

ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม: อำนาจและการต่อต้านในภาคใต้ของไทย

นายพิเชฐ แสงทอง

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต

สาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2551

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

LEGENDS OF THAI BUDDHISTS AND MALAYU MUSLIMS:
POWER AND RESISTANCE IN SOUTHERN THAILAND

Mr.Pichet Saengthong

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Doctor of Philosophy Program in Literature and Comparative Literature

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2008

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม: อำนาจและการต่อต้านใน
ภาคใต้ของไทย

โดย

นายพิเชฐ แสงทอง

สาขาวิชา

วรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

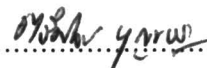
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญจรรยา

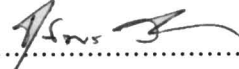
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้หัวข้อวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาตรีบัณฑิต


 คณบดีคณะอักษรศาสตร์
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อิศววิรุฬหการ)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

 ประธานกรรมการ
(รองศาสตราจารย์ ดร.อนงค์นาฏ เลกิงวิท)

 อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญจรรยา)

 กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุเทพ วิรุณหะ)

 กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วิทักดี เมือกสม)

 กรรมการ
(อาจารย์ ดร.สุรเดช โชติอุดมพันธ์)

พิเชฐ แสงทอง : ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม: อำนาจและการต่อต้านในภาคใต้ของไทย
(LEGENDS OF THAI BUDDHISTS AND MALAYU MUSLIMS: POWER AND RESISTANCE IN
SOUTHERN THAILAND) อ. ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก : ผศ. ดร. ศรีศิลป์ บุญขจร, 362 หน้า.

วิทยานิพนธ์เรื่อง ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม: อำนาจและการต่อต้านในภาคใต้ของไทย มี
วัตถุประสงค์ 2 ประการ คือ 1.เพื่อศึกษาเปรียบเทียบตำนานท้องถิ่นภาคใต้ในแง่อำนาจและการต่อต้าน 2.เพื่อ
ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างตำนานท้องถิ่นภาคใต้กับบริบทสังคมและวัฒนธรรมโดยใช้แนวคิดเรื่องอำนาจและ
การต่อต้านเป็นกรอบความคิดหลัก และใช้แนวคิดเรื่องอำนาจและการเมืองของเรื่องเล่าเป็นประเด็นศูนย์กลางการ
วิเคราะห์

การวิจัยพบว่า ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม และเป็นสนามของการ
ปฏิบัติการทางอำนาจ แสดงออกถึงการปะทะกันทางวาทกรรม การต่อต้าน การขัดขืน และการผสมผสานที่เกิดขึ้น
ในท้องถิ่นภาคใต้ ตำนานท้องถิ่นภาคใต้ แบ่งได้ 3 กลุ่ม คือตำนานไทยพุทธ ตำนานมลายูมุสลิม และตำนาน
ผสมผสานคติพุทธ มุสลิม และความเชื่อต่อสิ่งลึกลับ ในตำนานไทยพุทธ อำนาจเป็นผลมาจากคุณสมบัติเฉพาะตัว
ของบุคคล เช่น ความสามารถในการบำรุงสุขราษฎรและการดูคถลินอำนาจของผู้อื่นเข้าสู่องค์การปกครองเมือง
ในตำนานมลายูมุสลิม อำนาจเป็นพระบัญชาที่พระเจ้าทรงประทานผ่านผู้นำ อำนาจจึงขึ้นอยู่กับความสืบทอดของ
การปกครอง ส่วนในตำนานผสมผสาน อำนาจเป็นผลของบุญและการบำเพ็ญประโยชน์สาธารณะ

ตำนานเป็นพื้นที่และเครื่องมือในการแสดงออกถึงอำนาจทางวัฒนธรรมและการเมืองของท้องถิ่น ในมิติ
ประวัติศาสตร์ ตำนานส่องสะท้อนให้เห็นวิธีการจัดการความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐเล็กและรัฐใหญ่ การ
ประนีประนอมเพื่อหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง แม้ว่าท้องถิ่นจะมีสำนึกถึงอัตลักษณ์ของตนเองว่าไม่ได้ด้อยศักดิ์ศรีกว่า
รัฐใหญ่ และแสดงท่าทีต่อต้านอำนาจนั้น แต่ตำนานก็มีวิธีการที่จะไม่เปิดเผยสำนึกนั้นอย่างตรงไปตรงมา ในขณะที่
ที่ตำนานร่วมสมัยซึ่งผลิตซ้ำหรือสร้างชีวิตใหม่ให้แก่ตำนานจาริต เป็นความพยายามของท้องถิ่นในการต่อต้าน
เรื่องเล่ากระแสหลักที่ครอบงำท้องถิ่นให้เป็นดินแดนชายขอบ ตำนานเหล่านี้ใช้ตำนานจาริตเป็นแหล่งอ้างอิงเพื่อ
สร้างความทรงจำหรือสำนึกทางประวัติศาสตร์แบบใหม่ ซึ่งปรากฏทั้งท่าทีที่แสดงการต่อต้านอย่างตรงไปตรงมา
ผ่านการสร้างโครงเรื่องเรื่องเล่าแบบคู่ขัดแย้ง และท่าทีการประนีประนอมในลักษณะท้องถิ่นนิยม และชาติพันธุ์
นิยมขึ้นอยู่กับริบทของสังคมร่วมสมัย

สาขาวิชา วรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ปีการศึกษา 2551

ลายมือชื่อนิสิต.....
ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก.....



อริศิลป์ บุญขจร

4780906522 : MAJOR LITERATURE AND COMPARATIVE LITERATURE

KEY WORD : LEGEND, POWER, RESISTANCE, SOUTHERN THAILAND

PICHET SAENGTHONG : LEGENDS OF THAI BUDDHISTS AND MALAYU MUSLIMS :
POWER AND RESISTANCE IN SOUTHERN THAILAND. THESIS ADVISOR : ASSOC. PROF.
TRISILPA BOONKHACHORN, Ph.D., 362 pp.

The thesis entitled “Legends of Thai Buddhists and Malay Muslims: Power and Resistance in Southern Thailand has two objectives. Firstly, it is to compare the local legends of the southern region according to power and resistance aspects. Secondly, it is to study the relationship between the southern local legends and the social and cultural contexts by using the concept of power and resistance as a main framework and using the concept of power and politics of tales as a central perspective of analysis.

The findings reveal that the Buddhist and Muslim legends are the cultural products and as a field of practical power expressing the clash of discourses, resistance, disobedience and combination that appear in the local south. The southern local legends are divided into three groups; these are the Buddhist legend, the Malay Muslim legend, and the combined legends of Buddhists and Muslims values and supernatural beliefs. In Buddhist legend, power is resulted from particular individual’s characteristics such as the capability for maintaining peoples’ happiness and the absorbing of others’ power into political body. In Muslim legend, power is God’s order given through leader. Power depends on the continuity of the ruling. In the combining legend, power is the resulted from the rewards and public services.

The legend is the space and tools implying to cultural and political power of the locality. According to historical dimension, legends reflect the means for managing power relation between a small state and a big state, and reflect compromise in order to avoid conflicts. Even though the locality realizes that its own identity is no less dignified than the big states and posing resistant responses. However, the legends do not reveal frankly that realization. Whereas the contemporary legends which are the reproduction or revitalization of the traditional legends, are local efforts to resist the tale of the main current that influence the locality as marginalized frontier. These legends refer the traditional legends in order to make a memory and a new historical realization which appears frankly both their attitude and resistance through the structural making of the opposite tales and the compromised attitude of localism and ethnocentrism which depend on the context of contemporary society.

Field of study Literature And Comparative Literature
Academic year 2008

Student’s Pichet Saengthong
Advisor’s Trisilpa Boonkhachorn

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลงด้วยการดูแลเอาใจใส่อย่างเมตตาของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร ที่ได้เสียสละเวลาช่วยตรวจแก้ ให้คำแนะนำ คำปรึกษา และเป็นผู้จุดประกาย ความสนใจในประเด็นศึกษาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมกับวัฒนธรรมและสังคม ตลอดจนความใฝ่เรียนใฝ่รู้ของศิษย์ตลอดมา ตั้งแต่ผู้วิจัยยังเป็นศิษย์นอกห้องเรียน

ขอกราบขอบพระคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชวลีพร วิรุณหะ รองศาสตราจารย์ ดร.อนงค์ นาฏ เกถึงวิทย์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ทวีศักดิ์ เพื่อกสม ที่เมตตาให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์อย่างยิ่งแก่ศิษย์ในการแก้ไขข้อบกพร่อง และ อาจารย์ ดร.สุรเดช โชติอุดมพันธ์ ที่ให้กำลังใจ ช่วยตรวจ อ่าน และถ่ายทอดประสบการณ์การวิจัยของท่านจนทำให้ผู้วิจัยสามารถฝ่าข้ามช่วงเวลาแห่งวิกฤติ มาได้

ขอขอบคุณ ศาสตราจารย์สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ ศาสตราจารย์ชวน เพชรแก้ว รอง ศาสตราจารย์อุดม หนูทอง ที่ให้โอกาสผู้วิจัยได้ทำงานในพื้นที่ในช่วงเริ่มต้น ท่านทั้งสามได้ วางรากฐานการศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่นภาคใต้เอาไว้อย่างแข็งแรงแข็งแกร่งอย่างยิ่ง ขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร.กอบเกียรติ สุวรรณทัต-เพ็ชร ที่เมตตาชี้แนะข้อบกพร่องบางประการ

ขอขอบคุณ โครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ที่ให้ทุนสนับสนุนในการศึกษาและการวิจัยครั้งนี้ และขอกราบขอบพระคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ อาภาพรรณ วรรณโชติ อดีตหัวหน้าภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีที่ทำให้ผู้วิจัยได้มีโอกาสกลับบ้าน

ขอขอบคุณ รองศาสตราจารย์ยงยุทธ ชูแวน อาจารย์สถาพร ศรีสังข์ อาจารย์พิทยา บุญรา รัตน์ อาจารย์ประมวล มณีโรจน์ อาจารย์จรูญ หนูทอง อาจารย์เกษม จันทร์ดำ อาจารย์สุวิทย์ มา ประสงค์ อาจารย์สมใจ สมคิด อาจารย์ ดร.แพทริก โจรี อาจารย์สน นิลศรี คุณศิริวรรณ แก้วกาญจน์ อาจารย์ ดร.นิพนธ์ โชะเสง อาจารย์ปริญญา นวลเปียน อาจารย์วิมลมาศ ปถุชากุล และคุณกัณฑ์ธร อักษรนำ ที่ให้ทั้งกำลังใจและข้อมูล

ขอขอบคุณกำลังใจและความห่วงใยจากครอบครัวและญาติพี่น้อง น้องสาวทั้งสี่ ครอบครัว คุณน้ำจิ้น รักช่วย คุณน้ำเอียด แสงทอง คุณป้าเจียม แสงเกิด คุณลุงพ่วง แสงทอง คุณลุงพัน แสงทอง และญาติพี่น้องแห่งบ้านจันนา อ.ควนขนุน จ.พัทลุง ทุกคนช่วยดูแลพ่อและแม่แทนผู้วิจัยในช่วงเวลาวิกฤติและโศกเศร้าที่สุดในชีวิตของความเป็นลูก

ขอกราบขอบพระคุณพ่อและแม่-ท่านทั้งสองยอมเสียสละความดูแลเอาใจใส่ซึ่งท่านควรจะได้รับจากลูกชายของท่านมากกว่านั้น

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ.....	ช
บทที่	
1 บทนำ.....	1
1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา.....	1
1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย.....	5
1.3 สมมติฐานการวิจัย.....	6
1.4 ขอบเขตของการวิจัย.....	6
1.5 วิธีดำเนินการวิจัย.....	6
1.6 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	7
1.7 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	7
1.7.1 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาดำเนินงาน.....	7
1.7.2 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจ.....	16
2 อำนาจและการเมืองของเรื่องเล่า.....	22
2.1 มโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจ.....	22
2.1.1 อำนาจในฐานะทรัพยากร.....	22
2.1.2 อำนาจในฐานะความสัมพันธ์ทางสังคม.....	24
2.1.3 อำนาจในฐานะความจริงและความรู้.....	25
2.2 มโนทัศน์เกี่ยวกับเรื่องเล่า.....	32
2.2.1 อำนาจและการสร้างความหมายของเรื่องเล่า.....	32
2.2.2 มิติทางสังคมและวัฒนธรรมของเรื่องเล่า.....	42
2.2.3 ความทรงจำ การหลงลืม และการต่อต้าน: ความเป็นการเมืองของเรื่องเล่า.....	44
2.3 อำนาจของการเล่าเรื่อง.....	51

3	ลักษณะร่วมของตำนานท้องถิ่นภาคใต้.....	53
	3.1 ตำนานในฐานะประเภทวรรณกรรม.....	53
	3.1.1 ลักษณะวิธีการเล่าเรื่อง.....	57
	3.1.2 ลักษณะคำประพันธ์.....	59
	3.1.3 ลักษณะเนื้อหา.....	59
	3.2 โครงสร้างร่วมของตำนานและอิกายัต.....	60
	3.2.1 การอพยพไปตั้งบ้านเมืองใหม่.....	77
	3.2.2 กษัตริย์มีความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ.....	78
	3.2.3 สัตว์มีบทบาทในการช่วยสร้างเมือง.....	81
	3.2.4 ศาสนาทำให้บ้านเมืองมั่นคงและเจริญรุ่งเรือง.....	84
	3.3 ลักษณะเฉพาะของตำนานท้องถิ่นกับพลวัตของการศึกษาวิเคราะห์.....	88
4	อำนาจ ตัวตน และการเล่าเรื่องในตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม.....	101
	4.1 ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช: ทรัพย์และอำนาจ	
	พุทธศาสนกับการเมือง.....	101
	4.1.1 “ความเจียบ” และ “เสียงดัง” และวัฒนธรรมการเมืองแบบอุปถัมภ์.....	102
	4.1.2 พระธาตุ: การสร้างอำนาจของนครผู้อ่อนแอ.....	124
	4.2 อิกายัต ปัดตานี: อำนาจของผู้สูญเสียอำนาจ.....	128
	4.2.1 ตัวละครชาวป่าไซ่กับการขีดพรมแดนทางวัฒนธรรม.....	131
	4.2.2 ความรู้ อำนาจ เกียรติภูมิ และราชา.....	136
	4.2.3 วาทกรรมของผู้สูญเสีย.....	146
	4.3 อิกายัต มะรง มหาวงศ์: อำนาจของความคลุมเครือ และชะตากรรมที่ชายแดน.....	148
	4.3.1 ตัวตนทางการเมือง และปริศนาการปรากฏตัวของ	
	อิกายัต มะรง มหาวงศ์.....	148
	4.3.2 ภาษา การแปล และการเมือง.....	161
	4.3.3 อำนาจของความคลุมเครือ.....	176
	4.4 ตำนานนางเลือดขาว: อำนาจอีกลักษณะ ตัวตนอีกตัวตน และการสถาปนาความเป็น	
	ศูนย์กลางของเมืองชายขอบ.....	189
	4.4.1 จากอำนาจของพลังลึกลับถึงอำนาจบุญ.....	194

บทที่	หน้า
4.4.2 อันตรายของ “สัญญาลัทธิ”.....	199
4.4.3 รัฐของผู้หญิง และการสร้างชายขอบให้เป็นศูนย์กลาง.....	207
4.5 ตัวตนทางวัฒนธรรมและการเมือง.....	212
5 ความทรงจำและการหลงลืม: การเมืองของการเขียนของนักเขียนท้องถิ่นหลังตำนานยุค จารีต.....	214
5.1 จุดความรามเทพ: เรื่องเล่าในฐานะมรดกทางประวัติศาสตร์ กับการปรับเปลี่ยน	
ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่าง “พระธาตุ” กับ “คน”.....	214
5.1.1 ช่องว่างของเรื่องเล่า: ข้อไม่ยุติเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อาณาจักรศรีวิชัย....	216
5.1.2 การประกอบสร้างกษัตริย์ตามพรลิงค์.....	219
5.1.3 ความทรงจำใหม่ และตัวตนในสังคมไทยร่วมสมัย ของนครศรีธรรมราช.....	226
5.2 อำนาจ และการต่อต้าน: อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และการเขียนกับการสร้าง “ชาติ”.....	228
5.2.1 “ปัตตานี” ในโครงเรื่องของไทย.....	229
5.2.2 “สยาม/ไทย” ในโครงเรื่องของปัตตานี.....	247
5.2.3 วรรณศิลป์ของการสร้าง “ปัตตานี”.....	266
5.3 สงครามและสันติภาพ: ตำนานเกี่ยวกับมัสยิดกรือเซะกับอัตลักษณ์ของ กลุ่มชาติพันธุ์ในปัตตานี.....	274
5.3.1 “คนจีน” ในสังคมปัตตานี.....	275
5.3.2 การเขียนตำนานของชาวจีน.....	280
5.3.3 การเขียนตำนานของนักวิชาการมลายูมุสลิม.....	295
5.4 “นางเลือดขาว” ในวาทกรรมของรัฐชาติ.....	301
5.5 ชีวิตของตำนาน กับการสร้างสำนึกและความทรงจำใหม่.....	315
6 บทสรุปและอภิปรายผล.....	317
รายการอ้างอิง.....	328
ภาคผนวก.....	341
ภาคผนวก ก.....	342

บทที่	หน้า
ภาคผนวก ข.....	349
ภาคผนวก ค.....	355
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	362

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ในแวดวงนักเขียน สื่อมวลชน และนักวิชาการผู้สนใจปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่าประเด็นการถกเถียงมักจะตกอยู่ภายใต้การครอบงำของโครงเรื่องๆ หนึ่ง นั่นคือรัฐบาลไทยเป็นผู้ร้ายที่กระทำการย่ำยีตัวละครต่างๆ ในพื้นที่อย่างไม่เป็นธรรม ขณะที่ฝ่ายปัตตานีเป็นตัวละครผู้ถูกกระทำกระทันหันจนมุม หมดสิ้นหนทางต่อสู้ตามครรลองของกฎหมายและสิทธิ จึงต้องจับอาวุธขึ้นมาต่อต้านด้วยความรุนแรง ในเรื่องเล่านี้ รัฐบาลไทยสวมบทบาทเป็นผู้ร้ายมายาวนานอย่างซ้ำที่สุคติตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนกลาง ขณะที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นเหมือนพระเอกในละครโศกนาฏกรรมที่จับใจผู้ชม ได้รับความเห็นอกเห็นใจ โครงเรื่องลักษณะนี้สร้างคำอธิบายขึ้นมาชุดหนึ่งที่ชี้ให้เห็นความจำเป็นที่ท้องถิ่นต้องใช้ความรุนแรงเข้าสู่ความรุนแรงที่ทั้งสองฝ่ายก่อขึ้นนั้น แม้ว่าได้ส่งผลให้เกิดการสูญเสียชีวิตผู้คนกว่าสองพันคนในห้วงเวลา 4-5 ปีมานี้ แต่มักถูกให้ค่าที่แตกต่าง กล่าวคือความตายของเจ้าหน้าที่ถูกมองข้ามไป ผู้ตายเหล่านี้ถูกปล่อยให้รับเกียรติโดยการรับรองของรัฐและระบบราชการ ขณะที่ความตายของผู้ต้องสงสัยมักถูกขบขันเป็นพิเศษให้มีความหมายในทางวัฒนธรรมและการเมือง ดังที่มีการอธิบายถึงหลักการสงครามเพื่อศาสนาในเหตุการณ์สำคัญๆ เช่น การล้อมปราบที่มีสยิดกรือเซะเมื่อกลางปี พ.ศ.2547 เป็นต้น

โครงเรื่องครอบงำดังกล่าวนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นโครงเรื่องแม่บท (master plot) ที่ถูกผลิตซ้ำในเรื่องเล่าและงานเขียนเกี่ยวกับชายแดนภาคใต้จำนวนมากที่ถูกสร้างและแพร่หลายอยู่ในช่วง พ.ศ. 2547-2551 ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ทางการเมืองการปกครองระหว่างสยามซึ่งเป็นรัฐใหญ่กับรัฐสุดด่านปัตตานีซึ่งเป็นรัฐเล็กกว่าตั้งแต่โบราณจนถึงรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว แม้ว่าจะเป็นความสัมพันธ์บนจารีตทางการเมืองแบบหนึ่งที่แตกต่างกันจากปัจจุบันอย่างสิ้นเชิง แต่ในการเล่าเรื่องบนโครงเรื่องนี้ ประวัติศาสตร์ต่างมิติเวลานี้ก็ถูกบรรจุเข้ามาเป็นองค์ประกอบสำคัญในการเล่าเรื่องด้วย ทำให้เห็นความต่อเนื่องของกลุ่มขัดแย้งบนโครงเรื่องแม่บท เช่นเดียวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ซึ่งเป็นแนวความคิดในเรื่องเล่าทางวัฒนธรรมใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นใหม่เมื่อไม่กี่ทศวรรษมานี้ ก็ถูกนำมาสร้างสีสันให้กับตัวละคร 2 ฝ่ายจนทำให้ความแตกต่างระหว่างไทยพุทธกับมลายูมุสลิมดูจะไม่มีวันอยู่ร่วมกันได้

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าสาเหตุหลักประการหนึ่งที่ซุกซ่อนอยู่เบื้องหลังการเล่าเรื่องจังหวัดชายแดนภาคใต้ในโครงเรื่องแม่บทดังกล่าวคือแนวคิดของผู้เล่าเรื่องสำนวนต่างๆ ต่อนิยามความหมายอันตายตัวของคำว่า “วัฒนธรรม” ที่ยังถูกชี้นำด้วยมโนทัศน์ที่มองวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่กำหนดวิถีชีวิต สำนึก และพฤติกรรม พิจารณาวัฒนธรรมในแง่วิถีชีวิต ความเชื่อและขนบธรรมเนียมประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์ในลักษณะที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและแตกต่างจากกลุ่มอื่นๆ วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นจึงถูกมองว่ามีความตายตัว ปราศจากปฏิสัมพันธ์¹ ไม่มีการตอบโต้ การต่อต้าน การต่อรอง รอมชอม หรือประนีประนอมยอมรับ อันจะเห็นได้จากปรากฏการณ์การศึกษาทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ในพื้นที่ภาคใต้ เมื่อจะตอบคำถามเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างไทยพุทธและมลายูมุสลิม ขบวนการของผู้ศึกษามักจะเคลื่อนลงไปจังหวัดชายแดนภาคใต้ หลงลืมพื้นที่ที่มีไทยพุทธและมลายูมุสลิมอยู่ร่วมกันได้อย่างภาคใต้ตอนกลางไปอย่างน่าเสียดาย ทั้งๆ ที่ตัวแบบของความสัมพันธ์ในพื้นที่ภาคใต้ตอนกลางอาจส่องแสงสว่างไปยังการหาคำตอบเรื่องความสันติในจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้

ในแวดวงสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ภาคใต้มักให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรม ธรรมเนียมประเพณี คติชาวบ้าน และศิลปะทางศาสนา เพื่อที่จะบรรจุองค์ประกอบเหล่านี้เข้าเป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มชน ทำให้เกิดการแบ่งแยกอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ 2 กลุ่มออกจากกัน ในงานศึกษาจำนวนไม่น้อย นักวิชาการท้องถิ่นยอมรับและ (พยายาม) นำเสนอวัฒนธรรมในฐานะวัฒนธรรมที่จริงแท้ (authentic cultures)² ด้วยเหตุนี้ภาคใต้ตอนกลางที่มีนครศรีธรรมราชเป็นศูนย์กลางจึงถูกแยกออกไปเป็นพื้นที่ในอิทธิพลของวัฒนธรรมพุทธศาสนาที่สามารถกลมกลืนเข้ากับวาทกรรมของรัฐส่วนกลางได้ดีกว่า ขณะที่ปัตตานี ยะลา และนราธิวาสซึ่งเคยมีประวัติศาสตร์ร่วมกันในฐานะรัฐสุลต่านปัตตานีในอดีต ถูกจัดอยู่ในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมที่รัฐบาลไม่เคยประสบความสำเร็จในการผสมผสาน หลอมรวม หรือครอบงำทางวัฒนธรรมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติได้³ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ขณะที่ประวัติศาสตร์ของนครศรีธรรมราช พัทลุงและสงขลามักถูกทำความเข้าใจภายใต้กรอบความคิดของความเป็นชาติไทย แต่สภาพของปัตตานีดูจะยังไม่ลงรอย เพราะยังอยู่ในฐานะ “ชนกลุ่มน้อย” ของประเทศไทย ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐชาติไทยกับปัตตานี

¹ ยศ สันตสมบัติ, อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐชาติในสังคมไทย (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2551), หน้า 10.

² Alexander Horstmann, *Class, Culture and Space: The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand* (Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2000), p.3.

³ Ibid, pp.3-4.

หรือแม้แต่ “คนไทย” ในชุมพร สุราษฎร์ธานี นครศรีธรรมราช พัทลุง ตรัง และสงขลา กับชาวสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ จึงคุ้นเคยกับ มโนทัศน์เรื่องวัฒนธรรมที่จริงแท้ซึ่งนี้เองที่มีส่วนทำให้ (แม้แต่) งานทางวิชาการ หรือบทรายงานของสื่อมวลชน และข้าราชการสะท้อนโครงเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ (หรือความเป็นไทย) กับปัตตานีออกมาในเชิงวรรณกรรม ที่ทั้งสองฝ่ายอาจสลับเปลี่ยนกันเป็น “พระเอก” กับ “ผู้ร้าย”⁴ ตามมโนทัศน์ทางวิชาการที่เปลี่ยนแปลงหรือถูกเลือกใช้ ซึ่งขึ้นอยู่กับจุดยืนของผู้เล่าเรื่องเป็นสำคัญ

ประเด็นปัญหาที่น่าสนใจก็คือ ได้มีการจำแนกแยกแยะภาคใต้ออกเป็นพื้นที่ของสองวัฒนธรรมหลักเช่นนี้มาตั้งแต่เมื่อใด เพื่อให้ได้คำตอบนี้ นักวิชาการมักกล่าวถึงการปรากฏตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มุ่งเน้นการระบุเขตแดนที่แน่ชัดของรัฐ เอกภาพทางการเมือง และการควบคุมจากศูนย์กลาง กระทั่งส่งผลให้เกิดการเขียนและการศึกษาประวัติศาสตร์ที่เน้นชาตินิยมและศูนย์กลางนิยม⁵ ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 การปรากฏตัวของรัฐชาติสมัยใหม่จึงเปรียบเสมือนจุดตัดหรือเส้นแบ่งที่ทำให้นักวิชาการสามารถจำแนกความแตกต่างระหว่างรัฐแบบจารีตกับรัฐสมัยใหม่ ที่รัฐสมัยจารีตไม่ได้มีพรมแดนที่ตายตัว และการควบคุมจากศูนย์กลางอำนาจที่ใหญ่กว่าเหนือดินแดนที่ห่างไกลก็เป็นไปอย่างยืดหยุ่น อย่างไรก็ตาม ความเข้าใจดังกล่าวนี้ ก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่ายังตั้งอยู่บนฐานคติของการแบ่งแยกระหว่างศูนย์กลาง-ท้องถิ่นอยู่นั่นเอง⁶

ในการศึกษาภาคใต้ ความพยายามแสวงหาวิถีวิทยาที่เหมาะสมจึงเป็นแนวโน้มที่สำคัญในทางวิชาการ งานศึกษาทางประวัติศาสตร์ของชุลีพร วิรุณหะ ที่ใช้ตำนานพื้นเมืองซึ่งเป็นเอกสารที่ไม่อาจสรุปได้ว่าเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือวรรณกรรมแม้จะให้คำตอบเกี่ยวกับมโนทัศน์ทางอัตลักษณ์ของภาคใต้อาจหลุดพ้นจากกรอบวิธีคิดแบบศูนย์กลาง-ท้องถิ่น แต่ความยากประการหนึ่งที่จะบรรลุถึงมโนทัศน์ท้องถิ่นก็คือข้อจำกัดเรื่องมโนทัศน์ของผู้ศึกษาเอง ซึ่งหลีกเลี่ยงพื้นฐานของความเป็นชาติพันธุ์ของผู้ศึกษาหรือ “ความเป็นเรา” ของผู้ศึกษาในปัจจุบันไม่ได้⁷ อัน

⁴ Ibid; ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ความรุนแรงกับการจัดการ ‘ความจริง’: ปัตตานีในรอบทศวรรษ (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551), หน้า 65-66.

⁵ Chuleeporn Virunha, “Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures” in **A Plural Peninsula: Historical Interactions among the Thai, Malays, Chinese and Others**. (Nakhon Sri Thammarat: Walailak University, 2004), p.4.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid, p.5.

คล้ายคลึงกับแนวคิดของมิเชล ฟูโกต์ ที่เห็นว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ไม่ใช่การสร้างภาพของอดีตขึ้นมาในยุคสมัยปัจจุบัน แต่คือการสร้างประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน หรือการสืบสาวความเป็นมาของปัจจุบัน (history of the present)⁸ แม้ว่าตำนานพื้นเมืองที่ได้รับการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรจะสามารถสะท้อนให้เห็นมโนทัศน์ในทางประวัติศาสตร์ในบริบทที่ตำนานเหล่านั้นถูกเล่าหรือถูกบันทึกขึ้นมา แต่อำนาจของมันก็ไม่ได้หยุดลงเมื่อบรรทัดสุดท้ายของตำนานสิ้นสุดลง เพราะดังที่จาเร็ด ไดมอนด์ (Jared Diamond) กล่าวไว้ว่าการเขียนนั้นมีอำนาจส่งผ่านความรู้และรายละเอียดของข้อมูลจากที่ที่ห่างไกลและห้วงเวลายาวนานในอดีต ด้วยเป้าหมายที่จะให้เกิดความหมายแก่ปัจจุบัน ทั้งปัจจุบันที่งานเขียนนั้นๆ เกิดขึ้น และแก่นาคตที่งานเขียนนั้นๆ จะถูกนำไปใช้อีกด้วย⁹

แนวคิดเรื่องประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน ทำให้ต้องยอมรับว่าอดีตเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงและมีความหมายต่อปัจจุบันมากกว่าที่อดีตมีความหมายต่อตัวของอดีตเอง เพราะดังที่โรลอง บาร์ธส์ (Roland Barthes) กล่าวไว้ว่าประวัติศาสตร์แม้จะมีอยู่ แต่ก็อาจเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือจากการหยั่งถึงได้โดยถ้อยคำ¹⁰ ประเด็นที่น่าสนใจในกรณีนี้ก็คือความเป็นจริงในอดีตที่แท้ นั่นคืออะไร หรือแท้ที่จริงแล้วความเป็นจริงเกี่ยวกับอดีตที่รับรู้กันอยู่นั้น “แยกไม่ออกจากความเป็นจริงในสำนึกประวัติศาสตร์ หรือในความรู้สึกนึกคิดของคนร่วมสมัย” ไม่ใช่ความเป็นจริงที่เคยเกิดขึ้นทั้งหมด¹¹

ข้อสังเกตดังกล่าวข้างต้นนั้นเป็นแนวโน้มทางวิชาการร่วมสมัยที่ปฏิเสธแก่นสารนิยม หรือแนวคิดเรื่องความจริงแท้ทางวัฒนธรรม นั่นคือการปฏิเสธการมองสังคมและวัฒนธรรมแบบโดดเดี่ยวและหยุดนิ่ง หันมาถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง “การวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรม” (cultural criticism) การเมืองเรื่องภาพแสดง (politics of representation) การเขียนวัฒนธรรม (writing culture) และตั้งคำถามถึงมโนทัศน์แบบเดิมที่มองวัฒนธรรมของคนกลุ่มต่างๆ ว่ามีความจำเพาะเจาะจงตายตัว แล้วหันมาให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม มุ่งเน้นศึกษามิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการต่อต้าน รวมทั้งแนวคิดที่เน้นบทบาทของผู้อ่อนแอในฐานะเป็น

⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, p.31.

⁹ จาเร็ด ไดมอนด์, *ปืน เชื้อโรค และเหล็กกล้า กับชะตากรรมของสังคมมนุษย์*, แปลโดย อรวรรณ กุหเจริญ นาวายุทธ (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2547), หน้า 275.

¹⁰ อ้างถึงใน เกรก เจ. เรย์โนลด์ส์, *เจ้าสัว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และมูลนิธิธิดาโดยด้าประเทศไทย, 2550), หน้า 201.

¹¹ ธีระ นุชเปี่ยม, “ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร?” เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 7 “ขกเครื่องเรื่องวัฒนธรรมศึกษา” วันที่ 26-28 มีนาคม 2551 จัดโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, หน้า 27.

ผู้กระทำการทางสังคม แนวโน้มเหล่านี้ทำให้เกิดความสนใจศึกษารูปแบบการต่อต้าน การครอบงำ การเปิดโปงมิติที่ซ่อนเร้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่นำไปสู่การมองวัฒนธรรมว่าเป็น “พื้นที่ของการต่อสู้” (contested terrain) เพื่อช่วงชิงอำนาจและควมมีตัวตนของคนกลุ่มต่างๆ¹²

ในปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ “เรื่องเล่า” ได้กลายมาเป็นพื้นที่สำคัญของการศึกษาด้วย จากเดิมที่เรื่องเล่าถูกมองว่าเป็นเพียง “รูปแบบหรือวิธีการของการนำเสนอ” (representation form/mode of representation) แนวทางการศึกษาแบบใหม่ก็ให้ความหมายเรื่องเล่าเป็น “ญาณวิทยาทางสังคม” (social epistemology) และ “ภาวะวิทยาทางสังคม” (social ontology) นั่นคือเรื่องเล่าเป็นกระบวนการวิธีแสวงหาความรู้ทาง/ของสังคม และสำแดงออกถึงการมีอยู่หรือดำรงอยู่ของสังคมของกลุ่มชน แนวคิดนี้มองว่ามนุษย์สามารถรับรู้ เข้าใจ และสามารถทำความเข้าใจโลกได้ผ่านทางเรื่องเล่า และผ่านเรื่องเล่าเช่นเดียวกันที่มนุษย์จะสามารถสร้างอัตลักษณ์ทางสังคมหรือวัฒนธรรมของตนเองขึ้นมาได้¹³

ผู้วิจัยจะได้ใช้มโนทัศน์ในการศึกษาวัฒนธรรมดังที่กล่าวมาข้างต้นเพื่อศึกษาด้านานไทย พุทธและมลายูมุสลิม โดยการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องอำนาจของท้องถิ่น และวิเคราะห์ในฐานะที่ด้านานเหล่านี้เป็นเรื่องเล่าชนิดหนึ่งซึ่งเป็นทั้งพื้นที่และเครื่องมือในต่อสู้ ช่วงชิงการนิยาม ความหมายตัวตนทางวัฒนธรรมและการเมืองของชุมชนภาคใต้ทั้งในบริบทประวัติศาสตร์และบริบทสังคมร่วมสมัย โดยใช้แนวคิดเรื่องอำนาจและการต่อต้าน เป็นประเด็นศูนย์กลางในการวิเคราะห์ เพื่อแสดงให้เห็นว่าชุมชนภาคใต้มีมโนทัศน์เรื่องอำนาจเช่นไร สร้างและใช้เรื่องเล่าอย่างไรในการแสดงออกถึงอำนาจของชุมชน จัดวางความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างตนเองกับผู้อื่นไว้ในรูปลักษณะใด โดยในการวิเคราะห์จะใช้ด้านานสมัยจารีต 4 เรื่องและเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ร่วมสมัย 4 เรื่องเพื่อวิเคราะห์ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างอดีตกับปัจจุบันที่เรื่องเล่าสมัยจารีตถูกผลิตซ้ำเพื่อสร้างอัตลักษณ์ใหม่ตามบริบทความสัมพันธ์ที่ไม่เคยหยุดนิ่งของสังคมภาคใต้

¹² ยศ สันตสมบัติ, เรื่องเดียวกัน, หน้า 11.

¹³ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach,”

1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาเปรียบเทียบตำนานท้องถิ่นภาคใต้ในแง่อำนาจและการต่อต้าน
2. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างตำนานท้องถิ่นภาคใต้กับบริบทสังคมและวัฒนธรรม

1.3 สมมุติฐานของการวิจัย

1.3.1 ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม และเป็นสนามของการปฏิบัติการทางอำนาจ แสดงออกถึงการปะทะกันทางวาทกรรม การต่อต้าน การขัดขืน และการผสมผสานที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นภาคใต้

1.3.2 ตำนานท้องถิ่นภาคใต้ แบ่งได้ 3 กลุ่ม คือตำนานไทยพุทธ ตำนานมลายูมุสลิม และตำนานผสมผสานคติพุทธ มุสลิม และความเชื่อต่อสิ่งลี้ลับ ในตำนานไทยพุทธ อำนาจเป็นผลจากคุณสมบัติเฉพาะตัวของบุคคล ในตำนานมลายูมุสลิม อำนาจเป็นพระบัญชาที่พระเจ้าทรงประทานผ่านผู้นำ ส่วนในตำนานผสมผสาน อำนาจเป็นผลของบุญและการบำเพ็ญประโยชน์สาธารณะ

1.4 ขอบเขตของการวิจัย

ในการวิจัยครั้งนี้จะใช้ข้อมูลวรรณกรรมทั้งสิ้น 8 เรื่องด้วยกัน โดยแบ่งเป็น 2 กลุ่ม คือตำนานสมัยจารีต และตำนานร่วมสมัย ดังนี้

ตำนานสมัยจารีต

1. ตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช
2. อิกายัต ปัตตานี
3. อิกายัต มะรง มหาวงศ์
4. ตำนานนางเลื้อยขาว

ตำนานร่วมสมัย

1. ตำนานจตุคามรามเทพ
2. ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี

3. ตำนานลี้ม ไต่เตี้ยม-ลี้มกอเหนียว และมัสยิดกรือเซะ
4. ตำนานนางเลื้อยขาว

1.5 วิธีดำเนินการวิจัย

1.5.1 เก็บรวบรวมข้อมูล ทั้งตัวบทตำนาน เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ และเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เช่นแนวคิดทฤษฎี ข้อมูลทางสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ภาคใต้

1.5.2 วิเคราะห์ข้อมูลตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้

1.5.3 สรุปผลและเสนอผลงานวิเคราะห์ข้อมูล

1.6 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1.6.1 เป็นการสร้างองค์ความรู้ใหม่เกี่ยวกับตำนานท้องถิ่นภาคใต้

1.6.2 เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ตำนานท้องถิ่นในภูมิภาคอื่นๆ ต่อไป

1.7 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ในการสำรวจเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยแบ่งประเด็นสำรวจออกเป็น 2 ส่วนคือ เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาดำเนินงานเขียนพื้นเมือง และเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจ

1.7.1 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาดำเนินงาน

ตำนานท้องถิ่นเป็นเรื่องเล่าที่ผู้เล่าและผู้ฟังในท้องถิ่นเชื่อว่าเป็นเรื่องราวที่เคยเกิดขึ้นจริงในอดีต ด้วยเหตุนี้ตำนานท้องถิ่นจึงสัมพันธ์กับอดีต ปัจจุบัน และอนาคตของท้องถิ่นอย่างไม่อาจแยกได้ ดังที่โรบบ์ กริลเลท (Robbe-Grillet) กล่าวไว้ว่า “สังคมที่เรามีชีวิตอยู่คือสังคมแห่งตำนาน ทุก

สิ่งทุกอย่างที่รายรอบล้วนแล้วแต่เป็นเสี้ยวส่วนต่างๆ ของตำนาน”¹⁴ สำหรับนักประวัติศาสตร์ตำนานมีฐานะเป็นประวัติศาสตร์นิพนธ์ (Historiography) ประเภทหนึ่งที่น่าจะให้เนื้อหาสาระทางประวัติศาสตร์ได้มากเท่าๆ กับประวัติศาสตร์นิพนธ์อื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นเอกสารราชการ พงสาวดาร บันทึกรายปี หรือศิลาจารึก เพียงแต่ประวัติศาสตร์จากตำนานนั้นเป็นประวัติศาสตร์ความคิดหรือประวัติศาสตร์วัฒนธรรม ไม่ใช่ประวัติศาสตร์ของเหตุการณ์จริงๆ ซึ่งเอกสารอื่นๆ จะให้ได้ดีกว่า¹⁵ ขณะที่ในหมู่นักวรรณกรรมศึกษาและคติชนศึกษา ความสำคัญของตำนานท้องถิ่นไม่เพียงแต่จะช่วยเพิ่มข้อมูลหลักฐานหรือต้นฉบับใหม่ๆ ให้แก่การศึกษาวิเคราะห์เท่านั้น แต่ยังทำให้ขอบเขตของวิถีวิทยาการศึกษาตำนานขยับขยายออกไปสัมพันธ์กับวิถีวิทยาอื่นๆ ในลักษณะของสหวิทยาการอีกด้วย เพราะตำนานท้องถิ่นเป็นเรื่องเล่าที่กินความหมายกว้างขวาง และเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมพื้นบ้านทุกสาขา ทั้งยังเกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ ศิลปะ วรรณคดี¹⁶ วิทยาศาสตร์ และดนตรี*

¹⁴ อ้างใน William Righter, **Myth and Literature** (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975), p.1.

¹⁵ O.W. Wolters, **History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives** (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Cornell University, 1999), p.68.

¹⁶ เสาวลักษณ์ อนันตสานต์, **นิทานพื้นบ้านเปรียบเทียบ** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2533), หน้า 103.

* ความสัมพันธ์กับดนตรี ศิลปะ และวิทยาศาสตร์ของตำนานนี้เป็นผลมาจากการศึกษาด้านานในเชิงโครงสร้างนิยมของโคลด เลวี-สเตราส์ โดยเขาเห็นว่าการศึกษาตำนานในประเด็นที่สัมพันธ์กับศาสตร์เหล่านี้ จะทำให้โครงสร้างนิยมเป็นวิธีการหาความรู้ที่สามารถนำไปสู่การค้นพบความหมายแท้จริงของตำนานได้ ในส่วนที่สัมพันธ์กับวิทยาศาสตร์ เลวี-สเตราส์ เห็นว่า ความคิดในตำนานปรัมปรา หรือที่เรียกว่า “ศาสตร์เชิงรูปธรรม” (the science of the concrete) นั้นเป็นวิทยาศาสตร์ของชนดั้งเดิม ที่เน้นความกลมกลืนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับธรรมชาติ อันเป็นผลมาจากการใช้ชีวิตร่วมกับธรรมชาติ ความคิดของชนดั้งเดิมจึงเป็นความพยายามที่จะเข้าใจจักรวาลโดยเข้าใจองค์รวมทั้งหมด ส่วนความสัมพันธ์กับศิลปะนั้น เลวี-สเตราส์ เห็นว่าตำนานก็เป็นศิลปะแบบหนึ่ง ในความหมายของการผลิตซ้ำหรือจำลองโลก ที่มีโครงสร้างชุดหนึ่งร้อยรัดหรือตรึงมันเข้าด้วยกันจนมีเอกลักษณ์เฉพาะตัว ขณะที่ความสัมพันธ์กับดนตรี เขาเห็นว่า ตำนานไม่ได้ถ่ายทอดกลุ่มของเหตุการณ์ที่ไม่ต่อเนื่องกัน ดังนั้นจึงต้องอ่านตำนานเหมือนการอ่านตัวโน้ตดนตรีในวงออเคสตรา คือ ไม่อ่านทีละตัว หรืออ่านโน้ตในบันไดเสียงแบบทีละเส้นๆ แต่ต้องเข้าใจความหมายของโน้ตดนตรีนั้นทั้งหน้ากระดาษ คือตั้งแต่โน้ตตัวแรกไปจนถึงโน้ตตัวสุดท้าย ดู ไชยรัตน์ เจริญสินโอฟาร, **สัตยวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับ การศึกษารัฐศาสตร์** (กรุงเทพฯ: วิทยา, 2545), หน้า 57-67. และ ประมินทร์ จารูร, **ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย** (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549), หน้า 45-52.

หากไม่นับนักคติชนวิทยาซึ่งศึกษาด้านานท้องถิ่นตามระเบียบของสาขาวิชาแล้ว นักประวัติศาสตร์ดูเหมือนเป็นกลุ่มนักวิชาการกลุ่มสำคัญที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาด้านานเป็นอย่างมาก ดังเช่นงานศึกษาเรื่อง History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives ของ โอ ดับเบิลยู วอลเตอร์ส (O.W. Walters) ที่ได้ใช้วิธีวิทยาของการศึกษาวรรณกรรมที่เรียกว่า การศึกษาตัวบท (textual study) * มาศึกษางานเขียนพื้นเมืองในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ผลงานเรื่องนี้ได้รับคำชื่นชมจากนักวิชาการว่าเป็นความพยายามที่จะหลุดพ้นจากกรอบการศึกษาที่มองอารยธรรมอินเดียว่าเป็นบ่อเกิดของตัวตนของรัฐในสมัยจารีต โดยการหันมาให้ความสำคัญต่อพลังหรืออำนาจภายในพื้นถิ่นซึ่งส่งผลต่อการคงอยู่และพัฒนาการของรัฐโบราณในภูมิภาคนี้¹⁷

อำนาจที่ส่งผลให้ท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงประการหนึ่งที่วอลเตอร์ส พยายามแสดงให้เห็นในการศึกษาตัวบทวรรณกรรมก็คือการที่ท้องถิ่นสามารถดูดซับเอาวรรณกรรมต่างประเทศ เช่น จีน และอินเดีย เข้ามาสู่สำนักของการเขียนจนกระทั่งกลายเป็นสัจนิยมของงานเขียนท้องถิ่น เขายกตัวอย่างวรรณกรรมของเวียดนามที่ได้รับอิทธิพลจากจีน แม้ว่าขณะเขียน กวีหรือนักเขียนจะมีนักปราชญ์หรือภาพของจีนอยู่ในใจ แต่งานเขียนนั้นก็สะท้อนเวียดนาม เช่นเมื่อเขียนถึงภูมิศาสตร์

* textual study มีฐานคิดดังที่ เทอเรนซ์ ฮอว์คส์ (Terrence Hawkes) กล่าวว่าการศึกษาตัวบท “ไม่ใช่การศึกษาเนื้อหา แต่คือการศึกษาถึงกระบวนการที่เนื้อหาได้ก่อตัวขึ้นเป็นระบบ” ในการศึกษาแนวทางนี้ วอลเตอร์ส (O.W. Walters) อันเน้นในสิ่งที่โจนาธาน คัลเลอร์ (Jonathan Culler) เรียกว่า “สัจนิยมวรรณกรรม” (Literary Conventions) ซึ่งเป็นผลจากการกระทำร่วมกันของนักเขียนและนักอ่านในวัฒนธรรมหนึ่งๆ สัจนิยมวรรณกรรมจะสร้างความคาดหมายว่าความหมายถูกผลิตขึ้นมาและถูกสื่อสารออกไปอย่างไร คัลเลอร์ให้นิยามว่าสัจนิยมคือการกระจายความรู้ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันอยู่โดยการมีส่วนร่วมในฐานะส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม สัจนิยมจึงเป็นรูปของกฎหรือหลักเกณฑ์และคติซึ่งก่อตัวเป็นวิสัยทัศน์ที่เรามีต่อโลกและระบบคุณค่า ซึ่งวิสัยทัศน์และคุณค่าในความเห็นของคัลเลอร์ คือสิ่งที่ตัวบททิดว่าเป็นธรรมชาติอันดำรงอยู่ในกายวัฒนธรรม หรืออีกนัยหนึ่งการอ่านตัวบทเสมือนเป็น “การสำรวจตรวจสอบการเขียน หรือปัญหา/ประเด็นของการเชื่อมโยงโลกเข้าด้วยกัน” ดู Terence Hawkes, **Structuralism and Semiotics** (Berkeley: University of California Press, 1977), p.158. อ้างถึงใน O.W. Walters, **History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives**, p.68.

¹⁷ สุเนตร ชุตินธรานนท์, “ความนำ” ใน ธิดา สาระยา, **รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ** (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2537), หน้า 8.

โดยการใช้นิยามว่า “ภูเขาและแม่น้ำ” ซึ่งในสัญนิยมของวรรณกรรมจีนเป็นการแสดงความรู้สึกละเอียดถึงเขตแดน แต่กวีท้องถิ่นในเวียดนามกลับหมายถึงลักษณะที่ของพื้นที่ที่สื่อถึงอัตลักษณ์เวียดนาม¹⁸ วรรณกรรมจีนเรื่องสามก๊ก ในบริบทสังคมไทยก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่วอลเตอร์สกล่าวถึง เขาอ้างเกรก เจ.เรโนลด์ ที่ว่ากว่า 200 ปีที่ผ่านมาสามก๊กเป็นวรรณกรรมต่างประเทศที่ถูกผลิตซ้ำและมีชีวิตชีวาอยู่ในบริบทสังคมไทยมาตลอด สังคมไทยมองสามก๊กว่าเป็นสิ่งที่แสดงถึงคุณธรรมและความบกพร่องของมนุษย์ สิ่งนี้เป็นประจักษ์พยานของอำนาจของวรรณกรรมที่ถูกปรับปรนให้กลายเป็นสำนึกท้องถิ่น จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของสำนึกและพฤติกรรม หรือแม้แต่สัญชาตญาณ¹⁹ ลักษณะเช่นนี้เป็นการให้ความสำคัญกับวรรณกรรมในฐานะวาทกรรม (discourse) ที่มีระบบ และกระบวนการสร้างการผลิตเอกลักษณ์และความหมายให้กับสรรพสิ่งที่ห่อหุ้มเราอยู่ ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความจริง อำนาจ หรือตัวตนของเราเอง²⁰ วรรณกรรมในฐานะวาทกรรมจึงมีอำนาจในเชิงสถาบันที่มีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อพฤติกรรมและความคิดของบุคคลและกลุ่มชน²¹ ดังเช่นตำนานเรื่องขุนเจือง ที่เป็นบุคคลซึ่งมีลักษณะเป็นทั้งผู้นำทางวัฒนธรรมในตำนาน และบุคคลที่มีอยู่จริงในประวัติศาสตร์ ขุนเจืองได้รับการยอมรับในหมู่พวกแคว พวกข่า พวกข่าจราย หรือข่าเจือง ในสมัยประวัติศาสตร์ขุนเจืองกลายเป็นบุคคลสำคัญในตำนานราชวงศ์ของชาติต่างๆ เช่น ลานนาไทย ลานช้าง และแคว อีกทั้งยังเป็นเทพเจ้าลำดับที่ 8 ที่ได้รับการบวงสรวงประจำปีที่ศาลหลักเมืองเชียงรายนโบริม หรือแม้แต่ตำนานเมืองพะเยาว์ก็ยังมีอ้างอิงความเกี่ยวพันระหว่างขุนเจืองกับขุนนางเมืองบุคคลในประวัติศาสตร์ที่มีหลักฐานยืนยันด้วย ความเก่งกล้าสามารถของขุนเจืองในการขยายอาณาจักรดังปรากฏในตำนานจึงย่อมสะท้อนถึงความคิดต่อการขยายอำนาจของรัฐทางภาคเหนือในสมัยหลังด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือการเห็นที่ตั้งหรือเส้นทางของตัวละครสำคัญในตำนาน สามารถชี้ให้เห็นแนวทางการขยายเมืองต่างๆ เข้าสู่สมัยที่มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ชัดเจนขึ้น²²

อำนาจของวาทกรรมในตำนานขุนเจืองดังข้างต้นคล้ายคลึงกับกรณีของชุมชนบ้านกาแป๊ะกอตอ อำเภอเบตง จังหวัดยะลา ซึ่งชาวบ้านเชื่อถือในตำนานรายอชิง หรือราชาเจ็วงอกว่าเคย

¹⁸ O.W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, pp.71-75.

¹⁹ Ibid, pp.187-188.

²⁰ ไชยรัตน์ เจริญสิน โอฟาร, *วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์ และความเป็นอื่น*, หน้า 20.

²¹ Sara Mills, *Discourse* (London and New York: Routledge, 1997), p.62

²² ธิดา สาระยา, “ผู้นำทางวัฒนธรรมกับการสร้างบ้านแปลงเมือง,” ใน *รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ* (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2537), หน้า 49, 51.

สร้างราชวังหรือเมืองหลวงของเมืองรามันอยู่ที่นี้ ตำนานเรื่องนี้เป็นภาคภูมิใจของชาวบ้านในกาแป๊ะกอตเกือบทั้งหมด ประจักษ์พยานของเรื่องนี้อาจเห็นได้จากการก่อตั้ง “ศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอต” ขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2544 ในรูปแบบของพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น ชาวกาแป๊ะกอตจำนวนมากได้นำวัตถุ และสิ่งของโบราณที่เคยขุดพบ และเก็บไว้เป็นสมบัติส่วนตัวไปมอบให้กับศูนย์วัฒนธรรมฯ จัดแสดงทั้งหมด²³ สิ่งของเหล่านี้ต่อมาถูกจัดการ จัดระเบียบ และให้คำอธิบายที่เชื่อมโยงกับอดีตที่ชาวบ้านเชื่อว่าชุมชนของพวกเขาเคยเป็นศูนย์กลางของเมืองรามันทั้งสิ้น ข้าราชการท้องถิ่นกล่าวว่า ปรากฏการณ์นี้คือผลของความเข้าใจอดีต ปัจจุบัน และอนาคตของชาวบ้านกาแป๊ะกอต²⁴

อาจกล่าวได้ว่าสิ่งของโบราณที่ชาวบ้านขุดพบและนำมามอบให้ศูนย์วัฒนธรรมฯ กระทั่งทั้งหมดถูกจัดระเบียบ และให้คำอธิบาย มีฐานะเป็นรูปธรรมของตำนานเรื่องรอยชียง หรือราชาเขี้ยวอกที่ชาวบ้านเชื่อ อนุภาคหนึ่งของตำนานที่กล่าวถึงความโหดร้ายของราชาเขี้ยวอก และการประท้วงจับไล่โดยชาวบ้านที่สุดทนกับพฤติกรรมอันโหดเหี้ยมผิดครรลองของเจ้าเมืองที่พึงปรารถนาแม้จะเป็นเรื่องราวในทางลบ แต่ดูเหมือนมันจะไม่มีผลต่อความภาคภูมิใจในความเป็นอดีตเมืองหลวงของชุมชนตนเอง เมื่อรอยชียงได้สร้างสิ่งที่ดีกว่านั้น คือสร้าง “ความรู้สึก” หรือ “สำนึก” ในความมีอำนาจในฐานะเมืองศูนย์กลางของชุมชนของพวกเขาให้ฝังแน่นอยู่ในมโนทัศน์ของชาวบ้านกาแป๊ะกอต ในแง่นี้ ตำนานเรื่องราชาเขี้ยวอกผู้โหดเหี้ยมจึงมีบทบาทในการสร้างตัวตนของชาวกาแป๊ะกอตอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ ด้านหนึ่ง สร้างความรู้สึกถึงอำนาจในความเป็นเมืองหลวงของชุมชนที่พ่วงติดมากับตำนาน อีกด้านหนึ่ง ก็มีอำนาจที่จะกักขังชาวกาแป๊ะกอตเอาไว้กับอดีตในตำนาน และในปัจจุบันของพิพิธภัณฑ์ อำนาจดังกล่าวนี้ มีอำนาจการต่อต้านแฝงฝังอยู่ด้วย ความเชื่อที่ว่าชุมชนตนเองในอดีตเคยเป็นเมืองหลวงทำให้ชาวชุมชนกาแป๊ะกอตมีความภาคภูมิใจและเชื่อมั่นในตนเอง ความช่วยเหลือจากรัฐจึงไม่สำคัญสำหรับพวกเขามากนัก²⁵ นอกเหนือจากการออกจากชุมชนไปเรียนศาสนาแล้ว เด็กหนุ่มสาวกะแป๊ะกอตยินยอมพร้อมใจที่จะใช้ชีวิตอยู่ในชุมชนโดยไม่จำเป็นต้องไปแสวงหาความมั่งคั่งจากที่อื่น ในเมื่อประวัติศาสตร์ได้มอบความมั่งคั่งไว้ให้พวกเขาแล้วในรูปของเรื่องเล่า และหลักฐานที่เป็นวัตถุโบราณต่างๆ ซึ่งพวก

²³ ศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอต, เอกสารแนะนำศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอต (ยะลา: เทศบาลตำบลเบตง, 2544), หน้า 2.

²⁴ คุณวุฒิ มงคลประจักษ์, “สาร”, ใน ศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอต, เอกสารแนะนำศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอต (ยะลา: เทศบาลตำบลเบตง, 2544), หน้า 1.

²⁵ สัมภาษณ์ อับดุลละห์ เราะห์มาน, 25 กุมภาพันธ์ 2549.

เขานำไปจัดแสดงอยู่ในศูนย์วัฒนธรรมของหมู่บ้านปรากฏการณ์เหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าขณะที่ทางราชการกำลังปฏิบัติใช้อำนาจอยู่อย่างเข้มข้น โดยเฉพาะอำนาจกดบังคับผ่านปฏิบัติการทางทหาร ตำรวจ และกฎหมายเพื่อจัดการกับปัญหาผู้ก่อการร้ายในจังหวัดชายแดนภาคใต้นั้น ยังมีอำนาจอีกแบบหนึ่งที่ดำรงอยู่ในท้องถิ่น อำนาจนี้ไม่มีองค์ประธาน ไม่ใช่การกดบังคับทั้งด้วยกำลังและกฎหมาย ไม่ได้กระจายไปในทิศทางเดียว หรือมาจากแหล่งเดียว (เช่น รัฐบาล) แต่เป็นอำนาจที่เกิดขึ้นจากการกระทำที่กระจายไปทั่วทุกแห่งทุกทิศทาง รวมทั้งในวิถีการต่อสู้ดิ้นรนในชีวิตประจำวันของคนระดับรากหญ้า²⁶

งานศึกษาเรื่อง “นุ่งเหลือง-นุ่งดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย” ของชิกฮาร์ ทานาเบ เป็นตัวอย่างงานศึกษาที่น่าสนใจในความหมายดังกล่าวของตำนาน ทานาเบ ศึกษากระบวนการการเปลี่ยนแปลงจากอำนาจศักดิ์สิทธิ์ไปสู่อำนาจทางการเมือง โดยศึกษาผ่านตำนานครุบาศรีวิชัย คติความเชื่อเรื่องต้นบุญ และปฏิบัติการทางวัฒนธรรมของพระพ่อป็น ที่สะท้อนให้เห็นความพยายามที่จะหล่อหลอมอำนาจ และใช้อำนาจแบบใหม่ซึ่งแตกต่างจากอำนาจรัฐอย่างสิ้นเชิง อำนาจนี้ไม่ผูกพันกับความคิดเรื่องการถือครองทรัพย์สิน หรือฐานะเศรษฐกิจ หรือการบังคับทางเศรษฐกิจโดยตรง²⁷ ตำนานครุบาศรีวิชัยให้ภาพของอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นพลังของขบวนการฟื้นฟูศาสนา ก่อให้เกิดกระแสความสามัคคีขึ้นในสังคมชาวนาจนประสบผลสำเร็จในขบวนการปฏิสังขรณ์วัดวาอารามหลายแห่ง พลังทางสังคมที่เกิดขึ้นมาโดยปฏิเสธความคิดที่ให้ความชอบธรรมต่ออำนาจทางการเมืองกลายเป็นพลังที่ต่อต้านอำนาจส่วนกลาง ส่วนกรณีของพระพ่อป็น สร้างภาพสังคมอุดมคติจากการมองเห็นภาวะวิกฤติในสังคมเหมือนกัน แต่เขาพยายามจะแปรอำนาจศักดิ์สิทธิ์ให้เป็นความยุติธรรมในระดับการเมือง โดยเชื่อมประสานการปฏิบัติธรรมกับการใช้อำนาจทางการเมืองเข้าด้วยกัน ภาพสังคมอุดมคติของพระพ่อป็นเป็นการสร้างความยุติธรรมที่เกิดจากธรรมะพร้อมกับจับวางความสามัคคีธรรมเพื่อให้องค์กรประชาชนต่างๆ สามารถพึ่งตัวเองได้ และมียุทธวิธีที่จะต่อต้านพลังภายนอก²⁸

²⁶ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*. Colin Gordon (Ed.). (Brighton: Harvester, 1980), p.116.

²⁷ ชิกฮาร์ ทานาเบ, *นุ่งเหลือง-นุ่งดำ: ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย* (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 170-171.

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 230-231.

ข้อสรุปของทานาเบ ไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นสิ่งที่ฟูโกต์กล่าวไว้ว่า “ที่ใดมีอำนาจที่นั่นย่อมมีการต่อต้าน เพราะการต่อต้านเป็นสิ่งที่ซ่อนอยู่ภายในอำนาจเสมอ”²⁹ เท่านั้น แต่ยังยืนยันความสัมพันธ์ระหว่างอดีตกับปัจจุบันที่ส่งผลให้เกิดวาทกรรมของการต่อต้านด้วย ดังเช่นงานศึกษาชาวบ้านในชิมบับเวของ โดแนลด์ มอร์ ที่แสดงการปรับตัวของชุมชนในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงและการใช้ภูมิปัญญาดั้งเดิมสร้างวาทกรรมต่อรองกับอำนาจภายนอก ชาวบ้านในชิมบับเวอ้างสิทธิตามประเพณีดั้งเดิมในการใช้ที่ซึ่งรัฐออกกฎหมายซ้อนทับสิทธิ อ้างอุดมการณ์ที่ดีความจากความทรงจำที่มีอยู่ในวัฒนธรรม ทำให้เห็นถึงอำนาจในการอธิบายในระบบสัญลักษณ์ที่มีพลังมากกว่าการอ้างผลประโยชน์ทางวัตถุ สิ่งนี้เป็นการตีความและสร้างอำนาจจากความทรงจำทางประวัติศาสตร์³⁰ ทำนองเดียวกับงานศึกษาของปีเตอร์ แวนเดอร์เกิสต์ ที่ศึกษาความเปลี่ยนแปลงของวาทกรรมอำนาจของรัฐและวาทกรรมอำนาจของชาวบ้านในภาคใต้ของไทย โดยการวิเคราะห์วิถีชีวิตของชาวบ้านในอำเภอสังขละ และการแสดงหนังตะลุงซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษหรือเครื่องมือที่ทำให้วาทกรรมอำนาจแสดงตัว นอกจากงานศึกษาเรื่องนี้จะให้คำตอบเกี่ยวกับวาทกรรมที่แตกต่างกันของคนต่างกลุ่ม ต่างชนชั้น และต่างยุคเวลาแล้ว แวนเดอร์เกิสต์ยังแสดงให้เห็นด้วยว่าชาวบ้านผลิตสร้างวาทกรรมขึ้นมาเช่นไรในบริบทของความขัดแย้งภายในท้องถิ่นเอง และความขัดแย้งกับอำนาจรัฐสมัยใหม่ ในยุคก่อนการสร้างชาติ วาทกรรมของเจ้านายกำหนดความแตกต่างทางชนชั้นว่าเกิดจากการจัดลำดับชั้นของวาทกรรมทางศีลธรรมซึ่งสัมพันธ์กับบุญกรรมขณะเดียวกัน ความแตกต่างทางศีลธรรมก็ยังเป็นความแตกต่างที่เกิดขึ้นจากระดับความรู้ทางธรรมธรรมะจึงเป็นเกณฑ์ที่สร้างความแตกต่าง ผู้ปกครองเพิ่มพูนอำนาจตนเองด้วยคำอธิบายเรื่องระดับศีลธรรมที่เหนือกว่าชาวบ้าน³¹ อย่างไรก็ตาม ในหมู่ชาวบ้าน ก็มีการสร้างวาทกรรมความเชื่อทางศาสนาแบบชาวบ้าน (folk-Brahmanism) ขึ้นมาต่อต้าน อำนาจในวาทกรรมนี้เกิดขึ้นมาจากครู (เช่น ถายี่ในหนังตะลุง) เทพเจ้าในศาสนาฮินดู และเทพประจำวัน สื่อผ่านเครื่องมือ (หรือเทคโนโลยีของอำนาจในความหมายของมิเชล ฟูโกต์) อย่างเช่น คาถา ยันต์ ตลอดจนวรรณกรรมหนังสือบุคคล³²

²⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, p. 95.

³⁰ Donald Moore, “Contesting Terrain in Zimbabwe’s Eastern Highlands: Political Economy, Ethnography, and Peasant Resource Struggle, in *Economic Geography* 70: 382-383. อ้างถึงใน อาริยา เสวตามร, *ผ้าป่าข้าว: บทสะท้อนวิถีคิดของชุมชน* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2542), หน้า 23.

³¹ Peter Vandergeest, “Siam into Thailand: Constituting Progress, Resistance, and Citizenship” (Doctoral dissertation, Graduate School, Cornell University, 1995), pp.175-176.

³² Ibid, pp.169-170.

หากยึดตามแนวคิดของฟูโกต์ ด้านานท้องถิ่นก็มีสถานะไม่มีความแตกต่างไปจากหนังตะลุงที่แวนเดอร์เกิสต์ใช้ศึกษาการเปลี่ยนแปลงของอำนาจสองแบบในชุมชนภาคใต้ กล่าวคือนอกจากด้านานท้องถิ่นจะเป็นวาทกรรมโดยตัวของด้านานเองแล้ว ยังเป็นพื้นที่พิเศษที่เปิดโอกาสให้วาทกรรมอื่นๆ ได้มาประสานสัมพันธ์ทั้งในเชิงต่อต้านและการยอมรับ ในแง่การวิเคราะห์ ด้านานท้องถิ่นจึงเป็นการวิเคราะห์วาทกรรมนั่นเอง ซึ่งก็เป็นดังที่ฟูโกต์กล่าวไว้ว่าประเด็นสำคัญของการวิเคราะห์วาทกรรมไม่ได้หมายถึงการตรวจสอบว่าคำพูดนั้นจริงหรือเท็จ แต่อยู่ที่ว่ามีกฎเกณฑ์ใดที่เป็นตัวกำกับให้การพูดนั้นเป็นไปได้ กฎเกณฑ์เหล่านี้อยู่ในตัววาทกรรมและภาคปฏิบัติของวาทกรรม ไม่ได้อยู่ภายนอกวาทกรรม³³

งานศึกษาของชุลีพร วิรุณหะ เช่น เรื่อง “ความสัมพันธ์สยาม-มลายู ในมิติวัฒนธรรม บทสะท้อนจากอิกายัต มะรง มหาวงศ์ (ด้านานเมืองไทรบุรี)”³⁴ ที่ได้ให้ข้อสรุปว่าอิกายัต มะรงศ์ มหาวงศ์ เป็นประวัติศาสตร์นิพนธ์ที่ต้องการอธิบายความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ที่ไม่เท่าเทียมกันของท้องถิ่นหรือรัฐเล็กที่เล็กกว่า และบทความเรื่อง “Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures”³⁵ ที่มุ่งศึกษาอัตลักษณ์ของชาวใต้ในมิติประวัติศาสตร์ พบว่าก่อนหน้าที่จะเกิดความคิดเรื่องรัฐชาติและเขตแดน มุมมองต่ออัตลักษณ์บนพื้นที่คาบสมุทรมลายูส่วนบนเป็นไปในแง่ของ “ความแตกต่าง” และ “หลากหลาย” อัตลักษณ์ของกลุ่มชนไม่ยึดติดกับชาติพันธุ์ หรือภูมิภาคว่าเป็นปัจจัยสำหรับความแตกต่างทางอัตลักษณ์ พร้อมกันนั้นก็มีความพยายามที่จะสร้างสิ่งที่ เป็น “ภูมิภาค” ความรู้สึกเป็นเจ้าของเพื่อที่จะอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และระหว่างรัฐในแง่ของการมีต้นกำเนิดและประสบการณ์ร่วมกัน ผู้คนบนคาบสมุทรตอนบนดำรงอยู่ร่วมกันแบบคู่ขนาน ปฏิสัมพันธ์เป็นแนวตรงระหว่างศูนย์กลางไทยและมลายูในแหลมมลายูส่วนบนและระบบอุปถัมภ์ ทั้งภายในและภายนอกภูมิภาค แม้ว่าจะมีการแข่งขันและความขัดแย้งอยู่มาก แต่ความทรงจำที่สะท้อนในประวัติศาสตร์นิพนธ์เสนอภาพของระบบการดำรงอยู่ที่สงบมากกว่าการครอบงำ

³³ ไชยรัตน์ เจริญสิน โอฟาร, วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น (กรุงเทพฯ: วิทยา, 2543), หน้า 27-31.

³⁴ ชุลีพร วิรุณหะ, “ความสัมพันธ์สยาม-มลายู ในมิติวัฒนธรรม บทสะท้อนจากอิกายัต มะรง มหาวงศ์ (ด้านานเมืองไทรบุรี)” ใน วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร 25: 1 (มิถุนายน-พฤศจิกายน 2545): 75.

³⁵ Chuleeporn Virunha, “Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures,” pp.4-26.

บทความยังเสนอด้วยว่า จากมุมมองของประวัติศาสตร์ก่อนสมัยใหม่ มุมมองต่ออัตลักษณ์ เช่นที่มองผ่านประวัติศาสตร์นิพนธ์ของคนพื้นเมืองทำหน้าที่ยืนยันความพิเศษเฉพาะของแหลมมลายูส่วนบนว่าเป็นจุดจบของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ วัฒนธรรม และกลุ่มชาติพันธุ์ ด้วยเหตุนี้ ความเข้าใจธรรมชาติของความหลากหลาย และรูปแบบที่ซับซ้อนของปฏิสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ จึงแสดงให้เห็นว่าพื้นที่บริเวณนี้มีศักยภาพเพียงพอที่จะเป็นหน่วยของการศึกษาในตัวของมันเอง

ผลงานที่ศึกษาด้านภาคใต้ก็อีกเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจก็คือ *The Land of Lady White Blood* ของ ลอร์เร็น เกสสิก (Lorraine M. Gesick)³⁶ นักวิชาการชาวออสเตรเลีย ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2538 ผลงานหนังสือเล่มนี้เป็นความพยายามที่จะสืบค้นสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชนบทภาคใต้ของไทยตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 โดยการศึกษาค้นคว้าทางวรรณกรรมตัวเขียนเรื่องนางเลือดขาว และตัวบทที่เกี่ยวข้องกับนางเลือดขาวอื่นๆ ที่คนในท้องถิ่นแต่งขึ้นมาใหม่ ตลอดจนคำอธิบายของนักวิชาการส่วนกลางเมื่อตัวบทนางเลือดขาวถูกนำขึ้นไปกรุงเทพฯ โดยการวิเคราะห์เปรียบเทียบว่าสำนึกทางประวัติศาสตร์ของประชาชนชาวพหุวัฒนธรรมที่ปรากฏอยู่ในต้นฉบับวรรณกรรมเรื่องนางเลือดขาว ดำเนินหลวงพ่อดอก และตำราพระบรมราชูทิศเพื่อการกัลปนา โดยเน้นว่าเรื่องนางเลือดขาวนั้นสะท้อนสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่มีความขัดแย้งกับประวัติศาสตร์ชาติอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งก็คือการค้นพบว่าแต่ละชุมชนท้องถิ่นมีวิธีการที่แตกต่างกันในการจินตนาการต่ออดีตของตนเองอย่างไร โดยตีความวิธีคิดเกี่ยวกับอดีตของสถานที่ อดีตของวาทกรรมต่างๆ ที่ปรากฏอยู่ในเรื่องนางเลือดขาว การวิจัยเรื่องนี้ที่น่าสนใจที่ส่วนหนึ่งใช้วิธีการวิเคราะห์แบบสัญศาสตร์ และการวิเคราะห์วาทกรรม ผู้เขียนพิจารณาว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นยุคสมัยที่ภาคใต้ถูกครอบงำจากอำนาจของส่วนกลางแล้วนั้น สำนึกทางประวัติศาสตร์ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่การพูดและตัวบทหลายลักษณะเลย ตัวบทหลายลักษณะจะมามีคุณค่าก็เมื่อเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของ “อำนาจ” เท่านั้น

1.7.2 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจ

ผลงานที่น่าสนใจในกลุ่มนี้ก็เช่นบทความเรื่อง “คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยในวรรณกรรมภาคใต้”³⁷ ของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ ที่ตีพิมพ์ครั้งแรกในเอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง

³⁶ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood* (New York: Cornell University, 1995).

³⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “คติที่เกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปักษ์ใต้,” ใน *ประวัติศาสตร์และโบราณคดีนครศรีธรรมราช ชุดที่ 3* (นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครุศรีธรรมราช, 2526).

ประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราช เมื่อ พ.ศ.2526 นอกจากงานชิ้นนี้จะศึกษาความคิดเกี่ยวกับรัฐซึ่งก่อตัวขึ้นอย่างเป็นรูปแบบแล้ว โดยนิธิ กล่าวถึงข้อจำกัดของการศึกษาเรื่องนี้จากหลักฐานลายลักษณ์ ซึ่งนักประวัติศาสตร์คุ้นเคย จึงหันไปให้ความสนใจกับหลักฐานจากวรรณกรรมทั้งมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ภาคใต้ซึ่งส่วนใหญ่เขียนลงในสมุดไทย นิธิกล่าวว่าในฐานะของชุมชนทางการเมือง ภาพแทนของรัฐในวาทกรรมของประชาชนก็มีการกำหนดแบ่งสรรอำนาจกันเช่นเดียวกับรัฐจักรวาลของชนชั้นสูง และอำนาจที่ถูกแบ่งสรรกันแล้วนั้นก็กลายเป็นอำญาสิทธิ แต่เป็นอำญาสิทธิที่เกิดขึ้นในตนเอง มิใช่สิ่งที่ได้รับมอบหมายมาจากอำญาสิทธิอื่นที่อยู่ภายนอกรัฐ อย่างไรก็ตาม ประชาชนก็ไม่ได้ปฏิเสธถึงการมีอยู่ของอำนาจรัฐหรืออำนาจอื่นๆ ที่อยู่นอกเหนือรัฐอำญาสิทธิออกไป นิธิก็ได้แสดงให้เห็นว่าประชาชนยังคงสำนึกถึงอำนาจที่อยู่นอกเหนือหมู่บ้านและ/หรือรัฐของตนสองอย่าง คืออำนาจทางการเมืองและอำนาจในทางพลังลึกลับ (mystical power) ที่หมายถึงอำนาจที่เกี่ยวข้องกับศาสนาทั้งพุทธและฮินดู และความเชื่อต่างๆ ซึ่งอำนาจในทางพลังลึกลับเหล่านี้มีความสัมพันธ์อย่างสูงกับอำญาสิทธิของรัฐตามคติประชาชน

ที่มาและเหตุผลแห่งการมีอยู่ของรัฐตามคติประชาชนก็เพื่อจุดมุ่งหมายทางการผลิตเพื่อดำรงชีพ อันมีผลให้กิจกรรมของรัฐมีขอบเขตจำกัดอยู่อย่างเดียว ในขณะที่รัฐแบบจักรวาลอันมีที่มาจากพุทธทำนาย การเสด็จมาของพระธาตุ หรือฤาษีสั่งสร้างเมืองเพื่อเป็นที่ประดิษฐานพระพุทธรูปศาสนามักอ้างเอาจุดมุ่งหมายทางศาสนา เช่น “เป็นปราการรักษาสมณชีพราหมณ์อาณาประชาราษฎร์ไว้พ้นจากการเบียดเบียนของมิถนาคิฐิ เป็นที่บำรุงพระพุทธรูปศาสนา เป็นเครื่องอำนวยความรอดพ้นทางวิญญานของประชาชน ฯลฯ” เป็นเหตุผลในการดำรงอยู่ของรัฐ และจุดมุ่งหมายทำนองนี้เองที่ทำให้รัฐตามคติประชาชน “จึงไม่เป็นอะไรอื่นอีกเลย ไม่มีและไม่พยายามจะมีปฐุนีวัตถุซึ่งจะทำให้รัฐนั้นเป็นศูนย์กลางของการจาริกแสวงบุญทางศาสนา ไม่เป็นและไม่พยายามจะเป็นศูนย์กลางของอำญาสิทธิที่แผ่ขยายไปพ้นจากขอบเขตของรัฐเล็กๆ ของตน”

ในประเด็นของอาณาเขตของรัฐนั้น วรรณกรรมภาคใต้แสดงให้เห็นว่ารัฐมีขนาดเล็ก ในทางภูมิศาสตร์ มีประชาน้อย และระบบการปกครองที่ไม่ซับซ้อนนัก เพราะความสัมพันธ์ทางสังคมที่ไม่ซับซ้อนนั่นเอง ช่วงชั้นทางสังคมในรัฐดังกล่าวจึงไม่ปรากฏความแตกต่างระหว่างคนต่างสถานภาพทั้งทางสังคมและเศรษฐกิจให้เห็นอย่างลึกซึ้งหรือชัดเจน กษัตริย์มีชีวิตความเป็นอยู่คล้ายคลึงหรือใกล้เคียงกับประชาชน ทำให้กษัตริย์เป็นสถาบันที่ประชาชนทั่วไปอาจเข้าถึงได้ง่าย ลักษณะรัฐที่มีขนาดเล็ก ระบบความสัมพันธ์ทางสังคมที่ไม่มีความซับซ้อน ซึ่งมีรากฐานมาจากความสัมพันธ์ส่วนบุคคล และความเสมอภาคทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจค่อนข้างสูง คือลักษณะเด่น/และเฉพาะตัวของรัฐในวรรณกรรมปักษ์ใต้

การศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจในงานวรรณกรรมท้องถิ่นเป็นแนวโน้มที่น่าสนใจในช่วงทศวรรษที่ 2520 เพราะเกิดขึ้นพร้อมๆ กับกระแสความสนใจต่อประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมท้องถิ่น ในภาคอีสาน ก็มีงานวิจัยที่ศึกษาแนวคิดเรื่องอำนาจในวรรณกรรมเช่นเดียวกัน คือเรื่อง *ความคิดเกี่ยวกับอำนาจในวรรณกรรมนิทานอีสาน* ของณรงค์ศักดิ์ ธีระวงษ์ พ.ศ.2530³⁸

ผลงานเรื่องนี้เป็นความพยายามสกัดเอาแนวความคิดเกี่ยวกับอำนาจจากวรรณกรรมนิทานอีสานจำนวน 10 เรื่อง ณรงค์ศักดิ์เลือกนิทานที่ถือว่าเป็นวรรณกรรมชิ้นสำคัญๆ ที่ได้รับการยอมรับจากชาวบ้านและนักวิชาการ มีความแพร่หลายในหมู่ประชาชนชาวอีสานค่อนข้างสูง อันแสดงให้เห็นถึงระดับและอาณาบริเวณของการยอมรับแนวคิดต่างๆ ซึ่งปรากฏอยู่ในวรรณกรรมนิทานเหล่านั้นในหมู่บ้านด้วย ทั้งนี้ณรงค์ศักดิ์ได้วิเคราะห์ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจผู้ปกครอง รัฐ และประชาชนว่า ในส่วนของอำนาจกับประชาชนนั้นวรรณกรรมนิทานอีสานสะท้อนว่าประชาชนยอมรับว่ารัฐต่างๆ ย่อมมีส่วนประกอบที่สำคัญ คือผู้ปกครองและประชาชน ทั้ง 2 องค์ประกอบนี้ล้วนพึ่งพาอาศัยกันและกัน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ได้ปกครองนั้นตั้งอยู่บนระบบอุปถัมภ์ อย่างไรก็ตามการวิเคราะห์ที่อิงทฤษฎีรัฐศาสตร์แบบตะวันตกอันมีความคิดของเพลโตและนิโคโล มาคิอาเวลลี เป็นตัวแบบสำคัญ ทั้งกรอบความคิดเรื่องอำนาจของณรงค์ศักดิ์ที่มองอำนาจเหมือนทรัพยากรที่สามารถถือครอง แ่่งชิง หรือสูญเสียได้ ทำให้ข้อสรุปของณรงค์ศักดิ์เห็นว่า ประชาชนในรัฐในวรรณกรรมอีสานนั้นปราศจากอำนาจโดยสิ้นเชิง เพราะมีหน้าที่ต้องเชื่อฟังผู้ปกครองแต่เพียงฝ่ายเดียว ทั้งนี้ด้วยสาเหตุหลายอย่าง เช่น ความเชื่อในสังคมน่า ผู้ปกครองคือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ลงมาเกิด เป็นผู้ที่มาจากสวรรค์ มาปกครองโลกมนุษย์ เป็นผู้มิบุญมาเกิด ดังนั้น ผู้ปกครองจึงมีความเหมาะสมที่จะปกครอง นอกจากนี้ผู้ปกครองยังมีเครื่องมือสร้างอำนาจที่สามารถเกิดขึ้นตามมาได้อีกเช่น กองทัพ ความรู้ในเวทย์มนต์คาถา ของวิเศษ ประจำตัว ฯลฯ ขณะที่ประชาชนไม่มีอะไรเลย

ขณะที่ปีเตอร์ แวนเดอร์เกิส (Peter Vandergeest) ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกที่เสนอต่อมหาวิทยาลัยคอร์เนลเรื่อง “Siam into Thailand: Constituting Progress, Resistance, and

³⁸ ณรงค์ศักดิ์ ธีระวงษ์, “ความคิดเกี่ยวกับอำนาจในวรรณกรรมนิทานอีสาน,” (วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530), หน้า 385-390.

Citizenship”³⁹ ปี พ.ศ.2538 พิจารณาอำนาจอย่างเป็นพลวัต โดยเห็นว่าอำนาจของการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่รัฐสมัยใหม่ของไทยนั้นเป็นผลมาจากท้องถิ่นได้เท่าๆ กับเป็นผลจากศูนย์กลาง งานศึกษานี้เสนอว่าททรมรัฐในช่วงก่อนสร้างชาติและยุคสร้างชาติ และวาทกรรมของชาวนา โดยศึกษาในพื้นที่อำเภอสติงพระ จังหวัดสงขลา และวิเคราะห์จากบทและการแสดงหนังตะลุง พบว่าในยุคก่อนรัฐชาตินั้นมีการสร้างวาทกรรมของกลุ่มผู้ปกครองด้วยการจัดลำดับชั้นทางศีลธรรม ซึ่งแสดงถึงการจัดลำดับชั้นของอำนาจ ทำให้มีบุคคลเพียงสองกลุ่มที่มีเกณฑ์การใช้แรงงานเป็นตัวแบ่งแยก คือคนที่ไพร่ (ซึ่งต้องใช้แรงงาน) และคนที่ไม่ใช่ไพร่ (ซึ่งไม่ต้องใช้แรงงาน) แนวคิดทางด้านศีลธรรมในทางพุทธศาสนาทำให้ฝ่ายผู้ปกครองมีอำนาจสูงกว่า และผู้ปกครองก็ยึดเอาศีลธรรมนี้เป็นเครื่องมือในการธำรงไว้ซึ่งความแตกต่างระหว่างกลุ่มตนเองและไพร่ ขณะที่กลุ่มชาวบ้านเองก็อยู่กับระบบความเชื่อแบบชาวบ้าน (folk-Brahmanism) ความรู้และอำนาจของชาวบ้านในยุคก่อนรัฐชาติมีที่มาจากระบบความเชื่อนี้ แวนเดอร์เกสต์ เห็นว่าระบบความเชื่อแบบชาวบ้านเป็นการต่อต้านวาทกรรมอำนาจศีลธรรมที่ผูกขาดโดยชนชั้นผู้นำ เช่นเดียวกับการต่อต้านที่เกิดขึ้นในการแสดงหนังตะลุงที่เกิดขึ้น โดยการทำให้อุดมคติในการจัดลำดับชั้นทางศีลธรรมของชนชั้นนำสับสนชาวบ้านเทิดทูนญาติซึ่งเป็นแหล่งความรู้ในระบบศาสนาของพวกเขา ซึ่งชอบศรัทธาตัวตลกหนังตะลุง และเปิดโอกาสให้หนังตะลุงวิพากษ์วิจารณ์ชนชั้นที่สูงกว่าอย่างหยาบคายได้โดยยินดี

หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 เมื่อวาทกรรมชาตินิยมกลายเป็นวาทกรรมหลัก วาทกรรมอำนาจศีลธรรมก็แปรรูปไปเป็นจริยธรรมทางสังคมและถูกอธิบายอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ เกิดหนังตะลุงรูปแบบใหม่ มีตัวละครใหม่ๆ แต่งตัวใหม่และพูดถึงเรื่องร่วมสมัยแทนที่จะพูดถึงบุญกรรมเหมือนหนังตะลุงรุ่นเก่า เมื่อกระบวนการพัฒนาเข้าสู่ระบบทุนนิยมอย่างเข้มข้นมากขึ้น โลกทัศน์ทางศาสนาได้เปลี่ยนแปลงไป ซึ่งสะท้อนให้เห็นในเรื่องหนังตะลุงร่วมสมัยเกี่ยวกับคนจนและคนรวย สิ่งที่เป็นแง่มุมในการปรับตัวในรูปแบบประจำวันของชาวบ้านได้แก่ ความคลุมเครือที่ตรงกันข้ามกับการอ้างของข้าราชการ และบุคคลากรทางศาสนาที่ว่าความประพฤติที่ดีหรือเลวมีผลในชาตินี้ ซึ่งขัดแย้งกับความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน เนื้อเรื่องแสดงถึงความแตกต่างและขัดแย้ง แสดงถึงการไม่ยอมรับการอ้างความเป็นสากลในวาทกรรมของชาติ และในช่วงที่มีการเคลื่อนไหวทางการเมืองในระดับชาติ ชาวบ้านได้ใช้วาทกรรมของชาติเกี่ยวกับสิทธิของความเป็นพลเมืองในการแสดงถึงการไม่ยอมรับการถูกเอารัดเอาเปรียบ หรือปกป้องผลประโยชน์ตนเอง ความเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวบ้านกับคน

³⁹ Peter Vandergeest, “Siam into Thailand: Constituting Progress, Resistance, and Citizenship,”

อื่น (เจ้านาย) พัฒนาการมาตั้งแต่ความรู้สึกต่ำต้อย จนกระทั่งเกิดความรู้สึกที่เหนือกว่าในปัจจุบัน ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ชาวบ้านวังหน้าเจ้านาย ตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ชาวบ้านกล้าที่จะพบเจ้านายที่เปลี่ยนสภาพเป็นเจ้าหน้าที่รัฐ เพียงแต่ยังรู้สึกว่าตนเองต่ำกว่า แต่ในทศวรรษที่ 1970 ชาวบ้านมั่นใจว่าตนเองมีฐานะเท่าเทียม หรืออาจจะสูงกว่าเจ้าหน้าที่รัฐด้วยซ้ำ โดยชาวบ้านหิบนวดเอาวาทกรรมรัฐมาสร้างอำนาจในการเรียกร้องให้เจ้าหน้าที่ปฏิบัติตามกฎหมาย ในแง่นี้ ชาวบ้านจึงรู้สึกตัวเองว่าอยู่เหนือเจ้าหน้าที่และดีกว่าอีกด้วย

งานศึกษาที่น่าพิจารณาอีกเรื่องหนึ่งก็คือผลงานของลอเรนซ์ เกลิก เรื่อง “Reading the Landscape: Reflections on a Sacred in South Thailand”⁴⁰ ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2528 บทความเรื่องนี้ นำเสนอวิธีการอ่านภูมิประเทศในฐานะตัวบทหรือเรื่องเล่าเรื่องหนึ่ง que แสดงให้เห็นถึงวิถีคิดเกี่ยวกับอำนาจ และการสร้างอำนาจของชาวบ้านผ่านการสร้างสัญลักษณ์ เนื่องจากมีสมมติฐานว่าลักษณะภูมิประเทศ เมื่อรวมกับรูปสัญลักษณ์และความหมายสัญลักษณ์ที่มนุษย์สร้างขึ้นก็มีฐานะเป็น “ตัวบท” ที่สามารถอ่านได้ ไม่ใช่แค่เพียงชาวพื้นเมืองที่พูดและสร้างสรรค์ตัวบทเหล่านั้นขึ้นมาเท่านั้น ภูมิศาสตร์ที่เกลิกเลือกอ่านตั้งอยู่ในชุมชนชุมพล อำเภอสทิงพระ จังหวัดสงขลา มีเนินเขาเล็กๆ สี่ลูก เนินเขาด้านทิศเหนือมีหินกลวงใหญ่ที่ชาวบ้านเรียกว่าสิวลึงค์ ที่เชิงเขามีถ้ำที่ไม่สามารถบอกได้ว่าเป็นฝีมือมนุษย์หรือไม่ แต่พบร่องรอยการตกแต่งของมนุษย์ ที่ปลายสุดด้านในของถ้ำมีก้อนหินที่ถูกตกแต่งอย่างหยาบๆ ตอนหน้าของถ้ำทั้งสองมีทางเดินเป็นลำดับขั้น ซึ่งอาจสร้างขึ้นโดยมนุษย์ และทางขอบทางทิศตะวันออกของทางเดินนี้มีลึงค์ขนาดใหญ่ซึ่งมีฐานก้อนหินสี่เหลี่ยมรองรับแลดูเหมือนฝีมือมนุษย์เช่นเดียวกัน ด้านล่างของทางเดินมีทางทอดยาวจากทิศเหนือลงสู่ทิศใต้ ที่นักวิชาการระบุว่าอาจเป็นร่องรอยของคลองโบราณ ทางทิศตะวันออกของคลองและเนินเขาคือร่องรอยของสระน้ำสี่เหลี่ยมโบราณขนาดใหญ่ สระนี้เรียกว่า “พังพระ” หรือสระศักดิ์สิทธิ์ซึ่งเป็นสระน้ำที่ใหญ่ที่สุดในเขตอำเภอสทิงพระและเป็นข้อเท็จจริงที่แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของสระน้ำนี้ ตรงกลางของพังพระมีเกาะสี่เหลี่ยมเรียกว่า “โคกพังพระ” บนยอดเขาสูงที่สุดซึ่งอยู่ทางใต้ของเขาลำ หรือเขาภูเขา เป็นวัดพะโค๊ะ ซึ่งเป็นหนึ่งในสองวัดที่สำคัญของคาบสมุทรสทิงพระ มีสถาปัตยกรรมสองแบบ สถาปัตยกรรมที่ใหญ่กว่าอยู่บนยอดเขาที่สูงที่สุดของเนินเขา มีฐานสี่เหลี่ยมสามชั้นและมีซ่างล้อมรอบฐานนั้น

⁴⁰ Lorraine M. Gesick, “Reading the Landscape”: Reflections on a Sacred in South Thailand,” *Journal of the Siam Society* 73, 1-2 (January, July, 1985): 157-161.

เกล็ดอ่านลักษณะทางภูมิศาสตร์โดยการให้ความสำคัญกับอำนาจที่เกิดจากการให้ความหมายต่อสรรพสิ่งของมนุษย์ ซึ่งไม่เพียงแต่ทำให้สรรพสิ่งมีอำนาจเท่านั้น แต่ยังทำให้อำนาจเหล่านั้นย้อนกลับมาควบคุมพฤติกรรมและวิถีคิดของมนุษย์เองอีกด้วย เกล็ดกล่าวไว้ในสมัยโบราณ คนท้องถิ่นมีความเข้าใจถึงความเชื่อมโยงกันของเนินเขาที่สูงดู ว่ามันเป็นปุ่มปมบนพื้นโลกที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติสถิตอยู่ ความซอันทบกันของคติความเชื่อเรื่องผีसाง คติพราหมณ์ และคติพุทธถูกแทรกใส่เข้าไปในภูมิประเทศ เมื่อเวลาผ่านไป เนื้อหาความเข้าใจในความหมายของภูมิประเทศของคนท้องถิ่นก็เปลี่ยนแปลง และเคลื่อนย้ายไปสู่แนวคิดทางพระพุทธศาสนาอย่างชัดเจนดังในปัจจุบัน แต่การรับรู้ที่สำคัญว่าภูมิประเทศนี้มีพลังอำนาจเหนือธรรมชาติยังคงมีอิทธิพลอยู่สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ในเขาศักดิ์สิทธิ์ยังมีชาวบ้านไปบนบานศาลกล่าวหรือร้องขอต่อรองกับอำนาจเหนือธรรมชาติอยู่เป็นประจำ ถึงแม้ว่าความหมายของสถานที่ของลัทธิบูชาพระศิวะจะถูกทำลายลงไป และพังพระกลายเป็นทุ่งนาไปแล้ว แต่เกาะและถ้ำเหล่านั้นก็ยังคงความศักดิ์สิทธิ์อยู่จนถึงทุกวันนี้ ข้อคิดจากงานศึกษาของเกล็ดสำหรับการวิจัยครั้งนี้ก็คือ ดำเนินก็คือการสร้างอำนาจโดยการสวมใส่ความหมายให้แก่อดีต เพื่อที่อำนาจของอดีตจะย้อนกลับมาส่งอิทธิพลถึงตัวตนในปัจจุบันของกลุ่มชนผู้สร้างและผลิตซ้ำอำนาจเหล่านั้น

ผลงานของนักวิชาการท้องถิ่นท่านหนึ่งที่น่าพิเนจพิเคราะห์สำหรับการวิจัยครั้งนี้ก็คือหนังสือเรื่อง *สายใยแห่งภราดรภาพ: บนสายรากวัฒนธรรมไทยที่กษิณกับมลายูตอนบน* ของศาสตราจารย์สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์⁴¹ ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2546 ผลงานเล่มนี้ (และอีกบางส่วนของผู้เขียนคนเดียวกัน) เป็นตัวอย่างที่ดีของงานศึกษาที่พยายามค้นหาวัฒนธรรมภาคใต้ที่แท้ เป็นความพยายามแสดงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนต่างศาสนา และต่างชาติพันธุ์ในภาคใต้ที่อยู่บนพื้นฐานของความเท่าเทียมกัน เพราะมีอุดมการณ์ทางศาสนาเป็นตัวควบคุม ศาสตราจารย์สุธีวงศ์เสนอว่าผู้คนและชุมชนบริเวณพื้นที่ต่อแดนระหว่างประเทศไทยตอนล่างกับมาเลเซียเชื้อสายมลายูตอนบนในยุคที่ยังไม่มีเส้นแบ่งพรมแดนอันเนื่องด้วยการสร้างอำนาจและการใช้อำนาจการปกครองนั้นเปรียบเสมือนพี่น้องที่ร่วมท้องร่วมเทือกเถากัน เพราะต่างก็มีสภาพทางภูมิศาสตร์และสิ่งแวดล้อมที่คล้ายคลึงกัน มีความหลากหลายด้านทรัพยากรธรรมชาติ และกระบวนการสร้างสมภูมิปัญญาด้วยข้อจำกัดและปัจจัยสำหรับพัฒนาฐานด้านเศรษฐกิจและทุนสังคมที่ใกล้เคียงกัน ดังนั้นจึงเห็นได้ชัดว่า ทั้งเนื้อหา รูปแบบ กระบวนการจัดการ รูปลักษณ์ จิตลักษณะ และอัตลักษณ์ต่างๆ อันเป็นปัจจัยพื้นฐานจนถึงอุดมคติของการดำเนินชีวิต ตลอดจนถึงวัฒนธรรมการรับรู้และ

⁴¹ สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์, *สายใยแห่งภราดรภาพ: บนสายรากวัฒนธรรมไทยที่กษิณกับมลายูตอนบน* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546).

วัฒนธรรมการเรียนรู้ ส่วนใหญ่จะมีกระบวนการทัศน์และพลวัตที่ไม่แตกต่างกันมากนัก กล่าวคือก่อนไปทางธรรมเนียมและจารีตนิยม มากกว่าวัตถุนิยมและเสรีนิยม ด้วยเหตุนี้ผู้คนในบริเวณดังกล่าวจึงให้นิยามของความเจริญในลักษณะเป็นอุดมคติ กล่าวคือการยกระดับและการเพิ่มคุณค่าด้านจิตวิญญาณมากกว่าวัฒนธรรมการจัดการเพื่อเพิ่มมูลค่า หรือการแข่งขันเพื่อชิงดีชิงเด่นได้ตามยุทธศาสตร์ของพานิชนิยม ค่านิยมและโลกทัศน์ของผู้คนในพื้นที่ดังกล่าวแต่ครั้งอดีตจะมองวัตถุหรือโครงสร้างทางกายภาพเพียงเพื่อความอยู่ได้และอยู่ดีบนพื้นฐานของความเอื้ออาทรตามวิถีของสังคมเกษตร ในเน้นที่คุณธรรม จริยธรรม และการสัมผัสกับธรรมชาติและสิ่งเหนือธรรมชาติมากกว่าที่จะข่มทับหรือเอาชนะธรรมชาติ จนต้องชิงดีชิงได้เพื่อความอยู่เด่น โดยไม่คำนึงว่าเป็นการทำลายธรรมชาติเพียงไร

เนื่องจากบริเวณดังกล่าวตั้งอยู่บนคาบสมุทรอันเป็นเส้นทางการค้าทางเรือมาแต่โบราณ ทั้งยุคที่เทคโนโลยีการเดินเรือและการต่อเรือยังมีข้อจำกัดราบจนถึงยุคที่เทคโนโลยีก้าวหน้าขึ้น บริเวณดังกล่าวก็ยังคงร่วมกันรักษาบทบาทหน้าที่ของความเป็นศูนย์กลางการปะทะสัมพันธ์ระหว่างผู้คนภายนอกที่แสวงหาโภคทรัพย์และอำนาจ อันได้แก่ อินเดีย อาหรับ จีน เปอร์เซีย ชาวยุโรป ตลอดมา จนเป็นเหตุให้พื้นที่และเวทีทางวัฒนธรรมของบริเวณนี้เป็นแหล่งรองรับผลอันเกิดจากผลลัพธ์ของการปะทะตอบโต้ และการผสมผสานทางวัฒนธรรมต่อเนื่องจากทุกระลอก อุตลักษณ์ที่สำแดงถึงความเป็นตัวตน ทั้งที่เกิดจากคนภายในและคนภายนอก อันนอกเหนือจากส่วนที่ไม่ขัดแย้งกับศาสนาปฏิบัติ และระบิลเมืองที่เข้มแข็งของกันและกัน ยังคงมีพลวัตไปอย่างมองเห็นเค้ารอยการร่วมสายรากลันอย่างชัดเจนและมากพอ

บทที่ 2

อำนาจ และการเมืองของเรื่องเล่า

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องอำนาจซึ่งมีความเปลี่ยนแปลงมาโดยตลอดในการศึกษาด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ทั้งนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องนี้เฉพาะในส่วนที่มีความสัมพันธ์กับแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องเล่า อันยังผลให้เรื่องเล่ามีฐานะเป็นเครื่องมือทางอำนาจแบบหนึ่งซึ่งทุกกลุ่มคนสามารถใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้ ต่อต้าน ต่อรอง หรือช่วงชิงการนิยามความหมายเพื่อสร้างอำนาจให้แก่กลุ่มชน หรือตัวตนของพวกเขาได้ โดยจะได้แบ่งเนื้อหาเป็น 2 หัวข้อหลัก คือ มโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจ และมโนทัศน์เกี่ยวกับเรื่องเล่า

2.1 มโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจ

มโนทัศน์เรื่องอำนาจนั้นมีความหลากหลายในการให้ความหมาย มีพัฒนาการและความเปลี่ยนแปลงมาอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาจากแนววิเคราะห์ ก็อาจจำแนกอำนาจออกได้เป็น 3 กลุ่มด้วยกัน คือ อำนาจในฐานะทรัพยากร อำนาจเป็นความสัมพันธ์ทางสังคม และอำนาจในแง่ของความจริงและความรู้¹

2.1.1 อำนาจในฐานะทรัพยากร

แนวการวิเคราะห์อำนาจในลักษณะนี้อยู่บนพื้นฐานของการให้ความสำคัญกับคุณสมบัติของอำนาจที่เป็นวัตถุหรือทรัพยากรซึ่งมีอยู่แล้วโดยธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้อำนาจในแนวการวิเคราะห์นี้จึงเป็นสิ่งที่สามารถได้มา ถูกรอง หรือสูญเสียได้

อำนาจในแนวการวิเคราะห์นี้เป็นอิทธิพลของแมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) โดยเวเบอร์มองว่าอำนาจเป็นความเป็นไปได้ที่บุคคลผู้มีสถานภาพในความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างหนึ่งสามารถควบคุมคนอื่น ควบคุมเหตุการณ์และทรัพยากรใดๆ เพื่อให้เป็นไปตามที่ต้องการได้ ไม่ว่าจะมิอุปสรรคหรือการต่อต้านหรือไม่ก็ตาม ดังนั้นอำนาจจึงเป็นสิ่งที่ผูกติดอยู่กับสถานภาพของตัว

¹ อานันท์ กาญจนพันธุ์, “อำนาจ,” ใน แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม (เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2543), หน้า 171.

บุคคล² หรือเป็นคุณสมบัติหรือทรัพยากรติดตัวบุคคลอันเนื่องมาจากสถานภาพของเขา ซึ่งเรียกว่า “อำนาจเหนือ” (power-over)³ อันมีนัยสะท้อนถึงความสัมพันธ์ทางสังคมที่ไม่เท่าเทียมกันซึ่งสามารถบ่งชี้ได้จากสถานภาพหรือระดับการถือครองอำนาจ

ด้วยเหตุที่แมกซ์ เวเบอร์ให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคลและการกระทำทางสังคม (social action) มากกว่าโครงสร้าง แนวโน้มการวิเคราะห์อำนาจของเขาจึงเห็นการใช้อำนาจว่าเป็นผลมาจากแรงจูงใจและความคิดของบุคคลผู้ยึดกุมอำนาจนั้น เขาเห็นว่ามนุษย์เป็นผู้อยู่เบื้องหลังการเปลี่ยนแปลงดังนั้นความคิด คุณค่า ความเชื่อของมนุษย์จึงมีอำนาจในการนำไปสู่การเปลี่ยนรูปทางสังคม⁴ การให้ความสำคัญแก่ปัจเจกบุคคลดังกล่าวจึงทำให้แนวคิดของเวเบอร์ในเรื่องของอำนาจสัมพันธ์กับแบบแผนอำนาจ 2 ประการด้วย คือ *อำนาจบังคับ* (coercive power) และ *อำนาจชอบธรรม* (legitimate power/authority) กล่าวคืออำนาจบังคับตั้งอยู่บนพื้นฐานของการสร้างความกลัวและการใช้กำลังบังคับ จึงเป็นอำนาจที่ขาดความชอบธรรมทางสังคม ส่วนอำนาจชอบธรรมมีการบังคับใช้ที่มีความชอบธรรมเป็นพื้นฐาน เพราะมีความยินยอมและเห็นชอบจากผู้อยู่ใต้อำนาจ⁵ อำนาจในแบบแผนหลังนี้อาจแบ่งออกได้เป็น *อำนาจบังคับตามกฎหมาย* (legal domination) ซึ่งเป็นที่ยอมรับร่วมกันด้วยวิธีการใดวิธีการหนึ่ง เช่นการเลือกตั้ง *อำนาจบังคับตามประเพณี* (traditional domination) เป็นความชอบธรรมทางอำนาจตามความเชื่อ โดยผู้ใช้อำนาจมีความชอบธรรมในฐานะเป็นผู้สืบทอดอำนาจมาตามประเพณี เช่น ลักษณะการสืบทอดและการใช้อำนาจในรัฐจารีต ในลักษณะของความภักดีต่อตัวบุคคล ความยอมรับแบบเครือญาติ ระบบอุปถัมภ์ หรือการยอมรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบบรรณาการ และ *อำนาจบังคับตามบารมี* (charismatic domination) ซึ่งให้ความสำคัญกับคุณสมบัติพิเศษของตัวผู้นำ เช่น ความเป็นผู้มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ หยั่งรู้อนาคต หรือเป็นวีรชน เป็นต้น⁶ อำนาจบังคับตามบารมีนี้ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรียกว่าเป็น *อาญาสิทธิ์* ที่มีความสำคัญต่อการก่อตัวของชุมชนหมู่บ้านในสมัยจารีตเป็นอย่างมาก⁷

² เรื่องเดียวกัน.

³ รัตนา โตสกุล, *มโนทัศน์เรื่องอำนาจ (The Concept of Power)* (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2548), หน้า 63.

⁴ Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity, 2001), p.13.

⁵ รัตนา โตสกุล, *มโนทัศน์เรื่องอำนาจ (The Concept of Power)*, หน้า 63.

⁶ อานันท์ กาญจนพันธุ์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 173.

⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “คติที่เกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปักษ์ใต้,” ใน *ประวัติศาสตร์และโบราณคดีนครศรีธรรมราช ชุดที่ 3* (นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครุศรีธรรมราช, 2526), หน้า 63-87.

การให้ความสำคัญกับอำนาจที่ผูกติดอยู่กับปัจเจกบุคคลทำให้แนวคิดของเวเบอร์ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าละเลยความสำคัญของอำนาจในฐานะทรัพยากรที่ติดอยู่กับโครงสร้างทางสังคม ดังที่ทาลคอตต์ พาร์สัน (Talcott Parsons) เห็นว่าอำนาจไม่ได้ผูกติดกับสถานภาพของตัวบุคคลหรือการบังคับ แต่อยู่ที่โครงสร้างสังคม เป็นสำนักทางสังคมในคุณค่าและผลประโยชน์ร่วมกันที่นำมาประสานให้เกิดการจัดกิจกรรมให้บรรลุผลสำเร็จตามที่ตั้งใจ อำนาจในฐานะทรัพยากรที่ติดมากับโครงสร้างนั้นดำรงอยู่อย่างอิสระนอกเหนือเจตนารมณ์ของปัจเจกบุคคล และมีผลในการกำหนดความคิดและการกระทำของปัจเจก⁸

2.1.2 อำนาจเป็นความสัมพันธ์ทางสังคม

อำนาจในแนววิเคราะห์นี้เป็นการทำความเข้าใจจากเงื่อนไขทางสังคม นั่นคือพิจารณาอำนาจที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ทางสังคม ด้วยเหตุนี้ อำนาจในความเข้าใจนี้จึงไม่ใช่วัตถุสิ่งของหรือทรัพยากร แต่เป็นสถานะหรือเงื่อนไขที่กำหนดความสัมพันธ์ทางสังคม โดยนักคิดคนสำคัญที่วิเคราะห์อำนาจในลักษณะนี้คือคาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) แนวคิดที่สะท้อนถึงอำนาจในลักษณะดังกล่าวเห็นได้จากมโนทัศน์เรื่อง ความสัมพันธ์ทางการผลิต ซึ่งมาร์กซ์มองว่าเป็นพื้นฐานที่กำหนดเงื่อนไขให้กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ อันจะเห็นเป็นรูปธรรมได้จากลักษณะชนชั้นทางสังคม ดังเช่น ในสังคมที่มีความสัมพันธ์ทางการผลิตแบบทุนนิยม ก็จะสร้างเงื่อนไขให้เกิดความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชนชั้นนายทุนกับชนชั้นผู้ใช้แรงงาน ความสัมพันธ์ดังกล่าวเปิดโอกาสให้นายทุนสามารถใช้อำนาจบังคับผู้ใช้แรงงาน เนื่องจากนายทุนนั้นเป็นเจ้าของปัจจัยการผลิตและควบคุมการผลิต ขณะที่ผู้ใช้แรงงานกลับไม่มีอำนาจ เพราะไม่ได้เป็นเจ้าของปัจจัยการผลิต

อย่างไรก็ดี ชนชั้นไร้อำนาจก็สามารถที่จะสร้างอำนาจต่อรองกับชนชั้นนายทุนได้ ผ่านการรวมตัวกัน การต่อรองในรูปแบบนี้สามารถที่จะปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยเฉพาะในกรณีของผู้ใช้แรงงานในสังคมประชาธิปไตย ผู้ใช้แรงงานอาจมีอำนาจต่อรองสูงขึ้นโดยการสร้างพันธมิตรกับชนชั้นอื่นๆ ในสังคม เช่น ชนชั้นกลาง เป็นต้น⁹

อำนาจที่พิจารณาจากโครงสร้างความสัมพันธ์ของคาร์ล มาร์กซ์ นั้นจะเห็นได้ว่าสัมพันธ์กับมิติทางเศรษฐกิจเป็นหลัก ซึ่งทำให้นักวิเคราะห์รุ่นหลังๆ มองเห็นข้อจำกัดที่จะใช้ในการอธิบาย

⁸ อานันท์ กาญจนพันธุ์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 65.

⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 175.

อำนาจในสังคมทุนนิยม จึงมีผู้พัฒนาแนวคิดไปสู่ความสัมพันธ์ในเชิงอุดมการณ์ของอำนาจมากขึ้น นักคิดในแนวทางนี้ที่เด่นๆ ก็คืออันโตนิโอ กรัมสกี (Antonio Gramsci) ที่เห็นว่าไม่ใช่อำนาจทางเศรษฐกิจแต่เพียงประการเดียวที่เอื้อให้ชนชั้นนำสามารถทำให้ชนชั้นอื่นๆ เชื่อว่าประโยชน์ของพวกเขาคือประโยชน์ของสังคมส่วนรวม แต่เป็นอำนาจที่เกิดจากการศึกษา และสื่อสารมวลชนที่ยังผลให้เกิดการเปลี่ยนอุดมการณ์และเปลี่ยนวัฒนธรรม อันเป็นการเปลี่ยนแปลงในระดับลึกซึ้งซึ่งจะทำให้ผลประโยชน์ของชนชั้นนำถูกนำเสนอต่อสังคมในฐานะผลประโยชน์ทั่วไปที่คนทุกชนชั้นจะยอมรับได้ การสร้างอำนาจผ่านการครอบงำทางอุดมการณ์โดยอาศัยเครื่องมือในสังคมสมัยใหม่ดังกล่าวนี้ทำให้ผู้ไร้อำนาจยอมรับอำนาจนั้นๆ โดยไม่จำเป็นต้องใช้กำลังบังคับ และแทบจะไม่ต้องโน้มน้าวหรือล่อหลอกใดๆ¹⁰ ลักษณะเช่นนี้เรียกว่าอำนาจที่เกิดจากการครอบงำทางวัฒนธรรม (Hegemony) เพื่อธำรงซึ่งอำนาจนั้นๆ ก็จะพบว่าได้มีการตอกย้ำหรือผลิตซ้ำอุดมการณ์อำนาจที่ครอบงำอยู่ตลอดเวลาผ่านสื่อมวลชน การโฆษณา และปฏิบัติการต่างๆ ในชีวิตประจำวันจนแทบไม่รู้สึกรู้สีกตัว ทั้งนี้ก็เพราะดังที่ได้กล่าวแล้วว่า อุดมการณ์อำนาจที่ครอบงำของชนชั้นผู้มีอำนาจนั้นสามารถกลมกลืนผลประโยชน์ของชนชั้นตนเองให้ดูเหมือนเป็นผลประโยชน์ของสังคมโดยรวม และเป็นผลประโยชน์ของชนทุกชั้น

2.1.3 อำนาจในฐานะความจริงและความรู้

แนวการวิเคราะห์อำนาจในแง่มุมของความจริงและความรู้นี้เป็นความพยายามขยายมุมมองเกี่ยวกับคุณสมบัติของอำนาจ ทำให้สามารถทำความเข้าใจอำนาจได้อย่างกว้างขวาง และเป็นการเปิดพื้นที่ใหม่ๆ ใ้กับการศึกษาอำนาจที่แนววิเคราะห์สองแบบข้างต้นไม่เคยพิจารณา ผู้นำด้านการวิเคราะห์แนวนี้คนสำคัญคือมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) นักวิชาการชาวฝรั่งเศส

แนวการศึกษาอำนาจในเชิงความจริงและความรู้ นับเป็นประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งที่ฟูโกต์ใช้ในการวิเคราะห์สังคม เขาให้ความสำคัญกับการอธิบายอำนาจในด้านที่แตกต่างออกไปจากทฤษฎีเกี่ยวกับอำนาจโดยทั่วไปที่มักเสนอว่าอำนาจขึ้นอยู่กับความสามารถควบคุมและอาศัยถือเป็นผู้ครอบครองไว้ได้ ฟูโกต์อธิบายอำนาจในแง่มุมที่ว่าอำนาจเป็นสิ่งที่อยู่เหนือการควบคุม ไม่ขึ้นต่อผู้ใดหรือกลุ่มใดโดยสิ้นเชิง ไม่มีใครสามารถเป็นเจ้าของอำนาจได้ “อำนาจไม่เคยมีอยู่ที่นี้

¹⁰ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, **Key Concepts in Post-Colonial Studies** (London and New York: Routledge, 1999), p.116.

หรือที่นั่น ไม่เคยอยู่ในกำมือใคร ไม่เคยถูกใช้เป็นสินค้าหรือองค์ประกอบของความมั่งคั่ง”¹¹ เขาอธิบายให้เห็นว่า “อำนาจมีอยู่ทุกแห่งที่” ซึ่งไม่ได้หมายความว่าสรรพสิ่งประกอบขึ้นด้วยอำนาจ แต่หมายความว่าอำนาจย่อมมาได้จากทุกทิศทางหรือทุกแหล่ง ไม่ได้มีอยู่แต่เฉพาะแหล่งใดแหล่งหนึ่งของสังคม ด้วยเหตุนี้อำนาจจึงปราศจากความเป็นสถาบันและไม่มีโครงสร้างอำนาจอย่างแท้จริง¹² ดังนั้นการวิเคราะห์อำนาจจึงควรทำในฐานะที่อำนาจเป็นสิ่งที่หมุนเวียน เปลี่ยนที่ หรือถ่ายทอดกันมากกว่า เพราะอำนาจไม่ใช่สิ่งที่ถูกประทานมา ไม่ใช่สิ่งที่จะแลกเปลี่ยนกันได้ อีกทั้งไม่ใช่สิ่งที่ถูกค้นพบ หากเป็นสิ่งที่ถูกใช้ ดังนั้นมันจึงดำรงอยู่ที่แต่ในการกระทำ ขณะเดียวกันฟูโกต์ก็ได้วิพากษ์แนวคิดเรื่องอำนาจแบบมาร์กซิสม์ ด้วยการชี้ว่าอำนาจยังไม่มี ความเกี่ยวข้องกับภารกิจการผลิต และการผลิตซ้ำภายในความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ แต่อำนาจอยู่เหนือไปจากรูปแบบความสัมพันธ์ของพลังบังคับใดๆ ทั้งหมด¹³

ฟูโกต์เห็นว่าอำนาจไม่อาจแยกออกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งไม่ได้มีอยู่แต่เพียงเฉพาะในพื้นที่ทางการเมืองหรือเศรษฐกิจอย่างที่เคยยอมรับกันมา แต่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นทั่วไปในทุกองค์ประกอบของสังคม แนวคิดของฟูโกต์เห็นว่าอำนาจกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจเป็นสิ่งที่ต้องดำเนินไปด้วยกัน เนื่องจากอำนาจไม่อาจดำรงอยู่ได้โดยลำพัง แต่จะเกิดขึ้นได้ภายในขอบข่ายของความสัมพันธ์เท่านั้น¹⁴ ในบทที่ว่าด้วยวิธีการศึกษาในงานเขียนชิ้นสำคัญเรื่อง *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction* ฟูโกต์สรุปแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจของเขาไว้ว่า

(1) อำนาจเป็นสิ่งที่ไม่อาจถือสิทธิ์ ยึดครอง หรือถือเป็นเครื่องมือ (acquired, seized, or snared) เอาไว้ได้ เนื่องจากอำนาจจะถูกใช้มาจากหลายแหล่งภายในปฏิสัมพันธ์ที่ไม่เสมอภาคและความสัมพันธ์ที่ไม่หยุดนิ่ง (mobile relations) ในสังคม

¹¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977* (Brighton: Harvester, 1980), p.98.

¹² Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, Trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), pp. 93-96.

¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*, p.89.

¹⁴ Jon Simons, *Foucault & the Political* (New York: Routledge, 1996), pp.81-82.

(2) นอกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจจะมีบทบาทในการผลิตสร้างแล้ว มันยังเป็นสิ่งที่อยู่ภายในของระบบความสัมพันธ์ชนิดต่างๆ และมีได้หมายความว่า จะมียู่ในโครงสร้างส่วนบน (superstructure) เท่านั้น ดังนั้น

(3) อำนาจมีมาจากส่วนล่างได้เช่นกัน จึงย่อมไม่มีลักษณะของขั้วตรงข้ามที่เป็นปฏิปักษ์กัน ภายในพื้นฐานความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง และภาวะทวิลักษณ์ (duality)

(4) ความสัมพันธ์เชิงอำนาจมีทั้งเจตนาและภาวะวิสัย/ปราศจากอัตวิสัย (non-subjective) อยู่ในการกระทำ หรืออาจกล่าวได้ว่าจะไม่มีปฏิบัติการทางอำนาจใดที่ปราศจากเป้าหมายและภาวะวิสัย (objective) ของการกระทำ

(5) ที่ใดมีอำนาจที่นั่นก็ย่อมมีการต่อต้าน การต่อต้านจึงดำรงอยู่ในเครือข่ายของอำนาจ อาจกล่าวได้ว่าทุกคนต่างอยู่ในขอบข่ายของอำนาจไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ไม่มีใครอยู่พ้นออกไปอย่างแท้จริงได้

ฟูโกต์เห็นว่าการศึกษอำนาจที่ผ่านมานั้น ฝ่ายขวาให้ความสนใจกับอำนาจตามกฎหมาย เช่น รัฐธรรมนูญ อำนาจอธิปไตย ฝ่ายนักลัทธิมาร์กซ์ก็ให้ความสนใจแต่ในประเด็นของกลไกรัฐ ลึงและให้รายละเอียดของแนวทางการใช้อำนาจเป็นอย่างมาก แต่ยังคงเล็งการวิเคราะห์ตัวกลไกทางอำนาจอย่างจริงจัง¹⁵ ฟูโกต์เห็นว่าอำนาจในลักษณะของอำนาจอธิปไตย และอำนาจทางการเมือง โดยการทำให้อำนาจกลายเป็นสิ่งที่มีตัวตนที่ทุกคนสามารถจับต้องได้ ที่นักลัทธิมาร์กซ์และนักปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ให้ความสนใจ เกิดจากความเกี่ยวข้องกับแนวคิดของอำนาจอธิปไตย หรือแนวคิดที่ให้ความสำคัญกับสถาบันทางกฎหมาย ที่มีการเชื่อมโยงเอาเรื่องของอำนาจเข้ากับสิทธิ โดยถือว่าใครก็ตามสามารถเข้าเป็นเจ้าของครอบครองอำนาจเอาไว้ได้ ซึ่งนำไปสู่ความคิดเกี่ยวกับการสืบทอดและการปฏิเสธอำนาจ โดยการกระทำตามกฎหมายหรือวิธีการอื่นใดก็ตาม เพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิ เช่น การส่งมอบ ถ่ายโอบ และสัญญาต่างๆ¹⁶

ฟูโกต์ไม่เห็นด้วยกับการศึกษาอำนาจเชิงโครงสร้างของลัทธิมาร์กซ์อย่างชัดเจน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการที่ ฟูโกต์ปฏิเสธวิธีการศึกษาที่ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์แหล่งที่มาของอำนาจ ไม่ว่าในฐานะกลุ่มในรูปของสถาบันและกลไกอำนาจเชิงโครงสร้างใดๆ และสถาบันใน

¹⁵ Michel Foucault, **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977**, pp.115-116.

¹⁶ Ibid, p.88.

ฐานะศูนย์รวมหรือศูนย์กลางของอำนาจ เขาไม่เห็นว่าการอำนาจจำเป็นต้องอยู่ในรูปของความรุนแรง หรือระบบของการครอบงำที่บุคคลกลุ่มใดกระทำต่อผู้อื่นในสังคม¹⁷ รวมทั้งความหมายของความขัดแย้งระหว่างชนชั้นผู้ปกครองและชนชั้นผู้เสียเปรียบตามคำอธิบายของนักคิดสายคาร์ล มาร์กซ์ โดยเสนอแนวคิดเกี่ยวกับกลไก เทคนิควิธี และขั้นตอนต่างๆ ของอำนาจ ว่ามิได้ถูกสร้างขึ้นจากพวกกระฎุมพี หรือเป็นผลผลิตของความสัมพันธ์ทางชนชั้น ที่มีไว้เพื่อสร้างรูปแบบของการครอบงำชนิดต่างๆ ขึ้น มันเพียงแต่ถูกทำให้สอดคล้องกับผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและการเมืองของพวกกระฎุมพี เขาเสนอว่าแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจในฐานะที่เป็นการควบคุม การบังคับหรือการห้ามปราม เป็นสิ่งที่ไม่เพียงพอในการศึกษาอำนาจ จำเป็นต้องดูถึงอำนาจในการผลิตสร้าง “ความจริง” เช่นเดียวกับการให้ความสำคัญกับวัตถุและพิธีกรรมของความจริง (rituals of truth) ที่อำนาจทำให้เกิดขึ้น¹⁸

มโนทัศน์เรื่องอำนาจของความจริงและความรู้ของฟูโกต์ สัมพันธ์กับมโนทัศน์เรื่องการต่อต้านอำนาจด้วยเช่นกัน กล่าวคือฟูโกต์เห็นว่าอำนาจและการใช้อำนาจหรือปฏิบัติการทางอำนาจจะต้องดำรงอยู่ควบคู่กับการต่อต้าน (resistance) เสมอ และนั่นคือสิ่งที่เขาเรียกว่าความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relation) ที่ฟูโกต์อธิบายว่า “ที่ใดมีอำนาจที่นั่นย่อมมีการต่อต้าน อย่างไรก็ตาม การต่อต้านจะไม่ปรากฏออกมาให้เห็นได้อย่างชัดเจนในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หรืออาจกล่าวได้ว่ามันเป็นสิ่งที่ซ่อนอยู่ ‘ภายใน’ อำนาจเสมอ”¹⁹

ฟูโกต์ยอมรับว่าเขาไม่ได้ปฏิเสธความสำคัญของรัฐ แต่เห็นว่าแนวการศึกษาเกี่ยวกับรัฐแบบลัทธิมาร์กซ์และแนวทางอื่นๆ มักจะให้ความสำคัญกับประเด็นของอำนาจแห่งองค์อธิปัตย์และอำนาจอธิปไตยมากเกินไป จึงนำไปสู่การอธิบายอำนาจเฉพาะด้านกลไกของรัฐในเชิงการปราบปราม เช่น อธิบายกองทัพในแง่ของอำนาจการระหัดระหาร/ความตาย หรือการอธิบายอำนาจของตำรวจและกระบวนการยุติธรรมในแง่ของการลงทัณฑ์ เขาจึงเสนอว่า ในการศึกษาอำนาจไม่ควรจำกัดเรื่องของอำนาจไว้แค่ขอบเขตของรัฐเท่านั้น แต่ควรศึกษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เนื่องจากเหตุผลสำคัญสองประการคือ ประการแรก จากการที่รัฐครอบครองเอากลไกทางอำนาจต่างๆ ไว้ ย่อมไม่อาจที่จะควบคุมการใช้อำนาจในระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งหมดได้

¹⁷ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, p.92.

¹⁸ Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), p.74.

¹⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, p. 95.

อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด และประการต่อมา เขายอมรับแนวทางการอธิบายรัฐในฐานะของ โครงสร้าง ส่วนบน ที่อยู่ภายในระบบความสัมพันธ์ของบรรดาเครือข่ายทางอำนาจ และเป็นเครือข่ายทางอำนาจที่มีสภาพเป็น โครงสร้างอำนาจรูปแบบหนึ่ง เขาเรียกว่า “อภีอำนาจ” (meta-power) ที่มีบทบาทในการปิดกั้น/ห้ามปราม อันนำไปสู่การกำหนดสร้างสิ่งต่างๆ เช่น ร่างกาย เพศสภาพ ครอบครั้ว ความรู้ ในสังคมสมัยใหม่นั้นเอง แต่รัฐที่มีสถานภาพเป็นอภีอำนาจก็อยู่บนพื้นฐานของ ชุดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีความหลากหลายและไม่ตายตัว ทำให้การใช้อำนาจของรัฐจะต้องอยู่บนพื้นฐานของระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจอื่นๆ ด้วย²⁰

ตามแนวคิดของฟูโกต์ ภาวะอัตบุคคลเป็นผลผลิตสร้างจากวาทกรรม และปัจเจกบุคคลในสังคมสมัยใหม่ เช่นที่เขาแสดงให้เห็นระเบียบวินัยและการควบคุมร่างกายของพลเมืองหรือ ประชากรของรัฐสมัยใหม่ นำไปสู่คำอธิบายว่าอำนาจไม่ได้มีศูนย์กลาง แต่กลับกระจายอยู่ทุกหนทุกแห่ง เป็นเสมือนตาข่ายที่ครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่าง ทุกคนต่างอยู่ในขอบข่ายของอำนาจไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ไม่มีใครอยู่พ้นออกไปอย่างแท้จริง ไม่ว่าใครก็ไม่อาจหนีพ้นไปจากขอบข่ายของอำนาจดังกล่าวได้²¹ อย่างไรก็ตาม อำนาจย่อมจะอ่อนแอ/เปราะบาง ถ้าหากมันแสดงบทบาทเฉพาะในด้านการปราบปราม การตรวจสอบ และการปิดกั้น อำนาจจะเข้มแข็งขึ้นได้ ก็ด้วยเหตุผลที่มันได้ผลิตสร้างความรู้และปัญญา เช่นความรู้เกี่ยวกับร่างกาย ผ่านทางระบบความรู้ทางการศึกษา การทหาร และวินัย (disciplines) ของสังคมสมัยใหม่รูปแบบต่างๆ²²

แท้จริงแล้วอำนาจที่ดำรงอยู่ต้องเผชิญกับการต่อต้านอยู่ในทุกบริบท การใช้อำนาจที่กระจายกว้างขวางมากเพียงใด การต่อต้านอำนาจก็จะขยายปริมาณไหลออกไปเป็นเงาตามตัว ยิ่งมีการใช้อำนาจอย่างครอบคลุมเหนือร่างกายของปัจเจกบุคคล ก็เท่ากับเปิดโอกาสให้มันถูกต่อต้านอย่างเปิดเผย ชัดเจน และตรงไปตรงมาในระดับของปัจเจกบุคคล การต่อต้านยังสามารถมองเห็นได้จาก ประเด็นของการตอบโต้ต่อการใช้อำนาจที่กระทำต่อร่างกาย ซึ่งฟูโกต์อธิบายการที่ปัจเจกบุคคลใช้ร่างกายต่อต้านอำนาจที่กระทำต่อร่างกายของเขา จากตัวอย่างที่เห็นได้อย่างชัดเจนก็คือ เมื่อไรก็ตามที่บุคคลแสดงออกถึงความพึงพอใจทางเพศ ที่อยู่นอกเหนือกรอบของศีลธรรมทางเพศที่สังคมกำหนดหรือยอมรับ ก็แสดงให้เห็นถึงการต่อต้านอำนาจที่พยายามเข้ามาควบคุมร่างกายของเขาและ

²⁰ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*, p.122.

²¹ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, p. 96.

²² Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*, p.59.

เธอโดยตรง อย่างไรก็ตาม การต่อต้านนี้ก็อาจต้องถูกตอบโต้กลับจากอำนาจที่พยายามครอบงำหรือควบคุมมันได้อย่างรุนแรงยิ่งขึ้นเช่นกัน²³

ถึงแม้ว่าฟูโกต์จะให้ความสนใจกับรูปแบบการต่อต้านในลักษณะที่ไม่เป็นทางการ เช่น การต่อต้านอำนาจในชีวิตประจำวัน แต่มิได้หมายความว่าเขาจะปฏิเสธเรื่องการปฏิวัติโดยสิ้นเชิง จากบทความเรื่อง “It is useless to revolt?” (1979) ซึ่งกล่าวถึงการปฏิวัติอิสลามหรือการลุกขึ้นโค่นล้มรัฐบาลของพระเจ้าซาดโดยประชาชนอิหร่านในปี ค.ศ. 1979 ฟูโกต์ไม่เห็นด้วยกับคำกล่าวที่ว่า การปฏิวัติเป็นสิ่งไร้ประโยชน์หรือไม่ทำให้สิ่งใดดีขึ้นมาได้ เขายืนยันว่าการปฏิวัติประชาชาติลักษณะนี้ถือเป็นการต่อต้านอำนาจรูปแบบหนึ่ง²⁴ ในจำนวนการปฏิวัติที่ย่อมมีได้ในหลากหลายรูปแบบเท่าที่เราจะสามารถเปลี่ยนแปลงระบบของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ หากความสัมพันธ์เชิงอำนาจเปลี่ยน การปฏิวัติหรือต่อต้านก็จะเปลี่ยนรูปแบบไปด้วย (ซึ่งอาจไม่จำเป็นต้องเรียกว่าการปฏิวัติก็ได้) ดังนั้นใครก็อาจทำการปฏิวัติหรือต่อต้านอำนาจได้ โดยไม่ต้องกระทำต่อความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่อยู่ในระดับของรัฐเท่านั้น²⁵ เช่น การต่อต้านอำนาจหรือการต่อสู้ทางการเมืองในชีวิตประจำวัน คือการต่อต้านอำนาจในพื้นที่เฉพาะ ซึ่งเป็นการต่อสู้หรือเผชิญหน้ากับอำนาจในระดับท้องถิ่น (local struggles) อันเนื่องมาจากฟูโกต์ปฏิเสธความสำคัญของศูนย์กลางอำนาจ แต่เชื่อว่าอำนาจกระจายอยู่ทั่วไปในปริภูมิของสังคม และต่างก็มีประวัติศาสตร์ แนวทาง และยุทธวิธี (tactics) ของมันเอง จึงควรให้ความสนใจกับอำนาจซึ่งมีอยู่ในระดับย่อยคือท้องถิ่นหรือพื้นที่เฉพาะด้วย เพื่อคิดถึงรูปแบบการใช้อำนาจและการต่อต้านว่ามีการปะทะและประสานกัน ภายในขอบข่ายของความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับย่อยดังกล่าว²⁶

หากกล่าวโดยสรุป จะเห็นได้ว่าแนววิเคราะห์อำนาจของมิเชล ฟูโกต์ ทำให้การศึกษาเรื่องอำนาจมีความแตกต่างจากแนววิเคราะห์สองแนวตั้งที่กล่าวข้างต้น กล่าวคืออำนาจไม่ได้เป็นทรัพยากร หรือวัตถุสิ่งของที่จะยึดครอง หรือสูญเสียได้ ทั้งยังไม่ได้ผูกติดอยู่กับความสัมพันธ์และ

²³ Ibid, p.56.

²⁴ Michel Foucault, “It is useless to revolt?” in Jeremy R. Carrette (ed.), **Religion and Culture by Michel Foucault** (New York: Routledge, 1999/1979).

²⁵ Michel Foucault, **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977**, pp.121-122.

²⁶ สายพิน ศุภทรมงคล, **ถูกกับคน: อำนาจและการต่อต้านชัดขึ้น** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545), หน้า 75.

ความขัดแย้งระหว่างชนชั้นหรือการครอบงำทางอุดมการณ์ตามแนววิเคราะห์แบบมาร์กซิสม์ อาจกล่าวได้ว่าแนววิเคราะห์อำนาจของฟูโกต์ได้ให้มุมมองหรือการทำความเข้าใจอำนาจใหม่ 4 ประการด้วยกัน คือ 1) ความเชื่อมโยงระหว่างอำนาจกับความรู้และความจริง 2) อำนาจเป็นสิ่งที่กระจายอยู่ทุกหนทุกแห่งไม่มีใครยึดครองหรือผูกขาดได้ 3) อำนาจไม่ได้มีแต่ด้านทำลาย แต่ยังมีด้านสร้างสรรค์ และ 4) อำนาจและการต่อต้านเป็นสองด้านของเหรียญเดียวกัน

แนววิเคราะห์อำนาจในความหมายของความจริงและความรู้ดังกล่าวนี้ ได้เปิดพื้นที่ของการศึกษาอำนาจให้กว้างขวางขึ้น เพราะแนวคิดของฟูโกต์แสดงให้เห็นว่าแม้แต่ในกลุ่มชนหรือคนที่เคยถูกมองว่าไร้อำนาจอย่างที่สุดนั้นก็ยังสามารถสร้างหรือมีอำนาจได้ผ่านการดิ้นรนต่อสู้หรือต่อต้านในรูปแบบต่างๆ เพื่อช่วงชิงอำนาจในการกำหนดนิยามความหมายของตัวเองของพวกเขา ในทางสังคมวิทยาอาจเรียกการแสดงออกถึงอำนาจของกลุ่มชนเหล่านี้ว่า อำนาจชุมชน หรืออำนาจท้องถิ่น ซึ่งบางครั้งการแสดงอำนาจของชุมชนก็ได้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวาง และกลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในการเรียกร้องสิทธิต่างๆ ดังตัวอย่างในสังคมไทย เช่น การต่อสู้เรียกร้องสิทธิของสมาชิกคนจน การสร้างวาทกรรมของชาวเขาในฐานะผู้นุรักษ์ป่า และการแสดงอัตลักษณ์ใหม่ของผู้ติดเชื้อเอดส์ที่รวมตัวช่วยเหลือกัน โดยไม่ได้หลบๆ ซ่อนๆ หรือรอคอยแต่ความช่วยเหลือจากรัฐอย่างเดียว ทำให้พวกเขามีพลังในการแสวงหาวิธีการรักษาใหม่ๆ ได้²⁷ และที่สำคัญทำให้สังคมได้เข้าใจและยอมรับผู้ติดเชื้อเอดส์ในฐานะมนุษย์มากขึ้น

สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าเมื่อเปลี่ยนมุมมองหรือเปลี่ยนแนวการวิเคราะห์อำนาจก็จะพบอำนาจที่ไม่สามารถครอบครองหรือครอบงำได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดตลอดเวลา อานันท์ กาญจนพันธุ์ เห็นว่าความเข้าใจเช่นนี้จะช่วยให้การศึกษาสังคมหลุดพ้นจากเดิมที่มักยึดติดอยู่กับสถานภาพเดิม และหันมาทำความเข้าใจกับพลวัตของกลุ่มชนต่างๆ ได้ดีขึ้น ซึ่งจะมีส่วนสำคัญอย่างมากในการผลักดันให้มีการพัฒนาอำนาจชุมชนขึ้นมาใช้ในเชิงสร้างสรรค์ อันจะนำไปสู่การเป็นทางเลือกใหม่ของการพัฒนาซึ่งเคยผูกขาดทิศทางโดยรัฐเท่านั้น²⁸

²⁷ อานันท์ กาญจนพันธุ์, “อำนาจ”, หน้า 177.

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 178.

2.2 มโนทัศน์เกี่ยวกับเรื่องเล่า

การเล่าเรื่องเป็นกิจกรรมพื้นฐานของมนุษย์ เพราะเรื่องเล่าจะเป็นกรอบหรือเครื่องมือที่มนุษย์ใช้อธิบายประสบการณ์หรือความหมายของตนเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือมนุษย์เข้าใจชีวิตของตัวเองด้วยเรื่องเล่า ถ้าหากไม่มีเรื่องเล่าเสียแล้วประสบการณ์ของมนุษย์ก็ไม่สามารถทำความเข้าใจได้²⁹ โรลอง บาร์ธส์ (Roland Barthes) เห็นว่าเรื่องเล่ามีอยู่ในโลกนี้อย่างนับไม่ถ้วน เรื่องเล่าเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาก่อนที่จะถูกแบ่งแยกออกเป็นประเภทต่างๆ นอกจากนั้นเรื่องเล่ายังปรากฏตัวอยู่ทุกยุคทุกสมัย ในทุกสถานที่ ในทุกสังคม มันเริ่มขึ้นพร้อมๆ กับประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ ไม่เคยมีที่ไหนที่ผู้คนไม่มีเรื่องเล่า ผู้คนทุกชนชั้น ทุกกลุ่มชนต่างก็มีเรื่องเล่าเป็นของตัวเอง³⁰ ในทัศนะของบาร์ธส์ เรื่องเล่ามีปริมาตรกว้างขวางที่กินความหมายถึงกิจกรรมหรือเครื่องมืออื่นๆ ของมนุษย์อีกด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสำหรับบาร์ธส์แล้ว เรื่องเล่าอาจปรากฏอยู่ในภาพถ่าย ภาพยนตร์ งานศิลปะ การ์ตูน หัวข้อข่าว การสนทนาในชีวิตประจำวัน ตลอดจนสัญลักษณ์ต่างๆ ได้พอๆ กับที่สามารถปรากฏในเทวดานาน ตำนาน นิทาน นิยายสั้น มหาकाพย์ ประวัติศาสตร์ เรื่องเล่า โศกนาฏกรรม ละครชีวิต หรือเรื่องตลก อันแสดงให้เห็นว่า เรื่องเล่าอาจแสดงตัวได้อย่างหลากหลายผ่านรูปแบบของสิ่งที่ไม่ใช่คำพูดและใช้คำพูด³¹

ขณะที่ฌอง ลีโอดาร์ด์ (Jean-Francois Lyotard) เห็นว่าเรื่องเล่าเป็นอำนาจหรือความชอบธรรมของมนุษย์ที่จะบอกเล่าว่าเขาได้กระทำในสิ่งใด (they do what they do) แนวคิดของเขาสอดคล้องกับบาร์ธส์ที่เชื่อว่าเรื่องเล่านั้นดำรงอยู่ในทุกวัฒนธรรม ทุกประวัติศาสตร์ และทุกภาษาของมนุษย์ และเป็นวิธีการสื่อสารและการแสดงออกที่เก่าแก่ถึงประสบการณ์ของชุมชนมนุษย์³²

2.2.1 อำนาจและการสร้างความหมายของเรื่องเล่า

จากแนวคิดของโรลอง บาร์ธส์ และลีโอดาร์ด์ ช่างต้น อาจทำให้ได้ข้อสรุปว่านอกจากการเล่าเรื่องหรือเรื่องเล่าจะเป็นสิ่งที่แฝงฝังอยู่ในทุกกิจกรรมของมนุษย์แล้ว ยังถือเป็นเครื่องมือ

²⁹ Maureen Whitebrook, **Identity, Narrative and Politics** (London and New York: Routledge, 2001), p.9.

³⁰ Roland Barthes, **Image, Music, Text**, Trans. Stephen Heath (New York: Fontana Press, 1977), p.79.

³¹ Maureen Whitebrook, **Identity, Narrative and Politics**, p.10.

³² Martin Mcquillan, **The Narrative Reader** (London and New York: Routledge, 2000), p.2.

หรือวิธีการพื้นฐานในการสื่อสาร การแสดงออกถึงประสบการณ์และความหมายของสังคมมนุษย์ อีกด้วย ทั้งยังเป็นสิ่งที่ช่วยจัดระบบให้ประสบการณ์ของมนุษย์ได้มีความหมายขึ้นมา³³ แอนดริว เบนเน็ตต์ และนิโคลัส รอยล์ (Andrew Bennett, Nicholas Royle) ได้สรุปลักษณะสำคัญของเรื่องเล่าไว้ว่ามีอยู่ 5 ประการด้วยกัน คือ

- 1) เรื่องเล่าดำรงอยู่ทุกหนทุกแห่ง
- 2) มนุษย์ไม่เพียงแต่เล่าเรื่องต่างๆ เท่านั้น แต่เรื่องต่างๆ ก็บอกเล่าถึงมนุษย์ด้วย ด้วยเหตุนี้เมื่อเรื่องเล่าดำรงอยู่ในทุกหนทุกแห่งแล้ว มนุษย์เราก็ดำรงอยู่ในทุกหนทุกแห่งด้วย
- 3) เรื่องเล่ามีความเชื่อมโยงกับอำนาจ สิทธิ และการครอบงำ
- 4) เรื่องเล่ามีความซับซ้อนและหลากหลาย
- 5) เรื่องเล่ามักมีบางสิ่งบางอย่างที่จะบอกเล่าถึงตัวมันเอง จึงมักเกี่ยวพันกับการสะท้อนถึงตัวเรื่องเล่าเอง และมีมิติของเรื่องซ้อนเรื่อง³⁴

กล่าวได้ว่านอกจากลักษณะพื้นฐานในข้อที่ 1-2 และ 4 แล้ว ลักษณะสำคัญของเรื่องเล่ายังมีมิติของอำนาจ และสัมพันธ์กับกระบวนการของการสื่อความหมายอีกด้วย ด้วยเหตุนี้เรื่องเล่าจึงสัมพันธ์กับทั้งระบบ เรื่องราว และกระบวนการที่เรื่องเล่าได้ก่อตัวขึ้น³⁵ สิ่งเหล่านี้ต่อกันถึงความสำคัญของลักษณะของเรื่องเล่าในประการที่ 2 ที่ว่ามนุษย์นั้นไม่เพียงแต่บอกเล่าเรื่องราวเท่านั้น แต่เรื่องราวนั่นเองด้วยที่ทำหน้าที่บอกเล่าถึงเรื่องราวของมนุษย์ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เรื่องเล่าหรือการเล่าเรื่องทำหน้าที่สะท้อนให้เห็นทัศนคติ ความมุ่งหมาย วิธีคิด มโนทัศน์ ตลอดจนอุดมการณ์ของมนุษย์ผู้เล่าเรื่องหรือชุมชนเจ้าของเรื่องเล่าต่างๆ ในทางสังคมศาสตร์ เรื่องเล่าจึงเป็น “ชุดต่างๆ ของความสัมพันธ์” (constellations of relationships) ที่แฝงฝังอยู่ในเวลาและสถานที่ และก่อรูปก่อร่างขึ้นมาด้วยการใส่โครงเรื่องเข้าไป เรื่องเล่าจึงไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่ไม่สัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ เพราะเราจะไม่อาจเข้าใจความหมายได้กระจ่างชัดถ้าไม่เชื่อมโยงมันเข้ากับเหตุการณ์หรือสิ่งอื่นๆ ความเข้าใจต่อเรื่องเล่าจะเกิดขึ้นได้ก็ด้วยการเชื่อมโยงส่วนต่างๆ เข้ากับโครงร่างที่อยู่ภายนอกเรื่องเล่าหรือเครือข่ายทางสังคม เช่น สัญลักษณ์ สถาบันทางสังคม หรือปฏิบัติการทางสังคมต่างๆ³⁶

³³ Maureen Whitebrook, *Identity, Narrative and Politics*, p.10.

³⁴ Martin Mcquillan, *The Narrative Reader*, p.3.

³⁵ Maureen Whitebrook, *Identity, Narrative and Politics*, p.11.

³⁶ Maureen Whitebrook, *Identity, Narrative and Politics*, p.11.

จะเห็นว่านอกจากเรื่องเล่าจะสัมพันธ์กับสิ่งที่อยู่ภายนอกตัวมันเองเพื่อสร้างความหมายให้เกิดขึ้นแล้ว โครงเรื่องก็เป็นองค์ประกอบที่สำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้เรื่องเล่ามีความหมายขึ้นมา เพราะโครงเรื่องคือเค้าโครงของเรื่องราว ซึ่งเป็นการจัดระเบียบขององค์ประกอบหรืออนุภาคต่างๆ ให้สื่ออารมณ์และแสดงถึงพัฒนาการของใจความสำคัญของเรื่อง อันจะเป็นองค์ประกอบที่สำคัญในการดึงดูดผู้อ่านหรือผู้ฟัง³⁷ กล่าวคือการใส่โครงเรื่องเป็นการสอดร้อยเหตุการณ์หรือองค์ประกอบของเรื่องราวที่กระจัดกระจายไว้ระเบียบให้ทำหน้าที่เพื่อสร้างอำนาจและเป้าหมายในการสื่อความหรืออารมณ์บางอย่าง ดังนั้นโครงเรื่องจึงเป็นตัวกำหนดความหมาย กำหนดอารมณ์ของเรื่อง และมีส่วนช่วยในการกำหนดสาระสำคัญของเรื่อง³⁸ แม้แต่ในเรื่องเล่าเชิงประวัติศาสตร์ โครงเรื่องก็มีความสำคัญต่อความหมายและอารมณ์ของเรื่อง เพราะประวัติศาสตร์เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในอดีตซึ่งอาจจะดำรงอยู่อย่างไม่มีความหมาย หรือดังที่บาร์ธเห็นว่าอาจเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือจากการเข้าถึงได้โดยถ้อยคำ³⁹ แต่โครงเรื่องจะทำหน้าที่เลือกสรรและจัดระเบียบเหตุการณ์ต่างๆ ของประวัติศาสตร์ในฐานะเรื่องราวต่างๆ นั่นคือโครงเรื่องจะปฏิบัติการในระดับที่สองคือการเลือกสรรและจัดระเบียบเหตุการณ์คืบๆ ทางประวัติศาสตร์⁴⁰

การทำหน้าที่สร้างความหมายหรืออารมณ์ความรู้สึกของโครงเรื่องนั้น อาจพิจารณาจากข้อสังเกตของธงชัย วินิจจะกุล ตอนหนึ่งได้ ดังที่เขากล่าวไว้ในบทความ *ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหาธรรมราชา* ตอนหนึ่งว่า

ในชีวิตประจำวัน เราอ่านและรับรู้เรื่องราวเหตุการณ์มากมาย ทั้งที่เกิดขึ้นจริงและพบในหนังสือพิมพ์ และเรื่องเล่าเรื่องบรรยายหลายชนิดตั้งแต่นิยายจนถึงงานเขียนประวัติศาสตร์ เราเข้าใจเรื่องราวเหล่านั้นได้ มิใช่เพียงเพราะเรารู้จัก

³⁷ Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction* (New Haven and London: Yale University Press, 1974), p.78; Craig J. Reynolds, "The Plot of Thai History," paper presented at the International Conference on Thai Studies, August 22-24, 1984 by Thai Studies Program, Chulalongkorn University with the cooperation of nine other universities, p.3.

³⁸ ธงชัย วินิจจะกุล, "ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหาธรรมราชา" ใน พิเศษ เจียจันทร์พงษ์, *การเมืองในประวัติศาสตร์ยุคสุโขทัย-อยุธยา พระมหาธรรมราชา กษัตริษราช* (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2546), หน้า 162-169.

³⁹ อังถึงใน เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, *เจ้าลัว่ ขุนศึก สักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และมูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2550), หน้า 201.

⁴⁰ Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction*, p.80.

เหตุการณ์หนึ่งๆ หรือตัวละครหนึ่งอย่าง โดดๆ แต่เรารับรู้และเข้าใจได้ก็ต่อเมื่อ เราสามารถสร้างความสัมพันธ์ของเหตุการณ์จำนวนหนึ่งเข้าด้วยกันได้ จนเกิดความหมายบางอย่างขึ้น ระบบความสัมพันธ์ที่ก่อให้เกิดความหมายขึ้น อาจเป็น อุดมการณ์ แนวคิด ความสัมพันธ์เชิงเหตุผล ฯลฯ...ระบบความสัมพันธ์อย่าง ง่ายๆ ที่เรามักกระทำต่อเรื่องราวต่างๆ ทั้งในชีวิตประจำวันและการอ่านนวนิยาย ก็คือความเข้าใจเรื่องราวตามลำดับ และสร้างความเข้าใจเหตุ-ผล หรือ ความหมายจากลำดับเรื่อง⁴¹

คำกล่าวของธงชัย ดูเหมือนจะตอกย้ำถึงลักษณะสำคัญประการหนึ่งของเรื่องเล่าก็คือการสร้างความหมายโดยการจัดระเบียบเพื่อให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบต่างๆ ภายในเรื่อง ซึ่งจำเป็นจะต้องเชื่อมโยงกับปัจจัยภายนอก เช่นระบบคุณค่า ทักษะ วาทกรรมต่างๆ ที่เคลื่อนไหว อยู่ในสังคม เนื่องจากท่ามกลางปรากฏการณ์อันสับสนไร้ระเบียบ เรื่องราวในโลกที่เป็นจริงไม่มีลำดับเรื่อง ผู้คนจะสามารถรับรู้ เข้าใจ หรืออ่านเรื่องราวของเหตุการณ์ได้ สามารถสร้างความหมายมาจากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างไร้ระเบียบได้ก็ด้วยการจัดระเบียบเหตุการณ์เหล่านั้นเสียใหม่ โดยการเลือกสรร และจัดลำดับเพื่อให้กลายเป็น “เรื่อง” ด้วยเหตุนี้การเขียนและการอ่านเรื่องทุกชนิดจึง “หนีไม่พ้นการนำเอาเหตุการณ์มาจัดระเบียบจนเป็นเรื่องเล่า”⁴² โดยการเชื่อมโยงด้วยระบบคุณค่า บางประการ เพราะลำพังการจัดลำดับเหตุการณ์ย่อมไม่เกิดความหมาย แต่ลำดับเหตุการณ์จะมีความหมายก็ต่อเมื่อเหตุการณ์ตามลำดับเหล่านั้นถูกอ่านหรือรวบรวมเข้าเป็นชุดเพื่อทำความเข้าใจด้วยทักษะ หรือระบบคุณค่าในแบบหนึ่ง ความหมายจะถูกสร้างขึ้นจากความสัมพันธ์ของเหตุการณ์ ณ บางจุดเป็นจุดเริ่มต้น ดำเนินไปจนถึงตอนจบของชุดเหตุการณ์ที่มีความหมายนั้น ณ เหตุการณ์จุดใดจุดหนึ่งอีกเช่นกัน⁴³

จะเห็นได้ว่าเมื่อปราศจากการวางโครงเรื่อง เหตุการณ์จะไม่เพียงแต่ไม่สามารถยกระดับขึ้น เป็นเรื่องเล่าได้เท่านั้น แต่ยังไม่สามารถสื่อความได้อีกด้วย การวางโครงเรื่องทำให้ผู้เสพสามารถ

⁴¹ ธงชัย วินิจจะกูล, “ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหาธรรมราชา,” หน้า 162.

⁴² เรื่องเดียวกัน, หน้า 162-163.

⁴³ เรื่องเดียวกัน.

แยกเรื่องเล่าออกจากพงศาวดารหรือบันทึกรายปี⁴⁴ เพราะการวางโครงเรื่องเป็นการทำให้เรื่องราวเกิดเครือข่ายของความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบภายในเรื่องและองค์ประกอบภายนอก

แนวคิดของธงชัย วินิจจะกูล จะสอดคล้องกับเฮย์เดน ไวท์ (Hayden White) ที่มองเห็นว่า ความแตกต่างระหว่างเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์กับงานวรรณกรรมมีไม่มากนัก ไวท์ท้าทายการอ้างความเป็นเหตุเป็นผลที่เชื่อกันว่าสามารถพิสูจน์หรือเข้าถึงความจริงได้ของงานเขียนทางประวัติศาสตร์ที่วางงานเขียนหรือเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์นั้นควรถูกทำความเข้าใจในฐานะรูปแบบหนึ่งทางวรรณกรรม และเป็นสิ่งประกอบสร้างทางภาษามากกว่าที่จะถือว่างานเขียนนั้นเป็นสิ่งพิสูจน์ความจริง ในแง่นี้การวางโครงเรื่องจึงเป็นสิ่งสำคัญในเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ ความเป็นวรรณกรรมของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ก็ทำให้ต้องตระหนักอยู่เสมอว่า โครงเรื่องที่พบเห็นในงานเขียนทางประวัติศาสตร์นั้นไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้วในอดีตและรอคอยให้นักประวัติศาสตร์ค้นพบ แต่โครงเรื่องเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น หรือถูกประดิษฐ์ขึ้นโดยนักประวัติศาสตร์ ดังนั้นเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์จึงเป็นเรื่องที่แต่งขึ้นโดยภาษา เนื้อหาที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นพอๆ กับที่ถูกค้นพบ รูปแบบต่างๆ ของเรื่องโดยทั่วไปแล้วก็เป็นสิ่งที่คล้ายคลึงกับวรรณกรรมมากกว่าวิทยาศาสตร์⁴⁵

ข้อคิดเห็นของเฮย์เดน ไวท์ ในบริบทวิชาการประวัติศาสตร์ตะวันตก และข้อคิดเห็นของธงชัย วินิจจะกูล ในบริบทวิชาการประวัติศาสตร์ไทย ดูเหมือนจะเป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นได้ถึงมิติด้านการสร้างอำนาจของเรื่องเล่า เพราะจะเห็นได้ว่า แม้แต่เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นงานเขียนประเภทที่ได้รับความนิยมเชื่อถือมากว่าเป็นความพยายามเข้าถึงหรือถ่ายทอดความจริง ก็มีลักษณะของความเป็นวรรณกรรม หรือความเป็นเรื่องแต่งซึ่งนักประวัติศาสตร์เคยวิพากษ์วิจารณ์ถึงความน่าเชื่อถือ (ในการใช้วรรณกรรมเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์) นั่นคืองานประวัติศาสตร์เองก็มีกระบวนการสร้างที่คล้ายคลึงกับการแต่งเรื่อง ความเป็นจริงข้อนี้แสดงให้เห็นถึงปริศนาลักษณ์ของความเป็นเรื่องเล่าที่ขยายครอบคลุมไปแทบทุกหนทุกแห่ง ซึ่งทำให้ต้องประจักษ์ว่าไม่ว่าเรื่องเล่าประเภทใดล้วนแต่ไม่อาจอ้างได้ว่าปราศจากอคติ เพราะสำหรับเรื่องเล่าแล้ว “สมบัติเชิง

⁴⁴ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach,” *Theory and Society* 23 (1994): 617.

⁴⁵ Hayden White, “The Historical Text as Literary Artifact,” in Robert H. Canary and Henry Kozicki (eds.) *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*. (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), p.42. อ้างถึงใน Craig J. Reynolds, “The Plot of Thai History,” p.4.

วรรณศิลป์ของภาษาและโครงสร้างจิตสำนึก เป็นการซ่อนเร้นความจริงของโลกมากกว่าจะเผยให้เห็นความจริง”⁴⁶ การยอมรับว่าการลงมือสร้างคุณสมบัติทางวรรณศิลป์ให้กับเรื่องเล่า เช่นการวางโครงเรื่องสุดท้ายแล้วก็ถือได้ว่าเป็น “การแต่งเรื่อง” อย่างหนึ่ง สิ่งนี้โดยนัยแล้วเป็นเสมือนการปลดปล่อย การทำเช่นนี้เป็นที่มาแบบหนึ่งของเสรีภาพ เพราะทำให้บทบาทของผู้สร้างความหมายพื้นคืนกลับสู่มนุษย์⁴⁷ ภายใต้แนวคิดเช่นนี้ นักประวัติศาสตร์ราชาชาตินิยมอย่างหลวงวิจิตรวาทการ ซึ่งเคยถูกโจมตีจากนักประวัติศาสตร์ว่าสร้างประวัติศาสตร์อย่างไม่เป็นวิทยาศาสตร์จึงมีฐานะสำคัญในการเชื่อมรอยตะเข็บให้แก่ประวัติศาสตร์การเมืองไทยก่อนและหลังเหตุการณ์ 24 มิถุนายน 2475 ซึ่งเคยอึดถือถือและเชื่อมกันไม่ติดภายใต้การสร้างโครงเรื่อง “วีรบุรุษแห่งชาติ”⁴⁸ ดังที่เรโนลด์ส เห็นว่า บนพื้นฐานของการพิจารณาเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ในฐานะ “ธรรมชาติแบบสร้างแต่ง” (fiction nature) ของจินตนาการทางประวัติศาสตร์ เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นงานวิชาการ หรืองานวรรณกรรมต่างก็มีฐานะเป็น “ประวัติศาสตร์” ทั้งสิ้น ดังตอนหนึ่งว่า

บทละครและข้อเขียนทางประวัติศาสตร์ของหลวงวิจิตรวาทการ และแผนที่ประวัติศาสตร์ของกรมแผนที่สามารถมีชื่อว่าเป็น ‘ประวัติศาสตร์’ ได้เท่ากับวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของสมเกียรติ (วันทะนะ) และธงชัย (วินิจจะกุล) ขอให้เรากลับมาสู่ความคิดที่ว่า การยอมรับความสำคัญของโครงเรื่องในการเขียนประวัติศาสตร์สามารถทำการปลดปล่อยให้เป็นอิสระได้ เพราะมันพื้นคืนบทบาทของมนุษย์กลับสู่ฐานะของผู้สร้างความหมาย⁴⁹

แนวคิดเรื่องการคืนบทบาทในฐานะผู้สร้างความหมายให้คืนกลับสู่มนุษย์ดังข้างต้นฟังดูเหมือนแนวคิดมนุษยนิยมที่ให้คำมนุษย์ในฐานะศูนย์กลาง อย่างไรก็ตามแนวคิดนี้อีกด้านหนึ่งก็เตือนให้รู้เท่าทันถึงกระบวนการสื่อสารต่างๆ ในสังคมว่าเมื่อเป็นการสร้างของมนุษย์เสียแล้ว จึงยอมที่จะหลีกเลี่ยง (อคติ) ที่ยอมคิดพินมากับกระบวนการสื่อสารนั้นๆ ด้วย อคติเหล่านี้ย่อมแฝงฝังไว้ด้วยเป้าหมายเชิงอำนาจ ด้วยเหตุนี้ เรื่องเล่าของมนุษย์จึงหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะเป็นผลของการสร้างหรือให้ความหมายเพื่อเป้าหมายบางอย่างบนพื้นที่ของการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจในการให้คำจำกัดความสิ่ง

⁴⁶ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าหัว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 202.

⁴⁷ Robert H. Canary and Henry Kozicki (eds.) *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, p.33.

⁴⁸ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าหัว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 207-218.

⁴⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 226.

ต่างๆ โดยเฉพาะตัวตนของมนุษย์นั่นเอง หากพิจารณาถึงข้อสังเกตเกี่ยวกับลักษณะเรื่องเล่าของ ไฮลด์ ลินด์มันน์ เนลสัน (Hilde Lindemann Nelson) ก็จะพบว่าเรื่องเล่าล้วนแล้วแต่เป็นเครื่องมือหนึ่งในการฟื้นฟูบทบาทในการสร้างความหมายให้แก่มนุษย์ โดยเฉพาะบทบาทในการสร้างความหมายให้แก่ตัวเอง หรือการสร้างอัตลักษณ์ และอำนาจในการนิยามตัวเองผ่านการเล่าเรื่อง

เนลสัน เห็นว่าเรื่องเล่ามีลักษณะสำคัญอยู่ 4 ประการ คือการพรรณนาเพื่อให้เห็นภาพ ซึ่งทำหน้าที่นำเสนอประสบการณ์ของมนุษย์ ขณะเดียวกัน การพรรณนานั้นก็ต้องผ่าน การเลือกสรร และ การตีความ ก่อนที่จะทำให้เรื่องเล่าสามารถมีความหมายหรือถ่ายทอดความหมายของตัวมันเองได้ผ่าน การเชื่อมโยง กับปัจจัยต่างๆ ทั้งภายในและภายนอก⁵⁰

1. เรื่องเล่าคือการพรรณนาให้เห็นภาพ เนลสัน ให้ข้อสรุปว่าเรื่องเล่าทำหน้าที่นำเสนอชุดของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงและเหตุการณ์ที่ผู้เล่าอาจจินตนาการสร้างแต่งขึ้น โดยชุดของเหตุการณ์นี้ถูกนำเสนอผ่านทางตัวแสดงที่ไม่ขึ้นอยู่กับกาลเวลา วัตถุประสงค์สำหรับเรื่องเล่าก็คือสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตของผู้คน เช่น การกระทำ ประสบการณ์ ความเชื่อ และปฏิสัมพันธ์ที่พวกเขามีกับคนอื่นๆ และโลกภายนอก เรื่องเล่าจะพรรณนาเหตุการณ์และประสบการณ์เหล่านั้นผ่านการใช้ถ้อยคำและสัญลักษณ์อื่นๆ ที่สามารถนำเสนอให้เห็นถึงลักษณะสำคัญของช่วงเหตุการณ์นั้นๆ ได้

การบรรยายจะทำหน้าที่เชื่อมโยงเหตุการณ์ ตัวละคร และสถานที่ให้เกิดความต่อเนื่องกันตามลำดับ อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี เพียงเท่านั้น เนลสันเห็นว่าเรื่องราวนั้นก็ยังไม่ใช่เรื่องเล่า หากจะเป็นได้แต่เพียงบันทึกเหตุการณ์ตามลำดับเวลา (chronicle) เท่านั้น เนื่องจากว่าเหตุการณ์ในงานเขียนประเภทบันทึกเหตุการณ์นั้นมักจะถูกบังคับด้วยช่วงเวลาที่มีสัมพันธ์กับเรื่องที่เกิดขึ้นจริง แต่สำหรับเหตุการณ์ในเรื่องเล่านั้นสามารถเบี่ยงเบนออกไปจากความเป็นจริงได้ นั่นคือสามารถย้อนกลับไปในอดีต หรือก้าวล่วงไปในอนาคต ทั้งยังสามารถสลับสับเปลี่ยนไปมาระหว่างอดีตและปัจจุบันได้ด้วย เหตุการณ์ต่างๆ สามารถแยกออกจากกันได้โดยการสร้างช่องว่างทางเวลาในการเล่าเรื่อง ทำให้สามารถเกิดเหตุการณ์ในช่วงเวลาที่ไม่จำเพาะเจาะจง เรื่องเล่าจึงสามารถชะลอให้เหตุการณ์หนึ่งๆ ได้เกิดขึ้นนานกว่าที่เหตุการณ์นั้นเป็นจริงๆ ในทางกลับกัน มันก็อาจย่นเวลาหรือกระโดดข้ามไปข้ามมาได้เช่นเดียวกัน

⁵⁰ Hilde Lindemann Nelson, **Damaged Identities, Narrative Repair** (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), p.11.

2. *เรื่องเล่าเป็นการเลือกสรรสิ่งที่ต้องการพรรณนา* ขณะที่งานประเภทบันทึกเหตุการณ์เพียงบอกว่าได้เกิดสิ่งนั้นขึ้นในช่วงเวลาหนึ่งๆ โดยไม่มีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด แต่เรื่องเล่าจะถูกเลือกสรรให้นำเสนอผ่านองค์ประกอบต่างๆ เพื่อบ่งบอกถึง “กระบวนการของเรื่องราวที่มีจุดเริ่มต้น มีตอนกลาง และตอนจบ”⁵¹ บันทึกเหตุการณ์จะกลายเป็นเรื่องเล่าก็ต่อเมื่อองค์ประกอบของมันครบทั้งจุดเริ่มต้น จุดหักเห และจุดจบ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ บันทึกเหตุการณ์นั้นไม่มีการเริ่มต้น เพราะการเริ่มต้นของงานเขียนประเภทนี้เกิดขึ้นเมื่อเหตุการณ์ต่างๆ ได้ถูกบันทึกนอกจากนั้นมันยังไม่มีจุดจบหรือการคลี่คลายปัญหา แต่เรื่องเล่าเป็นไปในทางตรงกันข้าม

3. *เรื่องเล่าต้องผ่านการตีความ* เรื่องเล่าไม่เพียงแต่เลือกสรรตัวละคร เหตุการณ์ และสถานที่หรือฉากเท่านั้น แต่ยังสร้างหรือกำหนดบุคลิกลักษณะขององค์ประกอบเหล่านี้ด้วย การกำหนดบุคลิกประการหนึ่งก็คือเรื่องเล่าจะแสดงกิจกรรมของตัวละคร พฤติกรรมซ้ำๆ ของตัวละคร ซึ่งผู้อ่านหรือผู้ฟังรับรู้จนนำไปสู่การตีความถึงลักษณะของตัวละคร การตีความ ทำให้ตัวละครในเรื่องเล่ามีมิติซับซ้อนและมีความเปลี่ยนแปลง ขณะเดียวกันตัวละครที่ไม่มีมิติจะมีแบบฉบับตายตัว ลักษณะของตัวละครจึงขึ้นอยู่กับว่าเรื่องเล่าวางโครงเรื่องไว้อย่างไร ให้เขาเป็นวีรบุรุษหรือเป็นพระเอกผู้พ่ายแพ้ที่น่าเห็นใจ เช่น ในแบบของเรื่องราวโศกนาฏกรรม

องค์ประกอบเรื่องเล่าสามารถตีความผ่านการรับรู้และปฏิบัติของตัวละครได้เช่นกัน นั่นคือพิจารณาจากสิ่งที่ตัวละครเห็น ได้ยิน หรือได้สัมผัส ในเรื่องเล่า การบรรยายถึงเวลา เหตุการณ์ พฤติกรรมการแสดงออก และสถานที่มักนำเสนอผ่านมุมมองต่างๆ เช่นเป็นมุมมองเฉพาะที่ผ่านการตีความของตัวละครแล้ว ไมค์ บาล (Mieke Bal) เรียกความสัมพันธ์ระหว่างการแสดงองค์ประกอบต่างๆ กับมุมมองที่องค์ประกอบเหล่านั้นถูกนำเสนอว่าการจับเน้น (focalization) ตัวละครหนึ่งๆ อาจถูกจับเน้นผ่านมุมมองหนึ่ง แต่ตัวละครอื่นๆ ก็สามารถแสดงบทบาทในจุดอื่นๆ ที่แตกต่างกันออกไป ในฉากหนึ่งเราอาจเห็นฉากหรือตัวละครจากมุมมองของตัวละครตัวหนึ่ง ขณะที่ในฉากอื่นก็อาจเห็นจากอีกมุมมองหนึ่ง แนวคิดนี้จะเห็นได้ชัดขึ้นจากการผลิตซ้ำเรื่องเล่าหรือตำนานต่างยุคต่างสมัยที่ตัวละครบางตัวในตำนานต้นฉบับถูกปรับเปลี่ยนบุคลิกลักษณะเสียใหม่ในตำนานที่ถูกแปรรูปในสมัยหลังๆ เนื่องจากการสร้างหรือเล่าตำนานใหม่เป็นไปเพื่อตอบสนองความเชื่อหรือความปรารถนาที่จะเชื่อของคนต่างยุคต่างสมัย

⁵¹ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University press, 1973), p.5. อ้างใน Hilde Lindemann Nelson, *Damaged Identities, Narrative Repair*, p.13.

นอกจากนั้น เรื่องเล่าไม่ได้เสนอการตีความตัวละครและเหตุการณ์ผ่านการสร้างจุดขบขัน และการกระทำของตัวละครเท่านั้น แต่ยังเสนอผ่าน โครงเรื่องและแนวเรื่องอีกด้วย โครงเรื่องของเรื่องเล่าจะทำหน้าที่ดึงความสนใจของผู้เสพ อันได้แก่ ผู้อ่าน ผู้ชม หรือผู้ฟัง ให้สร้างภาพสรุปที่เรื่องจะให้ได้ วิธีการวาง โครงเรื่องหรือแนวเรื่องสามารถดึงดูดผู้เสพให้ตีความและสร้างภาพ เหตุการณ์ให้ออกมาในอารมณ์ต่างๆ ด้วยเหตุนี้ วิธีการวาง โครงเรื่องจะทำให้เรื่องมีความเชื่อมโยงกับเรื่องเล่าอื่นๆ ที่มีโครงเรื่องหรือหรือแนวเรื่องเดียวกัน

4. *เรื่องเล่าเป็นการเชื่อมโยง* จะเห็นได้ว่า โครงเรื่องและแนวเรื่องสามารถก่อให้เกิด ความหมายหรืออารมณ์ที่คล้ายคลึงกันของผู้เสพเรื่องเล่าหลายๆ เรื่องที่อยู่ในครรถงเดียวกัน ด้วย เหตุนี้ลักษณะที่สำคัญอีกประการหนึ่งของเรื่องเล่าก็คือการเชื่อมโยง ความสามารถในการวางโครง เรื่องที่ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ของเรื่องเล่าหนึ่งๆ กับเรื่องเล่าอื่นๆ เป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นถึงลักษณะสัมพันธ์ของเรื่องเล่า อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าไม่ได้สร้างความเชื่อมโยงระหว่างเรื่องเล่าด้วยกัน เท่านั้น แต่ยังเชื่อมโยงกันอยู่ภายในองค์ประกอบต่างๆ ของเรื่องเล่าหนึ่งๆ ด้วย ดังที่จะเห็นได้ว่า ฉากนั้นสามารถสัมพันธ์กับเหตุการณ์ ตัวละคร และการกระทำก็มักจะสัมพันธ์กับบุคลิกลักษณะ การเชื่อมโยงนี้จะทำหน้าที่สร้างอารมณ์ความรู้สึกให้แก่ภาพที่เรื่องเล่านำเสนอ

ลักษณะการเชื่อมโยงเพื่อความความหมาย หรืออารมณ์ความรู้สึกของเรื่องเล่ายังอาจเห็นได้จากความสัมพันธ์ขององค์ประกอบภายในและภายนอกเรื่องเล่า การเชื่อมโยงจึงมีทั้งที่เกี่ยวพันกับเรื่องเล่าอื่นๆ และเกี่ยวพันอยู่ภายในองค์ประกอบที่หลากหลายในตัวเรื่องเล่าหนึ่งๆ เอง แบบของตัวละครและ โครงเรื่องซ้ำๆ ในเรื่องเล่าสามารถชี้ให้เห็นถึงแบบทางวัฒนธรรมของการเล่าเรื่อง บางครั้งก็ชี้ให้เห็นถึงการแตกหน่อของเรื่องใหม่ๆ บนแก่นเรื่องเดิม บางอนุภาคของเรื่องๆ หนึ่งอาจ ประสานเข้าได้กับอนุภาคของเรื่องอื่นๆ และทำหน้าที่ชี้ความหมายให้แก่กันได้

เนลสัน เห็นว่าลักษณะทั้ง 4 ประการของเรื่องเล่านี้ทำงานร่วมกัน ยังผลให้เรื่องเล่าเกิดมีความหมายขึ้นมา ทำให้เรื่องเล่าสามารถสร้างความหมายและถ่ายทอดความหมายนั้นๆ ออกไปได้ อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งยังเป็นสิ่งที่ทำให้เรื่องเล่ามีมิติที่แตกต่างจากงานเขียนประเภทบันทึก เหตุการณ์หรือบันทึกรายปี ในแง่ที่ว่ามันทำให้เรื่องเล่าสามารถดำรงอยู่ได้เหนือกาลเวลา⁵² นอกจากนี้ ลักษณะทั้ง 4 ประการนี้ยังยืนยันให้เห็นว่ากระบวนการสำคัญในการสร้างและเสพรเรื่อง

⁵² Hilde Lindemann Nelson, *Damaged Identities, Narrative Repair*, p.15.

เล่าคือการวิเคราะห์ ไม่ว่าจะในลักษณะของการตีความ การเลือกสรร การเชื่อมโยง หรือการพรรณนา ในกรณีของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ ดังที่ไวท์กล่าวว่าแม้ว่าจะมีเป้าหมายในการรายงานเหตุการณ์โดยการประเมินจากข้อมูลหลักฐาน แต่ถ้าหากไม่มีการวิเคราะห์เชื่อมโยงแล้ว เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์นั้นก็ไม่มี ความหมาย ไวท์อ้างอิงถึงปีเตอร์ กาย (Peter Gay) ที่กล่าวไว้ว่า “เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่ปราศจากการวิเคราะห์ไม่มีความสำคัญใดๆ ขณะเดียวกัน การวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้เล่าเรื่องก็ถือเป็นสิ่งที่บกพร่อง” ความเห็นเช่นนี้ ไวท์ระบุว่า คล้ายคลึงกับคานท์ที่เคยยืนยันว่า เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่ขาดการวิเคราะห์ถือว่าเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า ส่วนการวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์ที่ไม่มีการเล่าเรื่องก็ไม่ทำให้เราได้มองเห็นสิ่งใด⁵³

การวิเคราะห์และการเล่าเรื่องจึงเป็นสิ่งสำคัญสำหรับเรื่องเล่า สองอย่างนี้ทำให้เรื่องเล่ามีความเชื่อมโยงกับทั้งองค์ประกอบภายในและภายนอก ทำให้เรื่องเล่ามีมิติของความเป็นสัมพันธ์บทที่ไม่อาจดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองอย่างสิ้นเชิงแต่ต้องสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ ภายนอก เรื่องเล่าจึงทำหน้าที่บอกเล่าทั้งตัวของมันเอง และสิ่งอื่นๆ ที่ดำรงอยู่ภายนอก อย่างเช่น การดำรงอยู่ของมนุษย์ คุณลักษณะเช่นนี้ทำให้เรื่องเล่ามีความสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ หรือที่ มาร์กาเรต อาร์ ซัมเมอร์ส (Margaret R. Somers) เรียกว่า เรื่องเล่าเชิงอัตลักษณ์ ทั้งนี้แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ในเรื่องเล่าที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าเรื่องเล่าและความสัมพันธ์เชื่อมโยงเป็นเงื่อนไขของการดำรงอยู่ทางสังคมของมนุษย์ เป็นสิ่งที่นำมาซึ่งกิจกรรมทางสังคม สถาบัน โครงสร้าง หรือแม้แต่ตัวสังคมทั้งหมดนั้นเอง ตัวตนและเป้าหมายนั้นถูกสร้าง และผลิตซ้ำอยู่ในบริบทความสัมพันธ์ภายในและภายนอกของเวลา พื้นที่ และอำนาจที่ไหลเวียนอยู่ในสังคม อัตลักษณ์ทางสังคมจึงถูกสร้างผ่านเรื่องเล่า หรือแม้แต่การแสดงออกทางสังคมก็ถูกชี้นำโดยเรื่องเล่า⁵⁴ ในแง่นี้ เรื่องเล่าจึงมีบทบาทหน้าที่ทั้งสร้างบรรทัดฐานควบคุม ชี้นำ ให้คำตอบต่ออัตลักษณ์ทางสังคมและวัฒนธรรม

⁵³ Hayden White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality,” in W.J.T Mitchell (ed.), *On Narrative* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981), p.1-2.

⁵⁴ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, p.621.

2.2.2 มิติทางสังคมและวัฒนธรรมของเรื่องเล่า

ซัมเมอร์สเห็นว่าเมื่อพิจารณาจากแง่มุมของความสัมพันธ์ เรื่องเล่ามี 4 มิติที่สำคัญด้วยกัน คือมิติของการดำรงอยู่ทางสังคมของมนุษย์ ความเป็นสาธารณะ ความเป็นอภิเรื่องเล่า และเป็นแนวคิดในการอธิบายพลังทางสังคม⁵⁵

1. เรื่องเล่าในฐานะการดำรงอยู่ทางสังคมของมนุษย์ มิตินี้เห็นได้จากการที่เรื่องเล่าถูกใช้ในการสร้างความรู้สึก และก่อให้เกิดกิจกรรมในชีวิตทางสังคมของมนุษย์ เพื่อที่มนุษย์จะได้ให้ความหมายแก่ตัวเองว่า “เราเป็นใคร” อันเป็นคำถามเบื้องต้นที่เป็นตัวกำหนดบทบาทหน้าที่และการกระทำภายใต้คำถามว่า “เราควรทำอะไรและอย่างไร” ขณะเดียวกัน การกระทำก็จะย้อนกลับมาสร้างเรื่องเล่าใหม่ ๆ อันแสดงถึงสัมพันธ์ภาพระหว่างเรื่องเล่าและการดำรงอยู่ มนุษย์จะกระทำอะไรหรือไม่กระทำอะไรขึ้นอยู่กับว่าเขาเข้าใจฐานะของตนเองในเรื่องเล่าอย่างไร

อย่างไรก็ดี เรื่องเล่าก็เหมือนกับตัวตนของมนุษย์ที่ไม่ได้ดำรงอยู่ก่อน และไม่ได้มีความตายตัว เพราะเรื่องเล่าสร้างอัตลักษณ์และตัวตนขึ้นมาเป็นบางสิ่งบางอย่างที่กำลังจะเป็น กล่าวคือเรื่องเล่าเป็นกระบวนการของการสร้างตัวตนที่ไม่จบสิ้น เรื่องเล่าจึงดวงอัตลักษณ์ลงไปในเวลาและช่วงของความสัมพันธ์ สะท้อนการกระทำ สำนึก และความเชื่อ ซึ่งจะมีความหมายที่ต้องผ่านการวางโครงเรื่อง มีความสัมพันธ์ มีความเชื่อมโยง และการเลือกสรรให้เหมาะสม⁵⁶

ซัมเมอร์สระบุว่าผู้คนสร้างเรื่องเล่าขึ้นมาจากการที่พวกเขามีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกัน ขณะที่นักจิตวิทยาอธิบายว่าเรื่องเล่าตัวตนเป็นผลของปัจเจกบุคคล แต่ก็ยอมรับว่ามันก็อาจเป็นผลมาจากระดับความสัมพันธ์และโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมที่อยู่เหนือกาลเวลาและการรับรู้ได้ด้วย โดยเจ้าของเรื่องเล่าจะปรับเปลี่ยนเพื่อให้เข้ากับอัตลักษณ์ของตัว ตัดแต่งตนเองให้เข้ากับเรื่องราว ลักษณะเช่นนี้ ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ เรียกว่าเครือข่ายของการสนทนา (webs of interlocution) หลายคนเรียกว่าธรรมเนียมประเพณี (tradition) ขณะที่ซัมเมอร์สเรียกว่า เรื่องเล่าสาธารณะ

⁵⁵ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, pp.617-620.

⁵⁶ Ibid, p.618.

2. *มิตินี้ของความเป็นสาธารณะ* มิตินี้ยอมรับว่าเรื่องเล่ามีความสัมพันธ์กับวัฒนธรรมและการก่อรูปของสถาบันได้กว้างกว่าปัจเจกบุคคล ความเป็นสาธารณะของเรื่องเล่าอาจเริ่มมาจากเรื่องราวของครอบครัว ที่ทำงาน โบสถ์ รัฐบาล หรือชาติ ซึ่งเรื่องเหล่านี้จะมีโครงเรื่อง คำอธิบาย และมีบรรทัดฐาน ตัวอย่างเช่น ครอบครัวเลือกเหตุการณ์ที่เหมาะสมสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับความผิดเคือง ตัวสื่อกลางจะจัดการและเชื่อมโยงเหตุการณ์ไปสู่ “โครงเรื่องหลัก” (mainstream plot) เกี่ยวกับจุดเริ่มต้นของภาวะไร้ระเบียบทางสังคม เช่น โครงเรื่องหลักในสังคมตะวันตก คริสต์ศตวรรษที่ 17 ศาสนจักรอธิบายเหตุผลที่น่าเชื่อถือของการเกิดภาวะความอดอยาก ขณะที่ตัวแทนรัฐบาลก็ชี้แจงภาวะการว่างงานด้วยเรื่องราวที่น่าเชื่อถือ⁵⁷ ตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าเรื่องเล่าของปัจเจกบุคคลดำรงอยู่ในปริมาตรของเรื่องเล่าสาธารณะ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เรื่องเล่าย่อยๆ นั้นตกอยู่ภายใต้โครงเรื่องและอำนาจของเรื่องเล่าหลักหรืออภิเรื่องเล่า (metanarrative)

3. *มิตินี้ของความเป็นอภิเรื่องเล่า* มิตินี้ของเรื่องเล่าประการนี้สัมพันธ์กับ *เรื่องเล่าแม่บท* (master-narrative) ซึ่งมนุษย์ถูกตรึงอยู่ในฐานะตัวแสดงในประวัติศาสตร์และสังคมศาสตร์ ชัมเมออสต์กล่าวว่าแม้แต่ในทฤษฎีทางสังคมและมโนทัศน์ต่างๆ ก็ถูกถอดรหัสภายใต้เรื่องเล่าแม่บท ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมมนุษย์ ความเสื่อมโทรม ยุคอุตสาหกรรม ยุคแสงสว่างทางปัญญา หรืออื่นๆ เรื่องเล่าเหล่านี้มักเข้ามามีอิทธิพลต่อวิธีการแสวงหาความรู้ทางสังคมศาสตร์และอยู่เหนือความตระหนักรู้ของเรา เรื่องเล่าเหล่านี้สามารถเป็นมหากาพย์แห่งชีวิตในยุคสมัยของเรา เช่น ทุนนิยมกับคอมมิวนิสต์ ปัจเจกบุคคลกับสังคม ความป่าเถื่อน/ชนชาติกับเมือง หรืออาจจะเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมเช่นมาร์กซิสต์กับชัยชนะของการต่อสู้ทางชนชั้น เสรีนิยมและชัยชนะของเสรีภาพ การปรากฏความเป็นคนชาติตะวันตก ชาตินิยม หรือศาสนาอิสลาม เรื่องเล่าหลักของยุคอุตสาหกรรม/สมัยใหม่ที่ก้าวออกจากสังคมฟิวต์ดัล/สังคมดั้งเดิมเป็นหนึ่งในตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าอภิเรื่องเล่าได้เข้ามาเป็นแก่นของแนวคิดทางสังคมได้อย่างไร

4. *มิตินี้ของความเป็นแนวความคิดในการอธิบายพลังทางสังคม* มิตินี้ให้ความสำคัญกับเรื่องเล่าในฐานะที่เราใช้สร้างแนวคิดและคำอธิบายสังคม โดยการยอมรับว่าขณะที่มิตินี้ของการแสดงถึงภาวะการมีอยู่ของมนุษย์ และมิตินี้ของความเป็นสาธารณะของเรื่องเล่าสร้างให้เกิดกิจกรรมและสถาบันทางสังคม แต่เรื่องเล่ายังให้คำอธิบายถึงปัจจัยที่เรียกว่าพลังทางสังคม (social forces) อีกด้วย เช่นพลังที่เกิดจากแบบแผนการตลาด พลังที่เกิดจากปฏิบัติการเชิงสถาบัน เป็นต้น ซึ่งสิ่งนี้เป็นผลมา

⁵⁷ Ibid, p.619.

จากมิติของความเป็นแนวคิดหรือมโนทัศน์ทางสังคมของเรื่องเล่า มีติดงอแงที่อาจเห็นได้จากการสร้างคำศัพท์ใหม่ๆ ขึ้นเพื่ออธิบายพลวัตทางด้านสังคมแบบใหม่ๆ เช่นกรณีของสังคมไทยอภิเรื่องเล่าของแนวคิดมาร์กซ์ก็ผลิตคำศัพท์อย่างเช่น โครงสร้างของสังคม (social structure) ชั้นชั้น (class) รูปของสังคม (social formation)⁵⁸ วิทยวิธี (dialectic) ความแปลกแยก (alienation) ขึ้นมาสื่อถึงมโนทัศน์ใหม่ๆ ในการอธิบายสังคมไทย 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมา

2.2.3 ความทรงจำ การหลงลืม และการต่อต้าน: ความเป็นการเมืองของเรื่องเล่า

การเล่าเรื่องเป็นวิธีการหนึ่งในการถ่ายทอดความทรงจำทางวัฒนธรรม หรือดังที่พอล ริเคอร์ (Paul Ricoeur) เรียกว่าเป็น “ปรากฏการณ์ช่วยจำ” (mnemonic phenomenon) ที่ว่าด้วยกระบวนการภาษาหรือคำพูดที่กลุ่มต่างๆ รื้อฟื้นเรื่องในอดีตโดยอ้างอิงจากร่องรอยและความเป็นไปได้ที่ยังหลงเหลืออยู่ในปัจจุบัน⁵⁹ โดยการเล่าเรื่องเป็นปรากฏการณ์ช่วยจำอย่างหนึ่งในหลายๆ รูปแบบ เช่น ประเพณี การแสดง พิพิธภัณฑสถาน เป็นต้น

เจน แมรี ลอว์ (Jane Marie Law) ระบุว่าจุดเริ่มต้นของการศึกษาที่เรียกว่าความทรงจำช่วยอุดช่องว่างระหว่างประวัติศาสตร์นิพนธ์ตามชนบและมานุษยวิทยาความทรงจำ เดิมทีประวัติศาสตร์นิพนธ์เชื่อว่าอดีตเป็นสิ่งที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้ ตรวจสอบได้เท่าที่หลักฐานน่าเชื่อถือมีอยู่ในปัจจุบัน และยังสามารถฟื้นคืนกลับมาได้ในระดับหนึ่ง เป็นการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีต (และความยุ่งยากในการรับรู้มัน) ในทางกลับกัน ความทรงจำทางวัฒนธรรมนั้นมุ่งศึกษา “ปรากฏการณ์ช่วยจำ” สำหรับนักวิชาการด้านความทรงจำทางวัฒนธรรม สิ่งที่ศึกษาไม่ใช่อดีต และเป็นสิ่งที่ความทรงจำสร้างขึ้น ไม่ว่าจะเป็น การเหยียด การไม่ยอมรับ การปรับมุมมองใหม่ การสร้างความทรงจำขึ้นมาใหม่ การหย่อนใจ หรือการลืม มัวริซ ฮัลบวอชส์ (Maurice Halbwachs) ได้แย้งนักศึกษาประวัติศาสตร์ที่เห็นว่าความทรงจำเป็นเรื่องเฉพาะคนและเป็นอดีตที่แบ่งปันกับบุคคลอื่นไม่ได้ ด้วยการระบุว่า ความทรงจำไม่ใช่เรื่องส่วนบุคคล ยิ่งไปกว่านั้น ความทรงจำเป็นสิ่งถูกสร้างขึ้นใหม่จากร่องรอยของอดีตในปัจจุบัน และยังเป็นกระบวนการที่สังคมมีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมขึ้น ไม่ใช่อยู่ภายใต้การครอบงำของคนๆ เดียว

⁵⁸ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าตัว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 198.

⁵⁹ Jane Marie Law, “Introduction: Cultural Memory, the Past and the Static of the Present,” *Acta Orientalia Vilnensia* 7, 1-2 (2006): 7, 12.

ลอร์สาร์วองค์ประกอบและแง่มุมสำคัญๆ ในการศึกษาความทรงจำพบว่ามีผลสำคัญในเชิงเนื้อหา 6 ประการด้วยกัน คือ 1) บทบาทของความทรงจำในการเสียความทรงจำและการปกปิด (masking) 2) บ่อเกิดของความทรงจำด้าน (counter-memory) เพื่อต่อสู้กับอดีตที่เจ็บปวดหรืออดีตที่ไม่อยากจะทำ 3) ความทรงจำทางวัฒนธรรมในรูปแบบของการปรับปรุงใหม่และการปฏิเสธความจริงในทางประวัติศาสตร์ 4) ความสัมพันธ์ระหว่างการจดจำ การเปลี่ยนแปลงรูปแบบ และการสร้างประเพณีปฏิบัติ 5) ความทรงจำเลือกสรร (selective memory) ที่เกิดจากพิพิธภังค์ 6) ความจริงและการประนีประนอม ภาวะคับขันของต้นแบบการศึกษาความทรงจำทางวัฒนธรรมสมัยใหม่และความจำเป็นของสิ่งที่เรียกว่า “ความทรงจำทางวัฒนธรรมที่มีประสิทธิภาพ” (effective cultural memory) ในการเผชิญหน้ากับความจริงในอดีตอย่างซื่อตรงและการประนีประนอมให้ยอมรับ⁶⁰

1) บทบาทของความทรงจำในการเสียความทรงจำและการปกปิด (masking) พอล ริคัวร์ ศึกษาว่าการจดจำบางกระบวนการมีผลต่อการสูญเสียความทรงจำและการปกปิดอย่างไรในหนังสือ “Memory, History, Forgetting” เป็นต้นว่า ทำไมการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ถึงถูกรื้อฟื้นและเป็นที่จดจำแต่ทำไมการฆ่าล้างเผ่าในอาร์เมเนีย ยุคเผด็จการในสหรัฐฯ และบทบาทของรัฐบาลฝรั่งเศสในแอฟริกาเหนือจึงไม่เป็นที่จดจำในทศวรรษที่แล้วเท่าไรนัก ริคัวร์ เสนอว่าการจดจำอาจเป็นกระบวนการลึกลับอย่างหนึ่ง นั่นก็คือการจดจำที่จะจำทำให้ลืมสิ่งนั้นไปเลยก็ได้ การจดจำอาจเป็นการเบนความสนใจจากสิ่งที่เกิดขึ้นในที่ใดที่หนึ่ง ไปยังสิ่งที่เกิดขึ้นที่อื่น ริคัวร์ กล่าวว่าปรากฏการณ์ลึกลับเป็นส่วนประกอบที่สำคัญไม่น้อยกว่าหัวข้ออื่นๆ ในความทรงจำทางวัฒนธรรม การที่สังคมจดจำก็คือการรู้ว่าต้องลืมอะไร

2) ความทรงจำด้าน (counter-memory) มิเชล ฟูโกต์ เป็นคนแรกๆ ที่ให้ความสำคัญกับความทรงจำด้าน ในบทความเรื่อง “Nietzsche, Genealogy, History” ฟูโกต์แย้งว่าประวัติศาสตร์และความทรงจำนั้นแยกจากกัน และเน้นว่าความทรงจำด้านเป็นกลยุทธ์ทดแทนสิ่งที่เขาเรียกว่ากระบวนการของการจดจำ ตามขอบข่ายของความทรงจำ ความทรงจำของผู้ที่ถูกกดขี่เรียกได้ว่าเป็นความทรงจำด้านแย้งกับความทรงจำตามกระแสหลัก แต่ในขณะเดียวกันก็เกิดขึ้นเฉพาะขอบข่ายต่อมานักวิชาการที่พยายามขยายสิ่งที่ฟูโกต์อธิบาย โดยใช้คำว่าความทรงจำด้านในความหมายที่กว้างขึ้น กล่าวคือ ความทรงจำด้านไม่ใช่หน่วยความทรงจำโดยตัวของมันเอง แต่เป็นความทรงจำที่มีบทบาทหลักในกระบวนการจดจำและความทรงจำทั้งหมด ความทรงจำด้านอาจเป็นสิ่งที่คิดฝัน

⁶⁰ Ibid, pp 7-12.

เอาเอง หรืออาจเป็นการจดจำที่ล้นทะลักจากเหตุการณ์หนึ่งสู่อีกเหตุการณ์หนึ่ง มันอาจจะเป็นความทรงจำหนึ่งที่ทำลายความทรงจำหลัก หรือเคลื่อนย้ายความทรงจำกระแสหลักหรือความทรงจำที่โดดเด่น การสร้างความทรงจำด้านนี้อาจเป็นทางหนึ่งของการรื้อฟื้นความทรงจำเกี่ยวกับอดีตขึ้นมาใหม่ที่บังคับให้เรามองอดีตผ่านบริบทของปัจจุบัน

ลอร์ยกตัวอย่างเรื่องเล่าของซูกิฮาราทันที่ปรากฏในพิพิธภัณฑสถานซูกิฮาราในกิฟุ ว่าอาจจัดได้ว่าเป็นความทรงจำด้าน สิ่งที่ซูกิฮาราทำในลิชัวเนียวถูกบันทึกไว้อย่างครบถ้วน แต่วิธีการนำเสนอของพิพิธภัณฑสถานญี่ปุ่นเพิ่มความสำคัญทางประวัติศาสตร์ให้เทียบเท่าผู้เสียสละอื่นๆ ในประวัติศาสตร์โลก กลายเป็นความทรงจำด้านกับสิ่ง “อื่น” ที่ญี่ปุ่นทำในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง เด็กนักเรียนและผู้ชมพิพิธภัณฑสถานญี่ปุ่นยุคใหม่ก็จะจดจำสงครามโลกครั้งที่สองใหม่ว่าเป็นเรื่องเล่าอันทรงพลังของความเสียสละและมนุษยธรรม

นิยามความทรงจำด้านของฟูโกต์ยังหมายรวมไปถึงความทรงจำประเภทอื่นๆ ด้วย ซึ่งรวมไปถึงการเพื่อฟื้นถึงอย่างเลื่อนลอยเพื่อชดเชยความโหยหาอดีตในปัจจุบัน

3) ความทรงจำทางวัฒนธรรมในรูปแบบของการปรับปรุงใหม่และการปฏิเสธความจริงทางประวัติศาสตร์ การศึกษาเรื่องการปรับปรุงและการปฏิเสธประวัติศาสตร์บางแง่มุม เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาความทรงจำทางวัฒนธรรม ทำไมการปรุงประวัติศาสตร์บางประเภทถึงไม่ประสบความสำเร็จและถูกแบบอื่นๆ แทรกแทรกจนหมดรูป ในบทความของ มาซากิ มัตสึบาระ (Masaki Matsubara) เรื่อง “Cultural Memory, Ventriloquism, and Performance: Reflections on Yasukuni Shrine ” ศึกษาศูนย์กลางการปรุงแต่งประวัติศาสตร์ช่วงสงครามโลกครั้งที่สองใหม่ในญี่ปุ่นซึ่งก็คือ ศาลเจ้ายาสุคุนิ (Yasukuni Shrine) และพิธีรำลึกวันที่ญี่ปุ่นแพ้สงคราม 15 สิงหาคมนั้น มัตสึบาระวิเคราะห์ว่าเป็นการแสดงออกถึงการปรุงแต่งประวัติศาสตร์สาธารณะ การปรุงแต่งนั้นก็คือการปฏิเสธอดีต แต่ตามที่ริคัวร์และนักการศึกษาคนอื่นๆ คิดเห็น การศึกษาของนักวิชาการด้านความทรงจำทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับเรื่องการปรุงแต่งประวัติศาสตร์จะเป็นกลางไม่ได้

4) ความสัมพันธ์ระหว่างการจดจำ การเปลี่ยนแปลงรูปแบบ และการสร้างประเพณีปฏิบัติ คนเราจะจำอดีตได้อย่างไร หากแหล่งข้อมูลที่น่าเชื่อถือนั้นมีน้อยเต็มที ทำไมถึงต้องทำอะไรใหม่ๆ ให้กลายเป็นประเพณี ประเพณี “ใหม่” จะเข้มแข็งและดูเก่าแก่ได้อย่างไร และสิ่งที่ถูกปรับแต่งขึ้นมาใหม่จะเรียกว่าเป็นการปฏิเสธทั้งหมดที่แท้จริงแล้วมันคือกฎของการปั้นแต่งอดีต คำถามเหล่านี้ก็อยู่ในขอบข่ายการศึกษาเรื่องความทรงจำทางวัฒนธรรม เราจะจดจำอดีตที่ไม่เคยเกิดขึ้นหรืออดีตที่

ปั้นแต่งขึ้นได้หรือ ลิซ่า คูลีย์ (Lisa Kuly) ศึกษาในบทความ “Memory and Amnesia in the Presentation of the Hanamatsuri of Aichi Prefecture, Japan” ถึงการฟื้นฟูเทศกาลฮานามัตสึริในญี่ปุ่นที่ถือกันว่าเป็นวัฒนธรรมร่วมสมัย การฟื้นฟูเทศกาลฮานามัตสึรินี้เป็นหนึ่งในกรณีที่ศิลปินแสดงพื้นบ้านของญี่ปุ่นถูกฟื้นฟูขึ้นมาใหม่ กระบวนการสร้างมรดก “แท้” และการทู่เถียงถึงความจริงแท้ของมันก็เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาเรื่องความทรงจำทางวัฒนธรรม

5) ความทรงจำเลือกสรร (*selective memory*) เป็นไปได้ไหมว่าความทรงจำที่สำคัญที่สุดของเราคือสิ่งที่เกิดขึ้นก่อนที่เราจะเกิด สิ่งที่เราไม่ได้มีประสบการณ์ตรง ประเด็นหนึ่งของการศึกษาก็คือการเปลี่ยนแปลงบทบาทของพิพิธภัณฑสถานในสังคมของเรา เมื่อก่อนเราไปพิพิธภัณฑสถานเพื่อให้มันบอกว่าเราว่า “เกิดอะไรขึ้น” แต่ตอนนี้เราไปเพื่อ “ระลึก” ถึงอดีต แม้มันจะเกิดขึ้นก่อนหน้าเราจะเกิดหรือไม่มีส่วนในชีวิตของเราเลยก็ตาม พิพิธภัณฑสถานสามารถทำให้เรากลายเป็น “เหยื่อ” หรือ “ผู้รอดชีวิต” ผู้มีส่วนร่วมในอดีตแบบประสบการณ์ตรงในโลกเสมือนจริงในพิพิธภัณฑสถาน ไบรอัน เบรเรตัน เขียนถึงบทบาทของสวนสนุกที่จัดขึ้นภายใต้แนวคิดเรื่อง “นรก” เขาบอกว่าพิพิธภัณฑสถานนี้กำลังเป็นที่นิยมในได้หวั่นในหมู่นักหลายชนชั้น และอธิบายว่าพิพิธภัณฑสถานนรกนี้เป็นการระบายอารมณ์รุนแรงในความทรงจำวัยเด็กที่เชื่อมโยงกับทวดตาและปัสสาวะ ยิ่งไปกว่านั้นพิพิธภัณฑสถานกิสซาราเชื่อเชิญผู้เข้าชมให้เลียนแบบ และช่วยให้ตนเองรอดพ้นจากความตายในฐานะเหยื่อและผู้ช่วยชีวิต

ความหมายที่พิพิธภัณฑสถานสร้างก็คือการมอบประสบการณ์ที่เกินกว่าความรู้ทางประวัติศาสตร์ให้แก่ผู้เข้าชม พิพิธภัณฑสถานก็เหมือนเรื่องเล่าที่เป็นส่วนหนึ่งของความทรงจำทางวัฒนธรรม และเป็นปรากฏการณ์ช่วยจำรูปแบบหนึ่ง การศึกษาเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าพิพิธภัณฑสถานเป็นตัวสร้างความทรงจำ ที่จริง การสร้างสรรค์ของพิพิธภัณฑสถานทำให้ผู้เข้าชมมีประสบการณ์อย่างใดอย่างหนึ่งถือเป็นการชดเชยและประนีประนอมทางการเมืองประการหนึ่ง

6) ความจริงและการประนีประนอม ประเด็นวิกฤติหนึ่งของการศึกษาเรื่องความทรงจำทางวัฒนธรรมคือการหาช่องทางในอดีตได้ปรากฏด้วยตัวของมันเอง ไม่ใช่ผ่านมุมมองของปัจจุบัน หรือความทรงจำที่อ้างว่าอดีตเป็นเช่นนั้นอย่างนี้ เราอาจจะเถียงได้ว่า ท้ายที่สุด มันก็คือการอธิบายถึงความทรงจำทางวัฒนธรรมแบบอ้อมๆ ที่นักวิชาการพยายามเข้าใจ โดยผิวเผินมันดูชัดเจนเกินไป ที่นักวิชาการจะมาถามคำถามง่ายๆ เป็นต้นว่า จริงๆ แล้วเกิดอะไรขึ้น เราจะรู้ได้อย่างไร สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นจะถูกจดจำอย่างถูกต้องและชัดเจนได้อย่างไร แต่มันก็เป็นประเด็นสำคัญของการศึกษาเรื่อง

ความทรงจำทางวัฒนธรรม การจดจำอดีตเป็นกระบวนการที่สร้างสรรค์ และการวางตัวให้เชื่อมโยงกับหน่วยความทรงจำต่างๆ ในวัฒนธรรมก็เป็นส่วนสำคัญในการเป็นสมาชิกของสังคม

องค์ประกอบและแง่มุมทั้ง 6 ประการของความทรงจำแสดงมิติที่ซับซ้อนของความเป็นเรื่องเล่าที่สะท้อน “ความเป็นการเมือง” ของเรื่องเล่าอยู่ในตัวของมันเอง ดังเช่นในการเล่าเรื่องอดีตของนักประวัติศาสตร์ ก็มักจะมีคามมุ่งหมายให้การเล่าเรื่องนั้นเกิดความต่อเนื่อง เพื่อจะแสดงว่าสิ่งหนึ่งนำไปสู่อีกสิ่งหนึ่งได้อย่างไร การดำรงรักษาเรื่องให้ต่อเนื่องกันไว้ เกิดปัญหาขึ้นเมื่อเหตุการณ์บางอย่างดูเหมือนว่าจะไปกันไม่ได้กับอดีต ทั้งทำทลายฐานคติที่มีมาแต่เดิม และประกาศถึงการเปิดฉากของยุคใหม่ แน่แน่นอนเหตุการณ์เหล่านี้ย่อมก่อความเจ็บปวดอย่างลึกซึ้งให้กับบุคคลชนชั้น หรือสถาบันบางคนบางกลุ่ม ซึ่งถูกคุกคามไปถึงเป็นอันตรายหรือกระทั่งเกิดความหายนะในกรณีของประเทศไทย ในท่ามกลางกระแสเหตุการณ์ สัญลักษณ์ของความเป็นชาติหลายๆ อย่าง ได้มีการผลิตซ้ำ ราลิกถึง และสะท้อนเหตุการณ์เหล่านี้ ซึ่งเต็มไปด้วยความพิสดาร ความเจ็บปวด และความตาย แต่เมื่อนักประวัติศาสตร์มาเขียนเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่ปั่นป่วนสับสนเหล่านี้ บางครั้งพวกเขาปิดบังหรือพลิกผ่านบทตอนที่แสนจะเจ็บปวดไปเสีย ความปรารถนาจะให้เรื่องราวของชาติต่อเนื่องกัน เป็นปัจจัยสำคัญที่สุดที่ใช้วินิจฉัยว่าจะอะไรจะคงเอาไว้ หรือถูกตัดออกจากโครงเรื่อง⁶¹

การปิดบังหรือพลิกผ่านบางช่วงตอนที่เจ็บปวดของผู้บันทึกเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวข้างต้น อาจเป็นเพราะข้อจำกัดด้านความทรงจำของมนุษย์⁶² ได้พอๆ กับความเป็นการเมืองของเรื่องเล่า (politics of narrative) เนื่องจากความเป็นการเมืองของเรื่องเล่านี้เป็นผลมาจากการความเป็นการเมืองของความทรงจำที่เรื่องเล่าเป็นสนามในการแสดงออก ในฐานะที่เรื่องเล่าเป็นปรากฏการณ์ช่วยจำรูปแบบหนึ่ง พัฒนา กิติอาษา เห็นว่าประสบการณ์ในอดีตส่งผลต่อชีวิตและความเป็นไปของผู้คนและสังคมของเขาในรูปของความทรงจำ ประสบการณ์ถูกเก็บงำหรือบ่มเพาะไว้ในรูปของความทรงจำ แต่เมื่อจำเป็นต้องสื่อสาร ทั้งกับตนเองและผู้อื่นก็ต้องมีการคัดสรรประสบการณ์ มีการเลือกจำ หรือแต่งแต้มตีความจำเกี่ยวกับอดีต ซึ่งนี่เองคือที่มาของมโนทัศน์ “การเมืองเรื่องความทรง

⁶¹ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าสาว ขุนศึก สักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 207.

⁶² สมบัติ จันทรวงศ์, “กระบวนการจัดการกับความจริง: การศึกษามิติและพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของ ‘ความจริง’ ในสังคมไทย,” ใน นครินทร์ เมฆไตรรัตน์, ฤทธิ์ ร. 7 ทรงสละราชสมบัติ: การตีความและการสานต่อความหมายทางการเมือง (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และคบไฟ, 2550), หน้า (20); พัฒนา กิติอาษา, มานุษยวิทยากับการศึกษาปรากฏการณ์โหยหาอดีตในสังคมไทยร่วมสมัย (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546), หน้า 15-16.

จำ”⁶³ พัฒนา อ่างถึงหนังสือ *The Memory of the Modern* ของแมตต์ เค. มัตซูดะ (Matt K. Matsuda) ที่มีความเห็นว่า การทำความเข้าใจคุณค่าและการใช้ความทรงจำในรูปแบบต่างๆ เต็มไปด้วย “การเมือง” และมีลักษณะพลวัตอย่างยิ่ง ความทรงจำเป็นเรื่องการเมือง เพราะ ‘ความทรงจำไม่ใช่ความจำเกี่ยวกับอดีต แต่เป็นตัวเลือก (choices) ของอดีตที่มีผลต่อปัจจุบัน แต่ละตัวเลือกย่อมสอดคล้องกับตรรกะแห่งพันธะที่ (แต่ละตัวเลือก) มีต่อตัวเอง คนอื่น และความจริงที่เป็นเหตุเป็นผลของแต่ละสถานการณ์’⁶⁴

ด้วยเหตุนี้การเล่าเรื่องเพื่อบันทึกความทรงจำ ไม่ว่าจะเข้าไปในรูปแบบวรรณกรรมหรือประวัติศาสตร์จึงอาจเรียกได้อย่างที่สมบัด จันทรวงศ์ เรียกว่าเป็นการ “สร้างใหม่” อันถือเป็นกระบวนการจัดการความจริงเพื่อให้ลงรอยกับอุดมการณ์หรือความต้องการของผู้สร้าง⁶⁵ ในแง่นี้เรื่องเล่าจึงเข้ามาเกี่ยวข้องกับอำนาจอีกครั้งหนึ่ง เพราะการแปรความทรงจำออกมาในรูปของลายลักษณ์อักษรนั้น เป็นการบ่งชี้อย่างชัดเจนว่าต้องมีเจตจำนงที่จะให้ “ความจริง” หรือ “ความจำ” ในเรื่องดังกล่าวเป็นที่จดจำกันไว้และเป็นที่ล่วงรู้กันเกิดขึ้น⁶⁶ ซึ่งมันย่อมมีอำนาจในการควบคุม สร้างบรรทัดฐาน และมีความเป็นปัจจุบันอยู่เสมอ หากอาศัยแนวคิดเรื่อง ประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน (history of the present) ของฟูโกต์ที่เห็นว่า การศึกษาอดีตไม่ใช่การพยายามจำลองภาพความจริงของอดีตขึ้นมาในยุคสมัยปัจจุบัน แต่คือการสร้างประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน หรือการสืบสาวความเป็นมาของปัจจุบัน⁶⁷ ก็อาจกล่าวได้ว่าเรื่องเล่าต่างๆ แม้จะเกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ในอดีต แต่เป็นความจริงว่าอดีตกาลไม่ใช่จุดหนึ่งของกาลเวลาที่เกิดขึ้นและสิ้นสุดลง โดยไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับปัจจุบันและอนาคต ประวัติศาสตร์ที่บรรจุอยู่ในเรื่องเล่าเป็นสิ่งที่มีความเป็นปัจจุบันอยู่เสมอ มันฝังแน่นอยู่ในความทรงจำของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งสามารถหลอกหลอน เราสำนึก และมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจและความเป็นไปของเหตุการณ์ในปัจจุบันและอนาคต อดีตของเรื่องเล่าจึงเป็นกระจกเงาที่คอยส่องทางให้ปัจจุบันและอนาคตผ่านการใช้ภาษา เพราะการเล่าเรื่องได้จำลองเหตุการณ์และ

⁶³ พัฒนา กิตติอาษา, *มนุษย์วิพากษ์กับการศึกษาปรากฏการณ์โหยหาอดีตในสังคมไทยร่วมสมัย*, หน้า 16.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน.

⁶⁵ สมบัด จันทรวงศ์, “กระบวนการจัดการกับความจริง: การศึกษามิติและพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของ ‘ความจริง’ ในสังคมไทย,” หน้า (18), (20)-(21).

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า (18).

⁶⁷ Michel Foucault, *Language, Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London: Pelican, 1977), p.31.

กระบวนการต่างๆ ออกมาเป็นภาษา เรื่องเล่าได้สร้างอดีตขึ้นมาอีกครั้งในปัจจุบัน⁶⁸ ในที่นี้จึงชวนให้คิดถึงข้อคิดเห็นของธงชัย วินิจจะกูล ที่ได้กล่าวไปแล้วอีกครั้งที่ว่ากระบวนการเขียนก็คือกระบวนการทางการเมืองนั่นเอง เพราะ “ต้องตอบคำถามว่าจะเลือกเรื่องไหน บันทึกอย่างไร ใช้ถ้อยคำสำนวนอย่างไรจึงจะถูกต้อง ลำดับเรื่องอย่างไร อธิบายเรื่องแบบใดละเอียด แบบใดแค่หัวข้อ จะแทรกบทสนทนาตรงไหน เพื่ออะไร หรือจะเพิ่มเติมสีสันอรรถการตรงไหน เพื่ออะไร และเขียน... ไปทำไม ให้ใคร⁶⁹

สำหรับมิเชล ฟูโกต์ แล้วการเขียนเป็นเครื่องหมายอันศักดิ์สิทธิ์ของปัญญาชน และเป็นหนทางในการต่อสู้ของผู้เขียนเพื่อรักษาอภิสิทธิ์ทางการเมืองของตนไว้⁷⁰ เพราะตัวงานเขียนนั้นมิใช่ฐานะเป็นภาษาชนิดหนึ่งที่กระบวนการของมันไม่ได้หยุดอยู่เพียงการเปิดเผยว่าอะไรเกิดขึ้นบ้าง แต่มันยังเป็นการอ้างสิทธิ์ การปฏิเสธ การตั้งคำถาม ความไตร่ตรอง และอื่นๆ ของบุคคลหรือกลุ่มคนในสถานการณ์เฉพาะที่แตกต่างกันออกไปอีกด้วย⁷¹

อย่างไรก็ดี ความเป็นการเมืองก็เป็นเช่นเดียวกับมโนทัศน์เรื่องอำนาจของมิเชล ฟูโกต์ ดังที่ได้กล่าวถึงข้างต้นว่าไม่ได้มีแต่ด้านลบหรือไม่สร้างสรรค์เท่านั้น แต่มโนทัศน์ความเป็นการเมืองแสดงถึงการเป็นพื้นที่หรือปริมาตรที่ยังหาข้อยุติลงตัวไม่ได้ นั่นคือยังมีพื้นที่ให้กับการช่วงชิงต่อสู้ ได้แย้ง ถกเถียง ตั้งคำถาม และต่อต้าน ความเป็นการเมืองจึงสามารถสลาย ตัดข้ามเส้นแบ่งต่างๆ ที่ดำรงอยู่เพื่อเปิดทางเลือกแบบอื่นให้กับคนที่หลากหลายในสังคม⁷² ในแง่นี้ความเป็นการเมืองของเรื่องเล่าจึงเป็นการแสดงให้เห็นถึงวิธีการและวิถีคิดที่กลุ่มคนที่เคยถูกมองว่าไร้อำนาจใช้สลายเส้นแบ่งที่เคยขีดกั้นพวกเขาให้เป็นความเป็นอื่นในเรื่องเล่าหลัก หรือสังคมกระแสหลัก เรื่องเล่าจึงกลายเป็นสนามให้พวกเขาได้ช่วงชิง ต่อสู้ ได้แย้ง ถกเถียง ตั้งคำถาม และได้พูด

⁶⁸ Hayden White, **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation** (Baltimore and London: The John Hopkins University, 1987), p.27.

⁶⁹ ธงชัย วินิจจะกูล, “ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหามหาราชราช”, ใน พิเศษ เจียจันทร์พงษ์, **พระมหามหาราชราช กษัตริราช** (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, 2546), หน้า 153-154.

⁷⁰ Michel Foucault, **Language, Power and Knowledge** (New York: Pantheon, 1980), p.127-128

⁷¹ Mark Hobart, **Context, Meaning, and Power** (New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1986), p.7.

⁷² ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร์, **ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง** (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551), หน้า (23)-(29).

2.3 อำนาจของการเล่าเรื่อง

จากที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในบทนี้ จะเห็นได้ว่าการเปลี่ยนแปลงของมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจ ได้เปิดโอกาสให้ผู้วิจัยสามารถพิจารณาเรื่องเล่าประเภทต่างๆ ได้ในฐานะพื้นที่หรือเครื่องมือในการสร้างและใช้อำนาจอย่างหนึ่ง มโนทัศน์เรื่องอำนาจที่สัมพันธ์กับความรู้และความจริงเปิดโอกาสให้เกิดความหลากหลายในการใช้และการสร้างอำนาจ ไม่มีใครสามารถครอบครองอำนาจ หรือถูกอำนาจกดบังคับได้อย่างสิ้นเชิงอีกต่อไป แต่ทุกคนล้วนสามารถสร้างหรือสำแดงออกถึงอำนาจได้ในรูปแบบที่แตกต่างกันออกไป

อำนาจที่สัมพันธ์กับการเล่าเรื่องนั้น สัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับการจดจำ และการหลงลืม สองสิ่งนี้ทำให้เรื่องเล่าสามารถสร้างสรรค์ความรู้และความจริงที่ชุมชนเจ้าของเรื่องเล่าให้เป็นที่พึงพอใจและเหมาะสมกับสภาพความเป็นจริงของสังคมปัจจุบันในขณะที่กำลังเล่าเรื่องอยู่นั้นได้ การจดจำและการหลงลืมจึงเป็นกระบวนการในการสร้างความทรงจำใหม่ลดทอนความสำคัญของความทรงจำเก่าที่ไม่สามารถตอบสนองชีวิตประจำวันหรือสังคมนร่วมสมัยที่เล่าตำนานนั้นได้ การเล่าเรื่องจึงเป็นการสร้างอำนาจให้แก่ผู้เล่า พร้อมกับที่เป็นการลดทอนอำนาจของอีกฝ่ายหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ฝ่ายที่ถูกลดทอนอำนาจก็ย่อมที่จะมีอำนาจเพียงพอที่จะสร้างความทรงจำใหม่ขึ้นมาเพื่อลบล้างภาวะหรือความรู้สึกสูญเสียอำนาจนั้นได้เช่นเดียวกัน สิ่งนี้จึงยังตอกย้ำให้เห็นได้เด่นชัดขึ้นว่า เมื่อเปลี่ยนมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจ ก็จะพบว่าอำนาจสามารถไหลเวียน กระจายกระจายอยู่ในทุกที่ เปิดโอกาสให้คนทุกกลุ่มทุกชั้นได้หยิบฉวยเพื่อสำแดงออกถึงอัตลักษณ์ของตนและกลุ่มชน

ความเข้าใจเช่นนี้จะช่วยให้การศึกษาสังคมหลุดพ้นจากเดิมที่มักยึดติดอยู่กับสถานภาพเดิม และหันมาทำความเข้าใจกลุ่มชนต่างๆ อย่างมีพลวัตมากขึ้น ซึ่งจะมีส่วนสำคัญอย่างมากในการผลักดันให้มีการพัฒนาอำนาจชุมชนขึ้นมาใช้ในเชิงสร้างสรรค์มากขึ้น อันจะนำไปสู่การเป็นทางเลือกใหม่ของการพัฒนาซึ่งเคยผูกขาดโดยชนชั้นนำ ในสังคมปัจจุบันจะเห็นได้ว่าได้เกิดวาทกรรมการพัฒนาแบบใหม่ๆ ที่ชุมชนหรือประชาชนเองเป็นผู้ผลิตขึ้นมา อันดูเหมือนจะเป็นวาทกรรมที่ลรอยกับสภาพความเป็นจริงของสังคมไทยปัจจุบันได้อย่างดี เรื่องเล่าได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในกระบวนการสร้างวาทกรรมใหม่เหล่านี้ ดังเช่น เรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตประจำวันกับทรัพยากรธรรมชาติของชาวบ้านที่มีลักษณะเอื้อเพื่อกันมากกว่าจะขัดแย้งกันอย่างวาทกรรมการพัฒนาของรัฐ หรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับความเป็นพี่น้องกันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาค

ตะวันออกเฉียงเหนือผ่านการตีความตำนานปรัมปราใหม่ในสถานการณ์ความขัดแย้งทางสังคมและการเมือง ซึ่งสามารถลดทอนการเผชิญหน้ากันด้วยความรุนแรงได้

บทที่ 3

ลักษณะร่วมของตำนานท้องถิ่นภาคใต้

ในบทนี้แบ่งเนื้อหาออกเป็นสามส่วน ในส่วนที่หนึ่ง ผู้วิจัยจะได้พิจารณาด้านานท้องถิ่นภาคใต้ในฐานะประเภท (genre) ของวรรณกรรม ส่วนต่อมาจะพิจารณาโครงสร้างการเล่าเรื่องที่ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมมีลักษณะร่วมกัน และส่วนสุดท้ายจะได้สำรวจและพิจารณาถึงความเคลื่อนไหวทางวิชาการในด้านพัฒนาการและข้อถกเถียงต่อลักษณะทั่วไปของตำนานท้องถิ่นไทยพุทธและมลายูมุสลิมอันเป็นความเคลื่อนไหวที่ค่อยๆ ขยับระดับให้ตำนานพื้นเมืองกลายมาเป็นแหล่งข้อมูลในการศึกษาวิเคราะห์ทั้งด้าน วรรณกรรมศึกษา ประวัติศาสตร์ ตลอดจนวัฒนธรรมศึกษา

เนื้อหาสองส่วนแรกจะวิเคราะห์ถึงวัฒนธรรมทางวรรณกรรมของตำนานท้องถิ่นภาคใต้ เพื่อตอบคำถามว่าในฐานะที่เป็นประเภทหนึ่งของวรรณกรรม ตำนานเหล่านี้สร้างตัวละครประเภทใดบ้าง มีการลำดับเวลาในการเล่าเรื่องเช่นไร ใช้อุปมาอุปไมยใดบ้างในการสื่อความหมาย หรือมีโครงสร้างการเล่าเรื่องอย่างไร และเมื่อกาลเวลาผ่านไปตัวบทตำนานได้เปลี่ยนแปลงตัวเอง หรือมีวิวัฒนาการลักษณะไปเช่นไร อันจะทำให้เห็นว่าวิธีการเล่าเรื่องซึ่งในทางวรรณกรรมถือกันว่าเป็นองค์ประกอบหนึ่งของ “รูปแบบ” อันเคยเชื่อกันว่าสามารถพิจารณาแยกออกได้จาก “เนื้อหา” นั้น แท้จริงแล้วเป็นหนึ่งเดียวกับเนื้อหาจนไม่อาจแบ่งแยกพิจารณาได้ ทั้งสองส่วนได้ร่วมกันส่องสะท้อนให้เห็นถึงเนื้อหาสาระทางสังคม วัฒนธรรม วิถีคิดของผู้คน ตลอดจนความเชื่อมโยงกับบริบทประวัติศาสตร์อย่างแยกไม่ออก

3.1 ตำนานในฐานะประเภทวรรณกรรม

ตำนานเป็นคำเรียกประเภท (genre) วรรณกรรมประเภทหนึ่ง หมายถึงเรื่องเล่าที่อาจแต่งขึ้นด้วยรูปแบบการเขียนที่หลากหลายได้ทั้งร้อยแก้วและร้อยกรอง ในทางคติชนวิทยาและวรรณกรรมท้องถิ่นบางครั้งเรียกตำนานว่าตำนานปรัมปรา บางครั้งก็เรียกว่าตำนาน ส่วนในทางประวัติศาสตร์บ้างก็เรียกตำนาน บ้างก็เรียกตำนานประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ความหมายโดยทั่วไปแล้วตำนานหมายถึงเรื่องเล่าที่เกี่ยวกับการอธิบายจักรวาล กำเนิดโลก กำเนิดมนุษย์ และสรรพสิ่ง เวลาในตำนานจึงเป็นเวลาของอดีตอันไกลโพ้นตั้งแต่สมัยสร้างโลก สร้างมนุษย์ เรื่องราวมักเกี่ยวกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ เหนือธรรมชาติ หรือเหตุการณ์ในสังคมดั้งเดิมสมัยที่มนุษย์ยังมี

ความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติอยู่ ตัวละครในตำนานมักเป็นผู้มีอำนาจเหนือธรรมชาติ คือ พระเจ้า เทพเจ้า และมนุษย์¹

อย่างไรก็ดี นอกจากตำนานจะมีความหมายในฐานะคำอธิบายเกี่ยวกับอำนาจและการกำเนิดโลก ธรรมชาติ และมนุษย์แล้ว ตำนานยังมีคำสำคัญในฐานะเป็นรูปแบบการเขียนทางประวัติศาสตร์รูปแบบหนึ่งตามโลกทัศน์ของคนโบราณ เป็นรูปแบบการเขียนประวัติศาสตร์ของไทยตั้งแต่สมัยโบราณก่อนที่จะได้รับอิทธิพลของการเขียนประวัติศาสตร์แบบตะวันตก ในแง่นี้ ตำนานจึงมักได้รับความสนใจจากนักประวัติศาสตร์ มีคุณค่าเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ชนิดหนึ่ง โดยเฉพาะตำนานที่มีการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรซึ่งเรียกกันว่า “ตำนาน” และ “ตำนานประวัติศาสตร์” ที่มีลักษณะเนื้อหาที่ “ตอนต้นมักมีลักษณะ ‘ปรัมปรา’ เพราะมี ‘อิทธิปาฏิหาริย์’ เป็นเรื่องราวที่เหนือจริง²

อย่างไรก็ดีคำว่า “ตำนาน” และ “ตำนานประวัติศาสตร์” ก็มีความแตกต่างกันในแง่ของเวลาที่ปรากฏในท้องเรื่อง กล่าวคือตำนานหมายถึงเรื่องปรัมปราที่กำหนดเวลาแน่นอนไม่ได้ เพราะเป็นข้อมูลที่ถ่ายทอดมาในจารีตบอกเล่าก่อนที่จะบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร เช่น ตำนานพระยาเจือง ตำนานสิงหนวัติ ตำนานสุวรรณโคมคำ รวมทั้งตำนานทางศาสนาที่เขียนขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 21-22 เช่น ตำนานมูลศาสนา สิंहคันทาน ชินกาลมาลีปกรณ์ เป็นต้น ตำนานทางศาสนาเหล่านี้มักเป็นเรื่องปรัมปราผนวกกับประวัติการสถาปนาพุทธศาสนาในดินแดนภาคเหนือของประเทศไทย ส่วน “ตำนานประวัติศาสตร์” เป็นเรื่องบอกเล่าที่บันทึกลงในกรอบของเวลาที่มีการเรียงลำดับสกุลของผู้ปกครองเมืองใดเมืองหนึ่งโดยเฉพาะ ตำนานประวัติศาสตร์จึงมีองค์ประกอบ 2 ส่วนคือ ตำนานปรัมปราจากจารีตบอกเล่าส่วนหนึ่ง และส่วนที่ว่าด้วยการเรียงลำดับกษัตริย์อีกส่วนหนึ่ง เช่น ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ตำนานพื้นเมืองเงินยางเชียงแสน ตำนานพระเจ้าเลียบโลก หรือ ตำนานในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมที่เรียกว่าอิกายัต เช่น อิกายัต ปัตตานี และอิกายัต มะรง มawangส์ เป็นต้น

หากแบ่งในเชิงเนื้อหาแล้ว นักประวัติศาสตร์ได้แบ่งตำนานประวัติศาสตร์เป็น 4 ประเภท คือ *ประเภทที่ 1* ตำนานแสดงประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์ เช่น ตำนานพระเจ้าเลียบโลก *ประเภทที่ 2* ตำนานแสดงพัฒนาการการตั้งหลักแหล่งของผู้คน เช่น ตำนานพื้นเมืองเงินยางหรือเชียงแสน

¹ ศีราพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 286-287.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 287.

ตำนานเมืองพะเยา ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช *ประเภทที่ 3* ตำนานที่เกี่ยวกับศาสนสถาน คือ ตำนานพระธาตุลุ่มต่างๆ *ประเภทที่ 4* คือตำนานเมือง การแบ่งตามเนื้อหานี้ เดวิด วัลฮาจ เคยแบ่งออกอย่างกว้างๆ ออกเป็น 3 ประเภทด้วยกัน คือ *ประเภทที่มีเนื้อหาตีความบรรพ์* ได้แก่ ตำนานสิงหนวัตกุมาร ตำนานเมืองสุวรรณ โคมคำ และตำนานเมืองเงินยางเชียงแสน *ประเภทที่มีเนื้อหาแบบประวัติศาสตร์สากล* ได้แก่ ชินกาลมาลีปกรณ์ ตำนานมูลศาสนา และจามเทวีวงศ์ และ *ประเภทที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับปฐมนิยสถาน ปุชนิวัตถุ* เช่น ตำนานพระธาตุของท้องถิ่นต่างๆ³

สำหรับวรรณกรรมตำนานในวัฒนธรรมมลายูที่เรียกว่าอิกายัตนั้น ก็มีความคาบเกี่ยวกันระหว่างตำนาน และตำนานปรัมปราเช่นเดียวกัน อิกายัตไม่ได้มีความหมายเจาะจงถึงจารีตหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะที่แน่นอน กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คืออิกายัตในวัฒนธรรมมลายูไม่ได้มีรูปแบบ แนวการเขียน หรือเนื้อหาแบบเดียวกันหมด แต่สามารถจำแนกออกเป็น “แบบ” ต่างๆ ได้ 7 แบบ⁴ ดังนี้

- 1) อิกายัตที่เป็นปรัมปราพื้นบ้าน เช่น เรื่องเล่าเกี่ยวกับสัตว์พูดได้ หรือเรื่องที่ให้คิดสอใจ
- 2) อิกายัตที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดีย เช่น เรื่องราวของพระราม
- 3) อิกายัตที่ได้รับอิทธิพลจากความเชื่อทางศาสนาอิสลาม โดยผ่านเข้ามากับ “กระบวนการรับวัฒนธรรมอิสลาม” (Islamization)
- 4) อิกายัตที่มีความเป็นประวัติศาสตร์เจือปน และสะท้อนจารีตทางประวัติศาสตร์ของมาเลย์ยุคแรกๆ
- 5) อิกายัตที่มีลักษณะประวัติศาสตร์มากขึ้น เป็นงานที่เขียนขึ้นเพื่อบันทึกไว้ให้คนอ่าน แต่เนื้อหาและวิธีการยังคงลักษณะจารีต
- 6) อิกายัตแบบที่เป็นงานเขียนซึ่ง “กุ” ขึ้นมา
- 7) อิกายัตที่เป็นอัตชีวประวัติ (Autobiography)

อย่างไรก็ดี ในความเห็นของผู้วิจัย อิกายัตในแต่ละประเภทยังไม่อาจแบ่งแยกออกได้อย่างเด็ดขาด แต่ยังคงมีความคาบเกี่ยวกันระหว่างประเภทต่างๆ ด้วย เช่น ในกรณีของอิกายัต มะรง

³ David K. Wyatt, “Chronicle Tradition in Thai Historiography” in C.D.Cowen and O.W.Wolters (ed.), *Southeast Asian History and Historiography* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1976), p.118.

⁴ ฉลอง สุนทราวาณิชย์, “งานเขียนทางประวัติศาสตร์ของคนพื้นเมืองเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นน้ำ สมัยจารีต: “หน้าที่” ของอดีตและ “การรับรู้อดีต” ของคนพื้นเมือง”, ใน *รวมบทความประวัติศาสตร์* 16, (2537): 51-52.

มหาวงศ์ นั้นจะพบว่า มีลักษณะที่เป็นทั้งอภิปรัชญาที่เป็นปรัมปราพื้นบ้าน อภิปรัชญาที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดีย/ฮินดู อภิปรัชญาที่ได้รับอิทธิพลจากความเชื่อทางศาสนาอิสลาม และอภิปรัชญาที่มีความเป็นประวัติศาสตร์เจือปน หรืองานประเภทซาวะเราะห์ อย่างซาวะเราะห์ มลาอู ก็จัดแบ่งได้ยาก เพราะเมื่อพิจารณาจะพบว่า มีขอบหรือลักษณะเด่นของวรรณกรรมหลายรูปแบบผสมปนเปกันอยู่ มีทั้งเรื่องราวสาแหรกวงษ์กษัตริย์ มีคำบรรยายเรื่องประเพณีและราชพิธี สงครามและความรัก การผจญภัย ด้วยวิธีการเล่าที่หลากหลายทั้งในแบบนิทานประโลมโลก เทพนิยาย ตำนาน และนิทาน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ลักษณะเนื้อหาหลักๆ ที่สำคัญ 2 ประการคือเนื้อหาที่เป็นส่วนปรัมปราประเพณีกาลเวลาของเรื่องราวไม่ได้ และเนื้อหาที่สามารถอ้างอิงถึงเวลาและเหตุการณ์ในประวัติ ก็ทำให้อภิปรัชญาที่มีลักษณะที่อาจจัดเป็นวรรณกรรมประเภทตำนาน หรือตำนานประวัติศาสตร์ได้

การพิจารณาด้านานในฐานะประเภทของวรรณกรรม เมื่อใช้แนวคิดของเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ (Raymond Williams) มีสิ่งที่ควรพิจารณา 3 สิ่งด้วยกัน คือ ลักษณะวิธีการแต่ง ลักษณะคำประพันธ์ และลักษณะของเนื้อหา สำหรับลักษณะวิธีการแต่งนั้น วิลเลียมส์หมายถึงการพิจารณาว่า ตัวบทนั้นมีวิธีการผูกร้อยเหตุการณ์และสร้างอารมณ์ให้แก่เรื่องในแบบเรื่องประเภทใด เช่น แบบเรื่องเล่า แบบบทละคร หรือแบบพรรณนาอารมณ์ความรู้สึกส่วนตัว อย่างไรก็ตาม ฮันส์ โรเบิร์ต เจาส์ (Hans Robert Jauss) ก็เห็นว่าในการพิจารณาประเภทวรรณกรรมนั้น รูปแบบคำประพันธ์อาจจะไม่มีน้ำหนักเพียงพอจนกว่าจะได้พิจารณาถึงเนื้อหาในระดับลึกด้วย กล่าวคือ การกำหนดประเภทวรรณกรรมต้องพิจารณารูปแบบภายใน เพราะสิ่งนี้เป็นตัวกำหนดวรรณกรรมให้มีลักษณะร่วมหรือเอกลักษณ์ (uniqueness) ของเนื้อหาซึ่งอาจพิจารณาได้จากแนวคิดที่ปรากฏในแต่ละเรื่อง เขาเรียกเอกลักษณ์ของเนื้อหานี้ว่าเป็นระบบในแนวคิดหรือระบบระดับลึกซึ่งทำให้วรรณกรรมทุกๆ เรื่องที่อยู่ในประเภทเดียวกันมีลักษณะคล้ายคลึงกัน อันเปรียบเสมือนสมาชิกในครอบครัวหรือสกุลเดียวกัน (family similarity) ลักษณะร่วมหรือเอกลักษณ์ดังกล่าวนี้สร้างสิ่งที่เรียกว่าสัญญาขมหรือขอบนิยามทางวรรณกรรมเฉพาะประเภทให้เข้ากับความคิดของผู้อ่าน หรือที่โรเบิร์ต เจาส์เรียกว่า “ขอบเขตหรือขอบฟ้าของความคาดหมาย” (horizon of expectations) กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ วรรณกรรมต่างประเภทจะมีกฎเกณฑ์หรือกติกาที่แตกต่างกัน ประเภทหนึ่งก็มีกฎเกณฑ์แบบหนึ่ง เหมือนกับการเล่นกีฬาหรือเกม⁶

⁵ ตรีศิลป์ บุญจจร, กลอนสวดภาคกลาง (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 132.

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 132-133.

กล่าวสำหรับตำนานไทยพุทธ และอิกายัตมลายูมุสลิมที่นำมาศึกษา ผู้วิจัยพบว่าทั้งลักษณะวิธีการเล่าเรื่อง ลักษณะคำประพันธ์ และลักษณะของเนื้อหาในเชิงลึกล้วนมีลักษณะร่วมกันจนอาจกล่าวได้ว่าเป็นเอกลักษณ์ได้ ทั้งนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงลักษณะต่างๆ ดังนี้

3.1.1 ลักษณะวิธีการเล่าเรื่อง

ในการพิจารณาลักษณะวิธีการเล่าเรื่องนี้ ผู้วิจัยจะได้พิจารณาถึงลักษณะสำคัญ 2 ประการ คือ กาลเวลาของเรื่อง และลักษณะการสร้างตัวละคร ซึ่งเป็นลักษณะ 2 ประการที่ทำให้ทั้งตำนานไทยพุทธ และมลายูมุสลิม แม้วาดูผิวเผินจะมีความแตกต่างกันเพราะกำเนิดและเติบโตอยู่ในชุมชนที่แตกต่างทางด้านวัฒนธรรมและคติความเชื่อ แต่ตำนานภาคใต้ทั้งคู่แตกต่างเป็นสองวัฒนธรรมซึ่งผู้วิจัยนำมาศึกษาก็เป็นวรรณกรรมประเภทเดียวกัน

ลักษณะด้านกาลเวลาของเรื่องนี้ ทั้งตำนานไทยพุทธ และอิกายัตมลายูมุสลิม จะเริ่มต้นเรื่องในกาลเวลาที่ย้อนกลับไปในอดีตอย่างไม่แน่ชัดนัก แม้จะไม่ไกลโพ้นจนไม่อาจคาดการณได้เหมือนตำนานศาสนาในทางภาคเหนือ แต่กาลเวลาในตำนานท้องถิ่นภาคใต้ก็ยังคงเป็นประเด็นถกเถียงกันในหมู่นักวิชาการ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช แม้ว่าในต้นฉบับหนังสือบุด (สมุดข่อย) จะมีการระบุเอาไว้เป็นตัวเลข แต่ตัวเลขดังกล่าวก็ไม่สามารถยุติได้ว่าเป็นการคาดการณ์ของผู้คัดลอกตำนานหรือเป็นเวลาที่เริ่มต้นบทบาทของพระยาศรีธรรมมาโสกราชจริง การพยายามใส่ตัวเลขศักราชลงไปในด้านนี้อาจเป็นรูปแบบหรือวิธีการเล่าเรื่องแบบตำนานซึ่งเป็นอิทธิพลของการบันทึกประวัติศาสตร์ในยุคสมัยที่ตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชถูกคัดลอกขึ้นมา ส่วนในตำนานมลายูมุสลิมนั้น ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาทั้ง 2 เรื่อง คืออิกายัต ปัตตานี และอิกายัต มะรง มawangศ์ ไม่ได้ระบุศักราชไว้แต่อย่างใด กาลเวลาในอิกายัตทั้งสองเรื่องจึงไม่อาจหาข้อยุติได้ ในอิกายัต มะรง มawangศ์ นั้น เรื่องเริ่มต้นโดยการกล่าวถึงพระเจ้าเป็นเจ้าแห่งโลก และเจ้านครแห่งรัม ซึ่งไม่สามารถระบุตัวตนที่ชัดเจนได้ เวลาและตัวละครในอิกายัตเรื่องนี้จึงไม่อาจพิสูจน์เชิงประวัติศาสตร์ได้ เช่นเดียวกับ ตำนานนางเลือดขาว แม้ตอนเริ่มต้นของตำนานจะกล่าวถึงเมืองประวัติศาสตร์ คือ กรุงสทิงพาราณสี แต่ก็ไม่สามารถระบุเวลาได้เช่นกัน เพราะจนปัจจุบันหลักฐานทางประวัติศาสตร์ก็ยังไม่ถูกค้นพบเพื่อยืนยันฐานะความเป็นเมืองหรือเป็นรัฐใหญ่ของเมืองสทิงพระ นอกจากนี้ก็เป็นที่น่าสังเกตว่า การเรียกสทิงพระว่ากรุงสทิงพาราณสี ก็เป็นชื่อเรียกที่ได้รับอิทธิพลจากเรื่องเล่าของอินเดียโบราณซึ่งยากที่จะระบุวันเวลาและความเชื่อมโยงได้เช่นกัน อย่างไรก็ตาม ปัญหาเรื่องกาลเวลาที่ไม่สามารถระบุได้ของตำนานทั้งในด้านเวลาในท้องเรื่องและเวลาการจดบันทึก แม้จะสร้างปัญหาให้กับการศึกษาทางประวัติศาสตร์ แต่ผู้วิจัยก็เห็นว่ากลับมีความหมายต่อการเขียนประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยประเภท

พงสาวดารของทางราชการสยาม กล่าวคือในสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ดำเนินงานท้องถิ่นซึ่งมีลักษณะปริมปราไม่สามารถระบุวันเวลาได้ นี้ ได้กลายเป็นเรื่องเล่าเปิดเรื่องของ พงสาวดารเมืองส่วนใหญ่ ดำเนินงานเหล่านี้เป็นองค์ประกอบที่ผู้เรียบเรียงพงสาวดารใช้ยืนยันให้เห็น ถึงความสืบเนื่องของดินแดนใดๆ ที่กำลังเขียนถึงว่ามีมาตั้งแต่อดีตอันไกลโพ้นจนปัจจุบัน (ซึ่งมี การบันทึกพงสาวดารนั้น) ดังนั้น หากพงสาวดารคือหลักฐานเพื่อยืนยันสิทธิของสยามเหนือเมืองใน พงสาวดาร ดำเนินงานที่แทรกตัวอยู่ในพงสาวดารจึงกลายเป็นหลักฐานยืนยันถึงสิทธิของรัฐบาลสยาม เหนือเมืองต่างๆ เหล่านี้ที่ล่วงเวลาเข้าไปในอดีตอันไกลโพ้นนั้นด้วย

อย่างไรก็ดี ในตำนานสมัยจาริตที่ผู้วิจัยนำมาศึกษานั้น เมื่อเรื่องราวดำเนินไปเหตุการณ์ใน ตำนานบางเหตุการณ์ก็สามารถตรวจทานกับเอกสารประวัติศาสตร์อื่นๆ จนมีแนวโน้มที่จะระบุวัน เวลาได้ สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่าการคัดลอกตำนานนั้นเกิดขึ้นในสมัยหลังซึ่งชนบการเขียน ประวัติศาสตร์แบบพงสาวดารมีอิทธิพลต่อการบันทึกอดีตของคนในภูมิภาคนี้แล้ว ลักษณะเรื่องราว หรือเหตุการณ์ที่สามารถระบุกาลเวลาได้ นี้ ยังเห็นได้จากตำนานร่วมสมัยที่เกิดจากการผลิตซ้ำ ตำนานจาริต ที่ผู้บันทึกตำนานพยายามตรวจสอบหรือคาดเดาเวลาเพื่อตั้งเหตุการณ์ในตำนานเข้ามา สู่กรอบเวลาทางประวัติศาสตร์เพื่อสร้างความน่าเชื่อถือให้กับเรื่องเล่า

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่ากาลเวลาในตำนานที่นำมาศึกษาเริ่มต้นจากกาลเวลาในอดีตที่แม่ไม่ ไกลโพ้นแบบวรรณกรรมศาสนา แต่ก็เป็นกาลเวลาที่ประมาณกาลไม่ได้ จนเมื่อเนื้อหาดำเนินต่อไป กาลเวลาก็เริ่มปรากฏให้เห็นชัดเจนขึ้นๆ ผ่านการพิจารณาตรวจทานเหตุการณ์ ตัวละคร หรือ องค์ประกอบอื่นๆ ในตำนานนั้น

ส่วนลักษณะการสร้างตัวละครนั้น ตำนานภาคใต้ทั้งไทยพุทธและมลายูมุสลิมสร้างกลุ่มตัว ละครที่คล้ายคลึง หรือมีลักษณะร่วมกัน โดยมีตัวละครหลักๆ 2 กลุ่มใหญ่ คือกษัตริย์ หรือผู้นำ และ ตัวละครสัตว์ กล่าวสำหรับตัวละครกษัตริย์หรือผู้นำนั้นจะเป็นบุคคลที่มีอำนาจพิเศษ ทั้งเกิดขึ้นโดย ตัวของพระองค์เอง และความช่วยเหลือจากเทพเทวดา พระ พระผู้เป็นเจ้า หรืออำนาจลึกลับเหนือ ธรรมชาติ ดังเช่นพระยาศรีธรรมมาโสกราชในตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชที่ได้รับความ ช่วยเหลือจากพระสงฆ์ผู้มีฤทธิ์ และเทวดาที่ส่งพระวิษณุจำแลงกายเป็นสัตว์ลงมาช่วยเหลือให้ พระองค์สามารถสร้างเมืองนครศรีธรรมราชและพระบรมธาตุได้สำเร็จจนเกียรติยศของเมืองเลื่อง ลือ หรือบทบาทของพระผู้เป็นเจ้าในฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ ที่กำหนดชะตากรรมของเจ้าชายแห่ง กรุงโรมไว้แล้วทำให้เจ้าชายไม่ประสบภัยอันตรายร้ายแรงใดๆ เลยแม้ว่าจะมีความพยายามอย่างหนัก จากพญาครุฑ ส่วนในตำนานนางเลื่อมขาว นางเลื่อมขาวก็ถือกำเนิดมาพร้อมกับบุญบารมีที่มีความ

เชื่อมโยงกับสวรรค์หรือบุญในชาติปางก่อน ทำให้พระองค์ได้พระราชทรัพย์จากผืนดินนำมาทำบุญสร้างวัดและสร้างชุมชนได้มากมาย

ส่วนการสร้างตัวละครสัตว์นั้น ตำนานก็มักขบขันให้สัตว์มีอำนาจพิเศษที่มีบทบาทต่อความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์และความมั่นคงของเมือง เช่น นาค ในตำนานพระชาคุนครศรีธรรมราช ช้างในอิกายัต ปัตตานี อิกายัต มะรง มหาวงศ์ และตำนานนางเลียดขาว หรือกระจงในอิกายัต ปัตตานี ที่แม้อิกายัตจะไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดว่ามีอำนาจพิเศษเช่นไร แต่เหตุการณ์ในเรื่องก็นำมาให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านตำนานคาดเดาได้ว่ากระจงน่าจะเป็นสัตว์พิเศษ เพราะเป็นสัตว์ซึ่งเป็นจุดกำเนิดของเมืองปัตตานี

3.1.2 ลักษณะคำประพันธ์

ดังได้กล่าวแล้วว่า ตำนานที่นำมาศึกษาครั้งนี้ส่วนหนึ่งบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรในรูปแบบร้อยแก้วทั้งนี้ก็อาจเนื่องมาจากความง่ายในการสื่อสารเพราะธรรมชาติของตำนานนั้น โดยพื้นฐานแล้ว ก่อนที่จะกลายมาเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์ได้เคยเป็นเรื่องเล่ามุขปาฐะในหมู่ประชาชนมาก่อน อีกทั้งเมื่อตำนานถูกคัดห้วงในฐานะบันทึกทางประวัติศาสตร์ การประพันธ์เป็นร้อยแก้วก็ดูจะง่ายต่อการบันทึกข้อมูลทางประวัติศาสตร์ได้มากกว่า อย่างไรก็ตาม เมื่อตำนานจารีตฉบับลายลักษณ์ที่นำมาศึกษาถูกผลิตซ้ำในยุคสมัยต่อมา ดังปรากฏในตำนานกลุ่มที่ผู้วิจัยเรียกว่าเป็นตำนานร่วมสมัย ลักษณะคำประพันธ์ก็มีความหลากหลายมากขึ้น เช่น มีการปรุงแต่งเป็นกลอนสุภาพ หรือกลอนสวด ซึ่งเป็นวัฒนธรรมการสร้างและการเสพวรรณกรรมกระแสสำคัญของภาคใต้และภาคกลาง⁷ ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนกลาง บ้างก็ปรากฏอยู่ในรูปของความเรียง และสารคดี เป็นต้น ลักษณะของคำประพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงไปอาจยังผลให้ตำนานกลายมาเป็นวรรณกรรมประเภทอื่น อย่างไรก็ตาม ดังแนวคิดของ โรเบิร์ต เฮาส์ ที่ว่ารูปแบบคำประพันธ์ยังไม่อาจมีน้ำหนักพอที่จะจัดแบ่งประเภทวรรณกรรมได้ จนกว่าจะได้พิจารณาลักษณะเนื้อหาเชิงลึกเสียก่อน

3.1.3 ลักษณะของเนื้อหา

ในการพิจารณาลักษณะของเนื้อหาด้านานนั้น ผู้วิจัยพบว่าตำนานที่นำมาศึกษากล่าวถึงบทบาทของกษัตริย์หรือผู้นำในการก่อกำเนิดเมือง เป็นผู้สร้างความสืบเนื่อง และเติบโตให้แก่เมือง กระทั่งเมืองต่างๆ เหล่านี้กลายเป็นรัฐขึ้นมา ทั้งในตำนานและอิกายัต ศาสนาและการค้าเป็น

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11-17.

องค์ประกอบสำคัญที่สนับสนุนการเติบโตดังกล่าวนี้ อย่างไรก็ตาม ในอิกายัต จะเน้นความต่อเนื่องของราชวงศ์กษัตริย์มากกว่าตำนานไทยพุทธ เหตุการณ์ในอิกายัตจึงเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องภายในราชวงศ์เดียวกัน แต่ในตำนานไทยพุทธ เมืองนครศรีธรรมราชที่กษัตริย์พระองค์แรกทรงสถาปนาขึ้นนั้น ต้องประสบกับความปั่นป่วนหลายครั้งทั้งจากสงครามและโรคระบาด ทำให้การสืบเชื้อสายกษัตริย์ของราชวงศ์หนึ่งๆ ไม่ต่อเนื่อง เมื่อกษัตริย์จากราชวงศ์หนึ่งเสด็จสวรรคต เมืองนครศรีธรรมราชก็ร้างลง จนกว่าจะเกิดกษัตริย์พระองค์ใหม่ที่เดินทางมาจากเมืองอื่นเข้ามาฟื้นฟูอีกครั้งหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ทั้งตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมก็เน้นหนักที่เนื้อหาร่วมกันประการหนึ่งก็คือ การทำนุบำรุงศาสนานั้นเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้บ้านเมืองเจริญรุ่งเรืองและมีความมั่นคง ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงลักษณะเนื้อหาในเชิงลึก โดยจะได้พิจารณาผ่านโครงสร้างการเล่าเรื่องที่ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมมีส่วนร่วมในหัวข้อต่อไป

3.2 โครงสร้างร่วมของตำนานและอิกายัต

ประเด็นปัญหาที่สำคัญก็คือ ในสังคมที่ประกอบขึ้นด้วยกลุ่มชนที่หลากหลาย ที่เมื่อมองจากปัจจุบันดูเหมือนว่าจะมีความแตกต่างทางวัฒนธรรมและความเชื่ออย่างสิ้นเชิงอย่างภาคใต้นั้น เรื่องเล่าของแต่ละกลุ่มชนจะมีโครงสร้างเดียวกันหรือคล้ายคลึงกันได้หรือไม่และอย่างไร เพื่อตอบปัญหานี้ การย้อนกลับไปพิจารณานิยามความหมายของเรื่องเล่าของโรดอง บาร์ธส์ จึงอาจชี้ทางสว่างได้ บาร์ธส์เห็นว่า นอกจากเรื่องเล่าจะเป็นสิ่งที่มีความสามารถข้ามชาติ ข้ามประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมแล้ว “เรื่องเล่ายังสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงตัวเองโดยไม่ทำให้รากฐานของมันเสียหาย”⁸ สิ่งที่จะทำให้เรื่องเล่าของชนต่างวัฒนธรรมมีความแตกต่างกันก็จะโดยเงื่อนไขทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ที่เป็นการเฉพาะเท่านั้น เพราะวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์เป็นสิ่งที่สร้างความหมายเฉพาะให้กับเรื่องเล่า⁹ อย่างไรก็ตาม โครงสร้างและ/หรือองค์ประกอบพื้นฐานของเรื่องเล่าก็สามารถเป็นที่เข้าใจได้ระหว่างวัฒนธรรมที่ต่างกัน และไม่ผูกติดกับวัฒนธรรมใดๆ เป็นการเฉพาะ¹⁰ แนวคิดนี้คล้ายคลึงกับโคลด เลวี-สเตราสส์ (Claude Levi-Strauss) ที่เห็นว่าความเหมือนในเชิงโครงสร้างพื้นฐานของเรื่องเล่าหรือตำนานนั้นเป็นผลจากการที่มนุษย์ไม่ว่าจะเป็นชนดั้งเดิมหรือคนร่วมสมัยที่มี human mind เดียวกัน เพียงแต่สิ่งที่แตกต่างกันก็คือชนดั้งเดิมมีกระบวนการหาคำตอบโดยมองความสัมพันธ์และความเชื่อมโยงของแต่ละส่วนว่ามีความสัมพันธ์กันอย่างไรภายใต้ระบบเดียวกัน แต่กระบวนการหาคำตอบแบบวิทยาศาสตร์ของสังคมปัจจุบันเป็นการแยกแยะ

⁸ Roland Barthes, *Image, Music, Text*, p.79.

