

บทที่ 4

ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ สภาพแวดล้อมทางสังคม วัฒนธรรม จิตวิทยาของ ชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทย

ในบทนี้จะเป็นการกล่าวถึงประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ สภาพแวดล้อมทางสังคม วัฒนธรรม และจิตวิทยาของชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทย จากการรวบรวมข้อมูลที่เป็นเอกสารและการสัมภาษณ์ อันจะช่วยในการทำความเข้าใจพฤติกรรมการสื่อสารและปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสารของชนทั้งสองกลุ่มในบทต่อไป

สาเหตุที่การศึกษาครั้งนี้ต้องเริ่มต้นด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชนทั้งสองกลุ่มก็เนื่องจากมีนักวิชาการหลายท่านยืนยันถึงความเกี่ยวข้องของประวัติศาสตร์กับพฤติกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ อาทิ Michael Moerman นักมานุษยวิทยาที่เป็นที่ยอมรับคนหนึ่งยืนยันว่า ชื่อเรียกและความหมายของกลุ่มชาติพันธุ์มิได้ผูกพันเชื่อมโยงกับภาษาและวัฒนธรรมเท่านั้นแต่ยังรวมเอาความหมายในเชิงประวัติศาสตร์ด้วย¹ ขณะเดียวกันนักวิชาการคนสำคัญที่ศึกษาถึงความสัมพันธ์ของชาตินิยมและชาติพันธุ์อย่าง Hans Kohn ยังได้ระบุว่าชาตินิยมมิใช่ปรากฏการณ์ธรรมชาติ แต่เป็นสิ่งที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นจากการพัฒนาทางด้านประวัติศาสตร์และความคิด² นักวิชาการทั้งสองท่านชี้ให้เห็นว่าทั้งแนวคิดเรื่องชาติพันธุ์และชาตินิยมต่างมีความเกี่ยวข้องกับเรื่องเดียวกัน นั่นคือ เรื่องของประวัติศาสตร์ เมื่อเป็นเช่นนั้น การศึกษาเกี่ยวกับการสื่อสารของชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทยในครั้งนี้ จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องเริ่มต้นด้วยการศึกษาและทำความเข้าใจถึงประวัติศาสตร์ความเป็นมาในเชิงชาติพันธุ์ของชนทั้งสองกลุ่มเพื่อนำมาซึ่งมุมมองและความเข้าใจรอบด้านมากขึ้น

¹Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?," American Anthropologist 67(1967):1215-1230.

²Hans Kohn, The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background (New York: The Macmillan Company, 1960), p. 1.

ประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้

จากการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูสามารถจำแนกประเด็นสำคัญที่มีความเกี่ยวข้องกับการศึกษาค้นคว้าได้ 3 ประเด็นหลักด้วยกัน ได้แก่ ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของปัตตานีและชาวไทยเชื้อสายมลายู การเข้ามาของอิสลามในปัตตานี และประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับสยาม

ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของปัตตานีและชาวไทยเชื้อสายมลายู

หากกล่าวถึงชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของไทยในปัจจุบันเราจะหมายถึง ชาวมุสลิมที่ใช้ภาษามลายูซึ่งอาศัยอยู่ในจังหวัดปัตตานี นราธิวาส ยะลา และบางส่วนของจังหวัดสงขลา ส่วนชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในจังหวัดสตูลนั้นจะไม่ถูกนับรวมด้วย เนื่องจากมีชาติพันธุ์และภาษาในการสื่อสารที่แตกต่างกัน และเมื่อย้อนเวลากลับไปในอดีตจะพบว่าพื้นที่สี่จังหวัดที่กล่าวถึงข้างต้นนั้นแต่เดิมมักถูกเรียกขานกันในนามอาณาจักร ‘ปัตตานี’ หรือ ‘ปาตานี’ (Patani) ดังนั้น จะพบว่าในวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้จะกล่าวถึง ‘ปัตตานี’ ‘ปาตานี’ หรือ ‘ปัตตานี’ ในฐานะที่เป็นอาณาจักรซึ่งครอบคลุมพื้นที่ทั้งหมดที่ชาวมลายูอาศัยอยู่ซึ่งกินพื้นที่มากกว่าจังหวัดปัตตานีในปัจจุบัน

ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของ ‘ปัตตานี’ มีเวลายาวนานนับพันปีและปัตตานีถือได้ว่าเป็นอาณาจักรเก่าแก่ที่สุดแห่งหนึ่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในยุคนั้นในนาม ‘อาณาจักรลังกาสุกะ’ (Langkasuka)³ ซึ่งเป็นราชอาณาจักรมลายูที่เก่าแก่ที่สุดและเจริญรุ่งเรืองในคาบสมุทรมลายูตั้งแต่ตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 1 หรือต้นศตวรรษที่ 2 หรือระหว่าง ค.ศ. 80-100⁴ ปัตตานีเป็นเมืองท่าที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางมาตั้งแต่สมัยลังกาสุกะ คำว่า ‘Patani’ ปรากฏในเอกสารต่างประเทศมากมาย ในระหว่างพุทธศตวรรษที่ 21-23 ปัตตานีได้รับการกล่าวถึงว่าเป็นประตูสู่เอเชียตะวันออกเฉียง เป็นเมืองหลวงและเป็นมหานครของชาวมลายู นอกจากนั้นยังเป็น

³วงศ์ศักดิ์ สวัสดิพานิชย์, “ย้อนยุคประวัติ ‘เมืองปัตตานี,’ (เอกสารประกอบการเสวนาสัญจร เรื่อง ประวัติศาสตร์ปัตตานี : อาณาจักร 2000 ปี ลังกาสูกะ สำนักส่งเสริมและการศึกษาต่อเนื่องมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2540).

⁴อ.ลออแมน และ อารีฟิน บินจิ, ลังกาสุกะ ปาตานี ดารุสสลาม (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนภาคใต้, 2541), น. 9.

ศูนย์กลางการเผยแพร่ศาสนาอิสลามที่ดีที่สุดแห่งหนึ่งในภูมิภาคมลายูจนได้รับการเปรียบเทียบกับเป็นระเบียงแห่งเมกกะ (Serambi Mekah)⁵ เป็นแหล่งอารยธรรมอิสลามที่ยิ่งใหญ่แห่งหนึ่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้⁶

Ahmad Fathy Al-Fatani ระบุว่าเมื่อนักมานุษยวิทยาได้ยืนยันว่าชนชาติที่เริ่มตั้งถิ่นฐานในคาบสมุทรมลายู คือ ชนเผ่าชวา-มลายู (Javaness-Malay) ซึ่งในเวลาต่อมาได้กลายมาเป็นชาวมลายูปัตตานีในภาคใต้ของไทยในปัจจุบัน⁷ ขณะที่ Ibrahim Syukri มีคำอธิบายที่แตกต่างออกไป โดยชี้ให้เห็นว่าดินแดนปัตตานีแม้จะมีชื่อเรียกว่าดินแดนมลายู แต่ชาวมลายูก็มีใช้ชนชาติแรกที่ย้ายมาอยู่ที่นี่ เนื่องจากในช่วงต้น ดินแดนแห่งนี้มีชนป่าอาศัยอยู่ ต่อมาหลายร้อยปีก่อนคริสตกาลชาวฮินดูก็ได้อพยพย้ายถิ่นฐานมาจากอินเดีย และในช่วงระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 4 และ 5 ก็เป็นชาวสยามดั้งเดิม (Siam-Asli or Aboriginal Siamese)⁸ ซึ่งได้อพยพมาจากทางตอนใต้ของประเทศจีนได้ค่อย ๆ ทบอปปยพลงมามาเป็นกลุ่ม ๆ จนนานวันได้มีการผสมผสานกัน

⁵ครองชัย หัตถา, “ปัตตานี: พัฒนาการทางภูมิรัฐศาสตร์,” (รายงานการวิจัย ภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2548), น. บทคัดย่อ.

⁶Andries Teeuw and David K. Wyatt, *Hikayat Patani: The Story of Patani* (Martinus Nijhoof: The Hague, 1970), p. 4.

⁷อะห์หมัด ฟาตฮีย์ อัล-ฟาตานี, *ประวัติศาสตร์ปัตตานี Pengantar Sejarah Patani*, แปลโดย นิอับลุลาภิกับ ศิริเมธากุล (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2543), น. 1.

⁸คำว่า Siam-Asli หรือ Aboriginal Siamese เป็นคำที่แตกต่างจาก Siam-Thai ซึ่ง Syukri ใช้เรียกชาวสยามดั้งเดิมซึ่งหมายถึงไม่ใช่ชาวไทย (non-Thai) (ผู้ศึกษาเชื่อว่าชาวสยามกลุ่มที่ว่านี้ Syukri น่าจะหมายถึงชาวไทยเชื้อสายไทยที่อาศัยในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบหรือภาษาเจ๊ะเหในการสื่อสาร เนื่องจากจากคำบอกเล่าของชาวไทยทั้งในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของไทยและในรัฐกลันตันต่างยืนยันว่าตนเองได้อยู่ในพื้นที่ก่อนชนชาติมลายู โดยชี้ให้เห็นว่าที่ดินที่ตนเองครอบครองอยู่ส่วนใหญ่อยู่นบนกซึ่งเป็นที่ ๆ น้ำท่วมไม่ถึงเหมาะแก่การเพาะปลูกมากกว่าที่ดินของชาวมลายู ส่วนที่ดินของชาวมลายูมักติดกับทะเลเนื่องจากเป็นผู้อพยพมาจากทะเลและมาทีหลัง ซึ่งสอดคล้องกับเนื้อหาประวัติศาสตร์ที่ Syukri ได้อธิบายในตอนต่อมว่า “ชาวสยามไม่ชอบตั้งบ้านเรือนอยู่ริมทะเล นิยมตั้งบ้านเรือนอยู่ตอนกลางของแผ่นดินเป็นประการสำคัญ”)

ระหว่างสายเลือดของชาวสยามกับฮินดูจนท้ายที่สุดชาวสยามมีอำนาจเหนือฮินดู หลังจากนั้นชาวมลายูจึงได้อพยพเข้ามาสู่ดินแดนแห่งนี้⁹

Syukri ระบุว่าชาวมลายูในยุคต้นได้เข้ามาตั้งหลักแหล่งเฉพาะริมฝั่งทะเลเท่านั้น ขณะที่ชาวสยามไม่ชอบตั้งบ้านเรือนอยู่ริมทะเล แต่นิยมตั้งบ้านเรือนอยู่ตอนกลางของแผ่นดิน เมื่อต่างฝ่ายต่างมีที่อยู่อาศัยเป็นของตนเอง และต่างมีขนบธรรมเนียมประเพณีและศาสนาคล้ายคลึงกันจึงไม่มีการขัดแย้งกัน¹⁰

ไม่ว่าชนกลุ่มใดจะอพยพมาเป็นกลุ่มแรก อนันต์ วัฒนานิกกร อ้างหลักฐานที่ชี้ให้เห็นว่าท้ายที่สุดแล้วชนกลุ่มต่าง ๆ ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในปัตตานีต่างผสมกลมกลืนกันโดยเฉพาะอย่างยิ่งชนเชื้อสายไทยและชนเชื้อสายมลายูนั้มีข้อมูลหลักฐานจากข้อเขียนของ Dr.Poul Benedict ชาวอเมริกัน และ Erik Seidenfaden ชาวเดนมาร์ก ระบุว่าชนทั้งสองกลุ่มสืบสายเลือดมาจากชาติพันธุ์เดียวกัน ซึ่งสอดคล้องกับสิ่งที่นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันชื่อ Robbins Borling ที่กล่าวว่า “ไม่มีผู้คนกลุ่มใดในเอเชียอาคเนย์ที่จะกล่าวได้ว่าเป็นเผ่าบริสุทธิ์ที่มีบรรพบุรุษเฉพาะเผ่าพันธุ์ตน” ท้ายที่สุดอนันต์สรุปว่าผู้คนในภาคใต้ของไทยมีเลือดผสมผสานระหว่างคนเชื้อชาติต่าง ๆ อันได้แก่ ไทย จีน อินเดีย เขมร มอญ ขวามลายู เขมร ชวาโก และชาวน้ำ มาแต่ครั้งดึกดำบรรพ์¹¹ หากสิ่งที่อนันต์ ระบุเป็นจริงนั้นก็หมายความว่าความแตกต่างระหว่างชาวไทยและชาวมลายูนั้แท้ที่จริงไม่ใช่ความแตกต่างด้านเลือดเนื้อหรือที่เรียกว่าพันธุกรรมแต่อย่างใด แต่เป็นความแตกต่างจากสิ่งแวดล้อมเชิงวัฒนธรรมที่หล่อหลอมความเป็นมลายูและความเป็นไทยมากกว่า

การเข้ามาของอิสลามในปัตตานี เมื่อหันกลับมาพิจารณาบันทึกประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับชาวมุสลิมและชาวพุทธในประวัติศาสตร์ปัตตานีจะพบว่า เอกสารประวัติศาสตร์ปัตตานีได้กล่าวถึงชนทั้งสองกลุ่มไว้พอสมควร ในบันทึก ‘ตาริฆ ปาตานี’ (TARIKH PATANI - ประวัติศาสตร์ปาตานี) ของท่านฟากิฮฺ อาลี ซึ่งเขียนเมื่อ 300 ปีก่อนระบุว่า ในอดีตพวกอาหรับ-เปอร์เซียส่วนใหญ่นับถือศาสนาโซโรอัสเตอร์ รองลงมาคือ ศาสนายูดาห์ กับคริสเตียน ต่อมาภายหลังได้รับนับถือศาสนา

⁹Ibrahim Syukri (pseudonym), *History of the Malay Kingdom of Patani*, Monographs in International Studies Southeast Asia Series, No. 68, Translated by Cornner Bailey and John N. Miksic (Ohio: Ohio University Press, 1985), pp. 3-4.

¹⁰Ibid., p. 12.

¹¹อนันต์ วัฒนานิกกร, “ผู้คนและบ้านเมืองในยุคแรกของแหลมไทยมลายู,” (เอกสารประกอบการเสวนาสัญจร เรื่อง ประวัติศาสตร์ปัตตานี อาณาจักร 2000 ปี ลังกาสู่กะ จัดโดยสำนักส่งเสริมและการศึกษาต่อเนื่อง มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2540), น. 9-10.

อิสลาม จากนั้นจึงเข้ามาเผยแพร่อิสลามกับชาวมลายูในดินแดนมลายู ดังนั้น ในช่วงเวลาดังกล่าว ดินแดนมลายูจึงมีทั้ง ‘มลายูอิสลาม’ หรือ ‘มลายูมุสลิม’ กับ ‘มลายูพุทธ’ เมื่อคนมลายูมุสลิมเพิ่มจำนวนมากขึ้น ก็เกิดขัดแย้งกับมลายูพุทธอันเนื่องจากวิถีชีวิตที่แตกต่างกัน แต่ไม่ถึงกับลงมือลงไม้กัน ทั้งยังมีการแลกหมักกับอีกฝั่ง เนื่องจากฝ่ายหนึ่งชอบหมูอีกฝ่ายหนึ่งเกลียดหมู ‘ตาริค ปาตานี’ มิได้ระบุว่าอิสลามมาถึงปัตตานีเมื่อไร¹² แต่งานเขียนของ Ibrahim Syukri ได้ระบุข้อมูลถึงช่วงเวลาและสถานที่แรก ๆ ที่ศาสนาอิสลามเข้ามาในดินแดนมลายูได้ค่อนข้างชัดเจน โดยระบุว่าหลังจากอิสลามกำเนิดขึ้นอีกครั้งในคาบสมุทรอาหรับ และได้แพร่ขยายไปสู่อินเดีย ทำยที่สุดไปสู่ดินแดนมลายู ศาสนาอิสลามเริ่มต้นเข้ามาที่รัฐเคดาห์ในศตวรรษที่ 9 โดยชาวอาหรับ อินเดีย และเปอร์เซียซึ่งเป็นพ่อค้า จากนั้นประวัติศาสตร์ของดินแดนมลายูมาถึงจุดเปลี่ยนสำคัญเมื่อปี ค.ศ. 1403 กษัตริย์ฮินดูพระองค์หนึ่งซึ่งปกครองมะละกาได้เข้ารับนับถือศาสนาอิสลามซึ่งเปลี่ยนชื่อจากราชาปรเมศวร (Parameswara) เป็นมาเก๊า อิสกันดาร์ ชาฮ์ (Magat Iskandar Shah) นับแต่นั้นมาศาสนาอิสลามก็ได้ขยายไปทั่วดินแดนมลายู และเข้าไปในดินแดนสยามบางส่วนจนทำให้ชาวสยามบางส่วนได้เข้ารับนับถือศาสนาอิสลามเช่นกัน ซึ่งภายหลังชาวสยามกลุ่มดังกล่าวมักถูกเรียกว่า ‘ซัมซัม’ (Samsam)¹³

Syukri ระบุว่าศาสนาอิสลามเข้าสู่ดินแดนปัตตานีในยุคของรายาอินทिरาซึ่งเป็นทายาทของรายาศรีวังสา เนื่องจากรายาอินทिरาประชวรเป็นโรคชนิดหนึ่ง คือ มีพระมังสาแตกปริ แม้แต่นายแพทย์ที่ปราดเปื่องก็รักษาไม่สำเร็จ ชัยคุ ชัยฟูตดิน (Sheik Syafialudin)¹⁴ ผู้มีความสามารถทางกฎหมายอิสลามและเชี่ยวชาญทางการแพทย์โรคเป็นผู้รักษาโดยมีเงื่อนไขว่าหากรักษาหาย รายาอินทिरาจะต้องเลิกนับถือศาสนาพุทธนิกายมหายาน แล้วหันมานับถือศาสนาอิสลาม ทำยที่สุดชัยคุ ชัยฟูตดินก็รักษารายาอินทिरาจนหาย รายาอินทिरาจึงเปลี่ยนชื่อเป็นสุลต่าน มะห์มุด ชาฮ์ (Mahmud Shah) และได้แต่งตั้งชัยคุ ชัยฟูตดินเป็นดาโต๊ะศรีรายาฟาเกียะห์ (Datuk Sir Raja

¹² อ.ลออแมน และ อารีฟิน บินจิ, ลังกาสุกะ ปาตานี ดารุสสลาม, น. 40-42.

¹³ Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, p. 14.

¹⁴ นักวิชาการหลายท่านต่างใช้คำเรียกชื่อชัยคุท่านนี้แตกต่างกัน อาทิ ครองชัย หัตถา ในหนังสือชื่อประวัติศาสตร์ ปัตตานี สมัยอาณาจักรโบราณถึงการปกครอง 7 หัวเมืองเรียกว่า “ชัยคุ ซาฮิด (Sheikh Said)” ส่วน A. Teeuw และ D.K. Wyatt ในหนังสือชื่อ HIKAYAT PATANI THE STORY OF PATANI ใช้คำเรียกว่า “Sheikh Sa id” เช่นเดียวกับ ขณะที่หนังสือชื่อ History of The Malay Kingdom of Patani ที่เขียนโดย Ibrahim Syukri และแปลเป็นภาษาอังกฤษโดย Corner Bailey และ John N. Miksic ใช้คำเรียกว่าชัยคุ ชัยฟูตดิน “Sheik Syafialudin”

Patih) หรือเป็นผู้รู้ทางศาสนาอิสลาม เพื่อสอนศาสนาแก่บรรดาพระประยูรญาติและบริวาร นับแต่นั้นอิสลามก็เผยแพร่จากราชสำนักไปสู่ราษฎรอาณาจักรปัตตานีในที่สุดชาวปัตตานีก็ได้พากันเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม¹⁵

ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับสยาม ในหนังสือประวัติศาสตร์จังหวัดภาคใต้ นราธิวาส ปัตตานี ยะลา สตูล ของ กรมศิลปากรที่เรียบเรียงโดย ธวัช รัตนนิชิตาธิ ระบุว่าดินแดนสี่จังหวัดภาคใต้นี้เป็นของประเทศไทยตั้งแต่สมัยกรุงสุโขทัยเป็นราชธานี จากหลักฐานศิลาจารึกสมัยพ่อขุนรามคำแหงว่ามีอาณาเขตลงไปทางทิศใต้ถึงเมืองนครศรีธรรมราชและได้ลงไปจากฝั่งทะเลสมุทรตอนใต้สุดด้วย¹⁶ อย่างไรก็ตาม สุจิตต์ วงศ์เทศ ชี้ให้เห็นว่าแท้ที่จริงความเก่าแก่ของบ้านเมืองในเขตลุ่มน้ำปัตตานีของยะลา-ปัตตานี-นราธิวาสซึ่งเป็น ‘รัฐ’ เอกเทศในเครือข่ายของ ‘ศรีวิชัย’ นั้นมีประวัติศาสตร์เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัย¹⁷ เมื่อศึกษางานเขียนของนักเขียนชาวปัตตานีอย่าง Ibrahim Syukri จึงพบหลักฐานที่ขยายความแหล่งข้อมูลจากสองแหล่งข้างต้นได้ว่า ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 14 เมื่ออาณาจักรศรีวิชัยเริ่มเสื่อมอำนาจนั้นสยามได้เข้ายึดครองเมืองนครศรีธรรมราชและเมืองต่าง ๆ ทางตอนใต้ของสยาม¹⁸ จึงกล่าวได้ว่าสองข้อมูลจากสองแหล่งข้างต้นน่าจะเป็นข้อมูลที่ถูกต้องซึ่งมีหลักฐานยืนยันได้ชัดเจน เพียงแต่ข้อมูลดังกล่าวถูกหยิบใช้ในลักษณะที่แตกต่างกัน ฝ่ายหนึ่งยึดถือช่วงเวลาโบราณกาลนับเริ่มตั้งแต่ยุคสุโขทัยขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งนับเลยไปไกลถึงก่อนช่วงเวลาดังกล่าว สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าประวัติศาสตร์นอกจากจะถูกใช้เป็นเครื่องมือในการบอกเล่าเรื่องราวในอดีตแล้วยังสามารถถูกใช้ในการอ้างสิทธิหรือความชอบธรรมเหนือดินแดนได้อีกด้วย

จากข้อมูลที่กล่าวถึงข้างต้นเป็นตัวอย่างที่ทำให้เห็นภาพได้ว่าหลักฐานประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ในปัจจุบันสามารถแบ่งออกเป็นสามแหล่งด้วยกัน กล่าวคือ หลักฐานที่มองว่าดินแดนมลายูเป็นของสยามตั้งแต่โบราณกาล หลักฐานที่มองว่าดินแดนมลายูมิได้เป็นของสยามแต่ถูกสยามเข้ามายึดครอง และหลักฐานที่มองภาพประวัติศาสตร์อย่างค่อนข้างตรงไปตรงมาโดยไม่พยายามอ้าง

¹⁵ Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, pp. 19-22.

¹⁶ ธวัช รัตนนิชิตาธิ, ประวัติศาสตร์สี่จังหวัดภาคใต้-นราธิวาส-ปัตตานี-ยะลา-สตูล (กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร กระทรวงศึกษาธิการ ศูนย์พัฒนาการศึกษา, ม.ป.ป.), น. คำนำ ข.

¹⁷ สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คำนำบรรณานุกรม,” ใน ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐปัตตานี ใน “ศรีวิชัย” เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์ (ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ) (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2548).

¹⁸ Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, pp. 13-14.

สิทธิว่าดินแดนมลายูแท้ที่จริงเป็นของใคร การศึกษาครั้งนี้พยายามรวบรวมข้อมูลทั้งสามด้าน เพื่อให้เกิดความเข้าใจในภาพประวัติศาสตร์ของดินแดนมลายูซึ่งถูกกล่าวขานในนามปัตตานีในเวลาต่อมาได้ครบถ้วนมากขึ้น

ประวัติความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับสยามที่เป็นช่วงเวลาสำคัญครั้งหนึ่ง ก็คือ ช่วงรัชสมัยของสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ ช่วงเวลาดังกล่าวท่านได้ทรงเสด็จเยือนสยามประเทศเพื่อเชื่อมสัมพันธไมตรี Syukri มีทัศนะว่าการเสด็จครั้งนั้นกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาให้การต้อนรับไม่ดีเท่าที่ควร เพราะทรงเห็นว่าตำแหน่งสุลต่านแห่งอาณาจักรปัตตานีด้อยกว่าพระองค์ ทำให้สุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์รู้สึกน้อยพระทัยและเสด็จกลับไปในปี ค.ศ. 1563 เมื่อสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ทรงทราบว่ามีพ่ายกองทัพบาตีเมืองสยาม ด้วยความไม่พอใจชาวสยามจึงนำทัพเข้าตีกรุงศรีอยุธยาเพื่อลอบรบอับอาย พระองค์ทรงยึดสยามไว้ได้แต่จากนั้นทหารสยามได้รวบรวมกำลังตอบโต้กลับทำให้พระองค์ต้องถอยออกจากตัวเมือง เมื่อขบวนทัพเรือของพระองค์ออกไปถึงปากน้ำเจ้าพระยาสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ก็เสด็จสวรรคตอย่างกะทันหัน¹⁹

ไม่ว่าสิ่งที่ Syukri กล่าวจะเป็นจริงหรือไม่ แต่ก็ทำให้ปมขัดแย้งระหว่างกษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยาและสุลต่านแห่งปัตตานีข้างต้นเป็นสิ่งสำคัญในการสืบสาวราวเรื่องอย่างยิ่ง และเมื่อพิจารณาข้อเขียนจากแหล่งอื่นก็พบว่ามีทั้งความเหมือนและความแตกต่างกันพอสมควรในเรื่องสาเหตุของความขัดแย้ง

งานเขียนของ Ahmad Fathy Al-Fatani ระบุข้อความที่สนับสนุนทัศนะของ Syukri โดยระบุว่า นับเป็นเรื่องโชคร้ายของสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ ที่การเยียมเยือนของพระองค์ไม่ได้รับการต้อนรับจากกษัตริย์สยามสมฐานะ เนื่องจากกษัตริย์สยามมีความรู้สึกว่าสถานะของพระองค์สูงกว่าสุลต่านแห่งปัตตานี²⁰ ในขณะที่หนังสือชื่อ ‘ลังกาสุกะ ปตานี ดารุสสลาม’ มีเนื้อหาที่แตกต่างออกไปโดยระบุว่า ในการไปเยือนสยามครั้งนั้นสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ ได้รับการต้อนรับอย่างดี ทั้งยังระบุว่าสุลต่านมูซ็อฟฟาร์ ชาห์ ได้นำกำลังทหารปัตตานีไปช่วยกรุงศรีอยุธยา มิใช่เพื่อโจมตี แต่ระหว่างที่พำนักอยู่ในกรุงศรีอยุธยาปรากฏว่ากองทัพปัตตานีกับอยุธยา เกิดความขัดแย้งและมีการสู้รบกันขึ้นภายในกรุงศรีอยุธยา สุลต่านได้ถูกพระแสงปืนที่แขนขวาได้รับบาดเจ็บสาหัสและสิ้นพระชนม์ในที่สุด²¹

¹⁹Ibid., pp. 25-27.

²⁰อะห์หมัด ฟาตฮียี อัล-ฟาตานี, ประวัติศาสตร์ปัตตานี Pengantar Sejarah Patani, น. 10.

²¹อ.ลออแมน และ อาวีฟีน บินจิ, ลังกาสุกะ ปตานี ดารุสสลาม, น. 59-63.

ส่วนมุมมองจากนักวิชาการตะวันตกอย่าง Teeuw และ Wyatt ระบุว่าการโจมตีสยามของสุลต่านมูฮัมหมัดที่ 2 มีได้เกิดจากความขัดแย้งระหว่างกองทัพปัตตานีกับอยุธยา หรือความต้องการปกครองอยุธยา แต่น่าจะเกิดจากการที่สุลต่านมูฮัมหมัดที่ 2 ถูกปฏิบัติในเชิงดูถูกมากกว่า โดย Teeuw และ Wyatt ระบุว่าไม่มีเหตุผลที่ปัตตานีจะส่งทหารไปโจมตีอยุธยาหลังจากเป็นมิตรที่ดีต่อกันมา แต่ในช่วงเวลาที่สุลต่านมูฮัมหมัดที่ 2 เสด็จเยือนสยามกษัตริย์สยามมีความเข้าใจว่าพระองค์ทรงต้องการภรรยาชาวสยามจึงเสนอหญิงสาวชาวสยามให้ แต่สิ่งที่น่าพิจารณาก็คือ หากสุลต่านมูฮัมหมัดที่ 2 ต้องการภรรยาชาวสยามจริง ๆ พระองค์จะไม่เดินทางมาอยุธยาด้วยพระองค์เองแต่จะส่งทูตมาแทน Teeuw และ Wyatt มองว่าข้อเสนอดังกล่าวต่างหากเป็นการกระทำที่ไม่เหมาะสม²²

ขณะที่หลักฐานจากทางสยามชี้ให้เห็นมูลเหตุที่แตกต่างกันออกไปโดยระบุว่า สุลต่านมูฮัมหมัดที่ 2 เจ้าเมืองปัตตานีได้นำทัพเรือ 200 ลำไปยังกรุงศรีอยุธยาเพื่อช่วยราชการสงคราม แต่แล้วกลับเป็นกบฏ ดังหนังสือพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม) ระบุว่า “ขณะนั้น พระยาตานีศรีสุลต่าน ยกทัพเรือหย่าหยับ 200 ลำ เข้ามาช่วยราชการสงคราม ถึงทอดอยู่หน้าวัดคุณบางกะจะ รุ่งขึ้นยกเข้ามาทอดอยู่ประตูชัย พระยาตานีศรีสุลต่านได้ทักกลับเป็นกบฏ”²³

คงเป็นการยากที่จะระบุว่าหลักฐานชิ้นใดมีความถูกต้องมากที่สุด แต่หากพิจารณารายละเอียดของความขัดแย้งเฉพาะที่ปรากฏในเอกสารข้างต้นจะพบว่าปมขัดแย้งที่ระบุในข้อเขียนประวัติศาสตร์นั้น มีทั้งฝ่ายที่อ้างความชอบธรรมให้แก่ทางฝ่ายสยาม ฝ่ายที่อ้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายปัตตานี และฝ่ายที่พยายามแสดงมุมมองที่เป็นกลางของข้อมูล ลักษณะเช่นนี้มิได้เกิดขึ้นเฉพาะเหตุการณ์ข้างต้นเท่านั้น ในบันทึกประวัติศาสตร์ยังมีอีกหลายเหตุการณ์ที่แสดงข้อมูลขัดแย้งกันเช่นนี้

ความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับปัตตานีปรากฏในหน้าประวัติศาสตร์อีกครั้งเมื่อรายาฮีเยา ผู้ปกครองปัตตานีในยุคต่อมาส่งราชทูตของพระองค์ไปยังอาณาจักรสยามและอีกหลายประเทศ Syukri ระบุว่าในยุคของรายาฮีเยาอาณาจักรปัตตานีเป็นศูนย์กลางการค้าที่ยิ่งใหญ่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งเจริญกว่ากรุงศรีอยุธยาในยุคหนึ่ง ทำให้พระเจ้าแผ่นดินสยามต้องการครอบครองปัตตานี ในที่สุดในปี ค.ศ. 1603 กองทัพเรือจากอาณาจักรสยามก็เข้าโจมตีปัตตานีแต่

²² Andries Teeuw and David K. Wyatt, op. cit., footnote 6, pp. 228-229.

²³ รัช รัตนชาติ, ประวัติศาสตร์สี่จังหวัดภาคใต้-นราธิวาส-ปัตตานี-ยะลา-สตูล, น. 13-14.

ไม่ประสบผลสำเร็จ กองทัพเรือจากอาณาจักรสยามได้เข้าโจมตีปัตตานีอีกครั้งเมื่อปี ค.ศ. 1632 ในยุคของรายาอูฐเนื่องจากพระเจ้ากรุงสยามมีพระราชประสงค์ที่จะขยายแสนยานุภาพเข้าปกครองอาณาจักรปัตตานี แต่ก็ไม่สามารถมีชัยเหนือกองทัพปัตตานีได้ และในปี ค.ศ. 1633 กองทัพสยามก็ได้เข้าโจมตีปัตตานีอีกครั้งหนึ่งแต่ก็ไม่สำเร็จ ในปี ค.ศ. 1635 รายาอูฐเสด็จสวรรคต รายากูนิงเป็นผู้ปกครองปัตตานีแทน ในยุคสมัยนี้เอง พระเจ้ากรุงสยามจึงส่งราชทูตมาเพื่อขอให้ปัตตานียอมจำนนอยู่ภายใต้การปกครองของสยาม แต่รายากูนิงไม่ยอม ในปี ค.ศ. 1638 กองทัพสยามก็ได้ตีปัตตานีอีกครั้งแต่ก็ไม่สำเร็จ หลังจากนั้นปี ค.ศ. 1784 รัชสมัยของพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก หรือสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 แห่งราชวงศ์จักรี ได้ส่งกองทัพบุกปัตตานีอีกครั้งหนึ่ง ครั้นนี้สุลต่านมูฮัมหมัดผู้ปกครองปัตตานีในขณะนั้นถูกกระสุนปืนใหญ่สวรรคต และปัตตานีถูกจึงตกอยู่ภายใต้การปกครองของสยามในที่สุด²⁴ เอกสารข้างต้นชี้ให้เห็นว่าการรบกวนเกิดขึ้นเนื่องจากสยามต้องการครอบครองปัตตานีจึง ‘บุก’ ปัตตานี ขณะที่เอกสารหลักฐานของทางสยามระบุว่าเนื่องจากปัตตานีต่างหากที่เป็นฝ่าย ‘แข็งเมือง’ ดังข้อความที่ปรากฏในหนังสือพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขาว่า

แล้ว (สมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก) ดำรัสว่า เมืองตานีและเมืองแขกทั้งปวง ยังมิได้มาอ่อนน้อมยอมเป็นข้าขอบขัณฑสีมาตั้งแข็งเมืองอยู่ จำจะยกทัพหลวงออกไปตีเมืองแขกทั้งปวงมาเป็นเมืองขึ้นอยู่ในพระราชอาณาเขตให้จงได้ จึงดำรัสให้กองหน้ายกออกไปตีหัวเมืองแขกทั้งปวง มีเมืองตานีเป็นต้น ทับหลวงก็เสด็จหนุนไป ด้วย เสด็จพระราชกฤษฎาพร บรรดาเมืองแขกทั้งปวงก็พ่ายแพ้แก่ข้าหลวงทั้งสิ้น ที่สู้รบปราชัยจึงได้เมืองก็มีบ้าง ที่แตกหนีมิได้ต่อบกก็มีบ้าง ที่มาอ่อนน้อมยอมสวามิภักดิ์ก็มีบ้าง และเมืองตานีนั้นเป็นเมืองใหญ่ ได้ปืนทองใหญ่ในเมืองสองบอก ทรงพระกรุณาให้ขึ้นลงในสำเภา ฯลฯ²⁵

หลังจากนั้นพระยากลาโหมแห่งสยามได้แต่งตั้งชาวปัตตานีซึ่งมีนามว่าเต็งกูลีมีดินเป็นผู้ครองเมืองภายใต้การดูแลของสยาม โดยที่ทุกปีจะต้องส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองเป็นเครื่องราชบรรณาการ แต่ในปี ค.ศ. 1789 เต็งกูลีมีดิน ได้นำราชสารไปยังเจ้าแผ่นดินเมืองอาณามหรือเวียดนามในอินโดจีนมีพระนามว่าพระเจ้าเชียงสือ โดยขอความร่วมมือเพื่อโจมตีราชอาณาจักรสยาม แต่พระเจ้าเชียงสือส่งสารต่อไปยังกรุงเทพฯ ทำให้พระยากลาโหมยกพลมาจับกุมเต็งกูลีมี

²⁴Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, pp. 29-56.

²⁵ธวัช รัตนชาติ, ประวัติศาสตร์จังหวัดภาคใต้-นราธิวาส-ปัตตานี-ยะลา-สตูล,

ดินจนเกิดการปะทะกันอย่างหนัก แต่สยามก็สามารถปราบตั้งภูมิดินได้ หลังจากนั้นจึงแต่งตั้งดาโต๊ะบังกาลันเป็นรายาปกครองอาณาจักรปัตตานีแทน Syukri ระบุว่าเมื่อปี ค.ศ. 1808 ดาโต๊ะบังกาลันมีความขัดแย้งรุนแรงกับข้าราชการสยามบ่อยครั้งเนื่องจากไม่มีเสรีภาพในการปกครองบ้านเมือง ในที่สุด ดาโต๊ะบังกาลันบุกเข้าจู่โจมข้าราชการสยามเป็นผลให้ท่านลักษณะมาดาอันพร้อมด้วยพรรคพวกต้องหลบหนีไปอยู่เมืองสงขลา ทำให้เจ้าเมืองสงขลา มีใบบอกไปยังกรุงเทพฯ²⁶ ขณะที่รัช ระบุเรื่องราวในเหตุการณ์เดียวกันว่า “ในปีมะโรง สัมฤทธิศก จุลศักราช 1170 (พ.ศ. 2351, ค.ศ. 1808) เจ้าพระยาสงขลา (บุญสุข) มีใบบอกเข้ามาว่า ดาโต๊ะบังกาลันเจ้าเมืองยะหริ่งคบคิดกับพวกแขกสลัดจะมาตีเมืองสงขลาจึงโปรดให้เจ้าพระยาพลเทพ (บุญนาคร) ยกกองทัพลงไปปราบปรามเมืองยะหริ่งเรียบร้อยแล้ว”²⁷ อีกครั้งที่เรื่องราวเหตุการณ์เดียวกันแต่ประวัติศาสตร์ถูกบันทึกต่างกัน หลักฐานหนึ่งระบุว่าเหตุการณ์เกิดขึ้นจากความขัดแย้งที่ดาโต๊ะบังกาลันขาดเสรีภาพในการปกครอง ขณะที่อีกหลักฐานชี้ให้เห็นว่าดาโต๊ะบังกาลันเป็นผู้ก่อการกบฏและคิดที่จะมาตีเมืองสงขลา อย่างไรก็ตาม ท้ายที่สุดเมื่อพระยากลาโหมนำทัพเรือจากกรุงเทพฯ ไปสมทบเจ้าเมืองสงขลาและนครในการปราบดาโต๊ะบังกาลัน การต่อสู้จึงยุติโดยกรุงเทพฯ สามารถครอบครองปัตตานีไว้ได้

หลังจากนั้นพระยากลาโหมได้แต่งตั้งนายขวัณชัยซึ่งเป็นชาวสยามเป็นเจ้าเมืองปัตตานีแทน เมื่อนายขวัณชัยเสียชีวิต นายพ่าย ผู้เป็นน้องชายก็ได้รับการแต่งตั้งแทน แต่ยังคงมีเหตุการณ์ทะเลาะขัดแย้งกับชาวเมืองปัตตานีอยู่บ่อยครั้งจนท้ายที่สุดสยามจึงแยกอาณาจักรปัตตานีออกเป็น 7 หัวเมือง อันได้แก่ ปัตตานี ยะหริ่ง หนองจิก ยะลา สายบุรี รามัน และระแงะ²⁸

ในปี ค.ศ. 1902 ราชอาณาจักรสยามได้ยกเลิกราชวงศ์มลายูปัตตานี รัฐบาลสยามส่งข้าราชการจากกรุงเทพฯ หรือส่วนกลางมาประจำหน้าที่ที่ปัตตานี Syukri ระบุว่า ชาวมลายูถูกรัฐบาลบังคับให้จ่ายภาษี ซึ่งส่วนหนึ่งถูกนำมาเป็นเงินเดือนข้าราชการและอีกส่วนถูกส่งไปยังกรุงเทพฯ ส่วนข้าราชการส่วนใหญ่ก็ไม่ค่อยดูแลชาวมลายู คอยแต่แสวงหาประโยชน์ส่วนตัว จนในปี ค.ศ. 1923 ชาวมลายูเคลื่อนไหวปฏิเสธที่จะจ่ายภาษีเนื่องจากไม่พอใจข้าราชการสยามที่รับสินบนและละเลยหน้าที่ และในปีเดียวกันก็ได้มีการ ‘เรียกร้องขอเอกราช’ จากไทยคืนแต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จ²⁹

²⁶ เรื่องเดียวกัน, น. 57-60.

²⁷ เรื่องเดียวกัน, น. 29.

²⁸ Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, pp. 60-62.

²⁹ Ibid., pp. 75-80.

ในปี ค.ศ. 1939 แนวคิดชาตินิยมได้แพร่กระจายไปทั่วประเทศเมื่อหลวงพิบูลย์สงครามเป็นนายกรัฐมนตรี ชาวมลายูถูกห้ามมิให้แต่งกายหรือแสดงออกซึ่งวัฒนธรรมมลายู และในปี ค.ศ. 1944 ตีงกูอัปดุลยะลาล บินตีงกูอัปดุลมูฏออลิบ เป็นผู้นำชาวมลายูและเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร ได้ส่งจดหมายร้องทุกข์ไปยังหลวงพิบูลย์สงคราม ถึงพฤติกรรมของผู้ว่าราชการการปัตตานีที่ใช้กฎหมายที่ออกโดยสภาวัฒนธรรมในการคุกคามชนบทรวมเนียมชาวมลายูและศาสนาอิสลาม แต่หลวงพิบูลย์ก็ยืนยันว่าผู้ว่าราชการการปัตตานีไม่ได้กระทำความผิด ในเดือนธันวาคม ค.ศ. 1947 ตำรวจท่านหนึ่งถูกโจรผู้ร้ายยิงเสียชีวิตใกล้กับหมู่บ้าน บะลุกาสาเมาะ หลังจากนั้นตำรวจกลุ่มหนึ่งได้ไปยังหมู่บ้านแห่งนี้เพื่อจับชาวมลายู และได้ทรมานชาวมลายูเหล่านั้นด้วยวิธีต่าง ๆ เพื่อเค้นให้บอกว่าใครเป็นฆาตกรเนื่องจากเชื่อว่าชาวบ้านสมคบกับโจรและสนับสนุนด้านเสบียง หลังจากนั้นจึงเผาหมู่บ้านทำให้ชาวบ้าน 25 ครอบครัวไร้ที่อยู่อาศัย³⁰

ในวันที่ 24 สิงหาคม ค.ศ. 1947 ฮัจยีสุหลง บินอัปดุลกอเดร์ซึ่งขณะนั้นดำรงตำแหน่งประธานกรรมการอิสลามประจำจังหวัดปัตตานี ได้ยื่นหนังสือเรียกร้องให้รัฐบาลสนองความต้องการของชาวมลายู 7 ข้อ ซึ่งระบุว่า

1. รัฐบาลต้องแต่งตั้งบุคคลคนหนึ่งที่ได้รับเลือกจากประชาชนเพื่อดำรงตำแหน่งสูงสุดและมีอำนาจในการปกครอง 4 จังหวัดนี้คือ ปัตตานี ยะลา นราธิวาส และสตูล บุคคลผู้นี้จะต้องเป็นมุสลิมที่เกิดในจังหวัดใดจังหวัดหนึ่งของ 4 จังหวัดนี้และตำแหน่งนี้ต้องเป็นตลอดชีพ
2. ภาษาอาหรับและรายได้ต่าง ๆ ที่เก็บได้จาก 4 จังหวัดนี้จะต้องนำมาใช้เพื่อให้เกิดประโยชน์ภายในพื้นที่นี้เท่านั้น
3. รัฐบาลจะต้องจัดให้มีการเรียนการสอนวิชาภาษามลายูในโรงเรียนประถมศึกษาตั้งแต่ชั้นปีที่ 1-4
4. ข้าราชการที่จะปฏิบัติหน้าที่ใน 4 จังหวัดนี้จะต้องเป็นมุสลิมที่เกิดในพื้นที่นี้จำนวน 80%
5. รัฐบาลจะต้องใช้ภาษามลายูควบคู่กับภาษาสยามเพื่อติดต่อราชการในพื้นที่นี้
6. รัฐบาลจะต้องให้อำนาจแก่คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดเพื่อกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับอิสลามโดยมีบุคคลตามข้อ 1 ให้การยินยอม
7. รัฐบาลจะต้องจัดตั้งศาลอิสลามใน 4 จังหวัดนี้โดยมีอำนาจเด็ดขาดในการพิจารณาคดีที่เกี่ยวข้องกับการแต่งงาน และมรดกซึ่งมีมุสลิมเป็นคู่กรณี

³⁰Ibid., pp. 82-87.

อย่างไรก็ตาม ข้อเรียกร้องทั้งหมดถูกส่งไปยังกรุงเทพฯแต่ก็ไม่ได้มีการตอบสนอง นอกจากนี้ Syukri ยังได้ระบุว่าในวันที่ 16 มกราคม ค.ศ. 1948 ตำรวจกลุ่มหนึ่งพร้อมอาวุธได้เดินทางไปยังบ้านของหะยีสุหลง บินอับดุลกอเดร์ จับตัวเขาและนำไปยังนครศรีธรรมราช ถูกศาลตัดสินจำคุกและนำไปคุมขังที่กรุงเทพฯ³¹ หลังจากออกจากคุกทำที่สุดก็ถูกฆาตกรรมอย่างลึกลับ

วันที่ 28 เมษายน ค.ศ. 1948 เกิดเหตุการณ์ต่อสู้รุนแรงครั้งหนึ่งระหว่างชาวมลายูจำนวนประมาณ 1,000 คน กับกองกำลังตำรวจที่หมู่บ้านดุซงญอจังหวัดนราธิวาส Syukri เชื่อว่าตำรวจเป็นฝ่ายเริ่มก่อน โดยบุกโจมตีชาวมลายู เนื่องจากเชื่อว่ากำลังเตรียมการเพื่อต่อต้านรัฐบาล การต่อสู้ครั้งนั้นใช้เวลาประมาณ 36 ชั่วโมง ในที่สุดชาวมลายูจึงยอมแพ้ และกองกำลังส่วนหนึ่งได้หลบหนีเข้าป่า ผลการต่อสู้ทำให้ชาวมลายูเสียชีวิต 400 คน และทหารเสียชีวิต 30 คน ขณะที่รัฐบาลสยามระบุว่าเป็นการต่อสู้ธรรมดา ระหว่างโจรธรรมดา กับเจ้าหน้าที่บ้านเมือง แต่ Syukri มองว่าการต่อสู้เกิดขึ้นจากความหมดความอดทนและไม่พอใจอย่างมากกับแนวนโยบายของรัฐบาล³² สิ่งนี้แตกต่างจากข้อเขียนของ ขจัดภัย บุรุษพัฒน์ ในหนังสือเรื่องไทยมุสลิมที่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์ที่หมู่บ้านดุซงญอ แตกต่างกันไป โดยระบุว่าเป็นเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นการก่อการ ‘กบฏ’ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการที่รัฐบาลไทยจับกุมหะยีสุหลง

...ในเดือนมกราคม 2491 สถานการณ์จังหวัดชายแดนภาคใต้ไม่เป็นที่น่าไว้วางใจทางรัฐบาลจึงได้ส่งกำลังตำรวจไปรักษาความสงบเพิ่มเติมไว้ที่จังหวัดนราธิวาสในปีเดียวกันนั่นเอง คือ เมื่อวันที่ 28 เมษายน 2491 ได้เกิดกบฏขึ้นที่บ้านดุซงญอ ตำบลจะแนะ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส โดยมีนายหะยี ดิงงาแม หรือมะดิงงา ตั้งตนเป็นหัวหน้า นำสมัครพรรคพวก เข้าปะทะยิงต่อสู้กับฝ่ายตำรวจ การปะทะได้ดำเนินไปเป็นเวลานานถึง 36 ชั่วโมง เหตุการณ์จึงได้สงบลง หลังจากนั้นได้ทำการจับกุมนายหะมะ กำนันตำบลตันหยงมัส อำเภอระแงะ และนายมุสตาฟา ในข้อหาขบถ ส่วนนายมะดิงงาหลบหนีไปได้³³

และก็เป็นอีกครั้งที่ข้อมูลจากสองแหล่งมีความขัดแย้งกัน ขณะที่งานเขียนของ ขจัดภัย ระบุว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นการก่อการกบฏของชาวมลายู แต่งานเขียนของ Syukri ระบุว่าเจ้าหน้าที่ตำรวจเป็นฝ่ายโจมตีชาวมลายูก่อนด้วยเหตุผลที่ว่า “เชื่อว่ากำลังเตรียมการเพื่อต่อต้านรัฐบาล” เมื่อพิจารณาข้อมูลข้างต้นจากทั้งสองแหล่งจะพบว่า บันทึกดังกล่าวมิได้มีหลักฐานที่

³¹Ibid., pp. 89-90.

