

ชุดศึกษาวิจัย

พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย

# สิ่งจหวัดภาคใต้กับปัญหาสิทธิมนุษยชน

เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน

ในจังหวัดชายแดนภาคใต้

สุรินทร์ พิศสุวรรณ

และ

อิสลามกับความรุนแรง : การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรง

ในสี่จังหวัดภาคใต้ประเทศไทย พ.ศ. ๒๕๑๕ - พ.ศ. ๒๕๒๔

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์



สถาบันไทยคดีศึกษา

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์



มูลนิธิโครงการตำรา

สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

ชุดศึกษาวิจัย

พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย

พิมพ์ครั้งแรก

โดย

สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และ  
มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์  
กันยายน ๒๕๒๖

ISBN 974-570-524-1

ราคา ๔๐ บาท

ตัวแทนจำหน่าย

ศูนย์หนังสือมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

โทร. ๒๒๑-๖๑๑๑ ต่อ ๒๓๑

# สังฆวาทภาคไต่กับปัญหาสิทธิมนุษยชน

สุรินทร์ พิศสุวรรณ

และ

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์



สถาบันไทยคดีศึกษา  
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์



มูลนิธิโครงการตำรา  
สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

## คำขอบคุณ

โครงการวิจัยชุด “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” นี้ ได้รับทุนอุดหนุนร่วมกันจากมูลนิธิฟอร์ด มูลนิธิร็อกเกิ้ลเฟลเลอร์และมูลนิธิเอเซีย นอกเหนือไปจากการสนับสนุนด้านเงินทุนแล้ว ขอบทเห็นสมควรต้องจารึกให้ปรากฏไว้ คือ ความริเริ่มของ ดร. Peter Geithner ผู้แทนมูลนิธิฟอร์ดในครั้งนั้น รวมทั้งความร่วมมือของ ดร. Peter Weldon เจ้าหน้าที่ฝ่ายโครงการสังคมสงเคราะห์ของมูลนิธิฟอร์ดเช่นเดียวกัน ซึ่งมีส่วนผลักดันอย่างสำคัญให้โครงการวิจัย ฯ ได้บังเกิดผลจริงจิ่งขึ้นมา แรงความสนับสนุนร่วมมือเหล่านี้ ตลอดจนความเข้าใจในเจตนารมณ์ของการดำเนินงานศึกษาวิจัยอย่างอิสระเสรี ย่อมเป็นที่ตระหนักซาบซึ้งอย่างยิ่งในความรู้สึกของคณะผู้วิจัยทุกคน อีกประการหนึ่งที่มีอาจจะเว้นกล่าวถึงได้ ก็คือความร่วมมือร่วมใจของบรรดามิตรทั้งหลาย ทั้งในและนอกวงการมหาวิทยาลัย ซึ่งไม่เพียงแต่ช่วยให้โครงการวิจัย ฯ ดำเนินไปเท่านั้น หากยังช่วยสร้างสรรค์ให้ความนึกคิดและความเข้าใจในปัญหาสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย เป็นไปอย่างรอบด้าน และสอดคล้องกับชีวิตความเป็นจริงชน สำหรับทั้งหมดเหล่านี้ คณะผู้วิจัยใคร่ขอแสดงความขอบคุณเป็นอย่างสูงไว้ ณ ที่นี้

# สารบัญ

คำขอบคุณ

คำนำบรรณาธิการ

(ก)

คำชี้แจงโครงการศึกษาวิจัย

(๑)

เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน

ในจังหวัดชายแดนภาคใต้

๑

ติดตามกับความรุนแรง : การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรง

ในจังหวัดภาคใต้ประเทศไทย พ.ศ. ๒๕๑๘ - พ.ศ. ๒๕๒๔

๗๑

## กํานําบรรณาธิการ

บทศึกษาสองเรื่องทํานํารวมตีพิมพ์นี้ คือ *เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้* และ *อิสลามกับความรุนแรง : การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรงในสี่จังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย พ.ศ. ๒๕๑๙-พ.ศ. ๒๕๒๔* เป็นรายงานวิจัยส่วนหนึ่งในชุดโครงการวิจัย "พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย" เรื่องแรกเป็นผลงานวิจัยที่ประกอบเป็นวิทยานิพนธ์ระดับบัณฑิต เรื่อง *Islam and Malay Nationalism : A Case Study of the Malay-Muslims of Southern Thailand* ซึ่งได้นำเสนอต่อมหาวิทยาลัยฮาวาร์ด เสร็จสิ้นไปแล้วเมื่อเดือนมิถุนายน ๒๕๒๕ เรื่องที่สองเป็นงานวิจัยสานต่อจากเรื่องแรกโดยหวังว่าบทศึกษาทั้งสองจะประกอบกันช่วยให้เกิดความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้น อันจะอํานวยต่อแนวทางแก้ไขที่สร้างสรรค์ต่อไปในอนาคต

การหยิบยกเอาเรื่องของกลุ่มชนมุสลิมสี่จังหวัดภาคใต้ขึ้นมาศึกษาโดยเฉพาะก็โดยเหตุผลที่เป็นชนกลุ่มน้อย ดังที่กล่าวไว้ในตอนท้ายของ "คำแจงโครงการศึกษาวิจัย ฯ" คณะผู้วิจัยต่างตระหนักดีว่า จากแง่ของสิทธิมนุษยชน ยังมีเรื่องของชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ อีกเป็นจำนวนมากที่ควรแก่การศึกษาอย่างยิ่ง แต่ก็จำต้องจำกัดขอบข่ายของการศึกษาวิจัยในชั้นนี้ เฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับชนมุสลิมสี่จังหวัดภาคใต้ นอกไปจากเนื้อหาสาระและปัญหาอันเป็นลักษณะเฉพาะแล้ว ข้อที่จำเป็นต้องยํ่าไว้ ณ ที่นี้ ก็คือลักษณะความหลากหลายภายในสังคม-วัฒนธรรมของไทยเอง ซึ่งทำให้เรื่องสิทธิมนุษยชนเป็นปัญหาที่ยากสลับซับซ้อน นี้เป็นสภาพความเป็นจริงของสังคมไทย ในขณะที่เกี่ยวกับที่แนวนโยบายของรัฐมักเน้นอยู่ที่ความมั่นคงและความเป็นหนึ่ง ขาดการตระหนักถึงบรรดาค่าความแตกต่างหลากหลายดังกล่าวของชนมุสลิมสี่จังหวัดภาคใต้

อันที่จริงแล้ว การมองกลุ่มชนมุสลิมสี่จังหวัดภาคใต้ในแง่เป็นชนกลุ่มน้อยก็อาจชวนให้เข้าใจไขว้เขวได้ไม่น้อยเลย เพราะในที่สุดแล้ว ในท้องที่จังหวัด

ภาคใต้ ชนมุสลิมทำให้เป็นชนกลุ่มน้อยไม่ หากประกอบเป็นชนส่วนใหญ่ซึ่งมีประวัติศาสตร์ ภาษา ศาสนา และวัฒนธรรม เฉพาะของตนเอง และในประการสำคัญมีสายสัมพันธ์เช่นว่านี้อยู่อย่างแนบแน่นกับชนมุสลิมข้างเคียงในเขตแดนประเทศมาเลเซีย ความเข้าใจและการกำหนดแนวนโยบายต่อชนมุสลิมจังหวัดภาคใต้ จึงเป็นเรื่องละเอียดอ่อน ดังที่บทศึกษาทั้งสองแสดงให้เห็นจากแง่มุมต่าง ๆ ในกรณีใดก็ตาม เมื่อพิจารณาเหตุปัญหาลิทธิมนุษยชนโดยส่วนรวมแล้ว เรื่องราวของชนมุสลิมจังหวัดภาคใต้ก็จะไม่ต่างออกไปมากนักจากปัญหาของชาวชนบททั่วไปซึ่งประกอบเป็นชนส่วนใหญ่ของประเทศ หากต้องตกอยู่ในฐานะต่ำต้อยในความสัมพันธ์กับข้าราชการและกลุ่มธุรกิจการเงินซึ่งประกอบเป็นชนส่วนน้อยนิด แต่ทว่าทรงอำนาจอิทธิพลยิ่งใหญ่ในทุก ๆ ด้าน ไม่ว่าจะเป็นในทางเศรษฐกิจ สังคม หรือการเมือง จากการสัมมนาเชิงปฏิบัติการเรื่อง “พัฒนาสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” เมื่อวันที่ ๑๘-๒๑ สิงหาคม ๒๕๒๖ ข้อเท็จจริงเช่นว่านี้เป็นที่ยอมรับกัน รวมความแล้ว เรื่องของสิทธิมนุษยชนสำหรับชนมุสลิมจังหวัดภาคใต้ จึงเป็นทงสภาพปัญหาทั่วไป และลักษณะเฉพาะที่จำเป็นต้องช่วยกันพยายามแสวงหาความเข้าใจและแนวทางแก้ไขถูกต้องเหมาะสม สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงของท้องถิ่นและกลุ่มชน รายงานวิจัยทั้งสองนี้ กล่าวได้ว่า เป็นงานศึกษาวิเคราะห์ประเด็นปัญหาอย่างรอบด้านชัดเจนและตรงไปตรงมา ตามพันธะหน้าที่ทางวิชาการโดยแท้ภาระหน้าที่ที่หลีกเลี่ยงเห็นจะต้องเป็นเรื่องของบรรดานักการเมืองและเจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องทั้งในระดับนโยบายและปฏิบัติการในอันที่จะพิจารณาให้ใคร่ครวญถึงแนวทางปฏิบัติให้บรรลุผลเพื่อการดำรงชีวิตร่วมกันอย่างมีเกียรติ และศักดิ์ศรีเยี่ยงเพื่อนมนุษย์ที่สมอบัดเทียมกัน อันจะเป็นรากฐานของความสงบสุข เสถียรภาพและความมั่นคงที่แท้จริงสืบไป.

เสน่ห์ จามริก

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

เมษายน ๒๕๒๗



คำ<sup>๕</sup>แจง  
โครงการศึกษาวิจัย  
“พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย”  
เสน่ห์ จามริก

“เป็นการง่ายเกินไปที่จะถือเอาหลักความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพมูลฐาน รวมทั้งปัญหาอันเกี่ยวเนื่องโดยใกล้ชิดกับเรื่องของหลักนิติธรรม ว่าเป็นเรื่องของนามธรรม และทฤษฎีหรือว่าเป็นเพียงสูตรสำเร็จทางการเมืองอย่างหนึ่งเท่านั้น โดยแท้จริงแล้ว เรากำลังเกี่ยวข้องกับเรื่องของความคิดขั้นปฏิบัติและมีชีวิต อันเปี่ยมด้วยความหมายและความเป็นจริง และซึ่ง...มีผลกระทบโดยตรงต่ออนาคตและชีวิตประจำวันของเรา....”

(คำปราศรัยของ J.F. Lalive ใน *The Rule of Law in a Free Society*, 1959.)

โครงการวิจัยเรื่อง “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” นี้ เป็นความพยายามที่จะประสานประเด็นปัญหาและความรู้ด้านต่าง ๆ เพื่อศึกษาหาความเข้าใจถึงเรื่องราวของสิทธิมนุษยชนอย่างมีระบบบนรากฐานของชีวิตความเป็นจริง ข้อสังเกตของ J.F. Lalive อดีตเลขาธิการคณะกรรมการนักนิติศาสตร์ระหว่างประเทศ (International Commission of Jurists) ที่อ้างถึงข้างต้น ถือเป็นคติเตือนใจกำกับความคิดอ่านและดำเนินงานศึกษาวิจัยภายใต้โครงการนี้มาแต่ต้น แน่นนอนเหลือเกินว่า ข้อขาดตกบกพร่องย่อมจะต้องมีอยู่ไม่น้อยทีเดียว ทั้งในแง่แนวทางและ

เนื้อหา ซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องประเมินและแก้ไขปรับปรุงกันต่อไป แต่จุดสำคัญ  
ของโครงการวิจัยนี้อยู่ที่ความมุ่งมั่นพยายามเข้าถึงปัญหาสิทธิมนุษยชนในฐานะที่เป็น  
“ความคิดขั้นปฏิบัติและมีชีวิต” กล่าวคือ นอกเหนือออกไปจากความคิดขั้น  
“นามธรรมและทฤษฎี” หรือ “สูตรสำเร็จทางการเมือง” ข้อควรสังวรเช่นนี้  
มิได้หมายความว่า จะลดคุณค่าความสำคัญของหลักทฤษฎี และอุดมการณ์สิทธิ  
มนุษยชนลงไปแต่ประการใดเลย หากมิได้ เพราะจริง ๆ แล้ว หลักอุดมการณ์สิทธิ  
มนุษยชน มิได้มีบทบาทอิทธิพลเป็นตัวกระตุ้นแรงเร้าให้เกิดการตื่นตัวเปลี่ยนแปลง  
อย่างกว้างขวางทั่วโลก จนถือได้ว่าเป็นหลักการสากล ดังที่ปรากฏผลเป็นปฏิญญา  
สากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ค.ศ. ๑๙๔๘ ขององค์การสหประชาชาติ แต่ในขณะที่  
เดียวกันก็ต้องยอมรับความจริงด้วยว่า หลักอุดมการณ์ทั้งหลายมิใช่สิ่งที่สถิตย์  
อยู่ในสูญญากาศ หากย่อมมีรากฐานเป็นมา และสัมพันธ์อยู่กับสภาวะแวดล้อม  
ทางสังคม-วัฒนธรรมตามกาลและเทศะ โดยอาศัยรากฐานเป็นมา และสภาวะ  
แวดล้อมทางสังคม-วัฒนธรรมเอง ที่หลักอุดมการณ์ได้พัฒนาขึ้นเป็นหลักการที่  
ใช้ประพจน์ปฏิบัติในวิถีชีวิตของสังคมนั้นๆ ในกาลเทศะเช่นว่านั้น หลักอุดมการณ์  
กับการปฏิบัติ จึงบรรจบสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มิใช่ถัดกันขัดแย้งกัน  
กรณีของสิทธิมนุษยชนก็คงเป็นไปตามกฎความจริงทำนองเดียวกันนี้

เรื่องของสิทธิมนุษยชนเป็นปรากฏการณ์ลึกลับขัดแย้ง ก็เพราะเกิดปัญหา  
ช่องว่างระหว่างหลักอุดมการณ์กับการปฏิบัติ แม้ในสังคมตะวันตกอันถือเป็นต้น  
กำเนิดของอุดมการณ์สิทธิมนุษยชน ก็ไม่อาจหลีกเลี่ยงพ้นไปจากปัญหาลึกลับขัดแย้ง  
ในเรื่องสิทธิมนุษยชนเหมือนกัน เป็นแต่ว่าปัญหาเหล่านี้จำกัดตัวอยู่ภายในกรอบ  
ทางสังคม-วัฒนธรรม และสถาบันอันอำนวยส่งเสริมสิทธิมนุษยชนอยู่โดยพื้นฐาน  
ซึ่งเท่ากับเป็นเครื่องช่วยระงับยับยั้ง มิให้ปัญหาลึกลับขัดแย้งเรื่องสิทธิมนุษยชน  
ขยายตัวออกไปสู่ระดับรุนแรง เมื่อพิจารณาโดยเปรียบเทียบเช่นนี้แล้ว ก็ให้เห็น  
กันได้ว่าปรากฏการณ์สิทธิมนุษยชนเป็นปัญหาแตกต่างกันออกไป ในกรณีของสังคม  
นอกตะวันตก สังคมนอกตะวันตกเหล่านี้ต่างมีรากฐานทางสังคม-วัฒนธรรมและ

ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของตนเอง ในขณะที่ตัวกันที่ต่างก็ได้รับอิทธิพล  
อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนของตะวันตกในลักษณะต่าง ๆ กันไป ในประการสำคัญ  
ที่จะมองข้ามกันไปไม่ได้ ก็คือ สังคมนอกตะวันตกเหล่านั้น ต่างก็มีรากฐานทาง  
ความคิดและอุดมการณ์เกี่ยวกับสิทธิหน้าที่และความสัมพันธ์ทางสังคม อันเป็น  
ลักษณะเฉพาะของตน ทำนองเดียวกันกับที่หลักการใหญ่ๆ ใน *ปฏิญญาสากล* เป็น  
ลักษณะเฉพาะของสังคม-วัฒนธรรมตะวันตก ด้วยเหตุฉะนั้น ความเป็นสากลของ  
*ปฏิญญาสากล* ๗ จริง ๆ แล้ว จึงมีข้อจำกัดอยู่ในตัวเอง ที่น่าสนใจกว่านั้น ก็คือ  
ข้อจำกัดนี้ไม่ใช่แต่ในแง่ที่นำไปปรับใช้กับสังคมนอกตะวันตก ซึ่งรากฐานเป็น  
มาทางประวัติศาสตร์ และสภาพแวดล้อมทางสังคม-วัฒนธรรม แตกต่างกันเท่านั้น  
หากแม้แต่ความสมบูรณ์ในตัวหลักการของ *ปฏิญญาสากล* ๗ เอง ก็มีข้อจำกัดและขาด  
ฐานความคิดและหลักปฏิบัติของความเป็นสากลอย่างแท้จริง ดังที่จะได้เอ่ยถึงไว้  
บ้างต่อไปพอให้เห็นเป็นเค้าในคำชี้แจงนี้

ข้อคิดคำนึงที่ว่านี้ ทำให้ต้องตระหนักใคร่ครวญกันตามสมควรในการที่จะคิด  
อ่าน วางแนวทางการศึกษาเรื่องสิทธิมนุษยชนในกรณีประเทศไทย ซึ่งเข้าอยู่ใน  
ลักษณะของสังคมนอกตะวันตก และได้รับอิทธิพลอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนของ  
ตะวันตก ดังที่กล่าวมาข้างต้น นับเป็นกรณีปัญหาช่องว่างระหว่างหลักอุดมการณ์  
กับการปฏิบัติ ที่จำเป็นต้องพยายามแสวงหาความเข้าใจกันเป็นเบื้องต้น และนี่  
เป็นเจตนารมณ์หลักของโครงการวิจัยนี้ แม้ว่าโครงการวิจัยนี้ จะยังคงยึดถือหลัก  
การต่าง ๆ ของ *ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน* เป็นมาตรฐานอ้างอิง แต่ก็  
เพื่อประโยชน์ในเชิงเกณฑ์เปรียบเทียบเป็นสำคัญ มิใช่ถึงกับยึดถือเป็นหลักการหรือ  
สัจธรรมอันสมบูรณ์ครบถ้วน การยึดมั่นถือมั่นเช่นนั้น มักเป็นแนวโน้มนิยม  
กันทั้งในวงวิชาการ และนักปฏิบัติทางด้านสิทธิมนุษยชน และเน้นจับคู่อ่อนอัน  
หนึ่งของขบวนการสิทธิมนุษยชนทั้งภายในและระดับระหว่างประเทศ เป็นแนวโน้ม  
ที่ทำให้เรื่องของสิทธิมนุษยชนดูเป็นเรื่องง่าย ๆ พิน ๆ โดยเพียงแต่อาศัยใช้ *ปฏิญญา  
สากล* ๗ เป็นมาตรฐานอ้างอิง เพื่อสำรวจตรวจสอบการประพฤติปฏิบัติต่าง ๆ ว่า

สอดคล้องหรือฝ่าฝืนมาตรฐาน “สากล” อย่างไรหรือไม่ การศึกษาและปฏิบัติการ  
ทำนองนี้ย่อมมีคุณค่าและความสำคัญอยู่อย่างแน่นอน ไม่ต้องสงสัยเพราะอย่างน้อย  
ก็อาจมีบทบาทสำคัญช่วยสกัดยั้งไม่ให้ขบวนการละเมิดสิทธิรอนหรือบั่นทอนทำลาย  
สิทธิมนุษยชนลุลามรุนแรงขึ้นกว่าที่รู้เห็นกันอยู่ นอกจากนี้ยังมีส่วนช่วยกระตุ้น  
ให้เกิดมติมหาชนต่อต้านการละเมิดสิทธิมนุษยชนในหลาย ๆ ระดับด้วยกัน แต่  
กระนั้นก็ดี จากทัศนะของโครงการวิจัยนี้ เข้าใจว่า ยังไม่น่าจะเป็นการเพียงพอ  
และทั้งยังอาจชวนให้หลงผิดกันไปได้ในเรื่องของสิทธิมนุษยชน แน่แน่นอนช่องว่าง  
ลึกลับระหว่างหลักอุดมการณ์ (ตามบัญญัติสากล ฯ) กับการปฏิบัติ (ในสภาพ  
แวดล้อมทางสังคม-วัฒนธรรมของสังคมนอกตะวันตก) เป็นสิ่งที่จะต้องขจัดแก้ไข  
ดั่งที่กำลังกระทำกันอยู่ในหมู่ขบวนการสิทธิมนุษยชนระดับต่าง ๆ การศึกษาและ  
ปฏิบัติการเช่นว่านี้ เป็นไปอย่างกว้างขวางทั่วโลก แต่ก็มักจำกัดอยู่แต่กับกรณี หรือ  
ปัญหาเฉพาะหน้าเสียจนทำให้เรื่องของสิทธิมนุษยชนดูกลายเป็นเพียงปัญหาระหว่าง  
สิทธิเสรีภาพทางการเมืองและรัฐบาลเผด็จการ ผลก็คือเราจะเห็นแต่เรื่องราวของ  
การรณรงค์เรียกร้องสิทธิและความเป็นธรรมสำหรับบรรดาผู้ต้องคดีการเมืองกัน  
เป็นส่วนใหญ่ ผลก็คือเป้าหมายของการต่อสู้เรียกร้องมุ่งเฉพาะไปในการ  
คุกคามสิทธิเสรีภาพจากฝ่ายอำนาจรัฐบาล จริยอยู่ปัญหาสิทธิเสรีภาพด้าน  
การเมือง เป็นฐานและกุญแจสำคัญยิ่งต่อพัฒนาการสิทธิมนุษยชนด้านอื่น ๆ และ  
จำเป็นต้องได้รับความใส่ใจ และผลักดันส่งเสริมเป็นพิเศษ ความสำคัญในข้อนี้  
เป็นที่ยืนยันได้จากประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ของตะวันตก แต่ในขณะที่เดียวกัน  
ก็เป็นความสำคัญและจำเป็นอยู่ไม่น้อยเลยที่จะต้องขยายขอบข่าย เป้าหมายความ  
เข้าใจให้ลึกลงไปถึงรากฐานทางสังคม-วัฒนธรรมของ ระบบอำนาจนิยมและพฤติ  
กรรมอันสอดคล้องหรือลึกลับขัดแย้งกับหลักการสิทธิมนุษยชนด้วย

รวมความแล้ว ปัญหาสิทธิมนุษยชน จึงเป็นทั้งเรื่องของทั้งเฉพาะหน้าและ  
ระยะยาว โครงการวิจัย “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” นับเป็นความ  
พยายามส่วนหนึ่งที่จะประสานและเสริมความรู้ความเข้าใจ โดยหวังว่าอาจจะมีส่วน

ช่วยให้ได้มองเห็นแนวทางคลัดคลาญปัญหาถัดถัดขัดแย้งต่าง ๆ ที่สัมพันธ์กับชีวิตความเป็นจริงของสังคมไทยขึ้น จุดมุ่งหมายจึงไม่ใช่เรื่องของกรณีหรือเหตุการณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน หากเป็นการศึกษาวิเคราะห์ถึง “พัฒนาการ” เกี่ยวกับระบบความสัมพันธ์อันกำหนดฐานะสิทธิ-หน้าที่ และแม้จะระบุเฉพาะอยู่ในเรื่องของสังคมไทย แต่ในแนวเนื้อหาสาระ ก็คงให้การรับรู้ถึงบทบาทความสำคัญของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ของสหประชาชาติ ทั้งนี้ไม่ใช่เพื่ออาศัยใช้เป็นมาตรฐานวัดสภาพการณ์สิทธิมนุษยชนในประเทศไทย แต่เป็นการรับรู้ในแง่ของกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ซึ่งสังคมไทยเป็นส่วนหนึ่ง ในข้อนี้ สมควรขยายความสักเล็กน้อยเพื่อประกอบการพิจารณาถึงแนวทางศึกษาพัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย

ว่าโดยสถานะทางกฎหมายแล้ว ปฏิญญาสากล ฯ ค.ศ. ๑๙๔๘ เป็นเพียงคำประกาศลอย ๆ มิได้มีค่าหรือผลบังคับใดๆ ทางกฎหมาย นี่เป็นเหตุผลสำคัญที่ช่วยให้ทุกฝ่ายยอมรับกันได้ รวมทั้งประเทศไทย ก็ให้การยอมรับนับถือในฐานะประเทศสมาชิกขององค์การสหประชาชาติ โดยแท้จริงแล้ว ปฏิญญาสากล ฯ เป็นผลของการเมืองระหว่างประเทศ โดยอาศัยการประนีประนอมระหว่างมหาอำนาจ ๒ ฝ่าย หลังสงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งมีจุดยืนขัดแย้งแตกต่างกัน กล่าวคือ มหาอำนาจฝ่ายตะวันตกมีแนวโน้มหนักไปในด้านสิทธิราษฎรและการเมือง (civil and political rights) ส่วนมหาอำนาจฝ่ายสังคมนิยม โนม์เอียงไปทางด้านสิทธิเศรษฐกิจและสังคม (economic and social rights) ในฐานะผู้ชนะสงครามใหม่ ๆ มหาอำนาจสองฝ่ายสามารถยอมรับกันได้ โดยรวมหลักการของสิทธิทั้ง ๒ ประเภทเข้าไว้ในเอกสารฉบับเดียวกันใน ปฏิญญาสากล ฯ นี้ ครั้นเมื่อการดำเนินงานเรื่องสิทธิมนุษยชน ก้าวมาถึงขั้นที่ต้องการให้เกิดผลบังคับขึ้นในรูปของ “กติกา สัญญาระหว่างประเทศ” (International Covenant) การเจรจาต่อรองระหว่างมหาอำนาจทั้งสองจึงต้องใช้เวลาถึงเกือบ ๓๐ ปี มาบรรจบผลเอาในปี ค.ศ.

๑๕๓๖ แต่กระนั้นก็ยังต้องแยกทำเป็น ๒ ฉบับ คือ กติกาสัญญาระหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรม ค.ศ. ๑๙๗๖ และกติกาสัญญาระหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิราษฎรและการเมือง ค.ศ. ๑๙๗๖ ทั้งนี้โดยปล่อยให้เป็นเรื่องของแต่ละประเทศ ที่จะรับรองให้สัตยาบันเป็นรายประเทศ เป็นรายฉบับไป เพื่อให้เกิดผลบังคับเฉพาะแก่ประเทศที่ให้สัตยาบัน มิใช่มีผลบังคับเป็นการสากล เป็นที่น่าสังเกตว่าประเทศไทยยังมีได้ให้สัตยาบันแก่ฉบับใดเลย จนกระทั่งปัจจุบันนี้<sup>(๑)</sup>

แม้จะมีที่มาจากจุดขัดแย้งแตกต่างกันดังกล่าวก็ตาม แต่เมื่อมองจากแง่ของพัฒนาการโดยส่วนรวมแล้ว อาจกล่าวได้ว่า ปฏิญญาสากล เท่ากับเป็นภาพสะท้อนให้เห็นถึงประสบการณ์ในประวัติศาสตร์การต่อสู้ เพื่ออิสรภาพของมนุษย์อันส่งสมมานับศตวรรษ ๆ และขึ้นเป็นความหมายความสำคัญเชิงประวัติศาสตร์ของเอกสารระหว่างประเทศอันปราศจากคำบังคับทางกฎหมายฉบับนี้ กล่าวคือ เป็นการผสมผสานประสบการณ์ขึ้นเป็นแม่บท ครอบคลุมความหมายและหลักการว่าด้วยสิทธิมนุษยชนอย่างกว้างขวางรอบด้าน ทั้งในด้านสิทธิราษฎร และการเมือง และในด้านสิทธิเศรษฐกิจและสังคม ดังที่ได้กล่าวแล้ว สิทธิประเภทแรกได้รับแรงบรรดาลใจจากกระแสอุดมการณ์ของฝ่ายโลกทุนนิยมตะวันตก สิทธิประเภทหลังมาจากกระแสอุดมการณ์ของฝ่ายโลกสังคมนิยม อุดมการณ์สิทธิมนุษยชนทั้งสองกระแสอาจบังเกิดผลขึ้นมาจากวิถีและรูปแบบของพลังปฏิวัติทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองที่แตกต่างกัน อันเป็นความละเอียดซึ่งไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงในที่นี้ จุดที่น่าสนใจอยู่ตรงที่ว่า พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสิทธิมนุษยชนดังกล่าวนี้ได้มาผสมและกลายเป็นตัวแบบและแรงบรรดาลใจส่วนหนึ่งของกระบวนการเปลี่ยนแปลงและการต่อสู้เพื่ออิสรภาพในหมู่ชนชาติโลกที่สามหรือที่กำลังพัฒนา รวมทั้งประเทศไทยเราในปัจจุบัน

ที่ว่า เป็นตัวแบบและแรงบรรดาลใจส่วนหนึ่ง ก็เพราะว่าในประการแรกทีเดียว เรื่องของสิทธิมนุษยชนนั้น ความจริงแล้ว นับเป็นปรากฏการณ์สากลของมนุษยชาติทั้งหมด ทั้งนี้โดยวิถีธรรมชาติของมนุษย์เราเอง ไม่ว่าจะชาติใด ภาษาใด ทั้ง

ยุคก่อนและหลังปฏิญาสากลฯ ย่อมต้องการต่อสู้แสวงความก้าวหน้าด้วยกันทั้งนั้น ในเบื้องต้นที่เดิยวคนเรารู้จักชวนขวายคิดค้นเทคโนโลยี เพื่อช่วยให้ตนเองหลุดพ้นเป็นอิสระจากธรรมชาติ และครั้นเมื่อสถาบันสังคมมนุษย์ที่ความสลับซับซ้อนเกิดการกดขี่ขูดรีดมาก ๆ ขึ้น มนุษย์ก็จำต้องดิรนต่อสู้เพื่อช่วยให้ตนเองหลุดพ้นเป็นอิสระจากพันธระอำนาจอันไม่เป็นธรรมของมนุษย์ด้วยกัน การณ์เป็นไปเช่นนั้นทั้งในระดับชาติและระหว่างชาติ เราเพียงแต่ติดตามข่าวสาร และมองไปรอบ ๆ ตัวเราก็จะเห็นประจักษ์ในกฎความจริงที่ว่า กระแสความคิดและการต่อสู้จากประสบการณ์ของฝ่ายโลกทุนนิยมตะวันตกก็ดี และของฝ่ายโลกสังคมนิยมก็ดี นับเป็นเพียงส่วนหนึ่งขั้นตอนหนึ่งในพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสัทิมมนุษย์ชน ถ้าจะมีอะไรสักอย่างหนึ่งที่เป็นเหตุบังจรรย์ร่วม ก่อให้เกิดการดิรนต่อสู้เพื่ออิสระภาพของมนุษย์เราแล้วก็เห็นจะเป็นวิกฤตการณ์เปลี่ยนแปลง นี้เอง ซึ่งทุกสังคมย่อมต้องประสบไม่อาจหลีกเลี่ยงได้และวิกฤตการณ์เปลี่ยนแปลงทางสังคมเป็นเครื่องผลักดันให้ต้องเกิดการปรับเปลี่ยนสถานะ บทบาท สัทิม - หน้าที่อันประกอบเป็นระบบความสัมพันธ์ และความคิดความเชื่อ และการประพฤติปฏิบัติภายในสังคมหนึ่ง ๆ การปรับเปลี่ยนที่ว่านี้ อาจเป็นไปโดยสันติ หรือรุนแรงมากน้อยตามแต่กรณี และระดับความยืดหยุ่นหรือแข็งกระด้างของแต่ละสังคม

ในประการต่อมา พัฒนาการสัทิมมนุษย์ชนสำหรับชนชาติโลกที่สาม หรือที่กำลังพัฒนานับเป็นอีกส่วนหนึ่ง อีกขั้นตอนหนึ่งออกไปจากกระแสของฝ่ายโลกทุนนิยมตะวันตก หรือของฝ่ายโลกสังคมนิยม เป็นความจริงที่ว่า พัฒนาการทางประวัติศาสตร์สังคมมนุษย์ ย่อมไม่อาจแยกออกจากกันโดยเด็ดขาดได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในยุคสมัยใหม่ซึ่งความเจริญรุดหน้าทางวิทยาการ เป็นเครื่องช่วยกระชับให้ชนชาติส่วนต่าง ๆ ของโลก ได้เข้ามามีความสัมพันธ์ใกล้ชิดขึ้นตามลำดับ และด้วยเหตุฉะนี้เองที่กระแสอุดมการณ์ และประสบการณ์เหล่านี้ จึงมีบทบาทสำคัญในฐานะเป็นทั้งตัวแบบ และแรงบรรดาลใจ ซึ่งความจริงก็ได้เข้ามามีส่วนอยู่ในแนวความคิดค่านึงถึงในโครงการวิจัยที่กำลังพูดถึงนี้

จะอย่างไรก็ตาม เราจะต้องยอมรับรู้อีกด้วยในขณะเดียวกันว่า สภาพทางสังคม-วัฒนธรรมและปัญหาการเปลี่ยนแปลงของสังคมกำลังพัฒนา รวมถึงสังคมไทยเราย่อมมีมิติและลักษณะแนวทางที่แตกต่างออกไป และแม้ในบรรดาสังคมที่กำลังพัฒนาด้วยกัน ความแตกต่างเล็กน้อยมีอยู่เป็นธรรมดาด้วยเหตุผลของความเบมจรรย์ในข้อนี้ การศึกษาเรื่องสิทธิมนุษยชนจึงจำเป็นต้องแยกแยะกันให้กระจ่างปรัชญา อุดมการณ์ และหลักการด้านหนึ่ง กับอีกด้านหนึ่ง ความเป็นไปได้ และลักษณะรูปแบบรวมทั้งวิถีทางของการพัฒนาสิทธิมนุษยชนภายในสังคมหนึ่ง ๆ โดยเฉพาะ ความยากลำบากที่จะยอมรับรู้อีกถึงลักษณะเฉพาะของปัญหา ส่วนหนึ่งเกิดจากธรรมชาติของปัญหาสิทธิมนุษยชนเอง ซึ่งมักเป็นเรื่องยุ่งให้เกิดอารมณ์ความร้อนแรง มองเห็นปัญหาแบบขาวกับดำ โดยปราศจากการใคร่ครวญกันตามสมควรถึงพื้นฐานทางวัฒนธรรมและความคิดความเชื่อของคนส่วนใหญ่ ผลก็คือ เรื่องของสิทธิมนุษยชนกลายเป็นปัญหาเผชิญหน้าและทำลายล้างซึ่งกันและกัน ดังที่เห็นๆ กันดาษดื่นอยู่ทุกวันนี้ ความร้อนแรงของปัญหาสิทธิมนุษยชนในตัวเอง คงไม่ใช่ของผิดแปลกอะไรนัก ประวัติศาสตร์สิทธิมนุษยชนไม่เคยเป็นมาโดยปราศจากการต่อสู้และการเสียสละ สังคมใดมีพื้นฐานทางขัณฑ์ธรรม มีสถาบันสังคมการเมืองอันอำนวย กระบวนการต่อสู้และเปลี่ยนแปลงก็อาจเป็นไปได้โดยราบรื่น ในทางตรงกันข้าม สังคมใดที่ขาดคุณสมบัติทำนองนี้ ก็มีแนวโน้มยุ่งและเร่าร้อนผลักดันให้การเรียกร้องต่อสู้เพื่อสิทธิเสรีภาพ ต้องกลายเป็นความรุนแรงชน และนั่นเป็นปัญหาวิกฤตของสังคมโลกที่สาม ในกรณีของสังคมไทยเราก็คืออยู่ในสภาพปัญหาทำนองเดียวกันนี้ เหตุการณ์อย่างเช่น ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ และ ๖ ตุลาคม ๒๕๑๘ เป็นประจักษ์พยานอย่างดี ซึ่ให้เห็นถึงสภาพปัญหาความรุนแรงถึงขั้นทำลายล้างและสูญเสียชีวิตเลือดเนื้อ ซึ่งได้อุบัติขึ้นแล้วในบ้านเมืองของเขาที่ใคร่ขอว่าเป็นเมืองพุทธศาสนา

เรื่องของสิทธิมนุษยชนจึงเกี่ยวข้องอยู่โดยตรงกับปัญหาของการเลือกวิถีทางเปลี่ยนแปลงและการดำรงชีวิตร่วมกัน สิทธิ (และหน้าที่) เป็นเครื่องกำหนดระบบ



ความสัมพันธ์ทางสังคม และเป็นสิ่งที่ผูกพันอยู่กับโครงสร้าง ค่านิยม ของสังคม  
หนึ่ง ๆ ในยุคหนึ่งสมัยหนึ่ง การเปลี่ยนแปลงและการเรียกร้องต่อสู้เพื่อสิทธิสำหรับ  
คนในวงกว้างออกไป ข้อมหมายถึงการปรับเปลี่ยนในระดับ โครงสร้างของสังคม  
นั้น ๆ ไม่ว่าจะไปในวิถีของสันติหรือความรุนแรงก็ตาม เพราะฉะนั้น เรื่องราว  
และปัญหาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนจึงเต็มไปด้วยความสลับซับซ้อนเกินไปจากที่จะเพียง  
แต่เรียนรู้และยึดถือตัวแบบหรือหลักอุดมการณ์ในเชิงนามธรรมเท่านั้น หากยัง  
จำเป็นจะต้องขยายขอบข่ายการเรียนรู้เฉพาะกรณีของแต่ละสังคม ๆ ไป ซึ่งอาจเป็น  
ช่องทางให้ได้เห็นและเข้าใจถึงสมุฏฐานของปมปัญหาที่แท้จริง รวมทั้งจุดและหน  
ทางที่จะแก้ไขและเปลี่ยนแปลง ที่พยายามเน้นในประเด็นข้อนี้ ก็เพราะมีบ่อยครั้ง  
เหลือเกินที่เรามักจะพะวงสนใจกันอยู่แต่ประเด็นปัญหาปลายเหตุ อย่างเช่นกรณี  
รัฐบาลหรือเจ้าหน้าที่รัฐทำการละเมิดสิทธิเสรีภาพของราษฎร ดังที่ทราบกับ  
กันโดยทั่วไป แน่นนอน ในกรณีละเมิดสิทธิมนุษยชนต่าง ๆ เหล่านี้ โดยหน้าที่ของ  
พลเมืองดีแล้ว ก็ต้องช่วยกันประท้วงให้มีการแก้ไขและหาทางระงับยับยั้งมิให้เกิด  
เหตุการณ์เลวร้ายขึ้นอีกต่อไป ความจริงถ้าคนส่วนใหญ่พร้อมใจกันทำได้เช่นนั้น  
เรื่องก็คงง่ายเข้า แต่ในทางปฏิบัติมิได้เป็นเช่นนั้น โดยประสบการณ์ในสังคมโลก  
ที่สาม รวมทั้งสังคมไทยเรา บรรดาคนที่จิตใจสำนึกเดือดร้อนอื่นใจถึงชนดนรณ  
ต่อสู้เรียกร้องสิทธิเสรีภาพจริง ๆ นั้น ยืนยันว่ามีอยู่ค่อนข้างน้อยมาก แล้วฝ่ายผู้  
อำนาจก็มักประสบความสำเร็จอยู่เสมอ ๆ ที่สามารถช้ชวนให้คนส่วนใหญ่พากัน  
เห็นว่าการต่อสู้เรียกร้องสิทธิเสรีภาพเป็นเรื่องของคนกลุ่มน้อยที่ไม่ประสงค์ต่อชาติ  
บ้านเมือง ปรากฏการณ์ทำนองนี้ในตัวเองเท่ากับเป็นเครื่องช่วย ยังมีช่องว่างอยู่  
มากระหว่างฝ่ายผลักดันเรื่องสิทธิมนุษยชนกับมวลชนส่วนใหญ่ ประเด็นคงจะไม่ได้  
อยู่ที่ว่าใครผิดใครถูก แต่เห็นจะเป็นปัญหาที่ว่า ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับสิทธิ  
มนุษยชนยังมีได้ผสมเข้ากับสภาพแวดล้อมทางสังคมวัฒนธรรมของไทยอย่างแท้จริง  
นั่นเอง

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจจำเป็นต้องหยิบยกขึ้นพูดถึงในที่นี้ ก็คือ ปัญหาระหว่าง สิทธิราษฎรและการเมืองด้านหนึ่งกับสิทธิเศรษฐกิจและสังคมอีกด้านหนึ่ง ว่าอะไร จะสำคัญกว่า สำหรับสังคมโลกทั้งสามในเรื่องนี้ได้มีการถกเถียงกันมามากพอสมควร และก็เริ่มมีผู้ตั้งข้อสังเกตถึงหลักการเสรีนิยมแบบตะวันตก ซึ่งเน้นหนักไปในด้าน สิทธิราษฎรและการเมือง ว่าอาจไม่ถูกต้องเหมาะสมนักสำหรับสังคมโลกทั้งสามหรือ ทั้งกำลังพัฒนา ซึ่งกำลังต้องเผชิญอยู่กับปัญหาเรื่องปากท้อง ความยากจน ความเหลื่อมล้ำตาสูงในสภาพความทุกข์ยากแร้นแค้นเช่นนั้น สิทธิการเมืองอาจจะ เป็นของฟุ่มเฟือยและไม่อาจแก้ปัญหาปากท้องของคนส่วนใหญ่ได้ สรุปรวมความ แล้วมักจะเกิดความเข้าใจไปว่า สำหรับสังคมที่กำลังพัฒนา ปัญหาเฉพาะหน้าอัน สำคัญสูงสุด อยู่ที่จำเป็นจะต้องได้รัฐบาลหรือผู้นำและ “ผู้รู้” ที่สามารถระดม กำลังทรัพยากรทั้งมวลของชาติเพื่อทำการพัฒนาเศรษฐกิจให้จำริญเติบโต เพื่อแก้ ปัญหาความอดอยากขาดแคลน ส่วนสิทธิส่วนบุคคลและสิทธิทางการเมือง เป็น เรื่องที่จะสงวนไว้สำหรับกาลข้างหน้า หลังจากที่ปัญหาปากท้องได้ผ่านพ้นไปแล้ว

ในแง่หนึ่ง เหตุผลอ้างอิงดังกล่าวดูจะมีน้ำหนักและได้รับการเชื่อถือกันอยู่ไม่ น้อย แต่เมื่อพิจารณาให้ลึกกลงไปอีกสักเล็กน้อย ก็พอจะเห็นกันได้ไม่ยากนักกว่า เป็นเหตุผลที่เป็นอันตรายอย่างยิ่ง เพราะจริง ๆ แล้ว การพัฒนาเศรษฐกิจในตัวเอง ย่อมหมายถึงการใช้อำนาจในการตัดสินใจ กำหนดทิศทางและทุ่มเททรัพยากรทั้ง มวลของชาติ ความจริงมีอยู่ว่า การตัดสินใจในเรื่องการพัฒนาประเทศไม่ใช่เป็น แต่เพียงเรื่องเศรษฐกิจเท่านั้น หากย่อมบังเกิดผลกระทบทางด้าน การแบ่งสรรผล ประโยชน์ด้วยว่า “ใครได้อะไร อย่างไร และเมื่อไร” ซึ่งนับเป็นเรื่องของการ เมืองอย่างไม้อาจหลีกเลี่ยงได้ เราคงจะได้เห็นตัวอย่างกันได้ชัดเจนอยู่แล้วในกรณี การพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศไทยเราเอง ในช่วงนับตั้งแต่เรามีแผนพัฒนาทั้งใน รอบ ๒๐ ปีที่ผ่านมา ภายใต้ระบอบเผด็จการซึ่งสิทธิเสรีภาพทางการเมืองของ ประชาชนคนไทยส่วนใหญ่ต้องถูกห้ามนำไปโดยสิ้นเชิง เรามีผู้รอบรู้เชี่ยวชาญด้าน เศรษฐกิจและการพัฒนามากมาย ทั้งไทยและเทศระดมพลังเทคนิควิชาการวางแผน

พัฒนาเศรษฐกิจต่อเนื่องมาโดยตลอด แต่ผลที่ได้ปรากฏออกมาให้เห็นเป็นที่ประจักษ์กัน ณ บัดนี้ คือปัญหาความเหลื่อมล้ำต่ำสูง การไม่มีงานทำ และความยากจน

ประเด็นก็คือว่า เศรษฐกิจกับการเมืองต่างมีส่วนสัมพันธ์ต่อกันเสมือนหนึ่งด้านหัว ด้านท้ายของเหรียญอันเดียวกัน สติธิและผลประโยชน์อันพึงมีพึงได้ทางเศรษฐกิจย่อมไม่อาจเป็นไปได้โดยปราศจากหลักประกันสิทธิทางการเมือง ปัญหาไม่ใช่เรื่องของการต้องเลือกเอาระหว่างสิทธิด้านหนึ่งด้านใดโดยเฉพาะ หากแต่เป็นเรื่องของความจำเป็นต้องมีการพัฒนาควบคู่กันทั้งสองด้าน อันเป็นแนวทางตรงกันข้ามกับการพัฒนาแบบไม่สมดุลย์ ดังที่ผู้ทรงอำนาจและผู้เชี่ยวชาญเคยคิดและกระทำกันมาในอดีต พุดง่าย ๆ สิ่งที่เราเรียกว่า ความสำเร็จหรือการจำเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจในรอบ ๒๐ ปีที่ผ่านมา ทั้งในระดับธุรกิจเอกชนก็ดี โดยรากฐานแล้วเป็นเรื่องของการอาศัยใช้อำนาจรัฐกำหราบคุกคามสิทธิเสรีภาพของมวลชนส่วนใหญ่ให้ต้องตกเป็นเบี้ยล่างของกลุ่มชนส่วนน้อย ตัวอย่างที่เห็นกันได้ง่าย ๆ ก็คือ การใช้อำนาจปฏิวัติรัฐประหารอย่างต่อเนื่องกันมาตลอด ๒๐ ปี สะกดกั้นการรวมตัวจัดตั้งของกลุ่มมวลชนผู้เสียเปรียบ ในขณะที่เดียวกันกับที่ออกกฎหมายให้สิทธิและส่งเสริมการรวมตัวจัดตั้งของกลุ่มธุรกิจการเงิน เมื่อมองออกไปจากระบบและกระบวนการทางการเมืองและกฎหมายเช่นนั้นแล้ว ก็พอจะประมวลความได้ว่าช่องว่างทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นอย่างเช่นที่เห็นกันต่ำดาอยู่ทุกวันนี้ โดยแท้จริงแล้วก็มีสมมูลมาจากปัญหาช่องว่างทางการเมืองนั่นเอง การรวมตัวและจัดตั้งกลุ่มผลประโยชน์เป็นสิทธิอันชอบธรรมและเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทางการเมือง แต่โอกาสและช่องทางของการใช้สิทธิเช่นนั้น หาได้เพื่อแต่ไปสู่มวลชนส่วนใหญ่ไม่ ทั้งนี้ภายใต้ระบบซึ่งบรรดานักเศรษฐศาสตร์ของเรานิยมเรียกกันว่า “เศรษฐกิจเสรี” รายงานธนาคารโลกเมื่อเร็ว ๆ นี้ ย้ำถึงความสำคัญและจำเป็นที่จะต้องให้ประชาชนเข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนาประเทศ ขอเรียกร้องที่ว่านี้จะมีผลจริงจางอย่างไรหรือไม่ก็ตาม แต่อย่างน้อยก็เป็นเครื่องสะท้อนภาพของปัญหาเกี่ยว

กับการปรับเปลี่ยนโครงสร้างและสถาบันการเมือง การบริหารอันเป็นเรื่องเกี่ยวข้อง  
อยู่โดยตรงกับปัญหาสิทธิทางการเมือง

จากที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นนี้ คงพอจะมองเห็นกันได้ว่า เรื่องของสิทธิ  
มนุษยชนเป็นปัญหาที่มีมิติสลับซับซ้อนเกี่ยวโยงอยู่รอบด้านทั้งในทางสังคม วัฒนธรรม  
เศรษฐกิจ กฎหมาย และการเมืองตลอดจนการเปลี่ยนแปลงและการพัฒนา  
เราอาจศึกษากันได้ในเรื่องของปรัชญา อุดมการณ์และหลักการซึ่งเป็นสิ่งจำเป็นที่  
จะต้องคิดค้นและเข้าใจ แต่จะเป็นการเข้าใจผิดอย่างมหันต์ ถ้าจะศึกษาถึงสิ่ง  
เหล่านี้ในแง่ที่เป็นสูตรสำเร็จ ยกตัวอย่าง เช่น หลักอุดมการณ์ *ปฏิญญาสากลว่า  
ด้วยสิทธิมนุษยชน* มาตราแรกที่ว่า “มนุษย์ทั้งปวงเกิดมาเป็นเสรีและเสมอเท่าเทียม  
กันในเกียรติศักดิ์และสิทธิ ต่างได้การประทานมาซึ่งเหตุผลและมโนธรรม และพึง  
ปฏิบัติต่อกันด้วยเจตนารมณ์แห่งภราดรภาพ” ข้อที่ใคร่ย้ำไว้ ณ ที่นี้ ก็ว่า แม้แต่  
หลักอุดมการณ์อันสูงส่งนี้เอง โดยแท้จริงแล้ว ก็มีที่มาจากกระแสการเปลี่ยนแปลง  
และพลังชนชั้นกลางในโลกตะวันตก เมื่อสมัยสามร้อยปีก่อน เป็นยุคสมัยที่กลุ่ม  
ชนชั้นกลางซึ่งเติบโตขึ้นมา มีพลังเศรษฐกิจพอทัดเทียมกับกลุ่มขุนนางชนชั้นอำนาจ  
เก่า และอาศัยอ้างอิงทฤษฎีสัทธิธรรมชาตเป็นหลักอุดมการณ์ต่อสู้ เบ้าหมายของกลุ่ม  
ชนชั้นใหม่เหล่านี้ไม่มีอะไรมากไปกว่าความต้องการที่จะขจัดอุปสรรคขวากหนาม  
ทั้งหลายทางการเมืองการปกครอง เพื่อที่ตนจะได้ประกอบธุรกิจของตนอย่างอิสระ  
เสรีและก็เป็นธรรมดาของคนเรา ที่มีกำลังทรัพย์ย่อมจะเรียกร้องต้องการให้ได้สิทธิ  
และโอกาสใช้พลังของตนทำการแข่งขันช่วงชิงกันอย่างเต็มที่ ทฤษฎีเศรษฐกิจแบบ  
ปล่อยเสรี เกิดมาจากเจตนารมณ์เช่นนั้น ซึ่งในตัวเองอาจไม่ผิดอะไรนัก ถ้าหาก  
คนทุกคนทุกกลุ่ม “เกิดมาเป็นเสรีและเสมอเท่าเทียมกัน” จริง ๆ แต่สำหรับใน  
โลกและสังคมอันเต็มไปด้วยช่องว่างห่างไกลระหว่างคนมีเงินจน คนแข็งแรงคน  
อ่อนแอ ทฤษฎีสัทธิธรรมชาตและเศรษฐกิจแบบปล่อยเสรีก็ย่อมกลับกลายเป็น  
เป็นทฤษฎีและเศรษฐกิจที่บูดริ้ดเหวรดเหว่ยได้อย่างสัมฤทธิ์ผลเช่นกัน ดังที่  
สังคมไทยเราเองกำลังประสบอยู่ทุกวันนี้

ดังนั้น แม้แต่ในระดับหลักปรัชญาหรืออุดมการณ์ ก็ยังจำเป็นต้องพินิจพิจารณาที่  
 กันดูให้ถี่ถ้วนรอบคอบ ที่กล่าวเช่นนั้น มิได้มีความมุ่งหมายเลยแม้แต่น้อยที่จะลด  
 คุณค่าความสำคัญของหลักปรัชญาสิทธิธรรมชาติ หรือ ปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิ  
 มนุษยชน จุดเด่นของหลักการสิทธิมนุษยชน คือ คุณค่าของความเป็นคน ไม่ว่า  
 จะเป็นเชื้อชาติ ภาษาหรือศาสนาใด หลักปรัชญาสิทธิธรรมชาติเป็นพลังความคิด  
 สำคัญที่ให้ตอบโต้ระบอบสมบูรณาญาสิทธิ และการใช้อำนาจแบบพลการ พร้อมทั้ง  
 ยกเอาสามัญชนขึ้นมาเป็นรากฐานของสิทธิอำนาจแทนที่ทฤษฎีเทวสิทธิ์ ซึ่งอ้าง  
 อำนาจจากสวรรค์ บทบาทความสำคัญของหลักปรัชญาสิทธิธรรมชาติในประวัติ  
 ศาสตร์พัฒนาการของสิทธิมนุษยชน จึงเป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธหรือโต้แย้งได้  
 ปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เองก็มาจากแรงบันดาลใจของสำนักปรัชญาสิทธิ  
 ธรรมชาตินี้ ถึงกระนั้นก็ตาม เราจะต้องตระหนักกันให้ถึงเงื่อนไขทางประวัติ  
 ศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงแต่ละยุคสมัย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสิทธิเสรีภาพจาก  
 แก่งของสำนักปรัชญาเอง กำลังถูกตีความและนำมาใช้ประพฤติปฏิบัติกัน ไปไกล  
 ถึงขั้น “มือใครยาวสาวได้สาวเอา” หรือ “ใครดีใครได้” เช่นนี้แล้วไซ้ ก็เป็น  
 ปัญหาที่จะต้องใคร่ครวญกันให้หนัก เพราะตราบโคที่เรายังมองและเข้าใจสิทธิเสรี  
 ภาพกันแต่เพียงความเป็นอิสระเสรีที่จะทำอะไรได้ตามใจชอบและกำลังอำนาจ ตราบ  
 นั้น ก็เป็นการยากยิ่งหรือว่าเป็นไปไม่ได้เลยที่มนุษย์เราจะ “พึงปฏิบัติต่อกันด้วย  
 เจตนารมณ์แห่งภราดรภาพ” แล้วถ้าเป็นเช่นนั้น โลกและสังคมมนุษย์จะดำรงชีวิต  
 ร่วมกันอย่างเป็นธรรมและสันติสุขได้อย่างไร ? รวมความแล้ว ในเรื่องของหลัก  
 ปรัชญาหรืออุดมการณ์เอง ก็ยังเป็นประเด็นปัญหาที่ยังจะต้องคิดค้นศึกษากันอีกต่อ  
 ไปโดยไม่หยุดยั้งเราจะมาว่าพึงออกพึงใจอยู่กับทฤษฎีในอดีต หรือ ปรัชญาสากลฯ  
 แต่ถ้อยเดียวไม่ได้ ผู้เขียนเองได้ใช้ความพยายามเสาะแสวงอยู่บ้าง ดังปรากฏใน  
 บทศึกษาเรื่อง พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน เมื่อสองสามปีที่แล้ว<sup>(๒)</sup> และพอจะ  
 ชี้ขึ้นได้ในทันทีว่า หลักพุทธธรรม สามารถให้พลังความคิดสร้างสรรค์ที่จะชี้แนว  
 ทางไปสู่คำตอบปัญหาเรื่องสิทธิมนุษยชนได้เป็นอย่างดี ถ้าหากเราจะไม่พยายาม  
 มองชีวิตเบื้องบนพุทธศาสนากัน ไปในทางลบจนเกินไปอย่างเช่นที่กำลังประพฤติ  
 ปฏิบัติกันอยู่

ในประการสำคัญ พุทธศาสนาเป็นหลักธรรมอุดมการณ์ที่อยู่ในสังคมวัฒนธรรมไทยเราเองมาช้านาน เป็นแต่เพียงเราไม่ใส่ใจที่จะมองเห็นด้านพลังสร้างสรรค์ของสมบัติที่เรามีอยู่แล้วเท่านั้น นี่จะเป็นความผิดของระบบการศึกษาอบรมสมัยใหม่หรืออย่างไรก็แล้วแต่ จุดสำคัญอยู่ที่เราจะต้องเริ่มตระหนักกันอย่างจริงจังเสียถึงคุณค่าของมรดกทางวัฒนธรรมของเราเอง ทั้งนี้ไม่ใช่เพื่อมาสร้างเอกลักษณ์หรือชาตินิยมไทยอะไรทำนองนั้น ซึ่งเป็นเรื่องของความตื่นและผิวผืน หากเพื่อสร้างเสริมความจำเริญของงานทางปัญญาความคิด ซึ่งอาจนำไปสู่คำตอบที่ถูกต้องเหมาะสมกับสภาพปัญหาความทุกข์ยากแค้นแค้นในปัจจุบัน โดยเฉพาะสำหรับภายในสังคมไทยเท่านั้น แต่ยังคงเป็นคุณค่าสำหรับโลกเป็นส่วนรวมด้วยในที่สุด

นอกเหนือไปจากปัญหาด้านหลักปรัชญาและอุดมการณ์แล้ว สิทธิมนุษยชนยังเป็นเรื่องเกี่ยวของทางด้านปฏิบัติอีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปัญหาการจัดตั้งสถาบันสังคม เศรษฐกิจ การเมือง เพื่อพิทักษ์และสร้างเสริมสิทธิเสรีภาพ ตามความเป็นจริงแล้ว ด้านหลักอุดมการณ์กับด้านการจัดตั้งสถาบันเป็นเรื่องเกี่ยวโยงไม่อาจแยกออกจากกันได้ ปัญหาของสังคมไทย ก็คือ เรามุ่งแต่ต้องฝรั่งกันมาโดยตลอด นับตั้งแต่ย่างเข้าสู่ยุคเปลี่ยนแปลงให้ทันสมัยเมื่อร้อยกว่าปีที่ผ่านมา เราเร่งเดินหน้าสร้างสถาบันตามแบบอย่างตะวันตกกันมาทั้งในยุคก่อนและหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕ ในขณะที่ในด้านหลักอุดมการณ์และค่านิยมทางสังคมยังแทบจะเรียกได้ว่าอยู่กับที่ ยกเว้นสำหรับคนกรุงเทพฯ และในเมืองอื่นๆ บางส่วน ข้อเท็จจริงเหล่านี้ยังความลึกลับสับสนไม่น้อยเลยในการศึกษาเรื่องสิทธิมนุษยชน แต่ก็เป็นสิ่งที่จะต้องคำนึงถึง

ในสภาพการณ์เช่นว่านี้ การศึกษาด้านสถาบัน จึงเป็นเสมือนหนึ่งเป็นการศึกษาปัญหาเฉพาะหน้า โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับกระบวนการพัฒนาการระบอบรัฐธรรมนูญ และสถาบันประชาธิปไตย อันเป็นฐานรองรับสิทธิมนุษยชน ทั้ง ๆ ที่ตระหนักดีว่าหลักอุดมการณ์และค่านิยมในเรื่องเหล่านี้ยังมีได้ฝังรากจริงจังในความคิดความเชื่อของคนส่วนใหญ่ โครงการวิจัย “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย”

ก็เห็นจำเป็นต้องจับประเด็นทำนองนี้มาศึกษาวิเคราะห์กัน แต่ทั้งนี้มิใช่โดยมุ่งแต่ตัวแบบสถาบันเป็นสำคัญ หากพุ่งไปถึง กระบวนการและเงื่อนไขของพัฒนาการไปสู่สถาบันประชาธิปไตย ซึ่งเราอาจจะได้เห็นเป็นจริงเป็นจังในสังคมไทยเรา ในแง่นี้ ผู้เขียนเห็นว่า เราอาจเรียนรู้จากประสบการณ์ของตะวันตกอย่างน้อย ๒ ประการที่สำคัญ และพอช่วยให้เห็นปัญหาของประชาธิปไตยไทย กล่าวคือ เงื่อนไขด้านกระบวนการทางกฎหมาย และด้านกระบวนการทางการเมือง

ในประการแรก เงื่อนไขด้านกระบวนการทางกฎหมาย เห็นจะไม่มีอะไรดีกว่าที่จะขอนำเอาข้อสังเกตของนักวิชาการตะวันตกเองมาเสนอให้พิจารณากัน ณ ที่นี้คือ ในข้อที่ว่า

“...ก่อนการเคลื่อนไหวใด ๆ ไปสู่พัฒนาการสิทธิมนุษยชน กรอบของระบบกฎหมายที่ใช้กัน จะต้องได้รับการสถาปนาขึ้นอย่างมั่นคงเสียก่อน ในที่ใด ความมั่นคงของระบบกฎหมายมิได้มีอยู่ ในที่นั้น เงื่อนไขของความรู้แรงก็จะแผ่สร้ากันไปทั่ว ซึ่งผลกำลังก็จะเป็นเครื่องช่วยให้อำนาจกลายเป็นธรรมขึ้นมา ...ในที่ใด กฎหมายและสิทธิอำนาจของผู้พิทักษ์กฎหมายสิ้นสุดลง ในที่นั้นไม่ว่าความมั่นคงหรือเสรีภาพก็ย่อมไม่อาจเป็นไปได้” (๑)

จุดเน้นอยู่ที่ระบบกฎหมายที่ศักดิ์สิทธิ์มั่นคงและแน่นอน เป็นที่ทราบกันอยู่ว่าในประวัติศาสตร์รัฐธรรมนูญประชาธิปไตยของตะวันตก กลุ่มวิชาชีพกฎหมายได้มีบทบาทและอิทธิพลสำคัญเพียงใด ส่วนสำหรับความสำคัญอื่นในกรณีของไทยนั้น เห็นจะต้องขอให้อยู่ในความวินิจฉัยของผู้อ่าน และผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับวิชาชีพกฎหมายเอง ผลงานศึกษาในชุด “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” นี้คงพอจะช่วยให้ได้มองเห็นกันบ้างว่า ระบบกฎหมายไทยรวมทั้งกระบวนการยุติธรรมเป็นไปเพื่ออำนาจหรือเพื่อสิทธิเสรีภาพกันแน่ ซึ่งก็จะมีส่วนช่วยอธิบายได้มากเกี่ยวกับสถานการณ์ของสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย

ประการต่อมา เงื่อนไขด้านกระบวนการทางการเมือง จากประสบการณ์และข้อสังเกตของนักวิชาการตะวันตกเองอีกเช่นกัน<sup>(๔)</sup> เราได้เรียนรู้ว่า ประชาธิปไตยมิใช่สูตรสำเร็จรูป หากแต่เป็นกระบวนการพัฒนาการเมือง เริ่มตั้งแต่ขั้นตอนที่การต่อสู้ช่วงชิงอำนาจผลประโยชน์ยังจำกัดอยู่ในวงของกลุ่มชน ชันนำโดยเฉพาะ ช่างค้อย ๆ พัฒนามาสู่ที่ชนตอนหนึ่ง เมื่อบรรดาผู้นำฝ่ายต่าง ๆ สามารถตกลงรวมขอมกันวางกฎเกณฑ์การต่อสู้ระหว่างกันอย่างสันติวิธีได้ ขั้นตอนที่สองเป็นช่วงพัฒนาการสำคัญยิ่งต่อพัฒนาการมาสู่ขั้นตอนสุดท้าย ซึ่งกฎเกณฑ์และสิทธิทางการเมืองได้กระจายขยายออกไปสู่มวลชนส่วนใหญ่ เป็นขั้นตอนของประชาธิปไตยเต็มรูป ถ้าจะประมวลจากบทเรียนทำนองนี้แล้ว ก็อาจให้แนวทางประเมินปัญหาประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนของไทยได้ว่า อันที่จริงแล้วปัญหาคงไม่ได้อยู่ที่ว่าประชาชนคนไทยพร้อมหรือไม่พร้อม สำหรับการใช้สิทธิในระบบประชาธิปไตย อย่างเช่นที่ชอบกล่าวอ้างกัน หากแต่เป็นปัญหาของความสามารถหรือไม่สามารถความสำเร็จหรือความล้มเหลวของกลุ่มผู้นำ ในการวางกำหนดกฎเกณฑ์การต่อสู้และใช้อำนาจในเบื้องต้น ก่อนการขยายสิทธิเสียงออกไปสู่มวลชนส่วนใหญ่ นี่เป็นประเด็นที่จะคำนึงถึงเช่นเดียวกันในแนวการศึกษาถึงพัฒนาการเมือง และรัฐธรรมนูญอันมีส่วนสำคัญยิ่งต่อความเข้าใจในปัญหาสิทธิมนุษยชน

บรรดาข้อพิจารณาทั้งหลายเหล่านี้ เป็นองค์ประกอบสำคัญในการกำหนดแนวและประเด็นสำหรับศึกษาวิจัย “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” ดังที่ขอโครงการแสดงให้เห็น จุดมุ่งหมายหลักเป็นเรื่องเชิงปฏิบัติในกระบวนการทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง อันมีผลสะท้อนต่อฐานะและปัญหาสิทธิมนุษยชนในสังคมไทย สิ่งที่น่าห่วงในขณะนี้เพื่อประมวลข้อมูลวิเคราะห์ให้เกิดความรู้ความเข้าใจในสภาพการณ์ตามที่แท้จริงเป็นสำคัญ คงจะไม่หวังไปไกลถึงขั้นเสนอแนะทางแก้ไขปรับปรุงอะไรนัก เพราะถือว่าข้อมูลและการวิเคราะห์เพื่ออธิบายความเป็นเหตุเป็นผลของสภาพการณ์ที่เป็นอยู่ น่าจะเป็นพื้นฐานเบื้องต้นอันจำเป็นสำหรับการเสาะแสวงงคิดค้นสร้างสรรค์กันอย่างมีสภาวะวิสัย ไม่ใช่เพียงอ้างอิงอาศัยความคิด



ผันลอย ๆ ที่ไม่สัมพันธ์กับโลกของความจริง และบนพื้นฐานของแนวความคิดและ  
สังเกตดังกล่าวตั้งแต่ต้น จึงได้กำหนดแนว ขอบข่าย และประเด็นของโครงการ  
ศึกษาวิจัย เรื่อง “พัฒนาการสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย” ดังนี้ :-

ตอนที่ ๑ พื้นฐานทางวัฒนธรรมและสถาบัน ประกอบด้วยหัวข้อวิจัยต่อไปนี้

- ค่านิยมประเพณีและแนวความคิดเกี่ยวกับสัมพันธ์ภาพระหว่างคนกับรัฐ  
และผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงสมัยใหม่
- การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจกับปัญหาสิทธิมนุษยชนในประเทศไทย
- สิทธิมนุษยชนกับวิวัฒนาการในกฎหมายไทย
- พัฒนาการทางรัฐธรรมนูญ : พิจารณาในแง่กฎหมาย
- พัฒนาการทางรัฐธรรมนูญ : พิจารณาในแง่การเมือง

ตอนที่ ๒ สิทธิของบุคคลในสถานะต่างๆ ทางสังคมและกฎหมาย ประกอบด้วยหัวข้อวิจัยศึกษาต่อไปนี้

- สิทธิมนุษยชนและกระบวนการยุติธรรมทางอาญา
- สิทธิมนุษยชนกับลูกจ้างในประเทศไทย
- ปัญหาสิทธิมนุษยชนของเกษตรกรในสถานะการพัฒนาปัจจุบัน
- การประถมศึกษาในชนบท
- การแสวงหาประโยชน์ทางเพศจากสตรีไทยกับปัญหาสิทธิมนุษยชน
- สภาพการณ์โดยทั่วไปทางสิทธิมนุษยชนของเยาวชนในประเทศไทย และ  
ปัญหาแรงงานเด็ก
- สิทธิการสื่อสารในประเทศไทย
- สภาพสิทธิของสตรี มองจากแง่เศรษฐกิจสังคมและการพัฒนา
- สิทธิผู้บริโภค
- ปัญหากลุ่มมุสลิมใน ๔ จังหวัดภาคใต้
- อิสลามกับความรุนแรง : การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรงใน ๔  
จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย พ.ศ. ๒๕๑๘-๒๕๒๔

ตอนที่ ๑ เป็นการสำรวจวิเคราะห์พื้นฐานเป็นมาทางสังคม-วัฒนธรรมและสถาบัน โดยเริ่มตั้งแต่พยายามทำความเข้าใจถึงค่านิยมประเพณี โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับสัมพันธภาพทางสังคม - การเมือง พร้อมทั้งประเมินผลกระทบของการเปลี่ยนแปลง และพัฒนาการด้านสถาบันกฎหมายและรัฐธรรมนูญ เหล่านี้ในส่วนหนึ่งอาศัยข้อประสพการณ์พัฒนาการด้านสถาบันของตะวันตก ดังที่ได้ชี้แจงไว้ข้างต้น แต่จุดมุ่งหมายสำคัญอยู่ที่เพื่อศึกษาหาความเข้าใจลักษณะเฉพาะของพัฒนาการในสังคมไทย สำหรับตอนที่ ๒ เป็นการแจกแจงประเด็นปัญหาเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน โดยคำนึงถึงส่วนบุคคลและกลุ่มชน ซึ่งอยู่ในสถานะทางสังคมและกฎหมายต่าง ๆ ครอบคลุมไปถึงแต่เรื่องของสิทธิบุคคลที่ตกอยู่ในกระบวนการยุติธรรม ฐานะของผู้ใช้แรงงานของเกษตรกร ของสตรีและเยาวชน ตลอดจนผู้บริโภค นอกจากนี้ยังได้คำนึงถึงความสำคัญของข้อมูลข่าวสาร ซึ่งมีบทบาทอิทธิพลอย่างสูงต่อปัญหาความสัมพันธ์ทางสิทธิในสังคมปัจจุบัน ปัญหาสิทธิมนุษยชนอีกด้านหนึ่งที่ไม่อาจมองข้ามไปในกรณีของสังคมไทยเราก็คือ เรื่องเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อย ซึ่งในโครงการวิจัยนี้จำกัดอยู่ในเรื่องของกลุ่มมุสลิมจังหวัดภาคใต้ ในขณะที่เดียวกับที่ตระหนักดีว่า ยังมีเรื่องของชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ อีกมากที่ควรแก่การหยิบยกขึ้นมาศึกษากันจากแง่ของสิทธิมนุษยชน

ประเด็นหัวข้อศึกษาทั้งหมดเหล่านี้ คงจะไม่ครอบคลุมปัญหาอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ และทั้งผลงานศึกษาวิจัยก็มีลักษณะกระจัดกระจาย ยังมิได้มีการสังเคราะห์อย่างที่ตั้งใจกันไว้ ทั้งนี้ด้วยเหตุข้อจำกัดทั้งในด้านกำลังความคิดและเวลา แต่อย่างน้อยก็เป็นความพยายามของโครงการวิจัยนี้ ที่จะชี้ให้เห็นถึงลักษณะแกนร่วมและความหลากหลายในกระบวนการ "พัฒนาการ" สิทธิมนุษยชน อันอาจเป็นแนวทางสำหรับงานศึกษาในขั้นก้าวหน้าต่อไป เรื่องของสิทธิมนุษยชนเป็นปัญหาที่มีมิติรอบด้าน ในทำนองเกี่ยวกับมิติอันสลับซับซ้อนของชีวิตสังคม จึงจำเป็นต้องอาศัยแรงปัญญาความคิดร่วมกันของหลาย ๆ สาขาวิชาชีพและประสบการณ์ด้วยกัน โครงการนี้ ถ้าจะหวังผลสำเร็จอะไรที่เป็นรูปธรรมจริง ๆ ในขั้นนี้ ก็เห็นจะเป็นความร่วมมือร่วมใจของทั้งบรรดานักวิชาการ และนักปฏิบัติสิทธิมนุษยชนเพื่อ

ระดมกำลังสติปัญญาความรู้ ทำการศึกษาอย่างจริงจัง และต่อเนื่อง ทั้งนี้โดยมอง  
ออกไปจากฐานะความเป็นจริงของสังคมไทย โดยนัยนี้ บางที่เราอาจสามารถ  
คิดค้นคำตอบบางอย่าง ที่เข้ากับปัญหาความต้องการของเราเองได้ดังเช่นตามลำดับ

### บันทึก

๑. สำหรับรายชื่อประเทศที่ให้สัตยาบัน กติกาสัญญาระหว่างประเทศฉบับต่างๆ เกี่ยว  
กับสิทธิมนุษยชน โปรดดู “International Instruments Relating to  
Human Rights” ใน *Human Rights Law Journal*, Strasbourg,  
1982, หน้า 402-422.
๒. Saneh Chamarik, *Buddhism and Human Rights*, Bangkok, Thai  
Khadi Research Institute, Thammasat University, B.E. 2526.
๓. Richard P. Claude (ed.) *Comparative Human Rights*, The John  
Hopkins Press, 1976, หน้า 7-8
๔. Dankwart A. Roston. “Transitions to Democracy” ใน *Comparative  
Politics* (April 1970) และ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participa-  
tion and Opposition*, Yale University Press, 1972.

# เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิด สิทธิมนุษยชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้

ความนำ	๑
๑. บทนำ	๔
๒. แนวทฤษฎีในการวิเคราะห์ปัญหา	๕
๓. ความพยายามเพื่อผสมผสานของรัฐบาล	๑๕
๔. ปฏิกริยาแห่งความรุนแรง	๔๘
สรุป : สิทธิมนุษยชนท่ามกลางความขัดแย้ง หนังสืออ้างอิง	๖๖ ๗๐
Bibliography	๗๓

# คำนำ

งานวิจัย เรื่อง เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชนใน  
จังหวัดชายแดนภาคใต้ นี้ สำเร็จลงได้ด้วยความร่วมมือและการสนับสนุนของหลาย  
ฝ่ายจนไม่อาจจะกล่าวนามได้หมด แต่ต้องขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ เสน่ห์  
จามริก แห่งสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และมูลนิธิเอเชีย  
ที่ได้กรุณาให้ความอนุเคราะห์สนับสนุนมาตลอดระยะเวลาของโครงการวิจัย ส่วน  
หนึ่งของงานวิจัยนี้กลายเป็นวิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยฮาวาร์ด เมื่อ  
เดือนมิถุนายน ๒๕๒๕ ไปแล้ว

และต้องขอขอบคุณฝ่ายธุรการ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์  
โดยเฉพาะ คุณวิภา บัวงาม และนายเส่ง นัสดา ที่กรุณาจัดการพิมพ์และรูปเล่ม  
ด้วยความเรียบร้อย

ข้อบกพร่องใด ๆ ที่มีอยู่ในงานวิจัยนี้ ผู้เขียนขอรับผิดชอบแต่เพียงผู้เดียว  
และขออ้อมรับความคิดเห็น ข้อเสนอแนะ จากทุกท่าน

ส.พ.

๑๘ สิงหาคม ๒๕๒๖

คณะรัฐศาสตร์, ธรรมศาสตร์

# เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิด สิทธิมนุษยชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้

“การรักษาเอกภาพของชาติ โดยอาศัยทางจิตที่ปราศจากรากฐานทางเศรษฐกิจ และการเมืองประชาธิปไตยของราษฎร ก็เท่ากับอาศัยการลอยไปลอยมาในอากาศ ซึ่งอาจหล่นหรือหลุดไปสู่อกาศนอกพิภพ มนุษย์อยู่ได้ด้วยการมีปัจจัยดำรงชีพ และมีระบบการเมืองประชาธิปไตย ที่ให้สิทธิมนุษยชน ผู้ที่อาศัยสภาพทางจิตโดยไม่กังวลถึงสภาพทางเศรษฐกิจ ก็เพราะเขาเองมีความสมบูรณ์หรือมีกินพอใช้ในทางเศรษฐกิจอยู่แล้ว แต่คนส่วนมากที่ยังขาดปัจจัยดำรงชีพอยู่นั้น ย่อมมีจิตในทางค้นคว้าหาชีวิตปัจจัยในทางที่ชอบพร้อมด้วยสิทธิมนุษยชน พวกเขาจึงถือสภาพทางจิตอย่างเดียวตามการโฆษณาไปได้เพียงชั่วคราว แต่เมื่อรอคอยผลแห่งชีวิตนั้นชวกาละหนึ่งแล้ว ไม่เห็นผลว่าได้ช่วยความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจ และสิทธิมนุษยชนของเขาแล้ว เขาก็อาจไปถือสภาพทางจิตชนิดอื่นที่เขาเห็นว่า อาจช่วยความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจ และสิทธิมนุษยชนของเขาได้ดีกว่าก็เป็นได้ นักปราชญ์ผู้หนึ่งกล่าวว่า ความคิดของคนเจ้าของคฤหาสน์ต่างกับคนที่อยู่กระท่อม”

ปรีดี พนมยงค์, “ข้อสังเกตเกี่ยวกับ  
เอกภาพของชาติกับประชาธิปไตย”,

ความขัดแย้งและความรุนแรงซึ่งเกิดขึ้นอยู่เป็นประจำระหว่างประชาชน  
เชื้อสายมาเลย์ผู้นับถือศาสนาอิสลาม กับเจ้าหน้าที่ของรัฐบาล หรือระหว่าง  
ชนกลุ่มน้อยกับประชากรส่วนใหญ่ของประเทศผู้นับถือศาสนาพุทธ เกิดขึ้น  
ภายในปริบทและบรรยากาศทางการเมืองซึ่งยังไม่เอื้ออำนวยให้มีการยอมรับ  
ในสิทธิและเสรีภาพของกันและกันอย่างเต็มที่ ยิ่งเต็มไปด้วยความรู้สึกที่ขาด  
ขันติธรรม (toleration) ระหว่างกลุ่มชนที่มีความแตกต่างกันทางเชื้อชาติ  
ศาสนา ภาษา และวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้เอง การละเมิดสิทธิมนุษยชนของ  
ทั้งสองฝ่ายจึงเกิดขึ้น และนำไปสู่ความขัดแย้ง ความรุนแรง เป็นวัฏจักร  
แห่งความชั่วร้าย อันยากที่จะหาจุดยุติได้

บทความหนึ่งที่จะศึกษาปัญหาทัศนคติทางการเมืองของผู้นำทางการเมือง  
ไทย และผู้กำหนดนโยบายของรัฐ ต่อประชากรกลุ่มน้อยเชื้อสายมาเลย์ใน  
ลักษณะที่ลุ่มลึกและครอบคลุมเพราะที่ทัศนคติทางการเมืองเหล่านี้กลับกลายเป็น  
เป็นอุดมการณ์ พื้นฐาน ความคิดในการสร้างชาติ หรือสร้างความเป็นเอก  
ภาพของชาติ อันนำไปสู่ความขัดแย้งกระทบกระเทือนต่อความรู้สึกของ  
ประชากรต่างเชื้อชาติ ต่างศาสนา และต่างภาษาประวัติศาสตร์จึงกล่าว

บทวิเคราะห์นโยบายผสมผสาน (integration) ของรัฐบาลใช้มาตั้งแต่  
พ.ศ. ๒๕๐๐ จนกระทั่งถึง พ.ศ. ๒๕๑๖ จะแสดงให้เห็นถึงความพยายาม  
ของรัฐในการที่จะเข้าควบคุมและอุปถัมภ์กำจุนสถาบันและผู้นำทางศาสนา  
ท่ามกลางความขัดแย้งและต่อต้านของประชาชนชาวมาเลย์มุสลิม จนกระทั่ง  
กลายเป็นขบวนการต่อสู้ทางการเมืองและการทหาร ดำเนินการขึ้นภายใต้  
เคลื่อนไหวทั้งภายในและภายนอกประเทศในช่วง พ.ศ. ๒๕๑๖ จนถึงปัจจุบัน

บทสรุปจะเสนอแนะสู่ทางในการปรับปรุงโครงสร้างทางสังคมและการเมืองเพื่อเสริมสร้างความยอมรับ และความไว้วางใจต่อกันมากขึ้น ระหว่างเจ้าหน้าที่ของรัฐกับประชาชนส่วนใหญ่ในท้องถิ่น ทั้งนี้เพื่อลดช่องว่างในการสื่อสารคมนาคม และลดโอกาสของความขัดแย้งอันมักจะนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชนในที่สุด

---



## ๑. บทนำ

ปัญหาที่ยิ่งยากที่สุดปัญหาหนึ่งที่ประเทศกำลังพัฒนาทั้งหลายจำต้องเผชิญอยู่ในปัจจุบันก็คือ การแปรเปลี่ยนความสัมพันธ์กตัญญู (loyalty) ของประชาชนจากกลุ่มศาสนา เผ่าพันธุ์ และสิ่งผูกพันขั้นพื้นฐาน (primodial) อื่น ๆ มาสู่การยอมรับในความเกี่ยวพันที่มีเหตุมีผลยิ่งขึ้นกับรัฐในฐานะที่เป็น “หน่วยการเมือง” ใหม่ ในหลายส่วนของโลกปัญหาความขัดแย้ง ความรุนแรงเกิดขึ้นเพราะความขัดกันระหว่างสถาบันและสัญลักษณ์ทางสังคมเก่า ๆ กับหน่วยงานทางการเมืองใหม่ ๆ ของรัฐที่เพิ่งจะเกิดขึ้น และกำลังเพิ่มพูนอำนาจของตนเองมากขึ้น

รัฐนี้มีอำนาจ “ผูกขาดการใช้กำลังอย่างถูกต้องตามกฎหมายภายในขอบเขตของดินแดนที่กำหนดแน่นอน” (Weber 1958 : 8) ความคิดนี้ค่อนข้างจะใหม่สำหรับประชาชนผู้ซึ่งคุ้นเคยกับจารีตประเพณี ศาสนา และพิธีกรรมต่าง ๆ บางทีคำว่า “ขอบเขตของดินแดนที่แน่นอน” นั้น ก็ยังไม่มี การยอมรับกันโดยทั่วไปว่าหมายถึงแค่นั้น และใครเป็นผู้กำหนด บ่อยครั้ง “ขอบเขตของดินแดน” ก็ขึ้นอยู่กับอำนาจทางทหารของรัฐและผู้แทนของรัฐ

ด้วยอำนาจและกำลังทางทหารดังกล่าว รัฐไม่เฉพาะว่าจะบีบบังคับให้มีการยอมรับในอำนาจของตน หากแต่ยังสามารถเข้าไปควบคุมสถาบันทางสังคม และแปรเปลี่ยนคุณค่า และสัญลักษณ์ต่าง ๆ ให้เป็นผลประโยชน์แก่รัฐ ให้มีความชอบธรรม (legitimacy) เกิดขึ้นกับอำนาจของรัฐ

กระบวนการ “แปรเปลี่ยน” ดังกล่าวเป็นหนทางที่ยาวนานและเป็นประ  
สพการณ์ทางการเมืองที่ค่อนข้างจะเจ็บปวดสำหรับหลาย ๆ ประเทศ และใน  
บางกรณีทำลายโอกาสที่รัฐใหม่ ๆ จะได้วิวัฒนาการ ไปสู่ความเป็นเอกภาพ  
ของประชาชาติและเข้าสู่ภาวะทันสมัยเอาเสียเลย

ปัญหาความขัดแย้งในเรื่อง “ความสัมพันธ์กตัญญู” นี้ สามารถที่จะ  
วิเคราะห์ได้จากทฤษฎีความชอบธรรม ๓ ลักษณะของอำนาจ (legitimation  
of domination) ของ Max Weber อำนาจทั้ง ๓ ลักษณะนี้จะแข่งขันกัน  
เพื่อให้มีการยอมรับในหมู่ประชาชน รัฐนั้นพยายามที่จะขยายอำนาจอันชอบ  
ด้วยเหตุผล (rationalized) ของตนเองออกไปสู่อาณาบริเวณที่เคยอยู่ภายใต้อำ  
นาจของผู้นำทางศาสนา หรือผู้นำแบบจารีตนิยม (traditional leadership)  
และปัญหาจะยิ่งซับซ้อนยิ่งขึ้น ถ้าหากเกิดมีผู้นำแบบบุญญาธิการ (charismatic  
leadership) ขึ้นในสังคมการเมืองที่อำนาจรัฐยังไม่มี การยอมรับอย่างทั่วถึง

ความขัดแย้งของ “ความสัมพันธ์กตัญญู” นี้ แสดงออกมาในหลาย  
ลักษณะ การปฏิวัติอิสลามในอิหร่าน เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของการรวมตัว  
กันระหว่างความเป็นจารีตนิยมกับความมีบุญญาธิการของผู้นำ ร่วมกันท้าทาย  
อำนาจเด็ดขาดของรัฐ ซึ่งรวมอยู่ในบุคคลและสถาบันเดียวคือ พระเจ้าซาร์  
แห่งราชบัลลังก์อิหร่าน ความวุ่นวายในไอร์แลนด์เหนือเป็นตัวอย่างของความ  
กตัญญูที่ประชาชนมีต่อสถาบัน ศาสนาและจารีตประเพณีภายในกรอบของ  
รัฐที่นับว่าทันสมัยแล้วรัฐหนึ่ง วิฤติการณ์ในประเทศแอฟริกาได้นั้นสืบ  
เนื่องมาจากความผูกพันที่ประชาชนส่วนหนึ่งมีต่อชาติพันธุ์ (race) ของตน  
เองมากกว่ารัฐ และอำนาจของรัฐ ในทั้ง ๓ กรณี รัฐเป็นผู้ควบคุมผูกขาด

อำนาจในการใช้กำลัง แต่รัฐก็ถูกท้าทาย และความขัดแย้งรุนแรงก็ดำเนินต่อไป

ในลักษณะที่เล็กลงกว่านั้น เรามีตัวอย่างของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อย (ethnic minorities) ทำการต่อสู้เพื่อรักษาเอกลักษณ์ของตนเอง ภายในระบบการเมืองต่าง ๆ การต่อสู้มักจะดำเนินไปในลักษณะของ “การตื่นตัวทางวัฒนธรรม” (cultural revivalism) เพื่อท้าทายอำนาจที่เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ของรัฐ และเพื่อการอยู่รอดของ “หน่วยวัฒนธรรม” (cultural unit) ในโลกของความหลากหลายทางวัฒนธรรมนี้ ในความพยายามนี้กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ได้ใช้วิธีการทางการเมือง กฎหมาย และบางครั้งวิธีการที่เหนือกฎหมาย (extra-legal) ก็ถูกนำมาใช้ด้วย ความขัดแย้งอาจนำไปสู่ปัญหาระหว่างประเทศ หรือปัญหาภูมิภาคเสียด้วยซ้ำความวุ่นวายในเลบานอน และความขัดแย้งระหว่างอาหรับกับอิสราเอล เป็นตัวอย่างของความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์ ซึ่งนำไปสู่ความไม่มั่นคงของทั้งภูมิภาคและเป็นภัยคุกคามสันติภาพของโลกเลยทีเดียว

ดังนั้น ปัญหา “ชาตินิยมเผ่าพันธุ์” (ethnic nationalism) จึงกลายเป็นปัญหาที่สำคัญและได้รับความสนใจจากนักรัฐศาสตร์ สังคมวิทยาและมานุษยวิทยาอย่างกว้างขวาง เป็นปัญหาที่สลับซับซ้อน และไม่สามารถจะเข้าใจได้โดยสาขาวิชาการอันใดอันหนึ่ง หากแต่จะต้องร่วมกันศึกษาในเชิง สหวิชา (interdisciplinary)

ปัญหาที่ต้องการจะศึกษาในบทความนี้คือ สภาวะการณ์ทางการเมืองที่นำไปสู่ความขัดแย้ง รุนแรง ในหมู่ประชากรมาเลย์มุสลิม ในจังหวัดชาย

แดนภาคใต้ของประเทศไทย ประชากรกลุ่มนี้เป็นชาติพันธุ์ศาสนิกกลุ่มน้อย (ethnic religious minority) ซึ่งถูกตัดขาดออกมาจากประชากรของโลก มาเลเซียมุสลิมแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ในขณะที่ประชากรกลุ่มน้อยนี้ได้รับการมองว่าเป็น “พลเมือง” โดยรัฐบาลในกรุงเทพ ชาวมาเลย์อีกฟากหนึ่งของเขตแดนค้ำมาเลเซียกลับถือว่าประชากรกลุ่มน้อยนี้เป็น “ภราดาที่ยังไม่ได้รับการไถ่ถอน” (unredeemed brethren) (Subrke 1975 : 187) ถึงแม้ว่าจำนวนประชากรมุสลิมเชื้อสายมาเลย์ในภาคใต้ของประเทศไทยจะมีจำนวนน้อย แต่ปัญหามีความซับซ้อนยิ่งขึ้น เพราะความใกล้เคียงกับภูมิภาคของโลกที่อยู่ภายใต้การปกครองของชนเชื้อสายมาเลย์เกือบ ๒๐๐ ล้านคนคือ มาเลเซียและอินโดนีเซีย ถึงแม้ว่าจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยจะถูกรวมเข้าไว้ในรัฐประชาชาติไทยที่มีศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติมาเป็นเวลาช้านาน แต่จังหวัดเหล่านี้ (คือ ปัตตานี ยะลา นราธิวาสและสตูล) ก็เหมือนจะพลอตจากอำนาจรัฐเพราะความแตกต่างทางศาสนา ภาษา และวัฒนธรรม ระบบราชการมีลักษณะเป็นไทยพุทธ (Thai-Buddhist oriented bureaucracy) ได้ถูกกีดกันไม่ให้ปฏิบัติหน้าที่ได้อย่างเต็มที่ ชาวมาเลย์มุสลิม กำลังพยายามขจัดขึ้นสิ่งซึ่ง Clifford Geertz เรียกว่า “การปฏิวัติผสมผสาน” (the integrative revolution) ซึ่งเป็นขั้นตอนที่จำเป็นของการสร้างชาติในประเทศที่เกิดใหม่ (Geertz 1963 : 105)

บทความนี้จะพยายามวิเคราะห์ลักษณะการต่อสู้ชั้นนบนของชาวมาเลย์มุสลิมเพื่อ “ความอยู่รอดทางวัฒนธรรม” (cultural survival) ท่ามกลางความพยายามของรัฐในการผสมผสานประชากรเผ่าพันธุ์ต่าง ๆ เข้าด้วยกันเพื่อ

ความเป็นเอกภาพและเพื่อความมั่นคงของรัฐเอง เป็นการต่อสู้กันรบเพื่อ  
ความอยู่รอดของทั้งสองฝ่าย แต่จากทัศนะที่ต่างกันนั่นเอง และเป็นการต่อสู้  
ที่นำไปสู่การเหยียบย่ำทำลายล้างซึ่งกันและกัน โดยไม่คำนึงถึงหลักการแห่ง  
ชาติ เสรีภาพ และความเสมอภาค หรือสิทธิมนุษยชนอันเป็นหลักการชั้น  
พื้นฐานที่รัฐมีหน้าที่พิทักษ์รักษา และส่งเสริม และเป็นเหตุผลของการดำรง  
อยู่ของรัฐ (raison d'etre) โดยเฉพาะ

---

## ๒. แนวทฤษฎีในการวิเคราะห์ปัญหา

ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับสถาบันจารีตประเพณีทางสังคมและศาสนาเป็นกรณีที่น่าสนใจนักสังคมศาสตร์ให้ความสนใจมานานแล้ว ปัญหาที่สำคัญคือ จะขยายอำนาจของรัฐเข้าไปครอบคลุมสถาบันเหล่านี้ได้อย่างไร โดยไม่จำเป็นต้องใช้กำลัง? รัฐสมัยใหม่ไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการศาสนาของประชาชน แต่ทั้งนี้ต้องเป็นไปตามสมมติฐานที่ว่า อำนาจรัฐจะไม่ถูกท้าทายหรือบ่อนทำลายโดยผู้นำทางศาสนา หลักการเกี่ยวกับการแยกกันอย่างเด็ดขาดระหว่างรัฐ (state) กับกิจการศาสนา (church) เป็นสิ่งซึ่งรัฐสมัยใหม่ยึดมั่น แต่สำหรับสังคมการเมืองเก่าแก่ ความตัดขาดจากกันเป็นสิ่งที่ยากที่จะกระทำได้สำหรับสองสถาบันนี้ เพราะความเป็นจารีตนิยมของประชาชนในสังคมเหล่านี้ จึงมีอุปสรรคในการที่จะแปรเปลี่ยนไปสู่สังคมที่วางอยู่บนหลักการของเหตุผล (rational) ผสมผสาน (integrated) เป็นเอกภาพบ้อยครั้งสถาบันทางสังคมและศาสนาเป็นเครื่องกีดขวางที่ทำให้กระบวนการแปรเปลี่ยนนั้นต้องล้มเหลว

ในสังคมมุสลิม ความขัดแย้งระหว่างอำนาจรัฐสมัยใหม่ (secular power) กับผู้นำทางศาสนา ดำเนินอยู่ตลอดเวลา ในการศึกษาเรื่องการปฏิรูปสถาบันทางศาสนาในตุรกี (๑๙๘๑) ศาสตราจารย์ นูร์ ยาลมาน ตั้งข้อสังเกตว่า ปัญหาไม่ได้อยู่ที่การแยกจากกันระหว่างอำนาจรัฐและอำนาจทางศาสนา เพราะในศาสนาอิสลาม ไม่มีสถาบันใดที่จะเทียบเท่ากับ Church แบบตะวันตก ปัญหาหมิ่นอยู่ที่ "ความชอบธรรม" รัฐชนิกไหนดและประชาคม

แบบใด? ความชอบธรรมนั้นมาจากพระผู้เป็นเจ้าของเจ้าผู้คน ๆ เดียว, องค์กาหลิฟ (halife), ซึ่งเป็น "เงา" ของพระเจ้าบนพื้นพิภพ แล้วถ่ายทอดไปยังผู้นำทางศาสนา (ulema) และไปสู่สังคมมนุษย์ทั้งหมด หรือว่าความชอบธรรมนั้นมาจากการใช้สิทธิทางการเมืองอย่างอิสระเสรีและเปิดเผย ปัญหานี้เป็นหัวใจของปัญหาการเมืองในศาสนาอิสลาม และเป็นปัญหาที่สำคัญมาตั้งแต่เริ่มแรก

(Yalman 1981 : 6)

ถ้าหากปัญหาเรื่อง ความชอบธรรมของอำนาจเป็นปัญหาสำคัญในศาสนาอิสลาม และประชาคมมุสลิมในประเทศมุสลิมทั่วไป ปัญหาเดียวกันนี้ย่อมมีความสำคัญสำหรับมุสลิมกลุ่มน้อยภายในรัฐที่ไม่ใช่อิสลาม สำหรับประชากรกลุ่มน้อย มุสลิมเชื้อสายมาเลย์ทางตอนใต้ของประเทศไทย ปัญหาที่เผชิญพวกเขาอยู่ในปัจจุบันและตลอดมาคือ จะเข้าร่วมทางการเมืองภายในรัฐที่มีรากฐานอยู่บนหลักการแห่งพุทธศาสนา (Buddhist cosmology) ระบบราชการซึ่งเป็นตัวแทนของรัฐเต็มไปด้วยข้าราชการที่เป็นพุทธ พิธีกรรมของรัฐทั้งในรูปแบบและเนื้อหาสาระเป็นพุทธ ที่สำคัญที่สุด ระบบราชการมีอำนาจและความสามารถที่จะแปรเปลี่ยน คุณค่าทางสังคม วัฒนธรรมและศาสนา ตลอดจนสถาบันต่าง ๆ ของพวกเขา เพื่อให้ตรงกับความต้องการของรัฐ กระบวนการ "ผสมผสานแห่งชาติ" (national integration) นั้น ถ้ามองจากแง่มุมของชาวมาเลย์มุสลิมก็เท่ากับ "การล้มละลายทางวัฒนธรรม" (cultural disintegration) มองในแง่นี้ รัฐจะไม่ได้ได้รับความสนับสนุนจากชนกลุ่มน้อยนี้ เพราะรัฐไม่มี "ความชอบธรรม" ในอำนาจที่มีอยู่ แต่ความ

พยายามที่จะดำเนินนโยบายผสมผสานก็ยังคงมีอยู่ต่อไปในหมู่ชาวมุสลิม  
ทั้ง ๆ ที่มีพลังต่อต้าน

วิธีการที่ปฏิบัติกันมาโดยรัฐบาลไทยเพื่อที่จะแก้ไขปัญหานี้กับชนชาติเผ่า  
อื่น ๆ ก็คือ การพยายามดึงผู้นำทางศาสนา (ส่วนมากเป็นพุทธ) ในภูมิภาค  
ต่าง ๆ เข้าอยู่ในระบบโครงสร้างทางศาสนาแห่งชาติ (national religious  
hierarchy) ศาสตราจารย์สแตนลีย์ แทมโบอาห์ ได้ศึกษากระบวนการสร้าง  
ความชอบธรรมในรัฐไทย และได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า อำนาจอธิ  
ปไตยใหม่ (ซึ่งมีกษัตริย์เป็นสัญลักษณ์) ได้พยายามที่จะดึงเอาสถาบันผู้นำ  
ทางศาสนา (พุทธ) เข้ามาอยู่ใต้อาณัติเพื่อที่จะให้เกิดภาพพจน์ว่า ได้รับการ  
ยอมรับและสนับสนุนจากผู้นำฝ่ายศาสนา ท่านเขียนไว้ว่า

มีมาตรฐานความคิดที่ลึกซึ้งซึ่งเกี่ยวกับอธิปไตยทางการเมือง และความถูกต้อง  
ต้องชอบธรรม สำหรับสังคมพุทธ ความคิดเกี่ยวกับเรื่องจริยธรรมทาง  
การเมือง และศีลธรรมซึ่งเปรียบเสมือนเครื่องวัดกิจกรรมทางการเมือง  
ในสังคมทั้งยังเป็นสิ่งที่ให้แรงกลใจ (เพื่อยกระดับมาตรฐานทางสังคม  
การเมือง) แต่ก็ไม่ละเอียดยุติและตายตัวจนเกินไป อุดมการณ์ทางการเมือง  
เมืองหลาย ๆ อย่าง ก็อาจจะใช้เป็นแนวทางอ้างอิงได้ (๑๙๗๘ : ๑๒๒-  
๑๒๓)

สถาบันที่จะตัดสิน "ความถูกต้องชอบธรรม" ของอำนาจอธิปไตยก็คือ สถาบัน  
ทางศาสนา หรือสถาบันสงฆ์ (Sangha) นั่นเอง

สำหรับชาวมุสลิมในภาคใต้นั้น การยอมจำนนต่อ "อธิปไตยทาง  
การเมือง" ดังกล่าว ถือว่าเป็นการผิดกฎเกณฑ์ของศาสนา (sacrilege) ขนบ



ธรรมเนียมของความเป็นอิสระทางศาสนาจากอำนาจทางการเมือง, สถาปนผู้  
 นำทางศาสนา (ulama) ในฐานะที่เป็นผู้พิทักษ์ศีลธรรมของรัฐ และสมมติ  
 ฐานที่ว่า “ความจำนนทางจิตวิญญาณ” (spiritual alligiance) นั้นต้อง  
 มอบให้พระเจ้าแต่เพียงองค์เดียว เหล่านี้เป็นสาเหตุที่คอยกีดกันไม่ให้ผู้นำ  
 ทางศาสนาของชาวมุสลิมได้ “ผสมผสาน” (integrated) เข้ากับโครง  
 สร้างทางการเมืองของรัฐ ความพยายามที่มีมาอย่างต่อเนื่องจากฝ่ายรัฐบาล  
 ในการ “ผสมผสาน” ผู้นำเหล่านี้ กลับเป็นสาเหตุของความต่อต้านภัยความ  
 รุนแรงมาตลอดเวลา พวกเขาต้องการที่จะให้รัฐสะท้อนคุณค่าทางสังคมและ  
 ศาสนาซึ่งแตกต่างออกไปจากโครงสร้างทางอำนาจของรัฐกระทำอยู่ พวกเขา  
 ต้องการรักษาความแตกต่างทางก้านภาษา การศึกษาแบบประเพณีของชาว  
 มุสลิม โดยไม่มีความก้าวร้าวของเจ้าหน้าที่ของรัฐ และที่สำคัญที่สุดพวกเขา  
 ต้องการความเป็นตัวของตัวเองทางก้านกฎหมาย และการศาสนา (legal and  
 religious autonomy)

รูปแบบและลักษณะของการต่อต้านเป็นไปในทำนองที่คล้าย ๆ กันกับการ  
 ต่อต้านของชาวมุสลิมในสังคมอื่น ๆ พวกเขามักจะยึดเอา “สัญลักษณ์ทาง  
 ศาสนา” (Religious symbols) และสถาบัน (institutions) เป็นเครื่องมือใน  
 การผ่นกพลังเพื่อต่อต้านรัฐในสังคมมุสลิมสองแห่ง ซึ่ง คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์  
 (Clifford Geertz) ได้ไปศึกษามา (๑๙๖๘), คือ อินโดนีเซียและมอร็อกโก,  
 การต่อต้านอำนาจของฝ่ายอำนาจนิยมมักจะออกมาในรูปของ “กระบวนการ  
 สังคายนาศาสนา” (religious purification process) ในอินโดนีเซียและ  
 มอร็อกโก ระยะเริ่มต้นของความรัฐศึกษาตินิยมมักจะคล่องจองกับช่วงสุดท้าย

ของการสังคายนาศาสนา. (๑๙๖๘ : ๗๓) ความสำนึกทางศาสนาอย่างแรงกล้าจะทำให้อำนาจของฝ่ายเจ้าอาณานิคม

ในประเทศไทย กระบวนการสังคายนาทางศาสนา (พุทธ) มักจะถูกกำหนดโดยอำนาจของรัฐ เพื่อสร้างมาตรฐานเดียวกันในเรื่องของการปฏิบัติและพิธีกรรมทางศาสนา วิธีการนี้จะนำไปสู่การควบคุมที่มั่นคงยิ่งขึ้นของอำนาจรัฐต่อประชาคมศาสนา ดังที่ศาสตราจารย์ Stanley Tambiah เสนอความเห็นเอาไว้ว่า

ความตื่นตัวและฟื้นฟูทางพุทธศาสนาในประเทศไทยในปัจจุบันนี้ ไม่เป็นของใหม่เลย การพยายามที่จะเข้าถึงบทบัญญัติที่แท้จริง (Scripturalism) นั้น ได้กระทำกันมาแล้วในสังคมพุทธในอดีตกาล เช่น ในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช และในประวัติศาสตร์ของศรีลังกา พม่า และประเทศไทย กระบวนการสังคายนาเหล่านี้ มีลักษณะที่เรียกร้องให้กระทำการบางอย่างทางการเมืองด้วย เช่น การสร้างความสามัคคีภายในชาติ การทำลายล้างศัตรู การพัฒนาสังคม (๑๙๗๘ : ๑๓๑)

ชนกลุ่มน้อยมาเลย์มุสลิมตกอยู่ท่ามกลาง “การตื่นตัวและฟื้นฟูของอุดมการณ์ทางการเมือง” เช่นนั้นต้องเผชิญกับปัญหาของการวางตัว ทางเลือกก็คือ

- ก) การยอมรับอย่างสงบ ซึ่งเป็นการยากที่จะกระทำเพราะลักษณะพิเศษเฉพาะตัวบางอย่างทางสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่ม หรือ
- ข) การต่อต้านอย่างรุนแรงและเปิดเผยต่อความพยายามของรัฐที่จะเข้ามาครอบงำ

ในฐานะที่สังคมมาเลย์มุสลิมไม่ได้เป็น “อาณานิคม” ในลักษณะเกี่ยว

กันกับอินโดนีเซียและมอรอคโค ปฏิบัติการต่อการเข้าครอบงำจึงไม่แสดงออกมาในรูปของ “ลัทธิชาตินิยม” ที่จะนำไปสู่ความเป็นเอกราชอย่างสมบูรณ์ แต่ “การสังคายนาศาสนาอิสลาม” ก็กลายเป็นพาหนะ หรือรูปแบบ เป็นสื่อแก่การต่อต้านทางการเมือง นับตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๔๕ ระดับของความรุนแรงและระยะเวลาระหว่างการลุกขึ้นต่อต้านแต่ละครั้ง ย่อมขึ้นอยู่กับน้ำหนักหรือความเอาใจจริงเอาใจของรัฐบาล ในการที่จะผสมผสาน (integrate) ผสมกลมกลืน (assimilate) หรือเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการฝ่ายศาสนา มากน้อยเพียงใด ความเข้มข้นของการต่อต้าน และความสนับสนุนจากประชาชน เชื้อสายเดียวกันทางอีกฟากหนึ่งของชายแดน ย่อมจะทำให้เราพอจะอนุมานได้ว่า ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เป็น “เผ่าพันธ์ชาตินิยม” (ethnic nationalism)

ความขัดแย้งในภาคใต้ของประเทศไทย จึงมีรากเง้าทางวัฒนธรรมหรือจักรวาลทัศน์ (cosmological) ที่ลึกซึ้งกว่าที่ปรากฏให้เห็นมาก เช่น ความแตกต่างกันในเรื่องทัศนคติเกี่ยวกับบทบาทของผู้นำทางศาสนาภายในรัฐ ที่มาของกฎหมาย บทบาท และอำนาจของรัฐในกิจการฝ่ายศาสนาทั้งของพุทธและอิสลาม เหล่านี้คือสาเหตุขั้นพื้นฐานของความแตกต่างและความขัดแย้งทั้งสิ้น ในศาสนาอิสลาม ผู้นำทางศาสนาจะคอยชี้แนะให้อำนาจรัฐ (secular authority) ดำเนินไปในทิศทางที่ถูกต้อง แต่ในสังคมพุทธศาสนานิกายเถรวาทอย่างประเทศไทย รัฐ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันกษัตริย์มีความรับผิดชอบที่จะพิทักษ์ความบริสุทธิ์ของศาสนา และป้องกันไม่ให้เกิดความเสื่อมจากภายในระบบเอง ในกระบวนการทำหน้าที่ของรัฐก็จะได้มาซึ่งอำนาจในการควบคุมระบบศาสนา และได้รับความยอมรับสนับสนุน

รัฐบาลได้พยายามที่จะกระทำอย่างเดียวกันกับผู้นำศาสนาของชาวมลายู

มุสลิม ในทางตอนใต้ของประเทศไทย ทั้งนี้โดยมีหลักการกว้าง ๆ ว่า ถ้ารัฐประสบความสำเร็จในการผสมผสานผู้นำศาสนาฝ่ายพุทธก็น่าจะกระทำได้เหมือนกันกับฝ่ายอิสลาม คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดก็ควรได้รับความรับรองจากกระทรวงมหาดไทย สถาบันการศึกษาแบบประเพณี คือ ปอเนาะ ต้องได้รับการแปรเปลี่ยนไปเป็นสถาบันศึกษาที่เรียกว่า “โรงเรียนราชภัฏสอนศาสนาอิสลาม” ระบบราชการของรัฐพยายามที่จะอุปถัมภ์กิจการศาสนาอิสลามตลอดมา แต่รัฐบาลก็ยังคงมีปัญหาเรื่องการยอมรับจากประชาคมมุสลิมอยู่นั่นเอง การณ์กลับกลายเป็นว่า ยิ่งรัฐเพิ่มความพยายามลงไปเท่าใด ก็จะทำให้มีความรู้สึกแปลกแยกออกไปมากขึ้นเป็นทวีคูณ พวกเขาไม่ต้องการที่จะถูกผสมผสานเข้าอยู่ภายใน “รัฐไทย” (Thai State) และไม่ต้องการที่จะสูญเสียความเป็นตัวของตัวเองในทางศาสนาและวัฒนธรรม ถ้าหาก “รัฐไทย” เป็นรูปธรรมที่ปรากฏออกมาให้เห็นได้ของจักรวาลทัศน์ (manifestation of the Buddhist cosmology) ชาวมาเลย์มุสลิมไม่ต้องการที่จะกลายเป็นส่วนประกอบของรัฐนั้น

ศาสตราจารย์ ชาร์ล คายส์ ผู้สนใจศึกษาสังคมไทยอย่างลึกซึ้งคนหนึ่ง ได้เตือนไว้ถึงผลร้ายที่อาจจะเกิดขึ้นในการที่พุทธศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้องกับกิจการของรัฐมากขึ้น ในระยะหลัง ๆ นี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งท่านได้แสดงความกังวลต่อความปลอดภัยและเสรีภาพของกลุ่มศาสนาส่วนน้อยในรัฐไทย

ในขณะที่เจ้าหน้าที่ของรัฐเชื่อว่า ความเป็นไทยนั้นเป็นอย่างเดียวกับความเป็นพุทธศาสนิก และเป็นพื้นฐานทางความคิดของคนภายในสังคม ผู้ซึ่งไม่ใช่ศาสนิกชน อาจจะถูกปฏิเสธการเข้าร่วมในประชาคมแห่งชาติ อาจจะทำนายได้ว่า นโยบายบนพื้นฐาน ความคิดเช่นนั้นจะนำไปสู่

ความรู้สึกแปลกแยกมากยิ่งขึ้นในประชากรกลุ่มน้อย เช่น คนไทยอิสลาม ผู้ซึ่งไม่มีท่าทีใด ๆ เลยว่าจะยอมรับนับถือพุทธศาสนา กรณีเดียวกันอาจเกิดขึ้นกับชาวเขาเผ่าต่าง ๆ นอกเสียจากว่า นโยบายผสมกลมกลืน (assimilationist programs) จะประสบความสำเร็จอย่างมาก ๆ ไปกว่าที่เป็นมา (Keyes 1971 : 567)

ศาสตราจารย์ แทมโบอาห์ ได้เตือนไว้ในทำนองเดียวกันเมื่อท่านเขียนว่า

และประเทศไทยในระยะหลังนี้ ได้แสดงท่าทีแข็งกร้าวไม่ยอมรับในความแตกต่างในหมู่ประชากรชาวเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งพวกเผ่าแม้ว ผู้ซึ่งถูกรวบรวมโดยกำลังทหาร ยิ่งไปกว่านั้น ทั้งไทยและพม่า (ประเทศที่นับถือพุทธศาสนานิกายเถรวาทเช่นเดียวกัน) ก็ยังดำเนินนโยบายเชิงกระต้างใช้กำลังต่อประชากรกลุ่มน้อยมุสลิมของตน ไม่ว่าพวกเขาจะมีเชื้อชาติเผ่าพันธุ์เดียวกับประชากรส่วนใหญ่ซึ่งนับถือพุทธศาสนาหรือไม่ก็ตาม .....

ความพยายามที่จะทำให้ศาสนาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับรัฐ และรัฐเป็นรัฐพุทธ ของสังคมพุทธ ได้ก่อให้เกิดความแตกแยกภายในอยู่เสมอมา

(Tambiah 1976 : 521)

ความแตกแยกระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐผู้เป็นพุทธกับประชากรกลุ่มน้อยชาวมาเลย์มุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยกำลังรุนแรงยิ่งขึ้นตลอดเวลา เท่าที่ผ่านมามีคำอธิบายเกี่ยวกับความแตกแยกและความรุนแรงทางการเมือง ในหมู่คนเหล่านี้เป็นไปตามหลักของความแตกต่างเรื่องเชื้อชาติ ภาษาและศาสนา ยังไม่มีคำอธิบายที่พยายามจะเจาะลึกลงไป ความ

ขัดแย้งในทางทฤษฎี และพื้นฐานทางจักรวาลวิทยา (theoretical and cosmological foundation) ของสองสังคมที่เผชิญหน้ากันอยู่ ถ้าปราศจากการวิเคราะห์เจาะลึกในมิตินี้ของความขัดแย้งแล้ว ความพยายามที่จะเข้าใจความรุนแรงจะไม่ประสบความสำเร็จ

การมองปัญหาความขัดแย้งระหว่างประชาคมมาเลย์มุสลิมกับฝ่ายรัฐบาลนั้น อาจจะทำให้เข้าใจง่ายขึ้นหรือช่วยให้การมองมีกรอบมีระบบมากขึ้นหากจะนำเอาทฤษฎีวิธีการของ Clifford Geertz (ที่ใช้ใน *Islam Observed*, 1968) ที่กล่าวว่า “ในสังคมมุสลิมนี้ กระบวนการสังคายนาทางศาสนา มักจะนำไปสู่การตื่นตัวทางการเมือง” และทฤษฎีของ แคมป์โบอาท์ (ใน *World Conqueror and World Renouncer*, 1976) ซึ่งกล่าวถึงความสัมพันธ์เชิงถ้อยทีถ้อยอาศัยกันระหว่างอำนาจรัฐกับผู้นำทางศาสนาพุทธ) มาเป็นแนวในการวิเคราะห์

ในสังคมพุทธศาสนาลัทธิเถรวาทอย่างของไทยนั้น อำนาจทางโลกย่อมจะเรียกหาพลังสนับสนุนการยอมรับจากฝ่ายศาสนา เพื่อที่จะให้ได้มาซึ่งความสามัคคีและความเป็นเอกภาพทางการเมืองและสังคม เมื่อใดก็ตามที่อำนาจทางโลกอันเดียวกันนั้นขยายตัวเองออกไปครอบคลุมชาวมาเลย์มุสลิม ก็จะเกิดการต่อต้านและจลาจล สำนักทางการเมืองซึ่งต้องมีก่อนการต่อต้าน และจลาจลมักจะได้มาจากกระบวนการสังคายนาทางศาสนาในสังคมมาเลย์มุสลิมนี้เอง (process of Islamic purification) ผลลัพธ์สุดท้ายของกระบวนการนี้คือ ปรากฏการณ์ที่เราอาจจะเรียกว่า “เผ่าพันธุ์ชาตินิยม” (ethnic nationalism) อิสลามในฐานะลัทธิความเชื่อจะถูกนำมาใช้เพื่อปลุกเร้าความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

ประวัติศาสตร์ทางการเมืองของชาวมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย ตั้งแต่การรวมตัวเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยอย่างเป็นทางการในปี ๒๔๔๕ เต็มไปด้วยการต่อต้าน การจลาจล อิสลามคือ สิ่งซึ่งเป็นแรงผลักดัน เป็นสัญลักษณ์ เป็นอุดมการณ์ที่ให้ความหมายต่อกิจกรรมแห่งการต่อสู้ทางการเมืองเหล่านั้น

บทความนี้จะพยายามวิเคราะห์นโยบายของรัฐในการผสมผสานชนกลุ่มน้อยเหล่านี้เข้ากับโครงสร้างทางสังคมการเมืองและการปกครองของรัฐ และศึกษารูปแบบของการต่อต้านอำนาจรัฐโดยมีศาสนา สถาบันทางศาสนาและพิธีกรรมทางศาสนาเป็นเครื่องแสดงออกซึ่งการต่อต้าน การปฏิเสธอำนาจของรัฐ โดยจะเริ่มตั้งแต่สมัยจอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์ จนถึงยุคสิ้นสุดอำนาจของจอมพลถนอม กิตติขจร เมื่อตุลาคม ๒๕๑๖ จากนั้นก็จะกล่าวถึงความรุนแรงที่ขบวนการต่างๆ นำมาใช้ในช่วงตั้งแต่หลังเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ จนถึงปัจจุบัน

ทั้งหมดนี้จะเป็นพื้นฐานภูมิหลังที่เพียงพอแก่การที่จะเข้าใจในเรื่อง ทางการเมือง สังคม และการปกครองที่ก่อให้เกิดการละเมิดเหยียดหยามสิทธิมนุษยชนในประชาคมมุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้เหล่านี้

### ๓. ความพยายามเพื่อผสมผสานของรัฐบาล

ในประวัติศาสตร์การเมืองไทยนั้น สถาบันพระมหากษัตริย์ พุทธศาสนา และระบบราชการ เป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดในการสร้างความเป็นเอกภาพให้เกิดขึ้น การพัฒนาการของประเทศไทย สามารถที่จะศึกษาได้จากกระบวนการพัฒนาของทั้งสามสถาบันนี้ ซึ่งแข่งขันกันสร้างความยอมรับและสนับสนุนจากประชาชนเผ่าพันธ์ และชนชั้นต่างๆ ในสังคม บางระยะเวลาในประวัติศาสตร์ ทั้งสามสถาบันต้องพึ่งพาอาศัยกันในการสร้างความสามัคคีแห่งชาติ เพื่อต่อสู้กับการรุกรานและภัยคุกคามจากต่างชาติ ผลลัพธ์ของการแข่งขันกันภายใน และการร่วมมือกันในบางโอกาสก็คือ ความชอบธรรมของอำนาจรัฐซึ่งมีสามสถาบันนี้เป็นสัญลักษณ์ เกิดความเป็นเอกภาพขึ้นระดับหนึ่ง

แต่การมีประชากรกลุ่มน้อยที่มีความแตกต่างกันอย่างมากในทางภาษา เผ่าพันธ์ ศาสนา และวัฒนธรรม เช่น ชาวจีนในเขตเมือง และชาวมุสลิมในภาคใต้ ทำให้ปัญหาของการ “สร้างชาติ” หรือความเป็นเอกภาพในสังคมไทยเป็นปัญหาที่ยิ่งใหญ่และบางครั้งเป็นถึงขั้นวิกฤติ (ปรีดี พนมยงค์, ๒๕๑๗) แม้ปัจจุบันทรัพยากรส่วนหนึ่งของรัฐยังต้องใช้ไปเพื่อความพยายามในการ “ผสมผสาน” นี้อยู่ต่อไป และดูเหมือนว่าจะประสบกับปัญหาการต่อต้านในหมู่ชาวมุสลิมมากกว่ากลุ่มอื่น ๆ

นโยบาย “บีบบังคับเพื่อผสมกลมกลืนทางเชื้อชาติ” ซึ่งกำหนดโดยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในช่วงก่อนและระหว่างสงครามโลกครั้งที่ ๒ นั้นประสบความสำเร็จอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งยังนำไปสู่การจัดตั้งขบวนการ



ทั้งภายในและภายนอกประเทศ ตลอดจนการร้องเรียนต่อรัฐบาลและองค์การต่างประเทศเช่น สหประชาชาติให้เข้ามาแทรกแซงเพื่อปกป้องสิทธิและเสรีภาพ ทางศาสนา ภาษา และวัฒนธรรมของชาวมาเลย์มุสลิม (Jones 1948) ด้วยความตระหนักในความรุนแรงของการต่อต้านนี้ รัฐบาลของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ จึงหันมาใช้นโยบายใหม่เพื่อยับยั้งกระแสความแตกร้าง และพลังแบ่งแยกกันแค้นที่เกิดขึ้นตามแนวชายแดนภาคใต้

นโยบายผสมผสานใหม่ของจอมพลสฤษดิ์ มาในรูปของแผนพัฒนาสังคมและเศรษฐกิจแห่งชาติ หลักการและเหตุผลเบื้องหลังนโยบายใหม่นี้ก็คือ ถ้าแนวทางแบบประเพณีนิยมที่ใช้ สถาบันต่าง ๆ ของรัฐรวมทั้งศาสนาและระบบราชการเข้าไปผสมผสานผู้นำและประชากรให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันไม่ได้ผล การใช้นโยบายส่งเสริมและปรับปรุงฐานะความเป็นอยู่ของประชากรกลุ่มน้อยโดยตรงก็น่าจะลดความขัดแย้งทางสังคม ช่องว่างระหว่างรัฐกับประชาชน ตลอดจนความรุนแรงทางการเมืองลงได้ดังเช่น นักวิจัยตะวันตกตั้งข้อสังเกตไว้ว่า

แผนการใหม่นี้ถูกกำหนดขึ้นเพื่อแสดงให้เห็นถึงความตั้งใจจริงของรัฐในการที่จะยกฐานะความเป็นอยู่ของประชากรไทยอิสลามให้ดีขึ้น ลดช่องว่างระหว่างชาวพุทธและชาวมุสลิม และทำให้พวกเขาเห็นว่า การเป็นพลเมืองไทยนั้นมีข้อดีและผลประโยชน์ที่เป็นรูปธรรมอยู่ด้วย (Thomas 1967 : 76)

ในขณะที่ “อุดมการณ์แห่งการพัฒนา” ถูกกำหนดให้นำไปใช้ในทุกภาคของประเทศเพื่อผลทางความมั่นคงแห่งรัฐ ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยนั้น ยังต้องคำนึงต่อไปว่า ประชากรชาวมาเลย์มุสลิม ต้องถูก

ทำให้รู้สึกในความเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย แทนที่จะยังคงไว้ซึ่งความรู้สึกเป็นเอกลักษณ์พิเศษ (unique identity) ออกไป ไม่เช่นนั้นก็จะบั่นทอนความมั่นคงของชาติต่อไป ความพยายามในการพัฒนาในส่วนอื่นๆ ของประเทศไม่ได้รับการต่อต้านอย่างเปิดเผยรุนแรง เพราะระบอบของการผสมผสานในทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองสงบอยู่แล้ว “การพัฒนา” เป็นแต่เพียงเครื่องมือหรือนโยบายที่จะเสริมสร้างให้มั่นคงยิ่งขึ้นเท่านั้น แต่ในหมู่ชาวมุสลิมที่นั่น การกลับตรงกันข้าม นโยบายการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม และยุทธวิธีในทางปฏิบัติ ดำเนินไปเพื่อผ่อนคลายพลังของคุณค่าทางสังคม และสถาบันประเพณีต่างๆ ที่เคยเป็นเกราะป้องกันความพยายามของรัฐที่จะเจาะเข้าไปควบคุมสังคมของพวกเขา โครงการต่างๆ เกิดขึ้นเพื่อลดช่องว่างทางสังคม (social distance) ระหว่างชาวไทยพุทธซึ่งเป็นข้าราชการเสียส่วนมาก กับชาวพื้นเมืองชาวมุสลิม ดังนั้นเมื่อนโยบายของฝ่ายรัฐเร่งเร้ามากขึ้นเท่าใด ความรู้สึกไม่มั่นคงเกี่ยวกับสถานะภาพตนเอง (identity) และคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรมที่ถูกแปรเปลี่ยนไปก็เกิดขึ้นในหมู่ชาวมุสลิม ผลลัพธ์ของการดำเนินนโยบายพัฒนาเพื่อสร้างความมั่นคงให้รัฐ กลับสร้างความรู้สึกไม่มั่นคงให้กับประชาชนซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อย

ความสนใจของรัฐบาลไทยภายใต้การนำของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ซึ่งเริ่มตั้งแต่ ๑๖ กันยายน ๒๕๐๐ จนถึงเดือนธันวาคม ๒๕๐๖ อยู่ที่การสร้าง ความชอบธรรม และการยอมรับให้แก่ระบบราชการของรัฐ ทั้งนี้เพราะภัยของความแตกแยกในบรรดาชนกลุ่มน้อยหลายเผ่าพันธุ์ มีอยู่อย่างเห็นได้ชัดในทุกภูมิภาค (สมบูรณ์ สุขสำราญ ๑๙๗๕ : ๕๑-๖๒) ภัยคุกคามของลัทธิคอมมิวนิสต์ในหมู่ชาวไทย ชาวจีน และประชากรกลุ่มน้อยชาวภูเขาทางภาค

เหนือ และภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ตลอดจนชาวมาเลย์มุสลิม ก็มีแนวโน้มที่จะรุนแรงยิ่งขึ้นอย่างมาก รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ มองเห็นสถาบันสองสถาบันคือสถาบันพระมหากษัตริย์ และพุทธศาสนา ซึ่งมีระบบราชการเป็นเครื่องสนับสนุนว่าพอที่จะเป็นปัจจัยสร้างความเป็นเอกภาพของรัฐ ได้ตามที่ศาสตราจารย์ แทมโบอาห์ กล่าว :

จอมพลสฤษดิ์ และระบอบของเขา สนใจปัญหา การพัฒนาการแห่งชาติ และการผสมผสานแห่งชาติ มากกว่าประชาธิปไตย เขาตระหนักดีว่า พุทธศาสนาและสถาบันกษัตริย์คือ สถาบันประเพณีที่จะเอื้ออำนวยต่อเป้าหมายทางการเมืองดังกล่าว (๑๙๗๘ : ๑๒๒)

โครงการพัฒนาเพื่อความผสมผสานภายใต้จอมพลสฤษดิ์ ดำเนินไปอย่างรีบเร่ง จนก่อให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นการบีบบังคับและคุกคามทางวัฒนธรรมอีกครั้งหนึ่ง ถึงแม้จะไม่รุนแรงและเชิงกร้าวเหมือนสมัย “ลัทธิรัฐนิยม” ของจอมพล ป. พิบูลสงคราม จอมพลสฤษดิ์ ไม่พอใจแก่การผสมผสานผู้นำหรือลดความรู้สึกต่อต้านในหมู่ผู้นำต่ออำนาจรัฐ แต่เจาะลึกลงไปถึงชีวิตความเป็นอยู่และสถาบันต่างๆ ทางสังคมเลยทีเดียว โดยถือหลักตามธรรมเนียมปฏิบัติของรัฐในสังคมไทยที่ว่า อำนาจสูงสุดเหนือชีวิตทางวัฒนธรรม และกิจการฝ่ายศาสนาของสังคม เป็นอำนาจของรัฐ รัฐประสบความสำเร็จในการเข้าควบคุมอำนาจทางศาสนา และสร้างความยอมรับสนับสนุนให้เกิดขึ้น การนำเอาสถาบันพระสงฆ์เข้าร่วมในกระบวนการพัฒนาประเทศเป็นสิ่งที่ปกติธรรมดาในสังคมไทย (Tambiah 1978, สุขสำราญ ๑๙๗๗ และ Smith 1978) ดังนั้นผู้นำฝ่ายศาสนาอิสลามจึง *สมควร* ที่จะยอมเป็นเครื่องมือของรัฐในการ “พัฒนา” สังคมมุสลิมด้วย ทั้งนี้ภายใต้การชี้นำของรัฐบาล

