

รอยตะเข็บในความเป็นมลายู: การต่อรองของกลุ่มต่างๆในกระแสวิษณุมานุวัตร

“บ้าน...คือสิ่งสำคัญยิ่งกว่าชีวิตของกะ มันเป็นที่อยู่ที่นอน ทำให้คิดถึงเพื่อนบ้าน ญาติพี่น้อง คิดถึงอดีต นึกถึงอนาคต และทำให้กะรู้ว่ากะเป็นใครเมื่อกลับบ้าน...”

กะเนาะห์ (นามสมมติ) อายุ 45 ปี

“รู้มั๊ยการเป็นนี้ เป็นสิ่งที่มากกว่าความอับอาย เพราะมันทำให้เราไม่มีญาติ ไม่มีเพื่อน และไม่มีตัวของเราเอง...”

แบม้ง (นามสมมติ) ประกอบอาชีพประมง

เนื้อหาสำคัญของบทนี้คือการแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงภายในความเป็นมลายูภายใต้กระแสการปฏิรูปทางศาสนาอิสลามหรืออิสลามานุวัตรซึ่งได้ถูกตีความและต่อรองโดยคนมลายูในแต่ละพื้นที่ให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนและท้องถิ่นซึ่งได้เชื่อมโยงกับการศึกษาสมัยใหม่ทั้งในและนอกหลักสูตร การพัฒนาประมงในเชิงพาณิชย์ กระทั่งภายในความเป็นมลายูปรากฏรอยตะเข็บหรือความไม่เป็นเนื้อเดียวกันขึ้นมา ดังการเกิดขึ้นของกลุ่มต่างๆที่มีการตีความและการประพาศศาสนาที่แตกต่างกันออกไป ซึ่งนำไปสู่ความสัมพันธ์ในเชิงขัดแย้งระหว่างกลุ่มและกระบวนการสร้างความหมายของ “ความเป็นมลายู” ขึ้นมาใหม่เพื่อยืนยันตำแหน่งแห่งที่ของตนในชุมชน

เรื่องราวที่จะเล่าสู่กันฟังต่อไปนี้เป็นภาพชีวิตและความสัมพันธ์ของผู้คนที่เกิดขึ้นภายในชุมชนมุสลิมเป็นหลักตั้งแต่ พ.ศ. 2510 (โดยประมาณ) จนถึงปัจจุบันซึ่งได้บรรจุเรื่องราวทั้งโลกโผนและแสนจะธรรมดาของผู้คนที่พยายามปรับตัวให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลง

ชีวิตผกผัน: การเปลี่ยนแปลงใต้กระแสลมแห่ง “อิสลามานุวัตร” และ “การพัฒนา”

แบชิ ลูกชายคนโตของอาเย๊ะเย็ง อายุ 51 ปี บริบูรณ์ในปีนี้ ชีวิตของเขาและเพื่อนร่วมรุ่นอีกหลายคนเรียกได้ว่าเป็นภาพสะท้อนความเปลี่ยนแปลงของปีมะนาอะมะในรอบกึ่งศตวรรษที่ผ่านมาได้เป็นอย่างดี กล่าวคือ เมื่อแบชิลืมตาโลกครั้งแรก โตะะบีแด (หมอดำแย) ได้บอกกับอาเย๊ะเย็งว่าเมื่อเด็กคนนี้โตขึ้นจะอยู่ไม่ติดบ้าน ควรให้ทำงานที่ต้องออกเดินทางบ่อยๆ ถึงจะเหมาะสมกับดวงชะตา แต่ผู้เป็นพ่อก็มิได้ใส่ใจมากนักเพราะเขากำลังปลอบปล้ำกับการมีลูกชายคนแรก ลูกชายที่ต้องสืบทุกอย่างจากเขาทั้งการออกเรือ ความรู้ทางศาสนา และอำนาจบารมีในการปกครองผู้คน

หากอาเต๊ะซี (เด็กน้อยซี) ซึ่งฉายแววจลลิตแต่เล็กหาได้เป็นอย่างไรที่อาเย๊ะเย็งคาดหวัง นับตั้งแต่การหนีเรียนปอเนาะ แล้วไปปรากฏตัวอยู่ในชั้นเรียนของ “กอละละสิเย” (โรงเรียนสยาม) หรือโรงเรียนในสังกัดกรมสามัญศึกษาจนโต๊ะครูซึ่งเป็นเพื่อนของอาเย๊ะเย็งต้องพาครูประจำโรงเรียนมาเจรจาร่วมกันที่บ้านของเด็กเจ้าปัญหา กระทั่งได้ผลสรุปว่าอาเต๊ะซีไม่จำเป็นต้องไปเรียนปอเนาะ แต่ต้องไปเรียนอ่านอัลกุรอานที่บ้านของอาเล็ม¹ ทุกเย็นหลังเลิกเรียน ชีวิตเช่นนี้ก็นับว่าไม่ต่างไปจากเด็กรุ่นราวคราวเดียวกันนัก ในฐานะเด็กมุสลิมที่เข้าโรงเรียนสามัญและหัด “กะเจ๊ะสิเย” หรือ (พูดภาษาไทย) อย่างเป็นทางการรุ่นแรก ทำให้อาเต๊ะซีกับเพื่อนต้องแบกรับภาระค่อนข้างหนัก เพราะหลังจากเลิกเรียนในเวลาสี่โมงเย็นพวกเขาจะมีเวลาพักเพียงแค่ครึ่งชั่วโมงเศษเพื่อที่จะอาบน้ำ เปลี่ยนชุดนักเรียนมาสวมชุดโต๊ะปาแก่สำหรับหัดอ่านอัลกุรอานอีกราว 2 ชั่วโมง และมีหลายคนจะต้องไปเรียนที่ “กอละละนายู” หรือโรงเรียนตาดีกา² กระทั่งเวลาล่วงถึงทุ่มเศษเด็กทุกคนจึงได้กลับบ้านมาทานอาหารเย็น และเข้านอน

ตารางชีวิตที่เต็มไปด้วยชั่วโมงเรียนเช่นนี้ส่งผลให้ชีวิตของอาเต๊ะซีกับเพื่อนๆ ได้ซึมซับภาษามลายูกับภาษาไทย และการเรียนแบบสามัญกับการเรียนศาสนาเข้าไว้ด้วยกันตั้งแต่ยังเด็ก อาเต๊ะซีสามารถพูดไทยและร้องเพลง “เรารู้” ได้ในสำเนียงแปร่งหุยามที่ครูสอนในโรงเรียน แต่เมื่ออยู่บ้าน “เรารู้” ได้ถูกคัดแปลงและร้องออกมาในภาษามลายูอย่างคล่องแคล่ว หรือบางครั้งที่ต้องสวดมนต์ไหว้พระในชั้นเรียน อาเต๊ะซีจะออกเสียงจ๋มจ๋มๆ ในลำคอแทน เพื่อป้องกันการถูกครูดิ (บางครั้งก็พูดบ่นอะไรไปเรื่อยเพื่อให้ปากขยับ) ซึ่งชีวิตเช่นนี้นับเป็นความสนุกในวัยเยาว์ทั้งยังทำให้เด็กมลายูกับเด็กไทยกลับมามีคลุกคลีกันอีกครั้งหลังจากที่เริ่มห่างเหินกันไประยะสั้นๆ กระทั่งเป็นเพื่อนร่วมรุ่น และร่วมงานในเวลาต่อมา ราวกับว่าเรื่องเล่าจากความทรงจำที่บรรดาผู้เฒ่าเล่าให้ฟัง ฟังถึงความห่างเหินระหว่างมลายูมุสลิมกับญาติที่นับถือพุทธศาสนา (ในบทที่ผ่านมา) เป็นเพียงโครงเรื่องใหญ่ที่ไม่อาจรวมรายละเอียดต่างๆ ซึ่งเป็นข้อยกเว้นในชีวิตประจำวันของผู้คนได้อย่างแท้จริง

การเรียนหนังสือ หรือสัญลักษณ์ของ “ความเจริญ” อื่นๆ ในห้วงเวลานั้นมิได้ส่งอิทธิพลต่อชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของแบซีและเพื่อนๆ มากนัก อย่างการตัดถนนสายใหม่เข้ามาใน

¹ “อาเล็ม” หมายถึงผู้รู้ภาษาอาหรับถึงขั้นอ่านออกเขียนได้ จนสามารถสอนหรือถ่ายทอดไปยังผู้อื่นที่สนใจอย่างไม่ผิดเพี้ยนแต่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญทางการตีความหลักศาสนา ซึ่งแม้จะไม่ใช่ว่าทักษะลับเฉพาะด้าน แต่ก็มีลักษณะการถ่ายทอดแบบสายตระกูล กล่าวคือ หากพ่อเป็นอาเล็ม ลูกก็ต้อง (พยายาม) เป็นด้วยเพื่อเกียรติของตระกูล และในปีนั้นเองมีอาเล็มอยู่ประมาณ 3-4 ครอบครัว

² ตาดีกา (TADIKAN) เป็นภาษามลายูมาจากประเทศมาเลเซีย ย่อมาจากคำเต็มว่า Taman Didikan Kanak คำแรกแปลว่า สวน คำที่สองแปลว่า เลี้ยงดู คำสุดท้ายแปลว่า เด็กๆ โรงเรียนตาดีกา เป็นโรงเรียนสอนหลักศาสนาที่ใช้ในชีวิตขั้นพื้นฐานของมลายูมุสลิมนับตั้งแต่การละหมาด การสวดภาวนา การกินอยู่ และความสัมพันธ์กับคนอื่นในชีวิตรประจำวัน

ปีนาเมแทนเส้นทางเล็กๆ ไรหินลูกรังเส้นเดิมราวปี พ.ศ. 2510 และนำมาสู่การตั้งโรงเรียนมัธยม และโรงพยาบาลในภายหลัง อย่างไรก็ตามคนมลายูมุสลิมจำนวนมากยังเลือกที่จะวินิจฉัยโรคด้วยการเข้าทรงจาก “โบโม” มากกว่าเข้ารับการรักษาจากแพทย์แผนใหม่ ทั้งยังมีความคิดที่จะเรียนให้พออ่านออกเขียนได้ในระดับชั้นประถม เพราะยังเห็นว่าการเรียนศาสนาในปอเนาะ และการสืบทอดอาชีพต่อจากครอบครัวมีความสำคัญมากกว่า นั่นเป็นเพราะชุมชนแห่งนี้ยังมีได้รับผลกระทบจากการปรับตัวเชิงโครงสร้างมากนัก ทำให้ศาสนาอิสลาม ความเป็นเครือญาติ และท้องถิ่นยังคงทำหน้าที่เชื่อมโยงชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้คนอยู่อย่างเหนียวแน่นนั่นเอง ในช่วงเวลาดังกล่าวจึงไม่สามารถแยก “ความจริงแท้ทางศาสนา” ออกจาก “ความจริงแท้ทางวัฒนธรรม” ได้ เพราะความเชื่อ และศาสนาผสมกลมกลืนคละเคล้ากันในฐานะ “อิสลามแบบพื้นบ้าน” (folk Islam) ที่ยังคงวิถีความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ แม้ไม่ตรงกับหลักศาสนา “อิสลามที่เป็นทางการ” ในความเข้าใจของผู้รู้ทางศาสนาอิสลามที่ได้รับการศึกษาขั้นสูง แต่ถึงกระนั้นชีวิตที่ดำเนินไปท่ามกลางกระแสศาสนาและความเชื่อ ยังไม่ปรากฏภาพความขัดแย้งมากนัก ซึ่งในบางครั้งผู้นำทางศาสนาอย่างโต๊ะครูยังเป็น “โบโม” เสียเอง กระทั่งปอเนาะบางแห่งในปีนาเมก็เคยมีชื่อเสียงในเรื่องการรักษาโรคด้วยน้ำมันต์และอาคมซึ่งถือว่าเป็นความศักดิ์สิทธิ์หรือ “บารอกัต” ของโต๊ะครูที่สามารถติดต่อดสื่อสารกับพระเจ้าได้

“อิสลามแบบพื้นบ้าน” ในความหมายนี้คือภาพชีวิตและประสบการณ์ทางศาสนาที่มีได้ตรงตามแบบแผนคำสั่งสอนทางคัมภีร์อย่างเคร่งครัด หรือการยึดถือเอาลักษณะทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองของตะวันออกกลางเป็นตัวแบบ หากเป็นดังที่ชามซูล (Shamsul 2005) เรียกว่า “รูปแบบการฝังตัวของศาสนาอิสลาม” (Embedded Islam) ซึ่งเป็นการอธิบายภาพการขยายตัวของศาสนาอิสลามในอาณาบริเวณอุษาคเนย์ที่ไม่ได้มีลักษณะของการเข้าไปแทนที่ศาสนาและความเชื่อพื้นถิ่นเดิม หากอยู่ในลักษณะของการซ้อนทับลงไปในความเชื่อเหล่านั้น ทำให้ชีวิตทางวัฒนธรรมในแต่ละแห่งแตกต่างกันออกไป³ สำหรับตัวอย่างชัดเจนที่สุดคงจะเป็นประสบการณ์อันระทึกใจ

³ “อิสลามแบบพื้นบ้าน” เป็นชีวิตทางสังคม วัฒนธรรมของมลายูมุสลิมในอีกหลายๆ แห่ง มักใช้คำว่า “วัฒนธรรมพื้นบ้านพื้นถิ่น” (indigenous folk culture) และ “อิสลามแบบพื้นบ้าน” (folk Islam) ในความหมายเดียวกัน เพื่อทำการอธิบายวัตรปฏิบัติ ประเพณี และความเชื่อของมลายูมุสลิมที่ต่างหรือไม่ได้ถูกบรรจุไว้ในอัลกุรอานและฮาดิส (hadis) ไม่ว่าจะเป็นการรักษาพยาบาลโดยผู้เชี่ยวชาญในสิ่งเหนือธรรมชาติหรือการกินเหนียว (makan pulot) ซึ่งเฟรเซอร์เชื่อว่าเปรียบเสมือนศูนย์กลางของการเกิดสถาบันทางสังคมที่ปรากฏขึ้นอย่างสม่ำเสมอในหมู่บ้านมุสลิมในชนบทแถบภาคใต้ ไม่ว่าจะเป็นการจัดขึ้นเพื่อต้อนรับการกลับมาจากเมกกะของบรรดานักแสวงบุญ การเลี้ยงเฉลิมฉลองวันแรกเกิดของเด็ก รวมไปถึงในงานมาโชะยวี หรือพิธีกรรมขลิบหนังหุ้มปลายอวัยวะเพศชาย อันเป็นขั้นตอนเปลี่ยนผ่านของชีวิตจากเด็กไปเป็นผู้ใหญ่ เป็นต้น ตลอดจนความเชื่อเรื่อง ซือมางัด (semangat) ของอิสลามแบบพื้นบ้าน งานของเฟรเซอร์ (Thomas Fraser) ที่ศึกษาชุมชนประมงแห่งหนึ่งไม่ไกลไปจากปีนาเมมากนัก ในปี 1966 (และใกล้เคียงกับช่วงเวลาที่เขาให้ผมฟังเรื่องลูกกรอก) ในงานศึกษาของบัวร์ (Angela Burr 1972, 1988) ได้นำเสนอความเชื่อของอิสลามแบบพื้นบ้านที่มีความคล้ายคลึงกับความเชื่อเรื่องขวัญ คือ แม้

ของแบชีในวัย 16-17 ปี ซึ่งเล่าให้ผมฟังว่า วันหนึ่งเพื่อนสาวของเขาป่วยเป็นไข้ตัวร้อน ทั้งยังมีอาการปวดท้องที่บวมออกมามากคล้ายคนตั้งครรภ์ ทำให้บรรดาญาติพี่น้องพาเธอไปหาโตะครูเพื่อขี้บั้งและรักษาอาการดังกล่าว เมื่อถึงปอเนาะแล้ว แบชีกับญาติฝ่ายหญิงได้วางผู้ป่วยลงบนบาราเซาะห์หรืออาคารสำหรับประกอบพิธีทางศาสนา⁴ จากนั้น โตะครูได้เดินมาหาราวกับรู้ล่วงหน้าว่ามีคนมาเยือน โตะครูคนนี้ได้อ่านคัมภีร์อัลกุรอานให้ผู้ป่วยฟังกระทั่งการเจ็บท้องบรรเทาลง จากนั้นจึงให้เธอดื่ม “ไอร์บารอกัด” หรือน้ำมนต์ เพื่อขับไล่สิ่งไม่ดีออกจากร่างกาย ไม่นานนักอาการของเพื่อนสาวแบชีได้บรรเทาและหายไปในที่สุด ส่วนญาติของผู้ป่วยกับแบชีได้รับการอธิบายจากโตะครูว่า อาการป่วยของเธอมาจากการกระทำของ “ลูกกรอก” ซึ่งเป็นไสยเวทของหมอผีไทยพุทธแต่บัดนี้ได้ถูกส่งกลับคืนเจ้าของไปแล้ว การวินิจฉัยดังกล่าวมีน้ำหนักเป็นอย่างยิ่งเพราะเมื่อเดือนที่แล้ว หญิงสาวคนนี้ได้ปฏิเสธการทาบทามเพื่อแต่งงานกับคนไทยพุทธในหมู่บ้านถัดไป ทำให้บรรดาญาติพี่น้องทั้งหลายพากันเชื่อว่าชายไทยพุทธคนนั้นคงเจ็บแค้น จึงไปจ้างหมอผีมาทำร้าย⁵

“อิสลามแบบพื้นบ้าน” จึงเป็นวิถีปกติของมลายูมุสลิมในปะนาเฆซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการปรับตัวให้สอดคล้องกันระหว่างศาสนากับความเชื่อท้องถิ่นและยังส่งผลมาถึงปัจจุบันแม่บ้านหลายคนมักตื่นขึ้นมากลางดึกเพื่อ “สวดคูอา” ขอพรจากพระเจ้าก่อนที่คนในครอบครัวจะเดินทางไกลในเวลารุ่งสาง ชาวประมงยังคงทำพิธีบูชาเรือด้วยการไหว้ฮันตู (วิญญาณ) ซึ่งสถิตย์อยู่ในเรือทุกๆ ปี รวมถึงการบนบานสานกล่าวกับโตะที่ศักดิ์สิทธิ์ซึ่งยังคงเกิดขึ้นอยู่เสมอ ทว่านี่เป็นเพียงภาพชีวิตด้านหนึ่งของมลายูมุสลิมในปะนาเฆเท่านั้น ยังคงมีคนอีกจำนวนมากที่มีได้ปฏิบัติ

มิใช่จิตวิญญาณของมนุษย์ แต่หากหายไปหรือเกิดความไม่คงที่ที่จะต้องทำพิธีเรียกให้สิ่งซึ่งคล้ายขวัญกลับมาอยู่ในร่างกาย เพื่อให้ความมีชีวิตชีวากลับมาสู่เจ้าของร่างอีกครั้ง

⁴ บาราเซาะห์ เป็นอาคารกลางในปอเนาะสำหรับประกอบศาสนกิจ ทั้งละหมาด สอนหนังสือ บางครั้งยังเป็นสถานที่รับแขกและที่พักของโตะครูอีกด้วย บาราเซาะห์มักถูกเรียกสั้นๆว่า “บาราย” ในภาษาใต้

⁵ เรื่องนี้มีได้เป็นความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์เพียงอย่างเดียว แต่การทำร้ายด้วยเวทมนต์ถาอาถรรพ์ระหว่างคนไทยพุทธกับมุสลิมนั้น เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นราวกับเป็นเรื่องปกติที่การใช้อาคมของขลังเป็นตั้งการทางอาณาเขตทางวัฒนธรรมเพื่อแยกความแตกต่างระหว่างมุสลิมกับพุทธ ดังเช่นคนไทยพุทธมักหวาดกลัว “ผีแขก” เป็นอย่างมาก ในขณะที่คนมุสลิมต่างก็รำลึกว่า “ผีสยาม” นั้นปราบยาก อันสะท้อนถึงการเผชิญหน้ากับ “สิ่ง” นอกอาณาเขตทางวัฒนธรรมหรือการควบคุมของแต่ละกลุ่ม โปรดพิจารณาเพิ่มเติมในงานของ โกลอมบ์ (Golomb 1985)

⁶ โตะหรือ คาโตะในภาษามลายูมีหลายความหมาย อาทิ เรียกบุคคลซึ่งเป็นที่เคารพนับถือทั้งที่มีชีวิตอยู่และเสียชีวิตไปแล้ว ใช้สำหรับเรียกบรรพบุรุษ รวมถึงใช้เรียกวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ซึ่งมักหมายถึงคนที่เมื่อครั้งยังมีชีวิตอยู่เป็นที่เคารพและมีอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยคนมลายูส่วนใหญ่จะสร้างกูโบร์(สุสาน)ไว้สำหรับบูชาและบนบาน เช่น กูโบร์โตะปาเย ในบริเวณบ้านคาโตะ ต.แหลมโพธิ์ อ.ยะหริ่ง จ.ปัตตานี ซึ่งแทบทุกวันจะมีผู้คนเดินทางมาแก้บน โดยการตักน้ำรดกูโบร์ (สนใจดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน มะรอนิง สาและ และคณะ 2550)

“อิสลามแบบพื้นบ้าน” ทั้งยังได้รับการนับถือและชมเชยจากคนในชุมชน ประหนึ่งว่าเป็นบุคคลที่มีความเหมาะสมต่อการไปขอความรู้ศาสนา ความสัมพันธ์ระหว่างคนซึ่งปฏิบัติและไม่ปฏิบัติ “อิสลามแบบพื้นบ้าน” นั้น มีลักษณะที่กลมกลืนไปด้วยกันกับความเป็นเครือญาติและเพื่อนบ้าน ทำให้ไม่รู้สึกแปลกแยกและบังเกิดรอยร้าวในความสัมพันธ์เช่นนี้เท่าใดนัก

ชีวิตใต้กระแสดมแห่งอิสลามานุวัตร

เบยียเพื่อนสนิทของเบยิ เป็นผู้ที่ได้รับการนับถือว่าเป็นผู้รู้ทางศาสนาคนหนึ่งในปะนาอะมะชีวิตในวัยเด็กของเบยิแตกต่างกับเบยิอย่างสิ้นเชิงแม้ว่าทั้งสองจะเกิดในปีเดียวกันและลิ้มตาดูโลกห่างกันไม่ถึงสัปดาห์ แม้แต่คนในชุมชนต่างก็อดสงสัยไม่ได้ว่าทั้งสองสนิทกันได้อย่างไร เบยิเป็นคนที่น่าสนใจใฝ่รู้ทางศาสนามาตั้งแต่เด็ก เขาสามารถอ่านอัลกุรอานได้อย่างคล่องแคล่วและรวดเร็วกว่าเพื่อนในรุ่นเดียวกัน ทั้งยังสามารถเขียนภาษาอาหรับได้ตั้งแต่เรียนปอเนาะ เบยิช่างถกเถียง มีบุคลิกเข้ากับคนง่าย และมีหลักการทางศาสนาตั้งแต่เด็ก เขาไม่เชื่อหรือปฏิบัติในสิ่งทีนอกเหนือไปจากหลักการทางศาสนาที่บันทึกไว้ในอัลกุรอาน ทำให้เบยิในวัยเด็กคือลูกในอุมมคติ (ซอและห์) ของพ่อแม่ทุกคนในชุมชน หลายคนเชื่อว่าเมื่อเบยิโตขึ้นจะกลายเป็นผู้นำชุมชนที่รอบรู้หลักศาสนา ด้วยเหตุนี้จึงทำให้เบยิถูกส่งตัวไปเรียนศาสนาชั้นสูงกับผู้รู้ทางศาสนา (อุลามาห์) ที่ประเทศอียิปต์ตามความคาดหวังของโต๊ะครูซึ่งคาดหวังว่าจะให้เบยิมาคูแลปอเนาะต่อจากคนในฐานะลูกเขย ทำให้การไปศึกษาต่อทางศาสนาของเบยิผู้มีอายุอย่าง 18 ปี กลายเป็นที่สนใจของคนในชุมชนอยู่พักใหญ่ กระทั่งมีการจัดงานเลี้ยงส่งเสด็จฯ ขึ้นในบริเวณปอเนาะ โดยมีเบยิเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงหลักในการช่วยเหลือโต๊ะครู หลายคนซึ่งเป็นญาติสนิทถึงกับนำเอาวันและเวลาดกฟากของเบยิไปให้โบโมช่วยทำนายทายทักว่าจะประสบความสำเร็จในด้านการศึกษาหรือไม่ ขณะที่ลูกสาวคนโตของโต๊ะครูผู้ถูกหมั้นหมายไว้ล่วงหน้าก็กลายเป็นที่อิจฉาของสาว ๆ ในชุมชน แม้ว่าเธอจะต้องแต่งงานช้ากว่าเพื่อนคนอื่นไปอีกหลายปี

ช่วงระยะเวลากว่า 6 ปี (พ.ศ. 2518-2523) ที่เบยิเดินทางไปศึกษาต่อนั้น เป็น 6 ปีแห่งการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองที่เกิดขึ้นในกลุ่มคนมลายูมุสลิมอย่างต่อเนื่องด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะความรู้สึกไม่เป็นธรรมที่มีต่อการปฏิบัติงานของเจ้าหน้าที่ตำรวจและทหารในพื้นที่ ดังกรณีการสังหารหมู่ 5 ศพ ที่สะพานกอตอ จ.นราธิวาสเมื่อปลายปี พ.ศ. 2518 ในครั้งนั้นคนมลายูมุสลิมจำนวนมากต่างเดินทางไปประท้วงความไม่เป็นธรรมที่เกิดขึ้นในบริเวณศาลากลางจังหวัดปัตตานี และหลังจากที่ศาลากลางถูกลอบวางระเบิดในวันที่ 13 ธันวาคมปีเดียวกัน ผู้ชุมนุมประท้วงจึงพากันไปชุมนุมหน้ามัสยิดกลาง จ. ปัตตานีแทน โดยมีผู้เข้าร่วมชุมนุมหมุนเวียนกันอย่างต่อเนื่องไม่ต่ำกว่า 8,000 – 9,000 คน และหากมีเหตุการณ์พิเศษเกิดขึ้นในระหว่างนี้ จำนวนผู้คนที่เข้าชุมนุมจะยังมีมากถึงขั้นเรือนแสนอย่างรวดเร็ว เช่น การเดินขบวนเมื่อวันที่ 28 ธันวาคม 2518 และ 5 มกราคม 2519 (อารง 2519: 34-35) จนมีผู้เรียกว่า “การประท้วงครั้งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์ของปัตตานี”