³²Ibid., pp. 92-93.

³³ขจัดภัย บุรุษพัฒน์, ไทยมุสลิม (กรุงเทพมหานคร: แพรวพินทยา, 2519), น. 263-264.

สามารถยืนยันชัดเจนถึงสิ่งที่เกิดขึ้นที่ดุซงญอ แต่ก็ข้อเขียนจากสองแหล่งก็ได้สรุปเป็นนัยไปแล้วว่า เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นใครเป็นฝ่ายผิด

ที่กล่าวมาเป็นเพียงบางส่วนของความสัมพันธ์ที่ไต่เรียงตั้งแต่ที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับสยาม มาจนถึงความสัมพันธ์ของชาวมลายูปัตตานีกับรัฐไทย ประเด็นที่น่าสนใจของข้อมูลทางประวัติศาสตร์ก็คือ ข้อมูลประวัติศาสตร์ที่กล่าวถึงข้างต้นมักเป็นการสรุปจากมุมมองของผู้เขียนที่มีต่อประวัติศาสตร์ ซึ่งมุมมองดังกล่าวมีอิทธิพลต่อการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ของผู้อ่านประวัติศาสตร์อย่างเลี่ยงไม่ได้ ดังที่ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างที่เกิดขึ้นเมื่อนำมุมมองของผู้เขียนประวัติศาสตร์คนละคนมาเปรียบเทียบกันว่า กรณีดุซงญอมีการเรียกขานเหตุการณ์แตกต่างกันไปเนื่องจากฝ่ายราชการมักเรียกขานเหตุการณ์ดังกล่าวว่า เป็น ‘กบฏ’ หรือ ‘การจลาจล’ ขณะที่นักวิชาการชาวมลายูมุสลิมมักเรียกเหตุการณ์นี้ว่า ‘kebangkitan’ หรือ ‘การลุกขึ้นสู้’ หรือ คำว่า ‘perang’ ซึ่งหมายความว่า ‘สงคราม’³⁴

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ได้ชี้ให้เห็นว่าโครงเรื่องหลักของบันทึกประวัติศาสตร์จากมุมมองฝ่ายไทยมักเป็นโครงเรื่องเกี่ยวกับการเสียดินแดนและรักษาดินแดน³⁵ ขณะเดียวกันธงชัย วินิจจะกุล ได้ใช้คำอธิบายการเขียนประวัติศาสตร์ดังกล่าวว่า เป็น ‘ประวัติศาสตร์ 2 มาตรฐาน’ ที่ถูกใช้เพื่อในการตอกย้ำสิทธิของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเท่านั้น³⁶

ทั้งธเนศ อาภรณ์สุวรรณ และธงชัย วินิจจะกุล ได้ชี้ให้เห็นถึงการที่ประวัติศาสตร์ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการตอกย้ำสิทธิของสยามที่มีต่อปัตตานี หรือตอกย้ำสิทธิของผู้ปกครองชาวสยามกับชาวมลายูปัตตานี ขณะที่สุจิตต์ วงศ์เทศ พะมอไปไกลกว่านั้นโดยชี้ให้เห็นว่าประวัติศาสตร์

³⁴ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “ความเจ็บของอนุสาวรีย์ลูกปืน : ดุซงญอ-นราธิวาส, 2491,” (เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง ปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้จากมุมมองทางวิชาการด้านไทยศึกษา จัดโดย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, 2548), น. 1-11.

³⁵ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, “กำเนิดและความเป็นมาของ ‘ลัทธิแบ่งแยกดินแดน’ ของมลายูมุสลิมในภาคใต้ไทย,” (เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง ปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้จากมุมมองทางวิชาการด้านไทยศึกษา จัดโดย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, 2548), น. 7-1.

³⁶ธงชัย วินิจจะกุล, “เรื่องเล่าจากชายแดน,” ใน ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐปัตตานี ใน “ศรีวิชัย” เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์ (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2548), น. 14-15.

ดังกล่าวอยู่เบื้องหลังการกระทำรัฐบาลหรือคนของรัฐที่มีต่อชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ในลักษณะที่เป็น แหกแปลกหน้า ทั้งยังได้ชี้ให้เห็นถึงพลังของประวัติศาสตร์ดังกล่าวว่า แท้ที่จริงแล้วอำนาจที่ผลักดันอยู่เบื้องหลังเหนือกว่าอำนาจของหน่วยงานที่เกี่ยวกับความมั่นคง ก็คือ ‘ประวัติศาสตร์ไทย’³⁷

ข้อเขียนของธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ธงชัย วินิจจะกุล และ สุจิตต์ วงศ์เทศ ข้างต้นค่อนข้างสอดคล้องกับข้อมูลที่ผู้ศึกษาค้นพบในสนาม ข้อมูลจากการสนทนากับเพื่อนรุ่นพี่ชาวไทยเชื้อสายมลายูผู้หนึ่งในอำเภอตันหยงมัส จังหวัดนราธิวาส ชี้ให้เห็นว่าอิทธิพลของการนำประวัติศาสตร์มาใช้ในการสื่อสารเพื่ออ้างสิทธิเหนือดินแดนโดยไม่ระมัดระวังนั้นก่อให้เกิดผลกระทบรุนแรงมากเพียงใด

ตอนนี้คนไทยพุทธที่อยู่ก็ไม่แน่ใจมุสลิมแล้ว บางคนก็ สิบเปอร์เซ็นต์ ยี่สิบเปอร์เซ็นต์ หรือห้าสิบเปอร์เซ็นต์ ไม่แน่ใจ แต่ก่อนไม่มี แต่พอรัฐบาลนี้ทำให้เหมือนเข้าข้างคนไทยพุทธ ทำให้มุสลิมคิดนะ แบบเอาทหารมาเฝ้าวัด เมื่อก่อนไม่มี คือก็อยู่กันแบบนี้ ... คำพูดนั้นสำคัญ ยิ่งคำพูดของทักษิณ คำพูดว่าประเทศไทยจะแบ่งไม่ได้ แม้เพียงตารางนิ้ว เราฟังแล้วเรารู้สึกเลย แล้วก็พวกแนวร่วมฟังละ เราไม่เคยคิดจะแบ่งแยกแต่รัฐบาลทำให้เราคิดว่าเออ ทำไมมึงคิดอย่างนี้ ดูถูกเราเนี่ย ทำให้เราคิดว่านี่แผ่นดินของกูมึงมายึดต่างหาก กูให้ปกครองก็บุญแล้ว³⁸

นอกจากนี้นักวิชาการประวัติศาสตร์อย่าง ครองชัย หัตถายังได้ชี้ให้เห็นว่า ที่ผ่านมามันที่ประวัติศาสตร์บิดเบือนส่วนใหญ่อธิบายประวัติศาสตร์ให้หลักฐานจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเพียงฝ่ายเดียว ทำให้เกิดการไม่ลงรอยกันขึ้น ผลก็คือ ต่างฝ่ายต่างเป็นผู้แพ้ทั้งสิ้น เนื่องจากประวัติศาสตร์ถูกใช้เพื่อก่อให้เกิดความเคียดแค้นชิงชังต่อกันซึ่งสร้างบรรยากาศที่ยากแก่การสมานฉันท์กันได้³⁹

งานเขียนของ ครองชัย หัตถา เป็นงานเขียนเพียงจำนวนไม่กี่ชิ้นที่ชี้ให้เห็นถึงผลกระทบของประวัติศาสตร์ที่ถ่ายทอดผ่านมุมมองของคนในพื้นที่เช่นกัน สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่าหากประวัติศาสตร์ไทยเป็นประวัติศาสตร์ฉบับดูแคลน ประวัติศาสตร์ดังกล่าวจึงกลายเป็นประวัติศาสตร์ฉบับดูแคลนสำหรับชาวไทยเชื้อสายมลายู ดังนั้น จึงไม่แปลกอะไรที่ชาวมุสลิมเองยังคงใช้ประวัติศาสตร์ของตนอีกฉบับหนึ่งเพื่อยืนยันความเป็นตัวของตัวเองและชนชาติของตัวเอง

³⁷ สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คำนำบรรณาธิการ,” ใน ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐบาลตานี ใน “ศรีวิชัย” เก้าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์, น. 21-22.

³⁸ สัมภาษณ์ อาแซ, 30 พฤศจิกายน 2548.

³⁹ ครองชัย หัตถา, ปัตตานี: พัฒนาการทางภูมิรัฐศาสตร์, น. บทคัดย่อ.

Benedict Anderson ที่ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของประวัติศาสตร์ที่มีต่อการก่อร่างสร้างชาติว่าการเจริญเติบโตของเอกลักษณ์ความเป็นชาติในสมัยใหม่นี้ขึ้นอยู่กับ การแพร่ขยายของข้อมูลผ่านวรรณกรรมและภาษาพื้นเมือง⁴⁰ ดังนั้น แม้ข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับปัตตานีส่วนหนึ่งจะอยู่ในรูปของวรรณกรรม แต่ยังมีข้อมูลอีกมากที่อยู่ในภาษาพื้นเมืองซึ่งยังคงโดดเด่นอย่างรัดกุมอยู่ในหมู่ชนไทยเชื้อสายมลายู นอกจากนี้ นักวิชาการมุสลิมอย่างชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ยังเชื่อว่ายังมีประวัติศาสตร์อีกส่วนหนึ่งที่ดำรงอยู่และพร้อมที่จะถูกใช้งานเสมอเมื่อเกิดการกระทบกระเทือนอย่างแรงนั้น คือ ประวัติศาสตร์ที่ยึดเกาะอยู่กับความรู้สึกของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้⁴¹

อย่างไรก็ตาม ณ ปัจจุบัน ประวัติศาสตร์ปัตตานีที่สุจิตต์ วงศ์เทศ เรียกว่าประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ นั้นก็ได้เผยโฉมให้เห็นบ้าง ไม่ว่าจะเป็นในรูปงานแปล เช่น งานเขียนของ Syukri ที่ได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษและภาษาไทยทั้งยังสามารถเผยแพร่ได้ในประเทศไทยและหาอ่านได้ตามห้องสมุดของมหาวิทยาลัยหลายแห่ง ขณะที่ในอดีตเป็นสิ่งที่ถูก ‘ห้าม’ ใครอ่านหรือมีในครอบครอง นอกจากนี้ประวัติศาสตร์ปัตตานีส่วนหนึ่งยังได้รับการนำเสนอในเชิงวิชาการ เช่น บทความ งานวิจัย หรือวิทยานิพนธ์

ช่วงแรกของการลงพื้นที่ของผู้ศึกษา เมื่อผู้ศึกษาสอบถามผู้ให้ข้อมูลซึ่งเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูเกี่ยวกับเรื่องราวประวัติศาสตร์ของปัตตานีหรือชนชาติมลายูมุสลิม มักได้รับคำตอบว่าไม่รู้ ขณะเดียวกันก็ระบุว่ามีความรู้ประวัติศาสตร์ชาติไทยมากกว่าเนื่องจากได้เข้าเรียนในโรงเรียนของรัฐ

แต่ถ้าเรื่องประวัติศาสตร์ปัตตานีนี้ไม่ค่อยรู้เรื่อง เพราะว่าเพิ่งมาฟังว่าเอ้าทำไมฉันเรียนมาก็เยอะนะประวัติศาสตร์ แต่ทำไมไม่เคยรู้ ก็เพิ่งมาวันก่อนที่มีหนังสือใครเอามาให้อ่านไม่รู้ ก็อ้อเค้ามีประวัติมาอย่างนี้หรือเจ้าเมือง เป็นแบบนี้ คือ

⁴⁰Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1991), cited by Andrew Cornish, Whose Place is This?: Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala (Bangkok: White Lotus Press, 1997), p. 4.

⁴¹ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “มรดกรายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ : ข้อเสนอเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศในบริบทความขัดแย้งของโลกสมัยใหม่,” ฟ้าเดียวกัน 4 (กรกฎาคม-กันยายน 2549):123.

เมื่อก่อนเราคิดว่าประเทศไทยไปถึงไทรบุรีอะไรอย่างนี้ มาเลย์ ตรัง กานู อะไรพวกนี้ พอหลัง ๆ ไปดูนี้ไถ่มันมีเนอะ ปัตตานี สายบุรี มันวังมีอะไร เราก็ไม่รู้⁴²

คำตอบดังกล่าวทำให้ผู้ศึกษารู้สึกว่าไม่ได้รับข้อมูลที่เป็นจริง แต่เมื่อมีการสืบสาวราวเรื่องต่อไปกลับพบว่า ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่ไม่มีความรู้เรื่องประวัติศาสตร์ปัตตานีจริง ๆ เพื่อนของผู้ศึกษาในอำเภอตันหยงมีสคนหนึ่งยังระบุว่า เพื่อนสนิทของตนที่มีเชื้อสายเจ้าเมืองระแงงเองก็ไม่เคยรู้ประวัติศาสตร์ปัตตานีเช่นกัน เนื่องจากผู้ใหญ่ไม่เคยเล่าให้ลูกหลานฟัง “มันไม่รู้หรอก คนมีเชื้อเจ้ายังไม่รู้เลย แม่แกไม่เคยเล่าให้ฟัง มีกำนันคนหนึ่งนะที่ตันหยงมีสนี่ มันรู้ประวัติศาสตร์ดุซงญอ แกก็ไม่เคยเล่าให้ลูกหลานฟัง เค้าไม่เล่าหรอก”⁴³ อย่างไรก็ตาม ผู้ศึกษายังพบว่า มีชาวไทยเชื้อสายมลายูที่มีเชื้อสายเจ้าเมืองเก่าบางคนในอำเภอดากไบยังคงสามารถบอกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตของปัตตานีได้อย่างคล่องปาก แต่ก็ยังเป็นเพียงประวัติศาสตร์เพียงช่วงเวลาหนึ่งของปัตตานีและเกี่ยวข้อโดยตรงกับสายตระกูลของตนเท่านั้น ส่วนอดีตที่ยาวนานกว่านั้นหรือส่วนอื่นที่มีบันทึกไว้ในหนังสือเล่มอื่นผู้ให้ข้อมูลระบุว่าไม่ทราบจึงไม่สามารถกล่าวถึงได้

เมื่อได้มีการพูดคุยกับนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ในพื้นที่ท่านหนึ่งก็ระบุตรงกันว่า “เราเรียนประวัติศาสตร์ตั้งแต่สุโขทัย ประวัติศาสตร์พวกนี้ (ประวัติศาสตร์ปัตตานีที่เขียนโดยชาวปัตตานี) ไม่ค่อยมีคนรู้ นอกจากคนที่เรียนหนังสือมลายู”⁴⁴ สิ่งนี้เกิดขึ้นเนื่องจากชาวมุสลิมในพื้นที่เองหากมีหลักฐานประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นที่จารึกบนหนังแพะ หนังกระต่าย ไม้ไผ่ ก็ไม่กล้าเก็บไว้ ส่วนกลุ่มที่รู้ประวัติศาสตร์ก็ไม่กล้าบอกเล่าให้ใครทราบเนื่องจากเกรงกลัวอันตราย

หลักฐานส่วนใหญ่พวกเราไม่ได้เก็บ เผาทิ้งหมด กลัวอันตราย ตอนนี้มีที่เก็บไว้ก็อยู่ในมาเลเซีย เป็นหนังสือที่เขียนด้วยมือก็มี เขียนบนหนังแพะก็มี บนหนังกระต่ายก็มี ในเมืองไทยถ้ายังมีอยู่ที่ขอดูยาก ... บางคนรู้ก็ไม่บอก มีครั้งหนึ่งผมไปถามคนแก่เกี่ยวกับเรื่องดุซงญอ แกบอกว่าตอนนั้นแกอยู่บนเขาไม่รู้เรื่อง พอผมเดินลงบันไดยังไม่ไต่ลงถึงขั้นสุดท้ายเลยได้ยินแกพูดให้ได้ยินเลยว่า ‘คนแบบนี้ผมไว้ใจได้หรือ’ ขนาดเราเป็นคนมลายูนะ พุดมลายูด้วยกัน แต่ตอนนั้นเข้าไปไม่ได้ไปกับคนที่รู้จักแก พอทีหลังไปกับคนที่รู้จักแกแกบอกไปคุ้ยได้ ไปเลย คือ เค้าไม่กล้าพูดความจริง พุดแล้วมันกลัวอันตราย⁴⁵

⁴² สัมภาษณ์ นูร์ไอณี, 12 กันยายน 2549.

⁴³ สัมภาษณ์ อาแซ, 29 พฤศจิกายน 2549.

⁴⁴ สัมภาษณ์ ดอรรแม, 2 พฤศจิกายน 2549.

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน.

นักวิชาการท่านเดิมยังได้ระบุว่า การปิดบังประวัติศาสตร์ทั้งจากการใช้อำนาจของรัฐสั่งห้ามและกดดันไม่ให้ประวัติศาสตร์เปิดเผยตัวแบบที่ผ่านมามาก่อนให้เกิดผลดี หนาซ้ำยังก่อให้เกิดผลเสียอีกด้วย “ผมว่าที่เกิดเหตุการณ์อย่างนี้เพราะปิดบังประวัติศาสตร์ พวกเด็กวัยรุ่นเข้าไปเจอหนังสือพวกนี้ เค้าอ่านเอง แล้วก็พบว่าประวัติศาสตร์ที่เค้าเรียนมาเป็นประวัติศาสตร์หลอกลวง พออ่านหนังสือจึงรู้ว่าอ้อ เราถูกหลอก ความแค้นจึงเกิดขึ้น”⁴⁶ ข้อมูลข้างต้นนี้สอดคล้องกับข้อมูลที่ผู้ศึกษาได้รับเมื่อพูดคุยกับเพื่อนชาวมุสลิมที่ต้นหยงมัส ซึ่งได้ชี้ให้เห็นว่าผู้ที่นำประวัติศาสตร์มาบอกเล่าแท้ที่จริงไม่ได้มีความรู้เรื่องประวัติศาสตร์มากนัก และหยิบยกมาเพียงบางช่วงบางตอน แต่ก็ทำให้เกิดความรู้สึกโกรธแค้นขึ้นมาได้

พวกที่เอาประวัติศาสตร์มาแล้ว เรื่องถูกข่มเหง ถูกอะไร มันรู้ดินหนอยเท่านั้น แล้วก็เอามาเล่า พวกนี้ไม่รู้ที่ มันรู้เท่านั้นแหละ บางช่วงบางตอนเท่านั้น ... คนที่มันโง่จริง ๆ นะ⁴⁷ เรารู้ได้ยังไง เรารู้สึก ก็เคยเป็นเอง เรารู้ ตอนนั้นนะ (ตอนวัยรุ่น) พอมีคนมาพูดเรื่องแบบนี้ ๆ มันก็ขึ้นเลย มันมี ‘สมาธิ’⁴⁸ สมาธินี้มีทุกคน แต่จะมีมากมีน้อย อย่างเราถามว่าอยากแยกมาอยู่เองไหมไม่อยาก มันไม่ได้ คนจะต้องตายอีกเท่าไรถ้าทำแบบนั้น แต่บางคนมันไม่คิดนะ พูดแล้วก็ไม่น่าเชื่อนะ แต่มันเป็นจริง ๆ พวกนี้มันโง่จริง ๆ⁴⁹

ที่กล่าวมาข้างต้นชี้ให้เห็นว่าแม้ว่าการปกปิดประวัติศาสตร์ไม่ได้ก่อให้เกิดผลดีอันใด หากยังก่อให้เกิดผลเสียที่ส่งผลกระทบต่ออย่างรุนแรงอย่างไม่น่าเชื่อ ทั้งยังชี้ให้เห็นว่าอิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะถูกเล่าหรือโดดเด่นในรูปแบบไหนก็ล้วนแต่เป็นสิ่งที่ต้องพึงระวังทั้งสิ้น

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁷ คำว่าโง่จริง ๆ ดูเหมือนจะเป็นคำที่รุนแรงแต่ผู้ให้ข้อมูลได้ขยายความถึงความรู้สึกโง่ที่เกิดขึ้นกับประสบการณ์ตรงของตนว่า “เราเคยนะ ขึ้นไปบนเขา ที่เรือเสาะ ตอนนั้นถูกไล่ออกจากวิทยาลัยเกษตร จะไปเข้ากับพวกนั้นแล พวกอับดุลเลาะห์ พอขึ้นไปก็มีคนใส่ชุดทหารถือปืน พวกนั้นถือปืนเล็งเราเลย แล้วก็มีผู้หญิงคนหนึ่งนะ มันโง่ มันว่าถ้าลงไปบอกว่ามันเป็นเมียเรา แม่แก่ขนาดนั้นจะให้บอกว่าเป็นเมีย บอกอะไรก็ได้มาเยี่ยมญาติหรืออะไรก็ว่าไป แต่พอลงมาแล้วไม่ขึ้นไปแล้ว รู้สึกว่ามันโง่”

⁴⁸ หากแปลตามตรงสมาธิจะแปลว่าจิตวิญญาณ แต่ในบริบทข้างต้นจะสื่อความหมายในทางความรู้สึกนึกคิด ๆ ที่มีต่อประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตนซึ่งเป็นชนชาวมลายูและผูกพันกับประวัติศาสตร์ปัตตานีถูกยึดและปกครองโดยสยาม

⁴⁹ สัมภาษณ์ อาแซ, 29 พฤศจิกายน 2549.

นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่มีความเห็นพ้องต้องกันว่าไม่ควรปกปิดประวัติศาสตร์อีกต่อไป แต่ควรถูกนำมาถกเถียง ทำความเข้าใจ และเพ่งมองในมิติที่ครบถ้วนรอบด้านมากกว่าดังที่ สุจิตต์ วงษ์เทศ ชี้ให้เห็นว่าแนวทางที่ดับไฟได้และสร้างความสงบสุขในพื้นที่ภาคใต้อย่างถาวรและยั่งยืนนั้นก็ต้องเริ่มต้นที่ดับ “ประวัติศาสตร์ไทย”⁵⁰ ขณะที่ครองชัย หัตถาเสริมว่าเราหากต้องการสร้างความเข้าใจร่วมกันก็จำเป็นต้องหันกลับไปมองอดีต เพื่อให้รู้จักตัวตนที่แท้จริงของปัตตานีรวมทั้งเข้าใจถึงบริบทของเหตุการณ์ในแต่ละยุคแต่ละสมัยอย่างครบถ้วนและเป็นธรรม ซึ่งจะเป็นแนวทางที่ทำให้เกิดความ ‘เข้าใจ’ และ ‘เห็นใจ’ ต่อกันมากขึ้นกว่าที่ผ่านมา⁵¹ นอกจากนี้ ธงชัย วินิจจะกูล ยังได้ชี้ให้เห็นกุญแจสำคัญที่จะทำให้ประวัติศาสตร์ไม่ถูกนำไปใช้งานอย่างผิด ๆ ว่าควรเริ่มที่เผชิญหน้ากับประวัติศาสตร์ แล้วก้าวข้ามมัน ด้วยเป้าหมายท้ายที่สุดก็คือทำให้ประวัติศาสตร์ไม่เกี่ยวข้องกับปัจจุบัน⁵²

เมื่อวิเคราะห์ข้อมูลทีกล่าวนมาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ปัตตานีทั้งหมดพอจะสรุปได้ว่าประวัติศาสตร์ปัตตานีมีรากเหง้าที่ยาวนาน และมีหลักฐานเป็นข้อมูลการบันทึกประวัติศาสตร์อยู่จำนวนมากทั้งจากฝ่ายทางการไทย จากชาวมุสลิมในพื้นที่ จากนักวิชาการในประเทศไทย ในประเทศมาเลเซียและชาวตะวันตก ซึ่งที่ผ่านมาประวัติศาสตร์ที่มีอิทธิพลอยู่ในประเทศไทยผ่านตำราเรียนเป็นประวัติศาสตร์ที่ถ่ายทอดผ่านมุมมองของทางการไทยเป็นหลัก ขณะที่ประวัติศาสตร์ที่ถ่ายทอดผ่านมุมมองของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่เองต้องดำรงคงอยู่อย่างหลบ ๆ ซ่อน ๆ ความพยายามปกปิดของและทำให้ประวัติศาสตร์ที่เป็นเสียงของคนในพื้นที่ไม่มีพื้นที่ให้เปิดเผยตัวมีส่วนทำให้ประวัติศาสตร์ถูกใช้เป็นเครื่องมือของการยุยงปลุกปั่นให้เกิดความแตกแยกได้เช่นกัน ขณะเดียวกันประวัติศาสตร์ที่ถูกเปิดเผยเพียงด้านเดียวยังตอกย้ำให้คนนอกพื้นที่ที่มีมุมมองที่เป็นอคติต่อคนในพื้นที่ซึ่งเป็นสิ่งที่สร้างบรรยากาศไม่ดีเมื่อทั้งสองกลุ่มต้องเข้ามาติดต่อสื่อสารกันหรือกล่าวได้ว่าปัจจุบันประวัติศาสตร์ด้านหนึ่งถูกนำมาใช้รองรับการกระทำรุนแรงของเจ้าหน้าที่ของรัฐ ส่วนอีกด้านหนึ่งถูกนำมาปลุกปั่นให้เกิดความรู้สึกโกรธแค้นเจ้าหน้าที่ของรัฐ สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือประวัติศาสตร์ถูกใช้งานในเชิงลบมากกว่าที่จะการใช้งานในเชิงสร้างสรรค์

⁵⁰ สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คำนำบรรณานุกรม,” ใน ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐปัตตานี ใน “ศรัทธา” เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์, น. 22.

⁵¹ ครองชัย หัตถา, ปัตตานี: พัฒนาการทางภูมิรัฐศาสตร์, บทนำ.

⁵² ธงชัย วินิจจะกูล, “เชิง,” ใน พระราชอำนาจ ชาติไทย และไฟใต้, บรรณานุกรมโดย ภิญญ ไตรสุริยธรรมา (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ openbooks, 2548), น. 163-165.

ประวัติศาสตร์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย ในรัฐกลันตันประเทศมาเลเซีย

ประวัติศาสตร์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมีลักษณะหนึ่งที่แตกต่างจากประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ค่อนข้างชัด นั่นคือแทบไม่มีข้อมูลประวัติศาสตร์ที่บันทึกในรูปแบบวรรณกรรมเลย โดยเฉพาะหลักฐานที่เขียนโดยชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเอง ดังนั้นหลักฐานส่วนใหญ่จึงเป็นตำนานเล่าขานของคนในพื้นที่จากคนหนึ่งสู่อีกคนหนึ่งหรือเป็นการพิจารณาโบราณสถานและโบราณวัตถุที่มีอยู่เพื่อประมาณการอายุของการก่อร่างสร้างชุมชนเพื่อที่จะประมาณการความยาวนานของการเข้ามาตั้งรกรากของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย ซึ่งหลักฐานดังกล่าวมักถูกรวบรวมโดยนักวิชาการชาวตะวันตกเพื่อใช้ในการประกอบการศึกษาวิจัยเท่านั้น

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้พบว่าข้อมูลทั้งที่เป็นวรรณกรรมทางวิชาการและไม่ใช่วรรณกรรมทางวิชาการต่างระบุเป็นแนวเดียวกันว่าไม่สามารถระบุได้ชัดเจนว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกลุ่มแรกได้เข้ามาตั้งรกรากในรัฐกลันตันประเทศมาเลเซียเมื่อไร งานเขียนที่เก่าแก่ที่สุดชิ้นหนึ่งเห็นจะเป็นงานเขียนอังกฤคดี อายุวัฒนะ ซึ่งเป็นชาวไทยจากประเทศไทยที่ได้เดินทางไปศึกษาชาวไทยในมาเลเซียทั้งในกลันตันและรัฐอื่นของประเทศมาเลเซีย แม้จะไม่ใช่งานวิจัยแต่ก็เป็นงานที่ถูกกล่าวถึงจากงานวิจัยหลายเล่มโดย อังกฤคดี ระบุว่า ถึงวันนี้ยังไม่สามารถหาหลักฐานที่แน่นอนได้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเข้ามาตั้งภูมิลำเนาตั้งแต่เมื่อไร แต่จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์จากพระราชพงศาวดาร จดหมายเหตุ และคำบอกเล่าของชาวกลันตันรวมทั้งสิ่งก่อสร้างต่าง ๆ ทำให้อังกฤคดีเชื่อว่าชาวไทยมาตั้งถิ่นฐานในกลันตันไม่น้อยกว่า 400 ปีมาแล้ว หรืออย่างน้อยก็ประมาณ 200 ไร่ปี โดยอังกฤคดีระบุว่าในสมัยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 3 น่าจะมีชาวไทยอาศัยอยู่ในรัฐกลันตันแล้ว⁵³

ขณะที่งานศึกษาเชิงวิทยาศาสตร์ของนักศึกษาปริญญาเอกจากมหาวิทยาลัยแอสตันฟอร์ด อย่าง Golomb ได้เข้ามาทำวิทยานิพนธ์ด้านมานุษยวิทยาในช่วงเวลาใกล้เคียงกันกับช่วงเวลาที่อังกฤคดีอยู่ในพื้นที่ คือ ระหว่างปี ค.ศ. 1973-1974 ยืนยันเช่นเดียวกันว่า ไม่สามารถค้นพบบันทึกที่เป็นวรรณกรรมซึ่งสามารถช่วยกำหนดวันเวลาที่เป็นจุดเริ่มต้นของการตั้งบ้านเรือนของหมู่บ้านไทยใน รัฐกลันตัน แต่ Golomb ได้นำคำบอกเล่าของผู้สูงอายุในหมู่บ้านมาพิจารณา จนท้ายที่สุดสรุปว่าประวัติศาสตร์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในรัฐกลันตันนั้นมีอายุประมาณหนึ่ง

⁵³ อังกฤคดี อายุวัฒนะ, ไทยในมาเลเซีย (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์การศาสนา, 2517),

ร้อยปี⁵⁴ นอกจากนึ่งานเขียนของ Winzeler ที่ได้เก็บข้อมูลในอำเภอปาเสร์มัสรัฐกลันตันระหว่างปี ค.ศ. 1966-1967 จากนั้นก็ยังมีกรลงพื้นที่ศึกษาอย่างต่อเนื่องจนถึงปี 1984 ก็ยังไม่สามารถค้นพบ ข้อมูลที่สามารถระบุวันเวลาของการตั้งถิ่นฐานของชาวมลายูเชื้อสายไทยได้ โดย Winzeler ระบุว่าต้นกำเนิดของชาวไทยกลันตันยังคงไม่ชัดเจน และคำถามที่ว่าใครเป็นคนไทยคนแรกหรือกลุ่มแรกที่มาตั้งบ้านเรือนในรัฐกลันตันและเข้ามาอย่างไรยังคงเป็นสิ่งที่น่าสนใจ⁵⁵ แม้แต่นักวิจัยของ มลายูเองที่ทำการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับชาวมลายูเชื้อสายไทยหลายชิ้นอย่าง Ismail ยังยืนยันว่าไม่มีงานวิจัยใดที่สามารถกำหนดตายตัวลงไปได้ว่าชาวมลายูเชื้อสายไทยได้เข้ามาในรัฐกลันตัน ครั้งแรกเมื่อใด แต่การประมาณการที่ค่อนข้างรัดกุมก็คือ หลายหมู่บ้านของชาวมลายูเชื้อสายไทย ได้ลงหลักปักฐานมากกว่าร้อยปีมาแล้ว หรืออย่างน้อยก็ในตอนปลายของศตวรรษที่ 19 และ ต้นศตวรรษที่ 20 ขณะที่บางหมู่บ้านเป็นที่รับรู้ว่ายู่มานานกว่า 150 ปีแล้ว⁵⁶ เมื่อพิจารณางาน ศึกษาของนักวิชาการชาวไทยที่ทำการศึกษเกี่ยวกับภาษาไทยถิ่นตากใบในอำเภอดมปัด รัฐกลันตัน อย่าง พุทธชาติ โปธิบาล และ ธนानันท์ ตรงดี ระบุว่าประวัติความเป็นมาของ ‘คนไท’ กลุ่มตากใบ ยังไม่ชัดเจน เนื่องจากหลักฐานที่นำมาอ้างกันเป็นเพียงตำนานและคำบอกเล่าเป็นส่วนใหญ่จนไม่สามารถกำหนดระยะเวลาการเข้ามาตั้งถิ่นฐานของบรรพบุรุษของ ‘คนไท’ กลุ่มนี้ได้ แต่จากการ สอบถามจากผู้สูงอายุชาวกลันตันได้รับคำตอบว่า ปู่ของปู่ก็ได้ตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนอยู่ที่นี้แล้ว โดยมีหลักฐานอย่างหนึ่งคือ ในวัดโบราณชื่อวัดมัทธนิมาวาส ในอำเภอดมปัด มีโบสถ์เก่าแก่อยู่หลัง

⁵⁴Louis Golomb, “Ethnicity and Socioeconomic Adaptation in a Kelantaness Thai Enclave,” (Ph.D. Thesis, Faculty of Anthropology, Cultural, Stanford University, 1976), pp. 24-26.

⁵⁵Robert L. Winzeler, Ethnic Relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State (Singapore: Oxford University Press, 1985), pp. 67-68.

⁵⁶Mohamed Yusoff Ismail, “Buddhism in a Muslim State: Theravada Practices and Religious Life in Kelantan,” in A Plural Peninsula: Historical Interactions among the Thai, Malays, Chinese and Others (Nakhon Sri Thammarat: Walailak University, 2004), p. 19.

หนึ่งซึ่งเห็นกันมาตั้งแต่รุ่นปู่ของปู่แล้ว จากคำบอกเล่าดังกล่าวก็อาจประมาณเวลาได้ว่า คนมาเลเซียเชื้อสายไทยได้อาศัยอยู่ในพื้นที่รัฐกลันตันมาอย่างน้อยไม่ต่ำกว่า 300 ปี⁵⁷

ผู้ศึกษาเองได้มีโอกาสพูดคุยสอบถามจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยหลายคนซึ่งก็ได้รับ คำตอบที่แตกต่างกันไปในเรื่องของระยะเวลาที่เริ่มเข้ามาตั้งบ้านเรือน และไม่สามารถได้คำตอบ ชัดเจนว่ามาอยู่ในกลันตันตั้งแต่เมื่อไร ดังที่ลุงทวีระบุว่า “หากจะเอาหลักฐานว่าเราอยู่ที่นี้เมื่อไร ไม่มีใครรู้” อย่างไรก็ตาม ลุงทวีเชื่อว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมาอยู่ที่รัฐกลันตัน ไม่ต่ำกว่าสาม ร้อยปี เนื่องจากได้มีการค้นพบพระพุทธรูปในรัฐตรังกานู ในรัฐปาหัง แสดงว่ามีหลักฐานชัดเจนว่า อำนาจของไทยในแหลมมลายูนี้อยู่มานานแล้ว⁵⁸

ป้าสำราญซึ่งเป็นชาวชุมชนวัดบ้านโนนพยายมไผ่เรียงเรื่องราวในอดีตให้ผู้ศึกษาฟัง เมื่อถูกถามถึงประวัติศาสตร์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยโดยระบุว่า ตนเองไม่รู้เหมือนกัน อยู่มา ก็นาน จำความได้ก็อยู่ที่กลันตันแล้ว แต่วัดบ้านโนนซึ่งคุณพ่อของป้าสำราญช่วยสร้างตอนสมัยคุณพ่อ เด็ก ๆ ก็น่าจะอายุร้อยกว่าปีแล้ว⁵⁹ ขณะที่ลุงมันซึ่งเป็นชาวบ้านบ่อเสม็ดระบุถึงประวัติศาสตร์ ความเป็นมาของชาวไทยในกลันตันว่า “ทุกคนก็อยากรู้ แต่หาไม่ได้”⁶⁰ อย่างไรก็ตาม การพูดคุย กับลุงมันครั้งหลังสุดซึ่งห่างจากการพูดคุยครั้งแรกเกือบปีลุงมันพยายามประมาณว่าต้องมาอยู่ที่ ในกลันตันเป็นร้อย ๆ ปีมาแล้ว สองหรือสามร้อยปีมาแล้วเนื่องจากภาษาใช้เป็นภาษาของกษัตริย์ เป็นภาษาวัง⁶¹ นอกจากนี้ครูสกลชาวบ้านยูงเกาะระบุว่าวัดที่เก่าแก่ในรัฐกลันตันคือวัดสุโขทัย ซึ่ง ปัจจุบันไม่มีแล้ว พื้นที่วัดเดิมถูกแปรเปลี่ยนเป็นโรงเรียน แต่ยังพบลูกนิมิตซึ่งวัดแห่งนั้นสร้าง ประมาณ 400 ปีมาแล้ว⁶²

จะเห็นได้ว่ายังไม่มีผู้ใดที่สามารถระบุชี้ชัดลงไปได้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้มาตั้ง ถิ่นฐานบ้านเรือนในกลันตันตั้งแต่เมื่อไร แม้แต่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเองก็ไม่สามารถระบุให้ชัดลง ไปได้ ขณะเดียวกันหลักฐานที่มีทั้งโบราณสถาน โบราณวัตถุ ตลอดจนคำบอกเล่าจากคนรุ่นก่อน

⁵⁷ พุทธชาติ โปธิบาล และ ธนันทน์ ทรงดี, สถานะของภาษาตากใบในภาษาไทยถิ่น.

น. 16.

⁵⁸ สัมภาษณ์ ทวี, 1 กันยายน 2549.

⁵⁹ สัมภาษณ์ ป้าสำราญ, 15 กุมภาพันธ์ 2550.

⁶⁰ สัมภาษณ์ มัน, 1 พฤศจิกายน 2548.

⁶¹ สัมภาษณ์ มัน, 1 กันยายน 2549.

⁶² สัมภาษณ์ สกล, 4 พฤศจิกายน 2549.

ยังคงเป็นข้อมูลที่ไม่ลงรอยกัน เนื่องจากมีทั้งผู้ที่มีมองว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยตั้งบ้านเรือนบนผืนดินมาเลเซียตั้งแต่ 100-400 ปี

เมื่อศึกษาให้ลึกลงไปมากกว่าช่วงเวลาที่มาตั้งบ้านเรือนแล้วจะพบว่าประวัติศาสตร์หรือตำนานเกี่ยวกับความเป็นมาของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยสามารถแบ่งได้เป็นสองส่วนด้วยกัน คือประวัติศาสตร์ในภาพกว้างที่เกี่ยวข้องกับความเป็นมาของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยโดยรวมซึ่งมีชาติพันธุ์เดียวกับชาวไทยเชื้อสายไทยในอำเภอตากใบและประวัติศาสตร์ที่แคบลงมาซึ่งเป็นประวัติความเป็นมาของชาวไทยในรัฐกลันตันหมู่บ้านโคหมูบ้านหนึ่ง

ข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ในภาพกว้างของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่ค้นได้แก่ คำบอกเล่าของพระปลัดยอที่สันนิษฐานว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเข้ามาอยู่น่าจะตั้งแต่วัยหนุ่มสาวเป็นราชธานีเนื่องจากการใช้ภาษายังคงเหมือนภาษาของทางพิษณุโลก

คนไทยเรานี่ (ไทยกลันตัน) คำสันนิษฐานนะว่าจะเป็นคนตั้งแต่สมัยสุโขทัยตอนปลาย ไม่ใช่อยุธยา นะ ก่อนอยุธยาอีก เวลาตอนนั้นก็ เหตุการณ์ที่ว่างมาเรื่อย ๆ อาศัยที่ว่ามีการรบกัน มีการชิงเมืองชิงอะไรกัน ก็ย้ายมาเรื่อย ๆ อันนั้นเป็นการสันนิษฐานอย่างหนึ่ง เพราะว่าการใช้ภาษาของเรา ภาษาของเราจะเหมือนกับภาษาพิษณุโลก สุโขทัย จะเหมือน เหมือนมากเลย เช่นว่า คำว่า ไปเตอะ ลบเตอะ คำว่า กะได้ กะได ยาม ร่ม เราเรียกกลด กางเกงเราเรียกสนับเพลา มันเป็นภาษาเก่าของทางเหนือเค้า ของทางพิษณุโลก มันมาจากนั้นจริง ๆ แหละ แต่อาศัยว่า มันช่วงไหนยังงี้ตอนไหนเราไม่รู้ แต่ภาษาเดิมมันออกมา⁶³

นอกจากนี้ยังมีข้อมูลจากเด็กหญิงวัยรุ่นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอย่างปราณีระบุว่า เธอเองได้ยินมาว่าชาวไทยกลุ่มแรก ๆ ที่มาตั้งถิ่นฐานในกลันตันส่วนมากจะเป็นทหารซึ่งเป็นทัพหน้าของประเทศไทยซึ่งมากลันตันตันแล้วก็มาตั้งรกรากไว้⁶⁴ ข้อมูลข้างต้นนี้แม้จะเป็นข้อมูลจากเด็กหญิงที่อายุไม่ถึงยี่สิบปีแต่กลับสอดคล้องกับข้อมูลของนักวิจัยชาวไทยอย่าง วิจิตร ศรีสุวิธานนท์ ที่ระบุว่าบรรพบุรุษของชาวตากใบ (ซึ่งเป็นชนชาติพันธุ์เดียวกับชาวไทยในกลันตัน) เป็นทหารที่ยกทัพมาตีหัวเมืองมลายู คำพูดที่ใช้จึงเป็นคำราชาศัพท์

บรรพบุรุษของชาวตากใบแต่เดิมเป็นทหารในเมืองหลวงสมัยหนึ่งได้มีการยกทัพจากเมืองหลวงมาตีหัวเมืองมลายูหลังจากเสร็จศึกแล้วพระเจ้าแผ่นดินทรงให้ทหารส่วนหนึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณนี้เพื่อรักษาดินแดนที่ตีคืนมาได้ ทหารเหล่านี้

⁶³ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

⁶⁴ สัมภาษณ์ ปราณี, 4 พฤศจิกายน 2549.

คงเคยใกล้ชิดกับราชสำนัก เพราะจนถึงปัจจุบันชาวตากใบสูงอายุมายังใช้คำราชาศัพท์บางคำ เช่น สรง (อาบน้ำ) เสวย (กิน) ประสูติ (เกิด) กลด (ร่ม) แต่คนส่วนใหญ่เลิกใช้คำเหล่านี้ไปแล้ว⁶⁵

ทั้งสองข้อมูลมีสิ่งหนึ่งที่ตรงกันนั่นคือการอ้างอิงการทำนายต้นกำเนิดของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจากภาษา อย่างไรก็ตาม จนถึงปัจจุบันแม้นักภาษาศาสตร์เองยังไม่สามารถระบุได้ชัดเจนว่าการสืบค้นต้นตอของภาษาจะสามารถนำพาเราไปค้นพบช่วงเวลาที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกลุ่มแรกอพยพมาลงหลักปักฐานได้

ส่วนประวัติศาสตร์ที่เป็นภาพแคบของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยนั้นในอดีตที่ผ่านมา มีการอ้างอิงข้อมูลจากประวัติศาสตร์ของสองหมู่บ้านเป็นส่วนใหญ่ ได้แก่ บ้านอาเหรและบ้านซีเมระ

Golomb ระบุว่าไม่มีหลักฐานว่าชาวไทยกลันตันมาตั้งถิ่นฐานในยุคแรกเป็นผู้ที่อพยพมาเป็นกลุ่ม ๆ หรือคราวละมาก ๆ จากทางตอนเหนือของกลันตัน แต่เป็นกลุ่มชายหนุ่มนักผจญภัยและครอบครัวของเขาที่ทิ้งที่นาของพ่อแม่เพื่อที่จะค้นหาพื้นที่ทำกินแห่งใหม่ นอกจากนี้ยังระบุว่าบรรพบุรุษของชาวสยามที่อยู่ในกลันตันยังเป็น ‘นักเลง’ ซึ่งในที่นี้ มิได้หมายถึง อันธพาล แต่หมายถึง ผู้ที่มีความสามารถในด้านต่าง ๆ ดังนั้น นักเลงจึงหมายถึงนักเล่นมโนราห์ ทั้งยังเป็นนักล่าหมีป่าที่มีมากในป่ากลันตันอีกด้วย⁶⁶ ข้อมูลของ Golomb สอดคล้องกับข้อมูลที่ Ismail ได้ยินได้ฟังจากคำบอกเล่าของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่บ้านอาเหร โดย Ismail ระบุว่าผู้คนที่นี่มีตำนานเล่าขานกันว่าหมู่บ้านของตนในอดีตเป็นที่ดินของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูซึ่งทำการเพาะปลูกพืชผลการเกษตร แต่ต่อมามีหมีป่าเข้ามาอาศัยจำนวนมากและทำลายพืชผลของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู เมื่อกลุ่มของชาวไทยซึ่งเป็นนักเล่นมโนราห์ผ่านมาจึงได้รับการเสนอจากหัวหน้าชุมชนเพื่อช่วยจับหมีป่า ทำยที่สุดจึงลงหลักปักฐานที่นี่⁶⁷

ตำนานของชาวอาเหรมิได้เป็นที่รู้จักในหมู่ของชาวอาเหรเท่านั้น พระปลัดยอดซึ่งเป็นชาวบ้านบ่อเสม็ดก็รับรู้ตำนานดังกล่าวเช่นกัน โดยได้ให้ข้อมูลที่ค่อนข้างสอดคล้องกับนักวิจัยทั้งสองท่านข้างต้นว่า ชาวไทยในหมู่บ้านอาเหรจะมีชื่อทางด้านการแสดงมโนราห์ทั้งยังมีอดีต

⁶⁵ วิจิตร ศรีสุวิธานนท์, “การจำแนกภาษาโดยใช้คำศัพท์เป็นเกณฑ์: ภาษาไทกลุ่มตากใบ,” (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาภาษาศาสตร์และภาษาเอเชียอาคเนย์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล, 2528), น. 3.

⁶⁶ Louis Golomb, *Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting* (USA: The University Press of Hawaii, 1978), pp. 24-26.

⁶⁷ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 19.