⁹ Hayden White, *The Value of narrativity in the Representation of Reality*, p.2.

¹⁰ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าสาว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 205.

ปัญหาออกเป็นส่วนๆ แล้วตอบปัญหาทีละส่วน โดยไม่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ของระบบต่างๆ ทั้งหมดในจักวาล การวิเคราะห์ตำนานของเลวี-สเตราส์ จึงมีหน่วยการวิเคราะห์ที่ไม่ใช่เนื้อเรื่องหรือเขตวัฒนธรรม แต่เป็นความคิดของมนุษย์ที่มีลักษณะเป็นสากล กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เลวี-สเตราส์ มีความเห็นว่าการขยายตัวของตำนานจะเป็นไปอย่างต่อเนื่อง แต่โครงสร้างของมันไม่เปลี่ยนแปลง¹¹ ทำนองเดียวกับความเห็นของโรลอง บาร์ตส์ เหตุผลที่โครงสร้างหรือพื้นฐานของตำนานหรือเรื่องเล่าไม่เปลี่ยนแปลงนี้ อาจเห็นได้จากข้อสังเกตของเลวี-สเตราส์ อีกประการหนึ่งที่ว่า ตำนานเป็นศิลปะแบบหนึ่ง ในความหมายของการผลิตซ้ำหรือจำลองโลก แต่อีกด้านหนึ่งตำนานก็มีโครงสร้างชุดหนึ่งที่ร้อยรัดหรือตรึงนิทานเหล่านี้เข้าด้วยกัน จนมีเอกลักษณ์เฉพาะตัวเอง ตำนานมีทั้งลักษณะของวิทยาศาสตร์และศาสตร์แบบของคนพื้นเมืองโบราณไปพร้อมๆ กัน อย่างไรก็ตามก็ตามตำนานก็แตกต่างไปจากงานศิลปะในแง่ของจุดเริ่มต้นก็การสร้างงาน กล่าวคืองานศิลปะเริ่มจากวัตถุหรือสิ่งที่ต้องการจะสร้าง/วาด แต่ตำนานเริ่มจากโครงสร้างหรือระบบความสัมพันธ์ชุดหนึ่ง จากนั้นจึงสร้างวัตถุ (เรื่องเล่า/เหตุการณ์) ขึ้นมา ศิลปะจึงเริ่มต้นจากชุดของวัตถุและเหตุการณ์ และนำไปสู่การค้นพบโครงสร้าง ส่วนตำนานเริ่มจากโครงสร้าง จากนั้นจึงสร้างชุดของวัตถุและเหตุการณ์ขึ้นมา¹²

ในแง่นี้ วัตถุและเหตุการณ์ที่ตำนานสร้างจึงทำให้ตำนานดูเหมือนจะมีความแตกต่างกันในเชิงเนื้อหา หากไม่พิจารณาถึงองค์ประกอบและโครงสร้างการเล่าเรื่องพื้นฐานก็จะทำให้มองไม่เห็นว่าเป็นตำนานที่มีโครงสร้างเดียวหรือคล้ายคลึงกัน

อย่างไรก็ดี เพื่อให้วิเคราะห์โครงสร้างการเล่าเรื่องของตำนานท้องถิ่นภาคใต้เป็นที่เข้าใจได้ง่ายขึ้น ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงเนื้อหาของตำนานที่นำมาศึกษาโดยย่อ โดยจะแบ่งตำนานที่ศึกษาออกเป็น 3 กลุ่ม คือ ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชในวัฒนธรรมไทยพุทธ ตำนานในกลุ่มอิทธิยัตในวัฒนธรรมมลายูมุสลิม และตำนานผสมผสาน ดังนี้

¹¹ ปรมินทร์ จารูร, ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย, หน้า 2-3; ปรีติดา เกลิมเผ่า กอนันตกุล, “เค้าโครงความคิดเรื่องโครงสร้างและการศึกษานิทานของโคลด เลวี-สเตราส์,” วารสารธรรมศาสตร์ 17 (2533): 56; ไชยรัตน์ เจริญสินโอฟาร, ศึกษานิทาน, โครงสร้างนิยาม, หลังโครงสร้างนิยามกับการศึกษารัฐศาสตร์ (กรุงเทพฯ: วิทยา, 2545), หน้า 80-81.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 67.

ตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชในวัฒนธรรมไทยพุทธ

ตำนานในกลุ่มนี้มีที่สำคัญ 3 เรื่องด้วยกัน คือตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ตำนานพระธาตุ นครศรีธรรมราช ซึ่งทั้งสองแต่งเป็นร้อยแก้ว และนิพนพานโสทร หรือตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ฉบับกลอนสวด เนื้อหาของตำนานทั้ง 3 ส่วนมีความคล้ายคลึงกันมาจนอาจกล่าวได้ว่ามีที่มาจาก แหล่งเดียวกัน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราช นั้น เป็นที่ชัดเจนว่าเก่าแก่ว่านิพนพานโสทรซึ่งแต่งเป็นกลอนสวดในช่วงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนกลาง แต่ ตำนานร้อยแก้วทั้งสองก็ยังไม่อาจระบุได้ว่าจำนวนใดเก่าแก่ที่สุดหรือเป็นอิทธิพลให้เกิดจำนวน อื่นๆ ขึ้นมา

นักประวัติศาสตร์และนักโบราณคดีจำนวนหนึ่งเห็นว่าตำนานเมืองนครศรีธรรมราชเก่าแก่ ที่สุด และเป็นต้นเค้าให้เกิดตำนานอีกสองฉบับ ได้แก่ ตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราชฉบับกลอนสวด (นิพนพานโสทร) แต่งเป็นร้อยแก้ว จำนวนภาษาเก่ากว่าตำนานพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช

ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช ได้รับการศึกษาในแง่ คติชนวิทยา ประวัติศาสตร์ และโบราณคดีมาก่อน นักวิชาการส่วนหนึ่งพยายามที่จะวิเคราะห์และ ถกเถียงเกี่ยวกับอายุของวรรณกรรมทั้ง 3 เรื่องนี้ โดยเฉพาะตำนานเมืองฯ และตำนานพระธาตุนั้น จะได้รับความสนใจเป็นพิเศษ โดยกลุ่มผู้ศึกษามีความเชื่อที่แตกต่างกัน 2 ฝ่าย คือฝ่ายหนึ่งเห็นว่า ตำนานพระบรมธาตุฯเขียนขึ้นก่อน แม้จำนวนจะใหม่กว่าตำนานเมืองนครศรีธรรมราช แต่ด้วยเหตุ ที่มีการบันทึกศักราชไว้อย่างชัดเจนว่าเมืองนครศรีธรรมราชและพระบรมธาตุสร้างขึ้นในปีศักราช 1098 ทำให้นักวิชาการท้องถิ่นมักยึดถือตัวเลขดังกล่าวว่าเป็นพุทธศักราช ซึ่งทำให้เมือง นครศรีธรรมราชเก่าแก่ร่วม 1,500 ปี นอกจากนั้นยังเชื่อกันว่า ตำนานฉบับนี้ยังส่งอิทธิพลต่อการ บันทึกตำนานเมืองนครศรีธรรมราชด้วย ความเชื่อนี้ยังคงมีอิทธิพลอยู่จนปัจจุบัน เพราะผู้ศึกษาเป็น นักประวัติศาสตร์คนสำคัญของภาคใต้ แม้ว่าภายหลังจะมีแนววิเคราะห์ที่น่าสนใจของนักวิชาการ รุ่นหลังเห็นว่าเมื่อพิจารณาประกอบจากหลักฐานโบราณคดีประกอบกับการเปรียบเทียบจำนวนใน ตัวบทวรรณกรรมทั้งสอง ศักราช 1098 ที่ทำให้นครศรีธรรมราชเก่าแก่ร่วม 1,500 ปีนั้นน่าจะเป็น มหาศักราชมากกว่า ซึ่งจะตรงกับพุทธศักราช 1719¹³

¹³ นงคราญ สุขสม, “วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร,” วารสารเมืองโบราณ 27: 3 (กรกฎาคม, 2544), หน้า

การตั้งข้อสังเกตถึงอายุของตัวบทโดยละเอียดของเวดิก วิทยอาจ เป็นสิ่งที่น่าพิจารณา แม้ว่าการพิจารณาเนื้อหาของตำนานเมืองนครศรีธรรมราชทั้งสองนี้จะยุ่งยากไม่น้อย เพราะความคลุมเครือของหลักฐานที่ปรากฏ ทั้งวันเวลาและผู้เขียน ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2482 ส่วนตำนานพระธาตุตีพิมพ์ปี พ.ศ.2471 ฉบับคัดลอกเดิมของต้นฉบับลายมือเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดวชิรญาณ

วิทยอาจ ได้เสนอข้อมูลเพิ่มเติม¹⁴ ซึ่งช่วยในการระบุวันที่ชัดเจนของ “ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช” เขาพบว่า ต้นฉบับตำนานเมืองนครศรีธรรมราชที่ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2482 นั้นไม่สมบูรณ์ เพราะต้นฉบับลายมือดั้งเดิมมีอีกส่วนหนึ่งซึ่งดูเหมือนจะไม่มีมีความเกี่ยวข้องกับลำดับเหตุการณ์/บันทึกเหตุการณ์จริง แต่เป็นส่วนที่ถูกเพิ่มเติมเข้ามา อย่างไรก็ตาม การที่จะระบุหรือตัดสินว่าเหตุการณ์ที่เพิ่มเติมเข้ามานั้นถูกคัดลอก คัดแปลงแก้ไขหรือถูกเขียนขึ้นใหม่ก็ตัดสินได้ยาก จากเนื้อหาในส่วนที่ไม่ได้รับการตีพิมพ์นี้ วิทยอาจ ระบุว่าตำนานเมืองนครศรีธรรมราชเป็นสำนวนที่เขียนขึ้นในสมัยรัชสมัยสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกแห่งกรุงรัตนโกสินทร์ คือระหว่างปี พ.ศ.2325-2352 แม้ว่าในส่วนของบันทึกเหตุการณ์จะเก่าแก่กว่านั้นก็ตาม

ส่วนตำนานพระธาตุเขียนด้วยหมึกและกระดาษฝรั่ง ทั้งด้วยรูปแบบและวิธีการสะกดคำ มีวันเวลาระบุว่าอยู่ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งของคริสต์ศตวรรษ 1820 (พ.ศ.2363-2372) อย่างไรก็ตาม วันเวลาสุดท้ายบันทึกไว้ในตัวบทคือ ปี พ.ศ.2197 ซึ่งเป็นปีสิ้นสุทธรัชสมัยพระเจ้าปราสาททองแห่งกรุงศรีอยุธยา จากจุดนี้ ทำให้อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า วันที่เวลาที่ควรจะเป็นของสำเนาดั้งเดิมฉบับก่อนหน้าหรือเก่าที่สุดอาจถูกเขียนขึ้นในรัชสมัยของสมเด็จพระนารายณ์ (พ.ศ.2199-2231) สิ่งซึ่งซับซ้อนกว่านี้ที่เกิดขึ้นก็คือว่า ยังมีตำนานพระธาตุฉบับอื่นที่ยังไม่ได้รับการตีพิมพ์ด้วย ฉบับนี้มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับตำนาน (ฉบับที่ได้ตีพิมพ์แล้ว) เพียงส่วนเดียวเท่านั้น คือที่กล่าวถึงการบูรณะพระบรมธาตุ แต่มีรายละเอียดมากกว่า วันเวลาสุดท้ายที่ระบุไว้ในต้นฉบับลายมือนี้คือศตวรรษก่อนหน้านี้เช่นเดียวกัน คือ ในปี พ.ศ.2096

วิทยอาจไม่ได้คิดว่าตัวบทอันที่สองนี้คือส่วนที่แตกออกมาจากต้นฉบับลายมือดั้งเดิมของตำนานพระธาตุ แต่อาจจะเป็นสำเนาของต้นฉบับลายมือฉบับที่เก่าแก่กว่าอันหนึ่ง หรือไม่ก็เป็นต้นฉบับลายมือซึ่งเป็นแหล่งที่มาของตำนานทั้งสองสำนวน เขาตั้งข้อสังเกตว่าเรื่องเล่ายุคก่อน

¹⁴ David K. Wyatt, *The Crystal Sands: The Chronicle of Nagara Sri Dharmmaraja*, pp.20-42; Chuleeporn Virunha, “Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures,” pp. 19-20.

ราชวงศ์เพชรบุรีของตำนานเมืองนครศรีธรรมราชนั้นอาจจะมาจากแหล่งเดียวกันก็ได้ เนื้อหาส่วนนี้เป็นส่วนประกอบสำคัญในการรวบรวมและเรียบเรียง ทั้งไม่มีความแตกต่างไปจากต้นฉบับที่มีอยู่ทั้งหมด ทั้งยังสามารถแบ่งแยกได้เป็นหลายส่วน คือในส่วนของ “ประวัติศาสตร์” ลำดับเหตุการณ์ตามแหล่งที่มาเดิม ซึ่งอาจมีความเป็นไปได้ แต่ไม่ใช่ส่วนสำคัญ ทั้งยังมีส่วนหนึ่งซึ่งผู้บันทึกเขียนขึ้นจากมุมมองของปัจจุบัน ในเวลาที่บันทึกอยู่นั้นด้วย ความคล้ายคลึงกันในรายละเอียดของนครศรีธรรมราชสมัยก่อนราชวงศ์เพชรบุรีของสองตำนาน น่าสังเกตว่านี่อาจคือ “ประวัติศาสตร์ดั้งเดิม” เรื่องหนึ่ง ดังนั้น บรรดาผู้ประพันธ์ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระธาตุ จึงรวบรวมเรื่องราวนี้เข้าไปในเรื่องราวที่เขียนขึ้นใหม่¹⁵

ตามที่วิจัยศึกษานั้นในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชมีข้อมูลอีกส่วนหนึ่งที่เพิ่มเติมขึ้นมาประกอบด้วยเอกสารอย่างเป็นทางการและจดหมายตอบโต้ระหว่างกรุงเทพฯและรัฐบาลท้องถิ่นในนครศรีธรรมราช จากหลักฐานนี้ วิจัยจึงสันนิษฐานว่าตำนานเมืองคือ “หลักฐานทางราชการชิ้นหนึ่งที่มีความสำคัญ”¹⁶

อาจกล่าวได้ว่าการบันทึกส่วนนี้อาจมีความมุ่งหมายเพื่อใช้ในฐานะข้อมูลอ้างอิงก็เป็นได้ ในจุดนี้อาจเป็นการเหมาะสมที่จะระบุว่า การปรากฏของต้นฉบับลายมือเกี่ยวกับบันทึกเหตุการณ์ของนครศรีธรรมราชคือต้นฉบับที่ไม่ระบุวันเวลาและแหล่งที่มา แต่น่าจะถูกเขียนขึ้นในนครศรีธรรมราชในช่วงท้ายๆ ของพุทธศตวรรษที่ 24 จากตัวบทเก่าแก่กว่าซึ่งไม่สามารถระบุได้หลักใหญ่ใจความส่วนใหญ่ระบุถึงเหตุการณ์ต่างๆ ในอาณาจักร และดูเหมือนว่าจะแสดงถึง/เล่าเรื่องราวการอพยพจากพิกู (pegu) และบรรพบุรุษของพวกเขา ตัวบทที่ระบุถึงทั้งหมดนั้นไม่ได้คิดไปจากต้นฉบับดั้งเดิม แม้ว่าจะถูกเขียนขึ้นจากมุมมองที่แตกต่างออกไป

ส่วนตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ฉบับกลอนสวด หรือนิพนพานโสทรนั้น จนถึงปัจจุบัน ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดนครศรีธรรมราชได้รวบรวมและจัดพิมพ์เผยแพร่แล้วทั้งสิ้น 4 สำนวน โดยสำนวนที่ 4 มีความสมบูรณ์ที่สุด ระบุวันเวลาที่เขียนเสร็จไว้อย่างชัดเจนว่า “12 ธันวาคม พุทธศักราช 2432” อันอยู่ในช่วงกลางรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว การปรากฏของคำประพันธ์ที่แต่งเป็นร้อยกรอง แสดงให้เห็นว่าตำนานเมืองนครศรีธรรมราชฉบับลายลักษณ์ดั้งเดิมซึ่งวิจัยสันนิษฐานว่าเป็น “หลักฐานทางราชการชิ้นสำคัญ” นั้น ได้กลายมาอยู่ใน

¹⁵ Chuleeporn Virunha, “Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures,” p.20.

¹⁶ David K. Wyatt, *The Crystal Sands: The Chronicle of Nagara Sri Dharmmaraja*, p.21.

วัฒนธรรมบอกเล่าของท้องถิ่นอย่างสำคัญ ซึ่งถือเป็นกระบวนการผลิตซ้ำวรรณกรรมมุขปาฐะของท้องถิ่นอีกครั้งหลังจากที่ฉบับดั้งเดิม หรือเรื่องเล่าดั้งเดิมอาจเคยดำรงอยู่ในวัฒนธรรมบอกเล่าก่อนจะถูกผู้บันทึกตำนานเมืองและตำนานพระศานนามาผสมผสานเข้ากับเหตุการณ์ในช่วงปลายกรุงศรีอยุธยาหรือต้นรัตนโกสินทร์นำมาเขียนเป็นฉบับลายลักษณ์ ซึ่งแน่นอนว่าวัฒนธรรมบอกเล่าจะทำให้ความหมายที่ปรากฏในตำนานเมืองและตำนานพระศานตู่เข้าถึงผู้คนในวงกว้างขึ้น การยอมรับกลับมาสู่วรรณกรรมประชาชนในฐานะตัวบทที่ใช้สวดอ่าน นอกจากจะเป็นไปเพื่อความบันเทิงหรือแสดงออกถึงความศรัทธาต่อความเป็นศูนย์กลางของทางศาสนาแล้ว ยังอาจยืนยันว่าตัวตนของนครศรีธรรมราชที่ตำนานเมืองและตำนานพระศานตู่เลือกสรรมานั้นเป็นตัวตนที่คนในท้องถิ่นเองก็ให้ความสำคัญหรือยอมรับร่วมกัน ซึ่งยังแสดงออกให้เห็นในนิทานพื้นบ้าน เพลงร้องเรือ (เพลงกล่อมเด็ก) และคำขวัญประจำเมือง เป็นต้น

ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช เปิดเรื่องราวด้วยการกล่าวถึงเมืองนครบุรี ของท้าวโคศรียุทธ และเมืองขันบุรี ของท้าวอังคุตรราช ทำศึกแย่งชิงพระทันตธาตุ ท้าวโคศรียุทธก็ให้นางเหมมาลาและเจ้าชุนกุมารนำพระทันตธาตุหลบหนีไปเมืองลังกา ระหว่างทางสำเภากล่อม สองพี่น้องจึงรอนแรมไปในป่าพบหาดทรายแก้ว จึงฝังพระทันตธาตุไว้ ต่อมามีมหาเถรพรหมเทพเหาะมานมัสการพระทันตธาตุ สองพี่น้องจึงเอาพระทันตธาตุห่อเกล้าชฎา โดยเดินทางไปขึ้นสำเภาที่ท่าตรง แต่เกิดเหตุอัศจรรย์ สำเภานักเดินทางไปไม่ได้ เจ้าสำเภาคิดว่าสองพี่น้องเป็นตัวปัญหา จึงวางแผนจะฆ่า นางเหมมาลาและเจ้าชุนกุมารจึงระลึกถึงพระมหาเถรพรหมเทพให้มาช่วยเหลือ พระมหาเถรพรหมเทพก็แปลงเป็นพญาคูขมาช่วยเหลือ

หลังจากนั้นข้อความในต้นฉบับก็ขาดหายไป จนถึงตอนที่นครราชขึ้นมลายูบังคมพระทันตธาตุ พระมหาเถรพรหมเทพจึงทำนายว่าในกาลข้างหน้า พระยาศรีธรรมมาโสกราชจะมาตั้งเมืองที่หาดทรายแก้ว และจะก่อสร้างพระเจดีย์องค์ใหญ่สูง 37 วา

เรื่องกล่าวถึงเมืองอีกเมืองหนึ่งที่ยิ่งใหญ่มากกำแพงเมืองล้อมรอบ 3 ชั้น อ้อม 3 จึงรอบราชามีราชบุตร 2 คน แต่ต่อมาไชยเมฆนระบาศ เจ้าเมืองจึงอพยพผู้คนลงเรือสำเภามายังหาดทรายแก้ว นายพราน 8 คนได้ตั้งปืนไปพบหาดกว้างใหญ่และพบแก้วเท้าลูกหมากสูง จึงนำไปถวายแก่เจ้าเมือง จากนั้นเจ้าเมืองจึงให้พระเถระ 4 คนพร้อมด้วยไพร่พล 100 คนไปยังเมืองลังกาโดยเรือไม่ได้ระบุเหตุผลว่าไปทำไม เจ้าเมืองลังกาก็ให้พระพุทธานุภาพ เดินทางกลับมาพร้อมกับเถระ 4 คน และมาปรึกษาเรื่องการตั้งเมืองกับพระยาศรีธรรมมาโสกราช โดยพระพุทธานุภาพได้กล่าวแก่พระยาศรีธรรมมาโสกราชว่าให้ตั้งเมืองด้วยการจัดเกณฑ์คน “ในช่องห้วยช่องเขา” มา อย่านำไรก็ดี

เรื่องก็เล่าว่าการตั้งเมืองไปคืบหน้าเพราะเกิดไข้ยมนระบาดอีก พระยาศรีธรรมมาโศกราชจึงตั้งรื้อพล
อพยพกันอีกครั้งหนึ่ง

ต่อมาในศักราชใดไม่ปรากฏ เพราะเอกสารลบเลือน พระยาศรีธรรมมาโศกราชพระองค์เดิม
ได้สร้างเมืองขึ้นสำเร็จโดยคำปรึกษาของพระพุทศำเพียร ระหว่างนั้นรู้ว่าพระพุทศำเพียรเสด็จ
ออกจากเมืองลี้กาล่องน้ำมาถึงเกาะปีนัง จนถึงหาดทรายแก้ว

ต่อมามีคนเทศถือราชสารจากมัธยมประเทศ แจ้งให้พระยาศรีธรรมมาโศกราชก่อสร้างพระ
มหาธาตุ แต่ยังไม่มีการริกษาคู พระยาศรีธรรมมาโศกราชจึงให้เสนาอำมาตย์ไปวประกาศแก่ชาว
พื้นเมืองว่าผู้ใดรู้ที่ซ่อนสารริกษาคู จะให้ทองเท่าลูกฟัก จึงได้มีผู้เฒ่าอายุ 120 ปี แจ้งว่า พ่อของเขา
เคยชี้ให้ดูว่าพระธาตุซ่อนอยู่ที่ใด แต่เมื่อพบแล้วก็เอาขึ้นมาไม่ได้เพราะมีภพยนต์สะกดอยู่ จึง
ประกาศหาผู้แก้ภพยนต์อีกครั้ง ได้ชายพื้นเมืองยากจนผู้หนึ่งมีวิชาความรู้ที่ผู้เป็นพ่อเคยร่ำเรียนมา
จากเมืองโรมวิสัยมาช่วยแก้ภพยนต์ เมื่อแก้ได้ พระอินทร์ก็ให้พระวิศณุลงมาเอาพระสารริกษาคู
ให้แก่พระยาศรีธรรมมาโศกราช

หลังจากสร้างพระมหาธาตุเจดีย์แล้ว พระยาศรีธรรมมาโศกราชก็สร้างเมือง 12 นักษัตร
หลังจากนั้นก็เกิดไข้ห่าระบาดผู้คนล้มตาย เมืองนครศรีธรรมราชก็ร้างไปนาน เรื่องมาเล่าถึงศักราช
1196 กล่าวถึงพระยาศรีไสยณรงค์ เป็นผู้ครองเมือง ต้นฉบับหลังจากนี้ขาดหาย ข้ามมากล่าวถึงท้าว
อุทองแบ่งอาณาเขตเมืองกับเจ้าเมืองนคร และสัญญาจะเป็นพระญาติกันสืบไป โดยเจ้าเมือง
นครศรีธรรมราช ทูลแก่ท้าวอุทองว่าเมื่อสิ้นพระองค์แล้วก็ฝากพระนางพระยาศรีธรรมราช และราช
บุตร คือพระยาจันทรภานุ และพระยาหงส์สุรหะ ให้อยู่ในความปกป้องของท้าวอุทองด้วย
หลังจากนั้นเมืองนครศรีธรรมราช กับเมืองของท้าวอุทองก็ส่งของแลกเปลี่ยนกันทุกปี
นครศรีธรรมราชส่งหว่าย แล้มี้า คันขอ เชือกขวัน ให้ท้าวอุทอง ส่วนท้าวอุทองส่งเกลือให้
นครศรีธรรมราช พร้อมกับทรัพย์สินเงินทอง และวัสดุต่างๆ ในการร่วมบูรณะพระบรมธาตุเมือง
นครฯ

ต่อมาพระยาศรีธรรมมาโศกราชก็ทรงทำนุบำรุงพระธาตุเจดีย์โดยการเกณฑ์คนจากเมือง 12
นักษัตรมาเป็นแรงงาน ทางด้านท้าวอุทองก็ทรงให้ความช่วยเหลือด้วยการส่งทองมาปิดพระ
มหาธาตุเจดีย์ด้วย ไม่นานนักพระยาศรีธรรมมาโศกราชก็เสด็จสวรรคต พระยาจันทรภานุจึงขึ้น
ปกครองเมืองนครศรีธรรมราชแทน จนในปีที่เจ็ดของพระยาจันทรภานุ ไข้ยมนระบาดหนัก พระ
ยาจันทรภานุพาลูกเมียและขุนนางคนสนิทลงเรือหนี แต่ลูกเมียก็ตายในที่สุด จนเมือง
นครศรีธรรมราชร้างผู้คนอีกครั้งหนึ่ง

เรื่องราวกล่าวถึงกษัตริย์ราชวงศ์เพชรมุรีซึ่งทำนาเกลือเจริญรุ่งเรือง มีหลานชายชื่อพระพนมทะเล หลานสะใภ้ชื่อนางสะเดียงทอง ราชวงศ์นี้สัมพันธ์กับกรุงจีนในฐานะผู้ส่งไม้ฝางให้ตามพระประสงค์ของพระเจ้ากรุงจีน กษัตริย์เพชรมุรีได้ส่งให้พระพนมทะเล และนางสะเดียงทองไปสร้างเมืองนคร โดยพระราชทานพล 700 นาย แยก 50 ช้าง 3 และม้า 2 และได้กำชับให้รวบรวมเมืองขึ้นใหม่อีกครั้ง พร้อมทั้งให้พยายามแพร่ขยายบ้านเมือง ปกครองผู้คนให้แน่นแฟ้น โดยให้เกณฑ์คนพื้นเมืองออกมาสร้างป่าให้เป็นนา และให้อยู่กันเป็นถิ่นฐาน

ต่อมาใช้ห้ากระบะดอยอย่างหนัก ชาวพื้นเมืองที่เคยเกณฑ์ออกมาตั้งบ้านเรือนและทำนาก็หนีเข้าไปอยู่ในเขตป่าเขาอีกครั้ง พระพนมวังนางสะเดียงทองก็ส่งลูกหลานออกไปสร้างป่าให้เป็นนาอีกครั้ง ส่งไปเป็นเจ้าเมืองแขกบ้าง และเมืองอื่นๆ จนครบ

ต่อมาเจ้าพนมวังและนางสะเดียงทองสวรรคต เจ้าศรีราชา ราชบุตรองค์โตจึงขึ้นครองราชย์แทน โดยก่อนครองราชย์ได้ขึ้นไปรับราชโองการจากเจ้ากรุงเพชรมุรี ได้รับพระราชทานเป็นพระยาศรีธรรมมาโสกราช กิจการบ้านเมืองนครศรีธรรมราชรุ่งเรืองอีกครั้งหนึ่ง จนเมื่อสิ้นสมัยพระยาศรีธรรมมาโสกราช (เจ้าศรีราชา) นายอู หลานชายก็ได้เป็นพระยาศรีธรรมมาโสกราช ผูกช่วยเงินตำลึงขึ้นต่อพระคลังหลวง ต่อมาชาวช่วยแตกกระจัดกระจาย ทางนครศรีธรรมราชจึงได้แจ้งไปยังกรุงศรีอยุธยา เจ้ากรุงศรีอยุธยาที่ประทานข้าหลวงมาสองคนพร้อมดาบหลวงอาญาสิทธิ์ให้มาทำหน้าที่รวบรวมผู้คนอีกครั้ง หลังสมัยพระยาศรีธรรมมาโสกราช (อู) นายราม บุตรชายก็ขึ้นเป็นเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชสืบต่อไป

ในการค้นคว้าตำนานนครศรีธรรมราชของเดวิด วัลฮาจ เขาได้พบเอกสารซึ่งต่อมาเรียกว่าตำนานเมืองนครศรีธรรมราชอีกสำนวนหนึ่งที่มีเนื้อหาแตกต่างจาก 3 ฉบับข้างต้น ตำนานสำนวนนี้แต่งเป็นร้อยแก้วเช่นกัน แต่เนื้อหาและอารมณ์ของเรื่องมีความผิดแผกไปจากตำนานทั้ง 3 ฉบับข้างต้นโดยสิ้นเชิง กล่าวคือเรื่องราวบอกเล่าถึงเมืองนครศรีธรรมราชในยุคใดยุคหนึ่งในสมัยเปลี่ยนผ่านกษัตริย์จากพระยาศรีธรรมมาโสกราชผู้บิดา สู่พระยาศรีธรรมมาโสกราชพระองค์ใหม่ เน้นย้ำเรื่องการผสมผสานระหว่างราชวงศ์ของพระยาศรีธรรมมาโสกราชกับมหาเศรษฐีชาวพม่าซึ่งอพยพผู้คนเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในนครศรีธรรมราช ตำนานสำนวนนี้ สะท้อนอารมณ์ของเมืองนครศรีธรรมราชที่ดูจะอ่อนแอลงมาก จึงต้องเปิดรับเอาการอุปถัมภ์จากเศรษฐีต่างเมืองเข้ามาเป็นองคาพยพทางการเมือง น้ำเสียงที่เด่นชัดของตำนานสำนวนนี้คือการบันทึกดำนานเป็นหลักฐานเพื่อแสดงและยืนยันต่อกับความสัมพันธ์เชิงเครือญาติในหมู่เชื้อราชวงศ์ และการใช้สิทธิกัลปนาที่ดินและผู้คนของกษัตริย์นครศรีธรรมราชเพื่อขยายเครือข่ายและขยายพื้นที่ในเชิงเครือญาติ เพื่อธำรงไว้ซึ่ง

เชื้อสายเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช อันสะท้อนให้เห็นว่า ขณะที่เกิดการเรียบเรียงตำนานฉบับนี้ขึ้น นครศรีธรรมราชอาจจะกำลังตกอยู่ในสภาวะที่อ่อนไหวทางการเมืองการปกครองเป็นอย่างยิ่ง ตำนานได้กล่าวถึงการรุกรานของกองทัพต่างเมือง ที่นครศรีธรรมราชหมดสิ้นหนทางต่อสู้โดยสิ้นเชิง

ตำนานกลุ่มอิกายัตในวัฒนธรรมมลายูมุสลิม

ในการศึกษารุ่นนี้ ใช้ตำนานในกลุ่มนี้ 2 เรื่องด้วยกัน คืออิกายัต มะรง มหาวงศ์ หรือตำนานเมืองไทรบุรี และอิกายัต ปัตตานี หรือตำนานเมืองปัตตานี

อิกายัต ปัตตานี

เนื้อหาของอิกายัต ปัตตานี แบ่งออกเป็น 6 ภาค ภาคแรกมีความยาวมากที่สุดเริ่มตั้งแต่ตอนที่ 1 ถึงตอนที่ 22 ไวแอตต์ตั้งข้อสังเกตโดยอาศัยการพิจารณาความเชื่อมโยงระหว่างเนื้อหาตอนจบของภาคที่ 1 ต่อกับเนื้อหาตอนเริ่มต้นของภาคที่ 2 เห็นว่าต้นฉบับดั้งเดิมน่าจะมีแต่ภาคที่ 1 เพียงส่วนเดียวเท่านั้น¹⁷ ส่วนภาคที่สองมีสองตอนคือ 23-24 กล่าวถึงปัตตานีในการปกครองของราชวงศ์กลันตัน ภาคที่สาม เป็นตอนที่ 25 กล่าวถึงบทบาทของเบนดาฮารา หรือขุนนางใหญ่ ภาคที่ 4 ตอนที่ 26-27 กล่าวหโมซ้าง หรือหโมสดำ และลูกหลาน ตลอดจนบทบาทของเบนดาฮาราผู้หนึ่ง ภาคที่ 5 มีเพียงตอนเดียวคือตอนที่ 28 กล่าวถึงความตายของคาโต๊ะสาย และความขัดแย้งระหว่างเบนดาฮาราในราชวงศ์กลันตัน และจบลงที่ภาคที่ 6 ตอนที่ 29 กล่าวถึงกฎหมายของปัตตานี

เนื้อหา ตลอดจนวิธีการเล่าเรื่องในภาคที่ 1 ซึ่งกินความยาวมากที่สุดนั้นมีลักษณะแบบที่อิบราริม ชุกรี เรียกว่านิทาน เล่าเรื่องราวการย้ายเมืองจากโกตามลิฆัย (kota maligai) มาอยู่ที่ปัตตานีของต้นราชวงศ์ศรีวังสา จนถึงกษัตริย์ในราชวงศ์พระองค์สุดท้ายคือราชากูนิง ขณะที่ภาคที่ 2-6 นั้น เป็นการให้ข้อมูลอย่างรวบรัดสั้นๆ กล่าวถึงชื่อของเจ้าเมืองและขุนนางผู้มีบทบาทต่อการปกครอง และความสัมพันธ์ที่ปัตตานีมีกับเมืองอื่นๆ จากเนื้อหาทำให้น่าเชื่อว่าอิกายัตภาคที่ 2-6 นี้ เป็นผลงานของผู้เขียนคนละคนกับที่เขียนในส่วนแรก และน่าจะเป็นฝีมือของผู้เขียนหลายๆ คน หรือเป็นข้อมูลจากหลายๆ แหล่งแล้วนำมารวมเข้าด้วยกันในภายหลัง เนื้อหาส่วนนี้กล่าวถึง

¹⁷ A.Teeuw and D.K.Wyatt, **Hikayat Patani: The story of Patani vol.1** (The Hague: Koninklijk Instituut, 1970), p.53.

ราชวงศ์กัณฑ์ตันซึ่งปกครองปัตตานีต่อจากราชวงศ์เจ้าศรีวิงสา ในเวลาซึ่งวัยอาจสันนิษฐานว่าอยู่ระหว่าง ค.ศ.1688 ถึงคริสต์ศตวรรษ 1730¹⁸

เนื้อหาที่น่าสนใจสำหรับการพิจารณาโครงสร้างการเล่าเรื่องของฮิกายัตเรื่องนี้อยู่ในภาคแรก ที่เล่าถึงโอรสของพญาท้าวกรุมมหาชนะ เจ้าเมืองโกตามลิขัยชื่อพญาท้าวอันตาราที่ขึ้นครองเมืองแทนพระบิดา วันหนึ่งพระองค์ออกล่าสัตว์ไปพบกระเจงขาวที่วิ่งหายตัวไปอย่างน่าอัศจรรย์ จึงสร้างเมืองปัตตานีขึ้นในบริเวณนั้น ต่อมาพระองค์ประชวรเป็นโรคผิวหนังแตกกระแหง ได้หมอมหาพาไซซึ่งตั้งหมู่บ้านอยู่ในเขตเมืองมาช่วยรักษา แต่หมอผู้นั้นตั้งเงื่อนไขว่า พระองค์จะต้องเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม พระองค์รับปาก แต่เมื่อโรคหายก็ไม่ได้ทำตามรับปาก จึงต้องเรียกหมอมหาพาไซผู้นั้นมารักษาอีก เมื่อหายพระองค์ก็ไม่เข้านับถืออีก จนกระทั่งโรคผิวหนังกลับมาอีกครั้ง จนครั้งที่ 3 พระองค์จึงเข้ารับศาสนาอิสลามตามสัญญา และเปลี่ยนพระนามเป็นสุลต่านอิสมาอิลซาห์ หลังจากนั้นปัตตานีก็สร้างปืนใหญ่ 3 กระบอก บ้านเมืองมีความเจริญรุ่งเรือง มีพ่อค้าต่างเมืองพากันมาค้าขายเป็นอันมาก ในสมัยสุลต่านมูดาฟาร์ซห่า มีการสร้างมัสยิดตามคำแนะนำของชาวเมืองพาไซเพื่อให้เป็นดินแดนแห่งศาสนาอิสลามอย่างสมบูรณ์

ต่อมาสุลต่านมูดาฟาร์ซห่า ได้เสด็จเยือนกรุงศรีอยุธยา ด้วยเหตุผลว่า เพื่อ “แสดงพระบารมีของพระองค์ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น” และเพราะปัตตานีกับสยามเป็นญาติวงศ์กัน พระองค์เสด็จจึงไปอยู่เมืองอยุธยาสองเดือน ได้รับการทาบตามจากกษัตริย์อยุธยาให้ทรงอภิเษกกับพระราชธิดา แต่สุลต่านออกตัวว่าตนเองเป็นผู้น้อย เกรงจะเป็นการเสื่อมเสียพระเกียรติแก่กษัตริย์อยุธยา หลังจากนั้นสุลต่านจึงกราบทูลลากลับไปปัตตานี พร้อมเชลยชาวพม่าและล้านช้างที่ได้รับพระราชทานกลับมา ต่อมาสุลต่านได้จัดเตรียมไพร่พลเพื่อเดินทางไปอยุธยาอีกครั้ง

เรื่องราวตัดไปกล่าวถึงสุลต่านมันโซร์ซห่า พระอนุชาที่ขอบเสด็จไปบ้านโตะปาเก้ซึ่งเป็นผู้รู้ในทางศาสนาอิสลามไปถามถึงวิชาการ และรับเอา วันมุฮัมมัด ลูกของโตะปาเก้หามาเป็นมหาดเล็ก และกล่าวถึงน้องสาวของกษัตริย์พระองค์แรกที่แต่งงานกับบันดารา ราชายาลาลแล้วได้ครองเมืองสาย

สุลต่านมูดาฟาร์ซห่าเสด็จพร้อมไพร่พลไปกรุงศรีอยุธยาอีกครั้ง โดยให้เจ้าเมืองสายมารักษาราชการแทน ขบวนทัพใหญ่กว่าครั้งแรก ขณะนั้นพระมเหสีตั้งครรภ์ได้ 8 เดือน และคลอด

¹⁸ Ibid, pp.20-22; ชูสิทธิ์ วิรุณหะ, มุหการายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู (กรุงเทพฯ: สักดิ์โสภการพิมพ์, 2551), หน้า 132.

ตอนที่สุลต่านเสด็จถึงอยุธยา ให้ชื่อบุตรว่า ปาดิกสยาม สุลต่านในกรุงศรีอยุธยาได้รับความไว้วางพระทัยจากกษัตริย์อยุธยาให้เข้าออกในวังได้โดยไม่จำกัดเวลา วันหนึ่งพระองค์จึงตัดสินใจโจมตีพระราชวัง และสามารถก้าวขึ้นนั่งราชบัลลังก์ได้ กษัตริย์อยุธยาหนีออกไปแล้ว สุลต่านจึงให้เด็กวัย 15-16 ปีขึ้นไปเจาะผนังกลองป้องกันไม่ให้ใครตีเรียกไพร่พลอยุธยา แต่แทนที่ไซยาจะเจาะกลอง เขากลับตีเสียงดังทำให้ทหารอยุธยารู้ว่าเกิดขบถขึ้นแล้ว จึงกรูกันมาปิดล้อมพระราชวัง ทหารปัตตานีถูกโจมตีอย่างหนัก สุลต่านมุดาฟาร์ซาค์ต่อสู้อย่างเข้มแข็ง เมื่อเห็นท่าไม่ดีก็รับสั่งให้มันโซร์ซาค์ พระอนุชาเสด็จกลับปัตตานีพร้อมปืนใหญ่ “นางลิวลิว” ไว้ป้องกันตัว

เมื่อสุลต่านมันโซร์ซาค์เสด็จกลับใกล้ถึงเมืองปัตตานีก็ออกอุบายให้ชาวบ้านไปแจ้งแก่เจ้าเมืองสายที่รักษาราชการแทนว่า เมืองสายกำลังจะถูกทัพยะโฮร์โจมตี โดยกำชับไม่ให้แจ้งว่าสุลต่านเสด็จกลับมาถึงปัตตานีแล้ว เจ้าเมืองสายรู้ข่าวดังนั้นก็รีบยกไพร่พลกลับไปป้องกันเมืองสาย สุลต่านมันโซร์ซาค์จึงเสด็จเข้าเมือง ขึ้นครองบัลลังก์ ทำการแต่งตั้งข้าราชการ และสมโภชปืนใหญ่นางลิวลิวสามวันสามคืนที่คุ้มครองพระองค์และไพร่พลให้กลับถึงปัตตานีอย่างปลอดภัย หลังจากผลัดแผ่นดินใหม่ เจ้าเมืองสายก็เสด็จมาเข้าเฝ้าถวายความจงรักภักดี

ศึกกับอยุธยาครั้งนี้สะพัดไปถึงเมืองปาเล็มบังในเกาะชวา เห็นเป็นโอกาสเหมาะ เพราะปัตตานีกำลังอ่อนแอ ขาดผู้ชาย “แม้แต่ผู้ชายแหละ ก็ไม่มี” ปาเล็มบังจึงให้กยาฮี บาดาร์ ยกพลมาโจมตี แต่รบอยู่ห้าวันห้าคืน ทัพปาเล็มบังก็ถอยร่นกลับไป ความพ่ายแพ้ของปาเล็มบังทำให้กยาฮี บาดาร์ ถูกถาพจากนายทหารอีกคนคือกยาฮี กลาซัง เจ้าเมืองปาเล็มบังจึงสั่งให้กยาฮี กลาซัง นำทัพออกไปจัดการบ้าง แต่เขาก็พ่ายแพ้กลับไป เพราะปัตตานีต่อสู้ด้วยปืนใหญ่ ทั้งชาวเมืองก็ร่วมมือกันรับและรุก ต่อสู้อย่างกล้าหาญ

แม้ปัตตานีจะป้องกันเมืองจากทัพปาเล็มบังไว้ได้ แต่ก็ต้องสูญเสียไพร่พลเป็นจำนวนมาก สุลต่านมันโซร์ซาค์จึงรับสั่งให้รื้อกำแพงเดิมสร้างใหม่ตามแนวคูกลางเมืองให้แคบลงตามจำนวนคนที่ลดลง

เรื่องราวกล่าวถึงโอรสและธิดาเจ็ดคนของสุลต่านมันโซร์ซาค์ คือรายาฮีเยา บิรู อูง กูนิง บิมา มัสกรันจิง และบะห์ดูรซาค์ (ตามลำดับ) ราชโอรสพระองค์หนึ่ง คือมัสกรันจิงได้เสียชีวิตตอนห้าขวบ และบะห์ดูรซาค์ที่พระองค์ได้สั่งให้บุตรข้าราชการและขุนนางมาเป็นพี่เลี้ยงหลายคน เช่น บุตรชาวชาวพม่า บุตรชาววันมูฮัมหมัด หลานชาวโต๊ะฟาเกีห์ ส่วนรายาอูง แต่งงานกับสุลต่านเมืองปาหัง

วันหนึ่งสุลต่านมัน โชรซาก็คิดจะส่งราชทูตไปยังกรุงศรีอยุธยา ไม่มีขุนนางคนใดกล้าไป นอกจากวันมุฮัมหมัด ราชทูตปัตตานีได้รับการต้อนรับการกรุงศรีอยุธยาเป็นอย่างดี เมื่อลากลับก็ได้เลี้ยงอาหารและพระราชทานเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายแก่วันมุฮัมหมัดเป็นอันมาก สุลต่านทรงยินดีเป็นอย่างมากที่กรุงศรีอยุธยามีพระราชสาส์นกล่าว “ให้อภัยโทษแก่ชาวปัตตานีในเหตุที่ผ่านมาทั้งหมด”

หลังสุลต่านมัน โชรซาก็สิ้นพระชนม์ สุลต่านปาดิกสยาม ราชบุตรของสุลต่านมูดาฟาห์ ซาห์ได้ขึ้นครองราชตามรับสั่งของสุลต่านมัน โชรซาก็ แต่เนื่องจากปาดิกสยามพระชนมายุเพียง 9 พรรษา จึงให้รายาไอชะห์สำเร็จราชการด้วย ตรงนี้เองเป็นช่องว่างให้ขุนนางผู้หนึ่งยุ่งให้รายามัม บัง พี่ชายต่างมารดาของปาดิกสยามยึดอำนาจและสังหารปาดิกสยามและรายาไอชะห์สิ้นพระชนม์คาบัลลังก์ แต่รายามัมบังก็ถูกขุนนางผู้นั้นสังหารด้วย ต่อมาขุนนางจึงมีมติให้สุลต่านบาหะคูร์ ราชบุตรพระองค์สุดท้ายของสุลต่านมัน โชรซาก็ขึ้นครองราชย์ แต่ด้วยพระชนมายุที่ยังน้อยอยู่ ทำให้ขุนนางอีกผู้หนึ่งยุ่งให้รายาบีมาซึ่งเป็นที่ชายต่างมารดาทำการขบถ แต่รายาบีมาบ่ายเบียง จนวันหนึ่งรายาบีมาถูกสุลต่านบาหะคูร์ไล่ลงจากหลังช้าง สร้างความน้อยพระทัยให้เป็นอย่างยิ่ง จึงตกลงใจที่จะขบถตามคำยุ่งของขุนนาง พระองค์สังหารสุลต่านบาหะคูร์ด้วยกริชจนตาย แต่รายาบีมาก็ไม่รอด เพราะถูกขุนนางผู้ยุ่งตนเองสังหารด้วย

หลังจากนั้น เชื้อพระวงศ์ที่เป็นชายของปัตตานีก็หมดลง มุขอำมาตย์จึงเลือกรายาฮีเยาขึ้นครองเมือง พระองค์ถูกทำทายเป็นครั้งแรกด้วยขบถของเบนคาฮาราเมืองสาย ทักษะของเมืองสายบุกเข้าประชิดเมือง และเข้าถึงพระราชวัง เบนคาฮาราเผชิญหน้ากับรายาฮีเยา รายาก็ดึงผ้าสไบออกแล้วโยนให้แก่เบนคาฮารา เบนคาฮาราเข้าใจว่านั่นเป็นการร้องขอชีวิต จึงเอาสไบมาโปกศีรษะและถอดกริชออกจากบั้นเอววางต่อหน้าพระพักตร์ ก่อนจะกลับไปเมืองสาย การปกครองของรายาฮีเยาดำเนินไปเรื่อยมา โดยพระองค์ได้สั่งสังหารฝ่ายตรงข้าม เช่น ขุนนางอย่างศรีอามาร์ ปะห์ลาวัน ผู้ที่เคยยุ่งและสังหารรายาบั้นยัง และขุดคลองระบายน้ำเค็มเพื่อให้ น้ำในครองปานะระเจ็ด เมื่อรายาฮีเยาสิ้นพระชนม์ รายาบีรูก็ขึ้นครองเมืองต่อไป มีการซ่อมแซมคลองปะนาระที่ตลิ่งพัง และทำทำนบชะลอน้ำ

เรื่องราวตัดไปที่สุลต่านเมืองปาหังพระสวามีของรายาฮูงได้สิ้นพระชนม์ รายาบีรูจึงส่งคนไปรับรายาฮูงกลับเมืองปัตตานี ต่อมารายาฮูงเสด็จขึ้นครองราชย์หลังรายาบีรูสิ้นพระชนม์ ดำเนินเล่าว่าประชาชนและขุนนางไม่ได้เรียกรายาฮูงว่า “พระเจ้า” เหมือนรายาพระองค์ก่อนๆ แต่เรียกเสียใหม่ว่า “ปากูตาชะห์อาลาม”

อิคายัต ปัตตานีเล่าไปถึงรายาภูนิง ซึ่งได้รับการแต่งตั้งเป็นภรรยาของออกญาเดโชเมื่ออายุเพียง 12 ปี ต่อมาออกญาเดโชเดินทางกลับเมืองสยาม หลังจากนั้นสามปี ยังคิเปอร์ตุวัน บือซา แห่งเมืองยะโฮร์ก็มาลู่ขอรายาภูนิงเป็นชายา ข่าวนี้นำไปถึงหูลอกญาเดโช จึงทูลขออนุญาตจากพระเจ้ากรุงสยามนำทัพพร้อมแสนคนเดินเท้ามาโจมตีปัตตานี แต่ก็ถูกต่อต้านด้วยปืนใหญ่ ยังคิเปอร์ตุวัน แห่งยะโฮร์อาสาสู้ศึก ราชยาสูงงูทรงอนุญาติ แต่ถูกขุนนางทัดทานเพราะเกรงจะเสื่อมพระเกียรติในหมู่ชาวยะโฮร์ จึงเรียกต้องยังคิเปอร์ตุวันกลับ ปล่อยให้ทัพปัตตานีต่อสู้อยู่หลายวัน จนทัพสยามขาดแคลนอาหารจึงถอยกลับ อย่างไรก็ตาม ศึกที่ชาวเมืองปัตตานีเรียกว่า “ศึกสยาม” ครั้งนี้ทำให้ปัตตานีร้างผู้คนไปมาก บ้านเรือนของชาวเมืองถูกทำลาย ผู้คนที่รอดชีวิตก็หลบหนีไปอยู่นอกเมือง

เสร็จศึกสยาม ยังคิเปอร์ตุวันก็กลับยะโฮร์ แต่ให้รายาบาจัว น้องชายกับแม่อยู่ที่ปัตตานี ระหว่างนั้นรายาสูงงูสิ้นพระชนม์ รายาภูนิงจึงขึ้นครองราชย์แทน รายาบาจัวทำเสื่อมเสียโดยขึ้นไปปลุกปล้ำรายาภูนิงซึ่งเป็นพี่สะใภ้ และไปติดนางรำหน้าตาจืดเหี่ยวแต่เสียงดีถึงขนาดจะแต่งงานด้วย และคิดจะแต่งตั้งเป็นสนมอย่างเป็นทางการ โดยการสนับสนุนของชาวอาจะห์คนสนิท แต่ก็ถูกขัดขวางจากขุนนางและรายาภูนิง รายาบาจัวจึงตัดสินใจฆ่านางรำคนนั้น แล้วหนีกลับไปยะโฮร์ รายาภูนิงจึงให้คนส่งพระมารดากลับยะโฮร์

ปัตตานีในสมัยรายาภูนิงนั้น พระองค์ปกครองโดยไม่ยอมรับเงินค่าครองชีพจากราชการ ค่าใช้จ่ายส่วนพระองค์เป็นรายได้จากการขายผักและพืชผลจากสวนของพระองค์เอง พระองค์มีเรือสินค้าสำหรับค้าขายกับต่างประเทศ และยกทรัพย์สินสมบัติที่เป็นมรดกตกทอดมาจากบรรพบุรุษให้แก่บ้านเมือง ต่อมารายากาลีหมายปลงพระชนม์รายาภูนิง แต่ถูกซ่อนแผนสังหารเสียก่อน รายาภูนิงได้สั่งให้สังหารลูกหลานของรายากาลีทั้งหมด ต่อมาทัพสยามเข้ามาโจมตี รายาภูนิงต้องหลบหนีไปอยู่ที่เมืองเตราดิห์ (teradih) หลังจากนั้นจึงสิ้นพระชนม์

อิคายัต ปัตตานี เล่าว่าหลังสิ้นรายาภูนิงแล้วเจ้าเมืองที่เป็นเชื้อสายมาจากเมืองโกตามหาลิหมย์ก็สิ้นสกุลลง และกล่าวย้อนไปถึงต้นกำเนิดของราชวงศ์นี้ว่าสืบเชื้อสายมาจากสวรรค์ โดยนางมหาจือรือซึ่งเกิดจากฟองน้ำแต่งงานกับชายผู้เกิดจากไม้ไผ่ตงซึ่งเป็นบุตรของสวรรค์ แล้วให้กำเนิดนางเลียดขาว

เนื้อหาเริ่มในภาคที่ 2 โดยมุขมนตรีได้ปรึกษาหารือกันเพื่อหาผู้ที่ขึ้นครองราชย์ ก็ได้เชื้อเจ้าของเมืองกลันตามา หลังจากนั้นปัตตานีก็ถูกปกครองโดยราชวงศ์กลันตันท่ามกลางความสับสนวุ่นวายต่างๆ นานา เรื่องไม่ได้ให้รายละเอียด หรือพรรณนาเหตุการณ์อย่างที่ปรากฏในภาคแรกอีก

อิกายัต มะรง มหาวงศ์

อิกายัต มะรง มหาวงศ์ เล่าเรื่องราวของเมืองเคคะห์ตั้งแต่ราชวงศ์ผู้ก่อตั้งเมือง โดยกล่าวถึง กษัตริย์ชาวพุทธ หรือฮินดูที่ชื่อราชามะรง มหาวงศ์ ซึ่งสืบเชื้อสายมาจากเทพ และแต่งงานกับหญิงที่สืบเชื้อสายมาจากยักษ์ขนิ ราชามะรง เป็นกษัตริย์ที่มีอำนาจเหนือกษัตริย์ทั้งปวง พระองค์ได้รับคำบัญชาจากพระราชานแห่งกรุงรุมให้เป็นผู้นำขบวน พาเจ้าชายแห่งนครรุมไปเข้าพิธีอภิเษกสมรสกับราชธิดาของพระเจ้ากรุงจีน

เรื่องเล่าถึงพญาครุฑที่เมืองลังกาซึ่งเป็นเมืองร้างอันเกิดจากสงคราม พญาครุฑได้ทำทาทภัยกับท่านสุไลมานซึ่งเป็นพระเจ้าสร้างโลกสร้างมนุษย์ว่าตนสามารถขัดขวางพิธีอภิเษกสมรสระหว่างราชบุตรแห่งกรุงรุม และราชธิดาแห่งจีนได้ โดยการบินไปจับพระราชธิดาเจ้ากรุงจีนและนางสนมมา กักขังไว้ในถ้ำที่เกาะลังกา และออกไปโจมตีขบวนเสด็จอย่างหนักถึง 3 ครั้ง ทำให้เรือแตก เจ้าชายเกาะไม้ลอยไปขึ้นฝั่งที่เกาะลังกา จนได้พบกับราชธิดาและนางสนม พญาครุฑมั่นใจว่าตนทำงานนี้สำเร็จจึงเข้าเฝ้าองค์สุไลมาน แต่องค์สุไลมานได้แสดงให้เห็นว่าการอภิเษกระหว่างเจ้าชายแห่งรุมกับราชธิดากรุงจีนเป็นสิ่งที่พระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้าลิขิตไว้แล้ว จึงเปิดเผยความจริงที่ว่าเจ้าชายกับเจ้าหญิงได้พบกันแล้วที่ถ้ำในเกาะลังกา ทำให้พญาครุฑพ่ายแพ้ ต้องทำตามสัญญาที่ต้องไปอาศัยอยู่ใต้นทะเล โดยไม่พบเจอผู้คน

ส่วนราชามะรง มหาวงศ์ ผลจากการโจมตีอย่างหนักของพญาครุฑ ทำให้เรือล่องลอยไปขึ้นฝั่งที่เคคะห์ซึ่งเป็นแผ่นดินที่พระองค์ไม่เคยรู้จักมาก่อน จนได้รับการเชื้อเชิญจากชาวพื้นเมืองให้ขึ้นเป็นกษัตริย์ ราชามะรง มหาวงศ์ ปกครองและทำนุบำรุงเมืองเป็นอย่างดี นานปีเข้าน้ำทะเลก็หดหาย เกิดแผ่นดินขยายตัวทำให้เมืองขยายตัวกว้างขวางขึ้น พร้อมๆ กับที่เมืองเคคะห์ก็เจริญรุ่งเรืองมีเรือพ่อค้าชาวต่างชาติเข้ามาค้าขาย และประชาชนเข้ามาอาศัยอยู่หนาแน่นขึ้น ขณะเดียวกันราชามะรง มหาวงศ์ก็ผูกไมตรีกับเมืองอื่นๆ หลายต่อหลายเมือง เช่น อาจะห์ เป็นต้น บางเมืองก็แสดงความจงรักภักดี

หลังจากครองเมืองเคคะห์มาได้ระยะหนึ่ง ราชามะรง มหาวงศ์ ก็ทราบข่าวว่าเจ้าชายแห่งรุมปลดปล่อยและได้อภิเษกสมรสกับราชธิดากรุงจีนเป็นที่เรียบร้อยแล้ว จึงเดินทางกลับไปรับใช้เจ้ากรุงรุมเช่นเดิม โดยสละราชบัลลังก์ให้แก่พระราชโอรส คือราชามะรง มหาโพธิสัตว์ และทรงรับสั่งไว้ว่าถ้าราชามะรง มหาโพธิสัตว์มีพระโอรสพระธิดา ให้ส่งไปสร้างเมืองต่างๆ การณ์เป็นไปตามคำรับสั่งของราชามะรง มหาวงศ์ คือราชามะรง มหาโพธิสัตว์ได้ราชบุตรและธิดาตามนั้น จึงได้ส่งไปสร้างเมืองต่างๆ ตามรับสั่ง คือโอรสองค์โตส่งไปสร้างเมืองสยาม องค์ที่สองไปสร้างเมืองประ สง

พระราชธิดาไปสร้างเมืองปัตตานี โดยมีช่างศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้ช่วยเหลือหาที่สร้างเมือง ส่วนพระโอรสพระองค์สุดท้ายให้ครองราชบัลลังก์ที่เคอะห้

เมื่อได้ขึ้นครองราชย์ต่อจากราชามะรง มหาโพธิสัตว์ พระโอรสได้พระนามว่าราชาศรีมหาวังสา ทรงเป็นผู้ริเริ่มธรรมเนียมการส่งดอกไม้เงิน-ดอกไม้ทอง เพื่อเป็นของเล่นให้แก่ราชันคดีที่กรุงสยาม ในห้วงเวลานี้ ความเจริญรุ่งเรืองของเคอะห้มีมากยิ่งขึ้น จนดำเนินไปถึงสมัยของราชามหาอินทวงศ์ ราชองค์ที่ 4 ที่พระองค์ได้แต่งงานกับหญิงเชื้อสายยักษ์ โดยพระราชบิดาได้ทรงห้ามปรามอย่างแข็งขัน โดยเตือนให้ตระหนักถึงเชื้อวงศ์ และความเสียหายที่จะตามมา แต่ราชามหาอินทวงศ์ก็ไม่รับฟัง จนเมื่อราชามหาอินทวงศ์สละราชสมบัติให้พระราชโอรสที่มีพระนามว่าราชาองค์มหาปริดา คาเรีย หรือราชาบซุง (ราชายักษ์) คำทำนายของราชามะรง มหาโพธิสัตว์ก็เป็นความจริง เมื่อราชาบซุงกลายเป็นกษัตริย์ที่โหดเหี้ยม ชอบเสวยเลือด เนื้อ และตับของผู้คน ทำให้เขี้ยวงอกยาวขึ้นทุกวันๆ และได้เข่นฆ่าประชาชนอย่างอุบายธรรม ทำให้ประชาชนพากันเกลียดชัง มีการต่อต้านจากประชาชนที่มีฤทธิ์คาถาอาคมบางคนจนทำให้ราชายักษ์เสื่อมเสียยิ่งขึ้น ขุนนางได้พยายามห้ามปรามและดักเตือน ให้สติถึงการปกครองที่ดีว่าแผ่นดินที่ขาดประชาชนจะทำให้ราชาปกครองไม่ได้ แต่ราชายักษ์ก็ไม่รับฟัง ยังคงยืนยันที่จะสังหารประชาชนเพื่อเอาเลือดมาประกอบอาหารอยู่เช่นนั้น จึงถูกขุนนางที่ได้รับความร่วมมือจากพระมหาลีและสนมนางใน โคนล้ม ราชายักษ์จึงหนีออกจากวังไปอาศัยอยู่กับครอบครัวชานา ที่ในอดีตเคยเป็นเชือกษัตริย์อันเป็นบุตรสวรรค์มาก่อน และได้ชอบพอกับลูกสาวชานา จนกำเนิดบุตรชายคนหนึ่ง

ภายหลังราชายักษ์ถูก โคนล้ม เป็นเวลานานหลายปีที่เคอะห้ขาดกษัตริย์ปกครอง เสนาอำมาตย์จึงแจ้งไปทางกรุงสยามเพื่อขอความช่วยเหลือขึ้นเนะเรื่องผู้ปกครอง กษัตริย์สยามแนะนำให้ทำพิธีปล่อยช่างศักดิ์สิทธิ์ซึ่งเคยช่วยเหลือราชธิดาในการสร้างเมืองปัตตานีให้ช่วยเหลือ ช่างก็ไปพาบุตรชายราชายักษ์ที่ประสูติจากลูกสาวชานาเข้าวัง โดยแม่สะกดรอยตามมาด้วย และได้เข้าไปอยู่ในวังด้วยกัน

ระหว่างนั้น กลุ่มชาวป่าที่ดูร้ายภายใต้การปกครองของราชากาละนะ ฮิตัม จะยกทัพมาตีเคอะห้เพราะได้ข่าวว่าไม่มีกษัตริย์ปกครอง แต่เจ้ากลาโหมขุนนางสยามซึ่งถูกทางการสยามส่งมาเพื่อช่วยเหลือเคอะห้เรื่องขาดกษัตริย์ปกครองมาพบเข้าจึงเกิดการต่อสู้กันอย่างดุเดือดจนสามารถจัดการกับกองทัพของราชากาละนะ ฮิตัมได้ ต่อมาบุตรราชายักษ์ก็ได้รับการแต่งตั้งอย่างสมพระเกียรติ ใช้พระนามว่า ราชามหาโพธิสัตว์ โดยได้รับการแนะนำสั่งสอนจากเจ้ากลาโหมเกี่ยวกับการปกครองบ้านเมืองที่ถูกต้อง ซึ่งพระองค์ก็ทำตามจนกระทั่งสามารถทำให้บ้านเมืองรุ่งเรืองขึ้นมาเหมือนเมื่อครั้งสมัยราชามะรง มหาวงศ์

ในสมัยกษัตริย์พระองค์ที่ 7 คือราชาองค์พระมหาวงศ์ ได้มีชาวมุสลิมชื่อซาอิด อับดุลเกาะห์ เดินทางมาจากแบกแดด ชายผู้นี้ได้แนะนำให้ราชาองค์พระมหาวงศ์และขุนนางต่างๆ เปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลาม และเปลี่ยนพระนามของพระองค์เป็นชื่อแบบมุสลิมคือ สุลต่านมุสซัฟฟา ซาห์ ศาสนาอิสลามทำให้เคะห้กลายเป็นเมืองที่เจริญรุ่งเรือง

ตำนานผสมผสาน

ตำนานนางเลือดขาว

เรื่องราวในตำนานนางเลือดขาวกล่าวถึงการตั้งเมืองพัทลุงพร้อมกับตั้งพระวัดเขียน วัดสทัง และวัดสทิงพระ คณะสามป่าแก้วอนุโลมเป็นหัวเมืองสทิงพระ เมื่อตั้งเมืองพัทลุงนั้น สทิงพระเป็นกรุงสทิงพาราณสี เรียกเจ้าเมืองว่าเจ้าพระยากรุงสทิง

ระหว่างนั้นมีตาสามโมกับยายเพชรสองผิวเมียเป็นหมอสคำ หรือหมอช่างขวา มีหน้าที่ส่งช่างให้เจ้าพระยากรุงสทิงพระทุกปี วันหนึ่งตายายได้กุมารจากหน่อไม้ไผ่เสวียง และได้กุมารจากหน่อไม้ไผ่ตง ให้ชื่อนางเลือดขาว เมื่อทั้งสองเติบโตเป็นหนุ่มสาวจึงให้แต่งงานกัน

ต่อมาตายายถึงแก่กรรม กุมารและนางเลือดขาวจึงนำอัฐิไปเก็บไว้ในถ้ำเมืองพัทลุง ตั้งแต่นั้นมา กุมารกับนางเลือดขาวก็ตั้งชื่อเมืองที่ตายายอาศัยว่าพระเกิด ซึ่งเป็นที่สวยข้างเมืองศรีอยุธยาปีละ 1 เชือก

หลังจากเสร็จจากพิธีศพตายายกุมารและนางเลือดขาวก็เกณฑ์บริวารเดินทางไปยังทิศใต้ของเมืองสทิงพาราณสี ก็ไม่พบสถานที่ที่จะเป็นประโยชน์ จึงเดินทางไปทางทิศอีสานของเมืองพระเกิด จึงไปตั้งกำลังอยู่บางแก้ว ก็ได้พบแก้วแหวนเงินทองจำนวนมาก จึงได้สละทรัพย์สร้างพระพุทธรูป พระวิหารไว้ที่วัดเขียนบางแก้ว

ตั้งแต่นั้นมาพุทธศักราชได้ 500 ปี ก็อยู่ที่บางแก้ว จนวันพฤหัสบดี เดือน 8 ขึ้น 5 ค่ำปีกุนเอกศก เจ้าพระยากรงทอง (เจ้าเมืองสทิงพาราณสีพระองค์ใดพระองค์หนึ่ง) ได้สร้างพระมหาธาตุที่สทิงพระ พร้อมกันทั้ง 7 อาราม ต่อมาปีจอ โทศก เจ้าพระยากุมารกับนางเลือดขาวเดินทาง 7 วันถึงเมืองตั้ง ได้พระงามไว้ที่ตรัง ส่วนนางเลือดขาวได้สร้างวัดพระพุทธรูปสังขาร เมื่อปีชวณตรีศก วันอาทิตย์ เดือน 6 แรม 5 ค่ำ นางเลือดขาวกับเจ้าพระยากุมารเดินทางกลับมายังสทิงบางแก้ว ได้ทำการ

สำรวจพื้นที่ที่จะสร้างเมือง แต่ก็ตั้งไม่ได้เพราะน้ำท่วม เดินทางไปจนถึงเมืองนครศรีธรรมราช ได้สร้างพระไว้หลายตำบล และได้เข้าไปเคารพอิฐธาตุของเจ้าพระยาศรีธรรมโศกราชพระองค์ก่อน

กุศลกิจของนางเลือดขาวได้ยื่นไปถึงเจ้าฟ้าเมืองกรุงเทพพระมหานครศรีอยุธยา จึงโปรดเกล้าฯ ให้พระยาพิชัยฯ โลกกับนางจันบาตรและสนม 500 คน ออกมารับนางเลือดขาว นางพยายามขัดขืนแต่ก็ต้านทานไม่ได้ จึงเดินทางไป เมื่อถึงเมืองหลวงเจ้าฟ้าเมืองกรุงเทพฯ ก็ไม่ได้ยกเป็นสนม เพราะนางมีครรภ์ ระหว่างนั้นนางเลือดขาวได้สร้างพระพุทธรูป และพระวิหารไว้หลายแห่งในเมืองหลวง

ต่อมานางคลอดบุตรเป็นชาย เจ้าฟ้าเมืองกรุงเทพฯ ทรงรับไว้เป็นบุตร เมื่อเติบโตขึ้นก็ได้รับราชการในเมืองหลวง ต่อมานางเลือดขาวกับบุตรได้ทูลลากลับไปทูลฯ พระองค์ก็ให้นางสนม 500 คนมาส่งที่เมืองนครศรีธรรมราช นางเลือดขาวครองชีวิตอยู่กับเจ้าพระยา कुमार จนอายุ 70 ปี จึงถึงแก่กรรมที่บ้านพระเกิด

หลังจากนั้นวัดทั้ง 3 ตำบลก็ร้าง จน 1,000 ปีผ่านไป ก็เกิดศรัทธา วัดสทิง นางเป่า วัดเขียน พระนบปลัด วัดสทิงพระ พระยาอุทอง ต่อมาปะขาวสนแต่งงานกับนางเป่ามี บุตรด้วยกัน 4 คน คือ เจ้าอินทร์ เจ้าเพชรปัญญา นางบุตรศรีกัลญา นางอ่อนทอง เจ้าอินทร์เดินทางไปศึกษาอาคมตามเมืองต่างๆ จนอายุได้ 60 ปีก็กลับยังภูมิลำเนา มาซ่อมแซมพระพุทธรูป พระวิหาร ในอารามต่างๆ ที่ร้างมานาน แล้วไปบวชที่นครศรีธรรมราช ก่อนจะโดยสารสำเภากลับเข้าไปยังกรุงศรีอยุธยา ขอพระกัลปนาวัดในเมืองพัทลุง กษัตริย์อยุธยาทรงโปรดให้เป็นพระครูอินทเมธาธิฯ คณะสามป่าแก้ว เมืองพัทลุง ทรงยกวัดต่างๆ ให้ขึ้นกับวัดเขียนวัดสทิง 298 วัด อุทิศข้าโปรดคนทาน พระกัลปนา เลณฯ บาดรแก้ววัดเขียนวัดสทิง

สุดท้ายเรื่องกล่าวถึงที่ผูกซ้างและที่วัด สापแข่งผู้ละเมิดพระกัลปนา และเร่งให้เสนาบดีศรีสาตักษณ์ทำพระตำรา และตราพระราชโองการ

จากเนื้อเรื่องและผู้วิจัยได้บรรยายอย่างสรุปมา จะเห็นได้ว่า แม้รายละเอียดเรื่องราวต่างๆ ในเรื่องทั้งหมดนี้จะแตกต่างกัน แต่ถ้ากล่าวตามแนวคิดของเลวี-สเตราส์ แล้วจะพบว่าความแตกต่างดังกล่าวนี้เป็นผลมาจากการเขียนที่เลือก “วัตถุ” ในการเขียนที่แตกต่างกัน โดยเมื่อผู้วิจัยพิจารณาถึงโครงสร้างของเนื้อหาและการเล่าเรื่องก็พบว่า โครงสร้างมีลักษณะที่คล้ายคลึงหรือเกือบจะเป็นโครงสร้างเดียวกัน ผู้วิจัยจะได้พิจารณาโครงสร้างดังกล่าวนี้ โดยการสำรวจจากเนื้อเรื่องที่ซ้ำกัน

ของตำนานและอิทธิพลแต่ละเรื่องเพื่อชี้ให้เห็นถึงโครงสร้างของเรื่องที่คล้ายคลึงหรือเหมือนกัน ดังกล่าวต่อไป

ทั้งนี้จากการพิจารณาเนื้อเรื่องตำนานสมัยจาริตของภาคใต้ที่นำมาศึกษาทั้งหมด ผู้วิจัย พบว่ามีเนื้อหาที่ปรากฏซ้ำๆ อันแสดงถึง โครงสร้างเนื้อหาและการเล่าเรื่องที่เหมือนกันในประเด็น สำคัญต่างๆ ดังต่อไปนี้

- การอพยพไปตั้งบ้านเมืองใหม่
- กษัตริย์มีความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ
- สัตว์มีบทบาทในการช่วยสร้างเมือง
- ศาสนาทำให้บ้านเมืองมั่นคงและเจริญรุ่งเรือง

3.2.1 การอพยพไปตั้งบ้านเมืองใหม่

ในตำนานจาริตที่ผู้วิจัยนำมาศึกษา เนื้อหาที่ปรากฏซ้ำๆ กันในทุกตำนานก็คือการกล่าวถึง การแสวงหาที่ตั้งเมืองใหม่ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชกล่าวถึงพญานรบดีราชราชาที่บ้านเมือง วิกฤติเพราะเกิดไช้ยมบน จึงอพยพไพร่พลมาขึ้นที่หาดทรายแก้วและสร้างเมืองนครศรีธรรมราช¹⁹ ต่อมาเกิดไช้ยมบนขึ้นอีกครั้ง เมืองนครศรีธรรมราชก็กลายเป็นเมืองร้าง จนกระทั่งในช่วงเวลา ต่อมาเชื้อสายกษัตริย์จากราชวงศ์เพชรบุรี คือพระพนมวังและนางเสด็จทองก็อพยพผู้คนมาฟื้นฟู เมืองนครศรีธรรมราชจนกลายเป็นเมืองที่ยิ่งใหญ่ขึ้นมาอีกครั้ง²⁰ เช่นเดียวกับในอิทธิพล ปัตตานี ที่ พญาท้าวหนักกะพา ราชบุตรท้าวโกรบมหาชนะ ที่ขึ้นครองเมืองโกตามหาลิขัยแทนพระราชบิดา ก็ สร้างเมืองปัตตานีขึ้นภายหลังพระองค์เสด็จออกไปล่าสัตว์ แล้วพบทำเลที่ตั้งเมืองที่สวยงาม แม้ตัว บทตำนานจะไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดว่าพญาท้าวหนักกะพาทิ้งเมืองเก่ามาด้วยเหตุผลใด แต่ พระองค์ก็ได้สร้างเมืองหลวงขึ้นมาใหม่จนกลายเป็นเมืองที่เจริญรุ่งเรืองทั้งด้านการค้าและ วัฒนธรรม

เนื้อหาเรื่องการอพยพไปตั้งเมืองใหม่ ยังปรากฏซ้ำๆ กันในตำนานเรื่องเดียวกันอีกด้วย ดังเช่นเรื่องอิทธิพลมะรง มหาวงศ์ และตำนานนางเลือดขาว ในอิทธิพลมะรง มหาวงศ์ ราชามะรง มหาวงศ์ แม้จะไม่ได้ตั้งใจอพยพไปสร้างเมือง แต่เหตุการณ์บังคับในท้องเรื่องก็ทำให้พระองค์ตั้ง

¹⁹ Dawid K. Wyatt, *The Crystal Sands: The Chronicles of Nagara Sri Dharmmaraja*, p.190.

²⁰ Ibid, pp.195-196.

เมืองใหม่ การค้นพบที่ตั้งเมืองเกะห้ก่อให้เกิดเมืองใหม่ที่มีพัฒนาการอย่างรวดเร็วโดยที่เนื้อเรื่องไม่ได้กล่าวย้อนไปถึงเมืองเก่าของราชามะรง มหาวงศ์ แต่อย่างใด เนื้อหาซ้ำๆ ในประเด็นนี้ยังปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดในตอนтираชนัดดา 3 พระองค์ของราชามะรง มหาวงศ์ อพยพขุนนางไพร่พล พร้อมราษฎรบางส่วนออกไปสร้างเมืองต่างๆ 3 เมือง คือพระโอรสองค์โตสร้างเมืองสยาม โอรสพระองค์รองไปสร้างเมืองประ และราชธิดาสร้างเมืองปัตตานี²¹

ส่วนในตำนานนางเลือดขาว การเดินทางแสวงบุญด้วยการสร้างวัด และสร้างพระของพระนางนัยหนึ่งก็คือการอพยพผู้คนและแรงงานไปตั้งบ้านเมือง ยังผลให้เกิดเมืองใหม่ๆ ขึ้นในพัทลุง ตรัง และนครศรีธรรมราช หลายเมือง เช่น โลกเมืองบางแก้ว ในจังหวัดพัทลุงปัจจุบันซึ่งกล่าวกันว่าเคยเป็นที่ตั้งเมืองเก่าของพัทลุง และเมืองพระเกิด (ในอำเภอปากพูน จังหวัดพัทลุง)²² ตำนานตอนหนึ่งกล่าวว่านางเลือดขาวกับเจ้าพระยา कुमारเดินไปทางยังเมืองสทังบางแก้ว ได้ทำการสำรวจพื้นที่ที่จะสร้างเมืองใหม่ แต่ก็ไม่มีทำเลที่เหมาะสมเนื่องจากขณะนั้นยังเป็นพื้นที่ดำน้าท่วมถึง นางจึงเดินทางแสวงหาที่สร้างเมืองต่อไปจนถึงเมืองนครศรีธรรมราช พุทธิกรรมซ้ำๆ อย่างการสร้างวัด และสร้างพระระหว่างการเดินทางหาที่สร้างเมืองของพระนางเลือดขาวในครั้งนั้น ตำนานหมู่บ้านหลายแห่งในภาคใต้ปัจจุบันเชื่อว่าเป็นมูลเหตุทำให้เกิดเมืองหรือชุมชนใหม่ๆ ขึ้นมากมายตามรายทางที่พระนางดำเนินผ่าน เช่น ชุมชนเจ้าแม่อยู่หัว ชุมชนชะอวด ชุมชนในอำเภอฉวาง อำเภอลิขล อำเภอท่าศาลา อำเภอทุ่งสง ในจังหวัดนครศรีธรรมราช²³

3.2.2 กษัตริย์มีความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ

ในตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช พระยาศรีธรรมโศกราชอพยพครอบครัวผู้คนผ่านมาจากเวียงสระ ถึงลานสะกา และได้ค้นพบที่ตั้งเมืองและที่สร้างพระธาตุเจดีย์ด้วยความช่วยเหลือของพระอินทร์และพระวิษณุ โดยในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นฉบับที่เชื่อกันว่าเก่าแก่ที่สุดนั้นกล่าวว่า “พระวิษณุกรรมก็ช่วยพญา ตกแต่งก่อพระมหาธาตุซึ่งบรรจุพระสารีริกธาตุ

²¹ James Low, *Marong Mahawangsa: The Keddah Annals* (The American Presbyterian Society, 1908), pp.74-85; ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, *พงศาวดารเมืองไทรบุรี ตำนานมะโรง มหาวงศ์* (กรุงเทพฯ: The Knowledge Center, 2550), หน้า 93-106.

²² ชัยวุฒิ พิชะกุล, *ชำระเพลาณางเลือดขาว* (พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง, 2525), หน้า 5; วิชัย อินทวงศ์, *ตามรอยเจ้าแม่อยู่หัว* (สงขลา: วัดอินทราวาส, 2524), หน้า 28.

²³ เกศสุดา สิทธิสันติกุล และกษกร ชินะวงษ์ (บรรณาธิการ), *แม่เจ้าอยู่หัว: ศรีททา ความดี แรงใจ คู่พลังชุมชน* (เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานภาค, 2546), หน้า 20-26.

แล้วไซ้ จึงพระวิษณุกรรมก็ขึ้นไปยังพระอินทร์”²⁴ ส่วนในตำนานพระบรมธาตุฉบับกลอนสวด บทบาทการเป็นผู้ช่วยเหลือของพระอินทร์ทำให้ภารกิจในการตั้งพระธาตุและตั้งเมืองเป็นไปอย่างราบรื่น การได้พบทำเลที่ตั้งพระธาตุและที่ตั้งเมืองที่ดีเป็นพื้นฐานสำคัญที่ทำให้เมืองนครศรีธรรมราชเติบโต ตำนานบางสำนวนเล่าว่าท้าวดาเข้าฝืนพระยาศรีธรรมมาโสกราชให้เกณฑ์คนไปหักร้างถางพง ส่งพญานาคลงมาเลื้อยขึ้นเเนะให้ปักเขต ส่งผู้เชี่ยวชาญศิลปศาสตร์จากเมืองไกลมาให้ความช่วยเหลือสรรพให้ เป็นต้น

ส่วนในตำนานกลุ่มอิกายัตในวัฒนธรรมมลายูมุสลิม ก็พบว่าสิ่งที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติก็เข้ามามีความเกี่ยวข้องกับอนาคตของเมืองและกษัตริย์เช่นเดียวกัน เช่น ในอิกายัต ปัตตานี ที่กล่าวไปถึงรากเหง้าของราชวงศ์ศรีวังสาวว่าเป็นทายาทแห่งสวรรค์ โดยฝ่ายหญิงชื่อ กัมพูวังกู เกิดจากฟองน้ำแต่งงานกับชายที่เกิดจากไม้ไผ่ตงได้จนกำเนิดนางเลือดขาว “ตามคำบอกเล่ากันว่าลงมาจากสวรรค์ เป็นต้นราชวงศ์ และได้ครองราชอาณาจักรปัตตานี”²⁵ เช่นเดียวกับอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ที่เรื่องราวได้พยายามย้าให้เห็นว่ากษัตริย์ของเคดะห์นั้นเป็นเชื้อสายมาจากสวรรค์ แม้แต่กษัตริย์ที่เป็นเชื้อสายของยักษ์ แต่การที่จะขึ้นครองราชย์ได้ก็ต้องมีเชื้อสายบางส่วนจากเทพหรือสวรรค์ ดังเช่น ราชบุตรของราชามีเงี้ยวหรือราชายักษ์ที่กำเนิดจากบุตรสาวชานา เพื่อให้ราชบุตรผู้นี้มีความชอบธรรมที่จะเป็นกษัตริย์พระองค์ต่อไปของเมืองเคดะห์ ตำนานก็ได้เล่าย้อนกลับไปเพื่อให้คำอธิบายว่า พ่อของหญิงชานาผู้นั้นเคยเป็นราชาชั้นรอง และนางก็สืบเชื้อสายมาจากเทพธิดา แต่เนื่องจากไม่พอใจผู้คน จึงอพยพกันมาใช้ชีวิตอยู่อย่างสามัญชนในชนบท²⁶

อนุภาคตัวละครที่เกิดจาก ไม้ไผ่และมีเลือดสีขาวซึ่งเป็นประเด็นที่แสดงความสัมพันธ์ของผู้ปกครองกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ยังเห็นได้จากตำนานท้องถิ่นที่แพร่หลายอยู่ในจังหวัดภาคใต้ตอนกลาง ได้แก่ตำนานนางเลือดขาว โดยในตำนานฉบับของจังหวัดพัทลุงนั้น พระนางเลือดขาวและสามีเกิดมาจากกระบอกไม้ไผ่ แม้ด้วยบทตำนานจะไม่ได้กล่าวเชื่อมโยงตัวละครทั้งสองไปถึงเทพเทวดา หรือสวรรค์ แต่เหตุการณ์ต่างๆ ในเรื่องก็บ่งนัยให้ผู้อ่านเห็นได้ว่านางเลือดขาวมีความเชื่อมโยงกับอำนาจเหนือธรรมชาติ นางเลือดขาวอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ หรืออำนาจเกิดขึ้นเองแก่บุคคลที่มีบุญญาภิหาร มีบุคลิก และคุณสมบัติบางอย่างที่เด่นและแตกต่างกับคนอื่น ซึ่งในกรณี

²⁴ Dawid K. Wyatt, *The Crytal Sands: The Chronicles of Nagara Sri Dharrmaraja*, p.194.

²⁵ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.1*, p.197.

²⁶ James Low, *Marong Mahawangsa: The Keddah Annals*, p.123; ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, พงศาวดารเมืองไทรบุรี ตำนานมะโรง มหาวงศ์, หน้า 145.

นางเลือดขาวก็คือความเป็นผู้หญิง และการมีเลือดเป็นสีขาว อันเป็นสัญลักษณ์ของผู้มีกำเนิดบริสุทธิ์ ปราศจากมลทิน

ลักษณะที่เด่นกว่าดังกล่าวนี้ทำให้นางเลือดขาวผู้นั้นสามารถติดต่อหรือสื่อสารกับอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งในที่นี้คืออำนาจอันลึกลับ เช่น การได้ไปพบทรัพย์สมบัติฝังอยู่ในดินเป็นจำนวนมาก ทรัพย์เหล่านี้ได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญที่อำนาจลึกลับได้มอบให้แก่นางเลือดขาวในการสร้างความสืบเนื่องให้แก่อำนาจ ซึ่งเมื่อพิจารณาพร้อมกับฮิกายัต ปัตตานี และฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ ก็จะพบว่าอนุภาคเลือดขาว การเกิดจากไม้ไผ่ และฟองน้ำ มีความเชื่อมโยงกับความเชื่อเรื่องอำนาจจากสวรรค์ หรือเทพเทวดา

ลักษณะของละครที่มีความสัมพันธ์กับ “สีขาว” นี้ยังเห็นได้ในตำนานของมาเลเซีย ดังเช่นในเรื่อง ฮิกายัตราชา-ราชา ปาไซ เมื่อเมอระห์ ซิลู เจ้าเมืองปาไซทอดผ้าคลุมพระนางเบอดุงออกเลือดสีขาวอันแสดงถึงความบริสุทธิ์ของนางก็ไหลจนกระทั่งนางสิ้นพระชนม์เลือดจึงหยุดไหล²⁷ หรือในเรื่องฮิกายัตฮัง ตัวห์ ที่กล่าวถึงชอง ซาปูบา เจ้าเมืองบูกิต ศรีกุนตัง ที่เข้าป่าล่าสัตว์ไปพบกับเจ้าหญิงซึ่งพระองค์ได้ราชาภิเษกด้วย เจ้าหญิงพระองค์นี้ถือกำเนิดจากฟองน้ำลายของวัวสีขาว ต่อมาได้ให้กำเนิดราชบุตร 4 พระองค์ และได้ส่งไปครองเมืองต่างๆ ราชรอบบูกิต ศรีกุนตัง²⁸ โดยนัยยะแล้ว ราชบุตรทั้ง 4 พระองค์ที่ชอง ซาปูบา ส่งไปสร้างเมืองต่างๆ นั้นคือกษัตริย์ที่สืบเชื้อสายมาจากสวรรค์ซึ่งเป็นอำนาจเหนือธรรมชาติ การที่ตำนานนี้ให้เจ้าเมืองบูกิต ศรีกุนตัง ได้แต่งงานกับเจ้าหญิงที่เกิดจากฟองน้ำลายของวัวสีขาวจึงเป็นการตอกย้ำเชื่อมโยงให้เห็นถึงสถานะของกษัตริย์ที่เป็นทายาทจากสวรรค์ ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ ทำให้เห็นได้ว่าในมโนทัศน์ของผู้เล่าหรือผู้เขียนตำนานสมัยจาริตในท้องถิ่นบริเวณนี้ มองว่าสวรรค์และโลกมีความใกล้ชิดและต่อเนื่องกัน²⁹ กษัตริย์จึงถูกให้ความสำคัญในฐานะ “ตัวแทนของพระเจ้าที่อยู่ในโลก” หรือ “เป็นกษัตริย์ที่พระเจ้าเป็นผู้ส่งลงมาจากสวรรค์”³⁰

นอกจากในตำนานเรื่องหลักดังกล่าวแล้ว ตำนานหมู่บ้านในภาคใต้หลายแห่ง โดยเฉพาะตำนานของหมู่บ้านในภาคใต้ตอนกลาง ก็สื่อถึงประเด็นซ้ำๆ เรื่องกษัตริย์ หรือผู้นำที่มีความสัมพันธ์

²⁷ Sharifar Maznah Syed Omar, *Myths and the Malay Ruling Class* (Singapore: Time Academic Press, 1993), pp.7-8.

²⁸ Ibid, p.29.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid, p.45.

กับอำนาจเหนือธรรมชาติด้วยเช่นกัน กล่าวคือตำนานเรื่องกำเนิดหมู่บ้านหลายแห่งมักกล่าวถึงการนำของหัวหน้าผู้ปกครองหมู่บ้านที่มี “ฤทธิ” เหนือคนธรรมดา เช่น เป็นคนที่มีความรู้ หรืออายุยืนยาวผิดปกติธรรมดา มีแก้วกายสิทธิ์ นิธิ เอียวศรีวงศ์ ซึ่งศึกษาเรื่องนี้เห็นว่า การที่ผู้นำหมู่บ้านถูกเล่าให้เชื่อมโยงกับสิ่งเหนือธรรมชาตินี้ สื่อนัยยะว่าอำนาสิทธิของหมู่บ้านเกิดจากความสัมพันธ์เป็นพิเศษระหว่างอำนาสิทธิและพลังลึกลับบางอย่าง พลังนี้จะอธิบายในแง่มุมของศาสนาหรือไสยศาสตร์ก็ได้³¹

3.2.3 สัตว์มีบทบาทในการช่วยสร้างเมือง

ประเด็นนี้ดูเหมือนจะปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดในตำนานทุกเรื่อง ในตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช มีสัตว์ตามคตินิยมความเชื่อดั้งเดิมและพุทธศาสนาแสดงบทบาทในการสร้างเมืองของกษัตริย์นครศรีธรรมราช สัตว์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งสัตว์ที่เกิดจากการจำแลงกายของเทพเทวดาหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ และสัตว์ทั่วไปซึ่งบางครั้งก็สื่อความหมายว่าเป็นสัตว์ที่มีฤทธิเหนือสัตว์ธรรมดา เช่น การอธิบายว่าพระอินทร์ได้รับสั่งให้พระวิษณุแปลงกายเป็นกวางเที่ยวเดินในป่าเพื่อหลอกล่อให้พรานสุริตามไปจนพบจุดที่ดวงแก้วซ่อนอยู่ ซึ่งที่บริเวณนั้นต่อมาได้กลายเป็นสถานที่ตั้งพระธาตุ และเมืองนครศรีธรรมราช โดยพรานสุริได้กราบทูลว่า ที่แห่งนั้นเป็นที่ที่สวยงามเหมาะแก่การตั้งเมืองมาก ซึ่งเมื่อพระเจ้าศรีธรรมโศกราชทรงทอดพระเนตรเห็นดวงแก้ว และทรงทราบถึงลักษณะทางภูมิศาสตร์ก็ให้พรานนำอาหารและนายช่างวาดเขียนไปเขียนแผนที่มาถวายเพื่อวางแผนการสร้างพระธาตุและสร้างเมืองต่อไป

นอกจากกวางแล้ว ครุฑก็ยังมีบทบาทที่สำคัญด้วยเช่นกัน ดังที่ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชฉบับกลอนสวด กล่าวถึงพระมหาเถรพรหมเทพแปลงกายเป็นครุฑขนาดปีกและหางยาวข้างละ โยชน์มาร่อนลงที่หาดทรายแก้ว แล้วช่วยพระนางหมษาลาและเจ้าทนกุมารไปนำพระทันตธาตุจากกรุงนาคามาให้ ทั้งยังช่วยเหลือสองพี่น้องให้ปลอดภัยจากการโจมตีของฝูงนาคที่พยายามฉกชิงพระทันตธาตุที่สองกุมารซุกซ่อนไว้ที่หาดทรายแก้ว

นาค ก็เป็นสัตว์อีกชนิดหนึ่งที่มียบทบาทในการสร้างเมือง ดังที่เรื่องกล่าวถึงพญานาค และไพร่พลนาคแห่งกรุงนาคา แม้สัตว์ชนิดนี้จะแสดงบทบาทในทางลบ นั่นคือพญานาคพยายามที่จะขโมยเอาพระทันตธาตุไปประดิษฐานที่เจดีย์กรุงนาคา และพยายามทุกวิถีทางที่จะทำให้การประดิษฐานพระทันตธาตุที่หาดทรายแก้วล้มเหลว บทบาทต่อการเกิดเมืองในทางลบของเหล่านาคเช่นนี้

³¹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียน และอนุสาวรีย์* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2538), หน้า 13-14.

ส่งเสริมให้เมืองนครศรีธรรมราชที่พระเจ้าศรีธรรมโศกราชสร้างขึ้นนั้นยิ่งใหญ่ เพราะนาคเป็นตัวละครอุปสรรคที่เข้ามาส่งเสริมความสำคัญของพระทันตธาตุที่เป็นศูนย์กลางของเมืองนครศรีธรรมราช ลักษณะเช่นนี้ ตามแนวคิดของเลวี-สเตราส์ คือลักษณะของตำนานที่มีการแปรรูปกลับ (inversion) คือเรื่องกล่าวถึงบทบาทของสัตว์ต่อการสร้างเมืองใหม่เหมือนกัน เพียงแต่บทบาทของกวางและครุฑเป็นไปในเชิงบวก ส่วนบทบาทของนาคเป็นไปในเชิงลบ อย่างไรก็ตามสัตว์ทั้งสามก็ล้วนร่วมกันแสดงบทบาททำให้เกิดเมืองนครศรีธรรมราชขึ้น โดยเฉพาะในตอนหลัง บทบาทของพญานาคก็ถูกให้แสดงบทบาทกลับให้เป็นไปในทางบวก เมื่อพระอินทร์ได้สั่งให้พญานาคเลื้อยสร้างขอบเขตที่จะสร้างเมืองให้แก่พระเจ้าศรีธรรมโศกราช อันสะท้อนนัยถึงการกลายมาเป็นผู้ปกป้องเมืองและยอมรับพระศาสนาของนาค ซึ่งเป็นแนวคิดที่ปรากฏอยู่ทั่วไปในตำนานในวัฒนธรรมไทยพุทธ ดังเช่น ในตำนานพระเจ้าเลียบโลก กล่าวถึงพระพุทธรูปเจ้าว่าเมื่อเสด็จถึงคอยกึงพญานาคตนหนึ่งควักดวงตาถวายแด่พระพุทธรูปเจ้า ตำนานพระบาทยางวิด เล่าว่าพญานาคได้เนรมิตบ่อน้ำและกระบวยทองคำให้พระพุทธรูปเจ้าชำระล้างอุจจาระและปัสสาวะ ต่อมาก็เกิดรอยพระพุทธรูปบาทไว้เป็นที่สักการะบูชา³² ขณะที่ในคติความเชื่อดั้งเดิม นาคปรากฏบทบาทในฐานะอำนาจเหนือธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับดิน น้ำ และเมืองโบราณต่างๆ นาคได้คุ้ยควักแผ่นดินจนเกิดเป็นแม่น้ำสายต่างๆ เช่น พญาสุตตนาคุ้ยควักแผ่นดินจนเกิดเป็นแม่น้ำโขง พญาศรีสัตตนาคุ้ยควักแผ่นดินจนเกิดแม่น้ำอู และยังได้สร้าง “ฝายนาค” หรือ “ลี้ผี” กั้นปิดทางดินน้ำแม่โขงเพื่อไม่ให้ไหลลงสู่สมุทร และยังได้ช่วยสร้างเมืองต่างๆ เช่น เมืองสุวรรณะโคมคำ พันธุนาคราชช่วยสร้างเมืองนาคพันธุสิงหนวัตินคร และนาคที่สร้างเมืองหนองคันแทเลื้อยน้ำให้บุรีจันอายุล้วน³³

ในอิกายัต มะรงค์ มหาวงศ์ ูใหญ่ซึ่งเป็นร่างแปลงของชาวบ้านผู้มีกตาทักษะคนหนึ่งมีบทบาทในการสร้างจุดเปลี่ยนให้แก่เมืองเคตะห์ กล่าวคือเป็นผู้ที่เข้ามาท้าทายอำนาจของราชายักษ์จนราชายักษ์สูญเสียอำนาจการปกครองทั้งเสนาอำมาตย์และประชาชน และต้องละทิ้งราชบัลลังก์หนีออกไปอยู่ชนบทในที่สุด บทบาทดังกล่าวนี้ แม้ในช่วงแรกจะทำให้เคตะห์ขาดภัยพิบัติปกครองไปหลายปี แต่ก็เป็นการเตรียมเคตะห์เพื่อจะได้พบกับแสงสว่างแห่งศาสนาอิสลามในสมัยราชาพระองค์มหาวงศ์

จะเห็นได้ว่า นาคมีบทบาททั้งด้านบวกและลบ เมื่อผู้ปกครองหรือมนุษย์ประพฤตินิด นาคก็มีอำนาจในการทำให้เกิดผลร้ายต่อเมืองหรือต่อโลกได้ ดังเช่นในตำนานวัฒนธรรมไทยพุทธ กล่าวถึงนาคที่ทำลายฝั้งน้ำจนทำให้เมืองสุวรรณะโคมคำล่ม ขณะเดียวกันถ้ามนุษย์ประพฤตินิดต่อ

³² ประมิตน์ จารูร, ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย, หน้า 272.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 269.

แฉกๆ ก็จะสั่งไม่ให้มาคลงเล่นน้ำ ซึ่งจะเกิดภัยพิบัติแห่งแล้งตามมา³⁴ ในกรณีของตำนานอิกายัต มะรง มหาวงศ์ นั้นจะเห็นว่างูใหญ่ทำทายเป็นต้นคลอนอำนาจของกษัตริย์ก็เพราะกษัตริย์ประพฤติดื้อต่อราษฎรหรือต่อแนวทางการเป็นกษัตริย์ที่ดี งูใหญ่ในฐานะอำนาจเหนือธรรมชาติซึ่งมีความเชื่อมโยงกับสวรรค์จึงลงมาทำทายเป็นต้นคลอนอำนาจของกษัตริย์ไว้คุณธรรมต้องหลบหนีออกไปในที่สุด

บทบาทของสัตว์ในการสร้างเมือง แต่แสดงออกในเชิงลบดังที่เห็นบทบาทของนาคในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชช่วงต้นดังกล่าวแล้ว ปรากฏในเรื่องอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ในลักษณะที่คล้ายกัน โดยเรื่องได้เล่าถึงพญาครุฑแห่งนครร้างลังกาผู้ต้องการทำทายเป็นต้นคลอนอำนาจของมนุษย์ที่พระเจ้าเป็นเจ้าได้กำหนดไว้แล้ว โดยพญาครุฑได้โจมตีขบวนเรือเสด็จของเจ้าชายแห่งรัฐซึ่งบัญชาการโดยราชามะรง มหาวงศ์ อย่างรุนแรงถึง 3 ครั้ง ทำให้เรือแตก ไพร่พลพลัดกระเจาไร้ทิศทาง การโจมตีดังกล่าวนี้ทำให้เรือของราชามะรง มหาวงศ์ ถูกพัดไปจนกระทั่งพบสถานที่แห่งหนึ่งที่ต่อมาพระองค์ก็ได้สถาปนาขึ้นเป็นเมืองเคดะห์ เมืองใหญ่ที่มั่งคั่งขึ้นมาด้วยการค้าพาณิชย์และมีอำนาจจากความภักดีของเมืองอื่นๆ ครอบ

บทบาทของครุฑเป็นไปในเชิงลบ ตรงกันข้ามกับบทบาทของช้างเอราวัณของเมืองปัตตานี ซึ่งเป็นไปในทางบวก โดยช้างเชือกนี้เป็นช้างที่เข้าใจภาษามนุษย์ และมีญาณสัมผัสพิเศษ เป็นผู้นำพระราชธิดาของกษัตริย์เคดะห์พระองค์ที่ 2 ไปหาที่ที่เหมาะสมที่สร้างเมืองปัตตานี ขณะเดียวกันก็ยังเป็นผู้ไปค้นหาทายาทของราชายักษ์มาครองราชบัลลังก์ต่อ หลังจากทีราชบัลลังก์เคดะห์ว่างลงเนื่องจากเหล่าเสนาอำมาตย์จับไล่ราชายักษ์ออกไป บทบาทของช้างเอราวัณจึงทำให้อำนาจและราชบัลลังก์ของเคดะห์มีความต่อเนื่อง และมั่นคงขึ้น

ในตำนานนางเลือดขาว ช้างก็มีบทบาทสำคัญในการสร้างเมืองของพระนางเลือดขาว และพระสวามีเช่นเดียวกัน เริ่มตั้งแต่กำเนิดนางเลือดขาว ช้างก็เป็นสัตว์ที่นำไม้ไผ่ตงและไม้ไผ่เสริยซึ่งพระนางเลือดขาวและพระกุมารกำเนิดอยู่ในนั้นมามอบให้ยายเพชรกับตาสามโม หมอสะดำหรือหมอช้างของกรุงสทิงพาราณสี ทำให้สองตายายพบและชุบเลี้ยงทั้งสองจนโต หรือในกรณีการสร้างเมืองบางแก้ว ช้างก็เป็นสัตว์ที่ค้นพบที่ฝังของทรัพย์สินเงินทองมากมาย จนพระนางเลือดขาวได้มีทรัพย์สมบัติในการสร้างวัด สร้างพระ และสร้างเมือง

ตามคติความเชื่อทางพระพุทธศาสนา ช้างเป็นสัตว์คู่บุญบารมีของกษัตริย์ และยังมีบทบาทสำคัญในการประดิษฐานพระพุทธศาสนาด้วย ดังเช่น ในตำนานพระธาตุคอกยสุเทพ ก็เล่าถึงการ

³⁴ เรื่องเดียวกัน.

อัญเชิญพระบรมธาตุไปประดิษฐานว่าเมื่ออัญเชิญพระบรมธาตุประดิษฐานบนช้างมงคลและอิฐฐานเสียงช้างให้ไปหยุดบริเวณที่เหมาะสมในการประดิษฐานพระบรมธาตุ³⁵ บทบาทเช่นนี้มีความคล้ายคลึงกับช้างในอิกายัต ปัตตานี ที่เป็นผู้นำทางพระราชธิดากษัตริย์เคอะหะไปหาที่เหมาะสมสร้างเมืองปัตตานี ด้วยเหตุนี้ ช้างจึงสัมพันธ์กับกษัตริย์และความมั่นคง การครอบครองช้างที่มีคุณสมบัติพิเศษจึงแสดงถึงราชนาฎภาพของกษัตริย์ ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐต่อรัฐ ช้างยังเป็นเครื่องหมายของความจงรักภักดีที่รัฐเล็กมีต่อรัฐที่มีอำนาจมากกว่า ดังในตำนานนางเลือดขาว ตาเพชรและยายสามโมซึ่งเป็นหมอช้างของเมืองพัทลุงต้องจัดช้างส่งแก่เมืองสทิงพาราณสี จนเมื่อตำแหน่งหมอช้างสืบทอดมาถึงนางเลือดขาว พระนางก็ส่งช้างให้กรุงศรีอยุธยา อันแสดงให้เห็นว่าศูนย์อำนาจที่เมืองพัทลุงจะต้องแสดงความภักดีนั้นเปลี่ยนไปจากสทิงพาราณสีเป็นกรุงศรีอยุธยา โดยนัยนี้ช้างจึงเป็นเครื่องหมายของอำนาจของกษัตริย์และความจงรักภักดีด้วย ในเรื่องชจาเราะห์มลายู ความสูญเสียอำนาจในฐานะกษัตริย์ของมหาราชา เทวา สุระ แห่งปาหัง ถูกนำไปเชื่อมโยงกับช้างตัวโปรดของพระองค์ กล่าวคือ ระบุว่าที่เจ้าเมืองปาหังถูกขังอยู่เพราะพ่ายแพ้แก่กษัตริย์มะละกา พระองค์ได้เห็นช้างยา เคนยัง ซึ่งเป็นช้างคู่พระบารมีของพระองค์อีกครั้งหนึ่ง แต่เมื่อได้เห็นว่าเล็บของช้างยา เคนยังหลุดหายไป พระองค์จึงรำพึงรำพันขึ้นมาว่า “เป็นครั้งแรกที่เราได้เห็นช้างของเราเป็นเช่นนี้ จึงไม่น่าแปลกเลยที่เราจะสูญเสียแผ่นดินของเราไป”³⁶

สำหรับอิกายัต ปัตตานี สัตว์ที่มีบทบาทในการสร้างเมืองคือกระเจง โดยพญาท้าวณักระพาปถมกษัตริย์แห่งปัตตานีสร้างเมืองขึ้นจากบริเวณที่กระเจงตัวหนึ่งวิ่งนำทางไป บทบาทของกระเจงนี้ยังปรากฏให้เห็นในตำนานพื้นเมืองของมาเลเซียที่กล่าวถึงกระเจงซึ่งมีบทบาทในการสร้างเมืองยะโฮร์ใน ชจาเราะห์ มลายู อีกด้วย เป็นที่น่าสังเกตว่ากระเจงเป็นสัตว์ที่มีลักษณะคล้ายคลึงกับกวาง ซึ่งเป็นสัตว์ที่มีบทบาทอยู่ในตำนานในวัฒนธรรมไทยพุทธ ดังเช่นตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชที่กวางเป็นร่างจำแลงของพระวิษณุกรรม ความคล้ายคลึงกันของสัตว์ซึ่งมีบทบาทต่อการสร้างเมืองทั้งสองนี้ แสดงให้เห็นถึงกระบวนทัศน์ความเชื่อเรื่องสัตว์ที่มีลักษณะเหนือธรรมชาติที่คล้ายคลึงกัน ซึ่งอาจมีกำเนิดมาจากกระบวนทัศน์ความเชื่อดั้งเดิมเดียวกัน

3.2.4 ศาสนาทำให้บ้านเมืองมั่นคงและเจริญรุ่งเรือง

ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชนั้นให้ความสำคัญกับการส่งเสริมพระพุทธศาสนาของกษัตริย์และราษฎรเป็นอย่างมาก โดยการสร้างจุดแบ่งเพื่อขั้บแน่นความ

³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 261.

³⁶ Sharifar Maznah Syed Omar, *Myths and the Malay Ruling Class*, p.7.

แตกต่างระหว่างสถานภาพของพระเจ้าศรีธรรมโศกราชและเมืองนครศรีธรรมราชก่อนและหลังสร้างพระธาตุ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการส่งเสริมพระพุทธศาสนา ดำเนินได้แสดงให้เห็นว่าก่อนสร้างพระธาตุ กษัตริย์นครศรีธรรมราชเคยเป็นผู้นำรัฐที่ประสบความสำเร็จในการสร้างความมั่นคงให้แก่รัฐของพระองค์มาก่อน คูได้จากกรณีที่พระองค์ต้องอพยพผู้คนลงใต้มาหาที่ตั้งเมืองใหม่ถึง 3 ครั้งก่อนจะตั้งที่นครศรีธรรมราช จนกระทั่งเมื่อได้สร้างพระธาตุ พระองค์ก็กลายเป็นกษัตริย์ที่มีบุญญาภิหารสลับซับซ้อนขึ้นมา เมืองนครศรีธรรมราชที่เคยเป็นเพียงรัฐที่มีกษัตริย์เป็นบุคคลธรรมดา แม้จะปกครองเมืองใหญ่ได้ แต่ก็ล้มเหลวในด้านความมั่นคง จนเมื่อภายหลังสามารถสถาปนาตัวเองเป็นเมืองแห่งพระบรมธาตุในพุทธศาสนาก็กลายเป็นเมืองที่มั่นคง มีเจ้าเมืองน้อยใหญ่ ทั้งไกลทั้งใกล้เข้ามาสัมพันธ์ด้วย แม้กระทั่งเจ้าเมืองลังกา และเจ้าเมืองหงสาวดีที่เป็นศัตรูกันอยู่ก็เข้ามาสัมพันธ์ให้ความช่วยเหลืออย่างพร้อมเพรียง

ในอิกายัต ปัตตานี ศาสนาอิสลามก็กลายเป็นเส้นแบ่งที่เด่นชัดซึ่งทำให้เกิดความแตกต่างระหว่างปัตตานีใน 2 ช่วงเวลา คือปัตตานีเก่าขณะนับถือรูปเคารพตามคติฮินดูและปัตตานีใหม่ภายหลังกษัตริย์และชาวเมืองเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลาม โดยตำนานกล่าวถึงเหตุการณ์หลังจากที่พญาท้าวแก้วกษัตริย์พระองค์แรก ทำตามสัญญาที่ให้ไว้กับเช็ก ชาอิด หมอรักษาโรคผิวหนังชาวปาไซ โดยการเข้ารับศาสนาอิสลาม และเปลี่ยนชื่อเป็นสุลต่านอิสมาอิล ซิลลุลละห์ ฟีลอาลาม หรืออิสมาอิล ซาห์ จนถึงการสร้างมัสยิดเพื่อให้ความเป็นมุสลิมเป็นที่ประจักษ์ชัด ปัตตานีก็สามารถสร้างป็นใหญ่ได้ มีศักยภาพในการสงคราม สามารถยกทัพไปโจมตีรัฐที่ยิ่งใหญ่อย่างกรุงศรีอยุธยา และสามารถป้องกันตัวเองได้อย่างองอาจจากรัฐใหญ่ทางใต้อย่างยะโฮร์ และปาเล็มบัง ในอิกายัต มะรง มหาวังค์ เมื่อกษัตริย์เปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลามตามคำชี้แนะของผู้รู้จากแบกแดด เคาะหฺก็เหมือน “การตื่นจากความหลับใหล” ศาสนาอิสลามทำให้เคาะหฺตื่นขึ้นมาพบกับแสงสว่าง³⁷ แม้อิกายัตเรื่องนี้จะแตกต่างจากอิกายัต ปัตตานีและอิกายัตของมาเลเซียหลายเรื่องเพราะบอกเล่าถึงการเข้ามาของศาสนาอิสลามไว้ในตอนสุดท้ายของเรื่อง แทนที่จะเขียนไว้ตอนต้นๆ เรื่อง แต่ลักษณะเช่นนี้ก็ชี้ให้เห็นนัยสำคัญของศาสนาอิสลามกับความมั่นคงของรัฐ ดังที่ชุลีพร วิรุณหะ ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า เป็นเพราะเสาหลักสองเสา คือ ราชวงศ์และศาสนาอิสลามได้ปักหลักลงอย่างมั่นคงแล้ว ก็ไม่จำเป็นที่เคาะหฺจะต้องมีพลวัตทางประวัติศาสตร์อีกต่อไป นับจากนั้นไป ไม่ว่าเคาะหฺจะถูกปกครองโดยกษัตริย์องค์ใดหรืออีกที่พระองค์ เหตุการณ์ที่จักเกิดขึ้นในรัฐนี้ก็จะไม่แตกต่างจากรัชสมัยของสุลต่านมัสซัฟฟาห์ ซาห์ ปฐมกษัตริย์ที่นับถือศาสนาอิสลามเป็นพระองค์แรก “ด้วยเหตุนี้ จึงไม่ต้องลงบันทึกไว้ อิกายัต มรง มหาวังสา จึงเป็นเรื่องราวที่มีแนวเรื่องหลัก

³⁷ Hendrik M.J. Maier, *In The Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa* (New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1988), p.182.

(theme) หนึ่งเดียว อะไรก็ตามที่จะแสดงออกถึงความเชื่อ ความเข้าใจ และความรับรู้ของชาวคณะ ก็จะถูกย่อให้สั้นลงเหลือแก่น”³⁸

ส่วนการบำรุงพระศาสนาของพระนางเลือนขาว ในตำนานนางเลือนขาวนั้นก็คือการสร้างวัดและสร้างพระ กิจกรรมของพระนางคือการบำเพ็ญบุญผ่านการสร้างศาสนวัตถุและศาสนสถาน อันเป็นมูลเหตุให้เกิดชุมชนและเมืองต่างๆ โดยการมีบทบาทเช่นนี้ยังผลให้พระนางเลือนขาวได้รับนับถือยกย่องทั่วไป จนกระทั่งเจ้าเมืองสุโขทัยเรียกตัวเข้าเมืองและจะแต่งตั้งเป็นพระสนม ขณะที่ ในตำนานนางเลือนขาวบางฉบับก็กล่าวว่าชื่อเสียงของพระนางทำให้พระนางได้เป็นมเหสีของ กษัตริย์แห่งเมืองนครศรีธรรมราช ได้ “ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาโดยการสร้างและปฏิสังขรณ์วัดต่างๆ มากมายทั้งในเมืองนครศรีธรรมราช (ตามพรลิงค์) และเมืองใกล้เคียง ทั้งยังได้ทำคุณประโยชน์ให้บ้านเมืองมากมาย จนเป็นที่รักใคร่ของไพร่ฟ้าโดยทั่วไป”³⁹

กล่าวโดยสรุป จะเห็นได้ว่า แม้ว่าเนื้อหาหรือเรื่องราวในตำนานภาคใต้สมัยจาริต ทั้งตำนานในวัฒนธรรมไทยพุทธ ตำนานในวัฒนธรรมมุสลิม และตำนานผสมผสานจะมีความแตกต่างกัน แต่เมื่อได้พิจารณาถึงเนื้อหาหรือองค์ประกอบของเรื่องที่ตำนานเหล่านี้แสดงออกอย่าง ชัดๆ กันแล้ว ก็จะโครงสร้างเนื้อหาและการเล่าเรื่องที่เป็นแบบเดียวกัน ซึ่งเป็นที่น่าสนใจว่า โครงสร้างการเล่าเรื่องแบบนี้ น่าจะเป็นพื้นฐานของวิธีการสื่อสารเรื่องราวของผู้คนในภูมิภาคใต้ หรือคาบสมุทรมลายู (หรือเอเชียตะวันออกเฉียงใต้) ก่อนที่จะถูกแบ่งแยกด้วยศาสนาและชาติพันธุ์ ตามแนวคิดรัฐชาติสมัยใหม่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 25 ทั้งนี้ น่าจะเป็นวัฒนธรรมการเล่าเรื่องที่เข้มแข็ง เป็นอย่างมากด้วยเช่นกัน เพราะแม้ว่าในเวลาต่อมาภาคใต้ตอนกลางจะมีอิทธิพลของศาสนาพุทธ และภาคใต้ตอนล่างมีอิทธิพลของศาสนาอิสลาม แต่การเล่าเรื่องผ่านโครงสร้างพื้นฐานดังกล่าวนี้ ก็ยังสามารถเห็นได้อย่างเด่นชัด

โครงสร้างพื้นฐานดังกล่าวนี้ ยังยืนยันสิ่งที่ผู้วิจัยได้กล่าวในตอนต้นว่า ตำนานจาริตเหล่านี้ แม้ว่าจะบอกเล่าถึงเรื่องราวของราชวงศ์ หรืออีกนัยหนึ่งเป็นเรื่องราวที่สะท้อนตัวตนของชนชั้นสูง แต่ก่อนที่จะเป็นตำนานลายลักษณ์ ตำนานเหล่านี้ย่อมจะเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะมาก่อน ในแง่นี้ ความคิด ความเชื่อ หรืออุดมคติต่างๆ ที่ปรากฏในตำนานลายลักษณ์ เช่น แนวคิดเรื่องกษัตริย์ที่ สัมพันธ์กับเทพเทวดาหรือผู้เป็นเจ้า ที่กลายมาเป็นคติเกี่ยวกับกษัตริย์ในตำนานในวัฒนธรรมมลายู

³⁸ ชูสิทธิ์ วิรุณหะ, บุษหารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู, หน้า 184.

³⁹ เกศสุดา สิทธิสันติกุล และกษกร ชินะวงษ์ (บรรณาธิการ), แม่เจ้าอยู่หัว: ศรีทหา ความดี แรงใจ คู่พลัง ชุมชน, หน้า 22.

ทั้งของไทยและมาเลเซีย จึงมีผู้สงสัยว่า แท้ที่จริงแล้วอาจจะเป็นแนวคิดที่แพร่หลายอยู่ในหมู่คนพื้นเมืองมาก่อนที่ราชสำนักจะรับมาขัดเกลาเป็นอุดมคติของสถาบันกษัตริย์ ดังที่ซารีฟาร์ มัชนะห์ ซาเฮด โอมา ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า คติความเชื่อเรื่องความมหัศจรรย์ เรื่องเหนือธรรมชาติ ทั้งของคนและสัตว์นั้น แพร่หลายอยู่ในวัฒนธรรมมุขปาฐะของประชาชนคนพื้นเมืองมานาน ต่อมาเหล่าผู้สร้างสรรค์ตำนานได้ประสมประสานคติเหล่านี้เข้ากับอุดมการณ์ของชนชั้นสูง ก่อนที่ราชสำนักจะกระจายกลับออกไปเพื่อยืนยันสถานะของตนเอง⁴⁰

สาเหตุอีกประการหนึ่งก็คือร่องรอยของศาสนาฮินดูและศาสนาพุทธที่เคยเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรมความเชื่อของผู้คนในบริเวณคาบสมุทรมาก่อน โดยในบริเวณภาคใต้ตอนล่างจะพบอิทธิพลของศาสนาฮินดูลัทธิไสวินิกายหรือนิกายที่นับถือพระศิวะหรือพระอิศวรเป็นเทพสูงสุด ดังปรากฏหลักฐานที่เป็นฐานประติมากรรมที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมฮินดูที่เมืองโบราณยะรัง ปัตตานี เช่น แท่นโยนิโทรณะ ศิวลึงค์ และพระโคหนันทิ เป็นต้น หรือการบูชาพระอิศวร (พระศิวะ) ที่ปรากฏในขนบนิยามการเซ็ดหนังตะลุงในภาคใต้ การบูชากุหนุง หรือเขาพระสุเมรุในศิลปะการแสดง และวิถีชีวิตประจำวัน นอกจากนี้ยังพบประติมากรรมโบราณที่เกี่ยวข้องกับองค์พระวิษณุ เช่น องค์พระวิษณุสี่กรศิลาที่ประดิษฐานอยู่ในศาลเจ้าหลักเมือง จังหวัดสงขลา ในภาคใต้ตอนกลางจะโบราณวัตถุของทั้งสองนิกาย แม้ว่าร่องรอยของศาสนาฮินดูในพื้นที่ภาคใต้ตอนกลางจะค่อนข้างรับเป็นอิทธิพลของอินเดียโดยตรงมากกว่าร่องรอยของศาสนาฮินดูในภาคใต้ตอนล่างที่มีรูปแบบของฮินดู-ชวา

ภายใต้วัฒนธรรมฮินดู แนวความคิดเกี่ยวกับเขาพระสุเมรุต่างก็มีร่วมกันและสะท้อนออกมาในวิถีชีวิตทั้งในอดีตและปัจจุบันได้อย่างชัดเจนที่สุด สำหรับชาวมลายูจะเชื่อว่าองค์พระศิวะสถิตอยู่บนยอดเขาพระสุเมรุ (ชาวมลายูออกเสียงเป็น สุ-เม-รุ) ซึ่งหมายรวมทั้งเขาพระสุเมรุอันเป็นศูนย์กลางของจักรวาล เขาตัดบริกัณฑ์ที่แวดล้อมและเขาไกรลาส รวมเข้าเป็นเขาพระสุเมรุทั้งหมด ดังนั้นคำว่าเขาพระสุเมรุในความเชื่อพื้นบ้านจึงรวมเอาภูเขาสำคัญๆ ทั้งหลายในคติฮินดูดั้งเดิมที่เชื่อว่าเป็นที่สถิตของหมู่เทพเทวดาทั้งหลายมาเป็นเขาพระสุเมรุ และยังคงสะท้อนให้เห็นอยู่ในวิถีปัจจุบันของชาวไทยพุทธและมลายุมุสลิมอย่างเด่นชัด

⁴⁰ Sharifar Maznah Syed Omar, *Myths and the Malay Ruling Class*, p.94. ดูความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมวรรณกรรมของประชาชนและราชสำนักที่มีลักษณะเดียวกันนี้ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และใบเรือ: ความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์สมัยรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งบุคส์, 2538)

3.3 ลักษณะเฉพาะของตำนานท้องถิ่นกับพลวัตของการศึกษาวิเคราะห์

ในการสืบค้นเอกสารทางประวัติศาสตร์เพื่อนำเสนอภาพของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยเริ่มประวัติศาสตร์ ดี.จี.อี. ฮอลล์ (D.G.E. Hall) ได้แสดงความผิดหวังต่อวรรณกรรมพื้นเมืองของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่า “ไม่สู้มีประโยชน์มากนัก” เนื่องจากวรรณกรรมเท่าที่มีอยู่ในขณะนั้นเป็นเอกสารที่ถูกเรียบเรียงขึ้นใหม่ ไม่มีเอกสารใดที่มีอายุเกิน 200 ปี โดยกล่าวในตอนหนึ่งว่า “สภาพของสมัยโบราณที่ปรากฏจากเอกสารเหล่านี้ ก็คือสภาพที่กษัตริย์ในราชวงศ์หลังๆ ต้องการให้ประชาชนในสมัยของตนเชื่อถือในความรุ่งเรืองของราชวงศ์ของตนแต่เก่าก่อน”⁴¹

จากกล่าวได้ว่า ดี.จี.อี. ฮอลล์ ไม่ใช่ นักวิชาการคนแรกที่ผิดหวังต่อเอกสารหรือวรรณกรรมพื้นเมืองในภูมิภาคนี้ ก่อนหน้านั้น จอห์น ครอเฟิร์ด (John Crawfurd) ก็เคยกล่าวว่า งานเขียนพื้นเมืองมลายูนั้น “ไร้คุณค่า” เพราะเป็นแค่เพียง “นิทานป่าเถื่อน”⁴² งานเหล่านี้ถูกมองว่า นำมาใช้หรือมาเล่าโดยคนที่ไม่มี ความเข้าใจเรื่องเอกภาพของกาลเทศะ และความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์⁴³ ซึ่งเป็นสิ่งที่นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์คาดหวัง ด้วยเหตุนี้ ในมุมมองของนักวิชาการตะวันตก วรรณกรรมพื้นเมืองเหล่านี้จึง “เป็นสิ่งที่เชื่อถือไม่ได้... (ผู้เล่า) อาจจะยอมเสียความเป็นจริงเพื่อให้เรื่องน่าสนใจ... อาจจะเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับคำพูด คำเจรจาที่ไม่น่าจะเกิดขึ้นได้เลยในความเป็นจริง”⁴⁴ เช่นเดียวกับวินสเต็ดท์ให้ความเห็นต่อฮิกกิ้นสว่า มะรง มหาวงศ์ ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นเพียงการเอานิทานพื้นบ้านมาเก็บเล็กผสมน้อยเข้าด้วยกัน ห่างไกลจากการศึกษา

⁴¹ ดี.จี.อี. ฮอลล์, *ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สุวรรณภูมิ-อุษาคเนย์ภาคพิสดาร* (กรุงเทพฯ: 2526), หน้า 16.

⁴² J. Crawfurd, *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries* (London, 1985), p.250. อ้างใน เอ.ซี. มิลเนอร์, *เกอรากาอัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุครุ่งอรุณของการปกครองอาณานิคม*, แปลโดย ชนิตา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม (นครศรีธรรมราช: สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, 2550), หน้า iv.

⁴³ R.O. Winstedt, “A History of Classical Malay Literature”, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 31, iii (1958), p.60. อ้างถึงใน A.H. Johns, “The Turning Image: Myth & Reality in Malay Perception of the Past”, in Anthony Reid and David Marr (eds.), *Perception of the Past in Southeast Asia* (Singapore: Asian Studies Association of Australia, 1979), p.44.

⁴⁴ .J. Wilkinson, *Paper on Malay Subjects, 1st and 2nd Series* (Kuala Lumpur: Government Printing House, 1927), p.33-34. อ้างถึงใน ชุติพร วิรุณหะ, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 30.