(Che men 1990: 101) มลายูมุสลิมในปะนาเฆมีความรู้สึกโกรธและคับแค้นต่อชะตากรรมของเพื่อนมลายูมุสลิมด้วยกันในท้องถิ่นอื่นๆ เป็นอย่างมาก โดยแสดงออกผ่านคำบอกเล่า และหนังสือซึ่งตีพิมพ์เป็นภาษามลายูถูกเผยแพร่ส่งต่อกันไปเป็นทอดๆ และแน่นอนว่าแบซิกกับเพื่อนๆ ของเขาในวัยหนุ่มและคนจากปะนาเฆจำนวนหนึ่งได้อาศัยการเดินทางโดยเรือไปขึ้นฝั่งในบริเวณใกล้เคียงกับสถานที่ชุมนุมและเดินเท้าไปเข้าร่วมในครั้งนั้นด้วย แบซิกบรรยายความรู้สึกในห้วงเวลานั้นด้วยเวทวจจริงจางว่า “ตอนนั้น ปะนาเฆสงบสุขแทบไม่มีปัญหาเหมือนที่อื่นๆ แต่พวกเราที่มีความรู้สึกเหมือนพี่น้องของเรากำลังถูกรังแกโดยเจ้าหน้าที่ มันเกิดขึ้นในใจตลอด จากนั้น เราก็รู้ว่าว่าเมื่อก่อนรัฐปัตตานีก็ตกเป็นเมืองขึ้นของสยาม ปีนใหญ่สัญลักษณ์ของรัฐปัตตานีก็ถูกพาไปไว้ที่กรุงเทพฯ มันทำให้เราไม่มีอิสระ ไม่มีความเป็นธรรมจนถึงทุกวันนี้”

ความรู้สึกเช่นนี้ แม้แต่อาเยาะเยี่ยงยังยืนยันว่าเห็นด้วยกับการกระทำของลูกชาย ทั้งที่ประวัติศาสตร์ของปะนาเฆจะมีความเกี่ยวข้องกับรัฐปัตตานีน้อยเต็มที อาเยาะบอกกับผมเพียงสั้นๆ ว่า “ตอนนั้น ไม่ต้องใช้ความคิดให้เปลืองหรอก เราคนมลายูเหมือนกัน นับถือศาสนาเดียวกัน ทำไมจะช่วยเหลือกันไม่ได้” คำพูดของอาเยาะอาจเป็นภาพสะท้อนของสายสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ที่เข้มแข็งของมลายูมุสลิมในปะนาเฆ ซึ่งมีต่อคนมลายูด้วยกัน หลังจากการแยกตัวออกห่างของเครือญาติไทยพุทธ ซึ่งอยู่บริเวณใกล้เคียง แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ความรู้สึกของคนในปะนาเฆที่เข้าร่วมชุมนุมในครั้งนั้นคือ “ความไม่เป็นธรรม” มากกว่าการเข้าใจความหมายของ “ปัตตานีคาร์ลิสลาม” หรือรัฐปัตตานีที่มีศาสนาอิสลามเป็นหัวใจหลักในการปกครอง เป็นอิสระจากรัฐไทย และมีความเป็นธรรม ซึ่งมีนักวิชาการหลายคนได้อธิบายภาพการชุมนุมดังกล่าวว่าเป็นผลมาจากขบวนการชาตินิยมมาเลเซียและขบวนการซึ่งเกิดจากกระแสปฏิรูปศาสนา (หรือกระแสอิสลามานุวัตร) ซึ่งเป็นผลมาจากสายสัมพันธ์ทางเครือญาติ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมที่คนมาเลย์มุสลิม และคนในสามจังหวัดภาคใต้ของไทยมีส่วนร่วมมาอย่างยาวนาน⁷ ทั้งนี้เป็นเพราะความเคลื่อนไหวในประเทศมาเลเซีย นับตั้งแต่ ค.ศ. 1970 (พ.ศ. 2513) เป็นต้นมามีการนำศาสนาอิสลามเป็นเครื่องมือแข่งขันทางการเมือง โดยเฉพาะในช่วงที่ ดร. มหาธีร์ โมฮัมหมัด เป็นนายกรัฐมนตรี (ค.ศ.1981) ที่อาศัยพรรคการเมืองอัม โน (United Malays National Organization - UMNO) นิยาม “อิสลามที่แท้” และ

⁷ Patrick Jory (2549) นำเสนอมุมมองที่น่าสนใจว่า สายสัมพันธ์ทางเครือญาติ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมที่คนมาเลย์มุสลิม และคนในสามจังหวัดภาคใต้ของไทยมีส่วนร่วมมาอย่างยาวนานเป็นพื้นฐานที่ส่งเสริมกระแส “อิสลามานุวัตร และชาตินิยมในมาเลเซีย” ทำให้กระแสชาตินิยมศาสนา และชาติพันธุ์มลายูเข้มข้นขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้อีกครั้ง โดยเฉพาะในกรณีการแบ่งแยกดินแดนในภาคใต้ และฟื้นฟู “รัฐปัตตานี” นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา ซึ่งคล้ายคลึงกับการศึกษาของ สุรินทร์ พิศสุวรรณ (Surin 1985) ซึ่งให้ความสำคัญกับขบวนการที่เป็นพลวัตระหว่าง สำนักทางชาติพันธุ์ (ethnicity) กับความสมานฉันท์ทางศาสนา (religious solidarity) ในช่วงเวลาต่างๆ นับตั้งแต่การถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย (1902) จนถึง ปี ค.ศ.1982 ผ่านบริบทที่แตกต่างกันออกไป โดยสุรินทร์เรียกพลวัตเหล่านี้ว่าขบวนการเกิดขึ้นของชาตินิยมแบบมาเลย์ และอิสลาม

เหมาะสมกับสังคมมาเลย์ โดยส่งเสริมสถานะของความเป็นอิสลามให้ควบคู่ไปกับสิทธิ และฐานะของความเป็นมาเลย์ ภายใต้ชื่อ “ภูมิบุตรา” (บุตรแห่งผืนดิน) ให้ทัดเทียมกับคนจีน ซึ่งมีบทบาททางสังคม และเศรษฐกิจช่วงก่อนนั้นอันเป็นส่วนหนึ่งของกระแสการสร้างชาตินิยมในมาเลเซีย⁸ แม้ว่าจะมีกระแสต้านทาน “อิสลามที่แท้” ในท้องถิ่นต่างๆ ตามชนบทของมาเลเซีย ผ่านประเด็นเรื่องการแต่งงาน รวมไปถึงประเพณี การละเล่น เช่น ลีละห์ (silat) หรือดิเกอร์ (dikir) เป็นต้น (Peletz 1997)

นักมานุษยวิทยาในมาเลเซียระบุว่าในต้นศตวรรษที่ 1980 (พ.ศ. 2523) เป็นต้นมา สังคมเมืองและชนบทในมาเลเซียมีความเคร่งครัดในวัตรปฏิบัติที่เป็นอิสลามมากขึ้น ทำให้ช่องว่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในมาเลเซียขยายห่างมากขึ้น คือระหว่างคนมาเลย์กับกลุ่มคนที่ไม่ใช่มาเลย์ (เช่น คนจีนและอินเดีย) อาทิ การหลีกเลี่ยงรับประทานอาหารร่วมกับกลุ่มคนที่ไม่ใช่มุสลิม เพราะเป็นอาหาร และภาชนะที่มีได้ถูกจัดเตรียมตามกฎของอิสลาม ทั้งที่ก่อนหน้านี้สามารถรับประทานอาหารร่วมกันได้ตราบดีก็ตามที่อาหารบนโต๊ะนั้นไม่มีเนื้อหมู เป็นต้น (Shamsul 1997: 207-227 และ พวงทอง 2550: 170) ส่วนความเคลื่อนไหวในประเทศไทย ณ ห้วงเวลาดังกล่าว กระแสการปฏิรูปศาสนายังคงเกิดขึ้นเฉพาะในเมืองใหญ่อย่างกรุงเทพฯ ดังกรณีที่ผู้นับถือศาสนาอิสลามได้แยกออกเป็นสองกลุ่มคือ “คณะเก่า” (traditionalist-conservative) ที่ผู้นำจบการศึกษาทางศาสนามาจาก “มาดราซะห์” (madrasah) หรือโรงเรียนสอนศาสนาแบบจารีต และ “คณะใหม่” (reformist-modernist) ที่ผู้นำส่วนใหญ่จบการศึกษาในระดับสูงจากประเทศแถบตะวันออกกลาง โดยคณะเก่าได้ตกเป็นเป้าในการวิพากษ์วิจารณ์จากคณะใหม่ถึงวิถีที่ “ไม่ใช่หลักศาสนา” ซึ่งยังนิยมปฏิบัติกันอยู่ (Scupin 1980a, 1980b, 1988)¹⁰ แต่กรณีของวัฒนธรรมมลายูมุสลิมในจังหวัดปัตตานี กระแส

⁸ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Shamsul AB (1997), Jory (2549) และ พวงทอง (2550)

⁹ ยกเว้นงานศึกษาในระดับปริญญาเอกของ สุเทพ สุนทรเกสัช ที่เน้นการแผ่เข้ามาของกระแสอิสลามนวัตกรโดยตรง สุเทพได้ให้ความสำคัญกับ เงื่อนไข พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และอิทธิพลจากกระแสอิสลามนวัตกร หลังจาก ค.ศ. 1960 เป็นต้นมา ส่งผลให้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และการรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ (ethnic groupings) ของมุสลิมปากีสถาน และยูเนานีส ในจังหวัดเชียงใหม่ เกิดความเปลี่ยนแปลงไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ความเป็นอิสลาม (Islamic identity) ผ่านการเกิดขึ้นของโรงเรียน และระบบการศึกษาทางศาสนาในชุมชนมุสลิม จ. เชียงใหม่ สำหรับผู้สนใจ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Suthep (1977).

¹⁰ “คณะเก่า” ในงานศึกษาของ สคูปีน (Scupin) เป็นเสมือนสัญลักษณ์ของความเชื่อเดิมที่ผูกพันกับสิ่งเหนือธรรมชาติเช่น “อิสลามแบบพื้นบ้าน” อาทิ มักมีเครื่องรางของขลังเป็นสร้อยคอสลักอักษรที่มาจากอัลกุรอาน การเข้ารับการรักษาโรคจากผู้เชี่ยวชาญในสิ่งเหนือธรรมชาติ การจัดงานเฉลิมฉลองในวันสำคัญ อาทิ วันแรกเกิดของเด็กทารก และขบวนแห่สินสอดของเจ้าบ่าวในวันแต่งงานที่คล้ายคลึงกับการแห่ขันหมาก รวมไปถึงการ “ทำบุญ” ของมุสลิมในกรุงเทพฯ เป็นต้น ซึ่งสคูปีน (Scupin 1988: 43) เห็นว่าเป็นปฏิบัติการที่ชี้ให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มกลุ่มอิสลามพื้นบ้านกับกลุ่มที่นับถือศาสนาพุทธ เพื่อนำไปสู่ความสัมพันธ์ในรูปแบบอื่นๆ ต่อไป ขณะที่กลุ่ม “คณะใหม่” กลับมีเป้าในการขจัดความเชื่อ และการปฏิบัติในสิ่งที่ไม่ใช่หลักทางศาสนา ทั้งไป ส่งผลให้บรรดาอิหม่ามหรือผู้นำชุมชนในแต่ละแห่งตกเป็นเป้าของการวิพากษ์วิจารณ์จาก “คณะใหม่”

“อิสลามานูวัตร์” หรือการปฏิรูปทางศาสนามีได้ทำให้เกิดความเข้มข้นของกระแสนิยมศาสนา และชาติพันธุ์มลายู แต่เป็นเรื่องราวของความแตกต่างระหว่างกลุ่มที่ตีความเรื่องศาสนาใหม่ที่มีความขัดแย้งกับกลุ่มเก่าที่สอนศาสนาอยู่ในชุมชนมาก่อนและมีความเห็นไม่ตรงกัน อย่างเช่น การคูเด็นอนาฏอนผ่านการสังเวยวิถีที่พระจันทร์ขึ้นลงไม่ตรงกัน และวิธีละหมาดต้องคุกเข่าลงก็ครั้ง ทำให้เกิดความบาดหมางในกลุ่มพี่น้อง ครอบครัว เครือญาติ ไปจนถึงความขัดแย้งในชุมชน เป็นต้น (Chavivun Prachuabmoh 1980) ทว่า การปฏิรูปศาสนากลับเป็นเพียงปรากฏการณ์สั้นๆที่เกิดขึ้นในบางชุมชนเท่านั้น ชีวิตทางสังคม วัฒนธรรมของมลายูมุสลิมส่วนมากยังคงยึดโยงกับ “อิสลามแบบพื้นบ้าน” ซึ่งมลายูมุสลิมในแต่ละท้องถิ่นเชื่อว่าเป็นสิ่งที่ปฏิบัติสืบต่อกันมา โดยเฉพาะในปะนาเฆะที่ความรู้สึกโกรธแค้นแทนเพื่อนร่วมชาติพันธุ์จากความไม่เป็นธรรมในตัวอย่างเหตุการณ์ข้างต้นนั้น ได้กลายเป็นบาดแผลที่ฝังลึกลงไปในความทรงจำของเบซีและเพื่อน ซึ่งมักจะเล่าเรื่องราวนี้ทุกครั้งเมื่อเอ่ยถึง “ความไม่เป็นธรรม” แต่กลับมิได้พูดถึงความคิดที่จะปฏิรูปศาสนาให้ “บริสุทธิ์” ขึ้นแต่อย่างไร ในทางตรงข้ามเบซียังต้องไปแก้บนกับจอมปลวกแห่งหนึ่งซึ่งเขาได้บนเอาไว้ขอให้ตนปลอดภัยจากการร่วมเดินขบวนครั้งนั้น

ต้นปี พ.ศ. 2524 เบซีกลับมายังปะนาเฆะพร้อมกับกลุ่มคนซึ่งเดินทางกลับจากการไปประกอบพิธีฮัจจ์ ณ ประเทศซาอุดีอาระเบีย ตามธรรมเนียมคนมลายูมุสลิมโดยทั่วไป งาน “รายฮายี” จะถูกจัดขึ้นเพื่อต้อนรับบรรดาฮัจยีและฮัจยะ¹¹ อย่างเอิกเกริก ทำให้บริเวณริมหาดทรายซึ่งเป็นลานกว้างของปะนาเฆะเต็มไปด้วยผู้คนทีพิถีพิถันเลือกเสื้อผ้าที่ดีที่สุดมาสวมใส่เพื่องานนี้ เสียงของดิเกิร์ฮูและการแสดงศิลปะเสริมให้บรรยากาศของความปรีดาครึกครื้นยิ่งขึ้น แต่สำหรับเบซีซึ่งมีคำถามต่างๆ อัดแน่นอยู่ในหัวใจ กลับมิได้รู้สึกยินดีกับการเฉลิมฉลองดังกล่าวเลยแม้แต่น้อย ทั้งยังรู้สึกแปลกใจที่เห็นโต๊ะครุคนที่เขานับถือนั่งหัวเราะกับคำร้องอันสองแง่สองง่ามของดิเกิร์ และอากัปกริยาของเพื่อนเก่าที่มีได้พบหน้ากันนานอย่างเบซีและชายหนุ่มอีกหลายคนที่ยพยายาม

หรือมีแนวโน้มที่จะทำให้ชุมชนมุสลิมในเมืองเกิดความแปลกแยกทางสังคม และตัดขาดจากเครือข่ายบนความสัมพันธ์รูปแบบอื่นจากชุมชนรอบข้าง ทว่าถึงที่สุดแล้วความแตกต่างระหว่างคณะเก่ากับคณะใหม่มิได้ส่งผลเป็นรูปธรรมที่ชัดเจนมากนัก ทั้งนี้เพราะกระแสการปฏิรูปจากคณะใหม่ไม่สามารถเปลี่ยนแปลง หรือทำการโค่นล้มชุมชนมุสลิมจากความสัมพันธ์ทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจกับชุมชนอื่นๆ ได้ นอกจากนี้ “ความแตกต่าง” ที่ชัดเจนบางประการก็มิได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง อาทิ ความแตกต่างในขั้นตอนหรือพิธีกรรมเกี่ยวกับความตาย และการฝังศพ ซึ่งเป็นเพียงการสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างในการตีความคำสอนตามหลักศาสนาอิสลามที่ตระหนักถึงความตาย และโลกหลังความตาย มิใช่เป็นอิทธิพลจากอิสลามแบบพื้นบ้าน (Scupin, 1988: 40)

¹¹ “ฮัจยี” คือคำเรียกผู้ชาย ผู้ซึ่งกลับมาจากการไปประกอบพิธีฮัจจ์ ส่วนฮัจยะคือคำเรียกผู้หญิง ซึ่งกลับมาจากการไปประกอบพิธีฮัจจ์เช่นกัน คำว่าฮัจยี ยังสามารถสะกดได้หลายแบบ คือ ฮัจยี, ฮัจยีห์

เลียนแบบท่วงท่าของสิดะ ขณะที่มีมองไปโดยรอบจะพบคนไทยพุทธและคนจีนร่วมสนุกสนานปะปนไปกับคนมลายู

“ตอนนั้น แแบคิดว่าฉันไม่ใช่วิถีของอิสลาม ทุกอย่างมันผิดไปหมด” แแบยี่เอ่ยกับผมอย่างจริงจังในบริเวณที่พักของโต๊ะครูภายในปอเนาะที่เขาได้รับมาจากโต๊ะครูคนเก่า จากนั้นเขาได้อธิบายความรู้สึกที่แปลกแยกออกไปจากคนอื่นๆ ในชุมชน โดยเริ่มเรื่องตั้งแต่ช่วงเวลาที่เขาเรียนศาสนาว่า ตลอดเวลาที่อยู่ในประเทศอียิปต์เขามักได้ยินและรับรู้ถึงความเคลื่อนไหวในปัตตานีอยู่เสมอ ทั้งยังอยากกลับมาช่วยพี่น้องมลายูในการต่อสู้กับความไม่เป็นธรรม แต่ต้องสนใจด้วยฐานะของนักเรียนศาสนาที่ยากไร้และมาตรการอันเข้มงวดในการเดินทางข้ามประเทศ ทำให้เขาคิดว่าการเข้าใจหลักศาสนาอย่างถ่องแท้และถูกต้องจะเป็นหนทางหนึ่งในการช่วยเหลือคนมลายูที่บ้านเกิดให้พ้นจากสภาวะที่เป็นอยู่ได้ แต่เมื่อแบยี่กลับมาในปะนาเฆ เขากลับพบว่าคนมลายูมุสลิมจำนวนมากมิได้ตระหนักถึงความไม่เป็นธรรมอย่างจริงจัง คนในชุมชนส่วนใหญ่ยังคงหมกมุ่นอยู่กับอบายมุข งานรื่นเริง และทั้งยังไม่มีระยะห่างกับคนนอกศาสนาซึ่งทานเนื้อหมู และเลี้ยงสุนัขไว้เฝ้าบ้าน แแบยี่จึงรู้สึกทั้งประหลาดใจและเสียใจ ไม่รู้จะวางตัวอย่างไรในสถานการณ์เช่นนี้ เขาในขณะนั้นตระหนักถึงภาระหน้าที่ในการเผยแพร่วิทยาการศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของ “การรับใช้พระเจ้า” จึงได้แต่คาดหวังว่าเป็นอุปสรรคที่พระองค์ประทานมาให้สำหรับพิสูจน์ศรัทธา เขาจึงตั้งปณิธานในใจว่าจะต้องสลัดความเชื่อผิดๆ หรือความเชื่อท้องถิ่นเหล่านี้ออกไปจากปะนาเฆให้ได้

แบยี่ทำทุกวิถีทางเพื่อให้ทุกคนเลิกนับถือความเชื่อท้องถิ่น เริ่มตั้งแต่การชักชวนเพื่อนจากประเทศมาเลเซียมาช่วยสอนศาสนา การพยายามอธิบายความเชื่อท้องถิ่นต่างๆ ด้วยหลักเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ และร่วมมือกับหมอในโรงพยาบาลเผยแพร่วิทยาการด้านสาธารณสุข เขามักยกตัวอย่างเกี่ยวกับการรักษาโรคบิด ซึ่งครั้งหนึ่งเคยระบาดทั่วชุมชนพร้อมกับความเชื่อเรื่อง “ญิน” หรือวิญญาณที่ชั่วร้ายออกมาอาละวาดซึ่งไม่มีน้ำหนักของโบ โมคนใดรักษาได้ แแบยี่เป็นคนแรกที่นำคนไข้ไปรักษาด้วยการแพทย์สมัยใหม่จนหาย และพิสูจน์ว่าน้ำที่ใช้ในชุมชนรวมไปถึงน้ำที่โบ โมนำมาทำนํ้ามนต์นั้นมีเชื้อแบคทีเรียซึ่งเป็นสาเหตุของโรคอยู่ ทำให้คนในชุมชนเริ่มเข้ารับรักษาที่โรงพยาบาลมากขึ้น ส่งผลให้มีคนส่งลูกหลานไปเรียนศาสนากับแบยี่และแสดงความเคารพนับถือต่อตัวเขามากขึ้น

ท่ามกลางความพยายามยกเลิกความเชื่อท้องถิ่นทั้งหมดของแบยี่มีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นซึ่งเขาเห็นว่ายังไม่มีความจำเป็นต้องล้มเลิกนั่นคือ การแต่งงานแบบหมั้นหมายไว้ล่วงหน้า แแบยี่ได้อ้างถึงชีวประวัติของศาสดามุฮัมมัดซึ่งแต่งงานกับหญิงหม้ายที่มีอายุและฐานะมากกว่าด้วยเหตุผลว่าผู้หญิงไม่สามารถอยู่ได้โดยปราศจากการดูแลจากผู้ชาย และด้วยฐานะที่มั่งคั่งของหญิงหม้ายจะช่วยให้การเผยแผ่ศาสนาเป็นไปได้อย่างรวดเร็ว ทำให้แบยี่แต่งงานกับลูกสาวของโต๊ะครูด้วยเหตุผลคล้ายคลึงกัน และในความคิดของเขาปอเนาะแห่งนั้นได้กลายเป็นสถานที่อบรมสั่งสอน “ศรัทธาที่ถูกตั้ง” เป็นแห่งแรกของปะนาเฆ

กลุ่มศาสนาใหม่ ตีความใหม่ และความรู้สึกใหม่

ราวปี พ.ศ. 2529 กระแสความเคร่งครัดทางศาสนาอิสลามในปะนาอะเริ่มมีการเปลี่ยนแปลงที่ชัดเจน หลายคนเล่าว่าหลังจากปีนั้น การแต่งกายได้มีความสำคัญมากขึ้นสำหรับแยกกลุ่มมลายูมุสลิมออกจากคนกลุ่มอื่นๆ (อย่างน้อยก็ในความเข้าใจเบื้องต้นของมลายูมุสลิม) เช่น การคลุมฮิญาบ และการสวมหมวกกะปิเยาะห์ รวมไปถึงการแต่งกายของผู้หญิงที่เพิ่มความเข้มงวดขึ้น นับตั้งแต่เริ่มมีข้อห้ามในเรื่องของการคลุมผมของผู้หญิงอย่างเคร่งครัด การสร้างข้อยกเว้นไม่ให้ผู้หญิงออกจากบ้าน ในขณะที่ผู้ชายไม่จำเป็นต้องใส่หมวกทุกครั้ง และไม่มีการแต่งกายที่กำหนดอย่างชัดเจน¹² สำหรับการแต่งกายในชุดแบบตะวันตกออกกลางนั้นสามารถพบเห็นได้บ้างในชีวิตปกติธรรมดา แต่จะพบมากในวันสำคัญ อาทิ ฮารีรายอ รายอฮะยี และงานเมาลิด เป็นต้น อย่างไรก็ตาม สัญลักษณ์เช่นเสื้อผ้า และการสร้างกฎระเบียบเข้มงวดขึ้นนี้ มิได้เป็นหลักประกันว่าคนในปะนาอะจะมีความเคร่งครัดทางศาสนามากขึ้นตามไปด้วย การแต่งกายยังมีพื้นที่ของการแสดงสถานภาพของผู้แต่ง การเลือกเสื้อผ้าในแบบที่กำลังเป็นที่นิยม รวมถึงการแสดงความชอบส่วนตัว นับตั้งแต่การเลือกสวมใส่ชุดยูเบาะห์ (ชุดสีดำ คลุมทั้งตัว) และชุดถุงรหลากสีจากประเทศมาเลเซียของผู้หญิง หรือชุด โต๊ป แบบโอมาน ปากีสถาน โมร็อกโก ฯลฯ ของผู้ชายตามการออกแบบลวดลาย การเน้นทรง และเนื้อผ้าที่ต่างกัน สมาชิกในชุมชนบางคนที่มีฐานะดีมักนำแบบไปให้ช่างตัดให้¹³ และไม่ซื้อเสื้อผ้าในตลาดซึ่งมักเป็นของโหลด้อยคุณภาพจากโรงงานและมีราคาถูก

