

มลายูมุสลิมกับกระบวนการทำให้เป็นไทย

Malayu-Muslim and Thai-ization

อัสรี มาหะมะ

Assaree Mahama

บทคัดย่อ

ผู้คนส่วนใหญ่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม ศาสนา และชาติพันธุ์ คือความเป็นมลายูที่นับถือศาสนาอิสลามในสังคมไทย ในรอบหลายทศวรรษที่ผ่านมาผู้คนเหล่านี้ต้องเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองการปกครอง สังคม วัฒนธรรม และศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากสังคมไทยที่เป็นสังคมกระแสหลักและอิทธิพลของรัฐบาลไทย ภายใต้กระบวนการทำให้กลายเป็นไทย บทความชิ้นนี้ต้องการชี้ให้เห็นถึงกระบวนการสร้างความเป็นไทย (Thai-ization) ที่มีต่อชาวมลายูมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งเกิดขึ้นทั้งในระดับนโยบายและระดับปฏิบัติการในพื้นที่ ผ่านด้านการเมืองการปกครอง ระบบการศึกษา ศาสนา และสถาบันพระมหากษัตริย์ ด้วยการค้นคว้าจากเอกสาร การเก็บข้อมูลในภาคสนาม รวมทั้งประสบการณ์ตรงส่วนตัว โดยผู้เขียนใช้แนวคิดเทคโนโลยีทางอำนาจ (technology of power) มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นในระดับพื้นที่ ทั้งนี้ผู้เขียนนำเสนอว่าสำหรับกลุ่มชาติพันธุ์มลายูในสามจังหวัดภาคใต้แล้ว ในหลายทศวรรษที่ผ่านมา กระบวนการทำให้กลายเป็นไทยโดยรัฐชาติได้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญในการหลอมรวมให้ชาวมลายูกลายเป็นคนไทยในระดับหนึ่ง

คำสำคัญ: กระบวนการทำให้เป็นไทย, เทคโนโลยีทางอำนาจ, มลายูมุสลิม, ภาคใต้

Abstract

Peoples in the southern provinces are distinctive in terms of culture, religion, and ethnic group. They are Malayu-Muslim in Thailand. They have faced political, social, cultural, and religious changes during the past decades, particularly impacts from Thai mainstream society and influences from Thai nation-state, under the Thai-zation. This article focuses on the processes of Thai-ization, which existed in both policy and implementation levels, toward the Malayu-Muslim in southern provinces. Thai-ization towards them has been implemented through the governance system, education system, religious intervention, and the role of the monarchy. Information in this article derived documentary research, field works, and personal experiences. The author adopt the concept of technology of power to analyze the empirical evidences exist in local communities. The author argues that among the Malayu ethnic group in southern Thailand, the Thai-ization by state government has caused tremendous changes in integrating the majority of Malayu people to become Thai in a certain level.

Keywords: Thai-zation, technology of power, Malayu-Muslim, southern Thailand

บทนำ

พื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ คือจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส และอีกสี่อำเภอของจังหวัดสงขลา ได้แก่ อำเภอสะบ้าย้อย อำเภอเทพา อำเภอนาหวี อำเภอจะนะ เป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ กล่าวคือมีทั้งชาวไทย จีนและมลายูเป็นประชากรส่วนใหญ่ของพื้นที่ แต่ในความเข้าใจของคนภายนอกนั้น จะมีเพียงกลุ่มคนมลายูที่นับถือศาสนาอิสลาม หรือกลุ่มมลายูมุสลิมเท่านั้น ในแง่มุมทางด้านประวัติศาสตร์ พื้นที่ที่ปัจจุบันเป็นสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และการเมืองที่เริ่มต้นจากการเป็นรัฐฮินดู-พราหมณ์ และพุทธศาสนาที่รู้จักในนามอาณาจักรลังกาสุกะ และได้กลายเป็นรัฐอิสลามปาตานี

เมื่อศาสนาอิสลามจากตะวันออกกลางได้เผยแผ่เข้ามาในรัฐปาตานี มีบันทึกว่าในปี ค.ศ. 1457 ราชูปาตานีได้เปลี่ยนจากนับถือพุทธศาสนานิกายมหายานสู่การนับถือศาสนาอิสลามอย่างเป็นทางการ และได้สถาปนารัฐปาตานีเป็นรัฐอิสลาม (อารีฟีน บินจิ, 2550) การขยายตัวของศาสนาอิสลามได้เข้าผสมผสานกับความเชื่อและวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มีความหลากหลายทางประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม พื้นที่นี้จึงมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างไปจากโลกอิสลามในตะวันออกกลาง ความเป็นลักษณะเฉพาะของอิสลามในภาคใต้ที่มีการผสมผสานวัฒนธรรม ความเชื่อ พิธีกรรมบางอย่างที่เป็นฮินดู-พราหมณ์เข้ากับอิสลาม โดยได้เปลี่ยนเจตนารมณ์ของวัฒนธรรมเหล่านั้นมาสู่อิสลาม จึงทำให้วิถีชีวิตของชาวมลายูกับศาสนาอิสลามเข้ากันได้อย่างลงตัว

รัฐปาตานีเป็นรัฐชายฝั่งที่รุ่งเรืองจากการค้าขายทางทะเล และมีการติดต่อด้านพันธุกรรมค้าและทางการเมืองกับรัฐน้อยใหญ่ต่าง ๆ ทั้งในเขตแหลมมลายู และตามหมู่เกาะต่าง ๆ ที่สำคัญรัฐปาตานีได้มีสัมพันธ์เชิงบรรณาการกับอาณาจักรอยุธยา อย่างไรก็ตามความสัมพันธ์ทั้งสองอาณาจักรได้มีข้อพิพาท ขัดแย้ง ในบางช่วงเกิดสงครามน้อยใหญ่หลายครั้งระหว่างปาตานีกับสยาม ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ปาตานีได้พ่ายแพ้ต่อสยาม และได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและการปกครองในรัฐปาตานี โดยสยามเข้ามาจัดการแบ่งรัฐปาตานีออกเป็น

เจ็ดหัวเมือง ดังนี้คือ ปาตานี หนองจิก ยะหริ่ง ยะลา รามัน สายบุรี ะแงะ และ สยามเข้ามาแทรกแซงอำนาจทางการเมือง ด้วยการแต่งตั้งเจ้าเมืองตามความ เห็นชอบจากกรุงเทพฯ และการจัดเก็บภาษีโดยเจ้าเมืองจะได้รับส่วนแบ่งของภาษี บางส่วน ช่วงเวลาดังกล่าวนี้ ได้สร้างความยากจนต่อเจ้าเมือง การจำกัดในการ บริหารบ้านเมือง ทำให้เศรษฐกิจในหัวเมืองปาตานีทั้งหลายถดถอยอย่างต่อเนื่อง สิ่งนี้ได้ลดทอนอำนาจและความเข้มแข็งของสุลต่านปาตานี และถือว่าเป็นจุดเปลี่ยน สำคัญในประวัติศาสตร์ปาตานี

ในยุคล่าอาณานิคม อังกฤษได้เข้ามามีอิทธิพลบนคาบสมุทรมลายู และเริ่มขยับ ขึ้นมาทางแหลมมลายูตอนบนซึ่งอยู่ในเขตอิทธิพลของสยาม ในปี ค.ศ. 1826 อังกฤษได้เสนอต่อสยาม เรื่องอนาคตปาตานีและหัวเมืองมลายู โดยพยายามเสนอ ให้อิสรแก่ ปาตานี กลันตัน ตรังกานู และเคดะห์ แต่สยามได้ใช้นโยบาย ประนีประนอมกับอังกฤษและหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง โดยเอื้อประโยชน์แก่อังกฤษ ในการเข้ามาใช้ทรัพยากรในพื้นที่ ต่อมาในปี ค.ศ. 1899 ได้มีข้อตกลงแบ่งเขตแดน ทำให้อังกฤษมีข้อจำกัดในการขยายอิทธิพลในปัตตานีและบริเวณคอคออดกระ และ ถัดมาในปี ค.ศ. 1908 อังกฤษได้เสนอให้สยามมอบปัตตานีและสตูล เข้าร่วมใน กลุ่มสหพันธมลายา แต่ต้องชะงักลงและไม่ก้าวหน้า จนกระทั่งในปี ค.ศ. 1909 (พ.ศ. 2452) ได้มีการตกลงสนธิสัญญา Anglo-Siam Treaty ทำให้ปาตานีกลายเป็น ส่วนหนึ่งของสยามอย่างเป็นทางการ (อารีฟิน บินจิ, 2550) จากสนธิสัญญาระหว่าง อังกฤษและสยามข้างต้น จึงเป็นที่มาของพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ในยุคล่า อาณานิคมหรือสมัยรัชกาลที่ 5 ด้วยการขีดเส้นแบ่งพรมแดนความเป็น “ภูมิภาคยา” ของสยาม (ธงชัย วินิจจะกูล, 2556) ทำให้ผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ได้กลายมาเป็นพลเมืองของรัฐสยามหรือรัฐไทยในระยะต่อมา แม้พวกเขา จะมีประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมที่เป็นลักษณะเฉพาะ ซึ่งแตกต่างจากผู้คนที่ เป็นกลุ่มกระแสหลักในสังคมไทยก็ตาม

วิถีอัตลักษณ์และวัฒนธรรมของคนท้องถิ่นในสามจังหวัดภาคใต้ ที่มีลักษณะ ความเป็นมลายูถิ่นและนับถือศาสนาอิสลาม ซึ่งแตกต่างไปจากสังคมไทยกระแสหลัก ในภาคกลางและคนไทยในท้องถิ่นและภูมิภาคอื่นของประเทศ เมื่อมีการผนวกรวม

ดินแดนปาตานีเข้าสู่ราชอาณาจักรไทย ในสมัยรัชกาลที่ 5 ด้วยการปฏิรูปการปกครองแบบใหม่ที่รวมศูนย์อำนาจเข้าไว้ที่ศูนย์กลางนั้น สุรินทร์ พิศสุวรรณ (2527) ชี้ให้เห็นว่ารัฐไทยมีความพยายามเปลี่ยนแปลงกลุ่มคนเหล่านี้ให้เป็นไทย (Thai-ization) ผ่านกระบวนการที่แยบยล โดยเฉพาะช่วงหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา ดังนั้น บทความขื่นนี้จึงต้องการเน้นให้เห็นถึงปฏิบัติการในการสร้างความเป็นไทยของรัฐที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์มลายูมุสลิมในภาคใต้ ซึ่งเกิดขึ้นภายหลังจากที่รัฐปาตานีถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย ตามมาด้วยนโยบายและปฏิบัติการในการหลอมรวมคนมลายูให้เป็นพลเมืองของรัฐ หรือให้เกิดสำนึกร่วมในความเป็นผู้คนในประเทศเดียวกัน ภายใต้อาณัติของสถาบันหลักของชาติ คือ ชาติ(ไทย) ศาสนา(พุทธ) และพระมหากษัตริย์

รัฐกับเทคโนโลยีทางอำนาจ

การเกิดขึ้นของรัฐชาติสมัยใหม่ (modern nation-state) ไม่ว่าจะเป็นในสังคมยุโรปหรือภูมิภาคอื่น ๆ ของโลก เป็นพัฒนาการอีกก้าวหนึ่งที่สำคัญต่อจากระบบรัฐจารีตหรือรัฐบรรณาการ ด้วยองค์ประกอบใหม่ของรัฐชาติสมัยใหม่ คือ การมีดินแดนและเส้นแบ่งพรมแดนที่ชัดเจน พลเมือง รัฐบาล และอำนาจอธิปไตย ซึ่งแตกต่างจากระบบของรัฐจารีตที่ไม่ได้ให้ความสำคัญกับเรื่องพรมแดนที่ชัดเจนหรือความเป็นภูมิภาคของประเทศ (ธงชัย วินิจจะกุล, 2556) ในส่วนของผู้นั้นนั้น แม้จะมีความแตกต่างกันในแง่ของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์และวัฒนธรรม แต่การที่กลายเป็นพลเมืองภายใต้รัฐเดียวกัน รัฐส่วนกลางมีบทบาทอย่างมากในการสร้างความเป็นชุมชนจินตกรรม (imagined community) (เบน แอนเดอร์สัน, 2552) อันเป็นการสร้างสำนึกร่วมในความเป็นคนในชาติเดียวกัน ผ่านนโยบายและกลไกที่หลากหลายด้วยกัน

การขยายอิทธิพลทางวัฒนธรรม การควบคุมอย่างแยบยลและเข้มข้นของนโยบายรัฐมีอยู่ตลอดเวลา รัฐมีวิธีการหลากหลายในการเข้าควบคุมผู้คน พื้นที่เพื่อสร้างความเป็นเอกภาพในการปกครอง วิธีการเช่นนี้มิเชล พูโกต์ ได้พยายาม

