

39. ครองชัย หัตถดา, *ปัตตานี: การค้าและการเมืองการปกครองในอดีต* (ปัตตานี: โครงการปัตตานีศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ปัตตานี, 2541) น่าสนใจที่ว่า ในการสำรวจงานวิจัยของนักวิจัย มอ. ปัตตานีในรอบ 12 ปี ตั้งแต่ พ.ศ. 2530-2542 ที่ข้าพเจ้านำมาอ้างถึงในเชิงอรรถที่ 31 ศรีสมภพ จิตร์ภิรมย์ศรี ผู้เขียนบทสำรวจวรรณกรรมนั้นมิได้กล่าวถึงงานวิจัยชิ้นนี้เลย ทั้งที่ครองชัย หัตถดา ก็เป็นรองศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ของ มอ.ปัตตานีอยู่ด้วย
40. ปิยนาด บุณนาค, *นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้* (พ.ศ. 2475-2516) (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534) ข้อความในอัญประกาศแรกอยู่ในหน้า 16 ข้าพเจ้าใส่อัญประกาศเพราะ เพียง 3 ปีหลังจากนั้น สังคมไทยก็ก้าวเข้าสู่ยุคอำนาจนิยมชนิดที่แทบไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนเลย ข้อความในอัญประกาศข้อความที่สองในงานของปิยนาดอยู่ใน "บทคัดย่อ" (ไม่มีเลขหน้า) ข้าพเจ้าคิดว่า คำ "ประหนึ่ง" ตรงนี้น่าสนใจ เพราะการสรุปว่ารัฐบาลทำการ "ประหนึ่งบีบบังคับ" กับ "รัฐบาลทำการบีบบังคับ" ชาวมุสลิมในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้จะต่างกันอยู่? ส่วนข้อความในอัญประกาศหลังอยู่ในหน้า 234
41. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, *การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์* (ปัตตานี: มุลนิธิอาจารย์ฮะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โต๊ะมีนา, 2537) หนังสือเล่มนี้มีที่มาจากวิทยานิพนธ์ของเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชรในชื่อเดียวกันโดยระบุช่วงเวลา พ.ศ. 2482-2497 เสนอต่อภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากรเมื่อปี พ.ศ. 2529 อันที่จริงหนังสือเล่มนี้ไม่มีปีที่พิมพ์ เมื่อพิจารณาจากคำนำของนายเด่น โต๊ะมีนา ลงวันที่ 14 ตุลาคม 2532 แต่หนังสือเล่มนี้น่าจะตีพิมพ์ในปี 2537 มากกว่า เพราะจัดพิมพ์ขึ้นในงานรวมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมูลนิธิอาจารย์หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โต๊ะมีนา ในวันที่ 22 ตุลาคม 2537 ดังที่ปรากฏใน "คำนำ" (ไม่มีเลขหน้า)
42. อิมรอน มะลูลีม, *วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศไทย: กรณีศึกษากลุ่มมุสลิมในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อิสลามิกอะเคเดมี, 2538), ดูโดยเฉพาะอย่างยิ่งบทที่ 5 และ 6, หน้า 83-128 งานชิ้นนี้น่าสนใจและมีปัญหาในทางหลักวิชาพร้อมๆ กันไป ที่ที่น่าสนใจเพราะถ้าจะยึดชื่อหนังสืออย่างเป็นจริงเป็นจัง คงต้องเริ่มต้นจากสมมุติฐานว่า รัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศมีปัญหาขัดแย้งกันและการศึกษานี้เป็นการวิเคราะห์กลุ่มมุสลิมในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้ในบริบทความขัดแย้งในญะหวะระหว่าง รัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ ซึ่งมีหลากหลายชาติพันธุ์ เช่นที่ผู้เขียนเองกล่าวถึงไว้ในบทที่ 1 (หน้า 6-14)
 ที่ว่ามีปัญหาในทางวิชาการมีหลายเรื่อง อย่างการแบ่งปัญหาเป็น 7 ข้อเช่นนี้มีที่ให้ตั้งคำถามได้มาก เช่น ปัญหาเอกลักษณ์ (identity) ซึ่งรวมเอา "สำนักทางประวัติศาสตร์" แยกออกได้อย่างไรจากปัญหาด้านจิตวิทยา ซึ่ง อิมรอนหมายถึง "สำนักถึงความแตกต่าง" และ ปัญหาเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ คำว่า "เอกลักษณ์" มีนัยในทางความเหมือนชนิดที่กลบความแตกต่างและดังนั้นในงานวิชาการยุคนี้ จึงมักมีที่ใช้ในฝ่ายรัฐที่มีอำนาจเมื่อใช้

กับชนกลุ่มน้อยยิ่งกว่า ในขณะที่“อัตลักษณ์”จะให้พื้นที่กับความแตกต่างหลากหลาย และดังนั้นจึงมักใช้กันในหมู่คนที่มุ่งรักษา identity ของตนเมื่อเผชิญกับอำนาจของรัฐ ในแง่นี้เรื่อง“อัตลักษณ์”จึงถือเป็นปัญหาการเมืองอย่างยิ่ง ในสายตาของนักวิชาการปัจจุบันบางหมู่บางเหล่า สำคัญยิ่งกว่าสิ่งที่อมรอนเรียกว่า“ปัญหาการเมือง”เสียอีก นอกจากนั้นการเรียกหาผู้คนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ก็มีปัญหา เช่นเรียกว่า“ไทยมุสลิม” เช่นที่ใช้เกือบตลอดเล่มหรือ “มุสลิมไทยมาเลย์”เช่นที่ใช้ในบทที่ 8 แม้ในบทนี้เองที่ว่าด้วยการต่อสู้ทางการเมืองของพวกเขา ผู้เขียนก็ใช้คำเรียกหาผสมกันระหว่าง“ไทยมุสลิม”(เช่นในหน้า 156, 161)หรือ “ไทยมาเลย์”(เช่นในหน้า 141, 158) ทั้งที่ในบางบทตอนผู้เขียนก็แสดงให้เห็นว่า “ไว”(sensitive)ต่อความแตกต่างอันละเอียดอ่อนเหล่านี้ (เช่นในหน้า 10-11)

43. เพิ่งอ้าง, หน้า 88

44. เพิ่งอ้าง, หน้า 92

45. เพิ่งอ้าง, หน้า 94

46. เพิ่งอ้าง, ดู หน้า 220 ซึ่งเป็นหน้าสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้ในส่วนเนื้อหาไม่นับรวมภาคผนวกและบรรณานุกรม ส่วนรัฐประศาสน์ในบายของสันเกล้ารัชกาลที่ 6 รวมทั้งข้อความในอัญประกาศอยู่ในหน้า 63

47. ศิริรัตน์ ธาณิธนานนท์, ดลมนรจณ์ บากา และ จลองภพ สุสังกร์กาญจน์, ชาวไทยมุสลิมและการมีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม: การศึกษาภาคใต้ตอนล่าง (รายงานประกอบการประชุมเรื่อง“การมีส่วนร่วม”ในการประชุมวิชาการประจำปี เล่ม 3) (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย, 2538) ข้อความในอัญประกาศอยู่ในหน้า iv และโปรดดูตัวอย่างความเห็นที่ว่า “วัฒนธรรมอิสลาม”ไม่ใช่ปัญหาในการแก้ไขปัญหาในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ เพราะคนเหล่านี้ไม่ใช่คนกลุ่มพิเศษที่ยากจะเข้าใจได้ ที่สำคัญรัฐต้องหาทางสร้างความผูกพันระหว่างพวกเขากับสถาบันต่างๆในทุกระดับโดยเฉพาะระดับที่ใกล้ชิดพวกเขาได้ใน สุรพงษ์ โสธนะเสถียร, คุณลักษณะทางสังคมของชาวไทยมุสลิมและการสนองตอบต่อรัฐบาล (กรุงเทพฯ: ไม้ระบูนสำนักพิมพ์, 2531)

48. สำหรับคำอธิบายสถานะของโรงเรียนปอเนาะและความเป็นศูนย์กลางทางการศึกษาศาสนาอิสลามของปัตตานี โปรดพิจารณา Hasan Madmarn, *The Pondok & Madrasah in Patani*. (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999)

49. ศิริรัตน์ ธานีรัตนานนท์ และ คณะ, *ชาวไทยมุสลิมกับกรรมมีส่วนร่วมกระบวนการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม*.
หน้า 3
50. เพ็งอ้วน, หน้า 25 ย่อหน้าสุดท้ายในงานวิจัยนี้ไม่นับรวมบรรณานุกรมและภาคผนวก
51. รัตติยา สาและ, *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และ นราธิวาส* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), ข้อความในอัญประกาศอยู่ในหน้า 188
52. Mohd. Zamberi A. Malek, *Umat Islam Patani: Sejarah dan Politik*. (Shah Alam: Hizbi, 1993) (In Malay) บทที่ว่าด้วยขบวนการชาตินิยมอิสลามปัตตานีเริ่มตั้งแต่บทที่ 7 ในหนังสือที่มีทั้งหมด 12 บท
53. Mohd. Zamberi A. Malek, *Harimau Malaya: Biografi Tengku Mahmood Mahyiddeen*. (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999) (In Malay).
54. Nik Anuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani, 1785-1954*. (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999)(In Malay).
55. Ahmad Omar Chapakia, *Politik Thai dan Masyarakat Islam di Selatan Thailand*. (Kedah Darul Aman: Pustaka Darussalam Sdn.Bhd.; Shah Alam: Rmi Multimedia Publishing, 2000)
56. Farid Mat Zain, Zulkarnain Mohamed and Samsu Adabi Mamat (eds.) *Minoriti Muslim di Thailand*. (Bandar Baru Bangi: Penerbit L Minda, 1998) (In Malay) นอกจากบทนำโดย Farid Zain และ Zulkarnain Mohamed แล้ว ยังมีอีกสองบทความโดย R.J.May ซึ่งกล่าวถึงปัจจัยทางศาสนาที่มีผลต่อขบวนการชนกลุ่มน้อยเปรียบเทียบกรณีไมโร ชาวมลายูปัตตานี และชาวปาปัว บทความนี้เป็นบทความเดียวกับที่ตีพิมพ์ใน *Contemporary Southeast Asia* (1992) ที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงในเชิงอรรถที่ 14 ส่วนบทสุดท้ายว่าด้วยชนกลุ่มน้อยชาวมุสลิมในประเทศจีน ในเล่มยังมีบทความของ Werner Kraus ซึ่งข้าพเจ้าก็เคยพิจารณาไว้แล้วใน Chaiwat Satha-Anand, "Pattani in the 1980s," pp.24-25.
57. อ้างถึงใน ทวีศักดิ์ เมือกสม, "อยุธยาในเงื้อมมือของปัตตานี: ประวัติศาสตร์นิพนธ์ของปัตตานีและบทสนทนาระหว่างศูนย์กลางกับท้องถิ่นในการเขียนประวัติศาสตร์" (เอกสารต้นฉบับ กำลังจะตีพิมพ์), หน้า 5 และ 6

8. A. Teeuw and David K. Wyatt, *Hikayat Patani: The Story of Patani*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).
9. Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani or History of the Malay Kingdom of Patani*. Translated by Conner Bailey and John N. Miksic. (Athens, Ohio: The Center for International Studies, Ohio University, 1985). หนังสือเล่มนี้เขียนขึ้นประมาณปี ค.ศ.1949 หรือ ในทศวรรษที่ 1950s พิมพ์ครั้งแรกใน Pasir Putih มังกลันตัน (p.xi) แต่ถูกห้ามเผยแพร่ทั้งในประเทศไทยและมาเลเซีย มาเมื่อเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2541 หะสัน หมัดหมาน, มะหามะซากิ เจ๊ะหะ และ ดลมนวรรณ บากา ได้แปลและเรียบเรียงงานของ อิบรอฮีม ซุกรี ขึ้นจัดพิมพ์ในชื่อ *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี* (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2541) ดร.พิริศ ราฮิมมุลลา ผู้อำนวยการโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐในเวลานั้น เขียนใน"คำปรารภ"อธิบายว่า แม้อินอดีตหนังสือเล่มนี้จะถูกห้ามอ่านหรือมีในครอบครอง แต่"ปัจจุบันนี้เป็นยุคประชาธิปไตยและยุคข้อมูลข่าวสาร จึงจำเป็นจะต้องมีการเสนออดีตเอาไว้เพื่อศึกษา สำหรับผู้ไม่รู้อะไร....ทำให้มัน "เป็นปกติ" แล้วทุกอย่างจะดีขึ้นด้วยตัวเอง" (หน้า คำปรารภ) ใน"คำนำของผู้แปล" หะสัน หมัดหมาน ระบุว่าเขาได้แปลหนังสือนี้มากกว่าสิบห้าปีแล้ว แต่ในฉบับที่ตีพิมพ์เมื่อปี 2527 "ทางฝ่ายเกี่ยวข้องมิได้นำบทสุดท้ายมาลงตีพิมพ์" บทสุดท้ายของหนังสือเล่มนี้ว่าด้วย "อาณาจักรปะตานีในยุคฟื้นฟู" ซึ่งกล่าวถึงช่วงเวลาประมาณสี่ทศวรรษหลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองอาณานิคมปัตตานีเป็น 4 จังหวัด ในปี พ.ศ. 2449 ข้าพเจ้าได้กล่าวถึงงานชิ้นนี้ในฉบับแปลภาษาอังกฤษและบทวิจารณ์ฉบับแปลของ Bailey and Miksic ไว้ใน Chaiwat Satha-Anand, "Pattani in the 1980s", pp.14-16, pp.22-23.
10. อ.บางนรา, *ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน* (กรุงเทพฯ: ชมรมแสงเทียน, 2519)
11. ทวีศักดิ์ เมื่อกสม, "อยุธยาในเงื้อมมือของปัตตานี", หน้า 32 ตรงนี้ทวีศักดิ์กำลัง"สนทนา"กับงานวิจัย "Pattani in the 1980s" ของข้าพเจ้า โดยเฉพาะตรงที่กล่าวถึง *Hikayat Patani* ทวีศักดิ์ซึ่งอ้างถึงงานชิ้นนี้จากฉบับที่ถูกนำไปตีพิมพ์ใหม่ใน Omar Farouk Bajunid (ed.) *Muslim Social Science in ASEAN* (Kuala Lumpur: Yayasan Penataran Ilmu, 1994), pp. 44-76 เข้าใจว่า ข้าพเจ้า "อาจจะมอง"ประวัติศาสตร์แบบสมัยใหม่กับแบบสมัยเก่าว่ามีความแตกต่างกันในเรื่องกรอบของข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ อันที่จริงข้อความที่ทวีศักดิ์ยกขึ้นมาอ้าง มาจากบทความของข้าพเจ้า (p.1) ในหน้า 32 (เชิงอรรถ 129) แปลเป็นไทยได้ว่า "ยิ่งกว่านั้น เรายังมีเหตุผลที่จะเชื่อว่า ผู้แต่งมิได้จำกัดตนเองอยู่กับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ แต่ในเรื่องราวของเขานั้น ข้อเท็จจริง(fact)และนิยาย(fiction)เกิดอยู่เคียงกัน แม้ว่าสำหรับผู้แต่งแล้ว ข้อแตกต่างนี้(ระหว่างข้อเท็จจริงกับนิยาย)จะไม่สำคัญอะไรนัก" คงต้องตั้งข้อสังเกต 3 ประการคือ ประการแรก ข้อความดังกล่าว ไม่ใช่ของข้าพเจ้า แต่เป็นข้อความที่ข้าพเจ้าคัดมาจากบทสรุปของ Teeuw และ Wyatt ในหนังสือ *Hikayat Patani* (p.289)ซึ่ง

กล่าวเตือนผู้อ่านไว้ ประการที่สอง ข้าพเจ้าแปลคำ fiction ว่า "นิยาย" เพราะคิดว่า "ปรัมปรานิยาย" จะใกล้เคียงกับคำว่า myth มากกว่า และ ที่สำคัญที่สุดคือประการที่สาม งาน "Pattani in the 1980s" ของข้าพเจ้ามิได้อาศัยจารีตประวัติศาสตร์กระแสหลักในการแยก "ข้อเท็จจริง" ออกจาก "นิยาย" และเห็นชัดว่างานเขียนอย่างเช่น *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* ทำหน้าที่ทางการเมืองในฐานะ "story" อย่างไร (p. 27) แต่ที่ข้าพเจ้าสนใจในงานชิ้นนี้คือ การแสดงให้เห็นว่า งานวิชาการอื่นๆ ที่เขียนด้วย "จารีตทางวิชาการ" นั้นเอง ก็มีความเป็น "การเมือง" ทำหน้าที่ทางการเมืองเป็น "stories" ที่ให้ความชอบธรรมกับอะไรบางอย่างในลักษณะใด

2. เพิ่งอ้วง, หน้า 38-39
3. ครองชัย นิตดา, *ปัตตานี*, หน้า 112-113
4. เพิ่งอ้วง, หน้า 114
5. เศษ บุนนาค, "พระยาแขกหัวเมืองคบคิดขบถ ร.ศ. 121," ใน *ขบถ ร.ศ. 121* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2524), หน้า 59-60 ข้อความในอัญประกาศอยู่ในหน้า 60
6. คณะกรรมการธิการวิสามัญ วุฒิสภา, *รายงานการพิจารณาขอศึกษาปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้*, บทที่ 2 หน้า 14-15
7. เพ็ญศรี ติ๊ก, *การต่างประเทศกับเอกราชและอธิปไตยของไทย (ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ถึงสิ้นสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม)* (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2542), หน้า 154-155 "สัญญากรุงเทพฯ" (1909 หรือ 2452) ฉบับนี้ให้สัตยาบันกันเมื่อ 9 กรกฎาคม 2453 ที่กรุงลอนดอน ในสัญญายังมีอีกข้อหนึ่งกำหนดให้การโอนดินแดนทั้ง 4 ให้เสร็จสิ้นภายใน 30 วันหลังจากที่ให้สัตยาบัน อย่างไรก็ตาม ข้อตกลงอย่างการยกเลิกสิทธิสภาพนอกอาณาเขตนั้นมิได้เกิดขึ้นทันที ที่เป็นเช่นนี้เพราะเงื่อนไขประการหนึ่งของการที่อังกฤษจะยอมยกเลิกสิทธิสภาพนอกอาณาเขตคือ "เมื่อรัฐบาลไทยประกาศใช้ประมวลกฎหมายโดยสมบูรณ์" (เพิ่งอ้วง, หน้า 155) ซึ่งกว่าจะเกิดขึ้นจริงก็เป็นเวลานานหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ต้องขอขอบคุณ ทวีศักดิ์ เผือกสม ที่ชี้ให้เห็นประเด็นนี้
8. เพิ่งอ้วง, หน้า 155
9. อ.บางนรา, *ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน*, หน้า 164-165 อ้างถึงใน ทวีศักดิ์ เผือกสม, "อยุธยาในเงื้อมมือของปัตตานี", หน้า 44

70. ครองชัย หัตถา, บัตตานี, หน้า 117-118 และ รัตติยา สาและ, การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนา, หน้า 51-58
71. เศษ บุนนาค, ขบถ ร.ศ. 121, หน้า 57
72. เพ็งอ้ง, หน้า 58
73. ชารอม อานมัด, ความสัมพันธ์ระหว่างเคดาห์กับสยาม (2528), หน้า 119-120 อ้างถึงใน ครองชัย หัตถา, บัตตานี, หน้า 111
74. เพ็ญศรี ดูก, การต่างประเทศกับเอกราชและอธิปไตยของไทย, หน้า 128-131
75. ปิยนาด บุนนาค, นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้, หน้า 74 นำ
สนใจที่ปิยนาดมิได้กล่าวถึงเหตุการณ์พระยาแขก"คบคิดขบถ"เอาไว้เลย เพียงกล่าวว่า รายนบัตตานี สายบุรี
และระแงะมีปฏิกิริยาต่อต้านนโยบายของรัฐบาลกรุงเทพฯ
76. อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ, หน้า 140 คงไม่ต้องกล่าวว่า
ในปี พ.ศ.2445 นั้นทั้ง"จังหวัด"และ"ประเทศไทย" ล้วนยังไม่เกิดทั้งคู่
77. อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติราชอาณาจักรมลายูปะตานี, หน้า 43 โปรดพิจารณาข้อความนี้ในฉบับภาษาอังกฤษได้
จาก Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani (Sejarah Kerajaan Melayu Patani)*, p.62
78. ทวีศักดิ์ เมื่อทสม ชีให้ข้าพเจ้าเห็นว่า น่าจะเป็นพระยาศรีสิงหนเทพ ปลัดทูลฉลองกระทรวงมหาดไทย แต่ในงาน
ของ เศษ บุนนาค ใช้ว่า "พระยาศรีสิงหนเทพ"จึงเป็นที่รู้จักกันในสังคมไทยมากกว่า เข้าใจว่าน่าจะเป็นบุคคล
คนเดียวกัน
79. เพ็ญศรี ดูก, การต่างประเทศกับเอกราชและอธิปไตยของไทย, หน้า 149-151
80. Nik Anuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani*, p. 28.
81. Mohd. Zamberi A. Malek, *Harimau Malaya*, p.25.

82. อ.บางนรา, *ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน*, หน้า 85-87 อ้างถึงใน ทวีศักดิ์ เผือกสม, "อยุธยาในเงื้อมมือของปัตตานี," หน้า 43
83. Nik Anuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani*, p.31.
84. *Ibid.*
85. จดหมายลับของ Swettenham ถึง CO, Rahsia และ Sulit ลงวันที่ 20 พฤศจิกายน ค.ศ.1901 อ้างถึงใน *Ibid.*, pp. 32-33
86. *Ibid.*, p.33.
87. *Ibid.*
88. *Ibid.*
89. จดหมายของรายาปัตตานีถึง Swettenham ลงวันที่ 18 มกราคม ค.ศ. 1902 อ้างถึงใน *Ibid.*, p. 37
90. *Ibid.*, p.39.
91. รัตติยา สาและ, *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิก*, หน้า 54
92. เศษ บุญนาค, *ขบถ ร.ศ.121*, หน้า 97
93. เพ็งฮ้าง, หน้า 97-98
94. เพ็งฮ้าง, หน้า 92-94
95. อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, หน้า 42
96. เพ็งฮ้าง, หน้า 44

บทที่ 3

ความเจียบของอนุสาวรีย์ลูกปืน: ดุซงญอ-นราธิวาส, 2491

ในคำบรรยายเรื่อง "Qu'est-ce qu'une nation?" เมื่อปี ค.ศ.1882 ที่ซอร์บอนนในกรุงปารีส Ernest Renan ชี้ว่า "การหลงลืมเป็นปัจจัยสำคัญในการก่อร่างสร้างชาติ....ด้วยเหตุนี้ความก้าวหน้าในการศึกษาประวัติศาสตร์จึงมักเป็นภัยต่อ(หลักการแห่ง)ความเป็นชาติ โดยแน่แท้ การศึกษาวิจัยทางประวัติศาสตร์ทำให้การใช้ความรุนแรงซึ่งดำรงอยู่คู่กับกำเนิดแห่งการก่อร่างสร้างรูปทางการเมืองทั้งปวงเป็นที่ประจักษ์ชัดขึ้น" ¹ หาก Renan กล่าวถูกต้อง รัฐทั้งปวงไม่เพียงมีหน้าที่ต้องหาทางทำให้ความรู้สึกแห่งความเป็นชาติเกิดขึ้นและยั่งยืน ด้วยการสร้างจินตนาการร่วมของผู้คนในขอบเขตที่เสถียรเท่านั้น หากยังล้วนมีหน้าที่ต้อง"จัดการความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงที่เกิดขึ้นเมื่อแรกก่อตั้งด้วยกันทั้งนั้น ความเห็นของ Renan มีที่ให้ต้องคิดต่อได้หลายประการ แต่ที่สัมพันธ์กับงานวิจัยนี้ คือ ความรุนแรงมิได้เพียงดำรงอยู่เมื่อแรกก่อตั้งชาติ หากอาจดำรงอยู่ในช่วงเวลาต่างๆ(moments)ในการธำรงความเป็นชาตินั้นเอง ถ้าเช่นนั้นสังคมการเมืองหรือ"การก่อร่างสร้างรูปทางการเมือง"(political formations)ลักษณะต่างๆทำอะไรในการจัดการกับ"ความจริง" ที่ไม่เพียงเกิดขึ้นเมื่อแรกตั้ง แต่เกิดในช่วงเวลาต่อมาด้วย อีกประการหนึ่ง"การก่อร่างสร้างรูปทางการเมือง"ที่ให้อยู่ก็มีหลายระดับทั้งในระดับชาติและระดับอื่นๆ ปัญหาความรุนแรงที่ Renan ตั้งขึ้นเช่นนี้เปลี่ยนแปลงอย่างไร ณ ช่วงขณะที่ไม่อาจถือได้ว่าเป็นจุดกำเนิดของสังคมการเมือง ในชุมชนท้องถิ่นโดยเฉพาะที่ห่างไกลจากศูนย์กลางอำนาจทางการเมือง?

บทนี้เป็นการพิจารณาปัญหาดังกล่าวจากกรณีความรุนแรงที่ถูกเรียกกันทั่วไปว่า"กบฏดุซงญอ"ซึ่งเกิดขึ้นที่นราธิวาสเมื่อต้นปี พ.ศ.2491 ข้าพเจ้าเลือกกรณีความรุนแรงครั้งนี้เพราะ ในทัศนะของนักเขียนมุสลิมบางคน เหตุการณ์นี้เป็นการปะทะกันระหว่างตำรวจกับชาวบ้านมุสลิมที่"รุนแรงที่สุด" ² ขณะที่สุรินทร์ พิศสุวรรณ เห็นว่ากรณีดุซงญอเป็นสัญลักษณ์ของจิตใจต่อต้านท้าทาย(อำนาจรัฐ)และเป็นแรงบันดาลใจขบวนการสุเอกราชของชาวมลายูมุสลิมทางภาคใต้ของไทยตลอดมา³ ยิ่งความเห็นของนักประวัติศาสตร์ผู้ต่อสู้เพื่อความเป็นอิสระของปัตตานีในอดีตด้วยแล้วถึงกับถือเป็น "โศกนาฏกรรมครั้งยิ่งใหญ่ในประวัติศาสตร์ของชาวมลายูในการเรียกร้องความยุติธรรมและความอิสระภาพ"⁴ และยิ่งเมื่อได้เห็นภาพอนุสาวรีย์ดุซงญอเป็นครั้งแรกในหนังสือพิมพ์ ทางนำ⁵ ข้าพเจ้าตื่นเต้นไม่น้อยทั้งเพราะรูปลักษณะของอนุสาวรีย์นี้ และเพราะไม่เคยทราบว่ามีการสร้างอนุสาวรีย์เป็นที่บรรจุความทรงจำของกรณีดุซงญอมาก่อน ทั้งที่ก็ได้เคยศึกษาวิจัยปัญหาต่างๆเกี่ยวกับพื้นที่ชายแดนภาคใต้มาบ้าง ยิ่งค้นคว้าหาข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องนี้มากขึ้น ยิ่ง

ประหลาดใจขึ้นเพราะ เมื่อเอ่ยถึงเหตุการณ์นี้ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องนี้ค่อนข้างสับสน แม้กับนักวิชาการในพื้นที่เอง บางคนก็ปนเหตุการณ์"ดุซงญอ"กับกรณี"บะลุกลาเมาะ"ซึ่งเกิดขึ้นที่ปัตตานีในเดือนธันวาคม พ.ศ.2490 เมื่อตำรวจคนหนึ่งถูกโจรยิงเสียชีวิตที่หมู่บ้านบะลุกลาเมาะ ตำรวจกลุ่มหนึ่งจึงเข้าไปยังหมู่บ้านนั้น สอบสวนพยานชาวบ้านและกล่าวหาพวกเขาว่าสมคบกับโจร จากนั้นก็เผาหมู่บ้านเสียสิ้น ทำให้ชาวบ้าน 25 ครอบครัวไร้ที่อยู่อาศัย⁶ ยิ่งกว่านั้นแทบไม่มีผู้ใดทั้งที่เป็นข้าราชการทหาร ตำรวจตลอดจนนักวิชาการไม่น้อยเท่าที่ข้าพเจ้าได้สนทนากับในเวลาประมาณหนึ่งปีที่ผ่านมา ทราบเลยว่ามีอนุสาวรีย์"กบฏดุซงญอ"ดำรงอยู่ ความตื่นเต้นทั้งหมดนี้นำไปสู่การพยายามทำความเข้าใจกับ"ความเจ็บปวด"ที่เกิดขึ้น ทั้งกับกรณีดุซงญอและตัวอนุสาวรีย์ดุซงญอนั้นเองด้วย

ความ"ตื่นเต้น"ทั้งหมดของข้าพเจ้าแม้จะจำเป็นต่อการศึกษาวิจัย แต่อาจไม่เพียงพอที่จะตอบคำถามว่า เหตุใดจึงนำ"อนุสาวรีย์"มาเป็นสิ่งศึกษา(object of study) ดังนั้นคงต้องเริ่มต้นบทนี้จากการอธิบายปัญหาความสำคัญของอนุสาวรีย์ในฐานะวัตถุบรรจุความทรงจำร่วม หรือในฐานะอุปกรณ์จัดการกับ"ความจริง"แบบหนึ่ง ทั้งที่ปรากฏให้เห็นบ้างจากการศึกษาอนุสาวรีย์ในวงวิชาการนานาชาติและโดยเฉพาะที่เกิดขึ้นในวงวิชาการไทยในช่วงประมาณหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา เพื่อให้เห็นเค้าโครงข้อแตกต่างที่เกิดขึ้นในภูมิทัศน์วิชาการเรื่องนี้ จากนั้นจะได้กล่าวถึงตัวเหตุการณ์ดุซงญอ ทั้งจากเอกสารวิชาการไม่ว่าจะที่เขียนโดยนักวิชาการไทยหรือมาเลย์ และจากการสัมภาษณ์ผู้เห็นเหตุการณ์ดุซงญอที่ยังมีชีวิตอยู่ในพื้นที่ และจะได้วิเคราะห์ตัวอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอภายใต้บริบทแห่งความทรงจำเกี่ยวกับกรณีดุซงญอดังกล่าว เพื่อทำความเข้าใจว่า ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในเหตุการณ์อันบางคนถือว่าเป็น"โศกนาฏกรรมครั้งยิ่งใหญ่"นั้น ถูกจัดการผ่านความเจ็บปวดของอนุสาวรีย์ในฐานะ"ตัวแทน"(representation)ของ"ความจริง"นั้นอย่างไร รวมทั้งชี้ให้เห็นด้วยว่า การศึกษาอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอมีตำแหน่งแห่งที่อย่างไรในภูมิทัศน์วิชาการที่นำอนุสาวรีย์มาศึกษาเช่นนี้ในปัจจุบัน

อนุสาวรีย์ศึกษา 101?

อนุสาวรีย์เป็นที่บรรจุหรือบ่งชี้ร่องรอยของความทรงจำร่วมหมู่(collective memory)ซึ่งใช้วิธีการต่างๆในการผลิตความทรงจำสาธารณะ(public memory)⁷ ในแง่นี้ ทั้งรูปร่าง ที่ตั้ง และคำอธิบายอนุสาวรีย์ล้วนบ่งบอกว่า สังคมการเมืองนั้นๆประสงค์จะจดจำเหตุการณ์หรือผู้คนในอดีตของตนอย่างไรในกระบวนการส่งผ่านความรู้สึก ให้ผู้คนเกิดความเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนการเมืองที่สร้างขึ้นใหม่ ปัญหาประการหนึ่งก็คือ สังคมการเมืองแต่ละแห่งมิได้เป็นเนื้อเดียว แต่มีพวก

มีฝ่ายที่อาจเห็นต่างกัน โดยเฉพาะในเรื่องเกี่ยวข้องกับความจริงซึ่งทำให้สังคมนั้นๆต้องเจ็บปวดมามากแล้ว ในประเทศต่างๆที่ผ่านประวัติศาสตร์แห่งความเจ็บปวดทรมานไม่ว่าจะเป็นในอเมริกาใต้ อย่าง บราซิล อาร์เจนตินา ชิลี และ อุรุกวัย หรือในตะวันออกกลางอย่างตุรกีและอิสราเอล ปัญหาความทรงจำของสังคมเป็นเรื่องสำคัญที่ต้องถกเถียงกันระหว่างฝ่ายที่เห็นว่า สังคมต้องเดินหน้าต่อไป ดังนั้นจึงควรละทิ้งสิ่งอดีตเสีย ประธานาธิบดี Sanguinetti แห่งอุรุกวัย กล่าวทันทีหลังจากที่ประเทศของตนทวนกลับสู่ระบอบประชาธิปไตยว่า "การขังตัวเองอยู่กับอดีตที่ผ่านมาอย่างโหดร้าย"ไม่เป็นผลดีต่อระบอบประชาธิปไตย ส่วนนายพล Augusto Pinochet แห่งชิลี กล่าวว่า "จะดีที่สุดถ้าเราอยู่เงียบๆและลืม(อดีตไปเสีย) เป็นสิ่งเดียวที่ควรทำ เราต้องลืม"⁸ ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งเห็นว่า สังคมการเมืองต้องเผชิญหน้ากับอดีตของตน ต้องค้นหา "ความจริง"เกี่ยวกับอดีต หากประสงค์จะก้าวเดินต่อไปในอนาคตอย่างเข้มแข็งได้ ด้วยเหตุนี้จึงจำเป็นต้องจดจำอดีตไม่ใช่พยายามจะลืม ปรากฏการณ์ในประเทศอเมริกาใต้ที่เปลี่ยนแปลงเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น มีสิทธิเสรีภาพมากขึ้น ทำให้ฝ่ายหลังพยายามโต้แย้งว่า จะแบ่งปันอำนาจการเมืองประชาธิปไตยระหว่างฝ่ายประชาชนที่เคยถูกทรมาน ถูกจับกุมคุมขังหรือถูกซ้อมขึ้น กับฝ่ายเผด็จการอำนาจที่เป็นผู้กระทำโดยฝ่ายผู้กระทำไม่ได้ยอมรับการทำผิดและไม่ยอมเผชิญหน้ากับอดีต รวากับว่าอดีตเหล่านี้มิได้เกิดขึ้นมิได้ ฝ่ายประชาชนผู้เคยเป็นเหยื่อแห่งความรุนแรงเห็นว่า การจดจำอดีตเป็นสิ่งจำเป็นด้วยเหตุผลทางศีลธรรมของเหยื่อผู้ถูกละเมิดทั้งหลาย เพื่อให้ประชาธิปไตยเข้มแข็งขึ้นเพื่อ "ความพร้อมรับผิด"(accountability)ของผู้เกี่ยวข้อง และเพื่อที่จะได้ป้องกันมิให้สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นได้อีก⁹ และเพราะเชื่อว่าการจดจำเป็นสิ่งสำคัญและมีคุณค่า กระบวนการจดจำในประเทศเหล่านี้จึงปรากฏขึ้นในหลายรูปลักษณะ เช่น คณะกรรมาธิการความจริง การนำกรณีละเมิดสิทธิมนุษยชนขึ้นศาล การห้ามผู้เคยละเมิดสิทธิประชาชนดำรงตำแหน่งทางการเมือง การอาศัยกลไกการประท้วงและใช้สัญลักษณ์ การสารภาพผิด การวิจัยทางวิชาการ การให้ศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ การใช้ศิลปะทั้งภาพยนตร์ การละครและอื่นๆ ตลอดจนการจดจำผ่านพิพิธภัณฑ์และอนุสาวรีย์¹⁰

ในชิลีมีการสร้างอนุสาวรีย์ที่สำคัญสองแห่ง คือ อนุสาวรีย์ในสุสานแห่งชาติเพื่อผู้ที่สูญหายไป มีลักษณะเป็นกำแพงขนาดใหญ่ จารึกชื่อของผู้ถูกสังหารทางการเมืองและผู้สูญหายไปกว่า 2,500 คน อีกแห่งหนึ่งเป็นการนำเอาพื้นที่ซึ่งเคยเป็น ศูนย์กลางทรมานผู้คนชื่อ Villa Grimaldi มาเปลี่ยนแปลงทำเป็นสวนสันติภาพ ทั้งอนุสาวรีย์ในสุสานและ "สวนสันติภาพ"ในฐานะอนุสาวรีย์เหล่านี้บางคนถือเป็น "พิพิธภัณฑ์แห่งความทรงจำ" (Memory Museum) ทั้งสิ้น¹¹ อาจกล่าวได้ว่า อนุสาวรีย์เหล่านี้เป็นผลของการต่อสู้ทางการเมืองในสังคมที่ผ่านพ้นระบอบเผด็จการ

ทหารมาได้ การช่วงชิงพื้นที่สาธารณะมาแปลงเป็นพื้นที่บรรจุความหมายที่สะท้อนการพร้อมจะเผชิญกับ"ความจริง"แห่งอดีตอันร้าวรานจึงเป็นไปได้

สำหรับวงวิชาการในสังคมไทยในระยะประมาณ 10 ปีมานี้ ข้าพเจ้าเห็นว่าม้งานศึกษาเป็นภาษาไทยที่สำคัญเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับอนุสาวรีย์ในประเทศไทยแนวสังคมการเมืองอย่างน้อย 3 ชิ้น¹² เมื่อปี พ.ศ.2533 นิธิ เอียวศรีวงศ์เขียนบทความเรื่อง "สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย" ซึ่งสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยใหม่ได้โดดเด่นล้ำลึกยิ่ง¹³ นิธิจัดวางอนุสาวรีย์ในบริบทของประวัติศาสตร์และธรรมเนียมการจัดสร้างอนุสาวรีย์ยุคต่างๆ แยกอธิบายสัญลักษณ์ ภูมิสถาปัตย์ และ พิธีกรรมเกี่ยวกับอนุสาวรีย์ ซึ่งให้เห็นร่องรอยพัฒนาการของรัฐไทยผ่านการปะทะกันของสำนักเกี่ยวกับรัฐไทยสองกระแส คือ ฝ่ายสมบูรณาญาสิทธิกับฝ่าย"รัฐชาติ" ทั้งนี้โดยไม่ลืมวัฒนธรรมรูปเคารพ ที่แทรกซึมเข้าสู่ตัวอนุสาวรีย์ในสังคมไทยด้วย ในกระบวนการเขียนประวัติศาสตร์ในฐานะอดีตร่วมของสังคมด้วยอนุสาวรีย์ ดูเหมือนอนุสาวรีย์ฝ่ายรัฐสมบูรณาญาสิทธิซึ่งมีพระปฐมบรมราชาอนุสาวรีย์และพระบรมรูปทรงม้าเป็นต้น ดูจะเป็นฝ่ายชนะ เพราะอนุสาวรีย์ของฝ่าย "รัฐชาติ"อย่าง"หมุด 2475 " ที่ปักไว้กลางถนนใกล้พระบรมราชาอนุสาวรีย์ของรัชกาลที่ห้า ก็ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจาก"รอยมลทินที่ลานพระรูป" ¹⁴ ในขณะที่อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยก็เป็น"อนุสาวรีย์ฝรั่งแท้ๆคือไม่มีอะไรเอี้ยนเอาเลย" ¹⁵ ความหมายก็กำกวม และเพราะอยู่กลางถนน คนจึงได้แต่แลเห็นเร็วๆขณะรถเคลื่อนผ่านเท่านั้น ถ้าไม่เดินไปดูกันจริงๆ ผลก็คือ "อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยจึงเป็นอนุสาวรีย์ที่ไม่มีพลัง จิตสนิทเท่ากับซีเมนต์กองใหญ่กลางถนนเท่านั้น" ¹⁶

มาลินี คัมภุสาศิกษานัยทางการเมืองของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยโดยตรงและได้ข้อสรุปที่แตกต่างไปจากที่ปรากฏในงานของนิธิ¹⁷ มาลินีเห็นว่า ความหมายของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยมิได้อยู่นิ่งแต่แปรเปลี่ยนตลอดมานับแต่ปีที่ก่อสร้างคือ พ.ศ.2482 จนถึงปีสิ้นสุดช่วงที่เธอทำการศึกษาคือ พ.ศ.2540 โดยให้ความสำคัญกับชื่อ การใช้พื้นที่ งานเขียน และ ภาพของอนุสาวรีย์ในประวัติศาสตร์การต่อสู้ทางการเมืองในสังคมไทย ทั้งในเดือนตุลาคม พ.ศ.2516 และ เดือนพฤษภาคม พ.ศ.2535 มาลินีพบว่า อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยเปลี่ยนความหมายไปจากเดิมที่มุ่งสื่อถึง ประชาธิปไตยไทยผ่านการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 มาเป็นกระบวนการประชาธิปไตยที่ประชาชนทั่วไปเข้ามามีส่วนร่วม อำนาจของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยนอกจากจะดำรงอยู่เพราะตำแหน่งแห่งที่ ชัยภูมิทางสังคมการเมือง พื้นที่ซึ่งเอื้ออำนวยให้การมีส่วนร่วมโดยมหาชนเป็นไปได้และความหมายแรกเริ่มในประวัติศาสตร์แล้ว ยังเกิดขึ้นจากการสร้างหรือการเปลี่ยนรูปความหมายของอนุสาวรีย์ให้กลายเป็นองค์ความรู้ และทำให้ความรู้เกี่ยวกับอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยเป็นที่ยอมรับในสังคมการเมืองด้วยความเข้าใจว่า อำนาจของอนุสาวรีย์อยู่ที่การมีส่วนร่วมของประชาชนในการสร้างความหมายที่เปลี่ยนแปลงไปของอนุสาวรีย์นั่นเอง¹⁸