ทางวิทยาศาสตร์อย่างมากจนไม่คุ้มค่าที่จะอ่านเอาความอันใด ถือเป็นถ้อยความที่น่าเบื่อหน่ายและเหลวไหลไร้สาระ เช่นเดียวกับงานเขียนเกือบทั้งหมดของมาเลย์ที่ชาวอังกฤษพบเห็นหรือค้นเคย⁴⁵

ในกรณีของประเทศไทยเอง ความผิดหวังจากการอ่านเอกสารพื้นเมืองที่มีลักษณะพื้นฐานอันแตกต่างกับวิธีคิดแบบสมัยใหม่ก็ปรากฏให้เห็นเช่นเดียวกัน พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงผิดหวังกับเนื้อหาสาระของตำนานในการสะท้อนความเป็นมาในเชิงประวัติศาสตร์ของกรุงสยาม ดังที่พระองค์ทรงวิจารณ์ไว้ใน *เรื่องพระราชประเพณีการตั้งพระมหาอุปราช* ว่า

“กรุงสยามอันนี้ไม่ปรากฏในเรื่องใดเล่าได้เป็นชาติยืนยาว มีเจ้าแผ่นดินปกครองมาเกิน 1,300 ปี...ที่ได้ความว่ามีชื่อกรุงสยามขึ้นตั้งแต่พงสาวดารเหนือเป็นอย่างช้า แต่ในพงสาวดารเหนือนั้นกล่าวกำหนดสร้างเมืองสวรรค์โลก เมืองสุโขทัย ซึ่งเป็นราชธานีมหานครใหญ่ในกรุงสยามฝ่ายเหนือ มีกำหนดพุทธศักราชและจุลศักราชเลอะเทอะจะมีสอบสวนอย่างไรก็ไม่ได้ความ จะรับเอาเป็นแน่แท้จริงก็ไม่ได้ด้วยเรื่องราวนั้นก็มิแต่หาเห็นเดินอากาศทำฤทธิเดช และอัศจรรย์ต่างๆ มากไปจนเกิน ไม่ควรเชื่อ”⁴⁶

ความผิดหวังของนักวิชาการต่อหลักฐานวรรณกรรมของคนพื้นเมืองดั้งข้างต้น มิลเนอร์ (A.C. Milner) เห็นว่า “เป็นเพียงแค่ว่า...ถ้ากล่าวเกินจริงอันเกิดขึ้นจากการตัดสินด้วยคุณค่าแบบสมัยใหม่” ในกรณีของตำนานในวัฒนธรรมมลายู หรืออิกายัตนั้น เขาวิจารณ์ว่า เมื่อใดที่อิกายัตถูกศึกษาสืบค้นโดยนักประวัติศาสตร์ นักวิชาการเหล่านี้ก็มักจะทำแค่เพียงแสวงหาข้อมูลเชิงข้อเท็จจริงออกมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้อมูลที่ดูเหมือนว่าจะเชื่อถือได้เกี่ยวกับช่วงเวลาที่ไม่ได้รับการบันทึกไว้ในเอกสารของยุโรป⁴⁷

⁴⁵ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.8.

⁴⁶ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, *เรื่องพระราชพงสาวดารกับเรื่องพระราชประเพณีการตั้งพระมหาอุปราช*, อนุสรณ์งานฉาปนกิจศพนายพงษ์เจริญ ส่องศิริ ณ วัดธาตุทอง พระโขนง วันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2516 (พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2516), หน้า 1. อ้างถึงใน กำพล จำปาพันธ์, “ขุนเจือง: วีรบุรุษในเทวตำนานตามแบบฉบับวัฒนธรรมไท-ลาว”, *เมืองโบราณ* 34: 1 (มกราคม-มีนาคม 2551): 60.

⁴⁷ เอ.ซี. มิลเนอร์, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า iv.

การขาดข้อมูลเชิงข้อเท็จจริง การขาดเหตุผล การขาดศรัทธาอ้างอิงที่แน่นอนพอจะสืบสาวราวเรื่องต่อไปได้ ตลอดจนขาดการระบุนามผู้เขียนและที่มาที่ไป ดูเหมือนจะเป็นปัญหาใหญ่ของการใช้วรรณกรรมพื้นเมืองในการศึกษาเชิงวิชาการ มิลเนอร์ระบุว่าจนถึงปลายคริสต์ทศวรรษ 1950 ความสนใจต่อหลักฐานพื้นเมืองมลายูและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของนักวิชาการตะวันตกก็ลดลง ดังจะเห็นได้จากหนังสือเรื่อง *Historians of Southeast Asia* ซึ่งเป็นหนังสือรวมบทความจากการสัมมนาเรื่อง “งานเขียนทางประวัติศาสตร์ของชนชาติต่างๆ ในเอเชีย” ณ ประเทศอังกฤษในปี ค.ศ. 1958-1959 หนังสือเล่มนี้แสดงให้เห็นว่านักวิชาการด้านประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั้นยอมรับว่ายังไม่สามารถเข้าใจงานเขียนพื้นเมืองได้ดีพอ โดยเฉพาะความเข้าใจเกี่ยวกับอดีตของคนพื้นเมืองที่สะท้อนให้เห็นจากงานเขียนพื้นเมืองในระยะเวลาต่างๆ⁴⁸ ดี.จี.อี. ฮอลล์ ซึ่งเป็นบรรณาธิการหนังสือเล่มนี้ยอมรับว่านัยยะสำคัญที่สะท้อนให้เห็นจากการสัมมนารั้งนี้ก็คือ ความสนใจของนักประวัติศาสตร์ตะวันตกต่อตัวบทพื้นเมือง “ลดน้อยลงเป็นอย่างมาก”⁴⁹ เอ.ซี. มิลเนอร์ เรียกบรรยากาศทางวิชาการเช่นนี้ว่าเป็น “สภาวะขาลง” ของการศึกษาเอกสารพื้นเมืองของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้⁵⁰

อย่างไรก็ดี ตามทัศนะของชูลิพร วิรุณหะ ท่ามกลางสภาวะขาลงในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษ 1950 ดังกล่าวนั้น ผลงานของ เจ.เอ็ม. กุลลิค (J.M. Gullick) เรื่อง *Indigenous Political Systems in Western Malaya* (1958) และวิลเลียม รอฟฟ์ (W.R. Roff) เรื่อง *The Origins of Malay Nationalism* (1967) ก็เป็นการจุดประกายที่ดีในการศึกษามลายูที่ความเป็นตัวตนของมลายูเอง แทนที่จะเป็นการศึกษามลายูในฐานะอาณานิคมของอังกฤษซึ่งเป็นแนวทางขอดนิยมในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2⁵¹ โดยงานเหล่านี้ให้ภาพที่แจ่มชัดเกี่ยวกับชีวิตความเป็นอยู่ในสมัยก่อน เช่น ภาพของเมืองท่าที่เต็มไปด้วยพ่อค้าและผู้คนจากนานาประเทศบนคาบสมุทรมลายู หรือภาพของหัวหน้าเผ่า ทหาร ขุนนาง และกษัตริย์ แม้ว่าในกรณีของกุลลิคนั้น จะมีข้อจำกัดในแง่ของการใช้หลักฐานในการศึกษาที่เน้นเอกสารของชาวยุโรปและบันทึกของชาวตะวันตกที่เข้ามาขมลายู ซึ่งทำให้ได้ข้อสรุปต่อตัวตนทางการเมืองการปกครองของมลายูว่า “เป็นรัฐแบบอนาธิปไตย”⁵²

⁴⁸ ชูลิพร วิรุณหะ, *บุหงารายา ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาว*, หน้า 7-8; เอ.ซี. มิลเนอร์, เรื่องเดียวกัน.

⁴⁹ เอ.ซี. มิลเนอร์, เรื่องเดียวกัน.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁵¹ ชูลิพร วิรุณหะ, เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

⁵² เอ.ซี. มิลเนอร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า ii-iii.

ข้อสรุปนี้ได้รับการโต้แย้งอย่างตรงไปตรงมาจากมิลเนอร์ เมื่อเขาได้ศึกษาวัฒนธรรมการเมืองของมลายูโดยใช้เอกสารตำนานพื้นเมืองของมลายูเองเป็นหลักฐานแกนกลางในการวิเคราะห์

เอ.เอช. โจนส์ ก็มีแนวความคิดคล้ายคลึงกับ เอ.ซี. มิลเนอร์ ที่เห็นว่าความไม่ใส่ใจเอกสารพื้นเมืองเป็นผลมาจากวิธีคิดแบบสมัยใหม่ โจนส์ยอมรับว่างานเขียนสมัยจารีตในวัฒนธรรมมลายูนั้นไม่เพียงแต่ไม่ได้รับความสนใจเท่านั้น แต่โดย “แนวเรื่อง” (genre) ของมันยังยากเกินที่จะทำความเข้าใจโดยมโนทัศน์สมัยใหม่อีกด้วย กล่าวคือขณะที่ในวัฒนธรรมตะวันตกมีการแบ่งแนวเรื่องออกได้หลายแนว เช่น แนวพาฝัน (romance) แนวรัก (ballad) นิทาน (fable) พงศาวดาร หรือประวัติศาสตร์ แต่งงานเขียนสมัยจารีตในวัฒนธรรมมลายูกลับมีชื่อเรียกแนวเรื่องที่แตกต่างกัน มีหน้าซ้ำในงานที่มีชื่อประเภทเดียวกันก็ยังแบ่งออกได้เป็นหลายลักษณะ เช่น งานประเภทอิกายัตที่สามารถแบ่งออกได้หลายชนิดตามลักษณะของเรื่องราวและวิธีการเล่า การที่นักวิชาการตะวันตกเข้ามาศึกษาวรรณกรรมจารีตของมลายูโดยมีมโนทัศน์ทางวรรณกรรมแบบตะวันตกแนบติดมาก่อนแล้ว จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่นักวิชาการจะไข่มโนทัศน์ดังกล่าวในการพิจารณาตัดสินวรรณกรรมจารีตของมลายูด้วย เมื่อชาวตะวันตกซึ่งคุ้นเคยกับคำว่า “วรรณกรรม” ซึ่งมีกฎเกณฑ์เรื่องเวลา ลักษณะเฉพาะ และโครงสร้างทางวรรณกรรมที่แจ่มชัดอยู่ในวัฒนธรรมทางวรรณกรรมตะวันตกอยู่แล้ว จึงงุนงงสงสัยเมื่อต้องมาศึกษาวรรณกรรมพื้นเมืองมลายูซึ่งชื่อเรียกแนวเรื่อง และไวยากรณ์การเล่าเรื่องที่แตกต่างกัน⁵³

รูปธรรมของความงุนงงสับสนอันเกิดจากวัฒนธรรมการอ่านหรือการพิจารณาวรรณกรรมที่แตกต่างนี้อาจเห็นได้จากกรณีของเชลลี เออร์ริงตัน (Shelly Errington) ที่เธอสารภาพว่าระหว่างการอ่านอิกายัต ฮัง-ตัวห์ นั้น เธอมักจะพยายามเชื่อมโยงเรื่องราวในอิกายัต ฮัง-ตัวห์ เข้ากับเหตุการณ์ที่ไม่ปรากฏข้อมูลใดๆ ในตัวบทอิกายัตเลย⁵⁴ ปัญหาดังกล่าวนี้อาจช่วยให้ข้อเสนอในการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ในการศึกษาเอกสารพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ด้วยการให้ยอมรับความจริงว่า “โลกของผู้คนที่แตกต่างกันย่อมมีรูปพรรณสัณฐานที่แตกต่างกันด้วย”⁵⁵

⁵³ A.H. Johns, “The Turning Image: Myth & Reality in Malay Perception of the Past”, in Anthony Reid and David Marr (eds.), *Perception of the Past in Southeast Asia* (Singapore: Asian Studies Association of Australia, 1979), p.43.

⁵⁴ Shelly Errington, “Some Comments on Style in the Meaning of the Past”, in Anthony Reid and David Marr (eds.), *Perception of the Past in Southeast Asia* (Singapore: Asian Studies Association of Australia, 1979), p.28.

⁵⁵ A.H. Johns, “The Turning Image: Myth & Reality in Malay Perception of the Past”, p.43.

นักวิชาการจะยอมรับหรือมองเห็นรูปพรรณของโลที่แตกต่างนี้ได้อีกด้วยการเปลี่ยนมโนทัศน์ทางประวัติศาสตร์⁵⁶

ในกรณีของการศึกษาวรรณกรรม มโนทัศน์ที่เปลี่ยนแปลงได้จึงอาจเริ่มมาจากการเปลี่ยนมุมมองต่อวรรณกรรมพื้นเมืองที่นำมาศึกษา กล่าวด้วยภาษาของโจนส์ก็คือ การยอมรับถึงความแตกต่างของรูปพรรณสัณฐานของโลที่แตกต่างของคนที่มีความแตกต่างทางประวัติศาสตร์ สังคม และวัฒนธรรม ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงเส้นทางพัฒนาการของการศึกษาวรรณกรรมพื้นเมืองของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ก็จะเห็นว่ามีความพยายามยอมรับความแตกต่างนี้ด้วยการทดลองใช้วิธีวิทยาที่แตกต่าง โดยความแตกต่างที่ว่านี้เกิดขึ้นจากการยอมรับถึงสถานะของวรรณกรรมพื้นเมืองในฐานะวรรณกรรม ไม่ใช่เอกสารที่ประวัติศาสตร์ ที่ถูกสร้างสรรค์ขึ้นมาเพื่อบันทึกประวัติศาสตร์โดยตรงอีกต่อไป

เพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาอันเกิดจากความคาดหวังต่อนิยามที่ตายตัวของวรรณกรรมซึ่งผลิตโดยวิชาการตะวันตก งานเขียนพื้นเมืองในมโนทัศน์ของนักวิชาการรุ่นใหม่จึงถูกยอมรับในฐานะ “เรื่องเล่า” ของคนพื้นเมืองที่มุ่งตอบสนองต่อการเล่าขานและการรับฟังในวัฒนธรรมการสื่อสารแบบมุขปาฐะหรือประเพณีบอกเล่า เมื่อเป็นเช่นนี้ ปัญหาเรื่องความเป็นจริงและกาลเวลาที่นักประวัติศาสตร์เคยมีปัญหาก็ไม่ใช่ประเด็นอีกต่อไป เพราะเรื่องเล่าเหล่านี้ไม่ได้ต้องการบันทึกความเป็นจริงตามประวัติศาสตร์⁵⁷

การเปลี่ยนมุมมองจากเอกสารประวัติศาสตร์ สู่อารเป็นเรื่องเล่าทำให้วิธีวิทยาของการศึกษาเปลี่ยนแปลงไปด้วยเช่นกัน ดังที่ โอ.ดับเบิลยู. วอลเตอร์ส ที่ได้ใช้วิธีวิทยาของการศึกษาวรรณกรรมที่เรียกว่า การศึกษาตัวบท (textual study) วิเคราะห์งานเขียนพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในหนังสือ History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives ในงานเล่มนี้ วอลเตอร์สให้ความสำคัญกับวรรณกรรมของคนพื้นเมืองเป็นอย่างมาก ซึ่งก็หมายรวมไปถึงตำนานด้วย เขากล่าวว่า วรรณกรรมของคนพื้นเมืองเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อุคจารีตมักได้รับการศึกษาในฐานะที่เป็นเอกสารซึ่งควรเสนอความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ ที่สามารถเชื่อถือได้ก็ต่อเมื่อความเป็นจริงนั้น ได้รับการตรวจสอบว่าสัมพันธ์หรือเข้ากันได้กับความจริงที่พบในเอกสารอื่นๆ ซึ่งเขาเชื่อว่าเป็นแนวทางที่ผิดธรรมชาติของการศึกษาวรรณกรรม เขาจึงใช้แนวคิดเรื่อง การศึกษาตัวบท (Textual Study) โดยพิจารณาตัวบทในฐานะระบบปิดที่ไม่ได้อ้างอิงโลกภายนอก “แต่รูปลักษณ์

⁵⁶ A.H. Johns, “The Turning Image: Myth & Reality in Malay Perception of the Past”, p.45.

⁵⁷ Ibid, p.51.

ของการเขียนนั่นเองที่เป็นตัวบทซึ่งอ้างถึงตัวของมันเอง” โดยเขาอ้างเฟอดินาน เคอร์ โซซูร์ บนหลักการที่ว่าภาษาคือระบบความสัมพันธ์ระหว่างหน่วยประกอบต่างๆ ของตัวภาษาเอง หรือระหว่างถ้อยคำและการรวมกันของถ้อยคำ ซึ่งทั้งหมดนั้นเป็นหน่วยทางภาษาที่สามารถเห็นได้โดยการที่มันมีความสัมพันธ์ในเชิงแตกต่างระหว่างกัน งานศึกษาเรื่องนี้ต่อมาได้รับความชื่นชมจากนักวิชาการว่าเป็นความพยายามที่จะหลุดพ้นจากกรอบการศึกษาที่มองอารยธรรมอินเดียว่าเป็นบ่อเกิดของตัวตนของรัฐในสมัยจารีต โดยการหันมาให้ความสำคัญต่อพลังหรืออำนาจภายในพื้นถิ่นซึ่งส่งผลต่อการคงอยู่และพัฒนาการของรัฐ โบราณในภูมิภาคนี้⁵⁸

พลังหรืออำนาจที่ส่งผลให้ท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงประการหนึ่งที่วอลเตอร์สพยายามแสดงให้เห็นในการศึกษาตัวบทวรรณกรรมก็คือการที่ท้องถิ่นสามารถดูดซับเอาวรรณกรรมต่างประเทศ เช่น จีน และอินเดีย เข้ามาสู่สำนักของการเขียนจนกระทั่งกลายเป็นสัญลักษณ์หรือขนบนิยมของงานเขียนท้องถิ่น เขายกตัวอย่างวรรณกรรมของเวียดนามที่ได้รับอิทธิพลจากวรรณกรรมจีน แม้ว่าขณะเขียนกวีหรือนักเขียนจะมีนักปราชญ์หรือภาพพจน์ในวัฒนธรรมวรรณกรรมของจีนอยู่ในใจ แต่งานเขียนนั้นก็สะท้อนเวียดนาม เช่นเมื่อเขียนถึงภูมิศาสตร์โดยการใช้น้ำว่า “ภูเขาและแม่น้ำ” ซึ่งในขนบนิยมของวรรณกรรมจีนเป็นการแสดงความรู้สึกละเอินและหมายถึงเขตแดน แต่กวีท้องถิ่นกลับหมายถึงลักษณะที่ของพื้นที่ที่สื่อถึงอัตลักษณ์เวียดนาม⁵⁹ วรรณกรรมจีนเรื่อง *สามก๊ก* ในบริบทสังคมไทยก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่วอลเตอร์ กล่าวถึง เขาอ้าง เกรก เจ. เรโนลด์ ที่ว่ากว่า 200 ปีที่ผ่านมาวรรณกรรมเรื่อง *สามก๊ก* เป็นวรรณกรรมต่างประเทศที่ถูกผลิตซ้ำและมีชีวิตชีวาอยู่ในบริบทสังคมไทยตลอดมา สังคมไทยมอง *สามก๊ก* ว่าเป็นสิ่งที่แสดงถึงคุณธรรมและความบกพร่องของมนุษย์ สิ่งนี้เป็นประจักษ์พยานของอำนาจของวรรณกรรมที่ถูกปรับปรนเป็นท้องถิ่น จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของสำนึกและพฤติกรรม หรือแม้แต่สัญชาตญาณ⁶⁰

อย่างไรก็ดี ในทิศทางที่ตรงกันข้าม การยอมรับความเป็นเรื่องเล่าในวัฒนธรรมมุขปาฐะของวรรณกรรมพื้นเมืองก็ทำให้ต้องยอมรับถึง “รากเหง้า” ของเรื่องเล่าที่ย่อมจะเริ่มต้นมาจากการเล่าสู่กันฟังจากปากสู่ปากก่อนที่จะกลายเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์อักษรภายหลังจากการเขียนไปจารึกและปรับปรุง ความเป็นไปได้ข้อนี้ อาจเห็นได้จากอนุภาค (motif) ที่คล้ายคลึงกันในตำนานพื้นเมืองหลายเรื่องในบริเวณคาบสมุทรมาลายู เช่น ในเรื่อง อักบาร์ นามา (Akbar Nama) กับ ฮิกายัต

⁵⁸ สุเนตร ชุตินธรานนท์, “ความนำ,” ใน ธิดา สาระยา, *รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ* (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2537), หน้า 8.

⁵⁹ O.W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian*, pp.71-75.

⁶⁰ Ibid, pp.187-188.

อาเจาะห์ (Hikayat Aceh)⁶¹ หรือในซจาเราะห์ มลายู (Sejarah Melayu) กับอิกายัต มะรง มหาวงศ์ และตำนานนางเลือดขาว เป็นต้น บนพื้นฐานวิธีคิดเช่นนี้ ข้อคิดเห็นของชูลีพร วิรุณหะ จึงน่าสนใจอย่างยิ่ง โดยชูลีพรยกกรณี ซจาเราะห์ มลายู ซึ่งนักวิชาการตะวันตกให้ความสำคัญในฐานะพงศาวดารว่าการเปลี่ยนมุมมองจะทำให้เห็นว่างานเขียนพื้นเมืองเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของมุขปาฐะหรือประเพณีบอกเล่าจากปากสู่ปาก ซึ่งมีความสำคัญมากในการสื่อสารเรื่องราวและโลกทัศน์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในสมัยจารีต

สิ่งที่มาประกอบกันเป็นซจาเราะห์ มลายู อาจมาจากการบอกเล่า และกึ่งในลักษณะของการบอกเล่าเช่นกันที่ผู้เขียนซจาเราะห์ มลายู สามารถสื่อเรื่องราวออกไปในวงกว้าง ด้วยเหตุนี้ลักษณะการเขียนในซจาเราะห์ มลายูจึงเป็นตอนๆ (anecdotal) มีประเด็นซ้ำๆ มีวัน-เวลาของเหตุการณ์ที่กระโดดไปกระโดดมา เพราะไม่ใช่ความต้องการของผู้รวบรวมที่จะให้เรื่องที่กล่าวไว้ในตอนที่หนึ่งไปอธิบายความเป็นไปในตอนที่ห้าหรือตอนที่สิบ แต่ละส่วนของซจาเราะห์ มลายู จึงมีความสมบูรณ์อยู่ในตัว มีผู้วิจารณ์งานเขียนชิ้นนี้ว่ามีความงดงามของภาษาที่ไพเราะและมีจุดเด่นในการเล่าเรื่องและบรรยายภาพได้อย่างเห็นจริงเห็นจัง ก่อให้เกิดอารมณ์คล้อยตามทั้งในเรื่องที่ตื่นเต้นและเศร้าหมอง บางทีจุดประสงค์หลักของผู้รวบรวมซจาเราะห์ มลายู อาจต้องการเพียงให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังได้ฟังในสิ่งที่เขาต้องการจะให้ นั่นคืออรรถรสของการฟังและการอ่านก็เป็นได้⁶²

การให้ความสำคัญกับงานเขียนพื้นเมืองในฐานะเรื่องเล่าจึงช่วยปิดช่องว่างระหว่างสิ่งที่สมเหตุสมผลกับสิ่งที่ไร้เหตุผล กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสถานะความเป็นเรื่องเล่าจะทำให้งานเขียนพื้นเมืองมีคำอธิบายในตัวเองเกี่ยวกับเรื่องราวที่เหนือจริงหรือไม่มีเหตุผลรองรับ ซึ่งที่ผ่านมาเป็นประเด็นที่นักวิชาการมักไม่สนใจที่จะวิเคราะห์ เช่น อนุภาคกษัตริย์สืบเชื้อสายมาจากสวรรค์ในตำนานมลายูมุสลิม⁶³ หรืออนุภาคที่เทพเทวดาลงมาช่วยสร้างเมืองหรือแก้ปัญหาให้แก่กษัตริย์ในตำนานไทยพุทธ ความการยอมรับที่เปลี่ยนไปนี้ ทำให้ช่องว่างระหว่างวัฒนธรรมวรรณกรรมตะวันตกและวัฒนธรรมวรรณกรรมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เปิดขึ้นอีกครั้ง หลังจากที่มีความ

⁶¹ ชูลีพร วิรุณหะ, เรื่องที่อ้างแล้ว, หน้า 46-47.

⁶² A.H. Johns, p.51.

⁶³ Shelly Errington, "Some Comments on Style in the Meaning of the Past", p.26.

พยายามปิดช่องว่างนี้ด้วยการมุ่งมั่นแสวงหาข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของนักวิชาการ⁶⁴ ในยุคต้นจนถึงช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ช่องว่างที่เปิดขึ้นนี้คือการยอมรับถึงรูปพรรณสัณฐานโลกที่แตกต่างกันของผู้คนที่แตกต่างกัน ดังที่ เอ.เอช. โจนส์เคยเรียกร้อง

ด้วยเหตุนี้ สังคมยุคจาริตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะบันทึกเหตุการณ์ใดๆ ไว้ในเรื่องเล่าจึงไม่สำคัญเท่ากับว่าพวกเขา “เล่าอย่างไร” ดังที่เฮเดน ไวท์ (Hayden White) ระบุว่าเรื่องเล่านี้สำคัญที่สามารถพิจารณาได้ในฐานะ “ลักษณะท่าทีของการพูด” (manner of speaking)⁶⁵ เพราะคำถามนี้จะทำให้มองเห็นหน้าที่ของวรรณกรรมพื้นเมืองในฐานะของการ “ให้ความหมายต่อสิ่งที่เกิดขึ้น” มากกว่าการสะท้อนความเป็นจริง และนี่เองที่จะเปิดเผยให้เห็นว่า อนุภาคที่เหลือเชื่อในวรรณกรรมเหล่านี้ทำหน้าที่ “พูด” กับสังคม และการสร้างนัยความหมายทางสังคมและวัฒนธรรม⁶⁶ เช่น ภาพของกษัตริย์ที่ต้องมีบุญญาธิการ มีบารมี ขลัง ศักดิ์สิทธิ์ รับและรักเก่ง ก็ตรงกับมาตรฐานที่สังคมชื่นชอบ สาเหตุของสงครามก็ไม่ใช่เรื่องอำนาจทางการเมืองหรือผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ แต่หากเป็นเรื่องของการดูหมิ่นศักดิ์ศรี ชูสิพร พบว่าได้พบแก่นเรื่องลักษณะนี้มากมายในงานเขียนพื้นเมือง เช่น เรื่อง ตูห์ฟัด-อัล นาฟีร์ ที่เล่าเรื่องตอนสุดท้ายของโสร้แพ้วสงครามต่อกองทัพมินังกาเบาจากเซียะ (Siak) ก็และจำต้องยกพระธิดาองค์ใหญ่ให้กับราชา กจิก แต่พอใกล้จะถึงวันงาน ราชา กจิก มาเห็นน้องสาวซึ่งสวยกว่าจึงขอเปลี่ยนตัว ผู้แต่งตูห์ฟัด อธิบายว่าเรื่องตอนนี้คัดมาจาก ฮิกายัต ซืออะกั ซึ่งเขียนไว้ว่าพระธิดาองค์ที่ถูกถอนหมั้นแค้นใจ และต้องการแก้แค้นโดยยืมมือของนักรบชาวบูกิส⁶⁷ ในฮิกายัต เดลิตี (Hikayat Deli) โมฮัมหมัด ดาละ ขุนพลคู่พระทัยของสุลต่านแห่งอาเจห์ ตัดสินใจปล่อยสุลต่านในเมืองขึ้นทั้งหลาย แล้วประกาศว่าเขาจะ “ไม่ปฏิบัติตามคำสั่งขององค์สุลต่านอีกต่อไป” และเลิกไปกับภรรยาไปสร้างเมืองใหม่ ภายหลังจากที่ระหว่งการไปตีเมืองต่างๆ มากมายตามรับสั่งของสุลต่านแห่งอาเจห์ แต่สุลต่านกลับได้มีใจ “โน้มเอียงไปทางภรรยาของโมฮัมหมัด”⁶⁸ แก่นเรื่องการก่อกวนศักดิ์ศรีนี้ยังได้มีปรากฏในเรื่องเล่าสมัยใหม่ ดังเช่นในเรื่อง *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายู ปะตานี* ของอิบรอฮีม ชุกรี ก็อธิบาย

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Hayden White, “The Value of narrativity in the Representation of Reality”, in W.J.T. Mitchell, (ed.), *On Narrative* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981), p.2.

⁶⁶ ชูสิพร วิรุณหะ, เรื่องเดียวกัน, หน้า 213-214.

⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 214.

⁶⁸ เอ.ซี. มิลเนอร์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 98.

เหตุผลที่กษัตริย์พระองค์หนึ่งของรัฐปัตตานีตัดสินใจโจมตีกรุงศรีอยุธยาเนื่องจากความคับแค้นที่กษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยาต้อนรับพระองค์ไม่ดีพอระหว่างการเสด็จเยือนครั้งหนึ่ง⁶⁹

หน้าที่ของอนุภาคซึ่งเหลือเชื่อในงานเขียนพื้นเมืองอีกประการหนึ่งก็คือการสร้างนัย อันหมายถึงการพูดเปรียบเปรย เช่นกรณีมะละกาที่ถูกปลาดาบโจมตีในเรื่องซงจาเรห์ มลายู ก็อาจเป็นนัยของการกล่าวโทษว่ากษัตริย์อ่อนแอ ไม่สามารถปกป้องดินแดนไว้ได้⁷⁰

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยเห็นว่าทั้งหน้าที่ในการ “สื่อ” และการ “สร้างนัย” ดังกล่าวนี้อันล้วนแล้วแต่ประกอบขึ้นเป็น “ลักษณะท่าทีของการพูด” ในความหมายของเฮเดน ไวท์ ดังที่กล่าวถึงแล้วนั่นเอง ในแนวคิดของเรื่องเล่า ลักษณะหรือวิธีการพูดหรือการเล่าจะก่อตัวเป็นสัจนิยมหรือขนบนิยม (convention) ของการเล่าเรื่อง ซึ่งหมายถึงกลการประพันธ์ หลักการ วิธีการ หรือรูปแบบที่ผู้เขียนกับผู้อ่าน หรือผู้ชมยอมรับร่วมกัน ยอมให้ผู้เขียนหรือตัวบทมีอิสรภาพบางประการและมีข้อจำกัดบางประการ* แนวคิดนี้ทำให้ปัญหาเรื่อง “กาลเวลา” หรือรูปของกริยาที่แสดงเวลา (tense) ซึ่งงานเขียนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไม่ให้ความสำคัญเป็นเรื่องที่สามารถทำความเข้าใจได้ เพราะเวลาในเรื่องเล่าพื้นเมืองจะขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องกันของเหตุการณ์ (sequential relation) ความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องนี้ไม่ได้เกิดด้วยเหตุผลแต่เป็นภาพเหตุการณ์หลายๆ ภาพที่อาจจะซ้อนและวางเรียงกัน โดยแต่ละภาพจะมีความสมบูรณ์ในเชิงเรื่องเล่าเป็นของตัวเอง เออร์ริงตันเปรียบเทียบสัจนิยมในงานเขียนพื้นเมืองเหล่านี้ว่าเหมือนกับการเล่าเรื่องหนังตะลุงที่สร้างภาพต่างๆ ขึ้นมาแล้วให้ภาพนั้นนำผู้ชมไปสู่เรื่อง ซึ่งเรื่องก็จะนำไปสู่การดำรงของกษัตริย์ในฐานะตัว

⁶⁹ อิบรอฮีม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* (กรุงเทพฯ: สถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ปัตตานี และ Silkworm Book, 2549), หน้า 21..

⁷⁰ C.C. Brown, “Sejarah Melayu or ‘Malay Annals,’” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25 (2, 1952): 3-33. อ้างใน ชุติพร วิรุณหะ, เรื่องเดียวกัน, หน้า 214.

* เช่นในด้านการละคร ผู้ชมจะยอมรับสัจนิยมที่ใช้เวทีที่มีฝาผนัง 3 ด้านว่าเป็นห้องที่มีฝาผนังครบทั้ง 4 ด้าน หรือยอมรับสัจนิยมที่ตัวละครเป็นบทร้อยกรองแทนคำพูดธรรมดา รวมทั้งการเดินร่า เพลง นักร้องหมู่ การพูดป้อ หรือบทราฟิง โจนาธาน คูลเลอร์ ชีว่าสัจนิยมทางวรรณกรรม เป็นผลจากการกระทำร่วมกันของนักเขียนและนักอ่านในวัฒนธรรมหนึ่งๆ สัจนิยมวรรณกรรมจะสร้างความคาดหมายว่าความหมายถูกผลิตขึ้นมาได้อย่างไร และถูกสื่อสารออกไปอย่างไร สัจนิยมหรือขนบนิยมคือการกระจายความรู้ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันอยู่โดยการมีส่วนร่วมในฐานะส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม เป็นรูปร่างของกฎหรือหลักเกณฑ์และคติซึ่งก่อรูปเป็นกรอบมโนทัศน์ที่คนเรามีต่อโลกและระบบคุณค่าต่างๆ ในวัฒนธรรม ดู Jonathan Culler, *Structuralist Poetics, Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), p.130. อ้างถึงใน O.W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, pp.68-69.

ละครผ่านถ้อยคำมากมาย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือในงานเขียนพื้นเมืองและหนังตะลุงนั้น “ภาพถูกสร้างด้วยถ้อยคำ ไม่ใช่ถูกเล่าถึงด้วยถ้อยคำ”⁷¹

ด้วยเหตุนี้ ผู้อ่านจึงสามารถอ่านหรือพิจารณาอภิปद्यโดยการเชื่อมร้อยภาพจำนวนหนึ่งซึ่งแสดงซ้ำๆ กัน เมื่อเป็นเช่นนั้นก็ทำให้เราสามารถแยกภาพแต่ละภาพออกจากกันได้อย่างเด็ดขาดและชัดเจน การที่สามารถแยกออกจากกันได้เช่นนี้แสดงให้เห็นว่าการอ่านอภิปद्यไม่จำเป็นจะต้องอ่านจากจุดเริ่มต้นไล่ไปจนตอนสุดท้าย ส่วนที่เป็นที่ชื่นชอบหรือเป็นที่นิยมก็สามารถเล่าได้โดยแยกส่วนออกจากตัวบทใหญ่ ขณะที่ผู้คัดลอกเองก็สามารถตัดทิ้งหรือเพิ่มเติมเรื่องเข้าไปได้

ความจริงข้อนี้ทำให้เข้าใจได้ว่าเหตุใดการเล่าเรื่องในตำนานพื้นเมืองจึงเป็นการเล่าผ่านภาพที่ถูกสร้างซ้ำๆ กันตลอดเวลา ดังตัวอย่างเช่น ในอภิปद्य ฮัง-ตัวห์ เมื่อฮัง-ตัวห์ ไปเยี่ยมท่าเรือ เขาได้รับการต้อนรับจากหัวหน้าท่าเรือและหัวหน้าท่าเรือก็ไต่ถามถึงกิจธุระของฮัง-ตัวห์ ฮัง-ตัวห์ตอบ ก่อนที่หัวหน้าท่าเรือจะ โอ้โลมเขาด้วยถ้อยคำหวานๆ ฉากนี้ถูกเล่าซ้ำๆ อีกหลายครั้งเมื่อฮัง-ตัวห์ เดินทางไปตรวจเยี่ยมท่าเรืออื่นๆ ดังนั้น ผู้อ่านที่คาดหวังจะหาความเชื่อมร้อยของเหตุการณ์ในเชิงเหตุผลหรือกระแสของเรื่องจึงอาจผิดหวัง⁷²

ลักษณะการสร้างภาพผ่านการใช้คำซ้ำๆ กันนี้ยังสามารถเห็นได้จากตำนานไทยพุทธ เช่นตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ที่ผู้บันทึกจะให้ความสำคัญกับการสร้างภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเหมือนกันกับตัวละครที่แตกต่างกันด้วยการใช้ภาษาชุดเดียวกัน ดังตอนหนึ่งว่า

พระเจ้าศรีธรรมโศกราชมีน้ำพระทัยไซ้ศรี ศรีทธาถวายช้างพวกโขลงไว้สำหรับสมเด็จพระโพธิสมภาร จึงแต่งหมอเผ่าสี่เหล่า ให้พิทักษ์รักษา คือหมอไชย หมอแก้ว หมอศรี หมอจัน แลช้างพวกโขลงช้างนั้น เร่เที่ยวไปกินไปถึงเขา... แต่เขา... เร่เที่ยวมาถึงภูเขาลวง แต่ภูเขาลวง เที่ยวมาถึงประหน้าเขามหาไชย แต่ประหน้าเขามหาไชย เที่ยวมาถึงป่าพระทอง แต่ป่าพระทอง เที่ยวมาถึงทุ่งหัวทะเล หมอไชยตั้งบ้านอยู่หน้าทุ่งพระไตรยมายหาดทรายขาว หมอแก้วตั้ง

⁷¹ Shelly Errington, “Some Comments on Style in the Meaning of the Past”, p.30.

⁷² Ibid, p.31.

บ้านเรือนอยู่หน้าที่ชมาย หมอจันตั้งบ้านเรือนอยู่หน้าที่หัวทะเล หมอศรีตั้งบ้าน
อยู่หน้าที่พระทอง⁷³

ในลักษณะที่คล้ายคลึงกันในตำนานนครศรีธรรมราชอีกสำนวนหนึ่ง เมื่อเรื่องกล่าวถึงพระ
บัญชาของพระพนมทะเลภายหลังได้อภิเษกกับนางจันทรวทีศรีบาท พระองค์ก็ทรง “แต่งค่าย
กำแพง” แล้ว “ท่านก็ให้ขุนกำแพงพรหมราชฤาไชย เจ้าเมืองสุกรมพัด ให้พระสนมมาเป็นนาง
เมือง และเจ้าศรีให้เป็นพระที่เลี้ยงท่าน ท่านก็ให้กินเมืองแพรก แลเจ้าศรีราชานั่นแก้ล้าหาญ ท่านก็
ให้ทหารไปอยู่สร้างเมืองทุกเมือง แลท่านให้ทหารไปนั้นเมืองทุกเมือง แลพระเจ้าอยู่หัวก็มีพระราช
กุมาร 30 มีพระราชบุตร 30”⁷⁴ ภาพเหตุการณ์ที่ถูกสร้างขึ้นผ่านภาษาเหล่านี้ ไม่ได้ต้องการที่จะสื่อถึง
ความเคลื่อนไหวของกระแสความของเรื่อง แต่เป็นการสื่อถึงบทบาทหรือภาระหน้าที่ของกษัตริย์ผู้
ยิ่งใหญ่ที่ด้วยทเรียกว่า “พระเจ้าอยู่หัว” กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือภาพพจน์ที่เกิดจากถ้อยคำซ้ำดังกล่าวนี้
ทำหน้าที่เป็นส่วนขยายให้ภาพภาพพจน์ของพระพนมทะเลแห่งราชวงศ์เพชรบุรีซึ่งตำนานเรื่องนี้
ต้องการสื่อให้เห็นว่าเป็นผู้เริ่มต้นฟื้นฟูเมืองนครศรีธรรมราชในยุคสมัยที่เชื่อมโยงกับกาลเวลา
ปัจจุบันที่เรื่องเล่าเรื่องนี้ถูกบันทึกขึ้นมา

ด้วยเหตุนี้ความหมายที่เกิดขึ้นจากการอ่านหรือการฟังงานเขียนพื้นเมืองจึงขึ้นอยู่กับผู้อ่าน
ด้วยอย่างสำคัญ ในกระบวนการของเรื่องเล่า ผู้ฟังหรือผู้อ่านล้วนเกี่ยวข้องกับอยู่ในภาพนั้นด้วย⁷⁵ กล่าวอีก
นัยหนึ่งก็คือ ผู้ฟังหรือผู้อ่านเข้ามาทำหน้าที่ “เชื่อม” ที่ทำให้ความหมายของเรื่องดำเนินไปเพราะ
ภาษาในงานเขียนพื้นเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาษามลายูนั้น “มีลักษณะของการนำกลุ่มวลีมาวาง
ต่อกันโดยไม่มีคำเชื่อม แทนที่จะเป็นแบบ ‘ประโยคเชิงซ้อน’”⁷⁶ ในที่นี้บทบาทของผู้อ่านหรือผู้ฟัง
จึงไม่ได้ถูกกีดกันออกจากด้วยท แต่เป็นส่วนหนึ่งของด้วยทด้วย ดังที่ปรากฏในวรรณกรรมท้องถิ่น
และมรดกพื้นบ้านในวัฒนธรรมไทยพุทธและมลายูมุสลิมหลายอย่าง เช่น ละคร หนังสือตะลุง และ
ลิเก วัฒนธรรมไทยพุทธ วายังในวัฒนธรรมมลายู จิตร ภูมิศักดิ์ เมื่อได้วิเคราะห์ตำนานเมือง

⁷³ David K. Wyatt, *The Crystal Sands: The Chronicle of Nagara Sri Dharmmaraja* (New York: Cornell University, 1975), p.231.

⁷⁴ Ibid, pp.196-197.

⁷⁵ Shelly Errington, “Some Comments on Style in the Meaning of the Past”, p.31.

⁷⁶ Ibid, p.30; C. Skinner, “The Influence of Arabic upon Modern Malay,” *INTISARI*, 21, 1 (1973), pp.39-40. อ้างถึงใน เอ.ซี. มิลเนอร์, เกอราจาอัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุครุ่งอรุณของการปกครองอาณาจักร, หน้า 55.

นครศรีธรรมราช ก็ยอมรับถึงวัฒนธรรมวรรณกรรมเช่นนี้ ท่านกล่าวตอนหนึ่งว่า การอ่านตำนาน เหมือนกับการดูหนังเรื่องซ้อนเรื่องทีละเรื่องไม่เคยจบ

ตำนาน (เมืองนครศรีธรรมราช) นี้ จดจากคำบอกเล่าทรงจำของ บรรพบุรุษ ซึ่งเลอะเลือนเรื่องระยะเวลา...เรื่องมันก็เหมือนอย่างดูหนัง ดูไปได้ ครึ่งเรื่องก็มีเรื่องเล่าซ้อนขึ้นมาในหนังอีกทีหนึ่ง...หน้าที่ของเราคือตัดต่อ ลำดับ ภาพให้ดี ไม่ใช่ตัดทิ้งหรือหั่นกร่วมๆ เอาตามใจชอบ เพราะนั่นจะไม่เป็น การศึกษามรดกของบรรพบุรุษด้วยวิธีที่ถูกต้อง⁷⁷

ส่วน นิธิ เอียวศรีวงศ์ นั้นเห็นว่าวัฒนธรรมวรรณกรรมในลักษณะนี้แทรกซึมอยู่อย่างลึกๆ แม้แต่ในสื่อมวลชนไทยสมัยใหม่ เช่นหนังไทยที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าน่าเบื่อ ก็เป็นเพราะหนังไทย ผลิตขึ้นภายใต้วัฒนธรรมการประพันธ์และการแสดงที่ไม่มีความต่อเนื่องในเชิงตรรกะแบบ วัฒนธรรมตะวันตก⁷⁸ วรรณกรรมหรือศิลปะการแสดงในวัฒนธรรมเช่นนี้จึงเต็มไปด้วยอนุประโยค หรือภาพเล็กๆ ที่มีความหมายหรือมีเรื่องราวอยู่ในตัวเอง ผู้อ่านหรือผู้ชมจึงสามารถหยุดอ่านหรือ เข้าออกจากโรงมหรสพได้โดยไม่ทำให้การรับรู้ความหมายของเรื่องราวผิดเพี้ยนไปเหมือนกับที่ เออร์ริงตันกล่าวถึงการชมหนังตะลุงและการอ่านตำนานพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

วัฒนธรรมของการสื่อสารความหมายของวรรณกรรมพื้นเมืองดั้งข้างต้น แสดงยืนยันถึง พื้นฐานที่เป็นมุขปาฐะของตำนานลายลักษณ์ฉบับจาริตต่างๆ ที่ตกทอดมาสู่การศึกษาของ นักวิชาการปัจจุบัน เพื่อแสดงให้เห็นถึงความจริงข้อนี้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้น ผู้วิจัยจะได้ชี้ให้เห็นต่อไป ถึงโครงสร้างพื้นฐานของเรื่องเล่าเหล่านี้ว่ามีลักษณะที่เหมือนหรือคล้ายคลึงกัน อันจะชี้ให้เห็นถึง วัฒนธรรมการเล่าเรื่องแบบมุขปาฐะที่เป็นวิธีการสื่อและสร้างความหมายร่วมของสังคมภาคใต้สมัย จาริต โดยลักษณะทางศาสนาหรือชาติพันธุ์ซึ่งเป็นเกณฑ์ในการแบ่งแยกกลุ่มคนที่เกิดขึ้นในสมัย หลังไม่สามารถให้คำอธิบายได้

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่าในฐานะประเภทวรรณกรรมประเภทหนึ่ง งานเขียนประเภทที่ เรียกว่าตำนานในวัฒนธรรมไทยพุทธ และอิกายัต ในวัฒนธรรมมลายูมุสลิม แม้จะมีความแตกต่าง กันในด้านคำอธิบาย แต่จากที่กล่าวมาจะพบลักษณะร่วมทางด้านเนื้อหาและ โครงสร้างของการเล่า

⁷⁷ จิตร ภูมิศักดิ์, สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา (กรุงเทพฯ: ไม้งาม, 2526), หน้า 230, 233.

⁷⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, โขน การาบาว, น้ำเนา และหนังไทย (กรุงเทพฯ: มติชน, 2538), หน้า 78-96.

เรื่องร่วมกัน ทางด้านเนื้อหาที่พบว่ามีลักษณะเป็นนิทานปรัมปราที่เวลาในท้องเรื่องตำนานที่ย้อนเข้าไปในอดีตจนไม่สามารถระบุได้อย่างชัดเจนแน่นอน ขณะเดียวกันเมื่อเรื่องราวในตำนานดำเนินต่อไปก็มีเนื้อหาหรือเหตุการณ์บางอย่างที่สามารถตรวจสอบและตรวจทานกับข้อมูลอื่นๆ จนอาจสามารถระบุวันเวลาได้ ซึ่งในส่วนนี้จะเป็นการยกระดับตำนานปรัมปราให้กลายเป็นตำนานประวัติศาสตร์ที่มีความหมายต่อการวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์สังคม วัฒนธรรม ตลอดจนประวัติศาสตร์ความคิดของกลุ่มชนในภาคใต้ในอดีตได้อย่างน่าสนใจ

กล่าวได้ว่าตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมในฐานะวรรณกรรมประเภทตำนาน จึงแสดงให้เห็นวิวัฒนาการของการเล่าเรื่องในภาคใต้ของไทยของภาคเหนือของมาเลเซียได้อย่างน่าสนใจ โครงสร้างของการเล่าเรื่องที่มีลักษณะร่วมกันซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็น “โครงสร้างร่วม” หรือ “โครงสร้างพื้นฐาน” และภาษาในตำนานที่สะท้อนอิทธิพลของอินเดียยืนยันให้เห็นถึงรากเหง้าทางวัฒนธรรมของดินแดนแถบนี้ที่มีอยู่ร่วมกันมาตั้งแต่โบราณ ขณะเดียวกัน เมื่อพิจารณาถึงลักษณะวิวัฒนาการของตัวบทจากนิทานปรัมปราที่พัฒนาจนกลายเป็นตำนานประวัติศาสตร์ก็สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลทางการเขียนแบบใหม่ๆ ที่ดินแดนบริเวณนี้ได้รับมาจากวัฒนธรรมการบันทึกประวัติศาสตร์แบบตะวันตกในระยะเวลาที่ใกล้เคียงกัน

วิวัฒนาการของตัวบทดังกล่าวนี้ ทำให้เกิดพลวัตในการศึกษาด้านานท้องถิ่นในบริเวณดินแดนแถบนี้ด้วย กล่าวคือได้มีการยอมรับว่าตำนานมีสัญลักษณ์หรือขนบนิยามทางวรรณกรรมเป็นของตนเอง ดังนั้น ตำนานจึงย่อมที่จะสะท้อนโลกทัศน์ อุดมการณ์ หรือโครงสร้างทางความคิดของชุมชนเจ้าของตำนานนั้น แม้ตำนานจะพัฒนาตัวเองจากตำนานปรัมปราสู่ตำนานประวัติศาสตร์ แต่ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์จากตำนานนั้นจึงอาจเป็นเพียงผลพลอยได้จากการศึกษา เนื่องจากในกระบวนการสร้างสรรค์เรื่องเล่าที่อาจถือเป็นกระบวนการสร้างสรรค์ศิลปะอย่างหนึ่งดังที่เลวี-สเตราส์ และเฮร์เบิร์ต มาร์คัส (Herbert Marcuse) กล่าวไว้ นอกจากนั้น สำหรับมาร์คัสแล้วความเป็นจริงในตัวบทอาจจะแตกต่างไปจากความเป็นจริงในสังคม ความจริงในโลกของการเล่าเรื่องนั้นคือความจริงอันพึงพอใจ⁷⁹ ด้วยเหตุนี้สิ่งที่ตำนานจะให้ได้มากกว่าก็คือประวัติศาสตร์ความคิด หรือโครงสร้างทางความคิดและสถาบันต่างๆ ทางสังคม ซึ่งในบทต่อไป ผู้วิจัยจะได้พิจารณาด้านานและอภิปรัชญาของภาคใต้สมัยจารีต ที่จะแสดงให้เห็นว่าตำนานได้สะท้อนความคิดเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนต่างชาติพันธุ์เช่นไร ซึ่งจะเห็นได้ต่อไปว่ามีการต่อต้าน ประนีประนอมหรือไม่เพียงใด เมื่อเทียบกับปรากฏการณ์ที่สังคมปัจจุบันรับรู้

⁷⁹ อ้างถึงใน ตรีศิลป์ บุญขจร, กลอนสวดภาคกลาง, หน้า 142.

บทที่ 4

อำนาจ ตัวตน และการเล่าเรื่องในตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ถึงเนื้อหาที่แตกต่างกันของตำนานท้องถิ่นภาคใต้สมัยจารีตฉบับต่างๆ เนื้อหาเหล่านี้เปรียบเสมือนวัตถุที่แตกต่างกันภายใต้โครงสร้างพื้นฐานเดียวกันดังที่ได้วิเคราะห์มาแล้วในบทที่ 3 แม้ว่าในท้ายที่สุดแล้วจะพบว่าจุดมุ่งหมายของตำนานทั้ง 5 เรื่องนั้นจะมีความคล้ายคลึงกัน นั่นคือการนำเสนอแก่นสำคัญของเรื่องที่เน้นเสาหลัก 3 เสาด้วยกัน คือ กษัตริย์ หรือผู้นำ ระบอบ และศาสนา แต่ในรายละเอียดของเนื้อหาด้านานแล้ว แต่ละเรื่องนั้นมีจุดขบขันที่แตกต่างกัน ดังผู้วิจัยจะวิเคราะห์ให้เห็นต่อไป

4.1 ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช: ทรัพย์และอำนาจ พุทธศาสนากับการเมือง

ในหมู่นักวิชาการไทยทั้งจากส่วนกลางและนักวิชาการท้องถิ่น ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชเป็นข้อมูลที่ได้รับความนิยมในการศึกษาเป็นอย่างมาก ทั้งทางด้านวรรณกรรมท้องถิ่นศึกษา คติชนวิทยา ประวัติศาสตร์ ตลอดจนด้านภูมิศาสตร์วัฒนธรรม ตำนานในกลุ่มนี้มีความน่าสนใจในแง่ของการเป็นหลักฐานยืนยันถึงความเจริญรุ่งเรืองของเมืองนครศรีธรรมราชในสมัยอดีต และน่าจะกลายเป็นบ่อเกิดสำคัญของวาทกรรมว่าด้วย “นครเมืองพระ” ซึ่งมีอิทธิพลต่อทั้งชาวนครศรีธรรมราชและคนในภูมิภาคอื่นๆ ในการพิจารณาถึงอัตลักษณ์ “ความเป็นคนนคร” หรือแม้กระทั่ง “ความเป็นคนใต้” ใดๆ ก็ดี ในหัวข้อนี้ ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ตำนานกลุ่มนี้ในอีกแง่มุมหนึ่ง คือการพิจารณาว่า ตำนานกลุ่มตำนานนครศรีธรรมราชได้เปิดเผยเนื้อหาสาระใดออกมา และปิดบังเนื้อหาสาระใดเอาไว้บ้าง การปกปิดและการเปิดเผยดังกล่าวนี้กระทำผ่านการใช้ท่าทีและน้ำเสียงในตำนาน ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นเสียงเล่าของผู้บันทึกตำนาน ทำให้บางสิ่งบางอย่างที่ตำนานไม่ได้เปิดเผยกลายเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “ความเงิบ” ขณะที่บางสิ่งบางอย่างถูกเปิดเผย ขบขันอย่างชัดเจนมาก ซึ่งผู้วิจัยเรียกว่า “เสียงดัง” ทั้งนี้โดยมีสมมติฐานว่าทั้งความเงิบและเสียงดังนี้ล้วนแล้วแต่หล่อหลอมให้นครศรีธรรมราชมีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่น่าสนใจ ซึ่งอาจสามารถตอบคำถามที่น่าสนใจได้ว่า เหตุไฉนนครศรีธรรมราช และพื้นที่อื่นๆ ใกล้เคียงที่เคยถูกควบคุมอย่างใกล้ชิดกับนครศรีธรรมราชจึงสามารถหลอมตัวเองเข้ากับวาทกรรมความเป็นสยาม/ไทยได้อย่างกลมกลืนตลอดมา ไม่เหมือนกับปัตตานีที่ยังคงกลายเป็น “ชนกลุ่มน้อย” หรือชายขอบของความเป็นไทยอยู่กระทั่งทุกวันนี้

4.1.1 “ความเจียม” และ “เสียงดัง” และวัฒนธรรมการเมืองแบบอุปถัมภ์

ในประเด็นนี้ ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงหน้าที่ของตำนานในกลุ่มเมืองนครศรีธรรมราชในบริบทของนครศรีธรรมราชซึ่งมักได้รับการยอมรับกันว่าเป็นรัฐที่เป็นศูนย์กลางทางพระพุทธศาสนาเนื่องจากพระธาตุเป็นความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่สำคัญ ผู้วิจัยจะได้ตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่านครศรีธรรมราชจะมีหลักฐานว่าเป็นแหล่งสำคัญของการเรียนรู้พระพุทธศาสนาจริง แต่ความหมายเชิงสัญลักษณ์เช่นนี้ที่ผูกติดกับพระธาตุนั้นอาจเป็นสิ่งที่เพิ่งถูกสร้างขึ้นมาเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ทางการเมืองบางอย่างซึ่งนครศรีธรรมราชอ่อนแอและพลีภัยแล้ว พระธาตุในฐานะสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายของนครศรีธรรมราชดังที่สังคมไทยเข้าใจกันอยู่ในปัจจุบันอาจเป็นเพียงวิธีการที่นครศรีธรรมราชใช้สร้างเหตุผลให้กับกิจกรรมทางการเมืองของตน เป็นไปได้ที่พระธาตุและศาสนาได้เข้ามาเกี่ยวข้องกับความคิดเรื่องอำนาจ ตัวตนของนครศรีธรรมราชอย่างโดดเด่นมากขึ้นในช่วงกลางรัตนโกสินทร์ สิ่งนี้อาจแสดงให้เห็นจากการที่ตำนานได้เลือกที่จะไม่จดจำหรือไม่ขบเน้นตัวตนบางด้าน เช่น ด้านเศรษฐกิจ และส่งเสียงดังต่อบางด้านเช่นการเมืองการปกครองในระบบสืบสองนักษัตร และการกัลปนา ผู้วิจัยจะได้สร้างภาพของตัวตนด้านนี้จากตำนานในกลุ่มนี้ บวกกับเอกสารอื่นๆ เพื่อแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่ตัวบทตำนานไม่ได้พูดและได้พูดด้วยเสียงอันดังนั้นมีความหมายต่อตัวตนของนครศรีธรรมราชที่ผูกพันกับพระธาตุเช่นไร

มีหลักฐานที่แสดงว่านครศรีธรรมราชเคยเป็นเมืองท่าที่ยิ่งใหญ่มาก่อนในประวัติศาสตร์อย่างไรก็ดี จากข้อมูลในสมัยหลังๆ ซึ่งให้ภาพภาคใต้ โดยเฉพาะในชุมชนบริเวณทะเลสาบสงขลา ซึ่งมีบางส่วนของนครศรีธรรมราชอยู่ด้วย และในประวัติศาสตร์เคยเป็นเมืองในปริมณฑลอำนาจของนครศรีธรรมราชมาก่อน ทำให้นักวิชาการท้องถิ่นมักเชื่อว่าชุมชนภาคใต้ฝั่งตะวันออกตั้งแต่ระยะแรกเริ่มประวัติศาสตร์มีพื้นฐานทางเศรษฐกิจอยู่ที่การเกษตรกรรม ความเชื่อนี้ทำให้นักวิชาการสร้างคำอธิบายจากมุมมองของปัจจุบันโดยพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไปจากอดีตมากแล้ว ว่าเป็นผลจากการที่ที่ราบลุ่มและดินดอนสามเหลี่ยมปากแม่น้ำเป็นพื้นที่ที่เหมาะสมที่สุดในการเพาะปลูกขนาดใหญ่เพื่อผลิตอาหารเลี้ยงคนจำนวนมาก ขณะที่สันทรายหรือแผ่นดินงอกที่เป็นผลของลมตะวันออกเฉียงเหนือเหมาะแก่การตั้งชุมชนถาวร ถ้ำน้ำภายในแผ่นดินและทะเลนอกด้านอ่าวไทยเป็นเส้นทางอพยพของคนกลุ่มต่างๆ ที่เข้ามาแสวงหาที่อยู่อาศัยและแหล่งทำเกษตรกรรม เป็นผลให้ชุมชนขยายตัวออกไปในเวลาต่อมา

คำอธิบายนี้จะถูกระบุและเห็นเหตุเป็นผลกันดี ทำให้มั่นใจว่าพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชุมชนภาคใต้ฝั่งตะวันออกคือการเกษตรกรรม แม้ว่าจะมีข้อเขียนทางวิชาการจำนวนมากทั้งของ

ไทยและต่างประเทศให้ความสำคัญกับลักษณะทางภูมิศาสตร์อีกลักษณะหนึ่ง โดยการอธิบายว่าภาคใต้เป็นพื้นที่แคบยาวยื่นไปในทะเล ชายฝั่งด้านอ่าวไทยเป็นที่ราบกว้างใหญ่ และไม่เว้นแห่งมากเหมาะสมที่จะเป็นเมืองท่าค้าขายระยะไกล คำอธิบายชุดนี้ถูกนำมาพิจารณาพร้อมกับหลักฐานทางโบราณคดี จนนำไปสู่ข้อสรุปถึงความเฟื่องฟูของการค้าระยะไกลของภาคใต้ฝั่งตะวันออกโดยเฉพาะที่นครศรีธรรมราช และบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาด้านคาบสมุทรสทิงพระว่ามีมาตั้งแต่สมัยแรกเริ่มประวัติศาสตร์ แต่การมีอยู่ของการค้าระยะไกลนี้ก็ถูกอธิบายทิ้งค้างไว้อย่างโดดเดี่ยวให้เป็นเพียงกิจกรรมของชาวต่างประเทศและชนชั้นผู้ปกครองเท่านั้น ไม่เห็นความพยายามเชื่อมโยงให้เห็นถึงอิทธิพลที่การค้ามีต่อโครงสร้างภายในของชุมชน ทั้งๆ ที่ในความเป็นจริง กิจกรรมการค้าเหล่านี้ย่อมไม่สามารถดำรงอยู่ได้หากไม่ได้รับการสนับสนุนจากคนท้องถิ่นดั้งเดิมอย่างน้อยที่สุดก็ในขั้นตอนของการได้มาซึ่งผลผลิตที่จะนำไปเป็นสินค้าต่อไป ในทางกลับกัน การที่ผู้ปกครองสัมพันธ์อยู่กับการค้า การค้านั้นก็ย่อมจะหล่อหลอมทัศนคติของผู้ปกครอง ซึ่งสุดท้ายแล้วการค้าก็ย่อมส่งผลย้อนกลับมาสู่โครงสร้างของชุมชนด้วย การขาดคำอธิบายที่มีลักษณะเชื่อมโยงดังกล่าวนี้ทำให้สุดท้ายแล้วก็ต้องกลับไปหาคำอธิบายทางภูมิศาสตร์ที่ระบุว่าภาคใต้ฝั่งตะวันออกโดยเฉพาะนครศรีธรรมราชและลุ่มทะเลสาบสงขลาเหมาะสมอย่างยิ่งกับการเกษตรกรรม

แน่นอนว่าการที่ลำนํ้าหลายสายจากเทือกเขาทางด้านตะวันตกพัดพาโคลนตะกอนออกมายังฝั่งตะวันออกจนเกิดเป็นดินดอนสามเหลี่ยมปากแม่น้ำนั้นจะส่งผลต่อความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ได้จริง แต่กว่าความอุดมสมบูรณ์นี้จะเกิดขึ้นได้ก็เชื่อว่าจะต้องใช้เวลายาวนาน นักภูมิศาสตร์สิ่งแวดล้อมบางท่านศึกษาพบว่าดินแดนอันกว้างใหญ่ในบริเวณคาบสมุทรหลายที่ดูเป็นป่าดงดิบที่อุดมสมบูรณ์นั้นแท้จริงแล้วเป็นเพียงภาพลวงตา ในยุคแรกเริ่มประวัติศาสตร์ดินแดนแถบนี้มีสภาพอุณหภูมิต่ำเกินไปทำให้มีปัญหาต่อความอุดมสมบูรณ์ของพื้นดิน อุณหภูมิที่สูงจะทำให้การผุเปื่อยของใบไม้ที่จะเป็นอาหารของพืชเกิดขึ้นรวดเร็วทำให้ดินไม่อุดมสมบูรณ์ ยิ่งในระยะต่อมาเมื่อมีการหักร้างถางพงเพื่อทำไร่และปลูกพืชบนที่สูงความอุดมสมบูรณ์ของดินก็ยิ่งน้อยลงไปอีก ขณะที่พื้นที่บางแห่งในฝั่งทะเลภาคใต้ฝั่งตะวันออกโดยเฉพาะในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาด้านคาบสมุทรสทิงพระก่อนที่จะมีคนเข้ามาบุกเบิกพื้นที่ก็ยังเป็นดินทราย และทุ่งหญ้า พืชที่ขึ้นได้ก็คือตาลโตนดและต้นจากเท่านั้น² ในระบายนั้นที่ดินในบริเวณคาบสมุทรไม่เหมาะสมแก่การเพาะปลูก

¹ C.A.Fisher, *Southeast Asia: Social, Economic and Political* (London: Methuen, 1965), p.50.

² สุต แสงวิเชียร, “ไปดูการขุดค้นที่ อ.สทิงพระ สงขลา,” *เมืองโบราณ* 3, 4 (กรกฎาคม-กันยายน 2520), 89-90.

เท่าใดนัก ด้วยศักยภาพทางการเกษตรอันจำกัดเช่นนี้ ดินแดนบนคาบสมุทรมาลายูจึงต้องปรับตัว โดยใช้ความได้เปรียบทางด้านภูมิศาสตร์ในการค้าขายแลกเปลี่ยนกับพ่อค้าจากแดนไกล เช่น พ่อค้าจีนและอินเดีย ในบริเวณแผ่นดินภายในจะมีของป่าจำนวนหนึ่ง เช่น หวาย ไม้ไผ่ งามช้าง เครื่องเทศ หนังสัตว์ เขาสัตว์ พืชและเปลือกไม้ที่ใช้ทำสีทาและย้อม ยางไม้ น้ำมันพืช ผลไม้แห้ง ใยไม้สำหรับขั้วเชือกและทำผ้า ตลอดจนพืชที่ใช้เป็นสมุนไพรและยาพิษ อีกทั้ง ผลผลิตจากสัตว์ป่าเช่นเขาและหนังสัตว์ ครั่ง งามช้าง และนอแรด ของป่าเหล่านี้เป็นสินค้าที่พ่อค้าเหล่านั้นต้องการมากจึงปรากฏอยู่ในรายการสินค้าที่ขึ้นชื่อของดินแดนบนคาบสมุทรนี้³ ในตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราชกล่าวไว้ว่า เชือกขั้วของนครศรีธรรมราชนั้นเป็นที่ต้องการของกรุงศรีอยุธยา ทำให้นครศรีธรรมราชต้องส่งเชือกขั้วแลกกับเกลือจากกรุงศรีอยุธยา โดยในวงจรของการค้าของป่าเหล่านี้มีตัวละครในท้องถิ่นที่สำคัญๆ คือ ขนชั้นผู้ปกครองหรือเจ้าเมือง และผู้คนในท้องถิ่นดั้งเดิม

เมื่อพิจารณาว่าดินแดนทางภาคใต้ได้มีการติดต่อกับประเทศจีนมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 9 แล้วเป็นอย่างดีและมีหลักฐานชัดเจนยิ่งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 12 ก็ทำให้พอจะมองเห็นได้ว่า การค้าพาณิชย์น่าจะเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจในยุคเริ่มต้นประวัติศาสตร์ของดินแดนแถบนี้มากกว่าการเกษตร โดยเฉพาะนครศรีธรรมราชซึ่งในยุคนี้ปรากฏขึ้นในนามของรัฐตามพราลิงค์ เป็นอาณาจักรที่มีอำนาจกว้างขวาง เห็นได้จากเอกสารจดหมายเหตุของจีน โบราณตั้งแต่สมัยราชวงศ์สุย (พ.ศ.1124-1161) ซึ่งได้กล่าวถึงนครศรีธรรมราชอยู่เสมอในฐานะแหล่งที่มาสำคัญของสินค้าไม้ฝาง การค้าไม้ฝางถือเป็นสินค้าหลักที่มีชื่อเสียงที่สุดของนครศรีธรรมราช* ดังนั้นพ่อค้า

³ Paul Wheatley, **The Golden Khersonese** (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1966), P.67, 282.

* ไม้ฝางเป็นพืชเศรษฐกิจที่สำคัญมากในประวัติศาสตร์การค้าของสยาม เพราะเป็นไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้หลากหลาย “ลำต้น” ใช้ทำเครื่องเรือน อุปกรณ์ก่อสร้าง และทำเป็นท้องเรือสำเภา “ราก” ใช้ทำสีเหลืองย้อมผ้า “แก่นไม้” ใช้ทำสีแดงย้อมผ้าและสีผสมอาหาร หรือเมื่อนำไปผสมปูนขาวจะให้สีม่วงสวยงามมาก นอกจากนั้นยังมีสรรพคุณเป็นยาสมุนไพรรักษาโรคคุดทะราด ท้องร่วง ไข้ บำรุงโลหิต และบรรเทาอาการร้อนในกระหายน้ำ ในการทำน้ำยาอูทยก็ใช้น้ำต้มจากแก่นฝางเป็นตัวนำ ในเกาหลีใช้ไม้ฝางผลิตผงสีแดงสำหรับเขียนภาพและย้อมผ้า ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 20-22 ในบริเวณประเทศไทยปัจจุบันมีหลักฐานระบุว่าไม้ฝางเป็นสินค้าที่สำคัญที่มีอยู่มากเป็นที่ต้องการของตลาดต่างชาติ สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น หม่าฮ้วน และเพียชิน ได้เขียนบันทึกเล่าถึงการเดินทางมาสยามระหว่างปี พ.ศ.1950-1952 โดยเขียนไว้ตรงกันว่าไม้ฝางเป็นผลผลิตของสยาม โดยหม่าฮ้วนให้รายละเอียดถึงความหนาแน่นว่า “ไม้ฝางนั้นมีมากมายๆ กับไม้ที่ใช้ทำฟัน และวันกันถึงสี่ตันแล้วเหนือชั้นกว่าผลผลิตของประเทศอื่นๆ มาก” ข้อมูลในประชุมพงศาวดารภาคที่ 5 ระบุว่าเริ่มมีการส่งไม้ฝางเป็นเครื่องบรรณาการแก่จักรพรรดิจีนในสมัยสมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 1 เมื่อผลัดแผ่นดินราชทูตของกษัตริย์พระองค์

นักเดินเรือชาวจีนจึงรู้จักคุ้นเคย และมีความสัมพันธ์กับนครศรีธรรมราชเป็นอย่างดี⁴ จารึกหลักที่ 27 วัดมเหยงค์ จังหวัดนครศรีธรรมราชซึ่งจารึกเป็นภาษาสันสกฤต มีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 12 มีข้อความตอนหนึ่งกล่าวถึง ‘ชงจิน’⁵ แสดงให้เห็นว่าความสัมพันธ์กับจีนนั้นเกิดขึ้นมายาวนาน กระทั่งความเป็นจีนได้แทรกซึมเข้ามาสู่พิธีกรรมของท้องถิ่น นั่นก็หมายความว่า นอกจากการค้าแล้ว จีนได้มีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมประเพณีของนครศรีธรรมราชเช่นกัน จึงเป็นไปได้ที่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 12 อาจมีชาวจีนเข้ามาตั้งสถานีการค้าอยู่ในนครศรีธรรมราชและดินแดนในเขตปกครองแล้ว การเข้ามาดังกล่าวนี้ อาจเป็นทั้งอาศัยอยู่ชั่วคราวและถาวร⁶ ระบบ ‘เมืองสิบสองนักษัตร’ ซึ่งเกิดขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ 18 ที่ได้รับการกล่าวถึงทั้งในตำนานพราหมณ์เมืองนครศรีธรรมราช ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ก็ยืนยันให้เห็นอิทธิพลของจีนในนครศรีธรรมราชได้เป็นอย่างดี เพราะลักษณะของราศีในตราสิบสองนักษัตรก็เลียนแบบมาจากจีน⁷ ในกลางพุทธศตวรรษที่ 21 โทเม ปีเรสชี้ให้เห็นบทบาททางการค้าของนครศรีธรรมราชกับจีนว่า เมืองนครเป็นผู้กระจายสินค้าอินเดียไปยังเมืองท่าเล็กๆ ตามแนวชายฝั่ง ตั้งแต่ญวนใต้ไป

ใหม่ก็ต้องนำเครื่องราชบรรณาการไปเมืองจีนเป็นธรรมเนียม ซึ่งไม้ฝางก็เป็นหนึ่งเครื่องบรรณาการเช่นเดียวกับพริกไทย ไม้หอม และฝ้าย ในสมัยพระเจ้าทรงธรรม ทางกรมการได้ประกาศให้ไม้ฝางเป็นสินค้าต้องห้ามที่ราษฎรจะขายให้กับใครไม่ได้ ต้องส่งพระคลังสินค้าเท่านั้น ต่อมาสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ได้เปิดให้มีการประมูลการฝาง ทำรายได้ให้รัฐบาลมากเป็นอันดับหนึ่งของภาษีอากรทั้งหมด แม้แต่ประเทศตะวันตกคือฮอลันดา และอังกฤษก็ได้ไม้ฝางจากไทยไปขายที่ญี่ปุ่น และทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างฮอลันดาที่จะผูกขาดการรับซื้อไม้ฝางจากสยาม ซึ่งในที่สุดฮอลันดาก็ได้สิทธิผูกขาด แต่ก็ยังมีหลักฐานชาวอังกฤษว่ามีการลักลอบขายไม้ฝางให้แก่พ่อค้าจีนอยู่เช่นกัน ดู ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช, พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานประชุมเพลิงศพนางสาวพร้อม ณ นคร ณ เมรุวัดมกุฏ กษัตริยาราม 15 มีนาคม 2481, โรงพิมพ์อัมศรี, หน้า 15; วินัย พงศ์ศรีเพียร, “ไทยในสายตาอาคันตุกะจากจีนสมัยอยุธยาตอนต้น (ค.ศ.1349-ประมาณ 1430): การวิเคราะห์เอกสารประวัติศาสตร์อยุธยา,” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร (บรรณาธิการ), **ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ไทยสมัยอยุธยาจากเอกสารไทยและต่างประเทศ** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2528), หน้า 33; จิรยา นวลนรินทร์, “ไม้ฝาง พืชเศรษฐกิจที่ถูกลืม,” **วารสารศิลปวัฒนธรรม** 13, 2 (ธันวาคม 2534): 196.

⁴ กรรณิการ์ ต้นประเสริฐ และคณะ, **รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช** (กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540), หน้า 104.

⁵ หอสมุดแห่งชาติ, **ศิลาจารึกในประเทศไทย เล่ม 1** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2529), หน้า 47.

⁶ กรรณิการ์ ต้นประเสริฐ และคณะ, **เรื่องที่ย่างแล้ว**, หน้า 102.

⁷ สงป ส่งเมือง, “ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช,” **สารนครศรีธรรมราช** 27, 6 (มิถุนายน, 2540) หน้า 53.

จนกระทั่งถึงฝั่งสุมาตรา และเมืองนครศรีธรรมราชเองก็มีสำเนาของตนเพื่อการทำการค้าในรูปแบบนี้อยู่มาก⁸

เอกสารโบราณของจีนชื่อ ‘จูฟานจื่อ’ ก็ได้ให้ข้อมูลว่า แม้ว่าจะล่วงเข้าพุทธศตวรรษที่ 16 แล้วก็ตาม การเกษตรกรรมก็ยังไม่ใช่พื้นฐานทางเศรษฐกิจของสังคมบริเวณนี้ ดังที่หนังสือ ‘จูฟานจื่อ’ ระบุไว้อย่างชัดเจนว่าสินค้าชนิดหนึ่งที่อาณาจักรตามพรลิงค์ต้องการจากพ่อค้าภายนอกก็คือข้าวสาร และสินค้าที่เป็นประติษฐกรรม เช่น ถ้วย ชาม เป็นต้น ส่วนสินค้าของท้องถิ่นที่พ่อค้าเหล่านั้นนำกลับออกไปจำหน่ายก็เป็นผลผลิตจากป่าเขาหรือ ‘ของป่า’ ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นขี้ผึ้ง ไม้หอม-เวียงจิง ไม้หอมชู ต้นไม้หนันสีดำ งาช้าง และนอแรด⁹

เมื่อพิจารณาจากตำนานจะพบข้อมูลที่สะท้อนให้เห็นความหลากหลายของสังคมแถบนี้ที่มีพื้นฐานทางเศรษฐกิจเป็นการค้าของป่ามากกว่าการเกษตรกรรม มีความเคลื่อนไหวของเรือสำเภาบรรทุกของจีนเต็มลำจากลังกา ทั้งยังปรากฏนามสินค้าไม้ฝางอยู่ด้วย ดังเช่นในตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราชที่กล่าวถึงเจ้าลังกาให้สองพี่น้องพระทนต์กุมารและนางเหมชาลา “แต่งสำเภมาแล้วบรรทุกของให้เต็มสำเภา” นาราชสารไปถวายแก่เจ้าทนต์บุรีจนเดินทางผ่านมาถึงหาดทรายแก้ว¹⁰ การเดินทางมาครั้งนี้นอกจากจะถูกเข้าใจว่าเป็นการเดินทางเพื่อกิจกรรมทางศาสนาซึ่งเป็นการตีความตามตัวอักษรในตำนานแล้ว การบรรทุกของให้เต็มสำเภาอาจเป็นแรงจูงใจมาจากการค้าขาย เนื่องจากความสัมพันธ์ระหว่างอินเดียกับดินแดนแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคต้นๆ นั้น ส่วนใหญ่แล้วมักจะเป็นกิจกรรมการค้าติดต่อค้าขาย หลักฐานทางโบราณคดีที่ค้นพบในอินเดียสมัยต่อมาได้นำไปสู่ข้อสรุปว่าตั้งแต่ก่อนคริสตกาลมาแล้วที่แรงขับเคลื่อนหรือแรงผลักดันให้เกิดการเดินทางเรือติดต่อระหว่างอินเดีย และดินแดนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เกิดขึ้นมาจากกลุ่มพ่อค้าที่รวมตัวกันในนามสมาคมการค้าที่ไม่ได้ถูกควบคุมโดยอำนาจทางการเมืองแห่งใด กลุ่มสมาคม

⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” ใน กรุงเทพฯ, พระเจ้าตาก และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์ พิมพ์ครั้งที่ 6 (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ, 2544), หน้า 237.

⁹ ต้วน ลี เซิง, ประวัติศาสตร์ไทยในสายตาชาวจีน (กรุงเทพฯ: พิราบ, 2541), หน้า 24.

¹⁰ ตำนานพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช, พิมพ์ในงานปลงศพนางเทพนรินทร์ (สงวน อิศรางกูร ณ อยุธยา) พ.ศ.2471 โรงพิมพ์โกสณพวรรณการ. หน้า 3.

เหล่านี้มีอิสระในการเดินเรือกระจายสินค้า และมีบทบาทในการทำบุญอุทิศสร้างศาสนสถานอยู่ด้วย¹¹

กลุ่มของพระพนมทะเลและนางสะเดียงทองจากราชวงศ์เพชรบุรีที่ขึ้นมามีอำนาจอยู่ในนครศรีธรรมราชก็มีภูมิหลังซึ่งคลุกคลีอยู่กับการติดต่อค้าขายกับประเทศจีนมาก่อน ความในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชสะท้อนว่านครศรีธรรมราชสมัยอยู่ภายใต้การปกครองของกษัตริย์จากราชวงศ์เพชรบุรี สินค้าไม้ฝางก็ยังคงเป็นสินค้าขึ้นชื่อของนครศรีธรรมราชและเป็นที่ต้องการของจีนเป็นอย่างมาก ธิดา สาระยา เห็นว่าตำนานของเมืองนครศรีธรรมราช ทำให้เข้าใจความหลากหลายของสังคมที่เป็นการค้ามากกว่าการเกษตรกรรม ดังเช่น การกล่าวถึงกลุ่มของพระพนมทะเลที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานที่เพชรบุรี ในอาณาจักรเวณแก่นนั้นผู้คนทำนาเกลือและติดต่อค้าขายกับจีน ซึ่งต้องการสินค้าประเภทไม้ฝาง บางแหล่งอุดมด้วยแร่ธาตุ เช่น ทอง เมื่อคนมาตั้งหลักแหล่งเป็นบ้านเมืองก็กลายเป็นเมืองส่งส่วยทอง พระพนมวังและนางสะเดียงทองมาตั้งอยู่นครคอนพระเป็นเมืองส่วยทอง¹² พื้นฐานความคิดทางการค้าที่พระพนมวังนางสะเดียงทองถูกปลูกฝังจากราชวงศ์เพชรบุรีนั้นน่าจะทำให้เมื่อมาปกครองนครศรีธรรมราชและเมืองบริวาร ส่วยที่นครศรีธรรมราชกำชับให้เมืองบริวารเหล่านั้นต้องส่งให้ก็คือผลตอบแทนที่ได้จากการค้า นั่นก็คือส่วยทอง และส่วยเบี้ย¹³

อย่างไรก็ดี การค้าพาณิชย์ก็คงถูกผูกขาดโดยเจ้าเมือง ดังจะเห็นได้จากตำนานพระพุทธสิหิงค์ที่กล่าวว่ากษัตริย์จากสุโขทัยเสด็จมาเมืองนครศรีธรรมราชและใช้เจ้าเมืองของเมืองนี้เป็นตัวกลางในการนำพระพุทธสิหิงค์มาจากลังกา ด้วยเหตุผลที่ว่าเพราะเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชเป็นผู้คุ้นเคยกับกษัตริย์และพ่อค้าในเกาะลังกาเป็นอย่างดี¹⁴

สำหรับบทบาทของคนพื้นเมือง ตำนานท้องถิ่นบางฉบับบอกได้ว่า คนเหล่านี้ดำรงชีวิตอยู่ด้วยของป่าเถื่อนเป็นส่วนใหญ่ ด้วยเหตุนี้แม้ว่าเจ้าเมืองจะมีพื้นฐานมาทางการค้าพาณิชย์ แต่กับผู้คนท้องถิ่นดั้งเดิมเจ้าเมืองก็สามารถหาประโยชน์ได้ก็เท่าที่พวกเขาให้ได้เท่านั้น นั่นก็คือผลผลิตจากป่า

¹¹ หิมันสุ ประภา เร, “การติดต่อทางทะเลระยะแรก ระหว่างอินเดียกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้,” แปลโดย ขงยุทธ ชูแว่น, วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร 15, 2 (2536): 99.

¹² ธิดา สาระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์, หน้า 126.

¹³ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช, หน้า 18-25.

¹⁴ สวัสดิ์ รัตนเสวี, ตำนานพระบรมธาตุจังหวัดนครศรีธรรมราช (กรุงเทพฯ: ศิษย์พะช่าง, 2513), หน้า

สำหรับสนับสนุนให้วังจการค้าพาณิชย์ของเจ้าเมืองเคลื่อนต่อไปได้ สินค้าที่ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชระบุไว้อย่างชัดเจนก็คือหอย¹⁵

โทเม่ ปิเรส (Tome Pires) นักเขียนชาวโปรตุเกสได้รายงานให้เห็นถึงฐานะของเมืองนครศรีธรรมราชไว้เมื่อกลางพุทธศตวรรษที่ 21 ว่า เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชเป็นบุคคลสำคัญ มีอำนาจเป็นอันดับสองในอาณาจักรสยาม มีอำนาจควบคุมเมืองต่างๆ ตั้งแต่ป่าหังไปจนถึงอยุธยา และกล่าวว่าเมืองท่าบนคาบสมุทรเหล่านี้ต่างก็มีเรือสินค้าที่เป็นของเจ้าเมืองเอง หาใช่เป็นของกษัตริย์อยุธยาไม่ ดังข้อความว่า

ที่สอง (รองจากพระเจ้าแผ่นดิน) คืออุปราชแห่งละคร เรียกท่านผู้นี้ว่าพ่ออยู่หัว ท่านเป็นผู้ปกครองจากปะหังถึงอโยธยา...และอุปราชคนนี้เป็นบุคคลที่มั่งคั่งมากและสำคัญมาก เกือบจะสำคัญเท่ากับอุปราชอีกคนหนึ่ง คืออุปราชแห่งกำแพงเพชร...¹⁶

นักประวัติศาสตร์บางท่านตั้งข้อสังเกตว่าแม้คำกล่าวของปิเรสอาจจะเกินเลยความจริงอยู่บ้าง แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของนครศรีธรรมราชทั้งก่อนหน้าและหลังจากที่ปิเรสเขียนรายงานฉบับดังกล่าวขึ้นได้เป็นอย่างดี นอกจากนั้น ความยิ่งใหญ่และมั่งคั่งของเมืองนครศรีธรรมราชก็ยังได้รับการยืนยันจากปินโต (Fernand M. Pinto) ซึ่งเดินทางมาเยือนเมืองท่าแห่งนี้ในตอนต้นพุทธศตวรรษที่ 22 เช่นเดียวกัน¹⁷ คำบรรยายของปิเรสเห็นได้ชัดว่านครศรีธรรมราชมีอิสระในการปกครองตัวเองสูง สามารถดำรงอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจเอาไว้ในอาณานิคมที่กว้างขวาง อำนาจดังกล่าวนี้นครศรีธรรมราชสร้างผ่านการแต่งงานและการส่งคนทีไว้ใจไปเป็นเจ้าเมือง เช่นหลักฐานโปรตุเกสเมื่อพุทธศตวรรษที่ 21 ระบุว่าเจ้าเมืองปัตตานีเป็นบุตรเขยของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช พุทธศตวรรษต่อมา เจ้าเมืองพัทลุงเป็นบุตรของเจ้าเมือง

¹⁵ สวัสดิ์ รัตนเสวี, เรื่องที่อ้างแล้ว, หน้า 29.

¹⁶ Tome Pires, *The Suma Oriental of Tome Pires* (London: The Hakluyt Society, 1944), pp.109-110 อ้างถึงใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 230.

¹⁷ ยงยุทธ ชูแว่น, “พัฒนาการของชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2529), หน้า 26.

นครศรีธรรมราช¹⁸ หรือในอีกายัด ปัตตานี ที่เล่าว่าเจ้าพระยามเดโช เจ้าเมืองนครเขื่อนขันธ์กาบแก้วบัวบาน แต่งงานกับรายากูหนึ่งแห่งเมืองปัตตานี

บริเวณนครศรีธรรมราช และบริเวณใกล้เคียงทางฝั่งทะเลตะวันออก จึงเป็นเขตที่มีความสำคัญทางด้านเศรษฐกิจมาตั้งแต่โบราณ ในระยะแรก ดำเนินนางเลื้อยชาวสยามให้เห็นว่าเมืองสทิงพระเป็นเมืองท่าที่สำคัญที่ติดต่อกับต่างประเทศ จนถึงพุทธศตวรรษที่ 21-22 เมืองพัทลุงก็เจริญขึ้นมาแทนเมืองสทิงพระ ในระยะนี้มีพ่อค้าชาวต่างชาติ โดยเฉพาะชาวจีน ได้เดินทางมาค้าขายในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากขึ้น เมืองท่าฝั่งตะวันออกของคาบสมุทรมลายูจึงได้มีบทบาทในกิจกรรมดังกล่าว เกิดการอพยพของคนต่างถิ่นกระทั่งเกิดเมืองใหม่ๆ กระจายออกไป เช่นเมืองสงขลาที่บริเวณหัวเขาแดงที่กลายเป็นชุมชนทางการค้าในช่วงเวลานั้นด้วย โดยเป็นทั้งศูนย์กลางการแลกเปลี่ยน และแหล่งรวมสินค้าพื้นเมืองที่จะถูกระบายออกตลาดต่างประเทศ¹⁹ ความเติบโตในฐานะศูนย์กลางการค้าต่างประเทศของสงขลาในช่วงนี้สืบเนื่องมาจนถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 23 ซึ่งเชื่อว่าจะส่งผลถึงความมั่งคั่งของชนชั้นน่านนครศรีธรรมราชด้วย เพราะในช่วงนั้นนครศรีธรรมราชเข้าไปมีอิทธิพลในเมืองพัทลุงและสงขลา จนมีหลักฐานว่าการที่พ่อค้าชาวต่างชาติจะเข้ามาค้าขายกับเมืองพัทลุงและเมืองสงขลานั้นจะต้องได้รับอนุญาตจากเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชเสียก่อน²⁰

การค้าขายกับต่างประเทศเป็นปัจจัยสำคัญที่เป็นพลังผลักดันให้ชุมชนขยายตัวออกไปอย่างรวดเร็ว ผลจากการติดต่อทำการค้าทำให้ผู้คนอพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในบริเวณภาคใต้ตอนกลาง โดยเฉพาะนครศรีธรรมราชมากขึ้น มีการผลิตสินค้าเพื่อการค้าเพื่อรองรับชนกลุ่มอพยพผู้มาใหม่เหล่านี้ ด้วยเหตุนี้การเติบโตและความมั่งคั่งของเมืองนครศรีธรรมราชในช่วงเวลานี้จึงเป็นผลมาจากการค้าเป็นสำคัญ

ส่วนในด้านเกษตรกรรมนั้น กล่าวได้ว่าหลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าการทำนาเพาะปลูกมีการขยายตัวอย่างกว้างขวางที่สุดก็คือตำนานเมืองนครศรีธรรมราชที่กล่าวถึงเหตุการณ์หลังจากกลุ่ม

¹⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 231.

¹⁹ ยงยุทธ ชูแว่น, “พัฒนาการของชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18,” หน้า 29, 31.

²⁰ H. Terpstra, *De factorij der Oofindische Compagnie te Pattani* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1938), p.85. อ้างถึงใน ยงยุทธ ชูแว่น, เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

ของพระพนมวังและนางสะเดียงทองเข้ามามีอำนาจในเมืองนครศรีธรรมราชและเหนือเมือง 12 นักยัตแล้ว นโยบายของพระพนมวังนางสะเดียงทองนอกจากจะส่งคนในสังกัดและเครือญาติออกไปสร้างป่าให้เป็นนาและตั้งชื่อบ้านตำบล พระองค์ยังได้ส่งคนไปป่าประกาศให้คนท้องถิ่นดั้งเดิมออกมาสร้างป่าให้เป็นนาด้วย แม้ว่าจำนวนคนที่ส่งออกไปจะยังไม่มากนักเมื่อเทียบกับการกระทำเดียวกันในช่วงเวลาหลังการสิ้นบุญของพระพนมวัง²¹ แต่หลักฐานนี้ก็สะท้อนว่าประชากรของนครศรีธรรมราชเพิ่มมากขึ้น คนเหล่านี้อาจเข้ามาเนื่องด้วยการค้า²² การระดมคนพื้นเมืองออกมาสร้างนาจึงเป็นการตอบสนองการเติบโตของเมืองนครศรีธรรมราชที่มีรากฐานมาจากการค้านั่นเอง อย่างไรก็ตามอำนาจทางการเมืองจะสามารถผลักดันทำให้คนท้องถิ่นดั้งเดิมจำเป็นต้องออกมาสร้างป่าให้เป็นนา และกลายเป็นแรงงานที่สนับสนุนการดำรงอยู่และความเติบโตของรัฐไปในที่สุด แต่ความมั่นใจในการดำรงชีวิตในวิถีแบบดั้งเดิมก็ทำให้คนพื้นเมืองพร้อมที่จะกลับเข้าป่าเขาอีกครั้งเมื่อมีเงื่อนไขและสถานการณ์ที่เหมาะสม และพวกเขาก็ยอมที่จะส่งส่วยเป็นของป่าให้แก่หัวหน้าหมู่บ้านและเข้าเมืองเพื่อแลกกับความมั่นคงในวิถีชีวิตแบบดั้งเดิม จะเห็นได้จากตำนานเมืองนครศรีธรรมราชที่ระบุว่าหลังส่งคนในสังกัดและเครือญาติออกไปสร้างนาและป่าประกาศคนดั้งเดิมให้สร้างป่าเป็นนาในครั้งแรกของพระพนมวังนางสะเดียงทองก็ได้เกิดไข้ห่าระบาดหนักผู้คนต่างก็อพยพกลับเข้าป่าเขาอีก²³ กลุ่มคนเหล่านี้ก็อาจจะไม่กลับออกมาอีก เพราะเมื่อมีการส่งคนไปสร้างนาและป่าประกาศให้ผู้คนสร้างป่าให้เป็นนาอีกครั้งหนึ่งหลังการสิ้นบุญของพระพนมวัง ตำนานได้ระบุไว้อย่างชัดเจนว่าผู้คนในเมืองนครศรีธรรมราชนั้นมีน้อยมาก²⁴

อย่างไรก็ตาม นโยบายสร้างป่าเป็นนาของราชวงศ์เพชรบุรีก็เป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้นครศรีธรรมราชขยายตัว ตำนานพระพุทธรูปซึ่งระบุว่าอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19 ได้กล่าวถึงเมืองนครศรีธรรมราชว่าเป็นเมืองท่าส่งข้าว (และวัตถุดิบ)²⁵ ในระยะนี้ชุมชนจึงอาจขยายออกไปมากขึ้น โดยเฉพาะบริเวณสันทรายชายฝั่งทะเลและฝั่งแม่น้ำ* แต่ชุมชนเกษตรกรรมดังกล่าว

²¹ เรื่องเดียวกัน. หน้า 20,25.

²² ชิดา สาระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์, หน้า 126.

²³ เรื่องเดียวกัน. หน้า 25.

²⁴ เรื่องเดียวกัน.

²⁵ เรื่องเดียวกัน.

* สงบ ส่งเมือง นักประวัติศาสตร์คนสำคัญของภาคใต้ในช่วงทศวรรษที่ 2520 สันนิษฐานว่าการขยายตัวของชุมชนชวาในระแวกนี้เคลื่อนจากบริเวณสันทรายชายฝั่งทะเลและฝั่งแม่น้ำลำคลองไปสู่การตั้งถิ่นฐานบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำและที่ราบริมฝั่งทะเลที่มีน้ำท่วมขัง การทำนาลุ่มซึ่งเป็นอิทธิพลของการทำนาในภาคกลาง (ผ่านมาทางพระพนมวังนางสะเดียงทองและคนในสังกัด) เข้ามาแทนที่การทำนาไร่และนาดอน แต่ก็อาจมี

ก็ยังไม่มีสำนักที่จะผลิตข้าวเพื่อเป็นสินค้า จนกว่าจะมีการกระตุ้นจากอำนาจทางการเมืองของผู้ปกครอง เพราะดังที่กล่าวตั้งแต่ต้นแล้วว่าพื้นฐานความอุดมสมบูรณ์ของที่ดินในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในระยะนี้คงยังไม่เพียงพอ ดังนั้นถ้าจะมีการผลิตข้าวเพื่อค้าก็จำเป็นต้องลงทุนทั้งแรงงาน (กำลังคน) และวัตถุดิบสูงมาก ซึ่งเป็นสิ่งที่เกินกำลังความสามารถของชุมชนคนพื้นเมือง ด้วยเหตุนี้ความเติบโตของนครศรีธรรมราชในสมัยต่อมา มาจึงย่อมต้องมีระบบการปกครองหรือควบคุมกำลังคนที่มีประสิทธิภาพ ระบบดังกล่าวคือการกัลปนา

รากฐานของการควบคุมกำลังคนคือการใช้แรงงานเพื่อสร้างบ้านแปลงเมืองหรือสร้างป่าเป็นนา ผ่านระบบเครือญาติของผู้นำดังที่ปรากฏในตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระราชดํารูเมืองนครศรีธรรมราช ระบบดังกล่าวนี้เข้มแข็งขึ้นเมื่อชุมชนขยายตัวจนกระทั่งพัฒนาไปสู่ระบบการปกครองที่ซับซ้อน เครือข่ายของแรงงานนี้ในที่สุดก็กลายเป็นไพร่ในระบบการเมืองที่ซับซ้อนขึ้น นิธิ เอียวศรีวงศ์ เห็นว่า กิจกรรมหลักของไพร่ก็คือการใช้แรงงานเพื่อการเกษตรและการโยธา จนล่วงเข้าสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนกลางแล้วเท่านั้นที่มีหลักฐานชัดเจนว่ามีไพร่ที่เป็นช่างฝีมือเกิดขึ้น ซึ่งไพร่เหล่านี้จะมีสถานะที่ดีกว่าไพร่ที่ใช้แรงงานเพื่อการเกษตรอันเป็นไพร่กลุ่มดั้งเดิม²⁶

ความเป็นไปได้ อีกทางหนึ่งซึ่งแตกต่างจากข้อสันนิษฐานนี้ กล่าวคือการทำนาลุ่มเข้ามาในภาคใต้แล้วในระยะนั้นข้อนั้นไม่อาจปฏิเสธ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า จะเข้ามาแทนที่นาไร่เลื่อนลอยและนาดอน เพราะในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชระบุอย่างชัดเจนว่าคนในสังกัดพระพนมวังนางเสด็จทองกลุ่มหนึ่งยังถูกส่งออกไปทำนาตอนขณะเดียวกันการขยายตัวของการทำงานลุ่มก็ไม่จำเป็นต้องส่งผลให้การตั้งชุมชนต้องไปอยู่ในบริเวณที่ราบริมฝั่งทะเลที่มีน้ำท่วมขังเสมอไป หลักฐานจากเอกสารประวัติศาสตร์เมืองพัทลุงซึ่งแต่งเมื่อ พ.ศ.2272 สมัยกรุงศรีอยุธยา รัชกาลขุนหลวงท้ายสระเสด็จถึงตำนานนางเลือดขาวตอนหนึ่งน่าจะให้เห็นได้ว่า ในระยะเวลานั้นคตินิยมในการตั้งเมืองหรือชุมชนยังไม่นิยมพื้นที่ที่น้ำท่วมขัง แต่เพื่อให้ได้ผลผลิตข้าวที่ดีจึงมีความเป็นไปได้ที่ชาวนาจะตั้งชุมชนอยู่อีกแห่งหนึ่งแล้วลงมาทำนาในบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำซึ่งอยู่ไม่ห่างกันมากนัก สมมติฐานของสงบ ส่งเมือง คู สงบ ส่งเมือง, “ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช.” หน้า 54. เกี่ยวกับนางเลือดขาว หอสมุดแห่งชาติ, **จารึกในประเทศไทย เล่ม 4** (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2529), หน้า 115. เกี่ยวกับการขยายตัวของการทำงานลุ่มและการตั้งชุมชนของชาวนาคู ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, “ข้าว: ชุมชนโยธยา-อยุธยา ปัญหาเรื่องวิวัฒนาการทางเศรษฐกิจและสังคม,” **ข้าวไพร่-ข้าวเจ้าของชาวยุโรป** (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, 2531.) หน้า 113-114.

²⁶ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “ลักษณะการปกครองของประเทศสยามแต่โบราณ: พื้นฐานทางเศรษฐกิจ.” **สายธารแห่งความคิด** (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดกิจกรรมทางวิชาการฉลอง 60 ปี อาจารย์คุณวรุณยุพา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา, 2532), หน้า 58.

แต่เดิมเมื่อมีการกล่าวถึงระบบการกัลปนาในชุมชนบริเวณภาคใต้ โดยเฉพาะภาคใต้ตอนกลาง ประวัติศาสตร์มักจะเริ่มต้นที่สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้นซึ่งมีการกัลปนาโดยพระมหากษัตริย์สองพระองค์ คือพระเอกาทศรถและพระเพทราชา ซึ่งได้พระราชทานข้าโปรดคนทาน ที่ดิน พืชผล และสัตว์ให้แก่พระสงฆ์และวัดจำนวนมากในนครศรีธรรมราชและบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา อย่างไรก็ดี ถ้าพิจารณาความหมายของกัลปนากันอย่างแท้จริงแล้ว การกัลปนาในสมัยกรุงศรีอยุธยานี้เป็นเพียงพัฒนาการที่ดำเนินมาจนถึงจุดสูงสุดของระบบการกัลปนาซึ่งมีมาแต่ดั้งเดิมอยู่แล้ว เพราะการกัลปนาในสมัยอยุธยาที่พระมหากษัตริย์นำมาใช้เป็นเครื่องมือในการปกครอง และเป็นเครื่องมือในการควบคุมหัวเมืองประเทศราชที่ห่างไกลซึ่งอำนาจยังอยู่ในมือของเจ้านายท้องถิ่นอย่างอิสระ โดยการมอบอำนาจให้สถาบันสงฆ์ถ่วงดุลอำนาจของเจ้านายท้องถิ่น

หลักฐานเกี่ยวกับการกัลปนาในภาคใต้ที่เก่าแก่ที่สุดเท่าที่พบแล้วในปัจจุบันนี้ คือศิลาจารึกวัดเสมาเมือง (หลักที่ 23) ซึ่งจารึกด้วยอักษรปัลลวะเมื่อ พ.ศ.1318 ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการกัลปนาจารึกหลักนี้ได้กล่าวถึงพระเจ้ากรุงศรีวิชัยทรงสร้างปราสาทอิฐ 3 หลังเพื่อให้ไว้เป็นที่บูชาพระโพธิสัตว์เจ้าผู้ถือดอกบัว (ปทุมปานิ) พระผู้ผจญพระยามาร (พระพุทธรองค์) และพระโพธิสัตว์เจ้าผู้ถือวัชระ (วชรปานิ) พระองค์ถวายปราสาททั้งสามแก่พระชินราชซึ่งสถิตอยู่ทั่วทั้งสิบทิศในโลก²⁷ เมื่อสร้างเสร็จแล้วก็ป็นธรรมเนียมต้องพระราชทานที่ไร่นาเพื่อให้เกิดผลบำรุงสถานที่กัลปนา และต้องให้มีพระเถระอยู่กำกับสถานที่กัลปนานั้นด้วย การกัลปนานี้เป็นการกัลปนาในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

เมื่อพิจารณาจากใจความในจารึกทั้งหมดสามารถสรุปได้ว่า จุดมุ่งหมายของการกัลปนาของพระเจ้ากรุงศรีวิชัยก็คือการสถาปนาความเป็นธรรมราชาธิราชของพระเจ้ากรุงศรีวิชัยเหนือราชาแห่งนครรัฐอื่นๆ และสร้างความชอบธรรมให้แก่พระเจ้ากรุงศรีวิชัยในการปกครองนครรัฐเหล่านั้น ข้อความในตอนท้ายๆ ของจารึกสะท้อนความพยายามสถาปนาให้พื้นที่ที่ตั้งปราสาทสามหลังกลายเป็นอาณาบริเวณศักดิ์สิทธิ์ โดยที่พระเจ้ากรุงศรีวิชัยโปรดเกล้าให้สงฆ์ประจำอาณาจักรกัลปนาพระสถูปเพิ่มขึ้นอีกสามองค์ หลังจากสงฆ์ประจำอาณาจักรรูปนั้นมรณภาพ สงฆ์ประจำอาณาจักรรูปใหม่ก็ต่อยก้าความศักดิ์สิทธิ์ของอาณาบริเวณดังกล่าวเข้าไปอีกด้วยการกัลปนาพระเจดีย์อิฐอีกสององค์

²⁷ หอสมุดแห่งชาติ, จารึกในประเทศไทย เล่มที่ 1, หน้า 196.

อย่างไรก็ตาม การก่อกำเนิดที่ส่งผลถึงการขยายตัวของบริเวณนครศรีธรรมราช ก็มีปรากฏอยู่ในตำนานสองสำนวนของนครศรีธรรมราช* โดยเกิดขึ้นในสมัยราชวงศ์ปทุมวงศ์จากเขมรอพยพมาจากนครอินทปัตต์มาสร้างเมืองนครศรีธรรมราช* จิตร ภูมิศักดิ์ สันนิษฐานว่าการก่อกำเนิดที่เกิดขึ้นในนครศรีธรรมราชคงเป็นมรดกทางวัฒนธรรมการเมืองที่ราชวงศ์ปทุมวงศ์จากเขมรตั้งสมและสืบทอดกันมา เนื่องจากประเพณีการอุทิศถวายที่ดินและเลิกไพร่เป็นส่วนสำหรับวัดและพราหมณ์นั้นเป็นประเพณีที่เกิดขึ้นในสังคมยุคเจ้าทาสของเขมรมาตั้งแต่สมัยนครธมและถือว่าประเพณีนี้เป็นพื้นฐานของสังคมเขมรเลยทีเดียว เมื่อกษัตริย์จากปทุมวงศ์อพยพมาจากกัมพูชานั้นคงจะได้สืบทอดประเพณีนี้มาด้วย ที่ดินซึ่งเป็นส่วนของวัดจึงมีมากมายในบริเวณนครศรีธรรมราช ตั้งแต่ยังรู้จักกันในนามอาณาจักรตามพรลิงก์²⁸ นอกจากนั้น จารึกดงแม่นางเมือง (หลักที่ 35) ซึ่งระบุไว้อย่างชัดเจนว่าจารึกเมื่อพุทธศักราช 1710 ที่พบที่ตำบลบางตาหงาย อำเภอบรรพตพิสัย จังหวัดนครสวรรค์ เมื่อปี พ.ศ. 2499 ก็ยังแสดงให้เห็นถึงความคุ้นเคยของกษัตริย์นครศรีธรรมราชต่อระบบการก่อกำเนิดโดยในจารึกกล่าวถึงกษัตริย์จากนครศรีธรรมราชพระนามว่าพระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชที่ทรงถวายเครื่องบูชาทั้งที่ดิน ไร่นา ข้าทาส และสัตว์แด่พระสารีริกธาตุของพระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชผู้เป็นบิดาในพระบรมโกศ โดยได้ส่งมหาเสนาบดีศรีภูวนาที่ดยอศวรทวิธือราชสาส์นไปถึงเจ้าสุนัตผู้ครองธานีปุระ สั่งให้ก่อกำเนิดที่ดินเพื่อบำรุงบูชาพระธาตุดังกล่าว เจ้าสุนัตก็ทำตามพระประสงค์ทุกประการภายในวันเดียว²⁹

* จารึกที่แสดงให้เห็นถึงการก่อกำเนิดกับการขยายตัวของชุมชนชวาและการผลิตข้าวที่เก่าแก่ที่สุดในประเทศไทยเท่าที่ค้นพบแล้วก็คือศิลาจารึกหลักที่ 119 จารึกเขารัง จังหวัดปราจีนบุรี เป็นจารึกในพุทธศตวรรษ พ.ศ.1182 กล่าวถึงการอุทิศที่นา ที่สวน แรงงานคน และสัตว์เลี้ยงให้แก่วัดไว้อย่างเคร่งครัดและชัดเจน ที่ภาคใต้ก็พบจารึกเขาพระนารายณ์เมืองตะกั่วป่า (หลักที่ 26) เป็นจารึกที่มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษนี้ ในจารึกกล่าวถึงชวาในฐานะแรงงานเฝ้าระวังสระน้ำประจำชุมชนแห่งหนึ่ง แม้จะไม่มีรายละเอียดมากพอที่จะสรุปได้ว่าเป็นชาวไร่ ชวาในประเพณีการก่อกำเนิด (ศาสนาพราหมณ์) แต่จารึกนี้ก็แสดงให้เห็นว่าชาวไร่ชวาเป็นพื้นฐานที่สำคัญทางเศรษฐกิจของชุมชน

* ในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชกล่าวถึงการอพยพของกษัตริย์จากราชวงศ์ปทุมวงศ์ไว้เช่นกัน แต่ในต้นฉบับที่พบเมื่อใจความมาถึงการสร้างเมือง ศักราชก็กลบเลือนหายไป ขณะที่ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราชซึ่งเชื่อว่าเขียนขึ้นภายหลัง ใจความตอนต้นเหมือนกับตำนานเมืองนครศรีธรรมราชทุกประการ กลับมีศักราชเมื่อสร้างเมืองระบุไว้อย่างชัดเจนว่าสร้างในปีศักราช 1098 ดู **ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช**, หน้า 9.

²⁸ จิตร ภูมิศักดิ์, **สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา** (กรุงเทพฯ: ไม้งาม, 2526), หน้า 230, 233.

²⁹ หอสมุดแห่งชาติ, **จารึกในประเทศไทย เล่มที่ 4**, หน้า 112-114.

จึงอาจกล่าวได้ว่า การกัลปนาในนครศรีธรรมราชและบริเวณรายรอบซึ่งอยู่ในเขตอิทธิพลของนครศรีธรรมราชนั้น นอกจากจะเป็นพื้นฐานให้การขยายตัวของนครศรีธรรมราชแล้ว ยังเป็นระบบการเมืองที่เป็นทางออกให้แก่ข้อจำกัดทางด้านภูมิศาสตร์ของพื้นที่ซึ่งไม่เหมาะสมแก่การทำเกษตรกรรมเพื่อเลี้ยงเมืองที่ขยายตัวขึ้นจากการค้าได้ เพราะในที่สุดการกัลปนาได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการปรับปรน “ฟังพระ” ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาพราหมณ์ให้ตอบสนองการดำรงชีวิตของชุมชน โดยการใช้เป็นที่พักเก็บน้ำ และทำนา

“ฟังพระ” ซึ่งพบบริเวณเขาควหาและร่องรอยของการขุดเจาะถ้ำเพื่อการศาสนา (พราหมณ์ลัทธิไศวนิกาย)³⁰ จนกลายเป็น ‘ถ้ำสองพี่น้อง’ บนภูเขาพะโคะภายในอาณาบริเวณของวัดพะโคะ³¹ สระน้ำแห่งนี้เป็นสิ่งแสดงให้เห็นถึงร่องรอยและประสิทธิภาพของการกัลปนาในบริเวณที่เกือบจะเป็นใจกลางของชุมชนลุ่มทะเลสาบสงขลาซึ่งมีมาตั้งแต่สมัยศรีวิชัย เพราะการที่จะเกิดสระน้ำขนาดใหญ่ถึง 4,000 ตารางเมตร ซึ่งเป็นสระพังที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในบรรดาสระพังในภาคใต้³² ขึ้นได้ในยุคที่ยังมีผู้คนจำนวนน้อยอยู่ ย่อมเป็นเครื่องยืนยันว่าจะต้องเกิดความร่วมมืออย่างสูงยิ่งของแรงงานในท้องถิ่นในระบบการกัลปนา จนต่อมาฟังพระที่วัดพะโคะนี่เองที่ได้เป็นต้นแบบของสระพังที่กระจายอยู่ทั่วไปทุกชุมชนในบริเวณคาบสมุทรสทิงพระ โดยเฉพาะในบริเวณวัดมักจะมีฟังพระอย่างน้อยวัดละหนึ่งแห่งเสมอ³³ โดยถูกปรับเปลี่ยนมาเป็นการสร้างศาลาขึ้นตรงกลางสระน้ำและใช้เป็นที่ประกอบพิธีกรรมทางพุทธศาสนาแบบศาลากลางหรือที่ชาวบ้านเรียกกันว่า ‘หลาน้ำ’ เหตุผลที่ฟังพระซึ่งเดิมเป็นศาสนสถานในศาสนาพราหมณ์ถูกพุทธศาสนาบูรณาการเข้ามาอยู่ในวัดเช่นนี้เชื่อได้ว่านอกจากเพื่อพิธีกรรมทางศาสนาแล้วน่าจะเกี่ยวข้องกับการเพิ่มผลผลิตทางการเกษตรของวัดและของข้าพระคนทานในระบบการกัลปนาซึ่งเป็นระบบการเมืองที่เคร่งครัดยิ่งขึ้นในสมัยต่อๆ มาด้วย

ในระบบสังคมที่วัดเป็นศูนย์กลางของความนับถือศรัทธา สระพังจึงมีความเกี่ยวเนื่องกับการใช้สอยน้ำจืดและการเพาะปลูกของชุมชนโบราณอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะร่องรอยของ

³⁰ ชัยวุฒิ พิชะกุล, โบราณคดีเมืองพัทลุง (พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525), หน้า 189.

³¹ Lorraine M. Gesick. “Reading the Landscape”: Reflections on a Sacred in South Thailand,” *Journal of the Siam Society* 73, 1-2 (January, July, 1985): 157-161.

³² ชัยวุฒิ พิชะกุล, โบราณคดีเมืองพัทลุง, หน้า 190.

³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 230.

ตระพังซึ่งนักโบราณคดีพบในระยะหลังๆ กระจัดกระจายอยู่ทั่วไปทั้งบริเวณคาบสมุทรสทิงพระ นักโบราณคดีบางท่านตั้งข้อสังเกตจากศึกษาภาพถ่ายทางอากาศว่าชุมชนหนึ่งอาจจะมีสระน้ำ ลักษณะนี้อยู่หนึ่งแห่งถึงสองแห่ง³⁴ ในระยะต่อมาก็มีการสำรวจพบและขุดขี้เหนียวเอาไว้แล้วถึง 96 แห่ง³⁵ กระจัดกระจายอยู่ทั่วไปในเขตภาคใต้ตอนกลางจนถึงสุราษฎร์ธานี โดยเฉพาะในเขตอำเภอ สทิงพระพบถึง 73 แห่ง รวมแล้วในภาคใต้ตอนกลางมีสระน้ำลักษณะนี้ไม่น้อยกว่า 200 แห่ง³⁶ ตระพังที่ขุดขึ้นในยุคหลังจากพังพระหน้ำถ้ำคูหาเหล่านี้น่าเชื่อได้ว่าขุดขึ้นเพื่อประโยชน์ใช้สอยของ ชุมชนภายใต้ระบบการกลบนาเป็นสำคัญ

การศึกษาชุมชนคาบสมุทรสทิงพระสมัยก่อนประวัติศาสตร์ของศาสตราจารย์เจนิซ สตาร์ การ์ด พบว่าเมื่อเทียบกับส่วนอื่นของภาคใต้ ชุมชนบนคาบสมุทร โดยเฉพาะคาบสมุทรสทิงพระ ไม่ได้รับน้ำฝนที่เพียงพอ เนื่องจากมีภูเขากั้นอยู่ทางด้านทิศตะวันตก น้ำฝนที่ได้จึงเป็นผลจากลม มรสุมตะวันออกเฉียงเหนือเพียงทางเดียวเท่านั้น น้ำฝนที่ตกในปีหนึ่งจึงได้เพียง 1,500-2,000 มิลลิเมตร เมื่อพบว่าชุมชนบริเวณนี้เป็นชุมชนที่เจริญรุ่งเรืองมาก่อนตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 12-18 ศาสตราจารย์เจนิซ สตาร์การ์ด จึงเชื่อว่าชุมชนจำเป็นต้องทำการผลิตขนาดใหญ่เพื่อให้ได้ผลผลิต พอเลี้ยงชุมชนได้ อย่างไรก็ตามด้วยเหตุที่ลักษณะทางภูมิศาสตร์ไม่เอื้อให้ทำเช่นนั้น โดยไม่มีการ ปรับปรุงสภาพแวดล้อมให้เหมาะสมเสียก่อนระบบชลประทานจึงเกิดขึ้น³⁷ ระบบชลประทาน ดังกล่าวน่าจะเป็นตระพังเหล่านี้เอง การสำรวจในครั้งหลังๆ ได้ให้ข้อสันนิษฐานว่า นอกจาก ตระพังจะเป็นแหล่งกักน้ำจืดสำหรับใช้เพื่อการศาสนา อุปโภค บริโภค การคมนาคม ตลอดจนเพื่อ การส่งน้ำไปยังพื้นที่การเกษตรแล้ว ยังพบด้วยว่าชาวบ้านยังอาจหว่านกล้าลงในตระพังเหล่านี้ ด้วย³⁸

³⁴ ศรีศักร วัลลิโภดม, “ชุมชนแรกเริ่มสมัยประวัติศาสตร์ บริเวณคาบสมุทรสทิงพระและบริเวณใกล้เคียง,” *ประวัติศาสตร์และโบราณคดีคาบสมุทรสทิงพระ* (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2528), หน้า 30.

³⁵ ทิวา ศุภจรรยา, “สภาพภูมิศาสตร์และการตั้งถิ่นฐานบริเวณเมืองสงขลา,” *สงขลาศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองสงขลา* (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2535), หน้า 60.

³⁶ ชัยวุฒิ พิชะกุล, *เรื่องเดิม*, หน้า 159.

³⁷ สุด แสงวิเชียร “ไปดูการขุดค้นที่อำเภอสทิงพระ สงขลา,” หน้า 90.

³⁸ กรมศิลปากร, *การศึกษาสภาพแวดล้อมบริเวณแหล่งขุดค้นโบราณคดีสทิงพระ และการสำรวจแหล่งโบราณคดีข้างเคียง*, (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2522), หน้า 11-12.

การขุดค้นทางโบราณคดีพบว่าที่ชุมชนบ้านปะโอ อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา มีเตาเผาอายุประมาณพุทธศตวรรษที่ 18³⁹ ในเขตเมืองสทิงพระพบภาชนะดินเผาส่วนหนึ่งที่เป็นฝีมือของช่างพื้นเมือง⁴⁰ ส่วนที่บ้านจะทิงพระก็มีการขุดค้นพบเครื่องแก้ว เครื่องมือเหล็ก และเครื่องปั้นดินเผาอายุใกล้เคียงกัน ภาชนะเหล่านี้นักวิชาการเชื่อว่าผลิตขึ้นเพื่อใช้ภายในชุมชน และขายในท้องถิ่นใกล้เคียง เช่น พัทลุง นครศรีธรรมราช และสุราษฎร์ธานี ทั้งในเวลาต่อมาอาจส่งออกไปยังประเทศจีนและอินเดียด้วย⁴¹ หลักฐานดังกล่าวทำให้เชื่อได้ว่าอย่างช้าก็ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมาผู้คนในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาหาได้มีเพียงกิจกรรมการค้าขายและการเกษตรกรรมไม่ แต่ยังมีอาชีพชานาญการเฉพาะอย่างขึ้นมาด้วยแล้ว คนกลุ่มอาชีพชานาญการเฉพาะนี้คงไม่จำเป็นต้องทำการเพาะปลูก ด้วยเหตุนี้การดำรงอยู่ของคนอาชีพเฉพาะอย่างจึงต้องพึ่งพาผลผลิตส่วนเกินของชุมชนเป็นสำคัญ⁴²

จากภาพร่างทางประวัติศาสตร์ของนครศรีธรรมราชและพื้นที่ใกล้เคียง โดยเฉพาะพื้นที่ในบริเวณคาบสมุทรสทิงพระ หรือทะเลสาบสงขลาในปัจจุบันจะเห็นได้ว่าเสาหลักสองอย่างของนครศรีธรรมราชคือเศรษฐกิจการค้า และการก่อกำเนิดที่เริ่มต้นในบริบทของอำนาจทางการเมืองท้องถิ่นเอง กล่าวคือเป็นการก่อกำเนิดที่กระทำโดยผู้นำท้องถิ่น แต่ตำนานในกลุ่มตำนานเมืองสองฉบับหลัก คือตำนานนครศรีธรรมราช และตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราชเหมือนจะตั้งใจหลงลืมตัวตนทางโลกย์เช่นนี้ไป โดยเฉพาะตัวตนทางด้านเศรษฐกิจการค้านั้น เมื่อเปรียบเทียบกับอิทธิพลในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมแล้ว ตำนานประเภทหลังได้กล่าวถึงควบคู่กันอยู่เสมอเพื่อแสดงให้เห็นถึงพลังของรัฐที่เติบโตขึ้นพร้อมๆ กับการค้า และเสื่อมลงได้เมื่อรัฐไม่เป็นที่สนใจของพ่อค้านานาชาติอีกต่อไป แต่ในตำนานนครศรีธรรมราช การค้าอันจะนำมาซึ่งทรัพย์สินเงินทองกลายเป็นความเจียมที่ผู้บันทึกตำนานไม่ยอมเปล่งเสียง

อย่างไรก็ตาม การไม่ยอมเปล่งเสียงก็ไม่ได้หมายความว่าตำนานไม่ได้เผยให้เห็นถึงความปรารถนาต่อผลจากการค้าขายแต่อย่าง แต่อาจเป็นความปรารถนาต่อคำว่าทรัพย์ที่เข้าใจไม่ตรงกันกับปัจจุบัน หากมองจากมโนทัศน์ทางพุทธศาสนาปัจจุบัน ความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจของเมืองที่พยายามสถาปนาตัวตนขึ้นมาในฐานะศูนย์กลางแห่งพุทธศาสนาจะขัดแย้งกันไม่น้อย อาจชวน

³⁹ ธาราพงษ์ ศรีสุชาติ, *ชุมชนแรกเริ่มสมัยประวัติศาสตร์บริเวณวัดพะโคะและใกล้เคียง*, หน้า 14.

⁴⁰ ชัยวุฒิ พิยะกุล, *โบราณคดีเมืองพัทลุง*, หน้า 162.

⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 158, 163.

⁴² ศรีศักร วัลลิโภดม, *สยามประเทศ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2535), หน้า 63.

สงสัยว่า ขณะที่มั่งคั่งในฐานะเมืองท่าการค้าที่มีอำนาจควบคุมเมืองท่าอื่นๆ อยู่ด้วยเป็นครั้งคราว นครศรีธรรมราชจะกลายเป็นเมืองพุทธศาสนาไปได้อย่างไร เพราะพุทธศาสนากับการค้ากำไรคูจะเป็นสิ่งที่ไปด้วยกันไม่ได้ อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าการที่ตำนานเงียบเสียงที่จะกล่าวถึงรายละเอียดเช่นนี้ ย่อมแสดงให้เห็นว่า ในมโนทัศน์ของผู้บันทึกตำนาน และในมุมมองของนครศรีธรรมราชในสถานการณ์ที่ตำนานถูกบันทึกขึ้นนั้น การค้าขายเพื่อทำกำไรไม่ใช่สิ่งที่นำคำหิเดียน หากพิจารณาพัฒนาการของพุทธศาสนาในอินเดียร่วมด้วยก็จะพบว่าแนวความคิดเช่นนี้มีรากเหง้าความเป็นมา ดังที่หิมันสุ ประภา เร ให้ข้อมูลไว้ว่าในอินเดีย หลักฐานวรรณกรรมภาษาสันสกฤตและบาลีรุ่นแรกๆ ได้กล่าวถึงเอกชนเจ้าของที่ดินและความร่ำรวยของครอบครัวเจ้าของที่ดินที่เรียกว่า คหบดี ซึ่งอยู่ในตอนกลางของกลุ่มแม่น้ำคงคา ความรุ่งเรืองทางการค้าของพ่อค้าเหล่านี้มาจากแนวคิดใหม่ทางด้านศาสนาพุทธและศาสนาเชนซึ่งสนับสนุนให้เกิดการสะสมและการลงทุนเพื่อความมั่งคั่ง หลักฐานทางด้านพุทธศาสนานั้น ได้สรรเสริญพวกเศรษฐี⁴³

จะเห็นในประเด็นนี้ชัดเจนเมื่อพิจารณาคดีเกี่ยวกับโจรสลัดซึ่งเป็นอาชีพที่สัมพันธ์อยู่กับการค้าทางทะเล ในนครศรีธรรมราชเองก็ยังมีโจรสลัดอยู่ด้วย เพราะมีหลักฐานของชาวต่างประเทศว่าตั้งแต่ต้นพุทธศตวรรษที่ 22 มีโจรสลัดออกทำการปล้นเรือสินค้าอยู่ในน่านน้ำบริเวณนครศรีธรรมราช เอกสารของปีนโตรระบุว่าเขาเคยถูกพวกโจรสลัดปล้นเรือในคราวที่เดินทางมาเมืองนครศรีธรรมราช ครั้งนั้นเขาเองเกือบเอาชีวิตไม่รอดถ้าไม่ได้รับความช่วยเหลือจากหญิงชาวพื้นเมือง⁴⁴ ไม่มีหลักฐานโดยตรงว่านครศรีธรรมราชคิดและจัดการอย่างไรกับปัญหาเรื่องนี้ แต่ในบริเวณคาบสมุทรรัฐต่างๆ เพิ่งรับรู้่ว่าสลัดเป็นโจรและเป็นปัญหาก็เมื่ออังกฤษเข้ามาทำการค้าเสรีในบริเวณนี้แล้ว ขณะที่ในทัศนคติของกษัตริย์พื้นเมือง บางครั้งเจ้าเมืองก็สนับสนุนหรือรู้เห็นกับโจรสลัดเพื่อแสวงหาความมั่งคั่ง การปล้นและการค้าของเถื่อนของโจรสลัดทำให้โจรสลัดสามารถเลื่อนไหลตัวเองไปเป็นพ่อค้าได้อย่างง่ายดาย⁴⁵ ในตำนานนครศรีธรรมราชอาจเห็นทัศนคติที่ใกล้เคียงกันนี้เมื่อกล่าวถึงการโจมตีของ “อุซงคตะนะ” ซึ่งเรียกกันภายหลังว่าเป็นโจรสลัดหรือ “แขกสลัด” กลุ่มหนึ่งจากยะโฮร์นั้น นำเสียงของตำนานกล่าวอ้างถึงคนเหล่านี้ในฐานะกลุ่มชนกลุ่มหนึ่งที่เข้ามาโจมตี เอาคนไปเป็นทาสอันเป็นบ่อเกิดของความระส่ำระสายในบ้านเมืองเหมือนกับ

⁴³ หิมันสุ ประภา เร, “การติดต่อทางทะเลระยะแรกระหว่างอินเดียกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้,” หน้า 98.

⁴⁴ ยงยุทธ ชูแฉ่น, “พัฒนาการของชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18,” หน้า 50.

⁴⁵ เอ.ซี. มิลเนอร์, เกอราจัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุครุ่งอรุณของการปกครองอาณานิคม, หน้า 26-28.