อธิบายว่านี่คือ เทคโนโลยีทางอำนาจ (technology of power) ที่รัฐต้องใช้เพื่อควบคุมเนื้อตัวร่างกายของประชาชน ผ่านปฏิบัติการต่างๆ เช่น การทำการสำรวจ ทำทะเบียน บัตรประจำตัว นโยบายคุมกำเนิด การควบคุมและการลงโทษ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2552) หรือแม้แต่การควบคุมสถาบันศาสนา การศึกษา ภาษาและอื่นๆ รวมทั้งการพัฒนาที่มุ่งเน้นการสร้างจิตสำนึกในความเป็นไทย โดยเฉพาะนโยบายและปฏิบัติการของรัฐต่อกลุ่มชาติพันธุ์และคนชายขอบที่รัฐมักมองว่าเป็นคนอื่นและล่าหลัง (ธงชัย วินิจจะกุล, 2555 และสุเทพ สุทธภักดิ์, 2555) จึงเป็นบทบาทของรัฐที่จะนำการพัฒนาเข้าไปให้พวกเขา ทั้งนี้ เพื่อสร้างความศิวิไลซ์และสร้างสำนึกในความเป็นไทยแก่กลุ่มชาติพันธุ์และคนชายขอบดังกล่าว

การทำงานของกระบวนการสร้างชาตินั้น มีเป้าหมายที่การรื้อถอนหรือสลายความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์และศาสนา ให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชาติด้วยการมุ่งให้มีวัฒนธรรมเดียว การดำเนินงานเช่นนี้ ในด้านหนึ่งนั้นส่งผลกระทบต่อชนกลุ่มน้อยหรือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทำให้คนตัวเล็กน้อยเหล่านี้ต้องปรับตัวจนนำมาสู่การสูญเสียอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์และท้องถิ่น ขณะที่อีกด้านหนึ่งนั้นพวกเขากลับพยายามดิ้นรนต่อสู้เพื่อดำรงไว้ซึ่งความเป็นอัตลักษณ์ของตนเอง กับทั้งมีการประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และท้องถิ่นของตนขึ้นมา ด้วยการผลิตซ้ำและแสดงออกในรูปแบบทางวัฒนธรรม เช่น ความเชื่อ จารีต คัมภีร์ ประวัติศาสตร์ พิธีกรรม การแสดง สัญลักษณ์หรืออนุสาวรีย์ และที่สำคัญคือ สิ่งเหล่านี้จะต้องได้รับการรับรู้หรือรับรองจากอำนาจอันชอบธรรม โดยเฉพาะรัฐอีกด้วย จึงจะทำให้มีพลังและความเด่นชัดมากขึ้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ขณะที่กระบวนการสร้างชาติมุ่งปฏิบัติการเพื่อหลอมรวมผู้คนในดินแดนของรัฐให้เป็นหนึ่งเดียว แต่ในทางกลับกันก็ทำให้สำนึกทางชาติพันธุ์และท้องถิ่นเกิดขึ้นมาด้วย (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2550: 200-202) ขณะที่ ชาร์ลส์ คายส์ ซีให้เห็นว่า ระบบการศึกษา การพัฒนาเศรษฐกิจ การปฏิรูปศาสนา การจัดระเบียบการปกครอง การกำหนดภาษาวัฒนธรรมแห่งชาติ ล้วนเป็นการปฏิบัติการในการสร้างสำนึกความเป็นชาติเดียวกัน โดยเฉพาะพุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นเครื่องมือในหลอมรวมกลุ่มต่างๆ เข้าด้วยกัน (อังกในพัฒนา กิติอาษา, 2550: 14-22)

จากแนวคิดที่ได้กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนได้นำมาใช้ในการวิเคราะห์และอธิบายกระบวนการสร้างความเป็นไทยที่รัฐมีต่อผู้คนที่เป็กลุ่มชาติพันธุ์และคนชายขอบในบริเวณสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ เพื่อชี้ให้เห็นถึงปฏิบัติการของรัฐที่พยายามสร้างและปรับเปลี่ยนผู้คนในพื้นที่ซึ่งมีความเป็นมลายูมุสลิมให้กลายมาเป็นไทยตามความประสงค์ของรัฐ

กระบวนการทำให้ชาวมลายูมุสลิมกลายเป็นไทย

เมื่อรัฐปัตตานีพ่ายแพ้สงครามครั้งสำคัญต่อสยามในยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ปัตตานีได้กลายมาเป็นประเทศราชเชิงบรรณาการที่มีความผูกพันมากกว่าในสมัยกรุงศรีอยุธยา โดยเริ่มแรก รัฐสยามได้จัดการปรับปรุงรูปแบบการปกครองประเทศราชผ่านเมืองใกล้เคียงอย่างสงขลาและนครศรีธรรมราช ช่วงที่สอง มีการแบ่งรัฐปัตตานีออกเป็นเจ็ดหัวเมืองเพื่อง่ายต่อการจัดการและควบคุม อีกทั้งยังเป็นการสลายอำนาจและถ่วงอำนาจระหว่างกัน ช่วงที่สาม การใช้ระบบมณฑลเทศาภิบาลเพื่อกระชับอำนาจของศูนย์กลางต่อหัวเมืองและการยุบเลิกระบบเจ้าเมือง (รายา) และจนกระทั่งเกิดความเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เมื่อปัตตานีได้ถูกผนวกเข้ากับสยามภายใต้เส้นแบ่งพรมแดนที่ขีดเส้นโดยอังกฤษกับสยาม ในปี ค.ศ. 1909 จึงถือเป็นปีที่สิ้นสุดของรัฐปัตตานีและกลายเป็นจังหวัดหนึ่งของประเทศไทย (อารีฟิน บินจิ, 2550)

การเปลี่ยนแปลงในสังคมปัตตานี เริ่มต้นสมัยรัชกาลที่ 5 เมื่อเริ่มมีการรวมศูนย์อำนาจผ่านระบบ ที่เรียกว่าระบบการปกครองส่วนกลาง ส่วนภูมิภาคและส่วนท้องถิ่น การพัฒนาระบบการปกครองส่วนท้องถิ่น ได้มีการแบ่งเขตการปกครองออกเป็นจังหวัด อำเภอ ตำบลและหมู่บ้าน ขึ้นมาแทนระบบการปกครองเดิมของบรรดาเจ้าเมืองในเขตอิทธิพลของสยามเวลานั้น และยุบรูปแบบการปกครองของเจ้าเมืองท้องถิ่นเหล่านั้นไป กรณีนี้จะพบว่า มีปฏิริยาของเจ้าเมืองท้องถิ่นต่อการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะในพื้นที่ที่เรียกว่า “ปัตตานี”

การแข็งข้อของเจ้าเมืองมลายูที่ไม่พอใจต่ออำนาจของบรรดาศักดิ์ที่เป็นเจ้าแขวงหรือผู้ว่าราชการที่ถูกส่งมาจากส่วนกลาง เริ่มปรากฏให้เห็นถึงความขัดแย้งทางการเมืองในระดับพื้นที่มากขึ้น โดยเฉพาะการไม่ยอมจ่ายภาษี การปลุกระดมกลุ่มสร้างสำนึกมลายูขึ้นมา กระนั้นก็ตาม ทางศูนย์กลางซึ่งมีอำนาจที่เข้มแข็งกว่าสามารถจัดอำนาจและอิทธิพลของเจ้าเมืองเก่าเหล่านี้ลงได้ ด้วยการกดดันผ่านกองกำลังทหารและตำรวจ กับการให้อำนาจพิเศษแก่บุคคลที่อยู่ข้างรัฐเพื่อคานและลดอำนาจฝ่ายเจ้าเมืองที่เป็นกลุ่มอำนาจเก่าในท้องถิ่น กระทั่งเจ้าเมืองบางคนต้องสละตำแหน่งแล้วหลบหนีไปอยู่ในประเทศมาเลเซีย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2550: 158-163 และอัสนี มาหะมะ, 2558)

ช่วงการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้นพบว่ามีปัญหาบ่อยกว่าหากเปรียบเทียบกับในเวลาต่อมา ดังที่ปิยะ กิจถาวร (2550) ชี้ว่า ชาวบ้านได้เล่าความทรงจำของการปกครองในยุคสมัยนั้นว่าเป็นไปในทางที่ดี รัฐได้ใช้นโยบายครองใจประชาชน ดังตัวอย่าง รายงานของพระยายมราชที่แสดงให้เห็นกระแสรับสั่งในพระหัตถ์เลขา เกี่ยวกับระเบียบหรือวิธีปฏิบัติกรออย่างใดก็ตามที่เป็นการเบียดขับกดขี่ศาสนาอิสลาม ต้องยกเลิกหรือแก้ไขทันที เช่น กรณีการหมอบกราบเหมือนธรรมเนียมไทย อันเป็นข้อขัดข้องกับศาสนาอิสลาม เพราะมุสลิมจะหมอบกราบเฉพาะพระเจ้าเท่านั้น จึงสั่งให้ยกเลิกธรรมเนียมนี้กับชาวมุสลิม ทั้งนี้การปกครองของสยามในเวลานั้น นอกจากพยายามเข้าใจความละเอียดอ่อนทางวัฒนธรรมและศาสนา แล้วยังระมัดระวังต่อความรู้สึกอันเป็นการคุกคามทางศาสนา เช่น กรณีผู้นำศาสนาที่แข็งขันต่อสยาม กลับไม่ถูกปราบปรามด้วยกำลัง แต่พยายามปรับปรุงการบริหารราชการให้ดีขึ้น (ปิยะ กิจถาวร, 2550: 119-125)

ยุคสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ ภายใต้การนำของจอมพล ป. พิบูลสงคราม ประเทศอยู่ในช่วงรอยต่อของสงครามโลกครั้งที่ 1 และครั้งที่ 2 รัฐบาลมีความมุ่งมั่นในการสร้างความเป็นไทย มีแนวคิดชาตินิยมไทยอย่างเข้มข้นและมุ่งหมายให้ชนกลุ่มน้อยทั้งหลายที่อยู่ในเขตแดนไทยทั้งหมดถูกหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียว ด้วยการนำนโยบายชาตินิยมที่เน้นการผสมกลมกลืนทั้งคนจีน กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ตามชายแดนและกลุ่มมลายูมุสลิมภาคใต้ โดยรัฐได้กำหนดและบังคับใช้กฎหมาย

วัฒนธรรม มารยาทและการประเพณี เช่น การแต่งกายใส่หมวกแบบตะวันตก ห้ามกินหมากพลู การใช้ช้อนส้อม ในกรณีของชาวมลายูมุสลิมได้ห้ามการใส่หมวกแบบอิสลาม ห้ามนั่งไ้สูง ผู้หญิงห้ามใช้ผ้าคลุมผม ห้ามพูดภาษามลายู นอกจากนี้ได้ยกเลิกกฎหมายอิสลามว่าด้วยครอบครัวและมรดก และแทนที่ด้วยกฎหมายแพ่งพาณิชย์ บรรพ 5 และ 6 ว่าด้วยครอบครัวและมรดก (ธนศ อารมณัฐวรรณ, 2549: 74-78) แต่ว่านโยบายจอมพล ป. ในการดำเนินการต่อชาวมลายูมุสลิม ถือว่าล้มเหลว ชาวมลายูไม่ยอมรับและต่อต้านชัดเจน ทำให้เกิดความไม่พอใจปรากฏชัดมากขึ้น

การกดทับและผลมกลมกลืนดังกล่าว ทำให้ในปี พ.ศ. 2490 ผู้นำทางจิตวิญญาณอย่างพระยีสูลงได้เสนอข้อเรียกร้อง 7 ข้อ ให้สามจังหวัดภาคใต้มีการปกครองตนเอง กล่าวคือ 1) ตั้งหน่วยการปกครองหน่วยหนึ่งขึ้นมาเพื่อปกครอง 4 จังหวัด (รวมทั้งสตูล) โดยมีผู้ว่าราชการซึ่ง “มีถิ่นกำเนิดในพื้นที่” มีอำนาจเต็มในการแต่งตั้งหรือถอดถอนเจ้าหน้าที่ได้ 2) ใช้ภาษามลายูในการเรียนการสอนในโรงเรียนประถมศึกษา 3) ภาษาที่เก็บได้ในพื้นที่ ให้ใช้ในท้องถิ่น 4) ร้อยละ 80 ของข้าราชการควรเป็นคนมลายูในพื้นที่ 5) รับรองภาษามลายูและภาษาไทยในฐานะภาษาทางการ 6) ให้สิทธิอำนาจแก่คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดเป็นผู้ออกข้อบังคับในกิจการเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม และ 7) แยกศาลศาสนาอิสลามออกจากศาลประจำจังหวัด จนเขาถูกตราหน้าว่าเป็นพวกแบ่งแยกดินแดน อันเป็นข้อกล่าวหาที่ทำให้เขาถูกไต่สวนและต่อมากฎหมายตราครุฑโดยเจ้าหน้าที่รัฐ (ดินแดน แม็กคาร์โก, 2555: 94-95)

เข้าสู่ยุคของการพัฒนาประเทศในช่วงของรัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่มีแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับแรกของประเทศ เมื่อ พ.ศ. 2504 รัฐบาลเริ่มขยายการพัฒนาและสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เช่น มีการจัดการปกครองที่มีประสิทธิภาพมากขึ้นและมีงบประมาณในการพัฒนาชุมชน การตัดถนน การจัดผังเมืองและสร้างหน่วยงานราชการต่าง ๆ ทำให้รัฐสามารถเข้ามาควบคุมพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ห่างไกลอย่างสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้อย่างเบ็ดเสร็จมากขึ้น