ในขณะที่อนุสาวรีย์ทั้งที่นิธิและมาลินีนำมาศึกษาเป็นอนุสาวรีย์ไทยระดับชาติ สายพิน แก้วงามประเสริฐ สนใจการสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี เพราะ“เป็นอนุสาวรีย์ของสามัญชนคนแรก อีกทั้งยังเป็นผู้หญิง” ซึ่งปรากฏขึ้นในช่วงหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง และที่สำคัญยิ่งคือเร่งเปิดตัวขึ้นเมื่อวันที่ 15 มกราคม พ.ศ.2477 ทั้งที่ตัวอนุสาวรีย์ยังมิได้เสร็จจริง อันเป็นขณะเวลาหลังเหตุการณ์กบฏบวรเดชซึ่งเกิดขึ้นในปี พ.ศ.2476 และให้เมืองโคราชเป็นฐานที่ตั้งฝ่ายกบฏ¹⁹ สายพินเห็นว่า ผู้นำท้องถิ่นสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีขึ้นเพื่อยืนยันความจงรักภักดีของโคราชต่อกรุงเทพฯ ในเวลาที่กรุงเทพฯ ตระหนักว่าจำเป็นต้องสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับท้องถิ่น สายพินพบว่า ทั้งการปรากฏตัวของอนุสาวรีย์คุณหญิงโมและวีรกรรมของท้าวสุรนารีล้วนเกิดขึ้นและถูกนำมาใช้เพื่อประโยชน์ทางการเมือง “สาร”ที่อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีมุ่งจะสื่อ ไม่ว่าจะเป็นความคิดเรื่องความเท่าเทียมกันระหว่างหญิงกับชาย การต่อสู้ทางการเมืองระหว่างฝ่ายสนับสนุนระบอบสมบูรณาญาสิทธิกับฝ่าย“ประชาธิปไตย”ที่ประสบความสำเร็จในการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ตลอดจนการสร้างความมั่นคงให้กับรัฐบาลด้วยการปลุกกระแสความคิดชาตินิยมในหมู่ประชาชน แสดงว่า วีรกรรมของคุณหญิงโมถูกนำมารับใช้อุดมการณ์และแนวคิดของรัฐทั้งฝ่ายสมบูรณาญาสิทธิและฝ่ายรัฐประชาธิปไตย²⁰

เมื่อเทียบอนุสาวรีย์ศึกษาในต่างประเทศและที่สนใจกันในวงวิชาการไทย ข้าพเจ้าคิดว่า ลักษณะเด่นที่สำคัญคือ ในขณะที่ในลาตินอเมริกาและบรรดาประเทศที่เพิ่งผ่านพ้นระบอบเผด็จการมา กระแสสนใจอนุสาวรีย์อยู่ที่การพยายามเผชิญหน้ากับอดีตของสังคมอย่างซึ่งหน้า กระแสความสนใจนี้เป็นภาพสะท้อนของสัมพันธภาพทางอำนาจในสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป หมายความว่า ถ้าระบอบเผด็จการยังดำรงอยู่ ก็คงเกิดคณะกรรมการความจริงและการรอมชอม(Truth and Reconciliation Commission)ในสหภาพอัฟริกาใต้ หรือ อนุสาวรีย์เพื่อผู้สูญหายในชิลีขึ้นไม่ได้ ฝ่ายที่เรียกร้องให้เกิดอนุสาวรีย์เหล่านี้ มักเป็นพวกองค์กรพัฒนาเอกชน กลุ่มองค์กรประชาชน แต่ในสังคมไทย นอกจากกรณีอนุสาวรีย์วีรชนเดือนตุลาและวีรชนเดือนพฤษภาแล้ว ตัวอนุสาวรีย์ที่กล่าวถึงข้างต้น ทั้งต่อสู้กันเองและเป็นเวทีแห่งการต่อสู้ทางอำนาจที่ดูเหมือนยังไม่จบสิ้น และดังนั้นความหมายทางการเมืองของอนุสาวรีย์จึงเปลี่ยนแปลงไป อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารียิ่งแตกต่างจากอนุสาวรีย์อื่นๆ เพราะเป็นการนำสามัญชนสตรีจากท้องถิ่นขึ้นมาเชิดชูในโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์ที่สถาปนา“ความจริง”ของสัมพันธภาพเชิงอำนาจระหว่างเมืองโคราชกับกรุงเทพฯ ไปด้วยสายใยแห่งความภักดี เป็นอนุสาวรีย์ที่“ทรงพลัง”เพราะแม้จะเป็นอนุสาวรีย์สามัญชนแห่งแรก แต่ด้วยวัฒนธรรมรูปเคารพ รวมทั้งตำนานวีรกรรมที่เล่าต่อกันนอกและในเอกสารหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ความศักดิ์สิทธิ์ของอนุสาวรีย์ที่ผูกพันลึกลับกับ“ศักดิ์ศรี”ของท้องถิ่นก็ถูกสถาปนาขึ้นอย่างมั่นคง

ในบริบทอนุสาวรีย์ศึกษาเช่นนี้ คำถามคือ อนุสาวรีย์กบฏดุขงญอถูกจัดวางอยู่ ณ ที่ใด จากกล่าวได้ว่า ในบรรดาอนุสาวรีย์ที่นำมากล่าวถึงทั้งหมด อนุสาวรีย์กบฏดุขงญอจะใกล้เคียงกับอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารียิ่งกว่าอื่น เพราะตั้งอยู่ในหัวเมืองเช่นเดียวกัน เป็นผลของปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการ"กบฏ"เช่นเดียวกัน เป็นสิ่งที่ฝ่ายรัฐผู้มีอำนาจสร้างขึ้นเช่นเดียวกัน แต่ในขณะที่อนุสาวรีย์ห้องดินอย่างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีโดดเด่นโด่งดังทั่วฟ้าเมืองไทย อนุสาวรีย์กบฏดุขงญอซึ่งเป็นการพยายามจะจดจำเหตุการณ์ซึ่งก็เกิดขึ้นหลังกบฏบวรเดช และการสร้างอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีเพียงประมาณ 14-15 ปี กลับดำรงอยู่ในความเงียบเรื่อยมา การทำความเข้าใจกับความเงียบที่ดำรงอยู่คู่กับอนุสาวรีย์นี้คงต้องเริ่มต้นจากการทำความเข้าใจกับเหตุการณ์รุนแรงซึ่งเกิดขึ้นที่ดุขงญอ เมื่อปี พ.ศ.2491

กรณีดุขงญอ: ข้อเขียนและถ้อยคำ

ในรายงานของคณะกรรมการวิสามัญของวุฒิสภาไม่ได้กล่าวถึงกรณีดุขงญอ เพียงแต่จัดวางกรณีนี้ไว้ในฐานะขบวนการต่อสู้เพื่อแบ่งแยกดินแดนและปลดแอกชาว"ไทยมุสลิม"หนึ่งในหลายๆขบวนการ เช่น B.R.N.(Barisan Revolution National)ซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2503 และ PULO (Patani United Liberation Organization)เมื่อปี พ.ศ.2511 และเรียกเหตุการณ์เมื่อปี พ.ศ.2491 ว่า "การจลาจลดุขงญอ"²¹ เมื่อปีขนาด บุนนาคศึกษานโยบายของรัฐบาลไทยต่อชาวมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ได้จัดวาง"กบฏดุขงญอ"ไว้ในบริบทการขึ้นสู่อำนาจของจอมพล ป.พิบูลสงครามครั้งที่สองเมื่อวันที่ 8 เมษายน พ.ศ.2491 โดยชี้ว่า ในครั้งนี้จอมพล ป."คงได้ตระหนักถึงผลร้ายที่ได้รับ(จาก)การดำเนินนโยบายเร่งรัดชาวมุสลิมให้เป็นไทยอย่างรวดเร็วจนเกินไปของช่วงแรก ดังนั้นในคราวนี้รัฐบาลจึงดำเนินนโยบายผ่อนปรนต่อชาวไทยมุสลิม...." เช่นให้ชาวมุสลิมขึ้นมาดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีช่วยกระทรวงศึกษาธิการเป็นครั้งแรก นอกจากนั้นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากนราธิวาสและยะลาก็ได้เสนอให้รัฐบาลทำตามข้อเรียกร้องของชาวมุสลิม เพราะเกรง "ความไม่สงบในบริเวณดังกล่าวจะทำให้จะบานปลาย" แต่แล้วก็เกิดการจลาจลครั้งใหญ่ขึ้นในจังหวัดนราธิวาสเมื่อวันที่ 26-27 เมษายน 2491 "ก่อนที่รัฐบาลจะได้ทันลงมือดำเนินการอย่างไรเพื่อเป็นการแก้ปัญหา" กระทรวงมหาดไทยได้รับรายงานทางโทรเลขจากนราธิวาสว่า "คนไทยมุสลิมประมาณ 1,000 คน ได้เข้าโจมตีสถานีตำรวจที่ตั้งอยู่ใกล้พรมแดนกลันตัน มีการต่อสู้กันเป็นเวลา 2 วัน และมีคนตายเป็นจำนวนกว่า 100 คนขึ้นไป"²² อิมรอน มะลูลีมก็เห็นคล้ายคลึงกับปีขนาด บุนนาค คือ รัฐบาลจอมพล ป.สมัยที่สอง"ดูเหมือนจะระมัดระวัง"และมีนโยบายผ่อนปรนต่อชาวมุสลิมมากขึ้น ทั้งให้มีรัฐมนตรีมุสลิมและเตรียมจะรับฟังสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรใน

เรื่องความทุกข์ร้อนและข้อเรียกร้องของชาวมุสลิมเหล่านี้ แต่"ยังไม่ทันที่รัฐบาลจะลงมือแก้ไขแต่อย่างใด วิกฤตการณ์ก็ระเบิดขึ้นเป็นเหตุการณ์การกบฏนราธิวาส เมื่อวันที่ 25-26 เมษายน ปีเดียวกัน(2491) ชาวไทยมุสลิมประมาณ 1,000 คน ได้จู่โจมกองกำลังตำรวจไทยใกล้เขตแดนกลันตัน มีผู้เสียชีวิต 30-100 คน" โดยคนที่หมู่บ้านดุซงญอกล่าวว่า "ตำรวจไทยเป็นฝ่ายยิงก่อน"²³

ที่จริงหลายเดือนก่อนจอมพล ป.จะขึ้นครองอำนาจ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ผู้นำมลายูมุสลิมปัตตานีที่ได้เสนอข้อเรียกร้อง 7 ประการต่อรัฐบาลไทยตั้งแต่กลางปี พ.ศ.2490 ได้ถูกข้าหลวงปัตตานีสั่งจับด้วยข้อหากบฏ เมื่อวันที่ 16 มกราคม พ.ศ.2491²⁴ นับแต่นั้นรัฐบาลไทยก็ให้ความสำคัญต่อการเรียกร้องของชาวมลายูเป็นอย่างมาก อิบรอฮีม ชุกรี เขียนเล่าว่า หลังจากหะยีสุหลงถูกจับ กรุงเทพฯได้ส่งตำรวจหน่วยพิเศษลงมาประจำการในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เสริมกำลังที่มีอยู่เพื่อป้องกันเหตุร้ายตั้งแต่วันที่ 30 มกราคม พ.ศ.2491²⁵ Nik Anuar Nik Mahmud กล่าวถึงเหตุการณ์ดุซงญอว่า เป็นการลุกขึ้นสู้ (kebangkitan) ที่ไม่ได้เตรียมการไว้ล่วงหน้า แต่เกิดขึ้นกะทันหัน เนื่องจากในวันที่ 20 เมษายน พ.ศ.2491 ฝ่ายตำรวจยิงปืนไปยังชาวบ้านที่กำลังมีงานบุญกันอยู่ จากนั้นเจ้าหน้าที่กลัวชาวบ้านจะตอบโต้จึงถอยกำลังกลับไปยังต้นหยงมัส แต่ในการรายงานไปยังหน่วยเหนือ ฝ่ายตำรวจรายงานไปว่าได้มีกองโจรชาวมลายูจำนวน 1,000 คนกำลังเตรียมการเพื่อก่อการกบฏ²⁶ ในวันที่ 25 เมษายน พ.ศ.2491 ได้มีเจ้าหน้าที่ตำรวจ 60 คน เข้ามาเสริมกำลังที่ต้นหยงมัส ขณะที่ชาวบ้านดุซงญอก็เตรียมพร้อมจะเผชิญหน้ากับตำรวจที่เชื่อกันว่า กำลังเตรียมการจะกวาดล้างชาวมลายู วันที่ 27 เมษายน พ.ศ.2491 รัฐบาลส่งเครื่องบินรบมาร่อนเหนือฟ้าหมู่บ้านดุซงญอ เรือรบกลางทะเลบางนราถูกสั่งให้เทียบท่าเรือเพื่อเตรียมส่งทหารมาสมทบกับกำลังตำรวจ วันที่ 28 เมษายน เกิดการต่อสู้ครั้งร้ายแรงระหว่างชาวมลายูจำนวนราว 1,000 คนกับกองกำลังตำรวจที่หมู่บ้านดุซงญอ การต่อสู้เริ่มจากฝ่ายตำรวจสยามเข้าบุกโจมตีชาวมลายูที่ถูกทางการเชื่อว่า กำลังเตรียมการต่อต้านรัฐบาล การต่อสู้ครั้งนี้ดำเนินไป 36 ชั่วโมง ชาวบ้านกียอมแพ้ ผลการต่อสู้ทำให้ชาวมลายู ทั้งที่เป็นสตรี ผู้ชรา และทารกเสียชีวิตเกือบ 400 คนส่วนตำรวจสยามเสียชีวิตประมาณ 30 คน²⁷

ข้อเขียนของ Mohd. Zamberi A. Malek มีรายละเอียดบางอย่างแตกต่างออกไป เขาได้อ้างรายงานของตนกู มะห์มุด มะหะยิดดิน ที่ระบุว่า เหตุการณ์เริ่มจากที่ชาวบ้านดุซงญอมารวมตัวกันประมาณ 60-80 คน และถูกเจ้าหน้าที่ตำรวจเข้าโจมตีกระทันหัน ไม่ทันตั้งตัว ชาวบ้านแตกกระจายและหนีไปตั้งหลักที่ต้นหยงมัส รวมกำลังกันได้ประมาณ 1,000 คน ก็ตัดสินใจประกาศทำ "ญิฮาด"(การต่อสู้ยอมสละทุกสิ่งในหนทางของพระเป็นเจ้า) ชาวบ้านอ้างว่าตำรวจเป็นฝ่ายยิงเข้ามาในกลุ่มชาวบ้านก่อน เพราะคิดว่าชาวบ้านรวมกลุ่มเพื่อเคลื่อนไหวต่อต้านรัฐบาล เหตุการณ์เลวร้ายลงเมื่อชาวบ้านในละแวกใกล้เคียงเข้ามาสมทบด้วย เพราะโกรธแค้นที่ญาติพี่น้องของตน

ถูกทำร้าย ฝ่ายเจ้าหน้าที่ตำรวจที่กรุงเทพฯ ส่งกำลังสามกองร้อยลงมาในพื้นที่ การปะทะกันเกิดขึ้นในวันที่ 26 เมษายน พ.ศ.2491 ระหว่างปะทะมีเครื่องบินของทหารอากาศไทย 3 ลำบินวนหาเป้าหมายชาวบ้าน มีรายงานด้วยว่า กองทัพเรือไทยนำเรือรบมาเทียบท่าที่อำวนราธิวาส มีข่าวลือว่า กองกำลังไทยต้องการกวาดล้างชาวมลายู “การโจมตีของตำรวจต่อชาวบ้านที่ไม่มีอาวุธ”ในการปะทะกันนี้ ทำให้ชาวมลายูล้มตาย ประมาณ 400-600 คน แต่ทางราชการกล่าวว่ามีเพียง 30-100 คนเท่านั้นที่บาดเจ็บและเสียชีวิต ในขณะที่ฝ่ายตำรวจเสียชีวิต 30 คน เหตุการณ์นี้รู้จักกันในนาม “สงครามโต๊ะเปรัก ดุซงญอ”(Perang Tok Perak Dusun Nyor) เพราะผู้นำคือ ตวนฮัจยีอับดุลเราะห์มาน เดิมเป็นชาวยุโรป และ ชาวบ้านเรียกกันว่า โต๊ะเปรัก²⁸

ในแง่ข้อมูลประวัติศาสตร์คงเห็นได้ว่ามีความแตกต่างกันอยู่บ้างว่า เหตุการณ์ดุซงญอเกิดขึ้นวันใดกันแน่ ระหว่างวันที่ 25, 26 หรือ 28 เมษายน ฝ่ายใดเป็นผู้เริ่มต้นก่อนระหว่างชาวบ้านกับตำรวจ หรือ จำนวนผู้บาดเจ็บล้มตายเป็นเท่าใด อย่างน้อยหลักฐานเกือบทุกชิ้นที่ข้าพเจ้าพบ ก็ตรงกันในแง่จำนวนตำรวจที่เสียชีวิตคือ 30 คน แต่ในด้านจำนวนชาวมลายูมุสลิมที่เสียชีวิตแตกต่างกันตั้งแต่ ประมาณ 30 ถึง 100 คนตามรายงานของทางราชการ หรือประมาณ 400 ถึง 600 คนในงานเขียนของฝ่ายมลายูมุสลิม กระทั่งมีรายหนึ่งคือ Syed Serajul Islam ระบุว่าจำนวนผู้เสียชีวิตที่เป็นมุสลิมในกรณีดุซงญอคือ 1,100 คน²⁹ เมื่อตรวจสอบดูพบว่า Serajul Islam อ้างอิงข้อมูลจากงานเขียนของ W.K. Che Man (1990) ข้าพเจ้าจึงย้อนไปพิจารณาต้นฉบับของ Che Man ในหน้าเดียวกับที่ถูกอ้างก็ไม่พบจำนวนผู้เสียชีวิต 1,100 คนเช่นที่ Serajul Islam นำมาอ้างแม้แต่น้อย ที่จริง Che Man ระบุจำนวนชัดเจนใกล้เคียงกับนักวิชาการมลายูมุสลิมอื่นว่า กรณีดุซงญอนี้ฝ่ายมลายูเสียชีวิต 400 คน ส่วนฝ่ายตำรวจเสียชีวิต 30 คน³⁰

คงตั้งข้อสังเกตได้อย่างน้อยสองประการคือ ประการแรกกรณีดุซงญอนี้เรียกหาต่างกัน อย่างชัดเจน เพราะในฝ่ายราชการเรียกเหตุการณ์นี้ว่าเป็น“กบฏ” หรือ “การจลาจล” ขณะที่ไม่มีผู้ใดในฝ่ายนักวิชาการมลายูมุสลิมที่เรียกเหตุการณ์นี้ว่า“กบฏ”³¹ ตรงกันข้ามคำภาษามลายูที่นำมาใช้เรียกเหตุการณ์นี้มีอย่างน้อยสองคำ คือ คำว่า“kebangkitan”หรือ“การลุกขึ้นสู้”กับคำว่า“perang”ซึ่งแปลว่า “สงคราม” ประการที่สอง ในขณะที่รายงานของทางราชการแสดงว่า เหตุการณ์ดุซงญอเป็นผลของการเตรียมการวางแผนต่อต้านรัฐบาลกรุงเทพฯ ในฝ่ายมลายูมุสลิมกลับเห็นว่า เหตุการณ์นี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นอย่างกะทันหัน ไม่ใช่ขบวนการที่มีเป้าหมายและการจัดองค์กรทางการเมืองตั้งแต่แรก น่าสนใจที่จะตั้งคำถามว่า ถ้าเช่นนั้นชาวบ้านดุซงญอเองจดจำเหตุการณ์ที่ผ่านมาเมื่อกว่าหกทศวรรษมาแล้วนี้เช่นไร

รัตติยา สาและ รายงานว่าชาวบ้านเรียกเหตุการณ์นี้ว่า “ปือแญ ดุซงญอ”(สงครามดุซงญอ)³² เป็นเรื่องที่เกิดจากความเข้าใจผิด เป็นความระแวงของฝ่ายบ้านเมืองว่าชาวบ้านกำลังซ่อนสมกำลังคน เพื่อต่อสู้กับรัฐบาลและต้องการแบ่งแยกดินแดน เนื่องจากมีการประชุมของชาวมลายูมุสลิมเป็นจำนวนมากเกี่ยวกับไสยศาสตร์ คือ ทำพิธีอาบนํ้ามนต์เพื่อให้อยู่ยงคงกระพัน ชาวบ้านเล่าว่าตัวผู้นำมีพลังพิเศษ ท่านถือศีลอดและนั่งท่องบ่นพระคัมภีร์ อัลกุรอาน จนพื้นที่นั่งซึ่งเป็นปูนนั้นแตกเป็นรอยร้าว เล่ากันว่าศิษย์ของท่านคนเดียวสามารถนำให้ผู้อื่นปลอดภัยจากอาวุธได้เป็นสิบคน³³ แต่คำถามคือ ถ้าเป็นเช่นนี้ ชาวบ้านดุซงญอไปทำพิธีไสยศาสตร์อาบนํ้ามนต์ให้ร่างกายคงกระพันเพราะเหตุใด?

อัสมัตสมบูร์ บัหวลงตั้งคำถามในบทความหนังสือพิมพ์มุสลิมว่า “ดุซงญอ ฤาคือกบฏ” โดยเล่าเรื่องเหตุการณ์ดุซงญอจากมุมมองของ“ผู้เฒ่า”ท่านหนึ่งซึ่งน่าจะอยู่ในเหตุการณ์ว่าการปราบปรามชาวบ้านเกิดขึ้นในตอนเช้าวันที่ 28 เมษายน 2491 ขณะที่ชาวบ้านกำลังละหมาด “ซุบฮิ”(นมัสการพระเป็นเจ้าในตอนเช้ามืด) “ผู้คนที่กำลังละหมาดถูกคมกระสุนต้องสังเวยชีวิตทันทีหลายร้อยคน บางคนได้รับบาดเจ็บ และอีกหลายคนกระเด้งกระสนหนีเอาตัวรอดไปคนละทิศละทาง....เราทั้งหลายเสียชีวิตในขณะที่ละหมาดโดยนํ้ามือของผู้ปกครองที่อธรรมและบ้าคลั่ง....เราจำเป็นต้องต่อสู้กับคนที่เราไม่ได้ตั้งใจจะสู้รบ พวกเขาเป็นเจ้าหน้าที่ที่จะต้องได้รับการแก้ไขจากรัฐบาล แต่เงินมือลอ(จคม.) มันเป็นคนร้ายต่างชาติที่ข่มขู่ ข่มเหง รังแกประชาชนคนในประเทศ เมื่อรัฐบาลไม่แก้ปัญหา แต่กลับเข่นฆ่าประชาชน เราจนตรอก ต้องสู้และประกาศญิฮาด (การต่อสู้โดยยอมสละทุกสิ่งในหนทางของพระเป็นเจ้า)กับศัตรูทุกรูปแบบ....เราต้องหาวัสดุอุปกรณ์ทุกชนิดเท่าที่หาได้ในชุมชน เพื่อมาทำเป็นอาวุธ, ไม้ไผ่, หลาว, โอน, ท่อนไม้ เหลาเป็นกระบอง, เป็นหอก, มีดพร้า, ขวาน, ดาบ ต้องลับให้คมและบรรจุใส่อักขระคาถา ตามวิชาจากโบราณกาล....”³⁴ หากความนี้เป็น“จริง” คงกล่าวได้ว่า ชาวบ้านเตรียมตัวต่อสู้จริง แต่เป้าหมายของชาวบ้านดุซงญอคือ โจรจีนคอมมิวนิสต์(จีนมือลอ)ที่เข้ามาสร้างความเดือดร้อนให้ ในขณะที่ฝ่ายบ้านเมืองก็ปกป้องเขาไม่ได้ เขาจึงต้องพยายามต่อสู้ด้วยตนเอง แต่ผู้คนหลากหลายที่อยู่ในเหตุการณ์นี้ ก็อาจมีส่วนร่วมในการต่อสู้กับฝ่ายราชการไทยด้วยเหตุผลของตนเองซึ่งคงแตกต่างกันไป

นายมุกดา ตาปู ปัจจุบันอายุ 76 ปีผู้มีส่วนร่วมในเหตุการณ์ดุซงญอด้วยตนเองเล่าให้ฟังว่า³⁵ ขณะนั้นตนอายุได้ 24-25 ปี กำลังเรียนหนังสืออยู่ที่ปอเนาะโตะยะง ซึ่งคือบ้านตุง อำเภอนองจิก จังหวัดปัตตานีในปัจจุบัน ก่อนเกิดเหตุปะทะกันครั้งนั้น ตนกลับมาอยู่บ้านได้เป็นเดือนแล้ว หมู่บ้านดุซงญอเคยถูกโจรจีนคอมมิวนิสต์เข้าปล้นหมู่บ้านหลายครั้ง เพื่อเอาเสบียงอาหารเข้าป่าไป ชาวบ้านจึงรวมตัวกันเพื่อต่อต้านโจรจีนเหล่านี้ โดยชาวบ้านกลุ่มหนึ่งไปรวมตัวกันที่เขา

ตอกซึ่งอยู่ห่างจากคชวงญไปหลายกิโลเมตร เพื่อทำพิธีอาบน้ำมนต์กันที่ถ้ำแห่งหนึ่งบนเขา เรียกว่า “ถ้ำวัว” ซึ่งมีขนาดเล็กจนคนได้ไม่กี่คน ตัวนายมุกตาไม่ได้เข้าร่วมพิธีด้วย แต่ก็เห็นคนอื่น ๆ ทำพิธี โดยจุ่มฝ่ามือลงในน้ำมันมะพร้าวที่อยู่ในกะทะ(ร้อนๆ?)ซึ่งผ่านการทำพิธี แล้วนำมาทาให้ทั่วตัว ชาวบ้านที่อาบน้ำมนต์นี้เชื่อว่าจะทำให้คงกระพันชาตรียิงไม่เข้า นายมุกตาก็กล่าวว่า ชาวบ้านส่วนหนึ่งที่ไปรวมตัวกันบนเขา เป็นเด็กหนุ่มในหมู่บ้านที่หนีการเกณฑ์ทหาร พวกเขากลัวว่าถ้าถูกเกณฑ์ไปแล้วนอกจากจะต้องฝึกหนัก ยังเชื่อกันว่า ทหารเกณฑ์ต้องถูกบังคับให้ไหวพระพุทธรูปอีกด้วย ทำให้เด็กหนุ่มพวกนี้หนีขึ้นเขาไป ผลประการหนึ่งคือ เจ้าหน้าที่ตำรวจต้องขึ้นไปบนเขาตอกเพื่อเจรจากับพวกเด็กหนุ่มที่หนีเกณฑ์ทหารลงมารับการคัดเลือก แต่ชาวบ้านไม่ยอมฟัง ไม่ยอมลงมา อีกทั้งยังขับไล่เจ้าหน้าที่ตำรวจด้วย นายมุกตาเล่าว่า หลังจากนั้น เจ้าหน้าที่ตำรวจได้ขึ้นไปยังชาวบ้านที่รวมตัวกันอยู่บนเขา ชาวบ้านจึงขับไล่ตำรวจลงมา แล้วจึงมาชุมนุมกันที่สุเหร่าและที่บ้านของโต๊ะเปรักเพราะบ้านของเขาเป็นปอเนาะอยู่ในหมู่บ้าน

นายมุกตาเล่าถึงเหตุการณ์ตอนปะทะกันว่า เกิดขึ้นที่หมู่บ้านคชวงญ โดยตำรวจขึ้นเขาไปยังชาวบ้านที่รวมตัวกันบนภูเขาในวันเสาร์ เมื่อชาวบ้านไล่ลงมา ก็เกิดปะทะกันรุนแรงในวันจันทร์ ชาวบ้านที่เข้าร่วมในเหตุการณ์ครั้งนั้นมีราว 800 คน ผู้นำก็มีหลายคน (เช่น มะยิมะ กาแร ปาเก เจ็ง มะลากอ ฮาซัน กือเตาะ อาแว สือตอ อาแว จู) โดยตนได้ร่วมอยู่ในเหตุการณ์ปะทะครั้งนั้นด้วย ชาวบ้านใช้อาวุธเท่าที่มี ทั้งปืน มีด ดาบ ในวันแรกที่ปะทะกัน ชาวบ้านเสียชีวิต 3 คน เจ้าหน้าที่ตำรวจเสียชีวิต 5 คน แต่ในวันที่สองนายมุกตาไม่ได้ไปร่วมขับไล่ตำรวจ เพราะพี่ชายถูกยิงที่หัวไหล่แต่ไม่เป็นอะไรมาก เพื่อนที่ไปในวันที่สองเล่าให้ฟังว่า เจ้าหน้าที่ตำรวจต้องล่าถอยทิ้งกล่องลูกปืนเกลื่อนกลาดที่กำปงยามู(บ้านยามู) ซึ่งเป็นฐานที่มั่นของเจ้าหน้าที่ตำรวจ ชาวบ้านลือกันว่า เจ้าหน้าที่ตำรวจยิงชาวบ้านไม่ถูกเพราะอาคมของพวกชาวบ้าน และวิชาของชาวบ้านทำให้ตำรวจเห็นฝูงผึ้งบินมาด้านบน เจ้าหน้าที่ตำรวจต้องยิงปืนขึ้นฟ้าจึงไม่ถูกชาวบ้าน ตัวนายมุกตาไม่ทราบเรื่องนี้ แต่ก็เล่าว่า สถานที่ปะทะกันนั้นเป็นที่ลาดชัน ชาวบ้านอยู่ด้านบนเขา ตำรวจอยู่ด้านล่าง จึงเป็นไปได้ที่ตำรวจจะยิงไม่ถูก หลังเหตุการณ์ครั้งนั้น ผู้นำชาวบ้านต่างหนีไปที่อื่นกันจนสิ้น เพราะกลัว ส่วนใหญ่หนีไปอยู่มาเลเซีย โดยเดินทางผ่านป่าเขาข้ามพรมแดนไปยังเคดาห์และกลันตัน³⁶ หลังจากนั้นประมาณหนึ่งเดือน กำนันมุฮัมหมัดแห่งตันหยงมัสและมุสตอฟาซึ่งเป็นหัวหน้าชาวมลายูสายปรีกัฏถูกจับกุมในข้อหาเป็นแกนนำของเหตุการณ์นี้ ทั้งสองถูกประหารชีวิตโดยไม่ผ่านกระบวนการศาลยุติธรรมใดๆ³⁷

เหตุการณ์คชวงญเกิดขึ้นเพราะเหตุปัจจัยมากมาย แต่ที่สำคัญคือ นับเป็นการปะทะกันครั้งใหญ่ที่สุดระหว่างฝ่ายราชการโดยเฉพาะฝ่ายตำรวจและฝ่ายชาวมลายูมุสลิม ฝ่ายตำรวจตายไป 30 นาย ในขณะที่หลักฐานจากฝ่ายที่มีใช้ราชการระบุว่า ฝ่ายชาวมลายูเสียชีวิตมากกว่า

ฝ่ายราชการหลายเท่า ทำให้ผู้คนหลบลี้หนีข้ามไปมาเลเซียบันคน ได้กล่าวไว้แต่ต้นว่า เหตุการณ์ดุชงญอเป็นสัญลักษณ์แห่งการลุกขึ้นสู้ของผู้คนในปัตตานีต่อรัฐไทยนับแต่นั้นมา แต่ในมุมมองของรัฐไทยส่วนหนึ่งเหตุการณ์ดุชงญอนี้ถูกจดจำไว้เป็นอนุสาวรีย์รูปกระสุนปืน คอลัมน์นิสต์มุสลิมท่านหนึ่งจึงตั้งคำถามว่า ที่ทำเป็นอนุสาวรีย์รูปกระสุนปืนนี้ “เพื่อเป็นอนุสรณ์ในชัยชนะของเจ้าหน้าที่ที่สามารถปราบปรามประชาชนสำเร็จกระนั้นหรือ?”³⁸ คำถามนี้สำคัญ ในแง่หนึ่งก็คล้ายกับคำถามของ Benedict Anderson เมื่อครั้งศึกษาวิเคราะห์อนุสาวรีย์ในอินโดนีเซียในบทความที่พิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ. 1973 เขาเสนอว่า หากเห็นอนุสาวรีย์เป็นดังการพูดแบบหนึ่ง (speech) คงต้องตั้งคำถามว่า อนุสาวรีย์นั้นๆ กำลัง “กล่าว” อะไรอยู่ เหตุใดรูปร่างและสารของอนุสาวรีย์นั้นจึงมีลักษณะเฉพาะเป็นอย่างนั้น³⁹ นอกจากคำถามที่ตรงและสำคัญนี้ ข้าพเจ้ายังสงสัยด้วยว่า เหตุใดอนุสาวรีย์กบฏดุชงญอจึงแทบไม่มีใครรู้จัก? เหตุใดอนุสาวรีย์กระสุนปืนจึงดูเหมือนไม่ส่งเสียงใดๆ นอกจากความเงียบ?

อนุสาวรีย์ลูกปืนกับความเงียบ

- ถึงแม้อนุสาวรีย์กบฏดุชงญอจะมีตัวตนจับต้องได้ ถ่ายภาพมาลงหนังสือพิมพ์ได้ แต่ในรายการอนุสาวรีย์ที่สร้างตั้งแต่ปี พ.ศ. 2384 ถึง พ.ศ. 2537 รวม 184 แห่ง ซึ่งมาลิณี คัมสุภากรรวบรวมไว้ในภาคผนวกของวิทยานิพนธ์ของเธอก็ไม่มีอนุสาวรีย์แห่งนี้⁴⁰ ที่จริงตามรายการที่เธอรวบรวมไว้ปรากฏว่าในนราธิวาสไม่มีอนุสาวรีย์แม้แต่แห่งเดียว ยิ่งเมื่อตรวจสอบกับเจ้าหน้าที่กรมศิลปากรผู้จัดทำหนังสือ อนุสาวรีย์ในประเทศไทย ซึ่งได้เข้าไปสำรวจพื้นที่ในแต่ละจังหวัดด้วย ก็ให้ข้อมูลว่าไม่เคยเห็นอนุสาวรีย์แห่งนี้ แม้ขณะนี้กรมศิลปากรกำลังจัดทำ อนุสาวรีย์ในประเทศไทย เล่มที่สองเพิ่มเติมจากเล่มแรก ก็ยังคงไม่มีอนุสาวรีย์นี้อยู่เช่นเดิม เจ้าหน้าที่สันนิษฐานว่าเป็นอนุสาวรีย์ที่ไม่ได้ผ่านการเสนอให้กรมศิลปากรพิจารณา เพราะมีอนุสาวรีย์จำนวนไม่น้อยที่ผู้สร้างไม่เสนอผ่านกรมศิลปากรตามระเบียบราชการ หรือ เสนอแล้วไม่ผ่านการพิจารณาแต่ก็ยังคงสร้างขึ้น ที่น่าสนใจกว่านี้คือ เมื่อให้ผู้ช่วยวิจัยไปสอบถามรายละเอียดบนสถานที่ตำรวจภูธรที่อนุสาวรีย์นั้นเองตั้งอยู่ เจ้าหน้าที่ตำรวจก็ตอบว่า ไม่เคยมีเอกสารที่เกี่ยวข้องกับอนุสาวรีย์นี้เลย เป็นไปได้ว่าเอกสารที่เกี่ยวข้องอาจถูกทำลาย เพราะมีการทำลายเอกสารเมื่อปี พ.ศ. 2510 แม้เมื่อไปสอบถามจากเจ้าหน้าที่ตำรวจผู้เดิมที่เกษียณราชการแล้ว แต่เคยรับราชการในสมัยที่เกิดเหตุการณ์ดุชงญอ เขาก็ตอบว่าไม่ทราบรายละเอียดอะไรเกี่ยวกับอนุสาวรีย์นี้ เมื่อข้าพเจ้าไปถ่ายรูปอนุสาวรีย์กบฏดุชงญอนี้ในวันที่ 9 เมษายน พ.ศ. 2545 ได้สอบถามนายตำรวจหลายนายที่สถานีตำรวจภูธรแห่งนั้น ก็ไม่ได้รับข้อมูลอะไรมากไปกว่าชื่ออนุสาวรีย์และสิ่งของที่เชื่อว่าบรรจุอยู่ในลูกปืน

ถ้าเช่นนั้น ในความเจียบเข้นี่อนุสาวรีย์กับภูตขงญอเป็นตัวแทนของอะไร? การเผชิญกับคำถามนี้คงต้องตอบโดยเริ่มจากทำความเข้าใจกับความเป็นตัวแทนเสียก่อน ในแง่หนึ่งความเป็นตัวแทน(representation)เป็นภาพลักษณ์ทางจิตของความเป็นจริงภายนอก (external reality) ที่ถูกรับรู้^{๔๑} ในสภาพที่ไม่มีคำอธิบาย หรือ เอกสารหลักฐานอะไรเกี่ยวกับอนุสาวรีย์ที่จะหาได้ การจะเข้าใจ"ความเจียบ"ของอนุสาวรีย์กับภูตขงญอในฐานะ"ตัวแทน"ของ"กบฏขงญอ" ก็คงต้องพิจารณาตัวตนที่มองเห็นจับต้องได้ของอนุสาวรีย์ลูกปิ่นเอง^{๔๒} ซึ่งในที่นี้ข้าพเจ้าหมายถึง รูปร่างของอนุสาวรีย์ ของเซ่นไหว้ที่เห็น ซึ่งน่าจะเป็นเพราะ"สิ่งของ"ที่เชื่อกันว่าบรรจุอยู่ภายในตัวอนุสาวรีย์ และ สถานที่ตั้งอนุสาวรีย์ลูกปิ่น

ลูกปิ่นปราบกบฏ?กับเครื่องเซ่น

อนุสาวรีย์กับภูตขงญอเป็นอนุสาวรีย์รูปลูกปิ่น ตัวลูกปิ่นตั้งอยู่บนฐานทรงกลม 3 ชั้น ชั้นที่ติดพื้นสูง 36 เซนติเมตร ชั้นที่สองสูง 30 เซนติเมตร และชั้นที่ติดกับตัวลูกปิ่นสูง 30 เซนติเมตร รวมความสูงของฐานจากพื้น 96 เซนติเมตร เส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 234 เซนติเมตร ตัวอนุสาวรีย์ลูกปิ่นมีเส้นผ่าศูนย์กลาง 34 เซนติเมตร แบ่งเป็นสองส่วนคือ ส่วนปลอกกระสุนสูง 150 เซนติเมตร มีช่องสี่เหลี่ยมอยู่ใกล้ส่วนหัวกระสุนซึ่งสูง 95 เซนติเมตร รวมความสูงของลูกปิ่น 245 เซนติเมตร ถ้ารวมฐานกระสุนด้วยก็จะเป็น 341 เซนติเมตร ตัวลูกปิ่นเป็นสีทอง แต่ไม่มีข้อความ ไม่มีชื่อ ไม่มีคำอธิบายอะไรทั้งนั้นในบริเวณอนุสาวรีย์นี้ นอกจากภาชนะใส่เครื่องเซ่นสองสามชิ้นเป็นขนมและน้ำวางอยู่ที่ฐานของอนุสาวรีย์ รายละเอียดขนาดและทรวดทรงของอนุสาวรีย์ข้างต้นเป็นสิ่งที่ผู้ช่วยวิจัยของข้าพเจ้าไปวัดมาจากตัวอนุสาวรีย์เอง

ภาพถ่ายอนุสาวรีย์กบฏดุขงญอ หน้าสถานีตำรวจภูธร อำเภอเมือง จังหวัดนราธิวาส
ที่ข้าพเจ้าถ่ายได้เมื่อวันที่ 9 เมษายน พ.ศ.2545

เมื่อนำภาพถ่ายกระสุนปืนนี้ไปให้ผู้รู้ด้านอาวุธปืนพิจารณา⁴³ ได้ฟังคำอธิบายว่า ดูจากกระสุนจริงอาจบอกได้ว่าเป็นปืนรุ่นไหน แต่จากภาพถ่ายของอนุสาวรีย์กระสุนปืนเช่นนี้ เพียงบอกได้ว่า ดูจากหัวกระสุนที่ยาวแสดงว่า เป็นปืนเล็กยาว ลูกปืนแบบนี้เป็นลูกปืนขนาด .30 การมีงานท้ายกระสุนแสดงว่าเป็นปืนรุ่นที่ใช้ประมาณช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง อาจเป็นปืนเล็กยาวแบบ ปลยบ.88 (ปืนเล็กยาวแบบ 2488) ที่สำคัญคือกระสุนแบบนี้เป็นอาวุธสงครามแน่นอน ในประมวลกฎหมายเหตุร้ายพระราชบัญญัติอาวุธปืน เครื่องกระสุนปืน วัตถุระเบิด ดอกไม้เพลิง และสิ่งเทียมอาวุธปืน พ.ศ.2490 ระบุเหตุผลในการประกาศใช้พระราชบัญญัติฉบับนี้ว่า “เนื่องจากในขณะนี้ไม่มีกฎหมายกำหนดไว้โดยชัดเจนว่า อย่างใดเรียกว่า อาวุธปืน เครื่องกระสุนปืน หรือวัตถุระเบิด ให้เฉพาะแต่ในการสงคราม จึงจำเป็นต้องแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายเกี่ยวกับเรื่องนี้เพื่อให้มีความหมายชัดเจน กับให้รัฐมนตรีมีอำนาจกำหนดว่าสิ่งใดเป็นอาวุธที่ใช้ในการสงคราม ซึ่งถือได้ว่าเป็นอาวุธร้ายแรงอันประชาชนไม่ควรมีไว้ในครอบครอง”⁴⁴ ที่น่าสนใจคือ ใน“กฎกระทรวง (ฉบับที่ 3) พ.ศ.2491 ออกตามความในพระราชบัญญัติอาวุธปืน เครื่องกระสุนปืน วัตถุระเบิด ดอกไม้เพลิงและสิ่งเทียมอาวุธปืน พ.ศ.2490 ” ข้อ 2 ซึ่งห้ามมิให้ออกใบอนุญาตสำหรับให้ทำ หรือ ส่ง หรือนำเข้าอาวุธปืน หรือ เครื่องกระสุนปืน ได้รวม “ปืนเล็กยาวแบบ 66 ใช้กระสุนหัวแหลมขนาด 8 มม.”เอาไว้ด้วย⁴⁵ กฎกระทรวงฉบับนี้ลงนามโดยนายเลียง ไชยกาล แทนรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยในสมัยนั้น เมื่อวันที่ 6 สิงหาคม พ.ศ.2491⁴⁶ หรือประมาณสามเดือนหลังเหตุการณ์ดุขงญอ ในกฎกระทรวงนี้ไม่ได้กล่าวถึง ปลยบ. 88 เอาไว้ด้วยเลย ซึ่งน่าจะแสดงว่า อาวุธปืนเล็กยาวแบบ 88 ยังไม่ได้เข้ามาในประเทศไทยหรือแม้จะมีในประเทศแต่ก็น่าจะยังไม่แพร่หลายนัก ด้วยเหตุนี้หากกระสุนปืนในอนุสาวรีย์กับดุขงญอที่สถานีตำรวจภูธรอำเภอเมืองจังหวัดนครราชสีมาจะเป็นภาพจำลองของกระสุนจริงที่ใช้ในช่วงเวลาดังกล่าว จึงไม่น่าจะเป็นกระสุนของ ปลยบ. 88 แต่น่าจะเป็นกระสุนของ ปลยบ. 66มากกว่า กระสุนปืนของอาวุธทั้งสองชนิดคล้ายคลึงกัน ยิ่งกว่านั้น ปลยบ. 88 น่าจะใช้กันเป็นอาวุธของเจ้าหน้าที่หลังสงครามโลกครั้งที่สอง และถึงแม้ว่าจะมีใช้กันในช่วงต้นทศวรรษที่ 2490 ก็ยังไม่น่าจะแพร่หลายและเป็นไปได้ยากที่จะนำไปใช้ในกรณีดุขงญอ ซึ่งเกิดปะทะกันระหว่างตำรวจกับชาวบ้านในหมู่บ้านไกลโพนในจังหวัดนครราชสีมา เว้นแต่จะเป็นเครื่องกระสุนที่ทางตำรวจจากกรุงเทพฯนำมาใช้งาน ในขณะที่ ปลยบ. 66 และ เครื่องกระสุนเป็นสิ่งที่ใช้งานในราชการไทยมาแต่เดิม จึงน่าจะเป็นกระสุนที่นำมาใช้ทั่วไปมากกว่า แต่ที่สำคัญคือ ไม่ว่าจะเป็ปลยบ.66 หรือ ปลยบ. 88 ก็คงกล่าวได้ว่า การจดจำกับดุขงญอผ่านอนุสาวรีย์ในกรณีนี้ เป็นการจดจำการปะทะกันระหว่างเจ้าหน้าที่ตำรวจและชาวบ้าน โดยเฉพาะเป็นการจดจำตัวการใช้ความรุนแรงในการต่อสู้โดยอาศัยกระสุนปืนเป็นสัญลักษณ์ นอกจากนั้น กระสุนที่เป็นแบบของอนุสาวรีย์กับดุขงญอเป็นอาวุธสงครามที่เจ้าหน้าที่ของรัฐเป็นฝ่ายใช้แน่

นอน ไม่ใช่อาวุธของฝ่ายชาวบ้าน จึงอาจกล่าวได้หรือไม่ว่าสัญลักษณ์นี้เป็นตัวแทน"ความจริง" เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุขงญอ ในรูปของการใช้ความรุนแรงที่รัฐกระทำต่อฝ่ายชาวบ้านมลายูมุสลิม

ยิ่งกว่านั้นเมื่อข้าพเจ้าไปเก็บข้อมูลที่สถานีตำรวจภูธร อำเภอเมืองนราธิวาส ได้เห็นว่า บนฐานทรงกลมชั้นที่สามนับจากพื้นที่ตั้งติดอยู่กับตัวลูกปืน มีภาชนะพลาสติกใส่น้ำเงินและสีข้าวขุ่นใสของเหลวบางอย่างวางอยู่คู่กับกระถางรูปที่ใหม่หมดเหลือแต่ก้านรูปจำนวนหนึ่ง บนฐานทรงกลมชั้นที่สอง มีพวงมาลัยคล้องมือร้อยด้วยดอกมะลิแซมกลีบกุหลาบชนิดที่เห็นใช้บูชาพระกันทั่วไปวางอยู่พวงหนึ่ง เมื่อสอบถามตำรวจที่สถานีนั้น ได้ความว่าเป็นเครื่องเซ่นอนุสาวรีย์ และเพิ่งมีพิธีทางศาสนาบวงสรวงอนุสาวรีย์เมื่อไม่นานมานี้ คงไม่ยากจะสรุปว่า ที่ตำรวจในสถานีบวงสรวงเซ่นอนุสาวรีย์กับกุฎขงญอ ก็เพราะในเหตุการณ์ครั้งนั้นมีตำรวจเสียชีวิตไป 30 นาย เครื่องเซ่นนั้นจึงถวายต่อวิญญาณของผู้เสียชีวิต แต่หรือจะยังมีเหตุผลสำคัญที่ทำให้พวกเขาถวายเครื่องเซ่นแด่อนุสาวรีย์รูปลูกปืนแห่งนี้อีก?