¹² เหตุผลในเรื่องนี้มีหลักทางศาสนารองรับอยู่ ดังระเบียบที่เรียกว่า อาวรัต ซึ่งมีทั้งในกรณีของผู้ชายและผู้หญิง อาวรัตของผู้ชายแบ่งเป็นสามกรณี กรณีแรกคือ การปกปิดร่างกายเฉพาะบริเวณระหว่างหัวเข่ากับสะดือ โดยเฉพาะในเวลาละหมาด เวลาที่อยู่กับผู้ชายด้วยกัน และในเวลาอยู่กับมุหรัม หรือผู้หญิงที่แต่งงานกับเราไม่ได้ เช่น น้ากับหลานน้องสาวหรือผู้หญิงต่างมารดา บิดาแต่किनนมจากอกแม่เดียวกัน เป็นต้น กรณีที่สองคือ การปกปิดทุกส่วนของร่างกาย ในกรณีที่อยู่ต่อหน้าฮาละตหรือผู้หญิงอื่นที่สามารถแต่งงานด้วยได้ และในกรณีสุดท้ายคือการปกปิดอวัยวะเพศ ซึ่งจะต้องทำขณะการอาบน้ำ สำหรับการอาวรัตของผู้หญิงนั้น จะเป็นการปกปิดทุกส่วนของร่างกายในเวลาละหมาดยกเว้นใบหน้าและฝ่ามือ ส่วนนอกเวลาละหมาดซึ่งเป็นชีวิตปกติต้องปกปิดทุกส่วนของร่างกายเมื่ออยู่ต่อหน้าผู้ชายที่สามารถแต่งงานด้วยได้หรือ อาฮินาบิ สุดท้ายในกรณีที่เมื่ออยู่ต่อหน้าท่ามกลางผู้หญิงต่างศาสนา และจำเป็นต้องละเว้นการปกปิดบางส่วนของร่างกายให้สะดวกกับงานที่ทำได้ก็ทำได้ แต่ต้องให้เหมาะสม แต่ในทางปฏิบัติจริงทั้งในกรณีของผู้หญิงและผู้ชายต่างในชีวิตประจำวันมักเต็มไปด้วยข้อยกเว้นต่างจนวนานาทั้งสิ้น จึงไม่ค่อยมีภาพของความเคร่งครัดแบบสุดโต่งให้เห็นนัก

¹³ ช่างเย็บผ้า นับเป็นผู้กระทำการที่สำคัญ เพราะเป็นกลุ่มคนที่เคยทำงานรับจ้างเย็บผ้าในประเทศซาอุดีอาระเบียมาก่อน เมื่อเก็บเงินได้จำนวนหนึ่งแล้ว จึงกลับมาเปิดร้านเย็บผ้าในตัวเมืองปัตตานี หรือในชุมชนของตัวเอง ส่งผลให้การแต่งกายในรูปแบบต่างๆถูกนำเข้ามา และตัดแปลงให้กว้างขวางยิ่งขึ้น

ในปีเดียวกันนี้ โต้ะครูหนุ่มอย่างเบยี ได้ก้าวเข้าสู่สถานภาพของโต้ะครูผู้มีชื่อเสียงคนหนึ่ง ปอเนาะของเขาขยายเนื้อที่ออกไปมากกว่าเดิมถึง 2 เท่า ด้วยการบริจาคที่ดินของชาวบ้านในบริเวณใกล้เคียงตามความเชื่อเกี่ยวกับบุญกุศลที่ผู้บริจาคจะได้รับ ซึ่งแม้ว่าเบยีจะไม่พอใจต่อเหตุผลดังกล่าวแต่การที่ปอเนาะมีเนื้อที่กว้างขึ้น ย่อมส่งผลดีต่อจำนวนโต้ะปาแก (นักเรียนปอเนาะ) ที่เพิ่มจำนวนขึ้นด้วย อีกทั้ง ปอเนาะของเขาได้กลายเป็นศูนย์กลางของบรรดากลุ่มคณะวะห์ นักแสวงบุญ และนักเรียนทางศาสนาที่เพิ่งกลับมาจากต่างประเทศ สำหรับการสนทนาธรรม และการแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ตลอดจนสำหรับการพักอาศัยชั่วคราว ส่งผลให้บรรยากาศของปีะนาเฆะคึกคักไปด้วยคณะวะห์ และผู้ใฝ่รู้ทางศาสนาอีกครั้ง ในช่วงเวลานั้น เบยียอมรับว่าความสัมพันธ์ระหว่างปอเนาะของเขากับคณะกรรมการประจำมัสยิดกลางของชุมชนไม่ค่อยสู้ดีนัก ทั้งนี้เป็นเพราะมักเกิดข้อถกเถียงเกี่ยวกับความจริงทางศาสนาอยู่เสมอ และแน่นอนว่า “ศาสนาแบบพื้นบ้าน” ซึ่งเป็นวิถีของกรรมการมัสยิดและคนมลายูส่วนใหญ่ในชุมชนได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักหน่วง ทำให้บรรดากลุ่มคณะวะห์ซึ่งพยายามบรรยายธรรมเกี่ยวกับความถูกต้องตามหลักศาสนาไม่สามารถพักอาศัยในบริเวณมัสยิดได้ ทั้งยังมีภาพลักษณ์ในเชิงลบติดตัวอยู่เสมอในสายตาของคนในปีะนาเฆะ ซึ่งยังคงมีอิทธิพลมาถึงปัจจุบันนี้ดังนี้

“พวกคณะวะห์มันเหมือนงูจิง(แมว) ชอบเอาอาหารมาใส่รวมๆกันในถาดใบใหญ่แล้วนั่งล้อมวงกินด้วยกัน” ภรรยาของเบยีเอ่ยให้ผมฟัง ขณะที่บรรดาแม่บ้านคนอื่นๆแทรกขึ้นมาถึงความสกปรก ไม่อาบน้ำของบรรดาคณะวะห์และนักแสวงบุญทั้งหลาย ซึ่งเป็นบุคลิกที่ดูตรงข้ามกับท่วงท่าและการพยายามวางตนเป็นผู้เทศนาธรรม ครั้นพอกลุ่มแม่บ้านถามไถ่ถึงสาเหตุของวัตรปฏิบัติดังกล่าว คณะวะห์แทบทุกคนได้ให้คำตอบคล้ายคลึงกันว่าพวกเขากำลังฝึกตนตามวิถีของท่านนบี(ศาสดา) ซึ่งออกจาริกแสวงบุญไปตามสถานที่ต่างๆ และต้องละทิ้งความสะดวกสบายมาสู่การใช้ชีวิตขั้นพื้นฐาน ทว่าในความคิดของแม่บ้านหลายคนกลับเห็นว่าการเป็นผู้เผยแพร่ศาสนาควรจะรักษาความสะอาดมากกว่านี้ บางคนถึงกับพูดติดตลกว่า “สงฆ์ศาสดาของเราจะไม่ใช้คนเดียวกันกับของคณะวะห์”

เบยีซึ่งทราบในข้อเท็จจริงนี้ดี จึงได้แต่เก็บความรู้สึกเอาไว้ในใจ กระทั่ง เขาได้พบกับคณะวะห์จากประเทศอียิปต์ในปีะนาเฆะ คณะวะห์คณะนี้มีความปรารถนาที่จะช่วยเหลือเบยี โดยการสร้างมัสยิดหลังใหม่ให้ด้วยเงินบริจาคจากประเทศอียิปต์ แต่มีเงื่อนไขเพียงอย่างเดียว นั่นคือ เบยีจะต้องมีรายชื่อสมาชิกผู้ใช้มัสยิดหลังใหม่เกิน 50 คน ซึ่งเรื่องนี้ไม่ยากเกินความสามารถของเขาแต่อย่างใด เฉพาะจำนวนของลูกศิษย์ ญาติพี่น้อง รวมไปถึง คณะวะห์กลุ่มต่างๆที่เข้ามาพักอาศัยทำให้เขาได้รายชื่อครบตามจำนวนอย่างรวดเร็ว แต่ในเวลานั้นเบยีแทบไม่ทันสังเกตเลยว่าคนในชุมชนคอยเฝ้ามองความเคลื่อนไหวของเขาตลอดเวลา ข่าวลือเริ่มเกิดขึ้นอย่างหนาหูเพื่อเป็นกลไกควบคุมความประพฤติของเบยีที่เริ่มออกนอกเส้นทางการยอมรับของคนในชุมชน นับตั้งแต่การกล่าวหาว่าเขาเริ่มเป็น “ออแมกิลอ” หรือคนบ้าเพราะศึกษาศาสนามากเกินไป การกล่าวหาว่าเขา

แบบนำที่ดินปอเนาะไปขายและนำเงินเข้ากระเป๋าดำเอง จนไปถึงการไม่ใส่ใจดูแลรักษาและลูกอย่างเหมาะสมกับฐานะ

กระทั่ง เสาต้นแรกได้ถูกปักลงพื้นไม้ไกลจากปอเนาะของแบยิมักนัก คนในชุมชนจึงได้รู้ความจริงและไม่พอใจกับการกระทำของแบยียิ่งเป็นอย่างมาก ทั้งยังประณามมัสยิดหลังใหม่นี้ว่าจะ เป็นสาเหตุของการสร้างความแตกแยกในชุมชน เพราะตามปกติแล้วมัสยิดจะเป็นศูนย์กลางของ กิจกรรมทางศาสนาที่คนในชุมชนจะกระทำร่วมกัน นับตั้งแต่การละหมาด การสอนความรู้ทาง ศาสนา การพบปะสังสรรค์ รวมไปถึงการละหมาดรวมในวันศุกร์ซึ่งถือว่าเป็นละหมาดชุมชน ซึ่ง ทุกคนจะต้องเข้าร่วมละหมาดและฟังบรรยายธรรม ที่มีเนื้อหาสอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลง ภายใตชุมชน¹⁴ การสร้างมัสยิดหลังใหม่นี้แม้จะยังไม่มีความชัดเจนสำหรับการเป็นสัญลักษณ์ของ การแยกตัวออกจากชุมชนดังคำประณามของคนในชุมชน แต่ก็เสมือนเป็นการขีดเส้นแบ่งระหว่าง กลุ่มที่มีหลักการตีความตามคัมภีร์กับกลุ่มที่มีวัตรปฏิบัติทางศาสนาที่แตกต่างออกไปให้มีความ ชัดเจนขึ้น ซึ่งนี่อาจเป็นการปฏิรูปศาสนาในเชิงรูปธรรมที่สร้างผลกระทบมากที่สุดในปีนั้น และนำไปสู่การปรากฏตัวของกลุ่มทางศาสนาแยกย่อยอื่นๆตามมาภายหลัง¹⁵ พร้อมกับข้อถกเถียง ต่างๆ ที่เกิดขึ้นภายในชุมชนนับตั้งแต่เรื่องอาหารการกิน¹⁶ การแต่งกาย การประกอบพิธีกรรมความ เชื่อ และมายาคติซึ่งแต่ละกลุ่มมีต่อกัน

สมาชิกภายในชุมชนปีนาะเนาะต้องเผชิญหน้ากับการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ที่มีต่อตนเองและ ชุมชนครั้งใหญ่ และเป็นการเปลี่ยนแปลงที่แบยียุ่่นำคนสำคัญก็ได้คาดคิด เมื่อเด็กปอเนาะ และ ผู้เข้าร่วมใช้มัสยิดหลังใหม่ รวมถึงตัวของเขาเองได้ถูกเรียกว่า “สายใหม่” จากคนในชุมชน ขณะที่

¹⁴ การละหมาดรวมนี้มีความสัมพันธ์กับความเป็นชุมชนเป็นอย่างมาก คนในชุมชนจะขาดละหมาดรวมได้แค่ 3 ครั้ง ติดต่อกันเท่านั้น และในการขาดครั้งที่สามจะได้รับการว่ากล่าวตักเตือนโดยกรรมการมัสยิดและผู้อาวุโสทาง ศาสนาเพราะถือว่าเป็นพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสม

¹⁵ แน่นอน มีนักวิชาการมุสลิมหลายคนปฏิเสธอย่างแข็งขันว่าในศาสนาอิสลามไม่มีการแบ่งแยกโดยเฉพาะ “ปีนตะนา” ซึ่งมีอดีตที่ผูกสัมพันธ์กับตะวันออกกลางอันเป็นศูนย์กลางทางศาสนาอิสลาม หรือเป็นที่รู้จักในนาม “ฟาฏอนี” ในฐานะที่เป็น “ระเบียงแห่งเมกกะ” อันแสดงให้เห็นถึงการเป็นถิ่นฐานเดียวกันทางศาสนาผ่าน “เมกกะ” ซึ่งเป็นพื้นที่ความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ (symbolic relationship) ของการกล่าวอ้างและรู้สึกข้ามผ่าน พรหมแดนทางกายภาพ พรหมแดนรัฐชาติมากมาย สะท้อนถึงการเป็น Brotherhoods ทางศาสนาโดยไม่มีการ แบ่งแยก (และไม่จำเป็นต้องแบ่งแยก) ทำให้การปฏิรูปศาสนาอิสลามก็ไม่น่าจะมีคามจำเป็นด้วยเช่นกัน ซึ่งงาน ศึกษาของผมไม่ได้วางอยู่บนทัศนะเช่นนี้

¹⁶ ในกรณีชุมชนริมทะเลอย่างปีนาะเนาะนั้นผมพบว่า ข้อถกเถียงเรื่องการกินตะพาบ ไข่เต่า รวมถึงกบ ว่าเป็นสิ่งที่ ผิดหลักศาสนาหรือไม่นั้นยังคงเกิดขึ้นตลอด เพราะตามหลักศาสนาจะห้ามมิให้กินสัตว์ครึ่งบกครึ่งน้ำ แต่ ชาวประมงหลายคนบอกกับผมว่า ไข่เต่าเป็นอาหารสูงกำลังเพื่อให้มีแรงหาเลี้ยงครอบครัว (หากเลี้ยงดูสมาชิกใน ครอบครัวไม่ดีก็ถือว่าเป็นบาปเช่นเดียวกัน) บางคนอ้างว่าเต่าและตะพาบบางชนิดกินได้เพราะอยู่บนบกมากกว่า ในน้ำ

คำว่า “สายเก่า” ได้กลายเป็นตัวแทนของวิถีอิสลามแบบพื้นบ้านซึ่งมลายูมุสลิมในชุมชนยังปฏิบัติอยู่ อย่างไรก็ตามไม่รู้ต้นสายปลายเหตุว่าใครเป็นผู้เริ่มเรียก แต่ในความเข้าใจทั่วไปของมลายูมุสลิมในปะนาเฆะคำว่า “สายเก่า” มิได้แทนคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอย่างตายตัว หากเป็นเสมือน “เงาในกระจก” ที่คอยสะท้อนการแสดงออกอย่างไม่รู้ตัว ไม่อยากตั้งคำถามหรือนำเส้นระเบียบทางศาสนามาเป็นเกณฑ์วัดความถูกต้อง เช่นการให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ทางเครือญาติและความสัมพันธ์ในเชิงอุปถัมภ์แบบผู้ใหญ่-ผู้น้อย หรือเจ้านาย-ลูกน้อง ทั้งยังให้ความสำคัญกับงานประเพณี หรือพิธีกรรมที่เชื่อว่าเป็นของเก่าแก่ที่ตกทอด หรือปฏิบัติกันมาแต่ก่อน อาทิ มาโห๊ะยาวิ การเฉลิมฉลองฮารีรายอ และความเชื่อในผีบรรพบุรุษ เป็นต้น แต่ “สายเก่า” ในทัศนะของกลุ่มผู้ถูกเรียกว่า “สายใหม่” แล้วหมายถึงการแสดงออกทางศาสนาอย่างไรเหตุผล และงมภายในความเชื่อท้องถิ่น

นอกจากนี้ เป็นที่น่าสนใจว่าความสัมพันธ์ระหว่าง “สายเก่า” กับ “ออแชนาฮู” ซึ่งเป็นคำเรียกตนเองของคนในปะนาเฆะยังมีนัยสำคัญไม่น้อย เพราะคำว่า “ออแชนาฮู” ซึ่งหมายถึง “คนที่มีวัฒนธรรมมลายูและเป็นมุสลิมเพราะนับถือศาสนาอิสลาม” ได้เริ่มหายไปด้วยการใช้แทนตนในชีวิตประจำวัน หลายต่อหลายครั้งที่เคยที่คนในปะนาเฆะมักจะเรียกตนเองว่า “มุสลิม” และ “ออแชนิสแล” (คนที่นับถือศาสนาอิสลาม) เพื่อจำแนกตัวเองออกจากคนกลุ่มอื่นๆ *“มลายูไม่ใช่ศาสนาอิสลาม ไม่ใช่หลักการปฏิบัติทางศาสนา มลายูมีแต่ความเชื่อ ความศกปรก และไร่การ พัฒนา”* ผู้ที่จัดตัวเองอยู่ในกลุ่ม “สายใหม่” คนหนึ่งระบุให้ผมฟังถึงรายละเอียดและเหตุผลที่เขาปฏิเสธที่จะเรียกตัวเองว่า “ออแชนาฮู” ซึ่งหาใช่เป็นตัวอย่างที่สุดโต่งแต่อย่างใด ทัศนะเช่นนี้พบได้ทั่วไปในบรรดามุสลิมรุ่นใหม่ที่มีการศึกษา (ทั้งทางศาสนาและสายสามัญ) ข้าราชการ และพ่อค้าที่พร้อมก้าวเข้าสู่การเปลี่ยนแปลง และเปิดรับความทันสมัยที่เข้ามาในชุมชน ทั้งนี้ “สายใหม่” ในความเข้าใจของคนปะนาเฆะเองอาจแยกออกเป็น 3 กลุ่มด้วยกันคือ “ปราโอ” “ปือแนกือบง” และ “กอเปาะ”¹⁷ ซึ่งอันที่จริงแล้วเป็นการยากที่จะค้นหาเส้นแบ่งว่า ต้องมีคุณสมบัติเช่นไรถึงจะเป็นปราโอหรือต้องมีวัตรปฏิบัติเช่นไรถึงจะเป็นกอเปาะ คงมีเพียงการแสดงออกถึงคุณลักษณะบางประการเท่านั้นที่พอแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างทั้งสามกลุ่ม

การแสดงออกถึง “ความเป็นปราโอ” อย่างเด่นชัด นั่นคือการแสดงวิถีของความทันสมัยนิยม (Modernism) ทางศาสนาอิสลาม ที่เชื่อมั่นและยึดถือเอาคำสั่งสอนในอัลกุรอานว่าเป็นสิ่งที่ทันสมัย และเป็นแหล่งรวมความรู้ที่สามารถนำมาปรับใช้ในปัจจุบันได้ตลอดเวลา บางคนยืนยันกับผมว่า แม้กระทั่งปัญหาสังคมอย่างที่ป็นปัญหาในปัจจุบันอย่างการทำแท้ง ปัญหาสิ่งแวดล้อม และปัญหาทางการเมืองที่เกิดขึ้น ก็สามารถย้อนหรือเข้าไปสืบค้นหาทางออกในอัลกุรอานได้ทั้งหมด

¹⁷ เป็นชื่อที่เรียกตามชื่อหมู่บ้าน ในเขตอำเภอเมืองปัตตานี ที่มีคณะที่เข้าไปเผยแพร่คำสอนทางศาสนาใหม่เป็นแห่งแรก

ทำให้คำสั่งสอนทางศาสนาอิสลามเป็นแหล่งรวมสรรพความรู้ที่ไร้กาลเวลาควบคุม ดังที่ชายคนหนึ่งแสดงความเห็นกับผมอย่างจริงจัง ถึงปัญหาสังคมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

“ศาสนาอิสลามมีหลักศรัทธา (อิหม่าน) ต่อพระเจ้าก็จริง แต่คำสั่งสอนก็เป็นหลักทางวิทยาศาสตร์ซึ่งมีหลักฐานยืนยันที่พิสูจน์ได้ เราต้องหันกลับมาศึกษาอัลกุรอานให้มากขึ้น ไปดูว่าทำไมผู้หญิงในยุคท่านนบี จึงไม่มีปัญหาอย่างนี้ หรือทำไมสภาพแวดล้อมในยุคของท่านจึงไม่มีปัญหา ซึ่งเราพบว่าในยุคของเราขาดความเคร่งครัดเรื่องศาสนา ขาดศีลธรรม จึงมีเกิดปัญหาหวนวนเวียนไปหมด”

มัสยิดที่ถูกสร้างขึ้นใหม่โดยความริเริ่มของแบยิ กลายเป็นศูนย์กลางสำหรับประกอบศาสนกิจหลักของกลุ่มคนที่มักแสดงตัวเป็นปราโอ กรรมการมัสยิดส่วนมากมักประกอบอาชีพข้าราชการ ครู เจ้าแก หรือเป็นผู้ที่มีการศึกษาในระดับหนึ่งแล้ว ที่สำคัญพวกเขาต้องอยู่ในโลกของอักษรหรือมีความสามารถในการเขียนภาษาอาหรับ ภาษาอูรดูมี กระทั่งภาษาอาหรับได้ (สำหรับผู้ที่จบการศึกษาทางศาสนา) เพื่อแสดงตนเป็นผู้รู้ทางศาสนา ซึ่งสอดคล้องกับวิธีการอบรมสั่งสอนของแบยิที่เน้นความเข้าใจในหลักการนามธรรมทางศาสนาตามกฎเกณฑ์ที่กำหนดไว้เป็นลายลักษณ์อักษรอย่างเคร่งครัด (normativist, scripturalist and rule-oriented) ความสัมพันธ์ระหว่างการแสดงออกถึง “ความเป็นปราโอ” กับคัมภีร์อัลกุรอานจึงมีลักษณะที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง คนที่ประพฤติตัว “เป็นปราโอ” เล่าให้ผมฟังว่า การเข้าถึงความรู้และความจริงทางศาสนานั้นเป็นสิ่งที่คนธรรมดาทั่วไปไม่สามารถกระทำได้ง่ายๆ ต้องอาศัย “คนกลาง” ในการขยายความ ดีความ หรือระบุว่าสิ่งใดคือใจความสำคัญตามหลักศาสนา “มันก็เหมือนกับศาสนาพุทธที่มีพระนั่นแหละ เราไม่รู้หรือว่าศาสนาที่เราเข้าใจมันถูกหรือผิด ยิ่งความรู้ในอัลกุรอานเราก็น่าจะยิ่งไม่ยากแะต้อง ” ชายคนเดิมบอกกับผม พร้อมทั้งเสริมอีกว่าถึงศาสนาอิสลามจะไม่มีพระแบบศาสนาพุทธแต่ก็มีบรรดาอุสตาซ¹⁸ ซึ่งเป็นผู้สอนให้นักเรียนในโรงเรียนสอนศาสนา หรือโรงเรียนกึ่งสามัญกึ่งศาสนาเข้าใจถึงหลักคำสั่งสอนทางศาสนาอย่างถูกต้อง ทำให้เขามีหน้าที่เพียงปฏิบัติตามหลักศาสนาในชีวิตประจำวันเท่านั้น ไม่จำเป็นต้องเข้าใจหลักการอย่างลึกซึ้ง เพราะลำพังงานในแต่ละวันก็รัดตัวพวกเขาและเธอจนแทบไม่ได้พักอยู่แล้ว

ด้วยเหตุผลในข้างต้น ทำให้บทบาทของแบยิมีความสำคัญยิ่งขึ้นในฐานะผู้เชี่ยวชาญหรือชำนาญการพิเศษทางด้านศาสนา ทั้งยังมีความสัมพันธ์อันดีกับกลุ่มข้าราชการและเจ้าแกในปะนาอะ แม้ว่าจะคนกลุ่มนี้จะเป็นคนจำนวนน้อยหากเทียบกับสมาชิกทั้งหมดในชุมชน แต่ก็มากด้วย

¹⁸ ครูสอนศาสนาถึงเอกชน ซึ่งเป็นระบบการศึกษาที่แยกตัวออกมาจากการศึกษาแบบปอเนาะเดิม ซึ่งส่วนหนึ่งมีสาเหตุมาจากหลักคำสั่งสอนที่ไม่ตรงกัน โดยอุสตาซมักยึดการสอนตามตัวบทคำสั่งสอน อีกเหตุผลหนึ่งก็คือ ระบบการศึกษาที่แยกตัวออกมานี้จะต่างจากโรงเรียนปอเนาะก็คือ นักเรียนในโรงเรียนสอนศาสนาถึงเอกชนจะได้เรียนวิชาสามัญทั่วไปและรับวุฒิเทียบเท่าชั้นมัธยมในโรงเรียนสามัญทั่วไปอีกด้วย

บทบาททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองสูง ทำให้ทัศนะของปราโอที่มีต่อคนกลุ่มอื่นๆ หรือผู้ประพฤตีสายเก่ามีลักษณะผสมกันไประหว่าง ความเป็นชาวบ้านที่ยากจน สกปรก แล่งมมฉาย จึงมักมีการพูดเสียดสีไปในการทำนองว่า “พวกสายเก่า ก็พวกที่หาปลาอยู่ริมหาด ไหว่มี อยู่กันอย่างแออัด สกปรกตรงริมหาดนั่นแหละ คนพวกนี้มันแย่มิมีนิสัยลัทธิขโมย” ดังนั้นจึงไม่แปลกใจเท่าไรนักที่ชุมชนปีะนาอะจะเต็มไปด้วยคณะดะวะห์จากทุกสารทิศ โดยมีมัสยิดหลังใหม่เป็นศูนย์กลางภายใต้การประสานงานของแบยี่ที่มีเครือข่ายโยงใยกับกลุ่มปราโออยู่ทั่วประเทศ รวมไปถึงในประเทศอียิปต์ซึ่งเรียกว่า กลุ่ม “วะสะบีห์” บรรดาผู้นำชุมชนอย่างเช่น โต๊ะอิหม่าม กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน และข้าราชการซึ่งเป็นมุสลิมต่างมีประสบการณ์ในการออกคณะห้แทบทุกคน ทั้งยังต้องเชิญชวนกลุ่มคนที่ประพฤตีสายเก่าให้ร่วมออกคณะห้ด้วยกันเพื่อฝึกฝนตนเองตามวิถีของท่านนบีเพื่อหลุดพ้นจากความมมฉายซึ่งเป็นมูลเหตุของความยากจน

โลกและประสบการณ์ทางศาสนาของผู้ประพฤตีสายเก่าจึงเปี่ยมไปด้วยการกระทำในเชิงเหตุผลและแยกแยะบทบาทหน้าที่อย่างชัดเจนระหว่าง “คนกลาง” หรือผู้รู้ทางศาสนากับผู้ประพฤตีสายเก่า และปฏิเสธการมองศาสนาอิสลามในฐานะพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่มีผู้นำทางศาสนาประหนึ่งคนศักดิ์สิทธิ์ที่นำพาให้หลีกเลี่ยงไปจากความทุกข์¹⁹ ซึ่งในปีะนาอะมักจะถูกทำให้เข้าใจว่าเป็นวิถีปฏิบัติของพวกสายเก่าที่มีชีวิตผูกพันกับความเชื่อต่างๆ และโบโม แต่ในความเป็นจริงแล้วยังมีคนอีกจำนวนไม่น้อยที่ไม่ทราบว่ายังมีการประพฤตีสายใหม่” อีกสองกลุ่มคือ “กอเปาะ” กับ “ปือแนกือบง” แม้สองกลุ่มนี้จะมีหลักการกว้างๆ ร่วมกับผู้ประพฤตีสายเก่า เช่น มักไม่มีการจัดงานเมาลิด ไม่นิยมละหมาดฮายัดจ์เสอาเอกของบ้าน และยังใช้ระบบเวลาสากล (ทั้งทางศาสนาทางโลก) สำหรับการนับช่วงเวลาถือศีลอด โดยไม่นับเวลาจากจันทร์คติ เป็นต้น แต่ก็มีศาสนกิจบางอย่างที่มีลักษณะสุดโต่งยิ่งกว่าคนมลายูมุสลิมทั่วไปในปีะนาอะเสียอีก

