให้เสถียรภาพทางการเมืองยังคงเป็นเพียงความปรารถนาสูงสุดในภาคใต้ ชาวมลายูมุสลิมและข้าราชการชาวไทยพุทธขาดความไว้วางใจซึ่งกันและกัน ภายใต้รัฐบาลที่มีความเข้าใจและมองการไกลอาจจะพอมีทางสร้างสันติสุขและความปรองดองให้เกิดขึ้นได้ ในสามจังหวัดของอดีตรัฐสุลต่าน ในทางกลับกันชาวมลายูมุสลิมจำนวนไม่น้อยในเขตอดีตรัฐสุลต่านปัตตานียังคงเก็บความขมขื่นเคียดแค้นเอาไว้เป็นภาระทางประวัติศาสตร์ที่หนักอึ้ง และต่อต้านอำนาจรัฐไทยเนื่องจากวิธีการที่รัฐปัตตานีถูกรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทยในต้นคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ และการใช้อำนาจบีบบังคับชาวมุสลิมในปัตตานีที่เกิดขึ้นเสมอ มาตราการการปกครองต่างๆ ที่ถูกนำมาใช้ในพื้นที่นี้จึงมักถูกมองด้วยความหวาดระแวงจนนำไปสู่การประท้วงหรือการก่อความรุนแรงได้อย่างรวดเร็ว จึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่า

³ Wan Kadir Che Man, “The Demise of the Patani Sultanate: A Preliminary Enquiry” in Putu Davis, ed, *Constructing a National Past: National History and Historiography in Brunei, Indonesia, Thailand, Singapore, the Philippines, and Vietnam*, Brunei, Department of History, University of Brunei Darussalam, 1996, 425-438.

⁴ Kobkua Suwannathat-Pian, *Thai-Malay Relations: Traditional Intra – Regional Relations from the Seventeenth to the Early Twentieth Centuries*, Singapore, Oxford University Press/OUP, 1988; Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam 1892 – 1915*, Kuala Lumpur, OUP, 1977.

⁵ รัชกาลที่ 5 ทรงแสดงพระประสงค์ต่อสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ, อ้างใน Kobkua Suwannathat-Pian, “Thailand: Historical and Contemporary Conditions of Muslim Thais” in Abdul Monir Yaacob & Zainal Azam Abdul Rahman, ed., *Muslims’ Rights in Non-Muslim Majority Countries*, Kuala Lumpur, Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2002, p. 7.

ชาวมลายูมุสลิมโดยเฉพาะในเขตสามจังหวัดมักตีความในเชิงลบต่อการกระทำของข้าราชการชาวไทยพุทธ⁶ แม้แต่ในเรื่องเล็กน้อย ฉะนั้นภาระทางประวัติศาสตร์ การขาดความไว้วางใจซึ่งกันและกัน และมีฉันทิภูมิตามจะ จึงกลายเป็นอุปสรรคสำคัญสำหรับชาวมลายูมุสลิม โดยเฉพาะชนชั้นสูงของอดีตรัฐสุลต่านปัตตานีต่อการ ประนีประนอมและเรียนรู้ที่จะยอมรับ “จิตสำนึกและทัศนคติ แบบไทย” และสำหรับเจ้าหน้าที่รัฐในความ พยายามที่จะทำความเข้าใจเกี่ยวกับ “จิต” และความรู้สึกของชาวมุสลิมในภาคใต้ ภาพของความขัดแย้งเช่นนี้ สะท้อนความรู้สึกของสองฝ่ายที่มีอยู่ต่อกันตลอดมาจนกระทั่งอย่างน้อยก็จนถึงช่วงต้นคริสต์ทศวรรษที่ 1980

ในทางกลับกัน เส้นทางไปสู่การเป็นดินแดนส่วนหนึ่งของประเทศไทยของสตูลไม่ได้เป็นผลของ ประสบการณ์ความเจ็บปวดทางความรู้สึกและทางประวัติศาสตร์มากนัก ในอดีตสตูลเคยเป็นอำเภอหนึ่งของ รัฐเคดาห์ของมาเลเซียในปัจจุบัน ในทางภูมิศาสตร์ มุคิมเซตูลซึ่งเป็นชื่อเก่าของสตูลในประวัติศาสตร์รัฐ สุลต่านเคดาห์ อยู่ห่างจากรัฐสุลต่านปัตตานีในอดีตโดยจังหวัดสงขลาขวางกลางอยู่ โดยในแง่การเมืองการ ปกครองสตูลไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของปัตตานีเลย และไม่เคยมีส่วนร่วมในอดีตอันรุ่งเรืองของปัตตานี จึงสรุป ได้ว่า ชุมชนมุสลิมในสตูลไม่มีความเกี่ยวข้องกับรัฐสุลต่านปัตตานีไม่ว่าในทางการเมืองหรือทางวัฒนธรรม ใน พ.ศ. 2452 สตูลถูกยกให้สยาม (หรือประเทศไทย) ตามข้อตกลงในสนธิสัญญาอังกฤษ-สยาม ซึ่งลงนามกันในปี นั้น

เหตุผลเบื้องต้นในการยกสตูลให้สยามคือการที่ประชากรส่วนใหญ่ของสตูลสืบเชื้อสายมาจากชาวยุโรป ที่นับถือศาสนาอิสลาม ชาวมุสลิมสยามเหล่านี้ซึ่งชาวมลายูและชาวยุโรปร่วมสมัยรู้จักกันในชื่อซัม-ซัม เป็น ประชากรส่วนใหญ่ของชาวมุสลิมในสตูลและสงขลา⁷ ในอดีตชาวซัม-ซัมเป็นกลุ่มสำคัญในรัฐตอนเหนือของ มาเลเซียเช่นรัฐเคดาห์และปะลิส และในจังหวัดภาคใต้ของไทยคือจังหวัดตรัง พังงา สงขลาและสตูล ในเรื่อง กำเนิดและ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ตามที่จอห์น ครอฟอร์ด เขียนไว้เมื่อ พ.ศ. 2369 ว่าชาวซัม-ซัมคือคนเชื้อ ชาติสยามที่รับนับถือศาสนาของพระโมหะหมัด และพูดภาษาซึ่งผสมจากภาษาของคนสองเชื้อชาติ (คือสยาม กับมลายู)⁸ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพได้ศึกษาชาวซัม-ซัมในรัฐปะลิสและจังหวัด สตูลช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่สิบเก้า สอดคล้องกับข้อสรุปของครอฟอร์ด สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ได้สรุปว่าซัม-ซัมคือชาวยุโรปดั้งเดิมผู้รับนับถือศาสนาอิสลามแต่ยังคงวิถีชีวิตด้านวัฒนธรรมและสังคมแบบ ไทยของตนเอาไว้ สิ่งที่เด่นชัดที่สุดในความเป็นอยู่ด้านวัฒนธรรมและสังคมแบบไทยของพวกเขาคือภาษา ตามข้อสรุปของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ชื่อซัม-ซัมเพี้ยนมาจากคำว่า “อิสลามสยาม” ซึ่งเป็นชื่อที่ ชาวไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิมใช้เรียกพวกเขาเพื่อให้มีความแตกต่างระหว่างชุมชนทั้งมลายูมุสลิมและไทย

⁶ สุรินทร์ พิศสุวรรณ, “บทบาทของกองทัพและการพัฒนาสังคม กรณีศึกษาพิเศษเรื่องบทบาทของกองทัพในโครงการ ฮารานันบารู” in *สังคมศาสตร์ปริทัศน์*, เล่มที่ 1, มีนาคม 2533, 253-268; “Islam and Malay Nationalism: A Case Study of Malay Muslims of Southern Thailand”, Ph.D. Thesis, Harvard University, 1982.

⁷ Kobkua Suwannathat-Pian, “The Sam-Sams: A Study of Historical and Ethnic Assimilation in Malaysia”, *Sojourn*, vol.9, no.1, 1994, 135-162; และ Kobkua, op.cit., 2000; Robert Ho and E.C. Chapman, ed., *Study of Contemporary Thailand*, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Canberra, 1973; the Correspondent, “Letter from the South, Language and Administration”, *The Social Sciences Review*, Vol.3, No.4, 2509/1966, 48-57.

⁸ John Crawford, *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochin China*, Singapore, OUP, 1987, 28.

พุทธ⁹ ด้วยข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวทำให้รัฐบาลสยามใช้เป็นข้ออ้างในการรวม “มุคิม เซตุล” เข้าเป็นดินแดนในอาณัติของสยามเมื่อเจรจาข้อตกลงในการส่งมอบรัฐมลายูทั้งสี่คือเคดาห์ ปะลิส กลันตันและตรังกานูให้กับอังกฤษในระหว่าง พ.ศ.2451-2452

ปัจจุบัน ลักษณะเฉพาะของชาวซัม-ซัมคือภาษาแม่ซึ่งเป็นภาษาถิ่นเก่าแก่ของภาคใต้ผสมคำมลายูชนบทรรมนิยมของพวกเขาเต็มไปด้วยกลิ่นอายวัฒนธรรมไทยภาคใต้ ดังจะเห็นได้จากอาหารและรสนิยมทางศิลปะของพวกเขา รวมทั้งความเชื่อในศาสนาอิสลาม ชาวซัม-ซัมเป็นประชากรส่วนใหญ่ในจังหวัดสตูลและเป็นชนกลุ่มน้อยที่มีจำนวนมากพอสมควรในจังหวัดสงขลา พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและสังคมของชาว “มลายู” มุสลิมที่พูดภาษาไทยในสตูลแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างทางวัฒนธรรมและสังคมจากชาวมุสลิมที่พูดภาษามลายูในเขตสามจังหวัดคือปัตตานี ยะลาและนราธิวาส ซึ่งเคยเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสุลต่านปัตตานี ความแตกต่างดังกล่าวสะท้อนออกมาในทัศนคติของพวกเขาต่ออำนาจส่วนกลางของรัฐไทยพุทธ แต่เพื่อความสะดวกทางวิชาการและทางการเมืองจึงเกิดการบิดเบือนภาพชาวมลายูมุสลิมอย่างเหมารวมโดยอาศัยอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มลายูและศาสนาอิสลามเท่านั้น บ่อยครั้งที่นักวิชาการทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติบิดเบือนความแตกต่างเบื้องต้นทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและสังคมขณะนำเสนอภาพทั่วไปของชุมชนมลายูมุสลิมเชิงเดี่ยวในดินแดนมุสลิมที่ต้องต่อสู้กับผู้ปกครองจากกรุงเทพฯ¹⁰

การที่ชาวซัม-ซัมเติบโตมาด้วยความคุ้นเคยและมีความเกี่ยวพันกับวัฒนธรรมไทยพุทธ เช่นภาษาและนิสัยทางวัฒนธรรมและสังคมเห็นได้จากอาหาร เสื้อผ้า และที่เด่นชัดที่สุดคือในศิลปะการแสดงการเต้นรำและวอยซ์ พวกเขายังคงมีความเข้าใจอันดีกับพี่น้องชาวไทยพุทธ ในทำนองเดียวกันความผูกพันใกล้ชิดทางศาสนาและในการแต่งงานกับชาวมลายูมุสลิมเป็นการเชื่อมชาวซัม-ซัมเข้ากับโลกมุสลิมที่พูดภาษามลายูแม้จะมีความแตกต่างทางสังคมและประวัติศาสตร์ดังที่กล่าวมาแล้ว ชาวซัม-ซัมจึงรับบทกั้นชนทางวัฒนธรรมและสังคมที่เชื่อมสองวัฒนธรรมของประเทศไทย คือศาสนาพุทธและอิสลาม

ปัจจัยที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่ทำให้ชาวซัม-ซัมมีความใกล้ชิดกับรัฐบาลไทยยิ่งขึ้นเกี่ยวพันอย่างลึกซึ้งกับประสบการณ์ทางการเมืองการปกครองของพวกเขากับรัฐบาลไทย ต่างกับเพื่อนร่วมศาสนาในอดีตรัฐปัตตานี ชาวซัม-ซัมในสตูลและสงขลาแทบจะไม่เคยได้รับการปฏิบัติอย่างกดขี่และหยามกระด้างในการถูกรวมเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของดินแดนของสยาม เนื่องจากการเข้าแทรกแซงโดยตรงของสยามในต้นศตวรรษที่ยี่สิบ สตูลได้แยกตัวเป็นอิสระจากการปกครองของเคดาห์และได้เจริญเติบโตทางสังคมและเศรษฐกิจภายใต้การบริหารของผู้นำราชการจังหวัดที่มีความสามารถ คือเต็งกูบาฮารุดิน กู เมะ หรือที่เรียกกันอย่างรักใคร่ในนาม “กูดิน”¹¹ การแทรกแซงของรัฐบาลไทยจึงถูกมองว่าเป็นการเคลื่อนไหวด้านบวกเพื่อความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นของทั้งผู้นำท้องถิ่นและประชาชนโดยรวม ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ประสบการณ์นี้มีได้เกิดขึ้นกับเพื่อนร่วมศาสนานบน

⁹ สมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 5, *สาส์นสมเด็จพระเจ้าทรงธรรมระหว่างสมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 5 และสมเด็จพระเจ้าหงสาวดี*, กรุงเทพฯ, คุรุสภา, ฉบับ 17, 2515, 642.

¹⁰ ดูตัวอย่างงานของ ออร์ค สัททัน, “Thai Society and the Muslim Minority” in A.D.W. Forbes, ed., *Politics of the Malay-speaking South*, vol. 2, Bihar, Centre for Southeast Asian Studies, 1989; Ruth McVey, “Identity and Rebellion Among Southern Thai Muslims”, in A.D.W. Forbes, ed., 1989, vol. 2; Astri Shurke, “The Thai Muslim Border Provinces: Some National Security Aspects”, in R. Ho and E. C. Chapman, ed., 1973.

¹¹ Tengku Sepora binti Tengku Mahadi, “Ku Din bin Ku Meh, ‘The Devoted King’ – A Biography”, a paper presented at the “Shared Histories” Conference, Penang, 30 July – 5 August, 2003.

ชายฝั่งทะเลตะวันออกเฉียงใต้ที่มีชะตากรรมร่วมกันในการถูกรวมเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทย ด้วยความรู้สึที่ดีต่อรัฐไทย และโดยอาศัยมรดกทางวัฒนธรรมและสังคมไทยพุทธของพวกเขาจึงไม่น่าแปลกใจที่ชุมชนชาวมุสลิม-ชาวมุสลิมในจังหวัดสตูลและสงขลาสามารถปรับตัวเข้ากับข้อเรียกร้องต่อการเป็นพลเมืองไทย แม้ในช่วงเวลาที่ยากลำบากยิ่งที่ลัทธิชาตินิยมไทยถูกเผยแพร่อย่างเข้มข้น¹² ความสามารถของชาวมุสลิม-ชาวมุสลิมในการปรับตัวและความอดทนต่อสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมและสังคมของชาวไทยพุทธทำให้นักวิชาการท่านหนึ่งเสนอความคิดเห็นอย่างไม่ถูกต้องและน่าประหลาดใจว่า แม้จำนวนของชาวมุสลิมต่อชาวไทยพุทธจะมีสัดส่วนที่สูง “แต่ชาวไทยมุสลิมส่วนใหญ่ (ในสตูลคือชาวมุสลิม-ชาวมุสลิม) พูดได้สองภาษา และแนวคิดการแบ่งแยกดินแดนจึงเป็นประเด็นที่จบไปแล้ว”¹³

การดำรงอยู่ของชาวมุสลิม-ชาวมุสลิมที่ปรับตัวได้ดีกับชีวิตภายใต้อำนาจรัฐบาลชาวมุสลิมชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความแตกต่างระหว่างพวกเขากับผู้ร่วมศาสนาตามแนวชายฝั่งทะเลตะวันออกเฉียงใต้ ชาวมุสลิมในอดีตรัฐสุลต่านปัตตานีได้ถูกจัดเป็นมุสลิมผู้แยกตัวเอง เนื่องจากพวกเขายังคงรักษาวรรณมลายูอันมีเอกลักษณ์ทั้งทางด้านภาษาและวิถีชีวิต ในขณะเดียวกันชาวมุสลิมจำนวนหนึ่งในอดีตรัฐสุลต่านปัตตานียังคงเก็บซ่อนความไม่เชื่อใจและความหวาดระแวงทั้งต่อหน้าและลับหลังต่ออำนาจส่วนกลางและกลไกรัฐที่ควบคุมโดยชาวไทยพุทธที่ยึดครองใน “บ้านเกิด” ของพวกเขา

ไม่อาจปฏิเสธได้ว่ากุญแจสู่ความสำเร็จของชาวมุสลิมในสตูลและสงขลาในการเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยนั้นขึ้นอยู่กับที่ยินยอมที่จะร่วมใช้ค่านิยมทางวัฒนธรรมและสังคมตามกระแสหลักบางประการที่รัฐบาลส่วนกลางคาดหวังต่อชุมชนคนกลุ่มน้อยทั้งหลาย แต่ความสำเร็จหรือความล้มเหลวของการหลอมรวมในภาคใต้นั้นไม่อาจอธิบายได้จากเพียงการใช้ค่านิยมร่วมกันอย่างเดียว ถึงแม้ว่ารัฐบาลกลางได้พยายามบ่มเพาะอย่างต่อเนื่อง ค่านิยมร่วมกันทางวัฒนธรรม สังคมและกฎหมายเป็นเวลานานก็ตาม ทศนคติและความประสงค์ของชุมชนคนกลุ่มน้อยและของอำนาจส่วนกลางในการประนีประนอมและปรับตัวเข้าหากันมีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน ดังจะเห็นได้จากความสำเร็จของชุมชนชาวมุสลิม-ชาวมุสลิมในการหลอมรวมเข้ากับกรอบทางสังคมการปกครองของอำนาจส่วนกลาง

จุดกำเนิดของอัตลักษณ์

จากมุมมองทางประวัติศาสตร์ไทยเป็นความเชื่อทั่วไปว่าปัญหาแท้จริงเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของพลเมืองแห่งราชอาณาจักร (ไม่เพียงแต่กรณีของชาวมุสลิมในภาคใต้) เริ่มขึ้นเมื่อรัฐไทยต้อนรับลัทธิชาตินิยมเข้ามาเป็นองค์ประกอบสำคัญของการสร้างชาติคือตั้งแต่ช่วงยี่สิบห้าปีแรกของศตวรรษที่ยี่สิบ อย่างไรก็ตามเป็นความจริงที่รัฐไทยมักเผชิญกับความไม่สงบและการต่อต้านด้วยอาวุธในอดีตรัฐสุลต่านปัตตานีนับแต่เบื้องต้นของความพยายามของไทยในการพิชิตรัฐสุลต่านนี้ให้เป็นเมืองประเทศราชของกรุงเทพฯ อย่างไรก็ตามนับตั้งแต่ พ.ศ. 2445 (ค.ศ. 1902) หลังจากทีอดีตรัฐสุลต่านถูกรวมเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักร เห็นได้ชัดว่ามีพัฒนาการที่ดีขึ้นในความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับภาคใต้ตอนล่าง ความปรองดองและความสงบสุขกลับมาสู่ภาคใต้อีกครั้งหนึ่ง ความไม่พอใจครั้งรุนแรงสำคัญระเบิดขึ้นอีกครั้งหนึ่งในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1920

¹² Kobkua Suwwanthat-Pian, 1996.

¹³ A.D.W. Forbes, “Thailand’s Muslim Minorities: Assimilation, Secession or Co-existence?” in A.D.W. Forbes, ed., op.cit., 1989, 179.

(2463 – 2473) เมื่อกรุงเทพฯ บังคับใช้ระบบการศึกษาภาคบังคับในเขตนี้ การต่อต้านอย่างแข็งขันต่อนโยบายใหม่ด้านการศึกษาทั่วภูมิภาคในครั้งนี้เกิดจากความหวาดระแวงที่สืบทอดกันมานานในชุมชนมุสลิมว่าจะถูกบังคับให้ยอมรับอัตลักษณ์ความเป็นไทยผ่านทางระบบการศึกษาภาคบังคับแห่งชาติ ที่จะแปลสลายชุมชนมุสลิมให้กลายเป็นชาวพุทธและละทิ้งมรดกทางวัฒนธรรมแบบมลายูของตน

ราชาบายของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ใช้การรวมชาติ (integration) เป็นหนทางสร้างสยามให้เป็นรัฐที่ทันสมัยที่สามารถต่อต้านการคุกคามของมหาอำนาจอาณานิคมได้ ดูเหมือนเป็นที่ยอมรับของชน กลุ่มน้อยในราชอาณาจักร สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยผู้เป็นที่ไว้วางพระทัยของพระเจ้าอยู่หัว ทรงบริหารให้นโยบายดังกล่าวมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยเป็นผู้ประมวลความคิดและอุดมคติของอัตลักษณ์แห่งพลเมืองสยามอย่างจริงจัง¹⁴ ในฐานะรัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยผู้ดำเนินการปฏิรูปการบริหารราชการแผ่นดิน สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยตระหนักในความจริงที่ว่าราชอาณาจักรสยามไม่ใช่ประเทศที่ประกอบด้วยชาติพันธุ์เดียว ตรงข้าม ราชอาณาจักรสยามมีประชากรหลายชาติพันธุ์หลายวัฒนธรรมอยู่อาศัยโดยมีคนไทยเป็นประชากรส่วนใหญ่ พระองค์ทรงเข้าพระทัยอย่างแจ่มชัดว่าการจงใจและการผ่อนปรนเป็นวิธีเดียวที่ได้ผลในการหล่อหลอมชุมชนของคนต่างเชื้อชาติต่างวัฒนธรรมแห่งราชอาณาจักรสยามดั้งเดิมให้เป็นชาติเดียวที่เข้มแข็ง อัตลักษณ์แห่งชาติไทยกลายเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสร้างชาติ

สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยได้อุทิศพระองค์ต่อภาระการปลูกฝังความคิดของพระองค์เรื่องอัตลักษณ์ของพลเมืองไทยในหมู่คนร่วมชาติของพระองค์ ในบทความที่ได้รับการอ้างถึงอย่างมากของพระองค์เรื่อง “ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ” พระองค์ทรงระบุลักษณะเบื้องต้นสามประการของ “คนไทย” คือประการแรกความรักในอธิปไตยแห่งชาติ ประการที่สองคือความยุติธรรม และประการสุดท้ายคือความสามารถในการประสานผลประโยชน์ที่ต่างกันเพื่อความเจริญของชาติ¹⁵ พระองค์ทรงอธิบายอย่างละเอียดถึงการที่ลักษณะทั้งสามประการช่วยพัฒนาสยามจนสำเร็จในการเป็นชาติอธิปไตยและเจริญรุ่งเรืองแม้จะต้องฝ่าฟันอุปสรรคต่างๆ เป็นความรับผิดชอบร่วมกันของพลเมืองไทยทุกคนที่จะต้องรักษามรดกค่านิยมเหล่านี้ให้คงอยู่และมีความเข้มแข็งเพื่อความผาสุกของทุกคน

เป็นที่น่าสังเกตว่าพระราชดำริในสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทยเรื่องอัตลักษณ์ไทยไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องเชื้อชาติและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่เกี่ยวข้องกับการศึกษา การสืบทอดค่านิยมร่วมกันและเงื่อนไขทางการเมือง อัตลักษณ์ไทยที่นำเสนอโดยทั้งรัชกาลที่ 5 และสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ ไม่ได้มาจากความคิดสมัยใหม่เกี่ยวกับการเป็นพลเมืองของรัฐชาติซึ่งมีเงื่อนไขอยู่เกี่ยวกับความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของอัตลักษณ์ทาง วัฒนธรรมและสังคมบนพื้นฐานอัตลักษณ์ของคนส่วนใหญ่หรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นผู้กุมอำนาจ อัตลักษณ์ไทยตามราชาบายของรัชกาลที่ 5 เกิดจากเงื่อนไขทางการเมืองร่วมสมัย โดยทั้งกรมดำรงฯ และพระองค์ทรงตระหนักถึงความเปราะบางของราชอาณาจักรที่พระองค์เพิ่งก่อตั้งขึ้นตามแบบจำลองชาติของตะวันตก ในสยามยุคใหม่ของรัชกาลที่ 5 ชาวไทยเป็นผู้กุมอำนาจและเป็นชุมชนส่วนใหญ่ในราชอาณาจักร อย่างไรก็ตาม ยังมีชนกลุ่มน้อยอื่นๆ เป็นจำนวนมากที่มีความสำคัญในทางยุทธศาสตร์ นั่นคือชาวมลายูมุสลิมในภาคใต้ ชาว

¹⁴ สายชล สดยานุรักษ์, สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ การสร้างอัตลักษณ์ “เมืองไทย” และ “ชน” ของชาวสยาม, กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์มติชน, 2546 (2003), บทที่ 3 และ 7.

¹⁵ สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ รัชมนตรีกะทรวงมหาดไทย, “ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ” ใน ประวัติศาสตร์และการเมือง, กรุงเทพฯ, สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516.

ไทย-ลาวและชาวลาวในภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ชาวจีนและชาวมอญในภาคตะวันตกทั้งนี้ยังไม่รวมถึงชุมชนชาวจีนและชาวอินเดียจำนวนมากที่กระจายอยู่ทั่วไปในตัวเมืองทั่วประเทศ ความหลากหลายของประชากรในรัฐสยามเป็นเครื่องพิสูจน์สำหรับพระมหากษัตริย์ผู้ทรงอัจฉริยภาพและรัฐมนตรีผู้ทรงเชี่ยวชาญด้านการปกครองของพระองค์ว่า ความพยายามใด ๆ ในการนิยามอัตลักษณ์แห่งชาติบนพื้นฐานของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์หรือเชื้อชาติของคนส่วนใหญ่คือชาติพันธุ์ไทยจะมีผลสร้างปัญหาในวงกว้างซึ่งหากควบคุมไม่ได้ย่อมจะนำไปสู่การแตกสลายของราชอาณาจักร

จากการนิยามความเป็นพลเมืองไทยตามที่เป็นจริงที่ปฏิบัติได้มีผลให้รัฐไทยสามารถรักษาราชอาณาจักรสยามที่พัฒนาทันสมัยและที่มีความเป็นกันหนึ่งอันเดียวกันด้วยความสงบสุขกลมเกลียวมาเป็นเวลากว่าสอง ทศวรรษภายหลังจากที่การปฏิรูปการปกครองได้เสร็จสมบูรณ์ จะเห็นได้ว่าแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ความเป็นพลเมืองไทยที่รัชกาลที่ 5 และสมเด็จพระยาตากสินฯ ทรงเสนอนั้นเป็นที่ยอมรับโดยสังคมหลากหลายเชื้อชาติหลายวัฒนธรรมของราชอาณาจักรสยาม

หากยังคงมีการใช้การนิยามความเป็นพลเมืองไทยดังกล่าว ที่รับสภาพความเป็นจริงของความหลากหลายทางวัฒนธรรมของราชอาณาจักร โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังจากที่สยามอำเภอนับรับการปกครองแบบประชาธิปไตยใน พ.ศ. 2475 ประเด็นเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติคงไม่ได้ถูกยกขึ้นมาถกเถียงกันอย่างมีอารมณ์และในเชิงลบ¹⁶ ความขัดแย้งในเรื่องอัตลักษณ์ความเป็นพลเมืองไทยลุกลามขึ้นจนในที่สุดรัฐบาลเห็นความจำเป็นในการตั้งคณะกรรมการเอกลักษณ์แห่งชาติในสำนักนายกรัฐมนตรีขึ้นในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1980 (2523-2533) การเปลี่ยนจากนโยบายที่เป็นไปได้ทางการเมืองมาเป็นนโยบายบนพื้นฐานแนวคิดรัฐชาติในที่สุดทำให้เกิดปัญหาเรื่องอัตลักษณ์ที่ไม่สร้างสรรค์ว่า “ใครคือคนไทย” และ “ใครไม่ใช่คนไทยที่แท้จริง” อันหมายถึงใครคือคนไทยสมบูรณ์แบบและใครควรจะเป็นเพียงประชาชนชั้นสองของประเทศไทย โดยมีจุดเริ่มต้นของปัญหาอัตลักษณ์ของไทยสมัยใหม่เกิดจากการนำแนวคิดรัฐชาติและชาตินิยมมาใช้กับประเทศสยามโดยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 6 (1910-1925) พระองค์ทรงใช้นโยบายการสร้างรัฐชาติบนพื้นฐานชาตินิยมของเชื้อชาติไทยเพื่อสร้างความเข้มแข็งให้แก่ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชของราชวงศ์จักรีซึ่งกำลังเผชิญกับความกดดันทางการเมืองเพื่อการปฏิรูประบบกษัตริย์และระบอบการเมืองซึ่งล้มสมัยภายใต้อาณัติสิทธิของราชวงศ์จักรี รัชกาลที่ 6 ทรงใช้คำขวัญ “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” เป็นจุดรวมของการสนับสนุนราชบัลลังก์ในหมู่คนระดับสูง คำขวัญดังกล่าวจะสอดคล้องกับจิตสำนึกชาตินิยมซึ่งกำลังก่อตัวขึ้นทั่วทั้งเอเชียในขณะนั้น คำว่า “ชาติ” รัชกาลที่ 6 ทรงหมายถึงสยามที่มีคนชาติพันธุ์ไทยเป็นพลเมืองส่วนใหญ่ คำว่า “ศาสนา” พระองค์ทรงหมายถึงศาสนาพุทธ และคำว่า “พระมหากษัตริย์” ทรงหมายถึงพระองค์เองผู้สืบราชบัลลังก์ราชวงศ์จักรีและผู้เป็นตัวแทนของราชวงศ์จักรีอันสูงส่ง

ตามนิยามใหม่ของอัตลักษณ์ไทย พลเมืองดีหมายถึงบุคคลที่มีเชื้อสายชาติพันธุ์ไทย นับถือศาสนาพุทธ และจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ ด้วยคำขวัญนี้และความหมายโดยนัยของมันทำให้เกิดนิยามใหม่ต่ออัตลักษณ์ของพลเมืองไทย ไม่มีการจำแนกพลเมืองไทยโดยใช้ “คุณความดี” สามประการตามแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติของสมเด็จพระยาตากสินฯ อีกต่อไป พลเมืองไทยจะถูกวัดโดย “ความเป็นไทย” ของเขาซึ่งมีองค์ประกอบสำคัญสามประการคือ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ความเชื่อในพุทธศาสนาและความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ คนกลุ่มน้อยส่วนใหญ่รู้สึกว่าการไขว่คว้าเงื่อนไขสองประการแรกของอัตลักษณ์ใหม่คุกคาม

¹⁶ Craig Reynolds, “Thai Identity in the Age of Globalization” in Reynolds, ed., *National Identity and Its Defenders: Thailand Today*, Bangkok, Silkworms Books, 2002.

ต่ออัตลักษณ์ส่วนตัวและความอยู่รอดของชุมชนของพวกเขา กลุ่มชาวมลายูมุสลิมผู้ที่ยังคงรักษาอัตลักษณ์ของตนเองเอาไว้ได้อย่างเหนียวแน่น รู้สึกถูกคุกคามมากกว่ากลุ่มใดๆ จึงไม่น่าแปลกที่พวกเขาต้องผินใจอย่างยั้งที่ ต้องยอมจำนนต่อข้อเรียกร้องที่บังคับให้พวกเขาปฏิเสธอัตลักษณ์ตนเองเช่นนั้น โดยเฉพาะชาวมลายูมุสลิมเห็นว่านิยามใหม่ของอัตลักษณ์ไทยคือมาตราการที่มีเจตนาร้ายอย่างโจ่งแจ้งที่จะกำจัดอัตลักษณ์ทางศาสนาและสังคมของพวกเขาให้สิ้นไป¹⁷

กระบวนการชาตินิยมในการสร้างรัฐชาติพัฒนาสูงสุดในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองเมื่อนายกรัฐมนตรีป. พิบูลสงคราม (2481-2487) ประกาศแผนการสร้างชาติเต็มรูปแบบเพื่อสร้างวิถึวัฒนธรรมและสังคมของพลเมืองไทยเสียใหม่¹⁸ กล่าวโดยสรุป แผนดังกล่าวมีเป้าหมายเพื่อจัดระเบียบทั้งคนไทยและคนกลุ่มน้อยทั้งหมดและเปลี่ยนให้พวกเขากลายเป็นพลเมืองไทย "ที่ดี" คือสอดคล้องกับแนวคิดใหม่ของอัตลักษณ์ไทยดังที่เสนอโดยรัชกาลที่ 6 และขยายรายละเอียดโดยจอมพลป. พิบูลสงครามและคณะ หรือกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่านโยบายหลักในยุคนั้นคือการกลืนชาติพันธุ์ (assimilation) ในช่วงระหว่างปี พ.ศ.2482-2487 ได้เกิดปฏิบัติการอันเข้มงวดในการปรับโครงสร้างอย่างกว้างขวางของสังคมและวิถีชีวิตของประเทศไทย สำหรับชาวมุสลิมในภาคใต้แผนการคือการละเมิดต่อสิทธิสำคัญสุดทางศาสนาและวัฒนธรรมของพวกเขาซึ่งเคยได้รับความนับถือและการคุ้มครองโดยรัฐบาลในสมัยก่อน ดังนั้นในช่วงปีหลังสงครามโลกครั้งที่สองได้มีความพยายามหลายครั้งของผู้นำมุสลิมภาคใต้ซึ่งบอบช้ำจากประสบการณ์การปฏิรูปแบบถอนรากถอนโคนวัฒนธรรมและสังคมในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เรียกร้องขอความสนับสนุนจากนานาชาติช่วยให้ได้รับเอกราชหรือสิทธิในการปกครองตนเองจากประเทศไทยอดีตรัฐสุลต่านปัตตานีและสตูล ขบวนการแบ่งแยกดินแดนตอนใต้ได้รับการสนับสนุนและความเห็นใจอย่างกว้างขวางจากประชาชนในท้องถิ่น คือส่วนใหญ่จากสามจังหวัดคือยะลา นราธิวาส และปัตตานี และจากนานาชาติ การพยายามแยกตัวของภาคใต้ตอนล่างออกจากราชอาณาจักรไทยสิ้นสุดลงเมื่อรัฐบาลไทยยอมยกเลิกนโยบายปฏิรูปสังคมและวัฒนธรรม

แต่นโยบายการสร้างรัฐชาติไม่ได้จากไปพร้อมสงคราม ข้อเรียกร้องของชาวมลายูมุสลิมในภาคใต้ และการสนับสนุนจากนานาชาติต่อข้อเรียกร้องเหล่านี้ มีผลเพียงแต่ลดความเข้มข้นของการปฏิบัตินโยบายดังกล่าว ยังคงมีความเชื่อมั่นคงในหมู่ผู้นำไทยหลังสงครามโลกว่า อัตลักษณ์พลเมืองไทยจะต้องตั้งอยู่บนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์แบบไทย ศาสนาพุทธ และความจงรักภักดีอย่างสูงสุดต่อประเทศและพระมหากษัตริย์ เจื่อนไขประการสุดท้ายถือว่าเป็นสัญลักษณ์ของชาติและอธิปไตยของไทย ประวัติศาสตร์การเมืองไทยร่วมสมัยนับแต่สงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมาเป็นเรื่องราวของกระบวนการปลูกฝังชาตินิยมและความรักแผ่นดินไทยที่มีลักษณะต่อเนื่องและครอบคลุมทั่วประเทศที่และเน้นหนักในคุณค่าของอุดมการณ์เหล่านี้ ซึ่งรวมถึงการเป็นผู้ปกป้องอธิปไตยของชาติ การเป็นผู้ธำรงไว้ซึ่งค่านิยมทางวัฒนธรรมและสังคมแห่งชาติและวิถีชีวิตแบบไทย เป็นผู้ต่อสู้กับอุดมการณ์สังคมนิยมคอมมิวนิสต์อันเป็นมหันตภัยต่อชาติ และเป็นผู้ปกป้องเสาหลักสองประการของ "ความเป็นไทย" ได้แก่ สถาบันกษัตริย์และศาสนาพุทธ การเป็นผู้จงรักภักดีต่อชาติในช่วง 2493-2513 หมายถึงการเป็นชาวไทย 100% กล่าวคือ เป็นชาติพันธุ์ไทย นับถือศาสนาพุทธและมีความคิดทางการเมืองที่ถูกต้องในการเสียสละต่อประเทศชาติซึ่งหมายถึงรัฐบาลและพระมหากษัตริย์ ผู้ใดมีหลักฐานแสดงตนไม่ครบตามที่กล่าวมาจะถูกสงสัยว่าไม่ใช่ "คนไทย" เขาจะถูกตรวจสอบอัตลักษณ์แห่งชาติและมักจะได้รับการปฏิบัติอย่างไม่สมควรทั้งจากเจ้าหน้าที่รัฐและจากเพื่อนร่วมชาติที่เป็นชาติพันธุ์ไทย

¹⁷ Ruth McVey, "Identity and Rebellion among Southern Thai Muslims" in A.D.W. Forbes, ed., op.cit., 1989.

¹⁸ Kobkua Suwannathat-Pian, op.cit., 1996.

อัตลักษณ์แห่งชาติดังที่แอนเนทท์ ฮามิลตัน กล่าวไว้ คือ “แนวคิดเชิงการควบคุมสมัยใหม่” อัตลักษณ์แห่งชาติถือกำเนิดจาก “การสร้าง” และไม่ใช่ “การอธิบาย” สภาวะที่มีอยู่แล้ว¹⁹ พูดย่างๆก็คือ อัตลักษณ์แห่งชาติไม่ใช่มิติธรรมชาติของการพัฒนาของมนุษย์ แต่เป็นการสร้างสรรค์ของมนุษย์ที่จะควบคุมผู้อื่นโดยอ้างว่าเพื่อประโยชน์ของเขาเท่ากับที่เป็นผลดีต่อสังคม เนื่องจากเป็นแนวคิดที่มีอัตตะ อัตลักษณ์แห่งชาติจึงมักสร้างขึ้นเพื่อประโยชน์ของกลุ่มที่กุมอำนาจมากกว่าที่จะเอื้อประโยชน์ต่อชุมชนสามัญอย่างแท้จริง แนวคิดอัตลักษณ์ชาติไทยของจอมพลป. นายกรัฐมนตรีในขณะนั้นเป็นตัวอย่างของการใช้แนวคิดเพื่อประโยชน์ทางการเมืองเช่นนี้ แท้จริงอัตลักษณ์แห่งชาติของจอมพลป. และรัฐบาลในยุคหลังสงคราม ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ว่าอัตลักษณ์ดังกล่าวไม่ได้แสดงถึงอัตลักษณ์ของพลเมืองไทย แต่เป็นอัตลักษณ์ของรัฐใหม่ซึ่งอยู่ในกระบวนการสร้างโดยกลุ่มชนชั้นผู้นำใหม่ในยุคหลัง 2475 เพื่อปกป้องสังคมการเมืองและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจของกลุ่มตน²⁰ อัตลักษณ์แห่งรัฐนี้ได้ถูกยึดเยียดให้กับประชาสังคมไทยโดยไม่สนใจว่าพวกเขาจะเป็นกลุ่มชาวไทยพุทธส่วนใหญ่ หรือชุมชนคนกลุ่มน้อยอื่นๆ

โดยสรุป อัตลักษณ์แห่งชาติที่สร้างขึ้นโดยจอมพลป. และสืบทอดโดยชนชั้นผู้นำยุคต่อมาจนถึงช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1980 ประสบความสำเร็จในการถอนรากถอนโคนอัตลักษณ์แห่งชาติของสยามซึ่งเคยภาคภูมิใจใน พหุนิยมของประชาชนทั้งในด้านของวัฒนธรรม อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และความเชื่อทางศาสนา โดยทดแทนด้วยความเป็นหนึ่งเดียวของประเทศไทย ชนชั้นผู้นำประสบความสำเร็จในการสร้างอัตลักษณ์ของรัฐ และในการสร้างรัฐ แต่ล้มเหลวอย่างสิ้นเชิงในการวางรากฐานอันเข้มแข็งทางสังคมการเมืองให้กับชาติ โดยภาคประชาสังคมและค่านิยมการยอมรับความหลากหลายสามารถเติบโตและมีส่วนร่วมอย่างสร้างสรรค์ต่อกระบวนการสร้างชาติ แต่เท่าที่ประจักษ์คือแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์แห่งรัฐนำไปสู่การแปลกแยกของพลเมืองไทยที่เป็นชนกลุ่มน้อย ทำให้เขาต้องเลือกระหว่างความภักดีในถิ่นกำเนิดกับความภักดีต่อวัฒนธรรมชนบทธรรมเนียมของบรรพบุรุษและอัตลักษณ์แห่งตน ในปัจจุบันนี้เมื่อเรามองย้อนกลับไปเห็นได้ชัดว่าบทเรียนจากประสบการณ์นี้คือรัฐไม่ควรไปกดดันให้ประชากรกลุ่มน้อยต้องเลือกในสิ่งที่แทบเป็นไปไม่ได้และไม่มีทางเลือกใดๆ ที่จะต้องดำเนินนโยบายเช่นนั้น

จึงไม่น่าแปลกที่ชาวมลายูมุสลิมในภาคใต้ตอนล่างสมัครใจจับอาวุธขึ้นต่อสู้เพื่อปกป้องสิ่งที่พวกเขาคือว่าเป็นสิทธิโดยกำเนิดของตน เมื่อพบว่าการดำเนินการทางการเมืองอย่างสันติไม่เป็นผล ปฏิกริยาตอบโต้ที่ร้ายแรงที่สุดต่อการบังคับใช้ “อัตลักษณ์แห่งรัฐ” คือการกลับพื้นตัวของขบวนการแบ่งแยกดินแดนและลัทธิแบ่งแยกนิยม (separatism) ในจังหวัดที่เคยเป็นขอบข่ายของอดีตรัฐสุลต่านปัตตานี ดูจะเป็นความรู้สึกอันแรงกล้าในหมู่ชาวมลายูมุสลิมของไทยว่า อัตลักษณ์ของความเป็นพลเมืองไทยตามที่ระบุโดยนิยามอัตลักษณ์แห่งรัฐเป็นนิยามที่ไม่อาจยอมรับได้ เพราะนิยามดังกล่าวคือภัยคุกคามต่อความอยู่รอดของพวกเขาในฐานะเป็นชาวมลายูมุสลิม ตรงกันข้ามที่นิยามอัตลักษณ์แห่งรัฐยังคงดำรงอยู่จะไม่มีหนทางแห่งการปรองดอง และการต่อต้านอำนาจรัฐด้วยอาวุธจะเป็นวิถีทางเดียวที่ชาวมลายูไทยมุสลิมจะพิทักษ์รักษาวัฒนธรรมมลายูได้

ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1990 ได้เริ่มมีการตระหนักต่อยุคโลกาภิวัตน์และการค่อยๆ เปลี่ยนไปอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ของอัตลักษณ์ไทยฉบับชาตินิยมอันเป็นผลจากการขยายตัวอย่างรวดเร็วของเศรษฐกิจไทยและ

¹⁹ Annette Hamilton, “Rumours, Foul Calumnies and the Safety of the State: Mass Media and National Identity in Thailand”, in Craig Reynolds, ed., op.cit., 2002, 277.

²⁰ Chai-anan Samudavanija, “State-Identity Creation, State-building and Civil Society 1939–1989” in Craig Reynolds, ed., op.cit., 2002, 49-70.

การเปลี่ยนผ่านค่านิยมทางวัฒนธรรมและสังคมที่มากับเทคโนโลยีการสื่อสารไร้พรมแดน การค้นคว้าทางวิชาการเรื่อง “คนไท” อย่างเร่งด่วน และยี่ห้อ “ความเป็นไทย” สำหรับทั้งการบริโภคทางการค้าและทางวัฒนธรรม กิจกรรมดังกล่าวส่งผลให้เกิดการปฏิเสธความเชื่อมั่นในอัตลักษณ์แห่งชาติที่ครอบงำอยู่ขณะนั้นในภาพรวมอย่างชัดเจนที่ได้ผลที่สุดคือการนิยามความเป็นไทยในรูปแบบอื่น อันเป็นผลมาจากการศึกษาทางวิชาการเรื่องชุมชนไทและยี่ห้อ “ความเป็นไทย” ซึ่งนำลักษณะความเป็นพหุนิยมกลับสู่การนิยามอัตลักษณ์ความเป็นไทยอีกครั้ง²¹ เมื่ออัตลักษณ์แห่งรัฐถูกยกเลิกไปแล้วจึงเป็นไปได้ที่ประเทศไทยจะกลับไปสู่ยุคแห่งความกระจำในการนิยามอัตลักษณ์ไทยที่เคยมีก่อนสมัยรัชกาลที่ 6 ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1980 เมื่อเศรษฐกิจไทยเติบโตอย่างรวดเร็วสืบเนื่องจากการขยายตัวของ การบริโภคของตลาดโลก ผลสร้างสรรคที่ตามมาคือการกระจายอำนาจทางเศรษฐกิจและการบริหารเพื่อประโยชน์สูงสุดของผลผลิตไทย รัฐบาลหันมาส่งเสริมความหลากหลายของมรดกทางวัฒนธรรมท้องถิ่นในฐานะเป็นแหล่งจูงใจสำคัญสำหรับการบริโภคโดยชาวต่างชาติ ทั้งสำหรับการบริโภคภายในประเทศและต่างประเทศ ในยุคโลกาภิวัตน์ สิ่ง чтоช่วยให้ประเทศไทยสามารถตามทันความเปลี่ยนแปลงทางสังคมเศรษฐกิจของโลกที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว นั้นไม่ใช่ความเป็นสังคมเชิงเดี่ยวที่เคยมีความสำคัญต่อความมั่นคงของชาติในยุคคริสต์ทศวรรษที่ 1950 ถึง 1980 อีกต่อไป ลัทธิพหุนิยมในทุกรูปแบบ โดยเฉพาะในอัตลักษณ์ท้องถิ่นต่างหากที่ให้ผลตอบแทนทางการค้าต่อยี่ห้อ “ความเป็นไทย” มากกว่า รวมทั้งเพิ่มประสิทธิภาพยิ่งขึ้นสำหรับเศรษฐกิจแบบโลกาภิวัตน์ที่มีการแข่งขันอย่างรุนแรง อาจกล่าวได้ด้วยว่า ชนชั้นกลางไทยได้เกิดขึ้นอย่างแท้จริงในช่วงยี่สิบห้าปีสุดท้ายของคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบ ความมั่นใจและความเข้มแข็งของชนชั้นกลางที่เพิ่มทวีเพราะความสำเร็จทางเศรษฐกิจ ได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของประเทศไทยจากระบอบประชาธิปไตยโดยข้าราชการเป็นประชาธิปไตยอย่างแท้จริงโดยชนชั้นกลางที่มั่งคั่งได้ยึดอำนาจจากทหารและข้าราชการอย่างสำเร็จ ในบรรยากาศทางสังคมและการเมืองของประชาธิปไตยแบบกระฎุมพีและท่ามกลางเสียงเรียกร้องให้ “คืนอำนาจแก่ประชาชน” ชาติพันธุ์กลายเป็นหลักการที่ปราศจากความสำคัญหรือความหมายใดๆ

ในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงพื้นฐานทางสังคมเศรษฐกิจและการเมืองเหล่านี้ อัตลักษณ์ไทยได้ผ่านกระบวนการฟื้นฟู ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า ความสำเร็จทางเศรษฐกิจได้ให้กำเนิดและสร้างสภาพของชนชั้นกลางของประเทศไทยผู้ซึ่งรับบทบาทในการจัดตั้งระบอบ “ประชาธิปไตย” อย่างแท้จริงเข้มแข็งขึ้น ชนชั้นกลาง “เกิดใหม่” ส่วนใหญ่สืบเชื้อสายมาจากชนชั้นพ่อค้าชาวจีนซึ่งเคยถูกกีดกันทางการเมืองตลอดช่วงการสร้าง อัตลักษณ์แห่งรัฐ สำหรับชนชั้นกลางผู้มีชัยชนะนั้น ประชาธิปไตยมีความหมายเดียวกับผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ มากกว่าการบรรลุเป้าหมายทางอุดมการณ์ ความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจและการพัฒนาทรัพยากรแห่งชาติทั้งหมดกลายเป็นแนวคิดหลักของพวกเขา ในการส่งเสริมการพัฒนาทางเศรษฐกิจเพื่อก่อประโยชน์แก่ทุกฝ่าย ทุกชุมชนถูกกระตุ้นให้พยายามอย่างเต็มความสามารถเพื่อบรรลุการเติบโตทางเศรษฐกิจระดับสูงสุดเท่าที่จะทำได้ ขณะเดียวกันรัฐบาลได้จัดสรรทั้งโครงการและเงินทุนให้กับท้องถิ่นและสังคมเมืองในภูมิภาคต่างๆทั่วประเทศ อย่างไรก็ตามการที่ประชาชนจะสามารถส่งเสริมความเจริญรุ่งเรืองของชาติได้เต็มที่ เขาก็ต้องรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของชาติเดียวกันอย่างแท้จริงเสียก่อน รวมทั้งรู้สึกว่าเขาไม่แตกต่างในสถานะและสิทธิจากเพื่อร่วมชาติอื่นๆ นั้นย่อมหมายถึงการยกเลิกอัตลักษณ์แห่งรัฐอันเข้มงวดสำหรับพลเมืองไทย

²¹ Craig Reynolds, ed., 2002, op.cit., 311-316; Thongchai Wichichakul, “Writing at the Interstices: Southeast Asian Historians and Post-national Histories in Southeast Asia”, in Abu Talib Ahmad & Tan Liok Ee, ed., *New Terrains in Southeast Asian History*, Athen, Ohio University Press, 2003, 3-29.

ในขณะเดียวกันการกระจายอำนาจจากศูนย์กลางก็เป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพในการคืนอำนาจและความรับผิดชอบหลายส่วนให้กับหน่วยงานบริหารท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นระดับอำเภอ จังหวัดหรือภูมิภาค ประเด็นสำคัญก็คือความร่วมมืออย่างแท้จริงของชุมชนท้องถิ่นและการส่งเสริมสนับสนุนและความไว้วางใจจากส่วนกลาง นับแต่คริสต์ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมาแนวคิดอัตลักษณ์แห่งชาติของรัฐบาลกลางเปลี่ยนรูปแบบอย่างช้าๆแต่มั่นคงโดยเปลี่ยนจากอัตลักษณ์ตามลัทธิชาตินิยม ความรักชาติและแผนการสร้างชาติ มาเป็นอัตลักษณ์ที่ขึ้นกับพหุนิยมทางวัฒนธรรมและสังคม โดยสำนักผูกพันอย่างแน่นแฟ้นต่อแผ่นดินเมืองแม่

อันที่จริงแล้ว โลกาภิวัตน์ทำให้อัตลักษณ์ชาติไทยพัฒนาครบวงจรที่สมบูรณ์ ประเทศไทยในศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดให้คุณค่ากับความหลากหลายทางเชื้อชาติ ลัทธิพหุนิยมไม่ใช่ความคิดนอกคอกอีกต่อไปแต่กลับถูกนำเสนออย่างภาคภูมิใจในฐานะที่เพิ่มคุณค่าของอัตลักษณ์ของพลเมืองไทย เป็นเครื่องแสดงถึงเอกภาพท่ามกลางความหลากหลายของประเทศไทย เป็นสูตรที่ดีเยี่ยมสำหรับการเติบโตทางสังคมและเศรษฐกิจ รวมทั้งเป็นภาพที่สะท้อนความเข้มแข็งทางการเมืองและวัฒนธรรม และวุฒิภาวะของประเทศไทย

ชาวมุสลิมและอัตลักษณ์

เป็นที่ประจักษ์ว่าตลอดการเดินทางอันยากลำบากและยาวนานเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย ชาวมลายูมุสลิมในสามจังหวัด คือ นราธิวาส ปัตตานี และยะลา พบว่าปัญหาเรื่องอัตลักษณ์มีความสำคัญยิ่งต่อความอยู่รอดทางการเมือง สังคม และวิถีวัฒนธรรมของชุมชนมลายูมุสลิมภายในราชอาณาจักรไทย ในยุคก่อนคริสต์ทศวรรษ 1920 ชาวมลายูมุสลิมของไทยสามารถยอมรับอัตลักษณ์ที่ถูกกำหนดโดยรัฐบาลส่วนกลางเนื่องจากนิยามดังกล่าวมีกว้างขวางพอที่จะไม่เน้นประเด็นเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม พลเมืองดีของสยามมีความจำเป็นเพียงแสดงออกถึงความรักในอิสระภาพของประเทศ มีสำนึกอันยุติธรรมต่อผู้อื่นและมีความเต็มใจประสานประโยชน์ของตนเพื่อประโยชน์ส่วนรวม แต่อัตลักษณ์แห่งชาติไทยที่เน้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ศาสนาพุทธ และสถาบันกษัตริย์ มีผลให้เกิดยุคใหม่แห่งความไม่พอใจและการระเบิดรุนแรงภายในสามจังหวัด และสุดท้ายนำไปสู่การจับอาวุธต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราชของอดีตรัฐสุลต่านปัตตานี อัตลักษณ์แห่งชาติ “ใหม่” ของพลเมืองไทยที่ถูกนำมาใช้ในช่วงสงครามโลกไม่เป็นที่ยอมรับจากชุมชนมลายูมุสลิม เพราะการยอมรับอัตลักษณ์ดังกล่าวย่อมหมายถึงการละทิ้งมรดกมลายูและวิถีชีวิตแบบมุสลิม ชาวมลายูมุสลิมจะกลายเป็นชาวไทยพุทธและสิทธิและอภิสิทธิ์พิเศษที่พวกเขาได้รับตามกฎหมายก็จะหมดไปโดยอัตโนมัติ

อย่างไรก็ตามสำหรับชาวมุสลิมในสตูลและสงขลาคำถามเรื่องอัตลักษณ์ไม่ได้เป็นเรื่องของการเลือกระหว่างอยู่หรือตาย ดังที่ได้กล่าวมาแล้วก่อนหน้านี้ ชาวมุสลิมส่วนใหญ่ในสองจังหวัดดังกล่าวเป็นเลือดผสมไทยมลายู แม้จะเป็นมุสลิมแต่พวกเขายังคงรักษาวัฒนธรรมและขนบธรรมเนียมไทยในหลายมิติ ที่ชัดเจนที่สุดคือภาษาจนถึงกับบางคนไม่สามารถพูดภาษามลายูได้ ในช่วงของการสร้างอัตลักษณ์แห่งชาติแบบคลั่งชาติ ชาวมุสลิมซัม-ซัมเหล่านี้มีส่วนร่วมเพียงเล็กน้อยในความพยายามของเพื่อนร่วมศาสนาในการต่อสู้เพื่อสิทธิชุมชนซึ่งเป็นปฏิริยาที่ก่อให้เกิดความฉุนเฉียวแก่ผู้สังเกตการณ์ส่วนใหญ่ ถึงตอนนี้เราได้ตระหนักแล้วว่าชาวซัม-ซัมไม่ใช่ชุมชนเชื้อชาติมลายูและความผูกพันทางวัฒนธรรมและสังคมของพวกเขากับชาวไทยพุทธเป็นสาเหตุที่ทำให้มีความอดทนอดกลั้นต่อรัฐบาลส่วนกลาง สำหรับชุมชนมุสลิมที่พูดภาษาไทยเหล่านี้ ดูเหมือนว่าการเลือกระหว่างอัตลักษณ์และความเป็นพลเมืองไทย มิได้เป็นการเลือกประเภทที่ให้เลือกเอาอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังที่เป็นการเลือกสำหรับชาวมลายูมุสลิมในยะลา ปัตตานี และนราธิวาส สำหรับชาวมุสลิม ซัม-ซัมเป็นการเลือกเชิงย่ำแย่ โดยที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ตามความต้องการของทิศทางการเมืองในช่วงเวลาใดเวลา

หนึ่ง จุดยืนดังกล่าวของพวกเขาจึงเป็นที่เข้าใจได้ แม้ชาวซัม-ซัมได้รับผลจากการใช้อำนาจของเจ้าหน้าที่รัฐในช่วงสงครามโลกอย่างรุนแรงพอกับเพื่อนร่วมศาสนาแถบฝั่งทะเลตะวันออกเฉียงใต้และชนกลุ่มน้อยอื่นๆในประเทศไทย แต่พวกเขาสามารถทนรับการปฏิบัติด้วยความรุนแรงและเผด็จการขณะยังคงยึดมั่นในศรัทธาของตน สำหรับชาวมุสลิมซัม-ซัม อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและสังคมตามขนบธรรมเนียมวัฒนธรรมไทยไม่ใช่สิ่งใหม่ เช่นเดียวกับคนกลุ่มน้อยชาวจีนอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและสังคมดังกล่าวเป็นเสมือนส่วนเสริมสร้างวิถีชีวิตประจำวันของพวกเขา

นอกจากการปรับตัวของชาวซัม-ซัมต่อการปฏิบัติทางวัฒนธรรมและสังคมไทยแล้ว ชาวมุสลิมทั้งในสตูลและสงขลายังได้รับประโยชน์จากอัตลักษณ์ตามกฎหมายของชาวมุสลิมตามที่กฎหมายแผ่นดินกำหนดนับแต่ปี พ.ศ. 2444 เมื่อมีพระราชกำหนดยอมรับสิทธิในการใช้กฎหมายอิสลามในเรื่องเกี่ยวกับการสมรสและการรับมรดกของชาวมุสลิมในภาคใต้ตอนล่าง อำนาจของศาลชาร์ียะห์ / โต๊ะกาลี (syariah / tok kali) ได้รับการยอมรับจากชุมชนมุสลิมทั้งในและนอกราชอาณาจักร²² การยกเลิกอำนาจของศาลนี้ในช่วงสงครามนำไปสู่การออกกฎหมายใหม่ คือพระราชบัญญัติเกี่ยวกับการใช้กฎหมายอิสลามในจังหวัดปัตตานี นราธิวาส ยะลา และสตูล ในพ.ศ. 2489 ซึ่งยืนยันสิทธิพิเศษทางกฎหมายต่อชาวมุสลิมในภาคใต้²³

ตามกฎหมาย เจ้าหน้าที่ไทยยอมรับอัตลักษณ์แบบมุสลิมในจังหวัดที่ชาวมุสลิมเป็นผู้อยู่อาศัยส่วนใหญ่ การยอมรับดังกล่าวได้รับการยืนยันมากขึ้นเมื่อรัฐบาลยกเลิกนโยบายกลืนเชื้อชาติ (assimilation) มาเป็นนโยบายรวมชาติ (integration) นับตั้งแต่คริสต์ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา ดังเช่น ในสี่จังหวัดภาคใต้ตอนล่าง ชาวมุสลิมได้รับอนุญาตให้ทำงานครึ่งวันในวันศุกร์ซึ่งเป็นวันสำคัญของชาวมุสลิม เมื่อศาสนาอิสลามเป็นศาสนาที่มีคนนับถือมากเป็นอันดับสองของประเทศไทย คณะกรรมการกลางมุสลิมแห่งประเทศไทยจึงได้รับการจัดตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2488 เพื่อให้คำแนะนำกระทรวงศึกษาธิการและกระทรวงมหาดไทยในเรื่องเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม สมาชิกของคณะกรรมการกลางประกอบด้วยชาวมุสลิมผู้ทรงคุณวุฒิและเป็นที่เคารพนับถือ 5 ท่านซึ่งได้รับการแต่งตั้งโดยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ประธานของคณะกรรมการกลาง หรือจุฬาราชมนตรี มีตำแหน่งหัวหน้ากองในกรมศาสนาของกระทรวงศึกษาธิการ นอกจากนี้ก็มีการจัดตั้งกรรมการกลางมุสลิมจังหวัดขึ้นในจังหวัดที่มีชาวมุสลิมอยู่เป็นจำนวนมาก เช่นสงขลา ตรัง และกระบี่ เพื่อบริหารและดูแลกิจกรรมเกี่ยวกับศาสนา เช่นการดูแลมัสยิดสุเหร่าและเรื่องอื่นๆ ทั้งคณะกรรมการกลางมุสลิมแห่งประเทศไทยและกรรมการกลางมุสลิมจังหวัด เป็นตัวเชื่อมทางวัฒนธรรมและสังคมระหว่างชุมชนมุสลิมและข้าราชการชาวพุทธ การมีสถาบันของรัฐสำหรับการบริหารในเรื่องเกี่ยวกับศาสนาอิสลามเป็นข้อพิสูจน์ความตั้งใจจริงของรัฐบาลที่จะผลักดันนโยบายการรวมชาติให้เป็นผลสำเร็จและเป็นการยอมรับโดยนัยยะว่าชาวมุสลิมมีสิทธิและอภิสิทธิ์บางประการเหนือกว่าสิทธิที่พลเมืองไทยทั่วไปได้รับเนื่องจากศาสนาของพวกเขา ตัวอย่างที่ดีคือการอนุมัติให้ชาวมุสลิมลาภักได้ครั้งหนึ่งในชีวิตโดยได้รับเงินเดือนเต็มจำนวนเป็นเวลาสี่เดือนเพื่อประกอบพิธีฮัจหรือการแสวงบุญที่เมืองเมกกะ ในปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1970 ได้มีการบังคับใช้นโยบายที่จะรวมภาคใต้ตอนล่างให้เข้ากับกระแสหลักทางเศรษฐกิจและสังคมผ่านทางภาษาและการศึกษา เด็กๆชาวมุสลิมในภาคใต้ถูกกระตุ้นให้เข้าโรงเรียนของรัฐและศึกษาระดับสูงในมหาวิทยาลัย วิทยาลัยอาชีวศึกษา หรือวิทยาลัยครู โดย

²² Kobkua Suwannathat-Pian, "The Provincial Administrative Reform and Islamic Legal Autonomy in South Siam, 1892-1925" in *Jebat*, vol. 23, 1995.

²³ Surin Pitsuwan, "Islam and Malay Nationalism: A Case Study of Malay Muslims in Southern Thailand", Ph.D. Thesis, Harvard University, 1982.

ผ่านโควตาพิเศษที่จัดสรรในสถาบันการศึกษาระดับสูงในภาคใต้ และในมหาวิทยาลัยชั้นนำทั่วประเทศสำหรับชาวไทยมลายูมุสลิมที่มีความสามารถทางสติปัญญา รัฐบาลยังได้มีการปรับเปลี่ยนโรงเรียนปอเนาะ (*sekolah pondok*) ซึ่งเป็นโรงเรียนเอกชนภายใต้การดูแลของครูสอนศาสนาหรือ *อุซตาซ* ให้เป็นโรงเรียนศาสนาที่รัฐบาลให้การสนับสนุน จุดประสงค์หลักเพื่อกำหนดและปรับปรุงหลักสูตรวิชาที่สอนในโรงเรียนเหล่านี้ให้ทันสมัยและเพื่อประกันสวัสดิการของนักเรียน การปฏิรูปการศึกษาในครั้งนี้ได้รับการตอบรับอย่างดีจากชุมชนมลายูมุสลิม แต่เป็นความสำเร็จที่มาพร้อมกับการเสียสละอย่างใหญ่หลวง²⁴

นโยบายที่กล่าวข้างต้นและระบบศาลชาเรียะห์ที่ตัดสินคดีเกี่ยวกับครอบครัวและมรดกของชาวมุสลิมตามกฎหมายจากอัลกุรอาน เป็นการยอมรับทางนิตินัยโดยสมบูรณ์แบบของรัฐบาลต่อสิทธิตามกฎหมายและอภิสิทธิ์ของพลเมืองไทยชาติพันธุ์มลายูมุสลิม

ภายใต้กรอบของอัตลักษณ์ทางนิตินัยที่กำหนดให้โดยอำนาจส่วนกลางนี้เองที่ชาวซัม-ซัมมุสลิมเจริญรุ่งเรืองขึ้น สตูลมักถูกใช้เป็นกรณีตัวอย่างแห่งความสำเร็จของนโยบายรวมชาติ ในปัจจุบันสตูลแม้ผู้อยู่อาศัยประมาณ 70 % เป็นชาวมุสลิมและ 95% ของประชากรทั้งหมดพูดภาษาไทย อัตลักษณ์ของประชากรชาวมุสลิมในสตูลปรากฏให้เห็นชัด²⁵ ชาวซัม-ซัมและชาวมลายูมุสลิมในสตูลประสบความสำเร็จในการอนุรักษ์อัตลักษณ์มุสลิมโดยอาศัยความศรัทธาและสิทธิตามกฎหมายของพวกเขา แต่ยังคงสามารถหลอมรวมเข้ากับกระแสหลักของวิถีเศรษฐกิจและสังคมของประเทศไทย โดยผ่านภาษาและการศึกษาทางโลกซึ่งรัฐเป็นผู้จัดให้อัตลักษณ์ของพวกเขาดูเหมือนได้รับผลกระทบจากการปะทะกับนโยบายรวมชาติเพียงเล็กน้อย การกล่าวอ้างบ่อยครั้งของรัฐบาลไทยว่าสตูลเป็นข้อพิสูจน์ว่าภาษาไทยและศาสนาอิสลามสามารถอยู่ร่วมกันได้และมีปฏิสัมพันธ์ที่เอื้อประโยชน์ทั้งต่อชาวมุสลิมและต่อประเทศชาติ จึงมีหลักฐานรองรับเป็นอย่างดี ประสบการณ์ของชาวมุสลิมซัม-ซัมจึงท้าทายต่อข้อโต้แย้งที่พูดกัน โดยเฉพาะในกลุ่มมลายูมุสลิมในสามจังหวัดคือปัตตานี ยะลา และนราธิวาสที่ว่า หากจะอนุรักษ์อัตลักษณ์มุสลิม ภาษามลายูหรือภาษายาวีนั้นจะต้องเป็นภาษาของชุมชน

ให้วิเคราะห์ถึงที่สุดแล้ว คงถูกต้องที่จะสรุปว่าความสำเร็จของชาวมุสลิมซัม-ซัมที่ดำรงอยู่ได้โดยรักษาไว้ทั้งอัตลักษณ์ความเป็นมุสลิม และความเป็นพลเมืองไทยนั้น ต้องเป็นเพราะข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ว่าพวกเขาสืบเชื้อสายลูกผสมไทย-มลายู โดยความผูกพันทางสังคมและวัฒนธรรมทำให้พวกเขาสามารถเปิดรับและเป็นมิตรต่อสังคมและวัฒนธรรมกระแสหลักของประเทศไทย และที่มีความสำคัญไม่น้อยกว่านั้นคือความยินยอมของชุมชนชาวซัม-ซัมทั้งในสตูลและสงขลาที่จะปรับอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและสังคมของพวกเขาให้เข้ากับข้อเรียกร้องของรัฐบาลส่วนกลาง แนนอนชาวซัม-ซัมไม่เห็นด้วยกับอัตลักษณ์ใหม่ที่รัฐบาลจอมพลป.ได้นำไปใช้ พวกเขาเคยประท้วงและอุทธรณ์ให้ข้อเรียกร้องอันไม่ยุติธรรมดังกล่าวถูกยกเลิกไปและให้ข้อตกลงพิเศษของชาวมุสลิมได้รับการฟื้นฟูมาใช้อีกครั้ง อย่างไรก็ตาม พวกเขาไม่ได้จับอาวุธขึ้นต่อสู้กับรัฐบาลส่วนกลางและไม่ได้สนับสนุนหรือเข้าร่วมอย่างเปิดเผยในการจับอาวุธต่อสู้ของชาวมลายูมุสลิมในสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง โดยสรุปชาวซัม-ซัมได้แสดงความอดทนอดกลั้นอย่างน่าชื่นชมต่อวิธีการที่ไม่ถูกต้องของกรุงเทพฯ ชาวซัม-ซัมส่วนมากได้ให้บทเรียนแก่รัฐบาลโดยเป็นตัวอย่างของการประสานประโยชน์ส่วนตนเพื่อ

²⁴ กรุณา ดู Astri Shurke, "The Thai Muslims: Some Aspects of Minority Integration" in *Pacific Affairs*, 43, 1970-1, 542 – 544.

²⁵ สถิติปี พ.ศ. 2544 ยืนยันว่าประชากรของสตูลมีประมาณ 267,095 ในจำนวนนี้เป็นมุสลิม 67.8% ชาวพุทธ 31.9% และ มลายู 9.9%

ประโยชน์สุขแห่งส่วนรวม วุฒิภาวะของชาวมุสลิมซึม-ซึมในการจัดการกับ “ฝ่ายตรงข้าม” ที่ทรงอำนาจและไร้ความปราณี ได้ช่วยไม่ให้ชุมชนของตนประสบกับการสูญเสียชีวิตและทรัพย์สินอันใหญ่หลวง พวกเขายังได้รับความไว้วางใจและความนับถือจากกรุงเทพฯ

ความอดทนอดกลั้นดังกล่าวแทบไม่ปรากฏให้เห็นในความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับสามจังหวัดภาคใต้ตอนล่าง ในกรณีความสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูมุสลิมของไทยและรัฐบาลกลาง ช่องว่างทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมระหว่างสองฝ่ายเพิ่มพูนความห่างเหินยิ่งมากยิ่งขึ้นเพราะทัศนคติที่ยังรากลึกอย่างไม่อาจลดราวาคอกให้กัน ไม่มีความตั้งใจที่จะทนรับความแตกต่าง ไม่อดทนพอที่จะรับฟัง “เรื่องราวของอีกฝ่ายหนึ่ง” ไม่มีความไว้วางใจและความเข้าใจซึ่งกันและกัน และในบางช่วงเวลาก็ไม่มีการผ่อนปรน ทั้งสองฝ่ายมีแต่ความต้องการเอาชนะกันและยึดยึดค่านิยมของตนให้อีกฝ่ายหนึ่ง ไม่มีการยอมประสานประโยชน์ส่วนตนเพื่อประโยชน์ส่วนรวมดังเช่นในกรณีของชาวซิม-ซิมในสตูลและสงขลา

ข้อสรุปของบทความวิจัยชิ้นนี้ก็คือ สาเหตุที่ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับจังหวัดภาคใต้ตอนล่างไม่สงบราบรื่นคือทำที่นารังเกียจของการ “ยึดมั่นว่าตนเป็นฝ่ายถูก” ของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง ไม่แต่เพียงในเรื่องความแตกต่างทางวัฒนธรรมและสังคมเท่านั้น หากทว่าครอบงำไปในทุกเรื่องและทัศนะ สภาวะการเช่นนี้ไม่เพียงจะมีเพราะเมื่อเปรียบเทียบกับชุมชนมุสลิมอื่นๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ชาวมลายูมุสลิมของไทยมีสิทธิ-เสียงดีกว่ามากทั้งในมิติทางการเมืองและคุณภาพชีวิต²⁶ อัตลักษณ์ของพลเมืองไทยดูเหมือนเป็นสิ่งที่ไม่เป็นประโยชน์ในสายตาของชาวมลายูมุสลิมของไทยจำนวนหนึ่งในปัตตานี ยะลา และนราธิวาส พวกเขาจึงทำทุกวิถีทางที่จะกำจัดอัตลักษณ์พลเมืองไทยออกไปเพื่อสิ่งที่พวกเขาคือว่าเป็นสิทธิโดยกำเนิดทางการเมืองและสังคมของตนโดยไม่คำนึงถึงความหายนะที่เกิดขึ้นต่อชุมชนของตนและต่อสังคมโดยรวม

²⁶ สุรินทร์ พิศสุวรรณ, 1990, op.cit., 265.

การเดินทางไกลสู่สันติภาพของพรรคคอมมิวนิสต์มลายาในภาคใต้ของไทย

คาร์ล แฮค

แปลโดย ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์

พรรคคอมมิวนิสต์มลายา ก่อตั้งอย่างเป็นทางการในทศวรรษ 1930 ในช่วงเวลาเดียวกับที่คอมมิวนิสต์สากล (โคมินเทิร์น) เติบโตอย่างรวดเร็ว หลัง พ.ศ.2482 พรรคเติบโตถึงขั้นเป็นองค์กรที่เข้มแข็งที่สุดในการดำเนินกิจกรรมต่อต้านญี่ปุ่นในมาเลเซียและสิงคโปร์ เมื่อญี่ปุ่นยึดครองคาบสมุทรมลายูได้สำเร็จ องค์กรจัดตั้งของพรรคอย่างกองทัพอประชาชนมลายูต่อต้านญี่ปุ่น (MPAJA) ก็ได้รับการฝึกและความสนับสนุนทางยุทธวิธีจากอังกฤษ เมื่อสงครามยุติลง พรรคหันไปชูนโยบายแนวร่วมเพื่อร่วมกับพรรคการเมืองและกลุ่มที่ถูกกฎหมายอื่นๆ ในการเรียกร้องการปกครองตนเองจากอังกฤษตามที่ได้ตกลงไว้ ความรุนแรงจากฝ่ายกรรมกรและแรงกดดันของอังกฤษทำให้ทั้งสองฝ่ายต่างคุกคามฝ่ายตรงข้ามจนกระทั่งอังกฤษประกาศสถานการณ์ฉุกเฉินในเดือนมิถุนายน พ.ศ.2491 อันส่งผลให้พ.ค.ม. เร่งดำเนินแผนปฏิบัติการต่อต้าน การตอบโต้จากฝ่ายอังกฤษทำให้พรรคได้รับความสนับสนุนมากขึ้นจนกระทั่งถึงจุดสูงสุดใน พ.ศ.2494 เมื่อมีพลพรรคติดอาวุธสูงกว่า 7,000 คน โดยส่วนใหญ่มาจากคนจีนตามชนบทในเขตป่าเขา อย่างไรก็ดี ปฏิบัติการต่อต้านจากอังกฤษก็มีประสิทธิภาพสูงขึ้นอย่างช้าๆ

ใน พ.ศ.2496 พ.ค.ม.เผชิญยุทธการย้ายผู้สนับสนุนพรรคในเขตชนบทไปอยู่หมู่บ้านแห่งใหม่ควบคู่กับการควบคุมอาหารและมาตรการความมั่นคง ผู้นำพรรคตัดสินใจข้ามเขตแดนมาฝั่งไทย สถานการณ์หลังจากนั้นพลิกผันอย่างต่อเนื่อง กล่าวคือจากการมีมติว่าจะยุติการสู้รบและกิจกรรมโดยส่วนใหญ่ใน พ.ศ.2491 เป็นการฟื้นฟูการดำเนินการขึ้นใหม่ใน พ.ศ.2495 ในช่วงปลายทศวรรษ 1960 ฐานที่มั่นของพรรคในฝั่งไทยก็พร้อมเคลื่อนพลเข้าสู่มาเลเซียอีกครั้ง ผลก็คือการประกาศสถานการณ์ฉุกเฉินครั้งที่สองตั้งแต่ พ.ศ. 2511 โดยเฉพาะนับจากต้นทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ขณะที่การประกาศสถานการณ์ฉุกเฉินครั้งแรกกินเวลาอย่างเป็นทางการจาก พ.ศ.2481-พ.ศ.2503

เมื่อถึงต้นทศวรรษ 1980 พรรคคอมมิวนิสต์มลายาที่แท้ (Communist Party of Malaya Orthodox / CPM-O หรือ CPM) และองค์กรแนวร่วมอย่าง CPM-ML และ CPM-RF ก็ตกเป็นฝ่ายตั้งรับ เริ่มต้นจากกองกำลังบางส่วน of พ.ค.ม.เปิดการเจรจากับกองทัพไทยในพ.ศ.2530 ตามมาด้วยการเปลี่ยนท่าทีของศูนย์กลางพรรค ในที่สุด พ.ค.ม.ก็ประกาศยุติการสู้รบกับกองทัพไทยและรัฐบาลมาเลเซียใน พ.ศ.2532 จนนำไปสู่การวางอาวุธซึ่งในความเห็นของพรรคแล้วคือการกระทำที่มีเกียรติและไม่ใช้การยอมจำนน ไม่มีสงครามคอมมิวนิสต์อีกต่อไป สมาชิกพรรคบางส่วนกลับมาเลเซียภายใต้ข้อตกลงบางอย่าง ถึงแม้รัฐบาลมาเลเซียจะประกาศว่าการกลับมาเลเซียของผู้นำพรรคอย่าง จิน เป็ง เป็นเรื่องที่รวดเร็วเกินไป ใน พ.ศ.2543 จิน เป็ง ซึ่งขณะนั้นมีอายุราว 80 ปี ยื่นคำร้องต่อศาลมาเลเซียให้เขากลับไปใช้ชีวิตบั้นปลายที่บ้านเกิด นี่อาจเป็นความพยายามเรื่องนี้ครั้งสุดท้ายของเขา และบางทีอาจรวมถึงของมิตรร่วมรบของเขาอีกหลายคนที่ยังคงอยู่ทางตอนใต้ของประเทศไทย

ไม่ว่าจะมีฐานะเป็นผู้ลี้ภัยในหมู่บ้านมิตรภาพของไทยหรือผู้กลับไปร่วมพัฒนาชาติในมาเลเซีย สงครามสำหรับฝ่ายคอมมิวนิสต์นั้นก็ได้ปิดฉากไปแล้ว แต่เงื่อนไขบางอย่างที่ทำให้พรรคใช้ชายแดนไทย-มาเลเซีย เป็นฐานที่มั่น ก็ยังคงเป็นต้นตอของความรุนแรงและการประท้วงในวันนี้ต่อไป บทความนี้จะพิจารณาว่าพรรคคอมมิวนิสต์มลายา หรือที่รู้จักกันดีในทศวรรษ 1970 และ 1980 ว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย มาเลเซีย ใช้ประเทศไทยตอนใต้เป็นฐานที่มั่นได้อย่างไร โดยจะสืบสาวไปถึงยุทธศาสตร์นับตั้งแต่การเริ่มต้นเมื่อ พ.ศ.2496 จนกระทั่งถึงการจัดตั้งหมู่บ้านสันติภาพและมิตรภาพสำหรับผู้พลัดถิ่น พ.ศ.2532

การเดินทางไกลขนาดเล็กของพรรคคอมมิวนิสต์มลายา สู่ตอนใต้ของประเทศไทย

เมื่อถึง พ.ศ.2493 พ.ม.ค. ก็ใช้ชายแดนที่ติดกับไทยเป็นแนวหลังขนาดย่อมสำหรับหลบภัยของกองกำลังสองหน่วยที่แตกพ่ายมาจากการปะทะในช่วง พ.ศ.2491 ฝ่ายคอมมิวนิสต์ใช้ดินระเบิดจากเหมืองแร่ดีบุกของมาเลเซียทำกำระเบิดและทุ่นระเบิดจนขัดขวางให้กองกำลังลาดตระเวนของอังกฤษเคลื่อนที่ช้าลง จีน เป้งระบุว่า “ในตอนนั้น เราไม่เคยแม้แต่คิดจะใช้ตอนใต้ของไทย”¹ เพราะยุทธศาสตร์ช่วงพ.ศ.2491-พ.ศ.2495 คือการสร้างฐานที่มั่นหลักในเขตป่าของรัฐบาลต้นทางตะวันออกเฉียงเหนือและรัฐปะหังทางใต้

เหตุการณ์หลายอย่างในช่วงต้นทศวรรษ 1950 เปลี่ยนสถานะของพื้นที่ชายแดนจากแหล่งหลบภัยของกองกำลังท้องถิ่นเป็นฐานที่มั่นหลัก เหตุการณ์แรกคืออังกฤษเริ่มดำเนินการอพยพคนจีนตามชนบท นั่นคือการโยกย้ายคนกว่าร้อยละ 10 ของประเทศซึ่งในทศวรรษ 1950 มีประชากรราว 5-6 ล้านคน ไปอยู่พื้นที่ใหม่ซึ่งฝ่ายคอมมิวนิสต์รุกรานได้ยากกว่า อังกฤษประกาศใช้นโยบายควบคุมพื้นที่ภายใต้คณะกรรมการร่วมระหว่างทหารและพลเรือนโดยมีกำลังหนุนจากหน่วยทหารซึ่งมีศักยภาพทำการลาดตระเวนขนาดเล็กในแต่ละพื้นที่ ใครก็ไม่วருฒาศึกษาภาพของโครงสร้างคณะกรรมการที่มีตำรวจเป็นผู้นำแบบนี้ อังกฤษขยายยุทธวิธีไปสู่การควบคุมการขนส่งอาหารและการตรวจบัตรประชาชนอย่างเข้มงวด² เหตุการณ์ที่สองคือการใช้ยุทธศาสตร์เอาชนะจิตใจซึ่งมุ่งทำลายความเกลียดชังที่นโยบายประการแรกทำให้เกิดขึ้น รวมทั้งทำให้คนที่ยังไม่เข้าร่วมสู้รบในเขตป่าเขาเชื่อมั่นว่าสามารถได้มาซึ่งความมั่งคั่งและความทันสมัยโดยไม่ต้องสูญเสียอัตลักษณ์จีน

เมื่อถึง พ.ศ.2495 พ.ม.ค. ก็ประสบปัญหามากขึ้นในฐานะองค์กรที่มีฐานอยู่ในมาเลเซีย นั่นคือเป็นไปได้ที่จะดำเนินการตามแนวคิดเรื่องสงครามกองโจรแบบเหมาอิสต์ที่ให้ความสำคัญต่อการสร้างฐานที่มั่นหลักสองแห่งในเขตป่าเขา จากนั้นจึงขยายแนวรบจากนี้ไปสู่เมือง³ การดำเนินการอพยพประชากรและความถดถอยของสงครามกองโจรระหว่าง พ.ศ.2493-พ.ศ.2495 ทำให้ “ปัญหาอาหาร” ถึงขั้นวิกฤติ จึงปรากฏคำสั่งของ พ.ม.ค.ในเดือนตุลาคม พ.ศ.2494 เพื่อเปลี่ยนแนวทางการต่อสู้ไปเน้นการสร้างกองกำลังสำหรับสงครามกองโจรขนาดเล็ก จากการโจมตีเขตผู้พลพเป็นการสร้างที่มั่นและฐานในเขตป่าเขาที่ลึกขึ้นไป รวมทั้งจากปฏิบัติการทางทหารเป็นการโค่นล้มทางการเมือง⁴ ความคิดในช่วงต้นคือมาตรการเหล่านี้จะทำให้สถานภาพของ พ.ม.ค.

¹ Chin and Hack (2004), p.151.

² Cf.Short (1975); Stubbs (1988); ดูการเน้นปฏิสัมพันธ์ของและมุมมองของ พ.ม.ค. ใน Chin and Hack (2004), pp.1-37

³ Chin and Hack (2004), pp.144-170

⁴ สำหรับการอภิปรายโดยละเอียดเรื่องธรรมชาติและ ความหมายของคำสั่งนี้ ดู Hack (1999a) และ Hack (1999b)

เข้มแข็งขึ้น อาจเพราะเป็นการเดินทางสู่ยุทธศาสตร์ที่เหยียด ก้าว กรรมการกลางพรรคเห็นชอบไปก่อนแล้ว นั่นคือการสร้าง “ฐานที่มั่นหลัก” ขนาดเล็กให้มีจำนวนมากขึ้น⁵

ความพยายามของคณะกรรมการกลางในการหาที่มั่นที่ปลอดภัยแห่งใหม่ซึ่งเกิดขึ้นควบคู่ไปกับการผลักดันของบุคคลจากสำนักงานกลางพรรค ส่งผลให้พรรคในทางเป็นจริงล่าถอยขึ้นไปทางเหนือ จากยะโฮร์ไปหมู่เกาะคาเมรอนในเปรัก จากเปรักไปกลันตัน และจากนั้นก็ถึงตอนใต้ของประเทศไทย จีน เป็ง ให้เหตุผลไว้ในตอนต้นว่าปัญหาอาหารเกิดขึ้นเพราะรัฐปะหังซึ่งเป็นฐานที่มั่นของเขาใน พ.ศ.2493-พ.ศ.2495 มีประชากรน้อย แต่เปรักเป็นบ้านเกิดของตัวจีน เป็ง ซ้ำยังเป็นพื้นที่ซึ่งเต็มไปด้วยคนจีนที่เป็นคนงานเหมืองและชาวนาในชนบทซึ่งเคยร่วมขบวนการต่อต้านญี่ปุ่นในช่วงสงครามมาก่อนแล้ว แต่ถึงจะเป็นเช่นนั้น จีนก็พบว่ากองกำลังของเขาไม่สามารถแม้กระทั่งจัดหาเสบียงสำหรับฐานที่มั่นที่มีพลพรรค 50 รายได้ จีนกล่าวในเวลาต่อมาว่า “การประเมินของผมผิดพลาด และเลขาธิการที่เปรักไม่ได้ให้รายละเอียดที่จะทำให้ผมถูกต้องได้เลย”⁶

การเดินทางไกลขนาดเล็กลงของ พ.ม.ค. เป็นเรื่องที่ไม่ได้วางแผนมาก่อน จึงห่างไกลจากการตั้งใจเลียนแบบการเดินทางไกลของประธานเหมาสู่เยนอันในทศวรรษ 1930 จีน กล่าวไว้ใน พ.ศ.2542 ว่าเหตุการณ์นี้ “ไม่ใช่แผนของสำนักงานกลาง แต่สถานการณ์กดดันให้เราเคลื่อนย้ายจากที่หนึ่งไปอีกที่หนึ่ง ไปทางเหนือและเหนือขึ้นไป ในที่สุดเราก็ต้องไปจนถึงตอนใต้ของประเทศไทย ไม่อย่างนั้น ทางเลือกอีกอย่างคือยุบสำนักงานกลางของพรรค”⁷ แม้กระทั่งเงินทองก็ไม่สามารถแก้ปัญหานี้ได้ ดังนั้น “คนพูดว่าพรรคเรามีเงินมาก แต่เราไม่สามารถหาอาหารได้เลย ถ้าเงินกลายเป็นข้าวได้ก็คงดี”⁸ พ.ม.ค. มีปฏิกริยาล้างเมฆซึ่งลอยจากความกดดันสูงไปสู่ความกดดันต่ำ นั่นก็คือไปสู่พื้นที่ชายแดนทั้งสองฝั่งซึ่งมีอำนาจฝ่ายปกครองและทหารอย่างเบาบาง เมื่อถึงเดือนมีนาคม พ.ศ.2496 ความคิดเรื่องนี้คือการเคลื่อนไปไกลถึงแคบริเวนเกริก (Gerik) ทางทิศใต้ของแนวชายแดนเพื่อรับอาหารจากทางใต้ของประเทศไทย ซึ่งการข้ามชายแดนในเวลานั้น “ง่ายกว่าโดยเปรียบเทียบ” อย่างไรก็ดี หน่วยสืบราชการลับของกองทัพพลูว์รู้ถึงแผนการนี้ ทำให้ พ.ม.ค.ต้องเคลื่อนไปสู่ “ป่าลึกข้ามชายแดนสยาม” จนสามารถจัดตั้งฐานที่มั่นในแถบอำเภอเบตงและสะเตง ขณะที่กองร้อยที่ 8, 10 และ 12 ประจำกองทัพปลดปล่อยประชาชนติมัลยู (MNLA) ก็เดินทางมารวมสมทบระหว่าง พ.ศ.2495-2497⁹

รัฐบาลที่กรุงเทพนในตอนนั้นมีท่าทีฝักใฝ่สหรัฐอเมริกาไปแล้ว การเปลี่ยนแนวร่วมของฝ่ายไทยหมายความว่าสถานะของพรรคคอมมิวนิสต์มาเลเซียไม่เคยเป็นเรื่องตายตัว หาก “ขึ้นอยู่กับระดับความร่วมมือระหว่างเรากับผู้มีอำนาจ” จีน เป็ง ระบุว่าระดับความร่วมมือนี้ผันแปรไปตามตัวแปรอย่างเช่นตำรวจท้องถิ่นและการแต่งตั้งเจ้าหน้าที่ฝ่ายปกครอง หรือแม้กระทั่งสถานการณ์รายวัน¹⁰ เขาอ้างว่า

“การควบคุมที่กรุงเทพนมีเหนือสี่จังหวัดภาคใต้แทบไม่มีความหมาย トラบโดที่เราอยู่ในพื้นที่ห่างไกลและไม่สร้างปัญหา กองทัพและตำรวจสยามก็ไม่มายุ่งกับเรา ถ้าเขาไม่เห็นเรา หรือถ้าไม่มีเจ้าหน้าที่

⁵ Chin (1995), p.31.

⁶ Chin Peng (2003), pp.323-325.

⁷ Chin and Hack (2004), pp.162-163.

⁸ Ibid., p.162.

⁹ Chin Peng (2003), pp.324-325.

¹⁰ Ibid., pp.327-325.

สยามคนใดสนใจเรื่องนี้ ก็ถือว่าเราไม่ได้อยู่ที่นั่น ยิ่งกว่านั้น พวกเขาก็ได้ประโยชน์จากเราด้วย ในช่วงที่เกิดเหตุการณ์ซึ่งกลุ่มอันธพาลโจมตีหัวแนวชายแดน เราก็กวาดล้างโจรพวกนี้แถวสะเดาไปหลายกลุ่ม ช่วยฟื้นฟูกฎหมายและระเบียบ ผลในทางกลับกันคือเรากลายเป็นที่ต้อนรับมากขึ้น”¹¹

กล่าวอย่างรวบรัดแล้ว พ.ม.ค.ได้โอกาสจากธรรมชาติของพื้นที่แบบ “ชายแดน” ตลอดจนความอ่อนแอทางการเมืองการปกครองของรัฐบาลไทย และประวัติศาสตร์ของการก่อความรุนแรงระหว่างพรมแดน เจียะ บุน เค็ง ศึกษาปรากฏการณ์นี้ในช่วงต้นไว้แล้ว¹² เมื่อคำนึงว่าไทยไม่เคยยอมยกให้อังกฤษครอบครองรัฐตอนเหนือของมาเลเซียทั้งสิ้น ได้แก่ปะลิส เกดาร์ เตรีงกานู และกลันตัน จนถึง พ.ศ.2452 ก็ถือว่าชายแดนให้โอกาสคนมลายูและคนมลายูมุสลิมที่พูดภาษาไทย (Sam-Sams) ในอันที่จะมีสายสัมพันธ์และความรู้เกี่ยวกับพรมแดนทั้งสองฝั่ง คนเหล่านี้ไม่ได้เห็นชายแดนเป็นอุปสรรคมากเท่ากับที่เห็นเป็นโอกาส ตัวอย่างเช่นวัวที่ขโมยจากฝั่งหนึ่งก็อาจเอาไปขายอีกฝั่งได้โดยไม่ต้องกลัวว่าจะถูกจับกุม นอกจากนั้น เจียะยังระบุว่าแนวคิดของรัฐเป็นเรื่องแปลกปลอมเท่านั้น ไม่ว่ารัฐนั้นจะเป็นเจ้าอาณานิคมอังกฤษหรือไทย จึงเปิดโอกาสให้โจรทั้งหลายสามารถอ้างว่ามีอำนาจเหนือพื้นที่ หรือเป็น “โจรของสังคม” ในช่วงสองทศวรรษแรกของศตวรรษที่ 20 นั่นคือการทำให้ประชาชนพึงใจจากการมีคนกลุ่มนี้จัดการผู้รุกรานที่มาจากภายนอก ในบางกรณีประชาชนอาจให้ที่พักและสนับสนุนโจรซึ่งบางทีก็เป็นญาติพี่น้องที่อาจแบ่งของที่ได้มาให้กับชุมชน

คอมมิวนิสต์ใช้ลักษณะแบบนี้ของชายแดนให้เป็นประโยชน์โดยแสดงบทบาทที่เป็นของรัฐอย่างตำราและถูกมองว่าเป็นผู้คุ้มครองประชาชนซึ่งโดยเปรียบเทียบแล้วอยู่โดดเดี่ยว สำหรับบางคนแล้ว คอมมิวนิสต์อาจแสดงบทบาท “โจรของสังคม” โดยลดการแทรกแซงที่ทางการมีสิทธิระดับท้องถิ่น ขณะที่ MPAJA ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองมีปฏิบัติการโจมตีโดยความร่วมมือกับญี่ปุ่นในมาเลเซีย พ.ม.ค. กลับให้ความสำคัญต่อการได้มาซึ่งการอยู่ร่วมกับฝ่ายไทย¹³

ในที่สุด พ.ม.ค. ก็กำจัด “โจรก็กมินต์ที่ประทุษร้ายคนในท้องถิ่นมานาน” ตั้งแต่ พ.ศ.2488 ตามคำร้อง “ของฝ่ายไทย” ก่อนจะเข้าไปยึดครองฐานที่มั่นของโจรกลุ่มนี้ เมื่อถึงต้น พ.ศ.2497 กองกำลังของพรรคมลายูคอมมิวนิสต์ที่เพิ่งมาใหม่ก็สมทบและสร้างฐานที่มั่นแรกทางทิศตะวันออกของถนนจากเบตงไปมาเลเซีย ฐานแห่งนี้ห่างจากชายแดนเพียงห้าไมล์โดยมีป่าทึบล้อมรอบ ฉิน เป็ง และกองร้อย 12 ปักหลักอยู่ที่ฐานนี้พร้อมกับเริ่มครุ่นคิดถึงจังหวะก้าวของพรรคต่อไป

ยุทธศาสตร์ระหว่างชายแดนและการเมือง

พ.ม.ค. อยู่ในสถานการณ์ลำบากในเวลา que เริ่มมาถึงประเทศไทยตอนใต้ จำนวนทหารที่ถูกฆ่าและการปะทะด้วยกำลังอาวุธในมาเลเซีย พ.ศ.2497 ต่ำกว่าเกินครึ่งจากจุดสูงสุดในพ.ศ.2493 มีการก่อความไม่สงบ

¹¹ Ibid., pp.326-327

¹² Cheah (1988)

¹³ สำหรับมุมมองเชิงเปรียบเทียบเรื่องความเป็นอาชญากรและประเด็น “โจรของสังคม” ซึ่ง Cheah Boon Kheng พัฒนาจาก Eric Hobsbawm ดูใน Rafael (1999).

เกิดขึ้น 3,402 ครั้ง ในพ.ศ.2497 หรือต่ำกว่าที่เคยเกิดขึ้น 7,292 ครั้ง ใน พ.ศ.2494 และจะลดลงต่อไป¹⁴ ความถดถอยลักษณะนี้ทำให้กองทัพปลดปล่อยประชาชนตีความแตกแยก ยิ่งไปกว่านั้น ความหวังของ พ.ม.ค.เรื่องความช่วยเหลือจากภายนอกก็เป็นไปได้ยากขึ้นเมื่อสงครามในเกาหลีเริ่มเข้าสู่การหยุดรบเป็นการชั่วคราวในเดือนตุลาคม พ.ศ.2496 และเกิดการเจรจาเพื่อยุติสงครามจากความขัดแย้งในอินโดจีนในเดือนมิถุนายน พ.ศ.2497¹⁵ ถึงขั้นที่ ฉิน เปิง ระบุในภายหลังว่าพวกเขาไม่ได้รับ “กระสุนแม้แต่นัดเดียว” จากภายนอกเลย

อาจมีผู้เห็นว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นหลังจากนั้นเกี่ยวข้องกับปัจจุบัน นั่นคือกลุ่มก่อการร้ายระดับท้องถิ่นได้ความสนับสนุนในทางปฏิบัติจากภายนอกน้อย แต่ก็ยังมองเหตุการณ์ในโลกในฐานะที่เป็นแรงกระตุ้น เป็นแนวทาง และเป็นต้นแบบของความรุนแรงในลักษณะที่อาจเรียกว่าเป็นขอบฟ้าแห่งความเป็นไปได้และเป็นการเมืองเรื่องความหวัง¹⁶ ในต้น พ.ศ.2497 พ.ม.ค.ยังคงมีความคาดหวังว่ากระแสคอมมิวนิสต์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะกลืนกินเวียดนามทั้งหมด หลังจากเวียดนามหันเหไปเป็นพันธมิตรกับฝรั่งเศสได้สำเร็จ ส่วนรัฐสภาฝรั่งเศสก็อยู่ในสถานการณ์ลึกลับ กล่าวคือไม่สามารถส่งความสนับสนุนให้ป้อมที่ถูกโอบล้อมได้ แต่ก็ไม่ได้เต็มใจจะยอมยุติปฏิบัติการ แผนดั้งเดิมในเวลานี้คือการเปลี่ยนประเทศไทยตอนใต้เป็นฐานที่มั่นซึ่งทั้งพรรคและกองทัพปลดปล่อยไม่สามารถสร้างให้เกิดขึ้นในมาเลเซียได้ พ.ม.ค.ทำข้อตกลงกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยว่าจะจำกัดปฏิบัติการแต่ในพื้นที่สะเดา เบตง และนราธิวาส ปฏิบัติการของ พ.ม.ค.จะไม่มีคนไทยเข้าไปเกี่ยวข้อง โดยเฉพาะคนเชื้อชาติไทย¹⁷ พ.ม.ค.ตั้งใจจะจัดตั้งกองกำลังเพื่อโจมตีถึง 200 หน่วย เพื่อจัดตั้งค่ายในเขตป่าเขาและควบคุมเมืองขนาดเล็กของมาเลเซีย เช่นเมืองเกรก โดยหวังว่าปฏิบัติการเหล่านี้จะสร้างผลสะท้อนทางจิตวิทยาและการปิดสถานีตำรวจในพื้นที่ห่างไกล ต้นแบบของแนวทางนี้คือการโจมตีที่เป็นตำนานของ พ.ม.ค.ในวันที่ 23 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2493 ต่อสถานีตำรวจ 30 แห่งในเขตพื้นที่ห่างไกลในบูกิตเคโปง ซึ่งอยู่ทางเหนือของเมืองยะโฮร์ไปตามแม่น้ำ กำลังที่ดำเนินปฏิบัติการโจมตีคือกำลัง 200 นายจากกองร้อยอิสระที่ 4 ของกองทัพปลดปล่อยประชาชนตีมาลายู ฉิน เปิง เชื่อว่าการโจมตีระลอกนี้เป็นเหตุให้เกิดการปิดสถานีตำรวจในบริเวณนั้น ยิ่งไปกว่านั้น กองทัพปลดปล่อยประชาชนตีมาลายูยังล้มเหลวเพียงแค่มิมีระเบิดเพื่อทำลายอาคารของตำรวจที่ตั้งอยู่รายรอบ รวมทั้งที่อยู่อาศัยของภรรยาและลูกตำรวจ ก่อนที่กำลังเสริมจากมัวอา (Muar) จะขึ้นมาจากแนวแม่น้ำ ยุทธศาสตร์นี้มีจุดอ่อนที่เห็นได้ชัดคือพื้นที่ชายแดนเล็กเกินกว่าจะทำให้กองกำลังของรัฐบาลแตกกระจายจนไม่อาจสร้างแรงคุกคามในดินแดนมาเลเซียหรือสามารถรวบรวมกำลังเพื่อตั้งค่าย หน่วยปฏิบัติการพิเศษของกองทัพอากาศ (SAS) และกำลังเสริมอีกหลายฝ่ายแทรกแซงสถานการณ์โดยโดดรัมซูซีพลมา จากนั้นก็เริ่มมีการใช้เฮลิคอปเตอร์เข้าร่วมปฏิบัติการด้วย¹⁸ แต่เหตุการณ์ทางการเมืองก็เกิดขึ้นเพื่อสร้างหลักประกันว่าจะไม่มีการใช้ยุทธศาสตร์นี้ต่อไป

นอกเหนือจากนั้น ความมั่นคงของภาคใต้ตอนล่างของไทยขึ้นอยู่กับการพัฒนาระหว่างประเทศเป็นอย่างมาก ประการแรก การประชุมว่าด้วยอินโดจีนที่เจนีวาในเดือนพฤษภาคมและมิถุนายน พ.ศ.2497 แบ่ง

¹⁴ อ้างจาก Public Record Office, United Kingdom (PRO), Air 20/10377, “Review of the Emergency” by Director of Operations, 12 September 1957.

¹⁵ Chin and Hack (2004), p.150.

¹⁶ Robinson, in Hack and Rettig (Forthcoming)

¹⁷ Chin (1995), p.44.

¹⁸ Chin and Hack (2004), pp.164-168.

เวียดนามตามแนวเส้นทางที่ 17 และจัดตั้งคณะกรรมการระหว่างประเทศเพื่อติดตามสถานการณ์ในเวียดนาม กัมพูชา และลาว รวมทั้งการเลือกตั้งในเวียดนาม พ.ศ.2499 พัฒนาการเหล่านี้ทำให้จีนตัดสินใจดำเนินท่าทีต่อต้านการถูกอเมริกาปิดล้อมทางการทูตผ่านการมีกำลังทหารอเมริกาประจำการในญี่ปุ่น เกาหลี ไต้หวัน และต่อไปอาจจะเป็นที่อินโดจีน จีนยอมรับข้อตกลงป๋วยจี้ล (ห้าประการ) กับอินเดียซึ่งมีใจความครอบคลุมถึงการไม่แทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่น นอกจากนั้น จีนยืนยันว่าควรมีการเลือกตั้งในเวียดนามและสนับสนุนการประชุมร่วมระหว่างแอฟริกา-เอเชีย ครั้งแรกที่กรุงบันดุง ประเทศอินโดนีเซีย ในเดือนพฤษภาคม พ.ศ.2498 ในที่ประชุมแห่งนั้น ชูการ์โนเสนอให้กลุ่มประเทศที่ไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดต่อต้านมหาอำนาจโดยแนวคิดเรื่อง “ความรุนแรงทางศีลธรรม” (moral violence) กล่าวโดยรวบรัดแล้ว ความเคลื่อนไหวของพรรคคอมมิวนิสต์ไทยเกิดขึ้นพร้อมกับการเปลี่ยนแปลงท่าทีครั้งใหญ่ของจีน เพราะสิ่งที่ฝ่ายแรกต้องการจากฝ่ายหลังมากที่สุดคือการเป็นป้อมปราการทางจิตวิทยา¹⁹

ขณะที่รากฐานระหว่างประเทศซึ่งเป็นประโยชน์ต่อ พ.ม.ค.เริ่มหมดไป สถานการณ์ภายในประเทศก็กลับรุนแรงขึ้น มาเลเซียเดินทางสู่การมีรัฐบาลของตัวเองในเวลา ที่ พ.ม.ค.กำลังสร้างฐานที่มั่นในเบตงและจัดทำยุทธศาสตร์ชายแดนใหม่ระหว่าง พ.ศ.2496- ต้น พ.ศ.2497 การเลือกตั้ง พ.ศ.2498 ผ่านไปด้วยดี อังกฤษตกลงให้มีการประชุมว่าด้วยรัฐธรรมนูญในเดือนมกราคม พ.ศ.2499 เพื่อตัดสินใจว่าจะเดินทางสู่การปกครองตนเองต่อไปหรือไม่

ยุทธศาสตร์ใหม่ของ พ.ม.ค. ในปี 2498 คือเรียกร้องให้มีการยุติการสู้รบภายใต้การควบคุมของนานาชาติตามตัวอย่างของข้อตกลงแห่งที่ประชุมว่าด้วยอินโดจีนที่นครเจนีวาในเดือนมิถุนายน พ.ศ.2497 เรื่องการเลือกตั้งโดยคนเวียดนามทุกฝ่ายใน พ.ศ.2499 สถานการณ์ในขณะนั้นคือเวียดนามหันมาจะเป็นฝ่ายมีชัยชนะ ส่วนกองทัพคอมมิวนิสต์ลาวก็ยึดครองจังหวัดตอนเหนือของลาวสองแห่งต่อไป หลังจากฝ่ายพันธมิตรกวาดชัยชนะในการเลือกตั้งของมาเลเซียเมื่อเดือนกรกฎาคม พ.ศ.2498 จีน เป่ิง ก็พูดเรื่องการเจรจาขึ้นใหม่ ฝ่ายพันธมิตรเสนอการนิรโทษกรรมอย่างกว้างขวางขึ้นในเดือนกันยายน ผู้นำพันธมิตรอย่างตวนกู อับดุล ระห์มาน ยืนยันกับอังกฤษว่าเขาต้องพบกับจีน เป่ิง แม้กระทั่งเพียงเพื่ออธิบายการนิรโทษกรรมใหม่นี้ การประชุมมีขึ้นในวันที่ 28-29 ธันวาคม พ.ศ.2498 ที่บาหลีในรัฐเคดะห์

การประชุมที่บาหลีสร้างความผิดหวังให้ผู้แทน พ.ม.ค.อย่างจีน เป่ิง เจิน เตียน และราชิด มะฮิดิน ตวนกู อับดุล ระห์มาน เดินทางมาประชุมพร้อมกับตัน ล็อค เฉ่ง ผู้นำของสมาคมจีนมลายู (ต่อมาคือสมาคมจีนมาเลเซีย)²⁰ และ เดวิด มาร์แชล นายกรัฐมนตรีสิงคโปร์ ตวนกูปฏิเสธที่จะรับรองสถานะของ พ.ม.ค. และยืนยันการกักบริเวณสมาชิกของกองทัพปลดแอกประชาชนมาลายูในระยะเวลาหนึ่งก่อนที่จะกลับสู่สังคมได้อีกครั้ง จีน เป่ิง ประกาศอย่างโกรธแค้นว่านี่เท่ากับเป็นการ “ยอมแพ้” เมื่อตระหนักว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะบรรลุข้อตกลงตามแนวทางของปัญหาอินโดจีน และเมื่อคำนึงถึงสถานภาพทางทหารที่อ่อนแอในเวลานั้น จีน เป่ิง จึงแย้งว่า “ถ้า พ.ม.ค.ได้รับการรับรองสถานะ ถ้าสมาชิกของกองทัพปลดปล่อยไม่ถูกกักกันและสืบสวน พวกเขาจะสามารถจะวางอาวุธโดยทันที แต่ถ้าพวกเขาออกไป เราก็จะถูกจับ นี่เป็นเรื่องเหลวไหลแน่นอนว่าเราไม่ได้เตรียมตัวจะยอมแพ้ต่อรัฐบาลชุดนี้ เมื่อเราอยู่ในป่าเขา เรามีเสรีภาพ” ประเด็นกักบริเวณถูกผลักดันต่อไป

¹⁹ Hack (2004)

²⁰ ภายหลังคือดาโต๊ะ เซอร์ จัง ล็อค ตัน

และตวนถูกกล่าววาระหว่างชีวิตที่แตกต่างกันสองแบบ แบบหนึ่งต้องยอมแพ้²¹ จีน เป้ง กลับเข้าป่า เขาหวังว่าตวนจะมีท่าทีแบบนี้เพราะเกมการเมืองบางอย่าง หากในท้ายที่สุดก็จะเจรจาอย่างเปิดกว้างขึ้นเมื่ออังกฤษเตะถ่วงการปกครองตนเอง อย่างไรก็ตาม ภาพลวงตานี้แตกสลายเมื่อการประชุมรัฐธรรมนูญที่นครลอนดอนในเดือนมกราคม พ.ศ.2499 จบลงด้วยการที่รัฐบาลอังกฤษตกลงให้มาเลเซียมีเอกราชอย่างสมบูรณ์ในเดือนสิงหาคม พ.ศ.2500

การเลือกตั้งทำให้จีน เป้ง ลำบากขึ้น เพราะเขาประกาศในที่ประชุมรัฐธรรมนูญ พ.ศ.2499ว่าจะวางอาวุธทันทีที่กองทัพลายอยู่ใต้ความควบคุมของฝ่ายพันธมิตร พันธมิตรมีอำนาจเหนือกองทัพอย่างสมบูรณ์และเป็นเอกราชในวันที่ 31 กรกฎาคม พ.ศ.2500 ระยะเวลาระหว่าง พ.ศ.2499-พ.ศ.2501 จึงมีการนิรโทษกรรมอย่างกว้างขวางควบคู่ไปกับการเกิดปฏิบัติการในพื้นที่หลักซึ่งกองทัพปลดแอกยังคงมีอยู่ในมะนิลา มีการทรยศหักหลังซึ่งบางครั้งก็ส่งผลให้อดีตผู้นำพาสหายออกมา และบางครั้งก็เกิดการชุมนุมโจมตี ผลก็คือความล่มสลายของกองทัพปลดแอกประชาชนติมลาญจนเห็นได้ชัด เมื่อถึงเดือนสิงหาคม พ.ศ.2500 พรรคคอมมิวนิสต์ก็เริ่มแปรสภาพเป็นพรรคที่ไม่ได้มีมลายูเป็นฐานที่มั่น แต่เป็นองค์กรคอมมิวนิสต์พลัดถิ่นที่มีฐานที่มั่นอยู่ในไทย นั่นคือมีสมาชิกหลงเหลืออยู่ 1,830 ราย ซึ่งร้อยละ 90 เป็นคนจีน แต่ก็มีคนมาเลย์จำนวนมากและคนอื่นเดียนอีกจำนวนหนึ่ง มีอดีตนักรบของกองทัพปลดแอกหลงเหลืออยู่ราว 200-300 คน ส่วนที่เหลือเป็นระดับผู้บังคับบัญชาที่เรียกว่า หมิง หยวน (Min Yuen) นั่นคือเป็นผู้บริหารองค์กรมวลชนและแนวร่วม²² ปฏิบัติการทางทหารที่ยังคงมีอยู่ในมลายูเวลานั้นเกิดจากการริเริ่มระดับท้องถิ่น เพราะระบบสื่อสารในป่าของพรรคล่มสลายถึงขั้นที่การนำต้องอาศัย “การสื่อสารแบบเปิด” เป็นเครื่องมือ²³

มีปัจจัยสามประการที่บรรจบและส่งเสริมจนนำไปสู่การต่อสู้ทางทหาร ในช่วง พ.ศ.2500 ผู้นำพรรคคิดถึงขั้น “ส่งกำลังกองโจรทั้งหมดของเราที่เหลืออยู่ไปอินโดนีเซีย” โดยเฉพาะในเขตจังหวัดเรียว (Riau) เพื่อหลีกเลี่ยงการยอมจำนนที่น่าอับอายหรือการถูกประหารชีวิตในกรณีที่คนเหล่านี้พยายามกลับไปสู่สังคมอีกครั้ง พรรคเสื่อมลงในปีถัดมาเมื่อสมาชิกจำนวนมากในยะโฮร์และเปรัคยอมแพ้ด้วยเหตุจากความอดอยาก การหมดสิ้นความหวัง และการถูกคอมมิวนิสต์ที่ยอมแพ้ไปก่อนแล้วปลุกปั่นให้ทรยศอดีตมิตรร่วมรบสหายร่วมแนว²⁴ ในพื้นที่ชนบทเองนั้น ชาวบ้านบางรายบดการให้ความร่วมมือในเวลาที่ไม่ได้รับผลประโยชน์ทางวัตถุจากพรรคและเผชิญกับแรงกดดันทางทหารที่มากขึ้นจากไทยและมาเลเซีย²⁵

ผลที่เกิดขึ้นคือคำสั่งของ พ.ม.ค. ในปี 2491 ให้ “ยกธงขาวและอยู่ในความสงบ” รวมทั้งกระตุ้นให้สมาชิกพรรคที่เหลืออยู่ตามแนวชายแดนประมาณ 500 คน ให้ไปใช้ชีวิตพลเรือนในฝั่งไทย โดยเฉพาะกลุ่มคนที่พูดภาษามลายูราว 200 คน ด้วยเหตุผลเรื่องอายุ สุขภาพ หรือเหตุผลส่วนตัวอื่นๆ เมื่อถึง พ.ศ.2505 ก็มีคนปลดประจำการไป 200 คน ถูกจับกุมโดยฝ่ายไทย 127 คน และยอมแพ้ 7 คน กำลังพลที่เหลืออีกราว 200-300 คน สลายตัวไป แทรกซึมไปอยู่กับคนไทย หรือแม้กระทั่งกลับไปมาเลเซีย อลอยเซียส จีน อ้างว่ากำลังพล

²¹ Hack (2004), pp.306-311 ข้อความที่อ้างนี้มาจาก Chin and Hack (2004), p.177 อ้างถึงความโกรธแค้นของจีน เป้ง ในหน้า 313

²² PRO, Air 20/10377, “Review of the Emergency” by Director of Operations, 12 September 1957.

²³ Chin Peng (2003), pp.398 พูดถึงสมัย พ.ศ.2500

²⁴ Ibid., p.398.

²⁵ Chin (1995), p.53 แต่ควรอ่านวาทกรรมเรื่องความมั่นคงของอลอยเซียส จีน ด้วยความระวัง

ที่ยืนหยัดที่สุดก็มีสภาพเหมือนคนที่นอนหลับ หรืออย่างน้อยก็รักษาการติดต่อกับพรรคต่อไป²⁶ ความคิดในช่วงนี้คือการหันไปเน้นการต่อสู้ทางการเมืองอย่างเต็มรูปต่อไปราวหนึ่งทศวรรษ บางส่วนของคนกลุ่มนี้กลายเป็นผู้ถือบัตรประชาชนของไทยอย่างถูกต้อง ซึ่งก็เป็นเรื่องที่เป็นไปได้เมื่อคำนึงถึงธรรมชาติที่ “อิสระ” ของพื้นที่ชายแดน²⁷ จึงหะก้าวกัดจากนั้นคือการตัดสินใจปลดประจำการผู้นำอาวุโสส่วนใหญ่ตลอดจนการผลักดันให้ปักกิ่งเป็นฐานที่มั่นหลักของการต่อสู้ทางการเมืองในมลายู

ปักกิ่งตอบตกลงหลังจากการติดต่อทางวิทยุกับผู้นำอย่างเสี่ยว จาง ที่ขณะนั้นอยู่ในเมืองจีนแล้ว อย่างไรก็ตามก็ดี ฉิน เปิง อ่างกลุ่มนิยมแนวทางลัทธิแก๊งของครุสซอฟและหลิว เซ้า ฉี ต้องรับผิดชอบต่อความเปลี่ยนแปลงนี้ งานศึกษาของอลอยเซียส ฉิน ระบุว่าปักกิ่งแสดงความไม่เห็นด้วยโดยวิธีที่ไม่แสดงความเห็นประการใด ในพ.ศ.2503 จีนส่งผู้นำที่ไม่มีใครรู้จักและไม่มีความหมายมากนักอย่างอา เหา มาชายแดนในฐานะรักษาการเลขาธิการพรรค เงินสนับสนุนจากจีนสำคัญต่อการตั้งบริษัทหน้าฉากสองแห่งในธุรกิจส่งออกนำเข้าและซ่อมชิ้นส่วนรถยนต์ในกรุงเทพ โดยกิจการเหล่านี้มีหน้าที่อำนวยความสะดวกด้านการเงินและการเคลื่อนไหว²⁸ จากนั้นผู้นำคนสำคัญของ พ.ม.ค.ก็เดินทางไปจีน เช่นเดียวกับตัวฉิน เปิง ที่ออกจากป่าในวันก่อนวันปีใหม่ พ.ศ.2504²⁹ ด้วยความช่วยเหลือของพรรคคอมมิวนิสต์ไทยซึ่งเป็นพรรคนอกกฎหมายตั้งแต่ พ.ศ.2495 ฉิน เปิง ก็สามารถเดินทางไปจีนผ่านกรุงเทพ ลาว และเวียดนามได้สำเร็จในเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2504

เมื่อเดินทางไปถึงสาธารณรัฐประชาชนจีน ฉิน เปิง พบว่าจีนปรารถนาจะมีนโยบายที่แข็งแกร่งมากขึ้น กิจกรรมของฝ่ายคอมมิวนิสต์เติบโตขึ้นทั่วเวียดนามใต้หลัง พ.ศ.2502 และเมื่อถึง พ.ศ.2503 ก็เกิดความขัดแย้งระหว่างจีนและโซเวียต ประเด็นหนึ่งที่สำคัญคือจะสนับสนุนการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธในโลกที่สามมากขนาดไหน ซึ่งพ.ม.ค.อยู่ฝ่ายจีนที่เน้นการหนุนช่วยการทำสงคราม ในเดือนธันวาคม พ.ศ.2503 พรรคลาวต้องแห่งสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนามก็ประกาศจัดตั้งแนวร่วมแห่งชาติเพื่อการปลดปล่อยเวียดนามใต้ (NLF) และเริ่มทำการสู้รบในเขตใต้ เมื่อถึงเดือนมิถุนายน พ.ศ.2504 เต็ง เสี่ยว ผิง และพรรคคอมมิวนิสต์จีน (พ.ค.จ.) ต้องการให้ พ.ม.ค. รื้อฟื้นการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธโดยได้รับเงินทุนสนับสนุนเช่นเดียวกับพรรคคอมมิวนิสต์อื่นๆ ที่มีตัวแทนอยู่ในกรมวิเทศสัมพันธ์ระหว่างประเทศในปักกิ่ง

พ.ม.ค.มีมติว่าด้วย “นโยบายใหม่” หรือ “คำประกาศการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธครั้งใหม่” ในเดือนกันยายน พ.ศ.2504 โดยมีมติเป็นที่รู้จักกันไปภายในพรรคใน พ.ศ.2505 ในฐานะการตัดสินใจเพื่อเตรียมความพร้อม สิ่งที่เกิดขึ้นจนกระทั่ง พ.ศ.2511 คือการเตรียมการจากฝั่งไทยในรูปของการรื้อฟื้นเครือข่ายในอดีตและการมองทะลุถึงกับกลุ่มอาชญากรเป็นอีกกลุ่มเป้าหมาย เพียงแค่ในปีแรก พลพรรคของ พ.ม.ค.ตามแนวชายแดนเพิ่มขึ้นจาก 300 เป็น 2,000 คน โดยมีแกนหลักคือกำลังพลรบ 800 คน ในพ.ศ.2507 มีการสร้างฐาน

²⁶ Ibid., pp.51-52.

²⁷ Chin Peng (2003), pp.406-407.

²⁸ Chin Peng (2003), p.411 และ Chin (1995), p.54 กิจการนี้ปิดตัวลงในหกปี .