ในระยะต่อมา ปฏิบัติการของรัฐต่อพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ นั้น มีให้เห็นเป็นโครงการขนาดใหญ่มากมาย ตัวอย่างเช่น การออกมาตรการอพยพ คนอิสานเข้ามาในพื้นที่ เพื่อสร้างความหลากหลายในพื้นที่ พร้อม ๆ กับการจัดการศึกษาภาคบังคับ การแปรสภาพสถาบันการศึกษาในท้องถิ่น การส่งเสริมและกำหนด ใช้ภาษาไทยมาตรฐาน การให้ทุนการศึกษาแก่เยาวชนนักศึกษาหลายอายุ การจัดทำ โครงการให้รางวัลพระราชทานกับไต่ะครูปอเนาะ ส่งเสริมการศึกษาในทุกระดับผ่าน การนิเทศการศึกษา การให้ความรู้ผ่านวิทยุ และการจัดอบรมสัมมนาครู (ปิยนวด บุนนาค, 2539: 144-145) ปฏิบัติการของรัฐในลักษณะที่แยบยลนี้ยังคงดำเนินการ ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน ฉะนั้น สำหรับคนที่เข้าใจถึงรากเหง้าและเบื้องหลังของ นโยบายและปฏิบัติการในการทำให้คนมลายูมุสลิมกลายเป็นไทยดังกล่าว กับทั้งวิเคราะห์โดยละเอียดแล้ว จึงไม่แปลกเลยกับการที่ชาวบ้านมลายูท่านหนึ่ง กล่าวว่ “ความเปลี่ยนแปลงที่นำเข้าไปโดยรัฐไทย นั้นเป็นเสมือนลมที่เย็นสบาย แต่แหลมคมเสมือนใบมีด ชาวมลายูผลิตผลิตไปกับมัน จนไม่รู้สึกถึงอันตราย” สำหรับผู้เขียนแล้ว พบว่ากระบวนการทำให้ชาวมลายูมุสลิมกลายเป็นไทย ปรากฏชัดในสี่ด้านด้วยกัน คือ ด้านการเมืองการปกครอง การศึกษา ศาสนา และ บทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์

ด้านการเมืองการปกครอง

ตั้งแต่การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 ระบบการ ปกครองใหม่ได้เข้ามาแทนระบบการปกครองเดิมของชาวมลายู การปกครองใหม่ นี้เป็นระบบราชการจากข้างบนลงสู่เบื้องล่าง การเปลี่ยนแปลงจึงเกิดขึ้นเป็นครั้ง แรกในสังคมมลายู โดยเฉพาะการลดอำนาจการปกครองในรูปแบบเจ้าเมืองและ ผู้นำทางศาสนากับวัฒนธรรมเก่าลงไป ดังตัวอย่างของตำแหน่ง “ดาโต๊ะปิงฮูลู” ตำแหน่งนี้มีมาพร้อมกับระบบเกอราจาอันมลายู¹ (การปกครองของมลายู) ซึ่งเป็น ตำแหน่งที่เทียบเท่ากับกษัตริย์ ทำหน้าที่ในการดูแลความสงบเรียบร้อยในชุมชนและ ติดต่อกับราชการกับราชา (สุลต่าน) แต่เมื่อมีการยุบระบบการปกครองของราชา ในปี พ.ศ. 2445² ทำให้ตำแหน่งดังกล่าวถูกยุบไปด้วย ต่อมารัฐได้จัดตั้งตำแหน่งใหม่ ที่ชื่อว่า “กษัตริย์และผู้ใหญ่” ด้วยการแต่งตั้งและสรรหาบุคคลที่มีอิทธิพลในชนบท หรือหมู่บ้านที่ฝึกฝั่รัฐบาล เพื่อเป็นการวางรากฐานอำนาจใหม่ในการดูแลชุมชน

แทนรูปแบบและกลุ่มอำนาจเก่า ด้วยเหตุนี้ ตำแหน่งดาโต๊ะปิงฮูจึงได้ถูกลดอำนาจและสลายไปในที่สุด

การเกิดขึ้นของตำแหน่งกำนันและผู้ใหญ่บ้าน ในฐานะตัวแทนของรัฐ และเป็นคนกลางในการเชื่อมต่อระหว่างชาวบ้านกับรัฐ โดยมีหน้าที่รับนโยบายจากรัฐผ่านนายอำเภอ ให้ทำหน้าที่สอดส่องดูแล ควบคุม และพัฒนาผู้คนในหมู่บ้านและตำบล นอกจากนี้ การเกิดขึ้นขององค์การบริหารส่วนตำบลในช่วงปลายทศวรรษ 2530 นับว่าเป็นองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นอีกรูปแบบหนึ่งที่มีบทบาทเป็นแขนขาของรัฐ แม้คณะผู้บริหารและสมาชิกขององค์การบริหารส่วนตำบลจะมาจากการเลือกตั้งของชาวบ้าน แต่ภายหลังจากที่ได้รับการเลือกตั้งแล้วคนเหล่านั้นต้องกลายเป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐ มีระเบียบกฎเกณฑ์ที่ถูกระบุกำหนดมาจากทางราชการ แม้แต่การได้มาและการใช้จ่ายงบประมาณของท้องถิ่นก็ต้องอิงตามนโยบายและแผนงานที่ถูกกำหนดมาจากส่วนกลาง ที่มากไปกว่านั้นคือการเมืองท้องถิ่นแบบใหม่ดังกล่าวกลับพบว่าได้สร้างความขัดแย้งและความแตกแยกกับผู้คนในหมู่บ้านมลายู ก่อให้เกิดกลุ่มอำนาจและอิทธิพลทางการเมืองและเศรษฐกิจใหม่ขึ้นในชุมชนมลายูมุสลิมในปัจจุบัน (สัมภาษณ์โต๊ะอิหม่าม อาซิส, 18 สิงหาคม 2556)³

เมื่อตัวแทนและอำนาจรัฐเข้ามาจัดการปกครองชุมชน บุคคลที่ถูกลดบทบาทหน้าที่ในสังคมมลายู คือ กลุ่มที่เคยมีบทบาททั้งทางด้านศาสนาและจิตวิญญาณ เช่น กลุ่มโต๊ะอิหม่าม กลุ่มผู้นำทางพิธีกรรม และผู้นำทางวัฒนธรรม โดยธรรมชาติ กลุ่มคนเหล่านี้เป็นบุคคลที่มีบทบาทในการจัดการดูแลชุมชนมลายูเดิม ที่คอยหนุนเสริมช่วยเหลือชุมชน ไม่มีหน้าที่กำกับอย่างชัดเจน เว้นแต่ตำแหน่งโต๊ะอิหม่ามคณะกรรมการมัสยิดเท่านั้นที่ผ่านการคัดเลือกโดยตรงจากชาวบ้านซึ่งทำหน้าที่ในทางศาสนาและแก้ปัญหาในชุมชน (อัสรี มะหะมะ, 2558)

ปัจจุบันกลุ่มผู้นำหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐอย่างกำนัน ผู้ใหญ่ และผู้บริหารองค์การบริหารส่วนท้องถิ่น ในฐานะ “แขนขา” รัฐ ได้เข้ามามีบทบาทอย่างเต็มรูปแบบในสังคมมลายู ผู้นำเหล่านี้ต้องเข้ารับการอบรม ประชุมประจำเดือน อยู่ภายใต้กำกับของผู้ว่าราชการจังหวัด นายอำเภอและหัวหน้าส่วนราชการอื่น ๆ ต้องคอยรับมอบแนวทางหรือนโยบายในการปกครองและพัฒนาชุมชนตาม

นโยบายและคำสั่งของส่วนกลาง ผู้คนเหล่านี้จะได้คำตอบแทน สามารถถือครองอาวุธ ทำหน้าที่ในการตรวจตราดูแลความสงบเรียบร้อยในพื้นที่ และสามารถตัดสินใจแทนชาวบ้านได้ ในฐานะคนของราชการที่มีอำนาจ บางคนได้กลายเป็นคนที่มีอิทธิพลระดับหนึ่งในชุมชน บางครั้งก็วางตัวเป็นคนที่ไม่ค่อยข้องเกี่ยวกับหรือร่วมกิจกรรมทางศาสนา ที่สำคัญคือ เกิดทั้งการทับซ้อนและช่องว่างระหว่างผู้นำทางการดังกล่าวกับผู้นำธรรมชาติที่มีอยู่ดั้งเดิม เช่น การทับซ้อนระหว่างบทบาทหน้าที่ของกำนันและผู้ใหญ่บ้านกับโต๊ะอิหม่าม กับการไม่ประสานงานกันระหว่างกลุ่มผู้นำทั้งสองในกิจกรรมด้านการปกครอง การพัฒนาและศาสนาพิธีกรรม เป็นต้น

กรณีตัวอย่างหนึ่งซึ่งเกิดขึ้นในหมู่บ้านของผู้เขียนเองในอำเภอยิ่งอ จังหวัดนราธิวาส คือ ปัจจุบันบุคลากรขององค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) กลับกลายเป็นผู้มีบทบาทในการจัดกิจกรรมของชุมชนแทนที่คณะกรรมการมัสยิด โดยเฉพาะกิจกรรมทางศาสนาและวัฒนธรรม เช่น การจัดงานประจำปีของโรงเรียนตาดีกา การมอบรางวัลให้นักเรียนตาดีกา หรือการแข่งขันกีฬา กิจกรรมกวนขนมอาซุรอ ซึ่งกิจกรรมเหล่านี้ล้วนแต่เดิมที่เป็นกิจกรรมของชุมชน จัดในพื้นที่มัสยิด แต่ปัจจุบันกิจกรรมเกือบทุกอย่างได้หลุดจากบทบาทและอำนาจของผู้คนในชุมชนไปอยู่ภายใต้การจัดการของ อบต. และสถานที่จัดกิจกรรมได้ถูกย้ายไปจัดในพื้นที่หรือรั้วที่ทำการของ อบต. ตัวอย่างของกิจกรรมกวนขนมอาซุรอ เป็นกิจกรรมทางสังคมที่เกิดขึ้นและอยู่ควบคู่กับชุมชนมลายูมุสลิมมายาวนาน เป็นกิจกรรมควบคู่กับมัสยิดในฐานะพื้นที่รวมกลุ่มของคนมลายู แต่เมื่อย้ายมาอยู่ในสถานที่ อบต. ได้ทำให้การรวมกลุ่มของมุสลิมย้ายไปในสถานที่ของรัฐโดยปริยาย ส่งผลให้บทบาทของมัสยิดถูกลดความหมายและความสำคัญลงไป

การที่อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นสามารถปรับเปลี่ยนความหมายของกิจกรรมจากเดิมที่มีรากเหง้าของวัฒนธรรมมลายูมุสลิมให้กลายเป็นไทยมากขึ้นเช่นนี้ ได้กลายมาเป็นความฉงนและการซบเซาของชาวบ้านในหมู่บ้านของผู้เขียนเองว่า “ทำไม อบต. จัดกิจกรรมตาดีกาให้กับเด็กนักเรียนได้ แต่กลับห้ามเขียนป้ายอักษรยะวี (มลายู) บนเวที ทั้ง ๆ ที่พวกเราที่เป็นคนในหมู่บ้านก็พูดภาษามลายู”

ปรากฏการณ์เช่นนี้ สะท้อนให้เห็นว่า คนทำงาน อบต. ได้กลายเป็นกลไกส่วนหนึ่งของรัฐในกระบวนการสร้างความเป็นไทยต่อชาวมลายูมุสลิม ด้วยการมองว่า อักขระยาวีที่เป็นรากและสัญลักษณ์ของความเป็นมลายู เป็นสิ่งแปลกปลอมที่มีอยู่ในสังคมไทย ไม่ควรจะมีพื้นที่ภายใต้ดินแดนของรัฐไทย

ด้านการจัดการศึกษา

แนวคิดและอุดมการณ์สร้างชาติไทยนั้น มีผลทำให้รัฐรับไม่ได้กับความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มคนและวัฒนธรรม จะเห็นได้ว่ารัฐพยายามเป็นอย่างมากในการละลายสำนึกทางชาติพันธุ์ ด้วยการเข้าไปกำกับ ควบคุม และกำหนดกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ผ่านนโยบายที่ขยายเพิ่มขิ้นเป็นลำดับ ดังเช่นในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ สมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ถึงขั้นไม่ให้แต่งกายตามประเพณีของตน ห้ามสอนภาษามลายูในโรงเรียน ไม่ให้พูดภาษามลายูในการติดต่อราชการ ให้เปลี่ยนชื่อไทยและให้ชาวมลายูปฏิบัติตามประเพณีไทยในทุก ๆ ด้าน (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551: 79) เหล่านี้คือตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมในกระบวนการทำให้กลุ่มคนที่หลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์กลายมาเป็นคนไทย โดยเฉพาะการจัดการศึกษาในระบบโรงเรียนและการเน้นการใช้ภาษาไทยกลางที่เกิดขึ้นกับคนมลายูมุสลิมในชายแดนภาคใต้