สถาบันที่นับตนเองว่าเป็นผู้พิทักษ์ความบริสุทธิ์ของศาสนา และผู้ถ่ายทอดคำสอนของศาสนาจากยุคหนึ่งไปสู่ยุคหนึ่ง ในสังคมมุสลิมก็คือ สถาบันการศึกษาแบบประเพณี เป็นศูนย์กลางของความรู้สึกอนุรักษนิยมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ด้วย รัฐบาลจึงต้องการเข้าไปมีส่วนในการกำหนดหลักสูตรควบคุมการเรียนการสอนและให้การสนับสนุนในกิจกรรมทางการศึกษาเพื่อสร้าง "ผู้นำรุ่นใหม่ในหมู่นักเรียนผู้น้อยนี้ ผู้ซึ่งจะกลายเป็นข้าราชการของรัฐ ผู้จะแปรเปลี่ยนแนวชีวิตของตนให้เกี่ยวพันเป็นส่วนหนึ่งของรัฐประชาชาติมากขึ้น" (Thomas, 1969 : 6) ถ้าหากว่า การศึกษาแบบประเพณีนิยมเป็นสาเหตุของความรู้สึกแปลกแยกไปจากรัฐไทย สร้างความรู้สึกว่า เป็นส่วนหนึ่งของโลกวัฒนธรรมมาเลย์ที่กว้างใหญ่ ระบบการศึกษานี้จะต้องถูกแปรสภาพไปสู่สถาบันใหม่ที่จะเสริมสร้างทัศนคติ และความรู้สึกในความเป็นไทย มีความกตัญญูต่อรัฐบาลไทยให้จงได้

โดยการมุ่งความสนใจไปที่ศูนย์กลางของวัฒนธรรม ศาสนา และความรู้สึกอนุรักษนิยมของสังคมมาเลย์มุสลิม รัฐบาลมีเป้าหมายประสงค์หลายประการ คือ ต้องการที่จะนำมาซึ่งความมีมาตรฐานที่แน่นอนของการศึกษาศาสนาอิสลาม ซึ่งก่อนหน้านั้นเป็นเรื่องที่อยู่ภายใต้เอาตัตของผู้นำทางศาสนาหรือ โต๊ะครู เท่านั้น ประการที่สอง คือ การสอดใส่เอาหลักสูตรสามัญของรัฐเข้าไปไว้ในหลักสูตรของสถาบันประเพณีเหล่านั้นด้วยความหวังว่า ผู้ที่จบการศึกษาออกมาจะมีความพร้อมกว่าในการเข้าร่วมกิจกรรมของรัฐ และประการสุดท้ายคือ นักเรียนจะได้มีโอกาสศึกษาภาษาไทย ดีกว่าที่จะถูกจำกัดอยู่จำเพาะภาษามาเลย์และอาหรับเท่านั้น

นอกจากนี้รัฐบาลยังหวังที่จะสรรหาบุคลากร จากสถาบันเหล่านั้นเข้า

มารับตำแหน่งระบบราชการที่ถูกขยายขึ้น ทั้งนี้เพื่อให้ประชาชนส่วนใหญ่มีความใกล้ชิดกับรัฐไทยมากขึ้น โดยการมีเจ้าหน้าที่เป็นมาเลย์มุสลิมไม่ว่าจะมีอำนาจน้อยเพียงไร ภาพพจน์ของการมีส่วนร่วม การมีตัวแทน และการปกครองตนเองย่อมเกิดขึ้น และช่วยให้ช่องว่างระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครองลดลงได้

ก่อนที่จะกล่าวถึงการสร้างผู้นำใหม่ และโครงการผสมผสานในหมู่ชาวมลายูมุสลิม จำเป็นที่จะต้องอธิบายโดยละเอียดถึงสถาบันการศึกษาแบบประเพณีและความสำคัญในสังคมของสถาบันเหล่านี้

### ปอเนาะ : โรงเรียนสอนศาสนาของชาวมลายู

ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๐๔ รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้มุ่งที่จะแปรเปลี่ยนสถาบันการศึกษาแบบประเพณีของชาวมลายูมุสลิมหรือ ปอเนาะ ให้เป็นศูนย์กลางแห่งความเปลี่ยนแปลงและสภาวะทันสมัย กระทรวงศึกษาธิการได้รับภาระกิจจัดการจดทะเบียนปอเนาะทุกแห่ง เพื่อขอรับความช่วยเหลืออุปการะจากทางราชการ (รายงานฝ่ายการศึกษาพิเศษ กันยายน ๒๕๒๔ : ๑) ก่อนหน้านั้น รัฐไม่มีอำนาจใด ๆ เข้าไปเกี่ยวข้องเพราะถือว่าเป็นสถาบันทางศาสนา ไม่ใช่สถาบันการศึกษา (Thomas 1967 : 86, ใจปราณีและสุวรรณทัต ๒๕๒๔ : ๑-๓)

จังหวัดชายแดนภาคใต้ ๔ จังหวัด ถูกรวมเข้าด้วยกันเพื่อความสะดวกในการบริหารการศึกษาเรียกว่า “เขตการศึกษา ๒” ศูนย์การวิจัยและการประสานงานพิเศษถูกจัดตั้งขึ้นที่จังหวัดยะลา มีภาระกิจเฉพาะคือ การบรรจุหลักสูตรสามัญเข้าไว้ในโครงสร้างการศึกษาแบบประเพณีนิยม กระทรวง

ศึกษาธิการพิจารณาเห็นว่า วิธีนี้จะดีกว่าการจัดสร้างโรงเรียนของรัฐขึ้นมาเพื่อการนี้โดยเฉพาะ เพราะนอกจากค่าใช้จ่ายจะสูงมากแล้ว ยังได้รับการต่อต้านอย่างรุนแรงจากประชาชนชาวมาเลย์มุสลิมด้วย

ปอเนาะต้องได้รับสถานะภาพใหม่ การศึกษาระดับประถมและมัธยมในประเทศไทยแบ่งออกเป็นของรัฐและของเอกชน ปอเนาะไม่ใช่ทั้งสองประเภท ปอเนาะเป็นของเอกชนแต่ทำหน้าที่สอนวิชาการฝ่ายศาสนาเท่านั้น รัฐพร้อมที่จะให้ความช่วยเหลือทางการเงิน และอุปกรณ์ หากเจ้าของปอเนาะเพียงแต่แสดงความยินดีที่จะยอมรับความเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างหลักสูตร จึงเกิดประเภทใหม่ของการศึกษาขึ้นเรียกว่า โรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม จะถูกสังกัดอยู่ในกองการศึกษาเอกชน ภายใต้คณะกรรมการการศึกษาเอกชน (รายงานฝ่ายการศึกษาพิเศษ, กันยายน ๒๕๒๔) นี่คือวิธีการที่ทำให้ปอเนาะยังเป็น “ส่วนบุคคล” อยู่แต่เปิดโอกาสให้รัฐเข้าไปควบคุมและสนับสนุนได้

ระหว่างปี ๒๕๐๔-๒๕๐๙ มีปอเนาะจดทะเบียนเป็นจำนวน ๒๘๗ แห่ง ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ และพร้อมที่จะเข้าร่วมกับแผนพัฒนาปอเนาะของรัฐบาล (บุรุษพัฒน์ ๒๕๑๙ : ๒๑๑) ในช่วงนั้นไม่มีใครพูดถึงความเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นกับหลักสูตร และระบบการเรียนการสอนแบบโบราณของปอเนาะ เจ้าของปอเนาะส่วนใหญ่หวังความช่วยเหลือทางการเงิน มากกว่าการเข้ามาเกี่ยวข้องกับการบริหาร และกำหนดหลักสูตรของเจ้าหน้าที่ของรัฐ นักการศึกษาสองคนที่เกี่ยวข้องกับโครงการปอเนาะคือ คุณสมานใจปราณี กับคุณพอก สุวรรณทัต เรียกกระยะเริ่มแรกนี้ว่า “ระยะแห่งการรณรงค์ทางจิตวิทยา” เพื่อให้ได้รับการยอมรับ และสนับสนุนในงานที่ยากลำบากนี้ (ใจปราณี และสุวรรณทัต ๒๕๒๔ : ๑) ที่ไหนไม่ได้รับความร่วม

มือก็จะมีคำขู่มขู่บังคับว่า เจ้าของปอเนาะหรือ โต๊ะครู จะไม่ได้รับอนุญาตให้สอน ถ้าฝ่าฝืนจะถือเป็นการกระทำที่ผิดกฎหมาย (บุรุษพัฒนา ๒๕๑๘ : ๒๑๑) เมื่อต้องเผชิญกับคำขาดเช่นนั้น ผู้นำทางศาสนาจึงถูกบังคับให้ตัดสินใจเลือกคณะกรรมการเพื่อปรับปรุงโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม ได้รายงานว่ “ถึงตอนปลายปี ๒๕๑๓ มีจำนวนปอเนาะที่จดทะเบียนถึง ๔๖๔ แห่ง” (รายงานของกรรมการ, ๒๒ กุมภาพันธ์ ๒๕๑๕)

แต่การเข้าร่วมในการรณรงค์จดทะเบียนปอเนาะไม่ได้หมายความว่า ผู้นำทางศาสนาเจ้าของปอเนาะจะยินดีเข้าร่วมในแผนการปรับปรุงอย่างเต็มที่ พวกเขาเพียงแต่ต้องการหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าโดยตรงกับรัฐ และหวังในโอกาสที่จะหาช่องทางใหม่ในการที่จะป้องกันไม่ให้รัฐเข้าไปเกี่ยวข้องมากเกินไป

หากแต่ว่า ฝ่ายรัฐบาลไม่หยุดยั้งเพียงแค่การจดทะเบียนปอเนาะในเดือนมกราคม ๒๕๑๑ รัฐบาลออกกฎใหม่ว่า ปอเนาะที่จดทะเบียนแล้วทุกแห่งต้องหยุดการสอนภาษามาเลย์และจะไม่มีปอเนาะใหม่เกิดขึ้นอีกต่อไป (อาลี ๒๕๑๘ : ๓๐, บุรุษพัฒนา ๒๕๑๘ : ๒๐๓-๒๑๓) ภาษามาเลย์ ซึ่งเป็นภาษาแม่ของคนพื้นเมืองและเป็นสื่อที่สำคัญในการถ่ายทอดความรู้ทางศาสนา มาเป็นเวลาช้านานกลับถูกสั่งให้หยุดสอน การอาสาสมัครเข้าร่วมในโครงการปรับปรุงปอเนาะ จึงถูกเปลี่ยนเป็นการบังคับในปลายปี ๒๕๑๔ (ใจปราณี และสุวรรณหัทท์ ๒๕๒๔ : ๑) ภาษาไทยถูกแนะนำเข้าไปแทนภาษามาเลย์ และหลักสูตรศาสนาเริ่มหดตัวลง เพื่อเปิดทางให้หลักสูตรสามัญ

สถานะภาพใหม่ของ “โรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม” หมายถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างมากจากโครงสร้างทางการบริหารและวิชาการที่หละหลวมของปอเนาะมาสู่กฎเกณฑ์ที่แข็งขันของโรงเรียนสมัยใหม่ ห้องเรียนหรือชั้น

เรียนต้องจัดทำวิद्यฐานะของนักเรียนซึ่งมีการวัดผลอย่างแน่นอน การสอนต้องมีระบบแบบแผนและการพัฒนาทางปัญญาความคิดของนักเรียนต้องมีการคิดตามผลอย่างมีประสิทธิภาพ ผู้นำทางศาสนาผู้เป็นเจ้าของปอเนาะไม่พร้อมที่จะรับภาระใหม่ ๆ เหล่านี้ จำเป็นต้องหันไปหาผู้ซึ่งมีประสบการณ์ และผ่านการศึกษาระบบสามัญของรัฐมาก่อน ซึ่งก็หมายความว่ามีความรู้ทางศาสนาจำกัด

การบริหารการศึกษาภายในปอเนาะ ระบบใหม่จึงตกอยู่ในมือของผู้ที่ให้บริการ “ผสมผสาน” และนับเนื่องตนเองเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยแล้ว เพราะได้ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม (socialization) การศึกษาที่รัฐบาลส่วนกลางเป็นผู้กำหนดให้มาแล้ว นอกจากนี้ กระทรวงศึกษาธิการยังกำหนดด้วยว่า “ครูใหญ่ของโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลามต้องเรียนจบชั้น ม.ศ. ๓ เป็นอย่างน้อย” (อาติ ๒๕๑๐ : ๓๐) มีโต๊ะครูเพียงจำนวนน้อยมากที่จะมีคุณสมบัติเป็นผู้จัดการปอเนาะของตนเองได้ตามกฎระเบียบใหม่<sup>๕</sup> น้อยคนที่จะจบการศึกษาระดับประถมเสียด้วยซ้ำ แม้แต่ตอนปลายปี ๒๕๒๔ มีเพียง ๔ คนจาก ๒๕๒ คน ผู้เป็นเจ้าของ ปอเนาะ ที่มีประกาศนียบัตร ม.ศ. ๓ (รายงานเกี่ยวกับโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม, ๒๕๒๔, ตารางที่ ๑๐)

ผู้นำทางศาสนาไม่พอใจในการที่จะต้องสูญเสียอำนาจในการควบคุมและบริหารสถาบันของตนเอง การช่วยเหลือทางการเงินจะไม่สมบูรณ์ ถ้าหากสถาบันเหล่านี้ยังไม่บรรลุเป้าหมายของการเปลี่ยนแปลงอย่างเต็มที่ ชาวไทยพุทธจะได้รับการสรรหาจากภูมิภาคอื่นเข้าไปทำการสอนวิชาสามัญในปอเนาะ โดยไม่มีหรือมีความเข้าใจต่อขนบธรรมเนียมและวัฒนธรรมของ



ชาวพื้นเมืองน้อยมาก เป็นครั้งแรกที่ชนศาสนิกอื่นเข้าไปในสถาบันที่ถือว่าเป็นหัวใจของชีวิตทางศาสนา และนำเอาภาษา “ต่างชาติ” เข้าไปสอนแทนภาษาแม่ที่กลายเป็นสิ่งต้องห้ามไป (บุรุษพันธ์ ๒๕๑๙ : ๒๒๕) รัฐเข้าไปควบคุม ป้อนะ อย่างช้าๆ และมั่นคง

จุดที่เป็นปัญหาต่อความขัดแย้งรุนแรงก็คือ เรื่องของหลักสูตรจริยธรรม และศีลธรรม ซึ่งยกเอาไปจากหลักสูตรสามัญที่ใช้อยู่ทั่วประเทศ แน่แอนที่เกี่ยวที่หลักสูตรนั้นย่อมาจากอยู่บนรากฐานทางศาสนาและวัฒนธรรมแบบพุทธ แทนที่จะเป็นแบบอิสลาม มันเป็นส่วนหนึ่งของ “หลักสูตรสามัญ” ที่บังคับให้สอนให้เรียนกันในป้อนะ สำหรับข้าราชการพุทธนั้นไม่เป็นขงแปลก ถ้ารัฐต้องการสร้างความรู้สึกเป็นไทยให้แก่ชาวมุสลิม พุทธศาสนาก็ต้องเป็นส่วนหนึ่งของความรู้สึกนั้น (McVey ๑๙๗๖ : ๙๕) การสอนคุณค่าแบบไทยให้แก่นักเรียน เป็นส่วนต่อเนื่องจากการสอนภาษาไทย และจะช่วยในการสร้างความสำนึกในความเป็นไทย แทนที่จะเคารพและยอมรับในความแตกต่างทางศาสนา และวัฒนธรรมของชาวมุสลิมที่ข้าราชการและครูผู้สอนเห็นว่าเป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องถูกซึม กลุ่มประชากรเหล่านี้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกระแสใหญ่ของสังคม ดังที่ศาสตราจารย์ รุช แมคเวย์ แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอน ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ :

พุทธศาสนานั้น เป็นส่วนสำคัญของความเป็นไทย ในทัศนะของข้าราชการชาวพุทธ และคนที่ยอมรับในคุณค่าแบบพุทธเท่านั้นที่จะไว้วางใจได้ เพราะระบบราชการไทยมีความคิดที่แคบและคงที่ตายตัว ประกอบกับการบริหารแบบรวมศูนย์และการบังคับให้มีมาตรฐานที่แน่นอนแบบทหาร การที่จะดำเนินงานที่แปลกออกไป เพื่อให้เหมาะสมกับความแตกต่างในภูมิ

ภาคเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยาก ชาวมุสลิมที่เข้าเรียนในโรงเรียนไทย ต้องยอม  
รับตำราเรียนที่มีพื้นฐานของศาสนาพุทธ เกี่ยวกับประวัติศาสตร์และ  
หน้าที่พลเมือง (McVey 1976 : 95)

มิตินี้แห่งพุทธนั้น ของการศึกษาสามัญ เป็นสาเหตุของความขัดแย้งต่อต้าน  
อย่างรุนแรงจากประชาคมมาเลย์มุสลิม ระหว่างปี ๒๕๐๘ ถึงปี ๒๕๑๔ กระ  
ทรวงศึกษาดิจิทัลผลักดันหลักสูตรนี้โดยไม่มีการแก้ไข และในปี ๒๕๑๔  
กระทรวงศึกษาดิจิทัลเองรายงานว่า มีข้อเสนอ ๑๐๙ แห่งปิดตัวเองลง เพราะ  
ไม่สามารถที่จะยอมรับการเข้าไปก้าวก่ายในด้านการสอนและการบริหารของ  
โรงเรียนได้ (บุรุษพัฒน์ ๒๕๑๙ : ๒๓๓) กรณีนี้เหมือนกับที่นำไปสู่  
ขบวนการทางการเมืองต่อต้านอำนาจรัฐ ซึ่งเกิดขึ้นในปี ๒๕๑๑ ขบวนการ  
นี้ รู้จักกันในนามของ พูโล ซึ่งย่อมาจากภาษาอังกฤษว่า Pattani Uni-  
ted Liberation Organization (PULO) และได้รับความสนับสนุนจาก  
ปัญญาชนมาเลย์มุสลิม ผู้มีอิทธิพลในนโยบายของรัฐ (สมานัญญา ๒๕๒๓ : ๙)

ผลกระทบที่สำคัญที่สุดของการปฏิรูปการศึกษาศาสนาอิสลามของรัฐก็คือ  
การยุติความเป็น “เขตหวงห้าม” ของสถาบันปอเนาะ และการศึกษาฝ่าย  
ศาสนาของชาวมุสลิม สถาบันซึ่งเคยผลิตปัญญาชนให้กับสังคมที่เคยปิดตัว  
เองกลับถูกเปิดเผยออกรับอิทธิพลจากภายนอก และคุณภาพของการศึกษา  
ฝ่ายศาสนาก็ต้องลดลงอย่างเห็นได้ชัด เพราะเหตุที่ต้องแบ่งเวลาครึ่งหนึ่งให้  
แก่การศึกษาหลักสูตรสามัญ (รายงานฝ่ายการศึกษาพิเศษ, ๒๕๒๕ : ๑๐)  
จุดประสงค์ของรัฐต่อคือการให้การศึกษาแก่เยาวชนมุสลิม มีความขัดแย้งกับจุด  
ประสงค์ของผู้ปกครองและผู้ผู้นำศาสนาอยู่ตลอดเวลา สำนักงานคณะ

กรรมการการศึกษาเอกชน ได้สรุปจุดประสงค์ของการศึกษาในปอเนาะสมัยใหม่ว่า :

๑. เพื่อเสริมสร้างและยกระดับสำนักของความเป็นไทย สร้างความกตัญญูต่อสถาบันหลักเช่น ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ การปกครองระบอบประชาธิปไตยที่มีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข
๒. เพื่อพัฒนาภาษาไทยให้เป็นภาษาแห่งชาติ และมุ่งพัฒนาการสอนภาษา และสังคมศาสตร์
๓. เพื่อส่งเสริมคุณภาพของการศึกษาสายสามัญและอาชีวศึกษา
๔. เพื่อส่งเสริมความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม ซึ่งชาวพื้นเมืองเห็นว่าเป็นสิ่งจำเป็น

(อ้างแล้ว หน้า ๕)

“ความรู้ที่จำเป็น” ในหัวข้อสุดท้าย คือ ความรู้เกี่ยวกับการปฏิบัติศาสนกิจส่วนบุคคลของชาวมุสลิม (พรีคิฮ์) นอกเหนือไปจากนี้รัฐไม่มีความสนใจ ปล่อยให้เป็นที่ของผู้นำทางศาสนา และประชาคมมุสลิมทั้งหมดเป็นผู้จัดการ

แต่สถาบันปอเนาะ เป็นสถาบันที่ให้การศึกษามากกว่า การศึกษา ความรู้ศาสนาเบื้องต้นแก่ชาวมุสลิม เยาวชนมุสลิมแสวงหาสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจโดยผ่านความสำเร็จการศึกษาจากปอเนาะ จากนั้นพวกเขาจะเดินทางออกไปศึกษาต่อในสถาบันต่างประเทศ ปอเนาะเคยผลิตบุคคลากรที่พร้อมจะเป็นผู้นำทางศาสนาให้แก่ประชาคมส่วนรวม ในปัจจุบันการสอนและการตีความหมาย คัมภีร์อัล-กุรอาน การให้คำแนะนำเกี่ยวกับกฎหมายอิสลาม ตลอดจนการเผยแพร่ศาสนา ไม่สามารถจะกระทำได้โดยนักศึกษา

ของปอเนาะที่ถูกปฏิรูปแล้วอีกต่อไป ผลผลิตของปอเนาะถูกมองว่าไม่พร้อมที่จะทำหน้าที่นั้นอีกแล้ว

เป็นครั้งแรกที่ประชาคมมาเลย์มุสลิมรู้สึกว่ ชาติบัญญัติชนทางศาสนา ในขณะที่รัฐถือว่า เป็นความสำเร็จที่นักศึกษาจำนวนมากขึ้นในโรงเรียนที่อยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐ ชาวมาเลย์มุสลิมกลับคิดว่า สถาบันทางการศึกษาฝ่ายศาสนาของเขากำลังถูกยึดเอาไปเป็นของรัฐ

ด้วยเหตุนี้ จำนวนนักศึกษาที่เดินทางไปศึกษาต่อในต่างประเทศจึงเพิ่มขึ้น ในปี ๒๕๑๐ คือ ปีที่การปฏิรูปการศึกษาในสถาบันปอเนาะกำลังดำเนินไปอย่างเต็มที่ เอกอัครราชทูตไทยประจำกรุงโคโร รายงานว่ามีประชากรนักเรียนจากประเทศไทยเพิ่มขึ้นอย่างมาก “ส่วนใหญ่พูดไทยไม่ได้” (ไกรฤกษ์ ๑๙๖๙ : ๗๙) อีกสิบปีให้หลัง สมาคมนักเรียนไทยในกรุงโคโร รายงานจำนวนสมาชิกมากกว่า ๖๐๐ คน ในปัจจุบันนักเรียนมาเลย์มุสลิมจากประเทศไทย ซึ่งนำนักศึกษาอยู่ในตะวันออกกลาง เป็นแก่นของขบวนการแบ่งแยกดินแดน และดำเนินกิจกรรมทางการเมืองในต่างประเทศ (Girling 1981 : 266, Pitsuwan 1979) พวกเขากลายเป็นช่องทางสำหรับอิทธิพลต่างประเทศจะเข้ามาเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างประชาคมมาเลย์มุสลิมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐในภาคใต้ ข้ออ้างที่ได้ผลที่สุดที่นักศึกษาเหล่านี้ใช้กับประชาคมมุสลิมโลกก็คือ เอกลักษณะของความเป็นมาเลย์-มุสลิม กำลังถูกทำลายอย่างมีระบบโดยฝ่ายรัฐบาล (*Journal of Muslim World League*, April 1981 : 47)

เมื่อต้องเผชิญกับกระแสต่อต้านที่รุนแรงจากชาวมาเลย์มุสลิมเช่นนี้ ผู้นำระดับสูงบางท่านพยายามที่จะเสนอหนทางใหม่ในการปฏิรูปสถาบันปอเนาะ

มี ๓ ทักษะ ที่แสดงออกมาเป็นตัวแทนของระบบราชการระดับต่าง ๆ ที่ต้องปฏิบัติการณ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ : นักการเมือง เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคง และเจ้าหน้าที่การศึกษา

จากทักษะของนักการเมือง โครงการปฏิรูปต่าง ๆ นั้นวางอยู่บนสมมติฐานที่ผิดมาแต่ต้น กล่าวคือ การศึกษาฝ่ายสามัญตามหลักสูตรของรัฐในสถาบันปอเนาะจะทำให้ความรู้สึกเป็นคนไทยเกิดขึ้น ถ้านักเรียนพูดไทยได้ พวกเขาจะพัฒนาความสำนึกในความเป็นไทย ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ไม่เห็นด้วยกับสมมติฐานนี้อย่างยิ่ง “ตลอดเวลาที่ผ่านมามีความคิดที่ผิดอยู่อย่างหนึ่งคือ “แขกควรจะเป็นไทย” (อารงค์ สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๑๖๕) สถาบันศาสนาควรจะอยู่ในความคุ้มครองดูแลของประชาคม เพราะต้องการที่จะพิทักษ์ปกป้องศาสนา รัฐบาลควรมุ่งปรับปรุงส่งเสริมการพัฒนาเศรษฐกิจและเปิดโอกาสการศึกษาสำหรับชาวมาเลย์มุสลิมให้มากขึ้น เพื่อความเจริญก้าวหน้าของตนเอง ตามขั้นตอนของระบบการศึกษาของรัฐบาล ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ยังเสนอว่า ทักษะคติของข้าราชการต้องเปลี่ยนไปด้วย ในการมองปัญหาเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยนี้ ท่านกล่าวว่า :

เราหลอกลวงเขาว่า เขาเป็นคนไทย แต่ความจริงแล้วเขาเป็นคนมาเลย์ นั่นคือปัญหา อย่าไปบังคับให้เขาเป็นไทย ส่งเสริมให้เขาเป็นตัวของตัวเองและรักษาเอกลักษณ์ของตนเองไว้ (อ้างแล้ว)

ที่น่าสนใจคือ คณะกรรมการวิสามัญว่าด้วยปัญหาชายแดนภาคใต้ซึ่งจัดตั้งขึ้นในปี ๒๕๒๒ ได้เสนอให้รัฐปรับปรุงระดับโครงสร้างทางระบบราชการ ให้เข้ากับสภาพสังคมและเศรษฐกิจของประชาคมมากกว่าที่จะแปร

เปลี่ยนสภาพของประชาคมให้ถูกต้องตามความประสงค์ของระบบราชการ ข้าราชการต้องศึกษาภาษามาลาญูท้องถิ่น ไม่ใช่ให้ประชาชนศึกษาภาษาไทย (รายงานรัฐสภา เลขที่ ๘๘๕๑/๒๕๒๒ : ๑๐) อีกทั้งยังชี้แนะว่า หลักสูตรสามัญของรัฐนั้นควรจะปรับปรุงให้เข้ากับสภาพทางสังคม และวัฒนธรรมของชาวมาเลย์ แทนที่จะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันการศึกษาทางศาสนาของประชาชน รัฐควรจะเร่งรัดจัดตั้งสถาบันระดับอุดมศึกษาเกี่ยวกับอิสลามขึ้นในภูมิภาค การริเริ่มระดับสูงนี้อาจจะหลีกเลี่ยงข้อกล่าวหาว่า เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันการศึกษาทางศาสนา เพราะผู้นำทางศาสนาเองยังไม่เคยทดลองจัดการศึกษาระดับสูงนี้ นอกจากนี้สถาบันการศึกษาระดับสูงยังจะเกี่ยวข้องแต่กับนักศึกษาที่ผ่านกระบวนการศึกษาสามัญของรัฐมาแล้ว ซึ่งเป็นการเตรียมตัวที่ดีในการที่จะเข้าร่วมใช้ชีวิตการศึกษากับศาสนิกอื่น เมื่อการเรียนการสอนระดับสูงเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพและบริสุทธิ์ รัฐจะได้รับการยอมรับว่า กระทำการไปเพื่อความวิวัฒนาการของประชาคม มากกว่าดำเนินการเพื่อการทำลายและเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันทางศาสนา (อ้างแล้ว, หน้า ๑๑)

เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงมีความเห็นแตกต่างออกไป กลุ่มนี้ยอมรับในสมมติฐานเบื้องต้นที่ว่า ชนกลุ่มน้อยทุกกลุ่มต้องแปรเปลี่ยนสำนักมาเป็นไทยไม่ว่าจะมีพื้นภูมิลั้หลังเป็นภาษา ศาสนา วัฒนธรรมที่แตกต่างกันอย่างไรก็ตาม ทหาร และตำรวจที่เกี่ยวข้องกับการรักษาความมั่นคงในภาคใต้มีความเชื่อว่าสถาบันปอเนาะมีแต่จะเสริมสร้างสำนักของความเป็นมาเลย์ แทนที่จะช่วยในกระบวนการผสมผสานในเมื่อมีปอเนาะอยู่มากมาย และเจ้าหน้าที่ของรัฐไม่สามารถจะเข้าไปควบคุมได้ทั่วถึง รัฐควรจะยกเลิกสถาบันเหล่านี้เสีย แล้วตั้ง ปอเนาะหลวง ขึ้นมาในแต่ละจังหวัดเพียง ปอเนาะเดียว รัฐบาลจะทุ่มเท

อย่างจริงจังในการศึกษาศาสนาอิสลามเบื้องต้น และดูแลให้ดำเนินไปเพื่อ  
 ใช้อำนาจนโยบายผสมผสานทางการเมืองและนโยบายความมั่นคง ผู้นำทาง  
 ศาสนา ('ulamā') ก็จะถูกบังคับให้เข้ารับการอบรม สัมมนา ในปอเนาะ  
 หลวงนี้ (อินทรสกุล ๒๕๑๖: ๑๔) จุดที่นักการเมืองและเจ้าหน้าที่ฝ่าย  
 ความมั่นคงแตกต่างกันมากที่สุดก็คือ เรื่องของชาติพันธุ์ (ethnicity) ใน  
 ขณะที่นักการเมืองยอมรับว่า ชาวมุสลิมเป็นคนเชื้อชาติมาเลย์ด้วย เจ้าหน้าที่  
 ฝ่ายความมั่นคงยืนยันว่า ชาวมุสลิมเป็นคนไทย ผู้ซึ่งนับถือศาสนาอิสลาม  
 เท่านั้น ศาสนาไม่ควรจะเป็นเหตุของความแตกแยกภายในรัฐเพราะรัฐให้  
 เสรีภาพในการนับถือศาสนาอยู่แล้ว ถ้าหากคนมุสลิมในกรุงเทพฯไม่จำเป็นต้อง  
 พูดภาษามาเลย์และไม่ต้องมีปอเนาะ อย่างน้อยที่สุดคนไทยมุสลิมในภาค  
 ใต้ควรจะยอมรับสภาพเดียวกัน

สมมติฐานนี้หมายความว่า ลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวมาเลย์  
 นั้นควรจะและสามารถที่จะแยกออกจากศาสนา พวกเขาไม่จำเป็นต้องมีภาษา  
 ต่างหาก และสถาบันการศึกษาต่างหาก (ปอเนาะ) เพื่อความเป็นมุสลิม  
 ของพวกเขา จะเห็นได้ว่าสำนักนายกรัฐมนตรีก็ยอมรับในสมมติฐานนี้ โดย  
 จัดพิมพ์หนังสือขึ้นมาเล่มหนึ่งชื่อว่า ศาสนาและวัฒนธรรมไทยในจังหวัด  
 ชายแดน (ข้าเลื่องและพวก, ๒๕๒๓) สารของหนังสือเป็นเรื่องของชาวมาเลย์  
 มุสลิมทั้งหมด เป็นเรื่องราวด้วยศาสนาอิสลาม และวัฒนธรรมของชาวมาเลย์  
 ทั้งสิ้น เพื่อเหตุผลทางความมั่นคง และความเป็นเอกภาพ ชาวมุสลิม  
 ต้องถูกทำให้เป็น ไทยมุสลิม และสถาบันทางสังคม และวัฒนธรรมของพวกเขา  
 จะต้องถูกแปรสภาพไปเพื่อใช้อำนาจต่อกระบวนการเปลี่ยนแปลงนี้ ปอ  
 เนาะก็ต้องถูกควบคุมอย่างรัดกุมยิ่งขึ้นโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ

ทางฝ่ายเจ้าหน้าที่การศึกษาของรัฐ ผู้ซึ่งรับผิดชอบต่อการบวนการปฏิรูปมาตั้งแต่ต้น มีความเห็นว่า การต่อต้านที่ได้รับจากชุมชนนั้น เกิดขึ้นจากความรู้สึกของผู้นำทางศาสนาว่า รัฐบาลสนใจที่จะส่งเสริมเฉพาะหลักสูตรสามัญเท่านั้น รัฐยังไม่กระทำการอย่างเพียงพอเพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่า มีความเป็นห่วงเป็นใยในระบบการศึกษาทั้งหมดของประชาคมมาเลย์มุสลิม-ศาสนาหรือสามัญ ข้อสรุปที่เจ้าหน้าที่การศึกษาของรัฐมีก็คือ รัฐบาลเจ้าหน้าที่เองต้องแสดงออกซึ่งความสนใจและตั้งใจจริงในการส่งเสริมการศึกษาฝ่ายศาสนาด้วย และเข้าร่วมในการกำหนดหลักสูตรฝ่ายศาสนาตลอดจนการสนับสนุนการบริหารการจัดการศึกษาด้านนี้ให้มากกว่าที่เป็นอยู่

ระหว่างปี ๒๕๐๘-๒๕๑๖ รัฐบาลช่วยเหลือเฉพาะค่าใช้จ่ายในการศึกษาสามัญ รัฐบาลไม่เกี่ยวข้องกับหลักสูตรและการเรียนการสอนฝ่ายศาสนา แต่ก็ยังขอเข้าไปมีส่วนร่วมในการกำหนดตัวบุคคลที่ป้อนจะเข้าเข้ามาสอนศาสนา เพื่อไม่ให้เกิดปัญหาความมั่นคงและกีดกันบุคคลที่มีความคิดทางการเมืองอันเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐออกไปจากระบบการศึกษา (รายงานการศึกษาเขตการศึกษาภาค ๒, ๒๕๒๔, ตารางที่ ๑๑, บุรุษพัฒนา ๒๕๑๘ : ๒๔๕) เพื่อแสดงออกซึ่งความสนับสนุนต่อการศึกษาแบบเบ็ดเสร็จแก่ชาวมาเลย์มุสลิมเจ้าหน้าที่ฝ่ายการศึกษาแนะนำว่ารัฐบาลควรที่จะเข้าร่วมในการพัฒนาหลักสูตรการศึกษาศาสนา สำหรับป้อนเข้าซึ่งอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐแล้ว ปัจจุบันงานเกี่ยวกับการนี้ได้เริ่มไปแล้วอย่างรีบเร่ง (ใจปราณี และสุวรรณหัตถ์ ๒๕๒๔ : ๑-๒)

โครงสร้างของหลักสูตรการศึกษาศาสนาอิสลามของโรงเรียนป้อนะภายใต้การควบคุมของรัฐ จะถูกแบ่งตามหลักสูตรการศึกษาสามัญของรัฐบาล



คือ ระดับประถมศึกษา<sup>๔</sup> บัณฑิต<sup>๕</sup> ฝ่ายหลักสุตศาสนาเรียกว่า อิบติดา อยะห์ ระดับนี้ นักเรียนจะเรียนรู้ความรู้เบื้องต้น หลักการสำคัญของอิสลามและความเชื่อ (อรักัน อัล-อิสลาม วัล-อิมาน) และการปฏิบัติศาสนกิจส่วนตัวที่จำเป็น (ฟิรคูอิน)

ระดับที่สอง เรียกว่า มุตาวตัสเตาะห์ ตรงกับระดับกลาง ๓ ปีของระบบการศึกษาของรัฐ และระดับที่สาม เรียกว่า ซานาเวียห์ เป็นหลักสูตร ๓ ปี เคียงข้าง ๓ ปีสุดท้ายของมัธยมศึกษาของรัฐ นักเรียนในสองระดับหลังนี้ เรียนการเขียน อ่าน อัล-กุรอาน การตีความหมาย บทวาทะท่านศาสดา กฎหมายอิสลาม และวิชาตามแบบประเพณีนิยมในหลักสูตรปอเนาะเดิม

ตำราเรียนทุกเล่มที่พัฒนาขึ้นมาโดยกระทรวงศึกษาธิการ ใช้ภาษาไทยและอาหรับ ไม่ใช้ภาษามลายู (ใจปราชญ์ และสุวรรณทศ ๒๕๒๔ : ๑๐) ตั้งแต่ปี ๒๕๑๓ ตำราเรียนที่ไม่ใช่ของกระทรวงศึกษาธิการ ถูกกำหนดให้เป็นตำราที่ผิดกฎหมาย “แต่ก็ยังมีการใช้อยู่ทั่วไป ผู้ตรวจการจากกระทรวงทราบเรื่องนี้ และได้ให้ความสนใจอย่างใกล้ชิด (อ้างแล้ว)

ดังนั้นกระบวนการปฏิรูปซึ่งเริ่มขึ้นอย่างช้า ๆ เมื่อปี ๒๕๐๔ กำลังอยู่ในระยะสุดท้าย นโยบายสนับสนุนและปรับปรุงสถาบันปอเนาะในตอนต้น กลับกลายเป็นแผนควบคุมการศึกษาศาสนาอิสลามโดยหน่วยงานของรัฐอย่างสมบูรณ์แล้ว ในกรณีนี้ ความเห็นของฝ่ายข้าราชการประจำมีอิทธิพลเหนือความเห็นของข้าราชการการเมือง เช่นเดียวกับกรณีอื่น ๆ เพราะในรัฐเดี่ยวแบบรวมศูนย์อย่างประเทศไทย นักการเมืองที่มีความคิดอ่านค่อนข้างจะก้าวหน้า มีอำนาจน้อยมาก เมื่อต้องเผชิญกับอำนาจของฝ่ายข้าราชการประจำ และเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคง

จะเห็นได้ว่า ในกรณีของปอเนาะนี้ ความอุปถัมภ์และสนับสนุนนี้กลับกลายเป็นความควบคุมดูแล เหมือนกับการเข้าอุปถัมภ์สถาบันสงฆ์ และผู้นำทางศาสนาฝ่ายพุทธในภูมิภาคต่าง ๆ เริ่มตั้งแต่สมัยพระองค์เจ้าวชิรญาณวโรรส ดำรงตำแหน่งพระสังฆราชในรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

ผลกระทบโดยส่วนรวมของการเข้าแทรกแซงของรัฐบาลนี้ นำความรู้สึกไม่พอใจมาสู่ประชาคมมาเลย์มุสลิมอย่างสูง หลักศูตรสามัญที่รัฐนำเข้าไปใช้ในสถาบันปอเนาะ ทำให้มาตรฐานการศึกษาฝ่ายศาสนาตกลงและเกิดความรู้สึกแปลกแยกออกจากพื้นภูมิลัทธิทางศาสนา และวัฒนธรรมมาเลย์-มุสลิม ในหมู่เยาวชนเมื่อประชาคมไม่พอใจกับระบบการศึกษาที่ถูกปฏิรูปไป จำนวนนักศึกษาที่เดินทางไปศึกษาวิชาการศาสนาในต่างประเทศ จึงเพิ่มขึ้นอย่างเห็นได้ชัด นักเรียนชาวมาเลย์มุสลิม มักจะได้รับความช่วยเหลือทางการเงินจากรัฐบาลต่างประเทศและพัฒนาความรู้สึกแปลกแยกออกไปจากรัฐไทยมากขึ้น เมื่อกลับมาเมืองไทย นักศึกษาเหล่านี้ได้รับการยอมรับ มีสถานะภาพทางสังคมสูง มีคนและสถาบันในต่างประเทศรู้จัก บุคคลเหล่านี้สามารถที่จะทำทายอำนาจของรัฐบาลได้อย่างมีประสิทธิภาพ

ความตั้งใจจริงของเจ้าหน้าที่ฝ่ายการศึกษา ในการเข้าไปควบคุมสถาบันปอเนาะ จะนำไปสู่ความขัดแย้งรุนแรงมากยิ่งขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย เพราะความรู้สึกเดือตร้อนที่สถาบันทางศาสนาและการศึกษาถูกทำลายไปไม่มีสถาบันใดขึ้นมาแทนที่ และทำหน้าที่ได้เหมือนกับสถาบันปอเนาะดังกล่าว

## สิทธิพิเศษในสถาบันอุดมศึกษา

การที่ระบบการศึกษาสามัญของรัฐสามารถเข้าไปเกี่ยวข้องกับระบบการศึกษาแบบประเพณีในสถาบันปอเนาะ ทำให้มีจำนวนผู้สำเร็จการศึกษาระดับมัธยมเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว พวกนี้เริ่มนับเนื่องตนเองเป็นส่วนหนึ่งของระบบสังคม เศรษฐกิจและการเมืองของรัฐแล้วบางระดับ แต่การที่จะเข้าไปมีส่วนในสถาบันของรัฐ จำเป็นต้องมีโอกาสศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษา โดยทั่วไปผลผลิตของสถาบันปอเนาะหรือโรงเรียนราชฎ์สอนศาสนาอิสลามยังไม่มีคุณภาพดีพอเท่ากับของโรงเรียนสามัญธรรมดา ดังนั้นผู้จบการศึกษาจากปอเนาะเหล่านี้จึงไม่อยู่ในฐานะที่จะแข่งขันกับนักเรียนสายสามัญในการสอบเข้าเรียนระดับมหาวิทยาลัย

กลไกพิเศษจึงจำเป็นต้องถูกกำหนดขึ้น ดังนั้นโดยข้อเสนอของกระทรวงมหาดไทย คณะรัฐมนตรีมีมติเมื่อวันที่ ๑๐ มีนาคม ๒๕๑๓ ว่า ควรจะมีโควตาพิเศษสำหรับนักเรียนชาวมุสลิม ในการเข้าเรียนในมหาวิทยาลัยของรัฐ และสถาบันอุดมศึกษาอื่นๆ “โดยไม่ต้องผ่านกระบวนการคัดเลือกตามปกติ” (อุทัย หิรัญโต ๒๕๒๔ : ๔๐) ทุกๆ ปีรัฐบาลจะมอบทุนจำนวน ๑๖ ทุน ทุนละ ๓๐๐๐ บาท จากจังหวัดชายแดนภาคใต้จังหวัดละ ๔ คน ตั้งแต่ปี ๒๕๑๕ นักศึกษาจากจังหวัดชายแดนมากกว่า ๕๐๐ คน ได้เข้ารับการศึกษาดูโดยมาตรการนี้ และได้เข้ารับราชการในหน่วยงานต่างๆ ทั้งในท้องถิ่นชายแดนภาคใต้ และภูมิภาคอื่นๆ พวกเขาได้กลายเป็น “ตัวนำความเปลี่ยนแปลง” (agents of change) ช่วยเหลือกระบวนการผสมผสานระหว่างชนกลุ่มน้อยชาวมุสลิม กับชนส่วนใหญ่ของประเทศ พวกเขากลายเป็นที่หวังให้ทำหน้าที่ที่ท้าทายปัญญาชนที่ได้รับการศึกษาจากต่างประเทศ ผู้ซึ่ง

พยายามที่จะนำชุมชนกลุ่มน้อยไปในทิศทางแห่งความแบ่งแยกปลีกตัวออกไป  
 โครงการสิทธิพิเศษสู่สถาบันระดับอุดมศึกษาสำหรับผู้คัดค้านอยู่มาก ทั้งนี้  
 เพราะการเข้ารับการศึกษาชั้นสูงในสังคมที่กำลังพัฒนา เช่น สังคมไทยนั้น  
 ย่อมหมายถึง ชีวิตที่ดีมีหลักประกัน จึงเป็นเรื่องที่ค่อนข้างจะอ่อนไหว เป็น  
 ที่สนใจของบุคคลหลายฝ่าย สมาชิกของสังคมส่วนใหญ่นั้นเป็นพุทธ และชน  
 กลุ่มน้อยอื่น ๆ ก็ต้องการสิทธิพิเศษเช่นเดียวกัน ภายในสังคมมุสลิมเองก็มี  
 ความเห็นขัดแย้งกันระหว่างผู้มีทัศนะเป็นอนุรักษนิยม กับฝ่ายที่ค่อนข้างไปทาง  
 ก้าวหน้า ฝ่ายแรกคิดว่าทรัพย์สินที่มีค่าที่สุดของประชาคมคือ เยาวชน  
 มาเลย์มุสลิม ภาครัฐจึงเอาไปให้การศึกษาเสียเอง ส่วนฝ่ายหลังต้องการที่จะ  
 ทัศนคติของผลประโยชน์จากโอกาสที่รัฐเปิดให้

คำวิจารณ์ที่ค่อนข้างจะรุนแรงมาจาก ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ในสมัย  
 ที่ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี ๒๕๑๘-๒๕๑๙ โดยเสนอให้ยุติสิทธิพิเศษ  
 เหล่านี้เสีย ท่านกล่าวว่า :

ข้าพเจ้าต้องการจะปรับปรุงการศึกษาเพื่อว่านักเรียนในภูมิภาคนี้สามารถ  
 ผ่านการสอบแข่งขันเข้ามหาวิทยาลัย อย่างไรก็ตามสิทธิพิเศษที่มอบให้  
 แก่นักเรียนจากภูมิภาคนี้ก่อให้เกิดความแตกแยก สิ่งนี้จะต้องเปลี่ยนแปลงแก้ไข  
 เพราะคนที่ไม่ใช่มุสลิมเขาไม่พอใจ อีกอย่างหนึ่ง นักเรียน  
 สิทธิพิเศษเหล่านี้ก็ไม่พอใจในการศึกษาของตนหลังจากจบการศึกษาแล้ว  
 เพราะรู้สึกมีปมค้อย

(FBIS, ๒ กุมภาพันธ์ ๒๕๑๙)

ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ยังชี้ให้เห็นปัญหาอีกข้อหนึ่ง ซึ่งเกิดจากการให้สิทธิ  
 พิเศษแก่นักศึกษาปอเนาะที่ต้องการเข้าเรียนในมหาวิทยาลัย พวกนี้ไม่พร้อม

ที่จะเรียนในชั้นเรียน และมีก็จะสอบตกและออกกลางคัน แล้วมีความผิดหวังต่อระบบการศึกษาทั้งระบบ คึกฤทธิ์ กล่าวว่า

ถ้าเราให้สิทธิพิเศษแก่พวกเขาเหมือนที่เคยทำมา พวกเขาจะเกิดปมค้อยเพื่อน ๆ จะคิดว่าพวกเขาเข้ามาโดยไม่มีคุณสมบัติครบถ้วน และไม่ผ่านการสอบเข้า บางคนเป็นนักเรียนที่อ่อน สอบตกและต้องดูกรีไทร์ พวกเขาจะประสบปัญหาทางจิตวิทยามากขึ้นไปอีก และท้ายที่สุดก็จะเข้าร่วมกับฝ่ายตรงข้าม โครงการนี้จึงต้องยุติ

(สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๑๖๔)

แต่ ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ต้องพ้นตำแหน่งไปเมื่อเดือนเมษายน ๒๕๑๙ และกระทรวงมหาดไทยก็ดำเนินการตามโครงการนี้ต่อไป จนกระทั่งปัจจุบันนี้ เป็นการเสนอวิธีแก้ปัญหาระยะสั้น เพราะถ้าไม่มีนักศึกษาเหล่านี้แล้ว งานราชการประจำวันอาจจะประสบกับปัญหาอย่างมาก พวกนี้กลายเป็นสื่อกลางประสานความสัมพันธ์ระหว่างข้าราชการระดับจังหวัดกับประชาชนชาวมาเลเซียมุสลิม (อุทัย หิรัญโต ๒๕๒๔ : ๓๕-๔๒)

นับตั้งแต่ พลโท หาญ ลีลาพันธ์ ดำเนินนโยบาย "ได้ร่วมเย็น" ตั้งแต่วันที่ ๒๕๒๔ เป็นต้นมา โครงการสิทธิพิเศษได้ขยายจำนวนสูงขึ้น และรวมเอาสถาบันทหาร ตำรวจ และอื่น ๆ เข้าอยู่ในโครงการด้วย เฉพาะนักศึกษาในสถาบันพลเรือนในปัจจุบันมีประมาณ ๒๖๐ คน กระจายอยู่ตามมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ทั่วประเทศ ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) และกองทัพภาคที่ ๔ เห็นความสำคัญของนักศึกษากลุ่มนี้ว่า ควรส่งเสริมสนับสนุนให้สำเร็จการศึกษาออกไปทำงานในหน่วยงานต่าง ๆ ของเอก

ชนและทางราชการเพื่อเป็นสื่อผสมผสานอีกโสดหนึ่งนั่นเอง (มติชน ๓๐ กรกฎาคม ๒๕๒๖)

### การสรรหาคณะกรรมาธิการ

เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ตัดสินพระทัยรวมเอามณฑลปัตตานีเข้าอยู่ในพระราชอาณาจักรอย่างเป็นทางการ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๕ ระบบราชการของไทยกำลังถึงจุดสุดยอดของการปฏิรูปรวมศูนย์พอที (Riggs 1966, Siffin 1966) เจ้าเมืองในภูมิภาคต้องยอมรับตำแหน่งราชการในระบบใหม่หรือไม่ก็จะถูกปลดจากตำแหน่งเลยทีเดียว ถ้าเข้ารับราชการก็ถูกโยกย้ายสับเปลี่ยนไปทั่วประเทศเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดการสร้างอำนาจและอิทธิพลขึ้นในท้องถิ่น หรือในหมู่เครือญาติอันจะนำไปสู่การก่อกบฏต่ออำนาจรัฐจากส่วนกลาง สำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ นั้น ข้าราชการส่วนใหญ่จะถูกย้ายมาจากส่วนกลาง ภาคเหนือ หรือแม้แต่ภาคอีสาน ไม่มีข้าราชการคนใดนับถือศาสนาอิสลาม และไม่มีข้าราชการระดับปลัดอำเภอขึ้นไปคนใดมาจากท้องถิ่นเลย

เมื่อความพยายามในการพัฒนาประเทศเริ่มขึ้นอย่างเข้มข้นในต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ นั้น ความสัมพันธ์อันดีระหว่างประชาชนกับหน่วยงานราชการต่าง ๆ เป็นสิ่งที่จำเป็นและมีความสำคัญอย่างยิ่ง แต่ระหว่างชาวมาเลย์มุสลิมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐนั้นยังห่างเหินกันอยู่มาก ด้วยเหตุผลทางความมั่นคง การตัดสินใจรับเอาชาวพื้นเมืองมาเลย์มุสลิมเข้ามาในระบบราชการเพิ่งเกิดขึ้นเมื่อวันที่ ๒๒ มิถุนายน ๒๕๒๐ เมื่อคณะรัฐมนตรีรับหลักการเกี่ยวกับการคัดเลือกข้าราชการสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ดังต่อไปนี้

๑. ต้องพยายามคัดเลือกข้าราชการที่พูดภาษาท้องถิ่นได้ และควรจะเป็นมุสลิมที่มีอุปนิสัยดี.
๒. ถ้าหากไม่เป็นมุสลิม ก็ควรที่จะเลือกผู้ที่พูดภาษาท้องถิ่นได้
๓. ถ้าหากพูดภาษาท้องถิ่นไม่ได้ ก็ควรจะเป็นผู้นับถือศาสนาอิสลาม
๔. ถ้าหากพูดภาษาท้องถิ่นไม่ได้ และไม่ใช่มุสลิมก็ควรจะเป็นผู้ที่เข้าใจและคุ้นเคยกับวัฒนธรรมประเพณีของชาวพื้นเมือง และควรจะเป็นผู้รักความยุติธรรมและตั้งใจจริงในการทำงาน

(อุทัย หิรัญโต ๒๕๒๔ : ๓๖)

เป้าหมายอันแรกซึ่งสามารถเห็นได้จากคำประกาศนโยบาย คือการเสาะหากนอมุสลิมเข้าทำงานในระบบราชการของจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในบรรยากาศของความขัดแย้งและตึงเครียด ข้าราชการมุสลิมเองประสบกับปัญหาความขัดแย้งระหว่างหน้าที่ราชการ ซึ่งกำหนดโดยผู้บังคับบัญชา กับความหวังความต้องการของประชาชนมาเลย์มุสลิม ผู้มีความหวังในความเข้าใจและเห็นอกเห็นใจจากข้าราชการมุสลิม ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดระหว่างข้าราชการมุสลิม กับพี่น้องประชาชนมาเลย์มุสลิม กลายเป็นเหตุของความสงสัย ไม่ไว้วางใจของผู้บังคับบัญชาซึ่งเป็นชาวพุทธ ผู้ว่าราชการจังหวัดท่านหนึ่ง คุณเดิมศักดิ์ สมันตรัฐ ได้ขอย้ายตัวเองออกไปจากบ่ตกานี่ เมื่อปี ๒๕๒๒ เพราะไม่สามารถเอาใจทั้งผู้บังคับบัญชาและประชาชนชาวมุสลิมได้ในขณะเดียวกัน

ปัญหาเรื้อรังอีกปัญหาหนึ่ง ในการเสาะแสวงหาข้าราชการมุสลิมก็คือกรณีความขัดแย้งในเชิงหลักการคือ ข้าราชการมุสลิมรับใช้ระบบราชการซึ่งวางอยู่บนจักรวาลทัศน์ ซึ่งเป็นพุทธ (Buddhist cosmology) และเป็นระบบ

ที่ต้องการผสมผสานสังคมมาเลย์มุสลิมในทุกวิถีทางด้วย ทั้งนี้ที่ข้าราชการมุสลิมเปลี่ยนชื่อเป็นภาษาไทย ร่วมพิธีกรรมของทางราชการและเปลี่ยนแปลงแผนชีวิตให้เข้ากับ “วัฒนธรรมชั้นสูงของผู้ปกครอง” พวกเขาทั้งหมดความศรัทธา และยอมรับจากประชาชน พวกเขาถูกกลืนและถูกมองในแง่ที่ปฏิเสธรูมิหลังทางศาสนา สังคม และวัฒนธรรมของตนเอง (Suhrke 1977 : 241, Thomas 1974 : 262 )

ดังนั้นในขณะที่ชาวไทยพุทธนิยมเข้ารับราชการ ชาวไทยมุสลิมเชื้อสายมาเลย์มีความลังเลใจที่จะรับตำแหน่งเดียวกัน เพราะความกตัญญูทางสังคมที่คนคิดนี้ทำให้การสรรหาข้าราชการจากประชาคมชนกลุ่มน้อยมีอุปสรรค

### ส่งเสริมความสัมพันธ์ระหว่างผู้นำมุสลิมด้วยกัน

อีกส่วนหนึ่งของโครงการผสมผสาน ซึ่งรัฐบาลปฏิบัติมาตั้งแต่ทศวรรษ ๒๕๐๐ เป็นต้นมา คือความพยายามที่จะประสานความสัมพันธ์ระหว่างคณะกรรมการอิสลามแห่งประเทศไทย กับผู้นำทางศาสนาในท้องถิ่น รวมทั้งกรรมการอิสลามประจำจังหวัดบริเวณชายแดนด้วย ตั้งแต่การจัดตั้งคณะกรรมการอิสลามแห่งประเทศไทยตามพระราชบัญญัติอุปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. ๒๔๘๘ ตำแหน่ง จุฬาราชมนตรี ประมุขฝ่ายอิสลามอยู่ในส่วนกลางมาตลอด ถ้าจะพิจารณาถึงจำนวนประชากรมุสลิมส่วนใหญ่ที่สุดอยู่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ตำแหน่ง จุฬาราชมนตรี ก็น่าจะอยู่ที่ภาคใต้ด้วย ในความเป็นจริงแล้วตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๘๘ เป็นต้นมา ไม่เคยมีชาวมาเลย์มุสลิมเกินกว่า ๒ คน ดำรงตำแหน่งกรรมการอิสลามแห่งประเทศไทยพร้อมกัน แต่ในฐานะที่ตำแหน่งจุฬาราชมนตรี เป็นตำแหน่งที่ปรึกษาของรัฐบาลในกิจการฝ่ายอิส-



ลาม และนโยบายของรัฐบาลต่อประชากรส่วนน้อยนี้ จึงมักจะได้รับเชิญให้ เป็นตัวประสานอยู่เสมอ

การดำเนินการประสานยังไม่ได้รับผลสำเร็จสมบูรณ์เต็มที่ เพราะชาว มาเลย์มุสลิมถือว่า ผู้นำศาสนาภายใต้การอุปถัมภ์ของรัฐบาลมักจะมีผลประโยชน์ของรัฐบาลเป็นสิ่งสำคัญ ส่วนผลประโยชน์ของประชาคมนั้นมาเป็น อันดับรอง เพราะผู้นั้นเหล่านั้นได้ถูก “ผสมผสาน” เข้าไปในระบบโครงสร้างแห่งอำนาจรัฐแล้ว แม้ในปัจจุบันนี้ ตำแหน่งจุฬาราชมนตรีก็ยังเป็นที่ ยอมรับเฉพาะบางส่วน หรือในบางระดับเท่านั้น ในฐานะที่เป็นตำแหน่งที่ ทางราชการยอมรับ ผู้นำทางศาสนาอิสลามในจังหวัดทางภาคใต้ก็ให้การรับ รอง อย่างเป็นทางการ แต่ในทางปฏิบัติโดยเฉพาะในกิจการศาสนาแล้วยัง เป็นที่รือร้อกันอยู่ว่าจะยอมรับในความเป็นผู้นำของผู้เป็นประมุขทางฝ่ายอิสลาม ในกรุงเทพหรือไม่

ในฐานะที่เป็นผู้รู้ทางศาสนา ท่านจุฬาราชมนตรี และกรรมการอิสลาม แห่งประเทศไทย ได้รับการนับถือเป็นการส่วนตัว แต่ไม่ใช่ในฐานะที่เป็น ผู้แทนของรัฐบาลกลาง ในการเดินทางไปเจรจาผ่อนคลายความขัดแย้งที่ บัตตานี เมื่อเดือนธันวาคม ๒๕๑๘ ซึ่งมีการชุมนุมเดินขบวนประท้วงที่ใหญ่ ที่สุด ในประวัติศาสตร์การชุมนุมต่างจังหวัดของประเทศไทย ท่านจุฬาราช มนตรี สมัยนั้นไม่ได้รับการต้อนรับอย่างเต็มที่เท่าที่ควรจะเป็น และเท่าที่ ฝ่ายเจ้าหน้าที่บ้านเมืองต้องการ ชาวบัตตานีออกแถลงการณ์กล่าวว่า “เป็น หน้าที่ของท่านจุฬาราชมนตรีที่จะมาเยี่ยมพี่น้องชาวมุสลิมของท่าน คุณนัย (ชุมนุมประท้วง) ไม่เห็นเป็นความจำเป็นที่จะส่งผู้แทนไปต้อนรับท่าน” (เด่น โตะมีนา, ๒๕๒๔ : ๓๒)

ความชอบธรรมของระบบโครงสร้างทางอำนาจของกิจการศาสนาอิสลาม ถูกทำลายเพราะเป็นระบบที่อยู่ภายใต้ความอุปถัมภ์ของรัฐ เป็นโครงสร้างที่สะท้อนความต้องการของรัฐที่จะผสมผสานชาวมาเลย์มุสลิมตามแนวชายแดนภาคใต้ให้มีความรู้สึกเป็นไทยมากขึ้น เหมือนกับชาวมุสลิมในส่วนกลาง และยังสนับสนุนหลักการของรัฐที่ว่าประชากรกลุ่มน้อยเหล่านี้ จะต้องได้รับการเรียกชื่อว่าเป็น “ไทย อิสลาม” หรือ “คนไทยที่นับถือศาสนาอิสลาม” แทนที่จะเป็นคน “มาเลย์มุสลิม” ทั่วยุทธินะเองระบบโครงสร้างทางอำนาจของสังคมมุสลิมจึงถูกรวมศูนย์ และกลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบราชการ สนับสนุนกิจการของรัฐบาลตามนโยบาย แม้แต่คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดก็ยังอยู่ภายใต้การควบคุมของกระทรวงมหาดไทยโดยตรง ไม่อยู่ภายใต้อำนาจของคณะกรรมการจังหวัด (พระราชบัญญัติอุปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. ๒๕๔๘, มาตรา ๗) เป็นสิ่งซึ่งถูกจัดตั้งขึ้นเพื่อสนองนโยบายของรัฐบาลมากกว่าที่จะดำรงอยู่เพื่อปกป้องผลประโยชน์ของประชาชนชาวมาเลย์มุสลิม

นับแต่ปี ๒๕๒๐ เป็นต้นมา มีโปรแกรมต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมาย เพื่อที่จะสร้างความรู้สึกกตัญญูต่อฝ่ายรัฐบาลในหมู่ชนกลุ่มน้อยมาเลย์มุสลิม กระทรวงมหาดไทยได้จัดตั้ง คณะธรรมจาริก โดยส่งนักวิชาการมุสลิมจากส่วนกลางไปเยี่ยมเยียนชาวพื้นเมืองในจังหวัดชายแดนพร้อมกับนำข่าวสารอันเป็นการเชือเชียวและมอบหมาย ความไว้วางใจให้แก่รัฐบาล ความหวังดีของรัฐบาลเป็นการประชาสัมพันธ์ให้รัฐบาลนั่นเอง โครงการนี้เลียนแบบมาจากโครงการ ธรรมทูต ของกระทรวงมหาดไทยที่ใช้พระสงฆ์ออกไปเทศนาให้ชาวเขาเผ่าต่าง ๆ เกี่ยวกับพุทธศาสนาและแนวนโยบายของรัฐบาล (อุทัย หิรัญโต ๒๕๒๔ : ๔๕)