เกี่ยวกับการแสดงมโนราห์ด้วย “คือมันก็มีเค้าเล่ามาเหมือนกัน ทางมโนราห์เล่นอะไรนี้เป็นบ้านอาหะร ตอนนี้เป็นบ้านอาหะร เค้าจะมาเล่นมโนราห์เล่นอะไร เกิดความติดใจอะไรเค้าก็อยู่ที่นี้แล้ว ก็ มีที่ดินที่ว่าไม่มีเป็นป่าเป็นพงก็อยู่ตรงนั้น” นอกจากนี้ยังได้ขยายความถึงความเป็นมาต้นตอดั้งเดิมของชาวอาหะรเป็นชาวไทยที่มาจากบ้านพร่อน อำเภอตากใบ จังหวัดนราธิวาส “อาหะรนี้จะมาจากที่ พร่อน ที่ตากใบ จะมาจากที่โน้น เค้าจะผ่านทางตุมปัตไป”⁶⁸

อีกตำนานหนึ่งเป็นตำนานความเป็นมาของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในหมู่บ้านซีเมระหรือเสมอรัก (Semerak) ที่มีความแตกต่างทางด้านสำเนียงภาษาจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในหมู่บ้านอื่น และเมื่อสืบสาวลงไปจึงพบว่าชาวบ้านซีเมระมีตำนานที่มีต้นกำเนิดที่แตกต่างจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในหมู่บ้านอื่น

Ismail ระบุว่า ชาวสยามที่อยู่ในบ้านซีเมระ ได้เล่ากันว่าบรรพบุรุษของตนเป็นคนกลุ่มหนึ่งที่ถูกล่าจากกรุงเทพฯ หรือสุโขทัย เพื่อค้นหาช้างเผือกของพระมหากษัตริย์ไทยที่หายไป แต่เนื่องจากไม่สามารถค้นหาจนพบจึงตัดสินใจที่จะลงหลักปักฐานบนที่แห่งนี้และไม่กลับไปเนื่องจากเกรงกลัวโทษประหาร⁶⁹

เป็นที่น่าสนใจว่าตำนานที่ Ismail ได้รับฟังจากชาวบ้านซีเมระ กลับสอดคล้องต้องกันกับข้อมูลที่ วิจิตร ศรีสุวิธานนท์ ได้รับจากคำบอกเล่าของชาวอำเภอทุ่งยางแดงจังหวัดปัตตานี ระบุว่าบรรพบุรุษของตนเป็นควาญช้างที่เดินทางติดตามช้างของพระมหากษัตริย์มา โดยมีพี่น้องสี่คน คนพี่ตั้งบ้านเรือนอยู่ตำบลพิเทน อำเภอทุ่งยางแดง จังหวัดปัตตานี ส่วนคนสุดท้ายเดินทางช้างไปจนถึงแม่น้ำสุโงโก-ลกแล้วตั้งบ้านเรือนอยู่ที่นั่น ซึ่งแม่น้ำสุโงโก-ลกนั้น เป็นแม่น้ำที่ขีตกันพรมแดนไทยมาเลเซียระหว่างอำเภอตากใบและอำเภอตุมปัต⁷⁰

นอกจากนี้ยังมีข้อมูลที่จะระบุว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่บ้านซีเมระนั้นเป็นคนละกลุ่มกับชาวไทยในหมู่บ้านอื่น โดยพระปลัดยอชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่ชาวไทยในหมู่บ้านซีเมระนั้นเป็นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่แตกต่างจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกลุ่มอื่น คือ ชาวชุมชนซีเมระน่าจะอพยพมาจากทางภาคกลางของประเทศไทยขณะที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในหมู่บ้านอื่นน่าจะมาจากแถบอำเภอตากใบ โดยชี้ให้เห็นว่าชาวซีเมระน่าจะอพยพมาจากบริเวณจังหวัดสุพรรณบุรี

⁶⁸ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

⁶⁹ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 19.

⁷⁰ วิจิตร ศรีสุวิธานนท์, “การจำแนกภาษาโดยใช้คำศัพท์เป็นเกณฑ์ : ภาษาไทกลุ่มตากใบ,” น. 5.

เนื่องจากสำเนียงภาษาใกล้เคียงกับคนสุพรรณบุรีขณะเดียวกันก็แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับสำเนียงของชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยในหมู่บ้านอื่น⁷¹

ตำนานความเป็นมาของชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยในสองหมู่บ้านข้างต้นค่อนข้างเป็นที่รู้จักดีกว่าของหมู่บ้านอื่นเนื่องจากมีงานวิจัยชิ้นสำคัญ ๆ ที่ทำการศึกษาเกี่ยวกับสองหมู่บ้านดังกล่าว ทำให้เมื่อมีการกล่าวถึงตำนานของชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยก็มักต้องอ้างถึงสองตำนานนี้ อย่างไรก็ตาม ชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยกลุ่มอื่นยังคงมีตำนานความเป็นมาของตนเองที่ต่างกันไป อย่างที่บ้านบ่อเสม็ดซึ่งเป็นชุมชนหนึ่งที่ผู้ศึกษาได้เข้าไปเก็บข้อมูลก็พบว่ามีตำนานที่แตกต่างจากสองตำนานดังกล่าว พระปลัดยอด พระสงฆ์จากวัดแห่งหนึ่งในอำเภอตุ้มปัด ได้ระบุว่าชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยที่บ้านบ่อเสม็ดมิได้มีตำนานเหมือนกับชาวมะเลเชียเชื้อสายไทยที่บ้านชีเมาะหรืออาหะ เนื่องจากไม่ได้มีตำนานกล่าวขานถึงการอพยพย้ายถิ่นฐาน แต่เป็นชนกลุ่มที่อยู่ในพื้นที่มายาวนานก่อนการแบ่งประเทศหรือเรียกได้ว่าเป็น ‘คนติดแผ่นดิน’

ประวัติศาสตร์เมื่อก่อนนี้ถ้า ที่เค้าเล่า ๆ กันมา เราอาศัยที่เค้าเล่า เมื่อก่อนนี้ก็ ถือว่าเราคนไทยตรงนี้ก็ไม่ได้มาจากไหน เราอยู่ตรงนี้ตั้งแต่มีแผ่นดินตั้งแต่ (ประเทศมาเลเชีย) ยังไม่เอกราช ตั้งแต่สามสี่ร้อยปี แต่ก่อนหน้านั้นเราก็ไม่รู้ที่เรามาจากไหน แต่เท่าที่เท่าที่รู้ ที่คนเฒ่าคนแก่เค้าเล่ามาก็เราอยู่ในแผ่นดินนี้ตั้งแต่ไหนแต่ไร มาไม่ได้ย้ายมาจากไหน คือ ทำมาหากินอยู่ในนี้คล้าย ๆ กับว่าเป็นคนติดแผ่นดิน คือเราอยู่ก่อนแล้ว เค้าเอากฎหมายมาแบ่ง⁷²

คำบอกเล่าของพระปลัดยอดสอดคล้องกับความเชื่อของลุงม้นซึ่งเป็นผู้หลักผู้ใหญ่คนหนึ่งของบ้านบ่อเสม็ด โดยท่านระบุว่าเมื่อครั้งมีการปักปันเขตแดนไทยมาเลเชียในปี ค.ศ. 1909 นั้นทางฝ่ายไทยต้องการพื้นที่เขตแดนถึงแม่น้ำโกตาบารูซึ่งอยู่ลึกเข้าไปในมาเลเชียเพื่อที่จะได้พื้นที่ครอบคลุมวัดไทยในอำเภอตุ้มปัด แต่ทางมาเลเชียก็ขอให้ปักเขตไทยแต่แม่น้ำสุโงโก-ลกเท่านั้น ดังนั้น คนไทยที่เหลืออยู่ได้ลงไปจากแม่น้ำสุโงโก-ลกจึงเป็นคนติดแผ่นดินไปอยู่กับประเทศมาเลเชีย

พอผมคุยให้ฟังว่า ที่จริงเค้าเรียกว่าปักเขตแดน เค้ามาถึงแม่น้ำโกตาบารูตรงนี้ เค้าจะเอาตรงนี้ทำเขตแดนแล้วก็ไปเข้าไป คือมีสายคลองเข้าไปนั่น คือถ้าเอาตามนั้นนะ พวกผมนี้ก็เป็นคนประเทศไทย ตรงนี้ก็เป็นพื้นดินของไทย แต่ว่าทางโน้นเค้าขอกันขอกันมาให้เอาแม่น้ำตากใบ ขอกันเลยก็ปักที่นั่นตากใบ ... คือคนจะมาปักเค้า

⁷¹ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

⁷² เรื่องเดียวกัน.

ขอกัน ว่าเอาตรงนี้แหละ คือที่จริงเค้าจะเอาหมดแล้ววัดนี้ เพราะว่าวัดในอำเภอ ตุ่มบัตนี้มีสิบสองวัด คือทางไทยก็จะเอาทางวัดนี้ มันสิบสองวัดนี้ติดฝั่งไทยหมด เพราะว่าในกลันตันมีแค่ยี่สิบวัด สิบเก้าวัด แล้วที่นี้มีตั้งสิบสองวัดแล้ว นอกจากนั้นก็อำเภอบาเจาะสองวัดเล็ก ๆ น้อย ๆ มาลัย ก็ที่จริง ก็ว่าขอกันเลยก็ มาปักเอาวัด ที่ชื่อชลเฉลิมเขตนั่นคือว่าเขตแดน วัดชลเฉลิมเขต สมัยรัชกาลที่ห้า⁷³

นอกจากนี้ยังพบว่าชาวไทยในหมู่บ้านอื่นในอำเภอตุ้มบัต อย่างเช่น บ้านยูงเกาก็ยังคง มีความเชื่อในตำนานที่คล้ายคลึงกับของบ้านบ่อเสม็ด ดังคำบอกเล่าของครูสกลซึ่งเป็นชาวชุมชน บ้านยูงเกาที่ระบุว่าคนไทยที่อยู่ที่บ้านยูงเกามีใช้ผู้ที่อพยพลงมาจากที่อื่น แต่เป็นผู้ที่อยู่ติดแผ่นดิน ซึ่งอาศัยบนผืนดินแห่งนี้อยู่แล้วก่อนที่จะมีการปักปันเขตแดน “ที่ผมรู้จักคนไทยที่นี้ของจริงไม่ใช่คนไทยที่หนีมา ไม่ใช่ แต่แบบว่าเวลาเขาตัดชายแดน แม่น้ำสุโข-ลกนั้น ตัดชายแดนเป็นไทยกับ มาเลย์ เลยคนไทยที่นี้ก็ติด ติดเลย”⁷⁴

อย่างไรก็ตาม ยังพบว่ามิตำนานอื่นที่มีได้เกี่ยวข้องกับสามตำนานที่กล่าวมา จาก ปากคำของลุงทวีซึ่งเป็นชาววัดบ้านโนระว่าตนเองเคยมีโอกาสพูดคุยกับชาวมาเลเซียเชื้อสาย ไทยที่อยู่ในบ้านบ้านมะโย บ้านบางสะะ บ้านโคกก่อม ซึ่งได้บอกเล่าว่าบรรพบุรุษของตนมาจาก ปัตตานีซึ่งเป็นคนไทยที่อยู่ฝ่ายสุดด้านปัตตานี เมื่อปัตตานีถูกตีจนแพ้สงครามจึงต้องอพยพลงมา จึงมาอาศัยอยู่ในมาเลเซียจนปัจจุบัน⁷⁵

ที่กล่าวมาข้างต้นชี้ให้เห็นว่าตำนานการตั้งถิ่นฐานของชาวไทยในกลันตันนั้นมีหลาย ตำนาน ซึ่งเท่าที่ค้นพบปัจจุบันมีทั้งหมดสี่ตำนานจากหลายหมู่บ้าน บางตำนานเป็นตำนาน เฉพาะถิ่นเฉพาะหมู่บ้าน เช่น ตำนานความเป็นมาของชาวซีเมระ อาเหร บ้านมะโย บ้านบางสะะ บ้านโคกก่อม แต่บางตำนานก็ครอบคลุมหลายหมู่บ้าน เช่น ตำนานที่ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย เป็นชนติดแผ่นดินถูกแบ่งเนื่องจากมีการแบ่งประเทศนั้นส่วนใหญ่เป็นที่รับรู้กันในหมู่บ้านชาวไทย ที่อยู่ใกล้ชิดกับขอบชายแดนไทยมาเลเซีย เช่น บ้านบ่อเสม็ด บ้านยูงเกา เป็นต้น

เมื่อพิจารณาจากตำนานเล่าขานดังกล่าวทำให้พบว่าแหล่งที่มาหรือต้นตอของชาว มาเลเซียเชื้อสายไทยสามารถจำแนกเป็นสองแหล่งด้วยกันคือส่วนหนึ่งเป็นกลุ่มที่อพยพมาจาก ส่วนกลางซึ่งเป็นใจความของตำนานของกลุ่มผู้ที่มาตามช้างหรือเป็นทัพหน้าของกองทัพสยาม และ อีกส่วนหนึ่งเป็นคนดั้งเดิมในพื้นที่หรือหากอพยพมาก็ไม่ไกล เช่น จากอำเภอตากใบ อย่างไรก็ตาม

⁷³สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

⁷⁴สัมภาษณ์ สกล, 4 พฤศจิกายน 2549.

⁷⁵สัมภาษณ์ ทวี, 1 กันยายน 2549.

นักวิชาการด้านภาษาศาสตร์อย่าง วิจิตร ศรีสุวิธานนท์ ค้นพบว่าชาวไทยที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบ นั้นมีได้อยู่ในเฉพาะอำเภอตากใบหรือในจังหวัดนราธิวาสเท่านั้น หากแต่ยังกระจายตัวอยู่ใน จังหวัดปัตตานีด้วยเช่นกัน โดยวิจิตรได้ระบุหมู่บ้านชาวไทยที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบไล่ขึ้นไปตั้งแต่ อำเภอแว้ง อำเภอสุคิริน อำเภอสุไหงโก-ลก อำเภอจะนะ อำเภอศรีสาคร อำเภอระแงะ อำเภอตากใบ อำเภอบาเจาะ อำเภอรือเสาะ อำเภออิงอ จังหวัดนราธิวาสจนถึงจังหวัดปัตตานี ได้แก่ อำเภอไม้แก่น อำเภอกะพ้อ อำเภอทุ่งยางดง อำเภอสาเยบุรี อำเภอมายอ อำเภอปานาเระ ชาวไทยในอำเภอเหล่านี้พูดภาษาเดียวกันกับหรือแทบเหมือนกันกับชาวไทยในรัฐกลันตัน⁷⁶ นอกจากนี้ยังพบข้อมูลที่ระบุว่าชาวไทยที่ใช้ภาษาเดียวกันทั้งสองฝั่งประเทศนั้นยังมีความเกี่ยวโยง ในลักษณะเครือญาติกันด้วย

ลุงมันระบุว่าเนื่องจากพื้นที่อำเภอตุมปัตรัฐกลันตันประเทศมาเลเซียกับอำเภอตากใบ จังหวัดนราธิวาสของไทยนั้นมีอาณาเขตติดต่อกัน ดังนั้น ชาวไทยในกลันตันกับชาวไทยในอำเภอ ตากใบนั้นมีความเกี่ยวข้องในลักษณะญาติพี่น้องกันใกล้ชิดกัน และยังมีการไปมาหาสู่กันเมื่อมี งานบุญงานแต่งงาน⁷⁷ สอดคล้องกับข้อมูลและข้อสันนิษฐานของลุงทวี่ที่ระบุว่า คนไทยในกลันตัน กับคนไทยในตากใบเป็นชนกลุ่มเดียวกัน ทั้งสำเนียงภาษาและประเพณีวัฒนธรรมก็เหมือนกัน โดยสันนิษฐานตามหนังสือบางเล่มที่เคยจากงานเขียนของชาวตะวันตกว่า จุดศูนย์กลางของการ กระจายตัวของชาวไทยอยู่ที่บ้านพร่อนอำเภอตากใบ แล้วกระจายออกมาสู่กลันตันประเทศ มาเลเซียไม่ว่าจะเป็นหมู่บ้านที่มีตำนานเป็นนักเล่นมโนราห์หรือเป็นนักล่าหมีป่าก็น่าจะเป็นกลุ่มที่ อพยพมาตากใบ⁷⁸

อย่างไรก็ตาม ชนเชื้อสายไทยในมาเลเซียทั้งหมดมิได้มีความเป็นมาเกี่ยวเนื่องกับชาว ไทยในพื้นที่จังหวัดปัตตานีและจังหวัดนราธิวาสโดยเฉพาะอำเภอตากใบเช่นเดียวกับชาวไทยใน กลันตัน จากการศึกษาพบว่าชาวไทยในรัฐเคดาห์ของประเทศมาเลเซียนั้นมีการใช้ภาษาไทยใน สำเนียงที่แตกต่างกัน โดยจะเป็นภาษาไทยสำเนียงเดียวกับชาวไทยในจังหวัดสตูล สงขลา พัทลุง ซึ่ง

⁷⁶วิจิตร ศรีสุวิธานนท์, การจำแนกภาษาโดยใช้คำศัพท์เป็นเกณฑ์: ภาษาไทกลุ่มตากใบ, น. 10.

⁷⁷สัมภาษณ์ มัน, 1 กันยายน 2549.

⁷⁸สัมภาษณ์ ทวี่, 1 กันยายน 2549.

แตกต่างกันอย่างชัดเจนกับภาษาไทยถิ่นตากใบหรือภาษาเจ๊ะเหหรือที่นักวิชาการบางคนเรียกว่า ภาษาสำเนียงตุมปัต-ตากใบ⁷⁹

ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู แม้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในรัฐกลันตันจะเป็นชนส่วนน้อยของสังคมมาเลเซีย และแม้ว่าจะไม่สามารถระบุได้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอาศัยอยู่ในพื้นที่ตั้งแต่เมื่อไร แต่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ยังคงภูมิใจในความเป็นคนดั้งเดิมของตนและยืนยันในการดำรงอยู่ของตนที่มีความยาวนานเก่าแก่กว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูในพื้นที่

พระปลัดยอด้ชี้ให้เห็นว่าลักษณะการตั้งบ้านเรือนของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแสดงให้เห็นถึงการเข้ามาอยู่ในพื้นที่ก่อนชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเนื่องจากบ้านเรือนของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะอยู่ในบริเวณที่ใกล้สายน้ำมากกว่าชาวมลายู

แต่ถ้าพูดถึงความเป็นอยู่คือ strategy ที่เราอยู่นี้ ถ้าว่าง่าย ๆ นี่กลันตันนี่คือคนไทยนี้จะอยู่ก่อนมลายูอีก เพราะอาศัยที่ว่าที่อยู่ส่วนมากเวลาคนจะอยู่นี้เค้าจะมาทางสายน้ำ เสร็จแล้ว คนไทยก็จะมาเลือกที่อยู่แล้ว มาเลือกที่อยู่ก่อน จะออกมาใกล้สายน้ำแล้ว แล้วคนที่มาอยู่ทีหลังนี่มาทีหลัง คำมาทีหลัง หมายความว่าคนมาก่อนนี่เค้าจะเข้ามาอยู่ข้างในแล้ว แต่คนมาทีหลังข้างในมันเต็มแล้ว เข้าไปไม่ได้ เพราะมีคนมาอยู่ก่อนแล้ว ต้องไปอยู่ข้างนอก คือมลายูนี่จะอยู่รอบนอก ใกล้ ๆ ชายทะเลชายอะไรเป็นต้น คนไทยนี้จะเข้ามาอยู่ข้างใน ๆ⁸⁰

เมื่อสอบถามลงม้นก็ได้รับคำตอบที่แทบจะเหมือนกัน นั่นคือ การยึดถือการมาก่อนโดยใช้หลักฐานความสวยงามเหมาะสมในการเพาะปลูกของพื้นที่เป็นตัวตั้งเช่นกัน “แต่ว่าเรานั้นมาอยู่นี้ในตรงนี้นั้นอาจจะว่าเรามาจับจองที่ดินอาจว่าเรามาก่อน แล่นี่ที่ดินที่คนไทยอยู่เป็นที่ดินสูง ๆ ที่ดินงาม ๆ คนที่มาอยู่นี้ มาอยู่ต่ำ ๆ ที่น้ำจม เาเน่ น้ำไม่จม ไปถึงบ้านโน (วัดบ้านโน) นั้น”⁸¹

ไม่เฉพาะคนรุ่นอายุกว่าหกสิบปีอย่างลุงม้นหรือคนรุ่นวัยกลางคนอย่างพระปลัดยอด้จะยืนยันว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเข้ามาอยู่ในพื้นที่ก่อนชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู ปราณีเด็กหญิงชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยวัยไม่ถึงยี่สิบปีก็ได้แสดงมุมมองในทำนองเดียวกันเมื่อต้องตอบ

⁷⁹Irving Chan Johnson, “Seductive mediators: The Nuuraa Performer’s Ritual Persona as a Love Magician in Kelantanese Thai Society,” *Journal of Southeast Asian Studies* (September 1999):286.

⁸⁰สัมภาษณ์ ยอด้, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

⁸¹สัมภาษณ์ ม้น, 1 กันยายน 2549.

คำถามผู้ศึกษาว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอยู่ในพื้นที่นานเท่าไรแล้ว “นาน เยอะ นาน เผลอ ๆ จะนานกว่าคนมลายู เผลอ ๆ จะนานกว่าคนมลายูเสียอีกเพราะว่าสังเกตจากง่าย ๆ เลย พวกเราจะอยู่กันข้างในมาก ส่วนคนมลายูจะอยู่กันแถบชายทะเลเพราะเค้าจะร่อนเร่พเนจรมา”⁸² สิ่งที่น่าสนใจก็คือ คำว่า คนมลายูกับการร่อน ซึ่งสอดคล้องกับข้อเขียนในหนังสือชื่อ History of the Malay Kingdom of Patani ของ Ibrahim Syukri⁸³ ที่ระบุว่าชาวไทยได้อยู่อาศัยในดินแดนมลายู ก่อนที่ชาวมลายูจะมาถึงดินแดนแห่งนี้ ไม่เพียงคำบอกเล่าของชาวไทยในทุกวันนี้ และหนังสือประวัติศาสตร์เก่าแก่ที่เกี่ยวข้องกับดินแดนมลายูจะระบุว่าชาวไทยเป็นกลุ่มชนที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานก่อนชาวมลายูหรือมาเลย์ แม้นักวิจัยชาวมาเลเซียอย่าง Ismail ยังยอมรับว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้เข้ามาอาศัยอยู่ก่อนชาวมลายูหรือมาเลย์เสียอีก⁸⁴

แม้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะมองว่าตนเองเป็นชนกลุ่มที่เข้ามาอยู่ในพื้นที่ก่อนขณะเดียวกัน ชาวมลายูส่วนหนึ่งก็ยอมรับในข้อมูลดังกล่าวหรืออย่างน้อยก็ยอมรับว่าเป็นกลุ่มชนที่อยู่มานานแล้ว อย่างไรก็ตาม ในรัฐธรรมนูญของมาเลเซียมิได้มีการระบุว่า มีชนชาติพันธุ์ไทยรวมอยู่ในชาวมลายูด้วย ดังนั้น แม้ชาวมลายูเชื้อสายไทยจะเป็นชนดั้งเดิม แต่สิทธิต่าง ๆ ก็ยังไม่ได้ครอบคลุมถ้วนแก่ชนดั้งเดิม จึงต้องมีการเรียกร้องให้รัฐบาลมาเลเซียให้สิทธิชาวมลายูเชื้อสายไทยเช่นเดียวกับชนดั้งเดิมหรือ ‘บุมีปุตรา’ ซึ่งจะได้รับสิทธิต่าง ๆ เช่นเดียวกับชาวมลายูเชื้อสายมลายู แต่การเรียกร้องดังกล่าวก็ดำเนินไปอย่างค่อนข้างประนีประนอมอย่างยิ่ง และประวัติศาสตร์ความเป็นมาในอดีตก็มีส่วนอย่างยิ่งต่อพฤติกรรมเรียกร้องดังกล่าว

ดังนั้นแม้ว่าสิทธิของชาวมลายูเชื้อสายไทยซึ่งเป็นชนชาติดั้งเดิมในพื้นที่ควรมีสิทธิเช่นเดียวกับชนกลุ่มอื่นที่เป็นบุมีปุตรา แต่เนื่องจากเป็นความผิดพลาดของชาวไทยเองที่ไม่ไปแสดงตัวในวันประกาศเอกราชจึงไม่ได้รับการบรรจุว่าเป็นชนชาติหนึ่งของมาเลเซีย ซึ่งชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ก็รับรู้และยอมรับในเนื้อหาของประวัติศาสตร์ดังกล่าว

ผมก็เคยพูดให้ทางโน้น (ชาวไทยในประเทศไทย) ฟังว่า คุณมีบัตรประชาชนฝั่งไทย คุณเป็นคนไทย ไทยอิสลาม มีบัตรประชาชน คุณซื้อที่ดินได้ตั้งแต่ตากใบ ถึง เชียงใหม่ เชียงราย อะไร เขตติดต่อ คุณซื้อได้ คุณมีสิทธิซื้อได้ คุณมีเงินทุนมีอะไร แต่ผมนะ พวกผมนะซื้อไม่ได้ มีเงินจะไปซื้ออะไรซื้อไม่ได้ ต้องไปเป็นคนของรัฐอะไรก่อน ก็ปีหรืออะไร กว่าซื้อได้ นี่มี เราอยู่กันแบบว่าแบ่งกันอยู่ คุณคนไทย

⁸²สัมภาษณ์ ปรานี, 4 พฤศจิกายน 2549.

⁸³Ibrahim Syukri, op. cit., footnote 9, pp. 13-14.

⁸⁴Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 90.

ก็ต้องอยู่อย่างนั้น โดยเฉพาะพวกผมเป็นคนไทยนะ ที่จริงเราเป็นคนเกิดที่นี่ตั้งแต่
ปู่ย่าตายาย มาตั้งแต่ไม่รู้กี่ร้อยปีแล้ว ที่นี้เราน่าจะเป็นบุมีบุตรา แต่ว่าไม่ได้เป็นบุมี
บุตรา⁸⁵

เมื่อพระปลัดยอดบอกเล่าเรื่องราวครั้งประวัติศาสตร์เมื่อวันประกาศเอกราชของ
มาเลเซียให้ผู้ศึกษาฟัง แม้ว่าเนื้อหาจะแตกต่างกันบ้างในบางส่วนกับที่ลุงมันเล่า แต่แก่นของการรับรู้
ประวัติศาสตร์ใกล้เคียงกัน นั่นคือ สิทธิที่ไม่ได้รับการยอมรับว่าเป็นบุมีบุตราเช่นเดียวกับชาวมาเลเซีย
เชื้อสายมลายูนั้นก็เนื่องจากชาวไทยไม่ได้มีตัวแทนไปแสดงตัวในวันประกาศเอกราชนั่นเอง ซึ่ง
แน่นอนว่าสิ่งนี้นัยชี้ให้เห็นว่ามีใช้ความผิดของชนส่วนใหญ่อย่างชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่
ไม่ให้สิทธิของตน⁸⁶

เมื่อชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยรับรู้ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของตนเช่นนี้ ทำให้การ
เรียกร้องถึงสิทธิดังกล่าวมิใช่การเรียกร้องอย่างตรงไปตรงมาหรือก้าวร้าวรุนแรง แต่เป็นการเรียกร้อง
ที่ค่อนข้างประนีประนอม ดังที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยใช้วิธีการเรียกร้องสิทธิความเป็นบุมีบุตรา
ของตนผ่านทางพรรคการเมืองแทนที่จะเรียกร้องให้แก่ไขรัฐธรรมนูญ

ตอนนี้ทางอัมโน (พรรค UMNO) คำก็รับให้เราเป็นอะหฺลีอัมโน (สมาชิกพรรคอัมโน)
ได้ เพราะว่าคำมีแก้กฎหมาย ของพรรคนะ ไม่ใช่ของประเทศ ของประเทศต้องอีก
ที่ต้องอีกนาน แก่เพราะว่าอัมโนนี้สำหรับคนมลายูนับถืออิสลาม แต่เรามาคนไทยเข้า
ไปได้ไง เพราะว่าคำมีอีกข้อหนึ่งคำแก่ว่าบุมีบุตรา เป็นชาติดั้งเดิม ชาติบุมีบุตรา
เหมือนกับคนมลายู ก็รับเป็นอะหฺลีอัมโนได้ ได้เป็นสมาชิกของอัมโนก็บุมีบุตราแล
คำเนี่ย เพิ่งจะสองสามเดือนนี้ ประชุมรับรอง⁸⁷

นอกจากนี้ ลุงมันยังกล่าวว่า ตนเองยอมรับประวัติศาสตร์ความเป็นมาของตนและก็จะ
พยายามเรียกร้องสิทธิพึงมีของตนต่อไปแต่ไม่ใช่ด้วยวิธีเรียกร้องรุนแรง⁸⁸

จากการศึกษาของผู้ศึกษาพบว่าแทบไม่มีประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ในลักษณะความ
ขัดแย้งรุนแรงเกิดขึ้นระหว่างชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเลย ลุงมันได้
เล่าให้ผู้ศึกษาฟังถึงเรื่องราวความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชนที่เกิดขึ้นในมาเลเซียที่รุนแรงที่สุดและเป็น
ครั้งที่ชาวมาเลเซียทุกคนนำมาจดจำเป็นบทเรียนนั้น คือความขัดแย้งระหว่างชาวมาเลเซียเชื้อสาย

⁸⁵ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

⁸⁶ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

⁸⁷ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

⁸⁸ สัมภาษณ์ มั่น, 17 พฤศจิกายน 2548

มลายูและชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนในมาเลเซียเมื่อวันที่ 13 พฤษภาคม 1969 หรือที่จดจำกันในนาม '13 May' ว่าในครั้งนั้นมีชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยบางคนอยู่ในเหตุการณ์ด้วย แต่ก็ไม่ได้มีความขัดแย้งกับทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนและชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู จึงไม่ได้รับอันตรายจากเหตุการณ์ดังกล่าวแต่อย่างใด

วันก่อนคนจีนเค้าเกิดพรรคของคนจีนชนะเลือกตั้งขึ้นในกัวลาลัมเปอร์ เค้าคนจีนนี้พวกไม่ใช่จีนบ้านนะ ถ้าจีนฮกเกี้ยนนี่ไม่เป็นไรเหมือนกับคนไทยเหมือนคนจีนนะ จีนนอกนี้ความรู้สึกเค้าเค้ารังเกียจ เค้าถือว่าเค้าเจริญแล้ว ชาติเจริญชาติสูง เค้าไล่คนมลายู ตอนนั้นนะ ที่เกิด 13 May เค้าไล่คนมลายู ที่นี้เค้าลืมตัวไปว่ากูนี่อยู่ในกลางนี้รอบ ๆ กูนี่เป็นคนมลายูทั้งนั้น⁸⁹

คำบอกเล่าของลุงมัน นอกจากจะเป็นการชี้ให้เห็นว่าชาวไทยไม่เคยมีความขัดแย้งกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูแล้ว ยังบอกเป็นนัยถึงลักษณะนิสัยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่ไม่นิยมก่อศัตรูโดยเฉพาะกับชนกลุ่มใหญ่ของสังคมอย่างชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู และพร้อมที่จะผสมกลมกลืนกับชนกลุ่มอื่นหากเป็นไปได้

นอกจากนี้เมื่อพิจารณาประวัติศาสตร์ของบ้านอาเฮอร์ก็จะพบว่าการก่อตั้งบ้านเรือนของชาวบ้านอาเฮอร์นั้นชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเองเป็นฝ่ายของร้องให้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยช่วยจับหมู่ป่า ทั้งยังขึ้นชอบในความสามารถการแสดงมโนราห์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย สิ่งนี้ชี้ให้เห็นถึงการติดต่อสื่อสารกันในลักษณะต่างพึ่งพาอาศัยกันมากกว่าที่จะเป็นการแบ่งเขาแบ่งเรา นอกจากนี้ยังพบว่าในอดีตนั้นความยอมรับนับถือที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูมีต่อชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยโดยเฉพาะในเรื่องไสยศาสตร์นั้นค่อนข้างหนักแน่น แม้ศาสนาอิสลามจะมีการห้ามในเรื่องการเชื่อถือในพิธีกรรมทางศาสนาของศาสนิกอื่น แต่ก็ยังมีการบอกเล่าต่อกันมาถึงความสัมพันธ์ของสุลต่านกับพระสงฆ์ของไทยที่เคยมีการเชื้อเชิญเข้าไปสวดภาณยักษ์สวดขับไล่ผีถึงในวัง⁹⁰

ความสัมพันธ์เช่นนี้แม้ปัจจุบันจะไม่เหมือนก่อน แต่ก็ยังคงมีเค้ารางของความสัมพันธ์อันดีต่อกัน เห็นได้จากความสัมพันธ์ของสุลต่านกับพระสงฆ์มาเลเซียเชื้อสายไทยก็แนบแน่นด้วยการเคารพให้เกียรติกันในลักษณะที่พระสงฆ์มาเลเซียเชื้อสายไทยยินยอมให้สุลต่านเป็นผู้ลงนามรับรองความเป็นเจ้าคณะรัฐก่อนไปปฏิบัติศาสนกิจพระสังฆราชในประเทศไทย ขณะเดียวกันสุลต่านก็ยินยอมที่จะลงนามรับรองและบางครั้งได้เดินทางมาเยี่ยมเยียนหรือส่งตัวแทนมาเยี่ยมเยียนเจ้าคณะรัฐที่วัด แม้ว่าศาสนาอิสลามจะไม่สนับสนุนให้เข้าร่วมในกิจกรรมทางศาสนาของศาสนิก

⁸⁹ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

⁹⁰ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

อื่นก็ตาม นอกจากนี้ยังพบว่าในระดับประชาชนแม้ในปัจจุบันยังมีชาวมลายูเชื้อสายไทยหรือแม้แต่หมอเสน่ห์ชาวมลายูเชื้อสายไทยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่าประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายไทยจะมีแต่ด้านดีเพียงด้านเดียว จากคำบอกเล่าของชาวมลายูเชื้อสายไทยเองยังระบุว่าในอดีตก็เคยมีการแสดงออกในลักษณะดูถูกกันให้เห็น เช่น การทำท่าปิดจมูกเมื่อเห็นพระเดินผ่านหมู่บ้านของชาวมลายูเชื้อสายไทยเพื่อแสดงออกให้เห็นว่าไม่ชอบไม่ต้องการหรือกล่าวได้ว่ารังเกียจ แต่เหตุการณ์ดังกล่าวก็มักเกิดขึ้นกับหมู่บ้านที่ไกลจากหมู่บ้านชาวมลายูเชื้อสายไทยและไม่เคยสัมผัสกับชาวมลายูเชื้อสายไทย⁹¹ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาข้อมูลดังกล่าวแล้วจะมีลักษณะที่เป็นการแสดงออกถึงการดูถูกแต่ก็ไม่ได้ก่อให้เกิดการทะเลาะเบาะแว้งรุนแรงจนเข้าไปอยู่ในความทรงจำของชาวมลายูเชื้อสายไทย ดังนั้น จึงพอสรุปได้ว่าประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่เกิดขึ้นในเชิงบวกที่ทั้งสองฝ่ายต่างพึ่งพาอาศัยกันและเคารพนับถือกัน มากกว่าที่จะเป็นการแบ่งเขาแบ่งเราและทะเลาะกันด้วยความโกรธแค้น

นอกจากนี้ยังพบว่าการศึกษาในโรงเรียนยังได้นำประวัติศาสตร์มาเลเซียมาใช้เพื่อให้ประชาชนชาวมลายูได้เกิดการปรองดองและรักชาติ ขณะเดียวกันก็เป็นประวัติศาสตร์ที่ยอมรับการดำรงคงอยู่ของทุกชาติพันธุ์ในประเทศมาเลเซีย ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าประวัติศาสตร์ดังกล่าวไม่ได้ขัดกันกับประวัติศาสตร์ที่อยู่ในความทรงจำของชนกลุ่มเล็ก ๆ อย่างชาวมลายูเชื้อสายไทย ดังที่พระปลัดยอดได้กล่าวถึงช่วงชีวิตวัยเรียนที่ศึกษาในโรงเรียนเดียวกับนักเรียนชาวมลายูเชื้อสายมลายูว่าการเรียนการสอนในโรงเรียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ทำให้เกิดความรักสามัคคีปรองดองมากกว่าที่จะทำให้เกิดความรู้สึกแปลกแยก

ครูเค้าจะพูดเกี่ยวกับการรักชาติ รักประเทศของเรา ทำอย่างไรจะให้มาเลเซียเราพัฒนา ถ้าอาศัยมลายูคนเดียวมันก็เป็นไปไม่ได้ อาศัยคนจีนคนเดียวก็เป็นไปไม่ได้ เพราะมาเลเซียนี้มีพื้นฐานมาจากเราด้วยกันอยู่มาตั้งแต่เอกราชแล้ว ได้เอกราชมาก็ไม่ใช่มลายูคนเดียว ไม่ใช่ไทยคนเดียว ไม่ใช่จีนคนเดียว เราด้วยกันรักษาเอกราช เพราะฉะนั้นจะทำยังไงที่เราจะรักษาเอกราชตรงนี้ดีมากมาย⁹²

⁹¹ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

⁹² สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาประวัติศาสตร์ที่มีการรบราฆ่าฟันกันระหว่างชนต่างชาติพันธุ์ในมาเลเซียแล้วจะพบว่า แม้จะมีการรบราฆ่าฟันกันเกิดขึ้นจริงแต่ประวัติศาสตร์ดังกล่าวก็ยังถูกนำมาเปิดเผย ศึกษา และทำให้เป็นเครื่องเตือนความทรงจำเพื่อไม่ให้เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นอีก ดังที่ผจญระบุว่า “ประวัติตอน 16 may ตอนที่คนจีนกับมาเลรบราฆ่าฟันกัน มันเป็นบทเรียนที่ดีสำหรับคนมาเลเซีย เป็นศึกษาเตือน ค่าย ๆ อย่างนั้น เป็นบทเรียนที่ดีเลย โดนครั้งนึงแล้วจำเลย เค้าจะจำได้ดีเลยเพราะ มีการปลูกฝังไง” ขณะที่วารีภรรยาของผจญได้กล่าวเสริมว่า “เค้าจะให้รักกันไง แบบบ้านเมืองเรามีต่างศาสนาเยอะไง มีหลายศาสนา มีหลายชนเผ่า เราต้องรักกันเข้าไว้ ต้องปรองดอง มันพื้นฐานตั้งแต่อนุบาลแล้ว มันจะมีเป็นหลักสูตรเลย”⁹³

ข้อมูลข้างต้นชี้ให้เห็นว่าแม้ว่าประวัติศาสตร์แห่งชาติมาเลเซียจะไม่ได้ระบุว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเป็นชนชาติดั้งเดิมหรือมีปูตราบของประเทศมาเลเซียแต่ประวัติศาสตร์ในความทรงจำของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูบางส่วนและของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้ชี้ให้เห็นว่าแท้จริงแล้วชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็เป็นชนชาติดั้งเดิมเช่นกัน แม้ข้อมูลระหว่างประวัติศาสตร์แห่งชาติกับประวัติศาสตร์ในความทรงจำจะไม่ลงรอยกันเท่าไรนัก แต่เหตุผลแห่งการไม่ลงรอยก็เป็นที่น่าสนใจดีสำหรับทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูและชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยว่าเป็นเรื่องของการที่ไม่ได้ไปแสดงตัวในวันประกาศเอกราช อย่างไรก็ตาม เมื่อมีการรับรู้ทั่วทั้งจริงชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเป็นชนชาติดั้งเดิมเช่นกันชาวมาเลเซียก็ยังได้แสดงการยอมรับในข้อเท็จจริงดังกล่าวแม้จะไม่เป็นทางการก็ตาม สิ่งนี้น่าจะเป็นเหตุผลว่าเหตุใดประวัติศาสตร์สองมาตรฐานหรือประวัติศาสตร์ที่ไม่ลงรอยกันของชาวมาเลเซียจึงไม่ได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชน ยิ่งไปกว่านั้นระบบการศึกษาในประเทศมาเลเซียยังเป็นหลักฐานอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงการใช้ประวัติศาสตร์เพื่อสร้างความปรองดองระหว่างกลุ่มชนแทนที่จะแบ่งเขาแบ่งเราและก่อให้เกิดการดูถูกเหยียดหยามกัน ที่กล่าวทั้งหมดนี้เป็นสิ่งยืนยันอย่างดีว่าประวัติศาสตร์ความเป็นมาและการนำประวัติศาสตร์มาใช้ในการอยู่ร่วมกันในสังคมในปัจจุบันมีอิทธิพลสำคัญต่อพฤติกรรมการสื่อสารของกลุ่มชนที่มีต่อกันอย่างน่าตระหนกและไม่ควรมองข้ามเป็นอย่างยิ่ง

⁹³ สัมภาษณ์ ผจญ และ วารี, 16 กุมภาพันธ์ 2550.

**สภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรม สังคม และจิตวิทยาของ
ชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทย**

ในหนังสือชื่อ Communication With Strangers : An Approach to Intercultural Communication ของ Gudykunst และ Kim ระบุว่า ปัจจัยแวดล้อมที่เกี่ยวข้องและมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการติดต่อสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมของมนุษย์ในลักษณะที่เป็นตัวกรอง (conceptual filters) ที่มนุษย์ใช้เมื่อรับส่งข่าวสารประกอบด้วย ปัจจัยด้านวัฒนธรรม สังคมวัฒนธรรม จิตวิทยา วัฒนธรรม และสิ่งแวดล้อม ซึ่งปัจจัยดังกล่าวมีอิทธิพลต่อมนุษย์ในการทำนายพฤติกรรมการสื่อสารของคู่สื่อสารจากต่างวัฒนธรรมและการแสดงพฤติกรรมตอบสนองของพฤติกรรมการสื่อสารดังกล่าวหรือกล่าวได้ว่ามีอิทธิพลต่อมนุษย์ทั้งในการส่งสารและตีความสาร⁹⁴ การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ผู้ศึกษาจึงใช้กรอบของตัวกรองสารตามแนวคิดข้างต้นเป็นแนวทางในการศึกษาสภาพแวดล้อมด้านต่าง ๆ ของกลุ่มชนที่ผู้ศึกษาศึกษาทั้งสองกลุ่ม

Gudykunst และ Kim ได้กล่าวถึงกระบวนการจัดระเบียบทางวัฒนธรรม (cultural ordering process) ว่าเป็นสิ่งหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสารระหว่างวัฒนธรรม ไม่ว่าวัฒนธรรมดังกล่าวจะเป็นวัฒนธรรมในลักษณะปัจเจกนิยม (individualism) หรือวัฒนธรรมแบบกลุ่มนิยม (collectivism) ก็จะต้องมีความเกี่ยวข้องกับแก่นหลัก ดังนี้คือ คุณค่า (value) บรรทัดฐาน (norm) และกฎเกณฑ์ (rule) ของสังคมหรือวัฒนธรรมดังกล่าว โดยคุณค่าคือสิ่งที่ยึดถือร่วมกันของสังคมของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งเป็นวิถี (means) และเป้าหมาย (ends) ของคนที่อยู่ในกลุ่มชนนั้น คุณค่าแสดงให้เห็นมุมมองที่มีร่วมกัน (collective view) ที่ชี้ให้เห็นว่าอะไรเป็นสิ่งสำคัญ อะไรไม่ใช่สิ่งสำคัญ อะไรเป็นสิ่งที่ดี อะไรเป็นสิ่งที่ไม่ดี ขณะที่บรรทัดฐานและกฎเกณฑ์ของวัฒนธรรมเป็นตัวอย่างพฤติกรรมใดเป็นพฤติกรรมที่ยอมรับกันและไม่เป็นที่ยอมรับกันเมื่อมีการติดต่อสื่อสารกับบุคคลอื่น บรรทัดฐานและกฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่สมาชิกของกลุ่มต่าง ๆ ใช้ในการเข้าร่วมพฤติกรรมทางสังคมกันโดยไม่ต้องมีการคาดเดาถึงสิ่งที่คนอื่นกำลังทำอยู่ หรือกล่าวได้ว่าบรรทัดฐานและกฎเกณฑ์เป็นชุดของพฤติกรรมที่ถูกคาดเดาสำหรับสถานการณ์ที่เฉพาะเจาะจง ดังนั้น ในการศึกษาในประเด็นที่เกี่ยวกับสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมของชนทั้งสองกลุ่มผู้ศึกษาจึงมุ่งศึกษาไปที่แก่นของความเป็นวัฒนธรรมที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสาร อันได้แก่ คุณค่า บรรทัดฐาน และกฎเกณฑ์ที่แวดล้อมอยู่ในวิถีชีวิตของชนทั้งสองกลุ่ม

⁹⁴William B. Gudykunst and Young Yun Kim, Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication, (Boston: McGraw Hill, 2003), p. 44.

สภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมของชาวไทยเชื้อสายมลายู

ชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ส่วนใหญ่จะอาศัยอยู่ในพื้นที่ชนบท โดยเฉพาะในพื้นที่ที่ผู้ศึกษาศึกษา คือ อำเภอตากใบแม้จะมีพื้นที่บางส่วนอยู่ในเขตเทศบาลแต่เมื่อพิจารณาวิถีชีวิตของชาวตากใบโดยรวมแล้วพบว่า ส่วนใหญ่ยังคงมีความรวมกลุ่มกันค่อนข้างสูง นั่นคือ ผู้ที่อาศัยอยู่ในชุมชนเดียวกันมักมีความรู้จักกันเกือบทั้งหมด ขณะที่การรู้จักผู้คนจากต่างชุมชนกันเป็นเรื่องปกติ ดังนั้น ลักษณะของวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในพื้นที่ตากใบจึงมีลักษณะเป็นวัฒนธรรมกลุ่มนิยมมากกว่าที่จะเป็นในลักษณะปัจเจกนิยม

สุรินทร์ พิศสุวรรณ ได้ยืนยันว่า “ศาสนาเป็นทั้งองค์ประกอบที่แข็งแกร่งที่สุดของชาวมลายูมุสลิม (Malay-Muslims) และยังเป็นสิ่งที่แยกชาวมลายูมุสลิมออกจากประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ”⁹⁵ หากกล่าวข้างต้นเป็นจริงหลักการพื้นฐานของศาสนาอิสลามจึงเป็นสิ่งที่ควรนำมาพิจารณาอย่างยิ่งในการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมของชาวไทยเชื้อสายมลายู

เมื่อพิจารณาหลักการของศาสนาอิสลามแล้วจะพบว่า ศาสนาอิสลามมิได้มีหลักการที่เกี่ยวข้องกับเรื่องความเชื่อความศรัทธาเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงการปฏิบัติตนในชีวิตประจำวันตามแนวทางที่ศาสนาอิสลามกำหนดอีกด้วย ดังกล่าวที่ว่าศาสนาอิสลามมิใช่เป็นเพียงศาสนาเท่านั้น แต่ยังเป็นระบบของการดำเนินชีวิตอีกด้วย⁹⁶ เมื่อเป็นเช่นนั้น การศึกษาและทำความเข้าใจหลักการของศาสนาอิสลามจึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งในการทำความเข้าใจชาวไทยเชื้อสายมลายู โดยเฉพาะในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมและการดำเนินชีวิต

คำว่า อิสลาม เป็นภาษาอาหรับ แปลว่า สันติหรือการเข้าสู่สันติ ส่วนผู้ที่ยอมรับอิสลามเป็นแนวทางดำเนินชีวิตได้ชื่อว่าเป็น ‘มุสลิม’ ซึ่งชาวมุสลิมจะมีแนวทางในการดำเนินชีวิตที่เรียกขานกันว่าในภาษาอาหรับว่า ‘ดีนุลอิสลาม’ ซึ่งคำว่า ดีน หมายความว่า วิถี ส่วนอิสลาม หมายถึง สันติ ดังนั้น จึงหมายความว่าวิถีหรือทางที่นำไปสู่ความสงบสันติ⁹⁷ ดังนั้น ดีนุลอิสลามจึงเป็นระบอบ

⁹⁵ Surin Pitsuwan, Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay-Muslim of Southern Thailand (Bangkok: Thai Khadi Research Institute Thammasat University, 1985), p. 245.