ประการแรก การจัดการศึกษาของรัฐไทย ระบบการศึกษาที่มีมายาวนานในสังคมมลายูมุสลิมคือโรงเรียนปอเนาะ เป็นสถาบันการศึกษาศาสนาอิสลามตามจารีตประเพณี ทำหน้าที่ในการสอนและท่องจำคัมภีร์อัลกุรอาน และวัจนะศาสนดารวมทั้งกฎหมายซารีอะห์และจารีตประเพณีในท้องถิ่น ตามสำนักคิดการตีความสายชาฟีอี (Shafi) และสอนภาษามลายูยาวี ภาษาอาหรับ ปรัชญา และการดำเนินชีวิตในวัฒนธรรมมลายู ปอเนาะมีลักษณะเหมือนโรงเรียนกินนอน นักเรียนจะมีกระท่อมเป็นที่พักของตนเอง สำหรับในนักเรียนชายจะอยู่ในบริเวณด้านนอก และสำหรับภายในจะเป็นบ้านพักโต๊ะครู และผู้ช่วยโต๊ะครู และยังมีบ้านนักเรียนปอเนาะที่มีครอบครัว และนักเรียนผู้หญิงจะอยู่ภายในพื้นที่ที่เรียกว่า ปอเนาะดาล หรือที่รู้จักกันว่าปอเนาะภายใน

การเรียนการสอนจะใช้กิตาบายาวิ เป็นตำราอธิบายศาสนาที่เป็นภาษาอาหรับ และแปลด้วยภาษามลายูยาวิ โดยโต๊ะครูนั่งบนพื้นตรงกลางหันหน้าเข้าหานักเรียน เพื่อทำการอ่านและซักถามทีละคน พร้อมเปิดโอกาสให้มีการถามและแลกเปลี่ยน โต๊ะครูจะทำการวิจารณ์คำถามและอธิบายข้อข้องใจอย่างละเอียด ทั้งนี้ปอเนาะไม่มีหลักสูตรการเรียนการสอนที่ตายตัว ไม่มีการแบ่งเป็นชั้นเรียน นักเรียนจะเรียนเหมือน ๆ กัน จนกว่านักเรียนผู้นั้นจะเข้าใจและสามารถเชื่อมโยงความรู้ในลำดับต่อไปได้

ปอเนาะถือว่าโต๊ะครูหรือบาบอ เป็นศูนย์กลางในการเรียนการสอน และสถานะของบาบอขึ้นอยู่กับความเชี่ยวชาญในสาขาวิชาทางศาสนา เท่า ๆ กับบุคลิกของโต๊ะครูเป็นสิ่งที่จูงใจในการเข้ามาเรียนในปอเนาะ ยังมีนักเรียนจำนวนมากเท่าใด โต๊ะครูก็จะได้รับเงินสนับสนุนจากชุมชนมากเท่านั้น ปอเนาะไม่ได้เก็บค่าเล่าเรียน แต่ปอเนาะจะอาศัย “ซากัต” (เงินบริจาคเพื่อการกุศล) จากชุมชนและสถาบันของมุสลิมเป็นต้น (สุเทพ สุนทรเกสัช, 2548: 229-236) ปอเนาะจึงเป็นหัวใจสำคัญของชุมชนและการสร้างสังคมมลายู

นโยบายสร้างชาติไทยตั้งแต่ยุคจอมพล ป. พิบูลสงคราม ได้สานต่อโดยรัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ คือรัฐบาลได้ต่อยอดและเล็งเห็นหัวใจสำคัญของอัตลักษณ์วัฒนธรรมคนมลายู รัฐมองว่าการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมนั้น จำเป็นต้องกระทำโดยการเข้าไปสร้างวัฒนธรรมและความรู้ใหม่ให้คนมลายูมุสลิม ด้วยการขยายโรงเรียนประถมศึกษามากขึ้นตามหมู่บ้าน และบังคับให้สถาบันการศึกษาแบบปอเนาะปรับเปลี่ยนเป็นโรงเรียนราษฎร์ และให้มีการเรียนการสอนสามัญ โดยให้เขตการศึกษาเป็นผู้อุปถัมภ์ (สุรินทร์ พิศสุวรรณ, 2527) ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2513 รัฐบาลมีนโยบายให้โรงเรียนปอเนาะเป็นโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามเอกชน โดยการบีบบังคับให้เข้าสู่ระบบการศึกษามาตรฐานของชาติที่ดูแลโดยกระทรวงศึกษาธิการ โรงเรียนปอเนาะได้กลายมาเป็นโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามเอกชน ถือเป็นโรงเรียนราษฎร์ตามพระราชบัญญัติโรงเรียนราษฎร์ พ.ศ. 2525 ที่ต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การศึกษาแห่งชาติที่กระทรวงศึกษาธิการกำหนดไว้ คือ การเพิ่มวิชาสามัญและการใช้ภาษาไทยกลางในการเรียนการสอนในชั้นเรียน

มากขึ้น (สุเทพ สุนทรภักซ์, 2548 และ Uthai Dulayakasem, 1991) การแทรกแซงและปรับเปลี่ยนเหล่านี้ รัฐให้ข้อแลกเปลี่ยนและโน้มน้าวด้วยการอุดหนุนทางการเงินและดูแลเรื่องสวัสดิการเป็นอย่างดี ซึ่งกระบวนการนี้มุ่งหวังต่อการสร้างคนมลายูให้เป็นคนใหม่ นั่นคือความเป็นคนไทย

การสร้างคนมลายูให้เป็น “คนใหม่” และสู่โลกใหม่ในงานของคายนส์ ได้ชี้ให้เห็นว่า โรงเรียนคือกลไกหลักในการเปิดโลกใหม่ที่กว้างกว่าบริบทของสังคมในชุมชน โดยเฉพาะเนื้อหาของตำราเรียนและกิจกรรมในเชิงสัญลักษณ์ที่ระบบการศึกษาพยายามซึมซับโลกใหม่ของความเป็นไทย (อ้างในประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2550: 288) เริ่มต้นคือ รัฐเริ่มการขยายโรงเรียนประถมศึกษาขั้นพื้นฐานตามหมู่บ้านต่าง ๆ เพื่อให้ความรู้จักกับเด็ก ๆ อายุ 6-12 ขวบ มีการเรียนตามเวลาราชการ คือ วันจันทร์ถึงศุกร์ โดยสอนวิชาภาษาไทย ประวัติศาสตร์ไทย คณิตศาสตร์ โดยครูไทยพุทธได้รับการบรรจุให้เข้าทำการสอนประจำตามโรงเรียนเหล่านี้ ทั้งนี้ครูและกำนันผู้ใหญ่บ้าน มีหน้าที่ในการประสานกับชาวบ้านให้นำลูกหลานมลายูเข้าโรงเรียน โดยการเข้าเรียนฟรี นับตั้งแต่การแจกอุปกรณ์ ชุดนักเรียน อาหาร และมีการตรวจสุขภาพเด็กประจำเดือน สิ่งเหล่านี้คือสวัสดิการที่รัฐเข้ามาจัดการค่อนข้างดีและเป็นที่ยินยอมชอบของชาวบ้าน

นอกเหนือจากครูและวิชาเรียนแล้ว โรงเรียนยังเป็นผู้ผลิตซ้ำความเป็นไทย โดยกระทำผ่านกิจกรรมเช่น การเคารพธงชาติ ร้องเพลงชาติ และการปฏิญาณตนทุกเช้า การจัดงานวันเด็ก วันพ่อ วันแม่ วันครู กิจกรรมลูกเสือ การเล่นดนตรีไทย และวันสำคัญต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับศาสนาและวัฒนธรรมไทย กิจกรรมเหล่านี้จึงมีความสำคัญอย่างมากในการหล่อหลอมจิตสำนึกและพฤติกรรมของเด็กในท้องถิ่นให้มีพฤติกรรมและความรู้สึกว่าตนเป็นไทย การหล่อหลอมในทุก ๆ วัน สัปดาห์ เดือน ปี จึงเป็นกระบวนการที่ค่อย ๆ ซึมซับและมีผลเป็นอย่างมากต่อเด็กมลายู ดังที่ผู้เขียนได้สังเกตเห็นว่าเด็กมลายูรับรู้ประวัติศาสตร์ความเป็นไทยมากกว่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและชาติพันธุ์ของตนเองเสียอีก สิ่งเหล่านี้เป็นจุดเริ่มต้นของการเกิด “ช่องว่างทางวัฒนธรรม” (spatial culture) ระหว่างเด็กกับชุมชน เป็นการพรางเด็กเหล่านั้นสู่ความผูกพันใกล้ชิดกับรัฐไทย โรงเรียนจึงทำหน้าที่แทนรัฐในการตระเตรียมเด็กเหล่านั้นสู่ได้แก่นิติของรัฐ (ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2550: 284)

การเปลี่ยนจากโรงเรียนปอเนาะมาเป็นโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามเอกชน ส่งผลต่อสถานะและบทบาทการเป็นเจ้าของโรงเรียน กับความสัมพันธ์ระหว่างโรงเรียนกับชุมชน กล่าวคือเมื่อมีการอุดหนุนเงินจากรัฐและการจดทะเบียนเป็นนิติบุคคล ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับโรงเรียนเริ่มห่างเหิน จากเดิมที่โรงเรียนปอเนาะเป็นส่วนหนึ่งและพึ่งพาการสนับสนุนจากชุมชน แต่เมื่อเปลี่ยนเป็นโรงเรียนราษฎร์ที่รัฐจ่ายเงินอุดหนุนในแต่ละปี โรงเรียนเหล่านี้เริ่มแยกตัวออกจากชุมชน ในที่สุดโรงเรียนได้กลายเป็นธุรกิจส่วนตัว ลูกหลานเจ้าของโรงเรียนปอเนาะมีรถหรู มีบ้านหลังใหญ่โต จนชาวบ้านชื่อ अबดุลเลาะห์ ได้สะท้อนความรู้สึกว่า “ปัจจุบันปอเนาะคือธุรกิจโรงเรียนของครอบครัว แต่ละโรงเรียนแสดงออกถึงความร่ำรวย และเกิดการแข่งขัน ลด แจก แถมฟรีต่อการรับสมัครเด็ก เพื่อให้ได้นักเรียนจำนวนมาก ๆ เพื่อหวังเงินอุดหนุนจากรัฐบาล” (สัมภาษณ์ अबดุลเลาะห์, 2558)⁴

การศึกษาในระบบของรัฐนั้น มุ่งสร้างพัฒนาศักยภาพของบุคคลและผลิตบุคลากรเพื่อป้อนระบบตลาดแรงงานทั้งในและต่างประเทศ เพื่อหนุนเสริมการเติบโตทางเศรษฐกิจและสร้างบุคลากรของรัฐในการพัฒนาประเทศ เมื่อคนมลายูบางส่วนเข้าศึกษาต่อจนสำเร็จระดับการศึกษาระดับสูงและมีโอกาสได้กลับมาทำงานในฐานะเจ้าหน้าที่รัฐ ข้าราชการ พยาบาลหรือมีกิจการที่ดี มีเงินเดือน มีรถยนต์ และบ้านใหม่ อันเป็นการยกระดับสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมของตนเองขึ้นเป็นคนชั้นกลางในสังคมมลายู ซึ่งตัวอย่างของผู้ที่ประสบความสำเร็จในลักษณะเช่นนี้ กำลังเป็นกระแสที่นิยมกันมากของพ่อแม่และคนรุ่นใหม่ในสังคมมลายูในปัจจุบัน คนรุ่นใหม่อยากเป็นข้าราชการมากขึ้น เพราะว่าการมีตำแหน่งหน้าที่เป็นข้าราชการมีความหมายถึงสถานะที่สูงส่งในสังคม มีอำนาจ และทำให้ชาวบ้านเกรงใจ ฯลฯ

กระบวนการทำให้เป็นไทยผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียนดังกล่าว ส่งผลอย่างชัดเจนให้ผู้คนในสังคมมลายูกำลังเคลื่อนตัวสู่ความเป็นไทยมากขึ้น พ่อแม่จำนวนมากนิยมส่งเสริมให้ลูกเข้าเรียนในสายสามัญและเรียนถึงระดับมหาวิทยาลัยมากขึ้น โรงเรียนจึงเป็นสถาบันหรือเครื่องมือในการสร้างอนาคตที่ดีให้กับลูกหลานตนเอง ในทางกลับกัน ทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยสนใจที่จะส่งลูกหลานของตนเองไป

เรียนและทำงานในสายศาสนา เนื่องจากการทำงานของอุสตาซสอนศาสนา ได้รับค่าตอบแทนต่ำ และการดำรงชีวิตมีความลำบาก เนื่องจากเงินเดือนน้อยและไม่มีเงินเก็บออมเพียงพอ จะเห็นได้ว่าระบบการศึกษาในโรงเรียนที่รัฐไทยหยิบยื่นให้ นั้นไม่เพียงแต่ได้เข้าไปลดความสำคัญของโรงเรียนปอเนาะเท่านั้น หากแต่ยังได้ซึมซับความเป็นไทยและค่านิยมในวิชาชีพหรือหน้าที่การงานที่เป็นการตอบสนองต่อนโยบายของรัฐเป็นอย่างดีด้วย