แต่โครงการ ธรรมจาริก ก็ไม่ได้รับการยอมรับจากชาวมาเลย์มุสลิมเพราะพวกเขาคิดว่า ความรู้เกี่ยวกับศาสนานี้ ผู้รู้ศาสนาชาวพื้นเมืองก็มีมากพอ ๆ กันกับนักวิชาการมุสลิมจากส่วนกลาง บางทีอาจจะมากกว่าเสียด้วยซ้ำไป อันที่จริงชาวไทยมุสลิมในส่วนกลางก็มีพื้นฐานภูมิหลังมาจากปัตตานีเช่นกัน แต่ถูกโยกย้ายมาในฐานะเชลยศึก ตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ถูกผสมผสานเข้ากับสังคมการเมืองไทยส่วนกลาง และไม่พูดภาษามาเลย์อีกต่อไป ทำให้ขาดความเชื่อถือไปและไม่มีประสิทธิภาพในการเป็น “โฆษก” ให้กับรัฐบาล

ยังมีโครงการอีกอันหนึ่งที่ดำเนินไปในทิศทางตรงกันข้าม คือ โครงการประสานผู้นำศาสนาอิสลาม ของกระทรวงมหาดไทย คือ ในแต่ละปีจะมีผู้นำทางศาสนาของหมู่บ้าน จะได้รับเชิญให้เดินทางเข้ามายังกรุงเทพมหานคร เพื่อ “การระดมวิชาการชั้นผู้ใหญ่” รวมทั้ง “ประธานคณะกรรมการปฏิบัติการจิตวิทยาแห่งชาติ” (อุทัย หิรัญโต ๒๕๒๔ : ๔๖) ในระหว่างปี ๒๕๒๐ ถึงปี ๒๕๒๒ รัฐบาลได้นำผู้นำศาสนาของหมู่บ้านเข้ามากรุงเป็นจำนวน ๑,๐๑๕ คน ภายในปี ๒๕๒๖ จะมีผู้นำชุมชนจำนวน ๒,๔๐๐ คน เข้ามากรุงภายใต้โปรแกรมนี้

ผลกระทบของโครงการเหล่านี้จะเป็นเช่นไร ยังไม่อาจจะประเมินผลได้ในปัจจุบัน แต่เป็นมาตรการที่สะท้อนความตั้งใจจริงของรัฐบาลในการที่จะผสมผสานทางการเมืองและวัฒนธรรม กิจกรรมเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดปฏิกิริยาที่เป็นลบจากหลายฝ่ายในประชาคมมาเลย์มุสลิม ระดับของความรุนแรงดูเหมือนจะพ้องจองกันกับความเร่งรีบของโครงการของฝ่ายรัฐบาล นโยบายการปฏิรูปปอเนาะ และผลสำเร็จที่ปรากฏให้เห็น ได้สร้างความรู้สึกรู้สึกขมขื่นและรำวุ่นใจในบรรดาผู้มีที่ทัศนะก่อนไปทางอนุรักษนิยม พวกเขามองเห็นเห็นว่า

รัฐกำลังก้าวเข้าไปในกิจกรรมที่เคยเป็นขอบเขตของฝ่ายศาสนาเท่านั้น การขยายตัวของการใช้ภาษาไทย และการหดหายไปของภาษามลายู ตลอดจนจรรยาบรรณให้เอกสารสิ่งพิมพ์ภาษามลายูเป็นสิ่งผิดกฎหมายไป ทำให้เกิดปฏิกิริยาอย่างรุนแรงในหมู่ผู้ที่เกรงกลัวว่า จะสูญเสียมรดกทางภาษาและวัฒนธรรมไปอย่างสิ้นเชิง สิ่งเหล่านี้รวมกับการตื่นตัวของชาวมุสลิมทั่วโลก ในระยะ ๒-๓ ปีที่ผ่านมา ทำให้กรณีปัตตานีและชนกลุ่มน้อยชาวมาเลย์มุสลิม กลายเป็นปัญหาการเมือง และความรุนแรงมากขึ้น ในสภาวะการณ์ที่ตึงเครียดและในบรรยากาศที่ขาดความไว้วางใจซึ่งกันและกัน ชีวิต และทรัพย์สิน ตลอดจนสิทธิทางการเมือง สังคม ศาสนา และวัฒนธรรมต้องถูกเหยียบย่ำหรือจํากัดลงไปอย่างน่าเป็นห่วงยิ่ง

## ๔. ปฏิกริยาแห่งความรุนแรง

นับแต่การรวมเอามณฑลปัตตานีเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย อย่างเป็นทางการ ตั้งแต่การปฏิรูปการปกครองแผ่นดิน ๒๐ ธันวาคม ๒๔๔๕ ชาวมาเลย์มุสลิมก็ได้มีปฏิกริยาต่อต้านในรูปของการจลาจล การจัดตั้งขบวนการลับทั้งภายในและภายนอกประเทศ ตลอดจนการต่อต้านอำนาจรัฐในรูปต่างๆ ความรุนแรงที่ใช้ในการต่อสู้ คุุเหมือนจะมีความสัมพันธ์โดยตรงกับการใช้อำนาจเร่รวั้บีบบังคับให้เกิดการผสมผสานแปรเปลี่ยนสถาบัน และคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวพื้นเมือง

ในระยะ ๒ ทศวรรษที่ผ่านมา นโยบายทางการศึกษา การขยายระบบราชการและการปฏิบัติการทางจิตวิทยาต่างๆ เพื่อชนะใจผู้นำทางศาสนาได้ดำเนินไปอย่างรีบเร่ง ความรุนแรง และประสิทธิภาพของการต่อต้านก็ได้พัฒนาไปในระดับที่สูงขึ้น ชีวิตและทรัพย์สินที่ต้องถูกทำลายไปก็เพิ่มขึ้น และรูปแบบของการต่อสู้ ยุทธวิธี และอุดมการณ์ก็เปลี่ยนแปลงไป ได้เกิดขบวนการต่อสู้เพื่อแบ่งแยกดินแดนขึ้นหลายขบวนการ ผู้นำของขบวนการเหล่านี้เป็นคณรุ่นใหม่ที่พร้อมจะใช้ความรุนแรงกว่าผู้นำยุคก่อนๆ พวกเขา มีความสามารถและมีประสิทธิภาพกว่าในการจัดตั้งองค์กรและดำเนินการติดต่อขอความช่วยเหลือสนับสนุนจากทั้งภายในและภายนอกประเทศ เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเลยกล่าวเตือนว่า “ผู้นำรุ่นใหม่อันตรายกว่า เพราะมีความสามารถทางการเมืองมากกว่า ในอนาคตพวกนี้อาจจะชนะใจชาวมาเลย์มุสลิม

ผู้ซึ่งเคยวางตัวเป็นกลางในกรณีการแบ่งแยกดินแดน (เอกสารลับ, คณะกรรมการ  
 ธิการวิสามัญ ๒๕๒๒ : ๑๘)

ในปัจจุบันนี้ มี ๓ ขบวนการที่ยังคงปฏิบัติการอยู่ในจังหวัดชายแดนภาค  
 ใต้ ถึงแม้ว่า สถานะการณ์จะแปรเปลี่ยนไปบ้างในช่วง ๒ ปีที่ผ่านมา เพราะ  
 ผลสำเร็จของนโยบาย ใต้ร่มเย็น ของพลโท ชาญ ลีนาพันธ์ ในขณะที่ทั้ง ๓  
 ขบวนการมีความประสงค์ร่วมเกี่ยวกับการได้มาซึ่งสิทธิในการปกครองตนเอง  
 อุดมการณ์ ยุทธวิธี และขอบข่ายการปฏิบัติการนั้นต่างกันตามสภาพการของ  
 ผู้นำ สมาชิก และแรงสนับสนุนที่ได้รับ มีความจำเป็นที่จะต้องเข้าใจกลุ่ม  
 ใหญ่ ๆ ทั้ง ๓ กลุ่มนี้เพื่อที่จะนำไปวิเคราะห์ข้อมูล และเหตุการณ์ทางการ  
 เมืองอื่น ๆ ต่อไป

## ๑. ขบวนการแนวปลดแอกแห่งชาติปัตตานี

ขบวนการนี้มชื่อในภาษามลายูว่า *Barisan National Pembesan Patani* (BNPP) เป็นกลุ่มที่เก่าแก่ที่สุด จัดตั้งขึ้นโดยตนกูมะห์เย ยิดดีน บุตรชายคนสุดท้องของราชาองค์สุดท้ายของปัตตานี โดยอาศัยเงื่อนไขทางการเมืองหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ (ปรีดี พนมยงค์ ๒๕๑๗ : ๑๐-๑๑) หลังจากการจับกุมและสังหารฮัจยีสุหลง ผู้นำชาวมลายูที่มีชื่อเสียงที่สุดคนหนึ่ง (อ้างแล้ว, ๑๑) ชาวมลายูระดับนำหลายคนหนีออกไปตั้งรกรากอยู่ในรัฐกลันตัน ทางตอนเหนือของมลายู รวมทั้งนายอคุล ณ สายบุรี (ตนกูยะลา นาแซ) อดีตสมาชิกสภาผู้แทนจากจังหวัดนราธิวาส เมื่อ ตนกูมะห์เย ยิดดีน สันอายุ ขัยเมื่อปี ๒๕๔๖ ตนกูยะลา นาแซ รับช่วงเป็นผู้นำของขบวนการ BNPP ต่อตั้งแต่ปี ๒๕๒๐ เป็นต้นมา ขบวนการนี้มีกลุ่มผู้นำใหม่ มุ่งหวังที่จะจัด

ตั้งปัตตานีขึ้นให้มีความยิ่งใหญ่เกรียงไกรเหมือนในอดีต โดยมีราชาหรือสุลต่านเป็นประมุข (เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๐) จุดประสงค์สุดท้ายคือ การเข้าเป็นสมาพันธ์รัฐกับมาเลเซีย

ในฐานะที่ได้มีบทบาทมานาน BNPP เป็นขบวนการที่เป็นที่ยอมรับกันว่า ทำให้กรณีปัตตานีเป็นที่รู้จักกันในโลกอาหรับ โดยเส้นสายข่ายงานในตะวันออกกลางกลุ่มนี้มีความสำเร็จในการจัดส่งนักศึกษาไปศึกษาต่อในมหาวิทยาลัยต่างๆ ในตะวันออกกลาง เช่นมหาวิทยาลัย อัสฮรั ในโคโร มหาวิทยาลัยคิงอับดุลอาซีซ ณ เมืองเจดดาห์ ซาอุดีอาระเบีย และมหาวิทยาลัยอื่น ๆ อีก ทั้งยังเป็นที่เข้าใจกันว่า มีศูนย์กลางของกลุ่มนี้อยู่ในเมืองเมกกะ ซาอุดีอาระเบีย เพื่อประสานงานในภูมิภาคนั้นของโลก มีการประชุมประจำปีในเมืองศักคีลิสท์นั้นเพื่อประเมินผลงานและวางแผน รัฐบาลมีความกังวลในข่ายงานและองค์การระหว่างประเทศในตะวันออกกลางที่ให้การสนับสนุนองค์การนี้อยู่

ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ กลุ่ม BNPP ให้ความสนใจกับนิคมสร้างตนเองของชาวพุทธที่รัฐบาลจัดตั้งขึ้น จากคำแถลงการณ์ร่วมของกลุ่มแบ่งแยกดินแดนนับแต่สมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา มีคนไทยพุทธจำนวน ๑๒๐,๐๐๐ กว่าคนจากจังหวัดทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้คือ ยะลา ปัตตานี และนราธิวาส เป้าหมายของรัฐบาลนั้นต้องการโยกย้ายชาวไทยพุทธ จำนวน ๖๕๐,๐๐๐ คนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณของชาวมุสลิม (*Journal of the Muslim World League*, Vol, No. 6, April 1981 : 49, McBeth 1980 : 21) นิคมเหล่านี้ข้าราชการชาวไทยพุทธและพ่อค้าชาวจีนตกเป็นเป้าของการเรียก

คำคุ้มครอง และข่มขู่ เอกสารราชการกล่าวว่า หลาย ๆ กลุ่มของ BNPP ดำเนินกิจการทางการเมืองและการทหารโดยอาศัยเงินจากการเรียกค่าคุ้มครอง และค่าใต้ “โดยจ่าย ๓๐% ให้แก่กองทุนส่วนกลาง” ขององค์การ (คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๐)

BNPP ดำเนินการอยู่ทั้งฝ่ายไทยและฝ่ายมาเลเซีย BNPP ยังสนับสนุนให้ชาวมาเลย์มุสลิมปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ขอสัญชาติมาเลเซียจากเจ้าหน้าที่รัฐกลันตัน เพื่อที่จะได้เป็นพลเมืองสนับสนุนการปฏิบัติงานขององค์การด้วย ง่ายแก่การเดินทางข้ามแดน นักเรียนปัตตานีหลายคนได้รับทุนการศึกษาจากรัฐบาลกลางมาเลเซียโดยวิธีการนี้ หลังจากเสร็จสิ้นการศึกษาแล้ว นักศึกษาเหล่านี้จะเข้ารับราชการในหน่วยงานต่าง ๆ ของรัฐบาลมาเลเซียและสนับสนุนองค์การต่อไป ชาวมาเลย์มุสลิม จากปัตตานี เข้าไปอยู่ในระบบราชการของมาเลเซียคล้าย ๆ กับชาวปาเลสไตน์ เข้ารับราชการในระบบราชการของประเทศต่าง ๆ ในโลกอาหรับ

BNPP มีความสัมพันธ์อันดีกับพรรคอิสลาม (Parti Islam) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในบริเวณรัฐทางตอนเหนือโดยเฉพาะรัฐกลันตันของมาเลเซีย ถึงแม้จะถูกจำกัดอิทธิพลลงใน ระยะหลังนี้เพราะความพ่ายแพ้แก่พรรคแห่งชาติ (UMNO) แต่ความช่วยเหลือทางกำลังใจและวัตถุก็ยังคงดำเนินอยู่ (McBeth 1980 : 20, Suhrke and Noble 1977 : 20) และเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของไทยก็ตระหนักในเรื่องนี้ดี

เพราะลักษณะ “กษัตริย์นิยม” มาแต่ต้น BNPP จึงมีความสัมพันธ์อันดีกับฝ่ายอนุรักษนิยมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในระยะหลังนี้ทางเจ้าหน้าที่มีความเป็นห่วงในความสัมพันธ์ที่ องค์การนี้มี กับปอเนาะและมัสยิดต่าง ๆ



เพราะองค์การนี้มีความสามารถพิเศษในการใช้ศาสนาเป็นข้ออ้างในการหา  
แรงสนับสนุน (เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๐)

## ๒. แนวพลคปล่อยแห่งสาธารณรัฐปัตตานี

องค์การที่สองนี้มีอุดมการณ์ก่อนไปทางสาธารณรัฐ เป็นที่รู้จักกันใน  
นามของ BRN ซึ่งย่อมาจาก *Barisan Revolution National* นิยม  
ระบอบอิสลามิกสังคมนิยม เป็นองค์การที่ปฏิบัติการในเมือง มีสมาชิกติด  
อาวุธปฏิบัติการในรูปของกองโจร (อ้างแล้ว หน้า ๑๑) สมาชิกกระชับนำได้  
รับการศึกษากจากต่างประเทศโดยเฉพาะมาเลเซียและอินโดนีเซีย ผู้นำเป็น  
อดีตโต๊ะครูสอนปอเนาะ องค์การนี้ต้องการใช้ลัทธิสังคมนิยม และความรุนแรง  
แต่ก็ยังไม่ได้รับความสนใจและการสนับสนุนจากฝ่ายอนุรักษนิยมชาว  
มาเลย์มากนัก เพราะแนวทางสังคมนิยมและการปฏิวัติ ในบรรดาหนุ่มสาว  
ชาวปัตตานี ยะลา และนราธิวาส และบางส่วนของสงขลา กลุ่มนี้ได้รับความ  
สนใจอย่างสูง อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างองค์การนี้กับพรรค  
คอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (CPM) ทำให้ภาพพจน์ของการต่อสู้เพื่อปกครอง  
ตนเองของชาวมาเลย์ปัตตานีแปรเปลี่ยนไปเพราะผู้นำมาเลเซียเห็นว่า พรรค  
คอมมิวนิสต์มลายา เป็นศัตรูหมายเลขหนึ่ง และองค์การใดก็ตามที่ร่วมมือ  
หรือได้รับความช่วยเหลือจากองค์การนี้ ย่อมเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐบาลมาเลเซีย  
ด้วย ทำให้ปริบททางการเมืองของการต่อสู้ต้องเปลี่ยนสภาพไปอย่างมาก

## ๓. องค์การร่วมเพื่อกอบกู้สภาพปัตตานี

รู้จักกันดีในนามของ PULO ซึ่งเป็นชื่อย่อจากภาษาอังกฤษว่า *Patani*  
*United Liberation Organization* และเป็นที่ยอมรับกันว่า เป็นองค์การ

เพื่อการกอบกู้อิสรภาพให้ชาวมาเลเซียสลิมที่มีประสิทธิภาพที่สุด และมีขบวนการกว้างขวางที่สุด ได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อปี ๒๕๑๑ เพื่อเป็นองค์กรร่วมเพื่อประสานงานระหว่างหลายกลุ่มที่ปฏิบัติการต่อต้านรัฐบาลอยู่ในขณะนั้น (สมานัญญาติ ๒๕๒๓ : ๑) ในขณะที่ ๒ องค์กรแรกมุ่งหาแนวร่วมจากผู้นำทางศาสนาและทายาทของเจ้านายเก่า (BNPP) และผู้นิยมคอมมิวนิสต์-สังคมนิยม (BRN) องค์กร PULO เน้นเรื่องการขยายแนวร่วมภายในสังคมนมาเลเซียสลิม และพยายามลดความขัดแย้งในเรื่องอุดมการณ์ และหันมาประสานงานในพื้นที่มากกว่า

โครงสร้างขององค์กรระบุว่า มีการแบ่งระดับนำออกเป็น ๓ ฝ่าย ฝ่ายกำหนดนโยบายสูงสุดมีศูนย์กลางอยู่ในเมืองเมกเกะ, ซาอุดีอาระเบีย ตามรายงานของคณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหาที่กล่าวว่า PULO มีสมาชิกสนับสนุนอยู่ในเมืองเมกเกะถึง ๘,๐๐๐ คน ฝ่ายการเมืองนั้นทำหน้าที่ประสานงานในพื้นที่ตามแนวชายแดน มีสำนักงานอยู่ในเมืองตุมปาท รัฐกลันตัน ปฏิบัติงานการเมืองเพื่อสนับสนุนการเคลื่อนไหวทางทหาร และการประชาสัมพันธ์ทั้งในและนอกประเทศ เช่นความพยายามสร้างความแตกแยกให้เกิดขึ้นในการปฏิบัติการร่วมระหว่างกองกำลังไทย-มาเลเซีย สร้างมติมหาชนคัดค้านการปฏิบัติการของทหารมาเลเซียในไทย และสร้างพลังกดดันภายในสังคมนมาเลเซียเอง (ไพรัชการ ๒๕๒๒ : ๑๕๐-๑๕๑)

ฝ่ายที่เป็นที่รู้จักกันดีที่สุดของ PULO ก็คือ ฝ่ายปฏิบัติการทหาร (*Jabatan tantra*) เพราะองค์กรนี้มีกองกำลังที่มีประสิทธิภาพที่สุดในบรรดากลุ่มต่าง ๆ (*Asiaweek*, April 4, 1980 : 25, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๓, ๑๘) PULO มีกองกำลังอยู่ในปัตตานี ยะลา และนราธิวาส กับบางอำเภอของสงขลา

เหตุผลหนึ่งที่จะอธิบายความมีประสิทธิภาพขององค์การ PULO ก็คือ การมีขอบข่ายงานกว้างขวางทั้งในและนอกประเทศ ผู้นำขององค์การนี้ล้วนแต่ได้รับการศึกษาสูงจากสถาบันในตะวันออกกลางและเอเชียใต้ ผู้สังเกตการณ์ใกล้ชิดคนหนึ่งตั้งข้อสังเกตว่า :

PULO เป็นองค์กรที่มีประสิทธิภาพและกิจกรรมมากในจำนวน ๓ องค์กรแบ่งแยกดินแดน ผู้นำขององค์การคือ บีรอ ผู้สำเร็จการศึกษาทางรัฐศาสตร์จากอินเดีย หลังจากนั้น ได้จัดตั้งสำนักงานการเมืองที่เมืองตุ้มปาด กลันตัน และประกาศก่อตั้งองค์การ PULO เมื่อปี ๑๙๖๗ (sie) เพื่อจัดตั้งรัฐปัตตานีอิสระขึ้น

บีรอใช้เวลาส่วนมากเดินทางระหว่างมาเลเซีย ซาอุดีอาระเบีย และซีเรีย และเจ้าหน้าที่เชื่อว่า ปัญหาปัตตานีเป็นที่รู้จักกันทั่วโลกมุสลิมก็ช่วยกิจกรรมของบีรอเอง เขาได้รับความช่วยเหลือจากรัฐบาลฝ่ายซ้ายของซีเรียและลิเบีย เป็นจำนวนหลายล้านดอลลาร์ต่อปี ก่อนที่จะหยุดไปเมื่อปี ๑๙๗๘ PULO สามารถที่จะมีหุ้นส่วนในโรงแรมแห่งหนึ่งในเมืองซัมบูรัก เยอร์มันตะวันออกเพื่อใช้เป็นแหล่งเงินทุนสำหรับอนาคต

(McBeth 1980: 18-19)

องค์การ PULO ชื่นชมกับการเป็นข่าวในสื่อสารมวลชน เช่น องค์การกอบกู้อิสรภาพทั่วไป การสนับสนุนจากภายนอกและภายในย่อมขึ้นอยู่กับผลงาน และข่าวคราวของการปฏิบัติงาน นอกจากการดำเนินการทางทหารแล้ว PULO ยังเน้นทางด้านการเมืองเพื่อให้ความแตกแยกกันมากยิ่งขึ้น ระหว่างคนไทยพุทธ กับคนมาเลย์มุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเคยเชื่อว่าองค์การนี้มีผู้แทนอยู่เกือบทุกหมู่บ้าน โดยผ่านทางผู้นำทาง

ศาสนาและผู้นำท้องถิ่นที่รัฐแต่งตั้ง คือ กำนันและผู้ใหญ่บ้าน การมีศูนย์กลางอยู่ที่เมืองเมกกะ PULO . สามารถจะหาสมาชิกจากผู้แสวงบุญทุก ๆ ปี (คณะกรรมการวิสามัญ ๒๕๒๒ : ๑๔)

PULO มีความสามารถในการที่จะจับเอากรณีที่เต็มไปด้วยอารมณ์อันเกี่ยวเนื่องด้วยความสัมพันธ์ระหว่างชนกลุ่มใหญ่ชาวไทยพุทธ กับชนกลุ่มน้อยชาวมาเลย์มุสลิม แล้วทำให้กลายเป็นเหตุการณ์ทางการเมืองเพื่อเรียกร้องความสนใจจากสาธารณะ และต่อมวลชนระหว่างประเทศ ผลงานที่สำคัญที่สุดในลักษณะนั้นคือ เหตุการณ์ประท้วงใหญ่ในปีตาคานีเมื่อปลายปี ๒๕๑๙ ซึ่งเป็นการชุมนุมประท้วงที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในภูมิภาคของประวัติศาสตร์การเมืองไทย (Forbes 1980 : 21-22 สุทธิศาสตร์ ๒๕๑๙ : ๖๘) ประมาณกันว่า มีชาวมาเลย์มุสลิมจำนวน ๗๐,๐๐๐ กว่าคน ชุมนุมกันเป็นเวลาเกือบเดือนเต็มเพื่อประท้วงการสังหารโหดของมาเลย์ โดยหน่วยนาวิกโยธิน (อ้างแล้ว)

ช่วงระยะปี ๒๕๑๖-๒๕๑๙ เป็นช่วงของพลวัติประชาธิปไตยและการเข้าร่วมทางการเมืองของมวลชนในสังคมไทย ความสามารถทางการเมืองขององค์การ PULO ได้แสดงออกมาให้เห็นเมื่อหลาย ๆ ส่วนของสังคมมาเลย์มุสลิมร่วมมือกันอย่างเกื้อเกื้อในการชุมนุมเรียกร้องให้รัฐบาลแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น ผู้นำทางศาสนา ข้าราชการมุสลิม นักศึกษา และชุมนุมทางการเมืองอื่น ๆ ได้รับการติดต่อประสานงานอย่างมีประสิทธิภาพ จนเจ้าหน้าที่ของรัฐยอมรับ PULO อยู่เบื้องหลัง การปลุกระดมทางการเมืองและประสบความสำเร็จในการนั้น และขบวนการนี้ได้รับเงินสนับสนุนจากลิเบีย (เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๓)

การประชุมต่อที่อานฮันย็อกเยอในปี ๒๕๑๘ (๑๑ ธันวาคม ๒๕๑๘ - ๒๔ มกราคม ๒๕๑๙) เป็นพยานของความสามารถของ PULO ผู้นำของขบวนการความสามารถที่จะประสานกับหลายฝ่าย ซึ่งเคยมีความขัดแย้งกันหยิบยกเอาเหตุการณ์ที่มีสัญลักษณ์ทางศาสนา และแปรเปลี่ยนเป็นพหุทางทางการเมืองเพื่อการต่อต้านซึ่ง “เต็มไปด้วยเสียงร้องไห้ เสียงอ่านอัลกุรอาน และการเอ่ยชื่อศาสนา มุสลิมทุกคนที่อยู่ในที่นั้นถูกปลุกเร้าอารมณ์อย่างรุนแรง เห็นอกเห็นใจผู้ถูกรังแกและเต็มไปด้วยความเกลียดชัง” (สุทธศาสตร์ ๒๕๑๙ : ๖๘-๖๙) ถึงแม้ว่าเหตุการณ์สังหารโหดเกิดขึ้นเมื่อวันที่ ๒๙ พฤศจิกายน ๒๕๑๘ แต่ผู้นำการประท้วงรอนถึงวันที่ ๑๑ ธันวาคม จึงเรียกร้องให้มีการชุมนุมที่เป็นเช่นนั้นเพราะวันที่ ๑๓ ธันวาคม เป็นวันสำคัญทางศาสนา คือ วันอีดิล อัดฮา เป็นการเฉลิมฉลองพิธีฮัจย์ ณ นครเมกกะ ซาอุดีอาระเบีย เป็นโอกาสที่มุสลิมทั่วโลกตระหนักถึงความมีภราดรภาพต่อกัน และในวันที่ ๑๓ ธันวาคมนั่นเอง การชุมนุมประท้วงที่ยิ่งใหญ่ที่สุดก็เกิดขึ้น ในแง่ของศาสนาและประวัติศาสตร์ วันสำคัญนี้ยังตรงกับช่วงระยะเวลาแห่ง การพลีชีวิตและทรัพย์สินเพื่อพระเจ้า (Qurbān-Sacrifices) เป็นการรำลึกถึงพิธีกรรมของแอบราฮัม ซึ่งพร้อมที่จะพลีชีวิตอิสไมล์ผู้เป็นลูก ตามคำสั่งของพระเจ้า (อัล-กุรอาน XXXVII : 99-111)

ในช่วงแห่งบรรยากาศซึ่งเต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกทางศาสนาอย่างแรงกล้านี้ ความรู้สึกสำนักทางศาสนาและเผ่าพันธ์ จะถูกแปรเปลี่ยนไปเป็นสำนักทางการเมืองอย่างง่ายดาย เพื่อสร้างความเป็นเอกภาพทางการเมืองและมีสัญลักษณ์ทางศาสนาสนับสนุน ระเบิดลูกหนึ่งถูกขว้างขึ้นไปบนเวที ซึ่งผู้ปราศรัยกำลังประณามการฆ่าโหดและเรียกร้องความยุติธรรมจากฝ่ายรัฐ

บาด มีคนตายเพิ่มขึ้นอีก ๑๒ คน และบาดเจ็บอีก ๔๐ คน ท่ามกลางความวุ่นวาย มีเสียง อาซาน (เสียงเรียกให้คนไปทำพิธีละหมาด) และเสียงกล่าวปฏิญาณตนยอมรับในความเป็นเอกภาพของพระเจ้า และความเป็นศาสนทูตของมุฮัมหมัดครั้งขึ้น (สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๖๗) วันรุ่งขึ้น ผู้นำทางศาสนาประกาศรับรองว่าผู้ตายทุกคนเป็น ชาฮีด (ตายเพื่อปกป้องศาสนา) สถานะการณีสองอมที่จะให้ชาวมุสลิมเข้าสู่สภาวะสงครามกับผู้ที่ถูกมองว่าเป็นผู้กดขี่ข่มเหง....

อาจารย์อารัก สุทธาศาสน์ อธิบายสถานะการณีสองอมได้อย่างชัดเจน เมื่อท่านเขียนว่า :

สำหรับผู้ตายในสภาพนั้น มีสิทธิพิเศษ ศพของพวกเขาไม่จำเป็นต้องทำความสะอาด หรือห่อเหมือนคนตายธรรมดาที่น่าสังเกตคือ นี่เป็นครั้งแรกที่ชาวมุสลิมในภาคใต้ของไทยมีวีระบุรุษทางศาสนา มติอันเป็นเอกฉันท์ของผู้นำศาสนาในเรื่องนี้ ชี้ชวนให้ชาวมุสลิมรู้สึกว่าการต่อต้านและต่อสู้ของพวกเขาเป็นสิ่งถูกต้อง ศักดิ์สิทธิ์ และพร้อมที่จะกระทำการสละชีพเหมือนผู้ตาย พวกเขาไม่กลัวอะไร เพราะชีวิตของพวกเขาจะได้รับการยกย่องให้สูงขึ้น หลังจากตายไป บางคนถึงกับกล่าวว่า สำหรับผู้ที่ยังไม่ร่วมในการชุมนุมประท้วง พวกเขากำลังทำบาปที่ยิ่งใหญ่

(สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๖๗)

การประท้วงที่ยิ่งใหญ่ของปี ๒๕๑๘-๒๕๑๙ นับเป็นเหตุการณ์ที่ยกระดับสำนักทางการเมืองของชาวมุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยขึ้นไปอย่างมาก เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเชื่อว่า PULO มีส่วนร่วมอย่างยิ่งใน

ความสำเร็จนี้ (เอกสารลับ, คณะกรรมาธิการวิสามัญ, ๒๕๒๒ :๑๓) ฝ่ายต่าง ๆ ที่ร่วมกันภายใต้การชี้นำของขบวนการดำเนินงานร่วมกันต่อไป แต่สิ่งที่น่าเป็นห่วงคือ ความแตกแยกที่เกิดขึ้นอย่างมากระหว่างเจ้าหน้าที่ของรัฐ ซึ่งเป็นพุทธศาสนิกชนกับประชาชนส่วนใหญ่ของบริเวณนี้ (สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๘๙-๑๐๑) การเลือกตั้งทั่วไปในเดือนเมษายน ๒๕๑๙ มีผลฝึกแยกไปจากคราวอื่น ๆ คือผู้แทนจากทุกจังหวัดในบริเวณชายแดนเป็นชาวมาเลย์มุสลิมทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม ขบวนการทางการเมืองและการทหารเหล่านี้เกิดขึ้น ดำรงอยู่และสลายตัวไป ก็เป็นไปตามบรรยากาศทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองส่วนใหญ่ของประเทศในระยะ ๒-๓ ปีที่ผ่านมา เมื่อรัฐเข้าสู่ระบบประชาธิปไตยอย่างมั่นคงยิ่งขึ้น สถานะการณ์เกี่ยวกับความปลอดภัยของชีวิตและทรัพย์สินของประชาชนดีขึ้น เพราะความเอาจริงเอาจังของเจ้าหน้าที่บ้านเมือง องค์การเหล่านี้ก็ลดความสำคัญลง และถอยฉากออกไปปฏิบัติการด้านอื่น เช่น การส่งเสริมการศึกษาเยาวชน การเสริมสร้างข่ายงานบ้านสังคมและเศรษฐกิจและต่างประเทศ เมื่อบรรยากาศทางการเมืองเหมาะสมก็จะออกมาดำเนินการทางการเมืองต่อ ทั้งนี้เป็นวิถีทางของการต่อสู้ของฝ่ายที่รู้สึกตัวว่าถูกเอารัดเอาเปรียบ ไม่มีลู่ทางหรือกลไกที่จะปลดปล่อยความอยุติธรรมที่ตนหรือพรรคพวกของตนได้รับ

## รูปแบบอันของการปฏิบัติการทางการเมืองและการทหาร

นอกจากองค์การที่ได้รับการจัดตั้ง มีสมาชิกมีโครงสร้างทางอำนาจระบบการควบคุมที่แน่นอนทั้ง ๓ แล้ว ยังมีกลุ่มปฏิบัติการทางการเมืองและการ

ทหารที่ไม่มีองค์การใ้รับผิดชอบ และไม่อยู่ภายใต้อาณัติของหน่วยงานใด ๆ อีกเป็นจำนวนมาก กลุ่มเหล่านี้อาจจะเป็นกลุ่มโจรผู้ร้ายธรรมดาเหมือนกับที่มีกลุ่มอันธพาลหัวไม่อยู่ในทุกจังหวัด แต่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ความแตกต่างเรื่องเชื้อชาติ ศาสนา ภาษา และขนบธรรมเนียมประเพณีระหว่างผู้ปกครองหรือเจ้าหน้าที่ กับบุคคลผู้ละเมิดกฎหมายเหล่านี้ ทำให้ปัญหาการรักษากฎหมาย การปกป้อง สิทธิ เสรีภาพ การดำเนินตามระบอบของกระบวนการยุติธรรมเป็นไปอย่างยากลำบาก เพราะฉันทาคติความไม่เข้าใจซึ่งกันและกัน ความรู้สึกแบ่งพวก แบ่งเชื้อชาติ เหล่านี้ล้วนแต่เป็นอุปสรรคในการปกครอง การบริหารทั้งสิ้น นำไปสู่ความขัดแย้งรุนแรงไม่มีที่สิ้นสุด

ในระบอบทศวรรษที่ผ่านมา ความขัดแย้งเหล่านี้ได้เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วอย่างน่าวิตก ในปี ๒๕๑๖ หน่วยงานรัฐบาลรายงานว่ามีกลุ่ม "ผู้ก่อการร้าย" อยู่ทั้งสิ้น ๔๙ กลุ่มใน ๓ จังหวัดชายแดนภาคใต้ (ยกเว้นสตูล) จำนวนสมาชิกที่ติดอาวุธปฏิบัติการอยู่ภายใต้ขบวนการต่าง ๆ มีเพียง ๔๒๙ คน (กัมปนาท จันทวิโรจน์ ๒๕๑๗ : ๑๒๔-๑๒๗) ในปี ๒๕๑๒ คณะกรรมการวิสามัญ ศึกษาปัญหาเหล่านี้ กล่าวว่ามียู่ ๘๔ กลุ่ม ประกอบด้วยสมาชิก ๑๕๐๐ กว่าคนที่มียาวุธอยู่ในมือ (คณะกรรมการวิสามัญรายงาน ๘๘๕/๒๕๒๒) กลุ่มเหล่านี้เป็นกลุ่มเล็ก ๆ ปฏิบัติการก่อวินาศกรรมในทุกจังหวัดพร้อมที่จะใช้กำลังอาวุธ เพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ตนต้องการคือเงิน และอิทธิพลในท้องถิ่น

รูปแบบของการใช้ความรุนแรงที่ใช้กันมากที่สุดก็คือ การเรียกค่าไถ่และบังคับเรียกค่าคุ้มครอง เจ้าหน้าที่ของรัฐ นักธุรกิจชาวไทยพุทธ และชาวจีน มักจะเป็นเป้าของกิจกรรมประเภทนี้ ระหว่างเดือนสิงหาคม ๒๕๒๑



ถึงกรกฎาคม ๒๕๒๒ เจ้าหน้าที่จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส รายงานว่า มีการชุมนุมเรียกค่าไถ่ถึง ๑๐๐ กว่ากรณี มักจะเป็นการจับลักพาตัว การปิดสวนยาง และการเรียกค่าคุ้มครอง แต่ละกรณีจะเกี่ยวข้องกับจำนวนเงินตั้งแต่ ๕๐,๐๐๐ บาท ถึง ๑๕๐,๐๐๐ บาท ผู้ซึ่งไม่ยอมให้ความร่วมมือจ่ายค่าคุ้มครองมักจะถูกสังหาร (อ้างแล้ว, เอกสารประกอบ ๕) เหตุของการจับตัวเหล่านี้มักจะเป็นคนไทยพุทธ หรือชาวจีนเจ้าของกิจการธุรกิจ

การรณรงค์สร้างความกลัว ดูเหมือนจะมีจุดประสงค์อีกอย่างหนึ่งนอกจากผลทางการเงิน ความรู้สึกไม่ปลอดภัย และไม่มีควบคุมครองจากเจ้าหน้าที่ของรัฐในสถานะการณ์ดังกล่าว จะนำไปสู่การทิ้งถิ่นฐานของชาวไทยพุทธ และจะอพยพออกไปจากบริเวณชายแดน (เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๙) สถานะการณ์อาจจะดำเนินไปถึงขั้นที่คนที่ไม่ใช่เป็นมุสลิมต้องถูกบีบบังคับให้ขายกิจการ และชาวมาเลย์มุสลิมจะได้รับการสนับสนุนให้เข้าซื้อไว้ (อ้างแล้ว : ๑๔) มาตรการนี้เกิดขึ้นเพื่อต่อต้านกระแสจัดตั้งนิคมของรัฐบาล ซึ่ง “กระตุ้นให้ชาวอิสานผู้ไม่มีที่ทำกินอพยพไปยังภาคใต้” (McBeth 2523 : 21) กลุ่มผู้แบ่งแยกดินแดนและชาวมาเลย์มุสลิมระดับนำเห็นได้ว่า นิคมเหล่านั้น “เป็นหลักฐานที่เป็นรูปธรรมของการกีดกันเข้ามาของการล่าเมืองขึ้น” (อ้างแล้ว) สักส่วนของประชากรระหว่างชาวมาเลย์มุสลิมส่วนใหญ่กับชาวไทยพุทธและชาวจีนส่วนน้อยจะต้องไม่ถูกแปรเปลี่ยนไป

ที่ทำงานราชการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งโรงเรียน สถานีตำรวจ เป็นเป้าที่ได้รับการโจมตี บ่อนทำลาย ระหว่างเดือนมกราคม ๒๕๒๒-มีนาคม ๒๕๒๓ แผนกห้องสมุดของรัฐสภา หน้า ๒๖ รายงานของการเผาโรงเรียน ระเบิด

ที่อาคารและทำลายสะพาน (สมานญาติ ๒๕๒๓ : ๓๗-๔๓) ในระยะเดียวกัน ครูโรงเรียนสามัญญุกสังหาร “ขณะยื่นเคารพธงชาติ” (อ้างแล้ว : ๓๗) จุดประสงค์ของการโจมตีเหล่านี้ชัดเจนมาก เพื่อข่มขู่ไม่ให้รัฐบาลทำการสอนหลักสูตรสามัญ และภาษาไทยในบริเวณชายแดนภาคใต้ เมื่อมีการจับตัวครูเรียกค่าไถ่ ก็จะมีการชุมนุมประท้วงเรียกร้องความปลอดภัยและคำรับรองในความปลอดภัยจากเจ้าหน้าที่ของรัฐ การปฏิบัติทางทหารจะตามมา ชีวิตและทรัพย์สินของประชาชนจะถูกทำลายอีกไม่นานกลุ่มปฏิบัติการเหล่านี้จะออกดำเนินการใหม่ ก่อให้เกิดภาพพจน์ของความไม่สามารถควบคุมสถานการณ์ได้ของฝ่ายรัฐบาล ซึ่งนำไปสู่ความระส่ำระสายวุ่นวายไม่เป็นที่สิ้นสุด

การปฏิบัติที่ได้รับความสนใจมากที่สุดคือ การโจมตีข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ หน่วยงานคมนาคมระหว่างประเทศ และงานราชพิธี ชาวเกี่ยวกับกรณีเหล่านี้จะได้รับความสนใจจากสื่อสารมวลชนทั้งภายในและภายนอกประเทศ จุดประสงค์สูงสุดของขบวนการเหล่านี้ และในกรณีเช่นนี้รัฐบาลมักจะไม่มีการเตือนนอกจากการปฏิบัติการโต้ตอบทางทหารอย่างรุนแรง ทำลายชีวิตทรัพย์สินของผู้บริสุทธิ์บ้างเป็นธรรมดา และนั่นจะนำไปสู่ความรู้สึกเป็นปฏิปักษ์กับเจ้าหน้าที่ของรัฐบาลอย่างกว้างขวางยิ่งขึ้น เหตุการณ์จะเลวร้ายลงทุกที (สุทธศาสตร์ ๒๕๑๙ : ๑๙๙-๒๐๑) มีตัวอย่างของเหตุการณ์เช่นว่านี้หลายชั้น เช่น การระเบิดที่สนามบินคอนเมือง เมื่อ ๔ มิถุนายน ๒๕๒๐, การวางระเบิดในงานพิธีที่จังหวัดยะลา เมื่อ ๒๒ กันยายน ๒๕๒๐ และการวางระเบิดสถานีรถไฟหาดใหญ่ เมื่อวันที่ ๘ กุมภาพันธ์ ๒๕๒๓ (Forbes 2523 : 22, เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, ๒๕๒๒ : ๑๖ และสมานญาติ ๒๕๒๓ : ๔๓) ทั้ง ๓ เหตุการณ์ได้รับความสนใจทันทีทันใดจากทั่วโลก การลอบวางระเบิดในงานราชพิธีจังหวัดยะลา เป็นสาเหตุหนึ่งที่น่า

ไปสู่การสูญเสียอำนาจของรัฐบาลธานินทร์ กรัยวิเชียร เมื่อตุลาคม ๒๕๒๐ (Forbes 2523 : 22) ผลเสียที่เกิดขึ้นแก่ฝ่ายรัฐบาลในรูปของการลงทุน จำนวนนักท่องเที่ยวยุโรปที่ตัดสินใจไปที่อื่น และผลทางจิตวิทยาต่อชาวไทยทั้งหมด เป็นสิ่งที่ยากที่จะประเมินได้ แต่สิ่งหนึ่งเป็นของแน่นอนคือ ระบอบของความรุนแรงเพิ่มขึ้นอย่างมาก และความแตกแยกระหว่างประชาชนชาวไทยพุทธ กับชาวมุสลิมอยู่ในระดับอันตราย

ความรุนแรงนำไปสู่ความรุนแรง ความตึงเครียดทางเผ่าพันธ์ในสภาพการณ์เช่นนี้ และความแตกต่างทางศาสนา กลายเป็นเส้นกั้นประชาชนสองกลุ่มไม่ให้เกิดความเข้าใจกัน เหตุผลที่ยอมจำนนต่ออารมณ์และอำนาจทางทหารกลายเป็นสิ่งสุดท้ายที่จะตัดสินใจว่า อะไรผิดอะไรถูก ความสำนึกในศีลธรรมของสังคมทั้งหมดต้องถูกบดบังไปโดยสัญชาติญาณ ของความต้องการที่จะอยู่รอด การละเมิดสิทธิมนุษยชนกลายเป็นสิ่งที่ทุกคนเห็นเป็นสภาพธรรมดาของชีวิตการเมือง ในที่สุดความมีฉันทาคติเกลียดชังต่อกันทำลายความรู้สึกผิดชอบชั่วดีร่วมกัน ศาสนาของทั้งสองฝ่ายหมดพลังที่จะเชิดชูสปีริตของผู้ศรัทธา ศาสนากลายเป็นเกราะกำบังสำหรับผู้นับถือ เพื่อที่จะวางแผนและกำหนดยุทธวิธีแห่งความรุนแรงและความเกลียดชัง นำเสียความที่ว่า สัญชาติญาณที่ต่ำสุดของมนุษย์ถูกเคลือบไว้ด้วยสัญญลักษณ์ทางศาสนา และอารมณ์เหยาบ ๆ ของมนุษย์ถูกแสดงออกมาโดยพิธีกรรมทางวัฒนธรรม

## อิสลามกับความรุนแรง

เมื่อต้องเผชิญกับภัยคุกคามจากภายนอก ชนกลุ่มน้อยมักจะพยายามที่จะเสริมสร้างความเป็นเอกภาพของ กลุ่ม ยิ่งกลุ่มที่มีศาสนาเป็นพื้นฐานด้วยแล้ว

ก็ยังยึดมั่นเอาหลักความเชื่อ พิธีกรรม และความรู้สึกแตกต่าง เป็นเครื่องมือในการสร้างพลังทางสังคมขึ้น กลุ่มจะพยายามแบ่งแยกตนเองโดยลักษณะพิเศษต่าง ๆ จากกลุ่มภายนอก (Out Group) Suhrke และ Noble ได้ตั้งข้อสังเกตว่า

การรวมตัวของกลุ่มเผ่าพันธุ์นั้นหมายถึง ลักษณะของกลุ่มทั้งหมดอย่างเช่น ทัลคอต พาร์สัน ได้กล่าวไว้— กลุ่มจะให้คำจำกัดความแก่ตัวบุคคลว่าเป็นอะไร มากกว่าทำอะไร ลักษณะเฉพาะได้มาจากการมีหรือเชื่อว่ามีบรรพบุรุษร่วมกัน ซึ่งแสดงออกมาในรูปของภาษา ชาติพันธุ์ ศาสนาแบบประเพณี หรือแม้แต่ความรู้สึกทางประวัติศาสตร์ว่า เป็นกลุ่มพิเศษต่างหากออกไป

(๑๙๗๗ : ๔)

ในหมู่ชาวมุสลิมทางภาคใต้ของประเทศไทย ทั้ง ๕ ทั่วการเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กับความรู้สึกแบ่งแยก (คือ ชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนา แบบแผน ประเพณีและความรู้สึกหรือสำนึก ของความเป็นกลุ่มที่แปลกแยกออกไป) และเป็นสิ่งสำคัญที่คอยต่อต้านความพยายามของรัฐที่จะดำเนินนโยบายผสมผสานมาตลอดเวลา แต่ทั่วการที่มีความสำคัญที่สุดจากทั้งหมดนี้ และพร้อมที่จะนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์ ก็คือ แนวโน้มที่ประชาคมมุสลิมจะดำเนินไปสู่ความเคร่งครัดทางศาสนายิ่งขึ้น (Islamic fundamentalism) ศาสนามีความสามารถและพลังที่จะให้แรงคล้อยใจ และพลังทางอารมณ์แก่ชุมชนที่คิดว่าตนเองกำลังถูกคุกคาม และตกอยู่ในภาวะอันตราย ในแง่หนึ่งอิสลามมีพลังที่สร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่ผู้ศรัทธาได้ดีกว่าศาสนาอื่น ๆ ภัยคุกคามจากภายนอกมักจะถูกมองว่าเป็นภัย

คุกคามต่อ ประชาคม ศาสนา มากกว่าประชาคมธรรมดาๆ เช่นเดียวกับที่ Barrington Moore ได้กล่าวไว้ “เมื่อวัฒนธรรมที่มั่นคงแล้ว เริ่มที่จะสลายตัว ประชากรบางส่วนจะรู้สึกไม่มั่นคงปลอดภัย ผู้คนในสังคมจะโต้ตอบโดยการยึดมั่นในแบบแผนชีวิตตามจารีตนิยมมากขึ้น (Fisher 1982 : 101)

มีเหตุผลอยู่สองประการของการหันเข้าหาความเคร่งครัดทางศาสนาอิสลามในภาคใต้ของประเทศไทย อันแรกเป็นความต้องการที่จะรักษารูปแบบการปฏิบัติทางศาสนาที่เป็นมรดกตกทอดกันมาจากบรรพบุรุษ ความต้องการนี้เกิดขึ้นมาก็เพราะความตระหนักรู้ว่า การปฏิบัติศาสนกิจให้เคร่งครัดจะช่วยให้สามารถรักษาลักษณะพิเศษของประชาคมเอาไว้ได้ ไม่ให้ถูกกลืนหรือทำลายไปเสียโดยวัฒนธรรมจากภายนอก ปัญหาเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองที่เผชิญประชาคมมาเลย์มุสลิมอยู่ มีรากเง้ามาจากความห่อหุ้มทางศีลธรรมและความศรัทธาในศาสนา ผู้นำศาสนาและผู้นำทางการเมืองของประชาคมเอง ต้องรับผิดชอบในสภาพที่เลวร้ายนี้ด้วย ความสำเร็จของรัฐในการเข้ามาแทรกแซงสถาบันทางศาสนาและสังคม ทำให้คุณค่าต่าง ๆ ต้องถูกทำลายไปก็เพราะความไม่รับผิดชอบของผู้นำเหล่านี้ วิธีการป้องกันตนเองที่ดีที่สุดไม่ได้อยู่ที่การเพิ่มพลังทางกาย และการเพิ่มพูนความแข็งแกร่งทางศีลธรรมให้แก่สมาชิกประชาคม ผู้นำศาสนากำลังนำมาซึ่งการฟื้นฟูอิสลามในประชาคมมาเลย์มุสลิมในปัจจุบัน

อีกเหตุผลหนึ่งก็คือ ความต้องการที่จะหาความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงที่ถูกนำมาใช้ในการต่อสู้ดิ้นรนปฏิเสชนโยบายผสมผสานของรัฐบาล ชาวมาเลย์มุสลิมใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการอธิบายความรุนแรงที่ถูกนำมาใช้ตามคำของ Max Weber ที่เรียกว่า “theodicy of suffering” (Gerth

and Mills 1958 : 275) คือความเจ็บปวด ความรุนแรงจะกลายเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ และกลายเป็นภาระหน้าที่ ถ้าหากเป็นไปได้ศาสนาเมื่อมนุษย์รู้สึกว่ “ได้รับคำกระตุ้นเตือนโดยพระเจ้าให้ออกไปต่อสู้กับความชั่วร้ายเพื่อความยิ่งใหญ่เกรียงไกรของพระเจ้า ก็จะเกิดการรบเพื่อศาสนาเกิดขึ้น” สำหรับพวกเขา “สงครามที่ยุติธรรม ดำเนินไปเพื่อคำบัญชาของพระเจ้าจะเป็นความจริงขึ้นมา เพื่อความศรัทธา และท้ายที่สุดจะนำไปสู่สงครามศาสนา” (อั้งแล้ว : ๓๓๖-๓๓๗) ความรุนแรงถูกใช้ในนามของศาสนา อิสลามคือเสียงเพรียกหวนกลับเพื่อศาสนา (ญีฮาด)

## สรุป : สิทธิมนุษยชนท่ามกลางความขัดแย้ง

เท่าที่กล่าวมาแล้ว จะเห็นได้ว่าความขัดแย้งใน ๔ จังหวัดภาคใต้ชั้นมี รากเง่าลึกซึ่งเกี่ยวข้องกับลัทธิความเชื่อ และรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับฝ่ายศาสนา ซึ่งแตกต่างกันในสังคมพุทธและสังคมมุสลิมความขัดแย้งขั้นพื้นฐานนี้นำไปสู่ความไม่ยอมรับในอำนาจ สถานะภาพ สิทธิ และเสรีภาพของกันและกัน ระหว่างข้าราชการ และชาวไทยพุทธส่วนน้อยกับชาวมุสลิมพื้นเมืองส่วนใหญ่ และท่ามกลางบรรยากาศอันตึงเครียดภายในและความปรวนแปรในบรรยากาศระหว่างประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในโลกมุสลิมและภูมิภาคตะวันออกกลาง ได้ก่อให้เกิดขบวนการต่าง ๆ ซึ่งปรารถนาตนเองเป็นหัวหอกของการต่อสู้เพื่อปกป้องสถานะภาพ สิทธิ และเสรีภาพของประชาชน

รูปแบบที่เกิดขึ้นบ่อยที่สุดของการละเมิดสิทธิมนุษยชน ก็คือ ความไม่เป็นธรรมอันเกิดจากการปฏิบัติของเจ้าหน้าที่ของรัฐ หรือความไม่เท่าเทียมกันภายใต้กฎหมายของรัฐนั่นเอง เนื่องจากการศึกษาของประชาชนอยู่ในระดับต่ำ ความไม่รู้หนังสือมีมาก ความไม่รู้และไม่ตระหนักในสิทธิ เสรีภาพ และหรือไม่มีหนทางใดที่จะฎีกาของความเป็นธรรมจากอำนาจใด ๆ ประกอบกับ “ข้าราชการก้าวร้าว, กตัญญูเกลียดชังประชาชนชุกฉิบเงิน และมีส่วนร่วมในการพ่น โสเภณี ยาเสพติด ยัดเยียดความไม่เป็นธรรมให้แก่ประชาชน” (อามีน ไตะมีนา, จดหมายถึงนายกรัฐมนตรี, ๒๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๒๕) ทำให้สภาวะการณ์ของสิทธิมนุษยชนอยู่ในภาวะที่อันตรายอย่างยิ่ง

การที่ชาวมาเลย์มุสลิมเอง ไม่นิยมเข้ารับราชการมาตั้งแต่อดีต และไม่มีโอกาสศึกษากระบี่คุณภาพของบุคคลากรมุสลิมเองให้มีโอกาสเข้าไปอยู่ในตำแหน่งราชการด้านความมั่นคง กระบวนการยุติธรรม และฝ่ายปกครอง ทำให้ขาดทรัพยากรด้านบุคคลที่จะเข้ารับผิดชอบและรับภาระปกป้อง สิทธิ และเสรีภาพของประชาชน ในขณะเดียวกัน หน่วยงานอื่นซึ่งปฏิบัติงานด้านนี้ อยู่ในสังคมภายนอก ในส่วนกลาง และมีเส้นสายทั้งภายในและภายนอกประเทศ ก็ไม่มีทรัพยากรบุคคลมากพอที่จะเข้าไปติดตามเหตุการณ์ละเมิดสิทธิมนุษยชนที่เกิดขึ้นอย่างมากมายได้อย่างทั่วถึง ความไม่ยอมรับและไม่ไว้วางใจของชาวมาเลย์มุสลิมเองต่อบุคคลภายนอก เหล่านี้ล้วนแต่ทำให้ปัญหาสิทธิมนุษยชนมีความยุ่งยากสลับซับซ้อนมากขึ้นเป็นเท่าทวีคูณ

ปัญหาสำคัญอีกประการหนึ่งคือ การละเมิดกฎหมาย ซึ่งเป็นคดีความอาญาสามัญโดยทั่วไป ในบรรยากาศของความขัดแย้ง และความเครียดทางการเมืองในลักษณะที่บรรยายมาข้างต้นนี้ ทำให้ฝ่ายความมั่นคงทั้งทหาร ตำรวจ และฝ่ายปกครองมีแนวโน้มที่จะถือเป็นการผิดร้ายแรงอันเกี่ยวเนื่องกับการแบ่งแยกดินแดน ทำลายอำนาจอรัฐ คิดกบฏหรือเตรียมก่อการจลาจล อย่างเช่น ชัยยีสูลงเคยได้รับการตั้งข้อกล่าวหาว่าคิดจะเปลี่ยนแปลงธรรมเนียมการปกครองแผ่นดินของราชอาณาจักร (เด่น โต๊ะมีนา, สารประชาธิปัตย์, ๒๕๒๒) และมักได้รับการปฏิบัติอย่างรุนแรงกว่าที่ควรจะเป็น เช่น การไม่ให้สิทธิในการประกันตัวและสิทธิอื่นๆ ทศนคติของข้าราชการฝ่ายปกครอง ความมั่นคง และกระบวนการยุติธรรมเองก็มักจะโน้มเอียงไปในทางที่ไม่เป็นผลดี หรือเป็นธรรมต่อผู้ต้องหา หรือจำเลย (ทองใบ ทองเป่า, สัมภาษณ์ ๔ ก.พ. ๒๕๒๖)



เพราะปัญหาของบรรยากาศทางการเมือง และความอ่อนไหวของปัญหา และความสนใจของเจ้าหน้าที่รัฐบาลในส่วนกลางต่อกรณีความขัดแย้งรุนแรงที่เกิดขึ้นใน ๓ จังหวัดชายแดนภาคใต้ ทำให้ข้าราชการในท้องถิ่นมีความกดดันรอบด้านที่จะรวบรัดกระบวนการจับกุมสอบสวน ขาดความละเอียดรอบคอบ บ่อยครั้งหลักฐานพยานอ่อน แต่ก็จำเป็นต้องมีผู้ต้องหาเพื่อให้คดีถึงที่สุด หรือปิดสำนวน จนบ่อยครั้งจะมีเสียงกล่าวหากันในประชาคมมาเลย์มุสลิมเองว่า ไม่ได้รับความเป็นธรรม และเป็นการใช้เกียรติยศเพื่อความรวบรัดของคดีมากกว่าเพื่อจรรโลงไว้ซึ่งความยุติธรรมอย่างแท้จริง

ยังไม่มีกลุ่มหรือหน่วยงานใดที่เสนอตนเองคอยติดตามและพิทักษ์สิทธิมนุษยชนในบรรยากาศที่ค่อย ๆ ดีขึ้น มีการยอมรับกันมากขึ้น น่าจะมีความพยายามร่วมกันในการจัดตั้งกลุ่มนักกฎหมาย นักวิชาการ และผู้นำชุมชนคอยประสานงานกันขึ้นโดยเฉพาะ ในสภาวะการณ์ที่อ่อนคลายลงนี้จึงเป็นโอกาสดีที่สุดที่จะแสวงหาผู้ร่วมกันหลาย ๆ ฝ่าย ก่อนที่เหตุการณ์จะถึงเครือข่ายไปอีกครั้งหนึ่ง

ในปัจจุบันนี้ความรู้สึกสำนักทางศาสนาในประชาคมมาเลย์มุสลิมกำลังเพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ขบวนการเผยแพร่ศาสนาที่รู้จักกันในชื่อว่า ขบวนการกะวะห์ กำลังดำเนินไปอย่างรีบเร่ง มุ่งที่จะยกระดับความรู้สึก ความเคร่งครัดทางศาสนา ความเชื่อว่า และภาคภูมิใจในศาสนา และมรดกทางวัฒนธรรมของตนเอง ในขณะที่ขบวนการนี้ยังไม่มีแนวโน้มที่จะเป็นขบวนการทางการเมืองมีจุดประสงค์และอุดมการณ์ที่แน่นอน เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของรัฐก็เพียงแค่คอยสังเกตการณ์ “ด้วยสายตาของความมั่นคง” แต่ก็ไม่มี

หลักประกันอันใดว่า สำนักทางการเมือง (political consciousness) จะไม่  
เกิดขึ้นตามมาเหมือนตัวอย่างจากสังคมนุสลิมอื่น ๆ เช่น อินโดนีเซีย และ  
มอร็อกโคซึ่งก็กล่าวแล้วในตอนต้น

ประชากรส่วนใหญ่ที่เป็นมาเลย์มุสลิม และมีทัศนคติก่อนไปทางอนุรักษ  
นิยมอยู่มาก เมื่อมีผู้นำที่ได้รับการศึกษา มีความรู้ มีความสามารถที่จะต้อง  
เรียกร้องสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคมากขึ้น การผสมผสานที่จะเกิด  
ขึ้นใน ๔ จังหวัดภาคใต้ จะไม่เป็นไปอย่างราบรื่นเหมือนการผสมผสานของ  
ชาวมุสลิมในส่วนกลาง เพราะคนในส่วนกลางเป็นแต่เพียงส่วนน้อยมากใน  
สังคมและวัฒนธรรมใหญ่

แต่การเป็นประชากรส่วนใหญ่ของภูมิภาค มีความสำนักทางการเมืองสูง  
มีผู้นำที่มีประสิทธิภาพอยู่ภายใต้ระบบการเมือง การบริหาร ที่ยังไม่พร้อมที่  
จะให้สิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ ถูกมองด้วยสายตา  
ของความหวาดระแวงและนันทาคติ (prejudice) อยู่ตลอดเวลา ย่อมจะนำ  
ไปสู่ความขัดแย้งยิ่งขึ้น โอกาสที่จะแก้ไขสถานการณ์และป้องกันสภาพการณ์  
ที่เลวร้ายกว่านี้จึงเป็นเวลาสั้น ๆ ในปัจจุบันนี้เท่านั้น

## หนังสืออ้างอิง

๑. มุขัมหมัด หลุยส์ อาลี, สาธารณรัฐบัตคานี, กรุงเทพฯ ฯ
๒. ขจัตภัย บุรุษพัฒน์, ไทยมุสลิม, กรุงเทพฯ ฯ แพร์พิทยา, ๒๕๑๙
๓. สมาน ใจปราณี, สภาพปัญหาของการพัฒนาโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลามภาคใต้, กรุงเทพฯ ฯ สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๒๔
๔. ทิเรก ชัยนาม, ไทยกับสงครามโลกครั้งที่ ๒, กรุงเทพฯ ฯ แพร์พิทยา ๒๕๑๐
๕. ว. ชำเลียง, ศาสนาและวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้, สำนักนายกรัฐมนตรี, ๒๕๒๓
๖. เรืองยศ จันทรศิริ, สถานะการณ์ ๓ จังหวัดภาคใต้, กรุงเทพฯ ฯ วงศ์पालการพิมพ์, ๒๕๑๗
๗. ช. หัดบ่าเรอ, ๓๕ ปี ประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ ฯ มิตรเจริญ, ๒๕๑๑
๘. อุทัย หิรัญโต, แผ่นดินไทย: จังหวัดชายแดนภาคใต้, กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย, ๒๕๒๔
๙. ส. ไพรัชการ, ภาคใต้ : ของไทยหรือมาเลเซีย, กรุงเทพฯ ฯ ประการัง, ๒๕๒๒
๑๐. ส. เปรมจิตต์, ประวัติศาสตร์ไทยในระบอบประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ ฯ เขษมบรรณกิจ, ๒๕๐๕
๑๑. ว. สมานญาตี, ปัญหาชายแดนภาคใต้, กรุงเทพฯ ฯ รัฐสภา, ๒๕

๑๒. สุกรี, อ., *ประวัติศาสตร์ชาวนครมลายูปัตตานี*, โกตาบารู อิสลามิก  
เคาน์ซิล แห่งกลันตัน, ๒๕๙๓
๑๓. *ไศกนาฏกรรม ๑๓ ธันวาคม ที่ปัตตานี*, กรุงเทพฯ, ๒๕๑๘
๑๔. อ. สุทธาศาสน์, *ปัญหาความขัดแย้งในสี่จังหวัดภาคใต้*, กรุงเทพฯ  
กรุงสยาม ๒๕๑๙

### บทความ

๑. เตช บุนนาค, “พระยาแขก ๗ หัวเมืองคบคิขบถ ร.ศ. ๑๒๑,” ใน  
*วรรณไวทยากร สมาคมสังคมนศาสตร์แห่งประเทศไทย*, กรุงเทพฯ ๖  
หน้า ๑๕-๒๓, ๒๕๑๔
๒. ป. ไกรฤกษ์, “โคโร ๒๕๐๗-๒๕๑๐,” ใน *สรณธรรมณ์*, ครอบรอบ  
ปีที่ ๑๙, กุมภาพันธ์ ๒๕๑๗
๓. ช. พรหมยงค์, “ปัญหาการแบ่งแยกดินแดนภาคใต้,” ใน *ความเป็น  
เอกภาพของชาติกับปัญหาสามจังหวัดภาคใต้*, กรุงเทพฯ, ๒๕๑๗
๔. ป. พนมยงค์, “ข้อสังเกตเกี่ยวกับเอกภาพของชาติกับประชาธิปไตย,”  
ใน *ความเป็นเอกภาพของชาติกับปัญหาสามจังหวัดภาคใต้*, กรุง  
เทพฯ ๒๕๑๗
๕. เก็น โต๊ะมีนา, “ปัญหาสี่จังหวัดภาคใต้,” ใน *สารประชาธิปไตย*,  
๒๕๒๒-๒๕๒๕
๖. อามีน โต๊ะมีนา, “จดหมายถึงนายกรัฐมนตรี,” ๒๕ กุมภาพันธ์  
๒๕๒๕

๗๒

### พระราชบัญญัติ

๑. พระราชบัญญัติอุปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. ๒๔๘๘
๒. พระราชบัญญัติประกาศใช้กฎหมายแพ่งและพาณิชย์ พ.ศ. ๒๔๗๘
๓. พระราชบัญญัติประกาศใช้กฎหมายอิสลาม พ.ศ. ๒๔๘๗

### เอกสารรัฐสภา

๑. รายงานเลขที่ ๙๘๕/๒๕๒๒ “ศึกษาศถานะการณ์ใน ๓ จังหวัดภาคใต้,” ๑๔ ธันวาคม ๒๕๒๒
๒. เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญเกี่ยวกับชายแดนภาคใต้, ๒๕๒๒

### สภาความมั่นคง

๑. เอกสารนโยบายต่อชาวมุสลิม ๒๕๒๑

### กระทรวงศึกษาธิการ

๑. สำนักงานคณะกรรมการศึกษาเอกชน, เขตการศึกษา ๒, โรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลามในเขตการศึกษา ๒, ยะลา ๒๕๒๔
๒. รายงานแผนการศึกษาพิเศษ, ประเมินการพัฒนาของโรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลามในภาคใต้ สถานะการณ์ทั่วไปของโรงเรียน, ๒๕๒๔

BIBLIOGRAPHY

1. Barth, F., ed., *Ethnic Group and Boundaries*, Boston : Little Brown & Co., 1969
2. Elliott, D. *Origins of Military Rules in Thailand*, New York : Porter Publisher, 1979
3. Fraser, T. *Ruesembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand*, Ithaca : Cornell Press, 1960
4. ———, *Fishermen of Southern Thailand*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1966
5. Geertz, C., *Religion of Java*, Glencoe Press, 1960
6. ———, *Islam Observed*, New Haven : Yale Press, 1968
7. ———, *Old Societies and New States*, New York : The Free Press, 1963
8. Girling, J. *Thailand: Society and Politics*, Ithaca : Cornell Press, 1981
9. Gerth, H., & Mills, C.W., *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York : Oxford Press. 1958
10. Riggs, F. *Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity*, Honolulu : East-west Center Press, 1966
11. Siffin, W. *The Thai Bureaucracy : Institutional Change and Development*, Honolulu : East-West Center Press, 1966

12. Stockwell, A. *British Policy and Malay Politics During The Malayan Union Experiment, 1942-1948*, Kuala Lumpur : The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph No. 8, 1979
13. Suksamran, S. *Political Buddhism in Southeast Asia*, New York : St. Martin's Press, 1977
14. Suhrke, A. & Noble, L. (Eds.) *Ethnic Conflict and International Relations*, New York : Praeger Publishers, 1977
15. Tambiah, S. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978
16. Thomas, L. *Socio-Economic Approach to Political Integration of the Thai-Islam: An Appraisal*, Champaign : Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1967
17. ———— *Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 1975
18. Thompson, V. & Adloff, R., *Minority Problems in Southeast Asia*, Stanford : Stanford University Press, 1955
19. Wilson, D., *Politics in Thailand*, Ithaca : Cornell University Press, 1962
20. Wyatt, D. *The Politics of Reform in Thailand*, New Haven : Yale University Press, 1969
21. ————, & Teeuw, A. *Hikayat Patani*, The Hague : Martinus Nijhodd., 1970

## ARTICLES :

1. Fisher, M. "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeois," in *Daedalus*, Winter, 1982, pp. 101-125.
2. Forbes, A. "Legacy of Resentment," in *The Far Eastern Economic Review*, June 20, 1980, pp. 21-22
3. Gampar "Some Facts About Malays in South Siam," *Gabongan Malayu Patani Raya, Kelantan, 1948*
4. Geertz, C. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," in *Comparative Studies of Society and History*, No. 2, January 1960
5. Haemindra, N. "The Problem of the Thai-Muslims in The Four Southern Provinces of Thailand Part I, II," in *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. VII, No. 2, September 1975, pp. 197-225, and Vol. VIII, No. 1, March 1977, pp. 85-105
6. Suhrke, A. "The Thai Muslims: Some Aspects of Minority Integration," *Pacific Affairs*, Winter, 1970-1971, pp. 531-547.
7. Jones, B. "Patani Appeals to UNO," in *Eastern World*, April 1948
8. Keyes, C. "Buddhism and National Integration in Thailand," in *Asian Studies*, Vol. XXX, pp. 551-568.
9. McBeth, J. "Separatism is the Goal and Religion the Weapon," in *The Far Eastern Economic Review*, June 20, 1980, pp. 18-21
10. McVey, R. "Language, Religion, and National Identity in Southern Thailand," in *The Politics of Separa-*



- tism*, Collected Seminar Papers No. 19, University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1976, pp. 94-99
11. ———, "Change and Consciousness in a Thai Countryside," unpublished paper, presented at Center of International and Area Studies, University of London, Peasants Seminar, March 14, 1980.
  12. Noble, L. "Muslim Separatism in The Philippines, 1972-1981: The Making of a Stalemate, in *Asian Survey*, Vol. XXI, No. 11, November 1981, pp. 1097-1114.
  13. Numnonda, T. "Pibulsongkram's Thai Nation-Building Programme During the Japanese Military Presence, 1941-1945," in *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. IX, No. 2, pp. 234-247.
  14. Pitsuwan, S. "Thai Politics from a Southern Perspective," Unpublished paper presented at annual Meeting of the Association of Asian Studies, Los Angeles, March 1979.
  15. PULO "Appeal to the Islamic Summit Patani Plea for Muslim Help," in *The Journal of The Muslim World League*, Vol. 8, No. 5, April 1981.
  16. Sricharatchanya, P. "The Muslims Move in," in *Far Eastern Economic Review*, October 9, 1981, pp. 23-24.
  17. Suhrke, A. "Loyalists and Separatists: The Muslims in Southern Thailand," in *Asian Survey*, Vol. XVII, No. 3, March 1977

18. ———, "Irrendentism Contained," in *Comparative Politics*, January, 1975, pp. 187-203.
19. Tambiah, S. "The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia, With Special Reference to Thailand," in *Daedalus*, Winter, 1973
20. ———, "Sangha and Polity in Modern Thailand: An Overview," in Smith, B., ed., *Religion and Legitimation of Power*, Chambersburg: Anima Books, 1978
21. Thomas, L. "Political Socialization of the Thai-Islam," in *Studies on Asia*, 1966
22. ———, "Bureaucratic Attitudes and Behaviour as Obstacles to Political Integration of Thai Muslims," *Southeast Asia: An International Quarterly*, Vol. III, No. 1, Winter 1974
23. Weber, M. "Politics as a Vocation," in Gerth, H., & Mills, C., eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1946, pp. 77-128.
24. Weber, M., "Structure of Power," in Gerth, H., Mills, C., eds., pp. 159-179.
25. Winzeler, R. "The Social Organization of Islam in Kelantan," in William Roff, ed., *Kelantan: Religion, Society and Politics in A Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp. 259-271.