ถูกข้าศึกโจมตีโดยทั่วไป ในเอกสารการกัณฑ์ปณาสมัยกรุงศรีอยุธยาซึ่งให้ภาพภาคใต้ตอนกลางในยุคสมัยใกล้เคียงกัน กล่าวถึงโจรสลัดด้วยน้ำเสียงที่แทบจะไม่แตกต่างกัน คือเป็นกองกำลังกลุ่มหนึ่งที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรียกว่า “ประชาชนอิน โคนีเซีย” สลัดเหล่านี้คือพวกอาแจจะอรู อุซงคตนะ และยักซ์ตีชวา ซึ่งเมื่อทำความเข้าใจนิยามความหมายของ “สลัด” บนฐานพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว สลัดไม่ได้หมายถึงโจรมืออาชีพปล้นสะดมเรือสินค้าในท้องทะเล หรือปล้นสะดมชุมชนตามชายฝั่งทะเล โดยยึดอาชีพเดียวคือการปล้นสะดม แต่สลัดในสมัยโบราณทั้งโลกนั้นยึดถืออาชีพค้าขายคู่เคียงกันไปกับการปล้นสะดม คนเหล่านี้ปล้นเมื่อมีโอกาสจะปล้น ค้าเมื่อมีโอกาสจะค้า แยกสลัดอย่างน้อย 3 กลุ่มที่มีบทบาทอยู่ในท้องน้ำบริเวณนครศรีธรรมราชและพื้นที่ใกล้เคียงจึงปรากฏว่าภายหลังโจมตีแล้ว บ้างก็ก่อตั้งบ้านเรือนอยู่นครศรีธรรมราชและบริเวณใกล้เคียง ทั้งยังหลอมรวมตัวเองเข้ากับท้องถิ่นกระทั่งมีอิทธิพลต่อการพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของบ้านเมืองในบริเวณนี้อย่างชัดเจนในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 22 เป็นต้นมา⁴⁶

ปรากฏในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชฉบับหนึ่งกล่าวถึง “ทอง” และ “เงิน” โดยไม่ได้สนใจแสดงภูมิหลังของความร่ำรวย ตำนานกล่าวถึงโคทศิรีเศรษฐี พร้อมภรรยาและไพร่พล “เจ็ดร้อยมีเศษ” ที่ “แต่งสำเภาสามลำ แล้วเอาทองมาสองเกวียน แล้วเงินตราหงษ์มาสี่เกวียน” พร้อมเครื่องบรรณาการมาถวายแด่พระเจ้าศรีธรรมมาโศกราช เพื่อจะขอตั้งบ้านเรือนอาศัยอยู่ ณ เมืองนี้ ตำนานเรียกโคทศิรีเศรษฐีว่า “มหาเศรษฐี” ผู้มีน้ำใจศรัทธายินดีในพระพุทธศาสนา คิดถึงพระบรมธาตุแห่งองค์สมเด็จพระพุทธเจ้า เหตุการณ์การมอบเงิน ทอง และเครื่องบรรณาการ และความเลื่อมใสต่อพระพุทธองค์ดูเหมือนจะเข้ากันได้เป็นอย่างดีภายใต้คำว่า “ศรัทธา/เลื่อมใส”

ด้วยเหตุนี้ ความเจียมของตำนานต่อการค้าขายจึงสะท้อนให้เห็นว่า สำหรับเมืองนครศรีธรรมราช การค้าขายไม่ได้มีความหมายเพื่อตัวมันเอง ไม่ใช่การสะสม แต่เป้าหมายของการค้านั้นเป็นไปเพื่อให้บรรลุไปถึงสิ่งอื่น ตำนานสำนวนเดียวกัน ให้ความละเอียดว่าหลังจากที่โคทศิรีเศรษฐีและผู้คนของเขาได้มาแจ้งความประสงค์ว่าจะพำนักอยู่ที่เมืองนครศรีธรรมราชอย่างเป็นทางการแล้ว พระเจ้าศรีธรรมมาโศกราชก็พระราชทานที่ดินให้ตั้งบ้านเรือนเป็น “สังเขปบ้านตามยาว 3 เส้น 5 วา ตามกว้าง 2 เส้น 15 วา จึงโคทศิรีเศรษฐีให้ตั้งบ้านในสังเขต 3 บ้านๆ ท้าวราชผู้เป็นน้องโคทศิรีเศรษฐีบ้านหนึ่ง บ้านพระท้าวศรีบ้านหนึ่ง ออกท้าวสองคนนี้เป็นเป็นน้องร่วมท้องเดียวด้วยโคทศิรีเศรษฐี บ้านโคทศิรีเศรษฐีบ้าน 1 เป็นบ้าน 3 บ้าน พระเจ้าศรีธรรมมาโศกราช

⁴⁶ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 241-247.

พระราชทานให้เป็นอันขาด” และให้หมู่บ้านแห่งนี้ขึ้นตรงต่อสิทธิอำนาจของพระเจ้าศรีธรรมโศกราช โดย “ห้ามมิให้ผู้รักษาเมือง ผู้รั้ง ธรรมเนียม เอาไปพิจารณาว่ากล่าวเป็นอันขาดทีเดียว”

จะเห็นได้ว่า “มหาเศรษฐี” นั้นมีความหมายต่อสถานะของความเป็นกษัตริย์อยู่มากจน กษัตริย์ต้องปกป้องโดยใช้พระราชอำนาจของพระองค์เอง ในรายละเอียดต่อไป ตำนานเมือง นครศรีธรรมราชตำนานนี้ได้เปิดเผยอย่างเด่นชัดว่าสุดท้ายแล้วเศรษฐีก็ดูเหมือนจะหลอมรวม กลายเป็นกษัตริย์นครศรีธรรมราชไปด้วย โดยตัวบทจะกล่าวถึงพระนามของพระเจ้าศรีธรรมโศกราชพร้อมกับนามของเศรษฐีโคทศิรีทุกครั้ง ตำนานไม่ได้ปิดบังอำพรางว่าการปรากฏตัวของ พระองค์คือการปรากฏตัวของเศรษฐี นอกจากนั้น การแต่งงานระหว่างราชบุตรของกษัตริย์ กับธิดา ของเศรษฐี เป็นอีกอนุภาคหนึ่งที่ตำนานยืนยันให้เห็นถึงการหลอมรวมดังกล่าว ดังผู้อ่านจะเห็นว่าการขยายตัวของเมืองนครศรีธรรมราชในเวลาต่อมาเกิดขึ้นภายหลังที่หลานชายในวัย 27 ปีที่กำเนิด จากราชบุตรกษัตริย์กับธิดาเศรษฐีตัดสินใจออกบวช ดังข้อความตอนหนึ่งแล้วว่า

จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็คิดด้วยโคทศิรีเศรษฐี และพระญาติวงศ์ พร้อมด้วยกัน จตุสดมภ์กรมการทั้งหลาย ว่าเจ้าสมโพทกุมารเป็นราชอนัดดา แห่งเราจะบวชเป็นภิกษุภาวะ แลได้จำเริญพระธรรมฝ่ายวิปัสสนาธุระ แลเราจะสร้างเป็นอารามฝ่ายอุดรเมืองนคร ตะออกท่าประตูและประตูข้าง ฝ่ายทักษิณ บ้านโคทศิรีเศรษฐี เราจะให้เรียกว่าวัดท่าช้างให้เป็นอารามหลวง

หลานของกษัตริย์และเศรษฐีหลังจากบวชจึงทำให้เมืองนครศรีธรรมราชขยายตัวจากเดิม เกิดวัดสำคัญๆ 2 วัดที่มีที่ดิน ผู้คน สัตว์ และอื่นๆ ผ่านการกลบนาให้การสนับสนุน นอกจากนั้น สองวัดนี้ก็มีวัดในสังกัดอีกรายรอบ ในแง่นี้ กษัตริย์กับเศรษฐีจึงถูกนำเสนอผ่านตำนานในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์ซึ่งสื่อถึงความสัมพันธ์ที่เป็นหนึ่งเดียวระหว่างกษัตริย์และเงินทอง การสนับสนุน หรือเป็นหนึ่งเดียวกันของสองสิ่งนี้ทำให้เห็นได้ชัดว่าเช่นเดียวกับการค้าอันเป็นที่มาของเงินทอง เงินทองก็ไม่ได้มีเป้าหมายโดยตัวมันเอง แต่การมีเงินทองเป็นสิ่งที่สนับสนุนการเติบโตของรัฐซึ่งเป็นเป้าหมายในเชิงการเมือง ด้วยเหตุนี้การที่ตำนานไม่ให้ความสำคัญกับการค้าขายก็เนื่องจากการค้าขายเป็นช่องทางนำไปสู่เงินทอง ส่วนเงินทองก็มีเป้าหมายในทางการเมือง

ด้วยเหตุนี้ การหลอมรวมตัวเองเข้ากับโคทศิรีเศรษฐีของกษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชจึงไม่ได้เป็นไปเพื่อความร่ำรวยส่วนพระองค์ เมื่อตำนานเมืองนครศรีธรรมราชเล่าว่า เจ้าศรีราชา ระหว่างได้รับการแต่งตั้งเป็นกษัตริย์นครศรีธรรมราชจากกรุงศรีอยุธยา นั้น ได้ทูลรายงานว่าเมืองได้

หล้าฟ้าเขียวนครศรีธรรมราชนั้น “ยากเงินทอง” จึงทูลขออนุญาตสร้าง “เงินตราโม” ขึ้นมาใช้เอง สองสิ่งแรกที่เจ้าศรีราชาทำหลังได้รับอนุญาตให้สร้างเงินก็คือการส่งคนออกไปขยายบ้านเมือง และสร้าง “สถานอาราม” ที่ล้อมโถรม ดังตอนหนึ่งว่า

พระเจ้าสั่งแล้วเท่านั้น พญาศรีธรรมมาโสกราช นางจันทร์เวทীরัตนฉายา กราบบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทั้ง 2 พระองค์ ลาออกมานอกเมือง นครศรีธรรมราชไว้ พญาศรีธรรมมาโสกราชให้พันวังหมื่นตั้งบ้านอยู่จรงสระ รักษาพระธาตุพนมวังอยู่ในถ้ำ ซึ่งก่อบรรจุธาตุนั้นแลญาติกาทั้งปวงแลลูกหลาน พระพนมวัง นางสะเดียงทองไว้ พระยาไว้ให้อยู่ นางสนตรา เจ้าอินราชกุมาร ก็ แจกกันบ้านจรงสระให้อยู่ท่าทอง ให้อยู่ไชยคราม ให้อยู่กระหนอม ให้อยู่ตระชน ในอยู่ละออง ให้อยู่ทุ่งหลวง ให้อยู่ไชยา ให้อยู่ชุมพร ให้อยู่กระ ให้อยู่บาง ตะพาน ให้อยู่คูหา แลแต่งให้พญาก็กช้างม้ารี้พลเข้าไปตั้งอยู่ในเมือง นครศรีธรรมราช แลพญาให้สร้างป่าเป็นนา แลทำอิฐแต่งพระเจ้าแลสถาน อารามอันตรธานนั้นแล

จะเห็นได้ว่านอกจากเพื่อการสร้างป่าให้เป็นนาอันหมายถึงการขยายฐานอำนาจของเมือง นครศรีธรรมราชให้กว้างขวางออกไปแล้ว เงินยังทำให้พญาศรีธรรมมาโสกราชสามารถใช้กระชับ ผู้คนในการควบคุม และกระชับความสัมพันธ์ของสายตระกูลเจ้าพระยาศรีธรรมมาโสกราชให้แนบแน่นขึ้นด้วย ขณะที่ในตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราชตอนหนึ่งกล่าวถึงการใช้ “ทองเท่าลูกฟัก” เป็นของตอบแทนให้แก่ “ผู้เฒ่าคนหนึ่งอายุได้ประมาณ 120 ปี” ผู้ซึ่งสามารถที่ที่ฝังพระสารีริกธาตุ และให้ชายหนุ่มคนหนึ่งที่สามารถทำพิธีแก้อาถรรพณ์ไล่ภยันตร์ที่ดูแลพระสารีริกธาตุอยู่สำเร็จ ก็เป็นที่ประจักษ์ว่าทรัพย์สินของเจ้าเมืองถูกใช้ไปเพื่อเมืองทั้งสิ้น ตำนานอีกตอนหนึ่งกล่าวว่า เงินตราโมนี้เป็นวัตถุศักดิ์สิทธิ์ที่พระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชได้รับคำแนะนำจากพระมหาเถระสอง องค์ให้จัดทำขึ้นเพื่อเป็นเครื่องกลางในการขจัดปัดเป่าไข้ห้าที่สร้างความไม่มั่นคงให้แก่เมือง นครศรีธรรมราชตลอดมา เงินโมในฐานะเครื่องกลางของคลังยังได้รับการยอมรับจากชาวนครศรีธรรมราชตลอดมาจนถึงปัจจุบัน แต่ทั้งหมดล้วนเกี่ยวข้องกับความมั่นคงของเมือง นครศรีธรรมราชทั้งสิ้น แสดงให้เห็นว่า เงินทองไม่ได้มีความหมายถึงสื่อกลางในการซื้อขายแม้ว่า เงินตราโมย่อมจะมีหน้าที่เช่นนั้นด้วย เพราะเงินนี้บางครั้งตำนานและชาวบ้านก็เรียกว่า “เงินเฟื้อง” ซึ่งคำว่าเฟื้องเป็นมาตรฐานการเงินอย่างหนึ่งที่ถือเป็นหลักเทียบค่าของเงิน⁴⁷ แต่ในความทรง

⁴⁷ ชาวลิต อังวิทยาธร, เงินตราโม (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2538), หน้า 34.

จำของตำนานและเมืองนครศรีธรรมราช เงินโมเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อแสดงถึงอำนาจในทางสังคม การเมือง และอำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ ซึ่งทั้งสองมีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับความมั่นคงของกษัตริย์ทั้งสิ้น

ในทางพุทธศาสนาอำนาจนั้นสามารถบ่งชี้ได้ด้วยทรัพย์ เครื่องหมายแสดงอันหนึ่งที่สำคัญยิ่งต่อสถานภาพของผู้มีบุญคือการบริจาคทาน คนร่ำรวยต้องบริจาคมกกว่าคนยากจน* ในบริบทของสังคมไทย การบริจาคนั้นเป็นไปเพื่อแสดงฐานะของตนในลำดับชั้นแห่งจักรวาลทางสังคม เนื่องจากทั้งบุญและบารมีเป็นเครื่องวัดถึงสถานะทางสังคมและการเมืองของบุคคล ดังนั้นผู้ที่มีตำแหน่งสำคัญในสังคมจึงต้องทำบุญต่อเนื่องไปโดยไม่หยุด เพื่อให้การอยู่ในตำแหน่งของเขาเป็นที่ยอมรับของผู้อื่น ทั้งยังจะต้องแสดงให้เห็นตลอดเวลาว่าบุญนั้นยังไม่หมด⁴⁸ โศทศิรีเศรษฐีในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชดูเหมือนจะเป็นตัวอย่างที่ดีในกรณีนี้ เมื่อตำนานกล่าวถึงทรัพย์สินเงินทอง หรือ “ความมั่งคั่ง” ของท่านและบริวาร ก็จะไม่แสดงถึงพฤติกรรมอื่นใดอีกเลยนอกจากการบริจาค ดังตอนหนึ่ง กล่าวว่า “โศทศิรีเศรษฐีคิดด้วยพระท้าวราช แลพระท้าวศรี สองคนพี่น้องพร้อมด้วยกันเอาทองคำคนละสิบชั่งทอง เอาเรียนแก่พระเจ้าศรีธรรมโศกให้ช่างแผ่สวมยอดพระธาตุ แล้วก็ทำบุญให้ทาน” หรือบรรดาหมอช่างซึ่งเป็นคนในบังคับของพระท้าวราชและพระท้าวศรีน้องชายของโศทศิรีเศรษฐี เมื่อร่ำรวยขึ้นมาก็บริจาคโดยการกัลปนาทรัพย์สินสร้างวัด ดังข้อความว่า

เหล่ากอหมอเฒ่าทั้งนี้...มีกำลังมั่งคั่ง คิดเลื่อมใสในพระศาสนา จึงสร้าง
อารมทุกที่ทุกตำบล คือวัดสาฤาพิไชย 1 วัดไทรสามต้น 1 วัดกะปิง 1 วัดน้ำคำ 1

* สุวรรณ วลัยไศยวรรณ ได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องนี้โดยใช้ชื่อเขียนเรื่อง “บุญกับอำนาจในระเบียบสังคมไทย” (Merit and Power in Thai Social Order) ของลูเซียน แสงค์ เป็นพื้นฐาน โดยแสงค์ได้เปรียบเทียบการให้คุณค่าของการบริจาคที่แตกต่างกันมากระหว่างศาสนาคริสต์ กับศาสนาพุทธในสังคมไทยว่า ในคัมภีร์พันธะสัญญาใหม่ของศาสนาคริสต์นั้น แม้ม่ายผู้ยากจนแต่บริจาคเหรียญสุดท้ายที่ตนเองมี ได้รับการยกย่องจากพระเยซูคริสต์ ในขณะที่ผู้ให้อันเป็นแบบอย่างในอุดมคติพุทธศาสนานั้น คือพระเวสสันดร ซึ่งทรงสละทรัพย์สิน แผ่นดิน แม้แต่ครอบครัวของพระองค์เอง ดู สุวรรณ วลัยไศยวรรณ, “บุญกับอำนาจ: ไตรลักษณ์กับลักษณะไทย,” ใน สมบัติ จันทรวงศ์, ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), **อยู่เมืองไทย** (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 13.

⁴⁸ กุลลดา เกษบุญชู, “ความคิดเรื่องอำนาจกับพิธีกรรม,” ใน **จุลสารสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ฉบับปรัชญาและความคิดทางการเมืองไทย**, (2525), หน้า 67. อ้างถึงใน สุวรรณ วลัยไศยวรรณ, “บุญกับอำนาจ: ไตรลักษณ์กับลักษณะไทย,” หน้า 13.

วัดตะปาก 1 วัดหม้าย 1 วัดจันทอ 1 วัดทุ่งพระ 1 วัดเสมาเมือง 1 เก้าอารามที่มีไร่นาแลข้าพระ โยมสงฆ์เครื่องอัฐบริวารแลวัดทั้ง 9 อารามนี้ขึ้นแก่สมเด็จพระเจ้าโพธิสมภาร ผู้ธิดาการวัดทำช่างอารามหลวง (ผู้เป็นหลานเจ้าเมืองและเศรษฐี-ผู้วิชัย)

ทรัพย์และความมั่งคั่งของผู้อื่นจึงเป็นเป้าหมายของการสร้างความมั่นคงให้แก่อำนาจทางการเมืองของนครศรีธรรมราช หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเป็นองคยาพที่สำคัญในวัฒนธรรมทางการเมืองการปกครองของนครศรีธรรมราช ดำเนินชุมชนรายรอบนครศรีธรรมราชหลายชุมชน เช่น ชุมชนเก้าเส้ง (หรือเก้าแสน) ในจังหวัดสงขลา ชุมชนทุ่งนารี จังหวัดพัทลุง ชุมชนเค็ริงในจังหวัดนครศรีธรรมราช ล้วนมีเศรษฐีชาวจีนเป็นตัวละครเอก ว่าเป็นผู้รวบรวมทรัพย์สินต่างเดินทางมุ่งมานครศรีธรรมราชเพื่อร่วมทำบุญก่อสร้างพระธาตุ

ตรงกันข้าม คนที่ไม่มีทรัพย์ดูเหมือนจะถูกกำจัดไปจากเครือข่ายของกษัตริย์ได้อย่างง่ายดาย ดังในตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราชที่กล่าวถึงพระมหาเถรองค์หนึ่งชื่อ “สังจานุเทพ” อยู่เมืองนครป่าหมากที่อพยพญาติโยมมาอยู่เมืองนครศรีธรรมราชพร้อมด้วยพระมหาเถรพรหมสุริยะ แต่ต่อมา “ลูกนายเทียรบัณฑิต (ซึ่งเป็นคนในสังกัดพระมหาเถร-ผู้วิชัย) ผิดด้วยข้าสาวๆ ของพระญาๆ ก็ให้จับฆ่าเสีย”

จึงลูกนายเทียนเล่นเข้าวัด พระมหาเถรไม่ให้ อยู่มาลูกนายเทียนไปดูงานพระญาก็ให้คนจับฆ่าเสีย พระมหาเถรรู้ก็เคืองใจ รื้อญาติโยมออกไปก่อพระวิหารพระพุทธรูป ได้ชื่อว่าวัดหัวทายน แล้วตั้งอารามอยู่เขาน้อย มหาเถรถึงแก่กรรม

เป็นที่น่าสังเกตว่า “มหาเถรสังจานุเทพ” คือตัวละครที่สัมพันธ์กับพระศาสนา ขณะที่ “นายเทียน” ก็เป็นตัวละครที่สัมพันธ์กับความรู้เพราะได้รับสมญาว่าเป็น “บัณฑิต” ธรรมดาแล้ว สำหรับเมืองนครศรีธรรมราชที่ผู้บันทึกตำนานพยายามทำให้เข้าใจว่าเป็นดินแดนแห่งพระพุทธศาสนา เจ้าเมืองก็ให้คุณค่ากับการกลบนาให้อำนาจแก่พระสงฆ์ในการปกป้องดูแลคนในสังกัดพระโดยไม่ให้อำนาจทางการเมืองของกรมการเข้ามายุ่งเกี่ยวได้ แต่ตัวละครทั้งสองกลับถูกกำจัดออกไปอย่างง่ายดาย ทั้งนี้ก็เพราะอำนาจของมหาเถรสังจานุเทพและนายเทียนบัณฑิตไม่มีความสัมพันธ์กับทรัพย์ เช่นเดียวกับกรณีที่เกิดขึ้นกับตัวละครอย่าง “พังพการ” ซึ่งเกิดในครอบครัวชาวนาที่ “พ่อแม่เสียใจ” พังพการทำผิดกฎหมายบ้านเมือง แต่เพราะมีแก้วอาญาสิทธิ์ (ซึ่งถือว่ามีอำนาจบางอย่าง) จึงถูกนำตัวเข้าวัง วันหนึ่งเจ้าเมืองคิดต่อต้านชาวชวาที่ต้องส่งส่วยไขเป็ดอยู่หลายปี พังพการก็อาสา

ต่อผู้แบบกองโจร (ตำนานอธิบายว่าด้วยเวทย์มนตร์คาถา) จนขับไล่กองทัพชาวออกไปได้ กษัตริย์เห็นความดีความชอบจึงแบ่งเมืองให้พึงการฝ่ายหนึ่ง แต่เนื่องจากอำนาจที่พึงการมีไม่เกี่ยวข้องกับทรัพย์สินและความมั่งคั่ง บทบาทในฐานะผู้ปกครองเมืองฝ่ายหนึ่งจึงไม่ถูกกล่าวถึงอีก พึงการถูกลดลิมไปจากผู้บันทึกตำนานอย่างง่ายดายเพียงในข้อความบรรทัดเดียว ภายหลัง “พระญามาถึงแก่กรรม ก็เกิดไข้ทำชาวเมืองล้มตาย หลบไข้ไปอยู่ตรอกห้วยตรอกเขา เมืองก็ร้างอยู่ช้านาน” คนที่มีความรู้ในการรบบจนสามารถปลดแอกนครศรีธรรมราชจาก “แขกสลัด” อย่างชาวใต้ แต่ไร้ทรัพย์สินเงินทองอย่างพึงการย่อมจะตายอยู่ในเหตุการณ์ไข้ทำที่ไม่มีใครเอาชีวิตรอดได้นั้นด้วย

อำนาจและวัฒนธรรมทางการเมืองที่สัมพันธ์กับทรัพย์สินเงินทองและความมั่งคั่ง ทำให้นครศรีธรรมราชถูกดึงดูดเข้าสู่ระบบอุปถัมภ์ได้ง่าย เพราะอำนาจที่เกิดจากการบริจาคทรัพย์สินนั้นไม่อาจมั่นคงได้ตลอดไป เพราะในเมื่อการบริจาคคือการจะช่วยประกันสถานภาพและชั้นของบุคคล แต่ก็ไม่มีเครื่องประกันได้อย่างแน่นอนว่าจะครองสถานภาพหรือชั้นนั้นๆ ไว้ได้ตลอดชีวิต ด้วยเหตุนี้ผู้ที่อยู่ในสถานภาพสูงก็ย่อมต้องใช้ความพยายามอย่างยิ่งยวดในการพัฒนาหรือรักษาสถานภาพของตนเอาไว้ ซึ่งอาจทำได้โดยการหาทางเพิ่มพูนทรัพย์สินที่มีอยู่ให้มากขึ้น เพื่อจะได้นำไปใช้อุปถัมภ์ผู้อื่นเพื่อขยายอำนาจของตนให้ยิ่งขึ้นไป หรืออย่างน้อยก็เพื่อธำรงความมั่นคงของสถานภาพเดิมไว้⁴⁹ ในวัฒนธรรมการเมืองเช่นนี้ เมืองนครศรีธรรมราชจึงเปิดรับผู้อุปถัมภ์เพื่อธำรงให้การอุปถัมภ์ของตนเองดำเนินไปได้ต่อไป มีหลักฐานว่าแม้กระทั่งในสมัยหลังเสียดังกรุงอยุธยา เมืองนครศรีก็ใช้ประโยชน์จากวัฒนธรรมทางการเมืองนี้ กล่าวคือเจ้าพระยานคร (หนู) สามารถรวบรวมหัวเมืองภาคใต้ขึ้นมาต่อต้านกับศูนย์กลางได้ก็เพราะอาศัยสร้างฐานอำนาจของตัวเองขึ้นมาจากเครือข่ายอุปถัมภ์ของฝ่ายภรรยาซึ่งเป็นบุตรสาวคหบดีผู้มั่งคั่งของนครศรีธรรมราช⁵⁰ ประวัติศาสตร์ของเจ้าพระยานคร (หนู) คูเหมือนจะเป็นภาพในกระจกที่ส่องสะท้อนมาจากพระเจ้าศรีธรรมราชาผู้หลอมรวมตัวเองเข้ากับโคทศิริเศรษฐีจากเมืองพิบูลย์ได้เป็นอย่างดี วัฒนธรรมการเมืองนี้จึงสามารถตอบคำถามที่ว่าทำไมนครศรีธรรมราชสามารถหลอมรวมตัวเองเข้ากับอำนาจของศูนย์กลางอำนาจอื่น โดยเฉพาะกรุงศรีอยุธยาและกรุงรัตนโกสินทร์ได้ง่ายกว่าเมื่อเทียบกับเมืองต่างๆ ในปลายคาบสมุทร แน่แน่นอนว่าระยะทางที่ใกล้กว่าอาจจะเป็นเหตุผลหนึ่ง แต่ดังที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้กล่าวไว้ว่า “ความเปลี่ยนแปลงในทิศทางที่ราชธานีมีอำนาจเหนือนครศรีธรรมราชนั้นไม่ได้เกิดขึ้นเพียงเพราะการเปลี่ยนนโยบายของส่วนกลางเท่านั้น แต่ต้องมีปัจจัยในท้องถิ่นที่ทำให้ส่วนกลางสามารถ

⁴⁹ สุวรรณ วงศ์ไวยวรรณ, “บุญกับอำนาจ: ใดลักษณะกับลักษณะไทย,” หน้า 13-15.

⁵⁰ นิธิ เอียวศรีวงศ์, การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2547), หน้า 322.

เปลี่ยนนโยบายได้สำเร็จอยู่ด้วย”⁵¹ ปัจจัยในท้องถิ่นที่เตรียมความพร้อมให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ก็คือความถดถอยทางการค้าของนครศรีธรรมราชซึ่งมีปัญหาเมื่อเกิดปัญหาภายในของประเทศจีนในสมัยราชวงศ์หมิงต่อกับราชวงศ์ซิง ทำให้เมืองนครขาดอำนาจ (ทรัพย์สิน) ในการส่งเสริมวัฒนธรรม ขณะเดียวกัน ระบบการเมือง 12 นักษัตรที่ไม่เคยเปลี่ยนแปลงเลยเมื่อเทียบกับกรุงศรีอยุธยาที่หลังรัชกาลพระนเรศวรได้ขยายระบบออกไปอย่างกว้างขวางทำให้ประสิทธิภาพการควบคุมหัวเมืองมีสูง⁵² แต่ในเชิงวัฒนธรรมการเมือง ดำเนินในกลุ่มอำนาจเมืองนครศรีธรรมราชที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์มาข้างต้นก็เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความพร้อมหนึ่งที่ทำให้นครศรีธรรมราชซึ่งเคยยิ่งใหญ่ในอดีตต้องยอมสยบต่ออำนาจของกรุงศรีอยุธยาอย่างง่ายดาย ดำเนินและเอกสารการก่อกบฏแวตดูเหมือนจะแสดงให้เห็นว่าวัฒนธรรมการเมืองแบบนี้เป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวาง จำนวนที่มากมายของเอกสารเหล่านี้ในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา (ซึ่งวิจัยเรียกว่าเอกสารทางราชการ) ไม่เพียงแต่สะท้อนถึงอำนาจของกรุงศรีอยุธยาเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงการใช้ประโยชน์จากวัฒนธรรมการเมืองของนครศรีธรรมราชที่ต้องการหาผู้อุปถัมภ์เพื่อดำรงสถานะความเป็นผู้อุปถัมภ์ของตนเองเอาไว้ให้ได้ต่อไปอีกด้วย ดำเนินและเอกสารกล่าวถึงผู้นำในท้องถิ่นที่พากันพาเหรดขึ้นไปกรุงศรีอยุธยาเพื่อขอพระราชทานการก่อกบฏ ผู้นำเหล่านี้จะกลับลงมาพร้อมกับเงิน ผู้คน และอำนาจที่ได้รับการอุปถัมภ์อย่างเป็นทางการจากกษัตริย์ผู้อุปถัมภ์ที่มีอำนาจในการบริจาคที่เหนือกว่า

4.1.2 พระธาตุ: การสร้างอำนาจของนครผู้อ่อนแอ

วัฒนธรรมการเมืองในลักษณะการแสวงหาผู้อุปถัมภ์นี้ยังสะท้อนให้เห็นจากประเพณีหลายประการของนครศรีธรรมราชด้วยเช่นกัน ดังจะเห็นได้ว่าประเพณีเกี่ยวกับการบูชาพระธาตุนั้นถูกสร้างขึ้นจากวิถีคิดเกี่ยวกับทรัพย์สิน ความมั่งคั่ง และความใหญ่โตโอฬาร หรือเป็น “ที่สุด” ทั้งสิ้น ของที่จะนำมาบูชาพระธาตุจะเกี่ยวกับเงินๆ ทองๆ เช่น ดอกไม้เงิน ดอกไม้ทอง และต้นไม้เงิน ต้นไม้ทอง เครื่องเงิน เครื่องทอง หรืองานศิลปหัตถกรรมประเภท ผ้าทอ เครื่องถม งานแกะสลักที่เป็นผลงานชิ้นเอกของช่าง มีความสวยงาม และมีราคาค่างวดที่ประเมินไม่ได้⁵³ ประเพณีแห่ผ้าขึ้น

⁵¹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 236.

⁵² เรื่องเดียวกัน, หน้า 237-241.

⁵³ สุธีวงศ์ พงษ์ไพบูลย์, โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า 71.

ชาติ ซึ่งจัดขึ้นทุกๆ ปีก็มุ่งเน้นความใหญ่โตและยืดยาวของผ้า อันแสดงให้เห็นถึงความศรัทธาที่จะบริจาคของผู้คนจากทั่วสารทิศรอบๆ เมืองนครศรีธรรมราช

พระชาติเมืองนครศรีธรรมราช จึงเป็น “ผล” ของวัฒนธรรมการเมืองแบบอุปถัมภ์นี้ เป็นผลที่เกิดขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์ที่เมืองนครศรีธรรมราชอ่อนแอมากแล้ว แน่แน่นอนว่าพระชาติอาจจะดึงดูดบรรดาผู้อุปถัมภ์ใหม่ๆ ได้โดยเฉพาะประชาชน แต่สถานการณ์เช่นนี้ก็เกิดขึ้นเมื่อไม่มีผู้มั่งคั่งอย่างโคททรีเศรษฐีเข้ามาอุปถัมภ์คำจูนอีกต่อไป เพราะในสถานะที่อ่อนแอไร้อำนาจ เมืองนครศรีธรรมราชอาจไม่มีประโยชน์ที่จะแทรกตัวเข้าไปเข้าสู่องค์ภาพของระบบการเมืองนั้นอีกแล้ว ภาระต่อพระชาติจึงตกมาถึงมือของประชาชน ในตำนานพระชาติเมืองนครศรีธรรมราชที่กล่าวถึงการบูรณะซ่อมแซมครั้งกรุงรัตนโกสินทร์ ที่ท่านปานเข้ามาเรียกรายเงินจากชาวบ้านได้หลายหมื่น สิ่งนี้สามารถเห็นได้ชัดขึ้นจากการเกิดตำนานพระชาตินครศรีธรรมราชฉบับกลอนสวด หรือนิพพานโศตร ที่แพร่หลายในหมู่ประชาชนอย่างกว้างขวาง

นิพพานโศตรแต่งเป็นกาพย์ นักวิชาการท้องถิ่นค้นพบแล้วหลายสำนวน เช่น สำนวนของจังหวัดกระบี่ สำนวนที่ 1-4 ซึ่งวิทยาลัยครุศึกษานครศรีธรรมราชร่วมกับมูลนิธิโตโยต้าจัดพิมพ์ และสำนวนล่าสุดที่ได้มีการปริวรรต คือสำนวนของนายหนู อำเภอลำปาง จัดพิมพ์ในหนังสือวรรณกรรมทักษิณ วรรณกรรมคัดสรร เล่ม 3 อย่างไรก็ตาม ต้นฉบับตำนานเรื่องนี้ที่มีใจความครบถ้วนสมบูรณ์ก็มีเพียงฉบับเดียว คือสำนวนที่ 4 ของวิทยาลัยครุศึกษานครศรีธรรมราช ซึ่งต้นฉบับเป็นหนังสือบุดขาว (สมุดข่อยขาว) เขียนด้วยหมึกดำ ความยาว 2 เล่มจบ เนื้อหาเมื่อเทียบกับฉบับอื่นๆ แล้ว ใจความสำคัญตรงกัน จึงสันนิษฐานได้ว่า ตำนานพระชาตินครศรีธรรมราชฉบับกลอนสวด (นิพพาน โศตร) ทั้งหมดเหล่านี้ น่าจะมาจากต้นเค้าตำนานเรื่องเดียวกัน โดยมีการคัดลอกต่อกันมาตามลำดับ โดยเฉพาะในช่วงต้นถึงกลางสมัยรัตนโกสินทร์ ซึ่งวรรณกรรมประเภทกลอนสวดของภาคใต้เป็นที่นิยมเป็นอย่างมาก ด้วยเหตุนี้ จึงอาจประมาณอายุของต้นฉบับได้ว่าน่าจะคัดลอกขึ้นในช่วงเวลาระหว่างปี พ.ศ.2400-2420⁵⁴

สำนวนที่หลากหลายของนิพพานโศตร ยังแสดงให้เห็นถึงความนิยมของหมู่ประชาชนต่อวรรณกรรมเรื่องนี้ ด้วยเหตุนี้คดีเกี่ยวกับการบริจาคเพื่ออุปถัมภ์พระชาติจึงย่อมที่จะแพร่หลายเข้าสู่

⁵⁴ กลิ่น คงเหมือนเพชร และชวน เพชรแก้ว, “นิพพานสูตรคำกาพย์,” ใน วรรณกรรมทักษิณ วรรณกรรมคัดสรร เล่ม 3 (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และมหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี, 2550), หน้า 92.

ประชาชนไปด้วย ผู้วิจัยพบว่าในนิพพานโสตร์ ตัวยกได้พยายามสร้างความทรงจำใหม่เกี่ยวกับพระธาตุ ซึ่งเมื่อเทียบรายละเอียดซึ่งปรากฏในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเขียนขึ้นก่อนนิพพานโสตร์แล้วก็พบว่า ตัวยกนิพพานโสตร์มีความตั้งใจที่จะเน้นย้ำความสำคัญในฐานะศูนย์กลางของพระธาตุมากกว่าตำนานร้อยแก้วที่เก่ากว่า 2 ล้านวนข้างต้น

เป็นที่น่าสังเกตว่านิพพานโสตร์เรียบเรียงขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนกลาง ซึ่งบริบททางประวัติศาสตร์ขณะนั้น นครศรีธรรมราชได้กลายเป็นหัวเมืองในพระราชอาณาจักรสยามไปแล้ว จึงแสดงให้เห็นว่าในห้วงเวลาดังกล่าว นครศรีธรรมราชได้ขาดแคลนผู้อุปถัมภ์ในวัฒนธรรมทางการเมืองแบบเดิมไปแล้ว นิพพานโสตร์จึงส่งเสียงเรียกประชาชนให้เข้ามาอุปถัมภ์พระธาตุ พร้อมกับสถาปนาพระธาตุให้เป็นตัวตนใหม่ของนครศรีธรรมราช ในนิพพานโสตร์จึงแสดงความพยายามเชื่อมโยงประวัติ นครศรีธรรมราชเข้ากับคัมภีร์มหาวงศ์ของลังกา ขับเน้นบทบาทของพระธาตุอย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้น มีการให้รายละเอียดเกี่ยวกับเหตุการณ์การถวายพระเพลิงพระพุทธรูปองค์หลังการเสด็จปรินิพพาน กล่าวถึงพระเจ้าอชาตศัตรู และพระเจ้าธรรมราชาธิราชกับพระสารีริกธาตุ ในลักษณะเดียวกันกับคัมภีร์มหาวงศ์ของลังกา ก่อนจะเล่าถึงเรื่องราวการอันเชิญพระธาตุไปลังกา การประดิษฐานพระทันตธาตุ ณ หาดทรายแก้ว

นอกจากนั้นนิพพานโสตร์ยังมีรายละเอียดการสรรเสริญพระเกียรติคุณในพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และอันสงฆ์ของการฟังและการปฏิบัติธรรม ก่อนจะย้อนไปกล่าวถึงพุทธประวัติ โดยเน้นรายละเอียดในช่วงการเสด็จดับขันธปรินิพพาน และเหตุการณ์ถวายพระเพลิง โดยมีพระอรหันต์พระมหาเถระ นาค และกษัตริย์จากเมืองต่างๆ มาแย่งชิงพระธาตุเพื่อนำไปประดิษฐานไว้ในเมืองตน ซึ่งในตำนานร้อยแก้ว เนื้อหาส่วนนี้ปรากฏอยู่น้อยมาก อันแสดงให้เห็นถึงความตั้งใจของผู้เรียบเรียงที่ต้องการสร้างความหมายใหม่ให้แก่พระธาตุและเมืองนครศรีธรรมราช โดยการเชื่อมโยงตัวเองเข้ามาลังกา และพระพุทธรูป แม้การเกิดและเติบโตของเมืองนครศรีธรรมราช ไม่ได้เป็นผลจากพุทธทำนาย ซึ่งแตกต่างจากการเกิดเมืองในภาคเหนือ ดังเช่นที่ปรากฏในตำนานพระเจ้าเลียบโลก แต่คำทำนายในนิพพานโสตร์เกิดขึ้นโดยกษัตริย์จากลังกา แสดงให้เห็นว่าการเมืองกับศาสนาสำหรับนครศรีธรรมราชนั้นยังคงเป็นเสาหลักสำคัญที่นครศรีธรรมราชต้องการกอบกู้ให้กลับคืนมาอย่างน้อยก็ในเชิงสัญลักษณ์ ความยิ่งใหญ่ของพระธาตุในนิพพานโสตร์ในบริบทการเมืองที่ต้องตกอยู่ภายใต้การควบคุมของกรุงรัตนโกสินทร์แม้เป็นเพียงความยิ่งใหญ่เชิงสัญลักษณ์ แต่ก็เป็นความยิ่งใหญ่ที่ได้แพร่หลายไปสู่ประชาชนอย่างกว้างขวาง

นอกจากนั้น ยังน่าสังเกตด้วยว่า นิพพานโศตร ได้พยายามสร้างความทรงจำใหม่แก่ประชาชนเกี่ยวกับการสูญเสียสถานะทางการเมืองที่เคยเป็นรัฐอิสระของนครศรีธรรมราช โดยให้รายละเอียดเรื่องศึกกับกรุงศรีอยุธยาเพื่อแสดงให้เห็นว่าพระยาศรีธรรมมาโศกราชทรงใช้ความพยายามอย่างถึงที่สุดแล้วเพื่อปกป้องนครศรีธรรมราช เนื้อหาตอนนี้กล่าวถึงสงครามที่ท้าวอุทองยกทัพมาเผชิญหน้ากองทัพนครศรีธรรมราชภายหลังข่าวการก่อสร้างพระธาตุอย่างยิ่งใหญ่ของกษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชแพร่กระจายออกไป เนื้อหาสื่อให้เห็นว่าความยิ่งใหญ่ของพระธาตุคือสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงความยิ่งใหญ่ของนครศรีธรรมราช ดอกย้ำแนวคิดเรื่องการเมืองกับศาสนาที่เด่นชัดยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม วาทกรรมความเป็นเมืองพุทธ ก็ถูกดัดแปลงอย่างถึงเพื่อแสดงให้เห็นว่านครศรีธรรมราชจำเป็นต้องสูญเสียความเป็นรัฐอิสระเพื่อปกป้องสถานะความเป็นเมืองพุทธ และกษัตริย์ผู้ส่งเสริมพระพุทธศาสนาของพระเจ้าศรีธรรมมาโศกราชเอาไว้ นิพพานโศตรจึงทำหน้าที่ชี้แจงกับประชาชนว่าความพ่ายแพ้ของนครศรีธรรมราชนั้นแท้จริงแล้วคือชัยชนะ เพราะภาพลักษณ์ของท้าวอุทองนั้นคือผู้รุกราน แม้นครศรีธรรมราชแพ้ในทางสงคราม แต่ก็สามารถปกป้องตัวตนทางศาสนาอันยิ่งใหญ่เอาไว้ได้ ความยิ่งใหญ่ของพระธาตุทำให้แม้แต่ท้าวอุทองซึ่งเป็นผู้รุกรานก็ยังต้องยอมรับ ด้วยการส่งวัสดุและเงินทองมาร่วมบูรณะพระธาตุ

อาจกล่าวได้ว่าการผลิตซ้ำตำนานพระธาตุและตำนานเมืองขึ้นมาในรูปของกลอนสวดในนิพพานโศตรนี้ ทำให้ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของพระธาตุเข้าถึงประชาชนได้อย่างกว้างขวาง เพราะวัฒนธรรมการสวดและการฟังเป็นช่องทางการเสพวรรณกรรมช่องทางหลักในสมัยกลางรัตนโกสินทร์ จึงเชื่อได้ว่า เพราะอิทธิพลของตำนานพระธาตุฉบับกลอนสวดนี้เองที่ทำให้นครศรีธรรมราชสามารถเรียกร้องผู้อุปถัมภ์กลุ่มใหม่ซึ่งก็คือประชาชนทั่วไปได้ นิพพานโศตรนำมาซึ่งการทุ่มเทอุปถัมภ์ของประชาชนซึ่งวัฒนธรรมการเมืองเดิมที่สะท้อนอยู่ในตำนานเมืองและตำนานพระธาตุฉบับร้อยแก้วไม่ได้ให้ความสำคัญแต่อย่างใด

เมื่อพิจารณาจากนิทานอธิบายกำเนิดชุมชนต่างๆ รายรอบนครศรีธรรมราช ก็จะพบว่านิทานจำนวนหนึ่งมีความเกี่ยวข้องกับพระธาตุและการบริจาคทรัพย์เพื่อร่วมสร้างและร่วมบูรณะพระธาตุโดยตรงทั้งสิ้น ผู้นำที่เป็นต้นกำเนิดของชุมชน เช่น แก้วเส็ง ทุงนารี เคื่อง ล้วนเป็นผู้นำทรัพย์ แก้วแหวนเงินทองเดินทางไปเพื่อทำบุญร่วมสร้างพระธาตุ นิทานเหล่านี้ล้วนแล้วแต่กล่าวถึงเงิน ทอง ทรัพย์สินมีค่าซึ่งคนจีน คนรวย และคนทั่วไปร่วมบริจาคสร้างพระบรมธาตุ นครศรีธรรมราช ดังเช่น ตำนานชุมชนแก้วเส็ง (หรือแก้วแสน) ที่สงขลา ก็กล่าวถึง “นายแรง” เจ้าเมืองที่เติบโตขึ้นมาจากชาวบ้านยากจน แต่มีอำนาจเงินและอำนาจทางร่างกายที่เหนือกว่าคนปกติจนสามารถปกครองบ้านได้ในบริเวณกว้างขวาง รวบรวมทรัพย์สินเงินทองทั้งหมดที่ตนมีต้องเรือ

เพื่อจะบริจาคสร้างพระธาตุ แต่เมื่อมาถึงบริเวณหาดเก่าแสนในปัจจุบันก็ได้ข่าวว่าพระบรมธาตุสร้างเสร็จแล้ว จึงเสียใจเป็นอย่างมาก สั่งให้ทหารคนสนิทตัดหัวตัวเอง และฝังทรัพย์มีค่าต่างๆ นั้นไว้ ขณะที่ชุมชนทุ่งนารี จังหวัดพัทลุงในปัจจุบัน ก็กล่าวถึงคหบดีชาวจีนพร้อมผู้คนรวบรวมทรัพย์เงินทองมาจากเมืองจีนด้วยจุดประสงค์เดียวกับนายแรง แต่ก็ผิดหวังเช่นกันเมื่อรู้ว่าพระบรมธาตุสร้างเสร็จ จึงก่อตั้งชุมชนขึ้นที่ทุ่งนารี

จากการสำรวจของผู้วิจัย พบว่าตำนานชุมชนร่วมสร้างพระธาตุเหล่านี้ถูกเล่าขานต่อๆ กันมาประมาณ 3 รุ่นด้วยกัน ซึ่งระยะเวลาจะอยู่ในช่วงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งเป็นช่วงเวลาของการปฏิรูปการเมืองการปกครองที่รวบอำนาจจากอดีตรัฐต่างๆ ในท้องถิ่นเข้าสู่ระบบการเมืองแบบรวมศูนย์ และยังเป็นช่วงเวลาที่ตำนานเมืองและตำนานพระธาตุฉบับร้อยแก้วถูกเรียบเรียงขึ้นเป็นกลอนสวดที่เข้าถึงประชาชนได้อย่างกว้างขวางนั่นเอง

4.2 อิกายัต ปัตตานี: อำนาจของผู้สูญเสียอำนาจ

อิกายัต ปัตตานี หรือตำนานเมืองปัตตานี ได้รับการกล่าวถึงในเอกสารของชาวตะวันตกมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2381 โดยนายทหารชาวอังกฤษชื่อ Lieutenant Newbold ได้อ้างไว้ในรายงานเรื่อง “Note in Malayan MSS. And Books Presented to the Society” ซึ่งตีพิมพ์ใน Madras Journal of Literature and Science” ฉบับที่ 7 ว่าเอกสารฉบับนี้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับปัตตานีเริ่มตั้งแต่การก่อตั้งเมือง การสืบสายตระกูลสุลต่านอันเป็นต้นราชวงศ์ จนถึงความเสื่อมของปัตตานีภายใต้ราชวงศ์กัลันตัน ในปีต่อมา เมื่อนิวโบลด์ตีพิมพ์รายงานเรื่อง Political and Statistical Account of British Settlements in the Straits of Malacca, viz. Pinang, Malacca and Singapore; with a history of the Malayan States on the Peninsula of Malacca เขาก็ได้กล่าวถึงเอกสารภาษามลายูฉบับนี้อีกครั้ง⁵⁵ อย่างไรก็ดี อิกายัตปัตตานี ฉบับนิวโบลด์ก็ไม่เคยปรากฏต้นฉบับจริงจนถึงทุกวันนี้

วัยอาจ คั่นพบร่องรอยของอิกายัต ปัตตานีอีกในงานของโทมัส เอ็ม. เฟรเซอร์ (Thomas M. Fraser) เรื่อง Rusembilan, A Malay Finishing Village in Southern Thailand ซึ่งตีพิมพ์ใน ค.ศ.1960 โดยเฟรเซอร์เล่าไว้ว่าขณะลงภาคสนามในภาคใต้ของไทยเมื่อ ค.ศ.1956 นั้น ฮัจยี วัน ยูโซฟ บอกว่า

⁵⁵ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.1* (The Hague: Koninklijk Instituut, 1970), p.25.

เอกสารเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ปัตตานีฉบับหนึ่งซึ่งเขาเคยอ่านถูกไฟไหม้ไปแล้ว ยูโซฟจึงเล่าประวัติศาสตร์ปัตตานีจากความทรงจำให้เฟรเซอร์ฟัง⁵⁶

ต่อมา อิกายัต ปัตตานีก็ถูกกล่าวถึงอีกครั้งในงานเขียนของฮิบรอฮิม ชุกรี เรื่อง *Sejarah Kerajaan Malayu Patani* หรือประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี แม้ว่าชุกรีจะให้คำเรื่องราวในอิกายัตฉบับนี้เป็นนิทาน แต่เขาก็พยายามทำให้กลายเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่น่าเชื่อถือด้วยการระบุว่าเขาได้ตรวจสอบเรื่องราวในอิกายัต ปัตตานี กับหลักฐานลายลักษณ์ และหลักฐานจากคำบอกเล่า เพื่อนำมาเป็นพื้นฐานในการเขียนเรื่องประวัติศาสตร์ของราชอาณาจักรปัตตานี

ไม่เพียงแต่จะปรากฏอยู่ในการครอบครองและการศึกษาของนักวิชาการชาวตะวันตกและชาวมลายูมุสลิมเท่านั้น แต่เรื่องราวเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ปัตตานีที่คล้ายคลึงกับข้อความในอิกายัตปัตตานี ยังอยู่ในการครอบครองของราชสำนักสยามอีกด้วย ทั้งนี้ในปี ค.ศ.1966 ศาสตราจารย์ไวแอตต์ได้รับคำบอกเล่าว่าเจ้าหน้าที่ของไทยในจังหวัดสงขลาได้รับเอกสารพิมพ์ดีดความหนา 16 หน้ากระดาษ โดยต้นฉบับเดิมได้มาจากข้าหลวงมุสลิม มีฉบับแปลไทยซึ่งได้รวบรวมไว้ถวายรัชกาลที่ 7 ซึ่งเสด็จเยือนปัตตานีเมื่อ พ.ศ.2471

เอกสารพิมพ์ดีดฉบับนี้แบ่งเป็น 3 ส่วน ส่วนแรกกล่าวถึงประวัติศาสตร์ปัตตานีจนถึงการตายของสุลต่าน ลอง ยูนุส และการโจมตีของสยามในทศวรรษที่ 1770 ส่วนที่สองกล่าวถึงการรุกรานของสยามในปี ค.ศ.1785 และการจัดตั้งมณฑลปัตตานีในปี พ.ศ.2444 และส่วนที่สามกล่าวถึงเหตุการณ์ร่วมสมัยในช่วง พ.ศ.2471 ไวแอตต์ระบุว่าเนื้อหาในส่วนแรกนั้นคล้ายคลึงกับที่นิวโบลด์ได้กล่าวถึงเมื่อ พ.ศ.2381⁵⁷

การสืบค้นของศาสตราจารย์ทิวในปี ค.ศ.1967 และ 1969 พบว่ายังมีอิกายัต ปัตตานีอีก 2 ฉบับ ฉบับหนึ่งอยู่ในห้องสมุดรัฐสภา ในกรุงวอชิงตัน และอีกฉบับเก็บรักษาไว้ที่สถาบันสังคมมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยออกซ์ฟอร์ด โดยทั้งสองฉบับนี้ ไวแอตต์ตั้งข้อสังเกตว่ามีความเชื่อมโยงกับฉบับที่นิวโบลด์ใช้ในงานศึกษาของเขาเมื่อปี พ.ศ.2381 และ 2382 เป็นอย่างมาก⁵⁸ โดยอิกายัต

⁵⁶ Ibid, p.26.

⁵⁷ Ibid, pp.26-27.

⁵⁸ Ibid, pp.28-32.

ฉบับนี้เรียกว่าฉบับอัลดุลละห์ ผู้คัดลอกคืออับดุลละห์ บิน อับดุลกาดีร์ โดยคัดลอกให้กับนาย นอร์ท (Mr.North) ชาวอังกฤษ ระยะเวลาที่คัดลอกเสร็จสิ้นคือ ค.ศ.1839 สันนิษฐานว่าอับดุลละห์ ได้ต้นฉบับมาจากรัฐกลันตัน กล่าวได้ว่าอิกายัตฉบับนี้มีเนื้อหาสมบูรณ์ที่สุด ทิวและไวแอตต์จึงใช้ทั้งสองฉบับนี้ชำระเป็นฉบับทอิกายัต ปัตตานี ดีพิมพ์เมื่อปี พ.ศ.2513⁵⁹

อิกายัต ปัตตานีเป็นวรรณกรรมชิ้นสำคัญของภาคใต้ที่เป็นลายลักษณ์อักษรยืนยันตัวตนทางการเมือง และวัฒนธรรมที่ยิ่งใหญ่ของรัฐที่เคยเป็นศูนย์กลางของศาสนาอิสลามในอดีตอย่างปัตตานี เนื้อหาของอิกายัตเรื่องนี้มีลักษณะเหมือนกับวรรณกรรมพื้นเมืองสมัยจารีตของคาบสมุทรมลายู โดยทั่วไปทั้งในวัฒนธรรมไทย มลายู และชวา คือมีการผสมผสานของนิทานซึ่งดูจากมโนทัศน์ปัจจุบันแล้วไม่มีทางเป็นจริงได้ ซึ่งส่วนนี้เรียกกันว่านิยายหรือนิทาน และส่วนที่มีเค้าเงื่อนของความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ ที่แม้จะไม่เที่ยงตรงแบบเอกสารชั้นทางประวัติศาสตร์เสียทีเดียว แต่ก็เห็นร่องรอยว่าผู้บันทึกตำนานมีความจดจำต่อเหตุการณ์หรือความเป็นมาทางประวัติศาสตร์แล้วนำมาบิดผัน ดัดแปลงสอดใส่ลงไปในเรื่องเล่า

ในการศึกษาอิกายัตปัตตานี มีการถกเถียงเรื่องต้นกำเนิด หรือต้นฉบับดั้งเดิมกันมาระยะหนึ่ง อย่างไรก็ดี ไม่ว่าจะอิกายัต ปัตตานี ฉบับลายลักษณ์ดั้งเดิมจะเป็นเช่นไร หรืออยู่ในความครอบครองของใคร แต่สิ่งที่เป็นไปได้มากที่สุดก็คือ เรื่องราวเกี่ยวกับการก่อตั้งเมืองปัตตานีซึ่งปรากฏอยู่อย่างพิสดาร (ซึ่งทำให้อับรอฮิม ชุกรี กล่าวว่าป็นนิทาน) ในตอนต้นเรื่องนั้นน่าจะเป็นเรื่องราวที่เป็นที่เล่าขานกันอยู่แล้วในหมู่ชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้ แม้ว่าอิกายัต ปัตตานี อาจจะถูกเขียนขึ้นในเวลาใดเวลาหนึ่งในช่วงปี พ.ศ.2233-2250 ตามข้อสังเกตของ ทิวและไวแอจ⁶⁰ แต่ต้นเค้าของเรื่องก็ไม่อาจปฏิเสธว่ามีที่มาจากเรื่องเล่ามุขปาฐะที่เล่าสืบต่อกันมาในห้วงเวลาก่อนหน้านั้นนั่นเอง อิกายัต ปัตตานี ฉบับลายลักษณ์อักษรจึงเป็นฉบับทอที่มีความหมายสำหรับปัตตานีในยุคที่การเขียนอิกายัตฉบับนี้ถือกำเนิด (และในสมัยต่อๆ มาเมื่อฉบับทอของอิกายัตฉบับนี้ถูกนำไปใช้) เพราะเป็นความพยายามสร้างและสื่อสารความหมายทางการเมืองและวัฒนธรรมบางอย่างผ่านการเขียนโครงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสยามและปัตตานีใหม่ หากกล่าวในแบบจาเร็ด ไดมอนด์⁶¹ ก็อาจได้ว่า

⁵⁹ Ibid, p.69.

⁶⁰ A.Teeuw and D.K.Wyatt, **Hikayat Patani: The story of Patani vol.1** (The Hague: Koninklijk Instituut, 1970), p.66.

⁶¹ จาเร็ด ไดมอนด์, **ปืน เชื้อโรค และเหล็กกล้า กับชะตากรรมของสังคมมนุษย์**, แปลโดย อรวรรณ กุหลาบเจริญ (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2547), หน้า 275.

ผู้เขียนฮิกายัต ปัตตานี (ซึ่งทิวและวัยอาจเชื่อว่าอาจจะมียังน้อย 3-5 คน)⁶² ตระหนักดีว่าการเขียนช่วยให้สามารถส่งผ่านความรู้ และรายละเอียดของข้อมูลจากที่ห่างไกลและห้วงเวลายาวนานในอดีต * ทั้งนี้ด้วยเป้าประสงค์ที่จะให้เกิดความหมายแก่ปัจจุบันที่การเขียนนั้นๆ เกิดขึ้น และ (อาจจะ) แก่นาคตที่งานเขียนนั้นๆ จะถูกนำไปใช้อีกด้วย

ในหัวข้อนี้ ผู้วิจัยต้องการศึกษาความหมายของการเขียนและหน้าที่ของงานเขียนต่อกลุ่มชาติพันธุ์ในประวัติศาสตร์ โดยมุ่งวิเคราะห์ด้วยทฤษฎีฮิกายัต ปัตตานี เพื่อตอบคำถามว่าในบริบททางประวัติศาสตร์ของตัวบท ฮิกายัต ปัตตานี ถูกคาดหวังให้ทำหน้าที่อย่างไร และตัวตนทางประวัติศาสตร์ของปัตตานีที่ฮิกายัตสะท้อนออกมาเป็นเช่นไร สัมพันธ์กับบริบททางประวัติศาสตร์อย่างไร โดยจะมุ่งเน้นการวิเคราะห์ด้วยทฤษฎี และพิจารณาจากบริบทความสัมพันธ์ที่ปัตตานีมีต่อไทย (สยาม) ซึ่งตัวบทได้กล่าวถึง เพื่อแสดงให้เห็นว่าปัตตานีได้สร้างโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์ของตนเองขึ้นมาอย่างไร และโครงเรื่องนั้นสะท้อนถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างสยามและปัตตานีที่แตกต่างออกไปอย่างไร

4.2.1 ตัวละครชาวปาไซ กับการขีดพรหมแดนทางวัฒนธรรม

สำหรับนักประวัติศาสตร์ ฮิกายัต ปัตตานี ไม่ได้เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่จะพึงให้ข้อมูลเกี่ยวกับอดีตโดยตรงไปตรงมากระทั่งอาจเรียกได้ว่าเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ดี แต่มีฐานะเป็นตำนาน ซึ่งเป็นตัวบทวรรณกรรมชนิดหนึ่งในกระบวนการเขียนนั้นมีขนบหรือจารีตทางวรรณกรรมในสมัยนั้นๆ ควบคุมอยู่ ทำให้ผู้เขียนฮิกายัตฉบับนี้ต้องเลือกวิธีการนำเสนอ เลือกรื่องราว และข้อมูลที่ต้องการนำเสนอ อันเป็นกระบวนการหนึ่งของการเลือกสร้างความทรงจำและความหลงลืม ความเป็นจริงข้อนี้ ทำให้สามารถมองเห็นความเป็นไปได้มากยิ่งขึ้นว่าฮิกายัต

⁶² A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.1*, p.67.

* จาเร็ด ไคมอนด์ ยกตัวอย่างด้วยว่ารูปธรรมของอำนาจของการเขียนหรือภาษาเขียนมักเคียงคู่อยู่กับอาวุธ จุลินทรีย์ และ โครงสร้างทางการเมืองการปกครองแบบรวมศูนย์ ในฐานะเป็นตัวกระทำที่นำไปสู่ชัยชนะในยุคสมัยใหม่ พระราชโองการหรือคำสั่งของพระมหากษัตริย์และพ่อค้าวานิชย์ที่ควบคุมกองเรือออกล่าอาณานิคมมักกระทำโดยผ่านการเขียน กองเรือกำหนดเส้นทางโดยผ่านแผนที่และปุมเดินเรือที่บันทึกไว้จากการเดินทางครั้งก่อนๆ และบันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับการสำรวจในครั้งก่อนๆ เป็นแรงบันดาลใจ กระตุ้นให้เกิดการสำรวจเส้นทางใหม่ๆ จากการบอกเล่าถึงความมั่งคั่งและความอุดมสมบูรณ์ของดินแดนใหม่ๆ ที่รอคอยผู้พิชิตจากแดนไกล ทั้งยังสอนนักสำรวจรุ่นต่อๆ มาให้คาดการณ์ล่วงหน้าถึงสภาพเงื่อนไขที่ต้องเผชิญเพื่อให้สามารถเตรียมพร้อมรับสถานการณ์ล่วงหน้าได้อีกด้วย” ดู จาเร็ด ไคมอนด์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 276.

ปัตตานี สำหรับผู้บันทึก ได้กลายเป็นพื้นที่ที่แสดงตัวตนทางการเมืองและวัฒนธรรมของรัฐสุลต่านปัตตานีในอดีต* และด้วยเหตุที่จะถูกใช้เป็นที่ทางการเมืองและวัฒนธรรม ฮิกายัต ปัตตานี จึงย่อมถือกำเนิดมาจากการเมืองด้วย กล่าวคือตำนานเรื่องนี้เขียนขึ้นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 ซึ่งปัตตานีกำลังเข้าไปสู่การควบคุมของสยาม ในสถานการณ์เช่นนี้ ฮิกายัต ปัตตานีจึงน่าจะถูกผู้บันทึกคาดหวังให้ทำหน้าที่ในการปกป้องเกียรติยศและอัตลักษณ์ของรัฐปัตตานี ด้วยการเปิดเผยให้เห็นเกียรติภูมิของรัฐ ความเฉลียวฉลาดของขุนนางและราชสำนัก ตลอดจนความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมมลายูเหนืออำนาจอิทธิพลของสยาม⁶³ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเรื่องราวในฮิกายัต ปัตตานี นั้นไม่เพียงแต่จะถูกใช้ในฐานะอาวุธทางการเมืองเท่านั้น แต่การที่ตัวบทเรื่องนี้ถูกเขียนขึ้นมาในช่วงเวลาที่ปัตตานีกำลังก้าวสู่ร่มเงาอำนาจของสยาม ทำให้ฮิกายัตปัตตานียังมีลักษณะเป็น “จินตนาการสร้างแต่ง” (fictive imagination) ที่ช่วยเข้ามาเติมเต็มความรู้สึกสูญเสียอำนาจและเกียรติภูมิของปัตตานีอีกด้วย

หากกล่าวถึงงานเขียนของสยามที่เกิดขึ้นอย่างมากมายในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้น จุดมุ่งหมายเพื่อตอบโต้กับอำนาจอาณานิคมตะวันตก เราก็อาจกล่าวได้เช่นเดียวกันว่า ฮิกายัตปัตตานี ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 นั้นก็เพื่อตอบโต้ความพยายามเข้ามาครอบงำทางการเมืองของอำนาจแห่งกรุงศรีอยุธยา ฮิกายัตฉบับนี้บอกเล่าถึงเรื่องราวของปัตตานีตั้งแต่ยุคตั้งเมืองและการเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม กระทั่งถึงยุคเสื่อมภายหลังการขึ้นสู่บัลลังก์ของราชวงศ์จกกลันตัน

* ธงชัย วินิจจะกูล, “ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหามหาราช”, หน้า 165. ในบทความเรื่องเดียวกันนี้ ธงชัย วินิจจะกูล ตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่า งานเขียนเกี่ยวกับอดีตแทบทุกประเภท (ไม่ว่าแม้แต่กระทั่งพงศาวดารที่นักประวัติศาสตร์บางกลุ่มเชื่อว่าเป็นข้อมูลขั้นต้น) ล้วนแล้วแต่เป็นผลผลิตทางวรรณกรรมทั้งสิ้น และยังไม่เคยปรากฏว่ามีงานวรรณกรรมใดที่ผลิตขึ้นเป็นประเพณีหรือเป็นสถาบันชนิดหนึ่งที่ปราศจากขนบกฎเกณฑ์ หรือจารีตทางวรรณกรรมในการผลิต ธงชัย ระบุว่า ในวัฒนธรรมตะวันตก งานเขียนเกี่ยวกับอดีตจัดเป็นวรรณกรรมประเภทหนึ่ง เป็นศิลปะการแสดง rhetoric ประเภทหนึ่ง จนกระทั่งในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ (Renaissance) ก็ยังเป็นเช่นนั้น ไม่ใช่แขนงความรู้ว่าด้วยการแสวงหาความจริงแต่อย่างใด จนกระทั่งปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 วรรณคดีจึงโน้มเอียงหมายถึงเฉพาะเรื่องแต่ง กวีนิพนธ์ ในขณะที่ประวัติศาสตร์คือนิพนธ์ว่าด้วยเรื่องราวเหตุการณ์จริงๆ และนี่คือจุดเปลี่ยนแปลงที่ประวัติศาสตร์แยกตัวออกมาเป็นแขนงวิชาความรู้ในตัวเองที่แตกต่างจากเรื่องแต่งหรือวรรณคดี

⁶³ Bonnie and Derek Brereton, “Reviews: Hikayat Patani,” *The Journal of the Siam Society*, vol.60 part 1, January 1972, p.411.

เรื่องราวในอิกายัต ปัตตานี เริ่มที่กษัตริย์พระองค์หนึ่งจากเมืองโกตามหาลิขัย ชื่อ Phaya Tu Nakpa ออกไปล่าสัตว์ แล้วกระเจงอศรรย์ตัวหนึ่งก็พาไปพบทำเลริมทะเลที่เหมาะสมแก่การตั้งเมือง ต่อมากษัตริย์พระองค์นี้ป่วยเป็นโรคผิวหนังเรื้อรังซึ่งหมอด่างๆ ของพระองค์ไม่สามารถรักษาได้ พระองค์จึงสั่งให้ข้าหลวงออกประกาศว่าใครก็ตามที่สามารถรักษาโรคร้ายนี้ได้ พระองค์จะยกพระธิดาให้ มีชายผู้หนึ่งเป็นชาวเมืองปาไซที่เข้ามาอาศัยอยู่ที่ปัตตานีชื่อ Sheikn Said อาสาเป็นผู้รักษาให้ โดยเรียกร้องให้กษัตริย์สัญญาว่าหากเขารักษาหายแล้ว ขอให้พระองค์เปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลาม Phaya Tu Nakpa ตอบตกลง ชาวเมืองปาไซผู้นั้นก็รักษาจนหาย แต่ Phaya Tu Nakpa ไม่ยอมทำตามสัญญา ต่อมาโรคร้ายก็กลับมาอีก พระองค์ก็รับปากอีกครั้งว่าถ้าหายครานี้จะนับถืออิสลามอย่างแน่นอน แต่เมื่อหายดีพระองค์ก็ผิดสัญญา จนกระทั่งโรคผิวหนังกำเริบขึ้นใหม่เป็นครั้งที่ 3 จึงร้องขอให้ชาวปาไซผู้นั้นช่วยรักษาอีกจนหาย Phaya Tu Nakpa จึงยินยอมเป็นมุสลิม และเปลี่ยนชื่อเป็นสุลต่าน Ismail Syah Zillulah Fil Alam-Alam ในสมัยนี้เอง พ่อค้าชาวจีนซึ่งเข้ามาค้าขายในเมืองปัตตานีได้นำลูกปืนใหญ่มาถวาย ทำให้สุลต่าน Ismail Syah Zillulah Fil Alam-Alam คิดสร้างปืนใหญ่ จึงมีคำสั่งไม่ให้ชาวเมืองจำหน่ายทองเหลืองแก่พ่อค้าชาวมะละกาที่เข้ามาซื้อ แต่มีพ่อค้าชาวมะนังกาเบาและลูกน้องลักลอบจำหน่าย พระองค์จึงสั่งประหารชีวิต การสร้างปืนใหญ่ดำเนินการต่อไปจนสำเร็จ แต่เมื่อทดลองยิงก็ยิงไม่ได้เพราะทองเหลืองบางมาก จึงได้เริ่มสร้างใหม่จำนวน 3 กระบอก มีชื่อว่า ศรีนักรี โตะ โบะ และนางลิวลิว

จะเห็นได้ว่าศาสนาอิสลาม เริ่ดขึ้นจากมะละกา เริ่ดสำเภาของพ่อค้าจีน ลูกปืน และการสร้างปืนใหญ่ เป็นสัญญาณสำคัญของอิกายัตตอนนี้ กล่าวคือเมืองโกตามหาลิขัยซึ่งสันนิษฐานกันว่าเป็นเมืองยะรัง⁶⁴ นั้นเป็นเมืองที่ได้รับอิทธิพลฮินดู-พุทธ และน่าจะเป็นเมืองประเทศราชของกรุงศรีอยุธยาด้วย* เรื่องเล่าไม่ได้ตั้งใจเล่าถึงเมืองนี้เลยทั้งๆ ที่กษัตริย์แห่งปัตตานีพระองค์แรกเคยครองราชย์มาก่อน นอกจากได้กล่าวเพียงสั้นๆ ถึงการสืบเชื้อสายของ Ismail Syah Zillulah Fil Alam-Alam ว่ามาจากราชวงศ์แห่งโกตามหาลิขัย และการเกณฑ์คนจากเมืองนั้นมาช่วยสร้างเมืองปัตตานี แสดงให้เห็นความตั้งใจของผู้เขียนอิกายัตที่จะ “ตัด” หรือขีดเส้นแบ่งทางวัฒนธรรมและ

⁶⁴ อ. ลออแมน และอารีฟีน บินจิ, ลังกาสูกะ ปัตตานี ดารุสสลาม (ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนใต้, 2541), หน้า 47.

* ดังที่อิกายัต ปัตตานี เล่าว่า เจ๊ะตานี ชาวบ้านผู้เป็นต้นกำเนิดของชื่อเมืองปัตตานีนั้นเคยเป็นไพร่พลที่ตามเสด็จสมเด็จพระอัยกาของ Ismail Syah Zillulah Fil Alam-Alam ไปยังกรุงศรีอยุธยา แต่ล้มป่วยลงเสียก่อน จึงต้องหยุดพักอยู่ในบริเวณที่ต่อมาได้กลายเป็นที่ตั้งเมืองปัตตานี

การเมืองของเมืองเก่าที่ตกอยู่ในอิทธิพลฮินดู-พุทธและเมืองใหม่ที่กำลังรับศาสนาอิสลามออกจากกันอย่างเด็ดขาด

อิภัยต ปัตตานี บอกเล่าอย่างสั้นๆ ถึงบรรยากาศภายหลังการสร้างเมืองเสร็จ และปัตตานีมีกษัตริย์พระองค์แรกอย่างสมบูรณ์ รายละเอียดของการบรรยายเพียงสั้นๆ นี้ให้ความสำคัญต่อเงื่อนไขการ “ต่อรอง” ระหว่างกษัตริย์และหมอยาชาวปาไซที่อาสาทำหน้าที่รักษาโรคผิวหนังให้กษัตริย์เป็นพิเศษ เรื่องราวได้แสดงให้เห็นว่าตราบไคที่กษัตริย์ปัตตานียังคงกราบไหว้ “เทวรูปเคารพ” อยู่ ตราบนั้นก็ไม่มีวันหายจากโรคร้าย ทางเลือกเดียวที่จะหายจากโรคร้ายคือการเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม เงื่อนไขเช่นนี้ทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังตำนานรับรู้ศาสนาอิสลามถูกวางบทบาทให้เป็น “โอสถ” ชนิดหนึ่งที่สามารถเยียวยาความล้าหลังให้กับรัฐปัตตานีได้

ก่อนกษัตริย์ปัตตานียินยอมทำตามคำสัญญา อิภัยตแสดงให้เห็นว่าเศรษฐกิจของปัตตานีก่อนรับศาสนาอิสลามนั้น ประชาชนยังดำรงชีวิตทางเศรษฐกิจในแบบเดิมคือการ “ซื้องุ้งในทะเล” และ “หาของป่า” และแน่นอนว่าสุขลักษณะของประชาชนก็คงไม่ดีเท่าใดนัก ในเมื่อแม้แต่กษัตริย์ก็ยังเป็น โรคเรื้อรังที่ไม่มีหมอยาปัตตานีคนใดรักษาหายได้ การให้รายละเอียดเช่นนี้จึงยิ่งตอกย้ำให้เห็นได้ชัดเจนขึ้นว่า บันทึบที่ต้องการให้เกิดการเปรียบเทียบระหว่างเวลา 2 ช่วง คือช่วงก่อนการรับศาสนาอิสลาม และช่วงที่ปัตตานีกลายเป็นมุสลิมแล้ว เพื่อที่จะแสดงให้เห็นชัดเจนขึ้นในภายหลังว่า เมื่อกษัตริย์ได้เข้ารับเป็นมุสลิม ความรุ่งเรืองด้านต่างๆ ทั้งเศรษฐกิจ การเมือง และศักยภาพด้านการสงครามของปัตตานี ก็เกิดขึ้นตามมา ด้วยเหตุนี้ ศาสนาอิสลามจึงหาได้มีความหมายเพียง “โอสถ” เท่านั้น แต่ยังเป็นลู่ทางที่จะนำปัตตานีก้าวไปสู่ความเป็นรัฐสมัยใหม่ที่มีศักยภาพด้านการค้าพาณิชย์และอาวุธที่ทันสมัย

จะเห็นได้ว่า ความรุ่งเรืองที่ปัตตานีสัมผัสได้ทั้งหมดนี้ไม่มีความเกี่ยวข้องกับกรุงศรีอยุธยา ซึ่งมีความสัมพันธ์อยู่กับเมืองโกตามหาลิขัยแต่อย่างใด สิ่งนี้แสดงให้เห็นเจตนาของผู้บันทึกอิภัยต ปัตตานี ตอนนี้อย่างต้องการทำให้ปัตตานีมีฐานะรัฐอิสลามบริสุทธิ์ โดยให้เริ่มมาจากการที่กษัตริย์แยกตัวออกจากโกตามหาลิขัยซึ่งเป็นเมืองในวัฒนธรรมฮินดู-พุทธ การสร้างให้ชาวปาไซซึ่งเข้ามาตั้งบ้านอยู่ในปัตตานีเป็นผู้นำศาสนาอิสลาม และเป็นตัวละครสำคัญที่ก่อให้เกิดจุดเปลี่ยนในรัฐปัตตานีนั้น สะท้อนให้เห็นว่า ขณะที่ต้องการตัดขาดจากวัฒนธรรมฮินดู-พุทธ ของเมืองโกตามหาลิขัยซึ่งมีเงื้อมเงาอำนาจทางการเมืองของกรุงศรีอยุธยาพาดทับอยู่อีกชั้นหนึ่ง ปัตตานีก็พยายามที่จะสร้างแหล่งอ้างอิงทางวัฒนธรรมของตนเองใหม่เข้ากับเมืองปาไซ ซึ่งเป็นเมืองการค้าบริเวณทิศเหนือของเกาะสุมาตรา ในบริบทประวัติศาสตร์ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 14 เมืองปาไซถูก

กล่าวกันว่ามั่งคั่งขึ้นมาในฐานะเมืองท่าการค้าหลังจากการรับนับถือศาสนาอิสลามที่เผยแพร่เข้ามา กับพ่อค้าผ้าชาวอินเดีย ความโดดเด่นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 13 ซึ่งเป็นช่วงแรกที่รับศาสนาอิสลามและต้นคริสต์ศตวรรษที่ 14 ของปาไซแสดงให้เห็นว่าเมืองท่าใดก็ตามที่รับศาสนาอิสลาม เมืองท่านั้นก็กลายเป็นเมืองท่าที่มั่งคั่งและมีชื่อเสียง⁶⁵ ปาไซจึงกลายเป็นเมืองต้นแบบที่ทะเลาะกา ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่ในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ลอกเลียน เช่นเดียวกับเมืองตรังกานู ที่ถูกความมั่งคั่งของปาไซกระตุ้นให้ประมุขท้องถิ่นประกาศความเลื่อมใสต่อศาสนาอิสลามของเขา โดยการสร้างศิลาจารึก* ขณะที่ในปีตตานี การประกาศนี้ปรากฏอยู่ในฮิกายัต ปีตตานี อย่างเด่นชัด

ตัวละครชาวปาไซยังเข้ามามีความสำคัญต่อความเป็นรัฐมุสลิมที่สมบูรณ์และบริสุทธิ์ขึ้น ในสมัยมุดตาฟา ซาห์ (Mudhaffa Syah) ราชานที่ 2 ซึ่งขึ้นครองราชย์หลังการเสด็จสวรรคตของ สุลต่าน Ismail Syah Zillulah Fil Alam-Alam ตำนานเล่าว่าราชานองค์ที่สองทรงปกครองประชาชน ด้วยความรักใคร่และเที่ยงธรรม เมืองปีตตานีจึงมีความอยู่เย็นเป็นสุข พวกพ่อค้าต่างเมืองพากันมา ทำการค้าขายกันเป็นอันมาก ต่อมา มีชาวปาไซผู้หนึ่งชื่อ เช็คซอฟียุคดิน เดินทางเข้ามาอาศัยในเมือง มุดตาฟา ซาห์ จึงเชิญเขาเข้าไปในเมืองเพื่อสอบถามเรื่องเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม เช็คซอฟียุคดิน กราบทูลให้สร้างมัสยิด ด้วยเหตุผลว่า “อันเมืองอิสลามนั้น ต้องมีมัสยิดสำหรับราษฎรจะได้กราบ ไหว้องค์อัลเลาะห์⁶⁶ จึงจะเป็นเมืองอิสลามอย่างสมบูรณ์ ถ้าหากไม่มีมัสยิดแล้ว ความเป็นอิสลามก็จะ ไม่ปรากฏเป็นที่ชัดเจน”⁶⁶ หลังจากสร้างมัสยิด ศาสนาอิสลามก็ได้รับความนิยมน้อยอย่างแพร่หลาย เผยแผ่ออกไปจนถึงเมืองโกตามหาลิหมย์ ผู้คนต่างพากันเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม “ตามคำสอนของท่านนะบีมุฮัมมัด”⁶⁷ ในฐานะผู้ที่ทำให้ปีตตานีกลายเป็นรัฐอิสลามที่สมบูรณ์ เช็คซอฟียุคดิน จึง ได้รับพระราชโองการแต่งตั้งจากกษัตริย์ให้เป็น “ฟาเกฮ” หรือผู้รู้ทางศาสนาแห่งรัฐปีตตานี

⁶⁵ บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ดี วาย. อันดาชา, **ประวัติศาสตร์มาเลเซีย**, แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์ แปล (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2549), หน้า 67.

* ศิลาจารึกดังกล่าวนี้เรียกพระนามพระผู้เป็นเจ้าว่า “เทวดา มูเลีย ระยา” ซึ่งบาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ดี วาย. อันดาชา ระบุว่าแสดงให้เห็นวิธีการเปลี่ยนให้เป็นท้องถิ่น ซึ่งแผ่นนี้ขแห่งการยอมรับนับถือศาสนาอิสลาม ดู บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ดี วาย. อันดาชา, เรื่องเดียวกัน, หน้า 67.

⁶⁶ A.Teeuw and D.K.Wyatt, **Hikayat Patani: The story of Patani vol.2**, (The Hague: Koninklijk Instituut, 1970), p.155.

⁶⁷ Ibid.

4.2.3 ความรู้ อำนาจ เกียรติภูมิ และราชา

หลังจากผู้รู้ทางศาสนาจากเมืองปาไซเข้ามาแนะนำวิถีที่ถูกต้องสมบูรณ์ของความเป็นรัฐอิสลามให้แก่รายองค์ที่สองแล้ว ฮิกายัต ปัตตานี ยังบรรยายไว้ด้วยว่า แม้ปัตตานีจะกลายเป็นรัฐอิสลามอย่างชัดเจนเพราะมีมัสยิดให้กษัตริย์และขุนนางได้ปฏิบัติกิจทางศาสนาแล้ว แต่ประชาชนส่วนใหญ่ยังคงดำรงวิถีชีวิตและความเชื่อแบบเดิม ซึ่งหลักอิสลามเรียกว่า “กาฟิร” หรือพวกนอกศาสนาที่กราบไหว้ต้นไม้ หิน และภูตผี ฮิกายัต ปัตตานีสะท้อนความขัดแย้งทางความเชื่อระหว่างผู้นำกับประชาชนว่า “ชาวบ้านก็ยังหาไฉ้ดงเว้น (การนับถือผี) ไม่ คงดเว้นแต่เฉพาะการกินเหล้าและกินหมูเท่านั้น”⁶⁸ เช่นเดียวกับในสมัยของรายองค์แรก เมื่อพระองค์และข้าราชการบริพารเข้ารับศาสนาอิสลามแล้ว “พวกที่อาศัยอยู่ตามบ้านนอกออกไป ยังหาได้นับถือศาสนาตามเจ้าเมืองไม่” รายละเอียดที่เกิดขึ้นในยุคสมัยของกษัตริย์ 2 พระองค์นี้ ยืนยันว่าผู้บันทึกฮิกายัต ปัตตานี เห็นว่าอัตลักษณ์ของความเป็นรัฐอิสลามนั้นผูกพันอยู่อย่างแน่นแฟ้นกับตัวตนของรายาหรือกษัตริย์ ฮิกายัต ปัตตานี ได้สร้างตรรกะของเรื่องราว สะท้อนให้เห็นว่าสำหรับรัฐอิสลาม “กษัตริย์ก็คือรัฐ” และ “รัฐที่มั่งคั่งก็คือรัฐอิสลาม” ดังนั้นการกินเหล้าและกินหมูของพวก “กาฟิร” อันหมายถึงหมู่ประชาชน “ที่อาศัยอยู่ตามบ้านนอกออกไป” จึงไม่ได้กระทบกระเทือนต่อ โอกาสที่ปัตตานีจะเจริญรุ่งเรืองขึ้นมาได้ภายหลังจากกษัตริย์รับศาสนาอิสลาม

สถานะความเป็นศูนย์กลาง หรือสัญลักษณ์ของความคงอยู่ของรัฐที่เป็นหนึ่งเดียวกับองค์กษัตริย์ดังกล่าวนี้อาจถือเป็นสำนึกร่วมของตำนานในดินแดนคาบสมุทรมลายูหลายเรื่อง เอ.ซี.มิลเนอร์ ได้ข้อสรุปจากการศึกษาด้านานของชนชาติมลายูจำนวนหนึ่งว่า “ชาวมลายูเองก็มองว่า ตนเองไม่ได้ดำรงอยู่ในรัฐต่างๆ แต่ดำรงอยู่ภายใต้ราชาองค์หนึ่งๆ เท่านั้น”⁶⁹ เช่นเดียวกับ ฮิวจ์ คลิฟฟอร์ด นักเขียนชาวอังกฤษในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่บรรยายไว้ในงานเขียนเรื่องหนึ่งของเขาว่า “อำนาจทั้งหมด แฝรัศมีออกมาจากราชา”⁷⁰ เพราะความตระหนักถึงกษัตริย์ในฐานะศูนย์กลางของอำนาจดังกล่าวนี้เอง ในเรื่องเล่าของคลิฟฟอร์ดอีกเรื่องหนึ่ง เขาจึงมองเห็นว่าวิธีที่จะทำให้สุดต่านที่พูด

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ เอ.ซี.มิลเนอร์, เกอราจาอัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุครุ่งอรุณของการปกครองอาณานิคม, หน้า 13.

⁷⁰ Hugh Clifford, *In the Court and Campong*, (London, 1897), p.4. อ้างใน เอ.ซี.มิลเนอร์, เกอราจาอันฯ, หน้า 12.

ยากและไม่เคยไม่มีใครกล้าเถียงพระองค์หนึ่งยอมรับคำพูดของเขาก็คือการอ้างอิงปรัชญาโบราณที่แสดงถึงความรอบรู้ของเขา⁷¹

การอ้างอิงของคลิฟฟอร์ดนั้นไม่เพียงแต่ช่วยกระชับสถานะกษัตริย์ที่เป็นหนึ่งเดียวกับสถานะของรัฐในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมมาอยู่ให้แนบแน่นขึ้นเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นด้วยว่าสถานะที่แยกไม่ออกจากการดำรงอยู่ของรัฐนั่นเองที่ทำให้กษัตริย์ต้องเรียนรู้และเปิดรับความรู้และโอกาสใหม่ๆ อยู่ตลอดเวลา เพราะความรู้เฉพาะตัวของกษัตริย์สัมพันธ์กับเกียรติภูมิของพระองค์ ดังนั้นมันจึงเป็นสิ่งจำเป็นต่อความมั่นคงและการปรับตัวของรัฐ ในทางกลับกัน ตำนานก็ได้สาธิตให้เห็นมาแล้วตั้งแต่ตอนต้นถึงโทษภัยของการไม่ยอมรับความรู้ใหม่ๆ ว่าจะนำโทษมาให้แก่กษัตริย์อย่างน่าอัปยศ โดยการสร้างกษัตริย์พระองค์แรกเป็นโรคผิวหนังเรื้อรังไม่หายจนกว่าพระองค์จะยอมทำตามสัญญากับชาวปาไซ ในที่นี้ เราจึงจะได้พบคำตอบว่าทำไม ฮิกายัต ปัตตานี จึงให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับการบอกเล่ารายละเอียดการต่อรองว่าจะรับหรือไม่รับศาสนาอิสลามของกษัตริย์พระองค์แรกกับผู้รู้ทางการแพทย์และศาสนาอิสลามชาวปาไซ โดยนัยนี้ การทำตามสัญญาที่ให้ไว้กับชาวปาไซก็คือยอมรับความรู้ใหม่ที่จะสร้างโอกาสใหม่ให้กษัตริย์และรัฐนั่นเอง ความเจริญรุ่งเรืองมากยิ่งขึ้นของเมืองปัตตานีในสมัยราชาพระองค์ที่ 2 จึงเป็นผลมาจากการที่ราชาเปิดรับความรู้ใหม่ เพราะเมื่อทรงทราบว่าผู้รู้ทางศาสนาอิสลามจากปาไซเข้ามาในเมืองปัตตานี ราชา มุคตาฟา ซาห์ก็ “ได้เชิญเช็กซอฟียุดดิน เข้าไปสอบถามเรื่องศาสนาอิสลาม”⁷² ทันที

การเปิดรับต่อความรู้ดังกล่าวนี้สัมพันธ์กับการเพิ่มพูนของอำนาจทางการเมืองอย่างแยกไม่ออก ฮิกายัต ปัตตานี กล่าวถึงวิถีปฏิบัติของ มัน โฆร์ ซาห์ซึ่งต่อมาได้ขึ้นเป็นราชาองค์ที่ 3 ว่าพระองค์ทรงโปรดที่จะเสด็จไปยังบ้านโตะฟาภิษเพื่อไต่ถามถึงวิชาการศาสนาอิสลาม รายละเอียดตอนนี้ ผู้บันทึกฮิกายัต ปัตตานี เล่าย้อนว่าเกิดขึ้นขณะที่ราชาองค์ที่ 2 เสด็จไปเยี่ยมเยียนสยาม ทำให้ผู้อ่านทราบว่า การไปยังบ้านโตะฟาภิษของว่าที่ราชาองค์ที่ 3 นั้นหาได้เพื่อสอบถามถึงวิชาการอิสลามประการเดียวเท่านั้น แต่ยังมีนัยยะของการวางเครือข่ายอำนาจทางการเมืองอีกด้วย เพราะก่อนหน้านั้น มัน โฆร์ ซาห์เคยเสด็จออกไปพบกับชาวพม่าที่เป็นที่รำลือเรื่องมิปลังพิเศษ โดยทรง

⁷¹ Victor R. Savage and Lily Kong, “Hugh Clifford and Frank Swettenham: Environmental Cognition and The Malayan Colonial Process”, p.11. สืบค้นใน <http://profile.nus.edu.sg/fass/geokongl/aprofile.pdf> เรื่องราวตอนนี้มาจาก Hugh Clifford, *Stories by Sir Hugh Clifford* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966).

⁷² A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, p.154.

ตรัสว่า “นี่ *สหาย* ช่วยดูตำราของท่านให้ที เราจะได้เป็นกษัตริย์หรือไม่?” หลังจากดูตำราแล้ว ชาวพม่าก็ตอบว่าจะได้เป็นในเดือนยี่ สร้างความพึงพอใจให้กับกษัตริย์หนุ่มมาก และสัญญาว่าหากเป็นเช่นนั้นจริงจะยกลูกชายของ “*สหาย*” ให้เป็นใหญ่ นอกจากนี้ “พระองค์ได้รับเอาลูกชายโตะฟาภิธ ชื่อวันมูฮำหมัดไปเป็นมหาดเล็กประจำวัง”⁷³ ซึ่งวันมูฮำหมัดผู้นี้ ต่อมากลายเป็นตัวละครสำคัญที่ทำให้โครงเรื่องว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกรุงศรีอยุธยากับปัตตานีที่ปัตตานีเป็นผู้เขียนชัดเจนและสมบูรณ์ขึ้นด้วย

เมื่อเกียรติของกษัตริย์เป็นหนึ่งในเดียวกับเกียรติภูมิของรัฐ กษัตริย์ปัตตานีซึ่งยอมรับและสัมพันธ์กับความรู้ใหม่ที่เข้ามาจากศาสนาอิสลามจึงมั่นใจที่จะสัมพันธ์กับชนต่างเมืองด้วยความรู้สึกเท่าเทียมกัน ตอนหนึ่งผู้บันทึกอีกายัด ปัตตานี เล่าถึง มุคตาฟฟา ซาห์ ที่มีพระประสงค์จะเดินทางไปเยือนสยาม ด้วยคิดว่าพระองค์กับกษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยานั้นเป็นพระญาติกันมาก่อน นอกจากนั้นการคบมิตรกับต่างเมืองยังดีกว่าดำรงตนอยู่อย่างโดดเดี่ยว ขุนนางสนับสนุนความคิดนี้ เพราะเห็นว่าการเสด็จไปเยือนกรุงศรีอยุธยาจะทำให้ต่างเมืองได้ประจักษ์ถึงความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์แห่งปัตตานี

เมื่อเดินทางไปถึง มุคตาฟฟา ซาห์ ได้รับการต้อนรับจากกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาอย่างสมพระเกียรติ และจัดที่พักใกล้ประตูราชวังให้แทนที่จะให้พักที่เรือ สองเดือนต่อมา กลาโหม อุปราษ และพระคลัง ได้เข้าไปถามกษัตริย์ปัตตานีว่า กษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยาทรงตรัสถามว่า มุคตาฟฟา ซาห์ ต้องการมีชายาชาวสยามหรือไม่ มุคตาฟฟา ซาห์ ตรัสปฏิเสธอย่างนุ่มนวล หลังจากนั้น มุคตาฟฟา ซาห์ ก็กราบบังคมทูลลากลับ โดยยกพระบาทกษัตริย์อยุธยาวางบนพระเคียว และกลับไปปัตตานีพร้อมเฉลยชาวพม่าและชาวล้านช้างที่กษัตริย์กรุงศรีอยุธยาพระราชทาน

อาจกล่าวได้ว่าการเสด็จไปเยือนกรุงศรีอยุธยาของรายาแห่งปัตตานีดูจะไม่ค่อยสมเหตุสมผลนัก เพราะการเดินทางไปปัตตานีในอดีตนั้นอาจต้องใช้เวลาถึง 1 เดือน และยังเป็น การไปโดยไม่มีราชการกิจใดๆ นานถึง 2 เดือน เรื่องราวตอนนี้จึงชวนให้สงสัยเป็นอย่างยิ่งว่าตำนานซึ่งโดดเด่นด้วยวิธีการเล่าเรื่องโดยอธิบายและให้เหตุผลเรื่องนี้ต้องการบอกอะไรกับผู้อ่านเกี่ยวกับการเดินทางไปเยือนกรุงศรีอยุธยาของมุคตาฟฟา ซาห์ พระองค์ใช้เวลาเนิ่นนาน โดยไม่ได้มีพระราชภารกิจอื่นใดนอกจากที่ตัวบทตำนานได้บอกไว้ว่าไปเยี่ยมญาติและเพื่อประกาศเกียรติแห่งปัตตานีในศิลปะการเล่าเรื่อง กลวิธีที่ชวนสงสัยเช่นนี้คือการสร้างช่องว่างให้แก่เรื่องเล่า (Narrative Gaps)

⁷³ Ibid, p.157.

เพื่อเรียกร้องการเติมเต็มหรือหลงลืมความหมาย/เรื่องราวของผู้อ่านที่ผู้เขียนไม่ได้เล่า หรือตั้งใจไม่เล่า⁷⁴ ทิวและวัยอาจ เลียงที่จะแสวงหาข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเรื่องนี้ แต่อธิบายว่า เหตุการณ์เสด็จเยี่ยมที่ปรากฏในอิกายัต ปัตตานีเป็นเหตุให้ปัตตานีตัดสินใจโจมตีกรุงศรีอยุธยาเมื่อ พ.ศ.2106 เพราะระหว่างการเสด็จเยี่ยมนั้น ราชานแห่งปัตตานีไม่พอพระทัยที่กษัตริย์กรุงศรีอยุธยา ปฏิบัติต่อพระองค์อย่างไรเกียรติ โดยมองว่ากษัตริย์ปัตตานีอยู่ในฐานะที่ต่ำกว่า⁷⁵

หากพิจารณาอิกายัต ปัตตานี โดยละเอียด ก็จะพบว่าตัวบทไม่ได้สะท้อนถึงความไม่พอใจต่อการต้อนรับของกรุงศรีอยุธยาแต่อย่างใด ตรงกันข้ามกลับบรรยายอย่างชัดเจนว่ากษัตริย์อยุธยา ทรงยินดีอย่างยิ่งที่รู้ข่าวการเสด็จเยี่ยมของราชานแห่งปัตตานี พระองค์จึงสั่งให้ขุนนางออกไปรับ และพระราชทานเครื่องหมายแห่งเกียรติยศต่างๆ มากมายให้แก่ราชานปัตตานี*

บนตรรกะของเรื่องเล่า ช่องว่างนี้ผู้อ่านสามารถเติมเต็มความหมายหรือความเข้าใจได้ในย่อหน้าถัดมา เมื่อเรื่องเล่าต่อว่า กษัตริย์กรุงศรีอยุธยาทรงยื่นข้อเสนอว่าหากราชานต้องการที่จะมีชายาเป็นชาวสยามพระองค์ก็จะจัดให้ ราชานปฏิเสธพระราชประสงฆ์ที่ค้ำของกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาอย่าง

⁷⁴ Maureen Whitebrook, *Identity, Narrative and Politics* (London and New York: Routledge, 2001), pp.71-73.

⁷⁵ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, p.228. เหตุผลดังกล่าวนี้ต่อมาได้กลายเป็นข้อมูลอ้างอิงในงานวิชาการที่สำคัญหลายเรื่อง เช่น พรรณงาม เสงี่ยมธรรมสาร, “การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ”, ใน *คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์*, ชงยุทธ ชูแว่น บรรณาธิการ, (ปทุมธานี: นาค, 2550), หน้า 388-389; Davisakd Puaksom, “Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention,” in Patrick Jory and Micheal Montesano (eds.), *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on Plural Peninsula* (National University of Singapore, 2008).

* A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, p.160. ดังนั้นจึงเป็นไปได้ว่าการให้ความหมายว่าการโจมตีกรุงศรีอยุธยาของทัพปัตตานีเป็นเพราะความไม่พอใจแต่เดิมนั้นเป็นความพยายามที่เกิดขึ้นในชั้นหลังซึ่งมลายูมุสลิมในปัตตานีเกิดความขัดแย้งกับรัฐบาลกลางอย่างสูง ทำให้เกิดการสร้างโครงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างไทยและปัตตานีขึ้นใหม่อีกโครงเรื่องหนึ่งเพื่อให้สอดคล้องกับสถานการณ์ทางการเมือง ทิวและวัยอาจอ้างไว้อย่างชัดเจนว่าข้อวินิจฉัยนี้เป็นของนักวิชาการเชื้อสายมลายู คือ ฮิบรอฮิม ซูกรี ที่ปรากฏอยู่ใน *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* (ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี) งานชิ้นนี้เดิมเขียนเป็นภาษายาวี ตีพิมพ์ครั้งแรกในรัฐกลันตันเมื่อปี พ.ศ.2492 (ทิวและวัยอาจใช้ฉบับนี้อ้างอิง) ต่อมาในปี พ.ศ.2528 Corner Bailey และ John N.Miksic แปลเป็นภาษาอังกฤษเป็นเอกสารวิจัยชุดเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของมหาวิทยาลัยไอโฮ

นอบน้อม โดยตรัสว่า “พระเจ้า” (หมายถึงกษัตริย์กรุงศรีอยุธยา) เป็นกษัตริย์ที่ยิ่งใหญ่ หากพระองค์ตอบรับพระราชประสงค์ก็จะเป็นการเสียพระเกียรติของพระองค์ท่าน กษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยาที่ทรงชื่นชมร่ายว่า “กษัตริย์หนุ่มพระองค์นี้เฉลียวฉลาดทีเดียว (เขาคงรู้ว่า) ถ้ารับความกรุณาจากเราก็คงเหมือนเราได้รับเขาเป็นบุตรบุญธรรมแล้ว เขาคงถือว่าตนเป็นราชบุตรของกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่เหมือนกัน จึงต้องการกลับไปก่อน ไปส่งกษัตริย์หนุ่มเถิด แต่บอกให้เขากลับมาเร็วๆ ด้วย”⁷⁶

การที่ผู้เล่าเน้นพระราชวินิจฉัยของกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาว่าราชาเกรงว่าหากมีชายเป็นชาวสยามรายาก็จะกลายเป็นบุตรบุญธรรม สะท้อนว่าปัตตานีปฏิเสธการสถาปนาความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกับกรุงศรีอยุธยา (พ่อ-ลูก) การไม่ยอมเป็นบุตรบุญธรรมนั่นหนึ่งก็คือการยืนยันสถานะความเป็นรัฐอิสระที่เท่าเทียมกันระหว่างสยามและปัตตานี ซึ่งตัวบทก็ขัดแย้งไม่ได้ ปิดบังสำนึกเช่นนี้ ดังที่ได้บันทึกให้กษัตริย์อยุธยาตรัสว่า “เขาคงถือว่าตนเป็นราชบุตรของกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่เหมือนกัน” จะต่างกันก็เพียงแต่ กรุงศรีอยุธยาเป็นรัฐที่ใหญ่กว่าเท่านั้น การขานพระนามกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาว่า “พระเจ้า” ตลอดจนการยกพระบาทของพระองค์วางบนพระเศียรจึงหาใช่การน้อมยอมรับสถานะประเทศราชหรือเมืองขึ้น แต่เป็นเพียงการยอมรับสถานะความเป็นรัฐที่ใหญ่กว่า หรือความเป็นญาติผู้ใหญ่เท่านั้น

ด้วยเหตุนี้ การเสด็จเยือนกรุงศรีอยุธยาของราชาแห่งปัตตานีที่ดูไร้เหตุผลดังที่กล่าวในตอนต้นจึงกลายเป็นเรื่องที่มีเหตุผลขึ้นมาบนตรรกะของการเล่าเรื่อง การเสด็จเยือนกรุงศรีอยุธยาครั้งนั้นเสมือนการเดินทางพิธีกรรมของอำนาจ กษัตริย์ปัตตานีที่ตำนานเล่าถึงหลังจากนั้นจึงเป็นกษัตริย์ที่ “มีเกียรติ” (เพราะรัฐใหญ่อย่างกรุงศรีอยุธยาให้การยอมรับถึงขนาดต้องการเป็นบุตรบุญธรรม) ทั้งยัง “เฉลียวฉลาดและมีไหวพริบ” (เพราะเพียงอยุธยาจะยกราชธิดาให้ก็เข้าใจความหมายทันทีว่าอยุธยาต้องการควบคุม) คุณลักษณะอันเป็นเลิศที่ตัวบทพยายามสะท้อนออกมาเหล่านี้ส่งเสริมให้คุณสมบัติเฉพาะตัวของกษัตริย์ปัตตานีมีความหมายกับความมั่นคงของรัฐมากขึ้น เมื่อกษัตริย์มีเกียรติ เฉลียวฉลาด และเป็นอิสระ ก็ย่อมส่งผลถึงสถานะอันมีเกียรติภูมิ มีศักดิ์ศรี และเป็นอิสระของปัตตานีด้วย คุณสมบัติทั้งหมดนี้ร่วมกันสร้างความชอบธรรมให้แก่ปัตตานีในการโจมตีสยาม หลังมุดตาฟฟา ซาห์ เสด็จกลับจากการเยี่ยมชมเยือนกรุงศรีอยุธยาเพียง 3 เดือน และสร้างคุณสมบัติอีกข้อหนึ่งที่กษัตริย์ปัตตานีพระองค์ต่อไปพึงมี นั่นคือ “ความกล้าหาญ”

⁷⁶ A.Teeuw and D.K.Wyatt, **Hikayat Patani: The story of Patani vol.2**, p.156.

หลังกลับจากกรุงศรีอยุธยาแล้ว มุศตาฟฟา ซาห์ สะสมกำลังไพร่พลพร้อมศาสตราวุธไว้เป็นอันมาก เมื่อพร้อมแล้วก็เรียกน้องสาวและน้องเขยที่ครองเมืองสาย (บุรี) มารักษาราชการแทน ส่วนพระองค์กับสุลต่านมัน โสร ซาห์ พร้อมชายฉกรรจ์ราว 1,000 คน และผู้หญิง 100 คนเดินทางไปยังกรุงศรีอยุธยาพร้อมเครื่องบรรณาการที่เป็นของราคาแพงจนดูเหมือนยกขบวนมาแต่งงาน เมื่อไปถึงก็ได้รับการต้อนรับอย่างสมพระเกียรติและให้พักที่เรือนหลังเดิม พระองค์ได้รับความไว้วางพระราชหฤทัยเป็นอย่างสูง สามารถเข้าออกนอกวังได้ไม่จำกัดเวลา หลังจากนั้นเดือนแล้วเดือนเล่า วันหนึ่งรายาสองพี่น้องตัดสินใจบุกยึดพระราชวังกษัตริย์กรุงศรีอยุธยา ปิดประตูวังฆ่าฟันชาวสยามในวัง “ตายสิ้น” กษัตริย์กรุงศรีอยุธยาจึงเรียกพระธิดาอันแก้วให้ไปแจ้งอ่อนน้อมต่อสุลต่านเสียด พระองค์จึงหนีออกไปพร้อมนางสนมอีก 5 คนทางประตูหลังวัง และไปซ่อนตัวอยู่ที่เกาะ Ruam สุลต่านเห็นว่าจะประสพชัยแล้วเหลือบไปเห็นกลองใบหนึ่ง จึงสั่งให้เด็กถือกลองยาสูบวัย 15 ปี ชื่อ คาฮาฮา (Cahaya) เจาะหนังกลองเสียด แต่แทนที่คาฮาฮาจะเจาะหนังกลองกลับตีกลอง 3 ครั้ง ทำให้ทหารและขุนนางนอกวังกรูกันเข้ามา ทหารปิดตาก็ตีโต้กลับ ไปล้มตายกันทั้งสองฝ่าย

ต่อมาไพร่พลปิดตาก็อ่อนกำลังลงจึงหนีเข้าวัง มุศตาฟฟา ซาห์ เห็นคนของตนหนีเข้ามา ก็เสด็จออกไปอย่างโกรธกริ้ว ไม่สนพระทัยคำห้ามปรามของไพร่พลและน้องชาย จึงได้เกิดการต่อสู้กันอีกครั้ง ส่วนกษัตริย์ มุศตาฟฟา ซาห์ ได้รับบาดเจ็บจากกระสุนปืนที่แขนซ้าย ทั้งหมดจึงถอยเข้าวังอีกครั้ง มุศตาฟฟา ซาห์ ตรัสให้น้องชายกลับปิดตानी ส่วนพระองค์จะตายอยู่ที่กรุงศรีอยุธยา แต่น้องชายก็ยืนยันที่จะ “อยู่ร่วมรบ...จะเป็นหรือตายอย่างไรก็ไม่เกรงกลัว” มุศตาฟฟา ซาห์ ทรงอ่อนวอนให้กลับไปสืบราชบัลลังก์*

* เอกสารของวัน วลิต ไม่มีรายละเอียดลักษณะนี้ แต่ตรงกันในเรื่องที่ว่ากองทัพของปิดตานิ้นหนุ่มแน่น วัน วลิต เล่าว่าในปี พ.ศ.2106 พระมหาจักรพรรดิ (พระเทียนราชา) ขอความช่วยเหลือจากปิดตานิเพื่อให้ช่วยหยุดทัพพะโล (พม่า) โดยพระองค์รับสั่งให้ปิดตานิส่งกองทัพที่เข้มแข็งที่สุดเท่าที่จะทำได้มาช่วย ต่อมาไม่นานนัก “พระเจ้าแผ่นดินแห่งปิดตานิ” ก็ปรากฏพระองค์ในกรุงศรีอยุธยาพร้อมทั้งกองทัพที่มีทหารอยู่ในวัยหนุ่มแน่น ในเวลาเดียวกันนั้น พระเจ้าแผ่นดินของสยามก็ประชวรกระเสาะกระแสะและไม่มีความหวังว่าพระองค์จะทรงหายเป็นปกติ ข่าวกลือระบอบไปทั่วว่าหากพระเจ้าแผ่นดินสิ้นพระชนม์ พระราชโอรสที่ไร้ความสามารถผู้หนึ่งก็จะขึ้นเป็นพระเจ้าแผ่นดินแทน เมื่อเห็นช่องว่างเช่นนี้ทัพปิดตานิ 300 คน จึงฉวยโอกาสเข้าไปในพระราชวังตั้งใจบุกไปฆ่าพระเจ้าแผ่นดินและพระราชโอรสเพื่อ ที่จะช่วยให้ชาวปิดตานิได้ครองตำแหน่งสูงสุดในแผ่นดินสยาม คณะขุนนางเห็นพวกปิดตานิที่โหดร้ายใกล้เข้ามาจึงปิดประตูวังและยื่นหัตถ์สู้ด้วยตนเอง พร้อมทั้งส่งพวกแขนกลาย (โปรตุเกส) ออกไปทางหลังวังและฆ่าพวกปิดตานิในกรุงศรีอยุธยาไม่เหลือแม้แต่คนเดียว” การบอกเล่าของวัน วลิต ทำให้เห็นว่าการตัดสินใจบุกวังกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาของกองทัพปิดตานิเกิดขึ้น โดยไม่มีการวางแผน

การให้รายละเอียดเหตุการณ์ “สงครามยึดกรุงศรีอยุธยา” ของฮิกายัต ปัตตานีในตอนนี้เห็นได้ถึงความตั้งใจที่จะบรรยายหรือบอกเล่าให้เห็นถึง “ความพร้อม” และ “ความกล้าหาญ” ในการสงครามของเมืองปัตตานี สำหรับความพร้อมนั้นตัวบทได้เตรียมเอาไว้ให้ผู้อ่านแล้วตั้งแต่ตอนต้นที่กล่าวถึงความเจริญรุ่งเรืองทางการค้าและอาวุธของเมืองปัตตานีภายใต้การนำของกษัตริย์ที่มีเกียรติภูมิ เฉลียวฉลาด และเป็นตัวของตัวเอง (อิสระ) เหตุการณ์ในตอนนี้อิงเป็นการสาธิตให้เห็นถึงคุณลักษณะอีกประการหนึ่งที่กษัตริย์ปัตตานีควรมี นั่นคือความกล้าหาญ

ในฉากที่บรรยายถึงการสู้รบ ฮิกายัต ปัตตานี จะย้ำอยู่เสมอว่ากษัตริย์ปัตตานีนั่นได้ต่อสู้อย่างกล้าหาญ “สังหารเข้ามาฆ่าฟันคนสยามที่อยู่ในวังนั้นตายสิ้น” หลังยึดวังได้ช่วงเวลาหนึ่ง เมื่อเกิดเหตุผกผัน ทหารสยามนอกวังล่วงรู้เหตุการณ์ในวังก็รุกกันเข้ามา “ทหารปัตตานีเห็นดังนั้นก็เปิดประตูออกมาฆ่าฟันคนเหล่านั้น...ต่างล้มตายกันทั้งสองฝ่าย” ทหารปัตตานีถอยกลับเข้าวัง “สุลต่านทั้งสองเห็นคนตนหนีเข้า (วัง) ก็เสด็จออกมาเข้าตะลุมบอนฆ่าฟันทหารสยาม จนในที่สุดทหารสยามก็อ่อนกำลังลง ถอยร่นออกไปรวมตัวกันที่บ้านจักรี”⁷⁷

ผู้อ่านจะเห็นได้ว่าการบรรยายฉากสงครามกับสยามครั้งนี้ ตัวบทขบขันเน้นเป็นพิเศษเพื่อให้เห็นความเข้มแข็งและความห้าวหาญของกองทัพปัตตานี โดยเฉพาะภาพของกษัตริย์นั้นถูกย้ามากจนน่าแปลกใจ กล่าวคือ ฮิกายัต ปัตตานี จงใจวาดภาพ 2 ภาพขึ้นเพื่อให้เกิดการเปรียบเทียบ ภาพหนึ่งเป็นภาพกษัตริย์สยามที่ทิ้งลูกสาว ทิ้งพระราชวัง “หนีออกไปก่อน...ทางประตูหลังวัง”⁷⁸ พร้อมนางสนมไปซ่อนตัวอยู่ที่เกาะ และอีกภาพ คือกษัตริย์ปัตตานี เมื่อเห็นไพร่พลของตนพ่ายหนีเข้าวัง “ก็เสด็จออกมาเข้าตะลุมบอนฆ่าฟันทหารสยาม” และพร้อมที่จะตายอยู่ในสนามรบ ขณะที่พระอนุชา ว่าที่กษัตริย์พระองค์ต่อไปก็เค็ดเคี้ยวไม่แพ้กัน ฉากที่กษัตริย์ มุคตาฟฟา ซาห์ ซึ่งบาดเจ็บที่แขนซ้ายขึ้นนั่งบัลลังก์ แล้วสั่งให้มันไซร์ ซาห์พาไพร่พลบางส่วนกลับไปปัตตานีถือเป็นฉากที่เร้าอารมณ์ผู้อ่านสูงสุด เพราะเป็นฉากที่ยืนยันให้เห็นว่ากษัตริย์แห่งปัตตานีได้บรรลุถึงจุดหมายสูงสุดคือการได้ครอบครองบัลลังก์กษัตริย์แห่งสยามแล้ว แม้จะเป็นช่วงเวลาที่ไม่ยาวนานนักก็ตาม คำพูดของมุคตาฟฟา ซาห์ ที่ว่าพระองค์ “จะฝังร่างลงในแผ่นดินกรุงศรีอยุธยา” ยิ่งขบขันให้ผู้อ่านฮิกายัต

มาก่อน คู วัน วลิต, พงศาวดารกรุงศรีอยุธยา ฉบับวัน วลิต พ.ศ.2182, ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 3, (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2548), หน้า 45.

⁷⁷ A.Teeuw and D.K.Wyatt, **Hikayat Patani: The story of Patani vol.2**, p.160.

⁷⁸ Ibid, p.159.

ปัตตานี เห็นว่าสยามได้กลายเป็นของปัตตานีแล้วอย่างสมบูรณ์แม้เพียงชั่วเวลาอันสั้น เพราะกษัตริย์เชื้อวงศ์ปัตตานีได้ตัดสินใจฝังร่างลงในแผ่นดินนั้น ไม่ว่าข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของเหตุการณ์นั่งบัลลังก์และการสิ้นพระชนม์ของกษัตริย์ มุคตาฟา ซาห์ นี้จะเป็นเช่นไร* แต่สำหรับปัตตานี อนุภาคนี้เป็นจินตนาการสร้างแต่งที่มีความหมายเป็นอย่างมาก กล่าวคือมันได้ทำหน้าที่ตอกย้ำ/ยืนยันความยิ่งใหญ่และเก่งกล้าสามารถของกษัตริย์ปัตตานี และชัยชนะของปัตตานีเหนือกรุงศรีอยุธยา แม้ว่าจะเป็นความจริงได้แต่เพียงในเรื่องเล่าก็ตาม

ฉากในสงครามยึดกรุงศรีอยุธยาที่มีความหมายในเชิงวรรณกรรมอีกฉากหนึ่งก็คือ ฉากที่ มุคตาฟา ซาห์ บนบัลลังก์สั่ง มันโฆร์ ซาห์ผู้เป็นน้องชายให้กลับปัตตานีหลังจากที่ มันโฆร์ ซาห์ ยืนยันอย่างแข็งกร้าวว่าเขาจะ “อยู่ร่วมรบ...จะเป็นหรือตายอย่างไรก็ไม่เกรงกลัว” คำยืนยันของ มันโฆร์ ซาห์ดูไม่ค่อยสมจริงนักถ้าผู้อ่านพิจารณาจากเรื่องราวก่อนหน้านั้น เพราะตั้งแต่ตอนต้นแล้ว ที่ฮิกายัต ปัตตานี ได้บรรยายในลักษณะที่ผู้อ่านอาจสามารถตีความได้ว่า มันโฆร์ ซาห์เตรียมการที่จะเป็นกษัตริย์มาตั้งแต่พระเชษฐาเดินทางมาเยี่ยมสยามครั้งแรกแล้ว การที่จะปักหลักร่วมสู้กับพี่ชายที่กำลังจะตายจึงดูไม่สมเหตุสมผลนักสำหรับผู้ที่กำลังเตรียมตัวเป็นกษัตริย์ นอกจากนี้ ในเหตุการณ์สงครามในสมัยที่ มันโฆร์ ซาห์ขึ้นครองราชย์แล้ว ก็ไม่ปรากฏว่าราชา มันโฆร์ ซาห์ได้บัญชาการรบแต่อย่างใด ไม่ว่าจะกับสงครามกับปาเล็มบัง ปาหัง หรือยะโฮร์⁷⁹ อย่างไรก็ดี บนตรรกะของเรื่องเล่า ถ้อยคำยืนยันอย่างห้าวหาญของ มันโฆร์ ซาห์นั้นสำคัญ เพราะเป็นภาษาที่แสดงให้เห็นว่า มันโฆร์ ซาห์ตามหาคุณสมบัติประการสุดท้ายที่กษัตริย์ปัตตานีพระองค์ต่อไปควรจะมีพบแล้ว คุณสมบัตินั้นคือความกล้าหาญ

นอกจากนั้น คำพูดอันห้าวหาญดังกล่าวก็ยังทำให้ มันโฆร์ ซาห์ได้สิทธิธรรมเหนือราชบัลลังก์ที่กษัตริย์ผู้เป็นพระเชษฐามอบให้ เพราะหลังจากที่ มันโฆร์ ซาห์ยืนยันอย่างแข็งขันว่าจะร่วมรบมุคตาฟา ซาห์ ก็กล่าวถึงความจำเป็นที่น้องชายจะต้องกลับไป “รักษาบ้านเมือง” พระองค์ตรัสว่า “น้องต้องกลับปัตตานีเป็นอย่างยิ่ง เพราะการเราสองคนได้มายังอยุธยา นี้ ทางบ้านเมืองเราเป็นอย่างไรก็หาไม่รู้ไม่ หากเมืองเราทางโน้นเกิดมีอันตรายประการใดแล้ว บ้านเมืองเรา และเชื้อวงศ์

* โดยเฉพาะในกรณีหลังนั้น แม้แต่ฮิกายัต ปัตตานี ก็ตั้งใจให้เป็นช่องว่าง ไม่ยอมอธิบาย ใดๆ ที่กษัตริย์พระองค์ต่อมาได้ส่งราชทูตไปกรุงศรีอยุธยาแล้ว แต่คำบรรยายก็เน้นภารกิจในการสร้างสัมพันธครั้งใหม่กับอยุธยา โดยไม่ได้กล่าวถึงข่าวคราวราชวงศ์ก่อน ใดๆ ที่ตอนทรงมีพระดำรัสราชทูตนั้น ก็เพื่อ “เราจะได้รับรู้เรื่องราวของเชษฐาของเราซึ่งอยู่ในเมืองอยุธยาด้วย” Ibid, p.165.

⁷⁹ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, pp.163-164.

ของเราทั้งสองก็ต้องพินาศสิ้นเป็นแน่ ขอให้พี่น้องจงกลับไปรักษาบ้านเมืองทางโน้นด้วย”⁸⁰ เหตุการณ์ตอนนี้ แสดงว่า มั่นโชร์ ซาห์ได้รับสิทธิครองราชย์บัลลังก์อย่างสมบูรณ์ แต่ไม่ใช่เพียงเพราะได้รับมอบสิทธิธรรมจากพระเชษฐาเท่านั้น หากทว่าเป็นเพราะพระองค์ได้ถูกตรรกะของตัวบทปรับเปลี่ยนให้มีฐานะเป็นตัวละครกษัตริย์แห่งปัตตานีที่มีคุณสมบัติครบถ้วน เพราะมีทั้งความเป็นมุสลิม ความเฉลียวฉลาด เป็นตัวของตัวเอง และเด็ดเดี่ยวกล้าหาญครบ เช่นเดียวกับ มุคตาฟาซาห์ ที่พระองค์ได้แสดงความกล้าหาญออกมาจนกระทั่งวาระสุดท้าย และได้ก้าวขึ้นนั่งบัลลังก์กษัตริย์แห่งกรุงศรีอยุธยา

หลังคำอ้อนวอนของพระเชษฐา มั่นโชร์ ซาห์ ว่ากษัตริย์ปัตตานีพร้อมไพร่พลจำนวนหนึ่งก็เสด็จกลับไปปัตตานีไป โดยใช้ปืนใหญ่นางลิวลิวยิงสกัดกั้นทหารสยามจนล้มตายไปจำนวนมาก เมื่อแล่นเรือมาถึงเขตปัตตานี มั่นโชร์ ซาห์ก็ไม่ได้เข้าวัง แต่รับสั่งให้ชาวบ้านไปเรียกอ้ายสายมาพบ แล้วส่งอ้ายสายให้ไปแจ้งแก่น้องเขยและน้องสาวซึ่งสำเร็จราชการแทนพี่ชายคนโตอยู่นั้นว่าเมืองสายกำลังจะถูกโจมตีจากกองทัพยะโฮร์ซึ่งเดินทางมาถึงตรงกานูแล้ว มั่นโชร์ ซาห์ส่ายหน้าว่าถ้าหากใครแจ้งข่าวว่าพระองค์เสด็จมาถึงที่ปัตตานีแล้ว “เราจะประหารชีวิตให้หมด ทั้งลูกเมียจะไม่ให้เหลือเลยแม้แต่คนเดียว”

เมื่อรายน้องสาว และน้องเขยทราบความจากอ้ายสายก็รีบออกจากเมืองปัตตานีกลับเมืองสาย มั่นโชร์ ซาห์จึงขึ้นครองบัลลังก์แทนพี่ชาย อิกายัต ปัตตานี บรรยายภาพการก้าวขึ้นสู่ตำแหน่งกษัตริย์ของ มั่นโชร์ ซาห์ค่อนข้างละเอียดเป็นพิเศษแตกต่างจากกษัตริย์พระองค์อื่นๆ ว่า

พระองค์ได้เสด็จขึ้นนั่งที่ราชบัลลังก์ แล้วรับสั่งให้ตีกลองเป็นสัญญาณของการขึ้นครองเมืองของสุลต่านองค์ใหม่ทันที เหล่าข้าราชการพร้อมกันถวายบังคม แสดงความจงรักภักดีต่อพระองค์ทุกคน ต่อมาจึงตรัสสั่งให้แต่งตั้งข้าราชการแทนข้าราชการซึ่งเสียชีวิตในการศึกที่กรุงศรีอยุธยาจนครบถ้วนทุกตำแหน่ง เมื่อแต่งตั้งข้าราชการทุกตำแหน่งแล้ว พระองค์จึงสั่งทำพิธีสมโภชปืนใหญ่นางลิวลิว ดังที่พระองค์ได้ตรัสไว้ขณะที่พระองค์นำเรือออกจากกรุงศรีอยุธยานั้น ขณะนั้นปืนใหญ่นางลิวลิวได้ถูกนำออกมาตั้งไว้ได้กระโจมอันบุแต่งด้วยผ้าหลากสีสนับ พร้อมด้วยเครื่องบายศรีและเครื่องบูชา เหล่าราษฎรได้ร่วมแสดงการเล่นรื่นเริงต่างๆ พิธีสมโภชทำขึ้นเป็นเวลาสามวันสามคืนจึงเสร็จ

⁸⁰ Ibid, pp.160-161.

สิ้น...ส่วนบันดารา สาย เมื่อทราบว่าคุณได้กลับมาครองเมืองก็มีความยินดี
ยิ่งนัก รีบเดินทางมาเฝ้าถวายความจงรักภักดีตามธรรมเนียม เสร็จแล้วก็ได้กราบ
ทูลลากลับไปยังเมืองสาย⁸¹

การบรรยายฉากการขึ้นเป็นกษัตริย์ที่ค่อนข้างละเอียดเช่นนี้ปรากฏให้เห็นเฉพาะการขึ้น
ครองบัลลังก์ของ มั่น โสร้ ซาห์เท่านั้น สิ่งนี้ยิ่งยืนยันแก่ผู้อ่านชัดขึ้นว่าคุณสมบัติในความเป็นกษัตริย์
แห่งปัตตานีของ มั่น โสร้ ซาห์นั้นมีความสมบูรณ์เพียงใด กษัตริย์ที่มีคุณสมบัติเพียงพร้อมเท่านั้น
ที่ถือยศปัตตานียอมรับว่าเหมาะสมแก่พิธีกรรมอันเข้มงวดและเป็นทางการเช่นนี้

หลังครองบัลลังก์ได้ชั่วระยะหนึ่ง มั่น โสร้ ซาห์ก็ส่งวัน มุฮัมหมัด บุตรชายของพีกะฮ์ชาว
ปาไซซึ่งพระองค์รับมาเป็นมหาดเล็กในตอนต้น ไปยังกรุงศรีอยุธยาพร้อมกับเครื่องบรรณาการ
มากมาย วัน มุฮัมหมัด กราบทูลกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาว่า “คนที่เป็นข้าฉัน เจ้าจะมาเสียก็ตาย จะคลาย
เสียก็รอด” เป็นที่พอพระทัยของกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาเป็นอย่างยิ่ง จึงแต่งอาหารและพระราชทาน
เสื้อผ้าให้ เมื่ออ้อมหน้าสำราญแล้ว วัน มุฮัมหมัด ก็แต่งกายด้วยเสื้อผ้าพระราชทาน แล้วเอาพระบาท
ของกษัตริย์กรุงศรีอยุธยามาวางบนศีรษะของตน แล้วทูลลากลับเรือ ด้านกรุงศรีอยุธยาก็จัดแต่ง
เครื่องบรรณาการเป็นสิ่งตอบแทน แล้วให้นำพระราชสารกลับไปด้วย หลังจากนั้นวัน มุฮัมหมัด ก็
นำพระราชสารถวายกษัตริย์ มั่น โสร้ ซาห์ สร้างความพึงพอใจให้แก่พระองค์เป็นอย่างยิ่ง เพราะ
ข้อความในพระราชสารแสดงถึงการให้อภัยต่อ “ความผิดพลาด” ของปัตตานี

ต่อมาอีกหลายปี กษัตริย์ มั่น โสร้ ซาห์ก็สิ้นพระชนม์ โดยก่อนหน้านั้น ระหว่างเจ็บป่วย
พระองค์ก็ได้เคยตรัสมอบราชบัลลังก์ให้แก่ปาดิก สยาม (Pitik Siam) ราชโอรสของพระเชษฐา ว่า
“เมื่อดอกไม้บนพระแท่นเหี่ยวเฉา ปาดิก สยาม จะต้องทำพิธีราชาภิเษก”⁸² เมื่อมั่น โสร้ ซาห์
สิ้นพระชนม์นั้น ราชยาปาดิก สยาม มีพระชนมายุเพียง 9 พรรษา ทำให้เกิดช่องว่างในการปกครอง
ขึ้น จึงได้เกิดการแย่งชิงราชบัลลังก์ในหมู่เชื้อพระวงศ์ผู้ใกล้ชิด หลังจากนั้นราชบัลลังก์ปัตตานีก็
ประสบภาวะวุ่นวาย เกิดการขบถแย่งราชบัลลังก์ มีการลอบปลงพระชนม์ด้วยวิธีการต่างๆ
โดยเฉพาะยุคหลังสิ้นกษัตริย์มั่น โสร้ ซาห์ เนื่องจากพระองค์ไม่มีราชบุตร ปัตตานีจึงถูกปกครอง
โดยผู้หญิง เหตุการณ์หลังจากนั้นจึงวนเวียนอยู่กับปัญหาเดิมพร้อมกับเพิ่มปัญหาใหม่เข้ามา
โดยเฉพาะปัญหาเรื่องผู้สาว และรักสามเส้า จนเมื่อสิ้นสมัยของราชกัญญา ก็ถึงกาลสิ้นสุดกษัตริย์จาก

⁸¹ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, pp.162-163.

⁸² Ibid, pp.169.