กระดุกในกระสุนปืน?

นิธิ เอียวศรีวงศ์ เคยตั้งคำถามว่า หากอนุสาวรีย์เจ้าพ่อดำที่นครศรีธรรมราชทำเป็นรูปหอกปลายปืนเสียบพื้นอยู่อันเดียว "จะมีคนไปบนบานศาลกล่าวกันหนาแน่นอย่างที่เป็นอยู่ทุกวันนี้หรือ" นितिเห็นว่าอนุสาวรีย์"แบบไทย"ต้องผสมความเป็นรูปเคารพไปด้วยการ"ทำรูปให้เป็นคนอันน่าเคารพสักการะ จะใช้สัญลักษณ์ได้ยาก" ผู้คนในสังคมไทยจึงปฏิบัติต่ออนุสาวรีย์เหมือนรูปเคารพทั้งที่อนุสาวรีย์เป็น"ธรรมเนียมฝรั่ง"⁴⁷ ในกรณีอนุสาวรีย์กับกุฎขงญอซึ่งมีรูปลักษณะเป็นกระสุนปืนที่ใช้กับอาวุธปืนเล็กยาวแบบ 66 เพียงนัดเดียว แม้จะไม่มีคนมา"บนบานศาลกล่าวหนาแน่น" แต่เหตุใดจึงมีเครื่องเซ่นมาวางอยู่ได้? หากกลับไปดูรูปอนุสาวรีย์กับกุฎขงญออีกครั้งหนึ่ง จะเห็นว่าด้านบนของส่วนที่เป็นปลอกกระสุนปืน มีช่องสี่เหลี่ยมเหมือนช่องหน้าต่างหรือบานประตูขนาดเล็กอยู่ด้วย ดูคล้ายกับว่าในตัวอนุสาวรีย์รูปกระสุนปืนนี้กลวง ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นก็หมายความว่า อนุสาวรีย์กับกุฎขงญอนี้บรรจุอะไรบางอย่างไว้ใน

เมื่อข้าพเจ้าสอบถามเจ้าหน้าที่ตำรวจที่สถานีตำรวจภูธรอำเภอเมือง จังหวัดนราธิวาส เกี่ยวกับเครื่องเซ่นที่เห็นวางอยู่บนฐานอนุสาวรีย์ เขาตอบว่า เพราะในอนุสาวรีย์ลูกปืนมีกระดุกของตำรวจบรรจุอยู่ในนั้น แม้จะเป็นไปได้มากกว่า กระดุกในอนุสาวรีย์ลูกปืนนั้นเป็นกระดุกตำรวจที่เสียชีวิตในกรณีดุขงญอ ตำรวจที่สนทนาด้วยก็ไม่ได้ยืนยัน⁴⁸ แต่เมื่อข้าพเจ้าให้ผู้ช่วยวิจัยไปค้นข้อมูลเกี่ยวกับอนุสาวรีย์ในช่วงแรก แม้จะไม่ได้คำตอบอะไรมากนัก นอกจากจะทราบว่าอนุสาวรีย์อยู่ที่ไหน ก็ยังได้ความจากเจ้าหน้าที่ตำรวจที่นั่นว่า "เป็นอนุสรณ์ที่เก็บกระดุกเจ้าหน้าที่ตำรวจที่เสียชีวิตที่ดุขงญอ" เพียงแต่ไม่มีรายละเอียดอื่นๆว่า เก็บกระดุกของเจ้าหน้าที่ตำรวจกี่คน หรือเป็นใครบ้าง⁴⁹ อันที่จริงเท่าที่ทราบ อนุสาวรีย์ซึ่งภายในบรรจุกระดุกคนตายไว้ที่มีอยู่ในประเทศไทย

นอกจากอนุสาวรีย์กบฏดุขงญอแล้ว ยังมีอนุสาวรีย์ทหารอาสาสงครามโลกครั้งที่ 1 ซึ่งสร้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2464 และบรรจุอัฐิของเหล่าทหารที่ได้เข้าร่วมรบและเสียชีวิตในสงครามครั้งนั้นไว้ภายใน⁵⁰ แม้รูปร่างของอนุสาวรีย์จะเป็นสัญลักษณ์สื่อถึงเหตุการณ์ที่ไกลออกไปในอดีต แต่เมื่อมีอัฐิคนตายอยู่ภายในอนุสาวรีย์ สัญลักษณ์อย่างกระสุนปืนก็กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ขึ้นมาได้ทั้งที่มีได้เป็นรูปคน ถ้าจะอ่านเรื่องราวของกบฏดุขงญอผ่านเพียงรูปอนุสาวรีย์นี้ ก็คงได้ความว่า ตำรวจได้เข้าปราบปราม"กบฏดุขงญอ"ให้อาวุธสงครามปืนเล็กยาว ด้วยเครื่องกระสุนเช่นนี้ ยอมเสียสละชีวิตจนตาย และบัดนี้กระดุกของ"ผู้กล้า"ทั้งหลายล้วนบรรจุอยู่ในกระสุนปืนนี้ อนุสาวรีย์กระสุนปืนที่ออกแบบอย่างหยาบๆจึงกลายเป็นดัง"ศาล"ที่คนรุ่นหลังมาเซ่นไหว้ได้ แต่ปัญหามีอยู่ว่า ถ้าเรื่องราวเป็นวีรกรรมหาญกล้า เป็นการปะทะอันยิ่งใหญ่ ถึงกับมีตำรวจตายไป 30 นาย และบัดนี้มีอนุสาวรีย์ที่บรรจุอัฐิผู้ตายเหล่านั้นอยู่ด้วย เหตุใดอนุสาวรีย์กบฏดุขงญอจึงดำรงอยู่ใน"ความเงียบ"ไม่สู้มีใครรู้จัก ไม่ว่าจะเป็นประชาสามัญชน หรือกระทั่งเจ้าหน้าที่ฝ่ายราชการโดยเฉพาะที่เป็นทหารและตำรวจนั่นเอง

ลูกปืนที่สถานีตำรวจ

อนุสาวรีย์กบฏดุขงญอตั้งอยู่ในบริเวณ สถานีตำรวจภูธร อำเภอเมืองจังหวัดนราธิวาส ไม่ได้ตั้งอยู่ในบริเวณที่เกิดเหตุปะทะกัน คือ ตำบลละแฉะ อำเภอระแงะ ตำแหน่งที่อนุสาวรีย์ตั้งอยู่ไม่ห่างจากรั้วกันบริเวณสถานีตำรวจภูธรแห่งนี้นัก ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นว่า อนุสาวรีย์นี้ไม่มีเครื่องหมายหรือคำอธิบายใดๆ เว้นแต่รูปลักษณะเป็นลูกปืนเล็กยาวสมัยก่อนเท่านั้น แน่นนอนการไม่มีเครื่องหมาย คำอธิบายใดๆย่อมอธิบายความเงียบของอนุสาวรีย์นี้ได้บ้าง หรือการที่อนุสาวรีย์ลูกปืนของตำรวจที่ใช้ยิงต่อสู้กับชาวบ้านเช่นนี้ ไม่รับกับโครงร่าง(plot)นโยบายของรัฐในเวลาต่อมา ไม่ว่าจะเป็นนโยบายประสานกลมกลืน(assimilation policy) หรือยอมรับความแตกต่างทางวัฒนธรรมของผู้คนในสังคมไทยยิ่งขึ้น อย่างที่ปรากฏในนโยบายเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ 2542-2546 ในระยะหลัง แต่ข้าพเจ้าคิดว่า ยังมีเหตุอีกสองประการซึ่งดูเหมือนทำให้ความเงียบเกี่ยวกับอนุสาวรีย์กบฏดุขงญอนี้เป็นไปได้ง่ายขึ้น

ประการแรกเป็นปัญหาความเป็นอนุสาวรีย์นั่นเอง เมื่อ Benedict Anderson เริ่มต้นบทความศึกษาจินตนากรรมชาตินิยมตอนปลาย เพื่อพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างอนุสรณ์สถานสาธารณะกับวีรบุรุษ-สตรีของชาติผู้ตายจากไป เขาอ้างถึงข้อเขียนแสนประหลาดของ Robert Musil เรื่อง *Nachlass zu Lebzeiten* เกี่ยวกับอนุสาวรีย์ว่า "ไม่มีสิ่งใดในโลกนี้จะล่องหนอยู่ได้เท่ากับอนุสาวรีย์" ทั้งที่อนุสาวรีย์ถูกสร้างมาก็เพื่อให้คนได้สนใจจ้องมอง แต่มีบางอย่างในตัวอนุสาวรีย์ที่ทำให้คนไม่ใส่ใจ แลผ่านกันไปได้โดยไม่แม้จะหยุดมอง ที่เป็นเช่นนี้เพราะ "อนุสาวรีย์เรียกร้องสิ่งที่ตรงข้ามกับธรรมชาติของเรา"โดยไม่ได้สร้างอะไรให้คนรู้สึกสนใจ หัวของอนุสาวรีย์หันไม่

ได้ ตากก็ไม่กระพริบ นิ่งก็ไม่เคาะให้จังหวะเหมือนหุ่นหรือตุ๊กตาประดับห้างสรรพสินค้าหลายแห่ง Musil เห็นว่าบางทีอาจเป็นเพราะปฏิมากรผู้สร้างสรรค์ดาววัตถุเหล่านี้ “ไม่ได้เข้าใจยุคสมัยแห่งเสียงและการเคลื่อนไหวของพวกเราก็เป็นได้”⁵¹ แต่ข้าพเจ้าคิดว่า อีกเหตุผลหนึ่งนอกจากที่ Musil อภิปรายแล้ว น่าจะเป็นเพราะความสัมพันธ์ระหว่างที่ตั้งกับรูปทรงของอนุสาวรีย์นั่นเอง ที่ตั้งของอนุสาวรีย์กับภูตขงญออยู่ในสถานีดำรวจ และรูปร่างของอนุสาวรีย์เป็นรูปลูกปืน แม้ว่าในแง่สัญลักษณ์ลูกปืนเล็กยาว 66 จะสะท้อนวีรกรรมของตำรวจที่ตายได้ แต่การเห็นลูกปืนอยู่ในสถานีดำรวจไม่น่าจะใช่เรื่องผิดประหลาดแต่อย่างใด ในสถานที่ซึ่งปืนและเครื่องกระสุนเป็นของหน่วยราชการที่มีหรือใช้เพื่อป้องกันประเทศ หรือเพื่อรักษาความสงบเรียบร้อยของประชาชนรวมตลอดถึงป้องกันและรักษาทรัพย์สินของรัฐ ปืนและกระสุนปืนจึงเป็นสิ่งสามัญธรรมดา⁵² เสมือนกับการเห็นเครื่องยาที่โรงพยาบาล หรือ เครื่องจักรในโรงงาน ภายใต้มงเงาของความเป็นปกติธรรมดา กระสุนปืนนี้จึงถูกมองข้ามไปได้ง่ายยิ่งกว่าถ้าจะสร้างอนุสาวรีย์กับภูตขงญอให้เป็นสัญลักษณ์ที่มีลักษณะเป็นนามธรรมอะไรสักอย่าง

Anderson ตั้งคำถามอีกข้อหนึ่งที่น่าสนใจคือ ถ้าเช่นนั้นเหตุใดจึงมีคนให้ความสำคัญกับอนุสาวรีย์ทั้งที่ก็เป็น“สิ่งล่องหนได้”เช่นนี้ ในระดับชาติอาจเกิดขึ้นเพราะกระบวนการที่รัฐทำให้ผู้ที่ตกตายไปแล้วกลายเป็น“ของชาติ”(nationalization of the fallen) และเพราะอนุสาวรีย์หรือหลุมฝังศพของ“ทหารกล้าไร้นาม”เหล่านี้ในยุโรปบางแห่ง ที่แท้จริงแล้วคือไม่มีศพจริงอยู่ภายใน จึงสามารถบรรจุความโศกเศร้าและความทรงจำส่วนตัวของญาติมิตรผู้สูญเสียไว้ได้ เช่นเมื่อคนอเมริกันไปทำพิธีที่หน้าอนุสาวรีย์หรืออนุสรณ์สถาน ทั้งที่พวกเขาเย็นอยู่ในแถวท่ามกลางความโศกเศร้าของผู้คนมากมายหน้าหลายตาที่อยู่ข้างหน้าและข้างหลัง แต่เขาก็จะรู้สึกว่าการที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้นๆเป็นเรื่องพิเศษเฉพาะตัวพวกเขาที่ไม่ได้เกิดขึ้นซ้ำๆแต่อย่างใด⁵³ อนุสาวรีย์ชาติของฝรั่งเศสที่กลวงเปล่าภายในแตกต่างจากอนุสาวรีย์กับภูตขงญอที่บรรจุอัฐิดำรวจที่ตายไว้ภายในแน่ แต่ที่น่าสนใจคือ เมื่อผู้คนมาเช่นสรวงอนุสาวรีย์รูปลูกปืนที่ตั้งในสถานีดำรวจอุธรเช่นนี้ เกิดอะไรขึ้น ข้าพเจ้าคิดว่า“เรื่องพิเศษเฉพาะตัว”ของผู้คนที่มาคารวะหรือเช่นวักอนุสาวรีย์กับภูตขงญอนี้ก็เกิดขึ้นเช่นกัน ไม่ยากจะจินตนาการภาพของตำรวจสักคนที่จะมาเช่นไหวอนุสาวรีย์ลูกปืน ก่อนจะไปจับคนร้ายในคดีอาชญากรรมที่ตัวเขาอาจต้องเสี่ยงชีวิตและต้องใช้ปืน ในแง่นี้ก็ไม่น่าสำคัญนักว่า อนุสาวรีย์ลูกปืนนี้จะเป็นเรื่องกบฏอะไรที่เกิดขึ้นเมื่อกว่าครึ่งศตวรรษมาแล้ว ที่สำคัญคือ คนมาเช่นสามารถเชื่อมตนเองเข้ากับการต่อสู้ของเพื่อนตำรวจซึ่งได้สละชีวิตของตนเพื่ออะไรบางอย่างในนามของการพิทักษ์ทั้งรัฐ ประชาชน และ ที่สุดต้องเสียสละชีวิตของตนไป ในแง่นี้อนุสาวรีย์ลูกปืนที่เป็นรูปธรรมอย่างยังสามารถถกพื้นที่ที่กว้างขวางแห่งความเป็นนามธรรม ที่จะเอื้ออำนวยให้ผู้คนที่มิภูมิหลังและปัจจุบันแตกต่างกันเข้ามาเชื่อมโยงกันได้ ก็เพราะไม่มีข้อมูลใดๆอธิบายอนุสาวรีย์นั้นนอกจากชื่อที่

พูดกันเท่านั้น ความหมายของอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอต่อตำรวจหรือทหารที่เข้ามาเช่นไร จึงไม่ถูกตรึงอยู่กับอดีตเท่านั้น หากเปิดโอกาสให้ปัจจุบันอันเป็นเรื่องเฉพาะตัวของเขามีที่มีทางผ่านการเช่นไรขึ้นมาก็ได้ด้วย

ประการที่สองเป็นปัญหาลักษณะเฉพาะทางประวัติศาสตร์ของเหตุการณ์ดุซงญอ หลังเหตุการณ์ดุซงญอ รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม ได้ตั้งคณะกรรมการขึ้นแก้ไขสถานการณ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีนายเจ๊ะอับดุลลา หวังปุเต๊ะเป็นกรรมการอยู่ด้วยคนหนึ่ง คณะกรรมการชุดนี้ลงไปในพื้นที่และกลับมารายงานว่า ชาวมุสลิมในพื้นที่มีท่าทีไม่พอใจเป็นอย่างมาก และทำนายว่า จะมีชาวมุสลิมอพยพข้ามไปอาศัยในฝั่งมาเลเซียมาก⁵⁴ คณะกรรมการสอบสวนนี้รายงานต่อรัฐบาลด้วยว่า เหตุการณ์เกิดขึ้นเพราะความเข้าใจผิด เนื่องจากมีการประชุมของชาวมลายูมุสลิมเป็นจำนวนมากเกี่ยวกับไสยศาสตร์ คือพิธีอาบนํ้ามนต์เพื่อให้คงกระพันพันแทงไม่เข้า เหตุการณ์นี้เป็นที่ผิดสังเกตของตำรวจจึงขอเข้าตรวจค้น ชาวบ้านไม่ยอมจึงเกิดปะทะกันจนเหตุการณ์ลุกลามใหญ่โต “เหตุของการจลาจลไม่ได้มาจากการเมือง”⁵⁵ ความเห็นของคณะกรรมการของรัฐบาลและทัศนะของชาวบ้านในพื้นที่ดุซงญอเองต่างกัน คือ เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะความความบังเอิญและเข้าใจผิด ที่จริงฝ่ายชาวบ้านเตรียมตัวสู้กับโจรจีนที่มาเบียดเบียนพวกเขา ไม่ใช่จะสู้กับเจ้าหน้าที่ฝ่ายรัฐ แต่ฝ่ายเจ้าหน้าที่ของรัฐทั้งเข้าใจผิดและหวาดระแวงชาวบ้านเอง เพราะเช่นนั้น พวกเขาจึงหันมาสู้กับเจ้าหน้าที่จนบาดเจ็บล้มตายไปทั้งสองฝ่าย ถ้า“ความจริง”เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุซงญอเป็นเช่นนี้ก็หมายความว่า ความตายของตำรวจ 30 คนที่ปรากฏชีวิตประชาชนชาวมลายูมุสลิมนับร้อยคนไปด้วยครั้งนี้ เป็นผลของความเข้าใจผิดและความหวาดระแวง จะจดจำความตายความสูญเสียของตำรวจไทย อันเกิดจากทั้งความเข้าใจผิดและความหวาดระแวง ที่ทำให้เกิด“โศกนาฏกรรมครั้งใหญ่”ในหมู่ประชาชนมลายูมุสลิมที่ดุซงญอน้อย่างไรดี จะจดจำให้กึกก้องกัมปนาทดังเสียงกระสุนปืน หรือควรเป็นเช่นอนุสาวรีย์ลูกปืนไรซ์ชื่อ ไร่จารึก และแทบไม่มีใครรู้จัก เป็นอนุสาวรีย์ที่ทั้ง“ล่องหน”ไม่มีใครมองเห็น นอกจากชายตาผ่านไปเช่นอนุสาวรีย์หลายแห่งในโลก และเงียบงันเช่นอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอแห่งนี้?

อนุสาวรีย์กบฏดุซงญอกับความเจ็บที่ส่งเสียงได้

“ความจริง”เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุซงญอถูกจารึกไว้ในรูปแบบต่างๆกัน นักวิชาการ/นักเขียนมลายูมุสลิมเขียนถึงเหตุการณ์นี้โดยเล่าเรื่องจากแง่มุมของชาวมุสลิมในพื้นที่วัฒนธรรมปัตตานี ที่ถูกผลักดันให้เข้ามาผูกพันอยู่กับชะตากรรมและการเมืองการปกครองที่เปลี่ยนแปลงไป ทั้งของรัฐไทยและในบริบทความสัมพันธ์กับบทบาทของมหาอำนาจชาติอังกฤษที่ควบคุมแหลมมลายูอยู่ในเวลา

นั่น พวกเขาจารึกเหตุการณ์นี้ไว้ทั้งในข้อเขียนและในความทรงจำในฐานะ "การลุกขึ้นสู้" หรือ "สงคราม" ที่ชาวบ้านดุษฎีอนุสาวรีย์อำนาจราชการของประเทศไทย อีกทั้งเรียกเหยื่อของความรุนแรงครั้งนี้ว่า "มลายู" ตามอัตลักษณ์ในจินตนาการ(imagined identity)อันโดดเด่นเข้มแข็ง ขณะที่ฝ่ายรัฐไทยก็เรียกหาเหตุการณ์นี้ว่า "การจลาจล" หรือ "กบฏดุษฎีอนุสาวรีย์" แต่ที่สำคัญ "ความจริง" เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุษฎีอนุสาวรีย์ถูกบันทึกไว้ในรูปอนุสาวรีย์โดดเดี่ยวและเงียบงัน โดดเดี่ยวเพราะไม่มีอนุสาวรีย์อื่นใดในราชีวาสอีก เงียบงันเพราะเป็นอนุสาวรีย์ที่ไม่มีคำอธิบาย ไม่มีชื่อที่ติดไว้เป็นทางการ ไม่มีใครเล่าประวัติความเป็นมาให้ฟังได้ มีก็แต่ชื่อเรียกหาว่าอนุสาวรีย์กบฏดุษฎีอนุสาวรีย์ รูปลักษณะของอนุสาวรีย์ซึ่งเป็นรูปลูกกระสุนปืนเล็กยาว และ ที่ตั้งของอนุสาวรีย์นี้ในบริเวณสถานีตำรวจภูธรอำเภอเมืองจังหวัดนราธิวาส ซึ่งไกลจากที่เกิดเหตุในตำบลจะนะ อำเภอจะนะ

เมื่อวิเคราะห์อนุสาวรีย์เมืองอเมริกัน Benedict Anderson ชี้ให้เห็นว่า เมื่อคนเป็นมรดกอนุสาวรีย์ของคนที่ย้ายไปจริง ๆ ซึ่งขณะเวลานั้นก็ถูกหลงลืม ถูกทดแทน แยกย้าย ตัดตอน และกลายเป็นสิ่งไร้ชื่อเสียงเรียงนามที่ไม่มีใครรู้จัก ก็เป็นเวลาที่ถูกกลับไปสู่คำถามว่าด้วยกำเนิดของสิ่งที่เรียกได้แต่เพียงว่า "ความไร้ต้นกำเนิด" (originlessness)⁵⁶ ข้าพเจ้าคิดว่าอนุสาวรีย์กบฏดุษฎีอนุสาวรีย์ ก็มีคุณลักษณะเช่นนี้ ในความเงียบของอนุสาวรีย์ คนส่วนใหญ่หรือแทบทั้งหมดที่ได้พบปะ คงไม่มีใครจะทราบกำเนิดของอนุสาวรีย์นี้ แม้เชื่อว่ามีกระดุกตำรวจที่ตายในอนุสาวรีย์แต่ก็ไม่มีใครจำได้ว่า ตำรวจเหล่านั้นชื่อเสียงเรียงนามว่าอย่างไร ในขณะที่ชาวมลายูมุสลิมจดจำชื่อผู้นำบางคนของ "การลุกขึ้นสู้หรือสงครามดุษฎีอนุสาวรีย์" ได้

แม้ข้าพเจ้าได้อภิปรายว่า อนุสาวรีย์กบฏดุษฎีอนุสาวรีย์นั้นนอกจากจะมองกันไม่เห็น ไม่มีใครรู้จัก อยู่แต่ในความเงียบงันก็จริง แต่ยังมีปัญหาอยู่ว่า อนุสาวรีย์นี้ที่แท้เงียบงันจริงหรือ อนุสาวรีย์ในฐานะ "การพูดจา" (speech) กำลังกล่าวว่าอะไร ที่อนุสาวรีย์นี้เงียบงันจะเป็น "ความจริง" เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุษฎีอนุสาวรีย์ ขณะเดียวกันในความเงียบเกี่ยวกับเหตุการณ์รุนแรงที่ดุษฎีอนุสาวรีย์เมื่อครั้งนั้น อนุสาวรีย์รูปกระสุนปืนกำลัง "พูด" สิ่งที่สำคัญยิ่งสองเรื่อง

เรื่องแรก ไม่ว่า "ความจริง" เกี่ยวกับเหตุการณ์ดุษฎีอนุสาวรีย์จะเป็นอย่างไร อนุสาวรีย์นี้ก็มีลักษณะด้านเดียวเป็นอย่างยิ่ง เพราะ ข้อแรก อนุสาวรีย์สร้างในบริเวณสถานีตำรวจภูธร สถานีตำรวจเป็นสถาบันราชการ เป็นสถานที่ทำงานของเจ้าหน้าที่รัฐ ข้าราชการของราชอาณาจักรไทยผู้มีหน้าที่ในการปกครองรักษาระเบียบของสังคมการเมือง และเป็น "คู่กรณี" ในเหตุการณ์ดุษฎีอนุสาวรีย์ ข้อสอง เชื่อกันว่าอัฐิของผู้ตายใน "กบฏดุษฎีอนุสาวรีย์" ถูกเก็บไว้ในอนุสาวรีย์ ไม่ว่าอัฐิที่ถูกเก็บไว้เหล่านี้จะมีครบ 30 คนหรือไม่ แต่ผู้ตายไร้ชื่อเหล่านี้ย่อมเป็นตำรวจไทยนับถือพระพุทธศาสนาทั้งสิ้นจึงถูกเผาและนำอัฐิมาในอนุสาวรีย์ได้ ที่สำคัญตำรวจผู้ตายเหล่านี้ล้วนเสียชีวิตเพราะถูกสังหารทั้งสิ้น หากตั้งคำถามว่าใครสังหาร ย่อมได้คำตอบว่าเป็น "พวกกบฏ" จากตำบลดุษฎีอนุสาวรีย์ ซึ่งล้วนเป็นมลายูล้วน

เป็นมุสลิม การปรากฏของอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอจึงเป็นการ"พูด"อะไรบางอย่างที่ด้านเดียวเป็น อย่างยิ่ง(one-sidedness) เพราะเพียงจดจำบางส่วนของ"ความจริง"ว่า มีตำรวจตายไปในการทำ หน้าที่ 30 คน ขณะที่"ลืม"ชื่อเสียงเรียงนามของบุคคลในเครื่องแบบเหล่านี้ ก็ทำให้มองไม่เห็นด้วย ว่า ในเหตุการณ์เดียวกัน มีชาวมลายูมุสลิมต้องเสียชีวิตเพราะน้ำมือตำรวจอีกตั้งแต่ 100-600 คน (สุดแต่จะใช้ตัวเลขของใคร) ต้องพลัดถิ่นาคาที่อยู่หนีไปพำนักในมาเลเซียอีก 2,000 ถึง 6,000 คน "ความจริง"เกี่ยวกับผู้คนเหล่านี้ล้วนถูกทำให้ "ล่องหน"หายไปด้วยในเวลาเดียวกัน อนุสาวรีย์ กบฏดุซงญออันเจียบงันจึง"พูด"อะไรบางอย่าง แม้จะ"พูด"อย่างเจียบงันไม่เต็มปากนักเพราะในแง่ หนึ่ง สาเหตุของเหตุการณ์นี้ไม่อาจถูกมองให้เป็นวีรกรรมของเจ้าหน้าที่ของรัฐได้ สิ่งที่ถูก"พูดถึง" เจียบงันคือ"ความจริง"ด้านเดียวของรัฐเกี่ยวกับเหตุการณ์ดุซงญอ

เรื่องที่สอง Pierre Bourdieu เคยกล่าวถึงปัญหา"ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์"(symbolic violence)ซึ่งหมายถึง กรณีที่การครอบงำถูกซ่อนอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์อันรื่นรมย์ดังต้องมนตร์ (enchanted relationship)ในสังคมที่การครอบงำเป็นไประหว่างบุคคลกับบุคคล หรือการครอบงำ ผ่าน"การตัดสินใจในเชิงวัฒนธรรม"(cultural arbitrary) เช่นในสังคมที่ก้าวหน้าซับซ้อน ระบบการ ศึกษาทำหน้าที่เป็นสถาบันที่ใช้"ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์" เพราะทำให้วัฒนธรรมบางอย่าง กลายเป็นสิ่งชอบธรรมถูกยอมรับในสังคมด้วยระบบอำนาจที่แฝงอยู่⁵⁷ ข้าพเจ้าคิดว่า แม้อนุสาวรีย์ จะเป็นดังสัญลักษณ์ที่ถูกใช้จัดการ"ความจริง"อย่างหนึ่ง แต่สิ่งที่เกิดขึ้นในกรณีอนุสาวรีย์กบฏ ดุซงญอนี้ มิใช่"ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์"(symbolic violence) หากแต่เป็นตัวอนุสาวรีย์เป็น สัญลักษณ์แห่งความรุนแรงนั่นเอง(symbol of violence) กล่าวคือไม่ว่าอนุสาวรีย์กบฏดุซงญอนี้ จะเจียบงันเกี่ยวกับตัวเหตุการณ์ดุซงญออย่างไร แต่เพราะรูปลักษณ์ของอนุสาวรีย์เป็นรูปลูก กระสุนปืน อนุสาวรีย์แห่งนี้จึงกำลัง"พูด"อะไรบางอย่างเกี่ยวกับความรุนแรง การใช้รูปลูกกระสุน ปืนเป็นรูปร่างของอนุสาวรีย์ สะท้อนการดำรงอยู่หรือกระทั่งความชอบธรรมของการใช้ความรุนแรง โดยเฉพาะในมือเจ้าหน้าที่ของรัฐ กระสุนปืนไม่อาจทำหน้าที่อะไรได้ นอกจากออกจากกระบอกปืน แล่นไปสู่เป้าหมาย ด้วยความมุ่งหมายชูให้เป้าหมายกลัว ยอมจำนน หรือไม่เช่นนั้นก็ทำให้เป้า หมายต้องเจ็บหรือตาย ด้วยความเป็นรูปธรรมของลูกกระสุนปืน แม้อนุสาวรีย์นี้จะเจียบงันในทุกเรื่อง ทุกราวก็กำลังส่งเสียงกึกก้องในด้านของการใช้ความรุนแรง ทั้งในแง่การใช้ความรุนแรงของรัฐทั่ว ไป และตริงทั้งกบฏดุซงญอ ทั้งตำรวจกับสถาบันของตำรวจ ทั้งความสัมพันธ์ระหว่างตำรวจกับ ประชาชนอย่างน้อยก็ในพื้นที่วัฒนธรรมปัตตานีไว้ในอดีตของการต่อสู้ฆ่าฟันระหว่างกัน ในความ ชอบธรรมของการใช้ความรุนแรงของรัฐ และในความเป็นไปได้ที่จะใช้ความรุนแรงในพื้นที่นี้เหมือน ไม่มีวันสิ้นสุด ถ้าสังคมการเมืองมีหน้าที่ทั้งผลิต"ความจริง"และเป็นตัวแทนของ"ความจริง"ที่ตน ผลิตขึ้นมาเช่นที่ Eric Voegelin เคยกล่าวไว้ คำถามก็คือ การดำรงอยู่ของอนุสาวรีย์รูปลูกกระสุนปืนที่ถูก

ผลิตขึ้นและตั้งอยู่ในสถานที่ต่าง ๆ ในราชวาทสเวลานี้ กำลังเป็นตัวแทนของ"ความจริง"ว่าอย่างไร ?
 ในแง่ของสาวรีย์กับกฎของรูปปั้น กำลังสะท้อนทั้งความเจ็บปวดเกี่ยวกับ"ความจริง"ในกรณี
 ฉุกเฉิน ขณะที่ยังสะท้อนแสดงความชอบธรรมให้กับความรุนแรงอย่างก็กักกันในเวลาเดียว
 กัน

เชิงอรรถท้ายบทที่ 3

1. Ernest Renan, "What is a Nation?" in Homi K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. (London and New York: Routledge, 1990), p. 11.
2. อิมรอน มะลูลีม, *วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศไทย: กรณีศึกษาจากกลุ่มมุสลิมในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อิสลามิกอะเคเดมี, 2538), หน้า 157 ผู้เขียนงานชิ้นนี้ระบุว่า "การปะทะที่รุนแรงที่สุดเกิดขึ้นที่หมู่บ้านดุซงญอ อำเภอระแงะ ในวันที่ 25 เมษายน 2491" วันที่เกิดเหตุการณ์นี้ไม่ตรงกันนัก ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า
3. Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay-Muslims of Southern Thailand*. (Bangkok : Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, 1985), p.161. สุรินทร์ ระบุว่าเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเมื่อวันที่ 26-27 เมษายน 2491
4. อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี* หะสัน หมัดหมาน, มะหามะชากี เจ๊ะหะ และ ดล มนรรจน์ บากา (แปลและเรียบเรียง) (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, พฤศจิกายน 2541), หน้า 54 ชุกรีระบุว่าเหตุการณ์ดุซงญอเกิดขึ้นในวันที่ 28 เมษายน พ.ศ.2491 และความรุนแรงดำเนินไปเป็นเวลา 36 ชั่วโมง
5. อัยหมัดสมบุญ บัวหลวง, "ดุซงญอ ฤๅคือกบฏ" *ทางนำ* (ตุลาคม 2543), หน้า 7
6. เพิ่งอ้าง, หน้า 49-50
7. John Gillis (ed.) *Commemorations: the politics of national identity*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), cited in Thongchai Winichakul, "Thai Democracy in Public Memory: Monuments of Democracy and Their Narratives." A paper presented at the Seventh International Conference on Thai Studies, Amsterdam, the Netherlands, 8 July, 1999.
8. Louis Bickford, "Memory and Truth-Telling in Latin America," in *Memory, Truth-Telling and the Pursuit of Justice: A Conference on the Legacies of the Marcos Dictatorship: A Conference Report*. (Manila: Office of Research and Publications, Ateneo de Manila University, September 20-22, 1999), p.269.

