

“ความเป็นมลายู”: ความหมายที่สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ ศาสนา รัฐ และความรัฐสภา¹

ดร.เกรียงไกร เกิดศิริ

คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

สมิทธิ์ กอเข้ม

นักวิจัยอิสระ

กุลพัชร เสนิงค์ ณ ออยุธยา

หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาสถาปัตยกรรมพื้นถิ่น

คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทคัดย่อ

พื้นที่วัฒนธรรมมลายูในภาคใต้ตอนล่าง หรือที่เรียกว่า “สามจังหวัดภาคใต้” เป็นพื้นที่ที่มีความซับซ้อนหลากหลายทั้งจากภูมิหลัง ตลอดจนบริบททางสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ การเมืองในพื้นที่ รวมทั้งความหมายที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกับส่วนต่างๆ ทั้งในแง่ท้องถิ่น ชาติ และข้ามชาติ จึงทำให้การให้นิยามความหมายของพื้นที่ดังกล่าวไม่อาจจะละเลยความซับซ้อนในมิติ และบริบทต่างๆ ไปได้ ซึ่งในบทความนี้ได้อธิบายผ่านมิติทางชาติพันธุ์ ภาษา ภูมิศาสตร์ ศาสนา และการเมือง เพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจถึงความหลากหลายของการสร้าง “ความหมาย” และ “การต่อรอง” ที่ปรากฏขึ้นในพื้นที่ผ่านบริบทแวดล้อม และกรอบความคิดแง่มุมต่างๆ อันเป็นส่วนหนึ่งของการทำความเข้าใจวิถีและวัฒนธรรมมลายูในจังหวัดภาคใต้ของไทยโดยสังเขป

คำสำคัญ: มลายู | ภาคใต้ตอนล่าง | ปัตตานี | นราธิวาส | ยะลา | สามจังหวัดชายแดนใต้

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัย โครงการศึกษาวิจัยเพื่อจัดการความรู้เรื่องอัตลักษณ์และภูมิปัญญาด้านที่อยู่อาศัยของท้องถิ่น: กรณีศึกษาพื้นที่ภาคใต้. สนับสนุนทุนวิจัยโดยฝ่ายวิชาการพัฒนาที่อยู่อาศัยการเคหะแห่งชาติ ประจำปีงบประมาณ 2560. ซึ่งผู้วิจัยต้องขอขอบคุณมา ณ โอกาสที่การเคหะแห่งชาติได้เล็งเห็นความสำคัญในการศึกษาสถาปัตยกรรมพื้นถิ่น และสิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรมอันเป็นมรดกทางวัฒนธรรมสำคัญของมนุษยชาติ

1. คำว่า “มลายู” มาจากไหน

คำว่า “มลายู (*Melayu*)” มีความหมายที่สลับซับซ้อน และแปรเปลี่ยนไปตามกรอบความคิด และแนวทางการทำความเข้าใจ ตลอดจนช่วงเวลา ทำให้นิยามของมลายูจึงแปรผันไปตามแต่บริบทที่แวดล้อม โดยเบื้องต้นสำหรับการวิจัยนี้จึงมีความจำเป็นต้องทบทวนความหมายของคำว่า “มลายู” อันจะเป็นคำสำคัญหลักคำหนึ่งในการให้ความหมายของ “กลุ่มวิถีวัฒนธรรมของผู้ใช้ภาษามลายู” ในพื้นที่กรณีศึกษา เพื่อสร้างกรอบความคิดและความเข้าใจที่ตรงกันสำหรับการศึกษาวิจัยในหัวข้อนี้

คำว่า “มลายู” นั้นมีผู้ให้ความหมายที่หลากหลาย ตัวอย่างเช่น *Abdul Rashid Melebek* และ *Amat Juhari Moain* กล่าวว่า เป็นชื่อแม่น้ำสายหนึ่งบนเกาะสุมาตรา นามว่า “*สุโหง มลายู (Sungai Melayu)*”² ซึ่งเป็นที่ตั้งของอาณาจักรมลายูโบราณที่มีอายุเก่าแก่ราว 1,500 ปี ซึ่งมีนามว่า “*เมืองปาเล็มบัง*”³ ทั้งนี้หากพิจารณาที่รากของคำในภาษาชวา สามารถจำแนกออกได้เป็นคำว่า “*เม (Me)*” ซึ่งทำหน้าที่เป็นคำนำหน้า (Prefix) และคำว่า “*ลาจู (Laju)*” ซึ่งเป็นคำตาม (Suffix) ซึ่งมีความหมายว่า “*ความเร็ว*” หรือในที่นี้หมายถึงว่า “*ความเชียวกรากของแม่น้ำ*”⁴

ทว่าทัศนะของนักนิรุกติประวัติบางส่วนได้ให้คำอธิบายว่าเป็นคำมาจากภาษาสันสกฤต ซึ่งตรงกับคำว่า “*มลายา*” อันแปลว่า “*ภูเขา หรือเนินสูง*”⁵ สอดคล้องกับที่ *Weightman, Barbara A.*⁶ และ *Tiwary, Shanker Shiv*⁷ เสนอว่า คำดังกล่าวมีรากมาจากภาษาทมิฬและเกิดจากการผสมคำสองคำ คือ “*มาลัย (Malai)*” ซึ่งแปลว่า “*ภูเขา*” และคำว่า “*เออ (Ur)*” ซึ่งแปลว่า “*เมือง*”

ทั้งนี้ ในคัมภีร์วายุปุราณะ (*Vāyu Purāṇa*) บทที่ 48 มีข้อความอ้างถึง “*มลายาทวีป (Melaya Dvipa)*” ว่าเป็น 1 ในหกทวีปที่อยู่รอบชมพูทวีป อาทิ อังคะทวีป (*Anga Dvipa*)⁸ ยะวาทวีป (*Yava Dvipa*) มลายาทวีป (*Malaya Dvipa*) กุษาทวีป (*Kusa Dvipa*)⁹ สังขะทวีป (*Sankha Dvipa*) ซึ่งหมายถึงเกาะมัลดีฟ¹⁰ *Varah Dvipa* นอกจากนี้ ยังมีหลักฐานคัมภีร์รามายณะ (*Rāmāyana*) ได้กล่าวถึงดินแดนอื่นๆ นอกชมพูทวีป อาทิ สุวรรณทวีป

² *Abdul Rashid Melebek and Amat Juhari Moain (2006). Sejarah Bahasa Melayu (History of the Malay Language). Utusan Publications & Distributors. pp. 9-10.*

³ อรรถิพน บินจิ และคณะ. (2556). *ปาดานี ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู*. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลาม. พิมพ์ครั้งที่ 3. หน้า 16.

⁴ *Abdul Rashid Melebek; Amat Juhari Moain (2006). Sejarah Bahasa Melayu (History of the Malay Language). Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors. pp. 9-10.*

⁵ อรรถิพน บินจิ และคณะ. (2556). *ปาดานี ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู*. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลาม. พิมพ์ครั้งที่ 3. หน้า 16.

⁶ *Weightman, Barbara A. (2011). Dragons and Tigers: A Geography of South, East, and Southeast Asia. John Wiley and Sons. p. 449.*

⁷ *Tiwary, Shanker Shiv (2009). Encyclopedia of Southeast Asia And Its Tribes (Set Of 3 Vols.). Anmol Publications Pvt. Ltd. p. 37.*

⁸ *Dineschandra Sircar. (1967). Cosmography and Geography in Early Indian Literature. New Delhi: Indian Studies. p.179.* กล่าวว่ อังคะทวีปตั้งอยู่ในทะเลทางตะวันตก บนทวีปดังกล่าวมีภูเขา จักรคีรี (Cakragiri).

⁹ ไม่ทราบที่ตั้งทางกายภาพที่แท้จริง เนื่องจากถูกกล่าวถึงในมหากาพย์ ซึ่งให้ข้อมูลของทำเลที่ตั้งในเชิงเปรียบเทียบว่าเป็นทวีปที่ตั้งอยู่ท่ามกลางทะเลที่ประจวบเหมาะ

¹⁰ *John G.R. Forlong. (2008). Encyclopedia of Religions Volume III: N-Z. New York: Cosimo Classics. p.247.*

(Suvarna Dvipa) ซึ่งหมายถึงดินแดนสุมาตรา, ยาวาทวีป (Yava Dvipa) ซึ่งหมายถึงดินแดนชวา¹¹ และมลายาทวีป (Malaya Dvipa)¹² ซึ่งควรจะหมายถึงคาบสมุทรมลายูนั่นเอง ซึ่งคัมภีร์ปุราณะก็กล่าวถึงชื่อของมลายาทวีปด้วยเช่นกัน¹³ อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการผู้เห็นต่างออกไปที่เสนอว่ามลายาทวีปนี้น่าจะหมายถึงเกาะสุมาตรา¹⁴ แต่นักวิชาการชาวอินเดียผู้ศึกษาเอกสารโบราณดังกล่าวส่วนใหญ่ต่างเห็นพ้องกันว่ามลายาทวีปต้องสัมพันธ์กับเทือกเขาสูงในคาบสมุทรมลายู อีกทั้งเกาะสุมาตราอันควรจะเป็นสุวรรณทวีปหาใช่เป็นมลายาทวีปไม่

ผลจากการเดินทางติดต่อค้าขายระหว่างกันของโลกซีกตะวันออกและตะวันตก ซึ่งใช้เรือเดินทางเชื่อมต่อกัน ซึ่งอาศัยคลื่นลมในการนำพาให้เรื่อนั้นเดินทางไปยังจุดหมายปลายทาง เรือยังบรรทุกสินค้าได้อีกเป็นจำนวนมากเหตุดังกล่าวจึงทำให้เกิดเมืองท่าและชุมชนต่างๆ ขึ้นเป็นจำนวนมากทั้งบนแผ่นดินคาบสมุทรมลายูและหมู่เกาะ ทำให้นามของมลายูได้ถูกกล่าวถึงโดยพอทอลี (พ.ศ.643-711 | ค.ศ.100-168) ผู้เป็นนักภูมิศาสตร์และนักแผนที่ชาวอเล็กซานเดียร์ อียิปต์ ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นอียิปต์อยู่ภายใต้การปกครองของโรมัน ซึ่งได้กล่าวถึงคำว่า “Maleu-kolon” ในหนังสือ Geographia¹⁵ ซึ่งถือว่าเป็นครั้งแรกที่ปรากฏนามในการเขียนเป็นลายลักษณ์

คำกล่าวเรียกชื่อของมลายูที่เก่าแก่รองลงมา ปรากฏในเอกสารฝ่ายโลกตะวันออก คือ บันทึกการเดินทางของนักบวชชาวจีนนามอี้จิง (Yijing | 義淨) (พ.ศ.1178-1256 | ค.ศ.635-713) ในสมัยราชวงศ์ถัง ซึ่งเดินทางไปยังอินเดียเพื่อศึกษาพุทธศาสนาที่พุทธมหาวิทยาลัยนาลันทาโดยการเดินทางผ่านเส้นทางแพรมหายุทธศาสตร์ ในระหว่างปีพ.ศ.1231-1238 | ค.ศ.688-695 ซึ่งการเดินทางในครั้งนั้นอี้จิงได้กล่าวถึงการเดินทางระหว่าง “เมืองโพคะ (Bogha)” ซึ่งหมายถึงเมืองปาเล็มบัง และ “เมืองคชา (Ka Cha)” ซึ่งหมายถึง “เคดาห์ (Kedah)” ว่าระหว่างทางนั้นมีจุดแวะพักที่ “โมโลยู (Mo-lo-yu)” ซึ่งเป็นท่าเรือที่ใช้เวลาเดินทางจากปาเล็มบังสู่มอโลยู 15 วัน และจากมอโลยูไปเคดาห์ใช้เวลา 15 วันเช่นกัน ทั้งนี้ในทางวิชาการสันนิษฐานกันว่า คือ “เมืองจัมบี (Jumbi)” ในปัจจุบันที่ตั้งอยู่บนเกาะสุมาตรานั่นเอง

นอกจากนี้ ยังพบจารึกที่กำหนดอายุได้ในราวคริสต์ศตวรรษที่ 11 สร้างโดยพระเจ้าราเชนทรโจชะที่ 1 (ครองราชย์ พ.ศ.1557 | ค.ศ.1014) ที่ประดิษฐานอยู่ที่ “เทวาลัยภีธาเศศวร (Brihadeeswarar Temple)” แห่งทมิฬนาฑู ได้กล่าวถึงว่า “มาลาเยอ (Malayur)” ได้ใช้ภูเขาเป็นดั่งปราการในการปกป้องตนเองจากข้าศึก แต่อย่างไรก็ดีก็ได้เพลิงพล้ำแก่พระเจ้าราเชนทรโจชะไปในที่สุด

ซึ่งนอกจากจารึกพระเจ้าราเชนทรโจชะที่ 1 แห่งทมิฬนาฑูแล้ว ยังมีการค้นพบจารึกที่มีอายุใน คริสต์ศตวรรษที่ 11 อีกหลัก คือ “จารึกปาดังโรโค (Padang Roco Inscription)” ซึ่งพบกับประติมากรรมสลักหินที่ใกล้ต้นน้ำบาดังการีในสุมาตราตะวันตกซึ่งในจารึกกล่าวถึงความถึงอาณาจักรมลายูธรรมสรายะ (Melayu Kingdom Dharmasraya) ซึ่งจารขึ้นในปีพ.ศ.1829 | ค.ศ.1286 ซึ่งอาณาจักรธรรมสรายะนี้ได้เป็นอิสระจากศรีวิชัยหลังจากการเสื่อมอำนาจลง

¹¹ Henry Yule และ A.C. Burnell. (1886). *Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary*. Hertfordshire: Wordsworth. p.454.