²⁹ Chin and Hack (2004), p.217. สำนักงานใหญ่ในเวลานี้ย้ายจากเบตงไปป่าลึกไปทางเหนือของชายแดนราว 10 ไมล์ จากประริศ

ที่มันใหม่ๆ ตามแนวชายแดน การประกาศทำสงครามกองโจรเกิดขึ้นในวันที่ 1 มิถุนายน พ.ศ.2511 และปฏิบัติการโจมตีแบบกองโจรครั้งแรกก็เกิดขึ้นในเดือนเดียวกัน³⁰

พัฒนาการภายในมาเลเซียเป็นคุณต่อการปฏิวัติด้วยกำลังอาวุธครั้งใหม่ หรือ “ภาวะฉุกเฉินของมาลายู ครั้งที่สอง” ชัยชนะของผู้สมัครปีกที่ต่อต้านพันธมิตรในการเลือกตั้ง พ.ศ.2512 ตามมาด้วยการจลาจลทางเชื้อชาติในกัวลาลัมเปอร์ในวันที่ 13 พฤษภาคม ปีเดียวกัน ถึงตอนนี้ก็ชัดเจนแล้วว่าต่อไปให้มีการปราบปรามพรรคแรงงานมาลายู การเมืองแบบรัฐธรรมนูญภายใต้การประท้วงนอกกฎหมาย มีแต่จะนำไปสู่สถานการณ์ที่ไม่มีทางออก หลังการจัดตั้งสหพันธ์เพื่อการปลดปล่อยแห่งชาติมาลายูใน พ.ศ.2508 เพื่อสนับสนุนฝ่ายซ้ายและความเคลื่อนไหวใต้ดินทั้งในและนอกมาเลเซีย ถึงจุดนี้ พ.ม.ค.ก็ยืนยันนโยบายลงใต้อีกครั้ง

การฟื้นฟูและการรับสมาชิกใหม่

หลัง พ.ศ.2511 พ.ม.ค.ซึ่งในทศวรรษ 1970 และ 1980 จะเป็นที่ยู้ง่ายอย่างกว้างขวางในนามพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยหรือ พ.ค.ม. ก็เริ่มส่งกองกำลังเพื่อการชุมนุมโจมตีขนาดเล็กจากตอนใต้ของไทยไปมาเลเซีย ถึงแม้จะมีการปลดประจำการสมาชิกพรรคบางส่วนไประหว่าง พ.ศ.2501-พ.ศ.2504 พื้นที่นั้นก็ยังมีความปลอดภัยใช้เป็นฐานของการรื้อฟื้นขบวนการขึ้นใหม่ ที่นั่นมีคนเชื้อสายจีนอยู่แล้ว อีกทั้งยังมีพวกฮากกาซึ่งฝึกฝนแนวทางของ พ.ม.ค. ในช่วงต้นทศวรรษ 1960 พ.ม.ค.ก็เริ่มโครงการรับสมาชิกใหม่โดยเปิดโรงเรียนลัทธิมาร์กซ์สำหรับฝึกผู้นำกองทัพบกและผู้นำของการเคลื่อนไหวใต้ดิน ส่วนที่ประเทศจีนนั้น ฉิน เป็ง ก็เป็นฝ่ายคัดเลือกรับสมาชิก พ.ม.ค.ไปทำการฝึกที่วิทยาลัยการทหารของพรรคคอมมิวนิสต์จีนที่นานกิง รวมทั้งจัดตั้งสหพันธ์เพื่อการปลดปล่อยแห่งชาติมาลายู การปฏิวัติวัฒนธรรมตามแนวทางเหมา เจ๋อตง เมื่อพ.ศ.2509 ก่อให้เกิดบรรยากาศที่เป็นคุณมากขึ้น เมื่อถึง พ.ศ.2512 ฉิน เป็ง ก็สามารถเจรจาให้จีนเริ่มออกอากาศสถานีวิทยุเพื่อการปฏิวัติ (Radio Suara Revolusi)³¹ โดยมีสมาชิกพรรค ชาวมาเลเซีย และชาวสิงคโปร์ราว 80 คน ดำเนินการกระจายเสียงจากจังหวัดหูหนาน “โครงการ 691” เริ่มต้นจากเทือกเขาที่ห่างไกลจนมีการออกอากาศเป็นภาษาอังกฤษ แมนดาริน มาเลย์ และทมิฬ ในกลางทศวรรษ 1970 เมื่อนักศึกษาฝ่ายซ้ายรุ่นใหม่มหาวิทยาลัยจากสิงคโปร์และมาเลเซียเข้าร่วมเป็นผู้ปฏิบัติงาน³²

เมื่อ พ.ม.ค.จัดตั้งฐานที่มั่นหลักในเบตงเป็นครั้งแรกใน พ.ศ.2496 กำลังหลักมาจากมาเลเซียในปัจจุบัน แต่สถานการณ์เปลี่ยนไปหลังทศวรรษ 1960 กล่าวคือจำนวนกำลังพลรบในช่วงก่อน พ.ศ.2504 มีราว 300-500 คน กลับเพิ่มขึ้นเป็น 800 และ 1,000 คน ในช่วง พ.ศ.2510- พ.ศ.2511 โดยอาจเพิ่มเป็นสองเท่าถ้ารวมกำลังที่ไม่ใช่กำลังพลรบเข้าไป การจลาจลทางเชื้อชาติในกัวลาลัมเปอร์เมื่อเดือนพฤษภาคม พ.ศ.2512 ส่งผลให้จำนวนพลรบของพรรคเพิ่มขึ้นเป็น 1,6000 คน โดยครึ่งหนึ่งมาจากมาเลเซีย และอีกครั้งมาจากฝั่งไทย³³ เมื่อพรรคยุติบทบาทลงใน พ.ศ.2532 ก็มีจำนวนสมาชิกพรรคทั้งสิ้น 1,188 คน ซึ่งเกิดในฝั่งไทย 694 คน ส่วนอีก

³⁰ อ้างแล้ว pp.274-275; MCP's "The Glorious Journey 1930-1980" ใน Khoo (2004), pp.309 และ Chin Peng (2003). P.435

³¹ Known in English as the "The Voice of the Malayan Revolution"

³² มีการสื่อสารสองทางระหว่างผู้นำในจีนกับชายแดนแล้วตั้งแต่ พ.ศ.2500-พ.ศ.2501 ดู Chin Peng (2003), p.410, pp.449-451.

³³ Ibid., p.463.

497 คน เกิดในมาเลเซีย อันแสดงให้เห็นองค์ประกอบที่ขัดแย้งกันในพรรคในช่วงต้น โดยในส่วนของเกิดในมาเลเซียนั้นเป็นคนเชื้อชาติจีน 402 ราย และมาเลย์ 77 ราย ซึ่งครึ่งหนึ่งของคนมาเลย์นั้นมีอายุระหว่าง 35-70 ปี มีคนสิงคโปร์อยู่พรรคราว 30-40 คน³⁴ ตัวเลขเหล่านี้สะท้อนข้อเท็จจริงว่าการหาสมาชิกพรรคในต้นทศวรรษ 1960 กระทำในฝั่งไทยเป็นส่วนใหญ่ โดยมีคนมลายูมุสลิมท้องถิ่นและคนเชื้อสายจีนเข้าร่วมด้วยเช่นกัน³⁵

ภายในมลายู / มาเลเซียเอง แนวร่วมแห่งชาติกำหนดยุทธศาสตร์ที่มุ่งวางกำลังคนไว้ในและมีอิทธิพลเหนือนโยบายของพรรคประชาชนมลายา (Partai Rakyat Malaya , PRM) และพรรคแรงงานมลายาระหว่างทศวรรษ 1960 อย่างต่อเนื่อง ในที่สุดสองพรรคนี้ก็ร่วมกันจัดตั้งแนวร่วมสังคมนิยมของประชาชนมลายู ในสิงคโปร์เอง ลี กวน ยิว ทำให้ผู้ปฏิบัติงานที่ไม่ถูกจับกุมจากปฏิบัติการความมั่นคงในเวลานั้น (Operation Cold Store) ต้องลี้ภัยไปหมู่เกาะ Riau ผลก็คือการดำเนินกิจกรรมที่นั่นเป็นเรื่องยากกว่าอีกฝั่งของทางเดิน

ยุทธศาสตร์สถานการณ์เงินของมลายูครั้งที่สอง

การก่อความไม่สงบของ พ.ค.ม.ฟื้นฟูลุอย่างรวดเร็วจนถึงระดับที่เคยกระทำได้ใน พ.ศ.2500 จนเริ่มทำการโจมตีหลายครั้ง มีการสร้างฐานที่มั่นในเขตป่าเขา ฐานหนึ่งอยู่ในป่าแถบสะเดาออกไปทางตะวันตก อีกฐานอยู่ในป่าเขตเบตงตรงกลางแนวชายแดน ฐานอีกสองแห่งอยู่ทางตะวันออกของจังหวัดนราธิวาส การก่อความไม่สงบมีศักยภาพสูงขึ้นเมื่ออา ฮอย ผู้ดำรงตำแหน่งรักษาการเลขาธิการพรรคระหว่าง พ.ศ.2504-พ.ศ.2507 จัดตั้งโรงเรียนของพรรคตรงชายแดนใน พ.ศ.2505 เพื่อฝึกฝนและเผยแพร่อุดมการณ์คอมมิวนิสต์ แฉลงการณ์ของคณะกรรมการกลางพรรคในเดือนมิถุนายน พ.ศ.2511 ประกาศอย่างชัดเจนว่าแนวร่วมแห่งชาติสนับสนุนการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธที่เริ่มก่อตัวขึ้นใหม่ มีการส่งกำลังพลแทรกซึมเข้าไปในมาเลเซีย ตั้งแต่ พ.ศ.2511 พร้อมทั้งการโจมตีและการปะทะในเคดะห์เพื่อหันเหความสนใจออกจากแผนการโจมตีหลักที่มุ่งข้ามชายแดนไปเปรักและกลันตัน³⁶ แต่ในที่สุดปฏิบัติการนี้ก็ต้องลดขอบเขตลงเพราะรัฐบาลตัดเส้นทางลำเลียงอาหารและสูญเสียการติดต่อกับกองกำลังขนาดเล็กตามพื้นที่ต่างๆ พ.ค.ม.สรุปว่าการเติบโตของพรรคอย่างรวดเร็วในช่วง พ.ศ.2505- พ.ศ.2511 เปิดช่องให้หน่วยปฏิบัติการพิเศษของไทยและมาเลเซียแทรกซึมเข้ามา จากนั้นก็พบบุคคลผู้ต้องสงสัยว่าเป็นไส้ศึกและวางแผนก่อรัฐประหารในสำนักงานกลางของพรรค

เสี้ยว เจียง ซึ่งดำรงตำแหน่งรักษาการเลขาธิการตามแนวชายแดน จัดการปรากฏการณ์นี้ด้วย “โครงการดัดแปลงตนเอง” ตามแบบการปฏิวัติวัฒนธรรมของจีน ระหว่าง พ.ศ.2512- พ.ศ.2513 ในฐานที่มั่นใหญ่พรรคและในค่ายทางตะวันออกของเบตง ทั้งสมาชิกใหม่และสหายผ่านศึกล้วนต้องเข้าร่วมโครงการนี้ซึ่งเริ่มต้นจากการซักฟอกผู้ต้องสงสัย เป็นการ “ไล่ล่าแม่มด” ไปในที่สุด การปฏิเสธอาจเป็นเหตุให้ประหารชีวิตได้แทบทันที โอกาสในการได้รับการศึกษาใหม่จำกัดอยู่กับคนซึ่งแสดงความสำนึกผิดและความเต็มใจประนีประนอมกับผู้อื่น ในคำพูดของจิน เป็ง เอง “เพราะรู้ดีว่าจะถูกลากเข้าไปในป่าและยิงทิ้งทันทีที่

³⁴ Suhaimi and Tasker (1989), p.37.

³⁵ Chin Peng (2003), p.435

³⁶ Ibid., p.435; Chin (1995), pp.92-94,168-169.

กระบวนการไต่สวนยุติ คนที่ถูกกล่าวหาจึงร้องขอให้เพื่อนสมาชิกพรรคช่วยจนแทบไม่เป็นภาษา”³⁷ มีผู้ถูกประหารชีวิตมากถึง 200 ราย และมีคนอีกมากที่ถูกเปิดโปง ถูกประนาม และถูกขับออกจากพรรค³⁸

เมื่อกระแสดัดแปลงตนเองลดต่ำลง หน่วยจู่โจมและซุ่มโจมตีทางใต้ก็ดำเนินกิจกรรมที่ทวีความรุนแรงขึ้นใน พ.ศ.2513-พ.ศ.2516 โดยมุ่งแผ่อิทธิพลเข้าสู่มาเลเซียในระยะยาวและยกระดับความรุนแรงให้เทียบเท่าสถานการณ์ฉุกเฉินครั้งที่แล้ว³⁹ พรรคเดินทัพตามแนวเทือกเขาลักษณะเดียวกับที่เวียดกงใช้เส้นทางโฮจิมินห์เลียบเขาเขาลาวและเขมรที่ขนานชายแดนเวียดนาม การรอนแรมตามแนวเทือกเขาซึ่งมีแต่คนพื้นเมืองอาศัยอยู่ด้วยอาหารที่มีแค่มันสำปะหลัง หัวมันป่า หรือผักผลไม้ และบางทีก็เป็นเนื้อช้าง ส่งให้พลพรรคที่มีอาวุธหนักติดตัวอยู่ในสภาพแทบจะอดตาย

โอกาสในการก่อการลดต่ำลงไปอีกเมื่อฝ่ายความมั่นคงหันไปพัฒนายุทธวิธีในการช่วงชิงความสนับสนุนจากคนพื้นเมือง (Orang Asli) ก่อน พ.ศ.2496 กรรมกร Asal⁴⁰ ที่ริเริ่มโดย พ.ม.ค. มีบทบาทหนุนช่วยการก่อความไม่สงบ ถึงขั้นมีคนพื้นเมืองในแถบภาคกลางของ Negeri Sembilan และชายแดนไทยไม่น้อยกว่า 30,000 คน ที่อยู่ภายใต้อิทธิพลคอมมิวนิสต์ แต่เมื่อรัฐบาลยุติความพยายามอพยพคนเหล่านี้จากป่าเขาและแทนที่ด้วยยุทธวิธีตั้งค่ายตามพื้นที่ป่า ใช้จ่ายเหล่านี้ให้ความช่วยเหลือทางการแพทย์และให้ความสะดวกในการซื้อขายข้าว เกลือ และสินค้าโลหะอื่น ให้รางวัลแก่คนที่ทรยศนักจัดตั้งคนพื้นเมืองให้อยู่ในเครือข่ายอิทธิพลของพรรค รวมทั้งติดอาวุธให้กองกำลังป้องกันเฉพาะกิจหรือหน่วยสงครามประชาชนขนาดเล็ก (Senoi Praaq Unit) เมื่อญี่ปุ่นบุกโจมตีเขตป่าเขาเพื่อไล่ล่ากองทัพบกประชาชนมาเลเซียเพื่อการต่อต้านญี่ปุ่น (MPAJA) ฐานที่มั่นในป่าของหน่วยรบพิเศษทางอากาศที่มีเฮลิคอปเตอร์ขนาดใหญ่ประจำการตั้งแต่ พ.ศ.2496 ก็ช่วยให้กองกำลังของอังกฤษและมาเลเซียอยู่ในพื้นที่นั้นต่อไปได้ เมื่อถึง พ.ศ.2500 การศึกษาก็ไปถึงเด็ก ๆ คนพื้นเมืองมากขึ้น ถึงจะมีจำนวนน้อยอยู่ก็ตาม ขณะที่การพัฒนาและการอยู่กับป่าอย่างถูกต้องยังมีผลต่อวิถีชีวิตคนเหล่านี้ไม่มาก ท่ามกลางนโยบายของรัฐบาลมาเลเซียที่มุ่งควบคุมพื้นที่โดยมาตรการชนะใจประชาชน คนพื้นเมืองในทศวรรษ 1960 มีเหตุผลน้อยลงในการสนับสนุนคอมมิวนิสต์ซึ่งเคยถูกผลักดันจากมลายู⁴¹

ผู้ปฏิบัติการก่อความไม่สงบตามแนวเทือกเขาภาคกลางพบตนเองอยู่ในพื้นที่ซึ่งไม่เป็นมิตร ญช หงสมาชิกหญิงของ “หน่วยจู่โจมและซุ่มโจมตีทางใต้” รายงานว่าหน่วยของเธอไปถึงเป้าหมายที่ตั้งไว้แค่ครั้งเดียวจากที่พยายามไปทั้งหมดสามครั้ง⁴² อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์เดือนพฤษภาคม 2512 และนโยบายของมาเลเซียที่เร่งยกระดับสถานะของภูมิบุตรที่เริ่มต้นขึ้นในทศวรรษ 1970 ทำให้การก่อการมีรากฐานเติบโตมากขึ้น หน่วยจู่โจมที่ 8 ถึงเคดะห์ทางใต้ ขณะที่หน่วยจู่โจมที่ 5 ไปถึงเปรัก ส่วนสงครามกองโจรขนาดเล็กก็เกิดขึ้นพื้นที่ใหม่อย่างกลันตัน ปะหัง และเซลังอร์

ความล้มเหลวในการกำจัดคอมมิวนิสต์

³⁷ Chin and Hack (2004), pp.274-275, MCP's "The Glorious Journey 1930-1980" ใน Khoo (2004), p.310 และ Chin Peng (2003). Pp.465-470.

³⁸ Chin (1995), p.206.

³⁹ Ibid., pp.168-169.

⁴⁰ เป็นคำทอนรูปจากคำว่า Asli ในภาษามาลาเซียซึ่งหมายถึง “ดั้งเดิม” (original)

⁴¹ อ้างจาก Leary (1995); และ Dentan, et.al.(1997), pp.66-67.

⁴² Khoo (2004), pp.112-113.

ปฏิบัติการสร้างสถานการณ์ฉุกเฉินแห่งมลายูครั้งที่สองเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องเรื่อยไปจนถึงทศวรรษ 1970 การแยกตัวของบางกลุ่มในพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยมาเลเซียในเบตงตะวันตกนำไปสู่การเร่งส่งหน่วยเคลื่อนที่เร็วลงใต้ วันที่ 4 มิถุนายน พ.ศ.2520 สมาชิกหน่วยเคลื่อนที่เร็วที่ 1 จำนวน 8 คน สังหาร ตัน ศรี อับดุล ระห์มาน บิน ฮาซิม จเรตำรวจทั่วไป ในเวลากลางวันแสกๆ ที่กัวลาลัมเปอร์⁴³ ต่อมา พ.ค.ม.ก็โจมตีทางหลวงตะวันออก-ตะวันตก ในเปรักในเดือนพฤษภาคม พ.ศ.2520 โดยมุ่งทำลายอุปกรณสร้างถนน ถึงตอนนี้ พ.ค.ม.ก็ขยายพื้นที่ก่อการไปทั้งในเมืองและชนบท คำประกาศ พ.ศ.2518 และ พ.ศ.2521 เน้นการปฏิรูปที่ดิน แต่หลังจากเดือนสิงหาคม พ.ศ.2518 หน่วยเคลื่อนที่เร็วของ พ.ค.ม.กลับจัดตั้งกองกำลังหลายกลุ่มเพื่อล่าสังหาร โดยกลุ่มหนึ่งอยู่ในกัวลาลัมเปอร์ ปฏิบัติการของคนเหล่านี้ครอบคลุมถึงการสังหารชาวจีนที่เป็นเจ้าหน้าที่สันติบาล รวมทั้งมีความพยายามระเบิดอนุสาวรีย์แห่งชาติที่ในที่สุดแล้วล้มเหลว

เมื่อเทียบกับมาเลเซียในสถานการณ์ฉุกเฉินครั้งแรก ปฏิบัติการทั้งหมดนี้เป็นปฏิบัติการขนาดเล็ก พ.ค.ม.อ้างว่ามี การสู้รบทั้งหมดเกือบ 440 ครั้ง เมื่อถึงปลายทศวรรษ 1970 แต่ส่วนใหญ่เป็นการซ้อมโจมตีหรือการปะทะที่มีลักษณะคล้ายกัน เราสามารถเข้าใจปฏิบัติการเหล่านี้ได้ในฐานะ “ส่วนหนึ่งของขบวนการคอมมิวนิสต์ระหว่างประเทศ” ซึ่งฝ่ายหลังให้ความสนับสนุนแม้กระทั่งความเคลื่อนไหวของฝ่ายซ้ายในแอฟริกาและตะวันออกกลาง ตลอดจนเมืองในตะวันตกและชนบทที่ไม่ใช่ตะวันตก รวมทั้งสามารถเข้าใจปฏิบัติการเหล่านี้ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของยุทธศาสตร์แห่งการปฏิวัติวัฒนธรรมที่ถูกทำให้รุนแรงขึ้นได้ด้วย ขณะที่ในบริบทของประเทศมาเลเซียเอง ปฏิบัติการเหล่านี้เกิดขึ้นเพื่อต่อต้านการโคตเดี๋ยวจีนในช่วงต้นนโยบายเศรษฐกิจใหม่และการเริ่มมีอำนาจของพรรคอัมโน รวมทั้งการที่แนวร่วมแห่งชาติ (National Front) โดยการหนุนหลังของสมาคมจีน-มาเลเซีย มีสายสัมพันธ์กับอำนาจมากขึ้น⁴⁴

ทุกครั้งที่ความหวังดูจะหลุดลอย ความเปลี่ยนแปลงระดับสากลก็ต่ออายุมันออกไปอีก การตัดสินใจปลดประจำการใน พ.ศ.2501-2502 ตามมาด้วยเวียดนามใต้เกิดการต่อสู้ระลอกใหม่ และการให้ความสนับสนุนมากขึ้นทางการเงินและกำลังใจของจีน การเลือกตั้งของริชาร์ด นิกสัน และนโยบายกวมของเขาซึ่งเป็นลางบอกเหตุว่าอินโดจีนจะล่มสลายให้คอมมิวนิสต์ใน พ.ศ.2518 ส่วนเดือนตุลาคม 2516 ก็เกิดการประท้วงของนักศึกษาในกรุงเทพฯ และการปราบปรามซึ่งผลักดันให้นักศึกษาราว 2,000 คน เข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์ของไทย ดังนั้น ความหวังในปี 2503 และระหว่าง พ.ศ.2513-2519 จึงเกิดขึ้นใหม่อีก

แม้ไทยและมาเลเซียจะมีความร่วมมือด้านชายแดนอย่างเป็นทางการ ผู้สังเกตการณ์บางคนก็ระบุว่าความไม่จริงใจของไทยในการโจมตี พ.ค.ม.ทำให้ พ.ค.ม.ยังคงดำรงอยู่ได้ คนเหล่านี้เสนอต่อไปว่าพรรคคณะคดีแบบนี้อาจสัมพันธ์ปัญหาการแบ่งแยกดินแดนในหมู่คนมุสลิมทางใต้ของไทย ชูไฮมี อัชชาม และรอนนีย์ ทาสเกอร์ เขียนบทความใน *Far Eastern Economic Review* ฉบับเดือนธันวาคม 1989 ว่า “ในอดีต มาเลเซียพูดเป็นนัยว่าฝ่ายไทยไม่ได้โจมตี พ.ค.ม.มากพอ ทำให้พรรคสามารถใช้ตอนใต้ของไทยเป็นฐานที่มั่นในการทำสงครามกองโจรได้ ในทางกลับกัน ฝ่ายไทยก็วิจารณ์อย่างลับๆ ว่าผู้นำการเมืองมาเลเซียบางฝ่ายหนุนหลังกลุ่มแบ่งแยกดินแดนติดอาวุธของไทยมุสลิมในบริเวณนั้น ซึ่งหนีข้ามชายแดนไปหลบภัยกับพี่น้องมาเลเซีย

⁴³ Chin (1995)., pp.235-236 จเรตำรวจเป็นคณะกรรมการชายแดนไทย-มาเลเซีย โดยตำแหน่ง คนกลุ่มเดียวกันนี้สังหารผู้บัญชาการตำรวจเปรักในพ.ศ.2518

⁴⁴ Chin and Hack (2004), pp.274-275 และ MCP's "The Glorious Journey 1930-1980" ใน Khoo (2004), pp.310-311.

มุสลิมของพวกเขา” ผู้เขียนทั้งสองรายระบุว่าคนกลุ่มหลังเริ่มปฏิบัติการโจมตีชาวไทยพุทธและโรงเรียนหลายแห่งในพื้นที่นั้นมาตั้งแต่สองปีก่อน⁴⁵

มีสาเหตุที่แท้จริงของปัญหาที่ควรกล่าวถึงด้วย อิทธิพลของอังกฤษและไทยเหนือคอคอตกและคาบสมุทรเป็นปัญหามาตั้งแต่ พ.ศ.2329 เมื่ออังกฤษเข้าป็นิงจากสุลต่านแห่งเคดะห์ผู้ซึ่งยอมรับอำนาจเหนือหัวของไทย ไม่มีเหตุผลด้านตรรกะเรื่องชาติพันธุ์ใดๆ เลยที่ยอมรับการแยกอาณาจักรปัตตานีของคนมาเลย์ที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นอิสระ ไปจากมาเลเซีย ยิ่งไปกว่านั้น กรุงเพยังปลดสุลต่านของปัตตานีใน พ.ศ.2445 หลังการอยู่ภายใต้อำนาจของไทยถึง 77 ปี หรือยาวนานกว่ารัฐทั้งสี่⁴⁶ สำหรับอังกฤษซึ่งมีที่มั่นอยู่ที่ปีนัง เคดะห์ยอมตกเป็นของไทยได้ไม่ยาก ญูปุ่นส่งมอบรัฐทั้งสี่กลับไปให้ไทยใน พ.ศ.2486 ในช่วงปลายสงครามโลกครั้งที่สอง SABERKAS (Syarikat Kerjasama Am Saiburi) หรือสหกรณ์ทั่วไปแห่งสายบุรีซึ่งเป็นองค์กรลับของมาเลเซียที่จัดตั้งขึ้นในเคดะห์โดยมีการค้าเป็นฉากบังหน้า ได้ให้ความสนับสนุนแก่ชาวมลายูมุสลิมฝ่ายแบ่งแยกดินแดนในจังหวัดตอนใต้ของไทย⁴⁷ ตวนกู มะไฮยิดดิน ผู้สืบทอดบัลลังก์ปัตตานีผลักดันให้ตนเองได้รับเลือกเป็นผู้บังคับบัญชาของแผนกมาเลย์ประจำกองกำลังที่ 136 อันเป็นองค์กรปิดลับของอังกฤษเพื่อแทรกซึมเข้าสู่มาเลเซียส่วนที่อยู่ภายใต้การยึดครองของญูปุ่น อ้างว่าเจ้าหน้าที่อังกฤษกระตุ้นให้คิดว่าปัตตานีจะกลับมาเป็นของมาเลเซียภายใต้อังกฤษอีกครั้งเมื่อสงครามยุติ⁴⁸ ใน พ.ศ.2491 ก็เกิดการจลาจลในปัตตานีโดยกลุ่มที่มีชื่อว่า สมาคมมลายูแห่งมหาปัตตานี (Gabungan Melayu Patani Raya / GAMPAR) ซึ่งมีความเชื่อมโยงกับพรรคชาตินิยมมลายู (Malay Nationalist Party/ MNP) เมื่อถึง พ.ศ.2503 กลุ่มแบ่งแยกดินแดนที่มีอิทธิพลที่สุดจะเป็น Barisan Revolusi Nasional (BRN) และองค์กรเพื่อการปลดปล่อยแห่งสหพันธรัฐปัตตานี (Patani United National Liberation Organization/ PULO)

ทั้งรัฐอาณานิคมอังกฤษและรัฐบาลกลางของมาเลเซียเองล้วนไม่ใส่ใจที่จะสนับสนุนการเรียกร้องดินแดนคืน แต่ความเป็นจริงนั้นซับซ้อนกว่าปัญหาความไม่พอใจระหว่างรัฐต่อรัฐ ทั้งกลุ่มแบ่งแยกดินแดนชาวมุสลิมและ พ.ค.ม. สามารถดำเนินการอย่างที่ได้กระทำไประยะหนึ่งทางใต้ของไทยคือปัญหาอาณานิคมที่ยังไม่จบสิ้น พื้นที่เหล่านี้ถูกผนวกอย่างหลวมๆ กับสยามในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 แนนอนว่าส่วนใหญ่ของประชาชนเชื้อสายมลายูในบริเวณอย่างนราธิวาสยอมเข้าข้างกองร้อยที่ 10 ของกองทัพปลดแอกจากปะหัง ซึ่งกำลังพลส่วนใหญ่เป็นมลายูเหมือนกัน โดยเฉพาะเมื่อรับทราบว่าจะกลับสู่มลายูหลังการปลดแอกสำเร็จแล้ว คนมลายูท้องถิ่นบางส่วนเข้าร่วมกับกองร้อยที่ 10 เพราะมีการฝึกเป็นสิ่งที่ล่อใจ นอกจากนั้นก็ยังมีการส่งบุคลากรที่ผ่านการฝึกมาอย่างดีเข้าสู่พื้นที่ชายแดนไทย-มาเลย์ อย่างยะลา ปัตตานี และโดยเฉพาะนราธิวาส แต่ถึงแม้คนมลายูจะเป็นประชากรส่วนใหญ่ของหลายพื้นที่ในจังหวัดกลุ่มนี้ อลอยเซียส จีน กลับอธิบายจากมุมมองด้านความมั่นคงว่าคนไทยมาเลย์ต่อต้านแนวทางนี้ในตอนต้น ผลก็คือกองทัพปลดแอกต้องช่วยทำนาและปลูกข้าวเพื่อแลกกับการได้ผลผลิตตอบแทน นอกจากนั้น พรรคยังแสดงท่าทีเป็นมิตรกับประชาชนโดยส่งสมาชิกพรรคไปเยี่ยมมัสยิดและสวนมนต์ตามสุเหร่า ไม่เว้นแม้แต่สมาชิกที่เป็นคนเชื้อสายจีน ใน พ.ศ.2506 พรรคแจ้งผู้ปฏิบัติงานว่าให้แสดงความเอาใจใส่ต่อการดำรงชีวิตของมวลชนโดยทุกทางที่เป็นไปได้⁴⁹ ยิ่งไปกว่า

⁴⁵ Suhaimi and Tasker (1989), p.37.

⁴⁶ สำหรับมุมมองจากคนมลายูในปัตตานี ดู Ibrahim Syukri (2005)

⁴⁷ Omar Farouk (1984), pp.237-238.

⁴⁸ Comber (n.d.), p.2.

⁴⁹ Chin (1995), pp.55, 57, 58,120.

นั้น องค์การเปิดหลายองค์การอย่างเช่นพรรค National Party of South Thailand (2504-2508) ซึ่งต่อมาคือ Parti Persaudaran Islam (Paper) ก็ช่วยกองร้อยที่ 10 ของกองทัพปลดแอกด้านการโฆษณาชวนเชื่อโดยใช้ประโยชน์จากความขัดแย้งระหว่างไทยกับมาเลเซีย

ฝ่ายคอมมิวนิสต์พยายามทั้งอย่างเปิดเผยและไม่เปิดเผยในการจะอยู่ร่วมกับกองกำลังของรัฐไทย ความเข้าใจในเวลานั้นคือคอมมิวนิสต์จำกัดเป้าหมายเฉพาะที่ภารกิจในการปลดแอกคนมลายูและมาเลเซีย จึงไม่มีวันลั่นกระสุนใส่ฝ่ายไทยก่อน อา เทา รักษาการเลขาธิการพรรคเผยแพร่ใบปลิวตามแนวชายแดนระหว่าง พ.ศ.2504-2515 ว่าคอมมิวนิสต์อยู่ที่นั่นเพื่อรวบรวมเสบียงโดยจะเคารพอธิปไตยของไทย และจะอุดหนุนสินค้าในท้องถิ่นด้วยเงินสกุลของท้องถิ่นนั้น ถ้าฝ่ายไทยยิ่งขึ้นฟ้า กองทัพปลดแอกก็จะทำแบบเดียวกัน แต่ถ้าไทยสาตกะสุนด้วยความไม่พอใจ พ.ค.ม.ก็จะตอบโต้ไปอย่างสุภาพ ผลก็คือคอมมิวนิสต์ยึดพื้นที่ป่าเขาโดยไม่สนใจสิ่งอื่นใด⁵⁰ แม้กระทั่งในเวลาที่ไทยเริ่มปฏิบัติการโจมตีระหว่างทศวรรษ 1970 ถึงทศวรรษ 1980 การโจมตีนั้นก็ไม่ได้แสดงแรงกดดันที่ยึดเยื้อ เงิน เชี่ยว ซื่อ อดีตสหหายของกองทัพปลดแอก เงิน เชี่ยว ซื่อ เล่าเรื่องการโจมตีของไทยไว้ใน “ชัยชนะของค่าย” พูดถึงค่ายซึ่งอยู่ในเขตป่าเขาที่ลึกจากแนวชายแดนไปจนต้องใช้เวลาเดินทางโดยเรือราว 3-4 ชั่วโมง แล้วเดินป่าอีกหนึ่งวันกว่าจะถึง จึงไม่มีใครรู้ที่ตั้งเป็นเวลาสิบปี ขณะที่กองโจรในฝั่งมาเลเซียไม่กล้าแม้กระทั่งตัดใบไม้มาทำเตี๋ยเพราะเกรงว่าเครื่องบินจะเห็นช่องโหว่ได้ ทำให้พวกเขาต้องนอนบนเปลญวนที่ชิงระหว่างต้นไม้ นอกจากนั้นก็ยังต้องเลี้ยงหมู ขุดสระน้ำ เมื่อทหารมาถึงนักรบกองโจรก็เชือดหมูทิ้ง ซ่อนอาหาร วางระเบิดค่าย และหลบหนีไป แต่เท่านั้นยังไม่พอ เชี่ยว ซื่อ กล่าวถึงกองกำลังของไทยตามประวัติศาสตร์บอกเล่าของเธอเอาไว้ว่า

“ทันทีที่พวกเขาเปิดตู้ ระเบิดก็จะทำงาน พวกเขากลัวมาก กลัวจนไม่กล้าเหยียบบริเวณค่ายต่อไป เราฝังอาหารไว้ใกล้พวกเขา แต่พวกเขาไม่รู้ หลังจากนั้น เราก็หว่านล้อมให้พวกเขายอมปล่อยให้เรา กลับค่ายเพื่อไปขนอาหาร

พวกเขาคือทหารไทย เรบอกพวกเขาว่าจะไม่ไล่ล่าเขา เขาไม่ได้โจมตีเรา เราปล่อยให้พวกเขากลับไป พวกเขาจึงกลายเป็นมิตรกับเรา”⁵¹

แนวปฏิบัติแบบนี้มีมากขึ้นในทศวรรษ 1980 เมื่อฝ่ายไทยล่วงรู้ถึงความแตกแยกใน พ.ค.ม.และมองเห็นว่ามีโอกาสในการเจรจาหยุดยิงมากขึ้น ดังนั้น “ในช่วงท้ายของการรบ เราอยู่บ้านมุงหลังคาด้วยสังกะสี ใช้ตะเกียงไฟฟ้า เราดูแม้กระทั่งรายการโทรทัศน์จากจีน”⁵²

พ.ค.ม.ได้ประโยชน์จากพื้นที่ซึ่งมีธรรมชาติเป็น “ชายแดน” หรือ “เขตแดน” ชู หง นักรบหญิงซึ่งเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์ตั้งแต่อายุ 18 ปีใน พ.ศ.2510 อ้างว่าพื้นที่นี้เป็นเป้าหมายของโจรผู้ร้ายหลายฝ่ายอย่างต่อเนื่องจนกระทั่งพรรคขับไล่คนเหล่านี้ไป⁵³ คุณสมบัติอื่นของชายแดนคือการเป็นพื้นที่ซึ่งบุคคลและกลุ่มจำนวนมากมักคุ้นกับการทำงานข้ามแดน และสามารถพูดได้ไม่น้อยกว่าสองภาษาที่ใช้กันในบริเวณนั้น รัฐบาลมีอำนาจเหนือพื้นที่น้อย คนไม่มีความรู้ และฐานะการเงินไม่ดี ระยะทางที่ห่างไกลจากกรุงเทพทั้งในความ

⁵⁰ Chin Peng (2003), p.434.

⁵¹ Khoo (2004), p.79.

⁵² Ibid., p.85.

⁵³ Ibid., p.110.

จริงและในความรู้สึกนึกคิด ความต่ำต้อยเมื่อเทียบกับผลประโยชน์หลักของกรุงเทพ และบางทีก็รวมทั้งการดำรงตำแหน่งของเจ้าหน้าที่และฝ่ายปกครองที่ความสามารถต่ำที่นั่น ไม่ต้องพูดถึงสภาพที่ความมั่นคงของฝั่งไทยในพื้นที่ห่างไกลขนาดนี้มีลักษณะย่อหย่อน ทำให้พ.ค.ม.สามารถซื้ออาวุธจากพ่อค้าคนกลางในตลาดมืดได้ง่ายในทศวรรษ 1960 ส่วนหลังกลางทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา อาวุธจากอเมริกาในอินโดจีนก็ท่วมทะลักตลาดมืดจนทำให้จีน เป้ง มีความสุขในระยะเวลาสั้นๆ จากความหวังว่าจะขยายกองทัพให้มีจำนวนทหารเพิ่มขึ้นจาก 2,000 เป็น 3,000 คน⁵⁴

ปัจจัยอีกประการที่สำคัญต่อการดำรงอยู่ของพรรคคอมมิวนิสต์ในแถบตอนใต้ของประเทศไทยคือ ประชากรเชื้อสายจีนในชนบทและความสนับสนุนของคนเหล่านี้ในระดับสูงในหลายเมือง เช่นเบตง บางคนขนานนามเบตงเป็น “เยนอานน้อย” (Little Yen-an) ตามชื่อของฐานที่มั่นของเหมาทางตอนเหนือของจีนในช่วงสงคราม⁵⁵ เบตงเป็นเมืองที่อยู่ใกล้กองร้อยที่ 8 ของกองทัพปลดแอกมากที่สุด เมืองนี้มีประชากรราว 3,000 คน ในช่วงกลางทศวรรษ 1950 ซึ่งร้อยละ 80 เป็นคนเชื้อสายจีน นำสนใจว่ามีตำรวจในท้องที่เพียงร้อยละ 10 ที่พูดภาษาจีนได้ คนเหล่านี้รู้สึกตัวเองไร้ประโยชน์⁵⁶ พ.ค.ม.ถือว่าพื้นที่ในชนบทของเบตงโดยส่วนใหญ่เป็นเขตปลดปล่อย มีประชากรในพื้นที่นี้ 36,000 คน ซึ่งเป็นคนจีน 29,000 คน คนไทย 5,000 คน และคนไทยมาเลย์ 2,000 คน สภาพทั้งหมดนี้ทำให้เบตงเป็นฐานที่มั่นที่มั่นคงตรงข้ามชายแดนเปรัก เช่นเดียวกับฐานดุซงญอ/สุไหงปาดี ตรงข้ามชายแดนรัฐกลันตัน รวมทั้งฐานคลองแงะและยะหาตรงข้ามเคดะห์⁵⁷ ในชนบทโดยเฉพาะในเบตง คอมมิวนิสต์ผูกมิตรด้วยวิธีเดียวกันกับที่ทำต่อคนจีนในชนบทของมาเลเซีย นั่นคือ แลกเปลี่ยนอาหาร ให้ความคุ้มครองจาก “โจร” หรือเจ้าหน้าที่ราชการที่กดขี่ข่มเหงและฉ้อราษฎร์บังหลวง กระตุ้นให้วัยรุ่นที่รู้สึกตัวเองหดหูไร้ค่ามองเห็นความหวังและพลัง รวมทั้งการร้องรำทำเพลง สหาย หมินหยวน พยายามสนับสนุนมวลชนที่แสดงความสนใจจัดตั้งหน่วยศึกษาด้วยตัวเอง (Hsueh Hsih) ทุกครั้งที่เป็นไปได้ “องค์กรประกอบที่ก้าวหน้า” จะถูกยกระดับให้เข้าสู่สหพันธ์เยาวชนคอมมิวนิสต์มลายัน (MCYL ซึ่งเป็นองค์กรที่จัดตั้งเมื่อ พ.ศ. 2505 เพื่อรับช่วงจากสหพันธ์ต่อต้านอังกฤษ) สมาคมสตรี หรือองค์กรด้านอื่นของพรรค และบางคนก็อาจเป็นสมาชิกของกองทัพปลดแอกต่อไป⁵⁸

รัฐบาลไทยเผชิญสถานการณ์ที่ลึกลับในพื้นที่เหล่านี้ การเพิ่มแรงกดดันต่อชาวบ้านผู้สนับสนุนหรือแค่จัดหาเสบียงให้คอมมิวนิสต์ ส่งผลให้ชาวบ้านกลัวถูกจับกุม จนมีศักยภาพจะเป็นนักกิจกรรมคอมมิวนิสต์ไปเอง⁵⁹ ในอีกด้านหนึ่ง สงครามเกาหลีทำให้การปลุกยวายเป็นอาชีพรที่เฟื่องฟูจนนำไปสู่การอพยพผู้คนไปตั้งรกรากใหม่แบบที่อังกฤษเคยทำมาก่อน แต่ในที่สุดความเปลี่ยนแปลงนี้อาจพื้นที่ชนบทจากการเป็นยุงฉางของคอมมิวนิสต์เป็นสนามรบ เพราะธุรกิจนี้ต้องใช้เงินและคนจำนวนมาก จึงจำเป็นต้องมีกองกำลังติดอาวุธขนาดเล็กเพื่อดูแลพื้นที่โดยรวมมือกับเจ้าหน้าที่ตำรวจ พื้นที่แบบนี้แตกต่างจากพื้นที่ซึ่งถือว่าเป็นชายขอบของผลประโยชน์ของไทยและพื้นที่ซึ่งรัฐบาลเผชิญปัญหาความยากจนอย่างภาคอีสาน พื้นที่ “ชายแดน” ในกรณีนี้

⁵⁴ Chin Peng (2003), p.453.

⁵⁵ Khoo (2004), p.110.

⁵⁶ Comber (n.d.) อ้าง Denis Warner, *Sydney Morning Herald*, 24 January 1955.

⁵⁷ Chin (1995), pp.56-57.

⁵⁸ Ibid., pp.120, 148-149.

⁵⁹ Khoo (2004), pp.105-108.

ทำลายความชอบธรรมและจำกัดความเต็มใจของฝ่ายไทยที่จะลงทุนเพื่อเพิ่มความชอบธรรมนั้น ผลก็คือคอมมิวนิสต์สามารถหาทุน อาหาร และระดับความสนับสนุนได้ค่อนข้างง่ายโดยเปรียบเทียบ⁶⁰

กองกำลังของไทยตกอยู่ในกับดักที่เกิดจากการขาดแคลนทรัพยากรด้วย กล่าวคือเกิดการควบคุมประชากรในมลายูช่วง พ.ศ.2493-พ.ศ.2497 ซึ่งขณะนั้นมีประชากรราว 5-6 ล้านคน โดยเกือบครึ่งหนึ่งเป็นคนจีน รัฐบาลตั้งคนเหล่านี้เป็นพลทหาร 40,000 คน ตำรวจประจำการและไม่ประจำการ 70,000 คน และเป็นหน่วยป้องกันหมู่บ้านตามท้องที่ต่างๆ เฉพาะอังกฤษเองก็ใช้งบประมาณไปกว่า 700 ล้านปอนด์ สำหรับค่าใช้จ่ายทางทหารในสถานการณ์ปกติในช่วง พ.ศ.2491-พ.ศ.2500⁶¹ โดยตัวเลขนี้ยังไม่รวมถึงค่าใช้จ่ายของรัฐบาลที่ได้รับการอุดหนุนจากธุรกิจยางที่เฟื่องฟูหลังสงครามเกาหลี

พ.ค.ม.ร่วมมือกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พ.ค.ท.) ซึ่งเพิ่งถูกรัฐบาลที่กรุงเทพประกาศให้เป็นพรรคนอกกฎหมายใน พ.ศ.2495 ในช่วงเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2490 ฉิน เป็ง ได้รับความช่วยเหลือจากคอมมิวนิสต์ไทยขณะที่เขาพำนักอยู่ในกรุงเทพเพื่อควานหาตัวคนทรยศอย่าง ไล เต็ก ซึ่งเคยดำรงตำแหน่งเลขาธิการทั่วไปของพรรค⁶² อลอยเซียส ฉิน กล่าวว่าหลังจากนั้น พ.ค.ม.ก็พัฒนาเส้นทางลักลอบเข้าสู่ “เซฟเฮาส์” ที่กรุงเทพ เพื่อเดินทางจากที่นั่นไปลาว เวียดนาม และจีน ตัวฉิน เป็ง ก็ไปขายแดนลาวกับคอมมิวนิสต์ไทยโดยเส้นทางนี้ใน พ.ศ.2504⁶³ ในช่วงกลางทศวรรษ 1960 อันเป็นช่วงเวลาที่พ.ค.ท.เริ่มปฏิบัติการก่อความไม่สงบในภาคอีสานของไทย พ.ค.ม.ก็เริ่มแผน “ศึกษาภาษาไทย” ในพ.ศ.2500 ตามมาด้วยการส่งนักเรียนที่ดีที่สุดในจำนวน 14 คน ไปเป็นหัวหน้าหน่วยจัดตั้งมวลชนตามหมู่บ้านคนไทยหลายหมู่บ้าน⁶⁴

นอกเหนือจากปัจจัยจากความเป็นพื้นที่ชายแดนจำนวนมากแล้ว สมาชิก พ.ค.ม.ยังรวบรวมกำลังของอดีตสหายซึ่งเคยผ่านการสู้รบกับญี่ปุ่นด้วยเหตุผลทางอุดมการณ์ อดีตสหายที่เคยถอนตัวจากสงครามชนชั้น ผู้ปฏิบัติงานมวลชนและกองหนุนที่เคยละทิ้งขบวนการเพราะกลัวถูกจับกุมหรือเพราะต้องการมีอิสระ รวมทั้งผู้หญิงที่แอกเนส คู อ้างว่าหลายราย “ร่วมขบวนการในตอนแรกในฐานะกบฏต่อต้านการกดขี่แบบศักดินา-ปิตาธิปไตย ที่พวกเธอเคยเผชิญมา” สำหรับพวกเธอและคนอื่นๆ อีกหลายราย วิธีทางของ พ.ค.ม.เปิดโอกาสให้เกิดความเป็นไปได้แบบใหม่และความหวังที่จะสร้างความแตกต่างที่แท้จริงแก่สังคม⁶⁵

ถึงแม้รัฐไทยจะมีข้อจำกัดในจังหวัดภาคใต้ของประเทศมากแค่ไหน ก็ปรากฏความร่วมมือระหว่างไทยกับมาเลเซียเพื่อต่อต้าน พ.ค.ม.อย่างเป็นทางการมาโดยตลอด มีการสถาปนากองกำลังชายแดนใน พ.ศ.2491 เพื่อปฏิบัติการด้านข่าวกรอง การประชุมระหว่างไทย-อังกฤษ ในปีเดียวกันนำไปสู่การประชุมเดือนมกราคม พ.ศ.2492 ซึ่งทั้งสองฝ่ายบรรลุข้อตกลงเรื่องการแลกเปลี่ยนข่าวสาร การลอบเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย การลาดตระเวนน่านฟ้าของกองทัพอากาศ และการเชิญผู้สื่อข่าวมลายูไปภาคใต้ของไทยเพื่อตรวจสอบความเป็นอยู่ของคอมมิวนิสต์ที่นั่น⁶⁶ ข้อตกลงชายแดนระหว่างไทย-มาเลเซีย เดือนกันยายน พ.ศ.2492 ก้าวหน้าขึ้นไปอีกเมื่อมีการจัดตั้งกลไกเพื่อความร่วมมืออย่างเป็นทางการ การติดตามคอมมิวนิสต์ข้ามแนวชายแดนสามารถกระทำ

⁶⁰ Chin Peng (2003), p.398.

⁶¹ (PRO), Air 20/10377, “Review of the Emergency” by Director of Operations, 12 September 1957.

⁶² Chin and Hack (2004), p.128.

⁶³ Chin (1995), pp.42 และ 60-61 และ Chin Peng (2003), pp.413-426.

⁶⁴ Chin (1995), p.55.

⁶⁵ Khoo (2004), p.11, 30-31.

⁶⁶ Comber (n.d.), chapter 10.

ใต้ไทรศมี 5 ไมล์จากเส้นเขตแดนโดยความสนับสุนนจากตำรวจไทยไม่เกิน 12 นาย มีการแต่งตั้งเจ้าหน้าที่สันติบาลมาอยู่เป็นรองกงสุลที่สงขลา มีเจ้าหน้าที่ตำรวจฝ่ายไทยทำหน้าที่ประสานงานประจำกองบัญชาการสูงสุดสันติบาลที่เมืองอะลือ เซตาร์ รัฐเคดะห์⁶⁷ และในที่สุดก็มีการจัดตั้งแผนกชายแดนไทย-มาเลเซีย ประจำกองบัญชาการสันติบาลแห่งกรุงกัวลา ลัมเปอร์ ขณะที่แผนกสันติบาลชายแดนป็นิ่งเริ่มดำเนินการใน พ.ศ. 2495 ภายใต้การบังคับบัญชาของเจ้าหน้าที่หน่วย M 16 เพื่อกำกับความร่วมมือด้านพรมแดนอย่างใกล้ชิด มีการโยกย้ายเจ้าหน้าที่ชาวกรองตันชายแดน 3 ราย ไปประจำพื้นที่รอยต่อระหว่างสองประเทศ ยิ่งไปกว่านั้น มีการจัดตั้งสำนักงานสันติบาลร่วมไทย-มาเลเซีย ที่สงขลาใน พ.ศ.2496 โดยมีผู้ปฏิบัติงานทั้งอังกฤษและไทยประจำการ รวมทั้งมีผู้ปฏิบัติงานในพื้นที่สะเดา เบตง และตันหยงมาศ⁶⁸ ในที่สุด พื้นที่ซึ่งสามารถติดตามคอมมิวนิสต์ข้ามพรมแดนก็ขยายเป็น 10 และ 25 กิโลเมตร โดยความเข้าใจร่วมระหว่างสองประเทศ พ.ศ.2495 ก้อนุญาตให้กองทัพอากาศของไทยและมาเลเซียบินข้ามพรมแดน⁶⁹

อย่างไรก็ดี ข้อตกลงขั้นต้นของเรื่องนี้ยุ่งยากเกินไป กล่าวคือกองกำลังฝ่ายอังกฤษต้องได้รับอนุมัติอย่างเป็นทางการก่อนเดินทางข้ามพรมแดน รวมทั้งต้องให้รายละเอียดเกี่ยวกับการปฏิบัติงานและกลุ่มเป้าหมายที่ต้องการติดตาม คำขออนุมัติอาจถูกปฏิเสธได้ ข้าเจ้าหน้าที่ฝ่ายไทยประจำแผนกอังกฤษก็สามารถแก้ปัญหาได้เช่นกัน ฉิน เป็ง ระบุว่า “คนฝ่ายไทยของเราแจ้งพวกเราเสมอว่าอังกฤษจะมาถึงเมื่อไร ที่ไหน และมีกำลังพลกี่ราย ในมุมมองของศัตรู การดำเนินการนี้จึงไร้แก่นสาร”⁷⁰ การตัดสินใจใช้ตำรวจมาเลเซียเป็นกำลังหลักในปฏิบัติการร่วมแสดงให้เห็นความไม่ลงรอยระหว่างกองกำลังทั้งสองฝ่าย⁷¹ รัฐบาลไทยประกาศสถานการณ์ฉุกเฉินในจังหวัดภายใต้เมื่อ ฉิน เป็ง นำพลพรรคเข้าสู่ฝั่งไทยใน พ.ศ.2496 แต่ก็ต้องรอถึงกระทั่ง พ.ศ.2502 กว่าที่ไทยจะตัดสินใจใช้กองทัพสนับสนุนตำรวจในปฏิบัติการต่อต้านการก่อความไม่สงบ มีการทำข้อตกลงร่วมระหว่างไทย-มาเลเซีย อีกใน พ.ศ.2507 แต่ก็ต้องรอจนถึง พ.ศ.2520 กว่าข้อตกลงจะมีผลมากขึ้น โดยข้อตกลงวันที่ 4 มีนาคม พ.ศ.2520 ว่าด้วยปฏิบัติการต่อต้าน “ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์” มีมติให้จัดตั้งคณะกรรมการชายแดนทั่วไปภายใต้ประธานร่วมสองฝ่าย คณะกรรมการนี้ประชุมที่มาเลเซียและไทย

เส้นทางสู่สันติภาพ

อนาคตของพรรคคอมมิวนิสต์มาเลเซียน่าจะสดใสขึ้นเมื่อคอมมิวนิสต์มีชัยชนะเหนือกัมพูชา ลาว และเวียดนามใต้ในปี 2518 ในช่วงเวลาเดียวกับที่พลันักศึกษารุ่นใหม่ผลักดันความเติบโตของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย แต่ความเป็นจริงก็คือทุกครั้งที่คอมมิวนิสต์ข้ามชายแดนกลับไปฝั่งมาเลเซีย หน่วยของพรรคในเขตป่าเขาล้วนประสบปัญหาความขาดแคลนเสบียงกรัง ส่วนหน่วยที่ปฏิบัติงานนอกเขตป่าเขาก็เผชิญการควบคุมของรัฐบาลอย่างเข้มงวด ขณะที่พ.ค.ม.แถบชายแดนก็ประสบความแตกแยกมากขึ้นเรื่อยๆ จากความขัดแย้งในหมู่ผู้นำและการต่อสู้ระหว่างกลุ่มต่างๆ ในพรรคเอง

⁶⁷ PRO, CO 1030/12, “Coooperation with the Siamese Police and Frontier Incidents,” 27 January 1955, and CO 1022/205 ; และ Federation of Malaya Annual Report (1955), p. 411, 455.

⁶⁸ Comber (n.d.)

⁶⁹ Chin Peng (2003), p.328 และ Short (1975), p.i.

⁷⁰ Chin Peng (2003), p.329.

⁷¹ Ibid., p.329.

มีตัวแปรหลายตัวแปรบรรจบกันจนเกิดสภาพแวดล้อมที่เอื้ออำนวยต่อสันติภาพ ประการแรก โครงการดัดแปลงตนเองช่วง พ.ศ.2511-พ.ศ.2513 ทำให้พรรคเกิดความแตกแยก เพราะคำสั่งประหารชีวิตคนจำนวน 200 คน นำไปสู่การแยกตัวของสองในสี่ค่าย⁷² ทั้งค่ายสะเดาและค่ายเบตงตะวันตกไม่มีผู้แทนในคณะกรรมการบริหารพรรค หลังจากเข้าร่วมการสอบสวนที่กองบัญชาการและค่ายเบตงตะวันตก พวกเขาก็สรุปว่าสายของพรรคตั้งข้อกล่าวหาอย่างเหลวไหล หรือไม่ก็ถูกยุบจากภายนอก คำสั่งประหารสหายศึกสมัยสงครามโลกครั้งที่สองอย่าง อา ชุง และ หวู่ เทียน หวาง ทำให้สมาชิกบางส่วนสูญเสียความเชื่อถือและไว้วางใจที่มีต่อคณะกรรมการพรรคจนนำไปสู่ความแตกแยก กลไกหลักในการบริหารพรรคขึ้นอยู่กับฉิน เปิง จากปักกิ่ง และเสี่ยว จาง ตามแนวชายแดน พรรคจึงไม่ได้เป็นที่รู้จักในฐานะพรรคคอมมิวนิสต์ (พ.ม.ค.) ต่อไป แต่เป็นพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยมาเลเซีย (พ.ค.ม.) เพื่อแสดงให้เห็นความแตกต่างจากพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (ดั้งเดิม) (CPM-O) ฮวง หยี่ จาง นำกองร้อยที่ 8 ของค่ายสะเดาแยกตัวออกไปใน พ.ศ. 2513 เพื่อก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์ปฏิวัติ (MCP-RF หรือภายหลังคือ CPM-RF) หลังจากนั้น ในพ.ศ. 2517 จาง จง หมิน ก็นำกองร้อย 12 เขตสองของค่ายเบตงตะวันตกแยกตัวไปก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์ตามแนวทางลัทธิมาร์กซ์และลัทธิเลนิน (MCP-ML ซึ่งภายหลังคือ CPM-ML) พร้อมกระตุ้นให้สมาชิกเลือก ระหว่าง “ไม่หอมกับดอกไม้พิษ”

ค่ายสะเดาไม่เกิดความขัดแย้งภายในมากนัก จึงมุ่งมั่นกับปฏิบัติการทางตะวันตกเฉียงเหนือของมาเลเซียในรัฐปะลิสต่อไป ส่วนค่ายเบตงตะวันตกก็ต้องหันไปพึ่งตัวเองทางการเงินโดยอาศัยเงินบริจาคของผู้สนับสนุนและ “เก็บภาษี” จากธุรกิจในเมืองเบตงที่ห่างออกไปไม่มาก แต่พื้นที่ของค่ายนี้ทับซ้อนพื้นที่ของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (ดั้งเดิม) หรือ CPM-O และในที่สุดก็เกิดการปะทะกับฝ่ายหลังตามแนวชายแดน⁷³ ใน พ.ศ. 2526 หลังจากล้มเหลวในการประชุมเพื่อสร้างความปรองดองกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยที่ปักกิ่ง กลุ่มย่อยทั้งสองก็รวมกันเป็นพรรคคอมมิวนิสต์ (MCP)

ความแตกแยกในช่วงกลางทศวรรษ 1970 ทำให้พรรคอ่อนแอลง แต่เหตุการณ์ระหว่างประเทศก็เป็นตัวแปรสำคัญดังที่เคยเป็นมา ในวันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2517 โจว เอิน ไหล ผู้นำสูงสุดของจีน กับ ทวน อับดุล ราซัค ผู้ซึ่งต่อมาคือนายกรัฐมนตรีของมาเลเซีย ประกาศสถาปนาความสัมพันธ์ทางการทูตระหว่างสองประเทศ แฉลงการณ์ร่วมของทั้งสองเสนอว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาชนจีนจะยุติการให้ความช่วยเหลือแก่พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ซึ่งในเวลานั้นใช้การโจมตีพื้นที่ก่อสร้างและเครื่องจักรในปรักเพื่อได้มาซึ่งการปกครองตนเอง โดยข้อเท็จจริงแล้ว พรรคคอมมิวนิสต์จีนและสาธารณรัฐประชาชนจีนพยายามจะได้ประโยชน์ให้มากที่สุดจากทั้งสองโลกโดยเสนอหลักการแบ่งแยกความสัมพันธ์ระหว่างรัฐต่อรัฐ และความสัมพันธ์ระหว่างพรรคต่อพรรค นั้นหมายความว่าจีนสามารถรักษามิตรสัมพันธ์กับมาเลเซียและพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยได้ต่อไป แต่เมื่อเหมาและโจว เอิน ไหล ตายไปในพ.ศ.2519 พร้อมกับความเสื่อมถอยของการปฏิวัติวัฒนธรรม เต็ง เสี่ยว ผิง ก็ฉายแสงขึ้นในฐานะอำนาจใหม่ที่อยู่เบื้องหลังระบอบการเมืองในเวลานั้น เต็งกลายเป็นนายกรัฐมนตรีของจีนใน พ.ศ.2521 ในขณะที่กำลังเริ่มดำเนินการตามที่เขาเรียกว่า “การเดินทัพทางไกลครั้งใหม่” ของจีน

พ.ค.จ.ลดการสนับสนุนพรรคคอมมิวนิสต์พี่น้องในปลายทศวรรษ 1970 เมื่อความสัมพันธ์กับประเทศทุนนิยมสำคัญขึ้นและความขัดแย้งระหว่างประเทศคอมมิวนิสต์ด้วยกันสร้างรอยร้าวจนทำให้กลุ่มประเทศที่

⁷² Chin and Hack (2004), p.269.

⁷³ Chin Peng (2003), pp.470-471.

เกิดขึ้นในช่วงสงครามเย็นกลุ่มนี้เสื่อมสภาพไปเรียบร้อยแล้ว เหตุการณ์สำคัญในเวลานี้คือความขัดแย้งตามแนวชายแดนของจีนและเวียดนามระหว่าง พ.ศ.2521-พ.ศ.2522 และการที่เวียดนามบุกยึดครองกัมพูชาหลังสมัยเขมรแดงที่เต็มไปด้วยความโกลาหลและเป็นเผด็จการมากขึ้นเรื่อย ๆ จีนตอบโต้โดยให้ความช่วยเหลือผู้นำเขมรแดงที่อยู่นอกประเทศ โดยเฉพาะการส่งอาวุธไปทางอากาศผ่านไทยและทำให้ผลประโยชน์ของทุกฝ่ายลงตัวอย่างไม่เคยดูเป็นไปได้อีกก่อน ในพ.ศ.2522 พรรคคอมมิวนิสต์ไทยถูกแจ้งให้ลดใช้สถานีวิจัยที่ตั้งอยู่ในจีนอย่าง “เสียงประชาชนแห่งประเทศไทย” ไปกระทำการวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลไทยและนายกรัฐมนตรีเกรียงศักดิ์ ชมะนันทน์ แต่พรรคไทยก็ตอบโต้โดยวิธีปิดสถานี⁷⁴ ความช่วยเหลือของจีนครอบคลุมการให้ความสนับสนุนทางการเงินแก่กองกำลังของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยมาเลเซียในตอนใต้ของไทยต่อไป แต่ก็เรียกร้องผู้ที่ประสงค์จะเป็นสมาชิกพรรค (ยกเว้นผู้นำที่อยู่ระหว่างลี้ภัย) ตั้งรกรากในไทย ไม่ใช่ในจีนอย่างในอดีต ในเดือนพฤศจิกายน 2523 ลี กวน ยู เดินทางไปเยือนจีนโดยได้รับการต้อนรับอย่างอบอุ่น โดยจีน เบี่ยงอ่าวว่าจีนแจ้งฝ่ายจีนว่าสถานีวิจัยเพื่อการปฏิวัติของพรรคคืออุปสรรคให้อาเซียนไม่อาจแสดงท่าทีสนับสนุนเขมรแดงในสหประชาชาติ เต็งแจ้งให้ พ.ค.ม.ปิดสถานีวิจัยในเดือนถัดมา สถานีวิจัยการกระจายเสียงจากจีนในวันที่ 30 มิถุนายน พ.ศ.2524 ก่อนจะกระจายเสียงโดยเครื่องส่งเคลื่อนที่จากฝั่งไทยในเช้าวันรุ่งขึ้นในนาม Suara Demokrasi หรือสถานีวิจัยเสียงประชาธิปไตย⁷⁵ ดูเหมือนว่าชายแดนไทย-มาเลเซีย จะไม่ได้เป็นแค่สถานที่ซึ่ง “ห่างไกล” จากผู้มีอำนาจ หากยังได้รับผลกระทบโดยตรงจากเกมอำนาจระหว่างประเทศที่มีผู้เล่นคือสิงคโปร์ กัวลา ลัมเปอร์ กรุงเทป ปักกิ่ง หูหนาน และกัมพูชา

จีนให้ความสนับสนุนพ.ค.ม.ต่อไปเฉพาะด้านการให้ผู้นำพรรคพนักที่ปักกิ่งและการขยายความช่วยเหลือทางการเงิน แต่ความสัมพันธ์ก็มีระยะห่างมากขึ้น ปักกิ่งยังคงแยกแยะความสัมพันธ์ระหว่างพรรคต่อพรรค และรัฐต่อรัฐ โดยให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐเป็นอันดับแรก แต่ก็ไม่ละทิ้งความสัมพันธ์ระหว่างพรรคไป หาก พ.ค.ม.ก็แสดงให้เห็นว่าไม่สามารถฟื้นฟูการดำเนินงานของตนเองได้ ซ้ำสงครามเย็นของอาเซียนยังทำลายพันธมิตรอย่างพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยลงไป กล่าวคือประเทศไทยสถาปนาความสัมพันธ์ทางการทูตกับจีนใน พ.ศ.2519 และใน พ.ศ.2524 จีนก็ระงับความสัมพันธ์พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ส่งผลให้สมาชิกพรรคจำนวนมากยุติการสู้รบกับฝ่ายรัฐบาล

รัฐบาลไทยมองเห็นโอกาสจากสภาพแวดล้อมเหล่านี้ กองทัพที่สี่ใช้ประสบการณ์ในการต่อสู้กับผู้ก่อความไม่สงบในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย เป็นแนวทางผลักดันปฏิบัติการร่วมระหว่างทหาร-พลเรือน มีการกดดันให้พรรคมลายูคอมมิวนิสต์ยุติบทบาท โดยเฉพาะในเขตทหารที่สองของกองทัพประชาชนมาเลเซีย จากนั้นก็เริ่มหยั่งเสียงเรื่องการหยุดยิงในช่วง พ.ศ.2527-2528 กลุ่มที่แยกตัวจาก พ.ค.ม.ทั้งสองกลุ่มตกลงวางอาวุธในเดือนเมษายน พ.ศ.2530 เพื่อหลีกเลี่ยงไม่ให้ถูกมองว่าเป็นพวกเดียวกับคอมมิวนิสต์ที่ยังไม่ยอมยุติการสู้รบในกัวลา ลัมเปอร์ ข้อตกลงนี้จึงเป็นเรื่องระหว่างผู้บัญชาการรบ ไม่ใช่องค์กรการเมืองทั้งหมด ในทางกลับกัน ฝ่ายคอมมิวนิสต์ยืนยันว่าการวางอาวุธไม่ใช่การยอมแพ้ แต่เป็นการยุติความเป็นศัตรูซึ่งกันและกัน โดยอีกฝ่ายช่วยจัดตั้งสิ่งที่ภายหลังคือ “หมู่บ้านมิตรภาพ” และยืนยันว่าจะไม่ถูกส่งกลับไปมาเลเซีย⁷⁶ มีนักบรรเทา 570 คน ตกลงวางอาวุธ⁷⁷

⁷⁴ Ibid., p.456.

⁷⁵ Chin and Hack (2004), pp.367-369 และ Chin Peng (2003), pp.459-460.

⁷⁶ Kitti (1999), pp.35-42.

⁷⁷ Chin and Hack (2004), p.369.

กองทัพไทยและพลเอกกิตติ รัตนฉายา แม่ทัพภาคที่ 4 เริ่มติดต่อกับ CPM-O และกองร้อยที่ 10 ในปีเดียวกัน การติดต่อกครั้งนี้นำไปสู่การเจรจาที่ภูเก็ตในวันที่ 2 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2532 รวมทั้งในเดือนมีนาคม มิถุนายน ตุลาคม และพฤศจิกายน ตามลำดับ⁷⁸ จีน เปีง ติดตามการเจรจาที่ปักกิ่ง ทำที่ของพ.ค.ม.นั้นชัดเจน นั่นคือไม่ยอมแพ้และไม่ยอมวางอาวุธเหมือนกับที่เคยทำใน พ.ศ.2498 อีกทั้งยังมีความมุ่งมั่นจะยืนยัน สถานภาพของพรรคในการได้มาซึ่งเอกราชของมาเลเซีย และสร้างหลักประกันว่ารัฐจะปฏิบัติต่อคนป่าคินเมือง ด้วยความเคารพ และไม่มีการหน่วงเหนี่ยวกักกัน

เป้าหมายเหล่านี้เคยเป็นจุดเปลี่ยนของการเจรจาที่บาหลีในปี 2498 และถึงแม้สิ่งที่พ.ค.ม.ต้องการมากที่สุดคือการยอมรับทางการเมือง แต่ก็มีกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้วว่าจะไม่ให้การเจรจาต้องยุติเพราะปัญหานี้ ต้องมีการรายงานผลการเจรจาให้ปักกิ่งรับทราบ แต่การเจรจาอาจหยุดชะงักได้ง่ายๆ เพราะฝ่ายไทยแสดงความ ต้องการเรื่องการวางอาวุธชัดเจนตั้งแต่ต้น ส่วนฝ่ายมาเลเซียก็ลังเลที่จะอนุญาตให้ผู้ก่อความไม่สงบคืนเมือง ในฐานะพลเมือง⁷⁹ แต่ที่สุดแล้วข้อตกลงก็คืบหน้าพอที่จีน เปีง จะบินกลับมาวันที่ 2 เดือนพฤศจิกายน และบรรลุความตกลงร่วมในวันที่ 7 ซึ่งพ.ค.ม.ยอมวางอาวุธและยุติปฏิบัติการก่อความไม่สงบ มีพิธีอย่างเป็นทางการที่โรงแรมลีการ์เด้นส์ หาดใหญ่ ในวันที่ 2 ธันวาคม พ.ศ.2532 โดยผู้เข้าร่วมประกอบด้วยดาโต๊ะ อับดุล ราฮิม โมฮาเหม็ด นูรดี ผู้บังคับการสันติบาลมาเลเซีย จเรตำรวจมาเลเซีย พลเอกชวลิต ยงใจยุทธ ผู้ช่วยผู้อำนวยการกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน และนักการทูตจีนจากสถานทูตของสาธารณรัฐประชาชนจีนประจำประเทศไทย⁸⁰

ที่ประชุมมีข้อตกลงสองเรื่อง เรื่องแรกคือข้อตกลงระหว่างพ.ค.ม.กับรัฐบาลมาเลเซีย เรื่องที่สองคือ ข้อตกลงระหว่าง พ.ค.ม.กับกองบัญชาการความมั่นคงภายในประจำกองทัพภาคสี่ของไทย โดยทุกฝ่ายตกลง รับรองสิทธิในการเดินทางกลับประเทศมาเลเซียของสมาชิก พ.ค.ม.ที่เป็นพลเมืองมาเลเซีย รวมทั้งเสรีภาพในการมีส่วนร่วม “ในกิจกรรมทางการเมืองที่ชอบด้วยรัฐธรรมนูญของสหพันธรัฐและกฎหมายของมาเลเซีย”⁸¹ ในเดือนมกราคม พ.ศ.2533 อดีตนักรบเหล่านี้ช่วยกองทัพไทยและมาเลเซียในปฏิบัติการทำลายกับระเบิดตาม แนวชายแดน⁸² มีผู้ปฏิบัติงานของพรรคที่เดินทางกลับมาเลเซีย 400 คน และยังคงอยู่ในไทยต่อไปอีก 800 คน

ในขณะนี้ มีการจัดตั้งหมู่บ้านในฝั่งไทย 6 แห่ง สำหรับอดีตนักรบ พ.ค.ม. ได้แก่หมู่บ้านสันติสุขหมู่บ้าน ดังที่ไดกล่าวไปแล้ว และอีกสองหมู่บ้านสำหรับสองกลุ่มที่แตกตัวออกจากพรรค⁸³ หมู่บ้านสามแห่งอยู่ในจังหวัด ยะลา ได้แก่หมู่บ้านสันติบาลกลาง หรือหมู่บ้านจุฬาภรณ์ที่ 9 หมู่บ้านสันติเบตง หรือหมู่บ้านจุฬาภรณ์ที่ 10 และ หมู่บ้านสันติยะหา หรือหมู่บ้านจุฬาภรณ์ที่ 11 ส่วนคนมลายูมุสลิมตั้งรกรากอยู่ที่หมู่บ้านสันติสุคีรินทร์หรือ หมู่บ้านจุฬาภรณ์ที่ 12 จังหวัดนราธิวาส โดยมีการจัดสรรเงินกันถุง บ้าน และสวนยาง 15 ไร่ แก่ประชากรใน หมู่บ้านเหล่านี้ ความสนับสนุนด้านอื่นโดยกองทัพไทย รวมทั้งความช่วยเหลือด้านการพัฒนาจากสำนักงาน เจ้าฟ้าหญิงจุฬาภรณ์วลัยลักษณ์ในรูปของพันธุ์สัตว์และปศุสัตว์หลังจากทรงรับคนเหล่านี้ในความอุปถัมภ์เมื่อ

⁷⁸ Chin (1995), pp.240-241.

⁷⁹ Chin Peng (2003), p.483, 485-486 และ Chin (1995), p.243.

⁸⁰ Chin and Hack (2004), p.369.

⁸¹ Coe (1990), pp.121-135.

⁸² Tanako Kiyooki อายุ 77 ปี และ Hashiyoko Shigeyuki อายุ 71 ปี เข้าร่วมปฏิบัติการนี้ สองคนนี้เป็นผู้ที่ยังมีชีวิต อยู่จากทหารญี่ปุ่น 15 ราย ที่ร่วมรบกับ พ.ม.ค.ในพ.ศ.2488 ดู *The Independent* (London), 7 July 1990.

⁸³ ดูรายละเอียดเรื่องหมู่บ้านสันติในยุคต้นระหว่าง พ.ศ.2530-พ.ศ.2531 ใน Coe (1988), pp.86-95.

เดือนมิถุนายน พ.ศ.2536 โดยที่สมาชิก พ.ค.ม.เป็นคนปลูกสร้างหมู่บ้านเองหลังข้อตกลงหยุดยิง พ.ศ.2532 เพื่อปลูกยาง ทำสวนผลไม้ ปลูกผัก และเลี้ยงสัตว์ โดยมีบางคนทำบ้านพักการค้าถุกสำหรับนักท่องเที่ยว หมู่บ้านแห่งหนึ่งทำร้านขายของชำภายใต้การดูแลของคณะกรรมการหมู่บ้าน รวมทั้งมีการขายยางร่วมกัน⁸⁴

หมู่บ้านสันติเบตงอยู่ห่างเมืองเบตงทางรถตุ๊กตุ๊กหนึ่งชั่วโมง หมู่บ้านนี้เกิดใน พ.ศ.2533 บนพื้นที่ซึ่งคอมมิวนิสต์เคยใช้เป็นฐานปฏิบัติการมาก่อน การอยู่ท่ามกลางป่าเขาทำให้หมู่บ้านมีประชากรเพียงแค่ 200 คน ซึ่งอาศัยอยู่ในกระท่อมบริเวณชายเขา คนในหมู่บ้านหารายได้เสมอจากการเป็นมัคคุเทศก์ให้นักท่องเที่ยวที่ต้องการรู้เรื่องของ พ.ค.ม.ในอดีต พาไปชมฐานที่มั่นในป่าของพรรค รวมทั้งมีภัตตาคารและพิพิธภัณฑสถานที่มีเอกสารเผยแพร่ประกอบการเข้าชม เช่นเดียวกับมีการจัดแสดงคู่มือการฝึกสหายนักรบและยุทธภัณฑ์ต่างๆ สำหรับคนที่ไม่สนใจเรื่องทหาร ก็มีบริการเดินป่าและตั้งค่ายพักแรม ส่วนบางลางนั้นอยู่ห่างยะลาไปสองชั่วโมง จึงเข้าไปได้ยาก ขณะที่สุคีรินก็มีประชากรส่วนใหญ่เป็นมลายู มีมัสยิด และมีการละหมาดวันละห้าครั้ง โดยที่นี่เป็นบ้านของสุเรย์ อับดุลเลาะห์ และมาดาม อิง หมิง ภรรยาของเขา มีโรงเรียนสำหรับเด็กจนถึงอายุเจ็ดปี ชาวบ้านในหมู่บ้านพูดได้หลายภาษา รวมทั้งแมนดาริน ภาษาจีนอื่นๆ มาเลย์ และไทย⁸⁵

สรุป

การเดินทางอันยาวนานของพ.ค.ม.สู่ตอนเหนือของชายแดนไทย-มาเลเซีย และตัวอย่างของปฏิบัติการต่อต้านการก่อความไม่สงบของอังกฤษ ชี้ให้เห็นประเด็นความรุนแรงหลายประเด็นที่ต่อเนื่องมาจนทุกวันนี้ ภายใต้เงื่อนไขแบบที่เคยเป็นมา ประเด็นหนึ่งคือธรรมชาติของพื้นที่ชายแดนโดยทั่วไป และของพื้นที่นี้โดยเฉพาะ ความเป็นชายขอบเป็นภาษาและระยะทางในจินตนาการจากศูนย์กลางที่กรุงเทพฯ ถึงชายแดน แต่ก็เป็นความเป็นชายขอบที่กระตุ้นให้ท้องถิ่นปรารถนาจะได้รับการปฏิบัติที่มีลักษณะเฉพาะ หากขณะเดียวกันก็ลดทอนความท่วมเทของส่วนกลางที่จะลงทุนอย่างจริงจังในพื้นที่ห่างไกล มีแต่การลงทุนอย่างมหาศาลที่จะสามารถฟื้นฟูสถานการณ์ได้ ซึ่งไม่มีการทุ่มเทเม็ดเงินปริมาณขนาดนี้อย่างที่เคยเกิดในติมอร์ ส่วนการปกครองตนเองระดับที่มีนัยยะสำคัญก็คงไม่เกิดขึ้น ท่ามกลางการปราศจากพัฒนาการเหล่านี้ในเงื่อนไขที่ประชากรส่วนใหญ่ทางภาคใต้ของไทยมีลักษณะเฉพาะตัวสูง ประสบการณ์ของอังกฤษแสดงให้เห็นยุทธศาสตร์สามง่ามระหว่างการเมือง-ทหาร-ตำรวจ ที่น่าสนใจ กล่าวคือการใช้จ่ายทางทหารอย่างมหาศาลเป็นเรื่องที่มีความจำเป็น นั่นคืออังกฤษอพยพหรือคุ้มครองประชากรราวร้อยละ 10 ของประชากรทั้งหมด และมีปฏิบัติการข่าวที่มีประสิทธิภาพและมีกองลาดตระเวนขนาดเล็กซึ่งมีการกิจดูแลคนกลุ่มนี้โดยตรง แนวทางนี้ผสมผสานการอพยพโยกย้ายและการจัดตั้งประชากรขึ้นใหม่ การมีหน่วยคุ้มภัยขนาดเล็ก และการมีระบบนำบทเรียนที่ได้เป็นแนวทางที่เป็นรูปธรรม ทั้งหมดนี้เชื่อมโยงกันโดยคณะกรรมการร่วมพลเรือน-ทหาร จากระดับรัฐถึงระดับท้องถิ่น พูดให้สั้นลงก็คือการควบคุมประชากรที่มีการประสานงานและใช้เงินบริหารจัดการมหาศาลคือหัวใจสำคัญ เพราะการควบคุมลักษณะทำให้มาตรการเอาชนะใจประชาชนเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ หาไม่แล้วก็ไม่สามารถสร้างศาลากลางจังหวัด บริการสาธารณะ หรือโรงเรียนในพื้นที่ได้ต่อไป

⁸⁴ Khoo (2004), pp.3-5. Khoo อยู่ในหมู่บ้านบางลางและเบตงระหว่าง พ.ศ.2541-พ.ศ.2547.

⁸⁵ Ibid., pp.14-15.

ฝ่ายความมั่นคงต้องอนุญาตให้ผู้นำท้องถิ่นมีบทบาทโดยไม่ถูกฆ่าทิ้งอย่างรวดเร็วเหมือนหมาล่าเนื้อ สมาคมจีน-มาเลเซีย เปิดโอกาสให้คนจีนผลักดันความต้องการทางวัฒนธรรมและการค้าผ่านเครือข่ายพันธมิตรระหว่างสมาคม-พรรคอัมโน และสภาอินเดียยมลายู การตกลงร่วมกันในหมู่ชนชั้นนำและการเจรจาแบบอุปถัมภ์สมัยใหม่คือหัวใจของระบบการเมืองในระดับสูงขึ้น ในกรณีภาคใต้ มีความจำเป็นต้องมีพรรคการเมือง ซึ่งต่อสู้เพื่อผลประโยชน์ของคนมลายูมุสลิมที่มีอำนาจในกระบวนการกำหนดนโยบายที่กรุงเทพฯ อย่างไรก็ตาม การมีพันธมิตรในหมู่ชนชั้นนำบนฐานของระบบอุปถัมภ์ใหม่อาจเป็นเพียงซากศพของเวลาที่ล่วงเลยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไปแล้วก็ได้

ในอีกแง่หนึ่ง สถานะผู้ลี้ภัยในชายแดนไทยทำให้พ.ค.ม. ไม่สามารถมีบทบาทกับพันธมิตรในการแก้ปัญหาทางการเมืองของมลายูหลัง พ.ศ.2488 ประวัติศาสตร์ที่ขบวนการนอกประเทศไม่มีบทบาทแต่อย่างใด อาจหยุดชะงักไคร่ก็ตามที่สามารถจะมีอิทธิพลต่อสถานการณ์ร่วมสมัยในจังหวัดภาคใต้ของไทย อย่างไรก็ตาม ประสิทธิภาพของ พ.ค.ม. ในตอนใต้ของไทยแสดงให้เห็นว่าตัวแปรระหว่างประเทศ โดยเฉพาะตัวแปรทางการเมืองและอุดมการณ์ สำคัญต่อการกำหนดเส้นทางของเหตุการณ์

ในบางด้านแล้ว ประเทศไทยเผชิญปัญหาภาคใต้ซึ่งทำลายกว่าที่มาเลเซียเคยประสบในสถานการณ์ฉุกเฉิน มลายูได้ประโยชน์จากความรุ่งเรืองของยางซึ่งในที่สุดแล้วเป็นคุณต่อคนทุกชาติพันธุ์ ในภาคใต้ของไทยนั้น กรุงเทพฯบางส่วนต่อต้านความเติบโตทางเศรษฐกิจในลักษณะที่เชื่อมโยงกับมาเลเซียและการส่งเสริมการท่องเที่ยวที่เน้นประวัติศาสตร์ของมาเลเซีย-ไทย หรือลักษณะเฉพาะของความเป็นมลายู จนถ่วงรั้งการขยายตัวทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว ความลังเลที่จะร่วมมือกับมาเลเซียเพื่อหาทางออกให้ปัญหาภาคใต้ไม่ควรเป็นในเรื่องประเด็นเศรษฐกิจ

ประวัติศาสตร์ไม่มีบทเรียนลัดให้ใคร แต่แม้กระทั่งการตรวจสอบความเชื่อมโยงระหว่าง พ.ค.ม. กับไทยอย่างรวดเร็วก็ทำให้เห็นว่าประเด็นอีกมากรออยู่ที่นี่ เช่นจะให้ความเป็นอิสระหรือจะเชื่อมโยงชนชั้นนำท้องถิ่นสู่ส่วนกลาง รวมทั้งความมั่นคงและการลงทุนเพื่อการพัฒนาในระดับไหนที่จำเป็นในช่วงเกิดเหตุการณ์ไม่สงบ ประเด็นเหล่านี้จะป้องกันได้ก็โดยทุกฝ่ายต้องยอมให้เวลาและยอมเจ็บปวด

ภาคที่สาม
ชาวจีนแห่งคาบสมุทรไชน่เซาผู้กระทำ
ลูกผสม และตัวกลาง

ห้าตระกูลใหญ่แห่งปีนังกับสยามภาคใต้ในช่วงศตวรรษที่ 19

หว่าง ยี ตวน

แปลโดย เหนวนิจ สิริผาติวิรัตน์

ห้าตระกูลใหญ่ของปีนังอันประกอบด้วยตระกูลคู (Khoo) ตระกูลเซียห์ (Cheah) ตระกูลเยียว (Yeoh) ตระกูลลิ้ม (Lim) และตระกูลตัน (Tan) เป็นตระกูลที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับสยามภาคใต้อย่างมีนัยสำคัญมาตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ 19 เป็นอย่างน้อย บทความนี้จะกล่าวถึงการก่อตัวของเครือข่ายโยงโยยของตระกูลเหล่านี้ การแกะรอยและสายโยงโยยของเครือข่ายตระกูลใหญ่ทั้งห้านี้ จะไม่เพียงเผยให้เห็นถึงระดับของการขับเคลื่อนและปฏิสัมพันธ์ซึ่งดำรงอยู่ในสายสัมพันธ์ระหว่างปีนังกับสยามภาคใต้เท่านั้น หากยังขบขันให้เห็นบทบาทของเครือข่ายธุรกิจชาวฮกเกี้ยนในปีนังซึ่งทำให้ตระกูลใหญ่ทั้งห้าร่วมกันสร้างพันธมิตรเชิงยุทธศาสตร์ขึ้นมา และประสบความสำเร็จอย่างสูงในการจัดการการลงทุนทางเศรษฐกิจ โดยสามารถข้ามพ้นพรมแดนทั้งทางด้านการเมือง สังคม-เศรษฐกิจ และการบริหาร เครือข่ายความสัมพันธ์เหล่านี้ยังช่วยให้ทั้งห้าตระกูลได้เจรจาต่อรองกับอำนาจปกครองภายใต้อาณานิคมอังกฤษและอำนาจของสยาม ในฐานะที่เครือข่ายดังกล่าวเป็นพลังทางสังคม-เศรษฐกิจที่ทรงอิทธิพลในปีนังและสยามภาคใต้ในช่วงศตวรรษที่ 19¹

ชาวฮกเกี้ยนห้าตระกูลใหญ่ข้างต้นนี้เป็นผู้อพยพรุ่นแรกๆ ที่เข้ามายังปีนัง สมาชิกหลายคนตั้งรกรากที่ปีนังตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษ 1780 หรือต้นทศวรรษ 1800² และบางคนก็อยู่ในรัฐใกล้เคียงกัน อย่างเช่นเคดะห์ รวมทั้งสยามภาคใต้และสุมาตรา พวกเขายังได้เข้าไปทำการค้า ทำการเกษตร และเหมืองแร่ที่นั่นอีกด้วย ในช่วงต้นทศวรรษ 1860 สมาชิกของห้าตระกูลใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มพ่อค้าวาณิช ได้ก่อตั้งสมาคมตระกูลหรือ กงสี ของแต่ละตระกูลในปีนัง อันได้แก่ กงสีตระกูลเซียห์จัดตั้งขึ้นเมื่อปี ค.ศ. 1820 ตามมาด้วยตระกูลคู (1835) ตระกูลเยียว (1841) ตระกูลตัน (1851) และตระกูลลิ้ม (1863)³ สมาคมตระกูลเหล่านี้สะท้อนให้เราเห็น ไม่เพียงแต่พลังของสายสัมพันธ์ในหมู่เครือญาติกับถิ่นกำเนิดของพวกเขาเท่านั้น หากยังรวมถึงอิทธิพลทางสังคม-เศรษฐกิจ และความมั่งคั่งของพวกเขาอีกด้วย บรรดาสมาชิกผู้ก่อตั้งสมาคมตระกูลซึ่งต่างเป็นเหล่าพ่อค้าวาณิช ล้วนมีผลประโยชน์ทางการค้าอย่างมหาศาลในบริเวณใกล้เคียงกับปีนังคือ เคดะห์ เปรัก สุมาตราและอาเจะห์ รวมถึงยังกัว และสยามภาคใต้ ดังตัวอย่างเช่น ลิมอิตคิม (Lim It Kim) นักเกษตรผู้มีชื่อเสียงและเป็นเจ้าของธุรกิจหลากหลายประเภทครอบคลุมทั่วเคดะห์ สยามภาคใต้ และอินเดีย⁴ และเซียห์

¹ สำหรับการศึกษาที่ครอบคลุมกว้างกว่านี้ในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัว กลุ่มเครือญาติ และการก่อตั้งรัฐหรือแนวคิด “ครอบครัวนิยม” ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โปรดดู Tony Day, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 38-89.

² Teoh Shiao Kuan, *Historical Anecdotes of the Chinese in Penang, Volume II* (Penang, 2003), pp. 13-14.; และดูเพิ่มเติมใน Kuang Guo Xiang (Singapore, 1958), pp. 111-128.

³ Soh Wei Nee. “Chinese Clan Associations in Georgetown, Klang, and Kuala Terengganu in Peninsular Malaysia,” (Master's thesis, University of Malaya, 1986), p. 47.

⁴ Teoh Shiao Kuan, *Historical Anecdotes of the Chinese in Penang, Volume II*, p. 19.

เยียม (Cheah Yeam) ผู้มีบทบาทเด่นในการก่อตั้งสมาคมตระกูลเซียห์และคลุกคลีอยู่ในแวดวงการค้าและการประมงในเคดะห์ สุมাত্রา และสยาม เป็นต้น⁵ ภายใต้ร่มเงาของสมาคมตระกูลเหล่านี้ พ่อค้าวาณิชของแต่ละตระกูลสามารถจะขยายผลประโยชน์ทางการค้าและอิทธิพลของตนออกไปอย่างต่อเนื่อง จนทำให้ทั้งห้าตระกูลมีบทบาทสำคัญยิ่งในอาณาบริเวณทางสังคม-เศรษฐกิจของปีนังและสยามภาคใต้ในช่วงกลางศตวรรษที่ 19 นอกจากนั้น พวกเขายังได้ก่อตั้งพันธมิตรฮกเกี้ยนที่เข้มแข็งขึ้นมาครอบงำชุมชนชาวจีนในปีนัง ซึ่งอาจจะกล่าวได้ว่า ที่จริงแล้วพวกเขานั้นเปรียบได้กับตัวแทนของกลุ่มชาวฮกเกี้ยนในเมืองจอร์จทาวน์บนเกาะปีนังนั่นเอง พันธมิตรของห้าตระกูลนี้ยังเห็นได้ชัดเจนจากสมาคมลับชาวฮกเกี้ยนที่ชื่อ เคียนเต็กตง (Kian Teik Tong) แก่นำในเหตุการณ์จลาจลนองเลือดที่เกิดขึ้นอย่างไม่มีใครคาดคิดเมื่อปี ค.ศ. 1867 คำถามก็คือ ห้าตระกูลใหญ่นี้จัดตั้งกลุ่มพันธมิตรขึ้นมาและบรรลุการครองอำนาจทางสังคม-เศรษฐกิจได้อย่างไร และด้วยเหตุผลอะไร ในท่ามกลางบรรยากาศแวดล้อมอันหลากหลายและไม่แน่นอนของภูมิภาคนี้

เครือข่ายห้าตระกูลใหญ่

การดำรงอยู่ของเครือข่ายตระกูลที่มีห้าตระกูลใหญ่เป็นศูนย์กลางดังที่กล่าวมานั้นคือกุญแจสำคัญในการตอบปัญหาดังกล่าว การเป็นเครือข่ายตระกูลซึ่งประกอบด้วยสายโยงใยของความสัมพันธ์ทางเครือญาติอันมีฐานอยู่บนวงศ์วานร่วมสายโลหิตที่แผ่ขยายออกไป รวมทั้งยุทธศาสตร์การแต่งงานกันเองภายในกลุ่มและการเป็นพี่น้องร่วมสาบาน ล้วนเป็นสิ่งเชื่อมโยงห้าตระกูลใหญ่เข้าด้วยกันอย่างไม่อาจแยกขาดออกไปได้ และในขณะเดียวกันก็ยังเชื่อมโยงพวกเขากับตระกูลสำคัญอื่นๆ ทั้งชาวจีนฮกเกี้ยนและฮากกา ตระกูลชาวอินเดีย-มลายูในปีนัง ตลอดจนตระกูลชาวสยามและชาวจีนในสยามภาคใต้อีกด้วย สายสัมพันธ์ทางเครือญาติที่ไขว้สลับกันไปมาอย่างกว้างขวางเหล่านี้ มีส่วนอย่างสำคัญยิ่งในการวางรากฐานสร้างพันธมิตรและความเป็นหุ้นส่วนกันระหว่างครอบครัวและระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ของทั้งห้าตระกูล ภายใต้บรรยากาศอันเต็มไปด้วยโอกาสทางธุรกิจ เคียงคู่กับความไม่แน่นอนและการเป็นปฏิปักษ์ในการต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์กับของชาวอังกฤษ สยาม และมลายู อย่างไรก็ตาม ตระกูลใหญ่ทั้งห้านี้ก็ได้อาศัยเครือข่ายสายสัมพันธ์ทางเครือญาติดังกล่าวในการสร้างรากฐานกิจการทางธุรกิจในปีนังและสยามภาคใต้จนสำเร็จ

นอกจากนั้น ในแต่ละตระกูลยังมีการจัดกลุ่มภายในและใช้สมาคมประจำตระกูลเป็นตัวแทน อาทิ กงสีตระกูลคู กงสีตระกูลเซียห์ กงสีตระกูลเยียม กงสีตระกูลลิ้ม และกงสีตระกูลตัน⁶ การรวมตัวกันในลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นข้อเท็จจริงที่ว่า สมาชิกในครอบครัวนั้นเชื่อมโยงกันด้วยความสัมพันธ์ทางสายเลือดและผืนดินถิ่นกำเนิดในจีนตอนใต้⁷ การจัดกลุ่มในลักษณะดังกล่าวทำให้แต่ละตระกูลสามารถแผ่ขยายวงศ์วานร่วมสายโลหิตออกไป ซึ่งในทางกลับกันก็จะนำไปสู่การก่อตัวของกลุ่มเครือญาติข้างพ่ออย่างยิ่งใหญ่มาก โดยเมื่อคนสำคัญที่สุดของตระกูลได้เป็นผู้นำกลุ่มญาติข้างพ่อแล้ว พวกเขาก็จะพึงพาบรรดาลูกชาย น้องชาย ลูกพี่ลูกน้อง ลูกอา และเหล่าเครือญาติในการขยายธุรกิจให้ก้าวหน้าได้โดยสะดวก ไม่ว่าจะเป็นการเดินเรือขนส่งสินค้า การค้าขาย การ

⁵ หนังสือที่ระลึกจากการประชุมสมาคมตระกูลเซียห์สากลครั้งที่ 5 (1989), p. 88.

⁶ Yen Ching Hwang, *Community and Politics: The Chinese in Colonial Singapore and Malaysia* (Singapore: Times Academic Press, 1995), pp. 81-85.

⁷ Yen Ching Hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911* (Singapore: Oxford University Press, 1986), p. 75.

ดำเนินธุรกิจเจ้าภาษี ธุรกิจเพาะปลูก หรือการทำเหมืองแร่ดิบบุก แบบแผนในลักษณะนี้จะพบเห็นได้ในกรณีของตันเซ็ง (เกียก) ตัม (Tan Cheng (Geok) Tam) ซึ่งลูกชายสองคนคือ ตันเหลียนไค (Tan Lian Ky) กับตัน (เหลียน) เจา (Tan (Lian) Jao) และลูกพี่ลูกน้องสองคนคือ ตันเนียวยี่ (Tan Neo Yee) กับตันไปวุ่น (Tan Pai Wun) เป็นผู้ดูแลธุรกิจเจ้าภาษี กับธุรกิจเหมืองแร่ดิบบุกในภูเก็ต⁸

สายสัมพันธ์ของเครือญาติไม่ได้จำกัดอยู่แต่ภายในห้าตระกูลใหญ่เท่านั้น การแต่งงานกันเองภายในหมู่สมาชิกของห้าตระกูลยังร้อยโยงความเป็นพี่น้องสลับไขว้กันไปมา และสร้างความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นในหมู่ตระกูลใหญ่ทั้งห้า พร้อมกับที่ผูกโยงพวกเขาเข้ากับตระกูลธุรกิจที่โดดเด่นอื่นๆ เช่น ตระกูลโคะ (Koh) ตระกูลคอ (Khaw) ตระกูลลี (Lee) ตระกูลกาน (Gan) ตระกูลฟู (Foo) ตระกูลโก๊ะ (Goh) และตระกูลอ่อง (Ong) ในปีหนึ่ง และสยามภาคใต้ ดังนั้นตระกูลใหญ่ทั้งห้าจึงไม่เพียงมีความเชื่อมโยงกันภายในอย่างแข็งแกร่ง แต่ยังเชื่อมต่อไปถึงตระกูลใหญ่อื่นๆ ผ่านการแต่งงานกันด้วย การแต่งงานระหว่างตระกูลทั้งห้าที่มีลักษณะเพื่อสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกันนั้น ได้สร้างเครือข่ายภายในหมู่เครือญาติอย่างสลับซับซ้อนขึ้นมา (ดูภาคผนวกท้ายบทความ) โดยที่การแต่งงานกันของคนห้าตระกูลนี้เกิดขึ้นจากการคิดไตร่ตรองและผ่านการมองในเชิงยุทธศาสตร์ มากกว่าที่จะเป็นเรื่องตามธรรมชาติหรือเหตุบังเอิญ ยิ่งหากพิจารณาถึงพื้นฐานที่มาของคู่แต่งงานในกลุ่มสมาชิกของตระกูลใหญ่เหล่านี้แล้ว จะเห็นได้ชัดเจนว่าห้าตระกูลใหญ่จงใจสร้างความเป็นเครือญาติขึ้นในกลุ่มตระกูลชาวจีนฮกเกี้ยนและฮากกาซึ่งมีความสำคัญในทางเศรษฐกิจและมีอิทธิพลทางการเมืองทั้งในปีนังและสยามภาคใต้ ดังตัวอย่างเช่น ภรรยาของลิมอิ้วโต๊ะ (Lim Eu Toh) และภรรยาของเยียวปายเคียด (Yeoh Paik Keat) นั้นเป็นบุตรสาวคนที่ 2 และ 4 ของคูเทียนปอ (Khoo Thean Poh) ซึ่งเป็นเจ้าภาษีนายอากรในปีนังและเปรัก และเป็นรองประธานสมาคมเคียนเต็กตง⁹ ส่วนเชียห์เหลียนลุย (Cheah Lian Looi) และเชียห์เหลียนคี (Cheah Lian Kee) สองบุตรสาวของเจ้าแก๊วเชียห์โชวปัน (Cheah Chow Pan)¹⁰ ซึ่งเป็นผู้นำชุมชนที่มีอิทธิพลและเป็นผู้กว้างขวางในปีนัง ก็ได้แต่งงานกับคอซิมเต็ก (Khaw Sim Tek) และคอซิมก้อง (Khaw Sim Kong) เจ้าเมืองหลังสวนในช่วงทศวรรษ 1870 และเจ้าเมืองระนองในปี 1877 ตามลำดับ

การแต่งงานกันภายในห้าตระกูลใหญ่ทำให้พวกเขาแผ่ขยายกลุ่มเครือญาติออกไป โดยเมื่อวงศ์วานเครือขยายกว้างออกไป แต่ละตระกูลก็จะพึ่งพาและใช้ประโยชน์จากคนในตระกูลนอกเหนือไปจากญาติข้างพ่อได้มากขึ้น ทั้งนี้โดยการเข้ามาเป็นหุ้นส่วนธุรกิจหรือผู้ช่วยที่ไว้วางใจได้ ส่วนการระดมกลุ่มเครือญาติฝ่ายลูกเขยมาช่วยในการดำเนินธุรกิจก็ปรากฏชัดเจนในห้าตระกูลใหญ่นี้ ตัวอย่างเช่น เชียห์เชินเอี้ยก (Cheah Chen Eok) ซึ่งริเริ่มธุรกิจของตนเองด้วยความช่วยเหลือของพ่อตา คือ ฟูไถ่ซิน (Foo Thye Sin) ในปี 1876 ภายใต้อุปบริษัทเชินเอี้ยกแอนด์โค (Chen Eok & Co) ต่อมาเขาก็กลายเป็นผู้มั่งคั่งจากการเดินเรือขายสินค้าทั่วไป¹¹ ในขณะที่ลิมเก็กชวน (Lim Kek Chuan) ผู้เป็นหุ้นส่วนใกล้ชิดกับกลุ่มตระกูลคอในธุรกิจหลายประเภท เช่น การจัดเก็บภาษีฝิ่น บริษัทอีสเทิร์นเทรดดิ้งคอมปะนี (Eastern Trading Company) และบริษัทอีสเทิร์นสเม

⁸ Phuwadol Songprasert. "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," (Doctoral dissertation, Monash University, 1986), pp. 90, 95, 117.

⁹ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1997), p. 66.

¹⁰ Teoh Shiao Kuan, *Epigraphic Inscriptions of Penang Hokkien Cemeteries* (Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 1997), pp. 187-188.

¹¹ *Historical Personalities of Penang*. (Penang: Historical Personalities of Penang Committee, 1986), p. 39.

ลติงคอมปะนี (Eastern Smelting Company) นั้น โดยข้อเท็จจริงแล้วก็สัมพันธ์เชื่อมโยงกันทางสายเลือดกับตระกูลคอผ่านการแต่งงานของลูกชายของเขาคือ ลิมซูชี (Lim Soo Chee) กับหลานสาวของคอซิมซัว (Khaw Sim Chua) บุตรชายคนที่สามของคอซูเชียง (Khaw Soo Cheang)¹² เหล่านี้เป็นตัวอย่างเพียงเล็กน้อย แต่ที่สำคัญกว่าก็คือ ความสัมพันธ์ทางสายเลือดมีความจำเป็นสำหรับห้าตระกูล ไม่เพียงแต่ในการทำให้ธุรกิจอยู่รอดเท่านั้น หากแต่ยังมีส่วนช่วยให้ธุรกิจขยายตัวออกไป มากกว่าความสัมพันธ์ทางเครือญาติข้างพ่อแต่เพียงประการเดียว

ตระกูลใหญ่ทั้งห้ายังมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันเอง และเชื่อมโยงกับตระกูลเด่นอื่นๆ โดยอาศัยความสัมพันธ์ในรูปแบบเสมือนญาติ (fictive-kin relationships) ซึ่งถูกสร้างขึ้นมาโดยพี่น้องสมาคมลับเคียนเต็กตง หรือที่รู้จักกันในชื่อ ตัวแปะกง (ภาษาจีน) สมาคมลับแห่งนี้เป็นสมาคมชาวฮกเกี้ยนที่ถือกำเนิดขึ้นมาจากการแยกตัวออกจากสมาคมอื่น ก่อตั้งเมื่อปี 1844 โดยคูเต็งปั้งหรือคูเตียวปั้ง (Khoo Teng Pang หรือ Khoo Tiow Pung) และนำโดยสมาชิกกลุ่มม่งหิ้น (Ghee Hin) ซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวฮกเกี้ยนที่เกิดในบริติชมาลายา¹³ กลุ่มดังกล่าวนี้เองเป็นผู้ก่อการจลาจลในปีหนึ่งเมื่อปี 1867 แกนนำของกลุ่มนี้ซึ่งส่วนใหญ่เป็นสมาชิกในตระกูลใหญ่ทั้งห้า ไม่เพียงผูกพันกันภายใต้กฎเกณฑ์อันมีฐานจากความเป็นพี่น้องร่วมสาบานของสมาคมลับเท่านั้น แต่ยังมีบทบาทครอบงำศูนย์กลางสำคัญของสังคมอีกด้วย จากตาราง 8-1 ได้แสดงให้เห็นว่า ตำแหน่งสมาชิกระดับนำของสมาคมลับตัวแปะกงหรือเคียนเต็กตงนั้น โดยส่วนใหญ่อยู่ในมือของสมาชิกในตระกูลใหญ่ทั้งห้านี้

จากสำนักงานใหญ่ที่ปีนัง เครือข่ายสาขาของเคียนเต็กได้แผ่ขยายออกไปครอบคลุมรัฐเคดะห์และเปรักทางตอนเหนือของบริติชมาลายา ตลอดจนถึงหัวเมืองสยามภาคใต้ เช่น ระนอง ภูเก็ต กระบี่ ตะกั่วป่า นครศรีธรรมราช ตรัง และสตูล¹⁴

ตาราง 8-1: ผู้นำของตัวแปะกง หรือเคียนเต็กตง

ประธาน	คูเทียนเต็ก (Khoo Thean Teik)	
รองประธาน	คูเทียนปอ (หรือ คูปอ)	
รองประธาน	เนียวโอเตียว (Neo Oo Teoh)	
อาจารย์, เลขานุการ	ลิมเบ็งควา (Lim Beng Kwa)	
เสมียน	คูมาเปียน (Khoo Mah Pien)	
กรรมการ	ลิมหวาชุม (Lim Hwa Chum)	เยียวเว่ยเซียว (Yeoh Whey Siew)
	ลิมตัวซิว (Lim Toa Sew)	
	ลิมกิมแซ (Lim Kim Sae)	เยียวเยียง (Yeoh Yeong)
	ลิมปิกเต็ก (Lim Pick Tek)	เยียวหงหิ้น (Yeoh Hong Hin)

¹² Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, pp. 12-13.

¹³ Wilfred L. Blythe, *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A Historical Study* (London: Oxford University Press, 1969), p. 75.

¹⁴ Mervyn Llewellyn Wynne, *Triad and Tabut: a Survey of the Origin and Diffusion of Chinese and Mohamedan Secret Societies in the Malay Peninsula, 1800-1935* (Singapore: W. T. Cherry, Govt. printer, 1941), pp. 299, 403, 409; และดูรายละเอียดเพิ่มเติมจาก Phuwadol Songprasert. "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868-1932," pp. 141, 149, 150, 166.

เชี้ยห์ฮุฮฮอค (Cheah Oon Hock)	อ๋องบุนเค็ง (Ong Boon Keng)
เชี้ยห์ผวน (Cheah Phuan)	อ๋องบุนเต็ก (Ong Boon Teik)
เชี้ยห์กงซุ (Cheah Kong Soo)	ตันฮงแชม (Tan Hong Cheam)
เชี้ยห์ปิกซิว (Cheah Pick Sew)	ลีมาเยือก (Lee Mah Yeok)
	ลีอา และคนอื่นๆ (Lee Ah and others)

ที่มา Wynne (1941), pp. 252, 258; Blythe (1969), pp. 138, 142; Teoh (2002), pp. 43, 48, 244; Teoh (1997), p. 185; Khoo (1972), pp. 205, 222; and *Report of the Commissioners Appointed Under Act XXI of 1867* (1868), pp. 6, 31.

ความเชื่อมโยงทางเศรษฐกิจระหว่างห้าตระกูลใหญ่กับสยามภาคใต้

เครือข่ายที่มีทั้งความยืดหยุ่นและการประสานเชื่อมโยงกัน ทำให้ตระกูลใหญ่ทั้งห้าของปีนังสามารถบริหารกิจการธุรกิจในสยามภาคใต้และตอนเหนือของบริติชมาลายาได้อย่างสะดวก ยกตัวอย่างเช่น ภูเก็ต นับเป็นจุดหมายปลายทางยอดนิยมของเหล่าพ่อค้าปีนังชั้นนำที่ทำการค้าดิบและลงทุนในกิจการเหมืองแร่มาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นอย่างน้อย ผลผลิตหลักของภูเก็ตอันได้แก่ ดีบุก และเปิดไถ่ ส่วนใหญ่ส่งออกไปยังปีนัง¹⁵ และในทางกลับกันก็นำเข้าสินค้าอุปโภคบริโภค เช่น น้ำตาล ปลาเค็ม น้ำมันมะพร้าว ผืน และวัสดุก่อสร้าง เช่น กระเบื้องมุงหลังคาและกระเบื้องปูพื้น รวมทั้งแรงงานกุลี มาจากปีนังด้วย¹⁶ ภูเก็ตมีการติดต่อค้าขายอย่างใกล้ชิดกับปีนังมาเป็นเวลาช้านาน และอยู่ในมือของห้าตระกูลใหญ่นั้นเอง สมาชิกที่มีอิทธิพลสูงคนหนึ่งของตระกูลคือคูเคชัน (Khoo Kay Chan) เจ้าของเรือ ตับเบิลยู ที่ ลูอิส (W.T. Lewis) ซึ่งแล่นอยู่ในเส้นทางระหว่างภูเก็ตกับปีนัง¹⁷ ส่วนคุเตียงปอ (Khoo Tieong Poh) เป็นเจ้าของบริษัทเดินเรือสินค้าแห่งหนึ่งในภูเก็ต คือ บ้านหินแอนด์คอมปะนี (Ban Hin & Company) ต่อมาบริษัทได้ขยายสาขาไปถึงปีนัง ฮองกง เอห์มึง และซัวเถา¹⁸ ลิมเหล็งเชือก (Lim Leng Cheak) มีเรือกลจักรไอน้ำ 3 ลำแล่นไปยังภูเก็ต¹⁹ ส่วนคุเก็กเชียว (Khoo Guek Chio) และคุเทียนเต็กก็เป็นเจ้าของไร่อ้อย และมีส่วนในการผลิตน้ำตาลในเขตเวลเลสลีย์ (Province Wellesley) บนคาบสมุทรซึ่งอยู่ตรงข้ามกับปีนังด้วย²⁰ เชี้ยห์ชิมเหียยน (Cheah Chim Yean) เชี้ยห์เต็กไท (Cheah Tek Thye) และลิมเหล็งเชือกเป็นเจ้าของสวนมะพร้าวขนาดใหญ่ และโรงหีบ

¹⁵ James Princep, "Excursions to the Eastward," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* no. 79 (1838): 594.

¹⁶ John Carrington, "Montone Puket (Siam) Malay Peninsula [1906]," in G.E. Gerini, et al., *Old Phuket* (Bangkok: Siam Society, 1986), p. 172, และ John Anderson, *Political and Commercial Considerations Relative to the Malayan Peninsula, and the British Settlements in the Straits of Malacca* (Singapore: Malaysia Printers Ltd., 1965), pp. 130-131.

¹⁷ *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 9 July 1868, p. 4.

¹⁸ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, p. 71.

¹⁹ Wu Xiao An. *Chinese Business in the Making of a Malay State, 1882-1941: Kedah and Penang* (London: RoutledgeCurzon, 2003), p. 59.

²⁰ *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 27 February 1868, p. 2, และ Lee and Chow (1997), pp. 70-71.

น้ำมันอีกหลายแห่งในเคดะห์และเวลเลสลีย์²¹ อุตสาหกรรมเหมืองดีบุกของภูเก็ตซึ่งผลิตดีบุกได้ราว 5,000 ตันต่อปีในช่วงทศวรรษ 1880 นั้น ก็เป็นกิจการในมือและดำเนินการโดยตระกูลตันในปีนังและภูเก็ต กล่าวคือ ตันมาบัน (Tan Ma Ban) ตันตัม (Tan Tam) ตันชวน (Tan Chuan) และตันเนียวยี ล้วนแต่เป็นผู้บริหารกิจการเหมืองแร่หลายแห่งในภูเก็ต โดยตันตัมจัดเป็นผู้ร่ำรวยที่สุดและมีอิทธิพลสูงสุด เขาเป็น กะปิตัน ของภูเก็ตและยังเป็นผู้นำของสมาคมลับเคียนเต็กในภูเก็ตด้วย นอกเหนือจากเหมืองดีบุกแล้วเขายังเป็นผู้สนับสนุนทางการเงิน และร่วมมือกับครอบครัวของตันเนียวยี เจ้าเมืองภูเก็ต ในการผูกขาดการรับเหมาก่อสร้างที่ท่าเรือได้อย่างงามทั้งในภูเก็ตและกลาง ส่วนบุตรชายคนโต ตันเหลียนไค กับบุตรชายคนที่ 3 ตัน (เหลียง) เจา และลูกพี่ลูกน้องคือตันเนียวยีและตันไปวุ่น ได้รับแต่งตั้งเป็นผู้นำคนสำคัญและได้รับอนุญาตให้เป็นเจ้าภาษีให้กับตระกูลของพระยาวิชิตสงครามซึ่งเป็นเจ้าเมืองภูเก็ตในขณะนั้น²²

ตระกูลอีกสี่ตระกูลซึ่งมีสายสัมพันธ์กับตระกูลตันผ่านการเป็นเครือญาติ ยังเข้าไปมีส่วนในการลงทุนทางธุรกิจอีกหลายด้านในภูเก็ต ตัวอย่างเช่น เยียวอันเยียน (Yeoh An Yian) ซึ่งเป็นเพื่อนสนิทกับตันเนียวยีและค่อนข้างเป็นไปได้มากว่าเป็นผู้นำของกงสีตระกูลเยียวในปีนังด้วย ก็เป็นเจ้าของกิจการเหมืองแร่ถึง 3 แห่งคือ ซัมโปฮิน (Sam Po Hin) เซียโปฮิน (Sia Po Hin) และซินโปฮิน (Sin Poh Hin) โดยมีลูกจ้างอยู่ราว 500 คน นอกจากนั้น เขายังร่วมมือกับเจ้าเมืองภูเก็ตรับเหมาก่อสร้างอาคารบ่อนเบี้ย อาคารสุรา ภาษีโรงรับจำนำ และภาษีไม้ ทั้งนี้ภูเก็ตไม่ใช่เมืองเดียวที่สมาชิกของตระกูลตันและอีกสี่ตระกูลใหญ่เข้าไปวางรากฐานทางธุรกิจของตนไว้ ในปี 1878 ตันเนียวยีและตันไปวุ่นตัดสินใจจัดส่งอาวุธและกำลังรบไปให้เซียห์เป็กยี (Cheah Peck Yee) ซึ่งเป็นผู้นำของสมาคมลับเคียนเต็กในกระบี่ และเป็นเพื่อนสนิทคนหนึ่งของพระยานครศรีธรรมราช เพื่อตอบโต้คู่แข่งสำคัญในธุรกิจรับเหมาก่อสร้างที่ภูเก็ต ซึ่งก็คือพระอิศราริชัย (หมี) เจ้าเมืองกระบี่คนใหม่ อันที่จริงแล้ว เซียห์เป็กยีเป็นผู้นำของกงสีตระกูลเซียห์แห่งปีนัง เขาบริจาคเงิน 14 หยวนเพื่อเปิดสุสานชาวฮกเกี้ยนที่ปูเลาติกุส (Pulau Tikus) ในปีนังเมื่อปี 1856 และยังจัดทำป้ายตระกูลไว้ในกงสีตระกูลเซียห์แห่งปีนังเมื่อปี 1858 ด้วย ต่อมาเขาก็จากปีนังมาอยู่ที่กระบี่ในราวปี 1861 หรือ 1862 และยังสามารถเข้าซื้อที่ดินที่นั่นไว้เป็นจำนวนมากด้วย²³

เมืองตรังตั้งอยู่ทางใต้ของกระบี่ เป็นอีกเมืองหนึ่งที่มีการติดต่อทางการค้ากับปีนัง ผลผลิตส่วนเกินของตรังนั้นส่งออกไปยังปีนังเกือบทั้งหมด²⁴ สินค้าส่วนใหญ่คือดีบุก พริกไทย เบ็ดไก่อ ถ่านหิน และแผ่นไม้เป็นจำนวนมากนับล้านแผ่น ซึ่งถูกส่งไปยังตลาดผู้บริโภคนปีนังและส่งต่อไปจำหน่ายยังประเทศอื่น²⁵ ในจำนวน

²¹ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, pp. 14, 18, 112.

²² Phuwadol Songprasert. "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," pp. 90, 142, 171.

²³ Phuwadol Songprasert. "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," pp. 109, 171–172, และ Teoh Shiaw Kuan, *Epigraphic Inscriptions of Penang Hokkien Cemeteries*, p. 120. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมจาก Wolfgang Franke and Chen Tieh Fan, *Chinese Epigraphic Materials in Malaya. Vol.II* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1982), pp. 722, 866.

²⁴ Phuwadol Songprasert. "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," p. 158.

²⁵ H. Warrington Smyth, "Notes on a Journey to Some of the South-Western Provinces of Siam," *The Geographical Journal* 6, 6 (1895): 522–541, 529.

สินค้าทั้งหมด พริกไทยซึ่งตลอดช่วงทศวรรษ 1890 เป็นตัวแทนหลักของการค้าในจังหวัดตรัง²⁶ จัดว่าเป็นสินค้าสำคัญที่สุด เนื่องจากจะถูกส่งออกอีกทอดหนึ่งจากปีนังต่อไปไกลถึงตลาดลอนดอน ในช่วงที่มีผลผลิตสูงสุดนั้น ตรังเคยส่งออกพริกไทยถึงราว 60,000 หาบต่อปี หรือคิดเป็นมูลค่าราว 485,600 ดอลลาร์²⁷ แต่ในทางกลับกัน ตรังก็เหมือนกับเมืองอื่นๆ ที่นำเข้าสินค้าจำเป็นส่วนใหญ่จากปีนัง ตัวอย่างเช่น ข้าวจากพม่า และบริติชมลายา ซึ่งก็ผ่านมาจากปีนังเพื่อหล่อเลี้ยงประชากรในท้องถิ่น²⁸ การค้าส่วนใหญ่ของตรังจะดำเนินการร่วมกับตระกูลคอซึ่งมีเรือขนส่งสินค้าในเส้นทางระหว่างปีนัง ตรัง และอย่างกัว และกับตระกูลลิ้มซึ่งมีธุรกิจโรงสีข้าวขนาดใหญ่ในอย่างกัว มัณฑะเลย์ และเคดะห์²⁹ ตระกูลคอควบคุมเศรษฐกิจการค้าของระนองกับปีนังไว้ตั้งแต่ต้นทศวรรษ 1840 จึงมีบทบาทครอบงำการค้าของจังหวัดตรังกับปีนังที่เติบโตขึ้น ด้วยการวางรากฐานของเดอะคอกกรุป (The Khaw Groups)³⁰ ให้เป็นองค์กรอุตสาหกรรมที่มีบูรณาการในแนวตั้งทำให้สมาชิกในตระกูลคอ เช่น คอซิมก๊อง (Khaw Sim Kong) คอซิมบี้ (Khaw Sim Bee) คอจูกต (Khaw Joo Tok) คอจูโช (Khaw Joo Choe) และคนอื่นๆ ได้เข้าไปมีส่วนอย่างมากและอย่างมั่นคงในกิจการเหมืองแร่และถลุงแร่ การเดินเรือขนส่งสินค้า การค้าและการเป็นเจ้าภาษีในพื้นที่ตลอดชายฝั่งด้านตะวันตกของสยามภาคใต้

แม้อาจดูเหมือนว่าตระกูลใหญ่ทั้งห้าของปีนังจะไม่สามารถควบคุมและกำหนดชีวิตทางเศรษฐกิจนอกจังหวัดภูเก็ตได้มากนัก แต่ก็มิได้เป็นเช่นนั้นเสมอไป เพราะหากตรวจสอบรายชื่อของหุ้นส่วนธุรกิจของตระกูลคอ ก็จะเข้าใจได้ว่าตัวเลขทางเศรษฐกิจหลักในภูมิภาคนี้มาจากตระกูลใหญ่ทั้งห้า หรือไม่ก็ต้องเกี่ยวข้องกับตระกูลทั้งห้า ยกตัวอย่างเช่น ลิ้มเก็กชวน, เยียววีกา (Yeoh Wee Gark) และเชียห์ตัตจิน (Cheah Tat Jin) ซึ่งล้วนเป็นผู้บริหารของบริษัทใหญ่ห้าแห่งของเดอะคอกกรุป ได้แก่ อีสเทิร์นเทรดดิ้งคอมปะนี, อีสเทิร์นชิปปิงคอมปะนี (Eastern Shipping Company), อีสเทิร์นสเมลติงคอมปะนี, ทุ่งคาฮาร์เบอร์ดีบุก (Tongkah Harbour Tin Dredging Company) รวมถึงการเป็นเจ้าภาษีฝิ่น พวกเขาเป็นสมาชิกคนสำคัญของตระกูลลิ้มตระกูลเยียว และตระกูลเชียห์แห่งปีนัง ส่วนโก๊ะบุนเค็ง (Goh Boon Keng) ซึ่งดำรงตำแหน่งผู้อำนวยการของบริษัทปีนังเคียนกวนประกันภัย (Penang Khean Guan Insurance Company) ก็เป็นลูกเขยของลิ้มเหล็งเชือกและชวูไค (Chua Yu Kay) ซึ่งอยู่ในคณะกรรมการบริหารของบริษัทปีนังเคียนกวนประกันภัยและบริษัทอีสเทิร์นชิปปิงคอมปะนี ก็แต่งงานกับบุตรสาวคนหนึ่งของตระกูลตัน ขณะที่อ๋องฮุนซง (Ong Hun Chong) ผู้บริหารของบริษัทอีสเทิร์นสเมลติงคอมปะนี และเป็นเจ้าภาษีฝิ่น ก็เป็นบุตรเขยของลิ้มซกชิน (Lim Seok Chin) แห่งปีนัง³¹

²⁶ Michael J. Montesano, "The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand's National Integration in Social-Historical Perspective," (Doctoral dissertation, Cornell University, 1998), p. 98.

²⁷ H. Warrington Smyth, "Notes on a Journey to Some of the South-Western Provinces of Siam," p. 528.

²⁸ Michael J. Montesano, "The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand's National Integration in Social-Historical Perspective," p. 97.

²⁹ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, pp. 103-115; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Wu Xiao An. *Chinese Business in the Making of a Malay State, 1882–1941: Kedah and Penang*, pp. 43, 59-60.

³⁰ Jennifer W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932* (Singapore: Oxford University Press, 1991), p. 64.

³¹ Jennifer W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932*, p.