ความเป็นกอเปาะ และ ความเป็นปือแนกือบง เป็นสิ่งที่มีฐานร่วมกัน โดยเฉพาะผู้ประพฤตีสายเก่ามักเป็นกลุ่มที่มีฐานะยากจนและได้รับการศึกษาน้อย หรือไม่ก็ได้รับการศึกษาเลย กล่าว

¹⁹ ปรากฏการณ์นี้คล้ายคลึงกับที่ เกลเนอร์ (Gellner 1991) ได้ตั้งข้อสังเกตว่ามุมมองและท่าทีต่อศาสนาล้วนเป็นสิ่งที่สามารถนำไปสู่การแบ่งแยกทางวัฒนธรรมในสังคมมุสลิมออกเป็นวัฒนธรรมชั้นสูงและวัฒนธรรมชั้นต่ำได้ โดยความต่างดังกล่าวเป็นสิ่งที่มาจากความแตกต่างทางสถานภาพระหว่างคนชั้นสูงกับคนชั้นต่ำที่ดำรงอยู่ในสังคมมุสลิมยุคก่อนสมัยใหม่อยู่ก่อนแล้ว โดยเฉพาะการคำนึงถึงหลักคำสอนทางศาสนาที่ดูเป็นนามธรรมและยึดกับลายลักษณ์อักษรของบรรดากลุ่มพ่อค้าในเขตเมือง ในขณะที่คนชนบทที่อยู่เป็นชนเผ่าและคนจนในตัวเมืองนั้น มักคิดถึงศาสนาในฐานะพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่มีเครือข่ายของผู้นำทางศาสนาแบบ living saints ทำหน้าที่ปฏิบัติกิจกรรมต่างๆ เพื่อหนีไปจากความทุกข์ (ritualistic and estatic religion) โดยที่คนฝ่ายหลังนั้นยอมรับหลักการและความเข้าใจทางศาสนาแบบคนฝ่ายแรกมาโดยตลอด ถึงแม้จะไม่สามารถปฏิบัติเช่นนั้นได้ก็ตาม ซึ่งทั้งหมดนี้ก็ทำให้วัฒนธรรมและท่าทีต่อศาสนาที่แตกต่างกันสามารถดำรงอยู่ร่วมกันในสังคมมุสลิมได้ตลอดเวลา แม้อาจจะมีการเผชิญหน้ากันอย่างสั้นๆ อยู่เป็นระยะบ้างก็ตาม

อีกนัยหนึ่งคนกลุ่มนี้อาศัยการบอกเล่าทั้งวิธีการเรียนรู้หลักการทางศาสนา และการเรียนรู้ในด้านอื่นๆที่จำเป็นต่อการดำรงชีพ ทักษะสำหรับการอ่านภาษาอาหรับของเขาและเธอนั้นมีลักษณะคล้ายกับการท่องจำที่ไม่รู้ความหมายตามตัวอักษร ผู้หญิงคนหนึ่งเล่าให้ผมฟังว่าพวกเขาถือคล้ายกับคนทั่วไปที่ไม่รู้ภาษาอาหรับ (รวมไปถึงภาษารูมี) แต่จำเป็นต้องอ่านออกท่องได้เพราะผู้เป็นลูกจะต้องอ่านอัลกุรอานที่เขียนเป็นภาษาอาหรับให้บิดา และมารดาที่เสียชีวิตไปยามประกอบพิธีศพ ซึ่งถือว่าเป็นการนำทางแก่ผู้ตายไปสู่สุรวงสวรรค์ และหากไม่สามารถอ่านได้ อ่านติดๆ ขัดๆ หรือจำง้อผู้อื่นมาอ่านแทนก็จะถือเป็นความอับอาย และถือเป็นการทำหน้าที่ลูกอย่างไม่สมศักดิ์ศรี

ผู้ที่ระบุนอนอยู่ในกลุ่มนี้มักมีความเชื่อถือ และศรัทธาในตัวผู้นำทางศาสนาที่ใจซื่อซ่องใจต่างๆในชีวิตของเขาและเธอทั้งยังนำไปสู่ทางออกได้เป็นอย่างมาก กระทั่งบางครั้งลักษณะเช่นนี้แทบจะเป็นการแสดงออกที่ “เฉียด” กับการ “ประพาศิษายเก่า” จนหลายคนในปัะนาอะมะไม์ใคร่สนใจถึงความแตกต่างเท่าใดนัก เพราะบางครั้งความศรัทธาที่มีต่อผู้นำทางศาสนาแทบไม่ต่างไปจากความเชื่อในผู้ศักดิ์สิทธิ์เลย บางคนเล่าให้ผมฟังว่าการที่เขาประพาศิษายเป็นกอลเปาะนั้นเป็นเพราะความศรัทธาที่มีต่อผู้นำทางศาสนาที่เชื่อมโยงตัวเขาเข้ากับพระเจ้าให้ใกล้ชิดกันยิ่งขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเป็นการนัดหมายแสดงธรรมโดยผู้นำในยามค่ำคืนที่พระจันทร์เต็มดวงด้วยแล้ว คนประพาศิษายกอลเปาะจะนัดรวมตัวกันเป็นพิเศษโดยทั้งหญิงและชายจะใส่ชุดสีขาวล้วนมีลูกประคำห้อยคอสำหรับสวดภาวนา²⁰

การประพาศิษายเป็นป๊อแนกือบอง มีความน่าสนใจไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน โดยผู้ประพาศิษายเล่าให้ผมฟังว่า สำหรับพวกเขา (และเธอ) แล้ว การระลึกถึงพระเจ้าอยู่เสมอเป็นสิ่งที่แสดงออกถึงหลักศรัทธามากที่สุดไม่ว่าจะในเวลากิน นอน และทำงาน จนทำให้เกิด “การละหมาดในใจ” ขึ้นมาเพื่อตัดเวลา วิธีการ และขั้นตอนของการละหมาดที่คุณเป็นระเบียบหรือกฎที่มายังคับให้คนแสดงออกถึงหลักศรัทธาในพระเจ้าตามความเห็นของคนกลุ่มนี้ “ความศรัทธาต้องมาจากหัวใจของมนุษย์ ไม่จำเป็นต้องอาศัยวิธีการหรือขั้นตอนอะไรมากำหนด” โต้ะครูในสายป๊อแนกือบองคนหนึ่งเล่าให้ผมฟัง พร้อมยกตัวอย่างถึงประสบการณ์ส่วนตัวของเขาเองที่กำลัง “ละหมาดในใจ” ไปพร้อมๆ กับการจูงวัวกลับบ้าน ซึ่งระหว่างทางมีคนตกทายเขาหลายคนแต่เขายังคงเงิบไม่มีปฏิกิริยาใดตอบกลับ กระทั่งถูกมองว่าเป็นคนบ้าจนเขาต้องเข้าไปอธิบายถึงสาเหตุดังกล่าว ซึ่งนั่นยังเป็นการทำให้การ

²⁰ ผู้รู้ทางศาสนาบางคนให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับการแต่งกายของกอลเปาะนี้กับผมว่า น่าจะได้รับอิทธิพลมาจากนิกายซูฟีซึ่งมีลักษณะเชื่อมโยงระหว่างศาสนาอิสลามกับพราหมณ์ฮินดู ส่วนลูกประคำนั้นเป็นเครื่องมือนำในการภาวนาให้เกิดสมาธิยามสวดมนต์ผ่านการใช้นิ้วนับลูกประคำทีละลูก นอกไปจากนี้ ในมุมมองของคนกลุ่มอื่นที่มีได้ประพาศิษายกอลเปาะ กลับมองกอลเปาะคล้ายกับนิกายลี้กลับ หลายคนเล่าให้ผมฟังว่า ในวันชุมนุมของกอลเปาะยามค่ำคืนที่พระจันทร์เต็มดวงนั้น ผู้ชุมนุมทุกคนราวกับมีอาการที่เคลิบเคลิ้มดังคอกอยู่ในภวังค์ หลังจากนั้นทั้งชายและหญิงจะร่วมประเวณี หากหญิงคนไหนตั้งครรภ์จากคืนนั้นจะถือว่าลูกที่เกิดมาจะ “ซอและห์” หรือเป็นลูกที่ดีเยี่ยมซึ่งจะจริงหรือเท็จนั้นทั้งผมและคนในชุมชนก็มีอาจตัดสินได้ ทั้งหมดเป็นเพียงเรื่องเล่าที่ลือกันปากต่อปากเท่านั้น

ประพืดปือเนกือบงของเขาดูเป็นสิงหลวไหล และผิดหลักการทางศาสนามากที่สุดใบรรดาหลักประพืดศาสนาอิสลามที่แตกต่างกันออกไป

สิงที่น่าสังเกตเป็นที่สุดสำหรับการประพืดที่อยู่ในขอบเขตแห่งการรับรู้ว้าเข้าข้ายกอเปาะหรือปือเนกือบงนั้นคือ การเรียกชื่อตัวเองว้า “ออแมอิสแล” หรือ เราคือ “คนอิสลาม”²¹ มากกว่าการแทนตัวเองว้า “ออแมนายู” หรือ “มุสลิม” เพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่ง ซึ่งการเลือกที่จะใช้ชื่อเรียกตนนั้นมีความหมายต่อกระบวนนิยามตนเองและมีความสำคัญต่อการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตนบนความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับคนกลุ่มอื่นๆ ในชุมชนเป็นอย่างยิ่ง ชาวประมงพื้นบ้านคนหนึ่งซึ่งอาศัยพิงเล็กๆ ริมหาดเป็นทั้งที่พักอาศัยและเรือนเก็บวัสดุอุปกรณ์หาปลา เล้าให้ผมฟังอย่างทรงงและขมขื่น ไปพร้อมๆ กันว้า

“ผมคือ อิสลาม ไม่ใช่มุสลิม หรือมลายู อิสลามคือความเท่าเทียมกันของคนทุกคนที่นับถือศาสนาาร่วมกัน คนอย่างเจ้าแก่ ครู อิหม่าม ถึงจะมีเงิน มีเรือมากมาย ส่วนผมขนาดน้ำคี้มยังต้องเข็นรถไปตักไกลตั่ง 2 กิโล พวกเขาซื้อน้ำกินทุกวัน (เสียงดังขึ้น) พวกเขาใช้ห้องส้วม แต่ผมยังต้องแอบถ่ายที่ริมหาดอยู่เลย ถูกค่าถูกว้าตลอดว้าเป็นพวกสกปรก แดมยังคิดหนีสินรุงรัง เงินจะกินต่อวันก็ไมค้อยมี แต่ถามหน้อยเถะว้า ผมเป็นอิสลามมัย ใช้ผมเป็นอิสลามเหมือนพวกเขา ในอัลกุรอานก็บอกไว้ว้าเราทุกคนเป็นอิสลามที่ศรัทธาต่อพระเจ้าเท่าๆ กัน”

ตัวอย่างในข้างต้นนี้ สามารถแทนวิถีชีวิตเกือบร้อยคร้วเรือนในบริเวณริมหาดของปะนาเฆะเป็นอย่างดีเพราะท่ามกลางการปรับเปลี่ยนของปะนาเฆะที่กลายเป็นชุมทางการค้าและการคมนาคม ได้ผลักดันให้อีกด้านหนึ่งกลายเป็นย่านชุมชนแออัดซึ่งได้ขยายอาณาบริเวณเข้าไปสู่การบุกรุกที่ดินเอกชนและของรัฐ พวกเขาขาดแคลนสาธารณูปโภคและอุปโภคต่างๆ ทั้งยังถูกมองว้าเป็นเหมือนความน่าอัปอายของชุมชน²² ซึ่งการเรียกร้องความเสมอภาคหรือความเท่าเทียมกันผ่าน

²¹ การเรียกตนเองว้า “อิสลาม” มิได้เกิดขึ้นในหมู่กอเปาะหรือคนยากจนที่ปะนาเฆะเท่านั้น หลายต่อหลายครั้งทีผมกลับมายังกรุงเทพฯ และพบปะกับมุสลิมที่มีเชื้อสายมลายู (ทางประวัติศาสตร์) แถบฝั่งธนบุรี นองจอก และปากเกร็ด ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่มีการศึกษาทั้งทางศาสนาและทางโลกสูง พบว้าเขาและเธอเหล่านั้นเรียกแทนตัวเองว้า “อิสลาม” เช่นเดียวกัน ด้วยการอ้างอิงตนกับประชาชาติอิสลามที่ไมมีข้อต่างทางวัฒนธรรมเข้ามากันใน “อิสลาม” จึงกลายเป็นชื่อหรือสัญลักษณ์ถึงความเท่าเทียม ขณะที่มุสลิมในจังหวัดปัตตานียังคงเรียกมุสลิมที่มีเชื้อสายมลายูกลุ่มนี้ “ออแมนายูบาเกะ” (คนมลายูที่อยู่บางกอก)

²² ในช่วงทีผมเข้าไปเก็บข้อมูลสำหรับทำวิทยานิพนธ์ ได้มีโครงการบ้านมั่นคงเข้าไปจัดตั้งให้คนในปะนาเฆะรวมกลุ่มกันเป็นสหกรณ์ออมทรัพย์เพื่อนำเงินจากกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์มาสร้างบ้านอยู่อาศัย ซึ่งได้รับการตอบรับเป็นอย่างดีในแวดวงคนชั้นกลางทีมีการศึกษา และกลุ่มคนที่พ้อมีเงินออมในชุมชนเพื่อการนำเงินมาสร้างบ้านนั้น จะต้องทำการผ่อนรายเดือนผ่านสัญญาทีสหกรณ์ออมทรัพย์มีต่อกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ จึงทำให้ผู้ที่หาเช่ากินจำจำนวนมากทีปลูกบ้านเรือนอย่างแออัดไม่สามารถเข้าร่วมโครงการนี้ได้ และสิงทีแทบจะเป็นด้านลบของโครงการนี้ก็คือ การสร้างมุมมองเกี่ยวกับชุมชนแออัดเป็นดั่ง

การใช้คำว่า “อิสลาม” นั้นเป็นสิ่งที่มาพร้อมกับมุมมองที่มีต่อคำสอนในอัลกุรอานในลักษณะที่หวนกลับไปสู่พื้นฐานเดิมของอิสลาม (Islamic Fundamentalism) เป็นการนำมาตรฐานของความเป็นอิสลามในคัมภีร์มายืนยันความเท่าเทียมในปัจจุบัน (ที่เหลื่อมล้ำต่ำสูง) ซึ่งในแง่ตัวเองเป็นเพียงการใช้ในเชิงสัญลักษณ์ตามลักษณะอุปมาอุปไมยซึ่งแสดงออกถึงการทำลายเส้นแบ่งระหว่างชนชั้น ซึ่งคือความเป็นจริงด้านหนึ่งที่ดำรงอยู่ในจิตวิญญาณแห่งความทันสมัยในปะนาอะ²³

แน่นอน ชีวิตของคนย่อมเป็นสิ่งที่ยึดหยุ่นเกินกว่าถูกกักขังภายใต้ความหมายใดความหมายหนึ่ง และการถูกปักป้ายตีตราย่อมเป็นสิ่งที่คนต้องขัดขืนดิ้นรนไม่ยอมรับ แต่นั่นก็ราวกับเป็นสองด้านของเหรียญเดียวกัน เพราะการปักป้ายว่า “ใครคือใคร” ย่อมเป็นการกระทำที่ง่ายและพบได้ท่ามกลางความสัมพันธ์ทางสังคม บ่อยครั้งที่คนประพฤติก่อปวรา โกอเปาะ และป้อเนกือบง มักไม่ยึดผูกตนกับการประพฤตินั้นอย่างถาวร ด้วยความสัมพันธ์ชุดอื่นๆ ที่มีในชุมชน โดยเฉพาะความสัมพันธ์ในเชิงเครือญาติและในเชิงเศรษฐกิจ ผู้ประพฤติก่อปวราโกอเปาะจำนวนหนึ่งซึ่งประกอบอาชีพเถ่าแก่ให้เช่าอุปกรณ์การประมง และปล่อยเงินกู้ มักไม่แสดงอาการรังเกียจความเชื่อที่มโยงเกี่ยวกับการบนบานจอมปลวกให้หาปลาได้ดี หรือการประกอบพิธีบูชาเรือในทุกๆปี ซึ่งต้องมีเถ่าแก่เรือร่วมพิธีด้วย ในขณะที่บรรดาผู้ประพฤติก่อเปาะและป้อเนกือบงเองก็มักจะเว้นระยะกับการประพฤตินั้นช่วงๆ ด้วยการยอมรับสถานภาพที่ต่ำต้อยของตนเองผ่านการพินอบพิเทาบรรดาเถ่าแก่

รอยต่างอันน่าอัปยศของชุมชนที่ต้องแก้ไข ซึ่งส่งผลให้บรรดาคนหาเช่ากินค่าหรือประกอบอาชีพประมงขนาดเล็กที่อาศัยอยู่อย่างแออัดกลายเป็นมดดินของชุมชนในสายตาของผู้มีศักยภาพในการผ่อนชำระบ้านมั่นคงได้

²³ เกลเนอร์ (Gellner 1996: 15-29) นักมานุษยวิทยาผู้สนใจความเคลื่อนไหวทางศาสนาและรัฐประชาชาติ ได้ให้ความเห็นที่คล้ายคลึงกันว่า ศาสนาอิสลามอย่างที่ปรากฏอยู่ในโลก ซึ่งประชากรส่วนใหญ่นับถืออยู่ในขณะนี้ ไม่ได้มีอะไรผิดแผกไปจากวิถีทางของอิสลามเมื่อหลายร้อยปีที่แล้วมา เพียงแต่ความเฟื่องฟูของอิสลาม แบบที่เน้นการหวนกลับไปหาหลักการมูลฐานหรือที่เรียกว่า Islamic Fundamentalism นั้น ไม่ได้เป็นวิถีทางของอิสลามมาตั้งแต่ต้นแต่อย่างใด หากเป็นผลผลิตของความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ซึ่งเกิดแก่โลกอิสลาม อันเนื่องมาจากการเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงไปสู่สถานะสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในช่วงหลังจากการรุกรานของชาติตะวันตก ในคริสต์ศตวรรษที่ 18-20 เป็นต้นมา โดยที่คุณลักษณะของความเป็นอิสลาม แบบที่เน้นการหวนกลับไปหาหลักการมูลฐานนี้ ไม่ได้จำกัดอยู่ที่การเป็นขบวนการซึ่งมุ่งคัดค้านการพิจารณาหลักคำสอนว่า เป็นสัญลักษณ์หรืออุปมาอุปไมย ที่จำเป็นต้องตีความให้เข้ากับจิตวิญญาณสมัยใหม่ แต่คือการทำลายการแบ่งแยกระหว่างวัฒนธรรมชั้นสูง กับวัฒนธรรมชั้นต่ำ (High Cultures / Low Cultures) ที่ดำรงอยู่ในสังคมอิสลามยุคก่อนสมัยใหม่ลงไป การทำลายการแบ่งแยกทางวัฒนธรรม เกิดขึ้นเมื่อกลไกของความเป็นสมัยใหม่ในช่วงอาณานิคมและหลังอาณานิคม ได้ทำลายการรวมกลุ่มอย่างเป็นอิสระในรูปชนเผ่า (tribes) อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสังคมมุสลิมชนบทลงไป ผลที่ตามมาคือศาสนาแบบคนชั้นล่างไม่มีรากฐานทางสังคมที่จะดำรงอยู่ต่อไปอีก ส่วนคนชนบทที่อพยพเข้ามาอยู่ในเขตเมืองก็มองศาสนาแบบคนชั้นสูงว่า เป็นเรื่องที่มีความจำเป็นสำหรับการเลื่อนฐานะทางสังคม นี่คือนิเวศน์ที่ทำให้วัฒนธรรมชั้นสูงมีฐานะเป็นวัฒนธรรมส่วนรวมได้เป็นครั้งแรก โดยอิสลามในสภาวะวิสัยแบบนี้ก็มีหน้าที่ทางสังคมไม่ต่างไปจากลัทธิชาตินิยมที่เฟื่องฟูขึ้นในประเทศโลกที่ 3 ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน (Gellner 1991: 506)

เพื่อขอกู้ยืมเงินและผิดผ่อนหนี้ ทั้งนี้ ท่ามกลางการยืนยันในการหวงคืนสู่พื้นฐานของอิสลาม แต่คนทั้งสองกลุ่มกลับใช้เงินก้อนนั้นมากที่สุดในชุมชน ทั้งมือถือทีวี และรถมอเตอร์ไซด์ที่อยู่ในบ้านก็ล้วนมาจากการส่งดอกเบี้ยรายเดือนแก่เจ้าและนายทุนเงินกู้ในตลาดโดยไม่สามารถส่งเงินต้นได้เลยสักครั้ง

ด้านหนึ่งในชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้คนที่นับถือศาสนาอิสลามในปะนาอะมะ ไม่ว่าจะเป็กลุ่มที่เรียกตนเองว่า “ออฆะนายู” “มุสลิม” หรือ “ออฆะอิสแล” จึงไม่เป็นที่แตกต่างกันมากนัก ไม่มีใคร “เป็นสายใหม่” อย่างเต็มตัว หรือ “เป็นสายเก่า” ทั้งชีวิตและจิตใจ “หัวใจของการเป็นมุสลิมที่ดีคือ การมีอิหม่าม(ศรัทธา)ต่อพระเจ้าและการเป็นหนึ่งเดียวกัน แต่...” แบซิกกับกะนะฮ์ผู้เป็นภรรยาหยุดชะงัก จนผมต้องถามกลับถึงสาเหตุ กระทั่งทราบความหมายของคำว่า “แต่...” ในคำพูดของทั้งสองนั้นผูกโยงกับการเปลี่ยนแปลงต่างๆ ในชุมชนมากมาย ในด้านหนึ่งคนในชุมชนแห่งนี้ ราวกับมีสายใยของเครือญาติ พิธีกรรม และงานเฉลิมฉลองร่วมกัน แต่ในอีกด้านหนึ่ง “ความแตกต่าง” ที่มาจากการศึกษา ฐานะทางเศรษฐกิจ และการตีความทางศาสนา กลับเป็นสิ่งที่คอยผลักดันให้เขาและเธอก้าวไปมีชีวิตข้างหน้าอย่างคนละทิศคนละทางราวกับไม่มีความเกี่ยวข้องกันบ่อยครั้งผมมักได้ข้อสรุปจากการสัมภาษณ์และสังเกตเห็นว่าในชีวิตที่ปกติสามัญ คนที่นับถือศาสนาอิสลามมีหัวใจในการปฏิรูป และพร้อมที่จะแก้ไขความประพฤติที่ขัดต่อหลักการทางศาสนาตลอดเวลา แต่ในทางกลับกันการตีหลักการทางศาสนาภายใต้บริบททางสังคมนั้นไม่สามารถดำรงอยู่ได้อย่างโดดเดี่ยว แต่ยังมีเงื่อนไขและความสัมพันธ์ในด้านอื่นๆ คอยขับเคลื่อนและผลักดันอยู่ตลอดเวลา โดยเฉพาะความสัมพันธ์เชิงเศรษฐกิจที่แทรกตัวขึ้นมาเป็นความสัมพันธ์หลักในชุมชนภายใต้บริบทของการพัฒนาในปะนาอะมะที่พลิกโฉมชุมชนประมงขนาดเล็กริมทะเลไปสู่การเป็นชุมชนประมงแบบพาณิชย์เต็มตัว

การเปลี่ยนแปลงภายใต้พัฒนาการของการประมงเชิงพาณิชย์

เดิมทีเดียว ความเข้าใจของคนมลายูมุสลิม การแสดงออกถึงความต่างชั้นภายในชุมชนมักขึ้นอยู่กับเงื่อนไขสองประการคือ ความสามารถระบุเชื้อสายหรือการสืบสาวถึงบรรพบุรุษซึ่งเกี่ยวข้องับ “รายอ” และ “โอรังกายา” (ขุนนาง พ่อค้า หรือคหบดี) ผ่านการใช้คำนำหน้านามสกุล คือ “ต่วน”, “นิ”, “เว” และ “เจ๊ะ” ส่วนเงื่อนไขอีกประการคือ ความรู้ทางศาสนาซึ่งอาจเป็นโต๊ะครูและโต๊ะอิหม่ามซึ่งมีบทบาทสำคัญในชุมชน ทั้งนี้คนที่อยู่ในสองเงื่อนไขดังกล่าวมักได้รับเกียรติหรือความนับถือจากคนในชุมชนอยู่เสมอ²⁴ แต่ก็มีใช้ลักษณะเชิดชูหรือต้องตกอยู่ใต้บังคับบัญชา

²⁴ หากเปรียบเทียบแล้วเรื่องราวตรงนี้ คล้ายกับเป็นสิ่งที่มลายูมุสลิมสามัญชนยึดถือ แต่เป็นสิ่งที่ปัญญาชนมุสลิมค่อนข้างปฏิเสธ โดยเฉพาะกรณีของการนับถือโต๊ะครู ที่เจือปนกับความเชื่อที่ว่า มีการยกลูกสาวแต่งงานกับโต๊ะครู (ซึ่งถือว่าเป็นอุมมุดดีของ “การเป็นชาย”) ในทำนองว่าต้องการให้ลูกสาวได้บุญ หรือมีความเป็นอยู่ที่สบาย โต๊ะครูบางคนมีภรรยาตามหลักศาสนา 4 คน แต่ในความเป็นจริงได้มีสาวใช้ (ในยามกลางวัน และเป็นเมียในยาม