¹² Ganga Ram Garg., Editor. (1922). *Encyclopedia of the Hindu World Volume 1: A-Aj*. New Delhi: Ashok Kumar Mittal. P.52.

¹³ Ganga Ram Garg., Editor. (1922). *Encyclopedia of the Hindu World Volume 1: A-Aj*. New Delhi: Ashok Kumar Mittal. p.52.

¹⁴ Deka, Phani (2007). *The great Indian corridor in the east*. New Delhi: Mittal Publications. P.57.

¹⁵ Gerini, Gerolamo Emilio. (1909). *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago)*. London: Royal Asiatic Society, Royal geographical Society. p.101.

ของอาณาจักรศรีวิชัยโดยราชวงศ์ไศเลนทร์ที่มีเหนือสุมาตราและคาบสมุทรมลายูจากเหตุการณ์โจมตีของกองทัพโจฬะที่นำโดยพระเจ้าราเชนทร์โจฬะในปี.ศ.1568 | ค.ศ.1025 ซึ่งในทีนี้ อาณาจักรธรรมสระยะก็ถือได้ว่าเป็นการสืบทอดอำนาจเดิมต่อเนื่องมาจากราชวงศ์ไศเลนทร์แห่งศรีวิชัย ทั้งนี้ ข้อความในจารึกที่ได้กล่าวถึงชื่อว่า “ภูมิมลายู (*Bhūmi Mālayu*)” ซึ่งหมายความว่า “ดินแดนมลายู” รวมทั้งปรากฏคำกล่าวถึง “สุวรรณภูมิ (*Suvarn Bhumi*)” ซึ่งในทีนี้สันนิษฐานว่ามีการกำหนดชื่อใหม่ที่ยังพยายามเชื่อมโยงกับชื่อเดิมที่เรียกกันในเอกสารอินเดียว่า “สุวรรณทวีป (*Suvarn Dvīpa*)” ซึ่งสันนิษฐานว่าหมายถึงเกาะสุมาตราด้วยนั่นเอง



ภาพที่ 1: จารึกปางตั้งโรโค (Padang Roco Inscription) ที่ฐานเทวรูป

ต่อมาหลักฐานของการใช้คำว่า “มลายู” ได้ปรากฏอยู่ในเอกสารทางประวัติศาสตร์ในสมัยราชวงศ์หยวน (พ.ศ.1814-1911 | ค.ศ.1271-1368) รวมทั้งเอกสารสมัยราชวงศ์หมิง (พ.ศ.1911-2187 | ค.ศ.1368-1644) เรียกในชื่อที่หลากหลายแตกต่างกันไปตามสำเนียง อาทิเช่น “โบก-ลา-ยู (*Bok-la-yu*)”, “โมค-ลา-ยู (*Mok-la-yu* | 木刺由)”, “มาลิยูเออร์ (*Ma-li-yu-er* | 麻里予兒), อุไลยู (*Oo-lai-yu* | 巫来由) และ “วุ-ไล-ยู (*Wu-lai-yu* | 無来由)

ดังที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้กล่าวว่า “มลายู” ในมุมมองทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีที่ไม่ได้ถึงเขตประเทศไทยตอนล่างและมาเลเซียในปัจจุบัน แต่เป็นดินแดนที่อยู่ใกล้แม่น้ำแถบภูเขาบูเกิตสกุณตั้งในปาเล็ม แต่ภายหลังคำว่า “มลายู” ถูกจำกัดความหมายที่แคบลง หมายถึง “กลุ่มคนที่เข้ามาจากสุมาตราในมะละกาเท่านั้น”¹⁶ ทว่าในเวลาต่อมาคำว่า “มลายู” ได้อธิบายถึง “ผู้คนที่ตั้งถิ่นฐานในคาบสมุทรมลายูตะวันออกเฉียงใต้ตอนล่าง” ในเขตประเทศไทยและมาเลเซียในปัจจุบัน

¹⁶ นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2553). “วัฒนธรรมมลายูนอกมุมมองพอลซิล” ใน *รูสมิแล*. ปีที่ 31 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม 2553. หน้า 35-36.

จากที่กล่าวมาข้างต้น ว่าในคาบสมุทรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคโบราณนั้นได้รับอิทธิพลศาสนาจากอินเดีย และศาสนาพุทธ และศาสนาฮินดู ดังปรากฏหลักฐานอยู่ในหลายๆ แหล่ง อาทิ ชาว หุบเขาบูจังในมาเลเซีย ลังกาสุกะ ในจังหวัดยะลา เป็นต้น แต่ต่อมาได้รับเอาศาสนาอิสลามจากพ่อค้าอาหรับและเปอร์เซีย ดังที่ที่นักวิชาการด้านมานุษยวิทยา รัตติยา สาและ¹⁷ อธิบายถึงราชสำนักปัตตานีเริ่มเป็นศูนย์กลางทางศาสนาอิสลาม นับตั้งแต่ปีพ.ศ.2043 ช่วงสมัยของกษัตริย์มลายูราชวงศ์ศรีวังสา จนกระทั่งปัตตานีเป็นที่รู้จักในนามราชอาณาจักรมลายู-อิสลามที่เข้ามาแทนที่ราชอาณาจักรฮินดู-พุทธ ซึ่งหากพิจารณาในมิติทางศาสนาในอดีตนั้น จะเห็นได้ว่าความเป็นพุทธของชาวปัตตานีก่อนหน้าพ.ศ.2000 นั้นได้รับอิทธิพลของศาสนาฮินดู-พุทธจากชาวและสยาม ในขณะที่ความเป็นมุสลิมของของชนปัตตานีได้รับอิทธิพลมาจากพ่อค้าอาหรับ-เปอร์เซีย และกลุ่มเผยแผ่ศาสนาอิสลามที่เริ่มขยายกว้างขึ้น¹⁸ หรือ “อิสลามนวัตน์ (Islamization)” ในภูมิภาค

2. ใครคือ “คนมลายู” ... “คนมลายู” คือใคร

การศึกษาเรื่องราวเหล่านี้เหล่านี้อาจเป็นคำถามของทุกกลุ่มชนชาติพันธุ์ที่มีต่ออดีตและบรรพบุรุษของตนเอง โดยเฉพาะกลุ่มคนที่มีการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานกระจายตัวออกไปยังพื้นที่ต่างๆ จากพื้นที่ถิ่นฐานดั้งเดิมของตนเอง (Center of Origin) กลุ่มชนชาวมาเลย์เช่นเดียวกันที่มีคำถามต่อประวัติความเป็นมาของบรรพบุรุษของตนในหลายประเด็น อาทิ ดินแดนต้นกำเนิด ความเป็นชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ ซึ่งสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนไม่มีวิธีการสร้างคำอธิบายที่ตายตัว ทว่าต้องอธิบายผ่านบริบทแวดล้อมประเภทต่าง ๆ อันจะนำมาสู่การปฏิสังขรณ์ให้เห็นความสัมพันธ์ และความหนักแน่นของหลักฐานประเภทต่าง ๆ

ทั้งนี้ “ชาวมลายู (Melayu People)” นั้นเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรนีเซียน (Austronesians People) นั้นประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายและกระจายตัวอยู่ในถิ่นฐานต่างๆ อาทิ เอเชียโอเชเนีย และแอฟริกา¹⁹ โดยเฉพาะในพื้นที่เขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นมหาสมุทร ซึ่งคำว่า “ออสโตร (Austro)” นั้นมาจากคำในภาษาละตินว่า “auster” มีความหมายว่า “ทางใต้” และคำในภาษากรีกว่า “nesos” หมายความว่า “หมู่เกาะ” สำหรับภาษาหลักๆ ในกลุ่มภาษาตระกูลออสโตรนีเซียนประกอบด้วย 15 ภาษาหลัก ซึ่งมี “ภาษามาเลย์ (Malay)” จัดอยู่ในกลุ่มด้วย

ทั้งนี้ การอธิบายการปรากฏขึ้นของคำว่า “มลายู” นอกเหนือจากคำอธิบายในมิติที่สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ของคำดังกล่าวดังที่กล่าวมาข้างต้นแล้ว คำว่า “มลายู” ยังกระหวัดเกี่ยวไปยังประเด็นทางวัฒนธรรมในสองมิติใหญ่ๆ คือ “มิติทางชาติพันธุ์” และ “มิติทางภาษาศาสตร์” ซึ่งก็ไม่ได้ซ้อนทับกันโดยสนิท ทว่ามีความเหลื่อมซ้อนที่ต้องการการคำอธิบายที่ปฏิสังขรณ์ภาพขึ้นจากข้อมูลแวดล้อมต่าง ๆ อยู่มากมาย

¹⁷ รัตติยา สาและ. (2554). ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

¹⁸ รัตติยา สาและ. (2554). ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

¹⁹ Diamond, JM. (2000). "Taiwan's gift to the world". in *Nature*. 403 (6771): pp.709–710.

สำหรับสภาพของข้อเสนอเรื่องถิ่นกำเนิดดั้งเดิมของกลุ่มโปรโตมาเลย์ (Proto-Malay) ซึ่งหมายถึง “กลุ่มมาเลย์ผู้เคลื่อนย้ายระลอกแรก” ซึ่งบางที่เรียกว่า “มลายูดั้งเดิม (Melayu Asli)” หรือ “มลายูโบราณ (Melayu Purba)” ซึ่งเป็นกลุ่มผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรนีเซียน (Austronesian) ซึ่งอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามายังบริเวณคาบสมุทรมลายูและหมู่เกาะในราว 2500-1500 ปีก่อนคริสตกาล ซึ่งในปัจจุบัน

ทั้งนี้ข้อเสนอเกี่ยวกับถิ่นฐานดั้งเดิมนั้นมีหลากหลาย ในที่นี้ สรุปความจาก The Encyclopedia of Malaysia: Early History ดังรายละเอียดต่อไปนี้ คือ “ข้อเสนอที่ 1 เสนอว่ามีถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่ที่ลุ่มน้ำโขงแถบยูเนียนาน” เป็นข้อเสนอที่เผยแพร่เมื่อพ.ศ.2432 | ค.ศ.1889 โดยใช้หลักฐานทางโบราณคดีจำพวกเครื่องมือหินประเภทต่างๆ ที่พบในคาบสมุทรมลายูนั้นมีความคล้ายคลึงกับเครื่องมือหินในที่พบในเอเชียกลาง “ข้อเสนอที่ 2 เสนอว่ามีถิ่นฐานดั้งเดิมแถบนิวกีวี” ซึ่งเป็นข้อเสนอที่เผยแพร่เมื่อปีพ.ศ.2508 | ค.ศ.1965 ซึ่งมีกรอบความคิดมาจากความเชื่อชาวยุโรปเรื่องมหาสมุทรของชาวมลายู และกระบวนการพัฒนาความรู้เกี่ยวกับการเกษตรกรรม โดยมีการกระจายตัวอย่างกว้างขวางตั้งแต่นิวซีแลนด์จนถึงมาดากัสการ์ และทำหน้าที่ต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับการเดินเรือ ทั้งเป็นกัปตันลูกเรือ และแรงงานในเรือจีน เรืออินเดีย เรืออาหรับ เรือเปอร์เซีย มาตั้งแต่ราว 2,000 ปีมาแล้ว จึงทำให้มีการขยายตัวในการตั้งถิ่นฐานอย่างกว้างขวางตลอดจนมีวัฒนธรรม และศาสนาที่หลากหลาย “ข้อเสนอที่ 3 เสนอว่ามีศูนย์กลางดั้งเดิมแถบเกาะใต้หวัน” ซึ่งเป็นข้อเสนอที่เผยแพร่เมื่อพ.ศ.2540 | ค.ศ.1997 สันนิษฐานว่าเคลื่อนย้ายจากทางตอนใต้ของจีนตั้งแต่เมื่อราว 6,000 ปีมาแล้ว เข้าสู่ใต้หวัน จากนั้นเดินทางสู่หมู่เกาะฟิลิปปินส์ บอร์เนียว เมื่อราว 4,500 ปีมาแล้ว และมีเส้นทางการเคลื่อนย้ายที่แยกสายกัน กล่าวคือ กลุ่มหนึ่งเคลื่อนย้ายไปไปทางเกาะสุลาเวสี และอีกกลุ่มเดินทางไปทางเกาะชวา และสุมาตรา ซึ่งกลุ่มชนเหล่านี้ใช้ภาษาในตระกูลออสโตรนีเซียน และสุดท้ายได้เคลื่อนย้ายเข้าสู่คาบสมุทรมลายูในราว 3,000 ปีมาแล้ว ทั้งนี้ มีกลุ่มย่อยที่จากบอร์เนียวได้เคลื่อนย้ายมาตั้งถิ่นฐานแถบจามปาในราว 4,500 ปี และได้รับเอาวัฒนธรรมดองซอนและหัวบินเนียนมาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมตน ทั้งนี้ มีหลักฐานการตรวจสอบพันธุกรรมและตระกูลภาษาเป็นเครื่องสนับสนุนแนวคิดชุดนี้

นอกจากนี้ ยังมีแนวความคิดว่าด้วย “กลุ่มมาเลย์ผู้เคลื่อนย้ายระลอกสอง (Deteuro Malay)” สันนิษฐานว่าเกิดขึ้นในราวยุคเหล็กซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของข้อเสนอที่ 3 ว่าด้วยการเคลื่อนย้ายของผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรนีเซียน ซึ่งมีทักษะในการกลีกรรม และโลหะกรรมขั้นสูงขึ้นกว่าเดิม²⁰ มีการตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งอยู่แถบที่ราบริมฝั่งแม่น้ำหรือทะเล ไม่เคลื่อนย้ายถิ่นฐานไปมาบ่อยครั้งเช่นเดิม ซึ่งในราวพันปีที่แล้วชุมชนเหล่านี้ได้เริ่มติดต่อสัมพันธ์ทำการค้าทางไกล ซึ่งในที่นี้มีข้อเสนอว่ากลุ่มคนกลุ่มนี้เป็นบรรพบุรุษของชาวมลายูในปัจจุบัน

ข้อเสนอล่าสุดเกี่ยวกับถิ่นฐานดั้งเดิมของกลุ่มผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรนีเซียนยุคโบราณว่าตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ “ดินแดนซุนดา (Sundaland) หรือ (Sundaic Region)” ซึ่งเป็นชื่อเรียกพื้นที่ชีวมณฑลทางภูมิศาสตร์ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่ภาคใต้ของประเทศไทยลงไปถึงมาเลเซีย อินโดนีเซีย เกาะบอร์เนียว เกาะสุมาตรา เกาะชวา และเกาะบาหลี ซึ่งจากการวิจัยทางพันธุกรรมโดย The HUGO Pan-Asian SNP Consortium ในปีพ.ศ. 2552 | ค.ศ.2009 ได้มีข้อเสนอใหม่ว่าการเคลื่อนย้ายของผู้คนดั้งเดิมนั้นมาจากแอฟริกาผ่านอินเดียแล้วลงสู่หมู่เกาะ

²⁰ Murdock, George Peter. (1969). *Studies in the science of society*. Singapore: Books for Libraries Press. p.278.

ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จากนั้นจึงอพยพขึ้นไปทางเอเชียตะวันออกเฉียงเหนือของเอเชียภาคพื้นทวีป²¹ ทั้งนี้ปัจจัยที่เร่งรัดให้เกิดการอพยพเคลื่อนย้ายนั้นสันนิษฐานว่าเกิดจากการเปลี่ยนแปลงสภาพอากาศและภัยธรรมชาติต่างๆ

ทั้งนี้ จะเห็นได้ว่าแนวคิดที่สันนิษฐานว่าศูนย์กลางดั้งเดิมของผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกยุคโบราณ อยู่ในพื้นที่แถบจีนตอนใต้และเคลื่อนย้ายมาทางใต้หวั่นนั้นเป็นแนวคิดที่มีเหตุผลรองรับโดยการใช้แนวคิดเรื่องการแพร่หลายของตระกูลภาษาที่ใช้กรอบความคิดเดียวกันกับกรอบความคิดเรื่องการแพร่กระจายและความหลากหลายทางพันธุกรรมที่กล่าวไว้ในพื้นที่ที่มีการตั้งถิ่นฐานยาวนานย่อมทำให้คนกลุ่มเดียวกันนั้นมีความแตกต่างหลากหลายทางพันธุกรรมสูง ซึ่งนักภาษาศาสตร์ก็ได้ใช้กรอบแนวทางในการตั้งสมมติฐานเช่นเดียวกันที่ว่าหากเป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางภาษาภายในตระกูลภาษาเดียวกันมากย่อมแสดงถึงความยาวนานเก่าแก่ของการตั้งถิ่นฐาน ทว่าหากมองในมุมของพันธุศาสตร์ซึ่งใช้ประเด็นของกรอบความคิดที่ว่าในพื้นที่ที่มีความหลากหลายของพันธุกรรมมากในคนกลุ่มชนชาติพันธุ์เดียวกัน ย่อมแสดงให้เห็นดินแดนต้นกำเนิดของกลุ่มชนชาติพันธุ์นั้นมีการตั้งถิ่นฐานในพื้นที่มาอย่างยาวนานจนเกิดการแปรเปลี่ยนทางพันธุกรรม ซึ่งหากใช้กรอบความคิดดังกล่าวนี้ ดินแดนดั้งเดิมของผู้พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกจะอยู่ในแถบที่เรียกว่าดินแดนซุนดา ซึ่งหมายถึงคาบสมุทรมาเลย์ และหมู่เกาะต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ทั้งนี้ นิธิ เอียวศรีวงศ์²² ตั้งประเด็นว่า ชาติพันธุ์มลายูไม่ใช่หมายถึงคนกลุ่มเดียวกัน แต่ที่จริงแล้วประกอบด้วยคนหลากหลายกลุ่ม วัฒนธรรมของมลายูจึงแตกต่างกันออกไป ไม่ได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน คล้ายกับคำว่า “ไทย” หรือ “จีน” ที่ไม่สามารถสร้างภาพจำ (stereotype) ให้เป็นแบบเฉพาะตายตัว เพราะในทางวิชาการนั้นเมื่อพิจารณาถึงมุมมองทางชาติพันธุ์จะประกอบด้วยวัฒนธรรมที่หลากหลายในตัวเอง ไม่ได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และมีการกลืนหายไปด้วยได้เช่นกัน ซึ่งไม่ว่าการเปลี่ยนแปลงของพื้นที่ หรือการเคลื่อนย้ายของผู้คนในประวัติศาสตร์ล้วนแต่ทำให้วัฒนธรรมในบริเวณใกล้เคียงมีการเปลี่ยนแปลงและรับเอาวัฒนธรรมเข้ามาผสมกลมกลืนกับวัฒนธรรมเดิมของตน วัฒนธรรมจึงเป็นได้ทั้งการสร้างขึ้นมาใหม่ การหยิบยืม และการคัดเลือกขึ้นมา ตามที่เหมาะสมกับวิถีชีวิตของคนที่เปลี่ยนไปด้วย

แม้ว่าแต่ละพื้นที่ในโลกมลายูจะมีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไป แต่สิ่งที่ยังรวมกันไว้ คือ วัฒนธรรมและภาษามลายู อีกทั้งความสัมพันธ์ทางศาสนาอิสลามผ่านการค้าการแต่งงานของผู้ปกครองต่างๆ และการอพยพโยกย้ายของพลเมือง ทั้งนี้ นิธิ เอียวศรีวงศ์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า การอพยพของผู้คนในดินแดนมลายูมีการเคลื่อนย้ายภายในสูงมาก หากมองในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ยังคงเห็นการเคลื่อนย้ายกันอยู่ตลอดเวลา จึงทำให้สิ่งที่ผูกพันคนเหล่านี้ไว้ด้วยคำว่า “วัฒนธรรมมลายู” พัฒนาการของรัฐมลายูต่างๆ ในทางประวัติศาสตร์เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์กับรัฐภายนอกจึงทำให้แต่ละรัฐของมลายูมีความแตกต่างกันมาก การใช้คำว่า “วัฒนธรรมมลายูปาตานี” ย่อมหมายถึงว่ามีความแตกต่างเฉพาะระหว่างวัฒนธรรมมลายูปาตานีกับวัฒนธรรมมลายูมาเลเซียด้วย²³

²¹ HUGO Pan-Asian SNP Consortium. (2009). “Mapping Human Genetic Diversity in Asia” in *Science*. Vol 326, Issue 5959, 11 December 2009.

²² นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2553). “วัฒนธรรมมลายูนอกมุมมองพอลซิล” ใน *รุสมิแล*. ปีที่ 31 ฉบับที่ 3 กันยายน - ธันวาคม 2553. หน้า 35-36.

²³ นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2553). “วัฒนธรรมมลายูนอกมุมมองพอลซิล” ใน *รุสมิแล*. ปีที่ 31 ฉบับที่ 3 กันยายน - ธันวาคม 2553. หน้า 35-36.

ในงานศึกษาของ Anthony Reid เรื่อง “*Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities*”²⁴ กล่าวถึงที่มาทางประวัติศาสตร์ของคำว่ามลายู รากฐานของคำที่เรียกชื่อกลุ่มคนในเขตคาบสมุทรมลายูในช่วงหลังอาณานิคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมาก โดยเฉพาะหลังสงครามโลกครั้งที่สอง

กรุณา กาญจนประภากุล²⁵ และอัญญา โตะสาน มีความคิดว่า “ความเป็นมลายู” เริ่มมีบทบาทชัดเจนมากขึ้นหลังจากมีการจัดจำแนกโดยชาติตะวันตกด้วยระเบียบความรู้แบบใหม่ เพราะแต่เดิมแนวคิดดังกล่าวนั้นเป็นเพียงการยึดโยงแบบหลวมๆ ทว่ามีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาและสัมพันธ์กับบริบททางสังคมของรัฐที่อยู่ในบริเวณคาบสมุทรมลายู ทั้งนี้ ในราวคริสต์ศตวรรษที่ 15 ซึ่งมีการเข้ามาของชาติตะวันตกซึ่งเริ่มต้นทำให้มีการจัดจำแนกและให้นิยามความหมายแก่ผู้คนเป็นกลุ่ม โดยใช้อัตลักษณ์ที่คล้ายคลึงกันเป็นตัวจัดจำแนก และสำนักภายในกลุ่มว่าด้วย “ความเป็นมลายู” ในภาพรวมจึงเริ่มต้นเกิดขึ้นบนเงื่อนไขดังกล่าว ทั้งนี้ในราวคริสต์ศตวรรษที่ 19 เริ่มมีชาวมลายูบางพื้นที่เริ่มเกิดสำนึกในเรื่องเชื้อชาติ คือ กลุ่มยาวิ เปอรานากัน

อย่างไรก็ดี แม้ไม่มีบทสรุปเชิงประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มผู้พูดภาษาออสโตรนีเซียนได้ในเวลานี้ เนื่องจากกรอบความคิดในการศึกษาวิจัยนั้นมีความแตกต่างกัน แต่อย่างไรก็ตาม ผู้พูดภาษาออสโตรนีเซียน ซึ่งภาษาบาฮาซามลายูก็จัดอยู่ในตระกูลภาษานี้ด้วยนั้นก็มีการกระจายตัวอยู่ในดินแดนคาบสมุทรมลายูตะวันออกเฉียงใต้ในเขตภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทยลงมา และมีความเข้มข้นอย่างสูงในเขตมาเลเซีย และหมู่เกาะอื่นๆ ที่อยู่รายล้อม

นอกจากนี้ ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ยังให้ทัศนะว่า กรอบความคิดในการศึกษาที่เปลี่ยนแปลงทำให้จุดยืนมุมมองของการตีความและการให้ความหมายย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วย ตัวอย่างเช่น ในการศึกษาทางมานุษยวิทยาในช่วงต้นๆ นักมานุษยวิทยาได้พยายามจำแนกประเภทกลุ่มชนที่มีลักษณะวัฒนธรรม ร่วมกันออกเป็นต่างๆ เช่น กลุ่มชนเร่ร่อน (Nomad) เผ่าพันธุ์ (Tribe) สังคมชาวนา (Peasant society) เป็นต้น คำว่ากลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic group) เพิ่งได้รับความนิยมในราวทศวรรษของ 1940 โดยให้ความหมายถึงกลุ่มชนที่มีวัฒนธรรมร่วมกัน อย่างไรก็ตามก็เริ่มมีข้อวิพากษ์วิจารณ์จากนักมานุษยวิทยาด้วยกันเองว่าไม่ตรงกับปรากฏการณ์จริง ต่อมาในทศวรรษของ 1970 จึงมีมุมมองขึ้นมาใหม่ว่าจริงๆ แล้วเราไม่สามารถใช้เกณฑ์ทางวัฒนธรรมซึ่งกำหนดโดยคนนอกมาจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ได้ แต่น่าจะเป็นเกณฑ์ทางวัฒนธรรม หรืออื่นๆ เช่น การมีประวัติศาสตร์ร่วมกันที่คนในเห็นสำคัญ ทำให้การนิยามแบบใหม่นี้เน้นการศึกษาจิตสำนึก และความรู้สึกนึกคิดว่าลักษณะอะไรที่สำคัญในการจำแนกตนเองว่าแตกต่างจากกลุ่มอื่น ซึ่งจะเห็นได้ว่า นิยามความหมายของ “มลายู” คือใคร ก็เลื่อนไหลไปตามบริบทแวดล้อม และกรอบความคิดด้วยเช่นกัน

²⁴ Anthony Reid. (2001). “*Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities*” in *Journal of Southeast Asian Studies*. Volume 32, Issue 3, 2001 pp. 295-313.

²⁵ กรุณา กาญจนประภากุล. (2537) *วิวัฒนาการของความคิดเกี่ยวกับคำว่า “เมอลายู” ในประวัติศาสตร์มลายู*. สารนิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภาควิชาประวัติศาสตร์.

3. “มลายู” ในฐานะ “อาณาบริเวณทางวัฒนธรรม”

ภูมิประเทศโดยภาพรวมของภาคใต้มีลักษณะเป็น “คาบสมุทร (Peninsular)” กล่าวคือ เป็นแนวแผ่นดินแคบที่วางตัวในแนวเหนือ-ใต้และมีมหาสมุทรทะยานอยู่ทั้งสองฟาก ทิวเขาที่เปรียบได้กับกระดูกสันหลังของภาคคือแนวเทือกเขาภูเก็ตที่ทอดตัวจากชุมพรจนถึงพังงา จากจุดเริ่มต้นของแนว “เทือกเขาภูเก็ต” ที่เริ่มต้นบริเวณจังหวัดชุมพรดังกล่าวนี้ จึงทำให้กล่าวได้ว่า “คาบสมุทรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้” เริ่มต้นตั้งแต่ชุมพรลงมา เนื่องจากแนวเทือกเขาที่อยู่เหนือขึ้นไป คือ “เทือกเขาตะนาวศรี” นั้นเป็นเทือกเขาที่มีเกิดขึ้นอยู่ในส่วน “ภาคพื้นทวีป (Mainland)” ทั้งนี้ ตามแนวคิดทางภูมิรัฐศาสตร์จึงเรียกว่า “คาบสมุทรไทย” หรือ “คาบสมุทรภาคใต้ของไทย” สำหรับพื้นที่ที่อยู่เหนือเส้นแบ่งเขตแดนระหว่างไทยและมาเลเซียขึ้นมา สำหรับพื้นที่ที่อยู่ใต้เส้นแบ่งพรมแดนซึ่งอยู่ในเขตของสหพันธรัฐมาเลเซียจึงถูกเรียกว่า “คาบสมุทรมาเลเซีย”

อย่างไรก็ดี ในการทบทวนองค์ความรู้เกี่ยวกับพื้นที่และวัฒนธรรมในภาคใต้ตอนล่างของไทย และมาเลเซีย มักจะพบคำว่า “คาบสมุทรมลายู (Malayu Peninsular)” หรือที่เรียกในภาษามลายูว่า “Semenanjung Tanah Melayu” ซึ่งไม่ได้หมายถึง “พื้นที่ทางภูมิรัฐศาสตร์” แต่เป็น “พื้นที่ทางวัฒนธรรม” ซึ่งมีผู้คนที่มีพูดภาษาตระกูล “มาเลย์ (Malay)” ตั้งถิ่นฐานอยู่ ซึ่งในที่นี้จะมีขอบเขตครอบคลุมทั้งในพื้นที่มาเลเซีย และภาคใต้ตอนล่างของไทย นอกจากนี้ หากศึกษาในมิติทางประวัติศาสตร์ก็ยังคงพบคำว่า “คาบสมุทรมาลายา (Malaya Peninsular)” ซึ่งชื่อดังกล่าวนี้ผูกมัดอยู่กับบริบทของพื้นที่คาบสมุทรมาเลเซียในช่วงที่อยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษ ในช่วงระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 18-20 ซึ่งเรียกขอบเขตทางภูมิรัฐศาสตร์นั้นว่า “บริติช มาลายา (British Malaya)” ซึ่งนอกจากครอบคลุมเขตมาเลเซียแล้วยังครอบคลุมสิงคโปร์ด้วย

อุทัย หิรัญโต สันนิษฐานว่าคำว่า “มลายู” หมายถึง “ผู้ข้ามฝั่งหรือผู้ข้ามฟาก” เนื่องจากในอดีตมีชาวอินเดียได้เข้าไปตั้งถิ่นฐานที่สุมาตราและแต่งงานกับคนพื้นเมืองเผ่าชาจูน (Jakun) จนเกิดเผ่าพันธุ์มลายู และชาวมลายูเหล่านี้ต่างข้ามฟากจากเกาะสุมาตราสู่ฝั่งตรงกันข้ามคือคาบสมุทรมลายู หรือแหลมมลายู²⁶ นอกจากนี้ ชาวมลายูในอดีตเรียกแผ่นดินของตนว่า “อุยงตนะ” หรือ “อุยงคตนะ” ซึ่งแปลว่า แผ่นดินปลายแหลม²⁷

นอกจากนี้ ยังมีการใช้คำว่า “นูซันตารา (Nusantara)” ซึ่งคำดังกล่าวนี้เป็นคำในภาษาชวาโบราณ ซึ่งหากพิจารณาจากรากของคำมีความหมาย คือ “นุสา (Nusa)” แปลว่า “หมู่เกาะ” และ “อันตาระ (Antara)” แปลว่า “ภายใน” ซึ่งคำดังกล่าวได้ปรากฏกล่าวถึงในเอกสารวรรณคดีโบราณนามว่า “นาครกฤตาคม (Nāgarakṛtāgama)” หรือที่มีอีกชื่อว่า “เทศะวรรณนา (Deśawarnana)” ซึ่งเขียนขึ้นในพ.ศ.1908 | ค.ศ.1365²⁸ ซึ่งเป็นโคลงที่พรรณนาถึงความรุ่งเรืองของเมืองในสมัยชวาหิต อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการเสนอว่าแนวคิดด้วยนูซันตาราซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงจักรวาลทัศน์แบบฮินดู-พุทธที่เชื่อมโยงจักรวาลในคติมาสู่การเชื่อมโยงกับภูมิศาสตร์ซึ่งมีมาก่อนหน้าการรณา

²⁶ อุทัย หิรัญโต. (2521). มุสลิมในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: โอเดียนบุ๊คส์. หน้าที่ 36. อ้างใน ประพนธ์ เรืองณรงค์. “ชื่อบ้านนามเมืองภาษามลายูในคาบสมุทรภาคใต้ของไทย”. ในวารสารดำรงวิชาการ. Vol 14, No 1 (2558). หน้าที่ 14-15.

²⁷ ประพนธ์ เรืองณรงค์. “ชื่อบ้านนามเมืองภาษามลายูในคาบสมุทรภาคใต้ของไทย”. ในวารสารดำรงวิชาการ. Vol 14, No 1 (2558). หน้าที่ 15.

²⁸ PrapañcaMpu., RobsonStuart, Translated. (1995). Deśawarṇana (Nāgarakṛtāgama). Leiden: KITLV Press.

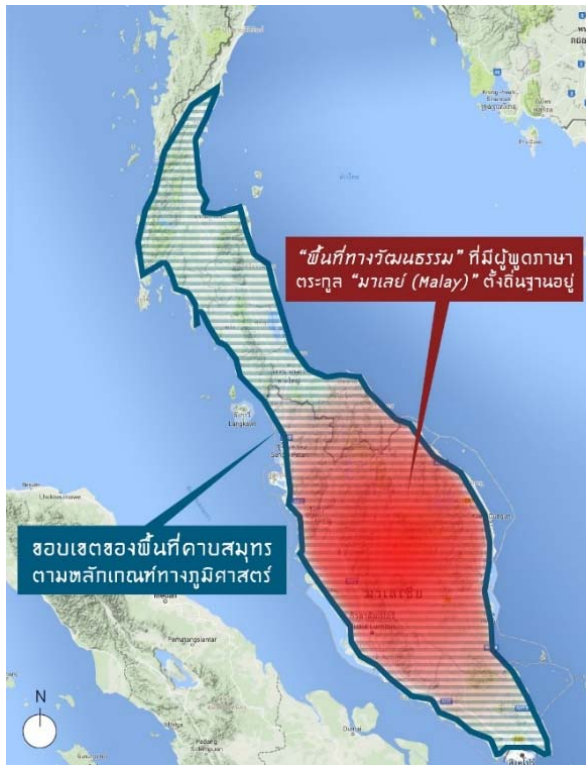
วรรณคดีนาครกริตาคม ซึ่งในปัจจุบันคำว่า “นุซันตารา” ได้ถูกใช้กันอย่างแพร่หลายในความหมายถึง “หมู่เกาะอินโดนีเซีย” ทั้งไม่ได้รากศัพท์ใดที่มีรากมาจากคำว่า “อินเดีย (India)”²⁹

ในการนี้ จึงเป็นจุดเริ่มต้นในการใช้คำว่า “นุซันตารา” ขึ้นมาอีกครั้ง ในราวปีพ.ศ.2463 | ค.ศ.1920 นับจากที่ปรากฏในนาครกริตาคม โดย Ernest Douwes Dekker ได้เสนอให้ใช้ชื่อว่า “นุซันตารา” เพื่อแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางพื้นที่ในกลุ่มหมู่เกาะต่างๆ ที่อยู่ภายใต้พรมแดนรัฐชาติอินโดนีเซีย ซึ่งในความหมายปัจจุบันของว่า “นุซันตารา” ในบริบทของอินโดนีเซียจึงไม่รวมมาเลเซีย สิงคโปร์ บรูไน และฟิลิปปินส์

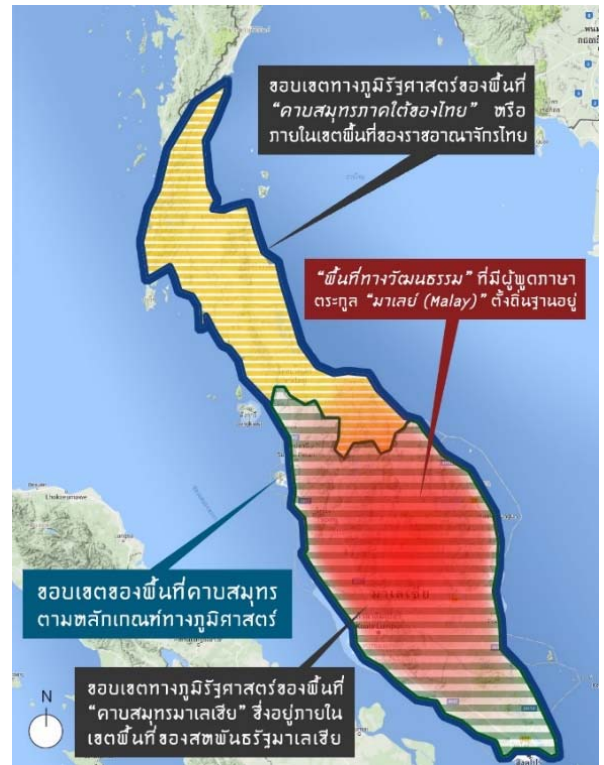
ทว่าในมุมมองของมลาญศึกษาในปัจจุบันนั้นกลับไม่ได้พิจารณาคำว่า “นุซันตารา” อยู่ภายใต้บริบทของภูมิภาคอินโดนีเซียเท่านั้น หากแต่ใช้ในการเรียกดินแดนที่อยู่ภายใต้วัฒนธรรมมลาญตั้งแต่ภาคใต้ตอนล่างของไทยตั้งแต่ปัตตานีลงมาจนกระทั่งสุดปลายแหลมคาบสมุทร ตลอดจนหมู่เกาะต่างๆ ด้วย ทว่าในปัจจุบันมีการใช้คำว่า “นุซันตารา” แทนที่คำเรียกอาณาบริเวณที่อยู่ในเขตภาคใต้ตอนล่างของไทยที่มีการตั้งถิ่นฐานของผู้คนชาวมลาญ และคาบสมุทรมลายู

ในที่นี้ จึงพอสรุปได้ว่าดินแดนในปัจจุบันที่เรียกว่าแหลมมลาญซึ่งเป็นที่อยู่อาศัยของชนส่วนใหญ่ที่เรียกตัวเองหรือถูกเรียกว่าคนมลาญ พุทธภาษามลาญ มีวัฒนธรรมมลาญทั้งที่ร่วมกัน และแตกต่างหลากหลายตามท้องถิ่น และภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ อาจจะมีรากเหง้าจากพื้นที่อื่นอันเนื่องจากการอพยพ กว่าที่จะหมายถึงดินแดนที่เป็นแหลมมลาญในปัจจุบัน

²⁹ Vlekke, Bernard H.M. (1943). *Nusantara: A History of the East Indian Archipelago*. Netherlands: Ayer Co Pub, pp. 303–470.



ภาพที่ 2: แผนที่แสดงขอบเขตพื้นที่คาบสมุทรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และพื้นที่วัฒนธรรมผู้นับถือศาสนาอิสลาม



ภาพที่ 3: แผนที่แสดงขอบเขตพื้นที่คาบสมุทรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พื้นที่วัฒนธรรมผู้นับถือศาสนาอิสลาม และพื้นที่ภูมิรัฐศาสตร์ของประเทศไทย และสหพันธรัฐมาเลเซีย

3. ออฆแนนาญ ออฆแนตานิง และออฆแนเซีย: การจำแนกแฉกแฉงอตัลลัษณะที่ซึบซึอน และไม้ชยุตนึ่งของควาหมายของลัษณะคนในสามจ้งหวัดชายแดนภาคใต้

หากมองย้อนไปก่อนการครอบครองของรัฐสยาม ผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นที่รู้จักในนามของ “ออฆแนตานิง” หรือ “คนปตานี” และเรียกตัวเองว่าเป็น “ออฆแนนาญ” หรือ “คนมลายู” ในความหมายของผู้นับถือศาสนาอิสลาม หรือมุสลิม วัฒนธรรมของออฆแนนาญจึงตามหลักของศาสนาอิสลาม โดยใช้ภาษามลายูเป็นภาษาถิ่นในชีวิตประจำวัน รวมถึงการสืบทอดประเพณีวัฒนธรรมจากคนรุ่นก่อนเรื่อยมา

ผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้จึงเป็นผู้ที่สืบทอดความเป็นทายาททางวัฒนธรรมมลายูที่อิงความเชื่อของลัทธิและศาสนาเป็นหลัก เริ่มจากการผสมผสานระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับการนับถืออำนาจของภูตผีและวิญญาณไปพร้อมกับการนับถือศาสนาฮินดูและพุทธ จนกระทั่งคนส่วนใหญ่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม วัฒนธรรมมลายูแบบดั้งเดิมจึงมีลักษณะเป็นพลวัต ด้วยการทับซ้อนของกระแสวัฒนธรรมที่อิงศาสนา และวัฒนธรรมต่างชาติ จนมาเป็นอัต