9. *Ibid.*, pp. 270-271 ในที่นี้ Bickford กำลังสรุปเหตุผลที่นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิมนุษยชนในลาตินอเมริกา มักใช้กันในเรื่องนี้ ข้าพเจ้าไม่ได้นำเหตุผลประการที่สี่ของเขาที่ว่า “เป็นไปไม่ได้ที่จะละเลยอดีต” มารวมไว้ ด้วย เพราะรัฐมากหลายสร้าง“อดีต”ใหม่ๆ ขึ้น จน“อดีต”เดิมๆ ถูกละเลยไปสิ้นก็มีให้เห็นอยู่
10. *Ibid.*, pp. 271-272.
11. Bickford เห็นว่างานเกี่ยวกับ“พิพิธภัณฑ์แห่งความทรงจำ”ที่ดีที่สุดชิ้นหนึ่งคือ Edward Linenthal, *Preserving Memory: the Struggle to Create America's Holocaust Museum*. (New York: Penguin Books, 1995) ดู *Ibid.*, p.278 fn. 8 การสร้างพิพิธภัณฑ์เกี่ยวกับ Holocaust มีการศึกษา ปัญหาและข้อถกเถียงอีกมาก โปรดพิจารณา Manfred Henningsen, “The Place of the Holocaust in the American Economy of Evil,” in Frank Trommler and Elliott Shore (eds.) *The German-American Encounter: Conflict and Cooperation between Two Cultures, 1800-2000*. (New York & Oxford: Berghahn Books, 2001), pp.198-211. ในงานชิ้นนี้ Henningsen ตั้งคำถามด้วยว่า เหตุใดประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์เยอรมัน-อเมริกันจึงถูกปกคลุมอยู่ด้วยเงาของ เหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิว(Holocaust)ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ในยุโรป โดยเฉพาะตั้งแต่หลังช่วงปี1960s เป็นต้นมา และชี้ด้วยว่าปัญหาในทางสัญลักษณ์ที่สำคัญประการหนึ่งสำหรับสังคมอเมริกันคือ ขณะที่ พิพิธภัณฑ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวเพื่อจดจำความทุกข์ของชาวยิวได้รับเงินสนับสนุนจากรัฐบาลกลางสหรัฐฯ แต่ข้อเสนอให้สร้างพิพิธภัณฑ์ประสบการณ์ของชาวอัฟริกันอเมริกันที่เคยได้รับทุกข์จากระบบทาสมา ไม่เคยผ่านสภาของเกรสเลย
12. คงต้องกล่าวด้วยว่า งานศึกษาเกี่ยวกับอนุสาวรีย์ขึ้นบุกเบิกของไทยซึ่งเขียนเสร็จเมื่อเกือบสองทศวรรษมาแล้ว น่าจะเป็นของ พิบูลย์ หัตถกิจโกศล, *อนุสาวรีย์ไทย: การศึกษาในเชิงการเมือง* วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2527 และงานศึกษาเรื่องนี้ที่น่าสนใจของนักวิชาการไทยแต่เขียนเป็นภาษาอังกฤษอีกสองชิ้นคือ Thongchai Winichakul, “Thai Democracy in Public Memory: Monuments of Democracy and their Narratives.” Keynote address at the 7th International Conference on Thai Studies, Amsterdam, July 4-8, 1999; และ Thak Chaloemtiarana, “Towards a More Inclusive National Narrative: Thai History and the Chinese; Isan and the Nation State.” ใน *กาญจนี ละอองศรี และ ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ(บรรณาธิการ), ลืมโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน: รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ 60 ปีชาญวิทย์ เกษตรศิริ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2544), หน้า 64-110 ซึ่งเป็นความพยายามที่พิจารณา“เรื่องเล่าของชาติ”(national narrative)ชนิดที่เปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่าง ไม่ว่าจะเป็นความต่างเชิงชาติพันธุ์ในกรณีของคนจีน หรือ ความต่างในแง่ของภาค/ชาติพันธุ์ (regional/ethnic) ในกรณีหลังทักษิณอาศัยอนุสาวรีย์ของสุชาติ ธนะรัชต์ที่ขอนแก่น เพื่อเชื่อมร้อยอีสานและโดยเฉพาะขอนแก่นเข้ากับประเทศไทยที่กำลังเดินทางสู่ความทันสมัย ผ่านสุชาติ“ลูกอีสาน”ที่กลายป็นนายกรัฐมนตรีงานอีกชิ้นหนึ่งที่สำคัญเป็นบทความของนักวิชาการฝรั่งที่ถูกแปลเป็นภาษาไทยคือ เครก เจ.เรย์โนลด์ส, “ปูชนียแห่งอัตลักษณ์ ในฐานะแหล่งชุมนุมประท้วง: เปรียบเทียบพม่ากับไทย,” วารุณี โอสถารมย์ (แปล) *จุลสารไทยคดีศึกษา* ปีที่ 18 ฉบับที่ 4 (พฤษภาคม-กรกฎาคม 2545), หน้า 3-14 งานชิ้นนี้เป็นการศึกษาวิเคราะห์

เปรียบเทียบความหมายของมหาเจดีย์เวศากกองของหมากับอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยของไทยว่า มิได้ถูกจำกัดอยู่ด้วยเรื่องเล่า"ชาตินิยม"ที่เป็นทางการเท่านั้น แต่เพราะสถานที่ทั้งสองกลายเป็นที่ชุมนุมผู้คนในการประท้วงต่อต้าน "เรื่องเล่า"อีกแบบหนึ่งที่แสดงออกถึงความรู้สึกของผู้คนที่ออกมาต่อสู้ทางการเมือง ได้ท้าทายหรือกระทั่งเอาชนะเรื่องเล่า"ทางการ"ที่เคยมีแต่ดั้งเดิมได้

13. นิธิ เอียวศรีวงศ์, "สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย," ใน *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 89-124 บทความนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *ศิลปวัฒนธรรม* ปีที่ 11 ฉบับที่ 3 (มกราคม 2533) ธงชัย วินิจจะกุล ผู้เขียนคำนำ ในชื่อ"ชาติไทย, เมืองไทย และ นิธิ เอียวศรีวงศ์" ให้กับหนังสือเล่มนี้ กล่าวว่า ในทัศนะของเขา บทความนี้เป็น"บทที่ดีที่สุดใน(หนังสือ)เล่มนี้" และ "เด่นที่สุดในแง่วิธีการวิเคราะห์ตีความ" (น.(22))
14. เพิ่งอ้าง, หน้า 104
15. เพิ่งอ้าง, หน้า 120
16. เพิ่งอ้าง
17. มალიณี คุ่มสุภา, *นัยทางการเมืองของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยในสังคมไทย* วิทยานิพนธ์มหาวิทยาลัยศิลปากร ศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ. 2541
18. เพิ่งอ้าง, หน้า 238
19. สายพิน แก้วงามประเสริฐ, "การทำวิทยานิพนธ์," *วารสารธรรมศาสตร์* ปีที่ 22 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2539), หน้า 16
20. สายพิน แก้วงามประเสริฐ, *ภาพลักษณ์ท้าวสุรนารีในประวัติศาสตร์ไทย* วิทยานิพนธ์มหาวิทยาลัยศิลปากร (ประวัติศาสตร์) คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ. 2537 วิทยานิพนธ์เล่มนี้ถูกตีพิมพ์ในชื่อ *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538) แต่หลังจากการประท้วงใน"สงครามศักดิ์ศรี"ของชาวโคราช สำนักพิมพ์มติชนจึงทำหนังสือถึงผู้ว่าราชการจังหวัดนครราชสีมา ลงวันที่ 28 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2539 "ขอแสดงความบริสุทธิ์ใจด้วยการเก็บหนังสือเล่มนี้จากห้องตลาดอย่างเร่งด่วนที่สุด" โปรดพิจารณารายละเอียดของเหตุการณ์นี้ที่ประมวลไว้อย่างรอบด้านที่สุดใน กาญจณี ละอองศรี, "กรณีหนังสือเรื่อง *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* สงครามศักดิ์ศรีของชาวโคราช," *วารสารธรรมศาสตร์* ปีที่ 22 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2539), หน้า 20-79

21. คณะกรรมการวิสามัญวุฒิสภา, รายงานการพิจารณาของ คณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหา 5 จังหวัดชายแดนภาคใต้ คือ ปัตตานี ยะลา นราธิวาส สงขลา และ สตูล วุฒิสภา (กรุงเทพฯ: กองกรรมการ สำนักงานเลขาธิการวุฒิสภา, 2542), บทที่ 2 หน้า 16
22. ปิยนาด บุณาค, นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ.2475-2516) (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534), หน้า 104-105
23. อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ, หน้า 161
24. กรณีหะยีสุหลงเป็นเนื้อหาของบทที่ 4 ในรายงานวิจัยนี้ จึงจะได้พิจารณาโดยละเอียดในบทต่อไป
25. อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 53
26. Nik Annuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani 1785-1954*. (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999), p.77. (In Malay)
27. อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 53-54
28. Mohd. Zamberi A. Malek, *Umat Islam Patani: Sejarah dan Politik*. (Shah Alam: Hizbi, 1993), pp. 210 - 211. (In Malay)
29. Syed Serajul Islam, "The Islamic Independence Movements in Patani of Thailand and Mindanao of the Philippines," *Asian Survey*. Vol.XXXVIII No. 5 (May 1998), fn. 9, p.446. ในเชิงอรรถนี้เขาอ้างงานของ W.K. Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*. (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 67
30. Che Man, *Muslim Separatism*, p. 67 และ โปรดพิจารณาข้อความและตัวเลขดังกล่าวอย่างระมัดระวังใน พวิศักดิ์ เมื่อกสม, "อยุธยาในเงื้อมมือของปัตตานี" เชิงอรรถที่ 150 หน้า 42 ซึ่ง"ผลิตซ้ำ" ข้อมูลจาก Serajul Islam ที่กล่าวถึงในเชิงอรรถที่ 29
31. แต่ใน อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ, เรียกเหตุการณ์นี้ว่า "กบฏ"(น.149) และ "การจลาจล"(น.156-157) อีกทั้งยังใช้คำที่แตกต่างจากที่อื่นทั้งสิ้น คือ"กบฏนราธิวาส" (น.161) อิมรอนเป็นมุสลิมแต่ไม่ได้เป็นชาวมลายูมุสลิม

32. คำว่า“ปือแถ”เป็นคำๆเดียวกับคำว่า perang ในภาษามลายูที่แปลว่า“สงคราม”ที่กล่าวข้างต้น แต่ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ คำนี้อ่านออกเสียงท้องถิ่นแตกต่างออกไปเป็น “ปือแถ”
33. รัตติยา สาและ, *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และ นราธิวาส* (กรุงเทพฯ: เล่าสำนักงานกองสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า163
34. อัมหมัดสมบุญ บัวหลวง, “ดูขงญอ ฤๅคือกบฏ”, หน้า 7
35. คำให้สัมภาษณ์นายมุกตา ตาปู อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 263 หมู่ 1 ตำบลดูขงญอ อำเภอจะนะ จังหวัดนราธิวาส สัมภาษณ์ โดย สระอนิ คือระ
36. หนังสือพิมพ์ *Straits Times* วันที่ 29 และ 30 เมษายน ค.ศ.1948 ระบุว่า ชาวปัตตานีที่หนีภัยไปอยู่มาเลเซียในคราวนั้นมีประมาณ 2,000-6,000 คน อ้างถึงใน Che Man, *Muslim Separatism*, p.67.
37. อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี*, หน้า 54; รัตติยา สาและ, *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิก*, หน้า 163
38. อัมหมัดสมบุญ บัวหลวง, “ดูขงญอ ฤๅคือกบฏ”, คำบรรยายได้ภาพอนุสาวรีย์กระสุนปืน, หน้า 7
39. Benedict R. O'G. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), see especially Chapter 5 on “Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order”, p.174, 179.
40. มาลินี คัมสุภา, *นัยทางการเมืองของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยในสังคมไทย*, ภาคผนวก, หน้า 241-246
หมายเหตุท้ายตารางในหน้า 246 ระบุว่า รายชื่อเหล่านี้ไม่ครอบคลุมอนุสาวรีย์ที่ก่อสร้างขึ้นโดยไม่ได้ขออนุญาต
41. Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*, Arthur Goldhamer (Trans.) (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), p.1.
42. น่าสนใจจะเปรียบเทียบวิธีการที่ข้าพเจ้าใช้ในการวิเคราะห์อนุสาวรีย์ดูขงญอกับวิธีการที่ทักษ์ เอลิมเดียรอนใช้ในการ“รื้อสร้าง”อนุสาวรีย์สฤษดี ณะรัชต์“ด้วยภาพ”(visual deconstruction) อนุสาวรีย์สฤษดีที่ขอนแก่นเป็นภาพปูนปั้นขนาดเล็กและเป็นภาพจอมพล สฤษดี ณะรัชต์ประกอบกิจกรรมต่างๆเป็นแผงรวม 11 แผง แต่ละแผงแยกกันชัดเจน(diorama)คล้ายภาพจิตรกรรมฝาผนังในวัด ทักษ์เรียกภาพเหล่านี้ว่า “ภาพเขียนบนผนังถ้ำสมัยใหม่”(modern pictographs)และอ่านภาพจากซ้ายไปขวา เห็นความสัมพันธ์

- เชื่อมโยงระหว่างอีสานกับชาติผ่านชีวิตและงานของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ โปรดพิจารณา Thak Chaloeontiarana, "Towards a More Inclusive National Narrative: Thai History and the Chinese; Isan and the Nation State," pp.94-104.
43. สัมภาษณ์ พันโท เชนทร์ วงศ์สุวรรณ กรุงเทพฯ 29 พฤษภาคม พ.ศ.2544 โดยผู้วิจัย พันโท เชนทร์ ได้ดูภาพถ่ายที่ถ่ายไว้ก่อนภาพนี้โดยละรอนี คือละ ผู้ช่วยวิจัย
 44. พระราชบัญญัติอาวุธปืน เครื่องกระสุนปืน วัตถุระเบิด ดอกไม้เพลิง และสิ่งเทียมอาวุธปืน พ.ศ.2490: ปรับปรุงใหม่พร้อมด้วยกฎกระทรวงฉบับที่ 1 ถึงปัจจุบัน ประกาศ ระเบียบ คำสั่ง ข้อบังคับ สถิติทะเบียนอาวุธปืน (กรุงเทพฯ : สุตรไพศาล, 2542 (?)), หน้า 21
 45. เพิ่งอ้าง, หน้า 45
 46. เพิ่งอ้าง, หน้า 46
 47. นิธิ เอียวศรีวงศ์, "สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย" ใน *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์*, หน้า 96
 48. สทนากับตำรวจที่สถานีตำรวจภูธร อำเภอเมือง จังหวัดนครราชสีมา วันที่ 9 เมษายน พ.ศ.2545
 49. รายงานของ ละรอนี คือละ ผู้ช่วยวิจัยถึงข้าพเจ้า วันที่ 25 พฤษภาคม พ.ศ. 2544
 50. มาลินี คุ่มสุภา, *นัยทางการเมืองของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยในสังคมไทย*, หน้า 5
 51. Robert Musil, *Nachlass zu Lebzeiten* แปลเป็นภาษาอังกฤษโดย Peter Wortsman และ ตีพิมพ์ในชื่อ *Posthumous Papers of a Living Author* (Hygiene, Col.: Eridanos Press, 1987), pp. 61-63; cited in Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. (London & New York: Verso, 1998), pp.46-47.
 52. พระราชบัญญัติอาวุธปืน เครื่องกระสุนปืน วัตถุระเบิด ฯ, หน้า 5 พระราชบัญญัติอาวุธปืน (พ.ศ.2490) มาตรา 5 วรรค (1) ข้อ ก) และ ข) ระบุว่าหน่วยราชการที่มีหน้าที่เหล่านี้ อยู่นอกการบังคับของพระราชบัญญัติดังกล่าว ซึ่งหมายความว่า อาวุธและเครื่องกระสุนเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของการดำรงอยู่ของหน่วยราชการเหล่านี้ คือถือเป็นเรื่องปกติสามัญ
 53. Anderson, *The Spectre of Comparisons*, p. 56.

54. ปิยนาด บุณนาค, นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้, หน้า 106 และ อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ, หน้า 161 อิมรอน ใช้คำว่า ชาวบ้านที่ดูขงญอ “เต็มไปด้วยความรู้สึกที่คับเคืองอย่างยิ่ง”
55. สำนักงานเลขาธิการรัฐสภา, รายงานการประชุมสภาผู้แทนราษฎร ครั้งที่ 8 (สามัญ) (กรุงเทพฯ: 29 เมษายน 2491), หน้า 789 อ้างถึงใน เจลิมเกียรติ ชุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในจังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย โดยการนำของหนะยีสุนหลง อับดุลกาเดร์ พ.ศ. 2482-2497 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, พ.ศ. 2529, หน้า 158-159
56. Anderson, *The Spectre of Comparisons*, p.56.
57. John B. Thompson, “Symbolic Violence” in his *Studies in the Theory of Ideology*. (Cambridge: Polity Press, 1984), pp. 42-72.

มูลนิธิต่อคนสาบสูญ, ทะเลสาบสงขลา 2497 – ปัตตานี 2537

หนึ่งปีก่อนเกิดเหตุการณ์ขงญอที่นราธิวาสในเดือนเมษายน พ.ศ.2491 ปราบกฏเอกสารสำคัญชิ้นหนึ่งซึ่งถือกันว่าจะสะท้อนความไฝฝืนของชาวมลายูมุสลิมแห่งปัตตานีในเวลานั้นได้โดดเด่นเป็นที่สุด รู้จักกันทั่วไปในนามของ"ข้อเรียกร้อง 7 ประการของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์" หะยีสุหลงยื่นเอกสารนี้ต่อรัฐบาล พลเรือตรี ถวัลย์ ธำรงนาวาสวัสดิ์ เมื่อวันที่ 3 เมษายน พ.ศ. 2490 ต่อมาหลังเกิดรัฐประหารโดยพลโท ผิน ชุณหะวัณ เมื่อวันที่ 8 พฤศจิกายน พ.ศ. 2490 ผู้เขียนเอกสารสำคัญชิ้นนี้ถูกทางราชการภายใต้รัฐบาลนายควง อภัยวงศ์ จับกุมด้วยข้อหาเป็นกบฏแบ่งแยกดินแดนเมื่อวันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 ถูกพิพากษาจำคุกด้วยข้อหาหมิ่นประมาทรัฐบาลไทยอยู่ 4 ปีกับ 8 เดือน และถูกปล่อยก่อนกำหนดเมื่อวันที่ 20 มิถุนายน พ.ศ. 2495 สองปีต่อมาเมื่อทางตำรวจสันติบาล เชิญตัวหะยีสุหลงไปพบที่หน่วยสันติบาลสงขลา บริเวณแหลมทราย อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา หะยีสุหลง กับบุตรชายและเพื่อนอีกสองคนก็ออกเดินทางไปพบตำรวจสันติบาลตั้งแต่เช้าตรู่วันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ. 2497 และไม่กลับมาอีกเลย กรณีหะยีสุหลงถูกจับกุมเพราะบทบาทของท่านในการต่อสู้เพื่อชาวมลายูมุสลิม จนต้องถูกทางราชการจับกุมคุมขังกระทั่งที่สุดสาบสูญไปโดยฝ่ายชาวบ้านเชื่อว่า ถูกฆ่าตายและนำศพไปทิ้งทิ้งในทะเลสาบสงขลา กลายเป็นดังตำนานของวีรบุรุษคนหนึ่งของปัตตานี จนมีงานวิจัยวิเคราะห์บทบาทของหะยีสุหลงในฐานะผู้นำแห่งปัตตานีที่ทำไว้อย่างละเอียดแล้ว²

เนื่องจากงานวิจัยนี้สนใจปัญหาว่าความรุนแรงส่งผลอย่างไรต่อการจัดการกับ "ความจริง" โดยเฉพาะในกรณีความรุนแรงที่เห็นได้ชัดเจน เช่นการหายสาบสูญหรือถูกฆาตกรรมของหะยีสุหลงเช่นนี้ ข้าพเจ้าจึงมิได้มุ่งจะศึกษาวิเคราะห์ประวัติของหะยีสุหลง หรือสาเหตุตลอดจนผลของการสาบสูญของท่านต่อการต่อสู้ของชาวมลายูปัตตานีในระยะหลัง หากแต่สนใจจะตั้งคำถามว่าการสาบสูญของหะยีสุหลง ที่ชาวมลายูปัตตานีมากมายเชื่อว่าท่านถูกฆ่าด้วยน้ำมือของเจ้าหน้าที่ราชการไทยนั้นถูกจัดการอย่างไร หมายความว่า ในแง่มุมมองของผู้คนที่เห็นหะยีสุหลงเป็นวีรบุรุษทำอย่างไรกับ"ความจริง"ที่ว่า ท่านถูกจับในข้อหาเป็นกบฏแบ่งแยกดินแดนและที่สุด"ถูกทำให้"หายสาบสูญไป ข้าพเจ้าเลือกพิจารณาปฏิบัติการจัดการ"ความจริง"ในเรื่องนี้ผ่านการทำงานของมูลนิธิ อาจารย์ฮะยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา อันเป็นมูลนิธิที่ก่อตั้งขึ้นโดยนายเด่น โต๊ะมีนา บุตรชายคนหนึ่งของท่าน เพราะมูลนิธิในฐานะสถาบันสังคมย่อมทำการหลายสิ่งรวมทั้งการผลิต"ความจริง"เกี่ยวกับบางเรื่องที่สถาบันนั้นเกี่ยวข้องอยู่ด้วย ในกรณีนี้จึงจะมุ่งศึกษา"ความจริง"

เกี่ยวกับหะยีสุหลง ในฐานะเหยื่อของความรุนแรงที่เชื่อกันว่าเกิดจากน้ำมือของเจ้าหน้าที่ราชการไทยจนกลายเป็นดังตำนานของชาวปัตตานีและมลายูมุสลิม โดยผ่านการทำงานของมูลนิธิในฐานะสถาบันทางสังคมที่ทำงานสร้างสรรค์ ทั้งที่เป็นกิจการสาธารณประโยชน์โดยตรงอย่างการสร้างโรงพยาบาล และทั้งที่เป็น"ความจริง"เกี่ยวกับหะยีสุหลง ในบริบทสังคมการเมืองไทยที่เปลี่ยนแปลงไปในทางที่เอื้ออำนวยให้ความพยายามเช่นนั้นเป็นไปได้

ข้าพเจ้าจะเริ่มต้นบทนี้จากการชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างกรณีการเรียกร้องของหะยีสุหลงกับสิ่งต่างๆที่หะยีสุหลงได้กระทำตลอดมาในบริบทของปัตตานีเวลานั้น ซึ่งกำลังเผชิญกับปัญหาต่างๆที่อาจไม่เกี่ยวข้องกันโดยตรงรวมทั้งเหตุการณ์ฉุกเฉินที่ได้พิจารณาไว้ในบทที่แล้ว ด้วย โดยเสนอข้อถกเถียงว่า สิ่งที่หะยีสุหลงได้ทำนำไปสู่การถูกจับกุมคุมขังและที่สุดต้องหายสาบสูญไปของท่าน จากนั้นจะได้กล่าวถึงลักษณะของมูลนิธิทางทฤษฎีในฐานะสถาบันสังคมที่ทำหน้าที่ผลิต"ความจริง"และในฐานะองค์กรภายใต้หลักกฎหมายและข้อบังคับต่างๆในสังคม เพื่อจะให้เห็นแนวทางทั่วไป ก่อนจะนำ"มูลนิธิอาจารย์ฮัจยี สุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา"(ต่อไปนี้จะเรียกว่า"มูลนิธิฮัจยีสุหลง") มาพิจารณาทั้งในแง่ทฤษฎีและข้อกฎหมายตลอดจนข้อบังคับกำกับมูลนิธิซึ่งดำรงอยู่ในสังคมไทยเป็นการเฉพาะ ที่สำคัญคือจะนำกิจกรรมโดยเฉพาะสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงมาพิจารณาเพราะในสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงเหล่านี้ ย่อมมีการนำเสนอ"ความจริง"เกี่ยวกับกรณีการสาบสูญของหะยีสุหลงอยู่ด้วย อันน่าจะช่วยให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่าง"ความจริง"ที่ถูกผลิตขึ้นโดยสถาบันทางสังคมอย่างมูลนิธินี้ กับกรณีการเป็นเหยื่อของความรุนแรงเช่นที่หะยีสุหลงถูกทำให้สาบสูญและเชื่อว่าถูกฆาตกรรม ข้าพเจ้าจะใช้ข้อมูลจากสิ่งพิมพ์ต่างๆของมูลนิธิฮัจยีสุหลง สร้างรายละเอียดของ"ความจริง"ในเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับหะยีสุหลงตั้งแต่ก่อนถูกจับ วันที่ถูกจับ และ วันที่สาบสูญไป ในฐานะ"ความจริง"ที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงนำเสนอต่อสังคมไทย ในตอนท้ายจะได้ตั้งข้อสังเกตบางประการเกี่ยวกับกระบวนการที่สถาบันสังคมอย่างมูลนิธิฮัจยีสุหลงผลิตทั้ง"ความจริง"ในเรื่องความรุนแรงที่ตัวหะยีสุหลงตกเป็นเหยื่อ และกระบวนการจัดการให้การพูดถึง"ความจริง"ในเรื่องดังกล่าวเป็นไปได้หรือกลายเป็นสิ่งปรกติในสังคมไทย

ข้อเรียกร้องทั้ง 7 และรางวัลด้วยการสาบสูญ

งานศึกษาไม่น้อยมักจัดวางกรณีของหะยีสุหลงไว้ในฐานะส่วนหนึ่งของ"ขบวนการต่อสู้เพื่อแบ่งแยกดินแดนและปลดแอกชาวไทยมุสลิม"³ ในที่นี้ข้าพเจ้าจะมีได้ทำเช่นนั้น แต่จะพิจารณากรณีการสาบสูญของหะยีสุหลง โดยให้ความสำคัญกับสิ่งที่ท่านได้กระทำให้กับปัตตานีในบริบทของความเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองไทยในเวลานั้นยิ่งกว่า ทราบกันทั่วไปว่า หะยี

สุหลงหายสาบสูญไปเมื่อวันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ.2497 อาจตั้งคำถามเกี่ยวกับการสาบสูญนี้ได้หลายข้อ เช่น ที่แท้เกิดอะไรขึ้นกับท่านในวันนั้น? ใครเป็นคนทำหรือเป็นผู้รับผิดชอบต่อการสูญหายหรือการฆาตกรรมท่าน? ผู้ทำหรือผู้รับผิดชอบมีจุดมุ่งหมายอย่างไร คำถามประเภท"จริงๆแล้วเกิดอะไรขึ้น"เหล่านี้แม้สำคัญ แต่เป็นคำถามในเชิงอาชญวิทยาซึ่งตอบได้ด้วยการสอบสวนหาข้อมูล บางข้อก็มีผู้ตอบไว้แล้ว⁴ แต่คำถามสำคัญที่ข้าพเจ้าคิดว่าเกี่ยวข้องโดยตรงกับความรุนแรงและการจัดการ"ความจริง"ในกรณีนี้คือ หนะยีสูลงทำอะไรในบริบทของสัมพันธภาพเชิงอำนาจในปัตตานีเอง และระหว่างปัตตานีกับรัฐบาลที่กรุงเทพฯจึงเป็นเหตุให้ต้องถูกกำจัด?

หลังจากเรียนหนังสือที่ปอเนาะบานาทั้งภาษามลายู ภาษาอาหรับ และวิชาการศาสนา บิดาก็ส่งหนะยีสูลงไปเรียนวิชาศาสนาอิสลามที่นครมักกะห์เมื่ออายุได้ 12 ปี 20 ปีต่อมาหนะยีสูลงกลับมายังปัตตานีเมื่อพ.ศ.2470 และเห็นว่าบ้านเกิดของท่านยังล้าหลังด้อยการศึกษา ชาวปัตตานีมีชีวิตอยู่ในความมั่งคั่งกับความเชื่อที่ท่านเห็นว่า ห่างไกลจากศาสนาอิสลามที่ท่านเข้าใจ หนะยีสูลงจึงตัดสินใจจะเผยแพร่ศาสนาตามหลักวิชาการที่ได้ร่ำเรียนมาต่อผู้คนในปัตตานี ท่านจึงทิ้งบ้านช่อง ทรัพย์สิน ตำรับตำราที่มักกะห์และเริ่มต้นชีวิตการเป็นโต๊ะครูในปัตตานี คำสอนของท่านที่มุ่งลบล้างความเชื่อดั้งเดิมคงรบกวนโต๊ะครู"หัวเก่า"ไม่น้อย จนมีคนรายงานต่อพระยาอุดมพงศ์เพ็ญสวัสดิ์ว่า ท่านจะเป็นผู้ก่อความไม่สงบและจะทำให้ราษฎรรวมตัวกันเป็นภัยต่อแผ่นดิน ท่านจึงถูกเรียกตัวไปสอบสวนเมื่อปลายปี พ.ศ.2470 แต่ก็ได้รับอนุญาตให้สอนศาสนาตามวิธีเดิมต่อไปได้⁵

สองปีต่อมาหนะยีสูลงเห็นว่าควรจะร่วมมือกับประชาชนที่ตื่นตัวเรื่องศาสนากันมากขึ้น ตั้งโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามซึ่งเกิดขึ้นจากความร่วมมือของประชาชน และให้เป็นสมบัติส่วนรวมแทนการเปิดปอเนาะซึ่งเป็นของส่วนบุคคล มีผู้คนชาวปัตตานีเห็นพ้องต้องด้วยกันมาก โครงการก่อสร้างโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแห่งแรกจึงเริ่มต้นขึ้นปลายปี พ.ศ. 2472 ต้องใช้เงินประมาณ 7,200 บาทซึ่งนับว่าไม่ใช่น้อยในสมัยนั้น ในการประชุมครั้งแรกเพื่อหาทุนก่อสร้างโรงเรียน พระยาพิพิธเสนามัตย์เจ้าเมืองยะหริ่งรับปากในที่ประชุมว่า หากหนะยีสูลงหาเงินบริจาคได้ครึ่งหนึ่ง เจ้าเมืองยะหริ่งจะออกเงินบริจาคส่วนที่เหลือให้โดยมีข้อแม้ว่า ชื่อโรงเรียนต้องเป็นชื่อของตน ชาวบ้านศรัทธาในตัวหนะยีสูลงจึงให้ความช่วยเหลือในโครงการสร้างโรงเรียนนี้ด้วยดี เมื่อเริ่มก่อสร้างโรงเรียนจนเป็นรูปเป็นร่าง หนะยีสูลงสั่งให้ทำป้ายชื่อโรงเรียนแกะสลักเป็นภาษามลายูบนแผ่นไม้ว่า "พระยาพิพิธเสนามัตย์ เจ้าเมืองยะหริ่ง ปัตตานี ฮ.ศ. 1350 "⁶ นายอำเภอมาเยอจังหวัดปัตตานีบุตรชายเจ้าเมืองยะหริ่งมาเห็นเข้า จึงร้องเรียนต่อผู้ว่าราชการจังหวัดในเวลานั้นว่า หนะยีสูลงนำชื่อบิดาของตนไปเป็นชื่อโรงเรียนโดยไม่ได้รับอนุญาต หนะยีสูลงจึงให้ปลดป้ายชื่อโรงเรียนนั้นลง และไม่ได้รับเงินสมทบอีกครึ่งหนึ่งที่ต้องใช้ในการก่อสร้างเช่นที่เจ้าเมืองยะหริ่งเคย

สัญญาไว้ เมื่อไม่มีเงินพอหะยีสุหลงก็ต้องนำทรัพย์สินส่วนตัวมาสนับสนุนการสร้างโรงเรียนนี้บ้าง จนเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 หะยีสุหลงจึงเดินทางไปกรุงเทพฯ เพื่อขอความช่วยเหลือจากพันเอกพระยาพหลพลพยุหเสนา ปรากฏว่า หัวหน้าคณะราษฎรบริจาคเงินให้อีก 3,200 บาทซึ่งเมื่อรวมกับเงินบริจาคของชาวบ้านก็พอสร้างโรงเรียนซึ่งได้เปลี่ยนชื่อเป็น "มัธยมศึกษา อัสลามูอารีฟ อัสลาฏอนียะห์ ปัตตานี" ได้ เมื่อสร้างเสร็จพระยาพหลพลพยุหเสนาได้เดินทางไปร่วมงานวันเปิดโรงเรียนและเยี่ยมเยียนชาวปัตตานีด้วย

ความสำเร็จในการสร้างโรงเรียน การเดินทางมาเปิดโรงเรียนของหัวหน้าคณะราษฎร รวมทั้งการสอนศาสนาในรูปแบบใหม่จากโรงเรียนนี้เองทำให้ผู้คนศรัทธาเชื่อถือหะยีสุหลงมากขึ้น จนมีรายงานว่า ในระยะหลังคือช่วง พ.ศ.2488 ถึง พ.ศ.2490 มีผู้ศรัทธาหะยีสุหลงมากถึงขนาดก้มลงถอดรองเท้าและล้างเท้าให้กับหะยีสุหลงก่อนที่จะเข้าไปในสุเหร่าหรือมัสยิดต่างๆ เมื่อเดินทางเข้าไปในชุมชนก็มีศิษย์คอยกางกลดกันแดดให้ทั้งในเขตสี่จังหวัดภาคใต้และในบางอำเภอของสงขลา⁷ ถ้าการถูกล่อลวงเมื่อปลายปี พ.ศ.2470 เป็นผลของความขัดแย้งระหว่าง หะยีสุหลงกับโต๊ะครูหัวเก่าแห่งปัตตานี กรณีสร้างโรงเรียนนี้ก็มีความขัดแย้งระหว่างหะยีสุหลงกับกลุ่มพระยาเมืองยะหริ่งและผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีซึ่งต่อมาคือ พระยารัตนภักดี(แจ่ม สุวรรณจินดา ซึ่งถูกคณะราษฎรปลดจากตำแหน่งในปีพ.ศ.2476) ในสภาพที่ความนิยมต่อตัวหะยีสุหลงในชุมชนปัตตานีโดดเด่นชัดเจนขึ้น

เมื่อจอมพล ป.พิบูลสงครามขึ้นดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีครั้งแรก คือ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2481-2487 ความอดิฉัดใจของชาวมลายูมุสลิมก็ดูจะเด่นชัดขึ้น⁸ รัฐบาลจอมพล ป.ให้ออก รัฐนิยมฉบับแรกที่ว่าด้วย "ใช้ชื่อประเทศ, ประชาชน และ สัญชาติ" เมื่อวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ. 2482 เปลี่ยนชื่อประเทศจากสยามเป็นประเทศไทย กำหนดให้เรียกคนสยามว่า คนไทย เพื่อเน้นความ "ถูกต้องตามเชื้อชาติ" และความนิยมของประชาชนชาวไทย การเปลี่ยนแปลงชื่อประเทศและประชาชนในแง่หนึ่งเป็นความพยายามจะตอบสนองต่อการให้ความสำคัญกับเชื้อชาติไทยในฐานะคุณลักษณะของคนส่วนใหญ่ในประเทศ ด้วยการสร้างชาติผ่านแนวทางชาตินิยมในสมัยนั้น⁹ แต่กล่าวให้ถึงที่สุด การที่คณะรัฐมนตรีใช้เวลาพิจารณาเปลี่ยนชื่อประเทศจากสยามมาเป็นประเทศไทยเพียง 10 นาทีในการประชุมเมื่อวันที่ 8 พฤษภาคม พ.ศ.2482 โดยพูดจากันในเรื่องผลทางกฎหมายของการเปลี่ยนชื่อประเทศมากกว่าอื่น สะท้อนชัดว่า การเปลี่ยนชื่อประเทศเป็นเพียงการตัดสินใจทางกฎหมายโดยใช้อำนาจรัฐกำหนดทิศทางวัฒนธรรมและปริณิชนาทองอัตลักษณ์ของพลเมืองในประเทศ¹⁰ รัฐบาลชาตินิยมของจอมพล ป.พิบูลสงคราม ประกาศรัฐนิยมทั้งสิ้น 12 ฉบับ ตั้งแต่เดือนมิถุนายน พ.ศ. 2482 ถึง มกราคม พ.ศ.2485 ที่สร้างความไม่พอใจให้กับชาวมลายู

มุสลิมเป็นการเฉพาะน่าจะมียู่ 3 ฉบับคือที่ว่าด้วยการเรียกชื่อชาวไทย ภาษาและหนังสือไทยกับหน้าที่พลเมืองดี และการแต่งกายของประชาชนชาวไทย¹¹

ในขณะที่บางคนอธิบายว่า ลัทธิชาตินิยมในสมัยนั้นจะจำเป็นเพราะเมื่อเกิดสงครามโลก คนไทยต้องพยายามพึ่งตนเองให้ได้มากที่สุดอย่างน้อยก็ในทางเศรษฐกิจ จึงจำเป็น"ต้องอาศัยความร่วมมือร่วมใจของประชาชน เพื่อเอกภาพของบ้านเมือง รัฐบาลไทยจึงดำเนินการสร้างชาติด้วยวัฒนธรรม"เพื่อให้คนไทยไม่ว่าเชื้อชาติพันธุ์ใดหรือศาสนาใดมีความสำนึกของความเป็นไทย ด้วยการประพฤติปฏิบัติเป็นแบบแผนเดียวกันตามข้อกำหนดในรัฐธรรมนูญ"¹² แต่สิ่งที่เกิดขึ้นจริงในวิถีชีวิตของชาวมลายูมุสลิมเอง กลับดูจะแสดงว่ากำลังเกิดความแตกแยกยิ่งกว่าจะเป็นการ "สร้างชาติ" ให้มีเอกภาพ อิบรอฮีม ชุกรี ชี้ว่า ชาวมลายูในอาณานิคมวัฒนธรรมปัตตานีรู้สึกว่ารัฐนิยมของรัฐบาลและข้อกำหนดของสภาวัฒนธรรมซึ่งตั้งขึ้นตามพระราชบัญญัติวัฒนธรรมแห่งชาติปี พ.ศ.2485 ก่อความเดือดร้อนให้แก่พวกเขามาก เพราะชาวมลายู"ถูกห้ามไม่ให้แต่งกายตามวัฒนธรรมมลายู ห้ามไม่ให้ตั้งชื่อมลายู ห้ามพูดภาษามลายู และห้ามนับถือศาสนาอิสลาม" ยิ่งกว่านั้นชุกรีเห็นว่า เพราะกฎหมายที่ออกโดยสภาวัฒนธรรมแห่งชาติกำหนดให้ศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ "ดังนั้นอิสลามจึงเป็นศาสนาที่ต้องห้าม นอกจากนี้แล้วกิจกรรมอะไรก็ตามที่เป็นส่งเสริมศาสนาอิสลามเป็นที่ต้องห้ามเช่นเดียวกัน ด้วยกฎหมายนี้ทำให้ชาวมลายูที่อาศัยอยู่บริเวณบึงคับให้กราบไหว้พระพุทธรูป และพระพุทธรูปจะถูกตั้งตามโรงเรียนต่างๆ ซึ่งนักเรียนของโรงเรียนเหล่านี้ส่วนใหญ่เป็นมุสลิมจะถูกบังคับให้กราบไหว้"¹³ นอกจากนั้น ในจังหวัดสตูลมีหนังสือราชการขอความร่วมมือจากพวกพ่อค้าให้งดส่งผ้าโสร่งมาขายให้ชาวบ้านซึ่งพ่อค้าก็ยินดีปฏิบัติตาม¹⁴ ในขณะที่ข้าหลวงประจำจังหวัดปัตตานีสั่งประชุมคณะกรรมการจังหวัด กวดขันเอา กับชาวมลายูมุสลิมที่ไม่ยอมแต่งกายตามกำหนดของทางการ โดยว่าถ้ายังนุ่งโสร่งหรือแต่งกายตามประเพณีเดิมจะไม่ให้ความสะดวกในการติดต่อกับราชการ¹⁵ เมื่อวิธีการเหล่านี้ไม่ได้ผล ผู้ที่ขัดแย้งก็ถูกลงโทษอย่างรุนแรง ข้าราชการบำนาญที่เป็นมุสลิมอายุ 80 ปีผู้หนึ่งเคยเล่าไว้ว่า "ให้ถอดโสร่ง ราษฎรก็ไม่พอใจ แต่เมื่อถูกบังคับก็จำเป็นต้องทำ...มีการจับ ทำร้ายทุบตีดึงมาโรงพัก ผู้หญิงที่โศกผ่ำก็ดึงกระซางทิ้งให้เห็น..."¹⁶ ชุกรีเขียนเล่าว่า"มีหลายครั้งหลายคราที่ตำรวจไทยได้ฉีกทำลายและเหยียบย่ำเสื้อคลุมยาวและผ้าโพกหัวของพวกเขาเสีย ส่วนผู้หญิงชาวมลายูที่สวมเสื้อแขนยาวและคลุมหัวนั้น จะถูกตำรวจสยามถีบและทุบตีด้วยด้ามปืนในขณะที่พวกเขากำลังจับจ่ายซื้อของที่ตลาด"¹⁷ ในปี พ.ศ. 2484 ทางราชการห้ามชาวมลายูมุสลิมเรียนพระคัมภีร์ อัลกุรอาน ภาษา มลายู และ ภาษาอาหรับ¹⁸ ครั้นในปี พ.ศ. 2486 รัฐบาลจอมพล ป.พิบูลสงคราม ประกาศใช้ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 5 และ 6 ว่าด้วยครอบครัวและมรดก แทนการใช้กฎหมายอิสลามในศาลของจังหวัดภาคใต้เช่นที่เคยปฏิบัติมา อีกทั้งยังประกาศยกเลิกตำแหน่ง

คะโต๊ะยุติธรรมตัดสินคดีความด้วย ผลประการหนึ่งคือ เมื่อชาวมลายูมุสลิมยังประสงค์จะดำรงตนในฐานะมุสลิมที่เคร่งครัดในกิจการทางครอบครัวและชุมชน อย่างเช่นการสมรส การคืนดี การหย่า หรือ การแบ่งปันมรดก พวกเขาจึงเสี่ยงการขึ้นศาลไทยและหันไปขอคำปรึกษาจากอิหม่ามหรือผู้รู้ในชุมชนของตนเอง หากไม่เป็นผลก็จะไปขอคำตัดสินจากกอฎิ(ผู้ตัดสินความด้วยหลักศาสนาในคดีครอบครัวหรือมรดก)ในมาเลเซีย ปรากฏว่า ชาวมลายูมุสลิมที่สละจะไปขึ้นศาลศาสนาในปะลิสหรือไทรบุรี ส่วนพวกที่อยู่ในราอิวาสก็ไปขึ้นศาลศาสนาที่กลันตัน ขณะที่ชาวมลายูมุสลิมจากยะลาเดินทางไปขึ้นศาลศาสนาที่ เปรัก¹⁹

ในปัตตานีเกิดปัญหาพิเศษที่เกี่ยวข้องกับหะยีสุหลงขึ้น เพราะปัตตานีไม่มีพรมแดนติดกับรัฐมลายู ชาวมลายูมุสลิมเดินทางไปขึ้นศาลศาสนายากลำบาก ดังนั้นชาวบ้านจึงแก้ปัญหาด้วยการเลือกผู้ที่พวกตนนับถือยกย่องคือ หะยี สุหลง อับดุลกอเดร์ เป็นกอฎิ ของตนขึ้นเองเพื่อตัดสินข้อพิพาทในหมู่ชาวมลายูมุสลิม สภาพเกี่ยวกับคดีความในสี่จังหวัดภาคใต้เวลานั้น พบว่าในระยะตั้งแต่ พ.ศ. 2486 ถึง 2490 ไม่ปรากฏคดีศาสนาในศาลสี่จังหวัดภาคใต้เลย²⁰ หลังสงครามโลกครั้งที่สอง รัฐบาลกรุงเทพฯได้ออกประกาศพระราชกฤษฎีกาว่าด้วยการศาสนูปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. 2488 ทำให้เกิดการสืบต่อตำแหน่งจุฬาราชมนตรีในฐานะประมุขศาสนาอิสลาม มีนายแช่ม พรหมยงค์ ชาวมลายูมุสลิมจากกรุงเทพฯขึ้นมาดำรงตำแหน่งนี้ เกิดการฟื้นฟูตำแหน่งคะโต๊ะยุติธรรมเพื่อพิจารณาคดีทางศาสนา และเกิดคณะกรรมการกลางอิสลามแห่งประเทศไทยและ กรรมการกลางอิสลามประจำจังหวัด วันที่ 30 กรกฎาคม พ.ศ.2488 รัฐบาลไทยประกาศแต่งตั้งคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดเฉพาะสี่จังหวัดภาคใต้ซึ่งอิหม่ามในแต่ละจังหวัดคัดเลือก หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ขึ้นมาดำรงตำแหน่งประธานกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี ท่านเป็นผู้หน้าที่พิเศษกว่าประธานกรรมการอิสลามจังหวัดอื่น²¹ เพราะนอกจากจะเป็นผู้นำอย่างเป็นทางการที่มีอำนาจของรัฐรองรับแล้ว ยังมีสถานภาพของโต๊ะครูสอนศาสนา เป็นอิหม่ามผู้นำพิธีกรรมทางศาสนา และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เป็นกอฎิตัดสินคดีความทางศาสนาที่ประชาชนชาวปัตตานีเองเป็นผู้เลือกขึ้นมาทั้งหมดเป็นฐานะพิเศษอยู่ในตัวท่าน

รัฐบาลนายปรีดี พนมยงค์ คำนึงถึงต่างๆให้กับชาวมลายูมุสลิม รวมทั้งการอนุญาตให้โต๊ะครูสอนภาษามลายู อาหารับ และ ศาสนาอิสลามได้ โดยไม่ถูกควบคุมตามพระราชบัญญัติโรงเรียนราษฎร์ และจะประกาศใช้กฎหมายอิสลามในสี่จังหวัดภาคใต้ และให้มีการรื้อฟื้นตำแหน่งคะโต๊ะยุติธรรมในปี พ.ศ. 2489 นั้น ในเรื่องการจัดตั้งคะโต๊ะยุติธรรม พ.ศ.2490 นี้ หะยีสุหลงเห็นต่างจากทางราชการมากจึงได้แสดงความเห็นคัดค้านอย่างชัดเจน ทั้งในแง่การจัดตั้งศาลคะโต๊ะยุติธรรมวิธีเลือกบุคคล และ การแต่งตั้งเป็นคะโต๊ะยุติธรรม ฝ่ายราชการเห็นว่าเป็นเพราะตัวหะยีสุหลงอ่านและเขียนหนังสือภาษาไทยไม่ได้ ขาดคุณสมบัติรับการเลือกตั้งเป็นคะโต๊ะยุติธรรม เกรงผู้อื่นที่

ไม่ใช่พวกตัวได้เป็นจึงได้ร้องคัดค้านขึ้น²² ขณะที่หะยีสุหลงเห็นว่าวิธีการแต่งตั้งของทางราชการนั้นเองขัดกับหลักศาสนาอิสลาม เพราะมีกฎ ทำหน้าที่อยู่แล้ว ถ้ายินยอมให้เป็นไป"ผู้ที่เป็นการนั้นจะต้องรับบาปทุกลมหายใจ"²³ ทางออกคือให้แยกศาลศาสนาออกจากศาลของจังหวัด แต่ทางกระทรวงยุติธรรมไม่ยินยอม ประมาณสามเดือนหลังจากนั้น คือในวันที่ 3 เมษายน พ.ศ.2490 หะยีสุหลงก็ยื่นข้อเสนอ 7 ประการต่อรัฐบาลของพลเรือตรีถวัลย์ ธำรงนาวาสวัสดิ์