ยิ่งกว่านั้น ตระกูลใหญ่ทั้งหลายยังวางรากฐานผลประโยชน์ทางธุรกิจของพวกเขาในท้องถิ่นต่าง ๆ ทางชายฝั่งตะวันตกของสยามภาคใต้ โดยผ่านการเป็นหุ้นส่วนกับกลุ่มกิจการของตระกูลคอคด้วย โดยบ่อยครั้งการเป็นหุ้นส่วนดังกล่าวก็รวมกลุ่มกันอย่างแน่นแฟ้นยิ่งขึ้นไปอีกด้วยการแต่งงานระหว่างคนในตระกูลคอกับหัวตระกูลใหญ่ ดังนั้นจึงไม่ต้องสงสัยเลยว่าตระกูลคอกนั้นมีบทบาทอย่างสำคัญในการบูรณาการชายฝั่งตะวันตกของสยามภาคใต้เข้ากับเศรษฐกิจที่มีศูนย์กลางอยู่ที่ปีนัง ดังที่เจนิเฟอร์ คุซแมนและไมเคิล มอนเตซาโนได้ให้ความเห็นไว้ ทว่า ตระกูลคอกก็มีใช้พลังสำคัญเพียงพลังเดียว ตระกูลใหญ่ทั้งหลายเองก็มีความสำคัญพอ ๆ กันในการส่งเสริมสนับสนุนการเชื่อมโยงทางเศรษฐกิจของภูมิภาคดังกล่าวเข้ากับภาคใต้ โดยเฉพาะสายสัมพันธ์ที่มีต่อกัน ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของบุคคลสำคัญทางเศรษฐกิจเหล่านี้ในหัวตระกูลใหญ่ของปีนังกับตระกูลคอกของสยามภาคใต้ทำให้เกิดการผูกขาดเกือบทั้งหมดในด้านการนำเข้า-ส่งออกสินค้า กิจการเหมืองดีบุกและถลุงแร่ดีบุก การเพาะปลูก และกิจการเจ้าภาษีนายอากรในหัวเมืองทางแถบชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรสยาม เมื่อพิจารณาจากทั้งหมดนี้ คงจะไม่ผิดที่จะกล่าวว่า กลุ่มผู้นำทางการค้าพาณิชย์ชั้นนำที่มีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงกันอย่างแน่นแฟ้นของหัวตระกูลใหญ่ ล้วนเป็นผู้มีบทบาทสำคัญทางการค้า ทั้งในแถบชายฝั่งทะเลและในระดับภูมิภาค โดยที่ไม่ถูกจำกัดโดยเส้นพรมแดนทางการเมืองของอาณานิคม

ข้ามพ้นการแบ่งแยกด้วยภาษาถิ่นและชาติพันธุ์

การที่เครือข่ายตระกูลแผ่ขยายออกไปอย่างกว้างขวางและโยงใยกันอย่างซับซ้อน ทำให้หัวตระกูลใหญ่สามารถดึงเอาชนชั้นนำฮกเกี้ยนอื่นๆ รวมไปถึงชาวฮากกา ชาวอินเดียน-มลายู และชนชั้นนำสยาม ให้เข้ามาอยู่ในวงจรเครือข่ายของตนด้วย พันธมิตรทางสายเลือดของหัวตระกูลใหญ่นี้ไม่ได้มีจุดศูนย์กลางอยู่ที่ชาวฮกเกี้ยนโดยเฉพาะ การแต่งงานกันระหว่างตระกูลที่มีภาษาถิ่นต่างกันก็มีส่วนช่วยสานโยงใยภายในกับเครือข่ายของหัวตระกูลด้วยเช่นกัน ตระกูลกู ตระกูลเซียห์ และตระกูลตันนั้นได้สร้างสายสัมพันธ์ทางสายเลือดกับชาวฮากกาผ่านทางตระกูลฟู กล่าวคือ เซียห์เซินเอี้ยก และตันเคียมฮก (Tan Khaem Hock) ได้แต่งงานกับบุตรสาวของฟูไถ่ชิน เจ้าของที่ดินและเหมืองดีบุกชาวฮากกา ทั้งสองจึงได้กลายเป็นบุตรเขยของตระกูลฟู³² กูเซียนเว่ย (Khoo Sian Wei) บุตรชายคนโตของกูเซียวเตียง (Khoo Cheow Teong) ซึ่งเป็นหนึ่งในห้ากรรมการผู้ก่อตั้งกิจการเดลี แบงก์ (Deli Bank) และเป็นกะปิตันขึ้นาแห่งเมืองอะซาฮาน ซึ่งต่างอยู่ทางตอนเหนือของเกาะสุมาตรา ก็เป็นหลานเขยของฟูไถ่ชินเช่นกัน³³

ในปี 1860 พันธมิตรระหว่างสมาคมลับทั้งสองแห่งคือ เคียนเต็ก และไห่ซาน (Hai San) ได้สร้างความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดระหว่างหัวตระกูลใหญ่กับกลุ่มเจ้าอากรผู้ทรงอิทธิพลและมั่งคั่ง เช่น ชุงเก็งควี (Chung Keng Kwee) ชุงเก็งชิน (Chung Keng Shin) ฟงเม้งโชย (Fong Meng Choey) และโล้วอาซัม (Low ah Sam)³⁴ ซึ่งล้วนเกี่ยวข้องกับธุรกิจเจ้าภาษีนายอากรและกิจการเหมืองดีบุกในเปรัก สมาคมเคียนเต็กซึ่งเป็นพันธมิตรอยู่กับสมาคมไห่ซาน ได้เข้าร่วมในสงครามที่เมืองลารุต ซึ่งปะทุขึ้นที่บริเวณหุบเขาลารุตทางตอนเหนือของเปรักในระหว่างปี 1862-1873 โดยได้ให้การสนับสนุนรัฐบาลอังกฤษในปีนั้นทั้งในเรื่องของกระสุนปืน กำลังรบ และเรือรบหนึ่งกองเพื่อเปิดการโจมตีฝ่ายศัตรูอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเห็นได้จากเรือสำปั้นไห่ซานของ

³² Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, pp. 14, 159.

³³ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, p. 64.

³⁴ Wong Choon San. *A Gallery of Chinese Kapitan* (Singapore: Ministry of Culture, 1963), p. 77.

คูฮงชุย (Khoo Hong Chooi) ที่พายหน้าเข้าสู่ลารุตนั้น ได้บรรทุกปืนยาวพร้อมดาบปลายปืนจำนวน 200 กระบอก สรรพาวุธ 8 ชุด และหอก 400 หัว พร้อมด้วยกองกำลังอีก 100 คนเข้าไปในอ่าวปีนังในปี 1872 ทั้งนี้ โฮงชีว (Ho Ghi Siu) ผู้นำของจีน อ้างว่าเคียนเต็กได้แอบส่งปืนยาวถึง 2,000 กระบอก กับดินปืนจำนวน 10,000 ปอนด์ และกองกำลังอีกกว่า 1,000 นายจากปีนังไปที่ลารุตภายในสิ้น³⁵ กลุ่มให้ซานและเคียนเต็กนี้เองที่ประสบความสำเร็จในการเข้าควบคุมการจัดเก็บภาษีแบบเหมาเมืองในเปรักไว้ได้เป็นส่วนใหญ่ในช่วงปี 1880-1891 (ดู ตาราง 8-2)

ตาราง 8-2: การกระจายตัวของการจัดเก็บภาษีแบบเหมาเมืองในเปรักระหว่างปี 1880-1891

ช่วงเวลา	ชื่ออากรและสถานที่	เจ้าภาษี	สมาคมที่เกี่ยวข้อง
1 มกราคม 1880 – 31 ธันวาคม 1882	อากรเมืองลารุต	กะปิตันอาวี (Kapitan Ah Kwee)	ให้ซาน
	อากรหุบเขาริมแม่น้ำเปรัก	คูเทียนเต็ก	ตัวแปะกง
	อากรหุบเขาคินตา	คูเทียนเต็ก	ตัวแปะกง
1 มกราคม 1883 – 31 ธันวาคม 1885	อากรฝิ่นและยาสูบในลารุต	กะปิตันซางเค็งคุย (Kapitan Chang Keng Kui) ร่วมกับเชินเอี้ยค (เจ้าภาษีที่ปีนัง)	ให้ซานและเคียนเต็ก
	อากรขายฝิ่นลารุต	ซงเค็งคุยและเชินเอี้ยค	ให้ซานและเคียนเต็ก
	อากรทุกประเภทในเซอลามา	ลิมอามิน (Lim Ah Min)	เคียนเต็ก
	อากรทุกประเภทในกัวลาแกงซาร์	คูเอ็ง (Khoo Eng)	เคียนเต็ก
	อากรฝิ่นในเปรัก	เชียห์เชินเอี้ยค	
1 มกราคม 1886 – 31 ธันวาคม 1888	อากรทั่วไปในกัวลาแกงซาร์และเปรักตอนบน	ซางอาวี	ให้ซาน
	อากรขายฝิ่นของลารุตทั้งด้านเหนือและใต้	เชียห์เชินเอี้ยค	ตัวแปะกง
	อากรฝิ่นในเปรักตอนล่าง	เชียห์เชินเอี้ยค	ตัวแปะกง
	อากรทั่วไปในเบอร์นัม	เชียห์เชินเอี้ยค	ตัวแปะกง
	อากรสุราในลารุต	ยัปฮับเกียต (Yap Hap Kiat)	ตัวแปะกง
1 มกราคม 1889 – 31 ธันวาคม 1891	อากรบริเวณชายฝั่งลารุต	ซางอาวี	ให้ซาน
		คูเทียนปอ	ตัวแปะกง
		คูเตียงปอ และอื่นๆ	ตัวแปะกง
	อากรเมืองทั่วไปในคินตา	ซางอาวี	ให้ซาน

³⁵ Wilfred L. Blythe, *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A Historical Study* (London: Oxford University Press, 1969), p. 178; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya 1867–1877* (Singapore: University of Malaya Press, 1960), pp. 75-76.

อากรทั่วไปในกัวลางังซาร์	ชาวอาวี	ไห่ซาน
อากรฝิ่น	ชาวอาวี	ไห่ซาน

หมายเหตุ: ตัวแปรงเป็นอีกชื่อหนึ่งของเคียนเต็กตง

ที่มา: รวบรวมจาก Llwellyn Wynn (1941), pp. 341-344, และ Wong (1965), pp. 270-271.

เคียนเต็กตงยังมีส่วนทำให้ตระกูลใหญ่ทั้งห้ามีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับชาวอินเดียน-มลายู และยาวิเปอรานากัน (ในที่นี้หมายถึงลูกหลานที่เกิดจากการแต่งงานกันระหว่างชาวมลายูกับมุสลิมเชื้อสายอินเดียน) ชาวมุสลิมในอินเดียนได้ และชาวอาจะห์ที่อยู่ในสมาคมรณรงค์ซึ่งมีสำนักงานใหญ่อยู่ที่ถนนอาซินในเมืองจอร์จทาวน์ด้วย³⁶ พื้นที่มาฆของหัวหน้ากลุ่มและสมาชิกคนสำคัญของสมาคมรณรงค์ อย่างเช่น เจ๊ะหลง (Che Long) (หรือที่รู้จักกันในอีกชื่อว่า ทะยิมะฮัมมัด นูร์) วาปู เมริกกัน โนอร์ดิน (Vapoo Merikan Noordin) และไซเยด โมฮัมมัด อะลาตาส (Syed Mohamed Alatas หรืออัล-อิตตาส, Al-Attas) แสดงให้เห็นว่าพวกเขาเป็นพ่อค้าวาณิชผู้ทรงอิทธิพลของชาวมุสลิมจากอินเดียน (เมริคานอร์ มารากายาร์) ยาวิเปอรานากัน และกลุ่มชาวอาจะห์อย่างไม่ต้องสงสัย นอกจากนี้ พวกเขายังได้ร่วมกันก่อตั้งชุมชนธุรกิจที่มีความสำคัญที่สุดแห่งหนึ่งในปีนัง และมีจุดเด่นอยู่ที่ธุรกิจเดินเรือสินค้าในระหว่างช่วง 50 ปีแรกที่อังกฤษปกครองปีนังด้วย อีกตัวอย่างหนึ่งก็คือ วาปู เมริกกัน โนอร์ดิน บุตรชายคนโตของโมฮัมมัด เมริกกัน โนอร์ดิน ผู้นำคนสำคัญของชุมชนกะลิง/ซูลิเย และเป็นพ่อค้าที่มีอิทธิพลสูงคนหนึ่งในปีนัง วาปู เมริกกัน โนอร์ดินมีธุรกิจเดินเรือค้าขายสินค้ากับอาจะห์ พม่า อินเดียน และสิงคโปร์เป็นส่วนใหญ่ และเขาก็เป็นพ่อค้าในบริษัทของพ่อซึ่งตั้งอยู่บนถนนซูลิเย³⁷ นอกจากนี้ยังมีไซเยด โมฮัมมัด อะลาตาส พ่อค้าชาวอาจะห์เชื้อสายอาหรับผู้มั่งคั่ง อะลาตาสอาศัยอยู่ในคฤหาสน์แห่งหนึ่งบนถนนอาร์เมเนียน เขาทำธุรกิจการค้าซึ่งรวมถึงการลักลอบค้าอาวุธ ฝิ่น ปืนใหญ่ และกระสุนจากบริติชอินเดียนแล้วส่งไปขายให้กับสุลต่านแห่งอาจะห์ และกลุ่มต่อต้านอาณานิคมดัตช์ในช่วงปลายศตวรรษที่ 19³⁸

ศูนย์กลางของธุรกิจและที่พักของพวกผู้นำสมาคมรณรงค์นั้นมีที่ตั้งอยู่ภายในอาณาเขตของจอร์จทาวน์และในพื้นที่บ้านของเคียนเต็กตงบนถนนอาร์เมเนียนด้วย ขณะที่ตระกูลใหญ่ทั้งห้าก็อยู่ในละแวกใกล้เคียงกัน กล่าวคือ กงสีตระกูลคูยูนบนถนนอาร์เมเนียน กงสีตระกูลเยียวอยู่บนถนนซูลิเย กงสีตระกูลลิ้มอยู่บนถนนบิช กงสีตระกูลตันอยู่บนถนนอาซิน และกงสีตระกูลแซยูนบนถนนอาร์เมเนียน³⁹ พื้นที่เชื่อมต่อระหว่างถนนอาซิน อาร์เมเนียน ซูลิเย และบิช ไม่ได้เป็นเพียงพื้นที่สำหรับใช้ร่วมกันของห้าตระกูลใหญ่และชนชั้นนำชาวอินเดียน-มลายูเท่านั้น แต่ยังเป็นพื้นที่สำคัญในเชิงยุทธศาสตร์และการค้าขายสำหรับสมาคมรณรงค์และห้าตระกูลใหญ่ เนื่องจากพื้นที่ดังกล่าวอยู่ติดริมน้ำอันเป็นบริเวณที่มีการค้าขาย การต่อเรือ และการขนส่งเกิดขึ้น

³⁶ Mahani Musa, "Malays and the Red and White Flag Societies in Penang, 1830s–1920s," *JMBRAS* 72, 277 (1999): 151–182, 163.

³⁷ Helen Fujimoto, *The South Indian Muslim Community and the Evolution of the Jawi Peranakan in Penang up to 1948* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1988), pp. 59, 205.

³⁸ Khoo Su Nin. *Streets of George Town Penang: An Illustrated Guide to Penang's City Streets & Historic Attractions*, Third edition (Penang: Janus Print & Resources, 2001), pp. 35, 63. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya 1867–1877*, p. 33.

³⁹ Ibid., pp. 31–33, 74. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Mahani Musa, "Malays and the Red and White Flag Societies in Penang, 1830s–1920s," p.162.

เมื่อคำนวณจากพื้นเพทางการค้าและพาณิชย์ของกลุ่มผู้นำในสมาคมธงแดงและการอยู่ร่วมกันกับห้าตระกูลใหญ่ ตลอดจนฐานที่มั่นของเคียนเต็กในบริเวณเดียวกันแล้วก็เป็นที่ชัดเจนว่า พันธมิตรระหว่างสมาคมธงแดงกับเคียนเต็กนั้นตั้งอยู่บนฐานเรื่องการควบคุมพื้นที่และผลประโยชน์ทางการค้านั่นเอง ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นก็คือ พันธมิตรกลุ่มนี้ยังรวมตัวกันเป็นกลุ่มก้อนแน่นหนาด้วยการแต่งงานกันไปมาระหว่างตระกูลชั้นนำของสังคม จนทำให้สมาชิกของห้าตระกูลใหญ่ต่อสายเข้าไปถึงเครือข่ายการค้าอันกว้างใหญ่ไพศาลของกลุ่มชนชั้นนำของสมาคมธงแดงในตอนเหนือของสุมาตรา โดยเฉพาะในอาเจะห์ เพื่อสร้างช่องทางทำธุรกิจของตน

ตัวอย่างเช่น คุเถียนปอ (หรือที่รู้จักกันในอีกชื่อคือ คุปอ) ซึ่งเป็นรองประธาน หรือผู้ช่วยหัวหน้ากลุ่มเคียนเต็กและเป็นน้องชายของคุเถียนเต็ก เขามีได้เป็นเพียงญาติเสมือน (จากการเป็นพี่น้องร่วมสาบาน) แต่ยังเป็นญาติทางสายเลือด (พ่อตา) ของไซเยต โมฮัมมัด อะลาตาส ซึ่งแต่งงานกับลูกสาวคนหนึ่งของคุเถียนปอ⁴⁰ ด้วยสายสัมพันธ์อันใกล้ชิดดังกล่าว คุเถียนปอจึงกลายเป็นเพื่อนสนิทของชุมชนชาวอินเดียน-มลายู และยังอาศัยประโยชน์จากเครือข่ายการค้าของชาวอาเจะห์ก้าวขึ้นมามีบทบาทเด่นในฐานะพ่อค้าพริกไทยผู้มั่งคั่งแห่งปีนัง หากพิจารณาโดยละเอียดก็จะพบว่า การเป็นพันธมิตรเคียนเต็ก-สมาคมธงแดงอาจถูกกระตุ้นให้เกิดขึ้นก็เพราะผลประโยชน์ร่วมกันของพวกผู้นำทั้งสองกลุ่มในด้านการค้าในบริเวณปีนัง-ตอนเหนือของสุมาตรา ที่เจริญงอกงามขึ้นอย่างมากแม้ว่าจะมีการแข่งขันกันสูงมากด้วยก็ตาม นอกจากนั้นพวกเขายังทำการผลิตและค้าดิบูกในบริเวณพื้นที่ตอนในของคาบสมุทรวัด ดังนั้น ความจำเป็นต้องขัดแย้งหรือศัตรูร่วมกันเพื่อเข้าควบคุมพื้นที่ทางเศรษฐกิจทั้งสองแห่งนี้ แม้ว่าจะไม่ถึงขั้นผูกขาดโดยสิ้นเชิง แต่ก็เป็แรงบีบให้ห้าตระกูลใหญ่กับชนชั้นผู้นำชาวอินเดียน-มลายูจับมือกันสร้างพันธมิตรดังกล่าวนี้ขึ้นมาเป็นการเฉพาะ ขณะเดียวกันการจลาจลใหญ่ในปีนังเมื่อปี 1867 ก็ได้เผยให้เห็นถึงความเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดระหว่างกลุ่มเคียนเต็กในปีนังกับกลุ่มทุงคาหรือเคียนเต็กในภูเก็ตเป็นอย่างดี เพราะในระหว่างเกิดการจลาจลนั้น กลุ่มเคียนเต็กแห่งทุงคาได้ส่งกำลังรบจำนวนมากเข้าช่วยพวกเคียนเต็กในปีนัง เยียวเวชีว (Yeoh Whey Sew) ซึ่งเป็นหนึ่งในคณะกรรมการของเคียนเต็ก เป็นผู้จำหน่ายและผลิตอาวุธปืนและกระสุนในปีนัง ก็ยอมรับว่าเขาเป็นผู้จัดส่งดินปืนไปให้กับทุงคา โดยที่ชินเทียนตุน (Chin Thean Toon) เสมียนของคุปอ ซึ่งเป็นรองประธานกลุ่มเคียนเต็ก ก็ได้เข้าทำงานโดยการสมัครเข้ามาทางทุงคานั้นเอง⁴¹ ยิ่งกว่านั้น ตันตัม (หลวงอร่ามสาครเขตร์) ตันมาบุน (หลวงสุนทรภักดีสมบัติ) ตันเหลียนไค (หลวงจรวงจินสกล) และตันเนียวยี่ (หลวงบำรุงจินประเทศ) ก็ล้วนแต่เป็นผู้นำของเคียนเต็ก ซึ่งได้รับแต่งตั้งเป็นเจ้าเมืองภูเก็ต⁴² พวกเขาเหล่านี้มีความเกี่ยวข้องกับใกล้ชิดกับวัดและสุสานของชาวฮกเกี้ยนและกงสีตระกูลตันในปีนัง ตัวอย่างเช่น ตันตัมได้บริจาคเงิน 34 หยวนให้กับกวงฟุกุง (Kuang-fu Kung) (ภาษาจีน) ในปี 1800 และในปี 1805 ก็บริจาคเงินสองหยวนให้กับสุสานบาตูลานซาง (ภาษาจีน) ตันมาบุนบริจาคเงิน 30 หยวนให้กับสุสานปูเลาติกูสในปี 1856 ส่วนตันเหลียนไค บุตรชายคนรองของตันตัม กับตันเนียวยี่ ผู้นำรุ่นต่อมาของเคียนเต็กในภูเก็ต ก็ดูเหมือนจะเป็นผู้บริจาครายใหญ่สองรายในการบูรณะวัดของกงสีตระกูลตันในปีนังเมื่อปี 1878⁴³ การอาศัยเครือข่ายสาขาของเคียนเต็กทำให้ตระกูลใหญ่ทั้งหลายมีความเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิด

⁴⁰ Mahani Musa, "Malays and the Red and White Flag Societies in Penang, 1830s–1920s," p. 161.

⁴¹ E.A.H. Anderson, *About Others and Myself, 1745–1920* (London: John Murray, 1920), p. 281.

⁴² Phuwadol Songprasert, "The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932," pp. 90, 102, 110, 143.

⁴³ Teoh Shiao Kuan, *Epigraphic Inscriptions of Penang Hokkien Cemeteries*, p. 33. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Teoh Shiao Kuan, *Journal of Humanities and Social Sciences*, III (1982–1983): 75.

กับอำนาจปกครองในหัวเมืองต่างๆ ทางภาคใต้ของสยาม ตัวอย่างเช่น เยี้ยวอันเหยียน และสมาชิกของตระกูลตันนั้นก็เป็นเพื่อนใกล้ชิดกับพระยาวิชิตสงคราม เจ้าเมืองภูเก็ตที่ดำรงตำแหน่งดังกล่าวเป็นเวลายาวนาน (1853-1878)⁴⁴ ในขณะที่คูเตียงปอ (Khoo Tiong Poh) เป็นหุ้นส่วนธุรกิจผู้ใกล้ชิดกับเจ้าเมืองทุ่งคา และทั้งสองยังร่วมมือกันก่อตั้งกิจการบ้านหินแอนด์คอมปะนี (Ban Hin & Company) ด้วย แซเป็กยี ผู้นำของเคียนเต็กในกระปี ก็เป็นผู้ใกล้ชิดกับพระยานครศรีธรรมราช ส่วนคุนเคียด (Khoo Bun Kiad) ผู้นำของเคียนเต็กในสตูลเป็นคนสนิทของพระอินทวิชัยและเต็งกูมามัด สองพี่น้องของเจ้าเมืองสตูล⁴⁵ ดังนั้นจึงดูเหมือนว่าห้าตระกูลใหญ่นั้นสามารถใช้เครือข่ายครอบครัวยุติเฉพาะเครือญาติทั้งแบบสายเลือดและญาติเสมือนอันมีฐานอยู่บนการแต่งงานกันไปมาและบนหลักการพี่น้องร่วมสาบาน ในการรวมเอาผู้นำชาวฮากกา ชาวอินเดียน-มลายู และชาวสยาม (ซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวจีนอพยพที่ได้รับการแต่งตั้งให้มียศบรรดาศักดิ์จากราชสำนักสยาม) เพื่อแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ เช่น การควบคุมและการผูกขาดการค้า การทำเหมืองแร่ดีบุก และธุรกิจเจ้าภาษีอากรในปิ่นัง เคดะห์ เปรัก และจังหวัดต่างๆ ในสยามภาคใต้

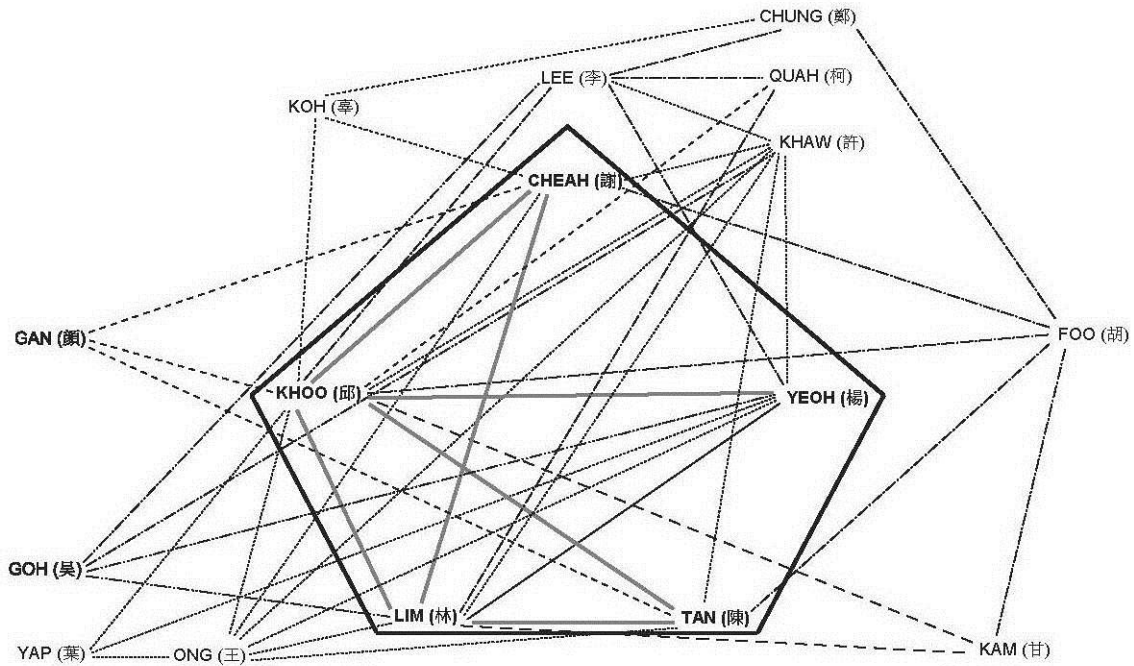
สรุป

การดำเนินชีวิตอยู่ตรงชายขอบอันคลุมเครือระหว่างอาณานิคมของอังกฤษและขอบเขตอำนาจของชาวสยามและชาวมลายู ทำให้ตระกูลใหญ่ทั้งห้าของปิ่นังตระหนักดีถึงความไม่แน่นอนทางสังคม-เศรษฐกิจของพวกเขา และได้ใช้เครือข่ายครอบครัวยุติเป็นประโยชน์ ซึ่งไม่เพียงแต่เพื่อความอยู่รอดเท่านั้น หากยังเพื่อการสถาปนาอำนาจอันแข็งแกร่งทางเศรษฐกิจของตน เครือข่ายครอบครัวยุติที่ยืดหยุ่นและมีสายสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นยังเป็นเครื่องมือในการสนับสนุนความร่วมมือทางสังคม-เศรษฐกิจในหมู่ห้าตระกูลใหญ่อย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกระบวนการขยายกลุ่มหุ้นส่วนที่เชื่อถือได้ และในการระดมและเพิ่มช่องทางการลงทุนกำลังคน และทรัพยากรด้านการทหารร่วมกันอย่างมีประสิทธิภาพ เพื่อการลงทุนทางเศรษฐกิจโดยข้ามพรมแดนทางการเมือง การบริหาร และชาติพันธุ์ นอกจากนี้ ตระกูลใหญ่ทั้งห้ายังสามารถดึงเอาชนชั้นนำผู้มั่งคั่งและมีอำนาจในกลุ่มของตน รวมทั้งของกลุ่มภาษาและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ เข้ามาสร้างกลุ่มผลประโยชน์อันยิ่งใหญ่ไม่มีใครเทียบ โดยสามารถขยายฐานผลประโยชน์ทางธุรกิจจากปิ่นังมายังสยามภาคใต้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เครือข่ายตระกูลที่แผ่ขยายออกไปนี้ได้สร้าง “โครงสร้างพื้นฐาน” อันลึกลับและไม่ต้องระบุเป็นลายลักษณ์อักษรขึ้นมา และตระกูลใหญ่ทั้งห้าก็ได้อาศัยโครงสร้างพื้นฐานนี้สร้างเครือข่ายการค้าระดับภูมิภาคที่หลอมรวมเข้าด้วยกัน เป็นพลังขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจในปิ่นังและสยามภาคใต้ในช่วงศตวรรษที่ 19 นั่นเอง

⁴⁴ Phuwardol Songprasert. “The Development of Chinese Capital in Southern Siam, 1868–1932,” pp. 90 and 117.

⁴⁵ Lee Kam Heng and Chow Mun Seong, *Biographical Dictionary of the Chinese in Malaysia*, pp. 71, 149, 171-172.

ภาคผนวก



- ตระกูลแซ (ภาษาจีน) – เดินเรือ/จัดเก็บภาษี/ทำเหมืองดีบุก
 ตระกูลซุง (ภาษาจีน) – ทำเหมืองดีบุก/เจ้าภาษีทั่วไป
 ตระกูลฟู (ภาษาจีน) – ทำเหมืองดีบุก/ค้าที่ดิน/เจ้าภาษีทั่วไป
 ตระกูลกาน (ภาษาจีน) – การค้า (ดีบุกและพริกไทย)/จัดเก็บภาษีฝิ่นและสุรา
 ตระกูลโก๊ะ (ภาษาจีน) – ทำเหมืองดีบุก/จัดเก็บภาษีฝิ่น สุรา และการพนัน
 ตระกูลคอ (ภาษาจีน) – เดินเรือ/ทำเหมืองดีบุกและถลุงแร่ดีบุก/เจ้าภาษี
 ตระกูลคู (ภาษาจีน) – เจ้าภาษี/การค้า
 ตระกูลลี (ภาษาจีน) – จัดเก็บภาษีฝิ่น/เดินเรือ
 ตระกูลโล๊ะ (ภาษาจีน) – ค้าที่ดิน/เดินเรือ/จัดเก็บภาษีฝิ่นและสุรา
 ตระกูลลิ้ม (ภาษาจีน) – เจ้าภาษี/เดินเรือ/ค้าข้าว
 ตระกูลอ่อง (ภาษาจีน) – เจ้าภาษีฝิ่นและสุรา/ค้าดีบุก
 ตระกูลฉั่ว (ภาษาจีน) – เดินเรือ/การค้า/ค้าที่ดินและทำเหมืองดีบุก
 ตระกูลตัน (ภาษาจีน) – ทำเหมืองดีบุก/เจ้าภาษี
 ตระกูลเยี้ยว (ภาษาจีน) – เจ้าภาษี/การค้า/ทำเหมืองดีบุก
 ตระกูลเยียบ (ภาษาจีน) – เดินเรือ/การค้า
 ตระกูลกัม (ภาษาจีน) – เจ้าภาษี

ที่มา: รวบรวมจากข้อมูลใน Wong (2008)

รูปในภาคผนวก: การแต่งงานกันระหว่างห้าตระกูลใหญ่ของปีนัง และระหว่างห้าตระกูลใหญ่กับตระกูลสำคัญๆ ในปีนังและภาคใต้ของไทย

ปฏิสัมพันธ์ของชาวจีน-มลายู-ไทย และการสร้างชาติพันธุ์ ชาวจีนเปอรานากันในรัฐกลันตัน เดียว กีก เชียง

แปลโดย เหนวนิจ สิริผาติวิรัตน์

บทนำ

เป็นที่รู้กันโดยทั่วไปว่า สังคมชาวจีนในกลันตันแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ด้วยกัน คือ กลุ่มชาวจีนเมือง และกลุ่มชาวจีนชนบท/หมู่บ้าน การแบ่งกลุ่มของชาวจีนในกลันตันมีลักษณะเด่นเป็นพิเศษและแตกต่างไปจากชาวจีนในรัฐอื่นๆ ของมาเลเซีย ซึ่งมักแบ่งกลุ่มกันไปตามภาษาที่ใช้ เช่น กลุ่มฮกเกี้ยน กลุ่มฮากกา กลุ่มกวางตุ้ง กลุ่มแต้จิ๋ว กลุ่มฮกเจีย และกลุ่มไหหลำ เป็นต้น อีกทั้งภาษาที่ใช้ก็ยังเป็นตัวกำหนดโครงสร้างสังคมชาวจีนในรัฐเหล่านั้นไปด้วย อย่างไรก็ตาม แบบแผนการแบ่งกลุ่มชาวจีนในกลันตันกลับผิดแผกออกไป โดยมีแกนหลักอยู่ที่กลุ่มชาวจีนชนบทหรือหมู่บ้านห่างไกล ซึ่งบ่อยครั้งจะเรียกกันว่า “ชาวจีนเปอรานากัน”¹

อัตลักษณ์ที่แตกต่างไปของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนั้น ไม่ได้เกิดจากเพียงเรื่องของถิ่นพักอาศัยในเขตชนบทเท่านั้น แต่อัตลักษณ์ของพวกเขาได้หลอมรวมเอาการแบ่งแยกทางชาติพันธุ์เข้าไว้ด้วย ซึ่งในทางกลับกันก็สะท้อนให้เห็นว่า ชาวจีนในรัฐนี้มีแบบแผนการตั้งถิ่นฐานที่ซับซ้อนและมีความเป็นมาอันยาวนาน² ในทางประวัติศาสตร์ ชาวจีนเปอรานากันกลายกลืนเข้าเป็นพวกเดียวกับชาวมลายูในชนบทของกลันตันและชาวไทยหรือชุมชนชาวสยามอย่างมากทั้งในด้านวัฒนธรรมและภาษา การแต่งงานกันระหว่างชายจีนกับ

¹ เปอรานากัน เป็นคำในภาษามลายูมีรากศัพท์จากคำว่า “anak” ซึ่งแปลว่า “ลูก” แต่เมื่ออาศัยกระบวนการการผันคำด้วยวิธีเติม “per...an” เข้าไปจึงเกิดเป็นหน่วยคำนามที่มีลักษณะนามธรรมขึ้น คำๆ นี้แต่เดิมหมายถึง “มดลูก” (womb) แต่ต่อมาความหมายในเชิงอุปมาอย่างกว้างออกไปจนกระทั่งหมายถึง “คนที่เกิดในท้องถิ่นซึ่งไม่ใช่ชนพื้นเมือง” และ/หรือใช้เป็นคำอุปมาถึง “การกลายกลืนชาวมลายูโดยคนที่ไม่ใช่ชนพื้นเมืองมลายู” งานสำรวจเชิงประวัติศาสตร์เปรียบเทียบอันโดดเด่นเกี่ยวกับสังคมชาวจีนเปอรานากัน/เมสติโซในภูมิภาคนี้ และสาเหตุของการเสื่อมสลายของสังคมเปอรานากัน ตูรายละเอียดใน G. William Skinner, “Creolized Chinese Societies in Southeast Asia,” in Anthony Reid, ed., *Sojourners and Settlers: Histories of the Chinese in Southeast Asia in Honor of Jennifer Cushman* (Sydney: Allen & Unwin, 1996), pp. 51–93.

² Robert L. Winzeler, *Ethnic Relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State* (Singapore: Oxford University Press, 1985), p. 14. ผู้เขียนคนเดียวกันนี้ยังศึกษาชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ทั้งในแง่ประวัติศาสตร์ และที่ทางในสังคมชาวจีนที่เกิดในกลันตัน รวมทั้งแบบแผนการปรับตัวทางชาติพันธุ์ดูใน Robert L. Winzeler, “The Rural Chinese of the Kelantan Plain,” *JMBRAS* 54 (1981): 1–23. และ Robert L. Winzeler, “The Ethnic Status of the Rural Chinese of the Kelantan Plain,” in L. A. Peter Gosling and Linda Y. C. Lim, eds., *The Chinese in Southeast Asia, Volume 2: Identity, Culture, and Politics* (Singapore: Maruzen Asia, 1983), pp. 34–55.

หญิงไทยในปัตตานีและกลันตันในช่วงสองร้อยปีก่อนหน้านี้ คือจุดตั้งต้นของสังคมชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน อีกทั้งภาษาของพวกเขาก็มีการยืมทั้งคำศัพท์และไวยากรณ์จากภาษามลายูมาใช้เป็นจำนวนมาก จนกระทั่งภาษามลายูกลายเป็นส่วนโครงสร้างของภาษาของชาวจีนเปอรานากันไป อิทธิพลของภาษามลายูจึงมีอย่างมากมาย ในขณะที่อิทธิพลของภาษาไทยนั้นจำกัตัวอยู่เพียงเฉพาะการยืมคำเท่านั้น

ชาวจีนในกลันตัน

ลักษณะแตกต่างอย่างเด่นชัดอีกประการหนึ่งของชาวจีนในกลันตัน ทั้งที่เป็นชาวจีนเมืองและชาวจีนเปอรานากันก็คือ พวกเขาเป็นกลุ่มชาวจีนที่มีการกลายกลืนเข้ากับชาวมลายูซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เด่นที่สุดในมาเลเซีย มากกว่าชาวจีนในรัฐอื่นๆ โดยเฉพาะชาวจีนทางตะวันตกของคาบสมุทรมลายู ซึ่งได้ผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของตลาดสินค้าโลกนับตั้งแต่ช่วงราวครึ่งหลังของศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา จนทำให้ประชากรชาวจีนในพื้นที่เหล่านี้มีจำนวนมากกว่าชาวมลายูท้องถิ่นเสียอีก เหตุผลหนึ่งที่ชาวจีนในกลันตันกลายกลืนเข้ากับชาวมลายูสูงมากก็คือ กลันตันเป็นรัฐที่มีชาวมลายูพื้นเมืองอยู่เป็นจำนวนมาก คิดเป็นสัดส่วนไม่ต่ำกว่าร้อยละ 90 ของประชากรทั้งหมด สภาพการณ์ดังกล่าวนี้ แม้ว่าจะบ่งบอกถึงความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมได้ชัดเจน แต่ก็ทำให้เกิดการแบ่งกลุ่มระหว่างชาวจีนเมืองกับชาวจีนเปอรานากันด้วยเช่นกัน โดยชาวจีนเปอรานากันมีลักษณะทางวัฒนธรรมก่อนไปทางชาวมลายูและชาวไทยในกลันตันมากกว่าชาวจีนเมือง ที่มีโอกาสสร้างปฏิสัมพันธ์กับชาวมลายูหรือชาวไทยน้อยกว่าชาวจีนเปอรานากัน เนื่องจากชาวมลายูและชาวไทยส่วนใหญ่มีอาศัยอยู่ในแถบชนบท

ชาวจีนในกลันตันส่วนใหญ่ราวร้อยละ 60 พูดภาษาฮกเกี้ยน ดังนั้นภาษาฮกเกี้ยนจึงเป็นภาษากลางในหมู่ชาวจีนในรัฐนี้ โดยที่ชาวจีนเมืองจะใช้ภาษาถิ่นแตกต่างกันไป แต่ชาวจีนเปอรานากันทั้งหมดใช้ภาษาฮกเกี้ยน การใช้ภาษาฮกเกี้ยนในหมู่ชาวจีนในกลันตันนั้นแสดงให้เห็นถึงอิทธิพลอย่างเข้มข้นจากภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน รวมทั้งอิทธิพลจากภาษาไทยในกลันตันด้วยพอสมควร ขณะเดียวกัน การที่คนฮกเกี้ยนในรัฐอื่นๆ โดยเฉพาะทางฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรมลายู ไม่เข้าใจภาษาฮกเกี้ยนในกลันตัน ก็สะท้อนให้เห็นเช่นกันว่าภาษามลายูในกลันตันมีอิทธิพลสูงมากต่อผู้ใช้ภาษาฮกเกี้ยนในรัฐนี้

พัฒนาการทางชาติพันธุ์ของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน³

ในบันทึกเหตุการณ์ราชวงศ์หมิงที่กล่าวถึงชาวจีนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ไม่ได้ระบุถึงการตั้งถิ่นฐานชาวจีนในกลันตันอย่างจำเพาะเจาะจง แหล่งข้อมูลแรกของจีนที่ระบุว่ามีการตั้งถิ่นฐานชาวจีนในกลันตันก็คือ “ไหหลู่” (Hailu) หรือ “บันทึกของท้องทะเล” ผลงานดังกล่าวเป็นเรื่องราวของเซี่ยชิ่งเกา (Hsieh Ching-Kao) ซึ่งบันทึกโดยหยางปิงหนาน (Yang Ping-Nan) ผู้ได้พบกับเซี่ยที่มาเก๊าในปี 1820 เซี่ยเดินทางมาถึงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่ออายุ 18 ปี เขาใช้เวลาเดินทางอยู่ในต่างแดนนานถึง 14 ปี (ระหว่างปี 1782-1795) โดย

³ ข้อมูลเชิงชาติพันธุ์วรรณาในส่วนนี้และส่วนต่อจากนี้ไป ได้มาจากการงานของผู้เขียนใน Teo Kok Seong. *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia* (London: ASEAN Academic Press, 2003).

ไปถึงยุโรปและอเมริกาด้วย⁴ ในส่วนที่เขียนกล่าวถึงกลันตันนั้น เขาระบุว่าชาวมลายูในท้องถิ่นไม่อนุญาตให้ผู้หญิงมลายูแต่งงานกับผู้ชายจีน เขียนรายงานด้วยว่าผู้ชายจีนเองก็ไม่ค่อยแต่งงานเท่าไร แต่หากเมื่อแต่งงานก็จะเลือกผู้หญิงไทย/สยามมาเป็นภรรยา การแต่งงานกันของชาวจีนและไทยเช่นนี้จึงนับเป็นจุดตั้งต้นของสังคมชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ส่วนลูกหลานของคู่แต่งงานลักษณะนี้ส่วนใหญ่จะถูกเลี้ยงดูแบบไทยมากกว่าจีน พวกเด็ก ๆ ได้รับอิทธิพลจากฝ่ายแม่มากกว่า จึงใช้ภาษาและวัฒนธรรมไทยเป็นส่วนใหญ่ แต่ในเวลาต่อมา ก็เกิดกระบวนการกลายกลืนเข้ากับสภาพแวดล้อมแบบมลายูที่เด่นกว่าอย่างค่อยเป็นค่อยไป ซึ่งเห็นได้ทั้งจากภาษา อาหารการกิน และเสื้อผ้า อันเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวัน กระบวนการดังกล่าวนี้ได้เข้ามากำหนดลักษณะเฉพาะของสังคมชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน และส่งต่อมายังลูกหลานในชั้นหลังอีกด้วย⁵

แม้ว่าเรื่องราวที่เขียนจะไม่ได้ระบุวันเดือนปีแน่ชัดว่า ชาวจีนมาตั้งรกรากเป็นครั้งแรกที่กลันตันตั้งแต่เมื่อไร แต่ในปลายศตวรรษที่ 18 ชาวจีนก็ได้ลงหลักปักฐานอยู่ในกลันตันเป็นที่เรียบร้อยแล้ว โดยที่ผู้ชายจีนซึ่งแต่งงานกับผู้หญิงไทยและครอบครัวเชื้อสายจีน-ไทยเหล่านี้ ก็ได้รับเอาธรรมเนียมประเพณีของชาวมลายูมาใช้ด้วย เขียนรายงานว่าชาวจีนในกลันตันมีด้วยกัน 2 กลุ่มใหญ่ กลุ่มแรกเป็นพ่อค้าและชาวนาฮกเกี้ยนที่อาศัยอยู่ในโกตาบารู เมืองหลวงของรัฐกลันตัน รวมทั้งในบริเวณที่ราบของกลันตันด้วย กลุ่มที่สองเขียนระบุว่าเป็นชาวกวางตุ้ง และส่วนใหญ่เป็นพวกทำเหมืองทอง อาศัยอยู่ในเขตชั้นในของกลันตัน การรวมกลุ่มชาวจีนในกลุ่มหลัง รวมทั้งบางส่วนซึ่งเดิมเคยตั้งรกรากอยู่ในที่ราบกลันตัน ดูเหมือนจะสอดคล้องกับแบบแผนที่พบทั่วไปในโลกของชาวมลายูส่วนใหญ่ในปัจจุบัน⁶

จากเรื่องที่เขียนเล่า ชาวจีนทั้งสองกลุ่มนี้มีกระบวนการสร้างกลุ่มชาติพันธุ์แตกต่างกันไป จึงเป็นไปได้ว่าประชากรที่เขาระบุว่าเป็นชาวกวางตุ้งนั้น ที่แท้แล้วคือชาวฮากกา และชุมชนของคนกลุ่มนี้ก็หมายรวมถึงการตั้งถิ่นฐานมาอย่างยาวนานของชาวฮากกาที่ปูไล (Pulai) ทางใต้ของกลันตัน ทั้งนี้ ปูไลเป็นบริเวณที่ไม่พบการกลายกลืนทางชาติพันธุ์ชัดเจนนัก⁷ เนื่องจากชาวฮากกาถูกล้อมด้วยป่าที่บริเวณตอนในของกลันตัน อีกทั้งพวกเขายังมุ่งเน้นการทำเหมืองทองและการหาอยู่หากินเลี้ยงตัวเอง จึงยังคงเป็นอิสระจากสังคมชาวกลันตันได้

ในทางตรงกันข้าม ชาวฮกเกี้ยนนั้นทั้งฟังฟังและเข้าร่วมกับสังคมชาวกลันตัน จึงทำให้เกิดการกลายกลืนเข้าด้วยกัน การตั้งถิ่นฐานของชาวฮกเกี้ยนกินบริเวณกว้างขวางทั้งในเขตเมืองและย่านตลาดที่มีลักษณะกึ่งเมือง ตลอดไปจนถึงในเขตชนบทตามแนวริมแม่น้ำกลันตัน นอกจากนั้นภายในกลุ่มชาวฮกเกี้ยนเองก็มี

⁴ M.F. Tweedie, "An Early Chinese Account of Kelantan," *JMBRAS* 26, 1 (1953): 216, และ Gungwu Wang, *A Short History of the Nanyang Chinese* (Singapore: Eastern Universities Press, 1960), p. 31.

⁵ Teo Kok Seong, *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 27-36.

⁶ สำหรับงานศึกษาอันดีเยี่ยมเกี่ยวกับชุมชนในลักษณะเดียวกันของช่วงเวลาดังกล่าวนี้ โปรดดูใน Carl A. Trocki, "Chinese Pioneering in Eighteenth-Century Southeast Asia," in Anthony Reid, ed., *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900* (Houndmills: Macmillan Press, 1997), pp. 83-101.

⁷ Sharon A. Carstens, "Pulai: Memories of a Gold Mining Settlement in Ulu Kelantan," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 53, 1 (1980): 50-67. และ Sharon A. Carstens, "Pulai Hakka Chinese Malaysian: A Labyrinth of Cultural Identities," in A. Peter Gosling and Linda Y.C. Lim, *The Chinese in Southeast Asia, Volume 2: Identity, Culture, and Politics* (Singapore: Maruzen Asia, 1983), 79-98. ได้ศึกษาเมืองปูไล ทั้งในแง่ประวัติศาสตร์ และอัตลักษณ์ของ "ชาวมลายูเชื้อสายปูไลจีนฮากกา."

กระบวนการสร้างกลุ่มชาติพันธุ์ย่อยขึ้นมาอีกด้วย กล่าวคือ ชาวฮกเกี้ยนที่อาศัยอยู่ในเมืองและย่านตลาดแม้จะเข้าไปเกี่ยวข้องกับเรื่องการค้าขาย แต่พวกเขากลับกลายกลืนเข้ากับวัฒนธรรมและสังคมมลายูอย่างจำกัด จนอาจเรียกได้ว่าไม่ได้รับอิทธิพลของสังคมและวัฒนธรรมมลายูด้วยซ้ำไป ทั้งนี้ก็เนื่องจากชาวมลายูส่วนใหญ่อาศัยอยู่ตามหมู่บ้านในชนบท ดังนั้นในเวลาต่อมา กลุ่มพ่อค้าฮกเกี้ยนเหล่านี้จึงกลายกลืนเข้ากับผู้อพยพชาวจีนรุ่นใหม่จำนวนมากที่ทะลักเข้าสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงกลางทศวรรษที่ 19 จนถึงต้นศตวรรษที่ 20 และในที่สุดกลุ่มพ่อค้าฮกเกี้ยนในกลันตันซึ่งมีจำนวนน้อยกว่าชาวจีนที่อพยพเข้ามาใหม่ ก็กลายกลืนรวมกันเป็นกลุ่มชนใหม่ซึ่งกลายมาเป็นชาวจีนเมืองในกลันตันนั่นเอง

ส่วนชาวฮกเกี้ยนในชนบท โดยเฉพาะอย่างยิ่งบริเวณริมฝั่งแม่น้ำกลันตัน ยังคงทำเกษตรกรรมขนาดเล็กอย่างต่อเนื่อง พวกเขาทยอยกลืนเข้ากับชาวมลายูที่แวดล้อมอยู่เป็นจำนวนมาก และกลายมาเป็นชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ซึ่งมีอยู่ด้วยกันหลายกลุ่มหลายขนาดประชากร พวกเขาตั้งถิ่นฐานอยู่ทั้งสองฟากของแม่น้ำกลันตัน และโดยทั่วไปแล้วก็จะอยู่รวมกันเป็นกลุ่มก้อนภายในแวดล้อมของชาวมลายูที่มีจำนวนมากกว่า มีเพียงนานๆ ครั้งเท่านั้นจึงจะพบการตั้งบ้านเรือนอยู่ห่างไกลกันมาก นอกจากนั้นยังพบว่าชาวฮกเกี้ยนบางส่วนตั้งถิ่นฐานอยู่ร่วมกับชาวมลายูเชื้อสายไทยด้วย ดังนั้นการตั้งถิ่นฐานของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันจึงไม่ค่อยมีลักษณะของการอยู่รวมเป็นกลุ่มเฉพาะชาวจีนเท่านั้น อย่างไรก็ตาม บ้านเรือนและการออกแบบเชิงสถาปัตยกรรมของชาวจีนเปอรานากันนั้นแทบไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เห็นได้จากการที่ บ้านเรือนของพวกเขาทูกระแหงใน 9 เขตของกลันตัน ยังคงมีลักษณะร่วมกันบางประการอยู่ นั่นก็คือ บ้านเรือนส่วนใหญ่เป็นแบบเปิดโล่ง หันหน้าออกสู่แม่น้ำกลันตันเหมือนๆ กัน

ชาวจีนเปอรานากันในปาตานี

ท่าเรือขนาดใหญ่ของนครศรีธรรมราช ปาตานี และสงขลาแสดงให้เห็นถึงการตั้งถิ่นฐานทางการค้าเก่าแก่ที่สุดแห่งหนึ่งที่รู้จักกันในภาคใต้ของไทยและภาคเหนือของมาเลเซีย ท่าเรือเหล่านี้คาดว่าเป็นพื้นที่ส่วนแรกของไทยที่ดึงดูดพ่อค้าทั้งชาวจีนและชาติอื่นๆ เข้ามา โดยมีรายงานว่าในช่วงศตวรรษที่ 16 และ 17 นั้น ปาตานีและนครศรีธรรมราชมีประชากรชาวจีนอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก⁸ ชาวจีนเปอรานากันในปาตานีเป็นลูกหลานครอบครัวชาวจีนที่แต่งงานกับชาวไทย/สยาม และโดยทั่วไปจะถูกเรียกว่า ลูกจีน ซึ่งได้รับการเลี้ยงดูแบบลูกจีนเชื้อสายไทยโดยได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากฝ่ายแม่ซึ่งเป็นคนไทย⁹ จากข้อมูลประวัติศาสตร์ของปาตานีในช่วงปลายศตวรรษที่ 17 เมื่อเกิดการสู้รบที่ปาตานี ชาวจีนเปอรานากันในปาตานีได้พากันหลบหนีออกจากภาคใต้ของไทยไป¹⁰ และเมื่อเกิดเหตุวุ่นวายต่อเนื่องอีกระยะหนึ่ง ในที่สุดก็มีการแต่งตั้งคนไทยขึ้นเป็นเจ้าเมืองปาตานีเป็นครั้งแรก และส่งตัวนักโทษจากปาตานีเข้ากรุงเทพฯ ด้วย นอกจากนั้นยังมีการจัดเก็บภาษีในอัตราสูง และมีการจับชาวปาตานีจำนวนมากไปเป็นทาส จนทุกวันนี้ คนเฒ่าคนแก่ชาวจีนเปอรานากันในกลัน

⁸ J.L. Schrock, et al., *Ethnographic Studies Series: Minority Groups in Thailand* (Washington: Department of the Army, 1970), p. 99, และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957), pp. 4-5.

⁹ Teo Kok Seong, *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 36-39.

¹⁰ Anker Rentse, "History of Kelantan I," *JMBRAS* 12 (1934): 59.

ต้นจึงยังคงมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับการลงโทษนักโทษชาวไทยอย่างรุนแรง ยิ่งกว่านั้น การสู้รบซึ่งเกิดขึ้นหลังจาก เหตุการณ์และการปฏิบัติอย่างโหดร้ายต่อชาวปาตานี ยังทำให้ชาวไทยส่วนหนึ่งที่ย้ายถิ่นฐานมาอยู่ที่ปาตานี เกิดความหวาดกลัวจนต้องอพยพไปอยู่ในกลันตัน ทั้งๆ ที่ครอบครัวชาวไทยจากที่อื่นเหล่านี้ ถูกส่งมาอยู่ที่ปาตานีเพื่อให้สัดส่วนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มีความสมดุลและลดทอนความตึงเครียดลง เรื่องราวเหล่านี้ก็อีก เช่นกันที่คนเผ่าคนแก่ชาวไทยในกลันตันมักเล่าสู่กันฟังอยู่บ่อยครั้ง

ชาวจีนเปอรานากันในปาตานีอพยพเข้ามาอยู่ในกลันตันเป็นจำนวนมากโดยผ่านทางเลเกห์ (Legeh)¹¹ เมืองโตเมะ (Tomoh) อันเป็นเมืองการค้าของเลเกห์นี้ อาจจะเป็นจุดที่ชาวจีนเปอรานากันในปาตานีมาลงเรือ เพื่อเดินทางไปตามแม่น้ำเปอร์เกา (Pergau) แล้วจึงมุ่งหน้าต่อไปยังทิศตะวันออกเพื่อเข้าสู่แม่น้ำกลันตัน ซึ่ง หากครั้งนั้นชาวจีนเปอรานากันในปาตานีเปลี่ยนทิศทางลงใต้สู่แม่น้ำกาลาส (Kalas) แทน พวกเขาก็คงจะ เดินทางไปถึงบริเวณปูโลอันเป็นพื้นที่ห่างไกลตอนในของกลันตัน และเป็นแหล่งทำเหมืองทองที่มีชาวจีนอยู่กัน เป็นกลุ่มก้อนค่อนข้างชัดเจน¹² ทว่าชาวจีนเปอรานากันในปาตานีเลือกที่จะเป็นชาวนาต่อไป พวกเขาจึง เดินทางมุ่งหน้าไปทางทิศตะวันออก สู่พื้นที่อันอุดมสมบูรณ์ริมฝั่งแม่น้ำกลันตัน การเข้ามาตั้งรกรากรวมทั้ง การตัดสินใจทำการเกษตรที่กลันตันนี้ จึงมีส่วนเพิ่มพูนจำนวนชาวจีนเปอรานากันในรัฐนี้ให้มากขึ้นไปอีก

ชีวิตทางเศรษฐกิจของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน

ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนั้นผูกพันกับแผ่นดินทั้งในเชิงเศรษฐกิจและเชิงกลีกรรม พวกเขามี รูปแบบการทำสวนผักและผลไม้คล้ายคลึงกับชาวนามลายูและไทยที่เป็นเพื่อนบ้าน¹³ และชาวจีนเปอรานากัน บางส่วนก็เช่าที่ดินของชาวมลายูทำการเกษตรในลักษณะเก็บเกี่ยวร่วมกัน ทั้งนี้ตามธรรมเนียมปฏิบัติในพื้นที่ แล้ว ผู้เช่าจะต้องยกผลผลิตครึ่งหนึ่งให้กับเจ้าของที่ ระบบดังกล่าวนี้ยังนำไปใช้กับการเลี้ยงสัตว์ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีการเลี้ยงวัวและควาย กล่าวคือ ลูกของสัตว์เลี้ยงที่เป็น “ส่วนร่วม” กันนั้น บ่อยครั้งจะ ถูกแบ่งกันระหว่างเจ้าของสัตว์ชาวมลายูกับชาวจีนเปอรานากันซึ่งเป็นผู้เลี้ยงสัตว์เหล่านั้น นอกจากนั้น ชาวจีนเปอรานากันยังแบ่งปันผลผลิตกับเพื่อนบ้านชาวไทยและชาวจีนเปอรานากันกลุ่มอื่นๆ ด้วย แบบแผนการ ทำมาหากินของชาวจีนเปอรานากันในลักษณะนี้จึงเข้ากันได้ดีกับแบบแผนการทำมาหากินของชาวมลายู ท้องถิ่นมากกว่าของชาวจีนกลุ่มอื่นในกลันตัน เนื่องจากโดยทั่วไปแล้ว หากพวกเขามีการศึกษาน้อยก็จะเป็น พวกชาวนา พ่อค้ารายย่อย และคนงานรับจ้าง แต่หากมีการศึกษาดีก็มักรับราชการกินเงินเดือนในระดับชั้น กลางๆ นั่นเอง

¹¹ หมายถึง ระแงะ หนึ่งในเจ็ดหัวเมืองของปัตตานีในอดีตซึ่งถูกแบ่งแยกโดยกรุงเทพฯ แต่ปัจจุบันคืออำเภอหนึ่งใน จังหวัดนราธิวาส

¹² W.W. Skeat, “Reminiscences of the Cambridge University Expedition to the Northern-Eastern Malay States, 1899–1900,” *JMBRAS* 26, 4 (1953): 91.

¹³ Teo Kok Seong, *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 54-55.

วัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน

ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันกลายกลืนเข้ากับชาวมลายูในชนบทและชาวไทยด้วยวิธีการต่างๆ โดยใช้องค์ประกอบทางวัฒนธรรมที่มีหลากหลายแง่มุมเพื่อขับเน้นให้เห็นอัตลักษณ์เปอรานากันของพวกเขา¹⁴ แนวคิดของเออร์วิง กอฟฟ์แมน (Erving Goffman) เรื่องการจัดการวิธีการแสดงตน (impression management) และการใช้แนวเทียบระหว่างหน้าฉากกับหลังฉาก (front-and back-stage analogies)¹⁵ จะใช้ในการอธิบายถึงวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันได้เป็นอย่างดี¹⁶ กล่าวคือ ชาวจีนเปอรานากันรับเอาลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวกลันตันเชื้อสายมลายูและชาวกลันตันเชื้อสายไทยมาเป็นพฤติกรรมหน้าฉาก แต่วัฒนธรรมเหล่านั้นจะเป็นพฤติกรรมหลังฉากสำหรับชาวจีนเมือง ส่วนวัฒนธรรมจีนนั้นเป็นพฤติกรรมหลังฉากสำหรับชาวจีนเปอรานากัน แต่เป็นพฤติกรรมหน้าฉากสำหรับชาวจีนเมือง ทั้งนี้แม้ว่าชาวจีนในกลันตันทั้งสองกลุ่มนี้จะมีการกลายกลืนเข้ากับวัฒนธรรมมลายูมากกว่าชาวจีนในรัฐอื่นๆ ของมาเลเซีย แต่ความแตกต่างระหว่างคนทั้งสองกลุ่มก็ถือเป็นเรื่องสำคัญขั้นพื้นฐาน ซึ่งเป็นผลมาจากจุดยืนที่แตกต่างกันในพัฒนาการทางประวัติศาสตร์อันซับซ้อนของกลันตันนั่นเอง

พฤติกรรมหน้าฉากหรือการแสดงออกต่อสาธารณะสำหรับชาวจีนเปอรานากันนั้น ยังรวมถึงการรับเอาลักษณะสำคัญจำนวนหนึ่งทั้งในด้านการแต่งตัว อาหาร การดำเนินชีวิต และภาษามาใช้ กล่าวคือ โดยทั่วไปแล้ว พวกเขาจะแต่งกายด้วยเสื้อผ้าแบบมลายู สตรีชาวจีนเปอรานากันที่มีอายุจะสวม *kain batik* หรือ *sarung* (ทั้งสองคำนี้หมายถึงโสร่งบาติก) กับเสื้อแขนสั้นเมื่ออยู่ในที่สาธารณะ ส่วนผู้ชาย โดยเฉพาะผู้สูงวัย นิยมสวม *kain pelekak* (โสร่งทอสำหรับผู้ชาย) กับเสื้อเชิ้ตแบบตะวันตก ส่วนในเรื่องอาหาร พวกชาวจีนเมืองมองว่าอาหารจีนแบบเปอรานากันและพฤติกรรมการรับประทานอาหารของพวกเขาคล้ายคลึงกับของชาวมลายูและไทย อีกทั้งอาหารที่เป็นเครื่องเซ่นไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์และวิญญาณบรรพบุรุษในเทศกาลต่างๆ ของพวกเขาก็มีหลายอย่างที่แทบไม่เหมือน “อาหารจีน” อย่างไรก็ตาม ภาพดังกล่าวก็มีความสลับซับซ้อนอยู่มากทีเดียว ยกตัวอย่างเช่น ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันใช้มือขวารับประทานอาหารเช้าอยู่บ้าน แต่โดยทั่วไปแล้วพวกเขาจะวางตะเกียบไว้สองสามคู่เพื่อเป็นการปฏิบัติตามคำสอนทางศาสนาแบบจีนดั้งเดิม ในทำนองคล้ายคลึงกัน เมื่อมีการเลี้ยงอาหารแขกหรือภายในบ้านเรือนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ส่วนผสมของอาหารจะเป็นแบบมลายู/ไทย แต่เนื้อหมูซึ่งใช้บริโภคในชีวิตประจำวัน และใช้เป็นอาหารสำหรับเซ่นไหว้ต่างๆ โดยปกติแล้วจะปรุงตามแบบ “จีน” การบริโภคหมูจึงมีความสัมพันธ์กับอัตลักษณ์จีนอย่างชัดเจน แต่ในขณะเดียวกันอาหารแบบมลายูและไทยก็กลายมาเป็นรายการอาหารตามปกติที่ใช้ในระหว่างงานเทศกาลต่างๆ ในหมู่วาชาวจีนเปอรานากันในกลันตันด้วยเช่นกัน

¹⁴ Teo Kok Seong, *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 56-69.

¹⁵ ดูรายละเอียดใน Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City: Anchor Books, 1959).

¹⁶ Sharon A. Carstens, “Public and Private Definitions of Cultural Identity in a Chinese Malaysian Settlement.” in Sharon A. Carstens, ed., *Cultural Identity in Northern Peninsular Malaysia* (Athens, Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 1986), pp. 83-87.

นอกจากนั้น ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันยังใช้ธรรมเนียมและลักษณะการประพุดิปฏิบัติตามแบบชาวมลายู รวมทั้งลีลาการพูดและวิถีปฏิสัมพันธ์ต่อกันของชาวมลายูในกลันตันด้วย ไม่ว่าจะเป็นท่วงทำนองในการเดิน หัวเราะ การแสดงท่าทาง การจับมือ การรับประทานอาหาร การเคี้ยวหมากพลู การสูบใบจาก (*rokok daun*) ตลอดจนจนถึงการนั่งและการนั่งยอง พวกเขาใช้ภาษามลายูแบบกลันตันและภาษาไทยแบบกลันตันสื่อสารระหว่างกันภายในชุมชน ความสามารถของชาวจีนเปอรานากันในการใช้ภาษามลายูถิ่นกลันตันและภาษาไทยแบบกลันตันยังส่งผลอย่างชัดเจนต่อธรรมเนียมของพวกเขามีต่อนาฏศิลป์ของชาวกลันตันทั้งเชื้อสายมลายู และเชื้อสายไทย

การประพุดิปฏิบัติตามแบบมลายูและการรักษาความเป็นไทยไว้ด้วยนั้น ปรากฏให้เห็นด้วยรูปแบบต่างๆ อาทิ การใช้ชื่อเล่นภาษามลายูและไทย การสบถสาบานและสาปแช่งด้วยภาษามลายูแบบกลันตันและภาษาไทยแบบกลันตัน และความสามารถในการประพุดิปฏิบัติตนไปในทางที่ถือว่าเหมาะสมที่สุดในหมู่ชาวกลันตันเชื้อสายมลายู

นอกจากนั้น ลักษณะการแสดงออกหน้าจากเหล่านี้ และรวมทั้งการที่ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันรับเอามาใช้ ทั้งเติบโตขึ้นและขณะได้สะท้อนให้เห็นถึงสถานภาพของชาวจีนกลุ่มนี้ในประวัติศาสตร์ของกลันตัน อันเป็นสถานภาพที่ตั้งอยู่ระหว่างแบบแผนของชาวจีนเมืองที่มุ่งสนใจในเรื่องการค้าซึ่งพบได้ทั่วไปในคาบสมุทรมลายูและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กับการก่อรูปของสังคมชาวจีนอันเก่าแก่ที่ปูโล¹⁷

ส่วนลักษณะหลังฉากหรือการแสดงออกในส่วนตัวของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ก็เป็นการคงรักษาความเชื่อและธรรมเนียมแบบจีนดั้งเดิมบางประการไว้ และเป็นธรรมเนียมเฉพาะภายในบริเวณบ้านเท่านั้น อย่างเช่น ชาวจีนเปอรานากันนั้นจะรู้สึกสบายใจกว่าเมื่อพวกเขาได้รับประทานเนื้อหมูอยู่กับบ้านอย่างเป็นส่วนตัว หรือในที่ซึ่งไม่มีชาวมลายูสังเกตเห็น นี่เป็นตัวอย่างของพฤติกรรม “หลังฉาก” ที่แท้จริง

นอกจากนั้น ลักษณะทางกายภาพยังเป็นปัจจัยแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างชาวจีนเปอรานากันในกลันตันกับชาวจีนเมืองด้วย โดยทั่วไปแล้วชาวจีนเปอรานากันมีผิวคล้ำกว่า ตาโต และผมหยักศกคล้ายกับชาวมลายูและไทย ซึ่งในกรณีของผู้ชายจะแลดูเหมือนว่าเป็นชาวมลายูหรือไทยมากยิ่งขึ้น เพราะผู้ชายในกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสามนี้นิยมสวมเสื้อผ้าแบบตะวันตก จนแม้แต่ชาวจีนเปอรานากันเองบางครั้งก็ยังแยกไม่ออกว่าผู้ชายคนไหนเป็นคนในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันกับตน และบ่อยครั้งก็เข้าใจผิดว่าพวกเขาเป็นคนมลายูหรือไทยด้วยซ้ำไป

ส่วนบ้านเรือนแบบดั้งเดิมของชาวจีนเปอรานากันนั้น สะท้อนให้เห็นถึงแบบแผนการผสมผสานลักษณะจีน มลายู และไทยในท้องถิ่นได้อย่างมีเอกลักษณ์เฉพาะตัว และขณะเดียวกันก็สะท้อนถึงการยึดถือฮวงจุ้ยตามแบบของจีนด้วย บ้านเรือนเหล่านี้เน้นให้เห็นสถานภาพที่มั่นคงและเป็นกลางๆ ของสังคมชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน กล่าวคือ ตัวบ้านเป็นแบบยกเสาเรือนสูง หลังคาแอ่น ซึ่งได้รับอิทธิพลจากบ้านทรงไทยอย่างเด่นชัด และมีระเบียงเปิดโล่งโดยอาศัยกั้นสองระดับ ส่วนทางเข้าบ้านเป็นบันไดทำด้วยไม้หรือคอนกรีต อันเป็นลักษณะสถาปัตยกรรมแบบมลายู ตัวบันไดทอดขึ้นสู่กลางระเบียงบ้านซึ่งเป็นพื้นที่ส่วนกลางสำหรับรับแขก และจากระเบียงนี้ไปจะมีประตูไม้คู่อย่างดี คล้องด้วยวงเหล็กสำหรับเคาะประตูแบบจีน และมีอักษรจีนที่หมายถึงความสุข ความมั่งคั่ง และความอายุยืน เขียนบนกระดาษสีแดงติดอยู่ด้วยบ่อยครั้ง เมื่อเปิดเข้าไปก็จะเป็นห้องโถงที่มีแท่นบูชาบรรพบุรุษ พื้นที่ของห้องโถงนี้ใช้สำหรับวางโลงศพและประกอบพิธีกรรมส่วนใหญ่ อันเกี่ยวเนื่องกับความตาย

¹⁷ ดูรายละเอียดใน Carl A. Trocki, “Chinese Pioneering in Eighteenth-Century Southeast Asia.”

ภาษาของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน

สิ่งที่เราอาจเรียกว่า “ภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์” ของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนั้น ยังแสดงให้เห็นถึงตำแหน่งแห่งที่ของชาวจีนกลุ่มนี้ในประวัติศาสตร์สังคมและเศรษฐกิจของรัฐกลันตันด้วย ภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันซึ่งได้รับอิทธิพลจากภาษาถิ่นมลายูและภาษาไทยในกลันตันนี้ ส่วนใหญ่ใช้พูดกันภายในครอบครัว และเป็นรูปแบบภาษาที่มีลักษณะทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์อันโดดเด่นเป็นพิเศษของพวกเขา ในขณะเดียวกัน ชาวจีนเปอรานากันโดยเฉพาะในหมู่ผู้ชาย ก็มีการใช้ภาษาถิ่นมลายูและบางครั้งก็ใช้ภาษาไทยท้องถิ่นสำหรับสื่อสารกันภายในกลุ่มเมื่ออยู่ในที่สาธารณะ วัฒนธรรมที่มีลักษณะประสานปรองดองของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนี้ยังแสดงให้เห็นถึงลักษณะเดียวกันที่เกิดขึ้นกับชาวจีนบาบาในมะละกา และชาวจีนเปอรานากันในชวาด้วย อย่างไรก็ตาม การก่อตัวของกลุ่มทางชาติพันธุ์สองกลุ่มหลังนี้มีแบบแผนของการกลายกลืนเข้ากับท้องถิ่นแตกต่างไปจากชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน กล่าวคือ ในกรณีชาวจีนบาบาในมะละกา นั้นพวกเขาสูญเสียภาษาจีนในฐานะภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ไปให้กับภาษามลายูที่ได้ถูกปรับเปลี่ยนเข้ามาแทนที่¹⁸ ส่วนชาวจีนเปอรานากันในชวา ภาษาชวา หรือภาษาซุนดา ได้เข้ามาแทนที่ภาษาจีน¹⁹ ในขณะที่ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันทุกกลุ่มยังคงใช้ภาษาฮกเกี้ยนเป็นภาษาชาติพันธุ์ของตน แม้ว่าภาษาฮกเกี้ยนดังกล่าวจะปรับเปลี่ยนไปอย่างมากโดยได้รับอิทธิพลจากภาษาถิ่นมลายูและภาษาไทยในกลันตัน ดังที่จะอธิบายต่อไป

โครงสร้างภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน

วัฒนธรรมเปอรานากันในกลันตันนั้นมีการรวมเอาลักษณะแบบมลายูและไทยเข้าไว้ด้วยกันอย่างมาก จนกล่าวได้ว่าวัฒนธรรมดังกล่าวเป็นการผสมผสานวัฒนธรรมทั้งของจีน มลายู และไทยเข้าด้วยกัน²⁰ สิ่งที่อยู่ขนานไปกับวัฒนธรรมนี้ก็คือ ภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมีทั้งคำศัพท์และไวยากรณ์ภาษามลายูผสมอยู่อย่างมากมาย โดยอิทธิพลของภาษาไทยนั้นจำกัดขอบเขตอยู่เฉพาะการยืมคำศัพท์เท่านั้น แม้จะพบกรณีการยืมไวยากรณ์ของภาษาไทยแทนการยืมไวยากรณ์ภาษามลายูอยู่บ้าง แต่คงยากที่จะจำแนกแยกแยะได้อย่างแน่นอนในปัจจุบัน เนื่องจากภาษาไทยและมลายูนี้นั้นมีความคล้ายคลึงกันอย่างมากในส่วนโครงสร้าง โดยเฉพาะส่วนสำคัญที่สุดคือ การเรียงลำดับคำ อย่างไรก็ตาม ภาษามลายูนี้นั้นมีอิทธิพลต่อภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันอย่างมาก จนกระทั่งมันกลายเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างภาษาฮกเกี้ยนไปแล้ว ลักษณะการปนภาษาจึงไม่ใช่ส่วนที่หลงเหลืออยู่ของอดีตหรือร่องรอยในกระบวนการที่ภาษากำลังจะสูญหายไป ทว่านี่เป็นลักษณะของการเกิดขึ้นอย่างเป็นพลวัต

¹⁸ ดูรายละเอียดใน Tan Chee Beng, “Baba Malay Dialect,” *JMBRAS* 53, 1 (1980): 150–166. และ Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Peranakan Community in Malaysia* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988).

¹⁹ ดูรายละเอียดใน John U. Wolff and Soepomo Poedjosoedramo. *Communicative Codes in Central Java* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1982).

²⁰ Teo Kok Seong. *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, p. 71.

ภาษาจีนเปอรานากันในกลันตันมีความหลากหลายและแยกเป็นภาษาย่อยได้อย่างน้อย 5 กลุ่มด้วยกัน²¹ ภาษาย่อยสี่กลุ่มแรกจำแนกโดยอาศัยพื้นที่เป็นตัวกำหนด ได้แก่ (1) ภาษาย่อยที่ใช้คำศัพท์ภาษามลายูอย่างมาก ใช้กันในบริเวณเปริงกัต และพื้นที่โดยรอบ คือซาบัต และที่ปูเลกาจาห์ (2) ภาษาย่อยที่มีภาษาไทยปนอยู่มาก ใช้กันในบริเวณวาค์ฟารูและพื้นที่รอบๆ (3) ภาษาย่อยที่มีความเข้มข้นในสำเนียงภาษาไทยแบบกลันตัน ใช้กันในบริเวณบาไลในบาจอกซึ่งมีคนกลันตันเชื้อสายไทยอยู่จำนวนมาก และ (4) ภาษาย่อยที่อาจเรียกได้ว่ามีสำเนียงจีนซึ่งพบมากในโยฮ์และพื้นที่รอบๆ เช่น เบลิบบิงและปูเลารายา ในเขตมาซางของกลันตัน ส่วนภาษาย่อยกลุ่มที่ห้าเป็นภาษามาตรฐานที่ไม่มีแบบแผนชัดเจนว่าเป็นของกลุ่มคนพื้นที่ใดภายในรัฐกลันตัน

ผู้ที่ไม่ได้ใช้ภาษาย่อยสี่กลุ่มแรกเป็นภาษาบ้าน ไม่เพียงมองว่าภาษาเหล่านี้เป็นภาษาที่ไม่บริสุทธิ์เท่านั้น หากยังเยาะหยันและถือเป็นแบบฉบับของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันด้วย ชาวจีนเปอรานากันจากทั้ง 4 พื้นที่ในกลันตันจึงพยายามระมัดระวังไม่ใช้ภาษาบ้านของพวกเขาปนกับภาษาฮกเกี้ยนที่ถือว่า “บริสุทธิ์” กว่า ทั้งนี้ จำเป็นต้องพิจารณาด้วยว่าภาษาฮกเกี้ยนที่ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันใช้ในการสื่อสารทั้งภายในพื้นที่ของกลุ่มตนและข้ามกลุ่มพื้นที่นั้น ไม่ใช้ภาษาย่อยแบบที่ชาวจีนเมืองในกลันตันใช้พูดกัน ภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเมืองซึ่งถือว่าเป็นภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานหรือเป็นภาษาย่อยของภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานนั้น ชาวจีนเปอรานากันมองว่าเป็นภาษาที่ไม่มีประโยชน์ในการรักษาและส่งเสริมความเป็นเอกภาพของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ทั้งนี้ ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมองว่าภาษาฮกเกี้ยนที่บริสุทธิ์นั้น จะต้องเป็นภาษาที่ผู้พูดใช้คำในภาษาฮกเกี้ยนให้มากที่สุด และใช้คำมลายู/ไทยน้อยที่สุดเท่าที่จะทำได้ แต่ความพยายามที่จะพูดภาษาฮกเกี้ยนที่บริสุทธิ์นี้อาจไม่มีทางเป็นจริงได้เลยเพราะมันเป็นรูปแบบที่ไม่เคยมีอยู่จริงในศักยภาพทางภาษาของชาวจีนเปอรานากัน ทั้งนี้ ในการสื่อสารกันของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันไม่ว่าจะภายในกลุ่มพื้นที่หรือระหว่างกลุ่มพื้นที่ และไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวก็ตาม พวกเขาจะใช้องค์ประกอบต่างๆ ของภาษาฮกเกี้ยนเท่าที่พวกเขาู้ บนระดับการใช้ภาษา ซึ่งด้านหนึ่งเป็นภาษาที่ใช้ที่บ้าน ส่วนอีกด้านหนึ่งคือภาษาฮกเกี้ยนบริสุทธิ์

ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันที่ใช้ภาษาไทยและภาษาฮกเกี้ยนเปอรานากันที่มีสำเนียงมลายูและไทยอยู่มากเป็นภาษาบ้าน จะใช้ภาษาถิ่นมลายูมา “ช่วย” เมื่อเกิดปัญหาในการสื่อสารขึ้น ส่วนชาวจีนเปอรานากันที่ใช้ภาษาย่อยประเภทอื่น จะพูดภาษาฮกเกี้ยนที่ “บริสุทธิ์” กว่า โดยแทบจะไม่ใช้คำยืมจากภาษามลายูเมื่อเป็นศัพท์ที่ไม่สำคัญ ภาษาพูดที่ใช้ร่วมกันเพื่อสื่อสารทั้งภายในกลุ่มและข้ามกลุ่มจึงกลายมาเป็นภาษามาตรฐานในแง่ที่ว่ามันก้าวข้ามความแตกต่างระดับภูมิภาคไป และเป็นช่องทางในการสร้างเอกภาพในการสื่อสาร ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมองว่าความสามารถในการใช้ภาษารูปแบบดังกล่าวในหมู่ชาวจีนเปอรานากันด้วยกัน ซึ่งไม่พูดภาษาบ้านของตนเอง เป็นเรื่องจำเป็นและมีเกียรติ

ภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน

ภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันที่เป็นภาษามาตรฐาน เป็นภาษาพูดแบบไม่เป็นทางการ และไม่มีกรอบรวมเป็นหลักเกณฑ์ชัดเจน แต่มีลักษณะเด่นคือเป็นภาษาฮกเกี้ยนที่ใช้ในระดับรู้ตัว

²¹ Teo Kok Seong, *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 80-100.

เมื่อผู้พูดตั้งใจใช้รูปแบบภาษาที่ “บริสุทธิ์” ทั้งในแง่คำศัพท์ ไวยากรณ์ และลีลา คลังคำศัพท์ทุกหมวดจากภาษาถิ่นมลายูจะถูกดึงมาใช้เมื่อผู้พูดไม่สามารถคิดหาคำในภาษาฮกเกี้ยนมาใช้ในสถานการณ์เฉพาะเจาะจงหนึ่งๆ ส่วนคำศัพท์ภาษาไทยจะถูกใช้เฉพาะในหมู่ผู้พูดที่ใช้ภาษาไทยในกลันตัน โดยเฉพาะกลุ่มที่มักพูดโดยมีภาษาไทยเข้ามาปนในระดับสูง ดังนั้น ภาษาถิ่นมลายูและภาษาไทยในกลันตันจึงถูกนำมาใช้เป็นแหล่งเพิ่มคำศัพท์ให้กับภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน นอกจากนั้นโครงสร้างทางไวยากรณ์ รวมทั้งลีลาภาษามลายูและไทยก็ถูกนำมาใช้ด้วยโดยไม่รู้ตัว

ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน²² ดังต่อไปนี้มีลักษณะการเกิดแบบร่วมเวลา ซึ่งหมายความว่าข้อเท็จจริงที่จะเข้าใจได้ในขณะที่มีการใช้ภาษาติดต่อสื่อสารกันอยู่นั่นเอง

คำศัพท์

ภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมีคำยืมในภาษามลายูและภาษาไทยอยู่เป็นจำนวนมาก และบ่อยครั้งจะเห็นได้ชัดในการสนทนากันอย่างไม่เป็นทางการ อย่างไรก็ตาม คำศัพท์ในขอบข่ายทางความหมายและวัฒนธรรมที่เป็นแบบจีน หรือมีต้นกำเนิดมาจากจีน จะไม่ใช่คำยืมภาษามลายูหรือไทยเลย คำศัพท์จีนกลุ่มนี้มีอยู่มากมายในภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐาน ส่วนใหญ่เป็นคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับอาหาร ยารักษาโรค ข้าวของเครื่องใช้ในชีวิตประจำวัน เสื้อผ้า เครื่องประดับ และคำที่มีรากศัพท์จากจีน นอกจากนั้น คำในแวดวงศาสนา พิธีกรรม และสิ่งลึกลับ ตลอดจนศัพท์ทางการค้าเช่นตัวเลขต่างๆ รวมทั้งศัพท์ในกลุ่มข้อสัตว์ตามปฏิทินจีนก็ใช้ภาษาจีนเช่นกัน การใช้คำศัพท์จีนในภาษาฮกเกี้ยนในขอบข่ายเหล่านี้โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำศัพท์ทางด้านวัฒนธรรมที่เป็นนามธรรม เช่น ความเชื่อทางศาสนา และธรรมเนียมประเพณีต่างๆ เป็นสิ่งบ่งชี้ให้เห็นว่าแง่มุมทางวัฒนธรรมเหล่านี้ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมมลายูและไทยเพียงเล็กน้อย

ชาวลันตันเชื้อสายมลายูและเชื้อสายไทยรู้จักภาษาถิ่นมลายูในกลันตันหรือคำยืมภาษาไทยในกลันตันเป็นจำนวนมาก ซึ่งอยู่ในรูปของคำ วลี และข้อความจำนวนหนึ่ง แต่พวกเขาไม่สามารถเข้าใจภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันได้ทั้งหมด การยืมคำภาษาถิ่นมลายูในกลันตันอาจจำแนกออกเป็น (1) การยืมคำทั่วไป (2) การยืมแบบแปลคำต่อคำ และ (3) การยืมปน การใช้คำยืมภาษามลายูเหล่านี้เกิดขึ้นทั้งแบบรู้ตัวและไม่รู้ตัว โดยหากถูกใช้อย่างรู้ตัวก็มักเป็นเพราะผู้พูดมีจุดประสงค์ที่จะหาคำศัพท์มาเติมในโครงสร้างประโยคซึ่งอาจจะเป็นภาษาฮกเกี้ยนหรือมลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) ในช่วงเวลาที่ไม้ทันได้เตรียมตัว

ตัวอย่างการยืมคำทั่วไปมีดังนี้

²² Teo Kok Seong. *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*, pp. 104-186.

(1)	คำนาม		
	KMD ²³	H	
	/kelah/	/pan/	“ห้องเรียน”
	/negeri/	/ko? Ka/	“ประเทศ”
	/bomi/	/se kai/	“โลก”
	/peluwe/	/ke hue/	“โอกาส”
	/nasehak/	/ko bun/	“คำแนะนำ”

(2)	คำกริยา		
	KMD	H	
	/pisoh/	/li kui/	“แบ่งแยก”
	/bunuh/	/am sat/	“ลอบสังหาร”
	/same/	/ko/	“ฟ้อง”
	/perekso/	/sun/	“ตรวจ”
	/puji/	/o lo/	“ชม”

ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนิยมใช้คำยืมภาษามลายูในกลุ่มคำที่แสดงอารมณ์ความรู้สึกใคร่ชอบพอ แม้ว่าพวกเขาจะรู้คำศัพท์ที่มีความหมายเดียวกันนี้ในภาษาฮกเกี้ยนก็ตาม คำกลุ่มนี้ส่วนใหญ่เป็นคำคุณศัพท์ การสูญเสียคำศัพท์หมวดนี้ในหมู่ผู้ใช้ภาษาที่เป็นคนหนุ่มสาวมักจะเป็นแบบที่ไม่กลับคืนมาอีก ส่วนในกลุ่มคนรุ่นเก่านั้น รูปศัพท์ที่แสดงมโนทัศน์รักใคร่ชอบพอทั้งในภาษามลายูและภาษาฮกเกี้ยน ยังคงอยู่คู่กันในคลังศัพท์ของพวกเขา

การที่คนหนุ่มสาวชาวจีนเปอรานากันในกลันตันนิยมใช้คำกลุ่มนี้ในภาษามลายูมากกว่าภาษาฮกเกี้ยนนั้น อาจเป็นเพราะพวกเขาารู้สึกว่าชอบขำความหมายของคำแสดงความรู้สึกในภาษาฮกเกี้ยนไม่ละเอียดเพียงพอ ผู้พูดจึงมักเลือกใช้คำยืมจากภาษามลายูมากกว่า นอกจากนั้นคำในภาษามลายูในกลุ่มความหมายนี้ยังถูกมองว่ามีลักษณะของการแสดงออกและมีประสิทธิภาพ จึงเป็นกลุ่มคำที่มีฐานอยู่ในภาษาพูดของคนหนุ่มสาวอย่างมั่นคง และทำให้พวกเขาไม่ใช้กลุ่มคำเหล่านี้ในภาษาฮกเกี้ยน

(3)	คุณศัพท์		
	KMD	H	
	/biso/	/li hai/	“แบบยล”
	/rusing/	/kek sim/	“อกหัก”
	/senang/	/ho mia/	“มีโชค”
	/malah/	/pin tua/	“เกียจคร้าน”

²³ KMD เป็นตัวย่อของภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน (Kelantan Malay dialect) H ย่อจากภาษาฮกเกี้ยน (ฮกเกี้ยนมาตรฐาน) KPH ย่อจากภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน (Kelantan Peranakan Hokkien) และ KTL ย่อจากภาษาไทยในกลันตัน (Kelantan Thai Language) ตามลำดับ

/malu/	/kien siau/	“ละอายใจ”
/lemoh/	/lam/	“อ่อนแอ”
/suko/	/hua hi/	“มีความสุข”
/gilo/	/siau/	“บ้า”
/seleso/	/song/	“สบาย”
/nnakok/	/kia si/	“กลัว”

ส่วนการยืมปนนั้นหมายรวมถึงการที่ภาษาของผู้รับยืมโครงสร้างบางส่วนของภาษาอื่น แล้วใช้คำ/กลุ่มคำในภาษาของตนปนกับโครงสร้างที่ยืมมา ดังจะเห็นได้จากการผสมระหว่างคำภาษาฮกเกี้ยนกับส่วนขยายที่เป็นคำยืมในภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) ซึ่งพบได้ทั่วไปในภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ตัวอย่างเช่น ในภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมีคำว่า /hu/ หมายถึง “ปลา” ซึ่งวางอยู่หน้าชื่อของปลาชนิดต่าง ๆ ในภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน

ตัวอย่าง การยืมปนมีดังนี้

(4)	KPH	KMD (source)	
	/hu bilih / ²⁴	/ike bilih/	“ปลาเค็ม”
	/hu keli /	/ike keli/	“ปลาดุก”
	/hu ayo /	/ike ayo/	“ปลาทุ่นา”
	/hu bawa /	/ike bawa/	“ปลาจะละเม็ด”
	/hu kembong /	/ike kembong/	“ปลาทู”

การยืมปนข้างต้นเกิดขึ้นตามหลักการเรียงคำแบบ “คำหลัก + คำแสดงคุณสมบัติ” ในภาษามลายู

การยืมปนในภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันยังแบ่งออกเป็น 2 หมวดย่อยที่ชัดเจน คือ (1) คำหลักภาษาฮกเกี้ยน + คำแสดงคุณสมบัติภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) และ (2) คำหลักภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) + คำแสดงคุณสมบัติภาษาฮกเกี้ยน

ตัวอย่างของการยืมปนแบบคำหลักภาษาฮกเกี้ยน + คำแสดงคุณสมบัติภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) มีดังนี้

(5)	KPH	KMD (Source)	
	/cui boh /	/ae boh/	“น้ำท่วม”
	/cun sele /	/kapa sele/	“เรือดำน้ำ”
	/thia bako /	/sakek bako/	“โรคทางพันธุกรรม”
	/ti tho kasa /	/maen kasa/	“เล่นแรง”
	/o lege /	/ite lege/	“มีดตื้อ”

²⁴ ในการแปลภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันในที่นี้ หน่วยภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันใช้ตัวพิมพ์หนา ส่วนหน่วยภาษาจีน (ฮกเกี้ยน) ใช้ตัวพิมพ์ปกติ

ตัวอย่างของการยืมปนแบบคำหลักภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) + คำแสดงคุณสมบัติภาษาฮกเกี้ยน

(6)	KPH	KMD (Source)	
	/atap sali/	/atak zeng/	“หลังคาสังกะสี”
	/puyam ho/	/puye uje/	“ฤดูฝน”
	/maen ca bo/	/maen ttino/	“เจ้าชู”
	/paga thi?/	/paga besi/	“ประตูเหล็ก”
	/kalu bo/	/kalu dok/	“ถ้าไม่”

การยืมแบบแปลคำต่อคำ (calques) ในภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันจะรวมถึงการใช้คำศัพท์ใหม่ในภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) ซึ่งเป็นภาษา/วัฒนธรรมของฝ่ายผู้ให้ยืมด้วย การยืมประเภทนี้มีโครงสร้างการเรียงลำดับคำแบบภาษามลายู คือ คำหลัก/นาม + คำแสดงคุณสมบัติ

ตัวอย่างการยืมแบบแปลมีดังนี้

(7)	KPH	KMD (Source)	
	/ce hiok/	/ija daon/	“สี่เขี้ยวไปไม้”
	/kia kha/	/jale kaki/	“เดิน”
	/lai la sam/	/mari cema/	“ระดูลสตรี”
	/chiak hua/	/make bungo/	“ได้ดอกเบ๊”
	/hia ti kau/	/sedaro anjin/	“ญาติคนละพ่อ”

คำยืมภาษาไทย (ภาษาไทยในกลันตัน) ในภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันสามารถจัดเป็น “คำยืมเพิ่มเติม”²⁵ ซึ่งปรากฏขึ้นเมื่อภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตันขอยืมชื่อของแนวคิดและชื่อของสิ่งที่มาพร้อมกับแนวคิดหรือสิ่งนั้น ดังนั้น คำไทยซึ่งส่วนใหญ่เป็นคำเกี่ยวกับศาสนา จะไม่ถูกเปลี่ยนรูปให้เข้ากับแบบแผนทางเสียงของภาษาจีน (ฮกเกี้ยน)

ตัวอย่างของคำยืมภาษาไทย (ภาษาไทยในกลันตัน) มีดังนี้

(8)	/sued mon/	“สวดมนต์”
	/phrak/	“พระ”
	/bab/	“บาป”
	/bood/	“โบสถ์”
	/aw bun/	“เอาบุญ”
	/nam mon/	“น้ามนต์”

²⁵ ดูรายละเอียดใน Larry Selinker, *Rediscovering Interlanguage* (London: Longman, 1992).

/luuk phrak/	“ลูกพระ” (พระเครื่อง)
/theewada/	“เทวดา”
/rod nam/	“รดน้ำ”
/bued/	“บวช”

การเรียงคำภายในประโยค

จุดที่ใช้เป็นตัวกำหนดความแตกต่างระหว่างภาษาถิ่นมลายูและภาษาไทยในกลันตัน กับภาษาฮกเกี้ยนท้องถิ่นก็คือ การที่หน่วยของภาษาอื่นไม่สามารถเข้าไปอยู่ในโครงสร้างของภาษาจีน (ฮกเกี้ยน) ได้ การกำหนดดังกล่าวส่งผลต่อการวิเคราะห์หน่วยของภาษาถิ่นมลายูและภาษาไทยในกลันตัน รวมทั้งโครงสร้างในระดับคำและประโยคของทั้งสองภาษาด้วย ทั้งนี้ ตามไวยากรณ์ภาษาฮกเกี้ยนของชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน ตำแหน่งของหน่วยพื้นฐาน 3 อย่างได้แก่ (1) ประธาน (2) กริยา และ (3) กรรม ในประโยคหนึ่งๆ นั้น จะเรียงแบบ ประธาน-กริยา-กรรม (SVO) ซึ่งภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐาน ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน และภาษาไทยในกลันตันต่างก็มีวิธีการเรียงลำดับคำแบบเดียวกันนี้ หรือกล่าวได้ว่าการเรียงลำดับคำพื้นฐาน หรือการเรียงลำดับคำแบบปกติในประโยคทั่วไปของภาษาเหล่านี้เป็นแบบ SVO เหมือนกันนั่นเอง

ส่วนการเรียงลำดับคำภายในโครงสร้างนามวลีของภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานนั้น มักจะวางคำขยายไว้หน้าคำนามเป็นส่วนใหญ่ โดยในภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานมีกฎสำคัญในการเรียงลำดับคำอยู่ว่า ส่วนขยาย (ทั้งในรูปของคำ/กลุ่มคำ หรือถ้อยคำ/กลุ่มถ้อยคำ) จะวางอยู่หน้าสิ่งที่มันไปขยาย (ทั้งในรูปของคำ/กลุ่มคำ หรือถ้อยคำ/กลุ่มถ้อยคำ) กฎนี้ใช้ได้กับคำทุกประเภทที่อาจเป็นส่วนขยายด้วย

ตัวอย่างการเรียงลำดับคำในภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐานมีดังนี้

(9) คำคุณศัพท์-คำนาม

/chi hu/	“ปลาสด”
/sin chu/	“บ้านใหม่”
/ang chia/	“รถสีแดง”
/tua kaw/	“สุนัขตัวใหญ่”
/law ke/	“แม่ไก่แก่”

(10) สัมพันธการก/คำแสดงความเป็นเจ้าของ-คำนาม

/wa e kaw/	“สุนัขของฉัน”
/i e niaw/	“แมวของเขา/เธอ”

(11) สัมพันธการก/คำนามที่เป็นคำขยาย-คำนาม

/gin hang e keng li/	“ผู้จัดการธนาคาร”
/ok teng e chai hu/	“เสมียนโรงเรียน”

(12) คำบ่งชี้-คำนาม

/hi chiak chui gu/	“ควายตัวนั้น”
/ce keng chu/	“บ้านหลังนี้”

ส่วนกฎในภาษามลายู (ภาษาถิ่นมลายูในกลันตัน) และภาษาไทย (ภาษาไทยในกลันตัน) จะกลับกันกับของภาษาจีนหรือภาษาฮกเกี้ยนมาตรฐาน กล่าวคือ ส่วนขยายที่เป็นคำหรือถ้อยคำจะตามหลังคำ และ/หรือถ้อยคำที่มันขยาย พูดอีกอย่างก็คือ โดยทั่วไปแล้ว คำนามจะปรากฏในตำแหน่งแรกของนามวลี และในบรรดาปรากฏการณ์ระดับประโยคในภาษาฮกเกี้ยนของชาวเปอรานากันในกลันตันซึ่งแสดงให้เห็นถึงอิทธิพลจากภาษาถิ่นมลายูในกลันตันนี้ ส่วนที่โดดเด่นที่สุดก็คือการเรียงคำภายในนามวลีนั่นเอง

ตัวอย่างการเรียงคำภายในนามวลีมีดังนี้

(13) คำนาม-คำคุณศัพท์

/hu chi/	(KPH)	“ปลาสด”
/ike sega/	(KMD)	“ปลาสด”
/plaa sot/	(KTL)	“ปลาสด”

(14) คำนาม-สัมพันธการก/คำแสดงความเป็นเจ้าของ

/kaw wa/	(KPH)	“สุนัขของฉัน”
/anjin aku/	(KMD)	“สุนัขของฉัน”
/ma ku/	(KTL)	“สุนัขของฉัน” (หมากู)

(15) คำนาม-สัมพันธการก/คำนามที่เป็นคำขยาย

/nneja gin hang/	(KPH)	“ผู้จัดการธนาคาร”
/nneja beeng/	(KMD)	“ผู้จัดการธนาคาร”
/nneja beeng /	(KTL)	“ผู้จัดการธนาคาร” (นายเบงค์)

(16) คำนาม-คำบ่งชี้

/chui gu neng/	(KPH)	“ควายตัวนั้น”
/kuba tu/	(KMD)	“ควายตัวนั้น”
/khwai neng/	(KTL)	“ควายตัวนั้น” (ควายหนึ่ง)

บทสรุป

แบบแผนการแต่งงานกันระหว่างคนต่างกลุ่มในกลันตันในอดีตที่ผ่านมา และการอุปถัมภ์ของวัดไทยในกลันตันในปัจจุบัน ตลอดจนการมีส่วนร่วมในพิธีกรรมและเทศกาลต่างๆ ของชาวพุทธ และการแต่งงานข้ามกลุ่มที่ยังมีต่อเนื่องมา ทำให้ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันมีสายสัมพันธ์ใกล้ชิดกับชาวสยามหรือชาวไทย อันที่จริงแล้ว ชาวจีนเมืองมักเรียกพวกเขาว่า “ฮกเกี้ยน-สยาม” (ชาวฮกเกี้ยนเชื้อสายไทย) ส่วนคนกลันตันเชื้อสายไทยก็เรียกพวกเขาว่า “จีนไทย” (ชาวจีนเชื้อสายไทย) อย่างไรก็ตาม พวกเขาจีนที่ได้กลายกลืนเข้ากับคน

ท้องถิ่นเหล่านี้กลับเรียกตัวเองว่า “ตึง ลัง” (คนของราชวงศ์ตึง) ซึ่งมีความหมายเพียงคำว่า “ชาวจีน” พวกเขาเรียกชาวจีนเมืองว่า “ตึง ชัว ลัง” (คนจีนแผ่นดินใหญ่) นอกจากนั้น พวกเขาจะระบุถึงตนเองว่าเป็นชาวจีนที่มีคุณสมบัติอื่นประกอบด้วย เช่น “ชาวจีนเชื้อสายไทย” “ชาวฮกเกี้ยนสยาม” หรือ “ชาวจีนชนบท/หมู่บ้าน/นอกเมือง” ก็ต่อเมื่อถูกขอให้อธิบายความแตกต่างระหว่างพวกเขากับชาวจีนเมืองเท่านั้น สมาชิกส่วนใหญ่ของกลุ่มนี้จะนึกถึงคำว่า “เปอรานากัน” ก็ต่อเมื่อพูดถึงการตั้งสมาคมชุมชนซึ่งเป็นโครงสร้างสังคมภายในกลุ่มที่เรียกว่า ชาวจีนเปอรานากันในกลันตัน สมาคมชาวเปอรานากันเชื้อสายจีนในกลันตัน (หรือ The Persatuan Peranakan Cina Kelantan) ก่อตั้งเมื่อเดือนสิงหาคม ปี 1987 ที่วัดกุหลิม (วัดประชาชินาราม) และเมื่อถูกเรียกว่า “ชาวจีนเปอรานากัน” กลุ่มชาวจีนที่กลายกลืนเข้ากับท้องถิ่นกลุ่มนี้ก็ได้ปฏิเสธแต่อย่างใด

นอกจากการแสดงตัวว่าเป็นผู้นับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาทอย่างชัดเจนเช่นเดียวกับชาวไทยแล้ว ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันก็ยังมีวิถีปฏิบัติทางศาสนาที่ปะปนกันไปท่ามกลางความแตกต่างด้วย โดยการตีความคำสอนทางศาสนาดั้งเดิม โดยเฉพาะจากลัทธิเต๋าและลัทธิขงจื้อเสียใหม่ พร้อมไปกับการรับเอาวิถีปฏิบัติตามความเชื่อในสิ่งลี้ลับของชาวมลายูในกลันตันมาไว้ด้วย ดังนั้นแม้ว่าชาวจีนเปอรานากันในกลันตันจะมีความใกล้ชิดสนิทสนมและมีที่พักอาศัยอยู่ใกล้กันกับชาวมลายูในกลันตัน แต่พวกเขาก็ไม่ได้เปิดรับศาสนาอิสลามอย่างเต็มที่ ทั้งๆ ที่พวกเขามีวัฒนธรรมเหมือนคนมลายู อาศัยอยู่ในรัฐที่มีชาวมลายูเป็นชนส่วนใหญ่ และนับถือศาสนาอิสลามเคร่งครัด และยังใช้ภาษาที่ได้รับอิทธิพลจากภาษาถิ่นมลายูในกลันตันอย่างสูง

ชาวจีนเปอรานากันในกลันตันยังคงความเป็นชาวจีนในแง่ขององค์ประกอบทางวัฒนธรรมที่เป็นแกนกลางในหลายๆ เรื่อง ขณะเดียวกันก็แสดงให้เห็นลักษณะกลายกลืนทางวัฒนธรรมและสังคมเข้ากับชาวมลายูและชาวไทยในท้องถิ่นด้วย อิทธิพลจากชาวมลายูและชาวไทยมีให้เห็นในหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาที่มุ่งเน้นไปในแบบของมลายู ปฏิสัมพันธ์ทางสังคมในชีวิตประจำวัน การมีส่วนร่วมในกิจกรรมของวัดพุทธ และการแต่งงานกันระหว่างชาวจีนและชาวไทย ความสัมพันธ์ระหว่างการคงรักษา “ความเป็นจีน” กับอิทธิพลต่างๆ เหล่านี้ในชีวิตความเป็นอยู่ของกลุ่มสังคม-วัฒนธรรมแบบเปอรานากัน ที่เรียกว่าพวก “ครีโอล” หรือ “เมสติโซ” นี้ ได้สะท้อนให้เห็นถึงประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่มีลักษณะเฉพาะตัวของชาวจีนที่ตั้งรกรากในแถบชนบททางตะวันออกเฉียงเหนือของมาเลเซียปัจจุบัน ความแตกต่างระหว่างประสบการณ์ดังกล่าวกับประสบการณ์ของชาวจีนที่อยู่ทางชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรมลายู หรือในดินแดนทางเหนือของชายแดนไทยมาเลเซียในปัจจุบัน คือสิ่งเน้นย้ำให้เห็นถึงความสำคัญทั้งของพลังทางเศรษฐกิจระดับโลกและการเมืองอันเข้มข้นในประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ทางเชื้อชาติบนคาบสมุทรแห่งนี้

ทุน รัฐ และสังคม ในประวัติศาสตร์ของสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง ไมเคิล เจ. มอนเตซาโน

แปลโดย อำนวยวิชัย ธิติบดินทร์ และชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม

บทนำ

นับตั้งแต่ทศวรรษที่สองของคริสต์ศตวรรษที่ 20 สมาคมบำรุงการศึกษาที่อยู่ในจังหวัดและตัวเมือง ศูนย์กลางการค้า¹ ที่ตั้งอยู่บนชายฝั่งด้านตะวันตกของภาคใต้ประเทศไทยนั้น ทำหน้าที่เป็นเหมือนสนามแห่งการปฏิสัมพันธ์ต่างๆ อันจะก่อรูปความเป็นภาคใต้ของไทยโดยองค์รวม รูปแบบสำคัญๆ ของปฏิสัมพันธ์นั้นมีทั้งความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และภายในกลุ่มชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์มีการเปลี่ยนแปลงไปของกลุ่มชนชั้นนำในท้องถิ่นและรัฐศูนย์กลางที่กรุงเทพฯ รวมถึงการเปิดภูมิภาคนี้สู่ระบบทุนนิยมตลาดที่มีลักษณะเฉพาะตัวแบบหนึ่ง การชื่นชมต่อความเป็นพหุนิยมของภาคใต้นั้นจะต้องขยายขอบเขตออกไปนอกเหนือจากเรื่องของชาติพันธุ์แต่เพียงอย่างเดียว กระบวนการทำงานของพหุนิยมดังกล่าววนคาบสมุทรฝั่งตะวันตกของไทย ทำให้ประสบการณ์ในเชิงประวัติศาสตร์ของไทยสมัยใหม่อันมีหลากหลายซึ่งได้คลี่ออกให้เห็นอยู่ที่นั่นมีความน่าสนใจมากยิ่งขึ้น ขณะเดียวกัน การวิเคราะห์แบบแผนทางประวัติศาสตร์ของปฏิสัมพันธ์ในพื้นที่ภาคใต้ตอนบนอย่างจังหวัดตรังนั้น ยังช่วยให้เกิดความเข้าใจใหม่ๆ ในเรื่องปัญหาความยุ่งยากที่เกิดขึ้นในภาคใต้ตอนล่าง อันจะเป็นความเข้าใจที่ปราศจากความผิดพลาดของทัศนะมุมมองที่เกิดขึ้นโดยไม่อาจหลีกเลี่ยงในช่วงเวลาแห่งโศกนาฏกรรมความรุนแรง ปราศจากปัญหาข้อจำกัดในการเข้าถึงข้อมูลข่าวสาร การขยายความเกินจริงเพื่อสร้างอารมณ์ร่วม ทิวทัศน์อาจมีเป็นในบางครา และกลอุบายทางการเมือง ซึ่งในปัจจุบันล้วนเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเด่นชัดในพื้นที่ภาคใต้ตอนล่าง

ในฐานะเครื่องมือสำหรับการวิเคราะห์ดังกล่าว ประวัติศาสตร์ของการศึกษามีประโยชน์อย่างยิ่ง ทั้งรัฐและนักวิชาการต่างก็มีทัศนะต่อการศึกษารวมกันว่าเป็นเครื่องมือในการบูรณาการทางสังคมและการเมืองของมวลชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาของภาครัฐทั้งในระดับประถมและระดับมัธยม บ่อยครั้งพวกเขามองการศึกษาที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของรัฐว่าเป็นพื้นที่ในการต่อสู้ขัดขืนการบูรณาการ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ระบบการศึกษาถูกนับเข้าไปไว้ในองค์ประกอบพื้นฐานของการ “สร้างชาติ” ในประเทศไทย ซึ่งก็เป็นเช่นเดียวกับประเทศเพื่อนบ้านในภูมิภาค โรงเรียนของรัฐมีบทบาทสำคัญ

¹ คำว่า “ตรัง” ที่ใช้ในที่นี้หมายถึงทั้งชื่อของจังหวัดและชื่อตัวเมืองของจังหวัดนี้ หรือศูนย์กลางในการปกครอง และในที่นี้หมายถึงการเป็นศูนย์กลางทางการค้าด้วย หากมิได้ระบุอย่างเจาะจงในที่อื่นๆ บทความนี้จะใช้คำว่า “ตรัง” ในความหมายของที่ทำกรอำเภอเมืองและบริเวณตลาดที่อยู่ติดกัน ซึ่งตั้งอยู่ในเขตตำบลทับเที่ยง

ในการบูรณาการชาติโดยมีการวางแผนเป็นอย่างดี กล่าวคือโรงเรียนรัฐจะทำหน้าที่ส่งเสริมภาษาไทย กลางเป็นภาษาประจำชาติ และพัฒนาหลักสูตรที่มีบรรทัดฐานทางสังคมและวัฒนธรรมอันเป็น “ไทย” ร่วมกัน²

ในกรุงเทพฯ ซึ่งไม่ต่างกับเมืองหลวงของประเทศเพื่อนบ้านอื่นๆ ในภูมิภาคนี้ โรงเรียนชั้นนำจำนวนไม่น้อยจะสืบต้นกำเนิดของตนว่ามาจากการก่อตั้งของพวกมิชชันนารี แต่สถานศึกษาอื่นซึ่งได้รับการอุปถัมภ์จากเอกชนในประเทศไทยที่อยู่พ้นไปจากปริมณฑลของชนชั้นนำในเมืองหลวง มักถูกตราด้วยความรู้สึกเคลือบแคลงสงสัยและแม้กระทั่งถูกต่อต้าน มันเป็นหลักฐานข้อมูลแย้งๆ ให้กับจินตนาการอันอลังการที่เห็นได้ในความกังวลของรัฐไทยต่อโรงเรียน*ปอเนาะ* (โรงเรียนประจำตามแบบจารีตของอิสลามในภาคใต้ของไทยและพื้นที่อื่นๆ ของโลกมลายู) ในภาคใต้ตอนล่างว่าเป็นภัยคุกคามต่อโครงการการสร้างชาติ³ ซึ่งเป็นเสียงสะท้อนของความกังวลเกี่ยวกับโรงเรียนของชาวจีนที่เคยเกิดขึ้นก่อนหน้านี้⁴ ในแต่ละกรณี ความกลัวของทางการที่ว่าโรงเรียนทางเลือกนอกเหนือไปจากโรงเรียนรัฐ อาจจะเป็นการดึงดูดหรือแม้กระทั่งบ่มเพาะความรู้สึกหรือแนวคิดอุดมการณ์ที่จะท้าทายกับความคิดในระดับชาตินั้น ในบางครั้งราวกับหนักข้อขึ้นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความเป็นปฏิปักษ์ของทางการต่อโรงเรียนซึ่งสนับสนุนโดยชาวจีนในประเทศไทยช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 นั้น จะมุ่งเน้นไปที่พันธกิจการสอนภาษาจีนของโรงเรียนเหล่านี้เป็นหลัก⁵ อันนำไปสู่การจำกัดการสอนภาษาจีนกลาง (แมนดาริน) ซึ่งในสายตาของทางการมองว่านั่นเป็นอุปสรรค หรือถึงกระทั่งเป็นการต่อต้านกระบวนการสร้างชาติ ในมิติทางวัฒนธรรม สังคม และการเมือง

ประวัติศาสตร์การศึกษาที่ได้รับการสนับสนุนจากชาวจีนในตรัง และตามจังหวัดต่างๆ ทั่วประเทศ ไทย ตั้งแต่ทศวรรษที่สองของคริสต์ศตวรรษที่ 20 สะท้อนให้เห็นความกังวลเหล่านี้ของทางการ ระบอบการปกครองที่สืบเนื่องกันมาในกรุงเทพฯ ได้ทำการกำหนดจำนวนชั่วโมงการสอนภาษาจีนในโรงเรียนที่ได้รับการสนับสนุนจากชุมชนชาวจีนในตรัง ทางการได้บังคับให้โรงเรียนเหล่านี้สอนตามหลักสูตร

² Chris Baker and Pasuk Phongpaichit, *A History of Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 66-67, 172-173.

³ ดูรายละเอียดใน Joseph Liow, “The *Pondok* Schools of Southern Thailand: Bastion of Islamic Education or Hotbed of Militancy?” *IDSS Commentaries* (32/2004) (Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 25 August 2004), pp. 1-3, และ ขจิตภัย บุรุษพัฒน์, *ดับไฟใต้* (กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา, 2548), หน้า 49.

⁴ Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932–1957* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), p. 287, และ ภาณุทอง ประเสริฐ, “นโยบายของรัฐบาลที่มีต่อชาวจีนในประเทศไทย (พ.ศ. 2475-2500),” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2519), หน้า 69, 72, 149-150.

⁵ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957), pp. 227-228, 266, 269, 324-326, 365-372; ภาณุทอง ประเสริฐ, “นโยบายของรัฐบาลที่มีต่อชาวจีนในประเทศไทย (พ.ศ. 2475-2500),” หน้า 68 และหน้าต่อไป, 178-179; และ Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932–1957*, pp. 287-288.

การศึกษาระดับประถมและมัธยมแห่งชาติ แต่ในความเป็นจริงสิ่งที่โรงเรียนปฏิบัติกลับกลายเป็นการตอกย้ำสำนึกของความเป็นตัวตนของกลุ่มตนเองที่ผิดแผกจากคนอื่น ด้วยประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ที่สืบทอดกันมาได้ไม่สนิทพอดีกับประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ที่นักสร้างชาติของประเทศไทยหลังค.ศ.1932 ส่งเสริม

ขณะเดียวกัน เรื่องนี้ไม่ได้เป็นเพียงแค่เรื่องของ การต่อต้านขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์เฉพาะหนึ่งๆ หรือระหว่างอัตลักษณ์ท้องถิ่น กับกระบวนการที่ไม่เคยเพลารองของการรวมศูนย์อำนาจของรัฐไทยเท่านั้น ในประวัติศาสตร์ของการศึกษาภายใต้การอุปถัมภ์จากชาวจีนในตรัง ความร่วมมือและแม้แต่การช่วยเหลือกันพิสูจน์ให้เห็นแล้วว่ามักจะเป็นสิ่งที่สำคัญกว่าการเป็นปรปักษ์ขัดแย้งหรือการต่อต้าน ความร่วมมือระหว่างชาวจีนในตรังและรัฐไทยซึ่งเห็นได้ในประวัติศาสตร์นี้ เป็นเพียงแค่หนึ่งในความสัมพันธ์อันหลากหลายซึ่งการก่อตั้งและดำเนินการของโรงเรียนเหล่านี้ได้ทำให้เกิดขึ้นหรือทำให้มีความเข้มข้นยิ่งขึ้น มีการเรียกระดมทุนและบริหารเงินทุน และชาวจีนในท้องถิ่นต้องจัดการเรื่องโครงสร้างขององค์กรและผู้นำที่จะทำหน้าที่ระดมและบริหารเงินทุน ดังนั้น ปฏิสัมพันธ์ในหมู่ชาวจีน ทั้งในตลาดตรังที่ทับเที่ยง ชาวจีนในจังหวัดอื่นๆ ของภาคใต้ รวมไปถึงในภาคอื่นๆ ของประเทศไทย และแม้แต่ชาวจีนในต่างประเทศนั้น จึงมีส่วนสำคัญในประวัติศาสตร์การศึกษาภายใต้การสนับสนุนของชาวจีนในตรัง ความสำคัญของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ชี้ให้เห็นถึงการมองข้ามพลวัตภายในกลุ่มของชาวจีน ซึ่งถูกละเลยในงานศึกษาส่วนใหญ่ที่เกี่ยวข้องกับพหุนิยมในคาบสมุทรแห่งนี้ ความพยายามที่จะสนับสนุนโรงเรียนเหล่านี้ไม่สามารถและไม่เคยถูกแยกออกจากบริบททางการค้า ซึ่งเป็นสิ่งที่ผู้อพยพชาวจีนที่เข้ามาในตรังหลายต่อหลายระลอกได้เข้าไปผนึกตนเองไว้ มันเป็นบริบทที่ก่อรูปโดยเกษตรกรคนไทยที่อยู่ในพื้นที่ชนบทของจังหวัดตรัง และกลุ่มผลประโยชน์ทางธุรกิจที่ทรงพลังในกรุงเทพฯ ปีนัง สิงคโปร์ และที่อื่นๆ ฉะนั้น ความสัมพันธ์ของกลุ่มต่างๆ ดังกล่าวมีความสำคัญมากในประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรัง

ข้อพิจารณาข้างต้นและอื่นๆ ทำให้ประวัติศาสตร์ดังกล่าวเป็นอนุจักรวาลสำหรับปฏิสัมพันธ์ของพลังอำนาจและอิทธิพลที่มาบรรจบกันภายในภาคใต้ของไทยโดยภาพรวม ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ได้ก่อรูปของภูมิภาคขึ้นมา และให้นิยามว่ามันเป็นที่ที่แตกต่างจากภูมิภาคอื่นๆ ของประเทศไทย ถ้าปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธ-มุสลิม หรือ “ไทย-มลายู” ไม่นับเป็นปัจจัยสำคัญในประวัติศาสตร์เฉพาะที่จะกล่าวถึงในที่นี้แล้วละก็ การขาดหายไปดังกล่าวถือเป็นข้อได้เปรียบในเชิงการวิเคราะห์ที่เดียว ความแตกต่างในเชิงศาสนาและชาติพันธุ์จำเป็นต้องถูกกล่าวถึงในมุมมองที่กว้างขึ้น หากต้องการที่จะเข้าใจมันได้

การศึกษาที่อุปถัมภ์โดยชาวจีนในตรัง (Chinese-Sponsored Education in Trang)

การจัดตั้งการศึกษาภายใต้ความสนับสนุนร่วมกันของสมาชิกชุมชนชาวจีนในตรังเริ่มตั้งแต่ปี 1919/20 เมื่อโรงเรียนซินวฮกเกา (Sin Wa Hok Kao)⁶ เปิดประตูทำการสอนตามหลักสูตรมาตรฐานระดับประถมศึกษาของไทยและสอนภาษาจีนในฐานะวิชา “เลือก” โรงเรียนแห่งใหม่นี้ตั้งอยู่ไม่ไกลจากตลาดทับเที่ยง ศูนย์กลางทางสังคมและการค้าของสังคมเกษตรกรฮกเกี้ยน พ่อค้ากวางตุ้ง และกลุ่มคนผู้

⁶ ในเอกสารและสิ่งพิมพ์ใช้ชื่อว่า “ซินวฮกเกา” (San Wa Hok Kao) ด้วยเช่นเดียวกัน

ภาษาจีนอื่นๆ ที่มีจำนวนน้อยกว่า ซึ่งหลายต่อหลายชั่วรุ่นได้เดินทางมายังตรังและภาคใต้ฝั่งตะวันตกภาคใต้ของไทย ซึ่งส่วนใหญ่แล้วจะผ่านเข้ามาทางปีนัง⁷ ด้วยการระดมเงินทุนและการเตรียมการเป็นเวลาก่อนถึงเจ็ดปีเต็ม การก่อตั้งโรงเรียนชินวา ชี้ให้เห็นถึงทั้งความสามารถในเชิงวัตถุและการตัดสินใจร่วมกันอย่างแน่วแน่ของสมาชิกในสังคมที่ต้องการจัดการศึกษาให้แก่บุตรหลาน และยังเป็น การตอบสนองต่อความต้องการการศึกษาในลักษณะดังกล่าวที่อัดแน่นอยู่ภายใน เพียงไม่นานหลังจากชินวารับนักเรียนกลุ่มแรก กลุ่มผู้สนับสนุนโรงเรียนได้เปิดโรงเรียนแห่งที่สองคือโรงเรียนหนันฮั่ว (Nan Hua) สำหรับอาคารสถานที่นั้น ก็ใช้ศาลเจ้าจีนที่อยู่ติดกับตลาดนั่นเอง⁸

การขยายตัวของความลัทธิชาตินิยม ซึ่งบ่อยครั้งคือความรู้สึกเกลียดกลัวชาวจีน (Sinophobic) ในสมัยของจอมพลแปลก พิบูลสงคราม หลัง ค.ศ. 1938 นั้น⁹ ทำให้โรงเรียนชินวาและหนันฮั่วต้องปิดไปในช่วง ค.ศ. 1939-1940¹⁰ พวกเขาได้รับความเสียหายจากสิ่งที่ ภูวดล ทรงประเสริฐ นักประวัติศาสตร์อธิบายว่าเป็นนโยบายแบบเปิดเผยจะกำจัดโรงเรียนจีนในราชอาณาจักร¹¹ อย่างไรก็ตาม ภายในระยะเวลาไม่กี่ปีหลังการปิดโรงเรียน การก่อตั้งสถานศึกษาก็ได้รับการกอบกู้รื้อฟื้นและท้ายที่สุดเป็นการขยายตัวของการศึกษาที่ได้รับสนับสนุนโดยชาวจีนในทับเที่ยง โดยอยู่ในรูปของ “สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง” ใน

⁷ ดูรายละเอียดใน Michael J. Montesano, “The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand’s National Integration in Social-Historical Perspective,” (Doctoral dissertation, Cornell University, 1998), pp. 88-151.

⁸ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย,” หน้า 6 และหน้าต่อๆ ไป ใน, *อนุสรณ์ของนายมัน สิ้นไชย*, ที่ระลึกในงานพิธีฝังศพนายมัน สิ้นไชย ณ สุสานสมาคมแคะ ตรัง, 16 เมษายน 2513 (หาดใหญ่: โรงพิมพ์ไทรโยธา, 2513); และสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซี่ยว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซี่ยว วันที่ 7 เมษายน 2529* (ตรัง: ร้านเจริญพิทยา, 2529), หน้า 12.

⁹ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 261 ff., และ Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand’s Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932–1957*, pp. 105 ff., 147-148. และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน David K. Wyatt, *Thailand: A Short History* (London and Bangkok: Yale University Press and Thai Watthana Phanit, 1984), pp. 252 ff., สำหรับการสำรวจอย่างสังเขปเกี่ยวกับรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงครามในระหว่าง ค.ศ. 1938-1944 และนโยบายของรัฐในช่วงนั้น รวมทั้งจากบทนำและบทความอื่นๆ จำนวนมากที่อยู่ในหนังสือเล่มนี้ก็ได้แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดว่า นโยบายต่างๆ เหล่านี้ได้ส่งผลอย่างลึกซึ้งต่อความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับคนมาเลย์ในภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทย.

¹⁰ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซี่ยว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซี่ยว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 12. ไม่เป็นที่แน่ชัดว่าภาษา “จีน” ที่โรงเรียนชินวาและหนันฮั่วสอนนั้นเป็นจีนอะไร พวกเขาจะสอนภาษาฮกเกี้ยนซึ่งเป็นของคนส่วนใหญ่ในท้องที่หรือจีนกวางตุ้งที่ใช้กันทั่วไปในตลาดทับเที่ยงในฐานะสื่อกลางของการสอน หรือว่าพวกเขาจะทำเหมือนกับโรงเรียนจีนอื่นๆ ในสยามที่หันมาใช้ภาษาจีนกลาง (แมนดาริน) ในช่วงระหว่างปลายทศวรรษ 1920 หรือต้นทศวรรษ 1930; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 169, 232.

¹¹ ภูวดล ทรงประเสริฐ, “นโยบายของรัฐบาลที่มีต่อชาวจีนในประเทศไทย (พ.ศ. 2475-2500),” หน้า 97-100.