ประการที่สอง การใช้ภาษาไทยกลาง ชาวมลายูมุสลิมในชายแดนภาคใต้มีทั้งภาษาพูดและภาษาเขียนที่เป็นของตนเอง นั่นคือ ภาษามลายู เป็นภาษาที่อยู่ในกลุ่มตระกูลภาษามลายู ที่มีใช้ในมาเลเซีย อินโดนีเซีย บรูไน และเริ่มใช้อักษรยาวี ที่ถอดแบบจากภาษาของคัมภีร์อัลกุรอาน หลังจากการขยายตัวของอิสลามในรัฐปัตตานีในอดีต ภาษามลายูยาวีถูกใช้ในการเรียนรู้ท่องจำและอธิบายคำสอนศาสนาอิสลาม โดยเฉพาะในโรงเรียนปอเนาะ และตามมัสยิดในชุมชนมุสลิม จะใช้ตำราเกี่ยวกับดาราศาสตร์หรือดาราศาสตร์ที่เป็นภาษามลายูยาวี เช่น ตำราเกี่ยวกับความเข้าใจ และคำวินิจฉัยของข้อปฏิบัติทางศาสนาและปัญหาทางศาสนา ในอิสลาม บทเทศนาธรรมประจำวันศุกร์ การเขียนชื่อของคนมุสลิม การจดทะเบียนสมรส ภาษามลายูจึงอยู่ในชีวิตประจำวันที่ไม่เพียงแต่ใช้ในการสื่อสารเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับศาสนา ทั้งใช้ในการอธิบายคำสอนและเป็นการสร้างความใกล้ชิดกับภาษาคัมภีร์อัลกุรอานอีกด้วย ภาษามลายูยาวีจึงเป็นอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์และศาสนาอิสลาม

แต่ภายใต้ต้นนโยบายการสร้างชาติไทย ภาษาไทยภาคกลางได้รับการกำหนดให้เป็นภาษามาตรฐานประจำชาติ ดังนั้น เพื่อให้ชาวมลายูมุสลิมกลายเป็นคนไทยเช่นเดียวกับคนไทยในภาคกลาง ปฏิบัติการในการทำให้ชาวมลายูมุสลิมเปลี่ยนมาใช้ภาษาไทยกลางจึงถูกกระทำผ่านระบบการศึกษาในโรงเรียนและระบบราชการ

การส่งเสริมภาษาไทยของรัฐต่อกลุ่มมลายูมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในระยะที่ผ่านมา ถือเป็นเป้าหมายหลัก นอกจากการส่งเสริมในสถานศึกษาแล้ว ยังมีหน่วยงานปกครองอื่น ๆ ด้วย ดังเช่น ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดน

ภาคใต้ (ศอ.บต.) มีนโยบายข้อหนึ่งที่ว่า ให้ประชาชนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้นิยมพูดภาษาและใช้ภาษาไทย โดยถือเอาเยาวชนรุ่นใหม่เป็นเป้าหมาย ทำให้ภาษาไทยเข้ามาอยู่ในวิถีชีวิตของเด็กเยาวชนมลายู (ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้, 2543) จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่คนมลายูรุ่นใหม่สามารถใช้ทั้งภาษายาวี (ภาษามลายู) และภาษาไทยในชีวิตประจำวัน บางครั้งก็ใช้ปะปนกันระหว่างภาษาไทยกลางและมลายู สิ่งนี้จึงสะท้อนได้ว่า คนมลายูรุ่นใหม่มีระบบคิดอยู่สองชุดด้วยกัน ชุดแรกเป็นความรู้ท้องถิ่นที่ใช้ภาษามลายูในการสื่อสาร เป็นความรู้ที่อยู่บนฐานของวัฒนธรรมมลายูและศาสนาอิสลาม ส่วนชุดที่สอง คือ องค์ความรู้ที่ได้จากระบบการศึกษา หนังสือตำราภาษาไทย และเทคโนโลยีสื่อสารต่างๆ ที่เป็นของไทย คนมลายูได้เรียนรู้วิถีคิด วัฒนธรรมไทยจากรายการทีวีและวิทยุ สื่อบันเทิง ศิลปิน เพลง ฯลฯ การใช้ภาษาไทยกลางถูกซึมซับอยู่ในระบบคิดของคนมลายูรุ่นใหม่ โดยเฉพาะการศึกษาภาคบังคับในระบบโรงเรียน

นอกจากนี้รัฐได้สร้างความเป็นไทยผ่านชื่อสถานที่ที่มีชื่อและความหมายเฉพาะของท้องถิ่น ชื่อชุมชนท้องถิ่นหลายแห่งถูกเปลี่ยนเป็นชื่อในภาษาไทย ดังเช่น กำปงโคกยามู เปลี่ยนเป็นหมู่บ้านโคกกระดุกหมู กำปงป่าไช้ย็อริย เปลี่ยนเป็นบ้านต้นไทร กำปงกูแบยูเปลี่ยนเป็น บ้านบึงฉลาม กำปงกุงอิกัน เป็นบ้านปลักปลา ซึ่งเป็นการเปลี่ยนชื่อมลายูให้เป็นไทย ตัวอย่างเหล่านี้คือ การลบคำและความหมายของท้องถิ่น แล้วทดแทนด้วยคำและความหมายที่เป็นภาษาไทยกลาง เพื่อให้คนรุ่นใหม่รับรู้และจดจำคำและความหมายที่เป็นภาษาไทยกลาง เป็นกระบวนการในการทำให้ชาวมลายูกลายเป็นไทย

ประเด็นการเปลี่ยนมาใช้ภาษาไทยมากขึ้นในกลุ่มคนมลายูรุ่นใหม่ นั้นสร้างความเสี่ยงต่อชาวบ้านอยู่ไม่น้อย นั่นคือ ชาวบ้านรู้สึกหวั่นเกรงว่าจะส่งผลถึงการสูญเสียอัตลักษณ์ทางภาษามลายู เพราะคนมลายูรุ่นใหม่หันมาใช้ภาษาไทยในชีวิตประจำวันมากขึ้น นั่นหมายความว่าคุณค่าและวิถีคิดซึ่งเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของมลายู ได้เริ่มลดน้อยและสูญหายไปอย่างเห็นได้ชัด ที่มากกว่านั้นคือ การใช้ภาษาไทยกลางของคนรุ่นใหม่ในพื้นที่ที่กลับใช้ผิดที่ผิดเวลา เช่นกรณี นายสะมะแอ (นามสมมุติ, 2558)⁵ ได้สะท้อนว่า

คนมลายูที่ทำงานเป็นเจ้าหน้าที่ในหน่วยงานรัฐ อย่างโรงพยาบาลและที่ว่าการอำเภอ คนเหล่านี้จะสนทนาภาษาไทยกับชาวบ้านมลายูที่มาใช้บริการ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนเฒ่าคนแก่จากชนบทที่ไม่ถนัดการใช้ภาษาไทยกลาง การใช้ภาษาไทยกลางของเจ้าหน้าที่ในบริบทเช่นนี้ ทำให้เกิดความสับสนและไม่เข้าใจ เมื่อสื่อสารไม่เข้าใจกัน บางครั้งเจ้าหน้าที่ก็ดูด่า ดูหมิ่นชาวบ้าน

แทนที่คนมลายูที่เป็นเจ้าหน้าที่รัฐในท้องถิ่นเหล่านี้จะสื่อสารกับชาวบ้านด้วยการใช้ภาษาท้องถิ่นง่าย ๆ แต่กลับทำให้ชาวบ้านรู้สึกว่าการสนทนาใหม่ที่เป็นลูกหลานชาวมลายูเหล่านี้มีความเย่อหยิ่งมากกว่าคนไทยพุทธเสียอีก

ด้านศาสนา

ศาสนาเป็นหนึ่งในสามสถาบันหลักของชาติ การที่ผู้คนส่วนใหญ่ในประเทศไทยนับถือศาสนาพุทธ ดังนั้น ศาสนาพุทธจึงเป็นศาสนาประจำชาติไทย กลุ่มคนที่นับถือศาสนาอื่น อย่างศาสนาคริสต์ ศาสนาอิสลาม รวมถึงการนับถือบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือการนับถือผี จึงเป็น “คนอื่น” ในสังคมไทย กรณีของชาวมลายูในภาคใต้ที่นับถือศาสนาอิสลาม ความเป็น “มลายูมุสลิม” จึงเป็นประเด็นชาติพันธุ์ทางศาสนา (ethno-religion) ที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้

ในกระบวนการสร้างชาตินั้น ประเทศไทยได้ใช้สถาบันศาสนาพุทธเป็นกลไกสำคัญในการหลอมรวมผู้คนที่มีความแตกต่างทางด้านศาสนาและชาติพันธุ์เข้าเป็นหนึ่งเดียวกันได้อย่างลงตัว ดังในกรณีของคนจีนในประเทศไทย (จี. วิลเลียม สกินเนอร์, 2548) กับตัวอย่างของโครงการเผยแพร่พุทธศาสนาแห่งชาติ ในนามพระธรรมจาริก สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงในภาคเหนือ ย้อนกลับไปในรัชกาลที่ 5 พระราชบัญญัติการปกครองสงฆ์ พ.ศ. 2445 เป็นการหลอมรวมเอาพุทธศาสนาที่มีลักษณะท้องถิ่นเข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างอำนาจรัฐ พุทธศาสนาจึงกลายมาเป็นรากฐานอุดมการณ์ในการเชื่อมโยงพสกนิกรสยามเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งรัฐชาติไทย ในที่สุดพุทธศาสนาจึงกลายเป็นฐานสำคัญในการสร้างลัทธิชาตินิยมไทย เช่น การออกนโยบายที่ระบุว่า คนไทยต้องนับถือศาสนาพุทธและการกำหนดให้

พุทธศาสนาเป็นเสาหลักในการสร้างชาติ (พัฒนา กิติยาษา, 2550: 156) ด้วยเหตุนี้ระบบราชการของรัฐมีรากฐานบางส่วนอยู่บนหลักการของศาสนาพุทธ โดยเฉพาะพิธีกรรมสำคัญที่มีทั้งรูปแบบและเนื้อสาระเป็นพุทธเป็นต้น สิ่งเหล่านี้คือ สิ่งที่สุรินทร์ พิศสุวรรณ (2527) ชี้ว่า เป็นปัญหาระดับจักรวาลวิทยาที่คนมลายูเผชิญมาโดยตลอด การขยายตัวและการสร้างสัญลักษณ์ของศาสนาพุทธต่อพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้จึงเป็นที่วิตกกังวลต่อคนมลายูเป็นอย่างมาก

พื้นที่สามจังหวัดภาคใต้มีทั้งกลุ่มคนที่นับถือศาสนาอิสลาม พุทธและอื่น ๆ แต่ประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวมลายูที่นับถือศาสนาอิสลามมายาวนานคือตั้งแต่ศตวรรษที่ 14 ในช่วงที่ผ่านมาประเทศไทยได้ให้ความสำคัญกับการเผยแพร่ศาสนาพุทธเข้าไปในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ โดยเฉพาะในชุมชนมลายู การขยายตัวของศาสนาพุทธในพื้นที่สามจังหวัดภาคใต้ รัฐจึงเป็นผู้สนับสนุนหลักในการบูรณะวัดต่าง ๆ ที่มีอยู่เดิมและสร้างใหม่ตามพื้นที่ชุมชนของศาสนาพุทธ ถึงแม้ว่าในบริเวณพื้นที่ดังกล่าวจะมีชาวพุทธเพียงน้อยนิดก็ตาม แต่ก็มีการทุ่มงบประมาณสร้างวัดอย่างสวยงามอลังการในเนื้อที่กว้างขวาง ทั้งนี้ส่วนราชการและสถาบันสงฆ์จากศูนย์กลางได้ส่งพระจากภายนอกเข้ามาประจำที่วัดและกระจายไปตามวัดในชุมชนต่าง ๆ นอกจากนี้มีการสร้างสัญลักษณ์ทางศาสนาพุทธขนาดใหญ่และสวยงามที่สุดในภาคใต้ขึ้นในพื้นที่จังหวัดนราธิวาส เพื่อให้เป็นพระพุทธรูปคู่บ้านคู่เมือง นามว่า “พระพุทธทักษิณมิ่งมงคล” บนพื้นที่เนินเขาภาง อำเภอลำภู จังหวัดนราธิวาส สร้างเสร็จตั้งแต่ปี พ.ศ. 2512 การสร้างพระพุทธรูปขนาดดังกล่าว ได้เกิดข้อสงสัยต่อชาวบ้านมากมายในละแวกใกล้เคียงและทั่วสามจังหวัดภาคใต้ว่าเหตุใดถึงสร้างขึ้นมาในพื้นที่มีประชากรส่วนใหญ่เป็นคนมลายูมุสลิม หลายคนเกิดความไม่พอใจและมีการตอบโต้ด้วยการสอนลูกหลานว่า เมื่อคนมลายูศรัทธาผ่าน มักให้ลูกหลานปิดตา ห้ามมองไปที่พระพุทธรูปขนาด โดยให้เหตุผลว่า เขาจะทำให้เราเป็นศิแคะ (สะมะแอ - นามสมมุติ, 2558) เพราะการสร้างศาสนสถานหรืออนุสาวรีย์แห่งชาติบางอย่างขึ้นมา นั้น ถือว่าเป็นปฏิบัติการทางการเมืองในเชิงสัญลักษณ์อย่างหนึ่ง ในการเข้าครอบครองหรือให้ความหมายต่อพื้นที่ กับเป็นกระบวนการเข้าครอบครองพื้นที่ของรัฐ (territorialization) (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551)