⁹⁶ มูร้อด เลาะวิถี, “มาเข้าใจ ‘อิสลาม-มุสลิม’ กันเถิด,” ใน มารู้จักอิสลามกันเถิด, รวบรวมและจัดพิมพ์โดย มูลนิธิอับดุลเราะห์มานกอเซ็มอนุสรณ์ “รัชชาวดี” (ม.ป.ท.: ม.ป.ป.), น. 95.

⁹⁷ อิมรอน บินยูซุฟ และ อลีย์ บิน อิบรอฮีม, คู่มือพื้นฐานอิสลาม, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ อัล-อิหม่าน, 2546), น. 10.

แห่งการดำเนินชีวิตที่ครอบคลุมหมดในทุกแง่มุมของชีวิตของชาวมุสลิม โดยศาสนาอิสลามมีหลักศรัทธา (อากีดะฮ์) อยู่ 6 ประการและหลักปฏิบัติ (อิบาดะฮ์) อยู่ 5 ประการ โดยหลักศรัทธา ได้แก่

1. การศรัทธาในพระเจ้า
2. การศรัทธาในบรรดาโมลาคะฮ์หรือผู้ที่ทำหน้าที่รับสนองต่อคำสั่งของพระเจ้ามาสู่การปฏิบัติต่าง ๆ ตามที่พระองค์ได้มีบัญชา
3. การศรัทธาในบรรดาคัมภีร์ ซึ่งในยุคของศาสนามุฮัมมัด คืออัล-กุรอาน
4. การศรัทธาในบรรดาศาสดาซึ่งมีหน้าที่เรียกร้องเชิญชวนมนุษย์สู่การยึดมั่นในองค์พระผู้เป็นเจ้า

5. ศรัทธาในวันตัดสินและการเกิดใหม่ในโลก

6. การศรัทธาในกฎกำหนดสภาวะแห่งธรรมชาติและหลักความดี-ความชั่ว คือ การเชื่อมั่นว่าสรรพสิ่งทั้งหลายในสากลจักรวาลนี้ล้วนเกิดขึ้นและเป็นไปตามที่พระผู้เป็นเจ้ายกกำหนดไว้ทั้งสิ้น

ส่วนหลักการปฏิบัติตามศาสนาอิสลามที่เป็นพื้นฐานสำหรับชาวมุสลิมทุกคน ได้แก่

1. การยืนยันด้วยวาจาหรือการปฏิญาณตนว่า “ไม่มีพระเจ้าอื่นใดนอกจากอัลลอฮ์ และท่านนบีมุฮัมมัดเป็นศาสนทูตของพระองค์”

2. การนมาซหรือนมาสการวันละ 5 เวลา
3. การถือศีลอดในเดือนรอมมาดอน
4. การจ่ายซากาต ซึ่งหมายถึง ทรัพย์สินส่วนเกินจำนวนหนึ่งที่มุสลิมจำเป็นต้องจ่ายให้แก่ผู้ที่มีสิทธิได้รับเมื่อครบปี

5. การบำเพ็ญฮัจญ์⁹⁸

หลักการข้างต้นเป็นหลักการพื้นฐานที่ยอมรับและนำมาปฏิบัติสำหรับชาวมุสลิมทุกคนทั่วทุกมุมโลก ส่วนรายละเอียดปลีกย่อยอื่น ๆ ของศาสนาอิสลามจะมีระบุในคัมภีร์อัล-กุรอานและซุนนะห์ (สิ่งที่นบีมุฮัมมัดคือลัทธิปฏิบัติ) ซึ่งได้รับการบันทึกจากผู้ที่อยู่ใกล้ชิดของท่านนบีมุฮัมมัดคือลัทธิเป็นเอกสารหลักฐานซึ่งเรียกว่าอัล-ฮาดิซ เพื่อเป็นแนวทางให้ชาวมุสลิมได้นำมาใช้ในการดำรงชีวิตตั้งแต่แรกเกิดจนถึงหลุมฝังศพ

แม้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูจะยึดหลักการของศาสนาอิสลามมาเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต แต่ก็มีชาววิถีชีวิตของชาวไทยเชื้อสายมุสลิมจะปกคลุมไปด้วยวัฒนธรรมอิสลามทั้งหมด หากแต่ยังได้รับอิทธิพลจากความเป็นกลุ่มชนมลายูอย่างมาก จนบางครั้งวัฒนธรรมมลายูดังกล่าวได้ผสมผสานกันจนแยกไม่ออกกับความเป็นอิสลาม ทำให้หลายครั้งสัญลักษณ์ของวัฒนธรรมมลายู

⁹⁸ อิมรอน บินญุฟ และ อลีย์ บิน อิบรอฮีม, คู่มือพื้นฐานอิสลาม, น. 16-53.

ถูกมองว่าเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นอิสลาม เช่น ในเรื่องของการแต่งกาย การนุ่งโสร่ง สวมเสื้อถุง
ใส่หมวกกะปิเยาะห์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มักถูกมองว่าเป็นสัญลักษณ์
ของความเป็นอิสลาม และบางครั้งสัญลักษณ์ของศาสนาอิสลามถูกมองว่าเป็นสัญลักษณ์ของ
ความเป็นมลายู เช่น การเรียกการเข้ารับนับถืออิสลามหรือการเข้าสู่สันต (ขลิบหนังหุ้มปลายอวัยวะ
เพศชาย) ว่าเป็นการ ‘มาโซะนายู’ หรือเข้าเป็นส่วนหนึ่งของคนมลายูมากกว่าที่จะเรียกว่าเข้ารับ
อิสลาม หรือ ‘มาโซะอิสแล’ สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าคุณค่า บรรทัดฐาน และกฎเกณฑ์ที่ได้รับการยึดถือ
ปฏิบัติของชาวไทยเชื้อสายมลายูนั้นสามารถแบ่งได้เป็นสองลักษณะด้วยกันกล่าวคือ ส่วนแรกเกิด
จากหลักการของศาสนาอิสลามและส่วนที่สอง คือ เกิดจากวัฒนธรรมมลายู

คุณค่า บรรทัดฐาน และกฎเกณฑ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม

แม้ศาสนาอิสลามจะมีแนวทางปฏิบัติที่เหมือนกันคือ การปฏิบัติตามคัมภีร์อัลกุรอาน
และซุนนะห์ซึ่งเป็นจริยวัตรของท่านนบีมุฮัมมัดคือละฯ แต่เมื่อผ่านมาสู่ชนรุ่นหลังแล้วปรากฏว่า
ชาวมุสลิมในแต่ละพื้นที่ได้นำหลักการเหล่านั้นมาปฏิบัติแตกต่างกันออกไป จากข้อมูลที่ค้นพบใน
การศึกษาครั้งนี้พบว่า อิทธิพลของศาสนาอิสลามที่มีต่อวิถีชีวิตของชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้
นั้นสามารถแบ่งได้เป็นสองช่วงเวลาด้วยกันกล่าวคือ ช่วงแรกเป็นช่วงเวลาก่อนการปฏิวัติอิสลามใน
ประเทศอิหร่านในปี ค.ศ. 1979 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูยังไม่ได้นำหลักการของศาสนา
อิสลามมาใช้ในชีวิตประจำวันเท่าไรนัก หรือเรียกได้ว่าไม่เคร่งครัดในการปฏิบัติตามข้อกำหนดของ
ศาสนาเท่าไร และช่วงที่สอง คือ ช่วงเวลาหลังจากที่ได้มีการปฏิวัติอิสลามแล้ว คือหลังจากปี ค.ศ.
1979 จนถึงปัจจุบัน ซึ่งถือได้ว่าเป็นช่วงที่มีการตื่นตัวทางศาสนาอิสลาม ทำให้ชาวไทยเชื้อสาย
มลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มีความเคร่งครัดในศาสนาอิสลามมากขึ้น Hussin Mutalib เรียก
ลักษณะการเกิดขึ้นดังกล่าวเป็นการแสดงการยืนยันความเป็นอิสลามอีกครั้ง (reassertion) เนื่องจาก
การปฏิวัติอิสลามดังกล่าวได้เป็นจุดเริ่มต้นที่ส่งผลกระทบต่อการตื่นตัวทางศาสนาอิสลามไปสู่ชาว
มุสลิมทั่วโลก รวมทั้งประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อย่างไทยและมาเลเซีย⁹⁹ ผลกระทบ
ดังกล่าวนำไปสู่สภาพแวดล้อมที่แตกต่างของสองช่วงเวลาซึ่งส่งผลกระทบอย่างชัดเจนกับ
พฤติกรรมการสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมของชาวมุสลิมที่มีต่อเพื่อนบ้านชาวไทยเชื้อสายไทยอย่าง
เห็นได้ชัด

ผู้ใหญ่บ้านของหมู่บ้านแห่งหนึ่งในอำเภอตากใบระบุว่าในอดีตที่ผ่านมาชาวไทยเชื้อสาย
มลายูยังไม่เคร่งครัดในการปฏิบัติตามหลักการทางศาสนาอิสลามเท่าไรนัก หรือหากเคร่งครัดก็ไม่

⁹⁹Hussin Mutalib, Islam and Ethnicity in Malay Politics (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 154.

มากเท่าในปัจจุบันนี้¹⁰⁰ ความเคร่งครัดดังกล่าวได้รับการยกตัวอย่างให้เห็นว่าชาวมุสลิมบางคนยังเลี้ยงสุนัขไว้ที่บ้านของตน ขณะที่ในปัจจุบันนี้ภาพดังกล่าวไม่อาจหลงเหลือแล้วในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ในทางตรงกันข้ามการเลี้ยงสุนัขกลับกลายเป็นสัญลักษณ์ชาวพุทธไปโดยปริยาย นอกจากนี้ยังพบว่าในอดีตหลายสิบปีก่อนสตรีชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ยังไม่ค่อยมีการคลุมฮิญาบกันเท่าไร ซึ่งผิดกับปัจจุบันที่สตรีชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่คลุมฮิญาบไม่เว้นแม้แต่นักเรียนชาวไทยเชื้อสายมลายูที่เรียนในโรงเรียนสามัญ นอกจากนี้ยังพบว่ายังมีการไปมาหาสู่กันในด้านงานบุญงานกุศล เช่น ชาวไทยเชื้อสายมลายูไปช่วยงานวัดของชาวไทยเชื้อสายไทยขณะเดียวกันชาวไทยเชื้อสายไทยก็มาช่วยงานมัสยิด แต่เมื่อชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความเคร่งศาสนามากขึ้นก็มีส่วนที่ทำให้การไปมาหาสู่กันในลักษณะดังกล่าวลดน้อยลง สิ่งใดที่ไม่สอดคล้องกับหลักการของศาสนาอิสลามหรือเป็นสิ่งที่ศาสนาห้ามชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่ก็จะหลีกเลี่ยง เช่น การบริโภคอาหารที่ไม่หะลาล¹⁰¹ การเข้าร่วมพิธีกรรมของศาสนิกอื่น ดังที่อิหม่ามของมัสยิดแห่งหนึ่งในอำเภอตากใบระบุว่า “งานวัดก็ไม่ได้ไปมากัน ไม่ได้เชิญกัน เราก็ไม่เชิญ เค้าก็ไม่เชิญเรา ... ถ้าเราเชิญเขา เขาก็มา ถ้าเขาเชิญเราไอนี้แหละ นี่แหละ (เน้นเสียง) เรื่องศาสนานี้พูดจริงจริงจะประนีประนอมไม่ค่อยได้ บางสิ่งบางอย่าง บางสิ่งบางอย่างจะประนีประนอมได้”¹⁰²

ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็นที่สัมผัสและรับรู้ได้สำหรับเพื่อนบ้านชาวไทยเชื้อสายไทย เช่นกันดังที่หญิงสาวชาวไทยเชื้อสายไทยคนหนึ่งในพื้นที่อำเภอตากใบระบุว่าในวงสนทนาที่มีทั้งผู้ศึกษาและเพื่อนสนิทชาวไทยเชื้อสายมลายูถึงลักษณะการอยู่ร่วมกันที่มีความเปลี่ยนแปลงไปเนื่องจากชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความเคร่งครัดในศาสนามากขึ้นทำให้บางครั้งรู้สึกถึงความห่างเหินกัน

ผู้ศึกษา : ถ้าวันรายอ (วันเฉลิมฉลองการเสร็จสิ้นการถือศีลอดหรือพิธีฮัจย์ของชาวมุสลิม) อย่างนี้

ผู้ให้ข้อมูล : อ้า ได้เวลาเค้าทำขนมอะไรกับข้าว เค้าก็ยังเอามาให้ ก็เอามาให้ แต่บางที ถ้าจะให้คืน ไม่เหมือนเมื่อก่อน แล้วบางทีสมมติว่า

¹⁰⁰ สัมภาษณ์ อาดิอนัน, ผู้ใหญ่บ้าน, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

¹⁰¹ หะลาล หมายถึง สิ่งที่ถูกอนุมัติโดยไม่มีข้อจำกัด และการกระทำที่อัลลอฮ์ผู้ออกกฎหมายอนุญาต เช่นการบริโภคเนื้อสัตว์ที่ถูกเชือดโดยเอ่ยพระนามของอัลลอฮ์ ส่วนหะรอม หมายถึง สิ่งที่อัลลอฮ์ผู้ออกกฎหมายห้ามโดยเด็ดขาด เช่นการบริโภคสัตว์ที่ถูกเชือดโดยมิได้เอ่ยพระนามของอัลลอฮ์ และใครก็ตามที่เข้าไปเกี่ยวข้องกับมันจะต้องได้รับโทษจากอัลลอฮ์ในโลกหน้าเช่นเดียวกับการลงโทษทางกฎหมายในโลกนี้ด้วย

¹⁰² สัมภาษณ์ ยะห์ยา, อิหม่าม, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

กล้วยเชื่อมจะให้เค้าคืน บางทีเค้าไม่กล้าเอาแล้ว เพียวเรื่องมาก แล้วแล ไซ้ใหม่ (หันไปพูดกับเพื่อนชาวไทยเชื้อสายมลายูที่นั่งร่วมวงสนทนา) แต่ถ้าเป็นขนมปัง ที่ว่าสำเร็จรูปแล้วอะไรแล้ว เออ แบบนั้นเอา เออ เดียวนี้ก็ของที่เราทำเค้าไม่เอาแล้ว

ผู้ศึกษา : แต่ก่อนเอา กิน

ผู้ให้ข้อมูล : เมื่อก่อนเอาอะ ก็มันไม่ได้มีไอนั้นนะนะ เค้าก็เอา พี่ก็พูดแบบนั้น ว่าเออสาถลนะ เออ เดียวนี้แบบว่าแยกชิ้นแยกชามเลย เนอะ มันจะเป็นแบบนั้นแล้ว

ผู้ศึกษา : ก็เลยรู้สึกว่ายาก ๆ

ผู้ให้ข้อมูล : เอ้อ รู้สึกว่าห่างเหินแล้วแหละเนอะ เออ ไซ้ คือเค้าให้เราอะ เอา ทุกอย่าง แต่เราให้เค้า เค้าไม่เอาแล้ว เค้าไม่เอาแล้วเดี๋ยวนี้¹⁰³

ข้อมูลข้างต้นชี้ให้เห็นว่าแม้ความเคร่งศาสนาของชาวไทยเชื้อสายมลายูจะทำให้ความสัมพันธ์ที่มีต่อกันมีลักษณะที่ห่างเหินกันมากขึ้น หรือผสมกลมกลืนกันน้อยลง อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้ก็ได้หมายความว่า เป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความขัดแย้งกัน

คุณค่า บรรทัดฐาน และกฎเกณฑ์ที่ไม่เกี่ยวข้องกับศาสนา

จากการศึกษาพบว่านอกจากการตื่นตัวทางศาสนาอิสลามที่ทำให้ชาวมุสลิมมีความเคร่งครัดในศาสนาอิสลามมากขึ้นแล้ว ยังพบว่าวัฒนธรรมมลายูก็เข้ามาอยู่ร่วมในกระแสของการตื่นตัวด้วยเช่นกัน และสิ่งที่น่าสนใจ ก็คือวัฒนธรรมมลายูบางอย่างถูกแปลความหมายเป็นวัฒนธรรมอิสลามและก็ได้รับการตอกย้ำให้เข้มแข็งหนักแน่นเช่นกัน อาทิ การแต่งกายของชายชาวไทยเชื้อสายมลายูซึ่งตามหลักศาสนาอิสลามกำหนดมาให้ปกปิดร่างกายตั้งแต่สะดือลงไปถึงหัวเข่า อย่างไรก็ตาม การแต่งกายของชายชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มักนุ่งโสร่ง สวมเสื้อกั๊ก สวมหมวกกะปิเยาะห์หรือโพกผ้าสะระบัน บางครั้งใส่โต๊ปซึ่งเป็นชุดยาวที่ชาวอาหรับมักสวมใส่ นอกจากนี้ยังมีการแต่งกายที่สวมเสื้อแขนยาวขายเลื้อยาวถึงเข่าและสวมกางเกงทรงหลวมซึ่งเป็นชุดแต่งกายของชาวปากีสถานเช่นกัน แม้ว่าศาสนาอิสลามจะมีได้กำหนดว่าการแต่งกายเช่นนี้เป็นการแต่งกายแบบอิสลาม แต่ชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่ยอมรับและให้ความหมายการแต่งกายเช่นนี้ว่าเป็นการแต่งกายของชาวมุสลิมที่เคร่งครัดในหลักการของศาสนาอิสลามอีกด้วย ในส่วนของสตรี ศาสนาอิสลามได้กำหนดให้สตรีชาวมุสลิมปกปิดเรือนร่างให้มิดชิด จะเปิดได้เพียงใบหน้าและฝ่ามือเท่านั้นซึ่งเป็นที่เข้าใจกันว่าการแต่งกายดังกล่าวเรียกขานกันว่าการคลุมฮิญาบ

¹⁰³สัมภาษณ์ สมศรี, 11 กันยายน 2549.

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาการคลุมฮิญาบของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ที่จะพบว่ามีลักษณะที่แตกต่างกันออกไปจากที่ศาสนากำหนดพอสมควรเนื่องจากสตรีบางคนสวมผ้าคลุมผมขณะเดียวกันก็ใส่เสื้อแขนสั้นที่เปิดเผยให้เห็นเกินจากฝ่ามือ การคลุมผมในลักษณะเช่นนี้จึงดูจะเป็นการปฏิบัติกันตามวัฒนธรรมมากกว่าที่จะเป็นการปฏิบัติตามหลักการของศาสนาอิสลาม

สิ่งที่น่าสนใจก็คือภาษามลายูที่ใช้กันในพื้นที่ปัจจุบันมักถูกมองว่าเป็นภาษาของชาวมุสลิม ขณะที่บางคนให้ความสำคัญกับภาษามลายู (โดยตระหนักรู้หรือไม่ก็ตาม) ว่าเป็นภาษาอิสลาม ดังนั้น ภาษาไทยซึ่งในพื้นที่อยู่ในฐานะคู่ตรงข้ามจึงกลายเป็นภาษาของชาวพุทธโดยปริยาย แม้ว่าความเชื่อเรื่องภาษาไทยเป็นภาษาของชาวพุทธจะเบาบางลงไปบ้าง แต่การเรียกขานภาษามลายูว่าเป็นภาษาอิสลามยังคงเป็นสิ่งที่ผู้ศึกษาได้ยินอยู่เสมอแม้จากคำพูดของเด็กนักเรียนมุสลิมที่ศึกษาเล่าเรียนในสายสามัญระดับมัธยมปลายก็ตาม

จะเห็นได้ว่าเรื่องศาสนาและวัฒนธรรมของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่เป็นเรื่องที่ละเอียดอ่อนและค่อนข้างมีพลวัตสูง ดังนั้น ทั้งสองส่วนจึงมักถูกมองว่าเป็นสาเหตุของความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในพื้นที่อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่หากทั้งศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายูเป็นสาเหตุของความขัดแย้งที่เกิดขึ้นจริง เหตุใดเหตุการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นอยู่ในปัจจุบันจึงไม่เกิดขึ้นเมื่อสามสิบหรืออย่างน้อยก็สิบปีที่แล้วโดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงต้นที่มีการตื่นตัวทางศาสนา สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าทั้งศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายูถูกกลืนเข้ามาเป็นเงื่อนไขในการใช้ความรุนแรงในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มากกว่าที่จะเป็นสาเหตุของความรุนแรงอย่างที่หลายคนเข้าใจ

โดยสรุปข้อมูลจากการตรวจสอบสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมของชาวไทยเชื้อสายมลายูชี้ให้เห็นว่าศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายูได้เข้ามาเกี่ยวกับวิถีชีวิตของชาวไทยเชื้อสายมลายูค่อนข้างมาก และในหลายครั้งศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายูถูกมองว่าเป็นเงื่อนไขของความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชนและความไม่สงบที่เกิดขึ้นในพื้นที่อีกด้วย

สภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมของชาวมลายูเชื้อสายไทย

ชาวมลายูเชื้อสายไทยในกลันตันส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในเขตชนบทของเมืองกลันตัน ดังนั้น หากกล่าวถึงวัฒนธรรมของชาวกลันตันยังคงมีลักษณะที่เป็นชนบท ผู้ที่อาศัยอยู่ในชุมชนมักรู้จักกันหมด ขณะที่การรู้จักกันข้ามชุมชนโดยเฉพาะชุมชนชาวมลายูเชื้อสายไทยด้วยกันเป็นเรื่องปกติ ดังนั้น ลักษณะของวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในชุมชนชาวมลายูเชื้อสายไทยในกลันตันจึงมีลักษณะเป็นวัฒนธรรมกลุ่มนิยมมากกว่าที่จะเป็นในลักษณะปัจเจกนิยม นอกจากนี้ชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ยังมีการติดต่อสื่อสารกับชนกลุ่มอื่นเช่นชาวมลายูเชื้อสายมลายู

อยู่เสมอเห็นได้จากการใช้ภาษามลายูถิ่นกันตันได้คล่องปากใกล้เคียงหรือสำหรับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยบางคนเทียบเท่ากับภาษาแม่คือภาษาไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบ

เมื่อพิจารณาถึงสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแล้วจะพบว่า ศาสนาพุทธเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย ทั้งยังไม่สามารถแยกออกจากเอกลักษณ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอีกด้วย ดังที่ Winzeler นักวิจัยชาวตะวันตกผู้ซึ่งใช้เวลาหลายปีในการศึกษาชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในกันตันระบุว่าสำหรับชาวไทยซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยในกันตันแล้ว ศาสนาพุทธนั้นเกี่ยวข้องกันอย่างใกล้ชิดกับเอกลักษณ์และคุณค่าของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่ง¹⁰⁴ ขณะที่นักวิจัยชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่ทำงานวิจัยเกี่ยวกับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยหลายชิ้นโดยเฉพาะในเรื่องศาสนาพุทธระบุว่าในกันตันซึ่งเป็นพื้นที่ศาสนาพุทธมิได้อยู่ในฐานะศาสนาประจำชาติเหมือนประเทศไทย แต่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็มักระบุชี้ตนเองภายใต้ความเป็นพุทธเสมอ หรือกล่าวได้ว่าการเติบโตของศาสนาพุทธเป็นสิ่งที่ยืนยันถึงการดำรงและคงอยู่ของเอกลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ไทยหรือสยามในกันตัน¹⁰⁵ นอกจากนี้ Golomb ได้อธิบายเชิงเปรียบเทียบถึงความสำคัญของวัดในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมและสังคมของชุมชนชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยว่า หากชุมชนใดไม่มีวัดก็ไม่ถือว่าเป็นชุมชนชาวพุทธที่สมบูรณ์¹⁰⁶ ดังนั้น หากต้องการทำความเข้าใจเกี่ยวกับคุณค่า บรรทัดฐานและกฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็จำเป็นต้องทำความเข้าใจสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความเป็นพุทธด้วยเช่นกัน

ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในรัฐกันตันนับถือศาสนาพุทธนิกายหินยานหรือเถรวาสต่างจากนิกายมหายานตรงที่นิกายหินยานเป็นนิกายดั้งเดิม มีความเชื่อว่าพระวินัยแก้ไขไม่ได้ เน้นชีวิตสงฆ์ว่าเป็นอุดมเพศ เป็นเพศที่บริสุทธิ์ ส่วนนิกายมหายาน หรืออาจารย์วาท เป็นนิกายที่แยกออกมา มีความเชื่อว่าพระวินัยแก้ไขได้ตามความจำเป็นไม่เน้นชีวิตสงฆ์ โดยเชื่อว่าภิกษุชั่วจะดีไปกว่าฆราวาสที่มีศีลธรรมไม่ได้¹⁰⁷

พระสงฆ์ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจำนวนมากได้ไปศึกษาในประเทศไทย และขณะเดียวกันพระสงฆ์ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็ยังขึ้นกับคณะสงฆ์ไทยภายใต้สมเด็จพระสังฆราช องค์เดียวกัน

¹⁰⁴ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 94.

¹⁰⁵ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 4.

¹⁰⁶ Louis Golomb, op. cit., footnote 66, p. 14.

¹⁰⁷ “เปิดมุมมองความคิดความเชื่อ หลักธรรมคำสอนของแต่ละศาสนา,” <<http://www.buddharam.se/thai/text/tree/tree8.htm>>, สิงหาคม 2550.

โดยมีเจ้าคณะรัฐในประเทศมาเลเซียเป็นผู้ปกครอง อย่างไรก็ตาม การแต่งตั้งผู้นำสงฆ์ในกลันตันนั้นก็ยังต้องผ่านการรับรองจากสุลต่านแห่งรัฐกลันตัน ซึ่งถือเป็นอัครศาสนูปถัมภก โดยมีฐานะเป็นผู้ปกป้องพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม สุลต่านจะไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการทางศาสนา ดังนั้น เจ้าคณะรัฐของกลันตันจะได้รับการลงนามรับรองจากสุลต่าน แต่การรับพัดยศก็ต้องเดินทางไปรับกับสมเด็จพระสังฆราชในประเทศไทย การที่เจ้าคณะรัฐได้รับตำแหน่งทางศาสนาจากสมเด็จพระสังฆราชโดยตรงทำให้ศาสนาพุทธมีความเข้มแข็งขณะเดียวกันการที่เจ้าคณะรัฐได้รับการลงนามรับรองจากสุลต่านเป็นสิ่งที่ทำให้ศาสนาพุทธสามารถดำรงอยู่ท่ามกลางสังคมที่ชนส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลามได้

อีกสิ่งหนึ่งที่ทำให้ศาสนาพุทธและชุมชนชาวมลายูมาเลเซียเชื้อสายไทยซึ่งนับถือศาสนาพุทธมีความเข้มแข็ง ก็คือ ชนกลุ่มอื่นไม่ว่าจะเป็นชาวมลายูเชื้อสายจีน ชาวมลายูเชื้อสายอินเดีย หรือแม้แต่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูบางคนก็ต้องพึ่งพาความเป็นพุทธผ่านพระสงฆ์ อาทิ เมื่อมีการทำบุญให้บรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้วชาวมลายูเชื้อสายจีนมักเชิญพระสงฆ์ไปช่วยสวดมนต์ให้ ขณะที่ชาวมลายูเชื้อสายอินเดียมักเข้ามาไหว้พระในวัดไทย ส่วนชาวมลายูเชื้อสายมลายูแม้จะไม่ไหว้พระแต่บางครั้งก็ยังขอความช่วยเหลือจากพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงในเรื่องไสยศาสตร์ เช่น การขอน้ำมนต์¹⁰⁸ จากการศึกษาพบว่าไม่เฉพาะประชาชนชาวมลายูเชื้อสายมลายูที่เชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ของน้ำมนต์จากพระสงฆ์ไทยเท่านั้น พระปลัดยอตระบุว่าในอดีตสุลต่านยังเคยเชิญให้พระสงฆ์ไทยไปสวดภาณยักษ์ที่ในวัง

บางทีมลายูบางคนเค้ายังเชื่อยังศรัทธาต่อหลวงพ่อกี่ที่สามารถทำน้ำมนต์ให้ลูกหายอะไรนี้ เค้าก็มานะ มาเอาน้ำมนต์ บางทีก็มา มาให้หลวงพ่อดูดวงชะตา มันก็มีแบบนั้น คือมันปลูกฝังมาตั้งแต่เมื่อก่อนเพราะว่าสมัยก่อนนี้พระเรานี้สำคัญมาก ๆ สำคัญต่อคนไทยด้วยสำคัญต่อชาวมลายูด้วย แล้วก็พระเรานี้สามารถ เมื่อก่อนนี้สามารถ คือหมายความว่าเรียกว่าอะไรนะ กับวงศ์ของกษัตริย์ สุลต่านนี่คืออดีตเค้าเคยเล่าให้ฟังตอนสมัยหลวงพ่อกี่นี้สามารถเข้าไปในวังเอสตาน่าเข้าไปได้เลยก็มีแต่ละปี ๆ นี่เค้าจะนิมนต์พระไปสวดสวดภาณยักษ์สวดอะไร¹⁰⁹

ข้อมูลข้างต้นแสดงให้เห็นว่านอกจากศาสนาพุทธจะเป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นถึงการดำรงอยู่ของชาวมลายูเชื้อสายไทยในรัฐกลันตันแล้ว ยังเป็นสิ่งที่สร้างการยอมรับจากชนกลุ่มอื่นที่อาศัยอยู่ในพื้นที่เดียวกันไม่ว่าจะเป็นกลุ่มชนที่วัฒนธรรมคล้ายคลึงกันเช่นชาวมลายูเชื้อสายจีนและ

¹⁰⁸ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, pp. 96-97.

¹⁰⁹ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

อินเดีย และกลุ่มชนที่มีวัฒนธรรมที่แตกต่างกันอย่างมากระหว่างชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู สิ่งนี้ยังเป็นการตอกย้ำความเข้มแข็งของเอกลักษณ์ความเป็นไทยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้เป็นอย่างดีโดยผ่านศาสนาพุทธ

เมื่อพิจารณาบทบาทของชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนที่นับถือศาสนาพุทธกับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่นับถือศาสนาพุทธแล้วจะพบว่า ชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนมีบทบาททางศาสนาในลักษณะที่เป็นผู้สนับสนุน ขณะที่ความรู้เรื่องพิธีกรรมและการจัดการกิจกรรมทางศาสนาต่าง ๆ เป็นบทบาทของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย Ismail ชี้ให้เห็นว่า แม้ว่าวัดส่วนใหญ่จะตั้งอยู่ในชุมชนชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแต่ก็มีบางวัดที่ตั้งอยู่ในชุมชนชาวมาเลเซียเชื้อสายจีน อย่างไรก็ตาม พระสงฆ์ที่ประจำวัดดังกล่าวก็ยังเป็นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าวัดซึ่งเป็นสัญลักษณ์แห่งความเป็นพุทธจึงเป็นมากกว่าสถานที่ที่ชาวพุทธเข้ามาเคารพสักการะหรือปฏิบัติธรรมเท่านั้น หากยังเป็นสถานที่ที่แหล่งวัฒนธรรมที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยใช้เป็นเครื่องมือในการชี้ให้เห็นถึงเอกลักษณ์สำคัญของตนที่แตกต่างจากชนกลุ่มอื่นรวมทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนที่นับถือศาสนาพุทธด้วย ดังนั้น การดำรงรักษาขนบธรรมเนียมดั้งเดิมของวัดจึงเป็นมากกว่าการดำรงรักษาศาสนาพุทธในกลันตัน แต่ยังเกี่ยวข้องกับการแสดงออกให้เห็นถึงเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในกลันตันอีกด้วย¹¹⁰ ดังนั้น วัดจึงเป็นทั้งเอกลักษณ์ทางศาสนาและวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในกลันตัน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีข้อมูลชี้ให้เห็นว่าปัจจุบันยังมีชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูบางคนยังพึ่งพาความสามารถทางด้านไสยศาสตร์จากพระสงฆ์ไทยหรือหมอเสน่ห์ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย แต่ความสัมพันธ์ดังกล่าวก็เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นน้อยมาก เนื่องจากชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูมีความตื่นตัวทางศาสนามากขึ้นกว่าช่วงสามสิบปีที่ผ่านมา ดังนั้น การกระทำดังกล่าวหากเกิดขึ้นก็ต้องเกิดขึ้นอย่างลับ ๆ เพื่อหลีกเลี่ยงสายตาของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูด้วยกัน

ศาสนาอิสลามมีข้อกำหนดทางศาสนาที่แตกต่างจากศาสนาอื่น ๆ ชัดเจนก็คือสิ่งใดที่ชาวศาสนิกอื่นปฏิบัติซึ่งมีความเกี่ยวข้องเชิงพิธีกรรมทางศาสนา สิ่งนั้นชาวมุสลิมไม่สามารถทำได้ ดังนั้น การใช้ชีวิตของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในท่ามกลางชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูนั้น หากเป็นเรื่องศาสนาก็มักจะแยกตัวออกจากกันอย่างชัดเจน ดังที่ Winzeler ระบุว่า ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะไม่ก้าวเข้าไปในบริเวณมัสยิดในชุมชนของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูขณะเดียวกัน ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูก็จะไม่เข้าไปในสถานที่ ๆ เกี่ยวข้องกับศาสนาของชาวพุทธยกเว้นว่ามีกิจกรรมบางอย่าง ขณะเดียวกันก็จะไม่มีการนำเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติศาสนิกของ

¹¹⁰ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 74.

ศาสนาอิสลามกับศาสนาพุทธมาเปรียบเทียบกัน¹¹¹ ดังนั้น เมื่อเป็นกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องศาสนาแม้ชาวมลายูเชื้อสายจีนและชาวมลายูเชื้อสายอินดูจะเข้าร่วมกิจกรรมกับชาวไทยได้ แต่สำหรับชาวมลายูเชื้อสายมลายูไม่เป็นเช่นนั้น แต่หากพบว่าชาวมลายูเชื้อสายมลายูปรากฏตัวอยู่ในพื้นที่ทางศาสนาพุทธเมื่อชาวพุทธกำลังมีกิจกรรมทางศาสนาอยู่ ก็มักจะมีเหตุผลสมควรหรือจำเป็นเท่านั้น เช่น ครั้งหนึ่งที่ผู้ศึกษาไปสังเกตการณ์งานลอยกระทงที่วัดพิบูลทอง พบว่ามีชาวมลายูเชื้อสายมลายูจำนวนหนึ่งเข้าร่วมอยู่ในบริเวณงานวัด แต่เมื่อสังเกตให้ละเอียดจะพบว่าทุกคนเข้ามาต่างมิได้มีเป้าหมายเพื่อร่วมงานทางศาสนาหากแต่มาปฏิบัติภารกิจหน้าที่ของตน เช่น เป็นนักศึกษาที่มาทำวิจัยเกี่ยวกับเรื่องวัฒนธรรม เป็นนักการเมืองท้องถิ่นที่ได้รับเชิญมาเป็นประธานในพิธี เป็นเจ้าหน้าที่ดูแลความสงบเรียบร้อย หรือแม้แต่เป็นแม่ค้าขายของ อย่างไรก็ตาม ยังพบว่ามีชาวมลายูเชื้อสายมลายูบางคนที่สนิทสนมกับชาวพุทธเข้ามาร่วมงานเพื่อความบันเทิงส่วนตัว แต่จากการสอบถามจากผู้ให้ข้อมูลชาวมลายูเชื้อสายมลายูพบว่าชาวมลายูเชื้อสายมลายูดังกล่าวมักเจือปนอายุที่จะให้ชาวมลายูเชื้อสายมลายูด้วยกันรู้ว่าตนมาหากเป็นสตรีก็มักจะถอดผ้าคลุมผม หากเป็นชายก็จะทำตัวกลมกลืนกับกลุ่มชนชาวมลายูเชื้อสายไทยจนสังเกตได้ยาก อย่างไรก็ตาม ผู้ให้ข้อมูลชาวมลายูเชื้อสายไทยยังระบุว่าเพื่อนฝูงของตนชาวมลายูเชื้อสายมลายูก็จะไม่ร่วมกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรม เช่น ร่วมลอยกระทงด้วย

การไม่แสดงการผสมกลมกลืนกันในเรื่องศาสนาของชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูยังปรากฏในเรื่องของการแต่งงานเช่นกัน หากสืบสาวราวเรื่องย้อนกลับไปในอดีตที่ผ่านมาจะพบว่าชาวมลายูเชื้อสายมลายูบางคนได้แต่งงานกับชาวมลายูเชื้อสายไทยและได้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาพุทธ แต่ในปัจจุบันชนทั้งสองกลุ่มต่างเข้าใจดีว่าสิ่งนี้ไม่สามารถปฏิบัติได้แล้วโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อทางรัฐบาลมาเลเซียออกกฎหมายมิให้ชาวมลายูเชื้อสายมลายูแต่งงานกับผู้ที่ไม่ใช่มุสลิม หากจะแต่งงานกันก็ต้องเข้ารับอิสลามก่อน ซึ่งการเข้ารับอิสลามดังกล่าว Winzeler ระบุว่ามิใช่เพียงแค่เป็นการเปลี่ยนแปลงในเรื่องของศาสนาเท่านั้นแต่ยังกินความร่วมไปถึงการเปลี่ยนแปลงชาติพันธุ์อีกด้วย เนื่องจากเมื่อผู้ที่ไม่ใช่ชาวมุสลิมเข้ารับอิสลาม ชาวมลายูเชื้อสายมลายูมักเรียกว่าการ 'masuk malayu' หรือ 'masuk jawi'¹¹² หรือหมายความว่าเข้าเป็นชาวมลายูนั่นเอง

¹¹¹ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 190.

¹¹² Ibid., pp. 116-117.

ดังนั้น พอที่จะสรุปได้ว่าหากเป็นกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับศาสนาแล้ว ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูกับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะดำเนินกิจกรรมดังกล่าวของตนในลักษณะต่างคนต่างทำและมักจะไม่น่าปะปนกัน ยกเว้นมีเหตุผลสมควร แต่หากจำเป็นที่จะต้องมีการปะปนกันก็มักเป็นการแสดงออกอย่างลับ ๆ

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่มีต่อกันบนเงื่อนไขของศาสนาที่แตกต่างกันนั้นมีใช้ว่าจะต้องแยกออกจากกันจนไม่สามารถติดต่อสื่อสารกันได้เลย การศึกษาครั้งนี้พบว่าทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยและชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูยังได้นำความแตกต่างทางศาสนามาใช้ในเชิงบวก เช่น การที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูยอมรับความเคร่งครัดในศาสนาพุทธของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยว่ามีสถานะดีกว่ากลุ่มชนที่ไม่มีศาสนา ขณะเดียวกันผู้ปกครองชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่เป็นผู้นำที่เคร่งศาสนาอย่าง ต่วน ฮัจยี นิก อับดุลอาซิส นิกมัด มุขมนตรีรัฐกลันตัน ยังได้ขอความร่วมมือจากพระสงฆ์ให้ร่วมดูแลชุมชนชาวพุทธเมื่อมีปัญหาต่าง ๆ ในหมู่บ้านในชุมชน ขณะเดียวกันพระสงฆ์ไทยบางคนยังระบุว่าหากชาวพุทธปฏิบัติตามหลักคำสอนของศาสนาพุทธชาวมุสลิมปฏิบัติตามคำสอนของศาสนาอิสลาม ปัญหาต่าง ๆ ก็จะไม่เกิดขึ้นเนื่องจากทั้งคู่ต่างพยายามกระทำความดี¹¹³

ที่กล่าวมาชี้ให้เห็นว่าแม้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูจะนับถือศาสนาต่างกันจะแยกตัวออกจากกันในเรื่องศาสนา แต่การแยกตัวดังกล่าวมิได้ทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกัน ในทางตรงกันข้ามระยะห่างที่เกิดขึ้นโดยเงื่อนไขทางศาสนาถูกนำมาเป็นข้อดีในการให้เกียรติซึ่งกันและร่วมกันสร้างสังคมที่สงบสุข ด้วยการใช้ตัวแทนทางศาสนจักรเป็นจักรกลขับเคลื่อนชุมชนไปในแนวทางที่ดี แม้จะมีความแตกต่างกันทางศาสนาก็ตาม

เมื่อพิจารณาวิถีชีวิตของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมก็จะพบว่า ไม่เพียงแต่วัฒนธรรมชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะสามารถดำรงอยู่ได้โดยดีท่ามกลางสังคมมาเลเซียเท่านั้น หากแต่ยังเป็นถูกนำมาใช้เป็นที่สร้างความสัมพันธ์อันดีระหว่างกันอีกด้วย

เรื่องราวประวัติศาสตร์ความเป็นมาของชุมชนชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่บ้านอาหะเป็นสิ่งที่ยืนยันการใช้วัฒนธรรมที่แตกต่างกันในการอยู่ร่วมกันได้เป็นอย่างดี ดังที่ Golomb ระบุว่า การเข้ามาตั้งถิ่นฐานของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเกิดขึ้นจากสองเงื่อนไขด้วยกันคือความสามารถในการแสดงมนิราห์ของชาวไทยที่เป็นที่ประทับใจชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูและความสามารถในการเป็นนักล่าหุบป่าและวัฒนธรรมไทยที่ไม่มีข้อห้ามในการบริโภคหมูจึงทำให้ชาวมาเลเซีย

¹¹³ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

เชื้อสายมลายูเชื้อเชญชาวไทยมาอยู่ร่วมกันโดยต่างฝ่ายต่างได้รับผลดีจากความแตกต่างของทั้งสองฝ่าย¹¹⁴

นอกจากนี้ยังพบว่า ในอดีตนอกจากชาวมลายูเชื้อสายมลายูส่วนหนึ่งจะมีความเชื่อในน้ำมนต์ของพระสงฆ์ไทยแล้ว ยังมีความเชื่อในความสามารถในการทำเสน่ห์ของหมอเสน่ห์ชาวไทยอีกด้วย ทำให้ชาวมลายูเชื้อสายมลายูส่วนหนึ่งแวะเวียนมาพึ่งพาความสามารถดังกล่าวอยู่เสมอ แม้ในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม สภาพแวดล้อมทางศาสนาและวัฒนธรรมของชาวมลายูเชื้อสายมลายูได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก เช่นเดียวกับที่เกิดกับชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ นั่นคือ ช่วงระยะเวลาสิบกว่าปีที่ผ่านมา คือ ตั้งแต่หลังปฏิวัติอิสลามในปี ค.ศ. 1979 ได้มีการตื่นตัวทางศาสนาอิสลามค่อนข้างมากในหมู่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูที่อาศัยอยู่ในประเทศมาเลเซีย¹¹⁵ ทำให้ชาวมลายูเชื้อสายมลายูในอำเภอดุเมปัฐรัฐกลันตันต่างหลีกเลี่ยงที่จะเข้ามาเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมที่ขัดกับศาสนาอิสลาม ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการแสดงมนตร์ หรือการทำเสน่ห์ซึ่งถือได้ว่าเป็นจุดเด่นของชาวมลายูเชื้อสายไทยก็ได้รับความนิยมน้อยลง ผู้ศึกษาพบว่า ปัจจุบันชาวมลายูเชื้อสายมลายูบางคนยังคงมาหาหมอเสน่ห์ชาวไทยเช่นเดิม แต่เป็นการกระทำโดยลับ ๆ โดยพยายามหลีกเลี่ยงจากสายตาชาวมลายูเชื้อสายมลายูคนอื่น การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นดูเหมือนว่าจะทำให้ชาวมลายูเชื้อสายไทยต้องปรับตัวให้อยู่ในสังคมมุสลิมโดยยังได้รับการยอมรับเช่นเดิม ดังนั้น ชาวมลายูเชื้อสายไทยจึงพยายามใช้จุดเด่นทางวัฒนธรรมที่ไม่เกี่ยวข้องกับศาสนามาสร้างความยอมรับจากชาวมลายูเชื้อสายมลายู เช่น การแสดงกลองยาว และการจัดงานลอยกระทงยิ่งใหญ่ระดับรัฐ แม้ว่าสิ่งเหล่านี้จะมีความเกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธอยู่บ้างแต่ก็เป็นกิจกรรมที่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูสามารถชื่นชมจุดเด่นดังกล่าวได้โดยไม่จำเป็นต้องเข้าไปมีส่วนร่วมกับพิธีกรรม ซึ่งแตกต่างจากการไปขอให้ช่วยทำเสน่ห์หรือขอมนต์ ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจในคำกล่าวของลุงมันที่ระบุว่าขบวนกลองยาวของชาวมลายูเชื้อสายไทยถูกจองตัวจากหลายหน่วยงานจนไม่สามารถไปแสดงให้กับทุกหน่วยงานรับชมได้¹¹⁶ นอกจากนี้ประเพณีลอยกระทงของชาวมลายูเชื้อสายไทยในสองสามปีที่ผ่านมาได้รับทุนสนับสนุนจากการท่องเที่ยวมาเลเซียอีกด้วย

¹¹⁴Louis Golomb, op. cit., footnote 66.

¹¹⁵Hussin Mutalib, op. cit., footnote 99, pp. 154-161.

¹¹⁶สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

ภาพที่ 4.1

ภาพด้านหน้าของวัดพิบูลทอง ที่มีป้ายการท่องเที่ยวมาเลเซียติดอยู่
แสดงให้เห็นว่างานลอยกระทงได้รับการยอมรับว่าเป็นจุดเด่น
ทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งของประเทศมาเลเซีย



จะเห็นได้ว่าศาสนาพุทธและวัฒนธรรมไทยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยนอกจากจะถูกใช้ในการแสดงถึงการดำรงอยู่ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแล้ว ยังถูกใช้ในลักษณะเป็นจุดเด่นที่ทำให้ชนกลุ่มอื่นร่วมทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูยอมรับในคุณค่าทางศาสนาและวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอีกด้วย สิ่งนี้สอดคล้องกับข้อค้นพบของ Golomb ที่ระบุว่า ลักษณะทางชาติพันธุ์สามารถทำได้มากกว่าการกำหนดเน้นขอบเขตทางสังคม หากแต่ยังสามารถสนับสนุนความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างชนสองกลุ่มอีกด้วย¹¹⁷

ดังนั้น จึงสามารถสรุปได้ว่าแม้ว่าศาสนาพุทธและวัฒนธรรมไทยจะมีความเกี่ยวข้องกันอย่างใกล้ชิดกับเอกลักษณ์และคุณค่าของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย และมีความแตกต่างอย่างมากกับศาสนาอิสลามและวัฒนธรรมมลายู แต่ในรัฐกลันตันประเทศมาเลเซียทั้งศาสนาพุทธและวัฒนธรรมไทยกลับถูกนำมาใช้ในการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์แทนที่จำถูกนำมาเป็นเงื่อนไขของความขัดแย้งระหว่างกัน

¹¹⁷ Louis Golomb, op. cit., footnote 66, p. 201.

