

สงครามความทรงจำ : การรับรู้ กับ ความทรงจำร่วมทางสังคมในวิกฤตไฟใต้¹
(The memorial war : The perception and The collective memory in South Crisis)

วิไลวรรณ จงวิไลเกษม²

บทคัดย่อ

“เรื่องเล่าทรายขาว” เปรียบเสมือนประวัติศาสตร์ฉบับท้องถิ่น หรือเป็น “ตัวบทสาธารณะ” ที่คนทรายขาวใช้บอกเล่าเกี่ยวกับชุมชนและความสัมพันธ์ในชุมชน ประเด็นที่น่าสนใจคือข่าวคราวสถานการณ์ความไม่สงบในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ จะก่อผลกระทบต่อความคิด พฤติกรรมของผู้คน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จะก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนเนื้อหา และวิธีการเล่าเรื่อง การดำรงอยู่ร่วมกันของสมาชิกชุมชนทั้งที่เป็นชาวพุทธและชาวมลายูมุสลิมหรือไม่ ในลักษณะใด โดยบทความชิ้นนี้นำเสนอกระบวนการประกอบสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมของชุมชนทรายขาวผ่านเรื่องเล่าทรายขาวที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงอดีตกับปัจจุบันบนความต่อเนื่องภายใต้วัตถุประสงค์ความจริงแท้ เรื่องเล่ามาายาคติ และสถานการณ์ปัจจุบัน

คำสำคัญ: การรับรู้ การบรรยาย ความทรงจำร่วม วิกฤติภาคใต้

Abstract

The Saikhao narrative is the local history or is “ the public text” that the Saikhao people narrate about their community and the relation in the community. The important issue is How the South crisis impacting to thought, behaviour especially the Saikhao Narrative .This paper presents a brief consideration of the processes of commemoration by which the ancient Mosque of Saikhao was ritually transformed into The Saikhao Narrative that has served both to root constructed traditions of Saikhao collective memory in place and to provide a sense of authenticity and continuity for them.

Keywords: perception, narrative, collective memory, The South crisis

¹ บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การก่อรูปความทรงจำร่วมของชุมชนทรายขาว ในสถานการณ์ความรุนแรงในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยมี ศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ เป็นที่ปรึกษาหลัก และ อ.ดร.สายพิณ สุพุทธมงคล เป็นที่ปรึกษาร่วม

² Wilaiwan Jongwilakasaem ผู้ช่วยศาสตราจารย์ นักศึกษาทุนเครือข่ายพัฒนาอาจารย์ สำนักงานการอุดมศึกษา โครงการปริญญาเอก สาขาวิชาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ในความรับรู้ที่เผยแพร่สู่คนทั่วโลกไม่เฉพาะแต่คนไทย พื้นที่จังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาสและตำบลสะบ้าย้อย จังหวัดสงขลา กล่าวได้ว่าเป็นพื้นที่แห่ง “ความรุนแรง” นับตั้งแต่เหตุการณ์คนร้ายปล้นปืนภายในกองพันพัฒนาที่ 4 ค่ายนราธิวาสราชนครินทร์ ตำบลปิเหล็ง อำเภอเจาะไอร้อง จังหวัดนราธิวาส เมื่อเช้ามีดวันที่ 4 มกราคม 2547 เหตุการณ์ความรุนแรง ถูกนำเสนอผ่านสื่อมวลชนทั้งในประเทศและต่างประเทศ ภายใต้ชื่อตามการเรียกขานของ สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติว่า “สถานการณ์ความไม่สงบใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้”

ภาพข่าว “ความรุนแรง” ถูกนำเสนอผ่านสื่อมวลชนภายใต้กรอบ “ความตาย ความบาดเจ็บและความสูญเสีย” แบบรายวัน สร้างจินตนาการในทางลบต่อ “พื้นที่” ทั้งหมดที่คนส่วนใหญ่รู้เรื่องราวของจังหวัดชายแดนภาคใต้เพียงแค่ “ข่าว”

ปัตตานี ยะลาและนราธิวาส พื้นที่ที่ใครๆเห็นว่าเป็นดินแดนที่ผู้คนกินแห่ง แคลงใจต่อกัน เมื่อคิดถึงชีวิตหลากหลายท่ามกลางภัยร้ายที่เกิดจากคนด้วยกัน จะมีความฝันอัน ไตหลงเหลือในหัวใจ จินตนาการถึงแผ่นดินเช่นนั้นย่อมเป็นเรื่องที่น่าเจ็บปวด (สำนักพิมพ์มติชน, น.คำนำ, อ้างถึงใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551) แต่ละคนล้วนแต่มีจินตนาการเกี่ยวกับ “พื้นที่” แตกต่างกันไปแต่บนฐานเดียวกันคือ “ความรุนแรง” ที่เกิดจากการ “รับรู้” แบบรายวัน จน กลายเป็น “ความทรงจำร่วมกัน” (collective memory) ของคนในสังคมต่อพื้นที่ ผลลัพธ์ของ ความทรงจำร่วมทางสังคมที่ถูกทำให้ศักดิ์สิทธิ์ต่อการวิเคราะห์การเมืองและการใช้ทางการเมือง บ่อยครั้งเพิกเฉยต่อชนชั้นของสังคม (Confido, 1997, p.1390)

Halbwachs (1992, p.38) ให้ความหมายของ ความทรงจำร่วมทางสังคมว่า เป็นเรื่องราว ที่ว่าจิตใจทำงานไปด้วยกันอย่างไรในสังคม และจิตใจจัดการอย่างไรกับสิ่งที่ถูกวางโครงสร้างเป็น ที่เรียบร้อยแล้วโดยการจัดการของสังคมจนกลายเป็นเรื่องปกติ เพราะความทรงจำนั้นเป็นสิ่งที่ถูก สร้างขึ้นตลอดระยะเวลาของการเปลี่ยนแปลงของบุคคล เมื่อบุคคลเปลี่ยน อุดลักษณะความทรง จำก็แปรเปลี่ยนไป ในขณะที่เดียวกันเมื่อความทรงจำเปลี่ยน อุดลักษณะก็เปลี่ยน ความทรงจำมี ลักษณะที่เปิด(open) พร้อมทั้งจะเปลี่ยนแปลง ในแง่แล้วความทรงจำจึงเป็นสิ่งที่กำหนดได้ยากกว่าจะเป็นอย่างไร การเปลี่ยนแปลงในความไม่แน่นอนนี้เองที่จะทำให้บุคคลสามารถที่จะ แปรเปลี่ยนตัวเองให้กลายมาเป็นบุคคลใหม่ได้(Kearney, 1998, p 55, อ้างถึงใน ธเนศ วงศ์ยาน นาวา, 2543, น.153)

ดังนั้น ความน่าสนใจไม่ได้อยู่ที่ว่า คนนอกพื้นที่จะมีความทรงจำร่วมอย่างไรต่อพื้นที่ ภายหลังจากรับรู้ภาพ “ความรุนแรง” ผ่านสื่อแบบรายวัน แต่ความน่าสนใจกลับอยู่ที่ว่า คนในพื้นที่จัดการความเป็นอยู่อย่างไร โดยเฉพาะในพื้นที่ที่ไม่มีความรุนแรงเกิดขึ้น แต่ต้องอยู่กับการรับรู้ภาพ “ความรุนแรง” ในชีวิตประจำวัน และที่สำคัญเป็นพื้นที่ที่อยู่ร่วมกันระหว่างคนไทยพุทธ และไทยมุสลิม ก่อให้เกิดคำถามว่า “การรับรู้ความรู้ชุดใหม่(ความรุนแรง) มีผลต่อความรู้ชุดเดิม ที่เป็นความทรงจำร่วมทางสังคมหรือไม่อย่างไร ในทางกลับกัน ความทรงจำร่วมทางสังคมมีผล ต่อความรู้ชุดใหม่(ความรุนแรง)หรือไม่อย่างไร” **โดยบทความชิ้นนี้ชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ ระหว่าง “การรับรู้” (perception) กับ “ความทรงจำร่วมทางสังคม” (collective memory) ของ ผู้คนในตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี**