ในระยะนั้นเกิดการร้องเรียนเกี่ยวกับความไม่เป็นธรรมจากราษฎรใน 4 จังหวัดภาคใต้กันมาก²⁴ รัฐบาลจึงตั้ง"กรรมการสอดส่องภาวะการณ์ใน 4 จังหวัดภาคใต้" เมื่อวันที่ 20 มีนาคม พ.ศ. 2490 เพื่อเสนอแนะปรับปรุงปัญหาต่างๆที่กำลังเกิดขึ้น โดยให้เดินทางเข้าไปในพื้นที่ตอนต้นเดือนเมษายนด้วย ผู้นำมลายูมุสลิมทราบว่าการชุดนี้จะเดินทางมาถึงปัตตานีในวันที่ 3 เมษายน พ.ศ. 2490 จึงร่วมประชุมกันที่ สำนักงานกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี เมื่อวันที่ 1 เมษายน พ.ศ. 2490 เพื่อกำหนดคำขอเกี่ยวกับศาสนาอิสลามและสิทธิของชาวมลายูมุสลิม โดยตกลงยื่นคำขอ 7 ข้อต่อรัฐบาลผ่านคณะกรรมการดังกล่าว ดังมีข้อความว่า²⁵

"1) ขอให้ปกครอง 4 จังหวัดนี้เป็นแคว้นหนึ่ง โดยมีผู้ดำรงตำแหน่งอย่างสูงให้มีอำนาจในการศาสนาอิสลาม มีอำนาจแต่งตั้งและปลดข้าราชการออกได้ ผู้ดำรงตำแหน่งนี้ต้องเป็นมุสลิมใน 4 จังหวัด

2) การศึกษาในชั้นประถมต้นจนถึงชั้นประถม 7 ให้มีการศึกษาภาษามลายูตลอด

3) ภาษาที่เก็บได้ให้ใช้ภายใน 4 จังหวัดนี้เท่านั้น

4) ในจำนวนข้าราชการทั้งหมดขอให้มีข้าราชการชาวมลายูร้อยละ 80

5) ขอให้ใช้ภาษามลายูควบกับภาษาไทยเป็นภาษาราชการ

6) ให้คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัด มีเอกสิทธิออกกระเบียบเกี่ยวกับการปฏิบัติการศาสนาอิสลามโดยความเห็นชอบของผู้มีอำนาจสูงสุด

7) ให้ศาลรับพิจารณาตามกฎหมายอิสลามแยกจากศาลจังหวัด มีโต๊ะกาซี (กอฎีหรือตะเด้ยะยุติธรรม)ตามสมควรและมีเสถียรภาพในการพิจารณาชี้ขาด"

"คำขอ 7 ประการ"นี้มีข้อนำสังเกตอย่างน้อย 4 ข้อคือ ข้อแรก ขณะที่อับรอฮีม ชุกรี ระบุว่า คำขอ 7 ประการนี้ หะยีสุหลงยื่นในวาระที่คณะกรรมการสอบสวนพบปะกับชาวมลายูครั้งใหญ่ เมื่อวันที่ 24 สิงหาคม พ.ศ. 2490 เอลิมเกียรติ ระบุว่าหะยีสุหลงได้ยื่นคำขอ 7 ประการต่อคณะกรรมการเมื่อคนเหล่านั้นมาถึงปัตตานีในวันที่ 3 เมษายน พ.ศ.2490²⁶ ข้อสอง คำขอทั้ง 7 ประการนี้เรียงข้อไม่ตรงกันนัก เช่นในงานของปิยนาด คำขอข้อ 2 เป็นเรื่องให้ข้าราชการในสี่จังหวัดเป็นชาวมุสลิมร้อยละ 80 และ คำขอข้อ 6 เป็นเรื่องให้ใช้ภาษาที่เก็บได้จากสี่จังหวัดภาคใต้เฉพาะในพื้นที่เท่านั้น²⁷ ส่วนข้อสังเกตประการที่สามคือ งานบางชิ้นมี"คำขอ"หรือ"คำร้อง"ที่แปลก

ออกไป เช่นงานเขียนในระยะหลังบางชิ้นระบุว่า คำขอข้อ 7 ข้อสุดท้ายคือ “ให้ยอมรับว่าประชาชน 4 จังหวัดเป็นชนเชื้อชาติมลายู”²⁸ แต่ที่สำคัญกว่าข้อแตกต่างในด้านข้อมูลเหล่านี้คือ ข้อ 4 ในสายตาของนักวิชาการมลายู การที่หะยีสุหลงตัดสินใจยื่นข้อเสนอ 7 ประการให้กับรัฐบาลสยาม แสดงว่า หะยีสุหลงไม่ได้ต้องการต่อสู้เพื่อเรียกร้องประเทศเอกราชแต่เป็นการเรียกร้องเพื่อความเป็นอิสระในเชิงอัตลักษณ์ยิ่งกว่า²⁹ คำตอบของรัฐบาลในเวลานั้น

รัฐบาลของพลเรือตรี ถวัลย์ ธำรงนาวาสวัสดิ์มีมติเมื่อเดือนกรกฎาคม พ.ศ.2490 ต่อคำขอ 7 ประการของหะยีสุหลง โดยให้กระทรวงมหาดไทยไปจัดการรูปแบบการปกครองให้เหมาะสมยิ่งขึ้น ในขณะที่มีนโยบายให้สิทธินักเรียนมลายูมุสลิมเข้าเรียนเป็นนักเรียนนายร้อยทหารและตำรวจ พยายามจะคัดเลือกข้าราชการในพื้นที่ที่เข้าใจวัฒนธรรมท้องถิ่น ภาษามลายู แต่ที่จะให้ข้าราชการในท้องถิ่นร้อยละ 80 เป็นมลายูมุสลิมนั้น รัฐบาลเห็นว่ายังเป็นไปไม่ได้เพราะชาวมลายูมุสลิมส่วนใหญ่ยังขาดคุณสมบัติตามพระราชบัญญัติระเบียบข้าราชการไทย ในเรื่องศาสนาและวัฒนธรรมก็มีนโยบายส่งเสริมและจะสร้างสุเหร่าหลวงให้ส่งงามในทุกจังหวัดๆละหนึ่งแห่งที่ยังไม่มีสุเหร่ากลาง จะจัดให้มีการสอนภาษามลายูสัปดาห์ละ 5 ชั่วโมงในโรงเรียนรัฐบาล ให้กรมโฆษณาการไปจัดรายการวิทยุภาคภาษามลายู ในด้านเศรษฐกิจก็มุ่งฟื้นฟูฐานะทางเศรษฐกิจของจังหวัดภาคใต้ด้วยการสร้างและซ่อมแซมถนนหนทาง ส่วนการศาลรัฐบาลไม่เห็นด้วยกับการแยกศาลเพราะก็จะให้มีตะดีะยุติธรรมอยู่แล้ว³⁰

แม้จะดูเหมือนว่า รัฐบาลในเวลานั้นได้มีท่าทีโอนอ่อนต่อคำขอ 7 ประการของหะยีสุหลง อยู่บ้าง แต่อันที่จริงอาจกล่าวได้ว่าจากมุมมองของรัฐบาลคงไม่ใช่นักที่จะตอบสนองต่อคำขอ 7 ประการนั้นตรงๆ เพราะคำขอ 7 ประการนี้มีข้ออะไรอื่นหากเป็นการเรียกร้องความเป็นอิสระให้ ความสำคัญกับอัตลักษณ์ของท้องถิ่นทั้งในแง่ความเป็นมลายูและความเป็นมุสลิม ปรับปรุงสภาพ การปกครองให้สะท้อนอัตลักษณ์ท้องถิ่นที่คนส่วนใหญ่เป็นมลายูมุสลิมชัดเจนขึ้นทั้งในด้านการ ปกครอง การศึกษา การคลัง และ การศาล กล่าวคือ การให้ผู้มีอำนาจสูงสุดในอาณาบริเวณ บัตตานีรวมทั้งให้ข้าราชการร้อยละ 80 เป็นชาวมลายูมุสลิม และเสนอให้ภาษามลายูเป็นภาษา ข้าราชการคู่กับภาษาไทยด้วย ในขณะที่การเรียกร้องให้ใช้เงินตราภาษีจากท้องถิ่นเพื่อกิจการในท้องถิ่นเท่านั้น เป็นการกระจายอำนาจทางการคลังด้วยการสร้างอิสรภาพทางการคลังท้องถิ่นที่สำคัญ ยิ่ง ควบคู่กันไปกับการตอกย้ำอัตลักษณ์มลายูมุสลิมผ่านการศึกษาในชั้นประถมและการศาล เมื่อ รัฐบาลไม่สามารถตอบสนองต่อคำขอ 7 ประการนี้ได้ในเวลานั้น หะยีสุหลงก็หันมาพูดจาผลักดัน โนมัสยิดและในโรงเรียนปอเนาะ ให้ประชาชนในจังหวัดภาคใต้มีความรักท้องถิ่นและเห็นความ สำคัญของข้อเรียกร้องทั้ง 7 ต่อมาหะยีสุหลงได้ก่อตั้งกลุ่มเพื่อดำเนินงานให้ชาวมลายูมีสิทธิมีเสียง และก่อตั้งแคว้นมลายูตามขนบธรรมเนียมมลายูได้ความคุ้มครองของรัฐบาลไทย³¹ ขณะที่ทาง

จังหวัดปัตตานีและกระทรวงมหาดไทยกำลังสอดส่องพฤติกรรมของชาวมลายูมุสลิมต่อไป รัฐบาลกรุงเทพฯก็กำลังหาวิธีแก้ไขปัญหานี้ในสี่จังหวัดภาคใต้ ผ่านระบบสภาซึ่งมีตัวแทนชาวมุสลิมอยู่บ้าง

เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงรัฐบาลหลังเกิดรัฐประหารโดยการนำของพลโท ผิน ชุณหะวัณ เมื่อวันที่ 8 พฤศจิกายน พ.ศ.2490 นายควง อภัยวงศ์ขึ้นมาเป็นนายกรัฐมนตรี ได้ตั้งหลวงสินาคโยธารักษ์เป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย ท่านผู้นี้มีนโยบายชัดเจนว่าจะกำจัด"ตัวการที่คิดแบ่งแยกดินแดน" จึงให้เปลี่ยนตัวผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีมาเป็นพระยารัตนภักดี (แจ้ง สุวรรณจินดา)คนที่เคยเป็นข้าหลวงประจำจังหวัดปัตตานีเมื่อสมัยหะยีสุหลงระดมทัพยากรในปัตตานี มาสร้างโรงเรียนสอนศาสนา แต่ผู้ว่าราชการจังหวัดคนนี้ได้ถูกปลดออกจากราชการเมื่อปี พ.ศ. 2476 อาจเพราะคณะราษฎรมองว่าเป็นฝ่ายนิยมกษัตริย์ พระยารัตนภักดีก็กลับมาเริ่มทำงานด้วยการหาคนที่ไว้ใจได้จัดสายลับออกหาข่าว ติดตามพฤติกรรมของผู้นำมลายูมุสลิมในจังหวัด ขณะเดียวกันรัฐบาลได้มอบให้นายบรรจง ศรีจุลญ สมาชิกพฤฒิสภาเดินทางไปกลั่นตันเพื่อเชิญตนกูมะฮะยิดดินมาปรึกษากับรัฐบาลกรุงเทพฯ ร่วมกันหาทางแก้ปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ เมื่อหะยีสุหลงทราบข่าวและได้ปรึกษากับตนกูมะฮะยิดดินแล้ว จึงจัดทำหนังสือ"ฉันทานุมัติ"ที่มีลายเซ็นและลายนิ้วมือของชาวมลายูมุสลิมปัตตานี เพื่อมอบหมายให้ตนกูมะฮะยิดดินเป็นตัวแทนเจรจากับรัฐบาลไทย เกี่ยวกับคำขอ 7 ประการ จากนั้นหะยีสุหลงได้ไปพบพระยารัตนภักดี เพื่อแจ้งเรื่องหนังสือ"ฉันทานุมัติ" พระยารัตนภักดีตอบว่า "ก็ดีเหมือนกัน"³² หนังสือ "ฉันทานุมัติ"นี้หะยีสุหลงทำขึ้นลงวันที่ 5 มกราคม พ.ศ.2491 มีข้อความแสดงว่า ชาวมลายูมุสลิมได้การปกครองของรัฐบาลไทยได้รับความเจ็บช้ำ ทารุณจนไม่อาจทนได้ แม้ร้องเรียนต่อรัฐบาลไทยก็ไม่ได้รับการพิจารณา ด้วยเหตุนี้ "ชาวมะลายูจึงขอมอบฉันทานุมัติให้ตนกูมะฮะยิดดิน มอะฮะยิดดิน บุตร ตนกู अबดุลกาเดร์พระยาเมืองปัตตานีซึ่งอยู่ที่กลั่นตัน มีอำนาจเต็มหาช่องทางให้ชาวมะลายูได้ดำรงชาติมะลายู และให้ได้คงนับถือศาสนาอิสลามและโดยสิทธิต่างๆแห่งเชื้อชาติมะลายู และได้รับความเป็นมนุษยธรรม...."³³

หะยีสุหลงให้พรรคพวกของตนพิมพ์หนังสือ"ฉันทานุมัติ"นี้ขึ้นด้วยเครื่องพิมพ์ดีดเพราะโรงพิมพ์ในจังหวัดไม่รับพิมพ์ จากนั้นก็ให้คนไปชักชวนให้ชาวมลายูมุสลิมในปัตตานีลงชื่อ เมื่อพระยารัตนภักดีทราบจึงรายงานต่อรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยในเวลานั้นว่า ตัวการก่อหวอดแบ่งแยกดินแดนคือ หะยีสุหลงโดยมีหนังสือ"ฉันทานุมัติ"เป็นหลักฐานสนับสนุน ตอนห้าโมงเย็นของวันศุกร์ที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 หะยีสุหลงก็ถูกจับกุม รัฐบาลเกรงปฏิกิริยาจากประชาชนจึงให้ย้ายตัวหะยีสุหลงและพวกรวม 5 คนจากเรือนจำปัตตานีไปอยู่ที่เรือนจำนครศรีธรรมราช คดีหะยีสุหลงและพวกนี้ จำเลยถูกฟ้องว่ามีความผิดฐาน"ตระเตรียมและสมคบกันคิดการจะเปลี่ยนแปลงราช

ประเพณีการปกครอง และเพื่อให้เอกราชของรัฐเสื่อมเสียไปและเพื่อให้เกิดเหตุร้ายแก่ประเทศจากภายนอก"³⁴ หลังจากต่อสู้ในศาลจนครบ 3 ศาลรวมเวลาทั้งสิ้น 2 ปี 10 เดือน กับ 14 วัน หะยีสุหลงถูกพิพากษาว่าผิดตามกฎหมายลักษณะอาญามาตรา 104 ซึ่งเป็นความผิดฐานกบฏในราชอาณาจักร ให้รับโทษจำคุก 4 ปีกับ 8 เดือน แต่ถูกปล่อยตัวจากเรือนจำบางขวางเมื่อวันที่ 15 มิถุนายน พ.ศ. 2495 คือก่อนกำหนดเพียง 2 เดือนกับ 25 วัน เพราะรัฐบาลหวังว่าจะเป็นการผ่อนคลายความเครียดทางการเมืองในจังหวัดภาคใต้³⁵ เมื่อหะยีสุหลงมาถึงสถานีรถไฟโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี มีประชาชนมารอรับกว่าพันคน สองปีหลังจากนั้นหะยีสุหลงพร้อมลูกชายคนโต และเพื่อนอีกสองคนก็หายสาบสูญไประหว่างไปรายงานตัวต่อทางการ

เท่าที่กล่าวมาข้างต้นคงตอบคำถามว่า หะยีสุหลง"ทำอะไร" จึงต้องประสบภัยในที่สุดได้บ้าง คงกล่าวได้ว่า สิ่งที่ท่านได้ทำในชีวิตไม่ว่าจะเป็นการสอนศาสนาอย่างใหม่ การสร้างโรงเรียนสอนศาสนาที่ไม่ใช่ปอเนาะ การระดมเงินบริจาคจากประชาชนชาวบ้าน การหันไปขอความช่วยเหลือจากหัวหน้าคณะราษฎร การยื่นหยัดในประเด็นเรื่องการแยกศาลศาสนาออกจากศาลของทางราชการ และการตอกย้ำยืนยันอัตลักษณ์ท้องถิ่นมลายูมุสลิมด้วย"คำขอ 7 ประการ" ตลอดจนการติดต่อกับตนกูมะไฮยิดดินก็เป็นผลให้รัฐบาลไม่พอใจ³⁶ และยังอาจเกิดความขัดแย้งกับทั้งผู้นำศาสนาตลอดจนผู้นำท้องถิ่นและข้าราชการในพื้นที่บางคน แต่กรณีหะยีสุหลงมิได้นำไปสู่เหตุการณ์รุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ในเวลานั้นโดยตรง งานวิชาการบางชิ้นนำเหตุการณ์รุนแรงอย่างกรณีบาหลูกาซามาเชื่อมโยงไว้คู่กับการจับกุมหะยีสุหลง คล้ายกับจะบอกว่าเหตุการณ์เหล่านี้เกี่ยวข้องกัน³⁷ งานเขียนอีกชิ้นหนึ่งระบุว่า การที่หะยีสุหลงถูกจับเมื่อ"วันที่ 10 มกราคม พ.ศ. 2490" นำไปสู่"การจลาจลครั้งใหญ่ในปี 2490"³⁸ อันที่จริงหะยีสุหลงถูกจับเมื่อวันที่ 16 มกราคม ไม่ใช่ "10 มกราคม" และถูกจับในปี พ.ศ.2491 ไม่ใช่ 2490 ดังนั้นกรณีหะยีสุหลงถูกจับกุมจึงไม่มีทางเป็นเหตุให้"นำไปสู่การจลาจลครั้งใหญ่ในปี พ.ศ.2490" ที่ว่าได้ ทั้งเพราะเหตุที่เกิดขึ้นในปี พ.ศ.2491 ย่อมไม่อาจทำให้เกิดเหตุในปี พ.ศ.2490 และ เพราะในปี พ.ศ.2490 ไม่ได้เกิดอะไรทำนองนั้นขึ้น อีกทั้งสิ่งที่ถูกเรียกว่า "การจลาจลครั้งใหญ่"นี้หากถือว่าเกิดในปี พ.ศ.2491 และเป็นผลจากการจับกุมหะยีสุหลงแล้ว ที่จริงคือ ปฏิกริยาของชาวมลายูมุสลิมทั้งในปัตตานีและจังหวัดใกล้เคียงที่รวมกลุ่มกันประท้วงตั้งแต่วันที่ 19 มกราคม พ.ศ.2491 เรียกร้องให้ทางราชการชี้แจงเหตุผลในการจับกุมและอนุญาตให้ประกันตัวหะยีสุหลง ในวันที่ 22 มกราคม มีกลุ่มโต๊ะครูและอิหม่ามประมาณ 200 คนยกขบวนกันไปเยี่ยมท่านที่เรือนจำเรียกร้องให้ทางการปล่อยตัวหะยีสุหลงและพวก³⁹

ข้าพเจ้าเห็นว่า การกระทำของหะยีสุหลงไม่ได้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์รุนแรงที่เกิดขึ้นในระบอบนั้นโดยตรง เหตุการณ์รุนแรงที่บาหลูกาซามา เกิดขึ้นที่บาเจาะ จังหวัดนราธิวาสเนื่องจาก

ร้อยตำรวจโททุน ดังคลุรัตน์ หัวหน้าสถานีตำรวจภูธรบาเจาะ ถูกโจรลอบสังหารที่หมู่บ้านนี้ เมื่อเจ้าหน้าที่ตำรวจทราบก็ยกกำลังไปยังหมู่บ้านบาลูกาสาเมาะ จับชาวบ้านไปทรมานสอบสวนหาฆาตกร จากนั้นก็เผาหมู่บ้านจนเป็นเถ้าถ่านเพราะความแค้นเป็นเหตุให้ชาวบ้าน 29 ครอบครัวที่อยู่อาศัย⁴⁰ ในขณะที่เหตุการณ์ที่ดุชงญอก็เกิดขึ้นเพราะชาวบ้านเตรียมต่อสู้กับโจรจีนคอมมิวนิสต์ แต่ฝ่ายบ้านเมืองเข้าใจไปในทางร้ายดังที่ได้พิเคราะห์ไว้แล้วในบทก่อน อาจกล่าวได้ว่าทั้งสิ่งที่หะยีสุหลงกระทำไปตลอดจนความรุนแรงที่เกิดขึ้นตามมา ดำรงอยู่ในบริบทของความขัดแย้งในเวลานั้น ปัญหาเศรษฐกิจยุคสงครามที่ทำให้ชาวบ้านสามัญอคอยากเดือดร้อน และ ชาวสื่อมากมายเกี่ยวกับความรุนแรงที่แพร่หลายอยู่

แต่การกระทำของหะยีสุหลง เช่นการสอนศาสนาแนวใหม่ การสร้างโรงเรียนสอนศาสนาที่ไม่ใช่ปอนาะ คงสร้างความขัดแย้งให้เกิดกับทั้งกลุ่มผู้นำศาสนาโต๊ะครู"หัวเก่า"ที่เคยได้ประโยชน์จากสภาพความเชื่อประเพณีของชาวปัตตานีแต่เดิม นอกจากนั้นก็ยังมีความขัดแย้งกับกลุ่มผู้นำทางการเมืองในปัตตานีเอง และกับข้าราชการบางคนบางกลุ่ม โดยเฉพาะเมื่อฝ่ายที่เคยมีปัญหาด้วยกันได้กลับมาดำรงตำแหน่งผู้ว่าราชการปัตตานีตามชะตากรรมทางการเมืองของประเทศที่เปลี่ยนแปลงไป ในส่วนรัฐบาลนั้น เมื่อสมัยจอมพล ป.พิบูลสงครามเรื่องอำนาจประกาศใช้รัฐนิยมที่ก่อความเดือดร้อนทางวัฒนธรรมในชีวิตประจำวันของผู้คน หะยีสุหลงก็เป็นผู้นำที่พยายามสะท้อนความทุกข์ของผู้คน เพราะการรุกรานทางอัตลักษณ์จากรัฐต่อสามัญจนถึงขั้นวิกฤต ยิ่งเมื่อข้าวยากมากแพงเพราะภัยสงครามในเวลานั้น จนข้าวขาดแคลน ราคาข้าวสูงขึ้นอย่างน่ากลัวในขณะที่ราคายางพาราลดต่ำลง ประชาชนต้องเข้าคิวซื้อข้าวถึงกับต้องนอนรอซื้อข้าวหน้าร้าน แต่ข้าวก็ไม่มี ชาวบ้านก็ต้องไปขอให้หะยีสุหลงช่วยเหลือ⁴¹ ยิ่งในปลายปี พ.ศ.2490 ภายในจังหวัดปัตตานีเกิดการปล้นและเผาขึ้นราว 200 คดี ชาวไทยพุทธตกเป็นเหยื่อมากที่สุด ผู้ถูกปล้นส่วนใหญ่ให้การกับตำรวจว่า เมื่อโจรลงเรือนไป ได้กล่าวคำว่า "อิโคมะลายู"(มลายูจึงตื่นเกิด) ประกอบกับเวลานั้นมีใบปลิวแพร่หลายทั่วไป ในใบปลิวส่วนใหญ่มีข้อความว่า "ไทยคือไทย มะลายูคือมะลายู ชาวมะลายูจึงตื่นเกิด ชาติมะลายูจงเจริญ"⁴² ยิ่งเมื่อรัฐบาลกรุงเทพเปลี่ยนแปลงเพราะรัฐประหาร ล้มเสียงของข้าราชการระดับสูงและผู้คุมอำนาจในปัตตานีก็แปรเปลี่ยนตามไปด้วย เมื่อตั้งโจทย์หาตัว"ผู้ก่อการแบ่งแยกดินแดน" ความพยายามเรียกร้องให้รัฐไทยให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์มลายูมุสลิม รวมทั้งการพยายามขอ"ฉันทานุมัติ"จากประชาชนเพื่อให้บุตรชายอดีตรายาปัตตานีคนสุดท้ายซึ่งพำนักอยู่ในกลันตัน เป็นตัวแทนเจรจาต่อรองเรื่องค่าขอ 7 ประการกับรัฐบาล ก็ถูกแปลความว่า"เป็นกบฏ"ทำให้ท่านต้องถูกจับกุม แม้เมื่อถูกปล่อยออกมาได้เพียงสองปีก็ถูกเฝ้าจับตามอง และที่สุดก็สาบสูญไป แต่เมื่อกาลเวลาเปลี่ยนแปลง และบุตรชายคนหนึ่งของท่านกลายเป็นรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงมหาดไทย ความพยายามจะสถาปนา

“ความจริง”เกี่ยวกับหะยีสุหลงในสังคมไทยก็เป็นไปได้ และโดยเฉพาะปรากฏขึ้นในรูปของกิจกรรมที่มูลนิธิอาจารย์ ฮัจยี สุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา พยายามทำขึ้นในปัตตานี แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงกิจกรรมของมูลนิธิ ฮัจยีสุหลง คงต้องตอบคำถามเสียก่อนว่า ความเป็นมูลนิธิสำคัญอย่างไรต่อการศึกษาวิจัยนี้?

มูลนิธิในฐานะสถาบันผลิต“ความจริง”

ความเป็นมูลนิธิสำคัญอย่างไรต่อการศึกษาวิจัยว่าด้วยการผลิต“ความจริง”โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับความรุนแรง อย่างเช่นในกรณีการหายสาบสูญหรือการถูกฆาตกรรมของหะยีสุหลง ? จะตอบคำถามนี้ คงทำได้หลายวิธี เช่นอธิบายตรงๆว่า มูลนิธิคืออะไร แต่ในที่นี้จะตอบคำถามดังกล่าวผ่านคำถามสำคัญสองข้อ คือ ข้อแรกมูลนิธิทำอะไร (What does a foundation do?) อันเป็นการพิจารณาการทำงานของมูลนิธิทางทฤษฎีในสถาบันอย่างหนึ่งในสังคม และข้อสองคือ “มูลนิธิอาจารย์ ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา”ทำอะไรต่างๆที่มูลนิธิทำได้อย่างไร (How does this particular foundation work?) อันเป็นการพิจารณางานที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงทำในฐานะสถาบันสังคมในรายละเอียดภายใต้บริบทสังคม ที่ถูกกำกับอยู่ด้วยกฎหมายและข้อบังคับเกี่ยวกับมูลนิธิในประเทศไทย

Benedict Anderson เห็นว่าชาตินิยมทางการ(official nationalism)ของประเทศในเอเชียและอัฟริกาที่เคยตกอยู่ใต้อำนาจครอบงำอาณานิคม มีร่องรอยการถอดแบบมาจากรัฐอาณานิคม(colonial states) จะเห็นร่องรอยที่ว่ามันได้ชัด หากเข้าใจ“ไวยากรณ์”ที่กำกับอุดมการณ์และนโยบายอาณานิคมตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา และมีสถาบันแห่งอำนาจสามอย่าง ที่แม้จะเปลี่ยนรูปร่างและการทำงานของตอนเมื่อเขตแดนได้ระบอบอาณานิคมเข้าสู่ยุคการผลิตซ้ำเชิงกลไก ก็ทำให้ไวยากรณ์ดังกล่าวโดดเด่นยิ่งขึ้นคือ การเก็บข้อมูลสำมะโนประชากร(census) แผนที่ และ พิพิธภัณฑ³ โดยอาศัยสถาบันแห่งอำนาจทั้งสามนี้ รัฐที่เคยตกอยู่ใต้ระบอบอาณานิคมก็สามารถจินตนาการปริมาณพลที่อำนาจของตนปกแผ่ไปถึงได้อันประกอบด้วย ธรรมชาติของผู้คนที่อยู่ใต้ปกครองของรัฐผ่านการให้สำมะโนประชากร ภูมิศาสตร์ที่กำหนดปริมาณพลของอำนาจรัฐผ่านแผนที่ และ ความชอบธรรมในการเชื่อมโยงกับบรรพบุรุษในอดีตผ่านพิพิธภัณฑ⁴ กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า สถาบันแห่งอำนาจทั้งสามนี้ผลิต“ความจริง”ที่ช่วยให้จินตนาการเกี่ยวกับรัฐชาติเป็นไปได้ คือ ให้ระบบสำมะโนประชากรผลิต“ความจริง”เกี่ยวกับจำนวนและรายละเอียดเพื่อการจัดประเภทผู้คนพลเมืองในรัฐ ให้แผนที่สร้าง“ความจริง”เกี่ยวกับขอบเขตพรมแดนของรัฐอันเป็นอาณาบริเวณที่ยินที่อยู่ของประชากรที่อำนาจอธิปไตยของรัฐปกแผ่ไปถึง และผลิต“ความจริง”

เกี่ยวกับการยึดโยงประชากรในอาณาบริเวณดังกล่าว ช้ามกาลเวลากลับไปสู่อดีตที่ถูกแช่แข็งจำขังไว้ในสถาบันสังคมอย่างพิพิธภณท์

แต่คำว่า"สถาบันทางสังคม"ที่ใช้อยู่นี้หมายความว่าอย่างไร? ในสังคมศาสตร์ยุคแรกๆที่แนวคิดแบบ functionalism เข้มขันมักมองว่า สังคมเป็นหน่วยรวม(collectivity)เป็นระบบที่มีส่วนประกอบเป็นสถาบันต่างๆ เช่นครอบครัว โรงเรียน องค์กรศาสนา หรือ คุก เมื่อสถาบันเหล่านี้เข้ากันไม่ได้หรือ"ล้าสมัย"ที่ผูกโยงเชื่อมร้อยสถาบันเหล่านี้ไว้ด้วยกันอ่อนแอล้มเหลว สังคมก็เกิด "พยาธิสภาพ"(pathological)อาจถึงกับล่มสลายลง⁴⁵ Cornelius Castoriadis ผู้เขียน *The Imaginary Institution of Society* (1975) ตอบคำถามสำคัญทางปรัชญาการเมืองว่า อะไรคือสิ่งที่ยึดโยงสังคมปัจจุบันซึ่งดูกระจัดกระจายเป็นเศษเป็นส่วน ให้อยู่ด้วยกันเป็นองค์กรรวมอันใดอันหนึ่งได้? คำตอบคือ "สถาบัน"ซึ่งเขาหมายถึง ปทัสถาน คุณค่า ภาษา เครื่องมือ กระบวนการและวิธีการทำงานกับสิ่งต่างๆและทำสิ่งต่างๆให้เกิดขึ้น ทั้งหมดนี้เป็นไปได้ด้วยความสัมพันธ์ยึดมั่น ความเห็นพ้องต้องกัน การสนับสนุน ความชอบธรรม และ ความเชื่อ โดยการก่อร่างสร้างรูปมนุษย์ในฐานะ "วัตถุดิบ"ให้กลายเป็น"ปัจเจกชนเชิงสังคม"(social individual) โดยอาศัยปทัสถานและกฎเกณฑ์ กระบวนการของสถาบันนั่นเอง สถาบันผลิตปัจเจกชนชนิดที่จะผลิตซ้ำสถาบันต่อตามกันไป⁴⁶ ที่ว่า"ผลิตซ้ำสถาบัน"คงหมายรวมถึงการผลิตซ้ำ"ความจริง"ในแนวทางของสถาบันนั้นๆสืบต่อตามกันไปด้วย

ถ้าไม่มองไปที่สถาบันในฐานะส่วนประกอบของระบบที่ใหญ่กว่า แต่สนใจว่าสถาบันทำการได้อย่างไร คงต้องคิดถึงสถาบันในฐานะชุดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันหรือระหว่างมนุษย์กับวัตถุ ชนิดที่ยั่งยืนมีเสถียรภาพอยู่บ้าง สถาบันอย่างมหาวิทยาลัย หรือ หน่วยราชการมีทั้งส่วนประกอบทางกายภาพ อย่างตึกที่ทำการ ห้องสมุดที่เก็บหนังสือ หรือ ชั้นเรียน แต่ก็ยังเป็นสถาบันได้เพราะมีความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ยึดโยงกันขึ้นเป็นสถาบันนั้นๆอยู่ด้วย สถาบันพวกนี้มักถูกแบ่งออกเป็นสถาบันที่อยู่ในปริมาตรส่วนบุคคล(private sphere)อย่างธุรกิจของครอบครัว หรือที่อยู่ในปริมาตรสาธารณะ(public sphere)อย่างหน่วยราชการหรือรัฐวิสาหกิจ แม้ปริมาตรทั้งสองจะสัมพันธ์กัน แต่ปริมาตรสาธารณะจะถูกควบคุมบังคับด้วยกฎระเบียบที่สถาปนาไว้ชัดเจนยิ่งกว่า เช่นการทำหน้าที่ของ รัฐบาล ตำรวจ หรือองค์กรอิสระย่อมเป็นการทำงานในปริมาตรสาธารณะที่ถูกกำกับอยู่ด้วยรัฐธรรมนูญ กฎหมาย ระเบียบข้อบังคับขององค์กรนั้นๆ ความคาดหวังของสาธารณชน และ ความจับจ้องใส่ใจของสื่อมวลชนเช่นเผ่าตำรวจสอบว่าสถาบันเหล่านั้น มีความพร้อมรับผิดชอบ(accountable)ในกิจการงานของตนมากน้อยเพียงไร ขณะที่ชีวิตครอบครัวของสามัญชนถ้าไม่ใช่ชนชั้นการเมืองสำคัญ ดาราที่มีชื่อเสียง หรือบุคคลสาธารณะอื่นๆแล้ว ก็น่าจะถูกควบคุมด้วยกฎเกณฑ์ข้อบังคับต่างๆน้อยกว่าพวกแรก ในมุมมองของ Foucault ข้อต่าง

ระหว่างสถาบันสาธารณะและสถาบันส่วนบุคคลผูกพันแยกไม่ออกจาก "ความจริง" หรือ "ผลของความจริง" (truth effects) เพราะสถาบันสังคมในปริบทสาธารณะทรงอำนาจก็ด้วยความสามารถของสถาบันที่จะผลิตและพูด "ความจริง" ในสถานการณ์บางอย่าง เช่นเมื่อเกิดความรุนแรงขึ้นในสังคมใดก็ได้ ผู้คนย่อม "ฟังความจริง" จากหน่วยราชการหรือนักข่าวด้านความมั่นคงยิ่งกว่าจะฟังกระทรวงอุตสาหกรรมหรือนักข่าวสายบันเทิง คนฟังข้อมูลด้านลมฟ้าอากาศจากหน่วยงานด้านอุตุนิยมวิทยามากกว่าจะฟังหน่วยงานสาธารณสุข ที่เป็นเช่นนี้เพราะ สถาบันเหล่านี้ถูกมองว่า "รู้" มี "ความรู้" และ "วิชาการ" ที่จะช่วยให้ความกระจ่างเกี่ยวกับ "ความจริง" ในเรื่องดังกล่าวมากกว่าใครอื่น สถาบันสังคมเหล่านี้จึงทรงสิทธิอำนาจที่จะทำการของตัวโดยอ้างได้ว่าสถาบันนั้นๆ "รู้" และกำลัง "บอกความจริง" แก่สังคมอยู่ โดยสิ่งที่อ้างว่าคือ "ความจริง" นั้นก็จะถูกกำกับอยู่ด้วยเงื่อนไขและข้อจำกัดของสถาบันนั้นๆ อีกชั้นหนึ่ง เช่นความแม่นยำของการพยากรณ์อากาศย่อมขึ้นต่อทั้งความรู้ความชำนาญของผู้พยากรณ์ และเครื่องมือที่ใช้อ่านสัญญาณความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติ ซึ่งทั้งสองอย่างถูกกำกับอยู่ด้วยเกณฑ์เชิงสถาบัน ทรัพยากรที่มีและวิชาความรู้ อย่างหนึ่งหรือหลายอย่าง แม้สถาบันดังกล่าวจะไม่ "บอกความจริง" เช่นไม่ยอมบอกว่าระเบิดที่สถานีรถไฟหรือคดียาเสพติดครั้งล่าสุดเป็นฝีมือของใคร แต่ก็อาจอาศัยสถานะของตนขอให้สาธารณชนวางใจเชื่อถือ ว่าเพราะสถาบัน "รู้" จึงไม่อาจบอกต่อสาธารณะได้ ด้วยเกรงว่าจะกระทบกระเทือนอะไรบางอย่างที่สำคัญเช่น ผลประโยชน์หรือความมั่นคงของชาติ⁴⁷ ด้วยเหตุนี้ "ความจริง" จึงกลายเป็นส่วนสำคัญในการทำงานของสถาบันทางสังคม

ในเมื่อ "ความจริง" เป็นสมบัติของโลก⁴⁸ "ความจริง" จึงถูกผลิตภายใต้เงื่อนไขข้อกำหนดหลากหลายรูปแบบในสังคมที่เป็นจริง สิ่งที่ Foucault เรียกว่า "เศรษฐกิจการเมือง" ของ "ความจริง" มีลักษณะเด่นหลายข้อ ที่สำคัญในที่นี้คือ "ความจริง" ถูกผลิตและส่งผ่านโดยอาศัยวาทกรรมที่น่าเชื่อถือโดยมีสถาบันผู้ผลิตรองรับ ยิ่งกว่านั้นยังถูกผลิตและส่งผ่านภายใต้การควบคุมครอบงำของกลไกทางการเมืองและเศรษฐกิจบางอย่าง⁴⁹

จะถือว่ามูลนิธิตั้งเป็นสถาบันทางสังคมได้ไหม? ถ้าเช่นนั้นมูลนิธิตำหนัที่ "ผลิตความจริง" ภายใต้ข้อจำกัดที่กล่าวถึงหรือไม่? และข้อกำหนดในกรณีนี้มาแต่ไหนบ้าง?

เป้าหมายในการสร้างสถาบันสังคมอย่างพิถีพิถันให้เป็นที่ช่วยผลิตและจัดเก็บ-รักษา "ความจริง" เกี่ยวกับอดีตของสังคมนั้นค่อนข้างเห็นได้ชัดเจน⁵⁰ แต่คนเราก่อตั้งมูลนิธิตั้งมาเพราะเหตุใด ข้าพเจ้าคิดว่ามีเหตุผลอย่างน้อยสองข้อในการก่อตั้งมูลนิธิ ข้อแรกเพราะมีบางเรื่องที่สำคัญที่ผู้ตั้งมูลนิธิเห็นว่าสำคัญ และอยากกระตมทรัพยากรมาทำเรื่องดังกล่าว เช่นมูลนิธิเพื่อการพัฒนาเด็ก ก่อตั้งขึ้นเพราะ บุคคลกลุ่มหนึ่งเห็นว่าเรื่องเด็กสำคัญทั้งต่อสังคมปัจจุบันและอนาคตของสังคมนั้นเอง ยิ่งกว่านั้นยังเห็นว่าควรเข้าใจเด็กอย่างมีพลวัต เพราะเด็กเปลี่ยนแปลงเติบโตได้ ดังนั้นจึงร่วม

กันก่อตั้งมูลนิธิ"เพื่อการพัฒนาเด็ก"ขึ้น ข้อสอง คนบางกลุ่มเห็นความสำคัญของบุคคลสำคัญที่มีคุณูปการต่อครอบครัว ผู้คน หรือสังคมของเขา จึงก่อตั้งมูลนิธิขึ้นทำกิจกรรมสาธารณะในนามของคนผู้นั้น ในต่างประเทศอย่างสหรัฐอเมริกาจึงมีมูลนิธิอย่าง Ford หรือ Rockefeller ซึ่งมีกิจกรรมด้านการให้ทุนทางวิชาการทั้งเพื่อการวิจัย แลกเปลี่ยนนักวิชาการ จัดประชุมสัมมนา มูลนิธิเยอรมันที่สำคัญซึ่งมีกิจกรรมสาธารณะในประเทศไทย ก็ใช้ชื่อบุคคลเป็นชื่อมูลนิธิแทบทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็น Konrad Adenauer, Friedrich Neumann หรือ Friedrich Ebert หรือ Heinrich Boll บางครั้งชนิดของกิจกรรมจะขึ้นต่อตัวบุคคลที่มูลนิธินั้นใช้เป็นชื่อ เช่น Friedrich Ebert Stiftung จะสนใจงานที่เกี่ยวกับความยุติธรรมในสังคม และแรงงาน ในขณะที่ Heinrich Boll จะสนใจปัญหาอย่างสันติภาพและสิ่งแวดล้อม เป็นต้น ประเด็นสำคัญเกี่ยวกับมูลนิธิในฐานะสถาบันทางสังคมคือ ความเป็นสาธารณะของมูลนิธิ เพราะถึงแม้มูลนิธิจะก่อตั้งในนามของบุคคลหรืออาจจะโดยญาติพี่น้องลูกหลานของบุคคลไม่ว่าผู้นั้นจะเป็นบุคคลสาธารณะหรือไม่ผู้เป็นที่ยึด แต่ก็ก่อตั้งขึ้นเพื่อให้ประกอบกิจกรรมสาธารณะประโยชน์ในนามของบุคคลนั้นเพื่อบุญกุศลหรือเป้าประสงค์อื่นๆ ยิ่งกว่านั้นมูลนิธิก็มีชีวิตดำรงอยู่ในปริณิณทลส่วนบุคคล(private sphere) ทั้งเพราะเป้าหมายที่กำกับเป็นไปเพื่อสาธารณะ เพราะการดูแลจัดการต้องเป็นไปในลักษณะที่ตรวจสอบได้ และเพราะมูลนิธิยังถูกกำกับอยู่ด้วยกฎหมายหรือข้อบังคับในสังคมอีกด้วย ในฐานะที่มูลนิธิก็เป็นสถาบันสังคมในปริณิณทลสาธารณะ จึงทำหน้าที่เช่นเดียวกับสถาบันสังคมอื่นๆ ถึงแม้จะผลิต"ความจริง"เกี่ยวกับบุคคลผู้นั้นให้สังคมได้รับรู้ แต่ก็คงต้องทำการดังกล่าวภายใต้"การควบคุมและครอบงำ"ของกลไกสังคม เศรษฐกิจ และอาจจะอยู่ใต้กลไกทางวัฒนธรรมบางอย่าง

มูลนิธิฮัจยีสุหลงย่อมถูกกำกับอยู่ด้วยประวัติศาสตร์ของตัวบุคคลคือหะยีสุหลงที่สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์การเมืองของปัตตานียุคใหม่อยู่แล้ว แต่ที่สำคัญคือ เพราะเป็นสถาบันสังคมในสังคมไทย มูลนิธิฮัจยีสุหลงจึงตกอยู่ใต้กฎหมายและข้อบังคับต่างๆที่ใช้"ควบคุม"และกำกับมูลนิธิในสังคมไทยอยู่ด้วย ยิ่งกว่านั้น เพราะเป็นมูลนิธิของมุสลิมจึงตกอยู่ใต้เกณฑ์ทางศาสนาอิสลามที่กำกับกิจกรรมสาธารณะประโยชน์อีกทางหนึ่ง

เด่น โต๊ะมีนาบุตรชายคนหนึ่งของหะยีสุหลง ประธานกรรมการมูลนิธิฮัจยีสุหลง เล่าว่า หลังจากที่หะยีสุหลงหายสาบสูญไป ได้ทั้งที่ดินสาธารณะพร้อมอาคารที่ท่านได้สร้างไว้เป็นโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแห่งแรกในภาคใต้ไว้ ปรากฏว่าโฉนดของที่ดินนี้อยู่ในชื่อของเด่น โต๊ะมีนา ท่านรู้สึกไม่สบายใจเกรงว่าที่ดินกับอาคารซึ่งเป็นของส่วนรวมจะถูกเข้าใจผิดคิดว่าเป็นของส่วนตัว จึงคิดจดทะเบียนมูลนิธิฮัจยีสุหลงเพื่อเป็นอนุสรณ์ ต่อเมื่อท่านได้ดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงมหาดไทย จึงได้จดทะเบียนก่อตั้งมูลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา สำเร็จ ได้รับใบอนุญาตจากเลขาธิการคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ เมื่อวันที่ 10 มีนาคม พ.ศ.