สภาพแวดล้อมทางสังคมของชาวมุสลิมเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทย

Gudykunst และ Kim มองว่าสภาพแวดล้อมทางสังคมหรือกระบวนการจัดระเบียบทางสังคม (social ordering process) มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง โดยระบุว่ากระบวนการจัดระเบียบทางสังคมพัฒนามาจากการมีอันตรกิริยากับชนกลุ่มอื่นจนในที่สุดมีแบบแผนของพฤติกรรมที่ค่อนข้างแน่นอน มนุษย์จะเป็นสมาชิกของกลุ่มสังคมได้ทั้งจากการเกิดมาแล้วเป็นเลยหรือไม่เป็นตั้งแต่เกิดแต่มาเข้าร่วมกลุ่มสังคมนั้นได้ภายหลังได้ทั้งสิ้น การเป็นสมาชิกในสังคมของมนุษย์มีอิทธิพลต่อวิธีการที่มนุษย์มองตัวเอง (our self-concepts) ซึ่งการมองตัวเองดังกล่าวจะประกอบด้วยอย่างน้อยสององค์ประกอบด้วยกัน คือเอกลักษณ์ทางสังคม (social identities) และเอกลักษณ์ส่วนบุคคล (personal identities) โดยเอกลักษณ์ทางสังคมของมนุษย์เกิดจากความเป็นสมาชิกของมนุษย์ในกลุ่มสังคม ขณะที่เอกลักษณ์ส่วนบุคคลขึ้นอยู่กับพื้นฐานของประสบการณ์ส่วนตัวของบุคคลนั้น และระดับที่เราให้ความสำคัญกับกลุ่มหรือความเป็นตัวเองมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมเช่นกัน¹¹⁸

ตามแนวคิดของ Max Weber จิตสำนึกชาติพันธุ์ (ethnicity) หมายถึง ความรู้สึกร่วมกันถึงสิ่งที่ควรทำหรือไม่ควรทำ โดยความรู้สึกดังกล่าวกินขอบเขตเกินจากความเป็นญาติพี่น้อง เช่น ความเป็นหนึ่งเดียวกันทางการเมือง ขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษา ศาสนา คุณค่า ศีลธรรม และมารยาท¹¹⁹ ขณะที่ Fredrik Barth ได้อธิบายเพิ่มเติมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) ว่าการยืนยันของบุคคลหนึ่งบุคคลใดถึงเอกลักษณ์ในเชิงชาติพันธุ์ (ethnic identities) ของตนจะเกี่ยวข้องกับสององค์ประกอบหลักด้วยกัน กล่าวคือ กลุ่มบุคคลหรือปัจเจกบุคคลจะต้องยอมรับความรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มหรือที่ Barth เรียกว่า 'self-ascription' และ องค์ประกอบที่สองก็คือ กลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มอื่นในระบบสังคมเดียวกันจะต้องสามารถแยกแยะเอกลักษณ์ดังกล่าวได้ รวมทั้ง ยอมรับความสัมพันธ์ของบุคคลนั้นกับเอกลักษณ์ดังกล่าวด้วยซึ่งสิ่งนี้ Barth เรียกว่า 'ascription by others' ซึ่งทั้งสองกระบวนการพื้นฐานที่กล่าวถึงนี้ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ หากชนกลุ่มใดมีเพียงองค์ประกอบใดองค์ประกอบหนึ่งเท่านั้นถือได้ว่าความเป็นชาติพันธุ์ของชนกลุ่มนั้นยังไม่มั่นคง

¹¹⁸ William B. Gudykunst and Young Yun Kim, op. cit., footnote 94, pp. 47-48.

¹¹⁹ Max Weber, The religion of India : the sociology of Hinduism and Buddhism (Glincoe: Free Press, 1958), pp. 159-174, cited by Surin Pitsuwan, op. cit., footnote 95, p. 278.

เท่าที่ควร¹²⁰ ดังนั้น จิตสำนึกชาติพันธุ์ จึงเป็นกระบวนการสองทาง นั่นคือ หนึ่งการระบุชี้ตัวเองว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใด และในขณะเดียวกันการระบุชี้ตัวเองดังกล่าวจะต้องได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่นไม่ว่าจะเป็นผู้ที่อยู่ในกลุ่มเดียวกันหรือบุคคลนอกกลุ่มด้วย

อาจกล่าวได้ว่าการที่บุคคลระบุชี้ว่าตนเองเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ใดก็มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมการสื่อสารของเขากับชนกลุ่มอื่นเช่นกัน ดังนั้น ความเป็นสมาชิกทางสังคมของชนกลุ่มใดหรือไม่ใช่สมาชิกทางสังคมของชนกลุ่มใดจึงถูกนำมาใช้เป็นแกนหลักในการศึกษาสภาพแวดล้อมทางสังคมของทั้งชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของไทยและชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในรัฐกลันตันประเทศมาเลเซีย

สภาพแวดล้อมทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายมลายู

หากพิจารณาประชาชนชาวไทยในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยโดยภาพรวมแล้ว เราสามารถจำแนกประชากรได้เป็นสองกลุ่มหลักด้วยกัน ได้แก่ ประชาชนที่นับถือศาสนาอิสลามและประชาชนที่นับถือศาสนาพุทธ เมื่อพิจารณาความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างชาวมุสลิมกับชาวพุทธแล้วจะพบว่าเมืองค์ประกอบหลายอย่างที่ประชาชนทั้งสองกลุ่มใช้ในการจำแนกแยกแยะว่าใครคือผู้ที่อยู่ในกลุ่มตนและใครที่ไม่ใช่ชนกลุ่มตน ซึ่งแท้ที่จริงแล้วองค์ประกอบดังกล่าวมีมากกว่าเรื่องของการนับถือศาสนา

จากการศึกษาพบชาวมุสลิมในพื้นที่เองสามารถจำแนกเป็นกลุ่มต่าง ๆ ได้อีกกล่าวคือ ชาวมุสลิมจากภูมิภาคอื่น เช่น จากกรุงเทพฯ ที่ลงไปทำงานในพื้นที่ซึ่งจะใช้ภาษาไทยกลางเป็นภาษาแม่ ชาวมุสลิมจากภาคใต้ตอนบนที่ใช้ภาษาไทยถิ่นใต้เป็นภาษาแม่ ชาวมุสลิมที่มีเชื้อสายอาหรับหรือปากีสถานซึ่งมักเกิดและเติบโตในพื้นที่และใช้ภาษามลายูได้ดี และชาวมุสลิมที่เกิดในพื้นที่ที่มีเชื้อสายมลายูและใช้ภาษามลายูเป็นภาษาแม่ซึ่งเป็นชาวมุสลิมส่วนใหญ่ของพื้นที่ชายแดนภาคใต้ และการศึกษาครั้งนี้ก็มุ่งศึกษาพฤติกรรมการสื่อสารกลุ่มชนกลุ่มสุดท้ายนี้เป็นหลัก

ส่วนชาวพุทธที่อาศัยอยู่ในพื้นที่นั้นสามารถจำแนกเป็นชาวพุทธที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบเป็นภาษาแม่ซึ่งเป็นคนดั้งเดิมในพื้นที่ ชาวพุทธที่ใช้ภาษาไทยกลางเป็นภาษาแม่ซึ่งไม่ใช่คนดั้งเดิมในพื้นที่แต่เข้ามาทำงานในพื้นที่ ซึ่งมีทั้งที่มาจากภาคใต้ตอนบนและมาจากภูมิภาคอื่นของประเทศ ที่กล่าวมาเพื่อที่จะชี้ให้เห็นว่านอกจากเงื่อนไขเรื่องศาสนาแล้วยังมีองค์ประกอบอื่น ๆ ที่ต้องคำนึงถึง

¹²⁰ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference* (London: George Allen and Unwin, 1969), pp. 13-14.

เมื่อจะระบุชี้ว่าใครอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ใด ซึ่งในที่นี้พบว่าเงื่อนไขทางด้าน ภาษา เชื้อสาย ถิ่นกำเนิด ก็เป็นองค์ประกอบที่คนในพื้นที่ใช้จำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนเช่นกัน

เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาลักษณะของชาวมุสลิมที่เกิดและเติบโตในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ซึ่งใช้ภาษามลายูเป็นภาษาแม่และมีเชื้อสายมลายูนั้นปรากฏว่ามีคำหลายคำที่ใช้ระบุชี้ชนกลุ่มนี้ซึ่งควรนำมาพิจารณาขยายความในที่นี้

เอกสารที่อธิบายเกี่ยวกับคำที่ใช้ระบุชี้ชาวไทยเชื้อสายมลายูได้ดีชิ้นหนึ่งก็คืองานเขียนของ วรวิทย์ บารู ที่ระบุว่า คำยาวาวิ (Jawi) มลายู (Melayu) และ มุสลิม (Muslim) มักเป็นคำสามคำที่สร้างความสับสนให้ผู้เข้ามาเกี่ยวข้องกับเรื่องราวของชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ค่อนข้างมาก วรวิทย์ ระบุว่าแท้จริง ยาวาวิ มลายู และมุสลิม ส่วนใหญ่จะอยู่ในตัวคน ๆ เดียว เนื่องจากสำหรับเด็กชาวชาวมุสลิมเมื่อทำพิธีฮัจญ์ (หรือการขลิบเปลือกหุ้มอวัยวะเพศ) จะเรียกว่า ‘มาโซะยาวาวิ’ ขณะที่เมื่อมีชนต่างศาสนิกเข้ารับอิสลามชาวมุสลิมในพื้นที่จะเรียกว่า ‘มาโซะมลายู’ หรือ ‘มาโซะ อิสลาม’ ส่วนชาวมุสลิมในกลุ่มประเทศอาหรับก็มักเรียกคนมุสลิมในภูมิภาคมลายูว่า ‘คนยาวาวิ’ และตำราศาสนาอิสลามที่เขียนเป็นภาษามลายูที่เขียนด้วยตัวอักษรยาวาวิก็เรียกว่า ‘กิตาบบยาวาวิ’ หรือตำรายาวาวิ นั่นเอง วรวิทย์ ชี้ให้เห็นว่าสำหรับคนไทยที่พูดภาษามลายูถิ่นปัตตานี (Pattani Malay Dialect) ต้องการที่จะให้คนทั่วไปเรียกขานตนเองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูมากกว่าที่จะเรียกเขาว่า ‘คนยาวาวิ’ ¹²¹

ขณะที่ รัตติยา สาและ ที่ระบุว่าชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยมิได้ให้ความหมายของความเป็น ‘มลายู’ เป็นเพียงชาติพันธุ์และเชื้อสายมลายูเท่านั้น หากแต่ยังหมายรวมถึงผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามอีกด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้จึงต้องเข้าใจต่อไปว่า ‘สียะ’ (สยาม) เป็นรหัสของความเป็นคนไทยหรือคนสยามและคนพุทธ รวมอยู่ในคนเดียวกัน ดังนั้น การระบุเรียกชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ว่าเป็น ‘ออลเก็ สียะ’

¹²¹ วรวิทย์ บารู, “ยาวาวิ มลายูและมุสลิมในภูมิภาคมลายู,” (เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง ปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้จากมุมมองทางวิชาการ ด้านไทยศึกษา จัดโดย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, 2548), น. 8-9.

จึงเป็นสิ่งที่ชาวมุสลิมไม่ชอบเนื่องจากเขาได้ให้ความหมายของคำดังกล่าวว่าเป็นคำเรียกชาวพุทธ¹²²

ข้อเขียนข้างต้นจากนักวิชาการทั้งสองท่านชี้ให้เห็นประเด็นหนึ่งที่เหมือนกันก็คือ ความเป็นมลายูกินความหมายรวมถึงศาสนาอิสลามด้วย นั่นคือ เป็นการมองว่าทุกคนที่เป็นมลายูจะต้องนับถือศาสนาอิสลาม ขณะที่มิใช่ผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามทุกคนเป็นชาวมลายู หรืออาจกล่าวได้ว่าเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่สามารถรวบรวมองค์ประกอบของความเป็นชาติพันธุ์ได้มากที่สุด คือ ความเป็นมลายู นั่นคือการใช้ภาษามลายูหรือภาษายาวีและการนับถือศาสนาอิสลาม ขณะเดียวกันก็มีประเด็นที่ขัดกันพอสมควรเกี่ยวกับเรื่องความหมายของความเป็นไทยซึ่งรุดติยามองว่าเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับความเป็นมลายูเนื่องจากความเป็นไทยกินความหมายรวมถึงการนับถือศาสนาพุทธซึ่งทำให้ชาวมุสลิมพยายามที่จะหลีกเลี่ยงการถูกเรียกว่าเป็นไทย แต่งานเขียนของวรวิทย์ ระบุว่าชาวมุสลิมในพื้นที่เป็น ‘ชาวไทยเชื้อสายมลายู’ จากการศึกษาพบว่าแท้จริงแล้วการระบุชื่อของชาวมุสลิมว่าตนเองเป็นชนกลุ่มใดและไม่ใช่มุสลิมได้มิใช่สิ่งที่สติดคงที่ แต่มีความเป็นพลวัตอยู่เสมอ ซึ่งมักขึ้นอยู่กับความแตกต่างของสถานการณ์การสื่อสารที่เกิดขึ้น

หลายครั้งที่ผู้ศึกษาสนทนากับผู้ให้ข้อมูลชาวมุสลิมเชื้อสายมลายูในพื้นที่พบว่า การระบุชื่อตัวตนของชาวมุสลิมเองส่วนใหญ่จะใช้คำแทนตัวเองว่า ‘อิสลาม’ หรือ ‘มุสลิม’ ขณะที่จะเรียกชาวพุทธว่า ‘ไทยพุทธ’ ดังตัวอย่างบทสนทนาต่อไปนี้

เอ้ ผมยังข้องใจอยู่นะ เวลางานวัดมุสลิมไม่ไป เวลางานมัสยิดโต๊ะอิหม่ามไปเชิญพระไปเชิญไทยพุทธไทยพุทธไปช่วยพอถึงของเขา เราไม่ไป ผมยังคิดอยู่ ที่แท้จริงเราเชิญเค้ามา เราต้องไปด้วยแล จริงหรือเปล่า นี่เวลางานมัสยิด งานของอิสลามอิสลามไปเชิญพุทธไปร้อยเปอร์เซ็นต์ งานมัสยิดที่ศาลาใหม่ สี่ห้าปีที่แล้ว พระเองไป แล้วเวลาของเค้าเราไม่ไป น่าคิดเหมือนกันแล ที่แท้จริงเราจะต้องไปด้วย¹²³

ขณะที่ชาวพุทธในพื้นที่เองก็มีการระบุชื่อที่จำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนในลักษณะคล้ายกันโดยจะเรียกตนเองว่า ‘ไทยพุทธ’ และเรียกอีกฝ่ายว่า ‘มุสลิม’

¹²² รุดติยา สาและ, “การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัด ปัตตานี ยะลา และนราธิวาส,” (รายงานการวิจัยโครงการสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนาสำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2544), น. 188.

¹²³ สัมภาษณ์ อาหามะ, 10 กันยายน 2549.

คนมุสลิมเมื่อมาหาไทยพุทธ ไทยพุทธก็จะชวนกินนั่นกินนี่เค้ากินไม่กินก็ไม่เกี่ยว แต่ว่าถ้าได้กินนั่นก็ได้ความรู้สึกเป็นพรรคพวก ความที่จะเปิดเผยความในใจที่จะคุยกันอย่างเกลี้ยงเกลา คือในทำนองว่าใจเขาใจเราเสมอกันแล้วคราวนี้เราคุยกัน โดยที่ไม่ต้องกินแห้งแครงใจกัน ฮ่ามันจะเป็นแบบนั้น นี่คือเหตุการณ์เมื่อนานมาแล้วเป็นแบบนี้ ตอนนี้มีมุสลิมบางคนนั้น กินตาวากก็จริง กินเหล้าก็จริง แต่ว่าเค้าไม่ได้ทำให้สังคมรอบนอกเสียหาย เค้าอาจจะเสียหายในตัวเค้าเองในแง่ของผิดหลักคำสอน แต่เนี่ยเวลางานเค้าอะไรเค้าก็จะบอกไทยพุทธไป ไทยพุทธก็ไป ไปร่วมกินร่วมอะไร¹²⁴

จะเห็นได้ว่าเมื่อใดก็ตามที่ชนทั้งสองกลุ่มที่เรียกชาวพุทธก็จะมีคำว่า ‘ไทย’ อยู่ข้างหน้า คำว่าพุทธเสมอ นั่นคือ จะเรียกว่า ‘ไทยพุทธ’ ขณะที่สำหรับชาวมุสลิมจะไม่มีคำว่า ‘ไทย’ อยู่ข้างหน้า นั่นคือ ‘มุสลิม’ หรือ ‘อิสลาม’ เท่านั้น สิ่งนี้มิได้หมายความว่าชาวมุสลิมในพื้นที่ไม่ต้องการระบุตัวตนว่าเป็นคนสัญชาติไทย แต่คำว่า ‘ไทย’ ในบางสถานการณ์หมายถึงผู้ที่นับถือศาสนาพุทธ โดยเฉพาะเมื่อคำว่าไทยแปลเป็นภาษามลายูว่า ‘ซีแย’ ก็ยังกินความหมายเชิงลบสำหรับชาวมุสลิมมากขึ้น เช่นการเป็นคนที่บริโภคเนื้อหมูหรือดื่มเหล้าและชาวมุสลิมก็ไม่ต้องการรู้สึกว่าเป็นคนหนึ่งในกลุ่มชนดังกล่าว สิ่งนี้ต่างหากที่ทำให้ชาวมุสลิมพยายามที่จะไม่ใช่คำว่าไทยเพื่อหลีกเลี่ยงลักษณะของความเป็นพุทธ และสาเหตุที่ชาวมุสลิมเกรงกลัวว่าตนเองจะเป็นพุทธก็มีใช้ว่ารังเกียจชาวพุทธ แต่เนื่องจากความเป็นพุทธนั้นตรงข้ามกับความเป็นมุสลิมอย่างสิ้นเชิง นั่นคือเมื่อเป็นอย่างหนึ่งก็ไม่สามารถที่จะเป็นอีกอย่างหนึ่งได้ หรือกล่าวได้ว่าเมื่อเป็นพุทธก็ไม่ใช่มุสลิม

การระบุชื่อเรียกชนกลุ่มอื่นที่กล่าวมาข้างต้นมักกระทำกันโดยแต่ละฝ่ายไม่ได้ตระหนักรู้ (unconscious) หรือไม่ได้มีการระมัดระวังในการใช้คำพูด หรือหากตระหนักรู้ก็เป็นการตระหนักรู้แบบไม่มีเจตนา (sub-conscious) แต่เมื่อไรก็ตามที่ชาวมุสลิมถูกเรียกว่า ‘แขก’ ซึ่งหมายถึง คนต่างถิ่นและไม่ใช่คนไทย ชาวมุสลิมกลับยืนยันว่าเป็นคนไทยซึ่งเป็นมุสลิม ดังตัวอย่างบทสนทนาต่อไปนี้

ผู้ศึกษา : อย่างเมื่อก่อนนี้ดูถูกกันมีไหม

ผู้ให้ข้อมูล 1 : ดูถูกเหวอ

ผู้ศึกษา : อย่างมุสลิมกับไทยพุทธนะ

ผู้ให้ข้อมูล 1 : มีนะ ในหมู่พรรคพวกก่อนที่จะเข้าใจกัน เข้ามา.หนึ่งปีมีเลย
เค้าดูถูกคนแขก เค้าว่าแขก

¹²⁴ สัมภาษณ์ สุโข, 10 กันยายน 2549.

ผู้ให้ข้อมูล 2 : ต่อยซี

ผู้ให้ข้อมูล 1 : เอ้อ ต่อยซี

ผู้ศึกษา : แขนงนี้หมายถึงอะไร หมายถึงว่าความหมายที่ ๆ

ผู้ให้ข้อมูล 1 : ความหมายสมัยนั้นนะ ต้องเข้าใจ เป็นนักเรียนสมัย นั้นคือ คนต่างถิ่น ไม่ใช่คนไทย ที่นี้เราถือว่าเราเป็นคนไทย แต่เป็น มุสลิม เลยก็รู้ เราว่าแขนงนี้ไม่ใช่เรา แต่เป็นแขนงปาตานี เราว่า อย่างนี้ คนจีนนี่เป็นแขนง

ผู้ศึกษา : เพราะว่าเราอยู่ที่นี้

ผู้ให้ข้อมูล 1 : เราอยู่ที่นี้เราเกิดที่นี้ นี่คือความหมายของเรา แต่พรรคพวก คน ไทยพุทธนี่เค้าถือว่าเราเป็นแขนง

ผู้ศึกษา : แล้วเวลาเค้าเรียกเค้ารู้สึกจริง ๆ ว่าที่นี้คือบ้านเค้าแล้วเราเป็น แขนงหรือเปล่า

ผู้ให้ข้อมูล 1 : เค้ารู้สึกว่าที่บ้านของเค้าแล ลึก ๆ นี่เป็นเมืองของเค้า เรายื่นมา อาศัย นั้นแล สมัยนั้นนะ แต่ตอนหลังพอ พอขึ้นมัธยมสาม เรื่อง แบบนี้ก็ไม่มีแล้ว พรรคพวกที่เข้าใจผิดนี้ เข้าใจกัน¹²⁵

การแสดงออกดังกล่าวผู้ศึกษามีได้พบเพียงกรณีเดียว ยังมีอีกกรณีที่เป็นประเด็นการ สื่อสารที่คล้ายคลึงกันและพฤติกรรมการสื่อสารก็มีลักษณะคล้ายกันนั้นคือการที่ชาวมุสลิม พยายามระบุชื่อตัวเองว่าเป็น ‘คนไทย’ มิใช่ ‘แขนง’ แปลกหน้าต่างถิ่น

ผู้ศึกษา : และเรื่องดูถูกดูแคลนกันมีไหม คือเรียกแขนงหรืออะไรแบบนี้

ผู้ให้ข้อมูล : รู้สึกว่าผมเคย เวลาผมสอนหนังสือเวลาสอนนักเรียนว่าอย่าไป เรียกเขาแขนงนะ คืออธิบายให้เขาฟังนะ บอกว่าถ้าใครพูดเรียก มุสลิมว่าแขนงครูจะปรับยี่สิบห้าสตางค์คำนี้ (ต่อคำ) บอกว่าทำ ไม่ละครู ก็อธิบายเค้าว่า ก็คนไทยเหมือนกันนี่ เพียงแต่ว่าเค้านับ ถือศาสนาอิสลาม คุณก็คนไทย ไทยพุทธ เพียงแต่ว่านับถือ ศาสนาพุทธ ก็คนไทยพุทธที่มาเลก็มี เค้าไม่เคยเรียกคนไทยพุทธที่ มาเลว่าแขนง คือผมว่าอันนี้อยู่ที่การอธิบายให้เค้าเข้าใจมากกว่า แต่เมื่ออธิบาย เค้าเข้าใจแล้วผมว่าปัญหาจะไม่มี¹²⁶

¹²⁵ สัมภาษณ์ ปือราเฮง และ รอซีดี, 12 กันยายน 2549.

¹²⁶ สัมภาษณ์ สะมะแอ, 12 กันยายน 2549.

อย่างไรก็ตาม เมื่อมีการถามว่าชาวมุสลิมในพื้นที่เป็นใคร นักวิชาการประวัติศาสตร์ชาวมุสลิมในจังหวัดนราธิวาสคนระบุว่า “พวกเราเป็น ‘ออแกนายู’ (คนมลายู) เรายานู ไม่ใช่คนไทย เพราะคนไทยหรือ ‘ออแกซีแย’ (คนไทย) นั้นมันหมายถึงความเป็นคนพุทธด้วย เราไม่ใช่”¹²⁷

จากตัวอย่างทั้งสามกรณีที่ยกมาชี้ให้เห็นว่าการระบุชื่อเรียกของกลุ่มชนที่ตนเองเป็นสมาชิกอยู่ของชาวมุสลิมมิใช่สิ่งที่คงที่แต่มีความเป็นพลวัตพอสมควร โดยจะขึ้นอยู่กับสถานการณ์การสื่อสารและประเด็นที่ทำการสื่อสารเช่นกัน ชาวมุสลิมจะไม่ระบุว่าตนเองเป็นชาวไทยหากไม่ถูกระบุว่าเป็น ‘แขก’ ซึ่งหมายความว่าตนต่างถิ่นไม่ใช่เจ้าของแผ่นดิน ขณะที่ถูกระบุว่าเป็น ‘ออแกนายู’ เมื่อต้องการชี้ให้เห็นว่าตนเองแตกต่างจากชาวพุทธ สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ต้องการเรียกขานตนเองโดยใช้สรรพนามที่บ่งบอกให้เห็นว่าไม่ใช่ชาวพุทธแต่ก็เป็นเจ้าของแผ่นดินไทยคนหนึ่งเช่นกัน ขณะเดียวกันก็มีวัฒนธรรมภาษาและศาสนาที่แตกต่างจากชนกลุ่มอื่นในประเทศ

เพื่อให้เป็นการเหมาะสมและชัดเจนงานวิจัยชิ้นนี้จึงใช้คำระบุถึงความเป็นชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่ใช้ภาษามลายูตามสัญชาติและเชื้อสายเนื่องจากเพื่อสะดวกในการเปรียบเทียบกับกลุ่มชนอีกกลุ่มหนึ่งที่ผู้ศึกษาศึกษาซึ่งเป็นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยและเพื่อไม่ให้เกิดความสับสน ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงใช้คำว่า “ชาวไทยเชื้อสายมลายู” ตามที่วรวิทย์ บารู เสนอ ซึ่งมีนัยถึงความเป็นคนสัญชาติไทยซึ่งมีสิทธิเทียบเท่าทุกคนที่มีสัญชาติไทยและเชื้อสายมลายูเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงความเป็นชาวมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ซึ่งมีวัฒนธรรมมลายูใช้ภาษามลายูเป็นภาษาแม่ซึ่งแตกต่างจากมุสลิมกลุ่มอื่นในประเทศไทย

นอกจากนี้เรื่องการใช้ภาษายังคงเป็นอีกองค์ประกอบหนึ่งที่จะต้องนำมาวิเคราะห์เมื่อพิจารณาเกี่ยวกับการระบุชื่อตัวเองของชาวไทยเชื้อสายมลายูเนื่องจากยังคงมีชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนหนึ่งที่ไม่ต้องการเรียนภาษาไทย ไม่ต้องการพูดภาษาไทยเพราะจากมีความรู้สึกเล็กๆ ว่าเป็นภาษาที่เกี่ยวข้องกับความเป็นพุทธ ผู้ศึกษาได้มีโอกาสสนทนากับชาวไทยเชื้อสายมลายูคนหนึ่งซึ่งทำงานอยู่หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับการสอนภาษาไทย ชาวไทยเชื้อสายมลายูคนดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่าในอดีตที่ผ่านมาชาวไทยเชื้อสายมลายูบางคนมองว่าการพูดภาษาไทยจะเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาวพุทธ ดังนั้น จึงไม่ต้องการใช้ภาษาไทย แต่ในปัจจุบันความคิดดังกล่าวลดน้อยลงไปแล้ว

ผู้ศึกษา : แสดงว่าต่อไปคนพูดไทยจะมีมากขึ้น

¹²⁷ สัมภาษณ์ ดอรอแม, 1 พฤศจิกายน 2549.

ผู้ให้ข้อมูล : ผมว่าตรงนั้นพื้นฐานเลยนะ พูดไทยเราไม่ใช่จะเป็นคนไทยพุทธ ไม่ใช่

ผู้ศึกษา : ความคิดอย่างนี้ยังมีอยู่

ผู้ให้ข้อมูล : ก็ถูกต้อง คือเดิม ๆ นะความเข้าใจ มันไม่เข้าใจว่าถ้าคุณเรียนหนังสือไทยคุณต้องไปเป็นไทยพุทธ นี่ไม่ใช่ เรารู้ภาษา ผมไปซื้อของที่ตลาด สื่อความหมายกับคนที่อยู่กรุงเทพ คนเชียงใหม่ที่เค้าพูดภาษาไทยใช่ไหม แต่ว่าความคิดเก่า ๆ เดิม ๆ นะอาจจะมีว่าอ้อ เค้ามาล้างสมองคุณแล้ว มันอาจจะมีอยู่บ้าง แต่รุ่นใหม่เนี่ยมันจะหมดไปแล้ว แต่เก่า ๆ ยังเป็นความคิดเก่า ๆ ¹²⁸

ที่กล่าวว่าความคิดเช่นนี้ยังมีอยู่บ้างก็เนื่องจากครั้งหนึ่งที่ผู้ศึกษาสัมภาษณ์เด็กนักเรียนสายสามัญชาวไทยเชื้อสายมลายูผู้หนึ่งซึ่งระบุว่ามารดาของเธอแม่จะส่งเธอไปเรียนสายสามัญเนื่องจากเธอเรียนเก่งแต่ก็ไม่ชอบให้เธอใช้ภาษาไทยในบ้าน

ผู้ศึกษา : แล้วธรรมชาติถ้าอยู่แถวบ้านพูดภาษาอะไรกับเด็กไทยพุทธ

ผู้ให้ข้อมูล : ถ้าไทยพุทธก็พูดภาษาไทย เพราะว่าเค้าไม่รู้เรื่อง แต่ถ้าอิสลามด้วยกันคือพูดภาษาอิสลาม แล้วแม่หนูนะ คือเรามาอยู่โรงเรียนไง ก็พูดบางทีก็พูดภาษาไทย บางทีก็ภาษาอิสลาม จะปนกันนั้น เวลาลับบ้านบางทีก็พูดภาษาปนนั้น แม่ก็จะว่าเออ เรียนสามัญ เยอะมันก็เลยพูดแบบนั้น ไม่ชอบ ให้พูดภาษาไทย

ผู้ศึกษา : ทำไมไม่ชอบ

ผู้ให้ข้อมูล : ไม่รู้ทำไม เออ ไม่รู้ทำไม ¹²⁹

นอกจากนี้บทสนทนาข้างต้นยังเป็นตัวอย่างที่ดีว่าในขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนหนึ่งมองว่าภาษาไทยมีความเกี่ยวข้องกับความเป็นพุทธซึ่งมักเลียงที่จะใช้ แต่ขณะเดียวกันภาษามลายูหรือภาษายาวีสำเนียงปัตตานีที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูใช้เป็นภาษาแม่ นั้นบางครั้งมีการเรียกภาษาดังกล่าวว่าเป็น ‘ภาษาอิสลาม’ แทนที่จะเรียกว่า ‘ภาษามลายู’ แม้ว่าเด็กหญิงคนดังกล่าวจะไม่ได้มีเจตนาที่จะเน้นว่าภาษามลายูเป็นภาษาอิสลามแต่ความเป็นธรรมชาติของการพูดทำให้เห็นว่าการเรียกภาษามลายูว่าเป็นภาษาอิสลามเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นประจำ นอกจากการใช้คำพูดดังกล่าวเป็นคำพูดที่ใช้กันเป็นประจำแล้วยังมีบางกรณีแสดงให้เห็นว่าความการใช้ภาษามลายูมีความ

¹²⁸ สัมภาษณ์ สมศักดิ์, 30 พฤศจิกายน 2549.

¹²⁹ สัมภาษณ์ อาอีซะห์, 30 พฤศจิกายน 2549.

เกี่ยวข้องจริง ๆ กับความเป็นชาวมุสลิมเนื่องจากชาวไทยเชื้อสายมลายูมองว่าผู้ที่ใช้ภาษามลายูได้คล่องปากหรือเป็นภาษาแม่จะต้องเป็นชาวมุสลิม จึงไม่แปลกอะไรที่พระสงฆ์องค์หนึ่งจากรัฐกลันตันเมื่อเดินทางมายังประเทศไทยได้พบปะพูดคุยกับชาวไทยเชื้อสายมลายูโดยใช้ภาษามลายูสำเนียงกลันตัน ทำให้ชาวไทยเชื้อสายมลายูรู้สึกว่าเป็นชาวมลายู (ซึ่งมีนัยถึงการเป็นคนมุสลิม) แล้วเหตุใดจึงไปบวชเป็นพระ¹³⁰

ข้อมูลข้างต้นชี้ให้เห็นถึงอิทธิพลความเป็นมลายูที่มักกินความครอบคลุมเรื่องศาสนาอิสลามด้วยจึงไม่น่าแปลกใจที่นักวิชาการชาวตะวันตกชื่อดังอย่างเบน แอนเดอร์สันจะระบุว่า “เหตุที่ภาคใต้เป็นปัญหาไม่ใช่เพราะความเป็นมุสลิม แต่เพราะความเป็นเชื้อชาติมลายูซึ่งพูดภาษามลายู”¹³¹

แม้ในหลายครั้งชาวไทยเชื้อสายมลายูจะมองเรื่องของวัฒนธรรมมลายูเป็นเรื่องเดียวกันกับเรื่องศาสนาอิสลาม แต่ก็ยังมีบางกรณีที่ได้แสดงให้เห็นว่าหากเปรียบเทียบกันแล้วเรื่องของศาสนาอิสลามยังอยู่เหนือกว่าความเป็นมลายู

ผู้ศึกษา : เคยคุยเรื่องศาสนากับหลวงพ่อบุ๊ไหม

ผู้ให้ข้อมูล : คุย คุยเรื่องคนไทยกับคนอิสลามนี้เค้า (หลวงพ่อบุ๊) บอกถ้า (เป็น) ผ่านะมองเห็นเลย (ทำมืออธิบายว่าเหมือนมองทะลุผ้าบาง ๆ ได้เลย) คือบางที่เรื่องบวชนี้ เดือนบวช บางทีก็คนอิสลามนี้ชอบไปกินที่ศาลาวัดกัน แกเล่าให้ฟังอะไรนี่ถือบวชไปกินข้าวที่นั่น อะไรเนี่ย

ผู้ศึกษา : แล้วพอเล่าให้ฟังว่ามีคนมาแอบกินในช่วงถือศีลอดแล้วพี่ว่ายังไง

ผู้ให้ข้อมูล : ผมว่าไม่ใช่คนอิสลาม ว่าเป็นคนมลายู ถ้าคนอิสลามไม่ใช่คนอย่างนี้ คนมลายูกับคนอิสลามไม่เหมือนกัน¹³²

ที่กล่าวมาข้างต้นเป็นการอธิบายให้เห็นว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูมองตนเองอย่างไร และชาวไทยเชื้อสายไทยยอมรับตัวตนของชาวไทยเชื้อสายมลายูอย่างไร ส่วนที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้จะเกี่ยวข้องกับลักษณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูเองมองชาวไทยเชื้อสายไทยคู่สือสาวอย่างไร

¹³⁰ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

¹³¹ เบน แอนเดอร์สัน, “มรดกรายงานคณะกรรมการอิสระ เพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ : ข้อเสนอเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศในบริบทความขัดแย้งของโลกสมัยใหม่,” ฟ้าเดียวกัน, น. 130.

¹³² สัมภาษณ์ สมาน, 18 กุมภาพันธ์ 2550.

ชาวไทยเชื้อสายมลายูมักจะจำแนกชาวไทยเชื้อสายไทยออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ด้วยกัน กล่าวคือ ชาวไทยเชื้อสายไทยที่เกิดและเติบโตในพื้นที่ที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบเป็นภาษาแม่ซึ่งอยู่ร่วมสังคมกันมานาน และมีความผูกพันเสมือนเป็นญาติพี่น้องกัน และชาวไทยเชื้อสายไทยที่เป็นคนนอกพื้นที่ซึ่งใช้ภาษาไทยกลางเป็นภาษาแม่ ซึ่งมักเข้ามาทำงานหรือประกอบอาชีพในพื้นที่ เช่น ตำรวจ ทหาร และข้าราชการ ทุกครั้งที่ผู้ศึกษาทำการสนทนากับผู้ให้ข้อมูลชาวไทยเชื้อสายมลายู เมื่อผู้ศึกษาพูดถึงความสัมพันธ์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูที่มีต่อชาวไทยเชื้อสายไทย ก็มักได้รับการพูดถึงชาวไทยเชื้อสายไทยที่เกิดและโตในพื้นที่เสียเป็นส่วนใหญ่ ขณะเดียวกันหากชาวไทยเชื้อสายมลายูต้องการพูดถึงชาวไทยเชื้อสายไทยที่เป็นคนนอกพื้นที่แล้ว ก็มักจะไม่ระบุชี้ว่าชนกลุ่มนั้นเป็น ‘คนไทยพุทธ’ แต่จะระบุขอบเขตของชนกลุ่มนั้นมากกว่า เช่น ตำรวจ ทหาร เป็นต้น แม้เป็นที่ยอมรับกันว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐในพื้นที่ส่วนใหญ่จะนับถือศาสนาพุทธและมีเชื้อสายไทยก็ตาม สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าเมื่อพูดถึงความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่ของรัฐ อำนาจของเจ้าหน้าที่ที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรม การสื่อสารมากกว่าศาสนาของเขา สิ่งนี้ยิ่งถูกตอกย้ำด้วยประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ที่ไม่ค่อยจะสู้ดีของทั้งสองฝ่าย ดังนั้น เมื่อชาวไทยเชื้อสายมลายูพูดถึงการกระทำของเจ้าหน้าที่ของรัฐ ก็แสดงว่าเขากำลังพูดถึงอำนาจที่อยู่ในมือของเจ้าหน้าที่รัฐมากกว่าศาสนาที่เจ้าหน้าที่รัฐคนดังกล่าวนับถือ

จะเห็นได้ว่าการจำแนกแยกแยะความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์ของประชาชนในพื้นที่ชายแดนภาคใต้้นค่อนข้างละเอียดซับซ้อนมากกว่าเรื่องความแตกต่างทางด้านศาสนาเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับ ภาษา เชื้อสาย และถิ่นกำเนิดอีกด้วย

กล่าวโดยสรุปก็คือ หากมองในภาพรวมจะพบว่าเอกลักษณ์ทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความแตกต่างจากเอกลักษณ์ทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายไทยหลายลักษณะ อาทิ การแต่งกาย ภาษา วัฒนธรรมการกิน การปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ของศาสนา ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเป็นองค์ประกอบที่ชี้ให้เห็นเอกลักษณ์ทางสังคมที่แตกต่างกันระหว่างชนสองกลุ่มได้อย่างชัดเจน นอกจากนี้ยังพบว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูมักต้องการให้ผู้คนรับรู้เกี่ยวกับตนเองว่าเป็น ‘คนมลายู’ ซึ่งแตกต่างชัดเจนกับการเป็น ‘คนไทย’ ซึ่งมักมีความหมายในเชิงที่ว่าเป็นผู้ที่นับถือศาสนาพุทธด้วย แต่หากเพ่งมองในเรื่องของสัญชาติของชาวไทยเชื้อสายมลายูยังพบว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูยังมองว่าตนเองเป็น ‘คนไทย’ คนหนึ่ง ซึ่งแตกต่างจากสิ่งที่ชนส่วนใหญ่ในสังคมมองว่าตนเป็น ‘แขก’ แปลกหน้า สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือ ในบางสถานการณ์ชาวไทยเชื้อสายมลายูจะระบุชี้ตนเองว่าเป็น ‘คนมลายู’ และในบางสถานการณ์ก็จะระบุชี้ตนเองว่าเป็น ‘คนไทย’ ซึ่งเงื่อนไขสำคัญในการระบุชี้ตนเองก็คือ เมื่อใดก็ตามที่คำว่า ‘ไทย’ เกี่ยวข้องกับความเป็นพุทธ เมื่อนั้นชาวมุสลิมก็จะหลีกเลี่ยงที่จะระบุชี้ตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของชนกลุ่มนั้นทันที แต่หากเมื่อได้ทีคำว่า ‘ไทย’ ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับความเป็นพุทธ การระบุชี้ตนเองว่าเป็น ‘คนไทย’ ก็เกิดขึ้นได้ จึงกล่าวได้ว่าเอกลักษณ์

ของความเป็นชาติพันธุ์มลายูของชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความเป็นพลวัตตลอดเวลา ขึ้นอยู่กับสถานการณ์การสื่อสารที่แตกต่างออกไป อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เกิดขึ้นในประเทศไทยก็คือชาวไทยเชื้อสายมลายูทุกคนถูกกำหนดให้ต้องเป็น ‘คนไทย’ ทั้งในชีวิตประจำวันและตามกฎหมาย นั่นคือต้องเป็นคนสัญชาติไทย เชื้อชาติไทย แม้ว่าในความรู้สึกของชาวไทยเชื้อสายมลายูจะมีความเป็นคนเชื้อสายมลายูอย่างเต็มเปี่ยมก็ตาม

สภาพแวดล้อมทางสังคมของชาวมลายูเชื้อสายไทย

เอกลักษณ์ทางสังคมที่สำคัญของชาวมลายูเชื้อสายไทยที่แตกต่างจากชาวมลายูเชื้อสายมลายู ก็คือ การนับถือศาสนา โดยทั่วไปแล้วชาวมลายูเชื้อสายไทยในกลันตันจะนับถือศาสนาพุทธ ขณะที่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูจะนับถือศาสนาอิสลาม ชาวมลายูเชื้อสายมลายูมองว่าความเป็นมลายูจะต้องควบรวมการนับถือศาสนาอิสลามไว้ด้วยและชาวมลายูเชื้อสายไทยก็เช่นเดียวกันที่มองความเป็นไทยจะต้องควบรวมการนับถือศาสนาพุทธไว้ด้วย นั่นคือการระบุชี้ว่าตนเองเป็นชาวพุทธหมายถึงรวมถึงความเป็นชาวมลายูเชื้อสายไทยด้วย

นอกจากความแตกต่างเรื่องศาสนาแล้ว วัฒนธรรมซึ่งเป็นสิ่งที่ได้รับอิทธิพลอย่างมากจากศาสนาก็เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างชาวมลายูเชื้อสายไทยและชาวมลายูเชื้อสายมลายูเช่นกัน เนื่องจากสิ่งที่ศาสนาอิสลามไม่อนุมัติให้บริโภค เช่น เนื้อหมู เป็นสิ่งที่อนุมัติสำหรับชาวมลายูเชื้อสายไทย ส่วนเครื่องดื่มมีแอลกอฮอล์เป็นสิ่งที่ศาสนาอิสลามห้ามและศาสนาพุทธก็ห้ามแต่ชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ก็ยังดื่มสุราที่บ้านที่เรียกว่า ‘ตาวาก’ ดื่มกันในครัวเรือนและในงานประเพณีต่าง ๆ จนเป็นที่รับรู้กันในหมู่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูและชนกลุ่มอื่นในรัฐกลันตัน

ส่วนเรื่องการใช้นิยมนั้นชาวมลายูเชื้อสายมลายูจะใช้นิยามลายูเป็นภาษาแม่ ไม่ว่าจะนิยามลายูกลางและนิยามลายูท้องถิ่นกลันตัน แต่ชาวมลายูเชื้อสายไทยจะใช้นิยามไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบเป็นภาษาแม่ อย่างไรก็ตาม เอกลักษณ์ด้านภาษาก็มีใช้ปัญหาในการติดต่อสื่อสารของชนทั้งสองกลุ่ม แม้ว่าชาวมลายูเชื้อสายมลายูไม่สามารถใช้นิยามไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบได้ แต่ชาวมลายูเชื้อสายไทยแทบทั้งหมดจะสามารถใช้นิยามลายูได้ดี โดยเฉพาะนิยามลายูท้องถิ่นกลันตัน นอกจากนี้ยังมีเอกลักษณ์อีกหลายอย่างที่แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างชนสองกลุ่ม เช่น การตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณวัดกับการตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณมัสยิด การสวมสร้อยคอพระและสายสิญจน์กับการไม่สวมอะไรเลย การแต่งกายโดยสวมหมวกซอเกาะ (หมวกสี่

คำทรงตั้งที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูชอบใส่) หรือการคลุมฮิญาบกับการไม่สวมหมวกและไม่คลุมฮิญาบ

ความแตกต่างที่กล่าวมาทั้งหมดมีส่วนในการระบุตัวตนของชาวมาเลเซียต่างเชื้อสายกัน เนื่องจากเมื่อแสดงความแตกต่างออกมาว่าตนเองเป็นชนกลุ่มหนึ่งแล้วก็แน่นอนว่าไม่สามารถที่จะระบุตัวตนว่าเป็นอีกชนกลุ่มหนึ่งได้ ดังนั้น เอกลักษณะด้านการใส่สร้อยคอพระนอกจากจะเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็ยังเป็นสิ่งที่ระบุชี้ว่าไม่ใช่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูอย่างแน่นอน ซึ่งเอกลักษณะที่กล่าวมาข้างต้นทั้งหมดเป็นสิ่งที่ชนทั้งสองกลุ่มต่างเข้าใจกันดี

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าในเรื่องศาสนาชนสองกลุ่มจะมีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน แต่ในเรื่องของวัฒนธรรมกลับมีหลายอย่างเหมือนกัน แม้ว่าวัฒนธรรมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะเป็นที่ยอมรับว่าคล้ายคลึงกับชาวไทยเชื้อสายไทยในจังหวัดนราธิวาสและปัตตานี แต่กลับมีวัฒนธรรมบางอย่างที่เหมือนกันกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู ในงานวิจัยของ Golomb ระบุว่าข้าวเหนียวเหลืองที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมักทำเพื่อถวายพระสงฆ์นั้นเหมือนกับข้าวเหนียวเหลืองหรือที่เรียกว่า ‘ปูลี๊ะกูนิง’ ของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่ให้กับครูสอนอัลกุรอานเพื่อตอบแทนในการสอนการอ่านอัลกุรอานให้ลูกหลานตน ขณะเดียวกันชนทั้งสองกลุ่มยังมีความรู้สึกร่วมกันถึงความเป็นคนชนบท ความรู้สึกต่ำต้อย ไม่รู้หนังสือ เป็นคนบ้านนอก เป็นกลุ่มคนที่ต้องต่อสู้และทำงานหนักเพื่อเลี้ยงปากท้อง สิ่งเหล่านี้ทำให้ชนสองกลุ่มนอกจากจะมีความรู้สึกว่ามีเอกลักษณะบางอย่างที่เหมือนกันแล้ว ยังก่อให้เกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจซึ่งกันและกันอีกด้วย¹³³ จึงไม่น่าแปลกใจที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจากกัลลันตันจะได้รับการช่วยเหลือจากชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูซึ่งเป็นคนกัลลันตันเมื่อเกิดความขัดแย้งกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูจากรัฐอื่น เพราะความรู้สึกว่าเป็นชาวกัลลันตันเหมือนกัน ดังนั้น การเป็น ‘คนกัลลันตัน’ หรือ ‘โอแกกะแลแต’ จึงเป็นคำตอบของพฤติกรรมเช่นนี้ได้อย่างสมเห็นผลที่สุดสำหรับชนทั้งสองกลุ่ม

เคยไปประสบครั้งหนึ่ง ตอนไปยะโฮร์ (รัฐยะโฮร์บาฮู) รถไปชนไปเอ็กซีเดน เราก็ลงมาลงมาพูดคุยกับคนที่ยะโฮร์ คนอีกรัฐหนึ่งนะ ทะเลาะกัน พอดี คนก็มาหยุด ๆ ใจแล้วถามว่า เราอยู่ที่ไหน เดมอโอแกมานอ (แปลว่าคุณเป็นคนที่ไหน) โอแกกะแลแต (แปลว่าคนกัลลันตัน) พอโอแกกะแล แต มันล้อมพวกนั้นไว้เลย มึงจะเอาอย่างไรว่า

¹³³ Louis Golomb, op. cit., footnote 66, pp. 183-184.