ราชวงศ์ศรีวังสา ราชบัลลังก์ตั้งอยู่กับราชวงศ์จากกลันตัน ปัตตานีอ่อนแอและตกอยู่ภายใต้อำนาจของสยามอย่างสมบูรณ์แบบ โดยมีเจ้าเมืองที่รัฐบาลสยามแต่งตั้ง และมีขุนนางจากส่วนกลางเข้าไปเป็นเจ้าเมืองและบริหารงานด้านต่างๆ ตามลำดับ

4.2.3 วาทกรรมของผู้สูญเสีย

จากที่ได้กล่าวมา จะเห็นได้ไ้โครงเรื่องว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจของปัตตานีกับสยามที่แสดงออกผ่านอิทธิพล ปัตตานี นั้นปัตตานีสามารถดำรงความเป็นรัฐอิสระที่ไม่เป็น “เมืองขึ้น” หรือ “ประเทศราช” ของศูนย์อำนาจใด กรุงศรีอยุธยา มะละกา ะโฮร์ และปาหัง ล้วนแล้วแต่มีความเท่าเทียมกันทั้งสิ้น อิทธิพล ปัตตานี พยายามยืนยันว่า แม้กรุงศรีอยุธยาจะเป็นรัฐใหญ่และมีอำนาจมากกว่าแต่ก็มีความเท่าเทียมกับปัตตานีในฐานะหน่วยการเมืองการปกครองและวัฒนธรรมหนึ่งๆ เช่นกัน อิทธิพล ปัตตานี ได้แสดงถึงความเป็นอิสระของตนเองโดยการตัดหรือสร้างภูมิศาสตร์ทางวัฒนธรรมและการเมืองของตนขึ้นมาใหม่ แม้ว่ากษัตริย์ผู้สร้างเมืองปัตตานีจะสืบเชื้อสายมาจากราชวงศ์แห่งเมืองโกตามหาลิขัยอันเป็นเมืองฮินดู-พุทธ และมีความสัมพันธ์เชิงอำนาจในฐานะประเทศราชหรือเมืองขึ้นของกรุงศรีอยุธยา การตัดขาดนี้ แสดงออกผ่านการยอมรับนับถือศาสนาอิสลามซึ่งเผยแพร่มาจากชาวเมืองปาไซซึ่งเป็นรัฐการค้าที่มั่งคั่งมาจากการยอมรับศาสนาอิสลามของพ่อค้าอินเดียมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 13

อีกด้านหนึ่ง อิทธิพล ปัตตานี ได้ยืนยันให้เห็นว่าอัตลักษณ์ทางการเมืองและวัฒนธรรมของรัฐมีกษัตริย์หรือราชาเป็นศูนย์กลาง ความเสื่อม หรือความมั่งคั่งของรัฐจึงขึ้นอยู่กับพระมหากษัตริย์เป็นสำคัญ ในโครงเรื่องของปัตตานี กษัตริย์จึงเป็นตัวละครหลักที่ถูกเขียนให้แสดงบทบาทด้วยตนเองทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นในการบริหารกิจการบ้านเมือง หรือสงคราม ด้วยเหตุนี้ กษัตริย์ที่มีคุณสมบัติที่เพียบพร้อมเท่านั้นจึงจะเหมาะสมแก่ราชบัลลังก์ปัตตานี และเหมาะสมแก่ราชพิธีอันยิ่งใหญ่ เพื่อการนี้ อิทธิพล ปัตตานี จึงได้สาธิตให้เห็นด้วยว่ากษัตริย์อันมีคุณสมบัติดังกล่าวนี้ ไม่เพียงแต่ต้องเป็นมุสลิม และเปิดกว้างต่อการเรียนรู้ความรู้ใหม่ๆ (เช่นการเรียนรู้ผ่านศาสนาอิสลาม) เท่านั้น แต่ยังต้องเฉลียวฉลาด มีไหวพริบปฏิภาณ และกล้าหาญเด็ดเดี่ยวอีกด้วย กษัตริย์ที่เพียบพร้อมเช่นนี้เท่านั้นถึงจะมีสิทธิครอบครองบัลลังก์ของรัฐได้ ไม่เว้นแม้แต่รัฐอันยิ่งใหญ่อย่างกรุงศรีอยุธยา

ความมั่นใจดังปรากฏในอิทธิพล ปัตตานี นี้ นอกจากอาจอธิบายได้ข้างต้น ภูมิรัฐศาสตร์ที่เป็นจริงก็อาจเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่ทำให้อิทธิพล ปัตตานี สร้าง โครงเรื่องของปัตตานีขึ้นมาเช่นนั้น กล่าวคือปัตตานีตั้งอยู่ระหว่างมหาอำนาจ 2 ฝ่าย ทั้งฝ่ายเหนือ อันได้แก่ศูนย์อำนาจบริเวณลุ่มน้ำ

เจ้าพระยา และฝ่ายใต้อันได้แก่ศูนย์อำนาจที่มะละกา ยะโฮร์ และชาติตะวันตก อย่างโปรตุเกส และดัตช์ เมื่อศูนย์กลางอำนาจทางเหนือเข้มแข็ง ปัตตานีก็หันไปหากรุงศรีอยุธยา แต่เมื่อกรุงศรีอยุธยาอ่อนแอ ปัตตานีก็หันไปหามะละกา ยะโฮร์ หรือตะวันตก ความเป็นจริงข้อนี้แม้นักประวัติศาสตร์จะพิจารณาว่าทำให้ปัตตานี “ไม่อาจอยู่เป็นอิสระได้ด้วยตนเอง”^{*} แต่ในโครงเรื่องที่ปัตตานีเขียนขึ้นเองแล้ว ความเข้าใจต่อคำว่า “อิสระ” นั้นเป็นอีกแบบหนึ่ง นั่นคือเพราะภูมิรัฐศาสตร์ที่ปัตตานีตั้งอยู่ระหว่าง 2 ขั้วอำนาจทางการเมืองใหญ่นั้นเองที่ทำให้ปัตตานีสามารถรักษาความเป็นอิสระของตนเองเอาไว้ได้ และความเข้าใจนี้ได้แสดงออกมาจากอิกายัต ปัตตานี แล้ว

อิกายัต ปัตตานี จึงเป็นตัวอย่างที่เด่นชัดของสิ่งที่เฮย์เดน ไวท์ เครก เรโนลด์ส และธงชัย วินิจจะกูล เรียกว่า “อำนาจของโครงเรื่อง” เพราะในบางครั้ง โครงเรื่องของเรื่องเล่าเกี่ยวกับอดีต ก็สามารถเป็นเครื่องมือสำหรับผู้สูญเสีย และผู้ถูกกดขี่ที่จะแพร่กระจายวิธีมองความเป็นจริงในแบบของตน ได้เช่นเดียวกับที่สามารถเป็นเครื่องมือของชนชั้นผู้ปกครอง⁸³ และโครงเรื่องของผู้สูญเสียนี้เองที่สร้างประวัติศาสตร์ประเภทที่มิเชล ฟูกูต์ เรียกว่าประวัติศาสตร์แบบปฏิบัติการ (effective history) เพราะโครงเรื่องใหม่ได้ก่อให้เกิดประวัติศาสตร์ที่มีขีดความสามารถที่จะทำลายข้อสรุปประวัติศาสตร์ทั่วไปของศูนย์กลางได้⁸⁴

* กล่าวคือ เมื่อรัฐทางเหนือเกิดมีอำนาจกล้าแข็ง สามารถคุมอำนาจตั้งแต่บริเวณคอคอดกระลงมาได้ หรือในขณะที่มหาอำนาจเข้าไปมีอิทธิพลหรือมีบทบาทในแหลมมลายูทางตอนใต้ทำให้รัฐปัตตานีจำเป็นต้องถูกนำเข้าไปอยู่ภายใต้อำนาจของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเสมอมา ทั้งนี้เพราะดินแดนในแหลมมลายูตอนบนนี้เป็นแหล่งทรัพยากรที่อุดมสมบูรณ์แหล่งหนึ่ง ไทรบุรี กลันตัน และบางส่วนของปัตตานี มีแร่ธาตุที่สำคัญ คือดีบุก และทองคำ บริเวณที่ตั้งของปัตตานี และไทรบุรี ได้ชื่อว่าเป็นศูนย์กลางการค้าฝิ่นทะเลของแหลมมลายูทางเหนือมาตั้งแต่สมัยโบราณ ด้วยเหตุนี้ บริเวณแหลมมลายูตอนบนจึงเป็นเขตขยายอำนาจที่ไทยและ/หรือพม่า พยายามจะเข้าครอบครองเพื่อเป็นฐานทางเศรษฐกิจ และกำลังทัพในยามทำสงครามต่อกันนับแต่พุทธศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ขณะเดียวกันก็เป็นจุดยุทธศาสตร์ ซึ่งมหาอำนาจที่เข้าไปมีอิทธิพลในแหลมมลายูถือว่าจำเป็นต้องเข้าพิทักษ์เพื่อประกันความมั่นคงทางอำนาจของตนในบริเวณนี้ และ/หรือเพื่อเป็นสะพานในการจะแผ่ขยายอำนาจขึ้นไปทางเหนือของคอคอดกระอีกชั้นหนึ่ง ดู พรรณงาม เกษธรรมสาร, “การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ”, ใน ขงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ, คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม (ปฐมธานี: นาค, 2550), หน้า 388-389.

⁸³ เครก เจ.เรย์โนลด์ส, *เจ้าสัว ขุนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสยาม*, หน้า 224.

⁸⁴ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980), p.154.

4.3 อิกายัต มะรง มหาวงศ์: อำนาจของความคลุมเครือ และชะตากรรมที่ชายแดน

ดังได้กล่าวมาแล้วในบทที่ 3 ว่า อิกายัต มะรง มหาวงศ์ เป็นงานเขียนชิ้นสำคัญของเคอะห์ที่พยายามจะแสดงถึงรากเหง้าความเป็นมาของรัฐแห่งนี้ตั้งแต่ยุคโบราณที่มีราชามะรง มหาวงศ์ กษัตริย์ผู้มีเลือดผสมระหว่างสวรรค์กับยักษ์เป็นปฐมกษัตริย์ เรื่องราวลักษณะนี้อาจเก่าแก่จนไม่อาจระบุวันเวลาได้เนื่องจากมีกำเนิดมาจากเรื่องเล่าในวัฒนธรรมมุขปาฐะ⁸⁵ อย่างไรก็ตาม เมื่อเรื่องเล่าเรื่องนี้ได้ยกระดับขึ้นมาเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์ ก็ทำให้มีข้อสงสัยถึงเหตุการณ์ที่พอจะชี้ให้เห็นว่า ที่มาของอิกายัตฉบับลายลักษณ์เรื่องสำคัญของเคอะห์เรื่องนี้ อาจมีอายุไม่ยาวนานมากนักเมื่อเทียบกับเรื่องราวในตำนาน โดยเฉพาะในส่วนที่โลว์ระบุว่า เป็นนิทานหรือเรื่องแต่ง ในตอนนี้ ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงบริบทของการปรากฏตัวต่อสาธารณชน โดยเฉพาะชาวตะวันตกในปี พ.ศ.2392 ของอิกายัตเรื่องนี้ซึ่งมีข้อที่น่าสังเกตบางประการอันอาจมีอิทธิพลต่อเนื้อหาและวิธีการเล่าเรื่องในตำนานอิกายัตด้วย จากนั้นจะได้วิเคราะห์ลงไปในเรื่องนี้ เพื่อแสดงให้เห็นถึงสถานะ บทบาท หน้าที่ และอำนาจของอิกายัตมะรง มหาวงศ์ ที่มีผลต่ออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและการเมืองของเคอะห์ ตลอดจนการสร้างกรอบการมองเคอะห์ทั้งโดยคนนอก และชาวเคอะห์ ผู้เป็นเจ้าของเรื่องเล่านี้เอง

4.3.1 ตัวตนทางการเมือง และปริศนาการปรากฏตัวของ อิกายัต มะรง มหาวงศ์

หลังจากอังกฤษได้เข้ามามีอำนาจปกครองเกาะปีนัง หรือที่สยามเรียกว่าเกาะหมาก และเปลี่ยนชื่อเป็นเกาะพรินซ์ ออฟ เวลส์เมื่อ พ.ศ.2329 รัฐบาลอังกฤษที่เกาะแห่งนี้ก็มีบทบาทในการสอดส่องดูแลความเคลื่อนไหวของเมืองต่างๆ บริเวณนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งทางแหลมมลายูอย่างใกล้ชิด เพื่อรักษาผลประโยชน์ทางการเมืองและช่องทางทางการค้าของอังกฤษ อย่างไรก็ตาม การเสียปีนังก็เป็นการเปิดฉากให้อำนาจทางการเมืองจากภายนอกแหล่งใหม่เข้ามาตั้งตัวในแหลมมลายู ซึ่งจะมีผลเปลี่ยนโฉมหน้าดินแดนนี้ในบั้นปลาย พรรณงาม เเงาธรรมสาร ระบุว่า การที่เคอะห์ยกปีนังให้อังกฤษ “เป็นเรื่องน่าเศร้าที่ความพยายามดิ้นรนของไทรบุรี (เคอะห์) ในศตวรรษต่อมา ยิ่งล้ำล้ำอับจน และเล็กลงกว่าเดิม”⁸⁶

⁸⁵ Hendrik M.J Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.173.

⁸⁶ พรรณงาม เเงาธรรมสาร, “นครศรีธรรมราชกับหัวเมืองมลายู (ไทรบุรี) ในต้นรัตนโกสินทร์: ทศนะ จากเอกสารต่างประเทศ,” ใน ขงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ), *คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์* (ปทุมธานี: นาค, 2550), หน้า 445.

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 เมื่ออังกฤษทำสงครามกับพม่า ก็ได้มาชักชวนไทยให้เข้าสนับสนุน แต่ไทยแสดงท่าทีไม่เอาด้วยกับคำเชิญชวน อย่างไรก็ตาม อังกฤษก็ยังพยายามที่จะเจรจากับไทยซึ่งให้เห็นถึงความจำเป็น โดยเฉพาะกับเมืองในปกครองต่างๆ ของไทยในบริเวณภาคใต้ซึ่งอยู่ใกล้กับพม่า และมีความระแวงภัยพม่าอยู่แล้วเป็นทุนเดิม รัฐบาลอังกฤษที่เกาะปีนังจึงส่งทูตมายังเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช ซึ่งขณะนั้นดูแลหัวเมืองแถบภาคใต้ฝั่งตะวันตกอยู่เพื่ออธิบายเรื่องสงครามที่อังกฤษกำลังเป็นต่อในการรบกับพม่า ทูตผู้นั้นคือ เจมส์ โลว์

เจมส์ โลว์ ไม่ได้รับอนุญาตให้เดินทางทางบก เขาจึงออกเดินทางทางเรือ โดยเริ่มต้นจากเมืองเคดะห์ ผ่านถลาง พังงา ไปหยุดอยู่ที่ตรัง เพื่อรอคำตอบจากเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชว่าจะให้เข้าพบหรือไม่ เมืองเคดะห์ในขณะนั้น พระภักดีบริรักษ์ บุตรชายของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชเป็นผู้ปกครอง โลว์บรรยายสภาพของไทรบุรีว่า เป็นเพียงเมืองเล็กๆ ที่ขาดเสน่ห์และศักยภาพในฐานะรัฐฯ หนึ่งเกือบทุกด้าน ดังตอนหนึ่งว่า

เมืองไทรบุรีหรือน่าจะเป็นหมู่บ้านมากกว่า มองดูแคบๆ ข้าพเจ้าได้ทราบว่าจะลอสตาร์ซึ่งตั้งอยู่เหนือแม่น้ำขึ้นไปนั้นใหญ่โตกว่า และเป็นท่าที่ผู้คนมากกว่า ที่ไทรบุรีมีพื้นที่แห่งหนึ่งกว้าง 100 ตารางหลา มีกำแพงกันโดยรอบ ที่นี้ถูกระบุว่าเป็นป้อม กำแพงสูงประมาณ 10 ฟุตเท่านั้น ทั้งไม่มีคูน้ำหรือเนินดินที่เป็นระเบียบ ข้าพเจ้าไม่สามารถกะประมาณได้อย่างถูกต้อง ดู (มีคน-ผู้วิจัย) กำลังหวั่นหวาดเกี่ยวกับความเคลือบแคลงสงสัยในเรื่องเราจะมีเล่ห์เหลี่ยมอะไรหรือไม่ เราได้เห็นปืน 2-3 กระบอก เป็นปืนยิงกระสุนขนาด 6 ปอนด์ ตั้งอยู่บนกำแพง และมีเพิงซึ่งสร้างด้วยวัสดุชนิดเบาๆ กันครอบคลุมอยู่ข้างบน ข้างใต้และด้านนอกหรือในที่ซึ่งเนินลาดไปทางแม่น้ำ ก็มีปืนอยู่ 3 กระบอก ดูเหมือนไว้ใช้ป้องกัน ข้าพเจ้ารู้สึกว่ ท่าทางปืนเหล่านี้ทั้งหมดอยู่ในสภาพที่ไม่มีประสิทธิภาพเอาจริงๆ ...ข้าพเจ้าได้เห็นแล้วว่าเวลาน้ำขึ้นสูง อาจยกพลขึ้นบกได้สำเร็จที่หาดนี้...ศัตรูสามารถได้กำแพงขึ้นไปได้อย่างง่ายดายหรือมิฉะนั้นก็เดินอ้อมทางด้านใต้ไปเข้าประตูใหญ่⁸⁷

⁸⁷ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, แปลโดย นันทา วรเนติวงศ์ (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2542), หน้า

ภาพของเคดาห์ที่ปรากฏในการบรรยายของโลว์ข้างต้น แสดงภาพความเสื่อมโทรมของเมืองภายหลังการโจมตีครั้งใหญ่โดยกองทัพสยามในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2364 ด้วยเหตุผลที่เข้าใจกันโดยทั่วไปว่า เป็นเพราะสุลต่านอาหมัด ทาจุดดิน (ตงกูปะเงรัน) เจ้าเมืองเคดาห์ไม่ได้ส่งเครื่องราชบรรณาการต้นไม้เงินต้นไม้ทอง ไม่ยอมปฏิบัติตามความต้องการของสยามในเรื่องเงินและกำลังสนับสนุนกองทัพของสยาม มีหน้าซำยังโอนเอียงไปทางพม่า⁸⁸ โดยการลักลอบส่งสาส์นแสดงความร่วมมือเพื่อวางแผนทำสงครามกับไทย สำหรับสยามแล้ว พม่าเป็นคู่ต่อสู้ที่อาจสร้างความประหวั่นพรั่นพรึงให้ไม่น้อย ภาพหลอนจากการเสียกรุงศรีอยุธยาทั้ง 2 ครั้ง ตลอดจนการเข้าโจมตีกลางซึ่งอยู่ในความดูแลของนครศรีธรรมราชเมื่อปี พ.ศ.2328 และ พ.ศ.2353 ทำให้เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชผู้มีอำนาจควบคุมหัวเมืองมลายูในนามของรัฐบาลสยามขณะนั้นถึงกลับกล่าวว่าพม่า “เป็นศัตรู (ของสยาม) มาแต่คึกค้ำบรรพ์”⁸⁹

ในมุมมองของสยาม การหันเข้าหาพม่าของเคดาห์เป็นพฤติกรรมที่ไม่อาจรับได้ ทั้งนี้อาจเนื่องมาจากสยามถือว่าสุลต่านอาหมัด ทาจุดดิน (ตงกูปะเงรัน) เจ้าเมืองเคดาห์ในขณะนั้นเป็นผู้ที่สยามให้ความช่วยเหลือและรับรองสิทธิธรรมเหนือบัลลังก์เคดาห์เอง กล่าวคือสยามได้ใช้อำนาจปลดพระยาไทรบุรี (ดิดา อุดดิน) ออกตำแหน่งหลังการสิ้นพระชนม์ของสุลต่าน อับดุลเลาะห์ มุการ์รัม ซาห์ และได้ตัดสินปัญหาการวิวาทเรื่องความชอบธรรมในการขึ้นครองเคดาห์ระหว่างพระอนุชา และราชบุตรของสุลต่าน อับดุลเลาะห์ มุการ์รัม ซาห์ ด้วยการให้ตงกูปะเงรันพี่ชายคนโตได้เป็นเจ้าเมือง พร้อมทั้งส่งทหารราว 1,000 คน เดินทางมาเคดาห์พร้อมตงกูปะเงรัน⁹⁰ เพื่อเป็นหลักประกันว่าการตัดสินใจของสยามจะศักดิ์สิทธิ์เพียงพอ

อย่างไรก็ตาม การลักลอบส่งสาส์นไปเข้ากับพม่าในมุมมองของเคดาห์ก็มีเหตุผลและอาจอธิบายได้ด้วยรากเหง้าทางวัฒนธรรมทางการเมืองของเคดาห์เองได้ นั่นคือเคดาห์ในฐานะรัฐเล็กพร้อมที่จะผลจากอำนาจของศูนย์อำนาจใดศูนย์อำนาจหนึ่งได้เสมอเมื่อมีโอกาสในการสร้างความมั่นคงและอิสระให้แก่ตนเอง ขณะเดียวกันก็ยังสามารถที่จะแสดงท่าทีที่เป็นมิตรกับศูนย์อำนาจ

⁸⁸ Sharom Ahmat, “Kedah-Siam Relations, 1821-1905,” *The Journal of the Siam Society* 59 part 1 (January 1971), p.98.

⁸⁹ กรมศิลปากร, *เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3*, แปลโดย น้อม นิลรัตน์ ณ อยุธยา (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2531), หน้า 65.

⁹⁰ พรหมงาม เกษธรรมสาร, “การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ,” หน้า 397; ชูลิพร วิรุณหะ, *บุหงารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู*, หน้า 170.

มากกว่าสองได้เช่นกันในสถานการณ์จำเป็น ดังที่เคดาห์ต้องเอาใจทั้งสยามและพม่าในบางช่วงเวลา⁹¹ เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับสยาม โลว์มีความเห็นว่า สยามไม่ได้จริงจังกับเคดาห์มากนัก “เพียงแต่ปล่อยดินแดนเหล่านี้ให้ได้อย่างสงบ จนกว่าจะมีเวลาว่างและเข้มแข็งแล้วเท่านั้นจึงจะเข้ามาบังคับ”⁹² เฮนรี เบอร์นี่ ก็เข้าใจเช่นนี้ ในรายงานที่ส่งต่อเลขานุการรัฐบาลสหราชอาณาจักรเมื่อวันที่ 21 ธันวาคม พ.ศ.2368 เขาแจ้งว่าท่าทีเช่นนี้ของสยามเป็นที่รับรู้กันดีในหมู่เจ้าเมืองในภาคใต้ โดยอ้างคำบอกเล่าจากพระยาถลางว่า “ในกรุงเทพฯ ไม่มีใครสนใจเคดาห์มากนัก” เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชได้รายงานเรื่องเจ้าเมืองเคดาห์เอาใจออกห่างไปนานหลายปี กรุงเทพฯถึงได้มีคำสั่งออกมาง่าย ๆ ว่า “ให้ท่านทำได้ตามใจชอบเกี่ยวกับกษัตริย์องค์นั้น”⁹³ หรือหากย้อนไปในสมัยกรุงศรีอยุธยา ปรากฏว่าหลังจากเคดาห์รับศาสนาอิสลาม สุลต่านก็ได้เดินทางไปมะละกาเพื่อรับเครื่องหมายแห่งเกียรติยศจากกษัตริย์มาเลย์ (มะละกา) แทนที่จะรับจากสยาม ในทำนองเดียวกัน สยามก็ไม่สามารถทำอะไรได้เมื่อโปรตุเกสเข้ามาโจมตีเคดาห์เมื่อปี พ.ศ.2154 เหมือนกับตอนที่สุลต่าน อิสกันดาร์ มูดา แห่งอาเจะห์โจมตีเมืองเคดาห์และจับเจ้าเมืองไปคุมขังก็ไม่มีวี่แวงความช่วยเหลือจากสยามที่จะช่วยเหลือเคดาห์ หรือแม้เมื่อชาวบูกิสถูกชักนำให้เข้ามามีบทบาทในการแต่งตั้งกษัตริย์อันเป็นเรื่องภายในประเทศ ในที่สุดเมื่อสุลต่านเคดาห์ยกเกาะปีนังให้แก่บริษัทอีสต์อินเดียคอมปานีเมื่อปี พ.ศ.2329 เพื่อแลกกับการคุ้มครองทางทะเลของอังกฤษ⁹⁴ สุลต่านก็ไม่ได้ขอความเห็นชอบจากสยาม ทั้งยังปฏิบัติตัวราวกับกษัตริย์ที่ปกครองรัฐเอกราชอย่างไรก็ดี ในอีกด้านหนึ่ง เมื่อใดที่สยามเรียกร้องให้เคดาห์ช่วยเหลือด้านกำลังคน เงิน และเสบียงเพื่อใช้ในการสงครามของสยาม ชื่อเรียกร้องเหล่านี้จะได้รับการตอบสนองอย่างเต็มที่⁹⁵ นี่คือตัวตนทางวัฒนธรรมการเมืองของเคดาห์ในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับสยาม ชารอม আহมัดให้ความเห็นว่าเคดาห์จะยอมอยู่ใต้อาณัติของสยามตรงเท่าที่กษัตริย์สยามทรงมีพระราชอำนาจที่จะบังคับให้เป็นไปตามนั้น เมื่อใดที่พระราชอำนาจเสื่อมถอยลง การยอมตกอยู่ใต้อาณาในฐานะเมืองขึ้นของสยามก็จะถูกสั่นคลอนไปด้วย⁹⁶

আহมัดระบุว่า การฟื้นฟูอำนาจของสยามเหนือเคดาห์เริ่มขึ้นใหม่อีกครั้งในคริสต์ศตวรรษที่ 19 (ครึ่งหลัง) ในช่วงเวลานี้ สยามฟื้นตัวจากความเสียหายในสงครามกับพม่าแล้ว จึงสามารถหัน

⁹¹ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3 (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2532), หน้า 185.

⁹² เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 110.

⁹³ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 246.

⁹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 185.

⁹⁵ Sharom Ahmat, “Kedah-Siam Relations, 1821-1905,” p.97.

⁹⁶ Ibid.

มาเอาใจใส่คาบสมุทรมาลาโยได้อีกครั้ง นับตั้งแต่ช่วงนี้ไปที่ตมกูปะแงรันปรารกกับรัฐบาลปีนังอยู่ เสมอถึงข้อเรียกร้องและคำขู่ของสยาม สยามไม่เพียงแต่เรียกร้องความช่วยเหลือในด้านวัตถุเท่านั้น แต่ยังต้องการให้เคดะห์ยกทัพไปปราบปรามเปรักซึ่งไม่ได้ส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองแสดงความ สวามิภักดิ์ต่ออำนาจสยาม จุดสำคัญที่สุดของความสัมพันธ์ระหว่างเคดะห์และสยามเกิดขึ้นในปี พ.ศ.2364 เมื่อสยามโจมตีเคดะห์ อย่างหนักจนตมกูปะแงรันต้องหลบหนีไปยังเกาะปีนัง กล่าวกันว่ามี คนนับพันถูกฆ่าและอีกจำนวนมากถูกลักพาตัว ราชบุตรคนโปรดของตมกูปะแงรัน คือตมกูปะแงรัน ภายยามจะหลบหนีแต่ก็ถูกจับตัวส่งไปยังสยาม เบนดาฮาราหรือหัวหน้าเสนาบดี ถูกจองจำในคุก และเสียชีวิตด้วยยาพิษในเวลาต่อมา⁹⁷ นอกจากนั้นยังกล่าวกันว่ากองกำลังสยามยังปล้นสดมภ์และ ทำลายทรัพย์สินอย่างย่อยยับ เจมส์ โลว์ เขียนรายงานอย่างเห็นภาพว่าสยามได้ใช้อำนาจอย่างป่าเถื่อน ดังตอนหนึ่งว่า

กองทัพของสยามซึ่งยึดเมืองไทรบุรีได้นั้น มิได้กระทำตนเป็นตัวอย่างที่ดีเยี่ยมผู้กระทำสงคราม พวกเขาแสดงให้เห็นว่าเป็นผู้ปล้นแผ่นดินที่ไร้ ความกรุณาปราณีที่สุด ถือไฟและถือนขวานเข้าไปในเมืองซึ่งปรากฏตาม เหตุการณ์ในเวลาต่อมาว่าเขาจะยึดเอาได้ การปฏิบัติกรอย่างไร้ความสำนึกของ พวกเขา ไม่เพียงแต่จะกระทำแก่ประชาชนที่ไม่รู้เนื้อรู้ตัวและกำลังหลบหนี เท่านั้น แต่แม้กระทั่งต้นไม้ที่กำลังออกผลก็ถูกฟันทำลายลงอย่างป่าเถื่อน ชาว มลายูคนหนึ่งที่ได้สนทนากับข้าพเจ้าเกี่ยวกับเรื่องนี้ ได้เปรียบเทียบปฏิบัติการ ของพวกสยามว่าเป็น “การกวาดล้างทุกสิ่งทุกอย่างที่ขวางหน้าอย่างน่าสลดใจ”...นอกจากนั้นยังทำลายขวัญของชาวพื้นเมืองเชื้อชาติผสมของเกาะปีนังที่อยู่ ตามชายแดนใกล้เคียงกันนั้นด้วย⁹⁸

ในสภาพเช่นนี้ เศรษฐกิจของเคดะห์ได้รับความกระทบเทือนอย่างหนัก ไม่เฉพาะแต่ ประชาชนชาวเคดะห์เท่านั้น แต่ยังรวมถึงการค้าพาณิชย์ของชนชั้นนำเคดะห์ที่ประาะบางอย่างยิ่ง ด้วย เนื่องจากการค้าขายได้เปลี่ยนเส้นทางจากปีนังไปยังเมืองนครศรีธรรมราช ขณะเดียวกันชาว มลายูราวหนึ่งพันคนก็ถูกส่งตัวไปเป็นทาสของกษัตริย์ วังหน้า และเสนาบดีสยามเกือบจะทุกคนใน กรุงเทพฯ⁹⁹

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 106-107

⁹⁹ Sharom Ahmat, “Kedah-Siam Relations, 1821-1905”, pp.90-91.

หลังจากนั้นจนถึงปี พ.ศ.2385 สยามโดยเมืองนครศรีธรรมราชก็ได้เข้าปกครองเมืองเคะห์ โดยส่งบุตรชายสองคนไปดูแล อย่างไรก็ตาม ในห้วงเวลาราว 20 ปีนี้ เจ้าเมืองบุตรชายของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชก็ถูกต่อต้านหลายหนหลายครั้งด้วยกัน อย่างเช่นในปี พ.ศ.2369 และ พ.ศ.2372 หลานชายของตงกุปะแงรันคือตงกูมอัมเหม็ด ซาอิด และตงกู กูดิน ได้เข้าต่อต้านถึงสองครั้งแต่ก็ล้มเหลว ต่อมาในเดือนมกราคม พ.ศ.2374 ตงกู กูดิน ก็ได้พยายามอีกครั้งจนยึดเมืองเคะห์คืนมาได้ราว 10 เดือน ในสถานการณ์ความวุ่นวายเหล่านี้ เมืองนครศรีธรรมราชสงสัยว่าอังกฤษเป็นผู้รู้เห็นด้วย แต่แสดงความวางเฉย ดังตอนหนึ่งในรายงานของเบอร์นี ว่า

“เขา (พระภักดีบริรักษ์-ผู้วิจัย) จะต่อว่ามาในเรื่องของกษัตริย์แห่งเคดา ซึ่งตัวเขากับจอมพยานบอกว่าพระองค์ส่งจารชนและสายลับเข้ามาในเขตของเคดาเสมอ เพื่อจะก่อความสงสัยให้กับคนสยามและยุยงให้คนมาเลยในเคดาคิดขบถต่อคนสยาม ข้าพเจ้าได้ให้ความแน่ใจแก่เขาว่า รัฐบาลของเราได้ตัดเดือนกษัตริย์แห่งเคดาแล้ว มิให้ปฏิบัติอย่างนั้น...เขายึดกับคำพูดของข้าพเจ้า ซึ่งแสดงว่าเขาไม่เชื่อ อีกประการหนึ่ง เขาเชื่อแน่ว่ามีญาติหรือคนใกล้ชิดของกษัตริย์แห่งเคดาเข้ามาปล้นสะดมแย่งโจรสลัดในเขตแดนของเขา (เคะห์-ผู้วิจัย) รัฐบาลอังกฤษก็รู้ แต่ไม่ว่าอะไร”¹⁰⁰

ความไม่ไว้วางใจข้างต้นนี้เกิดขึ้นภายหลังจากพระยาไทรบุรี (ปะแงรัน) หลบหนีไปพึ่งอังกฤษที่เกาะปีนัง จนพระองค์ได้กลายเป็นปมปัญหาใหม่ในท่าทีความสัมพันธ์ระหว่างอังกฤษกับสยาม ที่อังกฤษพยายามหาทางแก้ไขว่าจะให้ลี้ภัยอยู่ที่ปีนังต่อไปดีหรือไม่ ควรส่งเขาไปมะละกา หรือจะให้ไปขอภัยโทษต่อกษัตริย์แห่งสยามที่กรุงเทพฯ เพราะตราบไคที่อดีตกษัตริย์แห่งเคะห์ยังอยู่ที่นั่น “ความเชื่อถือหรือเข้าใจอันดีระหว่างคนอังกฤษกับคนสยามจะมีไม่ได้”¹⁰¹ ทั้งยังเป็นความไม่ไว้วางใจที่ย่อมมีเชื่อมูลอยู่บ้าง บาร์บารา วัตสัน อันดาเย และลีโอนาร์ด วาย. อันดาเย (Barbara Watson Andaya, Leonard Y. Andaya) ได้ยืนยันว่ามีชาวยุโรปในสตรีตส์เซ็ดเดิลเมนต์บางคนให้การสนับสนุนอยู่จริง ซึ่งรวมทั้งพ่อค้าชาวมลายู และชาวมลายูทั่วไปด้วย การที่การต่อต้านขยายวงจนถึงคูหลายฝ่ายนอกเคะห์ให้เข้ามาร่วมวงไพบูลย์ทั้งในที่ลับและที่แจ้งนี้ นักวิชาการทั้งสองตีความว่าเป็นการต่อต้านสยามที่มีลักษณะเป็นสงครามศักดิ์สิทธิ์หรืออูฮาด

¹⁰⁰ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 226.

¹⁰¹ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 106-107.

(jihad) ซึ่งไม่เพียงต่อต้านรัฐบาลที่ไม่ใช่มลายูเท่านั้น แต่ยังต่อต้านคนนอกศาสนา หรือกาฟิร (kafir) อีกด้วย¹⁰²

ดังกล่าวแล้วว่าภาพบรรยายถึงเมืองเคดาห์ที่แทบจะไม่ต่างอะไรกับหมู่บ้านชอมซอแห่งหนึ่งที่เจมส์ โลว์ วาดขึ้นคือภาพในห้วงเวลาหลังสงครามสยามครั้งใหญ่และสยามกับอังกฤษมีปัญหาเรื่องตำแหน่งแห่งที่ของตนกู่ปะแ่งกันนั่นเอง แน่นอนว่าในความรับรู้ของโลว์ เคดาห์ที่แท้จริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น โลว์เห็นว่าบริเวณนี้คือแหล่งทองคำ เพราะเขา “มีรายชื่อยาวเหยียดของสถานที่ในแหลมซึ่งเป็นแหล่งที่ได้พบโลหะชนิดนี้ และได้มีการจ้างผู้คนนับพันๆ มาค้นหาโลหะนี้เป็นครั้งคราว” และเขายังได้รับรู้วาระหว่างการยึดครองของสยามนั้นมีการขนข้าวของต่างๆ ออกไปยังปีนัง “ในบรรดาสิ่งของที่ถูกนำเข้าไป...ก็มีผงทองคำ ซึ่งเป็นความจริงที่ไม่เป็นที่รู้ประจักษ์ในบรรดานักเขียนซึ่งได้เขียนไว้ว่าแหลมมะละกาไม่เคยเป็นแหลมทอง”¹⁰³

อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า ไม่เพียงแต่โลว์เท่านั้นที่รู้ หรืออย่างน้อยก็พยายามที่จะเรียนรู้ว่าตัวตนที่แท้จริงของเคดาห์นั้นเป็นเช่นไร ทว่าพ่อค้าและข้าราชการชาวอังกฤษทั้งก่อนหน้าและในห้วงเวลานั้นก็คงรับรู้ด้วยเช่นเดียวกัน ที่เด่นชัดที่สุดก็คือภูมิรัฐศาสตร์ที่สร้างปัญหาให้กับเคดาห์นั้นในอีกด้านหนึ่งก็เป็นเส้นห้าในฐานะจูดุทธศาสตร์หนึ่งของการควบคุมเส้นทางการค้า เป็นดินแดนที่มีความอุดมสมบูรณ์ด้วยทรัพยากรที่สามารถเลี้ยงดูตัวเองได้ ทั้งเป็นเมืองท่าที่อำนวยความสะดวกติดต่อแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างมหาสมุทรอันและทะเลจีนใต้ มีเส้นทางบกติดต่อไปมาได้ระหว่างฝั่งตะวันออกและฝั่งตะวันตกของคาบสมุทร มหาอำนาจใดที่หวังควบคุมเส้นทางการค้าระหว่างจีนและอินเดียก็ต้องควบคุมศูนย์กลางอำนาจทางการเมืองในบ้านเมืองแถบนี้¹⁰⁴ ในหมู่ชาวอังกฤษที่เกาะปีนัง เคดาห์ได้กลายเป็นประเด็นถกเถียง เป็นที่สนใจและมีความคิดที่จะเชื่อมประสานเคดาห์เข้ากับเศรษฐกิจของปีนังภายใต้การดูแลของอังกฤษ เนื่องจากศักยภาพทางเศรษฐกิจที่กำลังเติบโต¹⁰⁵ แม้โดยนโยบายทางการปกครอง อังกฤษจะกล่าวอ้างถึงการครองแบบเสรีนิยมที่จะเปิดโอกาสให้กษัตริย์พื้นเมืองมีอำนาจเป็นเอกราช และจะไม่เข้าไปแทรกแซงกิจการ

¹⁰² บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย.อันดาชา, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*, หน้า 198.

¹⁰³ กรมศิลปากร, *จดหมายเหตุเจมส์ โลว์*, หน้า 113.

¹⁰⁴ พรธณงาม เเงาธรรมสาร, “นครศรีธรรมราชกับหัวเมืองมลายู (ไทรบุรี) ในต้นรัตนโกสินทร์: ทศนะจากเอกสารต่างประเทศ,” หน้า 440.

¹⁰⁵ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawang*, p.14.

ภายใน (ซึ่งอังกฤษระบุว่าเป็นการปกครองที่แตกต่างไปจากสยาม) * แต่ก็คงเป็นเอกราชที่อังกฤษอยู่ในฐานะผู้ปกป้องดูแลเหมือนผู้ใหญ่ดูแลผู้น้อย หรือผู้มีอารยธรรมสูงกว่าคนพื้นเมือง ทั้งนี้ก็เพราะอังกฤษเชื่อในหลักการที่ว่า “ประเทศที่มีกำลังน้อยมีสิทธิที่จะป้องกันตัวด้วยการอาศัยความช่วยเหลือของประเทศที่มีกำลังมากกว่าอีกประเทศหนึ่ง และประเทศที่มีกำลังมากอีกประเทศหนึ่งนั้นก็ย่อมมีสิทธิโดยสมบูรณ์ที่จะให้ความช่วยเหลือ ถ้าการช่วยเหลือนั้นเหมาะสมกับประโยชน์ของเขา”¹⁰⁶ แม้ว่าแต่แล้วพ่อค้าและข้าราชการอังกฤษล้วน “ทราบกันอยู่แล้วว่าการเป็นเจ้าของเมืองคือนั้นเป็นเป้าหมายอันสำคัญของรัฐบาลอังกฤษ”¹⁰⁷ โรเบิร์ต ฟูลเลอร์ตัน ข้าหลวงแห่งเกาะปีนังมีความเห็นว่า ปัญหาระหว่างสยามกับเคดะหัจจะหมดไป “ถ้ากษัตริย์แห่งเคดามอบราชาณาจักรของพระองค์ทั้งหมดให้แก่รัฐบาลอังกฤษ แทนที่จะให้แต่เกาะปีนัง”¹⁰⁸

กล่าวได้ว่า ความปรารถนาเคดะหัจจะของชาวอังกฤษนั้นมีมาตั้งแต่ก่อนอำนาจของอังกฤษจะตั้งมั่นที่เกาะปีนัง ด้วยเหตุผลทางยุทธศาสตร์กับฝรั่งเศสและความปลอดภัยของเส้นทางเดินเรือไปยังประเทศจีน¹⁰⁹ แสดงให้เห็นตั้งแต่ช่วงที่ฟรานซิส ไลท์ มีบทบาททางการค้าอยู่ในบริเวณคาบสมุทรมมาแล้ว ไลท์เป็นพ่อค้าเอกชน ผู้ได้รับการแต่งตั้งเป็นผู้ว่าราชการเกาะปีนัง เขามีประโยชน์ทางการค้าอย่างกว้างขวางในฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรมมา ในระยะเวลาที่มีข่าวลือและสถานการณ์ที่เป็นจริงว่าวิสันดาและ/หรือฝรั่งเศสจะเข้ามาสถาปนาอำนาจในดินแดนแถบนี้ ไลท์มองเห็นความหายนะของผลประโยชน์ของตนเอง จึงพยายามเรียกร็อง ผลักดัน ทั้งด้วยการ ไปปิดกั้นทุกแห่งฝ่าย เพื่อให้บริษัทอังกฤษยึดดินแดนหนึ่งแถบนี้เพื่อรักษาประโยชน์ทางการค้าของเขาเอง ดังที่เขาได้วิ่งเต้นให้บริษัทอีสต์อินเดียยกปากน้ำไทรบุรี ถลาง มะริด¹¹⁰

* โดยได้ยกตัวอย่างการปกครองอินเดียว่า “ไม่เคยมีตัวอย่างว่ากษัตริย์ชาวพื้นเมืองต้องได้รับความกดขี่อย่างสาหัสจากการปกครองของอังกฤษ เพราะฉะนั้นการจัดการให้พระองค์ได้กลับไปครอบครองบ้านเมืองของพระองค์ตามเดิมจึงเป็นสิ่งสำคัญเกี่ยวกับนิสัยใจคอและชื่อเสียงของรัฐบาลอังกฤษ” ดู กรมศิลป์ากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 172, 188, 192.

¹⁰⁶ กรมศิลป์ากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 186.

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 166.

¹⁰⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 186.

¹⁰⁹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “จากรัฐชายขอบถึงมณฑลเทศาภิบาล: ความเสื่อมสลายของกลุ่มอำนาจเดิมในเกาะภูเก็ต,” ใน กรุงเทพฯ, พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์, พิมพ์ครั้งที่ 6 (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2544), หน้า 188.

¹¹⁰ R. Bonney, “Francis Light and Penang,” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXVIII, 1 (July, 1965): 153-154 อ้างถึงใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, “จากรัฐชายขอบถึงมณฑลเทศาภิบาล:

บทบาทของสยามในเคอะห์ (รวมถึงหัวเมืองมลายู) ซึ่งอังกฤษเปรียบเทียบว่าเป็นการแทรกแซงกิจการภายในนี้ทำให้อังกฤษซึ่งให้ความสำคัญกับบริเวณนั้นอยู่แล้วต้องทบทวนถึงสถานะความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับเคอะห์ในทางประวัติศาสตร์อย่างจริงจัง แต่เนื่องจากความขาดแคลนหลักฐานเอกสารพื้นเมือง บางครั้งรัฐบาลอังกฤษก็ได้ข้อมูลที่คลาดเคลื่อน ดังกรณีของฟรานซิส ไลท์ที่รายงานต่อเจ้าหน้าที่ระดับสูงของอังกฤษในกัลกัตตาภายหลังถูกถามถึงสถานภาพของเคอะห์ ไลท์แย้งว่า “ไม่มีปรากฏหลักฐานใดๆ ทั้งเอกสารและขนบประเพณีที่แสดงว่าเคอะห์เคยถูกปกครองโดยสยาม”

ประชาชนเคอะห์เป็นมุสลิม ใช้อักษรอารบิก ภาษายาวี กษัตริย์ดั้งเดิมมาจากมินังกาเบาในสุมาตรา แต่เนื่องจากเคอะห์อยู่ใกล้กับลิกอร์ซึ่งอยู่ในราชอาณาจักรสยาม พวกเขาจึงได้ส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองให้แก่สยามทุกๆ 3 ปี แสดงความนับถือต่อลิกอร์ เพื่อรักษาความสัมพันธ์¹¹¹

ไมเออร์ วิจารณ์ว่ารายงานของไลท์ดังกล่าวต่อแสดงถึงความใส่ใจทางประวัติศาสตร์ที่จำกัด และเป็นเพียงข้อมูลจากการคาดเดาของพ่อค้าเอกชนผู้นี้ สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่า บางทีไลท์อาจจะไม่รู้เกี่ยวกับอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ไม่ว่าจะเป็นตัวบทลายลักษณ์หรือที่เป็นมุขปาฐะ หรือไม่ก็เขาอาจไม่เห็นว่ามันมีคุณค่าพอที่จะใส่เข้าไปในรายงานที่เป็นทางการเนื่องจากเห็นว่าอิกายัตเรื่องนี้เป็นงานเขียนของชนพื้นเมืองที่ยังไม่มีอารยธรรมมากพอ (เมื่อเทียบกับชาวอังกฤษ) คนเหล่านี้จึงไม่รู้ว่ประวัติศาสตร์ควรเป็นอย่างไร

อย่างไรก็ดีเมื่อหน้าที่ทางการทูตของอังกฤษตกมาถึงเฮนรี เบอร์นี และเจมส์ โลว์ ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับเคอะห์ก็เริ่มที่จะเป็นระบบขึ้น แต่ก็ยังเป็นระบบที่คำรายงานของไลท์ยังมีความสำคัญในฐานะกรอบใหญ่ที่ใช้ในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างสยามและเคอะห์ รัฐบาลและนักวิชาการชาวอังกฤษมักโอนเอียงไปทางรายงานที่ไมเออร์เห็นว่าแสดงถึงข้อจำกัดด้านความรู้ประวัติศาสตร์ของไลท์ ความเชื่อมั่นของไลท์เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของเคอะห์

ความเสื่อมสลายของกลุ่มอำนาจเดิมในเกาะภูเก็ต,” ใน ใน กรุงเทพ, พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์, หน้า 180.

¹¹¹ อ้างใน Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawang*, p.15.

โดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์กับสยามกลายมาเป็นประเด็นสำคัญในการถกเถียงของชาวอังกฤษ ซึ่งยังถูกอ้างอิงครั้งแล้วครั้งเล่าจากจอห์น แอนเดอร์สัน (John Anderson-ผู้แทนทางการเมืองของอังกฤษประจำประและสลังอร์ และมีหน้าที่เป็นผู้แปลภาษามลายูให้แก่ทางการ) แสตมฟอร์ด ราฟเฟิลส์ (Stamford Raffles-ผู้มีบทบาทในการก่อตั้งเมืองท่าที่สิงคโปร์) และเจ้าหน้าที่-นักวิชาการในศตวรรษต่อมา เช่น แฟรงก์ สเวตเดนแฮม (Frank Swattenham) บนฐานความรู้ หรือกรอบความเข้าใจที่สืบทอดมาจากไลท์ เจ้าหน้าที่และนักวิชาการชาวอังกฤษเหล่านี้พยายามที่จะแสดงให้เห็นว่าในสถานการณ์เช่นนั้น รัฐบาลอังกฤษผิดพลาด (ทางศีลธรรม) ที่ปฏิเสธการช่วยเหลือให้สุดอำนาจอหัมมัด ทาจูดดิน อาลิม ซาห์ได้กลับสู่บงลังก์หลังต้องประสบชะตากรรมในสงครามกับสยามเมื่อ พ.ศ.2364¹¹² ในปี พ.ศ.2368 ข้าหลวงแห่งเกาะปีนังได้สรุปรายงานว่า เมื่อได้ตรวจสอบหลักฐานราชการ ตำนานพื้นเมือง และอารมณ์ความรู้สึกของกษัตริย์ในรัฐมลายูแล้ว รัฐบาลสยามไม่มี “สิทธิ” เหนือเคดะห์ (และรัฐมลายู) ที่ผ่านมาสยามใช้แต่ “อำนาจ” เท่านั้น ดังตอนหนึ่งว่า

รัฐบาลสยามมีแผนการที่จะครองความเป็นใหญ่เหนือแหลมมลายูทั้งแหลม แต่มันเป็นเรื่องถือเอาเองโดยพลการ ไม่มีการพิสูจน์ถึงสิทธิแต่อย่างใด ข้าพเจ้าไม่เคยเห็นหลักฐานทางราชการที่สามารถนำออกมาแสดงได้ นอกจากขนบธรรมเนียมที่ถือปฏิบัติสืบเนื่องกันมากกว่า 700 ปีแล้ว และพงสาวดารของทุกรัฐก็ปรากฏว่าไม่เป็นความจริง เท่าที่ได้สอบถามกับตำนานของมาเลย์มาแล้ว และเราได้พบในประวัติศาสตร์ของมลายูว่า สงครามระหว่างประเทศสยามกับรัฐต่างๆ ในแหลมมลายูได้เกิดขึ้นเป็นระยะ ซึ่งรัฐมลายูเป็นฝ่ายชนะโดยทั่วไป แต่ไม่มีหลักฐานแสดงว่าใครขึ้นกับใครหรือใครครอบครองใคร คนมาเลย์ไม่เคยอยู่ใต้อำนาจของคนสยาม เขาทั้งสองต่างกันโดยเผ่าพันธุ์ การสืบเชื้อสาย ศาสนา และภาษาพูด รัฐมาเลย์ต่างๆ มีความอ่อนแอ ส่วนประเทศสยามก็มีกำลังแข็งแรง เพราะฉะนั้นการตกเป็นเมืองขึ้นจึงเนื่องมาจากอำนาจ ไม่ใช่สิทธิ ประเทศสยามถือโอกาสจากความที่อยู่ใกล้ชิดกันเข้าครอบครองประเทศเพื่อนบ้านโดยพลการ การอ้างสิทธิซึ่งผู้อ้างไม่เคยมีและพิสูจน์ไม่ได้ และรัฐที่ถูกเขาครอบครองก็ไม่เคยยอมรับรู้ จึงเป็นเรื่องที่ไม่ถูกต้อง และต้องถือ

¹¹² Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.16.

ว่าเป็นโมฆะ และไม่มีสิทธิที่จะเข้าขัดขวางเมื่อรัฐนั้นต้องการจะเข้าไปเกี่ยวข้องกับ
กับอีกรัฐหนึ่ง¹¹³

ข้อสรุปของข้าหลวงแห่งเกาะปีนังยืนยันให้เห็นว่าข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์จะดำรงอยู่
เช่นไรนั้นไม่สำคัญเท่ากับบริบทที่เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์นั้นถูกสร้างขึ้น ตลอดจนเป้าหมายของ
เรื่องเล่านั้น บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา เห็นว่าสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการเมือง
ในคาบสมุทรมลายู และสุมาตรา นั้นส่งผลถึงความรู้ทางวิชาการหรือประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับ
ดินแดนเหล่านี้ด้วย การแบ่งแยกอาณาเขตของ “ฮอลันดา” และ “อังกฤษ” ในคริสต์ศตวรรษที่ 19
คือการแบ่งแยกอำนาจทางการเมืองที่ได้กระทบกระเทือนถึงความรู้ที่สำคัญ ดังเช่นคนรุ่นใหม่
ของ “นักบูรพาคดี” ชาวอังกฤษไม่มุ่งสะสมและรวบรวมหลักฐานของมลายูที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน
กับคาบสมุทรมลายู ปล่อยให้การศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมมลายูในสุมาตราและบอร์เนียวตะวันตกเฉียง
ใต้และตะวันออกเฉียงใต้เป็นเรื่องของฝ่ายฮอลันดาไป¹¹⁴ ความรู้เหล่านี้สัมพันธ์กับจุดยืนทางการ
เมืองอันจะนำไปสู่การตีความที่แตกต่างกัน แต่ทั้งหมดนั้นก็เพื่อเป้าหมายเชิงอำนาจบางอย่าง บาร์
บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา กล่าวถึงการแปลวรรณกรรมพื้นเมืองเรื่อง
Sulalat Us-Salatin ของจอห์น เลย์เดน (John Leyden) เมื่อปี พ.ศ.2464 โดยเลย์เดนให้ชื่อเรื่องซาเล
เราะห์ มลายู ว่า “ประวัติศาสตร์ของชาวมลายู” ซึ่ง “บอกให้รู้ล่วงหน้าถึงการเข้าครอบครองโดยไม่มี
สิทธิของอังกฤษที่มีมากขึ้นในการเป็นผู้ตีความของสังคมมลายู”¹¹⁵

ในบริบททางการเมือง และด้วยกระบวนการสร้างความรู้เกี่ยวกับชนพื้นเมืองของชาว
อังกฤษดังที่กล่าวมาข้างต้นนี้เองที่ได้เกิดการปรากฏตัวของอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ขึ้นมา อย่างไรก็ดี
เป็นที่น่าสังเกตว่ากว่า 4 ทศวรรษ ก่อนเจมส์ โลว์ตีพิมพ์อิกายัต มะรง มหาวงศ์ เป็นภาษาอังกฤษ
จอห์น เลย์เดนได้เข้ามาที่เกาะปีนังเมื่อ พ.ศ.2348 เขาใช้เวลาในช่วง 3 เดือนที่อยู่บนเกาะนี้ศึกษา
ภาษามลายู และเก็บรวบรวมเอกสารตัวเขียนต่างๆ แต่ในบัญชีรายชื่อต้นฉบับวรรณกรรมมาเลย์ที่
เลย์เดนรวบรวมได้ไม่ปรากฏชื่อเอกสารที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์เคดะห์ หรืออิกายัต มะรง
มหาวงศ์ แต่อย่างใด¹¹⁶ ขณะที่เฮนรี เบอร์นี และแอสตมฟอร์ด ราฟเฟิลส์ ก็ไม่เคยรู้จักตำนานเรื่องนี้

¹¹³ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 166.

¹¹⁴ บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*, หน้า 202-203.

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 203.

¹¹⁶ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawang*, pp.16-17.

อย่างไรก็ดี ความเจ็บเกี่ยวกับฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ที่น่าประหลาดใจมากกว่าก็คือกรณีของแอนเดอร์สันซึ่งเป็นลูกจ้างของบริษัทอีสต์อินเดีย ที่เกาะปีนังตั้งแต่ปี พ.ศ.2365 ในตำแหน่งผู้แปลภาษามาเลย์ของรัฐบาลอังกฤษ แอนเดอร์สันได้พบกับสุลต่านปะแงรันได้โดยตรง เพราะพระองค์หลบหนีสยามไปอยู่ที่นั่นในห้วงเวลาที่แอนเดอร์สันเข้ามา แต่เขาก็กล่าวอ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างเคะห์กับสยามบนฐานรายงานของไลท์ โดยเห็นว่าการส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองเป็นเพียงมารยาทของรัฐเล็กหรือรัฐผู้น้อย ไม่ได้ชี้ถึงสิทธิในการครอบงำของสยามแต่อย่างใด¹¹⁷

จากที่กล่าวมาทำให้เข้าใจได้ว่าในบรรดานักวิชาการ เจ้าหน้าที่ และพ่อค้าชาวอังกฤษในแหลมมลายูไม่เคยมีใครรู้จักฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ จนกระทั่งปี พ.ศ.2392 เมื่อโลว์ทำฉบับแปลเสร็จแล้วนำไปตีพิมพ์ในวารสารหมู่เกาะอินเดียและเอเชียตะวันออก (Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia) โดยให้ชื่อว่า “บทแปลพงศาวดารเคะห์ ตอนฮิกายัตมะรง มหาวงศ์ และเค้าร่างของลักษณะสมัยโบราณของชาติหนึ่งในเอเชียกลางที่กล่าวถึงมาเลย์” (Translation of the Kaddah Annals, termed Marong Mahawangsa, and Sketches of the Ancient Condition of some of the Nation of Eastern Asia with Reference to the Malays) เขาชี้แจงไว้ในบทเกริ่นนำว่า ได้รับต้นฉบับฮิกายัตเรื่องนี้มาจากสุลต่านปะแงรันผู้เคราะห์ร้ายของเคะห์เองเมื่อปี พ.ศ.2373 โลว์เรียกฮิกายัตมะรง มหาวงศ์ว่าเป็นงานเขียนทาง “ประวัติศาสตร์ของเคะห์บนคาบสมุทรมลายู”¹¹⁸

สิบปีก่อนหน้าการตีพิมพ์ คือในปี พ.ศ.2380 เมื่อโลว์ได้รวบรวมรายงานเสนอต่อเวลส์ลิงคโปร์ และมะละกา โลว์ระบุว่า เขาได้พูดคุยกับอดีตราชาผู้พลัดถิ่นแห่งเคะห์ และสอบถามถึงลักษณะแต่โบราณของเคะห์ ในเหตุการณ์ครั้งนี้ ทำให้ได้รับเอกสารทางประวัติศาสตร์มาชิ้นหนึ่ง หลังจากที่ได้ตรวจสอบโดยละเอียดแล้ว สุลต่านปะแงรันก็ได้ให้เลขานุการคัดสำเนาให้โลว์ และจากเอกสารชิ้นนี้เองที่ความเป็นมาของความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างเคะห์และสยามได้ถูกเปิดเผย¹¹⁹

โลว์ภาคภูมิใจในการค้นพบของเขามาก โดยกล่าวว่าตนเป็นชาวยุโรปคนแรกที่ได้เห็นฮิกายัตสำคัญเรื่องนี้¹²⁰ โลว์สนใจฮิกายัตมะรง มหาวงศ์ในฐานะเอกสารที่จะแสดงความเป็นจริงทาง

¹¹⁷ Ibid, pp.17-18.

¹¹⁸ Ibid, pp.13, 22.

¹¹⁹ Ibid, p.13.

¹²⁰ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.13.

ประวัติศาสตร์ ซึ่งก็เป็นแนวโน้มทั่วไปที่สามารถเห็นได้จากกระบวนการสร้างความรู้จากเอกสารพื้นเมืองของนักวิชาการชาวตะวันตกในบริเวณคาบสมุทรมาลายูในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงครั้งแรกของศตวรรษที่ 20 ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในบทที่ 3 ในมุมมองของโลว์ ความจริงที่เขาพึงสกัดได้จากอิกายัตจะทำให้การวางนโยบายทางการค้าของอังกฤษในดินแดนแถบนี้ถูกต้องด้วย¹²¹ อย่างไรก็ตาม การมีอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ก็เป็นเพียงการตอกย้ำ “รายงานของผู้เข้าใจประวัติศาสตร์อย่างจำกัด” อย่างโลว์เท่านั้น อิกายัตเรื่องนี้สามารถขจัดความคลางแคลงสงสัยต่อสิทธิธรรมเหนือบัลลังก์ของสุลต่านพลัดถิ่นแห่งเคดะห์ได้ก็จริง แต่มันก็เป็นเพียงการตอกย้ำบนความคาดหวังของอังกฤษที่จะพิสูจน์ความไม่มีสิทธิของสยามซึ่งมีอยู่แล้วตั้งแต่ต้น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ อิกายัต มะรง มหาวงศ์ ได้เป็นเครื่องมือในการผลิตซ้ำวาทกรรมอำนาจของอังกฤษที่สร้างขึ้นจากการตีความบนฐานของผู้ที่ลี้ภัย แล้วปรารถนาจะเข้ามามีอิทธิพลเหนือเคดะห์และรัฐบริเวณคาบสมุทรอยู่แล้ว คำอธิบายเรื่องดอกไม้เงินดอกไม้ทองจึงถูกเน้นย้ำซ้ำแล้วซ้ำเล่าอีกเพื่อยืนยันว่า ดอกไม้เงินดอกไม้ทองที่เคดะห์ส่งให้แก่สยามในสมัยราชาศรีมหาวงศ์ (กษัตริย์พระองค์ที่ 3) เป็นเพียงมารยาทของความเป็นผู้น้อย (น้องชาย) ไม่ใช่การยินยอมอยู่ใต้อาณัติครอบงำ¹²²

ไมเออร์ กล่าวว่าโลว์เดินทางเข้ามาสู่คาบสมุทรเมื่อเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงไปมากแล้วหากเทียบกับปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 เคดะห์ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 กลายเป็นดินแดนสำคัญที่เป็นที่สนใจของข้าราชการแห่งบริษัท อีสต์อินเดียตะวันออกของอังกฤษ ในปี พ.ศ.2329 ฟรานซิส โลว์เข้าไปป็นิ่งโดยนามของพระเจ้าจอร์จที่ 3 แต่การครอบครองป็นิ่งของอังกฤษก็ไม่เคยได้รับอนุญาตจากเคดะห์ซึ่งเป็นผู้มีสิทธิเหนือเกาะแห่งนี้อย่างชัดเจนนัก แต่ไม่ว่าจะถูกกฎหมายหรือไม่ ป็นิ่งก็เป็นจุดยุทธศาสตร์สำคัญต่อพัฒนาการของช่องแคบมะละกา ในปี พ.ศ.2345 อังกฤษก็ทำข้อตกลงกับป็นิ่งว่าจะป็นมิตรกันเหมือนทะเลและแผ่นดิน ยาวนานเหมือนพระอาทิตย์และพระจันทร์¹²³ การเติบโตของป็นิ่งภายใต้อำนาจของอังกฤษจะกลายเป็นตัวอย่างที่ดีของความเจริญที่คนพื้นเมืองจะพึงได้รับเมื่อพวกเขาตัดสินใจเข้ามาสัมพันธ์ด้วยกับอังกฤษ สิ่งนี้ตอกย้ำความเชื่อของอังกฤษที่ว่าตนมีอารยธรรมเหนือกว่า สามารถปกป้องคนพื้นเมือง เป็นตัวแบบแห่งปัญญา และสามารถมอบ

¹²¹ Ibid, p.23.

¹²² Ibid.

¹²³ R. Bonney, *Kedah 1771-1821, The Search for Security and Independence* (Kuala Lumpur-Singapore: OUP, 1971), pp.77, 184. อ้างถึงใน Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawang*, p.14.

อนาคต (ที่ดีกว่า) ให้แก่ชาวมลายู¹²⁴ และสำหรับเจมส์ โลว์ อนาคตที่ดีกว่านี้ซุกซ่อนอยู่ในอิกายัต มะรง มหาวงศ์ นั่นเอง

4.3.2. ภาษา การแปล และการเมือง

อิกายัตมะรง มหาวงศ์ ถือเป็นสิ่งอ้างอิงใหม่สำหรับอังกฤษ เป็นงานเขียนพื้นเมืองที่เกิดขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์ของคริสต์ศตวรรษที่ 18 ซึ่งถือได้ว่าเป็นยุคที่มีงานเขียนเกี่ยวกับดินแดนบนคาบสมุทรมุขเกิดขึ้นมากที่สุดเมื่อเทียบกับก่อนหน้านั้น ทั้งเรื่องราวจากความทรงจำส่วนตัว ข้อเขียนบันทึกการเดินทาง ข้อมูลเชิงสถิติ รวมถึงวรรณคดี ซึ่งประเภทหลังเกิดขึ้นมากมายในซาราวัก ขณะที่การขยายตัวของระบบราชการไทยก็เป็นเหตุให้เกิดเอกสารมากมายที่ช่วยชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของสยามและมลายู ศตวรรษนี้ถือเป็นยุคทองของงานเขียน โดยเฉพาะในกรณีของงานเขียนท้องถิ่นนั้น ถือเป็นยุคแรกๆ ที่ชาวยุโรปได้นำวรรณกรรมมุขปาฐะของคนพื้นเมืองมาเขียน (หรือเขียนขึ้นตามคำสั่งคนท้องถิ่น) ก่อนจะนำไปตีพิมพ์เผยแพร่¹²⁵

อิกายัต มะรง มหาวงศ์ ทำให้โลว์ได้เชื่อว่าเป็นบุคคลแรกที่สนใจศึกษาค้นคว้าเมืองเคดะห์ ทั้งยังเป็นคนแรกที่เขียนเรื่องราวเกี่ยวกับดนตรีของชาวสยาม¹²⁶ เขาใช้อิกายัต มะรง มหาวงศ์เป็นศูนย์กลางในการอภิปรายเกี่ยวกับนโยบายของอังกฤษและประวัติศาสตร์ของดินแดนบนคาบสมุทรมลายู การที่โลว์ได้รับต้นฉบับสำเนาอิกายัตมาจากมือสุดต่านปะแงรันเองทำให้เขามีความเชื่อมั่นว่าเรื่องเล่าเรื่องนี้จะสามารถอธิบายประวัติศาสตร์ของเคดะห์ได้อย่างถูกต้อง งานเขียนชิ้นนี้ทำให้โลว์ถึงกล้าประกาศว่า “ประวัติศาสตร์ของเคดะห์ไม่ได้ว่างเปล่าดังที่เข้าใจกัน” ซึ่งเขาก็ได้ทำ (แปลเป็นภาษาอังกฤษ) ให้เห็นแล้ว¹²⁷

เจมส์ โลว์ ก็เหมือนชาวตะวันตกในยุคอาณานิคมโดยทั่วไปที่มีความสนใจในลักษณะประจำชาติของชนพื้นเมืองในดินแดนที่ได้เข้าไปอยู่ เมื่อประกอบกับภาระหน้าที่ทางการในฐานะของทูตที่ต้องติดต่อบริการกับรัฐบาลในประเทศพื้นเมืองด้วยแล้ว การเรียนรู้ หรืออีกนัยหนึ่งก็คือการสร้างความรู้เกี่ยวกับรัฐบาลและชนชาตินั้นๆ จึงเป็นสิ่งที่จำเป็น โลว์ได้แสดงให้เห็นว่าเขา

¹²⁴ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority* 1, pp.14-15.

¹²⁵ บารับารา วัตสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*, หน้า 190-191.

¹²⁶ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, *พงศาวดารเมืองไทรบุรี ตำนานมะโรง มหาวงศ์*, หน้า 266, 307.

¹²⁷ Hendrik M.J. Maier, *In the Center of Authority* 1, p.16.

ได้พยายามเรียนรู้ลักษณะนิสัยของชาวสยามมาเป็นอย่างดี และได้ให้ข้อเสนอแนะถึงวิธีปฏิบัติของคณะทูตว่าสิ่งที่ต้องกระทำก่อนอื่นก็คือการศึกษาลักษณะนิสัย หรืออารมณ์ความรู้สึกของผู้คนที่จะติดต่อด้วยเป็นเบื้องต้น สำหรับกรณีไปติดต่อราชสำนักสยาม เขาเห็นว่า “ควรจะศึกษาความรู้สึกของราชสำนักคู่เสียก่อน” หลังจากนั้นก็ให้สังเกตสัญลักษณ์ที่ราชสำนักแสดงต่อคณะทูตก็จะเห็นได้ว่าการเจรจาจะง่ายดายหรือยุ่งยาก เขากล่าวว่า “ถ้าหากพวกเขาหัวอ่อนเรื่องง่าย ก็อาจทำให้พวกเขาอมรับข้อผูกมัดทั้งหลายนั้น และจะแน่ใจได้ก็ด้วยการต้อนรับคณะทูตด้วยพิธีการที่ยิ่งใหญ่ที่สุด”¹²⁸

ถ้าหากเป็นไปได้ บุคคลซึ่งจะทำหน้าที่ทูตไปยังต่างประเทศ ควรทำตนเองให้คุ้นเคยกับภาษาของพลเมืองประเทศนั้น ตลอดจนขนบธรรมเนียมและความรู้สึกนึกคิดอันแปลกประหลาดของเขาเกี่ยวกับระเบียบแบบแผน มิฉะนั้นเขาจะต้องเผชิญภาระหนักซึ่งเขาได้อาสาเข้าทำด้วยความยากลำบาก เบื่อหน่าย และไม่เป็นที่น่าพอใจ ความสำเร็จในระหว่างชาติที่มีอารยธรรมครั้งๆ กลางๆ ทั้งหลายนั้น ขึ้นอยู่กับความเอาใจใส่ศึกษาอย่างพิถีพิถันในระเบียบแบบแผนมากกว่าสรรพสิ่งทั้งปวง...แต่จากความผิดพลาด (ในการติดต่อ-ทำสัญญา-ผู้วิจัย) ก็ทำให้มีความรู้เพิ่มขึ้น และจะเก็บเกี่ยวประโยชน์ได้เสมอๆ คณะทูตทุกๆ คณะต้องเพิ่มพูนความรู้ให้แก่ความรู้ทั่วไป ที่เรามีสะสมไว้แล้วไม่มากนักน้อย¹²⁹

ด้วยวิธีคิดเช่นนี้เอง ทำให้เจมส์ โลว์ ซึ่งขณะนั้นเป็นนายทหารยศร้อยเอก เป็นชาวอังกฤษที่เฉลียวฉลาด ช่างสังเกต เขาพูดภาษาไทยได้ และเป็นนักค้นคว้าที่มีความมุ่งมั่นคนหนึ่ง เอาใจใส่ประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นพอๆ กับความตั้งใจแน่วแน่ที่จะรักษาผลประโยชน์ของอังกฤษ ดังเขาแสดงเจตจำนงค์ตอนหนึ่งว่า “จุดประสงค์ของข้าพเจ้าก็คือจะรวบรวมข้อเท็จจริงตลอดจนหลักฐานอ้างอิงทั้งหลายที่น่าเชื่อให้มากที่สุดเท่าที่ความสนใจในประวัติศาสตร์ของสยามมาเป็นเวลานานของข้าพเจ้าจะทำให้ข้าพเจ้าสามารถทำได้ และหลักฐานเหล่านั้นจะได้รับมาโดยปราศจากข้อบิดเบือนทางการเมือง”¹³⁰

¹²⁸ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 44.

¹²⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 111.

ระหว่างการเดินทางเข้าไปในดินแดนต่างๆ ของคาบสมุทร โลว์เปิดเผยว่าเขาได้ครอบครองต้นฉบับตัวเขียนภาษาไทยและภาษามลายูหลายฉบับ และ “อาจจะได้รับ (อีก) ในภายหลัง”¹³¹ คนพื้นเมืองก็ดูเหมือนจะรับรู้ความปรารถนาของทูตอังกฤษผู้นี้เป็นอย่างดี ดังจะเห็นได้ว่าการรอคำตอบจากเมืองนครศรีธรรมราชว่าจะได้เข้าพบกับเจ้าพระยานคร (น้อย) หรือไม่ ทางเมืองนครศรีธรรมราชได้ส่งบุตรชายเจ้าเมืองมาพบ โลว์ และแสดงความใส่ใจ โโลว์ด้วย “การสนทนาเรื่องการเรียนรู้เกี่ยวกับสยาม” และถาม โโลว์ว่า “อยากได้นั่งสือบ้างหรือไม่ ถ้าอยากได้เพียงแต่จดรายชื่อนั่งสือที่ต้องการให้เขา เขาจะหาหนังสือมาให้ ข้าพเจ้าจึงรีบตอบรับความเอื้อเฟื้อนั้น โดยไม่รอช้า”¹³² ความเอื้อเฟื้อนี้ถูกชายเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชต้องการแลกเปลี่ยนกับความรู้เรื่อง “แผนที่” หรือ “ลูกโลก” และการทหาร¹³³ ซึ่งต่อมา โโลว์ก็ได้มอบให้แก่คณะต้อนรับผ่านไปถึงเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชอย่างมีอารมณณ์ภายหลังจากเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชไม่ยอมให้เข้าพบ สำหรับ โโลว์แล้ว แผนที่ซึ่งเขามอบให้คือการสำแดงถึงความแตกต่างระหว่างผู้มีอารยธรรมแบบอังกฤษกับชนพื้นเมืองในบริเวณดินแดนแถบนี้ แผนที่ที่เป็นภาษาของอำนาจและความรู้ซึ่งผู้ปกครองจำเป็นต้องมี และต้องพูด แต่ประเทศสยามไม่มีความรู้แบบใหม่นี้ ทั้งๆ ที่ได้สำแดงตนเป็นผู้ปกครอง ตอนหนึ่งหลังจากได้สนทนากับพระภักดีบริรักษ์ ผู้ครองเมืองเคะห์ โโลว์รายงานว่า

ที่จริงถ้าเวลาอำนวยให้ข้าพเจ้าได้อธิบายให้เขาเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งเกี่ยวกับภูมิศาสตร์ซึ่งเขายังโง่งมยิ่งนัก ก็คงจะเป็นประโยชน์แก่คนหนุ่มคนนี้นี้มากทีเดียว โดยทั่วไปแล้วคนไทยมีความรู้้น้อยมาก เกี่ยวกับวิชาภูมิศาสตร์ ถึงกระนั้นก็มีความชำนาญคล่องแคล่วในการบรรยายภูมิประเทศพอประมาณในแบบของพวกเขา ความไม่รู้นี้แหละที่เป็นสาเหตุสำคัญทำให้ชาวสยามเย่อหยิ่งยะโส และหุนหันพลันแล่น และทำให้ตามืดตามัวไม่รู้ว่ฐานะตำแหน่งอันแท้จริงของตนในระหว่างชาติต่างๆ นั้นเป็นอย่างไร พวกเขาพึงพอใจในแผนที่ต่างๆ จะไม่เป็นเช่นนั้นได้อย่างไร ในเมื่อเราต้องจัดหาแผนที่อินเดียให้เขาหลายฉบับ โดยต้องเติมอักษรไทยลงในแผนที่เหล่านั้นด้วย ถ้ามีจะนั้นแผนที่เหล่านั้นก็เห็นจะเป็นเพียงเครื่องวัดที่ถูกต้องที่พวกเขาจะรู้ว่าพวกนั้นเขามีความสำคัญสักแค่ไหน นี่ก็อาจ

¹³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 112.

¹³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 56.

¹³³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 79.

เป็นขั้นแรกที่พิสูจน์ให้เห็นว่าจำเป็นต้องมีการปรับปรุงสติปัญญาความคิดของพวกเขาในอนาคต¹³⁴

โลว์หวังว่าความรู้ที่เกิดขึ้นจากแผนที่คือ “การปรับปรุงสติปัญญา” อันจะนำการยอมรับสถานภาพตัวเองของสยามในหมู่นานาชาติ แผนที่ซึ่งเขาฝากไปให้เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชผู้ซึ่ง “ตั้งใจเหนียว (เขา) ใวนานกว่าความจำเป็นในการเจรจา (และ)...เจตนาถ่วงเวลา” ด้วยการสร้างเป็น ไข¹³⁵ เป็นความพยายามสำแดงอำนาจของความเป็นตัวแบบแห่งปัญญาความรู้ของชาวอังกฤษผ่านการแสดงออกอย่างนุ่มนวลในแบบของนักการทูต โลว์กล่าวย้ากับตัวแทนจากนครศรีธรรมราชว่าแผนที่ทวีปเอเชียที่เขาสักชื่อเมืองต่างๆ เป็นภาษาไทยให้แล้วจะต้องแน่ใจว่าต้องถึงมือเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช เพราะแผนที่ “จะช่วยให้เขาสามารถทราบได้เองว่าประเทศของเขาไม่สำคัญอะไรเลยเมื่อเปรียบเทียบกับแผนที่”¹³⁶

หลังจากประสบความล้มเหลวในการเจรจากับสยามโดยผ่านเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชราว 12 ปี ระหว่างการเข้าไปสำรวจแหล่งดินบุกในเมืองปัตตานีเมื่อ พ.ศ.2379 โลว์ไม่เพียงแต่พยายามสืบค้นความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ สภาพทางภูมิศาสตร์ และนามเมืองของปัตตานีเท่านั้น แต่เขายังได้พูดคุยกับชาวเมืองและพระสงฆ์จนกระทั่งได้รับรู้นิทานพื้นบ้านที่เล่าถึงเรื่องราวของเจ้าหญิงแห่งเคดาห์ที่เดินทางมาปกครองปัตตานี และได้เสนอเงื่อนไขให้เจ้าชายแห่งสยามซึ่งมาจากกรุงเทพฯ เข้ายึดบัลลังก์จาก “เจ้าชีวิต” ที่สยามแล้วจะเข้าพิธีอภิเษกด้วย แต่เจ้าชายทรงปฏิเสธเพราะฐานกำลังไม่เพียงพอ เจ้าหญิงจึงขับไล่เจ้าชายออกไป แล้วจัดการปกครองปัตตานีด้วยตัวพระองค์เอง แต่ภายหลังสยามก็ส่งกำลังมายึดคืนได้อีกครั้ง¹³⁷ จะสังเกตได้ว่า แม้จะเป็นเรื่องราวของปัตตานี แต่สำหรับโลว์แล้ว นิทานเรื่องนี้สำคัญสำหรับเคดาห์ เพราะยืนยันถึงอำนาจทางการเมืองของเมืองที่น่าปรารถนาแห่งนี้ เขาใช้เอกสารของปีเตอร์ ฟลอริส (Peter Floris) พ่อค้าซึ่งเข้ามาค้าขายที่ปัตตานีในช่วงปี พ.ศ.2155-2156 เป็นข้อยืนยันว่านิทานเรื่องนี้สะท้อนความจริงอย่างน้อยตรงข้อมูลที่นิทานระบุว่าปัตตานีปกครองโดยผู้หญิง¹³⁸ ข้อมูลนี้เชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่องเอกราชของเคดาห์ในทางประวัติศาสตร์ซึ่งโลว์ (และอังกฤษ) มีอยู่แล้ว หากภาพที่ฟลอริสยืนยัน คือภาพของเมือง

¹³⁴ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 5.

¹³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 87.

¹³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 86.

¹³⁷ James Low, *Marong Mahawangsa: The Keddah Annals*, p.90.

¹³⁸ *Ibid*, p.87.

ปีตทานิภายใต้การปกครองของราชินีฮิวที่เป็นอาณาจักรการค้าที่รุ่งเรือง¹³⁹ สำหรับโลว์ความรุ่งเรืองนี้ก็ต้องเป็นผลมาจากเคอะห์

ไม่ปรากฏว่าหนังสือต่างๆ ที่โลว์จะได้รับจากลูกชายเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชนั้นมีอะไรบ้าง แต่ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าเขาได้ครอบครองต้นฉบับตัวเขียนภาษาไทยและภาษามลายูอยู่จำนวนหนึ่ง ในจำนวนนี้มีเอกสารเกี่ยวกับประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชซึ่งเขาได้รับจาก “ชาวสยามที่น่านับถือคนหนึ่งผู้ซึ่งตั้งรกรากอยู่ใต้การปกครองของรัฐบาลของเรา (ปีนัง-ผู้วิจัย) หรือไม่กี่รวบรวมจากที่อื่น” ซึ่งโลว์ก็ “ได้เลือกคัดและแปลจากเอกสารลายลักษณ์อักษร”¹⁴⁰ ลงในรายงานที่เสนอต่อรัฐบาลด้วย ประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชที่โลว์อ้างว่า “แปล” มานี้กล่าวถึงสยามที่สับสนวุ่นวายภายหลังกรุงศรีอยุธยาแตก จนมีชาวจีนคนหนึ่งชื่อ “ตาค” ฉวยโอกาสประกาศตัวเป็นผู้สำเร็จราชการแผ่นดิน แต่ไม่เป็นที่พอใจของขุนนางนักเนื่องจากการใช้จ่ายเงินแผ่นดินเพื่อการสงครามที่ฟุ่มเฟือยจนเกินไป และเข้มงวดในอำนาจและความยุติธรรม แต่เมื่อได้ขึ้นเป็นพระเจ้าตาค “เขาก็สลัดหน้ากากออก” กระทำตัวไม่เหมาะสม ปลอมพระองค์ไปเที่ยวกลางคืน ระหว่างการท่องเที่ยวหากพบผู้กระทำผิดก็จะถูกประหารทันที

ต่อมาพระเจ้าตาคถูกทำร้ายอำนาจจากเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช แต่ก็ถูกตอบโต้จากเมืองพัทลุง (ที่เขาชัยบุรี) โดยเจ้าเมืองที่เคยบวชเป็นพระ ต่อมากองทัพพระเจ้าตาก็ลงมาช่วยจนปราบเมืองนครได้ ระหว่างนี้ทัพกองทัพก็ต้องต่อสู้กับพม่าที่ยกกำลังมานครศรีธรรมราชจนได้ชัยชนะ ขณะที่มณฑลทางเหนือก็ถูกโจมตีจากพม่าเช่นกัน ในช่วงเวลานั้นพระเจ้าตาก็ส่งกรมการให้ออกสำรวจสำมะโนผู้คนในนครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา ต่อมาอีก 2 ปีพม่าก็ยกทัพมารุกรานนครศรีธรรมราชอีก พระเจ้าตาส่งพระยาจักรี และพระยาขลาโหมลงมาปราบ และคนหนึ่งได้แต่งงานกับนายพัคแก้ว (เจ้าพระยานครพัค?) ระหว่างนั้น พระยาจักรีและพระยาขลาโหมเกิดความคิดขึ้นมาว่า “ถูกลดเกียรติ” เพราะ “บ้านเมืองถูกปกครองโดยคนต่างชาติ” แม้ทัพทั้งสองจึง “มีความปรารถนาอันแรงที่จะนำเอาเกียรติกลับคืนมา ถึงแม้ว่าการกระทำเช่นนั้นจะกลายเป็นการทรยศต่อพระเจ้าแผ่นดินซึ่งพวกเขาสาบานว่าจะซื่อตรงจงรักภักดีก็ตาม”¹⁴¹

¹³⁹ Stuart Robson, “Peter Floris (alias Pieter Willemsz), Merchant and...Student of Malay,”

Songklanakarın: Journal of Social Sciences&Humanities 6, 1 (January-April, 2000), p.90.

¹⁴⁰ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 97.

¹⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 102.

โลว์เล่าว่าหลังจากนั้นไม่นาน สยามก็ผลิตแผ่นดิน ชายาของพระเจ้าตากถูกส่งไปเป็นชายาของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช พระเจ้าแผ่นดินสยามพระองค์ใหม่เปิดศึกกับพม่าเพื่อขยายพระเกียรติ แต่ก็ตกอยู่ในวงล้อมของพม่าเนื่องจากพระเจ้าอังวะแสวงสร้างทำเป็นนบถ แต่เจ้าเมืองพัทลุงก็วางแผนจนสามารถฝ่ากองทัพพม่าออกมาได้ และย้อนกลับไปปราบได้ชัยชนะจนได้ยึดครองเมืองพม่าอีกครั้ง ต่อมาพม่าแจ้งข้อ ยกพลเข้าโจมตีเมืองกลาง สยามได้กองทัพจากเมืองไทรบุรีและเมืองพัทลุงขึ้นไปสนับสนุนจนขับไล่พม่าออกไปได้ ต่อมาเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชซึ่งแต่งงานกับชายาที่ทรงพระครรภ์ของพระยาตากถึงแก่สัญกรรม มีคำสั่งให้เจ้าเมืองใกล้เคียงไปต้อนรับเจ้านายชั้นสูงจากกรุงเทพฯ ที่เสด็จมาร่วมงานที่นครศรีธรรมราช แต่เจ้าเมืองไทรบุรีไม่ยอมมา สยามโกรธแค้นจึงยกกำลังไปปราบ บุตรชายคนหนึ่งในจำนวนหลายคนของเจ้าเมืองไทรบุรีเสียชีวิตขณะต่อต้านสยาม “อย่างกล้าหาญ”

เรื่องราวประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชซึ่งเจมส์ โลว์ อ้างว่าได้แปลมาจากเอกสารที่ได้รับมาจากชาวสยามจบลงเพียงเท่านี้* แต่เขาได้ตั้งข้อสังเกตเพิ่มเติมเป็นพิเศษเกี่ยวกับความสัมพันธ์สยาม-เคดะห์ โดยระบุว่า การอ้างสิทธิเข้าครอบครองเคดะห์ของราชสำนักสยามมีอยู่ข้อเดียว คือการที่ราชาพระองค์หลังๆ ของเคดะห์ยอมรับนับถืออำนาจและยอมขึ้นแก่สยามเป็นครั้งคราว โลว์ให้ข้อสรุปว่าประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชที่เขาแปลจากภาษาไทยนี้ “ไม่ได้กล่าวถึงว่ามีเครื่องบรรณาการของไทรบุรีรวมอยู่ในบรรดาเครื่องบรรณาการของนครศรีธรรมราชซึ่งส่งไปยังเมืองหลวงตามพระราชโองการของท้าวอู่ทอง (Thao Othang) พระเจ้าแผ่นดินสยาม ผู้ทรงมีชัยชนะเมืองไทรบุรีเป็นคราวแรก ด้วยเหตุนี้สิทธิใดๆ ที่มีต่อเคดะห์ “ซึ่งพวกเขาอาจอ้างว่าประชาชนไทรบุรีสืบเชื้อสายมาจากสยามแต่เดิมนั้น ไม่มีเหตุผลที่จะพอรับฟังได้เลย”¹⁴²

* ในต้นฉบับจดหมายเหตุเจมส์ โลว์ ภาษาอังกฤษ นั้นทา วรเนติวงศ์ ผู้แปลเป็นภาษาไทยระบุว่า ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ตอนนี้มีลายมือซึ่งน่าเชื่อว่าเป็นลายพระหัตถ์ในสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ภาพหมายเหตุเอาไว้ว่า “เรื่องประวัติศาสตร์ที่แปลไว้ต่อไปนี้ไม่สมควรจะเชื่อถือได้ ไม่ว่าจะในกรณีใด” แม้ว่าโดยโครงเรื่องใหญ่ที่โลว์เล่าจะตรงกับเหตุการณ์จริงเกือบทั้งหมด เห็นได้จากในการทำหมายเหตุด้วยลายพระหัตถ์ที่เสริมความเรื่องชื่อบุคคลที่ตรงกับข้อมูลในประวัติศาสตร์ เพียงแต่ในรายละเอียดที่โลว์เน้นย้ำและเลือกสรร อาจจะมีแตกต่างจากความรับรู้ของประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย เห็นได้จากในการทำหมายเหตุด้วยลายพระหัตถ์ ดูเพิ่มเติมใน เจมส์ โลว์, *จดหมายเหตุเจมส์ โลว์*, เศรษฐกร หน้า 97, 101, 102, 105. และ ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระนารายณ์มหาราช, “คำอธิบายจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ,” ใน ประมินทร์ เครือทอง, *สยาม-ปัตตานี ในตำนาน การต่อสู้มลายูมุสลิม* (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2548).

¹⁴² เจมส์ โลว์, *จดหมายเหตุเจมส์ โลว์*, หน้า 108-109.

รายงานเกี่ยวกับประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชฉบับนี้ รวมถึงนิทานเรื่องเจ้าหญิงแห่งเมืองปัตตานี แสดงให้เห็นความพยายามของเจมส์ โลว์ ในการสืบสาวความรู้แคว้นลอมเคะห์ “ดินแดนซึ่งขาดประวัติศาสตร์ที่แท้จริงและสมบูรณ์” เพื่อสร้างความรู้ทางประวัติศาสตร์ของเคะห์ ประวัติศาสตร์ในเรื่องเล่าทั้งสองเรื่องนี้คือ “สภาพแคว้นลอมภายนอก” ที่โลว์ให้ความสำคัญ ดังตอนหนึ่งเขากล่าวว่า “เราก็อาจคาดการณ์ได้ว่าประวัติศาสตร์ของภาษาของพวกเขาเหล่านี้จะช่วยนักภูมิศาสตร์ได้ ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม สภาพแคว้นลอมภายนอก และตำนานทางประวัติศาสตร์ย่อมมีค่าเสมอในกรณีที่ดินแดนนั้นขาดประวัติศาสตร์ที่แท้จริงและสมบูรณ์”¹⁴³

จะสังเกตได้ว่าโลว์กล่าวถึง “ตำนานประวัติศาสตร์” ด้วย ซึ่งเมื่อพิจารณาในรายงานสรุปถึงความสัมพันธ์ระหว่างสยาม-เคะห์ ภายหลังจากเล่าเรื่องประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชจบแล้ว ตำนานประวัติศาสตร์ก็เข้ามามีความสำคัญในการยืนยันถึงความเป็นเอกราชของเคะห์ เขาเห็นว่าประวัติศาสตร์เมืองนครศรีธรรมราชที่เขาเล่ามีความสอดคล้องกับเรื่องราวประวัติศาสตร์ (ซึ่งน่าจะเชื่อว่าเป็นตำนานประวัติศาสตร์ของเคะห์) ที่ตรงข้ามกับข้ออ้างของราชสำนักสยาม ตำนานประวัติศาสตร์ฉบับที่โลว์ไม่ได้เอ่ยชื่อแสดงให้เห็นว่า “ครั้งหนึ่งไทรบุรีมีรายาปกครองโดยเป็นอิสระจากไทย และเชื้อสายของเขาได้ปกครองสืบต่อกันลงมา โดยมีได้มีการขัดจ้งหะจนกระทั่งเจ้าชายองค์หนึ่งของตระกูลนี้ทรงเปลี่ยนไปถืออิสลาม” การเข้ามาใช้อำนาจของสยามเป็นครั้งคราวนั้น ได้ถูกผู้ปกครองแห่งเคะห์ขับไล่ ดังข้อความว่า

ข้ออ้างอีกประการหนึ่งซึ่งเลือกไว้คงจะต้องไม่เหมาะที่จะยอมรับ เพราะเป็นที่รู้กันดีว่า ตั้งแต่ศาสนาอิสลามถูกนำเข้าสู่ไทรบุรีเมื่อประมาณ 500 ปีมาแล้ว รายาไทรบุรีได้สืบเชื้อสายปกครองไทรบุรีเรื่อยมาถึง 20 คน และอย่างน้อยๆ รายา 15 องค์ของจำนวนนี้ ก็ได้รับคำบอกเล่าสืบต่อกันมาตั้งแต่แรกว่า มิได้ยอมสวามิภักดิ์ต่อประเทศสยามโดยแท้จริง...เมื่อศาสนาอิสลามได้กลายเป็นศาสนาของเจ้านายของไทรบุรี พวกเขาได้สับดแอกซึ่งได้กดขี่พวกเขาอยู่นั้นออกเสีย และได้ดำรงรักษาความเป็นอิสระของพวกเขาไว้ได้ระยะหนึ่ง ซึ่งเป็นเวลาถึงเกือบ 400 ปี แล้วประเทศสยามก็ได้บังคับเอาเครื่องบรรณาการดอกไม้ทองอีก...เป็นธรรมดาเหลือเกินที่ว่า เมื่อตระกูลเจ้านายแห่งไทรบุรีได้เปลี่ยนจากการนับถือศาสนาบุชารูปเคารพอันเป็นศาสนาที่บรรพบุรุษเคยนับถือ

¹⁴³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 111-112.

อยู่แล้ว พวกเราเหล่านั้นก็น่าจะจะได้พยายามกระซอกม่านที่ทำความมืดมัวให้แก่
วงศ์ตระกูลของเขาออกทิ้งเสีย¹⁴⁴

เมื่อพิจารณาจากประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับสยามประกอบกับข้อความข้างต้น จะเห็นว่า เป็นความตั้งใจของโลว์ที่จะแสดงเจตนาให้เห็นว่า พระยาจักรีและพระยากลาโหมขบถต่อพระเจ้า ตกเนื่องจากพระเจ้าตาก เป็น “ชาวต่างชาติ” (จีน) ความยิ่งใหญ่ของสยามถ้ามีอยู่จริง (ในความคิด โลว์) ก็เป็นเพราะว่าสยามได้ตกอยู่ในอำนาจของผู้ที่มีสิทธิ คือคนชาติพันธุ์สยามนั่นเอง เจตนา เล็กๆ ที่โลว์วางไว้ให้ผู้อ่านรายงานของเขาใช้เทียบกับกรณีเคอะห์ (และรัฐมลายูอื่นๆ) เพื่อจะ นำไปสู่การยอมรับถึงความชอบธรรมในการต่อสู้ของสุลต่านแห่งเคอะห์เพื่อให้หลุดพ้นจากสยาม

น่าสังเกตด้วยว่าข้อความของโลว์ข้างต้นมีใจความคล้ายคลึงกับเรื่องราวในอิกายัต มะรง มหาวงศ์ รายละเอียดบางอย่างก็ตรงกัน เช่นการนับถือรูปเคารพก่อนรับศาสนาอิสลาม การใช้ ศาสนาอิสลามเป็นจุดตัดแบ่งระหว่างเคอะห์สมัยจารีตกับเคอะห์สมัยใหม่ และความอิสระจากสยาม ของรายาสมัยต้น รายละเอียดเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าก่อนปี พ.ศ.2373 ซึ่งเจมส์ โลว์ อ่าง (อ่างเมื่อ พ.ศ. 2392) ว่าคนได้รับต้นฉบับตำนานจากมือของสุลต่านปะแวงั้นนั้น เขาน่าจะเคยได้รับรู้ถึงเนื้อหาในอิกายัต มะรง มหาวงศ์ มาแล้ว ซึ่งอาจจะเป็น “ต้นฉบับลายลักษณ์อักษรภาษามลายู” ซึ่งเขา ครอบครองอยู่ หรือโดยรับฟังมาจากชาวบ้านหรือ “รายา” ที่เขาได้สนทนาสอบถามด้วย (ปิ้งขึ้น หลังจากโลว์ทำรายงานชิ้นนี้ ประชานสภาที่ป็นังก็ได้เสนอความเห็นเกี่ยวกับเรื่องลิตธิของสยาม เหนือเคอะห์ที่ไม่ปรากฏในตำนานประวัติเป็นประเด็นหลักประเด็นหนึ่งในที่ประชุม)* อยากรู้ก็ดี โลว์ ก็เลือกที่จะเปิดเผยเรื่องนี้หลังจากนั้นนานถึง 25 ปี สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่า ความรู้ อำนาจ และการเมืองนั้นซุกซ่อนอยู่ในภาษาและเรื่องเล่าอย่างแยกไม่ออก แม้เขาจะยืนยันว่าเขาศึกษา ประวัติศาสตร์พื้นเมืองอย่าง “ไม่บิดเบือน” แต่สำหรับโลว์แล้ว การเมืองแยกไม่ออกแม้แต่จาก

¹⁴⁴ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 109-110.

* ในที่ประชุมครั้งเดียวกันนี้ได้พิจารณาสิทธิของสยามเหนือประะเช่นกัน โดยมีการอ้างอิงถึง ประวัติศาสตร์ย้อนไปถึงสมัยประะเป็นเมืองขึ้นของมะละกา จนในปี พ.ศ.2162 ประะและเคอะห์ตกเป็นเมืองขึ้น ของอาชินและได้ส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทอง ต่อมาตกอยู่ในอำนาจของฮอลันดาที่มะละกา หลังจากปี พ.ศ.2338 เมื่ออังกฤษตีมะละกาได้ก็ปลดปล่อยประะ เมื่อพิจารณาแล้ว “ไม่มีร่องรอยที่จะพิสูจน์ได้ว่าประเทศสยามเคยสั่งให้ เปร็คส่งเครื่องราชบรรณาการ หรือว่าเปร็คเคยส่งเครื่องราชบรรณาการ ไปยังประเทศสยาม...เราได้ค้น ประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวกับการผูกพันทางการเมืองของเปร็คจากปี ค.ศ.1612 ซึ่งเป็นเวลากว่า 200 ปี ไม่มีตอนไหน กล่าวว่เปร็คเคยขึ้นกับประเทศสยาม จากที่กล่าวนี้ก็เป็นที่น่าอัศจรรย์ที่เปร็คเคยเกี่ยวข้องและเป็นเมืองขึ้นของมหา ประเทศอื่นๆ” กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 184, 189-190.

ดนตรี หรือศิลปะการแสดง เขาแสดงความคิดเห็นว่าประชาชนชาวสยามนั้นเป็นคนที่มีนิสัยดีตามธรรมชาติ และขบขันรื่นเริงง่ายสิ่งเหล่านี้เห็นได้จากดนตรี วรรณกรรม และการแสดง “พวกเขามักตั้งใจปล่อยอารมณ์ไปกับความสนุกสนานและเสียงเพลงชั่วขณะหนึ่ง เพื่อให้ความทุกข์ยากประจำวันที่เขาจำต้องทนทานจากการกระทำของผู้ปกครองที่ไม่มีความรู้สึกรู้สมอะไร (ลดลง-ผู้วิจัย)”¹⁴⁵

วิธีคิดที่เห็นว่าการเมืองแทรกอยู่ในปริมณฑลที่กว้างเช่นนี้ เมื่อประกอบกับความรู้เรื่องภาษาและวัฒนธรรมสยาม-มลายูที่กว้างขวางลึกซึ้ง ทำให้โลว์ในฐานะทูตไม่ไว้วางใจการแปลภาษาของล่ามอยู่ไม่น้อย เขาจัดกิจกรรมนิยมของการติดต่อในสยาม (และในราชสำนักอินโดจีน)¹⁴⁶ ที่ต้องใช้ล่ามอยู่เสมอ โลว์เชื่อว่าการสื่อสารผ่านล่ามนั้นจะทำให้การสื่อความผิดเพี้ยนไป โลว์ตระหนักดีว่าอารมณ์และความคิดของล่ามอาจทำให้เกิดความเบี่ยงเบนของข้อมูลข่าวสารที่ทั้งสองฝ่ายตั้งใจสื่อสารกันจริงๆ และอาจทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างสองฝ่ายเสียหายไม่สมกับความตั้งใจตอนหนึ่งเขากล่าวว่า

การติดต่อได้ตอบทั้งหมดกับราชสำนักของสยาม ควรจะเขียนใช้ภาษาไทย และไม่ควรรใช้ภาษามลายู ซึ่งเป็นภาษาต่างประเทศไม่ชินปากของเขา เหมือนกับภาษาอารบิกที่ไม่ชินปากของเรา อาจมีล่ามชาวมลายูหลายคนที่กรุงเทพฯ ซึ่งมีความสามารถสูงพอที่จะแปลภาษาของเขาเป็นภาษาไทยได้ แต่ทว่าการแปลที่ยึดตามถ้อยคำแท้ๆ บางทีก็ไม่พอ มีอารมณ์ซึ่งอาจจะถูกถ่ายเข้าไปในถ้อยคำเดิมซึ่งทำให้เสียน้ำหนักในคำแปล และมีผลของบางเรื่องที่มีได้ขึ้นกับการใช้ถ้อยคำที่ยากลำบากทั้งไวยากรณ์ แต่ขึ้นกับการใช้ศัพท์ต่างๆ และรายละเอียดปลีกย่อยถูกต้องตามสำนวน ถ้าหากการติดต่อได้ตอบนั้นถ้าใช้ภาษาไทยทั้งหมด โดยบรรดาผู้ที่มีความสามารถทำงานนั้นได้ จะทำให้การเจรจาสั้นลง และขจัดปัดเป่าปัญหาเกี่ยวกับการแปลความผิดๆ ที่อาจเกิดขึ้นไม่ว่าจะจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งได้¹⁴⁷

ไม่เฉพาะแต่เจมส์ โลว์เท่านั้น เฮนรี เบอร์นี่ก็ไม่ไว้วางใจล่ามและผู้แปลภาษา (ซึ่งทำให้เขาขัดแย้งอย่างรุนแรงกับแอนเดอร์สันผู้แปลภาษามาเลย์ของทางการอังกฤษ เพราะเขากล่าวอย่าง

¹⁴⁵ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 59.

¹⁴⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 45-46.

¹⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 45.

ชัดเจนว่าเขาเองก็รู้ภาษามาลายูมากไม่แพ้แอนเดอร์สัน) เบอร์นี่เข้าใจว่าลามีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์อันดีหรือไม่ดีระหว่างคูกรณี เขากล่าวเป็นนัยว่าความสัมพันธ์ระหว่างสยาม อังกฤษ และรัฐมลายูนั้นเป็นสงครามของการเล่าเรื่องและสร้างภาพ ซึ่งลามีได้เข้ามามีอิทธิพลในสงครามนี้ ดังที่เบอร์นี่เล่าถึงความเข้าใจของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชที่กล่าวหาว่า “ผู้แปลภาษามาลายูและทำทุกสิ่งเพื่อชวนให้เกิดสงครามระหว่างประเทศสยามกับรัฐบาลอังกฤษ” ตอนหนึ่งเบอร์นี่สะท้อนถึงความเป็นไปได้ว่าจะมีการปลอมแปลงหนังสือเพื่อสร้างภาพความเลวร้ายให้เกิดแก่เจ้าเมืองนครศรีธรรมราช ว่า

ภาษาที่ใช้ในหนังสือของหลวงภักดีนั้น แสดงว่าเป็นสำนวนการเขียนของคนมาเลย์ที่ชั่วช้าคนใดคนหนึ่งก็ก่อเรื่องให้เกิดความเข้าใจผิด...คำพูดที่ว่า กราบลงที่สี่นรองเท้าเป็นของแปลกสำหรับคนมุสลิม และมีน้อยในขนบธรรมเนียมของคนสยาม ซึ่งความในจดหมายนั้นข้าพเจ้าสงสัยอย่างยิ่งว่าคงจะเป็นความตั้งใจของคนเขียนที่จะให้สะอึดตาของเรา เรื่องของการปลอมแปลงตราและหนังสือสำคัญที่ถูกค้นพบ และเปิดเผยขึ้นที่เมืองอาซิน ใน ปี ค.ศ.1819 จะแสดงว่าคนมาเลย์เป็นผู้ชำนาญมากในการทำความชั่วช้าชนิดนี้¹⁴⁸

เรื่องเล่าจึงกลายเป็นแกนกลางในการดำเนินการเพื่อสร้างความสัมพันธ์กับสยาม เบอร์นี่ระบุว่าแม้ว่าเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช “มีความมั่งคั่งใหญ่ใฝ่สูง มีศิลปรอบตัว และมีความฉลาดแกมโกง” ตามเข้าใจของอังกฤษ แต่คุณสมบัติเช่นนี้ก็ “เป็นสิ่งธรรมดาในนิสัยของเจ้านายพื้นเมืองโดยทั่วไป” ในความเห็นของเบอร์นี่ ภาพลักษณ์อันเป็นเรื่องธรรมดาชนิดนี้ถูก “แต่งเติม” จากการเล่าเรื่องผ่านวาจาและรายงาน จนเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชในมุมมองของอังกฤษและมลายูเลวร้ายยิ่งขึ้นไปอีก “มีเรื่องเล่าลือเกิดขึ้นทั่วไปในสังคมของเราที่นี่ เพื่อทำให้ความอคติของเรามีต่อเขาเลวร้ายยิ่งขึ้น”¹⁴⁹ ดังเช่นข่าวที่ว่าเจมส์ โลว์ ถูกวางยาพิษโดยคำสั่งของเจ้าพระยานนครศรีธรรมราช และเบอร์นี่ถูก “ตัด...ออกเป็นชิ้นๆ” และถูกจับกุมที่ควนตานี (ตรัง)¹⁵⁰ เบอร์นี่กล่าวว่าเรื่องนี้ไม่เป็นความจริงแต่อย่างใด ทว่าเป็นเหตุการณ์ในเรื่องเล่าซึ่งช่วยตอกย้ำภาพลักษณ์ของความป่าเถื่อนของเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชที่ถูกสร้างขึ้นโดยอังกฤษและมลายูเท่านั้น สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงอำนาจของการเล่าเรื่องไม่ว่าจะ โดยรูปแบบใด แอนเดอร์สัน ผู้แปลภาษามาลายู และผู้แทนการเมืองอังกฤษ

¹⁴⁸ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 146-147.

¹⁴⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 242-243.

¹⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 244.

ประจำประและสลังเองก็ยอมรับว่าเรื่องเล่ามีอิทธิพลต่อการสร้างภาพและ (อ)คติ เขากล่าวว่า เขาไม่เคยพบพระองค์จริงของเจ้าพระยานคร แต่รู้จักจากจดหมายบอกเล่าที่เขาได้แปลนั่นเอง จะผิดพลาดหรือถูกต้องเพียงใดก็ขึ้นอยู่กับว่าสิ่งเหล่านั้นแสดงถึงการได้ปฏิบัติหน้าที่ในฐานะข้าราชการอังกฤษแล้วหรือไม่¹⁵¹

ปัญหากรณีล้ามมีอิทธิพลต่อเรื่องราวของโลว์ และเบอร์นี่ดังกล่าวยืนยันให้เห็นว่า ปฏิบัติการทางภาษาพร้อมที่จะเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ โดยไม่อาจควบคุมได้ ดังในกรณีของแอนเดอร์สันเช่นเดียวกัน ล้ามชาวอังกฤษผู้นี้รู้จักเจ้าเมืองนครศรีธรรมราชโดยการ “วาดภาพ... (จาก) ความรู้ในรายงานของร้อยเอกเบอร์นี่เป็นส่วนใหญ่”¹⁵² แต่เขาก็มีทัศนคติเป็นลบอย่างรุนแรง ซึ่งตรงกันข้ามกับเบอร์นี่ที่ถูกหาว่าเข้าข้างสยามจนน่าสงสัยว่าละทิ้งผลประโยชน์ของอังกฤษ ขณะเดียวกันเบอร์นี่ก็รู้จักเจ้าเมืองประ และสลังอร์จากรายงานและเรื่องเล่าที่แปลโดยแอนเดอร์สัน แต่เบอร์นี่กลับเรียกสุลต่านเคชะหว่า “คนปัญญาอ่อน” เรียกสุลต่านประว่า “คนอ่อนแอที่น่าสงสาร” และเรียกสุลต่านสลังอร์ว่า “โจรสลัดคนหนึ่ง”¹⁵³ ส่วนแอนเดอร์สันเรียกคนเหล่านี้ว่า “เพื่อนชาวมาเลย์ผู้มีชีวิตอยู่อย่างง่ายๆ และถูกกดขี่ข่มเหง”¹⁵⁴ ที่อังกฤษจะต้องช่วยปลดแอก และโอบอุ้มดูแล

อาจกล่าวได้ว่าการแปลนั้น ไม่ว่าจะแปลโดยมีล้ามหรือโลว์เป็นตัวกลาง การแปลก็ไม่เคยถ่ายทอดอะไรได้อย่างบริสุทธิ์หรือตรงไปตรงมา เพราะการแปลเป็นการสร้างวาทกรรมอย่างน้อยที่สุดมันก็ได้สร้างเรื่องราวขึ้นใหม่ผ่านภาษาภายในบริบทเฉพาะทางประวัติศาสตร์ ที่ขึ้นอยู่กับกฎเกณฑ์และการควบคุม (ของวาทกรรม) ซึ่งอนุญาตให้พูดบางอย่างได้และพูดบางอย่างไม่ได้¹⁵⁵ เป้าหมายของการควบคุมทางวาทกรรมทำให้การแปลเป็นการ “ปกป้องอำนาจและอันตรายของตัวเอง” การแปลมีหน้าหน้าที่คล้ายกันกับการควบคุม ดังจะเห็นได้ว่าการแปลที่ประสบความสำเร็จคือการทำให้ความจำเพาะและลักษณะเฉพาะกลายเป็นคำพูดที่พิถีพิถัน เหมือนกับการบรรจุไปสู่ระดับแนวคิดทั่วไปที่มีอยู่ทั้งตัวบทดั้งเดิมและตัวบทพิเศษโดยฝีมือของผู้แปล ในฟิลิปปินส์สมัยอยู่ใต้อาณานิคมของสเปน สเปนใช้การแปลลดทอนอำนาจของภาษาตากาล็อกและวัฒนธรรมดั้งเดิม

¹⁵¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 170, 172-173.

¹⁵² เรื่องเดียวกัน, หน้า 172.

¹⁵³ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 165.

¹⁵⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 155.

¹⁵⁵ Paul St-Pierre, “translation as a discourse of history,” สืบค้นจาก www.erudit.org/revue/ttr/1993/v6

เพื่อการครอบงำของจักรวรรดินิยม ด้วยการสั่งห้ามเผยแพร่วรรณกรรมพื้นเมือง ขณะเดียวกันก็แปลคัมภีร์คริสตศาสนาเพื่อเร่งเร้ากระบวนการสร้างความเป็นอื่นให้แก่ฟิลิปปินส์ ในแง่นี้การแปลคือเครื่องมือในการลดทอนกระบวนการครอบงำของอาณานิคมนั้น¹⁵⁶ การแปลจึงเป็นการแทนที่ในทางประวัติศาสตร์และสภาพทางสังคม การแปลเข้ามาสู่การดำรงอยู่ การผลิตซ้ำ การแทนที่ที่ทำให้การแปลมีบทบาททางวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้การแปลจึงเป็นการเมืองอยู่ด้วยเช่นเดียวกัน¹⁵⁷

ในกรณีของฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ ก็ซุกซ่อนเอาไว้ด้วยการเมืองของการสร้างความรู้ผ่านการแปลที่ถูกควบคุมอยู่ด้วยวาทกรรมอาณานิคม การค้า และวาทกรรมเสรีนิยมซึ่งกำลังเติบโตอยู่ในสังคมตะวันตก แม้ว่าโลว์จะกันตัวเองเอาไว้จากตัวบทฮิกายัตด้วยการทำเชิงอรรถอธิบายความอย่างมากมาย (จนอาจจะมากกว่าเนื้อหาฮิกายัตด้วย) แต่ความเป็นตะวันตกของฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ก็ปรากฏอยู่อย่างเด่นชัด ผู้อ่านจะเห็นได้ถึงวัฒนธรรมการเขียนแบบสมัยใหม่ของตะวันตกที่เน้นการบรรยายภาพให้เห็นจริง หรือการสร้างบทสนทนา และพยายามแสดงเหตุผลให้แก่เรื่องราวด้วยการเล่าเรื่องย้อนหลังเพื่อให้คำอธิบายและเชื่อมโยงเรื่องราวที่ไม่ปะติดปะต่อกัน อันเป็นการจัดลักษณะพื้นฐานทั่วไปของเรื่องเล่าพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจาริตที่ชาวยุโรปเห็นว่าไม่ปะติดปะต่อและถึงขั้นสับสน (ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวแล้วในบทที่ 3) ลักษณะสมัยใหม่นี้อาจเป็นไปได้ทั้งในแง่ที่เป็นสิ่งซึ่งตกค้างมาจากการแปลของเจมส์ โลว์ เอง หรือการที่ผู้บันทึกตำนานชาวมลายูได้รับอิทธิพลมาจากความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมกับชาวตะวันตก ด้วยวิธีการการเขียนแบบสมัยนี้เองที่ทำให้ฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ สามารถสื่อสารกับชาวอังกฤษได้ ไวยากรณ์ทางวรรณกรรมแบบที่ตะวันตกคุ้นเคยจึงถูกนำมาผสมผสานกับไวยากรณ์ของตำนานพื้นเมือง

จึงอาจกล่าวได้ว่ารูปแบบของฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ นั้นมีอังกฤษ (หรือตะวันตก) เข้ามาเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์ด้วยอย่างไม่อาจแยกออก หากการแปลในฟิลิปปินส์คือการลดขั้นตอนของกระบวนการกลายเป็นเจ้าอาณานิคมที่กระทำโดยสเปน ในกรณีของคาบสมุทรมลายู ก็อาจกล่าวได้เช่นเดียวกันว่า ทั้งการแสวงหาความรู้ความเข้าใจ และการแปลงองค์ความรู้นั้นไปสู่ภาษาอังกฤษของ

¹⁵⁶ Vicente Rafeal, *Contracting Colonial: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p.213. อ้างถึงใน Paul St-Pierre, “translation as a discourse of history”, p.63.

¹⁵⁷ Satya Mohanty, “Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism,” *Yale Journal of Criticism*, 11 (2), p.2. (1-31) อ้างถึงใน Paul St-Pierre, “translation as a discourse of history”, p.69.

โลว์ก็คือการลดขั้นตอนของการครองความเป็นเจ้า (ของ) ของอังกฤษเหนือเคดะห์นั่นเอง ฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ จึงไม่อาจได้รับการพิจารณาบนฐานความสัมพันธ์ระหว่างสยามและเคดะห์ดังที่ตัวบทพยายามโน้มน้าวให้เห็นเท่านั้น แต่การไม่ปรากฏตัวของอังกฤษ ในฐานะเจ้าอาณานิคมก็มีความหมายต่อตัวบทและหน้าที่ทางวัฒนธรรมและการเมืองของฮิกายัตเรื่องนี้เช่นเดียวกัน

คงได้กล่าวแล้วว่า หลังพระยาไทรบุรี (ปะแงรัน) ลี้ภัยไปประทับอยู่ที่เกาะปีนัง ทำทีของอังกฤษแม้จะแสดงความเห็นใจพระองค์อยู่ไม่น้อย (ซึ่งทำให้เห็นความปรารถนาลึกๆ ของอังกฤษที่จะครอบครองเคดะห์เสียเอง) แต่ในเชิงนโยบายแล้ว อังกฤษจะทำเช่นนั้นอย่างโจ่งแจ้งไม่ได้ อังกฤษจึงค่อนข้างไม่เต็มใจที่จะให้พระองค์อยู่ที่เกาะปีนังนัก เพราะการประทับอยู่ของสุลต่านทำให้เคดะห์กลายเป็นศูนย์กลางในการคิดก่อขบถที่จะมุ่งตรงไปที่การปกครองของสยาม¹⁵⁸ ซึ่งจะส่งผลต่อความสัมพันธ์ของสยาม-อังกฤษที่มีภาพของฝรั่งเศสหลอกหลอนอยู่เบื้องหลัง บาร์บารา วัตสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา กล่าวไว้ว่า ต่อเหตุการณ์ที่สุลต่านปะแงรันทรงลี้ภัยนั้น “ขณะที่เจ้าหน้าที่อังกฤษในปีนังและสิงคโปร์มองสยามด้วยความไม่สบายใจ (แต่) ที่ลอนดอนความกังวลส่วนใหญ่ก็คือการขยายตัวที่อาจเป็นไปได้ของชาติยุโรปอื่นๆ เข้าไปในหมู่เกาะโดยเฉพาะฝรั่งเศส”¹⁵⁹ ซึ่งเคยขยายอำนาจมาทางด้านตะวันตกของคาบสมุทรไทยมาแล้วเมื่อปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 อังกฤษหวังว่าจะสามารถกันคาบสมุทรมาลายูไว้ได้โดยใช้ไทยเป็นกันชน ด้วยเหตุนี้จึงต้องพยายามรักษาดุลยภาพความสัมพันธ์กับสยาม แม้ว่ารัฐมลายูบนคาบสมุทรได้พยายามอย่างยิ่งที่จะปกป้องตัวเองจากสยามด้วยการหันไปหาศูนย์อำนาจยุโรป แต่ก็ไม่ได้สัมฤทธิ์ผล เพราะทั้งสยามและอังกฤษประสงค์ที่จะรักษาสันติภาพในคาบสมุทร ในปี พ.ศ.2410 เมื่อพ่อค้าสิงคโปร์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสตรีท เซ็ตเติลเมนต์มีปัญหาข้อจำกัดทางการค้า สยามก็รีบแก้ไขปัญหานี้ทันที ขณะเดียวกัน เมื่อสุลต่านแห่งตรังกานูส่งคณะผู้แทนไปลอนดอนเพื่อเจรจาโดยตรงเพื่อขอให้อังกฤษเป็นรัฐอารักขาอย่างเป็นทางการ แต่อังกฤษก็ตอบสนองอย่างเฉยเมย นอกจากนั้นยังได้ยอมรับว่า “ตรังกานูเป็นประเทศราชของไทย”¹⁶⁰

ภาษาและวรรณกรรมในบริบทเช่นนี้จึงเข้ามาเกี่ยวพันกับการเมืองอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เบื้องลึกที่มีความปรารถนาเคดะห์ และเบื้องหน้าที่ต้องรักษาดุลยภาพทางการเมืองกับสยาม ทำให้อังกฤษต้องใช้ภาษาที่คลุมเครือในการสื่อสาร หรือทำสัญญา ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดความเข้าใจที่ไม่

¹⁵⁸ บาร์บารา วัตสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา, *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*, หน้า 195.

¹⁵⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 202.

¹⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 201.

ตรงกันระหว่างสยามและอังกฤษ อังกฤษวางหลักการให้คณะทูตที่ไปเจรจากับสยาม “จะต้องคว
 เว้นไม่กล่าวถึงปัญหาอันใดเป็นทำนองยอมรับสิทธิอัน (สยาม-ผู้วิจัย) ไม่มีนี้เด็ดขาด”¹⁶¹ แต่การ
 หลีกเลี่ยงของอังกฤษก็ก่อให้เกิดความคลุมเครือ และถูกตีความจากสยามว่าเป็นการยอมรับสิทธิของ
 สยาม ดูเหมือนว่าสยามได้ใช้ประโยชน์จากความคลุมเครือนี้อย่างหลักแหลม ด้วยการหลีกเลี่ยงที่จะ
 ทำสัญญากับอังกฤษอย่างเป็นทางการเป็นลายลักษณ์อักษรเพื่อที่จะขำรงความเข้าใจจากการตีความของตนเอง
 ถึงการยอมรับจากอังกฤษเอาไว้ ดังที่อังกฤษพยายามส่งคณะทูตของเจมส์ โลว์ไปเจรจาใน พ.ศ.
 2367 แต่สยามก็พยายามหน่วงเวลาไม่ให้เกิดการเจรจากันอย่างเป็นทางการระหว่างเจ้าเมือง
 นครศรีธรรมราชกับโลว์ ได้แต่ส่งตัวแทนที่โลว์เห็นว่าเขาไม่ต้องการเจรจาด้วย เพราะเป็นผู้ไม่มี
 อำนาจอย่างแท้จริง นอกจากนั้นยังเห็นได้จากอังกฤษต้องพยายามเจรจาเพื่อการทำสนธิสัญญา
 เกี่ยวกับประเทศราชในหัวเมืองมลายูของสยามถึง 3 ครั้ง จนสำเร็จได้สนธิสัญญาที่คลุมเครือมาอีก
 ในปี พ.ศ.2369

ลักษณะเช่นนี้เป็นปัญหาที่อังกฤษเองก็ยอมรับ แต่อีกด้านหนึ่งก็ตอบสนองนโยบายทางการ
 ค้าและการเมืองของพวกเขาได้เช่นกัน อย่างเช่นในปี พ.ศ.2369 หลังยึดเกาะหัดได้แล้ว 5 ปี สยามยัง
 พยายามเข้าโจมตีประและสลังอร์ อังกฤษจึงส่งเฮนรี เบอร์นี่ไปยังกรุงเทพฯ หลังจากเจรจากัน
 อย่างยืดเยื้อก็ได้ตกลงกันทำสนธิสัญญาโดยที่สยามตกลงจะไม่โจมตีทั้งประและสลังอร์ แต่มี
 เงื่อนไขว่า ถ้าประมุขของประยังต้องการ ก็สามารถส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองไปให้กรุงเทพฯ ได้
 แม้เกาะหัดรับรองอย่างชัดเจนแล้วที่จะเป็น “ดินแดนในบังคับสยาม” การใช้คำภาษาอังกฤษใน
 สนธิสัญญาอังกฤษ-สยามก็ละสถานะของกลันตัน และตรังกานูเอาไว้อย่างกำกวม เบอร์นี่
 ระมัดระวังที่จะให้คำรับรองเกี่ยวกับการค้าของอังกฤษในพื้นที่เหล่านี้ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้รับรอง
 การเป็นเจ้าของผู้ปกครองของสยามอย่างเป็นทางการ หรือในปีเดียวกัน เมื่อส่งเจมส์ โลว์ ไปประ
 และโลว์ได้ตัดสินใจทำสัญญารับรองอธิปไตยของประและสนธิสัญญาให้ความช่วยเหลือประใน
 กรณีที่ถูกโจมตี ต่อสนธิสัญญานี้ แม้ข้าหลวงใหญ่ในกัลกัตตาปฏิเสธที่จะให้สัตยาบัน แต่ก็ไม่
 ปรากฏว่ามีการเพิกถอนอย่างชัดเจน จึงเท่ากับยอมให้สัมพันธภาพอันไม่แน่นอนระหว่างประกับ
 อังกฤษยังมีอยู่ต่อไป¹⁶²

ท่าทีที่คลุมเครือดังกล่าวแน่นอนว่าย่อมยังประโยชน์แก่อังกฤษด้วยอย่างที่กล่าวแล้ว นั่นคือ
 นอกจากลดความสัมพันธ์ที่ตึงเครียดแล้ว ยังเป็นการสานสัมพันธ์เพื่อเปิดโอกาสแก่การขยาย

¹⁶¹ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 184.

¹⁶² เรื่องเดียวกัน, หน้า 194-195.

ประโยชน์ทางการค้าในอนาคตด้วย¹⁶³ อย่างไรก็ตามนี้ก็มีอยู่เฉพาะในสายตาของชาวยุโรปเท่านั้น จากทัศนะของคนกรุงเทพฯ เคะห้ กลันตัน และตรังกานู ล้วนเป็นรัฐประเทศราชทั้งหมดที่รับรองสถานะการเป็นเมืองขึ้นของสยามด้วยการส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองไปทุกๆ 3 ปี¹⁶⁴

ความกำกวมหรือความคลุมเครือสะท้อนให้เห็นถึงเจตนาที่จะประนีประนอมของอังกฤษกับสยามเพื่อรักษาความสัมพันธ์ดังกล่าวแล้ว อย่างไรก็ตามในอีกแง่มุมหนึ่งยังได้รับการประเมินว่าการประนีประนอมเป็นผลมาจากทัศนะที่ขัดแย้งกันระหว่างเจ้าหน้าที่อังกฤษ 2 ฝ่ายเอง ฝ่ายหนึ่งต้องการปกป้องผลประโยชน์ของอังกฤษด้วยการหลีกเลี่ยงการผูกมัดตรงๆ แต่อีกฝ่ายต้องการให้ขยายการควบคุมทางการเมืองให้กว้างขึ้นและมั่นคงขึ้นเพื่อประกันการค้า¹⁶⁵ ในฝ่ายหลังนี้มีเจมส์ โลว์ อยู่ด้วย อย่างไรก็ตาม การแสดงออกถึงความตั้งใจที่จะให้อังกฤษแสดงความเด็ดขาดของโลว์ก็ถูกควบคุมโดยนโยบายหลักของอังกฤษที่ต้องการสร้างโอกาสทางการค้าเท่านั้น แนวคิดของอังกฤษก็คือการเข้าไปใกล้เกลี้ยความขัดแย้งใดๆ “ให้ถือว่าเป็นการกระทำด้วยความรักฉันมิตรเท่านั้น ห้ามมิให้แสดงด้วยกริยาหรือวาจาในทำนองที่จะทำให้เราต้องมีความจำเป็นเข้าไปผูกพันถึงต้องใช้การปฏิบัติการทางทหาร”¹⁶⁶

กล่าวได้ว่าความอยู่รอดของคะห้ขึ้นอยู่กับการอยู่ดีกับดุลยภาพระหว่างสยามและอังกฤษ และดุลยภาพนั้นก็แสดงผ่านการใช้ภาษา ทั้งในการเจรจาทางการทูต การทำสนธิสัญญา และวรรณกรรมตัวตนทางการเมืองที่คะห้เคยแสดงออกมามากตั้งแต่ต้น (เช่นการใช้กับสยามและพม่า สยามและมะละกา) จึงยังมีความจำเป็นสำหรับรัฐเล็กๆ แต่มีคำรัฐนี้ เช่นเมื่อ พ.ศ.2391 ก่อนการปรากฏตัวของอิภัยต มะรง มหาวงศ์ เพียงปีเดียว เมื่อปีนั้นได้อ้างสัญญา ค.ศ.1826 ของเจมส์ โลว์ กับประตอคะห้บังคับให้ผู้สืบตำแหน่งของสุลต่านปะแงรัน โอนเขตปกครองของ ก-ริ-อัน (Kreian) ซึ่งเป็นพรมแดนที่เป็นปัญหาขัดแย้งให้แก่ประ แต่ราชสำนักคะห้ก็กลัวสยามจะลงโทษ จึงตัดสินใจเลือกเขตปกครองเล็กๆ อีกแห่งหนึ่งที่อยู่กับโปรวินส์ เวลสลีย์ ยกให้ปีนังแทน¹⁶⁷ เมื่อเป็นเช่นนี้สถานะหรือหน้าที่ของอิภัยต มะรง มหาวงศ์ จึงไม่ใช่ตั้งอยู่บนแกนความสัมพันธ์ระหว่างสยาม-คะห้เท่านั้น แต่ดังที่กล่าวแล้วว่า ได้มีอังกฤษเข้ามาเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้ง อิภัยตเรื่องนี้จึงเป็นพื้นที่ที่

¹⁶³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 204.