ลักษณะที่ซ่อนอยู่ในพื้นที่สามจังหวัดที่ประกอบด้วยกลุ่มศาสนิก 2 ศาสนาคือ ศาสนาอิสลาม และศาสนาพุทธ³⁰ ดังที่เรียกกันโดยทั่วไปว่า “ชาวมลายูมุสลิม” หรือ “ออแมตตานู” และ “ชาวไทยพุทธ” หรือ “ออแมซีแย” ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้

ซึ่งจากการศึกษาของบัณฑิต ไกรวิจิตร³¹ ได้นำเสนอสิ่งที่เรียกว่า “อัตลักษณ์พื้นที่ทาง” ซึ่งเป็นผลของการประกอบสร้างของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อเป้าหมายต่างๆ ตลอดจนพลวัตของบริบทแวดล้อมได้ทำให้อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไม่อาจคงความดั้งเดิมหรือแก่นแท้ได้ ทว่ามีการปรับเปลี่ยน การผสมกลมกลืน การหยาบย้อม และการดัดแปลง ทั้งทางอัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมของตนเองกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น³² ซึ่งในกรณีของสามจังหวัดภาคใต้นั้น บัณฑิต ไกรวิจิตร เรียกว่าเป็น “สังคมพหุปัตตานี” เพื่อสื่อความหมายของความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่ลึกซึ้งและกว้างขึ้นไปจากเดิม ท่ามกลางเส้นแบ่งที่มีความพยายามขีดขึ้นมาเป็นอาณาบริเวณทางวัฒนธรรมของไทย มลายูมุสลิม และไทยเชื้อสายจีน³³

การทำความเข้าใจเรื่อง “สังคมพหุปัตตานี” ยิ่งชัดเจนขึ้นในงานศึกษาของรัตติยา สาและ เรื่อง “ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส”³⁴ ข้อค้นพบสำคัญในงานวิจัยชิ้นนี้คือการเข้าใจและยอมรับในเรื่อง “ความแตกต่างของค่านิยม” ในสังคมชาวมลายูกับชุมชนท้องถิ่นที่นับถือต่างศาสนาในพื้นที่สามจังหวัด รัตติยามองว่า ความสัมพันธ์ในระนาบต่างๆ ที่ปรากฏในสังคมสามจังหวัดสะท้อนว่า ความเป็นมลายูพัฒนามาจากการอยู่ร่วมกับวัฒนธรรมอื่นๆ ความสัมพันธ์ทั้งทางด้านฉันทมิตร เครือญาติ รุ่นพี่รุ่นน้อง ลูกพี่ลูกน้อง ต่างเป็นกลไกทางสังคมที่ทำให้อยู่ด้วยกันได้

ทว่าต่อมา ภาพความเข้าใจของชาวมลายูในประเทศไทยกลับถูกกักขังและถูกมองเป็นภาพหนึ่ง จนอาจได้ว่าเป็น “อัตลักษณ์ที่ถูกแช่แข็ง” ดังที่วลัยลักษณ์ ทรงศิริให้ทัศนะไว้ในบทความเรื่อง “มลายูมุสลิมที่ถูกกลืน”³⁵ ซึ่งเน้นว่าคำว่า “คนตานี” หรือ “ออแมตตานี” เป็นการแสดงอัตลักษณ์ในเชิงพื้นที่ (territorial identity) ที่ยังแฝงของการเป็นส่วนหนึ่งของรัฐปัตตานีในอดีตที่เคยรุ่งเรือง เช่น หากว่าแสดงตนเองว่าเป็น ออแมตตานี แล้วจะได้รับการยอมรับว่าเป็นคนที่มีรากเหง้าในแผ่นดินเดียวกันและความเป็นพี่น้องพวกเขาเดียวกัน อัตลักษณ์เชิงพื้นที่ในมุมมองของวลัยลักษณ์ (2559) มองว่าสัมพันธ์กับการแสดงตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ต่อ “รัฐก่อนสมัยใหม่ (pre-modern state)” หรือ “รัฐแบบจารีต (traditional state)” ก่อนการเกิดขึ้นของ “รัฐชาติ (modern state)” ที่มีการแบ่งเขตปักแดนอย่าง

³⁰ รัตติยา สาและ. (2554). ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย. หน้า 185.

³¹ บัณฑิต ไกรวิจิตร. (2552). “การแสดงอัตลักษณ์พื้นที่ทางของกลุ่มชาวยุโรปการละครในสังคมพหุปัตตานี”. ใน *รุสมิแล*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2552).

³² บัณฑิต ไกรวิจิตร. (2552). “การแสดงอัตลักษณ์พื้นที่ทางของกลุ่มชาวยุโรปการละครในสังคมพหุปัตตานี”. ใน *รุสมิแล*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2552).

³³ บัณฑิต ไกรวิจิตร. (2552). “การแสดงอัตลักษณ์พื้นที่ทางของกลุ่มชาวยุโรปการละครในสังคมพหุปัตตานี”. ใน *รุสมิแล*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2552).

³⁴ รัตติยา สาและ. (2554). ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

³⁵ วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. (2559). “คนตานี มลายูมุสลิมที่ถูกกลืน” เข้าถึงจาก <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=131>

ชัดเจน และด้วยสถานภาพทางการเมืองที่รัฐกระทำต่อพลเมืองส่งผลให้เกิดการแสดงออกทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic identity) ขึ้นมา เช่นเดียวในกรณีของการแสดงออกทางอัตลักษณ์ความเป็นมลายูที่ปรากฏชัดเจนขึ้น

นอกจากนี้ วลัยลักษณ์ ทรงศิริ ยังกล่าวถึงประเด็นที่ว่า “ชาวมลายูที่ถูกทิ้งไว้ในโลกของยารวี”³⁶ เพื่ออธิบายถึงการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์แทนที่การอยู่ร่วมกันบนพื้นที่อย่างหลวมๆ ของรัฐสมัยใหม่ กรณีของความเป็นมลายูคือ อิทธิพลทางวัฒนธรรมต่อพื้นที่ของ “ความเป็นมาเลย์ (Malayness)” ที่เป็นคำที่อธิบายลักษณะร่วมของคนที่ถูกภาษามาเลย์และยึดถือตามธรรมเนียมแบบมาเลย์ที่เป็นเนื้อเดียวกันกับความเป็นมุสลิม

รวมทั้ง ยังเป็นผลมาจากกระแสการตีความอิสลามแบบตะวันออกกลาง (Arab-ization) ที่เข้ามาในพื้นที่ ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมา ที่มีหลักปฏิบัติที่ไม่ลงรอยสอดคล้องกับวิถีและจารีตดั้งเดิม โดยมองว่าต้องปฏิบัติตามหลักการแบบอิสลามแบบตะวันออกกลาง จึงมองว่าสังคมวัฒนธรรมของมลายูนั้นผสมกลมกลืนกับวัฒนธรรมท้องถิ่นดั้งเดิมมากเกินไป เช่น จากเดิม “บอมอ” หรือ “หมอมี่” จากเดิมเป็นคนที่มีเกียรติในสังคมวัฒนธรรมมลายูปาตานี แต่เมื่อกระแสของการตีความศาสนาเข้ามา สถานะภาพที่สูงของบอมอจากเดิม กลายเป็นคนนอกกรีต และถูกดูถูกว่าทำอะไรล้ำหลัง ผิดหลักศาสนา

ข้อเสนอของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ซึ่งศึกษาในประเด็น “ความเป็นมลายู” ในแง่ของ “วัฒนธรรม” กับ “ความเป็นมุสลิม” ในแง่ของ “ศาสนา” และเสนอว่า “ความเป็นมลายูได้กลายเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ความเป็นมุสลิม”³⁷ จึงสะท้อนภาพของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มลายูจากมุมมองของคนในชุมชน ดังที่เรียกตัวเองว่า “ออแชนายู” หรือ “คนมลายู” ที่หมายถึงคนที่มีเชื้อสายมลายู พูดภาษามลายู และต่างมีวัฒนธรรมของชาวมลายูที่เชื่อมโยงกับศาสนาอิสลาม ทั้งนี้ รอมฎอนได้แสดงให้เห็นว่าความหมายของออแชนายูแนบแน่นกับความเป็นมุสลิมเป็นอย่างมาก ดังที่ว่า “ออแชนายูไม่อาจกลายเป็นออสลิแยมได้โดยง่าย” เพราะเท่ากับการละทิ้งศาสนาอิสลามของตนเอง³⁸

เช่นเดียวกับที่ Patrick Jory (2007) ได้ศึกษาความเป็น “มลายูปาตานี (Melayu Patani)” กับความเป็น “ไทยมุสลิม” ในมุมมองทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยที่ถูกให้ภาพจำ (represented) โดยเฉพาะนับตั้งแต่ช่วงของสงครามโลกครั้งที่สองจนปัจจุบันที่ปรากฏให้เห็นถึงความพยายามต่อสู้ต่อรองกับรัฐไทยในเรื่องของ “วาทกรรมทางอัตลักษณ์ (discourse of identity)” ที่ปะทะกันระหว่างอัตลักษณ์ทั้ง 3 ด้าน ได้แก่ “อัตลักษณ์มลายู” “อัตลักษณ์มุสลิม” และ “อัตลักษณ์ไทย” โดยเฉพาะเมื่ออัตลักษณ์เหล่านี้ถูกทำให้กลายเป็นท้องถิ่น (localised) ที่วางอยู่บนความทรงจำของรัฐปาตานี และเกี่ยวข้องกับภาษาและวัฒนธรรมท้องถิ่น ข้อมูลทางชาติพันธุ์ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ปรากฏคำว่า “ออแชนายู” และ “ออสลิแยม” เพื่อต้องการแยกแยะระหว่าง “คนมลายูมุสลิม” และ “คนไทยพุทธ” ซึ่งคำว่า “ออสลิแยม” หมายถึง “สยาม”³⁹

³⁶ วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. (2559). “คนตานี มลายูมุสลิมที่ถูกกลืน” เข้าถึงจาก <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=131>

³⁷ Chaweewan Prachuabmao. (1980). *The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case Study of Thai-Muslim*. Ph.D. Dissertation. อ้างถึงใน ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ. (2558). *มลายูที่รัฐลึก*. ปัตตานี: ปาตานีฟอรัม. หน้า 265.

³⁸ รอมฎอน ปันจอร์. (2558). “การประท้วงฮิญาบที่ยะลา: ความทรงจำของการต่อรอง,” ใน *รัฐมีแล*, ปีที่ 33 ฉบับที่ 1. หน้า 58.

³⁹ Jory, Patrick. (2558). “From Melayu Patani to Thai Muslim: The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand,” in *South East Asia Research*, 15, 2, pp. 255–279.

ซึ่งปัญหาของการให้ความหมายว่า “ความเป็นมลายูคือการเป็นมุสลิม” จึงเป็นปัญหาเรื่องการมองอัตลักษณ์ เป็นชั่วคราวข้ามนำไปสู่การลดทอนวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่หยุดนิ่งและกีดกันสิ่งที่ไม่เหมือนกันออกไปจากกลุ่ม

นอกจากนี้ ในปัจจุบันยังพบความซับซ้อนอันเป็นผลมาจากการเมืองและอัตลักษณ์ ทำให้ในพื้นที่ศึกษาที่ ผู้คนในท้องถิ่นเรียกตัวเองว่า “ออสตานายู” และเรียกคนไทยว่า “ออสตานายู” แล้ว ยังมีการใช้คำเรียกว่า “ออสตานายู” จากกระแสการหันกลับมาใช้คำเพื่อเรียกกลุ่มและพื้นที่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ว่า “ปาตานี (Patani)” ใน ปัจจุบัน ญาบิบ อาแวเปือซา นักวิชาการด้านวัฒนธรรมมลายู อธิบายว่า “ปาตานี” คือ พื้นที่สามจังหวัดชายแดน ภาคใต้ที่ไม่ได้มีขอบเขตแบ่งชัดเจน เพราะเป็นคำเก่าที่ใช้เมื่อยังไม่มีการแบ่งเขตแดน แต่ในความเข้าใจในปัจจุบันคือ หมายถึงพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ หรือในกรณีรวมไปถึงเขตพื้นที่ในมาเลเซียด้วย หากพิจารณาถึงตัวคนที่ เดินทางเคลื่อนย้ายและตั้งถิ่นฐาน “ออสตานายู (Patanian)” จึงไม่ใช่เป็นคำใหม่ แต่การเอาคำว่า “ปาตานี” มา เขียนเป็นภาษาไทยกลับให้ความรู้สึกใหม่ เพราะคำนี้ในภาษามลายูไม่ออกเสียงสระอา หรือ “ปาตานี” ซึ่งเป็นคำที่ใช้ เรียกพื้นที่และผู้คนในอาณาบริเวณนี้ตั้งแต่ยังไม่พรมแดนรัฐชาติที่ชัดเจน ซึ่งทัศนคติของญาบิบมองว่าไม่มีความจำเป็น เพราะฉะนั้นคำว่า “ออสตานายู” จึงไม่ใช่เพียงคนที่มีสำมะโนประชากรอยู่ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ แต่หมายถึง คนดั้งเดิมที่อยู่ในพื้นที่ที่ต่างมีความหลากหลายทางศาสนาและชาติพันธุ์ นอกจากนี้ ญาบิบยังมองว่า “ออสตานายู” เป็นหน่วยย่อย (subset) ของคำว่า “มลายู” อีกทีหนึ่ง⁴⁰ เพราะคำว่า “มลายู” มีความหมายที่กว้างกว่าในแง่ของ วัฒนธรรม วิถีชีวิตของคน รวมถึงจิตสำนึกทางชาติพันธุ์