การรับรู้และความทรงจำร่วม(ทางสังคม)กับการสังเคราะห์ประกอบสร้างทางสังคม

ผู้เขียนใช้แนวคิดเรื่อง “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ของ Maurice Halbwach ในการ วิเคราะห์ความทรงจำร่วมทางสังคมกับการรับรู้เพื่อให้เห็นภาคปฏิบัติการของการสร้างความทรง จำร่วมทางสังคมที่มี “อำนาจ” ต่อความคิด ความเชื่อและพฤติกรรมของคนในสังคม นอกจากนี้ แนวคิดเรื่องความทรงจำร่วมทางสังคมแล้ว ผู้ศึกษาได้ใช้กรอบการศึกษา ผู้รับสารแนวชาติพันธุ์ วรรณนาเป็นกรอบการวิเคราะห์ซึ่งพัฒนามาจากการวิเคราะห์ผู้รับสารแนววัฒนธรรมศึกษาของ Stuart Hall เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่าง “การรับรู้” กับ “ความทรงจำร่วม”

ความทรงจำร่วมทางสังคม (Collective Memory)

ตลอดครึ่งทศวรรษที่ผ่านมา งานทางด้านวิชาการที่สนใจเกี่ยวกับสถานการณ์ความ รุนแรงในพื้นที่ 3 จังหวัดภาคใต้พบว่า ยังไม่ มีการศึกษาโดยใช้แนวความคิด “ความทรงจำร่วมทาง สังคม” มาใช้เป็นกรอบการวิเคราะห์อย่างจริงจังกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ส่วนใหญ่จะเป็นไปใน ลักษณะกล่าวถึงเรื่อง ความทรงจำแบบภาพกว้างๆ ทั้งๆที่เป็นอีกมิติหนึ่งที่น่าสนใจ ผู้ศึกษา คาดหวังว่า การเปิดมุมมองอีกมิติหนึ่งด้วยแนวความคิด “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ช่วยให้เห็น ในและนอกสังคมพื้นที่ 3 จังหวัดภาคใต้เข้าใจปรากฏการณ์ที่เป็นอยู่มากขึ้น

การศึกษาเรื่องความทรงจำร่วมทางสังคม (The study of memory) Aby Warburg เป็น คนแรกที่ใช้นิยาม “ความทรงจำร่วมทางสังคม (collective memory)” ในปี 1920 ซึ่งเป็นนัก ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมและศิลปะที่ยิ่งใหญ่ แต่ไม่ได้พัฒนาอย่างเป็นระบบ โดยเขาเชื่อว่าหัวใจ

Halbwachs (1992) ได้ให้ความหมายของ ความทรงจำร่วมทางสังคมว่า คือ ภาพตัวแทนของอดีตที่รวมสัญลักษณ์ของพิธีเฉลิมฉลอง และหลักฐานทางประวัติศาสตร์เข้าไว้ด้วยกัน ขณะที่ Connerton(1989) ระบุถึงบทบาทหน้าที่ของความทรงจำร่วมทางสังคมว่า ความทรงจำร่วมทางสังคมไม่ได้มีหน้าที่รักษาแก่นของเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ แต่ทำหน้าที่สร้างภาพลักษณ์ของอดีตใหม่บนพื้นฐานของความเป็นปัจจุบัน และ Dietler (1998) บอกว่า ความทรงจำร่วมเชื่อมโยงอดีตกับปัจจุบันบนความต่อเนื่องภายใต้วัสดุ ความจริงแท้ เรื่องเล่ามายาคติ และสถานการณ์ปัจจุบัน

ในงานของ Confino (1997, pp. 1389-1390) ที่ทบทวนแนวความคิด “ความทรงจำร่วมกันทางสังคม” ได้สรุปหัวใจของการศึกษา “ความทรงจำร่วมทางสังคม” เพื่อหาคำตอบไว้ 8 ข้อคือ 1. มนุษย์เราสร้างอดีตอย่างไร 2.มนุษย์เราใช้ “ความทรงจำ” เพื่อสำรวจเกี่ยวกับบทบาทของอดีตในสังคม 3. คำว่า “ความทรงจำ” เป็นประโยชน์อย่างไร ในความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม สังคม และการเมืองระหว่างภาพตัวแทนและประสบการณ์สังคม 4. อดีตที่ถูกสร้างไม่ใช่ในฐานะข้อเท็จจริงแต่ในฐานะมายาคติเพื่อรับใช้ผลประโยชน์ของเฉพาะชุมชน 5. ประวัติศาสตร์ของความทรงจำเป็นประโยชน์และน่าสนใจไม่เพียงแต่สำหรับความคิดที่ว่าอดีตถูกเคารพอย่างไรแต่ยังมีความน่าสนใจที่เกี่ยวกับสำนักทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ที่มีผลต่อความคิด ความเชื่อ และการปฏิบัติตนที่ดำรงอยู่คู่กัน 6. ความทรงจำร่วมทางสังคมเป็นวิธีการสำรวจวิธีการหนึ่งของอัตลักษณ์ร่วมที่ผูกกลุ่มสังคมกลุ่มหนึ่งไว้ด้วยกัน 7. ประเด็นที่สำคัญใน

ในงานศึกษาวิจัยของ Zerubavel (1995) ในเรื่อง “Recovered Roots : Collective Memory and the Making of Israel National Tradition” ได้ศึกษา ความทรงจำร่วมของชาวอิสราเอล โดยดูความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์กับประเพณี และให้ความสำคัญกับ พิธีเฉลิมฉลองเพื่อเข้าใจพลวัตของความทรงจำร่วมของสังคม โดยเลือกศึกษา “Zionist reconstruction of Jewish history” ผ่าน เหตุการณ์ the fall of Masada, the Bar Kokhba revolt และ the defense of Tel Hai โดย Zerubavel ได้ให้เหตุผลในการเลือก 3 เหตุการณ์นี้ว่า เป็นเหตุการณ์สัญลักษณ์ที่สำคัญใน “Zionist Hebrew culture” โดย Zerubavel เริ่มต้นการศึกษาด้วยคำถามที่ว่า สมาชิกในสังคมจำและตีความเหตุการณ์เหล่านี้ได้อย่างไร, ความหมายของอดีตถูกสร้างอย่างไร, มันถูกดัดแปลงเหนือกาลเวลาอย่างไร และระดับของความทรงจำในบริบทชีวิตประจำวันจากการศึกษาสรุปว่า ความคิดของการ “กำเนิดชาติ” เชื่อมกับแก่นเรื่องที่ว่าด้วยการต่อสู้ดิ้นรนของชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชีวิต และการกำเนิดของชาติยิวใหม่เช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ จึงไม่น่าประหลาดใจว่า ชาว Zionist จึงให้ความสำคัญไปที่ความจริงวันนี้และวางแผนอย่างละเอียดในการกล่าวระลึกถึงการปฏิบัติโบราณ ทำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างอดีตและปัจจุบัน และการสร้างสัญลักษณ์ใหม่ระหว่างความต่อเนื่องและไม่ต่อเนื่อง ในฐานะตรวจสอบและดัดแปลงอัตลักษณ์เหล่านั้นทั้งอิสราเอลและยิว

จึงเป็นไปได้ว่า หากจะวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง “การรับรู้” และ “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ตำแหน่งแห่งที่ซึ่งควรสนใจน่าจะเป็นที่โครงสร้างสถาบันซึ่งทำหน้าที่ผลิต “ความรู้” และระดับวัฒนธรรมซึ่งทำหน้าที่ให้ความชอบธรรมกับ “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ที่ถูกผลิตขึ้น มากไปกว่านั้น สถาบันผู้ผลิต “ความทรงจำร่วมทางสังคม” จะรักษา “อำนาจ” นี้อย่างไร เมื่อมีการสร้าง “การรับรู้” ใหม่ขึ้นมา