ไอ้โหดยอเลย เราก็มีเพื่อนกลันตันของเรา ก็มลายูทั้งนั้นแหละเป็นเพื่อน คำก็พูดกัน ไกลเกลี้ยกันว้ายังไง ๆ ทุกอย่างเค้าทำให้ทุกอย่าง¹³⁴

นอกจากความเป็นคนกลันตันที่เหมือนกันแล้ว ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยยังพยายามแสดงให้เห็นว่าตนเองก็เป็น ‘บุมีบุตรา’ หรือ ‘ลูกของแผ่นดิน’ หรือเป็นคนที่มิถิ์นกำเนิดดั้งเดิมในประเทศมาเลเซีย เช่นเดียวกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู ซึ่งแตกต่างจากชาวมาเลเซียเชื้อสายจีน และชาวมาเลเซียเชื้อสายอินเดียที่อพยพเข้ามาทีหลัง ดังนั้น ความทรงจำในเรื่องประวัติศาสตร์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจึงมิได้ให้ความสำคัญกับต้นกำเนิดเท่ากับความรู้สึกที่หนักแน่นในความเป็นคนพื้นเมืองชาวกลันตันดังที่ Kershaw ระบุว่าความรู้สึกดังกล่าวเป็นมากกว่าความทรงจำส่วนบุคคลแต่เป็นความทรงจำของเผ่าพันธุ์ (tribal memory) เลย์ทีเดียว¹³⁵

เมื่อเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในกลันตันกับชาวไทยเชื้อสายไทยในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของไทยแล้วจะพบว่า มีทั้งความเหมือนและความแตกต่างเช่นกัน เนื่องจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยบางคนระบุว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่นับถือศาสนาพุทธในกลันตันกับชาวไทยเชื้อสายไทยที่นับถือศาสนาพุทธในอำเภอตากใบเป็นคนกลุ่มเดียวกัน ซึ่งมีชาติพันธุ์และศาสนาเหมือนกัน อย่างไรก็ตาม มิใช่ชนสองกลุ่มจะไม่มี ความแตกต่างกัน Ismail ระบุว่าเมื่อไรก็ตามที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยต้องการระบุชี้ตนเองว่าแตกต่างจากชาวไทยเชื้อสายไทยก็จะใช้คำพูดระบุความแตกต่างให้เห็น เช่น ‘orang siam sini’ แปลว่าคนสยามที่นี่ (ซึ่งก็คือประเทศมาเลเซีย) กับ ‘orang siam bangkok’ หรือ ‘orang siam barat’ ซึ่งหมายถึง คนสยามในประเทศไทย¹³⁶ ขณะที่ Irving Chan Johnson ระบุว่าแม้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะมีความรู้สึกกับชาวไทยเชื้อสายไทยในลักษณะที่เป็นพี่น้องกัน หากแต่ยังคงจำแนกให้เห็นว่ามีความแตกต่างกันทั้งทางด้านการแต่งกายและสัญชาติ ดังที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยคนหนึ่งชี้ให้เห็นว่าเขาแตกต่างจาก ‘คนเมืองไทย’¹³⁷

¹³⁴ สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

¹³⁵ Roger Kershaw, “Native but Not Bumiputra: Crisis and Complexity in the Political Status of the Kelantan Thais after Independence,” *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 3 (1984):47, cited by Irving Chan Johnson, op. cit., footnote 79, p. 307.

¹³⁶ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 14.

¹³⁷ Irving Chan Johnson, op. cit., footnote 79.

นอกจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะมีความรู้สึกที่ตนเองแตกต่างจากชาวไทยเชื้อสายไทยในประเทศไทยแล้ว ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยยังชี้ให้เห็นว่าตนเองมีความผูกพันกับผืนแผ่นดินมาเลเซียมาก ซึ่งมากจนไม่สามารถย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในเมืองไทยได้

เราอยู่ที่นี้เนี่ยเราอยู่ในนี้เราเป็นราษฎรที่นี่ เราก็คือที่นี่ พวกมาเค้าถามว่าเจ้าคุณถ้าซื้อที่ดินให้ฝั่งไทย รัฐบาลซื้อที่ดินให้ฝั่งไทยแล้วให้ไปอยู่ฝั่งโน้นไปไหม ว่าไปไม่ได้ เพราะเราเกิดที่นี่ ความรักความห่วงประเทศเป็นอยู่ทำมาหากินสุขสบาย ไปตรงไหนก็ไม่รู้หนวาย อ้าวว่าแต่มันเกิดอย่างนี้เลย แต่ก่อนที่ยังไม่เกิดอะไร เราก็คือไปไม่ได้ เรายังเป็นห่วงตรงนี้อยู่ เพราะเราเกิดที่นี่ แล้วก็ผูกพัน อ้าวว่าแต่คนไทยด้วยกันเลย คนมาเลใกล้ ๆ เรายังผูกพันกันอยู่ เราไปไม่ได้ ไปทางโน้นเหมือนกับเราเอาไปปล่อยเกาะ อยู่ไม่ได้ ทำตัวไม่ได้¹³⁸

อย่างไรก็ตาม ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็ยังยืนยันว่า แม้ว่าตนเองจะมีความรู้สึกว่าเป็นชาวมาเลเซียเช่นเดียวกันกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู และรักประเทศมาเลเซียไม่น้อยไปกว่าชาวมาเลเซียเชื้อชาติมลายู แต่อย่างไรก็ตาม ตนเองก็ยังเป็น ‘คนไทย’ ซึ่งมีความแตกต่างอย่างตรงข้ามกับ ‘คนมลายู’ อย่างชัดเจน ดังนั้น แม้จะยืนยันว่าเป็นชาวมาเลเซีย แต่จะไม่ยอมรับหากถูกเรียกว่าเป็นชาวมลายูอย่างแน่นอน

- ผู้ศึกษา : แต่ความรู้สึกเราก็คือเป็นคนมาเลมากกว่าคนไทยใช่ไหม
- ผู้ให้ข้อมูล : ไม่ ไม่เป็นไม่อย่างนั้น ก็คนไทยก็เป็นคนไทย รู้สึก
- ผู้ศึกษา : แต่ไม่ใช่คนไทย
- ผู้ให้ข้อมูล : เอ้อ แต่ไม่ใช่คนไทย
- ผู้ศึกษา : หมายความว่ารู้สึกเป็นคนของประเทศมาเลเซียมากกว่าประเทศไทย
- ผู้ให้ข้อมูล : คือรู้สึกว่าเป็นคน คน เราเป็นคน คือสัญชาติ เป็นคน..ชาติของ... มาเลเซีย แต่ว่าเราคือคนไทย เราก็คือคนไทยเหมือนกับว่าจะเป็นคนจีนนี่ยังไม่เป็นนะ...คนเราจะไปเรียกผมมลายูนะ ผมก็มีความรู้สึกนะ มีความรู้สึกบางที่ทำถูกผมทำได้บางที่ ทำผมทำไม่ได้ ก็เหมือนฝั่งไทยพอถูกไปเรียนตั้งแต่เด็ก ๆ พอใหญ่ขึ้นมาเขาก็รับได้ว่าคนไทย เค้าก็กลัวชาติเค้าหายไป เลยทางนี้เค้าใช้ให้ภาษาฮิบุน ดอ จินคุณก็สอนได้ ไทยคุณก็สอนได้

¹³⁸ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

อินเดียคุณก็สอนได้ในกลุ่มของคุณ สอนได้ แล้วเรามาใช้ภาษา
หนึ่งคือภาษาของมาเลเซีย คนละเรื่องและ คนไทยโน้นคนชาติ
อะไรศาสนาอะไร ๆ เราก็คือคนไทย¹³⁹

ความเป็นคนไทยที่ลุ่มมันพูดถึงก็คือความมีเชื้อสายไทย ขณะที่ความเป็นคนมาเลเซียที่มีอยู่ก็คือความเป็นคนสัญชาติมาเลเซีย ไม่ใช่เฉพาะข้อมูลจากงานวิจัยครั้งนี้เท่านั้นที่ได้ข้อค้นพบในลักษณะเช่นนี้ งานวิจัยของ Irving Chan Johnson ก็ได้ข้อค้นพบใกล้เคียงกันโดยชี้ให้เห็นว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนใหญ่มีพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวประทับอยู่บนผนังบ้าน สิ่งนี้มิได้แสดงถึงความเป็นคนไทยในลักษณะที่เป็นคนสัญชาติไทยหรือตัวอยู่มาเลเซียแต่ใจอยู่ไทย แต่เป็นการแสดงถึงความรู้สึกร่วมในความเป็นคนชาติพันธุ์ไทย และไม่ใช่การแสดงออกซึ่งความรักชาติไทย¹⁴⁰ ข้อค้นพบดังกล่าวสอดคล้องกับข้อมูลที่ได้จากการสังเกตการแข่งขันฟุตบอลระหว่างทีมฟุตบอลจาก อำเภอตุมปัต รัฐกลันตันซึ่งมีชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยร่วมอยู่ด้วยกับทีมชาวอำเภอตากใบ จ.นราธิวาส ในประเทศไทยเนื่องจากผู้นำธงชาติมาเลเซียติดมาด้วยเพื่อให้ถ่ายรูปร่วมกันก่อนลงสนามแข่งขันและเพื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นทีมฟุตบอลจากมาเลเซีย นั่นคือชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย

เอกลักษณ์ของความเป็นชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยค่อนข้างซับซ้อน ขณะเดียวกันการเรียกขานระบุชื่อตามลักษณะกลุ่มชนก็มีความซับซ้อนเช่นกัน การศึกษาครั้งนี้พบว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูพยายามใช้คำเรียกชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยว่าเป็นชาว ‘เซียม’ (Siam) ซึ่งมาจากคำว่าสยาม เนื่องจากต้องการจำแนกให้เห็นความแตกต่างระหว่างชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยกับชาวไทยในประเทศไทย ขณะที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเองต้องการเรียกขานตนเองว่าชาว ‘ไทยกลันตัน’ (Thai Kelantan) มากกว่า

ผู้ให้ข้อมูล : คือว่าเราไม่สบายใจอยู่ว่าบางทีคนทางนอก (นอกรัฐกลันตัน) เค้ายเรียกว่าไทยแลนด์ คนเราทางนี้ เราว่าไม่ เราไม่ใช่ไทยแลนด์ เราคนไทยกลันตัน คนเซียม คือทางรัฐมนตรีนั้นสรีเค้าให้เปลี่ยนจากคนไทยเป็นเซียม

ผู้ช่วยผู้ศึกษา: คือที่ฟัง ๆ เค้ายบอก สีมานอ เค้ายบอกสีตุมปัต ปะงาพวก สีแยตุมปัต จบ (แปลว่าคือฟัง ๆ เค้ายบอกว่าไปไหน เค้ายบอกว่าไปตุมปัตไปเจอพวกคนไทยในตุมปัต)

¹³⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁴⁰ Irving Chan Johnson, op. cit., footnote 79, p. 316.

ผู้ศึกษา : อ้อเค้าเรียกชีแย ๆ

ผู้ให้ข้อมูล : คือคำกลั่นตันชีแยเนี่ย (ชีแยมาจากคำว่าสยาม) ชีแยเนี่ยแปลและกลั่นตันไ (แปลและกลั่นตันหมายความว่า เป็นคำสำเนียงกลั่นตัน) มาแก มากันจากมาแก จากอีแก เป็นอีกัน ก็คนเชียมนี้ เป็นชีแย ก็ฟังแล้วไม่เพราะ

ผู้ศึกษา : เราไม่ค่อยชอบ เราชอบคำไหนมากกว่า

ผู้ให้ข้อมูล : ชอบเนี่ยมันที่จริงเพราะว่าเรามาติดเชียม ผมนึกแต่ก่อนบัตรประชาชนรุ่นเก่าเด็ก ๆ นะ เชียม บังชอเชียม ซาติเชียม พอเปลี่ยนจากเชียมแล้ว คือคนไทยนี่เราก็ออยู่ชายแดนใช้ไหม ทางโน้นไทย ๆ ๆ เราจะไปเชียมอยู่ ก็ไทยนี่มันเพราะกว่าแล แล้วมาตอนนี้เป็นทางการก็เค้าเขียนเค้าบอกว่าได้ทั้งสองอย่าง คุณจะใส่บังชอเชียมก็ได้ คุณจะใส่บังชอไทยก็ได้ เพราะว่าท่านเชื่อชาติของคุณเป็นคนไทย¹⁴¹

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความไม่ลงรอยกันในเรื่องการระบุตัวตนของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย แต่ก็ไม่ใช่เรื่องร้ายแรงจนสร้างความขัดแย้งให้เกิดขึ้น ขณะเดียวกันชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็ได้แสดงให้เห็นว่าสิ่งนี้ไม่ใช่ปัญหา เนื่องจากเมื่อต้องการติดต่อกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูก็มักจะใช้คำเรียกชื่อกลุ่มชนของตนในลักษณะที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูต้องการคือ 'Siam Kelantan' ดังเห็นการเรียกกลุ่มชนของตนว่าเป็นชาว 'Siam Kelantan' ในการดิฉันผู้นำชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูมาร่วมงานลอยกระทง แต่เมื่อต้องการเรียกระบุตัวตนเองเมื่ออยู่ในกลุ่มของตนก็มักจะใช้คำว่า 'ไทยกลั่นตัน' สิ่งนี้ชี้ให้เห็นสองประเด็นด้วยกัน คือ ประเด็นแรกคำเรียกที่ใช้ระบุเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยไม่ใช่สิ่งสถิตคงที่แต่จะเปลี่ยนไปตามสภาพแวดล้อมรอบข้าง ประเด็นที่สอง ก็คือ ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมักจะใช้เอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนในเชิงบวก คือเป็นการเรียกเพื่อแสดงการให้เกียรติชนกลุ่มอื่น ขณะเดียวกันก็หลีกเลี่ยงที่จะทำให้เกิดความรู้สึกแสบจากการระบุเรียกดังกล่าว เช่นเดียวกับที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยใช้ศาสนาและวัฒนธรรมในการสร้างทัศนคติที่ดีของชนกลุ่มอื่นและทำให้ชนกลุ่มอื่นเกิดการยอมรับชนกลุ่มตน

โดยสรุปก็คือ เอกลักษณ์ทางสังคมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมีความแตกต่างจากเอกลักษณ์ทางสังคมของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูในหลายลักษณะ อาทิ ด้านการแต่งกาย ภาษา

¹⁴¹ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

วัฒนธรรมการกิน การปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ของศาสนา ซึ่งทั้งหมดล้วนเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ชี้ให้เห็นถึงเอกลักษณ์ทางสังคมที่แตกต่างกันระหว่างชนสองกลุ่มได้อย่างชัดเจน ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยต้องการระบุตัวตนเองว่าเป็น ‘คนไทยกลันตัน’ ซึ่งแตกต่างจากชาวไทยในรัฐเคดาห์หรือรัฐอื่น ๆ ของมาเลเซีย ทั้งยังแตกต่างจากชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู และไม่ต้องการที่จะถูกเรียกขานว่าเป็น ‘คนมลายู’ อาจกล่าวได้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยไม่ต้องการถูกมองหรือระบุชี้ในเชื้อชาติพันธุ์ของชนกลุ่มอื่น นอกจากนี้ยังพบว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยนิยมระบุตัวตนเองว่าเป็น ‘คนไทย’ มากกว่าคำที่ผู้นำชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูต้องการให้ระบุตัวตนเองว่าเป็น ‘คนเซียม’ อย่างไรก็ตาม ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเมื่อต้องติดต่อกับผู้นำชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูก็จะใช้คำว่า ‘เซียม’ ขณะที่อยู่ในกลุ่มของตนจะใช้คำว่า ‘ไทย’ แทน สิ่งนี้เป็นสิ่งยืนยันว่าการระบุชี้เอกลักษณ์ทางสังคมของชนทั้งสองกลุ่มมิใช่สิ่งตายตัวแต่เคลื่อนไหวไปตามสถานการณ์การสื่อสารที่แตกต่างกันออกไป

การศึกษายังค้นพบว่าในประเทศมาเลเซียคำว่า ‘คนมลายู’ กับคำว่า ‘คนมาเลเซีย’ แม้จะคล้ายคลึงกันแต่สำหรับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยนั้นรับรู้ถึงความแตกต่างได้ชัดเจน ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแม้จะไม่ต้องการถูกเรียกว่าเป็น ‘คนมลายู’ แต่ยืนยันว่าตนเองเป็น ‘คนมาเลเซีย’ เนื่องจากในประเทศมาเลเซียสามารถใช้คำว่า ‘มลายู’ ‘ไทย’ ‘เซียม’ ในการระบุเรียกชื่อกลุ่มคนในเชิงชาติพันธุ์ และมีคำเรียกว่า ‘คนมาเลเซีย’ ที่ใช้เรียกชาวมาเลเซียทั้งหมดไม่ว่าจะมีชาติพันธุ์ใด

นอกจากนี้ยังพบว่า ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้แสดงออกซึ่งเอกลักษณ์หลายอย่างที่แสดงให้เห็นว่ามีความเหมือนกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู อาทิ การใช้ภาษามลายูได้คล่องปาก เทียบเท่าภาษาไทยถิ่นตมบัต-ตากใบ การระบุชี้ตนเองว่าเป็นชาวกลันตันเหมือนกันกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่อยู่ในรัฐกลันตัน และการระบุชี้ตนเองว่าเป็นมุสลิมเหมือนกัน

สภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาของชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย

ปัจจัยที่มีอิทธิพลในเชิงจิตวิทยาต่อพฤติกรรมการสื่อสารของมนุษย์เกี่ยวข้องกับกระบวนการจัดระเบียบทางจิตวิทยาของบุคคล (personal ordering process) ซึ่งประกอบด้วยภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติที่มีต่อชนกลุ่มอื่น ดังที่ Gudykunst และ Kim ได้ระบุว่าเมื่อเราทำการสื่อสารกับคนแปลกหน้าหรือบุคคลจากกลุ่มอื่น ก็จะมีการคาดเดาพฤติกรรมของบุคคลอื่นอยู่ในใจอยู่แล้ว โดยการคาดเดาดังกล่าวเกิดจากทัศนคติและภาพลักษณ์เหมารวมที่มีต่อชนกลุ่มดังกล่าวที่เราถืออยู่ในหัว¹⁴² นอกจากนี้ภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติที่มีต่อชนกลุ่มอื่นดังกล่าว

¹⁴²William B. Gudykunst and Young Yun Kim, op. cit., footnote 94, p. 125.

นั้นจะเกิดจากการเรียนรู้ผ่านการขัดเกลาทางสังคม (socialization) ภายในวัฒนธรรมของตนเอง และกลุ่มต่าง ๆ ที่เราเป็นสมาชิก ในขณะเดียวกัน ทั้งทัศนคติและภาพลักษณ์เหมารวมที่เราสร้างขึ้นก็มักถูกใช้ในการคาดเดาพฤติกรรมของชนกลุ่มอื่นเช่นกัน¹⁴³ การศึกษาครั้งนี้จึงได้รวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติที่เกี่ยวข้องกับชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวมลายูเชื้อสายไทยเพื่อให้เห็นภาพสภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาได้ดียิ่งขึ้น

สภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาของชาวไทยเชื้อสายมลายู

เมื่อพูดถึงสภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาของชาวไทยเชื้อสายมลายูนั้นสามารถแบ่งออกเป็นสองส่วนด้วยกัน กล่าวคือ ส่วนแรกเป็นสภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาที่เกิดขึ้นมานานแล้วและยังคงดำรงอยู่และส่วนที่สอง ก็คือ สภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาที่เกี่ยวข้องกับความไม่สงบที่เกิดขึ้นในพื้นที่โดยตรง

เมื่อพิจารณาข้อมูลจากวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องราวของผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้พบว่าทั้งชาวไทยเชื้อสายมลายู ชาวไทยเชื้อสายไทยที่เป็นชนพื้นถิ่นดั้งเดิม และข้าราชการที่ถูกส่งมาจากส่วนกลางเพื่อปฏิบัติงานในพื้นที่ล้วนต่างมีภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติต่อกันในเชิงลบอยู่พอสมควร และทัศนคติและภาพลักษณ์เหมารวมซึ่งส่งผลเชิงลบดังกล่าว นั้นมักเป็นสิ่งที่มียุทธศิลป์ในสังคมชายแดนภาคใต้เป็นอย่างมาก แม้ผู้คนในพื้นที่จะมีมุมมองที่ดีต่อกันอยู่พอสมควรแต่มุมมองเชิงลบดังกล่าวก็มักไม่ค่อยถูกกล่าวถึงเท่าไรนัก

บันทึกจากงานวิจัยเมื่อเกือบสามสิบปีที่แล้วของของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ชี้ให้เห็นว่าชนส่วนใหญ่ของประเทศมักมีความคิดถึงคำว่าไทยในฐานะของเอกลักษณ์เชิงชาติพันธุ์ (ซึ่งต่างจากสัญชาติ) ขณะเดียวกันก็มักจะมองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็น ‘แขก’ อย่างไรก็ตาม ความเป็นแขกยังคงเป็นสิ่งที่แตกต่างกัน เนื่องจากชาวไทยเชื้อสายมลายูบางคนมีความเป็นแขกมากขณะที่บางคนมีความเป็นแขกน้อยอย่าง เช่น แม่ค้าชาวไทยเชื้อสายมลายูในตลาดจะมีความเป็นแขกมากกว่าอาจารย์ชาวไทยเชื้อสายมลายูที่สอนในมหาวิทยาลัย¹⁴⁴ ฉวีวรรณ ยังระบุว่าสิ่งที่ค่อนข้าง

¹⁴³ Ibid., p. 160.

¹⁴⁴ Chavivun Prachuabmoh, “The Role of Women in maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (The Malay Speaking Group) In Southern Thailand” (Ph.D. Dissertation, School of Anthropology, University of Hawaii, 1980), pp. 188-189.

ขัดกันก็คือ เจ้าหน้าที่ของรัฐไทยปฏิเสธชาวไทยเชื้อสายมลายูที่ต้องการจะเป็นไทยโดยการระบุว่า เป็น 'แขก' ขณะเดียวกันก็ต้องการผสมผสานชาวมุสลิมดังกล่าวให้เป็นไทย¹⁴⁵ นอกจากนี้ จีวีวรรณ ยังระบุว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐไทยที่ทำงานในพื้นที่ก็มักมีภาพลักษณ์เหมารวมในแง่ลบต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ เช่น แขก บัง อีแมะ ไร้การศึกษา เป็นต้น นอกจากนี้ชาวไทยเชื้อสายมลายูยังมักถูกมองว่าเป็นพวก 'แบ่งแยก' ดินแดน แม้ชาวไทยเชื้อสายมลายูบางคนที่เป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐก็อาจถูกมองในลักษณะนี้เช่นกัน หากทำตัวเกี่ยวข้องกับชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันมากเกินไป จีวีวรรณ สรุปว่าพื้นที่ชายแดนภาคใต้เป็นพื้นที่ที่อำนาจจากส่วนกลางของข้าราชการเป็นปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ของคนในพื้นที่ ดังนั้น ทัศนคติของข้าราชการจึงเกี่ยวข้องกับความสำเร็จหรือความล้มเหลวในการแก้ปัญหาในพื้นที่ หรือกล่าวได้ว่า ทัศนคติด้านลบของเจ้าหน้าที่ของรัฐอาจทำให้เขาตัดสินใจผิดพลาดในการที่จะแสดงพฤติกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งต่อชาวไทยเชื้อสายมลายู¹⁴⁶

งานวิจัยที่ออกมาหลังจากงานของจีวีวรรณราว 10 ปี ของ W.K. Che Man ได้ตอกย้ำว่ามุมมองเช่นเดิมยังคงมีอยู่ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ โดยระบุว่าชาวไทยเชื้อสายไทยยังมีทัศนคติต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูว่าเป็น 'แขก' ขณะเดียวกันที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูก็มีทัศนคติต่อชาวไทยเชื้อสายไทยว่าเป็นคน 'กาเฟร' หรือผู้ที่ไม่เชื่อในพระเจ้า¹⁴⁷

เกือบ 10 ปีต่อมางานเขียนของนักวิชาการชาวตะวันตกอย่าง Andrew Cornish ชี้ให้เห็นว่า ชาวไทยเชื้อสายไทยมักมองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูในชนบทเป็นคนสกปรก ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูก็มองชาวไทยเชื้อสายไทยว่าเป็นผู้ที่เคารพบูชารูปปั้น ปนเปื้อนกับการเลี้ยงหมู บริโภคหมู ดื่มเหล้า และก๊วร้าง¹⁴⁸

อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูกับชาวไทยเชื้อสายไทยในพื้นที่จะมีแต่มุมมองด้านลบต่อกันเท่านั้น จากการศึกษาของจีวีวรรณ ยังพบว่ามุมมองเชิงบวกของข้าราชการไทยที่มีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูมีส่วนอย่างยิ่งในการช่วยรัฐบาลแก้ปัญหาในพื้นที่ชายแดนภาคใต้

¹⁴⁵ Ibid., p. 201.

¹⁴⁶ Ibid., pp. 104-105.

¹⁴⁷ W.K. Che Man, Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand (Singapore: Oxford University Press, 1990).

¹⁴⁸ Andrew Cornish, op. cit., footnote 40, p. 14.

เช่น การที่ข้าราชการไทยแสดงให้เห็นว่ามีความเห็นอกเห็นใจและเข้าใจชาวไทยเชื้อสายมลายู ซึ่งเมื่อสิ่งนี้เกิดขึ้นชาวไทยเชื้อสายมลายูมักให้ความร่วมมือกับเจ้าหน้าที่รัฐโดยดี¹⁴⁹

นอกจากนี้ Cornish ยังระบุว่าชาวไทยเชื้อสายไทยซึ่งเป็นผู้สูงอายุในชนบทจำนวนมากที่สามารถพูดภาษามลายูได้และยังมีเพื่อนที่เป็นชาวไทยเชื้อสายไทย ขณะที่เด็กวัยรุ่นชาวไทยเชื้อสายมลายูบางคนแสดงให้เห็นว่าตนเองเป็นเพื่อนสนิทกับนักเรียนชาวไทยเชื้อสายไทยในห้องเดียวกัน¹⁵⁰

ข้อมูลที่ผู้ศึกษาค้นพบเมื่อทำการศึกษาในพื้นที่ในช่วงปลายปี พ.ศ. 2548 จนถึงต้นปี พ.ศ. 2550 ชี้ให้เห็นว่าภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติในเชิงลบที่มีต่อกันยังคงมีอยู่เช่นกัน แต่ก็ได้แปรเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่พอสมควร

มุมมองด้านลบแบบอดีตแม้อย่างดำรงตัวอยู่แต่กลับเป็นสิ่งที่ธรรมดาที่ไม่ได้ก่อให้เกิดผลกระทบมากนักเมื่อเทียบกับความหวาดระแวงและความหวาดกลัวที่มีต่อกันของคนในพื้นที่ซึ่งเกิดจากการผลกระทบของเหตุการณ์ไม่สงบที่เกิดขึ้น

ศรีสมภพ จิตร์ภิรมย์ศรี และ ปัญญาศักดิ์ โสภณวสุ ระบุว่า จังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยในช่วง 10 ปี จากปี ค.ศ. 1993 ถึงปี ค.ศ. 2004 มีเหตุการณ์ร้ายที่เกี่ยวข้องกับการเมืองเกิดขึ้น 2,593 ครั้ง ร้อยละ 18 เกิดขึ้นระหว่างปี ค.ศ. 1993-2000 ขณะที่ร้อยละ 82 เกิดขึ้นในช่วงปี ค.ศ. 2001-2004 โดยจังหวัดนราธิวาสเป็นจังหวัดที่โดดเด่นที่สุดในเรื่องความรุนแรง รองลงมาคือปัตตานี และยะลา ศรีสมภพ และ ปัญญาศักดิ์ ชี้ให้เห็นว่า ระหว่างปี ค.ศ. 1993 ถึง ค.ศ. 2003 อัตราเฉลี่ยของเหตุการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นเท่ากับปีละ 68 ครั้ง ขณะที่สถานการณ์เพิ่มสูงขึ้นในปี ค.ศ. 2004 ซึ่งเกิดเหตุการณ์สูงถึง 27 เท่าของอัตราเฉลี่ยเมื่อต้นทศวรรษที่ผ่านมา นอกจากนี้เมื่อเปรียบเทียบจากภูมิหลังทางศาสนาพบว่าแม้จะมีชาวมุสลิมที่เสียชีวิตมากกว่า แต่มีชาวพุทธกลับได้รับบาดเจ็บมากกว่า¹⁵¹

¹⁴⁹ Chavivun Prachuabmoh, op. cit., footnote, p. 105.

¹⁵⁰ Andrew Cornish, op. cit., footnote 40, p. 15.

¹⁵¹ ศรีสมภพ จิตร์ภิรมย์ศรี และ ปัญญาศักดิ์ โสภณวสุ, “วังวนแห่งความขัดแย้งในสามจังหวัดภาคใต้ : เรื่องของแนวความคิดหรือโครงสร้าง?,” (เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง ปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้จากมุมมองทางวิชาการด้านไทยศึกษา จัดโดย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, 2548.

ข้อมูลข้างต้นชี้ให้เห็นภาพของสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ได้เป็นอย่างดี และแน่นอนที่สุดว่าเหตุการณ์ดังกล่าวได้ส่งผลกระทบเชิงจิตวิทยาต่อผู้ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ผู้ศึกษาพบว่าสถานการณ์ที่เกิดขึ้นทำให้เกิดความกลัวหรือน้อยก็ความหวาดระแวงต่อผู้ที่อยู่ร่วมสังคมในพื้นที่ ทั้งที่เป็นคนในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันและคนต่างชาติพันธุ์ บทสนทนาของชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวไทยเชื้อสายไทยในพื้นที่น่าจะทำให้เห็นภาพความกลัวที่เกิดขึ้นในพื้นที่ได้ดีพอสมควร

ผู้ให้ข้อมูล (ชาวมุสลิม) : เคยถามเพื่อนสนิทจริง ๆ ว่ามึงรู้ไหมใครทำ (ก่อความไม่สงบ) คำตอบไม่ได้ ตอบได้ไหม

ผู้ให้ข้อมูล (ชาวพุทธ) : คำตอบไม่ได้ แต่ก็มัน (เพื่อนชาวมุสลิม) ก็บอกว่ำนั่นแลเจ้าหน้าที่บ้างอะไรบ้าง ก็บอกว่าคนไทยกลัวอิสลาม อิสลามกลัวเจ้าหน้าที่ กลัวตำรวจ กลัวทหาร¹⁵²

เมื่อพิจารณาความกลัวของชาวไทยเชื้อสายไทยจะพบว่าข้อมูลข้างต้นมีบางอย่างสอดคล้องกับตัวเลขที่ ศรีสมภพ และ ปัญญาศักดิ์ เสนอ กล่าวคือ ตัวเลขการได้รับบาดเจ็บของชาวไทยเชื้อสายไทยมีมากกว่าชาวไทยเชื้อสายมลายู ซึ่งศรีสมภพระบุว่าอาจเป็นเพราะชาวไทยเชื้อสายไทยเป็นเหยื่อของเหตุการณ์หลาย ๆ อย่างซึ่งรวมทั้งเรื่องของการวางระเบิดด้วย¹⁵³ อย่างไรก็ตาม ชาวไทยเชื้อสายไทยมิได้มองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูทุกคนเป็นผู้ก่อความไม่สงบหรือที่เรียกกันในกลุ่มคนในพื้นที่ว่า ‘แนวร่วม’ แต่ก็ไม่สามารถระบุได้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูคนใดเป็นหรือไม่เป็นแนวร่วม ดังที่ชาวไทยเชื้อสายไทยคนหนึ่งในพื้นที่เล่าให้ผู้ศึกษาฟังด้วยความคับข้องใจว่าการไม่สามารถจำแนกได้ว่าใครเป็นคนดีและใครเป็นผู้ก่อความไม่สงบ ทำให้ต้องอยู่ในพื้นที่ด้วยความหวาดระแวง

สมมติว่าผมกับคุณเป็นเพื่อนกัน คำเริ่มระแวงกันขึ้นมา ว่าคุณอาจจะไม่ทำ แต่เพื่อนของคุณที่อยู่ข้างหลังเค้าจะมาทำ ขนาดขายของซื้อของเค้าบอกว่ำนั่นมาดูแลเลา คือมันจะมาก่อเรื่อง จะมาวางระเบิดหรือว่าจะมาแอบมองว่าอะไรได้บ้างที่พอจะทำได้ มันเกิดความคิดนี้ขึ้นมาแล้วความคิดนี้ไม่ใช่เกิดเฉพาะชาวบ้านธรรมดา มันขยายวงกว้างออกไปเรื่อย ๆ ถามว่าเราจะแก้ปัญหานี้อย่างไร เพราะฉะนั้น

¹⁵² สัมภาษณ์ สโมสรและอาแว, 11 กันยายน 2549.

¹⁵³ ศรีสมภพ จิตรภิรมย์ศรี, “ลักษณะความรุนแรงในพื้นที่ชายแดนภาคใต้,” ใน ความรู้และความไม่รู้ 3 จังหวัดชายแดนใต้ (กรุงเทพมหานคร: อูษาการพิมพ์, 2549), น. 107.

โครงการสมานฉันท์ที่มันมีอยู่เนี่ย มันดี มันดีมาก แต่ว่าในขณะที่มีโครงการสมานฉันท์ทำไมละจุดนั้นต้องทำอยู่ จุดนี้ทำอยู่ จุดนั้นระเบิดอยู่ จุดนั้นยิงคนนั้นที่หากินเป็นผู้บริสุทธิ์อยู่ ทำไมยิงพ่อค้าที่ขายถ้วยชามที่เค้าเร่ขายในถนนลาดยางทำไมไปยิงเค้าได้ เค้าไม่ได้ไปกวนใคร เค้าไม่ได้บุกรุกบ้านเลย เค้าใช้ถนนหลวงทำไมคุณไปยิงแล้วเมื่อยิงแล้วก็จับคนไม่ได้ทั้ง ๆ ที่อยู่ในละแวกบ้านนั้นนะแต่เค้าจับไม่ได้ นั่นแสดงว่าทั้งหมู่บ้านนั้นร่วมมือปกปิดความผิดเอาไว้ นี่คือความรู้สึกของคน ซึ่งเราห้ามเค้าไม่ได้ เราไปบอกว่ามีทั้งคนดีมีทั้งคนเลว เพราะฉะนั้นคุณต้องแยก คุณต้องแยกออกมา แต่เมื่อเรามองแบบนี้ละ คนเลวมันไม่ได้มีทางออกออกมานี้ คนดีมันก็เหมือนคนเลวนี้ ให้เราแยกยังงี้¹⁵⁴

สิ่งที่น่าสนใจ ก็คือ ความหวาดระแวงหรือความกลัวที่ชาวไทยเชื้อสายไทยมีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูนั้นค่อนข้างมาก และมากจนเพียงพอที่จะทำให้ผู้ที่เคยเป็นเพื่อนสนิทกันต้องหลีกเลี่ยงการติดต่อสื่อสารกันโดยเฉพาะอย่างยิ่งการมองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูที่เป็นเพื่อนของตนนั้นอาจไม่ใช่ ‘แนวร่วม’ แต่เพื่อนของเพื่อนอีกทีอาจเป็นแนวร่วมก็ได้ การระวังป้องกันจึงเป็นสิ่งที่ดีที่สุด

การศึกษาค้นคว้าพบว่าในบางครั้งการแสดงออกซึ่งสัญลักษณ์ของความเป็นคนมุสลิมก็ถูกอ่านความหมายแบบไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน เช่น การคลุมฮิญาบของหญิงชาวไทยเชื้อสายมลายูบางครั้งก็ถูกมองว่าเป็นเครื่องหมายของการเป็นพวกเดียวกันกับแนวร่วมในสายตาของชาวไทยเชื้อสายไทยบางคน ดังนั้น จึงถูกมองว่าเมื่อคลุมฮิญาบแล้วจะไม่เกิดอันตราย

ผู้ให้ข้อมูล : เมื่อก่อนนั้นคนอิสลามเวลาไปทำงานก็ไม่ได้คลุมศีรษะ แต่ว่าพอระยะหลังเราก็ตมคลุม พอเราจะคลุมเค้าก็จะเกิดความรู้สึกว่าเป็นการแบ่งแยก นี่คืออาวุธสำหรับป้องกันตัว คือเค้าอาจจะไม่พูดตรง ๆ แต่เค้าจะพูดว่าเออมีเยื่อแล้ว อย่างเรานี้เรามีเยื่อแล้ว อะไรประมาณนั้น

ผู้ศึกษา : แล้วถ้าคุยประเด็นอย่างนี้แล้วเราจะบอกอย่างไร

ผู้ให้ข้อมูล : ก็เราเองก็บอกว่าเราเองก็กลัวนะ ไม่ใช่ว่าไม่กลัว เพราะว่าคนที่ถูกกระทำจริง ๆ นี่คนอิสลามก็มี คนอิสลามก็มี บางคน อย่าง

¹⁵⁴ สัมภาษณ์ สุโข, 10 กันยายน 2549.

วันก่อนก็เป็นอาจารย์ที่เลี้ยงเด็กกำพร้ามาจากอีสานมาจาก
เหนือก็ถูกฆ่าเหมือนกัน ก็เป็นคนอิสลามเหมือนกัน¹⁵⁵

นอกจากนี้ยังพบว่า มีข่าวลือแพร่กระจายในเชิงที่ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูไม่ต้องการ
ให้ชาวไทยเชื้อสายไทยอยู่ร่วมในพื้นที่โดยหากพบว่ามีหมู่บ้านที่อยู่รวมกันจำนวนไม่มากก็จะเผา
ทำลาย ข่าวลือดังกล่าวแม้จะเป็นเพียงข่าวลือแต่ก็ได้ตอกย้ำความหวาดระแวงของชาวไทยเชื้อ
สายไทยที่มีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูให้เพิ่มมากขึ้นอย่างยิ่ง

ที่คุณทำวิจัยหรือว่าคุณทำอะไรไปแล้วแต่เนี่ยคุณจะได้เอาข้อมูลที่เป็นเรื่องเล็ก ๆ จริง ๆ
เนี่ย ไปเล่าให้เค้าฟังว่าความรู้สึกส่วนหนึ่งมันเกิดขึ้นอย่างนี้แล้ว แล้วยังมีข่าวคราว
จะเท็จจริงไม่จริงไม่รู้ในทำนองว่า อ้าวถ้ามีหมู่บ้านคนไทยอยู่สักหลังสองหลังเนี่ย
มันยิ่งแล้วเผือก ที่มีข่าวบ่อย ๆ ไร ก็เกิดความคิดว่าเออพวกนี้จะไล่ ไ้ไม่ให้อยู่
เพราะฉะนั้นเมื่อไล่ไม่ให้อยู่ ความที่มีน้ำใจ ที่จะช่วย ทุกสิ่งทุกอย่างมันก็ค่อย ๆ
ลดลง ลดลงแล้ว ระแวงด้วย เรื่องระแวงเนี่ยเป็นเรื่องที่ว่า แก๊ไขยาก แม้ว่าวงการของ
นายกอนันท์จะมาเรื่องสมานฉันท์อะไรเนี่ย ความรู้สึกของคนแถวนี้ยังยาก ๆ¹⁵⁶

เมื่อมองความสัมพันธ์ระหว่างชาวไทยเชื้อสายไทยในพื้นที่กับข้าราชการของรัฐทั้ง
ตำรวจและทหารจะพบว่าแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับความสัมพันธ์ที่มีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายู
เนื่องจากไม่ปรากฏว่ามีความกลัวเกิดขึ้นในหมู่ชาวไทยเชื้อสายไทยในพื้นที่ ขณะเดียวกันการแสดงออก
บางอย่างของเจ้าหน้าที่รัฐก็ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นชนกลุ่มเดียวกันกับชาวไทยเชื้อสายไทย
เช่น การตั้งด่านของทหารที่มักตั้งอยู่บริเวณหมู่บ้านหรือวัดเป็นส่วนใหญ่

¹⁵⁵ สัมภาษณ์ นูรไอนี, 12 กันยายน 2549.

¹⁵⁶ สัมภาษณ์ สุโข, 10 กันยายน 2549.

ภาพที่ 4.2

ภาพวัดแห่งหนึ่งในอำเภอตากใบมีทั้งเครื่องกันถนน ลวดหนาม
และเจ้าหน้าที่ทหารประจำการอยู่



เมื่อพิจารณาความกลัวของชาวไทยเชื้อสายมลายูบ้างก็พบว่า บุคคลที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูกลัวเป็นอันดับต้นก็คือเจ้าหน้าที่ของรัฐโดยเฉพาะทหาร ในอดีตที่ผ่านมาในพื้นที่มีจำนวนทหารไม่มากเท่าปัจจุบัน อำนาจส่วนใหญ่จะอยู่ในมือตำรวจ ชาวไทยเชื้อสายมลายูจึงมีมุมมองในลักษณะที่เกรงกลัวตำรวจมากกว่าทหาร แต่ในปัจจุบันเมื่อทหารเข้ามามีบทบาทมากกว่าตำรวจ อำนาจที่มีมากกว่าก็ทำให้ชาวไทยเชื้อสายมลายูรู้สึกเกรงกลัวทหารมากกว่า

ผู้ศึกษา : ที่บอกว่าคนที่รู้จักมานานแล้วไม่เป็นไร แต่ถ้าคนที่มาใหม่อย่าง
ตำรวจทหารอะไรอย่างนี้ไม่เหมือนกันใช่ไหม

ผู้ให้ข้อมูล 1 : ไม่เหมือน ไม่ค่อยเข้าใจด้วย มันก็อีกแบบหนึ่ง กลัวไง

ผู้ศึกษา : เรากลัวตำรวจหรือตำรวจกลัวเรา

ผู้ให้ข้อมูล 1 : ชาวบ้านกลัวตำรวจทหาร

ผู้ให้ข้อมูล 2 : เค้าก็ไม่อยากเข้าใจ

ผู้ให้ข้อมูล 1 : ทหาร ตอนนี้อยู่กลัวทหาร ตำรวจไม่มีอะไร¹⁵⁷

¹⁵⁷ สัมภาษณ์ รอสะและอาลี, 10 กันยายน 2549.

แม้ความทรงจำของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ที่มีต่อเจ้าหน้าที่ตำรวจทหารในด้านลบจะมีพอสมควร¹⁵⁸ แต่ความกลัวที่เกิดขึ้นในปัจจุบันส่วนใหญ่มักเป็นความกลัวในลักษณะไม่ยากเข้าใกล้เจ้าหน้าที่ของรัฐ เนื่องจากเจ้าหน้าที่ทหารหรือตำรวจมักตกเป็นเป้าหมายของผู้ก่อความไม่สงบอยู่เสมอ การอยู่ใกล้ทหารหรือตำรวจจึงหมายถึงการนำพาตนเองเข้าไปอยู่ร่วมในวงอันตรายซึ่งอาจหมายถึงชีวิตได้ ดังนั้น ตามสายตาของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่นั้นจะมองว่าผู้ที่เป็ฝ่ายตรงข้ามของตำรวจทหารก็คือผู้ที่อยู่ในกลุ่ม ‘แนวร่วม’ นั่นเอง ซึ่งมีนัยถึงผู้ที่เป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

คิดว่ามุสลิมกลัวกับมุสลิมด้วยกันนะ จริง ๆ นะ จริง ๆ ก็อย่างในหมู่บ้านเราเองเราก็ไม่ทราบว่าใครเป็นยังงี้ จริงอยู่เรารู้จัก เรารู้จักตั้งแต่ปู่ย่าตายาย แต่ว่า ณ ปัจจุบันเนี่ยเราไม่ทราบว่าเด็กที่โดนเค้ายูเหยอะไรต่าง ๆ เนี่ย นี่เราก็ไม่ทราบเหมือนกัน จะว่าไม่มี เราก็ไม่ทราบว่ามีหรือไม่มี ถ้าคำถามว่ามีไหมที่ว่าอยู่ในกลุ่มของขบวนการ จะตอบไม่ได้ว่ามีหรือไม่มี เพราะเราไม่ทราบ เพราะดูผิวเผินแล้วมันก็น่าจะมี แต่ว่าเราจะยืนยันว่าไม่มีเราก็พูดไม่ได้เพราะเราไม่ทราบ¹⁵⁹

ยิ่งไปกว่านั้นยังพบว่าการแสดงออกของเจ้าหน้าที่ของรัฐต่อสถานการณ์ความไม่สงบในพื้นที่บางครั้งได้เพิ่มความหวาดระแวงให้เกิดขึ้นในหมู่ชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันมากขึ้นไปอีก โดยเป็นการกระทำที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันมีความรู้สึกว่ามีบางคนในหมู่ตนเป็นสายลับให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐบาล ดังที่ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ระบุว่า บางครั้งการกระทำของรัฐเช่นการจับชาวบ้านชาวมุสลิมมาอบรมแล้วส่งกลับชุมชนเป็นการทำให้ความเป็นชุมชนมุสลิมไม่สามารถไว้วางใจ

¹⁵⁸ เรื่องราวการแสดงออกซึ่งความรุนแรงของเจ้าหน้าที่ของรัฐมิให้เห็นทั้งผ่านสื่อมวลชนและสื่อบุคคลภายในพื้นที่เอง เช่น กรณีเหตุการณ์ที่อำเภอตากใบ ที่ตำบลกรือเซะ นั้นสำหรับชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงการแสดงความรุนแรงของเจ้าหน้าที่ของรัฐต่อชาวไทยเชื้อสายมลายู ขณะเดียวกันในหมู่ชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันเอง ผู้ศึกษายังคงได้ยินเรื่องราวที่มักพูดคุยกันในลักษณะที่ว่าทหารเข้าไปในหมู่บ้านหนึ่งเมื่อไม่สามารถค้นหากลุ่มแนวร่วมพบก็ทำการทำร้ายชาวบ้านซึ่งเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายู เรื่องราวเหล่านี้แม้บางครั้งไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นเรื่องจริงหรือไม่แต่สำหรับความรู้สึกของชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่แล้วเรื่องราวเหล่านี้มักถูกมองว่าเป็นเรื่องจริง เรื่องราวเหล่านี้มักถูกตอกย้ำด้วยพฤติกรรมของเจ้าหน้าที่ของรัฐบางคนดังที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูระบุว่า “จริง ๆ เรื่องเหตุการณ์เนี่ยบางทีรู้เนาะว่าใครทำ แต่พูดไม่ได้ บางทีเห็นเลยรถคันนี้ออกมา แต่พอบอกเค้าก็เฉย เจ้าหน้าที่ก็เฉย”

¹⁵⁹ สัมภาษณ์ ณรงค์, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

กัน เป็นการฉีกหมู่บ้านจากข้างในและชุมชนก็หมดประสิทธิภาพในการคุ้มครองป้องกันคนในชุมชนในที่สุด¹⁶⁰

เมื่อพิจารณาภาพลักษณ์ของชาวไทยเชื้อสายมลายูในสายตาของเจ้าหน้าที่ของรัฐแล้วพบว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐเองโดยเฉพาะทหารมีความรู้สึกเกรงกลัวหรืออย่างน้อยก็หวาดระแวงต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูพอสมควร เนื่องจากไม่แน่ใจว่าใครเป็นประชาชนธรรมดาและใครเป็น ‘แนวร่วม’ ยิ่งไปกว่านั้นความไม่รู้จักคุ้นเคยพื้นที่และผู้คนในพื้นที่ยังทำให้ความหวาดระแวงเพิ่มขึ้นทวีคูณ ดังนั้น จึงเห็นภาพการออกตรวจตราพื้นที่ของทหารที่ใช้รถจักรยานยนต์ออกตรวจ โดยคนหนึ่งเป็นคนขับอีกคนหันหลังชนกันกับคนขับเพื่อระวังป้องกันทางด้านหลัง ขณะเดียวกันก็ต้องถือปืนติดมือตลอดเวลา จนครั้งหนึ่งเด็กสาวชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ผู้หนึ่งบอกกับผู้ศึกษาว่าเธอเริ่มรู้สึกที่บ้านเกิดของเธอเหมือนประเทศอิรักเข้าไปทุกขณะ

ชาวมุสลิมผู้หนึ่งในอำเภอดากโบระบุว่าครั้งหนึ่งตำรวจและทหารอยู่ร่วมกันที่ด้านตรวจเจ้าหน้าที่ตำรวจซึ่งรู้จักตนเองดีเนื่องจากเป็นครูในพื้นที่มานานโบกมือให้ตนขับรถผ่านไปได้โดยไม่ต้องตรวจขณะที่เจ้าหน้าที่ทหารไม่ยอม สำหรับชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่แล้วสิ่งนี้ยิ่งตอกย้ำว่าความไม่คุ้นเคยกับพื้นที่ที่มีผลต่อความหวาดระแวงของเจ้าหน้าที่ทหาร ข้อมูลดังกล่าวสอดคล้องกับมุมมองของชัยวัฒน์ สถาอานันท์ อย่างยิ่งที่ระบุว่าขณะนี้วาทกรรมของสงครามเป็นสิ่งที่บังคับการคิดของเจ้าหน้าที่ของรัฐอยู่ค่อนข้างมาก¹⁶¹

นอกจากนี้ยังพบว่าความหวาดระแวงของเจ้าหน้าที่ของรัฐในปัจจุบันมิได้มีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่เท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงสถาบันศาสนาในพื้นที่อีกด้วย วันนี้ปอเนาะโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม หรือแม้แต่ศูนย์อบรมจริยธรรมประจำมัสยิดหรือโรงเรียนตาดีกา ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นแหล่งความรู้ทางศาสนาที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่หรือแม้แต่ชาวมุสลิมจากพื้นที่อื่นของประเทศ กลับถูกมองว่าเป็นแหล่งเพาะพันธุ์ความเชื่ออุดมการณ์แบ่งแยกดินแดนไปแล้ว ดังที่เว็บไซต์ของกองกำลังสันติสุขระบุในบทความชื่อ ‘โจรใต้รุ่นใหม่เกิดขึ้นอย่างไร?’ ว่า

จากการเผยแพร่แนวทางของมุสลิมสายวาฮาบี (กลุ่ม Islamization : การทำให้เป็นอิสลามบริสุทธิ์ ไม่มีลัทธิอื่น หรือ วัฒนธรรมท้องถิ่นเจือปน) ในจังหวัดชายแดน

¹⁶⁰ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “มรดกรายงานคณะกรรมการอิสระ เพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ: ข้อเสนอเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศในบริบทความขัดแย้งของโลกสมัยใหม่,” ฟ้าเดียวกัน น. 118-119.