เพราะคนเหล่านี้ก็ล้วนมีชีวิตอยู่ร่วมกับคนอื่นๆ ในชุมชนอย่างปกติ บางคนเป็นญาติพี่น้อง หรือมีความสัมพันธ์แบบเจ้าแก่-ลูกน้องกัน จึงทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างความต่างในข้างต้นมีแนวโน้มอยู่ในแนวระนาบมากกว่าแนวตั้ง อีกทั้งเกณฑ์ดังกล่าวยังเป็นการแยกแยะกลุ่มคนที่ค่อนข้างคลุมเครือพอสมควร เพราะบางครั้งการมีค่านำหน้านามสกุลดังกล่าวก็มีอาจแสดงความแตกต่างได้แม้กระทั่งในเชิงสัญลักษณ์ หากนำมาเปรียบเทียบกับฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

เท่าที่สมาชิกในชุมชนเข้าใจ “ความต่างชั้นในแนวตั้ง” บนความสัมพันธ์ของผู้คนเริ่มเกิดขึ้นในชุมชนปะนาะเมื่อครั้งที่การพัฒนาทางเศรษฐกิจทางการประมงเริ่มเข้ามา แบบซึ่งจำได้ถึงการเข้ามาอย่างเป็นล่ำเป็นสันของ “เครื่องยนต์” ดัดท้ายเรือในช่วง พ.ศ. 2512-2515 ทั้งที่ก่อนหน้านี้ราว 3-4 ปี การถือครองเครื่องยนต์มักเกิดขึ้นในกลุ่มผู้มีฐานะดีเพียงไม่กี่ครอบครัว โดยเฉพาะครอบครัวของอิหม่ามและกำนัน ขณะที่ชาวประมงส่วนมากในปะนาะยังคงใช้ใบเรือรับแรงลม หรือใช้แรงฝีพายในการเคลื่อนย้ายหาปลาถิ่นที่อยู่ซึ่งนับว่าเป็นชุมชนที่รับเอาเทคโนโลยีในการดักจับสัตว์น้ำ ค่อนข้างช้ากว่าชุมชนอื่นในบริเวณใกล้เคียงกัน ซึ่งเริ่มมีการใช้เครื่องยนต์ดัดท้ายเรือตั้งแต่ต้นปี พ.ศ. 2500²⁵

อย่างไรก็ตาม มูลเหตุสำคัญของความนิยมคิดเครื่องยนต์ท้ายเรื่อนั้น น่าจะมาจากการปรับใช้เทคโนโลยีในการดักจับสัตว์น้ำเพื่อแข่งขัน แข่งชิงกับการประมงภาคพาณิชย์ที่ใช้เครื่องมือจับสัตว์น้ำขนาดใหญ่อยู่ทั่วบริเวณอ่าวไทยในช่วงเวลาดังกล่าวซึ่งถูกเรียกว่า “การประมงพาณิชย์ยุคการพัฒนา”²⁶ (ฉวีวรรณ 2536: 140) เพราะการคิด “ความเร็ว” ด้วยเครื่องยนต์ หมายถึงหลักประกัน

กลางคืน) อีกจำนวนหนึ่งสำหรับปรนนิบัติ โดยโต๊ะครูบางคนในชุมชนปะนาะ เคยมีสาวใช้ดังกล่าวถึง 20 คน และต่างก็พยายามผลักดันตัวเองให้เข้าไปอยู่เป็น 1 ใน 4 ของภรรยาที่ถูกต้อง อันหมายถึงการได้รับมรดกตกทอดและสิทธิต่างๆ ของลูกที่ถือกำเนิดมา

²⁵ จากคำบอกเล่าของคนในชุมชน ในเขตอำเภอสาขานูริเริ่มมีการใช้เครื่องยนต์ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2500 แล้ว เนื่องจากสาขานูริมีพัฒนาการจากการเป็นเมืองท่า และค้าขายทางทะเลมายาวนาน ขณะที่การศึกษาของฉวีวรรณ(2536) พบว่าในช่วงปี พ.ศ. 2500 ชุมชนประมงแห่งหนึ่งใกล้กับตัวเมืองปัตตานี มีเครื่องยนต์ดัดท้ายลำเรือแล้วทุกลำ

²⁶ หากย้อนกลับไปพิจารณาถึงการเปลี่ยนแปลงตั้งแต่ พ.ศ. 2500 เป็นต้นมา นับเป็นจุดเริ่มที่ประเทศไทยเริ่มพัฒนาปรับปรุงการทำประมงอย่างจริงจัง เช่นเดียวกับรัฐชายฝั่งอื่นๆ ทำให้ประสิทธิภาพการจับสัตว์น้ำเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว จนกระทั่งในปี พ.ศ. 2515 ประเทศไทยได้รับการจัดลำดับให้อยู่ในกลุ่ม 10 ประเทศที่มีผลผลิตด้านประมงสูงที่สุดในโลก และในปี พ.ศ. 2536 ผลผลิตประมงในประเทศไทยมีมากถึง 3,300,000 ตันซึ่งในจำนวนนี้ร้อยละ 83 เป็นผลผลิตจากการจับสัตว์น้ำทะเล ทำให้ประเทศไทยมีอัตราการผลิตด้านประมงอยู่ในอันดับสามของกลุ่มประเทศเอเชีย และเป็นอันดับหนึ่งในกลุ่มเอเชียอาคเนย์ ปริมาณการจับสัตว์น้ำที่มากเป็นประวัติการณ์นี้เป็นผลพวงมาจากการพัฒนาเครื่องมือในการจับสัตว์น้ำ และการพัฒนาภาคประมงพาณิชย์ ทำให้เครื่องมือประเภทอวนลากแผ่น อวนลากคู่ และอวนลากคานถ่าง เพิ่มขึ้นเป็นจำนวนมาก แม้จะมีการประมาณการกันว่า จำนวนเรือลากที่เหมาะสมกับกำลังการผลิตอ่าวไทยควรมีแค่ 5,000 ลำ เท่านั้น แต่ในช่วงปี พ.ศ. 2503-2525 มีรายงานระบุ

ในการเข้าถึงทรัพยากรก่อนคนอื่นๆ ซึ่งเบซิสะท้อนความคิดเห็นให้ฟังว่า “เรื่องการออกเรือกันเป็นครอบครัว ไปได้หลายๆ วันแบบบากอนันต์เล็กก็ไปได้เลย เรือที่มีเครื่องยนต์ติดท้ายหาปลาได้มากกว่า สามารถเดินทางไปได้ไกลกว่า และกลับมาทันขายภายในหนึ่งวัน และสามารถออกเรือเองได้ไม่ต้องพึ่งพาญาติให้เปลืองส่วนแบ่ง แต่ปัญหาอยู่ที่เครื่องยนต์มันแพงจะมีใครมีปัญหาซื้อมาคิด” และด้วยเหตุนี้เองทำให้ชาวประมงจำนวนมากเริ่มตอบสนองต่อการเช่าเครื่องยนต์รายวันจากเจ้าแก่งเงินคู่คนจีนในตลาด และจากโต๊ะอิหม่าม-โต๊ะครูในชุมชน โดยมีการจ่ายค่าเช่ารายวันบวกกับการขายปลาที่หามาได้แก่เจ้าของเครื่องยนต์ ไม่นานนัก บรรดาเจ้าแก่ง โต๊ะอิหม่าม และโต๊ะครู ได้นำเอาเครื่องมือจับปลาที่หลากหลายมาให้เช่ารายวันหรือรายครึ่งมากขึ้น เช่น อวนลอย อวนรุน อวนลาก อุปกรณ์คราดหอย ลอบดักจับหมึกและปู เป็นต้น ทำให้การจับสัตว์น้ำในปะนาระมีประสิทธิภาพมากขึ้น อาชีพใหม่ๆ อย่างเช่น การเปิดร้านน้ำชาริมชายหาด ร้านขายของชำ อาหารแห้ง และอาชีพขายอาหารตามสั่งก็ได้เกิดขึ้นในเวลาใกล้เคียงกัน เพื่อรองรับการขยายตัวเชิงพาณิชย์ที่เติบโตขึ้นอย่างรวดเร็ว ซึ่งสังเกตเห็นได้จาก การที่มีพ่อค้าคนกลางจากภายนอกจำนวนมากหลังไหลเข้ามาจับซื้อปลาในปะนาระอย่างไม่ขาดสาย พร้อมๆ การเกิดขึ้นครั้งแรกของ “ตลาดนัด” ซึ่งนำสินค้าจากภายนอกมาหมุนเวียนให้จับจ่ายใช้สอยเป็นประจำ

หลังจากปี พ.ศ. 2520 เป็นต้นมา “เรือกอและ” ในปะนาระเริ่มกลายเป็นสัญลักษณ์ของความล้ำหลัง เทอะทะ เกะกะ ทั้งยังราคาแพงและมีตัวแบ่งรายได้ที่มากขึ้นจากจำนวนคนที่ทำงานบนเรือ (ประมาณ 4-5 คนซึ่งมักเป็นญาติหรือเพื่อนสนิท) ซึ่งขัดกับค่าใช้จ่ายรายวันต่อครัวเรือนที่ยังทวีสูงขึ้นนับตั้งแต่ข้าว อาหาร และค่าขนมของลูกในโรงเรียนส่งผลให้เรือท้ายตัดขนาดเล็กและขนาดใหญ่เข้ามาแทนที่ความต้องการในการหาปลาที่คล่องตัวและการครอบครองเรือซึ่งเป็นทรัพยากรสำคัญได้อย่างทั่วถึงมากขึ้น²⁷ เพราะนั่นย่อมหมายถึงรายได้เฉพาะส่วนของครอบครัวโดยไม่ต้องปันส่วนให้กับใคร

ในยุคที่ปะนาระอยู่ในระบบตลาดอย่างเต็มขั้นนี้ ความคิดเรื่อง “ศักดิ์ศรี” ของชาวประมงในฐานะพรานทะเลได้เปลี่ยนไปด้วยเช่นกัน เดิมทีการจับปลาได้จำนวนมากมิใช่เกณฑ์วัดปริมาณของ “ศักดิ์ศรี” แต่อยู่ที่การแบ่งปันแก่เพื่อนฝูง ญาติมิตร การนำมาถนอมเพื่อให้เก็บไว้นาน หรือ

ว่า จำนวนเรือประมงพาณิชย์อวนลากและอวนรุนที่จดทะเบียนได้เพิ่มขึ้นจาก 99 ลำ เป็น 13,374 ลำ ซึ่งทำให้ปริมาณสัตว์น้ำที่ชาวประมงขนาดเล็กจับได้ลดลง ดังจะเห็นได้ว่าในช่วงปี พ.ศ. 2513 – 2532 ปริมาณสัตว์น้ำทั้งหมดที่จับได้โดยประมงขนาดเล็กลดลงจาก 400,000 ตัน เหลือเพียง 264,000 ตัน ผลกระทบอีกด้านหนึ่งคือการจับสัตว์น้ำในระดับที่ล้นเกินในการผลิต ส่งผลให้ความอุดมสมบูรณ์ของสัตว์น้ำในบริเวณชายฝั่งเสื่อมโทรมและร่อยหรอลงไปในที่สุด (วิไลนา, 2543: 522-523)

²⁷ ราคาของเรือกอและต่อลำมีราคาประมาณ 200,000 บาท ขึ้นไปซึ่งเป็นอัตราที่ค่อนข้างคงที่ เพราะปัจจุบันไม่มีคนใช้เรือชนิดนี้อีกแล้ว แต่เรือท้ายตัดขนาดเล็กมีราคาประมาณ 50,000-70,000 บาท และเรือท้ายตัดขนาดใหญ่มีราคา 70,000 – 120,000 บาท ซึ่งมีราคาต่ำกว่ากันค่อนข้างมากจึงทำให้ชาวประมงเลือกที่จะใช้เรือชนิดนี้มากกว่า

แม้กระทั่งการปล่อยทิ้งให้เน่าไปเสีย แต่เมื่ออุปกรณ์การหาปลา และเทคโนโลยีในการดักจับสัตว์น้ำ กลายเป็นหลักประกันในการได้มาซึ่งทรัพยากรที่ต้องแลกด้วยเงินค่าเช่าอุปกรณ์และการขายปลาใน ราคาถูกแก่เจ้าแก็และโตะอิหม่ามทำให้ศักดิ์ศรีมิได้อยู่ที่การแบ่งปันอีกต่อไป หากเป็นความสามารถ ในการไม่เป็นหนี้สิน หรือการเช่าอุปกรณ์หาปลาน้อยขึ้นที่สุดแต่ได้กำไรมากที่สุดต่างหากที่เป็น ตัวกำหนดศักดิ์ศรีของชาวประมงไปในตัว²⁸ การเปลี่ยนแปลงความคิดชุดนี้นำมาสู่การมีส่วนร่วม ของภรรยาที่ต้องออกเรือพร้อมสามีเพื่อลดส่วนแบ่งในการออกเรือร่วมกับครอบครัวอื่น ความเชื่อ ที่ว่าร่างกายของผู้หญิงมีมลทิน และสกปรก หากขึ้นเรือมักจะทำให้ “ฮันดู” ของเรือ (คล้ายกับแม่ ย่านางเรือ) ไม่พอใจได้ค่อยๆเสื่อมคลายลงไปด้วยการปรับตัวทางเศรษฐกิจและวิถีการยังชีพซึ่งมี ต้นทุนที่สูงขึ้น

“ปกติแล้ว เราไม่ค่อยได้หุงข้าวหรือทำกับข้าวกินเองเท่าไร เว้นแต่แขกมาหรือไม่กี่ในงาน พิธีและเทศกาลต่างๆเท่านั้น” ภรรยาของแบชียพยายามอธิบายให้ผมฟังถึงรายจ่ายในแต่ละวันซึ่ง เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมการอยู่การกินในชุมชน เนื่องจากคนมลายูมุสลิมส่วนใหญ่ที่นี่โดยเฉพาะ กลุ่มคนที่ประกอบอาชีพประมงมักมีลักษณะดังที่เธอบอกแทบทุกครัวเรือน แน่นนอน เหตุผลสำคัญ ที่สุดนั่นคือการมีชีวิตอยู่อย่างหาเช้ากินค่ำ มีรายได้พอกินต่อวัน จึงทำให้ไม่สามารถถักตุณวัตถุดิบ ได้หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าถึงแม้เขาและเธอจะจับปลา ปู และกุ้งมามากพอที่ไม่สามารถนำมา ประกอบอาหารเองได้เพราะเกือบทั้งหมดจะต้องนำไปขายแก่เจ้าแก็ หากมีส่วนที่เหลือจากการขาย ก็จะมีเพียงจำนวนน้อยนิดเท่านั้นจนแทบจะเรียกว่านานๆครั้งจะมีปลาเหลือถึงบ้านและแบ่งปัน ญาติมิตร ทำให้การซื้ออาหารทั้งสามมือเป็นสิ่งที่ง่าย ราคาถูก และสะดวกที่สุดในชุมชนประมง ดังนั้น จึงไม่แปลกที่แต่ละครอบครัวพยายามที่จะรักษารายได้เฉพาะส่วนไว้ให้มากที่สุด (ด้วยการ ปฏิเสธการหาปลาร่วมกับผู้อื่น) จนส่งผลให้เรือท้ายัดขนาดเล็กและใหญ่เป็นที่นิยมใช้เป็นอย่างมาก โดยมีเจ้าแก็คนจีนและมลายูบางส่วนออกเงินกู้ให้ชาวประมงนำไปต่อเรือและอุปกรณ์ประมง และลงทุนต่อเรือพร้อมอุปกรณ์สำหรับเช่ารายวัน โดยที่เรือหลังดูจะเป็นที่นิยมมากกว่าเพราะ ชาวประมงส่วนมากมักเช่าเรือและเครื่องยนต์ไปพร้อมๆกันเพราะได้ค่าเช่าที่ถูกกว่ากระทั่งเรือท้ายัด คับร้อยลำแทบทุกลำที่จอดอยู่ในบริเวณปากอ่าวทุกวันนี้เป็นเรือของเจ้าแก็ซึ่งส่วนมากจะเป็น ผู้นำทางศาสนาและผู้นำชุมชนอย่างโตะครู และโตะอิหม่ามทั้งสิ้น

²⁸ แน่นนอน ผมตัดแปลงความคิดเรื่อง “ศักดิ์ศรี” นี้มาจากงานศึกษาการแลกเปลี่ยนของขวัญ (The gift) และ Potlatch มาจาก Marcel Mauss (1969)

กลุ่มศาสนากับความคิดเรื่องการพัฒนา

ระหว่างปี พ.ศ. 2535-2540 เป็นช่วงเวลาที่มีความขัดแย้งและแย่งชิงทรัพยากรอย่างชัดเจนมากที่สุดคือ ในบริเวณอ่าวไทย อัตราการคักจับสัตว์น้ำของชาวประมงในปะนาเระเริ่มร่อยหรอลง ด้วยการเข้ามาของเรือประมงพาณิชย์ขนาดใหญ่ที่มีจำนวนมากขึ้น คนในชุมชนอยู่ในภาวะดิ้นรน รังสรรค์ ตลาดปลาที่เคยคึกคัก และชายหาดซึ่งเคยเต็มไปด้วยแผงตากปลาแห้งตกอยู่ในสภาพเสียบเหงามา คนในชุมชนเริ่มปรับตัวไปสู่อาชีพอื่นๆเท่าที่จะทำได้ ซึ่งน้อยครอบครัวที่สามารถปรับตัวได้ในทิศทางที่ได้อย่างครอบครัวของอาเย๊ะเย็ง แบชีลูกชายคนโต ได้ผันตัวเองจากการทำประมงไปสู่อาชีพคนขับรถด้วยสาเหตุเพียงอย่างเดียวคือ “ไม่อยากจะลงทุนที่สร้างหนี้” ซึ่งนับว่าครอบครัวนี้มองการณ์ไกลกว่าเพื่อนบ้านทั่วไป และด้วยเส้นสายที่มีอยู่เดิมของอาเย๊ะเย็งต่อเจ้าหน้าที่อำเภอ จึงทำให้แบชีมีงานขับรถรับส่งนักเรียนจากชุมชนไปยังอำเภอเมืองเมื่อถนนเชื่อมระหว่างอำเภอถูกตัดขึ้นมาใหม่ จึงทำให้ครอบครัวของอาเย๊ะเย็งมีเงินส่งแบชีน้องชายคนเล็กไปเรียนที่กรุงเทพฯจนเป็นคนรุ่นแรกที่จบการศึกษาในระดับปริญญาตรีและกลับมาเป็นรองนายกเทศมนตรีที่ปะนาเระในวัย 40 ปี หลังจากที่เขาทำธุรกิจการค้าอยู่ต่างจังหวัดเป็นเวลานาน และสำหรับแบชีน้องชายคนรองของแบชีนั้น หลังจากเลิกออกเรือได้ทำการเปิดร้านขายไก่อยู่ในบริเวณตลาดและนับว่าเป็นร้านแรกๆในชุมชนด้วยเช่นกัน โดยแบชีต้องเดินทางไปรับสินค้าประมาณสัปดาห์ละครั้งจากรัฐเคดาห์ และกลับคืนในประเทศมาเลเซีย

ทว่า สำหรับครอบครัวอื่นๆที่กำลังตกอยู่ในสถานะดิ้นรนนั้น กลับส่งผลในเชิงเปรียบเทียบว่าการเรียนศาสนาจากปอเนาะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถนำมาใช้ในการปรับตัวกับสถานะเศรษฐกิจเช่นนี้ได้ แต่การเรียนในสายสามัญและระดับที่สูงขึ้นไปเรื่อยๆ เป็นสิ่งที่สามารถประกันถึงอนาคตที่มั่นคง ดังเช่นความสำเร็จของแบชี และเพื่อนร่วมรุ่นอีกหลายคนซึ่งปัจจุบันได้กลายเป็นครูในระดับมัธยม พยาบาล และหมอในโรงพยาบาล รวมถึงได้กลายเป็นผู้ประกอบการรายย่อยในท้องถิ่นแทบทุกคน ส่งผลให้โลกของคนจนซึ่งประกอบอาชีพประมงกับคนในกลุ่มนี้เริ่มแยกห่างออกจากกันไปเรื่อยๆ นับตั้งแต่รูปแบบการใช้ชีวิต การรวมกลุ่มพูดคุย ตลอดจนสภาพบ้านพักอาศัยที่แสดงความแตกต่างอย่างเห็นได้ชัด ดังที่พยาบาลมุสลิมกับครูซึ่งเป็นเพื่อนของแบชีสะท้อนให้ผมฟังว่า

“ปะนาเระทุกวันนี้ มีสลัมผุดขึ้นอยู่ริมชายหาดแล้ว ส่วนมากก็เป็นพวกประมงนั่นแหละที่ทำให้สกปรก คนพวกนี้มันเป็นพวกดาหะห์ (บ้านนอก) ไร้การศึกษา ไม่รู้ว่าอนาคตของพวกนี้จะเป็นอย่างไร ถ้าไม่มีใครไปช่วยเหลือ น้องคิดดูสิขนาดเทศบาลจะหาที่อยู่ให้ใหม่ และช่วยส่งเสริมงานวิชาชีพให้ก็ไม่มีความสนใจ เอาแต่ไปกู้เงินเค้าแก้อยู่ทำเฉย มันก็เกี่ยวกันจริงๆ”

ในสถานการณ์เช่นนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าแก่ที่เป็นคนจีนและเจ้าแก่ที่เป็นโตะอิหม่ามกับกลุ่มคนที่ประกอบอาชีพประมง เริ่มปรากฏรอยร้าวมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัดเมื่อราคาเช่าอุปกรณ์จับสัตว์น้ำเริ่มสูงขึ้นอย่างไม่สอดคล้องกับรายได้ในแต่ละวัน โดยเฉพาะในฤดูมรสุมซึ่งกินระยะเวลาประมาณ 3-4 เดือน ทำให้ครอบครัวประมงขาดรายได้ บางครอบครัวต้องหันมาทำงานรับจ้างในชุมชน เช่น ทำปลาตากแห้ง และเย็บผ้าซึ่งมีรายได้เฉลี่ยไม่ถึง 20 บาทต่อวัน²⁹ ซึ่งไม่เพียงพอต่อจำนวนสมาชิกจนต้องอาศัยเงินกู้จากบรรดาเจ้าแก่ และ “โตะฝ่าย” หรือแม่ค้า (ที่ค้าขายกันมานานจนมีความสัมพันธ์ส่วนตัว) ประทั่งชีวิตให้อยู่รอดไปแต่ละวัน สถานการณ์เช่นนี้นำไปสู่การเป็นหนี้สินและได้กลายเป็น “เส้นแบ่ง” ที่ชัดเจนที่สุดในความสัมพันธ์ทั้งหมดในชุมชน เพราะสะท้อนให้เห็นถึงการตัดความเชื่อมโยงกับสายสัมพันธ์ทั้งหมดที่เคยมีมา ดังที่ชาวประมงครอบครัวหนึ่งสะท้อนให้ผมฟังว่า

“รู้มั๊ยการเป็นหนี้ เป็นสิ่งที่มากกว่าความอับอาย เพราะมันทำให้เราไม่มีญาติ ไม่มีเพื่อน และไม่มีตัวของเราเอง เจ้าแก่หลายคนเป็นญาติเรา แต่พอเราติดหนี้เค้าก็ไม่คิดว่าเราเป็นญาติ หรือเป็นคนรู้จักกันมาก่อน เจ้าแก่คนจีนที่ว่าโหดแล้วยังสู้เจ้าแก่มลายูไม่ได้ เพราะคนจีนเค้าจะเจิบๆไม่ไว้วางใจเวลาเราไม่มีเงินจ่ายดอก จ่ายค่าเช่าเรือ แต่คนมลายูนี้ เทียวโพนทะนาไปทั่วให้ได้อายกัน ญาติๆกันนี้ตัวดีนัก (ข้าวมัน ไปไว-ป่องปากกระซิบ) บางครั้งหากพ่อหรือแม่ตายหนี้สินก็ตกถึงลูกตามกฎหมายอิสลาม แต่เจ้าแก่คนจีนจะขกหนี้ให้ เขาบอกกว่าหนี้ใครหนี้มัน”

การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในปะนาเมาะนี้ นับว่ามีส่วนเกี่ยวข้องกับบทบาทของกลุ่มศาสนา โดยเฉพาะสถานภาพของผู้ประพฤติปราโซึ่งเป็นที่โตะอิหม่ามผู้เป็นเจ้าแก่ เจ้าแก่คนจีน และข้าราชการที่เชื่อในการพัฒนากับมลายูมุสลิมจำนวนมากที่ยังคงประกอบอาชีพประมงขนาดเล็กอยู่ซึ่งได้เข้าร่วมกับ “สหพันธ์ประมงพื้นบ้าน จ.ปัตตานี” ในการต่อต้านและป้องกันการเข้ามาของเรือประมงแบบพาณิชย์ที่ใช้อวนลากและอวนรุนขนาดใหญ่³⁰ รวมไปถึงการทำกิจกรรมต่างๆ เพื่อ

²⁹ รายได้จากการทำปลาตากแห้งเป็นอัตราที่คงที่มาตั้งแต่ พ.ศ. 2530 จนถึงปัจจุบัน โดยคิดอัตราคือ กระจบงละ 10 บาท (1 กระจบงมีน้ำหนักประมาณ 10 กิโลกรัม) ซึ่งรวมขึ้นตอนตั้งแต่ขอดเกล็ด ซ้ำและปลา นำปลาไปล้าง และตากปลา โดยปลาที่ทำมักเป็นปลาหลังเขียวซึ่งมีขนาดเล็กประมาณ 0.5-1 กิโลกรัม

³⁰ หากพิจารณาไปในรายละเอียดคือ มีเรืออวนรุนอวนลากถูกจับในจังหวัดปัตตานีประมาณ 300 ลำ โดยกลุ่มประมงขนาดเล็กได้มีการรวมกลุ่มจัดระบบเฝ้าระวังและเรียกร้องกดดันให้ราชการเอาจริงเอาจังกับปัญหาการละเมิดกฎหมายของเรืออวนรุนในพื้นที่ โดยเฉพาะปี พ.ศ. 2535 ในบริเวณชุมชนปะนาเมาะ ที่ผมเข้าไปศึกษาได้มีเรือ 32 ลำ เข้ามาคราดหอยทำลายแหล่งที่อยู่ของปลาหมึกและปลาเก๋อันเป็นแหล่งรายได้ของประมงพื้นบ้าน จึงส่งผลให้มีการรวมตัวของผู้ประกอบอาชีพประมงในชุมชน เพื่อผลักดันให้เรือคราดหอยออกไปจากพื้นที่ภายใน 24 ชั่วโมง ทว่า ทางการได้กำหนดช่วงเวลาทดลองคราดหอยเพื่อพิสูจน์ว่าไม่ได้ทำลายสภาพแวดล้อม ทำให้กลุ่มประมงขนาดเล็ก ราว 1,000 คน รวมตัวกันประท้วงอีก (วิวัฒนา 2543)