เดือนเมษายน ค.ศ.1943 สิบห้าเดือนก่อนการล่มสลายของรัฐบาลที่เข้าข้างฝ่ายอักษะของจอมพล ป.พิบูลสงครามในช่วงสงคราม ผู้สนับสนุนคนสำคัญของโรงเรียนชินวาและหนันฮั่วในช่วงก่อนสงคราม ชื่อ นายมัน สิ้นไชย ร่วมกับเพื่อนสมาชิกอีกสองคนที่มาจากตระกูลฮกเกี้ยนที่มีชื่อเสียงมากที่สุดตระกูลหนึ่งของตรัง ได้ยื่นคำร้องขออนุญาตจดทะเบียนสมาคมอย่างเป็นทางการ โดยมีนายมันเป็นนายกสมาคม การประชุมสมาชิกสมาคมครั้งแรกได้มีผู้เข้าร่วมมากกว่า 120 คน¹²

จี. วิลเลียม สกินเนอร์ (G. William Skinner) กล่าวถึงจำนวนของโรงเรียนจีนในประเทศไทยที่เติบโตขึ้นอย่างรวดเร็วในปีต่อมาหลังจากสงครามแปซิฟิกสิ้นสุดลง¹³ โดยเป็นไปอย่างสอดคล้องกับแนวโน้มที่เกิดขึ้นระดับประเทศ ตรังก็ได้รับอนุมัติจากกระทรวงศึกษาธิการให้เปิดโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซียว (Thap Thiang Hua Chiao Sia Siao) ในเดือนพฤศจิกายน ค.ศ.1947 นายมัน สิ้นไชย ซึ่งกระทำการในนามสมาคมบำรุงการศึกษา ได้ประกาศตัวเองเป็นเจ้าของผู้จดทะเบียนโรงเรียนแห่งใหม่นี้ในการขึ้นทะเบียนโรงเรียนครั้งนั้นด้วย¹⁴ ในช่วงปีแรกของการดำเนินงาน โรงเรียนเน้นการสอนเป็นภาษาจีนกลางสำหรับนักเรียนโต ทั้งนี้ การสอนภาษาจีนกลางเป็นที่ต้องการอย่างสูงในหมู่นักเรียน ที่การเรียนต้องหยุดชะงักไปในช่วงสงคราม และเมื่อถึงตอนนี้ก็ต้องการไปศึกษาต่อที่ป็นัง อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่ ค.ศ.1948 โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเปิดเป็นโรงเรียนประถมศึกษาเท่านั้น ด้วยความตั้งใจที่จะสอนลูกหลานชาวจีนในตลาดตรังและพื้นที่ตอนใน โรงเรียนสอนตามมาตรฐานหลักสูตรภาษาไทยที่กำหนดไว้ และสอนภาษาจีนกลางจำนวน 10 ชั่วโมงต่อสัปดาห์ ซึ่งกระทรวงศึกษาธิการอนุญาตบนหลักที่ว่าเป็นวิชาเลือก ในระยะเวลาเพียงไม่กี่ปี โรงเรียนที่เป็นทายาทสืบทอดต่อจากโรงเรียนชินวาและหนันฮั่วช่วงก่อนสงครามนี้มีนักเรียนสมัครเข้าเรียนมากกว่า 1,000 คน โดยเป็นโรงเรียนที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในจังหวัดตรังในช่วงเวลานั้น สมาคมที่สนับสนุนโรงเรียนจึงกลายมามีความหมายสำคัญต่อชีวิตชุมชนตลาดอย่างไม่ยากเย็นอะไรนัก¹⁵

¹² “คำร้องขอจดทะเบียนใบอนุญาตสมาคมหรือองค์การ,” 1 เมษายน 2486, และ “รายงานการประชุม,” 15 มกราคม 2487, ชุดเอกสารทะเบียน ต. 121/2486 (สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง), สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, กรุงเทพฯ. จากจำนวนตัวเลขน้อยกว่าหกพันคนเพียงเล็กน้อยนั้น ราวครึ่งหนึ่งอาศัยอยู่ในตัวตำบลทับเที่ยงเองในช่วงกลางทศวรรษ 1930 จำนวนประชากรของเทศบาลตรังโตเกินกว่า 30,000 คนเมื่อถึง ค.ศ.1970 และถึง 50,000 คนใน ค.ศ.1980 ระหว่างช่วงกลางทศวรรษ 1930 และปีค.ศ.1980 จำนวนประชากรของจังหวัดตรังทั้งหมดเพิ่มขึ้นจาก 150,000 คนเป็นมากกว่า 500,000 คน.

¹³ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 285 and 365.

¹⁴ ชุดเอกสารทะเบียน โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซียว (ได้รับอนุญาต 8 พฤศจิกายน 2490), สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ; และ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบติกอำนาจการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540* (ตรัง: สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, 2540), หน้า 38.

¹⁵ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซียว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซียว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 13; สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบติกอำนาจการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม*

ข้อห้ามในเชิงกฎหมายที่ยังมีผลบังคับใช้ เช่นเดียวกับกฎหมายในช่วงปลายทศวรรษที่ 1940 ทำให้เป็นไปได้ที่จะสอนภาษาจีนในระดับมัธยมศึกษาในประเทศไทย¹⁶ ซึ่งแปลว่าสมาคมบำรุงการศึกษาตรังได้มาถึงขีดจำกัดของความเป็นไปได้ที่จะทำคุณประโยชน์ให้กับท้องถิ่นนั้นอย่างรวดเร็ว อย่างไรก็ตาม ผู้นำสมาคมก็ทำให้เห็นว่าไม่เต็มใจที่จะถอนตัวออกจากการให้การอุปถัมภ์โรงเรียนประถมที่สอนภาษาจีนได้เพียงไม่กี่ชั่วโมงต่อสัปดาห์ แต่กลับเป็นว่าสมาคมได้หันไปสู่การตอบสนองความต้องการทางการศึกษาที่กว้างไกลขึ้นไปอีกในจังหวัดตรังและแม้แต่ในพื้นที่อื่นๆ อย่างรวดเร็วและกระตือรือร้น ในค.ศ. 1951 สมาคมเปิดโรงเรียนมัธยมชื่อ “ตรังวิทยา” ในทำเลสำคัญและมีขนาดกว้างขวางมากกว่า 10 ไร่ บนที่ดินที่จัดซื้อโดยนายมัน ตระงายขอบของศูนย์กลางทางการค้าของตรัง เงินบริจาคก่อนสำคัญที่ใช้สร้างห้องเรียนสิบห้องแรกนั้นได้มาจากบริษัทส่งออกยางพาราขนาดใหญ่สามแห่ง สมาคมศิษย์เก่าโรงเรียนชินวาและหนัฮั่ว และนักธุรกิจชาวแต้จิ๋วที่ยิ่งใหญ่คนแรกของจังหวัดตรัง รวมทั้งฟอง ไทรงาม มหาเศรษฐีกวางตุ้งที่โดดเด่นที่สุดและน้องชายของเขา¹⁷ สองปีต่อมา สมาคมได้ก่อตั้งโรงเรียนมัธยมสตรีคือโรงเรียนสตรีตรังวิทยา ซึ่งต่อมาย้ายไปตั้งมีพื้นที่โรงเรียนของตนเอง ซึ่งอยู่ไม่ไกลจากศาลากลางจังหวัดในเขตส่วนราชการตรัง¹⁸

จำนวนนักเรียนที่เพิ่มขึ้นทำให้ตรังวิทยาต้องขยายสิ่งอำนวยความสะดวกทางการศึกษาอย่างต่อเนื่อง ในค.ศ. 1958 มีการกำหนดเพดานจำนวนการรับเข้าและกำหนดให้มีการสอบแข่งขันเพื่อเข้าศึกษา อันเป็นมาตรการที่เน้นให้เห็นถึงคุณภาพทางวิชาการเป็นเป้าหมายของโรงเรียน ในปีต่อมากระทรวงศึกษาธิการประกาศรับรองมาตรฐานโรงเรียนอย่างเป็นทางการ ความสำเร็จอีกประการหนึ่งที่เกิดขึ้นตามมาคือใน ค.ศ. 1964 ตรังวิทยาได้รับรางวัลพระราชทานด้านความเป็นเลิศในการสอนจากกระทรวงศึกษาธิการ เนื่องจากเป็นโรงเรียนต่างจังหวัดเพียงโรงเรียนเดียวที่ได้รางวัลในปีนั้น โรงเรียนตรังวิทยาจึงได้ส่งครูใหญ่ซึ่งได้รับการศึกษาจากป็นังไปกรุงเทพฯ เพื่อร่วมพิธีรับพระราชทานรางวัลจาก

2540, หน้า 39; และการสัมภาษณ์ มานิตย์ วงษ์สุริรัตน์ (หลานของนายมัน สินไชย และผู้จัดการโรงเรียนสหตรังวิทยา, 11 ธันวาคม 1992, และ สาริ ศิริโมฆดารา, 5 มกราคม 1993 (ทั้งสองเป็นอดีตนายกสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง และสัมภาษณ์วัลลีย์ วงษ์สุริรัตน์ (บุตรนายมัน สินไชย และอดีตพนักงานธนาคารกรุงเทพ สาขาตรัง), 20 พฤศจิกายน 1992. หากมิได้ระบุชัดเจนในที่อื่น การสัมภาษณ์ทั้งหมดที่อ้างถึงในที่นี้และต่อไปจากนี้จะทำการสัมภาษณ์ที่ตรัง.

¹⁶ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, p. 366.

¹⁷ ภิญโญ อุษย, “ประวัติโรงเรียนตรังวิทยาโดยสรุป,” ใน *โรงเรียนตรังวิทยา, ตรังวิทยานุสรณ์ ครบรอบปีที่สิบเจ็ด* (พระนคร: โรงพิมพ์ไทยเชชม, 2512); ในส่วนของหลัง, ดูรายละเอียดใน Michael J. Montesano, “The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand’s National Integration in Social-Historical Perspective,” pp. 455 ff. and pp. 733 ff.

¹⁸ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียะเซียว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียะเซียว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 13, และสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบตักอำนาวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 3, ซึ่งระบุถึงวันที่ตัดสินใจในการเปิดโรงเรียนสตรีหลังจากนั้นหลายปี.

พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ สามปีต่อมา ครูใหญ่คนเดียวกันนี้ได้เป็นผู้แทนเพียงคนเดียวจากโรงเรียนเอกชนจากผู้เข้าร่วมชาวไทย 4 คน ที่มีโอกาสไปศึกษาดูงานที่สหรัฐอเมริกาเป็นเวลา 45 วัน ซึ่งรัฐบาลอเมริกันเป็นผู้สนับสนุน มีการจัดงานส่งครูใหญ่เดินทางจากตรังอย่างยิ่งใหญ่ โดยนั่งรถเปิดประทุนและมีชาวบ้านนักเรียนเดินเท้าไปส่งตลอดเส้นทางจากตลาดไปจนถึงสถานีรถไฟ¹⁹

ในหนังสืออนุสรณ์ปีค.ศ.1969 ตรังวิทยาประกาศอ้างว่านักเรียนอย่างน้อย 60 คน จากผู้ที่จบการศึกษาประมาณ 2,500 คน ศึกษาต่อจนจบระดับปริญญาตรีในสาขาวิชาดังเช่น วิทยาศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ นิติศาสตร์ และแพทยศาสตร์ ซึ่งเป็นความรู้ที่แตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากสิ่งที่ทำในชีวิตประจำวันของตลาดทับเที่ยง ตัวเลขนี้บอกได้อย่างมากถึงชื่อเสียงและเกียรติยศของโรงเรียนในขณะนั้น จำนวนรวมดังกล่าวยังไม่รวมถึงศิษย์เก่าที่เรียนต่อในวิทยาลัยพาณิชย์หรือวิทยาลัยครู โรงเรียนตรังวิทยาได้ส่งนักเรียนไปยังมหาวิทยาลัยชั้นยอดในกรุงเทพฯ ผู้สำเร็จการศึกษาจำนวนมากจบการศึกษาหรือกำลังศึกษาระดับปริญญาในต่างประเทศ ไม่ว่าจะเป็นอินเดีย ออสเตรเลีย สหรัฐอเมริกา ญี่ปุ่น ไต้หวัน และในยุโรป นักเรียนเลขที่ 30 ที่ขึ้นทะเบียนเรียนที่ตรังวิทยา เป็นหนึ่งในผู้สำเร็จการศึกษารุ่นแรกในปี 1956 คือเด็กหนุ่มจีนออกเงินในท้องถิ่น และเป็นทนายความซึ่งสำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ชื่อ ชวน หลีกภัย²⁰

เมื่อมองย้อนกลับไปในอดีต ช่วงกลางทศวรรษที่ 1950 จนถึงปลายทศวรรษที่ 1970 จะพบว่าโรงเรียนมัธยมศึกษาที่ชาวจีนในตรังสนับสนุนและบริหารจัดการผ่านสมาคมบำรุงการศึกษานั้นประสบความสำเร็จสูงสุด ช่วงทศวรรษเดียวกันนี้ การศึกษาในเขตต่างจังหวัดโดยทั่วไปก็เกิดการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาที่สำคัญอย่างยิ่ง ทั้งจากการที่ประเทศไทยมั่งคั่งร่ำรวยขึ้นและจริยธรรมแบบนักพัฒนาที่เริ่มก่อตัวขึ้นมากของชาวไทยซึ่งหมายความว่า งานด้านการกุศลในต่างจังหวัดอย่างเช่นที่สมาคมทำอยู่นั้นจะเผชิญกับความยากลำบากมากขึ้นถ้าจะไปเทียบกับเงินงบประมาณของกระทรวงศึกษาธิการ เมื่อเวลาผ่านไป อุปกรณ์และสิ่งอำนวยความสะดวกทางการศึกษาของโรงเรียน และชื่อเสียงของบุคลากรก็ทิ้งห่างอยู่ข้างหลังโรงเรียนมัธยมของรัฐบาลชั้นนำในจังหวัดอย่างโรงเรียนวิเชียรมาตุและโรงเรียนสภาราชินีอย่างรวดเร็วและเห็นได้ชัด ความตกต่ำด้านคุณภาพของโรงเรียนมัธยมของ

¹⁹ สมาคมบำรุงการศึกษาดตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบติกอำนาจการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 3; สมาคมบำรุงการศึกษาดตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว รวมสายเลือดเฉียวขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิดฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 13; ภิญโญ อุษย, “ประวัติโรงเรียนตรังวิทยาโดยสรุป,” และรูปภาพและคำบรรยายภาพจำนวนมากมาย ใน *โรงเรียนตรังวิทยา, ตรังวิทยานุสรณ์ ครบรอบปีที่สิบเจ็ด*.

²⁰ ภิญโญ อุษย, “ประวัติโรงเรียนตรังวิทยาโดยสรุป”; “รายชื่อศิษย์เก่าที่จบปริญญาแล้ว,” *โรงเรียนตรังวิทยา, ตรังวิทยานุสรณ์ ครบรอบปีที่สิบเจ็ด*, ไม่ระบุเลขหน้า; สมาคมบำรุงการศึกษาดตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบติกอำนาจการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 5; และ ซาติชาย เบ็นบำรุง และ อารังศักดิ์ เพชรเลิศอนันต์, *บรรณาธิการ, บันทึกการเมืองไทย* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิเอเชีย, 2530), หน้า 900.

สมาคมทำให้โรงเรียนไม่เป็นที่สนใจของลูกชายและลูกสาวชาวจีนที่อยู่ในตลาดซึ่งต้องการศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษา²¹

การรักษาพันธะหน้าที่ของสมาชิกสมาคมต่อโรงเรียนในสังกัดนั้นมิได้ลดน้อยถอยลง ถึงแม้จะมีข้อกังวลที่ว่าภาระงานและการบำรุงรักษาโรงเรียนจะขึ้นอยู่กับทรัพยากรที่พวกเขามี ในช่วงกลางทศวรรษที่ 1980 สมาชิกสมาคมมีจำนวนเกือบ 150 คน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนในตลาด หรือห้างร้านการค้าขนาดเล็กเมื่อคิดโดยเปรียบเทียบ แต่ก็รวมถึงสมาคมแต่จิ๋ว สมาคมฮกเกี้ยน สมาคมจีนแคะและสมาคมไหหลำในตรัง และสาขาของธนาคารกรุงไทย ธนาคารกรุงเทพ และธนาคารกรุงศรีอยุธยาในตรัง และบริษัททางพาราขนาดใหญ่จำนวนหนึ่งที่ตั้งอยู่ในตรัง ซึ่งในกลุ่มหลังนี้บริษัทเต็กบีฮ้าง (Teck Bee Hang) เป็นบริษัทที่อยู่หัวแถว ภายใต้การนำของนายกสมาคมที่ยืนยันแข่งขันและทะเยอทะยาน สมาชิกของสมาคมตัดสินใจอย่างแน่วแน่ในค.ศ. 1985 และ 1986 ที่จะฟื้นฟูสภาพการเงินของสมาคม มีการตัดสินใจและดำเนินการอย่างรวดเร็วฉับไวในบางประการที่สะท้อนความเข้าใจเป็นอย่างดี ทั้งในมูลค่าของทรัพย์สินของสมาคมที่เป็นอสังหาริมทรัพย์ รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงในเรื่องการศึกษาของไทยตั้งแต่ช่วงหลังสงครามใหม่ๆ สมาคมขายที่ดินของโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียว อันเป็นที่ดินเดิมซึ่งครั้งหนึ่งโรงเรียนชินวาเคยตั้งอยู่ และสร้างโรงเรียนใหม่ รวมถึงอุปกรณ์การเรียนการสอนที่ทันสมัยบนที่ดินว่างติดกับโรงเรียนตรังวิทยา สมาคมรวมโรงเรียนตรังวิทยาและสตรีตรังวิทยาเข้าด้วยกันเพื่อสร้างโรงเรียนมัธยมสหศึกษาบนที่ดินเดิมชื่อโรงเรียนสหตรังวิทยา สมาคมยังก่อตั้งโรงเรียนสายอาชีพที่กลายเป็นที่นิยมและทำกำไรให้ในเวลาต่อมาไม่นานด้วยการมุ่งไปที่การเรียนการสอนสายพาณิชย์ ในชื่อโรงเรียนสหตรังอาชีวะที่ถือว่าดีที่สุด เมื่อเปรียบเทียบกับอาคารและอุปกรณ์ที่เพิ่มสร้างขึ้นใหม่ของโรงเรียนสตรีตรังวิทยาในอดีต²²

แม้ว่ามาตรการในช่วงกลางทศวรรษที่ 1980 จะประสบผลสำเร็จ แต่สมาคมบำรุงการศึกษาพบว่ายังต้องเผชิญกับปัญหาการเงินเพราะมีค่าใช้จ่ายมหาศาลจากการบูรณะตึกเก่าหรือการสร้างอาคารเรียนใหม่ของโรงเรียนสหตรังวิทยา เมื่อคิดถึงมูลค่าที่ดินอันเป็นที่ตั้งของโรงเรียนที่เพิ่มสูงขึ้น สมาชิกสมาคมเริ่มประชุมถกเถียงเรื่องดังกล่าวและตัดสินใจได้ในช่วงต้นทศวรรษ 1990 ว่าสมาคมจะขายอสังหาริมทรัพย์ดังกล่าวและซื้อที่ดินแห่งใหม่เพื่อตั้งโรงเรียนนั้น พร้อมกับสร้างอาคารและอุปกรณ์ที่ทันสมัยบนที่ดินใหม่ความสำเร็จของแผนงานดังกล่าวหรือที่จริงคือความสามารถของสมาคมในการทำนุบำรุงโรงเรียนมัธยม

²¹ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ มานิตย์, 13 สิงหาคม 1992; และ สัมภาษณ์ สาทร, 5 มกราคม 1993. เกี่ยวกับโรงเรียนมัธยมศึกษาชั้นนำของตรังและประวัติของโรงเรียน, ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน โรงเรียนสภาราชนี, หนังสือที่ระลึกพิธีวางศิลาฤกษ์อาคารอเนกประสงค์ 8 ชั้น, 8 กรกฎาคม 2543 (ตรัง: โรงเรียนสภาราชนี จังหวัดตรัง, 2543) และ โรงเรียนวิเชียรมาตุ, 76 ปีวิเชียรมาตุ 1 กรกฎาคม 2535 (ตรัง: โรงเรียนวิเชียรมาตุ, 2535).

²² สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, และ สัมภาษณ์ มานิตย์, 13 สิงหาคม 1992; สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว รวมสายเลือดเฉียว ชาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว วันที่ 7 เมษายน 2529, หน้า 2, 13, 18, 20, 28-32; และ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบตึกอำนวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540, หน้า 4, 22 และหน้าต่อไป.

แห่งที่สองได้โดยต่อเนื่อง ขึ้นอยู่กับผลกำไรจากการขายที่ดินซึ่งมีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ของตรังวิทยา ในความเป็นจริงแล้วสมาคมหวังว่าเงินก้อนนี้จะทำให้เกิดรายได้เพื่อใช้ดูแลบำรุงรักษาและค่อยๆ สร้างอาคารเรียนเพิ่มบนที่แห่งใหม่ การเสนอราคาประมูลสองครั้งแรกนั้นล้มเหลว แต่ผลสุดท้ายที่ออกมาก็เป็นราคาที่มากพอ²³

ในเรื่องนี้ เมื่อค.ศ.1992 สมาคมติดต่อสุรินทร์ โตทับเที่ยง ชาวตรังเชื้อสายแต้จิ๋ว ศิษย์เก่าของทับเที่ยงฮั่วเจียวและตรังวิทยา และขอให้ช่วยซื้อที่ดินของโรงเรียนเก่า สุรินทร์เป็นหน้าตาที่ออกสู่สาธารณะของจักรวรรดิธุรกิจครอบครัวที่เพิ่งกำเนิดขึ้นใหม่หมด โดยมีธุรกิจปลากะปองเป็นกิจการหลัก และขยายออกสู่การทำธุรกิจโรงแรมแห่งใหม่ที่ดีที่สุดในตรัง และเป็นผู้สนับสนุนรายการของสถานีโทรทัศน์กองทัพบกช่อง 7 หลายรายการ สุรินทร์ยังดำรงตำแหน่งประธานหอการค้าจังหวัดที่รัฐบาลตั้งขึ้นและดำเนินการมาได้เป็นเวลา 7 ปีแล้ว²⁴ ด้วยการเข้ามาช่วยเหลือสมาคมที่ดูค่อนข้างจะออกหน้าออกตา เขาตกลงที่จะซื้อที่ดินดังกล่าวในราคา 120 ล้านบาท ซึ่งเป็นสองเท่าของราคาที่ได้รับการเสนอก่อนหน้านี้และมากกว่าราคาขั้นต่ำที่สมาคมตั้งไว้คือ 100 ล้านบาท เงินทุนก้อนนี้ทำให้สามารถซื้อที่ดินจำนวน 28 ไร่ ซึ่งอยู่นอกทับเที่ยงออกไปหลายกิโลเมตรบนเส้นทางไปจังหวัดพัทลุง สองปีต่อมาสมาคมเปิดโรงเรียนมัธยมแบบสหศึกษาที่มีพื้นที่กว้างขวาง พร้อมด้วยอุปกรณ์ที่ทันสมัยบนที่ดินผืนดังกล่าว และมีนักเรียนสมัครเข้าเรียนเกือบ 900 คน ซึ่งต่อมาในปี 1996 มีนักเรียนสมัครเข้าเรียนเกิน 1,000 คน ตามคำแนะนำของสุรินทร์และเพื่อเป็นเกียรติแก่ชวน หลีกภัย ที่จะดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของประเทศไทย สมาคมนำชื่อโรงเรียนที่เคยใช้ในสมัยที่เขาเป็นนักเรียนกลับมาใช้ใหม่ คือโรงเรียนตรังวิทยา นับจากค.ศ.1996 โรงเรียนตรังวิทยาใช้ที่ตั้งใหม่ร่วมกับโรงเรียนสหตรังอาชีวะ และสำหรับโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวก็ได้ย้ายมาใช้สถานที่เดิมของโรงเรียนอาชีวะนั้นแทน ในค.ศ.1997 โรงเรียนตรังวิทยาเริ่มเปิดรับนักเรียนชั้นอนุบาล การริเริ่มดังกล่าวและความมั่นคงของโรงเรียน รวมทั้งจำนวนนักเรียนในระดับประถมศึกษาที่ยิ่งเพิ่มขึ้น เป็นสัญญาณที่แน่ชัดว่าอย่างน้อยยังมีโรงเรียนของสมาคมหนึ่งแห่งที่จะยังคงดูแลหล่อหลอมลูกหลานชาวจีนทับเที่ยง รวมทั้งยังเป็นการสะท้อนถึงการเปลี่ยนรูปของชาวจีนทับเที่ยง จากชุมชนพ่อค้า

²³ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบตึกอำนวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 4-5; ชุดเอกสารทะเบียนโรงเรียนตรังวิทยา (ได้รับอนุญาตวันที่ 13 กรกฎาคม 2494), สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ; “รายงานการประชุมใหญ่สมาชิกผู้อุปถัมภ์ ประจำปี 2531,” 19 มิถุนายน 2531, ใน ชุดเอกสารทะเบียนสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, สำนักงานจังหวัดตรัง; และ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992.

²⁴ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบตึกอำนวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 21. เกี่ยวกับสุรินทร์ โตทับเที่ยงและตระกูลของเขา, ดูรายละเอียดใน Michael J. Montesano, “Market Society and the New Thai Politics,” in Ruth McVey, ed., *Money & Power in Provincial Thailand* (Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2000), pp. 99 ff; Michael J. Montesano, “Left Behind by the Boom: Chinese Merchants in Provincial Thailand in the Era of Rapid Economic Growth,” in Tong Chee Kiong and Chan Kwok Bun, eds., *Alternate Identities: The Chinese of Contemporary Thailand* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2001), pp. 149 ff.

และเกษตรกรผู้อพยพกลายเป็นครอบครัวเดี่ยวแบบชนชั้นกลางที่ทำงานหนัก ทะเยอทะยาน และเลื่อนชั้นไปข้างหน้า²⁵

ปฏิสัมพันธ์ในกลุ่มชาวจีน (Interactions among Chinese)

ประวัติศาสตร์ของการศึกษาที่สนับสนุนโดยคนจีนในตรังที่มีมายาวนานกว่าเก้าทศวรรษนั้นช่วยกระชับความสัมพันธ์ของชาวจีนทับเที่ยงกับประชากรชาวจีนในที่อื่นๆ ของประเทศไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้แน่นแฟ้นขึ้น การติดต่อสื่อสารกันในเรื่องที่ประชากรเหล่านั้นกำลังสนใจ และการรับรู้ของพวกเขาและแม้แต่การมีส่วนร่วมต่อการเติบโตของประเทศจีนที่เกิดขึ้นโดยไม่รู้ตัว ทั้งนี้ทั้งนั้นประวัติศาสตร์ดังกล่าวสำคัญเท่าๆ กับปฏิสัมพันธ์กับชาวจีนที่อยู่นอกตรัง ที่จะเป็นรูปแบบของปฏิสัมพันธ์ในกลุ่มชาวจีนท้องถิ่น เพราะว่าในการก่อตั้งและสนับสนุนเครือข่ายของโรงเรียนนั้นจำเป็นต้องอาศัยองค์กรและผู้นำ แต่ทั้งองค์ประกอบและมุมมองทัศนะของชาวจีนในทับเที่ยงล้วนมีลักษณะที่ไม่คงที่ เช่นเดียวกับประชากรเชื้อสายอื่นในภาคใต้ของไทย ด้วยเหตุนี้ ความเข้าใจถึงการติดต่อสัมพันธ์กันในสภาพแวดล้อมที่หลากหลายต้องพิจารณาถึงลักษณะ “ภายใน” กลุ่ม (“internal” characteristics) และการเปลี่ยนแปลงในกลุ่มพวกเขาที่มีอยู่ตลอดเวลา

ความสัมพันธ์ อันมีพื้นฐานที่มาจากเส้นทางของการอพยพและตามมาด้วยการติดต่อในทางสังคมและการค้าซึ่งเชื่อมตรงเข้ากับปีนัง ถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่สุดที่เปิดชาวจีนแห่งทับเที่ยงไปสู่ความคิดและการกระทำของชาวจีนในที่อื่นๆ ความสำคัญของมันจะอยู่ในเรื่องของการศึกษารวมถึงในด้านอื่นๆ ด้วย²⁶ ปีนัง หนึ่งในศูนย์กลางที่สำคัญของเขตทะเลใต้ (Nanyang) และเป็นจุดศูนย์รวมของกิจกรรมทางการค้า สังคม การเมืองและวัฒนธรรมข้ามภาคพื้นแผ่นดิน ไปยังสุมาตราผ่านมลายาตอนเหนือ และส่วนใหญ่ในภาคใต้ของประเทศไทยอย่างที่ไม่มีการเทียบเคียงได้นั้น มีหน้าที่เป็นจุดส่งต่อชุดนวัตกรรมทางการศึกษาของจีนไปสู่ตรัง ตั้งแต่ค.ศ.1904 เพียงไม่นานหลังจากการเริ่มปรับรับเข้ามาในประเทศจีน การศึกษาระดับประถมศึกษาที่เป็นแบบตะวันตก “สมัยใหม่” ก็ได้เริ่มขึ้นที่โรงเรียนจีนในปีนัง เช่นเดียวกัน และที่สำคัญที่สุดคือตั้งแต่ทศวรรษที่สองของในศตวรรษนั้น โรงเรียนจีนภาคค่ำที่มีกลุ่มเป้าหมายเป็นผู้ใหญ่ทำงานกลายเป็นลักษณะสำคัญของภูมิทัศน์ทางการศึกษาของอาณานิคม ตั้งแต่การเคลื่อนไหววันที่ 4 พฤษภาคม ค.ศ.1919 เป็นต้นมา กระแสชาตินิยมจีนที่เริ่มแรกทำให้โรงเรียนสมัยใหม่ของปีนัง ได้เปลี่ยนรูปไปเป็นการรณรงค์ต่อต้านญี่ปุ่นอย่างต่อเนื่องหลายครั้ง โดยเฉพาะนับจากช่วงปลายทศวรรษ

²⁵ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, และ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหรั้ง อาชีวะ และมอดิตกอำนาจการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 4-6, 20-21, 24, 38, 40.

²⁶ เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปีนังและชายฝั่งตะวันตกของไทย, ดูงานของ Wong ในเล่มนี้.

1920 ถึงต้นทศวรรษ 1930 จิตวิญญาณชาตินิยมจีนเติบโตอย่างเห็นได้ชัดในโรงเรียนจีนทั่วสยาม เช่นเดียวกับการใช้ภาษาจีนกลางด้วย²⁷

ชาวจีนที่นิยมโน้มน้าวไปทางป็นจำนวนมากในตรังและทั่วภาคใต้ของไทยใช้วิธีให้ลูกชาย และในบางกรณีก็เป็นลูกสาว ไปโรงเรียนที่ป็น อันที่จริงแล้ว ความจำเป็นของการปูพื้นฐานภาษาจีนก่อนเริ่มเข้าโรงเรียนที่ป็นเป็นปัจจัยสำคัญสำหรับการอธิบายถึงความมุ่งมั่นตั้งใจของชาวจีนทับเที่ยงในการตั้งโรงเรียนที่ใช้ภาษาจีนสำหรับนักเรียนทั้งที่เป็นเด็กและในระดับโตขึ้นมาแล้ว²⁸ นักเรียนภาคใต้ที่โชคดียังคน ซึ่งอย่างน้อยมีคนหนึ่งซึ่งจะกลายมาเป็นนายกสมาคมบำรุงการศึกษาตรังในอนาคตได้เข้าเรียนที่โรงเรียนจงหลิง²⁹ ของป็น จงหลิงซึ่งเป็นแหล่งบ่มเพาะแนวคิดต่อต้านญี่ปุ่นช่วงก่อนสงครามและที่ระดมเงินทุน ได้สร้างคนรุ่นหนึ่งหรือสองรุ่นที่สำเร็จการศึกษาที่นั่น ซึ่งจะกลายเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในวงการธุรกิจและสังคมของไทยภาคใต้ช่วงหลายทศวรรษหลังสงครามแปซิฟิก³⁰

ไม่สำคัญว่าชาวจีนของตรังจะเรียนที่ไหนในป็น การเรียนที่ป็นทำให้ได้รับการศึกษาที่มีมาตรฐานทางวิชาการสูง ได้เรียนภาษาอังกฤษ มีเพื่อนร่วมชั้นที่สามารถจากดินแดนที่มีลักษณะข้ามชาติในเขตภาคพื้นตอนในของป็น ได้รู้ถึงความก้าวหน้าและความหลากหลายของผู้คนและวัฒนธรรมในเขตอาณานิคม รวมทั้งทำให้มีโอกาสทางเศรษฐกิจและสายสัมพันธ์ทางธุรกิจ ประสบการณ์เช่นนี้ทำให้เกิดผลโดยตรงสามประการ คือ ช่วยส่งเสริมให้ความสนใจของคนรุ่นต่อๆ มาซึ่งเป็นคนรุ่นหลังการอพยพของชาวจีนทับเที่ยงให้มุ่งไปที่ป็น, ก่อให้เกิดให้เกิดทัศนคติความคิดที่นำไปสู่การนิยามพวกเขาเป็นชุมชนร่วมกัน และท้ายสุดคือช่วยทำให้เกิดจุดมุ่งเน้นของความสนใจและความพยายามของสมาชิกชุมชนในด้านการศึกษา

สายสัมพันธ์มุ่งลงใต้ที่คงทนของทับเที่ยงส่งอิทธิพลอย่างมากต่อความพยายามในเรื่องการศึกษาที่ได้รับการสนับสนุนโดยชาวจีนที่นั่น แต่ความพยายามดังกล่าวในทางกลับกันจะต้องเข้าใจบริบทของความพยายามในแบบเดียวกันที่เกิดขึ้นทั่วไปในสยามทั้งหมดด้วย ในช่วงทศวรรษที่สองของศตวรรษที่ 20 ในกรุงเทพฯ จะเห็นว่ามีมืองตั้งโรงเรียนจีนที่สนับสนุนโดยชุมชนอย่างจริงจังในทางปฏิบัติมากขึ้น ในแบบเดียวกันกับที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในด้านการศึกษาขึ้นในภาคใต้ของจีนในราวทศวรรษหรือกว่า

²⁷ Lee Ting Hui, *Chinese Schools in British Malaya: Policies and Politics* (Singapore: South Seas Society, 2006), pp. 11, 29-30, 42-43, 117, 143, 148, และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, p. 232.

²⁸ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992.

²⁹ เขียนตามหลักการถอดเสียงภาษาจีนเป็นอังกฤษคือ "Zhong Ling".

³⁰ สัมภาษณ์ ศักดิ์ ธิติประเสริฐ (อดีตผู้จัดการธนาคารกรุงไทย สาขาจังหวัดตรัง, อดีตนายกสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, 9 ธันวาคม 1991; สัมภาษณ์ มนัส ธรรมรักษ์ (อดีตนายกเทศมนตรีตรัง และเอเยนต์ตรังของธนาคารนครหลวงไทย), 10 กุมภาพันธ์ 1993, ที่ กรุงเทพฯ; Lee Ting Hui, *Chinese Schools in British Malaya: Policies and Politics*, pp. 27-28, 59, 129, 146; และ Liu Yan, "Twentieth-Century Hainanese Society on the East Coast of Peninsular Thailand," (Master's thesis, National University of Singapore, 2005), pp. 68, 71, 75.

นั้นก่อนหน้านั้น และได้ขยายไปถึงปีนังอย่างรวดเร็ว ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 1 สิ้นสุดลง พบว่า โรงเรียนจีนแบบใหม่ขยายไปทั่วสยามอย่างรวดเร็วมาก ตามการคาดการณ์ของสกินเนอร์นั้น มีโรงเรียนจีนประมาณ 50 โรงเรียนในค.ศ. 1925 และเพิ่มมากกว่า 250 โรงเรียนในค.ศ. 1933 จำนวนโรงเรียนเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า ด้วยการก่อตั้งโรงเรียนชินวาและหนันฮ้วนนั้น ตรึงได้เข้าไปอยู่ในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสนับสนุนการศึกษาจีนรูปแบบใหม่ในราชอาณาจักร แน่หนอนว่าตรึงมีความสามารถที่จะทำเช่นนั้นได้ส่วนหนึ่งนั้นเนื่องมาจากการมีสัมพันธ์กับมลายาและเดอะสเตรท (the Straits) เนื่องจากการพัฒนาการศึกษาของชาวจีนจีนในมลายานั้นก้าวหน้ากว่าของสยามในช่วงดังกล่าวมาก³¹

กิจกรรมในช่วงแรกของสมาคมบำรุงการศึกษาตรึงและการก่อตั้งโรงเรียนทับเที่ยงฮัวเจียวในค.ศ. 1947 นั้นก็เช่นเดียวกันได้สะท้อนให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ของคนจีนที่นั่นกับชาวจีนที่ปีนังและในภาคอื่นๆ ของประเทศไทยในช่วงหลังสงคราม ที่จริงแล้ว เป้าหมายแรกของสมาคมในการสอนภาษาจีนกลางให้แก่นักเรียนระดับโตนั้นเพื่อตอบรับความสนใจในท้องถิ่นที่มีอย่างเข้มข้นในเรื่องการเตรียมความพร้อมเพื่อจะไปศึกษาต่อที่ปีนัง อันเป็นโอกาสที่เกิดขึ้นมาอีกครั้งพร้อมกับการสิ้นสุดสงครามแปซิฟิก ตรึงนั้นต่างจากที่อื่นๆ ของประเทศไทยตรงที่ได้เห็นการตั้งโรงเรียนที่ชาวจีนให้การอุปถัมภ์และใช้ภาษาจีนเป็นสื่อการสอนขึ้นมาใหม่ทันทีหลังสงคราม ซึ่งการให้การศึกษาเช่นที่ว่านี้อยู่รอดพ้นยุคที่จอมพลป. พิบูลสงครามกลับมาใช้อำนาจอีกครั้งในค.ศ. 1948 ได้³² ในทศวรรษ 1950 ถึง 1960 ก็ได้เกิดรูปแบบของปฏิสัมพันธ์อย่างน้อยอีกสามแบบ ระหว่างผู้สนับสนุนโรงเรียนจีนในตรึง กับประชากรชาวจีนในที่อื่นๆ ของประเทศไทยและแม้แต่ที่อยู่นอกเขตพรมแดนของประเทศไทย

รูปแบบแรก การอยู่รอดของทับเที่ยงฮัวเจียว, ชื่อเสียงที่เพิ่มขึ้นของตรึงวิทยา และการระดมทุนของนายมัน สิ้นไชย ที่ขยายไปทั่วภาคใต้³³ ทำให้สมาคมมีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักในเขตศูนย์กลางต่างๆ ที่มีประวัติศาสตร์การอพยพและแนวโน้มทางสังคมและการค้าร่วมกับทับเที่ยง นักเรียนจีนจากที่อื่นๆ ของจังหวัดตรึงและจังหวัดใกล้เคียงจึงอาจมาที่ตรึงเพื่อตักตวงความได้เปรียบของโอกาสทางการศึกษาที่ได้รับการสนับสนุนจากชาวจีนที่นั่นสร้างให้

รูปแบบที่สอง ในค.ศ. 1959 จะเห็นการที่นายมัน สิ้นไชย นำคณะผู้แทนชาวจีนในตรึงเดินทางไปทัวริงสาธารณรัฐจีนยังเกาะไต้หวัน ในฐานะแขกของรัฐบาลก๊กมินตั๋ง มีรูปถ่ายที่เหลื่ออยู่แสดงภานายมันพบกับจอมพลเจียงไคเช็ค คณะผู้แทนตรึงเดินทางไปสาธารณรัฐจีนพร้อมกับคณะที่มาจากนครศรีธรรมราช จากหาดใหญ่และสงขลา และจากพิษณุโลก³⁴ ในประการแรก การเดินทางครั้งนี้สะท้อน

³¹ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 168-169, 227.

³² ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน *ibid.*, pp. 285 ff. and 365 ff.

³³ สัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993.

³⁴ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย,” และภาพถ่ายในส่วนอื่นๆ ของ *อนุสรณ์ของนายมัน สิ้นไชย*; “สิ้นไชย,” “มุ่งไต้หวัน,” หน้า 122-126 (และรูปภาพในหน้า 155), ใน คณะกรรมการจัดงานชุมนุมชาวจีน ครั้งที่ 2, *อนุสรณ์ชุมนุมชาวจีนครั้งที่ 2 สมาคมพ่อค้าไทย 19 ธันวาคม 2502* (พระนคร: อนุกรรมการพิมพ์, 2502); และสัมภาษณ์ มนัส ธรรมรักษ์, 10 กุมภาพันธ์ 1993; สัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993; สัมภาษณ์ นงลักษณ์ สิ้นไชย (บุตรของนายมัน สิ้นไชย), 11 สิงหาคม 1992; สัมภาษณ์ มานิตย์, 12 สิงหาคม 1992; และสัมภาษณ์ รัตน์ และทิพวัลย์

ให้เห็น ทั้งความสนใจของระบอบที่มีอายุสองปีของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่จะใช้ชาวจีนในประเทศไทย กลุ่มหนึ่งที่พิจารณาแล้วว่าปราศจากการปะนื้อนความคิดฝ่ายซ้ายเป็นเครื่องมือ แทนที่จะเป็นข้อวิตกกังวล ในการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ช่วงสงครามเย็น และสะท้อนถึงความสำเร็จของมันและสมาคมที่อยู่ภายใต้การนำของเขาที่สามารถได้รับความไว้วางใจจากรัฐไทย ในอีกประการหนึ่งนั้น มันได้ชี้ให้เห็นถึงการที่ชาวจีนในตรังได้เผชิญกับกระแสทางการเมืองในโลกของชาวจีนอย่างต่อเนื่อง เช่นเดียวกับกระแสของสภาพการณ์ที่เคยเกิดขึ้นช่วงต้นศตวรรษ ได้สร้างแรงกระตุ้นความรู้สึกชาตินิยมอันนำไปสู่การก่อตั้งโรงเรียนจีนในเขตภูมิภาคเช่นทับเที่ยง ดังนั้นพวกเขาจึงได้เห็นการเข้ามามีส่วนร่วมของผู้แสดงที่มีบทบาทอยู่เบื้องหลังโรงเรียนเหล่านั้น ในการพยายามโดดเดี่ยวสาธารณรัฐประชาชนจีน

รูปแบบที่สาม เช่นเดียวกันกับที่เป็นภาพสะท้อนความแตกแยกอย่างใหญ่หลวงของการเมืองจีนในศตวรรษที่ 20 ทับเที่ยงฮั่วเฉียวดูเหมือนจะกลายเป็นสนามของการระดมคัดเลือkJจัดสรรกำลังคนที่จะเข้าร่วม หรือไม่ว่าในกรณีใดได้รับแรงบันดาลใจจากพรรคคอมมิวนิสต์จีน รัตน์ จริงจิตร ครูใหญ่ของโรงเรียนที่อยู่ในตำแหน่งมานานกว่า 2 ทศวรรษตั้งแต่กลางทศวรรษ 1950 ซึ่งภายหลังได้ขึ้นเป็นนายกสมาคมบำรุงการศึกษาตรังที่มีหัวคิดสร้างสรรค์, ผู้สังเกตการณ์ทางการเมืองที่หลักแหลม และเสาหลักของกลุ่มชาวจีนฮกเกี้ยนในทับเที่ยง พูดถึงความจำเป็นที่เขาต้องเฝ้าระวังลักษณะแบบคอมมิวนิสต์ในกลุ่มครูของโรงเรียน และปัญหาที่สร้างความปวดหัวทางการเมืองให้เขามากที่สุดคือ เหตุการณ์เรื่องของครูสอนวิชาพลศึกษาของโรงเรียน³⁵

ถ้าการศึกษาที่ชาวจีนให้การสนับสนุนมีหน้าที่เป็นเส้นทางของปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนในตรังและชาวจีนในที่อื่นๆ รูปแบบและผลลัพธ์ของปฏิสัมพันธ์นี้จะขึ้นอยู่กับพลวัตภายในของสังคมชาวจีนในตรังในขณะที่สมาชิกจำนวนมากในกลุ่มรวมตัวกันเป็นสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง เช่นเดียวกับในกรณีของสังคมมาเลย์มุสลิมในภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทย การเข้าใจความสัมพันธ์ภายในกลุ่มสังคมนี้สำคัญจำเป็นอย่างยิ่งต่อการที่จะเข้าใจเรื่องอื่นๆ ในวิถีชีวิตแบบพหุสังคมในแหลมมลายู พัฒนาการของสังคมชาวจีนทางชายฝั่งตะวันตกในภาคใต้ของประเทศไทยช่วงศตวรรษที่ 20 ยังไม่มีการศึกษาที่ดีพอ ประวัติศาสตร์การศึกษาที่ได้รับการสนับสนุนจากชาวจีนในตรัง จึงเป็นเครื่องมือเพื่อศึกษาทำความเข้าใจในประเด็นดังกล่าว เช่นเดียวกันกับที่ บันทึกประวัติศาสตร์และความสำเร็จของมัน สิ้นไชย ได้เน้นให้เห็นพลวัตภายในของสังคมชาวจีนในตรัง และที่ทางสถานะของสมาคมในสังคม มันจะได้เผยให้เห็นมิติในเชิงสังคม เชิงบุคคล และเชิงสถาบัน ของความเป็นผู้นำและอำนาจในทับเที่ยงที่อยู่ในระยะเวลาส่วนใหญ่ศตวรรษที่ 20

นายมันเถือกกำเนิดที่ท่าจีน หรือ “ที่ขึ้นฝั่งของชาวจีน” บนแม่น้ำตรัง อยู่ของทับเที่ยงที่อยู่ใต้การครอบครองของชาวจีนกวางตุ้งและฮกเกี้ยนที่ได้รับอิทธิพลจากปีนั้น เมื่อค.ศ.1893 มันเป็นบุตรของชาวสวนพริกไทยที่สืบบรรพบุรุษกลับไปได้ถึงมณฑลฝูเจี้ยน (Fujian) มารดาของเขาเกิดที่ท่าจีนนั่นเอง ในขณะที่บิดาดูเหมือนจะเป็นผู้อพยพจากจีนมาที่ตรัง มันนั้นไม่เคยเข้าโรงเรียนอย่างเป็นทางการ แต่เขา

จริงจิตร, 11 ธันวาคม 1992. ผู้ให้ข้อมูลจำนวนหนึ่งอ้างว่า มันให้การสนับสนุนและระดมทุนอย่างแข็งขันให้กับพรรคก๊กมินตั๋งมาตั้งแต่หลายทศวรรษก่อนหน้าสงครามแปซิฟิก.

³⁵ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992.

สามารถอ่านภาษาจีนได้ ดังนั้น การศึกษาจีนสมัยใหม่ที่ตั้งตั้งอย่างเป็นระบบนั้นจึงอาจจะไม่ใช่การศึกษาแบบจีนครั้งแรกในตรัง เขาสามารถเซ็นชื่อและนามสกุลเป็นภาษาไทยได้ แต่ความสามารถนั่นเองที่เป็นนิยามทักษะภาษาไทยของเขา เมื่อเขาต้องพูดกับฝูงชนในที่สาธารณะ ดังที่จำเป็นจะต้องกระทำในหลายๆ โอกาสในชีวิตที่ยาวนานและประสบความสำเร็จของเขา เขาเลือกที่จะพูดเป็นภาษาจีนกวางตุ้ง³⁶

หลังจากการเป็นเด็กฝึกงานที่ร้านตัดเสื้อผู้ชายในตลาดทับเที่ยง มันเปิดร้านของเขาเองด้วยการเช่าห้องแถวใกล้ๆ นั้นในเวลาไม่นานหลังจากแต่งงานเมื่ออายุ 20 ปี ในบ้านหลังนี้ยังเลี้ยงหมู ทำขนม ขายผ้า และซื้อขายยางพารา ไก่ และสินค้าท้องถิ่นอื่นๆ ในกิจการรายย่อยที่ทำการซื้อขายแลกเปลี่ยนกับปิ่น³⁷ ชาติกำเนิดและสัมพันธ์ที่โน้มเอียงไปทางปิ่นของเขาไม่น่าจะแยกนายมัน สิ้นไชย ออกจากสมาชิกที่มีนับไม่ถ้วนในกระแสของชาวจีนฮกเกี้ยนและกวางตุ้งในชีวิตของตรังได้ อย่างไรก็ตาม ในช่วงระยะเวลาเจ็ดปีของการระดมทุนก่อนก่อตั้งโรงเรียนชินวา เขากลายเป็นผู้นำที่สำคัญของการรณรงค์ระดมทุนนี้ ต่อมาเขาทำหน้าที่เป็นผู้จัดการโรงเรียนชินวา และอาจเป็นไปได้อย่างยิ่งว่าเป็นผู้จัดการของโรงเรียนหนันฮั่วด้วย³⁸ การแต่งตั้งนี้อาจสะท้อนถึงอายุที่ยังน้อยและไม่มีฐานะการเงินที่ติดักของเขาได้ พ่อค้าเก่าแก่และมีชื่อเสียงหลักฐาน ซึ่งมีส่วนลงเงินช่วยเหลือก้อนใหญ่ที่สุดเพื่อก่อตั้งและสนับสนุนโรงเรียนดูเหมือนจะเป็นผู้มอบภาระดูแลรับผิดชอบองค์กรให้แก่มัน ถึงแม้จะเป็นช่วงเริ่มต้นในอาชีพการงาน แต่มันเริ่มทำให้บทบาทการบริหารและจัดการกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของการเป็นผู้นำชุมชนด้วย

มัน สิ้นไชย ซึ่งก่อตั้งสมาคมบำรุงการศึกษาในค.ศ.1944 ได้ดำรงตำแหน่งนายกสมาคมจนกระทั่งเสียชีวิตในค.ศ.1970 ดังที่บทบาทของเขาในการนำคณะผู้แทนตรังไปได้หัวนได้ทำให้เห็นชัดว่าตำแหน่งผู้นำทางด้านการศึกษาที่เขาจะได้รับต่อมาไม่นานนั้น ส่งผลที่ดีเกินกว่าเรื่องการศึกษาเท่านั้น ในหนังสือไว้อาลัยที่จัดทำขึ้นตอนเขาเสียชีวิต ได้เขียนไว้ว่าเขาทำงานจวบจนวาระสุดท้ายของชีวิตในฐานะนายกสมาคมหัวเฉียวกงฮุย (Hua Chiao Kong Hui) ของทุกกลุ่มภาษาตรัง และนายกสมาคมจีนและสาขาตรัง และในฐานะที่ปรึกษาหรือกรรมการของสมาคมชาวจีนของประเทศไทยสองแห่ง และในฐานะกรรมการของสมาคมชาวจีนฮกเกี้ยนที่มีชื่อเสียงและอิทธิพลของตรัง เขายังเป็นอดีตนายกสมาคมฮกเกี้ยนตรังดังกล่าอีกด้วย³⁹ แต่สมาคมบำรุงการศึกษาและความสำเร็จของโรงเรียนในเครือเท่านั้นที่เป็นเครื่องมือพาเขาไปสู่ตำแหน่งสำคัญที่มีอิทธิพลในชุมชนชาวจีนทับเที่ยง นับแต่แรกเริ่มที่การประชุมสมาชิกสมาคมแห่งใหม่จัดขึ้น ความสามารถของมันในการสร้างฐานเสียงสนับสนุนโครงการต่างๆ ของเขานั้นไม่เคยลบล้มเหลว ในบรรดาผู้สนับสนุนเหล่านั้นไม่ใช่แค่เจ้าหน้าที่สมาคม แต่เป็นตัวแทนจำนวนหนึ่งจาก

³⁶ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย.”

³⁷ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย.”

³⁸ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย”; สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเซี่ยเซี่ยว รวมสายเลือดเขียว ขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเซี่ยเซี่ยว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 12; และ สัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993.

³⁹ “ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย.”

ตระกูลจีนฮกเกี้ยนและกวางตุ้งที่มีชื่อเสียงมากที่สุดในทับเที่ยง ซึ่งต่างยินดีที่จะทำงานภายใต้การนำของ มั่น สิ้นไชย⁴⁰

ในฐานะผู้สนับสนุนจัดการสอนอย่างเป็นทางการโดยใช้ภาษาจีนกลาง⁴¹ หากแต่อยู่บนกฎเกณฑ์ที่เข้มงวด สำหรับลูกหลานของชาวจีนในตลาดตรัง สมาคมบำรุงการศึกษาถือว่ามีตำแหน่งแห่งที่ที่สำคัญสำหรับชีวิตของตลาด การก่อตั้งโรงเรียนตรังวิทยาและการเติบโตอย่างรวดเร็วจนกลายเป็นโรงเรียนที่มีชื่อเสียงล้นแล้วแต่นำไปสู่ผลดังกล่าว ดูจะเกี่ยวกับการรณรงค์เพื่อก่อตั้งโรงเรียนชินวา การรักษาการสนับสนุนต่อสมาคมและโรงเรียนในเครือที่กำลังขยายตัวขึ้นนั้นหมายถึงชักจูงใจให้ชาวจีนท้องถิ่นจำนวนมาก ตั้งแต่เจ้าของร้านขนาดเล็กในตลาดที่ยอมตกลงจ่ายค่าบำรุงรายเดือน ไปจนถึงบุคคลสำคัญที่มีอิทธิพลมากที่สุดและมั่งคั่งที่สุดในทับเที่ยงให้ยอมบริจาคเงินช่วยเหลือสมาคม⁴² ภายใต้การนำของมั่น งานนี้กลายเป็นจุดร่วมสำคัญของชาวจีนทับเที่ยงอย่างรวดเร็ว โดยควบคู่กันนั้น สมาคมบำรุงการศึกษาตรังก็ได้กลายเป็นสถาบันหลักหรือแกนกลางที่สำคัญของชุมชนนับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา การท้าทายต่อต้านต่อแนวโน้มการเสื่อมถอยที่เกิดขึ้นกับการศึกษาจีนที่เริ่มขึ้นในประเทศไทยช่วงต้นทศวรรษที่ 1950⁴³ ไม่เพียงสะท้อนถึงความมุ่งมั่นของท้องถิ่นที่ต้องการรักษาโรงเรียนเอาไว้เท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงสถานะของสมาคมในชีวิตของชุมชนทับเที่ยงอีกด้วย ความสำคัญของมั่นเกิดขึ้น แม้ว่าจะมีการจำกัดเนื้อหาวิชาภาษาจีนในหลักสูตรการศึกษาของโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจี้ยว และการดำเนินการของโรงเรียนตรังวิทยาและสตรีตรังวิทยาจะอยู่ในฐานะโรงเรียนมัธยมที่สอนเป็นภาษาไทยทั้งหมด

ขณะที่สมาคมบำรุงการศึกษาและนายกสมาคม มั่น สิ้นไชย ได้ขึ้นสู่ตำแหน่งที่สำคัญอย่างไม่มีใครเปรียบในชุมชนจีนทับเที่ยง ศูนย์กลางแห่งนี้และประชากรจีนในชุมชนกำลังอยู่ในการเปลี่ยนแปลงพัฒนาการที่เป็นปฐมเหตุที่สำคัญสองประการทำให้เกิดการวิวัฒนาการในทับเที่ยง ได้แก่ ความสำคัญที่เพิ่มขึ้นของชาวจีนคลื่นลูกใหม่ที่อพยพมาที่ทับเที่ยง และแรงดึงดูดที่มีมากขึ้นของกรุงเทพฯ ในฐานะศูนย์กลางของโอกาสทางการศึกษาแทนที่จะเป็นปิ่น

มวลชนชาวจีนผู้อพยพมาสยามถึงจุดสูงสุดระหว่างช่วงสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง และการเข้าสู่ยุควิกฤติเศรษฐกิจโลก (the Great Depression) ได้เปลี่ยนรูปศูนย์กลางทางเศรษฐกิจทั่วประเทศ ตรังเป็นรูปแบบทั่วไปของลักษณะสำคัญทั้งหมด ผู้อพยพอาจเดินทางมาจากประเทศจีนผ่านทางกรุงเทพฯ ซึ่งด้วยสภาพแวดล้อมของเมืองหลวงที่มีการแข่งขันสูง ก็ทำให้พวกเขาหลายคนหรือลูกหลานของพวกเขาออกแสวงหาโอกาสในต่างจังหวัดที่มีการแข่งขันน้อยกว่าในไม่ช้า การไปอยู่ในเขตศูนย์กลางต่างจังหวัด

⁴⁰ “รายงานการประชุม,” 15 มกราคม 2487, ชุดเอกสารทะเบียน ต. 121/2486 (สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง), สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, กรุงเทพฯ.

⁴¹ ชุดเอกสารทะเบียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจี้ยวเซียะเซียว (ได้รับอนุญาตวันที่ 8 พฤศจิกายน 2490), สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ; และ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบตีกอำนวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 39.

⁴² สัมภาษณ์ รัตน์และทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ มานิตย์, 13 สิงหาคม 1992; และสัมภาษณ์ สาธ, 5 มกราคม 1993.

⁴³ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 365 ff.

ของพวกเขาเป็นการเชื่อมเขตศูนย์กลางเหล่านี้กับการค้าพาณิชย์ของเมืองหลวงไทยอย่างแน่นแฟ้นยิ่งขึ้นจากการที่ผู้อพยพมักจะรักษาสายสัมพันธ์กับผู้ผลิตสินค้าและผู้ให้สินเชื่อไว้ ทั้งยังก่อให้เกิดเหตุปะจัญทางการเมืองพาณิชย์ใหม่ๆ ในเขตศูนย์กลางเหล่านั้น ทั้งที่เป็นการตอบสนองต่อการพาณิชย์ที่พุ่งขึ้นในยุคนั้น และตัวมันเองก็เป็นตัวเร่งของการค้าพาณิชย์นั้นอีกด้วย ในภาคใต้ที่ผลิตยางพารา ผลกระทบเหล่านี้ยังเห็นได้อย่างชัดเจน⁴⁴

ภาคใต้ยังเป็นตัวอย่างของผลกระทบจากคลื่นการอพยพข้ามชาติที่ต่อมากลายเป็นการอพยพภายใน ที่มีผลต่อสัดส่วนของชาวจีนจากกลุ่มภาษาพูดต่างๆ ในหลายพื้นที่ของประเทศไทย⁴⁵ ในทับเที่ยงคลื่นผู้อพยพทำให้มีประชากรชาวจีนแต่จิวในท้องถิ่นเป็นครั้งแรก อันมีนัยสำคัญไม่ว่าจะมีมากหรือน้อย ตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษ 1930 จนถึงช่วงต้นทศวรรษ 1940 ประชากรชาวจีนฮกเกี้ยนและกวางตุ้งส่วนใหญ่ที่มีฐานะมั่นคง มีความมั่งคั่ง อิงอยู่กับปิ่นและอยู่มาแต่เดิมพบว่าต้องแบ่งส่วนของที่ทางในตลาดและตลาดกับผู้อพยพชาวแต้จิ๋วจากกรุงเทพฯ และจังหวัดใกล้เคียงในภาคกลางของไทยที่เพิ่งมาอยู่ใหม่มาดซึ่งยากจนแต่ “หิวกระหาย”⁴⁶ การเผชิญหน้าของพวกเขา ของจักรวาลทางสังคมและการพาณิชย์ทั้งสองนั้น มีอาจจะเรียกได้ว่ามีความสันติเสมอไป การเป็นศัตรูคู่แข่งหรือกระทั่งความรุนแรง อันเนื่องมาจากการเป็นศัตรูกับระหว่างกลุ่มภาษาที่ตกทอดมาจากบริบทอื่นๆ มาจากการเป็นคู่แข่งทางการค้า หรือทั้งสองอย่างมักจะก่อให้เกิดปฏิกิริยาต่อชาวจีนแต่จิวที่พยายามก่อร่างสร้างตัวในศูนย์กลางของภาคใต้อย่างเช่นตัง⁴⁷ อันที่จริงเหตุการณ์เหล่านี้สร้างความชอบธรรมให้กับความวิตกกังวลของชาวจีนที่สร้างตัวได้มั่นคงแล้วในเขตศูนย์กลางเช่นตังที่มีจากการคาดการณ์ที่ว่าพวกแต้จิ๋วอาจจะมาเป็นคู่แข่งทางการค้าของตนได้รวมทั้ง จากสายสัมพันธ์ของพวกเขากับกรุงเทพฯ และการบูรณาการที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในการตั้งไทย

⁴⁴ Kenneth Perry Landon, *The Chinese in Thailand* (London: Oxford University Press, 1941), p. 258; Michael J. Montesano, “Beyond the Assimilation Fixation: Skinner and the Possibility of a Spatial Approach to Twentieth-Century Thai History,” *Journal of Chinese Overseas* 1, 2 (Nov. 2005): 184-185 and 206; Michael J. Montesano, “Left Behind by the Boom: Chinese Merchants in Provincial Thailand in the Era of Rapid Economic Growth,” pp. 138-147; และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 172, 174-202.

⁴⁵ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 208-212.

⁴⁶ Michael J. Montesano, “Left Behind by the Boom: Chinese Merchants in Provincial Thailand in the Era of Rapid Economic Growth,” pp. 149 ff., และ Michael J. Montesano, “Market Society and the New Thai Politics,” pp. 99-100.

⁴⁷ สัมภาษณ์ ถ้วน หลีกภัย (มารดาของชวน หลีกภัย), 29 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ รัตน์ และ ทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ ศักดิ์, 9 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993; Kenneth Perry Landon, *The Chinese in Thailand*, pp. 150-151; และ Michael J. Montesano, “Beyond the Assimilation Fixation: Skinner and the Possibility of a Spatial Approach to Twentieth-Century Thai History,” โดยเฉพาะหน้า 184-185.

ได้เข้าสู่โครงข่ายการคมนาคมแห่งชาติที่มีกรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลาง ทำให้พ่อค้าแต่จิวสามารถกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1950 ในฐานะพ่อค้าสินค้าแห้ง, สินค้าอุปโภคบริโภค และข้าวของเครื่องใช้ที่สำคัญที่สุดในตลาดที่บึงเตี้ยได้อีกด้วย⁴⁸ ยางพาราอาจจะยังคงอยู่ภายใต้บริเวณอิทธิพลของชาวฮกเกี้ยนอย่างมั่นคง⁴⁹ แต่มันก็ดูเหมือนจะกลายเป็นชื่อยกเว้นที่เอาไปใช้พิสูจน์กฎทั่วไปมากเกินไปทุกที

แนวโน้มในด้านประชากร สังคมและการค้าเหล่านี้ ส่งผลต่อสมาคมบำรุงการศึกษาในหลายๆ รูปแบบด้วยกัน ตัวอย่างเช่น การสมัครเรียนของลูกหลานครอบครัวชาวแต่จิวที่มากขึ้นทำให้จำนวนนักเรียนในโรงเรียนของสมาคมขยายตัวขึ้นมาก จะเห็นได้ว่าสถานะของโรงเรียนที่บึงเตี้ยฮั่วเจียวที่กลายเป็นโรงเรียนขนาดใหญ่ที่สุดของจังหวัดภายในเวลาไม่กี่ปีหลังเปิดสอนนั้นเป็นผลโดยตรงมาจากชาวแต่จิวเกิดขึ้นมาเป็นองค์ประกอบใหม่ในกลุ่มประชากรชาวจีนในตรัง เช่นเดียวกัน ถ้าปราศจากการเพิ่มขึ้นอย่างมากของจำนวนนักเรียน สมาคมคงไม่มีความคิดที่จะก่อตั้งโรงเรียนมัธยมสองแห่งที่แยกออกมาอีกแห่งหนึ่งได้

ในทำนองเดียวกัน อดีตที่มีต่อพวกแต่จิวในกลุ่มสมาชิกประชากรชาวจีนในตรัง ซึ่งสมาคมจะได้เลือกขึ้นมาเป็นผู้นำนั้นเป็นสิ่งที่ยังมีอยู่อย่างชัดเจน ในขณะที่ชาวแต่จิวจำนวนหนึ่งสามารถมีและได้มีบทบาทเป็นผู้นำที่สำคัญในสมาคมได้ แต่คนเหล่านี้กลับมีภูมิหลังที่ไม่เหมือนคนอื่นๆ ไปในกลุ่มภาษาของตน ครอบครัวของพวกเขาเข้ามายังตรังโดยผ่านทางปิ่นัง หรือตอนที่พวกเขาเป็นเด็กอาจจะเคยทำงานในธุรกิจยางพาราที่เป็นของสงวนสำหรับชาวฮกเกี้ยน กล่าวอย่างสั้นๆ คือ พวกเขาเป็นผลผลิตของในช่วงก่อนสงคราม และเป็นตรังมีสัมพันธ์กับปิ่นัง เหมือนกับนายมัน สิ้นไชย เหมือนกับคนอื่นๆ ที่รับตำแหน่งนายกสมาคมต่อจากมัน⁵⁰ รวบรวมว่าพวกเขาเป็น “ชาวฮกเกี้ยนอันทรกเกียรติ” เช่นเดียวกับตัวนายมัน สิ้นไชยเอง บทบาทของชาวแต่จิวเหล่านี้ในกิจการสมาคมเตือนให้เราคิดว่า ชาติพันธุ์อาจจะทำหน้าที่ในบริบทที่หลากหลายในฐานะตัวแทนที่สามารถแปรเปลี่ยนได้ หรือเป็นเรื่องขาดกำลังคนมากเสียจนไม่มีความจำเป็นจะต้องสนใจเรื่องสายเลือด สถานะชาติกำเนิด หรือสายสัมพันธ์จากบรรพกาล

ชาวแต่จิวส่วนใหญ่ทำกิจกรรมของสมาคมเพื่อแสดงให้เห็นว่าพวกเขา “รู้สถานะของตนเอง” ตัวอย่างเช่น พวกเขายังคงนอบน้อมถ่อมตนต่อตัวแทนชาวตรังคนเก่าคนแก่ แม้ว่าพวกเขาจะมีความมั่งคั่ง

⁴⁸ Michael J. Montesano, “Market Society and the New Thai Politics,” pp. 99-100; และ Michael J. Montesano, “Left Behind by the Boom: Chinese Merchants in Provincial Thailand in the Era of Rapid Economic Growth,” pp. 138-163.

⁴⁹ สัมภาษณ์ ทอง เอื้อศรีทองกุล (นักธุรกิจแต่จิวแนวหน้าของตรัง, อดีตลูกจ้างบริษัทยางพารา), 7 มกราคม 1993; และสัมภาษณ์ผู้บริหารอาวุโส, หัวหน้าสำนักงานของบริษัทเต็กบีห้างจำกัด, หาดใหญ่, 1-2 ธันวาคม 1993. เกี่ยวกับธรรมชาติของการค้าขายยางพาราในภาคใต้ที่เป็นแบบปิด, ดูเปรียบเทียบกับ Laurence D. Stifel, “Imperfect Competition in a Vertical Market Network: The Case of Rubber in Thailand,” *American Journal of Agricultural Economics* 57, 4 (Nov. 1975): 631-640, โดยเฉพาะ pp. 633-636.

⁵⁰ สัมภาษณ์ สาธร, ศักดิ์, 9 ธันวาคม; สัมภาษณ์ รัตน์ และ ทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992; และสัมภาษณ์ ประสิทธิ์ พานิชย์กุล, 19 ธันวาคม 1992. ชายเหล่านี้ล้วนเคยดำรงตำแหน่งนายกสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง ในขณะที่ทิพวัลย์เป็นภรรยาของรัตน์และเป็นหุ้นส่วนโรงเรียนเอกชนที่ประสบความสำเร็จมากแห่งหนึ่ง.

ทางวัดถูกว่ามากและประสบความสำเร็จทางธุรกิจ ไม่ว่าจะด้วยเหตุใด การยอมรับพวกเขาเป็นรายบุคคล นั้นมีผลเพียงเล็กน้อยต่อการเปลี่ยนแปลงความรู้สึกแง่ลบที่ยังมีอยู่ทั่วไปและตีดแน่นคงทนต่อคนแต่จิวที่ร้านรวงของพวกเขากลายเป็นที่พลุกพล่านที่สุดในตลาด และลูกชายหญิงของเขาจำนวนมากอยู่ในชั้นเรียนของโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียว ตรังวิทยา และสตรีตรังวิทยา

ความผกผันระหว่างจำนวนส่วนประกอบนักเรียนที่อยู่ในโรงเรียนกับผู้นำของสมาคมยังเป็นข้อบ่งชี้เบื้องต้นที่เห็นได้ลงๆ เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงในเรื่องลักษณะพันธกิจของสมาคม การมุ่งเน้นไปที่การให้การศึกษาแก่บุตรหลานของคนที่อยู่ในกลุ่มเดียวกัน อันนำไปสู่การก่อตั้งโรงเรียนชินวา, หนันฮั่ว, ทับเที่ยงฮั่วเจียว, ตรังวิทยาและสตรีตรังวิทยา เริ่มที่จะส่งผลก่อให้เกิดพันธกิจที่กว้างขึ้น เป็นการกุศลมากขึ้นและเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตนน้อยลงในการให้การศึกษาแก่เด็กจากครอบครัวของคนนอกกลุ่ม ในเบื้องต้นนั้น การเปลี่ยนแปลงนี้สะท้อนให้เห็นการขยายตัวของพหุนิยมในกลุ่มชาวจีนทับเที่ยง ทั้งยังได้วางรากฐานให้กับบทบาทของสมาคมในเวลาต่อมาในเรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนเหล่านั้นกับประชากรชาวไทยในท้องถิ่น

นอกจากจากจะส่งผลให้เกิดพหุนิยมในประชากรชาวจีนของทับเที่ยง และการเริ่มที่จะดึงทับเที่ยงออกจากวงโคจรทางสังคมและการค้าของปิ่นังและเข้ามาสู่วงโคจรของกรุงเทพฯ แทนนั้น การผงาดขึ้นของชาวดัตช์ในตรังยังมีนัยสำคัญต่อการทำงานของสมาคมบำรุงการศึกษาและต่อสถานะของสมาคมที่มีต่อชาวจีนทับเที่ยงอีกด้วย ประชากรกลุ่มนั้นแสดงให้เห็นถึงความเป็นพหุนิยม หรืออย่างน้อยก็แสดงให้เห็นถึงความหลากหลายในมิติอื่นๆ ที่พ้นไปจากเรื่องกลุ่มภาษา ไม่ว่าจะเป็นความหลากหลายในด้านความมั่งคั่ง การมองหาโอกาสในการเปลี่ยนแปลง และความทะเยอทะยาน ดังที่พ่อค้าชาวดัตช์ที่ประสบความสำเร็จมากยิ่งขึ้นในตลาดนั้นได้แสดงให้เห็นชัดเจนว่าโอกาสและความทะเยอทะยานนั้นใกล้ชิดกับทางกรุงเทพฯ มากขึ้นกว่าที่เคยเป็นมา

ในช่วงทศวรรษแรกๆ หลังสงคราม ผู้ปกครองในตลาดตรัง จะเลือกส่งบุตรหลานเข้าโรงเรียนที่สนับสนุนและบริหารจัดการโดยพวกพ่อคนจีน อาจจะต้องว่าโรงเรียนเหล่านี้ใช้หลักสูตรที่กำหนดโดยกระทรวงศึกษาธิการของไทยหรือไม่ก็ตามแต่ สำหรับบางคน อย่างเช่นเด็กหนุ่มชาวดัตช์เชื้อสายฮกเกี้ยนชวน หลีกภัย โรงเรียนเหล่านั้นทำให้เขาได้เรียนในมหาวิทยาลัยที่มีเกียรติยศชื่อเสียงในเมืองหลวงของไทย อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลาที่มัน สิ้นไชยเสียชีวิตนั้น ในหมู่นักเรียนในท้องถิ่นที่ปรารถนาจะศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษาที่กรุงเทพฯ นั้น มีจำนวนน้อยลงเรื่อยๆ ที่จะเดินตามรอยเท้าของนายชวน ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว การพัฒนาการศึกษาระดับมัธยมศึกษาของรัฐในตรังและทั่วประเทศ และความยากลำบากขององค์กรการกุศลในต่างจังหวัด อย่างเช่นสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง ที่จะไล่ตามกระทรวงศึกษาธิการได้ทันนั้นกลายเป็นเรื่องยากที่จะมองข้ามไปได้มากขึ้นทุกทีทุกที ความทะเยอทะยานที่คาดหวังต่อลูกหลานและการหันเหการให้ความสำคัญไปยังกรุงเทพฯ ที่เพิ่มขึ้น ทำให้พ่อแม่ชาวจีนจำนวนมากขึ้นมากขึ้นส่งบุตรหลานเข้าเรียนในโรงเรียนมัธยมของรัฐในตรัง หรือกระทั่งโรงเรียนมัธยมในกรุงเทพฯ ในตอนนั้นเช่นกันที่ผู้ปกครองที่มั่งคั่งที่สุดในกลุ่มชาวจีนจะเลือกเข้าโรงเรียนเอกชนบูรณะรำลึก ซึ่งในทศวรรษ 1980

กลายเป็นตัวเลือกทางการศึกษาให้แม่แต่ครอบครัวนักธุรกิจชั้นนำของตรังที่มีรากเหง้าที่มาจากยางพาราในทับเที่ยงและการค้ากับปิ่น ซึ่งทำให้มัน สิ้นไชยและสมาคมของเขาได้ถือกำเนิดขึ้นมา⁵¹

พัฒนาการเหล่านี้ช่วยอธิบายการตัดสินใจรวมโรงเรียนตรังวิทยาและสตรีตรังวิทยาเข้าเป็นโรงเรียนสหตรังวิทยาในทศวรรษ 1980 พัฒนาการดังกล่าวยังได้เปลี่ยนความสัมพันธ์ของการศึกษาที่สนับสนุนโดยชาวจีนกับชาวจีนในตรัง สมาคมบำรุงการศึกษายังคงเป็นองค์กรอาสาสมัครที่สำคัญที่สุดในชุมชนจีนทับเที่ยงอย่างปราศจากข้อกังขาและอาจจะสำคัญที่สุดในจังหวัดตรัง เป็นมรดกซึ่งมีค่าที่สุดเพียงชิ้นเดียวที่ตกทอดมาถึงชาวจีนจากบรรพบุรุษของพวกเขา แต่ในส่วนร่องสุดท้ายของบทความนี้จะทำให้เห็นชัดเจนว่าสมาคมทำงานให้แก่ตรังในลักษณะที่ผู้ก่อตั้งยากที่จะจินตนาการไปได้ถึง

ปฏิสัมพันธ์กับรัฐไทย (Interactions with the Thai State)

มหาวิทยาลัยรัฐในประเทศไทยเป็นสถานที่ที่เป็นภาพแทนของความปรองดองและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมาเป็นเวลานาน โดยการที่มีกลุ่มชาติพันธุ์จีนเข้ามาทำงานราชการเป็นจำนวนมาก ก้าวสู่ตำแหน่งสูงสุดของหน่วยราชการนั้น และแปรรูปชนชั้นปัญญาชนของชาติ ในทางกลับกันโรงเรียนที่ชาวจีนสนับสนุนบ่อยครั้งถูกเข้าใจว่าเป็นสถานที่ของการคุกคามและการใช้กำลังบังคับภายใต้สนามประลองที่กว้างใหญ่ของปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวไทยเชื้อสายจีนกับรัฐ ระบอบการปกครองหลายยุคหลายสมัยจำกัดกิจกรรมของ “โรงเรียนจีน” ในประเทศ ทำให้โรงเรียนจีนเป็นสิ่งที่ดูเหมือนจะไม่เกี่ยวข้องกับการศึกษาของไทยโดยรวม หรือปิดโรงเรียนลงไปเสียอย่างนั้น⁵² แต่เรื่องราวประวัติศาสตร์ของการศึกษาที่สนับสนุนโดยชาวจีนในตรังและภาคใต้ของไทยให้ภาพที่ซับซ้อนมากกว่านั้น เป็นภาพที่การปรองดองอย่างน้อยที่สุดก็มีความสำคัญพอๆ กับการเป็นคู่อริ ปฏิสัมพันธ์กับรัฐไทยที่ปรากฏให้เห็นในประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรัง บอกถึงประเด็นทั่วไปโดยตรงไปตรงมาเกี่ยวกับบทบาทของรัฐในบริบทของพลุ่กษณในภูมิภาคนี้

การศึกษาเชื่อมชาวจีนทับเที่ยงไม่เพียงแคกับปิ่น แต่กับกรุงเทพฯ ด้วยมาเป็นเวลายาวนาน การศึกษาทั้งกระชับความสัมพันธ์และสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนตลาดตรังกับรัฐกรุงเทพฯ ชาวจีนในท้องถิ่นที่มีความกระตือรือร้นด้านการศึกษาบางคนพบว่าการศึกษานั้นได้เปิดทางให้พวกเขาเข้าไปมีบทบาททางการเมืองทั้งอย่างเป็นทางการและไม่เป็นทางการ โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษตั้งแต่ค.ศ.1932 เป็นต้นมา ตัวอย่างเช่น สิบเจ็ดเดือนหลังปฏิวัติที่นำการปกครองในระบอบรัฐธรรมนูญมาสู่สยาม ผู้มีสิทธิเลือกตั้งไปที่เขตบริหารราชการของตรังในวันที่ 15 พฤศจิกายน ค.ศ.1933 เพื่อเลือก

⁵¹ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992; มนัส วงษ์สุริย์รัตน์ (บุตรของวัลลีย์ วงษ์สุริย์รัตน์), 5 ธันวาคม 1992, กรุงเทพฯ; และพรศิลป์ สันเจริญกุล (ผู้จัดการบริษัทเต็กบีห้าง สาขาตรัง), 20 พฤศจิกายน 1992; และ ชุดเอกสารทะเบียนโรงเรียนบูรณะรำลึก (ได้รับอนุญาต พ.ศ. 2495), สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, กรุงเทพฯ.

⁵² G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 228-230, 232, 266, 269, 365-372.

สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของจังหวัดเข้าสู่รัฐสภาแห่งชาติเป็นครั้งแรก ผู้สมัครชาวจีนทับเที่ยงที่พวกเขาเลือกคือ จัง จริงจิตร ครูจากโรงเรียนวิเชียรมาตุ หลังจากนายจังจบการศึกษาระดับประถมจากโรงเรียนวัดในท้องถิ่น เขาได้เข้าศึกษาต่อในโรงเรียนรัฐบาลที่กัณฑ์และที่ภูเก็ต จากนั้นก็เข้าโรงเรียนฝึกหัดครูที่วัดบวรนิเวศใจกลางเมืองกรุงเทพฯ ช่วงค.ศ.1915-1916 เมื่ออายุได้ 18 ปี เขาเริ่มรับราชการเป็นครูในโรงเรียนของรัฐ หลังจากสอนที่ภูเก็ตระยะหนึ่งและต่อมาที่กัณฑ์เมืองท่าของจังหวัดตรัง จึงได้มาทำประโยชน์ให้แก่ทับเที่ยง⁵³

แน่นอนว่าความภักดีที่มีต่อ “ครูจัง” ของบรรดาลูกศิษย์ลูกหาจำนวนมาก และประสบการณ์ของเขาในกรุงเทพฯ และประสบการณ์ชีวิตในระบบราชการครูของรัฐในกรุงเทพฯ มีความสำคัญมากกับความสำเร็จของเขาที่ได้เป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรคนแรกของตรัง ในขณะเดียวกันรากฐานความเป็นชาวจีนทับเที่ยงของเขานั้นยังฝังรากลึกอีกด้วย เขาเกิดที่ตรัง มีพ่อเป็นชาวฟูเจี้ยนโดยกำเนิดและแม่เป็นชาวจีนที่เกิดในตรัง จังเรียนในโรงเรียนจีนก่อนจะย้ายเข้าโรงเรียนวัดที่สอนเป็นภาษาไทย เขาแต่งงานกับลูกสาวครอบครัวจีนฮกเกี้ยนที่ตั้งรกรากในทับเที่ยงมาเป็นเวลานาน และได้รับเงินสนับสนุนจากคนในชุมชนตลาดทับเที่ยงทั้งเพื่อรณรงค์หาเสียงเลือกตั้ง และใช้เดินทางไปกรุงเทพฯ ในฐานะผู้แทนของจังหวัด⁵⁴

ผลงานของจังในรัฐสภาไม่มีอะไรโดดเด่นเป็นพิเศษ เขาชนะการเลือกตั้งเพียงครั้งเดียวและแพ้เลือกตั้งอีกสามครั้งต่อมา เขาใช้ชีวิตการทำงานที่เหลื่อกลับมาเป็นครูที่โรงเรียนวิเชียรมาตุ⁵⁵ อย่างไรก็ตามบทบาทการเป็นผู้บุกเบิกของเขาในฐานะผู้แทนคนแรกในรัฐสภาภายใต้การปกครองในระบอบรัฐธรรมนูญนั้น มีความสำคัญ 3 ประการด้วยกัน ประการแรก มันย้ำเน้นให้เห็นถึงความเชื่อมโยงกันระหว่างการศึกษากับการบูรณาการชาวจีนทับเที่ยงที่รับอิทธิพลป็นดั้งเดิมเข้ากับรัฐชาติไทยที่มีศูนย์กลางอยู่กรุงเทพฯ ประการที่สอง คือทำให้เห็นความจริงที่ว่า มีชาวจีนจำนวนหนึ่งในภาคใต้ ที่ชื่นชอบการเป็นพลเมืองไทย ซึ่งแตกต่างเพื่อนชาวจีนในภาคอื่นๆ ของประเทศไทย จังทั้งสามสามารถมีรากฝังอยู่ในสังคมจีนท้องถิ่น และมีส่วนร่วมอย่างเต็มที่ในการเมืองไทยได้ ซึ่งเหมือนกับคนรุ่นเดียวกับเขาส่วนใหญ่ในทับเที่ยงที่เป็นพื้นที่ของคนกวาดต้อนหรือฮกเกี้ยน ประการที่สาม เรื่องดังกล่าวให้ข้อคิดที่สำคัญเกี่ยวกับผู้กระทำการที่เป็นคนท้องถิ่นในการบูรณาการนั้น แม้รากฐานของเขาจะฝังแน่นในสังคมจีนท้องถิ่น แต่จัง จริงจิตรแสดงให้เห็นลักษณะหลายอย่างของการเป็นพวกที่ไม่เหมือนใคร หรือเป็นพวกชายขอบในสังคมดังกล่าว ประการหนึ่งก็คือ พ่อของเขาเป็นจีนแคะแทนที่จะเป็นฮกเกี้ยน ที่สำคัญยิ่งกว่านั้น ความสำเร็จด้านการศึกษาของเขาที่เกิดขึ้นมาทั้งหมดนั้น จังไม่ได้ทำตามแบบอย่างเส้นทางการศึกษาของชาวจีนที่ฉลาดปราดเปรื่องของตรังในช่วงเวลาเดียวกับเขาที่จะมุ่งไปที่ปิ่นัง แต่เขากลับศึกษาต่อในกรุงเทพฯ สุดท้ายภายหลังสำเร็จ

⁵³ ชัย ราวี (นามปากกาของ เขียนอิน ฝั้นเซียน), “จัง จริงจิตร ผู้แทนตรังคนแรก,” *ท้องถิ่น* (ตรัง), 23 สิงหาคม-22 กันยายน 1992, ตอนพิเศษ, หน้า 1; สัมภาษณ์ ปิต สัตตบรรณ(บุตรจัง จริงจิตร), 20 ธันวาคม 1992.

⁵⁴ ชัย ราวี, “จัง จริงจิตร”; สัมภาษณ์ ปิต, 20 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ วลีสย์, 20 พฤศจิกายน 1992; และ สัมภาษณ์ ถ้วน, 29 ธันวาคม 1992.

⁵⁵ ชัย ราวี, “จัง จริงจิตร”; และ สัมภาษณ์ ปิต, 20 ธันวาคม 1992.

การศึกษา จึงไม่ได้เลือกเดินไปในเส้นทางธุรกิจของตลาดตรัง หรือเข้าสู่การค้าขายพาราแต่กลับเข้าไปทำงานให้รัฐบาลไทย

กรณีของ จัง จริงจิตร ในฐานะครูนักการศึกษา และในฐานะตัวเชื่อมในช่วงแรกระหว่างตรังกับทางการกรุงเทพฯ จึงทำให้ต้องย้อนพิจารณาถึงเรื่องที่กล่าวไปแล้วข้างต้นเกี่ยวกับรูปแบบของภาวะผู้นำในกลุ่มชาวจีนทับเที่ยง มันทำให้ความสนใจเรื่องดังกล่าวกว้างขึ้นจนเกิดคำถามว่ารูปแบบเหล่านั้นสัมพันธ์อย่างไรกับรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนทับเที่ยงกับรัฐไทย ประวัติศาสตร์ของโรงเรียนที่ได้รับการสนับสนุนจากชาวจีนโดยทั่วไปกับโรงเรียนของสมาคมบำรุงการศึกษาตรังได้ให้แนวทางที่เป็นประโยชน์ต่อความสัมพันธ์ดังกล่าว กรณีของจังยังขยายไปสู่ชุดของคำถามในกรณีของต่างจังหวัดดังที่สกินเนอร์เคยเสนอไว้ในงานของเขาเกี่ยวกับชนชั้นนำของชุมชนชาวจีนของกรุงเทพฯ เมื่อครั้งศตวรรษก่อน สกินเนอร์พบว่าในกลุ่มประชากรเหล่านั้นได้มีปรากฏการณ์อย่างหนึ่งที่เรียกว่า “ความเป็นผู้นำจากชายขอบ” (“leadership from the periphery”) ซึ่งยืมคำประดิษฐ์ดังกล่าวมาจากนักจิตวิทยาแนวทดลองเคิร์ท เลวิน (Kurt Lewin) จากความรู้พื้นฐานที่มาจากการสำรวจที่มีความเข้าใจเป็นอย่างดีถึงมิติความเป็น “จีน” และ “ไทย” ของ “ความภักดีและความโน้มเอียงทางชาติพันธุ์” สกินเนอร์อธิบายว่าตำแหน่งผู้นำชุมชนชาวจีนในกรุงเทพฯ มักตกเป็นของคนที่มีพฤติกรรมและลักษณะความเป็นจีนน้อยและมีความเป็นไทยมากกว่าคนส่วนใหญ่ที่พวกเขาเป็นผู้นำ พวกเขามีลักษณะชายขอบทั้งทางสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนชาวจีนที่พวกเขาได้รับอภิสิทธิ์พิเศษ “ความเป็นไทย” ของพวกเขายังเกี่ยวพันอย่างเหนียวแน่นกับความร่ำรวยมั่งคั่งอีกด้วย⁵⁶

สกินเนอร์เสนอว่า การพึ่งพาอาศัยผู้นำที่ไม่ค่อยมีพันธะมุ่งมั่นต่อกลุ่มก้อนของชุมชนชาวจีนในกรุงเทพฯ โดยรวม และปราศจากความภาคภูมิใจต่อเกียรติศักดิ์ศรีแห่งอัตลักษณ์ที่สัมพันธ์อยู่กับชุมชนดังกล่าวของตนเป็นผลมาจาก “แรงกดดันอย่างหนักที่มาจากรัฐบาลหรือชนชั้นนำไทย” ต่อชุมชนดังกล่าวและประโยชน์จากคนเช่นนั้นในช่วงเวลาที่ “ความอยู่รอดของกลุ่ม” (“group survival”) ของตนเป็นประเด็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม ความผิดพลาดร้ายแรงที่สุดของของยุทธศาสตร์นี้อยู่บนความไม่เต็มใจของคนเหล่านี้ที่จะเสียสละจุดยืนส่วนตนที่มีต่อชนชั้นนำไทยเพื่อผลประโยชน์ที่กินวงกว้างกว่าของชุมชนที่รับพวกเขามาเป็นผู้นำของตน⁵⁷ การศึกษาปัญหาดังกล่าวของเขานั้นเน้นที่เฉพาะกรุงเทพฯ เป็นส่วนใหญ่ สกินเนอร์จึงทิ้งคำถามทั่วไปโดยไม่ได้ตอบว่าชาวจีนในต่างจังหวัดช่วงหลายทศวรรษหลังค.ศ.1945 ได้ใช้ยุทธศาสตร์เดียวกันหรือไม่ ถ้าใช่เหมือนกัน ระดับของการรับไปใช้จะแตกต่างกันไปตามภูมิภาคต่างๆ หรือไม่ ถ้าไม่ได้ใช้ แรงกดดันจากทางการไทยในต่างจังหวัดนั้นในบางระดับอาจจะเข้มข้นน้อยกว่าในกรุงเทพฯ หรือไม่ ในบริบทที่รัฐไทยพยายามควบคุมและถึงขั้นกำจัดการศึกษาของชาวจีนมาเป็นเวลานาน ประวัติศาสตร์ของสมาคมบำรุงการศึกษาตรังทำให้เราได้พิจารณาคำถามเหล่านี้

ในกรณีมัน สิ้นไชย ความพยายามที่จะสนับสนุนการศึกษาในทับเที่ยงมีผู้นำที่ให้ความสำคัญอย่างสุดต่อสังคมจีนท้องถิ่นนั้นชี้ให้เห็นถึงความกำกวม ในด้านหนึ่ง พื้นฐานครอบครัวของมันก็เหมือนกับ

⁵⁶ G. William Skinner, *Leadership and Power in the Chinese Community of Thailand* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1958), pp. 239-247.

⁵⁷ Ibid., pp. 243, 246-247.

ของชาวตรังเชื้อสายจีนกวางตุ้งผสมฮกเกี้ยนในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 โดยทั่วไป ความสำเร็จของเขาในการก่อตั้งและเป็นผู้ประสานมาบูรณาการการศึกษาตรังมีมากจนทำให้กลายเป็นองค์กรอาสาสมัครที่สำคัญที่สุดในชุมชนจีนที่เทียบเคียง ความสำเร็จดังกล่าวหรือข้อจำกัดที่เห็นได้ชัดในเรื่องการใช้ภาษาไทยของเขาล้วนไม่ทำให้เขากลายเป็นคนที่รื้อต่อการมีความพึงระมุ่มมั่นหรือแสดงอัตลักษณ์ของตนอยู่กับสังคมจีน ซึ่งตรงกันข้ามกับผู้นำชาวจีนในกรุงเทพฯ ที่มาจากชายขอบของสกินเนอร์ ในอีกด้านหนึ่งนั้น มันก็เป็นผู้นำองค์กรที่รักษาความสัมพันธ์กับรัฐไทยในความหมายทั้งการมีสัมพันธ์ใกล้ชิดและการให้ความร่วมมือ

ตัวของมันเองเป็นหัวหอกที่ทำให้เกิดความร่วมมือนี้จากจุดยืนที่ค่อนข้างน่าสงสัย ต่างจากผู้นำในกรุงเทพฯ ที่สกินเนอร์ได้ศึกษาไว้ สถานะทางเศรษฐกิจของมันและความใกล้ชิดกับฝ่ายทางการเมืองไทยแสดงถึงความสัมพันธ์ที่ไม่ชัดเจนเป็นอย่างยิ่ง ทั่วยุทธศาสตร์ประกอบไปด้วยกลุ่มเจ้าสัวมหาเศรษฐี แต่มันไม่เคยจัดอยู่ในกลุ่มนี้ ปัจจัยอื่นๆ ยังชี้ให้เห็นลักษณะชายขอบในความเป็นผู้นำท้องถิ่นของเขา เช่นเดียวกับจิ้งจอกจริงจิตร มัน สิ้นไชยเป็นจีนแคะ เป็นช่างตัดเสื้อชายที่สมถะและได้รับการศึกษาไม่สูงนัก ในช่วงที่เขาทำงานให้กับโรงเรียนชินวาและหนันฮ้วนนั้น เขาไม่ได้มีทรัพย์สินส่วนตัวมากมายนักเหมือนกับคนดังเช่น ฟอง ไททรงาม ชาวจีนกวางตุ้ง หรือแบบเทียนศรี ธรรมรักษ์ ชาวจีนฮกเกี้ยน ผู้ที่มีบทบาทสำคัญของการท้องถิ่นในด้านการค้ากับปิ่นังและในช่วงที่เศรษฐกิจยางพาราขยายตัวอย่างมาก⁵⁸ ท้ายสุด โดยเฉพาะสำหรับคนๆ หนึ่งที่ไม่มีรายได้อย่างเขา ประวัติที่มีและความเข้มข้นของมันในการมีส่วนร่วมกับการรัฐไทยของเขานั้นทำให้เขามีฐานะเป็นคนนอกไม่ว่าจะกรณีใด ไม่เฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มสมาคมของเขาเท่านั้น แต่ยังรวมถึงเรื่องทั่วไปอื่นๆ ด้วย

ตัวอย่างเช่น ในค.ศ. 1933-1935 มันมีบทบาทในคณะกรรมการสุขาภิบาลที่เทียบที่มีหน้าที่แก้ไขปัญหาดังๆ เช่น ระบบระบายน้ำที่ไม่มีประสิทธิภาพจนทำให้เกิดน้ำท่วมร้านค้า การปรับปรุงสนามสูวของตรัง วางแผนการก่อสร้างสถานีอนามัยและตลาดสาธารณะแห่งใหม่ ไปจนกระทั่งเหตุการณ์ดังเช่นการที่หมอบูถูกกัดและเสียชีวิตระหว่างการแสดงในโรงภาพยนตร์ท้องถิ่น คณะกรรมการนี้มีลักษณะใกล้เคียงที่สุดกับสิ่งที่เรียกว่าเทศบาลที่เทียบมีในตอนนั้น คณะกรรมการดังกล่าวมีสมาชิกจำนวน 15 คน โดยมีอีก 2 คนในตำแหน่งที่ปรึกษา และอีก 6 คนเป็นสมาชิกโดยตำแหน่ง (*ex officio*) ซึ่งประกอบด้วยผู้ว่าราชการจังหวัด นายอำเภอ และวิศวกรประจำสุขาภิบาลกับเจ้าหน้าที่สุขาภิบาล มันร่วมกับฟอง ไททรงามเป็นสมาชิกที่ไม่ใช่ข้าราชการของคณะกรรมการสุขาภิบาลเป็นเวลาหลายเดือน พวกเขาทำงานเคียงคู่ไปกับข้าราชการที่เกษียณแล้วและก้านัน⁵⁹ ในช่วงที่ผู้นำชาวจีนน้อยคนจะสามารถทำงานราชการเช่นนี้ได้ ในภาคอื่นของประเทศไทย การดำรงอยู่ของประชากรชาวจีนที่ “ไม่ถูกผสมกลมกลืน” ในภาคใต้ที่มีอยู่เป็นเวลานาน ซึ่งสมาชิกของชุมชนนี้ยินดีต่อการเป็นพลเมืองไทยเต็มขั้นนั้นทำให้ศูนย์กลางเช่นตรังแตกต่าง

⁵⁸ ดูรายละเอียดใน Michael J. Montesano, “The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand’s National Integration in Social-Historical Perspective,” pp. 151 ff.

⁵⁹ ดูรายละเอียดได้จากรายงานการประชุมและเอกสารอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง ใน “เรื่องรายงานประจำเดือนเทศบาลจังหวัดตรัง พ.ศ. 2477”, หอจดหมายเหตุแห่งชาติ (หจช.) มท. 5.16.7, กล่อง 1, ปีก 4, และใน “เรื่องรายงานประจำเดือนของเทศบาลจังหวัดตรัง พ.ศ. 2478”, หจช. มท. 5.16.7, กล่อง 2, ปีก 20, โดยเอกสารทั้ง 2 ชิ้นจัดทำโดย กองควบคุมเทศบาล, สำนักงานปลัดกระทรวง, กระทรวงมหาดไทย.

จากที่อื่น อย่างไรก็ตามถ้าใช้ความมั่งคั่งกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมและเชื้อชาติมาอธิบายสถานะของฟองในหมู่คณะที่มีอำนาจมากเช่นนี้ คงเป็นเรื่องยากที่จะหาเหตุผลอ้างอิงมาอธิบายสถานะสมาชิกในกรรมการของมัน เว้นแต่จะอิงกับอัตลักษณ์ท้องถิ่นอันมีลักษณะเฉพาะที่เขาได้เริ่มต้นมากับมือ

ขณะที่ฟองและมันไม่ได้เข้าร่วมในสภาเทศบาลเมืองตรังชุดใหม่ที่มาแทนคณะกรรมการสุขาภิบาลตอนปลาย ค.ศ.1935 ความสามารถที่จะเข้าถึงข้าราชการตำแหน่งสูงสุดของรัฐไทยในจังหวัดตรังของมันนั้นเป็นเรื่องยากที่จะไม่ให้ความสำคัญ ด้วยเหตุผลที่ว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวช่วยให้โรงเรียนชินวาและหนันฮั่วยังคงเปิดสอนได้เป็นเวลานานเท่าที่ทำได้ในช่วงหลายปีครึ่งหลังศตวรรษ 1930 เมื่อข้อบังคับจากทางกรุงเทพฯ ที่ใช้กับโรงเรียนจีนเริ่มจะหนักขึ้นๆเรื่อยๆ⁶⁰ ไม่มีหลักฐานยืนยันที่แสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดที่ดำรงคงอยู่ยาวนานของมันกับเจ้าหน้าที่ของรัฐไทยที่จะชัดเจนยิ่งไปกว่าการที่เจ้าหน้าที่ของรัฐมีบทบาทในการซ่อนตัวมันในรอดพ้นจากกองทัพญี่ปุ่นที่เข้ามาในตรังไม่นานนักหลังการขึ้นฝั่งทางด้านตะวันออกของแหลมมลายูเมื่อวันที่ 8 ธันวาคม ค.ศ.1941 ด้วยเจตนาจับกุมผู้ที่กระทำการสนับสนุนพรรคก๊กมินตั๋งและแม้แต่ผู้ที่นิยมในลัทธิชาตินิยมจีน แต่ปรากฏว่ากองทหารเหล่านั้นล้มเลิกความสนใจไปก่อนที่จะพวกเขาจะพบตัวมัน⁶¹

เช่นเดียวกัน ความกล้าหาญของมันในการจดทะเบียนสมาคมบำรุงการศึกษาตรังก่อนการสิ้นสุดของระบอบการปกครองของจอมพล ป.พิบูลสงครามช่วงแรกด้วยซ้ำนั้น แสดงให้เห็นถึงปัจจัยสามอย่างที่ประกอบเข้าด้วยกัน ปัจจัยเหล่านี้ได้แก่ความสัมพันธ์ที่เป็นกันเองกับข้าราชการในจังหวัด, ความแตกต่างของการบังคับใช้นโยบายเกลียดกลัวคนจีนของแต่ละท้องถิ่น, และความสมัครใจของมันในการกรอกใบสมัครเพื่อยื่นจดทะเบียนและตั้งชื่อสมาคมใหม่ให้มีความหมายสะท้อนแนวความคิดชาตินิยมแบบจอมพล ป. พิบูลสงคราม และการทำงานด้วยความรักชาติเพื่อทุกๆ คน ที่เป็นคนไทย⁶²

ในการเดินทางสุดท้ายนั้น มัน สิ้นไชยจะพยายามเอาชนะระบอบอย่างชาญฉลาดโดยเล่นในเกมของทางการใช้หรือไม่เล่า? ดูเหมือนจะไม่เป็นเช่นนั้น การมีส่วนเกี่ยวข้องกับการจัดการศึกษาของชาวจีนในช่วงก่อนสงครามของเขานั้น อาจจะไม่เป็นความลับสำหรับเจ้าหน้าที่รัฐในท้องถิ่นที่มีอำนาจอนุมัติการจดทะเบียนสมาคมใหม่ ความมุ่งมั่นตั้งใจจดทะเบียนของเขาเหมาะสมกับเป้าหมายเรื่องความรักชาติไทย เพราะในกรณีของสมาคมนั้น อันที่จริงน่าจะเป็นการสะท้อนเจตนาที่จะช่วยเจ้าหน้าที่เหล่านั้นปกปิดความจริงเบื้องหลัง แม้จะรู้ว่าพวกเขาจดทะเบียนองค์กรที่มีจุดประสงค์หลักเพื่อสอนภาษาจีนอย่างเป็นทางการให้กับชาวจีนทับเที่ยงอีกครั้ง แต่เจ้าหน้าที่ก็อาจอ้างว่าไม่รู้เป้าหมายดังกล่าวถ้าถูกผู้บังคับบัญชาในกรุงเทพฯ จับได้ การร่วมมือกันจึงช่วยปกป้องทั้งสองฝ่าย อย่างไรก็ตาม จุดประสงค์ของสมาคมใหม่ถูกปิดบังไว้ได้ไม่นาน หลังจากนั้นไม่นานนัก แม้ว่าจะเป็นภายหลังหมดอำนาจของจอมพล ป. พิบูลสงครามก็ตาม สมาคมก็ตั้งโรงเรียนประถมที่เห็นได้ว่าสอนภาษาจีนอย่างชัดเจน

ในช่วงปลายทศวรรษ 1940 มันน่าจะมีความทักษะความรู้ความสามารถที่จำเป็นในการบริหารโรงเรียนใหม่ ต่อหน้าแรงกดดันและการระแวงระวังของทางการ เช่นเดียวกับโรงเรียนชินวาและหนันฮั่ว

⁶⁰ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 229-230, 266, 269.

⁶¹ สัมภาษณ์ วลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และสัมภาษณ์ รัตน์ และ ทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992.

⁶² “คำร้องขอจดทะเบียนใบอนุญาตสมาคมหรือองค์กร.”

ก่อนหน้านี้ ทับเที่ยงฮั่วเจียวได้ดำเนินการ อย่างน้อยที่สุดก็ในเชิงหลักการ อยู่ภายใต้ระเบียบข้อบังคับ ด้านหลักสูตรที่เคร่งครัด ตั้งแต่ต้นค.ศ.1919 รัฐบาลกรุงเทพฯ ได้ออกกฎหมายเพื่อให้แน่ใจว่ากลุ่ม โรงเรียนที่เป็นของชาวต่างชาติในประเทศไทยจะเปิดสอนภาษาไทยได้เฉพาะในระดับพื้นฐานที่สุด ซึ่งรวมถึงโรงเรียนของมิชชันนารีคริสเตียนและโรงเรียนของชาวจีน รัฐบาลเริ่มต้นบังคับใช้กฎหมายดังกล่าว ด้วยความหะหลวม แต่ความกระตือรือร้นของโรงเรียนจีนในภาคใต้ทำให้พระบาทสมเด็จพระปกเกล้า เจ้าอยู่หัว (ครองราชย์ 1925-1935) ได้ทิ้งรอยไว้ในพระหฤทัยเมื่อคราเยือนภาคใต้ในค.ศ. 1928 ซึ่งทำให้ ในไม่ช้าก็มีการบังคับใช้กฎหมายเข้มงวดมากขึ้น ในช่วงที่มีการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองแบบ สมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นการปกครองในระบอบรัฐธรรมนูญเมื่อค.ศ.1932 และอีกครั้งหลังค.ศ.1949 ได้มีการบังคับใช้กฎหมายที่จำกัดจำนวนชั่วโมงการสอนภาษาจีนต่อสัปดาห์ ซึ่งยิ่งทำให้กฎหมายยิ่ง เข้มงวดมากขึ้นต่อมา ตั้งแต่นั้นจนถึงปัจจุบัน “โรงเรียนจีน” ในสยาม และต่อมาคือในประเทศไทยนั้น เมื่อ ได้อัดตบอย่างถึงที่สุดแล้ว ก็ได้ทำหน้าที่จำเป็นในฐานะสถาบันการศึกษาเอกชนที่สอนด้วยหลักสูตร ภาษาไทยตามที่รัฐกำหนดและสอนภาษาจีนตามจำนวนชั่วโมงที่จำกัดไว้ต่อหนึ่งวัน⁶³

ตรึงในช่วงทศวรรษ 1930 ทั้งโรงเรียนชินวาและหนันฮั่วปฏิบัติตามรูปแบบโครงสร้างที่ใช้กัน ทั่วไปนี้ เช่นเดียวกับโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวที่ตั้งต่อมาภายหลังสงคราม โรงเรียนเหล่านี้ได้กำหนดให้ วิชาภาษาจีนเป็นวิชาเลือก ซึ่งแสดงให้เห็นว่าได้ปฏิบัติตามตัวบทกฎหมาย การยินยอมปฏิบัติตาม กฎหมายดังกล่าวนี้ อันที่จริงแล้วเกิดขึ้นแม้ว่าชาวจีนชั้นนำในทับเที่ยง จะมีสายตระกูลที่มีประวัติศาสตร์ที่ ยาวนานบนชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรเป็นพลเมืองไทยที่มีสิทธิสมบูรณ์ ไม่ใช่คนต่างด้าวก็ตาม ทั้งนี้ แม้จะมีความสามารถในการระดมทุนให้เพียงพอและจ้างครูที่มีความสามารถได้แล้วก็ตาม แต่การทำตาม กฎหมายจะเป็นการประกันความอยู่รอดของโครงการทางการศึกษา ที่แม้มีแรงกดดันอย่างต่อเนื่องต่อ โรงเรียนจีนตลอดทศวรรษ 1930 ทั้งนี้ เพียงแค่ในบริบทของชาตินิยมเข้มข้นในสมัยจอมพล ป.พิบูล สงครามหลังค.ศ.1938 เท่านั้นที่ทำให้โรงเรียนทั้งสองจะต้องปิดตัวลง โรงเรียนที่อยู่รอดได้ในช่วงเวลา ดังกล่าวย่อมมีความโดดเด่นอย่างยิ่งแน่นอน สกินเนอร์ได้บันทึกการล่มสลายของโรงเรียนจีนใน ต่างจังหวัดทั้งหมดในช่วงปลายค.ศ. 1940 และโรงเรียนจีนที่เหลือรอดในปีต่อมาโดยมีโรงเรียนจีนใน กรุงเทพฯ สองโรงเรียนเท่านั้นที่เหลือรอดมาได้⁶⁴

ตั้งแต่ ค.ศ.1948 โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเชี่ยวชาญทำตามระเบียบดังกล่าว โดยใช้หลักสูตรแบบ โรงเรียนประถมที่สอนด้วยภาษาไทยอย่างเป็นทางการ และสอนภาษาจีนกลางเพียงไม่กี่ชั่วโมงต่อสัปดาห์

⁶³ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 228-234, 365-372, and ภูวดล ทรงประเสริฐ, “นโยบายของรัฐบาลที่มีต่อชาวจีนในประเทศไทย (พ.ศ. 2475-2500),” หน้า 68-74, 152-153, 175 และต่อๆ ไป.

⁶⁴ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 228-230, 233-234, 266, 269, and 370-371; Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932-1957*, pp. 287-288; และ สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเชี่ยวชาญ รวม สายเลือดเขียวขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเชี่ยวชาญ วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 12.

ตามที่ได้รับอนุมัติจากกระทรวงศึกษาธิการ⁶⁵ ไม่เหมือนกับโรงเรียนจีนหลายแห่งที่เปิดหรือดำเนินการต่อทันทีในช่วงหลังสงคราม ทับเที่ยงฮั่วเจียวสามารถผ่านมรสุมการก่อกวนอย่างรุนแรงที่มีต่อสถาบันของชาวจีนทุกประเภท ซึ่งส่วนหนึ่งถูกแรงผลักดันที่มาจากของการต่อต้านคอมมิวนิสต์อย่างเป็นทางการที่เกิดขึ้นภายหลังการกลับมาดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของจอมพล ป.พิบูลสงครามเมื่อค.ศ.1948⁶⁶ พร้อมกับสถานะที่ถูกต้องตามกฎหมายที่ระเบียบดังกล่าวให้แก่สมาคมบำรุงการศึกษา มัน สิ้นไชยยังได้แสดงให้เห็นถึงความสามารถที่จะรักษาความสัมพันธ์ที่ราบรื่นและหรือกระทั่งเป็นมิตรกับข้าราชการฝ่ายบริหารอย่างน้อยที่สุดในระดับจังหวัด อันจะมีผลอย่างมากต่อความอยู่รอดของโรงเรียนในช่วงเวลาที่โรงเรียนส่วนใหญ่ชอบที่จะปิดตัวเองไปอีกด้วย⁶⁷

โรงเรียนจีนแห่งใหม่ของตรังไม่เพียงสามารถอยู่รอดได้ แต่ยังประสบความสำเร็จอย่างรวดเร็ว โรงเรียนและสมาคมที่ให้การสนับสนุนได้รับความเชื่อมั่นอย่างเต็มที่จากผู้ปกครองชาวจีนของเด็กนักเรียนประถม ทั้งในตลาดและแน่นอนว่าจากภายนอกด้วย แต่ว่าอะไรกันแน่ที่ทำให้ผู้ปกครองเหล่านั้นมั่นใจเช่นนั้น ระเบียบบังคับของรัฐบาลไทยมีความหมายว่าโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวจะต้องหน้าที่จำเป็นในฐานะโรงเรียนประถมของเอกชนที่สอนเป็นภาษาไทย ซึ่งจะสอนภาษาจีนได้เพียงไม่กี่ชั่วโมงต่อสัปดาห์เท่านั้น โรงเรียนอยู่ภายใต้การดูแลขององค์กรที่ผูกโยงกลุ่มคนที่เป็นที่ยอมรับนับถือมากที่สุดในชุมชนชาวจีนทับเที่ยงไว้เข้าด้วยกัน แต่ก็สอนตามหลักสูตรที่กำหนดโดยผู้มีอำนาจในกรุงเทพฯ แน่แน่นอนว่าการอยู่ภายใต้การดูแลของสมาคมและความรู้สึกที่ว่าโรงเรียนเป็นพื้นที่ของพวกเขาอย่างชัดเจน ตามที่ชื่อของโรงเรียนบ่งบอกไว้นั้น ช่วยสร้างภาพลักษณ์ในกลุ่มชาวจีนที่อาศัยในชุมชนตลาดตรังมากยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม ในด้านการศึกษา นั้น ชื่อเสียงของโรงเรียนไม่ได้ขึ้นอยู่กับการสอนภาษาจีนที่จำกัดเพียงไม่กี่ชั่วโมงของโรงเรียนเท่านั้น แต่ยังขึ้นอยู่กับคุณภาพของโรงเรียนในฐานะที่เป็นโรงเรียนประถมศึกษาไทยอีกด้วย หมายความว่าองค์ประกอบที่สำคัญอย่างหนึ่งที่สมาคมให้กับชาวจีนทับเที่ยงภายหลังการก่อตั้งทับเที่ยงฮั่วเจียวก็คือการปูทางไปสู่ความสำเร็จที่อยู่พื้นที่ชุมชนตลาดตรังและเส้นขอบสังคมชาวจีนในประเทศไทย

มิติอันเป็นแรงดึงดูดที่โรงเรียนมีดังกล่าว และด้านที่ทรงคุณประโยชน์ได้ของมันซึ่งสมาคมเป็นผู้สร้างขึ้นภายหลังการเปิดตรังวิทยาและสตรีตรังวิทยา ทำให้เราจำเป็นต้องกลับมาพิจารณากันใหม่ถึง

⁶⁵ ชุดเอกสารทะเบียน โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซีย (ได้รับอนุญาตวันที่ 8 พฤศจิกายน 2490); สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซีย รวมสายเลือดเซียขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด อาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซียเซีย วันที่ 7 เมษายน 2529, หน้า 12-13 และ 14-15; สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, ที่ระลึกเปิดโรงเรียนตรังวิทยา สหตรังอาชีวะ และมอบดึกอำนาวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540, หน้า 40; และสัมภาษณ์ทัศน วิปราคษิต (กรรมการจัดการ บริษัทตรังจังหวัดพาณิชย์ จำกัด), 14 ธันวาคม 1992, และ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992.

⁶⁶ ทั้ง G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 365-372, และ ภาวดี ทรงประเสริฐ, “นโยบายของรัฐบาลที่มีต่อชาวจีนในประเทศไทย (พ.ศ. 2475-2500),” หน้า 175-180, ให้การศึกษาอย่างละเอียดเกี่ยวกับข้อบังคับอันเข้มงวดที่บังคับกับการบริหารจัดการ การระดมทุน หลักสูตร เจ้าหน้าที่ และจำนวนโรงเรียนจีนในช่วงเวลานี้.

⁶⁷ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, p. 370.

เรื่องความเป็นผู้นำจากชายขอบ ในฐานะที่มันจะสัมพันธ์กับชุมชนชาวจีนทับเที่ยงโดยเฉพาะหรือสัมพันธ์กับไทยภาคใต้โดยทั่วไป ความสามารถที่สำคัญยิ่งกว่าอื่นใดของเขานั้นก็คือการทำงานร่วมกับเจ้าหน้าที่รัฐไทยในท้องถิ่น ซึ่งสำคัญมากกว่าความร่ำรวยทางวัตถุ หรือการผสมกลมกลืนเข้ากับ “ความเป็นไทย” ไม่ว่าจะในความหมายใดก็ตามนั้น ได้ทำให้มัน สิ้นไชยแสดงถึงการเป็นคนนอกหรือคนชายขอบในชาวจีนในตรัง ในเวลาเดียวกัน สมาคมที่เขาเป็นผู้นำ และที่เขาผูกพันเข้าเป็นอัตลักษณ์ของตนเองอย่างแน่นเหนียว นั้น ก็ปรากฏขึ้นมาเป็นศูนย์กลางของกิจการต่างๆ และเป็นทัศนะการนิยามตัวตน (self-conception) ของกลุ่มชาวจีนทับเที่ยงอย่างรวดเร็ว ความพยายามประนีประนอมกับความเป็นศูนย์กลางกับลักษณะความเป็นชายขอบของมันทำให้เกิดข้อควรพิจารณาสองประการคือ

ประการแรก ทั้งมันและกลุ่มก่อนที่ถูกสถาปนาไว้อย่างมั่นคงของสังคมชาวจีนในตรังที่ก่อเกิดมาจากสมาคมบำรุงการศึกษานั้น ล้วนไม่ต้องถูกคุกคามจากอันตรายที่จะส่งผลต่อความอยู่รอดของชุมชนเหมือนอย่างที่มีพลชนชาวจีนในกรุงเทพฯ ต้องเผชิญในช่วงเวลาที่สกินเนอร์ทำวิจัย กลุ่มทางสังคมดังกล่าวซึ่งพำนักอาศัยอยู่เป็นเวลานานในประเทศไทยทำให้ได้รับสิทธิพิเศษของการเป็นพลเมือง ทั้งยังสามารถถึงความช่วยเหลือจากในกลุ่มธุรกิจชั้นนำของจังหวัดและแม้แต่ในภาคใต้ของประเทศไทย แต่ก็ยังอาจสงสัยได้ว่า ชาวจีนแต่จิวที่ไทยกระหายกว่าซึ่งเพิ่งเข้ามาตั้งไม่นานในช่วงทศวรรษ 1950 ถึง 1960 จะเห็นว่าการมีสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่รัฐไทย จะนำไปสู่โอกาสที่จะได้ร่วมไม้ร่วมมือกันเหมือนกับที่มันเห็นหรือไม่ ในขณะที่ลูกชายและลูกสาวของพวกเขาสมัครเรียนในโรงเรียนของสมาคมเป็นจำนวนมาก ประวัติศาสตร์การศึกษาจีนกลับเผยให้เห็นมุมมองของพวกเขาได้เพียงเล็กน้อย

แน่นอนว่าชาวจีนแต่จิวกลุ่มเดียวกันนี้ มีบทบาทสำคัญในการบูรณาการตรังกับกรุงเทพฯ ทั้งด้านการค้าและสังคม และลดการพึ่งพาพึ่งพิงที่เกิดขึ้นมานานนับจากอดีตลง เรื่องราวของการบูรณาการเข้ากับกรุงเทพฯ ดังกล่าว ได้นำไปสู่ข้อควรพิจารณาประการที่สองที่เกี่ยวข้องกับลักษณะชายขอบของการที่มัน สิ้นไชยมีความร่วมมือกับเจ้าหน้าที่รัฐ ในกรณีนี้ ความร่วมมือดังกล่าวนี้จะเหมาะสมที่สุดต่อความเป็นพลวัตที่ขาดหายไป ในมุมมองที่หยุดนิ่งโดยจำเป็นของสกินเนอร์เกี่ยวกับผู้นำชาวจีนกรุงเทพฯ ของช่วงต้นทศวรรษ 1950 ทั้งนี้เมื่อเวลาผ่านไป ข้อกังวลใหญ่ของสมาชิกในองค์กรอย่างสมาคมบำรุงการศึกษา หรือที่จริงคือของชาวจีนทับเที่ยงโดยทั่วไปนั้นก็อาจมีการเปลี่ยนแปลงได้ พวกเขาอาจจะมีลักษณะเข้ามาใกล้กับสิ่งที่เคยเป็นชายขอบมากจนมากขึ้นเรื่อยๆ ถ้าจะอธิบายให้เป็นรูปธรรมมากขึ้นก็คือ คุณค่าของโรงเรียนประถมของสมาคมในฐานะโรงเรียนไทยที่มีคุณภาพยิ่งกว่าจะสามารถชดเชยการไม่สามารถสอนภาษาจีนระดับใดๆ ได้ ยกเว้นระดับพื้นฐานที่จำกัดมาก ควบคู่กันนั้น พันธกิจหลักขององค์กรที่มีประสิทธิภาพ ที่อาจเริ่มต้นทันทีที่ตั้งแต่ก่อตั้งโรงเรียนตรังวิทยาในค.ศ.1951 กลับกลายเป็นการให้การศึกษาไทยที่มีคุณภาพแก่เยาวชนชาวจีนทับเที่ยง การเปลี่ยนแปลงพันธกิจนี้ช่วยอธิบายความทะเยอทะยานของสมาคมที่ต้องการขยายสู่การศึกษาในระดับมัธยม เพราะว่ามันสะท้อนให้เห็นความทะเยอทะยานด้านการศึกษา สังคม เศรษฐกิจและแม้แต่ทางการเมืองของประชากรที่แต่ละกลุ่มเร่งประนีประนอมปรับตัวเองให้เข้ากับประเทศไทย

งานชีวประวัติจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในภาษาอังกฤษที่สำคัญของกอบเกื้อ สุวรรณทัต-เพียร นั้น ระบุว่าการปกครองในสมัยที่สองของจอมพล ป. พิบูลสงคราม หลังค.ศ.1948 นั้นเริ่มมีทัศนคติที่ดีต่อ

กลุ่มชาวจีนที่ “เต็มใจให้ความร่วมมือกับทางการ”⁶⁸ ไม่มีสิ่งใดที่จะส่งสัญญาณสะท้อนทัศนคตินี้ได้ชัดเจนเท่ากับภาพของม้นจับมือกับจอมพล ป. พิบูลสงครามที่กำลังยิ้มด้วยท่าทางสุภาพ เมื่อครั้งที่เขาร่วมอยู่ในแถวต้อนรับของกลุ่มข้าราชการในเครื่องบินในโอกาสที่นายกรัฐมนตรีเยือนจังหวัดตรังเมื่อ ค.ศ. 1954⁶⁹ ทั้งยังสะท้อนให้เห็นถึงความเข้ากันได้เป็นอย่างดีระหว่างสมาคมบำรุงการศึกษาต้งกับความรู้สึกชาตินิยมของพลเมืองในช่วงเวลานั้น อีกสิ่งหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์กับรัฐที่ผ่อนคลาย และแม้แต่สะท้อนถึงความสัมพันธ์อันมีคุณค่ากับรัฐ ก็คือการทำสมาคมประกาศต่อสาธารณชนว่าต้งวิทยาได้รับการรับรองมาตรฐานอย่างเป็นทางการจากกระทรวงศึกษาธิการกรุงเทพฯ⁷⁰ สิ่งที่เกิดขึ้นนี้ อยู่ไกลจากสิ่งที่เรียกว่าค่าใช้จ่ายที่ต้องเสียเพื่อความอยู่รอด เพราะกฎข้อบังคับของทางราชการเกี่ยวกับการศึกษาของเอกชนกลับกลายเป็นโอกาสที่เปลี่ยนเป็นความได้เปรียบขึ้นมา

การเดินทางไปได้หัวของม้นเมื่อ ค.ศ.1959 แสดงให้เห็นชัดว่าเขาและสมาคมปรับตัวอย่างรวดเร็วและง่ายด้ายกับการเมืองในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ หลัง ค.ศ.1957 ในช่วงทศวรรษภายหลังการไปเยือนได้หัว เหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นได้ทำให้เห็นความสามารถของชาวจีนทับเที่ยงและสมาคมบำรุงการศึกษาต้งชัดเจนขึ้นไปอีก ในการปรับตัวให้ทันกับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในประเทศไทย เมื่อ ค.ศ.1969 ในคืนที่นายชวน หลีกภัย ได้รับเลือกตั้งเข้าสู่สภาในฐานะสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจังหวัดตรังเป็นครั้งแรก คนวางเพลิงโกรธแค้นสมาคมที่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับผู้สมัครที่เป็นศิษย์เก่าต้งวิทยาจึงเผาต้งต้งวิทยาจนกลายเป็นจุด⁷¹ เหตุการณ์นี้ไม่เพียงนำไปสู่การสร้างอาคารสถานที่แห่งใหม่ที่เยี่ยมที่สุด ซึ่งไม่กี่ปีต่อมากลายเป็นโรงเรียนสหต้งอาชีวะ แต่ยังเชื่อมสมาคมเข้ากับความเปลี่ยนแปลงที่ก่อตัวขึ้นครั้งแรก ซึ่งตลอดทศวรรษ 1970, 1980 และ1990 จะทำให้เกิดการเปลี่ยนผ่านกรุงเทพฯ เข้าไปสู่การปกครองระบอบประชาธิปไตยแบบพลเรือนอย่างมั่นคง ในกระบวนการพัฒนาดังกล่าว พรรคประชาธิปัตย์ของชวนและสมาชิกพรรคในภาคใต้มีบทบาทสำคัญ

การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในต้งห่างไกลจากการเป็นสนามของความขัดแย้ง การต่อต้านหรือแม้แต่การยินยอม แต่ทำหน้าที่เป็นสถานที่ของการร่วมมืออย่างแข็งขัน และกระทั่งเป็นสถานที่ของการเป็นหุ้นส่วนร่วมกันระหว่างชาวจีนทับเที่ยงกับรัฐไทย พื้นฐานของปฏิสัมพันธ์ในเชิงความร่วมมือนี้

⁶⁸ Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932–1957*, p. 108.