¹⁶¹ เรื่องเดียวกัน, น. 121.

ภาคใต้เริ่มมีแพร่หลายมากขึ้น เนื่องจากได้รับการสนับสนุนทุนในการดำเนินงานเป็นจำนวนมากจากองค์กรมุสลิมจากต่างประเทศ มุสลิมสายวาฮาบีค่อนข้างเคร่งครัด ทำให้ความแปลกแยกระหว่างไทยพุทธและมุสลิมมีมากขึ้น กิจกรรมหลายอย่างที่ชาวไทยมุสลิมเคยจัดติดต่อกันมาช้านานถูกยกเลิก เช่น ประเพณีแห่ธง กิจกรรมร่วมไทยพุทธและมุสลิมมีน้อยลง เป็นช่องทางให้กลุ่มก่อความไม่สงบหันมาเน้นการใช้ศาสนาอิสลามเป็นเครื่องมือในการดำเนินงาน เพื่อเป้าหมายในการแบ่งแยกดินแดนมากขึ้น โดยมีศูนย์อบรมจริยธรรมประจำมัสยิด/ตาดีกา และโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม/ปอเนาะ เป็นแหล่งในการปลูกฝังแนวความคิดในการแบ่งแยกดินแดน มีการจัดตั้งองค์กรบังหน้าที่เป็นรูปธรรมชัดเจนคือ มูลนิธิ ปูซากา (PUSAKA) มีวัตถุประสงค์ในการช่วยเหลือ สนับสนุนจัดตั้งศูนย์อบรมจริยธรรมประจำมัสยิด / ตาดีกา แต่เบื้องหลังเป็นการรวมกลุ่มเพื่อเผยแพร่ และปลูกฝังแนวคิดแบ่งแยกดินแดน¹⁶²

จากที่กล่าวมาข้างต้นพอจะสรุปได้ว่าในปัจจุบันชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความหวาดกลัวหรืออย่างน้อยก็เป็นความหวาดระแวงเจ้าหน้าที่ของรัฐ เนื่องจากมองว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐว่าเป็นกลุ่มคนที่ชอบใช้อำนาจและกำลังกับชาวไทยเชื้อสายมลายู ขณะเดียวกันก็ไม่กล้าเข้าไปเกี่ยวข้องกับเจ้าหน้าที่ของรัฐเนื่องจากกลัวถูกกลืนหลังจากการโจมตีเจ้าหน้าที่ของรัฐของกลุ่มแนวร่วม นอกจากนี้บางครั้งยังเกรงกลัวกลุ่มแนวร่วมซึ่งเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันจะมองว่าตนเองเป็นสายลับของเจ้าหน้าที่รัฐ ขณะเดียวกันก็มองชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยกันเองด้วยความไม่แน่ใจว่าจะเป็นหนึ่งในกลุ่มแนวร่วมหรือไม่ แม้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูผู้นั้นจะเป็นญาติพี่น้องกันก็ตาม อย่างไรก็ตาม ไม่พบว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเกรงกลัวชาวไทยเชื้อสายไทยที่เป็นประชาชนด้วยกัน ส่วนในสายตาของเจ้าหน้าที่ของรัฐก็มักมองชาวไทยเชื้อสายมลายูด้วยความระแวงสงสัยว่าอาจเป็นหนึ่งในแนวร่วมได้ ขณะที่โรงเรียนสอนศาสนาทุกระดับก็ยังคงถูกมองว่าเป็นแหล่งเพาะเชื้ออุดมการณ์แบ่งแยกดินแดน

โดยสรุปภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติที่มีต่อชาวไทยเชื้อสายมลายูสามารถแบ่งได้เป็นสองช่วงเวลาด้วยกันกล่าวคือภาพลักษณ์เหมารวมและทัศนคติที่มีต่อกันช่วงเวลาก่อนเกิดเหตุการณ์ไม่สงบและในช่วงที่เกิดเหตุการณ์ไม่สงบคือตั้งแต่ต้นปี พ.ศ. 2547 ที่ผ่านมา ในอดีตภาพลักษณ์เหมารวมของชาวไทยเชื้อสายมลายูในสายตาของชาวไทยเชื้อสายไทยมักถูกมองว่า

¹⁶² กองกำลังสันติสุข, “โจรได้รุ่นใหม่เกิดขึ้นอย่างไร?” ใน <<http://www.thaireadyweb.com/ecommerce/santisook/ArticleDisplay.asp?urlID=34>>, สิงหาคม 2550.

เป็น ‘แขก’ เป็นคนสกปรก ชอบตั้งตัวเป็นปรปักษ์ หรือเกี่ยวข้องกับกลุ่มคนที่ต้องการ ‘แบ่งแยก’ ดินแดน ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูเองก็มีมุมมองต่อชาวไทยเชื้อสายไทยว่าเป็น ‘กาเฟร’ หรือผู้ที่ไม่นับถือพระเจ้า เป็นผู้ที่เคียดแค้น ปนเปื้อนกับความสกปรกของหมูสุกร บริโภคเนื้อหมู ชอบดื่มเหล้า อย่างไรก็ตาม การศึกษายังพบว่าเมื่อชาวไทยเชื้อสายไทยสามารถใช้ภาษามลายูได้ ชาวไทยเชื้อสายมลายูก็มักจะแสดงมุมมองเชิงบวกต่อพฤติกรรมดังกล่าวเสมอ และในอดีตแม้ว่าต่างฝ่ายต่างมีมุมมองในแง่ลบระหว่างกันอยู่บ้างแต่มุมมองส่วนใหญ่ก็เป็นมิได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งรุนแรงระหว่างกันยกเว้นมุมมองที่มองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็นกลุ่มแบ่งแยกดินแดนที่จะมีผลกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างข้าราชการของประเทศไทยกับชาวไทยเชื้อสายมลายูในพื้นที่ อย่างไรก็ตาม ในอดีตความรู้สึกว่าอีกฝ่ายเป็นกลุ่มแบ่งแยกดินแดนยังไม่เกิดขึ้นกับชาวไทยเชื้อสายไทยที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้เท่าไรนัก แต่ในปัจจุบันมุมมองที่มีต่อกันในแง่ลบมีมากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อเกิดเหตุการณ์ไม่สงบอย่างต่อเนื่อง จากอดีตที่มีเพียงเจ้าหน้าที่ของรัฐเท่านั้นที่มองว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็นกลุ่ม ‘แบ่งแยก’ ดินแดน แต่ปัจจุบันประชาชนชาวไทยเชื้อสายไทยก็เริ่มมีมุมมองไม่ต่างจากเจ้าหน้าที่ของรัฐแล้ว จากที่ชาวไทยเชื้อสายไทยเคยมองชาวไทยเชื้อสายมลายูว่าเป็น ‘แขก’ แปลกหน้าแต่ปัจจุบันเริ่มมองว่าเป็น ‘แนวร่วม’ กับกลุ่มก่อความไม่สงบ จากทัศนคติแง่ลบธรรมดา กลับกลายเป็นความหวาดระแวงและความกลัวที่มีต่อกัน ทำให้บ่อยครั้งที่เอกลักษณ์ของความเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูจะถูกมองเป็นสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องของความไม่สงบในพื้นที่

สภาพแวดล้อมทางจิตวิทยาของชาวมลายูเชื้อสายไทย

ดังที่กล่าวแล้วข้างต้นว่าวิถีชีวิตของชาวมลายูเชื้อสายไทยแยกไม่ออกกับความพุทธ และชาวมลายูเชื้อสายไทยก็มักระบุชี้ตนเองผ่านความเป็นพุทธเสมอและยังมักใช้ศาสนาพุทธในการสร้างความยอมรับให้กับชนกลุ่มอื่นในกลันตัน จากการศึกษาพบว่าภาพลักษณ์ของชาวมลายูเชื้อสายไทยที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธก็ยังเป็นภาพลักษณ์ด้านบวกมากกว่าภาพลักษณ์ด้านลบ ดังที่ Winzeler ระบุว่าชาวมลายูเชื้อสายไทยมักได้รับการยอมรับจากชาวมลายูเชื้อสายมลายูในความเป็นคนที่ ‘มีศาสนา’ ซึ่งแม้ว่าจะนับถือศาสนาพุทธซึ่งแตกต่างจากศาสนาอิสลาม แต่ก็ยังได้รับการยอมรับให้อยู่ในสถานะที่เหนือกว่าผู้ที่ไม่นับถือศาสนาอะไรเลย¹⁶³ ขณะที่ Golomb ชี้ให้เห็นว่ามุมมองที่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูมองชาวมลายูเชื้อสายไทยเชิงบวกนั้น

¹⁶³ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 95.

ส่วนหนึ่งเกิดจากการจัดการภาพลักษณ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเอง¹⁶⁴ ขณะเดียวกันชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูก็มักมองว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยว่าเป็นหนึ่งใน ‘บุมิปุตรา’ เหมือนกัน ซึ่งมีสิทธิเช่นเดียวกันกับตน และแตกต่างจากชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนและมาเลเซียเชื้อสายอินเดียที่ เป็นผู้อพยพมาทีหลัง¹⁶⁵

นอกจากนี้ภาพลักษณ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในสายตาของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูยังเป็นภาพของกลุ่มชนที่แม้จะดื่มเครื่องดื่มมีแอลกอฮอล์แต่ก็ทำงานหนัก ผิดกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่มักไม่ค่อยทำงานแต่ชอบอยู่ตามร้านน้ำชา ดังที่ลุงม้นระบุว่า “เค้าว่าคนไทยถึงกินเหล้าแต่ก็ทำงานหนัก แต่คนมลายู ไม่ทำอะไรนั่งอยู่แต่ที่ร้านกาแฟ”¹⁶⁶ จึงไม่น่าแปลกใจที่เมื่อผู้ศึกษาได้พูดคุยกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูในร้านอาหารแห่งหนึ่งในอำเภอตุ้มปุต เมื่อถามถึงนิสัยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้รับคำตอบว่า “พวกเขาดี ดีมาก ดีทั้งหมดเลย”¹⁶⁷

อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่าภาพลักษณ์ของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะมีแต่ด้านดีด้านเดียว การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ยังค้นพบทัศนคติเชิงลบของชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูที่มีต่อชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเช่นกัน ดังที่เด็กหนุ่มคนหนึ่งเล่าให้ผู้ศึกษาฟังขณะสนทนากันในวัดพิบูลทองว่า ตนเองเคยถูกเพื่อนร่วมชั้นเรียนชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูดุถูกโดยใช้คำเรียกตนเองว่า ‘ซีแย’ ซึ่งมาจากคำว่า สยาม ที่แปลว่า คนไทย แต่คำว่า คนไทย ในที่นี้มีความหมายในเชิงลบที่เกี่ยวข้องกับการเป็นกลุ่มชนที่บริโภคเนื้อหมู ดื่มสุรา¹⁶⁸ ดังนั้น เมื่อชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูต้องการเรียกขานชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในเชิงดูถูกก็มักจะใช้คำว่า ‘ซีแย’ แทนคำว่า ‘สยาม’ หรือ ‘ไทย’ จากการศึกษาพบว่าลักษณะของการดูถูกดังกล่าวมักเกิดขึ้นในหมู่เด็กนักเรียนที่มีอายุไม่มากและยังไม่มีประสบการณ์กันเท่าที่ควร ดังที่ครูทองดีซึ่งเป็นชาวชุมชนบ้านบ่อเสม็ดระบุว่า การดูถูกดูแคลนระหว่างกลุ่มชนของเด็กเป็นเรื่องธรรมดาที่เกิดขึ้น ซึ่งมักไม่เกิดขึ้นกับผู้ใหญ่หรือผู้ที่มีความรู้ แต่เกิดขึ้นเนื่องจากความคึกคะนองแบบเด็กมากกว่า โดยเด็กชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมักกล่าวโจมตีเด็กชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูว่าต้องเข้าสู่สันตหรือพูดเป็นทำนองว่าโง่เพราะจับดิน ขณะที่

¹⁶⁴ Louis Golomb, op. cit., footnote 66, p. 199.

¹⁶⁵ Andrew Forbes, “The Tak Bai Thais of Kelantan,” <http://www.cpamedia.com/culture/tak_bai_Thais_kelantan/ CPA 2001>, May 2006.

¹⁶⁶ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

¹⁶⁷ สัมภาษณ์ ชากีนะห์, 5 พฤศจิกายน 2549.

¹⁶⁸ สัมภาษณ์ สัน, 2 ธันวาคม 2549.

เด็กชาวมลายูเชื้อสายมลายูก็มักโจมตีกลับว่าเหตุใดพระไม่แต่งงาน หรือพระหัวล้านเหมือนแมลงภูหัวเหลือง

อย่างผมเปรียบให้คุณนั่นแหละ ให้น้องนั่นแหละ อย่างคน โดยมากมันจะไปถามเรื่องสิ่งที่เราไม่ควรจะถาม แบบนี้ เราไปถามว่าทำไมจึงเข้าสู่สันตะสนี ไปถามทำไม สมมติละนะ เราไปถามแซกว่าทำไมไปตัดละ ที่นี้ศาสนาเค้าบังคับไม่ต้องไปเริ่มเพราะรู้อยู่แล้ว แล้วไปถามทำไม ถ้ามันถามเราว่า แล้วคุณที่บวชพระไม่ได้เมียนั้นเป็นไร ที่นี้มันถามกลับมา ที่นี้อธิบายไปอธิบายมาที่นี้โดยมากมักจะพูดมาก โทษมากขึ้น อาจจะรบกันและ นั้นและเราจะถามกันเที่ยวว่า เออพระมึงโง่ นี่นี่โดยมากคนทางนี้นะ ผมขอโทษศาสนาก่อนนะ เพราะว่าเวลาเรา เออคนอิสลาม สมายัง (ละหมาด) แลเค้าว่าโง่แลไปจูบดินโน้ เออ เค้าว่า เด็ก ๆ หละว่า เด็กไทยว่า ที่นี้เด็กแซกว่าหลาวและ พระหัวล้านนะ เหมือนแมลงภูหัวเหลืองนั้น ก็ตัวเหลือง หัวล้าน เออ ก็กันแล เท่านั้นแหละ ที่นี้มันเรื่องหนึ่งของเด็กประวัติแบบนี้ ผู้ใหญ่ไม่ค่อยมี และก็โดยมากมักจะดูถูกกันศาสนาเนี่ยเวลากิน มักจะต่อยกันอะไรกันว่กันเพราะว่าเด็กนั้นมันจะพูดอะไรมันก็พูดไป มันไม่ได้คำนึงถึงว่าคำนั้นเป็นอะไรบ้าง เช่นว่า แซกว่า นาแดโอแซชีแย สัตว์คนไทย คนไทยว่า สัตว์แซก¹⁶⁹

นอกจากนี้ยังพบว่าในอดีตที่ผ่านมาชาวมลายูเชื้อสายมลายูบางคนได้แสดงออกถึงความรังเกียจพระสงฆ์ชาวมลายูเชื้อสายไทย โดยเฉพาะในหมู่บ้านที่ห่างไกลจากการติดต่อสื่อสารกับชาวมลายูเชื้อสายไทยจะมีความรู้สึกว่าการไม่ต้องการ โดยแสดงออกด้วยอวัจนภาษาบางอย่าง เช่น การปิดจุกเป็นต้น

ผู้ศึกษา : แต่ว่าเรื่องเชื้อชาติอะไรมีปัญหาไม่ถูกกันบ้างไหม

ผู้ให้ข้อมูล : มันมีบ้าง ไม่ใช่ไม่มี เชื้อชาติ แต่ว่าโดยส่วนรวมแล้ว รักกันดี แต่ก่อนยังหนักกว่า แต่ก่อนโน้นบางบ้านนี้ คือ คล้าย ๆ ว่าคนอยู่ในที่ที่ว่าคุณนอกเข้าไปไม่ถึง พอเห็นคนนอก เห็นพระเห็นไร จะปิดจุก คือ พ่อแม่เค้าบอกว่าพอเห็นพระแล้วให้ปิดจุก แต่ก่อนนะแต่ตอนนี้นี้ไม่มี

ผู้ช่วยผู้ศึกษา: ไม่ให้เกียรติ ลักษณะไม่ให้เกียรติ

ผู้ให้ข้อมูล : ไม่ให้เกียรติ (พูดเบา ๆ) คือ เห็นผ่านนี้เหมือนกับว่าปิดจุกนี้ไม่ต้องการ ไม่ชอบ แต่ถ้าได้แกปิดตานะ แต่ถ้าปิดตาแกล้งไม่ได้

¹⁶⁹ สัมภาษณ์ ทองดี, 4 กันยายน 2549.

เหมือนกัน เอนี่ ไม่อยากเห็น แต่ถ้าปิดตานั่นไปไม่ได้ เลยปิด
จมูก แต่ตอนนี้ไม่มี¹⁷⁰

มีใช้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยจะถูกมองในแง่ลบฝ่ายเดียวเท่านั้น ชาวมาเลเซียเชื้อ
สายมลายูก็ยังถูกมองในแง่ลบได้เช่นกัน บ่อยครั้งที่ผู้ศึกษาได้ยินชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยระบุชี้ถึง
ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูว่าเป็น ‘แขก’ ซึ่งเป็นคำพูดที่ใช้เรียกกันจนเป็นติดปาก

Johnson ได้อธิบายในข้อเขียนของเขาว่าการใช้ภาพลักษณ์เหมารวม (stereotype)
แทนชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูว่าแขกเป็นแสดงมุมมองด้านลบของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในเชิง
ต่อต้านการดูถูกเหยียดหยามระหว่างชาติพันธุ์ แม้ว่าชนทั้งสองกลุ่มจะมีความสัมพันธ์ที่ดีต่อกันใน
ชีวิตประจำวันก็ตาม ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมีมุมมองที่ถูกเหยียดหยามเช่นนี้ เกิดจากการที่
วัฒนธรรมของตนถูกมองอย่างอคติจากชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู¹⁷¹

อย่างไรก็ตาม ผู้ศึกษาสังเกตว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมักหนีบใช้คำว่า แขก เพื่อใช้
เรียกชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูบ่อยครั้งในหมู่นักกลุ่มตนเองด้วยกัน ซึ่งเป็นการใช้ในลักษณะเป็น
ความเคยชินมากกว่าการที่ต้องการแสดงออกให้เห็นถึงความเหยียดหยาม ครั้งหนึ่งผู้ศึกษาพูดคุย
กับชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยท่านหนึ่งเมื่อผู้ศึกษาระบุว่าตนเองเป็นชาวมุสลิมนับถือศาสนาอิสลาม
ก็ได้รับการตอบสนองในลักษณะแปลกใจว่าเป็น ‘แขกหรือ?’ แล้วเมื่อบทสนทนาดำเนินต่อไปท่าน
ก็ยังใช้คำว่าแขกเช่นเดิม สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่าการใช้คำว่าแขกในสถานการณ์ดังกล่าวมิได้ใช้เพื่อ
การต้องการเหยียดหยามดูถูก แต่เป็นการใช้เนื่องจากความเคยชินมากกว่า ส่วนการเรียกชาว
มาเลเซียเชื้อสายไทยว่า ‘ซิแย’ ก็เช่นเดียวกัน ไม่ใช่ทุกครั้งที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูใช้คำว่า
‘ซิแย’ จะมีนัยเชิงดูถูกเสมอ ผู้ช่วยผู้ศึกษาซึ่งเป็นชาวจังหวัดนราธิวาสระบุว่าตนเองเมื่อมาแข่ง
ฟุตบอลในเขตคุมปัตก็มักจะได้ยินเพื่อนฝูงของตนชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเรียกชาวมาเลเซีย
เชื้อสายไทยว่าเป็น ‘โอแกซิแย’ เสมอและตนเองก็ไม่ได้ตระหนักว่าการเรียกดังกล่าวจะเป็นการดูถูก
สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าการใช้คำเรียกดังกล่าวขึ้นอยู่กับบริบทแห่งการสนทนาเช่นกัน

นอกจากนี้ยังพบว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูมักถูกมองจากชนกลุ่มอื่นที่อาศัยอยู่ในรัฐ
กลันตันด้วยกันในลักษณะที่เป็นผู้ที่มีอคติในเรื่องการนับถือศาสนา ล้าหลัง ชี้เกียจ ไม่ชอบทำงาน
ไม่ต้องการแบ่งผลประโยชน์ของชาติกับชนกลุ่มอื่น ไม่ต้องการที่จะให้เครดิตกับชาวมาเลเซียเชื้อ
สายจีนและชาวมาเลเซียเชื้อสายอินเดียในฐานะเป็นส่วนหนึ่งที่ร่วมพัฒนาชาติมาเลเซีย¹⁷²

¹⁷⁰ สัมภาษณ์ มั่น, 1 กันยายน 2549.

¹⁷¹ Irving Chan Johnson, op. cit., footnote 79, p. 316.

¹⁷² Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 118.

อย่างไรก็ตาม แม้จะพบว่าชนทั้งชาวมลายูเชื้อสายไทยและชาวมลายูเชื้อสายมลายูจะมีทัศนคติต่อกันทั้งในแง่บวกและในแง่ลบ แต่สิ่งที่ชนทั้งสองกลุ่มแสดงออกต่อกันมักเป็นการหยิบมุมมองแง่บวกมาใช้ในการติดต่อสื่อสารกัน ขณะเดียวกันก็พยายามปิดบังหรือมองข้ามมุมมองแง่ลบที่มีต่อกันเพื่อไม่ให้อคติที่มีต่อกันนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างกันแม้เพียงน้อยนิด ดังจะเห็นได้จากชาวมลายูเชื้อสายไทยจะไม่เรียกชาวมลายูเชื้อสายมลายูว่า ‘แขก’ โดยเฉพาะเมื่อชาวมลายูเชื้อสายมลายูสามารถได้ยินและเข้าใจความหมายของคำว่าแขก¹⁷³ ขณะเดียวกันชาวมลายูเชื้อสายมลายูก็มักเรียกชาวมลายูเชื้อสายไทยว่าชาว ‘เขียม’ อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าจะไม่มีความขัดแย้งเกิดขึ้นเลยในสังคมกลันตันดังที่ Winzeler ได้อธิบายว่าแม้ชาวมลายูเชื้อสายมลายูในกลันตันส่วนใหญ่ดูเหมือนจะลดมุมมองเชิงลบที่มีต่อชนกลุ่มอื่นด้วยกับทัศนคติแบบใจกว้างที่แท้จริงและดูเหมือนจะมีความรู้สึกไม่ต้องการเปิดเผยความเป็นศัตรูต่อชนกลุ่มอื่น แต่ก็คงเป็นการผิดที่จะสรุปว่าจะไม่มีทัศนคติในแง่ลบต่อกันหรือว่าทัศนคติแง่ลบที่มีไม่มากพอที่จะก่อให้เกิดการใช้ความรุนแรงต่อกัน¹⁷⁴

ดังนั้น พอจะสรุปได้ว่าชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูแม้จะมีมุมมองที่มีต่อกันในเชิงลบอยู่บ้าง เช่น การมองว่าชาวมลายูเชื้อสายไทยเป็นคนสกปรกเนื่องจากบริโภคเนื้อหมู เลี้ยงสุนัข ดื่มเหล้า ขณะที่ชาวมลายูเชื้อสายไทยก็มองชาวมลายูเชื้อสายมลายูว่าเป็น ‘แขก’ แต่ข้อมูลที่ค้นพบส่วนใหญ่เป็นการแสดงออกซึ่งมุมมองที่มีต่อกันเชิงบวกเป็นหลัก ไม่ว่าจะเป็นการที่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูมองว่า แม้ชาวมลายูเชื้อสายไทยจะดื่มเหล้าแต่ก็เป็นคนขยันทำงานหาเงิน เป็นคนมีศาสนา เป็นคนที่ไว้ใจได้ เป็นคนดี เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านไสยศาสตร์ เป็นตัวแทนแห่งการมีศีลธรรม และเป็นบุปผชาติเหมือนชาวมลายูเชื้อสายมลายู นอกจากนี้ยังพบว่าขณะที่มุมมองด้านบวกที่มีต่อกันถูกแสดงออกอีกฝ่ายเห็นอย่างต่อเนื่อง มุมมองที่มีต่อกันด้านลบก็มักจะไม่ถูกแสดงออกให้อีกฝ่ายเห็น หรือหากมีก็เพียงส่วนน้อย เช่น เฉพาะในหมู่เด็กวัยรุ่นเท่านั้น ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจที่ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในรัฐกลันตันประเทศมาเลเซีย จะถูกใช้ในการสร้างการยอมรับที่มีต่อกันมากกว่าสร้างความขัดแย้งระหว่างกัน

¹⁷³ Mohamed Yusoff Ismail, op. cit., footnote 56, p. 14.

¹⁷⁴ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 118.

สภาพแวดล้อมโดยทั่วไปของอำเภอดากใบ จังหวัดนราธิวาส

อำเภอดากใบเป็นอำเภอหนึ่งในจังหวัดนราธิวาส มีพื้นที่ประมาณ 253.45 ตารางกิโลเมตร หรือ 158,125 ไร่ มีอาณาเขตทิศเหนือติดอำเภอไทย ทิศใต้ติดอำเภอสุไหงโก-ลกและอำเภอสุไหงปาดี ทิศตะวันตกติดอำเภอเมืองจังหวัดนราธิวาสและอำเภอเจาะไอร้องจังหวัดนราธิวาส และทิศตะวันออกติดอำเภอตุมปัต รัฐกลันตันประเทศมาเลเซีย¹⁷⁵ การที่มีพื้นที่อยู่ติดกับรัฐกลันตัน ทำให้อำเภอดากใบเป็นตำบลหนึ่งที่ถูกละเลยเป็นที่ตั้งด่านพรมแดนระหว่างประเทศไทยและมาเลเซีย

ภาพที่ 4.3

ภาพแม่น้ำที่แบ่งเขตประเทศไทยกับประเทศมาเลเซียบริเวณ
ด้านชายแดนที่อำเภอดากใบ จังหวัดนราธิวาส กับ
ด้านปากกลันกูโบ อำเภอดุมปัต รัฐกลันตัน



แม้ว่าอำเภอดุมปัตรัฐกลันตันกับอำเภอดากใบจังหวัดนราธิวาสจะอยู่กันคนละประเทศ แต่ในบางช่วงของรอยต่อพื้นที่ก็มีเพียงแม่น้ำสายเล็ก ๆ เท่านั้นที่ขวางกั้นพรมแดนไว้

¹⁷⁵สำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอดากใบ, “สารสนเทศชุมชน อำเภอดากใบ จังหวัดนราธิวาส,” <<http://cddweb.cdd.go.th/takbai/CommunityInformation.htm>>, กรกฎาคม 2550.

ภาพที่ 4.4

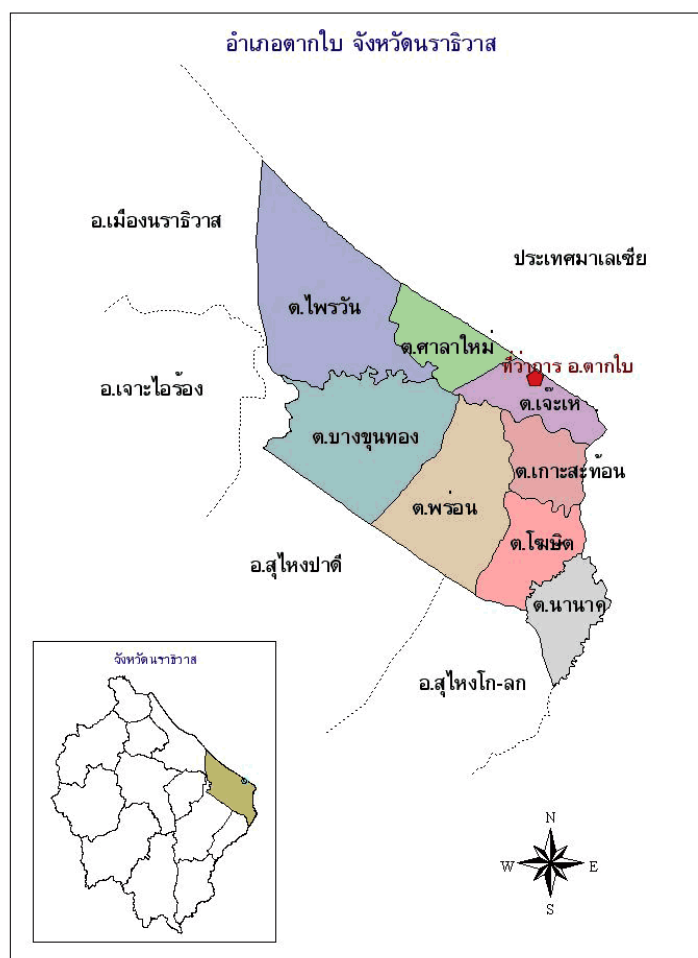
ภาพแม่น้ำกั้นพรมแดนระหว่างไทยกับมาเลเซียในบางช่วงกว้างกว่าคลองไม่มากนัก



อำเภอตากใบประกอบด้วย 8 ตำบล แบ่งเป็น 55 หมู่บ้าน และ 1 เทศบาล ประกอบด้วย

- | | |
|-------------------|----------------|
| 1. ตำบล เจ๊ะเห | มี 8 หมู่บ้าน |
| 2. ตำบลไพรวัน | มี 10 หมู่บ้าน |
| 3. ตำบลพร่อน | มี 6 หมู่บ้าน |
| 4. ตำบลศาลาใหม่ | มี 7 หมู่บ้าน |
| 5. ตำบลบางขุนทอง | มี 6 หมู่บ้าน |
| 6. ตำบลเกาะสะท้อน | มี 9 หมู่บ้าน |
| 7. ตำบลนาค | มี 4 หมู่บ้าน |
| 8. ตำบลโฆษิต | มี 5 หมู่บ้าน |

ภาพที่ 4.5
แผนที่อำเภอตากใบจังหวัดนราธิวาส



จากรายงานสถิติจำนวนประชากรและบ้าน ณ เดือนธันวาคม 2549 ระบุว่า อำเภอตากใบมีประชากรชายจำนวน 23,521 คน และประชากรหญิงจำนวน 24,102 รวมประชากรทั้งหมด 47,625 คน โดยประชาชนส่วนใหญ่มีอาชีพหลัก คือ การเกษตร การประมง และเลี้ยงสัตว์ และอาชีพเสริม ได้แก่ อุตสาหกรรมในครัวเรือนและค้าขาย¹⁷⁶

¹⁷⁶กระทรวงมหาดไทย, “รายงานสถิติจำนวนประชากรและบ้าน,” <http://www.dopa.go.th/xstat/p4996_01.html>, กรกฎาคม 2550.

จากสถิติของสำนักงานสถิติแห่งชาติ (สสช.) ประมาณการจำนวนประชากรในสามจังหวัดภาคใต้ คือ จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ในปี ค.ศ. 2003 มีจำนวนทั้งสิ้น 1,803,306 คน ร้อยละ 21.8 ของประชากรนับถือศาสนาพุทธ และร้อยละ 78.7 เป็นนับถือศาสนาอิสลาม¹⁷⁷

จากการศึกษาพบว่าประชาชนชาวตากใบมักมีมุมมองเกี่ยวกับผู้คนที่อาศัยอยู่ในอำเภอตากใบโดยจำแนกผู้คนออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ด้วยกัน ได้แก่ คนในพื้นที่และคนนอกพื้นที่ สำหรับคนในพื้นที่นั้นยังสามารถจำแนกได้เป็นสองกลุ่มอีกเช่นกัน กล่าวคือ เป็นประชาชนชาวไทยเชื้อสายมลายูที่นับถือศาสนาอิสลามและใช้ภาษามลายูเป็นภาษาแม่และประชาชนชาวไทยเชื้อสายไทยที่นับถือศาสนาพุทธซึ่งใช้ภาษาถิ่นตากใบหรือภาษาเจ๊ะเหเป็นภาษาแม่ ซึ่งชนทั้งสองกลุ่มอยู่ร่วมกันในพื้นที่มาเป็นเวลาช้านานจนในบางครั้งมีความสนิทสนมในเชิงเครือญาติกัน ส่วนคนนอกพื้นที่จากมุมมองของชาวตากใบก็มักจะเป็นข้าราชการที่เข้ามาปฏิบัติงานในพื้นที่ไม่ว่าจะเป็นตำรวจ ทหาร ข้าราชการพลเรือนอย่างครู เป็นต้น หรือผู้ที่มาทำธุรกิจในพื้นที่ อย่างไรก็ตาม หากเปรียบเทียบกับอำเภอชายแดนที่มีด่านพรมแดนระหว่างประเทศอย่างสุโขทัย-ลกพบว่ามีคนนอกพื้นที่เข้ามาอยู่อาศัยในพื้นที่น้อยกว่าอำเภอสุโขทัย-ลก สังเกตได้จากผู้ที่มาซื้อหรือรับรถมอเตอร์ไซด์รับจ้าง ผู้ที่มาค้าขาย จะมีประชาชนจากต่างพื้นที่มาทำมาหากินมากกว่าในอำเภอตากใบเป็นอย่างมาก สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าแม้ว่าอำเภอตากใบจะมีคนนอกพื้นที่ที่อยู่พอสมควรแต่คนนอกพื้นที่ก็ยังไม่มีความกระทบต่อสังคมของอำเภอตากใบเท่ากับในเขตพื้นที่อำเภอสุโขทัย-ลก หรือกล่าวได้ว่าสังคมของชาวชนบทหรือชาวเมืองในเขตเทศบาลอำเภอตากใบยังคงมีภาพความเป็นสังคมดั้งเดิมอยู่พอสมควร ซึ่งคนในพื้นที่แม้เป็นคนเมืองก็ยังคงมีความรู้สึกใกล้ชิดกับเพื่อนบ้านเป็นอย่างดี ผิดกับอำเภอสุโขทัย-ลกที่ความเจริญและคนนอกพื้นที่เข้ามาเยอะ ทำให้มีความปัจเจกบุคคลมีอิทธิพลมากต่อสังคมดังกล่าว

ลักษณะการตั้งบ้านเรือน เมื่อพิจารณาถึงการตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนของคนในพื้นที่พบว่าแม้ชาวไทยเชื้อสายไทยกับชาวไทยเชื้อสายมลายูมักจะตั้งบ้านเรือนกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มเดียวกัน

¹⁷⁷ สำนักผู้ประสานงานการด้านลัทธิก่อการร้าย กระทรวงการต่างประเทศ, Country Reports on Terrorism (กรุงเทพมหานคร: กระทรวงต่างประเทศ, 2005), น. 41 อ้างถึงใน ศรีสมภพ จิตรภิรมย์ศรี และ ปัญญาศักดิ์ โสภณวสุ, “วังวนแห่งความขัดแย้งในสามจังหวัดภาคใต้: เรื่องของแนวความคิดหรือโครงสร้าง?”, (เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง ปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้จากมุมมองทางวิชาการด้านไทยศึกษา จัดโดย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, 2548), น. 4-9.

ทั้งนี้เนื่องจากเงื่อนไขทางวัฒนธรรมและศาสนาก็มีส่วนที่ทำให้เป็นเช่นนั้น จากการสังเกตการตั้งบ้านเรือนทั้งในเขตเทศบาลและนอกเขตเทศบาลพบว่าชาวไทยเชื้อสายไทยมักตั้งบ้านเรือนกระจุกตัวอยู่รอบ ๆ วัด ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูจะตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณมัสยิด อย่างไรก็ตาม ก็มีใช้ว่า จะมีการตั้งบ้านเรือนในลักษณะที่แยกจากกันชัดเจนเสมอไป การศึกษายังพบว่าในบางหมู่บ้านก็มีบ้านเรือนของชาวไทยเชื้อสายไทยหรือชาวไทยเชื้อสายจีนตั้งอยู่ภายในชุมชนของชาวไทยเชื้อสายมลายูเช่นกัน เช่น ในบ้านตาบาตำบลเจ๊ะเห บ้านกุกูกตำบลไพรวัน และบ้านกัวลต๊ะตำบลนานาค เป็นต้น การตั้งบ้านเรือนประปรังกันเช่นนี้ มีส่วนทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างชนสองกลุ่มสนิทสนมแน่นแฟ้นได้เช่นกัน จนในบางครั้งพบว่าชาวไทยเชื้อสายไทยบางคนมีเพื่อนที่เป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูมากกว่าชาวไทยเชื้อสายไทยด้วยกันเอง เมื่อมีการแต่งงานผู้ที่มาช่วยงานส่วนใหญ่จึงเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูมากกว่าชาวไทยเชื้อสายไทย¹⁷⁸ นอกจากนี้ยังพบว่ามีชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวไทยเชื้อสายไทยเป็นจำนวนมากตั้งบ้านเรือนอยู่ใกล้กันเนื่องจากใช้ชีวิตอยู่บริเวณพื้นที่ขอบเขตของที่ชุมชนชาวไทยเชื้อสายไทยและชาวไทยเชื้อสายมลายูมาบรรจบกัน สิ่งที่น่าสนใจก็คือแม้ว่าการตั้งบ้านเรือนจะดูเหมือนว่าแยกจากกันแต่ความสัมพันธ์ของชนสองกลุ่มไม่ได้แยกจากกันชัดเจนเหมือนน้ำกับน้ำมัน แต่เป็นการอยู่ร่วมกันในลักษณะปะปนกันมากกว่า

หากพิจารณาสัดส่วนของการตั้งบ้านเรือนในพื้นที่พบว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็นชนส่วนใหญ่ของพื้นที่ที่จะตั้งบ้านเรือนเป็นชนส่วนใหญ่อยู่ในทุกตำบลไม่ว่าจะอยู่ในเขตเทศบาลหรือนอกเขตเทศบาล เมื่อพิจารณารายละเอียดลงไปในแต่ละหมู่บ้านที่แบ่งจากกรมการปกครองจะพบว่าในหลายตำบลสัดส่วนของหมู่บ้านชาวไทยเชื้อสายมลายูจะมีมากกว่าหมู่บ้านของชาวไทยเชื้อสายไทย อาทิ ตำบลนานาคมีสี่หมู่บ้านจะมีหมู่บ้านที่มีชาวไทยเชื้อสายไทยอาศัยอยู่เป็นส่วนใหญ่เพียงหมู่บ้านเดียว คือ บ้านตาเซะ หรือในตำบลเกาะสะทอนที่มีเก้าหมู่บ้านก็จะมีชาวไทยเชื้อสายไทยส่วนใหญ่อยู่เพียงหมู่บ้านเดียว คือบ้านเกาะสะทอนเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ยังมีบางตำบลที่จำนวนของประชาชนชาวไทยเชื้อสายไทยมากกว่าชาวไทยเชื้อสายมลายู เช่น หมู่บ้านบางขุนทองมีทั้งหมดหกหมู่ มีชาวไทยเชื้อสายมลายูอาศัยอยู่เป็นส่วนใหญ่ในหมู่หนึ่งบ้านบางขุนทองและหมู่หกบ้านญูโย ส่วนอีกสี่หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านบาวง บ้านโคกงู บ้านทุ่งฝ้าย และบ้านโคกชุมบกเป็นหมู่บ้านที่ชาวไทยเชื้อสายไทยอาศัยอยู่เป็นส่วนใหญ่

เมื่อนำข้อมูลเกี่ยวกับพื้นที่อยู่อาศัยหรือการตั้งบ้านเรือนของชนทั้งสองกลุ่มในพื้นที่มาพิจารณาให้ละเอียดจะค้นพบว่ามีหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดสนิทสนมที่ค่อนข้างแน่นแฟ้นของชนทั้งสองกลุ่ม อย่างเช่น ในตำบลบางขุนทองมีการตั้งวัดซึ่งเป็นศาสนสถานของ

¹⁷⁸ สัมภาษณ์ อิลยาส, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

ชาวไทยเชื้อสายไทยติดกับสุสานหรือที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูเรียกว่า ‘กูโบร์’ ซึ่งเป็นศาสนสถานของชาวไทยเชื้อสายมลายู ขณะเดียวกันผู้คนในชุมชนก็ยังคงมีความสัมพันธ์กันแน่นแฟ้นในลักษณะที่เป็นญาติพี่น้องกันทางสายเลือดและบางครอบครัวก็นับถือกันเป็นเสมือนญาติพี่น้อง

ภาพที่ 4.6

ภาพสุสานของชาวไทยเชื้อสายมลายูที่ตำบลเกาะสะท้อน



จากภาพสุสานของชาวไทยเชื้อสายมลายูที่ตำบลเกาะสะท้อน จะสังเกตเห็นกำแพงอยู่ด้านหลังถัดจากกำแพงก็เป็นอาณาเขตของวัดเกษมประทีป

ภาพที่ 4.7

ภาพด้านหน้าของวัดเกษมประทีปซึ่งด้านข้างอยู่ติดกับสุสานของชาวไทยเชื้อสายมลายู



ภาพที่ 4.8

ถนนจากหมู่บ้านชาวไทยเชื้อสายมลายูไปสู่หมู่บ้านชาวไทยเชื้อสายไทยซึ่งซ้ายมือเป็นสุสานของชาวไทยเชื้อสายมลายูและถัดจากกำแพงไปเป็นที่ดินของชาวไทยเชื้อสายไทย



ภาพที่ 4.9
อีกด้านหนึ่งของกำแพงสุสานซึ่งเป็นที่ดินของชาวไทยเชื้อสายไทย
ในปัจจุบันถูกตัดแปลงเป็นสวนยาง



ชาวชุมชนยังเล่าให้ฟังว่า ในอดีตที่ดินก็อยู่ติดกันโดยไม่มีกำแพงขวางกั้น แต่เพิ่งมาทำกำแพงได้ไม่นานเนื่องจากหมู่ที่ชาวไทยเชื้อสายไทยเลี้ยงได้เข้ามาหากินในสุสานของชาวมุสลิม¹⁷⁹ อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้มิได้ก่อให้เกิดความบาดหมางหรือลดความสนิทสนมต่อกันแต่อย่างใด การก่อกำแพงจึงมิใช่เป็นการแบ่งเขาแบ่งเราแต่เป็นความพยายามที่จะใช้เส้นขอบเขตปกป้องมิให้เกิดประเด็นที่อาจก่อให้เกิดความคลางแคลงใจกัน ซึ่งแท้ที่จริงแล้วคือ การแสดงให้เห็นถึงความต้องการอยู่ร่วมกันโดยสันติ

ความสัมพันธ์ของชนทั้งสองกลุ่มที่อยู่ร่วมกันส่วนหนึ่งเกิดจากการมีโอกาสดำเนินทางผ่านหมู่บ้านของแต่ละฝ่าย การทำมาหากินบนพื้นดินที่ติดกัน เป็นต้น แต่จากการศึกษาพบว่าสถานที่ ๆ ทำให้ชาวไทยเชื้อสายไทยกับชาวไทยเชื้อสายมลายูมีความสนิทสนมกันในลักษณะของความเป็นเพื่อนมักเริ่มต้นที่โรงเรียนประถมที่กระจายตัวอยู่ในหมู่บ้านต่าง ๆ และเมื่อนำข้อมูลเกี่ยวกับการตั้งบ้านเรือนกับการเข้าเรียนในโรงเรียนของเด็กนักเรียนชาวไทยเชื้อสายไทยและชาวไทยเชื้อสายมลายูพบว่า การตั้งบ้านเรือนมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องต่อเนื่องกับอัตราส่วนของเด็กนักเรียนในโรงเรียน กล่าวคือ ในบางโรงเรียนเป็นโรงเรียนที่มีเด็กนักเรียนเป็นชาวไทยเชื้อสายมลายูล้วน ๆ และไม่มี

¹⁷⁹ สัมภาษณ์ อาปีดิน, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

นักเรียนชาวไทยเชื้อสายไทยเข้าเรียนเลยแม้เพียงคนเดียว นักเรียนในโรงเรียนจึงมีโอกาสติดต่อสื่อสารกับชาวไทยเชื้อสายไทยที่เป็นครูเท่านั้นแต่ก็จะไม่มีเพื่อนนักเรียนที่เป็นชาวไทยเชื้อสายไทย ทั้งนี้เนื่องจากเป็นโรงเรียนที่อยู่บริเวณชุมชนชาวไทยเชื้อสายมลายู และห่างไกลจากชุมชนชาวไทยเชื้อสายไทย อย่างไรก็ตาม ยังมีบางโรงเรียนที่อยู่ใกล้ชุมชนชาวไทยเชื้อสายไทยก็มักจะมีนักเรียนที่เป็นชาวไทยเชื้อไทยและชาวไทยเชื้อสายมลายูเรียนปะปนกัน ทำให้เด็กนักเรียนทั้งสองกลุ่มมีโอกาสสนิทสนมกัน ดังนั้น บ่อยครั้งที่ผู้ศึกษาสอบถามถึงความสัมพันธ์ที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูมีต่อเพื่อนชาวไทยเชื้อสายไทยก็มักได้รับคำตอบจากประสบการณ์ที่เริ่มขึ้นที่โรงเรียนเป็นส่วนใหญ่

ภาษา ชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวไทยเชื้อสายไทยนอกจากจะมีความแตกต่างกันด้านศาสนาและวัฒนธรรมแล้ว ภาษาก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ชนทั้งสองกลุ่มมีความแตกต่างกัน ชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่ที่เป็นคนในพื้นที่อำเภอตากใบจะใช้ภาษามลายูปัตตานีเป็นภาษาแม่ ซึ่งเป็นภาษามลายูซึ่งมีสำเนียงค่อนข้างใกล้เคียงกับชาวมาเลเซียในกลันตันหรือภาษามลายูสำเนียงกลันตัน ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายไทยจะใช้ภาษาถิ่นตากใบหรือภาษาเจ๊ะเหเป็นภาษาแม่ ซึ่งมีความแตกต่างจากภาษาไทยกลางพอสมควร เนื่องจากเป็นภาษาเฉพาะถิ่นที่ชาวไทยเชื้อสายไทยซึ่งเป็นคนพื้นที่ดั้งเดิมของตากใบใช้ และเหมือนกับภาษาที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยในมาเลเซียใช้เช่นเดียวกัน

