

“การรักษาเอกภาพของชาติ โดยอาศัยทางจิตที่ปราศอภราคารฐานทางเศรษฐกิจ และการเมืองประชาธิปไตยของราษฎร ก็เท่ากับอาศัยการลอยไปลอยมาในอากาศ ซึ่งอาจหล่นหรือหลุดไปสู่อวกาศนอกพิภพ มนุษย์อยู่ได้ด้วยการมีปัจจัยดำรงชีพ และมีระบบการเมืองประชาธิปไตยที่ให้สิทธิมนุษยชน ผู้ที่อาศัยสภาพทางจิตโดยไม่ถึงกาลถึงสภาพทางเศรษฐกิจ ก็เพราะเขาเองมีความสมบูรณ์หรือมีกินพอใช้ในทางเศรษฐกิจอยู่แล้ว แต่คนส่วนมากที่ยังขาดปัจจัยดำรงชีพอยู่นั้น ย่อมมีจิตในทางกันว่าหาชีวิตปัจจัยในทางที่ชอบพร้อมด้วยสิทธิมนุษยชน พวกเขาจึงถือสภาพทางจิตอย่างเดียวตามการโฆษณาไปได้เพียงชั่วคราว แต่เมื่อรอคอยผลแห่งวิธีนั้นชั่วคราวหนึ่งแล้ว ไม่เห็นผลว่าได้ช่วยความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจ และสิทธิมนุษยชนของเขาแล้วเขาก็อาจไปถือสภาพทางจิตชนิดอื่นที่เขาเห็นว่า อาจช่วยความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจและสิทธิมนุษยชนของเขาที่ดีกว่าก็เป็นได้ นักปราชญ์ผู้หนึ่งกล่าวไว้ว่า ความคิดของคนเจ้าของคฤหาสน์ต่างกับคนที่อยู่กระท่อม”

ปรีดี พนมยงค์, “ข้อสังเกตเกี่ยวกับเอกภาพ  
ของชาติกับประชาธิปไตย”,  
พ.ศ. 2517

# เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่ การละเมิดสิทธิมนุษยชน ในจังหวัดชายแดนภาคใต้

สุรินทร์ พิศสุวรรณ

คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

## 1. บทนำ

ปัญหาที่ยุ้งยากที่สุดปัญหาหนึ่งที่ประเทศกำลังพัฒนาทั้งหลายจำต้องเผชิญอยู่ในปัจจุบันก็คือ การแปรเปลี่ยนความสัมพันธ์กตัญญู (loyalty) ของประชาชนจากกลุ่มศาสนา เผ่าพันธุ์ และสิ่งผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial) อื่น ๆ มาสู่การยอมรับในความเกี่ยวพันที่มีเหตุมีผลยิ่งขึ้นกับรัฐในฐานะที่เป็น “หน่วยการเมือง” ใหม่ ในหลายส่วนของโลกปัญหาความขัดแย้ง ความรุนแรงเกิดขึ้นเพราะความขัดกันระหว่างสถาบันและสัญลักษณ์ทางสังคมเก่า ๆ กับหน่วยงานทางการเมืองใหม่ ๆ ของรัฐที่เพิ่งจะเกิดขึ้นและกำลังเพิ่มพูนอำนาจของตนเองมากขึ้น

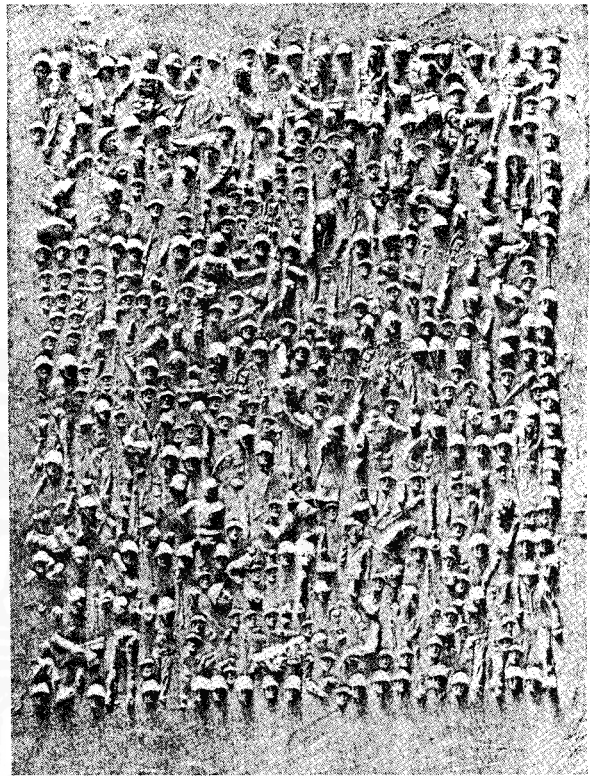
รัฐนั้นมีอำนาจ “ผูกขาดการใช้กำลังอย่างถูกต้องตามกฎหมายภายในขอบเขตของดินแดนที่กำหนดแน่นอน” (Weber 1958 : 8) ความคิดนี้ค่อนข้างจะใหม่สำหรับประชาชนผู้ซึ่งคุ้นเคยกับจารีตประเพณี ศาสนา และพิธีกรรมต่าง ๆ บางทีคำว่า “ขอบเขตของดินแดนที่แน่นอน” นั้น ก็ยังไม่มี การยอมรับกันโดยทั่วไปว่าหมายถึงแคไหน และใครเป็นผู้กำหนด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

ด้วยอำนาจและกำลังทางทหารดังกล่าว รัฐไม่เฉพาะว่าจะบีบบังคับให้มีการยอมรับในอำนาจของตน หากแต่ยังสามารถเข้าไปควบคุม สถาบันทางสังคมและแปรเปลี่ยนคุณค่า และสัญลักษณ์ต่าง ๆ ให้เป็นผลประโยชน์แก่รัฐ ให้มีความชอบธรรม (legitimacy) เกิดขึ้นกับอำนาจของรัฐ

กระบวนการ “แปรเปลี่ยน” ดังกล่าวเป็นหนทางที่ยาวนานและเป็นประสพการณ์ทางการเมืองที่ค่อนข้างจะเจ็บปวดสำหรับหลาย ๆ ประเทศ และในบางกรณีทำลายโอกาสที่รัฐใหม่ ๆ จะได้วิวัฒนาการไปสู่ความเป็นเอกภาพของประชาชาติและเข้าสู่ภาวะทันสมัยเสียเลย

ปัญหาที่ต้องการจะศึกษาในบทความนี้คือ สภาวะการณ์ทางการเมืองที่นำไปสู่ความขัดแย้ง รุนแรง ในหมู่ประชากรมุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย ประชากรกลุ่มนี้เป็นชาติพันธุ์ศาสนาติกกลุ่มน้อย (ethnic religious minority) ซึ่งถูกตัดขาดออกมาจากประชากรของโลกมาเลย์มุสลิมแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ในขณะที่ประชากรกลุ่มน้อยนี้ได้รับการมองว่าเป็น “พลเมือง” โดยรัฐบาลในกรุงเทพ ชาวมาเลย์อีกฟากหนึ่งของเขตแดนด้านมาเลย์กลับถือว่า ประชากรกลุ่มน้อยนี้เป็น “ภราครที่ยังไม่ได้รับการไถ่ถอน” (unredeemed brethren) (Suhrke 1975 : 187) ถึงแม้ว่าจำนวนประชากรมุสลิมเชื้อสายมาเลย์ในภาคใต้ของประ



เทศไทยจะมีจำนวนน้อย แต่ปัญหามีความซับซ้อนยิ่งขึ้นเพราะความใกล้เคียงกับภูมิภาคของโลกที่อยู่ภายใต้การปกครองของเครือสายมาเลย์เกือบ 200 ล้านคน คือ มาเลเซียและอินโดนีเซีย ถึงแม้ว่า จังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยจะถูกรวมเข้าไว้ในรัฐประชาชาติไทยที่มีศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติมาเป็นเวลานาน แต่จังหวัดเหล่านี้ (คือ ปัตตานี ยะลา นราธิวาสและสตูล) ก็ดูเหมือนจะหลุดจากอำนาจรัฐเพราะความแตกต่างทางศาสนา ภาษา และวัฒนธรรม ระบบราชการมีลักษณะเป็นไทยพุทธ (Thai - Buddhist oriented bureaucracy) ได้ถูกกีดกันไม่ให้ปฏิบัติหน้าที่ได้อย่างเต็มที่ ชาวมาเลย์มุสลิม กำลังพยายามขัดขืนสิ่งซึ่ง Clifford Geertz เรียกว่า “การปฏิวัติผสมผสาน” (the integrative revolution) ซึ่งเป็นขั้นตอนที่จำเป็นของการสร้างชาติในประเทศที่เกิดใหม่ (Geertz 1963 : 105)

บทความนี้จะพยายามวิเคราะห์ลักษณะการต่อสู้ดิ้นรนของชาวมาเลย์มุสลิมเพื่อ “ความอยู่รอดทางวัฒนธรรม” (cultural survival) ท่ามกลางความพยายามของรัฐในการผสมผสานประชากร เผ่าพันธุ์ต่าง ๆ เข้าด้วยกันเพื่อความเป็นเอกภาพและเพื่อความมั่นคงของรัฐเอง เป็นการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความอยู่รอดของทั้งสองฝ่าย แต่จากทัศนคติที่ต่างกันนั่นเอง และเป็นการต่อสู้ที่นำไปสู่การเหยียบย่ำทำลายล้างซึ่งกันและกันโดยไม่คำนึงถึงหลักการแห่งชาติ เสรีภาพ และความเสมอภาค หรือสิทธิมนุษยชนอันเป็นหลักการขั้นพื้นฐานที่มีหน้าที่พิทักษ์รักษา และส่งเสริม และเป็นเหตุผลของการดำรงอยู่ของรัฐ (raison d etre) โดยเฉพาะ

## II. แนวทฤษฎีในการวิเคราะห์ปัญหา

ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับสถาบันจารีตประเพณีทางสังคมและศาสนาเป็นกรณีที่น่าสังกษศาสตร์ให้ความสนใจมานานแล้ว ปัญหาที่สำคัญคือ จะขยายอำนาจของรัฐเข้าไปครอบคลุมสถาบันเหล่านี้ได้อย่างไร โดยไม่จำเป็นต้องใช้กำลัง? รัฐสมัยใหม่ไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการศาสนาของประชาชน แต่ทั้งนี้ต้องเป็นไปตามสมมติฐานที่ว่า อำนาจรัฐจะไม่ถูกท้าทายหรือบ่อนทำลายโดยผู้นำทางศาสนา หลักการเกี่ยวกับการแยกกันอย่างเด็ดขาดระหว่างรัฐ (state) กับกิจการศาสนา (Church) เป็นสิ่งซึ่งรัฐสมัยใหม่ยึดมั่น แต่สำหรับสังคมการเมืองเก่าแก่ ความขัดแย้งจากกันเป็นสิ่งที่ยากที่จะกระทำได้สำหรับสองสถาบันนี้ เพราะความเป็นจารีตนิยมของประชาชนในสังคมเหล่านี้ จึงมีอุปสรรคในการที่จะแปรเปลี่ยนไปสู่สังคมที่วางอยู่บนหลักการของเหตุผล (rational) ผสมผสาน (integrated) เป็นเอกภาพ บ่อยครั้งสถาบันทางสังคมและศาสนาเป็นเครื่องกีดขวางที่ทำให้กระบวนการแปรเปลี่ยนนั้นต้องล้มเหลว

ในสังคมมุสลิม ความขัดแย้งระหว่างอำนาจรัฐสมัยใหม่ (secular power) กับผู้นำทางศาสนา ดำเนินอยู่ตลอดเวลาในการศึกษาเรื่องการปฏิรูปสถาบันทางศาสนาในตุรกี (1981) ศาสตราจารย์ นูร์ ยาลมาน ตั้งข้อสังเกตว่า

ปัญหาไม่ได้อยู่ที่การแยกจากกันระหว่างอำนาจรัฐและอำนาจทางศาสนา เพราะในศาสนาอิสลาม ไม่มีสถาบันใดที่จะเทียบเท่ากับ Church แบบตะวันตก ปัญหามันอยู่ที่ “ความชอบธรรม” รัฐชนิดไหนและประชาคมแบบใด? ความชอบธรรมนั้น มาจากพระเจ้าเป็นเจ้าผู้คน ๆ เดียว, องค์กาลีฟ (kalife) ซึ่งเป็น “เงา” ของพระเจ้าบนพื้นพิภพ แล้วถ่ายทอดไปยังผู้นำทางศาสนา (ulema) และไปสู่สังคมมนุษย์ทั้งหมด – หรือว่า ความชอบธรรมนั้นมาจากการใช้สิทธิทางการเมืองอย่างอิสระเสรีและเปิดเผย ปัญหานี้เป็นหัวใจของปัญหาการเมืองในศาสนาอิสลาม และเป็นปัญหาที่สำคัญมาตั้งแต่เริ่มแรก

(Yalman 1981 : 6)

ถ้าหากปัญหาเรื่อง ความชอบธรรมของอำนาจเป็นปัญหาสำคัญในศาสนาอิสลาม และประชาคมมุสลิมในประเทศมุสลิมทั่วไป ปัญหาเดียวกันนี้ย่อมมีความสำคัญสำหรับมุสลิมกลุ่มน้อยภายในรัฐที่ไม่ใช่รัฐอิสลาม สำหรับประชากรกลุ่มน้อยมุสลิมเชื้อสายมา

เลย์ทางคอนได้ของประเทศไทย ปัญหาที่เผชิญพวกเขาอยู่ในปัจจุบันและตลอดมาคือ จะเข้าร่วมทางการเมืองภายในรัฐที่มีรากฐานอยู่บนหลักการแห่งพุทธศาสนา (Buddhist cosmology) ระบบราชการซึ่งเป็นตัวแทนของรัฐเต็มไปด้วยข้าราชการที่เป็นพุทธพิธีกรรมของรัฐทั้งในรูปแบบและเนื้อหาสาระเป็นพุทธ ที่สำคัญที่สุด ระบบราชการมีอำนาจและความสามารถที่จะแปรเปลี่ยนคุณค่าทางสังคม วัฒนธรรมและศาสนา ตลอดจนสถาบันต่าง ๆ ของพวกเขา เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการของรัฐ กระบวนการ “ผสมผสานแห่งชาติ” (national integration) นั้น ถ้ามองจากแง่มุมของชาวมาเลย์มุสลิมที่เท่ากับ “การล้มละลายทางวัฒนธรรม” (cultural disintegration) มองในแง่นี้ รัฐจะไม่ได้รับความสนับสนุนจากชนกลุ่มน้อยนี้ เพราะรัฐไม่มี “ความชอบธรรม” ในอำนาจที่มีอยู่ แต่ความพยายามที่จะดำเนินนโยบายผสมผสาน ก็ยังคงมีอยู่ต่อไปในหมู่ชาวมาเลย์มุสลิม ทั้ง ๆ ที่มีพลังต่อต้าน

วิธีการที่ปฏิบัติกันมาโดยรัฐบาลไทยเพื่อที่จะแก้ไขปัญหานี้กับชนชาติเผ่าอื่น ๆ ก็คือ การพยายามดึงผู้นำทางศาสนา (ส่วนมากเป็นพุทธ) ในภูมิภาคต่าง ๆ เข้าอยู่ในระบบโครงสร้างทางศาสนาแห่งชาติ (national religious hierarchy) ศาสตราจารย์สแตนลีย์แทมโบอาห์ ได้ศึกษากระบวนการสร้างความชอบธรรมในรัฐไทยและได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า อำนาจรัฐสมัยใหม่ (ซึ่งมีกษัตริย์เป็นสัญลักษณ์) ได้พยายามที่จะดึงเอาสถาบันผู้นำทางศาสนา (พุทธ) เข้ามาอยู่ใต้อาณัติเพื่อที่จะให้เกิดภาพพจน์ว่าได้รับการยอมรับและสนับสนุนจากผู้นำฝ่ายศาสนา ท่านเขียนไว้ว่า มีมาตรฐานความคิดที่ลึกซึ้ง เกี่ยวกับอธิปไตยทางการเมือง และความถูกต้องชอบธรรม สำหรับสังคมพุทธ ความคิดเกี่ยวกับเรื่องจริยธรรมทางการเมือง และศีลธรรมซึ่งเปรียบเสมือนเครื่องวัดกิจกรรมทางการเมืองในสังคมทั้งยังเป็นสิ่งที่ให้แรงคล้อย (เพื่อยกระดับมาตรฐานทางสังคมการเมือง) แต่ก็ไม่ใช่ละเอียดและตายตัวจนเกินไป อุดมการณ์ทางการเมืองหลาย ๆ อย่าง ก็อาจจะใช้เป็นแนวทางอ้างอิงได้ (1978 : 122 - 123)