2535 เหตุที่ชื่อมูลนิธินี้ต้องมีคำว่า“อาจารย์”นำหน้าก็เพราะ ชื่ออ้ายยี่ สุนหลง อับดุลกอเดร์เป็นชื่อภาษาต่างประเทศ ไม่ใช่ภาษาไทย และเพราะธิดาของคุณเด่นเรียนแพทย์ จึงคิดตั้งโรงพยาบาลขนาด 200-300 เตียงและสถานพักฟื้นของโรงพยาบาล โดยตั้งใจจะให้สิ่งเหล่านี้อยู่ในกำกับของมูลนิธิ เป็นการกุศลเพื่อช่วยเหลือคนจน นอกจากที่ดินเดิมแล้ว เด่น ได้มีนายังได้มอบที่ดินสองแปลง คือที่ดินบนถนนเพชรเกษมแปลงหนึ่งประมาณ 6 ไร่ และที่ชายทะเล ตำบลปะนาเระ ปัตตานี อีก 50 ไร่ให้เป็นสมบัติของมูลนิธิ ต่อมาเมื่อตั้งมูลนิธิแล้วได้ขายที่ดินดังกล่าวเพราะเนื้อที่ไม่เพียงพอต่อการสร้างโรงพยาบาล ไปได้ที่ดินที่บ้านดี หมู่ 3 ตำบลบาระโหม อำเภอเมืองปัตตานี จำนวน 50 ไร่ การก่อตั้งโรงพยาบาลนี้คาดว่าจะต้องใช้เงินประมาณ 1,000 ล้านบาท โดยจะหาทุนทั้งจากในประเทศและต่างประเทศ ในใบอนุญาตจัดตั้งสมาคมหรือองค์การระบุว่า มูลนิธิอ้ายยี่สุนหลง ตั้งขึ้น “เพื่อการศึกษาวิชาศาสนาอิสลามและวิชาสามัญ เพื่อให้การส่งเสริมในการศึกษาเล่าเรียนแก่เด็กกำพร้าอนาถาและผู้ที่ยากไร้ เพื่อการกุศลในกิจการศาสนาอิสลาม เพื่อสร้างโรงพยาบาลการกุศลและสถานสงเคราะห์คนชรา และดำเนินงานเพื่อสาธารณประโยชน์ หรือร่วมมือกับองค์การการกุศลอื่นๆเพื่อสาธารณประโยชน์” มูลนิธิอ้ายยี่สุนหลงมีทุนจดทะเบียนเริ่มแรก 575,000 บาท เป็นเงินสดสองแสนบาท ที่เหลือเป็นมูลค่าที่ดินเนื้อที่ประมาณ 125 ตารางวา มูลนิธิมีเครื่องหมายเป็นรูปวงกลมสองวงซ้อนกัน มีแสงเทียนอยู่ตรงกลางของวงกลม ข้างบนเขียนว่า มูลนิธิ อาจารย์อ้ายยี่ สุนหลง อับดุลกอเดร์ ได้มีนา มีกรรมการมูลนิธิ 8 คน นอกจากตัวคุณเด่น ได้มีนาเป็นประธานกรรมการ แล้วมีคนในสกุลได้มีนาเข้าร่วมเป็นกรรมการมูลนิธิอีก 4 คนในตำแหน่ง รองประธาน เจริญญิก กรรมการ และมีธิดาคุณเด่นที่จบแพทย์ศาสตร์จากมหาวิทยาลัยในมาเลเซียเป็นกรรมการซึ่งทำหน้าที่ผู้ช่วยเลขานุการ⁵¹

การตั้งมูลนิธิใดๆในประเทศไทยย่อมขึ้นต่อกฎหมายและข้อบังคับที่กำกับมูลนิธิอยู่ด้วย ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 1 ลักษณะ 2 ส่วนที่ 3 ระบุว่า มูลนิธิคือ “ทรัพย์สินที่จัดสรรไว้โดยเฉพาะสำหรับวัตถุประสงค์เพื่อการกุศลสาธารณะ การศาสนา ศิลป วิทยาศาสตร์ วรรณคดี การศึกษา หรือ เพื่อสาธารณประโยชน์อย่างอื่น โดยมีได้มุ่งหาประโยชน์มาแบ่งปันกัน และได้จดทะเบียนตามบทบัญญัติแห่งประมวลกฎหมายนี้”(มาตรา 110)⁵² มูลนิธิที่จดทะเบียนแล้วถือเป็นนิติบุคคล (มาตรา 122) เจื่อนไขในการอนุญาตให้จดทะเบียนมูลนิธิ นอกจากคำขอ วัตถุประสงค์และ ข้อบังคับจะต้องตามกฎหมาย (มาตรา 114, 112 และ 110)แล้ว ยังต้อง “ไม่ขัดต่อกฎหมายหรือศีลธรรมอันดีของประชาชน หรือไม่เป็นภัยอันตรายต่อความสงบสุขของประชาชนหรือความมั่นคงของรัฐ และรายการซึ่งจัดแจ้งในคำขอหรือข้อบังคับสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของมูลนิธิ และผู้จะเป็นกรรมการของมูลนิธินั้นมีฐานะและความประพฤติเหมาะสมในการดำเนินการตามวัตถุประสงค์ของมูลนิธิ”(มาตรา 115)⁵³ ปลัดกระทรวงมหาดไทยทำหน้าที่นายทะเบียนมูลนิธิ

กรุงเทพมหานครมีหน้าที่รับผิดชอบและออกไปสำคัญให้ ตลอดจนมีอำนาจตรวจตรา และควบคุมการดำเนินกิจการของมูลนิธิ(มาตรา 128) หากมีปัญหาในการจดทะเบียนผู้จดทะเบียนยื่นอุทธรณ์ต่อรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยได้ โดยให้ถือว่าวินิจฉัยของรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยเป็นที่สุด(มาตรา 115)

แต่ที่น่าสนใจยิ่งกว่าประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ที่ควบคุมกำกับมูลนิธิ คือ ก่อนที่ผู้ใดจะยื่นเรื่องราวขออนุญาตจัดตั้งมูลนิธิ หรือ ที่เรียกว่าแบบคำร้อง ม.น. 1 ต่อพนักงานเจ้าหน้าที่ในจังหวัดนั้นๆ ต้องได้ใบอนุญาตให้จัดตั้งสมาคมหรือองค์การของสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กรมการศาสนา ที่ออกให้มาด้วย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาตินี้เดิมคือสภาวัฒนธรรมแห่งชาติ⁵⁴ และจอมพล ป.พิบูลสงครามในฐานะประธานกรรมการสภาวัฒนธรรมแห่งชาติ ได้ประกาศข้อบังคับสภาวัฒนธรรมแห่งชาติเรื่อง “ควบคุมสมาคมและองค์การต่างๆ”เมื่อวันที่ 5 พฤษภาคม พ.ศ.2486 ในข้อบังคับ 14 ข้อนี้ นอกจากจะกำหนดให้สมาคมและองค์การต่างๆไม่ดำเนินการอันใดที่จะนำความเสื่อมเสียมาสู่วัฒนธรรมของชาติ(ข้อ 1) ต้องบำรุงส่งเสริมวัฒนธรรมของชาติ หาวิธีแนะนำให้บุคคลในสมาคมหรือองค์การของตนปฏิบัติตามวัฒนธรรมของชาติโดยพร้อมเพรียงกัน(ข้อ 2) ยังกำหนดให้กรรมการหรือสมาชิกสมาคมที่ไม่ปฏิบัติตามวัฒนธรรมของชาติด้วยความบริสุทธิ์ใจ”ต้องถูกตัดชื่อออกจากสมาชิกภาพ(ข้อ 4) สมาคมองค์การทั้งหลายต้องส่งหัวข้อการประชุมของตนภายใน 15 วันนับจากวันประชุมหรือเมื่อได้รับคำสั่งให้ส่ง(ข้อ 7) นอกจากต้องส่งรายงานประจำปี ตลอดจนหนังสือหรือสิ่งพิมพ์ขององค์การให้สภาวัฒนธรรมแห่งชาติทุกครั้งที่ได้พิมพ์แล้ว(ข้อ 8 และ 14) เมื่อมีการจัดปาฐกถาไม่ว่าองค์ปาฐกจะเป็นสมาชิกสมาคมหรือองค์การนั้นหรือไม่ ให้ส่งสำเนาปาฐกถาให้สภาวัฒนธรรมแห่งชาติอย่างน้อย 2 ชุด ภายใน 7 วันนับจากวันแสดงปาฐกถา (ข้อ 13) จากการตรวจสอบเมื่อเดือนมิถุนายน พ.ศ.2545 พบว่าข้อบังคับซึ่งออกตั้งแต่ พ.ศ.2486 นี้ยังบังคับใช้อยู่ในปัจจุบัน

วัตถุประสงค์ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงระบุว่า กิจการส่วนใหญ่ของมูลนิธิเป็นกิจการที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม กิจการด้านการกุศลและสงเคราะห์นั้นเองนอกจากจะนับเป็นกิจกรรมทางศาสนาได้จากแง่มุมของอิสลามแล้ว⁵⁵ ยังเกิดขึ้นในบริบทสังคมวัฒนธรรมปัตตานีที่ผู้คนส่วนใหญ่เป็นมุสลิม ทั้งตัวละฮัจยีสุหลง สิ่งที่ทำนได้กระทำเมื่อยังมีชีวิตอยู่ ลูกหลานของท่านและบริบทของมูลนิธิฮัจยีสุหลงเอง ล้วนเกี่ยวพันกับชาวมุสลิมในปัตตานีอย่างแยกไม่ออก ที่สำคัญคือ ศาสนาอิสลามก็มีข้อบัญญัติเกี่ยวข้องกับการกิจกรรมสาธารณะอย่างการก่อตั้งมูลนิธิอยู่ด้วย

ในศาสนาอิสลามการก่อตั้งสถาบันสังคมอย่างมูลนิธิ จัดเป็นกิจกรรมสำคัญทางศาสนาอย่างหนึ่งที่ดำเนินอยู่ในภาคเอกชนซึ่งเป็นไปโดยสมัครใจ(voluntary sector) เรียกกันว่า วะกัฟ (waqf : endowment) ในจริยวัตรของท่านศาสดา(อัล-หะดีษ) มีตอนหนึ่งระบุว่า ศิษย์คนสนิทที่สุด

ของท่านศาสดามุฮัมมัดผู้หนึ่งคือ ท่านอุมร์ได้ที่ดินดีเยี่ยมมาผืนหนึ่ง จึงมาขอคำแนะนำจากท่าน ศาสดาว่าควรทำอย่างไร ท่านศาสดาตอบว่า “ถ้าท่านประสงค์ ก็อาจใช้ไปเพื่อการกุศลโดยยังเก็บ ตัวทรัพย์สินหลักนั้นไว้” ท่านอุมร์จึงบริจาคที่ดินนั้นไปเพื่อการกุศล สิ่งไม่ให้นำตัวที่ดินนั้นไปขาย หรือให้เป็นรางวัลหรือตกทอดเป็นที่มรดกแก่ผู้ใด แต่ให้นำที่ดินนั้นไปใช้ประโยชน์เพื่อคนยากจน ญาติพี่น้อง เพื่อปลดปล่อยทาส ในหนทางของพระเจ้า เพื่อแขกผู้มาเยือนหรือเพื่อผู้เดินทาง อนุญาตให้ผู้ดูแลที่ดินกินใช้ประโยชน์จากที่ดินรวมทั้งเลี้ยงดูแลมิตรของตนได้ตามประเพณี โดยไม่ นำไปใช้เป็นทรัพย์สินส่วนตัว⁵⁶ ประเด็นสำคัญในคำแนะนำของท่านศาสดามีอย่างน้อยสอง ประการคือ ประการแรกแม้ท่านจะแนะนำให้ท่านอุมร์นำทรัพย์สินส่วนตัวไปบริจาคเพื่อการกุศล แต่ ท่านศาสดาเห็นว่าควรจะเป็นการทำการกุศลที่ยั่งยืน และดังนั้นจึงมิได้แนะนำให้ขายที่ดินเพื่อนำ เงินไปทำบุญ แต่ให้หาทางใช้ประโยชน์จากที่ดินเพื่อนำเงินที่ได้ไปทำบุญอันจะช่วยให้ทำกุศลได้ นานกว่า ท่านศาสดาเคยกล่าวว่า “เมื่อคนตายไป การทำดีทั้งปวงของเขาก็สิ้นสุดลง เว้นแต่ช่อง ทาง 3 ช่องทาง คือ การกุศลที่ยังดำเนินต่อไป(คือเป็นประโยชน์ต่อคนอื่นต่อไป) หรือความรู้ที่นำ ไปใช้ประโยชน์ได้ หรือ ลูกหลานที่ดีผู้ขอพรให้แก่ผู้ตาย”⁵⁷ ประการที่สอง ท่านมิได้แนะนำให้ท่าน อุมร์ยกทรัพย์สินส่วนบุคคลให้กับรัฐ ทั้งที่เวลานั้นรัฐก็อยู่ภายใต้การนำและอำนาจของท่านศาสดา เอง แต่ให้จัดวางทรัพย์สินไว้เป็นทรัพย์สินสาธารณะที่ทั้งไม่ใช่ของส่วนบุคคลและไม่ใช่ของรัฐ นอก จากนั้นยังมีเป้าหมายชัดเจนในการใช้ประโยชน์จาก“กองทุน”นี้ คือคนยากไร้และผู้ต้องการความ ช่วยเหลือประเภทต่างๆ อีกทั้งยังให้ผู้ดูแล“กองทุน”ใช้ประโยชน์จาก“กองทุน”ในระดับที่พออยู่ได้ อีกด้วย

ในประวัติศาสตร์อิสลาม พบว่าเป้าหมายของการจัดตั้งวะกัฟ จะเป็นอะไรก็ได้ เช่นเพื่อนำ รายได้ไปใช้ในการศึกษาทุกระดับ ใช้สร้างสถานที่ทำนุบำรุง การแพทย์ โรงพยาบาล ที่พักคนพิการซึ่งช่วย ตัวเองไม่ได้ สอนสาธารณะ ห้องน้ำสาธารณะ น้ำดื่มริมถนน โรงทาน มีกระทั่งใช้เงินจากวะกัฟไป สร้างสถานดูแลสัตว์⁵⁸ แต่การวะกัฟส่วนใหญ่ในประเทศไทยยังจำกัดอยู่ในเรื่องการยกที่ดินให้ สร้างหรือให้เป็นของมัสยิด กับการก่อตั้งโรงเรียนสอนศาสนาในรูปวะกัฟอยู่บ้าง บางแห่งมีการตั้ง มูลนิธิขึ้นมาดูแลโรงเรียนเหล่านี้ เช่นมูลนิธิแห่งหนึ่งในยะลาดูแลจัดการโรงเรียนศาสนาอิสลาม 3 แห่ง ประสบผลสำเร็จทั้งในแง่การทำงานและการได้รับความช่วยเหลือจากทั้งในและต่างประเทศ เป็นต้น⁵⁹ แต่โดยรวมอาจกล่าวได้ว่า ทั้งรูปแบบและรายได้จากวะกัฟในประเทศไทยยังจำกัดอยู่ ส่วนใหญ่ใช้ไปเพื่อดูแลจัดการมัสยิดหรือสนับสนุนกิจกรรมในชุมชนกันบ้าง แต่ยังจัดการได้ไม่มี ประสิทธิภาพนัก กองทุนจากวะกัฟส่วนใหญ่จึงไม่สู้มีรายได้มากมายอะไร⁶⁰

ถ้าจัดมูลนิธิเข้าเป็นวะกัฟอย่างหนึ่ง สถาบันอย่างมูลนิธิก็ต้องสอดคล้องกับลักษณะพิเศษ ของวะกัฟ ในฐานะการนำทรัพย์สินออกจากการครอบครองของปัจเจกชน คืนไปสู่การครอบครอง

ของพระเป็นเจ้า ในแง่สมบัติของมูลนิธิตามฐานะวะกัฟ จึงไม่ใช่ทั้งของรัฐและของส่วนบุคคล เป็นสิ่งที่ยั่งยืนเพิกถอนไม่ได้ การก่อตั้งกองทุนเช่นนี้จึงไม่มีการหวนคืน ยิ่งเวลาผ่านไปทรัพย์สินส่วนบุคคลจะผ่านเข้ามาเป็นวะกัฟ แต่ทรัพย์สินที่บริจาคมาในลักษณะนี้จะไม่ย้อนกลับมาเป็นของส่วนบุคคลอีก ยิ่งกว่านั้นกลุ่มคนที่เป่าหมายของกิจกรรมการกุศลในศาสนาอิสลามก็มีระบุไว้หลายประเภท พระคัมภีร์อัลกุรอาน ระบุว่า คุณธรรมของมนุษย์นั้นนอกจากจะอยู่ที่หลักความศรัทธาในพระเป็นเจ้า วันสิ้นโลก บรรดา "มะลาอิกะห์" (ผู้รับใช้ของพระเป็นเจ้าที่มีหน้าที่เฉพาะเช่นเป่าสังข์ในวันสิ้นโลก หรือนำดวงวิญญาณของมนุษย์ไปสู่ปรโลก) คัมภีร์ของพระเป็นเจ้า และบรรดาศาสดาของพระองค์แล้ว ยังอยู่ที่การ "บริจาคทรัพย์" ทั้งที่มีความรักในทรัพย์นั้น แก่บรรดาญาติที่สนิท และบรรดาเด็กกำพร้า และแก่บรรดาผู้ยากจนและผู้ที่อยู่ในการเดินทางและบรรดาผู้ที่มาขอและบริจาคในการไถ่ทาส"⁶¹

ปัญหาที่น่าสนใจคือ กฎเกณฑ์ทั้งสามชุดที่กำกับควบคุมมูลนิธิฮัจยีสุหลงอยู่คือ ประวัติศาสตร์ของความเป็นหะยีสุหลงเองในภูมิศาสตร์วัฒนธรรมปัตตานี และแนวทางของศาสนาอิสลาม ขัดแย้งหรือสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของรัฐที่ควบคุมการก่อตั้งและกิจกรรมของมูลนิธิในประเทศไทยอย่างไร ข้าพเจ้าคิดว่าในเรื่องนี้มีปัญหาสำคัญสองประการ คือ ความเป็นสถาบันวะกัฟของมูลนิธิในบริบทกฎเกณฑ์ของรัฐไทย และ ความเป็นการเมืองทั้งของศาสนาอิสลามและชื่อของมูลนิธิเอง

ประการแรกความเป็นวะกัฟของมูลนิธิหมายความว่า มูลนิธิเป็นสถาบันทางสังคมในกรอบของศาสนาอิสลามที่ไม่ทั้งขึ้นต่อรัฐและต่อการครอบครองเป็นทรัพย์สินของบุคคล แต่เพราะมูลนิธิดำรงอยู่ในบริบทของสังคมการเมืองที่มีกฎเกณฑ์ครอบงำระเบียบ การจดทะเบียนเป็นมูลนิธิต้องเป็นไปตามกฎหมายของรัฐ ซึ่งหมายความว่าต้องอยู่ใต้กำกับของรัฐทั้งในแง่วัตถุประสงค์และการประกอบกิจกรรมของมูลนิธินั่นเอง การอยู่ใต้กำกับของรัฐเช่นนี้จะส่งผลกระทบอย่างไรหรือไม่ต่อฐานะการดำรงอยู่ของสถาบันอย่างวะกัฟ ที่ถูกกำหนดมาแต่ต้นให้เป็นอิสระทั้งจากกฎเกณฑ์ผลประโยชน์ของรัฐและของส่วนบุคคล การถูกกำหนดโดย "ข้อบังคับสภาวัฒนธรรมแห่งชาติ" ให้ต้องส่งสำเนาปาฐกถาทุกครั้งภายใน 7 วัน นับจากวันที่มูลนิธิจัดแสดงปาฐกถา (ข้อ 13) ส่งผลกระทบบ้างหรือไม่กับการตัดสินใจจัดปาฐกถา เลือกหัวข้อ หรือ เลือกตัวองค์ปาฐกด้วยเหตุนี้ นักวิชาการเศรษฐศาสตร์อิสลามบางท่านจึงเตือนว่า "ภัยคุกคามที่ร้ายแรง" ต่อสถาบันอิสลามอย่างวะกัฟ จะเกิดขึ้นจากการพยายามจดทะเบียนก่อตั้งสถาบันดังกล่าวขึ้นในปริมนทลสาธารณะ ซึ่งกำกับอยู่ด้วยเกณฑ์ของรัฐโดยเฉพาะในประเทศที่ชาวมุสลิมเป็นชนกลุ่มน้อย ทั้งนี้ชาวมุสลิมเองต้องขัดแย้งกระจำใจกับทั้งบทบาทและความจำเป็นของกิจกรรมในภาควะกัฟ ในฐานะมีตัวมีตนแตกต่างหากจากทั้งภาครัฐและความเป็นเจ้าของส่วนบุคคล⁶²

ประการที่สอง ถ้าถือกฎเกณฑ์ของรัฐเป็นหลัก ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ในส่วนที่เกี่ยวกับมูลนิธีกำหนดว่า เป้าประสงค์ของมูลนิธิต้อง“ไม่ขัดต่อกฎหมายหรือศีลธรรมอันดีของประชาชน หรือไม่เป็นภัยอันตรายต่อความสงบสุขของประชาชนหรือความมั่นคงของรัฐ” (มาตรา 115) ยิ่งกว่านั้นในใบอนุญาตจัดตั้งสมาคมหรือองค์การที่ออกโดยเลขาธิการคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ และ ในข้อบังคับของมูลนิธิอภัยสุหลง หมวดที่ 2 ข้อ 4.6 ก็ระบุชัดเจนว่า “ไม่ดำเนินการเกี่ยวข้องกับการเมืองแต่ประการใด”⁶³ ทั้งหมดนี้เป็นความพยายามจะลดทอน“ความเป็นการเมือง”ของมูลนิธิลง ในกรณีมูลนิธิอภัยสุหลง คงเป็นไปได้ไม่ถนัดนักเพราะศาสนาอิสลามเป็นศาสนาที่ไม่ได้แยกชีวิตออกเป็นปริวิตต่าง ๆ ชาติออกจากกัน ดังนั้น“การเมือง”จึงเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาอยู่ด้วย ไม่ใช่ศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของ“การเมือง” แม้ปรัชญาการเมืองหรือเศรษฐกิจแบบอิสลามก็เชื่อมโยงลึกซึ่งอยู่กับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเป็นเจ้า กับจักรวาลของพระองค์ และกับมนุษย์อื่นๆ⁶⁴ ในแง่นี้“การเมือง”ในฐานะความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ที่เป็นธรรม ไม่เอาเปรียบเบียดเบียนกันจึงแยกไม่ออกจากหลักปฏิบัติทางศาสนา ซึ่งรวมไปถึงการพยายามแก้ไขสภาพ“ทางการเมือง”ดังกล่าว ให้เป็นธรรมยิ่งขึ้นด้วย นอกจากนั้นการใช้ชื่ออภัยสุหลงเป็นชื่อมูลนิธิ ย่อมหมายความว่าความถึงการผูกเอาประวัติชีวิตของท่านเข้าไว้กับความเป็นมูลนิธิ สิ่งที่ท่านได้ทำเมื่อยังมีชีวิตอยู่ ตลอดจนการหายสาบสูญหรือการถูกฆาตกรรมของท่านซึ่งเชื่อกันว่าเกิดขึ้นเพราะน้ำมือเจ้าหน้าที่ของรัฐก็เป็น“การเมือง”อยู่ในตัว มูลนิธิอภัยสุหลงจะจัดการกับ“ความจริง”ซึ่งผูกโยงกับชีวิตของตัวบุคคลที่เป็นสัญลักษณ์ หรือกระทั่งจิตวิญญาณของมูลนิธิอย่างไรในเมื่อวาระสุดท้ายของท่านต้องตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงที่เชื่อกันว่า เกิดขึ้นจากน้ำมือคนของรัฐ ด้วยเหตุผลทางการเมืองบางอย่าง ประเด็นสุดท้ายนี้อาจตอบได้ด้วยการพิเคราะห์“ความจริง”เกี่ยวกับหะยี สุหลง โดยเฉพาะที่ถูกผลิตผ่านสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิอภัยสุหลงในบริบทของกิจกรรมหลายอย่างของมูลนิธิ

“ความจริง”ของคนสาบสูญจากสิ่งพิมพ์ในนามมูลนิธิอภัยสุหลง

วัตถุประสงค์ประการสำคัญของมูลนิธิอภัยสุหลงคือ โครงการสร้างโรงพยาบาลมูลนิธิอาจารย์อภัย สุหลง โต๊ะมีนา อันกำหนดไว้แต่แรกตั้งมูลนิธิ เหตุผลประการหนึ่งเห็นจะเป็นเพราะตัวหะยีสุหลงเองเคยเป็นหมอกระดูกมีชื่อ ทำการรักษาพยาบาลผู้ป่วยที่ได้รับบาดเจ็บด้านกระดูกจนเป็นที่ยอมรับของผู้อำนวยการโรงพยาบาลปัตตานีในสมัยนั้น ขณะที่ท่านถูกคุมขังอยู่ที่บางขวาง ได้เขียนจดหมายถึงลูก อยากให้ลูกได้เรียนแพทย์เพื่อจะได้ช่วยเหลือผู้คนที่ยาก หากไม่เช่นนั้นก็ให้เรียนกฎหมายเพราะช่วยสังคมได้เช่นกัน เด่น โต๊ะมีนาบุตรชายท่านไม่มีโอกาสเรียน

แพทย์จึงให้ธิดาของตนเรียนแพทย์จนสำเร็จการศึกษา และมุ่งสร้างโรงพยาบาลและสถานสงเคราะห์คนชราเพื่อเป็นสาธารณกุศลแก่ผู้คนในจังหวัดชายแดนภาคใต้โดยไม่จำกัดศาสนา⁶⁵ ในครั้งนี้มูลนิธิฮัจยีสุหลงได้มีกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสร้างโรงพยาบาลที่สำคัญในปัตตานีสองครั้ง คือ ครั้งแรกเป็นการระดมทุนเพื่อก่อสร้างโรงพยาบาลในงาน"รวมใจเพื่อโรงพยาบาลมูลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา"ในวันที่ 22 ตุลาคม พ.ศ.2537 และครั้งที่สองเป็นการวางศิลาฤกษ์ฐาน อาคารโรงพยาบาลมูลนิธิ อาจารย์ฮัจยี สุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา โดยมีสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินเป็นองค์ประธานวางศิลาฤกษ์ฐานในวันที่ 16 กันยายน พ.ศ.2539 ณ สถานที่ก่อสร้างโรงพยาบาลที่บ้านดี บนถนนเพชรเกษม ตำบลบาราโหม อำเภอเมืองจังหวัดปัตตานี ในการประกอบกิจกรรมเหล่านี้ มูลนิธิฮัจยีสุหลงได้จัดพิมพ์หนังสือรายงานไว้ด้วย ในหนังสือเหล่านี้ส่วนใหญ่จะประกอบด้วยประวัติหะยีสุหลง ประวัติของมูลนิธิฮัจยีสุหลง ข้อบังคับการก่อตั้งมูลนิธิ ตลอดจนสารแสดงความยินดีจากบุคคลสำคัญทั้งที่เป็นชาวไทยและทูตต่างประเทศ และยังมีข้อเขียนของนักเขียนมุสลิมที่อาจเคยพบปะคุ้นเคยกับหะยีสุหลงเอง เขียนเกี่ยวกับตัวท่านโดยเฉพาะวาระสุดท้ายของท่านในหนังสือบางเล่มด้วย

ในงาน"รวมใจเพื่อโรงพยาบาล"ครั้งแรกเมื่อปี 2537 นั้น นอกจากมูลนิธิจะได้จัดพิมพ์หนังสือของมูลนิธิแล้ว ยังได้พิมพ์หนังสือสำคัญอีกเล่มหนึ่ง คือ การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โดยเฉลิมเกียรติ ชุนทองเพชร เตน โต๊ะมีนา อธิบายเหตุผลที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงจัดพิมพ์หนังสือเล่มนี้ไว้ใน"คำนำ"ของหนังสือว่า "กระผมได้ทำการตรวจสอบความในเวลานั้นจำกัดแล้ว เห็นว่าเป็นเรื่องประวัติศาสตร์ที่อาจารย์เฉลิมเกียรติ ชุนทองเพชร ได้ใช้เวลาอันยาวนานในการค้นคว้า วิจัย จากข้อมูลซึ่งมีอยู่จากสถานที่ต่างๆ และจากการสัมภาษณ์จากบุคคลต่างๆที่เกี่ยวข้อง ตามที่ได้อ้างอิงที่มาของเรื่องทุกขั้นตอน น่าจะเป็นข้อเขียนที่ใกล้เคียงกับความจริงมากที่สุด กระผมจึงเห็นด้วยว่าควรจะเผยแพร่เพื่อให้อนุชนรุ่นหลังได้ศึกษาและวิเคราะห์ วิจัย เพื่อประโยชน์ในการแก้ไขปัญหาในจังหวัดชายแดนภาคใต้ต่อไป"⁶⁶ หนังสือเล่มนี้มีที่มาจากวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตในชื่อเดียวกันของผู้เขียน เสนอต่อภาควิชาประวัติศาสตร์เมื่อปี พ.ศ.2529 แต่มีที่แตกต่างจากวิทยานิพนธ์อยู่หลายเรื่อง เรื่องแรกหนังสือที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงจัดพิมพ์ขึ้นได้ตัดบางส่วนในวิทยานิพนธ์ออกไป คือ ตัดบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและอังกฤษ ตัดบทที่หนึ่งซึ่งว่าด้วยความเป็นมาของปัญหา ขอบเขตและวิธีการวิจัยออกไป และเริ่มเรื่องราวจากบทที่ 2 ของวิทยานิพนธ์ว่าด้วย"การเข้าสู่ภาวะผู้นำศาสนาอิสลามในสี่จังหวัดภาคใต้ของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์" หนังสือที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงตีพิมพ์ยังได้ตัดตอนต้นของบทที่ 7 ว่าด้วย"สี่จังหวัดภาคใต้ภายหลังเหตุการณ์"กบฏหะยีสุหลง" พ.ศ. 2491-2497 ออกไปเหลือแต่ส่วน

ท้ายของบทนี้คือ “การสูญหายตัวไปอย่างลึกลับของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ พ.ศ. 2495-2497”⁶⁷ และได้ตีภาคผนวกที่มีในวิทยานิพนธ์ออกไปทั้งหมด นอกจากนั้นยังเปลี่ยนคำว่า “กลุ่มหะยีสุหลง” ที่ปรากฏในวิทยานิพนธ์บทที่ 5 และ 6 เป็นคำว่า “ขบวนการหะยี สุหลง” ในหนังสือที่มูลนิธิฮัจยี สุหลงจัดพิมพ์ทั้งหมด และเรื่องที่สองซึ่งน่าจะสำคัญกว่าคือ บทสรุปและวิเคราะห์ในตอนท้ายของหนังสือต่างจากที่ปรากฏในวิทยานิพนธ์ของเฉลิมเกียรติอยู่บ้าง

วิทยานิพนธ์ของเฉลิมเกียรติ วิเคราะห์ว่า เหตุที่การปกครองของไทยในดินแดนสี่จังหวัดภาคใต้มีปัญหามาทุกยุค จนผู้นำท้องถิ่นอย่างหะยีสุหลงต่อต้านรัฐบาลเป็นเพราะ ความต้องการปกครองตนเองในท้องถิ่น และ ความแตกต่างทางเชื้อชาติ ศาสนา ประเพณีวัฒนธรรม ชาวมลายูมุสลิมพยายามยอมรับนโยบายของรัฐบาลโดยสันติ แต่เมื่อรัฐบาลรุกคืบต่อไปชาวมลายูมุสลิมก็ต่อต้าน รัฐบาลจึงมักคิดว่า ผู้นำมลายูมุสลิมพยายามก่อกบฏ และพยายามจัดการกับปัญหาด้วยวิธีการโอนอ่อนผ่อนตามความต้องการบางประการของชาวบ้าน แต่ไม่ตอบสนองต่อความต้องการหลักสำคัญๆ กับบางครั้งก็ใช้วิธีการอันรุนแรงเอา กับผู้นำมลายูมุสลิม ในตอนท้ายวิทยานิพนธ์จึงสรุปว่า การแก้ปัญหาในจังหวัดชายแดนภาคใต้กระทำไม่ได้ง่ายเพราะ รัฐบาลไม่มีนโยบายที่แน่นอน ดังนั้น “หนทางยุติปัญหาดูเหมือนว่ามีระยะทางอีกไกล”⁶⁸ แต่ “บทสรุปและวิเคราะห์” ในหนังสือของเฉลิมเกียรติอธิบายว่า ปัญหาในสี่จังหวัดภาคใต้ตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2480 เกิดขึ้นจากนโยบายรัฐนิยมของรัฐบาล ผสมกับผลกระทบจากสงครามมหาเอเชียบูรพาที่ทำให้เกิดความตึงเครียดทางเศรษฐกิจและสังคม ทำให้ชาวมลายูมุสลิมรู้สึกว่ารัฐบาลไม่ใส่ใจ ขณะที่อังกฤษไม่พอใจไทยที่ไม่ประกาศสงครามกับอังกฤษเข้าข้างญี่ปุ่น อังกฤษจึงสนับสนุนตนกูมะฮิยิดดินให้ต่อต้านทั้งญี่ปุ่นและไทย ผลคือลัทธิชาตินิยมในหมู่ชาวมลายูมุสลิมถูกปลุกให้แรงขึ้น ขณะที่ฝ่ายปกครองเอาเปรียบขูดรีดชาวบ้านมากขึ้น โดยเฉพาะเกิดคดีวิสามัญฆาตกรรมมากทำให้ชาวมลายูมุสลิมเกลียดชังข้าราชการและรัฐบาลไทยยิ่งขึ้น ความไม่พอใจเหล่านี้แสดงออกผ่านผู้นำมลายูมุสลิมคือหะยีสุหลง ซึ่งได้ยื่น “คำขอ 7 ข้อ” ต่อรัฐบาล เสนอให้แยกศาลศาสนาออกและตั้งขบวนการต่อรองกับรัฐบาล ทั้งหมดนี้ยิ่งทำให้รัฐบาลไม่ไว้วางใจจึงถูกจับกุมดำเนินคดีในข้อหากบฏในราชอาณาจักร แต่ถูกพิพากษาจำคุกฐานดูหมิ่นรัฐบาล เพราะหลักฐานใจทักไม่พอยืนยันว่าหะยีสุหลงวางแผนก่อกบฏต่อรัฐบาลจริงหรือไม่ แม้หะยีสุหลงจะถูกปล่อยตัวออกมาแต่ทางการก็ยังไม่วางใจ เพราะมีข่าวว่า ชาวมลายูมุสลิมสี่จังหวัดภาคใต้ตื่นตัวทางการเมืองจะรวมกับสหพันธรัฐมลายูซึ่งจะได้รับเอกราชจากอังกฤษ อีกทั้งมีข่าวว่าปลายปี 2497 สี่จังหวัดภาคใต้จะได้รับการสนับสนุนจากประเทศอาหรับ รัฐบาลยังต้องหาวิธี “ดึงดูดความภักดี” ของประชาชน เฉลิมเกียรติในหนังสือที่มูลนิธิฮัจยีสุหลงจัดพิมพ์ สรุปว่า การต่อต้านรัฐบาลของหะยีสุหลงทำให้รัฐบาลตระหนักในความสำคัญของสี่จังหวัดภาคใต้ยิ่งขึ้น หากรัฐบาลมีนโยบายที่แน่นอนเพื่อแก้ปัญหาสี่จังหวัดภาคใต้

-โดยไม่ละเมิดศาสนา ประเพณี วัฒนธรรมของชาวมลายูมุสลิมและส่งเสริมการพัฒนาเศรษฐกิจ ให้มีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น ปัญหาความไม่สงบในสี่จังหวัดภาคใต้ก็ไม่ใช่เรื่องยากที่จะแก้ไขได้"⁶⁹

คงจะกล่าวได้ว่าหนังสือกับวิทยานิพนธ์มีข้อแตกต่างที่สำคัญสามประการนอกจากการตัดทอนบางบทบางตอนออกไปแล้ว ประการแรก "ความจริง"เกี่ยวกับเหตุของปัญหาที่ปรากฏในบทสุดท้ายของหนังสือ การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ ดูจะสลับซับซ้อนเกี่ยวพันกับปัญหาโครงสร้างของสังคมไทยอย่างเรื่องความยากจนและความไม่แน่นอนของรัฐบาล ตลอดจนความสำคัญของต่างประเทศ ในขณะที่วิทยานิพนธ์ การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ พ.ศ.2482-2497 นั้นแม้จะได้กล่าวถึงสาเหตุต่างๆรวมทั้งปัญหาเศรษฐกิจหรือบทบาทของต่างประเทศด้วย แต่ในบทสรุปจะเน้นการทำงานของรัฐบาลยิ่งกว่าอื่น ประการที่สอง โทษที่หะยีสุหลงได้รับในศาลดูจะลดลงใน"ความจริง"ที่มาจากมูลนิธียะยีสุหลง คือในบทสรุปและวิเคราะห์ของหนังสือระบุว่า หะยีสุหลงมิได้ต้องโทษฐานเป็นกบฏแต่ถูกตัดสินจำคุก"ฐานดูหมิ่นรัฐบาลเท่านั้น"⁷⁰ แต่ทั้งในวิทยานิพนธ์และในหนังสือที่มูลนิธียะยีสุหลงจัดพิมพ์ในตอนที่ว่าด้วย"การพิจารณาคดีในศาลชั้นต้น"มีข้อความเกี่ยวกับโทษของหะยีสุหลงตรงกัน เฉลิมเกียรติอ้างคำพิพากษาคดีหะยีสุหลงของศาลจังหวัดนครศรีธรรมราช คดีดำที่ 250/2491 เมื่อวันที่ 28 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2492 ว่า " ...ข้อความในใบมอบฉันทนามติเป็นข้อความที่ก่อให้เกิดความดูหมิ่นรัฐบาลและข้าราชการแผ่นดิน ทั้งได้กระทำให้ปรากฏในหมู่ประชาชนแล้ว นายหะยีสุหลงจำเลยก็ต้องมีความผิดฐานขบถภายในพระราชอาณาจักรตามกฎหมายลักษณะอาญา มาตรา 104.... อาศัยเหตุผลดังได้วินิจฉัยมาแล้วจึงพร้อมกันพิพากษาว่า นายหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์...จำเลยมีความผิดด้วยกฎหมายลักษณะอาญามาตรา 104 ซึ่งแก้ไขแล้วโดยพระราชบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายลักษณะอาญา 2478(ฉบับที่ 7) มาตรา 4 "⁷¹ และประการที่สามขณะที่ในวิทยานิพนธ์เห็นว่าหนทางสู่ความสำเร็จในการแก้ปัญหาสี่จังหวัดภาคใต้ปัญหา"ยังอีกยาวไกล" ในหนังสือกลับสรุปว่า ปัญหาความไม่สงบในสี่จังหวัดภาคใต้แก้ไขจัดการได้"ไม่ยาก" การที่"สำเนียง"(tone)ของหนังสือที่มูลนิธิจัดพิมพ์ขึ้น ดูจะมองการแก้ไขปัญหาดด้วยความหวังและเป็นไปในทางดีเช่นนี้ อาจเป็นเกี่ยวพันอยู่กับบริบทของช่วงเวลาที่ยุทธินิธิ์ก่อเกิดขึ้นมา ซึ่งส่วนหนึ่งคงเป็นไปได้เพราะฐานะรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงมหาดไทยของประธานกรรมการมูลนิธียะยีสุหลงอยู่ด้วย

ประเด็นปัญหาอีกประการหนึ่งที่จะนำมาพิจารณาในบทนี้คือ สถาบันสังคมอย่างมูลนิธียะยีสุหลงจัดการกับ"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงซึ่งเกิดขึ้นกับตัวหะยีสุหลง คือ การถูกจับกุมและการสูญหายหรือฆาตกรรมท่านอย่างไร กล่าวกันว่า ผู้รู้ทางศาสนาในจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ถือกันว่ามีชื่อเสียงในอดีต เป็นเพราะท่านเหล่านั้นเขียนหนังสือสำคัญๆทิ้งไว้⁷² แต่ในกรณีหะยี

สูลง “ท่านมีชื่อเสียงขึ้นมาเนื่องจากมีส่วนเกี่ยวข้องกับการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเสียชีวิตของท่านอันเนื่องมาจากถูกอุ้มไปถ่วงน้ำ ทำให้ชื่อเสียงของท่านโด่งดังไปไกล”⁷³ ข้าพเจ้าได้อภิปรายถึงสิ่งที่หะยีสุหลงได้กระทำไว้แล้วโดยเฉพาะการยื่น“คำขอ 7 ประการ”ต่อรัฐบาลอันนำไปสู่การจับกุมตัวท่าน จนถูกปล่อยตัวและหายสาบสูญไปในที่สุด ในที่นี้จะวิเคราะห์รายละเอียด “ความจริง”ที่ปรากฏในข้อเขียนของบุคคลต่างๆ โดยเฉพาะที่ได้เคยพบปะหะยีสุหลงด้วยตนเอง ซึ่งบันทึกเหตุการณ์ในเวลานั้นไว้และมูลนิธิหะยีสุหลงนำมาตีพิมพ์ในหนังสือของมูลนิธิ จากนั้นจะได้นำบริบทของงานที่มูลนิธิจัดขึ้นมาพิจารณาประกอบ