หะยีสุหลงกับข้อเรียกร้อง 7 ประการ : ความทรงจำร่วมของคนมลายูมุสลิม

“หะยีสุหลง” หรือ ชื่อเต็มว่า หะยี สุหลง อับดุลกาเดร์ ถูกนำมากล่าวอ้างอีกครั้ง ทั้งโดยฝ่ายผู้ก่อความรุนแรงและฝ่ายความมั่นคงของรัฐ จากเหตุการณ์ความรุนแรงที่มีมัสยิดกรือเซะ จังหวัดปัตตานี เมื่อวันที่ 28 เมษายน 2547 เมื่อผู้คนนับร้อยตัดสินใจถืออาวุธอย่างมีดพร้าเข้าโจมตีที่ทำการรัฐพร้อมๆกันใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ จนเจ้าหน้าที่ได้ตอบด้วยอาวุธปืน ทำให้เจ้าหน้าที่ตำรวจและทหารเสียชีวิต 5 คน และผู้ก่อความไม่สงบเสียชีวิต 106 คน รวมทั้งการยิงเข้าใส่มัสยิดกรือเซะที่จังหวัดปัตตานี จนฝ่ายผู้ก่อการซึ่งยิงต่อสู้กับเจ้าหน้าที่จากภายในมัสยิด

ในคำปรารภของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การต่อต้านนโยบายรัฐบาลในสี่จังหวัดภาคใต้ของประเทศไทย โดยการนำของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ พ.ศ. 2482-2497”³ กล่าวว่า การสูญหายไปอย่างไร้ร่องรอยของหะยีสุหลง ซึ่งเป็นผู้นำศาสนาอิสลามในระดับสูงคนแรกของปัตตานีที่เชื่อกันว่าจบชีวิตลงด้วยเหตุอันเกิดจากความหวาดระแวงของเจ้าหน้าที่ของรัฐ เมื่อวันที่ 13 สิงหาคม พ.ศ.2497 ความหวาดระแวงและความเกลียดชังได้ตกผลึกกลายเป็นความรุนแรงในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้และยังคงปรากฏให้เห็นอย่างต่อเนื่องจนถึงปัจจุบัน(เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร ,2548) หากเป็นอย่างที่เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร กล่าวอ้าง เท่ากับว่า การสูญหายไปอย่างไร้ร่องรอยของหะยีสุหลงคือ จุดเริ่มต้นของความรุนแรงในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้อยู่ปัจจุบัน

เป็นเหตุผลให้ผู้ศึกษาตั้งคำถามว่า คนมลายูมุสลิมมีความทรงจำร่วม (Collective memory) กับหะยีสุหลงและข้อเรียกร้อง ๗ ประการอย่างไร และความทรงจำที่มีต่อหะยีสุหลงในสถานะไหน หากคนมลายูมุสลิมมีความทรงจำร่วมในตัวหะยีสุหลงและข้อเรียกร้อง 7 ประการ ความทรงจำร่วมนี้สัมพันธ์ต่อสถานการณ์ความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่ชายแดนภาคใต้หรือไม่และอย่างไร

หะยีสุหลง “วีรบุรุษ” หรือ “กบฏแบ่งแยกดินแดน”

งานที่ศึกษาเกี่ยวกับความขัดแย้งในพื้นที่ 3 จังหวัดภาคใต้โดยเฉพาะคนมลายูมุสลิมเป็นผู้ศึกษา ไม่มีเล่มไหนที่จะไม่มีการกล่าวถึงหะยีสุหลงและข้อเรียกร้อง 7 ประการ เยี่ยง “วีรบุรุษ” น่าจะเป็นคำตอบที่ดีเกี่ยวกับ “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ของคนในพื้นที่

เช่น งานของเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร (2548)ใน “หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ กบฏหรือวีรบุรุษแห่งสี่จังหวัดภาคใต้” ได้พูดถึง หะยีสุหลงอย่างน่าสนใจว่า ชื่อของ หะยีสุหลงปรากฏขึ้นในประวัติศาสตร์จังหวัดชายแดนภาคใต้ เมื่อปีพ.ศ.2470 กับการกลับมาจากนครมักกะฮ์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย ในฐานะครูสอนศาสนา หลังจากที่ใช้ชีวิตศึกษาภาษาอาหรับและวิชาศาสนาอิสลาม และเป็นครูสอนศาสนา 20 ปี จากประสบการณ์ที่ผ่านมาในนครมักกะฮ์ ทำให้เขามองปัตตานีจากมุมมองที่ต่างออกไป เขาเชื่อว่าอิสลามในไทยได้เสื่อมโทรมลงเสียแล้วด้วยการหลงไหลไปในทางไสยศาสตร์ และอิสลามิกชนทั้งหลายก็เฉื่อยเนือย เขารู้ดีกว่าเป็นความรับผิดชอบของเขาที่จะต้องอยู่ที่นี้และสั่งสอนศาสนาอิสลามไปตามที่ปรากฏในพระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน ดังที่ได้รำเรียน ได้ปฏิบัติและได้สอนมาเมื่อครั้งที่อยู่ในมักกะฮ์ โดยในช่วงเวลานั้น นคร

³ การศึกษาของเฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชรพูดถึงหะยีสุหลงในมุมมองที่แตกต่างจากการศึกษาของภาครัฐเช่น ชัจดิภัย บุรุษพัฒน์ ที่มีภาระระบุว่า การเคลื่อนไหวของหะยีสุหลงเป็นขบวนการแบ่งแยกดินแดน

ความขัดแย้งที่เป็นรูปธรรมโดยการนำของหะยีสุหลงชัดเจนและรุนแรงขึ้นเมื่อ ผู้นำชาวมลายูมุสลิมร่วมประชุมกันเพื่อกำหนดคำขอเกี่ยวกับศาสนาและสิทธิต่างๆ โดยมีผู้ร่วมประชุม 100 คน ที่ประชุมตกลงกำหนดคำขอ 7 ข้อต่อรัฐบาลคือ

1. ขอให้ปกครอง 4 จังหวัดนี้เป็นแคว้นหนึ่ง โดยมีผู้ดำรงตำแหน่งอย่างสูงให้มีอำนาจในการศาสนาอิสลาม มีอำนาจแต่งตั้งและปลดข้าราชการได้ ผู้ดำรงตำแหน่งนี้ต้องเป็นมุสลิมใน 4 จังหวัด
2. การศึกษาในชั้นประถมต้นจนถึงชั้นประถม 7 ให้มีการศึกษาภาษามลายูตลอด
3. ภาษาที่เก็บให้ใช้ภายใน 4 จังหวัดเท่านั้น
4. ในจำนวนข้าราชการทั้งหมด ขอให้ข้าราชการชาวมลายูร้อยละ 80
5. ขอให้ใช้ภาษามลายูควบกับภาษาไทยเป็นภาษาราชการ
6. ให้คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดมีเอกสิทธิ์ออกระเบียบเกี่ยวกับการปฏิบัติการศาสนาอิสลามโดยความเห็นชอบของผู้มีอำนาจสูงสุด
7. ให้ศาลรับพิจารณาตามกฎหมายอิสลามแยกจากศาลจังหวัด มีโต๊ะกาลี (กอฎี หรือโต๊ะโต๊ะยุติธรรม) ตามสมควรและมีเสถียรภาพในการชี้ขาด

หะยีสุหลงต่อรองให้รัฐบาลยินยอมตามคำขอ 7 ข้อใน พ.ศ. 2490 ด้วยการกระทำ 2 ประการคือ การต่อต้านนโยบายรัฐบาลเรื่องตั้งโต๊ะโต๊ะยุติธรรม และการสร้างพลังทางการเมือง จนกระทั่งนายหะยีสุหลงและพวกถูกจับกุมเมื่อวันที่ 16 มกราคม พ.ศ.2491 ก่อให้เกิดความรู้สึกต่างกันในหมู่ชาวมลายูมุสลิมปัตตานีและจังหวัดใกล้เคียง จนมีการรวมกลุ่มประท้วงเรียกร้องให้พระยารัตนภักดีในฐานะผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานีชี้แจงเหตุผลในการจับกุมและขอให้มีการประกันตัวได้ ปฏิกริยาของชาวมลายูมุสลิมไม่พอใจในการจับกุมหะยีสุหลงและพวกมีจำนวนมาก เป็นเหตุสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้ทางราชการต้องโอนคดีไปที่นครศรีธรรมราช ในวันที่ 15 มิถุนายน พ.ศ.2495 หะยีสุหลงได้รับการปล่อยตัวจากเรือนจำบางขวาง ก่อนกำหนดเพียง 2 เดือนกับ 25 วัน ด้วยความผลักดันของพลเรือโท หลวงสุนาวินวิวัฒน์ รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย โดยหวังว่าจะเป็นการผ่อนคลายความเครียดทางการเมืองในสี่จังหวัดภาคใต้