ช่วยเหลือสมาชิกภายในกลุ่มและอนุรักษ์ทรัพยากรทางทะเล ทว่าในความเป็นจริงผู้ประพฤติปราโ
ส่วนมากซึ่งเป็นเจ้าแก็ และ โต้ะอิหม่าม ได้มีสายสัมพันธ์แนบแน่นกับผู้ประกอบการประมงพาณิชย์
จำนวนมากทั้งยังมีบทบาทสูงในปะนาอะะ ส่งผลให้กลุ่มมลายูมุสลิมผู้เข้าร่วมกับสหพันธ์ประมง
พื้นบ้าน ได้รับการตราหน้าจากบรรดาเจ้าแก็และโต้ะอิหม่ามผู้ประพฤติปราโในการบรรยายธรรม
ช่วงละหมาดวันศุกร์ภายในมัสยิดหลังใหม่ว่าเป็น “จือมานายู” หรือ “คนมลายูที่สกปรก” และ
“ออแมลวากาโม” หรือ “คนนอกศาสนา” ในความหมายที่ว่าคนมลายูกลุ่มนี้เป็นคนนอกศาสนา
เพราะไม่เข้าใจหลักศาสนาอิสลามอย่างถ่องแท้ ทั้งยังไม่รู้จักบุญคุณของเจ้าแก็ซึ่งคอยช่วยเหลือให้
หยิบยืมเงินในช่วงฤดูมรสุมตลอด ขณะที่ฝ่ายข้าราชการซึ่งเป็นผู้ประพฤติปราโด้วยเช่นกันได้
ประณามการเข้าร่วมกลุ่มสหพันธ์ประมงพื้นบ้าน จ.ปัตตานี ของคนในชุมชนว่าเป็นคั้งการรับเงิน
ต่างชาติมาปลุกกระดม โดยเฉพาะเงินจากประเทศอเมริกาซึ่งต้องการให้ชุมชนอิสลามทั่วโลก
ระลึกระสาย ซึ่งยิ่งทำให้ภาพลักษณ์ของคนนอกศาสนาและคนมลายูที่สกปรกสมบูรณ์ยิ่งขึ้น

กระบวนการประณามดังกล่าวสร้างข้อโต้เถียงภายในชุมชนไม่น้อยแม้กระทั่งภายใน
ครอบครัวซึ่งมีผู้ประพฤติศาสนาต่างกัน ขณะเดียวกันในวันศุกร์ถัดไปกระบวนการโต้ตอบได้
เกิดขึ้นภายในช่วงบรรยายธรรมของละหมาดวันศุกร์โดยมีเนื้อหาเน้นความสำคัญของการดูแลรักษา
ทรัพยากรภายในชุมชนมิให้ “ออแมลวากา” หรือ “คนนอก” มาทำลาย ขณะที่ประเด็นเรื่อง “รูเฆาะกี
ตอ” หรือ “บ้านของพวกเรา” ได้ถูกหยิบยกขึ้นเพื่อเน้นย้ำถึงความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ และความ
เป็นมลายูที่กำลังถูกทำลายโดยน้ำมือกลุ่มเจ้าแก็และผู้นำจอมปลอมอย่าง โต้ะครูและ โต้ะอิหม่ามซึ่ง
หันไปช่วยเหลือประมงพาณิชย์

การโต้เถียงไปมาระหว่างทั้งสองกลุ่มมีลักษณะยึดเชื้อและเป็นฐานเชื่อมโยงไปสู่การ
เลือกตั้งเทศบาล ซึ่งทั้งกลุ่มประมงพื้นบ้าน และกลุ่มเจ้าแก็ โต้ะอิหม่าม และข้าราชการผู้ประพฤติ
ปราโได้เกิดการแยกขั้วเลือกข้างอยู่กันคนละทีม กระทั่งผลปรากฏว่าทีมที่กลุ่มประมงเลือกนั้นพ่าย
แพ้ให้กับอีกทีมหนึ่ง จนกลุ่มประมงบางส่วนได้ก่อจลาจลย่อยๆ ในปะนาอะะะ ไม่ว่าจะเป็้นขบวนแห่
ประณามการ โกงเลือกตั้ง หรือกระทั่งการนำขวดแก้วและพลาสติก ไปขว้างปาบ้านเรือนของเจ้าแก็
บางคน สุดท้ายว่าที่นายกเทศมนตรีได้ถูกลอบยิงอย่าง “ไม่สามารถจับตัวผู้ร้ายได้” หรือในบางกรณี
กลุ่มประมงที่มีความโกรธแค้นเพื่อนบ้าน และเจ้าแก็บางคนที่ร่วมลงแรงลงทุนหรือมีสายสัมพันธ์
บางอย่างกับเรืออวนลาก และอวนรุนขนาดใหญ่ที่เข้ามาหากินแถบชายฝั่งของชุมชน จนถึงขั้นออก
เรือท้ายตัดนับสิบลำไปปิดล้อมเรือดังกล่าว แล้วลงมือทำร้ายลูกเรือที่เคยเป็นเพื่อนบ้าน หรือชุมชน
ข้างเคียงกันมาก่อนจนเสียชีวิต³¹

³¹ เรื่องราวนี้มักได้รับการปฏิเสธด้วยนัยทางการเมืองในการเคลื่อนไหวของ “สหพันธ์ประมงพื้นบ้าน จ.ปัตตานี”
แต่จากคำบอกเล่าของคนที่อยู่ในเหตุการณ์หลายคนระบุตรงกันว่า การปิดล้อมเรืออวนลากอวนรุนและเข้าไปทำ
ร้ายลูกเรือจนเสียชีวิตนั้น ไม่ได้มีเพียงครั้งเดียว และเป็นสาเหตุหนึ่งของการพกพาอาวุธสำหรับป้องกันตัวในกลุ่ม

อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางการแยกขั้วอย่างชัดเจนเช่นนี้ ยังคงมีสายใยบางๆ ที่คอยเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างคนทั้งสองกลุ่มเข้าหากันอย่างหมิ่นเหม่ และเปราะบางนั้นคือ ระบบเงินกู้และสินค้าเงินผ่อนที่กลุ่มคนซึ่งประกอบอาชีพประมงมักบ่ายหน้าเข้ามาพึ่งพิงหยิบยืมบรรดาเจ้าเก่าหรือให้ข้าราชการในพื้นที่กำกับการกู้ยืมเงินอยู่เสมอราวกับความขัดแย้งที่เคยมีมาเป็นสิ่งที่ถูกลืมไปชั่วคราว บ้างก็อาศัยการเป็นเครือญาติ บ้างก็อาศัยความสัมพันธ์ในฐานะที่ค้าขายกันมานาน ซึ่งเดิมทีความสัมพันธ์รูปแบบนี้มักเป็นเรื่องปกปิด หรือไม่อยากให้เป็นที่รู้กันมาก แต่เมื่อส่วนหนึ่งของปีศาจมาได้แปรสภาพเป็น “ชุมทาง” ที่เต็มไปด้วยร้านขายสินค้าสมัยใหม่ เครื่องใช้ไฟฟ้าและรถมอเตอร์ไซด์เงินผ่อน และร้านเช่าวิดีโอ ฯลฯ (ซึ่งเดิมทีร้านค้าเหล่านี้เกิดขึ้นมาเพื่อรองรับกลุ่มคนอาชีพรับราชการ และพ่อค้า) ตั้งแต่ปีพ.ศ. 2535 เป็นต้นมา การกู้ยืมเงินได้กลายเป็นเรื่องที่เปิดเผยขึ้น และสินค้าเงินผ่อนก็ได้กระจายออกไปอย่างแพร่หลายไม่เว้นแต่กลุ่มคนที่มีรายได้น้อยที่สุด เนื่องจากบรรดาเจ้าเก่าที่เปิดร้านนั้น ได้มีข้อเสนอให้รับสินค้าเช่น เครื่องใช้ไฟฟ้า อุปกรณ์การประมง กระทงรถมอเตอร์ไซด์ไปใช้ก่อนได้ โดยการผ่อนสินค้าดังกล่าวในราคาถูกลงๆ ต้นเดือนก็ยังสามารถนำเอาโฉนดที่ดินหรือหลักทรัพย์อื่นๆ มาเป็นหลักประกันหรือจำนองไว้กับเจ้าเก่าผ่านระบบธนาคารอีกด้วย³² จึงส่งผลให้บ้านแทบทุกหลังในชุมชนแห่งนี้มักประกอบไปด้วยเครื่องใช้ไฟฟ้าขั้นพื้นฐาน เช่น โทรทัศน์ และเครื่องเสียง ตลอดจนรถมอเตอร์ไซด์ที่มีอย่างน้อยบ้านละ 1 คัน (ซึ่งในความเป็นจริงแล้ว หากบ้านไหนมีลูกก็มักจะซื้อเพิ่มอีก) แม้อัตรารายได้ในแต่ละวันจะไม่แน่นอนก็ตามที

สภาพของปีศาจในทุกวันนี้ จึงแทบจะไม่ต่างไปจากชุมชนประมงริมชายฝั่งทะเลอีกหลายๆ แห่งคือ เป็นชุมชนประมงที่กำลังก้าวเข้าสู่ชุมทางการค้า เห็นซึ่งรอยต่อของการประกอบอาชีพแบบจารีตเหลือกับอาชีพที่เกิดจากการปรับตัวไปสู่ความทันสมัย และเต็มไปด้วยการดิ้นรนหลากหลายวิธี ปัญหาเกี่ยวกับ “บ้าน” และ “ที่ดิน” ในฐานะที่อยู่อาศัยจึงเป็นเชิงปมขนาดใหญ่ที่ชุมชนปีศาจต้องเผชิญ ด้วยอัตราการขยายตัวของอาชีพ จำนวนประชากร และการอยู่อาศัยแบบครอบครัวขยาย ทำให้เกิดความต้องการบ้านและที่ดินมากขึ้น ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วบริเวณโดยรอบของชุมชนตั้งแต่ริมหาด ที่ดินติดถนนเลียบบทะเล และที่ดินตอนใน เต็มไปด้วยการเข้ามาจับจองและครอบครองที่ดินและมีเอกสารสิทธิ์เรียบร้อยแล้วทั้งจากหน่วยงานภาครัฐและเอกชน จึงมีคนจำนวนมากที่สร้างบ้านจากการบุกรุกที่ดินและอยู่อาศัยอย่างหนาแน่นในหลังคาเรือนเดียวกัน ประกอบกับการสร้างบ้านและห้องแถวชั้นเดียวสำหรับเช่าโดยสนนราคาตั้งแต่ 900 บาท จนไปถึง

ลูกเรือประมงพาณิชย์ขนาดใหญ่ ผู้อยู่ในเหตุการณ์หลายคนระบุว่าไม่มีใครคิดทำร้ายลูกเรือเหล่านี้ถึงตาย แต่ลูกเรือมีปืนและอาวุธป้องกันตัวจึงทำให้เหตุการณ์จบลงด้วยความตายเสมอ

³² ระบบการจำนองที่ดิน หรือการใช้หลักทรัพย์ค้ำประกันนั้น เจ้าเก่ามักนิยมใช้กับธนาคารทั่วไป และหลีกเลี่ยงที่จะใช้ธนาคารอิสลามแห่งประเทศไทย ซึ่งด้านหนึ่งเจ้าเก่าเป็นผู้ระบุนับกับผมเองว่า “ได้กำไรน้อยมาก” แต่อีกด้านหนึ่งก็คือ การพยายามปิดเรื่องศาสนาอิสลามมิให้มาสอดแทรกความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าหนี้ยกับลูกหนี้ยนั่นเอง

3,000 บาท ที่จัดกระจายอยู่รอบชุมชน ทำให้สภาพในปัจจุบันของชุมชนแห่งนี้ เต็มไปด้วยตรอกซอกซอยขนาดเล็กคล้ายตารางหมากรุกและอัดแน่นไปด้วยบ้านเรือนที่แออัด โย้เย่ ซึ่งมีฝาบ้านเป็นสังกะสี ประกอบกับแอ่งน้ำที่เจิ่งนองส่งกลิ่นเหม็นของขยะเปียกที่ฉาบผิวอยู่อย่างเกลื่อนกราด โดยที่ห่างออกไปประมาณ 100 เมตร จากซอกซอย ได้ปรากฏบ้านขนาดใหญ่ มั่นคง ทาสีสวยสดและล้อมรั้วอย่างดีได้แยกตัวออกมาอย่างเด่นชัดอีกจำนวนมาก

รอยตะเข็บในความเป็นมลายู: กระบวนการสร้างความหมายและการต่อรอง

การเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนปีละกว่า 3 ทศวรรษที่ผ่านมาเป็นผลพวงมาจากการกระแสปฏิรูปทางศาสนาอิสลามที่ส่งผลให้ผู้คนมีการประพฤติศาสนาในรูปแบบต่างกันไป และแสดงความแตกต่างออกมาได้อย่างชัดเจนทั้งในลักษณะของการตีความและฐานะทางสังคมซึ่งคนในปีละกว่าได้แบ่งออกเป็น “สายใหม่” และ “สายเก่า” โดยสายใหม่อาจรวมความได้ถึง ผู้ประพฤติปราโมทย์จะเชื่อในการตีความตามตัวบทและคัมภีร์ ทั้งยังประกอบอาชีพรับราชการ ถ้าแก่ รวมไปถึงผู้นำทางศาสนา ขณะที่กลุ่มประมงขนาดเล็กซึ่งมีฐานะยากจนที่สุดจำนวนหนึ่งกลับมีการประพฤติศาสนาในลักษณะที่วนกลับไปสู่พื้นฐานเดิมของอิสลาม (Islamic Fundamentalism) ที่สามารถแยกออกเป็นกอเปาะและปือแนกือบง สำหรับความหมายของ “สายเก่า” นั้นกลับมิได้แทนคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอย่างตายตัว แต่มักปรากฏให้เห็นผ่านการให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ทางเครือญาติและความสัมพันธ์ในเชิงอุปถัมภ์แบบผู้ใหญ่-ผู้น้อย หรือเจ้านาย-ลูกน้อง ทั้งยังให้ความสำคัญกับงานประเพณี หรือพิธีกรรมที่เชื่อว่าเป็นของเก่าแก่ที่ตกทอดกันมา

ชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของมลายูมุสลิมในปีละกว่าจึงไม่สามารถสรุปได้อย่างตายตัวว่าเต็มไปด้วยกลุ่มคนต่างๆ ที่ขัดแย้งหรือแยกตัวออกจากกัน เพราะทั้งนี้คนในแต่ละกลุ่มซึ่งประพฤติศาสนาแตกต่างกันนั้น ล้วนมีความสัมพันธ์ที่ข้ามไปมาระหว่างความเป็น “สายเก่า” และ “สายใหม่” อยู่เสมอ ซึ่งความสัมพันธ์ในรูปแบบนี้สามารถทำความเข้าใจได้โดยผ่านเรื่องราวที่ผมจะทดลองเล่าสู่กันฟังดังนี้

บ้านที่ถูกโกง: มองเงาแห่ง “สายเก่า” ผ่าน “รุมอสุคาโต๊ะ” (บ้านของผีบรรพบุรุษ) ใน “รุมอสุจีอมา” (ที่ดินสกปรก- มลทิน)

หลังจากที่ผมเข้าไปอยู่ในปีละกว่าได้ระยะหนึ่งจนเป็นที่คุ้นหน้าของเพื่อนบ้าน ที่พักอาศัยของผมได้กลายเป็นแหล่งพบปะย่อยๆ ของบรรดาคนว่างงานและชาวประมงที่กลับจากออกทะเล และคนกลุ่มนี้เองได้ชักชวนผมไปรู้จักกับชีวิตในแง่มุมต่างๆ ของปีละกว่า บางครั้งเราออกเรือกันเป็นวัน หรือไม่ก็นั่งดู “โยโย” กำลังรักษาโรค และบางคนดึงผมไปนั่งเรียนศาสนาเบื้องต้นในโรงเรียนตาดิกากับเด็กๆ ด้วยหวังว่าจะช่วยให้ผมเข้าใจชีวิตของพวกเขามากขึ้นนั่นเอง ทว่าในระยะแรกเริ่มคนกลุ่มนี้ก็พยายามปกปิดบางเรื่องราวที่ไม่อยากให้เรารับรู้เช่นเดียวกันกับในสังคมอื่นๆ ที่ต้องการนำเสนอแต่สิ่งที่ดีให้กับแขกหรือเพื่อนใหม่ที่เพิ่งรู้จักกันได้ประทับใจ กระทั่งเราเริ่มสนิท

สนมกันมากขึ้น หลายคนเริ่มตอบคำถามของผมที่สังเกตเห็นมานานแล้วว่าเหตุใดที่ดินหลายแปลงในปะนาอะจะเป็นเหมือนสถานที่รกร้างเหลือเพียงเศษอิฐเศษปูนพอเห็นเค้าว่าเคยมีบ้าน และร่องรอยของการอยู่อาศัยซึ่งคำตอบที่ได้รับก็คือ “มันเป็นที่ดินสกปรก อย่าไปสนใจมันเลย แต่ถ้าเบาอยากรู้จริงๆก็ไปถามบ้านนั้นดูสิ เขาเคยอยู่ตรงที่ดินนั้นมาก่อน” เพื่อนบ้านคนหนึ่งซึ่งนี้ไปทางหญิงสาวร่างท้วมตรงสี่แยกพร้อมกับพาผมไปรู้จักกับเธอ จนทราบว่าที่ดินผืนนั้นถูกโกงไปโดยมิชอบ

กะรา (นามสมมติ) เล่าให้ผมฟังด้วยน้ำเสียงฉะฉานไม่เกรงกลัวใคร เธอยังถอดผ้าคลุมผมและบอกว่ามันร้อนทั้งที่เราเพิ่งรู้จักกันครั้งแรกก่อนที่จะเล่าว่า ที่ดินของเธอถูกโกงเพราะความเชื่อใจและนับถือที่มีต่อครูคนหนึ่ง ครูคนนี้เป็นคนพุทธที่อยู่ในอำเภอเดียวกัน แรกทีเดียวความสัมพันธ์ระหว่างเธอกับอาจารย์อยู่ในลักษณะพึ่งพาอุปถัมภ์เรื่องเงินกู้ และอุปกรณ์การศึกษาที่ครูคนนั้นบริจาคให้กับลูกของเธอที่อยู่ในโรงเรียนเดียวกัน ทั้งนี้ฐานะทางบ้านของกะรา ไม่สู้มั่นคงนัก เพราะรายได้จากการทำประมงขนาดเล็กมักไม่แน่นอน เธอและคนอื่นๆที่ประกอบอาชีพเดียวกันจึงพึ่งพาครูคนนี้ทุกครั้งหากจำเป็นต้องใช้เงิน

ราวปี 2540 ครูมาหากะราและกล่าวถึงความจำเป็นที่ต้องใช้เงินจำนวนมากเพื่อไปสร้างบ้าน จึงขอให้เธอช่วยเซ็นใบโอนที่ดิน (หมายถึงบ้านและที่ดินที่เธออยู่อาศัยตอนนั้น) มอบกรรมสิทธิ์ให้เป็นของครู เพื่อที่จะเอาไปงานอกกับธนาคาร โดยครูให้เหตุผลว่า สถานภาพครูย่อมมีหลักประกันและได้เงินมากกว่าชาวบ้านธรรมดา กะราจึงเซ็นใบโอนที่ดินให้ด้วยความเชื่อใจว่าเป็นการช่วยเหลือกัน จนหลายเดือนผ่านไปครูคนเดิมได้เข้ามาหากะราพร้อมกับชี้แจงว่าที่ดินตรงนี้เป็นของตน และให้กะราขนข้าวของออกไป ก่อนที่ตนจะนำตำรวจมาไล่ กะราใช้วิธีการคือแฉ่ จนครูคนเดิมได้นำตำรวจมาจำนวนหนึ่งเพื่อเอาความกะราในข้อหาบุกรุก เธอจึงต้องขนข้าวของออกไป และเช่าห้องแถวชั้นเดียว (ราคา1,200/เดือน) ตรงข้ามกับที่ดินเดิมของเธอเป็นที่พักอาศัยจนถึงทุกวันนี้

เรื่องราวในข้างต้น หากมีคนปรายตามองอย่างผิวเผินอาจสรุปว่าเป็นเรื่องของความไว้เนื้อเชื่อใจจนถูกหลอกด้วยความไม่รู้กฎหมายซึ่งสามารถเกิดขึ้นได้ทุกที่ และเดิมทีผมก็สันนิษฐานเช่นนั้น แต่เมื่อลองนั่งคุยกับเธอต่อจึงพบว่าในความคิดของกะรายังคงเชื่อว่าการมอบสิทธิ์ในที่ดินให้ผู้อื่นนั้นจะต้องเกิดจากความยินยอม ทำการรับมอบด้วยวาจา และมีพยานรับรู้เป็นหลัก ส่วนการเซ็นอนุญาตเป็นเพียงผลและขั้นตอนหนึ่งเท่านั้น เธอจึงคิดอยู่เสมอว่า “บ้านและที่ดิน” ตรงนั้นยังเป็นของเธออยู่ นอกจากนี้ เรื่องราวที่น่าสนใจไม่ยิ่งหย่อนกว่ากันก็ตามมาติดๆ เพราะข้าวคราวเรื่องที่ของกะราถูกโกง ได้กระจายออกไปทั่ว ทั้งในครอบครัวของเธอเอง ตลอดจนคนในชุมชน จึงพากันเรียกบ้านที่ถูกโกงดังกล่าวว่า “รูมอฮูจือมา” หมายถึงบ้าน (และที่ดิน) ที่สกปรกมีมลทิน ไม่สมควรทำการซื้อขายหรือเข้าไปใช้ประโยชน์ แม้ว่าหลังจากที่กะราย้ายออกไปเช่าห้องแถวอยู่ไม่

นาน ครูคนเดิมได้ตั้งราคาขายที่ดินทั้งแปลง (ประมาณ 1 งานเศษ) ในราคา 400,000 บาท³³ แต่ไม่มีใครเข้ามาซื้อหรือมีที่ท่าว่าสนใจแต่น้อย แม้ว่าปัญหาการขาดแคลนที่ดินจะเป็นปัญหาหลักอย่างหนึ่งของชุมชน

ความคิดและการอ้างสิทธิ์ว่าบ้านและที่ดินดังกล่าวยังเป็นของกะราและเป็นที่ดินมรดกนั้นมีความน่าสนใจเพราะเกิดขึ้นจากทัศนคติของผู้คนที่มีความเชื่อที่ และเป็นการทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ของตนเป็นหลัก หรือกล่าวให้กระชับว่า ทัศนคติดังกล่าว เสมือนเป็นยุทธวิธีอย่างหนึ่งที่กำลังกลายเป็นปฏิบัติการทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งซึ่งกะราได้ถ่ายทอดเรื่องราวของการสูญเสียที่ดินและบ้านว่าเป็นคั้งการสูญเสียที่ดินของบรรพบุรุษ ซึ่งก็คือมลายูมุสลิมรุ่นแรกๆ ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในชุมชน

กะราเล่าว่า หลังจากที่เธอย้ายเข้ามาอยู่ในห้องแถวได้ไม่นาน หลานชายของเธอที่อยู่บ้านใกล้ๆ กัน เกิดป่วยหนักและร้องไห้ตลอดเวลา หมอที่โรงพยาบาลก็ไม่สามารถรักษาได้ พี่สาวของเธอรีบขึ้นได้ว่า มีคนเคยเห็นผีผู้หญิงกับผีเด็กนุ่งผ้าถุงแต่เปลือยอกในบริเวณที่ดินที่เพิ่งถูกโกงไปของกะรา แล้วหายไปตรงต้นนุ่นหน้าบ้าน โดยคนแก่ที่อยู่บ้านใกล้ๆ กันเชื่อว่า น่าจะเป็น “คาโตะ”³⁴ (ผีบรรพบุรุษ) เพราะมีลักษณะการแต่งตัวเหมือนอย่างที่คนแก่รับรู้มา กะรากับพี่สาวจึงช่วยกันไหว้ขอขมาผี จากนั้นไม่ถึงหนึ่งวันเด็กก็หายเป็นปกติ ทำให้กะรากับพี่สาวเชื่อว่าผีดังกล่าวเป็นคาโตะของคนจริงๆ และคาโตะคงโกรธที่ไม่สามารถรักษาที่ดินเอาไว้ได้ กะราจึงได้ทำการบนบานศาลกล่าวต่อคาโตะว่า ที่ดินผืนดังกล่าวถูกโกงไป โดยคนพุทธ ขอให้ไป “บิบบิไซ” ให้ตายไปเสีย และขอให้ที่ดินดังกล่าวขายไม่ได้ตลอดไปจนกว่าตนจะหาเงินมาซื้อที่ดินคืน

ขณะที่บนบานอยู่นั้น กะราเล่าให้ฟังว่า ตนกระทำไปอย่างที่เล่นที่จริง กึ่งเชื่อและไม่เชื่อ ทั้งนี้หากเธอยึดหลักศาสนาอิสลามเป็นสิ่งสำคัญ การบนบานกับผีนั้นเป็นเรื่องที่ไม่สมควร แต่ผีดังกล่าวก็เป็นบรรพบุรุษของตน เธอจึงลองบนบานไปด้วยความกล้าๆ กึ่งๆ โดยเฉพาะเรื่อง “บิบบิไซ” แต่ผลปรากฏว่าหลังจากนั้นไม่นาน ครูคนที่โกงที่ดินของเธอไปได้เข้ามายังที่ดินดังกล่าวพร้อมกับพระหนึ่งรูป จากนั้นพระรูปนั้นก็สวดมนต์และพรมน้ำมนต์เสียจนทั่ว ทำให้เธอกับพี่สาวและเพื่อนบ้านอีกหลายคนเชื่อว่าคาโตะได้ไปเล่นงานครูคนนั้นจริงๆ ซึ่งได้เป็นการตอกย้ำสิทธิ์และความเป็นเจ้าของบนที่ดินของกะราเป็นอย่างยิ่ง โดยเธอมีกล่าวไว้ว่า คาโตะของเธอยังไม่ยอมแล้วเธอจะยอมได้อย่างไร เพราะที่แห่งนี้คือ “รุมฮุสคาโตะ” (บ้านของผีบรรพบุรุษ)