⁶⁹ ภาพถ่ายใน *อนุสรณ์ของนายมน สิ้นไชย*, และใน “จอมพล ป. พิบูลสงครามเยี่ยม จ. ตรัง กำลังจับมือกับนายมน (ม้นว้า) สิ้นไชย นายกสมาคมบำรุงการศึกษาต้ง พ.ศ. 2497,” โครงการประกวดภาพถ่ายเก่า, ภ.ตง. (อ) 1.076, หอจดหมายเหตุเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ ตรัง.

⁷⁰ ภิญญ อุยสุย, “ประวัติโรงเรียนต้งวิทยาโดยสรุป”; และ สมาคมบำรุงการศึกษาต้ง, *ที่ระลึกเปิดโรงเรียนต้งวิทยา สหต้งอาชีวะ และมอบต้งอำนวยการโต ทับเที่ยง 19 พฤษภาคม 2540*, หน้า 3.

⁷¹ สมาคมบำรุงการศึกษาต้ง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี้ยวเซี้ยว รวมสายเลือดเซี้ยว ชาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี้ยวเซี้ยว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 13; สัมภาษณ์ วลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และสัมภาษณ์ รัตน์ และ ทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992; และ ชาติชาย เบ็นบำรุง และธำรงค์ เพชรเลิศอนันต์, *บรรณธิการ, บันทึกการเมืองไทย*, หน้า 900.

ไม่ได้วางอยู่เพียงบนการคำนวณผลประโยชน์ของทั้งสองฝ่ายในเชิงปฏิบัติ แต่ขึ้นอยู่กับกรอบการยอมรับที่เห็นได้ชัดจนถึงเป้าหมายสำคัญที่เปลี่ยนแปลงไป ทิศทางความสนใจที่เปลี่ยนแปลงไป และกระทั่งค่านิยมที่เปลี่ยนแปลงไปในด้านของกลุ่มคนที่สมาคมทำหน้าที่ตอบสนองรับใช้ เช่นเดียวกันกับที่ในกระบวนการดังกล่าวมีความย้อนแย้งอยู่จำนวนหนึ่ง กล่าวคือ ข้อแรก การทำหน้าที่เป็นผู้แทนในการเจรจา หรือในบางครั้งบางคราวก็ผู้พิทักษ์ปกป้องชาวจีนในการติดต่อเจรจากับเจ้าหน้าที่ของรัฐ⁷² ตัวของมัน สิ้นไชยเอง กลับแสดงบทบาทชาวไทยเชื้อสายจีนแบบ “จารีตนิยม” มากเสียยิ่งกว่าสมาคมที่เขาเป็นผู้นำ ภายหลังการเสียชีวิตของเขา ไม่มีผู้นำชาวตรังเชื้อสายจีนคนใดพยายามมีบทบาทที่ผิดยุคผิดสมัยเช่นนั้นอีก ข้อสอง ดังที่อธิบายไปแล้วข้างต้น การตัดสินใจของผู้ปกครองชาวจีนที่เกี่ยวเนื่องที่ยอมรับระบบการศึกษาไทยและเห็นความสำคัญของโอกาสที่มันจะเปิดให้มัน ทำให้ไม่นานหลังจากนั้น พวกเขา ก็จะเลยไม่เห็นค่าโรงเรียนมัธยมของสมาคม แต่ไปหาโรงเรียนอื่นๆ ที่ไม่ได้สนับสนุนโดยชาวจีนที่ดีกว่า ข้อสุดท้าย ไม่ใช่เพราะปฏิสัมพันธ์ที่เป็นประโยชน์กับเจ้าหน้าที่ของรัฐไทย แต่เป็นปฏิสัมพันธ์กับสังคมชาวไทยในตรังต่างหาก ที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนรูปของสมาคมบำรุงศึกษาให้กลายเป็นองค์กรที่มีพันธกิจแตกต่างไปจากเป้าหมายดั้งเดิมโดยสิ้นเชิง

ปฏิสัมพันธ์กับทุน (Interactions with Capital)

เวลาเจ็ดปีของการระดมทุนและการจัดการต่างๆ ที่จำเป็นก่อนที่โรงเรียนชินวาสสามารถจะเปิดดำเนินการได้นั้นทำให้เห็นชัดว่า ต้องทรัพยากรสินทรัพย์เป็นสิ่งสำคัญมากเพียงใดกับโครงการก่อตั้งโรงเรียนแห่งแรกเพื่อชาวจีนที่เกี่ยวเนื่อง กระนั้น ความรวดเร็วในการก่อตั้งโรงเรียนแห่งที่สองและประวัติศาสตร์ของการศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนที่ค่อนข้างดำเนินไปอย่างราบรื่นไม่ชะงักกีดขัดตลอดมา ก็ได้แสดงให้เห็นว่า ช่วงทศวรรษที่สองของศตวรรษที่ 20 นั้นชาวจีนในตรังมีสถานะทางเศรษฐกิจที่ร่ำรวยมากพอที่จะสนับสนุนการริเริ่มดังกล่าวได้ ความสำเร็จทางเศรษฐกิจดังกล่าว ในด้านหนึ่งก็เป็นสิ่งสะท้อนถึงที่ทางสถานะที่มีความพิเศษเฉพาะของชาวจีนที่เกี่ยวเนื่องในระบบเศรษฐกิจท้องถิ่น และอีกด้านหนึ่งก็สัมพันธ์กับเรื่องลักษณะทั่วไปของพัฒนาการทางเศรษฐกิจในภาคใต้ของประเทศไทยด้วย ทุนจากภายนอกมีส่วนในการก่อรูปเศรษฐกิจของภาคใต้มาเป็นเวลานาน ในระดับที่กล่าวได้ว่าไม่มีภาคอื่นของประเทศไทยมาเทียบเคียงได้ บทบาทของทุนภายนอกที่เข้ามานั้น เหนือสิ่งอื่นใดมาจากความใกล้ชิดและการเชื่อมถึงกันของภาคใต้กับมลายา ซึ่งกลุ่มทุนอาณานิคมที่ลงทุนในภาคการเกษตรและการแสวงหาประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติ ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่นำทางในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ถึงช่วงต้นศตวรรษที่ 20⁷³

⁷² สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992; สัมภาษณ์ รัตน์ และ ทิพวัลย์, 11 ธันวาคม 1992; มานิตย์, 12 สิงหาคม 1992; สาร, 5 มกราคม 1993; และมนัส ธรรมรักษ์, 10 กุมภาพันธ์ 1993.

⁷³ อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงแล้ว กิจกรรมการลงทุนแบบเข้มข้นและการลงทุนแบบมหาศาลในภาคใต้ของไทย เกิดขึ้นมาก่อนหน้าการขยายการควบคุมอย่างเป็นทางการของจักรวรรดิอังกฤษในมลายา; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Constance M. Wilson, “State and Society in the Reign of Mongkut, 1851–1868: Thailand on

ประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรังสร้างกรอบปฏิสัมพันธ์ระหว่างทุนภายนอกกับคนท้องถิ่น ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวเกิดขึ้นคู่ขนานกับรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนกับรัฐไทย เพราะปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวเกิดในรูปของการเป็นหุ้นส่วนที่อนุญาตให้กลุ่มคนท้องถิ่นผูกโยงเอาแหล่งทุนจากภายนอก ที่ใหญ่มหึมาว่าที่พวกเขาจะสามารถคิดหวังว่าจะควบคุมได้โดยตรง มาใช้เพื่อตอบสนองเป้าประสงค์ของตนเองได้⁷⁴

การเข้าไปมีส่วนร่วมในตลาดที่ห่างไกลภายนอกทำให้ชาวจีนกับท้องถิ่นมีตัวตน ในตอนแรกการผลิตดีบุกและพริกไทยเป็นสาเหตุให้ผู้อพยพชาวจีนตอนใต้เข้ามายังชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรมลายู⁷⁵ ชื่อเสียงในตลาดนานาชาติช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ของ “พริกไทยตรัง” (“Trang pepper”)⁷⁶ เป็นประจักษ์พยานยืนยันการมีส่วนร่วมในการค้าสินค้าระดับโลกของจังหวัดตรัง ก่อนการเข้ามาของ *Hevea brasiliensis* หรือยางพาราในทศวรรษแรกของศตวรรษที่ แล้วด้วยซ้ำ ยางพาราทำให้เกิดและเปลี่ยนแปลงรูปแบบที่มีอยู่เดิมในด้านการผลิตสินค้าและการพาณิชย์ ในช่วงเวลาไม่กี่ปีของการก่อตั้งโรงเรียนชินวาและหนันฮั่ว ทับเที่ยงจัดเป็นหนึ่งในศูนย์กลางตลาดยางพาราที่คึกคักในภาคใต้ของไทยที่สำคัญมาก ตามคำบรรยายที่รู้จักกันอย่างดีของเคนเนธ แลนดอน (Kenneth Landon) ที่ว่า:

...เมืองใหม่ๆ ขึ้นมามีชีวิตในศูนย์กลางยางพาราจุดต่างๆ มีการเปิดโรงเรียน สร้างห้างร้านขายของ และตั้งศูนย์การแพทย์ เกือบทั้งหมดเกิดขึ้นโดย...ชาวจีน⁷⁷

the Eve of Modernization” (Doctoral dissertation, Cornell University, 1970). ในส่วนที่กล่าวถึงความสำคัญที่ไม่ธรรมดาของรายได้ภาษีอากรที่สยามได้รับจากภาคเกษตรกรรมของภูมิภาคนี้ แม้กระทั่งในช่วงกลางศตวรรษที่ 19.

⁷⁴ การกล่าวถึงสถานะของตรังในเศรษฐกิจยางพาราของภูมิภาคและระดับโลกนั้นมาจาก Michael J. Montesano, “The Commerce of Trang, 1930s–1990s: Thailand’s National Integration in Social-Historical Perspective,” chapters 3, 4, and 10.

⁷⁵ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุทธิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ และคณะ, *จีนทักษิณ วิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า 79-99; Jennifer W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932* (Singapore: Oxford University Press, 1991), esp. chapter. 1; และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 51 and 200.

⁷⁶ กระทรวงคมนาคม, *ที่รฤกแห่งการเปิดทางรถไฟหลวงสายใต้ พ.ศ. 2459* (กรุงเทพฯ: กระทรวงคมนาคม, 2459), หน้า 53; และ Ministry of Communications, *Souvenir of the Opening of the Royal Siamese State Railway Southern Line 1917* (Bangkok: Ministry of Communications, 1916/17), p. 55; ดารุณี แก้วม่วง, “ฐานะและความสำคัญของเมืองตรัง” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2526), หน้า 11-12, 18-19; และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, p. 112.

⁷⁷ Kenneth Perry Landon, *The Chinese in Thailand* (London: Oxford University Press, 1941), p. 258.

ธุรกิจยางพาราที่มีพลวัตของสยามเกิดขึ้นในเวลาไล่เรี่ยกัน โดยมีทั้งกลุ่มของเกษตรกรชาวมลายูในมณฑลปัตตานีบนชายฝั่งตะวันออก เกษตรกรชาวจีนย้ายจากมลายามาในเขตเบตงทางใต้ของจังหวัดยะลาตรงบริเวณศูนย์กลางของแหลมมลายู และมีการตั้งถิ่นฐานของประชากรชาวจีนในพื้นที่เช่นทับเที่ยงหรือภูเก็ตบริเวณชายฝั่งตะวันตก⁷⁸ ในแต่ละเขตของพื้นที่เหล่านี้ ผลผลิตของสยามแสดงให้เห็นการเป็นส่วนต่อขยายของธุรกิจยางพาราในมลายา นอกจากนี้ การส่งออกยางจากภาคใต้ของประเทศไทยสู่ตลาดโลกก็ทำผ่านทางมลายาเป็นหลัก⁷⁹

แลนดอนอาศัยในทับเที่ยงช่วง ค.ศ.1929 ถึง 1937 ขณะที่เขาดำเนินการกิจมิชชันนารีในเขตบริเวณภาคใต้ตอนบน ซึ่งทำให้เขาเห็นถึงรูปแบบการค้าเหล่านี้โดยตรง เขาแสดงความเห็นในเรื่องประเภท บทบาทของบริษัทส่งสินค้าออกของสิงคโปร์ในการที่จะส่งต่อสัญญาอนุญาตส่งออกความต้องการซื้อจากตลาดยางพาราโลกไปยังศูนย์กลางตลาดในภาคใต้ของสยาม ความสำคัญของการติดต่อกับผู้รับซื้อและผู้ส่งออกในปีนั้น และเอเยนต์ของบริษัทส่งออกขนาดใหญ่ของชาวฮกเกี้ยนที่สิงคโปร์ที่มีจำนวนเพิ่มมากขึ้นในบริเวณตอนเหนือของชายแดนสยามและมลายา แม้ว่าจะยังไม่มี การตั้งสาขาของบริษัทเป็นเรื่องเป็นราวก็ตาม แต่กระนั้นแม้จะมีพวกเอเยนต์เหล่านี้เกิดขึ้น แต่พ่อค้ารายย่อยในศูนย์กลางเช่นทับเที่ยง (รวมถึงมัน สิ้นไชยเอง) ก็ยังคงขนส่งยางพาราไปยังมลายาโดยตรงในช่วงทศวรรษสุดท้ายก่อนสงคราม⁸⁰

ในช่วงเวลาเดียวกัน เราจะได้เห็นพ่อค้าใหญ่ผู้มีอิทธิพลในธุรกิจยางยุคนี้ อย่าง ตันกาก็ ชาวสิงคโปร์เชื้อสายฮกเกี้ยน ขยายเครือข่ายโรงงานยางพาราขึ้นไปทางภาคเหนือของมลายา และไปจนถึงปีนังในที่สุด⁸¹ การขยายตัวดังกล่าวทำให้บริษัทตันกาก็ (Tan Kah Kee & Company) เข้าไปในตลาดยางของสยาม มัน สิ้นไชยและเทียนศรี ธรรมรักษ์ จัดอยู่ในกลุ่มพ่อค้าที่อาจขายยางให้กับบริษัทตันกาก็ หรืออาจขายให้กับพ่อค้าคนกลางในปีนังที่เป็นสะพานเชื่อมช่องว่างการค้าระหว่างพ่อค้ารายย่อยเช่นนั้นกับโรงงานยางพาราเช่นตันกาก็ บริษัทของชาวฮกเกี้ยนในสิงคโปร์นั้นจะติดต่อซื้อขายกับผู้ผลิตยางรายย่อย “ชาวพื้นเมือง” มากกว่าที่จะซื้อยางจากสวนยางขนาดใหญ่ของชาวยุโรป บริษัทเหล่านี้ “ลงตัว” พอดี กับกลุ่มผู้ค้ายางพาราในสยามหรือต่อมาคือประเทศไทย ที่เกือบทั้งหมดเป็นธุรกิจขนาดเล็ก⁸²

⁷⁸ Laurence D. Stifel, “The Growth of the Rubber Economy of Southern Thailand.” *JSEAS* 4, 1 (1973), pp. 115-117.

⁷⁹ วิชิต กาพกาญจน์, “นโยบายการผลิตและการค้ายางพาราในภาคใต้ของไทย พ.ศ. 2444-2503” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 124; James C. Ingram, *Economic Change in Thailand, 1850-1970* (Stanford, California: Stanford University Press, 1971), pp. 96-97; และ Barbara Bisco, “Constraints on Economic Growth: A Case Study of the Thai Rubber Industry” (Doctoral dissertation, Cornell University, 1973), pp. 12-13.

⁸⁰ Kenneth Perry. Landon, *The Chinese in Thailand*, pp. 105, 116, 137.

⁸¹ C. F. Yong, *Tan Kah-kee: The Making of an Overseas Chinese Legend* (Singapore: Oxford University Press, 1987), pp. 54-56, 62.

⁸² ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน W.G. Huff, “The Development of the Rubber Market in Pre-World War II Singapore,” *JSEAS* 24, 2 (1993), pp. 296-301; วิชิต กาพกาญจน์, “นโยบายการผลิตและการค้ายางพาราใน

การขยายตัวและกำลังการผลิตของโรงงานต้นกาก็ ทำให้เขาสามารถแข่งขันกับบริษัทเอเยนต์การค้าของยุโรปได้โดยตรงในการส่งออก ริดยางแผ่น และรมควั่นยาง เพื่อส่งให้กับผู้ใช้ในอเมริกาและยุโรป ต้นกาก็และพ่อค้าชาวฮกเกี้ยนหลักๆ อื่นๆ ซึ่งมีตัวแทนขายในนิวยอร์กและลอนดอน เริ่มส่งยางที่ผลิตโดยผู้ผลิตรายย่อยในเขตเนเธอร์แลนด์อีสต์อินดีส มลายา และอาจจะรวมถึงในท้องถิ่นของภาคใต้ของสยามอย่างเช่น ตรัง ให้กับผู้ซื้อในต่างประเทศช่วงปลายทศวรรษ 1920⁸³ พร้อมกันนั้นเอง สิงคโปร์กลายเป็นศูนย์กลางสำคัญของธุรกิจยางพาราในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทั้งหมด ยกเว้นในเขตอินโดจีนของฝรั่งเศส ราคาที่กำหนดจากสิงคโปร์ส่งไปยังตลาดต่างๆ ทั่วภูมิภาค รวมถึงตลาดในภาคใต้ของไทย⁸⁴

สิงคโปร์ยังเป็นศูนย์กลางชาวจีนที่สำคัญในภูมิภาคด้วย และต้นกาก็เป็นชาวจีนคนสำคัญที่มีชื่อเสียงมากที่สุดคนหนึ่งของสิงคโปร์ ทั้งจากความสำเร็จทางธุรกิจของเขา และจากความเอื้อเฟื้อการุณย์ที่เขาสนับสนุนโครงการการศึกษาต่างๆ ที่ฟูเจี้ยนบ้านเกิด ในช่วงปลายทศวรรษ 1920 การที่เขาขึ้นเป็นประธานกองทุนบรรเทาทุกข์ชานตุง (Shantung Relief Fund) ที่จัดตั้งในช่วงที่เกิดความรุนแรงจากการปะทะสู้รบกันระหว่างกองทัพจีนและญี่ปุ่นในมณฑลชานตุง ซึ่งก็ไม่น่าแปลกใจอะไรนัก องค์กรแห่งนี้ไม่ได้ประสบความสำเร็จอะไร แต่ในช่วงพฤษภาคม ค.ศ.1928 ถึงมกราคม ค.ศ.1929 เมื่ออังกฤษกดดันบังคับให้หยุดกิจกรรมการระดมทุนของคณะกรรมการฯ ก็ทำให้องค์กรประสบความสำเร็จในการระดมทุนเฉพาะแค่ในสิงคโปร์ก็ได้มากกว่าหนึ่งล้านสเตอร์ดอลาร์ ทั้งยังมีเงินที่รวบรวมจากมลายา และที่ต่างๆ ในเขตทะเลใต้อีกด้วย⁸⁵

ภาคใต้ของไทย พ.ศ. 2444-2503", หน้า 253; สำนักงานสถิติแห่งชาติ, รายงานสำมะโนเกษตร พ.ศ.2506 (กรุงเทพฯ: สำนักงานสถิติแห่งชาติ, 2507); อุทิศ นาคสวัสดิ์ และคณะ, รายงานการสำรวจสวนยางในประเทศไทย พ.ศ. 2506-07 (กรุงเทพฯ: กรมการเกษตร, มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2507 [2508?]); Willard A. Hannah, "Peninsular Thailand, Part IV: The Rubber of Haadyai and the Tin of Phuket," *American Universities Field Staff Reports Series, Southeast Asia Series* 13, 25 (Thailand, October 1965), pp. 2-3; Barbara Bisco, "Constraints on Economic Growth: A Case Study of the Thai Rubber Industry", p. 27; Bauer (1948), pp. 54-55; Kenneth Perry Landon, *Siam in Transition: A Brief Survey of Cultural Trends in the Five Years since the Revolution of 1932* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1939), p. 72; และ Andrew McFadyean, ed., for the International Rubber Regulation Committee. *The History of Rubber Regulation, 1934-1943* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1944), p. 11.

⁸³ C. F. Yong, *Tan Kah-kee: The Making of an Overseas Chinese Legend*, p. 51, and W.G. Huff, "The Development of the Rubber Market in Pre-World War II Singapore," p. 301.

⁸⁴ W.G. Huff, "The Development of the Rubber Market in Pre-World War II Singapore," esp. pp. 291-297; Austin Coates, *The Commerce in Rubber: The First 250 Years* (Singapore: Oxford University Press, 1987), Part V; และ วิชิต ภาพกาญจน์, "นโยบายการผลิตและการค้ายางพาราในภาคใต้ของไทย พ.ศ. 2444-2503", หน้า 105, 124-125.

⁸⁵ C. F. Yong, *Tan Kah-kee: The Making of an Overseas Chinese Legend*, pp. 181-188.

ในบรรดากลยุทธ์มากมายเบื้องหลังความสำเร็จนี้ ที่สำคัญที่สุดเกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมยางพารา ลูกจ้างบริษัทยางที่ชาวจีนเป็นเจ้าของ ได้บริจาคเงินให้กับกองทุนอย่างสม่ำเสมอ แม้ว่าทั้งหมดจะไม่ได้เกิดจากความสมัครใจเสมอไปก็ตาม แต่การบริจาคเงินแบบนี้ดูเหมือนจะไม่ใช่ว่าเป็นเรื่องที่เป็นลักษณะเฉพาะในอุตสาหกรรมยางพารา สิ่งที่เราเรียกว่าเป็นลักษณะเฉพาะคือ “ภาษีเสริมยางพารา” (“rubber surtax”) ที่บริหารจัดการโดยสมาคมพ่อค้ายางพาราจีน (Chinese Rubber Dealers’ Association) วิธีการระดมเงินนี้เป็นแหล่งที่มาของเงินจำนวน 200,000 ดอลลาร์สหรัฐที่บริจาคให้กับกองทุนบรรเทาทุกข์ชาตุง หากจะนับในฐานะที่เป็นเงินบริจาคเพียงประเภทหนึ่ง เงินก้อนนี้ก็จะเป็นหนึ่งในจำนวนก้อนเงินบริจาคที่มากที่สุด แม้ว่าจะไม่ได้มากที่สุด ที่ส่งบำรุงกองทุน⁸⁶

ดังนั้น ภาษีเสริมจึงใช้การได้ดี สมาคมพ่อค้ายางพาราจีนกำหนดมูลค่าตายตัวต่อหน่วยน้ำหนักยางในยางแต่ละแผ่นที่จะส่งไปยังสิงคโปร์⁸⁷ แม้พ่อค้าชาวจีนในสิงคโปร์เองเป็นผู้กำหนดราคายางของตลาดยางพาราโลก แต่ราคายางขำแดน (หรือราคาส่งออก) ที่ขายในแต่ละวันนั้นพวกเขาไม่สามารถเข้าไปมีอิทธิพลกำหนดได้ โดยเฉพาะในส่วนของบริษัทผู้แทนการค้าของยุโรปนั้นไม่ได้เข้าร่วมอยู่ในระบบภาษีเสริมนี้ จึงเป็นไปไม่ได้สำหรับผู้ส่งออกและรับซื้อยางชาวฮกเกี้ยนที่จะผลกระทบภาษีเสริมนี้ไปให้แก่ลูกค้าผู้บริโภคในต่างประเทศ ในทางปฏิบัติ อย่างน้อยก็จนกระทั่งเจ้าหน้าที่อังกฤษพบว่าภาษีเสริมยางพาราเป็นแหล่งทุนก้อนใหญ่แหล่งหนึ่งของก๊กมินตั๋งซึ่งเป็นจักรวรรดิซ้อนจักรวรรดิ (*imperium in imperio*) ในมลายาและสิงคโปร์⁸⁸ พวกเขาอาจจะทำอะไรทำนองนี้ ตันกาก็อาจจะใช้หรือไม่ใช้คนแรกๆ ถึงศักยภาพของวิธีดังกล่าวในการที่จะเคลื่อนย้ายทรัพยากรจากภาคธุรกิจยางพารา เพื่อสร้างผลประโยชน์ให้กับชาวจีนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในขณะที่คนอื่นๆ ที่ใช้วิธีการเดียวกันอาจจะเรียนรู้โดยตรงโดยมีเขาเป็นตัวอย่างหรืออาจจะไม่ก็ได้เช่นกัน

ในกลุ่มบริษัทยางฮกเกี้ยนที่สำคัญๆ ที่ดำเนินการค้าอยู่ในสิงคโปร์ช่วงที่มีการรณรงค์กองทุนบรรเทาทุกข์ชาตุงนั้น มีสองบริษัทหลักๆ ที่เคยทำงานให้กับตันกาก็มาก่อน ได้แก่ บริษัทเอ็กโฮว (Aik Ho & Company) ของตันลัคไซ (Tan Lark Sye) และบริษัทลีรับเบอร์ (Lee Rubber Company) ของลีกองเชียน (Lee Kong Chain)⁸⁹ ลีซึ่งเป็นลูกเขยของตันกาก็เป็นคนวางแผนให้พ่อตาเข้าไปทำการส่งออกโดยตรง⁹⁰ บริษัทใหม่ของลีเองก็เติบโตอย่างรวดเร็ว ในค.ศ.1934 ภายในเวลาเจ็ดปีหลังจากการก่อตั้ง ลีรับ

⁸⁶ Ibid., pp. 183-184, 186.

⁸⁷ Ibid., p. 186.

⁸⁸ Ibid., p. 191.

⁸⁹ C. F. Yong, *Tan Kah-kee: The Making of an Overseas Chinese Legend*, pp. 73-74; Victor Sim, ed. *Biographies of Prominent Chinese in Singapore* (Singapore: Nan Kok Publication Company, 1950), pp. 2 and 10; A.H.C. Ward, Raymond W. Chu, and Janet Salaff, eds. and trans. *The Memoirs of Tan Kah-kee* (Singapore: Singapore University Press, 1994), p. 327; และ Howard L. Boorman, ed. *Biographical Dictionary of Republican China*, vol. II (New York: Columbia University Press, 1967-1979), p. 308.

⁹⁰ C. F. Yong, *Tan Kah-kee: The Making of an Overseas Chinese Legend*, p. 51.

เบอร์เปิดบริษัทสยามปากใต้ (the Siam Pak Tai Company) เป็นบริษัทสาขาในภาคใต้ของไทย⁹¹ บริษัทนี้ไม่ได้คิดเปิดสาขาในทบที่แย่งช่วงก่อนสงครามแปซิฟิก อย่างไรก็ตาม ผู้ส่งออกและเจ้าของโรงงานขนาดเล็กที่อยู่ในธุรกิจยางท้องถิ่นในช่วงเวลาดังกล่าว พบว่าตนต้องเผชิญกับการแข่งขันจากกลุ่มทุนภายนอกขนาดใหญ่ในตัวเอง การแข่งขันนี้ทำให้เกิดบริษัทประธานอุตสาหกรรม (Prathan Industries Company)

บริษัทประธานอุตสาหกรรมจดทะเบียนเมื่อ ค.ศ. 1939 และก่อตั้งโดยกลุ่มผลประโยชน์ในสงขลา ทำให้เกิดองค์กรรูปแบบใหม่แก่การมีส่วนร่วมของตรังในตลาดยาง พนักงานท้องถิ่นกินเงินเดือนของบริษัทจำนวน 70 คน ก็ทำให้บริษัทที่เคยมีมาก่อนหน้านี้กลายเป็นเหมือนบริษัทจิปจิกไป บริษัทดังกล่าวซึ่งมีเงินทุนสนับสนุนจากภายนอกจังหวัดและการดำเนินงานโดยคนนอก ได้ดึงเงินทุนปริมาณมหาศาลรวมถึงเครือข่ายความสัมพันธ์ในแบบที่พ่อค้าท้องถิ่นของตรังไม่อาจจะทำได้ให้เกิดขึ้น บริษัทมีลักษณะเหมือนกับเป็นต้นแบบของบริษัทจากมลายูที่เข้ามาครอบครองธุรกิจค้ายางของตรังในช่วงปลายทศวรรษ 1940 ถึงช่วงต้นทศวรรษ 1950 บันทึกประวัติของบริษัทประธานอุตสาหกรรมทำให้เห็นชัดว่าไม่เพียงจะมีการส่งออกไปญี่ปุ่น แต่ยังสามารเข้าไปได้ผนวกอยู่ในอาณาจักรยางพาราที่กำลังเติบโตของสิงคโปร์ผ่านธนาคารเอเชีย (Bank of Asia) ของปรีดี พนมยงค์ และธนาคารโอเวอร์ซี-ไชนีส แบงกิ้ง คอร์ปอเรชั่น (Oversea-Chinese Banking Corporation) ของสิงคโปร์อีกด้วย⁹²

หลักฐานที่มีเหลืออยู่ยังคงทิ้งคำถามที่ไม่ชัดเจนว่าช่วงเวลาสั้นๆ ระหว่างการก่อตั้งประธานอุตสาหกรรมและการปิดโรงเรียนชินวาและหนัณฮั่ว บริษัทอยู่ในกลุ่มผู้สนับสนุนทางการเงินของโรงเรียนหรือไม่ ความล้มเหลวของมัน สิ้นไชยในการขอเงินสนับสนุนจากผู้บริหารของประธานอุตสาหกรรมนั้นไม่น่าเชื่อว่าจะเป็นไปได้ แต่การกระบวนการณ์ที่แน่นอนที่ใช้ในการหาเงินสนับสนุนและการบริหารโรงเรียนชินวาและหนัณฮั่วยังคงคลุมเครือ ตามข้อเสนอของสกินเนอร์ เงิน “ภาษี” ที่เรียกเก็บเป็นประจำในสยามจากกิจกรรมทางธุรกิจบางอย่างนั้นบางส่วน นำไปรวมกับเงินบริจาคโดยตรงต่างๆ ซึ่งอาจจะเป็นหนึ่งใน

⁹¹ Howard L. Boorman, ed. *Biographical Dictionary of Republican China*, vol. II, p. 309. บริษัทดังกล่าวมีการจดทะเบียนอย่างถูกต้องตามกฎหมายในสยามช่วงก่อนสงครามหรือไม่เป็นที่แน่ชัด.

⁹² “หนังสือบริคนสนธิ,” 29 พฤษภาคม 2482; “หนังสือขอจดทะเบียนบริษัทจำกัด,” 29 กรกฎาคม 2482; “รายงานการประชุมใหญ่สามัญครั้งที่ 5,” 18 กุมภาพันธ์ 2484; “บัญชีการค้าของ บ. ประธานอุตสาหกรรม จ., สิ้นสุดเพียงวันที่ 31 ธันวาคม พ.ศ. 2486”; “บัญชีรายชื่อลูกหนี้ของ บ. ประธานอุตสาหกรรม จ.,” 31 ธันวาคม 2486, เอกสารทั้งหมดเหล่านี้ อยู่ในแฟ้มเอกสารทะเบียน บริษัท ห้างร้าน นศ. 1 (บริษัทประธานอุตสาหกรรมจำกัด), สำนักงานพาณิชย์ จังหวัดตรัง; E.G. Holt, for the United States Department of Commerce, *Report on Indochina Rubber Industry and Siamese Rubber Production Outlook* (Washington: U.S. Government Printing Office, 1946), part 2, page 13; และ Sungsidh Piriyarangsarn, *Thai Bureaucratic Capitalism, 1932–1960* (Bangkok: Chulalongkorn University Social Research Institute, 1983), pp. 106-108.

วิธีการที่พ่อค้าชาวจีนท้องถิ่นใช้สนับสนุนโรงเรียนที่ต้งใหม่ในช่วงทศวรรษ 1920 ถึง 1930⁹³ ไม่ว่ามัน สิ้นไชยและเพื่อนของเขาจะใช้วิธีการใดในการระดมทุนในตรังในช่วงทศวรรษเดียวกันก็ตามมีประเด็นหนึ่งที่แน่นอน นั่นคือ ไม่ว่าจะทางตรงหรือทางอ้อม ยางพาราทำให้มีเงินสนับสนุนเพียงพอที่จะเปิดโรงเรียนใหม่ๆ ได้ แม้ว่าพ่อค้าในตลาดทับเที่ยงจะไม่ได้เกี่ยวข้องกับธุรกิจยางพารา การเติบโตของยางพารายายฐานลูกค้าไปสู่ระดับที่ไม่เคยเป็นมาก่อน คนท้องถิ่นจำนวนมากมีรายได้สูงขึ้นยิ่งกว่าครั้งไหนๆ ยางพาราทำให้ชาวจีนทับเที่ยงสามารถจ่ายเงินสนับสนุนโรงเรียนทั้งสองของพวกเขาในช่วงก่อนสงครามได้

เป็นความจริงที่มัน สิ้นไชย อันมีลักษณะของนักบริหารจัดการคน ได้ผ่านเข้าสู่ยุคหลังสงครามใหม่หมด ด้วยการนำเอาเจ้าของโรงรมยางขนาดเล็กในทับเที่ยงและบริเวณใกล้เคียงมารวมกันตั้งเป็นชมรมพ่อค้ายางอย่างไม่เป็นทางการ⁹⁴ ในช่วงเวลาเดียวกันนั้น ตัวเขาเองก็ทำธุรกิจโรงรมยางขนาดเล็กเช่นกัน⁹⁵ รูปแบบการช่วยเหลือซึ่งกันและกันที่เป็นจุดประสงค์หลักของการตั้งกลุ่มพ่อค้ายางนั้นยังยืนเกินกว่าการรวมกลุ่มเดิมที่สลายตัวไป สำหรับโรงรมยางขนาดเล็กซึ่งเป็นผู้ส่งออกยางพร้อมกันไปด้วยในช่วงหลังสงครามใหม่ๆ นั้นสามารถยืดหยัดต่อสู้กับการเข้ามาของสาขาของบริษัทต่างๆ ที่นำทรัพยากรเงินทุนเข้ามายังตรังได้เป็นชั้นเป็นอันกว่ามาก, มีองค์กรที่ซับซ้อนกว่ามาก และมีเครือข่ายสายสัมพันธ์กับตลาดยางพารานานาชาติที่กว้างขวางกว่ามาก ได้ไม่นานเท่าไรนัก

การดำเนินการในทับเที่ยงของบริษัทประธานอุตสาหกรรมในช่วยปลายๆ ก่อนจะเกิดสงครามเป็นสัญญาณล่วงหน้าที่จะบ่งบอกถึงพัฒนาการเหล่านี้ ขณะที่บริษัทยังคงดำเนินกิจการในช่วงต้นหลังจากเกิดสงครามแล้วก็ตาม⁹⁶ แต่ความสำคัญของบริษัทค่อยๆ จางลงไปเมื่อเปรียบเทียบกับบริษัทที่มีขนาดใหญ่กว่ามากและมีเงินทุนมหาศาล⁹⁷ ซึ่งเป็นบริษัทyangที่ต่อมาไม่นานเข้ามามีบทบาทควบคุมการค้าภายในตรังและบริเวณที่ผลิตยางแห่งอื่นๆ ของประเทศไทย บริษัทที่มีความสำคัญที่สุดในกลุ่มนี้คือสยามปักษ์ใต้ของลิกองเซียน ซึ่งจดทะเบียนภายใต้กฎหมายไทยโดยมีสำนักงานใหญ่อยู่ที่หาดใหญ่เมื่อค.ศ. 1948 ภายในระยะเวลาสี่ปีบริษัทได้เปิดสาขาที่ยะลา ที่เบตง ในสามอำเภอของจังหวัดนราธิวาส ในตรังและกรุงเทพฯ แต่ที่น่าประทับใจยิ่งกว่าคือบริษัทไต้ตอง (Tai Tong Company) ของตันลัดไซ ที่ก่อตั้งเมื่อค.ศ. 1947 โดยมีสำนักงานใหญ่อยู่ที่ยะลา ซึ่งถึงค.ศ. 1950 ก็ได้ขยายสาขาเพิ่มเติมที่กรุงเทพฯ เบตง พังงง จันทบุรี ตรังและอีกห้าแห่งในจังหวัดนราธิวาส ในการเปลี่ยนแปลงที่เป็นเรื่องของประเภทลักษณะแทนที่จะเป็นขนาดนี้ บริษัทเหล่านี้และบริษัทอื่นๆ อีกจำนวนหนึ่งที่มีลักษณะเหมือนกัน ได้เข้ามาบูรณา

⁹³ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, p. 231; ตัวอย่างจากหลายๆ จังหวัดได้ถือเอาเงินที่พ่อค้าจีนจะบริจาคให้แก่โรงเรียนในท้องถิ่น ซึ่งเป็นจำนวนอัตราคงที่ในแต่ละครั้งที่พวกเขาจ่ายเพื่อเป็นค่าระวางตู้รถไฟส่งสินค้า และ “ภาษีเสริม” โดยการประเมินสินค้าที่พวกเขานำเข้าหรือส่งออก.

⁹⁴ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และสัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993.

⁹⁵ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992.

⁹⁶ ดูรายละเอียดใน แฟ้มเอกสารทะเบียน บริษัท ห้างร้าน, นศ. 1 (บ. ประธานอุตสาหกรรม จ.), สำนักงานพาณิชย์ จังหวัดตรัง, และ สมใจ วิริยะบัณฑิตกุล, “สุริยน ไรวา[:] The First Tycoon,” *ผู้จัดการ* 5, 49 (2530), หน้า 32-72.

⁹⁷ Laurence D. Stifel, “Imperfect Competition in a Vertical Market Network: The Case of Rubber in Thailand,” pp. 635-636.

การตลาดยางพาราไทยได้อย่างมีประสิทธิภาพมากกว่าที่เคยเป็นมา แม้ว่าพวกเขาความยืนยันที่จะหันทิศทางของตลาดยางไปที่สิงคโปร์⁹⁸

ในช่วงทศวรรษ 1950 ธุรกิจของลิรับเบอร์เพียงอย่างเดียว ตามการคำนวณของบางคนนั้น มีส่วนแบ่งตลาดการค้าเครื่องอุปโภคบริโภคของโลกรวมทั้งหมดอยู่ในอันดับที่ 8⁹⁹ หลังจากเกิดสงครามเกาหลี บริษัทสาขาของสยามปักษ์ใต้ได้กลายมาเป็นเด็กบีห้าง และได้ต้องกลายเป็นกรุงแสง เมื่อเวลาผ่านไปอย่างน้อยที่สุดผู้เป็นเจ้าของแต่เพียงในนามในลักษณะนายหน้าของบริษัทเหล่านี้ ก็เริ่มเป็นคนที่มีความหลักแหล่งที่อยู่ตามกฎหมายอยู่ในประเทศไทยเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จากการขยายเครือข่ายสาขาในช่วงต้นทศวรรษที่ 1960 ไปยังจันทบุรี กระบี่และทุ่งสง และในค.ศ.1968 ไปที่ระยอง ส่งผลให้เด็กบีห้างเข้าไปมีบทบาทในธุรกิจยางพาราของไทยมากขึ้นและอย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้นด้วย กิจกรรมธุรกิจของบริษัทกรุงแสงซึ่งเริ่มขึ้นก่อนการจดทะเบียนอย่างเป็นทางการในค.ศ.1958 นั้น ได้วางแผนก่อตั้งสาขาในราว 10 สาขา เพื่อทำให้เกิดผลเช่นเดียวกัน บริษัทขนาดใหญ่สองสามแห่งยังคงเป็นตัวเชื่อมพื้นที่ผลิตยางพาราของประเทศไทยเข้ากับสิงคโปร์และระบบเศรษฐกิจโลก¹⁰⁰

ในตรัง โรงรมยางขนาดเล็กดั้งเดิมหายไป แต่ไม่ได้แปลว่าชมรมพ่อค้ายางจะล้มพับไปด้วย ในช่องว่างระหว่างก่อนการเข้ามาของบริษัทขนาดใหญ่และการสิ้นสุดของโรงรมยางขนาดเล็ก ดูเหมือนว่าจะนำไปสู่ช่วงเวลาของการดำรงอยู่คู่กันชมรม การปิดตัวครั้งสุดท้ายของโรงรมยางขนาดเล็กทำให้สมาชิกทั้งหมดกลายเป็นบริษัทขนาดใหญ่ ชมรมพ่อค้ายางที่มันเป็นผู้นำจนกระทั่งเขาเสียชีวิตในค.ศ.1970 ถึงตอนนั้นก็ประกอบด้วยบริษัทสาขาในท้องถิ่นของบริษัทส่งออกขนาดใหญ่ที่มีอยู่ไม่เกิน 10 แห่งเท่านั้น บริษัทที่เข้ามาทำธุรกิจในตรังจึงอาจเปลี่ยนชื่อ หรือแยกออกเป็นคู่แข่งใหม่ และก็อาจจะดึงคนท้องถิ่นเข้ามาเป็นผู้จัดการ แต่อย่างน้อยตลอดช่วงปลายทศวรรษ 1980 สิ่งที่ยังดำรงอยู่ต่อเนื่องก็คือสมาชิกส่วนใหญ่ที่รวมตัวอยู่ในชมรมของมันนั้นไม่มีบริษัทใดเลยที่เป็นบริษัทของตรังหรือเป็นตัวแทนของ

⁹⁸ ดูรายละเอียดใน แฟ้มเอกสารทะเบียนบริษัท ห้างร้าน, สข. 6 (บริษัทสยามปักษ์ใต้จำกัด), และ 1710 (บริษัทใต้ต้อง จำกัด), กรมพัฒนาธุรกิจการค้า (อดีตกรมทะเบียนการค้า), กระทรวงพาณิชย์, นนทบุรี; ธรรมนูญ เลากัยกุล (กรรมการรองผู้จัดการใหญ่ และกรรมการบริหารธนาคารกรุงเทพ) และ สุบิน สินไชย (บุตรม้น สินไชย, ผู้ช่วยผู้จัดการใหญ่ธนาคารกรุงเทพ), การสนทนาส่วนตัว, 23 ธันวาคม 1995; สัมภาษณ์ ประวัติ คุณนิชัยวงศ์ (ผู้จัดการบริษัท ฮ่วยชวน สาขาตรัง), 4 มกราคม 1993; สัมภาษณ์ เสงี่ยม เทียงธรรม (ผู้จัดการบริษัทยูไนเต็ตรังรับเบอร์ จำกัด สาขาตรัง), 21 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ผู้บริหารอาวุโสของเด็กบีห้าง, หาดใหญ่, 1-2 ธันวาคม 1993; และ Laurence D. Stifel, "Imperfect Competition in a Vertical Market Network: The Case of Rubber in Thailand," pp. 633-636.

⁹⁹ ดูรายละเอียดใน Howard L. Boorman, ed. Biographical Dictionary of Republican China, vol. II, p. 308.

¹⁰⁰ ดูรายละเอียดใน แฟ้มเอกสารทะเบียนบริษัท ห้างร้าน, สข. 6 และ 1710; แฟ้มเอกสารทะเบียนบริษัท ห้างร้าน, สข. 35 (บริษัทเด็กบีห้าง จำกัด) และ แฟ้มเอกสารทะเบียนบริษัท ห้างร้าน, บจ. 95/2501 (บริษัทกรุงแสง จำกัด), กรมพัฒนาธุรกิจการค้า, นนทบุรี; สัมภาษณ์ผู้บริหารอาวุโสของเด็กบีห้าง, หาดใหญ่, 1-2 ธันวาคม 1993; ธรรมนูญ และ สุบิน, การสนทนาส่วนตัว, 23 ธันวาคม 1995; และ Laurence D. Stifel, "Imperfect Competition in a Vertical Market Network: The Case of Rubber in Thailand," pp. 633-636.

กลุ่มทุนตรังหรือเป็นตัวกลางเชื่อมต่อส่งออกสู่โลกภายนอก ทับเที่ยงและชาวจีนในทับเที่ยงแสดงบทบาทเจ้าบ้านต้อนรับบริษัทยางที่ฐานของแหล่งเงินทุนและสายสัมพันธ์มาจากภายนอก ซึ่งที่สำคัญที่สุดคือจากสิงคโปร์ และภายหลังต่อมาก็มีหาดใหญ่ด้วย แม้ว่าบริษัทเหล่านี้จะเข้ามายึดตำแหน่งศูนย์กลางทางสังคมการค้าและเศรษฐกิจของชุมชนในทับเที่ยงก็ตาม¹⁰¹

ทั้งบริษัทสยามปักษ์ใต้และใต้ตอง อยู่ในกลุ่มผู้บริจาคสำคัญในการก่อตั้งตรังวิทยาเมื่อค.ศ. 1951¹⁰² บทบาทของบริษัทเหล่านี้และบริษัทยางขนาดใหญ่อื่นๆ ในการช่วยสนับสนุนสมาคมบำรุงการศึกษาอย่างต่อเนื่องเป็นตัวอย่างชี้ให้เห็นสถานะของยางพาราในชีวิตชุมชนทับเที่ยง ถ้าเจ้าของกิจการธุรกิจรายย่อยในชุมชนตลาดทำการบริจาคเงินเป็นประจำทุกเดือนๆ ให้แก่สมาคมได้แล้วละก็ ยางพาราถือเป็นเหตุผลทำให้พวกเขาสามารถทำเช่นนั้นได้ ความสามารถที่จะบริจาคเงิน ซึ่งมีมากยิ่งขึ้นกว่าช่วงก่อนสงครามนั้น เป็นผลเนื่องมาจากการบูรณาการตรังเข้าไปสู่เศรษฐกิจยางพาราของโลก และจากเงินทองที่ยางพารานำมาเข้ากระเป๋าค้นห่าน

การได้รับเงินบริจาคอย่างสม่ำเสมอนี้ทำให้สมาคมมีเงินเพียงพอใช้จ่าย การสมัครเข้าเรียนเป็นจำนวนมากในช่วงหลังสงครามยังรับประกันว่าโรงเรียนได้รับเงินค่าเล่าเรียนเพิ่มสูงขึ้นด้วย แต่สถานการณ์ที่เกิดขึ้นบางครั้งก็ทำให้สมาคมต้องการเงินทุนมากกว่าจำนวนเงินบริจาคที่ได้รับเป็นประจำและค่าเล่าเรียน ในเวลาอย่างนั้น มันยังทำงานได้อย่างดีในการที่จะหาเงินบริจาคพิเศษมาจากตระกูลที่มั่งคั่งร่ำรวยหรือบริษัทที่ประสบความสำเร็จ ซึ่งไม่เฉพาะแค่ในตรังแต่รวมถึงจากจังหวัดอื่นๆ ในภาคใต้ด้วย อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่ช่วงแรกแล้ว บริษัทสาขาในตรังของบริษัทยางขนาดใหญ่อยู่ในกลุ่มบริษัทการค้าที่บริจาคเงินสนับสนุนก่อนใหญ่แก่สมาคมและโรงเรียนในเครือ ชมรมพ่อค้ายางที่บริษัทเหล่านั้นเป็นสมาชิกและที่นายมัน สิ้นไชยเป็นผู้นำทำให้บริษัทเหล่านี้อยู่ในสถานะที่จะต้องสนับสนุนสมาคมบำรุงการศึกษาอย่างเป็น

¹⁰¹ ดูแฟ้มทะเบียนบริษัท ห้างร้าน, บอจ. ตง. 86 (บริษัทยูไนเต็ตรังรับเบอร์ จำกัด), บอจ. ตง. 87 (บริษัทไทยยูเนี่ยนรับเบอร์ จำกัด), บอจ. ตง. 131 (บริษัทยูนิแมค รับเบอร์ จำกัด), และ บอจ. ตร. 9 (บริษัททวีทรัพย์ รับเบอร์ จำกัด), สำนักงานพาณิชย์จังหวัดตรัง; ดูแฟ้มทะเบียนบริษัทห้างร้าน, 748 (บริษัทไทยประสิทธิ์ จำกัด), 13/2505 (บี.ยู. คอมเมอร์เชียล จำกัด), 105/2507 (บริษัทฟาร์อีสต์รับเบอร์ จำกัด), บอจ. ตง. 58 (บริษัทศรีตรัง แอโกรอินดัสทรี จำกัด), และ สข. 40 (บริษัทเหมืองยางสินไทย), กรมพัฒนาธุรกิจการค้า, นนทบุรี; “ยางพารา ตระกูลไหนคือยักษ์ใหญ่ในธุรกิจ,” *รวมประชาชาติ* (10-12 กรกฎาคม 2528), หน้า 8-9 และ 15; สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียวเฉียว วันที่ 7 เมษายน 2529*, หน้า 28; ชุดเอกสารทะเบียนสมาคมบำรุงการศึกษา, สำนักงานจังหวัดตรัง; สัมภาษณ์ ประสิทธิ์ พาณิชนกุลและไชยยศ สิ้นเจริญกุล, 19 ธันวาคม 1992 (รองกรรมการผู้จัดการ และกรรมการผู้จัดการ บริษัทศรีตรังแอโกรอินดัสทรี จำกัด (มหาชน)); สัมภาษณ์ พรศิลป์, 20 พฤศจิกายน 1992; สัมภาษณ์ สาร, 5 มกราคม 1993; สัมภาษณ์ วลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992; สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992; สัมภาษณ์ เสี่ยม, 21 ธันวาคม 1992; และสัมภาษณ์ ประวัติ, 4 มกราคม 1993. ข้อพิจารณาที่ออกจะได้แย้งในประเด็นเหล่านี้ ดู ภูวดล ทรงประเสริฐ, *ทุนสิงคโปร์: การผูกขาดตลาดยางพาราและดีบุกไทย* (กรุงเทพฯ : สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2535).

¹⁰² ภิญญา อุษย, “ประวัติโรงเรียนตรังวิทยาโดยสรุป”.

ระบบเฉพาะ ความสัมพันธ์ของมันกับผู้จัดการที่เป็นคนท้องถิ่นของบริษัทเหล่านี้ทำให้เขาสามารถเข้าถึงคนเหล่านี้ได้โดยตรงเมื่อขาดเหลือเงินทุนสนับสนุนในเรื่องที่เป็นภาระจำเป็นเร่งด่วนอย่างเช่นเงินเดือนของครู ในบางครั้งบางครั้ง สมาคมก็ประสบความยากลำบากด้านการเงินอย่างหนัก หรือต้องจ่ายเงินจำนวนมากเพื่อโครงการที่สำคัญต่างๆ ในยามนั้น สมาคมได้รับความช่วยเหลือจากความเต็มอกเต็มใจของสมาชิกชมรมพ่อค้าอย่างตรง ที่จะใช้วิธีการเหมือนกันกับที่สมาคมตัวแทนพ่อค้าอย่างชาวจีนในสิงคโปร์ใช้ระดมทุนให้กับกองทุนบรรเทาทุกข์ชาตุงในสมัยของตันกาก็ กล่าวคือพวกเขาอมจ่ายภาษีเสริมที่กำหนดมาขึ้นเองต่อการซื้อขายยางพาราทุกๆ หนึ่งกิโลกรัม การตัดสินใจครั้งสำคัญนี้ของบริษัทยางขนาดใหญ่ทั้งหมดในตรังที่จะเก็บภาษีเสริมยางพาราในแบบเดียวกันนั้น ทำให้เกิดข้อโจมตีอย่างต่อเนื่องที่ว่าชมรมพ่อค้ายางกตราคายางในตรัง เป็นการทำร้ายเอาเปรียบเกษตรกรผู้ปลูกยางในจังหวัด¹⁰³

ในค.ศ.1992 ขณะที่ผู้นำสมาคมบำรุงการศึกษาตรังริเริ่มทำธุรกิจอสังหาริมทรัพย์อย่างกล้าหาญ ซึ่งมีเป้าหมายทั้งเพื่อย้ายที่ตั้งโรงเรียนของสมาคม และทำให้สมาคมมีฐานทางการเงินที่มั่นคงมากขึ้นนั้น มันก็เป็นสิ่งยืนยันได้ถึงความสัมพันธ์กับกลุ่มตัวแทนทุนจากภายนอกที่ยาวนานและก่อประโยชน์ ได้อย่างชัดเจนมากกว่าที่เคยเป็นมา สมาคมได้แต่งตั้งผู้จัดการสาขาตรังของบริษัทเต็กบีห้าง, บริษัทเหมืองยางสินไทย, ฮ่วยชวน, ไทยยูเนี่ยนรับเบอร์, ศรีตรังแอโกร อินดัสทรี, ยูไนเต็ตรังรับเบอร์, บริษัททวิทรัพย์รับเบอร์ ให้เป็นสมาชิกกรรมการถาวร¹⁰⁴

ขณะที่เห็นได้ชัดว่ามีหลายทศวรรษแห่งความสมัคสมานและการพึ่งพาอาศัยกันของกลุ่มธุรกิจยางพาราขนาดใหญ่, การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุน, และกลุ่มสังคมชาวจีนที่บ่งชี้ที่ในอดีตรับอิทธิพลของมลายา แต่ลักษณะการเช่นนี้กลับถูกทำลายด้วยแนวคิดล้าหลังของทศวรรษสุดท้ายของศตวรรษที่ 20 การบูรณาการอย่างต่อเนื่องของตรังเข้ากับกรุงเทพฯ และหันไปสู่กรุงเทพฯ นั้นเกิดขึ้นมานานนับตั้งแต่ที่มันได้เข้ามาแทนที่ความสัมพันธ์ที่เคยมีกับป็นัง และยางพาราไม่ได้มีบทบาทสำคัญในเศรษฐกิจท้องถิ่นเหมือนที่เคยเป็นอีกต่อไป ที่จริงแล้วภายในระยะเวลา 15 ปี ถ้าไม่ใช่บริษัทส่วนใหญ่ที่เป็นสมาชิกกรรมการถาวรเมื่อปี 1992 บริษัทหลายแห่งเริ่มปิดสาขาที่ตรังของตนลง โรงรมยางเก่าของพวกเขาก็ถูกปล่อยให้รกร้างและว่างเปล่า เช่นเดียวกัน ความเสื่อมของยางพาราในระบบเศรษฐกิจตรังมิได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างสมาคมบำรุงการศึกษาากับกลุ่มทุนขนาดใหญ่ภายนอกสิ้นสุด สิ่งที่แตกต่างกันก็คือ เมื่อเร็วๆ นี้ ทุนกรุงเทพฯ ได้เข้าไปมีบทบาทในกิจการของสมาคมด้วย

¹⁰³ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, สาร, 5 มกราคม 1993, รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, ประสิทธิ์, 19 ธันวาคม 1992, ประวัติ, 4 มกราคม 1993, ทอง, 7 มกราคม 1993.

¹⁰⁴ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, *โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียเฉียว รวมสายเลือดเชื้อขาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกในพิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเฉียวเฉียเฉียว* วันที่ 7 เมษายน 2529, หน้า 28; “บันทึกการประชุมใหญ่สมาชิกอุปถัมภ์ ประจำปี 2535,” วันที่ 4 กรกฎาคม 2535, และ “รายงานการประชุมใหญ่สมาชิกอุปถัมภ์ ประจำปี 2533,” วันที่ 24 มีนาคม 2533, ในชุดเอกสารทะเบียนสมาคมบำรุงการศึกษาตรัง, สำนักงานจังหวัดตรัง; สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, และสัมภาษณ์ สุคนธ์ ธารประสิทธิ์ (อาจารย์ใหญ่โรงเรียนสหตรังวิทยา), 9 ธันวาคม 1992.

พัฒนาการดังกล่าวเกิดขึ้นแม้แต่ในธุรกิจยางพารา ตั้งแต่ค.ศ.1947 แล้ว ชิน โสภณพนิช ตัวแทนนายหน้า ผู้เป็นแสงนำทาง และทำยุดประธานบริหารและประธานกรรมการใหญ่แห่งธนาคารกรุงเทพ และบุคคลหนึ่งเดียวที่มีบทบาทสำคัญมากที่สุดในประวัติศาสตร์ทุนนิยมไทยหลังสงคราม ได้นำขบวนนักลงทุนในการก่อตั้งบริษัทช่วยชนชั้น บริษัทใหม่แห่งนี้มีหน้าที่เป็นพาหนะที่จะเข้าสู่ตลาดยางพาราในภาคใต้ของประเทศไทย บริษัท ซึ่งมีฐานอยู่ในกรุงเทพฯ แทนที่จะเป็นสิงคโปร์หรือหาดใหญ่ และบริหารจัดการโดยกลุ่มเงินแต่จิวแทนที่จะเป็นฮกเกี้ยนนั้น ในปลายทศวรรษ 1950 ได้ขยายสาขาไปยังอำเภอสำคัญๆ ที่เพาะปลูกยางในนราธิวาส นครศรีธรรมราช ยะลา สุราษฎร์ธานี สงขลา และน่านในจังหวัดตรัง บริษัทสาขาที่ตรงเปิดดำเนินการใน ค.ศ.1970 ช่วยชน ซึ่งโดยดำเนินรอยตามเรื่องสำคัญทุกเรื่องที่บริษัทคู่แข่งการค้าของจีนฮกเกี้ยน ซึ่งมีฐานในมลายูทำนั้น ได้ทั้งเข้าไปเป็นผู้สนับสนุนสมาคมบำรุงการศึกษา และเป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นบทบาทที่ต่อเนื่องของกลุ่มทุนภายนอกในประวัติศาสตร์ของสมาคม¹⁰⁵

บริษัทแห่งนี้ ไม่ได้เป็นแค่เพียงเส้นสายความสัมพันธ์ที่มีระหว่างธนาคารกรุงเทพ ซึ่งเป็นผู้นำที่ไม่มีใครเทียบได้ในภาคธุรกิจการเงินและการลงทุนของในในช่วงปลายทศวรรษที่ 1940 จนถึงปลายทศวรรษที่ 1990 กับสมาคมบำรุงการศึกษาแต่เพียงเท่านั้น ธนาคารกรุงเทพได้เปิดสาขาตรงในเดือนธันวาคม ค.ศ. 1961 และแต่งตั้งผู้จัดการสาขาซึ่งจะเป็นใครไปไม่ได้นอกจากนายมัน สิ้นไชย โดยได้รับการสนับสนุนจากผู้ช่วยผู้จัดการมีอาชีพหนุ่มซึ่งสำนักงานใหญ่เป็นผู้แต่งตั้ง มันมีบทบาทเป็นที่รู้จักของสาธารณชนและได้กระทั้งรับการยกย่องในด้านการบริหารจัดการสาขาธนาคารดังกล่าว แต่ก็ไม่มีเรื่องใดที่น่าจะได้รับเกียรติยกย่องเลย ทั้งการตัดสินใจขยายตลาดสู่ตรงของธนาคารกรุงเทพ และการดึงเอามันเข้ามาช่วยเหลือในความพยายามดังกล่าว ความเคารพยกย่องที่มันได้ทำงานด้านการศึกษาทำให้เขากลายเป็นทรัพยากรบุคคลในอุดมคติของกลุ่มทุนทางการเงินจากกรุงเทพฯ ที่ต้องการบุกเข้ามาที่ตลาดดังกล่าว ที่จริงแล้วผู้ก่อตั้งสมาคมบำรุงการศึกษามีคุณสมบัติในตัวเองที่สมควรอยู่แล้วในการที่จะทำงานตามเป้าหมายของธนาคารกรุงเทพ ซึ่งเป้าหมายที่สำคัญที่สุดก็คือการระดมเงินฝากจากต่างจังหวัดเพื่อไปสร้างกิจการด้านสินเชื่อในกรุงเทพฯ นับตั้งแต่วันแรกที่เขาทำงานเป็นผู้จัดการธนาคารสาขาตรง มันและความเคารพนับถือที่เขาได้รับอย่างกว้างขวางสามารถดึงเงินฝากเข้าธนาคารเป็นจำนวนมาก ในขณะที่ยังทำให้ชื่อเสียงของเขาเพิ่มมากยิ่งขึ้น¹⁰⁶

¹⁰⁵ ดูรายละเอียดใน แฟ้มเอกสารทะเบียนบริษัทห้างร้าน, 1749 (บริษัทช่วยชน จำกัด), กรมพัฒนาธุรกิจการค้า, นนทบุรี; และ สัมภาษณ์ ประวัติ, 4 มกราคม 1993. ไม่เป็นที่น่าสงสัยเลยว่า ชิน โสภณพนิช นับเป็นบุคคลสำคัญที่สุดในโลกธุรกิจไทยมานับกว่าสี่ทศวรรษภายหลังการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง; ดูเพิ่มเติม ในวารสารเสด็จพระราชดำเนินพระราชทานเพลิงศพ นายชิน โสภณพนิช (1988) อาจจะเป็นหนังสือที่การกล่าวถึงประวัติการทำงานของเขาที่ดีที่สุด.

¹⁰⁶ สัมภาษณ์ วัลลีย์, 20 พฤศจิกายน 1992, และสัมภาษณ์ ประวัติ, 4 มกราคม 1993; ธรรมนูญ และสุบิน, การสนทนาส่วนตัว, 23 ธันวาคม 1995, และสัมภาษณ์ 8 ธันวาคม 1993, กรุงเทพฯ; "ประวัติโดยย่อของนายมัน สิ้นไชย" ใน อนุสรณ์ของนายมันสิ้นไชย (1970); "เรื่องธนาคารพาณิชย์และสาขาทั่วประเทศ 2 ธ.ค. 2431-27 ม.ค. 2515," กองควบคุมธนาคารและการออมสิน, กระทรวงการคลัง, หจช. กค. 0301.4.1, กล่อง 1, ปีก 1/2; จากข้อมูล

ผู้มีใจบุญใจกุศลที่มาช่วยซื้อที่ดินแห่งเดิมของโรงเรียนตรังวิทยาในค.ศ.1992 และทำให้การบูรณะทั้งทางกายภาพและการเงินของโรงเรียนในเครือของสมาคมเป็นไปได้ ก็มีความสัมพันธ์ขององค์กรกับกลุ่มทุนกรุงเทพฯ อีกด้วย สุรินทร์ โตทับเที่ยง เกิดที่ตรังในครอบครัวพ่อค้าสินค้าแห้งชาวแต้จิ๋วที่เคยประสบความสำเร็จและได้รับการศึกษาจากโรงเรียนของสมาคม ตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 1970 อาณาจักรธุรกิจของตระกูลของเขาก้าวขึ้นสู่ความสำเร็จจากการช่วยเหลือกลุ่มผลประโยชน์ในกรุงเทพฯ, เข้าไปยังระบบการกระจายเสียงแห่งชาติ ซึ่งควบคุมโดยหนึ่งในกลุ่มบริษัททางการเงินขนาดใหญ่ที่มีอิทธิพลมากที่สุดของประเทศไทย และวางตัวอยู่บนการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมืองระดับชาติของไทยได้อย่างซ้ำของ สุรินทร์มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักในฐานะประธานหอการค้าจังหวัดตรัง ชื่อเสียงของเขาเกิดจากการมีสายสัมพันธ์ที่กว้างขวางกับจังหวัดบ้านเกิด และความเชี่ยวชาญเฉพาะบางด้านในธุรกิจอาหาร รวมทั้งเขามีความเต็มใจที่จะเข้ามาช่วยเหลือองค์กรอาสาสมัครชาวจีนที่สำคัญในจังหวัดบ้านเกิด อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดยังขึ้นกับความจริงที่ว่าพื้นฐานความสำเร็จของเขาเกิดจากเมืองหลวง¹⁰⁷ ในความเป็นจริง “ธุรกิจครอบครัว” (“family business”) ของเขามีลักษณะความเป็นท้องถิ่นเพียงเล็กน้อยเท่านั้น

ความพยายามที่แสนจะเมตตาของสุรินทร์ในการกอบกู้สมาคมบำรุงการศึกษาจึงจะอยู่ในช่วงท้ายสุดของบทความนี้ในเรื่องปฏิสัมพันธ์อันยาวนานของสมาคมกับกลุ่มทุนภายนอก อย่างไรก็ตาม ในความต่อเนื่องของเรื่องราวทั้งหมดที่พูดถึงกันมานั้น บทบาทสำคัญของทุนกรุงเทพฯ แทนที่จะเป็นทุนสิงคโปร์ได้ทำให้เกิดเป็นช่วงตอนของความเปลี่ยนแปลง การเปลี่ยนแปลงยังมีมิติที่เกิดขึ้นเพียงครั้งเดียว ไม่มีซ้ำอีกด้วย กล่าวคือ ความช่วยเหลือแก่สมาคมในกรณีนี้ไม่ได้เป็นผลของรูปแบบความสัมพันธ์ที่มีต่อเนื่องซึ่งบ่มเพาะมาเป็นเวลานานระหว่างสมาคมกับกลุ่มบริษัทจากภายนอก ในทางเดียวกัน ความตระหนักรู้ถึงผลกระทบในระยะยาวของทุนจากภายนอกที่มีต่อภาคใต้ของไทยทั้งหมดนั้น ไม่ได้ทำให้ผู้สังเกตการณ์ของภาคใต้สามารถละเลยในสิ่งที่พวกเขาจำเป็นต้องให้ความสนใจซึ่งคือการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทั้งในเรื่องรูปแบบ ในเรื่องผลกระทบที่เกิดขึ้นโดยเฉพาะ หรือความสามารถของกลุ่มผลประโยชน์ในท้องถิ่นในการควบคุมงบการกลุ่มทุนจากภายนอกให้เป็นไปตามความต้องการของตนเอง

ปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ไทย (Interactions with Ethnic Thais)

เป็นการยากหากเราจะจินตนาการประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรังได้ โดยปราศจากการนับเอาปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มทุนภายนอกขนาดใหญ่เข้ามาพิจารณาเป็นส่วนหนึ่งของลักษณะ

ซึ่งผู้เขียนได้รับจากพนักงานในฝ่ายกำกับดูแลและตรวจสอบธนาคารพาณิชย์ ธนาคารแห่งประเทศไทย, พ.ศ. 2535; Paul Sithi-Amnuai, et al., *Finance and Banking in Thailand: A Study of the Commercial System, 1888–1963* (Bangkok: Thai Wathana Phanit, 1964), p. 175; และ Alek A. Rozental, *Finance and Development in Thailand* (New York: Praeger, 1970), pp. 170, 176-177.

¹⁰⁷ ดูรายละเอียดเพิ่มเติม Michael J. Montesano, “Left Behind by the Boom: Chinese Merchants in Provincial Thailand in the Era of Rapid Economic Growth,” esp. pp. 149-154, และ Michael J. Montesano, “Market Society and the New Thai Politics,” pp. 99-105.

สำคัญพื้นฐานของประวัติศาสตร์ดังกล่าว เช่นเดียวกันกับเรื่องของการมีสัมพันธ์กับรัฐกรุงเทพฯ สมาคมบำรุงการศึกษาตรังมีทางเลือกไม่มากนัก ทางเลือกดังกล่าวก็จะจำกัดอยู่แค่เป็นปรัปกรณ์, ให้ความร่วมมือหรือเท่าที่เหตุการณ์จะอำนวยก็จะเป็นความร่วมมือที่เกิดประโยชน์ผล ซึ่งส่วนใหญ่จะใช้นิยามปฏิสัมพันธ์ของสมาคมกับอำนาจรัฐ ในประเด็นเรื่องปฏิสัมพันธ์ของสมาคมกับชนบทชาติพันธุ์ไทยซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในท่ามกลางพื้นที่ซึ่งทับเที่ยงเป็นชุมชนจีนเล็กๆ นั้นยิ่งดูจะกำกวมขึ้นไปอีก แต่กระนั้น ตั้งแต่สมัยแรกสุดสมาคมก็ถือว่าการดำเนินพันธกิจหลักคือการจัดการการศึกษาที่มีคุณภาพแก่เด็ก ๆ ในตลาด ตลอดจนประวัติศาสตร์ของสมาคม สถานะของสมาคมในฐานะผู้สืบทอดมรดกของชาวจีนทับเที่ยงที่รับอิทธิพลจากปิ่นอันเก่าแก่ ซึ่งผู้ก่อตั้งสมาคมซึ่งเป็นที่เคารพนับถือ มั่น สินไชย ได้ทำให้เห็นว่าเขาเป็นบุคคลที่จะสร้างแรงบันดาลใจอันยิ่งใหญ่ให้กับคนซึ่งจะได้เสียสละเวลาและความพยายามเพื่อที่จะนำพาสมาคมดังกล่าว¹⁰⁸ อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษ 1990 กลุ่มผู้นำสมาคมบางรายก็พยายามที่จะจัดตั้งโรงเรียนมัธยมเพื่อที่จะตอบสนองต่อนักเรียนชาวไทยที่มาจากบริเวณนอกเหนือเขตพื้นที่อันจำกัดของตลาดทับเที่ยงโดยเฉพาะขึ้นมาด้วย พื้นฐานที่มาของการเปลี่ยนแปลงพันธกิจที่ก่อผลของสมาคม ก็คือ มันเป็นเรื่องยากที่จะรักษาแบบความสัมพันธ์แรกสุดระหว่างโรงเรียนที่ได้รับการสนับสนุนจากชาวจีนในตรังกับคนไทยชนบทของจังหวัด

ที่จริงแล้ว การที่ทับเที่ยงจะต้องพึ่งพาภายนอกอย่างพาราโดยทั่วไปและสมาคมพึ่งพิงอย่างพาราโดยตรงและการที่สินค้านี้เป็นฐานทางเศรษฐกิจของตรังนั้น ทำให้ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ในการผลิตเพื่อป้อนตลาดโลกและช่องทางการเข้าถึงตลาดดังกล่าวผ่านศูนย์กลางลงไปทางใต้แทนจะเป็นกรุงเทพฯ ธุรกิจพริกไทยของตรังในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20 นั้นท่ามาก่อนธุรกิจยางพาราที่ตามมา ในขณะที่เกษตรกรชาวจีนเป็นผู้ครองเศรษฐกิจในช่วงต้นๆ แต่อย่างไรก็ตามเมื่อเวลาผ่านไป แคด้วยสถิติประชากรอย่างเดียวก็แสดงให้เห็นว่าเจ้าของกิจการชาวไทยรายย่อย รวมกันเป็นกลุ่มทางเศรษฐกิจที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในบรรดาผู้ที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการเพาะปลูกยางพารา ในขณะที่สินค้านี้ดังกล่าวเปลี่ยนรูปธุรกิจการพาณิชย์ของทับเที่ยง นำมาซึ่งความมั่งคั่งร่ำรวยอย่างไม่เคยรู้จักมาก่อน การจัดลำดับทางสังคมใหม่ การติดต่อเชื่อมโยงทับเที่ยงกับตลาดนานาชาติด้วยระดับพลังความแข็งแกร่งใหม่ๆ และที่สำคัญกว่านั้นคือการริเริ่มใหม่ๆ และการบำรุงดูแลการศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรังเป็นรูปธรรมขึ้นมาได้นั้น ชาวไทยในชนบทที่ห่างไกลทับเที่ยงมีบทบาทสำคัญอยู่ด้วย

ทางออกในบางครั้งบางคราวของสมาคมบำรุงการศึกษาที่ต้องอาศัยภาษีเสริมยางพาราเป็นเครื่องมือนั้นหมายความว่าเจ้าของกิจการรายย่อยชาวไทยก็สนับสนุนกิจกรรมของสมาคมด้วยวิธีการเฉพาะบางอย่างด้วยเช่นเดียวกัน ตรัง เหมือนกับสิงคโปร์ในช่วงระหว่างสงครามและดินแดนอื่นๆ ทั่วโลกที่ส่งออกยาง ต้องเผชิญกับราคายางซึ่งกำหนดโดยความสัมพันธ์ระหว่างอุปสงค์และอุปทานในตลาดโลกด้วยเหตุผลเรื่องตลาดโลกดังกล่าว พ่อค้ายางในพื้นที่เช่นทับเที่ยงและบริษัทขนาดใหญ่ที่มีสาขาที่นั่น ขาดอำนาจในทางการตลาดที่จะส่งผลกระทบต่อราคายางที่พวกเขาต้องการจะขาย ดังนั้น ผลกระทบที่เกิดจากภาษี

¹⁰⁸ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, มานิตย์, 13 สิงหาคม 1992, ศักดิ์, 9 ธันวาคม 1992, และ สาธร, 5 มกราคม 1993.

เสริมที่เพิ่มขึ้นมา ทำให้บริษัทที่ส่งเงินบำรุงต้องเผชิญกับทางเลือกเดียวกับบริษัทในสิงคโปร์ที่สนับสนุนกองทุนบรรเทาทุกข์ชานตุงของตันกาก็ พวกเขาอาจจะยอมสละส่วนแบ่งกำไร หรือผลกระทบเงินที่ต้องส่งบำรุงไปยังเกษตรกรในรูปแบบของราคาซื้อขายหน้าสวนที่ถูกลง หรือทั้งสองอย่าง การที่บริษัทที่สำคัญๆ ทั้งหมดของตรังเข้าร่วมกับชมรมผู้ค้ายางของม้น สิ้นไชย แนนอนว่าก่อให้เกิดความสามารถที่จะสร้างการผูกขาดแบบผู้ซื้อน้อยรายเพื่อกตราคายางที่ผลิตในท้องถิ่น หรืออย่างน้อยที่สุดเพื่อกตราคายางในบริเวณที่กำหนด¹⁰⁹ ไม่มีข้อมูลแน่ชัดที่จะคำนวณการจ่ายภาษีเสริมระหว่างบริษัทและเกษตรกร แต่รู้ว่าเป็นบริษัทเหล่านี้ดำเนินการค้าในตลาดที่มีการแข่งขันสูงในระดับท้องถิ่นและระหว่างประเทศ บางคนสรุปว่าค่าใช้จ่ายนี้บางส่วนตกเป็นภาระของเกษตรกร หากจะกล่าวแบบตรงไปตรงมาก็คือ ผู้ปลูกยางไทยเป็นผู้ให้เงินช่วยเหลือการดำเนินงานของสมาคมบำรุงการศึกษาตรังเพื่อให้นักศึกษาแก่นบุตรธิดาชาวจีนในชุมชนตลาดมาเป็นระยะเวลาสั้น สิ่งที่ได้กล่าวข้างต้นนั้นไม่มีผลกระทบใดเลยที่จะรอดไปจากความเข้าใจของผู้สังเกตการณ์ในท้องถิ่น

ด้วยวิธีการที่แปลกและกระทัดรัด การเคลื่อนย้ายสินทรัพย์จากชาวไทยสู่ชาวจีนภายใต้การอุปถัมภ์คำจุนการศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรังดำเนินมาถึงจุดที่มีการเปลี่ยนทิศทางการศึกษา สตรีตรังวิทยา และต่อมาเป็นสหตรังวิทยานั้น นับวันๆ จะยิ่งล้าหลังโรงเรียนมัธยมของรัฐและกระทัดรัดโรงเรียนมัธยมเอกชนอื่นๆ อย่างเห็นได้ชัด ชาวจีนทับเที่ยงจำนวนน้อยมากเช่นกันที่จะเลือกไว้วางใจเรื่องการศึกษาหรือความปรารถนาที่จะปูทางไปสู่การศึกษาระดับอุดมศึกษาไว้กับสมาคม นักเรียนในระดับมัธยมของสมาคมมาจากครอบครัวชาวไทยชนบทมากขึ้นๆเรื่อยๆ¹¹⁰ สมาคมดำเนินพันธกิจที่ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมโดยไม่เปิดเผย แทนที่จะผูกรวมทรัพย์สินจากสมาชิกกลุ่มชาวจีนที่อิงกับป็นจำนวนมากที่ใช้ชีวิตบั้นปลายในราชอาณาจักรไทย เพื่อรับประกันการศึกษาให้แก่บุตรหลานของพวกเขา (หรือสำหรับชาวแต้จิ๋วที่เพิ่งมาถึงไม่นาน) สมาคมกลับมุ่งเน้นให้การศึกษาที่มีคุณภาพแก่นักเรียนที่มีทุนน้อยกว่า ไม่มีอภิสิทธิ์ทางชนชั้นกว่า และมักจะเป็นเด็กที่เรียนอ่อน ซึ่งนักเรียนเหล่านี้น้อยมากที่จะมาจากครอบครัวชาวจีน นอกจากนี้ ขณะที่การเปลี่ยนไปเป็นการศึกษาแบบอาชีวะด้วยการตั้งโรงเรียนสหตรังอาชีวะนั้นเป็นการลงทุนทางการเงินที่ประสบความสำเร็จ เช่นเดียวกัน โรงเรียนอาชีวะก็ถูกตั้งขึ้นเพื่อผู้มีสิทธิออกเสียงจากสวนยางมากกว่าจากห้างร้าน

ในเรื่องนี้สมาคมของม้น สิ้นไชยทำให้เห็นว่าเป็นเรื่องออกจะซ้ารอยอดีต ในช่วงใกล้จะสิ้นสุดศตวรรษมีการทำเพื่อเป้าหมายที่คล้ายคลึงกับความสนใจร่วมที่มีกว้างขวางทั่วไปซึ่งเห็นได้ชัดเจนในลักษณะที่เห็นได้ทั่วไปของภาษาแบบนักชาตินิยมไทยเมื่อยุคที่สมาคมได้จดทะเบียนจัดตั้งครั้งศตวรรษก่อนหน้านี้นี้ และในสำเนาที่มาจากทั้งนายชวน หลีกภัยและจากนายกสมาคม ที่เขียนลงในหนังสือที่ระลึกซึ่งตีพิมพ์เนื่องในโอกาสเปิดวิทยาเขตแห่งใหม่ของตรังวิทยาใน ค.ศ.1997 ต่างก็เน้นความสำคัญของการ

¹⁰⁹ สัมภาษณ์ ประวัติ, 4 มกราคม 1993. Laurence D. Stifel, "Imperfect Competition in a Vertical Market Network: The Case of Rubber in Thailand," pp. 632 and 636-640, จะให้ทั้งแนวคิดพื้นฐานทางทฤษฎีของพฤติกรรมดังกล่าวและหลักฐานการปรากฏขึ้นในรูปแบบต่างๆ ในตลาดยางไทยภาคใต้ทั้งหมด.

¹¹⁰ สัมภาษณ์ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992, และการสังเกตของผู้เขียน.

จัดการศึกษาเพื่อการพัฒนาและความเจริญก้าวหน้าของชาติ¹¹¹ วิสัยทัศน์ของพวกเขาในเรื่องพันธกิจ สมาคมและภาษาที่พวกเขาใช้บรรยายถึงสมาคมอาจจะทำให้หัวหน้านักพัฒนาประเทศไทยช่วงปลาย ทศวรรษที่ 1950 ถึงต้นทศวรรษที่ 1960 จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ปลดปล่อยประมาณ จากการ เปลี่ยนรูปไปนั้น สมาคมและโรงเรียนในเครือจึงเพียงแต่สร้างความเป็นหุ้นส่วนที่แน่นแฟ้นยิ่งขึ้นไปอีกกับ รัฐไทย

สถานการณ์ทางการเงินของสมาคมบำรุงการศึกษาต้ง แม้หลังจากขายที่ดินผืนเดิมสำเร็จและ ย้ายโรงเรียนไปยังที่ใหม่ได้แล่นั้น มักจะทำให้ผู้นำสมาคมยืมไม่ค่อยออกอยู่บ่อยๆ¹¹² แต่ทั้งสมาชิกใน กลุ่มผู้นำและผู้สนับสนุนตัวเล็กตัวน้อยของสมาคมดูเหมือนจะไม่มีที่ท่าเชื่อมความศรัทธาที่จะบำรุงสมาคม เลย ในอีกทางหนึ่ง สมาคมก็ย้อนรอยอดีตเช่นกัน แม้ว่าจะมีการเปลี่ยนแปลงสัดส่วนนักเรียนที่สมัครเรียน ในระดับมัธยมศึกษา แต่จำนวนสมาชิกสมาคมและที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือผู้นำสมาคม ยังคงเป็นปูชนีย บุคคลชาวจีนทับเที่ยงรุ่นเก๋าก่อนดั่งเดิม บทบาทของชาวไทยในฐานะผู้นำสมาคมยังคงไม่เห็นว่าจะเป็นไป ได้

บทสรุป (Conclusion)

ทั้งประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของตรังและประสบการณ์ของประชากรชาวจีนทางชายฝั่งตะวันตกของ แหลมมลายูนั้นไม่ถือว่าเป็นตัวอย่างให้เห็นพัฒนาการของภาคใต้ของไทยในทุกด้าน นอกจากความ แตกต่างที่เห็นเป็นที่รับรู้กันอย่างชัดเจนระหว่างภาคใต้ตอนบนที่มีชาวพุทธส่วนใหญ่มากกับภาคใต้ตอนล่างที่ มีชาวมุสลิมส่วนใหญ่แล้ว ความหลากหลายของแต่ละท้องถิ่นที่นับได้ไม่ถ้วนเป็นตัวกำหนดภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม ภาษา ประชากร ประวัติศาสตร์ และความทรงจำทางประวัติศาสตร์ สำเนักร่วมของชุมชน ของภูมิภาค และผลที่เกิดขึ้นดังกล่าวก็คือความหลากหลายและโลกทัศน์ของคนในภูมิภาค แม้เช่นนั้น ความเข้าใจซาบซึ้งเรื่องในท้องถิ่นและลักษณะเฉพาะยังต้องอาศัยวิธีการที่จะช่วยที่จะสร้างข้อสรุปทั่วไปที่ เป็นนามธรรม การศึกษาตรวจสอบประวัติศาสตร์การศึกษาที่สนับสนุนโดยคนจีนในทับเที่ยงด้วยการ อ้างอิงกับชุดข้อสรุปทั่วไปในระดับกลาง ทำให้เห็นได้ชัดถึงข้อพิจารณาอย่างกว้างๆ โดยปราศจากสิ่งที่ เป็นความเข้าใจต่อปัจจุบันและการคาดการณ์ความเป็นไปได้ในอนาคตของภาคใต้ของไทยนั้นเป็นไปได้ ปฏิเสธไม่ได้ว่า ความตระหนักรู้ที่เพิ่มขึ้นของเราที่มีต่อภูมิภาคแห่งนี้ในฐานะที่เป็นหนึ่งในปฏิสัมพันธ์ของ ผู้คนที่มีความสัมพันธ์แตกต่างหลากหลายนั้นจะต้องได้รับการเติมเต็มจากการให้ความสนใจต่อรูปแบบ ปฏิสัมพันธ์แบบอื่นที่มีอยู่จำนวนมากด้วย

ด้วยคำที่สวยหรูหรือในเชิงทฤษฎี ปฏิสัมพันธ์อื่นๆ เหล่านี้ รวมถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ยุ่ร่วม ชาติพันธุ์หรือศาสนา ซึ่งอยู่ภายใต้เขตแดนประเทศไทย ในบางส่วนของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และ

¹¹¹ สมาคมบำรุงการศึกษาต้ง, โรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซียว รวมสายเลือดเซียว ชาว เหลือง ตรัง ที่ระลึกใน พิธีเปิด ฉลองอาคารเรียนโรงเรียนทับเที่ยงฮั่วเจียวเซี่ยเซียว วันที่ 7 เมษายน 2529, หน้า v และ ix.

¹¹² สัมภาษณ์ มานิตย์, 13 สิงหาคม 1992, และ รัตน์, 11 ธันวาคม 1992.

แม้กระทั่งดินแดนที่ไกลออกไปอีก ปฏิสัมพันธ์กับรัฐไทยที่มีลักษณะชาตินิยมเข้มข้นและมักจะปกครองโดยกองทัพ และปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มทุนนิยมขนาดใหญ่ ซึ่งที่สำคัญที่สุดได้ก่อให้เกิดบริษัทของท้องถิ่นที่มีการรวมกลุ่มอย่างมีพลัง ภายใต้การควบคุมและถือครองเป็นเจ้าของโดยคนภายนอกมาเป็นเวลานานตั้งแต่ก่อนยุค “โลกาภิวัตน์” แต่ละรูปแบบปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวล้วนมีบทบาทสำคัญในก่อรูปภาคใต้ของไทย ทั้งตอนบนและตอนล่าง ชายฝั่งตะวันออกและตะวันตก ทว่าทั้งภูมิภาคโดยรวม รูปแบบปฏิสัมพันธ์เหล่านี้มีผลกับรูปแบบความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็นระหว่างชาวจีนกับไทยได้ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในจังหวัดตรัง หรือระหว่าง “ชาวไทยพุทธ” กับ “ชาวมุสลิมเชื้อสายมลายู” ในภาคใต้ตอนล่าง รูปแบบปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ดังกล่าวมาจากทั้งรูปแบบปฏิสัมพันธ์แบบอื่นๆ เทาๆ กับที่เกิดจากชาติพันธุ์หรือศาสนาโดยตัวมันเอง ที่ควรพิจารณาเช่นเดียวกันก็คือความสำคัญของความสัมพันธ์เหล่านี้ได้ทำให้ภาคใต้แตกต่างจากภาคอื่นๆ ของประเทศไทย ทั้งยังทำให้เราเห็นได้ถึงลักษณะร่วมกันของภาคใต้กับพื้นที่อื่นๆ ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นสมุทร แทนที่จะเหมือนกับภาคพื้นทวีปตอนในแบบกรุงเทพฯ

งานทางวิชาการและข้อคิดเห็นเกี่ยวกับปฏิสัมพันธ์ในระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคใต้ของไทยได้มองข้ามอิทธิพลของความสัมพันธ์ภายในชาติพันธุ์ (intra-ethnic relations) และรูปแบบของความเป็นผู้ดำเนินการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ (inter-ethnic relations) ความคิดที่ว่าพลวัตภายในของประชากรส่งผลต่อความสัมพันธ์ภายนอกกลุ่มนั้นยากที่จะทำให้เกิดความเข้าใจที่เป็นแบบเฉพาะเกี่ยวข้องกับภูมิภาค แต่การคิดพิจารณาโดยสังเขปเพียงในมิติเดียวที่ไม่ได้รับการสำรวจมากนักเกี่ยวกับคำถามเรื่องความสัมพันธ์ภายในกลุ่มชาติพันธุ์ ดันแคน แมคคาร์โก (Duncan McCargo) และคนอื่นๆ เน้นให้เห็นถึงรูปแบบที่เกิดขึ้นมายาวนานของผู้ที่เป็นชนชั้นสูงในเขตกึ่งเมือง (para-urban elite leadership) ว่าเป็นสิ่งที่ทำให้การเมืองในภาคใต้แตกต่างจากภาคอื่นของประเทศไทย¹¹³ ในทำนองเดียวกัน เมื่อได้หยุดคิดพิจารณาประเด็นดังกล่าว ชีวิตของชาวจีนกับไทยและความคิดความสนใจของผู้ที่ทำหน้าที่รับผิดชอบการศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนนั้น มีลักษณะของความเป็นเมืองไม่มีผิดเพี้ยน ในเรื่องนี้ตรังจึงมีลักษณะร่วมอย่างมากไม่เฉพาะจังหวัดเพื่อนบ้านที่อยู่ชายฝั่งตะวันตกกฏเกิด แต่ยังรวมถึงปัตตานีอีกด้วย ศูนย์กลางของทั้งสามจังหวัดนี้เป็นจุดศูนย์รวมกิจกรรมทางการค้าที่คับคั่ง แหล่งรวมสถาบันที่ไม่ใช่ของรัฐต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นโรงเรียนจีน วัด สมาคม มัสยิด และโรงเรียนปอเนาะ รวมถึงเป็นศูนย์รวม

¹¹³ Duncan McCargo, “Southern Thai Politics: A Preliminary Overview,” in Wattana Sugunnasil, ed. *Dynamic Diversity in Southern Thailand* (Chiang Mai: Silkworm Books, 2005), pp. 33-34. แมคคาร์โกใช้งานของ Pasuk Phongpaichit and Sungsidh Piriyarangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand* (Bangkok: Political Economy Center, Faculty of Economics, Chulalongkorn University, 1994), p. 87, ซึ่งเน้นถึงประวัติศาสตร์ที่ค่อนข้างยาวนานของศูนย์กลางกึ่งเมืองในภาคใต้ และบทบาทของชนชั้นนำที่ทำแร่และค้าของเถื่อนไปพร้อมกัน ความสนใจที่มีต่อภาคธุรกิจยาพาราและต่อโอกาสทางเศรษฐกิจและการจัดการที่ยาพารานำมาสู่ศูนย์กลางการค้าทางใต้ยังเป็นสิ่งที่ทำให้ข้อเสนอของนักวิชาเหล่านี้ยิ่งเชื่อถือได้มากยิ่งขึ้น ดังเช่นในกรณีของทับเที่ยงได้ทำให้เห็นอย่างเจน.

การติดต่อสัมพันธ์กับนานาชาติ ทั้งภูเก็ตและปัตตานียังมีกลุ่มประชากรที่หนาแน่นอย่างน่าประหลาดใจอีกด้วย¹¹⁴

ในบทนำของหนังสือชุดนี้ แอนโทนี ริด (Anthony Reid) กล่าวไว้ถึงความเป็นนานาชาติและความมีชีวิตชีวาของปัตตานีในระหว่าง “ยุคการค้า” (“age of commerce”) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ค.ศ. 1450-1680 ไม่เพียงเท่านั้น ปัตตานีในช่วงดังกล่าวยังเป็นศูนย์กลางทางศาสนาที่ยิ่งใหญ่ระดับโลกที่อาจจะเก่าแก่ดั้งเดิมและต่อเนื่องมายาวนานที่สุด¹¹⁵ เมื่อยุคแห่งการค้าจบลงและตามด้วยการลากเส้นแบ่งพรมแดนของอาณานิคมและชาติสมัยใหม่ ปัตตานีจึงเสื่อมถอยเป็นชายขอบ แต่เช่นเดียวกับที่ปัตตานีมีประชากรหนาแน่น มีความทรงจำทางประวัติศาสตร์ และมีศาสนาอิสลามเป็นของตนเองนั้น โครงสร้างทางสังคม ภูมิปัญญา และความเป็นผู้นำทางการเมืองของปัตตานียังคงสืบทอดมาถึงปัจจุบันเพื่อสะท้อนอดีตของปัตตานีในฐานะเมืองที่เป็นศูนย์กลาง ไม่เพียงปัตตานีเท่านั้น ทางชายฝั่งตะวันตกกระบวนกรเป็นเมือง หรือเพียงร่องรอยที่มันฝากฝังไว้ ได้สร้างกลุ่มผู้นำในภาคใต้ของไทย ซึ่งมีที่มาทำพืดอยู่นอกขอบเขตของรัฐสมัยใหม่และชนชั้นข้าราชการที่ขยายตัวออกไปของมัน ทั้งพวกเขายังเป็นคนกำหนดส่วนพื้นที่ที่โดยทั่วไปไม่มีใครรู้ ซึ่งอาจจะถูกปะปายหลวมๆ ว่าเป็นเส้นแบ่งของ “เมือง/ชนบท” ในภูมิภาค¹¹⁶ โดยรับเอาสิ่งที่แมคคาร์โก เรียกว่า “ต้นแบบประชาสังคม” (proto-civil society) ภาคใต้มาใช้¹¹⁷ ซึ่งประวัติศาสตร์สมาคมบำรุงการศึกษาตรังได้ทำให้เข้าใจชัดเจน พวกเขาได้สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นจริงของความแตกต่างภายในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ซับซ้อน ซึ่งความแตกต่างนั้นหายไปในการเพ่งมองอย่างต่อเนื่องไปที่มิติที่เป็นแบบระหว่างชาติพันธุ์ที่อยู่ในกิจการต่างๆ ของภูมิภาค

¹¹⁴ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Michael J. Montesano, “Beyond the Assimilation Fixation: Skinner and the Possibility of a Spatial Approach to Twentieth-Century Thai History,” p. 197 และตัวเลขที่เกี่ยวข้อง; Wolf Donner, *The Five Faces of Thailand: An Economic Geography* (London: C. Hurst & Co., 1978), p. 460; และ Doryane Kermel-Torrès, et al. *Atlas of Thailand: Spatial Structures and Development* (Paris and Chiang Mai: IRD Editions and Silkworm Books, 2004), p. 168. แม้ว่าจะมีข้อควรพิจารณาเหล่านี้ แต่ก็ควรตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่า โรงเรียนแบบจารีตของปัตตานีที่เรียกว่าปอเนาะนั้น ส่วนใหญ่มักจะถูกเข้าใจว่าเป็นปรากฏการณ์ในชนบท: ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand* (Bangkok: Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, 1985), pp. 175 ff., และ ดู ขจิตกัย บุรุษพัฒน์, *ดับไฟใต้*, หน้า 60-61.

¹¹⁵ Anthony Reid, *Southeast Asian in the Age of Commerce 1450–1680, Volumell: Expansion and Crisis* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), pp. 71, 73, 75, 77, 83, 90, and 211-212, กล่าวถึงปัตตานีว่าเป็นเมืองในช่วงระหว่างยุคการค้า. สำหรับผลกระทบของอิสลามที่มีต่อการสร้างความเป็นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยทั่วไป ดู J. Kathirithamby-Wells, “The Islamic City: Melaka to Jogjakarta, c. 1500–1800,” *Modern Asian Studies* 20, 2 (1986): 333–351.

¹¹⁶ อย่างไรก็ตาม พอๆ กับการแบ่งทางชาติพันธุ์ การแบ่งในแบบอื่นๆ ก็เป็นแก่นเรื่องหลักของ Andrew Cornish, *Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala* (Bangkok: White Lotus, 1997); cf. esp. pp. 10-18.

¹¹⁷ Duncan McCargo, “Southern Thai Politics: A Preliminary Overview,” p. 34.

รูปแบบของผู้นำทำให้เกิดช่องทางไปสู่รูปแบบของความแตกต่างภายในกลุ่มชาติพันธุ์และองค์กรข้อสรุปทฤษฎีที่ต่อมาทำให้เกิดมุมมองใหม่ต่อกรณีเฉพาะหนึ่งๆ ความแตกต่างภายในชาติพันธุ์ที่พบในปัตตานีเป็นเพียงแค่กรณีเช่นนั้นกรณีหนึ่ง ทั้งนี้การศึกษาของพวกเขาเน้นล่องเลยมานานแล้ว

ดังที่บทความอื่นๆ ในหนังสือเล่มนี้จำนวนหนึ่งได้แสดงให้เห็น ชนชั้นนำทั้งในภาคใต้ตอนบนและตอนล่างล้วนแต่หลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะเป็นผู้นำที่ต้องร่วมมือกับรัฐไทย หรือไม่ก็ต่อต้านกับการเข้ามาของอำนาจของรัฐไทย ประวัติศาสตร์ของโรงเรียนสอนศาสนาหรือโรงเรียนเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ที่สร้างขึ้นโดยท้องถิ่น และประวัติศาสตร์การตอบสนองของผู้สนับสนุนหรือผู้ก่อตั้งโรงเรียนเหล่านั้นต่อความพยายามของกรุงเทพฯ ที่จะดึงพวกเขาเข้ามา เป็นส่วนที่จะช่วยเติมเต็มอย่างหาค่าไม่ได้ต่อลำดับเหตุการณ์ทางการเมืองของความพยายามที่จะบูรณาการและ “การแบ่งแยกดินแดน” ที่เกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า อันเป็นสิ่งที่งานวิจัยส่วนใหญ่ที่เกี่ยวข้องกับการร่วมมือและการต่อต้านนั้นพุ่งความสนใจไป การเปรียบเทียบอย่างครบถ้วนรอบด้านและถี่ถ้วนระมัดระวังระหว่างทำให้ความร่วมมือที่เกิดผลแข่งขันและกระทั่งกระตือรือร้นของสมาคมบำรุงการศึกษาตราง มีพักต้องพูดถึงการศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในภาคใต้ของไทยโดยรวม กับประวัติศาสตร์การศึกษาโรงเรียนปอเนาะในภาคใต้ตอนล่าง ซึ่งซับซ้อนและในหลายๆ ด้านยังคงไม่มีข้อมูลอย่างเห็นได้ชัด เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ในที่นี้ อย่างไรก็ตาม ในฐานะที่เป็นช่องทางที่จะทำให้เห็นแบบแผนของปฏิสัมพันธ์กับรัฐไทยที่กรุงเทพฯ ประวัติศาสตร์เปรียบเทียบโดยคร่าวๆ ระหว่างการศึกษาของ “จีน” และ “อิสลาม” ในภูมิภาคนี้ถือว่าน่าจะเป็นประโยชน์

ประวัติศาสตร์การศึกษาดังกล่าวได้เผยให้เห็นถึงความเหมือนกันหลายๆ อย่างระหว่างโรงเรียนจีนและโรงเรียนปอเนาะและโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม โรงเรียนแต่ละแบบทั้งมีลักษณะและพยายามถ่ายทอดสิ่งที่เป็นแกนกลางของอัตลักษณ์ร่วมให้แก่เยาวชน ได้แก่ ภาษาจีน ประวัติศาสตร์และแบบแผนทางวัฒนธรรมในกรณีของโรงเรียนจีน กับศาสนาอิสลาม ภาษาอาหรับ และอาจจะเป็นแนวคิด “ความเป็นมลายู” สำหรับโรงเรียนปอเนาะและโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม แต่ละแบบล้วนมีหน้าที่เป็นศูนย์เชื่อมโลกที่อยู่ไกลออกไปจากโลกของไทย เป็นศูนย์กลางที่จะเปิดไปสู่ทัศนะมุมมองและข้อถกเถียงต่างๆ ของโลกอันกว้างใหญ่กว่าเดิม และเป็นเส้นทางสู่การศึกษาในระดับที่สูงขึ้นในโลกนั้น โดยโรงเรียนแต่ละแบบล้วนเน้นย้ำความสัมพันธ์ระหว่างภาคใต้ของไทยกับมลายาหรือมาเลเซีย ในแต่ละกรณี รัฐที่กรุงเทพฯ ได้แทรกแซงเข้ามาออกกฎเกณฑ์เรื่องภาษาที่ใช้ในการสอน หลักสูตร และคุณสมบัติของผู้ที่จะเป็นครูและผู้จัดการโรงเรียน¹¹⁸

แม้ว่าจะมีความเหมือนเหล่านี้ แต่ความแตกต่างบางอย่างที่น่าแปลกใจก็ยังมีให้เห็น รวมทั้งการปฏิบัติของรัฐไทยต่อโรงเรียนจีนและโรงเรียนปอเนาะและการตอบสนองของโรงเรียนเหล่านั้นก็แตกต่างกัน

¹¹⁸ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, pp. 174, 178-179, 184, 186-187, 188-193; Hasan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999), p. 92; และ G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, pp. 228-229, 285, 368-370. แรงกดดันของรัฐที่มีต่อสมาคมสนับสนุนการศึกษาตรางในเรื่องของคุณสมบัติของผู้ที่จะเป็นครูผู้สอนและครูใหญ่นั้นดูเหมือนจะไม่ใช่ว่าจะทำให้เกิดความยากลำบากในการจัดการโรงเรียนในเครือเท่าใดนัก.

ด้วย แม้จะมีแรงกดดันต่อชาวมุสลิมในภาคใต้ เช่นเดียวกันกับที่ชนกลุ่มน้อยทางชาติพันธุ์หรือทางวัฒนธรรมอื่นๆ ในราชอาณาจักรแห่งนี้ได้รับในช่วงนโยบายชาตินิยมสุดขั้วในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม ครั้งแรก ระหว่างปลายทศวรรษที่ 1930 ไปจนถึงต้นทศวรรษ 1940¹¹⁹ พระราชบัญญัติโรงเรียนเอกชน เมื่อ ค.ศ.1949 ได้ทั้งเข้มงวดจำกัดการศึกษาของมิชชันนารีคริสเตียนและส่งความเสียหายให้กับโรงเรียนจีนอย่างรุนแรง กลับไม่มีผลบังคับใช้ต่อโรงเรียนปอเนาะ¹²⁰ จนกระทั่งถึงทศวรรษ 1960 แล้วนั่นเองที่จะเห็นความพยายามอย่างแน่วแน่ของระบอบสฤษดิ์ รัชต์ ที่ต้องการเปลี่ยนโรงเรียนปอเนาะให้เป็นโรงเรียน “ราษฎรสอนศาสนาอิสลาม” หรือโรงเรียน “เอกชนสอนศาสนาอิสลาม” กระทรวงศึกษาธิการจะเป็นผู้กำหนดหลักสูตร การจัดการ ภาษาที่ใช้สอน และแต่งตั้งครูใหญ่ที่มีคุณสมบัติตามที่รัฐต้องการ รวมถึงให้ความสนับสนุนทางการเงินอีกด้วย¹²¹ แม้เช่นนั้น โรงเรียนที่คงลักษณะทางศาสนาไว้กึ่งหนึ่งโดยใช้หลักสูตรที่ผสมผสานระหว่างหลักสูตรทางโลกและศาสนา ก็ยังได้รับอนุญาตให้ใช้ภาษาอารบิกเป็นสื่อการสอนได้มากกว่าที่ผู้มีอำนาจกรุงเทพฯ เคยอนุญาตแก่โรงเรียนจีนตั้งแต่ ค.ศ.1919¹²² แน่หน่อนว่าการใช้ภาษามลายูนั้นเป็นประเด็นที่แตกต่างไปและมีความซับซ้อนมากกว่า¹²³

สิ่งที่ได้จากประวัติศาสตร์เปรียบเทียบอย่างคร่าวๆ นี้ก็คือรูปแบบที่ชัดเจนของโรงเรียนปอเนาะและโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม ซึ่งท้ายที่สุดแล้วรัฐบาลเข้าไปควบคุมน้อยกว่าโรงเรียนจีน ข้อเท็จจริงที่ว่าคุณภาพของการศึกษาศาสนาที่ทำได้ในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามไม่สามารถเปรียบเทียบกับโรงเรียนปอเนาะที่ไม่ถูกควบคุมก่อนหน้านี้ได้นั้น¹²⁴ หลายครั้งก็ถูกนำมาเปรียบกับมาตรฐานการสอนภาษาจีนที่อยู่ในประเทศไทยช่วงหลังทศวรรษที่ 1950 นอกจากนี้ ข้อกังวลเป็นส่วนใหญ่เน้นไปอยู่ที่เรื่องการจัดตั้งชุดนักเรียน และการทำให้ครูผู้ให้การศึกษาชาวมุสลิมเป็นเหมือนกับเหยื่อผู้เคราะห์ร้าย หะสัน หมัดหมาน (Hasan Madmarn) มีข้อเสนอที่ตรงกันข้ามกันว่า ความจำเป็นในการ

¹¹⁹ ดูรายละเอียดใน Kobkua Suwannathat-Pian, *Thailand's Durable Premier: Phibun through Three Decades, 1932–1957*, pp. 103-135, esp. pp. 130 and 133.

¹²⁰ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, p. 188.

¹²¹ Ibid., pp. 188-194, และ Hasan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani*, pp. 68, 72 ff., 92.

¹²² Hasan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani*, pp. 83-90.

¹²³ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, p. 190, และ Hasan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani*, p. 173; งานชิ้นหลังแสดงให้เห็นว่ายังคงมีการใช้ภาษามลายูในโรงเรียนอิสลามในปัตตานีอยู่.

¹²⁴ สุรินทร์ พิศสุวรรณ, นโยบายประสมประสานชาวมุสลิมในประเทศไทยสมัยรัตนโกสินทร์ (เอกสารวิชาการ หมายเลข 43, เพื่อประกอบการสัมมนาสองศตวรรษรัตนโกสินทร์ความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทย, สถาบันไทยคดีศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2525), หน้า 19, และ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, pp. 194-195.

ปฏิบัติตามนโยบายของรัฐไทยนั้นที่จริงแล้วกระตุ้นให้เกิดการปฏิรูปและปรับปรุงโรงเรียนในหมู่โรงเรียนอิสลามชั้นดีของปัตตานี ซึ่งบางโรงเรียนได้รับแรงบันดาลใจจากตัวอย่างและวิธีการจากตะวันออกไกล¹²⁵

เช่นเดียวกับที่โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามมีคุณค่าเชิงสัญลักษณ์ที่สำคัญในสังคมมลายูมุสลิมในสังคมภาคใต้ตอนล่างของไทย¹²⁶ รากฐานดังเช่นโรงเรียนชินวาและหนันฮัวก็มีบทบาทสำคัญที่เทียบเคียงกันได้ไยคนนั้น บทบาทดังกล่าวทำให้ระลึกถึงความสำคัญเชิงสัญลักษณ์ที่มีมายาวนานของการศึกษาที่ใช้ภาษาจีนเป็นสื่อในการสอน แม้จะไม่มากในประเทศไทยรวมสมัยเท่ากับที่มีข้ามฝั่งพรมแดนไปในประเทศมาเลเซีย

โรงเรียนจีนในมาเลเซียร่วมสมัยมีสถานะที่เทียบเคียงได้กับโรงเรียน*ปอเนาะ*และโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามในภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทย แต่การอธิบายความตื้อตันอย่างไม่ลดละและการต่อต้านโครงการสร้างชาติของแต่ละที่ ด้วยการอ้างอิงกับความเชื่อมโยงสัมพันธ์ของมันกับประชากรกลุ่มน้อยที่ยังไม่ถูกผสมกลมกลืนเข้าไปแต่เพียงอย่างเดียวนั้นเป็นความมั่งงายที่อันตรายอย่างยิ่ง ในประการหนึ่ง ศาสนาในฐานะศาสนา (*religion-qua-religion*) ควรจะต้องนำมาพิจารณาอย่างจริงจัง ด้วยความสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ของมันทั้งหมดแล้ว การศึกษาที่ใช้ภาษาจีนเป็นสื่อไม่ได้เป็นประเด็นเรื่องความเชื่อทางศาสนา ในอีกประการหนึ่ง บริบทนานาชาติก็มีส่วนด้วย แรงกดดันมหาศาลของกรุงเทพฯ ที่มีต่อโรงเรียนจีนเกิดขึ้นประจวบกับความสนใจที่มีต่อโลกชาวจีนนั้นน้อยลงไปเรื่อยๆ ในช่วงหลายทศวรรษหลัง ค.ศ.1949 ในมาเลเซีย ปัจจัยจำนวนหนึ่งยังคงส่งเสริมให้จีนน่าสนใจในช่วงเวลาเดียวกันนั้น ทั้งโลกอิสลามที่กว้างใหญ่ไม่เคยปิดสำหรับมุสลิมมลายูในภายใต้ของไทย ที่จริงแล้ว ในช่วงทศวรรษที่ 1970 เงินปิโตรดอลลาร์และการฟื้นฟูอิสลามสากลภายหลังการปฏิวัติอิหร่านย่อมจะเปิดช่องติดต่อสื่อสารให้กว้างขึ้นกว่าที่เคยเป็นมา ข้อพิจารณาเหล่านี้อาจช่วยอธิบายข้อค้นพบในวิทยานิพนธ์ชิ้นสำคัญใน ค.ศ.1981 ของอุทัย ดุลยเกษม ที่ว่า แทนที่จะมีความสำเร็จในการบูรณาการ แต่ความพยายามด้านการศึกษาของรัฐกรุงเทพฯ ในภาคใต้ตอนล่างกลับสัมพันธ์กันกับ “ชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์” ของชาวมลายูท้องถิ่นที่เพิ่มมากขึ้น¹²⁷

กล่าวโดยสรุป การทำความเข้าใจบทบาทของปฏิสัมพันธ์กับรัฐในการสร้างภาคใต้ของประเทศไทยจำเป็นต้องให้ความสำคัญกับปัจจัยที่อยู่นอกเหนือไปจากเรื่องความสามารถที่จะมีผู้ให้ความร่วมมือและเนื้อหาของนโยบายรัฐ ในบรรดาปัจจัยทั้งหลายนี้ มีความสนใจของคนจำนวนหนึ่ง เช่นเดียวกับชาวจีนทับเที่ยง ที่จะรับเอาระบบของสิ่งจูงใจและโอกาสที่เกิดจากการร่วมมือได้หยิบบินให้ ความเต็มอกเต็มใจนี้ในทางกลับกันก็ได้รับผลจาก การมีและความรู้สึกที่รับได้ ของทางเลือกที่จะนำไปสู่สิ่งจูงใจและโอกาสเหล่านั้น แนนอนว่ามุสลิมในปัตตานีส่วนหนึ่ง ซึ่งรวมถึงนักการศึกษาด้วย ยอมรับเอาโอกาสเหล่านั้นอยู่เสมอ การศึกษาปัญหานี้ต่อไป ทำให้ต้องพิจารณาการตอบสนองของโรงเรียน*ปอเนาะ*และ

¹²⁵ Hasan Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani*, pp. 80-90.

¹²⁶ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, pp. 178-180.

¹²⁷ Uthai Dulayakasem, “Education and Ethnic Nationalism: A Study of the Muslim-Malays in Southern Siam” (Doctoral dissertation, Stanford University, 1981), pp. 187-188.

โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามที่อยู่นอกปัตตานี และทั่วบริเวณภาคใต้ตอนบน ต่อความพยายามของรัฐบาลที่จะกำหนดกฎเกณฑ์บังคับพวกเขา ที่จะจัดการศึกษาให้แก่นักเรียนในฐานะพลเมืองไทย และที่จะเข้ามาประกันคุณภาพของหลักสูตรพวกเขา ในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสังคมเช่นเดียวกับในเรื่องอื่นๆ ประสบการณ์ของไทยมุสลิมภาคใต้ที่อยู่นอกปัตตานีนั้นมีคุณค่า และกระทั่งต้องการความสนใจศึกษาให้มากกว่าที่เคยเป็นมาก่อนหน้านี้

การตอบสนองต่อสิ่งจูงใจและโอกาสยังอยู่ตรงศูนย์กลางของปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนทับเที่ยงกับกลุ่มทุนขนาดใหญ่ที่ควบคุมจากภายนอกอีกด้วย นอกเหนือจากกลุ่มบริษัททำไม้ของชาวตะวันตกในภาคเหนือของประเทศไทยและกลุ่มผลประโยชน์เหมืองแร่ดีบุกในภาคใต้ที่อาจจะเป็นข้อยกเว้นแล้ว บริษัทยางพาราจากของชาวมลายาและสิงคโปร์มีอำนาจที่มีลักษณะพิเศษยึดกุมภาคธุรกิจส่งออกสินค้าที่สำคัญๆ ของประเทศไทยไว้ ธุรกิจค้าไม้ไม่ได้ใช้คนจำนวนมากหรือเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของคนได้มากเท่ากับยางพารา จนกระทั่งในช่วงต้นของกระบวนการพัฒนาอุตสาหกรรมไทยระหว่างทศวรรษที่ 1960 และ 1970 ภาคใต้ทั้งตอนบนและตอนล่าง รู้จักกับการเข้ามาอย่างมากและโดยตรงจากทุนข้างนอกมากกว่าภาคอื่นๆ ของประเทศไทย ภาคการเงินจากกรุงเทพฯ เช่นเดียวกันที่รุกเข้ามาในภาคใต้โดยมีแรงพลังที่มีความเฉพาะตัว อันเป็นผลที่ส่วนหนึ่งเกิดขึ้นจากพลวัตทางการพาณิชย์ที่เกิดขึ้นในภูมิภาค ดังที่ประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรังได้แสดงให้เห็น การรุกรานเข้ามาของบริษัทยางพาราและธนาคารเป็นเวลานานหลายทศวรรษได้ให้โอกาสสำคัญแก่ชนชั้นนำท้องถิ่น ทั้งยังได้ช่วยอธิบายการเกิดขึ้นของชนชั้นนำกึ่งเมือง (para-urban elites) ในภาคใต้ ซึ่งนายมัน สิ้นไชยและพวกพ้องก็อยู่ในกลุ่มนี้

เมื่อไม่นานมานี้ ความสามารถของผู้แสดงท้องถิ่น รวมไปถึงกลุ่มชนชั้นนำในท้องถิ่น ที่เข้าควบคุมผลประโยชน์ทางธุรกิจจากภายนอกเพื่อเป้าหมายของตนเอง โดยมากแล้วกลายเป็นเพียงแค่ความทรงจำ ขนาด หรือที่จริงแล้วคือลักษณะ “โลกาภิวัตน์” ของทุนนิยมไทย และของทุนต่างชาติในประเทศไทยได้ตัดโอกาสต่างๆ ที่มีอยู่แต่เดิม โดยอย่างดีที่สุดก็แค่ส่งผลให้เกิดความไม่แน่นอนในระเบียบทางสังคม ขณะที่อย่างเลวร้ายที่สุดคือส่งผลให้เปลี่ยนแปลงระบบสังคมทั้งหมด ในเวลาเดียวกัน ดังที่การเปลี่ยนรูปความสัมพันธ์ระหว่างสมาคมบำรุงการศึกษากับกลุ่มชาติพันธุ์ไทยซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ทำให้เข้าใจได้ชัดเจนว่า เรื่องราวของภาคใต้ในการผูกอยู่กับทุนภายนอกในอดีตนั้นได้ทิ้งท้ายโครงสร้างทางสังคมซึ่งช่วยลดความตึงเครียดและการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของปัจจุบันได้

ปัจจุบันที่ว่ำนั้นต่างจากอดีตที่เพิ่งผ่านมาอย่างเห็นได้ชัด ในขณะที่การเปลี่ยนเข้าสู่ศตวรรษที่ 21 ใกล้เข้ามา ทั้งชาวจีนในทับเที่ยงโดยเฉพาะ และชาวจีนในตรังโดยทั่วไป พอใจกับการติดต่อข้ามชาติซึ่งมีความสำคัญน้อยลง ซึ่งบางทีอาจจะน้อยกว่าช่วงใดๆ ในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของพวกเขา ในระดับที่อิทธิพลข้ามชาติดังกล่าวมาถึงทับเที่ยง พวกมันก็จะผ่านมาทางตัวกลางก็คือเมืองหลวงของประเทศไทย ซึ่งเป็น “เมืองนานาชาติ” (“world city”) เช่นเดียวกับที่เกิดขึ้นในพื้นที่ส่วนใหญ่ของประเทศไทย ในการเปลี่ยนแปลงอย่างย้อนแย้งไปจากประวัติศาสตร์ของมัน และจากประวัติศาสตร์ของภาคใต้ของไทยทั้งหมด ตั้งอยู่ในจุดที่แตกต่างไปอย่างมากจากภาคใต้ตอนล่าง ซึ่งติดต่อกับโลกอิสลามโดยตลอด โดยไม่ได้มีกรุงเทพฯ เป็นตัวกลาง การมีส่วนร่วมของชาวจีนทับเที่ยงกับพัฒนาการต่างๆ ที่อยู่นอกเขตพรมแดนของประเทศไทย ถือเป็นศูนย์กลางของประวัติศาสตร์การศึกษาที่ชาวจีนสนับสนุนในตรัง ความเสื่อมถอยลง

ของมันเป็นเพียงการย้ำความสำคัญที่เคยเป็นในอดีต และกระทั่งชี้ให้เห็นถึงความสำคัญอย่างใหญ่หลวงของการเข้าไปมีส่วนร่วมดังกล่าวที่ยังคงดำเนินต่อไปอยู่ในส่วนอื่นๆ ของภาคใต้ เช่นเดียวกันดังที่ได้กล่าวถึงประวัติศาสตร์เล็กๆ ของโรงเรียนที่นายมัน สิ้นไชย เพื่อนของเขา และผู้สืบทอดได้สร้างและบริหารจัดการนั้น เน้นให้เห็นความจำเป็นของการนิยามและศึกษาอย่างเป็นระบบถึงปฏิสัมพันธ์ต่างๆ ซึ่งมากกว่าไปกว่าเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ในการก่อรูปภาคใต้ของประเทศไทยขึ้นมา

ภาคที่สี่

พหุนิยมทางศาสนาและชาตินิยมชาติพันธุ์สัประยุทธ์

การจาริกแสวงบุญกับการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

บทความสมุทราหะความหลากหลาย

อเล็กซานเดอร์ ฮอร์สต์มันน์¹

แปลโดย สดใส ชันติวรพงศ์

บทนำ

การจาริกแสวงบุญถือเป็นพฤติกรรมเบื้องต้นของการชำระจิตใจ การเปลี่ยนผ่านเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ การเข้าสู่แดนแห่งความศักดิ์สิทธิ์ และการแสดงความเลื่อมใสศรัทธาต่อศาสนาแห่งศาสนาหนึ่งๆ ในบทความนี้ผมต้องการเปรียบเทียบรูปแบบการจาริกแสวงบุญของชาวพุทธกับชาวมุสลิมในภาคใต้ของประเทศไทยและภาคเหนือของมาเลเซีย และวิเคราะห์ผลพวงของการจาริกแสวงบุญที่มีต่อความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธกับชาวมุสลิม โดยเชื่อมโยงการจาริกแสวงบุญกับระบบความเชื่อและค่านิยมของท้องถิ่น เราไม่ควรสรุปอย่างง่าย ๆ ว่าอัตลักษณ์ทางศาสนาและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์บนคาบสมุทราหะนี้เป็นสิ่งที่แน่นอนตายตัว การเจาะลึกศึกษาการจาริกแสวงบุญจะช่วยให้เราเข้าใจว่า ประสบการณ์การจาริกแสวงบุญและการที่พวกเขาเข้าไปสัมผัสเส้นทางแห่งการจาริกทั้งระดับท้องถิ่นและนอกท้องถิ่นนั้น ได้หล่อหลอมทั้งอัตลักษณ์ทางศาสนาและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิม พร้อมกันนี้ ผมต้องการพิจารณา “จารีตรอง” (little traditions) ที่อยู่นอกเหนือจาก dominant narrative ทั้งของศาสนาพุทธเถรวาทและศาสนาอิสลาม ซึ่งจารีตรองดังกล่าวได้ทำให้เกิดพื้นที่ซึ่งศูนย์กลางสำหรับการแสวงบุญของทั้งชาวพุทธและมุสลิม เช่น การบูชาวิญญาณเจ้าที่ หรือพระเกจิอาจารย์ผู้ทรงอิทธิฤทธิ์ในพระพุทธศาสนา ตัวอย่างเช่น ในลุ่มทะเลสาบสงขลามีการเคารพผิบรรพบุรุษหรือเกจิอาจารย์ ทั้งโดยชาวบ้านที่เป็นชาวพุทธและมุสลิม โดยไม่แบ่งแยกว่าบรรพบุรุษของเขาเหล่านั้นนับถือศาสนาใด แต่ประเด็นเหล่านี้ถูกมองข้ามมาตลอดในวงวิชาการ²

สิ่งที่ผมจะเสนอในที่นี้คือ ตั้งแต่ทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ผู้คนจำนวนมากสามารถใช้จ่ายเพื่อการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ได้มากขึ้นเรื่อย ๆ และในขณะเดียวกันความเชื่อท้องถิ่นที่มีมาแต่เดิมได้ถูกกดดันอย่างหนักจากการเมืองของกระบวนการเหตุผลนิยมและกระแสอิสลามานุวัตร (Islamization) พิธีฮัจญ์เองก็ถูกแยกออกจากจักรวาลวิทยาของมลายูท้องถิ่น และกลายเป็นศูนย์กลางสำคัญของกระแสอิสลามสากลและการเสพความเป็นอิสลาม (Islamic Consumption) ในขณะที่ช่วงทศวรรษ 1970 นั้น การเดินทางไปทำพิธีฮัจญ์

¹ ผู้เขียนขอขอบคุณ Abdur-Razzaq Lubis, Patrick Jory, และ Georg Stauth ผู้ได้ให้คำวิพากษ์วิจารณ์อย่างสร้างสรรค์ และขอขอบคุณ Raymond Scupin ผู้แนะนำบทความชิ้นนี้เยี่ยมของเขาว่าด้วยพิธีฮัจญ์ของชาวไทยมุสลิม Raymond Scupin, “The Social Significance of the Hajj for Thai Muslims,” *The Muslim World* 72, 1 (1982): 25–33. และขอขอบคุณมูลนิธิ Fritz Thyssen Research Foundation ที่ได้ให้กำลังใจ และสนับสนุนงบประมาณการวิจัยจนเกิดเป็นความเรียงฉบับนี้

² Alexander Horstmann, “Ethno-Historical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations and Coexistence in Southern Thailand: From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred?” *Sojourn* 19, 1 (2004): 76–99.