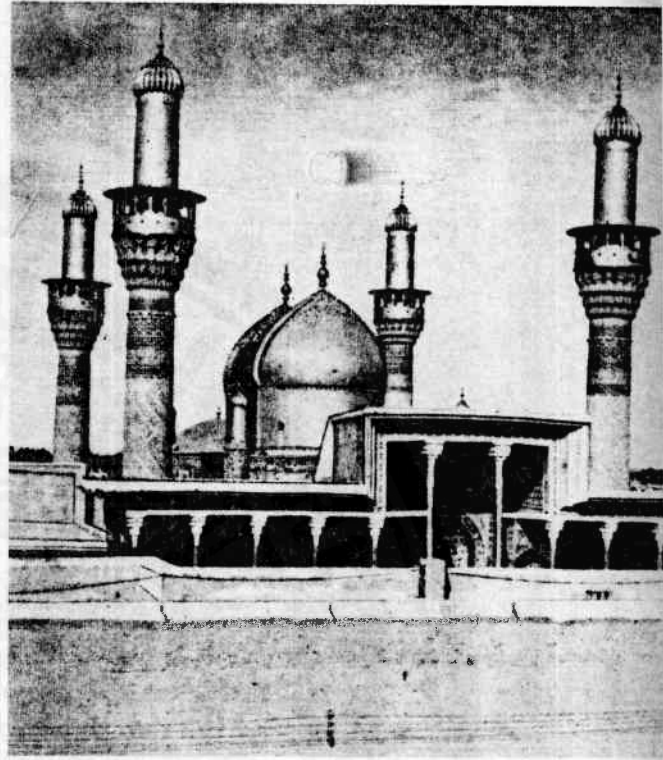
สถาบันที่จะคัดค้าน “ความถูกต้องชอบธรรม” ของอำนาจรัฐก็คือ สถาบันทางศาสนา หรือสถาบันสงฆ์ (Sangha) นั้นเอง สำหรับชาวมาเลย์มุสลิมในภาคใต้นั้น การยอมจำนนต่อ “อธิปไตยทางการเมือง” ดังกล่าว ถือว่าเป็นการผิดกฎเกณฑ์ของศาสนา (sacrilege) ขนบธรรมเนียมนิยมของความเป็นอิสระทางศาสนาจากอำนาจทางการเมือง, สถาบันผู้นำทางศาสนา (‘ulamā)

ในฐานะที่เป็นผู้พิทักษ์ศีลธรรมของรัฐ และสมมติฐานที่ว่า “ความจําหนทางจิตวิญญาณ” (spiritual allegiance) นั้นต้องมอบให้พระเจ้าแต่เพียงองค์เดียว เหล่านี้เป็นสาเหตุที่คอยกีดกันไม่ให้ผู้นำทางศาสนาของชาวมุสลิมได้ “ผสมผสาน” (integrated) เข้ากับโครงสร้างทางการเมืองของรัฐ ความพยายามที่มีมาอย่างต่อเนื่องจากฝ่ายรัฐบาลในการที่จะ “ผสมผสาน” ผู้นำเหล่านี้ กลับเป็นสาเหตุของความต่อต้านด้วยความรุนแรงมาตลอดเวลา พวกเขาต้องการที่จะให้รัฐสะท้อนคุณค่าทางสังคมและศาสนา ซึ่งแตกต่างออกไปจากโครงสร้างทางอำนาจของรัฐกระทำอยู่ พวกเขาต้องการรักษาความแตกต่างทางด้านภาษา การศึกษาแบบประเพณีของชาวมุสลิม โดยไม่มีความก้าวท้าวของเจ้าหน้าที่ของรัฐ และที่สำคัญที่สุด พวกเขาต้องการความเป็นตัวของตัวเองทางด้านกฎหมาย และการศาสนา (legal and religious autonomy)

รูปแบบและลักษณะของการต่อต้านเป็นไปในทำนองที่คล้าย ๆ กันกับการต่อต้านของชาวมุสลิมในสังคมอื่น ๆ พวกเขามักจะยึดเอา “สัญลักษณ์ทางศาสนา” (Religious symbols) และสถาบัน (institutions) เป็นเครื่องมือในการขับพลังเพื่อต่อต้านรัฐ ในสังคมมุสลิมสองแห่ง ซึ่ง คลิฟฟอร์ด เกียรติช (Clifford Geertz) ได้ไปศึกษามา (1968), คือ อินโดนีเซียและมอร็อกโก, การต่อต้านอำนาจของฝ่ายอาณานิคมมักจะออกมาในรูปแบบของ “กระบวนการสังคายนาศาสนา” (religious purification process) ในอินโดนีเซียและมอร็อกโกไครยะเริ่มต้นของความรู้สึกชาตินิยมมักจะคล่องจองกับช่วงสุดท้ายของการสังคายนาศาสนา” (1968 : 73) ความสำนึกทางศาสนาอย่างแรงกล้าจะทำให้ทายอำนาจของฝ่ายเจ้าอาณานิคม

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

ความสิ้นต้นและพื้นฟูทางพุทธศาสนาในประเทศไทยในปัจจุบันนี้ ไม่ใช่เป็นของใหม่เลย การพยายามที่จะเข้าถึงบทบัญญัติที่แท้จริง (Scripturalism) นั้น ได้กระทำกันมาแล้วในสังคมพุทธในอดีตกาล เช่น ในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช และในประวัติศาสตร์ของศรีลังกา พม่า และประเทศไทย กระบวนการสังคายนาเหล่านี้ มีลักษณะที่เรียกร้องให้กระทำการบางอย่างทางถาวรเบื้องต้น เช่น การสร้างความสามัคคีภายในชาติ การทำลายล้างศัตรู การพัฒนาสังคม (1978 : 131)



Mosque in Karbala. The burial place of Mohammed's grandson, Karbala is the Holy City of the Shiite Muslims.



ชนกลุ่มน้อยมาเลย์มุสลิมตกอยู่ท่ามกลาง “การตื่นตัวและฟื้นฟูของอุดมการณ์ทางการเมือง” เช่นนั้นต้องเผชิญกับปัญหาของการวางตัว ทางเลือกก็คือ

- ก) การยอมรับอย่างสงบ ซึ่งเป็นการยากที่จะกระทำ เพราะลักษณะพิเศษเฉพาะตัวบางอย่างทางสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่ม หรือ
- ข) การต่อต้านอย่างรุนแรงและเปิดเผยต่อความพยายามของรัฐที่จะเข้ามาครอบงำ

ในฐานะที่สังคมมาเลย์มุสลิมไม่ได้เป็น อาณานิคม ในลักษณะเดียวกันกับอินโดนีเซีย และมอรอคโค ปฏิกริยาต่อการเข้าครอบงำจึงไม่แสดงออกมาในรูปของ ลัทธิชาตินิยม ที่จะนำไปสู่ความเป็นเอกราชอย่างสมบูรณ์ แต่ “การสังคายนาศาสนาอิสลาม” ก็กลายเป็นพาหนะ หรือรูปแบบเป็นสื่อแก่การต่อต้านทางการเมือง นับตั้งแต่ พ.ศ. 2445 ระดับของความรุนแรงและระยะเวลาระหว่างการลุกฮือขึ้นต่อต้านแต่ละครั้งย่อมขึ้นอยู่กับน้ำหนักหรือความเอาใจจริงเอาใจของรัฐบาลในการที่จะ ผสมผสาน (integrate) ผสมกลมกลืน (assimilate) หรือเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจการฝ่ายศาสนาเล็กน้อยเพียงใด ความเข้มข้นของการต่อต้าน และความสนับสนุนจากประชาชนเชื้อสายเดียวกันทางอีกฟากหนึ่งของชายแดน ย่อมจะทำให้เราพอจะอนุมานได้ว่าปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เป็น **เผ่าพันธุ์ชาตินิยม (ethnic nationalism)**

ความขัดแย้งในภาคใต้ของประเทศไทย จึงมีรากเง้าทางวัฒนธรรมหรือจักรวาลทัศน์ (cosmological) ที่ลึกซึ้งกว่าที่ปรากฏให้เห็นมากเช่น ความแตกต่างกันในเรื่องทัศนะเกี่ยวกับบทบาทของผู้นำทางศาสนาภายในรัฐ ที่มาของกฎหมาย บทบาท และอำนาจของรัฐในกิจการฝ่ายศาสนาทั้งของพุทธและอิสลาม เหล่านี้คือสาเหตุชั้นพื้นฐานของความแตกต่างและความขัดแย้งทั้งสิ้น ในศาสนาอิสลาม ผู้นำทางศาสนาจะคอยชี้ให้อำนาจรัฐ (secular authority) ดำเนินไปในทิศทางที่ถูกต้อง แต่ในสังคมพุทธศาสนานิกายเถรวาทอย่างประเทศไทย รัฐ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันกษัตริย์ มีความรับผิดชอบที่จะพิทักษ์ความบริสุทธิ์ของศาสนา และป้องกันไม่ให้เกิดความเสื่อมจากภายในระบบเอง ในกระบวนการทำหน้าที่ของรัฐ ก็จะได้อำนาจซึ่งอำนาจในการควบคุมระบบศาสนา และได้รับความยอมรับสนับสนุน

รัฐบาลได้พยายามที่จะกระทำอย่างเดียวกันกับผู้นำศาสนาของชาวมาเลย์มุสลิม ในทางตอนใต้ของประเทศไทย ทั้งนี้โดยมีหลักการกว้าง ๆ ว่าถ้ารัฐประสบความสำเร็จในการ

ผสมผสานผู้นำศาสนาฝ่ายพุทธก็น่าจะกระทำได้เหมือนกันกับฝ่ายอิสลาม คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดต้องได้รับความรับรองจากกระทรวงมหาดไทย สถาบันการศึกษาแบบประเพณี คือ ปอเนาะ ต้องได้รับการแปรเปลี่ยนไปเป็นสถาบันศึกษาที่เรียกว่า “โรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม” ระบบราชการของรัฐพยายามที่จะอุปถัมภ์กิจการศาสนาอิสลามตลอดมา แต่รัฐบาลก็ยังคงมีปัญหาเรื่องการยอมรับจากประชาคมมุสลิมอยู่แน่นอน การกลับกลายเป็นว่า ยิ่งรัฐเพิ่มความพยายามลงไปเท่าใด ก็จะยิ่งทำให้มีความรู้สึกแปลกแยกออกไปมากขึ้นเป็นทวีคูณพวกเขาไม่ต้องการที่จะถูกผสมผสานเข้าอยู่ภายใน “รัฐไทย” (Thai State) และไม่ต้องการที่จะสูญเสียความเป็นตัวของตัวเองในทางศาสนา และวัฒนธรรมถ้าหาก “รัฐไทย” เป็นรูปธรรมที่ปรากฏออกมาให้เห็นได้ของ จักรวาลทัศน์ (manifestation of the Buddhist cosmology) ชาวมาเลย์มุสลิมไม่ต้องการที่จะกลายเป็นส่วนประกอบของรัฐนั้น

ความแตกแยกระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐผู้เป็นพุทธกับประชากรกลุ่มน้อย ชาวมาเลย์มุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยกำลังรุนแรงยิ่งขึ้นตลอดเวลา เท่าที่ผ่านมามีคำอธิบายเกี่ยวกับความแตกแยกและความรุนแรงทางการเมืองในหมู่คนเหล่านี้เป็นไปตามหลักของความแตกต่างเรื่องเชื้อชาติ ภาษา และ ศาสนายังไม่มีคำอธิบายที่พยายามจะเจาะลึกลงไปสู่ ความขัดแย้งในทางทฤษฎี และพื้นฐานทางจักรวาลวิทยา (theoretical and cosmological foundation) ของสองสังคมที่เผชิญหน้ากันอยู่ ถ้าปราศจากการวิเคราะห์เจาะลึกในมิตินี้ของความขัดแย้งแล้ว ความพยายามที่จะเข้าใจความรุนแรงจะไม่ประสบความสำเร็จ

การมองปัญหาความขัดแย้งระหว่างประชาคมมาเลย์มุสลิมกับฝ่ายรัฐบาลนั้น อาจจะช่วยให้เข้าใจง่ายขึ้น หรือช่วยให้การมองมีกรอบมีระบบมากขึ้นหากจะนำเอา ทฤษฎีวิถีการของ Clifford Geertz (ที่ใช้ใน *Islam Observed* (1968) ที่กล่าวว่า “ในสังคมมุสลิมนั้น กระบวนการสังคายนาทางศาสนา มักจะนำไปสู่การตื่นตัวทางการเมือง” และทฤษฎีของ แอม ไบอาห์ (ใน *World Conqueror and World Renouncer* (1976) ซึ่งกล่าวถึงความสัมพันธ์เชิงถ้อยทีถ้อยอาศัยกันระหว่างอำนาจรัฐกับผู้นำทางศาสนาพุทธ) มาเป็นแนวในการวิเคราะห์

ในสังคมพุทธศาสนาเถรวาทอย่างของไทยนั้น อำนาจทางโลกย่อมจะเรียกหาพลังสนับสนุนการยอมรับจากฝ่ายศาสนา เพื่อที่จะให้ได้อำนาจซึ่งความสามัคคีและความเป็นเอกภาพทางการเมืองและสังคม เมื่อใดก็ตามที่อำนาจทางโลกอันเดียว

กันนั้นขยายตัวเองออกไปครอบคลุมชาวมาเลย์มุสลิม มักจะเกิดการต่อต้านและจลาจล สำนักทางการเมืองซึ่งต้องมีก่อนการต่อต้านและจลาจลมักจะได้มาจากกระบวนการสังคายนาทางศาสนาในสังคมมาเลย์มุสลิมนั่นเอง (process of Islamic Purification) ผลลัพธ์สุดท้ายของกระบวนการนี้ก็คือนปรากฏการณ์ที่เราอาจจะเรียกว่า “เผ่าพันธุ์ชาตินิยม” (ethnic nationalism) อิสลามในฐานะลัทธิความเชื่อจะถูกนำมาใช้เพื่อปลุกเร้าความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

ประวัติศาสตร์ทางการเมืองของชาวมาเลย์มุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย ตั้งแต่การรวมตัวเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย อย่างเป็นทางการในปี 2445 เต็มไปด้วย การต่อต้าน การจลาจล อิสลามคือ สิ่งซึ่งเป็นแรงคลอใจ เป็นสัญลักษณ์ เป็นอุดมการณ์ที่ให้ความหมายต่อกิจกรรมแห่งการต่อสู้ทางการเมืองเหล่านั้น

บทความนี้จะพยายามวิเคราะห์นโยบายของรัฐในการผสมผสานชนกลุ่มน้อยเหล่านี้เข้ากับโครงสร้างทางสังคมการเมืองและการปกครองของรัฐและศึกษารูปแบบของการต่อต้านอำนาจรัฐโดยมีศาสนา สถาบันทางศาสนาและพิธีกรรมทางศาสนาเป็นเครื่องแสดงออกซึ่งการต่อต้าน การปฏิเสธอำนาจของรัฐโดยจะเริ่มตั้งแต่สมัยจอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์ จนถึงยุคสิ้นสุดอำนาจของจอมพลถนอม กิตติขจร เมื่อตุลาคม 2516 จากนั้นก็จะกล่าวถึงความรุนแรงที่ขบวนการต่าง ๆ นำมาใช้ในช่วงตั้งแต่หลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 จนถึงปัจจุบัน

ทั้งหมดนี้จะเป็นพื้นภูมิหลังที่เพียงพอแก่การที่จะเข้าใจในเงื่อนไขทางการเมือง สังคม และการปกครอง ที่ก่อให้เกิดการละเมิดเหยียดย่ำสิทธิมนุษยชนในประชาคมมาเลย์มุสลิม ในจังหวัดชายแดนภาคใต้เหล่านี้

### III. ความพยายามเพื่อผสมผสานของรัฐบาล

ในประวัติศาสตร์การเมืองไทยนั้น สถาบันพระมหากษัตริย์ พุทธศาสนาและระบบราชการ เป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดในการสร้างความเป็นเอกภาพให้เกิดขึ้น การวิวัฒนาการของรัฐไทย สามารถที่จะศึกษาได้จากกระบวนการพัฒนาของทั้งสามสถาบันนี้ ซึ่งแข่งขันกันสร้างความยอมรับและสนับสนุนจากประชาชนเผ่าพันธุ์ และชนชั้นต่าง ๆ ในสังคม บางระยะเวลาในประวัติศาสตร์ทั้งสามสถาบันต้องพึ่งพาอาศัยกันในการสร้างความสามัคคีแห่งชาติ เพื่อต่อสู้กับบรรดารุกรานและภัยคุกคามจากต่างชาติ ผลลัพธ์ของการแข่งขันกันภายใน และการร่วมมือกันในบางโอ-

กาศก็คือ ความชอบธรรมของอำนาจรัฐซึ่งมีสถาบันนี้เป็นสัญลักษณ์ เกิดความเป็นเอกภาพขึ้นระดับหนึ่ง

แต่การมีประชากรกลุ่มน้อยที่มีความแตกต่างกันอย่างมากในทางภาษา เผ่าพันธุ์ ศาสนา และวัฒนธรรม เช่น ชาวจีนในเขตเมือง และชาวมาเลย์มุสลิมในภาคใต้ ทำให้ปัญหาของการ “สร้างชาติ” หรือความเป็นเอกภาพในสังคมไทยเป็นปัญหาที่ยิ่งใหญ่และบางครั้งเป็นถึงขั้นวิกฤติ (ปรีดี พนมยงค์, 2517) แม้ปัจจุบันทรัพยากรส่วนหนึ่งของรัฐยังต้องใช้ไปเพื่อความพยายามในการ “ผสมผสาน” น้อยต่อไป และดูเหมือนว่า จะประสบกับปัญหาการต่อต้านในหมู่ชาวมาเลย์มุสลิมมากกว่ากลุ่มอื่น ๆ