³³ ราคานี้เป็นราคาที่สูงเกินจริงเล็กน้อย เพราะอัตราการซื้อขายที่ดินในชุมชนนั้น อยู่ที่ 200,000 บาท ต่อพื้นที่ 100 ตารางเมตร ซึ่งอัตรานี้ เป็นที่ดินนอกเมือง แต่ที่ดินของกะราอยู่ในชุมชน น่าจะมีราคาสูงกว่านี้ไม่มาก

³⁴ คำว่า “คาโตะ” ในภาษามลายูถิ่น มีความหมายอย่างอื่นนอกจาก “ผีบรรพบุรุษ” คือ “คนวิเศษหรือคนศักดิ์สิทธิ์”, “คาโตะ” ในภาษามลายูกลางจะออกเสียง “คะตุ้” (datuk)

ทัศนคติเกี่ยวกับความเป็นเจ้าของที่ดินของกัษรานันท์ เปรียบเสมือนบรรพบุรุษได้เป็นเจ้าของ ด้วยเพราะเธอคือผู้สืบเชื้อสายของตระกูล ความเชื่อหรือทัศนคติเช่นนี้จึงทำให้มองเห็นถึงวิธีการที่คน ผูกโยงพื้นที่กับความคิดให้สอดคล้องกับปฏิบัติการทางสังคมท่ามกลางการเปลี่ยนแปลง ทำให้การ สร้าง/ประดิษฐ์ ความหมาย ตำนาน หรือเรื่องราวเพื่อกำหนดขอบเขตพื้นที่และอ้างอิงสิทธิ์เหนือ พื้นที่ของพวกเขาเกิดขึ้นเพื่อต่อรองกับภาวะที่กำลังเผชิญ (Kahn 2000: 8) ความหมายที่กัษราสร้าง ขึ้นจากความเชื่อได้ปรากฏอย่างชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อเพื่อนบ้านได้รับรู้เรื่องราว เธอจึงเริ่มทำการชี้แจง กับเพื่อนบ้านเพิ่มว่า ที่ดินผืนนี้ถูก โกงไปโดยมิชอบถือว่าผิดหลักศาสนาอิสลามและเป็นที่ดินที่ มลายูมุสลิมอยู่กันมาตั้งแต่เริ่มก่อตั้งชุมชน ที่ดินตรงนี้จึงควรเป็นของมลายูมุสลิมมากกว่าที่จะเป็น ของคนพุทธ และการที่ที่ดินถูก โกงไปได้นั้น เพราะมลายูมุสลิมด้วยกันจะรู้หลักการแลกเปลี่ยนที่ ถูกต้อง ในขณะที่คนพุทธมักอาศัยหลักกฎหมายที่คนพุทธเข้าใจและเขียนขึ้น มาเอาเปรียบมลายู มุสลิม ซึ่งเรื่องราวที่เธอชี้แจงมักได้รับความสนใจจากเพื่อนบ้านใกล้เคียงและเพื่อนบ้านที่อยู่ห่าง ออกไปพอสมควร หลายครั้งที่กัษราและเพื่อนบ้านจำนวนหนึ่งไปพูดคุยกับผู้ที่มาดูแลที่ดินที่แสดง ความปรารถนาที่จะซื้อ หากเป็นมลายูมุสลิมด้วยกันจะมีการสื่อสารชี้แจงว่าเป็นที่ดินมลายู ได้มา โดยมิชอบและผิดหลักศาสนา (อยู่ไปก็จะมิแต่ทุกข์) ประหนึ่งความสกปรกหรือมลทินเป็นสิ่งที่ติด อยู่กับที่ดินมากกว่าคน โกงที่ดิน หากผู้ที่ปรารถนาจะซื้อที่ดินเป็นคนพุทธ จะได้รับการปฏิเสธที่จะ ตอบคำถามใดๆ มีเพียงคำพูดสั้นๆที่ว่า “หากจะมาอยู่คงต้องสร้างกำแพงให้สูงๆเพราะคนที่นี่ไม่ ต้องการยุ่งเกี่ยว หรือสนทนาด้วยหากมีคนพุทธมาอยู่อาศัยบนที่ดินตรงนี้ ถ้าอยู่ที่อื่นก็สามารถคบ หากันได้ตามปกติ” จนไม่มีใครคิดสนใจที่ดินตรงนี้อีก แม้กระทั่งครุคนที่ โกงที่ดินไป ก็ไม่คิดที่จะ กลับเข้ามาดูแล ปล่อยให้ที่ดินผืนนี้รกร้างไปด้วยต้นหญ้าและเศษอิฐเศษปูน มีเพียงกระจัดตากปลา แห่งของเพื่อนบ้านวางอยู่เป็นครั้งคราว

เป็นที่น่าสังเกตว่าปฏิบัติการทางวัฒนธรรมในช่วงต้น คือเรื่องราวที่แสดงให้เห็นถึงความ เป็นชาติพันธุ์ของความเป็นมลายูในฐานะที่เป็นเพียงข้ออ้างรองรับ (Justification) ในการจัดการ ความขัดแย้งเรื่องของการแย่งชิงที่ดินกันเท่านั้น และการสร้างข้ออ้างรองรับที่เด่นชัดที่สุดคือ การ สร้างอัตลักษณ์ความเป็นมลายูมุสลิมผ่านการอ้างอิงแบบ “สายเก่า” ที่ยังคงมีความเชื่อเกี่ยวกับผี บรรพบุรุษ หรือเรื่องราวอันลึกลับให้กับเจ้าของที่ดิน ผ่านการหีบห่อ สร้างตำนานความเชื่อที่ยึด โยงถึงการเป็นเจ้าของที่ดินของมลายูมุสลิมตั้งแต่เริ่มก่อตั้งชุมชน และคงความหมายต่อที่ดินและ บ้าน แม้ว่าเรื่องราวทั้งหมดไม่สามารถพิสูจน์ได้ในแง่ของข้อเท็จจริงว่ามีความเป็นมาอย่างไร

ท่ามกลางภาวะวิกฤติ “รูมอฮู” (ที่ดินและบ้าน) จึงกลายเป็น “รูมอฮูดาโต๊ะ” (บ้านของผี บรรพบุรุษ) และยังเป็นดาโต๊ะที่เป็นมลายูมุสลิมรุ่นแรกที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณปัจจุบัน จนทำ ให้ในระดับความเข้าใจร่วมทางสังคม “รูมอฮู” หรือบ้านของกัษราจึงถูกกำกับ ควบคุมด้วยกฎ ระเบียบ ของความเป็นมลายูแบบสายเก่าที่ถูกสร้างขึ้นมาในฐานะที่เป็นยุทธวิธีหนึ่งจนกลายเป็น “รู มอฮูจือมา” (ที่ดินสกปรกมีมลทิน) ไม่มีใครกล้าเข้ามาใช้ประโยชน์ แม้ว่าในชุมชนปะนาละจะขาด

มาขอที่ดินของโรงเรียนปอเนาะแห่งหนึ่งในชุมชนกับโต๊ะครู สำหรับสร้างบ้านเป็นที่พักอาศัย ซึ่งก็ไม่มีปัญหาแต่อย่างใด เพราะที่ดินกว่า 40 ไร่ของโรงเรียนปอเนาะ เป็นเสมือนที่สาธารณณะแบบหนึ่ง สำหรับชุมชน เพียงแต่มีการควบคุมการใช้ประโยชน์จากพื้นที่โดยโต๊ะครู เท่านั้น³⁶

ข้อตกลงเพียงหนึ่งเดียวที่โต๊ะครูตั้งเงื่อนไขกับผู้มาสร้างบ้าน คือ ห้ามนำ “อบายมุข” ต่างๆ เข้ามาในที่ดินของปอเนาะ เพราะถือว่าเป็นที่ดินของศาสนา จะต้องรักษาไว้ซึ่งความบริสุทธิ์ปราศจากมลทิน โดย “อบายมุข” ในกรณีนี้ กินความตั้งแต่ ยาเสพติดทุกชนิด ไปจนถึงทีวี วิทยุ แม้กระทั่งการส่งเสียงโวยวาย หรือจัดงานเลี้ยงฉลองตามประเพณี หากกล่าวให้กว้างๆ ก็คือ “ห้ามทุกอย่างที่จะมาช่วยยวนทางใจของผู้อยู่อาศัยบนที่ดินตรงนี้เพราะจะทำให้ที่ดินแปดเปื้อน มีมลทินไปด้วย” จนพิจารณาได้อีกแง่มุมหนึ่งคือ “ที่ดินปอเนาะ” มีความศักดิ์สิทธิ์ (บารอ กัต) โดยตัวของมันเอง ในระดับที่สามารถควบคุมวิถีชีวิตของผู้อยู่อาศัยให้เป็นไปตามกฎเกณฑ์ แม้ว่ากฎเกณฑ์ดังกล่าวจะเกิดขึ้นจากความเชื่อและศรัทธาของสมาชิกในชุมชนก็ตาม

ด้านหนึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของที่ดินปอเนาะ น่าจะสัมพันธ์กับ “โต๊ะครู” ในฐานะผู้ดูแลด้วย เพราะ โต๊ะครูในโรงเรียนปอเนาะแห่งนี้ มีชื่อเสียงในเรื่องการรักษาอาการเจ็บป่วยหรือแก้ของคุณไสยด้วยการสวดมนต์และทำยารักษาเอง ผมได้มีโอกาสฟังความเห็นจากผู้ที่เกี่ยวข้องและเคยรับการรักษา เขาระบุว่า แนวทางการรักษาโรคในลักษณะดังกล่าว ไม่ใช่เรื่องผิดหลักศาสนาแต่อย่างใด เพราะในขั้นตอนการรักษา อัลเลาะห์หรือองค์ศาสดา ไม่สามารถติดต่อลงมาได้โดยตรง แต่จะช่วยเหลือผ่านตัวกลาง เช่น บทสวด (ทั้งที่อยู่ในอัลกุรอาน และสวดในภาษามลายู) หรือผี-เจ้าที่ โดย โต๊ะครูจะเป็นผู้ทำพิธี โต๊ะครูจึงอยู่ในสถานภาพ “คนศักดิ์สิทธิ์” ไปพร้อมๆ กับการเป็นครูสอนศาสนา พร้อมกันนั้น หากสถานภาพของ โต๊ะครูมีความศักดิ์สิทธิ์เท่าไร นั่นย่อมหมายความว่าถึงสถานที่ บ้าน และที่ดินปอเนาะ ที่โต๊ะครูอาศัยอยู่มีความขลังและศักดิ์สิทธิ์มาก ซึ่งส่งผลให้ระเบียบข้อบังคับมีความเข้มงวดมากขึ้นตามกัน สมาชิกในชุมชนคนหนึ่ง ได้ถ่ายทอดเรื่องเล่าที่บอกต่อกันมา ถึงความศักดิ์สิทธิ์ของโต๊ะครูให้ผู้เขียนฟังอย่างตื่นเต็นว่า

ราว 20 กว่าปีที่ผ่านมา มีการแห่เรือชักพระเข้ามาในชุมชน ตามเส้นทางที่ต้องผ่านที่ดินของปอเนาะ แต่โต๊ะครูไม่อนุญาตและได้เตือนไม่ให้มีขบวนดังกล่าวผ่าน ขบวนแห่เรือชักพระไม่เชื่อจึงแห่ไปตามเส้นทางเดิม ปรากฏว่าเมื่อขบวนกำลังจะเข้าเขตที่ดินปอเนาะ ฟ้าเกิดครึ้มขึ้นมากะทันหันพร้อม

³⁶ เท่าที่ผมทราบมา ความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในชุมชนกับปอเนาะ ผ่านมิติเรื่องที่ดิน มิได้ราบรื่นดังกรณีนี้ บางแห่งมีการนำที่ดินที่ได้มาโดยมิชอบมาบริจาคให้กับปอเนาะผ่าน โต๊ะครูก็มี เพื่อให้ที่ดินบาปหรือมีมลทิน มีความบริสุทธิ์หรือชอบธรรมยิ่งขึ้น หรือในบางแห่งความขัดแย้งระหว่างที่ทำกินกับที่ปอเนาะก็เกิดขึ้นเพราะอยู่ทับที่กัน และไม่สามารถตกลงกันได้

กับลมกรรโชก ทำให้ต้นไม้ล้มขวางทางไม่ให้ขบวนชักพระผ่านทางไปได้ สุดท้าย ขบวนต้องทำการขอขมาต่อ “ญินอิสลาม” (jin Islam-เจ้าที่เป็นมุสลิม) แล้วหันขบวนกลับไปใช้เส้นทางอื่น

เรื่องราวบนที่ดินปอเนาะที่เล่าต่อกันมานั้น บางคนได้เล่าผ่านโครงเรื่องเดิม หากแต่งเดิมในรายละเอียด อาทิ เห็น โต๊ะครูเสกน้ำมันต์สาดไปที่ต้นไม้ให้ล้มขวางทางขบวน บ้างก็ว่า โต๊ะครูมีวิญญาณมากระซิบบอกข่าวลวงหน้า แต่เรื่องราวเหล่านี้ ล้วนส่งผลต่อความคิดของสมาชิกในชุมชนที่เข้ามาอยู่อาศัยและสร้างบ้านในปอเนาะ ว่า “บ้านที่ปลูกในที่ดินผืนนี้” ไม่ได้เป็นของตนเอง เพราะพวกเขาและเธอ ไม่มีสิทธิในการสร้างสรรค์แต่งเติม ทั้งยังเต็มไปด้วยระเบียบ ข้อบังคับ จนเป็นที่น่าสังเกตว่า ที่ดินปอเนาะที่มีฐานะศักดิ์สิทธิ์-บริสุทธิ์ จนผู้อยู่อาศัยต้องปฏิบัติตามและห้ามกระทำการที่จะเกิด “จือมา” หรือ ความสกปรกมีมลทิน บนที่ดินแห่งนี้ ถึงที่สุดแล้ว “ความบริสุทธิ์” ดังกล่าวกลับเป็นสิ่งที่ย้อนกลับมาสู่การนิยามตัวตนของผู้อยู่อาศัยที่มีต่อที่ดินปอเนาะว่าเป็น “สิ่งที่อยู่ผิดที่ผิดทาง” (matter out of place) (Douglas, 1966) เพราะเขาและเธอไม่สามารถมีชีวิตที่ปราศจากมลทินตามที่ “ระเบียบหรืออำนาจของที่ดินปอเนาะ” กำหนดเอาไว้ได้ และความบริสุทธิ์ของที่ดินจะทำให้ตัวตนของพวกเขาแข็งทื่อ-ล้าหลังขัดต่อความปรารถนาของตนเอง กลายเป็นคนตามโลกไม่ทัน ไม่ทันสมัยหรือ “คาฆะห์” (ความบ้านนอก ในภาษามลายูถิ่นลักษณะเปรียบเทียบ) เพราะบ้านแทบทุกหลังในชุมชน ล้วนมีสิ่งอำนวยความสะดวกทั้งสิ้น โดยเฉพาะบ้านของคนทีกลับมาจากการทำงานในมาเลเซีย ที่มักจะมีขนาดใหญ่ และเป็นบ้านปูนสีสดสะอาดตา ซึ่งกำลังได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก จึงทำให้กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บนที่ดินปอเนาะมีความล้าหลังทางวัตถุยิ่งกว่าคนกลุ่มอื่นๆ ในชุมชน

นอกจากนี้ บ้านของกลุ่มคนที่อยู่ในปอเนาะมักจะปลูกติดๆ กัน และแทบทุกบ้านจะอยู่อาศัยรวมกันแบบเครือญาติ ซึ่งมีประมาณ 6-10 คนต่อหลังคาเรือน ทำให้ตกเป็นเป้าในการถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็น “สลัมของชุมชน” จากกลุ่มคนที่ริเริ่มอยากพัฒนาชุมชนให้เป็นระเบียบเรียบร้อย ซึ่งแน่นอนว่า เป็นกลุ่มคนที่มีฐานะ การศึกษา และประพฤติปราโม ผ่านการอ้างแนวทางการพัฒนาชุมชน ก็คือ การทำให้ชุมชนปราศจากความเป็น “คาฆะห์” ที่มีได้หมายถึง พวกบ้านนอกหรือล้าหลังทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่หมายรวมถึงความล้าหลังทางจิตใจด้วย ซึ่งในเรื่องนี้มีผู้ชี้แจงและยกตัวอย่างให้ผมฟังในเรื่องผีและเจ้าที่ในความเชื่อของมลายูมุสลิมว่า เป็นเรื่องที่ล้าหลังหรือ “คาฆะห์” เช่นเดียวกัน และยังชี้แจงเพิ่มเติมอีกว่า “ความเป็นมลายู” ในชุมชนยังคงมีความเป็นคาฆะห์ทางจิตใจอยู่ค่อนข้างมาก ซึ่ง “ความเป็นมลายู” ในกรณีนี้ หมายถึงการอยู่อย่างแออัดแบบเครือญาติ ทำให้ไม่มีสุขลักษณะ เพราะไม่มีห้องอยู่อาศัยอย่างเป็นสัดส่วน ตามลักษณะที่ควรเป็นอย่าง “ครอบครัวเดี่ยว” หรือบางครั้ง “ความเป็นมลายู” ในความเข้าใจของผู้ประพฤติปราโม ยังหมายถึง ความไม่เป็นธรรม ความไม่เท่าเทียมจากระบบพรรคพวก และเครือญาติ ที่คอยช่วยเหลือ

กัน ซึ่งขัดต่อหลักที่ปัจเจกทุกคนมีความเท่าเทียมกัน อย่างที่เขาและเธอเชื่อถือ ซึ่งมีผลต่อการเรียกชื่อแทนตนว่า “มุสลิม” เพียงอย่างเดียวโดยปฏิเสธคำว่า “ออฆานายู” อย่างสิ้นเชิง ก่อให้เกิดการนำศาสนามาเป็นเกณฑ์ ในการแยกตัวเอง (ของสายใหม่) ออกจากคนกลุ่มอื่น ดังที่เรียกกันว่า “ศาสนชาติพันธุ์” (Ethnoreligious)³⁷

ขณะที่ผู้ประพาศิพราโอได้ปฏิเสธ “ความเป็นมลายู” ในแง่ที่เป็น “ความล้ำหลัง-บ้านนอก” หรือ “คาม๊ะห๊ะ” (ทั้งทางวัตถุ และจิตใจ) “การอยู่อย่างแออัด” และการอาศัยรวมแบบเครือญาตินั้น การชื่นชมความสำเร็จของคนผ่านความสามารถในการซื้อที่ดิน และสร้างบ้านใหม่ กลับเป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นอย่างเด่นชัดในสมาชิกกลุ่มสายใหม่ดังเป็นเงาตามตัว โดยเฉพาะการอยู่อาศัยแบบครอบครัวเดี่ยว และมีรั้วรอบขอบชิด ตลอดจนความสามารถของผู้นำครอบครัวที่สามารถส่งลูกเรียนได้ในระดับสูงที่ไม่ใช่การเรียนปอเนาะ ก็มักเป็นสิ่งที่คนในสายใหม่หยิบยกมาเปรียบเทียบกับ “ความเป็นมลายู” ที่ (เชื่อว่า) ผู้คิดตัวคนที่ประพาศิพราโอใช้เวลา เพราะการเรียนปอเนาะตามทัศนคติของสายใหม่นั้น มีความล้ำหลังไม่สอดคล้องกับโลกที่กำลังพัฒนาไปข้างหน้า เขาและเธอจึงมักนิยมส่งลูกเรียนในโรงเรียนสายสามัญที่สอนศาสนาควบคู่กันไป ซึ่งต้องมีค่าใช้จ่ายสูงกว่าการเรียนในปอเนาะเป็นอย่างมาก

อย่างไรก็ตามประเด็นเรื่องค่านิยมทางการศึกษานี้ กลับเป็นที่ปรารถนาในหมู่มุสลิมทั่วไปเช่นกันอย่างไม่จำกัดสายเก่าหรือใหม่ ส่งผลให้โรงเรียนปอเนาะในปะนาอะจำนวนมากต้องปิดตัวลง ความศักดิ์สิทธิ์และความขลังของโต๊ะครูก็เริ่มจางลง เหลือเพียงเรื่องเล่าที่ส่งผ่านต่อมามีเท่านั้น โดยเฉพาะหลังจากที่โต๊ะครูเสียชีวิตลง สมาชิกที่อยู่อาศัยในที่ดินปอเนาะเริ่มมีการใช้โทรทัศน์ และเครื่องเสียง อย่างเปิดเผยขึ้น รวมไปถึงครอบครัวของกะรา ที่เพิ่งเริ่มรวบรวมเงินเพื่อนำไปซื้อเครื่องเสียง หลังจากให้ลูกลาออกจากปอเนาะ แล้วไปเรียนในโรงเรียนสามัญแทนเมื่อสองวันก่อน โดยเธอให้เหตุผลกับผมว่า “จะได้หลุดออกจากคาม๊ะห๊ะซะที”

ในภาวะที่ “ที่ดินปอเนาะ” และ “บ้าน” ที่ปลูกบนที่ดินปอเนาะ ได้ถูกทำให้เด่นชัด เรื่องเล่าและความเชื่อต่างๆ ได้กลายเป็นโครงสร้างอำนาจ และระเบียบที่ผูกมัดผู้อยู่อาศัยในสถานที่แห่งนั้น จนไม่สามารถกระทำการอย่างอื่นตามใจปรารถนาได้ ขณะเดียวกัน “ระเบียบและข้อห้าม” หรือแม้แต่ตัวของ “เรื่องเล่า” ต่างๆ ได้กลายเป็นเวทีที่ผู้ประพาศิพราโอได้สร้างความหมายประทับบน “ความเป็นมลายู” (อันเป็นสัญลักษณ์ของสายเก่า) ในลักษณะของ “ความเป็นบ้านนอก-ล้ำหลัง และงมงาย” ตลอดจนการอยู่อาศัยอย่างแออัดยัดเยียด เต็มไปด้วยเครือญาติ ก็กลายเป็นความไม่เป็นระเบียบ หรือไร้สัญลักษณ์ ทั้งหมดนี้ แม้ว่ากลุ่มคนที่อยู่อาศัยในที่ดินปอเนาะจะมีความเชื่อในเรื่อง

³⁷ มีนักวิชาการหลายท่านมองประเด็นเรื่อง “ศาสนชาติพันธุ์” (Ethnoreligious) ผ่านความขัดแย้งกับรัฐ และในมิติต่างๆ โปรดดู Jonathon Fox (2002) แต่ในกรณีงานศึกษาของผมนั้น มีนัยถึงการใช้ศาสนาเป็นเขตแดนที่แยกตัวออกมาจากความเป็นมลายูมากกว่าการแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้ง

ผี ความศักดิ์สิทธิ์ หรืออยู่อาศัยอย่างแท้จริง แต่ก็รู้ว่าตนเองอยู่ “ผิดที่ผิดทาง” บนผืนดินปอเนาะ ทั้งยังไม่อยากเป็นคนล่าหลังเช่นเดียวกัน แต่หากไว้ที่ดินผืนใหม่ บรรดากลุ่มคนที่อยู่อาศัยบนที่ดินปอเนาะ ก็ไม่สามารถหลุดรอดจากการถูกประทับตรา ที่เขาและเธอไม่ต้องการเช่นนั้นได้

บ้านของพวกเขา (รวมอสุภีต่อ): “ชีวิตและงานต่างแดน

ประมาณ 10 ปีที่ผ่านมา การเดินทางออกไปทำงานในประเทศมาเลเซียและซาอุดีอาระเบียในชุมชนมีอัตราที่สูงมาก จนมีรถตู้เดินทางไปยังรัฐปะหัง (pahang), รัฐเคดาห์ (kedah) และรัฐกลันตัน (kelantan) ในประเทศมาเลเซียอย่างน้อยหนึ่งคันต่อวัน และเป็นที่ยอมรับของคนที่ต้องการไปทำงานในต่างแดน ทั้งในอำเภอและอำเภอใกล้เคียง เพราะด้วยราคา 400 บาทผู้โดยสารก็สามารถไปถึงเมืองกวนตัน (kuantan) เมืองหลวงของรัฐปะหังที่อยู่ไกลที่สุดได้แล้ว และที่น่าสนใจก็คือ ผู้โดยสารเหล่านั้น คือ คนในชุมชนที่มีความเชื่อและประเพณีศาสนาแตกต่างกัน แต่เมื่อเดินทางไปอยู่รวมกันเป็นชุมชนในต่างแดนแล้ว ประเด็นความขัดแย้งและความไม่ลงรอยในความเชื่อกลับถูกวางลง ราวกับว่า “ความต่างทางชนชั้น” เหล่านั้น เป็นเพียงเรื่องที่เกิดขึ้นเฉพาะในดินแดนที่เขาและเธอจากมา อาทิ คนที่ประพฤติปราโอบางคนเล่าให้ผมฟังว่า หากเธออยู่ “ประเทศไทย” เธอจะไม่เข้าร่วมในบางขั้นตอนของการฝังศพในกูโบร์ซึ่งพิธีกรรมของผู้ประพฤตีสายเก่า³⁸ แต่หากเธออยู่ที่ “มาเลเซีย” หรือ “ซาอุฯ” เธอจะเข้าร่วมโดยไม่ลังเล ส่วนบรรดาชาวประมงที่ถูกตีตรา (จากสายใหม่) ว่าเป็นสายเก่าก็เอ่ยกับผมเช่นกันว่า เมื่อเขาอยู่ที่ซาอุฯ ก็ไม่ค่อยได้นึกถึงความแตกต่างระหว่างเขา กับเพื่อนที่เป็นปราโอบ้างไร ทั้งที่ “ปราโอบ” มักวางตัวสูงกว่า หรือออกอาการดูถูกพวกตนเมื่อครั้งอยู่ที่ “ประเทศไทย” ซึ่งเรื่องราวเหล่านี้อาจเข้าใจผ่านเรื่อง การลดความขัดแย้งภายในกลุ่ม เมื่อต้องอยู่ต่างแดนและเผชิญหน้ากับคนกลุ่มอื่น แต่เมื่อผมมีโอกาสพูดคุยกับพวกเขาและเธอมากขึ้นจึงพบว่า หลักใหญ่ใจความอยู่ที่มี โน้ตสนหรือความเข้าใจเกี่ยวกับ “บ้าน” ของผู้เดินทางไปทำงานต่างแดนมีการเปลี่ยนแปลงแตกต่างออกไปจากที่เคยอยู่ในปะนาเฆะ ส่งผลให้เกิดการขีด “พรมแดน” แยกความเป็นพวกเขาและพวกเราขึ้นมาใหม่นั้นเอง