ก่อนถูกจับ

ก่อนที่หะยีสุหลงจะเสนอบันทึกหรือ “คำขอ 7 ประการ”ต่อรัฐบาล ได้ปรึกษาผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีก่อนแล้ว ทางข้าหลวงบอกว่า “ไม่ขัดกับกฎหมาย”⁷⁴ แต่ต่อมาท่านก็ถูกพระยารัตนภักดีข้าหลวงปัตตานีเวลานั้นสั่งจับด้วยข้อหาเป็นขบถ “ดอกไม้ขาว” อดีตผู้สื่อข่าวหนังสือพิมพ์ *เกียรติศักดิ์* ซึ่งเคยพบและสัมภาษณ์หะยีสุหลงหลายครั้ง บันทึกบทสนทนาระหว่างหะยีสุหลงและพระยารัตนภักดีไว้หลายตอนที่สำคัญคือก่อนการเลือกตั้งในปัตตานี หะยีสุหลงกล่าวกับ“ท่านเจ้าคุณ”ผู้นี้ว่า “ครั้งนี้ผมรับปากนายเจริญ สืบแสงไว้แล้ว ผมขอช่วยนายเจริญตามสัญญา ก่อน ครั้งต่อไปผมจะช่วยท่านเจ้าคุณ ผมเป็นครูบาอาจารย์ หุุดกลับไปกลับมา ลูกศิษย์จะไม่นับถือ เมื่อไม่มีคนนับถือแล้ว ผมจะมีพลังอะไรช่วยท่านเจ้าคุณได้! ขอไว้ช่วยท่านเจ้าคุณครั้งต่อไป....” ท่านเจ้าคุณกล่าวตอบด้วยสีหน้าเครียดว่า “ไม่เป็นไร ท่านครูไม่ช่วยก็ไม่เป็นไร เอาไว้เป็นที่ของผมบ้าง!” อะหมัดบุตรชายหะยีสุหลงซึ่งทำหน้าที่เป็นล่ามให้บิดามาโดยตลอดกล่าวว่า “ท่านเจ้าคุณ”ว่า “ลูกศิษย์คุณพ่อส่วนมากเขาตกลงกันแล้วว่า การเลือกตั้งครั้งนี้ จะลงคะแนนให้นายเจริญ สืบแสง ... นายเจริญ สืบแสงและนายเจริญ สืบแสง สองพี่น้องเป็นคนที่จริงใจและเข้าใจดี ถึงแม้จะนับถือคนละศาสนา ชาวบ้านก็ยินดีช่วยเหลือเหมือนเป็นญาติ รักเหมือนญาติ และไม่เคยมีปัญหาต่อกัน”⁷⁵

หลังจากแพ้การเลือกตั้ง“ท่านเจ้าคุณ”ผู้เคยถูกคณะราษฎรถอดจากตำแหน่งเมื่อปี พ.ศ.2476 ได้วิ่งเต้นขอกลับเข้ารับราชการ พระยารัตนภักดีจึงได้กลับมาเป็นผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีอีกครั้งหนึ่ง เมื่อหะยีสุหลงเห็นว่า“ท่านเจ้าคุณ”กลับเข้ามารับตำแหน่งได้ 15 วัน “คืนวันที่ 16 เวลาสองทุ่มเศษ อัจริษฐ์สุหลงพร้อมด้วยนายแวสาเฮาะ ศิษย์คนสนิท และ อะหมัดบุตรชายผู้เป็นล่ามภาษาไทยประจำตัว จึงไปขอพบท่านเจ้าคุณโดยอาศัยความคุ้นเคยและสนิทเป็นการส่วนตัว มาแต่เดิม แยกและเจ้าของบ้านจึงสนทนากันที่โต๊ะอาหารในครัวของจวนข้าหลวง คืนนั้นเองท่านอาจารย์อัจริษฐ์สุหลงได้เรียนถามท่านเจ้าคุณว่า จะยื่นคำร้องรัฐบาลดังนี้ได้ไหม? แล้วก็ให้นายอะหมัดบุตรชายยื่นเอกสารที่เตรียมมาให้ เมื่อท่านเจ้าคุณอ่านจนจบแล้ว อาจารย์อัจริษฐ์สุหลงถามว่า ‘จะยื่นดังนี้ได้ไหมครับท่าน’ เจ้าคุณบอก ‘ได้’ ‘ผิดกฎหมายไหมครับ?’ ท่านเจ้าคุณตอบอีกว่า

‘...ไม่ผิด...’ อาจารย์ฮัจยีสุหลงจึงขอยืมปากกาของท่านเจ้าคุณลงนามในเอกสารฉบับนั้นบนโต๊ะอาหารต่อหน้าท่านเจ้าคุณเดี๋ยวนั้น!”⁷⁶ “ดอกไม้อาว”ระบุต่อไปว่า วันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 เวลาประมาณหกโมงเช้า เจ้าหน้าที่ตำรวจกองเมืองได้มาล้อมบ้านหะยีสุหลง และค้นหาหลักฐานว่าท่านกำลังคิดการเป็นขบถแบ่งแยกดินแดน เอกสารฉบับดังกล่าวซึ่งวางอยู่บนโต๊ะเขียนหนังสือหน้าห้องนอนของท่านกลายเป็นพยานเอกสารสำคัญในข้อหานี้⁷⁷

วันถูกจับ

เมื่อหะยีสุหลงถูกปล่อยตัว บุตรชายทั้งสองคืออาหมิน และเด่น โต๊ะมีนาไปรับบิดาของตนเดินทางด้วยรถสามล้อสองคันกำลังมุ่งหน้าสู่ซอยเกษมสันต์สอง เพื่อจะไปขออาศัยนอนที่บ้านพลเรือตรีสมบุญฤทธิ์ ยุทธวิชาที่บ้านครัว ก่อนที่จะเดินทางกลับปัตตานี อาหมินกับเด่น โต๊ะมีน่านั่งสามล้อคันหน้า ส่วนคันหลังหะยีสุหลงนั่งมากับชาวมุสลิมผู้มีชื่อเสียงอีกคนหนึ่ง คือหะยีประโยชน์ คำสุวรรณ หะยีประโยชน์ บันทึกรายละเอียดเกี่ยวกับวันที่ 16 มกราคม พ.ศ.2491 คือวันที่หะยีสุหลงถูกจับไว้ในบทสนทนาระหว่างตนกับหะยีสุหลงบนสามล้อคันดังกล่าว โดยหะยีสุหลงเล่าให้ฟังว่า

“เราจับโต๊ะครูในวันตรุษฮารีรายอ...เธอก็ทราบดีว่าในวันตรุษฮารีรายออย่างนั้น ศาสนาอิสลามสอนว่านอกจากให้เราแสดงออกซึ่งความกตัญญูต่อผู้บังเกิดเกล้าแล้วรองจากผู้บังเกิดเกล้าก็คือ การเยี่ยมสุสานบรรพบุรุษและเยี่ยมบรรดาโต๊ะครู มันเป็นทั้งหลักการทางศาสนาและขนบธรรมเนียมประเพณีที่เรายึดถือด้วยความศรัทธามาหลายชั่วอายุคน ดังนั้นเมื่อพิธีละหมาดฮารีรายอเสร็จสิ้นลงแล้ว บรรดาลูกศิษย์ลูกหาของโต๊ะครูก็พากันมาเยี่ยมที่บ้านจนเพียบบ้าน โต๊ะครูก็ต้องต้อนรับบรรดาลูกศิษย์ลูกหาด้วยความตื้นตันใจ ลูกศิษย์ลูกหามาจากตัวเมืองปัตตานีและอำเภอต่าง ๆ นับจำนวนหมื่น และโอกาสนั้นเองเขาก็อ้างว่าโต๊ะครูกำลังบัญชาการช่องสุมคนเพื่อเดินขบวนแบ่งแยกดินแดน อิศรภาพของโต๊ะครูสิ้นสุดลงในวันที่มุสลิมทั่วโลกกำลังอยู่ในความปิติเสียงสรรเสริญความเกรียงไกรต่อพระเจ้าที่พวกเขาศิษย์พากันร้องประสานเสียงในวันฮารีรายอกลายเป็นข้อหาการตะโกนูก้องเรียกร้องแยกสี่จังหวัดภาคใต้อกจากราชอาณาจักรสยาม”

“เราจะสวมกุญแจมือโต๊ะครู...ช่วงนั้นเองที่ถูกผู้ชายชื่อหะยีสุหลงต้องร้องให้ โต๊ะครูไม่ได้หวาดกลัวความตายดอก จึงกล่าวแก่ผู้ที่จะสวมกุญแจมือโต๊ะครูว่า โปรดอย่าสวมกุญแจมือโต๊ะครูเลย มือของโต๊ะครูไม่เคยจับปืน เคยจับแต่ซอลค์และตำราศีลธรรม ครูจะหนีไปทางไหนได้เมื่อเขายกกำลังมาจับกุมโต๊ะครูตั้งหนึ่งอาชญากร อิศรภาพ(sic)ของโต๊ะครูสิ้นสุดลงในวันฮารีรายอ น้ำตาครูต้องหลั่งรินด้วยความปวดร้าวแทนที่จะหลั่งรินด้วยความโสมนัสในวันมหาปิติเช่นวันนี้”⁷⁸

“ความจริง”ที่หะยีประโยชน์บันทึกไว้ในหนังสือที่ตีพิมพ์โดยมูลนิธิฮัจยีสุหลงมีข้อชวนสงสัยหลายอย่าง ไม่ว่าจะเป็นการหลั่งน้ำตาของหะยีสุหลง หรือ การจับกุมผู้นำมลายูมุสลิมระดับ

หะยีสุหลงในวันตรุษสำคัญของชาวมุสลิมอย่างวันฮารีรายอนั้น เห็นชัดว่าเป็นการสร้างปัญหาในพื้นที่ แม้รัฐบาลในเวลานั้นและข้าราชการในพื้นที่อาจจะไม่เห็นความสำคัญของวัฒนธรรมผู้คนเพียงไร แต่ก็มีคนอย่างพระยารัตนภักดีซึ่งเคยทำงานในพื้นที่วัฒนธรรมมลายูมุสลิมมาเป็นเวลานาน ข้าราชการเหล่านี้คงพอมีความคิดอยู่บ้างที่จะไม่สร้างเงื่อนไขความขัดแย้งที่เด่นชัด ด้วยการกล่าวจับกุมผู้นำศาสนาอิสลามในวันตรุษศักดิ์สิทธิ์ของชาวมุสลิมทั่วโลกเป็นแน่ ที่สำคัญคือ "วันฮารีรายอ" คือคำเรียกหาวันตรุษทางศาสนาอิสลามในภาษามลายู ปีหนึ่งชาวมุสลิมมีวันตรุษที่สำคัญที่สุดสองวาระคือ ฮารีรายออีดิ้ลฟิตรี (วันตรุษเมื่อสิ้นสุดเดือนถือศีลอดคือเดือนรอมฎอน) และวันฮารีรายออีดิ้ลอัฎฮา(วันตรุษพิธีฮัจญ์ในการไปแสวงบุญที่นครมักกะห์) ระบบปฏิทินอิสลามเป็นระบบจันทรคติ แต่ละเดือนอาจไม่ครบ 30 วันและปรกติไม่มีเดือนที่มี 31 วัน เดือนถือศีลอดตรงกับเดือนที่ 9 ในปฏิทินจันทรคติ ส่วนเดือนฮัจญ์ตรงกับเดือนที่ 10 ในบันทึกของหะยีสุหลงระบุว่า ท่านถูกจับในวันศุกร์ที่ 5 เดือนรอมฎอนฮ.ศ. 1367⁷⁹ เดือนดังกล่าวไม่มีวันตรุษฮารีรายออย่างแน่นอน เพราะห่างจากวันตรุษสิ้นสุดการถือศีลอดประมาณ 6 เดือน และห่างจากวันตรุษพิธีฮัจญ์เกือบ 3 เดือน และด้วยเหตุนี้คำกล่าวของหะยีสุหลงที่หะยีประโยชน์บันทึกไว้ ว่าการที่ถูกศิษย์ลูกหา"นับหมื่น"มาเยี่ยมเยียนในวันฮารีรายอจึงทำให้ทางการเห็นว่าเป็นการชองสมผู้คน หรืออิสรภาพของท่าน"สิ้นสุดในวันมหาปิตีของมวลมุสลิม"ขณะที่"เสียดสรเสรีญะพระเป็นเจ้า"กลายเป็น"ข้อหาการตะโกนกู่ก้องเรียกร้อง"การแบ่งแยกดินแดน แม้ดูจะเป็น"ความจริง"ที่เร้าใจเห็นได้ถึงทั้งความไม่ใส่ใจกับผู้คนพลเมือง ความเขลาของผู้ปฏิบัติและความโกรธของชาวมุสลิม แต่มีปัญหาก็ไม่ตรงกับ"ความจริง"อย่างอื่นๆ

วันที่หะยีสุหลงหายไป

เด่น โต๊ะมีนาได้เล่าถึงเหตุการณ์ที่หะยีสุหลงหายไปว่า เมื่อปลายเดือนกรกฎาคม พ.ศ.2497 พ.ต.ท.เล็ก กำเนิดงามผู้กำกับตำรวจภูธรปัตตานีได้ให้ตำรวจไปเชิญหะยีสุหลงและคนอื่นๆ ไปพบที่สถานีตำรวจ พ.ต.ท.เล็กแจ้งให้ทราบว่า พ.ต.ท.บุญเลิศ เลิศปรีชา ผู้บังคับการตำรวจสันติบาลสงขลาเชิญตัวไปพบที่หน่วยสันติบาลสงขลา ซึ่งตั้งอยู่ที่บริเวณแหลมทราย อำเภอเมืองจังหวัดสงขลา ให้ไปพบระหว่างวันที่ 6-10 สิงหาคม พ.ศ.2497 โดยให้แจ้งสันติบาลสงขลาล่วงหน้า และให้นำรูปถ่ายหน้าตรงไปด้วย หะยีสุหลงเกิดป่วยก่อนกำหนดนัด เจ๊ะอาลี เจ๊ะโวะเดินทางไปพบสันติบาลแทน เมื่อกลับมาได้เล่าให้ฟังว่า ตำรวจสันติบาลซักถามเกี่ยวกับพฤติกรรมของชาวมลายูมุสลิมในปัตตานี การเดินขบวนในสหพันธรัฐมลายู ตลอดจนพฤติกรรมของนายเจริญ สืบแสง สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรปัตตานีซึ่งเคยเป็นทนายให้หะยีสุหลงเมื่อครั้งท่านสู้คดีในศาล เมื่อหะยีสุหลงหายป่วยกันคิดว่าจะไปพบตำรวจสันติบาลในวันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ.2497 เมื่อแรกว่าจะให้นายวัน มโรบุตรไปเป็นล่าม แต่นายวันปฏิเสธด้วยสังหรณ์ใจว่าจะมีเหตุร้าย และ

กล่าวในภายหลังว่า “ตอนนั้นทางการเพิ่งเล็งมาก ผมก็พยายามหลีกเลี่ยงจากแก อาร์ทัม(บุตรชายของหะยีสุหลง)เลยไปแทน” หะยีสุหลง อาร์ทัมบุตรชายและเพื่อนอีกสองคนออกจากบ้านในจังหวัดปัตตานีเมื่อเช้าตรู่ของวันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ.2497 เมื่อเวลาผ่านไป 7 วัน ทั้งสี่คนก็ยังไม่กลับ เมื่อทางครอบครัวให้คนไปตามหาก็ได้ข่าวว่า เมื่อเที่ยงวันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม ทั้งสี่คนจะละหมาดวันศุกร์ที่มีสยิดขนาดใหญ่ จังหวัดสงขลาโดยมีตำรวจพร้อมอาวุธควบคุมตัวอยู่⁸⁰ เหตุการณ์ต่อจากนั้นคือความพยายามของครอบครัวโต้ะมีนาที่จะค้นหา“ความจริง”เกี่ยวกับการหายไประหว่างหะยีสุหลง และคำตอบจากทางราชการที่ปรากฏว่า ไม่ทราบเรื่องในระดับสูง และการระบุว่าบุคคลทั้งสี่มาที่หน่วยสันติบาลจังหวัดสงขลาจริง แต่ได้กลับไปแล้ว และคาดว่านี่ไปอยู่ในกลันตันทางครอบครัวไม่ได้คำตอบที่แน่นอนใดๆจากทางราชการ จนที่สุดเมื่อวันที่ 13 พฤศจิกายน พ.ศ.2497 รองปลัดกระทรวงมหาดไทยตอบเจ๊ะเยาะ ภรรยาหะยีสุหลงว่า “ตามที่ท่านได้มีหนังสือถึงรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยขอความกรุณาทราบว่า นายหะยีสุหลงสามีของท่านว่าอยู่ที่ใดเพื่อจะได้หายกังวลใจนั้น เรื่องนี้ตามทางสืบสวนของเจ้าหน้าที่ทราบว่า นายหะยีสุหลงกับพวกอยู่ภายนอกประเทศ จึงแจ้งมาเพื่อทราบ”⁸¹ ทางครอบครัวพยายามตามหาหะยีสุหลงและบุตรต่อไป ทั้งประกาศจะจ่ายรางวัลหนึ่งหมื่นบาทเป็นรางวัลแก่ผู้ที่แจ้งข่าวเรื่องนี้ได้ เมื่อจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ขึ้นมาดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีได้รื้อฟื้นเรื่องนี้มาสอบสวน เมื่อมีพยานยืนยันว่าศพของหะยีสุหลงและพวกถูกนำไปฝังในทะเลหลวงใกล้เกาะหนูเกาะแมว ก็ให้ประธานสภาไปค้นหา แต่ที่สุดก็ไม่พบ ในหนังสือเรื่องราวของหะยีสุหลงของเฉลิมเกียรติ ชุนทองเพชรซึ่งมีที่มาจากวิทยานิพนธ์ปริญญาโทของเขาซึ่งตีพิมพ์โดยมูลนิธิฮัจยีสุหลง สรุปเรื่องการสาบสูญของหะยีสุหลงไว้ว่า “ผลสุดท้ายก็ยังไม่มีความใดที่ปรากฏว่าหะยีสุหลงยังมีชีวิตอยู่ ในที่สุดต้องปิดจากการค้นหาหะยีสุหลงและบุตรชายคนโตซึ่งหายไปอย่างไม่ทราบร่องรอยและไม่ทราบสภาพการตายที่ชัดเจนของบุคคลทั้งหมดจนกระทั่งปัจจุบัน”⁸²

แม้การค้นคว้าวิจัยของเฉลิมเกียรติจะยังไม่สามารถสรุปความรุนแรงที่เกิดกับหะยีสุหลงได้ชัดเจน แต่ในประวัติย่อของหะยีสุหลงที่ทางมูลนิธิฮัจยีสุหลงจัดพิมพ์ขึ้นในวาระต่างๆมีข้อความเกี่ยวกับการตายของท่านสั้นๆว่า” ฮัจยีสุหลงถูกฆ่าตายพร้อมลูกชายคนโต วันที่ 13 สิงหาคม 2497(1954)นายฮัจยีสุหลงกับเพื่อนอีก 2 คน และนายอาร์ทัม โต๊ะมีนาลูกชายคนโต(ที่ตั้งครรภ์ที่มักกะฮ์)เดินทางไปพบตำรวจสันติบาลที่จังหวัดสงขลาตามคำสั่งของพ.ต.ท.บุญเลิศ เลิศปรีชา ซึ่งลูกชายช่วยเป็นล่ามเท่านั้นแต่ได้หายสาบสูญไปทั้งหมด รัฐบาลแถลงว่า ตำรวจสันติบาลได้ปล่อยตัวแล้วตามบันทึกปล่อยตัวที่เซ็นไว้ (ขณะนั้นฮัจยีสุหลงมีอายุ 59 ปี) ในเวลาต่อมาจึงได้ทราบจากคณะกรรมการสะสางคดีนี้ ซึ่งแต่งตั้งโดยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นายกรัฐมนตรีว่า นายฮัจยีสุหลงกับพวก 2 คน และลูกชายได้ถูกฆ่าตายในวันนั้นเอง โดยรัดคอตายแล้วผ่าศพผูกเสนา

สุนนท์ไปพึ่งทะเลสาบสงขลา ต่อมาอดีตรองผู้บังคับการตำรวจสันติบาลได้เขียนบันทึกเปิดเผยว่า ได้มีคำสั่งให้นายฮัจยีสุหลงจริง (ดูหนังสือ “บุรุษเหล็กแห่งเอเชีย” โดยพ.ต.อ. พุฒ บวรณสมภพ)”⁸³

ข้าพเจ้าเห็นว่า “ความจริง” เกี่ยวกับหะยีสุหลงในฐานะเหยื่อแห่งความรุนแรงที่ปรากฏในสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงมีความชัดเจนอย่างน้อย 3 ประการ คือ ประการแรกหะยีสุหลงถูกจับเพราะถูกหักหลังโดยผู้ว่าราชการปัตตานีในสมัยนั้น เพราะหะยีสุหลงได้นำ “คำขอ 7 ประการ” ไปปรึกษาท่านผู้ว่าราชการจังหวัดแล้ว เมื่อท่านเห็นว่าไม่เป็นปัญหา หะยีสุหลงก็ใช้ปากกาของท่านผู้ว่าฯ นั้นเองลงนามในหนังสือ “คำขอ 7 ประการ” การที่ผู้ว่าราชการจังหวัดคือพระยารัตนภักดีสั่งจับท่าน จึงไม่เพียงเป็นการกระทำที่ของข้าราชการจับกุม “พวกแบ่งแยกดินแดน” แต่เป็นประวัติศาสตร์ของการหักหลังทั้งที่ฝ่ายหะยีสุหลงก็ได้ไปปรึกษาฝ่ายราชการแล้ว อีกทั้งยังใช้เอกสาร “คำขอ 7 ประการ” ที่ลงนามด้วยปากกาของท่านผู้ว่าราชการจังหวัดนั้นเองเป็นหลักฐานจับกุมหะยีสุหลงในข้อหาเป็นขบถแบ่งแยกดินแดน ประการที่สอง ตลอดเวลาที่มีการค้นหา “ความจริง” เกี่ยวกับหะยีสุหลง ทางราชการที่เกี่ยวข้องในระดับสูงถ้าไม่รู้ “ความจริง” ว่าเกิดอะไรขึ้นกับท่าน ก็ไม่ให้ความร่วมมือในการค้นหาว่าเกิดอะไรขึ้น และประการที่สาม “ความจริง” ที่ว่าหะยี สุหลง บุตรชายและเพื่อนอีกสองคนถูกฆ่าตายอย่างทารุณ และ นำศพไปทิ้งในทะเลสาบสงขลา ถูกมูลนิธิฮัจยีสุหลงสถาปนาให้สาธารณชนได้รับรู้อย่างชัดเจนเด็ดขาดผ่านสิ่งพิมพ์อย่างเป็นทางการของมูลนิธิฯ โดยรองรับ “ความจริง” เหล่านี้ด้วยหลักฐานทั้งจากทางราชการ คือรายงานของคณะกรรมการสะสางคดีในสมัยรัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ และ ข้อเขียนของอดีตรองผู้บังคับการตำรวจสันติบาลเอง

“ความจริง” ดังกล่าวสอดคล้องความเชื่อที่ชาวมลายูมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้รับรู้กันมานาน เอ. การีมีย ฮัจชัน ผู้คุ้นเคยกับผู้รู้ทางศาสนาอิสลาม โต๊ะครู โต๊ะอิหม่ามในสงขลาและพัทลุง เขียนเล่าไว้ว่า หลังจากปี พ.ศ.2497 ผู้คนในแถบจังหวัดสงขลาพูดถึงหะยีสุหลงกันมากขึ้น “แต่ด้วยความระมัดระวัง เพราะเกรงว่าจะมีใครมาแอบได้ยินเข้าและตัวเองจะเป็นอันตราย” เมื่อตนไปเสนอบทความวิชาการที่มะละกา ประเทศมาเลเซียเกี่ยวกับภาษาและวรรณกรรมมลายูในปี พ.ศ.2523 ก็มีผู้ร่วมสัมมนาขอให้หยุดพักสัมมนา 3 นาที ขอร้องให้ชาวมลายูมุสลิมในที่ประชุมลุกขึ้นยืน ขอพรจากพระเป็นเจ้า “มอบกุศลผลบุญอุทิศแก่หะยีสุหลง และ ผู้ที่ต่อสู้ของปัตตานีเพื่ออิสลามทุกคน” ในสายตาของชาวมลายูมุสลิมพวกเขาทราบ “ความจริง” ว่าหะยีสุหลงในฐานะ “บิดาแห่งการต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิแห่งความชอบธรรมแก่พี่น้องมุสลิม” ตายอย่างไร ด้วยฝีมือใคร โดย “ความรู้สึกของชุมชนมลายูยังคงเก็บความรู้สึกแห่งความเจ็บปวดในการสูญเสียชีวิตของท่านหะยีสุหลงและคณะตราบเท่าทุกวันนี้อันเป็นความทรงจำที่ไม่สามารถเลื่อนลงได้จากพวกเขาได้ ทุกครั้งที่มีการพูดถึงการศึกษา การให้ได้มาซึ่งสิทธิอันชอบธรรม การคงไว้ซึ่งวัฒนธรรมอันเป็นเอกลักษณ์ของพี่น้องมลายูมุสลิม...”⁸⁴

สังคมไทยเดินทางผ่านปัญหาต่างๆ มาไม่น้อย ตั้งแต่ยุคที่ผู้คนต้อง"กระซิบ"กันเวลาพูดถึงเรื่องหะยีสุหลงตกเป็นเหยื่อความรุนแรงในเงื้อมมือเจ้าหน้าที่ของรัฐ จนกระทั่งในช่วงทศวรรษนี้สามารถพูด"ความจริง"ในเรื่องนี้ได้อย่างเป็นทางการในปริมาณสาธารณะ ข้าพเจ้าไม่ได้หมายความว่า การหายสาบสูญของหะยีสุหลง บุตรชายและเพื่อนอีก 2 คนตลอดจนที่มีข่าวว่าคนเหล่านี้ถูกฆาตกรรมอย่างทารุณและทิ้งศพต่างสถานที่เมินต์ลงสู่ก้นทะเลสาบสงขลา เป็นเรื่องปกติสามัญ แต่การ"พูดถึง"หรือสามารถ"เล่าขาน"ถึงเรื่องราวเหล่านี้ในที่แจ้งได้อย่างเป็นทางการ เป็นสิ่งพิเศษ เพราะบ่งบอกถึงทั้งสภาพสังคมไทยที่เปลี่ยนแปลงเปิดกว้างขึ้น⁸⁵ ฐานะของผู้เกี่ยวข้องที่เปลี่ยนแปลงไป เช่นคนมลายูมุสลิมจากจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้มาดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงมหาดไทย อีกทั้งรัฐมนตรีผู้นี้ยังเป็นบุตรของบุคคลซึ่งเคยตกเป็นเหยื่อการจับกุมของเจ้าหน้าที่รัฐและหายสาบสูญไปเพราะน้ำมือเจ้าหน้าที่ของรัฐอีกด้วย แต่สำหรับงานวิจัยนี้ ข้าพเจ้าสนใจวิธีการที่มูลนิธิฮัจยีสุหลง"พูดถึงความจริง"เกี่ยวกับหะยีสุหลงและการตกเป็นเหยื่อความรุนแรงของท่าน ด้วยการจัดการวาง"ความจริง"ดังกล่าวที่ทั้งแสดงถึงความรุนแรงที่เกิดขึ้นและความเป็น"การเมือง"อย่างยิ่ง ไว้ในปริมาณของการทำกิจกรรมอื่นๆ ทั้งหมดของมูลนิธิ

คนสาบสูญในร่มของเจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดิน ผู้กุมอำนาจรัฐ ทูตต่างแดน และความเมตตาปรานี

วัตถุประสงค์หลักของมูลนิธิฮัจยีสุหลงคือ การสร้างโรงพยาบาลเพื่อดูแลรักษาผู้ป่วยโรค และจัดสร้างสถานสงเคราะห์คนชราในปัตตานีโดยไม่เลือกสังกัดศาสนาวัฒนธรรม กิจกรรมเช่นนี้เป็นสิ่งที่ทุกฝ่ายล้วนสนับสนุน เพราะเป็นกุศโลบายที่ประกอบขึ้นด้วยเมตตาปรานีต่อชีวิตของผู้คนที่ขัดสนยากไร้ทั้งหลาย ข้าพเจ้าคิดว่า การกำหนดวัตถุประสงค์หลักของมูลนิธิฮัจยีสุหลงเช่นนี้ช่วยให้ตำแหน่งแห่งที่ของมูลนิธิในฐานะสถาบันทางสังคมทั่วไป เป็นไปได้ง่ายขึ้นในบริบทของสังคมไทย ตรงข้ามหากมูลนิธิฮัจยีสุหลงกำหนดเป้าหมายของตนว่าตั้งขึ้นเพื่อพิทักษ์สิทธิและอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อยในปัตตานีหรือในประเทศไทย เพราะเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับการกระทำและเจตนารมณ์ของตัวหะยีสุหลงที่มูลนิธินำมาใช้เป็นชื่อของตน อาจทำให้การสถาปนาตำแหน่งแห่งที่ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงในฐานะสถาบันสังคมแห่งหนึ่งในสังคมไทยคงเป็นไปได้ยากกว่านี้มาก เพราะในขณะที่การตั้งโรงพยาบาลเป็นกิจกรรมในร่มเงาของความเมตตาปรานี ปัญหาชนกลุ่มน้อยและอัตลักษณ์เป็นกิจกรรมในร่มเงาของสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพของผู้คน ซึ่งมีนัยทางการเมืองแจ่มชัด และดังนั้นจึงเป็น"ปกติ"ในสังคมได้ยากกว่าความเมตตา

นอกจากนั้นมูลนิธิฮัจยีสุหลงยังได้พยายามจัดวางตนเองไว้ให้ไกลร่มเงาของสถาบันหลักในบ้านเมือง การจัดงานวางศิลากรฐานอาคารโรงพยาบาลมูลนิธิด้วยการกราบบังคมทูลเชิญ

สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีมาเป็นองค์ประธานในงาน ณ บ้านดี ถนนเพชรเกษม อำเภอเมือง จังหวัดปัตตานี เมื่อวันที่ 16 กันยายน พ.ศ.2539 นับเป็นกิจกรรมสำคัญยิ่งทั้งสำหรับมูลนิธิอภัยสุนทรและชาวปัตตานีโดยรวม ในจดหมายขอพระราชทานกราบบังคมทูลเชิญองค์สมเด็จพระเทพรัตนฯเสด็จพระราชดำเนินมาเป็นองค์ประธานพิธีวางศิลาฤกษ์ ของเด่น โต๊ะมีนาในฐานะประธานกรรมการมูลนิธิอภัยสุนทร ลงวันที่ 10 มกราคม 2539 ระบุว่า “เพื่อเป็นสิริสวัสดิ์พิพัฒนามงคลแก่ประชาชนชาวจังหวัดปัตตานีและจังหวัดชายแดนภาคใต้”⁸⁶ ในขณะที่นายประเสริฐ มะหะหมัด จุฬาราชมนตรีส่งสารมาเนื่องใน“พิธีวางศิลารากฐานอาคารโรงพยาบาลฯ” ระบุว่า การที่มูลนิธิอภัยสุนทรได้รับพระมหากรุณาโปรดเกล้าฯจากสมเด็จพระเทพรัตนฯเสด็จมาเป็นองค์ประธานในพิธีนี้ “เป็นสัญลักษณ์แสดงออกถึงความผูกพันอันลึกซึ้งระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับพลนิกรชาวไทยมุสลิมซึ่งมีความจงรักภักดีตลอดมา”⁸⁷ งานที่จัดในวันนั้นก็เต็มไปด้วยความฉันทะและพยายามสะท้อนความเป็นปกติของพิธีกรรมต่างๆ ดังจะเห็นได้จากการจัดงานที่เริ่มเปิดพิธีด้วยการอ่านพระคัมภีร์อัลกุรอาน อันเป็นสิ่งปกติในงานทั่วไปของชาวมุสลิม มีบริการแพทย์เคลื่อนที่ของโรงพยาบาลเปาโล เมโมเรียลและโรงพยาบาลเซนต์ปอลการแพทย์ในวันงานวันแรกคือวันที่ 14 กันยายนซึ่งเป็นโรงพยาบาลของฝ่ายคริสต์ชน ส่วนในวันที่สองเป็นบริการแพทย์เคลื่อนที่ของสมาคมแพทย์มุสลิม มีการมอบโล่เกียรติยศแก่โรงพยาบาลทั้งสองแห่งและสมาคมแพทย์มุสลิม เมื่อถึงวันสำคัญที่สมเด็จพระเทพรัตนฯเสด็จ กำหนดการจัดงานระบุว่าให้วงดุริยางค์บรรเลงเพลง“มหาชัย”เมื่อเสด็จมาถึงและในเวลาเสด็จกลับ โดยไม่มีการบรรเลงเพลงสรรเสริญพระบารมี⁸⁸ ที่ยิ่งน่าสนใจคือ ในกำหนดการระบุไว้ด้วยว่า องค์ประธานจะเสด็จทรง“ดอกไม้มงคล”และ“ทรงวางแผ่นศิลาฤกษ์” โดยมี“พนักงานลั่นฆ้องชัย” ตรงนี้ความอึดอัดทางวัฒนธรรมจะเห็นได้ชัดในกำหนดการ เพราะทำการลั่นฆ้องชัยดังกล่าวมีข้อความในวงเล็บว่า “การลั่นฆ้องชัยและประโคมสังข์แตร เป็นพระราชประเพณีในพระราชสำนัก ไม่ใช่เป็นพิธีกรรมของศาสนาใดศาสนาหนึ่งโดยเฉพาะ”⁸⁹

เหตุที่ต้องระบุไว้เช่นนี้เพราะคงเกรงว่าชาวมลายูมุสลิมไม่น้อยจะไม่สบายใจกับพิธีการบางอย่างที่จะเข้าใจกันว่าเป็นพิธีกรรมอันมีรากฐานทางศาสนาอื่นๆอยู่ด้วย ที่จริงความเกร็งเกรงนี้ก็มีเค้ามูลให้เห็นอยู่ตลอดมา ด้วยเหตุนี้เมื่อปี พ.ศ. 2527 ทางศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้(ศอบต.)จึงได้รวบรวมปัญหาขัดแย้งทางพิธีกรรมศาสนาวัฒนธรรมให้กับจุฬาราชมนตรี เพื่อวินิจฉัยและให้ความกระจ่างรวม 23 ข้อ เช่น สำนักจุฬาราชมนตรีวินิจฉัยว่า “ชาวไทยมุสลิมไม่ต้องยืนขึ้นขณะที่ประธานในพิธีจุดธูปเทียนบูชาพระรัตนตรัย” “ข้าราชการชาวไทยมุสลิมไม่ต้องนำพวงมาลาไปถวายบังคมพระบรมรูป เพราะอิสลามห้ามเคารพรูปปั้นทุกชนิด” “ชาวไทยมุสลิมสามารถทำความเคารพต่อพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวได้โดย

การยืนตรงและก้มศีรษะเล็กน้อย" งานวิจัยชิ้นหนึ่งสำรวจความคิดเห็นของประชาชนและข้าราชการในตัวเมืองปัตตานีจำนวน 436 รายเกี่ยวกับข้อวินิจฉัยเหล่านี้ของจุฬาราชมนตรี พบว่า ขณะที่ทั้งประชาชนและข้าราชการมุสลิมส่วนใหญ่เห็นด้วยกับข้อปฏิบัติเหล่านี้ แต่ประชาชนและข้าราชการไทยพุทธไม่แน่ใจว่าจะเห็นด้วย⁹⁰

อันที่จริงในสายตาของชาวมุสลิมที่ได้รับอิทธิพลทางศาสนาอิสลามบางสายอย่างเคร่งครัด ก็อาจไม่รู้สึกสบายใจนักกับพิธีอย่างการวางศิลารากฐาน การตอกไม้มงคล การตีฆ้อง และประโคมสังข์แตร แต่การทูลเชิญสมเด็จพระเทพรัตนมาเป็นองค์ประธานย่อมหมายความว่า มุลนิธียังยี่สุหลงในฐานะมุลนิธิมุสลิมที่ให้นามของวีรบุรุษผู้รักคนสำคัญของปัตตานีเป็นชื่อ ต้องนำตนเข้าสู่กฎเกณฑ์ระเบียบประเพณีอีกชุดหนึ่ง เป็นไปได้ว่าระเบียบประเพณีเหล่านั้นซึ่งมีที่มาจากจักรวาลทัศน์(cosmology)ที่ต่างจากศาสนาอิสลาม ย่อมก่อให้เกิดความอึดอัดกับศาสนิกบางกลุ่มบางพวกได้ ขณะเดียวกันทั้งการเสด็จพระราชดำเนินของสมเด็จพระเทพรัตนมาเป็นองค์ประธาน และการมีพิธีการเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของงาน ก็มีผลต่อการจัดวางกิจกรรมของมุลนิธียังยี่สุหลงไว้ในปริณทณสาธารณะอย่างเป็นปกติในสายตาของชาวไทยทั่วไปและฝ่ายราชการไทยได้เช่นกัน ด้วยเหตุนี้ มุลนิธียังยี่สุหลงจึงพยายามจัดการกับ"ความจริง"แห่งความอึดอัดทางวัฒนธรรมนี้โดยการยอมรับเกียรติยศสูงที่เจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดินทรงพระกรุณาเสด็จมาเป็นองค์ประธาน แต่ก็สร้างระยะห่างระหว่างพิธีการของราชสำนัก กับพิธีกรรมทางศาสนาพุทธ-พราหมณ์เพื่อคลายความอึดอัดทางวัฒนธรรมในหมู่ผู้คนบางกลุ่มลงไปบ้าง

นอกจากร่มเงาของเจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดินแล้ว มุลนิธียังยี่สุหลงยังได้รับสาส์นแสดงความยินดีจากรัฐบาลทั้งตัวทำนายกรัฐมนตรี รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย และรองประธานสภาผู้แทนราษฎรเป็นต้น การแสดงความยินดีและให้ความสนับสนุนต่อมุลนิธียังยี่สุหลงโดยผู้มีอำนาจทางการเมือง ก็เป็นการเคลื่อนตัวมุลนิธียังยี่สุหลงเข้าใกล้ศูนย์กลางแห่งอำนาจทางการเมืองในปริณทณสาธารณะยิ่งขึ้น และในเวลาเดียวกัน"ความจริง"เกี่ยวกับหะยี่สุหลงที่มุลนิธียังยี่สุหลงเป็นผู้ผลิตก็เคลื่อนจากที่เคยดำรง ณ ชายขอบ เข้ามาสู่ความเป็น"ปกติ"ยิ่งขึ้น น่าสังเกตว่าภาพปกหนังสือของมุลนิธียังยี่สุหลงแทบทุกเล่มจะเป็นภาพของหะยี่สุหลงถ้าไม่ใช่ที่ปกหน้าก็เป็นปกหลัง ถ้าไม่ใช่ภาพใหญ่เต็มปกก็เป็นภาพเล็ก เว้นแต่หนังสืออนุสรณ์งานรวมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมุลนิธียังยี่สุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา ซึ่งเป็นภาพจำลองอาคารโรงพยาบาล ปกหลังบางเล่มก็มีภาพนายปรีดี พนมยงค์ในฐานะรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย(พ.ศ.2477-2478)มาเยี่ยมโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามแห่งแรกในปัตตานีที่หะยี่สุหลงระดมทรัพยากรในปัตตานีสร้างขึ้นโดยได้รับความช่วยเหลือทางการเงินจากหัวหน้าคณะราษฎรเป็นเงิน 3,200 บาท ซึ่งอาจเป็นความพยายามสื่อสารกับสาธารณะว่า ความเชื่อมโยงผูกพันระหว่างหะยี่สุหลงกับผู้มีอำนาจในฝ่ายรัฐ

ไทยนั้นมีมาแต่เดิม และในยุคสมัยของการก่อตั้งมูลนิธิฮัจยีสุหลง สายสัมพันธ์นั้นดูจะยิ่งใกล้ชิดยิ่งขึ้น ซึ่งอาจหมายความว่า ผู้คนในชีวิตปกติแห่งปริมณฑลสาธารณะก็ดูจะคุ้นเคยกับการปรากฏของหะยีสุหลงมากขึ้น

ยิ่งกว่านั้นมูลนิธิฮัจยีสุหลงยังได้เชิญทูตานุทูตจากประเทศต่างๆ มาร่วมงานด้วย มีนักการทูตจาก 13 ประเทศส่งสาส์นแสดงความยินดีและให้ความสนับสนุนต่อมูลนิธิฮัจยีสุหลงเข้ามาในงานวางศิลากรฐานอาคารโรงพยาบาล ในจำนวนนี้เป็นประเทศมุสลิม 11 ประเทศ เป็นประเทศตะวันตกออกกลาง 6 ประเทศ จากเอเชียได้สองประเทศคือ ปากีสถานและบังคลาเทศ จากอุซเบกิสถาน 3 ประเทศ คือ มาเลเซีย อินโดนีเซียและ บรูไน อีกสองประเทศที่เหลือคือ อินเดียและฟิลิปปินส์ซึ่งมีชาวมุสลิมเป็นชนกลุ่มน้อยขนาดใหญ่ การเชื้อเชิญทูตานุทูตต่างประเทศมาร่วมงานนี้ การตีพิมพ์สาส์นแสดงความยินดีจากท่านเหล่านี้เป็นภาษาต่างประเทศทั้งภาษาอังกฤษและภาษาอาหรับ(ในกรณีสาส์นจากทูตซาอุดี อาเรเบีย)เป็นทั้งการสื่อสารกิจกรรมของมูลนิธิกับแวดวงนานาชาติ อันส่งผลต่อการระดมทุนเพื่อสร้างโรงพยาบาลและกิจการการกุศลอื่นๆ ขณะเดียวกันก็เป็นการจัดวางทั้งตัวมูลนิธิ และ หะยีสุหลงไว้ในบริบทระหว่างประเทศที่กว้างขวางกว่าท้องถิ่นปัตตานีมากนัก อาจจะเพราะเช่นนี้เองมูลนิธิฮัจยีสุหลงจึงได้จัดพิมพ์ทั้งข้อบังคับมูลนิธิ ประวัติย่อหะยีสุหลง และ ประวัติความเป็นมาของมูลนิธิฮัจยีสุหลงเป็นภาษาไทย อังกฤษและมลายูไว้ในเล่มเดียวกัน โดยนายเด่น โต๊ะมีนา อธิบายว่าที่พิมพ์หนังสือนี้เป็น 3 ภาษาก็เพื่อให้พี่น้องมุสลิมในต่างประเทศที่ประสงค์จะมีส่วนร่วมสนับสนุนการก่อสร้างโรงพยาบาล ได้ทราบประวัติความเป็นมาของมูลนิธิ และข้อบังคับต่างๆ ในเวลาเดียวกัน

ทั้งกิจการการสร้างโรงพยาบาลอันเป็นกิจกรรมแห่งความเมตตาปรานี การได้รับพระมหากรุณาธิคุณจากเจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดิน ได้รับการสนับสนุนจากทั้งรัฐบาลและทูตานุทูตต่างประเทศ ล้วนทำให้กิจกรรมของมูลนิธิฮัจยีสุหลงกลายเป็นงานที่สำคัญ เป็นประโยชน์ มีส่วนร่วมได้หลากหลาย ได้รับความสนับสนุนจากอำนาจทั้งทางวัฒนธรรมและทางการเมือง จึงมีความเป็นปกติมากขึ้น ปัญหาที่มีอยู่ว่าเมื่อเป็นเช่นนี้จะทำให้"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงที่มีหะยีสุหลงเป็นเหยื่อเลือนหายไปหรือไม่?