นโยบาย “บีบบังคับเพื่อผสมกลมกลืนทางเชื้อชาติ” ซึ่งกำหนดโดยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลย์สงคราม ในช่วงก่อนและระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 นั้น ประสบกับความล้มเหลวอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งยังนำไปสู่การจัดตั้งขบวนการทั้งภายในและภายนอกประเทศ ตลอดจนการร้องเรียนต่อรัฐบาลและองค์การต่างประเทศ เช่น สหประชาชาติ ให้เข้ามาแทรกแซงเพื่อปกป้องสิทธิ และเสรีภาพ ทางศาสนา ภาษา และวัฒนธรรมของชาวมาเลย์มุสลิม (Jones 1948) ด้วยความตระหนักในความรุนแรงของการต่อต้านนี้ รัฐบาลของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ จึงหันมาใช้นโยบายใหม่เพื่อยับยั้งกระแสความแตกร้าง และพลังแบ่งแยกดินแดนที่เกิดขึ้นตามแนวชายแดนภาคใต้

นโยบายผสมผสานใหม่ของจอมพลสฤษดิ์ มาในรูปของแผนพัฒนาสังคมและเศรษฐกิจแห่งชาติ หลักการและเหตุผลเบื้องหลังนโยบายใหม่นี้ก็คือ ถ้าแนวทางแบบประเพณีนิยมที่ใช้ สถาบันต่าง ๆ ของรัฐ รวมทั้งศาสนาและระบบราชการเข้าไปผสมผสานผู้นำและประชากรให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันไม่ได้ผล การใช้นโยบายส่งเสริมและปรับปรุงฐานะความเป็นอยู่ของประชากรกลุ่มน้อยโดยตรงก็น่าจะลดความขัดแย้งทางสังคม ช่องว่างระหว่างรัฐกับประชาชน ตลอดจนความรุนแรงทางการเมืองลงได้

ในขณะที่ “อุดมการณ์แห่งการพัฒนา” ถูกกำหนดให้นำไปใช้ในทุกภาคของประเทศเพื่อผลทางความมั่นคงแห่งรัฐ ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยนั้น ยังต้องคำนึงต่อไปว่าประชากรชาวมาเลย์มุสลิม ต้องถูกทำให้รู้สึกในความเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย แทนที่จะยังคงไว้ซึ่งความรู้สึกเป็นเอกลักษณ์พิเศษ (unique identity) ออกไป ไม่เช่นนั้นก็จะกลายเป็นภัยต่อความมั่นคงของชาติต่อไป ความพยายามในการพัฒนาในส่วนอื่น ๆ ของประเทศไม่ได้รับการต่อต้านอย่างเปิดเผยรุนแรง เพราะระดับของการผสมผสานในทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองสูงพออยู่



แล้ว “การพัฒนา” เป็นแต่เพียงเครื่องมือหรือนโยบายที่จะเสริมสร้างให้มั่นคงยิ่งขึ้นเท่านั้น แต่ในหมู่มุสลิม การกลับตรงกันข้าม นโยบายการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม และยุทธวิธีในทางปฏิบัติ ดำเนินไปเพื่อผ่อนคลายพลังของคุณค่าทางสังคม และสถาบันประเพณีต่าง ๆ ที่เคยเป็นเกราะป้องกันความพยายามของรัฐที่จะเจาะเข้าไปควบคุมสังคมของพวกเขา โครงการต่าง ๆ เกิดขึ้นเพื่อลดช่องว่างทางสังคม (social distance) ระหว่างชาวไทยพุทธ ซึ่งเป็นข้าราชการเสียส่วนมาก กับชาวพื้นเมืองมาเลย์มุสลิม ดังนั้นเหมือนนโยบายของฝ่ายรัฐเร่งเร้ามากขึ้นเท่าใด ความรู้สึกไม่มั่นคงเกี่ยวกับสถานะภาพตนเอง (identity) และคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรมที่ถูกแปรเปลี่ยนแปลงไป ก็เกิดขึ้นในหมู่มุสลิม ผลลัพธ์ของการดำเนินนโยบายพัฒนาเพื่อสร้างความมั่นคงให้รัฐ กลับสร้างความรู้สึกไม่มั่นคงให้กับประชาชนซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อย

โครงการพัฒนาเพื่อความผสมผสานภายใต้จอมพลสฤษดิ์ ดำเนินไปอย่างรวดเร็ว จนก่อให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นการบีบบังคับและคุกคามทางวัฒนธรรมอีกครั้งหนึ่ง ถึงแม้จะไม่รุนแรงและแข็งแกร่งเหมือนสมัย ลัทธิรัฐนิยม ของจอมพล ป. พิบูลสงคราม จอมพลสฤษดิ์ ไม่พอใจแก่การผสมผสานผู้นำหรือลวดความรู้สึกต่อต้านในหมู่ผู้นำต่ออำนาจรัฐ แต่เจาะลึกลงไปถึงชีวิตความเป็นอยู่และสถาบันต่าง ๆ ทางสังคมเลยทีเดียว โดยถือหลักตามธรรมเนียมปฏิบัติของรัฐในสังคมไทยที่ว่า อำนาจสูงสุดเหนือชีวิตทางวัฒนธรรม และกิจการฝ่ายศาสนาของสังคม เป็นอำนาจของรัฐ รัฐประสบความสำเร็จในการเข้าควบคุมอำนาจทางศาสนา และสร้างความยอมรับสนับสนุนให้เกิดขึ้น การนำเอาสถาบันพระสงฆ์เข้ามาร่วมในกระบวนการพัฒนาประเทศเป็นสิ่งปกติธรรมดาในสังคมไทย (Tambiah 1978, สุขสำราญ 1977 และ Smith 1978) ดังนั้น ผู้นำฝ่ายศาสนาอิสลาม จึงสมควร ที่จะยอมรับเป็นเครื่องมือของรัฐในการ พัฒนา สังคมมุสลิมด้วย ทั้งนี้ภายใต้การชี้นำของรัฐบาล

สถาบันที่นับตนเองว่าเป็นผู้พิทักษ์ความบริสุทธิ์ของศาสนา และผู้ถ่ายทอดคำสอนของศาสนาจากยุคหนึ่งไปสู่ยุคหนึ่ง ในสังคมมุสลิมก็คือ สถาบันการศึกษาแบบประเพณี เป็นศูนย์กลางของความรู้สึกอนุรักษนิยมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ด้วย รัฐบาลจึงต้องการเข้าไปมีส่วนในการกำหนดหลักสูตร ควบคุมการเรียนการสอน และให้การสนับสนุนในกิจกรรมทางการศึกษาเพื่อสร้าง “ผู้นำรุ่นใหม่ในหมู่มุสลิมกลุ่มน้อยนี้ ผู้ซึ่งจะกลายเป็นข้าราชการของรัฐ ผู้จะแปรเปลี่ยนแนวชีวิตของคนที่เกี่ยวข้องเป็นส่วนหนึ่งของรัฐประชาชาติมากขึ้น” (Thomas, 1969 : 6) ถ้าหากว่า การศึกษาแบบประเพณีนิยมเป็นสาเหตุของความรู้สึกแปลกแยกไปจากรัฐไทย สร้างความรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของโลกวัฒนธรรมมาเลย์ที่กว้างใหญ่ ระบบการศึกษานั้นจะต้องถูกแปรสภาพไปสู่สถาบันใหม่ที่จะเสริมสร้างทัศนคติ และความรู้สึกในความเป็นไทย มีความกตัญญูต่อรัฐบาลไทยให้จงได้

โดยการมุ่งความสนใจไปที่ศูนย์กลางของวัฒนธรรมศาสนา และความรู้สึกอนุรักษนิยมของสังคมมาเลย์มุสลิม รัฐบาลมีเป้าประสงค์หลายประการ คือต้องการที่จะนำมาซึ่งความมีมาตรฐานที่แน่นอนของการศึกษาศาสนาอิสลาม ซึ่งก่อนหน้านี้เป็นเรื่องที่อยู่ภายใต้อำណัติของผู้นำทางศาสนาหรือ โต๊ะครู เท่านั้น ประการที่สองคือ การสอดใส่เอาหลักสูตรสามัญของรัฐเข้าไปไว้ในหลักสูตรของสถาบันประเพณีเหล่านี้ด้วยความหวังว่า ผู้ที่จบการศึกษาออกมาจะมีความพร้อมกว่าในการเข้าร่วมกิจกรรม

ของรัฐ และประการสุดท้ายคือ นักเรียนจะได้มีโอกาสศึกษาภาษาไทย ดีกว่าที่จะถูกจำกัดอยู่จำเพาะภาษามลายูและอาหรับเท่านั้น ก่อนที่จะกล่าวถึงการสร้างผู้นำใหม่ และโครงการผสมผสานในหมู่ชาวมลายูมุสลิม จำเป็นที่จะต้องอธิบายโดยละเอียดถึงสถาบันการศึกษาแบบประเพณีและความสำคัญในสังคมของสถาบันเหล่านี้

### ปอเนาะ : โรงเรียนสอนศาสนาของชาวมลายู

ตั้งแต่ พ.ศ. 2504 รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้มุ่งที่จะแปรเปลี่ยนสถาบันการศึกษาแบบประเพณีของชาวมลายู-มุสลิมหรือ ปอเนาะ ให้เป็นศูนย์กลางแห่งความเปลี่ยนแปลงและสถานะทันสมัย กระทรวงศึกษาธิการได้รับภาระกิจจัดการจดทะเบียนปอเนาะทุกแห่ง เพื่อขอรับความช่วยเหลืออุปการะจากราชการ (รายงานฝ่ายการศึกษาพิเศษ กันยายน 2524 : 1) ก่อนหน้านั้น รัฐไม่มีอำนาจใด ๆ เข้าไปเกี่ยวข้องกับเพราะถือว่าเป็นสถาบันทางศาสนา ไม่ใช่สถาบันการศึกษา (Thomas 1967 : 86. โจ-ปราณี และสุวรรณทัต 2524 : 1 - 3)

จังหวัดชายแดนภาคใต้ 4 จังหวัด ถูกรวมเข้าด้วยกันเพื่อความสะดวกในการบริหารการศึกษาเรียกว่า เขตการศึกษา 2 ศูนย์การวิจัยและการประสานงานพิเศษถูกจัดตั้งขึ้นที่จังหวัดยะลา มีภาระกิจเฉพาะคือ การบรรจุหลักสูตรสามัญเข้าไว้ในโครงสร้างการศึกษาแบบประเพณีนิยม กระทรวงศึกษาธิการพิจารณาเห็นว่าวิธีนี้จะดีกว่าการจัดสร้างโรงเรียนของรัฐขึ้นมาเพื่อการนี้โดยเฉพาะ เพราะนอกจากค่าใช้จ่ายจะสูงมากแล้ว ยังจะได้รับการต่อต้านอย่างรุนแรงจากประชาชนชาวมลายูมุสลิมด้วย

ปอเนาะต้องได้รับสถานะภาพใหม่ การศึกษาระดับประถมและมัธยมในประเทศไทยแบ่งออกเป็นของรัฐ และของเอกชน ปอเนาะไม่ใช่ทั้งสองประเภท ปอเนาะเป็นของเอกชนแต่ทำหน้าที่สอนวิชาการฝ่ายศาสนาเท่านั้น รัฐพร้อมที่จะให้ความช่วยเหลือด้านการเงิน และอุปกรณ์ หากเจ้าของปอเนาะเพียงแค่แสดงความคิดเห็นที่จะยอมรับความเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างหลักสูตร จึงเกิดประเภทใหม่ของการศึกษาขึ้นเรียกว่า โรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลาม จะถูกสังกัดอยู่ในกองการศึกษาเอกชน ภายใต้คณะกรรมการการศึกษาเอกชน (รายงานฝ่ายการศึกษาพิเศษ, กันยายน 2524) นี่คือ วิธีการที่ทำให้ปอเนาะยังเป็น ส่วนบุคคล อยู่ แต่เปิดโอกาสให้รัฐเข้าไปควบคุมและสนับสนุนได้

ระหว่างปี 2504 - 2509 มีปอเนาะจดทะเบียนเป็นจำนวน 287 แห่ง ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ และพร้อมที่จะเข้าร่วมกับ

แผนพัฒนาปอเนาะของรัฐบาล (บุรุษพัฒน์ 2519 : 211) ในช่วงนั้น ไม่มีใครพูดถึงความเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นกับหลักสูตรและระบบการเรียนการสอนแบบโบราณของปอเนาะ เจ้าของปอเนาะส่วนใหญ่หวังความช่วยเหลือทางการเงิน มากกว่าการเข้ามาเกี่ยวข้องกับการบริหารและกำหนดหลักสูตรของเจ้าหน้าที่ของรัฐ นักศึกษาสองคนที่เกี่ยวข้องกับโครงการปอเนาะคือ คุณสมาน โจปราณี กับคุณพอล สุวรรณทัต เรียกระยะเริ่มแรกว่า ระยะแห่งการรณรงค์ทางจิตวิทยา เพื่อให้ได้รับการยอมรับและสนับสนุนในงานที่ยากลำบากนี้ (โจปราณี และสุวรรณทัต 2524 : 1) ที่ไหนไม่ได้รับความร่วมมือก็จะมีคำขู่บังคับว่า เจ้าของปอเนาะหรือ โต๊ะครู จะไม่ได้รับอนุญาตให้สอน ถ้าฝ่าฝืนจะถือเป็นการกระทำที่ผิดกฎหมาย (บุรุษพัฒน์ 2519 : 2511) เมื่อต้องเผชิญกับคำขาดเช่นนั้น ผู้นำทางศาสนาจึงถูกบังคับให้ตัดสินใจเลือก คณะกรรมการเพื่อปรับปรุงโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม ได้รายงานว่า "ถึงตอนปลายปี 2513 มีจำนวนปอเนาะที่จดทะเบียน 464 แห่ง" (รายงานของกรรมการ, 22 กุมภาพันธ์ 2515)

แต่การเข้าร่วมในการรณรงค์จดทะเบียนปอเนาะไม่ได้หมายความว่าผู้นำทางศาสนาเจ้าของปอเนาะจะยินดีเข้าร่วมในแผนการปรับปรุงอย่างเต็มที่ พวกเขาเพียงแต่ต้องการหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าโดยตรงกับรัฐ และหวังในโอกาสที่จะหาช่องทางใหม่ในการที่จะป้องกันไม่ให้รัฐเข้าไปเกี่ยวข้องมากเกินไป

หากแต่ว่า ฝ่ายรัฐบาลไม่หยุดยั้งเพียงแต่การจดทะเบียนปอเนาะ ในเดือนมกราคม 2511 รัฐบาลออกกฎหมายว่า ปอเนาะที่จดทะเบียนแล้วทุกแห่งต้องหยุดการสอนภาษามลายูและจะไม่มีการปอเนาะใหม่เกิดขึ้นอีกต่อไป (อาลี 2518 : 30, บุรุษพัฒน์ 2519 : 203 - 213) ภาษามลายู ซึ่งเป็นภาษาแม่ของคนพื้นเมืองและเป็นสื่อที่สำคัญในการถ่ายทอดความรู้ทางศาสนามาเป็นเวลานานกลับถูกสั่งให้หยุดสอน การอาสาสมัครเข้าร่วมในโครงการปรับปรุงปอเนาะ จึงถูกเปลี่ยนเป็นการบังคับในปลายปี 2514 (โจปราณี และสุวรรณทัต 2524 : 1) ภาษาไทยถูกแนะนำเข้าไปแทนภาษามลายู และหลักสูตรศาสนาเริ่มหดตัวลง เพื่อเปิดทางให้หลักสูตรสามัญ

สถานะภาพใหม่ของ โรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลาม หมายถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างมากจากโครงสร้างทางการบริหารและวิชาการที่หละหลวมของปอเนาะมาสู่กฎเกณฑ์ที่แข็งขันของโรงเรียนสมัยใหม่ ห้องเรียนหรือชั้นเรียนต้องจัดตามวิเทศฐานะของนักเรียนซึ่งมีการวัดผลอย่างแน่นอน การสอนต้องมี

ระบบแบบแผนและการพัฒนาทางปัญญาความคิดของนักเรียนต้องมีการติดตามอย่างมีประสิทธิภาพผู้นำทางศาสนาผู้เป็นเจ้าของปอเนาะไม่พร้อมที่จะรับภาระใหม่ ๆ เหล่านี้ ซึ่งก็หมายความว่ามีความรู้ทางศาสนาจำกัด

การบริหารการศึกษาภายในปอเนาะ ระบบใหม่จึงตกอยู่ในมือของผู้ที่ได้รับการ “ผสมผสาน” และนับเนื่องตนเองเป็นส่วนหนึ่งของ รัฐไทย แล้วเพราะได้ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม (socialization) การศึกษาที่รัฐบาลส่วนกลางเป็นผู้กำหนดให้มาแล้ว นอกจากนั้น กระทรวงศึกษาธิการยังกำหนดด้วยว่า “ครูใหญ่ของโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลามต้องเรียนจบชั้น ม.ศ. 3 เป็นอย่างน้อย” (อาลี 2510 : 30) มีโต๊ะครูเพียงจำนวนน้อยมากที่จะมีคุณสมบัติเป็นผู้จัดการปอเนาะของตนเองได้ตามกฎระเบียบใหม่นี้ น้อยคนที่จะจบการศึกษาระดับประถมศึกษาด้วยซ้ำ แม้แต่ตอนปลายปี 2524 มีเพียง 4 คน จาก 252 คน ผู้เป็นเจ้าของ ปอเนาะ ที่มีประกาศนียบัตร ม.ศ. 3 (รายงานเกี่ยวกับโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม, 2524, ตารางที่ 10)