26. ———, "Traditional Islamic Schools in Kelantan," *Journal of The Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XLVIII, Part I, 1975, pp. 91-103.
27. Wyatt, D. "Nineteenth Century Kelantan: A Thai View," in William Roff, ed. *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp. 1-21.
28. Yalman, N. "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey," in *Daedalus*, Winter, 1973, pp. 139-165.
29. ———, "The Reform of Religious Institutions in Turkey," Unpublished, Department of Anthropology and Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, November, 1981
-

อิสลามกับความรุนแรง :  
การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรง  
ในจังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย  
พ.ศ. ๒๕๑๕-๒๕๒๔

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์  
คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

(รายงานวิจัยฉบับนี้ เขียนขึ้นเป็นภาษาอังกฤษ และได้นำเสนอฉบับย่อ ต่อการ  
ประชุม 31 st. International Congress of Human Sciences in Asia and  
North Africa 1983 ที่ประเทศญี่ปุ่น เมื่อเดือนกันยายน ๒๕๒๖ รายงานวิจัยที่  
เห็นอยู่นี้ ผู้เขียนแปลมาจากต้นฉบับภาษาอังกฤษ ซึ่งเขียนเสร็จในเดือนสิงหาคม  
๒๕๒๖)

อิสลามกับความรุนแรง :  
การศึกษาเฉพาะกรณีเหตุการณ์รุนแรง  
ในจังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย

พ.ศ. ๒๕๑๕-พ.ศ. ๒๕๒๔

ABSTRACT

บทนำ	๘๑
ส่วนที่หนึ่ง : ภาพแห่งความรุนแรง	๘๘
- ความรุนแรงทางตรง	๘๘
- เหตุการณ์รุนแรงจากปี พ.ศ. ๒๕๑๕ - ๒๕๒๔	๙๕
- ผู้กระทำการรุนแรง	๑๐๕
- ทักษะแบบเน้นตัวผู้กระทำกับวิชาวิธีที่ถูกทำลาย	๑๑๓
ส่วนที่สอง : ความเข้าใจเชิงโครงสร้างต่อภาพแห่งความรุนแรง	๑๑๕
- เศรษฐกิจ/สังคมของจังหวัดภาคใต้	๑๑๕
- พลังอำนาจของประวัติศาสตร์	๑๒๔
ส่วนที่สาม : อิสลาม : ความรุนแรงหรือการกระทำ	๑๓๓
- ความรุนแรง : สภาพความจริงที่ไร้เหตุ ?	๑๓๗
- การที่ผู้ใช้ความรุนแรงใช้ศาสนาอิสลามมาเป็นเหตุผลรองรับ ความรุนแรงในภาคใต้ ประเทศไทย ๒๕๑๕-๒๕๒๔	๑๔๑
- ศาสนาอิสลามกับแนวความคิดเรื่องการกระทำ	๑๕๔
- ศาสนาอิสลามกับความเป็นไปได้ของปฏิบัติการไร้ความรุนแรง	๑๕๗
บทสรุป :	๑๖๑
- สรุปความ	๑๖๑
- ศาสนาอิสลามกับการตีความ	๑๖๔
บรรณานุกรม	๑๖๕

# ABSTRACT

Satha-Anand, Chaiwat : Islam and Violence—A Case Study of Violent Events in the Four Southern Provinces, Thailand, 1976–1981.

Throughout history, Islam has always been associated with violence. In the eyes of a number of Occidental writers, Islam appears to be a synonym for violent aggression. It has not changed much since the day when Dante consigned Muhammad, the prophet of Islam, to the twenty-eighth sphere of his *Inferno*. Modern scholars often feel content with the idea that through precept and example, Muhammad sanctified the sword. It is such portrait that needs to be carefully examined. In order to better understand this phenomenon, this paper attempts to probe into a concrete case of violent events in the four Southern Muslim provinces in Thailand from 1976 to 1981. It has usually been established that the level of violence has increased markedly such that reason loses out to emotions and military might becomes the ultimate arbiter of what is right or wrong. Islam is then turned into protective shields behind which the adherents continue to plot their strategies of violence. This paper shows that Islam does not cause violence. Instead, it has been used to justify violence. This paper is neither a causal analysis describing the conditions under which particular justifications of political violence arise nor ethical appraisal of the various justifications of violence. It is much an attempt to construe the ways in which political actors rationalize the use of violence and especially the Islamic basis with which such rationalization seems to rest (e.g. the concept of *Jihad*).

## บทนำ

ประวัติศาสตร์ที่บันทึกกันไว้มักจะนำศาสนาอิสลามไปข้องเกี่ยวกับความรุนแรงตลอดมา นักเขียนฝรั่งตะวันตกมักมองเห็นอิสลามเป็นศาสนาแห่งความรุนแรง ดังเช่นกวีเอกดังได้ (Dante) ได้เขียนให้ศาสนามุฮัมมัดตั้งตนนรกหมกไหม้อยู่ในนรกชั้นที่ ๒๘ การณ์ดังกล่าวมิได้เปลี่ยนไปมากนักในปัจจุบัน ทักษะของคนทั่วไปต่อศาสนาอิสลาม มักจะเป็นดังตัวอย่างต่อไปนี้

“เขา (มุฮัมมัด) ได้รวบรวมสาวกของตนและสอนว่า วิธีเดียวที่จะได้ชัยในโลกของพระเป็นเจ้าคือ ใช้กำลัง, ใช้ดาบ ....

สงครามศาสนา (jihad) เป็นเหตุผลรองรับการนองเลือดทั้งปวง ผู้นำที่ยิ่งใหญ่คนหนึ่งของอิสลามคือ อับู บักร (Abu Bakr) ซึ่งขึ้นมาเป็นผู้นำแทนมุฮัมมัด เขาได้เขียนสาส์นถึงนครและประเทศต่าง ๆ ในอาหรับเพื่อเรียกร้องให้นครเหล่านั้นมายอมสยบต่อศาสนาใหม่นี้ เขาได้ส่งสาวกเข้าไปในซีเรียเพื่อแยกอำนาจทั้งทางรัฐและทางศาสนาไปเสียจากผู้ไม่ศรัทธา เขาบอกผู้นำเหล่านั้นว่า, “และฉันอยากให้ท่านทราบว่า การต่อสู้เพื่อศาสนาเป็นกิจกรรมแห่งการศรัทธาต่อพระเป็นเจ้า”

(Sumrall 1980 : 72-74)

เหตุการณ์ในอิหร่านเร็ว ๆ นี้ ยิ่งทำให้ภาพของคนมุสลิมแคว้นดาบตำนอารยธรรมที่มีชื่ออิสลามหรืออารยธรรมตะวันตกในสายตาของมหาชนชัดเจนนขึ้นอีก (ดูตัวอย่างใน Laffin 1979) ภาพพจน์ดังกล่าวนี้ควรจะได้รับการ

ตรวจสอบอย่างระมัดระวัง เพื่อเข้าใจปรากฏการณ์ดังกล่าว ควรศึกษากรณีที่เป็นรูปธรรม ในที่นี้ได้เลือกสถานการณ์ในสิ่งจวัคภาคใต้ประเทศไทย เป็นกรณีศึกษาอย่างเป็นรูปธรรม เนื่องจากการรับรู้เรื่องอิสลามกับความรุนแรงของคนไทยก็มิได้ต่างจากการรับรู้ของชาวโลกทั่วไปมากนัก

### นิยามปัญหาและวัตถุประสงค์

ดร. สุรินทร์ พิศสุวรรณสรุปไว้ในวิทยานิพนธ์ของเขาว่า “หนทางแห่งความรุนแรงจะขยายกว้างขึ้น ในขณะที่จุดยุติก็จะห่างไกลออกไปทุกที” (Pitsuwan 1982 : 267) ระบุว่าความรุนแรงเพิ่มสูงขึ้นอย่างน่าสังเกตเพราะ “อารมณ์เข้ามาแทนที่เหตุผลและการใช้กำลังรบก็กลายมาเป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินความผิดความถูก.... การละเมิดสิทธิมนุษยชนได้กลายมาเป็นที่ยอมรับในฐานะวิถีปกติของชีวิตทางการเมือง” (Ibid : 244) ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ ข้อสรุปเกี่ยวกับศาสนาของ ดร. สุรินทร์ที่ว่า “ศาสนาได้ถูกกระทำให้กลายเป็นเกราะกำบังที่ศาสนิกทั้งหลายแอบอยู่เบื้องหลัง เพื่อกำหนดยุทธศาสตร์แห่งความเกลียดชังและความรุนแรง นำเสียใจที่สัญชาตญาณต่ำ ๆ ของมนุษย์ถูกคลุมก๊วยศัพท์ศาสนาและอารมณ์ชั้นหยาบของมนุษย์ ก็ถูกทำให้ชัดโดยอาศัยสัญลักษณ์ทางศาสนา” (Ibid)

นักสังคมศาสตร์หลายคนก็สรุปเช่นเดียวกับ ดร. สุรินทร์ (โปรตุเกสตัวอย่างใน อารังค์ สุทธศาสน์ ๑๙๗๖) แต่บทวิเคราะห์ที่ว่าด้วยกระบวนการที่ใช้อิสลามมาเป็นเหตุผลรองรับความรุนแรงจะขาดหายไป ในทัศนะของข้าพเจ้า อิสลามมิใช่สาเหตุของความรุนแรง แต่อิสลามถูกใช้มาเป็นเหตุผลรองรับความรุนแรง เป้าหมายของการศึกษานี้มิใช่ทั้งการวิเคราะห์เชิงเหตุผล



เพื่ออธิบายเงื่อนไขที่เหตุผลรองรับความรุนแรงแต่ละชนิดถูกนำมาใช้ และ  
มีใช้การประเมินคุณค่าทางจริยธรรมของเหตุผลดังกล่าว หากเป็นความพยายาม  
ที่จะเข้าใจวิธีการที่ตัวละครทางการเมืองใช้เป็นเหตุผลรองรับการใช้ความ  
รุนแรงของตน โดยเฉพาะอย่างยิ่งพื้นฐานทางศาสนาที่รองรับเหตุผลเหล่านั้น  
อีกชั้นหนึ่ง

หากข้อสรุปของนักสังคมศาสตร์ที่อ้างไว้ข้างต้นถูกต้อง ก็ยิ่งจำเป็นมาก  
ขึ้นที่จะเข้าใจว่าความรุนแรงทำการได้อย่างไรในกรณีนี้ เพราะทราบเท่าที่  
ยังมีความรุนแรงอยู่ชีวิตคนก็ไร้ค่า หากกระทั่งชีวิตก็ถูกตูดแล้ว สิทธิ  
มนุษยชนด้านอื่น ๆ ก็ไม่จำเป็นต้องนำมากล่าวถึงอีก ดังนั้นจึงจำต้องศึกษาค่า  
นิยมทางศาสนาและแนวความคิดที่เกี่ยวกับมนุษย์และความรุนแรง เป้าหมาย  
ของการศึกษานี้คือความพยายามที่จะศึกษากระบวนการทำงานของเหตุผลรอง  
รับความรุนแรงที่ผู้ใช้ความรุนแรงนำมาใช้ในนามของศาสนาอิสลามทั้งทาง  
ทฤษฎีและทางปฏิบัติ เชื่อว่าทั้งการศึกษานี้และงานของ ดร. สุรินทร์ พิศ  
สุวรรณ จะช่วยให้ความกระจ่างกับปัญหาทั่วไปเกี่ยวกับอิสลามกับความรุนแรง  
และปัญหาเฉพาะเกี่ยวกับความรุนแรงในสังคมนิวเคลียร์ได้ประเทศไทย  
ไปพร้อมกัน

## วิธีการศึกษา

การศึกษานี้ใช้วิธีการหลักสองวิธีคือ วิธีการแบบโบราณคดี (Archeo-  
logy) และปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ความหมายของคำ  
“โบราณคดี” ในที่นี้ ถู้อตามทัศนะของ Michel Foucault ในหนังสือ  
*The Archeology of Knowledge* ที่ว่า “เป้าหมายของข้าพเจ้าคือ ความ  
พยายามที่จะตีแผ่หลักการและผลพวงของการแปรเปลี่ยนซึ่งเกิดขึ้นภายในสาขา

วิชาความรู้เชิงประวัติศาสตร์” (Foucault 1972 : 15) ในแง่หนึ่ง วิธีการทางโบราณคดีก็คือ ความพยายามที่จะถอดรหัสความหมายซึ่งแฝงอยู่ใน “อรรถาธิบายของอนุสาวรีย์ที่แฝงอยู่ภายใน” (Ibid. : 7) ผู้คนทั่วไปมองเห็นถาวรวัตถุเช่นอนุสาวรีย์ได้ทั้งนั้น แต่หากจะ “เข้าใจ” อนุสาวรีย์นั้นเป็นชั้น ๆ เพียงการวิเคราะห์ห้องประกอบของอนุสาวรีย์เท่านั้นไม่อาจทำให้เข้าใจอนุสาวรีย์นั้นได้ เพราะบ่อยครั้งที่ความหมายของมันถูกฝังลึกอยู่ภายใต้สิ่งที่มองเห็นได้ และบ่อยครั้งที่ความหมายเหล่านั้นอยู่ในอดีตกาล

เหตุการณ์แห่งความรุนแรงก็คล้ายกับ “อนุสาวรีย์” ในทัศนะของ Foucault นั่นเอง การพยายามเข้าใจปัญหาอิสลามและความรุนแรงในภาคใต้ของไทยโดยเพียงหาสาเหตุของเหตุการณ์เท่านั้นจะไม่พอเพียง วิธีการแบบโบราณคดีแบบของ Foucault นั้น จะช่วยให้เข้าใจโครงสร้างอันซับซ้อนที่แฝงอยู่ การเพียงแต่ชี้ว่า การใช้อำนาจบังคับของรัฐบาลทำให้คนมุสลิมตอบโต้ด้วยความรุนแรง เป็นเพียงคำอธิบายส่วนน้อยของปัญหา จะเข้าใจปัญหาก็ควรศึกษาตัวแปรทางสังคมและเศรษฐกิจซึ่งสัมพันธ์ กันอย่างซับซ้อนจากทัศนะเชิงประวัติศาสตร์

แต่กระทั้งวิธีการทางโบราณคดีก็เพียงอธิบายความหมายของความรุนแรงได้จากภายนอกเท่านั้น (หรือจากทัศนะของนักสังคมศาสตร์ผู้ไม่ยินดีในร้าย) หากจะเข้าใจการต่อเชื่อมระหว่างอิสลามกับความรุนแรง ก็จำเป็นต้องศึกษาถึงความหมายของความรุนแรงตามทัศนะของผู้ก่อความรุนแรงด้วย ๕๕  
จะต้องอาศัยวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาเข้ามาช่วย (Schutz 1978)

นักปรากฏการณ์วิทยา เช่น Schutz, Luckmann และ Berger มองสังคมว่ามีลักษณะวิภาษระหว่างภาวะวิสัยซึ่งเป็นอยู่เองแล้วกับความหมายเชิงอัตวิสัย

กล่าวอีกอย่างหนึ่ง สังคมดำรงอยู่ด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกันของสิ่งที่มนุษย์  
 สัมผัสในฐานะความจริงภายนอกกับสิ่งซึ่งมนุษย์ประสบภายในสำนึกของปัจ  
 เจกชน โลกแห่งชีวิต (life-world) ใดๆ ก็ก่อกำเนิดมาโดยผู้คนที่ “อาศัย  
 อยู่ใน” โลกนั้นๆ (Berger, et al 1974 : 12-13) นักปรากฏการณ์วิทยา  
 เสนอว่า ภาษาและความเข้าใจนั้นมีผลมาจากสรรพสิ่งในโลกน้อยกว่าที่เป็น  
 ผลของการตีความสรรพสิ่งต่างๆ ของมนุษย์ (Kahn 1980 : 10) เพราะ  
 ฉะนั้น การมองสิ่งทางสังคมอย่างที่ตัวแสดงทางสังคมมองเห็นอาจมีประ  
 โยชน์ต่อนักสังคมศาสตร์ไม่น้อย เพราะจะทำให้การกระทำ “ของเขา” มีความ  
 หมายถึง หากใช้ปรากฏการณ์วิทยาในแง่นี้ ก็จะเข้าใจได้ว่าอิสลามถูกใช้  
 มาเป็นเหตุผลการรับการกระทำที่รุนแรงของตัวละครต่าง ๆ ในสังคมอย่างไร

ข้อมูลเกี่ยวกับเหตุการณ์รุนแรงได้มาจากหนังสือพิมพ์รายวันที่สำคัญสาม  
 ฉบับคือ *ไทยรัฐ*, *เดลินิวส์* และ *Bangkok Post* ครอบคลุมเวลาของข้อมูล  
 เริ่มจากปี พ.ศ. 2519 ถึง พ.ศ. 2524 เพราะ พ.ศ. 2519 เป็นปีที่สังคม  
 ไทยได้เผชิญกับความรุนแรงที่กลุ่มคนไทยกลุ่มหนึ่งใช้อย่างโหดเหี้ยม ใน  
 ขณะที่รัฐก็ปล่อยให้ความทารุณนั้นดำเนินไปอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนใน  
 ประวัติศาสตร์การเมืองไทย มีทางเป็นไปได้มากที่ความรุนแรงที่เข้มข้นมาก  
 อย่างกรณี ๖ ตุลา จะสะท้อนตนเองในเหตุการณ์ภาคใต้ไม่มากนัก

ข้อมูลที่ได้จากรองรับที่ชนะข้างต้นได้เป็นอย่างดี แต่ก็ควรใช้วิธีการ  
 ทางโบราณคดีมาทำความเข้าใจกับข้อมูลเหล่านั้น ข้อมูลเหล่านั้นประสานร้อย  
 กันเป็นภาพแห่งความรุนแรงซึ่งซ่อนความหมายทางการเมืองเอาไว้ ดังนั้น  
 จึงจำเป็นที่จะต้องถอดรหัสความหมายทางการเมืองดังกล่าวลงไปเป็นชั้น ๆ  
 จากนั้นก็จะนำข้อมูลที่อธิบายทัศนคติของตัวผู้กระทำความรุนแรงในการใช้อิส

ลามมารองรับการกระทำของตนโดยรวบรวมมาจากใบปลิวใต้ดินของ “พวกเขา” ซึ่งแจกจ่ายให้ชาวบ้านเสมอมา ผู้ใช้ความรุนแรงใช้ใบปลิวเหล่านี้เพื่อติดต่อกับชาวมุสลิม แล้วจึงใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยามาทำความเข้าใจกับทัศนคติต่ออิสลามและความรุนแรงของ “พวกเขา” อีกทีหนึ่ง เพราะการกระทำที่รุนแรงก็เกิดขึ้นมาจากความเข้าใจสภาพความเป็นจริงกับการตีความศาสนาอิสลามของ “พวกเขา”

การใช้วิธีการวิเคราะห์สองวิธีคู่กัน จะทำให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาอิสลามกับความรุนแรงได้กระจ่างขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม นอกจากนี้ข้าพเจ้ายังจะใช้ข้อมูลสนามที่ได้จากการพบปะพูดคุยกับชาวบ้านในยะลา, ปัตตานีและสตูลระหว่างเดือนธันวาคม พ.ศ. ๒๕๒๕ มาประกอบด้วย แต่เนื่องจากธรรมชาติของข้อมูลเสียงอันตรายอยู่มาก จึงจะไม่ระบุนามและความเป็นมาของผู้ให้สัมภาษณ์แต่อย่างใด

งานวิจัยชิ้นนี้ได้รับความกรุณาจากผู้คนมากมาย ข้าพเจ้าซาบซึ้งในไมตรีจิตที่ได้รับอย่างยิ่ง ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ผู้อำนวยการสถาบันไทยคดีศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เป็นท่านแรกที่สนับสนุนให้ข้าพเจ้าทำงานวิจัยชิ้นนี้ มิตรของข้าพเจ้า ดร. สุรินทร์ พิศสุวรรณ แนะนำคำราและเอกสารต่าง ๆ ให้อย่างยินดี คุณอุทัย หิรัญโต แห่งกรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย ช่วยทำให้การเก็บข้อมูลของข้าพเจ้าสะดวกสบายขึ้นมาก คุณจุฑาทิพย์ มนัสชินรินทร์ ช่วยเหลือในการเก็บข้อมูลให้ข้าพเจ้าเป็นอย่างดี ดร. สุวรรณ วงค์ไวศยวรรณ ได้กรุณาวิจารณ์ต้นฉบับให้ในชั้นแรก และมูลนิธิเอเชียได้ให้การสนับสนุนงานวิจัยชิ้นนี้

งานเขียนชิ้นนี้เปรียบเสมือนชิ้นแรกของกระบวนการเข้าใจตนเองของ  
ข้าพเจ้าตามที่ ศาสตราจารย์ Glenn Paige และ Manfred Henningsen  
แห่งคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยฮาวาย ได้ทำนายไว้ ทั้งสองท่านได้เคย  
กล่าวกับข้าพเจ้าเมื่อสองปีมาแล้วว่า วันหนึ่งข้าพเจ้าจะต้องถูกท้าทายทักษะ  
ในเรื่องการไม่ใช้ความรุนแรงจากแนวคิดทางศาสนาอิสลาม บัดนี้ วันนั้นได้  
มาถึงแล้ว สำหรับผู้อ่านและนักวิชาการสังคมศาสตร์ ข้าพเจ้าหวังว่า งาน  
ศึกษาชิ้นนี้จะเป็นส่วนหนึ่งที่จะช่วยสร้างความเข้าใจต่อปัญหาภาคใต้ประเทศ  
ไทย ควบคู่ไปกับความสัมพันธ์ระหว่างอิสลามกับความรุนแรง

---

# ส่วนที่หนึ่ง

## ภาพแห่งความรุนแรง

ส่วนแรกนี้เป็นความพยายามที่จะสร้างภาพแห่งความรุนแรงซึ่งเกิดขึ้นในสี่จังหวัดภาคใต้ ประเทศไทย จากปี พ.ศ. ๒๕๑๙ ถึง พ.ศ. ๒๕๒๔ เนื่องจากนิยามของคำว่า “ความรุนแรง” มีหลากหลายและความหมายแต่ละชนิดก็คาบเกี่ยวกันอยู่ จึงควรพิจารณาถึงความหมายของความรุนแรงที่จะใช้ในบริบทต่อไปเสียก่อน จากนั้นจะได้พิจารณาเหตุการณ์แห่งความรุนแรงรวมไปถึงตัวผู้กระทำการดังกล่าว ที่หนังสือพิมพ์สำคัญทั้งสามฉบับนำเสนอต่อสาธารณชน ในตอนท้ายจะเป็นบทวิเคราะห์ ซึ่งจะชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดของแนวความคิดเรื่อง “ความรุนแรง” และปัญหาภูมิสังคมภาคใต้ ดังที่สื่อมวลชนนำเสนออยู่ทั่วไปในปัจจุบัน

### ความรุนแรงทางตรง

Hannah Arendt กล่าวไว้ในหนังสือสำคัญเรื่อง On Violence ว่า “เมื่อแรกมอง น่าประหลาดนักที่มีการพิจารณาเรื่องความรุนแรงเป็นพิเศษน้อยเสียเหลือเกิน” (Arendt 1970 : 8) แต่ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา นักสังคมศาสตร์ได้ให้ความสนใจกับเรื่องความรุนแรงเป็นอันมาก จากการสำรวจงานเขียนเกี่ยวกับความรุนแรงเมื่อเร็ว ๆ นี้ พบว่ามีงานเขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้ถึง ๒,๔๐๐ ชิ้น (Zimmerman 1980) จึงไม่น่าประหลาดแต่อย่างใด ที่ความเข้าใจแนวความคิดเรื่องความรุนแรงจะหลากหลายตามไปด้วย สถาน

การดำเนินงานทำให้ Harry Eckstein “เลี้ยงปัญหาการนิยามไปเสีย” Eckstein เขียนว่า “ประเด็นเรื่องนิยามและการนำนิยามมาใช้มันซับซ้อนมาก ก่อนหน้านั้น ปัญหาคือหา นิยามไม่ได้ บัดนี้เรามีปัญหาเพราะมีนิยามมากเกินไปและหลากหลายเกินไป” (Eckstein 1980 : 136-137) อย่างไรก็ตาม ประโยชน์ก็ยังไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะให้ผู้ศึกษาละเลยปัญหาเรื่องนิยาม

แม้จะมีนิยามคำว่าความรุนแรงอยู่มากหลาย แต่นิยามส่วนใหญ่มักเป็นนิยามเชิงพฤติกรรม (เช่น Nieburg 1969 ; Gurr 1970)<sup>(๑)</sup> ลักษณะการเน้นพฤติกรรมเช่นนี้มิใช่เหตุบังเอิญแต่อย่างใด ทั้งนี้เพราะมิติทางพฤติกรรมของปัญหาความรุนแรงเข้ากันได้เป็นอย่างดีกับแนวพินิจแบบพฤติกรรมศาสตร์ซึ่งมีวิธีการเชิงปริมาณคอยรองรับอยู่ อย่างไรก็ตาม จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องไม่ยอมให้วิธีการศึกษาอันเป็นที่นิยมกันอยู่ทั่วไป กลายมาเป็นตัวจำกัดความเข้าใจเรื่องความรุนแรงของผู้ศึกษา เพราะจะกลายเป็นการยอมลดทอนเนื้อหาของการวิจัยเพื่อวิธีการศึกษาความรุนแรง ตรงข้ามควรจะมี “ธรรมชาติแก่น” ของเรื่องที่จะศึกษาเป็นตัวกำหนดหลัก (Eckstein 1980 : 137) ทั้งนี้โดยจะต้องไม่ลืมว่าความรุนแรงชนิดต่าง ๆ คาบเกี่ยวกัน ผลประการหนึ่งก็คือลักษณะพิเศษของความรุนแรงก็จะค่อนข้างกว้าง และไม่จำเพาะเจาะจงนัก (Grundy and Weinstein 1974 : 2)

(๑) แนวโน้มการวิจัยทางสังคมศาสตร์เกี่ยวกับความรุนแรงเปลี่ยนไป เมื่อศาสตราจารย์ Galtung ตีพิมพ์บทความที่ทรงอิทธิพลยิ่งว่าด้วย “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” (Galtung, 1969) อย่างไรก็ตาม คำรับตำราเกี่ยวกับความรุนแรงที่อาจถือได้ว่าเป็นกระแสหลักก็ยังเน้นหนักที่ความรุนแรงเชิงพฤติกรรม ในขณะที่นักสังคมศาสตร์ที่ถือว่าตนเป็น “นักวิจัยสันติภาพ” ให้ความสำคัญกับมิติทางโครงสร้างของความรุนแรงมากกว่า จะกล่าวถึงเรื่องนั้นให้ละเอียดขนใน ส่วนที่สอง.

Hibbs ได้เลือกตัวแปรไว้ใช้เป็นข้อกำหนดคัดเลือกข้อมูลในการศึกษา ความรุนแรงทางการเมืองแบบมวลชนไว้หลายตัวแปร ข้อกำหนดประการแรกคือ พฤติกรรมหรือ “เหตุการณ์” ที่จะศึกษาต้องมีลักษณะต่อต้านระบบ (Anti-system) ซึ่งหมายถึงการต่อต้านอำนาจทางการเมืองที่กำลังอยู่ ตัวอย่างเช่น การเดินขบวนต่อต้านรัฐบาลจะถูกลบเป็นข้อมูล ในขณะที่การเดินขบวนสนับสนุนรัฐบาล ไม่นับว่าเป็นเหตุการณ์ที่จะนำมาศึกษา (Hibbs 1973 : 7) นิยามเชิงพฤติกรรมของ Hibbs แคบเสียกระทั่งการศึกษาถึงกล่าวจะพิจารณาเฉพาะการกระทำที่ผิดกฎหมาย ผลก็คือ ที่เจ้าหน้าที่ของรัฐ ใช้กำลังจะไม่ถือว่าเป็นความรุนแรง แต่กลุ่มอื่น ๆ ที่กระทำการชนิดเดียวกัน จะถูกนิยามว่าก่อความรุนแรง นิยามประเภทนี้มีฐานอยู่ที่ว่า การใช้กำลังของเจ้าหน้าที่เป็นไปเพื่อสนับสนุนระบบความคาดหมายที่มีเสถียรภาพ ในขณะที่การใช้ความรุนแรงโดยกลุ่มบุคคลที่มีใช้เจ้าหน้าที่ของรัฐ เป็นไปเพื่อทำลายหรือขัดขวางความคาดหมายดังกล่าว (Grundy and Weinstein 1974 : 12)

Graham และ Gurr ได้นิยามความรุนแรงไว้กว้างขวางกว่า พวกเขาเขียนว่า “ความรุนแรง ในที่นี้หมายถึงความอยุ่แก่บ่ ๆ ถึงพฤติกรรมที่มุ่งทำให้เกิดอันตรายทางกายภาพต่อผู้คนหรือทำให้ทรัพย์สินเสียหาย” (Graham and Gurr 1969 : xvii) ในแง่ของความรุนแรงที่เจ้าหน้าที่เป็นผู้ก่อกันนับเป็นความรุนแรงเช่นกัน ในทำนองเดียวกัน Nieburg เข้าใจ “ความรุนแรงทางการเมือง” ว่าเป็น “การกระทำที่ขัดขวางรบกวน ทำให้เกิดอันตราย โดยมีเป้าหมาย เลือกเหยื่อหรือเบ้ากระทำร้าย สภาพแวดล้อม วิธีการ ดำเนินการ และ/หรือผลซึ่งล้วนมีความสำคัญทางการเมือง...” (Nieburg



1969 : 13) ในทัศนะของ Harold I. Lief ความรุนแรงคือจุดสุดโต่งของระดับพฤติกรรมที่ก้าวร้าว มีลักษณะเด่นอยู่ที่การใช้กำลัง (ซึ่งมักเป็นไปในทางกายภาพ) อย่างรุนแรง รวมทั้งมีธรรมชาติที่ไร้เหตุผล กระทั่งสูญเสียเป้าหมายดั้งเดิมไป และความรุนแรงนั้นเองกลายมาเป็นเป้าหมายไปในตัว (Lief 1971 : 15-17)

เนื่องจากความรุนแรงมีความหมายหลากหลายดังกล่าวข้างต้น ไม่เว้นแม้ในอาณาจักรแห่งพฤติกรรม นักวิชาการบางท่านจึงตัดสินใจจะไม่เกี่ยวข้องกับปัญหานิยาม แต่ในการใช้ศัพท์ “ความรุนแรง” ของเขาก็บ่งถึงทัศนะเชิงพฤติกรรมเช่นเดียวกันเมื่อมองความรุนแรงว่าเป็น “การฆาตกรรมทางการเมือง การจลาจลในเมืองและในมหาวิทยาลัย และความรุนแรงจากตำรวจ” (Hirsch and Perry 1973 : xi-xv) ที่น่าสนใจก็คือ Henry Bienen เสนอว่า แนวความคิดเรื่องความรุนแรงไม่ซับซ้อนกระไรนัก เขาให้เหตุผลว่า “คนเรามากันมาตั้งแต่สมัยเคนและเอเบล และเราก็พอจะรู้ว่าความรุนแรงหมายถึงอะไร...” (Bienen 1968 : 3) แต่ Bienen ก็สรุปว่า “วิธีการของข้าพเจ้าต่อปัญหานิยามและความเกี่ยวพันกับการเมือง โดยทั่วไปคือเลิกใส่ใจกับปัญหาเหล่านี้...” (Ibid. : 5)

แนวความคิดเกี่ยวกับความรุนแรงแบบอื่น อาจจะมีคามหมายยิ่งกว่า โดยเฉพาะทัศนะเรื่องความรุนแรงทางตรงของ Galtung (Galtung 1980:67) เมื่อมองจากแนวทางเน้นตัวผู้กระทำ สังคมก็คือผลรวมของผู้กระทำ จะกระทำการใด ก็หมายถึงการดำรงอยู่ของเป้าหมายและยุทธวิธีที่จะพาให้ตนบรรลุเป้าหมายนั้น ตัวผู้กระทำมีอิสระตามสมควรเพราะมนุษย์มีสำนึกอยู่ระดับหนึ่ง

(เพื่อกำหนดเป้าหมาย) และเหตุผล (ที่จะแสวงหาวิธีการ) จึงอาจพิจารณาความรุนแรงทางตรงได้ว่าเป็นความรุนแรงในฐานะการกระทำ (Ibid. : 68)

ประเด็นสำคัญที่ควรตระหนักก็คือ “การกระทำ” (action) แตกต่างจาก “พฤติกรรม” (behavior) พฤติกรรมนั้นเกี่ยวข้องกับลักษณะทางกายภาพซึ่งอาจอธิบายในเชิง “วัตถุวิสัย” ได้ แต่การกระทำของมนุษย์คือพฤติกรรมที่มีความหมาย<sup>(๒)</sup> สำหรับนักทฤษฎีสังคมวิทยาอย่าง Alfred Schutz การกระทำหมายถึงแบบแผนของพฤติกรรมซึ่งเกี่ยวพันกับการกระทำที่มุ่งหมายไว้ Schutz เขียนว่า “การกระทำทุกอันเป็นกิจกรรมซึ่งเป็นไปตามครรลองของมันโดยมุ่งไปที่อนาคต” (Schutz 1978 : 57) ในแง่นี้ เงื่อนไขสองประการเป็นตัวกำหนดการกระทำตามทัศนะของ Schutz ประการแรก กิจกรรมนั้นจะต้องมีความหมายเชิงอัตวิสัย ประการที่สองกิจกรรมนั้นจะต้องมีน้ำหนักอยู่ที่เป้าหมายหรือสภาพการณ์ในอนาคต กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ในกระบวนการนิยามว่าการกระทำคืออะไรโดยใช้กรอบความคิดของ Schutz ที่สำคัญประการหนึ่งคือ การกำหนดความหมายเชิงอัตวิสัยที่กิจกรรมนั้นมีต่อผู้กระทำ (Shapiro 1981 : 101)

(๒) ประโยคนี้เองก็นำพิจารณาอย่างใกล้ชิด Husserl เข้าใจพฤติกรรมว่าเป็น “ประสบการณ์ของจิตสำนึกที่เปี่ยมด้วยความหมาย” ๕๕๕ ทำให้ Schutz สรุปว่าพฤติกรรม “ประกอบด้วยอนุกรมแห่งประสบการณ์ซึ่งแตกต่างจากประสบการณ์อื่น ๆ ตรงเจตนา ซึ่งมีอยู่แต่เดิมของการกระทำอันเป็นไปตามธรรมชาติโดยที่เจตนาจะไม่แปรเปลี่ยน ในการปรับเปลี่ยนโดยเจตนาทุกรูปแบบ” (Schutz 1967 : 57) ควรเข้าใจว่า ทัศนะเรื่องพฤติกรรมของ Husserl นั้นไม่เหมือนใคร แต่นักพฤติกรรมศาสตร์ส่วนใหญ่ทำงานภายใต้กรอบแห่งปฏิธานนิยมเชิงตรรก (logical positivism) ๕๕๕ ทั้งนี้เป็นเหตุให้กระบวนการทางกายภาพที่ผู้ศึกษารูสึกสัมผัสได้เป็นตัวกำหนดพฤติกรรม (Carnap 1959 : 181-185) ผลประการหนึ่งของการใช้กรอบเช่นนี้คือทำให้มิติแห่งความเป็นมนุษย์ (ความหมาย) ของเรื่องที่ศึกษาต้องถูกทอดทิ้งไปอย่างน่าเสียดาย

เมื่อมองจากแนวทางเน้นตัวผู้กระทำแล้ว ความรุนแรงทางตรงเกี่ยวกับความพยายามของผู้กระทำที่จะลดหรือรักษา “การบรรลุความเป็นไปได้ทางกาย” (actual somatic realization) ให้ต่ำเอาไว้ (Galtung 1969 : 174) หากจะอธิบายด้วยรูปธรรมการกระทำอย่างรุนแรงในที่นี้ ก็มุ่งเน้นอยู่ที่กายวิภาคของร่างกายมนุษย์ ซึ่งอาจโดนบดขยี้ (ใช้กำปั้นหรือตะลุมพุก); ฉีกกระชาก (การแขวนคอ, การตัด); แทะ (ใช้มีด, หอก, หรือ กระสุนปืน); เผา (การวางเพลิง, ระเบิดเพลิง); ถูกพิษ (ในอาหารและน้ำ, ในแก๊ซพิษ); และการระเหยเป็นไอ (ดังในการระเบิดของอาวุธนิวเคลียร์) (*Ibid.*)

ในเรื่องมิติทางการเมืองของการกระทำนั้น Lupsha และ Mackinnon เสนอเงื่อนไขหลักในการพิจารณาไว้สามประการ ประการแรก เป้าที่ถูกต้องมิตินี้จะต้องเป็นตัวแทนของรัฐหรือเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐ ประการที่สอง ระดับการวางแผนและความเกี่ยวพันกับเหตุการณ์อื่นจะต้องแสดงถึงสำนักหรือเจตนาของผู้กระทำที่จะมุ่งไปสู่เป้าหมายซึ่งอยู่ไกลไปกว่าการทำลายล้างเหยื่อเฉพาะหน้า ประการที่สาม จะต้องมียุทธศาสตร์หนึ่งที่มีผลประโยชน์จำเพาะเจาะจงเป็นผู้กระทำการหรือถูกอ้างชื่อ แม้จะประกอบไปด้วยเงื่อนไขทั้งสามแล้ว เหตุการณ์นั้นก็เพียงจะมีคุณสมบัติที่ “อาจจะเป็นการเมือง” ได้เท่านั้น (Lupsha and Mackinnon 1973 : 13-14) แต่ในงานวิจัยชิ้นนี้จะถือว่าเหตุการณ์อื่นหนึ่งเป็นเหตุการณ์ไว้ม่ากั้น ความหมายของ “การเมือง” เกิดขึ้นจากตัวผู้กระทำ ซึ่งมีเป้าหมายในอนาคตอยู่ที่การรักษาหรือเปลี่ยนแปลงระเบียบทางสังคมที่ดำรงอยู่ (Strauss 1959 : 10) ในแง่นี้เป้าหมายก็ไม่ว่าจำเป็นจะต้องเป็นสัญลักษณ์ของรัฐอย่างเป็นทางการหรือเป็นสัญลักษณ์จริง ๆ เพราะเป้าหมายการรักษาหรือเปลี่ยนแปลงมิได้อยู่ที่รัฐ ที่จริงระเบียบทาง

สังคมประกอบด้วยหน่วยทางสังคมทุกหน่วยมาร้อยประสานกัน สังคมนั้นมีความหมายมากกว่าผลรวมของส่วนย่อย ในแง่หนึ่งหน่วยย่อยในสังคมนั้นสัมพันธ์กันชนิดที่การทำอันตรายหรือกระทบต่อหน่วยใดหน่วยหนึ่งย่อมจะส่งผลโดยตรงหรือโดยอ้อมต่อระบบสังคมทั้งอันไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ในงานวิจัยนี้จะไม่พิจารณาถึงความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากความผิดปกติทางจิตหรือไม่มี การวางแผนไว้ก่อนจะพิจารณาจำเพาะความรุนแรงที่มีการจัดองค์กรเท่านั้น แม้ในความรุนแรงที่เกิดขึ้นโดยไม่มี การวางแผนล่วงหน้า หรือเกิดขึ้นเพราะความผิดปกติทางจิตของผู้กระทำอาจจะมีผลในทางการเมือง แต่ตัวผู้กระทำในกรณีดังกล่าวมิได้กระทำโดยมีเป้าหมายในอนาคต ผลก็คือ “การกระทำ” ตามทัศนะของปรากฏการณ์วิทยามีได้เกิดขึ้น

กล่าวโดยสรุป เหตุการณ์รุนแรงในที่นี้หนีมาจากผู้กระทำ ซึ่งจัดตั้งด้วยจิตสำนึกทางการเมืองบางประการ การกระทำซึ่งทำให้เกิดความสูญเสียหรือมีศักยภาพที่จะก่อความสูญเสียต่อชีวิตมนุษย์ และเหยื่อของการกระทำดังกล่าวซึ่งเป็นชาวบ้านธรรมดาที่กลายเป็นเหยื่อแห่งความรุนแรงชนิดไม่มีทางเลือก ยิ่งกว่านั้นงานวิจัยชิ้นนี้ยังมุ่งศึกษาจำเพาะเหตุการณ์รุนแรงที่สาธารณชนรับทราบโดยผ่านหนังสือพิมพ์รายวันสำคัญ ๓ ฉบับ ได้แก่ *ไทยรัฐ*, *เดลินิวส์* และ *Bangkok Post*

สื่อมวลชนทั่ว ๆ ไปจะให้ภาพความรุนแรงที่สัมพันธ์กับศาสนาอิสลามในโลกตะวันตก การกล่าวถึง “อิสลาม” หมายถึงสิ่งอันไม่น่าพึงใจทั้งหลาย เช่น พวกอาหรับโลกมาก, การลงทัณฑ์ที่ป่าเถื่อน, พฤติกรรมที่ “ไร้เหตุผล” ของผู้นำมุสลิม นักเขียนนวนิยาย, นักข่าว, ผู้กำหนดนโยบายของรัฐ, และ “ผู้เชี่ยวชาญ” ล้วนได้กล่าวขวัญถึงอิสลามในรูปที่ “ดูจะครอบคลุม

ลักษณะทุกอย่างที่แตกต่างกันในโลกมุสลิมทำให้อิสลามกลายเป็นสาระที่เข้าใจไม่ถึงและมีความชั่วร้ายเป็นพิเศษ ดังนั้นแทนที่จะได้ผลในรูปของการวิเคราะห์และความเข้าใจ ส่วนใหญ่จึงได้เพียงรูปแบบหยาบ ๆ ของพวกเขา—เผชิญกับ—เรา” (Said 1981 : 8)

อิสลามกลายเป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ในสายตาของสาธารณชน ในสภาพการณ์ที่ศรัทธาในศาสนาอิสลามถูกปลุกให้เรื่องรองทั่วโลก อิสลามถูกเสนอในรูปของสิ่งแปลกปลอม เป็นภัยและเข้าใจมิได้ แต่สิ่งซึ่งเห็นกันทั่วไปนั้นมิใช่ “อิสลาม” หากเป็น “ภาพพจน์” ของอิสลาม เหตุการณ์รุนแรงทางใต้ถูก “รายงาน” ผ่านสื่อมวลชนโดยเกี่ยวข้องกับคำว่า “พวกแบ่งแยกดินแดน” “มุสลิม” หรือ “อิสลาม” เสมอ สิ่งเหล่านี้ก่อรูปเป็นมโนทัศน์ของสาธารณชนต่อมุสลิมทางใต้และศาสนาอิสลามโดยทั่วไป ภาพแห่งความรุนแรงมักบดบังภาพของอิสลามเสมอ ดังนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องศึกษาเหตุการณ์รุนแรงทางใต้ของไทยจาก พ.ศ. ๒๕๑๙ ถึง พ.ศ. ๒๕๒๔ เพื่อจะได้ภาพที่ชัดเจนของภาพแห่งความรุนแรงและศาสนาอิสลาม

### เหตุการณ์รุนแรง พ.ศ. ๒๕๑๕-พ.ศ. ๒๕๒๔

ศาสตราจารย์ Ladd Thomas เขียนไว้ในปี ค.ศ. ๑๙๗๕ ว่า “ความไม่สงบทางการเมืองในจังหวัดมุสลิมในประเทศไทยตอนใต้มีมานานแล้ว แต่ในทศวรรษที่ผ่านมาการก่อกวนทางการเมืองและการประท้วงของความรุนแรงทางการเมืองที่มุ่งเป้าไปที่เจ้าหน้าที่รัฐบาลท้องถิ่นเป็นอันมาก” (Thomas 1975 : 1) สุรินทร์ พิศสุวรรณ สรุปไว้ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของเขา ในปี

ค.ศ. ๑๙๘๒ ว่า “เส้นทางแห่งความรุนแรงจะขยายกว้างขึ้นและจุดจบก็ดูจะห่างออกไป” (Pitsuwan 1982 : 267)

ความรุนแรงมีหลายรูปแบบ ที่มีมากที่สุดก็คือการ “เก็บเงินค่าคุ้มครอง” เบ้าที่จะถูกเก็บเงินดังกล่าวมักเป็นเจ้าหน้าที่รัฐบาล และนักธุรกิจเชื้อชาติไทย และจีน ปราบปรามกรณีจับคนเรียกค่าไถ่, ปิดล้อมโรงงานยางพารา และขู่เชือดเพื่อรีดเงินค่าคุ้มครองกว่าร้อยราย ตั้งแต่เดือนสิงหาคม พ.ศ. ๒๕๒๑ ถึง กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๒๒ เงินค่าคุ้มครองนี้มีจำนวนตั้งแต่ ๕๐,๐๐๐ บาท ถึง ๑๕๐,๐๐๐ บาท ผู้ที่ปฏิเสธไม่ยอมจ่ายก็จะถูกกำจัด (Pitsuwan 1982 : 241) เบ้าหมายที่มักจะโดนโจมตีรองลงไปก็คือตึกที่ทำการของราชการ, โดยเฉพาะอย่างยิ่งโรงเรียนและสถานีตำรวจ มีการเผาโรงเรียน ระเบิดตึก และทำลายสะพานถึง ๒๖ ครั้ง ตั้งแต่เดือนมกราคม พ.ศ. ๒๕๒๒ ถึง เดือนมีนาคม พ.ศ. ๒๕๒๓ แต่เหตุการณ์รุนแรงที่สาธารณชนให้ความสนใจเป็นพิเศษเป็นกรณีที่เกิดกับศูนย์กลางการคมนาคมนานาชาติ หรือในการพระราชพิธี (Ibid. : 242-243)

ในสายตาของสาธารณชน มีเหตุการณ์รุนแรงสำคัญ ๆ ๔ เรื่อง นับแต่เดือนตุลาคม พ.ศ. ๒๕๑๙ ถึง สิ้นปี พ.ศ. ๒๕๒๔ ที่หนังสือพิมพ์สำคัญทุกฉบับเสนอข่าวพร้อม ๆ กัน (โปรดดูตารางที่หนึ่ง)

## ตารางที่หนึ่ง

วันที่	ผู้ปฏิบัติการ รุนแรง <sup>(๓)</sup>	การกระทำ รุนแรง	สถานการณ์/ สถานที่	จำนวนคน เจ็บ-ตาย
๒๒. ก.ย. ๒๕๒๐	พลและซา บิลลลระห์และ ธันวาทมิฬ	ระเบิด	เสด็จพระราชดำ เนินพระราชทาน รางวัลแก่ ร.ร. ปอเนาะ/ครูใหญ่ และธงต่อลูกเสือ ชาวบ้าน/จ. ยะลา	๔๗ คน
๑๔ ธ.ค. ๒๕๒๐	คอเลาะห์ คอ-เลาะห์ (บุราซอ)	ปล้น/ยิง (ด้วยอาวุธ ปืนเอ็ม๑๖)	บ่อนพนันกลางหมู่ บ้าน/จ. ยะลา	๑๘ คน (ตาย ๑๐ คน)
๔ ก.ค. ๒๕๒๒	ฟูโล	ระเบิด	สถานีรถไฟ/ จ. ยะลา	๙ คน (ไม่มี รายงานคนตาย)
๒๑ ก.พ. ๒๕๒๔	กิลมหะยี สะแม	ยิงทิ้ง	คนเดินทางบน ถนนในบันนังสะ ตาร์/จ. ยะลา	๒๕ คน (ตาย ๑๕ คน)
รวมคนเจ็บ-ตาย				๙๙ คน (ตาย ๒๕ คน)

(๓) รายละเอียดเกี่ยวกับผู้ปฏิบัติการรุนแรงเหล่านี้ จะได้พิจารณาต่อไปข้างหน้า

ที่มา : ไทยรัฐ, เติลนิวัสต์ และ Bangkok Post : ตุลาคม ๒๕๑๙ ถึง ธันวาคม

จากเหตุการณ์ที่สน<sup>๕๒๕</sup> ที่ทรงความสำคัญทางการเมืองมากที่สุดคือ การระเบิดขณะที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและพระบาทสมเด็จพระบรมราชินีนาถเสด็จพระราชดำเนินมายังจังหวัดยะลา ในวันที่ ๒๒ กันยายน พ.ศ. ๒๕๒๐ นักวิเคราะห์การเมืองไทยบางคนเชื่อว่า เหตุการณ์นี้ทำให้รัฐบาลของนายธานินทร์ กรัยวิเชียร ต้องหมกอำนาจอไป (Forbes 1980 : 22) ระเบิด ๒ ลูกระเบิดขึ้นภายในระยะ ๑๑๐ เมตร จากที่ประทับของทั้งสองพระองค์ท่ามกลางประชาชนกว่า ๑๐,๐๐๐ คน มีผู้บาดเจ็บ ๔๗ คน<sup>(๔)</sup>

กลุ่ม "ธันวาคมทมิฬ" ได้ออกไปปลิวอ้างความรับผิดชอบในเหตุการณ์ครั้งนี้ โดยตั้งข้อเรียกร้องหลายประการต่อรัฐบาล คือให้เลิกสอนภาษาไทย; ให้ถือเอาครูสอนศาสนาชาวมุสลิมเป็นข้าราชการ; ย้ายข้าราชการมุสลิมไปทำงานในปัตตานี; แก้ไขปัญหาการว่างงานในสี่จังหวัดภาคใต้; และท้ายที่สุดคือให้เลิกใช้กำลังกับชาวมุสลิม เชื่อกันว่ากลุ่มผู้ก่อความรุนแรงตั้งใจจะอาศัยสื่อมวลชนเป็นกระบอกเสียงให้กับงานของตน (เดลินิวส์, ๒๔ กันยายน ๒๕๒๐)

กลุ่มผู้ก่อความรุนแรงในทั้งสี่กรณีล้วนเกี่ยวข้องไม่ทางตรงก็ทางอ้อมกับ พูโล (องค์การร่วมปลดปล่อยแห่งประเทศไทย) กลุ่มคอเลาะห์ ตาโลาะห์

(๔) จุดที่น่าสนใจก็คือ ในขณะที่สื่อมวลชนไทยมิได้รายงานว่ามีผู้ตายในกรณี Far Eastern Economic Review รายงานว่ามีคนถูกระเบิดตาย ๔ ศพ

การระเบิดในกรณีท้องที่พระมหากษัตริย์และพระราชินีประทับอยู่ด้วยในประเทศไทย ซึ่งถือเอาสถาบันกษัตริย์เป็นสัญลักษณ์สูงสุดของชาติเป็นเรื่องหนักหนาสาหัสยิ่ง นอกจากนี้ยังเป็นภาระซึ่งความไม่สามารถของรัฐบาลที่จะพิทักษ์ปกป้องและให้ความปลอดภัยกับทั้งพระราชวงศ์และสามัญชน เป็นไปได้อย่างยิ่งว่ามีการขอร้องสื่อมวลชนมิให้ก่อความตระหนกต่อสาธารณชนด้วยการลงข่าว "ที่รุนแรง" เช่นนี้



(บุราชอ) ซึ่งอ้างตนว่าเป็นผู้สังหารหมู่ชาวบ้าน เมื่อวันที่ ๑๔ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๒๐ มีฐานปฏิบัติการอยู่ที่กรง, ปีนัง และยะลา กลุ่มนี้มีกำลังคนราว ๒๐ คน ปฏิบัติงานใต้พูล์โลเช่นกัน (ไฟใต้ n. d. : 30) กลุ่มหะยีสะมาแอมีกำลังประมาณ ๔๐ คนอยู่ใต้พูล์โลเช่นกัน และปฏิบัติการอยู่ในแถบท่าโตและเบตง จังหวัดยะลา จุดที่น่าสังเกตคือเหตุการณ์ทั้งสี่เกิดขึ้นในจังหวัดยะลาเท่านั้น ในขณะที่เป้าหมายที่ถูกเลือกล้วนเป็นเป้าที่รบกวนเสถียรภาพของสาธารณชนได้อย่างมีประสิทธิภาพพร้อม ๆ กับลดความมั่นใจของประชาชนต่อสมรรถภาพในการประกันความปลอดภัยให้กับปวงชนของรัฐบาลไปในตัว ทั้งนี้ ใช้อยุทธวิธีที่มีประสิทธิภาพสูงสุดสองอย่างคือ การระเบิด และการยิง แต่ความรุนแรงก็มีได้จำกัดตัวเองอยู่จำเพาะในยะลา ขณะที่วิธีปฏิบัติการและเป้าหมายในการลดความน่าเชื่อถือของรัฐบาลมิได้เปลี่ยนแปลง ขอบเขตปฏิบัติการรุนแรงก็แพร่ขยายออกไปโดยไม่จำกัดอยู่จำเพาะในสี่จังหวัดภาคใต้เท่านั้น หากขยายมาถึงกรุงเทพฯ ด้วย จากหนังสือพิมพ์หลักที่นำมาศึกษาพบว่า มีถึง ๑๗ กรณีที่ได้รับความสนใจมากเป็นอันดับสองรองจาก ๔ กรณีที่กล่าวถึงข้างต้น เหตุการณ์เหล่านี้มีหนังสือพิมพ์นำเสนอเป็น “ข่าว” สองจากจำนวนสามฉบับที่นำมาศึกษาพร้อม ๆ กัน

## ตารางที่สอง

เหตุการณ์รุนแรง ๑๗ กรณีที่หนังสือพิมพ์สนใจมากที่สุดเป็นอันดับ  
สองรองจากเหตุการณ์ทั้งสี่ในตารางที่หนึ่ง