เท่าที่ผมทราบ ผู้โดยสารส่วนใหญ่จะเดินทางไปเมืองหลักต่างๆของมาเลเซีย เพื่อประกอบอาชีพอยู่สองอย่างคือ ออกเรือประมง และขายต้มยำกุ้ง ซึ่งหากปรายตามองอย่างผิวเผิน อาจเป็นเรื่องที่ไม่ต่างไปจากกระแสนการไปใช้แรงงานที่ซาอุฯ, ญี่ปุ่น หรือสิงคโปร์ ของคนไทยทุกภูมิภาค

³⁸ ขั้นตอนการปฏิบัติที่ต่างกันออกไปนั้น โดยเบื้องต้นที่ผู้ประพฤติปราโอบมีความต่างไปจากผู้ประพฤตีสายเก่าก็คือ จะไม่มีการกำดินใส่ไว้ในมือแล้วขอพรจากอัลเลาะห์จากนั้นจึง โยนลงไปในหลุมศพ จะไม่มีการอ่านตลกิน (talkin) เพื่อสอนผู้ตายให้รู้จักตอบคำถามเทวดาในโลกหน้าหรือบริจาคเสื้อผ้า เงินแก่ผู้อ่านตลกิน และสุดท้าย จะไม่มีการอ่านอัลกุรอานหรือดูอาร์ขอพรให้ผู้ตายหลังจากฝังศพผู้ตายเสร็จสิ้น

แต่ความน่าสนใจของการไปขายตั้มยำกุ้งหรือออกเรือประมงที่มาเลเซีย อยู่ที่ “เงื่อนไข” ที่มีใช่เป็นคำอธิบายในเรื่องของความยากจน ภาวะทางเศรษฐกิจบีบบังคับ แต่เป็นการ “เลือก” ที่จะไปด้วย “นัยทางวัฒนธรรม”

แบไอร์ (นามสมมติ) เล่าให้ผมฟังว่า คนเลือกที่จะไปทำงานมาเลเซีย เพราะเรือหาปลาขนาดใหญ่ (เรืออวนล้อมและอวนลาก) มาแย่งปลาและทำลายที่อยู่ของปลาไปหมด เขาคิดอยู่นานจึงตัดสินใจไปเป็นลูกเรืออวนลากที่มาเลย์บ้าง แบไอร์ ให้เหตุผลว่า ที่จริงแล้วเขาอยากทำเรืออวนลากที่เมืองไทย เพราะไม่ต้องห่างจากลูกและเมีย แต่ถ้าทำในเมืองไทยต้องออกหาปลาในบ้านของตัวเอง(อ่าวไทย) เป็นการทำลาย “บ้าน” ของตน และหากเพื่อนๆ ในชุมชนรู้เข้าจะโกรธ จนไม่คบกัน เพราะเรืออวนลาก อวนล้อมได้แย่งปลาจากประมงขนาดเล็กมาโดยตลอด จึงทำให้แบไอร์ เลือกไปทำงานที่มาเลเซีย เพื่อความสบายใจ

อีกเหตุผลหนึ่งก็คือ เป็นลูกเรือประมงในเมืองไทย แม้จะได้ค่าแรงที่สูงพอกัน (เรืออวนลากที่ต้องการลูกเรือจำนวนน้อยแต่มีฝีมือประมาณ 9-10 คนจะมีรายได้ที่แน่นอน คือวันละ 600 บาท ส่วนเรืออวนล้อมที่อาศัยแรงงานของคนหลายสิบจะมีรายได้ไม่แน่นอนแล้วแต่ปริมาณปลาที่ทำได้) แต่นายจ้างคนไทยมักไม่เข้าใจวิถีของมุสลิม ไม่อนุญาตให้ละหมาดตอนออกหาปลาเพราะเห็นว่าเป็นการสิ้นเปลืองเวลา เป็นการเอาเปรียบคนอื่น หาเรื่องพักผ่อน ตลอดจนเอาหมูขึ้นมาประกอบอาหารบนเรือเรือบางลำที่มีเจ้าแก็ทที่เป็นมุสลิมก็ไม่มีการละหมาดเช่นกัน แต่ มุสลิมที่เป็นเจ้าแก็ทเรือ นั้นมักเป็นมุสลิมจากที่อื่น ไม่ใช่คนใน 3 จังหวัด ในขณะที่เรือประมงของมาเลเซีย จะอนุญาตให้ทำการละหมาดได้ครบ 5 ครั้งต่อวัน โดยไม่เห็นว่าจะเป็นการสิ้นเปลืองเวลาหาปลาแม้แต่น้อย ทุกๆที่เจ้าของเรือหรือเจ้าแก็ทที่มาเลย์ จะเป็นคนจีนที่นับถือศาสนาพุทธก็ตามที ในความเห็นของแบไอร์ เจ้าแก็ทคนจีนในมาเลย์ยังคงมี “ความเป็นมุสลิม” มากกว่าเจ้าแก็ทมุสลิมในเมืองไทยเสียอีก จึงทำให้เขาและเพื่อนๆ อีกหลายคนเลือกที่จะไปทำงานในมาเลเซียมากกว่าจะทำงานในเมืองไทย

ความสำคัญของนัยทางวัฒนธรรม อยู่ในมุมมองของแบไอร์ที่สะท้อน “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นมุสลิม” ออกมาอย่างสลับซับซ้อน และความยืดหยุ่นของ “พรมแดนทางวัฒนธรรม” (culture boundaries) ที่มีได้ยืดกรอบตายตัวตาม “เส้นแบ่งเขตแดนของรัฐ” (nation state) หรือตามการรับรู้ของรัฐและเจ้าหน้าที่ของรัฐ หากแต่ปรับเปลี่ยนไปตาม ปฏิสัมพันธ์ที่ทำให้เห็น “ความต่าง” เพศ วัย ความเป็นชาติพันธุ์ และประสบการณ์ชีวิต ชาวประมงอย่างแบไอร์ได้เลือกเอา “ความเป็นมุสลิม” เป็น “เทคนิควิธี” (tactics) เช่น การละหมาด หรือ การไม่ทานหมู ในการเลือกหรือต่อรองกับการทำงานที่สามารถได้เงินอย่างเพียงพอเพื่อดูแลครอบครัว การทำงานเรืออวนลากในมาเลเซียที่แม้จะเป็นการทำลายทรัพยากรเช่นเดียวกัน แต่ก็เป็นการทำงานที่สอดคล้องกับวิถีของมุสลิม ขณะที่ทำงานใน “บ้าน” ของตนนั้นเป็นทั้งการทำลายทรัพยากร และอาจต้องเป็น “มุสลิมที่ไม่ดี” ตามเจ้าแก็ทเรือทั้งในแง่มุมมองของวิถีปฏิบัติและการแย่งชิงทรัพยากรจากมุสลิมด้วยกัน

ความสลับซับซ้อนอีกชั้นหนึ่งคือ ความแตกต่างระหว่างการทำงานที่ “บ้าน” หรือใน “บ้าน” ของตัวเอง กับการไปทำงานในมาเลเซีย นั่นคือการกระทำผิดใน(กรณีทำงานเรืออวนลาก ที่ถูกเรือประมงพื้นบ้านต่อต้าน) “บ้าน” ของตน/พวกของตน หรือ “รูมอสุกี้ตอ” มักเป็นเรื่องที่เชื่อมโยง จนอาจส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์กับคนใกล้ชิด ซึ่ง “รูมอสุกี้ตอ” เป็นความหมายของ “ชุมชนของพวกเขาและเธอที่อยู่ในประเทศไทย” มิใช่ “รูมอสุบารู” หรือ “กำปงบารู” ที่แปลว่า “บ้านใหม่” ในประเทศมาเลเซียที่กลายเป็นสถานที่ทำงาน “นอกบ้าน” และมักเป็นเรื่องที่ไกลจากการรับรู้ ไม่ค่อยได้ถูกพูดถึงหรือมีการดำเนินคดีในฐานะที่เป็นการทำลายทรัพยากร ทั้งที่ “กำปงบารู” นั้น จะเต็มไปด้วยเพื่อนฝูง ญาติพี่น้อง ที่เคยคัดค้านการทำลายทรัพยากรชายฝั่งในประเทศไทยมาก่อน การเลือกทำงานในมาเลเซียจึงถือว่าเป็นวิธีการที่ดีในการปรับตัวต่อรองในภาวะของการแย่งชิงทรัพยากรทางทะเล เพราะพวกเขาสามารถเป็น “มุสลิมที่ดี” ได้แม้ในขณะที่ทำงานต่างแดน ในทางกลับกันหากมีการกระทำผิด ก็อยู่ในสถานที่อันไกลเกินกว่าการรับรู้

“บ้าน” ในความหมายของพวกเขาและเธอที่ออกไปหางานทำในมาเลเซีย จึงเป็นภาพแทนของการดึงพรมแดนของรัฐให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นมลายูมุสลิม” หรือ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) ผ่านความหมายของ “รูมอสุกี้ตอ” ทำให้ภายในรัฐชาติหนึ่งๆสามารถมีชาติได้อย่างหลากหลาย เพราะเวลาที่เขาและเธอนึกถึง “บ้าน” เขาและเธอไม่ได้นึกถึงความเป็นไทยเลยแม้แต่น้อย หากเป็นหมู่บ้าน บรรพบุรุษ เกรือญาติ และวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มีความเป็นมลายูมุสลิม ซึ่งล้วนแต่เป็นแรงผลักดันให้ผู้คนเต็มใจพลัดถิ่นเพื่อออกหางานทำ และส่งเงินกลับมายังบ้านผ่านการฝากเงินมาที่บรรดาผู้เพื่อนฝูง หรือมาส่งด้วยตัวเอง³⁹

“ความเป็นมุสลิม” ในฐานะที่เป็นพื้นที่ของการสร้างความหมาย และเทคนิควิธีในการปรับตัว จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในช่วงภาวะวิกฤติ เช่น การไม่มีงานทำ ถูกแย่งทรัพยากร และต้องเกิดในช่วงเวลาที่ความต่างระหว่าง “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นมาเลเซีย” มีมากพอที่จะทำให้แบไฮร์และเพื่อน ผู้ใช้ชีวิตอยู่ระหว่างสองวัฒนธรรม (in-between space)⁴⁰ (และเป็นจุดที่ทั้งสองวัฒนธรรมมาปะทะกัน) สามารถใช้ความเป็นมุสลิม เข้ามาผสมผสาน-ตีความใหม่อย่างซับซ้อนก่อให้เกิด “อัตลักษณ์แบบลูกครึ่ง” (Hybrid Identities) ที่ท้าทายการมองอัตลักษณ์แบบตายตัว เช่น “การเป็นมุสลิมที่ดีในรัฐไทยไปพร้อมๆ กับเป็นมุสลิมที่ไม่ดีในมาเลเซีย” หรือ “บ้าน” ใน

³⁹ จากการสัมภาษณ์พบว่า มีการกลับบ้านประมาณ 3 เดือนต่อครั้งสำหรับเรืออวนลาก ส่วนผู้ที่ทำงานบนเรืออวนล้อนั้นไม่สามารถระบุเวลาที่แน่ชัดได้ เพราะโอกาสที่กลับบ้านแล้วตงานนั้นมีสูงมาก เนื่องจากเรืออวนล้อนั้นเป็นเรือที่ต้องการแรงงานคนตลอดเวลา ผู้ที่ทำงานเรืออวนล้อนั้นในมาเลเซียจึงเวียนวนอยู่กับการตงานและได้งานมักเป็นผู้ที่เคยทำงานบนเรือหลายลำ ผิดกับเรืออวนลากที่โอกาสตงานน้อยมาก แต่โอกาสที่จะเข้าทำงานก็น้อยเช่นกัน

⁴⁰ Homi Bhabha อธิบายกลุ่มคนผู้ใช้ชีวิตอยู่ระหว่างสองวัฒนธรรมว่า “คนชายขอบ” และเรียกจุดที่ทั้งสองวัฒนธรรมมาปะทะกัน หรืออยู่ระหว่างสองวัฒนธรรมว่า “The Beyond” ดูรายละเอียดเพิ่มใน Bhabha, 1994.

ความหมายของ “รุมอสุกัตอ” (ความเป็นไทยในรัฐไทย+ความเป็นมลายูมุสลิม) เป็นต้น ทั้งนี้ก็เพื่อต่อรองกับภาวะวิกฤติดังกล่าว อัตลักษณ์ที่เกิดใหม่นี้จึงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ กระทั่งในบางเงื่อนไข “ความเป็นไทย” ในฐานะที่เป็น “อัตลักษณ์แห่งชาติ” (national identity) ก็สามารถเป็นส่วนหนึ่งของการดึงมาใช้เพื่อต่อรองในแต่ละสถานการณ์ได้เช่นเดียวกัน

ประสบการณ์ชีวิตของแบโอรี อาจเป็นประสบการณ์ร่วมของคนที่มีอายุไม่ถึง 35 ปีจำนวนไม่น้อย แต่สำหรับคนที่มีอายุเกินนี้มักยึดอาชีพเย็บผ้า-ตัดชุดโต้ปขายช่วงเดือนปอซอ (เดือนถือศีลอด) ที่ซาอุดีอาระเบีย เนื่องจากมีอายุเยอะเกินกว่าทำงานหาปลาแข่งกับวัยหนุ่มฉกรรจ์ จนบางคนถึงกับวางแผนในชีวิตว่าหลังจากหาปลาที่มาเลเซียเสร็จก็จะไปเย็บผ้าที่ซาอุฯ ต่อทันที เพื่อหาเงินส่งมายัง “บ้าน” ของตัวเอง บางคนอพยพไปอยู่ด้วยกันทั้งครอบครัว จนเกิดเป็นชุมชนขนาดใหญ่ อยู่ร่วมกันทั้งคนที่มาจากมาเลเซีย อินโดนีเซีย และจากไทย บางคนไปหลายปี และมีจำนวนมากที่ไปเพียง 3-6 เดือนจึงกลับมา

ที่ซาอุฯ นี่เองที่ทำให้การนิยามตนเองของมุสลิมในปะนาอะเราะฮ์เป็น “คนไทย” มี “บ้าน” และมาจาก “ประเทศไทย” มีความเด่นชัดขึ้น แบเอะห์ (นามสมมติ) หนึ่งในผู้มีประสบการณ์ที่ซาอุดีอาระเบียเล่าให้ผมฟังว่า ที่ซาอุฯ มีคนนับถือศาสนาอิสลามเยอะมาก แต่ทุกคนคนละภาษา และมักอาศัยรวมกันเป็นชุมชนเดียวกันนอกจากนี้ “แขกซาอุฯ” (ตามคำเรียกของแบเอะห์) มักมองคนที่มาอาศัยทำงานเย็บผ้าในชุมชน เป็นคนอินโดนีเซียไปหมด จึงมักมาข่มขู่และเอาเปรียบ เพราะคนอินโดฯที่เป็นผู้ชายในสายตาของแขกซาอุฯมักเป็นพวกที่ล็กเล็กขโมยน้อย สกปรก และผู้หญิงมัก “ทำงานไม่ดี”

วันหนึ่ง ผม (หมายถึงแบเอะห์) เดินไปชนพวกแขกมันเข้า ตัวมันสูงใหญ่กว่าผมมาก มันจับหัวไหล่ผมสองข้างแล้วยกขึ้นยกลง เหมือนแก๊ง ผมพูดภาษาซาอุฯไม่คล่องแต่ก็ชี้แจงไปว่า เรานับถือศาสนาเดียวกัน อย่าแก๊งกันเลย มันก็ไม่ฟัง เพราะมันเชื่อว่าผมต้องเป็นคนอินโดฯ จะมาล้วงกระเป๋า มันนอน ผมตะโกนไปว่า “ไอแอม ฟาฏอนี ! ” มันก็ไม่รู้จัก แถมเขย่าแรงกว่าเดิม ผมจึงตะโกนไปใหม่ว่า “ไอแอม ไทย ! -ไทยแลนด์!! ” มันถึงยอมหยุด ผมจึงเอาคืน ตะโกนมันไปหนึ่งที เห็นมันล้มทั้งยืน ทีแรกไม่มีใครเอาความ ต่อมาแขกซาอุฯมันมาหาเรื่อง ผมจึงขอให้คนทางสถานทูตไทยมาช่วยดูแล บอกว่าให้มาดูแลคนไทยด้วยกันหน่อย ผมจึงอยู่ที่ซาอุฯ ได้อีกหลายปี จึงค่อยกลับ “บ้าน”

“บ้าน” ในกรณีนี้ อาจใช้คำมลายูถิ่นที่ “รุมอสุกัตอ” ก็ได้ ซึ่งก็หมายถึง บ้านของแบเอะห์และเพื่อน แต่ในระดับการสร้างความหมายทางวัฒนธรรมแล้ว เป็นการสร้างความหมายที่ระบุถึง “ผืนดินไทย” ตามทัศนะของรัฐชาติสมัยใหม่ (nation state) และระบุถึงอัตลักษณ์หรือตัวตนของแบเอะห์และเพื่อน ไปพร้อมๆ กับการสร้างความหมายว่าเป็น “คนไทย” อยู่ใน “ประเทศไทย” ผ่าน “อัตลักษณ์แห่งชาติ” ที่มีลักษณะร่วมมิใช่เรื่องของความเป็นชาติพันธุ์

ชีวิตของคนที่ต้องเดินทางออกไปทำงานยังต่างแดน “พรมแดนทางวัฒนธรรม” ทั้งในมิติของศาสนา-ชาติพันธุ์ และความเป็นชาตินั้นมีความสำคัญอยู่เสมอ บ่อยครั้งที่เขาและเธอเหล่านั้นต้องเลิกใช้ ปรับเปลี่ยน เพื่อต่อรองกับภาวะที่ต้องเผชิญตรงหน้า ทำให้สำนึก (consciousness) และการสร้างความหมาย เรื่อง “รุ่มอสุกี้ตอ” (บ้านของพวกเรา) ที่อยู่เบื้องหลังมีความหมายปรับเปลี่ยนไปด้วย แต่สิ่งหนึ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงสำหรับเขาและเธอเลยก็คือ การต้อง “จากบ้าน” มาทำงานต่างถิ่น เพราะ “อยู่บ้าน” แล้วไม่มีอะไรจะกิน หรือไม่มีงานทำ การออกจากบ้านไปทำงานต่างแดนเพื่อให้คนทางบ้านมีความมั่นคงทางเศรษฐกิจมากขึ้นนั้นดูจะเป็นทางออกที่ไร้ทางเลือกของสมาชิกในปะนาอะหลายคน แม้ว่าบางส่วนจะชี้แจงว่าการไปทำงานต่างแดนจะเป็นการหาประสบการณ์ชีวิต – ไปเพื่อให้รู้ไว้ ทว่า ยังเป็นคำอธิบายที่ยังไม่แจ่มชัดพอ หากเปรียบกับรายละเอียดที่กล่าวมาในข้างต้น

หากพิจารณาอย่างถึงที่สุดแล้ว บรรดาคนที่ออกไปทำงานยังต่างแดนรับรู้อยู่เสมอว่า ตำแหน่งแห่งที่ของพวกเขาอยู่ระหว่าง “รัฐไทย รัฐมาเลเซีย และรัฐซาอุดีอาระเบีย” ซึ่งในกรณีของรัฐไทย ทั้งเขาและเธอมักมีพื้นที่ค่อนข้างจำกัดจำเขี่ย เพราะนอกจากงานที่มีอยู่น้อยนิดแล้วยังเป็นงานที่ทำลาย “บ้าน” ทำลายทรัพยากรธรรมชาติ และไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิต ในทางกลับกัน การแสดงออกถึงการเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย (sense of belonging) ได้ปรากฏขึ้นอย่างแจ่มชัดในฐานะ “พลเมือง” เมื่อเขาและเธออยู่ในประเทศซาอุดีอาระเบีย กรณีทั้งสองนี้ ชี้ให้เห็นถึงการรับรู้ตัวตนของเขาและเธอ ทั้งในฐานะมลายู และพลเมืองของรัฐไทย ต่างสัมพันธ์กับประเทศอื่นๆ หรือชุมชนนานาชาติอยู่ตลอดเวลา

ความเป็นมลายู: รอยตะเข็บและอิสลามานุวัตร

จากสภาพการเปลี่ยนแปลงของปะนาอะ และเรื่องเล่าในเบื้องต้นทำให้เข้าใจได้ว่า กระบวนการปฏิรูปทางศาสนาเป็นดั่งหัวใจสำคัญที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงโดยผู้กระทำการในท้องถิ่นตีความและต่อรองความหมายของกระประพหุติศาสนาให้ล่องลอยและสอดคล้องกับสถานการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นและกระทบต่อชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของพวกเขาทำให้ “ความเป็นมลายู” ปรากฏออกมาในรูปลักษณะที่แตกต่างกันออกไป

ความเป็นมลายูซึ่งเป็นภาพแทนของ “สายเก่า” ตามลักษณะความเป็นอยู่ที่แออัด สกปรก หรือการพึ่งพาสายสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ จึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและประทับลงบนชีวิตความเป็นอยู่ของบรรดาชาวประมงขนาดเล็กหรือคนที่หาเช้ากินค่ำ เพื่อให้ภาพชีวิตหรือจิตวิญญาณแห่งความทันสมัยปะนาอะของผู้ประพหุติปราโอมมีความเด่นชัดขึ้น แต่ในความรู้สึกนึกคิดของคนยากจนในปะนาอะ การประพหุติสายเก่าไม่ใช่เป็นสิ่งประทับลงบนร่างกายและพฤติกรรมการแสดงออกของเขาและเธออย่างตายตัว ในกรณีความรู้สึกที่ผิดทางของกะยาซึ่งปลูกบ้านในเขตที่ดินปอเนาะ สะท้อนให้เห็นถึงการมีจิตวิญญาณแห่งความทันสมัยซึ่งปรารถนาที่จะหลุดพ้นจากความเป็นคน

บ้านนอกพร้อมๆกับความอีหลักอีเหลื่อต่อเงาของความศักดิ์สิทธิ์ซึ่งเป็นการเชื่อเดิมของเธอ ขณะที่การหยิบใช้ “ผีบรรพบุรุษ” ของก๊าะราเพื่อสร้างความหมายใหม่แก่บ้านที่ถูกโกง ยิ่งทำให้เห็นชัดขึ้นไปอีกว่าความสัมพันธ์ระหว่างเขาและเธอกับ “สายเก่า” นั้นเป็นเรื่องเฉพาะกิจ เป็นอาวุธสำหรับผู้อ่อนแอหรือตกเป็นเหยื่อกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจ มากกว่าการเป็นทั้งหมดในชีวิตของเธอ

ความเป็นมลายูในฐานะชาติพันธุ์ จึงมีส่วนประกอบสร้างมาจากประเด็นปัญหาต่างๆที่รายล้อมและการสร้างความชอบธรรมทางศาสนาที่ดำรงอยู่และขัดแย้งกันเอง ทั้งยังมีความยึดหยุ่นด้วยสามารถดึงพรมแดนของรัฐให้เข้ามาอยู่ในพรมแดนของความเป็นชาติพันธุ์ได้ ดังเรื่องเล่าเกี่ยวกับ “บ้าน” ของคนงานต่างแดนที่มีความรู้สึกต่อเมืองไทยในฐานะสายสัมพันธ์ทางเครือญาติ บรรพบุรุษ และความผูกพันต่อถิ่นฐานบ้านเกิด ที่แสดงออกถึงความเป็นมลายูมุสลิม และภายในพรมแดนความเป็นมลายูเช่นนี้ได้ทำให้ “เส้นแบ่ง” ของความต่างในการประพฤติศาสนาพร่าเลือนไปชั่วขณะราวกับเรื่องราวความขัดแย้งได้ถูกเก็บเอาไว้เพียงห้วงเวลาหนึ่งของสถานที่ที่เขาและเธอเรียกว่า “บ้านของเรา”

ความเป็นมลายูในฐานะความเป็นชาติพันธุ์เป็นดั่งเวทีแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการนิยามความหมาย และสร้าง “พหุตัวตน” ขึ้นมาประชันขันต่อ และยืนยันถึงการดำรงอยู่ของเขาและเธอในตำแหน่งแห่งที่ต่างๆ ทำให้ความเป็นพวกเขา และพวกเขา ที่แสดงออกผ่านการประพฤติสายเก่าและปราโอเป็นดั่งรอยตะเข็บบนผืนผ้า ซึ่งเกิดจากการขมวดปมด้นรอยโดยกระแสปฏิรูปศาสนาอิสลาม (หรือกระแสอิสลามานูวัต) ทำให้ชีวิตทางวัฒนธรรมของผู้คนในปะนาเฆะจึงไม่สามารถแยกขาดจากชีวิตทางเศรษฐกิจกับโลกทางศาสนาที่เคลื่อนไหวสอครับและย้อนแย้งกันเองภายในความนึกคิดของเขาและเธอ ซึ่งทั้งหมดนี้คือชีวิตของผู้คนที่เคลื่อนไหวในปะนาเฆะนับตั้งแต่การถูกตรึงพื้นที่ให้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยอย่างสมบูรณ์แบบในรอบกึ่งศตวรรษ

ในบทต่อไปผมจะแสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของ “พหุตัวตน” ของความเป็นมลายูที่ถูกสร้างขึ้นมาจากมิติกระแสการปฏิรูปทางศาสนา ภายใต้บริบทของความรุนแรงและอำนาจของรัฐไทยที่เข้าไปแทรกซึมในชีวิตและความนึกคิดของผู้คนมากขึ้นทำให้ความเป็นมลายูในฐานะอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์กลายเป็นตัวตนทางการเมืองที่รับเอาอำนาจของรัฐเข้าไปอยู่ในชีวิตอย่างเป็นทางการ ไม่ว่าจะเป็นปฏิสัมพันธ์กับเครือญาติ และเพื่อนทั้งชุมชนมุสลิมและชุมชนไทยพุทธ กระทั่งในพิธีกรรมที่ปรากฏขึ้นในระยะเวลา 3-4 ปีที่ผ่านมา