ผู้นำทางศาสนาไม่พอใจในภาระที่จะต้องสูญเสียอำนาจในการควบคุมและบริหารสถาบันของตนเอง การช่วยเหลือทางการเงินจะไม่สมบูรณ์ ถ้าหากสถาบันเหล่านั้นยังไม่บรรลุเป้าหมายของการเปลี่ยนแปลงอย่างเต็มที่ ชาวไทยพุทธจะได้รับการสรรหาจากภูมิภาคอื่นเข้าไปทำการสอนวิชาสามัญใน ปอเนาะ โดยไม่มีหรือมีความเข้าใจต่อขนบธรรมเนียมและวัฒนธรรมของชาวพื้นเมืองน้อยมาก เป็นครั้งแรกที่ชนศาสนิกอื่นเข้าไปในสถาบันที่ถือว่าเป็นหัวใจของชีวิตทางศาสนา และนำเอาภาษา “ต่างชาติ” เข้าไปสอนแทนภาษาแม่ที่กลายเป็นสิ่งต้องห้ามไป (นุรุษพัฒนา 2519 : 225) รัฐเข้าไปควบคุม ปอเนาะ อย่างซ้ำ ๆ และมั่นคง

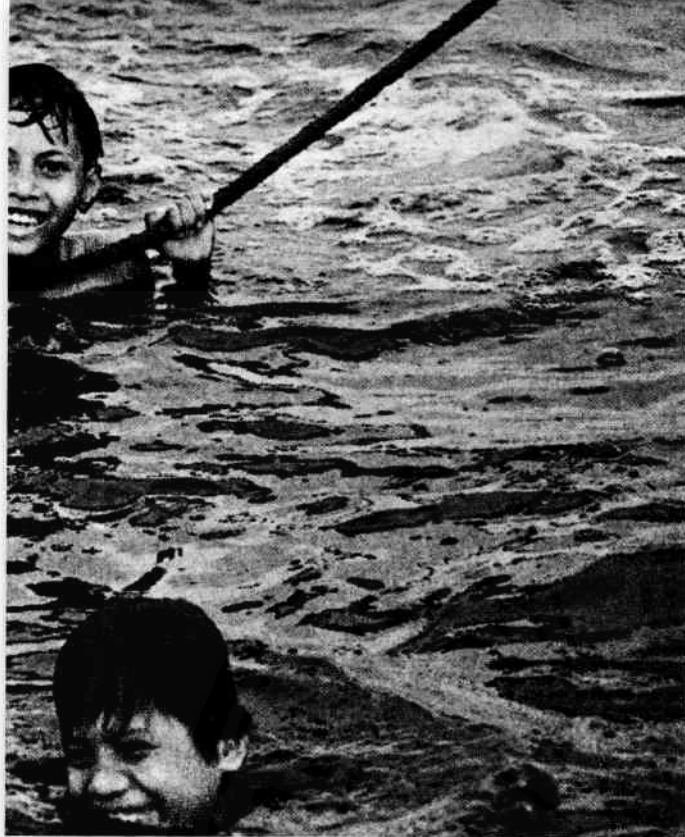
จุดที่เป็นปัญหาต่อความขัดแย้งรุนแรงก็คือ เรื่องของหลักสูตรจริยธรรมและศีลธรรม ซึ่งยกเอาไปจากหลักสูตรสามัญที่ใช้อยู่ทั่วประเทศ แน่นนอนทีเดียวที่หลักสูตรนั้นย่อมวางอยู่บนรากฐานทางศาสนาและวัฒนธรรมแบบพุทธ แทนที่จะเป็นแบบอิสลาม มันเป็นส่วนหนึ่งของ หลักสูตรสามัญ ที่บังคับให้สอนให้เรียนกันในปอเนาะ สำหรับข้าราชการพุทธนั้น ไม่เป็นของแปลก ถ้ารัฐต้องการสร้างความรู้สึกเป็นไทยให้แก่ชาวมุสลิม พุทธศาสนาก็ต้องเป็นส่วนหนึ่งของความรู้สึกนั้น (Mc Vey 1976 : 95) การสอนคุณค่าแบบไทย ให้แก่นักเรียน เป็นส่วนต่อเนื่องจากการสอนภาษาไทย และจะช่วยในการสร้างความสำนึกในความเป็นไทย แทนที่จะเคารพและยอมรับในความแตกต่างทางศาสนา และวัฒนธรรมของชาวมุสลิมที่ข้าราชการและ



ครูผู้สอนเห็นว่าเป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องคุ้ยเขี่ยกลุ่มประชากรเหล่านี้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกระแสใหญ่ของสังคม

ระหว่างปี 2508 ถึงปี 2514 กระทรวงศึกษาธิการผลักดันหลักสูตรนี้โดยไม่มีมีการแก้ไขและในปี 2514 กระทรวงศึกษาธิการเองรายงานว่า มีปอเนาะ 109 แห่ง ปิดตัวเองลง เพราะไม่สามารถที่จะยอมรับการเข้าไปก้าวถ่ายในด้านการสอนและการบริหารของโรงเรียนได้ (นุรุษพัฒนา 2519 : 233)

ผลกระทบที่สำคัญที่สุดของการปฏิรูปการศึกษาศาสนาอิสลามของรัฐก็คือ การยุติความเป็น เขตหวงห้าม ของสถาบันปอเนาะ และการศึกษาฝ่ายศาสนาของชาวมุสลิม สถาบันซึ่งเคยผลิตปัญญาชนให้กับสังคมที่เคยปิดตัวเอง กลับถูกเปิดเผยออกรับอิทธิพลจากภายนอก และคุณภาพของการศึกษาฝ่ายศาสนาต้องลดลงอย่างเห็นได้ชัด เพราะเหตุที่ต้องแบ่งเวลาครั้งหนึ่งให้แก่การศึกษาหลักสูตรสามัญตามปกติ ชาวมุสลิมแสวงหาสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจโดยผ่านความสำเร็จการศึกษาจากปอเนาะ จากนั้นพวกเขาจะเดินทางออกไปศึกษาต่อในสถาบันต่างประเทศ ปอเนาะเคยผลิตบุคคลากรที่พร้อมจะเป็นผู้นำทางศาสนาให้แก่ประชาชนส่วนรวม ในปัจจุบันการสอนและการตีความหมาย คัมภีร์อัล - กุรอาน การให้คำแนะนําเกี่ยวกับกฎหมายอิสลาม ตลอดจนการเผยแพร่ศาสนา ไม่สามารถจะกระทำได้นักศึกษาของปอเนาะที่ถูกปฏิรูปแล้วอีกต่อไป ผลผลิตของปอเนาะถูกมองว่าไม่พร้อมที่จะทำหน้าที่นั้นอีกแล้ว



● เจียนโซฯ ที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิ  
มนุษยชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้

เมื่อต้องเผชิญกับกระแสต่อต้านที่รุนแรงจากชาวมุสลิม เช่นนี้ ผู้นำระดับสูงบางท่านพยายามที่จะเสนอหนทางใหม่ในการปฏิรูปสถาบันปอเนาะ มี 3 ทักษะที่แสดงออกมาเป็นตัวแทนของระบบราชการระดับต่าง ๆ ที่ต้องปฏิบัติการในจังหวัดชายแดนภาคใต้ : นักการเมือง เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคง และเจ้าหน้าที่การศึกษา

จากทักษะของนักการเมือง โครงการปฏิรูปต่าง ๆ นั้นวางอยู่บนสมมติฐานที่ผิดมาแต่ต้น กล่าวคือ การศึกษาฝ่ายสามัญ ความหลักสูตรของรัฐในสถาบันปอเนาะจะทำให้ความรู้สึกเป็นคนไทยเกิดขึ้น ถ้านักเรียนพูดไทยได้ พวกเขาจะพัฒนาความสำนึกในความเป็นไทย ม.ร.ว.ลี้กฤษดิ์ ปราโมทย์ ไม่เห็นด้วยกับสมมติฐานนี้อย่างยิ่ง “ตลอดเวลาที่ผ่านมามีความคิดที่ผิดอยู่อย่างหนึ่งคือ แยกควรจะเป็นไทย” (อารงค์? สุทธศาสตร์ 2519 : 165) สถาบันศาสนาควรจะอยู่ในความคุ้มครองดูแลของประชาคม เพราะต้องการที่จะพิทักษ์ปกป้องศาสนา รัฐบาลควรมุ่งปรับปรุงส่งเสริมการพัฒนาเศรษฐกิจและเปิดโอกาสการศึกษาสำหรับชาวมุสลิมให้มากขึ้น เพื่อความเจริญก้าวหน้าของตนเอง ตามขั้นตอนของระบบการศึกษาของรัฐบาล ม.ร.ว.ลี้กฤษดิ์ ยังเสนอว่า ทักษะคติของข้าราชการต้องเปลี่ยนไปด้วย ในการมองปัญหาเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยนี้ ท่านกล่าวว่า :

*เราหลอกตัวเองว่า เราเป็นคนไทยแต่ความจริงแล้วเราเป็นคนมาเลย์ นั่นคือปัญหา อย่าไปบังคับให้เขาเป็นไทย ส่งเสริมให้เขาเป็นตัวของตัวเอง และรักษาเอกลักษณ์ของตนเองไว้ (อ้างแล้ว)*

ที่น่าสนใจคือ คณะกรรมการวิสามัญว่าด้วยปัญหาชายแดนภาคใต้ซึ่งจัดตั้งขึ้นในปี 2522 ได้เสนอให้รัฐปรับปรุงระบบโครงสร้างทางระบบราชการให้เข้ากับสภาพสังคมและเศรษฐกิจของประชาคมมากกว่าที่จะแปรเปลี่ยนสภาพของประชาคมให้ต้องตามความประสงค์ของระบบราชการ ข้าราชการต้องศึกษาภาษามลายูท้องถิ่น ไม่ใช่ประชาชนศึกษาภาษาไทย (รายงานรัฐสภา เลขที่ 9851/2522 : 10) อีกทั้งยังชี้แนะว่า หลักสูตรสามัญของรัฐนั้นไม่ควรจะปรับปรุงให้เข้ากับสภาพทางสังคม และวัฒนธรรมของชาวมุสลิม แทนที่จะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันการศึกษาทางศาสนาของประชาชน รัฐควรเร่งรัดจัดตั้งสถาบันระดับอุดมศึกษาเกี่ยวกับอิสลามขึ้นในภูมิภาค การริเริ่มระดับสูงนี้ อาจจะหลีกเลี่ยงข้อกล่าวหาว่าเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันการศึกษาทางศาสนา เพราะผู้นำทางศาสนาเองยังไม่เคยทดลองจัดการศึกษา

เป็นครั้งแรกที่ประชาคมมาเลย์มุสลิมรู้สึกว่ ขาดปัญญาชนทางศาสนา ในขณะที่รัฐถือว่า เป็นความสำเร็จที่นักศึกษาที่มีจำนวนมากขึ้นในโรงเรียนที่อยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐ ชาวมุสลิมกลับคิดว่า สถาบันทางการศึกษาฝ่ายศาสนาของเขากำลังถูกยึดเอาไปเป็นของรัฐ

ด้วยเหตุนี้ จำนวนนักศึกษาที่เดินทางไปศึกษาต่อในต่างประเทศจึงเพิ่มขึ้น ในปี 2510 คือ ปีที่การปฏิรูปการศึกษาในสถาบันปอเนาะกำลังดำเนินไปอย่างเต็มที่ เอกอัครราชทูตไทยประจำกรุงไคโร รายงานว่ามีประชากรนักเรียนจากประเทศไทยเพิ่มขึ้นอย่างมาก ส่วนใหญ่พูดไทยไม่ได้ (ไกรฤกษ์ 1969 : 79) อีกสิบปีให้หลัง สมาคมนักเรียนไทยในกรุงไคโรรายงานจำนวนสมาชิกมากกว่า 600 คน ในปัจจุบันนักเรียนมาเลย์มุสลิมจากประเทศไทย ซึ่งนำนักศึกษาอยู่ ในตะวันออกกลาง เป็นแก่นของขบวนการแบ่งแยกดินแดน และดำเนินกิจกรรมทางการเมืองในต่างประเทศ (Girling 1981 : 266. Pitsuwan 1979) พวกเขากลายเป็นช่องทางสำหรับอิทธิพลต่างประเทศ จะเข้ามาเกี่ยวข้องกับความขัดแย้งระหว่างประชาคมมาเลย์มุสลิมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐในภาคใต้ ข้ออ้างที่ได้ผลที่สุดที่นักศึกษาเหล่านี้ใช้กับประชาคมมุสลิมโลกก็คือ เอกลักษณ์ของความเป็นมาเลย์ - มุสลิม กำลังถูกทำลายอย่างมีระบบโดยฝ่ายรัฐบาล (Journal of Muslim World League, April 1981 : 47)

ระดับสูงนี้ นอกจากนั้นสถาบันการศึกษาระดับสูงยังจะเกี่ยวข้องแต่กับนักศึกษาที่ผ่านกระบวนการศึกษาสามัญของรัฐมาแล้ว ซึ่งเป็นการเตรียมตัวที่ดีในการที่จะเข้าร่วมใช้ชีวิตการศึกษากับศาสนิกอื่น เมื่อการเรียนการสอนระดับสูงเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพและบริสุทธิ์ รัฐจะได้รับการยอมรับว่า กระทำการไปเพื่อความวิวัฒนาการของประชาคม มากกว่าดำเนินการเพื่อการทำลายและเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับสถาบันทางศาสนา (อ้างแล้ว, หน้า 11)

เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงมีความเห็นแตกต่างออกไป กลุ่มนี้ยอมรับในสมมติฐานเบื้องต้นที่ว่า ชนกลุ่มน้อยทุกกลุ่มต้องแปรเปลี่ยนสำนึกมาเป็นไทย ไม่ว่าจะมีความเชื่อหรือภาษา ศาสนา วัฒนธรรมที่แตกต่างกันอย่างไรก็ตาม ทหาร และตำรวจที่เกี่ยวข้องกับการรักษาความมั่นคงในภาคใต้มีความเชื่อว่าสถาบันปอเนาะ มีแต่จะเสริมสร้างสำนึกของความเป็นมาเลย์แทนที่จะช่วยในกระบวนการผสมผสานในเมื่อมีปอเนาะอยู่มากมาย และเจ้าหน้าที่ของรัฐไม่สามารถจะเข้าไปควบคุมได้ทั่วถึง รัฐควรจะยกเลิกสถาบันเหล่านี้เสีย แล้วตั้ง ปอเนาะหลวง ขึ้นมาในแต่ละจังหวัดเพียง ปอเนาะเดียว รัฐบาลจะทุ่มเทอย่างจริงจังในการศึกษาศาสนาอิสลามเบื้องต้น และดูแลให้ดำเนินไปเพื่อเอื้ออำนวยนโยบายผสมผสานทางการเมืองและนโยบายความมั่นคง ผู้นำทางศาสนา (ulama) ก็จะถูกบังคับให้เข้ารับการอบรม สัมมนา ในปอเนาะหลวงนี้ (อินทรสกุล 2516 : 14) จุดที่เน้นการเมืองและเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงแตกต่างกันมากที่สุดก็คือ เรื่องของชาติพันธุ์ (ethnicity) ในขณะที่นักการเมืองยอมรับว่า ชาวมุสลิมเป็นคนเชื้อชาติมาเลย์ด้วย เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงยืนยันว่า ชาวมุสลิมเป็นคนไทย ผู้ซึ่งนับถือศาสนาอิสลามเท่านั้นศาสนาไม่ควรจะเป็นเหตุของความแตกแยกภายในรัฐเพราะรัฐให้เสรีภาพในการนับถือศาสนาอยู่แล้ว ถ้าหากคนมุสลิมในกรุงเทพไม่จำเป็นต้องพูดภาษามาเลย์และไม่ต้องมีปอเนาะ อย่างน้อยที่สุดคนไทยมุสลิม ในภาคใต้ก็ควรยอมรับสภาพเดียวกัน