จำกัดอยู่เฉพาะผู้สูงวัย มุสลิมท้องถิ่นทุกวันนี้ต้องการไปประกอบพิธีฮัจญ์ตั้งแต่ยังอยู่ในวัยหนุ่มสาว เพื่อตนจะได้เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนมุสลิมสากล (*umma*) การเดินทางไปทำพิธีฮัจญ์จึงเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว คู่เคียงไปกับการศึกษาศาสนาอิสลามของเยาวชนมุสลิมในเกือบทุกประเทศในโลกอิสลาม

ส่วนประเทศไทยซึ่งเป็นประเทศพุทธศาสนานั้น รัฐได้ใช้คณะสงฆ์ ใช้โครงสร้างพื้นฐานของวัด และพระสงฆ์ทั่วประเทศเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่อำนาจของรัฐบาล สำหรับชาวพุทธจำนวนมากในประเทศไทยนั้น พุทธศาสนาเถรวาทได้ถอยไกลไปจากพุทธประวัติ และจากสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ในอินเดียและเนปาล พระสงฆ์ของไทยได้รวมเอาประเพณีท้องถิ่นหลายอย่าง อันรวมถึงการบูชาพระเกจิอาจารย์ในท้องถิ่น ราชวงศ์ไทยมีบทบาทอย่างเห็นได้ชัดในการอุปถัมภ์ประเพณีของพระป่า หรือตำนานเกี่ยวกับพระเกจิอาจารย์เหล่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ การรวมการบริหารคณะสงฆ์ไว้ที่ส่วนกลางได้สร้างรูปแบบคณะสงฆ์เถรวาทที่เหมือนกันทั่วประเทศ การจาริกแสวงบุญตามประเพณีท้องถิ่นเป็นที่ยอมรับได้ถ้าประเพณีเหล่านั้นไม่ท้าทายอำนาจของคณะสงฆ์แห่งชาติ (มหาเถรสมาคม) นโยบายสร้างและส่งเสริมกฎเกณฑ์เกี่ยวกับคณะสงฆ์ได้เพิ่มความสำคัญของพุทธเถรวาทต่อชาตินิยมของไทย สิ่งซึ่งแตกต่างจากเพื่อนบ้านมุสลิม คือชาวไทยพุทธมีแนวโน้มจะอยู่กับที่และหลีกเลี่ยงการเดินทางไกลที่ยากลำบาก ชาวพุทธไม่ได้ถือว่าการจาริกแสวงบุญเป็นหน้าที่ที่ต้องทำ ไม่ได้กำหนดฤดูกาลจาริกไว้อย่างชัดเจน แต่การได้อุปสมบทในพระอุโบสถนั้นเป็นสิ่งพึงประสงค์สำหรับผู้ชายไทยชาวพุทธทุกคน

แม้ว่าการจาริกแสวงบุญเป็นแนวคิดหลักในการแสดงอัตลักษณ์และการปฏิบัติศาสนกิจ แต่นักมานุษยวิทยาผู้ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธ-มุสลิมบนคาบสมุทรมักไม่ได้ให้ความสนใจเกี่ยวกับเรื่องนี้ อย่างเพียงพอ ชาติพันธุ์วรรณาของความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธ-มุสลิมบนคาบสมุทรในช่วงกว่าสามสิบปีที่ผ่านมาแทบไม่เอ่ยถึงบทบาทของพิธีฮัจญ์ ส่วนแนวคิดเรื่องการจาริกแสวงบุญของชาวพุทธนั้นมิพักต้องเอ่ยถึง³ ทำนองเดียวกัน นักวิชาการให้ความสนใจน้อยมากต่อประสบการณ์ของผู้จาริก หรือผลระยะยาวของการจาริกแสวงบุญที่มีต่อชีวิตและความคิดของพวกเขา เนื่องจากงานวิจัยด้านชาติพันธุ์วรรณาค่อนข้างขาดแคลน บทความชิ้นนี้จึงเป็นความพยายามที่จะบุกเบิกประเด็นนี้

ความหลากหลายและข้อทับของจารีตในการแสวงบุญ

วิลเลียม รอฟฟ์ (William Roff) ได้ใช้แนวคิดเรื่อง “พิธีกรรมแห่งการเปลี่ยนผ่าน” (rite of passage) ของอาร์โนลด์ ฟาน เจนเนป (Arnold van Gennep) และแนวคิดเกี่ยวกับ “กระบวนการทางพิธีกรรม” (ritual process) ของวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (Victor Turner) มาอธิบายความสำคัญของพิธีฮัจญ์ทั้งในเชิงส่วนตัวและเชิงสังคม⁴ รอฟฟ์ประทับใจการที่ชาวมลายูทั่วๆ ไปเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สภาพการเป็นหะยี ซึ่งได้แสดงออกต่อสภาพ

³ วัฒนธรรมวิทยาว่าด้วย ความสัมพันธ์ระหว่างไทยพุทธ-มุสลิมในภาคใต้ของประเทศไทยตลอดสามสิบปีที่ผ่านมา อ่าน Alexander Horstmann, “Ethno-Historical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations and Coexistence in Southern Thailand: From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred?” และอ่านข้อเขียนอื่น ๆ เกี่ยวกับภาคใต้ของประเทศไทย ได้ที่ <www.uni-muenster.de/Ethnologie/South_Thai/>.

⁴ William R. Roff, “Social Sciences Approaches to Understanding Religious Practice: The Special Case of the Haj,” in Virginia Hooker and Norani Othman, eds., *Malaysia. Islam, Society and Politics* (Singapore: ISEAS, 2003), pp. 37–54.

นี้ด้วยวิถีทางที่แตกต่างหลากหลายกันออกไป อย่างเช่น ชาวมลายูที่เขาไปพักอยู่ด้วย จะสวมหมวกสีขาวเมื่อแต่งกายในชุดละหมาด (*salat*) หรือเมื่อเดินทางไปสอนการอ่านคัมภีร์กุรอ่านให้แก่นักเรียนถึงบ้าน ขณะที่ความหมายหลักของคำว่าจาริกแสวงบุญ หมายถึง “การเดินทาง” แต่การเดินทางไปสู่นครเมกกะนั้นจะมีพิธีกรรมต่างๆ เข้ามาเกี่ยวข้อง ซึ่งเป็นพิธีกรรมเกี่ยวกับการเตรียมตัว การออกเดินทาง การเดินทาง และ การกลับสู่บ้าน

ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ญาติๆ และเพื่อนบ้านของผู้แสวงบุญจะรับประทานอาหารร่วมกัน (*selamantan* หรือ *kenduri*) ที่บ้านของผู้แสวงบุญ ซึ่งให้เห็นถึงพัฒนาการของสังคมที่ผู้แสวงบุญจะแยกตัวออกไป และเมื่อถึงเวลาออกเดินทาง ในบางท้องที่ผู้แสวงบุญจะลงบันไดบ้านตอนย่ำรุ่งก่อนพระอาทิตย์ขึ้น เมื่อย่างเท้าลงบนพื้นดินแล้ว เขาจะไม่กลับขึ้นบ้านจนกว่าจะกลับมาจากการจาริก⁵

แต่น่าเสียดายที่รอฟฟ์ไม่ได้อภิปรายถึงการเปลี่ยนแปลงหลาย ๆ อย่างที่เกิดแก่ผู้แสวงบุญที่เดินทางกลับจากแผ่นดินศักดิ์สิทธิ์ เขาไม่ให้รายละเอียดว่าใครเป็นผู้จัดพิธีฮัจญ์ ไม่บอกว่าพิธีฮัจญ์ฝังตัวอยู่ในการเมืองและวัฒนธรรมอิสลามบนคาบสมุทรนี้อย่างไร ในแง่นี้ การเตรียมตัวเพื่อไปประกอบพิธีฮัจญ์และการเฉลิมฉลองความสำเร็จของหะยีที่บ้าน มีความสำคัญพอๆ กับพิธีฮัจญ์นั่นเอง ทั้งนี้เพราะจารีตของท้องถิ่นเป็นดัชนีชี้บอกถึงควมมีชีวิตชีวาของชนบประเพณี และความเป็นท้องถิ่นของศาสนาโลก ก่อนทศวรรษ 1970 การเตรียมตัวเพื่อเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์และการเฉลิมฉลองของหะยีเมื่อกลับมาบ้านนั้น ในแง่หนึ่ง เป็นวิถีที่ศาสนาในโลกถูกทำให้มีลักษณะของท้องถิ่น และสัมพันธ์กับจักรวาลวิทยาของท้องถิ่น ในการเฉลิมฉลองความสำเร็จของผู้กลับจากพิธีฮัจญ์นั้น ผู้ซึ่งไม่ใช่ชาวมุสลิมได้รับอนุญาตให้มีส่วนร่วมชื่นชมยินดีกับผู้กลับคืนสู่บ้านด้วย

ในกรณีของชาวอาเจะห์ การเฉลิมฉลองในท้องถิ่นจะมีความสำคัญกว่าการเดินทางไปเมกกะเสียด้วยซ้ำไป⁶ ในวันที่สิบของเดือนที่มีการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ ขณะที่ผู้แสวงบุญในอาระเบียกำลังทำพิธีกันไปตามจารีตนั้น ที่อาเจะห์ก็จะเฉลิมฉลองในลักษณะแทบไม่ต่างกับการเฉลิมฉลองสิ้นสุดเทศกาลถือศีลอด (เดือนรอมฎอน) ลักษณะที่เด่นๆ คือการทำละหมาดร่วมกันของชาวบ้านในชุมชน การฆ่าและเนื้อควายแจกจ่ายให้แก่คนยากจน อุลามะ (*ulama*) จะกล่าวกับชาวบ้านดังนี้

วันนี้เป็นวันสุดท้ายของปี เป็นวันปิดบัญชี สิ่งแรกที่พระเจ้าทรงสั่งไว้คือการปรับปรุงความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ทั้งโลกในอิสลามทั้งหมด⁷

ในการประกอบพิธีฮัจญ์นั้น ผู้ไปร่วมพิธีไม่มีการแบ่งแยกฐานะทางสังคม ทุกคนสวมชุดขาวของผู้แสวงบุญด้วยความหวังที่จะ “ผูกตนไว้กับสายใยแห่งพระเจ้า สายใยที่ไม่เปื่อยในวันฝนตกและไม่ปริในวันที่แดดออก”⁸ ผู้

⁵ William R. Roff, “Social Sciences Approaches to Understanding Religious Practice: The Special Case of the Hajj,”.

⁶ James T. Siegel, *The Rope of God* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969).

⁷ Ibid., pp. 263-266.

⁸ Ibid., p. 275.

ที่สามารถเดินทางไปจาริกแสวงบุญได้มีแต่ผู้มีฐานะและมีการศึกษาเท่านั้น เจมส์ ซีเกล (James Siegel) ได้ให้ภาพของชาวอาจะห์ไว้ว่า ความหมายของการจาริกแสวงบุญ (ความเป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้าซึ่งบรรลุถึงได้ยาก) ของชาวอาจะห์ เป็นสิ่งที่ตระหนักกันไม่แต่เฉพาะในศูนย์กลางแห่งอิสลามเท่านั้น แต่รวมถึงปริมณฑลที่เป็นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ด้วย

ชาวไทยและชาวจีนในรัฐกลันตัน ตรังกานุ ปะลิส เคตะห์ และภาคใต้ของประเทศไทย มีแนวคิดเกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญแตกต่างออกไป แม้ว่าในอดีตนั้นพระภิกษุไทยเคยเดินทางไปลังกา⁹ แต่พอถึงราวๆ ปี 1900 มีปัจจัยหลายอย่างที่ทำให้ความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดระหว่างพระสงฆ์ไทยกับพระสงฆ์ชาวสิงหลต้องยุติลงไป ปัจจัยดังกล่าวอาทิเช่น กระบวนการปฏิรูปการปกครองคณะสงฆ์ให้กลายเป็นคณะสงฆ์แห่งชาติซึ่งได้ส่งอิทธิพลต่อทุกพื้นที่ในราชอาณาจักร การที่จารีตของพระป่าในภาคใต้ของประเทศไทยเริ่มสูญหายไป การที่รวบอำนาจการบริหารพุทธศาสนาไว้ที่ส่วนกลาง และการใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือสร้างความชอบธรรมทางการเมือง รวมถึงความเสื่อมของพุทธศาสนาเถรวาทในศรีลังกาเอง เป็นต้น แต่แนวคิดเกี่ยวกับการจาริกศักดิ์สิทธิ์นี้อาจเปรียบเทียบกับพิธีอุปสมบทเป็นภิกษุในพุทธศาสนา การบวชก็เช่นเดียวกับจารีตการเปลี่ยนผ่าน คือการเปลี่ยนจาก คนดิบ เป็นผู้ใหญ่ จากปุถุชนสู่สมณะเพศ การบวชคือการปลีกรตัวออก เป็นการออกเดินทาง และอุทิศตนในฐานะนวกะ ละจากครอบครัวและทั้งโลกโลภียไว้เบื้องหลัง ในหมู่ชาวมุสลิมนั้น การแต่งกายด้วยผ้าขาวสองชิ้นไม่เย็บติดกัน (*ihram*) การปฏิญาณตน (*niyat*) และการชำระร่างกาย เป็นสัญลักษณ์แสดงว่าผู้แสวงบุญปลีกรตนจากโลกโลภีย พ้นจากภาวะปุถุชนต่อพระอัลเลาะห์¹⁰ ทำนองเดียวกัน พิธีอุปสมบทก็เป็นสัญลักษณ์การรับพระภิกษุใหม่เข้าสู่คณะสงฆ์อันศักดิ์สิทธิ์ เป็นการสืบทอดจรรโลงพระพุทธศาสนา และนวกะบวชใหม่ได้ชำระตนให้บริสุทธิ์

การรุดงค์ของภิกษุในพุทธศาสนาเถรวาทอาจใกล้เคียงที่สุดกับแนวคิดอิสลามเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ แม้ว่า การรุดงค์เป็นกิจของภิกษุเท่านั้น คำ รุดงค์ เป็นคำภาษาบาลี ซึ่งหมายถึง “การปฏิบัติที่เคร่งครัด” ในประเทศไทยนั้น คำนี้ใช้กับภิกษุที่เดินเท้าจากวัดเพื่อไปนมัสการพุทธสถานในที่ต่างๆ¹¹ และในระหว่างนั้น ภิกษุต้องปฏิบัติพระวินัยอย่างเคร่งครัด คือฉันอาหารที่รวมๆ กันในบาตรเพียงวันละมือเดียว ยามค่ำต้องกางกลดนอนในที่โล่ง กลดนี้มีมุ้งกันยุงได้ และสามารถม้วนแบกไปได้ในตอนกลางวัน

รุดงค์วัดสำหรับพระรุดงค์ในประเทศไทยนั้น ได้สร้าง “พระอาจารย์” สายพระป่า ซึ่งในภาคอีสานนั้น พระอาจารย์ผู้มีชื่อเสียงโด่งดังที่สุดได้แก่ พระอาจารย์มั่นภูริทัตโต (1870-1949) จิม เทย์เลอร์ (Jim Taylor) ได้

⁹ ล้อม เพ็งแก้ว. “อิทธิพลศรีลังกาต่อวัฒนธรรมปักษ์ใต้” น. 62-86 *เอกสารเสนอในที่ประชุม: การประชุมว่าด้วยการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมระหว่างประเทศไทยกับศรีลังกา*. นครศรีธรรมราช. มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ 2001

Lom Pengkaew, “Itthiphon si langka to wathanatham phak tai,” [The Influence of Sri Lanka on Southern Thai Culture] in *Conference Proceedings: Conference and Cultural Exchange Between Thailand and Sri Lanka* (Nakhon Si Thammarat: Walailak University, 2001), pp. 62–86.

¹⁰ William R. Roff, “Social Sciences Approaches to Understanding Religious Practice: The Special Case of the Hajj,” p. 45.

¹¹ อ่าน Jim Taylor, *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand* (Singapore: ISEAS, 1993); Kamala Tiyavanich. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand* (Chiang Mai: Silkworm Books, 1997) และ Jane Bunnag, “The Way of the Monk and the Way of the World: Buddhism in Thailand, Laos and Cambodia,” in Heinz Bechert and Richard Gombrich, eds., *The World of Buddhism* (London: Thames and Hudson, 1984), pp. 159–170.

อธิบายว่า อาจารย์ผู้สอนสมาธิสายพระป่าซึ่งปฏิรูปโดยพระอาจารย์มั่นได้รับความเลื่อมใสศรัทธาอย่างมากทางภาคอีสาน ผู้มีอำนาจในท้องถิ่นได้นิมนต์พระเถระหลายๆ ท่านให้สร้างวัดในถิ่นนั้นๆ พร้อมๆ กับเปิดสำนักสอนสมาธิ ซึ่งแต่เดิมสอนกันที่กุฏิพระเท่านั้น ต่อมาสำนักเหล่านี้ได้นำไม้จากป่ามาสร้างเป็นศาลาถาวร เพื่อเป็นอาคารสำหรับฉันภัตตาหารร่วมกันของภิกษุในวัด เป็นที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนา และต้อนรับผู้มาเยือน¹²

แต่ในประเทศไทยซึ่งคณะสงฆ์ได้ถูกทำให้มีลักษณะเหมือนระบบราชการ ทำให้พระที่จะจะไปจากวัด แม้แค่ชั่วคราวถูกตั้งข้อสงสัยได้ง่าย พระป่าน้อยรูปที่จะยอมรับว่าเคยมีประสบการณ์ในการเดินธุดงค์ เพราะพระธุดงค์มักจะถูกมองอย่างระแวง การที่ท่านไม่สังกัดอยู่ในสังคมของพระวาสและไม้อยู่ให้ถูกที่ถูกทางในชุมชนสงฆ์ของวัด ท่านจึงเสี่ยงที่จะถูกมองด้วยความเคลือบแคลงว่าเป็นคนจรจัดของสังคม¹³ สภาพสังคมชนบทที่เปลี่ยนไป โดยเฉพาะการตัดไม้ทำลายป่า ทำให้ทุกวันนี้ประเพณีการธุดงค์ค่อยๆ หดไปเรื่อยๆ แต่พระป่าที่มีผู้เลื่อมใสศรัทธาได้กลายเป็นที่รู้จักกันดีในบั้นปลายชีวิตของท่านเนื่องจากกิตติศัพท์เกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์และอภินิหาร แต่ปรากฏการณ์ที่ย้อนแย้งคือ พระเกจิอาจารย์บางท่านที่มีผู้เลื่อมใสศรัทธามาก แม้ถูกขับออกจากคณะสงฆ์ก็ยังคงเป็นที่นิยมชมชอบ และได้รับการยอมรับจากทางการ และแม้กระทั่งจากราชวงศ์ไทย ในภาวะสมัยใหม่ของประเทศไทย พระปาล้ายเป็นตัวแทนของผู้สนใจห่วงใยระบบนิเวศน์ตามเขตปริมณฑลของประเทศ พร้อมๆ กับเป็นตัวแทนความเคร่งครัดในศีลและวินัย ซึ่งเป็นสิ่งที่คนชั้นกลางในสังคมการบริโภคโยหา

ในช่วงหลายร้อยปีที่ผ่านมา ปริมาณ การปฏิบัติ และองค์ประกอบของพิธีฮัจญ์ได้ขยายตัวอย่างน่าสังเกต การเปลี่ยนแปลงนี้ได้ปรับเปลี่ยนวิถีที่นักแสวงบุญชาวมลายูเคยมีประสบการณ์กันมา¹⁴ มุสลิมทุกคนมีหน้าที่ต้องจาริกไปประกอบพิธีฮัจญ์ และปฏิบัติจารีตฮัจญ์อย่างน้อยหนึ่งครั้งในชีวิต ถ้าเขาหรือเธอสามารถทำได้ ความยากลำบากในการเดินทางเพื่อไปแสวงบุญนี้ไม่ใช่เรื่องเล็กน้อย ผู้แสวงบุญหลายคนเดินทางไปกับเรือสินค้า ต้องผจญกับความไม่สะดวกสบายทางกายและความป่วยไข้ แล้วก็ต้องเดินเท้าไปจนถึงเมกกะหรือถ้าไม่มีเงินจ่ายค่าโดยสารขากลับ ก็จำเป็นต้องอยู่ที่ท่าเรือเมืองเจดดาห์ต่อไป

การเดินทางอย่างลำบากยากเย็นนี้เป็นสิ่งที่พระภิกษุทั้งจากแผ่นดินจีนและภิกษุจากแผ่นดินสยามต้องเผชิญเมื่อภิกษุเหล่านั้นลงเรือสำเภาจากนครศรีธรรมราช หรือปัตตานี เพื่อไปนมัสการปูชนียสถานศักดิ์สิทธิ์ที่เกาะลังกาช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เมื่อปี 1907 พระภิกษุรูปหนึ่งเดินทางจากเพชรบุรีและท่านได้แต่ง นิราศลังกา พรรณนาประสบการณ์การจาริกแสวงบุญในครั้งนั้น¹⁵ ในช่วงเวลาดังกล่าวการที่พระภิกษุจากเพชรบุรีจาริกไปลังกาค่อนข้างจะเป็นเรื่องธรรมดา เพราะเชื่อว่าการทำเช่นนั้นจะได้บุญมาก ภาพจิตรกรรมฝาผนังของพระอุโบสถสำคัญๆ ในประเทศไทยได้ให้ภาพขั้นตอนต่างๆ ของการจาริกไว้อย่างมากมาย แต่ปัจจุบันนี้ชาวพุทธนิยมเดินทางแสวงบุญกันในท้องถิ่นมากกว่า และกระทำกันอย่างกระจัดกระจายกว่าการเดินทางไป

¹² Jim Taylor, *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, p. 166.

¹³ Kamala Tiyanich. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, p. 165.

¹⁴ Mary Byrne McDonnell, "The Conduct of Haj from Malaysia and its Socio-Economic Impact on Malay Society: A Descriptive and Analytical Study, 1860–1981," (Doctoral dissertation, Columbia University, 1986).

¹⁵ ล้อม เพ็งแก้ว(2001).

ประกอบพิธีฮัจญ์ของชาวมุสลิม จุดเด่นของการทำบุญในลักษณะนี้คือการไปนมัสการพระเกจิอาจารย์ผู้มีชื่อเสียง หรือนมัสการสฤปปราจารย์ของท่าน และจะมีเส้นทางจาริกแสวงบุญเกิดขึ้นใหม่อยู่เรื่อยๆ

การจัดระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ใหม่และการบริหารจากส่วนกลาง ทำให้แนวคิดเกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญเปลี่ยนไปอย่างมาก ปัจจุบันนี้การจาริกแสวงบุญส่วนใหญ่กระทำกันภายในประเทศ ไม่เกี่ยวข้องกับสังฆนียสถานที่ยื่นเดียวและเนปาล สถานที่ศักดิ์สิทธิ์สำหรับชาวพุทธในประเทศไทย ได้แก่วัดที่ศักดิ์สิทธิ์ โบสถ์พราหมณ์และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาฮินดู ซึ่งส่วนใหญ่อยู่ที่ความมีชื่อเสียงของเจ้าอาวาส ตำนานของท้องถิ่น และอาหารต่าง ๆ ในบางกรณี ราชวงศ์ไทยมีส่วนในการอุปถัมภ์ประเพณีและสถานที่จาริกที่แปรเปลี่ยนไปนี้ด้วย ดังที่ผมได้กล่าวในที่อื่นๆ มาบ้างแล้ว¹⁶ ว่าการอุปถัมภ์นี้ทำให้ความหมายของประเพณีท้องถิ่นและตำนานความเชื่อนคาบสมุทรเปลี่ยนไป ปัจจุบันนี้ประเพณีท้องถิ่นอยู่ในมือของชาวพุทธผู้มีอิทธิพลซึ่งโยงใยอยู่กับรัฐ และหลุดออกจากระบบท้องถิ่นซึ่งชาวบ้านที่เป็นมุสลิมเคยมีส่วนร่วมอยู่กับประเพณีนั้นๆ ด้วย

พอล โคเฮน (Paul Cohen) ได้ศึกษาการสร้างใหม่ประเพณีจาริกแสวงบุญ (reinvention) และได้แสดงให้เห็นว่าการฟื้นฟูพุทธศาสนาในเมืองสิงห์ในตอนเหนือของประเทศไทย ได้ส่งผลให้พระธาตุเมืองสิงห์กลายเป็นสถานที่ที่มีชื่อเสียงขึ้นมา คุณค่าสากลของพุทธศาสนาดังที่สะท้อนในประเพณีการจาริกแสวงบุญ และในชุมชนผู้เลื่อมใสศาสนาซึ่งข้ามพรมแดนการเมืองนั้น ขึ้นอยู่กับการสร้างและเข้าถึงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในการจาริก และรวมถึงตำนานอันรุ่มรวยของพระธาตุเหล่านั้น¹⁷ โคเฮนได้ให้ภาพที่ชัดเจนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อันรุ่มรวยของพระธาตุซึ่งในเวลาต่อมาได้กลายเป็นแหล่งแสวงบุญ

...ตอนที่พระพุทธเจ้ายังทรงพระชนม์อยู่นั้น วันหนึ่งพระองค์พร้อมด้วยพระอานนท์เถระเสด็จมาถึงนครลอวี และทรงประทับอยู่ ณ ยอดดอยเชียงตีม พญานาคได้ถวายน้ำเสวยและน้ำสรงแก่พระพุทธองค์ พระพุทธองค์ทรงชำระพระโอษฐ์ แล้วบ้วนน้ำไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ เกิดเป็นบ่อน้ำในทิศนั้น เมื่อทรงบ้วนน้ำไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ สระน้ำก็เกิดขึ้นในบริเวณนั้น... พระพุทธองค์ทรงรับสั่งแก่พระอานนท์ว่า เมื่อพระองค์ทรงปรินิพพานแล้ว ให้นำหินลับมีดกับมีดโกนของพระองค์มาฝังไว้บนยอดดอยเชียงตีม เพื่อให้สถานที่นี้เป็นที่บูชาของเทวดาและมนุษย์ หลังจากที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานไปแล้วหลายปี พระเจ้าอโศกมหาราชผู้ทรงพิชิตโลก ได้โปรดให้สร้างพระสถูป 84,000 องค์ในเมืองและนครต่างๆ ถึง 14,000 แห่ง ระหว่างนั้นพระสารีบุตรเถระได้บรรจุเครื่องบริวารของพระพุทธเจ้าไว้บนดอยเชียงตีม และได้ทูลขอให้พระเจ้าอโศกมหาราชสร้างพระสถูปไว้บนยอดดอยนั้น พระธรรมราชาจึงโปรดให้ขุดหลุมลึกถึงบาดาล แล้วสร้างพระสถูปบรรจุพระพุทธรูปบริวาร และสร้างปราสาทครอบไว้ ณ ยอดดอยนั้น¹⁸

¹⁶ Alexander Horstmann, "Thuat Klai: A Muslim Guardian Spirit in a Buddhist Kingdom," in Omar Farouk Bajunid, ed., *Buddhist-Muslim Relations in Thailand* (Forthcoming).

¹⁷ Paul T Cohen, "Lue across Borders: Pilgrimage and the Mueang Sing Reliquary in Northern Laos," in Grant Evans et al., eds., *Where China Meets Southeast Asia: Social and Cultural Change in the Border Regions* (Singapore: ISEAS, 2000), pp. 145-161.

¹⁸ Paul T Cohen, "Lue across Borders: Pilgrimage and the Mueang Sing Reliquary in Northern Laos," p. 147.

ทุกวันนี้ สถูปในหมู่บ้านชาวพุทธในรัฐกลันตันทำหน้าที่อย่างเดียวกันกับพระธาตุเมืองสิงห์ในประเทศไทย เชื่อกันว่าแหล่งจาริกเหล่านี้มีบุญญาภิหาร ทำให้ผู้ที่จาริกไปกราบไหว้สามารถเปลี่ยนกรรมของตนได้ ชาร์ลส์ คายส์ (Charles Keyes) กล่าวว่า ปุชนียสถานเหล่านี้รวมกันแล้วถือเป็นภูมิศาสตร์อันศักดิ์สิทธิ์ที่ประกอบไปด้วยบรรดาสถานที่ของการจาริกแสวงบุญ ซึ่งภูมิศาสตร์ศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวนี้ แม้ว่าจะสะท้อนถึงภูมิศาสตร์ทางการเมืองของภาคเหนือของไทยในยุคจาริต แต่ไม่ใช่พื้นที่เดียวกันกับพื้นที่ทางการเมือง คายส์ เสนอว่าการจาริกไปนมัสการพระธาตุทั้ง 12 แห่ง เป็นวิถีทางของการสร้างชุมชนศีลธรรมที่ข้ามพรมแดนทางการเมือง¹⁹

ทำนองเดียวกัน งานวิจัยของเออร์วิง จอห์นสัน (Irving Johnson) ได้แสดงให้เห็นว่า ชาวจีนจากมาเลเซียและสิงคโปร์ผู้เลื่อมใสศรัทธาต่างกำลังมองหาภูมิศาสตร์ศักดิ์สิทธิ์ทางพุทธศาสนา เพื่อให้เป็นปรากฏการณ์คู่ขนานและตั้งรับกับกระแสอิสลามานุวัตรและขบวนการชวนเชิญสู่อิสลาม (ดะกัวะห์- *dakwah*) บนฝั่งตะวันออกของคาบสมุท²⁰ ชาวไทยในรัฐกลันตันเคยเดินทางโดยทางเรือเพื่อไปอุปสมบทที่วัดมหาธาตุ นครศรีธรรมราช ซึ่งในปัจจุบันนี้ ท่ามกลางกระแสอิสลามานุวัตร ชาวบ้านในรัฐกลันตันจะเรียกพิธีอุปสมบทนี้ว่า “ฮัจญ์ของเรา” (our Haj)

ส่วนชาวจีนนั้นเล่าก็ได้สร้างเทพเจ้า สร้างเทศกาล และแนวคิดเกี่ยวกับการแสวงบุญของตนเอง ซึ่งผูกพันอย่างแนบแน่นกับการเดินทางอพยพมาสู่ภูมิภาคนี้ของตน และผูกพันกับเหล่าบรรพบุรุษของชาวจีนหนานหยาง²¹

ในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา เทศกาลกินเจที่ภูเก็เกิด ซึ่งในอดีตเป็นกิจกรรมเล็กๆ ของท้องถิ่น ได้กลายเป็นเทศกาลที่รู้จักกันอย่างกว้างขวาง ศูนย์กลางของเทศกาลอยู่ที่ศาลเจ้าราวๆ สิบแห่ง ซึ่งก่อตั้งโดยชาวจีนที่อพยพมาจากมณฑลฟูเจี้ยนและทายาทของพวกเขา เทศกาลนี้ได้ดึงดูดผู้เลื่อมใส (ผู้แสวงบุญ) ไม่เฉพาะชุมชนชาวไทยเชื้อสายจีนในท้องถิ่นเท่านั้น ขณะที่คนทรงเจ้ามีจำนวนมากขึ้นกว่าเดิม ซึ่งลีลาของบรรดาคนทรงเจ้าเหล่านี้เป็นสิ่งที่ดึงดูดใจ และสร้างความฉงนฉงายแก่สาธารณะชน²² ในแง่ประวัติศาสตร์นั้น เทศกาลกินเจเป็นเทศกาลของผู้อพยพ ดังที่จิ่ว ฮง ต็อก (Cheu Hong Tock) ให้ข้อสังเกตว่า ในขณะที่เทศกาลกินเจจะจัดตรงกับเทศกาลเดือนเก้าอู่ เทศกาลนี้ได้เริ่มเข้ามาแทนที่เทศกาลเดือนเก้า เพราะ “เป็นที่นิยมในหมู่ชาวจีนย่านทะเลใต้ในช่วงสี่ทศวรรษหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19” เทศกาลนี้จึงทวีความสำคัญเมื่อชาวจีนอพยพหลังไหลสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากขึ้นๆ และผู้อพยพเหล่านี้ได้ตั้งรกรากอย่างถาวร จิ่วกล่าวว่าเทศกาลนี้มีบทบาทในการเก็บความทรงจำเอาไว้ “พิธีกรรมในการต้อนรับและส่งเชิยนทั้งเก่า เป็นช่องทางให้ประวัติศาสตร์ที่บรรพบุรุษสรรค์สร้างได้เป็นที่จดจำและปฏิบัติสืบต่อไป” จิ่วชี้ว่า “การเฉลิมฉลองเทศกาลนี้ก็เพื่อรำลึกถึงการเดินทางเสี่ยงภัยที่ผู้เลื่อมใสชาวจีนต้องผจญระหว่างการเดินทางจากแผ่นดินจีนมาสู่ทะเลใต้

¹⁹ Charles F. Keyes, “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time,” *History of Religions* 15, 1 (1975): 71–89.

²⁰ Johnson, Irving. “Movement and Identity Construction Amongst Kelantan’s Thai Community,” (Working paper, 2002), <<http://www.aa.tufs.ac.jp>>

²¹ Eric Cohen, *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island* (Bangkok: White Lotus Press, 2001).

²² Ibid., pp. 107–114.

ซึ่งปัจจุบันได้กลายเป็นถิ่นฐานของตน” เชื่อกันว่าเมื่อทำพิธีอัญเชิญแล้ว เทพเจ้าองค์สำคัญๆ จะเสด็จจากจีนภาคใต้มาเยี่ยมเยือนชุมชนชาวจีนเหล่านี้ และท่านจะเสด็จกลับหลังจากทำพิธีส่งเจ้าแล้ว เพียงเทศกาลนี้เท่านั้นในรอบปี ที่เปิดโอกาสให้ชาวจีนในภูเก็ตได้กระชับสายใยของชุมชน และแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตน²³

แนวคิดเกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญทั้งในศาสนาอิสลามและศาสนาพุทธนั้น ประเด็นหลักอยู่ที่การชำระกายใจให้สะอาดบริสุทธิ์ ประเพณีการงดบริโภคเนื้อสัตว์ (ซึ่งกลายมาเป็นชื่อเทศกาลกินเจ) นั้นหมายถึงการทำตนให้บริสุทธิ์อยู่แล้ว การที่ผู้ถือศีลกินเจต้องสวมเสื้อผ้าสีขาวนั้นเป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญในการแสดงออกถึงความบริสุทธิ์ของบุคคลนั้น คนทรงเจ้าก็ต้องบริสุทธิ์ ถ้าเกิดความผิดพลาดขึ้น เช่น เมื่อใช้ศาสตราพาดฟันหรือทิ่มแทงตามร่างกายแล้วเลือดไหลมากเกินไป หรือฝ่าเท้าบาดเจ็บตอขึ้นบวมโตมีด หรือถูกไฟลวกตอนลุยไฟ ความผิดพลาดเหล่านี้ถือเป็นสัญญาณความไม่บริสุทธิ์²⁴

สุสาน วัดป่า อาราม และบริเวณพำนักของฆราวาสพุทธ อาจกลายเป็นแหล่งแสวงบุญและเป็นที่พักผ่อนไหว้ของนักจาริก ตัวอย่างเช่น ชุมชนริมคลองกลายที่อำเภอท่าศาลา จังหวัดนครศรีธรรมราช ทั้งชาวไทยพุทธมุสลิม และชาวจีน ต่างเคารพกราบไหว้ทวด (ผีบรรพบุรุษ) ผู้ปกป้องคุ้มครองชุมชน ชาวบ้านเชื่อว่าทวดเป็นขุนนางมุสลิมจากเคดะห์ แต่จักรวาลความเชื่อของท้องถิ่นกลับถูกกดทับทั้งจากพุทธเถรวาท และจากอิทธิพลของอิสลาม ในกรณีแรกนั้นพุทธเถรวาทพยายามผนวกความเชื่อของท้องถิ่นเข้ากับอำนาจของตน ส่วนในกรณีของศาสนาอิสลาม ขบวนการเผยแผ่อิสลามพยายามจะลบล้างความเชื่อนี้ให้หมดสิ้นไป อีกตัวอย่างหนึ่งของสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ซึ่งผู้คนต่างศาสนาได้เคารพบูชาร่วมกัน คือสุสานสุลต่านสุไลมาน ที่อำเภอสิงหนคร จังหวัดสงขลา สุสานแห่งนี้เป้าหมายปลายทางของงานบุญหลายๆ กิจกรรม ซึ่งชาวบ้านทั้งชาวพุทธและมุสลิมต่างนำอาหารคาวหวานไปเยี่ยมเยือนสุสาน และแสดงความเคารพต่อสุลต่านสุไลมานซึ่งคอยปกป้องคุ้มครองพวกเขา ที่น่าสนใจก็คือ กิจกรรมเหล่านี้ได้นำชาวบ้านทั้งชาวพุทธและมุสลิมมาประกอบพิธีกรรมร่วมกัน อย่างไม่แบ่งแยกศาสนาที่บรรพบุรุษของตนเคยเลื่อมใสศรัทธา²⁵

การจาริกแสวงบุญในงานศึกษาด้านชาติพันธุ์วรรณาบนคาบสมุทรมลายู

ถือได้ว่าทศวรรษ 1970 เป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธกับมุสลิมในภาคใต้ของประเทศไทย เมื่อนักมานุษยวิทยาเริ่มขยับออกจากแนวคิดโครงสร้างนิยม (structuralism) ไปให้ความสำคัญมากขึ้นกับ “เสียงของคนท้องถิ่นและความเป็นผู้กระทำการ” (voice and agency)²⁶ ผมเชื่อว่าการมุ่งพิจารณาเรื่องการจาริกแสวงบุญจะทำให้เราสามารถมองทะลุถึงพัฒนาการของระบบศาสนาในภาคใต้ของประเทศไทยนับแต่ทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา

²³ Cheu Hong Tock, ed. *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1993).

²⁴ Cheu Hong Tock, ed. *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia* และ Eric Cohen, *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*, pp. 107-114.

²⁵ Alexander Horstmann, “Thuat Klai: A Muslim Guardian Spirit in a Buddhist Kingdom.”

²⁶ อ่าน Alexander Horstmann, “Ethno-Historical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations and Coexistence in Southern Thailand: From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred?”

ปัจจุบันนี้ ผู้แสวงบุญจากประเทศไทยจำนวนหลายพันคนที่เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ มีเป็นจำนวนมากที่มาจากหมู่บ้านในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ คือ ปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ผู้แสวงบุญและหะยีได้สร้างเครือข่ายสำนักสอนศาสนาอิสลามอย่างกว้างขวาง และได้สร้างแวดวงปัญญาชนตลอดเส้นทางแสวงบุญ²⁷ ในงานศึกษาหมู่บ้านรูเซมบิลัน จังหวัดปัตตานี โดยโธมัส เฟรเซอร์ (Thomas Fraser) เมื่อปี 1960 ซึ่งได้ศึกษาอัตลักษณ์มาอยู่อันสัมพันธ์กับพิธีฮัจญ์ แสดงให้เห็นว่าเมื่อผู้แสวงบุญกลับจากการจาริก เขาจะได้รับความเคารพนับถืออย่างสูง และสถานะทางสังคมจะเพิ่มพูน เฟรเซอร์ให้ข้อสังเกตว่า หะยีที่สูงวัยซึ่งเชี่ยวชาญด้านการศาสนาจะเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาและผู้คนต่างแสวงหา ท่านไม่ต้องทำงานในเรือกสวนไร่นา เพื่อจะได้มีเวลาให้การศึกษาแก่ชาวบ้าน²⁸

การเดินทางและการให้การศึกษาด้านศาสนาส่งผลให้มีการเคลื่อนย้ายความรู้ การตีความใหม่ทางศาสนา และการปฏิรูปศาสนา นอกจากจารีตหลักเกี่ยวกับการแสวงบุญนั้น ชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับพื้นที่ภาคใต้ของไทยยังได้ระบุถึงพื้นที่แสวงบุญจุดย่อยๆ และภูมิศาสตร์ศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่ดังกล่าว ที่ปัตตานีในช่วงทศวรรษ 1980 เหล่าอุลามะได้ท้าทายจักรวาลความเชื่อและศิลปกรรมของชาวบ้านที่ดำรงอยู่ในประเพณีและพิธีกรรม อย่างเช่น พิธีฝังศพ การเฉลิมฉลอง และพิธีแต่งงาน ซึ่งก่อนหน้านี้มีลักษณะผสมผสานความเชื่อของศาสนาฮินดูและพุทธศาสนา โดยหันมาเน้นยืนยันในหลักการอันถูกต้องของศาสนาอิสลาม เวอร์จิเนีย แมทเธอสัน ฮุกเกอร์ (Virginia Matheson Hooker) ได้สืบค้นจากเอกสารภาษามลายู 5 เล่มซึ่งเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ เพื่อศึกษาถึงประสบการณ์ส่วนตัวของผู้แสวงบุญและการเปลี่ยนแปลงความหมายทางการเมืองของการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ ข้อมูลชิ้นแรกของมุนชี อับดุลเลาะห์ (Munshi Abdullah) ซึ่งเดินทางไปเมกกะเมื่อปี 1854 และเสียชีวิตที่เจดดาห์ หนังสือของเขาแสดงออกถึงความศรัทธาในศาสนาอิสลาม และจิตสำนึกเกี่ยวกับการผืนภีอิสลาม (pan-Islamism) ที่ขยายตัวอย่างต่อเนื่อง

หนังสือเกี่ยวกับนครเมกกะของสนุคค์ เฮร์กรอนญ์ (Snouck Hurgronje) และบันทึกประจำวันของนักจาริกชาวอียิปต์ชื่อ อาบู เอลเวา (Abou Elewa) ได้ให้รายละเอียดที่น่าตื่นเต้นเกี่ยวกับแง่มุมส่วนตัวในการประกอบพิธีฮัจญ์²⁹ ผู้แสวงบุญชาวมลายูต้องเตรียมตัวในแง่ของวัตถุเพื่อการเดินทาง ซึ่งรวมถึงเงินที่ต้องใช้จ่าย ไม่แต่เป็นค่าโดยสารเรือกลไฟซึ่งใช้เวลาเดินทางถึง 22 วัน แต่รวมถึงค่าใช้จ่ายอีกหลายเดือนที่เฮจาซในอาระเบีย ผู้แสวงบุญจะซื้อตั๋วเรือโดยสารขากลับที่สิงคโปร์ และที่สิงคโปร์นี้เองที่ผู้แสวงบุญจะขึ้นเรือโดยสารพร้อมกับนายหน้าผู้นำการเดินทางซึ่งได้รับอนุญาตอย่างเป็นทางการจากชีค (sheik) จากนครเมกกะซึ่งเป็นนายหน้าจัดการเรื่องการเดินทาง ผู้แสวงบุญชาวมลายูเริ่มออกเดินทางสามเดือนก่อนวันอาราฟัต การตรวจตราหนังสือเดินทาง ไปรับรองสุขภาพ และตัวเดินทางจะดำเนินการอย่างไม่เคร่งครัด ผู้แสวงบุญไปถึงเฮจาซในสภาพที่อ่อนแอและเจ็บป่วยอยู่บ่อยๆ ก่อนเดินทางไปสู่จุดหมายปลายทางที่สำคัญๆ ผู้แสวงบุญจะถูกกักตัวเป็นระยะๆ เพื่อตรวจสุขภาพและกำจัดเชื้อโรคที่อาจติดตัวไป เมื่อได้พบกับตัวแทนจัดการเดินทางแล้ว ผู้แสวง

²⁷ Hasan Madmarn. *The Pondok and Madrasah in Patani* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999). และ Alexander Horstmann, "Nostalgia, Resistance and Beyond: Contested Uses of Jawi Islamic Literature and the Political Identity of the Patani Malays," *Journal of Sophia Asian Studies* 20 (2002): 111–122.

²⁸ Thomas M. Fraser, *Rusembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960).

²⁹ Christiaan Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century* (Leiden: Brill, 1931).

บุญจะผ่านกระบวนการตรวจคนเข้าเมือง จ่ายค่าธรรมเนียมต่างๆ ชื้อไปผ่านแดนแผ่นดินตุรกี และจัดการเกี่ยวกับอูฐซึ่งเป็นพาหนะสำหรับเดินทางไกลไปสู่นครเมกกะ ผู้แสวงบุญชาวมลายูจะไม่ติดต่อกับเจ้าหน้าที่ชาวอังกฤษซึ่งปกครองมลายูในเวลานั้น แต่จะติดต่อโดยผ่านการช่วยเหลือของซัคดังกล่าว

ผู้บันทึกพรรณนาถึงนครเมกกะในยุคนั้นว่าเป็นหมู่บ้านเก่าๆ เล็กๆ รายรอบมัสยิดใหญ่ ผู้แสวงบุญต้องจ่ายภาษีค่าน้ำที่ปากประตูเมือง แล้วไปละหมาดที่มัสยิดใหญ่ซึ่งเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เขาเคยหันหน้าไปหาในการละหมาดทุกครั้งตลอดชีวิต ผู้แสวงบุญเตรียมตัวด้วยการศึกษาเพื่อเพิ่มพูนความเข้าใจเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ และเพื่อที่จะได้เข้าเป็นสมาชิกของกลุ่มทาริกะ (*tariqa*- สำนักหนึ่งของซูฟี) ซึ่งปกติแล้วจะเป็นสำนักนักชีบันดี (Naqshibandi brotherhood) เขาต้องผ่านพิธีกรรมเกี่ยวกับการทำให้ตนบริสุทธิ์ ด้วยการล้างตัวด้วยน้ำศักดิ์สิทธิ์ ทำสุหนัต ตั้งชื่อใหม่ และแต่งกายด้วยเครื่องแต่งกายใหม่

ที่นครเมดินา ผู้แสวงบุญจะไปเยือนสุสานของท่านศาสดา ว่ากันว่านักแสวงบุญชาวยะวาร์ (มุสลิมจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้) เดินไปบนถนนหนทางพร้อมน้ำตานองหน้าด้วยความปลื้มปิติ พวกเขาจุมพิตสุสานทุกแห่งที่ตนได้ไปเยือน เมื่อกลับมาที่เมกกะ ผู้แสวงบุญพบว่าหมู่บ้านได้เปลี่ยนสภาพกลายเป็นพื้นที่รองรับชาวมุสลิมถึง 100,000 คนจากทั่วโลกอิสลาม นักแสวงบุญชาวมลายูซึ่งร่างกายอยู่ในสภาพอ่อนแอ จะเข้าสู่ช่วงเวลาซึ่งยากเข็ญและท้าทายที่สุด นั่นคือการประกอบพิธีฮัจญ์ พวกเขาซื้อตั๋วไปที่ทุ่งอาราฟัตซึ่งผู้แสวงบุญหลายพันคนรวมตัวกันอยู่ ผู้แสวงบุญประกอบศาสนกิจอยู่ที่นั่นสามวันท่ามกลางการขาดแคลนอาหารและน้ำ

เมื่อผู้แสวงบุญเดินทางกลับบ้าน เขาอาจพบญาติและมิตรที่ปรารถนาอยู่ที่ยังคงโพร ผู้แสวงบุญจะเปลี่ยนไปมาก เขาสวมเสื้อผ้าแบบอาหรับ ลักษณะทางกายภาพอาจเปลี่ยนไปด้วย ตอนนี้จะมีผู้เรียกเขาอย่างยกย่องว่า “หะยี” และถ้าเขาสามารถซื้อใบอนุญาตนำผู้แสวงบุญจาริกไปที่เมกกะได้ ผู้คนจะเรียกเขาว่า “ซัค” เมื่อหะยีซึ่งต่างผูกพันกันอย่างแน่นแฟ้นในสภาพแวดล้อมที่น่าตื่นตาตื่นใจ กล่าวอำลาซึ่งกันและกัน พวกเขาอาจเรียกกันด้วยชื่อใหม่ซึ่งเป็นชื่อภาษาอาหรับ

เมื่อกลับมาถึงบ้าน หะยีจะปฏิบัติศาสนกิจตามที่ได้ฝึกปฏิบัติมาจากแหล่งเกิดของอิสลาม เขาจะเคร่งครัดมากขึ้น เขาจะโดดเด่นในชุมชนในฐานะผู้มีปัญญาความรู้ เขาอาจเดินทางไปร่วมประชุมทาริกะ และมีส่วนร่วมในการสอนและทำหน้าที่ที่มัสยิด เขาอาจมีส่วนร่วมกับการพัฒนาของอิสลามมากขึ้น รับกระแสปฏิรูปศาสนาอิสลามสมัยใหม่ (modernism) ผ่านงานเขียนอิสลามซึ่งกระจายมาจากป็นังหรือสิงคโปร์ เพราะเขาได้สัมผัสโดยตรงกับภาพยิ่งใหญ่ของการที่มุสลิมนับแสนนับล้านจากทั่วโลกมารวมตัวกันเพื่อทำละหมาดสรรเสริญเอกองค์อัลเลาะห์ กล่าวโดยสรุป หะยีกลายเป็นส่วนหนึ่งของชนชั้นนำผู้มีการศึกษาของท้องถิ่น ผู้ซึ่งจิตวิญญาณผูกพันกับอิสลามอย่างแน่นแฟ้น โดยการเป็นส่วนหนึ่งของทาริกะ³⁰

ดังที่วิลเลียม รอฟฟ์ ได้ให้ข้อสังเกตในงานวิจัยของเขาเกี่ยวกับการประกอบพิธีฮัจญ์ในมลายา ข้อมูลที่ถูกต้องแท้จริงเกี่ยวกับการเดินทางของชาวมลายูที่ไปแสวงบุญยังนครเมกกะนั้นหาได้ยากมาก จวบจนหลังสงครามโลกครั้งที่ 1³¹ ผู้แสวงบุญชาวมลายูไม่มีนิสัยจดบันทึกเรื่องราวของตนเองหรือของเพื่อนผู้จาริก ขณะที่มีการเล่าขานกลายเป็นตำนานถึงลักษณะการปิดกั้นตัวเองของนครเมกกะ และมีส่วนเกี่ยวข้องกับความคิดอิสลามแบบถอนราก (Islamic radicalism) นครแห่งนี้จึงดึงดูดสายลับจากมหาอำนาจอาณานิคมที่ไม่ใช่มุสลิมด้วย ในบรรดาคนที่แอบแฝงอยู่ในนครนี้ สุนุกด์ เฮร์กรอนญะเป็นคนที่สำคัญที่สุด เขาให้ความ

³⁰ Christiaan Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century*.

³¹ William R. Roff, “The Conduct of the Haj from Malaya, and the First Malay Pilgrimage Officer,” *Sari Terbitan Tak Berkala 1* (1975): 81–111.

สนใจเป็นพิเศษแก่ชุมชนที่เรียกกันว่า ยะวาร์ ซึ่งเป็นคำที่ใช้เรียกมุสลิมจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในเวลานั้นเฮจาซกับเมกกะอยู่ภายใต้อำนาจของวาฮาบีซึ่งนำโดยอิบน์ ซาอูด (Ibn Saud) ทั้งๆ ที่สภาพแวดล้อมลำบากยากเย็น แต่ชาวมลายูจำนวนมากก็ยังพากันและศึกษาอยู่ที่เมกกะต่อไป สถิติเมื่อปี 1933 ระบุว่าชาวมลายูอยู่ประจำที่เมกกะราว 500 คน แกนนำของชนกลุ่มนี้ส่วนใหญ่เป็นครูและนักศึกษาที่พำนักอยู่ที่เมกกะ³²

ซ็คผู้ได้รับมอบอำนาจเป็นส่วนหนึ่งของเครือข่ายตัวแทนจัดหาผู้แสวงบุญ ซึ่งกระจายอยู่ทั่วไปจากเมกกะถึงภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเครือข่ายจะรวมถึงเจ้าหน้าที่ประจำเมืองเมกกะ ตัวแทนเส้นทางเดินเรือ ซ็คผู้ดำเนินการเกี่ยวกับการแสวงบุญ ตัวแทนของซ็คผู้ดำเนินการที่นครเมกกะ หัวหน้าผู้ดูแลคณะนักแสวงบุญ ตัวแทนจัดการเรื่องเรือโดยสาร ซ็คหะยีที่มลายา ผู้รวบรวมนักแสวงบุญ และนักแสวงบุญผู้ประสงค์จะเดินทางไปเมกกะ³³ หะยีที่ลงหลักปักฐานที่นครเมกกะมีอิทธิพลต่อชุมชนที่บ้านเกิดของตนค่อนข้างมาก

ระหว่างปี 1885-1985 พฤติกรรมการแสวงบุญจากมลายา/มาเลเซียเพื่อไปประกอบพิธีฮัจญ์เปลี่ยนไปอย่างมาก จากเดิมที่การเดินทางเคยอยู่ภายใต้การควบคุมของเจ้าหน้าที่อาณานิคมชาว อังกฤษ ปัจจุบันการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์จากประเทศมาเลเซีย ผู้ที่เข้ามาดำเนินการล้วนเป็นผู้จัดการชาวมุสลิมจากซาอุดีอาระเบียและมาเลเซียซึ่งมีความชำนาญในการดำเนินการ ในยุคอาณานิคมนั้นการจัดการของอังกฤษเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์เป็นเรื่องเกี่ยวกับความมั่นคงปลอดภัยของอาณานิคม โดยเฉพาะต้องการจำกัดอิทธิพลแนวคิดผนวกอิสลามซึ่งอาจแทรกซึมเข้ามาสู่จักรวรรดิ ช่วงปี 1900 ผู้แสวงบุญส่วนใหญ่เป็นผู้ชาย สูงวัย อยู่ในตระกูลชนชั้นนำจารีตมีฐานะดี แต่พอถึงทศวรรษ 1920 ผู้แสวงบุญส่วนใหญ่จะเป็นชาวไร่ชาวนาที่เริ่มมีฐานะ รวมกับชนชั้นกลาง โดยจะมีผู้หญิงร่วมเดินทางเพิ่มมากขึ้น ปรากฏการณ์เหล่านี้สะท้อนให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของกลุ่มคนที่เดินทางจาริกแสวงบุญ

การเพิ่มจำนวนของผู้แสวงบุญจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นำไปสู่การก่อตั้งอุตสาหกรรมเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ ซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่เมืองท่าปีนังและสิงคโปร์ มัสยิดอาจะห์บนถนนอะจินที่ปีนังเคยเป็นศูนย์กลางการศึกษาภาษาอาหรับ เป็นตลาดค้าปลีกไทย ผ้าบาติก งานเขียนอิสลาม พร้อมๆ กับเป็นศูนย์กลางของอุตสาหกรรมเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ บริษัทตัวแทนดำเนินการแสวงบุญซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีที่สุดคือเจดดาห์ พิลกริม ติกเก็ต เอเจนซี (Jeddah Pilgrim Ticket Agency) ตั้งอยู่เลขที่ 87 ถนนอะจิน เจ้าของบริษัทเป็นชาวอาหรับชื่อซาอิด อาห์หมัด อัล-มาซซอร์ (Said Ahmad Al-Masoor) ทั้งนี้ ตัวแทนจัดดำเนินการเรื่องการแสวงบุญยังให้บริการด้านอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับการเดินทางแก่มุสลิมจากส่วนอื่นๆ ของมลายา อาจะห์ และไทย ซึ่งพบว่าปีนังเป็นเมืองท่าสะดวกที่สุดในการเดินทาง บริษัท เจดดาห์ พิลกริม ติกเก็ต เอเจนซี ปิดกิจการเมื่อปี 1975 และคณะกรรมการกองทุนเพื่อการจาริกแสวงบุญ (Pilgrim Fund Board) ซึ่งดำเนินการโดยรัฐบาลได้เข้ามาดำเนินการแทน³⁴

พิธีฮัจญ์สัมพันธ์กับสัญลักษณ์การตายและการเกิดใหม่ หะยีอัลดุล มาจิด บิน ไชนุดดีน (Hj. Abdul Majid bin Zainuddin) ชาวมลายู ซึ่งเป็นเจ้าหน้าที่จัดการการจาริกแสวงบุญคนแรก ยืนยันว่าการเสียชีวิต

³² Christiaan Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century* และ Christiaan Snouck Hurgronje, "Jawah Ulama in Mekka in the Late Nineteenth Century." in Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussein, eds., *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 1985), pp. 70–77.

³³ J. Vrendenbregt, "The Haddij: Some of its Features and Functions in Indonesia." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 118, 1 (1962): 131.

³⁴ Abdur-Razzaq Lubis and Khoo Salma Nasution. "The Port of Penang and the Regional Haj Network,".

บนแผ่นดินศักดิ์สิทธิ์เป็นการตายที่ประเสริฐ ผู้แสวงบุญเตรียมตัวพร้อมที่จะไปตายที่นั่น และทำพิธีที่แสดงถึงขั้นตอนการเปลี่ยนผ่านครั้งสำคัญในรอบชีวิตของชาวมลายู การจาริกนี้ทำให้เขาบริสุทธิ์พันบาปที่เคยกระทำมาในชีวิต และเตรียมตัวสู่ชีวิตใหม่ที่ดีกว่าเดิม หลังจากการประกอบพิธีฮัจญ์แล้ว ผู้จาริกจะเปลี่ยนชื่อ “การจะชำระมลทินที่ติดตัวมากับชาวยะวาให้หมดสิ้นนั้น ยังต้องมีอีกมาตรการหนึ่ง นั่นคือการเปลี่ยนนาม”³⁵

ในบรรดาชาวมลายูด้วยกัน ยังมีทัศนะเชิงตักเตือนต่อมุสลิมที่พูดภาษาไทย พวกเขาเหล่านี้จะถูกล้อเลียนว่าไม่สามารถอ่านคัมภีร์กุรอานภาษายาวี (ภาษามลายูที่เขียนด้วยอักษรอาหรับ) หรือภาษาอาหรับ แต่ในเมื่อพิธีฮัจญ์กระทำโดยมุสลิมที่พูดภาษามลายูจากเขตปัตตานีและโลกมลายู พิธีนี้จะถูกมองว่าเป็นพื้นที่ร่วมกันของทั้งกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มศาสนา แต่ความสนใจที่จะประกอบพิธีฮัจญ์โดยมุสลิมพูดภาษาไทยในพื้นที่ของสงขลา และวิถีทัศน์เกี่ยวกับพิธีฮัจญ์ซึ่งหาซื้อได้ง่ายในร้านค้าของชาวมุสลิมในหัวเมืองทางภาคใต้ของประเทศไทย ชี้ให้เห็นว่ามุสลิมพูดภาษาไทยกลายเป็นส่วนหนึ่งของพิธีฮัจญ์ซึ่งมีลักษณะเป็นสากล

การประกอบพิธีฮัจญ์ต้องอาศัยทั้งศักยภาพความสามารถและความปรารถนาของนักจาริกที่มีประสงค์จะแสวงบุญไปยังเมกกะ แต่ศักยภาพและความปรารถนานี้มักถูกแทรกแซงโดยรัฐบาลมาเลเซีย ซึ่งได้ตั้งคณะกรรมการกองทุนเพื่อการจาริกแสวงบุญ มาทำงานแทนที่ตัวแทนดำเนินการเดินทางเมื่อครั้งอดีตเช่นเดียวกับมุสลิมในประเทศไทยซึ่งต้องพึ่งพาการดำเนินการโดยสำนักจุฬาราชมนตรี (ซึ่งเป็นผู้นำกิจการศาสนาอิสลามในประเทศไทย) ที่กรุงเทพฯ อย่างไรก็ตาม มุสลิมผู้พูดภาษามลายูที่ปัตตานีจำนวนมากก็หลีกเลี่ยงการจัดการจากกรุงเทพฯ พวกเขาเลือกที่จะเดินทางไปกับมัคคุเทศก์อิสระ หรือกับบริษัทท่องเที่ยวของชาวมุสลิมในภาคใต้

แนวคิดเกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญในหมู่ชาวไทย ชาวมลายู และชาวจีน

ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้น แนวคิดเกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญไปสู่ศรีลังกา มีความสำคัญต่อภิกษุชาวพุทธไม่น้อยไปกว่าที่พิธีฮัจญ์มีความสำคัญต่อชาวมุสลิม แม้ว่าพุทธศาสนาจะไม่บังคับให้ชาวพุทธทุกคนต้องทำการจาริกแสวงบุญ แต่ชาวบ้านไทยพุทธมักคิดเส้นทางจาริกใหม่ๆ เช่น เส้นทางหนึ่งซึ่งเลียบชายฝั่งตะวันออกของคาบสมุทร โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่วัดมหาธาตุ ในนครศรีธรรมราช และเส้นทางจาริกนี้ได้รวมถึงวัดไทยบางวัดในกัณฑ์ ซึ่งชื่อเสียงของเจ้าอาวาสเป็นที่รู้จักไกลข้ามเขตหมู่บ้านของชาวสยาม การจาริกของชาวไทยพุทธจากกัณฑ์ไปสู่วัดและสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ในนครศรีธรรมราชมีความจำเป็นต่อการสืบสานอัตลักษณ์ไทยในหมู่ชนกลุ่มน้อยในรัฐกัณฑ์นั้น เส้นทางจาริกนี้เกิดจากความโหยหาแผ่นดินแห่งพระพุทธศาสนา อันเป็นปฏิกิริยาต่อการรณรงค์กระแสนิสลามานุวัตรซึ่งได้ไหลทะลักเข้ามาตลอดชายฝั่งตะวันออกของคาบสมุทรมาเลเซีย ชาวไทยพุทธเหล่านี้ได้รวมตัวกันเป็นชุมชนทางศีลธรรมซึ่งชอกช่อนพ้นจากข้อจำกัดของพรมแดนการเมือง ความโหยหาอาลัยนี้ได้รับการหล่อเลี้ยงโดยธุรกิจการท่องเที่ยวเพื่อการแสวงบุญ ซึ่งดำเนินการโดยชาวจีนจากรัฐยะโฮร์และสิงคโปร์ ไปสู่วัดศักดิ์สิทธิ์ในรัฐกัณฑ์ เออร์วิน จอห์นสันชี้ให้เห็นว่าการเดินทางจาริกของ “นักแสวงบุญช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์” นี้มีนัยสำคัญต่อการที่ชาวไทยพุทธต่อรองเพื่อคงอัตลักษณ์ของตนไว้ในอารยธรรมมุสลิมของชาวมลายู จอห์นสันตั้งข้อสังเกตว่าเงินทุนจากผู้เลื่อมใสชาวจีนได้อุดหนุนให้เกิดโครงการสร้างพระพุทธรูปขนาดมหึมาในวัดไทยที่กัณฑ์ในช่วงยี่สิบปีที่ผ่าน

35

Christiaan Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the 19th Century*, p. 226.

มา³⁶ มาร์ก แอสคิว (Marc Askew) ก็ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับการจาริกช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์ของชาวจีนนักแสดงบุญจากมาเลเซียและสิงคโปร์ไปสู่วัดจีนในภาคใต้ของไทยในช่วงปีหลังๆ มา นี้ เขาได้แสดงให้เห็นการจาริกแสวงบุญในลักษณะแพ็กเก็ตทัวร์แบบสมัยใหม่ ซึ่งทำให้พรมแดนระหว่างไทยกับมาเลเซียได้แปรสภาพไป³⁷

ผู้เลื่อมใสชาวจีน ซึ่งอยากได้บุญพอกๆ กับต้องการความสนุกสนานและพักผ่อนหย่อนใจในประเทศไทย ได้สร้างรูปแบบใหม่ของการจาริกแสวงบุญในส่วนนี้ของคาบสมุทร ดังที่จอห์นสันกล่าวไว้ว่า ภิภุในพระพุทธศาสนาและชาวบ้านทำหน้าที่ “เป็นตัวแทนที่ชัดเจนของความโหยหาอภิปรัชญาที่แท้จริงของตนในอดีตนั้น ภิภุชาวไทยจาริกไปสู่สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ในศรีลังกา แต่นักจาริกชาวจีนในปัจจุบันมองพุทธสถานที่สำคัญๆ ในประเทศไทย ว่าเป็นร่องรอยทางวัฒนธรรมของอดีตในอุดมคติ”³⁸

ส่วนในอีกด้านหนึ่งนั้น พิธีฮัจญ์เป็นสะพานเชื่อมชุมชนมุสลิมชาวไทยในนครศรีธรรมซึ่งเป็นมุสลิมชายขอบ เข้ากับมัสยิดใหญ่ในนครเมกกะ ภาพถ่ายหินกาบะห์ที่ประดับอยู่ตามบ้านเรือน ร้านอาหาร และสถานที่สาธารณะต่างๆ แสดงให้เห็นว่ามุสลิมเหล่านี้ให้คุณค่าเป็นอย่างสูงต่อสัมพันธภาพระหว่างตนเองกับตะวันออกกลาง สำหรับมุสลิมชายขอบบนแผ่นดินไทยแล้ว สินค้าต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมอิสลาม เป็นสิ่งสำคัญต่อความอยู่รอดของมุสลิมซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยอยู่ในสังคมชาวพุทธ มุสลิมจำนวนมากได้ปลีกตนจากโลกฆราวาสเพื่อมุ่งมั่นกับกิจกรรมทางศาสนาเพียงประการเดียว นักกิจกรรมตะกะวะห์ที่นครศรีธรรมราชได้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ตั้งแต่อายุน้อยๆ สำหรับชาวไทยมุสลิมเหล่านี้ พิธีฮัจญ์จึงกลายเป็นส่วนหนึ่งของจิตสำนึกที่เพิ่มขึ้นว่า อิสลามคือวิถีแห่งการดำเนินชีวิต

ความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับตะวันออกกลางยังมีความคลุมเครืออยู่มาก ชาวมลายูมีปมว่าตนนั้นเป็นผู้มาทีหลัง จึงต้องการทำทุกอย่างให้เหมือนชาวอาหรับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้ภาษาอาหรับตามคัมภีร์อัลกุรอาน แต่พร้อมๆ กันนั้นชาวมลายูก็อึดอัดใจที่ต้องอยู่ในฐานะด้อยกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับชาวอาหรับ จึงรังเกียจการที่ชาวอาหรับผูกขาดกิจกรรมต่างๆ ในนครเมกกะ การที่แรงงานชาวมลายูในซาอุดีอาระเบียต้องถูกเหยียดหยามทางเชื้อชาติ และรวมถึงมาตรฐานศีลธรรมที่ต่ำลงของอิสลามเมื่อต้องเข้าไปเกี่ยวข้องกับธุรกิจน้ำมัน สิ่งที่มีลายไปคือภาพอันสวยงามเมื่อทศวรรษ 1920 ที่อิหม่ามท้องถิ่นจากนครศรีธรรมราชสามารถลงเรือสินค้าที่กรุงเทพฯ เปลี่ยนเรือ จนไปถึงปลายทางที่นครเจดดาห์ ที่หมดไปเช่นกันก็คือ วันเวลาเมื่อครั้งอดีตที่ชาวมลายูพำนักอยู่ที่มัสยิดใหญ่ในนครเมกกะ และได้เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนระหว่างนักศึกษา และซึกในช่วงเวลานั้น

กลายเป็นว่าขบวนการตะกะวะห์ได้แทรกตัวเข้าไปในชุมชนมุสลิมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อย่างแพร่หลาย องค์กรหนึ่งที่อยู่ในการขบวนการตะกะวะห์คือ ตับลิกี เจมาอัต (Tablighi Jemaat- TJ) เป็นขบวนการเผยแพร่ศาสนาอิสลามข้ามชาติ ก่อตั้งที่อินเดียเมื่อปี 1927 กิจกรรมหลักของกลุ่มคือการตั้งกลุ่มนักจาริก

³⁶ อ่าน Irving Johnson, “The People with Two Kings: Space, History and Mobility in a Malaysian Thai Community,” (Doctoral dissertation, Harvard University, 2004). และ Irving Johnson, “In the Shadow of Cement Gods: Mobilities and the Politics of Monumentality in a Malaysian village.” (Unpublished Manuscript, 2005).

³⁷ Marc Askew, “Sex and the Sacred: Sojourners and Visitors in the Making of the Southern Thai Borderland.” in Alexander Horstmann and Reed Wadley, eds., *Centering the Margin: Agency and Narratives in Southeast Asian Borderlands* (Oxford: Berghahn Books, 2006), pp. 177–206.

³⁸ อ่าน Johnson ในหนังสือเล่มนี้

เดินทางไปตามบ้านเรือนของมุสลิมโดยใช้เงินส่วนตัว เพื่อเชิญชวนมุสลิมเหล่านั้นกลับสู่วิถีดั้งเดิมของอิสลาม สมาชิกที่แข็งขันที่สุดของกลุ่มนี้จะเดินทางไปกับกลุ่มถึงสี่สิบวัน หรือถึงสี่เดือน (เรียกว่า *ชิลล* – *chilla*) เพื่อสอนศาสนาแก่มุสลิมในที่ต่างๆ ตำบลก็ เจอมาอัตดำเนินการประกอบพิธีฮัจญ์แบบถาวร ในแง่ที่ว่าสมาชิกทุกคนจะเป็นนักเผยแผ่ศาสนา โดยชักชวนผู้สนับสนุนให้เลิกจากชีวิตทางโลกย์และอุทิศตนเพื่อชุมชน³⁹

กล่าวโดยสรุป คาบสมุทรมลายูได้กลายเป็นพื้นที่แห่งการจาริกแสวงบุญอันหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มศาสนาที่แตกต่างกัน กลันตันก็เช่นเดียวกับนครศรีธรรมราช คือเป็นสถานที่ที่ชาวจีนนักแสวงบุญช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์พากันแสวงหาวัตถุมงคล และเกจอาจารย์เพื่อให้ท่านประพรมน้ำมันดีให้แก่พวกเขา ส่วนคณะนักจาริกจากอินเดีย (*jama'at*) ก็เดินทางไปเยี่ยมเยือนมาร์กซ (Markaz- ศูนย์ของตำบลก็ เจอมาอัต) ที่ยะลา ซึ่งเป็นศูนย์ใหญ่เป็นอันดับสามของโลก การจาริกแสวงบุญนี้มีชื่อแตกต่างคือ ภิกษุชาวไทยกลายเป็นตราสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ความเป็นไทย แต่มุสลิมเชื้อสายไทยและเชื้อสายมลายูกลายเป็นสมาชิกของชุมชนอิสลามข้ามสากล และเป็นตัวกลางเชื่อมต่อระหว่างหมู่บ้านของตนกับศูนย์กลางที่อินเดีย ปากีสถาน และบังคลาเทศ

สรุป: “เวที” แห่งการจาริกแสวงบุญ

ศาสนกิจในพื้นที่ต่างๆ บนคาบสมุทรซึ่งชาวพุทธและมุสลิมอยู่ร่วมกัน แสดงให้เห็นถึงความยืดหยุ่นในดำเนินชีวิตประจำวันของผู้คน⁴⁰ การจาริกแสวงบุญยังเป็นจุดสัเทออยู่ในการศึกษาด้านชาติพันธุ์วรรณาในภาคใต้ของประเทศไทย การศึกษาของแองเจลา เบอร์ (Angela Burr) พบว่าในช่วงทศวรรษที่ 1970 นั้นชาวบ้านมุสลิมไม่ค่อยคุ้นเคยกับตัวบทของคัมภีร์อัลกุรอาน และอยู่ห่างไกลจากศูนย์การศึกษาด้านศาสนา⁴¹ นักมานุษยวิทยาที่ศึกษาการเข้ามาของภาวะสมัยใหม่ในภาคใต้ของไทย ได้พบกับภาพที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ ไม่มียุคสมัยใดที่การเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์จะมีความสำคัญและได้รับความนิยมในวัฒนธรรมอิสลามในภาคใต้ของไทยอย่างทุกวันนี้ พิธีฮัจญ์กลายเป็นผลผลิตของวัฒนธรรมมวลชนมุสลิม ซึ่งรวมถึงขบวนการตะกะวะห์ อิสลามานุวัตร และวิธีการใหม่ๆ ในการฝึกกำหนดลมหายใจ การละหมาด การแต่งกาย และวิถีชีวิตตามแบบท่านศาสดา

ในอดีตนั้น ศาสนาต่างๆ ในโลกถูกปรับให้เข้ากับท้องถิ่นตามความจำเป็นของผู้คนในหมู่บ้าน ขณะเดียวกันจิตวิญญาณแบบตารีกา (*tariqa*) ก็เคยมีอิทธิพลสูงต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิม ทว่านับแต่ทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมา พิธีฮัจญ์ได้กลายเป็นตัวนำที่สำคัญของความเปลี่ยนแปลง ในขณะเดียวกัน การขยายอิทธิพลสู่หมู่บ้านของรัฐสมัยใหม่ที่อิงพุทธศาสนาได้ทำให้แนวคิดเดิมเกี่ยวกับความหลากหลายของพื้นที่

³⁹ Alexander Horstmann, “Islamization and dakwah in an unlikely place: The Tablighi Jemaat in Nakhon Si Thammarat, South Thailand,” (Paper presented to the Ninth International Conference on Thai Studies, Northern Illinois University, 3–6 April 2005).

⁴⁰ Alexander Horstmann, “Ethno-Historical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations and Coexistence in Southern Thailand: From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred?”.

⁴¹ Angela M.R. Burr, “Buddhism, Islam and Spirit Beliefs and Practices and their Social Correlates in Two Southern Thai Coastal Villages,” (Doctoral dissertation, University of London, 1974).

ทางพุทธศาสนาแบบจารีต ถูกแทนที่ด้วย *masternarrative* ว่าด้วยพุทธศาสนาในกรอบของรัชชาติ⁴² การผนวกวัดของชุมชนท้องถิ่นเข้าสู่ระบบการบริหารกิจการคณะสงฆ์ของชาติแบบรวมศูนย์ ได้ทำให้ความยืดหยุ่นของพุทธศาสนาแบบชาวบ้านและความสามารถในการปฏิสัมพันธ์กับศาสนาอิสลามท้องถิ่นค่อยๆ ลดลง ในช่วงชาตินิยมสุดโต่งนับแต่ทศวรรษที่ 1940 มุสลิมถูกบังคับให้ไหว้พระพุทธรูป มุสลิมซึ่งเป็นคนส่วนน้อยในตรัง สงขลา พัทลุง และนครศรีธรรมราชได้แต่งงานกับชาวพุทธและพูดภาษาเดียวกัน การเข้ามาของรัฐสมัยใหม่สู่เขตสังฆมณฑลของวัดได้ทำให้เส้นแบ่งทางชาติพันธุ์ยิ่งเด่นชัด พิธีมาฆบูชาเพื่อระลึกถึงการที่พระอรหันต์มาประชุมพร้อมกันโดยไม่ได้นัดหมายซึ่งจัดขึ้นที่วัดมหาธาตุ นครศรีธรรมราช ถูกปรับเปลี่ยนจากการเป็นพิธีทางพุทธศาสนาให้เป็นพิธีอวยพรแก่กษัตริย์และเฉลิมฉลองอัตลักษณ์ความเป็นชาติ แม้แต่วัดมหาธาตุเองก็ได้สูญเสียความศักดิ์สิทธิ์ลงไปเป็นอย่างมาก จากการคมนาคมที่สะดวกสบายขึ้นอย่างทุกวันนี้

การทวีความเข้มข้นของการเมืองแห่งอัตลักษณ์ฝังรากอยู่ในกระแสวัฒนธรรมสากล ซึ่งในขณะเดียวกันก็จะนำไปสู่การก่อรูปของวัฒนธรรมสากลในระดับท้องถิ่น ปัจจุบันนี้ผู้แสวงบุญชาวมุสลิมกลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมการบริโภค ภาพหินกะบาห์ในโปสเตอร์ เสื้อผ้าเครื่องแต่งกาย เทปคาสเซตต์กลายเป็นสินค้าที่ผู้บริโภคศาสนาหาซื้อได้ในตลาด พิธีฮัจญ์เป็นเพียงส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมอิสลามที่ขยายตัวอย่างกว้างขวาง ซึ่งมุสลิมในภาคใต้ของไทยได้เชื่อมต่อตนเองเข้ากับขยายเครือข่ายของโลกอิสลาม ปัจจุบันนี้การดำเนินการเกี่ยวกับพิธีฮัจญ์กลายเป็นธุรกิจระหว่างประเทศขนาดใหญ่ ดำเนินการโดยรัฐบาลทั้งในประเทศบ้านเกิดของผู้แสวงบุญและที่ซาอุดีอาระเบีย⁴³ พร้อมกันนั้นสถาบันซึ่งทั้งชาวไทยพุทธและมุสลิมในภาคใต้ของไทยเคยมีส่วนร่วม ได้ถูกแทนที่ด้วยวัฒนธรรมเฉพาะของแต่ละศาสนาซึ่งกีดกันตัวเองออกจากศาสนาอื่น วัฒนธรรมท้องถิ่นจึงสิ้นความบริสุทธิ์ และความเป็นลูกผสมระหว่างท้องถิ่นกับสากลต้องหลีกเลี่ยงให้กับวัฒนธรรมที่มีลักษณะแยกตน

หลักใหญ่ใจความของการจาริกแสวงบุญคือการฟื้นตัวตนขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง แต่พิธีกรรมในการตระหนักตนนี้ได้ถูกปรับเปลี่ยนไปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในขณะที่ผู้แสวงบุญมุสลิมเมื่อปี 1900 ลาครอบครัวไปลงเรือเพื่อเดินทางเสี่ยงอันตราย ผู้แสวงบุญทุกวันนี้เดินทางอย่างสะดวกสบายไปกับเครื่องบิน การต้องพึ่งพาอาศัยชีวิตและนายหน้าผู้ดำเนินการเกี่ยวกับการเดินทาง ถูกแทนที่ด้วยกองทุนเพื่อการจาริกแสวงบุญซึ่งดำเนินการโดยรัฐบาลทั้งในประเทศมาเลเซียและอินโดนีเซีย และเมื่อการเดินทางทางอากาศกระทำได้ง่ายขึ้น โดยมีคณะกรรมการกองทุนเพื่อการแสวงบุญจัดการเกี่ยวกับเรื่องนี้ทั้งหมด ธุรกิจการจำหน่ายตั๋วเครื่องบินที่อาเจะห์ ปีนัง และสิงคโปร์ สำหรับการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์จึงต้องปิดกิจการลงไป

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 พิธีฮัจญ์ได้มีลักษณะที่มีความเป็นการเมืองสูงอย่างสูง มีการโฆษณาประชาสัมพันธ์ทางสื่อต่างๆ อย่างยิ่งใหญ่ ไมเคิล ฟิชเชอร์กับเมห์ดี อเบดี (Michael Fisher and Mehdi Abedi) กล่าวว่าในอิหร่านนั้นพิธีฮัจญ์กลายเป็นเครื่องมือ และเป็นเวทีการต่อสู้ทางการเมืองทั้งภายในประเทศและระหว่างประเทศ “พิธีฮัจญ์ได้กลายเป็นการเรียกร้องให้สถาปนาอิสลามเป็นสถาบันในชีวิตจริงของมุสลิม ทั้งในระดับส่วนตัว สังคม ศาสนา และการเมือง ฤดูกาลประกอบพิธีฮัจญ์ได้แสดงให้เห็นเส้นแบ่งระหว่างชนชั้น

⁴² Yoneo Ishii, *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).

⁴³ รายละเอียดเกี่ยวกับ “เวที” พิธีฮัจญ์ ทั้งด้านการเมืองและเศรษฐกิจอ่าน Michael Fischer and Mehdi Abedi, eds., *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990).

ระหว่างชาติต่างๆ และระหว่างสถานภาพทางเศรษฐกิจการเมืองในโลก”⁴⁴ นอกจากนี้การจัดการแบบสมัยใหม่ของพิธีฮัจญ์ ได้ทำให้เกิดความรู้สึกเหมือนว่าเป็นแพ็กเก็ตทัวร์ที่ทุกอย่างถูกดูแลเป็นอย่างดี ขณะเดียวกันก็ได้เปิดโอกาสให้มีการเล่นละครทางการเมืองต่อผู้ชมทั่วโลก

ในทำนองเดียวกัน การจัดแพ็กเก็ตทัวร์เพื่อไปเยือนสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของพุทธศาสนาในอินเดียและเนปาลซึ่งจัดโดยสายการบินแอร์อินเดีย แตกต่างอย่างมากกับการเดินทางผจญภัยของภิกษุชาวไทยที่เดินทางจากเพชรบุรีเมื่อปี 1907 พร้อมๆ กันนั้นจักรวาลวิทยาตามที่รัฐไทยนำเสนอได้กลายมาเป็นลักษณะสำคัญของพิธีกรรมพุทธศาสนาในปัจจุบัน ซึ่งห่างไกลจากชีวิตประจำวันของผู้คนในหมู่บ้าน นักท่องเที่ยวชาวจีนเต็มรถโดยสารขนาดใหญ่ที่เดินทางมาสู่วัดต่างๆ ในหมู่บ้านไทยในกลันตัน คือภาพของนักจาริกแสวงบุญหลังยุคสมัยใหม่

เมื่อเป็นเช่นนี้จึงไม่ต้องสงสัยเลยว่าอัตลักษณ์ทางการเมืองบนคาบสมุทรถูกหล่อหลอมโดยพลังของชาตินิยมแบบพุทธศาสนาและการเมืองอิสลาม ประสพการณ์ระดับปัจเจกเกี่ยวกับการแสวงบุญได้เปลี่ยนรูปไปเนื่องด้วยความเปลี่ยนแปลงในระดับมวลชน ในขณะที่การแสวงบุญของชาวพุทธตามธรรมเนียมเดิมของท้องถิ่น โดยเฉพาะจารีตการรดน้ำศพ ถูกทำให้อ่อนแอเพราะการปกครองแบบรวมศูนย์ของคณะสงฆ์แห่งชาติ ขณะที่เครือข่ายอิสลามได้ขยายตัวไปทั่วโลกอย่างรวดเร็วโดยมีพิธีฮัจญ์เป็นฐานสำคัญให้แก่จินตนาการเกี่ยวกับชุมชนมุสลิมสากล จึงอาจกล่าวได้ว่าขณะที่การแสวงบุญของพุทธศาสนาเถรวาทได้เพิ่มพูนความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทย พิธีฮัจญ์ได้เพิ่มพูนอัตลักษณ์ทางศาสนาที่ก้าวข้ามความเป็นชาติ ขณะที่ทั้งสองอัตลักษณ์เน้นความสำคัญเฉพาะศาสนาของตนยิ่งกว่าในอดีตที่ผ่านมา ลักษณะของพุทธศาสนาไทยในปัจจุบันจะตั้งอยู่บนฐานของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทย ขณะที่กระแสอิสลามจะเน้นลักษณะอันเป็นสากล

⁴⁴ Michael Fischer and Mehdi Abedi, eds., *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, pp. 155-156 ตั้งข้อสังเกตว่าพิธีฮัจญ์ถูกใช้ให้เป็นเวทีการก่อความยุ่งยากทางการเมือง โคโมเน่ใช้พิธีฮัจญ์เป็นโอกาสประจำปีที่จะสื่อสารไปถึงผู้แสวงบุญและชาวมุสลิมทั่วโลก

ปัตตานีในรูปหล่อหลวงพ่อด

แพทริก โจรี¹

แปลโดย จีรพล เกตุจุมพล

อารัมภคาถา

เสียงระเบิดที่ได้ดังกึกก้องกัมปนาทขึ้นภายในวัดแห่งหนึ่งของอำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี ตั้งแต่เมื่อช่วงต้นปีพุทธศักราชที่ 2545 ราวสองปีก่อนหน้าที่ความรุนแรงจะปะทุและขยายตัวขึ้นอีกระลอกอย่างรวดเร็วไปทั่วทั้งพื้นที่บริเวณชายแดนตอนใต้สุดของประเทศไทย ถึงแม้ว่า ผลกระทบจากแรงระเบิดดังกล่าวนั้น ด้านหนึ่งอาจจะนำมาซึ่งความเสียหายเพียงแค่เล็กน้อย ในขณะที่อีกด้านหนึ่ง ก็อาจจะถือได้ว่า เป็นเรื่องที่ไม่ถึงกับผิดปกติอะไรมากมายนัก สำหรับสังคมที่ได้มีการเคลื่อนไหวต่อสู้เรียกร้องหาอิสรภาพให้กับการปกครองตนเองมาเป็นเวลาช้านานแล้ว เพราะเรื่องที่น่าจะนำความแปลกประหลาดใจมาให้มากกว่านั้น กลับไปตกอยู่ ณ สถานที่ของการเกิดเหตุภายในวัดช้างให้ พุทธศาสนสถานแห่งหนึ่ง ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดี จนแทบจะทั่วทั้งสังคมไทยอยู่แล้วว่า เป็นชื่อของพระอารามที่มีความสัมพันธ์อันแนบแน่นมาแต่โบราณ อย่างน้อยสุดก็อาจจะนับได้ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 22 เป็นต้นมากับพระเกจิภิกษุ ผู้มีชื่อเสียงโด่งดังสูงสุดรูปหนึ่งในตำนานคณะสงฆ์ไทยนามว่า หลวงพ่อด อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่า ชื่อเสียงเรียงนามของพระคุณเจ้านั้น จะมีความหมายตรงตามตัวอักษรถึงการเป็นบุคคลที่มีความอาวุโสสูงสุดภายในระบบเครือญาติของสังคมไทย แต่ทว่าตัวของพระคุณเจ้าเอง กลับเป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายไปทั่วในอีกหลากหลายสมญา นับตั้งแต่หลวงพ่อด ผู้เหยียบน้ำทะเลจืด ไปจนกระทั่งถึงสมเด็จพระเจ้าพะโคะ อันเป็นฉายานามตามชื่อวัด ซึ่งท่านได้เคยดำรงตำแหน่งเป็นเจ้าอาวาสอยู่ที่สภิงพระของจังหวัดสงขลาในปัจจุบัน ตั้งแต่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 ก่อนที่ชื่อเสียงกิตติศัพท์ของพระคุณเจ้าท่าน จะโด่งดังแพร่ขยายกลายเป็นตำนาน จนเป็นที่โจษขานร่ำลือกันไปทั่วในอีกฉายาหนึ่งว่า หลวงพ่อด ปฐมสมภารแห่งวัดช้างให้ในอำเภอโคกโพธิ์ของจังหวัดปัตตานี อันเป็นพระอารามอีกแห่งหนึ่ง ซึ่งท่านได้ย้ายเข้าไป “จำพรรษา” ในภายหลัง

เรื่องราวที่เกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระคุณเจ้า ทั้งในช่วงที่ท่านยังคงมีชีวิตอยู่และในช่วงหลังจากที่ท่านได้มรณภาพลงไปแล้ว จึงเป็นที่ร่ำลือระบือไปทั่ว ไม่เฉพาะแต่ภายในประเทศของชาวไทยเองเท่านั้น หากแต่ยังได้แพร่ขจรขยายออกไปไกลถึงประเทศมาเลเซียและประเทศเพื่อนบ้านใกล้เคียง ภายใต้กระบวนการยกระดับสถานะภาพในตำนานของพระคุณเจ้าให้ดูสูงส่งและทรงคุณค่ายิ่งขึ้น ผ่านการทำพิธีปลุกเสกพระเครื่องรางรูปเคารพของพระคุณเจ้าสารพัดพิมพ์ ออกมาให้เช่าหาไปบูชากันในท้องตลาด นับรวมแล้วเป็นจำนวนหลายแสนองค์ ด้วยความเชื่อถือศรัทธากันอย่างล้นหลามจิตใจว่า รูปเคารพของพระคุณเจ้านั้น จะให้การปกปักรักษาคุ้มครองผู้สวมใส่ ถึงขนาดที่จะทำให้นุคคลนั้นๆ สามารถที่จะอยู่อย่างคงกระพันชาตรีขึ้นได้

¹ ผู้เขียนขอขอบคุณสำหรับข้อคิดเห็นต่างๆ ตลอดจนกระทั่งถึงคำวิพากษ์วิจารณ์อันมีค่าจากทวีศักดิ์ เผือกสม, สุวิทย์ มาประสงค์, และโยวัน โมด (Jovan Maud) มา ณ ที่นี้ด้วย

ในท้ายที่สุด ดังที่เขียนพระบางท่านถึงกับออกมารำพึงรำพันว่า พระเครื่องรางรูปเคารพของหลวงพ่อดานั้น คือวัตถุมงคลอันล้ำค่าสูงสุดภายในสังคมไทย ซึ่งชาวไทยทุกคนควรที่จะต้องพากันเสาะแสวงหาเอาไว้ในครอบครอง สอดคล้องกับผลสำรวจของหนังสือพิมพ์คู่แข่ง ในช่วงทศวรรษ 2530 ซึ่งพบว่า พระเครื่องรางรูปเคารพของหลวงพ่อดานั้น เป็นที่นิยมสะสมกันในหมู่นักเลงพระเครื่องด้วยตนเอง ติดอันดับสูงถึงหนึ่งในห้าของประเทศไทย² อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่า พระคุณเจ้าท่านจะมีความสัมพันธ์เป็นพิเศษเฉพาะแต่กับปักษ์ใต้ แต่ทว่าลูกศิษย์ลูกหาของพระคุณเจ้าเองนั้น กลับมีมากหน้าหลายตา จากหลากหลายวงการ มีทั้งที่เป็นตำรวจ ทหาร นักการเมือง ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ ตลอดจนกระทั่งถึงเหล่าดารายอดนิยมทั้งหลาย³ พวกเขาทั้งหมด ต่างช่วยกันทำบุญสุนทรทานผ่านวัดวาอารามที่อาศัยชื่อเสียงเกียรติคุณของพระคุณเจ้า ขอรับเงินบริจาค เพื่อจัดตั้งเป็นกองทุนในรูปแบบต่างๆ ขึ้น ดังที่เราจะสามารถพบเห็นรูปเคารพของพระคุณเจ้าได้ในทุกๆ ขนาด แทบจะทุกแห่งหนของทุกๆ จังหวัดในท้องที่ภาคใต้ของประเทศไทย ไม่เฉพาะแต่ภายในโบสถ์วิหารตามพระอารามต่างๆ เท่านั้น หากแต่ยังรวมไปถึงสถานที่ตำรวจ ศาลากลางจังหวัด บริษัทห้างร้านเอกชน กระทั่งถึงจุดตรวจคนเข้าเมือง ตรังบริเวณชายแดนไทย-มาเลเซียทางตอนใต้สุดของประเทศไทย ตัวอย่างรูปเคารพของพระคุณเจ้าที่เราๆ ท่านๆ อาจจะเดินทางไปทำการสักการบูชา กระทั่งถึงบนบานศาลกล่าวได้โดยสะดวกที่สุดตัวอย่างหนึ่ง นั่นก็คือ รูปหล่อของพระคุณเจ้า ซึ่งประดิษฐานอยู่ ณ ศาลเจ้า บริเวณเชิงเขابันไดนาง ตรงทางออกจากตัวเมืองหาดใหญ่ไปยังจังหวัดสงขลา⁴ ทั้งหมดนี้ ยังมีพักต้องกล่าวถึงอภิมหาโครงการระดับยักษ์ที่กำลังคิดจะทำการก่อสร้างรูปเคารพของพระคุณเจ้า ให้มีขนาดใหญ่โตที่สุดในโลก คือสูงประมาณ 15 เมตร และหนักประมาณ 80 ตัน ขึ้นที่อำเภอหัวหิน ตรังบริเวณแถวๆ พระราชวังไกลกังวล อันเปรียบเสมือนสิบลัญชรเชื่อมระหว่างภาคกลางกับภาคใต้ของประเทศไทยเข้าด้วยกันอีกวาระในอนาคตอันใกล้⁵ ท้ายที่สุด ด้วยความที่พระคุณเจ้าท่านขึ้นชื่อลือชาทางด้านการอยู่ยงคงกระพันมากเป็นพิเศษนี่เอง จึงเป็นเหตุให้หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงทั้งหลาย ต่างพากันผลิตซ้ำรูปเคารพของพระคุณเจ้าออกมาให้เข้าไปสักการบูชากันอยู่เสมอมามีได้ขาด ดังการทำพิธีปลุกเสกพระเครื่องรางรูปเคารพของหลวงพ่อดขึ้นอีกครั้ง ในวาระครบรอบ 115 ปี การสถาปนากระทรวงกลาโหม เมื่อปี พ.ศ. 2545 เพื่อทำการแจกจ่ายให้กับเหล่าทหาร ตำรวจ และข้าราชการทั้งหลายที่กำลังปฏิบัติราชการอยู่ตามแนวชายแดนทางตอนใต้สุดของประเทศไทย⁶

² พรชัย ลิขิตธรรมโรจน์ และถาวร เกียรติทับทิว, “รายงานการวิจัยเรื่องพระเครื่องกับสังคมไทย: ศึกษาเฉพาะกรณีผลกระทบที่มีต่อภาวะความเป็นอยู่ทางสังคมของคนไทย,” วารสารมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ 20, 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2542): 7.

³ อนันต์ วัฒนารักษ์, ประวัติหลวงพ่อดเหยียบน้ำทะเลจืด และคุณอภินิหารพระเครื่องหลวงพ่อดฯ วัดช้างให้ ตำบลป่าไร่ อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี (พระนคร: อัมพลพิทยา, 2507), และ ชุมศักดิ์ นรารัตน์วงศ์, ประวัติศาสตร์สมัยหลวงพ่อดเหยียบน้ำทะเลจืด: ประวัติศาสตร์ ปาฏิหาริย์ ปรางค์การณ์ (กรุงเทพฯ: แสงปัญญา, 2545).

⁴ เล่ากันว่า ที่ดินในบริเวณนี้ เดิมทีนั้น เป็นสมบัติของคนในตระกูลเครื่องงาม ก่อนที่จะได้อุทิศถวายให้ทำการก่อสร้างรูปหล่อของพระคุณเจ้าขึ้น ขณะเดียวกัน ก็เป็นที่รำลึกกันขึ้นอีกด้วยว่า รูปหล่อหลวงพ่อดองค์นี้นั้น ก่อนข้างที่จะได้ชื่อว่า “ศักดิ์สิทธิ์” ไปในทางของการขอให้ได้พบเนื้อคู่ที่แท้จริงของชีวิต ขอขอบคุณคุณถาวร เจียมจรรยาที่กรุณาเล่าข้อมูลดังกล่าวนี้ให้ฟัง (ผู้แปล)

⁵ ชุมศักดิ์ นรารัตน์วงศ์, ประวัติศาสตร์สมัยหลวงพ่อดเหยียบน้ำทะเลจืด, หน้า 220.

⁶ “หลวงพ่อดเหยียบน้ำทะเลจืด วันครบรอบ 115 ปี กระทรวงกลาโหม,” ข่าวสด, 1 กุมภาพันธ์ 2545: 23. พระเครื่องรางหลวงพ่อดรุ่นที่น่าจะเกี่ยวข้องโดยตรงกับภารกิจของกองทัพ น่าที่จะได้เคยถูกผลิตขึ้นอย่างน้อยที่สุดนั้น ก็

ด้วยเหตุนี้ จึงต้องนับเป็นเรื่องที่น่าสนใจไม่น้อยว่า เพราะเหตุใดฤา ความเชื่อถือศรัทธาที่มีต่อเรื่องราว ดังที่ได้กล่าวมานั้น จึงโด่งดังเหมือนดังพลุดอกไต้ถึงเพียงนี้ ทั้งๆ ที่ประเด็น อันถือได้ว่าเป็นหัวใจสำคัญของ ท้องเรื่อง ก็มีได้เกิดขึ้นที่ศูนย์กลางอำนาจของพระศาสนาภายในประเทศไทยเลยแม้แต่น้อย ตรงกันข้าม สิ่งที่ อาจจะเรียกได้ว่าเป็นสารัตถะของตำนานทั้งหมดนั้น กลับก่อรูปก่อร่าง จนเป็นตัวเป็นตนขึ้น ภายในอาณา บริเวณวัดช้างไห้ในจังหวัดปัตตานี อันเป็นพื้นที่ที่คงจะรับทราบกันโดยทั่วไปอยู่แล้วว่า คือฐานที่มั่นเก่าของชาว ไทยมุสลิมเชื้อสายมลายู ซึ่งใช้ปฏิบัติการเสมือนกับเป็นหัวหาดสำหรับการต่อสู้เรียกร้องอิสรภาพในการ ปกครองตนเองของพวกเขามาเป็นเวลาช้านานแล้ว เพื่อที่จะไขข้อสงสัยในเรื่องดังกล่าวนี้ให้กระจ่างมากยิ่งขึ้น เราจึงจำต้องย้อนกลับไปตรวจสอบถึงที่ไปที่มาเกี่ยวกับตำนาน อันเปรียบเสมือนต้นเรื่องของพระคุณเจ้า จาก หลักฐานเอกสารทางประวัติศาสตร์ยุคต่างๆ เพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่า กระบวนการฟื้นความเชื่อเกี่ยวกับเรื่อง อิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระคุณเจ้า จนเป็นที่รำลือระบือไปทั่ว ผ่านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ซึ่งได้ถูกผลิตขึ้น ต่างกรรมต่างวาระกันนั้น ได้อำพรางนัยยะทางการเมืองแบบชาตินิยมของสังคมไทยเอาไว้ได้อย่างไรบ้าง นับตั้งแต่ช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา ท่ามกลางบริบทของการต่อสู้ช่วงชิงความหมายกัน ตั้งแต่ เรื่องความขัดแย้งเป็นปฏิปักษ์กันทางการเมือง การจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างชนพื้นเมืองกลุ่มต่างๆ ไป จนกระทั่งถึงการดำรงอยู่ร่วมกันของความแตกต่างหลากหลายทางศีลธรรมจรรยาในเรื่องที่เกี่ยวกับความเชื่อ ทางศาสนาระหว่างชุมชนไทย จีนและมลายู จนส่งผลให้พื้นที่ในบริเวณชายแดนตอนใต้สุดของประเทศไทย ตก อยู่ในภาวะที่อาจจะเรียกได้ว่าลู่เป็นไฟนับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

เงาสลัวของต้นเรื่องในตำนาน

ท่ามกลางเรื่องเล่าจำนวนมากที่เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของหลวงพ่อดาวภายในสังคมไทย กล่าว ได้ว่า หลายสิ่งหลายอย่างในตำนานดังกล่าว นั้น มีที่ไปที่มาาร่วมกันอยู่ในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ชุดหนึ่ง ซึ่ง ได้เล่าถึงการก่อกำเนิดดินและข้าพระโยมสงฆ์ให้กับพระภิกษุรูปหนึ่ง ตั้งแต่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 เสียแต่ว่า หลักฐานดังกล่าว ซึ่งเปรียบเสมือนกับต้นเรื่องอันเก่าแก่ที่สุดของพระคุณเจ้า เท่าที่จะสามารถสืบค้นได้ใน ขณะนั้นนั้น เพิ่งจะได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ออกสู่สายตาของสาธารณชนขึ้นเป็นครั้งแรกในวารสาร *เทศาภิบาล* ของกระทรวงมหาดไทย เมื่อช่วงปี พ.ศ. 2450 นี้เอง⁷ ถึงกระนั้นแล้ว หลักฐานชิ้นดังกล่าว ก็ได้เล่าถึงชีวิต โดยสังเขปของปู่ เด็กชายลูกชวานาครอบครัวหนึ่ง ซึ่งได้ถือกำเนิดขึ้นที่สภิงพระของจังหวัดสงขลาในปัจจุบัน

น่าจะครั้งหนึ่งแล้ว ดังที่มีชื่อเรียกประจำรุ่นว่า “หลวงพ่อดาว รุ่น เอ็ม ๑๖” โปรดดูรายละเอียดในเรื่องนี้เพิ่มเติมใน ชุม ตักดี นารัตน์วงศ์, *ประวัติศาสตร์สมัยหลวงปู่ทวดเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 134-135.

⁷ *ประชุมพระตำราบรมราชูทิศเพื่อกล่าวนามสมัยอยุธยา ภาค 1* (พระนคร: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทาง ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และโบราณคดี, สำนักนายกรัฐมนตรี, 2510). *ประชุมพระตำราบรมราชูทิศฯ* ซึ่งได้ถูกตีพิมพ์ ผนวกไว้ในวารสาร *เทศาภิบาล* ฉบับพิมพ์ครั้งแรกนี้ ประกอบไปด้วยความเรียงเรื่องต่างๆ ดังนี้คือ 1. เรื่องก่อกำเนิด จังหวัดพัทลุง 2. สำเนาหนังสือครั้งกรุงเก่าว่าด้วยการพระราชทานที่ก่อกำเนิด 3. ยอเข้าตำราหมื่นตราพระธรรม วิลาส เอาไปวิเวกเป็นหัวเมือง โปรดดูรายละเอียดในเรื่องเพิ่มเติมใน สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์, *พุทธศาสนาแถบลุ่มทะเลสาบ สงขลาฝั่งตะวันออกสมัยกรุงศรีอยุธยา* (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2523), หน้า 47-64, และ Lorraine Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell, 1995), p. 38 fn 4.

แต่เพียงว่า วันหนึ่ง ในช่วงที่มารดาของปุนั้น เติบย่นกลับไปดูบุตรชายของตัวเองอีกครั้ง หลังจากที่ได้ผูกเปลทิ้งเขาไว้ให้นอนอยู่ ณ ใต้ต้นหว้าระหว่างที่ตัวของเธอนั้น ต้องออกไปทำงานอยู่ในท้องไร่ท้องนา แต่แล้ว ในช่วงเวลาที่เธอกำลังจะตี่มน้ำ เพื่อดับความหิวกระหายก่อนนั้น พลัน! สายตาก็ได้เลื้อยขึ้นไปเห็นงูจงอางตัวหนึ่งกำลังนอนขดอยู่บนร่างบุตรชายของเธอภายในเปล เธอจึงได้ร้องโหวกเหวกขึ้นด้วยความตระหนกตกใจ ก่อนที่จะรีบขวนขวายไปหาข้าวตอกดอกไม้มาขอสมาลาโทษ ด้วยนึกว่าเป็นงูเทพ ครู่เดียว เพียงจิตใจหนึ่งเท่านั้น เจ้าสรพิษร้าย ก็ค่อยๆ เลื้อยจากไป พร้อมกับทิ้งลูกแก้วดวงหนึ่งเอาไว้ให้ เสมือนกับเป็นนิมิตบ่งบอกถึงธรรมชาติที่พิเศษในตัวเด็ก⁸ ครั้นเมื่อเติบโตใหญ่ขึ้น หลังจากที่ได้เข้าศึกษาหาวิชาความรู้ผ่านกระบวนการบวชเรียนจากวัดกุฎีหลวงแถวบ้านเกิดเมืองนอน จนได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถด้านพุทธปัญญาแล้ว สามเณรปุ๊กก็ได้เดินทางขึ้นไปศึกษาหาวิชาความรู้เพิ่มเติมต่อยังเมืองนครศรีธรรมราชเป็นเวลาสืบมาอีกหลายขวบปี พร้อมๆ กับเข้ารับการอุปสมบทเป็นพระภิกษุขึ้นที่นั่น ภายใต้ฉายานามว่า เจ้าสามิราม⁹ ก่อนที่จะได้ตัดสินใจเดินทางไกลขึ้นไปศึกษาเพิ่มเติมต่ออีกยังตัวเมืองพระนครศรีอยุธยา และในระหว่างทางนี้เองที่พระคุณเจ้าท่านได้เริ่มสำแดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ จนเป็นที่โจษขานร่ำลือกันไปทั่ว ด้วยการจุ่มเท้าของตัวท่านเองนั้นลงไปในห้องทะเลลึก เพื่อเปลี่ยนสถานะของน้ำเค็มให้กลายเป็นน้ำจืด อย่างไรก็ตาม เมื่อได้ไปศึกษาร่ำเรียนต่อยังตัวเมืองพระนครศรีอยุธยาแล้ว พระคุณเจ้าท่านก็เริ่มที่จะได้ชื่อว่า เป็นผู้ที่ประสบความสำเร็จในวิชาที่ศึกษาเล่าเรียน ถึงขั้นที่อาจเรียกได้ว่า แดกฉานในหลักธรรมชั้นสูง เมื่อสามารถที่จะไขข้อปริศนาในพระอภิธรรมชั้นสูงของพวกธรรมทูตที่นำมาจากต่างพระนครลงได้เป็นผลสำเร็จต่อหน้าพระที่นั่ง จนเป็นสาเหตุให้ตัวของพระคุณเจ้าเองนั้นกลายไปเป็นพระภิกษุ ซึ่งได้รับการโปรดปรานเป็นพิเศษจากพระเจ้าแผ่นดิน ขนาดได้รับพระราชทานรางวัลเป็นการกัลปนาที่ดิน ตรงบริเวณวัดพะโคะ เมืองสทิงพระของจังหวัดสงขลาในปัจจุบัน เป็นของขวัญตอบแทน พร้อมกับโปรดฯ ให้เบิกเอาไพร่พล ซึ่งทำมาหากินอยู่ ณ พื้นที่ในบริเวณนั้น ออกถวายเป็นเลกวัด เพื่อแลกเปลี่ยนกับการที่พวกเขาจะได้ไม่ต้องเสียส่วยสาอากรให้กับรัฐ และในท้ายที่สุดแล้วก็คือโปรดฯ ให้เจ้าสามิราม ซึ่งได้รับการพระราชทานทินนามใหม่ให้เป็นสมเด็จพระราชมนูญ เดินทางกลับไปบูรณะพระอารามดังกล่าวขึ้น ในฐานะเจ้าอาวาสองค์ใหม่ เพื่อทำการเผยแพร่งกิจการงานทางด้านพระศาสนาในย่านคาบสมุทรสทิงพระให้วัฒนาสถาพรสืบต่อไป¹⁰

ขณะที่ตำนานความเป็นมาของพระคุณเจ้าในหลักฐานชุดที่สอง ปรากฏขึ้นในงานเขียนของหลวงศรีวรวัตรเรื่องพงศาวดารเมืองพัทลุง ซึ่งได้ถูกตีพิมพ์ขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ. 2462 ในหนังสือชุดประชุมพงศาวดารภาคที่ 15 อย่างไรก็ตาม เรื่องราวที่เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของพระคุณเจ้าเท่าที่ได้ปรากฏอยู่ในหลักฐานชิ้นนี้นั้น กล่าวได้ว่า ส่วนใหญ่แล้วแทบจะคล้ายคลึงกับหลักฐานชิ้นแรกเกี่ยวกับถูกถอดแบบออกมาจากกันไม่มีผิด เริ่มตั้งแต่ชีวิตความเป็นอยู่ของตัวพระคุณเจ้าเอง การเดินทางขึ้นเหนือ เพื่อไปศึกษาเล่าเรียนต่อยังตัวเมืองพระนครศรีอยุธยา การกลายเป็นพระภิกษุที่ได้รับการโปรดปรานเป็นพิเศษจากพระเจ้าแผ่นดิน ตลอดจนกระทั่งถึงการเดินทางล่องได้จากอยุธยา เพื่อกลับไปทำการบูรณะวัดพะโคะ พร้อมกับก่อสร้างพระมหา

⁸ ลูกแก้ว ซึ่งคาดว่า น่าจะเป็นดวงเดียวกับที่ปรากฏในเรื่องนี้ ปัจจุบันถูกเก็บรักษาไว้อยู่ที่วัดพะโคะ อำเภอสทิงพระ จังหวัดสงขลา

⁹ ควรสังเกตด้วยว่า ไม่มีที่ใดในหลักฐานดังกล่าวเรียกนามของพระภิกษุปุ๊กว่า หลวงพ่อทวด นอกเหนือจาก เจ้าเณรปุ๊ก, เจ้าสามิราม, พระราม และสมเด็จพระราชมนูญ

¹⁰ ประชุมพระตำราบรมราชูทิศ, หน้า 74-77.

เจตีย่องค์ใหม่ขึ้นที่สทิงพระ¹¹ แม้แต่กระทั่งในตอนทีกล่าวถึง เหตุการณ์การบุกเข้าปล้นสะดมภ์ เพื่อตีชิงเอา เมืองพัทลุง โดยพวกอาเจะห์และหรือพวกอุยังตะนัก¹² ซึ่งสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ บรรณาธิการผู้ตรวจชำระต้นฉบับทรงเชื่อว่า คือพวกมลายูที่ขึ้นมาจากยะโฮร์¹³ อันเป็นเหตุการณ์ตอนสำคัญตอนเดียวกันกับที่หลวงศรีวรวัตร ผู้เรียบเรียงพงศาวดารเมืองพัทลุง ได้ประพันธ์ความเห็นของตัวท่านเองนั้น แทรกลงไปเป็นเชิงอรรถในตัวของพงศาวดารฯ เพิ่มเติมขึ้นเอาไว้ ดังความว่า ตอนที่พวกสลัดอูยังตะนัก บุกเข้าปล้นสะดมภ์ เพื่อตีชิงเอาเมืองพัทลุงในครั้งนี้ ก็ได้เกิดเสียงร่ำลือกันขึ้นว่า พวกสลัดได้พากันกวาดเอาตัว ของ “ท่านพระโคะ” ผู้มีบุญติดครวลงไปด้วย แต่ในที่สุดแล้วก็จำต้องปล่อยให้พระคุณท่านกลับออกมา ด้วย ความระย่นย่อต่อฤทธาณภาพอันเกรียงไกรในตัวของคุณเจ้าที่ได้กระทำต่อพวกเขา¹⁴ อย่างไรก็ตาม ไม่ว่า เรื่องราวดังที่ได้กล่าวมานี้ จะได้เกิดขึ้นจริงหรือไม่ก็ตาม การเล่าเรื่องถึงชีวิตของพระคุณเจ้ารูปหนึ่ง ภายใต ฉายาว่า ท่านพระโคะนี้ จะยุติลงทันที เมื่อเรื่องราวของการบุกเข้าตี เพื่อชิงเอาเมืองพัทลุงในครั้งนี้สิ้นสุดลง ถึง กระนั้นแล้ว ก็ควรที่จะต้องกล่าวเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า ทั้งเรื่องการหายตัวไปอย่างไร้ร่องรอยของพระคุณเจ้า และเรื่องราวของการเสียเมืองพัทลุงให้กับพวกอุยังตะนักและหรือพวก “อุซังคัตัน” ในศึกครั้งนี้นั้น ได้ปรากฏให้ เห็นอยู่ในหลักฐานชิ้นแรก ซึ่งว่าด้วยการกัลปนาที่ดินในสมัยกรุงศรีอยุธยา ดังที่ได้กล่าว มาแล้วในข้างต้น¹⁵ ตั้งแต่ก่อนหน้าที่พงศาวดารเมืองพัทลุงจะได้ถูกตีพิมพ์เผยแพร่ต่อหน้าสาธารณชนขึ้น ในหนังสือชุด *ประชุม พงศาวดาร* เป็นเวลานานถึง 12 ปี

ด้วยเหตุนี้ เรื่องราวที่เกี่ยวกับพระคุณเจ้าในหลักฐานชิ้นที่สอง ซึ่งได้ถูกปรุงแต่งอรรถรสขึ้นใหม่จาก หลักฐานชิ้นแรกนั้น จึงประกอบไปด้วยความหมายที่สำคัญสอดแทรกอยู่อย่างน้อยสี่ประการดังต่อไปนี้คือ 1) การยกย่องเชิดชูสถานะและบทบาทของพระคุณเจ้าในฐานะที่เป็นตัวแบบสำคัญของอำนาจทางศาสนา บน พื้นฐานของการขวนขวายหาความรู้ผ่านการศึกษาล่าเรียน และการเผยแพร่กิจการงานทางด้านพระศาสนา เหนือพื้นที่บริเวณคาบสมุทรสทิงพระไปจนกระทั่งถึงหัวเมืองพัทลุง 2) การให้คำรับรองต่อการมีฤทธาณภาพอัน เกรียงไกรเหนือธรรมชาติ ซึ่งแฝงเร้นอยู่ภายในตัวของพระคุณเจ้า 3) การจัดวางสถานะและบทบาทของ พระคุณเจ้า ในฐานะที่เป็นปญฺชเรื่อระหว่างหัวเมืองชายแดนของภาคใต้ตอนล่างเข้ากับศูนย์กลางอำนาจทาง การเมืองของพระราชอาณาจักร

เพราะฉะนั้น เหตุที่ทั้งหลวงศรีวรวัตร ผู้เรียบเรียงพงศาวดารเมืองพัทลุง และสมเด็จพระ กรมพระยาดำรง ราชานุภาพ บรรณาธิการผู้ตรวจแก้ต้นฉบับ ต่างมิได้พากันชำระตัดทอนลักษณะอันผิดไปจากธรรมดาอย่างน่า มหัศจรรย์ใจนี้ นับตั้งแต่เรื่องพระสมภารบารมี ไปจนกระทั่งถึงการสำแดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติ ทั้งหมดทั้ง ทั้งๆ ที่สถานการณ์ในช่วงขณะนั้น ก็ดูเหมือนจะเป็นที่รับทราบกันโดยทั่วไปอยู่แล้วว่า เป็นช่วงเวลา ที่ชนชั้นนำภายในราชสำนักสยามนั้น ไม่เพียงแต่ น่าที่จะเลิกฝักใฝ่ในเรื่องอะไรที่ทั้งเหลือเชื่อและเกินจริงไป กว่าที่โลกทรรศน์แบบเหตุผลนิยม จะผินทวนรับได้อีกต่อไปแล้วเท่านั้น หากแต่ยังเป็นช่วงเวลา ที่ชนชั้นนำ โดยเฉพาอย่างยิ่งภายในราชสำนักเอง น่าที่จะต้องพากันหวาดระแวง กระทั่งถึงปริวิตกต่อความเชื่อในลักษณะ

¹¹ หลวงศรีวรวัตร, “พงศาวดารเมืองพัทลุง,” ใน *ประชุมพงศาวดาร*, เล่มที่ 12 ภาคที่ 15 (กรุงเทพฯ: คลุสกา, 2507), หน้า 16-18.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 19-20.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 105.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19.

¹⁵ *ประชุมพระตำราบรมราชูทิศ*, หน้า 78.

ดังกล่าวนี้เป็นพิเศษเสียด้วยซ้ำไป เพราะดังที่คงจะรับทราบกันดีอยู่แล้วว่า ท่ามกลางสถานการณ์ที่อาจจะเรียกได้ว่าหน้าส่วหน้าขวานขนาดนั้น สมมุติว่า ถ้าหากมีเงื่อนไขอันหนึ่งอันใดที่เหมาะสมบังเกิดขึ้น ก็อาจจะเท่ากับการเปิดโอกาสให้กับพวกกลุ่มชนชั้นนำดั้งเดิมในท้องถิ่นต่างๆ พวกกันหวนกลับมาแสวงสวามรอยเข้าประทับทรงเพื่อที่จะเชิดชูความเชื่อในลักษณะดังกล่าวขึ้น จนอาจจะกลายไปเป็นบุคคล ซึ่งมีอิทธิพลอันไพศาล นำพามวลชนของตนเอง ลูกฮือขึ้นต่อต้านอำนาจของรัฐบาลกลางได้อย่างน่าสะพรึงกลัวในบัดดล ดุจเดียวกับการลุกขึ้นสู้ทำทลายอำนาจรัฐของเหล่าผู้มีบุญทั้งหลาย ซึ่งได้เคยเกิดขึ้นตั้งแต่ในช่วงครึ่งแรกของพุทธศตวรรษที่ 25 บนอาณาบริเวณที่เรียกกันในปัจจุบันว่า ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย¹⁶ เพราะฉะนั้น เหตุที่น่าจะทำให้ฐานะของพระคุณเจ้าท่านกลายไปเป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวดต่อพื้นที่บริเวณภาคใต้ของประเทศไทยนั้น ก็อาจจะเป็นเพราะว่า ใจความที่สำคัญอีกประการหนึ่ง ซึ่งสอดแทรกอยู่ในประวัติความเป็นมาของพระคุณเจ้า ดังที่ได้ปรากฏอยู่ในหลักฐานชิ้นแรกนั้น ความจริงแล้วก็คือ คำประกาศอ้างสิทธิเหนือดินแดนและกำลังคนในท้องที่ภาคใต้ ผ่านการกลัมนาที่ดินและข้าพระโยมสงฆ์ที่พระคุณเจ้าท่านได้รับพระราชทานโดยตรงมาจากพระเจ้าแผ่นดินตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา ดังที่จะเห็นได้ว่า ในท้ายที่สุดแล้ว ความเรียงชุดประชุมพระตำราบรมราชาธิศ เพื่อกลัมนาสมัยกรุงศรีอยุธยา ในฐานะที่เป็นหลักฐานในทางประวัติศาสตร์ อันเก่าแก่ที่สุดเท่าที่อาจจะมียู่ในช่วงขณะนั้น สำหรับใช้ในการอ้างเหตุถึงสิทธิธรรมในการปกครองดินแดนเหนือพื้นที่ในบริเวณภาคใต้ของอาณาจักรสยาม อย่างน้อยสุดก็อาจจะนับได้ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา จึงได้ถูกปิดฝุ่นลำเลียงออกมาตีพิมพ์ขึ้นในวารสารเทศาภิบาลของกระทรวงมหาดไทย เพียงหนึ่งปีเศษๆ ก่อนหน้าที่สยามจะได้ถูกกดดันให้ต้องทำสนธิสัญญากับอังกฤษในปี พ.ศ. 2451 อันเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับการอ้างสิทธิในการปกครองเหนือพื้นที่บริเวณภาคใต้ของประเทศไทยในขณะนั้น กำลังเผชิญกับการถูกทำลายจากการเข้ามาล่าอาณานิคมของอังกฤษ

ด้วยเหตุนี้ ความหมายที่สำคัญในประการสุดท้าย ซึ่งแฝงเร้นอยู่ในประวัติความเป็นมาของพระคุณเจ้า ทั้งที่ได้ปรากฏร่ายรอยให้เห็นอย่างเลือนรางเต็มทีในหลักฐานชิ้นแรก ซึ่งอ้างว่า ได้ถูกจดบันทึกขึ้นตั้งแต่ช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 และที่ได้ปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดเพิ่มยิ่งขึ้นในพงศาวดารเมืองพัทลุง ซึ่งได้ถูกเรียบเรียงขึ้นใหม่ในช่วงครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ 25 จึงสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออกจากการอยู่ในสถานะของการเป็นเจ้าที่ผู้ให้ความคุ้มครองต่ออำนาจของพระศาสนาและอำนาจทางการเมืองเหนือพื้นที่บริเวณภาคใต้ของประเทศไทย ซึ่งกำลังถูกคุกคามอย่างหนักในช่วงเวลาเดียวกันนี้จากการเข้ามาแสวงหาอาณานิคมของพวกจักรวรรดินิยมตะวันตก เพราะฉะนั้น ถึงแม้ว่าต่อมาในภายหลัง จะได้มีการต่อเติมเสริมแต่งเรื่องราวร่วมสมัยใหม่ๆ ลงไปในตำนานของพระคุณเจ้าเพิ่มขึ้นอีกอีกโข กระทั่งถึงเป็นตุเป็นตะขึ้นอย่างเห็นได้ชัดๆ แม้จนกระทั่งเมื่อเร็ว ๆ นี้ ดังที่จะขอล่าถึงต่อไปในข้างหน้า แต่ที่ว่าประเด็นอันถือได้ว่า เป็นหัวใจสำคัญที่สอดแทรกอยู่ในตำนานความเป็นมาของพระคุณเจ้าทั้งสี่ประการดังที่ได้กล่าวมาแล้วนั้น ก็คงยังคงปรากฏให้เห็นอยู่อย่างครบถ้วนแม้จนกระทั่งถึงในทุกๆ วันนี้ ถึงกระนั้นแล้ว ก็ควรจะตอกย้ำเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า ไม่มีข้อความตรงไหนเลยในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ซึ่งได้กล่าวมาในเบื้องต้นแล้วทั้งสองชิ้นนั้น เอ่ยอ้างถึงหลวงพ่อดาว วัดช้างให้ และจังหวัดปัตตานีให้พบเห็นได้เลยแม้แต่เพียงสักทีเดียว

¹⁶ Patrick Jory, "Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jatakas," *The Journal of Asian Studies* 61, 3 (August 2002): 911 ff.