ประเด็นว่าด้วย “ความเป็นมลายู” (Melayu) ที่เสนอมาข้างต้นนั้น มุ่งหมายให้ภาพลักษณ์ในลักษณะ ความเป็นพลวัต (dynamic) และสิ่งสร้างทางสังคม-วัฒนธรรม (socio-cultural construction) เพื่อเลี่ยงต่อการ อธิบายความเป็นมลายูในลักษณะของแก่นแท้ (Essentialized) ซึ่งไม่มีอยู่จริง แต่ถูกเข้าใจผ่านการหยิบใช้และนำมา เป็นเครื่องมือของการต่อสู้ทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural politics) ที่เกิดขึ้นในหลายลักษณะ และเสนอว่า “อัต ลักษณ์ชาติพันธุ์มลายู” หรือ “ความเป็นมลายู” นั้นมีพลวัตที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นในสังคมแต่ละช่วงเวลาและ บริบท ซึ่งความท้าทายใหม่ๆ ในปัจจุบันที่ “วัฒนธรรมมลายูปาตานี” กำลังเผชิญ อาทิ ความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ที่สร้างความเปลี่ยนแปลงอย่างมากมาในทุกๆ พื้นที่ ตลอดจนแนวทางการตีความอิสลามแบบ ตะวันออกกลาง (Arab-ization) ที่มีบทบาทในพื้นที่มากยิ่งขึ้น ซึ่งนับเป็นห้วงเวลาที่น่าจับตาและทำการศึกษาและ อธิบายปรากฏการณ์ดังกล่าวเพื่อความเข้าใจอย่างลึกซึ้งต่อไป

จะเห็นได้ว่า คำถามเรื่อง ใครคือคนมลายู? อะไรคือเส้นแบ่งทางชาติพันธุ์ (Ethnic Boundary) นั้นไม่ได้อาจ จำแนกได้ง่ายโดยการลดทอนรายละเอียดลง ทว่าเต็มไปด้วยเหตุผลที่ต้องอธิบาย โดยเฉพาะในพื้นที่ศึกษาที่พรมแดน ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมที่ถูกขีดเส้นซ้อนลงไปบนภูมิภคยา ทว่าเส้นแบ่งทางชาติพันธุ์กับพรมแดนของรัฐชาติกลับ เหลื่อมซ้อนกันซึ่งล้วนแล้วแต่ต้องการคำอธิบายที่มีรายละเอียดกำกับไว้ด้วย

⁴⁰ ทวีพร คุ่มเมธา. (2558). “ปาตานี vs สามจังหวัดชายแดนใต้ การเมืองของคำเรียก” ประชาไท, [เข้าถึงเมื่อ 3 เมษายน 2560]

4. “มลายู” “ปัตตานี” และ “ปาตานี” ความหมายที่เปลี่ยนแปลงของ “อาณาบริเวณทางวัฒนธรรม” และ “การเมืองของคำเรียกขาน”

สำหรับพื้นที่วัฒนธรรมมลายูในเขตประเทศไทยซึ่งแบ่งการปกครองเป็นระดับจังหวัด ทำให้มีการใช้คำว่า “สามจังหวัดภาคใต้” หรือ “จังหวัดชายแดนภาคใต้” หรือใช้ตัวย่อว่า “จชต.” โดยเป็นคำเรียกขานผ่านสื่อมวลชนตลอดจนการแสดงทัศนคติในประเด็นที่มองพื้นที่ชายแดนใต้สุดของไทย ได้แก่ ปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ทว่าคำดังกล่าวนี้มักถูกใช้เรียกในลักษณะที่เกิดสถานการณ์ความไม่สงบที่มีมายาวนานอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะในช่วงปี พ.ศ.2547 เป็นต้นมา ถึงแม้ว่าเหตุการณ์ความรุนแรงเกิดขึ้นในบางอำเภอของจังหวัดสงขลาด้วยก็ตาม⁴¹

แต่ในบางทัศนคติมองว่า คำว่า “สามจังหวัดชายแดนภาคใต้” เป็นคำที่รัฐไทยและสังคมใช้เรียกที่ผนวกเข้ากับวาทกรรมต่างๆ หลายประการที่ผูกพันกับสิ่งที่รัฐเรียกว่าความมั่นคง รวมไปถึงบริบทที่เกี่ยวข้องที่เป็นมุมมองจากภายนอกพื้นที่ ในกรณีนี้ จึงนำมาสู่การที่นักกิจกรรมในพื้นที่นำคำว่า “ปาตานี” มาใช้ในบริบทต่างๆ เพิ่มมากขึ้น โดยให้ความหมายถึง “อาณาบริเวณวัฒนธรรมมลายู ในจังหวัดปัตตานี นราธิวาส ยะลา และบางส่วนของสงขลา” ไม่ได้หมายถึงเฉพาะแต่จังหวัดปัตตานีเท่านั้น

ทวีพร คุ่มเมธา ได้อธิบายคำนิยาม “ปาตานี”⁴² ว่าที่ในปัจจุบันมีหมายถึงพื้นที่ที่ผู้อาศัยส่วนใหญ่เป็นชาวมลายูมุสลิมและเป็นพื้นที่ของความขัดแย้ง อีกทั้งคำว่า “ปาตานี” กลายเป็นคำที่เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงและชาวไทยพุทธในพื้นที่ไม่ชอบนักเพราะเป็นคำที่มีนัยยะทางการเมืองของการแบ่งแยกดินแดน ทว่าการเคลื่อนไหวของภาคประชาสังคมชาวมลายูพยายามนำคำนี้มาใช้ในชื่อขององค์กร รวมถึงการจัดงานต่างๆ จนทำให้คำว่า “ปาตานี” ได้รับความนิยมและแพร่หลายของคนมลายูในพื้นที่เป็นอย่างมาก ทั้งนี้ กระแสความนิยมใช้คำเรียกว่า “ปาตานี” กลับแตกต่างไปจากการสำรวจของ Deep South Watch สื่อออนไลน์ที่เผยแพร่ความรู้และข่าวสารของชายแดนใต้ที่ให้ผลสำรวจความคิดเห็นประชาชนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้และในสี่อำเภอในจังหวัดสงขลา จำนวน 2,104 คน พบว่า 63 เปอร์เซ็นต์เห็นว่าควรใช้คำว่า “สามจังหวัดชายแดนภาคใต้” อีก 15 เปอร์เซ็นต์เห็นว่าควรใช้คำว่า “ฟาฏอนี” ซึ่งเป็นชื่อภาษาอาหรับของปาตานี ส่วนอันดับสาม 11.4 เปอร์เซ็นต์ที่เห็นควรใช้คำว่า “ปาตานี” ซึ่งในบทความของทวีพรมองว่า การสำรวจของ Deep South Watch ได้สร้างข้อกังขาและการถกเถียงในกลุ่มประชาสังคมในสามจังหวัดภาคใต้เป็นอย่างมาก

ทั้งนี้ ในบทความของทวีพรยังได้เสนอความเห็นของตัวแทนกลุ่มมาร่า ปาตานี (MARA Patani) ของอาบูฮาฟิซ อัลฮาгим ที่เล่าที่มาที่ไปและการรับรู้เรื่องคำว่า “ปาตานี” ว่าเป็นชื่อของพื้นที่ในอดีตที่เคยเป็นอาณาจักรปาตานีดารุสซาลาม ก่อนที่รัฐสยามเข้ามายึดครองในช่วงปีพ.ศ.2329 รวมพื้นที่ในสามจังหวัดภาคใต้ (และบางอำเภอในจังหวัดสงขลา) รวมถึงรัฐกลันตันและรัฐตรังกานูในบางช่วงเวลา ก่อนตกเป็นเมืองอาณานิคมของอังกฤษ จนได้รับเอกราชและเป็นส่วนหนึ่งของประเทศมาเลเซียในปีพ.ศ.2500 ทำให้ในปัจจุบันการเรียกคำว่า “ปาตานี” จึงหมายถึง

⁴¹ Jory, Patrick. (2007). “From Melayu Patani to Thai Muslim: The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand”, in *South East Asia Research*. 15, 2, pp. 255–279.

⁴² ทวีพร คุ่มเมธา. (2558). “ปาตานี vs สามจังหวัดชายแดนใต้ การเมืองของคำเรียก” ใน *ประชาไท*, [เข้าถึงเมื่อ 3 เมษายน 2560]

พื้นที่ในสามจังหวัดชายแดนใต้ โดยอาบูฮาฟิซ กล่าวว่า คนปาตานีไม่ได้มีความหมายถึงชาวมลายูมุสลิมเพียงอย่างเดียว ทว่าได้พิจารณาในแง่มุมมองทางประวัติศาสตร์ ซึ่งประกอบด้วยความหลากหลายทางชาติพันธุ์และศาสนาตั้งที่เห็นในปัจจุบัน กล่าวคือประชากรในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนใต้ประกอบด้วย คนจีน คนสยาม คนชวา คนยุโรป คนญี่ปุ่น คนอาหรับ และคนอินเดีย สังคมปาตานีจึงมีความเป็นพหุวัฒนธรรม ทั้งทางศาสนา และชาติพันธุ์

บทสะท้อนของ “ความเป็นมลายู” ผ่านบทสัมภาษณ์ตัวแทนกลุ่มมาร่าปัตตานี คือ รัฐพยายามแบ่งแยกกลุ่มในพื้นที่ให้เกิดความรู้สึกแปลกแยกภายในกันเอง โดยมองว่ามีนโยบายทางการเมือง และสื่อถึงความต้องการแบ่งแยกดินแดน โดยใช้ความเป็นอุดมการณ์ชาตินิยมชาติพันธุ์ของ “ความเป็นมลายู” ในการต่อรอง⁴³ ในขณะที่อุสตาส์ซันตอยยิบ ตัวแทนขบวนการปฏิวัติแห่งชาติมลายูปาตานี (BRN) ได้ประกาศลงสื่อวิดีโอที่เผยแพร่ผ่านเว็บไซต์ยูทูป โดยการนิยาม “คนปาตานี” ที่ไม่ได้เฉพาะเจาะจงแค่คนที่มีเชื้อสายมลายู โดยตัวแทนของขบวนการต่อสู้เพื่อเอกราชอย่าง BRN ถือเป็นเรื่องใหม่และน่าสนใจ เพราะที่ผ่านมาระบวนการผลิตซ้ำของสังคม โดยเฉพาะโดยสื่อที่ทำให้คนทั่วไปเข้าใจว่าขบวนการต่อสู้เพื่อเอกราชจำกัดเชื้อสายของกลุ่มคนที่มีสิทธิอาศัยในพื้นที่แห่งนี้ได้มีเพียงคนกลุ่มเดียวเท่านั้น นั่นคือคนมลายู⁴⁴

นอกจากนี้ ชะการีย์ยา อมตยา กวี เจ้าของรางวัลซีไรต์ พ.ศ.2553 ให้ความหมายของคำว่า “ปาตานี” ในบทสัมภาษณ์โดยทวีพร คุ่มเมธา⁴⁵ ว่าคำดังกล่าวเป็นภาษามลายู แต่ทว่าเมื่อเขียนเป็นภาษาไทยกลับมีนัยของความเป็นสิ่งตรงข้ามกับคำว่า “ปัตตานี” เพราะคำว่า “ปาตานี” ถูกใช้ในบริบททางการเมือง ความรู้สึกเชิงอาณาเขต และเป็นคำที่เริ่มใช้แพร่หลายในพื้นที่มากขึ้นเมื่อ 2-3 ปีที่ผ่านมา (บทสัมภาษณ์ในปีพ.ศ.2558) จากที่เมื่อก่อนเขามองว่าเป็นคำต้องห้าม แต่ปัจจุบันได้นำมาใช้เป็นปกติเวลาทำกิจกรรมของกลุ่มต่างๆในพื้นที่ รวมถึงในพื้นที่ที่สื่อด้วย นอกจากนี้ ชะการีย์ยา อมตยา ยังใช้คำว่า “ปัตตานี” ในความหมายของภาษามลายูที่แปลว่า ชาวไร่ ชาวนา เกษตรกร มากกว่า หรือคำว่า “ฟาฏอนี” ที่เป็นคำอ่านจากภาษาอาหรับ