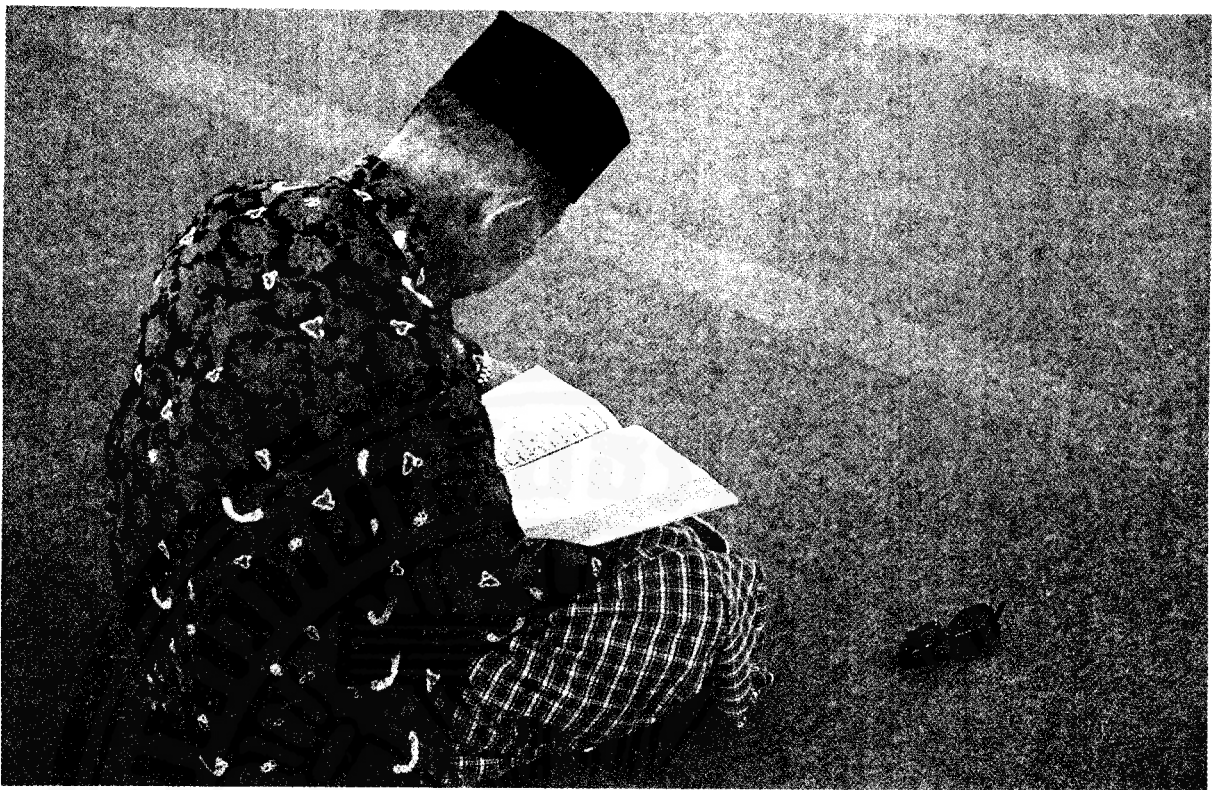
สมมติฐานนี้หมายความว่า ลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวมุสลิมนั้นควรจะและสามารถที่จะแยกออกจากศาสนา พวกเขาไม่จำเป็นต้องมีภาษาต่างหาก และสถาบันการศึกษาต่างหาก (ปอเนาะ) เพื่อความเป็นมุสลิมของพวกเขา จะเห็นได้ว่าสำนักนายกรัฐมนตรีก็ยอมรับในสมมติฐานนี้ โดยจัดพิมพ์หนังสือขึ้นมาเล่มหนึ่งชื่อว่า ศาสนาและวัฒนธรรมไทยในจังหวัดชายแดน (เลื่อง และพวก, 2523) สารของหนังสือเป็นเรื่องของชาวมุสลิมทั้งหมด เป็นเรื่องราวด้วยศาสนาอิสลาม และวัฒนธรรม

ของชาวมุสลิมทั้งสิ้นเพื่อเหตุผลทางความมั่นคง และความ เป็นเอกภาพ ชาวมุสลิมต้องถูกทำให้เป็น ไทยมุสลิม และสถาบันทางสังคม และวัฒนธรรมของพวกเขาจะต้องถูกแปรสภาพไปเพื่อเอื้ออำนวยต่อกระบวนการเปลี่ยนแปลงนี้ ปอเนาะก็ต้องถูกควบคุมอย่างรัดกุมยิ่งขึ้นโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ

ทางฝ่ายเจ้าหน้าที่การศึกษาของรัฐ ผู้ซึ่งรับผิดชอบต่อกระบวนการปฏิรูปมาตั้งแต่ต้น มีความเห็นว่า การต่อต้านที่ได้รับจากชุมชนนั้น เกิดขึ้นจากความรู้สึกของผู้นำทางศาสนาว่า รัฐบาลสนใจที่จะส่งเสริมเฉพาะหลักสูตรสามัญเท่านั้นรัฐยังไม่กระทำการอย่างเพียงพอที่จะแสดงให้เห็นว่า มีความเป็นห่วงเป็นใยในระบบการศึกษาทั้งหมดของประชาคมมาเลย์มุสลิม - ศาสนาหรือสามัญ ข้อสรุปที่เจ้าหน้าที่การศึกษาของรัฐมีก็คือ รัฐบาล - เจ้าหน้าที่เอง ต้องแสดงออกซึ่งความสนใจและตั้งใจจริงในการส่งเสริมการศึกษาฝ่ายศาสนาด้วย และเข้าร่วมในการกำหนดหลักสูตรฝ่ายศาสนา ตลอดจนการสนับสนุนการบริหารการศึกษาด้านนี้ให้มากกว่าที่เป็นอยู่

ระหว่างปี 2508 - 2516 รัฐบาลช่วยเหลือเฉพาะค่าใช้จ่ายในการศึกษาสามัญ รัฐบาลไม่เกี่ยวข้องกับหลักสูตรและการเรียนการสอนฝ่ายศาสนา แต่ก็ยังขอเข้าไปมีส่วนร่วมในการกำหนดตัวบุคคลที่ปอเนาะจะว่าจ้างเข้ามาสอนศาสนา เพื่อไม่ให้เกิดปัญหาความมั่นคงและกีดกันบุคคลที่มีความคิดทางการเมืองอันเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐออกไปจากระบบการศึกษา (รายงานการศึกษาเขตการศึกษาภาค 2, 2524, ตารางที่ 11, นุรุษพัฒนา 2519 : 245) เพื่อแสดงออกซึ่งความสนับสนุนต่อการศึกษาแบบเบ็ดเสร็จแก่ชาวมุสลิม เจ้าหน้าที่ฝ่ายการศึกษาแนะนำว่ารัฐบาลควรจะเข้าร่วมในการพัฒนาหลักสูตรการศึกษาศาสนาสำหรับปอเนาะซึ่งอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐแล้ว ปัจจุบันงานเกี่ยวกับการนี้ได้เริ่มไปแล้วอย่างรีบเร่ง (ใจปราณี และสุวรรณทัต 2524 : 1 - 2)

ดังนั้นกระบวนการปฏิรูปซึ่งเริ่มขึ้นอย่างช้า ๆ เมื่อปี 2504 กำลังอยู่ในระยะสุดท้าย นโยบายสนับสนุนและปรับปรุงสถาบันปอเนาะในตอนต้นกลักลายเป็นแผนควบคุมการศึกษาศาสนาอิสลามโดยหน่วยงานของรัฐอย่างสมบูรณ์แล้วในกรณีนี้ ความเห็นของฝ่ายข้าราชการประจำมีอิทธิพลเหนือความเห็นของข้าราชการการเมือง เช่นเดียวกับกรณีอื่น ๆ เพราะในรัฐเดี่ยวแบบรวมศูนย์อย่างประเทศไทยนักการเมืองที่มีความคิดอ่านค่อนข้างจะก้าวหน้า มีอำนาจน้อยมาก เมื่อต้องเผชิญกับอำนาจฝ่ายข้าราชการประจำ และเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคง



### การสรรหาคณากรเข้าระบบราชการ

เมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวตัดสินพระทัยรวมเอามณฑลปัตตานีเข้าอยู่ในพระราชอาณาจักร อย่างเป็นทางการเมื่อ พ.ศ. 2445 ระบบราชการของไทยกำลังถึงจุดสุดยอดของการปฏิรูปรวมศูนย์พอดี (Riggs 1966, Siffin 1966) เจ้าเมืองในภูมิภาคต้องยอมรับตำแหน่งราชการในระบบใหม่หรือไม่ก็จะถูกปลดจากตำแหน่งเลยทีเดียวน ถ้าเข้ารับราชการก็จะถูกโยกย้ายสลับเปลี่ยนไปทั่วประเทศเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดการสร้างอำนาจและอิทธิพลขึ้นในท้องถิ่น หรือในหมู่เครือญาติอันจะนำไปสู่การท้าทายต่ออำนาจรัฐจากส่วนกลาง สำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ นั้น ข้าราชการส่วนใหญ่จะถูกย้ายมาจากส่วนกลาง ภาคเหนือ หรือแม้แต่ภาคอีสาน ไม่มีข้าราชการคนใดนับถือศาสนาอิสลามและไม่มีข้าราชการระดับปลัดอำเภอขึ้นไปคนใดมาจากท้องถิ่นเลย

เมื่อความพยายามในการพัฒนาประเทศเริ่มขึ้นอย่างแข็งขันในต้นทศวรรษ 2500 นั้น ความสัมพันธ์อันตึงเครียดระหว่างประชาชนกับหน่วยงานราชการต่าง ๆ เป็นสิ่งที่จำเป็นและมีความสำคัญอย่างยิ่ง แต่ระหว่างชาวมุสลิมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐนั้นยังห่างเหินกันอยู่มาก ด้วยเหตุผลทางความมั่นคง การตัดสินใจรับเอาชาวพื้นเมืองมาเลย์มุสลิมเข้ามาในระบบราชการเพิ่งเกิดขึ้นเมื่อ วันที่ 22 มิถุนายน 2520 เมื่อคณะรัฐมนตรีรับหลักการเกี่ยวกับการคัดเลือกข้าราชการสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้

เป้าหมายอันแรกคือ การเสาะหาคณะมุสลิมเข้าทำงานในระบบราชการของจังหวัดชายแดนภาคใต้ในบรรยากาศของความขัดแย้งและตึงเครียด ข้าราชการมุสลิมเอง ประสบกับปัญหาความขัดแย้งระหว่างหน้าที่ราชการ ซึ่งกำหนดโดยผู้บังคับบัญชา กับความต้องการของประชาชนมาเลย์มุสลิม ผู้มีความหวังในความเข้าใจและเห็นอกเห็นใจจากข้าราชการมุสลิม ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดระหว่างข้าราชการมุสลิม กับพี่น้องประชาชนมาเลย์มุสลิม กลายเป็นเหตุของความสงสัย ไม่ไว้วางใจของผู้บังคับบัญชา ซึ่งเป็นชาวพุทธ ผู้ว่าราชการจังหวัดท่านหนึ่ง คุณเดิมนักดีสมัยนครรัฐ ได้ขอย้ายตัวเองออกไปจากปัตตานี เมื่อปี 2522 เพราะไม่สามารถเอาใจทั้งผู้บังคับบัญชาและประชาชนชาวมุสลิมได้ในขณะเดียวกัน

ปัญหาเรื้อรังอีกปัญหาหนึ่ง ในการเสาะแสวงหาข้าราชการมุสลิมก็คือ กรณีความขัดแย้งในเชิงหลักการคือ ข้าราชการมุสลิม รัับใช้ระบบราชการซึ่งวางอยู่บน จักรวาลทัศน์ ซึ่งเป็นพุทธ (Buddhist cosmology) และเป็นระบบที่ต้องการผสมผสานสังคมาเลย์มุสลิมในทุกวิถีทางด้วย ท้นที่ที่ข้าราชการมุสลิมเปลี่ยนชื่อเป็นภาษาไทย ร่วมพิธีกรรมของทางราชการและเปลี่ยนแบบแผนชีวิตให้เข้ากับ วัฒนธรรมชั้นสูงของผู้ปกครอง พวกเขาทั้งหมด ความศรัทธา และยอมรับจากประชาชน พวกเขาถูกกลืนและถูกมองในแง่ที่ปฏิเสธภูมิหลังทางศาสนา สังคม และวัฒนธรรมของตนเอง (Suhrke 1977 : 241, Thomas 1974 : 262)

ดังนั้นในขณะที่ชาวไทยพุทธนิยมเข้ารับราชการ ชาวไทยมุสลิมเชื้อสายมาเลย์มีความตั้งใจที่จะรับตำแหน่งเดียวกัน เพราะความกดดันทางสังคม ทศกศินี่ทำให้การสรรหาข้าราชการจากประชาคมชนกลุ่มน้อยมีอุปสรรค

### ส่งเสริมความสัมพันธ์ระหว่างผู้นำมุสลิมด้วยกัน

อีกส่วนหนึ่งของโครงการผสมผสาน ซึ่งรัฐบาลปฏิบัติมาตั้งแต่ทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา คือ ความพยายามที่จะประสานความสัมพันธ์ระหว่างคณะกรรมการอิสลามแห่งประเทศไทยกับผู้นำทางศาสนาในท้องถิ่น รวมทั้งกรรมการอิสลามประจำจังหวัดบริเวณชายแดนด้วย ตั้งแต่การจัดตั้งคณะกรรมการอิสลามแห่งประเทศไทยตามพระราชบัญญัติอุปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. 2488 ตำแหน่ง **จุฬาราชมนตรี** ประมุขฝ่ายอิสลาม อยู่ในส่วนกลางมาตลอด ถ้าจะพิจารณาถึงจำนวนประชากรมุสลิมส่วนใหญ่ที่สุดอยู่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ตำแหน่ง **จุฬาราชมนตรี** ก็น่าจะอยู่ที่ภาคใต้ด้วย ในความเป็นจริงแล้วตั้งแต่ พ.ศ. 2488 เป็นต้นมา ไม่เคยมีชาวมุสลิมเกินกว่า 2 คน ดำรงตำแหน่ง กรรมการอิสลามแห่งประเทศไทยพร้อมกัน แต่ในฐานะที่ตำแหน่งจุฬาราชมนตรี เป็นตำแหน่งที่ปรึกษาของรัฐบาลในกิจการฝ่ายอิสลาม และนโยบายของรัฐบาลต่อประชากรส่วนน้อยนี้ จึงมักจะได้รับเชิญให้เป็นตัวประสานอยู่เสมอ

การดำเนินการประสานยังไม่ได้รับผลสำเร็จสมบูรณ์เต็มที่ เพราะชาวมุสลิมถือว่า ผู้นำศาสนาภายใต้การอุปถัมภ์ของรัฐบาลมักจะมีผลประโยชน์ของรัฐบาลเป็นสิ่งสำคัญ ส่วนผลประโยชน์ของประชาคมนั้นมาเป็นอันดับรอง เพราะผู้นำเหล่านั้นได้ถูก “ผสมผสาน” เข้าไปในระบบโครงสร้างแห่งอำนาจรัฐแล้ว แม้ในปัจจุบันนี้ ตำแหน่งจุฬาราชมนตรี ก็ยังเป็นที่ยอมรับเฉพาะบางส่วน หรือในบางระดับเท่านั้น ในฐานะที่เป็นตำแหน่งที่ทางราชการยอมรับ ผู้นำทางศาสนาอิสลามในจังหวัดทางภาคใต้ก็ให้การรับรอง อย่างเป็นทางการ แต่ในทางปฏิบัติ โดยเฉพาะในกิจการศาสนาแล้ว ยังเป็นที่รือร่อนอยู่ว่าจะยอมรับในความเป็นผู้นำของผู้เป็นประมุขทางฝ่ายอิสลามในกรุงเทพหรือไม่

นับแต่ปี 2520 เป็นต้นมา มีโปรแกรมต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมายเพื่อที่จะสร้างความรู้สึกรักศรัทธาต่อฝ่ายรัฐบาล ในหมูชนกลุ่มน้อยมาเลย์มุสลิม กระทรวงมหาดไทยได้จัดตั้ง **คณะธรรมจาริก** โดยส่งนักวิชาการมุสลิมจากส่วนกลางไปเยี่ยมเยียนชาวพื้นเมืองในจังหวัดชายแดนพร้อมกับนำข่าวสารอันเป็นการเชื้อเชิญและมอบหมาย ความไว้วางใจให้แกรัฐบาล ความหวังดีของรัฐบาล

เป็นการประชาสัมพันธ์ให้รัฐบาลนั่นเอง โครงการนี้เลียนแบบมาจากโครงการ **ธรรมทูต** ของกระทรวงมหาดไทยที่ใช้พระสงฆ์ออกไปเทศนาให้ชาวเขาเผ่าต่าง ๆ เกี่ยวกับพุทธศาสนาและนโยบายของรัฐบาล (อุทัย หิรัญโต 2524 : 45)

แต่โครงการ **ธรรมจาริก** ก็ไม่ได้รับการยอมรับจากชาวมุสลิม เพราะพวกเขาคิดว่า ความรู้เกี่ยวกับศาสนานั้น ผู้รู้ศาสนาชาวพื้นเมืองก็มีมากพอ ๆ กันกับนักวิชาการมุสลิมจากส่วนกลาง บางทีอาจจะมากกว่าเสียด้วยซ้ำไป อันที่จริงชาวไทยมุสลิมในส่วนกลางก็มีพื้นภูมิล่วงมาจากปัตตานี เช่นกัน แต่ถูกโยกย้ายมาในฐานะเชลยศึก ตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ถูกผสมผสานเข้ากับสังคมการเมืองไทยส่วนกลาง และไม่พูดภาษามาเลย์อีกต่อไป ทำให้ขาดความเชื่อถือไปและไม่มีประสิทธิภาพในการเป็น “โฆษก” ให้กับรัฐบาล