วันที่	ผู้ปฏิบัติการ รุนแรง	การกระทำ รุนแรง	สถานการณ์/ สถานที่	จำนวนคน เจ็บ-ตาย
๑ พ.ย. ๒๕๑๙	ไม่ระบุ	ระเบิดเวลา	โรงแรมเมอร์ลิน นครราชสีมา	-
๑๕ เม.ย. ๒๕๒๐	พุลโ	ระเบิด	สถานีตำรวจ/ นครราชสีมา	๔ คน (ตาย ๒ ศพ)
๖ มิ.ย. ๒๕๒๐	พุลโ	ระเบิด	รถด่วนสายกรุง เทพฯ-สุโขทัย	-
๒๕ มิ.ย. ๒๕๒๐	ชาบีลลละห์	ระเบิดเวลา	ท่าอากาศยาน ดอนเมือง/กรุง เทพฯ	๑ คน
๒๐ ก.ค. ๒๕๒๐	ไม่ระบุ	ระเบิดเวลา (กู้ได้ก่อน)	ห้องน้ำในที่ทำการ อำเภอ/ยะลา	-
๑ เม.ย. ๒๕๒๑	พุลโ	ระเบิด	สถานีรถไฟหัว ลำโพง/กรุง เทพฯ	๔ คน
๓๑ ก.ค. ๒๕๒๒	มาซาเอ พรอน (ใต้ BRN)	ยิง/ระเบิด	โจมตีรถบรรทุก ยะลา	๒๐ คน (ตาย ๑๒ ศพ)
๒๑ ธ.ค. ๒๕๒๒	“โจร” ตีตอวรุช ๑๐ คน	ยิง	สวนยาง/ นครราชสีมา	๓ ศพ

วันที่	ผู้ปฏิบัติการ รุนแรง	การกระทำ รุนแรง	สถานการณ์/ สถานที่	จำนวนคน เจ็บ-ตาย
๗ มี.ค. ๒๕๒๓	BRN	ระเบิดเวลา	วางระเบิดเวลา ๖ ลูกกลางเมือง ยะลา	๗ คน
๒๙ เม.ย. ๒๕๒๓	ไม่ระบุ	ระเบิด	ร้านขายก๋วย เตี๋ยว/ปัททານี	๑๔ คน
๑๖ มิ.ย. ๒๕๒๓	“โจร” ภาคใต้ ๒๐ คน	ยิง	ศูนย์ฝึกสมาธิของ พุทธศาสนาที่ห่างไกล	๘ คน (ตาย ๔ ศพ)
๑ ก.ค. ๒๕๒๓	ฟูโล	(ระเบิด) ๕ แห่งภายใน หนึ่งวัน	ก) โรงภาพยนตร์ แห่งหนึ่ง/ธน บุรี (ไม่ระเบิด) ข) รถประจำทาง ซึ่งกำลังแล่น/ กรุงเทพ ฯ ค) สถานีรถไฟ สองแห่ง/กรุง - เทพ ฯ ง) ทำรถประจำ ทางปรับอากาศ/ กรุงเทพ ฯ	๔๐ คน
๖ ก.ค. ๒๕๒๓	ฟูโล	ยิง	รถประจำทางซึ่ง เดินทางระหว่าง	๗ คน (๔ ศพ)

วันที่	ผู้ปฏิบัติการ รุนแรง	การกระทำ รุนแรง	สถานการณ์/ สถานที่	จำนวนคน เจ็บ-ตาย
๑๓ ก.ค. ๒๕๒๓	พู่โล	วางเพลิง	นราธิวาส-กรุง เทพฯ แยกชาว พุทธออกจากชาว มุสลิมสังหารชาว พุทธและลักพา ชาวมุสลิม/นรา ธิวาส	-
๒๙ ก.ค. ๒๕๒๓	“ผู้ก่อการร้าย ภาคใต้”	ยิง	สังหารอิหม่าม/ ผู้ใหญ่บ้านและ ชาวบ้าน ๑ คน /ปัตตานี	๓ ศพ
๒๘ ก.พ. ๒๕๒๔	“ผู้ก่อการร้าย ภาคใต้”	ระเบิด	สถานีรถไฟ/ยะลา	-
๑๒ พ.ค. ๒๕๒๔	“ผู้ก่อการร้าย ภาคใต้”	ยิง/ระเบิด	เผาบ้านคนจีนสอง หลัง/ยะลา	๑๑ คน (๕ ศพ)
รวมผู้บาดเจ็บ-ตาย				๑๒๒ ราย (๓๐ ศพ)

ที่มา : ไทยรัฐ, เดลินิวส์ และ Bangkok Post : ตุลาคม ๒๕๑๙ ถึง ธันวาคม

จากข้อมูลข้างต้นจะเห็นได้ว่า ปี พ.ศ. ๒๕๒๓ เป็นปีที่เกิดเหตุการณ์รุนแรงชุกที่สุดในสายตาของสาธารณชน ขอบข่ายของความรุนแรงขยายออกไปอย่างกว้างขวางเมื่อเทียบกับ ๔ กรณีแรกที่ระบุไว้ในตารางที่หนึ่ง จุดที่น่าสนใจยิ่งคือ การที่ความรุนแรงมาเกิดกระทั้งในกรุงเทพฯ หากจะตีความการใช้ความรุนแรงในเขตสี่จังหวัดภาคใต้ว่าเป็นการทำทลายอำนาจราชการในท้องถิ่น (ไทยรัฐ, ๑๒ ตุลาคม ๒๕๒๐) แล้ว การใช้ความรุนแรงในกรุงเทพฯ ก็น่าจะมีคามหมายทางการเมืองที่น่าสนใจยิ่ง นอกจากจะเป็นการบ่งชี้ถึงความเปราะบางของอำนาจของรัฐบาลกรุงเทพฯ แล้ว ก็ยังเป็นการขยายขอบเขตการรับรู้ “ปัญหาภาคใต้” ออกไปอย่างกว้างขวาง อีกทั้งยังทำให้องค์การที่ปฏิบัติการด้วยความรุนแรงดังกล่าว ได้รับการกล่าวขวัญในระดับนานาชาติด้วย<sup>(๕)</sup>

มีเหตุการณ์รุนแรง ๓ กรณีจาก ๑๗ รายการที่นำเสนอในตารางที่สองที่พื่อนำมาพิจารณาเป็นพิเศษ ได้แก่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในวันที่ ๓๑ ตุลาคม ๒๕๒๒ กลุ่ม “มาซาแอฟรอน” โจมตีรถบรรทุกชาวบ้านนิคมสร้างตนเองสังหารคน ๘ คน และมี ๑๒ คน ได้รับความเจ็บ นิคมสร้างตนเองประเภทนี้เริ่มก่อตั้งขึ้นในช่วง ปี พ.ศ. ๒๕๑๓ เป็นต้นมา รัฐบาลสนับสนุนให้กสิกรชาวพุทธไร้ที่ดินทำกินจากภาคอีสานและที่อื่น ๆ มาสร้างนิคมทางใต้ จำนวน

(๕) ควรทราบว่า โพลประสบความสำเร็จในการเวียนข้อเรียกร้องของตนในระหว่างการประชุมสุดยอดอิสลามที่นครเมกกะและคาอ์ฟ ในเดือนมกราคม ๒๕๒๔ เอกสารนี้ยังได้รับการพิมพ์เผยแพร่ใน The Journal of the Muslim World League ฉบับเดือนเมษายน ๒๕๒๔ ใต้หัวเรื่องว่า “เสียงเพรียกจากปัตตานีขอความช่วยเหลือจากมุสลิม” องค์การโพลได้รับการสนับสนุนไม่น้อยจากสันนิบาต (Pitsuwan 1982: 264) เมื่อพิจารณาข้อเท็จจริง ดูจะมีเหตุการณ์รุนแรงชุกเป็นพิเศษในช่วงครึ่งแรกของ ปี ๒๕๒๓ ก็เป็นไปได้อย่างยิ่งว่า ความรุนแรงทางใต้ในช่วงนั้นเกิดขึ้นจากการวางแผนเป็นอย่างดี

คนในนิคมเหล่านี้เพิ่มขึ้นกว่า ๑๐๒,๐๐๐ คน ในจำนวนนี้มีชาวมุสลิมในท้องถิ่นอยู่ไม่น้อย แต่ข้อเท็จจริงนี้ก็มิได้ทำให้ความสงสัยในใจของชาวมุสลิมคลายลง นักศึกษาคนหนึ่งตั้งปัญหาว่า “ทำไมจึงยอมให้ชาวไทยพุทธมาตั้งรกรากในแผ่นดินของเรา?” (*Asiaweek*, April 4, 1980 : 30) ราวกลางเดือนมิถุนายน ๒๕๒๓ “โจร” ภาคไต้ ๒๐ คน บุกรุกเข้าไปในศูนย์วิปัสสนาทางพุทธอันห่างไกลแห่งหนึ่ง สังหารชาวพุทธ ๔ คน และทำร้ายร่างกายอีก ๔ คน เดลินิวส์ตั้งกับสรุพบว่า มีพระภิกษุถูกสังหารรวมอยู่ด้วย (เดลินิวส์, ๑๙ มิถุนายน ๒๕๒๓) ปราบฏุกการณ์จึงกล่าวอาจลุลามไปอย่างเหลือวิสัยที่จะจินตนาการได้ ยิ่ง “โซคติ” ที่เหตุการณ์นี้มิได้รับการกล่าวขวัญถึงอย่างแพร่หลายนัก

ต้นเดือนกรกฎาคม ๒๕๒๓ สมาชิกองค์การฟูโล ๑๒ คน ปล้นรถประจำทางซึ่งแล่นระหว่างกรุงเทพฯ กับ นราธิวาส และแยกผู้โดยสารชาวพุทธออกจากชาวมุสลิม ชาวพุทธสี่คนถูกสังหาร หนึ่งเดือนก่อนหน้านั้น สมาชิกองค์การฟูโล ปัดถนบปา-ลัต และหยุดรถที่ใช้เส้นทางนี้สอบถามผู้เดินทางเป็นรายบุคคลว่า เป็นชาวพุทธหรือเป็นมุสลิม ผู้ปฏิบัติการปล่อยชาวมุสลิมโดยสังหารชาวพุทธ ๕ คน จากใบปลิวที่ฟูโลทิ้งไว้ระบุว่าปฏิบัติการนี้เป็นการแก้แค้นต่อกรณีที่เจ้าหน้าที่รัฐบาลสังหารชาวมุสลิมไปหลายคน (ไทยรัฐ, ๘ มิถุนายน ๒๕๒๓)<sup>(๖)</sup>

จากเหตุการณ์รุนแรงดังกล่าวข้างต้น ทำให้จำต้องตั้งคำถามว่า “ความเป็นศัตรูกันนี้หยั่งรากลึกสักเพียงใด?” จากตารางที่หนึ่งและสอง พบว่ามี

(๖) เหตุการณ์นี้ปรากฏว่าตั้งแต่หนังสือพิมพ์ไทยรัฐลงข่าวเพียงฉบับเดียว จึงมิได้รวมไว้ในตารางที่สอง

เหตุการณ์รุนแรง ๒๑ ครั้ง มีผู้คนบาดเจ็บ-ล้มตาย ๒๒๑ คน จากเดือน ตุลาคม ๒๕๑๙ ถึง เดือนธันวาคม ๒๕๒๔ หนังสือพิมพ์รายวันที่น่ามาศึกษา ทั้ง ๓ ฉบับ รายงานข่าวความรุนแรง ๑๒๗ ครั้ง โดยมีผู้บาดเจ็บล้มตายราว ๕๐๐ คน เชื่อว่ามีคนตายถึง ๒๐๐ ศพ องค์การพญูลูกกล่าวหาว่าเป็นผู้ปฏิบัติการรุนแรงเหล่านี้เป็นส่วนใหญ่ แต่พญูลูกมิได้เป็นตัวละครทางการเมืองซึ่งดูราวกับว่าเป็นผู้รับผิดชอบต่อเหตุการณ์นองเลือดในภาคใต้ประเทศไทยในช่วงเวลาดังกล่าวแต่เพียงลำพัง

## ผู้กระทำการรุนแรง

หนังสือพิมพ์เรียกชื่อกลุ่มคนที่ปฏิบัติการรุนแรงทางใต้ประเทศไทยหลายชื่อด้วยกัน ชื่อที่ใช้บ่อยที่สุดคือ “โจรแบ่งแยกดินแดน”, “โจรภาคใต้” และ “พวกแบ่งแยกดินแดนภาคใต้” ขณะที่หนังสือพิมพ์ภาษาไทยจะพยายามเลี่ยงการนำความรุนแรงทางใต้มาเกี่ยวข้องกับคำว่ามุสลิมหรืออิสลาม หนังสือพิมพ์ Bangkok Post จะพยายามเลี่ยงน้อยกว่า ในช่วงเวลา ๕ ปีกับ ๔ เดือน ที่นำมาศึกษา Bangkok Post รายงานเรื่องความรุนแรงทางใต้ ๗๙ เหตุการณ์มีการใช้คำว่า “มุสลิม” ที่เกี่ยวข้องกับปฏิบัติการรุนแรงบ่อยครั้ง คือใช้คำว่า “โจรมุสลิม” กับเหตุการณ์รุนแรง ๑๗ ครั้ง ใช้คำว่า “พวกมุสลิมแบ่งแยกดินแดน” ๘ ครั้ง “โจรมุสลิมภาคใต้” สองครั้ง และ “พวกขบถมุสลิม” หนึ่งครั้ง ต่อมาภายหลังเมื่อรู้จักชื่อกลุ่มผู้ปฏิบัติการรุนแรงมากขึ้น จึงค่อยลดการใช้คำว่า “โจรมุสลิม” ลงไป

ประเด็นสำคัญที่ควรตระหนักก็คือ มีองค์การที่ปฏิบัติการด้วยความรุนแรง

แรงอยู่หลายองค์การด้วยกัน แม้องค์กรพูโจะได้รับการกล่าวขวัญมากที่สุด แต่ก็เป็นเพียงองค์การหนึ่งเท่านั้น

๑) แนวร่วมปลดปล่อยแห่งชาติของปัตตานี (NLFP : The National Liberation Front of Pattani)

กลุ่มนี้ถือกันว่าเก่าแก่ที่สุดในบรรดาองค์การประเภทนี้ เรียกชื่อในภาษามลายูว่า Barisan Nasional Pembebasan Pattani (BNPP) แนวร่วมนี้โดดเด่นขึ้นมาภายใต้การนำของ ตนกู ยะลา นาเซรี บุตรของตงกู มะหะยิด กิน ผู้ก่อตั้งองค์การนี้ ผู้คนเหล่านี้ล้วนเป็นเชื้อสายของสุลต่านปัตตานีเดิม คือ สุลต่านอับดุล กาเคอร์ ซึ่งหนีไปยังมลายาหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในประเทศไทยเมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๕ (Forbes 1982 : 1061) เมื่อหะยิด สุลหลงถูกจับกุมในปี พ.ศ. ๒๔๙๑ ผู้นำมลายูหลายท่านรวมทั้งนายอตุลย์ ณ สายบุรี (ตงกู ยะลา) ก็หนีไปอยู่ในกลันตัน

ว่ากันว่า BNPP เป็นกลุ่มมุสลิมแนวทางอนุรักษที่เคยมีสัมพันธ์ใกล้ชิดกับ Pan-Malaysian Islamic Party (PMIP) ซึ่งเคยมีอำนาจอยู่ในรัฐกลันตัน (Forbes 1982 : 1063) เมื่อตงกู ยะลา ถึงแก่กรรมในปี พ.ศ. ๒๕๒๐ BNPP ก็เสื่อมอำนาจลงด้วยปราศจากผู้นำทางจิตใจคนสำคัญ ยิ่งกว่านั้น เมื่อพรรค PMIP พ่ายแพ้ในการเลือกตั้งที่กลันตัน ในปี พ.ศ. ๒๕๒๑ BNPP ก็ยิ่งเสื่อมลงเพราะขาดผู้ให้การสนับสนุนที่สำคัญ (Pitsuwan 1982 : 230)

ปัจจุบัน BNPP ปฏิบัติการส่วนใหญ่ในบ้านปะนาเระ จังหวัดปัตตานี โดยมีคณะกรรมการกลาง ๑๕ คน เป็นผู้บริหาร (Asiaweek April 4, 1980 : 25) เชื่อกันว่าผู้นำคนปัจจุบันคือ บัตรี ฮัมกัน ผู้สำเร็จการศึกษาจากตะวันออกกลางอายุราว ๓๐ ปีเศษ กับ ชัมซุดดิน อับดุลซัดและห์ ผู้ได้



รับการศึกษาจากอียิปต์อายุราว ๔๕ ปี (Forbes 1982 : 1063) BNPP ก่อตั้ง  
 กำนการตั้งนิคมชาวพุทธของรัฐบาลเป็นพิเศษ นอกจากนี้ยังเป็นองค์กรที่  
 ทำให้โลกอาหรับตระหนักถึงปัญหามุสลิมในปัตตานี เป้าหมายขององค์กรนี้  
 ก็คือการฟื้นฟูอาณาจักรปัตตานีอันรุ่งเรืองในอดีต โดยมีสุลต่านหรือรายน  
 เป็นประมุข (Pitsuwan 1982 : 228) BNPP จะมีประสิทธิภาพมากในการ  
 ใช้ศาสนาอิสลามมารวบรวมผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมมลายู เพราะองค์กร  
 นี้มีแนวโน้มอนุรักษนิยมสูง (Ibid. : 231)

๒) แนวร่วมปลดปล่อยแห่งชาติรัฐปัตตานี (LFRP : The Liberation  
 Front of Republic Pattani)

องค์กรนี้เป็นที่รู้จักกันทั่วไปในนามของ BRN (Barisan Revolusion  
 Nasional) โดยมีอุดมการณ์ที่ซับซ้อนคือ ชาตินิยม, สังคมนิยม และ  
 อุดมการณ์อิสลาม (ไฟใต้, n.d. : 24-25 ; Mingmongkol 1980 : 23) ผู้นำ  
 คือ อุษต๊าย การิม ฮัจยี หัสซัน อดีตครูโรงเรียนปอเนาะ ซึ่งเริ่มปฏิบัติ  
 การใต้ดินเมื่อทศวรรษที่แล้ว องค์กรนี้แตกต่างจากองค์กรอื่นตรงที่เน้น  
 แนวทางฝ่ายซ้าย แม้จะดูเป็นองค์กรที่อ่อนแอที่สุดเพราะฐานในท้องถิ่นไม่สู้  
 แข็งแรงและมีความแตกแยกภายในค่อนข้างสูง แต่ในสายตาของรัฐบาลไทย  
 องค์กรนี้มีอันตรายสูง เพราะมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับพรรคคอมมิวนิสต์  
 มลายา ซึ่งถือกันว่าเป็นองค์กรจัดตั้งติดอาวุธที่มีทรัพยากรและระบบการจัด  
 ตั้งที่ตึกที่สุดในแถบนี้ แต่ในสายตาของชาวบ้านมลายู ความสัมพันธ์กับพรรค  
 คอมมิวนิสต์มลายานี้ อาจเป็นผลทางลบมากกว่า ทั้งนี้เป็นเพราะผู้นำทาง  
 ศาสนาก็ไม่สะดวกใจในการให้ความสนับสนุน ในขณะที่พวกอาหรับหรือ

มลายูนอกเขตไทยก็รู้สึกตะขิดตะขวงใจกับพันธมิตรที่ “ผิดฝาผิดตัว” เช่นนี้<sup>(๑)</sup> ปัจจุบัน BRN ไม่มีกองกำลังติดอาวุธในเขตปัตตานีหรือนราธิวาส เพียงมีอิทธิพลในเขตจังหวัดยะลาเท่านั้น (Asiaweek 1980 : 25)

๓) องค์การร่วมปลดปล่อยปัตตานี (PULO : The Pattani United Liberation Organization)

ดูจะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า พูลือเป็นองค์กรต่อสู้ติดอาวุธของมุสลิมปัตตานีที่มีประสิทธิภาพและการจัดตั้งที่สุก (โปรตุเกส กัมปนาท จินตวิโรจน์ ๒๕๒๓ : ๖๔ ; Pitsuwan 1982 : 234 ; Forbes 1982 : 1063) องค์การพูลือหรือในชื่อมลายูว่า **Pertubohan Persutuan Pembibasan Pattani (PPPP)** ตั้งขึ้นในปี พ.ศ. ๒๕๑๑ พูลือเหนือกว่าองค์กรต่อสู้อื่น ๆ เพราะมีประสิทธิภาพในทางปฏิบัติมากกว่าและพยายามขยายฐานสนับสนุนมวลชนในสังคมมาเลเซียให้กว้างออกไปเสมอ ในขณะที่ BNPP อิงชนชั้นนำแข็งเดิมและผู้นำศาสนาย่อมมาก ส่วน BRN ก็อิงพรรคคอมมิวนิสต์อยู่ BRN จึงไม่ได้รับความสนับสนุนจากชาวบ้านมาเลเซียที่รักชนบประเพณีพร้อม ๆ กับที่ BNPP ก็ไม่ได้รับความสนับสนุนจากปัญญาชนที่มีการศึกษาสูง ๆ (Pitsuwan 1982 : 234) ผู้นำของพูลือคือ ตนกูปิรอก กอตอนีลา ชาวปัตตานีตระกูลสูง อายุ ๔๐ เศษ ตนกูปิรอก หลบหนีจากประเทศไทยไปเมื่อเกือบยี่สิบปีมาแล้ว เชื่อกันว่าตนกูปิรอกเดินทางอยู่ระหว่างมาเลเซีย, ซาอุที่อาเรเบีย และ

(๑) ในปาฐกถาของ “สหัฐรับผิดชอบ” ท่านหนึ่งในพิธีประกาศจัดตั้ง “กองกำลังติดอาวุธปลดปล่อยประชาชนไทยมุสลิม” เมื่อวันที่ ๑ สิงหาคม ๒๕๒๐ และกระจายเสียงทางเสียงประชาชนแห่งประเทศไทย เมื่อวันที่ ๑ มีนาคม ๒๕๒๑ นั้น จบลงด้วยประโยคที่ว่า “พระองค์อัลเลาะห์อยู่ในดวงจิตของประชาชนผู้ทำการปฏิวัติ” (Mingmongkol 1980 : 24-25)

เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ข้าราชการราชการลับของไทยเชื่อว่าองค์กรนี้มีสำนักงานใหญ่  
อยู่ที่เม็กซิโกหรือที่อาเรเบีย (เอกสารลับกรมการปกครอง, พฤศจิกายน ๒๕๒๕  
- มกราคม ๒๕๒๖)

นโยบายของพวโกละจ่างซัดที่สูกังระบุไว้ในเอกสารแถลงนโยบายของ  
องค์กรนี้ว่า

“๑) พวโกละเป็นองค์กรทางการเมืองเพื่อประชาชนบัตตานี พวโกละมุ่งหมาย  
ที่จะ :

ก) รวบรวมกลุ่มการเมืองของประชาชนบัตตานีทั้งหลายที่กำลังต่อสู้  
อยู่ให้เบ็ดนอนหนึ่งอันเดียวกัน เพื่อต่อต้านจักรวรรดินิยมไทย

ข) สามัคคีและต่อสู้อย่างเข้มแข็งเพื่ออิสรภาพและเสรีภาพของโลก  
จากนักล่าอาณานิคมทั้งเก่าและใหม่ (เรา) จะต่อสู้กับจักรวรรดินิยมทุกวิถีทาง  
ด้วยพลังและกำลังอาวุธ (เรา) จะต่อสู้โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับพวกยิว ซึ่งยึด  
ครองดินแดนอาหรับอยู่

“๒) พวโกละมีประวัติศาสตร์และอุดมการณ์ของตนซึ่งประกอบกันเป็นระ  
เบียบทางการเมือง การทหารและเศรษฐกิจชนิดหนึ่ง อันเอื้อต่อความหวัง  
ความปรารถนาและชนบประเพณีของประชาชนบัตตานีอย่างที่สุด

“๓) หลักการเรื่องสหพันธรัฐยึดมั่นอยู่กับแนวความคิดเรื่องรัฐ-ชาติซึ่ง  
ถูกกำหนดโดยอิสลาม, เชื้อชาติ และหลักการมนุษยธรรม....

“๔) การปลดแอกบัตตานีจากจักรวรรดินิยมไทยเป็นเรื่องชีวิตและความ  
ตายสำหรับประชาชนบัตตานีทุกระดับชั้นทุกยุคสมัย ประชาชนบัตตานีจะ  
พยายามอย่างสุดกำลังและจะต่อสู้สืบไปเพื่ออิสรภาพของบัตตานี และการก่อ  
ตั้งสาธารณรัฐอิสลาม” (แนวนโยบายพวโกละ, ๒๕๑๑)

จากนโยบายของฟูโลข้างต้นคงจะเห็นได้ชัดว่าองค์กรนี้มีเป้าหมายกระจ่างชัดเพียงไร ฟูโลยังมีโครงการระยะสั้นและระยะยาว ซึ่งกำหนดไว้เพื่อบรรลุเป้าหมายของตนอีกด้วย

ข้อมูลจากตารางที่สองได้ชี้ให้เห็นแล้วว่าตัวผู้รับผิดชอบต่อความรุนแรงส่วนใหญ่สังกัดฟูโล ปฏิบัติการทางทหารของฟูโลดำเนินไปภายใต้การนำของ “กองกำลังติดอาวุธศรีนคร” ซึ่งแบ่งออกเป็นสี่กองพัน ได้แก่ กองพันนาคอบบรอก (พญานาค), กองพัน ๔๔, ฮารีเมาซีตัม (กองพันเสือดำ) และ กีบัส ปูเต๊ะ (กองพันแกะขาว) (นโยบายฟูโล, ๒๕๑๑) เมื่อเทียบกับกองกำลังจรยุทธ์อื่นขององค์กรอื่น ๆ ซึ่งมักจะมีคนประมาณ ๑๐-๑๕ คนพร้อมอาวุธธรรมดา “ฟูโลอ้างว่าตนมีอาวุธที่ทันสมัยที่สุด” และ “หน่วยรบของฟูโลก็มีกำลังกว่า ๓๐ คนต่อหน่วย” (*Asiaweek*, 1980 : 25) แต่ที่จริงแล้วกองกำลังของฟูโลแต่ละหน่วยย่อยมีกำลังคนประมาณ ๑๐-๒๐ คนเท่านั้น ในบรรดากองกำลัง ๙ กลุ่มสังกัดฟูโล กลุ่มคอเลาะห์ ตาโลาะห์แเว มีกำลังราว ๖๕ คน ตั้งมั่นอยู่ในเขตอำเภอรามัน จังหวัดยะลา และกลุ่มหะยี ซามาแเอาหน้า มีกำลังราว ๔๐ คน ตั้งฐานปฏิบัติการอยู่ในเขตอำเภอเบตง จังหวัดยะลา ฟูโลมีกำลังติดอาวุธทั้งสิ้นราว ๒๑๐ คน (มานพ จิตต์ภุษาและคณะ ๒๕๒๖ : ๔๙-๕๐)

นักรบ “อาสาสมัคร” ชื่อซาเฮเคน อะห์หมัด สังกัดกองพัน นาคอบบรอก ได้บันทึกไว้ในสมุดบันทึกประจำตัวของตน ซึ่งกองกำลังฝ่ายรัฐบาลเก็บได้เมื่อวันที่ ๑๕ เมษายน พ.ศ. ๒๕๒๓ ถึงเรื่องการใช้ความรุนแรงของตนไว้อย่างน่าสนใจยิ่ง กล่าวคือ จากวันที่ ๒๓ สิงหาคม ๑๓๙๖ ถึง ๑๖

มีนาคม ๑๓๙๙<sup>(๘)</sup> (พ.ศ. ๒๕๑๙-๒๕๒๒) อดีหมัดโฆมตีฝ่ายรัฐบาลถึง ๒๕ ครั้ง เป็นต้นว่า โฆมตีสถานีตำรวจที่อำเภอบาเจาะ นราธิวาส ; วางระเบิดสะพานกอตอ, โฆมตีเจ้าหน้าที่รัฐบาล, ลักพาครุหลายคน ตลอดจนสังหารมุสลิมบางคนที่ไม่ยอมรับอิสลาม (๑๐ ตุลาคม ๒๕๒๑ และ ๒ กุมภาพันธ์ ๒๕๒๒) ถ้าจากสมุดบันทึกประจำวัน กองพันนาคอบอโร ได้สังหารเจ้าหน้าที่รัฐบาล ๗๙ ศพ และบาดเจ็บอีก ๖๐ คน จำนวนคนเจ็บและตายมิใช่ประเด็นสำคัญที่จุดนี้ ที่สำคัญกว่าคือ ระดับความเข้มของการใช้ความรุนแรงของกองรบเพียงหน่วยเดียวในสังกัดฟูโล อันเห็นได้จากจำนวนครั้งของการเข้าตีและเผาโฆมตี

#### ๔) ชะบิลลละห์ (หนทางแห่งพระเป็นเจ้า)

นายฉัตร รัตนรัศ ผู้ว่าราชการจังหวัดนราธิวาสได้กล่าวกับผู้สื่อข่าวต่างประเทศรายหนึ่งว่า ตนเห็นว่าขบวนการแบ่งแยกดินแดนทั้ง ๑๐๐% เป็นโจรทั้งหมด จะมีก็แต่กลุ่มชะบิลลละห์เท่านั้นที่ตนให้ความเคารพอยู่บ้าง (McBeth 1980 : 20)

ชะบิลลละห์เป็นองค์กรเดียวที่จัดตั้งโดยมีฐานเมืองมิใช่ชนบทเป็นหลัก จัดตั้งขึ้นครั้งแรกระหว่างการเดินขบวนคัดค้านการใช้ความโหดร้ายของหน่วยนาวิกโยธินไทยในเดือนธันวาคม ๒๕๑๘ (Pitsuwan 1982 : 256) กลุ่มนี้จึงใจใช้ความรุนแรงดิรอนอำนาจการควบคุมพื้นที่ของรัฐบาล

(๘) จุดที่น่าสนใจในสมุดบันทึกประจำตัวของอดีหมัดก็คือ การที่เขาใช้ชื่อเราะห์ สักราซ แทนการใช้พุทธสักราซดังที่ใช้กันทั่วไปในประเทศไทย ดูราวกับว่าเขาตั้งใจจริงที่จะไม่ยอมรับมิติแห่งเวลาที่ฝ่ายไทยใช้และยอมรับกันอยู่ ซึ่งก็สอดคล้องกันกับข้อถกเถียงของฝ่ายแบ่งแยกที่เสนอให้ปลดแอกตนเองให้เป็นอิสระจากการครอบงำทุก ๆ ด้านรวมทั้งการครอบงำทางวัฒนธรรมด้วย

## ๕) ธันวาคมทมิฬ ๑๙๐๒

กลุ่มธันวาคมทมิฬ ๑๙๐๒ นี้จะเป็นที่รู้จักกันน้อยที่สุด ความหมายของชื่อกลุ่มมาจากเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ที่ราชอาณาจักรไทยได้รวมเอาปัตตานีเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในรัชกาลที่ห้า แห่งราชวงศ์จักรี กลุ่มนี้ปฏิบัติการในเขตยะลา และเป็นกลุ่มที่อ้างความรับผิดชอบในการระเบิดกระหว่างการเสด็จพระราชดำเนินของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและพระบาทสมเด็จพระบรมราชินีนาถมายังยะลา เมื่อวันที่ ๒๒ กันยายน ๒๕๒๐ (Pitsuwan 1982 : 257)

กล่าวโดยสรุปจะมีกลุ่มปฏิบัติการแบ่งแยกอยู่ราว ๖๖ กลุ่ม รวมผู้คนประมาณ ๑,๔๗๘ คน โดยปฏิบัติการส่วนใหญ่ในยะลา (มานพ จิตต์ภุษา และคณะ ๒๕๒๖ : ๔๗-๔๘) กลุ่มเหล่านี้ได้เปรียบเจ้าหน้าที่ของรัฐหลายประการเป็นต้นว่า เขาชำนาญภูมิประเทศมากกว่า ; มีภาษา ศาสนา และชาติพันธุ์ เป็นอย่างเดียวกับชาวบ้านในท้องถิ่น ; และความสามารถที่จะโจมตีเป้าหมายหลายแห่งในเวลาเดียวกันได้ แต่ก็มีจุดอ่อนไม่น้อยเช่นกัน เป็นต้นว่า กลุ่มเหล่านี้ขาดอาวุธหนัก ; ขาดเอกภาพในการบังคับบัญชา ; ขาดการประสานงาน ; และกลุ่มผู้นำมีความสามารถในการเชิงยุทธวิธีค่อนข้างจำกัด (*Ibid.* : 51)

จะเห็นได้ว่า หากจะวาดภาพของภาคใต้ ประเทศไทย จากปี ๒๕๑๙ ถึงปี ๒๕๒๔ คงจะออกมาเป็นภาพแห่งความรุนแรง โดยทั่วไปมักถือกันว่ากลุ่มผู้กระทำการรุนแรงดังกล่าวเป็นผู้สร้างภาพดังกล่าวให้เกิดขึ้น เมื่อสาธารณชนเห็นเช่นนี้ ก็เรียกร้องให้ทำการปราบปรามกลุ่มเหล่านี้โดยเด็ดขาด ("บทบรรณาธิการ" *ไทยรัฐ* ๒ พฤศจิกายน ๒๕๒๒) แต่จะให้ความรุนแรงมายุติความรุนแรงได้จริงละหรือ อันที่จริง ควรจะต้องตั้งคำถามเสียก่อน

ช่วยชี้ว่า เข้าใจภาพแห่งความรุนแรงหนักแล้วหรือก่อนที่จะกำหนดนโยบาย การพยายามตอบคำถามนักถือการเสนอให้พิจารณาข้อจำกัดของการมองปรากฏการณ์ทางสังคมโดยใช้ตัวบุคคลผู้กระทำเป็นหลักนั่นเอง

### ทัศนะแบบเน้นตัวผู้กระทำกับวิชาวิธที่ถูกทำลาย

Johan Galtung เสนอว่า “คุณจะมีทัศนะการพิจารณาเรื่องทางสังคมอยู่ สองทัศนะ : เน้นตัวผู้กระทำ และ เน้นโครงสร้าง” (Galtung 1980 : 41) ทัศนะทั้งสองมุ่งพิจารณาการกระทำและปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์ ขณะที่ทัศนะแบบเน้นตัวผู้กระทำมองการกระทำว่าเป็นเรื่องความสามารถและเจตนาของผู้กระทำ ทัศนะที่เน้นโครงสร้างเข้าใจการกระทำในฐานะการกระทำหน้าที่ของตำแหน่งที่ผู้กระทำดำรงอยู่ Galtung ชี้ว่า “เมื่อผู้กระทำก่อความชั่ว ; จะด้วยความรุนแรงทางตรงหรือความรุนแรงเชิงโครงสร้างก็ตาม, ทัศนะแรก (เน้นตัวผู้กระทำ) จะถือว่าเขาเป็นผู้ผิด แต่ตามทัศนะที่สอง โครงสร้างของสังคมของเขาชั่วร้าย” (Ibid. : 43) กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ถ้ามุ่งประเด็นอยู่ที่ตัวการแห่งความชั่ว โครงสร้างก็จะไม่ถูกแตะต้อง ดังนั้นแม้ว่าจะจับตัวอาชญากรได้ในวันนี้ โครงสร้างก็ยังดำรงความชั่วอยู่เช่นเดิม โครงสร้างที่ชั่วร้ายยังให้เกิดผู้ (กระทำที่) ชั่วร้าย

วิชาวิธแห่งการกระทำของมนุษย์เกิดขึ้นจากทั้งโครงสร้างและตัวผู้กระทำ ซึ่งปรากฏขึ้นจากโครงสร้างนั้น ในกระบวนการดังกล่าวนี้ การกระทำได้รับอิทธิพลจากโครงสร้าง ดังนั้นการมุ่งเน้นจำเพาะทัศนะใดที่ทัศนะหนึ่งก็คือการทำลายวิชาวิธของความสัมพันธ์ระหว่างสองทัศนะนี้ และหากวิชาวิธ

นี้ถูกทำลายลงก็จะไม่อาจแก้ปัญหาได้เพราะได้เข้าใจและที่ความปัญหาผิด มา  
แต่ต้น

หากจะเข้าใจภาพแห่งความรุนแรงให้เพียงพอก็ต้องแก้ไขวิถีชีวิตที่  
ถูกทำลายนี้เสีย ซึ่งหมายความว่าต้องนำการกระทำ, และตัวผู้กระทำสวม  
กลับลงไปบริบททางสังคมประวัติศาสตร์ ที่กำหนดโครงสร้างของการ  
กระทำที่รุนแรงเหล่านั้น



## ส่วนที่สอง

### ความเข้าใจเชิงโครงสร้างต่อภาพแห่งความรุนแรง

ส่วนที่สองนี้เป็นความพยายามที่จะนำภาพแห่งความรุนแรงที่พิจารณาใน ส่วนที่หนึ่งใส่กลับลงไปในบริบททางสังคม/เศรษฐกิจ/ประวัติศาสตร์ เพราะ ความรุนแรงนั้นมิได้ดำรงอยู่ในสุญญากาศ เพราะฉะนั้นจึงจำเป็นที่จะต้อง ศึกษาความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างตัวแปรทางสังคม, เศรษฐกิจ และ ประวัติศาสตร์อันร้อยประสานกันเป็นโครงสร้างที่ให้กำเนิดความรุนแรง จะ เข้าใจความรุนแรงในภาคใต้ประเทศไทยได้ก็ต้องพิจารณาให้ลึกกว่า “ยอค ภูเขาน้ำแข็ง” ส่วนที่สองนี้จะเริ่มจากการวิเคราะห์มิติทางสังคมและเศรษฐกิจ ของสี่จังหวัดภาคใต้ จากนั้นจะได้พิจารณาเชิงวิพากษ์ถึงวิธีดำเนินการกับ “ปัญหาชนกลุ่มน้อย” ที่กระทำกันอยู่โดยทั่วไป จากการวิเคราะห์นั้นจะทำให้ ความเข้าใจกับปัญหาเอกลักษณ์ในฐานะความพยายามที่จะแปลงความไม่พอใจ เชิงรูปธรรมให้เป็นนามธรรม จากนั้นเสียงเพรียกไปสู่การกระทำอย่างรุนแรง ก็จะเป็นไปได้ง่ายโดยอาศัยนามธรรมดังกล่าวทำให้ชาวมาเลย์ในสี่จังหวัดภาค ใต้ตอบสนองต่อเสียงเพรียกนั้น

### เศรษฐกิจ/สังคมของสี่จังหวัดภาคใต้

นักวิชาการบางท่านเชื่อว่ามัสลินเชื่อสายต่าง ๆ กัน (อาหรับ, เปอร์

เซีย, อินเดีย, ฮอลแลนด์) อยู่ราว ๑,๗๕๐,๐๐๐ คนในประเทศไทย<sup>(๕)</sup> ชาวมุสลิมราว ๔ ใน ๕ ของชนมุสลิมทั้งหมดในประเทศไทยเป็นชาวมุสลิมในทางวัฒนธรรม (Haemindra 1976 : 197 ; Prachuabmoh 1980 : 30) ชาวมุสลิมเหล่านี้มีจำนวนประมาณ ๒.๘๔% ของประชากรทั้งประเทศ ซึ่งมีประมาณ ๔๕-๕๐ ล้านคน แต่ชาวมุสลิมนี้ก็เป็นชนส่วนใหญ่ที่มีประมาณ ๗๔.๗% ของประชากรใน ๔ จังหวัดภาคใต้อันได้แก่ ปัตตานี, ยะลา, นราธิวาสและสตูล (Pisuwan 1982 : 16) คนเหล่านี้นับถือศาสนาอิสลามแบบสุนนี และเป็นสำนักชาฟีอียันเป็นสำนักศาสนาอิสลามที่แพร่หลายที่สุดในเอเชียอาคเนย์

ดินแดนแถบภาคใต้มั่งคั่งด้วยทรัพยากรหลากหลายให้ผลผลิตมาจากผลผลิตยางพารา, การทำเหมือง และการประมง (มานพ จิตต์กฤษา และคณะ ๒๕๒๖ : ๑๑) ในปี พ.ศ. ๒๕๑๘ ศาสตราจารย์ Ladd Thomas ให้ความเห็นว่า แม้ว่าการหนึ่งในอดีตสภาพทางเศรษฐกิจในห้า<sup>(๖)</sup> จังหวัดจะดีกว่าชนบทในส่วนอื่นของไทยและมีได้เร็วกว่าสภาพของเพื่อนบ้านในมาเลเซียเท่าใดนัก ปัจจุบันนี้สถานการณ์ดังกล่าวมิได้เป็นจริงอีกต่อไป ความสมบูรณ์พูนสุขทางเศรษฐกิจของชาวบ้านแถบนี้เริ่มเสื่อมลงกลางทศวรรษที่ ๕๐ และ

(๕) กระทั่งตัวเลขที่แท้จริงของจำนวนชนมุสลิมในประเทศไทยยังหาได้ยาก มีผู้ให้ตัวเลขตั้งแต่ ๓.๘% ถึง ๕% ของประชากรทั้งประเทศของไทย ดูจะขึ้นอยู่กับว่าตัวเลขที่ได้นั้นเป็นตัวเลขของผู้ใด Forbes ได้สำรวจตัวเลขเหล่านี้และสรุปว่าตัวเลขที่เป็นจริงคงอยู่ระหว่าง ๓.๘% ถึง ๕% (โปรดดู Forbes 1982 : 1068-1069)

(๖) Thomas ถือว่าสงขลาเป็นจังหวัดมุสลิมจังหวัดหนึ่งในภาคใต้ของไทย แต่เขาเองก็เขียนไว้ตอนแรก ๆ ของรายงานของเขาว่า "มีชาวไทยมุสลิมเป็นชนกลุ่มน้อยขนาดใหญ่ในสงขลา และเป็นชนข้างมากขนาดใหญ่ในสตูล, ยะลา, ปัตตานี และนราธิวาส" (๑๙๖๕ : ๑)

กระบวนการดังกล่าวถูกยกย่องมากขึ้น ในทศวรรษที่ ๖๐ และช่วงสี่ปีแรก  
ของทศวรรษที่ ๗๐ “(Thomas 1975 : 7-8) แนวโน้มนี้มีได้เปลี่ยนแปลง  
กระทั่งสิ้นปี พ.ศ. ๒๕๒๓ สุรินทร์ พิศสุวรรณ ชี้ชัดว่ารายได้เฉลี่ยของ  
ประชาชนในเขตจังหวัดมลายูนั้นเป็นเพียง ๖,๙๘๖ บาทต่อปี เมื่อเทียบกับ  
ตัวเลขของภาคใต้ทั้งภาคซึ่งเท่ากับ ๑๐,๒๗๗ บาท และในขณะที่รายได้เฉลี่ย  
ของประชากรทั้งประเทศคือ ๙,๗๙๙ บาท ในปี พ.ศ. ๒๕๒๑ (Pitsuwan  
1982 : 18)<sup>(๑๑)</sup>

ธนาคารโลกแสดงทัศนะว่ารายได้ของครอบครัวในชนบททางใต้ของไทย  
นั้นส่วนใหญ่มาจากยางพาราและข้าวเปลือก (Forbes 1982 : 1066) พวกเจ้า  
ของสวนยางเล็ก ๆ ร้านรวงเล็ก ๆ ในชนบทตลอดจนชาวนาส่วนใหญ่เป็น  
มุสลิม ผลก็คือ กิจกรรมทางเศรษฐกิจขนาดกลางและใหญ่แทบทั้งหมดตกอยู่  
ในมือของชาวจีนและมีบ้างที่อยู่ในการควบคุมของคนไทย (Thomas 1975 :  
7) นักมานุษยวิทยาคนหนึ่งบันทึกการเดินทางบนถนนในย่านธุรกิจของจังหวัด  
ปัตตานีไว้ว่า “เขตธุรกิจมีชาวจีนมากกว่าชาวมุสลิม จากการสำรวจร้านรวง  
บนถนนสายสำคัญ ๆ ๕ สาย พบว่ามีร้านคนจีนถึง ๒๖๖ ร้าน, ร้านคนไทย  
๔๖ ร้าน และอีกเพียง ๒๕ ร้าน เป็นร้านมุสลิม” (Prachuabmoh 1980 :  
34) ยิ่งกว่านั้นในปี พ.ศ. ๒๕๒๓ ปริมาณการส่งออกลดลง ๔.๑% ใน  
ขณะที่มูลค่าก็ตกลงถึง ๑๔.๔% <sup>๕ ๕ ๕</sup> ทั้งนี้เป็นผลมาจากความต้องการยางทั่วโลกลด

(๑๑) จุดนี้อีกเช่นกันที่มีการให้ตัวเลขไม่ตรงกัน จากการศึกษาของ มานพ จิตต์ภูษา  
และคณะ รายได้ดังกล่าวเท่ากับ ๘,๖๖๘ บาท ความแตกต่างในตัวเลขเช่นนี้มีเหตุผลอยู่  
กล่าวคือ สุรินทร์ พิศสุวรรณ ได้ตัวเลขมาจากสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร ในขณะที่ มานพ  
จิตต์ภูษา และคณะอาศัยตัวเลขสถิติของรัฐบาล (Pitsuwan 1982 : 18; มานพ จิตต์ภูษา  
และคณะ 1982 : 12, 15, 18, และ 21)

ต่ำลง จึงกลายเป็นเหตุหนึ่งที่ทำให้ราคาต่ำ (*Economic Review*, December 31, 1981 : 15) นอกจากนี้ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมาชาวประมงพื้นบ้านที่ทำการประมงอยู่ไม่ห่างชายฝั่งสงขลา, บัตตานีและนราธิวาส ก็จับปลาได้น้อยลงเป็นอันมาก สาเหตุสำคัญก็คือการที่มีเรือประมงพาณิชย์ขนาดใหญ่ซึ่งกวาดจับปลาไปเสียสิ้น (Thomas 1975 : 8-9) ในสภาพเศรษฐกิจที่ค่าครองชีพสูงเช่นนี้ ชาวมาเลย์ทางใต้ของไทยคงอดเปรียบเทียบความเป็นอยู่ของตนกับเพื่อนบ้านในมาเลเซียมิได้ ภาพที่ชาวบ้านได้จากการเปรียบเทียบคงไม่สดใสกระไรนัก

การมองเพียงตัวเลขสถิติอย่างคั่งนี้ผู้บริโภครู้จักแล้วพบว่าภาคใต้ “อัตราเพิ่มของดัชนีผู้บริโภคต่ำที่สุด” ในรอบสิบเดือนแรกของปี พ.ศ. ๒๕๒๔ (*Economic Review*, December 31, 1981 : 42) คงไม่อาจสะท้อนชัดถึงปัญหาที่ที่ชาวบ้านประสบเพราะสิ่งที่สำคัญยิ่งกว่าคือ ความรู้สึกของชาวบ้านที่แท้จริงที่เขาเห็นว่าพวกตนตกอยู่ใน “สภาพเศรษฐกิจที่ย่ำแย่”

เศรษฐกิจของชาวมาเลย์ก็คือเศรษฐกิจชนบทนั่นเอง หากพิจารณาในเชิงโครงสร้าง ปัญหาของพวกเขาคงได้ต่างจากปัญหาของชาวไร่ชาวนาไทยในภาคอื่น ๆ ไม่ ปัญหาที่ประสบก็คือปัญหาความยากจน ข้อเท็จจริงที่เขายากจนกันมาเป็นเวลานาน ไม่ได้สร้างความไม่พอใจที่แปรรูปมาเป็นความรุนแรงมากนัก แต่ข้อเท็จจริงที่เขารู้สึก ว่าตนยากจนต่างหากที่ทรงความสำคัญทางการเมืองเป็นอย่างยิ่ง การเชื่อมสถานการณ์ทางเศรษฐกิจเข้ากับมติทางสังคมของชาวมาเลย์มุสลิมอาจช่วยให้เข้าใจความรู้สึกนี้ได้

ความแตกต่างทางเศรษฐกิจระหว่างชาวมาเลย์และ “คนอื่น ๆ” ในสี่

จังหวัดภาคใต้เด่นชัดขึ้นด้วยความแตกต่างทางสังคม ในบรรดาตัวแปร  
ทั้งหลายภาษามาเลย์และศาสนาอิสลามเป็นตัวนิยามสังคมมาเลย์

ศาสนาอิสลามแตกต่างจากความเชื่ออื่น ๆ หลายประการ ที่สำคัญยิ่งก็  
คือลักษณะอันรอบก้ำของศาสนานี้กระทั่งครอบคลุมกิจการต่าง ๆ ของมนุษย์  
ไว้ทั้งสิ้น จริงอยู่เป็นไปได้ที่จะสร้างวิถีชีวิตอย่างรอบก้ำสำหรับชาวพุทธ,  
ชาวคริสต์และชาวฮินดู โดยอาศัยศาสนาของแต่ละคน แต่สำหรับชาวมุสลิม  
พระคัมภีร์กุรอาน และจริยวัตรของท่านศาสนาทังที่ปรากฏอยู่ใน อัล-หะดีษ  
เป็นแนวทางที่ชัดเจน ตัวอย่างเช่น คนมุสลิมรับประทานอาหารต่างจากผู้อื่น  
การไม่กินเนื้อหมู ได้รับการกล่าวถึงโดยทั่วไป แต่ที่สำคัญก็คือเนื้อหมูมิใช่  
สิ่งเดียวที่คนมุสลิมรับประทานมิได้ ในพระคัมภีร์กุรอานมีข้อความว่า :

“พระองค์ทรงห้ามสุเจ้าจาก  
เนื้อสัตว์ที่ตายเอง และโลหิต  
และเนื้อสุกร  
และจาก (อาหาร) อันใดซึ่ง  
มีการกล่าวถึงนามอื่นใด  
นอกเหนือพระเบนเจ้า  
แต่หากผู้ใดถูกกำหนดด้วยสภาพความจำเป็น  
โดยมิได้ตั้งใจไม่เชื่อฟัง  
หรือมิได้ละเมิดขอบเขต  
แล้วพระเบนเจ้าก็ทรงสูงส่งด้วยการอภัย  
มหาเมตตากรุณา”

(AL-QUR'AN XVI : 115)

ชาวมุสลิมซึ่งเป็นผู้ใหญ่แล้ว (คือมีประจำเดือนในกรณีของสตรีหรืออายุ  
15 ปีในกรณีของบุรุษ) จะต้องถือศีลอดในเดือนรอมดอน จะต้องทำการ

นมาซ (สวดภาวนา) วันละห้าครั้ง แม่เต็นิสัยการใช้ห้องน้ำของคนมุสลิมก็มีลักษณะพิเศษเพราะคนมุสลิมเชื่อในการทำมาสะอาตโดยอาศัยน้ำมิใช่ด้วยกระดาษชำระ สุนัข และโดยเฉพาะอย่างยิ่งน้ำลายสุนัขถือว่าเป็นสิ่งสกปรก เพราะฉะนั้นคนมุสลิมก็จะไม่นิยมเลี้ยงสุนัขเป็นสัตว์เลี้ยง การดื่มสุราและของมีนมเมาต่าง ๆ ล้วนเป็นสิ่งต้องห้าม

(AL-QUR'AN II : 219 ; V : 93)

นักวิชาการมุสลิมท่านหนึ่งสรุปว่าศาสนาและวัฒนธรรมเป็นสิ่งเดียวกันอย่างแบ่งแยกมิได้สำหรับคนมุสลิม วัฒนธรรมอิสลามช่วยนิยามขอบเขตทางสังคมให้กับคนมุสลิม ในขณะที่ก่อให้เกิดช่วงห่างทางสังคมระหว่างชาวมุสลิมและชาวไทยที่เป็นศาสนิกอื่น อารงศ์ สุทธศาสตร์เขียนว่า, “ถ้าเราถามคนไทยมุสลิมจากปัตตานีว่า “ถ้าให้เลือกรจาก ๑.) ชาวไทยพุทธจากปัตตานี ๒.) ชาวไทยพุทธจากยะลา และ ๓.) ชาวมุสลิมจากตรังกานู คุณจะยินดีค้างคืนกับใคร (ที่เป็นเพศเดียวกัน)?” ผู้ถูกถามจะเลือกชาวมุสลิมจากตรังกานูมากกว่าคนอื่น” (2519 : 143-144) ตัวอย่างนี้ชี้ให้เห็นชัดถึงพลังของอิสลามในฐานะเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมซึ่งเป็นตัวกำหนดระยะห่างทางสังคม

ส่วนภาษามลายูนั้นเป็นภาษาของชาวบ้านมานานก่อนภาษาเขียนแบบไทยเสียอีก หากดูจากนิทานพื้นบ้านวรรณคดีและสัญลักษณ์อื่น ๆ จะเห็นได้ว่าสิ่งเหล่านี้เป็นภาพสะท้อนของภาษาซึ่งฝังรากลึกอยู่ในทั้งโครงสร้างทางสังคมและจิตสำนึกของชาวบ้าน “เกือบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะทำให้ชาวบ้านละทิ้งหรือลืมภาษานี้ การละทิ้งภาษามลายูก็คือการทิ้งทุกสิ่งซึ่งก่อประสานเป็นเอกลักษณ์ของพวกเขา ยิ่งกว่านั้นภาษามลายูยังเป็นสื่อกลางที่เขาใช้ในการศึกษาศาสนาอิสลาม ภาษามลายูเป็นภาษาที่ใช้ในการศึกษาทุกแห่งหน

เว้นจากการศึกษาพระคัมภีร์ อัล-กุรอาน ซึ่งเป็นภาษาอาหรับที่ชาวมาเลเซีย  
ธรรมดาจะไม่เข้าใจ” (อารังค์ สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๑๔๖-๑๔๗) ผลก็คือไม่  
อาจแยกภาษามลายูออกจากศาสนาอิสลามได้ สำหรับชาวสิงคโปร์ภาคใต้แล้ว  
การเป็นคนมาเลเซียหมายความว่า เป็นคนมุสลิมพร้อมๆ กันไปด้วย คำว่า “ตา  
นะหัมมลายู” (แผ่นดินแห่งชาวมาเลเซีย) หมายถึงแผ่นดินบริสุทธิ์อันปลอดจาก  
สุกร, สุนัข และเครื่องทองของเมา มีสุहर่าให้ผู้คนละหมาดโดยที่กฎหมาย  
อิสลามก็ยอมรับกันว่าเป็นกฎหมายของแผ่นดิน (อารังค์ สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ :  
๑๔๖)<sup>(๑๒)</sup>

นักมานุษยวิทยาท่านหนึ่งสรุปว่า :

“โดยทั่วไปชาวบ้านไม่ชอบคนไทย เพราะในทัศนะของพวกเขาคน  
ไทยนั้นโหดโหด พวกผู้ใหญ่รุ่นเก่า ๆ ที่ไม่ได้รับการศึกษาแบบไทย พุค  
ไทยไม่ได้ และไม่เคยรู้จักมักคุ้นกับคนไทยก็มักจะไม่ให้ความเป็นมิตร  
กับเจ้าหน้าที่รัฐบาล ชาวบ้านที่อายุน้อยกว่าและมีการศึกษามากกว่ากลับ  
ไม่ชอบคนไทยด้วยเหตุผลอื่น : พวกนี้ไม่ชอบให้ใครมาเรียกว่า แหก  
และก็คิดว่าคนไทยจำนวนมากนั้นไม่จริงใจและคิดว่าตนเองเหนือกว่าคน  
อื่น ทัศนะเช่นนี้ทำให้ชาวบ้านไม่นิยมติดต่อสัมพันธ์กับคนไทยปัจเจก  
ชน ชาวบ้านที่เข้ากับคนไทยได้เป็นข้อยกเว้นก็เป็นชนกลุ่มน้อยอย่างแน่  
ชัด”

(Prachuabmoh 1980 : 246)

(๑๒) จุดที่น่าสังเกตประการหนึ่งคือความคล้ายคลึงกันระหว่างแนวคิดเรื่อง “ตานะหัม  
มลายู” กับแนวคิดเรื่อง “ปากีสถาน” ในปี ค.ศ. ๑๙๔๗ เมื่อมีการแย่งแยกอนุทวีป สันนิบาต  
มุสลิมภายใต้การนำของมูฮัมหมัด อาลี จินนาห์ได้จัดตั้งรัฐปากีสถานขึ้นเป็นประเทศสำหรับคน  
มุสลิมโดยเฉพาะ ความหมายหนึ่งของปากีสถานคือ “ดินแดนของผู้บริสุทธิ์”

ขณะที่ชาวมุสลิมในภาคใต้ถูกเรียกว่า “แขก” ชาวมุสลิมก็เรียกคนไทยว่า “โตะ--นา” เช่นกัน (อารงค์ สุทธศาสตร์ ๒๕๑๙ : 158, 143) การแบ่งแยก “พวกเรา” ออกจาก “พวกเขา” โดยอาศัยเอกลักษณ์อันมีศาสนาอิสลามและภาษามลายูเป็นตัวแปรสำคัญก็เกิดขึ้น จากการคุยกับผู้นำชุมชนมุสลิมหลายท่านในจังหวัดยะลาเมื่อต้นปี พ.ศ. ๒๕๖๖ นี้ ได้พบว่าคนเหล่านี้สะท้อนทัศนะแห่งความไม่ไว้วางใจระหว่างชาวมลายูและคนไทย โดยเฉพาะที่เป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐออกมาชัดเจน ชาวมลายูก็เช่นเดียวกับชาวชนบทไทยทั่วประเทศที่ได้แต่ติดต่อสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่ในท้องถิ่น ซึ่งเขามองว่า “เป็น” รัฐบาล

คณะรัฐมนตรีตระหนักถึงความสำคัญของข้าราชการในท้องถิ่นจึงได้ออกคำสั่ง ลงวันที่ ๒๒ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๒๐ เรื่องการคัดเลือกข้าราชการไปปฏิบัติราชการในจังหวัดชายแดนภาคใต้ดังนี้ :

- ๑) ข้าราชการในสี่จังหวัดภาคใต้ควรจะเป็นมุสลิมที่ดี และควรพูดภาษาท้องถิ่นได้
- ๒) หากข้าราชการผู้นั้นมิใช่มุสลิม ก็ควรจะสามารถใช้ภาษาท้องถิ่นได้
- ๓) หากข้าราชการผู้นั้นพูดภาษามลายูไม่ได้ ก็ควรจะเป็นคนไทยมุสลิม
- ๔) หากข้าราชการนั้นมิได้เป็นทั้งคนไทยมุสลิมและไม่อาจพูดภาษามลายูได้ ก็ควรเป็นคนที่จริงใจและมีคุณงามความดีอีกทั้งมีความเข้าใจต่อชนบทรวมเนียมท้องถิ่นอย่างเพียงพอ (กรมการปกครอง ๒๕๒๔ : ๓๖)

จุดที่น่าสนใจก็คือ กรมการปกครองได้แสดงความสงสัยว่านโยบายข้างต้นจะนำมาปฏิบัติได้หรือไม่ โดยชี้ว่าจะหาข้าราชการไทยมุสลิมมาปฏิบัติ



ราชการในท้องถิ่นชายแดนภาคใต้นั้นมิใช่จะกระทำได้ง่ายเพราะ “คนมุสลิมยังให้ความสนใจกับการศึกษาไม่เพียงพอ .... เพราะฉะนั้นการที่ชาวมุสลิมบางกลุ่มเรียกร้องให้มีข้าราชการมุสลิม (ปฏิบัติราชการ) ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ก็เป็นแต่เพียงภาพฝันที่วิจิตรพิสดารเท่านั้น” (*Ibid* : 35) ผลก็คือ ข้าราชการส่วนใหญ่ในสี่จังหวัดภาคใต้ในปัจจุบันก็มีไม่มุสลิม

กระทรวงมหาดไทยได้จัดโครงการฝึกภาษามลายูให้กับข้าราชการที่มีใช้มุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้ด้วยความช่วยเหลือของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย แต่จากปี พ.ศ. ๒๕๐๗ ถึง พ.ศ. ๒๕๑๑ กว่าร้อยละ ๕๐ ของผู้เข้าฝึกในโครงการฝึก ๑๖ สัปดาห์ทำการฝึกไม่สำเร็จ และจากผู้เข้าฝึก ๓๐๗ คนนั้น ๑๒๕ คนสอบตก (อารงค์ สุทธาศาสตร์ ๒๕๑๙ : ๑๕๓) กระทั่งจนเมื่อเร็ว ๆ นี้ข้าราชการชาวพุทธที่ปฏิบัติงานอยู่ทางใต้ก็ยังพูดภาษามลายูไม่ได้ และคนที่จะเอาใจใส่ศึกษากันนับตัวได้ (*Asiaweek, April 4, 1980*)

ที่จริงแล้วข้าราชการไทยพุทธจำนวนมากมองว่าการถูกส่งไปประจำจังหวัดชายแดนภาคใต้นั้นเปรียบเสมือน “การเนรเทศอย่างหนึ่ง” (*Ibid.*) นักวิเคราะห์สถานการณ์ท่านหนึ่งให้ความเห็นว่า “ความเห็นต่อชาวบ้านส่วนใหญ่เป็นไปในทางลบ ส่วนใหญ่มองว่าคนมุสลิมนั้น เชื่องช้าอืดอาด, ไม่เต็มใจรับการเปลี่ยนแปลงและขาดความภักดี ความรู้สึกก็คือ “อย่าได้ไปขอให้ชนส่วนน้อยมุสลิมเป็นนักชาตินิยม, ภักดีต่อประเทศไทย (เพราะ) มันขัดกับศาสนาอิสลามอันเป็นวิถีชีวิตของพวกเขา” (*Ibid.*) ถึงแม้จะเป็นข้าราชการไทยมุสลิมก็เชื่อว่าปัญหาจะหมดไป เพราะข้าราชการผู้นั้นจะต้องเผชิญกับแรงกดดันอย่างหนักจากเพื่อนข้าราชการชาวพุทธ เช่นในเรื่องการดื่มสุราหรือใช้ชื่อไทย หากข้าราชการไทยมุสลิมยอมทนต่อแรงกดดันเหล่านั้น ชาวบ้าน

ก็จะกล่าวหาว่าเขาละทิ้งวัฒนธรรมของตนและก็จะเพิกเฉยไม่ให้ความเคารพต่อข้าราชการนั้น ๆ อีกต่อไป (Thomas 1975 : 5)