¹⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 195.

¹⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 203.

¹⁶⁶ กรมศิลปากร, เอกสารของเฮนรี เบอร์นี่ เล่ม 2 ตอน 3, หน้า 164.

¹⁶⁷ บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา, ประวัติศาสตร์มาเลเซีย, หน้า 199.

บรรจุกเอาไว้ด้วยตัวตนทางวัฒนธรรมการเมืองของคณะที่ที่ต้องปลดปล่อยทางการเมือง ตัวตนของอังกฤษที่ต้องประนีประนอมอยู่บนความคลุมเครือ และสยามที่ชัดเจนในการตีความของตัวเองว่า “ดอกไม้เงินดอกไม้ทอง” คือเครื่องหมายของสิทธิที่คณะยกตัวเองให้

4.3.3 อำนาจของความคลุมเครือ

อิกายัต มะรง มหาวงศ์ ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษานี้ เป็นฉบับแปลจากภาษามลายูซึ่งขณะนี้เชื่อกันว่าเป็นฉบับที่เก่าที่สุด ในบรรดาอิกายัตเรื่องเดียวกันหลายฉบับ ซึ่งค้นพบภายหลัง เนื้อหาผสมผสานกันระหว่างเรื่องเหนือจริง และเรื่องราวที่อยู่ในครรลองของความเป็นจริงได้ ดังเช่นเรื่องราวเกี่ยวกับครุฑที่เข้ามาทำลายขบวนเสด็จของเจ้าชายแห่งกรุงรุมที่มีลักษณะเป็นนิทาน ขณะที่เรื่องศึกสามเส้า ระหว่างสยาม พม่า และชาวยักษ์นั้น มีร่องรอยของความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ ลักษณะผสมผสานเช่นนี้ถือเป็นลักษณะทั่วไปของวรรณกรรมสมัยจารีตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในยุคหัวเลี้ยวหัวต่อของคริสต์ศตวรรษที่ 18 ซึ่งอำนาจของยุโรปเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในบริเวณหมู่เกาะและคาบสมุทรมลายู งานเขียนพื้นเมืองในยุคนี้จึงถือเป็นพัฒนาการของตำนานปรัมปราสู่ความเป็นตำนานประวัติศาสตร์ นั่นคือการดึงเอาตำนานเรื่องเก่าแก่ปรัมปราไปให้เข้าไปอยู่ในกรอบของประวัติศาสตร์ เช่น การเรียงลำดับเวลาของราชวงศ์หรือชาติสกุลต่างๆ ที่มีบุคคลทางประวัติศาสตร์หรือเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เกี่ยวข้อง แสดงความสัมพันธ์ระหว่างตำนานกับประวัติศาสตร์ เรื่องหรือเนื้อหาของตำนานประวัติศาสตร์จึงแตกต่างไปจากนิทานปรัมปราธรรมดาและเรื่องศาสนาทั่วไป¹⁶⁸

ไมเออร์ มีความเห็นว่าอิกายัตเรื่องนี้มีแก่นหลักอยู่ที่คู่ขัดแย้งระหว่าง “พลังด้านมืด” กับ “พลังด้านสว่าง” ของมนุษย์ เนื่องจากราชามะรง มหาวงศ์ ผู้ก่อตั้งคณะที่นั่นเป็นลูกของเทพ (ด้านสว่าง) ที่แต่งงานกับนางยักษ์ (ด้านมืด) ราชามะรง โภธิสัตว์ ซึ่งเป็นพระราชโอรสจึงมีชาติกำเนิดที่คลุมเครือ ซึ่งเป็นผลให้ราชวงศ์ต้องต่อสู้กับความขัดแย้งทั้งสองด้านก่อนที่จะพบทางออก คือศาสนาอิสลาม ระหว่างหนทางการแสวงหาทางออกนั้น ราชามะรง มหาโภธิสัตว์พยายามจะลดพลังด้านมืดโดยส่งโอรสองค์ใหญ่พร้อมด้วยกองทัพชาวยักษ์ทั้งหมดไปสร้างกรุงสยาม แต่เนื่องจากทรงอนุญาตให้เหลือนางยักษ์ไว้ในราชสำนัก ความขัดแย้งจึงไม่หมดไป และกลับบานปลายเมื่อหลานของพระองค์ ซึ่งเป็นผู้ปกครองคณะที่พระองค์ที่ 4 ทรงอภิเษกกับนางยักษ์อีก ผลก็คือผู้ปกครอง

¹⁶⁸ ธิดา สาระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์ (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2539), หน้า 72.

องค์ที่ 5 รับเอาพลังด้านมืดมาเติมที่ ทำให้บ้านเมืองเกิดความระส่ำระสาย จนขุนนางราษฎรต้องหาทางขับไล่ หลังจากที่เคยหวั่นไหวกับความตกต่ำมากที่สุดด้วยภาวะไร้กษัตริย์ การฟื้นฟูก็เกิดขึ้นด้วยความช่วยเหลือของสยาม และต่อมาก็รับศาสนาอิสลาม หลังจากนั้นสถานการณ์ก็เข้าสู่ภาวะปกติ ศาสนาอิสลามทำให้เคยหวั่นไหวพินมาจากพลังด้านมืด¹⁶⁹

ชุลีพร วิรุณหะ เสนอว่าในอนุภาคที่ทำให้ไมเออร์วิเคราะห์ว่าตำนานเรื่องนี้เปรียบเปรยสยามเป็นยักษ์นั้นอาจไม่ได้หมายความว่าสยามคือด้านมืด ด้านธรรม หรือความชั่วร้ายก็เป็นได้ แต่สัญลักษณ์ยักษ์อาจหมายถึงผู้ที่มีอำนาจด้วยกำลัง ขณะที่เคยหวั่นไหวซึ่งเป็นด้านสว่างนั้นมีความหมายถึงผู้มีปัญญา ซึ่งสิ่งนี้ได้สะท้อนให้เห็นถึงตัวตนในทางการเมืองของเคยหวั่นในฐานะเป็นรัฐมลายูรัฐเล็กที่มักจะใช้กลไกในการปกปิดความตึงเครียดและความสัมพันธ์กับรัฐที่มีกำลังเหนือกว่า หรือมีท่าทีรุกรานด้วยการแสดงว่าสามารถเอาชนะได้ด้วยปัญญา ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งมีพลัง¹⁷⁰

การวิเคราะห์ของชุลีพรทำให้เห็นได้ว่า เอาเข้าจริงแล้วเคยหวั่นเองก็ไม่ได้ต้องการที่จะแตกหักกับสยาม แม้ว่าลึกๆ แล้วอาจจะไม่พึงพอใจกับบทบาทของผู้ใช้อำนาจมากนัก ฮิกายัต มะรงมawangศ์ ได้เข้ามาทำหน้าที่ประนีประนอมตรงนี้ได้เป็นอย่างดี ผู้อ่านจะเห็นได้ดังที่ไมเออร์ได้กล่าวไว้ว่า สำหรับเคยหวั่นแล้ว ฮิกายัตเรื่องนี้สะท้อนแง่มุมหนึ่งที่แสดงให้เห็นการยอมรับว่า สยามเป็นผู้วางรากฐานการปกครองที่ดี ขณะที่บทบาทของศาสนาอิสลามนั้นช่วยในการกล่อมเกลารื้อหรือให้ตัวแบบของความเป็นมนุษย์ที่ดี¹⁷¹ ด้วยเหตุนี้ เคยหวั่นจึงไม่จำเป็นต้องกำจัดสยามให้สิ้นซากเหมือนดังความสว่างกำจัดความมืด แต่ทว่าเป็นการยอมรับว่าทั้งสองเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน บริบทประวัติศาสตร์ที่ห้อมล้อมฮิกายัตมะรงมawangศ์ ดังได้กล่าวมาแล้วตอนต้น ช่วยย้ำให้เห็นได้ว่าเคยหวั่นยังคงยอมรับสถานะของความคลุมเครือที่เกิดขึ้นในบริบททางการเมืองของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างสามเสาที่มีสยามอยู่ด้านเหนือ อังกฤษอยู่ด้านใต้ ส่วนเคยหวั่นอยู่กับความผันแปรตรงกลาง ฮิกายัต มะรงมawangศ์ เป็นเสียงที่ฮิกายัตที่เปล่งออกมาเพื่อแสดงตัวตนว่าจะดำรงตนอยู่ในระหว่างด้านมืดและด้านสว่างต่อไปด้วยความหวังว่าจะประสานหรือใช้ประโยชน์จากสถานะ

¹⁶⁹ Hendrik M.J Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.177-198; ชุลีพร วิรุณหะ, *บุหงารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู*, หน้า 184-185.

¹⁷⁰ ชุลีพร วิรุณหะ, *บุหงารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู*, หน้า 185.

¹⁷¹ Hendrik M.J Maier, *In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*, p.222.

เช่นนั้นได้ โดยมีอังกฤษซึ่งมีท่าทีที่คลุมเครืออยู่แล้วในเชิงนโยบายให้การสนับสนุนให้การเปล่งเสียงนั้นดังยิ่งขึ้น

ผู้บันทึกฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ ดูเหมือนจะมีความตั้งใจเป็นพิเศษที่จะแสดงให้เห็นว่าความเจริญรุ่งเรืองนั้นอยู่คู่กับเคดะห์มาโดยตลอดตั้งแต่รัชสมัยราชามะรง มหาวงศ์ ผู้ก่อตั้งเคดะห์ จะเห็นได้ว่าภายหลังได้รับการเชื่อเชิญจากคนพื้นเมืองหรือยักษ์ให้ราชาภิเษกขึ้นเป็นผู้ปกครอง และก่อสร้างพระราชวังอย่างมโหฬารแล้ว ตำนานก็ให้ภาพการเดินทางเข้ามาของพ่อค้าคนต่างถิ่น นักเดินทางจากทั่วสารทิศทั้งใกล้-ไกลเข้ามาติดต่อค้าขาย บ้างก็เดินทางผ่านมาแสวงบุญ พวกที่อพยพมาอาศัยอยู่เป็นการถาวรก็เพิ่มมากขึ้น ดังตอนหนึ่งว่า

เมื่อข่าวการก่อตั้งเมืองแพร่กระจายออกไป บรรดาพ่อค้าและผู้คนจากดินแดนต่างๆ ก็เข้ามาติดต่อค้าขายกันอย่างคึกคัก อีกทั้งมีกลุ่มผู้คนจำนวนมากเข้ามาอยู่อาศัยตั้งบ้านเรือน เนื่องจากอชยาศัยไมตรีของราชามะรง มหาวงศ์ และพลเมืองซึ่งมีความสุขสบายอย่างสิ้นเหลือ ผู้คนอพยพครอบครัวมาอยู่ภายใต้พระบารมี จากเดือนสู่เดือน ปีสู่ปี กลุ่มชวานาหรือผู้ทำการเกษตรกรรมก็เพิ่มจำนวนขึ้นมากมาย ราชามะรง มหาวงศ์ จึงครองบัลลังก์อย่างมั่นคง พระองค์ทรงฉลาดปราดเปรื่อง นำพระทัยกว้างขวาง ทรงยินดียอมรับฟังข้อคิดเห็นของผู้อื่น ทั้งยังเป็นผู้ศุภความยุติธรรม¹⁷²

จะเห็นได้ว่า ผู้บันทึกตำนานตั้งใจที่จะสะท้อนตัวตนเคดะห์ทั้งในด้านของความเป็นรัฐเกษตรกรรมและรัฐการค้า การขยายตัวอย่างต่อเนื่องของเคดะห์จึงเป็นผลมาจากการผสานหรือเป็นส่วนหนึ่งของกันและกันทั้ง “น้ำ” และ “ดิน” กิจกรรมทางการค้าเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องผ่านการสร้างความสัมพันธ์กับรัฐและประชาชนจากดินแดนต่างๆ ทั้งใกล้และไกล ทำให้เคดะห์ “มีผู้คนหลังไหลเข้ามาอยู่อาศัยเพิ่มขึ้นทุกปี การค้าขายกับประเทศรายรอบก็ทวีจำนวนขึ้น”¹⁷³ กระทั่งกลายเป็นเมืองศูนย์กลางที่ชุมนุมการเดินทาง สามารถติดต่อค้าขายกับเมืองต่างๆ ได้โดยรอบ และนับวันยิ่งทวีความเจริญรุ่งเรือง มีความมั่นคง รู้จักกันแพร่หลายกลายเป็นเมืองท่าใหญ่ที่มีชื่อเสียงอย่างรวดเร็ว¹⁷⁴ ชื่อเสียงในฐานะเมืองท่านี้ ผู้บันทึกฮิกายัตเลือกที่จะแสดงให้เห็นว่าเป็นสถานะที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กัน

¹⁷² James Low, *Marong Mahawangsa: The Kedah Annals*, p.14-15.

¹⁷³ *Ibid*, p.58.

¹⁷⁴ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, *พงศาวดารเมืองไทรบุรี: ตำนานมะโรง มหาวงศ์*, หน้า 75, 77.

กับขยายตัวของจำนวนชาวนา เกษตรกร และเกิดดินงอกเพื่อเพิ่มพื้นที่เพาะปลูก คำทำนายของราชามะรง มหาวงศ์ เกี่ยวกับราชันต์ดาของพระองค์ที่จะให้แยกย้ายกันไปสร้างเมืองต่างๆ ราชอบนั้นได้รับการบันทึกไว้เพื่อให้สอดคล้องกับการขยายตัวของพื้นที่เพาะปลูกนี้ ดังตอนหนึ่งราชามะรง มหาวงศ์ ได้ทรงสั่งเสียรามะโรง มหาโพธิสัตว์ ราชบุตรที่จะขึ้นครองราชย์แทนว่า

นี่ลูกรัก ลูกจงสวดมนต์ขอพร เพื่อขอให้มิบุตร เพราะมันจะเป็นการดีที่จะได้ส่งราชบุตรองค์หนึ่ง ให้ไปหักร้างถางพงสร้างบ้านเมืองอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือก่อนไปทางเหนือของเมืองเคคะห์ ให้ราชบุตรองค์ที่สองไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ก่อนไปทางใต้ หรือบริเวณใกล้เคียงกันนั้นของเมืองเคคะห์ ให้ราชบุตรองค์ที่สามไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ ก่อนไปทางตะวันออกเฉียงใต้เพื่อสร้างเมืองให้แก่ไพศาลมันคงสืบไป และขอให้ลูกอย่าได้ละทิ้งประเทศเคคะห์แห่งนี้ เพราะว่ายังมีพื้นแผ่นดินที่กว้างขวางใหญ่โตว่างเปล่าอยู่อีกมาก ยังคงเป็นพื้นที่เหมาะแก่การเพาะปลูกทำเกษตรกรรม มีพื้นดินชายฝั่งที่ขยายออกไปในทะเลอยู่เสมอ”¹⁷⁵

ผู้อ่านจะพบว่าปรากฏการณ์น้ำทะเลลดถอยกระทันหันกลายเป็นดินที่เหมาะสมแก่การเพาะปลูกได้ถูกกล่าวอ้างว่าเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องแทบในทุกรัฐกาลนับตั้งแต่ราชามะรง มหาวงศ์ จนถึงสมัยราชาพระองค์มหาโพธิสัตว์¹⁷⁶ แม้แต่ในยุคของราชามหาปรีด ดุริยา หรือราชาเขียวออกซึ่งเคคะห์เกิดความปั่นป่วนวุ่นวาย เกิดสภาวะไร้กษัตริย์นานหลายปี “ก็เกิดแผ่นดินงอกขยายตัวออกไปโดยรอบ น้ำทะเลลดถอยห่างออกไปจนแผ่นดินรอบเกาะแทบจะขยายมาเชือดติดต่อกับแผ่นดินใหญ่อยู่แล้ว”¹⁷⁷ รายละเอียดเหล่านี้คือการตอกย้ำอีกครั้งถึงความสัมพันธ์ที่แยกกันไม่ได้ระหว่างน้ำและดิน ซึ่งทั้งสองนี้ต่างก็ร่วมกันเป็นฐานให้แก่ความรุ่งเรืองของเคคะห์นั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ตัวตนของเคคะห์ที่อิเกียตมะรง มหาวงศ์ พยายามแสดงออกก็คือตัวตนที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ของสองสิ่งที่แตกต่างกันแต่ไม่อาจตัดขาดจากกันได้ เพราะเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน

¹⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 87.

¹⁷⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 121, 183,

¹⁷⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 121.

อิกายัต ได้ตอกย้ำตัวตนในลักษณะนี้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้นด้วยการแสดงให้เห็นบทบาทของ “ยักษ์” ที่มีต่อการขยายตัวของเมือง ต่อระบบการปกครอง และประชากรของเคอะห์ ขณะราชามะรง มหาวงศ์ ทรงเสด็จพระดำเนินหาทำเลสร้างพระราชวัง นอกจากคนใกล้ชิดที่ติดตามมาด้วยแล้วยังมี “พวกชาวเผ่าเมอมาซซึ่งร่วมติดตามไปด้วย”¹⁷⁸ คนเหล่านี้ได้ช่วยกันสร้างเมือง “โดยขุดคูเมือง สร้างกำแพงเมือง สร้างป้อมปราการ โดยรอบอย่างแข็งแรงมั่นคง พร้อมทั้งสร้างพระราชวังไว้ภายในตัวเมืองนั้น”¹⁷⁹ หลังจากนั้นในสมัยราชามะโรง มหาโพธิสัตว์ กำลังสำคัญของพระราชโอรสพระองค์โตในการสร้างความยิ่งใหญ่ให้กับสยามก็คือเหล่าชาวยักษ์กลุ่มนี้เอง

จะเห็นได้ว่าพร้อมๆ กับการขยายตัวของเคอะห์ อิกายัตก็ยังคงแสดงให้เห็นถึงการขยายตัวของชาวยักษ์อีกด้วย เป็นไปได้ว่าชาวยักษ์เหล่านี้คือคนพื้นเมือง ซึ่งเป็นกลุ่มชนเผ่าดั้งเดิมที่อาศัยเป็นกลุ่มอยู่ในบริเวณคาบสมุทรอยู่แล้ว แต่อิกายัตก็เหมือนยอมรับว่า ขณะที่เคอะห์พัฒนาตัวเองเป็นรัฐที่มีระบบการปกครองที่สลับซับซ้อนขึ้นนั้น ชาวยักษ์ก็ได้พัฒนาตัวเองขึ้นด้วย ทั้งในเมืองเคอะห์เอง และชาวยักษ์บริเวณรายรอบ นอกจากนั้นชาวยักษ์เหล่านี้มีบทบาทต่อความมั่นคงของเคอะห์ไม่แพ้สยามเช่นกัน ดังจะเห็นได้จากเหตุการณ์สงคราม 3 เสาหลังรัชสมัยราชาเขี้ยวอกที่ว่างกษัตริย์อยู่นานหลายปี เข้าเมืองอังวะก็ยกทัพใหญ่ไพร่พลมาจน “ทำให้พื้นแผ่นดินที่สูงกลายเป็นที่ราบเรียบที่ราบเรียบกลายเป็นหลุมเป็นบ่อ”¹⁸⁰ แต่มาเผชิญหน้ากับกองทัพของสยามที่นำโดยพระยาขลาโหมระหว่างทาง ระหว่างที่พระองค์สุรินทร์ และพระองค์กูริน แม่ทัพของสยามกำลังอ่อนเปลี้ยเต็มที่และเริ่มถอยฉากออกไปหลังถูกกดดันอย่างหนัก กองทัพเมอมาซซึ่งที่นำโดยหัวหน้า 4 คนก็นำไพร่พล 3,000 คนเข้ามาสนับสนุน และฆ่าทหารอังวะตายเป็นจำนวนมาก “นอนตายก่ายกองเหมือนกับภูเขาบ่อยๆ” และยึดพื้นที่เอาไว้ได้¹⁸¹

บทบาทของตัวละครชาวยักษ์ เริ่มถูกตั้งคำถามเมื่อมีตัวละครเชื้อสายมุสลิมเข้ามามีบทบาทในฐานะมเหสีในสมัยราชาศรีมหาวงศ์ เรื่องเล่าถึงราชบุตรของพระองค์ (ราชาศรีมหาอินทรวงศ์) ที่มีพระประสงค์จะเข้าอภิเษกกับสตรีผู้มีเลือดเนื้อเชื้อไขชาวพื้นเมืองหรือชาวยักษ์ ราชาศรีมหาวงศ์ทรงคัดค้านการตัดสินใจครั้งนี้คล้ายกับการให้คำทำนายถึงอนาคตที่จะต้องประสบปัญหาของเคอะห์ ว่า

¹⁷⁸ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, พงศาวดารเมืองไทรบุรี: ตำนานมะโรง มหาวงศ์, หน้า 55.

¹⁷⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁸⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 158.

¹⁸¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 168.

ลูกหลานที่เกิดมาจากการอภิเษกสมรสกับสตรีนางนี้ อาจส่งผลถึงมรดก สืบทอดทางสายเลือดต่อเผ่าพงศ์เหล่ากอก็ได้ คือความรู้สึกลึกซึ้ง ความคิด ความอยาก กระหายของคนพวกเชื้อสายเผ่าพันธุ์ชาวเมอราซซึ่งพวกนี้มักจะชอบกินอาหารดิบ ของสดๆ ปราศจากการหุงต้มให้สุกเสียก่อน¹⁸²

จะเห็นได้ว่าคำทำนายของราชาศรีเมหาวงศ์จะชี้ให้เห็นถึงผลสะท้อนที่ราชวงศ์เคดะห์จะ สูญเสียความบริสุทธิ์เหมือนไม่เคยรับรู้ว่าการผสมผสานนี้เคยเกิดขึ้นแล้วตั้งแต่ราชามะรง มหาวงศ์ ที่พระองค์เองก็มีเชื้อสายที่คลุมเครือระหว่างเทวดาซึ่งเป็นฝ่ายแม่ และปีศาจจินไอ ซึ่งเป็นฝ่ายพ่อ¹⁸³ ทั้งยังทรงอภิเษกสมรสกับมเหสีที่สืบเชื้อสายทางบิดามาจากเมอราซ และมารดาจากพวกกรากษส ในสมัยนั้น ราชามะรง มหาวงศ์ ก็ถูกลักค้ำจุนจากพระบิดาและมารดาเช่นกัน ต้องแก้ปัญหาด้วยการ เสด็จพระราชดำเนินไปพร้อมกับพระชายาในทุกที่เพื่อป้องกันการปองร้าย¹⁸⁴ อย่างไรก็ตาม ผู้เล่าฮิ ภายตไม่ได้แสดงให้เห็นว่าความเป็นเลือดผสมหรือชาติกำเนิดอันคลุมเครือนี้จะเป็นปัญหาตรวดใด ที่กษัตริย์สามารถปกครองได้ด้วยการจัดการบริหารความสัมพันธ์ที่ดี สำหรับทายาทย์อย่างราชา มะรง มหาวงศ์ แม้พระองค์จำต้องใช้ “อำนาจฤทธิ์วิเศษเหนือธรรมชาติ” กำราบเสนาอำมาตย์ที่จะ คิดไม่เชื่อตรงต่อพระองค์หลังทรงยืนยันจะอภิเษกกับชายาทายาทย์ แต่สายเลือดที่ไม่บริสุทธิ์ก็ ไม่ได้เป็นปัญหาแก่การปกครองบ้านเมือง อำนาจฤทธิ์วิเศษอาจสามารถสกดการคิดไม่เชื่อได้ แต่ฮิ ภายตก็ไม่ได้มุ่งเน้นให้เห็นการปกครองด้วยอำนาจวิเศษเลย ทว่ากลับเน้นไปที่การจัดการบริหาร ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีตัวพระองค์เป็นศูนย์กลาง นั่นก็คือการที่ทรงเป็นกษัตริย์ที่มีน้ำใจ กว้างขวาง ยอมรับความรู้ และความคิดเห็นจากผู้อื่น สามารถดุลอำนาจกับรัฐอื่นๆ ภายนอก ในสมัย ราชามะรง มหาโพธิสัตว์ กษัตริย์พระองค์ที่สอง กล่าวไว้อย่างเด่นชัดว่า การบริหารความสัมพันธ์ เชิงอำนาจที่ดี คือการปกครองที่ดี ดังตอนหนึ่งว่า

พระองค์มีความรู้ความสามารถที่แสดงให้เห็นได้หลายประการ คือทรง บังคับบัญชาสั่งราชการด้วยความฉลาดสุขุมรอบคอบ ความถูกต้องเหมาะสม และความโอบอ้อมอารี ตลอดจนสามารถสร้างความสัมพันธ์กับคณะมนตรี ชุน นาง ชาวไร่ชาวนา พ่อค้า ชาวต่างชาติ นักเดินทาง นักบวชแสวงบุญ และคน

¹⁸² เรื่องเดียวกัน, หน้า 115-116.

¹⁸³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37.

¹⁸⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

ยากจนผู้ที่เข้ามาของฝั่งพระบารมีเป็นอย่างดี...ทำให้เกิดริคคณชื่อเสียงในด้านสติปัญญา และเป็นเจ้าของบ้านที่ตีแพร่กระจายไปยังนานาชาติ อันนำมาซึ่งการอพยพเข้ามาของประชาชนทุกสาขาอาชีพ พ่อค้า ชาวต่างประเทศมุ่งสู่เมืองเคดะห์เพื่อตั้งบ้านเรือนมากมาย ในเวลาอันรวดเร็ว¹⁸⁵

ความเจริญรุ่งเรืองที่เกิดจากความสัมพันธ์อันแน่นเหนียวระหว่างน้ำและดิน ยักษ์และผู้ปกครอง ตลอดจนผู้คนอื่นๆ ทุกชั้นทุกอาชีพสะท้อนให้เห็นนัยความหมายที่ผู้วิจัยได้กล่าวข้างต้นจะสังเกตได้ว่าเมื่อก้าวถึงจริยวัตรที่งดงามของราชามะรง มหาวังศ์ ในฐานะกษัตริย์ ภาพที่ผู้เล่าจะต้องอธิบายซ้อนขึ้นมาให้เห็นก็คือความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์นั้นเกิดขึ้นจากการที่พระองค์ทรงมีปฏิสัมพันธ์ที่ดีคือมีไมตรี จิตใจกว้างขวาง กับผู้อื่น ในสมัยราชามะรง มหาวังศ์ แม้จะอิกายต์จะมีความทรงจำถึงความพยายามขยายอำนาจทางการเมืองด้วยการเรียกร้องการยอมรับจากรัฐอื่นๆ เช่น อาเจะห์ และพะโคหรือพม่าอยู่บ้าง แต่การเล่าเรื่องก็ได้กลบเกลื่อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เคดะห์อยากสำแดงความเหนือกว่านี้ด้วยการกล่าวเน้นถึงความสัมพันธ์ในเชิงการทูตที่มุ่งสร้างพันธมิตรเพื่อการค้าขายและความเจริญรุ่งเรืองของทั้งสองประเทศ ตลอดจนการแลกเปลี่ยนเทคโนโลยีระหว่างกันมากกว่า กล่าวคืออาเจะห์มีอิฐเป็นผลผลิตสำคัญ ขณะที่พะโคมีเครื่องปั้นดินเผา และอูมด้วยสินค้าและผลิตภัณฑ์หายาก เช่น ไม้ขนาคใหญ่-เล็ก ต้นตาล โลสำหรับซ่อมผ้า ดังตอนหนึ่งตำนานบรรยายว่า

จึงโปรดให้มีราชสาสน์ไปยังกษัตริย์เมืองกาลานคี (พะโค) แสดงความขอบคุณอย่างสุดซึ้งในไมตรีที่ได้รับจนไม่อาจลืมได้ และมีพระประสงค์จะแสดงว่าประเทศไทรบุรีต้องการจะทำสัญญาเป็นพันธมิตรเชื่อมความสัมพันธ์ไมตรีด้วยกัน อีกทั้งต้องการประกาศให้เมืองต่างๆ ทราบว่า บัดนี้พระองค์ทรงตั้งประเทศใหม่ขึ้นแล้ว ณ อ่าวไทรบุรี หวังว่าจะเป็นเรื่องที่สร้างความพึงพอใจแก่ทุกฝ่าย เพราะจะช่วยทำให้ผลผลิตและสินค้าพื้นเมืองทั้งหลายที่แต่ละเมืองมีอยู่นั้นมีตลาดกระจายสินค้า ได้เป็นแหล่งไปมาค้าขายติดต่อแลกเปลี่ยนกันต่อไป¹⁸⁶

¹⁸⁵ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, พงศาวดารเมืองไทรบุรี: ตำนานมะโรง มหาวังศ์, หน้า 89.

¹⁸⁶ James Low, *Marong Mahawangsa: The Keddah Annals*, p.58.

โดยนัยความหมายนี้ จึงสามารถอธิบายได้ว่า การที่เคอะหัดต้องประสบความวุ่นวายภายหลัง การขึ้นครองราชย์ของกษัตริย์เขี้ยววงอกนั้น อิกายัต ไม่ได้ตั้งใจที่จะเรียกร็องหรือเสนอตัวแบบของ กษัตริย์ที่ไม่มีสายเลือดบริสุทธิ์ว่าจะสร้างผลเสียหายให้กับเคอะหัด แต่ความวุ่นวายเกิดขึ้นเพราะ กษัตริย์เขี้ยววงอกไม่ยอมจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหมาะสมเพียงพอ พระองค์เป็นกษัตริย์ที่มีความแตกต่างจากราชมะรง มหาวังศ์ อย่างสิ้นเชิง คือจิตใจแคบ ไม่ยอมรับฟังผู้อื่น เห็นแก่ตัว (เช่น การออกไปสร้างพระราชวังส่วนตัวโดยใช้หินและกระจกจากอาจะหะ) และไม่ให้ความสำคัญกับผู้ที่บังคับบัญชาและราษฎร ตอนหนึ่งบรรยายว่า

พระราชองค์ใหม่เป็นผู้มีบาปหนา และมีนิสัยร้ายกาจ ทรงใช้เวลา ทั้งหมดสิ้นไปกับการเสด็จประพาสป่าล่าสัตว์ตัดชีวิต และเดินทางขึ้นล่องตาม แม่น้ำลำคลองเพื่อแสวงหาสถานที่พึงพอพระทัยจะก่อสร้างเมืองและพระราชวัง หรือตั้งชุมชนเมืองใหม่สำหรับผู้คนของพระองค์เองเท่านั้น...พลเมืองที่อาศัยอยู่ในนครไทรบุรีถูกจับล่ามโซ่ตรวนหรือถูกลงโทษจำคุกตามอำเภอใจของ พระราชาทั้งสิ้น มন্ত্রীทั้ง 4 เสนาอำมาตย์รู้สึกหัวเสียมากขึ้น ต่อการกระทำอัน ประจักษ์ชัดในอารมณ์ของพระราชา ผู้ประพฤตินิราชกิจโดยอวดตาอัยาศัย ซึ่ง นับวันยิ่งกลายเป็นความรุนแรงร้ายกาจตามโทษของพระองค์ อีกทั้งยังไม่ให้ เกียรติ อนุญาตถึงกิจคณะสภาที่ปรึกษาราชบุโรหิตโหราจารย์ ทำลายระบบการ ปกครอง¹⁸⁷

ความชั่วร้ายของกษัตริย์เขี้ยววงอกยิ่งรุนแรงขึ้นเมื่อทรงบริโภคอาหารที่ต้องมีเลือดเป็น เครื่องปรุงรส ทำให้ขุนนางต้องจับกุมและประหารชาวบ้านเพื่อนำเลือดมาถวาย เมื่ออำมาตย์ได้ทูล เตือน คำเตือนก็เน้นถึงการรักษาความสัมพันธ์ในฐานะผู้ปกครองที่จะต้องมีส่วนพลเมืองราชาถึงจะ ดำรงสถานะความเป็นราชาอยู่ได้ ดังข้อความว่า

ถ้าความรู้สึกลึกซึ้งของพระราชายังคงเป็นอยู่เช่นนี้ ย่อมเป็นที่เชื่อได้ แน่ชัดว่า สักวันหนึ่งในไม่ช้า ครอบครัวยุคของเรา และลูกหลานของพวกเรา คงจะถูกจับมาเช่นสังเวทหมด เมื่อใดที่พระองค์ขับไล่ไสส่งพวกพ่อค้า ชาวต่างชาติออกไปจากเมืองไทรบุรี พวกชวานาชาวไร่หนีไปแสวงหาที่

¹⁸⁷ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, พงศาวดารเมืองไทรบุรี: ตำนานมะโรง มหาวังศ์, หน้า 119-120, 125.

ปลอตกัยในประเทศอื่นหมด ข้าฯอยากทูลถามว่า ยังมีประชาชนเหลืออยู่กับ
พระองค์และให้เชื่อฟังพระองค์อีกหรือ¹⁸⁸

อิกายัต ยังแสดงให้เห็นว่าการที่กษัตริย์ไม่ได้มีสายเลือดบริสุทธิ์ไม่สำคัญเท่ากับการสร้างความสัมพันธ์ด้วยการเล่าว่าบัลลังก์กษัตริย์ของเคอะห์ว่างกษัตริย์อยู่หลายปี เพราะราชาเจ็ยวงอก “ไม่มีทั้งราชโอรสและธิดาที่จะขึ้นครองราชสืบต่อไปได้”¹⁸⁹ สยามเองก็ดูจะไม่ให้ความสำคัญกับสายเลือดที่บริสุทธิ์ เพราะเมื่อเล่าว่าทางคณะมนตรีของเคอะห์ส่งสาส์นไปขอคำแนะนำจากสยาม เรื่องกษัตริย์พระองค์ใหม่ สยามก็เล็งทายจนพบว่ามิทายาทของราชาเจ็ยวงอกอยู่ในชนบทพระองค์หนึ่ง และยุวราชาสายเลือดกษัตริย์ผู้นี้เองที่จะได้ขึ้นครองราชย์ต่อไป ทั้งยังเป็นผู้สร้างความเจริญเติบโตอย่างสืบเนื่องให้แก่เคอะห์ และให้กำเนิดราชาพระองค์มหาวงศ์ผู้เป็ศรับศาสนาอิสลาม นอกจากนี้พระนามของพระองค์มหาวงศ์ซึ่งคล้ายคลึงกับราชามะรง มหาวงศ์ สะท้อนนัยยะของวัฏจักรที่พระนาม “มหาวงศ์” จะนำเคอะห์หมุนเวียนไปที่จุดเริ่มต้นแห่งความเจริญรุ่งเรืองครั้งใหม่ จะแตกต่างกันแต่ว่า ครั้งนี้มีศาสนาอิสลามเป็นศูนย์กลาง และมีคนเชื้อสายมลายูเข้ามามีบทบาทผ่านการแต่งงานกับราชามากยิ่งขึ้น จะแตกต่างกันก็แต่หลังจากนี้ ไม่มีแผ่นดินงอกให้ออกไปบุกเบิกสร้างเมืองใหม่ได้อีกต่อไป เพราะเมืองของเขมอราชซี และเมืองรายรอบของขยายตัวขึ้นเช่นกัน (เช่นราชาพระองค์มหาวงศ์ทรงแต่งงานกับราชธิดาของเมืองใกล้เคียง ไม่ได้แต่งงานกับธิดาของขุนนางหรือคนพื้นเมืองเหมือนสมัยก่อนหน้าพระองค์) การบรรยายสรรเสริญกษัตริย์ในยุคพระองค์มหาวงศ์หรือพระนามภาษามลายูว่าสุดต่านมาซูลฟิล ซาห์ จึงมุ่งไปที่ความสามารถในการจัดการปกครองภายใน และการจัดการกับความสัมพันธ์กับนานาชาติ และการค้าขาย¹⁹⁰

ความสามารถในการจัดการความสัมพันธ์ที่สื่ออาจหมายถึงอำนาจของการแก้ด้วยปัญญาดังที่ชูลิพร วิรุณหะ เสนอ อย่างไรก็ดี หากพิจารณาในกรณีสงคราม 3 เส้า การแก้ปัญหาดด้วยปัญญานี้ก็ไม่ได้หมายถึงการที่เคอะห์จะต้องลงไปต่อกรด้วย อิกายัตกล่าวพรรณนารายละเอียดของสงครามจนผู้อ่านเห็นภาพเหมือนในภาพยนตร์ เน้นรายละเอียดทุกอย่างจนดูโดดเด่นกว่าการบรรยายใดๆ ในเรื่องทั้งหมด เหตุการณ์ทั้งหลายในท้องเรื่องเกิดขึ้นโดยที่เคอะห์ไม่ได้ล่วงรู้จนกระทั่งเมื่อสงครามจบสิ้นด้วยชนะของสยามที่ชาวยักษ์เข้าช่วยเหลือแล้ว เป็นที่ชัดเจนว่าอิกายัตกันตัวเคอะห์ออกไปจากความรุนแรงของสงคราม สอดคล้องกับเนื้อหาเรื่องราวในอิกายัตทั้งหมดที่ไม่ได้กล่าวถึง

¹⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 135.

¹⁸⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 143.

¹⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 223.

สงครามอื่นใดเลยที่เคอะหะจะเข้าไปร่วม แม้ว่าความจริงในประวัติศาสตร์จะไม่ได้เป็นเช่นนั้นก็ตาม สิ่งนี้คือผลของการจัดการกับความสัมพันธ์ที่ดีประการหนึ่งซึ่งอิภัยตมะรง มหาวงศ์ แสดงเป็นอุทาหรณ์ให้เห็น หากจำเป็นที่จะต้องกำจัดหรือเอาชนะสยาม การล่าถอยเสียทำในสงคราม (จนกระทั่งต้องอาศัยกองกำลังชาวยักษ์มาช่วย) ซึ่งเคอะหะไม่รู้ไม่ชี้ก็ได้ทำหน้าที่บ่งบอกถึงความอ่อนแอของสยามเอง โดยที่เคอะหะไม่เกี่ยวข้องด้วย เพราะหลังจากนั้นสถานการณ์ก็กลับเข้าสู่ปกติ เคอะหะคบหากับสยามในฐานะผู้น้อยต่อไป

อิภัยต มะรง มหาวงศ์ จึงเป็นเรื่องเล่าที่ทำหน้าที่ยืนยันตัวตนของเคอะหะที่เกิดจากการผสมผสานและยอมรับซึ่งกันและกันตามบทบาทและหน้าที่ของแต่ละฝ่าย การผสมผสานหรือการยอมรับดังกล่าวนี้อาจเรียกว่าเป็นความคลุมเครือก็ได้ ถ้าหากความชัดเจนคือการพยายามพิสูจน์ถึงชาติพันธุ์ที่บริสุทธิ์ เช่นที่เจมส์ โลว์ และชาวอังกฤษทำ เจมส์ โลว์ ได้พยายามที่จะกำหนดพรมแดนทางชาติพันธุ์ให้แก่เคอะหะโดยใช้ภาษาเป็นเกณฑ์พิจารณาประการหนึ่ง แต่เขาก็ต้องพบกับอุปสรรคเมื่อสืบสาวไปสืบสาวมาก็ได้พบว่า

เชื้อชาติในไทรบุรีในปัจจุบันได้กลายเป็นเชื้อชาติผสม โดยพวกมลายูที่มาจากประเทศอื่นๆ แต่ไม่มีชาวพื้นเมือง (ที่น่าเชื่อถือและมีความรู้พอ) ที่จะพยายามปฏิเสธว่าก่อนที่ศาสนาอิสลามเข้ามาสู่ดินแดนนี้ ประเทศพวกเขาเป็นดินแดนที่ชนเชื้อชาติสยาม ซึ่งนับถือพระพุทธเจ้าหรือเทพเจ้าในศาสนาฮินดูบางองค์อาศัยอยู่แต่พวกเดียว... ในปัจจุบันภาษาของสยามเป็นภาษาที่ใช้พูดกันเพียงภาษาเดียวในหมู่บ้านของไทรบุรีบางหมู่บ้าน ซึ่งประชาชนยังคงมีศาสนาและขนบประเพณีโบราณเปลี่ยนแปลงไปแต่เพียงเล็กน้อย ตามสภาพที่พวกเขาอยู่ในระหว่างพวกมลายู¹⁹¹

ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ซึ่งโลว์รับรู้มาดังข้อความข้างต้นดูเหมือนจะยืนยันเสียงของอิภัยตมะรง มหาวงศ์ ที่มีตัวตนประกอบขึ้นมาจากการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนชาติพันธุ์ที่หลากหลาย อย่างไรก็ตาม การให้ความสำคัญต่อการจัดการความสัมพันธ์ของอิภัยต ก็ไม่ได้หมายความว่าอิภัยตเรื่องนี้ไม่ได้แสดงตัวตนที่ทะเยอทะยานทางอำนาจแต่อย่างใด แต่อิภัยตได้ชักชวนไว้อย่างแนบเนียนเพียงพอที่จะไม่ทำให้ความสัมพันธ์เสียหาย วิธีการหนึ่งก็คือการเน้นย้ำหลักการสร้างความสัมพันธ์นั่นเองที่ถูกใช้กลบเกลื่อนความปรารถนา

¹⁹¹ เจมส์ โลว์, จดหมายเหตุเจมส์ โลว์, หน้า 110.

ผู้อ่านตำนานสามารถเห็นความปรารถนาเล็กๆ ในความทะเยอทะยานนี้ได้ตั้งแต่ต้น เมื่อราชามะรง มหาวงศ์ ให้คำทำนายเรื่องหลาน 4 คนซึ่งจะถือกำเนิดขึ้นมาในอนาคตที่จะได้ครองเมืองต่าง 3 ทิศและอีกคนหนึ่งครองเคดะห์ คือปัตตานีด้านทิศตะวันออก ประจันด้านทิศใต้ และสยามด้านทิศเหนือ เลข 3 อาจจะหาความหมายได้ยาก แต่ถ้าพิจารณาเหตุการณ์ก่อนหน้าคำทำนาย ก็จะพบว่ามีความพยายามของราชามะรง มหาวงศ์ ที่จะสร้างสัมพันธกับรัฐในด้านทิศตะวันตกด้วย ดังที่พระองค์ตรัสถามจากมุขมนตรีภายหลังจากขึ้นประทับบนบัลลังก์ในท้องพระโรงว่า “มีประเทศอื่นใดที่มีอำนาจเกียรติยศชื่อเสียงตั้งอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับเราบ้างหรือไม่”¹⁹² มุขมนตรีผู้เฒ่าก็ตอบว่า “ไม่มีประเทศไหนที่พอจะนับได้ว่ามีชื่อเสียงตั้งอยู่ใกล้ประเทศที่พระองค์ทรงปกครองนี้เลย”¹⁹³ ยกเว้นก็แต่อาจะห์ซึ่งตามลักษณะทางภูมิศาสตร์ตั้งอยู่ทางด้านทิศตะวันตกซึ่งได้รับคำรับรองว่าเป็นเมืองใหญ่ หลังจากนั้นเรื่องราวในรัชสมัยต่อมา มาแม้ไม่ได้กล่าวถึงความพยายามสร้างความสัมพันธ์กับอาจะห์ แต่เมื่ออาจะห์มาปรากฏตัวในอีกยกอีกครั้งในสมัยราชาเจ็ยวงอก อาจะห์ก็กลายเป็นผู้สนับสนุนการสร้างศูนย์กลางใหม่ของเมืองเคดะห์โดยการ “จัดหาแผ่นดินแกะสลักชนิดดีและหายากตามที่ต้องการ” ให้ แม้ในการส่งคณะทูตไปอาจะห์ครั้งนี้ เคดะห์จะต้องมีของขวัญและเครื่องบรรณาการไปด้วยซึ่งสะท้อนถึงความเป็นรัฐที่เล็กกว่า แต่อีกยกก็กลบเกลื่อนสถานะนี้เสียด้วยการอธิบายว่าราชาแห่งอาจะห์ได้จัดหาของพิเศษเพิ่มเติมให้มากกว่าที่ขอ ของเหล่านั้น “มีราคาค่างวด” เกินกว่าของขวัญที่ส่งมอบให้อาจะห์ไปหลายเท่าตัว¹⁹⁴

การดึงอาจะห์เข้ามาสนับสนุนทำให้เคดะห์กลายเป็นศูนย์กลางที่รายล้อมอยู่ด้วยเมืองต่างๆ รอบทิศทั้งสิ้น สะท้อนถึงร่องรอยของแนวคิดเรื่องโลกภูมิของพราหมณ์และพุทธศาสนาซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อคติความเชื่อในดินแดนปลายคาบสมุทระ (ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวแล้วในบทที่ 3) ในแง่นี้เคดะห์จึงเป็นศูนย์กลางจักรวาลที่รายล้อมอยู่ทั้ง 4 ทิศด้วยดินแดนทั้ง 4 คือสยาม ปัตตานี ประ และอาจะห์ การเลือกทำเลที่สร้างเมืองของราชามะรง มหาวงศ์ ก็ทรงเลือกที่พึงพอใจและเหมาะสมที่ “จุดศูนย์กลาง”¹⁹⁵ ผู้อ่านจะเห็นนัยความคิดเรื่องนี้ชัดเจนเมื่ออีกยกกล่าวถึงมุขมนตรีของพระราชาราชซึ่งมีบทบาทต่อเคดะห์อย่างรอบด้านที่มี 4 คน อันเป็นคติมาจากท้าวจตุโลกบาล ผู้คุ้มครองดูแลทิศทั้ง 4 ของโลก คือเป็นเสนาบดีตำแหน่งสำคัญ เป็นที่ปรึกษาใกล้ชิดชิดกับพระราชาราช และรับหน้ากิจการ

¹⁹² ประทุม ชุ่มเพ็งพันธุ์, พงศาวดารเมืองไทรบุรี: ตำนานมะโรง มหาวงศ์, หน้า 77.

¹⁹³ เรื่องเดียวกัน.

¹⁹⁴ เรื่องเดียวกัน.

¹⁹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 55.

บ้านเมืองทุกด้าน ในวัฒนธรรมมลายู มุขมนตรีทั้ง 4 อาจเรียกเป็น 1) เบนดาฮารา ทำหน้าที่สมุหนายก-ตุลาการ) 2) เป็งฮูลู เบนดาฮารี ทำหน้าที่การคลัง 3) ตะเม็งงูง ทำหน้าที่มหาดไทย และ 4) ลักษมาณา ทำหน้าที่ด้านกลาโหมหรือแม่ทัพเรืออันเป็นแม่ทัพหลัก¹⁹⁶ แม้แต่พระมหาลีก็มิทรงรับใช้คนสนิท 4 คนช่วยทำหน้าที่สำคัญที่ทำให้เกิดจุดเปลี่ยนในสมัยราชาเจียงวอก¹⁹⁷ อย่างไรก็ตาม โลกภูมิที่เคอะห้เป็นศูนย์กลางจะไม่เข้มแข็งหรือมีความหมายต่อความมั่นคงของเคอะห้มากนัก ขณะที่กล่าวอ้างถึงดินแดนทางเหนือ-ตะวันออก และทิศใต้แล้ว แต่ดินแดนด้านตะวันตกกลับเป็นทะเลที่มีเพียงเกาะแก่ง การอ้างรัฐใหญ่อย่างอาจะห้ในอีกยี่สิบปีข้างหน้าจะไม่ค่อยมีน้ำหนักมากนัก เพราะอีกยี่สิบปีก็มาถึงความยิ่งใหญ่ของรัฐนี้ เมื่อศาสนาอิสลามเริ่มเข้ามาสู่เคอะห้โดยนักเผยแผร์ศาสนาจากแบกแดด อาจะห้ ที่อีกยี่สิบปีข้างหน้าจะส่งเครื่องของให้มากกว่าที่ต้องการให้ กลับแสดงตัวเองในฐานะผู้ที่มีองค์ความรู้ทางด้านศาสนาอิสลามที่ดีกว่า โดยการส่งหนังสือทางศาสนา 2 เล่มมาให้ “เพื่อว่าความศรัทธาในศาสนาอิสลามอาจจะทำให้บ้านเมืองและประชาชนของท่านมีความเจริญมั่นคง ด้วยถือปฏิบัติหน้าที่ตามคำสอนอย่างสมบูรณ์ รวมทั้งปฏิบัติตามธรรมเนียมพิธีกรรมแห่งศรัทธาอย่างถูกต้อง”¹⁹⁸ เมื่อปฏิเสธความยิ่งใหญ่ของอาจะห้ไม่ได้ ความปรารถนาที่จะเป็นศูนย์กลางด้วยการสร้างแนวคิดเรื่องโลกภูมิจึงกลับย้อนมาบนทอนสถานภาพของเคอะห้เสียเอง กล่าวคือเคอะห้ได้กลายเป็นดินแดนทางทิศตะวันตก (เฉียงใต้) ของนครศรีธรรมราช (และสงขลา) ไปโดยอัตโนมัติในการเล่าเรื่องต่อมา อีกยี่สิบปีก็จะยอมรับชะตากรรมเช่นนี้ โดยกล่าวถึงสยาม ปัตตานี และประะ ว่าเป็น “เมืองสามส่วน/ประเทศทั้งสาม” (Tiga Buah) หรือผลไม้สามผลที่งอกมาจากลำต้นเดียวกันคือเคอะห้¹⁹⁹ นี่ก็ชะตากรรมที่ดูเหมือนอีกยี่สิบปี มะรง มหาวงศ์ จะยอมรับว่าได้ถูกกำหนดไว้แล้ว เป็นชะตากรรมที่ไม่อาจปฏิเสธได้ การยอมรับแนวคิดเรื่องผลไม้สามผลจึงอาจย้อนกลับไปให้คำอธิบายถึงชะตากรรมที่ยากจะขัดขืนที่อีกยี่สิบปีได้เล่าไว้ตั้งแต่ต้น พญาครุฑแห่งกรุงลังกานั้นถึงแม้จะมีฤทธิ์มากจนทำให้กองเรืออภิชัยของเจ้าชายแห่งกรุงมอญแตกยับ แต่การอภิชัยนั้นถูกกำหนดไว้แล้วโดยพระผู้เป็นเจ้า ดังตอนหนึ่งหลังจากปล่อยให้พญาครุฑได้สำแดงฤทธิ์เดชอย่างหน้าใจเพื่อเป็นอุทาหรณ์แล้ว องค์สุไลมานผู้ทรง “เป็นมนุษย์ผู้วิเศษ มีสติปัญญาเฉลียวฉลาด ทรงอำนาจแผ่บารมีปกเหนือมนุษย์ สัตว์ และบรรดากษัตริย์ทั้งปวงบนโลกนี้”²⁰⁰ ก็ทรงกล่าวว่า

¹⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 253.

¹⁹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 137.

¹⁹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 207.

¹⁹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 154, 277.

²⁰⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 41, 43.

ไว้ว่าพระราช และมนตรี ตลอดจนประชาชนพลเมืองทั้งปวงในพิภพนี้ ไม่ว่าจะเกิดมาเป็นมนุษย์ในครอบครัว สกถวงศ์ ผู้มีชื่อเสียงกิตติศัพท์ยากดีมีจน ฉันทก็ตาม สมควรที่เราต้องทราบ ว่า พระผู้เป็นเจ้าของคือผู้สร้างพวกเรามา และ ทรงสร้างโลกสรรพสิ่งทั้งหลาย แต่มีสิ่งที่ไม่มีความแน่นอนอยู่ 4 ประการ คือ

ประการแรก ความไม่แน่นอนคือความแท้จริง การกำเนิดของมนุษย์และ สรรพสิ่งไม่มีเวลาที่แน่นอน อาจจะเป็นกลางวันหรือกลางคืนก็ได้ อาหารและสิ่ง อื่นใด อาจจะได้รับผลรับจำนวนน้อยหรือเป็นจำนวนมากก็ได้ หากขึ้นอยู่กับ เงื่อนไขของสถานที่และวันเวลา

ประการที่สอง ธรรมชาติคือธรรม ทุกอย่างเป็นไปตามธรรมชาติ ความ หายและตายไม่เที่ยง ไม่มีใครสามารถมองเห็นอนาคตล่วงหน้าได้ว่าจะ เกิดเหตุสิ่งใดขึ้น ไม่สามารถล่วงรู้ความสืบเนื่อง ความเป็นไปในชีวิตทุกอย่างใน โลกได้ จะเกิด โชคร้ายและตายเมื่อใด แม้แต่สถานที่ตายก็ไม่อาจรู้ได้ อายุสังขาร ทั้งหมดนี้ย่อมขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของสถานที่และวันเวลา (ที่พระเจ้าเป็นผู้กำหนด)

ประการที่สาม ชีวิตเป็นไปตามกรรม มวลมนุษย์ทุกเชื้อชาติ ทุกผู้ทุกนาม ไม่ว่าจะอยู่แห่งหนใดก็ตามในโลกนี้ พระผู้เป็นเจ้าของคือผู้ที่วางกรอบข้อกำหนด ต่างๆ ไว้ให้ ไม่ว่าจะเป็นการกำหนดให้เป็นบุพเพสันนิวาสคู่สัมพันธ์กัน หรือ กำหนดให้หย่าร้างแยกออกจากกัน ล้วนอยู่ในเบื้องพระหัตถ์ของพระผู้เป็นเจ้าของ ทั้งสิ้น ซึ่งได้กำหนดเงื่อนไขสถานที่และวันเวลาไว้ให้แล้ว

ประการที่ 4 กาลเวลานั้นกลืนกินสรรพสิ่ง ไม่สามารถเรียกคืนได้ การ ค้นคว้าแสวงหาสำหรับวันพรุ่งนี้ หรือสิ่งใดที่ควรบังเกิดขึ้นในวันนี้ จึงเป็นเรื่อง เปล่าประโยชน์ ไม่ควรตกอยู่ในความประมาท ควรดำรงชีวิตอยู่อย่างผู้รู้จักชีวิต และรู้เท่าทันโลก เพราะว่าเงื่อนไขของสถานที่และวันเวลา พระผู้เป็นเจ้าของ ทรง กำหนดให้เองทั้งสิ้น²⁰¹

อิกายัตมะรง มหาวงศ์ คือหลักฐานยืนยันแก่เคดะห์เองว่า หากปรารถนาความรุ่งเรือง เค ดะห์จะต้องปฏิบัติตามธรรมเนียมในการจัดการความสัมพันธ์เหมือนสมัยราชามะรง มหาวงศ์ เพราะพระองค์คือผู้ก่อตั้งเคดะห์ซึ่งพระผู้เป็นเจ้าของได้เลือกสรรเอาไว้ให้แล้วทั้ง “สถานที่” และ “เวลา” ในฐานะเรื่องเล่า อำนาจของอิกายัตเรื่องนี้คือการกระตุ้นเร้าอารมณ์ของเคดะห์ในยุคร่วม สมัยที่ทำให้มันปรากฏตัวขึ้น บริบทประวัติศาสตร์ทำให้เห็นว่าการเรียนรู้ที่จะประคับประคอง

²⁰¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 66-67.

ความสัมพันธ์ หลังการปรากฏตัวอย่างเป็นปริศนาของต้นฉบับ เหตุการณ์แย่งชิงอำนาจทั้งระหว่างราชวงศ์เคอะห์และสยาม และภายในราชวงศ์เองก่อให้เกิดความสูญเสียของญาติวงศ์สกุลด้านปะแ่งรันอีกเพียง 2-3 ครั้ง หลังจากนั้นสถานการณ์ก็เข้าสู่ปกติ เคอะห์ดำรงตนอยู่ในฐานะรัฐชายแดนที่คลุมเครือเสมอมาจนกระทั่งสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว อดีตอันเจริญรุ่งเรือง และปัญญาอันเฉลียวฉลาดสามารถเรียกคืนได้ก็เฉพาะที่อิเกียต มะรง มหาวงศ์ ทรงจำไว้เท่านั้น

4.4 ตำนานนางเลือดขาว: อำนาจอีกลักษณะ ตัวตนอีกตัวตน และการสถาปนาความเป็นศูนย์กลางของเมืองชายขอบ

จากที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาถึงตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช อิเกียต ปัตตานี และอิเกียต มะรง มหาวงศ์ จะเห็นได้ว่าอำนาจและตัวตนในเรื่องเล่าทั้งสามเรื่องเกี่ยวข้องกับความเป็นรัฐของปัตตานี และเคอะห์ที่มีกำเนิดมาจากชุมชนซึ่งขยายตัวขึ้นจนมีระบบที่ซับซ้อน ทั้งระบบการปกครอง และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่ในตำนานนางเลือดขาว ผู้อ่านจะได้รับรู้ถึงอำนาจและตัวตนในลักษณะที่แตกต่างออกไป ความแตกต่างนี้จะเห็นได้จากจุดเน้นหรือแก่นของเรื่องที่ถูกบันทึกตำนานไม่ได้แสดงหรือเน้นย้ำถึงพัฒนาการหรือกระบวนการกลายเป็นรัฐที่ซับซ้อนของเมืองพัทลุง แก่นของเรื่องที่โดดเด่นเช่นนี้ ทำให้นักวิชาการบางท่านมีความเห็นว่า ตำนานนางเลือดขาวไม่ได้แสดงภาพของกลุ่มคนที่รวมตัวกันเป็นรัฐ เป็นแต่เพียงในระดับของ “ชุมชน” เท่านั้น อย่างไรก็ดี ภาพดังกล่าวก็ไม่ได้ปิดบังความเป็นไปได้ที่ว่า ชุมชนดังกล่าวนั้น แท้จริงแล้วอาจจะเป็น “รัฐ” ในคติของประชาชนทั่วไป ดังที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้กล่าวไว้ รัฐตามคตินี้เป็นรัฐที่มีความแตกต่างจากรัฐในคติของชนชั้นสูงหรือผู้ปกครอง รัฐแบบนี้เกิดขึ้นได้ง่าย เสื่อมง่าย ปราศจากความซับซ้อนในเชิงองค์ประกอบหรือระบบ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าไม่มีระบบเสียทีเดียว นอกจากนี้ รัฐในลักษณะดังกล่าวก็ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างโดดเด่นปราศจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐหรือหน่วยทางสังคมอื่นๆ ภายนอก นิธิ ให้ข้อเสนอแนะว่า รัฐตามคติของประชาชนเป็นชุมชนทางการเมืองซึ่งมีการสถาปนาอำนาจอธิปไตยของตนเอง และตามความคิดของประชาชน อำนาจอธิปไตยนั้นเป็นอิสระในตัวเอง องค์ประกอบของอำนาจอธิปไตยนี้เป็นทั้งบุคคล และเทพารักษ์ และพระพุทธเจ้า กับสถาบันที่เนื่องด้วยพุทธศาสนา รัฐตามคติของประชาชนดำรงอยู่เพื่อการดำรงชีพ จุดมุ่งหมายนี้เป็นเงื่อนไขของการสถาปนาอำนาจอธิปไตยในรัฐ และทำให้กิจกรรมของรัฐมีขอบเขตจำกัดอยู่อย่างเดียว²⁰² สำหรับ

²⁰² นิธิ เอียวศรีวงศ์, “คติที่เกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปักษ์ใต้,” ใน *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์*, หน้า 21.

วรรณกรรมท้องถิ่นภาคใต้แล้ว คดีเกี่ยวกับรัฐลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นอยู่มาก ทั้งในตำนานพื้นบ้าน นิทานอธิบายความเป็นมาของหมู่บ้าน เพลงร้องเรือ กลอนนิราศ ตำนานนางเลือดขาวก็เป็นหนึ่งในนั้น

ตำนานนางเลือดขาวมีลักษณะเหมือนตำนานท้องถิ่น โดยทั่วไปที่ไม่อาจทราบอายุและผู้แต่งที่แน่ชัด อย่างไรก็ตาม ดัชนีของนางเลือดขาวนั้นน่าจะเป็นนิทานท้องถิ่นในชนบทมาช้านานก่อนที่จะกลายเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์ เนื่องจากมีการแพร่กระจายของนิทานเรื่องนี้โดยทั่วไปในภาคใต้ทั้งภาคใต้ฝั่งอ่าวไทย ฝั่งอันดามัน ตลอดจนในบางชุมชนของประเทศมาเลเซีย เช่น เกาะลังกาวิ เป็นต้น

สำหรับตำนานนางเลือดขาวฉบับลายลักษณ์ที่เก่าแก่ที่สุดนั้น ได้รับการเก็บรักษาไว้ที่แผนกหนังสือโบราณ หอสมุดแห่งชาติ วรรณกรรมเรื่องนี้สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้หอสมุดเมื่อ พ.ศ.2452 ระบุหมายเหตุไว้ว่าเป็นต้นฉบับที่ได้มาจากจังหวัดพัทลุง แต่ไม่ได้ระบุอย่างชัดเจนว่าได้มาจากแหล่งไหน และเมื่อใด อย่างไรก็ตาม นักวิชาการท้องถิ่นก็เชื่อว่าสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชน่าจะได้อพยพจากวัดเขียนบางแก้ว อำเภอบางแก้ว จังหวัดพัทลุง เนื่องจากตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น วัดแห่งนี้มีต้นฉบับตัวเขียนอยู่มาก แม้ในปัจจุบัน ที่วัดแห่งนี้ก็ยังมีหนังสือสมุดเก็บรักษาไว้จำนวนหนึ่ง

ทางด้านอายุของตำนานเรื่องนี้ ศ.ถ้ำ ทองคำวรรณ แปลจากข้อความที่ว่า “ศุภมัสดุ 651 ศก ระกา นักษัตรเอกศก” ซึ่งปรากฏอยู่ในบรรทัดแรกของต้นฉบับว่าเป็นเวลาที่แต่ง โดยอธิบายว่า 651 เป็นปีมหาศักราช 1651 ซึ่งแต่เดิมนิยมเขียนตัดจำนวน 1,000 ออก ตรงกับจุลศักราช 1091 หรือปีพุทธศักราช 2272 ตรงกับสมัยกรุงศรีอยุธยา ตอนปลายของรัชกาลสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวท้ายสระ ก่อนกรุงศรีอยุธยาเสียกรุงเพียง 38 ปี

เมื่อพิจารณาตัวบทตำนานนางเลือดขาวซึ่งแพร่กระจายอยู่ในเรื่องเล่ามุขปาฐะของชาวบ้าน และที่อยู่ในรูปของเอกสารลายลักษณ์ จะพบว่าตำนานเรื่องนี้มีอยู่ 2 ส่วนด้วยกัน คือส่วนแรกเป็นต้นเค้าของพงศาวดารเมืองพัทลุงภาคสมัยโบราณที่หลวงศรีวรวัตร (พิณ จันทโรจวงศ์) และขุนศึกกิจบริหาร ธรรมการเมืองพัทลุงสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวเรียบเรียงขึ้น ซึ่งมีต้นเค้ามาจากหนังสือเพลงของวัดหรือตำนานวัดต่างๆ

สำนวนที่สอง คือต้นฉบับตัวเขียนที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงบริจาคให้หอสมุดแห่งชาติเมื่อปี พ.ศ.2452 ซึ่งเป็นฉบับเดียวกับที่ชัชวดี พิชะกุล และลอร์เรน เอ็ม.เกสสิก นำมาศึกษาในงานวิจัยเรื่อง “ชำระเพลานางเลือดขาว” เมื่อปี พ.ศ.2525

อย่างไรก็ดี ทั้งสองฉบับนี้หากพิจารณาผ่านโครงเรื่องใหญ่และใจความสำคัญแล้ว น่าจะมีรากเหง้ามาจากตำนานนางเลือดขาวสำนวนเดียวกัน คือนางเลือดขาวในตำนานมุขปาฐะที่แพร่หลายอยู่ในหมู่ประชาชนภาคใต้ในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนปลายถึงต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ส่วนต้นฉบับลายลักษณ์อักษรก็น่าจะมาจากต้นฉบับหนังสือโบราณของวัดเขียนบางแก้ว ดังที่หอสมุดแห่งชาติได้บันทึกไว้ แม้จะไม่ได้กล่าวถึงตำนานนางเลือดขาวโดยตรง แต่ก็พอเป็นข้อมูลมานถึงเรื่องนี้ได้ว่า

ที่บางแก้วเมืองพัทลุง มีวัดโบราณหลายวัด แลที่วัดบางแก้วเอง มีเจดีย์ทรงลังกา สร้างไว้คล้ายกับพระธาตุนคร เขาว่าเมืองพัทลุงเก่าตั้งอยู่ที่บางแก้วนี้ ครั้งหนึ่ง จะเป็นครั้งใดไม่ปรากฏ แต่ในตระกูลผู้ใหญ่บ้านคนหนึ่งที่ทำบลงบางแก้วนั้น มีหนังสือเก่าหลายเล่ม หนังสือเหล่านี้ว่าเก็บสืบต่อกันมาหลายชั่วคน กรมหลวงดำรงราชานุภาพ (พระยศขณะนั้น) เสด็จออกไปตรวจราชการได้ทรงทราบ จึงรับสั่งเรียกหนังสือเหล่านี้มาทอดพระเนตร เห็นเป็นหนังสือเขียนไว้แต่ครั้งกรุงเก่า เขียนด้วยเส้นดินสอดำด้วยกระดาศขาวเขียนเป็นเล่มสมุดอย่างจีน ตัวหนังสือเป็นหนังสือขอมเก่า อย่างที่เรียกว่าขอมเฉียงบ้าง หนังสือไทยย่อบ้าง ในพวกหนังสือที่เขียนเป็นตัวอักษรขอมเฉียงนั้น เขียนเป็นภาษาเขมรเก่าทั้งนั้น จึงได้ทรงรวมหนังสือเหล่านี้เข้ามากรุงเทพฯ²⁰³

หลังจากนั้นวรรณกรรมเก่าๆ ของจังหวัดพัทลุงก็ถูกนำเข้าไปยังเมืองหลวงอีกหลายครั้ง ดังเช่นในการเสด็จภาคใต้ของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพในปี พ.ศ.2439 และ 2455 ในสมัยที่เจ้าพระยาอมราช (ปั้น สุขุม) เป็นข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชก็ได้นำหนังสือพระกัลปนาว่าดจากวัดเขียนบางแก้วหลายฉบับไปถวายสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ และเมื่อปี พ.ศ.2442 พระศิริธรรมมุนี ผู้อำนวยการจัดการศึกษามณฑลนครศรีธรรมราช ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อไปตรวจการศึกษาที่วัดเขียนบางแก้ว ก็ได้นำหนังสือ

²⁰³ อ้างถึงใน ชัชวดี พิชะกุล, ชำระเพลานางเลือดขาว, หน้า 5.

ไปถวายยังเมืองหลวง²⁰⁴ ในตำนานหอพระสมุด สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงบันทึกไว้ว่า แหล่งที่มีหนังสือและเอกสารเก่าๆ ที่มณฑลนครศรีธรรมราชแหล่งสำคัญและมีหนังสือเก็บเอาไว้มากที่สุดคือที่วัดเขียนบางแก้ว “มีหนังสือพระราชกฤษฎีกาแลตำนานเขียนครั้งกรุงเก่าหลายเรื่อง...ยังได้ต้นท้องตราเก่าชั้นกรุงรัตนโกสินทร์ ตั้งแต่รัชกาลที่ 1 มาจนรัชกาลที่ 3 ก็หลายสิบฉบับ”²⁰⁵

ในกระแสของการเคลื่อนย้ายวรรณกรรมภาคใต้เข้าสู่เมืองหลวงนี้ ด้านหนึ่งแสดงให้เห็นว่าภาคใต้นั้นเป็นภูมิภาคที่มีตัวตนทางด้านวรรณกรรมอย่างชัดเจน อีกด้านหนึ่งก็สะท้อนถึงการจัดการองค์ความรู้ในนามของรัฐสมัยใหม่ของเมืองหลวง ตำนานนางเลียดขาวซึ่งคงจะเป็นหนึ่งในต้นฉบับวรรณกรรมจำนวนมากที่ถูกนำไปยังเมืองหลวงได้กลายเป็น “สมบัติของชาติไทย” องค์ความรู้ในนางเลียดขาวซึ่งก่อกำเนิดอย่างสัมพันธ์กับท้องถิ่นได้กลายเป็นองค์ความรู้ที่ถูกเก็บกักอยู่ในหอสมุดส่วนพระองค์ของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และอยู่ในหอสมุดแห่งชาติตั้งแต่ปี พ.ศ.2452 กระทั่งนักวิชาการท้องถิ่นได้กล่าวถึงเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ.2506

สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพได้จัดพิมพ์เอกสาร โบราณจากภาคใต้ในหนังสือเทศาภิบาลเมื่อราวปี พ.ศ.2459 แต่ตำนานนางเลียดขาวไม่ได้ถูกตีพิมพ์ด้วยในครั้งนี้ ผลงานที่ตีพิมพ์เป็นพระราชกำหนด (เอกสารการกัลปนา) ประวัติศาสตร์ลังกา และตำนานหลวงพ่อดาว การเลือกตีพิมพ์ดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์ในการสร้างรัฐรวมศูนย์ ด้านหนึ่งคือการตอกย้ำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐในภาคใต้กับส่วนกลางผ่านทางกฎหมาย ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา และการศึกษา พระราชกำหนดหรือคำราชนิพนธ์เพื่อการกัลปนา ยืนยันถึงอำนาจของกรุงศรีอยุธยาที่มีเหนือสังคม การเมือง และศาสนาของรัฐทางภาคใต้ ขณะที่ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนายืนยันว่ารัฐภาคกลาง กับรัฐภาคใต้พัฒนาศาสนาขึ้นมาบนกระแสธารของพระพุทธศาสนาเดียวกัน และเรื่องราวทางการศึกษานั้นสะท้อนผ่านตำนานหลวงพ่อดาวที่ต้องขึ้นไปศึกษาวิชาความรู้จากกรุงศรีอยุธยาเพื่อยืนยันถึงความเป็นศูนย์กลางทางการศึกษาของรัฐทางภาคกลาง

²⁰⁴ ชัยวุฒิ พิชะกุล, ชำระเพลานางเลียดขาว, หน้า 5-6.

²⁰⁵ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, ตำนานหอพระสมุด หอพระมณเฑียร หอวชิรญาณ หอพุทธศาสนสังคหะ แลหอสมุดสำหรับพระนคร (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ สกานชกกับกรรมการ แลเจ้าพนักงานหอพระสมุด เรียบเรียงทูลเกล้าฯ ถวาย เมื่อเสด็จเปิดหอพระสมุดสำหรับพระนคร ณ วันเสาร์ที่ 6 มกราคม ปีมโรง พ.ศ.2459), หน้า 75-76.

เหตุที่ตำนานนางเลือดขาวกลายเป็นต้นฉบับที่ตกหล่นไปในการจัดพิมพ์เอกสาร โบราณ จากภาคใต้ดังกล่าว ลอร์เรนซ์ เอ็ม เกสสิก เห็นว่าเนื่องจากนางเลือดขาวเป็นตำนานท้องถิ่นแท้ๆ และเป็นความสนใจของท้องถิ่น²⁰⁶ อย่างไรก็ดี นอกจากจะเป็นเพราะตำนานนางเลือดขาวเป็นตำนานท้องถิ่นแล้ว เนื้อหาของวรรณกรรมเรื่องนี้ยังสะท้อนถึงการตอบโต้อำนาจของรัฐรวมศูนย์ที่ชนชนปกครองไทยในสมัยรัชกาลที่ 4 ถึงรัชกาลที่ 6 ทรงพยายามสร้างด้วย การโต้ตอบดังกล่าวนี้ปรากฏให้เห็นอยู่ 2 ประการ คือการขัดขืนอำนาจโดยตรง และความพยายามสร้างรัฐแบบที่รัฐอาณาจักรไม่คุ้นเคย ซึ่งทั้งสองประการนี้ จะเป็นสิ่งที่บ่อนทำลายความมั่นคงของรัฐทางการเมืองของรัฐที่กำลังสร้างตัวขึ้นเป็นศูนย์กลางอำนาจทั้งสิ้น

ตำนานนางเลือดขาว ตำนานจังหวัดพัทลุงเป็นวรรณกรรมชิ้นสำคัญที่แสดงถึงสำนึกทางประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของท้องถิ่นในบริเวณภาคใต้ตอนกลาง โดยเฉพาะพื้นที่ที่เป็นจังหวัดพัทลุงปัจจุบัน ในตำนานเรื่องนี้ตัวละครนางเลือดขาวในความรู้และความเข้าใจของชาวบ้านนั้น เป็นผู้นำทางวัฒนธรรมที่ก่อให้เกิดชุมชนหรือรัฐต่างๆ ขึ้นอย่างมากมายเกือบทั่วภาคใต้ เป็นบรรพบุรุษ เป็นวีรสตรีประจำถิ่นของท้องถิ่นหลายท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นชุมชนในจังหวัดพัทลุง จังหวัดตรัง จังหวัดนครศรีธรรมราช หรือแม้กระทั่งจังหวัดภูเก็ต ดังจะเห็นได้จากชื่อสถานที่ ชื่อบุคคล และชื่อวัดหลายแห่ง รวมทั้งประเพณีท้องถิ่นบางประเพณีในจังหวัดเหล่านี้มีความเกี่ยวข้องกับตำนานนางเลือดขาวอย่างชัดเจน ความรู้และความเข้าใจเหล่านี้สนับสนุนให้นางเลือดขาวกลายเป็นบุคคลที่มีตัวตนอยู่จริงในประวัติศาสตร์ของชาวบ้านภาคใต้และส่งผลถึงความคิดและพฤติกรรมของคนท้องถิ่นภาคใต้ตอนกลางตลอดมาอย่างปฏิเสธไม่ได้ ดังเช่นการเกิดพิธีกรรม “ทำบุญเพลา” ในอำเภอสะทิงพระ จังหวัดสงขลา ที่เน้นการเคารพบรรพบุรุษ และความศักดิ์สิทธิ์ของตัวละครนางเลือดขาว หรือกรณีการวิจัยของชาวบ้านชุมชนแม่เจ้าอยู่หัว อำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ที่เกิดขึ้นบนพื้นฐานของการยอมรับว่านางเลือดขาวคือบรรพบุรุษของพวกเขา ยังผลให้ชาวบ้านรวมตัวกันค้นหาที่มาและพยายามสร้างคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ของชุมชนที่

²⁰⁶ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.73.

สัมพันธ์กับวาทกรรมนางเลียดขาว อันแสดงให้เห็นถึงอำนาจของวาทกรรมนางเลียดขาวที่ส่งผลต่อพลังของชุมชนในปัจจุบันอย่างชัดเจน²⁰⁷

4.4.1 จากอำนาจของพลังลับถึงอำนาจบุญ

ตำนานนางเลียดขาวกล่าวถึงการกำเนิดของนางเลียดขาวในกระบอกไม้ไผ่ โดยช่างนำกระบอกไม้ไผ่ที่อยู่ของนางเลียดขาวและพระยา कुमार ไปมอบให้ตาสามโมและยายเพชร หมอสะดำ หรือหมอช่างของกรุงสทิงพาราณสี ถึงที่พำนัก ดังตอนหนึ่งเล่าว่า วันหนึ่งตากับยายปล่อยช่างออกไปหากินตามปกติ แต่เมื่อถึงเวลากลับ ช่างไม่ได้กลับเหมือนเช่นเดิม แต่ได้เฝ้ากอไม้ไผ่ตงและไม้ไผ่เสียวกอละตัว ตายายเกิดความสงสัยจึงออกไปตาม

ก็พบช่างนั้น ตาเฒ่ายายแก่นนั้นก็เอาขอสดำ (ขอขวา) มนต์ทรงนำช่างนั้นมา จึงนางช่างก็อุ้มเอาหน่อไม้ไผ่พะตงนั้นมา พระยาช่างก็อุ้มเอาหน่อไม้ไผ่เสียวงนั้น ก็มาตั้งไว้บนนอกชาน เฒ่าทั้งสองแลช่างนั้นก็เฝ้าอยู่ จึงตาแก่ยายเฒ่าทั้งสองผิวเมื่อกี้เอามีดบากธำมรงค์ค้ำงามมาผ่าหน่อไม้ จะตัดออก บาดต้นแขนนางเลียดขาวฟูออกมา จึงตาเฒ่านั้นก็ตกใจปริตไชรี้ก็ค่อยผ่าหน่อไม้ไผ่นั้น ออกก็เห็นรูปนางนั้น อึ้งหน่อไม้เสียวงก็พบพระกุมาร²⁰⁸

การถือกำเนิดในลักษณะนี้เมื่อพิจารณาในแง่มุมของพุทธศาสนาแล้ว เรียกว่า โอปปาติกะกำเนิด กล่าวคือเป็นรูปแบบหนึ่งของการเกิดของพรหม เทวดา อสูร หรือสัตว์นรก สามารถเกิดเป็นตัวแทนตนและเติบโตใหญ่ขึ้นได้ทันที²⁰⁹ การเกิดในลักษณะนี้ปรากฏในนิทานพื้นบ้านของไทยบางเรื่อง เช่น นางขอพระกลั่น ที่มีกลิ่นกายหอม ก็เกิดอยู่ในกระบอกไม้ไผ่ หรือเรื่องของนางอัมพาลี กานคัมภีร์พุทธศาสนา เช่น คัมภีร์สารัตถสังคหะ ในตำนานพื้นเมืองเทวดาซึ่งลงมาเกิดเป็นคนมีบุญมักกำเนิดเป็นโอปปาติกะ เช่น ลัวะจิงกราช หรือลาวจิงในตำนานประวัติศาสตร์ล้านนา²¹⁰ ซึ่งมี

²⁰⁷ เกศสุดา สิทธิสันติกุล และกชกร ชิมะวงศ์, “บอกเล่าเก้าสิบ,” ใน ศูนย์ประสานงานการวิจัยเพื่อท้องถิ่น จังหวัดนครศรีธรรมราช และทีมงานเครือข่ายความรู้ สกว.สำนักงานภาค, **ประสบการณ์การวิจัยจากพื้นที่ เล่มที่ 4 “แม่เจ้าอยู่หัว” ศรีราชา ความดี แรงใจ...สู่พลังชุมชน**, หน้า 3-4.

²⁰⁸ ชัยวุฒิ พิชะกุล, **ชำระเพลงนางเลียดขาว**, หน้า 19.

²⁰⁹ พระยาภิไทย, **ไตรภูมิพระร่วง** (นนทบุรี: บรรณาการ, 2515), หน้า 51.

²¹⁰ ธิดา สาระยา, **ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์** (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2539), หน้า 104.

ความคล้ายคลึงกับการถือกำเนิดของตัวละครกษัตริย์ในฮิกายัต มะรง มหาวงศ์ ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปแล้วในบทที่ 3

เมื่อพิจารณาในแง่มุมของวิธีการเล่าเรื่อง อาจกล่าวได้ว่าอนุภาคการกำเนิดแบบโอบปาติกะของนางเลือดขาวเป็นการวางเงื่อนไขเรื่องความมีอำนาจเหนือธรรมชาติของพระนางเลือดขาวเอาไว้ตั้งแต่ต้นเพื่อสร้างความยอมรับแก่ผู้อ่านและผู้รับฟังตำนานถึงพฤติกรรมที่อัศจรรย์ที่อาจเกิดขึ้นต่อไป เรื่องได้ย้ำในอีกไม่กี่บรรทัดต่อมาว่าพระนางนั้นมี “ตบะอนุภาพด้วยสมภาร” หรืออนุภาพแห่งบุญซึ่งมีอยู่แล้ว²¹¹ หลังจากนั้นด้วยทไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดใดๆ ของนางในแง่ของการเป็นผู้มีบุญหนักศักดิ์ใหญ่ ไม่ว่าในฐานะกษัตริย์ ราชนิ หรือนักบุญ ทังไม่ได้พรรณนารายละเอียดของรูปโฉม โนมพรณอันเด่นพิเศษอย่างที่วรรณกรรมทั่วไปจะพึงมี ขณะเดียวกันยังไม่ได้กล่าวถึงอดีตชาติเพื่อให้คำอธิบายรองรับบุญที่เกิดในปัจจุบันของท้องเรื่องเลย แต่ด้วยทกลับเน้นหนักไปที่ผลซึ่งเกิดจากอำนาจบุญนั้น นั่นคือการก่อตัวและการเติบโตของเมือง และเครือข่ายของเมืองที่เกิดขึ้น โดยมีบุญอันก่อกำเนิดขึ้นมาจากธรรมชาติของนางเป็นอำนาจที่อำนวยให้เกิดขึ้น

ความพิเศษของการถือกำเนิดเป็นคุณลักษณะที่บ่งชี้ถึงความเป็นผู้นำหรือกษัตริย์ที่มีความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งนิธิ เอียวศรีวงศ์ ระบุว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ ในบริบทวัฒนธรรมความเชื่อของไทยนั้นอาจถือว่าเป็นอำนาจหรือพลังลึกลับที่สามารถให้คำอธิบายได้ทั้งในเชิงพุทธศาสนา หรือไสยศาสตร์ในระบบความเชื่อดั้งเดิม อย่างไรก็ตาม ในกรณีของนางเลือดขาวนี้ เมื่อเทียบกับฮิกายัตในวัฒนธรรมมลายูแล้ว จะเห็นได้ชัดว่าโอบปาติกะกำเนิดของนางสัมพันธ์กับพลังลึกลับซึ่งเป็นระบบความเชื่อดั้งเดิมของผู้คนในแถบนี้ที่เชื่อถือในผู้มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือคนทั่วไป หรือเป็นผู้มีบุญมาแต่กำเนิด ตำนานขบขันให้สาระสำคัญข้างต้นชัดเจนขึ้นด้วยการจัดวางกำเนิดของพระนางเข้ากับพระยา कुमारว่าแม้ว่าจะมีกำเนิดมาจากพลังลึกลับเช่นเดียวกัน แต่ตัวละครทั้งสองกลับมีลักษณะบางอย่างไม่เหมือนกัน นั่นคือนางเลือดขาวมีเลือดสีขาวบริสุทธิ์ ขณะที่พระยา कुमार “เลือดนั้นขาวเหลืองดำแดง”²¹² คุณสมบัติเช่นนี้ของตัวละครทำหน้าที่แยกแยะให้นางเลือดขาวมีความแตกต่างจากพระสวามีของนาง อันมีนัยถึงความแตกต่างทางด้านบทบาทของตัวละครทั้งสองอีกด้วย

²¹¹ ชัยวุฒิ พิชะกุล, ชำระเพลา นางเลือดขาว, หน้า 19.

²¹² เรื่องเดียวกัน.

ผู้อ่านหรือผู้ฟังตำนานจะเห็นอำนาจที่สัมพันธ์กับพลังลี้ลับของนางเลือดขาวได้ชัดเจนจากเหตุการณ์อัศจรรย์ก่อนที่นางเลือดขาวจะพบขุมทรัพย์ขุมใหญ่ จนทำให้นางมีโภคทรัพย์สำหรับการสร้างวัดสร้างพระและสร้างชุมชนขึ้นในเวลาต่อมา เหตุการณ์นี้บรรยายถึงหมอช้างซึ่งเป็นหมอช้างในบังคับของนางได้ปล่อยช้างออกไปหาอาหารระหว่างพักขนบอพยพผู้คน หรือที่ตัวบทบรรยายว่าเป็นการ “กริทาพล” ออกไปเพื่อหาที่สร้างเมืองในบริเวณที่ต่อมาได้กลายเป็นเมืองบางแก้ว แต่เมื่อถึงเวลากลับแล้วช้างพังก็ไม่ยอมกลับ หมอช้างจึงไปกราบทูลแก่นางเลือดขาว นางเลือดขาวก็มาแก้ไข ดังข้อความตอนดังกล่าวว่า ไม่ทันที่พระนางเลือดขาวจะมาถึง ช้างก็ลุกขึ้นแต่โดยดี โดยที่หมอช้างไม่ต้องใช้ความพยายามใดๆ เลย

จึงหมอช้างผู้เลี้ยงช้างนางพังตลับจะนั้น จึงตามรอยช้างนั้น ไปจะแก้ไข
 ไซร้ก็พบช้างนั้นเองวงปกขุมโถมอยู่กับทันนั้นแล จึงหมอนั้นจะเข้าแก้ช้างนั้น
 มิฟังเลย แลจึงหมอนั้นก็เข้าไปทูลแก่นางๆ ก็มาเอง จะถึงช้างนั้นก็ลุกขึ้นให้ดิน
 ให้หมอแก้ ก็เบิกรวงออกจากขุมนา นางก็เห็นทองห้าพะเนียง ก้นก่องดวงหนึ่ง
 แล²¹³

ข้อความข้างต้นแสดงให้เห็นชัดเจนถึงความตั้งใจของผู้เล่าตำนานที่จะเชื่อมโยงให้เห็นความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติของพระนางเลือดขาว ยิ่งเมื่อพิจารณาจากพฤติกรรมที่พระนางสัมพันธ์กับช้าง โดยเฉพาะกรณีที่ช้างไม่ยอมรับคำสั่งของหมอช้างซึ่งเป็นผู้มีความรู้ดีที่สุดเกี่ยวกับช้าง แต่กลับยอมรับคำสั่งของพระนางเลือดขาวก็จะยิ่งเด่นชัดขึ้นว่าคุณสมบัติของพระนางเลือดขาวที่ตำนานได้สร้างขึ้นนั้นสัมพันธ์กับสิ่งลี้ลับที่เป็นคุณสมบัติส่วนตัวของพระนางเอง พฤติกรรมของช้างที่สัมพันธ์กับพระนางเลือดขาวตั้งแต่กำเนิดจนกระทั่งสามารถมีทรัพย์สินบุกเบิกสร้างวัดสร้างพระและสร้างชุมชนได้ในเชิงพุทธศาสนาชวนให้นึกถึงบทบาทของช้างปาลีโดยกะซึ่งเป็นช้างที่เฝ้าดูแลอำนวยความสะดวกแก่พระพุทธเจ้า และเป็นผู้จัดการปรับพื้นที่ให้พระพุทธองค์ได้ประทับ ระหว่างการเผยแผ่พระศาสนา²¹⁴

การถือกำเนิดที่สัมพันธ์กับพลังลี้ลับเหนือธรรมชาติเช่นเดียวกัน แต่มีคุณลักษณะบางอย่างแตกต่างกันนี้ส่งผลถึงบทบาทของตัวละครที่มีความแตกต่างกันด้วย สำหรับนางเลือดขาวแล้ว นอกจากเกิดมาจากพลังลี้ลับเหนือธรรมชาติ พระนางยังมีพลังลี้ลับดังกล่าวนี้ในตัวอีกด้วย

²¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20-21.

²¹⁴ สุทธิลักษณ์ อัมพันวงศ์, ช้างไทย (กรุงเทพฯ: มติชน, 2537), หน้า 171-176.

ขณะที่พระยา कुमारไม่มีพลังนี้ สัตยัญะประการหนึ่งที่สองแสดงถึงอำนาจเหนือธรรมชาติในตัวองนางเลือดขาวก็คือการที่นางมีเลือดสีขาว อันแสดงถึงความบริสุทธิ์ของพลังลึกลับนั้น ซึ่งในบทก่อนผู้วิจัยได้กล่าวแล้วว่าคุณสมบัติบางประการของตัวละครที่เป็น “สีขาว” ไม่ว่าจะป็นวัวซึ่งมีตัวสีขาวหรือฟองน้ำนั้นเป็นอนุภาคที่แพร่หลายอยู่ในเรื่องเล่าของชุมชนในวัฒนธรรมมลายูมุสลิม สีขาวเป็นปัจจัยที่ทำให้สิ่งต่างๆ ที่สัมพันธ์ด้วยมีความบริสุทธิ์ขึ้น ด้วยเหตุนี้การมีเลือดสีขาวจึงทำให้พระนางเลือดขาวสามารถแสดงบทบาทที่เหนือกว่าพระยา कुमारซึ่งเป็นได้แต่เพียงเจ้าเมืองพระเกิด (และ/หรือเมืองบางแก้ว) และเป็นผู้ช่วยในการสร้างพระ สร้างวัด และสร้างชุมชนของพระนางเลือดขาวเท่านั้น ดังเช่นกรณี วัดเขียนบางแก้ว (จังหวัดพัทลุง ปัจจุบัน) และวัดพระงาม (จังหวัดตรังปัจจุบัน) นั้น แม้ในตำนานได้กล่าวถึงบทบาทของพระยา कुमारว่าเป็นผู้สร้างพระวิหาร พระพุทธรูป และสลักตำนานพร้อมชื่อวัดบางแก้วด้วยพระองค์เอง ส่วนที่วัดพระงาม ตรัง ตำนานก็บอกไว้ด้วยว่า “ตั้งแต่นั้นไปแล้ว เมื่อปีจอโทศก จึงกุมารนั้นก็ไปเลียบแผ่นดิน ณ ที่ตรัง 7 วัน ก็ตกแต่งพระพุทธรูป ๗ ณ ที่ตรัง จึงเจ้าพระยาทำเป็นพระงามที่ตรัง ณ แขวงขึ้นแก่เมืองนครศรีธรรมราช” แต่สถานที่ทั้งสองแห่งนี้ก็กลับถูกชาวบ้านในชุมชนเลือกที่จะจดจำว่าวัดและชุมชนทั้งสองเป็นผลมาจากการบำเพ็ญบุญของพระนางเลือดขาวเอง เป็นที่น่าสังเกตว่าในข้อความที่ผู้วิจัยยกมาข้างต้น ไม่ได้กล่าวถึงนางเลือดขาว แต่ชาวบ้านกลับจดจำและเลือกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับการสร้างวัดพระงามโดยการโยกย้ายเอานางเลือดขาวเข้ามามีบทบาทด้วยว่า ระหว่างกลับจากรับพระพุทธรูปหิงส์จากลังกา พระนางเลือดขาวและพระยา कुमारได้ “ขึ้นฝั่ง ณ ปากน้ำเมืองตรัง เดินทางไปพักค้างคืน ณ สถานที่แห่งหนึ่ง เจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาวได้สร้างวัดขึ้นวัดหนึ่ง ให้ชื่อว่า “วัดพระพุทธรูปหิงส์” ชาวบ้านนิยมเรียกว่า “วัดหิงส์” หรืออีกนัยหนึ่งเรียกว่า “วัดพระศรีสรรเพชญ์” และยังสามารถจำลองพระพุทธรูปหิงส์ไว้ที่วัด 1 องค์ด้วย”²¹⁵ บทบาทของพระยา कुमार แม้จะปรากฏอยู่ทั้งในตำนานนางเลือดขาวฉบับลายลักษณ์ และในพงศาวดารเมืองพัทลุง ฉบับหลวงศรีวิตร แต่สำหรับชาวบ้าน พระยา कुमारเป็นเพียงพระสวามี และเจ้าเมืองพัทลุงในยุคโบราณเท่านั้น ประเด็นดังกล่าวนี้สัมพันธ์กับอำนาจของพลังลึกลับเหนือธรรมชาติที่ต่อมาได้เปลี่ยนแปลงกลายเป็นอำนาจบุญ ที่ผสมผสานเข้ากับอำนาจพลังลึกลับดั้งเดิมซึ่งตัวบทตำนานได้วางเอาไว้เป็นเงื่อนไขตั้งแต่ต้น

ชุมทรัพย์ที่บางแก้วซึ่งพระนางเลือดขาวและพระสวามีได้รับมาโดยอำนาจลึกลับนั้น ตำนานบรรยายว่าคือทรัพย์ก้อนสำคัญที่ทำให้พระนางเลือดขาวสามารถสร้างวัดและสร้างชุมชนได้ ด้วยทรัพย์จำนวนนี้เองที่ทำให้พระนางสามารถเดินทางไปยังที่ต่างๆ แล้วสร้างวัดสร้างพระและชุมชนจำนวนมากขึ้นมา วัดและชุมชนที่เกิดและขยายตัวขึ้นในเวลาต่อมาจึงเป็นผลของการบริจาคเพื่อ

²¹⁵ ชัยวุฒิ พิชะกุล, ชำระเพลา นางเลือดขาว, หน้า 59.

พระศาสนาซึ่งถือเป็นการสร้างบุญในความหมายของพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ใครง่ายๆ ก็ดีสำหรับคนท้องถิ่นซึ่งมีรากเหง้ามาจากคติความเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติอันเป็นกระบวนทัศน์ในความเชื่อแบบดั้งเดิมแล้ว อำนาจของผู้มีบุญนั้นไม่เพียงแต่จะได้รับความเชื่อถือในเชิงนามธรรมเท่านั้น แต่อาจต้องแสดงผลของความมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ออกมาในเชิงประจักษ์แก่สายตาได้ด้วย²¹⁶ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ในคติของท้องถิ่น มายาคติเรื่องอำนาจของบุญจำเป็นต้องแสดงออกเป็นรูปธรรมในฐานะของปฏิบัติการทางสังคมและวัฒนธรรมที่จับต้องสัมผัสได้ และสัมพันธ์กับวิถีชีวิตและพฤติกรรมทางสังคมและวัฒนธรรมของพวกเขา ในแง่นี้ นางเลียดขาว แม้จะถือกำเนิดขึ้นมาจากอำนาจพลังลึกลับของธรรมชาติ แต่ความสืบเนื่องของสิ่งซึ่งแสดงออกถึงความเป็นผู้มีบุญนั้นก็ด้วยภารกิจที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาที่ชาวบ้านรู้จัก นั่นก็คือการสร้างพระและสร้างวัดต่างๆ ทั้งๆ ที่โดยทั่วไปรูปธรรมของพลังอำนาจลึกลับนั้นสามารถแสดงออกผ่านอิทธิฤทธิ์และอภินิหารซึ่งเป็นสิ่งที่ประชาชนในระบบความเชื่อดั้งเดิมจะคาดหวังมากกว่า ดังที่ปรากฏในตำนานผู้มีบุญของล้านนา ที่มักจะเขียนให้ผู้มีบุญของล้านนาแสดงออกถึงรูปธรรมของบุญด้วยการแสดงออกถึงอำนาจศักดิ์และสร้างเรื่องอภินิหารต่างๆ ให้เป็นสัญลักษณ์ของผู้มีบุญ²¹⁷ แต่ตัวบทนางเลียดขาวกลับแสดงรูปธรรมของอำนาจของนางเลียดขาวซึ่งสัมพันธ์กับพุทธศาสนาอย่างใกล้ชิด

อาจกล่าวได้ว่า ตรงจุดนี้เองที่ทำให้มองเห็นความสัมพันธ์ หรือการเชื่อมประสานกันระหว่างวาทกรรมอำนาจบุญซึ่งเป็นอำนาจพลังลึกลับ กับวาทกรรมพุทธศาสนา ดังความตอนที่ข้างพังดลัดไม่ยอมกลับ ได้แต่เอา “จวงปกชุมทรัพย์” ไม่ยอมขยับเขยื้อนไปไหน ดังที่ผู้เขียนยกมาก่อนหน้านี้ ตัวบทให้รายละเอียดต่อไปว่าภายหลังที่พระนางมองเห็นชุมทรัพย์ที่ข้างเองวงปกอยู่แล้ว “นางก็ยกขึ้นให้คนยกทรัพย์นั้นขึ้นก็ตกแต่งเป็นพระวิหารพระพุทธรูปไว้สำหรับแผ่นดินแต่ก่อนเป็นบุญประโยชน์ไปภายภาคหน้าตรานี้...” ข้อความนี้ทำให้เห็นว่า “บุญ” ในฐานะพลังอำนาจลึกลับสนับสนุน “บุญ” ในพระพุทธรูปที่มุ่งหวังผลบุญในภายภาคหน้า แต่สุดท้ายแล้วบุญที่ว่านี้ก็เป็นบุญที่เป็นคุณลักษณะเฉพาะตัวของนางเลียดขาวเท่านั้น ไม่สามารถแลกเปลี่ยนกับผู้อื่นได้ ทั้งนี้เหตุผลสำคัญก็เนื่องจากเจตนาของโครงเรื่องตำนานนางเลียดขาวมุ่งแสดงอำนาจบุญที่เป็นความลึกลับซึ่งเป็นคุณสมบัติดั้งเดิมของนางเลียดขาวนั่นเอง ผู้อ่านจะปะติดปะต่อความหมายจากโครงเรื่องแบบนี้ได้ชัดเจนขึ้นเมื่อจะพบรายละเอียดต่อไปว่าหลังจากพระนางเลียดขาวและพระยา कुमार ลีนพระชนม์แล้ว ผลบุญที่เกิดจากการบริจาคหรือการสร้างพระสร้างวัดและสร้างชุมชนของนาง

²¹⁶ ชิกฮารุ ทานาเบ, *นุ่งเหลือง-ห่มดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย* (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 186.

²¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 186-194.

ไม่ได้ตกทอดถึงเจ้าฟ้าคณาทรของนางแต่อย่างใด บทบาทของเจ้าฟ้าคณาทรหายไปจากท้องเรื่องอย่างสิ้นเชิง ขณะเดียวกันเมื่อสิ้นสมัยพระนาง วัดหรือชุมชนทางการเมืองสำคัญ 3 ชุมชนคือวัดสทัง วัดเจียนบางแก้ว และวัดพระเกิดที่นางเลียดชาวสร้างไว้ก็ล่มสลายลง จากนั้นตัวบทตำนานก็ดำเนินเรื่องข้ามเวลาไปบรรยายถึงเรื่องราวของเมืองพัทลุงในอีก 1,000 ปีต่อมา ซึ่งเมืองพัทลุงกลายเป็น “ชาวช่วย” ของกรุงศรีอยุธยาอย่างใกล้ชิดมากยิ่งขึ้นแล้ว การบรรยายเนื้อหาเรื่องนี้แสดงให้เห็นว่าแม้จะบำเพ็ญบุญในพระพุทธศาสนา แต่อ่านาจที่จะเกิดจากการบำเพ็ญก็เป็นเรื่องเฉพาะบุคคลเหมือนดังคุณสมบัติเหนือธรรมชาติที่ติดตัวมาตั้งแต่กำเนิด ตำนานเสนอให้เห็นว่าบุญในฐานะพลังของเหนือธรรมชาตินั้นไม่สามารถส่งผลถึงกันได้ ซึ่งมีความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดจากแนวคิดเรื่องนี้ในวรรณกรรมภาคใต้หลายเรื่อง ที่สะท้อนความคิดเกี่ยวกับบุญในพุทธศาสนาที่ค่อนข้างเคร่งครัด คืออ่านาจบุญสามารถส่งทอดถึงกันได้ ดังเช่นเรื่อง เรื่องพระสุบินสำนวนจังหวัดพัทลุง ที่กล่าวถึงบุญจากการอุทิศตนเพื่อพระพุทธศาสนาที่สามารถช่วยเหลือนางสุภาภิให้พ้นจากขุมนรกได้ เป็นต้น²¹⁸

4.4.2 อันตรายของ “สัญลักษณ์”

เป็นที่น่าสังเกตว่าหลายๆ องค์ประกอบที่สัมพันธ์กับลักษณะความเป็นผู้มีบุญของนางเลียดชาวนั้น มีสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติอยู่ด้วย เช่น ช้าง ไม้ไผ่พะตง ไม้ไผ่เสวียง ดินและทรัพย์ในดิน สัญลักษณ์เหล่านี้มีความหมายสัมพันธ์กับวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของท้องถิ่นและวัฒนธรรม ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม (cultural signifier) เช่น ช้างเป็นทั้งพาหนะและเป็นแรงงานในการขนย้ายและเป็นสัตว์คู่กายผู้มีบุญ ไม้ไผ่เป็นวัสดุที่สัมพันธ์กับชาวภาคใต้ทั้งในแง่การเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมประเพณี* ขณะที่ดินมีความหมายสัมพันธ์กับการเกษตรกรรมและการเป็นแม่ผู้ก่อกำเนิดชีวิต²¹⁹ สัญลักษณ์เหล่านี้ช่วยเน้นย้ำข้อสังเกตที่ว่า ตำนานนางเลียดชาวนั้นมีจุดมุ่งหมายแสดงอัตลักษณ์ของรัฐในคติของประชาชนในบริเวณภาคใต้ตอนกลางสมัยโบราณ ซึ่งเป็นรัฐที่

²¹⁸ ชัยวุฒิ พิชะกุล, วรรณกรรมท้องถิ่นเมืองพัทลุง (พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525), หน้า 83-84.

* ตำนานพระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช เล่าว่าไม้ไผ่มีบทบาทในการช่วยปกป้องเมืองนครศรีธรรมราชจากการโจมตีของชวา เพราะชาวเมืองนครศรีธรรมราชปลูกไม้ไผ่ขึ้นเป็นรั้วป้องกันการถูกโจมตี ภายหลังกองทัพชวาได้วางแผน โปรมเงินในกอไม้ไผ่ ชาวเมืองจึงตัดฟันรั้วป้องกันนั้นจนเตียน ทำให้ชวาสามารถมีชัยเหนือนครศรีธรรมราชได้

²¹⁹ ปราณี วงษ์เทศ, เรื่องที่อ้างแล้ว, หน้า 10-11.

เกิดขึ้นและดำรงอยู่เพื่อการผลิตเพื่อดำรงชีพ เกิดจากอำนาจของบุญส่วนตัวของผู้นำ และมีขอบเขตที่คลุมเครือจนยากที่จะจำกัดให้ชัดเจนได้

รูปธรรมของความเป็นผู้มีบุญซึ่งแสดงออกโดยกิจกรรมการส่งเสริมพระพุทธศาสนา ทั้งการก่อสร้างพระ สร้างวัด และวิหารต่างๆ ก่อนที่จะชุมชนเหล่านั้นจะเติบโตขึ้นและขยายเป็นรัฐท้องถิ่นนั้น หากพิจารณาในเชิงการเมือง จะพบว่ากิจกรรมดังกล่าวของนางเลียดชาวก็คือการสร้างปัจจัยที่เอื้อให้เกิดการเติบโตขยายตัวของเมืองต่างๆ นั่นเอง ซึ่งปัจจัยที่ว่านี้ก็คือพระ วัด วิหาร อันเป็นสัญลักษณ์ของการสร้างศูนย์รวมทางวัฒนธรรมความเชื่อขึ้นมา แม้ว่าในสมัยของนางเลียดชาว ผู้บันทึกตำนานไม่ได้เน้นการบรรยายเพื่อแสดงให้เห็นว่าชุมชนเหล่านี้มีบทบาทในฐานะศูนย์กลางหรือไม่อย่างไร แต่ก็ยังเป็นพื้นฐานให้เกิดการขยายตัวจนกระทั่งในที่สุดกรุงศรีอยุธยาที่เอื้อมมือลงมาควบคุมเมืองพัทลุงที่บางแก้วผ่านการกัณฑ์นา ซึ่งปรากฏหลักฐานอยู่ทั้งในตำนานนางเลียดชาว ตำราพระบรมราชาทิศเพื่อการกัณฑ์นาสมัยกรุงศรีอยุธยา และเพลาวัดเขียนบางแก้ว

พัฒนาการของการกัณฑ์นานั้นเริ่มต้นมาจากการเป็นกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยเฉพาะผู้นำทางวัฒนธรรมที่ปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไปในนิทานปรัมปรา ตำนาน หรือนิทานอธิบายความเป็นมาอย่างแยกไม่ออก การกัณฑ์นาจึงไม่ใช่มีแต่ในพุทธศาสนาเท่านั้น หากเป็นพฤติกรรมทางความเชื่อที่สั่งสมสืบเนื่องกันมานานแล้ว ตั้งแต่การกำหนดวัตถุศักดิ์สิทธิ์และสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ไปจนถึงการอุทิศสิ่งของ ที่ดิน และผู้คนให้แก่สิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้น การกัณฑ์นาเองที่มีบทบาทสำคัญยิ่งต่อการขยายตัวของชุมชนและการเพิ่มผลิตผลสมัยโบราณในระดับพื้นฐาน ตั้งแต่ระดับหมู่บ้าน ด้วยเหตุนี้เองการกัณฑ์นาจึงถือเป็นรากฐานของการเกิดรูปแบบชุมชนดั้งเดิม ก่อนที่ชุมชนจะถูกรวมเข้าไปอยู่ในระบบการเมืองและการปกครองในเวลาต่อมา

การเกิดและการขยายตัวของชุมชนโบราณโดยมากมักจะปรากฏอยู่ในตำนานเสียเป็นส่วนใหญ่ ตำนานเหล่านี้ส่วนหนึ่งกล่าวถึงการเดินทางแสวงหาหลักแหล่งของคนๆ หนึ่งหรือจำนวนหนึ่งดังที่กล่าวแล้ว ในตำนานกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราชแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความศรัทธาในพระพุทธศาสนาโดยมีพระบรมสารีริกธาตุเป็นตัวแทนเป็นศูนย์กลางแห่งความเลื่อมใสศรัทธาและความร่วมมือของคนโบราณจนก่อให้เกิดชุมชนขึ้นในเวลาต่อมา ก่อนนครศรีธรรมราชจะพัฒนาขึ้นมาเป็นเมือง เป็นนคร เป็นรัฐอิสระ กระทั่งเป็นอาณาจักรที่มีรัฐบริวารรายล้อมในที่สุด ตำนานหมู่บ้านแห่งหนึ่งในตำบลบางเขียด อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา กล่าวถึงตาเขียดคั้นคั้นมาบุกเบิกสร้างบ้านเรือนที่อยู่อาศัย ต่อมาตาเขียดจึงรวบรวมผู้คนอุทิศแรงงานและข้าวของช่วยกัน

สร้างวัดขึ้นเป็นศูนย์กลาง เมื่อเวลาผ่านไปชุมชนจึงขยายใหญ่ขึ้น²²⁰ ทำนองเดียวกับนิทานเรื่องกำเนิดชุมชนบ้านจันนา และวัดหรั่งแคบ ตำบลคอนทราย อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง ที่เล่าเรื่องตากเลี้ยงและยายเพ็ญเข้ามาทำไร่ทำสวนเป็นบ้านแรก แต่เนื่องจากในละแวกนั้น โจรผู้ร้ายชุกชุมจึงคิดกับยายเพ็ญว่าจะสร้างวัดประจำหมู่บ้านขึ้นเพื่ออบรมสั่งสอนคนรุ่นหลังๆ ทั้งสองจึงได้อุทิศที่ดินและข้าวของจำนวนหนึ่งสร้างวัด เมื่อข่าวการสร้างวัดรู้ไปถึงชุมชนใกล้เคียงก็ส่งคนและส่งข้าวปลาอาหารมาร่วมด้วย หลังจากนั้นชุมชนจึงขยายใหญ่ขึ้น²²¹ หรือในตำนานนางเลือดขาวสำนวนชาวบ้านก็ไม่มี ความแตกต่างกันมากนัก ตำนานเรื่องนี้กล่าวถึงกำเนิดของชุมชนบ้านบางแก้วว่าเกิดขึ้นเนื่องเพราะการกลบนาในพระพุทธศาสนา “กุมารกับนางเลือดขาวก็พาบริวารทำการถากถางป่าบริเวณริมคลองบางแก้ว สร้างกุฏิ วิหารด้วยไม้ตำเสา...แต่นั้นมาบางแก้วก็กลายเป็นชุมชนใหญ่”²²²

อำนาจของการกลบนาทำให้เมื่อเกิดระบบเมืองขึ้นมาแล้ว การกลบนา ก็ยังได้รับการยอมรับนำมาปฏิบัติกันจนกลายเป็นประเพณีนิยมสืบเนื่อง ทั้งในหมู่เจ้าพื้นเมืองผู้มีตำแหน่งฐานะทางสังคม ภิภุสงฆ์ และผู้มีบทบาททางศาสนาและความเชื่อ ในสมัยสุโขทัย การกลบนากลายเป็นต้นเค้าของการจัดแรงงานภาคเกษตรกรรมให้แก่ ทเวะ อำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ในทางศาสนา ศาสนสถาน เขตศักดิ์สิทธิ์ หรือองค์พระพุทธรูป องค์เทวรูป วัตถุสิ่งเคารพ ทั้งนี้โดยผ่านทางอำนาจของผู้นำทางการเมือง ผู้มีบุญญาบารมี ผู้สร้างผลบุญ เป็นผู้ทำการอุทิศผู้คน วัตถุสิ่งของ ปศุสัตว์ให้เป็นแรงงานและทรัพย์สินของสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ใดที่หนึ่ง²²³

ดังได้กล่าวข้างต้นแล้วว่า อำนาจบุญของนางเลือดขาวยังผลให้นางพบทรัพย์ในดินจำนวนมากพอที่จะเป็นทุนทรัพย์สำหรับอุทิศเพื่อการก่อสร้างพระ วัด และวิหาร แต่สิ่งหนึ่งที่น่าสนใจซึ่งซ่อนอยู่ระหว่างบรรทัดของเหตุการณ์การก่อสร้างศูนย์ทางวัฒนธรรมความเชื่อดังกล่าวก็คือ ในกระบวนการก่อสร้างย่อมต้องมีกำลังแรงงาน ตัวบทวรรณกรรมไม่ได้กล่าวไว้เลยว่ากระบวนการก่อสร้างของนางเลือดขาวเป็นอย่างไร แต่ผู้อ่านในพอเข้าใจได้ว่า นางเลือดขาวต้องควบคุมกำลังคน

²²⁰ พระครูนิเทศธรรมมาภรณ์, ประวัติตำบลบางเขียด (พิมพ์เป็นที่ระลึกในการที่คณะครูและศิษย์เก่าแห่งโรงเรียนบ้านบางเขียดประกอบพิธีสงฆ์น้ำอวดศีลครูใหญ่ และผู้อุปการะโรงเรียน ณ โรงเรียนบ้านบางเขียด ต.บางเขียด อ.เมือง จ.สงขลา 13-14 เมษายน 2521), หน้า 4.

²²¹ สิว บัวทอง, นิราศวัดหรั่งแคบ (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฉลองอุโบสถของวัดหรั่งแคบ ตำบลคอนทราย อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง วันที่ 21 เมษายน 2518), หน้า 3-4.

²²² ชัยวุฒิ พิชะกุล, ชำระเพลานางเลือดขาว, หน้า 58.

²²³ ธิดา สาระชา, ประวัติศาสตร์ชวนาสยาม (กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2544), หน้า 39.

อยู่ไม่น้อย หลวงศรีวรวัตร (พิณ จันทโรจน์วงศ์) ข้าราชการเมืองพัทลุง ผู้เขียนพงศาวดารเมืองพัทลุงในสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวตีความว่ากำลังคนจำนวนมากของนางเลือดขาวและพระยา कुमार สามารถเห็นได้ตั้งแต่ในช่วงอายุของตา-ยายควาญช้างขาวผู้เลี้ยงคุณางเลือดขาวกับพระยา कुमार แล้ว อีกทั้งการเป็นหมอช้างขาวของตา-ยาย-นางเลือดขาว และพระยา कुमार นั้นนำมาสู่อำนาจเงิน ทำให้นางเลือดขาวสามารถสร้างวัดสร้างพระได้มากมาย²²⁴ อำนาจบุญของนาง เมื่อบวกกับอำนาจทรัพย์ที่ได้มาจากผืนดิน และอำนาจควบคุมกำลังคน น่าเชื่อว่าต้องทำให้เกิดการผลิตที่มีขนาดใหญ่พอสมควร อย่างน้อยในชุมชนของนางเลือดขาวก็ควรมีผลผลิตส่วนเกินมากพอที่จะเลี้ยงกำลังแรงงานซึ่งเป็นช่างก่อสร้างพระ-วัด และวิหาร

อย่างไรก็ดี กำลังคนและกำลังทรัพย์ในกระบวนการเหล่านี้ก็ไม่ใช่ว่าพื้นฐานของการเกิดรัฐอาณาจักร ที่จะผลักดันให้เมืองสองเมืองของนางเลือดขาวและพระยา कुमार เติบโตขึ้นแข่งขานกับเมืองนครศรีธรรมราชแต่อย่างใด ผู้บันทึกตำนานจดจำและนำเสนอภาพเมืองบางแก้วและพระเกิดอย่างกว้างๆ เป็นภาพนิ่งๆ ที่ไม่มีชะตากรรมผกผันขึ้น-ลง ไม่ว่าจะด้วยการค้าพาณิชย์ ภัยธรรมชาติ หรือสงคราม ซึ่งมีความแตกต่างอย่างชัดเจนกับตำนานในกลุ่มตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และอิทธิพลในวัฒนธรรมมลายู ทั้งนี้เมื่อเปรียบเทียบกับเนื้อหาของตำนานหลังการสิ้นบุญของนางเลือดขาวที่มีผลวัดมากกว่า เช่นปรากฏภาพความสัมพันธ์ทางการค้าขายกับจีน เกิดความเสื่อมโทรมของวัดวาอารามทั้ง 3 วัด เกิดการอ้างสิทธิ์เหนือพัทลุงของอำนาจจากกรุงศรีอยุธยา และการข่มเหงรังแกของเจ้านายท้องถิ่น (จนต้องร้องเรียนไปยังกรุงศรีอยุธยาเพื่อขอตำราพระบรมราชูทิศเพื่อปกป้องตนเอง) ดังตอนหนึ่งว่า

ตั้งแต่นั้นพระอารามทั้ง 3 ตำบลเป็นธรรมมารอันธราย (เสียดายพังทลาย) ได้พันปีหนึ่ง ก็มาเกิดศรिขนาเป็นชาวส่วยก็ผูกส่วยเข้าไปลวดยแก่เมืองหลวงนั้น... โปรดเกล้าให้พระหมีอินทร์เป็นพระครูอินทเมาลีศรีนันทราชันตรทันจุลมาเนศรราชบัญญัติปรมาจารย์ญาณุชิตพิพิธรัตราชรวงศ์พงศ์ภักดีศรีสาริบุตรอุปดิศเถรหัวเมืองพัทลุง คณะสามป่าแก้ว ให้เบิกออกมาแต่เพชรพลีราชพลีให้เป็นชาวพระกัลปนาบานตามพระฎีกาพระราชโองการตรัสเหนือเกล้าเหนือกระหม่อม แลปิดตราพระราชโองการให้ออกไปเบิกชาวเชิงภูศีลบานทานๆ พระกัลปนา ข้าโปรดคนทาน... แลให้ห้ามเจ้าเมืองปลัดเจ้าเมืองแล

²²⁴ หลวงศรีวรวัตร, พงศาวดารเมืองพัทลุง (เจ้าจอมสมบุญรัชกาลที่ 5 จัดพิมพ์ในงานปลงศพนายใหม่ มั่นนะประเสริฐ พ.ศ.2563), หน้า 4.

กรมการเจ้าเมืองลูกขุนมูลนายโดยสานาฎีกาแลตราพระราชโองการอุทิศไว้ให้
เป็นข้าพระทั้ง 3 อาราม²²⁵

ข้อความข้างต้น บรรยายถึงสถานการณ์ของเมืองพัทลุงหลังสิ้นสมัยของนางเลียดขาว ซึ่งมีความแตกต่างอย่างชัดเจนเมื่อเทียบกับสมัยที่มีนางเลียดขาว แสดงให้เห็นว่าผู้บันทึกตำนานเลือกที่จะจดจำและยอมรับว่าอำนาจที่เกิดจากพลังลี้ลับของนางเลียดขาวนั้นย่อมสร้างความมั่นคงให้แก่เมืองมากกว่าอำนาจของรัฐอาณาจักร เป็นที่น่าสังเกตว่าในสมัยหลังนางเลียดขาวนี้ มีการกล่าวถึงปาฏิหาริย์ลี้ลับเช่นเดียวกัน คือในกรณีของพระครูอินทร์ที่พิสูจน์ความสามารถให้กษัตริย์กรุงศรีอยุธยาได้ทรงประจักษ์และไว้วางใจโดยอาสาเป็นผู้นำปราบข้าศึกด้วยการใช้เวทมนต์²²⁶ แต่ปาฏิหาริย์ลี้ลับนี้ก็สืบผลมาจากความรู้ซึ่งได้มาจากการศึกษาเล่าเรียน ที่เจ้าอินทร์ “โดยสารสำเภากินไปทุกประเทศทุกเมืองทุกภาษาเมือง เพื่อศึก (ษา) อาคม” อันเป็นความลี้ลับที่ในความทรงจำและความเชื่อของชาวบ้าน หรือผู้บันทึกตำนานมีค่าน้ำหนักน้อยกว่าพลังลี้ลับที่เกิดมาติดตัว ด้วยเหตุนี้ภาพของเมืองบางแก้วและเมืองพระเกิดในสมัยพระนางเลียดขาวและพระยา कुमार จึงดูมั่นคงตายตัวมากกว่า ตัวบทได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทในการสร้างความเจริญให้แก่รัฐของนางเลียดขาว ในลักษณะเดียวกับที่ชาวบ้านภาคใต้เชื่อเรื่องพระพุทธรูปศิหิงค์ว่าเป็นพระศักดิ์สิทธิ์ประจำเมืองที่ไปอยู่ที่ไหนก็เจริญที่นั่น²²⁷ ความเปลี่ยนแปลงในเชิงพลวัตของเมืองจึงไม่ใช่ความสำคัญสำหรับเนื้อหาของตำนานในสมัยที่พระนางเลียดขาวมีชีวิตอยู่ เพราะตัวนางเลียดขาวนั่นเองที่จะเป็นสิ่งที่กำประกันความมั่นคงของเมือง อย่างไรก็ตาม การปราศจากพลวัตดังกล่าวนี้ก็ไม่ได้หมายความว่าเมืองพัทลุงที่บางแก้วดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว หรือปราศจากความสัมพันธ์กับเมืองอื่นๆ ราชรอบ ตรงกันข้ามตำนานกลับบันทึกไว้อย่างชัดเจนว่าพระนางนั้นสัมพันธ์กับกรุงลังกา และกรุงศรีอยุธยา โดยการเป็นผู้ไปรับพระพุทธรูปศิหิงค์มาจากลังกา สัมพันธ์กับเมืองตรังซึ่งเป็นเมืองที่ผู้บันทึกตำนานระบุไว้ชัดเจนว่าเป็นเมืองที่อยู่ในการปกครองของเมืองนครศรีธรรมราช ขณะเดียวกันก็ยังสัมพันธ์กับนครศรีธรรมราชโดยตรงอีกด้วย ดังได้กล่าวถึงการเดินทางผ่านไปยังเมืองนครศรีธรรมราช แล้วได้ไปเคารพพระศพของพระยาศรีธรรมมาโสกราชผู้พี่ เหตุการณ์เหล่านี้ในมุมมองของรัฐแบบอาณาจักรแสดงถึงความอ่อนน้อมทางการเมืองในฐานะของผู้ย่อย แต่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับเมืองใหญ่ทั้งหลายที่กล่าวนี้ก็ไม่ได้กระทบกระเทือนต่อความมั่นคงหรือระบบของเมืองบางแก้วและเมืองพระเกิด อย่างน้อยก็ในจินตภาพของผู้บันทึกตำนาน อีกทั้งการเข้าไปสู่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าว

²²⁵ ชัยวุฒิ พิชะกุล, *ชำระเพลา นางเลียดขาว*, หน้า 23-24.

²²⁶ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 23.

²²⁷ เกศสุดา สิทธิสันติกุล และกชกร ชินะวงศ์, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 16.

นั่นก็เป็นไปอย่างไม่ค่อยยอมรับมากนัก เช่น ไปเคารพพระอัฐิธาตุพระยาศรีธรรมมาโศกราชก็เพราะนางเลือดขาวและไพร่พลได้เดินทางแสวงหาที่ตั้งเมืองเรื่อยไปก็หาที่ไม่ได้จนถึงเมืองนครศรีธรรมราช จึงได้ (แวะ) เข้าไปเคารพพระอัฐิธาตุของเจ้าเมืองพระองค์ก่อน

เหตุการณ์เหล่านี้นอกจากแสดงถึงสำนึกถึงความเป็นรัฐตามคคิของประชาชนของผู้บันทึกตำนานดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว ยังแสดงให้เห็นถึงขอบเขตของรัฐตามคคินี้อย่างน่าสนใจอีกด้วย ดังจะเห็นได้ว่าแม้จะดำรงกิจกรรมอยู่ภายในขอบเขตของการบำเพ็ญบุญหรือการขยายปริมณฑลอำนาจบุญ แต่พระนางเลือดขาวก็ตระหนักถึงการดำรงอยู่ของรัฐอาณาจักรที่อยู่รายรอบ และยอมรับรัฐเหล่านั้นด้วย เช่น การส่งส่วยช้าง การเคารพพระอัฐิธาตุพระยาศรีธรรมมาโศกราช และการยินยอมเดินทางไปกรุงศรีอยุธยาตามคำบัญชาของกษัตริย์ที่นั่น แต่การดำรงอยู่ของรัฐเหล่านี้ก็ดูจะไม่มี ความหมายต่อการขยายตัวของชุมชนของนางเลือดขาวแต่อย่างใด ตำนานบอกไว้อย่างชัดเจนว่า ชุมชนที่เกิดจากการกลบนาของพระนางเลือดขาวนั้นมีทั้งในเมืองตรง ซึ่งเป็นเมืองในอำนาจของนครศรีธรรมราช หรือแม้กระทั่งในกรุงเทพมหานคร ชุมชนเหล่านี้ดำรงอยู่ในความเชื่อของผู้บันทึกตำนานได้ เพราะเป็นชุมชนที่เกิดขึ้นตามคติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนที่มีลักษณะพื้นขอบเขตของวัฒนธรรมทางการเมืองและอำนาจของรัฐอาณาจักร

ด้วยเหตุดังนี้ แม้เส้นทางเดินของตัวละครนางเลือดขาวจะดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง หรืออย่างน้อยก็ไม่ได้มีจุดมุ่งหมายที่จะสถาปนารัฐอาณาจักร แต่ความสามารถในการควบคุมกำลังคนจนสามารถสร้างชุมชนได้กว้างขวางทั้งในตรง พัทลุง นครศรีธรรมราช ก็ถูกมองเป็นสิ่งที่บั่นทอนความมั่นคงทางการเมืองของรัฐศูนย์กลางได้ กล่าวคือการสร้างพระ สร้างวัด และสร้างวิหาร ถูกตีความจากรัฐอาณาจักรว่าเป็นการแข็งขันได้ รัฐที่ยิ่งใหญ่นั้นจึงไม่อาจวางใจได้แม้ว่าเมืองพัทลุงจะส่งส่วยช้างอยู่เป็นประจำทุกปีอยู่แล้วก็ตาม นางเลือดขาวจึงถูกเรียกตัวไปเข้าเมืองกรุงเทพมหานครศรีอยุธยา เพื่อให้ถวายตัวเป็นพระสนม ดังความตอนหนึ่งว่า

จับเดิมแต่นั้นก็ลือชาปรากฏถึงเจ้าฟ้า ณ เมืองกรุงเทพพระมหานครศรีอยุธยา เจ้าพระยาพิชัย โลกและกับพระยาสนมห้าร้อย แลนางนั้นบาดเป็นนางกุมกัลญาทั้งปวงนั้นมารับนางเลือดขาวถึงเมืองนครศรีธรรมราช จึงนางมิไป เขามิฟัง รับนางไปให้ได้ จึงเจ้าพระยามิไปก็สั่งฝัวเมีย จึงเจ้าพระยาที่หลบมายังพระเกิดที่ซ้างที่พระองค์เจ้านั้นแล...จับเดิมแต่นั้นไปเล่า พระยานางสนมทั้ง 500 ก็รับนางเข้าไปถึงเมืองกรุงเทพมหานครจึงพระองค์จะสมด้วยนางกับ

มิได้ แลตัวก็ถูกเป็นไฟด้วยเดชะกุมารอันอยู่ในครรภ์พระแม่นั้น ครั้นถ้วนเทศ
มาศก็ประสูติ

อาจกล่าวได้ว่าการเรียกตัวนางเลือดขาวขึ้นไปเพื่อถวายตัวนั้นจุดประสงค์สำคัญของ
กรุงเทพพระมหานครศรีอยุธยา ด้านหนึ่งต้องการหยุดยั้งกิจกรรมบำเพ็ญบุญของนางเลือดขาวที่อาจ
ถูกสงสัยว่าจะเป็นการเคลื่อนไหวทางการเมือง กล่าวคือแนวคิดของผู้ปกครองรัฐอาณาจักรไม่อาจ
ไว้วางใจกับพฤติกรรมการขยายขอบเขตทางความเชื่อได้ เพราะสำหรับรัฐอาณาจักร ศาสนานั้นเป็น
อีกด้านหนึ่งของการเมืองที่จะถูกใช้เพื่อการสร้างความจงรักภักดีในหมู่ประชาชนต่อผู้นำทาง
การเมือง อีกด้านหนึ่ง ก็คงเพื่อการรวบเอาเมืองต่างๆ ในท้องถิ่นโดยใช้การแต่งงานเป็นเครื่องมือ
ซึ่งเป็นวิธีการสร้างอิทธิพลทางการเมืองที่รัฐใหญ่ใช้ควบคุมดินแดนที่ไม่สามารถเข้าไปปกครองได้
โดยตรง²²⁸ แม้เมื่อเจ้าฟ้าเมืองกรุงเทพฯทรงทราบว่านางเลือดขาวตั้งครรภ์ ไม่สามารถรับเป็นพระ
สนมได้ พระองค์ก็ไม่ส่งนางเลือดขาวกลับเมือง แต่กลับกักตัวนางเลือดขาวไว้ในเมืองจนกระทั่ง
นางเลือดขาวประสูติบุตรชาย เจ้าเมืองก็ขอบุตรชายนางเลือดขาวเป็นลูก และให้รับราชการอยู่ที่
เมืองหลวงนั่นเอง

อนึ่ง กุมารนั้นพระองค์ ๖ ขอแก่นางเอาเป็นลูก ครั้นเติบโตไซร์ก็ให้
เสวยราช ณ เมืองหลวงแลกรุงเทพมหานครศรีอยุธยา จึงพระองค์แลนาง
กัลญาแลจะขอลามหาศิวพระองค์ ๖ แลพระยานางสนมทั้ง 500 พระองค์ก็ให้
มาส่งถึงนคร แต่นครมาส่งถึงพระเกิด...