เฉลิมเกียรติสรูปตอนท้ายตอกย้ำความเป็น “วีรบุรุษ” ในความทรงจำร่วมของคนมลายูมุสลิมว่า “ การต้อนรับจากชาวมลายูมุสลิมแสดงให้เห็นว่า แม้หะยีสุหลงพ่ายแพ้ต่ออำนาจกฎหมายของประเทศแต่ไม่ได้หมายความว่าเสียเสรีภาพต่อชาวมลายูมุสลิมในบ้านเกิดของตนแต่อย่างใด สำหรับโรงเรียนสอนศาสนา (มัดราซะฮ์) อัลมูอริฟ อัลวาฏอญียะฮ์ปัตตานีซึ่งเขาต้องปิดกิจการมาถึง ๔ ปี ๖ เดือนเพราะขาดผู้สอนก็ได้รับการฟื้นฟูอีกครั้งด้วยการร้องขอของลูกศิษย์และชาวมลายูมุสลิมทั่วไปที่สนใจ ซึ่งมาสมัครเรียนกันอย่างมากมายจนต้องให้เครื่องขยายเสียงช่วยในการสอน แต่โรงเรียนสอนศาสนาแห่งนี้ต้องปิดกิจการอีกครั้งเมื่อถูกคำสั่งห้ามจากกองบัญชาการผู้ว่าราชการภาค ๙ ในวันที่ ๒๔ ธันวาคม พ.ศ.๒๕๓๖ และต้องปิดตลอดไปจนถึงปัจจุบันเมื่อหะยีสุหลงพบกับชะตากรรมแห่งชีวิตโดยไม่ทราบร่องรอยที่แน่นอนจนถึงวันนี้”

มูลนิธิตะฮะยีสุหลง : การสร้างความรับรู้ใหม่ต่อความเป็นอื่นที่มีใช้มลายูมุสลิม

การศึกษาล่าสุดของ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์(2551) เรื่อง “ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง” : ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ” ในบทที่ 4 มูลนิธิของคนสาบสูญ, ทะเลสาบสงขลา 2497- ปัตตานี 2537 ได้กล่าวเกริ่นนำถึง “หะยีสุหลง” ว่า

“หนึ่งปีก่อนเกิดเหตุการณ์คชญาที่นราธิวาสในเดือนเมษายน พ.ศ.2491 ปรากฏเอกสารสำคัญชิ้นหนึ่งซึ่งถือกันว่าจะสะท้อนความใฝ่ฝันของชาวมลายูมุสลิมแห่งปัตตานีในเวลานั้น ได้โดดเด่นเป็นที่สุด รู้จักกันทั่วไปในนามของ “ข้อเรียกร้อง 7 ประการของหะยีสุหลง อับดุล กาดะห์” หะยีสุหลงยื่นเอกสารนี้ต่อรัฐบาลพลเรือตรีถวัลย์ ธำรงนาวาสวัสดิ์ เมื่อวันที่ 3 เมษายน พ.ศ.2490 ต่อมาหลังเกิดรัฐประหารโดยพลโทผิน ชุณหะวัณ เมื่อวันที่ 8 พฤศจิกายน พ.ศ.2490 ผู้เขียนเอกสารสำคัญชิ้นนี้ถูกทางราชการภายใต้รัฐบาลนายควง อภัยวงศ์ จับกุมด้วยข้อหาเป็นกบฏแบ่งแยกดินแดนเมื่อวันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2491 ถูกพิพากษาจำคุกด้วยข้อหาหมิ่นประมาทรัฐบาลไทยอยู่ 4 ปี กับ 8 เดือน และถูกปล่อยก่อนกำหนดเมื่อวันที่ 20 มิถุนายน พ.ศ.2495 2 ปีต่อมาเมื่อทางตำรวจสันติบาลเชิญตัวหะยีสุหลงไปพบที่หน่วยสันติบาลสงขลา บริเวณแหลมทราย อำเภอเมืองจังหวัดสงขลา หะยีสุหลงกับบุตรชายและเพื่อนอีก 2 คนก็ออกเดินทางไปพบตำรวจสันติบาลตั้งแต่เช้าตรู่วันศุกร์ที่ 13 สิงหาคม พ.ศ.2497 และไม่กลับมาอีกเลย กรณีหะยีสุหลงถูกจับกุมเพราะบทบาทของท่านในการต่อสู้เพื่อชาวมลายูมุสลิม จนต้องถูกทางราชการจับกุมคุมขัง กระทั่งที่สุดสาบสูญไป โดยฝ่ายชาวบ้านเชื่อว่าถูกฆ่า

ในงานดังกล่าว ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ยังวิเคราะห์ถึงบทบาทของมูลนิธิหะยีสุหลงต่อการสร้างการรับรู้ในปัจจุบันเพื่ออ้างความทรงจำของคนทั่วไปไม่เฉพาะชาวมลายูมุสลิมต่อ “หะยีสุหลง” ตั้งแต่ วัตถุประสงค์หลักของมูลนิธิคือการสร้างโรงพยาบาลเพื่อดูแลผู้ยากไร้โดยไม่เลือกสังกัดศาสนาวัฒนธรรม ช่วยให้ตำแหน่งแห่งที่ของมูลนิธิในฐานะสถาบันทางสังคมทั่วไปเป็นไปได้ง่ายขึ้นในบริบทของสังคมไทย การจัดวางศิลาฤกษ์อาคารโรงพยาบาลมูลนิธิด้วยการกราบบังคมทูลเชิญสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีมาเป็นองค์ประธาน สาส์นแสดงความยินดีจากรัฐบาลทั้งตัวนายกรัฐมนตรี รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย และรองประธานสภาผู้แทนราษฎร การเชื้อเชิญทูตานุทูตต่างๆมาร่วมงาน และที่สำคัญคือ มูลนิธิหะยีสุหลงมักใช้ภาพของหะยีสุหลงบนปกหน้าหรือปกหลังของสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิหะยีสุหลงแทบทุกเล่ม โดยเฉพาะสิ่งพิมพ์ฉบับ 3 ภาษาคือ ภาษาไทย อังกฤษและมลายู จะมีตัวหนังสือเล็กๆ 9 แถว 7 แถวแรกเป็นภาษาไทย สองแถวสุดท้ายเป็นภาษามลายู มีข้อความทับภาพหะยีสุหลงว่า “นายหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ โต๊ะมีนา เกิดปี พ.ศ.2483 ถึงอาญ์ 13 สิงหาคม 2497” ตามด้วยโคลงสี่สุภาพว่า “ประวัติวีรบุรุษไซร์ เตือนใจเรานา ว่าอาจจะยังชนม์ เลิศได้ และยามจะบรรลัย ทิ้งซึ่ง รอยบาทเหยียบแน่นไว้ แทบพื้นทรายสมัย”

งานของชัยวัฒน์ สถาอานันท์ สะท้อนให้เห็นถึง ความพยายามของลูกหลานหะยีสุหลงต่อการรักษา “อานาจ” โดยใช้มูลนิธิหะยีสุหลงในฐานะสถาบันทางสังคมทำหน้าที่ผลิตซ้ำ “บทบาทของหะยีสุหลง” ภายใต้กรอบพื้นที่และเวลาและบริบททางสังคม สร้างการรับรู้ต่อคนยุคปัจจุบันไม่เฉพาะคนในพื้นที่ที่เป็นคนมลายูมุสลิม แต่ยังขยายพื้นที่การรับรู้ออกไปยังคนนอกพื้นที่ เห็นได้จากภาษาที่ใช้ในการสื่อสารบนสิ่งพิมพ์ของมูลนิธิหะยีสุหลงที่ใช้ถึง 3 ภาษาคือ ภาษาไทย อังกฤษและมลายู ประเด็นสำคัญมากไปกว่านั้นคือ ความหมายต่อบทบาทของหะยีสุหลงที่เคลื่อนจากความเป็น “วีรบุรุษ” ต่อข้อเรียกร้อง 7 ประการเพื่อคนมลายูมุสลิม มาเป็นคนทั่วไปนอกเหนือจากคนมลายูมุสลิม จากการดำเนินการของมูลนิธิหะยีสุหลงภายใต้ วัตถุประสงค์หลักของมูลนิธิคือการสร้างโรงพยาบาลเพื่อดูแลผู้ยากไร้โดยไม่เลือกสังกัดศาสนาวัฒนธรรม