ในสถานการณ์เช่นนี้ รัฐบาลไทยได้ใช้นโยบายประสมประสานกลมกลืน ซึ่งที่จริงเริ่มมาแต่ พ.ศ. ๒๔๗๕ ในตอนแรกชาวบ้านก็สงสัยกับระบบการศึกษาไทยแบบสถาบันการศึกษามุสลิมรวมทั้งการสร้างสถาบัน “คณะกรรมการกลางอิสลามแห่งประเทศไทย” ก็ถูกมองว่าเป็นการพยายามควบคุมศาสนา โดยอาศัยสถาบัน ส่วนการนำพระราชบัญญัติกฎหมายอิสลามมาใช้ก็ถูกมองว่าเป็นการเข้ามาแทรกแซงในชุมชน (สุรินทร์ พิศสุวรรณ ๒๕๒๕)

ปัจจุบันรัฐบาลได้พยายามใช้วิธีการอื่น ๆ ด้วย เช่น จัดให้มีการประกวดแข่งขันการอัญเชิญพระมหาคัมภีร์อัล-กุรอาน และการจัดงานเมาลิดกลางประจำปี (คือการฉลองวันเกิดของท่านศาสดา) เป็นต้น ยิ่งกว่านั้นรัฐบาลยังได้พยายามที่จะอำนวยความสะดวกให้ชาวมุสลิมที่จะไปประกอบพิธีฮัจญ์ ฉนวนครมัทกะห์, จัดให้มีอาหารอิสลามและสถานที่ประกอบพิธีละหมาด (นมาซ) ในโรงพยาบาลประจำท้องถิ่นที่มีคนมุสลิมอยู่กันมาก, ตลอดจนให้การสนับสนุนชาวมุสลิมไปศึกษาในชั้นสูงยังสถาบันการศึกษาชั้นสูงของรัฐเป็นต้น (กรมการปกครอง ๒๕๒๔ : ๓๔-๔๒) แต่ความไม่ไว้วางใจกันก็ยังดำรงอยู่ จะเข้าใจสภาพ “แห่งการไม่ไว้วางใจกัน” ระหว่างรัฐบาลกับชาวมาเลย์ทางใต้ได้ก็จำต้องพิจารณาถลกลงไปในประวัติศาสตร์ เพื่อให้มิติแห่งความขัดแย้งในระดับที่ลึกซึ้งลงไปอีกกระจ่างชัดขึ้น

## พล้งอำนาจแห่งประวัติศาสตร์

เชื่อกันว่ามีชุมชนมาเลย์อยู่ในบริเวณ ซึ่งเป็นปัตตานีปัจจุบัน มาตั้งแต่

คริสต์ศตวรรษที่ ๗ ในชื่อว่า ลังกาสกะ, หรือลังกยา-เสียว ตามบันทึกของชาวจีน นครที่มีกำแพงล้อมรอบแห่งนี้มีกษัตริย์ซึ่งมีเสวตศัตรเป็นสัญลักษณ์เป็นผู้ปกครอง (Prachuabmoh 1980 : 52) ประชากรแถบนี้นับถือพุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์โดยทั่วไปมาจนถึงศตวรรษที่ ๑๓ (Winstedt 1950) ศาสนาอิสลามคงมาถึงภาคเหนือของมลายูและปัตตานีในราวคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ ดังปรากฏในจารึกตรังกานู ซึ่งเป็นหลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษรที่เป็นภาษาอาหรับ-เปอร์เซีย ชั้นแรกในโลกมาเลย์ (Winstedt 1950 : 34)

เรื่องราวจาก Hikayat Pattani<sup>(๑๓)</sup> มีว่า พระมหากษัตริย์ประชวรและมีหมอมุสลิมเตรียมถวายการรักษาโดยมีเงื่อนไขว่า พระองค์จักต้องทรงรับศาสนาอิสลามหากหายประชวร เมื่อหมอมุสลิมรักษาสำเร็จ พระมหากษัตริย์ปัตตานีและประชาชนก็ได้ยอมรับศาสนาอิสลาม<sup>(๑๔)</sup> (โปรตกุ ขจักภัย บรุชพัฒน์ ๒๕๑๙ : ๖๕-๖๖)

(๑๓) Ladd Thomas เห็นว่า Hikayat Pattani เป็นหนึ่งในหนังสือภาษาอังกฤษสองเล่มที่พิจารณาเรื่องราวของอาณาจักรปัตตานี และกิจกรรมทางการเมืองของไทยในบริเวณนั้นได้ดีที่สุด (Thomas 1975 : 3-4) แต่ Hikayat Pattani นั้นมิใช่บันทึกความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของปัตตานีในเชิงวิชาการ หากมีลักษณะเป็น “ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในรูปของเทพปกรณัม” มากกว่า (Prachuabmoh 1980 : 53)

(๑๔) กระบวนการเปลี่ยนมาของรับนับถือศาสนาอิสลามเช่นนี้ เกิดขึ้น ซ้ำแล้วซ้ำเล่าทั่วไปในโลก O'Fahey ได้พิจารณาปัญหาการเปลี่ยนความเชื่อมายอมรับศาสนาอิสลามใน Dar Fur ทางซูดานตะวันออก และก็พูดถึง “คนแปลกหน้าที่ชาญฉลาดผู้ได้มาสอนคนเถื่อนให้มันนิสัยอารยะ” (Levtzion 1979 : 192) หัวหน้าเผ่าหรือกษัตริย์จะตอบแทนคนมุสลิมผู้นำบริการทางการปกครอง, ศาสนาและการศึกษาจากพระเป็นเจ้ามาให้ตนด้วยเกียรติยศ และที่ดิน กระบวนการเปลี่ยนศาสนาเริ่มขึ้นทีละน้อย ทั้งจริงศาสนาอิสลามที่เข้ามายังดินแดนเหล่านั้นนี้ ดูจะเป็นส่วนต่อเนื่องกับวัฒนธรรมเดิมมากกว่าจะมาขัดแย้งโดยสิ้นเชิง (Levtzion 1979)

Hikayat Pattani ทรงความสำคัญยิ่งในฐานะภาพปรากฏทางสัญลักษณ์ของเอกลักษณ์ใหม่ ในแง่หนึ่ง “เรื่องของปัตตานี” จึงกลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการศึกษาค้นตนเองทางการเมืองและวัฒนธรรมของปัตตานีจากรัฐฮินดูอย่างศรีวิชัยในอดีต หรือรัฐพุทธอย่างอาณาจักรอยุธยา (Prachuabmoh 1980 : 55)

จากศิลาจารึกของพ่อขุนรามคำแหง พ่อจะคาดได้ว่าปัตตานีได้ส่ง “ดอกไม้ทอง” (บุหงามาต) มาเป็นบรรณาการต่อรัฐไทยทุก ๓ ปี (ขจัตถัย บุรุษพันธ์ ๒๕๑๙ : ๖๗) Koch ซ้ำว่า “เมื่ออำนาจรัฐไทยสูงขึ้น ความสัมพันธ์ระหว่างกันก็แน่นแฟ้นขึ้น แต่ช่วงไคอำนาจของรัฐไทยลดลงผู้ถูกปกครองก็ถูกย่ำยวนให้ตอกย้ำความเป็นเอกราชของตน” (Koch 1977 : 70)

ตัวอย่างเช่นเมื่อเจ้าหญิงอุงู (Ungu) แห่งปัตตานีทรงตระหนักถึงการเปลี่ยนผ่านแผ่นดิน โดยไม่ต้องช่วยโบราณราชประเพณีเมื่อพระเจ้าปราสาททองเสด็จเถลิงอำนาจ พระนางก็ทรงยุติการถวายบรรณาการแก่กรุงศรีอยุธยา พระเจ้าปราสาททองทรงส่งกองทัพไปปราบ “พวกขมถ” ถึงสองครั้งแต่ก็ไม่สำเร็จ ปี พ.ศ. ๒๑๗๙ กษัตริย์อยุธยาก็เตรียมทัพเป็นครั้งที่สาม ครั้นพวกวิลันดาเข้ามาแทรกแซง โดยการหว่านล้อมให้เจ้าหญิงยอมอยู่ใต้อำนาจของอาณาจักรอยุธยา แต่ตลอดสมัยอาณาจักรสุโขทัยและอยุธยาอิทธิพลของไทยต่อปัตตานีนั้น เป็นไปในรูปความสัมพันธ์ระหว่างเจ้ากับข้า แต่ในเชิงสัญลักษณ์อาณาจักรไทยมิได้ใช้ระบบการเมืองหรือวัฒนธรรมครอบงำปัตตานีแต่อย่างใด (Prachuabmoh 1980 : 56 ; โปรคกู เตช บุนนาค ๒๕๒๔ : ๓ ประกอบด้วย)

เมื่อกรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่าในปี พ.ศ. ๒๓๑๐ รัฐบาลบริวารของอาณาจักรอยุธยาทั้งหลายรวมทั้งปัตตานีก็ประกาศตนเป็นอิสระ ยังไม่มีข้อยุติว่าพระเจ้าตากทรงยกทัพไปรุกรานปัตตานีหรือไม่ ขจัตกัย บุรุษพัฒน์ เสนอทัศนะว่าพระองค์คงมีพระราชภาระมากในการจัดระเบียบบังคับบัญชาให้กับอาณาจักรธนบุรีจนไม่ทรงมีเวลาที่จะดำเนินการกับรัฐบาลบริวารทางใต้ (ขจัตกัย บุรุษพัฒน์ ๒๕๑๙ : ๗๑)

ครั้นปี พ.ศ. ๒๓๒๘ ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ก็ได้มีการขยายพระราชอำนาจลงทางใต้เป็นการใหญ่ ผลก็คือปัตตานีตกอยู่ใต้การครอบครองของอาณาจักรไทย ในตอนนั้นปัตตานีมิได้ถูกมองว่าเป็นเพียงรัฐประเทศราชอีกต่อไป “หากกลายเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรซึ่งผูกพันกับผลประโยชน์ของไทยอย่างชนิดแยกไม่ออก” (Haemindra 1976 : 198) นับแต่นั้นมาก็เกิด “การขบถ” ครั้งแล้วครั้งเล่าจนทำให้กรุงเทพฯ ต้องตัดสินใจ “ลดพลังอำนาจและสถานะกึ่งเป็นเอกราชของปัตตานีลงไปด้วยนโยบาย แบ่งแยกและปกครอง” (Ibid : 200) ผลก็คือปัตตานีถูกแยกสลายเป็นเจ็ดหัวเมืองเล็ก ๆ ได้แก่ สายบุรี, ปัตตานี, หนองจิก, ยะลา, ยะหริ่ง, ระแงะและรามัน ส่วนสตูลถูกแยกออกจากไทรบุรี (เคาะหฺ) ซึ่งต่อมากลายเป็นส่วนหนึ่งของบริติชมลายาในปี พ.ศ. ๒๓๙๔ อย่างไรก็ตามหัวเมืองเหล่านี้ก็ยังพอจะคงสภาพความเป็นอิสระบางส่วนไว้ได้จนกระทั่งเมื่อราวหนึ่งร้อยปีมาแล้ว ทั้งนี้เนื่องจากความยากลำบากในการติดต่อสื่อสารแก่หัวเมืองทั้งเจ็ดก็ได้เล็งล้มความพยายามที่จะปลดปล่อยตนเองจากอำนาจของกรุงเทพฯ ในปี พ.ศ. ๒๓๗๕ และ ๒๓๘๑ ความพยายามที่จะยึดไทรบุรีคืนมาถึงสองครั้งทำให้เกิด “ขบถ” ขึ้นสองครั้ง เหตุการณ์เหล่านี้ทำให้

พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงเปลี่ยนแปลงนโยบายส่งข้าราชการไทยไปปกครองภาคใต้ พระองค์กลับไปโปรดให้ตั้งชนชั้นนำในท้องถิ่นขึ้นเป็นผู้ปกครองเจ็ดหัวเมือง พร้อมทั้งทรงสถาปนาอดีตสกุลตำแหน่งไพร่บุรีกลับมาเป็นเจ้าผู้ครองนครอีกครั้งหนึ่ง นโยบายเช่นนี้ทำให้เกิดเสถียรภาพทางการเมืองในรัฐมาเลย์เหล่านี้ได้ (Haemindra 1976 : 201)

บรรยากาศแบบ “สันติ” ของการปกครองทางอ้อมนี้ยุติลงเมื่อพระพุทธเจ้าหลวง (พ.ศ. ๒๔๑๑-๒๔๕๓) ได้ทรงนำนโยบายรวมศูนย์อำนาจที่เรียกว่า การบริหารท้องถิ่นแบบ “เทศาภิบาล” เข้ามาใช้โดยมุ่งประสงค์จะให้กรุงเทพ ฯ ควบคุมปกครองรัฐบริวารได้มากยิ่งขึ้น พระพุทธเจ้าหลวงทรงตระหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องนำการบริหารราชการแผ่นดินของพระองค์ให้ทันสมัยเพื่อทอนอำนาจอาณานิคมของจักรวรรดินิยมอังกฤษและฝรั่งเศส (เทช บุณนาค ๒๕๒๔ : ๒) การนี้ทำให้เจ้าผู้ครองนครทั้งเจ็ดทางใต้ไม่พอใจมาก แต่การต่อต้านก็ไม่เป็นผลและยุติลงด้วยการที่รายาแห่งระแงะและปัตตานีถูกถอดจากตำแหน่งและถูกเนรเทศ ในปี พ.ศ. ๒๔๕๒ หลังจากการแก้ไขปรับปรุงระบบบริหารราชการแผ่นดินแบบใหม่ ปัตตานี, ยะลา, นราธิวาสและสตูล ก็กลายสภาพมาเป็น “สี่จังหวัดชายแดนภาคใต้” นับแต่นั้นมาชีวิตของชาวมลายูมุสลิมและชาวไทย-พุทธก็ต้องถูกดึงให้เข้ามาอยู่ใกล้กันขึ้น แต่เมื่อประเทศไทยเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบบสมบูรณาญาสิทธิราชมาเป็นระบอบพระมหากษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญในปี พ.ศ. ๒๔๗๕ ก็ได้ยกเลิกระบบเทศาภิบาลไปและมาใช้ระบบจังหวัดในปัจจุบัน ผลก็คือการคุกคามจังหวัดมาเลย์เข้ามามากขึ้น (Haemindra 1976 : 204) กระบวนการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางก็ได้สำเร็จลง

ตลอดระยะเวลาครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา รัฐบาลได้พยายามนำนโยบายประสานกลมกลืนมาใช้ นโยบายนี้ถูกกำหนดขึ้นภายใต้ร่มเงาของความมั่นคงของชาติ (สุรินทร์ พิศสุวรรณ ๒๕๒๕ ข : ๒๐) โดยทัศนะของรัฐแล้วจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องลดทอนกลุ่มชนที่แตกต่างกันด้วยกระแสแกว่งไกวแห่งประวัติศาสตร์ลงมาเป็นส่วนประกอบที่ไร้ความสำคัญเพื่อความอยู่รอดของทั้งหมด แต่ถ้ามองจากทัศนะของกลุ่มผู้ถูกรบกวน การพยายามจะอุปถัมภ์ก็หมายถึง การแทรกแซง ส่วนการจัดตั้งคณะกรรมการศาสนาของทางราชการก็คือการควบคุมกิจการทางศาสนาของพวกเขา

คุณจะมีความขัดกันทางทัศนะ (Discrepancy of Perspectives) ระหว่างรัฐกับชาวมุสลิมทางใต้ เมื่อคุณจากงานเขียนจำนวนมากซึ่งสะท้อนทัศนะของรัฐ (ตัวอย่าง เช่น ขจิตถัย บุษย์พัฒน์ ๒๕๑๙ ; กัมปนาท จินตวิโรจน์ ๒๕๒๓ ; เศษ บุนนาค ๒๕๒๔) ประวัติศาสตร์ภาคใต้ก็เต็มไปด้วยการขบถ น่าสนใจที่เมื่อกล่าวถึงประวัติศาสตร์ปัตตานีก็มักกล่าวในความหมายของประวัติศาสตร์ การปกครอง มาเลย์ทางใต้ (ขจิตถัย บุษย์พัฒน์ ๒๕๑๙ : บทที่ ๓ ; กรมการปกครอง (ไม่มีวันที่) : บทที่ ๔) สาเหตุหนึ่งที่ทำให้แก้ไขปัญหามุสลิมทางใต้ได้ยากก็เพราะรัฐขาดความเข้าใจพลังอำนาจของประวัติศาสตร์อย่างพอเพียง

ความล้มเหลวในการเข้าใจนี้เกิดขึ้นแม้กับนักวิเคราะห์ที่พยายามทำงานอย่างมีใจเป็นธรรมเช่น ขจิตถัย บุษย์พัฒน์ ในหนังสือไทย-มุสลิม เขาเขียนในคำนำว่า “ข้าพเจ้าไม่ชอบเมื่อมีการกล่าวถึงการแบ่งแยกดินแดนทางใต้ออกไปจากประเทศไทย เพราะดินแดนแถบนี้เป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยมาแต่โบราณกาล และประชาชนที่นั่นก็เป็นคนไทย” (๒๕๑๙ : ก) ขจิต

ภย์ บุรุษพหุมนั้น มองไม่เห็นว่าคุณหมายของ “ประเทศไทย” นั้นแปรเปลี่ยนมาตลอด หากสามารถถอยเวลากลับไปในประวัติศาสตร์ได้ก่อน ๗๐๐ ปีที่แล้ว สุขุทัยใน “ปัจจุบัน” ก็อาจเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรเขมรโบราณ ปรีศนาทางสังคมที่เกิดขึ้นกับชนเผ่าและชาติต่างๆทั่วโลก เช่น กรณีปัญหาปาเลสไตน์ เป็นต้น หากคำนึงถึงความหมายของประเทศไทยที่แปรเปลี่ยนไปก็อาจให้ข้อถกเถียงได้ว่าประวัติศาสตร์ของประชาชนกลุ่มหนึ่งหรือประเทศ ๆ หนึ่ง มิได้มีหนึ่งเดียว หากมีได้หลากหลาย ยิ่งกว่านั้นที่สำคัญก็คือ พลังอำนาจของประวัติศาสตร์มิได้อิงอยู่กับงานเขียนทางวิชาการประวัติศาสตร์หรือเหตุการณ์ที่บันทึกไว้ตามลำดับยุคสมัยเป็นขั้นตอน ในทางตรงกันข้ามพลังอำนาจของประวัติศาสตร์ขึ้นอยู่กับความหมายเชิงอัตวิสัยที่ประชาชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งให้กับประวัติศาสตร์ ในเวลาที่พวกเขาकिनรนต่อสู้เพื่อพิทักษ์สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมของเขาซึ่งเป็นปัจจัยช่วยนิยามวิถีชีวิตของพวกเขา

เมื่อนักประวัติศาสตร์มาเลเซียเขียนประวัติศาสตร์ปัตตานี ภาพที่ได้แตกต่างจากภาพของนักประวัติศาสตร์ไทยโดยสิ้นเชิง อิบบราฮิม ซักกรี ได้บรรยายภาพสงครามระหว่างปัตตานีกับกรุงเทพฯ ในปี พ.ศ. ๒๓๒๘ ซึ่งสุดท่าน มะหะหมัดฟายแพ้อักรมพระราชวังบรมมหาสุรสิงหนาทไว้ว่า “ถึงแม้สุดท่านมะหะหมัดจะรู้ถึงเจตนาอันดีเกี่ยวกับไทยที่ต้องการปัตตานีเป็นประเทศราชก็ตาม สุดท่านก็ระดมอาวุธเก่าแก่ที่มีอยู่และประกาศชี้แจงให้ราษฎรทราบว่าการสงครามคราวนี้หมายถึงความเป็นความตายของนครปัตตานี และขอร้องให้ราษฎรรักษาความสามัคคีตั้งใจต่อสู้ท่านท่านเพื่อเอกราชของชาติ ราษฎรต่างรับสนองคำร้องขอของสุดท่านและยินดีสละชีพเพื่ออิสรภาพดีกว่ามีชีวิตโดยตกอยู่ใต้อำนาจบังคับของคนไทย...” สงครามยุติลงเมื่อ



สุลต่านอตุกสั่งหาร ชักกรีเขียนต่อไปว่า “นับเป็นความพ่ายแพ้ครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของเจ้านครปัตตานี ซึ่งหมายถึงสูญเสียเอกราชของนครมลายูปัตตานี อำนาจอธิปไตยของเจ้านครซึ่งรักษามาเป็นเวลาหลายร้อยปีถูกลบล้างสิ้น และสมความปรารถนาของคนไทยที่ต้องการเอาเมืองปัตตานีเป็นทาส” (ชักกรี ๑๙๕๐ : ๑๖) สำหรับชาวปัตตานีประวัติศาสตร์ของพวกเขาไม่ใช่ประวัติศาสตร์ของการขบถครั้งแล้วครั้งอีก หากเป็นประวัติศาสตร์ของการต่อสู้อย่างต่อเนื่องเพื่อเอกราช เอกราชนี้มีความหมายในทางวัฒนธรรมยิ่งเสียกว่าความหมายทางการเมืองแบบหยาบ ๆ ชื่อเรียกร่องเจ็ดชื่อของหะยีสุหลง ในปี พ.ศ. ๒๔๙๐ เป็นตัวอย่างของข้อเสนอเพื่อความเป็นอิสระทางวัฒนธรรมอย่างเป็นรูปธรรมยิ่งเสียกว่าการเรียกร่องเพื่อรัฐอิสระ (Pitsuwan 1982 : 152)

การที่นโยบายประสมประสานของรัฐบาลไม่ได้ผลนักในถิ่นชาวมลายูตอนใต้ก็มีสาเหตุหลักมาจากการที่ชาวมลายูไม่ยอมถูกประสมประสานนั่นเอง “พ้นจากความแตกต่างระหว่างชาวไทยกับชาวมลายูที่กล่าวถึงข้างต้นแล้วชาวมลายูอาศัยอยู่ในบริเวณที่มีลักษณะเฉพาะเป็นพิเศษ” กล่าวคือปัตตานีนั้นอยู่ใกล้กับ “โลกวัฒนธรรมมลายู” (สุรินทร์ พิศสุวรรณ ๒๕๒๖ : ๓) “ในโลกวัฒนธรรมนั้นชนส่วนใหญ่มีวิถีชีวิตคล้ายคลึงกับชาวปัตตานีแต่แตกต่างจากชาวไทย ในโลกทางวัฒนธรรมแห่งนี้วิถีชีวิตของพวกเขามีความหมายเปี่ยมไปด้วยชีวิตชีวา” พวกเขาตระหนักดีว่าตนมิใช่ประชาชนรอบนอกอีกต่อไปในขณะที่ในสังคมไทยนั้นส่วนใหญ่ไม่เข้าใจและไม่ยอมรับเขา

ผู้ปกครองไทยบางท่านยอมรับอย่างตรงไปตรงมาว่าชาวมลายูทางใต้เป็น “แขก” (ผู้มาเยือนมิใช่คนไทย) พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชหัตถเลขาถึงสมเด็จพระยาคัมภีร์ราชานภาพ ผู้ดำรงตำแหน่ง

แห่งเสนาบดีมหาดไทยในปี พ.ศ. ๒๔๔๗ ว่า “ในที่สุดแล้วเราไม่คุ้นกับการพูดถึงหรือการดำเนินการปกครอง ชาติอื่น.... ดังนั้นฉันจึงกังวลเกี่ยวกับการปกครองรัฐมาเลย์มาก” (เตช บุนนาค ๒๕๒๔ : ๙๘-๙๙ เน้นโดยผู้เขียน) และเมื่อหม่อมราชวงศ์คึกฤทธิ์ ปราโมช กล่าวแก่ข้าราชการในจังหวัดยะลาเมื่อวันที่ ๑ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๕๑๙ ท่านนายกรัฐมนตรีในขณะนั้นก็กล่าวออกมาในทำนองเดียวกับพระพุทธเจ้าหลวงคือกล่าวว่า “เรื่องของประชาชนในจังหวัดชายแดนทั้งสามคือเรื่องของคน ซึ่งมีชาติพันธุ์ และศาสนาแตกต่างกันออกไป จะต้องยอมรับความจริงกัน แม้จะมองจากทัศนคติทางประวัติศาสตร์ก็จะเห็นว่าเขาเป็นชาติที่แตกต่างออกไป... แก่ปัญหาภาคใต้ได้ยาก เพราะเราหลอกให้เขาคิดว่าพวกเขาเป็นคนไทยทั้ง ๆ ที่ความจริงก็คือเขาเป็นมาเลย์... ทุกคนควรยอมรับข้อเท็จจริงว่าพวกเขาไม่ใช่คนไทย” (ถ่ายถอดใน อารงค์ สุทธาศาสน์ ๒๕๑๙ : ๑๖๒-๑๖๓)

หากยอมรับฟังทัศนคติอันเปี่ยมไปด้วยปัญญาของทั้งพระพุทธเจ้าหลวงและม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ก็จะนำไปสู่ข้อสรุปขั้นพื้นฐานที่ว่าสังคมไทยไม่ใช่สังคมที่มีเอกภาพเป็นหนึ่งเดียว (Monolithic) ความข้อนี้มิใช่จะมีเหตุผลจำเพาะกับภาคใต้เท่านั้น หากใช้ได้กับภาคเหนือและภาคอีสานเช่นกัน การที่เกิดขบถเงี้ยวเมืองแพร่ในภาคเหนือ, ขบถผีบุญภาคอีสานและขบถเจ้าแขกเจ็ดหัวเมืองในภาคใต้ในปี พ.ศ. ๒๔๔๕ พร้อม ๆ กันมิใช่เรื่องน่าตระหนกนัก (เตช บุนนาค ๒๕๒๔ : ไม่มีเลขหน้า) พวก “ขบถ” เหล่านี้ก็คือปฏิกริยาของท้องถิ่นในส่วนภูมิภาคต่อการปฏิรูปราชการแผ่นดินของรัชกาลที่ห้า ซึ่งทำให้ความสัมพันธ์หลวม ๆ ระหว่างศูนย์กลางกับเมืองรอบนอกต้องแปรเปลี่ยนไป

รัฐสยามเก่าก็เหมือนรัฐสมัยเก่าอื่น ๆ ตรงที่ถูกนิยามด้วยศูนย์กลางมิใช่ด้วยอาณาเขตของรัฐ ในแง่ที่ชาวลาวหรือชาวมาเลย์ก็รู้สึกไม่ลำบากใจนักที่จะภักดีกับองค์กษัตริย์ ในขณะที่เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ ยังคงสภาพเดิมอยู่ (Anderson 1978 : 231) แต่ในทัศนะของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัฐ-ชาติ ที่มีการรวมศูนย์อำนาจเป็นขั้นตอน เป็นเงื่อนไขสำคัญในการทำให้ทันสมัยซึ่งจำเป็นยิ่งในการนำประเทศเล็กลงจากการครอบงำของมหาอำนาจนักล่าอาณานิคมในเวลานั้นคงไม่ยากที่จะเข้าใจว่าการรวมศูนย์อำนาจจะยังให้เกิดความขัดแย้งทางผลประโยชน์ระหว่างชนชั้นนำในท้องถิ่นกับรัฐบาลกลาง ความขัดแย้งเรื่องผลประโยชน์กระจายไปสู่ประชาชนเมื่อชีวิตทางเศรษฐกิจแบบเสรีถูกกระทบกระเทือน (*Ibid.*) ในแง่ที่การรวมอำนาจสู่ศูนย์กลางจึงถูกเข้าใจว่าเป็นการจำกัดอิสรภาพของประชาชนทั้งในภาคเหนือและภาคอีสาน ในการให้สัมภาษณ์ครั้งสุดท้ายของท่านอาจารย์ปรีดี พนมยงค์ อดีตนายกรัฐมนตรีก่อนที่ท่านให้ความเห็นว่าขบถผีบุญภาคอีสาน ในปี พ.ศ. ๒๔๔๕ ก็คือชาวชนบทลาวซึ่งไม่ยอมรับระบอบรวมอำนาจของรัฐบาลกรุงเทพฯ นั้นเอง (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ๒๕๒๖ : ๑๑)

ประเด็นที่ Anderson เสนอจะน่าฟังยิ่ง เขากล่าวว่า “แม้ว่าสยามจะประกอบด้วยกลุ่มคนซึ่งมิใช่คนไทยจำนวนไม่น้อย เช่น ชาวมาเลย์, ชาวกะเหรี่ยง “ชาวเขา”, ชาวเวียดนาม, ชาวเขมร, ชาวจีนและอื่น ๆ... แต่ก็ไม่สัมพันธ์เกี่ยวกับประวัติศาสตร์การเมืองและประสบการณ์ของกลุ่มชนเหล่านี้ในระดับลึกซึ่งแต่อย่างใด” (Anderson 1978 : 211) เขาให้เหตุผลว่า “ข้อสงสัยของข้าพเจ้าคือ การเพิกเฉยในเชิงเปรียบเทียบเช่นนี้ สะท้อนทัศนะที่ยอมรับกันว่าเป็นจริงที่ว่าสยามคือ “แผ่นดิน-ไทย” ที่เป็นการสืบเนื่องโดย

ตรงของอาณาจักรไทยโบราณ ทศนะเช่นนี้สะท้อนท่าทีของชนชั้นนำในกรุง  
เทพฯ ซึ่งมีส่วนอย่างมากต่อความล้มเหลวในการเผชิญกับปัญหา “ชนกลุ่ม  
น้อย” (โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ชนกลุ่มน้อยพื้นเมืองเดิม”) ของพวกเขาหรือ  
กระทั่งจะเข้าใจปัญหาของกลุ่มเหล่านี้ได้อย่างแท้จริง” (Ibid.)

จุดสำคัญก็คือ รัฐ-ชาติไทยเข้าใจธรรมชาติของสังคมไทยไม่เพียงพอโดย  
มักจะสับสนระหว่างความเป็นหนึ่งเดียวของรัฐไทย กับแนวความคิดเกี่ยวกับ  
ความมีเอกภาพของสังคม ประเทศไทยยังคงเป็นอาณาจักรหนึ่งเดียวได้ใน  
ขณะที่ยอมรับความเป็นจริงของสังคมไทยที่คงมไปด้วยความหลากหลายทาง  
เชื้อชาติและวัฒนธรรม สิ่งที่ได้เกิดขึ้นมาแล้วก็คือความพยายามที่จะลดความ  
สำคัญของเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมอื่น ๆ ภายใต้มงเงาของวัฒนธรรมพุทธ  
ที่รัฐเป็นฝ่ายสนับสนุน หลักฐานที่เป็นรูปธรรมประการหนึ่งก็คือ พระพุทธ  
รูปมหามัทธวิคชากงจังหวัดนครราชสีมา คงมิใช่เหตุบังเอิญที่มีการประดิษฐาน  
พระพุทธรูปดังกล่าวบนเนินเขากลางชุมชนมุสลิม ซึ่งทำให้พระพุทธรูปนั้น  
ไร้ประโยชน์ต่อคนส่วนใหญ่โดยสิ้นเชิงแต่ก็มีประโยชน์ (?) ในฐานะ  
สัญลักษณ์ว่าแผ่นดินนั้นเป็นแผ่นดินไทย ซึ่งพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่นิยาม  
“ความเป็นไทย” นี้ ชาวมาเลย์ย่อมจะมองว่าการกระทำของรัฐบาลเป็นการ  
สบประมาทศักดิ์ศรีทางวัฒนธรรมของพวกเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งอิสลามเป็น  
ศาสนาซึ่งปฏิเสธรูปเคารพโดยเด็ดขาด ชาวบ้านบางคนถึงกับรู้สึกว่าการพุทธ  
รูปประดิษฐานอยู่ทางทิศตะวันตกอันเป็นทิศที่ชาวมุสลิมหันหน้าไปในเวลาทำ  
พิธีละหมาด (นมาซ) วันละห้าครั้งทุกวัน (ชัยวัฒน์ ๒๕๑๗ : ๖๖) รัฐบาลจะ  
ได้ประโยชน์ทางการเมืองมากกว่าหากสร้างโรงเรียนหรือโรงพยาบาลขึ้นที่จุด

นั้น เพราะจะเป็นบริการต่อชุมชนทั้งหมดพร้อม ๆ กับทำให้ชาวมาเลย์มีทัศนคติที่ดีกว่าเดิมด้วย

ปัญหาชาวมาเลย์ภาคใต้มักมองกันว่าเป็นปัญหาชนกลุ่มน้อย แต่การปิดฉลาก "ชนกลุ่มน้อย" ให้กับกลุ่มชนใด ๆ ก็เป็นเรื่องที่ต้องใคร่ครวญอย่างระมัดระวัง ความเข้าใจว่าคนกลุ่มใดเป็น "ชนกลุ่มน้อย" อย่างง่ายและผิวเผินเกินไปมักก่อให้เกิดนโยบายซึ่งขาดความไวและละเอียดอ่อนต่อสภาพสังคมวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ของชนกลุ่มดังกล่าว ข้อเสนอหรือนโยบายจำพวกนั้นมักรวมไปถึงความพยายามที่จะลดทอนเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวมาเลย์ เช่น ยุติการบังคับใช้พระราชบัญญัติกฎหมายอิสลาม พ.ศ. ๒๕๔๗ (สุพัตรา ดวงพัตรา และคณะ ๒๕๒๑ : ๒๖๖-๒๗๐) (๑๕)

ผู้ศึกษาสังคมส่วนใหญ่มักสนใจกับโครงสร้างภายในของชนกลุ่มน้อยเป็นอันมาก ในแง่ชนกลุ่มน้อยคือ กลุ่มคนซึ่งมี ภาษา, ศาสนาหรือชาติพันธุ์แตกต่างไปจากชนส่วนใหญ่ แต่ความเป็น "ชนกลุ่มน้อย" ก็มีลักษณะสัมพันธ์ กล่าวคือชาวมาเลย์จะเป็นกลุ่มน้อยในประเทศไทยเมื่อพิจารณาจากทัศนะของไทย แต่หากพิจารณาจากทัศนะของชาวมาเลย์ พวกเขาต่างหากที่เป็นชนส่วนใหญ่ในสี่จังหวัดภาคใต้ ในขณะที่ชาวไทยกลายเป็นชนส่วนน้อย ยิ่งกว่านั้นคนเหล่านั้นมิได้เข้ามายังประเทศไทย ในทางประวัติศาสตร์ประเทศไทยต่างหากที่ก้าวเข้าไปหาพวกเขา (Forbes 1982 : 1058) ดังนั้นจะให้พวกเขาคิดถึงตัวเองในฐานะชนกลุ่มน้อยในแผ่นดินของเขาเองได้อย่างไร ?

(๑๕) สุพัตรา ดวงพัตรา และคณะให้ข้อถกเถียงว่าไม่ว่าจะปฏิบัติต่อชาวมุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้เป็นพิเศษเพราะตามรัฐธรรมนูญไทยแทบทุกฉบับ ประเทศไทยเป็นราชอาณาจักรเดียวกันแบ่งแยกมิได้รัฐจึงควรปฏิบัติต่อทุก ๆ คนเหมือนกัน (๒๕๒๑ : ๒๖๖) ข้อถกเถียงชนิดนี้ขัดแย้งต่อความสับสนระหว่างธรรมชาติของสังคมไทยกับรัฐไทยที่แบ่งแยกมิได้ดังที่กล่าวไว้ข้างต้นแล้ว

ในทางตรงข้ามเขาต่างหากที่เป็นชนส่วนใหญ่ในโลกวัฒนธรรมมาเลย์  
ทัศนคติที่ต่างไปจากนักงยากที่พวกเขาจะรับได้

การเข้าใจปัญหาชนกลุ่มน้อยอย่างเพียงพอคือ การตระหนักถึงการดำรง  
อยู่ของชนกลุ่มน้อยว่าถูกนิยามโดยชนกลุ่มใหญ่ และชนกลุ่มใหญ่ที่ถูกนิยาม  
โดยชนกลุ่มน้อย (อารงค์ สุทธาศาสน์ ๒๕๒๑ : ๑๐๕) ถ้าพิจารณาเช่นนี้  
พฤติกรรมของชนกลุ่มน้อย ก็คือภาพสะท้อนของพฤติกรรมของชนกลุ่มใหญ่  
หากไม่วิเคราะห์ชนกลุ่มใหญ่จะไม่มีทางเข้าใจ ชนกลุ่มน้อยมิได้เลย (*Ibid* :  
๑๑๑) ที่จริงแล้วปัญหาชนกลุ่มน้อยส่วนหนึ่งเกิดมาจากปัญหาของชนกลุ่ม  
ใหญ่ การที่ชนกลุ่มใหญ่ขาดความเข้าใจตนเองในความสัมพันธ์กับกลุ่มชน  
อื่น ๆ ซึ่งรวมกันเป็นรัฐสมัยใหม่จะช่วยทำให้รอยแยกระหว่างกลุ่มต่าง ๆ แยก  
กระจายห่างจากกันยิ่งขึ้น ประกอบกับการที่ชนกลุ่มใหญ่ไม่เข้าใจชนกลุ่มน้อย  
ด้วย ดังนั้นนโยบายใด ๆ ที่ถือกำเนิดมาแต่ความเข้าใจที่ไม่เพียงพอหรือ  
ความไม่ไว้วางใจกันย่อมไม่อาจแก้ปัญหาในระยะยาวได้

ปัญหาความรุนแรงในภาคใต้ของชาวมาเลย์นั้นหยั่งลึกอยู่ในมิติทางสังคม  
วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ เหตุการณ์รุนแรงเป็นเพียงภาพปรากฏของความ  
ซับซ้อนเชิงโครงสร้างซึ่งสื่อต่อความขัดแย้ง ความขัดแย้งระหว่างชาวมาเลย์  
กับรัฐเป็นผลของความอยุติธรรมทางสังคมและความยากจน ในแง่นี้ปัญหา  
ภาคใต้มิได้ต่างจากปัญหาชนบทในอีสานแต่อย่างใด หากความขัดแย้งนี้ถูก  
ทำให้เข้มข้นขึ้นเพราะความแตกต่างทางศาสนาภาษา, ชาติพันธุ์ และพลังแห่ง  
ประวัติศาสตร์ บทต่อไปเป็นการพิจารณาว่าความขัดแย้งดังกล่าวแปรสภาพ  
เป็นความรุนแรงได้อย่างไร

## ส่วนที่สาม

### อิสลาม : ความรุนแรงหรือการกระทำ ?

ความเข้าใจเชิงโครงสร้างเกี่ยวกับภาพแห่งความรุนแรงที่ได้พิจารณาใน ส่วนที่สองแล้วนั้นคงทำให้เข้าใจความขัดแย้งซึ่งฝังลึกอยู่ในโครงสร้างได้ แต่ การวิเคราะห์ดังกล่าวก็นำมาได้อธิบายชัดถึงการแปรสภาพของความขัดแย้งซึ่ง ถูกฝังอยู่ให้กลายเป็นความรุนแรงได้ไม่ ส่วนที่สามนี้จะเริ่มต้นจากความ พยายามในทางทฤษฎีที่จะแยกความขัดแย้งออกจากความรุนแรง ความรุนแรง อันเป็นวิธีการหนึ่งในการแก้ข้อขัดแย้งทางการเมืองนั้น จะต้องมีความ คิดบางชนิดมาเป็นเหตุผลรองรับ

ปฏิบัติการใช้เหตุผลรองรับ ความรุนแรงจากภาพแห่งความรุนแรงทาง ภูมิภาคใต้ประเทศไทยนั้น อาศัยข้อกำหนดทางศาสนาอิสลามเป็นหลัก ข้อกำหนด หนดเหล่านี้ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ความรุนแรง ในตอนท้ายจะได้นำเสนอแนว ความคิดใหม่เกี่ยวกับศาสนาอิสลามและการเมือง

### ความรุนแรง : สภาพความจริงที่ไร้เหตุ

ศาสตราจารย์ Ladd Thomas สรุปบทความชื่อ "Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand" ว่า

"ระยะไกลทางภูมิศาสตร์, มรดกทางประวัติศาสตร์, ความไม่คุ้นเคยต่อ ระบบบริหาร และความไม่พึงใจต่อทัศนคติและพฤติกรรมของข้าราชการ, การขาดความสัมพันธ์อย่างมีความหมายระหว่างประชาคมมุสลิมกับ

ประชาคมพุทธ, ความมั่งคั่งที่รวมศูนย์อยู่ในหมู่ชนที่มีไร่หมุ่สลิม, สภาวะทางเศรษฐกิจที่เสื่อมทรามลง, และความล้มเหลวของเจ้าหน้าที่ในอันที่จะอำนวยความสะดวกให้กับชาวบ้าน ล้วนมีผลต่อสำนักที่แปลกแยกและความเชื่อของชาวสลิมในแถบนี้ที่ว่า ตนเป็นพลเมืองชั้นสอง สิ่งนี้ก่อให้เกิดความไม่สงบทางการเมือง”

(Ladd-Thomas 1975: 26-27)

จุดสำคัญอยู่ที่ว่า ปัจจัยทั้งหลายที่ Ladd-Thomas เสนอว่า “เอื้อให้เกิด” ความไม่สงบทางการเมืองในรูปของความรุนแรงนั้น ปัจจัยเหล่านี้ไม่ว่าจะโดยตัวเองโดด ๆ หรือรวมกันก็ตามมิได้ก่อให้เกิดความรุนแรง หากแต่เป็นความขัดแย้ง

ในหนังสือ *The Function of Social Conflict* ซึ่ง Lewis Coser เขียนในปี ค.ศ. ๑๙๕๖ ได้นิยามความขัดแย้งไว้ว่าเป็นอำนาจและทรัพยากรอันหาได้ยาก โดยคู่ต่อสู้มุ่งที่จะทำให้ฝ่ายตรงข้ามกับตนเป็นกลาง, “ต้องเจ็บหรือถูกทำลายไป” (Coser 1969 : 8) แม้ว่าความเข้าใจเช่นนี้จะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป แต่ก็ได้นำเอาความขัดแย้งและความรุนแรงมาปะปนกัน ความขัดแย้งจะมีความหมายกว้างจนแทบจะไร้ประโยชน์ในการศึกษาปัญหาความรุนแรง หากจะกำหนดความรุนแรงเป็นแกนการศึกษา ก็ควรมองความขัดแย้งเป็นกระบวนการ กระบวนการนั้นมีพลวัตร มีทิศทางและสามารถวิเคราะห์ถึงสาเหตุของความขัดแย้ง (Duverger 1970), ระดับของความขัดแย้ง (Rummel 1976 : ch. 26), การแก้ความขัดแย้ง (Haas 1974 : ch. 3), หรือขั้นตอนของความขัดแย้ง (Rummel 1976 : ch. 29) เมื่อมองความขัด



แย้งในฐานะกระบวนการ ความรุนแรงก็อาจเป็น “ผล” ของความขัดแย้ง แต่ตัวความรุนแรงนั้นมิใช่ความขัดแย้ง (Rummel 1976 : 224) Rummel เสนอว่า “ความรุนแรงคือ วิธีการหนึ่งในการบังคับผู้อื่น เป็นรูปปรากฏของความขัดแย้ง” (Rummel 1976 : 224) กระทั่งในระดับของรูปปรากฏนี้เอง ความรุนแรงก็เป็นแต่เพียง “รูปแบบหนึ่ง” ของรูปปรากฏแห่งความขัดแย้งเท่านั้น ความขัดแย้งซึ่งปรากฏตนชัดออกมานั้น โดยปรกติก็มีได้ปรากฏออกมาเป็นความรุนแรง ที่จริงแล้ว ความขัดแย้งโดยปรกติยุติลงโดยมิได้ใช้ความรุนแรงเสียมากกว่า อาจกล่าวได้ว่า การแก้อัดขัดแย้งด้วยสันติมีแนวโน้มจะเป็นปทัสถานของชีวิตทางสังคมธรรมดา ๆ ตัวแบบที่อาศัยปัจจัยตัวเดียวเป็นเหตุอธิบายความขัดแย้งก็ดูจะหยابกันไป ทั้งนี้เพราะความขัดแย้งนั้นเกิดขึ้นมาจากปัจจัยซึ่งสัมพันธ์กันอย่างซับซ้อน เช่น องค์ประกอบทางชีววิทยา (การต่อสู้เพื่อการดำรงชีพ, รักษาเผ่าพันธุ์ หรือควบคุมภาวะแวดล้อม); องค์ประกอบทางจิตวิทยา (การต่อสู้ของกลุ่มหรือปัจเจกชนเพื่อหรือต่อต้านอำนาจ); องค์ประกอบทางภูมิศาสตร์ (สงครามระหว่างรัฐอันเป็นผลมาจากภูมิรัฐศาสตร์) องค์ประกอบทางเศรษฐกิจ สังคม (การต่อสู้ทางชนชั้น, ลัทธิล่าอาณานิคม); และองค์ประกอบทางวัฒนธรรม (ความแตกต่างทางศาสนา, เชื้อชาติ และปัญหาชนกลุ่มน้อย) (Duverger 1970 : 3-83) ควรเข้าใจว่า ปัญหาเชิงโครงสร้างที่ได้พิจารณาในส่วนที่สองมิได้ “ก่อให้เกิด” ความรุนแรง หากแต่มีส่วนสร้างความขัดแย้งทางการเมืองอันลึกซึ้งซึ่งได้แปรสภาพมาเป็นความรุนแรงในกรณีนี้

Hannah Arendt เขียนว่า “ความรุนแรงนั้นโดยธรรมชาติแล้วก็เป็นเครื่องมือไปสู่สิ่งอื่น” (Instrumental) (Arendt 1970 : 51) เพราะฉะนั้น

ความรุนแรงจึงต้องอาศัยตัวชี้นำและเหตุผลรองรับ “สิ่งใดก็ตามที่ต้องให้สิ่งอื่นมาเป็นเหตุผลรองรับไม่อาจเป็นแก่นของอะไรได้เลย” (Ibid.) ดังนั้นการตั้งคำถามว่า อะไรทำให้เกิดความรุนแรงจึงเป็นคำถามที่พลาดเป้า คำถามที่น่าสนใจยิ่งกว่าคือ “อะไรเป็นเหตุผลรองรับของการยอมรับความรุนแรง จนกระทั่งความรุนแรงกลายมาเป็น แนวทางที่เหมาะสมที่สุดในการพยายามบรรลุป่าหมาย”

ในกรณีของสี่จังหวัดภาคใต้ประเทศไทยนี้ เหตุผลรองรับการใช้ความรุนแรงจะมีธรรมชาติเป็นพหุนิยม (Pluralistic)<sup>(๑๖)</sup>

เป้าหมายหลักของอุดมการณ์พหุนิยมที่กล่าวนี้คือการชี้ว่า เหตุใดกลุ่มชนใดกลุ่มหนึ่งจึงควรเลี่ยงหนีจากการครอบงำ เพราะฉะนั้นความรุนแรงจึงกลายมาเป็นวิธีการที่มีเหตุผลรองรับในการต่อสู้เพื่อสิทธิของกลุ่มให้ได้มา ซึ่งระเบียบทางสังคมที่ตนเป็นผู้กำหนด คำว่า “พหุนิยม” นำมาใช้ในกรณีดังกล่าวนี้ เพราะหมายถึงการยอมรับสิทธิของกลุ่มเชื้อชาติต่าง ๆ ที่จะกำหนดทิศทางชีวิตของตนเองทั้งทางตรงและทางอ้อม (Grundy and Weinstein 1974 : 14)

สำหรับกรณีสี่จังหวัดภาคใต้ องค์ประกอบหลายประการเช่น ประวัติศาสตร์การเมือง, ภาวะทางเศรษฐกิจและความไม่เป็นธรรมในสังคม ล้วนก่อให้เกิดความขัดแย้ง แต่การแก้ไขความขัดแย้งดังกล่าวด้วยความรุนแรง

(๑๖) คำว่า “พหุนิยม” ที่ใช้ในที่นี้แตกต่างจากที่ใช้กันในความหมายทั่วไป เช่น พหุนิยมเชิงปรัชญา (การปฏิเสธคำหอบใดเพียงประการเดียวในการอธิบายจักรวาล); ประชาธิปไตยพหุนิยม (การที่กลุ่มผลประโยชน์ต่าง ๆ แข่งขันกันภายในสถาบันต่าง ๆ ของรัฐบาล เช่น ระบบผู้แทน), และพหุนิยมทางสังคม (การที่สังคมใดสังคมหนึ่งมีกลุ่มเชื้อชาติ ซึ่งมีความเป็นตัวของตัวเองอยู่ตั้งแต่สองกลุ่มขึ้นไป)

นั้น มีความเชื่อในเรื่องสิทธิของชาวมุสลิมที่จะมีระเบียบทางสังคมของตนเอง เป็นเหตุผลรองรับ มีการใช้ข้อความหลายตอนซึ่งดำรงอยู่ในระเบียบทางสังคมดังกล่าว (คือศาสนาอิสลาม) มารองรับการกระทำที่รุนแรง การที่ผู้ใช้ความรุนแรงใช้ข้อความเหล่านี้ มีส่วนสำคัญในการสร้างภาพพจน์ของอิสลามกับความรุนแรงที่แพร่อยู่ทั่วไปในโลกปัจจุบันด้วยเหตุนี้ หากจะเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาอิสลามกับความรุนแรง ก็จำเป็นต้องตรวจสอบพิจารณาข้อความ-ข้อกำหนด (injuncts) เหล่านี้

### การที่ผู้ใช้ความรุนแรงใช้ศาสนาอิสลามมาเป็นเหตุผลรองรับความรุนแรง ในภาคใต้ประเทศไทย ๒๕๑๕-๒๕๒๔

จากการศึกษาไบปลิวใต้ดินซึ่งกลุ่มผู้ใช้ความรุนแรงเป็นผู้แจกจ่าย พบว่าในการใช้ศาสนาอิสลามมาเป็นเหตุผลรองรับความรุนแรงนั้น จะมีแบบกระสวน (Pattern) อยู่ ผู้ออกไบปลิวจะอ้างเหตุผลว่า การใช้ความรุนแรงของตนเป็นปฏิกิริยาโต้ตอบความรุนแรงของรัฐบาล ตัวอย่างเช่น จากไบปลิวของ PULO วันที่ ๒๘ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๒๐ ซึ่งพบที่จังหวัดนราธิวาส ระบุว่า PULO ได้ปฏิบัติการสามครั้งรวมทั้งการระเบิดสะพานสาธารณะแห่งหนึ่ง พวกเขาถือว่าปฏิบัติการของเขาเป็นการใช้ความรุนแรงโต้กับความหายนะที่รัฐบาลก่อให้เกิดกับคนมุสลิม ไบปลิวเตือนให้รัฐบาลปล่อยคนบริสุทธิ์ไว้ตามลำพัง จากไบปลิวที่รวบรวมได้ ๒๗ ฉบับ<sup>(๑๗)</sup> มี ๗ ฉบับที่เห็นว่า

(๑๗) ข้อมูลเกี่ยวกับผู้ออกไบปลิวที่แท้จริงหรือกระทั่งเวลาและสถานที่ ซึ่งมีการเผยแพร่ไบปลิวเหล่านี้ได้ยากยิ่ง แม้ทนายไบปลิวจะมีชื่อกลุ่มปรากฏอยู่ ก็ยังยากที่จะเชื่อได้ว่าข้อดังกล่าวเป็นข้อจริง แต่ประเด็นสำคัญของการศึกษาชั้นนี้คือการพิจารณาว่า ผู้ออกไบปลิวใช้อะไรเป็นเหตุผลรองรับการกระทำที่รุนแรงของตน และใช้สิ่งนั้น ๆ อย่างไร

การกระทำขององค์กรนี้เป็นปฏิกิริยาต่อความโหดร้ายของรัฐบาล ไบปลิวที่ เหลือมกั่มงเน้นการครอบงำทางวัฒนธรรม เช่น การขยายอิทธิพลของภาษาไทย หรือการที่เด็กหญิงนักเรียนปอเนาะเต้นรำกับนาวิกโยธิน เป็นต้น (นาเซะ บ้านเหนียว ๕ มกราคม ๒๕๒๒)

ประเด็นที่น่าสนใจอย่างหนึ่งคือ การกระทำของรัฐบาลซึ่งถูกตีความไปในทางลบต่อศาสนาอิสลาม ตัวอย่างเช่น จากไบปลิวของเจ๊ะหลง ลงวันที่ ๑๔ มกราคม ๒๕๒๒ ซึ่งระบุว่าพิธีศาสนาที่นำพระสงฆ์ในพุทธศาสนากับอิหม่ามมุสลิมมานั่งสวดมนต์ไปด้วยกันนั้น เป็นการผิดทางศาสนาอย่างยิ่ง เพราะอิหม่ามกำลังสวดมนต์ในขณะที่มีพระพุทธรูปอยู่ตรงกลาง แม้มีสติซึ่งรัฐบาลไทยสร้างก็ถูกถือว่าเป็นกมลวงที่จะครอบงำคนมุสลิม ในขณะที่พยายามจะทอนเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวมุสลิมลง<sup>(๑๘)</sup>

แต่การโจมตีรัฐบาลไทยที่รุนแรงที่สุดจะมาจาก หะยี ยะโก๊ะ เมื่อวันที่ ๑๘ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๒๒ ในจังหวัดนราธิวาส ผู้เขียนไบปลิวได้ถือเอากรณีที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถเสด็จไปยังนราธิวาสในเดือนรอมฎอน อันเป็นเดือนที่ชาวมุสลิมถือศีลอดตั้งแต่ตะวันขึ้นจนตะวันตกดิน ในช่วงการถือศีลอดนี้ ชาวมุสลิมจะไม่มีดื่มหรือกินสิ่งใด ๆ แต่ก็เป็นธรรมเนียมที่ชาวมุสลิมจะต้องออกมารับเสด็จท่ามกลางแสงอาทิตย์ ในขณะที่มีการดื่มน้ำเย็นใส่น้ำแข็งอยู่ตรงหน้า จาก

(๑๘) ครุมมุสลิมท่านหนึ่งในจังหวัดสตูลบ่นให้ผู้เขียนฟังว่า รูปร่างของมัสยิดกลางจังหวัดสตูลที่รัฐบาลสร้างให้ชนคล้ายดอกบัว ดอกบัวนั้นสามารถโยงเข้ากับพุทธศาสนาได้โดยง่าย กรณีนี้ก็อาจมองเป็นความพยายามของรัฐบาลที่จะบั่นทอนศาสนาอิสลามได้อีกเช่นกัน

สถานการณ์เช่นนี้ โบปปลิวได้ตั้งคำถามว่า “คนมุสลิมจะถือบวชอย่างถูกต้องได้อย่างไร ?”