นอกจากนี้ การศึกษาเรื่องพื้นที่และความทรงจำมีความสำคัญอย่างมากในการทำความเข้าใจความเป็นมลายู รวมถึงการนำไปสู่อุดมการณ์ที่ผนวกเอาความเป็นชาติพันธุ์และชาตินิยมให้เกิดขึ้น หมู่บ้านในสามจังหวัดต่างประสบเหตุการณ์ความรุนแรงมาอย่างเนิ่นนาน ดังที่ข่าวในหน้าหนังสือพิมพ์มีกรายงานชื่อของหมู่บ้าน ตำบล อำเภอ ที่เกิดเหตุความไม่สงบจนเกิดรายชื่อสถานที่ต่างๆ ในภาษามลายูให้ได้ยินอยู่บ่อยครั้ง ชื่อหมู่บ้าน/อำเภอกลายเป็นคำที่คุ้นหูที่ต้องฟังระวังถึงระดับความรุนแรงที่เคยเกิดขึ้นและอาจเกิดขึ้นอีก ตามการรับรู้ของชาวบ้านเองและคนภายนอกที่เคยได้ยินเกี่ยวกับเรื่องราวในสามจังหวัด จนเรียกบางหมู่บ้านในสามจังหวัดว่า “พื้นที่สีแดง” ซึ่งเป็นพื้นที่อันตรายที่รัฐให้คำจำกัดความ ตัวอย่างที่นำมายกในประเด็นนี้เลือกมาเพียง 2 เหตุการณ์ที่สำคัญในทางประวัติศาสตร์ (บาดแผล) ของคนมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เพื่อให้เข้าใจถึงความไม่เป็นธรรมที่ได้รับจากความไม่เข้าใจต่อวัฒนธรรมของคนในพื้นที่ ความหวาดกลัวที่ถูกสร้างขึ้นจนกลายเป็นภาพสะท้อนถึง “มิดิ” ที่ซ้อนกันอย่างหลายระดับระหว่างรัฐที่พยายามเข้ามาปกครองหรือจัดการ กับการไม่ยอมอยู่ภายใต้การกดขี่จากฝ่ายของคนมลายู เช่น เหตุการณ์ดุซงญอ ปีพ.ศ.2491 และการประท้วงใหญ่ที่ปัตตานีที่มีสยิดกลางปัตตานีในปีพ.ศ.2518

⁴³ ทวีพร คุ่มเมธา. (2558). “ปาตานี vs สามจังหวัดชายแดนใต้ การเมืองของคำเรียก” ใน ประชาไท, [เข้าถึงเมื่อ 3 เมษายน 2560]

⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=3XzxHyvRu1U>

⁴⁵ ทวีพร คุ่มเมธา. (2558). “ปาตานี vs สามจังหวัดชายแดนใต้ การเมืองของคำเรียก” ใน ประชาไท, [เข้าถึงเมื่อ 3 เมษายน 2560]

จะเห็นได้ว่า “คำเรียก” หรือ “ชื่อเรียก” ล้วนแต่มีแนวคิด ความหมาย และอุดมการณ์ต่างๆ อยู่เบื้องหลังแทบทั้งสิ้น และไม่มีสิ่งใดที่ยึดติดความหมายโดยแข็งเกร็ง ล้วนแล้วแต่มีความหมายและนิยามที่สัมพันธ์กับบริบทต่างๆ ตลอดจนวัตถุประสงค์ที่อยู่แวดล้อมเสมอ นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่านักทฤษฎีเรื่อง “ความเป็นมลายู” จึงยังคงมีความอิทธิพลเหลืออันมีฐานมาจากความซับซ้อนของบริบทที่อยู่แวดล้อม ไม่อาจจะอธิบายได้ง่ายๆ โดยลดความซับซ้อนลงได้ ทั้งนี้ ในทัศนะของ David Brown (1994) มองเรื่องของจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ในฐานะจินตนาการที่มีต่อตัวตนของตัวเองและกับผู้อื่น บางกรณีเกิดขึ้นมาจากการกดทับของอำนาจ กล่าวคือ ความเป็นชาติพันธุ์จึงเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ทางการเมือง ในกรณีของการเคลื่อนไหวของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เช่นเดียวกัน⁴⁶ ความเป็นมลายูจึงก่อรูปและทำหน้าที่ในลักษณะของความเป็นชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ (Ethno-Nationalism) ขึ้นมา โดยเฉพาะพิจารณาในแง่ของอัตลักษณ์ ความเป็นชุมชน พื้นที่ในความหมายเชิงประวัติศาสตร์ ที่หล่อหลอมความรู้สึกร่วมของคนในพื้นที่ในการใช้ความเป็นมลายูในการต่อสู้กับวาทกรรมและนโยบายเชิงบูรณาการของรัฐที่มีเรื่อยมาจนปัจจุบัน

5. อัตลักษณ์ความเป็นมลายู: การต่อรอง และความเปลี่ยนแปลง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์⁴⁷ มองว่าอัตลักษณ์ของชาวมลายูมุสลิมเกิดสภาวะของความย้อนแย้งทางอัตลักษณ์ (paradox of identity) เพราะทางด้านหนึ่ง คนมุสลิมมลายูดำรงสถานะพลเมืองในประเทศไทย ถึงแม้ว่าเป็นชนกลุ่มน้อยที่ต้องต่อรอง (negotiated life) ที่พวกเขาอยู่ในรัฐโลกวิสัย (secular state) ขณะเดียวกันในฐานะประชาชาติอิสลาม (ummah Islam) เขายังต้องเผชิญหน้ากับกระแสของการฟื้นฟูอิสลามที่เกิดขึ้นในภูมิภาคที่กำลังเข้มข้นขึ้น การเปลี่ยนแปลงตัวเองและการก่อรูปของอัตลักษณ์ความเป็นมลายูเกิดขึ้นอย่างย้อนแย้งกันทั้งในสถานะพลเมืองและความเป็นศาสนิกที่ต่างต้องต่อรองภายในระดับของปัจเจกบุคคล ระดับของสังคมมลายูมุสลิม และการต่อรองกับสังคมไทยที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกัน การเผชิญหน้ากับความแตกต่างทางอัตลักษณ์ไม่ใช่เกิดขึ้นสังคมภายนอกเท่านั้น แต่ภายในสังคมมลายูปัตตานีต่างมีความหลากหลายภายในที่ไม่เป็นเรื่องที่มองข้าม

ในทัศนะของจิรวัดน์ และทวิศักดิ์ที่แสดงในบทความเรื่อง “ความหลากหลายที่หายไป”⁴⁸ ให้ความสำคัญกับความหลากหลายของการตีความเกี่ยวกับหลักการอิสลามในสังคมมุสลิมที่เกิดการปะทะภายในและการต่อรองทางวัฒนธรรมของสังคมมลายู เช่น การแบ่งออกเป็นสายเก่าและสายใหม่ที่เกิดขึ้นอย่างซับซ้อน แม้ในปัจจุบันยังคงเป็นข้อถกเถียงที่เกิดขึ้นในระดับครอบครัวและชุมชนต่อการปฏิบัติทางศาสนา รวมถึงสิ่งที่เรียกว่า ประเพณีของชาวมลายู

⁴⁶ Brown, David. (1994). *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London and New York.: Routledge.

⁴⁷ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2551). *ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง”: ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

⁴⁸ จิรวัดน์ แสงทอง และทวิศักดิ์ เมื่อกสม. (2558). “ความหลากหลายที่หายไป”. เข้าถึงจาก http://davisakd.blogspot.com/2006/08/blog-post_115500486603275429.html

มุสลิมที่ทำต่อเนื่องกันมาเกิดการตั้งคำถามในแต่ละสายความคิด ภาพของความคิดเห็นที่หลากหลายนี้จึงเป็นการชี้ถึงพลวัตความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมมลายูปาตานีที่ไม่ได้ตายตัว

นอกจากนี้ ยังปรากฏการต่อรองของแนวคิดทางศาสนาอิสลามจากปรากฏการณ์การเข้ามาของแนวคิดอิสลามแบบวะฮาบี โดยอิสลามิกชนที่สำเร็จการศึกษาจากประเทศซาอุดีอาระเบีย ซึ่งสร้างความท้าทายต่อความเชื่อของชาวมลายูมุสลิมเป็นอย่างมาก เนื่องจากกล่าวว่า “เป็นแก่นแท้ของความเป็นอิสลาม” เพราะนำมาจากพื้นที่กำเนิดของศาสนาอันหมัด ในขณะที่ในโลกมลายูเดิมนั้นมีวิถีทางวัฒนธรรมและศาสนาที่พัฒนาขึ้นมาในพื้นที่มาอย่างยาวนาน โดยเห็นว่าบริบทของโลกมลายูนั้นต่างจากโลกอาหรับ ทั้งในด้านภูมิศาสตร์ และวิถีวัฒนธรรม เพราะฉะนั้นกิจกรรมทางศาสนาจึงต่างจากวิถีทางในโลกอหรับ

จากความแตกต่างของแนวคิดที่ต่างกันทางศาสนาของชนมลายูมุสลิมดังกล่าวอย่างมาข้างต้น ซึ่งมุมมองทางวัฒนธรรมนั้นบางคนมองว่าเป็นการทำลายความเป็นอัตลักษณ์เดิมของพื้นที่ ดังทัศนะของสุรินทร์ พิศสุวรรณ ซึ่งกล่าวปาฐกถาในงานประชุมวิชาการนานาชาติเรื่อง “ทางสายกลาง: วิถีอิสลามในการเผชิญสถานการณ์โลกช่วงเปลี่ยนผ่าน และผลกระทบต่ออาเซียน-ไทย”⁴⁹ ว่า กลุ่มมุสลิมสายใหม่ได้นำความสู่ “กระบวนการเป็นอาหรับ (Arabization)” มายังพื้นที่โลกมลายู ซึ่งกระบวนการปรับเปลี่ยนดังกล่าวนี้ไม่ใช่ประเด็นเรื่องเชื้อชาติ แต่เป็นกระบวนการเพิ่มความเข้มข้นของอิทธิพลอาหรับต่อผู้ที่ไม่ใช่อาหรับ โดยเฉพาะในด้านวัฒนธรรมและทัศนคติวิธีคิด ทั้งนี้ สุรินทร์ พิศสุวรรณยังกล่าวอีกว่าปัญหาการรุกคืบจากแนวคิดดังกล่าวที่เผยแพร่เข้าสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะในโลกมลายูนั้นทำให้คุณค่า วัฒนธรรม อุนนิสัย ในแบบมลายูเปลี่ยนแปลงไป

นอกจากนี้ ความเปลี่ยนแปลง และการต่อรองของชนมลายูที่เห็นได้ชัดอีกประการ คือ ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการแต่งกาย ซึ่งฐานคิดของการแต่งกายของผู้นับถือศาสนาอิสลามจะมีการแต่งกายอย่างมิดชิด โดยมีหลักเบื้องต้นคือ การแต่งกายของจะนุ่งห่มปกคลุมจากสะดือไปจนถึงหัวเข่า ในขณะที่ผู้หญิงจะต้องปกปิดทุกส่วนให้เหลือเพียงใบหน้าและฝ่ามือ สำหรับมุสลิมที่อยู่ในโลกมลายูจะมีชุดแต่งกายประจำกลุ่มที่เรียกว่า “ชุดตะลีสะบลางอ” สำหรับผู้ชาย และ “ชุดกูรง” สำหรับผู้หญิง ซึ่งในอดีตนั้นในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ก็เป็นส่วนหนึ่งในโลกมลายูที่มีการแต่งกายแบบมลายูดั้งเดิม ทว่านับแต่กระบวนการฟื้นฟูอิสลามโดยกลุ่มแนวคิดสายใหม่ที่เน้นกระบวนการเป็นอิสลามแบบอาหรับดังที่กล่าวมาข้างต้น เมื่อ 3-4 ทศวรรษที่ผ่านมา ทำให้รูปแบบการแต่งกายก็เปลี่ยนแปลงไปภายใต้กรอบของกระบวนการเป็นอาหรับด้วย ดังจะเห็นได้ว่าชุด “โต๊ป” ซึ่งเป็นเครื่องแต่งกายแบบอาหรับได้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตของมลายูมุสลิม จนกระทั่งมีความหมายแฝงในสัญลักษณ์ที่บ่งบอกถึงความเคร่งศาสนา ดังจะเห็นได้จากผู้รู้ทางศาสนาที่ส่วนมากจะใส่โต๊ปในชีวิตประจำวัน

จนกระทั่งในช่วงเวลาไม่กี่ปีมานี้ มีการรณรงค์ให้ชนมลายูหันมาแต่งกายในชุดมลายูกันอีกครั้ง โดยกลุ่มคนที่มีความเป็น “มลายูนิยม” ที่เล็งเห็นว่านอกจากภาษาแล้ว การแต่งกายก็เป็นสิ่งสำคัญที่บ่งบอกถึงความเป็นมลายู การรณรงค์ดังกล่าวมีการกล่าวถึงปรัชญาของชุดมลายูเอาไว้ด้วย อย่างชุดตะลีสะบลางอของผู้ชาย ซึ่งแบ่งเป็นสองแบบหลัก คือ แบบแรกมีกระดุม 5 เม็ด ซึ่งมีการให้ความหมายถึงหลักปฏิบัติ 5 ประการของอิสลาม คือ การปฏิญาณตน

⁴⁹ สุรินทร์ พิศสุวรรณ. “ทางสายกลาง: วิถีอิสลามในการเผชิญสถานการณ์โลกช่วงเปลี่ยนผ่าน และผลกระทบต่ออาเซียน-ไทย” เข้าถึงจาก <http://www.publicpostonline.net/13987>

การละเมิด การถือศีลอด การบริจาคทาน และการประกอบพิธีฮัจย์ที่เมืองเมกกะ ประเทศซาอุดีอาระเบีย แบบที่สอง มีกระดุมที่คอ 1 เม็ด ซึ่งให้ความหมายถึงการมีพระเจ้าเพียงองค์เดียวของอิสลาม ปรากฏการณ์ของการต่อรองระหว่างวัฒนธรรมการแต่งกายชุดมลายูกับวัฒนธรรมการแต่งกายที่นำมาจากโลกอาหรับจึงเป็นข้อท้าทายของคนมลายูอย่างยิ่ง อาจกล่าวได้ว่าเป็นส่วนย่อยของการต่อรองระหว่างความเป็นมลายูนียมกับความเป็นอื่นโดยรวมเลยทีเดียว⁵⁰ อย่างไรก็ตาม ยังมีการต่อรองกับแนวทางของรัฐที่ย้อนแย้งกับความเป็นมลายู ดังกรณี “การประท้วงฮิญาบที่ยะลา: ความทรงจำของการต่อรอง”⁵¹ ที่มีการห้ามนักศึกษาคลุมผมตามหลักการศาสนาอิสลาม ซึ่งรอมฎอนมองเป็น “สัญญาณ” ของกระแสการฟื้นฟูอิสลาม ซึ่งส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงในสังคมมุสลิมในระดับสากล รวมถึงกรณีของเหตุการณ์ปะทะในปีพ.ศ.2547 ทำให้มีสยิดกรือเซะเชื่อมต่อกับประวัติศาสตร์ความรุนแรงร่วมสมัยด้วย