ยังมีโครงการอีกอันหนึ่งซึ่งดำเนินไปในทิศทางตรงกันข้าม คือโครงการประสานผู้นำศาสนาอิสลาม ของกระทรวงมหาดไทย คือ ในแต่ละปีจะมีผู้นำทางศาสนาของหมู่บ้าน จะได้รับเชิญให้เดินทางเข้ามายังกรุงเทพมหานครเพื่อ **“คารวะข้าราชการชั้นผู้ใหญ่”** รวมทั้ง **“ประธานคณะกรรมการปฏิบัติกิจการจิตวิทยาแห่งชาติ”** (อุทัย หิรัญโต 2524 : 46) ในระหว่างปี 2520 ถึงปี 2522 รัฐบาลได้นำผู้นำศาสนาของหมู่บ้านเข้ามากรุงเทพเป็นจำนวน 1,015 คน ภายในปี 2526 จะมีผู้นำชุมชนจำนวน 2,400 คน เข้ามากรุงเทพภายใต้โปรแกรมนี้



### IV. ปฏิกริยาแห่งความรุนแรง

นับแต่การรวมเอามณฑลปัตตานีเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทย อย่างเป็นทางการ ตั้งแต่การปฏิรูปการปกครองแผ่นดิน 20 ธันวาคม 2445 ชาวมาเลย์มุสลิมก็ได้มีปฏิกริยาต่อต้านในรูปของการจลาจล การจัดตั้งขบวนการลับทั้งภายในและภายนอกประเทศ ตลอดจนการต่อต้านอำนาจรัฐในรูปต่าง ๆ ความรุนแรงที่ใช้ในการต่อสู้ดูเหมือนจะมีความสัมพันธ์โดยตรงกับการใช้อำนาจเร่งเร้าบีบบังคับให้เกิดการผสมผสานแปรเปลี่ยนสถาบัน และคุณค่าทางสังคม และวัฒนธรรมของชาวพื้นเมือง

ในระยะ 2 ทศวรรษที่ผ่านมา นโยบายทางการศึกษา การขยายระบบราชการและการปฏิบัติการทางจิตวิทยาต่าง ๆ เพื่อชนะใจผู้นำทางศาสนาได้ดำเนินไปอย่างรีบเร่ง ความรุนแรง และประสิทธิภาพของการต่อต้านก็ได้พัฒนาไปในระดับที่สูงขึ้น ชีวิตและทรัพย์สินที่ต้องถูกทำลายไปก็เพิ่มขึ้น และรูปแบบของการต่อสู้ ยุทธวิธี และอุดมการณ์ก็เปลี่ยนแปลงไป ได้เกิดขบวนการต่อสู้เพื่อแบ่งแยกดินแดน ขึ้นหลายขบวนการ ผู้นำของขบวนการเหล่านี้เป็นชนรุ่นใหม่ที่พร้อมจะใช้ความรุนแรงกว่าผู้นำยุคก่อน ๆ พวกเขามีความสามารถและมีประสิทธิภาพกว่าในการจัดตั้งองค์กรและดำเนินการติดต่อขอความช่วยเหลือสนับสนุนจากทั้งภายในและภายนอกประเทศ เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเลกกล่าวเตือนว่า "ผู้นำรุ่นใหม่มีอันตรายกว่า เพราะมีความสามารถทางการเมืองมากกว่า ในอนาคตพวกนี้อาจจะชนะใจชาวมาเลย์มุสลิม ผู้ซึ่งเคยวางตัวเป็นกลางในกรณีการแบ่งแยกดินแดน"

ในปัจจุบันนี้ มี 3 ขบวนการที่ยังคงปฏิบัติการอยู่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ถึงแม้ว่า สถานะการณ์จะแปรเปลี่ยนไปบ้างในช่วง 2 ปีที่ผ่านมา เพราะผลสำเร็จของนโยบายได้เริ่มเย็นของพลโท ชาญ ลีนาพันธ์ ในขณะที่ทั้ง 3 ขบวนการมีความประสงค์ร่วมเกี่ยวกับการได้มาซึ่งสิทธิในการปกครองตนเอง อุดมการณ์ ยุทธวิธีและขอบข่ายการปฏิบัติการนั้น ต่างกันตามสภาพการของผู้นำ สมาชิก และแรงสนับสนุนที่ได้รับ มีความจำเป็นที่จะต้องเข้าใจกลุ่มใหญ่ ๆ ทั้ง 3 กลุ่มนี้เพื่อที่จะนำไปวิเคราะห์ข้อมูล และเหตุการณ์ทางการเมืองอื่น ๆ ต่อไป

#### 1. ขบวนการแนวปลดแอกแห่งชาติปัตตานี

ขบวนการนี้มีชื่อในภาษามาเลย์ว่า **Barisan Nasional Pembesaran Patani (BNPP)** เป็นกลุ่มที่เก่าแก่ที่สุด จัดตั้งขึ้นโดยตงกูมะเหิ อิดดีน บุตรชายคนสุดท้องของราชาองค์สุดท้ายของปัตตานี โดยอาศัยเงื่อนงำทางการเมืองหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 (ปรีดี

พนมยงค์ 2517 : 10 - 11) หลังจากการจับกุมและสังหารอัย-ยีสูลหลง ผู้นำชาวมลายูที่มีชื่อเสียงที่สุดคนหนึ่ง (อ้างแล้ว, 11) ชาวมลายูระดับนำหลายคนหนีออกไปตั้งรกรากอยู่ในรัฐกลันตัน ทางตอนเหนือของมลายู รวมทั้งนายอูด ฌ สายบุรี (ตงกูมะ-ลา นาเซ) อดีตสมาชิกสภาผู้แทนจากจังหวัดนราธิวาส เมื่อ ตงกู-มะเหิ อิดดีน ลี้ลาอายุขัย เมื่อปี 2496 ตงกูมะลา นาเซ รับช่วงเป็นผู้นำของขบวนการ BNPP ต่อ ตั้งแต่ปี 2520 เป็นต้นมา ขบวนการนี้มีกลุ่มผู้นำใหม่ มุ่งหวังที่จะจัดตั้งปัตตานีขึ้นให้มีความยิ่งใหญ่เกรียงไกรเหมือนในอดีต โดยมีราชาหรือสุลต่านเป็นประมุข (เอกสารลับ, คณะกรรมการสิทธิวิสามัญ, 2522 : 10) จุดประสงค์สุดท้ายคือ การเข้าเป็นสมาพันธ์รัฐกับมาเลย์เซีย

ในฐานะที่ได้มีบทบาทมานาน BNPP เป็นขบวนการที่เป็นที่ยอมรับกันว่า ทำให้กรณีปัตตานีเป็นที่รู้จักกันในโลกอาหรับ โดยเส้นสายข่ายงานในตะวันออกกลางกลุ่มนี้มีความสำเร็จในการจัดส่งนักศึกษาไปศึกษาต่อในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ในตะวันออกกลาง อีกทั้งยังเป็นที่เข้าใจกันว่า มีศูนย์กลางของกลุ่มนี้อยู่ในเมืองเมกกะ ซาอุดีอาระเบีย เพื่อประสานงานในภูมิภาคนั้นของโลกมีการประชุมประจำปีในเมืองศักดิ์สิทธิ์นั้นเพื่อประเมินผลงาน และวางแผนรัฐบาลมีความกังวลในข่ายงานและองค์การระหว่างประเทศในตะวันออกกลางที่ทำให้การสนับสนุนองค์การนี้อยู่

ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้นั้น กลุ่ม BNPP ให้ความสำคัญกับนิคมสร้างตนเองของชาวพุทธที่รัฐบาลจัดตั้งขึ้น จากคำแถลงการณ์ร่วมของกลุ่มแบ่งแยกดินแดนนับแต่สมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา มีคนไทยพุทธจำนวน 120,000 กว่าคนจากจังหวัดทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้คือ ยะลา ปัตตานี และนราธิวาส เป้าหมายของรัฐบาลนั้นต้องการโยกย้ายชาวไทยพุทธ จำนวน 650,000 คนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณของชาวมลายูมุสลิม (Journal of the Muslim World League, Vol. No. 6, April 1981 : 49, McBeth 1980 : 21) นิคมเหล่านี้ ข้าราชการชาวไทยพุทธและพ่อค้าชาวจีนตกเป็นเป้าของการเรียกค่าคุ้มครอง และข่มขู่ เอกสารราชการกล่าว ว่า หลาย ๆ กลุ่มของ BNPP ดำเนินกิจการทางการเมืองและการทหารโดยอาศัยเงินจากการเรียกค่าคุ้มครองและค่าได้ "โดยจ่าย 30% ให้แก่กองทุนส่วนกลาง" ขององค์การ (คณะกรรมการสิทธิวิสามัญ, 2522 : 10)

BNPP ดำเนินการอยู่ทั้งฝ่ายไทยและฝ่ายมาเลย์เซีย BNPP ยังสนับสนุนให้ชาวมลายูมุสลิมปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ขอสัญชาติมาเลย์เซียจากเจ้าหน้าที่รัฐกลันตัน เพื่อที่จะได้เป็นพล

สนับสนุนการปฏิบัติงานขององค์กรด้วยง่ายแก่การเดินทางข้ามแดน นักเรียนปัตตานีหลายคนได้รับทุนการศึกษาจากรัฐบาลกลางมาเลเซียโดยวิธีนี้ หลังจากเสร็จสิ้นการศึกษาแล้ว นักศึกษาเหล่านี้จะเข้ารับราชการในหน่วยงานต่าง ๆ ของรัฐบาลมาเลเซียและสนับสนุนองค์กรต่อไป ชาวมาเลเซียมุสลิม จากปัตตานี เข้าไปอยู่ในระบบราชการของมาเลเซียคล้าย ๆ กับ ชาวปาเลสไตน์ เข้ารับราชการในระบบราชการของประเทศต่าง ๆ ในโลกอาหรับ

BNPP มีความสัมพันธ์อันดีกับพรรคอิสลาม (Parti Islam) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในบริเวณรัฐทางตอนเหนือโดยเฉพาะรัฐกลันตันของมาเลเซียถึงแม้จะถูกจำกัดอิทธิพลลงในระยะหลังนี้ เพราะความพ่ายแพ้แก่พรรคแห่งชาติ (UMNO) แต่ความช่วยเหลือทางการเงินและวัตถุก็ยังคงดำเนินอยู่ (McBeth 1980 : 20, Surhke and Noble 1977 : 20) และเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของไทยก็ตระหนักในเรื่องนี้ดี

เพราะลักษณะ กษัตริย์นิยม มาแต่ต้น BNPP จึงมีความสัมพันธ์อันดีกับฝ่ายอนุรักษ์นิยมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในระยะหลังนี้ทางเจ้าหน้าที่ที่มีความเป็นห่วงในความสัมพันธ์ที่องค์กรนี้มีกับปอนาะ และมัสยิดต่าง ๆ เพราะองค์กรนี้มีความสามารถพิเศษในการใช้ศาสนาเป็นข้ออ้างในการหาแรงบันดาลใจ (เอกสาร-ลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, 2522 : 10)

## 2. แนวพลดปล่อยแห่งสาธารณรัฐปัตตานี

องค์กรที่ส่อนี้มีอุดมการณ์ก่อนไปทางสาธารณรัฐ เป็นที่รู้จักกันในนามของ BRN ซึ่งย่อมาจาก Barisan Revolusion Nasional นิยมระบอบอิสลามิกสังคมนิยม เป็นองค์กรที่ปฏิบัติการในเมือง มีสมาชิกติดอาวุธปฏิบัติการในรูปของกองโจร (อ้างแล้ว หน้า 11) สมาชิกระดับนำ ได้รับการศึกษาจากต่างประเทศ โดยเฉพาะมาเลเซียและอินโดนีเซีย ผู้นำเป็นอดีตโต๊ะครูสอนปอนาะ องค์กรนี้ต้องการใช้ลัทธิสังคมนิยม และความรุนแรง แต่ก็ยังไม่ได้รับความสนใจและการสนับสนุนจากฝ่ายอนุรักษ์นิยมชาวมาเลเซียมากนัก เพราะแนวทางสังคมนิยมและการปฏิวัติ ในบรรดาหนุ่มสาวชาวปัตตานี ยะลา และนราธิวาส และบางส่วนของสงขลา กลุ่มนี้ได้รับความสนใจอย่างสูง อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างองค์กรนี้กับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (CPM) ทำให้ภาพพจน์ของการต่อสู้เพื่อปกครองตนเองของชาวมาเลย์ปัตตานีแปรเปลี่ยนไปเพราะผู้นำมาเลเซียเห็นว่า พรรคคอมมิวนิสต์ มลายา เป็นศัตรูหมายเลขหนึ่ง และองค์กรใดก็ตามที่ร่วมมือหรือได้รับความช่วยเหลือจากองค์กรนี้ ย่อมเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐบาลมาเลเซีย

ด้วย ทำให้ปรับทางการเมืองของการต่อสู้ต้องเปลี่ยนสภาพไปอย่างมาก

## 3. องค์กรร่วมเพื่อออบกู้อิสรภาพปัตตานี

รู้จักกันในนามของ PULO ซึ่งเป็นชื่อย่อจากภาษาอังกฤษว่า Patani United Liberation Organization และเป็นที่ยอมรับกันว่าเป็นองค์กรเพื่อการออบกู้อิสรภาพให้ชาวมาเลย์มุสลิม ที่มีประสิทธิภาพที่สุด และมีข่ายงานกว้างขวางที่สุด ได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อปี 2511 เพื่อเป็นองค์กรร่วมเพื่อประสานงานระหว่างหลายกลุ่มที่ปฏิบัติการต่อต้านรัฐบาลอยู่ในขณะนั้น (สมานัญติ 2523 : 1) ในขณะที่ 2 องค์กรแรกมุ่งหาแนวร่วมจากผู้นำทางศาสนาและทายาทของเจ้าชายเก่า (BNPP) และผู้นิยมคอมมิวนิสต์-สังคมนิยม (BRN) องค์กร PULO เน้นเรื่องการขยายแนวร่วมภายในสังคมมาเลย์มุสลิม และพยายามลดความขัดแย้งในเรื่องอุดมการณ์ และหันมาประสานงานในพื้นที่มากกว่า

โครงสร้างขององค์กรระบุว่ามีกรแบ่งระดับนำออกเป็น 3 ฝ่าย ฝ่ายกำหนดนโยบายสูงสุดมีศูนย์กลางอยู่ในเมืองเมกกะ, ซาอุดีอาระเบีย ตามรายงานของคณะกรรมการวิสามัญศึกษาปัญหานี้กล่าวว่า PULO มีสมาชิกสนับสนุนอยู่ในเมืองเมกกะถึง 8,000 คน ฝ่ายการเมืองนั้นทำหน้าที่ประสานงานในพื้นที่ตามแนวชายแดน มีสำนักงานอยู่ในเมืองคุมปาด รัฐกลันตัน ปฏิบัติงานการเมืองเพื่อสนับสนุนการเคลื่อนไหวทางทหาร และการประชาสัมพันธ์ทั้งในและนอกประเทศ เช่น ความพยายามสร้างความแตกแยกให้เกิดขึ้นในการปฏิบัติการร่วมระหว่างกองกำลังไทยมาเลเซีย สร้างมติดชนคัดค้านการปฏิบัติการของทหารมาเลเซียในไทย และสร้างพลังกดดันภายในสังคมมาเลเซียเอง (ไพรัชการ 2522 : 150-151)

ฝ่ายที่เป็นที่รู้จักกันดีที่สุดของ PULO ก็คือ ฝ่ายปฏิบัติการทหาร (Jabatan tantra) เพราะองค์กรนี้มีกองกำลังที่มีประสิทธิภาพที่สุดในบรรดากลุ่มต่าง ๆ (Asiaweek, April 4, 1980 : 25) คณะกรรมการวิสามัญ, 2522 : 13,18) PULO มีกองกำลังอยู่ในปัตตานี ยะลา และนราธิวาส กับบางอำเภอ ของสงขลา เหตุผลหนึ่งที่จะอธิบายความมีประสิทธิภาพขององค์กร PULO ก็คือ การมีขบช่ายงานกว้างขวางทั้งในและนอกประเทศ ผู้นำขององค์กรนี้ ล้วนแต่ได้รับการศึกษาสูงจากสถาบันในตะวันออกกลางและเอเชียใต้ ผู้สังเกตการณ์ใกล้ชิดคนหนึ่งตั้งข้อสังเกตว่า : PULO เป็นองค์กรที่มีประสิทธิภาพและกิจกรรมมาก ในจำนวน 3 องค์กรแบ่งแยกดินแดน ผู้นำขององค์กร

● สุรินทร์ พิศสุวรรณ

การ คือปีรอ ผู้สำเร็จการศึกษาทางรัฐศาสตร์จากอิน-  
เดีย หลังจากนั้น ได้จัดตั้งสำนักงานการเมืองที่เมือง  
คุมบาด กลันตันและประกาศก่อตั้งองค์การ PULO  
เมื่อปี 1967 (sie) เพื่อจัดตั้งรัฐปัตตานีอิสระขึ้น  
ปีรอใช้เวลาส่วนมากเดินทางระหว่างมาเลเซีย ซาอุดี-  
อารเบีย และซีเรีย และเจ้าหน้าที่เชื่อว่า ปัญหาปัตตานี  
เป็นที่รู้จักกันทั่วโลกมุสลิมก็ด้วยกิจกรรมของปีรอนี้  
เอง เขาได้รับความช่วยเหลือจากรัฐบาลฝ่ายซ้ายของ  
ซีเรียและลิเบีย เป็นจำนวนหลายล้านดอลลาร์ต่อปี  
ก่อนที่จะหยุดไปเมื่อปี 1978 PULO สามารถที่จะมี  
ส่วนหุ้นในโรงแรมแห่งหนึ่งในเมืองฮัมบูร์ก เยอรมัน  
ตะวันตกเพื่อใช้เป็นแหล่งเงินทุนสำหรับอนาคต