การเข้ามาของศาสนาพุทธโดยการสนับสนุนของรัฐในระบอบหลังนั้น อาจไม่ได้สร้างความสำเร็จเคียงคู่คอนมลายุเท่าใดนัก หากเปรียบเทียบกับนโยบายและปฏิบัติการของรัฐส่วนกลางที่มีต่อพวกเขาในอดีต สิ่งที่คอนมลายุรู้สึกกระทบต่อตัวตนทางศาสนาและการจัดการสังคม คือ ตั้งแต่รัฐเข้ามาผนึกรวมรัฐปาดานี แล้วเบียดขับและกดทับศาสนาอิสลามไม่ให้มีพื้นที่ทางสังคม ดังเช่น 1) เริ่มต้นด้วยการหายไปของกฎหมายจารีต Adat ที่ผสมกับกฎหมายชาริอะห์ที่มีใช้ในสมัยระบบเกอราเจออัน 2) ตามมาด้วยสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม มีการยุบกฎหมายว่าด้วยครอบครัวและมรดก และให้มุสลิมปฏิบัติตามบรรพที่ 5 และ 6 ของกฎหมายแพ่งพาณิชย์ 3) การเปลี่ยนแปลงปอเนาะสู่โรงเรียนเอกชนสอนศาสนา ทำให้ความคิดศาสนาถูกแยกออกจากทางโลก รวมทั้งการสร้างบาบอ โต๊ะครูแบบใหม่ด้วยการสนับสนุนและรับเงินเดือนจากรัฐ 4) การจดทะเบียนมัสยิดและคณะกรรมการมัสยิดกลางประจำจังหวัด และการเลือกตั้งผู้นำศาสนาโดยใช้วิธีการแบบใหม่ ภายใต้การกำกับของกระทรวงมหาดไทย โดยรับค่าตอบแทนจากรัฐ และกำหนดให้ผู้นำศาสนามีอำนาจหน้าที่เฉพาะกิจกรรมทางศาสนา (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2556)

โดยพื้นฐานแล้วกิจกรรมของศาสนาอิสลามไม่สามารถแยกขาดจากกิจกรรมทางโลกและสังคม แม้ว่านโยบายของรัฐในการสร้างชาติ ด้วยการนำเอาการพัฒนาต่าง ๆ เข้าไปยังพื้นที่สามจังหวัดภาคใต้ นั้น เป็นการแยกศาสนาออกจากเรื่องทางโลก ซึ่งมาจากฐานคิดแบบตะวันตก วิธีคิดและปฏิบัติการแบบนี้ได้สร้างความสำเร็จต่อคอนมลายุ เพราะว่าการนำแนวคิดทางโลกมาใช้ ย่อมหมายความว่าศาสนาไม่สามารถเข้ามากำหนดหรือควบคุมพฤติกรรม และจัดระเบียบสังคมได้อีกต่อไป ศาสนาจึงเป็นเพียงวัตรปฏิบัติตามพิธีกรรมของปัจเจก (Uthai Dulyakasem, 1991: 144-148) ฉะนั้นสิ่งที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้ จึงยังไม่ลงรอยในสังคมมลายูมุสลิม การเผชิญกันระหว่างฐานคิดทางโลกกับฐานคิดศาสนาและชาติพันธุ์ จึงเป็นการยากที่จะหาจุดสมดุลและเข้าใจซึ่งกันและกันได้

การที่ต้องเข้าร่วมใช้กฎหมายของรัฐไทย ทำให้คอนมลายุสูญเสียคุณค่าในมิติทางศาสนา เนื่องจากกฎหมายของรัฐที่แยกขาดระหว่างเรื่องทางโลกกับทางศาสนา พื้นฐานของกฎหมายไม่ได้อยู่บนฐานคิดเรื่อง “บาป” กับ “บุญ” หรือหลักศีลธรรม

ทางศาสนา ซึ่งคนมลายูมองว่าศีลธรรมศาสนามีความละเอียดอ่อนและดีกว่ากฎหมายของรัฐที่สร้างขึ้นด้วยความคิดของผู้มีอำนาจ คนมลายูมุสลิมที่เผชิญกับกฎหมายของรัฐไทยจึงสะท้อนทัศนคติว่า ใช้ไม่ได้กับคนมลายูมุสลิม ด้วยเหตุนี้ทำให้คนมลายูหลีกเลี่ยงการใช้กฎหมายไทย ดังข้อสังเกตหนึ่งของผู้เขียนที่พบว่าหากคนมลายูมีข้อพิพาทหรือมีปัญหาขัดแย้ง พวกเขาจะไม่เข้าไปใช้บริการศาลหรือติดต่อกับเจ้าหน้าที่รัฐ แต่มักจะเข้าหาผู้นำศาสนาหรือโต๊ะอิหม่ามเพื่อให้ทำหน้าที่ไกล่เกลี่ยมากกว่า เนื่องจากคนมลายูยอมรับและเชื่อมั่นในหลักการอิสลามที่มองว่ามีความเป็นธรรมและเหมาะสมกับตนเองมากกว่า

บทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์

สถาบันกษัตริย์เป็นหนึ่งในสามสถาบันหลักของชาติที่มีบทบาทอย่างสำคัญในการเชื่อมร้อยและหลอมรวมผู้คนที่หลากหลายชาติพันธุ์และท้องถิ่นภายใต้อาณาเขตของรัฐไทยให้เกิดความผูกพันกับรัฐชาติไทย กรณีของกลุ่มมลายูมุสลิมในพื้นที่ภาคใต้ก็เช่นเดียวกัน ความแตกต่างทางด้านประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์และศาสนาของพวกเขาถูกทำให้กลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับคนไทยผ่านสถาบันกษัตริย์ การเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่อย่างใกล้ชิด กับการที่มีโครงการพระราชดำริต่าง ๆ เพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิตของชาวบ้านให้ดีขึ้น นับเป็นกระบวนการที่ค่อย ๆ ทำให้ชาวมลายูมุสลิมเกิดความผูกพันและสำนึกพระมหากรุณาธิคุณของสถาบันกษัตริย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 หรือในหลวงที่ชาวมลายูมุสลิมและทุกกลุ่มชาติพันธุ์ถือว่าเป็นเสมือนพ่อของประชาชนทุกหมู่เหล่า หรือพ่อของแผ่นดิน

ความใกล้ชิดและความผูกพันของคนมลายูต่อสถาบันกษัตริย์ เริ่มต้นจากการเสด็จพระราชดำเนินของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 ไปยังภูมิภาคต่าง ๆ ในช่วงต้นทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ดังที่สายเมือง วิริยศิริ ผู้อำนวยการประสานงานโครงการ 1 สำนักงานคณะกรรมการพิเศษเพื่อประสานงานโครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ ได้กล่าวว่า ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้อยู่ภายใต้ความไม่สงบ มีการเคลื่อนไหวต่อสู้กับรัฐบาลของกลุ่มติดอาวุธแบ่งแยกดินแดนและภัยจากการคุกคามของคอมมิวนิสต์อีกด้วย จึงเป็นที่มาของ

การเสด็จพระราชดำเนินเยี่ยมเยียน บำบัดทุกข์ บำรุงสุขประชาชนในพื้นที่ (www.posttoday.com 2559)

บทบาทของสถาบันกษัตริย์ โดยเฉพาะในหลวงรัชกาลที่ 9 ต่อผู้คนในพื้นที่ สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ครั้งแรกเกิดขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2502 ด้วยการรับสั่งให้โรงพยาบาลนราธิวาสจัดหน่วยแพทย์เคลื่อนที่ไปดูแลรักษาคนไข้ที่อำเภอแว้ง อย่างน้อย 1 วันต่อสัปดาห์ ถือเป็นจุดเริ่มต้นงานพัฒนาและประเพณีการเสด็จพระราชดำเนินเยี่ยมเยียนราษฎรของในหลวงรัชกาลที่ 9 ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยเข้ามาในรูปแบบการช่วยเหลือ การสงเคราะห์ เป็นต้น ทั้งนี้ ชนิดา ชิตบัณฑิตย์ (2550) ชี้ให้เห็นว่า การดำเนินโครงการพระราชดำรินั้นอยู่ภายใต้ การกำหนดแผนยุทธศาสตร์การพัฒนาเพื่อความมั่นคง เนื่องจากสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นพื้นที่ล่อแหลม และแตกต่างทางชาติพันธุ์ศาสนา วัฒนธรรมแล้ว ยังมีการตอบโต้ ต่อสู้กับรัฐเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง การดำเนินโครงการจึงเป็นไปในลักษณะของการช่วงชิงพื้นที่ทางจิตใจและมวลชนเป็นหลัก ภายใต้อุทธศาสตร์ 3 ลักษณะ คือ 1) โครงการพระราชดำริด้านสังคมสงเคราะห์ เช่น การส่งคณะแพทย์ ไปยังพื้นที่ทุรกันดาร การมอบทุนการศึกษา 2) โครงการพระราชดำริด้านเกษตร และการพัฒนา เช่น การสร้างฝายกั้นน้ำ การขุดคลองแก้ปัญหาหน้าดิน การสร้างศูนย์เกษตรตัวอย่างพิบูลทอง การสร้างศูนย์ศิลปอาชีพ กลุ่มแม่บ้าน 3) โครงการพระราชดำริด้านการพัฒนาที่ประสานกับทหารและตำรวจเพื่อความมั่นคง โดยมุ่งไปที่พื้นที่ที่เป็นฐานของกลุ่มต่อต้าน การมุ่งพัฒนาสร้างสาธารณูปโภค และการสร้างความไว้วางใจต่อประชาชนในพื้นที่ (ชนิดา ชิตบัณฑิตย์, 2550: 146-148)

เมื่อปี 2516 มีการสร้างพระราชตำหนักทักษิณราชินีเขื่อนขึ้นในนราธิวาส บริเวณเขาตันหยง ตำบลกะลุวอ อำเภอเมือง จังหวัดนราธิวาส นำมาซึ่งการเสด็จของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระบรมราชินีนาถ ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นประจำทุกปีอย่างต่อเนื่อง การเยี่ยมเยียนราษฎรตามท้องถื่น การสำรวจพื้นที่ต่างๆ การส่งเสริมวัฒนธรรม การเสด็จเป็นประธานและมอบรางวัลให้กับโรงเรียนที่จัดการศึกษาดีเด่น พระราชทานรางวัลแก่ครูและไต่ครูโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาการพระราชทานปรมาภิไธยแก่คณะกรรมกรอิสลาม

ประจำจังหวัด การพบปะกับลูกเสือชาวบ้าน และการให้รางวัลกับผู้ชนะในการแข่งขันเรือกอล์ฟ และการแข่งขันนกเขาชวา ซึ่งเป็นกิจกรรมตามวิถีชีวิตของราษฎรในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (www.posttoday.com 2559) ทั้งหมดนี้ล้วนแล้วแต่เป็นการสร้างความใกล้ชิดระหว่างสถาบันกษัตริย์กับราษฎรในพื้นที่ ทำให้ชาวบ้านเกิดความผูกพันกับมีสำนึกในความเป็นไทยมากขึ้น

ผู้เขียนเองเคยมีประสบการณ์และสัมผัสถึงบรรยากาศและความรู้สึกด้วยตนเอง เมื่อครั้งที่จังหวัดนราธิวาสจัดงานแข่งขันเรือกอล์ฟประจำปี มีผู้คนทั่วอำเภอหลั่งไหลเข้ามาเที่ยวชมการแข่งขันอย่างเอิกเกริก คนเข้าร่วมมีตั้งแต่เด็กนักเรียน ครู ชาวบ้าน ผู้นำศาสนา ข้าราชการ ตำรวจ ทหาร โดยมีกิจกรรมตัวในพื้นที่ชายแม่น้ำบางนรา เมื่อขบวนรถพระที่นั่งเสด็จใกล้เข้ามาถึง ชาวบ้านต่างตื่นเต้นและตั้งแถวยืนรอรระหว่างสองข้างถนน การค้าขาย การส่งเสียงพูดคุยเริ่มเจียบสงบ มีแต่เสียงแตรไซเรนของรถนำขบวนผ่านมาอย่างช้า ๆ เมื่อถึงสถานที่ที่เป็นศาลาส่วพระองค์ ซึ่งเป็นสถานที่ประทับของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 9 และสมเด็จพระบรมราชินีนาถ มีรายการแสดงต่าง ๆ ที่ทางจังหวัดเป็นผู้จัดถวาย เช่น มีการร้องเพลงสรรเสริญพระบารมี มีการเล่นปี่จกสี่ลัด การแสดงรองเงิง การอ่านคัมภีร์อัลกุรอาน การมอบรางวัลแก่ข้าราชการ กำนันผู้ใหญ่บ้าน และผู้นำศาสนา กับเกษตรกร กลุ่มแม่บ้าน กลุ่มศิลปินชาติต่าง ๆ เหล่านี้เป็นบรรยากาศที่ผู้คนรอคอย ได้เห็นพระมหากษัตริย์ด้วยตาของตนเอง นับเป็นประสบการณ์ในชีวิตที่คนมลายูมีความปลาบปลื้มในพระมหากษัตริย์คุณเป็นล้นพ้น