ดูเหมือนว่า ภาคปฏิบัติดังกล่าว ต้องการสร้าง “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ชุดใหม่ ต่อคนที่ไม่ใช่ชาวมลายูมุสลิมต่อ “บทบาทของหะยีสุหลง” เพื่อต่อสู้กับความทรงจำร่วมของความเป็นอื่นที่มีต่อมลายูมุสลิม กับวาทกรรม “กบฏแบ่งแยกดินแดน” ที่ถูกสร้างขึ้นโดยภาครัฐ

แต่ประเด็นที่สำคัญในประวัติศาสตร์ของความทรงจำไม่ใช่ประเด็นที่ว่าอดีตถูกนำเสนออย่างไร แต่ทำไมมันถึงถูกยอมรับหรือถูกปฏิเสธอย่างที่ Halbwachs ว่าไว้ เป็นคำถามสำคัญที่ควรพิจารณาต่อไป และโดยเฉพาะ บทบาทใหม่ของหะยีสุหลงที่ถูกหลานพยายามสร้างใหม่ขึ้น ภายใต้วัตถุประสงค์หลักของมูลนิธิต่อการสร้างโรงพยาบาลเพื่อดูแลผู้ยากไร้โดยไม่เลือกสังกัด ศาสนาวัฒนธรรมได้รับการยอมรับหรือถูกปฏิเสธ

คำถามที่ควรถามต่อไปคือ ทำไม “ข้อเรียกร้อง 7 ประการของหะยีสุหลง” ถูกยอมรับในปัจจุบัน และถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือที่สำคัญต่อการหาแนวร่วมของคนมลายูมุสลิมรุ่นใหม่ที่ต้องการเห็นความเปลี่ยนแปลงในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้

การดำรงตนผ่าน “ความทรงจำร่วม” ของชุมชนทรายขาว

ชาวเหตุการณ์รุนแรงในจังหวัดชายแดนใต้ ทำให้คนนอกพื้นที่จำนวนไม่น้อยเข้าใจว่าพื้นที่ทุกตารางนิ้วในสามจังหวัดเป็นดินแดนอันตรายยิ่ง อย่างไรก็ตาม ยังมีชุมชนในสามจังหวัดชายแดนใต้ที่จนถึงปัจจุบัน ไม่ปรากฏเหตุการณ์รุนแรง และ ตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี เป็นพื้นที่หนึ่งซึ่งมีลักษณะดังกล่าว ชาวบ้านทรายขาว ทั้งที่นับถือศาสนาพุทธและศาสนาอิสลามกล่าวว่าเหตุผลหนึ่งที่คนในชุมชนอยู่ร่วมกันอย่างฉันท์มิตร เพราะ “คนที่มาอยู่ค้ากทรายขาว ถ้าได้กินน้ำจากข้างบนนี้จะไม่คิดร้าย”(วิไลวรรณ, 2550)

คำอธิบายดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “เรื่องเล่าทรายขาว” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์วัฒนธรรม “ฉบับบอกเล่า” ของชุมชนทรายขาว (oral cultural history) ที่เป็นเรื่องประวัติศาสตร์การก่อตั้งชุมชนที่สัมพันธ์กับความเชื่อ พิธีกรรมและประเพณีท้องถิ่นของชาวบ้านทั้งที่นับถือศาสนาพุทธและศาสนาอิสลาม ทั้งยังเป็นการบอกเล่าแบบแผนความสัมพันธ์ในชุมชน

หาก “เรื่องเล่าทรายขาว” เปรียบเสมือนประวัติศาสตร์ฉบับท้องถิ่น หรือเป็น “ตัวบทสาธารณะ” ที่คนทรายขาวใช้บอกเล่าเกี่ยวกับชุมชนและความสัมพันธ์ในชุมชน ประเด็นที่น่าสนใจคือชาวคราวสถานการณ์ความไม่สงบในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ จะก่อผลกระทบต่อความคิด พฤติกรรมของผู้คน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จะก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนเนื้อหา และวิธีการเล่าเรื่องการดำรงอยู่ร่วมกันของสมาชิกชุมชนทั้งที่เป็นชาวพุทธและชาวมลายูมุสลิมหรือไม่ ในลักษณะใด

กล่าวให้เฉพาะเจาะจงยิ่งขึ้น คำถามที่ต้องการหาคำตอบ คือข่าวคราวเหตุการณ์รุนแรงในสามจังหวัดชายแดนใต้ส่งผลต่อการอยู่ร่วมกันของผู้คนต่างศาสนาและวัฒนธรรมที่เคยอาศัยอยู่ในชุมชนเดียวกันอย่างไร “ความทรงจำร่วม” (collective memory) (ในที่นี้หมายถึง “เรื่องเล่าทรายขาว”) ของผู้คนในชุมชนตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี ซึ่งจนถึงปัจจุบันยังไม่เคยเกิดเหตุการณ์รุนแรงเช่นหลายพื้นที่ในจังหวัดปัตตานี (ศรีสมภพ 2552) โดยมุ่งให้ความสนใจกับ “เรื่องเล่า” ทั้งหลายทั้งที่ดำรงอยู่และได้รับการส่งทอดภายในชุมชน และที่ปรากฏขึ้นหลังเหตุการณ์รุนแรง โดยเฉพาะเรื่องเล่าที่เกิดหลังเหตุการณ์ปี 2547 จนถึงปัจจุบัน

ทำไมต้องเป็น “ชุมชนทรายขาว”

ชุมชนทรายขาวเป็น 1 ใน 217 หมู่บ้านของพื้นที่จังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาสที่ไม่เกิดเหตุการณ์ความรุนแรง ตั้งอยู่ห่างจากอำเภอเมือง จังหวัดปัตตานี ราว 40 กิโลเมตร นับตั้งแต่เดือนมกราคม 2547 จนถึงเดือนพฤษภาคม 2552 ภายใต้ชื่อตามการเรียกขานของสำนักงานสภาพความมั่นคงแห่งชาติว่า “สถานการณ์ความไม่สงบเรียบร้อยใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้” ต่อเหตุการณ์ความรุนแรงที่สื่อมวลชนรายงานว่ามีกรยิง ระเบิด วางเพลิงและการก่อวินาศกรรมอื่น ๆ ประมาณ 8,908 เหตุการณ์ ทำให้มีผู้เสียชีวิตประมาณ 3,471 คน และบาดเจ็บประมาณ 5,740 คน รวมทั้งสิ้น 9,211 คน กล่าวโดยรวม เหตุการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ในช่วง 65 เดือน (5 ปี 5 เดือน) ที่ผ่านมา ทำให้เกิดความเสียหายแก่ชีวิต การบาดเจ็บสูญเสียของผู้คนทั้งฝ่ายประชาชนและเจ้าหน้าที่รัฐ เกือบหมื่นคน (ศรีสมภพ, 2552)

อย่างไรก็ดี ท่ามกลางการรายงานข่าวความรุนแรงและความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ กลับมีสารคดีเชิงข่าวหลายชุดที่รายงานการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขของผู้คนในชุมชนทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี ซึ่งเป็นชุมชนที่ผู้คนต่างชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม พร้อมนำเสนอภาพมัสยิดบาโงลังกา หรือมัสยิดโบราณ 300 ปี ที่รูปลักษณะทางสถาปัตยกรรมคล้ายโบสถ์ของวัดพุทธ ที่สื่อเสนอว่าเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของความสัมพันธ์อันดีระหว่างไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิม

เดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ.2552 สื่อมวลชนไทยหลายฉบับลงข่าวคำให้สัมภาษณ์ของนายธีระ สลักเพชร รัฐมนตรีว่าการกระทรวงวัฒนธรรมว่า “ผมเห็นโครงการวัฒนธรรมสายใยชุมชนตำบลทรายขาวแล้ว ชื่นชมกับความสำเร็จที่เกิดขึ้น ซึ่งเกิดจากความร่วมมือร่วมใจของชาวบ้าน และขอบวิถีดอกของพวกเขา เพราะเมื่อครั้งรัฐมนตรี อนุสรณ์ วงศ์วรรณ ทางตำบลได้จัดให้ไปเยี่ยมชมที่วัดทรายขาว ส่วนครั้งนี้จัดให้ผมได้มาชมที่มัสยิดนัจมุดดิน ดังนั้น ผมจะพยายามผลักดันโครงการนี้ให้มีทุกตำบลในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ และให้ชาวบ้านร่วมคิดร่วมทำ โดยหน่วยงาน

ตำบลทรายขาวได้รับการพิจารณาเป็นต้นแบบการศึกษาดูงานโดยผ่านการพิจารณาจาก 3 หลักเกณฑ์คือ 1. เป็นหมู่บ้านเข้มแข็งและไม่เคยปรากฏเหตุการณ์ความรุนแรงเกิดขึ้นตั้งแต่ปี 2547 จนถึงปัจจุบัน โดยผ่านการรับรองข้อมูลจากฝ่ายทหารและตำรวจ 2. มีคณะกรรมการหมู่บ้านเข้มแข็ง จากการรับรองข้อมูลจากกรมพัฒนาชุมชน และ 3. มีการพัฒนาด้านอาชีพอย่างเป็นระบบ ผ่านการรับรองข้อมูลจากกรมพัฒนาส่งเสริมอาชีพ นอกจากนี้ชุมชนทรายขาวมีความน่าสนใจต่อจำนวนการย้ายออกของประชากรนับถือศาสนาพุทธน้อย เมื่อเปรียบเทียบกับชุมชนอื่นที่ประกอบไปด้วยประชากรไทยพุทธและไทยมุสลิม (อภิตยา คาแรง, สัมภาษณ์ 07 สิงหาคม 2552)

ภาพความเคลื่อนไหวของผู้คนและชุมชนทรายขาวอาจไม่แตกต่างไปจากชุมชนในพื้นที่อื่นในภาคใต้ในสถานการณ์ปกติ แต่ในสถานการณ์ความรุนแรงที่ปรากฏในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ และเป็นชุมชนที่ประกอบไปด้วยคนไทยพุทธและไทยมุสลิม บนความแตกต่างทางศาสนา ชาติพันธุ์และวัฒนธรรม และไม่ปรากฏสถิติความรุนแรงเกิดขึ้น โดยเฉพาะ ชุมชนทรายขาวได้รับเลือกจากทางจังหวัดปัตตานีให้เป็นตำบลสันติสุขสมานฉันทน์แห่งแรกของจังหวัด เขาดำรงอยู่อย่างไรท่ามกลางความรุนแรงรอบทิศพร้อมกับถูกจับจ้องจากการได้รับเลือกให้เป็นชุมชนตัวอย่าง เหล่านี้คือคำตอบที่ว่า “ทำไมต้องเป็นชุมชนทรายขาว”

ที่น่าสนใจมากไปกว่านั้นคือคนไทยมุสลิมที่ชุมชนทรายขาวไม่ใช้ภาษามลายูเป็นภาษาหลักในการสื่อสารในชีวิตประจำวันซึ่งแตกต่างจากคนไทยมุสลิมทั่วไปในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ใช้ภาษามลายูเป็นภาษาหลักในการสื่อสาร นอกจากนี้ “เรื่องเล่าทรายขาว” ยังเป็นอีกหนึ่งเหตุผลสำคัญว่า “ทำไมต้องเป็นทรายขาว”

ประวัติศาสตร์ชุมชน “เรื่องเล่าทรายขาว”

ในเวบไซต์องค์การบริหารส่วนตำบลทรายขาว(2552) ระบุว่าที่มาของชุมชนทรายขาวว่า เล่ากันว่าก่อนรัชกาลที่ 5 หลังไพร่บริดกเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษ พระยาภักดีชุมพล ได้เดินทางมาจากเมืองไทรบุรี เมื่อมาพบสถานที่อันอุดมสมบูรณ์ไปด้วยน้ำและอาหาร เหมาะแก่การตั้งที่อยู่อาศัย พระยาภักดีชุมพลจึงตัดสินใจตั้งบ้านเรือน ณ ที่แห่งนี้ ในช่วงนั้น ชุมชนทรายขาวมีประชากรเพียงไม่กี่ครัวเรือนซึ่งเป็นคนที่มาตั้งรกรากอยู่ตั้งแต่ยุคที่กัณฑ์ ตรงกานู ไทรบุรี ปะลิส และป็นัง

วัดทรายขาวสร้างปี พ.ศ.2300 จนถึงปัจจุบันมีเจ้าอาวาสทั้งหมด 6 รูป คือ 1. พระอธิการราชแก้ว 2. พระอธิการหมาน(ชาวบ้านเรียกว่าหลวงพ่หมาน) ผู้สร้างวัดทรายขาวและออกแบบมัสยิดโบราณ 300 ปี 3. พระครูศรีรัตนากร (2463-2493) ผู้ค้นพบน้ำตกรายขาวที่เป็นแหล่งน้ำดื่มน้ำใช้ของคนทรายขาว และระดมแรงจากชาวบ้านทั้งไทยและมุสลิมสร้างถนนขึ้นน้ำตกรายขาว 4. พระอธิการเลื่อน (2494-2510) 5. พระอธิการนอง (2511-2542) ผู้สร้างตะกวดนารายณ์แปลงรูป และ 6. พระครูปราโมทย์สถิตคุณ เจ้าอาวาสคนปัจจุบัน (ศรีสมภพและกุสุมา ,2545)

ประวัติศาสตร์ชุมชน “เรื่องเล่าทรายขาว” ดูเหมือนจะเริ่มต้นในสมัยพระอธิการหมานที่ผูกโยงกับการสร้างวัดทรายขาวและมัสยิดโบราณ 300 ปี ซึ่งมีสยิดหลังดังกล่าวปัจจุบันถูกขึ้นบัญชีเป็นโบราณสถานแห่งชาติ และกลายเป็นสัญลักษณ์ของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติระหว่างคนไทยพุทธและไทยมุสลิมของทางราชการในสถานการณ์ความรุนแรงปัจจุบัน มีเรื่องเล่าว่า เมื่อผู้คนที่อพยพมาตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นหลักแหล่งแล้ว ปรากฏว่าหลวงพ่หมานและโต๊ะอิหม่ามซึ่งเป็นเพื่อนและอพยพมาจากไทรบุรีเช่นกัน เห็นว่าที่นี่ไม่มีวัดและมัสยิด หลวงพ่หมานจึงสร้างวัดทรายขาวพร้อมกับช่วยเพื่อนมุสลิมที่เป็นโต๊ะอิหม่ามออกแบบมัสยิดตามการร้องขอจากเพื่อน ทำให้มัสยิดมีรูปลักษณะเหมือนโบสถ์วัด และทั้งมัสยิดและวัดสร้างจากไม้แคเดียวกัน

ต่อมาในสมัยพระครูศรีรัตนากร (2463-2493) หรือที่ชาวบ้านเรียกกันว่า “พระครูศรีแก้ว” เล่ากันว่า เดิมเป็นหมอสมนไพร และนับถือศาสนาอิสลาม เมื่อภรรยาเสียชีวิตลงจึงตัดสินใจมาบวชที่วัดทรายขาวพร้อมกับพัฒนาชุมชนตำบลทรายขาวให้เจริญ เป็นผู้ค้นพบน้ำตกรายขาวในระหว่างหาสมุนไพรมานหาสันกาลาศรี หลังจากค้นพบน้ำตกรายขาวแล้ว ชักชวนชาวบ้านทั้งไทยพุทธและมุสลิมช่วยกันสร้างถนนจากนาประดู่ ขึ้นน้ำตกรายขาว โดยน้ำตกรายขาวกลายเป็นแหล่งน้ำกินน้ำใช้ที่สำคัญของคนทรายขาว พร้อมกับสร้างวาทกรรมว่า “คนที่มาอยู่น้ำตกรายขาว ถ้าได้กินน้ำจากข้างบนนี้จะไม่มีความร้าย” เพราะมีแม่นางจันทร์ซึ่งเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ปกป้องรักษาอยู่