(McBeth 1980 : 18 - 19)

องค์การ PULO ขึ้นชื่อกับการเป็นข่าวในสื่อสารมวลชน  
เช่น องค์การกอบกู้อิสรภาพทั่วไป การสนับสนุนจาก  
ภายนอกและภายในย่อมขึ้นอยู่กับผลงาน และข่าวคราวของการ  
ปฏิบัติงาน นอกจากการดำเนินการทางทหารแล้ว PULO ยังเน้น  
ทางด้านการเมือง เพื่อให้มีความแตกแยกกันมากยิ่งขึ้น ระหว่าง  
คนไทยพุทธ กับคนมาเลย์มุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ เจ้า  
หน้าที่ของรัฐบาลเคยเชื่อว่าองค์การนี้มีผู้แทนอยู่เกือบทุกหมู่บ้าน  
โดยผ่านทางผู้นำทางศาสนาและผู้นำท้องถิ่นที่รัฐแต่งตั้ง  
ขึ้น คือ กำนันและผู้ใหญ่บ้าน การที่ศูนย์กลางอยู่ที่เมืองเมกกะ  
PULO สามารถจะสรรหาสมาชิกจากผู้แสวงบุญทุก ๆ ปี (คณะ  
กรรมวิธีการวิสามัญ, 2522 : 14)

PULO มีความสามารถในการที่จะจับเอากรณีที่เต็มไปด้วย  
อารมณ์อันเกี่ยวเนื่องด้วยความสัมพันธ์ระหว่างชนกลุ่มใหญ่ชาวไทย  
พุทธ กับชนกลุ่มน้อยชาวมลายูมุสลิม แล้วทำให้กลายเป็น  
เหตุการณ์ทางการเมืองเพื่อเรียกร้องความสนใจจากสาธารณะ  
และสื่อมวลชนระหว่างประเทศ ผลงานที่สำคัญที่สุดในลักษณะ  
นั้นคือ เหตุการณ์ประท้วงใหญ่ในปัตตานีเมื่อปลายปี 2518 ซึ่งเป็น  
การชุมนุมประท้วงที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในภูมิภาคของประวัติศาสตร์การ  
เมืองไทย (Forbes 1980 :21-22) สุทธศาสตร์ 2519 : 68)  
ประมาณกันว่า มีชาวมลายูมุสลิมจำนวน 70,000 กว่าคน ชุมนุมกัน  
เป็นเวลาเกือบเดือนเต็มเพื่อประท้วงการสังหารโหดของมาเลย์  
โดยหน่วยนาวิกโยธิน (อ้างแล้ว)

การชุมนุมต่อต้านอันยืดเยื้อในปี 2518 (11 ธันวาคม  
2518 - 24 มกราคม 2519) เป็นพยานของความสามารถของ  
PULO ผู้นำของขบวนการสามารถที่จะประสานงานกับหลาย

ฝ่าย ซึ่งเคยมีความขัดแย้งกันหรือยกเอาเหตุการณ์ที่มีสัญลักษณ์ทางศาสนาและแปรเปลี่ยนเป็นพาหนะทางการเมือง เพื่อการ  
ต่อต้าน ซึ่ง “เต็มไปด้วยเสียงร้องไห้ เสียงอ่านอัลกุรอาน และการ  
เย้ยชื่อศาสนา มุสลิมทุกคนที่อยู่ในพื้นที่นั้นถูกปลุกเร้าอารมณ์อย่าง  
รุนแรง เห็นอกเห็นใจผู้ถูกรังแกและเติมไปด้วยความเกลียด  
ชัง” (สุทธศาสตร์ 2519 : 68 - 69) ถึงแม้ว่า เหตุการณ์สังหาร  
โหดเกิดขึ้นเมื่อวันที่ 29 พฤศจิกายน 2518 แต่ผู้นำการประท้วง  
รอนจนถึงวันที่ 11 ธันวาคม จึงเรียกร้องให้มีการชุมนุม ที่เป็นเช่น  
นั้นเพราะวันที่ 13 ธันวาคม เป็นวันสำคัญทางศาสนา คือ วัน  
อีดิล อัดฮา เป็นการเฉลิมฉลองพิธีฮัจย์ ณ นครเมกกะ ซาอุดีอาร-  
เบีย เป็นโอกาสที่มุสลิมทั่วโลก ตระหนักถึงความมีภราดร  
ภาพต่อกันและในวันที่ 13 ธันวาคมนั้นเอง การชุมนุมประท้วงที่  
ยิ่งใหญ่ที่สุดก็เกิดขึ้น ในแง่ของศาสนาและประวัติศาสตร์ วัน  
สำคัญนี้ยังคงตรงกับช่วงระยะเวลาแห่งการพลีชีวิตและทรัพย์สินเพื่อ  
พระเจ้า (Qurban-Sacrifices) เป็นการรำลึกถึง พิธีกรรมของ  
เอबरอฮัม ซึ่งพร้อมที่จะพลีชีวิตอิสมาอีล ผู้เป็นลูก ตามคำสั่งของ  
พระเจ้า (อัลกุรอาน XXXVII : 99 - 111)

ในช่วงแห่งบรรยากาศซึ่งเต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกทาง  
ศาสนาอย่างแรงกล้านี้ ความรู้สึกทางศาสนาและเผ่าพันธ์ จะถูก  
แปรเปลี่ยนไปเป็นสำนักทางการเมืองอย่างง่ายดาย เพื่อสร้างความ  
เป็นเอกภาพทางการเมือง และมีสัญลักษณ์ทางศาสนาสนับสนุน  
ระบิดลูกหนึ่งถูกขว้างขึ้นไปบนเวทีซึ่งผู้ปราศรัยกำลังประณาม  
การฆ่าโหดและเรียกร้องความยุติธรรมจากฝ่ายรัฐบาล มีคนตาย  
เพิ่มขึ้นอีก 12 คน และบาดเจ็บอีก 40 คน ท่ามกลางความวุ่นวาย  
มีเสียง อาซาน (เสียงเรียกให้คนไปทำพิธีละหมาด) และ  
เสียงกล่าวปฏิญาณตนยอมรับในความเป็นเอกภาพของพระเจ้า  
และความเป็นศาสนทูตของมุฮัมมัดดังขึ้น (สุทธศาสตร์  
2519 : 67) วันรุ่งขึ้น ผู้นำทางศาสนาประกาศรับรองว่าผู้ตายทุก  
คนเป็น ชาฮีด (ตายเพื่อปกป้องศาสนา) สถานการณ์ตึงเครียดที่จะ  
ให้ชาวมลายูมุสลิมเข้าสู่สภาวะสงครามกับผู้ที่ถูกมองว่าเป็นผู้กด  
ขี่ข่มเหง...

อาจารย์ อารงค์ สุทธศาสตร์ อธิบายสถานะการณ์ได้อย่าง  
ชัดเจนเมื่อท่านเขียนว่า :

สำหรับผู้ตายในสภาพนั้น มีสิทธิพิเศษ ศพของพวกเขา  
เขาไม่จำเป็นต้องทำความสะอาด หรือห่อหุ้มเหมือนคน  
ตายธรรมดาที่นำส่งเคดูคือ นี่เป็นครั้งแรกที่ชาวมลายู  
มุสลิมในภาคใต้ของไทยมีวีระบุรุษทางศาสนา มติอัน  
เป็นเอกฉันท์ของผู้นำศาสนาในเรื่องนี้ ชี้ชวนให้ชาวมลายู

เลย์มุสลิมรู้สึกว่าการต่อต้านและต่อสู้ของพวกเขาเป็นสิ่งถูกต้อง ศักดิ์สิทธิ์และพร้อมที่จะกระทำการสละชีพเหมือนผู้ตาย พวกเขาไม่กลัวอะไร เพราะชีวิตของพวกเขาจะได้รับการยกย่องให้สูงขึ้นหลังจากตายไป บางคนถึงกับกล่าวว่า สำหรับผู้ที่ยังไม่ร่วมในการชุมนุมประท้วง พวกเขากำลังทำบาปที่ยิ่งใหญ่

(สุทธาศาสน์ 2519 : 69)

การประท้วงที่ยิ่งใหญ่ของปี 2518 - 2519 นับเป็นเหตุการณ์ที่ยกระดับสำนักทางการเมืองของชาวมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทยขึ้นไปอย่างมาก เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเชื่อว่า PULO มีส่วนร่วมอย่างยิ่งในความสำเร็จนี้ (เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญ, 2522 : 13) ฝ่ายต่าง ๆ ที่ร่วมกันภายใต้การชี้นำของขบวนการดำเนินงานร่วมกันต่อไป แต่สิ่งที่น่าเป็นห่วง คือ ความแตกแยกที่เกิดขึ้นอย่างมากระหว่างเจ้าหน้าที่ของรัฐ ซึ่งเป็นพุทธศาสนิกชนกับประชาชนส่วน



ใหญ่ของบริเวณนี้ (สุทธาศาสน์ 2519 : 89 - 101) การเลือกตั้งทั่วไป ในเดือนเมษายน 2519 มีผลผิดแผกไปจากคราวอื่น ๆ คือ ผู้แทนจากทุกจังหวัดในบริเวณชายแดนเป็นชาวมุสลิมทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม ขบวนการทางการเมืองและการทหารเหล่านี้เกิดขึ้นดำรงอยู่และสลายตัวไป ก็เป็นไปตามบรรยากาศทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ส่วนใหญ่ของประเทศ ในระยะ 2 - 3 ปีที่ผ่านมา เมื่อรัฐเข้าสู่ระบบประชาธิปไตยอย่างมั่นคงยิ่งขึ้น สถานการณ์เกี่ยวกับความปลอดภัยของชีวิตและทรัพย์สินของประชาชนดีขึ้น เพราะความเอาใจจริงเอาใจของเจ้าหน้าที่บ้านเมือง องค์กรเหล่านี้ก็ลดความสำคัญลง และถอยฉากออกไปปฏิบัติ การด้านอื่น เช่น การส่งเสริมการศึกษาเยาวชน การเสริมสร้าง ข้าราชการด้านสังคม และเศรษฐกิจและต่างประเทศ เมื่อบรรยากาศทางการเมืองเหมาะสมก็จะออกมาดำเนินการทางการเมืองต่อ ทั้งนี้เป็นวิถีทางของการต่อสู้ของฝ่ายที่รู้สึกตัวว่าถูกเอารัดเอาเปรียบ ไม่มีผู้ทางหรือกลไกที่จจะปลดปล่อยความอยุติธรรมที่ตนหรือพรรคพวกของตนได้รับ

**อิสลามกับความรุนแรง**

เมื่อต้องการเผชิญกับภัยคุกคามจากภายนอก ชนกลุ่มน้อยมักจะพยายามที่จะเสริมสร้างความเป็นเอกภาพของกลุ่ม ยิ่งกลุ่มที่มีศาสนาเป็นพื้นฐานด้วยแล้ว ก็ยิ่งยึดมั่นเอาหลักความเชื่อ พิธีกรรม และความรู้สึกแตกต่าง เป็นเครื่องมือในการสร้างพลังทางสังคมขึ้น กลุ่มจะพยายามแบ่งแยกตนเองโดยลักษณะพิเศษต่าง ๆ จากกลุ่มภายนอก (Out Group) Suhrke และ Noble ได้ตั้งข้อสังเกตว่า

การรวมตัวของกลุ่มเผ่าพันธุ์นั้นหมายถึง ลักษณะของกลุ่มทั้งหมดอย่างเช่น ทัลคอต พาร์สัน ได้กล่าวไว้ - กลุ่มจะให้คำจำกัดความแก่ตัวบุคคลว่าเป็นอะไร มากกว่าทำอะไร ลักษณะเฉพาะได้มาจากกรณีหรือเชื่อว่ามีการบูรณาการร่วมกัน ซึ่งแสดงออกมาในรูปของ ภาษา ชาติพันธุ์ ศาสนาแบบประเพณี หรือ แม้แต่ความรู้สึกทางประวัติศาสตร์ว่า เป็นกลุ่มพิเศษต่างหากออกไป

(1977 : 4)

ในหมู่ชาวมุสลิมทางภาคใต้ของประเทศไทย ทั้ง 5 ตัวการเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก (คือ ชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนา แบบแผน ประเพณีและความรู้สึกหรือสำนึกของความเป็นกลุ่มที่แปลกแยกออกไป) และเป็นสิ่งสำคัญที่คอย

ต่อต้านความพยายามของรัฐที่จะดำเนินนโยบายผสมผสานมาตลอดเวลา แต่ตัวการที่มีความสำคัญที่สุดจกทั้งหมดนี้ และพร้อมที่จะนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างชาติพันธ์ ก็คือ แนวโน้มที่ประชาชนมาเลย์มุสลิม จะดำเนินไปสู่ความเคร่งครัดทางศาสนาถึงขั้น (Islamic fundamentalism) ศาสนามีความสามารถและพลังที่จะให้แรงจิตใจ และพลังทางอารมณ์แก่ชุมชนที่คิดว่าตนเองกำลังถูกคุกคาม และตกอยู่ในภาวะอันตราย ในแง่นี้อิสลามมีพลังที่สร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่ผู้ศรัทธาได้ดีกว่าศาสนาอื่น ๆ ภัยคุกคามจากภายนอกมักจะถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามต่อประชาคมศาสนา มากกว่าประชาคมธรรมดา ๆ เช่นเดียวกับที่ Barrington Moore ได้กล่าวไว้ เมื่อวัฒนธรรมที่มั่นคงแล้ว เริ่มที่จะสลายตัว ประชากรบางส่วนจะรู้สึกไม่มั่นคงปลอดภัย ผู้คนในสังคมจะโต้ตอบโดยการยึดมั่นในแบบแผนชีวิตตามจารีตนิยมมากขึ้น (Fisher 1982 : 101)

มีเหตุผลอยู่สองประการของการหันเข้าหา ความเคร่งครัดทางศาสนาอิสลามในภาคใต้ของประเทศไทย อันแรกเป็นความต้องการที่จะรักษารูปแบบการปฏิบัติทางศาสนาที่เป็นมรดกตกทอดกันมาจากบรรพบุรุษ ความต้องการนี้เกิดขึ้นมาก็เพราะความตระหนักว่า การปฏิบัติศาสนากิจให้เคร่งครัดจะช่วยให้สามารถรักษาลักษณะพิเศษของประชาคมเอาไว้ได้ ไม่ให้ถูกกลืนหรือทำลายไปเสียโดยวัฒนธรรมจากภายนอก ปัญหาเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองที่เผชิญประชาคมมาเลย์มุสลิมอยู่ มีรากเง้ามาจากความหย่อนยานทางศีลธรรมและความศรัทธาในศาสนา ผู้นำศาสนาและผู้นำทางการเมืองของประชาคมเอง ต้องรับผิดชอบในสภาพที่เลวร้ายนี้ด้วย ความสำเร็จของรัฐในการเข้ามาแทรกแซงสถาบันทางศาสนาและสังคม ทำให้คุณค่าต่าง ๆ ต้องถูกทำลายไปก็เพราะความไม่รับผิดชอบของผู้นำเหล่านี้ วิธีการป้องกันตนเองที่ดีที่สุดไม่ได้อยู่ที่การเพิ่มพลังทางกาย และการเพิ่มพูนความแกร่งกล้าทางศีลธรรมให้แก่สมาชิกประชาคม ผู้นำศาสนากำลังนำมาซึ่งการฟื้นฟูอิสลามในประชาคมมาเลย์มุสลิมในปัจจุบัน

อีกเหตุผลหนึ่งคือ ความต้องการที่จะหาความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงที่ถูกนำมาใช้ในการต่อสู้ดิ้นรนปฏิเสชนนโยบายผสมผสานของรัฐบาล ชาวมาเลย์มุสลิมใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการอธิบายความรุนแรงที่ถูกนำมาใช้ตามคำของ Max Weber ที่เรียกว่า “theodicy of suffering” (Gerth and Mills 1958 : 275) คือ ความเจ็บปวด ความรุนแรงจะกลายเป็นสิ่งที่มีค่า ศักดิ์สิทธิ์ และกลายเป็นภาระหน้าที่ ถ้าหากเป็นไปได้เพื่อศาสนาเมื่อมนุษย์รู้สึก

ว่า “ได้รับคำกระตุ้นเตือนโดยพระเจ้าให้ออกไปต่อสู้กับความชั่วร้าย เพื่อความยิ่งใหญ่เกรียงไกรของพระเจ้า ก็จะเกิดนักรบเพื่อศาสนาเกิดขึ้น” สำหรับพวกเขา “สงครามที่ยุติธรรม ดำเนินไปเพื่อกำัญญาของพระเจ้าจะได้เป็นความจริงขึ้นมา เพื่อความศรัทธา และท้ายที่สุดจะนำไปสู่สงครามศาสนา” (อั้งแล้ว : 336 – 337) ความรุนแรงถูกใช้ในนามของศาสนา อิสลามคือ เสียงเพรียกหาญกรบเพื่อศาสนา (ญูฮาด)