บทจรลงสู่ปัตตานี

ในขณะที่ร่องรอยของเรื่องเล่าตอนใหม่เกี่ยวกับพระคุณเจ้านั้น ดูเหมือนว่า จะค่อยๆ เริ่มปรากฏเค้า
 ลางขึ้นในช่วงประมาณทศวรรษ 2480 พร้อมๆ กับคำเล่าลือ ซึ่งค่อยๆ ฟุ้งกระจายไปทั่วในช่วงเวลาเดียวกันนี้
 เรื่องพระภิกษุรูปหนึ่งชื่อพระอาจารย์ทิม ฐัมมธโร (พระครูวิสัยโสภณ) ได้ทำการบูรณะวัด ซึ่งดูเหมือนว่าจะร้าง
 แห่งหนึ่งขึ้นที่บ้านเกิดเมืองนอนของตัวเองในอำเภอโคกโพธิ์ของจังหวัดปัตตานี ทั้งๆ ที่โดยข้อเท็จจริง
 แล้วนั้น พระอารามแห่งนี้ได้ถูกฟื้นฟูบูรณะ ถ้ามิใช่ถูกก่อสร้างขึ้นใหม่เลยทั้งหมด ตั้งแต่เมื่อปีพระพุทธศักราชที่
 2479 ภายใต้การให้ความอุปถัมภ์ค้ำจุนด้านการเงินจากคนภายในตระกูลคณานุรักษ์ ครอบครัวคหบดีชาวจีน
 ซึ่งไม่เพียงแต่จะมีชื่อเสียงโด่งดัง จนเป็นที่รู้จักกันไปทั่วในจังหวัดปัตตานีแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยัง
 เป็นครอบครัวของชาวจีนโพ้นทะเล ซึ่งมีเกียรติประวัติความเป็นมาอันเก่าแก่และยาวนานที่สุดครอบครัวหนึ่งใน
 ถิ่นฐานย่านนี้¹⁷ ที่ได้สืบเชื้อสายมาจากนายปุย แซ่ตัน (พ.ศ. 2349-2421) ชาวจีนเชื้อสายฮกเกี้ยน ซึ่งได้อพยพ
 ลี้ภัยทางการเมืองออกจากจีนแผ่นดินใหญ่เข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ตรงบริเวณหัวเขาแดง ตัวเมืองเก่าของจังหวัด
 สงขลา ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 ตันปุยหรือจินปุย แซ่ตัน ได้เริ่มสร้างชื่อเสียงให้กับตัวของตนเอง ด้วยการนำ
 สมัครงรพรคพวกที่อพยพมาด้วยกัน เข้าช่วยเหลือเจ้าเมืองสงขลา ซึ่งเป็นชาวจีนเชื้อสายฮกเกี้ยนคู่เคียงเดียวกันกับ
 พวกตน ปราบปราม “พวกกบฏ” ในหัวเมืองมลายูที่ได้พากันลุกฮือขึ้นต่อต้านอำนาจการปกครองของสยามลง
 ได้เป็นผลสำเร็จ จากการก่อการ ซึ่งเริ่มต้นขึ้นที่**เคดาห์**หรือไทรบุรี ในปี พ.ศ.2374 ภายใต้การนำของหัวเมือง
 ปัตตานี ก่อนที่จะแพร่ระบาดและลุกลามขึ้นมาสู่หัวเมืองต่างๆ ซึ่งตกอยู่ภายใต้อำนาจการดูแลของสงขลา
 เพราะฉะนั้น หลังจากที่เหตุการณ์ดังกล่าวนี้สิ้นสุดลง ตัวของท่านตันปุยเอง จึงได้รับพระราชทานบำเหน็จ ด้วย
 การได้รับการแต่งตั้งให้เป็นหลวงสำเร็จกิจกร จางวางประจำเมืองปัตตานี ก่อนที่จะได้รับแต่งตั้งให้เป็นกัปิตัน
 หรือนายกองหัวหน้าคณะผู้ควบคุมดูแลชุมชนชาวจีน พร้อมกับทำหน้าที่จัดเก็บภาษีอากรทั้งหมดที่เกี่ยวกับฝิ่น
 และการพนันส่งให้กับเจ้าเมืองสงขลา และในท้ายที่สุดแล้วก็คือ การได้รับสิทธิพิเศษในการทำสัมปทานเหมือง
 แร่ดีบุก อันจะนำมาซึ่งรายได้และผลกำไรอย่างมากมายมหาศาลในอนาคตอันใกล้ขึ้นที่ปัตตานี ยะลาและหัว
 เมืองต่างๆ ในละแวกใกล้เคียงกัน

ด้วยเหตุนี้ นับตั้งแต่ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 24 ถึงช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา สมาชิก
 คนสำคัญๆ ภายในตระกูลคณานุรักษ์นี้ จึงไม่เพียงจะประสบความสำเร็จจากการทำมาค้าขาย จนสามารถสร้าง
 ฐานะอันมั่งคั่งร่ำรวยให้กับครอบครัวของตนเองขึ้นแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังสามารถที่จะรุกคืบเข้า
 ไปถือครองตำแหน่งที่สำคัญๆ ในการบริหารราชการส่วนท้องถิ่นของเมืองปัตตานีอย่างต่อเนื่องสืบมานับแต่นั้น
 อีกด้วย ส่งผลให้ตระกูลคณานุรักษ์สามารถที่จะยกระดับฐานะของครอบครัวตนเองนั้น ให้กลายเป็น
 ครอบครัวของชาวจีนโพ้นทะเล ซึ่งสามารถที่จะให้การอุปถัมภ์ค้ำจุน ทั้งต่อศาลเจ้า อันเป็นสิ่งสถิตของเทพ
 ปกพรณ์ต่างๆ ตามความเชื่อในคติดั้งเดิมของชาวจีน และต่อวัดวาอารามในพระบวรพุทธศาสนาที่โดดเด่นที่สุด
 ครอบครัวหนึ่งในพื้นที่บริเวณภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทย ศาลเจ้าอันมีชื่อ จนเป็นที่รู้จักกันไปทั่วแห่งหนึ่ง
 ภายใต้การให้ความอุปถัมภ์ค้ำจุนของสมาชิกภายในตระกูลคณานุรักษ์นี้ก็คือ ศาลเจ้าเล่งจูเกียง ซึ่งประดิษฐาน
 รูปเคารพของเจ้าแม่หลิมกอเหนี่ยวอยู่ภายใน มีพิกัดตั้งกล่าวถึงปริมาณของวัดวาอารามต่างๆ อีกเป็นจำนวน
 มากที่สมาชิกภายในตระกูลคณานุรักษ์นี้ได้ให้การสนับสนุนอย่างต่อเนื่องมาโดยตลอด นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6

¹⁷ สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์, ดิลก วุฒิปาณิชย์ และประสิทธิ์ ชินการณ, *จีนทักษิณ: วิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: สำนักงาน
 กองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า 192.

เป็นต้นมา เพราะฉะนั้น นอกเหนือจากวัดช้างให้ดังกล่าวแล้ว ข้อเท็จจริง ซึ่งเป็นที่รับทราบกันโดยทั่วไปอีกประการหนึ่งนั่นก็คือ ยังคงมีวัดวาอารามอีกเป็นจำนวนมากที่สมาชิกภายในตระกูลคณาธุรักษ์นี้ ได้ให้การอุ้มชูอย่างต่อเนื่องมาโดยตลอดอีกเช่นกัน นับตั้งแต่การให้ความช่วยเหลือเจือจานในเรื่องของการฟื้นฟูบูรณะให้มีสภาพความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น ไปจนกระทั่งถึงการให้ความเกื้อหนุนเรื่องเงินๆ ทองๆ สำหรับการก่อสร้างขึ้นใหม่เลยทีเดียว และในท้ายที่สุดแล้ว คุณลักษณะดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ ก็ได้ถูกตอกย้ำให้เห็นอีกครั้งหนึ่งผ่านผลงานการศึกษาค้นคว้าในทางวิชาการที่สำคัญเรื่องประวัติศาสตร์ความเป็นมาของครอบครัวชาวจีนโพ้นทะเลเชื้อสายตระกูลต่างๆ ในท้องที่ภาคใต้ของสังคมไทยเมื่อเร็วๆ นี้ ซึ่งได้ชี้ให้เห็นถึงคุณลักษณะที่สำคัญของตระกูลคณาธุรักษ์เอาไว้ว่า น่าสนใจดังนี้ว่า เป็นครอบครัวของชาวจีน ซึ่งไม่เพียงแต่จะซื่อสัตย์และจงรักภักดีต่อตัวขององค์**เจ้าบุรีรัตน์** ถึงขนาดยอมที่จะกลืนเอาตนเองเข้าสู่วัฒนธรรมกระแสหลักของสังคมไทย ผ่านการเลือกที่จะสมรสกับผู้หญิงไทย การอุทิศสละผืนผืนที่พุดจาภาษาไทย การส่งเสียบุตรหลานในครอบครัวของตนเองเข้ารับการอบรมบ่มนิสัยกับระบบการศึกษาภายในสังคมไทย กระทั่งหันหลังให้กับอาชีพการทำการค้าขาย ไปสู่การรับราชการแทนแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังเป็นครอบครัว ซึ่งมีสายสัมพันธ์อันดีงามทั้งกับชุมชนชาวจีน ไทยและมลายู จนเป็นที่นับหน้าถือตาของผู้คนโดยทั่วไปในละแวกนี้อีกด้วย¹⁸

แต่อย่างไรก็ตาม ในท้ายที่สุดแล้ว เรื่องของเรื่องก็กลับกลายเป็นว่า ทั้งคุณอนันต์ คณาธุรักษ์ อดีตนายกเทศมนตรีและเทศมนตรีแห่งเทศบาลเมืองปัตตานีติดต่อกันหลายสมัย (พ.ศ. 2481-2491)¹⁹ และพระอาจารย์ทิม ฐัมมโร อดีตเจ้าอาวาสแห่งวัดช้างให้ในอำเภอโคกโพธิ์ของจังหวัดปัตตานีเองต่างหากที่ได้กลายไปเป็นปมเงื่อนที่สำคัญที่สุด ในการเผยแพร่ข้อมูลเกี่ยวกับการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างพระคุณเจ้า วัดช้างให้และจังหวัดปัตตานีเข้าด้วยกันขึ้นโดยตรงเป็นครั้งแรกออกสู่โลกภายนอก ภายใต้ฝีมือในการดำเนินงานที่มีความสละสลวยอย่างยิ่งยวดถึงสองอย่างไปพร้อมๆ กันของคุณอนันต์เอง ซึ่งก็คือ การจัดสร้างพระเครื่องรางรูปเคารพนามว่าหลวงพ่อดาว ในช่วงปีพระพุทธศักราชที่ 2497 ขึ้น กับการประพันธ์งานเขียนในเชิงชีวประวัติขนาดสั้นของพระคุณเจ้าสำคัญกับลงไปอีกชั้นหนึ่ง ในช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ 2500 ภายใต้ชื่อเรื่องว่า *ประวัติหลวงพ่อดาวเหยียบน้ำทะเลจืดและคุณอภิหารพระเครื่องหลวงพ่อดาว* ก่อนที่ผลงานการประพันธ์ขึ้นดังกล่าว จะได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ซ้ำอีกหลายครั้งหลายหน²⁰ จนได้กลายไปเป็นสาเหตุที่ทำให้ชื่อเสียงเรียงนามของพระคุณเจ้า ภายใต้ชื่อนามว่าหลวงพ่อดาวนั้น โด่งดังขจรขยายกลายเป็นตำนานในสังคมยุคใหม่ อย่างไรก็ตาม เรื่องของเรื่องดังกล่าว ตามที่ได้ปรากฏอยู่ในผลงานการประพันธ์อันลือลั่นนี้เองที่คุณอนันต์ท่านได้เล่าเอาไว้ให้ฟังว่า หลังจากที่พระอาจารย์ทิม ฐัมมโร ท่านได้ก้าวขึ้นไปดำรงตำแหน่งเป็นเจ้าอาวาส ณ วัดช้างให้แห่งนี้ ในปี พ.ศ. 2484 ได้ไม่นานนัก ท่านก็ได้สร้างสถูปขึ้นหลังหนึ่ง เพื่อบรรจุอัฐิของพระคุณเจ้า ซึ่งอาจารย์ทิมท่านนั้น ท่านเชื่อว่า พระคุณเจ้าเองท่านก็ได้เคยดำรงตำแหน่งเป็นปฐมสมภารอยู่ที่พระอารามแห่งนี้ด้วย เพราะฉะนั้นแล้ว จะเห็นได้ว่า ความหมายอันลึกลับ ซึ่งแฝงเร้นอยู่ในข้อความดังกล่าวนี้ แท้ที่จริงแล้วก็คือ ความตั้งใจที่จะเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นมาของตัวพระคุณเจ้าให้เข้ากับ

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 187-193. และดูเกี่ยวกับประวัติตระกูลจาก ประยูรเดช คณาธุรักษ์, บรรณาธิการ, *ประวัติทายาทหลวงสำเร็จกิจกรจางวาง* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมอร์รี่, 2539).

¹⁹ สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์, ดิลก วุฒิพาณิชย์ และประสิทธิ์ ชินการณ, *จีนทักษิณ*, หน้า 192-193.

²⁰ อนันต์ คณาธุรักษ์, *ประวัติหลวงพ่อดาวเหยียบน้ำทะเลจืด*, ไม่ต้องสงสัยเลยว่าในยุคข้อมูลข่าวสารและอินเทอร์เน็ต เนื้อหาต่างๆ จากหนังสือของอนันต์ได้ถูกเผยแพร่ผ่านบรรดาเว็บไซต์ที่เกี่ยวกับหลวงพ่อดาวและพระเครื่อง ดูตัวอย่างเช่น <http://www.luangpohtuad.com.magic.asp> และ <http://www.kananurak.com>

ประวัติวัดช้างให้ขึ้นโดยตรงเป็นครั้งแรก ด้วยเหตุนี้กระมัง ท้นที่ที่การ^{พัน}เกลียวแห่งสายสัมพันธ์ภายในเปลาะแรกนี้สิ้นสุดลง คุณอนันต์ท่านจึงได้หันไปประพันธ์เรื่องเล่าของตัวเองต่อถึงชีวิตประวัติของพระคุณเจ้าเพิ่มเติมขึ้นอีกตอนหนึ่ง ซึ่งไม่มีอยู่ใน*ประชุมพระตำราบรมราชูทิศ* โดยอ้างว่า ได้รับมาจากคำบอกเล่าท่านอาจารย์ทิมอีกทอดหนึ่งท้นที่ว่า หลังจากที่พระคุณเจ้า ท่านได้หายสาบสูญไปจากวัดพะโคะแล้ว ท่านก็ได้ไปปรากฏกายของตัวเองขึ้นที่^{รัฐเคดาห์} ในฐานะที่เป็นเจ้าอาวาสของวัดแห่งหนึ่ง ในยุคสมัยที่อาจารย์ทิมเองนั้น ท่านเชื่อว่า เป็นสมัยที่ชนชาวมลายู ซึ่งพำนักอาศัยอยู่ภายใน^{รัฐเคดาห์}ขณะนั้น ยังคงให้ความเคารพนับถือในความเชื่อแบบพระพุทธศาสนาอยู่²¹ และในท้ายที่สุดแล้ว เพื่อที่จะยืนยันหรือทำให้เรื่องราวดังที่ได้เล่ามาทั้งหมดนั้น มีน้ำหนักน่ารับฟังมากยิ่งขึ้นก็สุดแท้แต่ คุณอนันต์ท่านก็ได้หันไปหยิบเอา หนังสือตำนานเมืองปัตตานี ซึ่งคุณอนันต์เองนั้น ท่านอ้างว่า ได้ถูกรวบรวมขึ้นไว้โดยคุณพระศรีบุรีรัฐ (สิทธิ ฦ สงขลา) นายอำเภอชั้นลายครามแห่งอำเภอยะรังของมณฑลปัตตานี มาใช้เป็นบริบทแวดล้อม ในการเล่าถึงประวัติชีวิตของพระคุณเจ้าในช่วงปัจฉิมวัยเอาไว้ ดังความว่า พระยาแก้มดำ เจ้าแห่ง^{แคว้นเคดาห์} ผู้สร้างเมืองปัตตานีและวัดช้างให้ขึ้นพร้อมๆ กันนั้น คือบุคคลที่ได้ทำการนิมนต์พระคุณเจ้าจากวัดแห่งหนึ่งภายใน^{รัฐเคดาห์}ให้มารับบทบาทเป็นปฐมสมภาร ณ วัดช้างให้ขึ้นเพิ่มขึ้นอีกตำแหน่งหนึ่งในช่วงเวลาเดียวกันนี้ ส่งผลให้ชีวิตในช่วงสุดท้ายของพระคุณเจ้า ซึ่งได้ซบถาพลงมากที่สุดแล้วนั้น ต้องจุดประกายแวววาวเวียนไปมาระหว่างพระอารามทั้งสองแห่งนี้ อยู่เสมอ²² และในท้ายที่สุดของที่สุดแล้ว การปะติดปะต่อความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นมาของตัวพระคุณเจ้าเองกับวัดช้างให้ขึ้น ก็จะได้รับเปิดผนึกขึ้น พร้อมๆ กับชีวิตของพระคุณเจ้าในเรื่องเล่าของคุณอนันต์ที่จะค่อยๆ คลี่คลายตัวปิดฉากลง ด้วยข้อความดังที่คุณอนันต์ท่านได้เล่าเอาไว้ให้ฟังว่า วันหนึ่ง พระคุณเจ้าท่าน จึงได้สั่งเสียเอาไว้กับลูกศิษย์ลูกหาขึ้นที่^{รัฐเคดาห์}ว่า ถ้าหากว่าท่านมรณภาพลงเมื่อใด ก็ขอให้นำศพของท่านกลับไปทำการฃาปนกิจขึ้นที่วัดช้างให้ และหลังจากที่ได้เสร็จสิ้นพิธีการฃาปนกิจศพของพระคุณเจ้าลงเป็นที่เรียบร้อยแล้ว อัฐิของท่านส่วนหนึ่งนั้นก็ได้อีกแบ่งไปเก็บรักษาไว้ในสถูปของวัดแห่งหนึ่ง^{ที่เคดาห์}²³

เพราะฉะนั้นแล้ว จะเห็นได้อย่างชัดเจนอีกเช่นเดียวกันว่า ความปรารถนาที่แฝงเร้นอยู่ภายในเรื่องเล่าดังที่กล่าวมานี้ ซึ่งก็อาจจะเริ่มได้ตั้งแต่การปรากฏเอาพระสมภารบารมีของพระคุณเจ้ารูปหนึ่งออกจากวัดพะโคะในจังหวัดสงขลาไปสู่จังหวัดปัตตานี พร้อมๆ กับการทอดท่าน ภายใต้อาณัติว่าหลวงพ่อดาวให้ขึ้นดำรงตำแหน่งเป็นปฐมสมภารแห่งวัดช้างให้ ไปจนกระทั่งถึงความอุตสาหพยายามในการที่จะแสดงให้เห็นถึงรากฐานแห่งความเป็นพุทธอาณาจักรของราชอาณาจักรสยามว่า มิได้จำกัดตัวอยู่จำเพาะแค่หัวเมืองปัตตานีแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังได้ปกแผ่พระรัศมีกระจายครอบคลุมลงไปถึงหัวจิตหัวใจของชนชาวมลายูส่วนใหญ่ ซึ่งพำนักอยู่ใน^{เคดาห์}ด้วยนั้น แท้ที่จริงแล้วก็คือ ความพยายามอย่างกลายๆ ที่จะยืนยันให้เห็นถึงสิทธิอันชอบธรรมของอำนาจทางการเมืองเหนือพื้นที่ในบริเวณดังกล่าวนี้ขึ้นอีกครั้ง ท่ามกลางความเปื่อยลู่ของข้ออ้างดั้งเดิม ซึ่งกำลังถูกท้าทายอย่างหนักในช่วงเวลาเดียวกันนี้ ดังที่จะขอล่าวถึงต่อไปในข้างหน้า

ถึงกระนั้นแล้ว ก็ควรจะต้องกล่าวเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า การเล่าถึงหลวงพ่อดาวและวัดช้างให้ของคุณอนันต์ในหนังสือเล่มเดียวกันนี้นั้น ก็ดูเหมือนกับว่า คุณอนันต์เองนั้น ท่านออกจะให้ความสำคัญกับเรื่องการสำแดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์เหนือธรรมชาติควบคู่กันไปพร้อมๆ กับการแสดงออกถึงความรักชาติอย่างท่วมท้นรุนแรงอย่างสม่ำเสมออยู่จนก่อนจะเผื่อ ดังตัวอย่างหนึ่ง ซึ่งคุณอนันต์ได้รำลึกขึ้นมาเล่าเอาไว้ให้ฟังในหนังสือ

²¹ อนันต์ ฦณารักษ์, *ประวัติหลวงพ่อดาวเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 25-26.

²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 28-29.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 31.

เล่มนี้อีกเช่นกันนั้นก็คือ เหตุการณ์ ซึ่งว่ากันว่า ได้เกิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2485 ราวๆ สักหนึ่งเดือน หลังจากที่ไทยถูกญี่ปุ่นรุกรานในช่วงประมาณสงครามโลกครั้งที่สอง โดยที่รัฐบาลในกรุงเทพฯ ขณะนั้น ได้ตัดสินใจยินยอมให้ทหารญี่ปุ่นนำกำลังทัพของตนบุกเข้ามาพำนักอาศัยอยู่บนผืนแผ่นดินไทยได้ ความว่า วันหนึ่งของเดือนมกราคม ในปีพุทธศักราชที่ 2485 เวลาประมาณ 15.00 นาฬิกา ในขณะที่รถไฟ ซึ่งบรรทุกทหารญี่ปุ่นมาขบวนหนึ่งนั้น กำลังจะห้อยตะเบ็งผ่านวัดช้างให้ขึ้นไป²⁴ แต่แล้ว ในทันใดนั้นเอง ขบวนรถไฟดังกล่าวนั้นก็ต้องมีอันหยุดชะงักลงอยู่กับที่อย่างน่ามหัศจรรย์ยิ่งนัก! ตรงบริเวณหน้าสถานีรถไฟหลังใหม่ที่เพิ่งจะสร้างขึ้นเสร็จหมาดๆ เพื่อบรรจุอัฐิ ซึ่งว่ากันว่า เป็นเก้าอี้ส่วนที่เหลือของพระคุณเจ้า ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้ว่า เจ้าล้อเหล็กของรถไฟขบวนดังกล่าวนั้น จะยังคงหมุนตัวไปข้างหน้าอยู่อย่างเต็มพิกัด จนเกิดประกายไฟลุกโชติสนั่น จนแดงฉานไปทั่วทั้งสองข้างทางขึ้น แต่ทว่า เจ้าล้อเหล็กนั้น กลับไม่สามารถที่จะขยับเขยื้อนออกจากที่ตรงนั้นได้เลย แม้แต่น้อย ท่ามกลางความตื่นตะลึงพริ้งเพริดและเสียงระเบ็งเซ่งแซ่ของพวกบรรดาไทยมุงที่ได้ชักชวนกันมาดูถึงความมหัศจรรย์ในครั้งนี้กันอย่างล้นหลามนั้น ตลอดระยะเวลาอันยาวนานเกือบๆ จะสามชั่วโมงเต็ม จากนั้นคุณอนันต์ท่านก็เล่าต่อไปว่า จวบจนกระทั่งพลบค่ำลง พระอาจารย์ทิมท่านจึงได้ลงจากกุฏิไปพบเข้า และสามารถที่จะหยั่งรู้ได้ด้วยญาณธรรมอันวิเศษณ์จากภายในตัวของท่านทันทีว่า ทั้งหมดนี้คือการสำแดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระคุณเจ้าท่านขึ้น ว่าแล้ว อาจารย์ทิมท่านจึงได้เดินตรงรี่ไปยังที่ตัวของพระสถูปหลังนั้น ซึ่งว่ากันว่า ได้บรรจุอัฐิของพระคุณเจ้าเอาไว้ พร้อมกับตั้งจิตอธิษฐาน ขอให้พระคุณเจ้าท่าน จงยกโทษให้กับพวกทหารญี่ปุ่นและยินยอมอนุญาตให้รถไฟขบวนดังกล่าวสามารถที่จะแล่นต่อออกไปได้ ด้วยการให้เหตุผลกับพระคุณเจ้าท่านว่า พวกทหารญี่ปุ่นนั้น เป็นคนนอกศาสนา! ซึ่งอาจจะกระทำการสิ่งหนึ่งสิ่งใดลงไปโดยที่รู้เท่าไม่ถึงการณ์ว่า การกระทำดังกล่าวนี้ของตนเอง จะเป็นการล่วงละเมิดอะไร พลัน! ที่คำอธิษฐานภายในดวงจิตของท่านอาจารย์ทิมสิ้นสุดลง ขบวนรถไฟก็ค่อยๆ เคลื่อนจากไปราวกับมีปาฏิหาริย์²⁵ แต่แล้วภายในคำคืนของวันเดียวกันนั้นเอง ขณะที่อาจารย์ทิมกำลังเคลิ้มไกล่ที่จะหลับอยู่แล้วนั้น คุณอนันต์ท่านก็ได้เล่าเอาไว้วว่า พระคุณเจ้าท่านก็ได้แอบมาเข้าเฝ้ากับอาจารย์ทิมด้วยน้ำเสียงอันเกี่ยวกราดดูตันที่มีต่อพวกญี่ปุ่นว่า

อ้ายญี่ปุ่นมันดูถูกพวกเรา (ชาติไทย) มันข่มเหงเอารถไฟเราไปใช้ ดีแต่มีลูกๆ อยู่บนรถสองตัว มิฉะนั้นก็จะผลึกให้ตกจากราง กูไม่ยอมให้มันเอาไปใช้เป็นอันขาด²⁶

แทบจะไม่ต้องไตร่ตรองอย่างรอบคอบก็คงพอที่จะคาดเดากันได้อยู่แล้วว่า “ลูกๆ ทั้งสองตัว” ซึ่งอยู่บนรถไฟขณะนั้น แท้ที่จริงแล้วก็คือ พนักงานการรถไฟ ซึ่งเป็นคนไทยทั้งสองคน

อีกตอนหนึ่งที่มีความละม้ายคล้ายคลึงเสียเหลือเกิน คือตอนที่พระคุณเจ้าได้ถูกพวกโจรจีนจับเอาตัวไป แต่แล้วปาฏิหาริย์อันเนื่องมาจากอิทธิฤทธิ์ของพระคุณเจ้าในลักษณะแบบเดิมๆ ก็ได้บังเกิดซ้ำรอยขึ้นอีก

²⁴ การก่อสร้างทางรถไฟถึงปัตตานี ตามสนธิสัญญา Anglo-Siamese ปี พ.ศ. 2451 ด้วยเงินทุนที่รัฐบาลสยามกู้ยืมจากอังกฤษนั้น สำเร็จลงได้ในปี พ.ศ. 2459

²⁵ อนันต์ คณานุรักษ์, *ประวัติหลวงพ่อทวดเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 46. โปรดดูปาฏิหาริย์ท่านองเดียวกันนี้ ทว่าเกิดขึ้นกับพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระบรมราชินีนาถ รัชกาลปัจจุบัน เพิ่มเติมใน อนันต์ คณานุรักษ์, *กมลพันธ์ สันติธาดา และเล็ก โตปาน, พระเกียรติคุณและอภินิหารสมเด็จพระหลวงพ่อทวดฯ* (พระนคร: ดาราไทย, ม.ป.ป.), หน้า 88-90. (ผู้แปล)

²⁶ อนันต์ คณานุรักษ์, *ประวัติหลวงพ่อทวดเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 47.

ครั้ง เมื่อเรือของพวกโจรจีนแล่นออกจากชายฝั่งไปได้เพียงแคระยะหนึ่งก็มีอันต้องหยุดชะงักลง จวบจนกระทั่งจำเนียรกาลได้ผันผ่านไปเป็นเวลาหลายวันหลายคืนเช้า ในที่สุดน้ำจืดที่ได้เตรียมเอามาไว้ใช้ภายในเรือก็หมดลง พวกลูกเรือต่างพากันหิวกระหายน้ำอย่างถึงที่สุด พระคุณเจ้าท่านก็ได้สำแดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ที่จะกลายเป็นตำนานอันโด่งดังของหลวงพ่อดาว ด้วยการจุ่มเท้าของท่านลงไปกลางท้องทะเลลึก เพื่อเปลี่ยนสถานะของน้ำเค็มให้กลายเป็นน้ำจืดขึ้นได้เป็นผลสำเร็จในอีกคำรบหนึ่ง ส่งผลให้พวกโจรจีนนอกรีตทั้งหลายเหล่านั้น เกรงกลัวต่อพระมหาฤทธาานุภาพของพระคุณเจ้า ได้พากันกลับตัวกลับใจ พร้อมกล่าวคำขอขมาลาโทษ และนำพาเอาพระคุณเจ้ากลับไปส่งที่ชายฝั่งดั้งเดิมอย่างรวดเร็ว²⁷

แม้ว่าพระอาจารย์ทิมและคุณอนันต์ คณานุรักษ์จะได้มีการเพิ่มเนื้อหาเข้าไปในตำนานเดิมเกี่ยวกับหลวงพ่อดาวก็ตาม แต่ก็ไม่ได้เป็นเรื่องยากมากนักที่จะเห็นความคล้ายคลึงกันกับเรื่องเดิม ก็คือ 1) สถานภาพของหลวงพ่อดาวในฐานะที่เป็นผู้เผยแพรศาสนาในภาคใต้ ซึ่งในฉบับของอนันต์ก็รวมถึงปัตตานี และพื้นที่ซึ่งถัดต่อไป 2) ความสัมพันธ์กับอำนาจส่วนกลางของรัฐไทย ซึ่งในฉบับของอนันต์นั้นจะอวลไปด้วยอำนาจของรัฐชาติ และ 3) อิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของหลวงพ่อดาวซึ่งจะถูกใช้ในการปกป้องภัยอันตรายของชาติไทย

พระเครื่องรางอันศักดิ์สิทธิ์

ภายใต้การเตรียมการกันอย่างสุ่มรอบคอบ ทั้งจากตัวของพระอาจารย์ทิม รัชมรรโธเองและจากคุณอนันต์ คณานุรักษ์ ในฐานะที่เป็นหัวเรี่ยวหัวแรงหลัก การจัดสร้างพระเครื่องรางรูปเคารพในนามว่า หลวงพ่อดาวจึงได้ถูกปลุกเสกขึ้นเป็นครั้งแรก ณ วัดช้างให้แห่งนี้ อย่างไรก็ตาม ลำพังแค่การจัดสร้างพระเครื่องรางแต่เพียงอย่างเดียวขึ้น โดยที่ยังมีต้องเฝ้าระวังถึงการจัดทำกิจกรรมอย่างอื่นอีก ด้านหนึ่งนั้น ก็อาจจะดูเหมือนกับว่า เป็นการช่วยยกระดับสถานภาพในอดีตของพระคุณเจ้า จากเดิมซึ่งเคยเป็นเพียงแค่พระภิกษุในตำนานของท้องถิ่นเล็กๆ แห่งหนึ่ง ตรงแถวๆ บริเวณคาบสมุทรสทิงพระของจังหวัดสงขลาและหรือหัวเมืองพัทลุงในอดีตนั้น ขึ้นไปสู่การเป็นพระเกจิอาจารย์ที่มีชื่อเสียงโด่งดังก้องฟ้าเมืองไทยในระดับชาติ กระทั่งถึงระดับนานาชาติ แต่ทว่า อีกด้านหนึ่งของการกระทำในลักษณะเดียวกันนั้น ก็อาจจะเท่ากับเป็นการขุดหลุมฝังอดีตความเป็นมาอันแตกต่างหลากหลายของพระคุณเจ้า ซึ่งแตกกระจัดพลัดกระจายอยู่ในหลักฐานชุดต่างๆ ให้จมมิดหายลงไปอยู่ภายใต้ท้องเรื่องของตำนานปรัมปราที่เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของหลวงพ่อดาวแห่งวัดช้างให้ในจังหวัดปัตตานีแต่เพียงสำนวนเดียวนับแต่บัดนี้เป็นต้นไปดุจเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ ต่อให้มีวัดวาอารามกระทั่งถึงกลุ่มองค์กรและหรือสถาบันอื่นใดก็สุดแท้แต่ที่ได้พยายามพากันปลุกเสกพระเครื่องรางรูปเคารพในนามว่าหลวงพ่อดาว ออกมาให้เช่าหาไปบูชากันในท้องตลาดอย่างต่อเนื่องเป็นจำนวนสักเท่าใดก็ตาม แต่ทว่าพระเครื่องรางรูปเคารพในนามว่า หลวงพ่อดาว รุ่นที่ได้รับความนิยมเชื่อถือศรัทธาจากมหาชนกันอย่างแพร่หลายที่สุดในสังคมไทยนั้น ก็จะเป็นพระเครื่องรางหลวงพ่อดาวรุ่นแรกๆ ที่ได้รับการประสิทธิ์ประสาทอำนาจแห่งความศักดิ์สิทธิ์ขึ้นจากวัดช้างให้น้อยอยู่เสมอมา เพราะฉะนั้น ความนิยมชมชอบ ซึ่งได้รับแรงศรัทธามาจากมหาชนที่มีต่อพระเครื่องรางดังกล่าวนี้ก็น่าจะล้นหลามนั้น ท้ายที่สุด โดยตัวของมันเองแล้ว จึงไม่เพียงแต่จะดลบันดาลให้ทรัพย์สินเงินทองพากันหลั่งไหล กระทั่งถึงเฮโลกันเข้ามาสู่วัดช้างให้อย่างท่วมท้นเนื่องนองอยู่มิขาดสาย จนถึงกับส่งผลให้กลายเป็นพระอารามแห่งหนึ่ง ซึ่งได้ชื่อว่ามั่งคั่งร่ำรวยในเรื่องของสมบัติพัสถานมากที่สุดในถิ่นฐานย่านนี้ ดังที่จะเห็นได้จากสิ่งปลูกสร้างใหม่ๆ ทั้งหมดเป็นจำนวนมาก แต่เพียงประการเดียว

²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19-20.

เท่านั้น²⁸ หากแต่ยังได้กลายเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้หลวงท่านต้องยื่นมือเข้ามาให้การอุปถัมภ์คำจุนในแทบจะทันที หลังจากที่ถูกขัดขวางให้ไม่ได้สร้างชื่อเสียง จนเป็นที่เลื่องลือขึ้น นับตั้งแต่บัดนั้นสืบมาตราบนานจนกระทั่งถึงทุกวันนี้ อีกประการหนึ่งด้วย ถึงอย่างนั้นแล้ว ก็ควรจะต้องกล่าวเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า เบื้องหลังความเป็นมาดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ ตามข้อมูลซึ่งคุณอนันต์ได้เล่าเอาไว้ขึ้นเองนั้น ได้เริ่มต้นขึ้นจากการที่ดวงพระวิญญาณ อันศักดิ์สิทธิ์ของหลวงพ่อดำท่าน ได้มาปรากฏเป็นร่างของพระภิกษุชราหนึ่งขัดสมาธิบนดอกบัวภายในดวงจิตของคุณอนันต์ขึ้น ในช่วงปีพระพุทธศักราชที่ 2497 นับว่า เพื่อที่จะขอรับรองให้คุณอนันต์ ทำการจัดสร้างพระเครื่องราง ซึ่งจำลองภาพดังกล่าวของพระคุณเจ้าขึ้น ด้วยเหตุนี้ หลังจากที่คุณอนันต์ได้ตัดสินใจลงไปแล้ว จะปฏิบัติตามคำขอของหลวงพ่อ ซึ่งได้มาปรากฏเป็นร่างดังกล่าวขึ้นภายในดวงจิตของคุณอนันต์เองเป็นที่เรียบร้อยแล้ว คุณอนันต์ท่านจึงได้หันไปปรารภขึ้นกับพระอาจารย์ทิมต่อทันทีว่า ท่านอยากจะตั้งชื่อพระเครื่องรุ่นนี้ว่า “พ่อท่านทวด” แต่พอครั้นเมื่ออาจารย์ทิมได้ยินอย่างนั้นเข้า ท่านก็ได้รับนั่งสมาธิเข้าไปกราบเรียนขอปรึกษาเอากับดวงวิญญาณหลวงพ่อดำท่านโดยตรง ก่อนที่จะออกจากฌานดังกล่าวนั้น กลับมาบอกกับคุณอนันต์อีกทอดว่า หลวงพ่อดำท่านไม่ชอบที่จะให้ใช้ชื่อว่า พ่อท่านทวด กระทั่งดูเหมือนว่าจะไม่ค่อยเต็มใจเท่าใดนักที่จะให้ใช้ชื่อว่า สมเด็จเจ้าพะโคะ อันเป็นฉายานามตามภูมิลำเนาเดิมที่จังหวัดสงขลานั้นอีกด้วย คุณอนันต์ท่านจึงได้ย้อนถามออกไปทันทีว่า ถ้าอย่างนั้นจะให้ตั้งชื่อว่าอะไร อาจารย์ทิมท่านจึงได้ตอบสวนกลับมาอย่างทันทีทันควันว่า ดวงวิญญาณอันศักดิ์สิทธิ์ของหลวงพ่อดำท่านนั้นท่านอยากที่จะตั้งชื่อให้กับพระเครื่องรุ่นนี้ว่า หลวงพ่อดำทวดเหยียบน้ำทะเลจืด²⁹ แทนจะเป็นเรื่องเหลือเชื่อที่ว่าคำแนะนำอันนามหัตถ์จารย์พันลี้กนี้ จะกลับกลายเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ชื่อเสียงเรียงนามของพระคุณเจ้า ภายใต้ฉายานามว่าหลวงพ่อดำท่านนั้นโด่งดังเปรี้ยงปร้างอย่างเป็นทางการขึ้น จนในท้ายที่สุดแล้ว ก็ได้กลายเป็นสมณนามอันใหม่ที่ผู้คนเรียกขานกันโดยทั่วไปอย่างติดปาก ฟังใจนับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา ดูจะเดียวกันกับความเป็นมาแต่หนหลังของพระคุณเจ้านั้น ซึ่งจะค่อยๆ ถูกหลอมรวมจนแทบจะกลายเป็นเนื้อเดียวกันกับประวัติความเป็นมาของวัดข้างให้ไปเสียแล้ว เสียแต่ว่า ความสัมพันธ์ดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้จะเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับชื่อเสียงเรียงนามของสมเด็จเจ้าพะโคะ กระทั่งถึงเยื่อใยซึ่งเคยมีความสัมพันธ์ต่อกันและกันมากับวัดพะโคะในจังหวัดสงขลาตั้งแต่ก่อนหน้านี้ ที่จะไม่ค่อยๆ ถูกลดความสลักสำคัญลง จนกระทั่งอาจจะเลือนรางจางหายไปจากความทรงจำของผู้คนในยุคปัจจุบันกันเสียแล้ว เพราะฉะนั้น เมื่อหวนกลับมาพิจารณาผ่านชั้นเชิงของหลักวิชาด้วยการทำยอดแข่งขันกันทางด้านการตลาดแล้ว ก็คงจะปฏิเสธได้ยากกว่าการจัดสร้างพระเครื่องรางรูปเคารพภายใต้ฉายานามว่าหลวงพ่อดำขึ้นเป็นครั้งแรกโดยวัดข้างให้นี้ ประสบกับอภิมหาแห่งความสำเร็จ ชนิดที่อาจจะเรียกได้ว่าถล่มทลายเกินความคาดหมายอย่างแท้จริง

ถึงกระนั้นแล้ว ก็ควรจะต้องกล่าวเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า รากฐานแห่งความสำเร็จทั้งหมดดังที่ได้กล่าวมานี้ ในความเป็นจริงแล้ว กลับเป็นสิ่งที่ได้เกิดขึ้นจากฝีมือลายมือของการจัดวางกุศโลบายทางด้านการโฆษณาประชาสัมพันธ์แนวใหม่ ชุกช่อนเอาไว้อย่างแยบคายภายในตัวบทประพันธ์ของคุณอนันต์ คณานุรักษ์ เรื่อง *ประวัติหลวงพ่อดำทวดเหยียบน้ำทะเลจืดและคุณอนันต์หารพระเครื่องหลวงพ่อดำ* โดยที่กุศโลบายดังกล่าวนี้จะคอยทำหน้าที่คล้ายๆ กับตุลาลำโพงช่วยในการแพร่กระจาย กระทั่งถึงโหมประโคมคำร่ำลือที่เกี่ยวกับสรรพคุณทางด้านของการมีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ จากพระเครื่องรางหลวงพ่อดำแห่งวัดข้างให้นี้ออกสู่โลกภายนอก ดังจะเห็นได้จากส่วนซึ่งเป็นครึ่งหลังของหนังสือที่จะประกอบไปด้วยจดหมาย กระทั่งถึงเรื่องราวเบ็ดเตล็ดในท่านอง

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42-43.

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 40.

เกร็ดเล็กเกร็ดน้อยต่างๆ เป็นจำนวนตั้งมากมายที่ได้ค่อยๆ ทอยส่งเข้ามา โดยมีหวังที่จะเล่าให้กับทางคุณอนันต์รับฟังว่า พวกเขาแต่ละคนนั้น พากันรอตฟังจากภยันตรายในรูปแบบต่างๆ กันมาได้อย่างไรบ้าง ภายใต้การให้ความปกป้องคุ้มครองของพระเครื่องรางดังกล่าวนี้³⁰ เพราะฉะนั้นแล้ว การนำเอาเรื่องราวที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับคำบรรยายสรรพคุณทางด้านของการมีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ในลักษณะครอบจักรวาลของพระเครื่องรางดังกล่าวนี้ จากแทบจะทั่วทุกๆ สารทิศภายในสังคมไทยนั้น มาทำการตีพิมพ์เผยแพร่ขึ้น หลังจากที่ได้มีการจัดสร้างพระเครื่องรางดังกล่าว เสร็จสิ้นลงไปแล้ว เป็นเวลาเนิ่นนานถึง 10 ปีเต็มๆ นั้น จึงต้องถือได้ว่าเป็นความตึงตังใจอย่างแท้จริงในการที่จะเพิ่มพูนมูลค่า กระทั่งถึงบันราคาให้กับพระเครื่องรางดังกล่าวนี้ขึ้นอีกครั้ง ดังผลลัพธ์ ซึ่งก็คงจะเป็นที่รับทราบกันดีอยู่แล้วว่า ในท้ายที่สุดนั้น พระเครื่องรางหลวงพ่อดำรุ่นปฐมฤกษ์นี้ ก็จะได้กลายเป็นพระเครื่องราง อันศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งมีสนนราคาสูงลิ่วในท้องตลาดของวงการพระเครื่องขึ้น ซึ่งทั้งหมด ก็น่าที่จะเป็นวัตถุประสงค์หนึ่ง ถ้าหากมิใช่ถึงกับเป็นวัตถุประสงค์หลักในการจัดทำหนังสือเล่มนี้ขึ้น ตลอดจนกระทั่งถึงหนังสือพระเครื่องเล่มอื่นๆ ภายใต้ขอบของการสร้างบทประพันธ์ในแนวทางเดียวกันนี้ อย่างไรก็ตาม สิ่งซึ่งน่าสนใจได้ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันนั้นก็คือ ส่วนซึ่งเป็นเนื้อหาสาระภายในจดหมายต่างๆ ที่ได้ค่อยๆ ทอยกันส่งเข้ามาให้กับทางคุณอนันต์ ตามที่ได้ปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้นั้น โดยหลักๆ แล้ว ก็มักจะได้รับการมาจากบุคคล ซึ่งทำงานทำการอยู่ในแวดวงของระบบราชการเสียเป็นส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากบุคคล ซึ่งทำงานอยู่ในสาขาอาชีพของการเป็นทหาร ตำรวจ ตำรวจตระเวนชายแดน ไปจนกระทั่งถึงคนซึ่งเป็นเจ้าหน้าที่การปกครองส่วนท้องถิ่นทั้งหลาย ดังเช่นตัวอย่างหนึ่ง ซึ่งทางเราเองนั้น ก็ได้รับทราบมาจากปากคำของท่านพันโทสิริ จีโรจน์ (ยศและตำแหน่งของท่านในช่วงขณะนั้น)³¹ หนึ่งในเจ้าของเรื่องเล่าเบ็ดเตล็ดทำนองเกร็ดเล็กเกร็ดน้อยที่ส่งเรื่องราวของตัวเองนั้น เข้ามาให้กับทางคุณอนันต์นั่นก็คือ ข้อมูล ซึ่งพันโทสิริท่านได้เล่าเอาไว้ให้ฟังว่า ทางกองทัพบกของไทยเองในช่วงเวลานั้น ก็ได้ทำการแจกจ่ายพระเครื่องรางรูปเคารพของหลวงพ่อดำรุ่นแรกๆ ที่ได้รับการปลุกเสกขึ้นจากวัดช้างให้นี้ เพื่อเป็นการปลุกปลอบขวัญและกำลังใจให้กับเหล่าทหารหาญทั้งหลายที่กำลังจะลงไปปฏิบัติราชการเสี่ยงเป็นเสี่ยงตายกันอย่างอีกheimขึ้น ณ พื้นที่บริเวณตะเข็บชายแดนทางตอนใต้สุดของประเทศไทย³² เพราะฉะนั้น ใจความที่สำคัญในจดหมายที่พวกเขานำมาเล่าเอาไว้กันอย่างระทึกขวัญภายในหนังสือเล่มนี้นั้น ในท้ายที่สุดแล้ว จึงมักจะหนีไม่พ้นไปจากเรื่องราวที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการสรรเสริญเยินยอถึงสรรพคุณทางการมีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ อันเนื่องมาจากพระเครื่องรางดังกล่าวนี้ ที่ได้ช่วยให้พวกเขารอดชีวิตกลับมาได้ จากคมห่ากระสุนปืน ในสงครามการต่อสู้กับพวกกลุ่มกองโจรทั้งหลาย ซึ่งหลายครั้งหลายหน พวกเขาก็ได้เล่าเอาไว้อย่างชัดเจน

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 50-98.

³¹ ต่อมา ท่านจึงได้รับการเลื่อนตำแหน่งขึ้นไปเป็นพลเอกสิริ จีโรจน์ และได้รับแต่งตั้งให้เป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยเป็นเวลาติดต่อกันหลายสมัย ในรัฐบาลสมัยของ ฯพณฯ ท่านพลเอกเปรม ติณสูลานนท์

³² อนันต์ ฅนนุรักษ์, *ประวัติหลวงพ่อดำเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 69-70. ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ ทางกองทัพบกของไทยเอง ก็ได้นำเอาพระเครื่องรางรูปเคารพของหลวงปู่แหวน พระเกจิิกษุผู้มีชื่อโด่งดังอีกรูปหนึ่ง มาทำการแจกจ่ายให้กับเหล่าทหารตำรวจ ซึ่งกำลังปฏิบัติการปราบปรามการประกาศจับอาวุธลุกขึ้นสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยในบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยเองนั้นขึ้นอีกด้วย โปรดดู, Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 260-261

ขึ้นเลยว่า กลุ่มกองโจรที่พวกเขาได้เปิดศึกปะทะด้วยในสมรภูมิต่างๆ นั้น แท้ที่จริงแล้วก็คือ พวกโจรจีน ซึ่งกำลังปฏิบัติการก่อการร้ายอยู่ตามแนวชายแดนไทย-มาเลเซีย³³

ครั้นเมื่อชื่อเสียงกิตติศัพท์ของหลวงพ่อดุสิต ค่อยๆ เริ่มที่จะโด่งดังเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ เข้า การนำเอาเรื่องราวที่เกี่ยวกับสรรพคุณทางด้านการของมีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์จากพระเครื่องรางดังกล่าวนี้ มาตีพิมพ์เผยแพร่ขึ้น ดังที่ได้ปรากฏอยู่ในหนังสือเรื่องประวัติหลวงพ่อดุสิตของนายเลียด วัฒนศิริ ของคุณอนันต์นั้น ก็ได้กลายไปเป็นแบบอย่างที่ทำให้เกิดการจัดทำหนังสือในลักษณะเดียวกันนี้ขึ้นมาอีกหลายต่อหลายเล่ม หนึ่งในนั้นก็คือ หนังสือซึ่งได้เก็บรวบรวมเอาเรื่องราวในทำนองเกร็ดเล็กเกร็ดน้อยของเหล่าดาราดาราภาพยนตร์ที่ได้พากันฝากเนื้อฝากตัวเข้าไปเป็นศิษยานุศิษย์ของหลวงพ่อดุสิตมาแล้วสู่กันฟังขึ้น นับตั้งแต่เรื่องเล่าที่เกี่ยวกับรัตนารักษ์ อินทรกำแหง สมบัติ เมทะนี สวง ทรัพย์สำรวยหรือล้อต๊อด อดีตดาวตลกค้างฟ้าแห่งวงการบันเทิงของเมืองไทย ไปจนกระทั่งถึงมิตร ชัยบัญชา พระเอกยอดนิยมอันดับหนึ่งตลอดกาล ซึ่งมาบัดนี้ก็ได้กลายเป็นตำนานแห่งวงการมาวายไปเสียแล้ว เล่ากันว่า ครั้งหนึ่งนั้น มิตรเคยรอดตายจากอุบัติเหตุทางรถยนต์ครั้งร้ายแรงมาได้ โดยที่ตัวของเขาเอง แทบที่จะไม่ได้รับอันตรายอะไรเลยราวกับมีปาฏิหาริย์ เนื่องจากได้ห้อยพระเครื่องชิ้นตัวอย่างหลวงพ่อดุสิตเอาไว้ โชคร้าย! ที่ในระยะเวลาต่อมา นั้น นักแสดงผู้มีชื่อเสียงโด่งดังที่สุดเป็นอันดับหนึ่งของสังคมไทยท่านนี้ ต้องมาจบชีวิตลงจากการตกเครื่องบิน ในขณะที่กำลังถ่ายทำภาพยนตร์เรื่องล่าสุดของเขายู่ ร่ำลือกันขึ้นให้แซ่ดไปทั่วทั้งวงการบันเทิงของไทยว่า ในตอนนั้น มิตรได้ลิ้มอาหารานาพระเครื่องรางหลวงพ่อดุสิตมาแขวนไว้กับตัว!³⁴ ถึงกระนั้นแล้ว ก็ควรจะตอกย้ำเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า เรื่องราวทั้งหมดดังที่ได้กล่าวมานี้ ได้เกิดขึ้นในช่วงประจวบเหมาะกับการที่อุตสาหกรรมการผลิตความบันเทิงภายในสังคมไทย กำลังอยู่ในช่วงขาขึ้นจากการเบ่งบานสะพรั่งอย่างเต็มที่ขึ้นพอดีอีกครั้งหนึ่ง เพราะฉะนั้นแล้ว การนำเอาเรื่องราวที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับความเลื่อมใสศรัทธาของเหล่าดารายอดนิยมที่มีต่อพระเครื่องรางหลวงพ่อดุสิตแห่งวัดช้างให้ มาตีพิมพ์เผยแพร่ขึ้น ณ ช่วงเวลาอันเหมาะสมเช่นนี้นั้น จึงต้องถือได้ว่าเป็นการเร่งเร้าโหมแรงไฟให้กับพลังแห่งความศรัทธาดังกล่าวนั้น ลูกโซติโซนพวยพุ่งขึ้น ก่อนที่จะแพร่กระจายออกไปสู่มหาชนในวงกว้างอย่างรวดเร็ว จนดูเหมือน จะคลั่งคลั่งตลบอบอวลขึ้นไปทั่วทั้งสังคมไทยในอีกวาระหนึ่ง

หนังสือในทำนองเดียวกันนี้อีกเล่ม ซึ่งได้คุณประยูรเดช คณานุรักษ์ บรรณาธิการผู้จัดทำหนังสือเรื่อง *ประวัติทายาทหลวงสำเร็จกิจกรจางวาง* เขียนนิยมให้ขึ้น ก็ได้เล่าถึงสานุศิษย์ ผู้มีชื่อเสียงโด่งดังของหลวงพ่อดุสิตเอาไว้อีกท่านหนึ่ง ซึ่งก็คือ คุณวิษณุ เครืองาม ดังที่คงจะรับทราบกันดีอยู่แล้วว่า คุณวิษณุ เครืองามนั้น ท่านเปรียบเสมือนตัวจักรที่สำคัญของประวัติศาสตร์การเมืองไทยโฉมหน้าใหม่ จากการที่ได้เข้าไปถือครองตำแหน่งเลขาธิการคณะรัฐมนตรีอยู่กับรัฐบาลเป็นเวลาหลายยุคหลายสมัยต่อเนื่องกันเป็นเวลายาวนานเกือบจะถึงสิบปีเต็ม นับตั้งแต่หลังเหตุการณ์นองเลือดในเดือนพฤษภาคม ปี พ.ศ. 2535 เป็นต้นมา ก่อนที่จะได้ก้าวขึ้นไปดำรงตำแหน่งสุดท้ายทางการเมือง ด้วยการเป็นรองนายกรัฐมนตรี ในสมัยที่พรรคไทยรักไทยเป็นแกนนำในการจัดตั้งรัฐบาล เล่ากันว่า เดิมทีนั้น คุณวิษณุ เครืองาม ท่านชื่อว่า เด็กชายพิธาน เกิดที่จังหวัดสงขลา ในช่วงปี พ.ศ. 2494 ตอนเยาว์วัย พิธานได้ชื่อว่าเป็นเด็กที่อ่อนแอ ขี้โรค เจ็บไข้ได้ป่วยบ่อย เลยพลอยฟ้าพลอยฝนทำให้กลายไปเป็นคนที่เรียนหนังสือหนังสือหาไม่ค่อยเก่งตามไปด้วย วันหนึ่ง จึงได้มีคนแนะนำให้ครอบครัวของพิธานพาเขาออกไปกราบไหว้พระหลวงพ่อดุสิตที่วัดช้างให้ เพื่อที่จะขอให้มีชีวิตใหม่ที่ดีขึ้น จนเป็นเหตุให้พิธานได้มีโอกาสไปพบปะเจอเจอบุคคลที่พระอาจารย์ทิม ธัมมโร ซึ่งดำรงตำแหน่งเป็นเจ้าอาวาสอยู่ที่นั่นในช่วงนั้นเข้า

³³ อนันต์ คณานุรักษ์, *ประวัติหลวงพ่อดุสิตของนายเลียด วัฒนศิริ*, หน้า 91, 93.

³⁴ *ประวัติหลวงพ่อดุสิตวัดช้างให้ ปัตตานี* (ม.ป.ท.: ม.ป.ป.), หน้า 28-32.

พอดี ว่ากันว่า หลังจากที่ทำอาจารย์ทิมได้ทำการตรวจสอบดูถึงอุปนิสัยใจคอ กระทั่งถึงทดสอบเขาวัวปัญญาของเด็กชายพิธานเสร็จสิ้นลงเป็นที่เรียบร้อยแล้ว ท่านก็ได้ทำการเปลี่ยนชื่อเสียงเรียงนามของพิธานเสียใหม่ให้กลายเป็นวิชฌนแทน นับเป็นเรื่องที่น่ามหัศจรรย์เป็นอย่างยิ่ง เพราะตั้งแต่วันที่วิชฌนกลับจากวัดช้างให้เป็นต้นมา วิชฌนนั้น ไม่เพียงแต่จะมีสุขภาพร่างกายที่แข็งแรงขึ้นโดยพลันอย่างผิดหูผิดตา รวากับว่าความเจ็บไข้ได้ป่วย ซึ่งได้เคยเป็นมาในช่วงก่อนหน้านี้ ได้หายขาดจากเขาไปเสียแล้วเหมือนปลิดทิ้ง หากแต่ยังได้กลับกลายเป็นคนที่เรียนหนังสือหนังสือหาเก่ง ชนิดที่อาจจะเรียกได้ว่า หากคนในรุ่นราวคราวเดียวกันจับตัวยากเสียเหลือเกินจริงเชียว³⁵ แต่แล้ว ภายใต้วงเงาของอำนาจวาสนา ซึ่งเชื่อถือกันมาโดยตลอดว่า เป็นโชคลาภอันสุดแสนประเสริฐในการเกิดเป็นมนุษย์นั้น กลับมีสิ่งหนึ่งซึ่งน่าเป็นห่วงเป็นใยบังเกิดขึ้น อย่างน้อยสุด ก็ในสายตาของผู้ที่เป็นมารดาของเขาเอง นั่นก็คือ การที่คุณวิชฌนนั้น ได้ค่อย ๆ สำแดงกิริยาอาการให้ผู้คนเริ่มพากันมองเห็นว่า ดวงวิญญาณ อันศักดิ์สิทธิ์ของหลวงพ่อดวงแห่งวัดช้างให้ นั้น ได้เข้ามาประทับทรงอยู่ในร่างของเขาแล้ว เพราะฉะนั้น ทันทีที่ข่าวคราวนี้แพร่กระพือออกไป บ้านเครื่องามของเขา ซึ่งตั้งอยู่ในละแวกของตลาดกิมหยงนั้น จึงได้แน่นขนัดไปด้วยผู้คน ซึ่งแห่กันเข้ามา จากแทบจะทั่วทุกทิศานุทิศ เพื่อขอให้พวกตนเองมีโชคลาภวาสนา จากอำนาจอันสุดแสนวิเศษนี้ที่แฝงเร้นอยู่ในตัวของเขา เชื่อกันว่า ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้คือสาเหตุสำคัญที่ทำให้มารดาของวิชฌนเอง เริ่มที่จะหวาดวิตกกังวลว่า บุตรชายหัวแก้วหัวแหวน อันเป็นสุดที่รักของเธอนั้น อาจจะแบ่งปันจิตใจหันเหไปยึดถือเอาการทรงเจ้าเข้าผีเป็นอาชีพทำกินอย่างถาวร ทำยที่สุดแล้วเธอจึงได้กระวีกระวาดเร่งตัดไฟเสียตั้งแต่ต้นลม ด้วยการรับส่งตัวของคุณวิชฌนนั้นให้ขึ้นมาร่ำเรียนหนังสือต่อที่กรุงเทพฯ อย่างรวดเร็ว³⁶

นอกจากนั้น ในหนังสือเล่มเดียวกันนี้เอง ยังได้กล่าวถึงศิษยานุศิษย์คนสำคัญของหลวงพ่อดวงเอาไว้อีกท่านหนึ่ง ซึ่งก็คือนายบุตร พันธรักษ์ นายตำรวจมือปราบจอมขมังเวทย์ระดับชั้นพระกาฬแห่งแขวงเมืองนครศรีธรรมราช ผู้ซึ่งต่อมาจะได้รับการพระราชทานบรรดาศักดิ์ จากผลงานการปราบปรามอาชญากรรม อันโด่งดังเกรียวกราวหลายคดีให้ขึ้นเป็นขุนพันรักษ์ราชเดช ดังที่คงจะรับทราบกันมาบ้างแล้วว่า ขุนพันรักษ์ราชเดชนั้น ท่านได้สร้างชื่อเสียงให้กับตัวของท่านเองขึ้นมาได้จากผลงานการปราบปรามบุคคล ซึ่งได้ชื่อว่าเป็นอาชญากรของแผ่นดิน นับตั้งแต่พวกโจรผู้ร้ายจี้ปล้น ไปจนกระทั่งถึงบรรดาอ้ายเสื่อร้ายนามกระเดื่องทั้งหลายของแผ่นดิน อันเปรียบเสมือนกับหนามยอกอกของกรมตำรวจนั้น ให้สำเร็จลุล่วงลงไปได้ในหลายๆ กรณี ทั้งในแง่ของการจับเป็นและจับตาย ไม่จำเพาะแต่ภายในบริเวณของเขตท้องที่ในภาคใต้ หากแต่ยังได้แผ่ขยายอำนาจในการกำราบศัตรูของตัวเขา ข้ามถิ่นฐานบ้านเกิดขึ้นมาถึงท้องที่ต่างๆ ในบริเวณภาคกลางด้วย³⁷

³⁵ วิชฌนเอง หลังจากที่ได้สำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์แล้ว ท่านก็ได้เดินทางไปศึกษาเพิ่มเติมต่อจนสำเร็จวิชาการศึกษาในระดับปริญญาเอกด้านกฎหมายกลับมาจากมหาวิทยาลัยแคลิฟอร์เนีย-เบิร์กลีย์ ก่อนที่จะได้รับการโปรดเกล้าฯ ขึ้นเป็นศาสตราจารย์ประจำคณะนิติศาสตร์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ด้วยอายุอานามเพียงแค่ 32 ปีเท่านั้นเอง

³⁶ ชุมศักดิ์ นรรัตน์วงศ์, *ประวัติศาสตร์สมัยหลวงปู่ทวดเหยียบน้ำทะเลจืด*, หน้า 197-200.

³⁷ รายชื่อของขุนโจรในภาคใต้ ซึ่งได้ถูกขุนพันรัช ปราบปรามลงไปในั้น ประกอบด้วย เสือสังข์ เสือเมือง และเสือหมอก ซึ่งเปรียบเสมือนกับมือขวาและมือซ้ายตามลำดับของดำ หวังแพร์ อดีตยอดขุนโจรผู้ยิ่งใหญ่แห่งหัวเมืองพัทลุงด้วยเหตุนี้ ทันทีที่ขุนพันรัช ท่านได้ดับชีพของเสือเมืองพร้อมกับบริวารของเขาลงได้เป็นผลสำเร็จนั้น จึงเป็นเหตุให้ตัวของท่านเอง ได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์ขึ้นเป็นขุนพันรักษ์ราชเดช ขณะที่ยอดขุนโจรในภาคกลาง ซึ่งขุนพันรัช ได้เคยอำนวยการปราบปรามนั้นก็คือ เสือฝ้าย เสือใบ เสือมเหศวร และเสือดำ อดีตสี่เสือร้ายเมืองสุพรรณ โปรดดู เรื่อง

แน่นอนที่สุดว่า ชื่อเสียงเรียงนามของตัวขุนพันธ์นั้น ส่วนหนึ่งแล้ว ย่อมมาจากความรู้ความสามารถโดยตรงของตัวเขา แต่ทว่าอีกส่วนหนึ่ง ซึ่งอาจจะมีความสำคัญสูงกว่า กลับเป็นผลมาจากความรอบรู้ในสรรพวิชาทางด้านไสยศาสตร์ ซึ่งมีอยู่อย่างเหนือชั้นกว่าเหล่าศัตรูคู่อาฆาตของตัวเขาโดยสิ้นเชิง เหตุที่เป็นอย่างนั้น ส่วนหนึ่งก็เพราะว่า ขุนพันธ์รักษาราชเดชนั้น ท่านเป็นศิษย์สายตรงของพระอาจารย์มีชื่อ จากสำนักวัดเขาอ้อ สายวัดดอนศาลาแห่งตำบลมะกอกเหนือในอำเภอควนขนุนของจังหวัดพัทลุง พุทธศาสนสถานอีกแห่งหนึ่ง ซึ่งได้ชื่อว่าเป็นสำนักตักศิลาแห่งหลักวิชาทางด้านไสยศาสตร์ที่ซึ่งทั้งพยัคฆ์ร้ายจากกลุ่มก๊กต่างๆ นั้น จนแม้แต่กระทั่งถึงผู้พิทักษ์สันติราษฎร์ในระดับชั้นพระกาพอย่างตัวของขุนพันธ์เอง ก็จำเป็นต้องนบถนอบหยาบตัวเองเข้ามาขอรับเรียนวิชาทางด้านเวทมนต์คาถา กระทั่งถึงหลักวิชาที่จะทำให้ตนเองนั้นอยู่ยงคงกระพันด้วยกันหมดทั้งสิ้น แต่ก็มีพิษสงทางด้านพุทธคมอันแก่กล้า จนกระทั่งร้ายกาจไปเสียยิ่งกว่าบุคคลอื่น ตามข้อมูลซึ่งคุณชุมศักดิ์ นรารัตน์วงศ์ได้เล่าเอาไว้ว่า นั้นก็เป็นเพราะว่า ขุนพันธ์รักษาราชเดชนั้น ท่านมีความสนิทสนมเป็นพิเศษกับพระอาจารย์ทิม ธัมมโร ขนาดอุทิศทรัพย์ยอมลงทุนเดินทางออกจากจังหวัดนครศรีธรรมราชไปเข้าร่วมในการทำพิธีพุทธาภิเษกพระเครื่องหลวงพ่อดรุ่มแรกในปี พ.ศ. 2497 นี้ ไกลถึงวัดช้างให้ในจังหวัดปัตตานี จนได้รับแจกไม่จำเพาะแต่เพียงพระเครื่องรางหลวงพ่อดรุ่มแรกกลับมาสักการบูชาแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังได้รับแจกเครื่องรางของขลังชนิดพิเศษ ซึ่งเป็นที่เชื่อถือศรัทธากันโดยทั่วไปอย่างแพร่หลายในวงการพระเครื่องว่า ได้ถูกจัดสร้างขึ้นมาจากเจ้าอัฐิของหลวงพ่อดรุ่มเองแท้ๆ ติดไม้ติดมือกลับมาพกติดอยู่กับตัวตลอดเวลา ตราบจนกระทั่งถึงวาระสุดท้ายในชีวิตของตัวท่านเองด้วย อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางการปราบปรามอาชญากรรมจำนวนมากดังที่กล่าวมานั้น ผลงานที่เชิดชวักยกย่องกันให้เป็นวีรกรรมครั้งสำคัญของขุนพันธ์ ในเขตการปกครองของภาคใต้ตอนล่างนั้นก็คือ การปราบปรามขบวนการก่อการร้ายแบ่งแยกดินแดนเหนือพื้นที่บริเวณสี่จังหวัดชายแดนทางตอนใต้สุดของประเทศไทย จากการที่ท่านสามารถเป็นผู้ซึ่งกำหนดวันเวลาในวาระสุดท้ายให้กับจอมโจรมีชื่ออย่าง “อะแวะสะดอ ตาและ” เจ้าพ่อแห่งเทือกเขาบูโด ผู้อยู่ยงคงกระพันลงได้เป็นผลสำเร็จอย่างชนิดที่เหนือไปจากความคาดหมาย จนกลายเป็นเหตุให้สูล่านแห่งแคว้นแคว้นในกลันตันถึงกับพระราชทานพระแสงกริชพกติดตัวเป็นรางวัลให้ขุนพันธ์ เป็นการส่วนพระองค์ สำหรับชัยชนะอันยิ่งใหญ่ของขุนพันธ์ ในครั้งนี้³⁸

มหาสงครามกับการทำทลายอำนาจรัฐไทย

เพราะฉะนั้นแล้ว จึงนับเป็นเรื่องซึ่งน่าแปลกประหลาดอยู่ไม่น้อยที่การฟื้นฟูบูรณะวัดช้างให้ จนแม้แต่กระทั่งถึงการประโคนโมหมข่าวเรื่องความสัมพันธ์อันแนบแน่นระหว่างหลวงพ่อดรุ่มกับวัดช้างให้เอง จู่ๆ นั้น ก็พลันมาบังเกิดขึ้น ในช่วงจังหวะเดียวกันกับการที่รัฐไทย กำลังคิดค้นหาหนทางในการที่จะระดมเอาปัตตานี กระทั่งถึงหัวเมืองต่างๆ ในบริเวณภาคใต้ทั้งหมดนั้น กลับคืนเข้าสู่ศูนย์กลางของอำนาจรัฐที่กรุงเทพฯ ให้ได้ดังเดิมอีกครั้งหนึ่ง ท่ามกลางความปั่นป่วนวุ่นวายทางการเมือง ซึ่งเกิดขึ้นเหนือพื้นที่ในอาณาบริเวณต่างๆ

เดียวกัน, หน้า 130. ชุมศักดิ์ นรารัตน์วงศ์ได้กำเนิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2510 ที่หมู่บ้านดงขญ ในอำเภอระแงะของจังหวัดนราธิวาส ดินแดนซึ่งเคยชุกไปด้วยเลือดจากเหตุการณ์การปราบปรามการชุมนุมประท้วงของประชากรเชื้อสายมลายู โดยเจ้าหน้าที่ตำรวจของรัฐบาลไทย ในช่วงปี พ.ศ. 2491, โปรดดูประวัติของผู้เขียนในหน้า 362.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 130-135. ทั้งนี้ ขุนพันธ์รักษาราชเดช ชาวอำเภอท่าศาลา จังหวัดนครศรีธรรมราช ในปัจจุบัน ท่านได้เสียชีวิตลงเสียแล้ว ในช่วงปี พ.ศ. 2550 รวมสิริอายุได้ทั้งหมด 109 ปี

ของภาคใต้อย่างหนักหน่วงและรุนแรงในช่วงนี้ จากการระเบิดขึ้นของสงครามโลกครั้งที่สอง การจับมือเข้าร่วมเป็นพันธมิตรกันกับญี่ปุ่นของรัฐบาลไทย การเติบโตขึ้นของขบวนการเรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองของชนชาวมลายู ซึ่งพำนักอาศัยอยู่ในบริเวณที่มันดั้งเดิมของรัฐปัตตานีในอดีต การกดขี่ปราบปรามประชากรเชื้อสายมลายูลงอย่างโหดเหี้ยมและทารุณเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ เข้าของรัฐบาลไทย ไปจนกระทั่งถึงการประกาศจับอาวุธลุกขึ้นสู้ของพวกบรรดาชาวจีน ตรงแถวๆ บริเวณพรมแดนไทยกับมลายาของอังกฤษ ภายใต้การนำของพรรคคอมมิวนิสต์มลายา (Malayan Communist Party) ขึ้น

ดังที่คงจะรับทราบกันดีอยู่แล้วว่า การผนวกเอารัฐสุลต่านแห่งปัตตานีเข้าสู่ศูนย์กลางของอำนาจรัฐแห่งสยามที่กรุงเทพฯ ซึ่งเกิดขึ้นตั้งแต่ก่อนหน้านั้น เป็นสิ่งที่รับรู้กันดีอยู่แล้วในแวดวงวิชาการ ถ้ามิใช่ถึงกับเป็นสิ่งรับรู้กันโดยทั่วไปอย่างแพร่หลายกันพอสมควรแล้วภายในสังคมไทย จากกรณีของการถอดถอนตนกูอับดุล กอเดร์ กามารุดดิน สุลต่านผู้ครองนครรัฐปัตตานีพระองค์สุดท้ายออกจากตำแหน่งเจ้าผู้ครองนครนั้นลงเสียตั้งแต่เมื่อปี พ.ศ. 2445 โดยรัฐบาลแห่งราชอาณาจักรสยาม ก่อนที่จะควบคุมเอาตัวของเขาไปคุมขังไว้ยังพระอารามแห่งหนึ่งในมณฑลพิษณุโลกทางตอนเหนือของพระราชอาณาจักรสยามเอง ภายใต้ข้อกล่าวหาซึ่งระบุว่า สุลต่านพระองค์นี้ ทรงมีการกระทำที่ผิดขัดแย้งต่อพระบรมราชโบายว่าด้วยการปฏิรูปการปกครองท้องถิ่นของพระเจ้าแผ่นดินแห่งอาณาจักรสยาม อันเป็นที่รู้จักมักคุ้นกันดีในอีกชื่อหนึ่งว่า ระบอบเทศาภิบาล ส่งผลให้อำนาจในการปกครองดูแลเหนือพื้นที่ในบริเวณดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ ตกไปอยู่ภายใต้ชะเง้อมือของอำนาจรัฐแห่งสยามโดยตรงนับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา ประกอบกับสถานะกึ่งกึ่งกวม-กึ่งคลุมเครือของภาคใต้เองทั้งหมด ซึ่งตกอยู่ในสภาวะของการเป็นทั้งดินแดนซึ่งอยู่ในขอบเขตสิทธิของสยาม และดินแดน ซึ่งตกอยู่ภายใต้การให้ความอารักขา-คุ้มครองของอังกฤษ อันเป็นผลที่สืบเนื่องโดยตรงมาจากการตกลงทำสนธิสัญญาฉบับระหว่างสยามกับอังกฤษไว้ ตั้งแต่เมื่อปี พ.ศ. 2440 นั้น ก็จะได้รับการเปลี่ยนแปลงแก้ไขใหม่ผ่านการทำสนธิสัญญาระหว่างสยามกับอังกฤษเองขึ้นอีกครั้ง ในปี พ.ศ. 2451 ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว ก็จะได้นำไปสู่การสร้างข้อตกลงร่วมกันว่าด้วยเรื่องของการปักปันเขตแดนที่แน่นอนชัดเจนขึ้นระหว่างสยามกับมลายาของอังกฤษ โดยที่รัฐบาลของสยามเองในช่วงขณะนั้น ได้ตัดสินใจยินยอมให้อังกฤษ มีอำนาจในการบังคับบัญชาเหนือกลันตัน ตรังกานุ เคดาห์และปะลิสอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด เพื่อที่จะได้แลกเปลี่ยนกับการที่อังกฤษเองนั้น ก็จักต้องยอมรับในอำนาจของสยามเหนือดินแดนทั้งหมดในท้องที่ภาคใต้ รวมถึงอาณาเขตดั้งเดิมของรัฐปัตตานีในอดีตอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดด้วยดุจเดียวกัน พร้อมกันนั้นแล้ว อังกฤษเอง ก็จักต้องเตรียมการให้รัฐบาลของสยามกู้ยืมเงิน สำหรับการก่อสร้างทางรถไฟสายปากซ์ใต้ขึ้น เพื่อที่ทางรัฐบาลของสยามเองนั้น ก็จะได้เตรียมการผนึกรวบรวมนำหัวเมืองต่างๆ ที่สำคัญๆ ในบริเวณภาคใต้ทั้งหมดนั้น เข้ามาอยู่ใต้อาณัติของศูนย์กลางอำนาจรัฐแห่งสยามที่กรุงเทพฯ ให้กระชับแนบแน่นขึ้น เหมือนดังอยู่ในกำมือเดียวกันนั้น สืบไปในภายภาคหน้า

แต่พอครั้นเมื่อตกมาถึงสมัยรัฐบาลปฏิบัติของคณะราษฎร ก็ดูเหมือนกับว่างานเขียนในแวดวงวิชาการส่วนใหญ่ นั้น จะค่อนข้างให้คำอธิบายที่สอดคล้องต้องกันไปในทำนองว่า ความพยายามที่จะขจัดความแตกต่างหลากหลายในทางวัฒนธรรม ภายใต้การนำของรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงครามช่วงแรกนั้น (พ.ศ. 2481-2487) ได้สร้างความชื่นชมของหมองใจอันใหญ่หลวงให้กับชีวิตความเป็นอยู่ของพวกชนชาวมลายู ซึ่งพำนักอาศัยอยู่ตรงแถวๆ บริเวณชายแดนตอนใต้สุดของประเทศไทยขึ้น³⁹ จากการออกกฎหมาย ซึ่งรู้จักกันในนามรัฐ

³⁹ อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศไทย: กรณีศึกษากลุ่มมุสลิมในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อิสลามีอะเคเดมี, 2538), หน้า 106-110, 144-149; และดูในบทความ

นิยมฉบับต่างๆ นั้น มาบังคับใช้ควบคุมกับพลเมืองทุกหมู่เหล่า เพื่อสร้างความเจริญให้ชาติไทย⁴⁰ นับตั้งแต่การที่จักต้องเปลี่ยนชื่อเสียงเรียงนามให้เป็นแบบ “ไทย” การบังคับใช้ให้ศึกษาเล่าเรียนภาษาไทยแบบกรุงเทพฯ การสนับสนุนให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ⁴¹ ไปจนกระทั่งถึงการออกประกาศบังคับใช้กฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ ซึ่งว่าด้วยเรื่องครอบครัวและมรดกขึ้นทดแทน “บทบัญญัติในทางศาสนาของอิสลาม”⁴² เพราะฉะนั้น การบังคับใช้กฎหมายดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ ในท้ายที่สุดแล้ว จึงได้นำไปสู่การต่อต้านที่ค่อนข้างจะรุนแรงขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากชนชาวมลายูส่วนใหญ่ ซึ่งพำนักอาศัยอยู่ในบริเวณศูนย์อำนาจเดิมของรัฐปัตตานีในอดีต ด้วยความรู้สึกถึงความแตกต่าง ทั้งทางด้านภาษา ศาสนาและวัฒนธรรมกับความเป็นไทยในภาคกลาง อย่างแทบที่โดยสิ้นเชิง กล่าวอีกนัยหนึ่งแล้วก็คือ ความพยายามที่จะสถาปนาความเป็นเอกพันธ์ภายใต้กรอบของความเป็นรัฐประชาชาติ สำหรับคนมลายูซึ่งพำนักอาศัยอยู่ในบริเวณภาคใต้ตอนล่างสุดของประเทศไทยแล้วนั้น จะเท่ากับเป็นความพยายามที่คอยจ้องทำลายล้างอัตลักษณ์ของพวกเขาลงอย่างจงใจ

ประจวบกับสถานะทางสังคมการเมืองของภาคใต้เองทั้งหมดในช่วงเวลานี้ นั่นก็ดูเหมือนกับว่า จะได้หวนกลับไปสู่ความสับสนอลหม่านอย่างสุดๆ ขึ้นอีกครั้ง นับตั้งแต่การระเบิดขึ้นของสงครามมหาเอเชียบูรพา ตรงบริเวณภาคพื้นเอเชียแปซิฟิก ไปจนกระทั่งถึงการประกาศจับมือเข้าร่วมเป็นพันธมิตรกันกับญี่ปุ่นของรัฐบาลไทย ก่อนที่ญี่ปุ่นแต่เพียงลำพังนั้น จะประสบกับความพ่ายแพ้อย่างยับเยินไปในที่สุด พร้อมๆ กับการปิดฉากลงของสงคราม อย่างไรก็ดี ในช่วงที่ญี่ปุ่นเป็นพันธมิตรกับไทยนั้น ญี่ปุ่นเองก็ได้ทำการส่งมอบกลับคืน ตรัง กานู เคาห์ และปะลิส ซึ่งสยามได้ยกให้กับอังกฤษไปแล้ว ตั้งแต่เมื่อปี พ.ศ. 2451 นั้น กลับคืนมาให้กับไทย ในฐานะของขวัญต่างตอบแทนที่รัฐบาลไทยได้ให้ความร่วมมือร่วมมือกับกองกำลังของญี่ปุ่นมาตั้งแต่แรก ในช่วงที่ได้เกิดสงครามขึ้น ก่อนที่รัฐบาลของทางประเทศไทยเอง จะต้องรีบส่งมอบคืนให้กับอังกฤษดั้งเดิม หลังจากที่เกิดสงครามโลกครั้งที่สองนี้สิ้นสุดลง ท่ามกลางอุณหภูมิทางการเมือง อันร้อนระอุเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ เข้าจากกระแสของความรู้สึกแบบชาตินิยม ซึ่งก็ดูเหมือนกับว่า กำลังจะเดือดปุดๆ ขึ้นพอดีในหมู่คนมลายู เพราะฉะนั้นแล้ว จึงค่อนข้างที่จะเป็นไปได้ว่า ผลกระทบ อันเนื่องมาจากการเคลื่อนไหวนาร่องในทางการเมืองของพวกขบวนการชาตินิยมมลายูเอง ซึ่งพอดตกมาถึงช่วงเวลานี้เข้าแล้ว ก็จะได้ทวีความร้อนแรงในหมู่พวกตนเอง จนเดือดพล่านขึ้นไปทั่วบนผืนแผ่นดิน เพียงอีกแค่ปากฝั่งหนึ่งของเส้นกันเขตแดนที่เรียกกันในขณะนั้นว่า มลายาของอังกฤษ กอปรกับความมั่นใจในทำนองของการหวังเข้าร่วมประสมโรง ขนาบวาทสวรรค์วิมานขึ้นในอากาศเอาไว้เสร็จสรรพว่า การเคลื่อนไหวเรียกร้องทางการเมืองของฝ่ายตน ซึ่งเป็นชนชาวมลายูเหมือนๆ กัน เพียงแต่ว่า ได้พำนักอาศัยอยู่ในเขตแดนของทางฝั่งไทยนั้น ก็คงจะได้รับการหนุนช่วยขึ้นอย่างเต็มที่จากทางฝ่ายของอังกฤษ จากการที่รัฐบาลของทางฝ่ายไทยนั้น ได้เคยหันไปให้ความร่วมมือร่วมมือกับ

เรื่อง “ณ ที่ซึ่งแสงเทียนสลัวเลือน: ประวัติศาสตร์นิพนธ์ปัตตานีในสถานการณ์สู้รบ” ของทวีศักดิ์ เผือกสม ในหนังสือเล่มนี้.

⁴⁰ Craig J. Reynolds, *National Identity and Its Defenders: Thailand 1939-1989* (Chiang Mai: Silkworm Books, 1991), และ Scot Barmé, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity* (Singapore: ISEAS, 1993).

⁴¹ เข้าใจว่า ในช่วงเวลานี้เองที่สมาชิกภายในสกุลตันหรือตระกูลคณาภิรักษ์ในปัจจุบัน ได้ทำการเปลี่ยนชื่อ-แซ่ในแบบจีนไปสู่ชื่อ-สกุลแบบไทยขึ้น ตามนโยบายของ ฯพณฯ จอมพลป. พิบูลสงคราม โปรดดู สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์, ดิลกวุฒิพาณิชย์ และประสิทธิ์ ชินการณ, *จีนทักษิณ*, หน้า 188-189.

⁴² David K. Wyatt, *Thailand: A Short History* (Chiang Mai: Silkworm Books, 1984), p. 257.

กองกำลังของญี่ปุ่นในช่วงที่ได้เกิดสงครามขึ้น ด้วยเหตุนี้ พอตมาถึงช่วงเดือนพฤศจิกายนของปี พ.ศ. 2488 เข้า พวกบรรดาหัวเรือใหญ่ของการเคลื่อนไหวทางการเมืองทั้งหลาย ตรงแถวๆ บริเวณศูนย์กลางอำนาจเก่าของรัฐปัตตานีในอดีต จึงได้พากันเข้าชื่อ เรียกร้องขึ้นไปยังรัฐบาลของอังกฤษ ให้หาทางช่วยเหลือ สนับสนุน กระทั่งถึงรับรองการเคลื่อนไหวเรียกร้องในทางการเมืองของพวกเขา ตลอดจนกระทั่งถึงชนชาวมลายูทั้งหลาย ซึ่งได้ฟานักอาศัยอยู่ตรงแถวๆ บริเวณภาคใต้ตอนล่างสุดของประเทศไทย ประกาศอิสรภาพไม่ขึ้นต่อระบอบการปกครองของรัฐบาลไทยอีกต่อไป แต่ก็ถึงที่คงจะรับทราบกันดีอยู่แล้วว่า คำตอบรับซึ่งพวกเขาได้จากอังกฤษนั้นในท้ายที่สุดแล้วก็คือ อากาศธาตุอันว่างเปล่า

อย่างไรก็ตาม ในบรรดาแกนนำของการเคลื่อนไหวเรียกร้อง ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการแสวงหาอิสรภาพในการปกครองตนเองที่โดดเด่นที่สุด ในหมู่คนมลายูปัตตานีด้วยตนเองนั้นก็คือ ฮัจญีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา ด้วยเหตุนี้เอง ทันที่ที่เกิดการจับกุมหัวเรือใหญ่อย่างตัวเขา พร้อมกับสมัครพรรคพวกของเขาเองขึ้น ในช่วงต้นๆ ปี พ.ศ. 2491 หลังจากการก้าวขึ้นมามีอำนาจของคณะรัฐบาลทหารในช่วงต้นทศวรรษ 2490 ได้ไม่นานนัก จึงได้เป็นชนวนนำไปสู่การเคลื่อนไหวประท้วงตามพื้นที่ต่างๆ ขึ้น ตั้งแต่ภายในเขตการปกครองของจังหวัดปัตตานีเอง ไปจนกระทั่งถึงเขตของการปกครองตามจังหวัดต่างๆ ในละแวกใกล้เคียงกัน ก่อนที่การชุมนุมประท้วงดังที่ได้กล่าวมานั้น จะได้ถูกปราบปรามให้สงบราบคาบลง ด้วยน้ำมือจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับการดูแลรักษาความมั่นคงของรัฐไทย ถึงอย่างนั้นแล้ว ก็ควรที่จะต้องกล่าวเพิ่มเติมเอาไว้อีกด้วยว่า ท่ามกลางการชุมนุมประท้วง ซึ่งเผชิญได้เกิดขึ้นพร้อมๆ กันหลายๆ จุดตามจังหวัดต่างๆ ณ ช่วงขณะนั้นนั้น จะมีการรวมตัวประท้วงกันในพื้นที่แห่งหนึ่ง ซึ่งจะได้นำไปสู่การปราบปราม ด้วยการใช้กำลังความรุนแรง จนกระทั่งกลายเป็นเหตุการณ์สะเทือนขวัญ อันอื้อฉาวที่ได้ก่อให้เกิดการสูญเสียเลือดเนื้อและชีวิตที่มากที่สุดขึ้นนั้นก็คือ การล้อมปราบการรวมตัวกันของพวกเขาที่หมู่บ้านดุซงญอ ในอำเภอระแงะของจังหวัดนราธิวาส ในช่วงเดือนเมษายนของปี พ.ศ. 2491 เฉพาะตัวเลข ซึ่งได้มีการประเมินกันอย่างเป็นทางการขึ้นก็ได้ระบุเอาไว้ว่า โศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นในครั้งนี้ มีผู้เสียชีวิตจากการปะทะกับผู้พิทักษ์สันติราษฎร์ราว 30 ถึง 100 คน และมีอีกในราว 2,000 ถึง 6,000 คนที่ต้องพากันอพยพหลบหนีข้ามเขตแดน เข้าไปขออาศัยอยู่ภายในดินแดน ซึ่งเรียกกันในขณะนั้นว่า มลายาของอังกฤษ⁴³ ขณะที่ ตัวของฮัจญีสุหลงเอง ถึงแม้ว่าต่อมาในช่วงประมาณกลางๆ ปี พ.ศ. 2495 นั้น เขาจะได้รับการปลดปล่อยตัวออกมาจากเรือนจำที่บางขวางก่อนกำหนด ก็เพียงเพื่อที่ตัวเขาพร้อมบุตรชาย รวมถึงสมัครพรรคพวกของเขาเองอีกสองคนด้วยกัน จะได้ถูกทำให้กลายเป็นบุคคลที่ได้หายสาบสูญไปอย่างมีเงื่อนงำตลอดกาล ตั้งแต่ในตอนเช้าตรู่ของวันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ. 2497 เป็นต้นมา เชื่อกันว่า พวกเขาทั้งสี่คน น่าจะถูกผู้พิทักษ์สันติราษฎร์ในยุคสมัยของพลตำรวจเอกเผ่า ศรียานนท์นำตัวไปสังหารลงเสียแล้ว ก่อนที่จะได้นำเอาศพของพวกเขาทั้งหมดนั้น ไปถ่วงน้ำทิ้งไว้ที่ใต้ทะเลสาบสงขลา⁴⁴ ในช่วงปีเดียวกันกับที่ได้มีการจัดสร้างพระเครื่องรางหลวงพ่อทวดรุ่นปฐมฤกษ์ขึ้น

เพราะฉะนั้น จะเห็นได้ว่าในท้ายที่สุดแล้ว ความปั่นป่วนวุ่นวายทั้งหลายทั้งปวงที่เกิดขึ้นเหนือพื้นที่ต่างๆ ในบริเวณภาคใต้ตอนล่างทั้งหมดของไยนั้น เอาเข้าจริงๆ แล้ว จึงมิได้เป็นผลมาจากแค่การที่รัฐบาลของทางประเทศไทยนั้น จะได้เผชิญกับปัญหาเรื่องการต่อสู้เรียกร้องสิทธิในการปกครองตนเองจากพวกบรรดาชนชาวมลายู ซึ่งได้พากันตั้งรกรากอยู่ตรงแถวๆ บริเวณศูนย์กลางอำนาจเดิมของรัฐปัตตานีในอดีตมาตั้งแต่โบราณแล้วเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ เข้า แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากแต่ยังได้เป็นผลมาจากการประกาศจับ

⁴³ อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศไทย, หน้า 157.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 168.

อาวุธลุกขึ้นสู้ ภายใต้การนำของพรรคคอมมิวนิสต์มลายา ซึ่งได้รับการสนับสนุนหลักจากชาวจีน ตรงแถวๆ บริเวณพรหมแดนมลายาของอังกฤษขึ้น ตั้งแต่ในช่วงปี พ.ศ. 2491 เป็นต้นมา จนเป็นเหตุให้อังกฤษเอง ซึ่งยังคงควบคุมมลายาทั้งหมดอยู่ในช่วงเวลานั้น ถึงกับต้องลุกขึ้นมาประกาศ “ภาวะฉุกเฉิน” (Emergency) ขึ้น ก่อปรกับเหตุปัจจัยแทรกซ้อนอันไม่มีใครทันคาดคิด ซึ่งก็อาจจะเทียบเคียงได้กับฟางเส้นสุดท้ายที่จะค่อยๆ ร้อยรัดถักทอกันขึ้นเป็นความหวาดระแวงที่มีต่อความจงรักภักดีของชาวจีนโพ้นทะเล ซึ่งได้พากันตั้งหลักแหล่งกระจัดกระจายอยู่ตามย่านต่างๆ ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขึ้น ท่ามกลางสถานการณ์ อันจวนเจียนจะกำลังดำเนินไปสู่หนทางแห่งเอกราชต่อระบอบการปกครองแบบอาณานิคมแทบจะทั่วทั้งภูมิภาคอย่างเต็มที่ นั่นก็คือ การที่พรรคคอมมิวนิสต์ภายในประเทศจีน สามารถที่จะบุกทะลุทะลวง จนกระทั่งฝ่าฟันเข้าไปยึดกุมอำนาจรัฐได้เป็นผลสำเร็จขึ้น ในช่วงระยะเวลาเพียงแค่อีกราว 1 ปีถัดมาเท่านั้นเอง ด้วยเหตุนี้กระมัง ทันทิที่พรรคคอมมิวนิสต์มลายาได้ถอยร่นเข้ามาปฏิบัติการสู้รบต่อภายในดินแดนของทางฝั่งไทยเข้า หลังจากที่ได้อังกฤษเร่งระดมสรรพกำลังเข้ารุกไล่บดขยี้อย่างหนักขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2496 นั้น รัฐบาลไทยจึงได้เร่งออกประกาศกฎอัยการศึกเหนือพื้นที่ต่างๆ ในบริเวณภาคใต้ตอนล่างเพิ่มเติมขึ้นอีกทันทีภายในปีเดียวกัน

ปัจจัยมคาถา

ด้วยเหตุนี้ ภายใต้ความเชื่อซึ่งแพร่สะพัดไปทั่วว่า วิบุรุษ/วีรสตรีในทางวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นต่างๆ ภายในสังคมไทยว่า มีความเป็นเอกเทศ กระทั่งอาจจะสะท้อนให้เห็นถึงความเป็นตัวตนที่แท้จริงของแต่ละท้องถิ่น อันเป็นคุณลักษณะที่ตรงกันข้ามกับอัตลักษณ์แห่งความเป็นไทย ซึ่งได้ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมาโดยรัฐไทยที่ซึ่งทั้งแข็งทื่อ วางอำนาจบาตรใหญ่ กระทั่งถึงสำเร็จรูปเหมือนพิมพ์เขียวเสียจนดูล้ายคลึงกันไปทั้งหมดนั้น จึงเป็นแค่มายาภาพ ดังที่สายพิน แก้วงามประเสริฐ⁴⁵ ได้ชี้ให้เห็นเอาไว้ในวิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิตศึกษา อันลือลั่นเรื่อง *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* ของเธอว่า บรรดาวีรบุรุษ/สตรีทางวัฒนธรรมทั้งหลาย ที่เคยเชื่อกันว่ามีรากลึกอยู่กับท้องถิ่นนั้น แท้ที่จริงแล้วกลับมีความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นกับรัฐไทยและวัตถุประสงค์ทางการเมืองของรัฐไทยมากกว่าที่มองเห็นอย่างผิวเผิน⁴⁵

ดูจะเดียวกันกับความเลื่อมใสศรัทธาที่มีต่อพระเครื่องรางหลวงพ่อดำแห่งวัดช้างให้ในยุคสมัยปัจจุบัน ซึ่งได้ปรากฏเค้าลางแห่งความศรัทธาดังกล่าวขึ้นบนเงื่อนไขที่ต้องการจะผนวกเอาดินแดน กระทั่งถึงกำลังของผู้คนจากรัฐสุลต่านแห่งปัตตานีในอดีตนั้นเข้าสู่จุดศูนย์กลางอำนาจของรัฐไทย ในนามของความเป็นพุทธมณฑลหนึ่งของอาณาจักรไทยขึ้น ณ ช่วงเวลาที่ภาคใต้ตอนล่างทั้งหมดของไทยเองในช่วงขณะนั้น กำลังตกอยู่ในสภาวะไร้เสถียรภาพทางการเมืองอย่างรุนแรง จากหลายเหตุหลายปัจจัย ซึ่งได้ประเดชะชงกันเข้ามาหลอมรวมตัวกันขึ้นเป็นต้นตอที่ทำให้ภาคใต้โดยรวมๆ ทั้งหมดของไทยนั้น ตกอยู่ในสภาวะแปรปรวนทางการเมือง กระทั่งมีที่ท้าวว่าจะถูกลามบานปลายออกไปถึงขั้นไร้ชื่อไร้แปะขึ้นได้ในท้ายที่สุด จากการเคลื่อนไหวเรียกร้องหาอิสรภาพให้กับปกครองตนเองของพวกชนชาวมลายูปาตานี ที่ได้รับ “การปลุกให้ลุกขึ้นสู้ใหม่” อีกครั้งจากนโยบายทางการเมืองซึ่งต้องการที่จะเร่งขจัดความแตกต่างหลากหลายในทางวัฒนธรรม ก่อนที่จะได้รับการเร่งเร้าโหมแรงไฟให้ลุกพริบจนกระทั่งกลายไปเป็นกองเพลิงขึ้น จากกระแสความรู้สึกแบบชาตินิยมมลายูในบริติชมลายาซึ่งกำลังเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษ ไปจนกระทั่งถึงเหตุปัจจัยที่สำคัญในประการสุดท้ายนั้นก็คือ การประกาศจับอาวุธลุกขึ้นสู้ ภายใต้การนำของพรรคคอมมิวนิสต์มลายา ตรงแถวๆ บริเวณพรหมแดนไทย

⁴⁵ สายพิน แก้วงามประเสริฐ, *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2538).

กับมลายาของอังกฤษขึ้น ตั้งแต่ในช่วงปี พ.ศ. 2491 เป็นต้นมา เพราะฉะนั้นแล้ว จึงน่าที่จะมีความเป็นไปได้ว่า ภายใต้สภาวะการณ์ดังที่ได้กล่าวนี้เองที่อาจจะกลายเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้สมาชิกภายในครอบครัวจีนโพ้นทะเลอันเก่าแก่ที่สุดครอบครัวหนึ่ง ซึ่งเคยมีความสัมพันธ์อันดีงามกับรัฐไทยมาโดยตลอด อย่างน้อยที่สุด ก็อาจจะนับได้ตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา เริ่มที่จะรู้สึกถึงความจำเป็นว่า น่าจะถึงช่วงเวลาที่พวกเขาจำเป็นต้องพิสูจน์ให้เห็นถึงความจงรักภักดีที่มีต่อชาติบ้านเมืองขึ้นอีกครั้ง ด้วยการหันกลับไป “ชะลอ” เอาเรื่องราว อันน่าที่จะพราเลือนลงเสียแล้วของพระภิกษุในตำนานรูปหนึ่ง ตรงแถวๆ บริเวณคาบสมุทรสทิงพระ และหรือหัวเมืองพัทลุง ตั้งแต่เมื่อครั้งพุทธศตวรรษที่ 22 โนน เข้ามาชุบชีวิตขึ้นเหนือพื้นที่บริเวณของภาคใต้ตอนล่าง ในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์ของการสถาปนาเดชาานุภาพในทางพุทธศาสนาขึ้น เพราะฉะนั้นแล้ว จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า ในท้ายที่สุดนั้น ทั้งอิทธิฤทธิ์และปาฏิหาริย์ภายในตัวของหลวงพ่อทวดท่าน จึงได้ถูกอัญเชิญกลับมาให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลต่อกองกำลังที่เกี่ยวข้องกับการรักษาความมั่นคงของรัฐไทย ณ ช่วงเวลาอันประจวบเหมาะกับการที่รัฐบาลไทย ได้ส่งกองกำลังชุดใหม่ลงไปปฏิบัติการเหนือพื้นที่บริเวณตะเข็บชายแดนตอนใต้สุดของประเทศไทย ในช่วงทศวรรษ 2480-2490 ขึ้นเอาไว้อย่างลงตัวพอดีอีกครั้งหนึ่ง

เรื่องเล่ากล่าวขาน กับการกระจายความเชื่อทางศาสนาของชาวไทยในกลิ่นตัน

เออริ่ง ซาน จอห์นสัน

แปลโดย สดใส ชันติวรพงศ์

“ถ้าคุณมีศรัทธา...”

“เธอคนนั้นเป็นชาวคริสต์” วิลเลียม นีโอ (William Neo) เล่าให้ฟังพร้อมกับยิ้มกว้าง ดวงตาเล็กๆ เบ่งเบิก เพื่อย้ำความอัศจรรย์ใจที่เขามีต่อเรื่องราวของสตรีผู้หนึ่งซึ่งไม่ใช่พุทธศาสนิกชน เขาพูดต่อไปอย่างเรียบๆ ว่า “จะเป็นชาวคริสต์หรือไม่ใช่ชาวคริสต์... ถ้ามีศรัทธา คุณก็จะหายจากโรค” วิลเลียมซึ่งผมเรียก “ลุง” ด้วยความนับถือ กำลังเล่าให้ผมฟังถึงอิทธิฤทธิ์ของพ่อท่านมิตร (ค.ศ. 1930-2001) หรือท่านเจ้าคุณวิจารย์ญาณมุนี หรือเรียกสั้นๆ กันว่าท่านเจ้าคุณมิตร อดีตเจ้าคณะสงฆ์ไทยในรัฐกลิ่นตัน หนึ่งในหลายๆ เรื่องเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ของภิกษุรูปนี้คือ ในตอนที่ลุงได้รู้จักกับหญิงจีนชาวสิงคโปร์คนหนึ่งจากการแนะนำของเพื่อน ผู้หญิงคนนี้ทุกข์ทรมานจากโรคไทรอยด์ ลุงได้แนะนำให้เธอเข้ารับการรักษากับพ่อท่านมิตร เธอไปที่วัดของพ่อท่านมิตรที่สิงคโปร์ทุกสัปดาห์ติดต่อกันเป็นเวลาสองเดือน ทุกครั้งที่ไปพบพ่อท่านมิตร ท่านจะสวดมนต์ให้กับเธอ ไม่นานหลังจากนั้นผู้หญิงนี้ก็หายจากความเจ็บป่วย (ลุงบอกว่าลุงรู้จักเธอดี แต่ไม่ยอมบอกว่าเธอชื่ออะไร) บรรดาแพทย์ที่ดูแลรักษาเธอต่างแปลกใจกันเป็นอันมาก

ลุงนี่ที่ชอบผูกฟองน้ำบางๆ บนรถไฟ แม้อายุใกล้จะแปดสิบปี แต่ลุงก็ดูหนุ่มกว่าวัย ท่านแต่งกายสะอาดสะอ้าน นุ่งกางเกงสีกรมท่า สวมเสื้อเชิ้ตด้ายกล้วยไม้ดอกใหญ่ สวมรองเท้าหนัง แว่นตากรอบสีทอง ตั้งอยู่บนดั่งจุก เส้นผมบางๆ สีเงินหวีแสงขาวอย่างเรียบร้อย ท่านสวมสร้อยคอทองคำห้อยพระเครื่องหลายขนาด ลุงวิลเลียมภูมิใจพระเครื่องของท่านมาก พูดย้ำอยู่เสมอว่านักเลงพระเครื่องในเมืองไทย มาเลเซีย และสิงคโปร์เต็มใจจะจ่ายเงินหลายแสนเหรียญสิงคโปร์เพื่อแลกกับพระเครื่องชุดนี้¹ แต่สำหรับลุงแล้วพระเครื่องกรอบทองนอกเสื้อของท่านคือสมบัติล้ำค่า และในบรรดาพระเครื่องหลายๆ องค์นั้น องค์ที่มีค่าหายากที่สุดคือพระปิตตา² “ลุงห้อยติดตัวไว้ตลอดเวลา ทั้งหมดนี้ได้มาจากท่านเจ้าคุณครนเซียวนะ” ลุงเน้นประเด็นนี้เมื่อพูดถึงพระภิกษุผู้โด่งดัง ซึ่งชาวไทยในกลิ่นตันจำนวนมากเชื่อว่าท่านได้สร้างพระปิตตาที่ศักดิ์สิทธิ์มาก พระเครื่องของลุงก็เป็นเช่นเดียวกับเครื่องรางจำพวกเศษผ้าจีวรที่ลุงเก็บไว้ในกระเป๋าสตางค์เงิน คือจะมีประวัติเกี่ยวกับการ

¹ ดูรายละเอียดเกี่ยวกับจารีตวัตรของชาวไทยใน Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), โดยเฉพาะหน้า 208-229; และ B.J. Terwiel, *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand* (Bangkok: White Lotus, 1994), โดยเฉพาะหน้า 62-69.

² เกี่ยวกับพระปิตตา, โปรดดู Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, p. 225.

บำบัตรักษาและเหตุการณ์มหัศจรรย์ต่างๆ ในคืนนั้นซึ่งเป็นคืนหนึ่งของเดือนมีนาคม ระหว่างที่เรานั่งรถไฟด้วยกันจากยะโฮร์บาห์รู เมืองทางตอนใต้สุดของมาเลเซีย ไปสู่กลันตัน เราเดินทางไปกับกลันตันเพื่อไปร่วมพิธีฉาปนกิจศพของท่านมิตร ซึ่งร่างไร้วิญญาณของท่านถูกเก็บไว้ในโลงไม้ฝังมุกมาแล้วสี่ปีนับแต่ที่ท่านมรณภาพเมื่อปี ค.ศ. 2001 พิธีฉาปนกิจนี้จัดนานหนึ่งสัปดาห์ที่วัดซึ่งท่านเจ้าพระยามาแต่เดิม คือวัดอูตตมาราม หรือที่ชาวไทยในกลันตันเรียกกันตามชื่อบ้านว่า วัดบางแซะ

ผมรู้จักกับลุงมานานหลายปี ลุงเป็นเพื่อนสนิทของครอบครัวเรา เราสนใจตรงกันในเรื่องความเชื่อและศาสนาของชาวไทย ลุงเลื่อมใสศรัทธาพุทธศาสนาเถรวาท และได้อุปสมบทเป็นภิกษุอยู่ระยะสั้นๆ ที่วัดบางแซะ แม้แค่บวชเพียงเป็นสัญลักษณ์ (ลุงไม่ได้บวชเรียนนานหลายเดือนเหมือนชายไทยส่วนใหญ่ในรัฐกลันตัน) แต่ลุงก็ภูมิใจ ให้ผมดูภาพถ่ายขาว-ดำที่ท่านนั่งคุกเข่าอยู่ต่อหน้าท่านเจ้าคุณครนในพิธีอุปสมบท ตอนเป็นภิกษุลุงจำวัดอยู่ในกุฏิเดียวกันกับท่านเจ้าคุณครน ลุงจึงรู้จักท่านเจ้าคุณอย่างดี ความสนิทสนมกับท่านสมภารวัดบางแซะในขณะนั้น (ท่านเจ้าคุณครนซึ่งชาวบ้านจดจำกันว่าเป็นคนขี้โมโห) ทำให้ลุงได้รับของดีคือคาถากับพระปิตตา ซึ่งเป็นของขลังหายาก และลุงนำมาใส่กรอบทองคำ ห้อยคอตลอดเวลา

ลุงเป็นคนเชื้อสายจีน ใช้ชีวิตส่วนใหญ่ในสิงคโปร์ ยกเว้นตอนเดินทางเพื่อพักผ่อนและแสวงบุญไปในประเทศไทย มาเลเซีย และจุดหมายปลายทางอื่นๆ ในย่านใกล้เคียง บ้าน ลุงบอกผมเสมอว่าบรรพบุรุษฝ่ายแม่ของท่านเป็นคนไทย “ลุงเกิดที่ธนบุรี” ลุงฟื้นความหลังอย่างโหยหาถวิลถึงชีวิตวัยเยาว์ในย่านชานเมืองของกรุงเทพซึ่งลุงจำได้อย่างลับๆ เลื่อนๆ และบรรพชนนี้เองได้เป็นสัญลักษณ์เชื่อมโยงท่านกับจารีตประเพณีของพุทธศาสนาเถรวาท รวมถึงเกจิอาจารย์และอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของเกจิอาจารย์เหล่านี้ ผมบอกลุงว่าผมอยากค้นคว้าเรื่องราวเกี่ยวกับเกจิอาจารย์ในกลันตัน แต่ที่สนใจเป็นพิเศษคือเรื่องอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของท่านเจ้าคุณครน (ค.ศ. 1876-1952) กับพ่อท่านมิตร ซึ่งได้เป็นเจ้าอาวาสวัดบางแซะต่อจากท่านเจ้าคุณครน ลุงมีความสัมพันธ์กับภิกษุทั้งสองรูปอย่างใกล้ชิดและยาวนาน “ถึงเวลาแล้วที่จะมีคนเขียนเรื่องราวเหล่านี้ไว้” ลุงพูดอย่างหนักแน่นด้วยภาษาอังกฤษสำเนียงสิงคโปร์ ให้ความมั่นใจว่าโครงการวิจัยที่เริ่มก่อเกิดนี้ น่าจะดำเนินไปได้อย่างราบรื่น

ลุงคือขุมสมบัติของเรื่องราวเหล่านี้ ในบทความฉบับนี้ ผมแค่สำรวจตรวจสอบบางเรื่องบางราวเท่านั้น หลายๆ เรื่องที่ลุงเล่าให้ผมฟังเกี่ยวกับภิกษุชาวไทยในกลันตันและอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของท่านไม่ใช่เรื่องใหม่สำหรับผม ผมได้ฟังเรื่องเหล่านี้มามาก ในช่วงที่ผมทำงานภาคสนามอยู่ที่กลันตันระหว่างปี ค.ศ. 2001-2002 และจากการไปเยือนช่วงสั้นๆ ในปี ค.ศ. 2004 และ 2005 ดูเหมือนชาวมลายู ชาวไทย และชาวจีนในกลันตันชอบเล่าประสบการณ์ของตนที่เกี่ยวข้องกับพระอาจารย์ทั้งสองรูปนี้ เรื่องราวเหล่านี้ไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในอาณาวัฒนธรรมและภูมิศาสตร์ของกลันตันเท่านั้น เรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ของภิกษุในพระพุทธศาสนาได้ชอกชอนข้ามพรมแดนแผ่นดินและวัฒนธรรมของชาวกลันตันไปไกลถึงสิงคโปร์ กัวลาลัมเปอร์ ปีนัง และกรุงเทพฯ ดังในเรื่องเล่าของลุงเป็นต้น ผู้เล่าเรื่องและผู้ฟังนั้นรวมไปถึงชาวจีนในเมืองใหญ่ซึ่งอยู่ในสังคมที่แตกต่างจากหมู่บ้านไทยในกลันตันราวอยู่กันคนละโลก ผมสนใจอยากรู้เกี่ยวกับการกระจายอย่างกว้างไกลของเรื่องราวเหล่านี้ ที่ขยายตัวข้ามพรมแดนจักรวาลวัฒนธรรมของชาวไทยในกลันตันออกไป ภาษาที่ใช้เล่าเรื่อง และการบอกเล่าต่อๆ กันไป ทำให้ชุมชนและประชากรของวัฒนธรรมชายขอบได้ขยับขยายเข้าไปในชอกหลืบของโลกกว้าง ซึ่งมีฐานความเชื่อพุทธเถรวาทอย่างไทยร่วมกัน แต่ทุกๆ ที่เรื่องเล่าเหล่านี้ติดอยู่ที่ปลายลิ้นของผู้คน กระนั้นก็ไม่มียกปราชญ์ชาวไทยในกลันตันคนใดให้ความสนใจ ซึ่งก็เช่นเดียวกับประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวบ้านในที่อื่นๆ เรื่องเล่าเหล่านี้มักจะถูกมองข้ามว่าเป็นเรื่องราวของ

คนในสังคมชายขอบ เพราะการศึกษาส่วนใหญ่พยายามที่จะทำความเข้าใจวัฒนธรรมในภาพรวมทั่วๆ ไป เราจึงไม่เห็นสิ่งนี้ปรากฏในงานวิชาการทางด้านชาติพันธุ์วรรณา

ที่จะอภิปรายต่อไปนี้ ผมเน้นประเด็นการเคลื่อนตัวของสิ่งที่ชาวไทยในกลันตันเรียกว่า “เรื่อง” เมื่อพิจารณาจากมุมมองของมานุษยวิทยา การบอกเล่าต่อๆ กันไปเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์และฤทธิ์ในการบำบัดรักษาของพระภิกษุชาวไทยในกลันตัน คือหน้าต่างที่เปิดให้เกิดความเข้าใจถึงวิธีคิดที่ผู้คนในท้องถิ่นมีต่อสังคมของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เรื่องเล่าที่กระจายตัวอย่างกว้างขวาง บอกได้ถึงรูปแบบการเดินทางซึ่งทฤษฎีร่วมสมัยว่าด้วยการเคลื่อนย้ายของผู้คนยังทำการศึกษาวิจัยกันน้อยมาก ในหนังสือเรื่อง *วัฒนธรรมกับความจริง (Culture and Truth)* เรนาโต โรซัลโด (Renato Rosaldo) ได้เรียกร้องให้ชาติพันธุ์วรรณามีการวิเคราะห์เชิงบอกเล่า (narrative analysis) และยกฐานะเรื่องเล่าจากการเป็น “พลเมืองชั้นสอง” ในสาขามานุษยวิทยา³ อย่างไรก็ตาม คำแนะนำที่ดีและเปี่ยมประสบการณ์ของโรซัลโด เช่นเดียวกับการศึกษาของแมรี สตีดีลีย์ (Mary Steedly) เกี่ยวกับประสบการณ์เรื่องเล่าของชาวเผ่าคาโรบาค⁴ ยังคงไม่ได้ให้ความสำคัญกับการเคลื่อนย้ายในกระบวนการเล่าเรื่อง ไม่ได้ชี้ให้เห็นว่าผู้คนในสังคมมีปฏิสัมพันธ์กับการเคลื่อนย้ายนี้อย่างไร กล่าวคือ เรื่องเล่าก็เช่นเดียวกับผู้เล่าเรื่อง ต่างเป็นผู้เดินทาง ซึ่งแม้ว่าคนเหล่านี้อาจข้ามจักรวาลอันกว้างไกล แต่ในขณะที่เดินทางพวกเขายังได้สร้างภาพความเป็นจริงเกี่ยวกับวัฒนธรรมดั้งเดิมและประวัติศาสตร์ที่ตนพูดถึง เรื่องเล่าที่ลุ่มและคนอื่น ๆ พื้นที่ความทรงจำให้ผมฟังในหลายๆ โอกาส ไม่ใช่การจินตนาการถึงสถานที่แห่งหนึ่งแห่งใดโดยเฉพาะดังที่บาร์บารา จอห์นสโตน (Barbara Johnstone)⁵ อาเดอลีน มาสเกอลิเยร์ (Adeline Masquelier)⁶ อลิซาเบธ เบิร์ด (Elizabeth Bird)⁷ และคนอื่น ๆ ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ คือเรื่องเล่าจะเดินทางข้ามพื้นที่อยู่ตลอดเวลา เรื่องเล่าเหล่านี้จะเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระรูปต่างๆ ผู้ซึ่งมีชีวิตอยู่ในช่วงเวลาหนึ่งๆ และได้มีการเดินทางผ่านแต่ละห้วงเวลาและแต่ละภูมิศาสตร์ กระบวนการทำวัฒนธรรมให้เป็นสิ่งจริง ที่เรื่องเล่าได้ปลุกทั้งในเชิงสัญลักษณ์และในเชิงกายภาพ ได้ดึงผู้คนซึ่งไม่ใช่คนไทยให้เดินทางเข้าไปสู่หมู่บ้านไทยในกลันตัน เช่นเดียวกับที่แคทเธอรีน ฮอฟฟ์มาน (Katherine Hoffman) ได้อภิปรายไว้เกี่ยวกับการหวนระลึกถึงบ้านเกิดของตนในโมร็อกโกโดยผู้อพยพชาวไอดา โออุ เซ็ดเดอท์ (Ida Ou Zeddout)⁸ เรื่องเล่าของชาวไทยในกลันตันเกี่ยวกับพระภิกษุและอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของท่าน ที่ถูกชาวบ้านนำมากล่าวขาน ถือเป็นการสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่นโดยทางอ้อม เป็นการจินตนาการถึงความสัมพันธ์ระหว่างพวกเขากับกลุ่มชนที่ไม่ใช่คนไทย เรื่องเล่าที่กระจายไปจึงเป็นตัวกำหนดเขตชุมชนของคนไทย พร้อมๆ กับสร้างความมั่นใจว่าเรื่องราวเหล่านี้จะ

³ Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989), p. 128.

⁴ Mary Steedly, *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland* (New Jersey: Princeton University Press, 1993).

⁵ Barbara Johnstone, *Stories, Community, and Place: Narratives from Middle America* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

⁶ Adeline Masquelier, “Road Mythologies: Space, Mobility, and the Historical Imagination in Postcolonial Niger,” *American Ethnologist* 29, 4 (2002): 829–856.

⁷ Elizabeth Bird, “It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place,” *Journal of Contemporary Ethnography* 31, 5 (2002): 519–547.

⁸ Katherine Hoffman, “Moving and Dwelling: Building the Moroccan Ashelhi Homeland,” *American Ethnologist* 24, 4 (2002): 928–962.

เผยแพร่ออกไป ทำให้คนต่างวัฒนธรรมที่ได้พบเห็นเข้าใจท้องถิ่นของตน กล่าวโดยสรุป โรซัลโดตั้งข้อสังเกตไว้อย่างถูกต้องในการวิเคราะห์เรื่องเล่าเกี่ยวกับการล่องสัตรีของชาวอีลองก็อต (Ilongot) ว่า “เรื่องเล่ามักเป็นตัวกำหนดพฤติกรรม แทนที่จะเป็นเพียงแค่การสะท้อนพฤติกรรมของมนุษย์”⁹

ในการวิเคราะห์สัมพันธภาพระหว่างการเคลื่อนย้ายกับโลกาภิวัตน์ในยุคปัจจุบัน เบอร์กิต เมเยอร์กับปีเตอร์ เกอชีเออร์ (Birgit Meyer and Peter Geshiere) ตั้งข้อสังเกตว่ามีการเสียดทานกันอยู่ระหว่าง “การหลังไหลไป” กับ “การรักษาให้คงไว้” พวกเขามีความเห็นว่า “การที่ผู้คน สิ้นค้า และภาพลักษณ์เคลื่อนตัวเร็วขึ้นเรื่อยๆ... ในหลายๆ พื้นที่ ได้ทำให้อัตลักษณ์ที่เคยมีลักษณะลื่นไหลและพรวนวิ้ง กลับมีลักษณะหยุดนิ่งตายตัว” ซึ่งทำให้เกิดลักษณะกลับหัวกลับหาง คือมีทั้งความลื่นไหลและการหยุดนิ่งไปในเวลาเดียวกัน อัตลักษณ์เกิดจาก “การเมืองแห่งการ ‘คงไว้’” (politics of ‘fixing’) คือปัจเจกบุคคลพยายามที่จะสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับการเคลื่อนตัวซึ่งตัวเองติดพันอยู่ การเคลื่อนตัวเช่นนั้นเองได้ตอกย้ำแนวคิดเรื่อง “การไร้ขอบเขตแห่งวัฒนธรรม” (cultural boundlessness)¹⁰ ซึ่งมีลักษณะคล้ายคลึงกับเรื่องเล่าเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ซึ่งได้ไหลออกจากหมู่บ้านไทยที่กลันตัน ไปสู่ชุมชนที่ไม่ใช่ของคนไทยซึ่งอยู่ห่างไกลออกไป

ลักษณะการเคลื่อนตัวของเรื่องเล่าเหล่านี้จะมีแนวคิดทางภูมิศาสตร์เฉพาะของตน ซึ่งจะรวมทั้งเรื่องราวของอดีตและของปัจจุบันเข้าไว้ด้วยกัน ผู้เล่านำเสนอเรื่องราวว่าเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในอดีต แม้ว่าในหลายกรณีแม้แต่ตัวผู้เล่าเองจะไม่อาจยืนยันได้ว่าเรื่องเล่าเหล่านั้นจะเป็นจริงหรือไม่ ความเป็นจริงของเรื่องที่ถูกเล่าถึงนั้นไม่ใช่สิ่งสำคัญเท่ากับการได้เล่า เมื่อผ่านกระบวนการเล่าซ้ำๆ นานๆ เข้า ทำให้เกิดพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์สำหรับการแสดงออกถึงอัตลักษณ์ที่ชัดเจนของชาวไทยพุทธ พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นี้แม้จะเริ่มต้นที่ชุมชนคนไทยในกลันตัน แต่ก็ได้รวมเอาชาวจีนที่เข้ามาเลเซียและสิงคโปร์เข้าไว้ด้วย ชาวจีนกับชาวไทย (และชาวมลายูบางส่วน) จึงมีส่วนร่วมอยู่ในจักรวาลจารีตเดียวกัน และพวกเขาต่างมีส่วนในการบอกเล่าเรื่องราวเหล่านี้ต่อๆ กันไป หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า การหมุนเวียนของเรื่องเล่าเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ได้ทำให้อัตลักษณ์ของชาวไทยในกลันตันมีลักษณะหยุดนิ่งตายตัว ท่ามกลางกระแสเครือข่ายศาสนาที่กำลังแปรเปลี่ยนและไหลข้ามแดนสู่กัน เช่นเดียวกับการกระทำ การตีความการเคลื่อนย้าย และการเดินทางโดยปัจเจกบุคคลในฐานะผู้จาริกและผู้ย้ายถิ่น ที่มีการศึกษาในงานมานุษยวิทยาเมื่อเร็วๆ นี้¹¹

⁹ Renato Rosaldo, *Culture and Truth*, p. 129.

¹⁰ Birgit Meyer and Peter L. Geshiere, “Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure,” in Birgit Meyer and Peter L. Geshiere, eds., *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure* (Malden, Massachusetts: Blackwell, 1999), p. 2.

¹¹ ดูเพิ่มเติมในหนังสือ เช่น David Morley and Kevin Robins, “No Place like Heimat: Images of Home(land) in European Culture,” in Erica Carter et al., eds., *Space and Place: Theories of Identity and Location* (London: Lawrence and Wishart, 1993); Katherine Hoffman, “Moving and Dwelling”; Simon Coleman and John Eade, “Introduction: Reframing Pilgrimage,” และ Brent Nikolaisen, “Embedded Motion: Sacred Travel Among Mevlevi Dervishes,” และ Jill Dubisch, “‘Heartland of America’: Memory, Motion and the (Re)Construction of History on a Motorcycle Pilgrimage,” ใน Simon Coleman and John Eade, eds., *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (London: Routledge, 2004), หน้า 1-25, 105-132 และ 91-104 ตามลำดับ.