ต่อมาในสมัยพระอาจารย์นอง (2511-2542) มีเรื่องเล่าว่า ชุมชนทรายขาวพัฒนาเป็นอย่างมาก จากรายได้ของการให้เช่า “ตะกวดนารายณ์แปลงรูป” ที่ปลุกเสกโดยพระอาจารย์นองที่ได้เคล็ดลับวิชามาจากแม่นางจันทร์สิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนทรายขาว ทั้งคนไทยพุทธและไทยมุสลิมรักและเคารพพระอาจารย์นองอย่างมาก เพราะมีความเมตตาและช่วยเหลือทั้งคนไทยพุทธและมุสลิมโดยไม่เกี่ยงศาสนาโดยคิดว่าทุกคนคือ “ลูกหลาน” ซึ่งรายได้จากการให้เช่าตะกวดนารายณ์แปลงรูป พระอาจารย์นองนำมาพัฒนาวัดทรายขาว รวมไปถึงมัสยิดหลังใหม่ที่หมู่ 4

นายอาดัม บาเหมบงกา รองนายกองค์การบริหารส่วนตำบลบอกเล่าว่า เรื่องเล่าทนายชาวจะเล่าต่อกันมาจากคนแก่ในหมู่บ้านเป็นผู้เล่าว่าคนสมัยก่อนทั้งคนไทยพุทธและไทยอิสลามอยู่กันแบบเครือญาติ ไปมาหาสู่กัน และสิ่งที่ทำให้คนรุ่นปัจจุบันเชื่อเพราะเป็นความจริงที่พิสูจน์ เช่น มัสยิดโบราณ 300 ปี และการใช้ภาษาเดียวกัน และที่สำคัญอยู่กันมาสงบสุขไม่เคยมีเรื่องทะเลาะบาดหมางกัน สิ่งเหล่านี้ทำให้คนยุคปัจจุบันเชื่อในเรื่องเล่า และประพฤติปฏิบัติตาม

ความรุนแรง ประสบการณ์รายวันและการดำรงอยู่ของชุมชนทนายชาวมุสลิม

ในปี 2549 ผู้ศึกษาได้มีโอกาสลงไปร่วมงานกับศูนย์ข่าวอิศรา ที่จังหวัดปัตตานี พื้นที่ชุมชนทนายชาวมุสลิมเป็นพื้นที่หนึ่งที่ผู้ศึกษาให้ความสนใจเช่นเดียวกับสื่อมวลชนทั่วไปไปตามการประชาสัมพันธ์ของทางจังหวัดปัตตานี แต่ในมุมมองกันข้ามกับสิ่งที่จังหวัดปัตตานีนำเสนอภาพ “มัสยิดโบราณ 300 ปี” สัญลักษณ์ของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติระหว่างไทยพุทธและไทยมุสลิม ผู้ศึกษาตั้งข้อสังเกตจากการพูดคุยกับชาวบ้านทั้งไทยพุทธและไทยมุสลิมถึงสถานการณ์ “ความรุนแรง” ที่เกิดขึ้นตั้งแต่ปี 2547 พบบางอย่างที่น่าสนใจว่า คนไทยพุทธบอกว่า “ไม่หวาดระแวงกัน” แต่เมื่อถามว่าออกจากบ้านตอนกลางคืนหรือไม่ กลับได้คำตอบว่า “ออกเท่าที่จำเป็น” ด้วยเหตุผลว่า “ไม่รู้ว่าใครเป็นใคร” ขณะที่คนไทยมุสลิมบอกว่า “จะไม่เข้าไปบ้านฝั่งพุทธตอนกลางคืนเพราะเกรงว่าหากมีเหตุการณ์ความรุนแรงเกิดขึ้นจะถูกเป็นผู้ต้องสงสัย” แต่ยังคงเห็นความสัมพันธ์ในชีวิตประจำวันของคนไทยพุทธและไทยมุสลิมยังมีปฏิสัมพันธ์ร่วมกันในงานแต่งงานและงานประเพณีทางศาสนา เช่น งานเมาลิด เป็นต้น

สิ่งที่ผู้ศึกษาเห็นมากกว่า ภาพมัสยิดโบราณ 300 ปีที่จังหวัดปัตตานีนำมาใช้เป็นสัญลักษณ์ของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ คือ ภาพโรงเรียนตาดีกา (สอนศาสนา) ที่คึกคักไปด้วยเด็กไทยมุสลิมมาเรียนหลักคำสอนศาสนาอิสลามกับภาษาอาหรับ ในวันหยุดเสาร์อาทิตย์ คุณครูใหญ่โรงเรียนตาดีกาบอกว่า “ปัจจุบันคนไทยมุสลิมให้ความสำคัญกับการเรียนทางด้านศาสนามากขึ้น” ขณะที่โรงเรียนวัดทนายชาวมุสลิมซึ่งเป็นโรงเรียนแห่งแรกในชุมชนทนายชาวมุสลิมกลับเงียบเหงาด้วยเพราะยอดนักเรียนในปัจจุบันมีไม่ถึง 100 คน โดยผู้ใหญ่บ้านหมู่ 2 เล่าว่า “คนพุทธนิยมส่งลูกหลานไปเรียนในตัวอำเภอเมือง”

นอกจากนี้พบความพยายามจากผู้นำชุมชนทางฝั่งไทยมุสลิมที่จะก่อตั้ง “พิพิธภัณฑ์ชุมชนทรายขาว” ด้วยเหตุผลที่ว่า คนรุ่นลูกหลานจะได้รู้ที่มาของบรรพบุรุษ พร้อมกับ “โครงการมัดคุเทศก์น้อย” จัดอบรมให้กับเยาวชนทรายขาวได้รู้จักประวัติศาสตร์ที่มาของชุมชนและนำไปขยายผลบอกเล่าเรื่องราวต่อไปในกลุ่มเพื่อน

ความเคลื่อนไหวอย่างเงิบๆที่เกิดขึ้นในชุมชนทรายขาวทั้งฝั่งหมู่บ้านไทยพุทธและหมู่บ้านไทยมุสลิมสะท้อนให้เห็นปฏิกิริยาโต้ตอบกลับกับการรับรู้ความรู้ชุดใหม่ที่ถูกนิยามว่า “ความรุนแรง” ผ่านสื่อมวลชนทุกวันโดยเฉพาะสื่อโทรทัศน์ ในลักษณะการอ่านความหมาย (reading of meaning) โดยอยู่ภายใต้ความทรงจำร่วมของสังคม(เรื่องเล่าทรายขาว) และบริบทโครงสร้างสังคมและวัฒนธรรม แล้วนำมาสร้างเป็นอัตลักษณ์ (identity construction) ของคนทรายขาว

บทสรุป

หากเรื่องเล่าทรายขาวมีบทบาทสำคัญในการสร้างความทรงจำร่วมกันทางสังคมของชุมชนทรายขาวจากรุ่นสู่รุ่น จากการบอกเล่าของผู้นำชุมชนทั้งฝ่ายไทยพุทธและไทยมุสลิม แต่ ณ วันนี้เมื่อมีการไหลของข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับสถานการณ์ความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ในรูปแบบข่าวผ่านสื่อต่างๆโดยเฉพาะสื่อโทรทัศน์ที่มีทั้งภาพและเสียงตลอดครึ่งทศวรรษที่ผ่านมาซึ่งถือเป็นเรื่องเล่าชุดใหม่ คนทรายขาวมีการจัดการอย่างไรกับเรื่องเล่าคนละชุด ระหว่างเรื่องเล่าทรายขาวที่เล่ากันมารุ่นสู่รุ่น (oral history) กับ เรื่องเล่าชุดใหม่ในรูปแบบข่าวความรุนแรง (new media) ที่เขารับรู้และสัมผัส ต่อการดำรงอยู่ในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ที่ไม่ไหลออกนอกชุมชนด้วยเหตุผลการศึกษาและการทำงานที่มีชีวิตปฏิสัมพันธ์กับสื่อใหม่

เกิดประเด็นคำถามต่อไปสำหรับศึกษาภาคสนามว่า 1.ความทรงจำร่วมทางสังคมของชุมชนทรายขาวก่อนปี พ.ศ.2547 มีหน้าตาเป็นอย่างไร 2. ความทรงจำร่วมทางสังคมของชาวบ้านเกี่ยวกับพื้นที่บ้านเกิดตนเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร เมื่อต้องเผชิญกับบริบทความรุนแรงที่เข้มข้นขึ้น เรื่องเล่าทรายขาวที่เปรียบเสมือนกาวใจระหว่างคนไทยพุทธและไทยมุสลิมทรงพลังอย่างไร3.