### สรุป : สิทธิมนุษยชนท่ามกลางความขัดแย้ง

เท่าที่กล่าวมาแล้ว จะเห็นได้ว่าความขัดแย้งใน 4 จังหวัดภาคใต้นั้นมีรากเง้าลึกซึ้งซึ่งเกี่ยวข้องกับลัทธิความเชื่อ และรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับฝ่ายศาสนา ซึ่งแตกต่างกันในสังคมพุทธและสังคมมุสลิมความขัดแย้งขั้นพื้นฐานนี้นำไปสู่ความไม่ยอมรับในอำนาจ สถานะภาพ สิทธิ และเสรีภาพ ของกันและกันระหว่างข้าราชการ และชาวไทยพุทธส่วนน้อยกับชาวมุสลิมพื้นเมืองส่วนใหญ่และท่ามกลางบรรยากาศอันตึงเครียดภายในและความปรวนแปรในบรรยากาศระหว่างประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในโลกมุสลิมและภูมิภาคตะวันออกกลาง ได้ก่อให้เกิดขบวนการต่าง ๆ ซึ่งปวราณตนเองเป็นหัวทอกของการต่อสู้เพื่อปกป้อง สถานะภาพ สิทธิ และเสรีภาพ ของประชาชน

รูปแบบที่เกิดขึ้นบ่อยที่สุดของการละเมิดสิทธิมนุษยชนก็คือ ความไม่เป็นธรรมอันเกิดจากการปฏิบัติของเจ้าหน้าที่ของรัฐหรือความไม่เท่าเทียมกันภายใต้กฎหมายของรัฐนั่นเอง เนื่องจากการศึกษาของประชาชนอยู่ในระดับต่ำ ความไม่รู้หนังสือมีมาก ความไม่รู้และไม่ตระหนักในสิทธิ เสรีภาพ และหรือไม่มีหนทางใดที่จะฎีกาของความเป็นธรรมจากอำนาจใด ๆ ประกอบกับ “ข้าราชการก้าวร้าว, กดขี่, ถูกอุกเหี้ยมกดขี่ข่มขู่ความไม่เป็นธรรมให้แก่ประชาชน” (อามีน ใต้ะมีนา จดหมายถึงนายกรัฐมนตรี 25 กุมภาพันธ์ 2525) ทำให้สภาวะการฉ้อโกงสิทธิมนุษยชนอยู่ในภาวะที่อันตรายอย่างยิ่ง

การที่ชาวมุสลิมเอง ไม่นิยมเข้ารับราชการมาตั้งแต่อดีต และไม่มีโอกาสศึกษาในระดับคุณภาพของบุคลากรมุสลิมเองให้มีโอกาสเข้าไปอยู่ในตำแหน่งราชการด้านความมั่นคง กระบวนการยุติธรรม และฝ่ายปกครอง ทำให้ขาดทรัพยากรทางบุคคลที่จะเข้ารับผิดชอบและรับภาระปกป้อง สิทธิ และเสรีภาพของประชาชน ในขณะเดียวกัน หน่วยงานอื่นซึ่งปฏิบัติงานด้านนี้อยู่ในสังคมภายนอก ในส่วนกลาง และมีเส้นสายทั้ง

ภายในและภายนอกประเทศ ก็ไม่มีทรัพยากรบุคคลมากพอที่จะเข้าไปติดตามเหตุการณ์ละเมิดสิทธิมนุษยชนที่เกิดขึ้นอย่างมาก ฝายความไม่ยอมรับและไม่ไว้วางใจของชาวมาเลย์มุสลิมเองต่อบุคคลภายนอก เหล่านี้ล้วนแต่ทำให้ปัญหาสิทธิมนุษยชนมีความยุ่งยากสลับซับซ้อนมากขึ้นเป็นเท่าทวีคูณ

ปัญหาสำคัญอีกประการหนึ่งคือ การละเมิดกฎหมาย ซึ่งเป็นคดีความอาญาสามัญโดยทั่วไป ในบรรยากาศของความขัดแย้ง และความเครียดทางการเมืองในลักษณะที่บรรยายมาข้างต้นนี้ ทำให้ฝ่ายความมั่นคงทั้งทหาร ตำรวจ และฝ่ายปกครองมีแนวโน้มที่จะถือเป็นการคิดร้ายแรงอันเนื่องมาจากการแบ่งแยกดินแดน ทำทนายอานาจรูห์ กิดกบฏหรือเตรียมก่อการจลาจล อย่างเช่น ฮัจยีสุหลงเคยได้รับการตั้งข้อกล่าวหาว่าคิดจะเปลี่ยนแปลงธรรมเนียมการปกครองแผ่นดินของราชอาณาจักร (เดิน ใต้ะมีนา, สารประชาธิปไตย, 2522) และมักได้รับการปฏิบัติอย่างรุนแรงกว่าที่ควรจะเป็น เช่น การไม่ให้สิทธิในการประกันตัวและสิทธิอื่น ๆ ที่สมควรของข้าราชการฝ่ายปกครอง ความมั่นคง และกระบวนการยุติธรรมเองก็มักจะโน้มเอียงไปในทางที่ไม่เป็นผลดี หรือเป็นธรรมต่อผู้ต้องหา หรือจำเลย (ทองใบ ทองเปาะ, สัมภาษณ์ 4 ก.พ. 2526)

เพราะปัญหาของบรรยากาศทางการเมือง และความอ่อนไหวของปัญหาและความสนใจของเจ้าหน้าที่รัฐบาลในส่วนกลาง ต่อกรณีความขัดแย้งรุนแรงที่เกิดขึ้นใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ ทำให้ข้าราชการในท้องถิ่นมีความกดดันรอบด้านที่จะรวบรัดกระบวนการจับกุมสอบสวน ขาดความละเอียดรอบคอบ บ่อยครั้งหลักฐานพยานอ่อนแต่ก็จำเป็นต้องมีผู้ต้องหาเพื่อให้คดีถึงที่สุด หรือปิดสำนวน จนบ่อยครั้งจะมีเสียงกล่าวหากันในประชาคมมาเลย์มุสลิมเองว่า ไม่ได้รับความเป็นธรรม และเป็นการยึดยึดความคิดเพื่อความรวบรัดของคดีมากกว่าเพื่อจรรโลงไว้ซึ่งความยุติธรรมอย่างแท้จริง

ยังไม่มีกลุ่มหรือหน่วยงานใดที่เสนอตนเองคอยติดตามและพิทักษ์สิทธิมนุษยชนในบรรยากาศที่ค่อย ๆ ดีขึ้น มีการยอมรับกันมากขึ้น น่าจะมีความพยายามร่วมกันในการจัดตั้งกลุ่มนักกฎหมาย นักวิชาการ และผู้นำชุมชน คอยประสานงานด้านนี้ โดยเฉพาะ ในสภาวะการณ์ที่ผ่อนคลายลงนี้จึงเป็นโอกาสดีที่สุดที่จะแสวงหาผู้ทางร่วมกันหลาย ๆ ฝ่ายก่อนที่เหตุการณ์จะดีดเครียดขึ้นไปอีกครั้งหนึ่ง

ในปัจจุบันนี้ความรู้สึกด้านกฎหมายในประชาคมมาเลย์มุสลิมกำลังเพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ขบวนการเผยแพร่ศาสนาที่รู้จัก

กันในเรื่องว่า ขบวนการ ตะวะห์ กำลังดำเนินไปอย่างรีบเร่ง มุ่งที่จะยกระดับความรู้สึก ความเคร่งครัดทางศาสนา ความเชื่อว่าจะและภาคภูมิใจในศาสนา และมรดกทางวัฒนธรรมของตนเอง ในขณะที่ขบวนการนี้ยังไม่มีความโน้มที่จะเป็นขบวนการทางการเมืองมีจุดประสงค์และอุดมการณ์ที่แน่นอน เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของรัฐก็เพียงแต่คอยสังเกตการณ์ “ด้วยสายตาของความมั่นคง” แต่ก็ไม่มีหลักประกันอันใดว่าสำนึกทางการเมือง (political consciousness) จะไม่เกิดขึ้นตามมาเหมือนตัวอย่างจากสังคมมุสลิมอื่น ๆ เช่น อินโดนีเซีย และมอรอคโค ดังที่กล่าวแล้วในตอนต้น

ประชากรส่วนใหญ่ที่เป็นมาเลย์มุสลิม และมีทัศนคติค่อนข้างไปทางอนุรักษนิยมอยู่มาก เมื่อมีผู้นำที่ได้รับการศึกษา มีความรู้ มีความสามารถก็จะต้องเรียกร้องสิทธิ เสรีภาพและความเสมอภาคมากขึ้น การผสมผสานที่จะเกิดขึ้นใน 4 จังหวัดภาคใต้ จะไม่เป็นไปอย่างราบรื่นเหมือนการผสมผสานของชาวมุสลิมในส่วนกลาง เพราะคนในส่วนกลางเป็นแต่เพียงส่วนน้อยมากในสังคมและวัฒนธรรมใหญ่

แต่การเป็นประชากรส่วนใหญ่ของภูมิภาค มีความสำคัญทางการเมืองสูง มีผู้นำที่มีประสิทธิภาพ อยู่ภายใต้ระบบการเมือง การบริหาร ที่ยังไม่พร้อมที่จะให้สิทธิ เสรีภาพและความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ ถูกมองด้วยสายตาของความหวาดระแวงและฉันทาคติ (prejudice) อยู่ตลอดเวลา ย่อมจะนำไปสู่ความขัดแย้งยิ่งขึ้น โอกาสที่จะแก้ไขสถานการณ์และป้องกันสภาพการณ์ที่เลวร้ายกว่านี้จึงเป็นเวลาสั้น ๆ ในปัจจุบันนี้เท่านั้น ●



## บรรณานุกรม

### หนังสือเล่ม

1. มูฮัมหมัด หลุยส์ อาลี, สาธารณรัฐปัตตานี, กรุงเทพฯ
2. ขจัดภัย บูรุษพัฒนา, ไทยมุสลิม, กรุงเทพฯ แพร์พิทยา, 2519
3. สมาน ใจปราณี, สภาพปัญหาของการพัฒนาโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลามภาคใต้, กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาเอกชน, กระทรวงศึกษาธิการ, 2524
4. ดิเรก ชัยนาม, ไทยกับสงครามโลกครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ : แพร์พิทยา, 2510
5. ว.ชำเลื่อง, ศาสนาและวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้, สำนักนายกรัฐมนตรี, 2523
6. เรืองยศ จันทรคีรี, สถานการณ์ 8 จังหวัดภาคใต้, กรุงเทพฯ : วงศ์पालการพิมพ์, 2517
7. ช. หัดบารือ, 35 ปี ประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ : มิตรเจริญ, 2511
8. อุทัย หิรัญโต, แผ่นดินไทย : จังหวัดชายแดนภาคใต้, กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย, 2524
9. ส.ไพรัชการ, ภาคใต้ : ของไทยหรือมาเลเซีย, กรุงเทพฯ : ประการัง, 2522
10. ส.เปรมจิตต์, ประวัติศาสตร์ไทยในระบอบประชาธิปไตย, กรุงเทพฯ : เขษมบรรณกิจ, 2505
11. ว.สมานญาติ, ปัญหาชายแดนภาคใต้, กรุงเทพฯ : รัฐสภา, 2523
12. สุกรี, อ., ประวัติศาสตร์ชาวมลายูปัตตานี, โกตาบารู : อิสลามิกเคาน์ซิลแห่งกัณฑ์, 2493
13. โศกนาฏกรรม 13 ธันวาคม ที่ปัตตานี, กรุงเทพฯ, 2518
14. อ.สุทธาศาสตร์, ปัญหาความขัดแย้งในสี่จังหวัดภาคใต้, กรุงเทพฯกรุงสยาม 2519

### บทความ

1. เลข บุญนาค, “พระยาแขก 7 หัวเมืองคบคิดขบถ ร.ศ. 121” ในวรรณไวทยากร กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2514, หน้า 15-23
2. ป.ไกรฤกษ์, “โคโร 2507 - 2510,” ในสรณธรรมย์, ครอบรอบปีที่ 19, กุมภาพันธ์ 2517
3. ช.พรหมยงค์, “ปัญหาการแบ่งแยกดินแดนภาคใต้,” ในความเป็นเอกภาพของชาติกับปัญหาสามจังหวัดภาคใต้, กรุงเทพฯ, 2517
4. ป.พนมยงค์, “ข้อสังเกตเกี่ยวกับเอกภาพของชาติกับประชาธิปไตย,” ในความเป็นเอกภาพของชาติกับปัญหาสามจังหวัดภาคใต้, กรุงเทพฯ 2517
5. เคน ใต้มีนา, ปัญหาสี่จังหวัดภาคใต้, ในสารประชาธิปไตย, 2522 - 2525
6. อามีน ใต้มีนา, “จดหมายถึงนายกรัฐมนตรี,” 25 กุมภาพันธ์ 2525

### พระราชบัญญัติ

1. พระราชบัญญัติอุปถัมภ์ฝ่ายอิสลาม พ.ศ. 2488
2. พระราชบัญญัติประกาศใช้กฎหมายแพ่งและพาณิชย์ พ.ศ. 2478
3. พระราชบัญญัติประกาศใช้กฎหมายอิสลาม พ.ศ. 2487

### เอกสารรัฐสภา

1. รายงานเลขที่ 985/2522 “ศึกษาสถานการณ์ใน 3 จังหวัดภาคใต้,” 14 ธันวาคม 2522
2. เอกสารลับ, คณะกรรมการวิสามัญเกี่ยวกับชายแดนภาคใต้, 2522

### สภาความมั่นคง

1. เอกสารนโยบายต่อชาวไทยมุสลิม 2521

## กระทรวงศึกษาธิการ

1. สำนักงานคณะกรรมการศึกษาเอกชน, เขตการศึกษา 2 โรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลามในเขตการศึกษา 2. ชะลา, 2524
2. รายงานแผนการศึกษาพิเศษ, ประเมินการพัฒนาของโรงเรียนราษฎรสอนศาสนาอิสลามในภาคใต้ สถานทั่วไปของโรงเรียน, 2524

## Bibliography

### Books

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. Girling, J., **Thailand : Society and Politics**, Ithaca : Cornell Press, 1981
4. Stockwell, A., **British Policy and Malay Politics During The Malayan Union Experiment, 1942 - 1948**, Kuala Lumpur : The Malysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph No. 8, 1979
5. Suksamran, S., **Political Buddhism in Southeast Asia**, New York : St. Martin's Press, 1977
6. Suhrke, A. Noble, L. Eds., **Ethnic conflict and International Relations**, New York : Praeger Publishers, 1977
7. Tambiah, S., **World Conqueror and World Renouncer**, Cambridge : Cambridge University Press, 1978
8. Thomas, L., **Social-Economic Approach to Political Integration of the Thai-Islam : An Appraisal**, Campaign : Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1967
9. \_\_\_\_\_, **Political Violence in The Muslim Provinces of Southern Thailand**, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 1975
10. Wyatt, D., and 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. Haemindra, N., "The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand" (Part I, II, in the **Journal of Southeast Asian Studies**, Vol. VII, No. 2, September 1976, pp. 197-225. and Vol. VIII, No. 1, March 1977, pp. 85-105
5. Suhrke, A., "The Thai Muslims : Some Aspects of Minority Integration," **Pacific Affairs**, Winter, 1970-1971, pp. 531-547
6. Mcvey, R., "Language, Religion, and National Identity in Southern Thailand," in **The Politics of Separatism**, Collected Seminar Papers No. 19, University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1976, pp. 94-99
7. Numnonda, T., "Pibulsongkram's Thai National - Building Programme During the Japanese Military Presence, 1941 - 1945," in **Journal of Southeast Asian Studies**, Vol. IX, No. 2, pp. 234-247
8. Pitsuwan, S., "Thai Politics from a Southern Perspective," unpublished paper presented at annual Meeting of the Association of Asian Studies, Los Angeles, March 1979
9. PULO, "Appeal to the Islamic Summit Patani Plea for Muslim Help," in **The Journal of the Muslim World League**, Vol. 8, No. 6, April 1981
10. Suhrke, A., "Loyalists and Separatists : The Muslims in Southern Thailand," in **Asian Survey**, Vol. XVII, No. 3, March 1977
11. \_\_\_\_\_, "Irrendentism Contained," in **Comparative Politics**, January, 1975, pp. 187-203
12. Tambiah, S., "The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia with Special Reference to Thailand," in **Daedalus**, Winter, 1973
13. \_\_\_\_\_, "Sangha and Polity in Modern Thailand : An Overview," in Smith, B., ed., **Religion and Legitimation of Power**, Chambersburg : Anima Books, 1978
14. Thomas, L., "Political Socialization of the Thai-Islam," in **Studies on Asia**, 1966
15. Wyatt, D., "Nineteen Century Kelantan : A Thai Veiw," in William Roff, ed. **Kelantan : Religion, Society and Politics in a Malay State**, Kuala Lumpur : Oxford University Press, pp. 1-21