มานุษยวิทยาว่าด้วยการเคลื่อนย้ายส่วนใหญ่ มุ่งสนใจโครงสร้างการเคลื่อนย้ายทางกายภาพของผู้คน และสิ่งของ ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่เจมส์ คลิฟฟอร์ด (James Clifford)¹² จอห์น เออร์รี่ (John Urry)¹³ และอรชุน อับปาดูราย (Arjun Appadurai)¹⁴ ได้ชี้ให้เห็นว่ามีความเกี่ยวข้องกับโลกาภิวัตน์และภาวะสมัยใหม่สูงสุด (high modernity) แต่ผมจะอภิปรายถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ที่เกี่ยวกับเกจอาจารย์แห่งกลันตัน โดยชี้ให้เห็นถึงการเดินทางอีกรูปแบบหนึ่งซึ่งแทรกซ่อนอยู่ในอาณาและจาริตของชาวไทยในกลันตัน เรื่องเล่าเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติศาสนกิจตามประเพณีไทยที่มีมาแต่ดั้งเดิม ซึ่งเกี่ยวข้องกับการเดินทางของภิกษุและฆราวาสไปยังสถานที่ต่างๆ อย่างเช่น ผู้สูงอายุบางคนในกลันตันที่ผมสนทนากับด้วย รำลึกถึงเมื่อครั้งอดีตที่พวกเขาได้พบกับเกจอาจารย์ที่รุดงค์มาถึงหมู่บ้าน ผมจำได้ว่า ตอนโตเป็นผู้ใหญ่แล้ว ผมเคยได้ยินคุณยาย ซึ่งเป็นชาวไทยในกลันตัน พูดถึงเหตุการณ์ที่ชาวไทยชกต่อยกันเพื่อแย่งขานหมากของหลวงพ่อกล้าย ตอนที่ท่านเดินทางมาเยือนกลันตัน เพราะเชื่อว่าขานหมากของพระภิกษุชาวนครศรีธรรมราชรูปนี้มีความศักดิ์สิทธิ์ เรื่องอัศจรรย์ที่ท่านองเดียวกับเรื่องหลวงพ่อกล้ายนี้ ถ้ามองในฐานะของเรื่องเล่าที่มีการเล่าต่อๆ กัน ย่อมบอกได้ถึงความเข้าใจที่ชาวบ้านมีต่อดีด ซึ่งท้าทายแนวคิดเรื่องพรมแดนทางวัฒนธรรมที่ตายตัว รวมทั้งพรมแดนทางการเมือง ซึ่งถูกขีดแบ่งโดยรัฐในยุคอนานิคมและหลังอาณานิคม

ประวัติศาสตร์แห่งการเคลื่อนย้ายในเขตชายแดน

พรมแดนของกลันตันในยุคปัจจุบันเป็นผลจากการต่อรองทางการเมืองระหว่างสยามกับอังกฤษเมื่อตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เพื่อตกลงกันเกี่ยวกับการปกครองดินแดนทางตอนเหนือของมลายา¹⁵ เมื่อมีการเซ็นสนธิสัญญาอังกฤษ-สยาม (Anglo-Siamese Treaty) ในปี ค.ศ. 1909 นั้น ได้มีการแบ่งเขตอย่างชัดเจนและถาวรระหว่างรัฐกลันตันกับจังหวัดนราธิวาสซึ่งเพิ่งตั้งขึ้นใหม่ในเขตใต้สุดของสยาม โดยยึดร่องน้ำลึกของแม่น้ำโกลกกับแม่น้ำตากใบ (สาขาของแม่น้ำโกลก) เป็นเขตแดน แต่การปักปันเขตแดนไม่ได้เป็นอุปสรรคต่อการเดินทางไปมาหาสู่กันทางแม่น้ำซึ่งเป็นเส้นทางที่ชาวบ้านใช้กันมานาน ยิ่งกว่านั้นชายแดนอาณานิคมยังได้อำนวยให้เกิดเมืองใหม่ ซึ่งเป็นตลาดชายแดนบนสองฝั่งแม่น้ำ หมู่บ้านประมงของชาวมลายูซึ่งเรียงรายอยู่สองฝั่งแม่น้ำจึงกลายเป็นเขตค้าขายในภูมิศาสตร์การเมืองและเศรษฐกิจใหม่ ถนนหนทางและเส้นทางรถไฟได้เชื่อมปริมณฑลที่ห่างไกลเข้ากับเมืองใหญ่ คือกรุงเทพฯ กัวลาลัมเปอร์ และสเตรทส์เซ็ทเทิลเมนต์ส์ ภัยจากสัตว์ร้ายและโจรผู้ร้ายที่คุกคามอยู่ในย่านป่าดงพงไพรของกลันตันและนราธิวาสลดน้อยลงไปพร้อมกับการพัฒนาถนนและเส้นทางรถไฟในเขตชายแดน ชาวบ้านย่านชายแดนทั้งสองฝ่ายต่างไปมาหาสู่กันมากขึ้นด้วยความสะดวกสบาย

¹² James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

¹³ John Urry, *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century* (London: Routledge, 2000).

¹⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

¹⁵ ดูเพิ่มเติมใน Kobkua Suwannathat-Pian, *Thai-Malay Relations: Traditional Intra-Regional Relations from the Seventeenth to the Early Twentieth Centuries* (Singapore: Oxford University Press, 1988), และ Tom Marks, *The British Acquisition of Siamese Malaya (1896–1909)* (Bangkok: White Lotus, 1997).

กลันตันในยุคอาณานิคมแตกต่างจากรัฐอื่นๆ บนฝั่งตะวันตกของมาเลเซียซึ่งได้พัฒนาเป็นเมืองใหญ่ไปก่อนหน้านี้แล้ว เพราะอังกฤษที่เข้ามาปกครองรัฐเหล่านั้นตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้นำแรงงานชาวจีนและชาวทมิฬจำนวนมากอพยพมาทำงานในโรงงานอุตสาหกรรมขั้นปฐมและขั้นทุติยภูมิ กลันตันค่อนข้างจะห่างไกลจากโครงการพัฒนาเศรษฐกิจของอาณานิคม ซึ่งได้ช่วยให้ชาวมลายูยังคงเป็นประชากรส่วนใหญ่ ตัวเลขของสำนักงานสถิติแห่งชาติมาเลเซีย (ค.ศ. 2000) ระบุว่าประชากรของรัฐนี้เป็นชาวมลายูมุสลิมร้อยละ 94¹⁶ ส่วนประชากรซึ่งมีเชื้อสายไทยซึ่งส่วนใหญ่นับถือศาสนาพุทธเถรวาท มีแค่ร้อยละ 1.2 หรือราวๆ 11,000 คน

ชาวไทยในกลันตันกระจายตัวอยู่ตามหมู่บ้านต่างๆ รวม 24 หมู่บ้าน ในจำนวนนี้ 13 หมู่บ้านอยู่ในเขตปกครองของอำเภอดูมปัตทางตอนเหนือสุดของรัฐ ห่างจากชายแดนไทย-มาเลเซียที่แม่น้ำสุโงตาบัลซึ่งเป็นแม่น้ำสายย่อยของแม่น้ำตากาโไปทางรถยนต์ราวสี่สิบกิโลเมตร แม้ว่าหมู่บ้านไทยอยู่ท่ามกลางวงล้อมของเพื่อนบ้านซึ่งเป็นชุมชนมลายูมุสลิม แต่หมู่บ้านชาวไทยพุทธเหล่านี้ก็ไม่ได้อยู่อย่างแยกตัว หมู่บ้านไทยเป็นส่วนหนึ่งของภูมิศาสตร์วัฒนธรรมที่ซับซ้อน ซึ่งเชื่อมโยงถึงกันด้วยโครงสร้างพื้นฐาน ถนน สายโทรศัพท์ และเครือข่ายอินเทอร์เน็ตที่กระจายไปทั่วกลันตัน ชาวบ้านชาวไทยจำนวนมากยังคงมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติและทางสังคมอย่างแน่นแฟ้นกับชาวไทยในชุมชนอื่นๆ ทั่วกลันตันและตรังกานูในทางตอนใต้ นราธิวาสทางตอนเหนือ รวมถึงชาวจีนในรัฐอื่นๆ ชาวไทยกับชาวจีนในหมู่บ้านต่างมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางสังคมและงานประเพณีต่างๆ เช่น การเยี่ยมผู้ป่วยที่โรงพยาบาล งานแต่งงาน งานศพ งานบวช และงานขึ้นบ้านใหม่ เป็นต้น ตรงกันข้ามกับข้อสมมุติฐานของหลุยส์ โกลอมบ์ (Louis Golomb)¹⁷ ที่เชื่อว่าชุมชนดั้งเดิมของคนไทยเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของชาวพุทธผู้พลัดถิ่นมาจากนราธิวาส แต่โรเจอร์ เคอร์ชอว์ (Roger Kershaw)¹⁸ โรเบิร์ต วินเซเลอร์ (Robert Winzeler)¹⁹ โมฮาเหม็ด ยูซอฟ อีสมายิล (Mohamed Yusoff Ismail)²⁰ และเออร์วิง จอห์นสัน²¹ ได้ตั้งข้อสังเกตว่าชาวไทยในกลันตันแทบไม่เคยเอ่ยถึงบรรพชนที่อยู่นอกพรมแดนแผ่นดินของตนสำหรับชาวไทยในกลันตันส่วนใหญ่ นั่นคือกลันตันในปัจจุบัน (เมืองกลันตัน) คือบ้านเกิดของตน พวกเขาจงรักภักดีต่อวัฒนธรรมและการเมืองของกลันตัน หลายคนบอกผมอย่างภูมิใจว่าพวกเขาเป็นราษฎรที่ภักดีต่อสุลต่านแห่งกลันตัน ซึ่งนี่เป็นความสัมพันธ์พิเศษที่ผูกพันกันด้วยการให้เกียรติแก่กันและกัน นอกจากเรื่องเล่าเกี่ยวกับความเคารพที่ราชสำนักมุสลิมมีต่อสถาบันสงฆ์ไทยในกลันตันแล้ว ยังมีการเล่าถึงความสัมพันธ์ในอดีตที่ราชสำนักมีต่อพระเกจิอาจารย์ชื่อดังด้วย และการที่คนไทยจำนวนมากมีความภักดีต่อสุลต่านซึ่งเป็นมลายูมุสลิม

¹⁶ *Population Distribution and Basic Demographic Characteristics 2000* (Kuala Lumpur: Department of Statistics, 2000).

¹⁷ Louis Golomb, *Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1978), โดยเฉพาะหน้า 18-19.

¹⁸ Roger Kershaw, "The Thais of Kelantan: A Socio Political Study of an Ethnic Outpost," (Doctoral dissertation, University of London, 1969), โดยเฉพาะหน้า 81-82.

¹⁹ Robert L. Winzeler, *Ethnic Relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State* (Singapore: Oxford University Press, 1985), pp. 87-99

²⁰ Mohamed Yusoff Ismail, *Buddhism and Ethnicity: Social Organization of a Buddhist Temple in Kelantan* (Singapore: ISEAS, 1993), โดยเฉพาะหน้า 18-19.

²¹ Irving Johnson, "The People with Two Kings: Space, History and Mobility in a Malaysian Thai Community," (Doctoral dissertation, Harvard University, 2004), pp. 56-57.

นั้น เป็นความรู้สึกที่ดำรงอยู่เคียงคู่กับการรักดีและรักต่อชาติมาเลเชียสมัยใหม่อย่างปราศจากข้อสงสัย แม้สัญลักษณ์ของสิ่งที่เรียกว่า “ชาติไทย” เช่น พระพุทธรูป ภาพราชวงศ์ไทย โปสเตอร์สถานที่ท่องเที่ยวในประเทศไทย และภาพศาสนสถานหลาย ๆ แห่ง จะประดับอยู่ตามผนังอาคารในวัดและบ้านเรือนของชาวไทยกลันตัน แต่ชาวบ้านชาวไทยมาเลเชียเหล่านี้ยังคงยึดมั่นอย่างเหนียวแน่นต่ออัตลักษณ์ ที่ถือว่าตนเป็นพลเมืองผู้ภักดีต่อชาติมาเลเชีย²²

การเร่งพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานในมาเลเชียหลังจากได้รับเอกราชจากอังกฤษเมื่อปี ค.ศ. 1957 ทำให้การคมนาคมขนส่งทางไกลได้เป็นทางเลือกใหม่สำหรับการเดินทางมากขึ้น พระภิกษุไทยเดินทางไกลได้สะดวกสบายกว่าการเดินทางรถดงค์เพื่อเผยแพร่ศาสนาในยุคก่อน มีการเยี่ยมเยียนกันระหว่างวัดและการทัศนศึกษา เมื่อการเดินทางเคลื่อนไปเรื่องราวก็เคลื่อนตามไปด้วย ยามได้พบปะกับผู้ที่ไม่ใช่ชาวกลันตันในระหว่างการเดินทาง สิ่งเดียวที่ชาวไทยพุทธในรัฐกลันตันพอจะนึกขึ้นมาได้ก็คือเรื่องเล่าเหล่านี้ และในเมื่อไม่ใช่แค่การเล่าสู่กันฟังเพื่อพินความทรงจำ เรื่องราวเหล่านี้จึงได้รับการตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์และนิตยสารสวยหรู ทั้งในภาษาไทยและภาษาจีน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับธุรกิจพระเครื่องของชาวไทยในรัฐกลันตันกับพระที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ จากนั้นไม่นาน ชาวจีนในเมืองใหญ่ (ลุงก็อยู่ในกลุ่มนี้) ก็เริ่มคุ้นเคยกับกลันตันและเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับพระภิกษุชาวไทยผู้มีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์

เรื่องเล่า

ถ้าพูดอย่างกว้างๆ เรื่องเล่าเกี่ยวกับปาฏิหาริย์ของชาวไทยในกลันตัน ก็เช่นเดียวกับเรื่องเล่าในโลกของชาวพุทธเถรวาททั่วไป คือเป็นเรื่องเล่าสั้นๆ เกี่ยวกับเหตุการณ์ที่พระภิกษุได้แสดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์หลายครั้งหลายครา เรื่องเล่าหลายๆ เรื่องพูดถึงประสบการณ์น่าตื่นตะลึงของปัจเจกบุคคลผู้ได้สัมผัสสัมพันธ์กับอำนาจของพระภิกษุรูปนั้นๆ ไม่ว่าจะได้พบกับท่านโดยตรงหรือโดยผ่านสิ่งแทนตัวท่าน เช่น พระเครื่อง รูปปั้นรูปจำลอง อัฐิธาตุ หรือเครื่องบริวารของท่าน หรืออาจเป็นคาถาที่สัมพันธ์กับตัวท่าน ในบางกรณี ผู้ที่มีสิ่งของแทนตัวท่านก็สามารถเชื่อเชิญให้ท่านบันดาลอำนาจศักดิ์สิทธิ์ได้

ในช่วงที่ลุงเป็นภิกษุจำวัดอยู่ที่กลันตัน ท่านได้เรียนคาถาอาคมเพื่อการบำบัดโรคภัยจากท่านเจ้าคุณครน ทั้งคาถาภาษาไทยและภาษาบาลี ลุงภูมิใจมนต์คาถาเหล่านี้มาก ท่านจดไว้อย่างละเอียด และท่องจำจนขึ้นใจ ลุงนึกถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อหลายปีก่อน ตอนที่ลุงท่องคาถาทำให้เลือดหยุดไหล ตอนนั้นลุงเป็นเจ้าหน้าที่ฝ่ายบริหารของเครือข่ายโทรทัศน์สิงคโปร์ ช่างไม้ในห้องส่งคนหนึ่งตอกตะปูพลาดไปโดนมือของตัวเอง เลือดไหลชุ่มโชก ช่างไม้ตกใจ ขอให้ลุงช่วยพันแผล พอเห็นแผล ลุงท่องคาถาที่เรียนมาจากท่านเจ้าคุณครน แล้วเลือดก็หยุดไหล “หลังจากนั้นใครๆ ก็คิดว่าลุงเป็นพ่อหมอ (บอมอ)” ลุงพูดพร้อมกับหัวเราะ

เช่นเดียวกับเรื่องราวที่เล่าโดยร่างทรงของเผ่าคาโรบัตก (Karo Batak)²³ เรื่องเล่าของชาวไทยกลันตันเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ของพระเกจิอาจารย์ดังตัวอย่างที่กล่าวมา ต้องจบลงด้วยการฟื้นคืนสู่สภาพเดิม ซึ่งโดยส่วนใหญ่จะเป็นเรื่องเกี่ยวกับสุขภาพ แก่นหลักของเรื่องโดยส่วนใหญ่ มักเกี่ยวกับอำนาจของพระภิกษุในการบำบัดผู้ป่วย ทั้งที่ป่วยทางกายและป่วยทางอารมณ์ ส่วนใหญ่ผู้เล่ามักอ้างว่าเขาได้เป็นพยานรู้เห็นการรักษาที่น่าอัศจรรย์นั้น การกล่าวอ้างนี้ยังทำให้เรื่องราวที่น่าตื่นตะลึงเป็นจริงเป็นจัง พุดง่าย ๆ ได้ว่าเป็น

²² Ibid., pp. 93-94.

²³ ดูเพิ่มเติมใน Mary Steedly, *Hanging Without a Rope*, โดยเฉพาะหน้า 121-143.

ประวัติศาสตร์อันเป็นจริง แม้ว่าจะมีมิติที่เหลือเชื่อ ลุงเล่าให้ผมฟังอีกเรื่องหนึ่งว่า คนงานคนหนึ่งของบริษัทซื้อขายรถยนต์เกิดคลุ้มคลั่งขึ้นมา ลุงบอกว่า “เขาโดนผีเข้า” เจ้านายของชายคนนั้นคุ้นเคยกับท่านเจ้าคุณครน จึงแนะนำให้ชายคนนั้นไปที่วัดบางแซะ เขาอยู่ที่วัดสองสัปดาห์ ระหว่างนั้นท่านเจ้าคุณครนกับหมอซึ่งเป็นฆราวาสอีกสามคนได้ช่วยกันทำพิธีไล่ผีและรักษาชายคนนั้นจนหาย กระทั่งกลับบ้านได้ ก็เช่นเดียวกับเรื่องอัศจรรย์อีกหลายๆ เรื่องที่ผมได้ยินได้ฟังมา ไม่มีการระบุชื่อของบุคคลที่ผ่านการรักษาโดยวิธีนี้ อัตลักษณ์ของคนที่เจ็บป่วยและประวัติของเขาไม่มีความสำคัญ แต่ความสำคัญอยู่ที่การเล่าเรื่อง และเน้นที่บทบาทของพระภิกษุรูปนั้นๆ ที่ทำหน้าที่ปัดเป่าด้วยการฟื้นฟูสภาพจิตใจของผู้ป่วย

พระภิกษุผู้มีอิทธิฤทธิ์เช่นนี้ จะอยู่ในใจของผู้เลื่อมใสศรัทธาที่ต่างหลั่งไหลไปที่วัดของท่านเพื่อเสาะหาสัญลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์ของท่าน ตำนานท้องถิ่นเกี่ยวกับเรื่องราวเหล่านี้แทบไม่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ซึ่งแตกต่างจากประวัติของพระที่ทางวัดจัดเตรียมอย่างเป็นทางการเพื่อแจกจ่ายเป็นหนังสือที่ระลึกในงานฌาปนกิจศพของท่าน หรือทำเป็นหนังสือเล่มเล็กๆ แจกเพื่อเป็นที่ระลึกในโอกาสต่างๆ และถ้าตำนานเหล่านี้จะมีการบันทึกไว้บ้างในหน้าหนังสือประวัติศาสตร์ ก็มักจะถูกมองข้ามไปโดยนักมานุษยวิทยา²⁴ แต่เรื่องเล่าเหล่านี้ที่ไม่ปรากฏอยู่ในหน้าหนังสือก็กระจายไปอย่างกว้างขวางโดยการพูดคุยในชีวิตประจำวัน และได้กำหนดวิถีที่ชาวบ้านจะได้จดจำบุคคลที่พวกเขาเลื่อมใสศรัทธา เรื่องปาฏิหาริย์ที่เล่าจากปากต่อปากนี้แตกต่างจากประวัติศาสตร์ซึ่งเน้นการบันทึกตามลำดับเหตุการณ์และตามลำดับเวลา เรื่องเล่าปากต่อปากจะแทรกอยู่ในเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ มันดำรงอยู่ในแดนสนธยาระหว่างบรรทัดในหน้าประวัติศาสตร์ที่เขียนอย่างเป็นทางการ ช่วยต่อเติมเสริมแต่งและขยายพรมแดนประวัติศาสตร์โดยการเชื่อมอดีตกับปัจจุบันให้ถึงกัน พูดอีกอย่างได้ว่า เรื่องปาฏิหาริย์เกิดขึ้นในอดีต แต่การฟื้นความทรงจำและการเล่าสู่กันฟังจากปากต่อปากทำให้อดีตนั้นกลายเป็นส่วนหนึ่งของปัจจุบัน เรื่องเล่าจึงไม่แค่ข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์ แต่การเล่าเรื่องคือการเล่นกับความเข้าใจของผู้คนในยุคหนึ่งๆ

เรื่องราวที่ลุงเล่าให้ผมฟัง กับเรื่องที่ชาวไทยในกลันตันพูดคุยกับผม ส่วนใหญ่วนเวียนอยู่ที่อำนาจการบำบัดรักษาของท่านเจ้าคุณครนและพ่อท่านมิตร ลุงฟื้นความทรงจำให้ผมฟังถึงตอนแรกๆ ที่ท่านรู้จักและสนิทสนมกับพระภิกษุทั้งสองรูปนี้ ซึ่งเป็นเรื่องที่ผู้เฒ่าผู้แก่ที่บ้านบางแซะรู้จักดี และด้วยความสัมพันธ์อันดีนี้เองทำให้ลุงได้รับเกียรติเป็นตัวแทนกลายณมิตรชาวสิงคโปร์ของพ่อท่านมิตร ขึ้นไปทอดผ้าไตรบนจิตกาธานในพิธีฌาปนกิจศพของพ่อท่านมิตร ในนามของชาวสิงคโปร์จำนวนมากที่ได้ไปร่วมแสดงความอาลัยอยู่ในพิธีนั้น

ลุงจ้องหน้าผมขณะเล่าประสบการณ์ส่วนตัวเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ของพ่อท่านมิตร ซึ่งลุงอ้างว่าพ่อท่านมิตรได้รับมาจากท่านเจ้าคุณครน ความเลื่อมใสศรัทธาที่ลุงมีต่อพ่อท่านมิตรเกิดขึ้นตอนลุงอายุสี่สิบแปดปี ลุงพูดอย่างขึงขัง ขณะย้อนนึกถึงอุบัติเหตุทางรถยนต์ที่เกือบทำให้ลุงเสียนัยน์ตาไปข้างหนึ่ง

²⁴ ชีวประวัติของพระภิกษุบางรูปและศาสนกิจของพุทธศาสนาเถรวาท อ่านเพิ่มเติมใน Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, pp. 81-111; Jim Taylor, “The Textualization of a Monastic Tradition: Forest Monks, Lineage, and the Biographical Process in Thailand,” in Juliane Schober, ed., *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997); และ Charles F. Keyes, “The Death of Two Buddhist Saints in Thailand,” *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies* 68, 3 & 4 (1982): 149–180.

ลุงกำลังขับรถไปที่สนามบิน (สิงคโปร์) ตอนนั้นปี 1955... ระหว่างที่ขับรถอยู่นั้น ลุงเห็นว่าเป็นสัญญาณไฟเขียว ก็เลยขับไปเรื่อย ๆ ไม่ได้สังเกตรถตำรวจที่พุ่งเข้ามาชน ศีรษะของลุงกระแทกกับกระจกหน้ารถ เศษกระจกกระเด็นเข้าตา หมอที่โรงพยาบาลบอกว่า ตาของลุง “ถูกเศษกระจกแทง ต้องผ่าตัด ไม่อย่างนั้นลุงจะตาบอด” ลุงบอกหมอว่า “อย่าเพิ่งทำอะไร” หลังจากผ่านไปสาม-สี่วัน พ่อของลุงได้ไปนิมนต์พ่อท่านมิตรที่วัด พ่อท่านมิตรมาเยี่ยมลุงที่โรงพยาบาล ท่านอธิษฐานและสวดมนต์ให้ลุง หลังจากนั้นท่านจะมาทุกสองวัน พอผ่านไปหนึ่งสัปดาห์ หมอเปิดผ้าพันแผล บอกว่าแผลยังสาหัส ต้องผ่าตัดและอาจต้องเสียดวงตา ลุงบอกว่า ไม่ ลุงเป็นชาวพุทธ ลุงมีศาสนาของตัวเอง พ่อท่านมาสวดมนต์ให้ลุงทุกสองวันต่อไป ท่านพรมน้ำมนต์บนตาที่บาดเจ็บ... หลังจากผ่านไปสามสัปดาห์ สายตาของลุงดีขึ้นสีสับเปอร์เซนต์ หมอถามว่าลุงใช้ยาอะไร พ่อท่านมิตรเดินเข้ามาตอนนั้นพอดี ลุงชี้ไปที่ท่าน พร้อมกับบอกหมอว่า “พระอาจารย์ผู้นี้คือผู้ที่ช่วยผม” หมอว่า “น่าอัศจรรย์!” โอ้โฮ หลังจากนั้น พ่อลุงไปที่วัด และคนอื่นๆ ได้ยินได้ฟังถึงสิ่งที่เกิดขึ้น ปากต่อปากก็พูดกันไป นับแต่นั้นมา ผู้คนก็มาหาพ่อท่านมิตรมากขึ้น... สิบปากว่าไม่เท่าตาเห็น

ปาฏิหาริย์ที่พ่อท่านมิตรทำให้ตาของลุงหายดีเหมือนเดิมนั้น เกิดขึ้นหลังจากอีกประสบการณ์หนึ่งเมื่อครั้งวัยหนุ่มที่ทำการเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ของพระภิกษุแห่งกลันตัน ลุงพูดถึงเหตุการณ์นั้นว่า ลุงซึ่งเป็นชาวจีนสิงคโปร์และไม่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมของชาวไทยพุทธ ได้รู้จักพระเกจิอาจารย์กับเครื่องรางของขลังที่สิงคโปร์หลังสงครามโลกครั้งที่สอง ในช่วงปี ค.ศ. 1945-1947 นั้นลุงเป็นตำรวจ วันหนึ่งขณะลาดตระเวนกับเพื่อนร่วมงานที่รัฐเปรัก พวกเขาถูกกระหน่ำยิง

ตอนถูกพวกคอมมิวนิสต์ซุ่มโจมตี พวกเรากำลังลาดตระเวนในป่าที่เปรัก ตำรวจเสียชีวิตไปหลายนาย บางคนบาดเจ็บ... กระสุนเฉียดใกล้ชายโครงของลุง ไปตุงอยู่ที่หัวง่าม ถ้าไม่มีพระเครื่ององค์นั้น ลุงคงตายไปแล้ว

ของขลังที่ลุงพูดถึงซึ่งในภาษามลายูเรียกว่า “ตังกา” (tangka) นั้น เป็นวัตถุมงคลที่ท่านเจ้าคุณครนเป็นผู้สร้าง และลุงได้รับมาจากญาติคนหนึ่ง ก่อนหน้าเหตุการณ์นี้ลุงไม่เคยได้ยินชื่อท่านเจ้าคุณครนมาก่อน ประสบการณ์เฉียดความตายในครั้งนั้น จุดประกายให้หนุ่มสิงคโปร์ผู้นี้สนใจพุทธศาสนาที่ชาวไทยในกลันตันปฏิบัติกัน รวมถึงอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าอาวาสวัดบางแซะ หลังจากนั้นไม่นานลุงก็เดินทางมายังกลันตัน

ด้วยความอยากรู้ถึงความใกล้ชิดของลุงกับพระชาวลันตันทั้งสองรูป ผมจึงถามว่าลุงได้ฟังเรื่องราวเกี่ยวกับท่านเจ้าคุณครนมาจากไหน เพราะลุงอาศัยอยู่ในเมืองที่อยู่ห่างไกลออกไปจากบ้านบางแซะซึ่งเป็นหมู่บ้านเล็กๆ มีประชากรแค่แปดสิบล้านคน ลุงยิ้มขณะเล่าเรื่องราวในอดีตให้ผมฟัง ว่าญาติฝ่ายแม่ของท่านคนหนึ่งซึ่งเป็นคนไทย ได้แนะนำให้ลุงรู้จักกับพระทั้งสองรูป “ท่านเจ้าคุณครนเคยไปที่สิงคโปร์ ญาติของลุงบอกลุงว่า ‘ถ้าเอ็งไปกลันตัน เอ็งต้องไปกราบหลวงพ่อรูปนี้’ เหตุการณ์นี้ย้อนหลังไปในช่วงทศวรรษ 1950 ด้วยเหตุนี้ลุงจึงมาที่กลันตัน หลวงพ่อครนให้พระเครื่องลุงมาสององค์ สำหรับลุงองค์หนึ่ง ส่วนอีกองค์ฝากไปให้ญาติ”

ลุงพูดถึงอีกเหตุการณ์หนึ่งว่า ครั้งหนึ่งลุงเคยนิมนต์พ่อท่านมิตรไปสวดมนต์ให้แก่คนป่วย เมื่อสิบเจ็ดปี ก่อนการยาของลุงเข้ารับการรักษาที่โรงพยาบาลเพื่อเอาพังผืดในช่องท้องออก ผู้หญิงคนหนึ่งซึ่งอยู่เตียงใกล้กันนอนรอคอยลูกโดยวิธีธรรมชาติมาแล้วถึงหนึ่งสัปดาห์ แต่มีปัญหาบางอย่างทำให้เด็กไม่สามารถ

คลอดได้ตามปกติ ทั้งๆ ที่แพทย์พยายามช่วยแล้วอย่างเต็มที่ การผ่าตัดก็ดูเหมือนเป็นทางเลือกที่อันตราย สามีของเธอนั้นปัญญารู้จักจะทำอย่างไร ลุงบอกว่าชายคนนั้นเดินกลับไปกลับมาในห้องผู้ป่วยเหมือนคนทุกข์หนัก ลุงสงสัย จึงเล่าให้เขาฟังเกี่ยวกับพ่อท่านมิตร แล้วลุงก็นิมนต์พ่อท่านมิตรมาสวดมนต์ให้แกสามีภรรยาคุณั้น หลังจากท่านสวดมนต์ไปได้ไม่นาน ภรรยาก็คลอดลูกเป็นเด็กผู้หญิงที่แข็งแรงสมบูรณ์ จากวันนั้นเป็นต้นมา สามีภรรยาคุณั้นจึงหันมาศรัทธาพ่อท่านมิตรและไปทำบุญที่วัดนั้นเป็นประจำ

พุทธาภินิหารในราชสำนักมุสลิม

ชาวไทยกลันตันอาศัยอยู่กันบริเวณเขตชายแดนนับตั้งแต่สมัยที่สยามปกครองเขตนี้อย่างหลวมๆ ในช่วงปลายกรุงศรีอยุธยาจนกระทั่งถึงการลงนามในสนธิสัญญาอังกฤษ-สยามเมื่อปี ค.ศ. 1909 อาจจะกล่าวได้ว่าไพร่สยามเหล่านี้ยังคงอยู่ในฐานะส่วยของกษัตริย์สยามซึ่งเป็นพุทธมาฆะ แต่ทั้งอยุธยาและกรุงเทพฯ ก็เหมือนเป็นสิ่งที่อยู่ห่างไกลสำหรับไพร่เหล่านี้ แม้จะยังมีสายใยสัมพันธ์กันในจักรวาลวิทยาของพุทธเถรวาท แต่ชาวไทยกลันตันก็ไม่เคยทอดทิ้งความสัมพันธ์ที่พวกเขามีมาตลอดประวัติศาสตร์กับชนชั้นผู้ปกครองชาวมุสลิม เรื่องหนึ่งซึ่งได้ยืนยันกันอย่างดีที่สุดเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของท่านเจ้าคุณครน คือ ความสัมพันธ์ของท่านกับราชสำนักมลายูมุสลิมในกลันตัน ความสัมพันธ์ส่วนตัวระหว่างท่านเจ้าคุณกับสุลต่านสะท้อนให้เห็นจาริตของรูปแบบระบบอุปถัมภ์ระหว่างพระเกจิอาจารย์และผู้ปกครองชาวมุสลิม ทั้งศาสนาอิสลาม (ลัทธิซุฟี) และรัฐพุทธศาสนาต่างมองว่าผู้ปกครองบ้านเมืองต้องเป็นผู้อุปถัมภ์ทุกศาสนาในอาณาจักรของเขา และต้องรักษาสัมพันธ์ภาพอันดีกับประมุขของศาสนานั้นๆ²⁵ แต่ชาวไทยกลันตันนั้นถือเป็นกรณีพิเศษ เพราะพวกเขาอาศัยอยู่ ณ พื้นที่ชายแดนทางวัฒนธรรมและทางการเมือง ทำให้มีสถานภาพเป็นไพร่ที่ขึ้นกับผู้ปกครองทั้งสองฝ่าย กล่าวคือ อยู่ใต้การปกครองของมุสลิมในทางการเมือง (ในรัฐกลันตัน และต่อมาในประเทศมาเลเซีย) ส่วนทางวัฒนธรรมนั้น ภายใต้วัฒนธรรมพุทธศาสนาของสยาม และ “ประเทศไทย” ในเวลาต่อมา

เอกสารภาษาอังกฤษยุคแรกๆ ที่พูดถึงความสัมพันธ์ด้านพิธีกรรมที่มีมาอย่างใกล้ชิดระหว่างคณะสงฆ์กลันตันกับชุมชนมุสลิมมลายู ปรากฏอยู่ในบันทึกการเดินทางของดับเบิลยู. เอ. เกรแฮม (W.A. Graham) ที่ปรึกษาชาวอังกฤษซึ่งประจำอยู่ที่ราชสำนักไทยในรัชสมัยพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งได้เขียนไว้เมื่อปี ค.ศ. 1908 ดังนี้

ที่รัฐนี้มีวัดสี่สิบแห่ง พระภิกษุครองจีวรเหลือง ทำหน้าที่เป็นที่พึ่งทางจิตใจของประชากรที่เป็นชาวยุทธ การควบคุมดูแลกิจการของวัดเหล่านี้เป็นหน้าที่ของเจ้าคณะนครศรีธรรมราช เจ้าคณะสงฆ์ของรัฐนี้เป็นพระอาวสุวัยแปดสิบสี่ปี ท่านอยู่ที่กลันตันมาตลอดชีวิต ท่านจึงรู้เรื่องราวและประวัติศาสตร์ของรัฐนี้เป็นอย่างดี ท่านเพ่งมรณภาพเมื่อไม่นานมานี้ ทุกคนต่างเสียใจ เพราะความศักดิ์สิทธิ์ของท่านเป็นที่รับรู้ของทั้งชาวพุทธและผู้ที่ยึดถือศาสนาของนะบีมุฮัมหมัด²⁶

²⁵ รายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นนำฝ่ายศาสนาและฝ่ายปกครองในยุคต้นๆ ของอิสลามและพุทธศาสนา อ่านเพิ่มเติมใน Irving Johnson, “The People with Two Kings,” pp. 201-205.

²⁶ W. A. Graham, *Kelantan: A State of the Malay Peninsula* (Glasgow: Maclehose, 1908), p. 33, การเน้นโดยผู้เขียน. เนื่องจากข้อมูลของเกรแฮมถูกรวบรวมและบันทึกไว้สองปีก่อนที่จะมีการกำหนดเส้นแบ่งเขตแดน จึงเป็นไปได้

นักวิชาการผู้ศึกษาเกี่ยวกับสังคมชาวไทยในกลันตันได้ตั้งข้อสังเกตถึงความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นระหว่างมลายูมุสลิมบางคนกับชาวไทยในรัฐนั้น²⁷ ความสัมพันธ์ในลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นจากการที่สุลต่านซึ่งเป็นชาวมลายูจะเป็นผู้แต่งตั้งเจ้าคณะรัฐ ไม่ปรากฏหลักฐานแน่ชัดว่าสุลต่านในฐานะผู้อุปถัมภ์พุทธศาสนาเริ่มถวายตำแหน่งนี้อย่างเป็นทางการมาตั้งแต่เมื่อใด แต่ในยุคที่อังกฤษเข้ามาปกครองกลันตันนั้น สุลต่านได้มอบที่ดินให้พระชั้นผู้ใหญ่สร้างวัด ชาวไทยบางคนที่ผมได้พบปะพูดคุย ย้อนนึกถึงอดีตที่ผ่านมาด้วยความโหยหาอาลัยในครั้งนั้นสุลต่านไม่ห่างเหินกับคณะสงฆ์ไทยดังที่เป็นอยู่เช่นทุกวันนี้²⁸ ชาวไทยผู้ให้ข้อมูลแก่ผมจำนวนหนึ่งรำพึงรำพันว่าสุลต่านในยุคปัจจุบันเป็นเพียงแค่เงาความรู้โรจน์ของบรรพบุรุษ เพื่อนผมคนหนึ่งถอนใจ บอกกับผมว่า “ท่านไม่เคยมาเยือนหมู่บ้านของเราเลย” ชาวไทยในกลันตันหลายคนมองว่า ราชสำนักกลันตันในยุคปัจจุบันแตกต่างจากสุลต่านในอดีต เพราะท่านเหล่านี้ไม่พยายามทำความเข้าใจคณะสงฆ์ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นจะตำหนิพวกเขาฝ่ายเดียวก็ไม่ได้ ชาวไทยยังคงจงรักภักดีต่อสถาบันสุลต่านมลายูเช่นเดิม แต่เมื่อเปรียบเทียบกับบิดาและอัยกาแล้ว สุลต่านองค์ปัจจุบันอยู่ในสภาพแวดล้อมทางสังคมที่ต้องรับภาระหนักจากกระแสการหววนคืนสู่รากเหง้าของศาสนา (fundamentalism) ที่กดดันท่านไม่แต่จากพรรคปาส (Parti Islam Se-Malaysia-PAS) ซึ่งเป็นพรรคการเมืองอิสลามที่เป็นรัฐบาลแห่งรัฐกลันตัน แต่ยังถูกกดดันจากการขยายตัวของกระแสอิสลามานุวัตรสากล และรวมถึงความตึงเครียดอันเกิดจากการหวาดผวาท่อการก่อการร้ายสากล จึงอาจส่งผลให้สุลต่านไม่ค่อยได้เข้าร่วมพิธีกรรมของชาวพุทธ เนื่องด้วยเกรงว่ามุสลิมที่ตามกระแสหววนคืนสู่รากเหง้าของศาสนาจะตั้งคำถามต่อความเป็นมุสลิมของท่าน แม้ว่าโดยทางการนั้นสุลต่านจะเป็นผู้อุปถัมภ์พระพุทธศาสนาในรัฐ แต่ท่านก็ไม่ได้มาร่วมพิธีมาปณกิจศพของพ่อท่านมิตร ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้ชาวไทยบางคนแปลกใจ เมื่อเปรียบเทียบกับคนที่บิดาของท่านเดินทางมาจุติไฟเผาศพท่านเจ้าคุณครนด้วยตัวเอง

ได้ว่าเขากำลังพูดถึงกลันตันภายใต้การปกครองของสยามซึ่งประกอบด้วยพื้นที่บางส่วนของจังหวัดนราธิวาสในปัจจุบัน จึงระบุว่ามิดดอยี่สิบแห่ง ปัจจุบันนี้กลันตันมีมิดดอยี่สิบแห่ง กับสำนักสงฆ์อีกสี่แห่งเท่านั้น

²⁷ ดูเพิ่มเติมใน Roger Kershaw, “The Thais of Kelantan,” pp. 146-147; Roger Kershaw, “A Little Drama of Ethnicity: Some Sociological Aspects of the Kelantan Manora,” *Southeast Asian Journal of Social Science* 10 (1982): 75; Irving Johnson, “Sacred Steps: The Nuuraa as a Magical Practitioner in the Kelantanese Thai Culture Region,” (Honors thesis, National University of Singapore, 1996), p. 69; Irving Johnson, “Seductive Mediators: The Nuuraa Performer’s Ritual Persona as a Love Magician in Kelantanese Thai Society,” *JSEAS* 30, 2 (1999): 292; Irving Johnson, “The People with Two Kings,” pp. 194-211; Louis Golomb, *Brokers of Morality*, p. 64; Mohamed Yusoff Ismail, “Buddhism among the Siamese of Kelantan: Minority Religion in a Muslim State,” *Jurnal Antropologi dan Sosiologi* 18 (1990): 56; Mohamed Yusoff Ismail, “Two Faces of Buddhism: Chinese Participation in the Siamese Temples in Kelantan,” in Cheu Hock Tong, ed., *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1993), p. 166; Mohamed Yusoff Ismail, “Pengaruh Siam dan Buddha Terhadap Sistem Kepercayaan Tradisional Orang Melayu Kelantan,” *Akademika* 69 (1996): 25; และ Mohamed Yusoff Ismail, “Pengekalan Identiti Masyarakat Minoriti Thai di Kelantan,” in Rahimah Abdul Aziz et al., eds., *Masyarakat, Budaya, dan Perubahan* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000), pp. 113-124.

²⁸ Irving Johnson, “The People with Two Kings,” pp. 194-196.

คนเฒ่าคนแก่ชาวไทย ย้อนนึกถึงความใกล้ชิดที่สุลต่านองค์ก่อนๆ มีกับพระชั้นผู้ใหญ่ในกลันตัน บทความของอาร์.เจ. ฟาร์เรอร์ (R.J. Farrer) ซึ่งเขียนเมื่อปี ค.ศ. 1933 พรรณนาถึงการที่สุลต่านได้นิมนต์ตัวแทนคณะสงฆ์ไทยไปเจริญพระพุทธมนต์ตามคำขอร้องของอุปราช (รายนามดา) หลังจากเสาะงในวังถูกฟ้าผ่า ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นลางร้ายต่อราชสำนัก พิธีนี้กระทำที่วังสุลต่านแห่งรัฐกลันตันติดต่อกันถึงสี่สิบวัน²⁹

เพื่อตอบแทนการที่สุลต่านได้อุปถัมภ์คณะสงฆ์ พระผู้ใหญ่จะถวายพระพรแด่ท่าน และถวายสิ่งของศักดิ์สิทธิ์ เช่น เครื่องรางของขลัง ไม่เท่าศักดิ์สิทธิ์ และผ้ายันต์ ผมได้รับการบอกเล่าเกี่ยวกับธรรมเนียมการอุปถัมภ์นี้จากพ่อท่านดี เจ้าอาวาสวัดใน วัดใหญ่แห่งหนึ่งที่บ้านบ่ออ่อน ซึ่งเป็นหมู่บ้านไทยในกลันตัน

ท่ามกลางอากาศยามบ่ายซึ่งร้อนระอุ เราซึ่งมีพ่อท่านดี พี่สูง พี่บอล กับผม นั่งอยู่ในรถตู้ติดเครื่องปรับอากาศของวัดใน รอพระหนุ่มอีกสองรูป คือหลวงพี่เพียรกับหลวงพี่ใหญ่ ท่านทั้งสองไปจ่ายค่าโทรศัพท์ที่ไปรษณีย์ซึ่งอยู่ใกล้ๆ กันนั้น เสียงเพลงขับร้องหมู่ (ในภาษามลายูเรียกว่า *dikir barat*) จังหวะหนักแน่นดังแทรกอากาศอบอ้าวเคล้ามลภาวะ เราเพิ่งกลับจากการพบปะช่วงสั้นๆ กับเจ้าหน้าที่ราชสำนักที่วังใกล้ๆ เมืองหลวงโกตาบารู เพื่อไปสอบถามกำหนดการที่สุลต่านจะประกาศแต่งตั้งพ่อท่านดีเป็นเจ้าคณะรัฐรูปใหม่หลังการมรณภาพของพ่อท่านมิตร เมื่อพวกเขากลับมาโดยที่ประสบการณ์ในการไปเยือนราชสำนักยังถือว่าผ่านไปไม่นาน พ่อท่านดีได้เล่าให้ผมฟังว่าพระผู้ใหญ่ของไทยเคยถวายพระเครื่องแก่สุลต่านคนก่อนๆ ของรัฐกลันตัน ท่านบอกว่า แต่ก่อนโน้นสุลต่านให้ข้าราชการที่ท่านไว้วางใจเป็นผู้ดูแลและเก็บรักษาวัตถุมงคลที่ได้รับ ส่วนพี่บอลซึ่งเป็นองครักษ์ และเพิ่งลาออกจากตำแหน่งเมื่อไม่กี่เดือนก่อนด้วยเหตุผลเรื่องการเมืองในราชสำนัก ได้ตอบเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่า

ชายผู้นี้ได้เดินทางไกลไปถึงกรุงเทพเพื่อเสาะหาวัตถุมงคล เขาเป็นชาวมลายู ห้อยพระเครื่องเต็มคอ เขาชอบสะสมพระเครื่อง ว่ากันว่าที่บ้านของเขามีพระเครื่องรุ่นเก่าๆ กับผ้ายันต์จำนวนมากซึ่งพระที่เป็นที่เคารพนับถือได้ถวายให้แก่สุลต่าน

สำหรับชาวไทยกลันตัน ยังคงระลึกถึงอดีตซึ่งชาวพุทธกับชาวมุสลิมต่างอยู่ภายใต้ร่มเงาศรีศรัทธาเดียวกัน โดยที่ชาวมุสลิมก็เชื่อในเครื่องรางของขลังและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของพระไทย ขณะเดียวกันนั้น ชาวไทยพุทธเองก็คิดว่าตนอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ชุบเลี้ยงของสุลต่าน ความเชื่อกันนี้พบได้ในเรื่องเล่ามากมายเกี่ยวกับพระบางรูปที่ทั้งชาวลันตันและคนนอกกลันตันระลึกได้ อย่างเช่น ผู้ให้ข้อมูลชาวไทยหลายคนเชื่อว่าความใกล้ชิดระหว่างท่านเจ้าคุณครนกับสุลต่านเริ่มต้นไม่นานหลังจากท่านเจ้าคุณได้รักษาญาติของสุลต่านซึ่งเสียชีวิตไปเพราะถูกทหารญี่ปุ่นที่รุกรานกลันตันทรมาณในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง สิ่งนี้ผู้คนจดจำและพูดถึงท่านเจ้าคุณครนซึ่งพบได้้อย่างมากมายในเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวท่าน คือการที่ท่านมีเวทมนต์คาถาเพื่อการบำบัดรักษา โดยเฉพาะคาถาไล่ผี และคาถารักษาโรคจิตวิปลาส การรักษาของท่านดังที่ลุงและคนอื่นๆ เล่าให้ผมฟังไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในหมู่คนที่พูดภาษาไทยในกลันตันเท่านั้น แต่แพร่ไปไกลถึงยะโฮร์ เกอหลิง และสิงคโปร์ พระเหล่านี้เป็นที่รู้จักกันดีในชุมชนชาวจีนซึ่งอยู่ห่างไกลออกไป วัดบางแะจึงกลายเป็นศูนย์กลางแห่งการจาริกแสวงบุญของชาวจีนผู้เลื่อมใสศรัทธาที่เดินทางไปสู่วัดไทยทั่วมาเลเซียและภาคใต้ของ

29

R. J. Farrer, "A Buddhistic Purification Ceremony," *JMBRAS* 11, 2 (1933): 26.

ไทย³⁰ ชื่อเสียงของพระภิกษุเหล่านี้ที่กระจายไป ปรากฏหลักฐานอย่างชัดเจนเมื่อคนนอกกลันตันและชาวจีนจำนวนมากต่างชุดไว้ทุกข์มาร่วมพิธีศพของท่านมิตรตลอดสัปดาห์หนึ่งของเดือนมีนาคมปี ค.ศ. 2005

เรื่องเล่า การเคลื่อนย้าย และเศรษฐกิจเชิงชาติพันธุ์ (Ethnic Economics)

เมื่อวันที่ 26 มีนาคม ปี ค.ศ. 2005 พิธีฌาปนกิจศพของท่านมิตรอดีตเจ้าคณะสงฆ์แห่งรัฐกลันตัน จัดกันอย่างอลังการที่วัดบางแะ มีพระภิกษุสงฆ์และฆราวาสทั้งจากประเทศไทย มาเลเซีย และสิงคโปร์มาร่วมงานกันหลายร้อยคน ชาวไทยและชาวจีนจากทั่วกลันตันต่างมาร่วมแสดงความอาลัย ชาวจีนจากสิงคโปร์ ปีนัง และกัวลาลัมเปอร์เหมารถทัวร์ขนาดใหญ่หลายคัน เดินทางมาแสดงความเคารพต่อพระภิกษุผู้ได้สร้างวัดไว้ที่สิงคโปร์และที่ยะโฮร์ ซึ่งเป็นวัดที่ชาวจีนนิยมไปทำบุญกันมาก ที่ตั้งของวัดบางแะซึ่งอยู่ริมแม่น้ำ เป็นบ่อเกิดของเรื่องเล่ามากมายที่แสดงถึงความศรัทธาของท่านเจ้าคุณครน ชาวไทยและชาวมลายูบางคนเชื่อว่าพระภิกษุผู้มีชื่อเสียงโด่งดังรูปนี้สามารถเรียกจะเข้ออกมาจากโพรงลึกในแม่น้ำได้ เมื่อสหายของท่านอยากดูจะเข้ ท่านเคยเรียกมันออกมาให้เขาดู ว่ากันว่าสหายชาวมลายูของท่านไปที่วัดบ่อยๆ เพื่อดูจะเข้คลานลงเลี้ยวไปบนตลิ่งหลังจากที่ท่านเจ้าคุณเรียกมันมา

การเล่าสู่กันฟังในเรื่องอัศจรรย์เหล่านี้ คล้ายกับจะได้สร้างปริศนาลึกลับอันศักดิ์สิทธิ์ของวัดแห่งนี้ บ่ายวันหนึ่ง ขณะที่เราขับรถไปบนถนนลาดยางจากหมู่บ้านบางแะไปที่ถนนใหญ่ พอผ่านรูปนาคนูนปั้นขนาดใหญ่สองตัว น้ำตาซึ่งเคยเป็นตำราจที่บ้านบ่ออ่อนเล่าให้ผมฟังเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่ผมเคยได้ฟังจากลุงมาก่อนหน้านี้แล้ว เกี่ยวกับเรื่องราวของเด็กผู้ชายหนึ่งจากหมู่บ้านใกล้เคียง กันนั้น ที่ได้ทูลทำลานาคูนปั้นตรงปากทางเข้าวัด เรื่องเล่าสำนวนน้ำตาบอกว่า เพราะการกระทำที่หยาบช้า เด็กคนนั้นจึงตาบอด จากผลกระทบที่เขาทูลนาคนจนลูกตาแก้วของมันเป็นหลุมไป ส่วนสำนวนของลุงนั้นกล่าวว่าเด็กคนนี้เป็นบ้า เพราะเขาทูลหัวนาคนตัวหนึ่ง แต่ทั้งสองกรณีก็กล่าวตรงกันว่า เด็กคนนั้นหายจากความเจ็บป่วย เมื่อพ่อแม่ไปขอขมาจากท่านเจ้าคุณครน และท่านทำนํ้ามนต์ให้แก่เด็กคนนั้น

พ่อท่านมิตรได้สืบทอดการใช้คาถาอาคมบำบัดรักษาโรคมาจากท่านเจ้าคุณครนซึ่งเป็นลุงของท่าน หนังสือที่ระลึกงานศพของพ่อท่านมิตร ซึ่งเป็นวารสารหนา 122 หน้า จัดพิมพ์โดยวัดบางแะเพื่อแจกจ่ายให้แก่ผู้มาร่วมงาน เน้นเนื้อหาที่ประวัติของเจ้าอาวาสทั้งสามท่านซึ่งปกครองดูแลวัดต่อเนื่องกันมา³¹ และได้รวมข้อเขียนสั้นๆ เกี่ยวกับการแสดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของท่านเจ้าคุณครนไว้ด้วย ภาพประกอบสีเต็มหน้าหลายภาพในหนังสือเล่มนี้ แสดงถึงความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดระหว่างพ่อท่านมิตรและคณะสงฆ์ไทยกับสุลต่านแห่งรัฐกลันตัน ภาพหนึ่งเป็นภาพถ่ายของเจ้าอาวาสซึ่งอยู่ตรงกลาง กระจหน้าข้างด้วยตัวแทนจากราชสำนักสุลต่าน และมุขมนตรีแห่งรัฐกลันตัน คือนิก อาซิช นิก มัท (Nik Aziz Nik Mat) ซึ่งเป็นที่รู้กันว่าท่านเป็นผู้ตีความศาสนาอิสลามตามแนวอนุรักษนิยมอย่างเคร่งครัด นิก อาซิชอยู่ในเครื่องแต่งกายแบบอาหรับตามแบบฉบับของอูลามาในมาเลเซีย ส่วนอีกภาพหนึ่งเป็นภาพผู้แทนสุลต่านกำลังถวายสมณศักดิ์และตาลปัตรพัดยศแก่พ่อท่านมิตร ส่วนภาพอื่นๆ นั้นเกี่ยวข้องกับการเดินทางไปตามสถานที่ต่างๆ คล้ายๆ เป็นบันทึกการเดินทาง ถัดจากภาพถ่ายระหว่างการเดินทางไปเยือนวัดต่างๆ ในประเทศไทย เป็นภาพถ่ายเกี่ยวกับโครงการ

³⁰ ดูเพิ่มเติมใน Mohamed Yusoff Ismail, "Two Faces of Buddhism," p. 168.

³¹ ประมวลเกียรติคุณ อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ พระวิจารณ์ญาณมุนี (มิตร ศีลคุณ) (นนทบุรี: สืบสานพุทธศาสนา, 2547).

ก่อสร้างวัดที่สิงคโปร์และยะโฮร์ด้วยเงินบริจาคโดยชาวจีนสิงคโปร์ และภาพหมู่ที่ท่านถ่ายร่วมกับกลุ่มผู้ศรัทธาชาวจีน รวมถึงภาพสุลต่านคนก่อนตอนเดินทางมาเยี่ยมท่านเจ้าคุณครนซึ่งป่วยด้วยโรคชราในฐานะกัลยาณมิตร

ต้องเข้าใจด้วยว่าชาวจีนจำนวนมากที่มาร่วมงานฌาปนกิจศพที่วัดบางแซะนั้น เป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มผู้ศรัทธาวัตรปฏิบัติของพระไทยแห่งกลันตันที่ได้เคลื่อนย้ายไปมาหาสู่กันมาก่อนแล้ว การเดินทางทำให้พวกเขาได้จาริกไปนอกชุมชนชาวไทย และเดินทางไกลไปจากวัดของชาวไทย พ่อท่านมิตรก็เช่นเดียวกับท่านเจ้าคุณครนก่อนหน้านั้น ท่านเป็นนักเดินทางตัวยง เดินทางไปทั่วมาเลเซียเพื่อเยี่ยมเยียนชุมชนชาวไทยและชาวจีน หลังจากได้เลื่อนสมณศักดิ์เป็นเจ้าคณะสงฆ์แห่งรัฐกลันตันแล้ว พ่อท่านมิตรยังเดินทางบ่อยขึ้นเพื่อไปดูแลวัดสาขาของวัดบางแซ่อีกสามแห่ง วัดหนึ่งอยู่ที่สิงคโปร์ กับอีกสองวัดที่รัฐยะโฮร์ ในช่วงปีท้ายๆ บั้นปลายชีวิตท่านเดินทางไปวัดเหล่านี้โดยทางรถไฟ รถบัส และเครื่องบิน บางคนบอกว่าการที่ท่านหัวใจวายขณะกำลังชมมวยไทยทางโทรทัศน์นั้น เพราะท่านอ่อนเปลี้ยจากการตรากตรำทำงาน

การที่พระภิกษุจาริกไปตามวัดและหมู่บ้านต่าง ๆ นั้นไม่ใช่สิ่งใหม่ในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา³² ในแง่ประวัติศาสตร์นั้น สังคมไทยในกลันตัน ทั้งพระสงฆ์ คณะมหรสพซึ่งเดินทางให้ความบันเทิง และพ่อหมอผู้มีเวทมนต์ ล้วนเป็นส่วนหนึ่งของพลวัตสังคม พระสงฆ์ต่างจากชาวนาส่วนใหญ่ เพราะท่านไม่ถูกจำกัดด้วยวงจรการเกษตร ท่านจึงสามารถเดินทางได้อย่างอิสระ ยกเว้นในช่วงเข้าพรรษาสามเดือน ซึ่งพระต้องอยู่ประจำวัด ไม่เดินทางไกลเกินกว่าหนึ่งสัปดาห์ ก่อนปี ค.ศ. 1949 ซึ่งเป็นปีที่ท่านเจ้าคุณจันทร์ก่อตั้งศูนย์การสอบนักธรรมที่วัดบางแซะ วัดใหญ่ๆ ในนราธิวาส ปัตตานี และสงขลาเป็นศูนย์ใหญ่จัดสอบนักธรรม และจัดสอบเปรียญธรรมให้แก่พระสงฆ์ชาวกลันตัน ทั้งท่านเจ้าคุณครนและพ่อท่านมิตรได้ใช้เวลาช่วงหนึ่งศึกษาอยู่ที่ศูนย์การเรียนภาษาบาลีที่วัดไทยเหล่านี้ และท่านทั้งสองได้ศึกษาวิทยาคมที่มีฤทธิ์บำบัดบิดเป่าและรักษาโรคได้ เส้นทางรถยนต์และรถไฟทำให้พระสงฆ์เดินทางไปทั่วๆ ได้สะดวกขึ้น ในช่วงปลายๆ ยุคอาณานิคมคือในช่วงหลังของทศวรรษ 1950 และต้นทศวรรษ 1960 พระภิกษุอย่างเช่นท่านเจ้าคุณครนมักจะเดินทางไปเยือนชุมชนชาวจีนที่ปีนัง กัวลาลัมเปอร์ และสิงคโปร์เป็นประจำ การเดินทางไปเยือนชุมชนชาวจีนตามเมืองใหญ่เหล่านี้เกิดจากเหตุปัจจัยหลายประการ อันรวมถึงความต้องการที่จะเผยแผ่พระศาสนา และการได้รับนิมนต์จากชาวชุมชนเหล่านั้น ในกรณีของท่านเจ้าคุณครนนั้นการพบปะกับผู้เลื่อมใสศรัทธาเหล่านี้ เห็นได้จากภาพถ่ายซึ่งแขวนอยู่ในห้องรับแขกของท่านเจ้าอาวาส ซึ่งเป็นภาพของชาวจีนผู้ศรัทธาทำภาพร่วมกับพระภิกษุไปหน้าขั้วริมหลังท่านนี้

ความผูกพันระหว่างท่านเจ้าคุณครนกับชุมชนชาวจีนตลอดทั่วคาบสมุทรไปจนถึงสิงคโปร์ทั้งในแง่สังคมและพิธีกรรมทางศาสนา ยิ่งทำให้ชื่อเสียงของท่านเพิ่มพูนในฐานะพระเกจิอาจารย์ อำนวยการใช้คาถาอาคมบำบัดบิดเป่าและบำบัดรักษาของท่านแพร่หลายกระจ่ายไปพร้อมกับเรื่องเล่าจากปากของแม่ชีชาวจีนท่านหนึ่งซึ่งจำวัดอยู่ที่วัดแห่งหนึ่งในสิงคโปร์ที่ก่อตั้งเมื่อปี ค.ศ. 1962 ส่งผลให้ชาวจีนจากที่ต่างๆ หลั่งไหลมาที่วัดบางแซะกันอย่างมากมาย การที่แม่ชีซึ่งห่มจีวรสีน้ำตาลและได้รับการบวชแบบไทยโดยท่านเจ้าคุณครนเป็น

³² จารีตการธุดงค์ของคณะสงฆ์เถรวาทนั้นเป็นส่วนสำคัญในชีวิตของพระภิกษุตามขนบของพระป่า, ดูใน Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, pp. 53-58; Jim Taylor, *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand* (Singapore: ISEAS, 1993), p. 37; Kamala Tiyanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand* (Chiang Mai: Silkwood Books, 1997).

ผู้ทำพิธีบรรพชาให้ที่วัดบางแซะท่านนี้เป็นชาวจีน ได้ดึงดูดชาวจีนผู้เลื่อมใสศรัทธาจำนวนมากให้หลายมาเป็น
ญาติธรรมและได้สร้างเครือข่ายที่ขยายตัวอย่างกว้างขวาง ผู้ศรัทธาเหล่านี้ต่างพากันไปทำบุญที่วัดเล็กๆ อีก
สองแห่งที่แม่ชีกับพ่อท่านมิตรได้เป็นเจ้าภาพร่วมกันก่อสร้างที่รัฐยะโฮร์เมื่อไม่นานมานี้ ชาวจีนเหล่านี้ต่างมา
ประกอบพิธีกรรมและแสวงหาวัตถุมงคลซึ่งแม่ชีกับพ่อหมอชาวไทยที่วัดบางแซะได้ร่วมกันดำเนินการจัดสร้าง
และแม่ชีท่านนี้เองที่ทำให้ผู้คนจากที่ต่าง ๆ รู้จักหมู่บ้านไทยและภิกษุไทยในรัฐกลันตัน วัดบางแซะกับเจ้า
อาวาสวดีจึงโด่งดังทางด้านมนต์คาถาที่สามารถบำบัดอาการป่วยทั้งทางจิตและทางกาย

ชาวจีนในรัฐกลันตันมาทำบุญที่วัดบางแซะกันมานานแล้ว ไม่ใช่เพิ่งมากันเหมือนผู้ศรัทธาที่เดินทาง
มาจากเมืองใหญ่ๆ ในโรงธรรมกว้างขวางของวัดซึ่งชาวไทยกลันตันสร้างให้เป็นที่พักของท่านเจ้า
คุณครนเมื่อทศวรรษ 1950 นั้น มีศาลเจ้าจีนขนาดเล็กซึ่งจำหลักลวดลายอย่างประณีตเป็นที่ประดิษฐานเทพ
เจ้าจีนซึ่งชาวไทยในถิ่นนั้นรู้จักกันในนามจูไลฮัท (Ju Lai Hut) ศาลเจ้าที่ผ่านการสักการบูชาหลายชั่วคนถูก
คว้นบูรณจนเป็นสีดำ ไม่มีใครรู้ประวัติของเทพเจ้า แต่ชาวบางแซะรุ่นเก่าๆ นับถือกันว่าเทพประติมาองค์นี้
เป็นเทพประติมาศักดิ์สิทธิ์ที่สุดในอาคารหลังนี้ เชื่อกันว่าม้าทรงชาวจีนเป็นผู้ถวายเทพประติมานี้ให้แก่วัด ว่า
กันว่าในยุคก่อนๆ นั้น รูปเทพเจ้าองค์นี้เป็นสิ่งที่ชาวจีนทั่วทั้งราบกลันตันเคยเคารพบูชา บางครั้งเมื่อมีการ
ประกอบพิธีกรรมสำคัญๆ ที่ต้องมีการทรงเจ้า ชาวจีนเหล่านี้จะอัญเชิญรูปเคารพนี้กลับไปหมู่บ้านเพื่อร่วมใน
พิธีกรรมนั้นๆ ด้วย

เรื่องราวเกี่ยวกับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพระแห่งวัดบางแซะกับศาลเจ้าจีนองค์นี้ เป็นสิ่งที่ดึงดูดผู้ศรัทธา
และนักท่องเที่ยวชาวจีนมาสู่วัด และเป็นแหล่งรายได้ใหญ่ของวัด ชาวจีนผู้มีฐานะได้บริจาคเงินก้อนใหญ่เพื่อ
อุปถัมภ์บำรุงวัดไทยหลายๆ แห่งในกลันตัน และหลายๆ รายยังคงเป็นผู้อุปถัมภ์ที่เข้มแข็งของวัดเหล่านี้แม้
พระภิกษุที่พวกเขาเคารพเลื่อมใสได้มรณภาพไปแล้ว ความทุกข์ใจอย่างหนึ่งที่ผมได้ยินในช่วงวันแรกๆ ของ
พิธีฌาปนกิจศพพ่อท่านมิตร คือคณะกรรมการวัดประเมินค่าใช้จ่ายในการจัดงานตลอดสัปดาห์นั้นต่ำไป ทั้งๆ
ที่วัดได้เทเงินจนหมดหีบแล้วยังไม่อาจจัดงานฌาปนกิจศพของท่านเจ้าอาวาสให้ได้อย่างสมบูรณ์แบบ ปัญหา
นี้หมดไปเมื่อศิษย์ของพ่อท่านมิตรจากยะโฮร์เขียนเช็คจ่ายเงินก้อนโตให้แก่วัด

ค่าวันหนึ่ง ขณะที่เรากำลังนั่งคุยกันและพูดถึงชาวจีนกลุ่มใหญ่ที่เข้ามาในลานวัด ลุงดำพูดขึ้นมาว่า
“ถ้าไม่มีชาวจีนวัดก็จะไม่เจริญ” ลุงดำชายผิวดำ อายุแปดสิบกว่าปี เป็นพ่อหมอชื่อดังคนหนึ่งของวัดบางแซะ
เขาเดินทางหลายครั้งหลายคราไปทั่วมาเลเซียและสิงคโปร์เพื่อไปเยี่ยมเยียนลูกศิษย์ชาวจีนตามเมืองใหญ่ๆ “ใช้
คนไทยบริจาคเล็กๆ น้อยๆ แม้แต่คนมีเงินก็ให้ไม่มาก จะให้ได้เงินสัก 10 ริงกิต (ประมาณ 100 บาทไทย)
จากพวกเขายังยากเลย” พ่อเฒ่าหัวเราะหึๆ “ไม่แต่พวกเขาหรอก ผมก็เหมือนกัน”

געןเช่นเดียวกับที่หลุยส์ โกลอมบ์, โรเบิร์ต วินเซเลอร์ และโมฮาเหม็ด ยูซอฟ อีสมายิล³³ ได้เคย
ศึกษาไว้ เรื่องที่ลุงดำเล่าได้สะท้อนให้เห็นสิ่งที่อาจจะเรียกว่า “เศรษฐกิจเชิงชาติพันธุ์” ซึ่งแสดงให้เห็นว่าวัด
ไทยได้รับการอุปถัมภ์ทางการเงินจากชาวจีนด้วยการประกอบพิธีกรรมให้แก่พวกเขาเหล่านั้น แม้ว่าชาวไทย
ในกลันตันจำนวนมากได้บริจาคเงินก้อนใหญ่ไว้บำรุงวัด หลายๆ วัดก็ยังหวังพึ่งเงินบริจาคจากชาวจีน
นอกกลันตัน เงินทองของชาวจีนที่ทำบุญข้ามถิ่นไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะที่วัดไทยในกลันตันเท่านั้น แต่ขยายไป
ถึงวัดเถรวาท วัดมหายาน และศาลเจ้าลัทธิเต๋าตลอดชายแดนไทย-มาเลเซีย เจ้าอาวาสชาวไทยในกลันตันที่

³³ Louis Golomb, *Brokers of Morality*, pp. 54-94; Robert L. Winzeler, *Ethnic Relations in Kelantan*, pp. 87-99; และ Mohamed Yusoff Ismail, *Buddhism and Ethnicity*, pp. 1-16.

ดำเนินโครงการก่อสร้างขนาดใหญ่ในเขตวัด มักจะสร้างรูปเคารพที่ทั้งชาวไทยและชาวจีนนับถือร่วมกัน และที่นิยมมากที่สุดคือเจ้าแม่กวนอิม รวมถึงเทพเจ้าที่ชาวจีนท้องถิ่นนับถือคือตัวแป๊ะกง

ชาวบ้านพูดถึงโครงการเมกะโปรเจกต์เหล่านี้ด้วยความรู้สึกหลายๆ อย่าง ในแง่หนึ่ง พวกเขาบ่นน้อยใจว่าพวกเขาเป็นแค่เบี้ยตัวเล็กๆ อยู่ในอำนาจเศรษฐกิจของชาวจีนเมืองใหญ่ พวกเขาไม่ค่อยสบายใจกับการที่เจ้าอาวาสวัดหลายๆ แห่งอยากได้เงินจากชาวจีน จนละเลยสุนทรียศาสตร์ของชนชาติไทย เพื่อสนองตอบต่อสิ่งที่ท่านเห็นว่าเป็นความต้องการทางวัฒนธรรมของชาวจีน แม้ยังจำกันได้ว่า ในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ชาวจีนกลั่นตันซึ่งพูดภาษาฮกเกี้ยนมีความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับเพื่อนบ้านชาวไทยและพุทธศาสนาเถรวาท แต่อาคารทรงจีนและรูปเคารพขนาดมหึมานั้นสัมพันธ์กับชาวจีนกลุ่มใหม่ซึ่งไม่ใช่ชาวกลั่นตัน เขาเหล่านี้คือชาวจีนจากเมืองใหญ่ซึ่งพูดภาษาจีนกลางและกวางตุ้ง การที่ผู้ศรัทธาเหล่านี้หันเข้าหาพุทธศาสนากลั่นตัน เพราะการเดินทางสู่หมู่บ้านในรัฐนี้มีความสะดวกสบาย เข้าถึงได้ง่ายกว่าแต่ก่อน ตลอดจนเครือข่ายการกระจายข้อมูล ที่สร้างภูมิศาสตร์ทางศาสนาอันสลับซับซ้อนทั่วทั้งมาเลเซียและภาคใต้ของไทย³⁴ ปัจจุบันนี้นักท่องเที่ยวชาวจีนที่จาริกหลังไหลไปสู่วัดและศาลเจ้าทั่วคาบสมุทรมักบริจาคเงินจำนวนมากเพื่อสนับสนุนวัดในท้องถิ่นนั้นๆ

แต่ในขณะเดียวกัน ทางเลือกที่เหลือนอกจากรูปแบบการท่องเที่ยวเชิงศาสนาของชาวจีนได้ทำให้ชาวไทยในกลั่นตันหน่ายใจ พวกเขาบอกว่า ถ้าหวังแต่เงินบำรุงจากชาวไทย วัดของพวกเขาก็อยู่ไม่ได้ในมาเลเซียปัจจุบัน แม้ว่าพระผู้ใหญ่ระดับพระครูและท่านเจ้าคุณได้รับเงินนิยัตจากรัฐบาลไทย เงินจำนวนนี้ก็ยังไม่พอแม้กระทั่งค่าใช้จ่ายภายในวัด จึงจำเป็นต้องได้รับเงินสนับสนุนจากทางอื่นด้วย ถึงแม้ว่าชุมชนชาวไทยในกลั่นตันได้บริจาคเงินให้กับวัดถึงหลายหมื่นริงกิตในช่วงเทศกาลแต่ละครั้งของวัด แต่หากมองในแง่จำนวนคน ชุมชนนี้ยังคงเล็กลงไป และชาวบ้านส่วนใหญ่ก็มีอาชีพทางการเกษตร รายได้น้อย แล้วยังต้องแบกรับกับค่าครองชีพที่สูงขึ้น เงินของชาวจีนมีฐานะจากกัวลาลัมเปอร์ ปีนัง และสิงคโปร์ รวมถึงองค์กรการเมืองและมูลนิธิ เช่น สมาคมชาวจีนมาเลเซีย (Malaysian Chinese Association- MCA) ได้ช่วยสนับสนุนพระสงฆ์ให้สร้างโรงเรียน วัด เมรุ โรงครัว กุฏิพระ รวมถึงค่าใช้จ่ายด้านสาธารณูปโภค ค่าเดินทาง และค่ารักษาพยาบาลให้แก่พระสงฆ์ด้วย ชาวบ้านบางแชะชี้ด้วยความภูมิใจให้ผมดูอาคารหลายๆ หลังในเขตวัด ที่สร้างด้วยเงินบริจาคของชาวจีนจากสิงคโปร์ผู้เลื่อมใสศรัทธาของพ่อท่านมิตร กับที่ได้จากบรรดากัลยาณมิตรและศิษย์ของแม่ชีชาวจีนสิงคโปร์ผู้ซึ่งถึงแก่กรรมไปแล้วด้วย

ชาวจีนที่มาร่วมงานฉาปนกิจศพของพ่อท่านมิตรนั้นแตกต่างกันอย่างหลากหลาย จนผู้ประกาศต้องอ่านทั้งภาษาจีน (จีนกลาง และภาษาฮกเกี้ยน) ภาษาไทย ภาษาอังกฤษ และภาษามลายู ชาวจีนหลายคนที่มาร่วมงานไม่ได้มีประสบการณ์ตรงกับท่านเจ้าคุณครนหรือวัดถุ้มงคลของท่านซึ่งเป็นของหายาก แต่เขาเหล่านี้เคยได้รับรู้ถึงความศักดิ์สิทธิ์ของภิกษุชาวไทยกลั่นตันรูปนี้จากเรื่องเล่าที่แพร่หลายกระจายอยู่ในชุมชนของพวกเขา เรื่องเล่าเหล่านี้สร้างมุมมองใหม่ให้แก่ประวัติศาสตร์ของผู้คนในเขตนั้น ประวัติศาสตร์นี้เกิดจากการเคลื่อนย้ายของเรื่องเล่ามากกว่าเป็นประวัติศาสตร์ทางการที่กำเนิดจากการบันทึกเหตุการณ์ตามลำดับเวลาและชีวประวัติ สำหรับชาวจีนส่วนใหญ่ที่มาแสดงความอาลัยต่อพ่อท่านมิตร สิ่งที่สำคัญไม่ใช่ประวัติส่วนตัวของท่าน หากแต่เป็นบารมีของท่านซึ่งถูกเล่าขานผ่านเรื่องราวเกี่ยวกับอำนาจในการบำบัดรักษาและเครื่องราง

³⁴ ดูเพิ่มเติมใน Marc Askew, "Tourism and the Production of Lower Southern Thailand's Border Space: From Danger to Pleasure and Pilgrimage," (Paper presented at First Inter-Dialogue Conference on Southern Thailand, Pattani, 13–15 June 2002).

ของคลัง เรื่องเล่าจึงเป็นตัวแทนที่กระฉับกระเฉงนำชาวเมืองซึ่งไม่ใช่คนไทยเข้าสู่อาณาของสถาบันทางศาสนาของชาวพุทธแห่งกลันตัน และเป็นหนทางให้เกิดการไหลมาเทมาของทุนต่างชาติพันธุ์ เรื่องเล่าเหล่านี้จึงเป็นสิ่งที่กระตุ้นให้เกิดการเคลื่อนย้ายทั้งของผู้คนและเงินทุน ซึ่งอาจนำการวิเคราะห์ของโรซัลโดเกี่ยวกับนักล่าชาวอิลองก็อต ในฐานะผู้เสาะสร้างเรื่องเล่า มาทำความเข้าใจการที่ชาวจีนหลังไหลมารวมงานศพของพ่อท่านมิตรได้โรซัลโดกล่าวถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับนักล่าของชาวเผ่าอิลองก็อตไว้ดังนี้

เรื่องเล่าเกี่ยวกับการล่าสัตว์ของชาวพื้นเมือง มักจะเน้นคุณสมบัติที่ถือกันว่ามีความสำคัญในการเสาะหาอาหาร นั่นคือ ความสามารถของพรานในการสนองตอบต่อสถานการณ์เฉพาะหน้า เพราะกวางและหมูป่าไม่ได้ออกมาให้เห็นเมื่ออยากเห็น นายพรานต้องเตรียมตัวพร้อมอยู่ตลอดเวลา นี่คือคุณลักษณะที่วัฒนธรรมชาวอิลองก็อตให้คุณค่าอย่างยิ่ง... ผู้ที่เล่าเรื่องนี้ได้ดีคือผู้กำหนด “เรื่องเล่าเกี่ยวกับการล่า” (hunting stories) พวกเขาปรัญทุวิธีได้ตลอดเวลาขณะที่ถูกขู่หลามลากไปบนพงหนาม หรือเมื่อถูกหมูป่าไล่จนต้องหนีขึ้นไปบนต้นไม้ หรือช่วยสุนัขที่ติดอยู่ในซอกหิน และจริงๆ แล้วนายพรานแสวงหาประสบการณ์ที่สามารถเล่าเป็นเรื่องเป็นราวได้ พูดอีกอย่างได้ว่า เรื่องเล่ามักเป็นตัวแทนกำหนด มากกว่าเป็นตัวสะท้อนพฤติกรรมของมนุษย์³⁵

บทสรุป

เรื่องเล่าสั้นๆ แต่สุดบรรเจิดซึ่งผมได้ยินได้ฟังตลอดเวลาที่พักอยู่ที่กลันตัน บ่งบอกถึงจักรวาลวัฒนธรรมร่วมกันของชาวจีน ชาวมลายูกลันตัน และชาวไทย ทั้งที่อยู่ในเมืองและชนบท เช่นเดียวกับเรื่องเล่าของนักล่าเผ่าอิลองก็อต และการที่เผ่าคาโรบาตักเผชิญกับสัตว์ในตำนาน เรื่องเล่านำอิสรกรรมของชาวไทยในรัฐกลันตันคือภาพถ่ายของสังคม ซึ่งถึงพลวัตการปฏิสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมทั้งในรัฐมุสลิมและนอกดินแดนนั้น และแสดงถึงแรงจูงใจทางการเมืองและเศรษฐกิจซึ่งเป็นอยู่ของปฏิสัมพันธ์นี้ เรื่องเล่าเหล่านี้เกี่ยวข้องกับพระภิกษุในพุทธศาสนาผู้พำนักอยู่ในหมู่บ้านเล็กๆ ที่แทบไม่มีใครรู้จัก กับการที่ท่านเหล่านั้นได้พบปะและมีปฏิสัมพันธ์กับตัวแทนอำนาจหลายๆ ฝ่าย ทั้งสถาบันสุลต่านซึ่งมีอำนาจทางการเมือง ชนชั้นนำทางศาสนาอิสลาม ชาวจีนสิงคโปร์ผู้มั่งคั่งทางการเงินซึ่งหลายคนไม่ปรารถนาปรากฏนาม แพทย์ซึ่งได้รับการฝึกอบรมตามแบบตะวันตก และรวมถึงกองโจรคอมมิวนิสต์ เป็นต้น ทุกฝ่ายเหล่านี้ต่างล้วนสยบต่ออำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพระภิกษุ เรื่องเล่าและการบอกกล่าวกันปากต่อปากทำให้ชุมชนชาวพุทธในกลันตันได้ขยายอาณาของตนออกไปด้วยการบอกเล่า เรื่องเล่าเหล่านี้ได้นำคนที่ไม่ใช่ชาวไทยเข้ามาสู่ชอกหลีบพิธีกรรมของหมู่บ้าน ซึ่งส่วนใหญ่มาแสวงหาวัตถุมงคลและของขลังอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับพระภิกษุเหล่านั้น ภาพถ่ายของบุคคลสำคัญที่มายเยี่ยมเยือนวัด ไม่ว่าจะเป็นชาวจีนฐานะดีที่ให้การสนับสนุนวัด หรือนักการเมืองมาเลเซียและกลันตัน ถูกใส่กรอบประดับไว้ตามผนังอาคารในวัด และถูกผลิตซ้ำในหนังสืองานศพของพระผู้ใหญ่ การผลิตเผยแพร่รูปภาพเหล่านี้ด้วยความเคารพได้ทำให้เกิดเรื่องเล่าต่อเนื่องเมื่อผู้คนพากันเล่าถึงการพบปะและประวัติของพระเหล่านั้น ชาวบ้านบางแะก็ไม่ได้ต่างกับลุงดำซึ่งล้วนยืมรับเงินทุนจากชนต่างชาติพันธุ์ที่ไหลมาเทมาสู่วัดในหมู่บ้าน ในทำนองเดียวกันพวกเขาภูมิใจเมื่อรำลึกถึงอดีตเมื่อครั้งที่สุลต่านมุสลิมกับพระผู้ใหญ่ซึ่งเป็นประมุขฝ่ายสงฆ์ ต่างเป็นกัลยาณมิตรต่อกัน ต่างเยี่ยมเยียนกันและกันเมื่อเกิดการเจ็บไข้ได้ป่วยหรือมีพิธีการสำคัญ

³⁵ Renato Rosaldo, *Culture and Truth*, p. 129.

ซึ่งต่างจากทุกวันนี้ ที่ชาวไทยบางคนมองบรรยากาศทางการเมืองกลัมนั้นในปัจจุบัน และเห็นได้ชัดว่ามีการแบ่งแยกทางชาติพันธุ์มากขึ้น โดยพวกเขาเชื่อว่าเกิดจากภัยคุกคามของกระแสอิสลามาวุวัตร์ที่มีเหตุการณ์ 11 กันยายน ค.ศ. 2001 เป็นสัญญาณเตือนหนึ่ง พวกเขาบันทึกว่านักท่องเที่ยวชาวจีนจำนวนมากที่มาเยือนวัดได้บีบบังคับให้พระภิกษุบางรูปต้องยินยอมสูญเสียส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ความเป็นไทย ด้วยการสร้างอาคารและสิ่งก่อสร้างทรงจีนเพื่อดึงดูดชาวจีนผู้ให้สนับสนุนทางการเงิน

เรื่องราวเกี่ยวกับปาฏิหาริย์ได้ให้มุมมองใหม่ต่อความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์แบบไม่เท่าเทียมกันในปัจจุบัน ในเรื่องเล่าเหล่านี้ พระสงฆ์เป็นทั้งอำนาจและผู้กระทำการ (agency) เพราะท่านเป็นผู้ฟื้นฟูระเบียบชีวิตให้แก่ชาวจีนและชาวมลายูที่อยู่ในห้วงทุกข์ ถ้าตอนนั้นไม่มีชนกลุ่มน้อยชาวไทย ทั้งชาวมลายูและชาวจีนคงจะอ่อนแอช่วยตัวเองไม่ได้ ยิ่งกว่านั้น การที่พระภิกษุไทยบำบัดปัดเป่าความเจ็บไข้ได้ป่วยด้วยเวทมนตร์คาถา ทำให้ท่านสามารถระดมทุนจากชาวจีนผู้ร่ำรวยนักบุญคุณ และสามารถดำรงรูปแบบการอุปถัมภ์กับสุลต่านมลายูอย่างที่เคยเป็นมาในประวัติศาสตร์ ซึ่งสุลต่านเป็นผู้มอบสมณศักดิ์ให้แก่คณะสงฆ์ไทย เรื่องเล่ากระพือจากหมู่บ้านซึ่งเป็นต้นเรื่อง เดินทางไกลหลายร้อยไมล์ไปสู่ชุมชนซึ่งไม่ใช่ชาวไทยในดินแดนห่างไกล การเคลื่อนตัวของเรื่องเล่าเหล่านี้สัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับเครือข่ายวัดไทยกลัมนั้นที่ก่อตั้งนอกเขตรัฐนั้น พระสงฆ์เดินทางไปมาระหว่างวัดเหล่านี้กับชุมชนชาวจีนซึ่งวัดเหล่านี้ตั้งอยู่ และเรื่องเล่าเกี่ยวกับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของท่านเจ้าคุณครนกับพ่อท่านมิตรได้ติดตามพระสงฆ์เหล่านี้ไปด้วย ผู้เล่าได้ผูกเรื่องราวเหล่านี้จากประวัติศาสตร์ที่พวกเขาเลือกสรรแล้ว

วอลเตอร์ ออง (Walter Ong)³⁶ กับคิริน นารายัน (Kirin Narayan)³⁷ กล่าวว่าเรื่องเล่าและความหมายที่แสดงออกในการเล่าเป็นเครื่องมือในการสร้างความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ระหว่างผู้เล่ากับผู้ฟัง การเล่าเรื่องส่วนตัวเหล่านี้ได้ทำให้ผู้เล่าและผู้ฟังอยู่ในอาณาพิธีกรรมของไทยกลัมนั้น อาณานิคมไม่ได้จำกัดอยู่ที่หมู่บ้านไทยซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดของพระภิกษุตัวเอกของเรื่อง ธรรมชาติที่ลื่นไหลและขยายกว้างไกลของเรื่องเล่าเหล่านี้ยืนยันถึงลักษณะทางวัฒนธรรมของชุมชน โดยผ่านการบอกเล่าเรื่องเล่าที่กล่าวขานกันได้สร้างภาพพจน์ของชุมชนไทยในกลัมนั้นซึ่งมีความศักดิ์สิทธิ์และพิธีกรรมเป็นที่รับรู้กันทั่วไป โลกพิธีกรรมนี้เองที่ลู่กับเพื่อนชาวสิงคโปร์ของท่านได้มีส่วนร่วมอยู่ด้วย และพวกเขาเหล่านี้ก็ได้เล่าเรื่องราวต่อๆ กันไป

เรื่องปาฏิหาริย์ที่แพร่ไปไกล ไม่ใช่เพียงแค่เป็นสะพานเชื่อมชุมชนชาวไทยกลัมนั้นกับชาวมลายูและชาวจีนจากส่วนอื่นๆ ของประเทศเท่านั้น แต่ยังเป็นเส้นทางบอกกล่าวประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นซึ่งขึ้นอยู่กับภูมิหลังประสบการณ์ส่วนตัวของปัจเจกบุคคลนั้นๆ ความทรงจำได้ก้าวข้ามพรมแดนของรัฐกลัมนั้นซึ่งเป็นหน่วยทางภูมิศาสตร์ และไม่จำกัดอยู่ภายใต้ขอบเขตของเวลา เรื่องปาฏิหาริย์ที่เกิดขึ้นที่กลัมนั้น ปีนัง สิงคโปร์ ยะโฮร์ และที่อื่นๆ ถูกกล่าวถึง ไซ้เป็นแค่เพียงเรื่องในอดีต แต่คือเรื่องราวซึ่งเป็นมรดกที่ยังทรงพลังอยู่ในปัจจุบัน เหตุการณ์ปาฏิหาริย์ที่เกิดขึ้นเมื่อครั้งอดีต วันเวลาที่เกิดเหตุการณ์เหล่านั้นไม่ใช่ประเด็นสำคัญ แต่เรื่องเล่าเหล่านี้ได้ถูกรื้อฟื้นขึ้นมาใหม่ในปัจจุบันในฐานะประสบการณ์จริง และกลายเป็นวิธีหนึ่งที่ผู้คนเล่าขานถึงอดีตของกลัมนั้น เรื่องเล่าจึงไม่ใช่ประวัติศาสตร์อย่างเป็นทางการเกี่ยวกับยุคอาณานิคม หรือโครงสร้างทางการเมืองของมาเลเซีย และไม่ใช่ชีวประวัติที่เรียบเรียงลำดับเหตุการณ์ หากแต่เป็นประวัติศาสตร์อีกแบบหนึ่งที่เวียนวนอยู่กับกลุ่มคนผู้ไม่ปรากฏนาม และประสบการณ์พิเศษที่ทำให้ชีวิตของพวกเขาเปลี่ยนไป

³⁶ Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York: Methuen, 1982), p. 74.

³⁷ Kirin Narayan, "On Nose Cutters, Gurus, and Storytellers," in Smadar Lavie et al., eds., *Creativity/Anthropology* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993), p. 48.

กล่าวโดยสรุป เรื่องเล่าที่ชาวจีนสิงคโปร์และชาวไทยในชนบทพื้นความทรงจำท่ามกลางเสียงอื้ออึงในร้านกาแฟ ในศาลาวัดที่ร่มรื่น และขณะเดินทางอยู่บนรถไฟ ได้เปิดหน้าต่างสู่โลกของท้องถิ่น ซึ่งใช้จะจำกัดอยู่เพียงแค่ชาวไทยในท้องถิ่นเท่านั้น แต่รวมถึงปฏิสัมพันธ์ของชาวไทยกับชาวจีนและชาวมลายู โดยได้รวมหมู่บ้านไทยไว้ในเส้นทางจาริกอันหลากหลายซับซ้อนของพวกเขา เรื่องเล่ากับแก่นเรื่องซึ่งล้วนพูดถึงปาฏิหาริย์ของการบำบัดรักษา และศาสนกิจศักดิ์สิทธิ์ เป็นวิธีการอันแพรวพราวที่ทำให้ชาวไทยซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยในท้องถิ่นได้กลับมามีที่ยืนอีกครั้งหนึ่ง เรื่องเล่าที่ไหลไปไกลบอกนัยว่าชุมชนนี้มีความเกี่ยวข้องกับกระบวนการ “โลกาภิวัตน์ของชาวพื้นเมือง” (Indigenous Globalization) ซึ่งกระจายไปตลอดชายแดนสิงคโปร์ มาเลเซีย และไทย การพัฒนาเครือข่ายการคมนาคมยุคใหม่ได้อำนวยให้เรื่องเล่าเหล่านี้ชอกซอนข้ามพรมแดน การเมืองและวัฒนธรรม และในการกระทำนั้น พวกเขาได้ย้ายืนยันถึงสาระทางวัฒนธรรมซึ่งมีมาอย่างยาวนาน และยังคงผลิตเรื่องเล่าใหม่ๆ ต่อๆ กันไป

บทส่งท้าย

สายใยแห่งภราดรภาพ: บทสายรากวัฒนธรรมไทยที่กษิณกับมลายูตอนบน

สุวิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์

ความเป็นตัวตนของผู้คน/ชุมชนย่อมผสมผสานด้วยส่วนที่เป็นองคาพยพทางกายภาพและองคาพยพทางจิต อันได้แก่ส่วนที่เป็นรูป หรือรูปแบบ (Form) องค์ประกอบ (Element) บทบาท (Role) หน้าที่ (Function) และความเข้มแข็ง (Strenght) ความเป็นอัตลักษณ์ที่แท้จริงของชุมชนจึงประกอบด้วยองคาพยพ (อวัยวะ) น้อยใหญ่ที่เป็นรูปธรรมตามสายรากแห่งชาติพันธุ์ด้านพันธุกรรมหรือเชื้อชาติสายรากหนึ่ง และอีกสายรากหนึ่งคือส่วนที่เป็น “บุคลิกภาพ” ซึ่งสำแดงผ่านพฤติกรรมและวิถีคิดตามครรลองแห่งจารีตนิยมของกลุ่มอันอนุโลมว่าเป็นชาติพันธุ์ด้านวัฒนธรรมซึ่งมี “เจตนา” หรือธรรมาพพเป็นตัวกำกับและขับเคลื่อน ดังนั้นความเป็นตัวตนของผู้คน / ชุมชนจึงมีการเปลี่ยนแปลง เคลื่อนไหว หรือพลวัตอยู่ตลอดเวลา ไม่มีการหยุดนิ่ง ความเป็นคนไทยภาคใต้ตอนล่างและความเป็นคนมาเลเซียตอนบนจึงต้องมองผ่านทั้งสององคาพยพ โดยการมองทั้งส่วนที่ย้อนอดีตส่วนที่กำลังก่อตัว และส่วนที่พึงพยากรณ์ได้ในอนาคต

มองการร่วมสายรากแต่ดึกดำบรรพ์

ชุมชนในพื้นที่ภาคใต้ตอนล่างและในมาเลเซียตอนบนมีโครงสร้างระดับรากเหง้าร่วมกันเพราะต่อเขตแดนกันและตั้งอยู่ในเขตใกล้เส้นศูนย์สูตรด้วยกัน ต่างก็มีสภาพอากาศร้อนชื้นและลมมรสุมพัดผ่านตลอดทั้งปี โครงสร้างทางกายภาพจึงเอื้อให้โครงสร้างทางชีวภาพเหมือนและคล้ายคลึงกัน เหมือนคนร่วมสายโลหิตกันมา และพลวัตเคียงคู่กันมาโดยตลอด เช่น ความหลากหลายคล้ายคลึงของประชากรพืช ประชากรสัตว์ และความหลากหลายทางชีวภาพอันเป็นปัจจัยให้เกิดความหลากหลายทางภูมิปัญญาและวัฒนธรรมของชุมชน อันเนื่องแต่ทรัพยากรธรรมชาติและสภาพแวดล้อมที่ใกล้เคียง / เหมือนกัน

มองในแง่ประวัติศาสตร์ทางชาติพันธุ์ ย้อนรอยประวัติศาสตร์ไปเมื่อประมาณ 3500 ปีก่อนพุทธกาล จนถึงต้นพุทธศตวรรษแรก ดินแดนบริเวณภาคใต้ตอนล่าง ตลอดจนถึงแหลมมลายูและหมู่เกาะอินโดนีเซีย รวมทั้งเกาะบอเนียว และสุมาตรา ได้เป็นที่อาศัยของพวกมองโกลที่ผสมพันธุ์กับชนพื้นเมืองดั้งเดิมเกิดเป็นตระกูลโพลีนีเซียนขึ้น และต่อมาราว 500 ปี ก่อนพุทธกาลได้ผสมพันธุ์ข้ามสายกับพวกอารยันซึ่งเป็นชนพื้นเมืองกลุ่มหนึ่งของอินเดียที่อพยพมาสู่เอเชียใต้¹

นักวิชาการนิยมเรียกคนตระกูลโพลีนีเซียนซึ่งอาศัยอยู่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และหมู่เกาะมาดากัสการ์ในแอฟริกาตะวันออกรวมทั้งพวกมินังกะเบาและบาตักในเกาะสุมาตราหรือพวกดักในเกาะกาลิมันตันและชาวซาวาว่า “มลายู”² ซึ่งคำนี้มีนัยยะหมายถึงการอพยพข้ามฟากแม่น้ำ อันหมายถึงการอพยพของชาว

¹ Indonesia (Jakarta: Department of Foreign Affairs, Republic of Indonesia, 1997), p. 11.

² นิธิ เอียวศรีวงศ์, “ชาว-มลายู: ผู้คนและวัฒนธรรมในภาคใต้,” สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคใต้ เล่ม 3 (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542), หน้า 1,963.

ชาวพวหนึ่งสู่คาบสมุทรและหมู่เกาะอื่นๆ³ มลายูตามนัยยะนี้จึงสะท้อนแนวความเชื่อว่าเป็นกลุ่มชนที่แยกไปจากชาว จึงมักเรียกผู้คนและวัฒนธรรมของชุมชนกลุ่มนี้ว่า “ชาว-มลายู”

จากการร่วมสายรากทางภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ของชุมชนดังกล่าวมาแล้ว จึงพลวัตเป็นกลุ่มคนสายชาติพันธุ์ใหม่ที่มีวัฒนธรรมร่วมเป็นตัวบ่งชี้อัตลักษณ์เหนือกว่าชาติพันธุ์อันมีเชื้อชาติหรือพันธุกรรมเป็นตัวหล่อหลอม โดยเฉพาะความแนบแน่นระหว่างคนไทยภาคใต้ตอนล่างซึ่งเคยมี “ปัตตานี” เป็นศูนย์กลางกับมาเลเซียตอนบนซึ่งมีเคดาห์ และหัวเมืองใกล้เคียงเป็นศูนย์กลางทั้งการปกครอง การค้า และวัฒนธรรม เหล่านี้ทำให้เห็นเป็นความแนบแน่นของผู้คนในพื้นที่ดังกล่าวที่เป็นรูปลักษณะและจิตลักษณะที่ซับซ้อนกันอย่างพิสดาร โดยอาจมองผ่านได้ทั้งภูมิปัญญาและขนบนิยมที่เกี่ยวกับการดำรงชีพแบบพื้นบ้าน การอาศัยสรรพศาสตร์ชาวบ้านและทฤษฎีชาวบ้าน โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับ ปัจจัยสี่อันเป็นปัจจัยพื้นฐานได้แก่ ภูมิปัญญาและวัฒนธรรมด้านโภชนาการ เช่น วัฒนธรรมการกิน หรือการผลิตและการบริโภค บูดู จิ้งจ้ง เป็นต้น ด้านที่อยู่อาศัย เช่น การปลูกสร้างอาคารแบบมีดินเสา การต่อเติมพาไล (Balai) เป็นต้น ด้านเครื่องนุ่งห่มและอาภรณ์ เช่น ความนิยมใส่รง (Sarong) ปาเต๊ะ (Batik) เป็นต้น ด้านการดูแลสุขภาพพอนามัย เช่น การรักษาไข้ด้วยการแสดงมะเตอ์และลิมนตร์หรือโตะครีม การมีหมอด้าย หรือที่เรียกว่าโตะบิตัน การมีตำราด (คำตอบแทน) เป็นต้น เหล่านี้ล้วนร่วมสายรากกันมาก่อน และยังสืบทอดมาจนถึงปัจจุบันเป็นวัฒนธรรมรากเหง้าที่ฝังแน่น แผ่กว้างและหยั่งลึก

วัฒนธรรมท้องถิ่นมีทั้งที่เป็นวัฒนธรรมระดับรากเหง้า วัฒนธรรมประกอบและวัฒนธรรมย่อย เช่น “วัฒนธรรมข้าว” เป็นวัฒนธรรมรากเหง้า รูปแบบการไถ หว่าน ปักดำ การเก็บเกี่ยวข้าวที่ละรวงด้วยแกะ (ยังเหลืออยู่ทั้งในภาคใต้ มาเลเซีย และอินโดนีเซีย) คติความเชื่อหรือประเพณีเกี่ยวกับชุมชนชาวนาบางอย่างเป็นวัฒนธรรมประกอบ เช่น ความเชื่อเรื่องขวัญข้าว ข้าวขวัญ บายศรีขวัญข้าว ซึ่งถูกผ่องถ่ายผ่านพิธีกรรมต่างๆ เช่นในกิจกรรมโกนผมไฟ ขึ้นเปรล ทำขวัญเด็ก ทำขวัญข้าว บางอย่างบูรณาการกับศาสนบัญญัติ เช่น บายศรีประกอบพิธีเข้าสู่หัตถ์ของชาวไทยมุสลิม หรือการมีบายศรีและเวียนแว่นเทียนชัยในพิธีแต่งงานซึ่งบูรณาการระหว่างฮินดู พุทธ อิสลาม เป็นต้น

บุคลิกภาพที่แนบแน่นเพราะร่วมสายรากทางวัฒนธรรมกัน จะค่อยๆ ถูกผลักดันให้ห่างกันด้วยกาลเวลา และสายทางที่ยาวนาน ด้วยเส้นแบ่งอันเนื่องจากระบบอำนาจการปกครอง ทำให้ความใกล้ชิดตกกลายเป็นความไกล ความห่างเหินเมินเฉยและบางครั้งคือ “ความสอດແລ້ວ” (สงสัย กังขา) อันนำไปสู่ความขัดแย้งสะสม จนเป็นเหตุให้ความสอດແລ້ວไร้ความหมาย เปรียบเสมือนดอกไม้ซึ่งเคยบานในพวงเดียวกัน แม้จะต่างกิ่ง ต่างซอก ก็ยังมีกลีบ กลิ่น สี เป็นอันเดียวกัน ครั้นห่างไกลเป็นต่างชาติต่างภาษากัน จนค่อยๆ ต่างกลิ่น ต่างสี และโน้มกิ่งไม่ถึงกัน ที่เคยร่วมพันธุ์ ร่วมเพศ ก็กลายเป็นต่างพันธุ์ต่างเพศ “ตันหยงมัส” ในจังหวัดนราธิวาส อาจพอสวาย่านกันได้กับ “พิกุลทอง” ที่จังหวัดพัทลุงแต่ไกลกันมากกับ “พิกุลทอง” ที่จังหวัดอ่างทอง คำว่า “หลุด” (โคลน ตม) ในภาษาใต้กับ selut ในภาษามาเลเซียยังอาจสวาย่านกันได้ถึง ถ้าต่างก็เพ่งด้วยสายตาของนักภาษาศาสตร์ด้วยกัน แต่อาจไม่เข้าใจกันทั้งๆ ที่ใช้คำเดียวกันร่วมสนทนากัน ถ้าอยู่บนมิติที่ปักใจว่าต่างชาติต่างภาษากัน ตัวอย่างที่ยกมาย่อมมีลักษณะต่างกับคำ “ข้าวขวัญ” กับ “นาขิสมาหงัด” ที่ยังพอสวาย่านถึง แต่ถ้าไม่สวาย่านก็คงแลไม่เห็นกันเช่นในประเพณีการแต่งงานของ พระรถเมรี คำกาพย์ (ฉบับของนายเรือง บ้านนาใน ชาว

³ คำอธิบายของขุนศิลปกิจพิสัยห์ อดีตศึกษาธิการจังหวัดสงขลาและผู้สอนวิชาภาษามลายูของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

จังหวัดนครศรีธรรมราช) มีการป้อนข้าวขวัญในตอนที่น่างสนทราประกอบพิธีทำขวัญและตั้งชื่อนางเมรี เสียใหม่ว่า “กังหรี” ดังที่ว่า

◎ พรหมณเฑาะว์ให้เบิกบายศรี	ยอดทองคลี่เปลื้องภูษา
เทียนชัยจุดไฟมา	ทำบูชาครูอาจารย์
◎ พฤตพรหมณเฑาะว์เวท	สรรเสริญพระยุพพาน
โหรพาพญาจารย์	ก็โหมอ่านอวยพรชัย
◎ จุดเทียนเวียนแว่นวี	ค้อมขันที่นิ่งแน่นไป
รับเทียนเวียนแว่นชัย	นางทรมวยจับมิ่งขวัญ
◎ ทักษิณรอบบินจา	พรหมณเฑาะว์รับมาจุ่มในขัน
จอมหม่อมมั่งพร้อมกัน	วันทำขวัญพระลูกยา
◎ แก้วรอบดับเทียนชัย	โบกวันไปต้องธิดา
ข้าวขวัญนางสนทรา	ป้อนปากให้กุมาร
◎ ให้นามตามวงศ์	ให้ชื่อว่าเจ้ากังหรี
ชื่อเดิมเรียกเมรี	พ่อแม่ตั้งแต่หลังมา

ความเหมือนจึงอาจกลายเป็นความต่างเมื่อพื้นที่หนึ่งยังถือปฏิบัติกันอยู่ แต่อีกพื้นที่หนึ่งเลิกปฏิบัติเสีย “การสาวญานับโยด”⁴ จึงจำเป็นต้องมองย้อนหลังบ้างจึงจะพบ “สัจจะ” ของปัจจุบัน การค้นหาเค้ารอยแห่งอดีตชาวไทยภาคใต้เรียกว่า “แลเหม” (ประพิมพ์ประพาย) เพื่อ “สาวย่านนับโยด” หาความเป็นเครือญาติของกันและกัน

มองการแตกสายรากยุคสมัยจรรยาบรรณ

ทำเลที่ตั้งของคาบสมุทรไทยและคาบสมุทรมาลายูอยู่ในเส้นทางการค้าทางเรือ เป็นท่าจอดซ่อมเรือและพักรับส่งสินค้าของพวกแขกมัวร์กับเอเชียอาคเนย์และจีนมาตั้งแต่เทคโนโลยีการต่อเรือและการเดินเรือยังไม่เจริญหนังสือภูมิศาสตร์ของคลอเดียปโตเลมี นักภูมิศาสตร์ชาวกรีก ได้บรรยายถึงคาบสมุทรทองซึ่งหมายถึงคาบสมุทรไทยและมาลายู โดยเฉพาะที่ชาวว่าเป็นประเทศที่เจริญพร้อมทั้งระบบการปกครอง ความก้าวหน้าทางเกษตรกรรม การเดินเรือ ดาราศาสตร์ กล่าวถึงภูมิปัญญาของประชาชนเกี่ยวกับกรรมวิธีการผลิต “batik” วัฒนธรรมโลหะกรรม ตลอดจนการใช้ระบบเงินตราและการผลิตเหรียญกษาปณ์ โดยเฉพาะกรณีที่ชาวอินเดียจากแคว้นกุชราต์ได้อพยพเข้ามาสู่ดินแดนชวา-มาลายูและไทยภาคใต้ ในราวพุทธศตวรรษที่ 5 จนถึงพุทธศักราช 620 (รัชสมัย Aji Caka) ในชวาหรืออินโดนีเซียปรากฏหลักฐานว่ามีการนำภาษาสันสกฤต อักษรปาลวะและอักษรเทวนาครีมาใช้อย่างแพร่หลาย ซึ่งต่อมาภาษาและตัวอักษรดังกล่าวได้ปรุงแต่งด้วยถ้อยคำจากภาษาพื้นเมืองของชาวชวา เกิดเป็นภาษา “Kawi” ขึ้นอันนำไปสู่การขยายตัวทางการค้า ทำให้ดินแดนดังกล่าวได้

⁴ “สาวญานับโยด” หรือ “สาวย่านนับโยด” เป็นคำพังเพย และวัฒนธรรมหนึ่งของภาคใต้ โดยการสืบสาวหาสายตระกูลซึ่งร่วมโลหิตร่วมเทือกเขาเหล้ากอกันมาตามสายเชื้อชาติ คำว่า “โยด” มีสองนัยยะ ได้แก่ (1) รากเหง้า กำพืด (2) โยด ที่มาจาก “โยชน์” คือ ห้างไกล / ประโยชน์

สมญานามว่า "สุวรรณทวีป" และ "ชวาทวีป" พร้อมๆ กันนั้นได้ส่งผลให้ดินแดนดังกล่าวค่อยๆ กลายเป็นอาณาจักรวัฒนธรรมฮินดูและพุทธเกษตรในระยะต่อมา⁵

คลองชัย หัตถา ว่าปรากฏเป็นครั้งแรกในวรรณกรรมทมิฬ เรื่อง *ปัตตินภาลัย* (Pattinappalai) ซึ่งเขียนขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 7-8 ว่าเมืองเคดาห์ (Kedah) เป็นเมืองคู่ค้ากับเมืองโบราณแห่งหนึ่ง คือ เมืองปูฮาร์ (Puhar) ของโจฬะ และกล่าวว่าปัตตานีกับเคดาห์มีความสัมพันธ์กันมาช้านานทั้งในทางเรือ การค้า และศาสนา อ้างถึงเอกสารอินเดียที่บันทึกขึ้นระหว่างพุทธศักราชที่ 13-16 ว่าเมืองเคดาห์มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันอย่างดีในบรรดาพ่อค้านักเดินเรือ หลังจากนั้นก็รู้จักในฐานะแหล่งซื้อขายเครื่องเทศ ซึ่งชาวยุโรปเรียกสินค้าที่ซื้อจากแถบนี้ว่า “ผลิตผลจากช่องแคบ”⁶

เส้นทางการค้าทางเรือควรจะต้องตรงจากปลายแหลมอินเดียเข้าสู่ช่องแคบมะละกาซึ่งเป็นทางลัดแต่เนื่องจากเส้นทางนี้ ณ บริเวณเหนือเส้นศูนย์สูตรไปถึงเส้นห้าองศาเหนือ เป็นพื้นที่อันตรายเพราะเป็นเขตจุดเริ่มต้นของลมสินค้า ลมจะสงบนิ่ง (ไร้กระแสมลม เรียกว่า “แดนดอนดรัม”-doldrums) เมื่อลมเบาบางจนทำให้เรือสินค้าเคลื่อนที่ไม่ได้ เรียกกันว่า “ตกโลก” ประเสริฐ วิทยารัฐ อธิบายว่าอันนี้ทำให้นักเดินเรือต้องเดินเรืออ้อมขึ้นมาทางเหนือ เพราะนอกจากหลบอันตรายดังกล่าวแล้วยังได้จอดพักซ่อมเรือ เติมน้ำดื่มเสบียงอาหารและน้ำ และยังแลกเปลี่ยนสินค้ากันได้อีกส่วนหนึ่ง⁷ พื้นที่คาบสมุทรมลายูและภาคใต้ของไทย) เช่นที่เคดาห์และตะโกลา ซึ่งตั้งอยู่บนเส้นทางการค้าข้ามคาบสมุทรมลายูกลายเป็นเมืองท่าที่สำคัญและเป็นจุดเชื่อมระหว่างฝั่งตะวันตกกับฝั่งตะวันออก เช่น เคดาห์สามารถเชื่อมต่อกับลิเกอร์ (นครศรีธรรมราช) เมืองสาย (สายบุรี) และปัตตานี (ลังกาสุกะ บริเวณเมืองยะรัง)⁸ เป็นศูนย์กลางการค้าผลิตผลช่องแคบอยู่นานหลายศตวรรษไม่ว่าจะภายใต้ร่มเงาของวัฒนธรรมศรีวิชัย มัชปาหิต/สยามก็ตาม โดยเฉพาะในช่วงที่มัชปาหิตรุ่งโรจน์ บริเวณต่อแดนดังกล่าวนี้ ได้ผ่องถ่ายวัฒนธรรมฮินดู-ชวาผ่านทางมัชปาหิตมากกว่าจากอยุธยา

ครั้นมัชปาหิตเสื่อมถอยลงพร้อมกับความเจริญของอิสลาม ณ ศูนย์กลางการค้าเมืองมะละกา จนถึงสมัยราชวงศ์หมิงของจีน (พ.ศ. 1911-2187) โดยเฉพาะในแผ่นดินจักรพรรดิหย่งเล่อ ได้มีการพัฒนาการต่อเรือสำเภานาขนาดใหญ่ จนสามารถให้เจิ้งเหอนำขบวนสำเภาใหญ่ไปสำรวจค้าขายข้ามคาบสมุทรมลายูถึงเจ็ดครั้ง ระหว่าง พ.ศ. 1948-1978⁹ (คาดว่าสามารถตัดผ่านดอนดรัม) จนถึงยุคที่โลกตะวันตกไล่ล่าอาณานิคม นั้นใน พ.ศ. 2054 โปรตุเกสเข้ายึดเมืองมะละกาหลังจากโลกมุสลิมเข้าสู่บริเวณนี้ไม่มากนัก ดินแดนดังกล่าวกลายเป็นถิ่นบูรณาการระหว่างผู้คนและวัฒนธรรม ฮินดู-อาหรับ-เปอร์เซีย-อินดูชวา โลกอิสลาม จีน และวัฒนธรรมยุโรปอย่างสลับซับซ้อน ครั้นถึง พ.ศ. 2059 ชาวโปรตุเกสได้รับอนุญาตให้ดำเนินการค้ากับปัตตานีจนความต่างค่อยๆ แทรกตัวเข้าระหว่างความเหมือนมากขึ้นทุกที ความสอดคล้องก็ค่อยๆ ขยายตัวขึ้นแทนความสอดคล้อง

⁵ Indonesia, p.12

⁶ คลองชัย หัตถา, *ปัตตานี: การค้าและการเมืองการปกครองในอดีต* (ปัตตานี: มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2541), หน้า 65.

⁷ ประเสริฐ วิทยารัฐ, “สภาพภูมิศาสตร์ของคาบสมุทรมลายู,” ใน *ประวัติศาสตร์และโบราณคดีคาบสมุทรมลายู* (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2536), หน้า 14-15.

⁸ คลองชัย, *ปัตตานี: การค้าและการเมืองการปกครองในอดีต*, หน้า 65.

⁹ สุริวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ และคณะ, *จีนทักษิณวิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2540), หน้า 33-35.

วัฒนธรรมโลหกรรมที่ปรากฏในวัฒนธรรม “กริช” เป็นวัฒนธรรมฮินดู-ชวา ทั้งรูปแบบการใช้และคติความเชื่อ สัญลักษณ์ของพระศิวะและพระอุมากลายเป็นส่วนหนึ่งของด้ามกริชและตากกริช รูปพระคนศบุตรแห่งพระศิวะและนางอุมาเป็นส่วนประกอบสำคัญของใบกริช ลายต่างๆ อันเป็นคติความเชื่อของคนพื้นเมืองและคนที่บูชาเทพของฮินดูผสมอยู่ในใบกริชอย่างหลากหลายบนความสามารถทางโลหกรรมของคนพื้นเมือง การเกิดพิธีกรรม เช่น พิธีต่อเลาะบาลอ (Talak bala) เป็นพิธีสวดเพื่อขับไล่ความเลวร้ายต่างๆ ให้ห่างไปจากชุมชนและมีส่วนสัมพันธ์กับการเล่นกาหลอ (ดนตรีประโคมในงานศพของไทยพุทธ) หรือเช่น คติการเช็ดหนังตะลุงหนังชวา และหนังมาเลเซีย มีความต่างในความเหมือนที่น่าสนใจ การแต่งงานของชาวปัตตานีที่ใช้ผ้าจัสตาร์ (jutar) สวมศีรษะเป็นรูปแบบตามวัฒนธรรมชวา การใช้เขาพระสุเมรุเป็นสัญลักษณ์ในงานศพ เช่น ที่ภาคใต้ตอนล่างเรียกว่า “สามลำ” (คุมศาน ส., สุสาน ป.) คล้ายกับรูปเขาพระสุเมรุที่ใช้ในพิธีแห่ศพของบาหลิ การใช้กาหลอบรรเลงหน้าศพในกลุ่มไทยพุทธภาคใต้เหมือนกับในบาหลิ การมีบายศรีพลูหรือบายศรีใบกล้วยในพิธีมงคลต่างๆ ของไทยพุทธในภาคใต้คล้ายกับบายศรีของไทยมุสลิม¹⁰ เหล่านี้คือตัวอย่างของวัฒนธรรมบูรณาการ

เครื่องดนตรี กาหลอ เป็นดนตรีแบบชวา-มลายู แต่ชาวมุสลิมไม่ใช้ประโคมงานศพในกลางคืนเหมือนอย่างชาวไทยพุทธ เพราะศาสนบัญญัติไม่ให้เก็บศพไว้ค้างคืนโดยไม่จำเป็น ไทยพุทธในภาคใต้ปรับเปลี่ยนเขาพระสุเมรุของฮินดูมาใช้เป็นยอดพนมเพื่อประดิษฐานพระพุทธรูปในประเพณีลากพระและดัดแปลงเป็นเสมือนมณฑปซึ่งเรียกว่า “เบญจา” หรือ “บินจา” ในพิธีรดน้ำสรงหัวบุคคลสำคัญหรือผู้อาวุโสหรือเป็นที่เคารพบูชาของคนทั่วไป เหล่านี้คือการพลวัตไปตามบริบทของแต่ละชุมชน

ในระหว่าง พ.ศ. 2149-2184 เป็นเวลานานถึง 35 ปีที่ย้อลันดาพยายามแย่งชิงผลกำไรและอำนาจความเป็นคนกลางทางการค้า ณ มะละกาไปจากโปรตุเกสจนสามารถยึดอำนาจไปได้เมื่อ พ.ศ. 2184 ทำให้สัมพันธภาพด้านต่างๆ ที่โปรตุเกสเคยมีกับดินแดนมลายูถูกย้อลันดาตีบรัดมีลงจนหมดสิ้น¹¹ หลังจากนั้นศูนย์กลางการค้าจากมะละกาค่อยเคลื่อนมาสู่ปัตตานี จนปัตตานีในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้นเป็นศูนย์กลางการค้าระหว่างยุโรป จีน ญี่ปุ่น ชวา สุมาตรา อินเดีย อาหรับ เปอร์เซีย และเป็นเมืองท่าที่สำคัญกว่าอยุธยา ความเป็นนานาชาติในบริเวณปัตตานีได้ส่งผลให้ภาคใต้ตอนล่างและมาเลเซียตอนบนมีพลวัตไปในทิศทางและในห้วงเวลาที่ใกล้เคียงกัน

มองสายใยแห่งภราดรภาพยุคอำนาจพหุขั้วนิยม

นับแต่ครั้งดึกดำบรรพ์ผ่านมาจนถึงยุคสมัยจรรยาบรรณ จะเห็นได้ว่าผู้คนและวัฒนธรรมภาคใต้ตอนล่างซึ่งมีปัตตานีเป็นศูนย์กลางมีความหลากหลายเฉพาะกลุ่ม บางส่วนมีความเหลื่อมทับกันและบางส่วนก็เป็นวัฒนธรรมร่วมกับภาคใต้ตอนกลางและภาคใต้ตอนบน ปัจจัยที่ทำให้พลวัตเหมือนและต่างกัน ได้แก่ วัฒนธรรมฮินดู-ชวา ชวา-มลายู ศาสนาอิสลาม พุทธศาสนาแบบมหายานและลัทธิขงจื๊อ การใช้ภาษาและอักษรที่ต่างกัน จึงมีรูปลักษณะของวัฒนธรรมที่มีความต่างในความเหมือนบนรากฐานสำคัญสี่ประการ คือ (1) ศาสนบัญญัติ (2) ขนบประเพณีในท้องถิ่นที่ไม่ขัดกับศาสนบัญญัติ (3) ระเบียบเมือง จารีตนิยมและกฎหมายของประเทศ (4) ส่วน

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

¹¹ สุริวงค์ พงศ์ไพบูลย์ และคณะ, *กะเทาะสนิมกริชแลวิถีชีวิตชาวใต้ตอนล่าง* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543), หน้า 75-158.

ที่ถือตามสากลนิยม ปัจจัยที่ผลักดันให้เกิดความห่างเหินหมางเมินกันส่วนใหญ่เกิดจากการใช้อำนาจการปกครอง ที่ใช้คำเดียวกันเป็นเป้าหมายคือความสงบสุข แต่มักนิยามต่างกัน

มาถึงยุคโลกาภิวัตน์และยุคพาณิชยนิยม วัฒนธรรมการวิ่งแข่งไปคนละทางทำให้ภราดรภาพค่อนข้างจะห่างเหิน เปรียบบาง และขาดง่าย ดังเช่นปัญหาชายแดนภาคใต้ที่กำลังขยายตัวอยู่ในขณะนี้ นักวิชาการ นักการเมือง นักปกครอง และนักธุรกิจเริ่มเรียกหาคำๆ เดียวกันเพื่อมาสร้างเสริมฟื้นฟู “ภราดรภาพ” นั่นคือ “วัฒนธรรม” แต่ยังคงให้นิยามคำว่าวัฒนธรรมไม่ตรงกัน จึงยังใช้วิถีและพลังของวัฒนธรรมไปคนละทิศคนละทาง

คนส่วนใหญ่มองเห็นวิถีและพลังของวัฒนธรรมเหมือนดวงจันทร์ที่โคจรรอบโลก และมีแสงสุกสว่างอ่อนนวล อาจสยบความร้อนแรงให้สงบเย็นได้อย่างเอกอุ การมองวัฒนธรรมในรูปมหันตภาพและโอฬารเช่นนี้ ในที่สุดมักเปล่าประโยชน์ เช่น นโยบายของสภาความมั่นคงแห่งชาติ¹² ตระหนักที่จะใช้กระแสวัฒนธรรมร่วมไทยพุทธ-มุสลิม ดับไฟใต้ ประกาศแล้วก็นิ่ง จูดยังไรก็ไม่โชติช่วงเพราะเห็นวัฒนธรรมในรูปความผันผวนอันแสนไกล ไม่อาจเกิดผลในชั้นปฏิบัติการ ไม่อาจแยกส่วนให้ผู้ปฏิบัติในแต่ละชั้นและแต่ละมิติเห็นว่าจะเริ่มต้นตรงจุดใด อย่างไร ควรเปลี่ยนมิติหลักให้จับต้องได้มากกว่านั้น เช่น วัฒนธรรมการจัดการของผู้คนในแต่ละระดับ วัฒนธรรมการทำงานของผู้คนในพื้นที่ วัฒนธรรมการสร้างและการเสพทรัพยากรของผู้คน วัฒนธรรมการสร้างบรรทัดฐานและทางเลือก วัฒนธรรมการเรียนรู้ การมองให้เห็นจุดอ่อนและจุดแข็งของจารีตนิยมและจริตนิยม อันเป็นโครงสร้างและบุคลิกภาพของชุมชนในพื้นที่ดังกล่าว ฯลฯ สังคมและชุมชนใดขาดการเสริมสร้างและขัดเกลาในส่วนอนุภาคย่อมยากที่จะให้บรรลุถึงคุณลักษณะในส่วนมหัพภาค

นักสังคมศาสตร์และนักมานุษยวิทยาน่าจะช่วยกันสร้างมนุษย์ชาติพันธุ์ใหม่ขึ้นในพื้นที่นี้ให้เป็น “ชาติพันธุ์แห่งการบูรณาการทางวัฒนธรรม” เช่นการสาวญาตินับโยคกันด้วยวัฒนธรรมการเก็บข้าวด้วยแคะของบรรพบุรุษ ร่วมกันค้นหาวินัยของเครือญาติผ่านประเพณีป้อนข้าวขวัญในพิธีกรรมต่างๆ สาวให้ลึกไปในบางแง่มุมจากวัฒนธรรมย่อยซึ่งยังปรากฏอยู่ในปัจจุบัน เช่น ประเพณีการ “ยกมูรับ” (สับอาหาร) และการยกพานอาหารเพื่อรับรองแขกเหรื่อของชาวไทยมุสลิมในภาคใต้ คติที่แตกหน่อต่อแขนงไปจากคติความเชื่อเกี่ยวกับประเพณีการตายและเขาพระสุเมรุ เป็น “กุหลุม” เป็น “บายศรี” เป็น “เบญจา” เป็น “พนมพระ” เป็น “ยอดโดม ครอบโลงศพ” ฯลฯ บางทีวินัยของทายาทที่แฝงอยู่ในสรรพสิ่งเหล่านี้ อาจช่วยให้ ภราดรภาพ กลับคืนมาหรือเข้มข้นขึ้นกว่าเดิม

¹² นโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2542-2546) มีสาระสำคัญของนโยบายคือ “ทุกคนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้มีการดำรงชีวิตที่สามารถอยู่ได้อย่างมีความสุขบนเอกลักษณ์เฉพาะของศาสนาและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการที่ชาวไทยมุสลิมซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่อยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย...”