มูลนิธิฮัจยีสุหลงพยายามสร้างกิจกรรมสาธารณะประโยชน์ในปัตตานี แต่เพราะประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐบาลกรุงเทพฯ กับปัตตานี กับบทบาทของหะยีสุหลงในฐานะผู้นำที่สามารถสะท้อนความเดือดร้อนของชาวมลายูมุสลิม อันเป็นผลจากทั้งสภาพของประเทศในเวลานั้น นโยบายรุกรานทางวัฒนธรรม และการปฏิบัติของข้าราชการบางหมู่เหล่าได้ชัดเจน จนนำไปสู่การจับกุมท่านด้วยข้อหาเป็นขบถแบ่งแยกดินแดน และเมื่อท่านถูกปล่อยตัวกลับมาสอนหนังสือ ความไม่ไว้วางใจในตัวท่านที่ดูจะยังไม่เลือนไปในหมู่ข้าราชการระดับสูงบางพวก ก็นำไปสู่การ

สาบสูญ จนได้ทราบว่าท่านถูกฆาตกรรมทารุณในที่สุด การทำงานมูลของมูลนิธิฮัจยีสุหลงเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขกฎเกณฑ์ที่ดำรงอยู่หลายชุด ทั้งภาระทางประวัติศาสตร์ที่มากับชื่อหะยีสุหลง กฎหมายข้อบังคับของบ้านเมือง และหลักการที่กำกับกิจกรรมสาธารณะในศาสนาอิสลาม การพา"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงที่หะยีสุหลงตกเป็นเหยื่อ เข้าสู่ปริมณฑลสาธารณะจึงเป็นไปได้ภายใต้กฎเกณฑ์หลายชนิดที่ทับซ้อนกันอยู่อย่างน่าสนใจ แต่ที่น่าตื่นเต้นยิ่งกว่า คือกระบวนการวิธีที่มูลนิธิฮัจยีสุหลง"ต่อรอง"กับกฎเกณฑ์นานาชนิดในความพยายามจัดการ"ความจริง"เกี่ยวกับหะยีสุหลงบนเส้นทางการทำกิจกรรมของตน

อาจเพราะต้องต่อรองกับกฎเกณฑ์นานาชนิดเช่นนี้ มูลนิธิฮัจยีสุหลงจึงมักใช้ภาพของหะยีสุหลงบนปกหน้าหรือปกหลังของสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิฮัจยีสุหลงแทบทุกเล่ม โดยเฉพาะสิ่งพิมพ์ฉบับ 3 ภาษา นี้จะมีตัวหนังสือเล็กๆ 9 แถว 7 แถวแรกเป็นภาษาไทย สองแถวสุดท้ายเป็นภาษามลายู มีข้อความทับภาพหะยีสุหลงว่า

"นายหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โต๊ะมีนา

เกิดปี พ.ศ. 2438 ถึงอาณัติ 13 สิงหาคม 2497" ตามด้วยโคลงสี่สุภาพว่า

"ประวัติวีรบุรุษไชร์	เตือนใจ เรานา
ว่าอาจจะยังชนม์	เลิศได้
และยามจะบรรลัย	ทิ้งซึ่ง
รอยบาทเหยียบแน่นไว้	แทบพื้นทรายสมัย"

"Wajah Tuanguru HJ. Sulong yang dibunuh pada

13 August 1954 bersama 2 orang rakan dan anak sulungnya"

คำว่า อาณัติ เป็นภาษาอาหรับแปลว่า ถึงกำหนด ชาวมุสลิมเชื่อว่าการตายเป็นสิ่งที่พระเป็นเจ้ากำหนดไว้ให้แก่ทุกคนเป็นสิ่งที่ต่อรองไม่ได้ แต่การ"ถึงกำหนด"ของหะยีสุหลงเป็นผลของความรุนแรงแม้จะเกิดขึ้นเมื่อถึงกำหนดของพระเป็นเจ้า แต่ก็ไม่ใช่เรื่องปรกติธรรมดา

ดังนั้นในภาพจึงมีข้อความภาษาไทยในวงเล็บท้ายประโยค"ถึงอาณัติ 13 สิงหาคม 2497" ว่า "ถูกฆ่าตายในยุคทมิฬ พร้อมด้วยลูกชายคนโต" ส่วนภาษามลายูสองบรรทัดสุดท้ายแปลว่า "ภาพโต๊ะครูหะยีสุหลงซึ่งถูกฆ่าตายเมื่อวันที่ 13 สิงหาคม 2497 พร้อมกับเพื่อนสองคนและลูกชายของท่าน" ข้อความนี้พยายามยืนยัน"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงที่เกิดกับหะยีสุหลงผ่านสิ่งพิมพ์ต่างๆของมูลนิธิ ที่ก่อตั้งขึ้นภายใต้ร่มเงาของความเมตตาปรานีไม่เลือกคนกลุ่มน้อยกลุ่มใหญ่หรือศาสนาวัฒนธรรม ในสภาพที่ได้รับการยอมรับมากขึ้นทั้งจากสถาบันสูงสุดในสังคมไทย จากรัฐบาลกับผู้คนที่มีอำนาจทางการเมือง และแวดวงระหว่างประเทศ การผสมผสานเช่นนี้ เป็นวิธีหนึ่งที่สถาบันสังคมอย่างมูลนิธิฮัจยีสุหลงพยายามธำรงความทรงจำอันขมขื่นในฐานะลูกหลาน

ญาติมิตรของเหยื่อแห่งความรุนแรง ขณะที่พยายามให้สังคมวงกว้างเห็นการพูดถึง "ความจริง" เกี่ยวกับเรื่องราวความรุนแรงเหล่านี้ว่า กำลังเป็นสิ่งที่ปรกติธรรมดาในสังคมไทยปัจจุบัน อันเป็นไปได้ผ่านกิจกรรมและพิธีการต่างๆ ภายใต้การต่อรองกับกฎเกณฑ์นานาชนิดซึ่งแวดล้อมอยู่เช่นที่มูลนิธิอภัย สุนลงได้พยายามกระทำ

เชิงอรรถท้ายบทที่ 4

1. Clive J. Christie, *A Modern History of Southeast Asia: decolonization, nationalism and separatism*. (London and New York: Tauris Academic Studies; Singapore: ISEAS, 1996), p.183.
2. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ พ.ศ.2482-2497 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, พ.ศ.2529
3. คณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหา 5 จังหวัดชายแดนภาคใต้, รายงานการพิจารณาของคณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหา 5 จังหวัดชายแดนภาคใต้ คือ บิดตานิ ยะลา นราธิวาส สงขลา และ สตูล (กรุงเทพฯ: กองกรรมการ สำนักงานเลขาธิการวุฒิสภา, 2542), บทที่ 2 หน้า 16 และ อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ: กรณีศึกษากลุ่มมุสลิมในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อิสลามิกอะเคเดมี, 2538, หน้า 153-168
4. เช่นคำถามว่าใครเป็นคนทำหรือคนรับผิดชอบ แม้อาจไม่กล่าวตรงๆ แต่ในงานบางชิ้นก็เหยื่อชื่อนายตำรวจศพนตำรวจโท ซึ่งต่อมากลายเป็นนักการเมืองในภาคกลางเขาได้ด้วย โปรดพิจารณา W. K. Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*. (Singapore: Oxford University Press, 1990), p.68.
5. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 12-14
6. เพ็ญอ้วน, หน้า 17-18
7. เพ็ญอ้วน, หน้า 21
8. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, เพ็ญอ้วน, หน้า 23
9. Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and Its Defenders: Thailand, 1939-1989*. (Clayton, Victoria: Monash Papers on Southeast Asia, No. 25, 1991), p. 5.
10. Chaiwat Satha-Anand, "The Politics of Cultural Citizenship: A Second Look at 'Buddhist Cultural Tradition and the Politics of National Identity in Thailand,'" in Virginia R. Dominguez and David Y.H. Wu (eds.) *From Beijing to Port Moresby: The Politics of National Identity in Cultural Policies*. (Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1998), p. 355.

11. ปิยนาด บุณนาค, นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2475-2516) (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534), หน้า 83
ความเห็นนี้แตกต่างจากของเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 26 ที่เห็นว่า รัฐนิยมที่ส่งผลต่อชาวมลายูมุสลิมมี 2 ฉบับคือ ฉบับที่ 9 และ 10 ว่าด้วยภาษาไทยและการแต่งกาย ข้าพเจ้าออกจะเห็นด้วยกับปิยนาดในเรื่องนี้ โปรดพิจารณา Chaiwat Sath-Anand, "The Politics of Cultural Citizenship", pp. 355-356. บทความนี้ระบุว่า รัฐนิยมฉบับที่ 4 ห้ามใช้คำอย่าง ชาวไทยเหนือ หรือ ชาวไทยอิสลาม แต่ปรากฏว่ารัฐนิยมฉบับที่ 3 เป็นเรื่องว่าด้วยการเรียกชื่อชาวไทยซึ่งออกเมื่อวันที่ 2 สิงหาคม พ.ศ. 2482
12. ปิยนาด บุณนาค, นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้, หน้า 82-83
13. อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติราชอาณาจักมลายูปัตตานี ละสัน หมัดหมาน มะหามะชากี เจ๊ะหะ และ คลมนรรจน์ บากา (แปลและเรียบเรียง) (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2541), หน้า 47
14. หนังสือจากคณะกรรมการจังหวัดสตูลถึงอธิบดีกรมโฆษณาการเรื่อง "ส่งเสริมวัฒนธรรมของชาติ" ลงวันที่ 7 พฤษภาคม พ.ศ. 2484 อ้างถึงใน เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 26
15. หนังสือลับจากคณะกรรมการจังหวัดปัตตานีถึงปลัดกระทรวงมหาดไทย 12 เมษายน พ.ศ. 2484 อ้างถึง ใน, เพ็ญอ้วง, หน้า 28
16. เพ็ญอ้วง, หน้า 30
17. อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติราชอาณาจักมลายูปัตตานี, หน้า 47 และ โปรดพิจารณา รัตติยา สาและ, ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และ นราธิวาส (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า 161 รัตติยาอ้างงานของชุกรีเช่นเดียวกัน และยังชี้ด้วยว่า "ปฏิบัติการของฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐทวีความรุนแรงขึ้นอย่างต่อเนื่อง และบีบคั้นภาวะจิตใจของมุสลิมผู้ถูกกระทำให้ละทิ้งสถานภาพของความเป็นมุสลิมและความเป็นมลายูให้หมดโดยสิ้นเชิง"
18. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 31-32
19. เพ็ญอ้วง, หน้า 33-34

20. เพ็ญอ้าง, หน้า 34
21. เพ็ญอ้าง, หน้า 55-57
22. หนังสือของ พระอัครมัยการณโกวิท ข้าหลวงยุติธรรมภาค 5 ถึง พระยารัถประจิตธรรมจรัส ปลัดกระทรวงยุติธรรม ลงวันที่ 16 มกราคม 2490 อ้างถึงใน เพ็ญอ้าง, หน้า 67-68
23. หนังสือลงวันที่ 24 กุมภาพันธ์ 2490 จากประธานคณะกรรมการอิสลามจังหวัดปัตตานีถึงข้าหลวงประจำจังหวัดปัตตานี ใน เพ็ญอ้าง, หน้า 70-71
24. คู่ศนะของ บาบารา ไจนส์ นักข่าวอังกฤษในหนังสือพิมพ์ *New Strait Times* ของสิงคโปร์ ฉบับวันที่ 3 พฤศจิกายน พ.ศ.2490 ที่รายงานความทุกข์ยากของชาวมลายูมุสลิม โดยเฉพาะที่เกิดจากน้ำมือของข้าราชการไทย โดยชี้ว่า "รัฐบาลไทยเห็นว่าชีวิตของชาวมลายูนั้นไม่มีค่า หลายครั้งหลายคราที่ชาวมลายูถูกจับโดยไม่มีสาเหตุ และทุกครั้งที่ถูกจับเจ้าหน้าที่ไม่เคยทำการสอบสวน ชาวบ้านบางคนหายสาบสูญไร้ร่องรอย และไม่มีข่าวคราวอีกเลย" อ้างถึงใน อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี*, หน้า 51 ในงานชิ้นนี้ ชุกรีระบุว่า บทความของมัสโจนส์ถูกตีพิมพ์ใน *New Straits Times* ฉบับวันที่ 1 ธันวาคม พ.ศ. 2490 แต่เฉลิมเกียรติ ระบุว่าเป็น *The Straits Times* ฉบับวันที่ 3 พฤศจิกายน พ.ศ. 2490 โปรดดู เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, *การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย*, หน้า 99
25. เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, *การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย*, หน้า 76 ซึ่งอ้างจากข้อเขียนเรื่อง *รวมแสงแห่งสันติ* ของหะยีสุหลงในชื่อ อัลหะยีมูฮัมหมัดซุลม ะฎอนี พิมพ์ที่ปัตตานี เมื่อปีพ.ศ. 2501 และ "รายงานการปฏิบัติของคณะกรรมการสอดส่องภาวะการณ์ 4 จังหวัดภาคใต้"
26. อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี*, หน้า 51 และ เพ็ญอ้าง, หน้า 74
27. ปิยนาค นุนนาค, *นโยบายการปกครองของรัฐบาลไทยต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้*, หน้า 97-98 ซึ่งอ้างงานของ นันทวรรณ ภู่ว่าง, *ปัญหาชาวไทยมุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้* (2521) และ สุรินทร์ พิศสุวรรณ, *นโยบายประสมประสานชาวมลายูมุสลิม* (2525)
28. รายงานการพิจารณาของคณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหา 5 จังหวัดชายแดนภาคใต้, บทที่ 2 หน้า 16 คงไม่ต้องกล่าวถึงบางชิ้นเช่น อิมรอน มะลูลีม, *วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศไทย*, หน้า 155 ที่ระบุว่าให้ใช้"ภาษามาลาเลย์"เป็นภาษาทางการในสี่จังหวัดภาคใต้คู่กับภาษาไทยและให้เป็นการสอนในโรงเรียนชั้นประถม เพราะเท่าที่ทราบ "มาเลย์"ไม่ใช่ภาษาแต่เป็นประเทศ คนในประเทศมาเลย์พูดภาษามลายู หรือ มาเลย์ซึ่งมีสำเนียงและออกเสียงต่างจากภาษามลายูท้องถิ่นในสี่จังหวัดภาคใต้อยู่บ้าง

29. โปรดพิจารณา Nik anuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani 1785-1954*, (ประวัติ ศาสตร์การต่อสู้ของมลายูปัตตานี, 1785-1954) (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999), p.63 . (In Malay) และ Ahmad Omar Chapakia, *Politik Thai dan Masyarakat Islam di Selatan Thailand*, (การเมืองไทยและสังคมอิสลามในประเทศไทยภาคใต้) (Alor Setar: Pustaka Darussalam Sdn. Bhd.; Shah Alam: Rmi Multimedia Publishing, 2000), p. 118 . (In Malay) งานของ Omar Chapakia ขึ้นหลังนี้อ้างอิงความเห็นท่านองนี้ของสุรินทร์ พิศสุวรรณใน นโยบายประสมประสานชาว มาเลย์มุสลิมในประเทศไทยสมัยรัตนโกสินทร์ (2525)
30. เจริญเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในจังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 79-82
31. เพ็ญอ้าง, หน้า 93-94
32. อัลฮะยี มุฮัมมัดซุลม ฟูฏอนี, รวมแสงแห่งสันติ (2501) อ้างถึงใน เพ็ญอ้าง, หน้า 107 จะได้กล่าวถึงการ พบปะระหว่างหะยีสุหลงกับพระยารัตนภักดินี้โดยละเอียดจากสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิอาจารย์ฮะยีสุหลง อับดุล กอเดร์ ข้างหน้า
33. อ้างถึงใน เพ็ญอ้าง, หน้า 107
34. เพ็ญอ้าง, หน้า 120
35. เพ็ญอ้าง, หน้า 144-147
36. นักวิชาการมลายูบางท่านเห็นว่า การพบปะระหว่างหะยีสุหลงกับตนกูมะไฮยิดดินที่ Pantai Semut Api (หาดมดคันไฟ) เมืองโกตาบารู ในรัฐกลันตัน เมื่อวันที่ 12 ธันวาคม ค.ศ. 1947 เป็นเหตุการณ์ที่ฝ่ายสยาม ใสใจจับตาเป็นอย่างมาก และเป็นเหตุสำคัญประการหนึ่งในหะยีสุหลงถูกจับในเวลาประมาณหนึ่งเดือนต่อ มาคือ ในวันศุกร์ที่ 16 มกราคม ค.ศ.1948 โปรดพิจารณา Nik Anuar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani 1785-1954*, p.68. (In Malay)
37. W.K. Che Man, *Muslim Separatism*, p. 66
38. อิมรอน มะลูลีม, วิเคราะห์ความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลไทยกับมุสลิมในประเทศ, ที่ว่าหะยีสุหลงถูกจับเมื่อ วันที่ 10 มกราคม พ.ศ.2490 นั้นปรากฏอย่างน้อยสองแห่งคือในหน้า 154 และ 156 ส่วนที่ว่านำไปสู่การ “จลาจลครั้งใหญ่” อยู่ในหน้า 154

39. โปรตพิจารณา เฉลิเมเกียรติ ขุนทองเพชร. การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย. หน้า 114-115 และ อิบรอฮีม ชุกรี, ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี , หน้า 53
40. เฉลิเมเกียรติ ขุนทองเพชร. การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย หน้า 98 มีข้อมูลที่แตกต่างกันในเรื่องจำนวนบ้านที่ถูกเผาทำลายและวันที่เกิดเหตุ ในขณะที่เฉลิเมเกียรติ ระบุว่าบ้านของชาวมลายุมุสลิมถูกเผาวอดวาย 29 หลัง ชุกรี ใน ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปะตานี ระบุว่ามี 25 ครอบครัวไว้ที่อยู่อาศัยเพราะการเผาหมู่บ้านครั้งนี้ (หน้า 50) ในขณะที่ W.K. Che Man, *Muslim Separatism* ซึ่งอ้างงานของ อ.บางนรา ระบุว่า มี 40 ครอบครัวประสบชะตากรรมนี้ และยังระบุว่าเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเมื่อวันที่ 9 กันยายน พ.ศ. 2490 (p. 66) ในขณะที่ชุกรีระบุว่าเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นในเดือนธันวาคม พ.ศ. 2490 (หน้า 49) แต่เฉลิเมเกียรติระบุว่า เหตุการณ์นี้เกิดขึ้น"ก่อนหน้าที่มิลโจนส์ (Barbara Whittingham Jones) เดินทางเข้ามาในประเทศไทย"(หน้า 98) โดยเขาระบุว่าตนคุมะไฮยิดดินเริ่มดำเนินงานเกี่ยวกับปัตตานีในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2490 ด้วยการเชิญมิลโจนส์มาทำข่าวในปัตตานี โดยมีหะยีสุหลงไปรับและมาพักอยู่ที่บ้านหะยีสุหลง 2 คีน (หน้า 96-97) ถ้าข้อมูลของเฉลิเมเกียรติ"เป็นจริง" มิลโจนส์ก็มายังปัตตานีเมื่อประมาณเดือนตุลาคม พ.ศ. 2490 และ เหตุการณ์บาหลูกลาสาณะคงเกิดก่อนเดือนตุลาคม พ.ศ. 2490 ในขณะที่ ชุกรี ระบุว่ามิลโจนส์เข้ามายังปัตตานีเมื่อวันที่ 26 กันยายน พ.ศ. 2490 คือก่อนเกิดเหตุการณ์บาหลูกลาสาณะในข้อเขียนของชุกรีนั่นเอง
41. เฉลิเมเกียรติ ขุนทองเพชร. การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 41
42. จากรายงานคดีหะยีสุหลงใน เพิงอ้าง, หน้า 95
43. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (Revised and extended edition) (London and New York: Verso, 1992), p. 163.
44. *Ibid.*, p. 164.
45. Peter Worsley (ed.) *The New Introducing Sociology*. (London: Penguin Books, 1992), p.6.
46. Cornelius Castoriadis, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*. David Ames Curtis (Ed. and Tran.) (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), pp. 6-7.
47. โปรตพิจารณา Geoff Danaher, Tony Schirato and Jen Webb, *Understanding Foucault*. (London: SAGE Publications, 2000), pp. 36-41. สำหรับคำอธิบายการทำงานของสถาบันในคติของ Foucault ที่อาศัยตัวอย่างในวัฒนธรรมที่คนทั่วไปนิยม(popular culture)ให้เข้าใจได้ง่าย

48. Michel Foucault, "Truth and Power," in his *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon Books, 1980), p.131. ข้อความในภาษาอังกฤษคือ "Truth is a thing of this world."
49. *Ibid.* , pp. 131-132.
50. น่าจะตั้งข้อสังเกตด้วยว่า คำเรียกหาภณฑารักษ์ของพิพิธภัณฑ์ในภาษาอังกฤษคือคำว่า "curator" ซึ่งแปลตรงๆว่า "ผู้รักษา" คำว่า "รักษา" จะให้เข้าใจว่า รักษาให้หายจากโรคภัยหรือรักษาไว้ให้คงสภาพเดิมก็ได้
51. ข้อมูลทั้งหมดในย่อหน้านี้นี้ยกเว้นการซื้อขายที่ดินในระยหลัง มาจากเอกสารที่เป็นหนังสือเล่มเล็ก (22 หน้า) ชื่อ มุลนิจาจารย์ ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา (ไม่มีที่พิมพ์, ไม่มีปีที่พิมพ์) ในหนังสือนี้ มีความเป็นมาของมุลนิจิ โบอนุญาตจัดตั้งมุลนิจิ โครงการของมุลนิจิ หนังสือรับรองการทำประโยชน์ที่ดิน ประวัติหะยีสุหลง ซึ่งระบุว่าบันทึกเมื่อ 1 มกราคม พ.ศ. 2534 ข้อบังคับของมุลนิจิ 12 หมวด 45 ข้อ ซึ่งระบุว่าจัดทำโดยนายเด่น ได้ะมีนา บัญชีมุลนิจิ และปกหลังด้านในเป็นรายนามคณะกรรมการมุลนิจิ การขายที่ดินเดิมมาซื้อที่ดินใหม่ 50 ไร่ที่ บ้านดี ตำบลบาระโหมมาจากหนังสือ มุลนิจิ อาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา (กรุงเทพฯ: นัทธา หับลิขชิง, มปป.), หน้า 19
52. กมล สนั่นโกษตริน, *ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 1-6* (กรุงเทพฯ: นิติบรรณการ, 2543), หน้า 28
53. เพิ่งอ้าง, หน้า 29
54. การเปลี่ยนแปลงนี้เป็นไปตามพระราชบัญญัติโอนกิจการบางส่วนของสำนักงานรัฐมนตรี กระทรวงเกษตรและสหกรณ์ กระทรวงพาณิชย์ กระทรวงศึกษาธิการ และกระทรวงอุตสาหกรรม พ.ศ. 2522
55. โปรดพิจารณา ตัวอย่างใน พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน (พร้อมคำแปลเป็นภาษาไทย)(มาดึนะห์: ศูนย์กษัตร์ (sic) ฟ้าฮัด เพื่อการพิมพ์อัล กุรอาน; กรุงเทพฯ: สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ ประเทศไทย, มปป.), *ซูเราะห์* (บทที่)2: *ฮายะห์* (วรรคที่) 177, หน้า 53-54 หรือ 62: 10, หน้า 1497 ซึ่งจัดว่าการทำงานธุรกิจตลอดจนกิจกรรมต่างๆล้วนเป็นไปเพื่อ"การแสวงหาความโปรดปรานของอัลเลาะห์"ทั้งสิ้น
56. "Kitab al Wasaya" in *Sahih Bukhari* cited in Muhammad Nejatullah Siddiqi, "The Role of the Voluntary Sector in Islam: A Conceptual Framework," in Mohamed Ariff (ed.) *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1991), p.21.

57. cited in *Ibid.*, p.20.
58. *Ibid.*, pp. 22-23.
59. Preeda Prapertchob, "Mobilization of Resources through *Waqf* in Thailand," in *Ibid.*, pp. 233-258.
60. Mohamed Ariff, "Resource Mobilization Through the Islamic Voluntary in Southeast Asia," in *Ibid.*, p.44.
61. พระมหาคัมภีร์อิฎฏอราน (พร้อมคำแปลเป็นภาษาไทย), 2: 177, หน้า 53-54
62. Muhammad Nejatullah Siddiqi, "The Role of the Voluntary Sector in Islam: A Conceptual Framework," p.24.
63. มุลนิธอาจารย์ ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา (ฉบับ 22 หน้า), หน้า 4 และ 13
64. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Robert D. Lee (Trans.and ed.) (Boulder: Westview Press, 1994); and Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. (Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University; Leicester: The Islamic Foundation, 1981), pp. 4-5.
65. เพชรดาว โต๊ะมีนา, "คำสดุดี นายฮัจยีสุหลง โต๊ะมีนา"เนื่องในงานรมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมุลนิธ อาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา ครั้งที่ 1 (22 ตุลาคม 2537) ใน มุลนิธ อาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา (กรุงเทพฯ: นัซฮาห์บิลิซซิง จำกัด, มปป.), หน้า 43
66. เด่น โต๊ะมีนา, "คำนำ" ใน เอลิมเกียรติ ซุนทองเพชร, *การต่อต้านนโยบายของรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของนายฮัจยีสุหลง อับดุลกาเดร์* (ปัตตานี: มุลนิธอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา, มปป.), ไม่มีเลขหน้า
67. เพ็งฮ้าง, หน้า 144-157 ผู้พิมพ์คงตัดตอนต้นของบทที่ 7 ในวิทยานิพนธ์ทั้งไปเฉยๆโดยไม่ได้แก้ไขหมายเลขเชิงอรรถในหัวข้อ"การสูญหายตัวไปอย่างลึกลับฯ" ผู้อ่านจะพบว่า เชิงอรรถแรกของตอนนี้เป็น เชิงอรรถที่ 116 แทนที่จะเป็นเชิงอรรถที่ 1 ในขณะที่เชิงอรรถสุดท้ายในตอนก่อนหน้าในหน้า 143 คือ เชิงอรรถที่ 109

68. เจริญเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 195-197
ข้อความในอัญประกาศเป็นประโยคสุดท้ายในวิทยานิพนธ์ปรากฏอยู่ในหน้า 197
69. เจริญเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายของรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์, หน้า 158-162 ข้อความในอัญประกาศช่วงสุดท้ายของย่อหน้านั้น เป็นประโยคสุดท้ายในหนังสือเล่มนี้ ปรากฏอยู่ในหน้า 162
70. ในเอกสารอื่นๆของมูลนิธิฮัจยีสุหลงส่วนที่เป็นประวัติย่อของหะยีสุหลง ได้ระบุข้อหาและคำตัดสินของศาลไว้ว่า"วันที่ 28 กุมภาพันธ์ 2492 (1949)ศาลนครศรีธรรมราชตัดสินจำคุกฮัจยีสุหลง 3 ปี ฐานหมิ่นประมาทรัฐบาลไทย แต่ไม่ผิดข้อหาแบ่งแยกดินแดน" มูลนิธิอาจารย์ ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา(ฉบับ 22 หน้า), หน้า 11 และ มูลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา: 1.ข้อบังคับมูลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา 2. ประวัติย่อนายฮัจยีสุหลง บิน อับดุลกอเดร์ 3. ประวัติและความเป็นนามูลนิธิฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา (ฉบับ 3 ภาษา) (มปป.: 2542), หน้า 18
71. เจริญเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย, หน้า 137 และ เจริญเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายของรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์, หน้า 132 เมื่อพิจารณาตัวประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 104 ที่แก้ไขเพิ่มเติมพบข้อความในกฎหมายว่า " ผู้ใดกระทำให้ปรากฏต่อคนทั้งหลายด้วยประการใดๆ โดยเจตนาต่อผลอย่างหนึ่งอย่างใดที่ต่อไปในมาตรานี้คือ 1) เพื่อจะให้ขาดจากความจงรักภักดีหรือดูหมิ่นต่อสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวกิติ ต่อบุคคลกิติ หรือ ต่อบุคคลการแผ่นดินกิติ 2) เพื่อให้คนทั้งหลายเกิดความเดือดร้อนและกระด้างกระเดื่องถึงสามารถอาจจะเกิดเหตุร้ายขึ้นในแผ่นดินของท่านได้กิติ 3) เพื่อยุยงให้คนทั้งหลายกระทำการล่วงละเมิดต่อพระราชกำหนดกฎหมายกิติ ท่านให้เอามั่นผู้กระทำการอย่างใดๆ โดยเจตนาเช่นว่ามานี้ ลงอาญาจำคุก ไม่เกินกว่า 3 ปี แลให้ปรับไม่เกินกว่าพันบาทด้วยอีกโสดหนึ่ง" ใน กฎหมายลักษณะอาญา ร.ศ.127 และพระราชบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายลักษณะอาญาแต่ต้นตลอดจนพ.ศ.2477 พระราชบัญญัติคอมมิวนิสต์พร้อมด้วยฉบับภาษาอังกฤษ (กรุงเทพฯ: ดำรงธรรม, 2478), หน้า 92 จะเห็นได้ว่ามาตรานี้กล่าวถึงความผิดฐาน"ดูหมิ่นรัฐบาล"(วรรค 1)และ"ขบถภายในพระราชอาณาจักร"(วรรค 1 และ 2) ไว้ในมาตราเดียวกัน ถ้าเช่นนั้นจะยอมรับ"ความจริง"ที่ทางมูลนิธิฮัจยีสุหลงเสนอไว้ได้หรือไม่ว่า หะยีสุหลง ถูกตัดสินจำคุกฐาน"หมิ่นประมาทรัฐบาลไทย"?
72. Hasan Mudmar, *The Pondok & Madrasah in Patani*. (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1999), pp. 33-40
73. อ.บางนา, "ฮัจยีสุหลง ได้ะมีนา,"หนังสืออนุสรณ์งานรวมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมูลนิธิฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ ได้ะมีนา 22 ตุลาคม 2537 (กรุงเทพฯ: นัทชา พับลิชชิ่ง, 2537), หน้า 41

74. เพิ่งอ้าง, หน้า 44
75. ดอกไม้ขาว, "ฮัวยีสุนหลงผู้ไม่ยอมพลีผันคำมั่นสัญญา," ใน เพิ่งอ้าง, หน้า 55-56
76. เพิ่งอ้าง, หน้า 57
77. "ดอกไม้ขาว" ระบุว่าเวลาที่หะยีสุนหลงถูกจับว่าเป็นเวลาเช้าวันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 แต่เขียนว่าหะยีสุนหลงไปพบพระยารัตนภักดี "คืนวันที่ 16" แต่การพบปะพระยารัตนภักดีเกิดขึ้นก่อนที่หะยีสุนหลงจะถูกจับ เวลาที่ระบุไว้เช่นนี้จึงไม่สมเหตุผล เป็นไปได้ว่า การพบกันของหะยีสุนหลงและพระยารัตนภักดีเกิดขึ้นคืนก่อนวันที่หะยีสุนหลงจะถูกจับ (คือคืนวันที่ 15) แต่ชาวบ้านมุสลิมชอบเรียกวันคืนแตกต่างกันออกไป เช่น เรียกคืนวันพฤหัสบดีว่า "ค่ำวันศุกร์" ในแง่นี้ผู้เล่าเรื่องราวให้ "ดอกไม้ขาว" ฟัง อาจเรียกคืนวันที่ 15 มกราคม ว่า "ค่ำวันที่ 16" หรือ "คืนวันที่ 16" ก็เป็นไปได้ ไม่เช่นนั้นจะไม่อาจเข้าใจได้ว่า หะยีสุนหลงไปพบพระยารัตนภักดีในคืนวันที่ 16 และ ถูกจับใน "ตอนเช้า" ของวันที่ 16 ได้อย่างไร แต่ในบันทึกของหะยีสุนหลงเองกล่าวถึงการจับกุมนี้ว่า "ผู้กำกับการตำรวจมาที่บ้านข้าพเจ้าพร้อมตำรวจอีกหลายคนเมื่อเวลาห้าโมงเย็นของวันศุกร์ที่ 5 เดือนรอมฎอนฮัลดิล ฮ.ศ. 1367 ตรงกับวันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 โดยได้รับคำสั่งจากพระยารัตนภักดีผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีมาให้จับข้าพเจ้าและตรวจค้นในบ้านของข้าพเจ้า เพราะทำหนังสือร้องเรียนไปยังตนกูมะฮ์ยิดดิน บิน ตนกูอับดุลกาเดร์ เกี่ยวกับข้อเรียกร้อง 7 ข้อของราษฎรปัตตานีต่อรัฐบาลไทย..." อ้างถึงใน เอลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย , หน้า 109 ซึ่งไม่ตรงกับเวลาที่หะยีสุนหลงถูกจับตามข้อเขียนของ "ดอกไม้ขาว"
78. ประโยชน์ คำสุวรรณ, "แด่หะยีสุนหลงด้วยความรักและอาลัย," ใน หนังสืออนุสรณ์งานรวมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมูลนิธิฮัวยีสุนหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา 22 ตุลาคม 2537 , หน้า 50
79. อ้างถึงใน เอลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย , หน้า 109
80. คำบอกเล่าของเด่น โต๊ะมีนา นำมาจากบันทึกของนางเจ๊ะเยาะภรรยาหะยีสุนหลง และข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตนายอำเภอเมืองปัตตานี ใน เอลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, การต่อต้านนโยบายของรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทยโดยการนำของหะยีสุนหลง อับดุลกาเดร์, หน้า 148-150
81. เพิ่งอ้าง, หน้า 153
82. เพิ่งอ้าง, หน้า 156

83. มุลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา: 1.ข้อบังคับมูลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา 2. ประวัติย่อ นายฮัจยีสุหลง บิน อับดุลกอเดร์ 3. ประวัติและความเป็นมามูลนิธิฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา (ฉบับ 3 ภาษา), หน้า 19 นำสังเกตว่าในหนังสือ มุลนิธิอาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา (ฉบับ 22 หน้า) หน้า 12 ไม่ได้ระบุชื่อ พ.ต.ท.บุญเลิศ เลิศปรีชาไว้ด้วย
84. บันทึกความจำโดย เอ. การ์มีย์ ฮัซซัน, "ใต้ครุหะยีสุหลง กับความทรงจำของสังคมมุสลิม," ใน หนังสืออนุสรณ์งานรวมน้ำใจเพื่อโรงพยาบาลมุลนิธิฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา 22 ตุลาคม 2537 , หน้า 52-54 ข้อความในอัญประกาศปรากฏอยู่ในหน้า 53-54
85. ดูข้อถกเถียงทำนองนี้ได้ ใน Suria Saniwa bin Wan Mahmood, *De-radicalization of Minority Dissent: A Case Study of the Malay-Muslim Movement in Southern Thailand, 1980-1994*, A Master Degree's Thesis, School of Social Science, Universiti Sains Malaysia, 1998.
86. มุลนิธิ อาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา. หน้า 60
87. เพิ่งอ้าง, หน้า 68
88. โปรดพิจารณาปัญหาความขัดแย้งในเชิงอัตลักษณ์ทางการเมืองในหมู่ชาวมุสลิม ที่เกิดจากการรู้ความหมายของเพลงสรรเสริญพระบารมีได้ใน Surin Pitsuwan, "The Lotus and the Crescent: Clashes of Religious Symbolism in Southern Thailand," in K.M. de Silva et al., (eds.) *Ethnic Conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka, Thailand and Burma*. (London: Pinter Publishers; Boulder, Colorado: Westview Press, 1988), pp. 187-201.
89. มุลนิธิ อาจารย์ฮัจยีสุหลง อับดุลกอเดร์ โต๊ะมีนา, หน้า 87
90. สุเทพ สันติวรานนท์, ดลมนรรจน์ บากา, เครือศรี วิเศษสุวรรณภูมิ และ นพปฎล วิเศษสุวรรณภูมิ, "ความคิดเห็นของประชาชนและข้าราชการในจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีต่อข้อปฏิบัติที่สอดคล้องกับหลักศาสนาอิสลาม ตามคำวินิจฉัยของจุฬาราชมนตรี : กรณีศึกษาในอำเภอเมือง ปัตตานี," วารสารสงฆาณครินทร์ ฉบับสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ปีที่ 4 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2541), หน้า 325-343

บทที่ 5

กระสุนนัดละบาท? นราธิวาส-ปัตตานี 2518

วันที่ 13 ธันวาคม พ.ศ. 2518 เวลาประมาณ 20.45 น. ที่ศาลากลางจังหวัดปัตตานี ขณะที่ประชาชนชาวปัตตานีกำลังประท้วงรัฐบาล ด้วยการอภิปรายเข้มข้นร้อนแรงท่ามกลางสายฝน ทันใดก็เกิดเสียงระเบิดดังสนั่นหวั่นไหวในหมู่ผู้ชุมนุม มีคนตายทันที 12 คน อีกกว่า 40 คนได้รับบาดเจ็บสาหัส อุตสาหกรรมมืด ได้ะครูปอเนาะได้ใช้ไมโครโฟนบนเวทีส่งเสียง อะฮฺซาน(เสียงเรียกชาวมุสลิมมาทำนมาศการมีข้อความสรรเสริญพระผู้เป็นเจ้า) ทันใดนั้นได้ครูปอเนาะก็ล้มลงเสียชีวิตอีกคนหนึ่ง พยานเล่าว่าคงถูกยิงเพราะมีเสียงปืนอีกหลายนัดดังตามติดเสียงระเบิดมา ผู้คนในที่นั้นแตกตื่นซุกมุน ตำรวจอาวุธครบมือเข้ารักษาการณ์ ให้ยุติการชุมนุมและไล่ทุกคนออกจากศาลากลางจังหวัด ระเบิดและกระสุนปืนในที่ชุมนุมเกิดขึ้นเพราะผู้คนมาร่วมชุมนุมประท้วง แต่การประท้วงนั้นเองเกิดขึ้นเพราะเหตุการณ์รุนแรงอีกเรื่องหนึ่ง คือ การสังหารชาวมลายูมุสลิม 5 ศพ ที่สะพานกอตอ อำเภอปาเจาะ จังหวัดนราธิวาส เมื่อวันที่ 29 พฤศจิกายน พ.ศ. 2518 บังเอิญเหยื่อความรุนแรงคนที่ 6 เป็นเด็กชายอายุ 14 ปี ถูกแทงข้างหลังด้วยมีดยาวประมาณ 1 ฟุต ถูกของแข็งตีศีรษะอีกสองสามครั้ง จากนั้นก็ถูกเหวี่ยงจากสะพานลงในแม่น้ำ แต่เด็กชายผู้นี้รอดมาได้ เขายังให้การอีกด้วยว่าฆาตกรมี 3 คน แต่งชุดเขียวถืออาวุธคล้ายทหาร ชาวมลายูมุสลิมเชื่อว่าความรุนแรงครั้งนี้ก็เป็นฝีมือข้าราชการทหารนาวิกโยธิน ในขณะที่ทางราชการปฏิเสธและไม่พยายามสอบสวนหาตัวคนร้าย²

การจัดการ"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงที่เกิดขึ้นที่นราธิวาสและปัตตานีสองกรณีนี้ต่างจากกรณีการสาบสูญ-ฆาตกรรมหะยีสุหลง เพราะในขณะที่มีความรุนแรงในกรณีหะยีสุหลงเป็นเรื่องลึกลับ เล่าลือกันไป กรณีสังหาร 5 ศพที่สะพานกอตอและกรณีระเบิดที่ศาลากลางจังหวัดปัตตานีเป็นกรณีที่มีผู้คนในอาณาบริเวณวัฒนธรรมปัตตานีรับรู้กันทั่วไปทั้งโดยตรง ทั้งผ่านข่าวสารและคำร่ำลือ การสังหาร 5 ศพมีพยานเป็นตัวเป็นตน ส่วนการระเบิดก็เกิดขึ้นท่ามกลางการชุมนุมของผู้คนเรือนพัน(หรืออาจจะถึงหมื่น) จนนำไปสู่การประท้วงครั้งยิ่งใหญ่ในปัตตานี คำถามคือ ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในที่แจ้งเช่นนี้ส่งผลต่อการจัดการ"ความจริง"ในเรื่องนี้อย่างไร ข้าพเจ้าจะเริ่มต้นบทนี้จากการอภิปรายว่ากรณีความรุนแรงทั้งที่สะพานกอตอ นราธิวาส และที่ศาลากลางจังหวัดปัตตานีนี้สำคัญอย่างไร? และเหตุใดจึงเลือกพิเคราะห์การจัดการ"ความจริง"เกี่ยวกับความรุนแรงเช่นกรณีนี้จากนวนิยายไม่ใช่งานเขียนประเภทอื่น? จากนั้นจะได้พิเคราะห์กระบวนการวิพากษ์นวนิยายเรื่อง ซีโอโกะ แชกอ(2522) ซึ่งระบุว่าเขียนขึ้นเพราะเหตุการณ์นี้จัดการ"ความจริง"เกี่ยว