สำหรับทัศนะของชินทาโร ฮารา ในบทความ “ภาษามลายู การแปลและการเมือง”⁵² ที่พูดถึงการเผยแพร่ “คำ” หรือ “วาทกรรม” ซึ่งก่อนหน้านี้เป็นสิ่งถูกห้าม และต่างเป็นโอกาสเพื่อให้สังคมภายนอกรับรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์อีกฉบับหนึ่งของคนในพื้นที่และขบวนการปลดปล่อยมลายูปาตานี ซึ่งถือเป็นประวัติศาสตร์ของชาติมลายูปาตานี (Bangsa Melayu Patani) หลังการลงนามใน “ฉันทามติทั่วไปเพื่อดำเนินการพูดคุยสันติภาพ” เมื่อวันที่ 28 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2556 ณ กรุงกัวลาลัมเปอร์ ระหว่างรัฐไทยกับผู้ที่มีความเห็นต่างกันบรรยากาศในพื้นที่ ความขัดแย้งในจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่เปลี่ยนไป และการเปิดพื้นที่การสื่อสารและพื้นที่ทางการเมืองที่เปิดกว้างขึ้น ชินทาโรวิเคราะห์การมองประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกันระหว่างฝ่ายรัฐไทยกับฝ่ายขบวนการ ซึ่งเป็นหนึ่งสาเหตุสำคัญของความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนใต้ รวมไปถึงการวิเคราะห์แง่มุมของขบวนการที่มีต่อรัฐที่ฝ่ายขบวนการเรียกในนาม “นักล่าอาณานิคมสยาม (penjajah Siam)” และเป้าหมายการต่อสู้ของขบวนการ

5. บทสรุป

การศึกษานี้มุ่งอธิบาย “ความเป็นมลายู” ในฐานะของพลวัต (dynamic) และสิ่งสร้างทางสังคม-วัฒนธรรม (socio-cultural construction) โดยมองว่าการอธิบายความเป็นมลายูในลักษณะของแก่นแท้ (essentialized) เป็นสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริง แต่ความเป็นมลายูได้ถูกเข้าใจผ่านการหยิบใช้และนำมาเป็นเครื่องมือของการต่อรองทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural politics) ที่เกิดขึ้นในหลายลักษณะ นอกจากปัจจัยภายในของบริบทความเป็นมลายูเองที่ทำให้การศึกษาจะมีความซับซ้อน มุมมองหรือมโนทัศน์ในการศึกษาก็มีความเปลี่ยนแปลงไปด้วยเช่นกัน กล่าวคือ การศึกษาในอดีตนั้นในการให้ความหมาย “ความเป็นมลายู” นั้น เป็นการกำหนดนิยามความหมายจาก “คนนอก” ให้แก่ “คนใน” ทว่าการศึกษาทางมานุษยวิทยาในราวทศวรรษที่ 1870-1970 A.D. ได้มีการรอบความคิดที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ มีมโนทัศน์โดยใช้ “วัฒนธรรม” ในการศึกษาเพื่อจำแนกแยกแยะความเหมือนหรือแตกต่างของกลุ่ม ทั้งนี้คือว่า วัฒนธรรมหรือแบบแผนพฤติกรรมของกลุ่มชนต่าง ๆ นั้นเป็นผลมาจากกระบวนการเรียนรู้หาใช่เป็นการสืบ

⁵⁰ เข้าถึงจาก <https://azrafesyen.blogspot.com/2016/01/falsafah-baju-melayu-tradisional.html>

⁵¹ รอมฎอน ปันจอร์. (2555). “การประท้วงฮิญาบที่ยะลา: ความทรงจำของการต่อรอง”. *รูสมิแล*, ปีที่ 33 ฉบับที่ 1.

⁵² ชินทาโร ฮารา. 2558. “ภาษามลายู การแปลและการเมือง”. ใน *วารสารธรรมศาสตร์*. ปีที่ 34 ฉบับที่ 3: หน้า 42-54.

ทอดมาจากพันธุกรรมไม่ จากที่กล่าวมานี้ต้องการแสดงให้เห็นว่า “ความเป็นมลายู” นั้นก็เลื่อนไหลไปจากบริบท พัฒนาการภายในตัวเอง รวมทั้งพัฒนาการของกรอบความคิดที่ใช้ในการศึกษาด้วย

ดังที่เสนอมาข้างต้นว่าการก่อรูปของ “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มลายู” หรือ “ความเป็นมลายู” ที่ต่างประดิษฐ์ สร้างขึ้นมานั้นสัมพันธ์กับสังคมแต่ละช่วงเวลาและบริบท ดังตัวอย่างของนิยามความหมายของ “ความเป็นมลายู” ใน ปัจจุบันที่ถูกใช้ไปในนัยยะของความเป็นชาตินิยมเชิงชาติพันธุ์ (Ethno-Nationalism) เพิ่มมากขึ้น แม้ว่าการพยายาม เข้าไปทำความเข้าใจปัญหาความขัดแย้งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ยังไม่เป็นไปตามความคาดหวัง การ เคลื่อนไหวของภาคส่วนต่างๆ ที่เร่งทำงานเพื่อแสวงหาสันติภาพให้เกิดขึ้นในพื้นที่ กรณีศึกษาร่วมสมัยต่างๆ ที่สะท้อน ความพลวัตและความพยายามในการแข่งขันวัฒนธรรมของชนมลายูที่เกิดขึ้นในลักษณะอย่างไรบ้าง สิ่งเหล่านี้จึงเป็น กระจุกสะท้อนถึงความเป็นมลายูที่กำลังเผชิญกับความเปราะบาง ทั้งที่เป็นผลมาจากความพยายามในการสร้างสังคม ในลักษณะเชิงเดี่ยวจากรัฐส่วนกลาง และกระบวนการกลายเป็นอาหรับ

ในขณะเดียวกัน “ความเป็นมลายู” ก็กำลังเผชิญหน้ากับความท้าทายใน 2 ทาง กล่าวคือ ประการแรก การเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ตามพลวัตและระเบียบโลกในปัจจุบันที่ส่งผลต่อวัฒนธรรม สังคม และ เศรษฐกิจ ทั้งในกรณีของการศึกษา การทำงาน เพศสภาพ ตลอดจนเสรีนิยมด้านต่างๆ และประการที่สอง คือ กระแส การตีความอิสลามแบบอาหรับ (Arab-ization) ที่มีบทบาทมากขึ้นหลังทศวรรษที่ 2500 สิ่งต่างๆ เหล่านี้กลายเป็น ปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อวิถีวัฒนธรรมมลายูที่ต้องการคำอธิบายในรายละเอียดเพื่อสร้างความเข้าใจ ทั้งนี้การพยายาม ทำให้วัฒนธรรมหยุดนิ่งและตตะต้องไม่ได้ผ่านวาทกรรมชุดใดชุดหนึ่งอย่างเดียว โดยไม่เปิดโอกาสให้แก่คำอธิบายที่ สะท้อนให้เห็นความซับซ้อนหลากหลายที่ปรากฏผ่านมิติต่างๆ ของวิถีวัฒนธรรมและศาสนาจะทำให้เกิดสถานการณ์ที่ เปราะบางและแตกหักขึ้นได้

6. ข้อจำกัดของการศึกษา

ด้วยความซับซ้อนของบริบทแวดล้อมต่างๆ ตลอดจนพลวัต ความท้าทาย และความแหลมคมของปัญหาที่ เกิดขึ้นในพื้นที่ศึกษาก็ทำให้ “ความหมาย” และ “การตีความ” ยังมีความสัมพันธ์และเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว และ เข้มข้น จนไม่อาจจะสร้างคำอธิบายความหมายต่างๆ ได้หมดจด ทั้งนี้ ผู้เขียนจึงหวังว่าผู้อ่าน และผู้ศึกษาจะสร้าง เครื่องมือในการทำความเข้าใจพื้นที่ที่ซับซ้อนนี้เพิ่มเติมในมุมมอง กรอบความคิด และทฤษฎีที่มีความหลากหลาย เพื่อทำความเข้าใจในมิติต่างๆ ที่ผู้เขียนยังไม่อาจจะนำเสนอได้ครบถ้วนในบทความข้างต้นนี้

บรรณานุกรม

- Abdul Rashid Melebek; Amat Juhari Moain (2006). **Sejarah Bahasa Melayu (History of the Malay Language)**. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- Anthony Reid. (2001). “*Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities*” in **Journal of Southeast Asian Studies**. Volume 32, Issue 3, 2001 pp. 295-313.
- Brown, David. (1994). **The State and Ethnic Politics in Southeast Asia**. London and New York.: Routledge.
- Chaweewan Prachuabmao. (1980). **The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case Study of Thai-Muslim**. Ph.D. Dissertation.
- Deka, Phani (2007). **The great Indian corridor in the east**. New Delhi: Mittal Publications.
- Diamond, JM. (2000). “*Taiwan's gift to the world*”. in **Nature**. 403 (6771): p.709–710.
- Dineschandra Sircar. (1967). **Cosmography and Geography in Early Indian Literature**. New Delhi: Indian Studies.
- Ganga Ram Garg., Editor. (1922). **Encyclopaedia of the Hindu World Volume 1: A-Aj**. New Delhi: Ashok Kumar Mittal.
- Gerini, Gerolamo Emilio. (1909). **Researches on Ptolemy’s Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago)**. London: Royal Asiatic Society, Royal geographical Society.
- Henry Yule และ A.C. Burnell. (1886). **Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary**. Hertfordshire: Wordsworth.
- HUGO Pan-Asian SNP Consortium. (2009). “*Mapping Human Genetic Diversity in Asia*” ใน **Science**. Vol 326, Issue 5959, 11 December 2009.
- John G.R. Forlong. (2008). **Encyclopedia of Religions Volume III: N-Z**. New York: Cosimo Classics.
- Jory, Patrick. (2007). “*From Melayu Patani to Thai Muslim: The Spectre of Ethnic Identity in Southern Thailand*”, in **South East Asia Research**. 15, 2, pp. 255–279.
- Murdock, George Peter. (1969). **Studies in the science of society**. Singapore: Books for Libraries Press.
- PrapañcaMpu., RobsonStuart, Translated. (1995). **Deśawarṇana (Nāgarakṛtāgama)**. Leiden: KITLV Press.
- Tiwary, Shanker Shiv (2009). **Encyclopaedia Of Southeast Asia And Its Tribes (Set Of 3 Vols.)**. Anmol Publications Pvt. Ltd.

- Vlekke, Bernard H.M. (1943). *Nusantara: A History of the East Indian Archipelago*. Netherlands: Ayer Co Publishing.
- Weightman, Barbara A. (2011). *Dragons and Tigers: A Geography of South, East, and Southeast Asia*. John Wiley and Sons.
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2551). **ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง”: ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- ชินทาโร ฮารา. 2558. “ภาษามลายู การแปลและการเมือง”. ใน *วารสารธรรมศาสตร์*. ปีที่ 34 ฉบับที่ 3: 42-54.
- ทวีพร คุ่มเมธา. (2558). “ปัตตานี vs สามจังหวัดชายแดนใต้ การเมืองของคำเรียก” ใน *ประชาไท*, [เข้าถึงเมื่อ 3 เมษายน 2560]
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2553). “วัฒนธรรมมลายูนอกมุมมองพอสซิล” ใน *รูสมิแล*. ปีที่ 31 ฉบับที่ 3 กันยายน - ธันวาคม 2553.
- บัณฑิต ไกรวิจิตร. (2552). “การแสดงอัตลักษณ์พันทางของกลุ่มข่าวร้ายการละครในสังคมพหุปัตตานี”. ใน *รูสมิแล*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม 2552).
- รอมฎอน ปันจอร์. (2555). “การประท้วงฮิญาบที่ยะลา: ความทรงจำของการต่อรอง”. *รูสมิแล*, ปีที่ 33 ฉบับที่ 1.
- รัตติยา สาและ. (2554). **ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา นราธิวาส**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. (2559). “คนตานี มลายูมุสลิมที่ถูกลืม” เข้าถึงจาก <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=131>
- ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ. (2558). **มลายูที่รู้จัก**. ปัตตานี: ปัตตานีฟอรัม.
- อารีฟิน บินจิ และคณะ. (2556). **ปัตตานี ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู**. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลาม. พิมพ์ครั้งที่ 3.

เว็บไซต์

- <https://www.youtube.com/watch?v=3XzxHyvRu1U>
- <https://azrafesyen.blogspot.com/2016/01/falsafah-baju-melayu-tradisional.html>
- สุรินทร์ พิศสุวรรณ. “ทางสายกลาง: วิถีอิสลามในการเผชิญสถานการณ์โลกช่วงเปลี่ยนผ่าน และผลกระทบต่ออาเซียน-ไทย” เข้าถึงจาก <http://www.publicpostonline.net/13987>