การเสด็จเยี่ยมเยียนประชาชนมลายูเป็นประจำทุกปี ส่งผลให้เกิดความใกล้ชิดและการเปลี่ยนแปลงทางด้านจิตใจและความคิดของผู้คนในพื้นที่ นั่นคือประการแรก คนมลายูรู้สึกตื่นเต้นและออกมายืนต้อนรับหน้าบ้าน เพื่อขึ้นชมขบวนรถที่เสด็จผ่าน บางคนได้รับการมอบหมายให้เข้าร่วมการต้อนรับ บางคนเข้าไปถวายงาน บางคนอยากเข้าไปเป็นคนใช้ในพระบรมราชูปถัมภ์ บ้างมีการเขียนจดหมายขอทุนการศึกษา บ้างอยากเข้าไปถวายของมีค่า จะเห็นได้ว่าช่วงเวลาดังกล่าว คนมลายูจะติดตามข่าวสารการเสด็จเยี่ยมราษฎรตามพื้นที่ต่าง ๆ หรือบางคนคอยติดตามข่าวในพระราชสำนักตามช่องทางโทรทัศน์ ด้วยเพราะอยากเห็น

การรายงานข่าวเกี่ยวกับการเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่หรือชุมชนของตนเองปรากฏต่อคนทั้งประเทศ ประการที่สอง โครงการพระราชดำริได้เข้ามาแก้ไขปัญหาด้านเกษตรและการจัดการทรัพยากรน้ำ จะพบในพื้นที่ตามหมู่บ้านที่มีน้ำตก มีการสร้างทำนบ ฝายกั้นน้ำ การขุดคลอง หรือกรณีการแก้ปัญหาดินเปรี้ยวในพื้นที่อำเภอสายบุรี จนเกิดความสัมพันธ์อันดีระหว่างในหลวงรัชกาลที่ 9 กับชาวบ้านที่เป็นมลายู ชื่อ วาเต็ง ปูเต๊ะ ความสนิทสนมที่เกิดจากการพูดคุยแบบเป็นกันเองในภาษามลายูระหว่างพระองค์กับนายวาเต็ง จนเป็นที่มาของ คำเรียกขานว่า “พระสหายแห่งสายบุรี” ประการที่สาม การมาเยือนของพระองค์ทำให้เกิดการพบปะและรับสั่งกับเจ้าหน้าที่รัฐได้หันเข้าหาและใส่ใจกับประชาชนมากขึ้น ส่งผลให้เจ้าหน้าที่รัฐมีความสนใจ พยายามทำความเข้าใจปัญหา และเรียนรู้วิถีชีวิตของคนมลายูมากกว่าเดิม ในส่วนของชาวบ้านที่เป็นมลายูนั่น เมื่อได้รับความสนใจและการช่วยเหลือจากสถาบันพระมหากษัตริย์ และเจ้าหน้าที่รัฐ ทำให้คนมลายูเริ่มไว้วางใจ เปิดกว้างและลดอคติที่มีต่อเจ้าหน้าที่รัฐลง หรือมีมุมมองต่อทางราชการในทางดียิ่งขึ้น

ในฐานะที่พระมหากษัตริย์เป็นองค์อัครศาสนูปถัมภก หรือเป็นผู้ที่ทรงอุปถัมภ์ทุกศาสนา สิ่งที่ได้ใจคนมลายู คือพระองค์ได้ให้ความสำคัญกับศาสนาอิสลาม ทรงอุปถัมภ์ศาสนาอิสลาม คนมลายูได้รับประสบการณ์ตรงจากกรณีที่พระองค์ได้ทำนุบำรุงมัสยิดกลางปัตตานี และมัสยิดต่างๆ ที่รุดโทรม และเปิดโอกาสให้คนมลายูมุสลิมเข้าเฝ้าพระองค์อย่างใกล้ชิดตามจารีต ด้วยการแต่งกายตามชุดประเพณี และไม่ต้องก้มกราบตามหลักและธรรมเนียมในศาสนาอิสลามได้

การเสด็จประทับที่พระตำหนักทักษิณราชินเวศน์เป็นประจำทุกปีในช่วงเดือนสิงหาคมถึงต้นเดือนตุลาคม แล้วเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่ภาคใต้ ทำให้คนมลายูรู้สึกมีความใกล้ชิด และมีมุมมองที่ดีต่อสถาบันกษัตริย์ เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในการสร้างสายใยเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของคนมลายูกับสถาบันพระมหากษัตริย์ไทย ทำให้คนมลายูมุสลิมได้รู้จักพระองค์มากขึ้น ทั้งผู้ใหญ่ เด็กและเยาวชน ได้สัมผัสด้วยประสบการณ์ตรงของตนเอง ภายหลังจากที่ได้เรียนรู้ประวัติศาสตร์ของพระมหากษัตริย์ไทยแต่ในตำราหรือสื่ออื่น อย่างในโทรทัศน์หรือจากปกหนังสือที่

แจกในโรงเรียนของรัฐ ปฏิทินตามบ้าน ฯลฯ จากการสังสมประสบการณ์ของความสัมพันธในลักษณะเช่นนี้ มีผลต่อการปรับเปลี่ยนความรู้สึกและมุมมองของคนมลายูที่มีต่อพระมหากษัตริย์ คือจากเดิมที่เรียกพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 ว่า “รายอสีแยะ” อันมีนัยถึงความห่างระหว่างผู้ปกครอง และแสดงออกถึงการแบ่งแยกทางด้านศาสนา กับชาติพันธุ์ แต่ปัจจุบันคนมลายูกลับเปลี่ยนมาใช้คำว่า “รอยอกีตอ” ซึ่งหมายถึงกษัตริย์ของเรา

ด้วยพระมหากษัตริย์คุณและบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์โดยเฉพาะในหลวงรัชกาลที่ 9 ที่มีต่อพื้นที่สามจังหวัดภาคใต้ได้ทำให้คนมลายูมีความผูกพันทางด้านจิตใจกับพระองค์และสถาบันกษัตริย์ และเป็นการสร้างความรู้สึกใกล้ชิดกับคนไทยทั่วไป สิ่งเหล่านี้มีผลต่อการลดลงของสถานการณ์ความรุนแรงในพื้นที่ โดยเฉพาะในช่วงปี พ.ศ.2530-2545 ซึ่งเป็นช่วงที่ผู้เขียนกำลังเติบโตและร่ำเรียนในโรงเรียนประถมและถึงระดับมัธยมศึกษา กล่าวโดยรวมแล้ว สถาบันกษัตริย์จึงมีบทบาทที่สำคัญอย่างยิ่งในกระบวนการสร้างความผูกพันว่าด้วยความเป็นไทยแก่ชาวมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

สรุปและอภิปราย

ปัจจุบันนี้กระบวนการทำให้เป็นไทยของรัฐที่มีต่อคนมลายูมุสลิมยังคงเป็นนโยบายและมีการปฏิบัติการในระดับพื้นที่ให้เห็นอย่างเด่นชัด ทั้งที่แนวคิดดังกล่าวได้เกิดขึ้นอย่างน้อยเมื่อเจ็ดทศวรรษที่ผ่านมา แนวคิดนี้เกิดขึ้นด้วยเป้าหมายเพื่อสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายในชาติ อันเป็นอุดมการณ์หลักในกระบวนการสร้างรัฐชาติไทย ด้วยการหล่อหลอมผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์และวัฒนธรรมให้เกิดความภักดีต่อชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ รัฐมีการดำเนินนโยบายและอาศัยกลไกหรือเครื่องมือที่หลากหลาย กับทั้งมีกระบวนการดำเนินงานที่แยกย่อย ตั้งแต่การจัดรูปแบบการปกครอง การจัดการศึกษา การใช้ภาษาแห่งชาติ การจัดการทางศาสนาและการสร้างศูนย์รวมจิตใจผ่านสถาบันกษัตริย์ กระบวนการ

เหล่านี้เป็นเทคโนโลยีทางอำนาจที่ทรงประสิทธิผลอย่างมากในกระบวนการสร้างความ เป็นไทยต่อกลุ่มชาติพันธุ์มลายูมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

บทความชิ้นนี้แตกต่างออกไปจากงานเขียนทางด้านรัฐศาสตร์และประวัติศาสตร์ โดยงานชิ้นนี้เป็นงานเขียนเชิงมานุษยวิทยาการเมืองที่ผู้เขียนได้ใช้แนวคิดเทคโนโลยีทางอำนาจเป็นกรอบในการวิเคราะห์และอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับกลุ่มชาติพันธุ์มลายูมุสลิมในภาคใต้ โดยผู้เขียนนำเสนอว่า กระบวนการทำให้กลายเป็นไทยในกลุ่มชาติพันธุ์มลายูมุสลิม โดยรัฐไทยนั้น กระทำการผ่านเทคโนโลยีทางอำนาจที่มีกลไกอย่างน้อยสี่ด้านด้วยกัน คือ การเมือง การปกครอง การจัดการศึกษา ศาสนาและบทบาทของสถาบันกษัตริย์ สังคมมลายูในปัจจุบันดำรงอยู่ภายใต้สภาวะการกลืนกลาย คนมลายูมุสลิมมีอัตลักษณ์ที่หลากหลาย นั่นคือเป็นทั้งกลุ่มชาติพันธุ์มลายูที่ผูกพันกับประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมท้องถิ่น เป็นคนนับถือศาสนาอิสลาม และเป็นคนไทยที่มีความผูกพันกับรัฐไทยด้วย อย่างไรก็ตาม กับกระบวนการทำให้กลายเป็นไทยนั้น ผู้เขียนมีบางข้อสังเกตและประเด็นการอภิปรายต่อปรากฏการณ์ดังกล่าว คือ

ประการแรก กระบวนการทำให้กลายเป็นไทยการปรับเปลี่ยนสังคมมลายู จากฐานทางด้านศาสนามาเป็นทางโลกมากขึ้น ตั้งแต่การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและปกครอง กระบวนการเข้าครอบครองอาณาบริเวณ (territorialization) ของรัฐได้แผ่ขยายเข้ามาสู่ระดับพื้นที่และลดอำนาจกับบทบาทของกลุ่มผู้นำเดิมในสังคมมลายู เกิดการทดแทนด้วยรูปแบบทางการเมืองการปกครอง กับทั้งสร้างผู้นำใหม่ที่อยู่บนฐานคิดทางโลกหรือโลกียานวัตกรรม ลดบทบาทของผู้นำทางศาสนาในสังคมมลายูที่แต่เดิมมีทั้งทางด้านศาสนาและทางโลกให้เหลือเพียงเฉพาะด้านศาสนาเท่านั้น การขยายอำนาจรัฐด้วยการครอบครองทางวัฒนธรรม กับทั้งกิจกรรมทางสังคมอื่นในชุมชนมาอยู่ภายใต้การจัดการและการควบคุมของรัฐ จึงเป็นการปรับเปลี่ยนและพ้องถ้อยอำนาจที่เคยอยู่ในมือขององค์กรศาสนาและชุมชนมาอยู่ในอำนาจขององค์กรและเจ้าหน้าที่รัฐ นอกจากนั้นแล้วรัฐยังทำหน้าที่ในฐานะ “ผู้ให้” และอำนวยความสะดวกแก่คนมลายู เปลี่ยนแปลงความรู้สึกจงรักภักดีต่อองค์กรศาสนาที่มีอยู่แต่เดิมมาสู่กลุ่มการเมืองและองค์กรของรัฐที่มากกว่านั้น

คือรัฐยังได้เข้าจัดการควบคุมองค์กรทางศาสนา โดยการจดทะเบียนมัสยิด การใช้ระบบเลือกตั้งในการเลือกผู้นำทางศาสนากับกรรมการที่เป็นสมาชิก การกำหนดบทบาทที่ชัดเจน กับการควบคุมและสนับสนุนด้วยการให้เงินเดือนเป็นค่าตอบแทน สิ่งเหล่านี้ได้สร้างความขัดแย้งในสังคมมลายู จนทำให้คุณค่าในตัวผู้นำและองค์กรศาสนาถูกลดความน่าเชื่อถือ อันเนื่องมาจากการที่คนมลายูหันหน้าสู่องค์กรของรัฐมากยิ่งขึ้น