ชาวบ้านกำลังดิ้นรนต่อสู้และปรับตัวกับการเปลี่ยนผ่านอย่างมีพลวัตอย่างไรระหว่างความทรงจำร่วมทางสังคม และการรับรู้ข่าวเกี่ยวกับสถานการณ์ความไม่สงบเรียบร้อยในพื้นที่ที่ตนอาศัยอยู่ในกระบวนการสร้างความรู้ใหม่ๆเพื่อการสื่อความหมายเชิงอำนาจ สำหรับการปรับตัวกับบริบทของการเปลี่ยนแปลงที่ต้องเผชิญหน้าอยู่ตลอดเวลา โดยผู้ศึกษามองว่าเป็นกระบวนการ

รายการอ้างอิงภาษาไทย

หนังสือและบทความในหนังสือ

- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์.(2551). ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง” : ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์.(2551). แผ่นดินจินตนาการ. กรุงเทพฯ : มติชน.
- ธงชัย วินิจจะกุล.(2530). ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน. ใน *อยู่เมืองไทย : รวมบทความทางสังคมการเมืองเพื่อเกียรติแด่ศาสตราจารย์เสนีย์ จามริก*. ใน สมบัติ จันทร์วงศ์และชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล.(2545). เรื่องเล่าจากชายแดน. ใน *ศิลปวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ, มติชน.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2543). อกภัยวิถี : เทววิทยาทางการเมือง ความทรงจำและความหลงลืมของประวัติศาสตร์ไทย. ใน *รัฐศาสตร์สาร* ปีที่ 22 ฉบับที่ 1. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล. (2545). *คนใน : ประสบการณ์ภาคสนามของนักมานุษยวิทยาไทย*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- วิไลวรรณ จงวิไลเกษม. (2551). *จิตสำนึกสาธารณะ : อำนาจแห่งเรื่องเล่าบ้านทรายขาว*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต, 2551.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538). *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียน และอนุสาวรีย์ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐและรูปการจิตสำนึก*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน.
- ศรีสมภพ จิตรภิรมย์ศรีและกุสุมา ภูใหญ่.(2546). *ทรายขาว : ภาพชีวิตและความเคลื่อนไหวของชุมชนในปัตตานี*. ปัตตานี : โรงพิมพ์มิตรภาพ.
- อคิน รพีพัฒน์.(2551). *วัฒนธรรมคือความหมาย : ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน).

อรรถจักร สัตยานุรักษ์. (2548). *ประวัติศาสตร์เพื่อชุมชน ทิศทางใหม่ของการศึกษา*

ประวัติศาสตร์. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย(สกว.).

อรรถจักร สัตยานุรักษ์. (2552). ความทรงจำร่วมและความรุนแรง. ใน *หนังสือพิมพ์กรุงเทพธุรกิจ*
ประจำวันที่ 8 พฤษภาคม 2552.

เอกสารอื่นๆ

ศรีสมภพ จิตรวิกรมย์ศรี. ห่าปีห่าเดือน : รายงานวิเคราะห์สถานการณ์ความไม่สงบในจังหวัด

ชายแดนภาคใต้ ในรอบ 65 เดือน. ใน <http://www.deepsouthwatch.org/node/343>

[http:// www.saikhao.go.th/data. php?content_id=12](http://www.saikhao.go.th/data.php?content_id=12)

รายการอ้างอิงภาษาอังกฤษ

หนังสือและบทความในหนังสือ

Assmann, J and Czaplicka, J.(1995). *Collective Memory and Cultural Identity*. *New German Critique*, pp.125-133.

Confino, A.(1997). *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*. In *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 5, pp. 1386-1403.

Clifford, James and George E.Marcus (eds). *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.

Connerton, P. (2006). “*Social Memory*”, *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge U. Press, pp. 6-40.

Couch, C. and Maines, D. (1988) “On the Indispensibility of Communication for Understanding Social Relationships and Social Structure”, in *Communication and Social Structure*, Illinois: Charles C.Thomas Publisher: 3-20.

Deborah E. (2004). Tooker.Modular Modern : Shifting forms of Collective Identity among the Akha of Northern Thailand. In *Anthropological Quarterly*, Vol.77, No.2 , pp.243-288.

Eyerman, R. (2004). The Past in the Present: Culture and the Transmission of Memory. *Acta Sociologica*, Vol.47, No.2, pp.159-169..

Fiske, J. (1989) “Moments of Television” : Neither the text nor the audience”, in Ellen Seiter, Hans Borchers, Gabrick Krentzer and Eva-Maria Warth (edited), *Remote Control: television, audiences& cultural power*, London and New York: Routledge, pp.56-78.

Halbwachs, M. (1939). *Individual Consciousness and Collective Mind*. *The American Journal of Sociology*, Vol.44, No.6, pp.812-822.

Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Transl./ed.LA Coser. Chicago: Univ. Chicago Press

- Halbwachs, M.(1992). "Preface" and "The Reconstruction of the Past" *Maurice Halbwachs on Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press. pp37-40, 46-51.
- Hobsbawm, E and Terrace, R (eds).(1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Jeffrey, K.O. and Joyce, R. (1998). Social Memory Studies : From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annu. Rev. Social.* 24 : 105-140.
- Jennifer, todd.(2005). Social Transformation, Collective Categories, and Identity Change. *Theory and Society*, Vol.34, No.4 , pp.429-463.
- Kansteiner, W. (2002). Finding Meaning in Memory : A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and theory*, Vol.41, No.2, pp.179-197.
- Kansteiner, W. (2004). Nazis, Viewers and Statistics : Television Audience Research and Collective Memory in West German. *Journal of Contemporary History*, Vol.39, No.4, Special Issue : Collective Memory, pp.575-598.
- Karen, A. C. (1997). Identity Construction : New Issues, New Directions. *Annu. Rev. Social*, 23 : 385-409.
- Le Goff, J. (1992). *History and Memory*. New York: Columbia Univ.Press
- Michael, D. (2002). A Tale of Three Sites : The Monumentalization of Celtic Oppida and the Politics of Collective Memory and Identity. *World Archaeology*, Vol.30, No.1, The Past in the Past : The Reuse of Ancient.
- Nemedi, D. (1995). Collective Consciousness, Morphology and Collective Representation : Durkheim's Sociological Perspective, Vol.38, No.1, In Celebrating the 100th Anniversary of Emile Durkheim's "The Rules of Sociological Method", pp.41-56.
- Nora, P. (1995). *Realms of Memory : Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press.
- Patrick, L.O'Connell.(1998). Individual and Collective Identity through Memory in Three Novels of Argentina's "El Proceso". *Hispania*, Vol.81, No.1, pp.31-41.
- Schwartz, B. (1991). Social Change and Collective Memory : The Democratization of George Washington. In *American Sociological Review*, Vol.56, No.2 ,pp.221-236.
- Schwartz, B. (1997). Collective Memory and History : How Abraham Lincoln Became a Symbol of Racial Equality. In *The Sociological Quarterly*, Vol.38, No.3, pp.469-496.
- Zerubavel, E. (1996). "Social Memories: Steps to a Sociology of the Past", *Qualitative Sociology*, 19(3), pp. 283-299.