ในการติดต่อสื่อสารกันในอดีตจะพบว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูจำนวนหนึ่งซึ่งมีจำนวนมากพอสมควรสามารถใช้ภาษาถิ่นตากใบหรือภาษาเจ๊ะเหได้ค่อนข้างคล่องปาก บางคนระบุว่าใช้ได้ดีพอ ๆ กับภาษามลายู ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายไทยเองจำนวนมากก็สามารุใช้ภาษามลายูได้คล่องปากจนทำให้ชาวไทยเชื้อสายมลายูบางคนไม่สามารถแยกออกว่าเป็นชาวไทยเชื้อสายไทยหรือชาวไทยเชื้อสายมลายู สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าในอดีตที่ผ่านมาความสัมพันธ์ระหว่างชนสองกลุ่มมีลักษณะที่ต่างฝ่ายต่างโน้มตัวเข้าหากัน มิใช่ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูเป็นชนส่วนใหญ่ในพื้นที่ทำให้ชาวไทยเชื้อสายไทยจะต้องปรับตัวให้ใช้ภาษามลายูได้เท่านั้น และก็ชี้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูที่เป็นชนส่วนใหญ่จะไม่พยายามจะใช้ภาษาถิ่นตากใบเสียเลย

ในวงน้ำชาแห่งหนึ่งในอำเภอตากใบผู้ศึกษามีโอกาสนั่งร่วมสนทนากับชาวไทยเชื้อสายไทยและชาวไทยเชื้อสายมลายูที่เป็นเพื่อนสนิทกันมาเป็นเวลานานซึ่งมีอายุราวสี่สิบถึงห้าสิบปีพบว่า การสนทนาในวงมีลักษณะที่ผสมผสานกันอย่างเป็นธรรมชาติ นั่นคือชาวไทยเชื้อสายมลายูจะถนัดใช้ภาษามลายูมากกว่าจึงมักใช้ภาษามลายูในการพูดคุย ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายไทยก็สามารถฟังภาษามลายูเข้าใจ แต่เมื่อชาวไทยเชื้อสายไทยต้องการพูดบ้าง ด้วยความถนัดภาษาไทยจึงใช้ภาษาไทยและเพื่อนชาวไทยเชื้อสายมลายูก็สามารถฟังเข้าใจได้เช่นกัน สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงการผสมผสานกันโดยการให้ภาษาปะปนกันที่เรียกว่าอยู่กันแบบ ‘จาไป’ หรือปะปนกัน

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาการใช้ภาษาของเด็กวัยรุ่นทั้งสองกลุ่มชนปรากฏว่าเริ่มมีการปรับเปลี่ยน เนื่องจากในปัจจุบันมีการใช้ภาษาไทยกลางในการติดต่อสื่อสารมากขึ้น ภาษาไทยกลางจึงเป็นอีกภาษาหนึ่งที่ชนทั้งสองกลุ่มใช้ในการติดต่อสื่อสาร ขณะที่การใช้ภาษาไทยถิ่นของชาวไทยเชื้อสายมลายูรุ่นหลังเช่นเด็กนักเรียนวัยรุ่นมีน้อยลง แต่มักใช้ภาษาไทยกลางพูดกับเพื่อนชาวไทยเชื้อสายไทยมากกว่า และในส่วนของชาวไทยเชื้อสายไทยเองก็ใช้ภาษามลายูได้น้อยลงเช่นกัน

เมื่อพิจารณาพฤติกรรมการใช้ภาษาแล้วพอจะสรุปได้ว่า ในอดีตที่ผ่านมาชาวไทยเชื้อสายไทยที่ใช้ภาษามลายูได้มีมาก ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูที่ใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบมีมากเช่นกัน การสื่อสารจึงมีลักษณะต่างโน้มตัวเข้าหากัน แต่สำหรับชาวไทยเชื้อสายมลายูและชาวไทยเชื้อสายไทยที่อยู่ในช่วงวัยกลางคนคืออายุประมาณสี่สิบปีก็ยังพอใช้ภาษาของอีกฝ่ายได้ดีแต่ไม่ค่อยปากเท่าไรนัก การสื่อสารจึงเป็นแบบผสมกันระหว่างภาษาไทยกลางกับภาษามลายู แต่ชนรุ่นหลังซึ่งกำลังอยู่ในช่วงวัยรุ่นมักจะใช้ภาษาไทยกลางเป็นในการสื่อสาร ขณะเดียวกันก็จะใช้ภาษามลายูหรือภาษาไทยถิ่นตากใบเฉพาะภายในชนกลุ่มตนเป็นส่วนใหญ่ ที่กล่าวว่าส่วนใหญ่เพราะว่ายังคงพบว่ามีบางกรณีที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูที่เป็นวัยรุ่นยังสามารถใช้ภาษาถิ่นตากใบได้ดี และชาวไทยเชื้อสายไทยก็ยังใช้ภาษามลายูได้ดีเช่นกัน

สภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายมลายูในอำเภอตากใบ อำเภอตากใบเป็นอำเภอที่มีเขตติดต่อกับประเทศมาเลเซียทั้งยังมีพื้นที่เป็นชายทะเลตลอดแนว สภาพพื้นที่ดังกล่าวส่งผลต่อลักษณะเศรษฐกิจของประชาชนที่อยู่ในอำเภอตากใบโดยรวม การศึกษาการตั้งบ้านเรือนของชาวไทยเชื้อสายไทยกับชาวไทยเชื้อสายมลายูชี้ให้เห็นว่าแม้จะมีการผสมผสานกันอยู่บ้าน แต่โดยภาพรวมแล้วชาวไทยเชื้อสายไทยส่วนใหญ่จะตั้งบ้านเรือนอยู่บนบกซึ่งห่างจากชายทะเลพอสมควรซึ่งเหมาะแก่การเพาะปลูก ดังนั้น อาชีพหลักของชาวไทยเชื้อสายไทยในอำเภอตากใบก็คือการทำนาทำสวนผลไม้ ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่ตั้งบ้านเรือนอยู่ริมชายฝั่งทำให้มักมีอาชีพหลักคือการประมง ดังคำบอกเล่าของสะเป็งที่ระบุว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูในอำเภอตากใบส่วนใหญ่หากเป็นชายก็มักจะออกเรือหาปลา และหากเป็นหญิงก็จะเย็บผ้าคลุมหัวส่งขายประเทศมาเลเซีย ปัจจุบันแม้การออกทะเลหาปลาจะมีรายได้ไม่มากนักเนื่องจากจำนวนปลาลดน้อยลงและได้รับผลกระทบจากเรือหาปลาที่มาจากต่างถิ่น แต่รายได้ของทางฝ่ายหญิงก็ทำให้ครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายมลายูอยู่ได้อย่างไม่ลำบากนัก ขณะเดียวกันก็มีชาวไทยเชื้อสายมลายูอีกส่วนหนึ่งซึ่งมักเป็นกลุ่มวัยรุ่นทั้งชายและหญิงได้เข้าไปทำงานในประเทศมาเลเซียโดยเฉพาะอยู่ในร้านอาหารไทยในมาเลเซียซึ่งกระจายอยู่แทบทั่วทั้งประเทศมาเลเซีย จึงไม่น่าแปลกใจที่สะเป็งกล่าวว่าฐานะทางเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายมลายูค่อนข้างดีกว่าชาวไทยเชื้อสายไทย “คนอิสลามรวยกว่า เพราะบางคนค้าไปมาเลเซียได้เงินหน่อย อยู่บ้านก็ไม่ค่อยได้เท่าไร ส่วนผู้หญิงก็เย็บ

ผ้าเพราะขายดี ขายมาเลย แต่คนไทยพุทธส่วนมากทำสวน ไม่ค่อยได้ค้าขาย”¹⁸⁰ คำบอกเล่าของ สะเปียงสอดคล้องกับคำกล่าวของณรงค์ที่ชี้ให้เห็นว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูน่าจะมีฐานะดีกว่าชาวไทยเชื้อสายไทย “จะพูดถึงคนอิสลามมีฐานะมากกว่าก็พูดได้ เพราะคนอิสลามส่วนมากในตำบลนานาคเราส่วนมากจะทำค้าขายมากกว่าไทยพุทธ คือค้าขายกับฝั่งมาเลย์ ขายวัวขายข้าวสาร คนไทยไม่ค่อยมี”¹⁸¹ คำกล่าวข้างต้นแม้ค่อนข้างหนักแน่นแต่ก็ไม่ได้หมายความว่าชาวไทยเชื้อสายไทยเป็นคนจน เนื่องจากหลายครั้งที่ชาวไทยเชื้อสายมลายูเองยอมรับว่าตนเองก็พึ่งพาอาศัยชาวไทยเชื้อสายไทยเสมอเมื่อประสบการขาดแคลน อาทิ สะเปียงเองก็เคยระบุว่าบางช่วงเวลาที่ตนออกทะเลไม่ได้ เพื่อนฝูงชาวไทยที่นับถือกันดั่งญาติพี่น้องก็มักนำข้าวสารอาหารแห้งมาให้¹⁸² แท้ที่จริงแล้วสถานะทางเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายไทยแม้ไม่ได้ร่ำรวย แม้ไม่ได้ทำการค้ากับชาวมาเลเซีย แต่ก็มีข้าวมีผลไม้กินตลอดทั้งปี หรือเรียกได้ว่าอยู่แบบพออยู่พอกินไม่เดือดร้อน ข้อมูลที่กล่าวมาข้างต้นชี้ให้เห็นว่าเรื่องเศรษฐกิจของคนในพื้นที่ไม่น่าจะมีความเกี่ยวข้องกับความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของอัมมาร์ สยามวาลา ที่พยายามชี้ให้เห็นว่าความรุนแรงที่เกิดขึ้นไม่น่าจะเกิดจากปัญหาทางด้านเศรษฐกิจ แต่น่าจะเกิดจากประเด็นอื่นมากกว่า แต่สุดท้ายผมไม่คิดว่าเหตุผลทางเศรษฐกิจจะเป็นตัวอธิบายความรุนแรงที่เกิดขึ้น อย่างน้อยที่แน่นอนที่สุดก็คือ ไม่ใช่เป็นเหตุผลเดียว และอย่างดีที่สุดมันเป็นปัจจัยเสริม ทำให้ผู้ก่อการสามารถหาผู้ปฏิบัติการได้สะดวกขึ้น ดังนั้น อย่าพยายามเกี่ยวโยงเรื่องเศรษฐกิจกับปัญหาความรุนแรงมากเกินไป¹⁸³

โดยสรุปจะเห็นได้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูแม้จะเป็นชนส่วนน้อยของประเทศไทยแต่ก็เป็นชนส่วนใหญ่ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ซึ่งจะตั้งบ้านเรือนอยู่รวมกันเป็นกลุ่มเป็นก้อนและส่วนใหญ่จะแยกออกจากชุมชนชาวไทยเชื้อสายไทยอย่างชัดเจน อย่างไรก็ตาม ยังคงมีชาวไทยเชื้อสายไทยบางส่วนตั้งบ้านเรือนอยู่ปะปนกับชาวไทยเชื้อสายมลายู ขณะที่บางส่วนของอาศัยอยู่ระหว่างขอบเขตชุมชนซึ่งทำให้ชนส่วนนี้แม้จะมีชาติพันธุ์ต่างกันแต่ก็มักมีความรู้จักสนิทสนมกัน ส่วนในเรื่องภาษาที่ใช้ในการสื่อสารกันนั้นในอดีตที่ผ่านมาชาวไทยเชื้อสายมลายูจำนวนมากสามารถใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบได้เป็นอย่างดี ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายไทยก็สามารถใช้ภาษามลายูได้เป็นอย่างดีเช่นกัน

¹⁸⁰ สัมภาษณ์ สะเปียง, 30 พฤศจิกายน 2549.

¹⁸¹ สัมภาษณ์ ณรงค์, 17 กุมภาพันธ์ 2550.

¹⁸² สัมภาษณ์ สะเปียง, 30 พฤศจิกายน 2549.

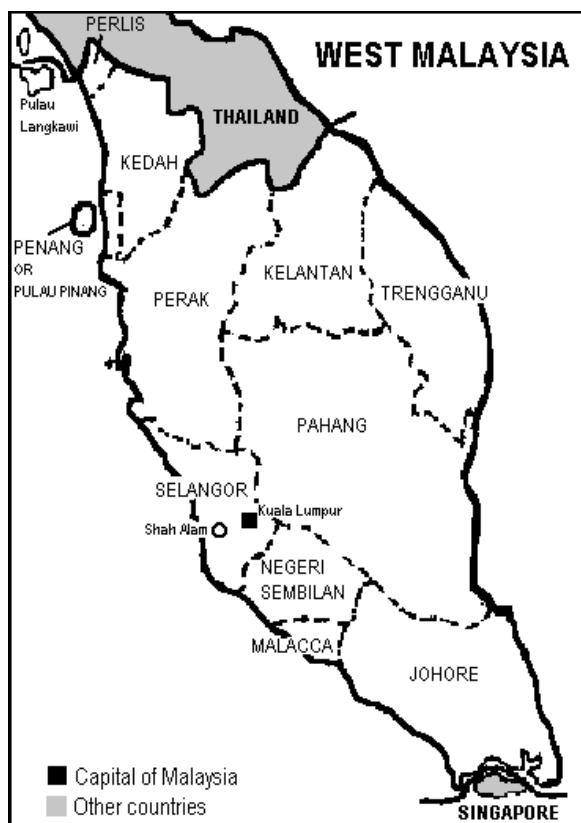
¹⁸³ อัมมาร์ สยามวาลา, “ปัญหาจาก ‘การพัฒนา’ และ ‘การไม่พัฒนา’,” ใน ความรู้และความไม่รู้ 3 จังหวัดชายแดนใต้ (กรุงเทพมหานคร: อูษาการพิมพ์, 2549), น. 116.

แต่ในปัจจุบันเมื่อมีการใช้ภาษาไทยกลางมากขึ้นทำให้ชาวไทยเชื้อสายมลายูจำเป็นต้องใช้ภาษาไทยกลางสื่อสารกับชาวไทยเชื้อสายไทยแทนที่จะใช้ภาษาไทยถิ่นตากใบ ขณะที่ชาวไทยเชื้อสายไทยต้องใช้ภาษาไทยกลางสื่อสารกับชาวไทยเชื้อสายมลายูแทนที่จะใช้ภาษามลายู ส่วนในเรื่องสถานะทางเศรษฐกิจ แม้ว่าชาวไทยเชื้อสายมลายูจะมีโอกาสดีกว่าในด้านเศรษฐกิจเนื่องจากสามารถใช้ภาษามลายูได้ดีและมีความสัมพันธ์ค่อนข้างดีกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าชาวไทยเชื้อสายไทยจะเป็นคนจน หากแต่เป็นกลุ่มชนที่ใช้ชีวิตอย่างพอมีพอกิน ไม่ขาดแคลน ดังนั้น ชนทั้งสองกลุ่มจึงไม่มีความเดือดร้อนเรื่องเศรษฐกิจและไม่มีความขัดแย้งเรื่องเศรษฐกิจ ดังนั้น เรื่องของเศรษฐกิจจึงไม่น่าจะเกี่ยวข้องกับเรื่องของความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย

สภาพแวดล้อมโดยทั่วไปของอำเภอตุมปัต รัฐกลันตัน

รัฐกลันตันเป็นรัฐหนึ่งใน 13 รัฐของประเทศมาเลเซีย ทิศใต้ติดต่อกับรัฐปาหัง ทิศตะวันตกติดต่อกับรัฐเปรัก ทิศตะวันออกติดกับฝั่งทะเลจีนใต้ ทิศตะวันออกเฉียงเหนือติดต่อกับรัฐตรังกานู และทิศเหนือติดต่อกับจังหวัดนราธิวาสประเทศไทย ระหว่างพรมแดนไทย-มาเลเซียจะมีแม่น้ำสุโหลงโก-ลกขวางกั้นอยู่ ซึ่งในบางช่วงของแม่น้ำก็มีความกว้างเพียงไม่กี่เมตรเท่านั้น รัฐกลันตันมีด่านพรมแดนที่เป็นทางผ่านเข้าออกของชาวไทยและชาวมาเลเซียสองด้านด้วยกันคือ ด่านรันเตาปันยัง (Rantua Panjang) ซึ่งติดต่อกับด่านพรมแดนที่อำเภอสุโหลงโก-ลกของประเทศไทย การเดินทางผ่านด่านสามารถใช้รถยนต์ขับผ่านได้ และด่านเป็งกัลันกูโบ (Pengkalan Kubok) ซึ่งอยู่ติดต่อกับด่านพรมแดนอำเภอตากใบของประเทศไทย การเดินทางผ่านต้องใช้วิธีการข้ามแม่น้ำเท่านั้น คือต้องขึ้นเรือโดยสาร หรือหากมีรถยนต์เป็นพาหนะก็ต้องนำรถขึ้นเรือโดยสารเพื่อข้ามแม่น้ำไปยังอีกฝั่งหนึ่ง

ภาพที่ 4.10
แผนที่พรมแดนประเทศไทยและประเทศมาเลเซีย



ถำรงศักดี อำยุวัฒนะ ระบุว่าในช่ว พ.ศ. 2506-2511 มีชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยอยู่ในประเทศมาเลเซียประมาณ 70,000 คน 3 รัฐแรกที่มีจำนวนมากที่สุด คือ รัฐไทยบุรีประมาณ 20,000 คน รัฐกลันตันประมาณ 17,000 คน และรัฐเปอรลิสประมาณ 2,500 คน¹⁸⁴ ขณะที่บทความของ Tan Chee-Beng ระบุตัวเลขสถิติประชากรของมาเลเซียในปี ค.ศ. 1972 ว่าประเทศมาเลเซียมีจำนวนประชากรทั้งหมด 10,439,530 คน โดยมีจำนวนชาวมาเลย์ทั้งหมด 46.8% ตามมาด้วยชาวจีน 34.1% อินเดีย 9% ดายัค (Dayaks) 3.7% คาดาซัน (Kadazans) 1.8% และชาวพื้นเมืองอื่น ๆ 3.2% และ อื่น ๆ 1.4%¹⁸⁵ ทั้งยังระบุว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยซึ่งเป็น

¹⁸⁴ ถำรงศักดี อำยุวัฒนะ, ไทยในมาเลเซีย, น. 443.

¹⁸⁵ Tan Chee-Beng, "Ethnic Relations in Malaysia," in Ethnicity and Interpersonal Interaction: a Cross cultural study, edited David Y. H. Wu (Singapore: Maruzenasia, 1982), p. 39.

ชนกลุ่มน้อย (minorities) ของมาเลเซียที่อาศัยอยู่ในกลันตัน เคดาห์ และเปอริลิสนั้นถูกจัดอยู่ในกลุ่ม ‘อื่น ๆ’ หรือเป็นเพียงส่วนหนึ่งของจำนวน 1.4%¹⁸⁶

เมื่อพิจารณาจำนวนชาวมลายูเชื้อสายไทยที่อาศัยอยู่เฉพาะในรัฐกลันตันนั้นพบว่า จากการสำมะโนประชากรของรัฐบาลมาเลเซียในปี ค.ศ. 1970 มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่ในรัฐกลันตัน 6,937 คน¹⁸⁷ ส่วนข้อมูลที่จัดเก็บโดยหน่วยงานของรัฐบาลไทยอย่างสถานกงสุลใหญ่ ณ เมืองโกตาบารู รัฐกลันตันเมื่อปี พ.ศ. 2541 พบว่าในรัฐกลันตันมีประชากรทั้งสิ้น 1,378,171 คน มีชาวมลายูเชื้อสายไทยในรัฐกลันตันทั้งสิ้น 24,805 คน คิดเป็น 6.2 ของประชากรกลันตันทั้งหมด¹⁸⁸

อย่างไรก็ตาม ข้อมูลที่ผู้ศึกษาได้จากนิทรรศการเกี่ยวกับชาวมลายูเชื้อสายไทยที่จัดขึ้นในวัดพิบูลทอง ระหว่างวันที่ 3-5 พฤศจิกายน พ.ศ. 2549 ระบุว่า ปัจจุบันชาวมลายูเชื้อสายไทยในกลันตันมีทั้งหมดเพียง 14,780 คน ซึ่งในจำนวนนี้อยู่ในอำเภอตุมปัตมากที่สุดคือ 6,935 คน สิ่งที่น่าสนใจของข้อมูลข้างต้น ก็คือ แม้ว่าบางตัวเลขจะไม่ลงรอยหรือเป็นเหตุเป็นผลเท่าที่ควร แต่สิ่งหนึ่งที่เห็นได้ชัดเจน ก็คือ ช่วงเวลาเปลี่ยนไปหลายสิบปีที่ผ่านมาจำนวนประชากรของชาวมลายูเชื้อสายไทยมิได้เปลี่ยนไปในเชิงบวกเท่าที่ควรจะเป็น

เหตุผลที่อยู่เบื้องหลังตัวเลขดังกล่าวจากคำบอกเล่าของลุงทวีซึ่งเป็นผู้หนึ่งที่เดินทางสำรวจชาวมลายูเชื้อสายไทยในกลันตันก็คือ การมีที่ดินจำกัด การจัดการด้านเศรษฐกิจที่ทำให้ชาวมลายูเชื้อสายไทยนิยมการคุมกำเนิด และการโยกย้ายถิ่นฐานไปอยู่รัฐอื่น ทำให้จำนวนประชากรชาวมลายูเชื้อสายไทยไม่ขยายตัว¹⁸⁹

นอกจากนี้จากการสังเกตของผู้ศึกษาเองพบว่า ในบ้านของชาวมลายูเชื้อสายไทย ผู้ที่อยู่ในบ้านมักเป็นผู้สูงอายุและเด็กวัยไม่เกินสิบปีที่กำลังศึกษาอยู่ในระดับไม่เกินชั้นมัธยมศึกษา ส่วนวัยรุ่นที่เรียนระดับสูงขึ้นหรือวัยรุ่นบางคนก็ออกไปหางานทำต่างพื้นที่ ทั้งยังได้ข้อมูลว่าชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่มักแต่งงานกับชาวมลายูเชื้อสายไทยในเคดาห์ โดยมักไปพบกันในต่างประเทศ ไม่ว่าจะเป็นในสถานศึกษาหรือสถานที่ทำงาน หลังจากนั้นจึงย้ายไปตั้งรกรากที่รัฐอื่นไม่

¹⁸⁶ Ibid., p. 44.

¹⁸⁷ Robert L. Winzeler, op. cit., footnote 55, p. 66.

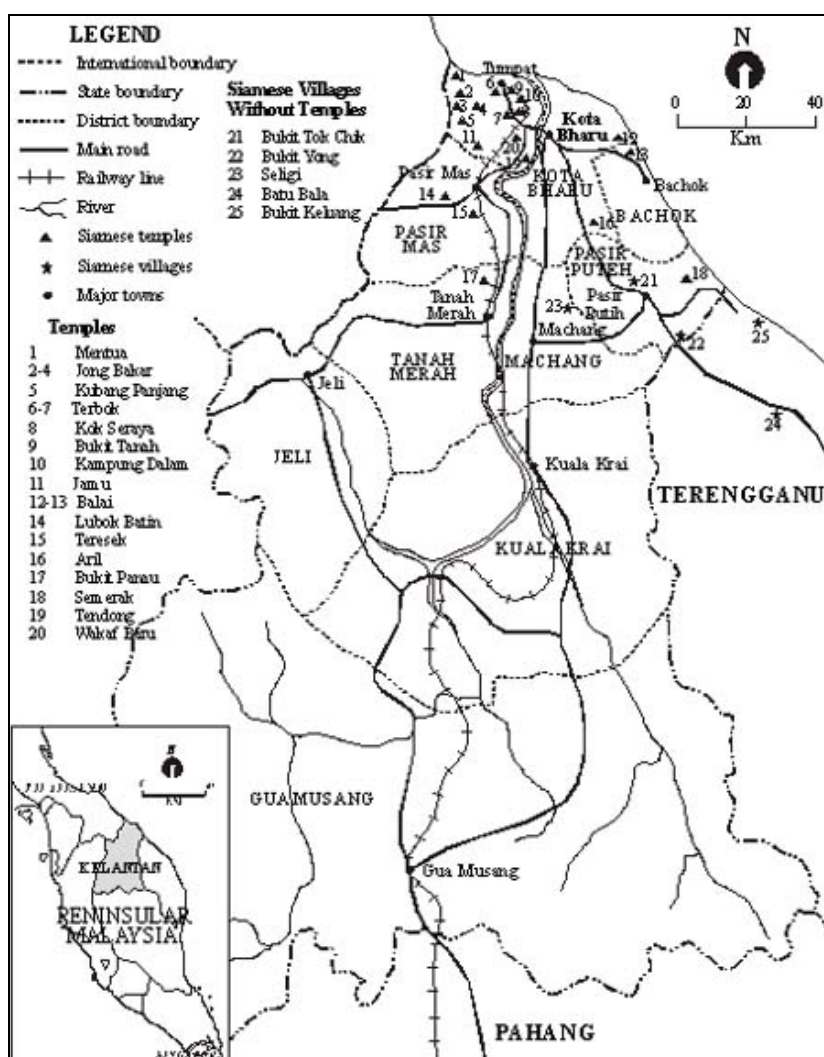
¹⁸⁸ สถานกงสุลใหญ่ ณ เมือง โกตาบารู รัฐกลันตัน, “รัฐกลันตัน,” (รัฐกลันตัน: 2543), น. 3, อ้างถึงใน สุธานี เพ็ชรทอง, “ศึกษาประเพณีทำบุญเดือนสิบของชาวมลายูเชื้อสายไทยในอำเภอตุมปัต รัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย,” (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา คณะศิลปศาสตรมหาวิทยาลัยทักษิณ, 2547), น. 13.

¹⁸⁹ สัมภาษณ์ ทวี, 1 กันยายน 2549.

ว่าจะเป็นการตามสามีไปอยู่ในรัฐเคดาห์ หรือร่วมกันทำมาหากินในเมืองหลวงอย่างกัวลาลัมเปอร์ ข้อมูลเหล่านี้จึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งว่าเหตุใดจำนวนของชาวมลายูเชื้อสายไทยไม่ขยายเท่าที่ควร

ภาพที่ 4.11

แผนที่ที่ตั้งชุมชนของชาวมลายูเชื้อสายไทยในรัฐกลันตัน



หมายเหตุ: อ้างอิงจาก Mohamed Yusoff Ismail

การตั้งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยจะกระจายตัวอยู่ใน 6 อำเภอ ของ รัฐกลันตัน ได้แก่

1. อำเภอตุมปัต (Tumpat) เป็นอำเภอที่มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอาศัยอยู่มากที่สุด โดยอาศัยอยู่ใน 5 ตำบล คือ ตำบลนูโนหัน (Bunohan) แต่ชาวมลายูเชื้อสายไทยจะเรียกว่า ตำบลโย ตำบลเป็งกอลันกูโบ (Pengkalan Kubok) ตำบลตือรือบ็อก (Terbok) ตำบลจางังเอ็มปัต (Chabang Empat) และตำบลวากัฟบารู (Wakaf Bahru)

2. อำเภอปาเซิร์มัส (Pasir Mas) มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่มากใน 5 ตำบล คือ ตำบลรีเป็ก (Repek) ตำบลอุรุปาเซร์ (Ulu Pasir) ตำบลกูบังซีอปัต (Kubang Sirpat) เขตตลาด ปาเซิร์มัส (Pasir Mas) เขตตลาดรันตูปันยัง (Rantua Panjang)

3. อำเภอตานะแมเราะห์ (Tanah Merah) มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอาศัยอยู่มาก ในตำบลบุกิตปาเนา (Bukit Panau) ตำบลบุกิตมัส (Bukit Mas) ตำบลตามังงันลามะ (Tamahan Lamer)

4. อำเภอปาเซปูเต๊ะ (Pasir Puten) เป็นอำเภอที่ตัวอยู่ทางด้านทิศตะวันออกของ รัฐกลันตัน มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่ในตำบลจาร์งู (Jaran Rugu) และ ตำบลซ้องดาโต๊ะ (Khong Dato)

5. ตำบลบาเจาะ (Bachok) มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่มากในตำบล เปอรูป็อก (Perupok)

6. อำเภอโกตาบารู (Kota Bharu) มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่มากตำบลเปาลีมา (Poulemor)

7. อำเภอมาจัง (Machang) มีชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่มากในตำบลละเมาฮันดู และ ตำบลรีอเนก (Renek)¹⁹⁰

ลักษณะการตั้งบ้านเรือน การตั้งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่จะ อยู่ในเขตชนบทของพื้นที่ ส่วนพื้นที่ในเมืองมักเป็นบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายจีนและชาวมลายูเชื้อสายมลายูเป็นส่วนใหญ่ ขณะที่ชุมชนของชาวมลายูเชื้อสายมลายูมักมีศูนย์กลาง เป็นมัสยิด ชุมชนของชาวมลายูเชื้อสายไทยจะมีศูนย์กลางคือวัด

¹⁹⁰ คำนวณ บุญสอน, “ศึกษาพัฒนาการทางสังคมและวัฒนธรรมของชนชาติไทยใน รัฐทางตอนเหนือของมาเลเซีย,” (งานวิจัย มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2546).

ลุนทวิระระบุว่าในกลันตันมีวัดที่เป็นวันไทยแท้ๆ 19 วัด นั่นหมายถึง มี 19 ลูกวัดหรือชุมชนที่อยู่ในบริเวณวัดเช่นกัน และโดยเฉลี่ยในหนึ่งวัดจะมีบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยตั้งอยู่ในอาณาบริเวณประมาณ 70-100 หลังคาเรือนหรือครอบครัว มิฉะนั้นจะดูแลรักษาไว้ไม่ได้ อาทิ บ้านบ่อเสม็ดมีสองวัดก็จะมีบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่ประมาณ 200 หลังคาเรือน หรือบ้านยูงเกามีสองวัดจะมีบ้านเรือนของชาวไทยกลันตันอยู่ประมาณ 500 หลังคาเรือน ซึ่งเป็นจำนวนค่อนข้างมากกว่าค่าเฉลี่ย แต่จะมากอย่างไรก็ไม่เกินสองร้อยหลังคาเรือนต่อหนึ่งวัด¹⁹¹

ลักษณะของการตั้งบ้านเรือนที่ได้รับการอธิบายได้ค่อนข้างชัดเจนที่สุดแบบหนึ่งก็คือ การอธิบายของพระปลัดยอด ที่อธิบายลักษณะของการตั้งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยจากการบิดเบือน โดยระบุว่าส่วนใหญ่มักตั้งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่ไม่ปะปนกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูนอกจากผู้ที่ไปอยู่ในตัวเมืองเท่านั้น

เรื่องบิดเบือนนี้เราจะ (เจียบไปชั่วครู่) ถ้าเฉพาะพระเราเราจะเฉพาะละแวกหมู่บ้านของคนไทย จะไม่ผ่านบ้านของ (เจียบไปชั่วครู่) คือทางนี้เค้าจะอยู่แบบ ถ้าส่วนใหญ่บ้านคนไทยอยู่ตรงไหน คนมลายูเค้าก็จะอยู่อีกส่วนหนึ่ง ก็จะไม่ปนกัน นอกจากว่าในตัวเมืองหรืออะไรเท่านั้นที่พวกเราอยู่รวมกัน แต่ถ้าตามปัตตานีถ้ามีวัดก็จะมีบ้านของคนไทยรอบ ๆ วัด มลายูก็จะอยู่เขตนอก¹⁹²

นอกจากนี้ครั้งหนึ่งเมื่อผู้ศึกษานั่งคุยกับลุนทวิอยู่ที่วัดบ้านโนไฉนเสียง ‘อาซาน’ ซึ่งเป็นเสียงประกาศเรียกร้องเชิญชวนให้ไปละหมาดที่ตั้งมาจากมัสยิดที่ตั้งอยู่ไม่ไกลจากวัด อย่างไรก็ตาม ลุนทวิยังระบุว่าแม้มัสยิดกับวัดจะอยู่ไม่ไกลกันแต่ก็ไม่ได้อยู่ปะปนกัน จะมีก็แต่แถบชุมชนที่ค่อนข้างเป็นตัวเมืองเท่านั้นที่อยู่แบบใกล้ชิดกันหน่อย¹⁹³

อย่างไรก็ตาม ยังคงมีบางหมู่บ้านที่อยู่ในลักษณะปะปนกันระหว่างชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายู ดังเช่นบ้านยะหรงในตำบลโยซึ่งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยอยู่ประมาณยี่สิบหลังคาเรือนหรือประมาณหนึ่งร้อยกว่าคน มีการตั้งบ้านเรือนปะปนกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูในลักษณะผสมกันพอสมควร

¹⁹¹ สัมภาษณ์ ทวี, 1 กันยายน 2549.

¹⁹² สัมภาษณ์ ยอด, พระปลัด, 8 กันยายน 2549.

¹⁹³ สัมภาษณ์ ทวี, 4 กันยายน 2549.

ถ้าเกิดที่บ้านผมนี้จะอยู่คือถ้าว่าไปแล้วคือหมู่บ้านนี้จะอยู่ร่วมกับคนมลายูเลย คือมันมีที่แถวบ้านผมมันจะมีช่วงบ้านผมมันจะเป็นคนไทยแล้วก็ล้อมรอบไปด้วยคนมลายู มีอีกครึ่งหนึ่งของหมู่บ้านประมาณสักสี่ห้าหลังคาเรือนจะอยู่รวมกันคือแบบว่าที่นี่เป็นบ้านของคนไทย ถัดไปเป็นบ้านของคนมุสลิม จะอยู่ คือจะอยู่เป็นแบบพื้กับน้องอะไรอย่างนี้¹⁹⁴

ดังนั้น พอที่จะสรุปได้ว่าการตั้งบ้านเรือนของชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่จะตั้งบ้านเรือนเป็นชุมชนซึ่งอยู่บริเวณวัด โดยหนึ่งวัดก็จะมีประมาณหนึ่งร้อยหลังคาเรือน ขณะที่ชาวมลายูเชื้อสายมลายูก็จะตั้งบ้านเรือนเป็นชุมชนอยู่ในหมู่บ้านของตนเช่นกัน จะมีติดต่อกันบ้างในบางหมู่บ้านที่อยู่ในเมืองหรือเป็นขอบเขตระหว่างหมู่บ้านชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายู อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่าจะไม่มีการตั้งบ้านเรือนปะปนกันเลย ยังคงมีบางหมู่บ้านซึ่งมีจำนวนไม่มากที่มีชาวมลายูเชื้อสายไทยบางส่วนของหมู่บ้านตั้งบ้านเรือนอยู่ปะปนกันกับชาวมลายูเชื้อสายมลายู

เมื่อทำการศึกษาเกี่ยวกับการเข้าเรียนของนักเรียนชาวมลายูเชื้อสายไทยก็พบว่า ไม่มีโรงเรียนในระดับชั้นประถมหรือมัธยมที่เป็นของชาวมลายูเชื้อสายไทยเอง จะมีก็แต่โรงเรียนสอนภาษาไทยที่วัด ดังนั้น เด็กนักเรียนชาวมลายูเชื้อสายไทยเมื่อถึงวัยเข้าเรียนก็จะมีทางเลือกสองทางคือเรียนในโรงเรียนที่มีชาวมลายูเชื้อสายจีนเป็นส่วนใหญ่และเรียนในโรงเรียนที่มีชาวมลายูเชื้อสายมลายูเป็นส่วนใหญ่ เป็นที่น่าสังเกตว่าแม้วัฒนธรรมการกินและวัฒนธรรมอื่น ๆ ของชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายจีนจะคล้ายคลึงกัน แต่นักเรียนส่วนใหญ่มักเลือกเรียนในโรงเรียนร่วมกับชาวมลายูเชื้อสายมลายู จะมีเพียงส่วนน้อยเท่านั้นที่ถูกผู้ปกครองส่งไปเรียนในโรงเรียนร่วมกับนักเรียนชาวมลายูเชื้อสายจีนเนื่องจากต้องการให้ได้ภาษาจีน ดังนั้น โรงเรียนจึงเป็นสถานที่สำคัญในการสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูเชื้อสายไทยกับชาวมลายูเชื้อสายมลายูเป็นอย่างดี การศึกษายังพบข้อมูลที่น่าสนนค่ากล่าวข้างต้นเนื่องจากเมื่อผู้ศึกษาขอให้ผู้ให้ข้อมูลชาวมลายูเชื้อสายไทยเล่าถึงความสัมพันธ์กับเพื่อนชาวมลายูเชื้อสายมลายู ชาวมลายูเชื้อสายไทยผู้ให้ข้อมูลมักหยิบยกเอาเรื่องความสัมพันธ์กับชาวมลายูเชื้อสายมลายูที่มักเริ่มต้นในโรงเรียนมาเล่าเสมอ

ภาษา ชาวมลายูเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ใช้ภาษาไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบ เป็นภาษาแม่เนื่องจากภายในครอบครัวผู้ใหญ่ในบ้านมักใช้ภาษาไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบเป็นหลัก ผู้ศึกษาสังเกตว่าในหมู่ชาวมลายูเชื้อสายไทยไม่ว่าเด็กหรือผู้ใหญ่ก็นิยมใช้ภาษาไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบในการ

¹⁹⁴ สัมภาษณ์ พันธ์, 3 พฤศจิกายน 2549.

ติดต่อสื่อสารกัน อย่างไรก็ตาม เมื่อต้องติดต่อสื่อสารกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูหรือแม้แต่ชาวมาเลเซียเชื้อสายจีน ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยก็ต้องใช้ภาษามลายูสำเนียงกลันตันติดต่อสื่อสารเสมอ เนื่องจากทั้งชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูและชาวมาเลเซียเชื้อสายจีนแทบทั้งหมดไม่สามารถใช้ภาษาไทยได้ไม่ว่าจะเป็นภาษาไทยถิ่นหรือภาษาไทยกลาง เมื่อพิจารณาถึงความถนัดทางด้านภาษาพบว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยที่สูงอายุและเรียนน้อยแม้จะใช้ภาษามลายูสำเนียงกลันตันได้ดีแต่ก็ไม่ละเอียดลึกซึ้งเทียบเท่าภาษาไทยถิ่นตุมปัต-ตากใบ ขณะที่คนรุ่นใหม่วัยตั้งแต่ประมาณสี่สิบปีลงมาจะสามารถใช้ภาษามลายูสำเนียงกลันตันและภาษาไทยถิ่นตากใบได้ดีพอ ๆ กัน แต่สำหรับภาษามลายูกลันตันนั้นก็ขึ้นอยู่กับว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยคนนั้นเรียนหนังสือสูงเพียงไร ภาษาไทยกลางก็เช่นเดียวกัน จากการพูดคุยกับชาวกลันตันพบว่าส่วนใหญ่ใช้ภาษาไทยกลางได้ บางคนพูดชัดเจนเป็นอย่างมากเนื่องจากได้ศึกษาเล่าเรียนจากโรงเรียนในวัดและเปิดรับสื่อจากประเทศไทย เช่นโทรทัศน์และวิทยุเสมอ แต่บางคนก็มีอาการเขินอายเมื่อต้องพูดไทยกลางเนื่องจากใช้ภาษาไทยกลางได้ไม่คล่องปากเท่าไรนัก ทั้งยังพบว่ามีบางคนที่ใช้ภาษาไทยกลางแทบไม่ได้เนื่องจากศึกษาและใช้ชีวิตอยู่ในสังคมที่มีชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเป็นส่วนใหญ่

เมื่อพิจารณาความสามารถในการใช้ภาษาของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเมื่อมีการติดต่อสื่อสารกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูพบว่า ความสามารถทางด้านภาษามลายูสำเนียงกลันตันของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนใหญ่อยู่ในเกณฑ์ที่ดีมากจนสามารถใช้ภาษามลายูสำเนียงกลันตันกับชาวมาเลเซียกลันตันเพื่อบ่งบอกเป็นนัยถึงความเป็น ‘คนกลันตัน’ (ภาษามลายูว่า ‘โอะแกกะแลแด’) เหมือนกันได้เป็นอย่างดี หากเปรียบเทียบอย่างง่ายภาษามลายูสำเนียงกลันตันก็เหมือนกับภาษาไทยถิ่นใต้หรือ ‘แหล่งใต้’ ของชาวไทยในพื้นที่ภาคใต้ตอนบนที่ในบางครั้งแม้จะไม่เคยรู้จักกันมาก่อนก็ยังสามารถใช้ในการแสดงความเป็นพวกพ้องเดียวกันได้

สภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแม้จะมีสิทธิที่ไม่เทียมเท่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู อาทิ ไม่สามารถซื้อที่ดินในเขตที่สงวนให้แก่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูได้ แต่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูกลับสามารถซื้อที่ดินของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยได้ แต่เป็นที่น่าแปลกใจว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยใช้พื้นที่ที่ตนเองมาซึ่งได้รับมาจากบรรพบุรุษอย่างค่อนข้างคุ้มค่า เนื่องจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมีทักษะทางด้านการเกษตรที่ค่อนข้างเหนือกว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูในรัฐกลัน นอกจากนั้นยังพบว่าลักษณะนิสัยของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยค่อนข้างเป็นคนประหยัดอดออม ทำให้มีเงินเก็บมาก ดังที่ครูสุกสละนุชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแทบทุกบ้านมีเงินมากเพียงพอที่จะซื้อรถโดยไม่ต้องผ่อน

เดี๋ยวนี้คนไทยได้เงินเยอะ คนไทยเดี๋ยวนี้ ถ้าเขาจะซื้อรถสักคันนี้คนไทยทุก ๆ บ้านซื้อได้ ไม่ต้องไปกู้เงินจากแบงก์ไหน ๆ เพราะอะไร เพราะแบบนี้ คนไทยสมัยนั้นปลูกยาสูบ ยาสูบก็ได้เงินดี คนน้อย ๆ ก็ได้ห้าพันสิบพันเหรียญ แล้ว คนไทยนี้ไม่จ่าย เก็บ ไม่รู้เรื่องจ่าย จะซื้อไก่หรือว่าซื้อหมูเนี่ยไถ่เดือนละกิโลก็ซื้อหรือไม่ แต่เค้าเก็บ¹⁹⁵

ฐานะของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยแม้จะไม่ได้รวยมากมายนักแต่คำกล่าวของลุงมันก็ทำให้เห็นภาพได้อย่างดีว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนใหญ่ไม่ได้อยู่ในฐานะที่เป็นคนจนเลย

เราพูดตามตรงแล้วคนไทยนะ เรายังไม่ใช่คนรวย แต่ไม่ใช่คนจน มีฐานะกลาง ๆ คือถ้ารัฐบาลเค้าให้ความช่วยเหลือการศึกษาก็ดี ให้เงินช่วยเหลือการศึกษา ถ้าจะเอาตามที่รัฐบาลบอกนะ เราไม่ได้ให้ใครสักคน เงินช่วยเหลือ เพราะไม่อยู่ในขอบเขตของที่รัฐบาลให้มาคือ การเป็นอยู่ คือรัฐบาลบอกว่ามีเงินรายได้เท่านั้นซึ่งจะช่วยเหลือได้ แต่ถ้าทำตามรัฐบาลเนี่ยเราช่วยเหลือไม่ได้เลย เพราะว่าไม่มีคนที่อยู่ในข่ายตรงนั้น คือแสดงว่าคนไทยที่อยู่ตรงนี้คือ ฐานะปานกลาง นี่เราจะไปว่ารัฐบาลก็ไม่ได้เหมือนกัน ต้องยอมรับ¹⁹⁶

ข้อมูลที่ได้จากการสังเกตตอกย้ำถึงฐานะที่ดีของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยและการอดออมของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทย เนื่องจากในครั้งหนึ่งที่ผู้ศึกษาได้เดินทางไปบ้านลุงทวีที่ชุมชนวัดบ้านโนนปรากฏว่าบ้านของคุณลุงเป็นบ้านหลังเล็ก ๆ กำลังซ่อมแซมโดยมีช่างเพียงคนเดียว การซ่อมแซมมีลักษณะที่เป็นการทำครึ่งหลังอยู่ครึ่งหลัง แต่หลังจากพูดคุยกับลุงทวีแล้วเมื่อออกจากบ้านมาลุงทวีได้ชี้ให้เห็นตึกแถวหลายห้องที่เป็นของแกทั้งยังระบุว่าแกปลูกให้คนเช่า มีใช้ลุงทวีเท่านั้นที่มีบ้านเช่า ครูทองดีซึ่งเป็นชาวบ้านปอเสม็ดก็ระบุว่าตนเองก็มีบ้านเช่าเช่นเดียวกันโดยให้ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูเช่าอยู่ ค่าเช่าก็ได้เก็บกินเสมอ ขณะที่มะพร้าวที่ปลูกอยู่ในพื้นที่บ้านเช่าก็มักถูกผู้เช่าเก็บกิน¹⁹⁷ สิ่งนี้ชี้ให้เห็นเป็นอย่างดีว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยไม่ใช่คนจน ลักษณะของชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเช่นนี้เอง น่าจะเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยดำรงชีวิตอยู่ในสังคมมาเลเซียที่มีข้อจำกัดสิทธิมากมายได้อย่างค่อนข้างสบาย

¹⁹⁵ สัมภาษณ์ สกล, 4 พฤศจิกายน 2549.

¹⁹⁶ สัมภาษณ์ มัน, 1 กันยายน 2549.

¹⁹⁷ สัมภาษณ์ ทองดี, 4 กันยายน 2549.

ที่กล่าวมาข้างต้นจึงพอสรุปได้ว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยเป็นทั้งชนส่วนน้อยในสังคมมาเลเซียและเป็นชนส่วนน้อยของพื้นที่ก้นตัน เนื่องจากมีจำนวนน้อยมากเมื่อเทียบกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยมักตั้งบ้านเรือนอยู่รวมกันเป็นกลุ่มเป็นก้อนโดยมีศูนย์กลางคือวัด อย่างไรก็ตาม ยังคงมีบางส่วนที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ปะปนกับชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายู ทำให้มีโอกาสสร้างความสนิทสนมใกล้ชิดกันได้ไม่ยาก ส่วนภาษาที่ใช้ในการสื่อสารกันก็มักจะเป็นภาษามลายูสำเนียงก้นตันเป็นหลักเนื่องจากชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยส่วนใหญ่สามารถใช้ภาษามลายูสำเนียงก้นตันได้คล่องปากใกล้เคียงกับภาษาแม่ ขณะที่ชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูส่วนใหญ่ไม่สามารถใช้ภาษาไทยถิ่นตมปัต-ตากใบหรือภาษาไทยกลางได้ เมื่อพิจารณาสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายมลายูก็จะพบว่าแม้จะไม่ได้เป็นคนร่ำรวยมากนักแต่ก็มีเงินและอสังหาริมทรัพย์เพียงพอที่จะใช้อย่างสบาย ทำให้ชาวมาเลเซียเชื้อสายไทยใช้ชีวิตอยู่ในสังคมที่สิทธิหลายด้านมีน้อยกว่าชาวมาเลเซียเชื้อสายมลายูได้อย่างไม่ยากเย็น