ประการที่สอง กระบวนการทำให้คนมลายูกลายเป็นไทยผ่านระบบการศึกษาและการใช้ภาษาไทย เพื่อเป็นการสร้างคนมลายูรุ่นใหม่ที่มีความเป็นไทย รัฐได้เข้าแทรกแซงและจัดการปรับเปลี่ยนระบบศึกษาที่มีอยู่เดิมในสังคมมลายู แล้วทดแทนด้วยกรอบคิดใหม่ที่เป็นไปตามอุดมการณ์สร้างชาติไทย ด้วยการแทรกภาษาไทย วัฒนธรรมไทย กิจกรรมที่เป็นอัตลักษณ์ไทย แทนที่กิจกรรมทางศาสนา และวัฒนธรรมในท้องถิ่น พร้อม ๆ กับการอุดหนุนทางการเงินให้กับโรงเรียนเอกชนสอนศาสนา และสร้างผู้บริหารรุ่นใหม่ที่พร้อมรับนโยบายรัฐ และทำหน้าที่ในการหลอมรวมผู้คนที่เป็นมลายูเข้าสู่ความเป็นไทย เจตจำนงของโรงเรียนเหล่านี้จึงถูกแปรเปลี่ยนจากโรงเรียนที่เน้นจิตวิญญาณกลายเป็นเรื่องธุรกิจครอบครัวมุ่งสร้างเยาวชนมลายูรุ่นใหม่ที่เป็นคนดีภายใต้รัฐไทย กับทั้งการเข้ารับราชการ มีเงินเดือน มีคุณภาพชีวิตที่ดี ภาพเช่นนี้กำลังเกิดความเปลี่ยนแปลงอยู่ในสังคมมลายูปัจจุบัน ดังจะสังเกตได้จากค่านิยมใหม่ที่ผู้คนเริ่มเฝ้าถามด้วยคำว่า ทำงานอะไร เงินเดือนเท่าไร มากกว่าการถามว่า จบศาสนาชั้นไหน ความเปลี่ยนแปลงเช่นนี้จึงเป็นผลจากกระบวนการที่คนมลายูรุ่นใหม่เริ่มถูกทำให้มีความเป็นไทยมากขึ้น

ประการที่สาม การสร้างความเป็นไทยแก่ชาวมลายูผ่านชื่อบ้านนามเมือง และชื่อสมัยใหม่ กล่าวคือเจ้าหน้าที่รัฐได้ปรับเปลี่ยนชื่อสถานที่ซึ่งเป็นชื่อเรียกในภาษาท้องถิ่นมาเป็นภาษาไทย กับทั้งการนำเสนอวัฒนธรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนาแบบใหม่เข้ามาแทนที่ความเป็นมลายูมุสลิม รวมทั้งการใช้สื่อในรูปแบบของโทรทัศน์และอื่น ๆ สิ่งเหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นกระบวนการผลิตและตอกย้ำความเป็นไทย ทั้งในปัจจุบันบุคคลและระดับสังคมซึ่งมีอยู่รายล้อมในชีวิตประจำวันของชาวมลายูตั้งแต่วัยเด็ก ให้เติบโตและอยู่ในบรรยากาศของความเป็นไทย

ที่ทันสมัยกว่า จนทำให้มลยาญบางคนกลับมองว่าภาษาและวัฒนธรรมมลายูท้องถิ่น เป็นสิ่งที่ล้ำหลัง สิ่งที่รัฐหยิบยื่นให้จึงเป็นการนำโลกใหม่หรือโลกที่ถูกนำเสนอ (proposed world) แก่คนมลายู ที่สำคัญคือบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์ ที่เข้ามาใกล้ชิดและสร้างความผูกพันกับรัฐไทยผ่านการเสด็จเยี่ยมราษฎร การมีโครงการพระราชดำริ และบรรเทาทุกข์ ทำให้ชาวมลายูเกิดความรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของชาติ มีความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์และประเทศไทยมากขึ้น

กระบวนการที่รัฐไทยทำให้กลุ่มชาติพันธุ์มลายูกลายเป็นไทยดังกล่าว ได้ดำเนินการมายาวนานและอย่างต่อเนื่อง บางรูปแบบและบางยุคมีความเข้มข้น และเห็นชัดเจน แต่บางรูปแบบและบางยุคก็ไม่ปรากฏชัดแจ้ง ดังคำเปรียบเปรยของ เปาะจิ (นามสมมุติ) ที่ว่า “ความเปลี่ยนแปลงที่นำเข้าไปโดยรัฐไทย นั้นเป็นเสมือนลม ที่เย็นสบาย แต่แหลมคมเสมือนใบมีด ทำให้ชาวมลายูเพ็ดปลิดไปกับมัน จนไม่รู้ลึกถึงอันตราย” แม้ว่าชาวมลายูส่วนใหญ่จะยอมจำนนและเห็นดีเห็นงาม กับกระบวนการทำให้เป็นไทยดังกล่าว แต่ในขณะเดียวกันก็ยังคงมีพี่น้องมลายู บางส่วนที่สามารถเข้าใจและวิเคราะห์ออก แล้วแสดงความเห็นว่า “เราเสมือนปลา ที่แหวกว่ายอยู่ในน้ำทะเลที่เต็มไปด้วยความเค็ม แต่ตัวและเนื้อปลาจะไม่มีวันเค็ม เช่นน้ำทะเล” (เปาะจิ - นามสมมุติ, 2557)⁶

เชิงอรรถท้ายบท

- 1 ระบบเกอรากาอันมลายูหรือระบบการปกครองของรายา คือ การปกครองของรายามลายูในสมัย รัฐปาตานีและสมัย 7 หัวเมืองมลายู ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่รายาหรือสุลต่าน โดยมีระบบบริหารการปกครองกระจายที่กระจายอำนาจตามผู้นำในท้องถิ่น ที่เรียกว่า ดาโต๊ะปิงฮูลู ที่มีความรับผิดชอบเขตปกครองหรือชุมชนต่าง ๆ ซึ่งมีบทบาทในการรวบรวมภาษี ตัดสินคดีและป้องกันบ้านเมือง
- 2 ในปี พ.ศ. 2445 ทางกรุงเทพฯ ได้จับกุมรายอ अबดุลกาเดร์ หรือพระยาวิชิตภักดี และยุบตำแหน่งเจ้าเมืองปาตานี ซึ่งถือว่าเป็นปีของการสิ้นสุดระบบเกอรากาอันมลายูปาตานี และ พ.ศ. 2452 อังกฤษและสยามได้ร่วมตกลงทำสัญญากำหนดเขตแดนระหว่างอังกฤษกับสยาม ในนาม The Anglo-Siamese Treaty 1909 ซึ่งถือว่าการสิ้นสุดอธิปไตยของรัฐปาตานี และถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทยอย่างสมบูรณ์
- 3 สัมภาษณ์อิหม่ามอาซิท
- 4 สัมภาษณ์ अबดุลเลาะห์ (2558)
- 5 นายสมมะแอ (นามสมมุติ, 2558)
- 6 สีแยะ มาจากคำว่า สยาม เป็นคำที่คนมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ นิยามต่อคนสยามในอดีต และปัจจุบัน คำว่าสีแยะ คือคนไทยที่นับถือพุทธศาสนา
- 7 เปาะจิ (นามสมมุติ, 2557)

บรรณานุกรม

- ครองชัย หัตถา. 2551. *ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจังหวัดชายแดนภาคใต้*. ยะลา: ยะลาการพิมพ์
- จี. วิลเลียม สกินเนอร์. 2548. *สังคมจีนในประเทศไทย: ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์*. ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บ.ก.). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโดยต่างประเทศไทย.
- เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร. 2548. *หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ กบฏหรือวีรบุรุษแห่งสี่จังหวัดชายแดนภาคใต้*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติ.
- ชัชวรินทร์ ไชยวัฒน์. 2555. *ภูเขาวิหารและโดมแห่งศิลา*. กรุงเทพฯ: Open Book.
- ชนิดา ชิตบัณฑิตย์. 2550. *โครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ: การสถาปนาพระราชอำนาจนำในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ต้นแคน แม็กคารโก. 2555. *ฉีกแผ่นดิน: อิสลามและปัญหาความชอบธรรมในภาคใต้ประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2556. *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายของชาติ*. กรุงเทพฯ: คบไฟ
- ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. 2549. "ความเป็นมาของทฤษฎีแบ่งแยกดินแดน: ความจริงและมายาคติ". *โครงการตลาดวิชาการมหาวิทยาลัยชาวบ้าน ชุด 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้*. กรุงเทพฯ: คณะทำงานวาระทางสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- _____. 2556. *ประวัติศาสตร์วิพากษ์: สยามไทยกับปาตานี*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นุমান หะหีมะแซ. 2552. "อิสลามาภิวัตน์ในอุษาคเนย์". ใน ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บ.ก.). *โลกของอิสลามและมุสลิมในสยามประเทศไทย-อุษาคเนย์-เอเชียตะวันออกเฉียงใต้*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- บัณฑิตย์ สมะออน. 2547. "ความขัดแย้งชายแดนภาคใต้ของไทย," *วารสารเอเชียปริทัศน์* การก่อการร้าย นิยามและความเป็นไป, 25(1) (มกราคม-มิถุนายน).
- เบน แอนเดอร์สัน. 2552. *ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

- ประสิทธิ์ ลิปิรีชา. 2550. “ระบบการศึกษาและภาษาในกระบวนการสร้างรัฐชาติไทย.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*, 19(1): 278-304.
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2550. “ความอิทธิพลอิทธิพลของมโนทัศน์ชาติพันธุ์.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*, 19(1): 184-222.
- ปิยนาด บุนนาค. 2534. *นโยบายการปกครองของรัฐบาลต่อชาวมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ.2475-2516)*. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย ฝ่ายวิจัยจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปิยะ กิจถาวร. 2550. “ชาวมลายูภายใต้นโยบายพัฒนา”. ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ (บ.ก.). *มลายูศึกษา: ความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับประชาชนมลายูมุสลิมในภาคใต้*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- พัฒนา กิติอาษา. 2550. “บทบรรณาธิการ: มานุษยวิทยา อุษาคเนย์ และชาร์ลส์ คายส์.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*, 19(1): 6-20.
- โพสต์ทูเดย์. 2559. “กิตอกาเซะรายอกิตอ เราชักในหลวงของเรา” รอยพระบาทหยาดทรายแดนใต้ <http://www.posttoday.com/kingbhumibol/news/461239> 20 ตุลาคม 2559.
- ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้. 2543. *สรุปผลการดำเนินงานประจำปี 2543*. กองนโยบายและแผน. ยะลา.
- สุเทพ สุนทรภัสช. 2548. *ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์กรความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- _____. 2555. *ทฤษฎีชาติพันธุ์สัมพันธ์ รวมบทความทางทฤษฎีเกี่ยวกับอัตลักษณ์เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ การจัดองค์กรความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และรัฐประชาชาติ*. ประสิทธิ์ ลิปิรีชา (บ.ก.). เชียงใหม่. ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรินทร์ พิศสุวรรณ. 2525. *นโยบายประสมประสานชาวมลายูมุสลิมสมัยรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- _____. 2527. “เงื่อนไขทางการเมืองที่นำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้”. ใน สุรินทร์ พิศสุวรรณ และชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บ.ก.). *สี่จังหวัดชายแดนภาคใต้กับปัญหาสิทธิมนุษยชน*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

- เสกสรรค์ ประเสริฐกุล. 2551. “รัฐชาติ ชาติพันธุ์ และความทันสมัย,” *บทความแนวคิด ประชุมวิชาการ ชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม*. ศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืนคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. เชียงใหม่: โค้ยน์ มีเดีย ทีม.
- อัสนี มาหะมะ. 2558. จราเมาะห์อากามา (บรรยายศาสนา): ขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของชาวมลายูมุสลิมสายจารีต. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อารีพิน บินจิ และคณะ. 2550. *ปาตานี...ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู*. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลามภาคใต้.
- อารีพิน บินจิ อ.ลอแมน และซุซัยมีย์ อิศมาแอล. 2550. *ปาตานี...ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู*. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลามภาคใต้.
- อิมติยาส ยูซุฟ. 2551. “ความรุนแรงในภาคใต้ของไทยและโลกอิสลาม”. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บ.ก.) *แผ่นดินจินตนาการ รัฐและการแก้ไขปัญหาความรุนแรงในภาคใต้*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- อิสมาอีล เบญจสมิทธิ. 2554. “ประวัติศาสตร์วัฒนธรรม 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: จากลี้กาสู่กะสุ่อานาจักรปาตานีและดินแดนในการปกครองของสยาม”. ใน มาลี สิทธิเกรียงไกร (บ.ก.). *มุสลิม: มายาคติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: ลานนา มีเดีย แอนด์ โปรดักชั่น.
- Musor, Muhammadrorfee-E. 2013. “The Roots of Law in Malay Muslim Society,” *Journal of Sociological Research*. www.Macrothink Institute.
- Piyuswan, Surin. 1985. *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslim of Southern Thai*. Bangkok: Thammasat University Press.
- Utthai Dulyakasem 1991. “Education and Ethnic Nationalism: The Case of the Muslim-Malays in Southern Thailand”, *Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*, Charles F. Keyes (ed.). Southeast Asia Studies, Yale University: Center for International and Area Studies.