นอกจากผู้เขียนโบปปลิวจะใช้ความกระต้างของรัฐบาลที่มีต่อองค์ประกอบทางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนมุสลิมที่ละเอียดอ่อนแล้ว ก็ยังใช้พระคัมภีร์ อัล-กุรอาน และ หะดิษ (จริยวัตรของท่านศาสดา) มาเป็นเหตุผลรองรับการกระทำของตน ควรเข้าใจว่า โบปปลิวแต่ละฉบับหาได้มีความสำคัญทางการเมืองมากมายแต่อย่างใดไม่ แต่ถ้าพิจารณาผ่านช่วงเวลาหนึ่งและนำไปปลิวเหล่านี้มาร้อยประสานกัน ก็จะปรากฏเป็นกระบวนการให้เหตุผลรองรับที่ทรงพลังในเชิงตรรก และมีความหมายยิ่ง พลวัตรของโบปปลิวเหล่านี้โดยพื้นฐานแล้วอยู่ที่ความสามารถในการปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “สาระ” ในโบปปลิวกับความเชื่อระดับลึกของประชาชน ผู้ออกโบปปลิวไม่จำเป็นต้องถ่ายทอดข้อความในพระคัมภีร์ อัล-กุรอาน ออกมาทั้งหมด เพราะคนอ่านสามารถจะเชื่อมสิ่งที่ได้รับจากโบปปลิวเข้ากับความรู้เดิมของตนได้ ในแง่นี้ พลังของโบปปลิวเหล่านี้อยู่ที่ความสามารถในการ “เตือน” ให้คนมุสลิม “ตระหนัก” ถึงเอกลักษณ์ของตน, ภาวะวิสัยอันดำรงอยู่ ตลอดจนเหตุผลรองรับความรุนแรงที่พอจะเป็นไปได้

กระบวนการใช้เหตุผลรองรับความรุนแรงดังกล่าว เริ่มต้นจากการระบุว่าศาสนาอิสลามนั้นแตกต่างจากศาสนาอื่น ดูเผิน ๆ ชั้นตอนนี้ไม่สำคัญเท่าใดนัก แต่ก็ช่วยเน้นให้ชัดว่า คนมุสลิมควรเป็นคนอย่างไร ทั้งนี้จะทำให้ปริมาณพลทางสังคมของชุมชนมุสลิมถูกตอกย้ำชัดเจนขึ้น เส้นแบ่งระหว่างชาวมุสลิมกับผู้ที่มิใช่ชาวมุสลิมก็ย่อมชัดเจนตามไปด้วย ผลก็คือการกระทำใด ๆ เพื่อต่อต้าน “พวกเขา” ก็จะกระทำได้ง่ายขึ้นด้วย

โดยทั่วไป ชั้นตอนนี้เกี่ยวข้องกับศรัทธาในศาสนาอิสลาม (Iman) เมื่อมี “ชายแปลกหน้า” มาถามท่านศาสนาคือเกี่ยวกับศาสนาอิสลามและความศรัทธา ท่านตอบว่า

“อิสลามหมายความว่า การเชื่อมั่นว่าไม่พระเจ้าอื่นใด เว้นแต่พระเป็นเจ้าองค์เดียว และมุฮัมมัดคือศาสนทูตของพระองค์ หมายถึงการนมัสการ, การจ่ายซะกาต (รูปแบบหนึ่งของภาษีในทางศาสนา), ถือศีลอดในเดือนรอมดอน, และพยายามแสวงบุญไปยังเมกกะหากมีกำลังสามารที่จะกระทำได้.... (ศรัทธา) หมายถึงการที่ท่านควรเชื่อในพระเป็นเจ้า, เทวทูตของพระองค์, วันสิ้นโลก และท่านควรเชื่อในการกำหนดทั้งความดีและความชั่ว”

(Robsan 1975 : 5)

จากลักษณะเฉพาะที่เด่นชัดดังกล่าว ก็ไม่ยากนักที่จะชี้ให้ชาวบ้านทั่วไปเห็นว่า “เราเชื่อพระองค์อัลเลาะห์ ในขณะที่พวกเขา นับถือพุทธศาสนาซึ่งเคารพบูชาพระพุทธรูป เราละหมาดและถือศีลอด แต่พวกเขาไม่ทำทั้งสองอย่าง” (PULO, ๖ ธันวาคม ๒๕๒๐)

ขั้นที่สองของกระบวนการนี้คือ การเตือนประชาชนให้สำนึกถึงความเหนือกว่าของศาสนาอิสลาม (PULO, ๒๘ กรกฎาคม ๒๕๒๐ ; ๖ ธันวาคม ๒๕๒๐) ผู้เผยแพร่ใบปลิวได้อ้างข้อความต่อไปนี้จาก อัล-กุรอ่าน

“ศาสนาต่อเบื้องพักตร์ของพระเป็นเจ้า

คืออิสลาม (การยอมตนต่อเจตนารมณ์ของพระองค์)

(AL-QUR'AN, iii : 19)

“สุญญาคือผู้ที่ดีที่สุดในหมู่ชนทั้งหลาย  
 วิวัฒนาการเพื่อมนุษยชาติ  
 ทำในสิ่งที่ดี  
 ห้ามในสิ่งที่ผิด  
 และเชื่อมั่นในพระเป็นเจ้า”

(AL-QUR'AN, iii : 110)

จากนั้นขั้นที่สามคือการเพียรหาเอกภาพในหมู่มุสลิม (J.P.M.P.M.T, 1980)<sup>(๑๕)</sup> ข้อความที่สำคัญที่สุดซึ่งบ่งว่า ชาวมุสลิมทั้งหมดเป็นประชาชาติเดียวกันคือ :

“และจงยึดมั่นในสายเชือก  
 ซึ่งพระเป็นเจ้า (ได้ยึดขยายให้สุญญา)  
 และจงอย่าแตกแยกกันในหมู่สุญญา ;

(AL-QUR'AN, iii : 103)

ขั้นตอนที่สามหลังจากการเน้นย้ำถึงเอกภาพของกลุ่มแล้วสำคัญเป็นอย่างยิ่ง ชาวมุสลิมจะต้องถูกเตือนให้ตระหนักว่าเป็นพันธกิจของตนที่จะต้องสู้กับ ก้าเฟรี (ผู้ไม่ศรัทธา) อันที่จริงกระทั่งการเตือนคนมุสลิมให้เห็นว่าการยอมตนอยู่ใต้การปกครองของชนต่างศาสนาเป็นสิ่งที่ผิด ก็ปรากฏในไบเบิลวิบย่อยๆ (เจ๊ะ กูติง, ๒๑ มกราคม ๒๕๒๐ ; ๒๑ กรกฎาคม ๒๕๒๑) จากข้อมูลที่รวบรวมมาได้ มีการใช้ข้อความจากพระคัมภีร์ อัล-กุรอาน ในกรณีนี้ถึง ๑๑ ข้อความ ข้อความที่พบบ่อยที่สุด (ห้าครั้ง) คือ :

(๑๕) J.P.M.P.M.T. จะเป็นตัวช่วยของ Journal of Pattani Members of Parliament (วารสารสมาชิกสภาปัตตานี) ซึ่งแพร่หลายในรูปแบบไบเบิลวิบ

“จงต่อสู้กับผู้ที่ไม่เชื่อใน  
พระเป็นเจ้าหรือวันสุดท้าย  
หรือมิได้ถือสิ่งซึ่งพระเป็นเจ้า  
และศาสนทูตของพระองค์ห้าม  
ว่าเป็นสิ่งต้องห้าม  
หรือมิได้ยอมรับศาสนาแห่งสัจจะ  
(แม้ว่าพวกเขาจะเป็น)  
กลุ่มชนที่ได้รับคัมภีร์ของพระเป็นเจ้า  
จนกระทั่งพวกเขาจ่าย (ค่าทดแทน)  
อย่างยินยอมพร้อมใจ  
หรือรู้สึกว่าคุณคนลูกกำพร้า”

(AL-QUR'AN, ix: 29)

ข้อความดังกล่าวถูกใช้มารองรับเสียงเรียกให้ต่อสู้กับรัฐบาล ข้อความ  
จากคัมภีร์ *กุรอาน* ข้างล่างนี้ ถูกใช้ข้อความละสองครั้ง

“และสำหรับผู้ซึ่งต่อสู้  
เพื่อ (ทางของ) เรา,  
แน่แท้เราจะชี้นำพวกเขามายัง  
วิถีแห่งเรา  
เพราะแน่แท้พระเป็นเจ้า  
ทรงอยู่กับผู้ซึ่งกระทำการอันถูกต้อง”

(AL-QUR'AN, xxix: 69)



“การที่สุเจ้าเชื่อมั่นในพระเป็นเจ้า  
 และในศาสนทูตของพระองค์ และสุเจ้า  
 ต่อสู้อย่างสุดจิตสุดใจ ในวิถีทางของพระเป็นเจ้า  
 ค้ำยันทรัพย์สินของเจ้า  
 และตัวตนของเจ้า  
 สิ่งนี้จะดีที่สุดในสำหรับเจ้า  
 ถ้าเพียงแต่เจ้ารู้”

(AL-QUR'AN, lxi : 11)

“คนผู้ใดละทิ้งเรือนแห่งตน  
 เพื่อวิถีทางของพระเป็นเจ้า,  
 จะพบที่พักพิงมากหลาย  
 กว้างขวางและว่างสบาย  
 ในหน้าแผ่นดิน :  
 และหากเขา<sup>หัน</sup>กลับมา  
 ในฐานะผู้ละเรือนแห่งตน  
 เพื่อพระเป็นเจ้าและศาสนทูตของพระองค์  
 รางวัลของเขาจะมาถึง  
 และแน่นอนด้วยความคิด :  
 และพระเป็นเจ้าทรงยิ่งใหญ่ในการอภัย  
 มหาเมตตาการุณา”

(AL-QUR'AN, iv : 100)

แม้กับประชาชนซึ่ง “อ่อนแอและถูกกดขี่” ซึ่งหมายความว่าพวกเขาไม่อาจสู้รบตบมือกับใครได้ โบปลิวกีเรียกร้องไม่ให้ยอมแพ้ (เจ๊ะ กูติง, ๒๑ มกราคม ๒๕๒๐) ทั้งนี้โดยมีข้อความจากพระคัมภีร์ อัล-กุรอ่าน ต่อไปนี้มารองรับ :

“เมื่อเทพนำดวงวิญญาณ  
 ของผู้คนที่สิ้นชีวิตในบาป  
 ต่อต้านจิตวิญญาณของพวกเขา,  
 เทพจะถามว่า “เจ้าเคยอยู่ใน  
 สภาพเช่นไร ?” พวกเขาจะตอบว่า  
 “เมื่อเรายูบ่นพินพิภพ  
 เราอ่อนแอและถูกกดขี่”  
 เทพจะกล่าวว่า : “แผ่นดินของ  
 พระเป็นเจ้ากว้างใหญ่ไม่พอสำหรับ  
 ผู้เจ้าที่ทะเลาะกันให้พ้น (จากความชั่ว) หรือ ?”  
 ผู้คนเหล่านี้จะพบที่พักพิงในนรก,  
 ช่างเป็นที่พำนักที่ชั่วร้ายยิ่งแล้ว”

(AL-QUR'AN, iv : 97)

คำถามในข้อความข้างท้ายนี้ มีความหมายอย่างที่สุดภายใต้กระบวนทัศน์ (Paradigm) แบบอิสลาม ซึ่งจักรวาลนั้นเป็นระบบที่มีระเบียบด้วยกฎแห่งพระเป็นเจ้า สรรพสิ่งล้วนเป็นของพระองค์ (AL-QUR'AN, xvi : 12, 13) ในแง่แผ่นดินของพระองค์ล้วนพ้นอาณาเขตของรัฐชาติ ในจิตใจของชาวมุสลิมผู้เคร่งครัด กฎของพระเป็นเจ้าอยู่เหนือทุกสิ่ง พวก

เขาจะต้องต่อสู้ตอบโต้หากกระทำได้ แต่หากสู้กับความชั่วร้ายไม่ไหว อย่างน้อยก็ต้องผลจากไปแสวงหาที่อยู่ใหม่ในแหล่งอื่น

จุดสำคัญที่พึงตระหนักคือ ความหมายของคำว่า “อิสลาม” นั้นเอาหมายถึงสันติภาพหรือการยอมตน หรือการยอมแพ้ ซึ่งหมายความว่า คนมุสลิมจะพบกับสานติที่แท้ จากการยอมตนตามเจตนารมณ์ของพระเป็นเจ้า เพราะฉะนั้นการยอมตนต่อเจตนารมณ์หรือคำสั่งอันใด นอกเหนือเจตนารมณ์ของพระเป็นเจ้า ก็หมายถึงการสร้างภาคีต่อพระองค์<sup>(๒๐)</sup> ซึ่งสิ่งนี้เป็นบาปที่ชั่วร้ายที่สุดในศาสนาอิสลาม พระคัมภีร์ อัล-กุรอ่าน กล่าวว่า

“พระเป็นเจ้าจะไม่ทรงยกโทษให้  
กับการสร้างภาคีให้กับพระองค์,  
แต่พระองค์จะทรงอภัยให้กับทุกสิ่ง  
กับผู้ที่พระองค์ทรงพอพระทัย ;  
การตั้งภาคีกับพระองค์  
คือการกระทำบาป  
ที่น่าชังที่สุดแท้ ๆ”

(AL-QUR'AN, iv : 48)

ผู้ออกไปปลิวลมก็จะอ้างข้อความในพระคัมภีร์ข้างต้น (ix: 11) เมื่อจะกล่าวถึงภาระหน้าที่ในการตอบโต้กับศัตรู โดยย้าให้ตระหนักว่า ซามุสลิม

(๒๐) “ภาคี” ในที่นี้หมายถึงผู้คนหรือสิ่งของหรือความคิดซึ่งมนุษย์ไปยึดมั่นถือมั่น ตัวอย่างเช่น คนสมัยใหม่ที่สนใจศาสนาอาจเชื่อว่า ความอยู่ดีมีสุขของตนขึ้นอยู่กับจำนวนเงินที่เขาสะสมได้ อาจถึงกระทั่งคิดว่า การดำรงอยู่และชีวิตของเขาจะยืดยาว และเป็นไปได้ก็ด้วยพระเจ้าเงินตรา ในแง่เงินตราสำคัญกว่าพระเป็นเจ้า และแปรสภาพมาเป็น ภาคีของพระองค์

จะต้องต่อสู้ “อย่างสุดจิตสุดใจ” ในวิถีทางของพระเป็นเจ้าของเจ้าด้วยทรัพย์สิน และชีวิตของตนเอง ทั้งนี้โดยตีความ “การต่อสู้ในวิถีทางของพระเป็นเจ้าของเจ้า” ให้หมายรวมถึง การสังหาร, ทำอันตราย, ปล้นทรัพย์ และทำลายวัดวาอาราม ตลอดจนรูปเคารพต่างๆ (J.P.M.P.M.T., 1980) ผู้ที่ไม่ยอมเข้าร่วมในการต่อสู้ก็จะถูกหาว่าเป็นพวกหน้าไหว้หลังหลอก--ไม่จริงใจ (โมปลิวที่พบในยะลา เมื่อเดือนเมษายน ๒๕๒๑) มีข้อความจากพระคัมภีร์ อัล-กุรอาน ตอนหนึ่งที่กล่าวถึงเรื่องนี้

“และสำหรับพวกหน้าไหว้หลังหลอกก็เช่นกัน

พวกเหล่านี้ถูกบอกไว้ว่า : “จงมา,

ต่อสู้ในวิถีทางของพระเป็นเจ้าของเจ้า,

หรือ (อย่างน้อยที่สุด) จงขบไล่

(ศัตรูออกจากนครของเจ้า)”

พวกเขาแล้วว่า : “หากเราสู้วิธี

ต่อสู้, เราจะตามท่านไปอย่างแน่นอน”

วันนั้นพวกเขาอยู่ใกล้กับความไม่เชื่อ

ยิ่งกว่าศรัทธา”

(AL-QUR'AN, iii : 167)

สิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในที่นี้คือ สิ่งซึ่ง Clifford Geertz เรียกว่า “การเมืองแห่งความหมาย” (Geertz 1973 : 310 - 326) ศาสนาอิสลามคล้ายกับ “วัฒนธรรม” ตามทัศนะของ Geertz ไม่ได้เป็นแต่เพียงธรรมเนียมหรือความยึดถือ (cult) แต่หมายถึงโครงสร้างแห่งความหมายซึ่งมนุษย์นำมาใช้ให้ประสบการณ์ของตนเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมา และการเมืองก็คือ เวทีหลักที่

โครงสร้างดังกล่าวคือคล้ายขยายตัวออกมาสู่สาธารณะ (Geertz 1973 : 312) ประสิทธิภาพของมนุษย์ดำรงอยู่ในสภาวะที่ดำรงอยู่ แม้จะยากสำหรับผู้ใช้ ความรุนแรงที่จะสร้างภาพลงขึ้น แต่ก็ค่อนข้างง่ายที่พวกเขาจะ “ตอกย้ำ” โครงสร้างแห่งความเป็นจริงที่ชาวมาเลย์ทั่วไปไม่รู้สึกให้ตระหนักรู้ได้ เมื่อจิตสำนึกของชาวมาเลย์ถูกปลุกแล้ว ระดับความภักดีต่อรัฐบาลก็จะลดทอนลง ความภักดีต่อรัฐบาลนั้นสัมพันธ์กับความชอบธรรม ที่รัฐบาลมีอยู่ในสายตาของประชาชนนั่นเอง

ครูในยะลาท่านหนึ่งกล่าวให้ผู้เขียนฟังว่า “เลี้ยงไม่ได้ที่จะใช้วิธีตาต่อตา เพราะการนำเสนองานเลือกใด ๆ ต่อพวก กาเฟรี (นอกศาสนา) ล้วนไร้ผล” ครูโรงเรียน ปอเนาะ (โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม) ในยะลาอีกท่านหนึ่งเชื่อว่า ความรุนแรงเป็นหนทางสุดท้ายและยังรู้สึกภาคภูมิใจในการใช้ความรุนแรง เพื่อความถูกต้องอีกด้วย ข้าราชการมุสลิมในจังหวัดสตูลท่านหนึ่ง ก็แสดงทัศนคติคล้าย ๆ กัน โดยชี้ว่า “ประวัติศาสตร์ได้ชี้ว่า ความรุนแรงเป็นวิธีทางที่ถูกต้อง ผมเชื่อว่าการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมเป็นสิทธิมนุษยชนอันละเมิดมิได้” บัณฑิตศึกษาศาสตร์ในปีตาคานีกล่าวว่า “เมื่อการเมืองเล่นงานชาวมุสลิม พวกเขาก็ต้องต่อสู้ได้ตอบ”

การเมืองแห่งความหมาย ซึ่งปรากฏให้เห็นแปรสภาพเป็นความรุนแรง ชาวมาเลย์ยอมรับความหมายนี้และบางครั้งก็เห็นใจผู้ใช้ความรุนแรง เพราะคนกลุ่มนั้นล้วนมีส่วนร่วมในประวัติศาสตร์ของพวกเขาอีกทั้งมีส่วนร่วมในสภาพความจริงอันเดียวกัน ข้อความในพระคัมภีร์อัล-กุรอาน ได้ถูกนำมาใช้รองรับการใช้ความรุนแรง ความรุนแรงถูกถือว่าเป็น “หนทางสุดท้าย” หรือทางเลือกที่เหมาะสมที่สุด” ในการนำมาแก้ไขความขัดแย้งซึ่งฝังรากลงใน

อันที่จริงความรุนแรงชนิดที่อิสลามรับได้คือ ความรุนแรงเชิงป้องกันตัวแต่ มิใช่ความรุนแรงเชิงรุกราน พระคัมภีร์อัล-กุรอาน ระบุว่า :

“จงต่อสู้ในวิถีทางของพระเป็นเจ้า

(กับ) ผู้ที่สู้รบกับเจ้า,

แต่จงอย่าละเมิดขอบเขต ;

เพราะพระเป็นเจ้าไม่รักผู้ละเมิด”

(AL-QUR'AN, ii : 190)

ดังที่ได้พิจารณาในส่วนที่สองแล้ว คงจะเข้าใจปัญหาความรุนแรงในภาค ใต้ประเทศไทยได้ยาก หากไม่พิจารณานโยบายของรัฐบาล นโยบายรัฐบาล ประกอบกับความทารุณโหดร้ายซึ่งเกิดขึ้นในท้องถิ่นเป็นครั้งเป็นคราว มี สภาพเป็นรูปปรากฏของอุดมการณ์ชนิดหนึ่งซึ่งเรียกว่า “นักขยายอำนาจ” (expansionist) เหตุผลหลักที่ใช้รองรับความรุนแรงในอุดมการณ์ของนัก ขยายอำนาจก็คือ มักถือว่าความรุนแรงช่วยให้กลุ่มที่เหนือกว่าครอบงำกลุ่ม ที่ด้อยกว่าได้ง่ายขึ้น จำเป็นยิ่งที่จักต้องหาเหตุผล-ข้ออ้างมารองรับกลุ่มคน ใดกลุ่มหนึ่งว่าเหนือกว่ากลุ่มอื่น ข้ออ้างเหล่านั้นมักอาศัยองค์ประกอบทางชีว วิทยา (เผ่าพันธุ์) ; ความสามารถในการปกครองตนเอง (การเมือง) หรือ ความสำเร็จในเรื่องอารยธรรม (วัฒนธรรม) มาใช้เป็นพื้นฐาน (Grundy and Weinstein 1974 : 51) อุดมการณ์ดังกล่าวมักส่งผลต่อความรุนแรงที่ กลุ่มผู้ครอบงำใช้ ส่วนอุดมการณ์ที่ใต้อุดมการณ์นี้ก็คือ แนวความคิดแบบ พหุนิยม (Pluralism) ซึ่งอ้างว่า การใช้ความรุนแรงนั้น จักยอมรับได้หาก เป็นไปเพื่อกลุ่มชนที่ประสงค์จะปลดปล่อยตนเองจากระเบียบที่บีบบังคับตน อยู่ (Grundy and Weinstein 1974 : 69)

ในงานเขียนเรื่อง “Violence Consequences of Violence”, Feirabend และ Feirabend ศึกษาความขัดแย้งและการร่วมมือกันของชนกลุ่มน้อย โดยใช้ข้อมูลเหตุการณ์จาก ๒๕ ประเทศเป็นระยะเวลา ๕ ปี จาก ค.ศ. ๑๙๕๕-ค.ศ. ๑๙๕๙ และพบว่า “มีความสัมพันธ์เป็นเส้นตรงเชิงบวกระหว่าง  $r = 0.71$ ) ระหว่างความเข้มแข็งแห่งความเป็นอธิปไตยของชนกลุ่มน้อยกับความเข้มของการบีบบังคับของรัฐบาล” ผลการศึกษา<sup>๕</sup>นี้หมายความว่า หากรัฐบาลใช้การกระทำที่เป็นศัตรู พฤติกรรมของชนกลุ่มน้อยก็จะเป็นศัตรูส่งตามไปด้วย (Feirabend and Feirabend 1973 : 210-213) การกระทำเยี่ยงศัตรูนี้อาจแบ่งได้เป็นสองประเภทคือ การกระทำที่เป็นศัตรูจริงกับการกระทำที่ “ถูกมอง” ว่าเป็นการกระทำของศัตรู ควรตระหนักว่าในทางการเมืองนั้นความเป็นจริงกับสิ่งที่ถูกรับรู้อาจไม่ใช่สิ่งเดียวกันเสมอไป เพราะฉะนั้นหากชนกลุ่มน้อย “รู้สึก” ว่าระบอบการบีบบังคับของรัฐบาลเพิ่มขึ้น พวกเขาก็มักโต้ตอบด้วยความรุนแรง (Ibid. : 233)

กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ศาสนาอิสลามมิได้ก่อให้เกิดความรุนแรง ในทางตรงข้าม ความรุนแรงได้ถูกยอมรับเป็นเครื่องมือปกติในการแก้ไขข้อขัดแย้งทางการเมืองอยู่แล้ว และเช่นเดียวกับศาสนาอื่น อิสลามอาจถูกนำมาใช้เป็นเหตุผลรองรับความรุนแรงได้ เพราะอันที่จริงศาสนิกต่าง ๆ ก็ได้รับร่ำฆ่าฟันกันมาไม่น้อยในการสงครามระหว่างประเทศ และบางครั้งศาสนิกในศาสนาเดียวกันก็ใช้ความรุนแรงต่อกัน Trevor Ling สรุปว่า “เรื่องนี้ไม่เกี่ยวกับศาสนา ถ้าโอกาสหรือสถานการณ์อำนวย มนุษย์จะต่อสู้กับศาสนิกชนใด ๆ หรือคนไม่มีศาสนาก็ได้” (Ling 1979 : 139) ที่สำคัญยิ่งกว่าคือข้อสรุป

ของ Trevor Ling ที่ว่า “การสงครามระหว่างประเทศนั้นมิได้มีสหสัมพันธ์เชิงบวกกับการดำรงอยู่หรือการไร้เสียซึ่งศาสนาหนึ่งศาสนาใด มวลเหตุของความขัดแย้งระหว่างประเทศอาจพบได้ในปริมณฑลของประโยชน์ทางวัตถุ... (แต่) อย่างไรก็ตาม, นี้มิได้หมายความว่า บรรดาเหตุผล ที่ผู้ทำสงครามนำมาใช้ “จะไม่ถูกคลุมอยู่ด้วยภาษาเชิงอุดมการณ์หรือศาสนา” (Ling 1979 : 140 เห็นโดย Trevor Ling) ถ้าข้อสรุปนี้ยอมรับได้ก็หมายความว่า การไม่อาจจะกล่าวได้ว่ามีศาสนาใดที่ผูกพันกับความรุนแรงมากกว่าศาสนาอื่นย่อมเป็นไปได้ที่จะ บัด ๆ ไปว่า โลกมีอคติต่อศาสนาอิสลาม แต่ถึงแม้คำอธิบายนี้จะมีความจริงอยู่ไม่น้อย ก็ยังเป็นเพียงคำอธิบายกันเดียว ส่วนอีกด้านหนึ่งของคำอธิบายนี้คงฝังลึกอยู่ในตัวศาสนาอิสลามเอง ซึ่งจะต้องหันมาพิจารณาที่โครงสร้างระดับลึกของอิสลามอันนี้ต่อไป

### ศาสนาอิสลามกับแนวความคิดเรื่องการกระทำ

นักสังคมวิทยามุสลิมเรื่องนามท่านหนึ่งคือ Ali Shari'ati (1933-1977) เขียนไว้ว่า

“ประวัติศาสตร์เป็นตัวแทนของกระแสเหตุการณ์ที่ไม่ขาดตอน ซึ่งก็เหมือนตัวมนุษย์เองนั่นแหละ ที่ถูกครอบงำด้วยความขัดกันเชิงวิภาษ, สงครามที่มีมาตลอดระหว่างองค์ธาตุตรงกันข้ามและเป็นอริต่อกัน ซึ่งเริ่มต้นมาแต่กำเนิดของมนุษยชาติ และก็ได้มีการต่อสู้กันตลอดมาในทุกสถานที่ และผลรวมของทั้งหมดนี้คือประสานกันเป็นประวัติศาสตร์”

(Shari'ati 1979 : 97)



Shari'ati พิจารณาคุณค่าธรรมคดีแรกของโลก ระหว่างบุตรสองคนของอาดัม ดังที่ปรากฏในคัมภีร์โตราห์ (TORAH), ไบเบิล (BIBLE) และอัล-กุรอานเพื่อชี้ให้เห็นว่าประวัติศาสตร์ของมนุษย์เริ่มขึ้นเมื่อเคน (Cain) ฆ่า เอเบล (Abel) ผู้คนมักถือว่าเหตุการณ์นี้คือการชิงความผิดบาปของการฆ่าคน แต่การฆ่า “ครั้งแรก” นี้ อาจมองได้ว่าเป็นความขัดแย้งอันเป็นนิรันดร์ระหว่างเคนผู้เป็นฆาตกรกับเอเบลผู้เป็นเหยื่อ หรือระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง (Shari'ati 1979 : 98) Shari'ati ชี้ชัดว่า สาเหตุหลักของ “ความขัดแย้งอันเป็นนิรันดร์” นี้คือ ทรัพย์สินส่วนบุคคลในแง่หนึ่ง ลัทธิอาณานิคมก็คือผลพวงของการเรียกร้องหาทรัพย์สิน “ส่วนตน” ในระดับชาตินั่นเอง การแสวงหาทรัพย์สิน “ส่วนตัว” ได้เข้ามาเปลี่ยนแปลงสัมพันธภาพฉันท์ญาติให้กลายเป็นพันธะแห่งการช่วงใช้ ; การล่าเหยี่ยงเลือกที่รักมักที่ชังเข้ามาแทนความเสมอภาค, และภราดรภาพก็กลายเป็น ภราดรฆาต (Ibid. : 102) ดังนั้น Shari'ati จึงเห็นว่าสงครามระหว่างชนต่างศาสนาก็คือ การต่อสู้เพื่อเอกภาพของชนชั้นและเผ่าพันธุ์ต่างๆ เพื่อเอาชนะกลุ่มชนที่ครอบงำพวกตน อิสลามในฐานะศาสนาแห่งความเป็นเอกภาวะของพระเป็นเจ้า (Tauhid) มักเสนอเหตุผลรองรับค่านศีลธรรมในการต่อสู้เพื่อความยุติธรรม อิศรภาพ และการทำวิถีชีวิตของตนเองให้กับผู้คนที่ถูกกดขี่ (Shari'ati 1979 : 108)

พระคัมภีร์ อัล-กุรอาน กล่าวว่า

“และจงต่อสู้กับพวกเขา

จนกระทั่งความสับสนและและการกดขี่เอาเปรียบ

สลายหายไป”

(AL-QUR'AN, viii : 39)

เหตุผลหนึ่งของการที่ต้องสูกกับการกคชขุครคกคกคย

“เพราะความสับสนวุ่นวายและการกคชขุเอาเปรียบนั้น  
ชั่วร้ายยิ่งกว่าการฆ่าเสียอีก”

(AL-QUR'AN, ii : 191)

ในแง่หนึ่ง การต่อสู้ตามวิถีทางของพระเป็นเจ้าในศาสนาอิสลามนั้นคือการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมนั่นเอง พระกัมภีร์อัล-กุรอาน ได้มีข้อความสนับสนุนประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจน :

“และเหตุใดเจ้าจึงจะไม่  
ต่อสู้ในวิถีทางของพระเป็นเจ้า  
และของผู้คนซึ่ง, เพราะอ่อนแอ,  
จึงถูกกระทำอย่างไม่เป็นธรรม (และถูกกคชขุ)?  
ทั้งชาย, หญิง และเด็ก  
ผู้ซึ่งร่ำร้องว่า : พระเป็นเจ้าของข้า  
โปรดช่วยข้าจากเมืองนี้,  
ที่ซึ่งผู้คนเป็นผู้กคชขุ ;”

(AL-QUR'AN, iv : 75)

ความข้อนี้อาจทำให้สรุปได้ว่า สำหรับชาวมุสลิมนั้น การต่อสู้กับอัยคิ  
ธรรมทั้งหลาย เป็นพันธกิจของตนในฐานะที่นับถือศาสนาอิสลาม ความ  
อัยคิธรรมในสังคมหรือความรุนแรงเชิงโครงสร้างนั้น<sup>(๒๑)</sup> คือ “เหตุแห่งข้อ

(๒๑) แนวความคิดเรื่อง “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” ของ Galtung อาจกว้าง  
จนเกินไป Galtung เองก็เข้าใจปัญหาอย่างชัดเจนและเขียนไว้ว่า “เราอาจต้องกล่าวถึง  
เงื่อนไขของความรุนแรงเชิงโครงสร้างว่าเป็น ความอัยคิธรรมทางสังคม เพื่อว่าจะได้ไม่ใช่  
คำว่าความรุนแรงจนเกินไป” (Galtung 1969 : 171 ; เน้นโดย Galtung)

แตกต่างกันระหว่างความเป็นจริงกับศักยภาพ และระหว่างสิ่งซึ่งควรจะเป็นกับสิ่ง  
 ซึ่งเป็นอยู่” (Galtung 1969 : 668) สาเหตุเช่นนี้เองที่ก่อให้เกิดสถานการณ์  
 แห่งความขัดแย้ง (Duverger 1970 : 3-83) ความขัดแย้งจะต้องถูกแก้ไขให้  
 ตกไป “การต่อสู้” เพื่อยุติข้อขัดแย้งก็เป็นวิธีหนึ่ง มักเชื่อกันทั่วไปว่าการแก้ไข  
 ข้อขัดแย้งในทางสังคมและการเมืองนั้น จะต้องเป็นวิธีการที่รุนแรงหรือการ  
 ไม่ใช้ความรุนแรง แต่ทัศนะเช่นนี้มักทำให้มองข้ามความจริงสำคัญยิ่งประ  
 การหนึ่งไป นั่นคือมนุษย์จะต้อง “กระทำ” บางอย่างเพื่อยุติความขัดแย้ง แต่  
 ในสภาพความจริงบางครั้งมนุษย์ก็ไม่ได้ “กระทำการใด ๆ” เพื่อยุติความขัด  
 แย้ง หากเพียงแต่ยอมแพ้เพราะฉะนั้นวิธีการคิดถึงวิธีโต้ตอบกับสภาพความ  
 ขัดแย้งที่คิดว่าอาจแยกได้เป็น *การกระทำ* และ *การไม่กระทำ* (Sharp 1973 :  
 64-65) หากยอมรับวิธีการเผชิญกับความขัดแย้งข้างต้น ก็อาจสรุปได้ว่า คน  
 มุสลิมไม่อาจจะเป็นฝ่ายยอมรับความอยุติธรรมโดยไม่กระทำการใด ๆ ได้เลย  
 แต่จะต้องต่อสู้กับความอยุติธรรมนั้น การต่อสู้ เป็น การกระทำอย่างหนึ่ง  
 ส่วนการกระทำนี้อาจเป็นความรุนแรงหรือไม่รุนแรงก็เป็นได้ กลุ่มที่ใช้  
 ความรุนแรงเป็นการกระทำหลัก แต่การใช้ความรุนแรงดังกล่าวก็ปรากฏอยู่  
 กับกลุ่มชนศาสนิกอื่นทั่วไปเช่นกัน ดังตัวอย่างจากการปฏิวัติและการสงคราม  
 ระหว่างประเทศที่เคยเกิดขึ้น คำถามในที่นี้ก็คือ ทางเลือกแห่งการใช้ความ  
 ไม่รุนแรง จะไปได้สำหรับชาวมุสลิมหรือไม่ ?

## ศาสนาอิสลามกับความเป็นไปได้ของปฏิบัติการ ใช้ความรุนแรง

Unnithan และ Singh เสนอว่า ในการศึกษาการใช้ความไม่รุนแรงใน  
 ลัทธิศาสนาหลัก ๆ ในโลกนั้น คำถามสำคัญมิใช่การถามว่า ในศาสนาใด

ศาสนาหนึ่งมีคำสอนทางศาสนาที่ให้ความชอบธรรมกับการใช้ความรุนแรงอยู่เพียงใด แต่ควรตั้งคำถามว่า ในศาสนาต่าง ๆ นั้นได้ย้าเน้นถึงความไม่รุนแรงไว้เพียงใด การศึกษาถึงความไม่รุนแรง (nonviolence) ในลัทธิศาสนาต่าง ๆ อาจมีประโยชน์ยิ่งในทางวิชาการและในทางปฏิบัติต่อการชั่งชั่งองค์ประกอบร่วมในวัฒนธรรมแห่งความไม่รุนแรง โดยไม่ขึ้นกับความขัดแย้งอันปรากฏชัดอยู่ทั่วไป (Unnithan and Singh 1973 : 205) เมื่อศึกษาความไม่รุนแรงในศาสนาอิสลาม Unnithan และ Singh สรุปว่า “จริยธรรมแห่งความไม่รุนแรงในศาสนาอิสลามนั้น มีธรรมชาติในการปฏิบัติและแบบปฏิฐานนิยม” (Ibid. : 206) ซึ่งข้อสรุปนี้ก็สอดคล้องกับข้อถกเถียงข้างต้นที่ว่า ศาสนาอิสลามนั้นมุ่งสู่การกระทำเสมอ

อันที่จริง “การกระทำ” ที่อิสลามนำเสนออาจไม่จำเป็นต้องเป็นความรุนแรงด้วยซ้ำ ท่านศาสตราจารย์มัทเคยกกล่าวว่ :

“จงไปในนามของพระเป็นเจ้าในวิถีทางของพระเป็นเจ้า และต่อสู้กับบรรดาผู้ซึ่งไม่ศรัทธาในพระองค์ จงไปและอย่าได้ฉ้อฉลในเรื่องทรัพย์สินที่ยึดมาได้, หรือคดโกงเขา, หรือทำทารุณกรรม (ตัดมือตัดเท้า) ผู้ใดหรือสังหารเด็ก”

(Robson 1975 : 833)

ส่วนแนวความคิดเรื่อง Jihad ซึ่งมักจะแปลกันว่า “สงครามศาสนา” หรือ “สงครามศักดิ์สิทธิ์” นี้ Abu-said รายงานว่า ท่านศาสตราจารย์มัทเคยกกล่าวไว้ว่า “Jihad ที่ประเสริฐที่สุดนั่นคือ เมื่อคนพูดความจริงต่อหน้าผู้ปกครองที่เป็นทรราชย์” (Rodson 1975 : 287) อัล-หะดีษ (จริยวัตรของท่านศาสดา) นี้ บ่งว่าความหมายของ Jihad นั้นซับซ้อนมากกว่าที่นักเขียนหลาย

คนเข้าใจ Robert Payne, นักเขียนเกี่ยวกับอิสลามที่ไม่สู้ละเอียดอ่อนนัก เคยเขียนว่า “การสนับสนุนสงครามอย่างโหดร้ายได้ถูกยกย่าแล้วซ้ำอีกในพระคัมภีร์อัล-กุรอาน และไม่มีข้อสงสัยแม้สักนิดเกี่ยวกับ มุฮัมมัดที่หมายความอย่างที่เขาพูดทุกคำ” (Payne 1959 : 84)

แม้กระทั่งนักวิชาการระดับ Max Weber ก็จะมี ความเข้าใจเรื่องอิสลามในระดับที่ง่ายเกินไป เพราะสำหรับ Weber ศาสนาอิสลามเป็นเพียงศาสนา นักรบของชนชั้นหนึ่งในสังคม และความสำเร็ของอิสลามก็ขึ้นอยู่กับชัยชนะทางการทหารเป็นหลัก (Turner 1974 : 34) ในที่นี้คงจะไม่ขอวิพากษ์วิจารณ์ Weber แต่จุดสำคัญคือ ผู้ศึกษาจะต้องเข้าใจประเพณีที่นำมาอ้างไว้ข้างต้น หากยอมรับคำสอนของศาสนามุฮัมมัด (ซึ่งชาวมุสลิมต้องยอมรับ เพราะเป็นส่วนหนึ่งของระบบการศรัทธาของตน) ก็หมายความว่า เมื่อเผชิญกับทรวาชัยและการกกดขี่ คนมุสลิมควรจะต้องสู้ หากมิใช่ด้วยวิธีการสงครามของสัตว์เดือ่น แต่ด้วยวิธีการของมนุษย์โดยการใช้ความจริงเผชิญกับการกกดขี่เอาเปรียบอย่างหาญกล้า และเปี่ยมไปด้วยความหมาย Rashid Rida ได้ชี้ถึงความคล้ายคลึงกันระหว่างอิสลามกับอารยธรรมยุคใหม่และชี้ว่า “แรกสุดคือ การมีกิจกรรม ; ความพยายามอย่างสร้างสรรค์เป็นแก่นของอิสลาม และนี่ก็คือความหมายของ Jihad อย่างทั่วไปที่สุด” (Turner 1974 : 146)

หากพิจารณาจิตวิญญาณของอิสลามแท้ ๆ ก็ จะเห็นทางเลือกมากมายสำหรับมนุษย์ซึ่งโลดเล่นอยู่ในการเมืองเพื่อเลือกปฏิบัติได้ จากทางเลือกเหล่านี้ทั้งหมด อิสลามสนับสนุนการใช้สัจจะต่อสู้กับอัยธรรมเป็นที่สุด และเมื่อ

คนมุสลิมเลือกจะต่อสู้กับยิวธรรมแล้ว ก็ควรใช้ทางเลือกที่ประเสริฐที่สุด มิใช่ต่ำที่สุด ท่านศาสดากล่าวว่า : “ใครผู้ใดช่วยเหลือทรราชย์ (ความรุนแรง) ก็จะตกอยู่ใต้ความพิโรธของพระเป็นเจ้าชั่วนิรันดร์” (อ้างถึงใน Unnithan and Singh 1973 : 230 fn. 16) ตามอัล-หะดีษนี้ มนุษย์ควรหลีกเลี่ยงความรุนแรง ทั้งนี้คนมุสลิมพึงใคร่ครวญถึงทางเลือกเชิงปฏิบัติอื่น ๆ ที่จะนำมาใช้ต่อสู้กับความอยุติธรรม เพื่อว่าสังคมที่อันสอดคล้องกับวิถีชีวิตแบบอิสลามจะได้กลายมาเป็นจริงในโลกนี้

# บทสรุป

## ศาสนานี้อิสลามกับการตีความ

คงจำเป็นต้องสรุปรวมความคิดหลักที่ได้นำเสนอไปแล้ว หลังจากนั้นจะได้พิจารณาปัญหาเรื่องการตีความศาสนานี้อิสลามเสียใหม่

### สรุปความ

ส่วนที่หนึ่งเป็นการสร้างภาพแห่งความรุนแรง ซึ่งจะเป็นภาพสะท้อนของปัญหาในปัตตานี, ยะลา, นราธิวาสและสตูล ตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๕๑๙-พ.ศ. ๒๕๒๔ โดยพิจารณาเหตุการณ์รุนแรงตามทัศนะของ Galtung ว่าด้วย "ความรุนแรงทางตรง" ที่ปรากฏอยู่ในหน้าหนังสือพิมพ์รายวันสามฉบับ ประกอบการศึกษาถึงตัวผู้กระทำการในเหตุการณ์รุนแรงดังกล่าว สาธารณชนมองว่ากลุ่มผู้ใช้ความรุนแรงเหล่านี้คือตัวปัญหาภาคใต้ทั้งหมด และเมื่อคนเหล่านี้เป็นมุสลิม ภาพพจน์ของอิสลามในสายตาสาธารณชนก็บังเกิดขึ้น ภาพพจน์ของคนไทยเกี่ยวกับ "โจรมุสลิม" ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของอิสลามในสายตาชาวโลกที่ไม่สนใจศาสนาหนัก ผลลัพธ์ก็คือ ภาพพจน์ของชาวอาหรับแคว้นคาบก็เข้ามาซ้อนทับภาพพจน์ของ "โจร" มุสลิม ชาวใต้ผิวดำทำทางโหดเหี้ยมได้อย่างง่ายดาย (โปรดพิจารณาปกหนังสือของ กัมปนาท จิตนิวโรจน์ ๒๕๒๒ ประกอบ) ภาพพจน์ดังกล่าวสำคัญยิ่งในทางการเมือง เพราะย่อมมีผลต่อวิธีการมองปัญหาของรัฐบาลไทย ซึ่งสะท้อนออกมาในรูปของนโยบายและท่าทีของรัฐบาลต่อสี่จังหวัดภาคใต้ ทั้งนโยบายและวิธีดำเนิน

การตามนโยบายเหล่านี้ล้วนมีผลต่อการทำให้ความรุนแรงดำรงอยู่ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง

ส่วนที่สองของงานวิจัยชิ้นนี้เป็นความพยายามที่จะขุดลึกลงไปสู่ความสัมพันธ์อันซับซ้อนของตัวแปรต่าง ๆ ซึ่งร้อยประสานกันเป็นโครงสร้างที่ให้กำเนิดภาพแห่งความรุนแรงดังกล่าว โครงสร้างนี้เกิดจากความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างตัวแปรทางสังคม, เศรษฐกิจ, วัฒนธรรม (ศาสนา) และประวัติศาสตร์ เมื่อพิจารณาจากทัศนะทางสังคมเศรษฐกิจ จะพบว่าปัญหาภาคใต้มิได้แตกต่างไปจากปัญหาของชนบทไทยในภาคอื่น ๆ คือปัญหาความยากจน, การขาดการศึกษา และความอยุติธรรมในสังคม แต่ที่ปัญหาในสี่จังหวัดภาคใต้แตกต่างไปก็เพราะ ความแตกต่างทางวัฒนธรรมและมรดกทางประวัติศาสตร์มากกว่า

ทั้งภาษามลายูและศาสนาอิสลามร่วมกันนิยมขอบชายทางวัฒนธรรมของชาวมาเลย์มุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้ วิถีชีวิตของชาวมาเลย์มุสลิมมิได้ละม้ายเหมือนวัฒนธรรมไทยแต่อย่างใด ทั้งนี้เพราะพวกเขาเป็นส่วนหนึ่งของโลกวัฒนธรรมมาเลย์แห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เนื่องจากวิถีชีวิตของพวกเขาแตกต่างไปจากชนชาวไทยส่วนมาก พวกเขา ก็กลายเป็นชนส่วนน้อยไปภายในรัฐ-ชาติไทย ปัญหาภาคใต้ก็กลายเป็นปัญหากลุ่มน้อย แต่การรับรู้ปัญหาเช่นนี้มิได้ตระหนักถึงความสำคัญของประวัติศาสตร์อย่างที่ชาวมาเลย์รู้สึก จากทัศนะทางประวัติศาสตร์ของพวกเขา ชาวมาเลย์มุสลิมมิได้เข้ามาสู่รัฐไทย หากแต่รัฐไทยเข้าไปหาพวกเขาในรูปของการล่าอาณานิคมต่างหาก อาณาจักรปัตตานีเคยเป็นรัฐชาติมาจนกระทั่งตกเป็นเมืองขึ้นของรัฐจากทางเหนือที่ทรงอำนาจมากกว่า ขณะที่นักประวัติศาสตร์ไทยมอง



ประวัติศาสตร์บ่งชี้ว่าเต็มไปด้วยประวัติศาสตร์ของการลุกฮือและขบถ นักประวัติศาสตร์มาเลย์จะมองประวัติศาสตร์ของตนอย่างภาคภูมิใจในฐานะกระบวนการอันยาวนานของการต่อสู้เพื่ออิสรภาพและเอกราช ความขัดแย้งอันหยิ่งลึกในภาคใต้เป็นผลของปัญหาความยากจนและความอยุติธรรมในสังคม ซึ่งถูกทำให้ซับซ้อนด้วยความแตกต่างทางทัศนะดังกล่าว รัฐไทยจึงมองการแสวงหาความเป็นอิสระทางวัฒนธรรมของชาวมาเลย์ว่า เป็นการพยายามจะแสวงหารัฐชาติที่แยกออกไปจากรัฐชาติไทย

ส่วนที่สามพยายามจะนำเสนอคำอธิบายว่า ความขัดแย้งแปรสภาพมาเป็นความรุนแรงได้อย่างไร ในฐานะวิธีการ ความรุนแรงย่อมต้องการแนวทางชี้แนะและเหตุผลมารองรับ ผู้ใช้ความรุนแรงในสี่จังหวัดภาคใต้ใช้ศาสนาอิสลามมาเป็นเหตุผลรองรับการกระทำของตน ศาสนาอิสลามนั้นมีสถานะเป็น ดีน (วิถีชีวิต) ดังนั้น จึงรวมกิจการทุกอย่างของมนุษย์เอาไว้ การเมืองก็เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกของศาสนาอิสลาม จากการศึกษาไปพลีโต้ ดินของกลุ่มมาเลย์มุสลิมได้ดินหลายกลุ่มพบว่า มีกระบวนการใช้ศาสนาอิสลามมารองรับการใช้ความรุนแรงอย่างมีตรรกของตนเอง ชั้นแรกจะชี้ให้เห็นว่า ศาสนาอิสลามแตกต่างจากศาสนาอื่น ๆ ชั้นตอนที่สำคัญยิ่งเพราะเป็นการสร้างความตระหนักรู้ถึงเอกลักษณ์ของประชาชนให้ประจักษ์ชัด จากนั้นก็จะชี้ให้ชาวมุสลิมเห็นว่า ศาสนาอิสลามนั้นเหนือกว่าศาสนาอื่น เพราะฉะนั้นปวงชนจึงควรรวมกันได้ตรงอิสลามเมื่อชุมชนได้ถูกกำหนดชัดเจนแล้ว การระดมความสนับสนุนของประชาชนเพื่อสิ่งซึ่งชี้ให้เห็นได้ว่าเป็นประโยชน์แก่ชุมชนนั้นเองก็มีใช้เรื่องยากนัก ข้อกำหนดในศาสนาอิสลามจะถูกนำมาใช้เพื่อความยุติธรรม อันที่จริง การต่อสู้กับ “ความสับสนอลาจและการกบฏ

เอาเปรียบ” เป็นพันธกิจของชาวมุสลิมทุกรูปทุกนาม ชั้นตอนสุดท้ายคือการโจมตีคนมุสลิมที่ไม่ก้าวเข้ามามีส่วนร่วมในภาระหน้าที่อันศักดิ์สิทธิ์นี้

เหตุผลรองรับเหล่านี้รวมตัวกันเป็นโครงสร้างแห่งความหมาย ซึ่งชาวมุสลิมใช้ทำประสบการณ์และประวัติศาสตร์ของตนให้เป็นรูปเป็นร่างขึ้น โครงสร้างดังกล่าวจะคลี่คลายตนเองในเวทีการเมืองในรูปที่ชาวมุสลิมให้ความเห็นอกเห็นใจ (หรือกระทั่งเข้าร่วมกับ) กลุ่มผู้ใช้ความรุนแรง ศาสนาอิสลามก็เหมือนศาสนาหรืออุดมการณ์ส่วนใหญ่อื่น ๆ นั่นเองที่มีได้ก่อให้เกิดความรุนแรง แต่ถูกนำมาใช้เป็นเหตุผลรองรับความรุนแรง

อันที่จริงเหตุผลหลักที่ศาสนาอิสลามอาจถูกใช้เป็นเหตุผลรองรับความรุนแรงก็เพราะศาสนาอิสลามเป็นศาสนาที่เน้นการกระทำ ศาสนาอิสลามกระตุ้นศาสนิกของตนให้กระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งต่อต้านความอยุติธรรม การกระทำนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นแบบรุนแรง เพราะอิสลามสอนว่าการใช้สัจจะต่อหน้าผู้ปกครองที่อาธรรมหรือการกดขี่ขูดรีด เป็น “การต่อสู้” ที่ประเสริฐสุด จะเข้าใจว่าเหตุใด “การกระทำ” หรือ “การต่อสู้” หรือ “Jihad” ในศาสนาอิสลามจึงถูกตีความไปเป็นการกระทำที่รุนแรงมาตลอดก็คือการตั้งคำถามกับปัญหา “การตีความ” ในศาสนาอิสลาม

## ศาสนาอิสลามกับการตีความ

Edward Said ในหนังสือ *Covering Islam* เขียนไว้ว่า

“ความรู้ทั้งหมดที่เกี่ยวกับสังคมมนุษย์ และมีใช้ในโลกในทางธรรมชาตินั้น เป็นความรู้เชิงประวัติศาสตร์ เพราะฉะนั้นจึงขึ้นอยู่กับ การตีความและการตัดสิน ทั้งนี้ได้หมายความว่า ข้อเท็จจริงหรือข้อมูลมิได้มีอยู่ หาก

แต่ข้อเท็จจริงจะสำคัญขึ้นมาจากการตีความให้มันเป็นอย่าง... เพราะการตีความนั้นส่วนมากขึ้นอยู่กับว่า ผู้ตีความเป็นใคร กำลังพูดหรือคิดต่อกับใคร เบ้าหมายในการตีความคืออะไร และการตีความเกิดขึ้นในช่วงเวลาแห่งประวัติศาสตร์ช่วงใด ในแง่นี้ การตีความทั้งหมดอาจถือได้ว่า ขึ้นกับสถานการณ์ ก็มักจะเกิดขึ้นในสถานการณ์ที่การตีความนั้นจะเอียงไปข้างใดข้างหนึ่ง”

(Said 1981 : 154 ; เน้นโดย Said)

ปัจจุบันนี้ศาสนาอิสลามมักถูกนิยามในเชิงลบ ว่าเป็นสิ่งที่ผู้ซึ่งไม่ใช่มุสลิมไม่ชอบและ หรือไม่เข้าใจ ความกตัญญูนี้ก่อตัวเป็นกรอบซึ่งจำกัดความรู้เกี่ยวกับอิสลาม นอกจากนั้นความรู้ดังกล่าวยังก่อตัวมาจากทัศนคติต่ออิสลามโดยผู้ที่ไม่ใช่มุสลิม แต่ทัศนคติต่ออิสลามดังกล่าวส่วนหนึ่งก็เป็นผลของพฤติกรรมของคนมุสลิมที่ปรากฏต่อสายตาสาธารณชน

ข้อเท็จจริงที่ว่าศาสนาอิสลามมักถูกมองว่าผูกพันกับความรุนแรงอย่างลึกซึ้งยังเป็นผลแห่งความเข้าใจตนเองของคนมุสลิมด้วย ความเข้าใจตนเองนี้เป็นผลของการตีความคำสอนศาสนาอิสลามอีกทอดหนึ่ง เมื่อไม่นานมานี้ กษัตริย์ฟาคแห่งซาอุดีอาระเบีย ได้เร่งเร้าให้สมาชิกของนักเทววิทยาอิสลามร่วมกันฟื้นฟูสถาบัน อัจญ์ดีฮาด สถาบัน อัจญ์ดีฮาด เป็นสถาบันที่คอยให้การตีความศาสนาใหม่ ๆ เพื่อให้รับกับปัญหาของโลกซึ่งแปรเปลี่ยนไป สถาบันนี้ได้ถูกทอดทิ้งมาร่วมพันปีแล้ว (Bangkok Post, June 9, 1983)

คำสอนในศาสนาอิสลามได้ถูกทำให้กระบังมาเป็นเวลานาน ศาสนา

อิสลามจึงถูกใช้ไปเพื่อรองรับรัฐซึ่งจัดตั้งมานานแล้ว แต่ในทั้งสองกรณี ความรุนแรงก็เป็นที่ยอมรับในฐานะวิธีการโดยไม่ถูกสงสัย แนวความคิดเรื่อง อิจญ์ติฮาด ในฐานะ “ความคิดที่มีความรับผิดชอบในส่วนของปัจเจกชนที่มีปัญญาจะคิด” (Rahman 1980 : 240) มักถูกละเลยไปจนสิ้น

ชาวมุสลิมยุคใหม่ที่สนใจศาสนามัวเสียเวลาปกป้องอิสลามจากการโจมตีของโลกตะวันตกจนเกินไป จนมิได้พยายามศึกษาเข้าใจ *พระคัมภีร์อัล-กุรอาน* อย่างครอบคลุมทุกด้าน เพื่อจะกำหนดโลกทัศน์แบบอิสลามในขั้นแรก แล้วจึงพิจารณาจริยธรรมอิสลามอย่างเป็นระบบ และในขั้นสุดท้ายค่อยถึงเอาข้อกำหนดและกฎเกณฑ์ออกมาจากโลกทัศน์และระบบ จริยธรรมดังกล่าว (Rahman 1980 : 244) คนมุสลิมส่วนหนึ่งไม่สามารถตระหนักถึงมิติทางมนุษยธรรมอันเข้มข้นและเป็นสากลในศาสนายุคสมัยนี้ได้ Ashgar Ali Engineer สรุปว่า “ไม่ว่านักปฏิรูปหรือศาสนาคู่มือใดๆ จะยิ่งใหญ่สักเพียงไหนก็ไม้อาจล่วงพ้นกรอบแห่งกาลและเทศะที่ครอบคลุมการดำรงอยู่ของท่านได้ นิमित (vision) ของท่านจึงถูกทำให้เป็นรูปธรรมด้วยปทัสถานและการปฏิบัติย่อมแปรเปลี่ยนไปตามกระบวนการพัฒนา แต่สำหรับศรัทธาชนนั้น ปทัสถานและการปฏิบัติจะสำคัญทัดเทียมกับค่านิมิตที่เดียว และบ่อยครั้งที่ปทัสถานกับการปฏิบัติจะสำคัญเสียยิ่งกว่า” (Engineer 1980 : 199)

ผลลัพธ์ก็คือ การเมืองของอิสลามได้สูญเสียความหมายที่สำคัญที่สุด ซึ่งแฝงอยู่ในจิตวิญญาณของศาสนา การทำให้ศาสนากระต้างเป็นสาเหตุของการ

ยึดมั่นในพิธีกรรมแต่ทอดทิ้งนิมิตของศาสนา การเมืองของอิสลามจึงแปรสภาพเป็นการเมืองที่ไร้นิมิต ข้อความในพระคัมภีร์อัล-กุรอาน ได้ถูกตีความอย่างแข็งกระด้าง ซึ่งเป็นเหตุให้การตีความแบบอื่น ๆ ซึ่งอาจเป็นทางเลือกได้ ต้องถูกจำกัดอย่างน่าเสียดาย ศาสตราจารย์ซามัดเคยกกล่าววว่า “พระคัมภีร์มีทั้งความหมายภายในและภายนอก และคำสั่งทุกข้อก็มีที่มาและการอ้างอิง” (Robson 1975 : 56) ถ้าจะยึดถือ หะดิษ นี้อย่างจริงจัง (ดังเช่นหะดิษทุกอันที่เชื่อกันว่าเป็น หะดิษ ที่แท้ในทัศนะของมุสลิม) ก็หมายความว่า พระคัมภีร์ อัล-กุรอาน อาจถูกตีความได้หลายวิธี และจากการตีความใหม่ ๆ การกระทำทางการเมืองอันเป็นทางเลือกที่หลากหลายก็จะทวีขึ้น ซึ่งอาจทำให้ความรุนแรงยุติการเป็นวิธีการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมเพียง “วิธีเดียว” การใช้สัจจะอาจเข้ามาแทนความรุนแรงได้

สำหรับคนมุสลิม ศาสนาอิสลามเป็นทั้งอุดมทัศน์ในทางศีลธรรมและเครื่องมือในการแก้ไขสิ่งผิดให้เป็นถูก แต่สำหรับคนที่ประสงค์จะใช้อิสลามเพื่อทำอุดมทัศน์ในเรื่องความเสมอภาคและความยุติธรรมให้เป็นจริง ก็จำเป็นต้องปลดปล่อยศาสนาอิสลามจากโซ่ตรวนแห่งการติดยึดอยู่กับการตีความคัมภีร์แบบเดิม ๆ (orthodoxy) ซึ่งทำให้อิสลามเปี่ยมไปด้วยท่าทีประจัญงอยู่เนยๆกลาง และตีความคำสอนเสียใหม่ให้สอดคล้องกับค่านิยมพื้นฐานของอิสลามในเรื่องสัจจะ และความยุติธรรม (Engineer 1980 : 205) โลกของมนุษย์คือโลกแห่งความหมาย ศาสนาอิสลามจักต้องคอยตีความตนเองเพื่อว่าจะได้ “ไว” พอที่จะเผชิญกับการท้าทายของโลกทั้งมวล และต้อง

เป็นคนมุสลิมเท่านั้นที่จะตีความศาสนาอิสลามได้ใหม่ เพราะอิสลามเป็นวิถีชีวิตของตน มุสลิมจะต้องแบกรับหน้าที่นี้ด้วยตนเอง เพราะอัล - กุรอาน กล่าวว่ :

“ แน่แท้  
พระเป็นเจ้าจะไม่เปลี่ยนสถานะ  
ของประชาชาติใดจนกว่าพวกเขา  
จะเปลี่ยนแปลงมันด้วยตัวเขาเอง  
(ด้วยวิญญานของพวกเขา)”

(AL-QUR'AN, xiii : 11)

## บรรณานุกรม

กองประสานราชการ กรมการปกครอง, กระทรวงมหาดไทย. *แผ่นดินไทย :*

*จังหวัดชายแดนภาคใต้* กรุงเทพฯ : ๒๕๒๔.

กรมการปกครอง, กระทรวงมหาดไทย “การวิเคราะห์ข่าวเกี่ยวกับผลกระทบ  
ของโลกมุสลิมต่อประเทศไทยและชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชาย  
แดนภาคใต้” *เอกสารราชการ*, พฤศจิกายน ๒๕๒๕-มกราคม  
๒๕๒๖.

กัมปนาท จินตวิโรจน์. *ผมรู้จักเปาะเยษดีกว่าใครใคร*. กรุงเทพฯ : วิทวัส,  
๒๕๒๒.

กัมปนาท จินตวิโรจน์. *ชจก. พุโล องค์การแบ่งแยกดินแดนแห่งสาธารณรัฐ  
ปัตตานี*. กรุงเทพฯ : อนาคต, ๒๕๒๓.

ขจักษ์ บุษพัฒน์. *ไทยมุสลิม*. กรุงเทพฯ : แพรวพิทยา, ๒๕๑๙.

จักรทิพย์ นาดสุภา. “บทสัมภาษณ์ยาวครั้งสุดท้ายในชีวิต อ. ปรีดี พนม  
ยงค์ รัฐบุรุษอาวุโส,” *ไทยแลนด์*. ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๕๓๔  
(๖-๑๒ พฤษภาคม, ๒๕๒๖) หน้า ๘-๑๕.

ชัยวัฒน์. “อนิจจาภาคใต้,” *มหาวิทยาลัย ๑๗*. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.  
ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (กรกฎาคม, ๒๕๑๗), หน้า ๖๓-๖๗.

เดช บุนนาค. *กบฏ ร.ศ. ๑๒๑*. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๔.

ไพใต้ : *ปัญหาสมใจรัฐบาล*. กรุงเทพฯ : เบญจมิตร, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์.

มานพ จิตต์ภุษา, จีวีวรรณ วรรณประเสริฐ และพีรยศ ราชิมมูลา.  
 ประเพณีที่ช่วยส่งเสริมการผสมผสานทางสังคม ระหว่างชาวไทยพุทธ  
 กับชาวไทยมุสลิม. กรุงเทพฯ : สถาบันเอเชีย จุฬาลงกรณ์  
 มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๔.

เรื่องยศ จันทรคีรี. สถานการณ์สามจังหวัดภาคใต้. กรุงเทพฯ : สาส์น  
 ศึกษา, ๒๕๒๓.

สุพัทธรา ดวงพัทธรา และคนอื่นๆ. “ชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย—ศึกษา  
 เฉพาะกรณีของชาวไทยมุสลิมในสี่จังหวัดภาคใต้,” ลิขิต ธีร  
 เวทิน (บรรณาธิการ) ชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย. กรุงเทพฯ :  
 แพรวพิทยา, ๒๕๒๑. หน้า ๑๕๗-๒๗๔.

สุรินทร์ พิศสุวรรณ. นโยบายประสมประสานชาวมุสลิม ในประเทศ  
 ไทย สมัยรัตนโกสินทร์. เอกสารเพื่อประกอบการสัมมนาของ  
 ศตวรรษรัตนโกสินทร์ : ความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทย,  
 กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา, ๒๔ ธันวาคม ๒๕๒๕.

อารงค์ สุทธาศาสน์. “แนวความคิดในการศึกษาชนกลุ่มน้อย,” วารสาร  
 สังคมศาสตร์, ปีที่ ๑๕ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-มีนาคม, ๒๕๒๑),  
 หน้า ๑๐๔-๑๑๖.

อารงค์ สุทธาศาสน์. ปัญหาความขัดแย้งในสี่จังหวัดภาคใต้. กรุงเทพฯ :  
 พิทักษ์ประชา, ๒๕๑๙.

ยิบบราฮิม ชักกรี. ประวัติเจ้านครมลายูปัตตานี. วัลลภกันตัน มาเลเซีย :  
 โรงพิมพ์สำนักงานคณะกรรมการอิสลามแห่งรัฐกลันตัน, ๒๔๙๓.



## BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Benedict A. "Studies of the Thai State: The State of Thai Studies," in Eliezer B. Ayal (ed.) *The Study of Thailand*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1978, pp. 163-247.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1970.
- Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books, 1974.
- Bienen, Henry. *Violence and Social Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- Carnapp, Rudolf, "Psychology in Physical Language," in A.J. Ayer (ed.) *Logical Positivism*. New York: The Free Press, 1959, pp. 165-198.
- Duverger, Maurice. *The Idea of Politics*. Chicago, Illinois: A Gateway Edition, 1970.
- Eckstein, Harry. "A Theoretical Approaches to Explaining Collective Political Violence," in Ted Robert Gurr (ed.) *Handbook of Political Conflict: Theory and Research*. New York: The Free Press, 1980, pp. 135-166.
- Economic Review*. A Supplement of the *Bangkok Post*. (December 31, 1981.)
- Engineer, Ashgar Ali. *The Islamic State*. Delhi: Vikas Publishing House, 1980.
- Feirabend, Ivo K. and Rosalind L. Feirabend. "Violent Consequences of Violence," in Herbert Hirsch and David C. Perry

- (eds.) *Violence as Politics*. New York: Harper & Row, 1973, pp. 187-219.
- Forbes, A. "Legacy of Resentment," *Far Eastern Economic Review*. (June 20, 1980), pp. 21-22,
- , "Thailand's Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence?" in *Asian Survey*. Vol. XXII No. 11 (November, 1982), pp. 1056-1073.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*, A.M. Sheridan Smith (Trans.) New York: Harper Torchbooks, 1972.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed.) New York: Pantheon Books, 1980.
- Galtung, Johan. *The True Worlds*. New York: The Free Press, 1980.
- . "Violence, Peace and Peace Research," in *Journal of Peace Research*. Vol.VI No.3 (1969), pp. 167-191.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1974.
- Graham, Hugh Davis and Ted Robert Gurr (eds.) *Violence in America*. New York: Signet Books, 1969.
- Grundy, Kenneth W. and Michael A. Weinstein. *The Ideologies of Violence*. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill, 1974.
- Gurr, Ted Robert. *Why Men Rebel*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
- Haas, Michael. *International Systems*. New York: Chandler Publishing Company, 1974.

- Haemindra, Nanthawan, "The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part I and II)," in *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. VII No.2 (September, 1976), pp. 197-225; and Vol. VIII No.1 (March, 1977), pp. 85-105.
- Hibbs Jr. Douglas A. *Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis*. New York; John Wiley & Sons, 1973.
- Hirsch, Herbert and David C. Perry (eds.) *Violence as Politics*. New York: Harper & Row, 1973.
- Kahn, Mark E. *Thinking about Politics: Two Political Sciences*. New York: West Publishing Company, 1980.
- Koch, Margaret, "Patani and the Development of a Thai State," in *Journal of the Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society*. (1977), pp. 69-89.
- Laffin, John. *The Dagger of Islam*. London: Sphere Books Limited, 1979.
- Levtzion, Nehemia (ed.) *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier, 1979.
- Lief, Harold I. "Contemporary Forms of Violence," in George Estey and Doris Hunter (eds.) *Violence: A Reader in the Ethics of Action*. Waltham, Massachusetts: Xerox College Publishing, 1971, pp. 15-29.
- Ling, Trevor. *Buddhism, Imperialism and War: Burma and Thailand in Modern History*. London: George Allen & Unwin, 1979.

- Lupsha, Peter A. and Catherine Mackinnon. "Domestic Political Violence, 1965-1971: A Radical Perspective," in Herbert Hirsch and David C. Perry (eds.) *Violence as Politics*. New York: Harper & Row, 1973, pp. 5-40.
- McBeth, John. "Separatism is the Goal and Religion the Weapon." *Far Eastern Economic Review*. (June 20, 1980), pp. 18-21.
- Mingmongkol, Santi. "Communists and Thailand's 'Muslim Problem'," in *Southeast Asia Chronicle*. Issue No. 75 (October, 1980), pp. 22-25.
- Nieburg, H.L. *Political Violence: The Behavioral Process*. New York: St. Martin's Press, 1969.
- Payne, Robert. *The Holy Sword*. New York; Harper Bros., 1959.
- Pitsuwan, Surin. *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Muslims of Southern Thailand*. Unpublished Ph. D. Dissertation. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, June 1982.
- Prachuabmoh, Chavivun, *The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (The Malay Speaking Group) in Southern Thailand*. Unpublished Ph. D. Dissertation. University of Hawaii. Hawaii, 1980.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," *Islamic Studies*. Vol. XIX No. 4 (Winter, 1980), pp. 235-246.
- Robson, James. (Trans.) *Mishkat al-Masabih (Vol. I, II)*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975.

- Rummel, Rudolph J. *Understanding Conflict and War (Vol. II): The Conflict Helix*. New York: SAGE, 1976.
- Said, Edward. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon, 1981.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. George Walsh and Frederick Lehnert (trans.) Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1978.
- Shapiro, Michael J. *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.
- Shari'ati, Ali. *On the Sociology of Islam*. Hamid Algar (trans.) Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Sharp, Gene. *The Politics of Nonviolent Action (Part One): Power and Struggle*. Boston: Porter Sargent, 1973.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? and Other Studies*. New York: The Free Press, 1959.
- Sumrall, Lester. *Jihad: The Holy War*. Southbend, IN.; Lesea Publishing, Inc, 1980.
- Teeuw, A. and David Wyatt. *Hikayat Patani-The Story of Patani*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- "Thailand's Hidden Sore," *Asiaweek*. Vol. 6 No. 13 (April 4, 1980), pp. 24-31.
- The Glorious Qur'an*. Text, Translation and Commentary by A. Yusuf Ali, U.S.: Muslim Students' Association, 1977.
- Thomas, M. Ladd. *Political Violence in the Muslim Provinces of Southern Thailand*. Occasional Paper No. 28. Institute of Southeast Asian Studies, 1975.

- Turner, Bryan, S. *Weber and Islam : A Critical Study*. London and Boston: Routeledge & Kegan Paul, 1974.
- Unnithan, T.K.N. and Yogendra Singh. *Traditions of Non-Violence*. New Delhi: Arnold-Heinemann India, 1973.
- Winstedt, Richard. *The Malays : A Cultural History*. London: Routeledge and Kegan Paul, 1950.
- Zimmerman, E. *Political Violence, Crises and Revolutions : Theories and Research*. Cambridge: Schenkman 1980.
-

---

พิมพ์ที่ เจริญวิทย์การพิมพ์ ๓๒-๒ / ๑๒ ถนนประชาริปไตย ตลาดบ้านพานถม  
บางลำพู กรุงเทพฯ โทร. ๒๘๒๑๙๙๔ นายสุรวิทย์ ไชยพงศาวิลี ผู้พิมพ์ผู้โฆษณา