จากตัวบทข้างต้น มีความหมายที่สะท้อนให้เห็นว่ากรุงเทพมหานครศรีอยุธยา ไม่ไว้วางใจ
นางเลือดขาวโดยตลอดแม้ว่าจะขอเอาบุตรนางเลี้ยงไว้แล้วก็ตาม กรุงเทพฯพยายามแสดงอำนาจ
เหนือนางเลือดขาวหรือแสดงการไม่ยอมรับอำนาจเหนือชุมชนทางการเมืองของนางเลือดขาวด้วย
การส่งตัวนางมายังเมืองนครศรีธรรมราช และให้เมืองนครศรีธรรมราชส่งนางกลับเมืองพระเกิดอีก
ต่อหนึ่ง ลักษณะเช่นนี้เป็นเครื่องหมายของการจัดระดับชั้นความสำคัญในทางการเมือง กล่าวคือ
กรุงเทพฯยอมรับสถานะความเป็นรัฐของเมืองนครศรีธรรมราชของกรุงเทพฯ แต่เป็นการยอมรับ
โดยที่ตนเองคงความเหนือกว่าจึงมอบหมายภารกิจส่งตัวนางเลือดขาวให้ ขณะที่กับเมืองพระเกิด

²²⁸ ยงยุทธ ชูแว่น, “พัทลุง: จากเมืองปลายแดนของอยุธยา มาสู่เมืองในอาณาจักรในสมัยต้นรัตนโกสินทร์,”
ใน คานสมุทไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์
(ปทุมธานี: นาค, 2550), หน้า 118.

และเมืองอื่นๆ ของนางเลียดขาวนั้นก็จะเป็กรัฐที่อยู่ภายใต้การดูแลของนครศรีธรรมราชอีกทีหนึ่ง ไม่ใช่รัฐที่สัมพันธ์กับกรุงเทพมหานครหรืออยุธยาโดยตรง

อาจกล่าวได้ว่าเมืองหรือรัฐของนางเลียดขาวแท้แล้วไม่ใช่เป็นรัฐอาณาจักรในทางการเมือง แต่เป็นอาณาจักรในทางความเชื่อหรือรัฐในทางศาสนาที่มีความเชื่อในตัวนางเลียดขาวนั่นเองเป็นศูนย์กลาง ในมโนทัศน์ของตำนาน นางเลียดขาวคือผู้บริสุทธิ์ที่เปรียบเสมือนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แม้จะไม่แสดงอิทธิฤทธิ์ใดๆ ในกระบวนการทัศน์แบบความเชื่อดั้งเดิม แต่พระนางก็เปรียบเสมือนองค์พระผู้สร้างความคิดโตให้แก่ชุมชน อันสะท้อนให้เห็นลักษณะพหุลักษณะทางศาสนาในชุมชนภาคใต้ตอนกลางได้เป็นอย่างดี คือมีการผสมผสานความเชื่อดั้งเดิม เข้ากับความเชื่อทางด้านพุทธศาสนา อาจกล่าวได้ว่า ความเชื่อเรื่องพระพุทธรูปสิ่งหนึ่งเป็นเช่นไร ความเชื่อเกี่ยวกับพระนางเลียดขาวในคติของผู้บันทึกตำนานก็ดูจะไม่แตกต่างกันมากนัก เพียงแต่ความสามารถในการสร้างความเจริญให้แก่รัฐของพระพุทธรูปสิ่งนั้นอิงอยู่กับวาทกรรมความเชื่อในพระพุทธศาสนา ขณะที่ความสามารถในการสร้างความเจริญให้แก่รัฐของนางเลียดขาวอิงอยู่กับทรัพย์สมบัติที่นางเลียดขาวพบเอาจากแผ่นดิน อันเป็นผลจากความเป็นผู้มีบุญของนางเอง ก่อนที่นางจะใช้ผลบุญนั้นเพื่อกิจการในทางพระพุทธศาสนา

ปริมณฑลของอำนาจนางเลียดขาวจึงมีขอบเขตที่รัฐแบบอาณาจักรให้คำอธิบายไม่ได้ นางเลียดขาว มีสถานะที่สูงส่งที่อยู่เหนือรัฐอาณาจักร บทบาทของนางที่ไม่ได้อยู่ติดเมือง หรือไม่ได้ปกครองเมืองใดเมืองหนึ่งโดยเฉพาะ แสดงให้เห็นว่าสถานะของนางนั้นอยู่ “เหนือรัฐ” และ “เหนือผู้ปกครองรัฐ” การเดินทางพร้อมไพร่บริวารเพื่อสร้างพระและสร้างวัดที่จะขยายตัวเป็นเมืองต่อไป จึงมีลักษณะของการสร้างเครือข่ายทางการเมืองในลักษณะของอาณาจักร อำนาจของนางเลียดขาวเป็นอำนาจที่สามารถข้ามผ่านพื้นที่เชิงอำนาจที่รัฐแบบจักรวาลเข้าใจและยอมรับ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการข้ามผ่านปริมณฑลของอำนาจรัฐแบบจักรวาล ทั้งเมืองครั้ง เมืองนครศรีธรรมราช หรือแม้กระทั่งกรุงเทพมหานครแสดงให้เห็นว่าปริมณฑลของอำนาจนางเลียดขาวทับซ้อนอยู่กับพื้นที่ของอำนาจแบบอื่นๆ อันอาจเป็นทั้งการช่วงชิง การยอมรับ การพยายามสร้างความผสมกลมกลืน หรืออยู่ร่วมกัน อันสะท้อนถึงแนวคิดเรื่องพื้นที่ที่สัมพันธ์กับเรื่องของอำนาจ ซึ่งมีทั้งอำนาจในการควบคุม และการต่อต้าน โดยในส่วนที่เกี่ยวกับการต่อต้านนั้น ไม่ได้หมายความว่าต้องอยู่พ้นไปจากพื้นที่ของอำนาจและการกดบังคับเสมอไป แต่ยังหมายถึงความเคลื่อนไหวไปมา

ระหว่างพื้นที่ของอำนาจนั้นๆ การต่อต้านในที่นี้จึงหมายถึงการไม่ยอมถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ที่กำหนดให้ (dislocation) ด้วย²²⁹

4.4.3 รัฐของผู้หญิง และการสร้างชายขอบให้เป็นศูนย์กลางของนางเลือดขาว

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าความสามารถในการก้าวข้ามพรมแดนของรัฐอาณาจักรของนางเลือดขาวนั้น นอกจากเป็นเพราะผลบุญซึ่งพระนางมีอยู่เหนือกว่าคนทั่วไปแล้ว ยังสัมพันธ์กับความเป็นผู้หญิงของนางอีกด้วย เมื่อพิจารณาจากมุมมองนี้ จะทำให้เห็นได้ว่าตำนานนางเลือดขาวเป็นดั่งบทหรือหลักฐานทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความคิดเรื่องหนึ่งของภาคใต้ที่มุ่งแสดงออกถึงบทบาท หรืออย่างน้อยก็ความปรารถนาของผู้หญิงภาคใต้ในอันที่จะเข้าไปมีบทบาทอย่างลึกซึ้งสูงสุดในทางศาสนา ทั้งนี้เพื่อตอบโต้กับโครงสร้างหรืออุดมการณ์ของพุทธศาสนาที่ไม่มีพื้นที่ให้กับผู้หญิงมากนัก ผู้บันทึกตำนานนางเลือดขาวได้แสดงให้เห็นถึงช่องทางและวิธีการที่ผู้หญิงจะสามารถเป็นบุคคลผู้บรรลุธรรมได้แม้ไม่อาจบวชได้อย่างผู้ชาย ตำนานได้แสดงออกอย่างเปิดเผยถึงการครองตัวอย่างบริสุทธิ์สัมพันธ์กับความเป็นผู้มีบุญมาแต่กำเนิดของพระนางเพื่อสามารถบรรลุถึงความปรารถนา²³⁰

เป็นที่เข้าใจกันว่าพุทธศาสนานั้นเป็นศาสนาที่เปิดพื้นที่ส่วนใหญ่ให้กับผู้ชาย จนอาจเรียกได้ว่าเป็นศาสนาของผู้ชาย ดังเช่นการจะได้บรรลุธรรมเป็นพระโพธิสัตว์ ก็จะต้องบำเพ็ญบารมีธรรมแก่กล้าจนเกิดองค์แห่งธรรมสโมทานครบ 8 ประการ คือ 1) เป็นมนุษย์ 2) มีเพศเป็นชาย 3) มีศรัทธา วิริยะ สติ สมาธิ และปัญญาแก่กล้า 4) ได้เฝ้าพระพุทธเจ้า 5) ได้ออกบวช 6) ได้บรรลุฌาน 8 และอภิญญา 5 7) ได้ทำบุญยิ่งใหญ่โดยยอมสละชีวิต และ 8) มีความปรารถนาอย่างแรงกล้าในพุทธภูมิ²³⁰ ขณะเดียวกันก็มีความเชื่อเรื่องการเกิดเป็นผู้หญิงที่เป็นผลจากการทำความชั่ว หรือเป็นผลของบาปในชาติปางก่อน แต่ผู้หญิงสามารถเปลี่ยนแปลงผลกรรมนี้ได้ด้วยการทำบุญมากๆ เพื่อชาติหน้าจะได้เกิดมาเป็นผู้ชาย สาเหตุที่ต้องเกิดมาเป็นผู้ชายก็เพื่อที่จะได้บวชเป็นพระภิกษุ²³¹ คำอธิบายนี้

²²⁹ ขวัญชีวัน บัวแดง, “ขบวนการ ‘ลัทธิฤาษี’ และ ‘พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์’ ของคนกะเหรี่ยงในบริเวณชายแดนไทย-พม่า,” *สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 15, 1/2545 (2545): 213; อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, “‘พื้นที่’ ในทฤษฎีสังคมศาสตร์,” *สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 12, 2/2543 (2543): 86.

²³⁰ เสมอชัย พูลสุวรรณ, *วิทยาศาสตร์กับความจริงในวัฒนธรรมไทย* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2544), หน้า 226.

²³¹ มนตรี สืบดวง, “มุมมองทางวัฒนธรรมที่มีผลต่อเพศสภาพในอุษาคเนย์: ปัจจัยทางด้านศาสนาและความเชื่อ,” *เอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการอุษาคเนย์ศึกษาครั้งที่ 4 ประจำปี 2550 เรื่อง เพศกับความจริง*

สะท้อนถึงความเชื่อเรื่องลำดับชั้นของการเกิดลักษณะเดียวกันกับการบรรลุเป็นพระโพธิสัตว์อย่างสมบูรณ์ดังที่กล่าวมา ดังมีคำอธิบายว่า เมื่อสัตว์ชั้นต่ำทำบุญ ก็จะได้เกิดมาเป็นสัตว์ชั้นสูงขึ้นไป เมื่อสัตว์ชั้นสูงมีบุญถึงระดับหนึ่งก็จะเกิดมาเป็นมนุษย์ แต่เป็นมนุษย์ผู้หึง แต่เมื่อผู้หึงทำบุญมากจึงจะได้เกิดมาเป็นผู้ชาย ความเป็นชายจึงเป็นความปรารถนาขั้นสูงเพื่อที่จะได้เข้าถึงพระศาสนา ซึ่งอาจสรุปได้ว่าการจัดระดับการมีบุญนั้น เพศชายมีบุญมากกว่าเพศหญิงโดยทั่วไป เหตุประการหนึ่งที่ผู้ชายมีบุญมากกว่าผู้หญิงก็เพราะผู้ชายสามารถบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนาได้ จึงมีโอกาสลิ้มรสพระนิพพาน²³²

ดังที่ได้กล่าวตั้งแต่ต้นแล้วว่า ความสัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติผ่านการเกิดจากกระบอกไม้ไผ่ไผ่นั้น เป็นคำอธิบายของผู้บันทึกตำนานที่จะแสดงให้เห็นถึงการมีพลังอำนาจลึกลับของนางเลือดขาว ซึ่งอาจอธิบายได้ทั้งในเชิงศาสนาพุทธ และไสยศาสตร์ และพลังอำนาจลึกลับนี้เองที่เป็นครรลองที่สำคัญของตำนานนางเลือดขาวที่ทำให้พระนางสามารถแสดงบทบาทเหนือรัฐเหนือผู้ปกครองรัฐ และก้าวข้ามรัฐอาณาจักรได้ ในแง่นี้ นางเลือดขาวจึงได้รับการสะท้อนภาพในฐานะของผู้ให้กำเนิดที่มีความเชื่อมโยงกับการเป็นเจ้าของที่ดิน และเป็นผู้สืบทอดมรดกที่ผ่านทางสายแม่ อันมีผลต่อความเจริญรุ่งเรืองของชุมชน ตัวบทตำนานได้แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดว่า แม้พระนางเลือดขาวจะเป็นผู้มีบุญ แต่พระนางก็ไม่ได้ละทิ้งบทบาทของความเป็นแม่ผู้ให้กำเนิด ทั้งยังเป็นบทบาทที่ต้องปกป้องรักษา เมื่อกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาจะเสพสมกับพระนาง “ก็บ่มีได้ แลตัวก็ถูกเป็นไฟด้วยเดชะกุมารอยู่ในครรภ์พระแม่นั้น”²³³ ความเป็นแม่สามารถปกป้องนางเลือดขาวจากราคี และส่งผลสืบเนื่องให้กรุงศรีอยุธยาเคารพในความบริสุทธิ์และสิทธินั้น วิธีที่ผู้บันทึกตำนานแสดงถึงสำนึกเช่นนี้คือการเล่าเรื่องให้การอุทิศที่ดินและเข้าพระในการกัลปนาวัดเขียนวัดสทังที่กระทำโดยกรุงศรีอยุธยาเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนใจของสิทธิ หรือการสืบทอดมรดกที่ดิน และวัดมาจากนางเลือดขาวผู้เป็นบรรพบุรุษ หรือแม่ผู้ให้กำเนิด สิทธิของชุมชนแม้จะเป็นสิทธิที่รับประกันโดยศูนย์อำนาจใหญ่อย่างกรุงศรีอยุธยา แต่ก็มีความเป็นท้องถิ่นอยู่ดั้งเดิมด้วยความเกี่ยวเนื่องในเชิงเครือญาติกับนางเลือดขาว ดังตอนหนึ่งตำนานเล่าว่ากรุงศรีอยุธยากัลปนาที่ดินและเข้าพระให้แก่วัดเขียนและวัดสทังด้วยการให้ความสำคัญกับ “ที่ซ้าง” อันเป็นมรดกของนางเลือดขาว

ในอุษาคเนย์ จัดโดยโครงการเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันอังคารที่ 30 มกราคม พ.ศ.2550 ณ หอประชุมศรีบูรพา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์, หน้า 8.

²³² อकिन รพีพัฒน์, “สตรีไทยในสลัม กรณีของตลกไต้,” ใน *ไทยคดีศึกษา: รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุทิตาจิต อาจารย์ พันเอกหญิง คุณนิออน สนิทวงศ์ ณ อยุธยา* (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินต์ติ้งกรุ๊ป, 2533), หน้า 71-82.

²³³ ชัยวุฒิ พิยะกุล, *ชำระเพลงนางเลือดขาว*, หน้า 22.

อนึ่งปู่หมอกุหนั้นมาแต่สะ (ทิง?) เป็นพ่อแม่ตายายนางเลือดขาวนั้นและตามข้างเผือกออกมาเมืองพัทลุงข้างนั้นก็หานั้นแล...แลพระบัณฑูลเจ้าโปรดเมื่อก่อนเมืองพัทลุงเป็นที่ข้างตาแก่ย้ายเต่ากับทวดมาแต่โบราณ แต่ก่อนหาศรีชนาบมิได้ แลมีพระราชโองการโปรดแต่ที่วัดแลกับที่ข้างตายายนั้น²³⁴

นอกจากนั้นในบัญชีรายชื่อวัดที่ได้รับการกลับไปให้ขึ้นกับวัดเขินและวัดสะทังนั้นส่วนหนึ่งก็เป็นวัดที่ตำนานเล่าว่าพระนางและพระยา कुमारสร้าง แม้ว่าในเชิงภูมิศาสตร์ วัดบางวัดจะอยู่ไกลออกไปจากอำนาจการปกครองของเมืองพัทลุงในสมัยที่เกิดการกลับไป ดังเช่นวัดพระสิทธิหังค์ และวัดพระงาม* ที่เมืองตรังซึ่งระบุว่า “ขึ้นแก่เมืองนครศรีธรรมราช”²³⁵ แต่ตำนานก็ไม่ให้ความสำคัญกับเงื่อนไขทางภูมิศาสตร์ของการเมือง หรือปริมณฑลของอำนาจทางการเมืองของราชอาณาจักร ทว่ากลับให้ความสำคัญกับปริมณฑลทางวัฒนธรรมที่มีนางเลือดขาวเป็นผู้เชื่อมโยงให้เกิดขึ้น

การแสดงถึงการเคารพสิทธิเมืองพัทลุงของกรุงศรีอยุธยาโดยให้สิทธิเพราะการสืบสิทธิมาจากนางเลือดขาวนี้ เป็นที่น่าสังเกตว่าไม่ได้ปรากฏในเอกสารประวัติศาสตร์อย่างตำราพระเพลิงวัดบางแก้วซึ่งมีเนื้อหาคล้ายคลึงกับเหตุการณ์ในตำนานนางเลือดขาวช่วงหลังการสิ้นบุญของพระนางและพระยา कुमार สิ่งนี้ชี้ให้เห็นถึงความจงใจของผู้บันทึกตำนานที่ต้องการเชิดชูพระนางเลือดขาวให้อยู่ในฐานะบรรพบุรุษผู้ให้กำเนิดเมืองพัทลุง พระครูอินทร์ผู้ได้รับการแต่งตั้งเป็นจางวางคณะป่าแก้วจากกรุงศรีอยุธยาก็ได้ก่อบริการเจ้าองค์ใหญ่ไว้เป็นรูปพระงามเสมือนดังรูปนางเลือดขาว²³⁶

ด้วยเหตุนี้จึงกล่าวได้ว่า ปริมณฑลทางวัฒนธรรมนั้นจะแสดงถึงขอบเขตของรัฐตามคติของประชาชนนั่นเอง ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า แม้จะมีการผสมผสานอำนาจบุญในทางพุทธศาสนา เข้า

²³⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26, 51.

* เรื่องความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างรัฐกับศาสนานั้น นิธิ เอียวศรีวงศ์ ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่าศาสนาและศาสนาสถานที่สำคัญเป็นเครื่องมือทางการเมืองที่ทุกรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ใช้เพื่อรักษาความเป็นรัฐผู้นำมาแต่โบราณกาลแล้ว นิธิ เอียวศรีวงศ์, “การใช้แนวคิดเรื่องศูนย์กลางและเครือข่ายในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น,” ใน *สงขลาศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองสงขลา* (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2535), หน้า 11.

²³⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 21.

²³⁶ คลิ่ง ตัญจนะ, *ตำราพระเพลิงวัดบางแก้ว* (พัทลุง: วัดคูหาสวรรค์, 2507), หน้า 10-11.

กับอำนาจบุญในฐานะพลังลึกลับ แต่พฤติกรรมของนางเลื้อยขาาก็เป็นการแสดงบทบาทอยู่บนโครงเรื่องที่ทำให้ความสำคัญกับอำนาจบุญในฐานะพลังลึกลับเป็นสำคัญ เมื่อเกิดการผสมผสานหรือสนับสนุนซึ่งกันและกันของอำนาจทั้งสองลักษณะนี้ การเดินทางไปในที่ต่างๆ เพื่อสร้างวัดสร้างวิหาร และสร้างชุมชนของนางเลื้อยขาจึงเปรียบเสมือนการประกอบพิธีกรรมทางความเชื่อที่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ วัดวาอาราม และชุมชนที่พระนางเลื้อยขาเป็นผู้ให้กำเนิดจึงเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์หรือพื้นที่ทางความเชื่อซึ่งมีการผสมผสานกันทั้งความเชื่อในศาสนาพุทธและความเชื่อเรื่องลึกลับเป็นไสยศาสตร์

ตำนานนางเลื้อยขาจึงเป็นร่องรอยที่เด่นชัดของสำนักหรือวิถีคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างการบทบาทของผู้หญิงกับความเชื่อดั้งเดิมในชุมชนโบราณ มีผู้ระบุว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้เป็นรากฐานสำคัญของสังคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคโบราณซึ่งมักสะท้อนอยู่ในตำนานหรือนิทานปรัมปราต่างๆ ที่ผู้หญิงมีบทบาท มีอำนาจ และมีความเป็นผู้นำในทางวัฒนธรรม* จนกระทั่งเมื่อพุทธศาสนาแพร่เข้ามา บทบาทของผู้หญิงก็น้อยลงเรื่อยๆ เมื่อไสยศาสตร์ถูกสกัดออกไปจากพุทธศาสน์ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เห็นว่า ตั้งแต่สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นที่เริ่มมีสำนักว่าไสยศาสตร์เป็นระบบความเชื่ออีกอย่างหนึ่งที่เป็นรองพุทธ ทั้งๆ ที่เดิมที ศาสนาในสังคมไทยมีทั้งไสยศาสตร์และพุทธศาสนาผสมผสานกัน ในระบบศาสนาตั้งเดิมนี้ ผู้หญิงจะมีบทบาทเป็นผู้นำในพิธีกรรมทางไสยศาสตร์ ทั้งในฐานะม้าทรงให้ผี เค้าผี หรือผู้สืบผีประจำตระกูล²³⁷

ในสถานการณ์ที่การกัลปนาในพระพุทธศาสนาโดยศูนย์กลางอำนาจอย่างกรุงศรีอยุธยาที่ดำเนินไปอย่างเข้มข้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 ตำนานนางเลื้อยขาจึงแสดงการยืนยันและความใฝ่ฝันของผู้หญิงในบริเวณภาคใต้ตอนกลางที่ด้านหนึ่งต้องการดำรงไว้ซึ่งบทบาทในทางศาสนาและความเชื่อของตัวเอง ช่องทางในการดำรงไว้ดังกล่าวก็คือการปวารณาตัวเองเข้าไปมีบทบาทในทางพระพุทธศาสนาจนกระทั่งก่อให้เกิดการผสมผสานระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับศาสนาพุทธเป็นที่น่าสังเกตว่า รัฐอาณาจักร และศาสนาพุทธเองก็ดูจะยอมรับบทบาทเช่นนี้ของผู้หญิง ดังจะ

* ดังเช่นนิทานเกี่ยวกับผู้หญิงพื้นเมืองที่เป็นนางพญาแห่งอาณาจักรพุนัน ชื่อนางโอบมะพร้าว นิทานเรื่องพระทองนางนาคของเขมร ตำนานนาคสร้างเมืองหงสาวดี และจันทบุรีที่สองฝั่งแม่น้ำโขง ดู ปราณี วงษ์เทศ, “ผี: ศาสนาของผู้หญิงในอุษาคเนย์,” เอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการอุษาคเนย์ศึกษาครั้งที่ 4 ประจำปี 2550 เรื่อง เพศกับความเป็นจริงในอุษาคเนย์ จัดโดยโครงการเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันอังคารที่ 30 มกราคม พ.ศ.2550 ณ หอประชุมศรีบูรพา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ทำพระจันทร์, หน้า 2.

²³⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ผ้าขาวม้า ผ้าจีน กางเกงใน ฯลฯ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2538), หน้า 172.

เห็นได้จากในตำรากัลปนาในบริเวณภาคใต้ตอนกลางทุกฉบับ ไม่ว่าจะเป็นประชุมพระตำราบรมราชูทิศเพื่อกัลปนาสมัยอยุธยาเอกาทศศ หรือสมัยพระเพทราชา ตำรากัลปนาวัดจังหวัดพัทลุง ตำราพระเพลาวัดเขียนวัดสทัง หรือตำนานนางเลือดขาว ล้วนแล้วแต่มีผู้หญิงเป็น “หัวงาน” เกือบทั้งหมด ผู้หญิงเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นหัวหน้างานที่ต้องควบคุมดูแลการใช้แรงงาน และการเก็บผลผลิตเข้าสู่วัด

ในเชิงภูมิศาสตร์วัฒนธรรมและการเมืองของภาคใต้ พัทลุงถือเป็นพื้นที่ปลายแดนที่เป็น “เมืองตรีและเป็นเมืองภายในพระราชอาณาจักรที่อยู่ทางใต้สุด” ในสมัยที่มีการปฏิรูปการปกครองโดยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ²³⁸ ขณะเดียวกันยังถูกขนานไปด้วยรัฐใหญ่ทั้งสองด้าน คือความยิ่งใหญ่ทางการเมืองและทางพุทธศาสนาของเมืองนครศรีธรรมราชด้านหนึ่ง และความยิ่งใหญ่ของความเป็นมลายูมุสลิมของรัฐปัตตานีอีกด้านหนึ่ง สำหรับความสัมพันธ์กับนครศรีธรรมราชนั้นเป็นที่ประจักษ์อยู่แล้วว่าพัทลุงอยู่ในความควบคุมของเมืองนี้มาโดยตลอด ส่วนกับปัตตานี หลักฐานทางประวัติศาสตร์ก็แสดงให้เห็นว่าในช่วงกลางพุทธศตวรรษที่ 22 ซึ่งร่วมสมัยกับตำนานนางเลือดขาวนี้ มีพ่อค้าจากเมืองพัทลุงนำผ้าพื้นเมืองบรรทุกเรือเล็กไปขายที่ปัตตานี²³⁹ นอกจากนั้นยังมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่มีหลักฐานว่าเจ้าเมืองพัทลุงได้แต่งงานเกือบหลานสาวของเจ้าเมืองปัตตานี²⁴⁰ ความสัมพันธ์เหล่านี้อาจเป็นฉากหลังที่พอจะแสดงให้เห็นถึงสภาพความเป็นเมืองที่เกิดการผสมผสานกันทางวัฒนธรรมที่หลากหลายเมืองหนึ่งในภาคใต้ เพราะความเป็นเมืองชายขอบที่เป็นเขตรอยต่อระหว่างศาสนาพุทธและศาสนาอิสลาม บางช่วงมีเจ้าเมืองเป็นมุสลิม บางช่วงก็เป็นพุทธ และสมัยกรุงธนบุรี เจ้าเมืองมุสลิมก็ถึงกับยอมเปลี่ยนศาสนาเพื่อประทับครองอำนาจของตนเอง²⁴¹ สถานภาพทางการเมืองของพัทลุงนั้นถูกเปรียบเทียบว่าเป็น “โพร” ขณะที่นครศรีธรรมราชเป็น “เจ้านาย” และสงขลาเป็น “พ่อค้า” การสถาปนาอาณาจักรบุญของนางเลือดขาวในตำนานนางเลือดขาวนั้นจึงแสดงให้เห็นถึงการไม่ยอมรับสถานภาพของความเป็นเมืองชายขอบนี้ ด้วยการที่พัทลุงได้ใช้ตำนานแปรสถานะความเป็นชายขอบของตนเองให้กลายเป็นศูนย์กลางทางวัฒนธรรม โดยการสร้างความหมาย และความเชื่อเสียใหม่ เพื่อปรับปรนสถานะ

²³⁸ ยงยุทธ ชูแว่น, “พัทลุง: จากเมืองปลายแดนของอยุธยา มาสู่เมืองในอาณาจักรในสมัยต้นรัตน โกสิน,” หน้า 117.

²³⁹ Peter Floris, *His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615* (London: The Hakluyt Society, 1934), p.70. อ้างใน ยงยุทธ ชูแว่น, เรื่องเดียวกัน, หน้า 112.

²⁴⁰ A.Teeuw and D.K.Wyatt, *Hikayat Patani: The story of Patani vol.2*, p.239.

²⁴¹ สารูป ฤทธิชู, “สภาพการเมืองพัทลุง พ.ศ.2315-2439,” ใน *คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์* (ปทุมธานี: นาค, 2550), หน้า 153-154.

ความรู้ อำนาจของชุมชนให้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงทางอำนาจที่มีเครือข่ายขยายออกไปนอก ภูมิภาคของรัฐแบบอาณาจักร วิธีการของผู้บันทึกตำนานในการสร้างความเป็นศูนย์กลางให้แก่ พัทลุงคือการอ้างอิงนางเลือนขาวในฐานะบรรพบุรุษผู้ก่อกำเนิดพัทลุง ขณะเดียวกันก็ใช้ความเชื่อนี้ สร้างพื้นที่ที่ก้าวข้ามขอบเขตของรัฐ ตำนานนางเลือนขาวจึงสร้างความรู้สึกร่วมให้แก่ชาวพัทลุงว่าตน ไม่ใช่ชายขอบ และไม่ได้ถูกขนาบอยู่ระหว่างสองอำนาจอีกต่อไป แต่เป็นศูนย์กลางหนึ่งที่มีความ เฉพาะตัวของตนเอง ผู้วิจัยได้เห็นร่องรอยของตำนานดังกล่าวนี้ชัดเจนขึ้นเมื่อได้พิจารณาเรื่องเล่า ท้องถิ่นของนักเขียนท้องถิ่นซึ่งเขียนขึ้นหลายเรื่องด้วยกันในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2500 เป็นต้นมา ดังจะได้กล่าวต่อไปในบทที่ 5

4.5 ตัวตนทางวัฒนธรรมและการเมือง

ตำนานสมัยจารีตดั้งที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์มาสะท้อนให้เห็นบทบาทของเรื่องเล่าในการ สร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และการเมืองของเมืองโบราณในบริเวณภาคใต้ของไทย และ ภาคเหนือของมาเลเซียได้ดี จะเห็นได้ว่าในตำนานไทยพุทธ วัฒนธรรมการเมืองของ นครศรีธรรมราชคือวัฒนธรรมอุปถัมภ์ที่ความยิ่งใหญ่ของเมืองเกิดขึ้นจากความสามารถในการกลืน ผู้อุปถัมภ์เข้าสู่ระบบการเมืองของท้องถิ่น การเมืองของนครศรีธรรมราชจึงเป็นการเมืองของการดูด ชับเอาความเป็นอื่นเข้ามาสู่ตัวตน มโนทัศน์เรื่องอำนาจในตำนานกลุ่มนี้จึงสัมพันธ์กับ ความสามารถของกษัตริย์ในการทำนุบำรุงประชาชน แต่ความสามารถนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ด้วยการ แสวงหาทรัพย์และความมั่งคั่ง เมื่อเปรียบเทียบกับมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจในอินโดนีเซีย จะพบว่า มีลักษณะที่คล้ายคลึงกัน ดังการศึกษาของ เบนเนดิกส์ แอนเดอร์สัน ที่พบว่าพลังอำนาจในคติของ ชาวชวาเกิดขึ้นจากความสามารถของบุคคลที่สามารถดูดซับเอาพลังอำนาจของศัตรูหรือผู้อื่นเข้า มาเสริมพลังอำนาจของตัวเอง มโนทัศน์ดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่อย่างเด่นชัดในการแสดงหนังตะลุง ของชวา ดังนั้นศักยภาพของอำนาจในคตินี้จึงขึ้นอยู่กับคุณสมบัติเฉพาะตัวของบุคคลหรือกษัตริย์ ในการบริหารจัดการ “คนนอก” จึงไม่ใช่สิ่งแปลกหน้าสำหรับวัฒนธรรมทางการเมืองของ นครศรีธรรมราชสมัยโบราณ เช่นเดียวกัน เพื่อเสริมสร้างให้อำนาจนั้นดำรงอยู่ได้ ศาสนาก็ย่อมจะ กลายเป็นเครื่องมือทางการเมืองได้เท่าๆ กับการจัดการผู้คน

เมื่อเปรียบเทียบกับมโนทัศน์เรื่องอำนาจในอิกายัตในวัฒนธรรมมุสลิม จะพบว่าอิกายัตนั้น สะท้อนถึงมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจที่ให้ความสำคัญกับความต่อเนื่องของการสืบราชวงศ์มากกว่า อิกายัตจึงไม่เคยเล่าถึงสภาพของเมืองหรือรัฐที่ร้างผู้คนและผู้ปกครองเหมือนดังที่ปรากฏในตำนาน

ไทยพุทธ จะมีก็แต่เพียงความวุ่นวายในราชสำนักที่เป็นผลมาจากคดีเรื่องความสืบเนื่องของราชวงศ์ ถูกสั่นคลอนด้วยตัวละครขบถ

เมื่อพิจารณาถึงอำนาจที่เกิดขึ้นจากกระบวนการสร้างตำนาน จะพบว่าตำนานกลายเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมและการเมืองที่สำคัญที่รัฐ โบราณในภาคใต้ใช้เพื่อแสวงหาที่อยู่ที่ยืนในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างตนเองกับศูนย์อำนาจอื่นๆ ในกรณีของตำนานไทยพุทธนั้น วัฒนธรรมการเมืองแบบอุปถัมภ์จะขจัดปัญหาเรื่องความสัมพันธ์กับศูนย์อำนาจอื่นไปได้มาก จึงปรากฏการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในชุมชนเอง คือภายหลังที่สูญเสียความอิสระให้แก่กรุงศรีอยุธยา ต้องตกอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของระบบราชการที่ไม่อาจสร้างศักดิ์ศรีให้ได้เหมือนก่อน นครศรีธรรมราชก็สูญเสียความยิ่งใหญ่ จึงหันไปเรียกร้องการอุปถัมภ์จากประชาชนผ่านการสร้างวาทกรรมว่าด้วยพระบรมธาตุเพื่อแสวงหาการอ้างอิงอำนาจของตนเองใหม่ในฐานะเมืองศูนย์กลางแห่งพระพุทธศาสนา วาทกรรมนี้ลงหลักปักฐานมาอย่างยาวนานหลายร้อยปี ก่อกำเนิดเรื่องเล่าว่าด้วย “นครฯเมืองพระ” หลายต่อหลายสำนวน เรื่องเล่าเหล่านี้ย้อนกลับมาควบคุมพฤติกรรมของประชาชนชาวนครศรีธรรมราช และถูกใช้เป็นเกณฑ์ประเมินพฤติกรรมของผู้คนในจังหวัดนี้

ส่วนในกรณีของอิกายัตมลาชุมุสลิม กระบวนการสร้างตำนานเป็นความพยายามแสวงหาท่าทีที่เหมาะสมในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐชายแดนกับศูนย์อำนาจที่ขนานอยู่ทั้งสองข้าง หลีกเลี่ยงการกระทบกระทั่งกันอย่างรุนแรง เป็นตำนานแห่งความสงบเสงี่ยมเจียมตัว อย่างไรก็ตามก็ดี ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า ตำนานในฐานะเรื่องเล่าประเภทหนึ่งนั้นแยกไม่ออกจากอำนาจและการเมือง ตำนานแห่งความสงบเสงี่ยมเจียมตัวของรัฐชายแดนภาคใต้จึงยังซุกซ่อนเอาไว้ด้วยความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและการเมืองของตนเอง แม้ประวัติศาสตร์จะบอกเล่าว่ารัฐเหล่านี้เป็นเพียงรัฐเล็กๆ แต่อิกายัตก็ยืนยันว่าตนก็มีศักดิ์ศรีในฐานะรัฐฯ หนึ่งเท่าเทียมกับรัฐใหญ่ มีการปกปิดท่าทีแห่งความทะเยอทะยานทางการเมืองด้วยการสร้างสัมพันธ์ในเชิงเครือญาติกับรัฐใหญ่ ความสัมพันธ์แบบเครือญาตินี้ยังถูกใช้อธิบายความพ่ายแพ้หรืออ่อนแอของตนเองอีกด้วย

บทที่ 5

ความทรงจำและการหลงลืม:

การเมืองของการเขียนของนักเขียนท้องถิ่นหลังตำนานยุคจารีต

ในบทนี้ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์งานเขียนของนักเขียนท้องถิ่นที่สร้างขึ้นหลังและมีความเกี่ยวข้องกับตำนานและอภิปรัชญาจารีตที่ได้วิเคราะห์มาแล้วในบทที่ 4 โดยใช้แนวคิดเรื่องการเมืองเรื่องความทรงจำซึ่งได้สำรวจไว้ในบทที่ 2 ส่วนที่ 2 จากการสำรวจข้อมูล ประกอบกับศึกษาบริบทสังคม การเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม ผู้วิจัยพบว่าความเคลื่อนไหวของนักเขียนท้องถิ่นเกี่ยวกับการสร้างงานเขียนดังกล่าว เกิดขึ้นอย่างเด่นชัดตั้งแต่ทศวรรษที่ 2490 เป็นต้นมา โดยมีความสัมพันธ์กับบริบททางการเมืองและสังคมทั้งภายในสังคมไทยเองและความสัมพันธ์กับการขยายตัวของอิทธิพลตะวันตกระลอกใหม่ ความเคลื่อนไหวเหล่านี้เป็นกระบวนการสร้างความทรงจำใหม่ที่มีรากฐานจากความทรงจำเก่าที่ปรากฏอยู่ในตำนานและอภิปรัชญาจารีต ทั้งเพื่อตอบโต้ ต่อต้าน และประนีประนอมกับบริบทใหม่ๆ ที่ห้อมล้อมท้องถิ่นภาคใต้ เป็นความพยายามแสวงหาที่อยู่ที่ยืนอันเหมาะสมให้แก่ท้องถิ่นในสถานการณ์ที่เรียกว่า “วิกฤติอัตลักษณ์” ดังเดิม โดยจะแบ่งการวิเคราะห์ออกเป็น 4 หัวข้อใหญ่ด้วยกันตามกลุ่มของตำนานและอภิปรัชญาที่แบ่งได้ในบทที่ผ่านมา

5.1 จตุคามรามเทพ: เรื่องเล่าในฐานะมรดกทางประวัติศาสตร์ กับการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่าง “พระธาตุ” กับ “คน”

“จตุคามรามเทพ” เป็นปรากฏการณ์ที่ได้รับการกล่าวขานเป็นอย่างมากในสังคมไทยช่วงปลายทศวรรษที่ 2540 ถึงต้นทศวรรษที่ 2550 ฉลอง สุนทราวาณิช เห็นว่าเป็นปรากฏการณ์ที่สามารถยึดครองพื้นที่คนส่วนใหญ่ที่สำคัญนอกจากปรากฏการณ์สำคัญอีก 2 อย่างคือ เหตุการณ์ไม่สงบใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ และการรัฐประหาร 19 กันยายน 2549¹

ปรากฏการณ์จตุคามรามเทพ ก่อให้เกิดคำถามมากกว่าคำตอบสำหรับนักวิชาการและนักหนังสือพิมพ์จำนวนหนึ่ง เช่น มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า ความเฟื่องฟูนี้ยืนยันให้เห็นถึงวิถีคิดที่ไม่ใช่

¹ อ้างถึงใน วิชา จิรภาไพศาล, “จตุคามรามเทพ: สังคม, ศรัทธา และมูลค่าการตลาด,” ศิลปวัฒนธรรม 28, 8 (มิถุนายน 2550): 82.

พุทธ อันเป็นดัชนีที่ชี้ให้เห็นถึงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาในสังคม ที่แม้แต่เมืองที่ปวารณาตัวเป็นเมืองพุทธศาสนาอย่างนครศรีธรรมราชก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ อย่างไรก็ตาม นิธิ เอียวศรีวงศ์ ก็แย้งว่า ถ้าจตุคามรามเทพจะเข้ามาแทนที่พุทธจริง ก็ย่อมต้องมีมิติทางสังคมแบบศาสนาพวงอยู่บ้าง แต่ “ไม่เห็นอะไรสักอย่างที่จตุคามรามเทพมีแล้วแทนที่วัดได้”² แต่สำหรับชาวนครศรีธรรมราชจตุคามรามเทพนั้นเป็นคำตอบมากกว่าคำถาม ไม่ว่าจะในทางเศรษฐกิจ วัฒนธรรม การเมือง และประวัติศาสตร์ เมื่อพิจารณาจากตัวบทตำนานจตุคามรามเทพที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อรองรับกระแสความนิยมในเรื่องนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าจตุคามรามเทพสามารถให้คำตอบแก่ชาวนครศรีธรรมราชได้พอสมควร เพราะจตุคามรามเทพคือเครื่องมือที่ชาวนครศรีธรรมราชใช้เพื่อการปรับแก้อดีตของตัวเอง พร้อมๆ กับการสร้างวาทกรรมว่าด้วยตัวตนใหม่ที่สัมพันธ์กับบริบทของนครศรีธรรมราชในปัจจุบัน และที่ควรจะเป็นในอนาคต กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ จตุคามรามเทพเป็นกระบวนการสร้างความทรงจำใหม่ โดยการเลือกที่จะลืมบางอย่าง จดจำบางอย่าง เพิ่มเติมบางอย่างเพื่อให้อดีตมีความเชื่อมโยงกับปัจจุบันและอนาคตของตัวเอง การสร้างประวัติศาสตร์จตุคามรามเทพจึงเป็นเหมือนกับการสร้างประวัติศาสตร์ทั่วไป ซึ่ง “เป็นข้อตกลงว่าจะจดจำอดีตให้เชื่อมโยงกับปัจจุบันและอนาคตของตัวเองอย่างไร การแข่งขันกันกำหนดประวัติศาสตร์จึงมีความสำคัญเท่ากับการแข่งขันกันกำหนดปัจจุบันและอนาคต”³

อาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่าจตุคามรามเทพนั้นเป็นผลของการสร้างประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นนครศรีธรรมราชร่วมสมัยประเภทที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์จากภายใน” (history from the inside) กล่าวคือมีความสืบเนื่องมาจากการที่คนในท้องถิ่นพยายามสร้างและทำความเข้าใจอดีตของตน โดยการรื้อฟื้นร่องรอยของอดีต แล้วนำมาอธิบายเป็นประวัติศาสตร์ ครรลองของประวัติศาสตร์แบบนี้จึงให้ความสำคัญกับตัวผู้สร้างมากกว่าหรือเท่ากับตัวประวัติศาสตร์เอง⁴ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความสำคัญของประวัติศาสตร์ภายในนั้นอยู่ที่ความสามารถในการตอบสนองตัวผู้สร้างประวัติศาสตร์นั่นเอง ซึ่งอาจจะส่วนบุคคล หรือชุมชนที่ร่วมกันสร้างมันขึ้นมาผ่านบทบาทใดบทบาทหนึ่ง ด้วยเหตุนี้ประวัติศาสตร์จากภายในจึงไม่ได้คาดหมายที่จะแสวงหาข้อเท็จจริงจากข้อมูล แต่เป็นประวัติศาสตร์ที่ “ถูกเชื่อ” ว่าเป็นเช่นนั้น⁵ แม้ว่าจะมีความพยายามอ้างว่าสร้างขึ้นจาก

² อ้างถึงใน วิชา จิรภาไพศาล, “จตุคามรามเทพ: สังคม, ศรัทธา และมูลค่าการตลาด,” หน้า 88.

³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ว่าด้วยการเมืองของประวัติศาสตร์และความทรงจำ (กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2545), หน้า 87.

⁴ ธิดา สาระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์, หน้า 165-166.

⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 167.

ข้อเท็จจริง แต่ข้อเท็จจริงที่อ้างถึงก็เป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งที่ทำให้ประวัติศาสตร์นั้นแสดง ร่องรอยว่าจะทนทานต่อการสืบสาวและพิสูจน์ ด้วยเหตุนี้ เอกสารหลักฐานที่เล็ดตกทอดมา ไม่ว่าจะ เป็นเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ หลักฐานทางโบราณคดี หรือแม้แต่พงศาวดาร ที่ถูกใช้ในการ สร้างประวัติศาสตร์จากภายหลังมักจะปรากฏใน “รูปโฉมและการตีความใหม่ เพื่อให้เป็น ประวัติศาสตร์ที่เหมาะสมกับยุคสมัยของสังคมนั้น”⁶

ตำนานที่ถูกสร้างขึ้นใหม่อย่างจตุคามรามเทพ ก็เกิดขึ้นบนตรรกะดังกล่าว ในตำนานเรื่องนี้ จึงจะได้พบการใช้ข้อมูลและการตีความผสมผสานหลักฐานทางประวัติศาสตร์หลายที่มาด้วยกัน เพื่อที่ตอบคำถามต่อความเชื่อซึ่งชาวนครศรีธรรมราชมีอยู่แล้วต่อทางเครื่องรางที่ชื่อว่า “จตุคามราม เทพ” ซึ่งสร้างขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อ ปี พ.ศ.2530 ตามคำบัญชาขององค์จตุคามรามเทพซึ่งลงประทับ ในร่างทรงชาวจีนคนหนึ่งในตัวจังหวัด โดยผู้สร้างตำนานได้อาศัยช่องว่างทางประวัติศาสตร์ที่นัก ประวัติศาสตร์ไม่สามารถหาคำอธิบายหรือหาข้อยุติได้เชื่อมโยงสร้างเรื่องราว ช่องว่างดังกล่าว ปรากฏอยู่ 2 ส่วนสำคัญๆ ด้วยกัน คือ ข้อไม่ยุติเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อาณาจักรศรีวิชัย และบทบาท ของพระเจ้าจันทรภาณุ อดีตกษัตริย์เมืองนครศรีธรรมราชในสมัยใดสมัยหนึ่ง ที่หลักฐานทาง ประวัติศาสตร์ 6 ชิ้น คือชินกาลมาลีปกรณ์ ตำนานมหาวงศ์ ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ตำนาน พระธาตุเมืองนครศรีธรรมราช จารึกวัดหัวเวียง ไชยา และจารึกวัดเสมาเมือง นครศรีธรรมราชให้ ข้อมูลที่คล้ายคลึงกัน แต่ไม่ลงรอยกันในเชิงเหตุผล

5.1.1 ช่องว่างของเรื่องเล่า: ข้อไม่ยุติเกี่ยวกับประวัติศาสตร์อาณาจักรศรีวิชัย

หลักฐานทางโบราณคดีซึ่งค้นพบจนถึงปัจจุบัน ทำให้เกิดข้อสันนิษฐานว่าศรีวิชัยเป็น อาณาจักรที่ยิ่งใหญ่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 13-18 ทั้งเอกสาร โบราณของ จีน และจารึกที่ค้นพบในภูมิภาคซึ่งว่าศรีวิชัยอาจมีการปกครองในรูปแบบสมพันธรัฐ จึงมีหลักฐาน ทางโบราณคดีที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนamahayan โดยเฉพาะในบริเวณคาบสมุทรไทย เกาะสุ มาตรา และเกาะชวา⁷ อย่างไรก็ตาม การปรากฏของหลักฐานทางโบราณคดีที่กว้างขวางในหลาย แหล่งทำให้ยากแก่การระบุศูนย์กลางของอาณาจักรนี้ ยอร์ช เซเดส์ (George Coedes) สันนิษฐานว่า ศรีวิชัยเป็นอาณาจักรของกษัตริย์มลายู ราชธานีตั้งอยู่ที่เมืองปาเล็มบังทางด้านทิศตะวันออกเฉียงใต้

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 169.

⁷ ปรีชา นุ่นสุข, พัฒนาการทางอารยธรรมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2549), หน้า 7.

ของเกาะสุมาตรา อย่างไรก็ตาม การค้นคว้าในปาเล็มบังจนถึงปี พ.ศ.2461 ก็ไม่พบว่ามีซากโบราณหรือวัตถุสถานมากนัก แต่การค้นคว้านี้ ก็ไม่ทำให้เซเคส์เปลี่ยนความเชื่อ ท่านได้ให้คำอธิบายเพิ่มเติมว่าเหตุที่ไม่พบก็เพราะผู้ปกครองศรีวิชัยมักแต่ให้ความสนใจกับการเดินเรือซึ่งเป็นช่องทางรายได้หลักของอาณาจักรในบริเวณช่องแคบมะละกา กระทั่งไม่มีเวลาสร้างศาสนสถานขึ้นในเกาะชวา⁸

ศูนย์กลางเมืองศรีวิชัยจึงเป็นช่องว่างทางประวัติศาสตร์ที่มีนักวิชาการพยายามเติมเต็มเสมอมา หากนับตั้งแต่ยอร์ช เซเคส์ เมื่อ พ.ศ.2461 ซึ่งเป็นครั้งแรกที่มีผู้แนะนำให้วงการวิชาการรู้จักกับอาณาจักรศรีวิชัยแล้ว จะพบว่ามีผู้เสนอหลักๆ ต่อมาอีก 6 ความเห็นด้วยกันคือ อาร์.ซี.มาจุมดา (R.C. Majumda) เห็นว่าในช่วงแรกศูนย์กลางศรีวิชัยคงจะตั้งอยู่ที่เกาะชวา ต่อมาด้วยเหตุผลบางอย่างทำให้ต้องย้ายไปยังเมืองนครศรีธรรมราช ส่วนควอริทซ์ เวลส์ เสนอว่าจากการสำรวจแหล่งโบราณคดี ศรีวิชัยควรจะตั้งอยู่ที่กลุ่มเมืองโบราณไซยา สุราษฎร์ธานี เจ.แอล.มูนส์ (J.L. Moens) เห็นคล้ายกับเซเคส์ว่าศรีวิชัยคืออาณาจักรมลายู แต่ได้ชี้แจงลงไปว่าน่าจะมีศูนย์กลางอยู่ที่กลันตัน ก่อนที่จะย้ายไปยังเมืองมัวรา ตากูส ในภาคกลางของเกาะสุมาตรา ศ.มจ.จันทร์จิรายุ รัชนี้วิเคราะห์ข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับทิศทางลมในเอกสารโบราณของจีน แล้วเปรียบเทียบกับบันทึกการเดินทางของภิกษุอี้จิง ได้ข้อสรุปต่อความเชื่อของเวลส์ว่าศรีวิชัยคือเมืองโบราณไซยา ขณะที่ชกโมโน (R. Soekmono) นักวิชาการชาวอินโดนีเซีย ยืนยันว่าศรีวิชัยอยู่ที่เกาะสุมาตรา ที่เมืองจัมบี ข้อวินิจฉัยที่แตกต่างกันเหล่านี้ทำให้เรื่องราวของศรีวิชัยแม้ว่าจะก้าวหน้าไปมากแล้วในปัจจุบัน ดังที่ปรากฏการสร้างคำอธิบายที่เป็นเหตุเป็นผลได้ดีในหนังสือ “ประวัติศาสตร์มาเลเซีย” ของบาร์บารา วัตสัน อันดาฮา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาฮา แต่สำหรับนักวิชาการหรือผู้รู้ในท้องถิ่นแล้ว เรื่องนี้ยังไม่ยุติ จึงมีช่องว่างให้เติมได้อีกต่อไป*

ดังกล่าวแล้วว่า ผู้สร้างตำนานจตุคามรามเทพใช้ช่องว่างทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวในการ

⁸ สุภัทรดิศ ดิศกุล, “อาณาจักรศรีวิชัย,” ใน *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคมของนครศรีธรรมราช* (นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครุศรีธรรมราช และสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2525), หน้า 56.

* ฐานวิชาการภาษาไทยที่แสดงความเคลื่อนไหวทางวิชาการที่จะพิสูจน์ศูนย์กลางอาณาจักรศรีวิชัยใน *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคมของนครศรีธรรมราช* เช่น เรื่อง “อาณาจักรศรีวิชัย” ของหม่อมเจ้าสุภัทรดิศ ดิศกุล เรื่อง “หลักฐานที่ตรวจสอบได้เกี่ยวกับอาณาจักรศรีวิชัย” ของหม่อมเจ้าจันทร์จิรายุ รัชนี้ เรื่อง “การควบคุมทางการเมืองของผู้นำศรีวิชัย” ของสุนทร ชุตินทรานนท์ เรื่อง “หลักฐานใหม่เกี่ยวกับการเดินเรือสมัยศรีวิชัยที่แหลมโพธิ์” ของเขมชาติ เทพไชย

จัดวางจุดความรามเทพลงไป โดยการเล่าเรื่องจันทราภาณุให้ลงกับกรอบทางประวัติศาสตร์ของศรีวิชัยเท่าที่นักวิชาการทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีได้มีการศึกษาค้นคว้าและเสนอความคิดเห็นกันออกมา โดยตำนานได้เชื่อมโยงระหว่างศูนย์กลางที่ไชยา กับนครศรีธรรมราช ซึ่งนักวิชาการเชื่ออยู่ 2 ฝ่ายให้ลงรอยกัน โดยใช้แนวคิดเรื่องเครือญาติเป็นตัวเชื่อม และแนวคิดเรื่องสงครามแย่งราชบัลลังก์เป็นเหตุขัดแย้งเพื่อให้ตัวละครกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่สัมพันธ์กับนครศรีธรรมราช ดังใจความว่า

ศรีวิชัย (มีจารึกที่กล่าวถึงศรีวิชัยปรากฏครั้งแรก พ.ศ.2175) เป็นอาณาจักรที่ประกอบด้วย 15 รัฐนคร...ความรุ่งเรืองของอาณาจักรศรีวิชัย มีมายาวนานกว่า 400 ปี (นับย้อนขึ้นไปจากปี พ.ศ.2175-ผู้วิจัย) นครรัฐเดิมที่ถูกผนวกมาเป็นราชอาณาจักรสยามมี เมืองไชยาเป็นศูนย์กลางในดินแดนแถบนี้

ราชวงศ์หลักที่ปกครองอาณาจักรศรีวิชัยคือ ไสเลนทร์

ส่วน นครตามพรลิงค์ เกิดขึ้นจากการแยกราชวงศ์ไสเลนทร์มาเป็นปฐมวงศ์ (ปฐมวงศ์) เมื่อประมาณปี พ.ศ.1700 โดยมีนครศรีธรรมราชเป็นศูนย์กลาง ประกอบด้วยเมืองสำคัญ 12 เมือง เรียกว่าเมือง 12 นักษัตริย์ มิกษัตริย์ปกครองทั้งสิ้น 5 พระองค์ มีพระนามตามสุพรรณบัฏว่า พระศรีธรรมมาโศกราชที่ 1-5 และได้รับการถวายนามกษัตริย์ผู้ครองดินแดนนครศรีธรรมราชว่า ตามพรลิงเคศวร ซึ่งกษัตริย์ทั้งหลายนี้ ไม่ว่าจะเป็นกษัตริย์ผู้ครองดินแดนไชยาที่เรียกว่า ศรีวิชัยศวร หรือกษัตริย์ตามพรลิงเคศวร ล้วนเป็นลูกหลานในไสเลนทร์วงศ์ที่แตกแยกกันออกมาทั้งสิ้น

ดังนั้นสองราชวงศ์นี้มีความเป็นพระญาติวงศ์กัน ในสมัยที่อาณาจักรศรีวิชัยรุ่งเรือง ย่อมแผ่ราชอาณาจักรปกครองไปทั่ว...⁹

ผู้เล่าตำนานกล่าวเป็นนัยว่าเครือญาติในไสเลนทร์วงศ์คงเกิดความขัดแย้งกัน ผู้ปกครองตามพรลิงค์จึงได้ออกมาตั้งเมืองและสถาปนาราชวงศ์ขึ้นมาใหม่ ความขัดแย้งดังกล่าวนี้เพื่อที่จะนำไปเชื่อมโยงกับข้อความในศิลาจารึกหลักที่ 24 วัดหัวเวียง ไชยาที่กล่าวว่า “พระเจ้าผู้ปกครองเมืองตามพรลิงค์ ทรงพระราชสมภพเพื่อยังประชาชนที่ถูกชนชาติต่ำเข้าปกครองมาแล้วให้สว่างรุ่งเรือง” และเดิมปีลงไปด้วยเพื่อระบุปีพระราชสมภพว่า “ใน พ.ศ.1772-1773”¹⁰ นั่นก็คือตามพร

⁹ เขมณัญญ์ หล่อศรีสุขชัย, เปิดตำนานจุดความรามเทพ เทวราชโพธิสัตว์ (กรุงเทพฯ: บ้านครู, 2550), หน้า 41-42.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42-43.

ลึงค์พยายามต่อต้านอำนาจอันยิ่งใหญ่ของศรีวิชัย ซึ่งคงประสบความสำเร็จเพราะได้เล่าต่อมาว่าได้ “มีการตั้งฟ้า-ตั้งดินกันใหม่... ด้วยพระปณิธานอันแรงกล้าที่จะไม่ขึ้นกับดินแดนใดของพระมหากษัตริย์ผู้ครองนครองค์ใหม่ และด้วยพระราชประสงค์ที่จะพลิกฟื้นแผ่นดินนครตามพรลึงค์ให้ยิ่งใหญ่ในทุกๆ ด้าน”¹¹

อย่างไรก็ตาม การเชื่อมต่อดังกล่าวนี้อาจยังไม่ลงรอยกันอยู่ดี เมื่อศิลาจารึกหลักที่ 24 ซึ่งอ้างถึงการประกาศแตกหักกับกษัตริย์แห่งศรีวิชัยนั้นเป็นศิลาจารึกที่พบในไชยาซึ่งผู้เล่าเชื่อว่าเป็นศูนย์กลางของศรีวิชัยและราชสำนักของราชวงศ์ไศเลนทร์ ในการสร้างประวัติศาสตร์ของนักเขียนท้องถิ่นที่ไชยาได้แก้ปัญหานี้โดยการอธิบายว่าเป็นความผิดพลาดของเจ้าหน้าที่ที่บันทึกข้อมูลสลับกัน ให้จารึกวัดเสมาเมืองถูกพบที่ไชยา และจารึกวัดหัวเวียงถูกพบที่นครศรีธรรมราช ทั้งที่จริงเหตุการณ์กลับตรงกันข้าม¹² แต่ผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพอาจจะไม่รู้ข้อมูลนี้ จึงกลบเกลื่อนรอยที่เชื่อมไม่ติดด้วยการอธิบายโดยหลักจิตวิทยาครอบครัวตามที่สนะปัจจุบันว่า “สองราชวงศ์นี้มีความเป็นพระญาติวงศ์กัน... และคงเป็นที่เข้าใจชัดเจนแล้ว ถึงความแตกต่างและความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรศรีวิชัยและตามพรลึงค์นคร รวมไปถึงราชวงศ์ไศเลนทร์ กับราชวงศ์ปทุมวงศ์”¹³ โดยไม่ได้ให้คำอธิบายเพิ่มเติมอีก นับว่าเพื่อให้ผู้อ่านได้เข้าใจเอาเองว่าความเป็นเครือญาติอย่างไรเสียก็ “ตัดไม่ตายขาดไม่ขาด” หลักฐานทางประวัติศาสตร์ของพี่น้องที่ขัดแย้งกันย่อมตกไปอยู่ในมือของฝ่ายตรงข้ามได้ง่ายดาย

5.1.2 การประกอบสร้างกษัตริย์ตามพรลึงค์

ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ได้กล่าวถึงพระเจ้าจันทรภาณุเอาไว้เพียงสั้นๆ ว่าภายหลังจากที่พระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชทรงเพลิงพล้ำในสงครามกับพระเจ้าอุทองแล้ว พระองค์ก็ทรงฝากพระเจ้าอุทองให้ดูแลน้องชาย คือจันทรภาณุ และพงษ์สุระหะ ตลอดจนนมเหลีของพระองค์ด้วย เมื่อพระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชสิ้นพระชนม์ จันทรภาณุก็ได้เป็นพระเจ้าศรีธรรมมาโสกราช พงษ์สุระหะเป็นจันทรภาณุต่อไป ต่อมาไม่นานเมืองนครศรีธรรมราชก็เกิดไข้ห่า ผู้คนล้มตายจำนวนมาก พระเจ้าศรีธรรมมาโสกราช (จันทรภาณุ) พร้อมไพร่พล พี่น้อง ครอบครัวลงเรือหนีแต่ไม่มีใครรอดชีวิต

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

¹² ธรรมทาส พานิช, ไชยา: ที่ตั้งนครหลวงของอาณาจักรศรีวิชัย (สุราษฎร์ธานี: วัดบรมธาตุไชยาราชวรวิหาร, 2542), หน้า 48-49.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

ส่วนตำนานพระธาตุก็มีเนื้อหาใกล้เคียงกัน แต่เพิ่มเติมบทบาทของพังการลูกชวานาที่เข้ามาช่วย จันทรภาณุปลดแอกนครศรีธรรมราชจากชวา จันทรภาณุสิ้นพระชนม์ แต่ไม่นานนักก็เกิดใช้หา ผู้คนหนีเข้าป่าเขา เมืองร้างอยู่นาน

บทบาทของจันทรภาณุในตำนานทั้งสองดูเหมือนจะเต็มไปด้วยช่องว่างที่อาจไม่เป็นที่ ยอมรับได้สำหรับผู้เล่าตำนานจตุคามรามเทพ เพราะให้ภาพจันทรภาณุเป็นเพียงกษัตริย์ธรรมดา พระองค์หนึ่งที่ครองเมืองที่ต้องส่งส่วยเชือกขวันให้แก่กรุงศรีอยุธยาเพราะความพ่ายแพ้ของพระเจ้า ศรีธรรมราชาผู้พี่ เป็นเพียงกษัตริย์ที่สิ้นพระชนม์เพราะใช้หา ชำร้ายยังคงเป็นเมืองขึ้นของชวา ในช่วงเวลาหนึ่งจนกระทั่งเด็กชายชวานาคคนหนึ่งต้องมาช่วยจึงจับได้อำนาจชวาออกไปได้ ตำนาน ของเมืองนครศรีธรรมราชทั้งสองสำนวนจึงดูเหมือนจะให้ภาพความเป็นกษัตริย์ในจินตนาการที่ไม่ สมบูรณ์ และไม่น่าพึงปรารถนานัก ผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพจึงต้องอ้างอิงข้อมูลของ นักวิชาการที่กล่าวถึงจันทรภาณุไว้ในหลักฐานอื่นๆ เพื่อประกอบสร้างจันทรภาณุขึ้นมาเป็นกษัตริย์ ที่ตอบสนองต่อจินตนาการต่อความเป็นกษัตริย์ที่พึงปรารถนา

ข้อมูลเพื่อการประกอบสร้างดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่กระหนาบกระแทนในชินกาลมาลีปกรณ์ ที่ กล่าวไว้ว่า พ.ศ.1799 มีเจ้าผู้ปกครองศรีธรรมนครทรงพระนามว่า สิริธรรมราช หรือสิริธรรมราช พร้อมด้วยโรจราช หรือพระร่วง ได้ขอให้กษัตริย์นครศรีธรรมราชซึ่งคุ้นเคยกับเมืองลังกาเป็นทูตไป ลังกาเพื่อขอรับพระพุทธรูปศิหังคมาไว้ในราชอาณาจักร หรือในข้อมูลจารึกของลังกาที่เอ่ยถึงกษัตริย์ แห่งชวาจะนามจันทรภาณุที่ยกพลเข้าไปตีลังกาถึง 2 ครั้ง โดยไพร่พลของพระองค์เป็นชาวทมิฬ รวมอยู่ด้วย ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.1790 และครั้งที่สองในช่วงปี พ.ศ.1801-1803 จันทรภาณุพ่ายแพ้เพราะ ถูกไพร่พลที่ร่วมรบด้วยบางกลุ่มหักหลัง และหายสาบสูญไปในสงครามครั้งที่สอง

จะเห็นได้ว่าแม้จารึกจากลังกาก็กล่าวถึงความล้มเหลวของพระเจ้าจันทรภาณุ แต่ความ ล้มเหลวในลังกาดูเหมือนจะสร้างความภาคภูมิใจให้กับผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพมากกว่า เพราะการยกทหารไปตีลังกาซึ่งเป็นเมืองใหญ่ และมองจากปัจจุบันแล้วเห็นว่าเป็นเมืองที่อยู่ ห่างไกลออกไป ก็แสดงให้เห็นถึงรัศมีแห่งอำนาจของกษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชที่กว้างไกลเหนือเขตแดนรัฐชาติที่ผู้เขียนตำนานเห็นในปัจจุบัน วิศวกรรมแห่งความพ่ายแพ้ของจันทรภาณุอย่าง น้อยก็ทำให้จินตภาพเกี่ยวกับความเป็นกษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชสมบูรณ์มากขึ้นกว่าที่ปรากฏใน ตำนาน 2 ฉบับข้างต้น ผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพใช้วิธีการกลบเกลื่อนความพ่ายแพ้ด้วยการ

กล่าวถึงพระองค์ว่าเป็นกษัตริย์นักรบ และ “พระผู้ทรงมีพระเกียรติอันเลื่องชื่อในโลก”¹⁴ ความพ่ายแพ้และสูญหายไป ในสงครามถูกอธิบายโดยภูมิหลังของพระองค์ที่มีความเกี่ยวข้องกับสิทธิเหนือลังกาที่สืบทอดมาตั้งแต่บรรพบุรุษ “กระทั่งมีกษัตริย์ของลังกาพระองค์หนึ่งเข้าไปถือครองสิทธิ์ยึดเอาดินแดนส่วนหนึ่งของพระองค์ไป อันนับเป็นการหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ” การยกทัพไปตีลังกาจึงไม่ใช่ความทะเยอทะยานที่จะแผ่อำนาจและบารมีโดยการรุกรานผู้อื่น ทว่าเป็นการทวงสิทธิ์ และปกป้องประชาชนที่อยู่พระราชอำนาจเดิมของพระองค์ ดังตอนหนึ่งว่า

เพื่อปกป้องประชาชนในดินแดนของพระองค์ พระเจ้าจันทรภาณุทรงยกกองทัพเรือไปปราบชาวลังกาที่รุกล้ำ ครั้งแรกทรงยึดดินแดนส่วนหนึ่งของประเทศลังกาไว้ได้ นอกเหนือจากดินแดนของพระองค์ที่มีอยู่เดิม จนปลายรัชสมัยของพระเจ้าจันทรภาณุ กษัตริย์ลังกาทำการกระด้างกระเดื่อง รุกล้ำอธิปไตยในดินแดนของพระองค์อีก พระเจ้าจันทรภาณุจึงทรงยกทัพไปประเทศลังกาเป็นครั้งที่สอง แต่การสงครามครั้งนี้มีจารึกเพียงว่า พระองค์มิได้กลับมาจากการสงครามอีกเลย¹⁵

เรื่องราวตอนนี้ถูกทิ้งค้างเอาไว้เพียงเท่านี้เพื่อจะได้ไม่ต้องตอบคำถามว่าจันทรภาณุแพ้หรือชนะ สิ้นพระชนม์ชีพหรือไม่ในสงคราม แต่หากพระองค์แพ้และสิ้นพระชนม์ เรื่องราวก็ยังสะท้อนนัยยะเชิงบวก นั่นคือสิ่งที่เรียกว่า “ชัยชนะของผู้แพ้” จินตภาพความเป็นกษัตริย์นักรบอย่างจันทรภาณุจึงถูกเพิ่มองค์ประกอบเข้าไปอีกในฐานะกษัตริย์ผู้เสียสละได้แม้แต่พระชนม์ชีพ เพื่อปกป้องประชาชน สิทธิ และอธิปไตยของชาติบ้านเมือง แนวคิดเช่นนี้ดูเหมือนจะเป็นแนวคิดของปัจจุบันอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ และอาจคือหลักอภิปรัชญาสำหรับนักประวัติศาสตร์ที่ต้องการเอาอดีตที่เป็นไปได้มาวางไว้ตรงหน้า แต่สำหรับผู้เขียนตำนานจตุคาม ความเป็นเหตุเป็นผลในเชิงประวัติศาสตร์ดูจะสำคัญน้อยกว่าแนวคิดเรื่องกษัตริย์หรือผู้นำที่เขารู้จักหรือคาดหวังในปัจจุบัน ซึ่งแน่นอนว่าผู้นำที่ต้องปกป้องประชาชน สิทธิ และอธิปไตยของชาติเป็นสิ่งที่เขาต้องการสำหรับปัจจุบัน และอนาคต ทั้งยังเป็นเรียนรู้และยอมรับกันได้ง่ายในหมู่มนุษย์ทั่วไปอีกด้วย

¹⁴ พยุร นุ่นสุข และวรรณศิริ นุ่นสุข, จตุคามรามเทพ จักรพรรดิแห่งทะเลใต้ (สงขลา: ศูนย์หนังสือวรรณสาส์น, 2550), หน้า 112.

¹⁵ เหมฉัตร หล่อศรีสุกษัย, เปิดตำนานจตุคามรามเทพ เทวราชโพธิสัตว์, หน้า 36-37.

หลังจากเชื่อมโยงให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชผ่านความเกี่ยวข้องกับอาณาจักรวิชัย เพื่อประกอบสร้างให้พระเจ้าจันทรภาณุสัมพันธ์กับความยิ่งใหญ่และความมั่งคั่งในการค้าแล้ว การสานรอยต่อในหลักฐานตำนานนครศรีธรรมราช ตำนานภาคเหนือ และตำนาน/จารึกลังกาที่ให้ข้อมูลไม่ตรงกัน ก็ทำให้พระเจ้าจันทรภาณุได้เป็นนักรบที่ยิ่งใหญ่ด้วยเมื่อถึงตอนนี้ผู้อ่านก็จะได้ภาพพระเจ้าจันทรภาณุที่มีคุณลักษณะ 2 ประการ คือ ประการแรกความเป็นกษัตริย์นักรบค้าผู้มั่งคั่ง ประการที่สอง ความเป็นกษัตริย์นักรบผู้ถวายพระชนม์ชีพเพื่อประชาชน อธิปไตยและดินแดน

อย่างไรก็ดี ยังมีปัญหาให้ผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพต้องแก้ต่อไปอีก นั่นก็คือพระเจ้าจันทรภาณุกับจตุคามรามเทพคือคนๆ เดียวกันได้อย่างไร กระนั้นก็ตาม ก่อนที่จะแก้ปัญหานี้ ผู้เขียนตำนานต้องตอบปัญหาเรื่ององค์จตุคาม และองค์รามเทพสลักไม้ที่บานประตูพระวิหารทรงม้าในวัดพระมหาธาตุวราวิหารเสียก่อน เพราะบานประตูทั้งสองเป็นรูปธรรมที่แสดงให้เห็นว่าจตุคาม กับรามเทพนั้นเป็นคนละองค์ วิธีการที่ผู้เขียนตำนานใช้ก็คือการอ้างถึงคติการใช้ราชทินนามของกษัตริย์โบราณ โดยอ้างในจารึกแม่ดงเมือง (หลักที่ 35) ที่พบในนครสวรรค์ซึ่งกล่าวถึงกษัตริย์นครศรีธรรมราชว่าได้ขยายพระราชอำนาจไปถึงแถบภาคกลาง “พอในปี พ.ศ.1773 พระเจ้าจันทรภาณุทรงกอบกู้เอกราชของนครตามพรลิงค์กลับคืนมา ภายหลังพระองค์สิ้นพระชนม์ พระอนุชาเสวยราชสมบัติแทน โดยใช้พระราชทินนามเดียวกัน”¹⁶ และใช้ตำนานเมืองนครศรีธรรมราชตอนที่กล่าวถึงพระเจ้าศรีธรรมมา โสกราชพระองค์ที่พ่ายแพ้แก่กรุงศรีอยุธยาสิ้นพระชนม์ แล้วจันทรภาณุขึ้นเป็นเจ้าเมืองแทน ส่วนพงษสาสุระห์พระองค์น้องขึ้นเป็นจันทรภาณุ เพื่อยืนยันว่าพระเจ้าศรีธรรมมา โสกราชผู้ขยายอาณาจักรออกไปถึงภาคกลางนั้นก็เคยเป็นจันทรภาณุมาก่อน “ซึ่งถือเป็นเรื่องธรรมดาที่คนสมัยโบราณนิยมใช้ชื่อที่ซ้ำกัน แม้แต่กษัตริย์ก็มีการใช้พระนามเหมือนกัน อย่างเช่นพระเจ้าศรีธรรมมา โสกราชที่ 1-5 ของราชอาณาจักรตามพรลิงค์”¹⁷

เมื่อตอบคำถามดังกล่าวได้แล้ว ผู้เขียนตำนานก็แสดงให้เห็นว่าในที่สุดจันทรภาณุทั้ง 2 พระองค์ก็หลอมรวมกันเป็นคนๆ เดียวในนาม “จตุคามรามเทพ” ได้ เพราะทั้งสองทรงเป็นกษัตริย์ที่ผูกพันอยู่กับเมืองนครศรีธรรมราชเหมือนกัน การเสด็จกลับมาในรูปของเทพเทวดาผู้ปกป้องรักษาเมืองจึงย่อมหลอมรวมให้สองกลายเป็นหนึ่งได้เพราะมีเจตนารมณ์เดียวกันคือความรัก ความผูกพัน

¹⁶ เชมณัฐ หล่อศรีศุภชัย, เปิดตำนานจตุคามรามเทพ เทวราชโพธิสัตว์, หน้า 62.

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 63.

และการปกป้อง ผู้เขียนตำนานอาจจะระแวงว่าการเชื่อมโยงของเขาจะไม่สนิทนัก จึงแสดงการกลบเกลื่อน ตอนหนึ่งว่า

การจะเป็น 2 องค์หรือรวมเป็น 1 องค์นั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยภายนอก มิใช่เนื้อแท้แห่งสาระ ความเข้าใจที่ถูกต้องในประวัติศาสตร์ต่างหากเป็นเรื่องที่เราควรรักษาให้ความสำคัญ และเผยแพร่ถ่ายทอด¹⁸

นักวิชาการอาจจะไม่เห็นด้วยที่ผู้เขียนตำนานกล่าวอ้างถึงความ “ถูกต้องในประวัติศาสตร์” แต่ดังที่กล่าวในตอนต้นว่าประวัติศาสตร์ในที่นี้ไม่ใช่ประวัติศาสตร์ที่นักประวัติศาสตร์เข้าใจหรือต้องการ แต่เป็นประวัติศาสตร์ที่ตอบสนองปัจจุบันของท้องถิ่นได้ ในแง่นี้ประวัติศาสตร์ของผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพจึงเป็นประวัติศาสตร์ที่อยู่ใกล้ชิดกับปัจจุบัน เป็น “ประวัติศาสตร์ที่ถูกต้องและเป็นที่ยอมรับในรุ่นปัจจุบัน”¹⁹ ทั้งอาจเป็นไปได้ว่าประวัติศาสตร์ที่เขาอ้างถึงว่าควรถูกต้องนั้นคือประวัติศาสตร์ของการประทับทรงขององค์จตุคามรามเทพในปี พ.ศ.2528 และกระบวนการสร้างศาลหลักเมืองและเครื่องรางจตุคามรามเทพขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ.2530 ไม่ใช่ประวัติศาสตร์อาณาจักรศรีวิชัยและเมืองนครศรีธรรมราชที่นักวิชาการรู้จัก

ในท้ายที่สุด ความพยายามแก้ไขปมปัญหาของผู้เขียนตำนานก็ลุล่วง ตัวตนที่สัมผัสได้ของจตุคามรามเทพดูจะมีมิติอย่างครบถ้วน นั่นคือเป็นกษัตริย์นักการค้าผู้มั่งคั่ง เป็นนักรบผู้ยิ่งใหญ่ และเป็นเทพราชา ภาพดังกล่าวนี้นอกจากจะอิงอยู่กับอาณาจักรศรีวิชัย ราชวงศ์ไศเลนทร์ ราชวงศ์ปทุมวงศ์ และพระพระเจ้าจันทรภาณุซึ่งเป็นองค์ประกอบที่มีอยู่จริงในทางประวัติศาสตร์ที่ได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการแล้ว ผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพยังได้ยืนยันความมีตัวตนจริงในฐานะกษัตริย์ของจตุคามรามเทพด้วยการใช้คำราชาศัพท์อย่างเคร่งครัดและดูเหมือนจะไม่ตกหล่น (ซึ่งแตกต่างจากนิทานชาวบ้านโดยทั่วไป)²⁰ ตลอดจนการใช้วรรณศิลป์เพื่อสร้างมิติให้กับตัวตนของท่าน ดังตอนหนึ่งว่า

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 65.

¹⁹ สอง ลิซ่า, “ประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นประวัติศาสตร์ประชาชนบ้าน,” *ศิลปวัฒนธรรม* 28, 5 (มีนาคม 2550): 90.

²⁰ คุณิธิ เอียวศรีวงศ์, “คดีเกี่ยวกับรัฐของประชาชนในวรรณกรรมภาคใต้,” ใน *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์*, หน้า 13.

ในความยิ่งใหญ่แห่งจอมกษัตริย์...กลับทรงแฝงไว้ด้วยความมีเสน่ห์ ทรงมีพระรูปโฉมงดงามราวพระกามเทพ เป็นที่รักใคร่หลงใหลของผู้ที่ได้พบพระองค์ ความสง่างามประดุจเทพจตุของพระองค์นี้ ได้รับการโอบอุ้มไปทั่วกระทั่งประวัติศาสตร์ยังต้องจารึกไว้อย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน...ถือเป็นเรื่องสมควรยิ่งที่มีการจารึกไว้ว่าพระองค์ประดุจพระอาทิตย์และพระจันทร์ร่วมกันด้วยพระปรีชาสามารถและพระราชอำนาจอันยิ่งใหญ่ตั้งแสงอาทิตย์ของพระองค์ได้สาดส่องไปทั่วพื้นปฐพี ในขณะที่ความงามร่มเย็นทอแสงแห่งความสุขสู่ประชาชนของพระองค์คู่แสงจันทร์ในเดือนเพ็ญ...คำจารึกที่ว่าพระองค์ประดุจพระวิษณุลงมาจุติ ทรงงามดั่งพระกามเทพ จึงเป็นจารึกที่บรรพชนได้บรรยายไว้อย่างเหมาะสมกับจอมราชันพระองค์นี้²¹

ผู้วิจัยพบว่า โครงเรื่องของตำนานจตุคามรามเทพซึ่งได้กล่าวมาข้างต้นนั้นเป็นโครงเรื่องที่วางขนานไปกับโครงเรื่องเกี่ยวกับพิธีกรรมจตุคามและศาลหลักเมืองเมื่อ พ.ศ.2528 และ พ.ศ.2530 กล่าวคือ ขณะที่พระเจ้าจันทร์ภาณุประกาศอิสรภาพจากการครองงาของราชวงศ์ไศเลนทร์แห่งอาณาจักรศรีวิชัยซึ่งเป็นเครือญาติกัน ทำจตุคามรามเทพในร่างทรงก็เสด็จลงมาเพื่อปลดปล่อยนครศรีธรรมราชจากคำสาปแห่งของพราหมณ์ (ซึ่งเป็นการอ้างอิงถึงการฝังภาพยนตร์เอาไว้เพื่อปกป้องดูแลพระสารีริกธาตุในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราช ที่ทำให้พระเจ้าศรีธรรมมาโสกราชประสบปัญหาสร้างเมืองและสร้างพระธาตุไม่ได้ จนตัวละครชาวบ้านและพระอินทร์ต้องเข้ามามียบทยาให้ความช่วยเหลือ) ที่องค์จตุคามรามเทพในร่างทรงบอกว่าทำให้เมืองนครศรีธรรมราช “ลุกเป็นไฟ”²² เพราะสภาพทางสังคมของนครศรีธรรมราชใน พ.ศ.2528 นั้น “นับเป็นแดนมิกสัญญี บ้านป่า เมืองเถื่อน ที่มีโจรผู้ก่อคดีอาชญากรรมมากมาย คุณภาพความเป็นปกติสุขของสุจริตชน จนกล่าวได้ว่าบ้านเมืองกำลังจะลุกเป็นไฟ คนไร้คุณธรรมกำลังจะครองเมือง”²³ เหมือนกับคำบอกเล่าเรื่องการปลดแอกของพระเจ้าจันทร์ภาณุที่ว่า “เพื่อยังประชาชนที่ถูกชนชาติต่ำซ้ำปกดขี่มาแล้วให้สว่างรุ่งเรือง”²⁴ ภายหลังเมื่อประกาศตนเป็นอิสระได้แล้วการ “ตั้งฟ้า-ตั้งดิน” ของพระเจ้าจันทร์ภาณุก็ดูเหมือนจะเป็นประวัติศาสตร์ที่หมุนมาเกิดซ้ำอีกครั้งในพิธีกรรมสร้างศาลหลักเมือง เมื่อ ปี พ.ศ.2530 ดังที่เล่าไว้ว่า

²¹ เชมณัญญ์ หล่อศรีศุภชัย, เปิดตำนานจตุคามรามเทพ เทวราชโพธิสัตว์, หน้า 34-35.

²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 13.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42.

เมื่อกษัตริย์องค์ใหม่ (จันทรภาณุ) ขึ้นครองราชย์ จึงมีการ “ตั้งฟ้า-ตั้งดิน” กันใหม่ และแน่นอนว่าต้องมีพิธีการตั้งพระหลักเมืองกันใหม่เพื่อความ เป็นสิริมงคล พิธีกรรมต่างๆ ที่เข้มขลังด้วยพระปณิธานอันแรงกล้าที่จะไม่ ขึ้นกับดินแดนใดของพระมหากษัตริย์ผู้ครองนครพระองค์ใหม่ และด้วยพระ ราชประสงค์ที่จะพลิกฟื้นแผ่นดินนครตามพรลึงค์ให้ยิ่งใหญ่ในทุกๆ ด้านให้ มากกว่าอาณาจักรศรีวิชัยที่ยาวนาน²⁵

พิธีกรรมตั้งศาลหลักเมืองจากปากคำขององค์จตุคามรามเทพในร่างทรงก็คือความหมาย เิงสัญญาเดียวกัน กล่าวคือมีการขบเน้นความเข้มข้นของพิธีกรรมเพื่อต่อยอดความศักดิ์สิทธิ์ อันจะ ส่งผลถึงอานุภาพของการ “เปิดตรงกับพวกเหล่าร้าย เช่นพวกโจร หรืออาถรรพณ์จัญไรต่างๆ ที่ ครอบงวนเมืองนคร”²⁶ พิธีกรรมเกี่ยวกับองค์จตุคามรามเทพจึงถูกเน้นย้ำถึงความเข้มข้นเคร่งครัด ความแท้และความเทียมของเครื่องรางจตุคามรามเทพถูกประเมินจากความเคร่งครัดในเชิงพิธีกรรม ดังกล่าวนี้อีก ที่สำคัญความเคร่งครัดยังขึ้นต่ออนาคตของเมืองนครศรีธรรมราชที่ประชาชนจะพึง คาดหวังได้ด้วย ดังตอนหนึ่งว่า

พิธีกรรมเหล่านี้ล้วนต้องกระทำอย่างต่อเนื่องจริงจัง เพื่อเป็นการเสริม ดวงเมืองนครศรีธรรมราชให้เป็นสิริมงคลยิ่ง เมื่อดวงเมืองแข็งและดีแล้ว ภัยพิบัติ ต่างๆ จากร้ายจะกลายเป็นดี จะค่อยๆ คลี่คลายให้บ้านเมืองสงบสุข ประชาชนอยู่ อย่างเป็นสุข ซึ่งก็เป็นจริง...บ้านเมืองเจริญรุ่งเรือง ชาวเมืองอยู่อย่างร่มเย็นเป็นสุข ดีขึ้นมาโดยตลอด กระทั่งทุกวันนี้ ด้วยการกลับมาขององค์จตุคามรามเทพที่ ต้องการเห็นบ้านเมืองสงบสุข เจริญรุ่งเรือง และประชาชนอยู่อย่างร่มเย็นเป็นสุข บนแผ่นดินทองที่องค์ท่านเคยปกครองมาเมื่อกว่า 700 ปีก่อน²⁷

²⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 73.

²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

5.1.3 ความทรงจำใหม่ และตัวตนในสังคมไทยร่วมสมัยของนครศรีธรรมราช

กล่าวสำหรับผู้ที่ไม่ให้ความสำคัญหรือสนใจกระแสจตุคามรามเทพ อาจประเมินค่าตำนานเรื่องนี้ว่าเป็นเพียงผลสะท้อนของวัฒนธรรมบริโภคนิยมที่เห็นเงินเป็นใหญ่²⁸ และสภาพทั่วไปของสังคมไทยที่วัดห่างบ้านขึ้นทุกวัน อย่างไรก็ตาม ในแง่มุมของชาวท้องถิ่นนครศรีธรรมราช จตุคามรามเทพได้กลายเป็นตำนานเรื่องใหม่ที่กำลังลงหลักปักฐานอย่างมั่นคงอยู่ในความทรงจำของพวกเขา ความทรงจำเรื่องนี้อาจเข้ามาแทนที่ความทรงจำเดิมที่ไม่กระจ่างชัดนักซึ่งปรากฏอยู่ในตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราช ตำนานจตุคามรามเทพเป็นการเชื่อมต่อระหว่างอดีตกับปัจจุบันในบริบทของการสร้างประวัติศาสตร์ใหม่นี้ สำหรับท้องถิ่นแล้วประวัติศาสตร์นครศรีธรรมราชของนักวิชาการมีหน้าที่เป็นฉากหลังบนเวทีที่ช่วยเพิ่มมิติของความสมจริงให้แก่ประวัติศาสตร์ที่ชาวบ้านต้องการและมีประโยชน์ต่อปัจจุบันและอนาคตของพวกเขา มากกว่า ช่องว่างทางประวัติศาสตร์ที่นักประวัติศาสตร์ทางการเติมไม่เต็มเพราะติดขัดอยู่กับวิธีวิทยาหรือจริยธรรมของสาขาวิชานั้นได้เปิดโอกาสให้ชาวบ้านได้แสดงอำนาจทางการเขียน การอ่าน และการตีความ และสามารถแสวงหาวิธีการเติมเต็มช่องว่างนั้นได้ โอกาสดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างประวัติศาสตร์และชาวนครศรีธรรมราชที่เคยถูกสะกดด้วยอำนาจวาทกรรมความเป็นรัฐยิ่งใหญ่ในฐานะศูนย์กลางของพุทธศาสนาที่ประวัติศาสตร์สร้างขึ้นมา เหมือนกับถูกตรึงอยู่กับอาคารพ้ออันรุนแรงที่อัจฉริยธรรมเทพอ้างถึง วาทกรรมความเป็นเมืองพุทธหรือเมืองพระทำให้นครศรีธรรมราชถูกตั้งคำถามในเชิงตรวจสอบและหมิ่นแคลนทุกครั้งที่เกิดสถานการณ์ที่ขัดแย้งหรือไม่ลงรอยกับวาทกรรมดังกล่าว * แต่จตุคามรามเทพได้เข้ามาปรับแก้ความสัมพันธ์นั้นใหม่ วาทกรรมความเป็นเมืองพุทธศาสนาที่เคยเรียกร้องให้ประชาชนอุปถัมภ์พระธาตุถูกตำนานจตุคามรามเทพใช้เพื่อแสดงบทบาทของประชาชนในฐานะผู้ที่องค์พระธาตุต้อง

²⁸ นักวิชาการบางท่านไม่เห็นด้วยกับความคิดเห็นเช่นนี้ ดูความคิดเห็นของฉลอง สุนทรวาณิชย์ อ้างถึงใน วิชา จิรภาไพศาล, “จตุคามรามเทพ: สังคม, ศรัทธา และมูลค่าการตลาด,” หน้า 82-83.

* คำขวัญเดิมของนครศรีธรรมราชก็เป็นผลจากวาทกรรมทางประวัติศาสตร์ดังกล่าว และดูเหมือนจะกดทับการดำเนินชีวิตที่เป็นจริงของนครศรีธรรมราชอยู่ไม่น้อย คำขวัญดังกล่าวคือ “เราชาวนคร อยู่เมืองพระ มั่นอยู่ในสัจจะ ศีลธรรม กอบภรณ์คิมีมานะ พากเพียร ไม่เบียดเบียนผู้ใด” วาทกรรมนี้ทำให้უნงที่นครศรีธรรมราชจะหาคำตอบต่อเหตุการณ์ที่ผิดศีลธรรมหรือมาตรฐานทางสังคมทั่วไปทั้งหลาย เช่น เหตุฆาตกรรมที่นครศรีธรรมราชเคยครองแชมป์ประเทศไทย วัดกลายเป็นศูนย์การค้าพุทธพาณิชย์ หรือในระยะหลังๆ ที่วัยรุ่นนครศรีธรรมราชมีพฤติกรรมทางเพศที่เบี่ยงเบนไปจากมาตรฐานทางสังคม (อาทิ ผู้หญิงวัยรุ่นใส่กระโปรงแต่ไม่ใส่กางเกงชั้นใน ขับรถจักรยานยนต์ วัยรุ่นหญิงรุ่มข่มขืนวัยรุ่นชาย หรือแม้แต่เด็กเรียนขายตัว ฯลฯ) คำขวัญนี้ถูกเปลี่ยนใหม่เมื่อมีการส่งเสริมการท่องเที่ยวในช่วงทศวรรษ 2530

อุปถัมภ์แทน พระบรมธาตุอันยิ่งใหญ่จึงกลายเป็นเพียงฉากหลังเวทีเพื่อเพิ่มมูลค่าและความน่าเชื่อถือให้แก่องค์ตุคามรามเทพ ปริมาณผู้คนและรถขนเครื่องรางจตุคาม ตลอดจนอุปกรณ์ที่เข้าไปทำพิธีกรรมทำให้นักโบราณคดีท้องถิ่นบางท่านเห็นว่าพระบรมธาตุกำลังเอียง แต่ไม่ได้รับความสนใจจากประชาชนมากนัก เพราะพระธาตุได้กลายเป็นผู้อุปถัมภ์พวกเขาไปแล้ว พระเจ้าจันทรภาณุยังยอมสละพระชนม์ชีพเพื่อปกป้องประชาชนของพระองค์ พระธาตุก็ยอมไม่ต่างกัน วัดก็สามารถรับเงินค่าสถานที่และพิธีกรรมเรือนล้านในชั่วระยะเวลาไม่กี่วัน โดยจะไม่ถูกวิพากษ์วิจารณ์อีกต่อไป ความตระหนักถึงปัญหาองค์พระธาตุเอียงจึงควรเป็นหน้าที่ของนักประวัติศาสตร์หรือนักโบราณคดี หรือกรมศิลปากรที่ยังคงอยู่บนแกนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างพระธาตุกับคนแกนเดิม ในแง่นี้ ตำนานจตุคามรามเทพจึงเป็นการคืนอำนาจให้แก่ชาวบ้านในการปรับปรน ยืดหยุ่น จัดความสัมพันธ์ของตัวเองกับสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม และสร้างวาทกรรมทางประวัติศาสตร์เสียใหม่ให้สามารถตอบสนองวิถีชีวิตที่เป็นจริงของพวกเขามากขึ้น พระธาตุ พระเจ้าจันทรภาณุ ศรีวิชัยในตัวตนทางประวัติศาสตร์ฉบับวิชาการเป็น “มรดกทางประวัติศาสตร์” ที่ประวัติศาสตร์ทางการยื่นให้แก่ชาวบ้าน หน้าที่ของพวกเขาคือการเชื่อมโยงมรดกต่างๆ เหล่านี้เข้าหากันด้วยอำนาจของพวกเขาเอง ไม่ว่าจะถูกต้องหรือเที่ยงตรงตามหลักฐานข้อมูลหรือไม่ ดังที่ เดวิด โลเวนทาล กล่าวว่า “มรดกตกทอด (ทางประวัติศาสตร์) ไม่ได้ต้องการให้ประชาชนเรียนอะไรบางอย่าง แต่ทำให้ประชาชนเปลี่ยนไปเป็นอะไรบางอย่าง มรดกตกทอดจึงไม่ควรจะถูกมองว่าเป็นเพียงประวัติศาสตร์ที่ไม่ถูกต้อง”²⁹ ประวัติศาสตร์ในฐานะมรดกตกทอดทางประวัติศาสตร์จึงเป็นดังที่ เกรก เจ. เรโนลด์ส เห็นว่าเป็นประวัติศาสตร์ที่คืนอำนาจให้กลับสู่มนุษย์อีกครั้งหนึ่ง³⁰ สำหรับตำนานจตุคามรามเทพ ประวัติศาสตร์ฉบับนี้ได้คืนอำนาจให้กับท้องถิ่น ซึ่งถูกทำให้ไร้อำนาจมาโดยตลอดในบริบทของการสร้างชาติของไทย

จึงอาจกล่าวได้ว่าในประวัติศาสตร์จตุคามรามเทพ (ซึ่งหมายรวมทั้งตำนานและกระแสเครื่องราง) คือเปิดปากพูดถึง “การค้า ทรัพย์ และความมั่งคั่ง” ซึ่งตำนานเมืองนครศรีธรรมราชและตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราชไม่ได้พูดถึง (ดังที่กล่าวแล้วในบทที่ 4) ประวัติศาสตร์ฉบับประชาชนฉบับใหม่นี้จะทำนครศรีธรรมราชถูกทรงจำในฐานะศูนย์กลางทางพุทธศาสนาน้อยลง เพราะพุทธศาสนาที่สังคมปัจจุบันถูกสั่งสอนคือพุทธศาสนาเชิงปรัชญาที่ปฏิเสธความมั่งคั่ง ซึ่งไปกันไม่ได้กับประวัติศาสตร์วัฒนธรรมการเมืองของนครศรีธรรมราชที่ทรัพย์กับอำนาจ พุทธศาสนากับการเมืองเป็นเรื่องเดียวกันมาตั้งแต่ต้นดังได้กล่าวมา บทบาทของพระเจ้าจันทรภาณุที่ถูกตีความ

²⁹ ฮอง ลิซ่า, “ประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นประวัติศาสตร์ประชาชนบ้าน,” หน้า 90.

³⁰ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, เจ้าหัว ขุนศึก ตักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ, หน้า 201.

ใหม่ดูเหมือนจะมีอำนาจมากกว่าจันทรภาณุในตำนานเมืองและตำนานพระธาตุมากนัก สามารถสร้างความฮึกเหิมให้ “นักรบศรีวิชัย” การ์ดของกลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย (ซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวใต้) ฉลอง สุนทรวาณิชย์ เรียกอำนาจนี้ว่า “อำนาจของเครื่องราง” ซึ่ง “น่าเชื่อถือ เป็นเหตุเป็นผล น่าจะอธิบายได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์”³¹ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมีความเห็นว่าอำนาจดังกล่าวเป็น “อำนาจของเรื่องเล่า” ความเป็นเหตุเป็นผลที่สามารถให้คำอธิบายได้นั้นคือตรรกะของเรื่องเล่าซึ่งทำให้จินตนาการสร้างแต่กลายเป็นเรื่องจริง สัมผัสได้ กระตุ้นเราได้ เขมณัญญ์ หล่อศรีศุภชัย ผู้บันทึกรวบรวมตำนานจตุคามรามเทพดูเหมือนจะไม่ปิดบัง เขาบอกว่าอำนาจของเรื่องเล่า นั้น มหัศจรรย์เป็นอย่างยิ่ง ดังตอนหนึ่งว่า จตุคามรามเทพ “มีทั้งที่ได้จารึกบันทึกเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ มีทั้งที่เป็นตำนานเล่าขาน มีทั้งที่เป็นนิทาน โบราณ และเรื่องเล่าต่อๆ กันมามากมาย หลากรูปแบบ ทั้งวิชาการและตามพื้นบ้าน... นับเป็นความน่าอัศจรรย์อยู่ไม่น้อย ที่เรื่องราวซึ่งหลับใหลมานานหลายร้อยปี จากหลากหลายที่มาได้หลอหลอมรวบรวมกันเป็นเรื่องเดียวที่กล่าวถึง ‘องค์จตุคามรามเทพ’ ซึ่งเป็นที่เคารพบูชาอยู่ในขณะนี้”³²

5.2 ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี: อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และการเขียนกับการสร้าง “ชาติ”

ในหัวข้อนี้จะวิเคราะห์ถึงความเคลื่อนไหวทางการเขียน และการสร้างเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ โดยการผลิตซ้ำอิกายัต ปัตตานีในงานเขียนขึ้นสำคัญคือเรื่องประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานีของอิบรอฮีม ชุกรี นี้ สะท้อนถึงความพยายามในการใช้การเขียนสร้างอัตลักษณ์และอำนาจของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มน้อย ทั้งนี้เพื่อให้เห็นว่างานเขียนขึ้นนี้สร้างอำนาจและต่อต้านอำนาจครอบงำเช่นไร ทั้งนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงภาพแทนปัตตานี หรือมลายูมุสลิมในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่ถูกสร้างขึ้นผ่านงานเขียนกระแสหลักของไทยก่อน ก่อนจะกล่าวถึงรายละเอียดของการสร้างวาทกรรมได้กลับไป

³¹ เป็นการวิเคราะห์ของฉลอง สุนทรวาณิชย์ อ้างถึงใน วิกา จิรภาไพศาล, “จตุคามรามเทพ: สังคม, ศรัทธา และมูลค่าการตลาด,” หน้า 83.

³² เขมณัญญ์ หล่อศรีศุภชัย, เปิดตำนานจตุคามรามเทพ เทวราชโพธิสัตว์, หน้า 53.

5.2.1 “ปัดตานี” ในโครงเรื่องของ “ไทย”

ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในบทที่ว่าด้วย “อำนาจและการเมืองของเรื่องเล่า” ว่า อำนาจของโครงเรื่องนั้นไม่เพียงแต่จะสร้างความเข้าใจความจริงแบบหนึ่งๆ เท่านั้น แต่ยังมีอำนาจต่อการกระทำหรือการสร้างความจริงอีกด้วย อย่างเช่นในรายละเอียดที่ผู้วิจัยจะแสดงต่อไปจะเห็นได้ว่า อำนาจเรื่องเล่านี้ก่อให้เกิดผลในทางนโยบายในการสร้างชาติของไทย และสามารถสร้างความจริง ความรู้ และพฤติกรรมของคนในสังคมให้มีวิถีคิดอย่างหนึ่งอย่างใดก่อนนโยบายนี้ ขณะเดียวกันด้วยความประจักษ์ถึงอำนาจที่เกิดจากโครงเรื่องเช่นกัน ที่ผู้พ่ายแพ้ สูญเสีย หรือถูกรอบงำจากวาทกรรมรัฐชาติจึงอาจสร้างเรื่องเล่าที่แสดงความหมายในทางตรงกันข้าม

ในห้วงเวลา 4-5 ปีมานี้ สังคมไทยได้หันมาให้ความสนใจกับประวัติศาสตร์ปัดตานีอย่างเข้มข้นอีกครั้งหนึ่ง หลังจากเคยเกิดขึ้นมาแล้วหลายระลอก เช่น ช่วงต้นทศวรรษ 2500 และปลายทศวรรษ 2520 ในสถานการณ์ที่เรียกชื่อกันต่างๆ นานา อาทิ “ปัญหาความไม่สงบในชายแดนใต้” “ความรุนแรงใน 3 จังหวัดภาคใต้” หรือ “ปัญหาขบวนการแบ่งแยกดินแดนภาคใต้” นี้ เกิดเรื่องเล่าชนิดต่างๆ ขึ้นอย่างมากมาย ทั้งจากนักวิชาการ สื่อมวลชน กวี นักเขียน ทหาร ตำรวจ แต่แก่นเรื่องสำคัญของงานเขียนเหล่านี้ดูเหมือนจะรวมศูนย์กันอยู่ที่แนวคิดเรื่อง “อำนาจ” และ “การต่อต้าน” ไม่ในรูปลักษณะใดก็รูปลักษณะหนึ่ง นักประวัติศาสตร์เห็นว่าปรากฏการณ์เช่นนี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ง่ายในสังคมที่มีความขัดแย้งกัน หรือมีความเห็นไม่ลงรอยกันเกี่ยวกับสิทธิและอำนาจในการตัดสินใจเรื่องใดๆ เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์มักถูกใช้เป็นเครื่องมือเสมอ อย่างไรก็ตาม ในกรณีสังคมไทยร่วมสมัย “ไม่มีเหตุการณ์ใดที่ทำให้เกิดการแย่งชิง ‘พื้นที่ทางประวัติศาสตร์’ ได้มากเท่ากับความขัดแย้งในบริเวณสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ครั้งนี้”³³ นักประวัติศาสตร์อีกท่านหนึ่งเห็นว่าเป็นคือ “สงครามความคิด”³⁴ ที่มีประวัติศาสตร์รัฐปัดตานีเป็นเครื่องมือ ในทัศนะของผู้วิจัยเห็นว่าถ้าหากเปรียบเทียบการแย่งชิงพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในสถานการณ์นี้คือสงคราม ในเชิงวรรณกรรมแล้วอาจกล่าวได้ว่าเป็น “สงครามของการเขียน” หรือ “สงครามการเล่าเรื่อง” ใบบลิ้วซึ่ง

³³ ชวลีพร วิรุณหะ, บุษงารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู, หน้า 121.

³⁴ ยงยุทธ ชูแว่น, “สภาพของความรู้เรื่อง ‘ประวัติศาสตร์รัฐปัดตานี’ กับแนวทางการศึกษาในอนาคต: บทสำรวจและข้อเสนอแนะเบื้องต้น,” เอกสารประกอบการประชุมวิชาการประจำปี เรื่อง “100 ปี โบราณคดี สโมสร: ความก้าวหน้าในการศึกษาประวัติศาสตร์ไทย” จัด โดยสมาคมประวัติศาสตร์ในพระบรมราชูปถัมภ์ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี วันที่ 15-16 มีนาคม 2551 ณ ห้องกษัตริย์ศึกษา 2 โรงแรมเดอะทวินทาวเวอร์ กรุงเทพมหานคร, หน้า 1.

ไม่ระบุที่มาจำนวนหนึ่งในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนช่วง 4-5 ปีที่ผ่านมา นั้น แสดงให้เห็นว่า สถานการณ์ความไม่สงบหาได้เกิดขึ้นเพราะอาวุธยุทธโศปกรณ์ทางทหารเท่านั้น แต่การเขียนและการเล่าเรื่องยังเป็นอาวุธที่สำคัญในสมรภูมิของความขัดแย้งนี้ด้วย วรรณกรรมประวัติศาสตร์ของนักเขียนเชื้อสายมุสลิมถูกใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการอ้างอิงและยืนยันถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ โดยการรื้อฟื้นตัวตนทางประวัติศาสตร์ และอำนาจทางวัฒนธรรมหลายที่เชื่อว่าดำเนินมาอย่างยาวนานในในอดีต มีการผลิตซ้ำออกมาในรูปของใบปลิว เรื่องเล่ามุขปาฐะ งานวิชาการ เป็นต้น

ในแง่มุมมองของงานเขียนของนักเขียนมุสลิม จะเห็นความมุ่งมั่นในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ความเป็นรัฐสุลต่านปัตตานีที่ปรากฏในตำนานเก่าแก่ที่มีอายุย้อนไปถึงคริสต์ศตวรรษที่ 17 อย่างอิกายัตปัตตานี อย่างไรก็ดี การผลิตซ้ำนี้ ได้แฝงเอาไว้ด้วยการเมืองของการเขียนที่มีการคัดสรร เพิ่มเติม และตัดทิ้ง องค์ประกอบหลายอย่างในอิกายัต ปัตตานี เพื่อปรับปรนประวัติศาสตร์ให้เข้ากับบริบทปัจจุบันที่การเขียนหรือการเล่าเรื่องนั้นๆ เกิดขึ้น ในที่นี้ มีโน้ตสนธิ์เรื่องการจัดจำและการหลงลืมจึงกลายเป็นสิ่งสำคัญของวรรณกรรมประวัติศาสตร์หลังอิกายัต ปัตตานี ที่เขียนขึ้น โดยนักเขียนท้องถิ่น เนื่องจากการจดจำถึงอดีตที่ยิ่งใหญ่ของปัตตานีเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นขณะที่พวกเขาเห็นว่าต้องหลงลืมอดีตที่ยิ่งใหญ่กว่าของกรุงเทพมหานคร และภาพอื่นๆ อีกมากมายที่ยืนยันถึงความสัมพันธ์ที่พอจะยอมรับกันได้ระหว่างกรุงเทพมหานครกับปัตตานี ที่น่าสนใจไฉนมากกว่านั้นก็คือวรรณกรรมเหล่านี้ได้มีอิทธิพลต่อวรรณกรรมประวัติศาสตร์ของนักเขียนและนักวิชาการจากกรุงเทพมหานครบางส่วนอีกด้วย

อย่างไรก็ดี ก่อนที่จะเข้าสู่การวิเคราะห์งานเขียนของนักเขียนมลายุมุสลิม จำเป็นที่จะต้องกล่าวถึงภาพตัวแทนของปัตตานีที่สังคมไทยสร้างขึ้นก่อน เพื่อจะได้เห็นภาพชัดขึ้นว่างานเขียนของนักเขียนมลายุมุสลิมต่อต้านในแง่มุมมองบ้าง

อาจกล่าวได้ว่าการปรากฏตัวของปัตตานีในวรรณกรรมทางประวัติศาสตร์ของไทยนั้นก็ เป็นผลมาจากการพยายามยืนยันตัวตนของสยามในสถานการณ์ที่รัฐบาลต้องเผชิญหน้ากับอำนาจของอาณานิคมตะวันตก งานเขียนของทางราชการ เช่น พงศาวดารที่เกิดขึ้นในบริบทนี้มีความหมายต่อการอ้างอิงสิทธิและอำนาจของไทยเหนือดินแดนต่างๆ ในกรณีของปัตตานีการอ้างอิงสิทธิและอำนาจของสยามกินอาณาบริเวณยืดยาวไปถึงคาบสมุทรมลายู โดยอาศัยข้อมูลอ้างอิงจากข้อความในศิลาจารึกหลักที่ 1 ที่ว่าดินแดนของสุโขทัยทางทิศใต้ไม่มียื่นยาวลงไปถึงเมืองนครศรีธรรมราช ตลอดดินแดนมลายู จากศิลาจารึกนี้เองที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาถนอมพิทยสุนทรได้ทรงยืนยันว่า “ที่จริงเมืองปัตตานี เปนเมืองขึ้นของสยามประเทศมาตั้งแต่ครั้งสมเด็จพระร่วงครองนครสุโขทัยเปนราช

ธานี”³⁵ แม้แต่นักวิชาการชาวตะวันตกบางท่านก็ใช้ศิลาจารึกหลักนี้สร้างภาพลัทธิอำนาจของสยามว่ามีความสืบเนื่องมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย ดังที่เรจินาลด์ เลอ เมย์ กล่าวไว้ว่า “จนถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 13 พระราชอำนาจของสยามมีอาณาเขตบนแหลมมลายูไปไกลถึงเมืองนครศรีธรรมราช ซึ่งมีประจักษ์พยานปรากฏในหลักศิลาจารึกของสุโขทัย ค.ศ.1291”³⁶

ข้อวินิจฉัยข้างต้นเปรียบเสมือนการวางโครงเรื่องแม่บท (master plot) ให้กับเรื่องราวที่เขียนถึงปัตตานีในสมัยต่อๆ มา แม้ว่าภายหลังจะมีนักวิชาการเสนอความเห็นโดยอาศัยหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่หลากหลายขึ้นว่าอย่างรวดเร็วที่สุดควรจะเป็นในสมัยกรุงศรีอยุธยาที่รัฐสุลต่านปัตตานีตกอยู่ใต้อำนาจของกรุงศรีอยุธยา ทั้งนี้โดยการพิจารณาผ่านความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกรุงศรีอยุธยากับนครศรีธรรมราชที่ฝ่ายหลังตกเป็นเมืองขึ้นในสมัยนี้ ขณะที่ปัตตานีและหัวเมืองมลายูอื่นๆ เป็นเมืองขึ้นนครศรีธรรมราช อำนาจของกรุงศรีอยุธยาจึงย่อมส่งผ่านไปถึงปัตตานีโดยปริยาย³⁷ ข้อวิเคราะห์นี้จะหนักแน่นขึ้นเมื่อนักประวัติศาสตร์ได้พิจารณาลักษณะทางภูมิรัฐศาสตร์ของปัตตานีประกอบ โดยเห็นว่าสภาพที่อยู่ระหว่างสองศูนย์อำนาจใหญ่ ปัตตานีเป็นรัฐเล็กที่ไม่สามารถอยู่ได้ด้วยตัวเองอย่างอิสระ จึงต้องยอมส่งบรรณาการให้แก่รัฐใหญ่ทุกรัฐที่ขึ้นมาใช้อำนาจระบบการสร้างความสัมพันธ์เช่นนี้ทำให้ในสมัยพระบรมไตรโลกนาถ เมื่อกองศรีอยุธยาเข้าโจมตีมะละกา ปัตตานีก็ต้องแสดงการขึ้นต่อกับกรุงศรีอยุธยา³⁸ อย่างไรก็ดี นิธิ เอียวศรีวงศ์ ก็เห็นว่า หากกรุงศรีอยุธยามีอำนาจเหนือปัตตานี (ผ่านนครศรีธรรมราช) อำนาจนั้นก็จะเป็นเพียงอำนาจหลวมๆ ในเชิงพิธีกรรม หรือเป็นเพียงส่วนที่ร่วมอยู่กับราชอาณาจักรเพราะอยู่ในอาณาบริเวณของพิธีกรรมเดียวกัน คือการถือน้ำพิพัฒน์หรือส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองเท่านั้น³⁹ อำนาจเด็ดขาดในปัตตานีจึงควรจะเป็นของกลุ่มอำนาจท้องถิ่นดั้งเดิมซึ่งสืบเชื้อวงศ์มาจากพระเจ้าศรีธรรมมาโศกราชมากกว่า เพราะมีหลักฐานโปรตุเกสระบุว่าในพุทธศตวรรษที่ 21 เจ้าเมืองปัตตานีเป็นบุตรเขยของเจ้าเมือง

³⁵ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาถนอมพิทยายุทธ, “คำนำ,” ใน *ประชุมพงศาวดารฉบับกาญจนาภิเษก เล่ม 6* (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการอำนวยการจัดงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี, 2539), หน้า (13).

³⁶ Reginald Le May, *The Culture of South-East Asia* (London: Allen and Unwin, 1964), p.87. อ้างถึงใน อริยา เสถียรสุด, “เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชสมัยการปกครองแบบเก่าแห่งกรุงรัตนโกสินทร์ (พ.ศ.2325-พ.ศ. 2435),” (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต แผนกวิชาภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2514), หน้า 10.

³⁷ มานพ ถาวรวัฒนีสกุล, *ขุนนางอยุธยา* (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2536), หน้า 77.

³⁸ งามพรรณ เก่งธรรมสาร, “การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ,” หน้า 391-395.

³⁹ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 229, 231.

นครศรีธรรมราช ขณะที่ทวิศักดิ์ เผือกสม วิเคราะห์จากตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระธาตุนครศรีธรรมราช มีความเห็นที่แตกต่างออกไปว่า “ปัตตานีเคยตกอยู่ในอำนาจของพระราชอาณาจักรอยุธยามาก่อนที่จะเกิดเหตุการณ์กบฏสมัยพระมหาจักรพรรดิ” (พ.ศ.2106)*

* ข้อสรุปของนิธิ เอียวศรีวงศ์ นั้นสร้างขึ้น โดยอาศัยหลักฐานรายงานของบริษัทอีสต์อินเดีย ของอังกฤษ ในกลางพุทธศตวรรษที่ 22 ที่สะท้อนถึงความเป็นอิสระของนครศรีธรรมราชว่า เมื่อต้องการซื้อพริกไทยคุณภาพดีของนครศรีธรรมราช ทูตต้องส่งตัวแทนไปและมีเครื่องราชบรรณาการขึ้นทูลเกล้าถวายกษัตริย์นครศรีธรรมราช ซึ่งคงมีการเจรจาค้าขายกันโดยตรงโดยไม่ต้องผ่านความเห็นชอบจากกรุงศรีอยุธยา นอกจากนั้นก็ยังมีซื้อพริกไทยในเมืองนี้ได้โดยไม่ผ่านการผูกขาดของพระคลังสินค้า ส่วนข้อสรุปของทวิศักดิ์เกิดขึ้นบนฐานความเชื่อเรื่องปีศักราชที่ระบุไว้ในตำนานนครศรีธรรมราชทั้งสองเรื่อง ซึ่งอาจจะคลาดเคลื่อนได้ เพราะดังที่ผู้เขียนได้อธิบายไว้โดยข้อมูลของวิจัยอาจว่า ต้นฉบับของตำนานนั้นมีปัญหาเรื่องศักราชที่อ้างอิง ดังเช่นในเหตุการณ์ตอนราชวงศ์เพชรบุรี (ซึ่งมีความสัมพันธ์กับกรุงศรีอยุธยา) ขึ้นมาครองเมืองนครศรีธรรมราช ต้นฉบับเดิมก็แสดงตัวเลขที่ไม่ชัดเจน (ซึ่งอาจจะลบเลือน?) โดยเขียนว่า “ศักราชได้ .588 ปีมะเมียชกษัตริ” ซึ่งวิจัยอาจให้ข้อสันนิษฐานไปหลายทางด้วยกันคือ อาจจะเป็นมหาศักราช 1588 (พ.ศ.2209) หรือมหาศักราช 1288 (พ.ศ.1909) หรือเมื่อให้ความสำคัญกับ “ปีมะเมีย” ที่ระบุก็อาจเป็นไปได้ที่จะตรงกับ พ.ศ.1598 พ.ศ. 1898 หรือไกลไปถึง พ.ศ.988 ทวิศักดิ์เชื่อว่าเป็นปี พ.ศ.1898 เพื่อยืนยันว่าสมัยราชวงศ์เพชรบุรีอยู่ในช่วงเวลาเดียวกันกับสมัยพระเจ้าอู่ทอง แม้ว่าการปรากฏตัวของพระเจ้าอู่ทองในตำนานเมืองนั้นเกิดขึ้นก่อนพระพนมวังนางเสด็จทองนานไม่น้อย ดังที่ตำนานเล่าว่าภายหลังเพลิงฟ้าต่อท้าวอู่ทองพระเจ้าศรีธรรมราชพระองค์เดิมก็ยังปกครองอยู่ จนกระทั่งสิ้นพระชนม์พระเจ้าจันทร์ภาณุก็ขึ้นครองราชย์ต่อ หลังจากนั้นก็เกิดไข้ทำ “เมืองนครก็ร้างเทอยู่ เป็นป้างโรมอยู่หิงนาน” หรือในตำนานพระธาตุก็ยึดออกไปไกลกว่าด้วยการให้การโจมตีของท้าวอู่ทองเกิดขึ้นในสมัยที่พ่อของท้าวอู่ทองเป็นกษัตริย์ ซึ่งไม่น่าจะลงรอยกับที่ทวิศักดิ์ตีความ หรือถ้าจะตีความว่านครศรีธรรมราชถูกระงับอำนาจสู่กรุงศรีอยุธยาภายหลังนครศรีธรรมราชพ่ายแพ้ต่อท้าวอู่ทองตามท้องเรื่อง แต่ความพ่ายแพ้นี้ก็คงทำให้นครศรีธรรมราชเพียงอยู่ในพระราชอำนาจของกรุงศรีอยุธยาโดยพิธีกรรมเท่านั้นดังที่นิธิวิเคราะห์ กรุงศรีอยุธยาอาจต้องการเพียง “เชือกขวน” และของบรรณาการอื่นๆ แล้วปล่อยให้เมืองอยู่ดังเดิม ดังจะเห็นได้ว่าในสมัยพระเจ้าจันทร์ภาณุ นครศรีธรรมราชถูกชวาโจมตีถึง 2 ครั้งจนสามารถยึดครองได้ ตำนานไม่ได้กล่าวถึงบทบาทของกรุงศรีอยุธยาหรือพระเจ้าอู่ทองต่อสงครามและความพ่ายแพ้แต่อย่างใด บทบาทของผู้ที่เข้ามาช่วยขับไล่กองทัพชวากลับเป็นเพียงเด็กชายชวาเนา ดู ทวิศักดิ์ เผือกสม, **อยุธยาในเงอมือปัตตานี: ประวัติศาสตร์นิพนธ์ของปัตตานี และบทสนทนาระหว่างศูนย์กลางกับท้องถิ่นในการเขียนประวัติศาสตร์**, หน้า 8, 11. เอกสารฉบับสมบูรณ์ยังไม่ตีพิมพ์ บางส่วนตีพิมพ์ใน Davisakd Puaksom, “Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention,” in Patrick Jory and Micheal Montesano (eds.), **Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on Plural Peninsula** (Singapore: National University of Singapore, 2008), p.84; นิธิ เอียวศรีวงศ์, “นครศรีธรรมราชในราชอาณาจักรอยุธยา,” หน้า 232.

อย่างไรก็ดี แม้งานเขียนทางประวัติศาสตร์จะพบข้อสรุปที่แตกต่างไปจากการตีความศิลปจารึกพ่อขุนรามคำแหง แต่ในความเข้าใจทั่วไป รัฐสุลต่านปัตตานีก็นับว่าเป็นของไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัยอยู่นั่นเอง จากการสำรวจของผู้วิจัย พบว่างานเขียนลักษณะนี้พบมากตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 2490 ถึง 2510 ผู้เขียนส่วนใหญ่เป็นข้าราชการ ดังเช่น เรื่อง *ปัญหาเกี่ยวกับสี่จังหวัดภาคใต้* ของอภัย จันทวิมล ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2507 เรื่อง *ประวัติเมืองปัตตานี* ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2509 และ *ดินแดนไทยในแหลมทอง (แหลมมลายู)* ของพระยารัตนภักดี อดีตผู้ว่าราชการเมืองปัตตานี และอดีตผู้ว่าราชการภาค 9 ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2515 เรื่อง *ประวัติศาสตร์มลายูและปัตตานี* ของมานิต ชุมสาย ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2517 เรื่อง *ระบอบเวลาของไทย-มาเลเซีย* ของ อุดม เขวกิ่งศ์ ข้าราชการจากกรมการฝึกหัดครู กระทรวงศึกษาธิการ ตีพิมพ์ เมื่อ พ.ศ.2517 เรื่อง *ประวัติดินแดนไทยในแหลมมลายู และ ขบวนการแพน-อิสลามมิสม์* ของ ประเสริฐ กาญจนกุล อดีตผู้ตรวจราชการกระทรวงมหาดไทย* เรื่อง *ไทยมุสลิม* ของขจิตภัย บุรุษพัฒน์ ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2519 เป็นต้น

ในบรรดางานเขียนเหล่านี้ ผลงานของพระยารัตนภักดีน่าพิจารณาเป็นพิเศษ เพราะผู้เขียนเป็นข้าราชการที่ทำงานอยู่ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้มานานร่วม 20 ปี ก่อนการปฏิรูปการปกครอง พ.ศ.2475 ต่อมาหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง เนื่องจากรัฐบาลขาดคนที่เหมาะสมในการเป็นผู้ว่าราชการจังหวัดปัตตานี พลโทชิด มั่นศิลป์ สีนาดโยธารักษ์ รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยในรัฐบาลนายควง อภัยวงศ์ จึงได้มาเชิญท่าน (ถึงที่บ้าน) ไปทำหน้าที่อีกครั้งเมื่อเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2491 อยู่ในตำแหน่งผู้ว่าราชการอีก 4 ปี และผู้ว่าราชการภาค 9 อีก 2 ปี โดยในการกลับไปทำงานครั้งนี้ พระยารัตนภักดีเป็นบุคคลสำคัญที่ทำให้แรงกระเพื่อมครั้งใหญ่ในประวัติศาสตร์ของปัตตานีสสมัยใหม่ นั่นคือหลังจากไปอยู่ปัตตานีได้ประมาณเดือนเดียว ท่านก็กลับเข้ากรุงเทพฯ รายงานต่อรัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยว่า “สืบทราบพร้อมทั้งมีหลักฐานเพียงพอว่า ตัวการที่ก่อหวอดจะแบ่งแยกดินแดนนี้คือ *หะยีสุทรง*”⁴⁰

* งานทั้งสองเรื่องไม่ระบุปีที่พิมพ์ แต่เมื่อพิจารณาโดยการคำนวณจากศักราชในรายการหนังสือที่ผู้เขียนใช้อ้างอิงบางเล่ม และลักษณะตัวหนังสือและเทคโนโลยีการพิมพ์น่าจะเชื่อว่าควรจะตีพิมพ์ขึ้นในช่วงปลายทศวรรษที่ 2510 ถึงต้นทศวรรษที่ 2520

⁴⁰ ชิด มั่นศิลป์ สีนาดโยธารักษ์, “คำไว้อาลัย,” ใน พระยารัตนภักดี, *ดินแดนไทยในแหลมทอง* (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในการที่ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุเคราะห์พระราชทานเพลิงศพ พระยารัตนภักดี (แจ้ง สุวรรณจินดา) ท.จ. ท.ม.ณ เมรุหน้าพลับพลาอิสริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 19 มิถุนายน พุทธศักราช 2515), หน้า (5).

ผลงานของพระยารัตนภักดีทั้งสองเรื่องพยายามอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสยามและปัตตานีภายใต้โครงเรื่องหลักที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงตีความจากศิลาจารึก ดังในเรื่อง *ประวัติเมืองปัตตานี* มีความตอนหนึ่งว่า

ปัตตานีเป็นของไทยมาแล้วแต่กำเนิด และมีบุคคลที่เป็นชาติไทยนับถือศาสนาพราหมณ์ ศาสนาพุทธมาแล้ว แต่กำเนิดเหมือนกัน...ต่อมามีชาวต่างเมืองอพยพเข้ามาอยู่มากขึ้น เกิดความไม่เข้าใจซึ่งกัน แล้วมีความมักใหญ่ใฝ่สูง ประกอบด้วยชาวต่างชาติยุ้งให้คนปัตตานีนิยมในฝ่ายตน ก่อความยุ่งยากนานาประการ...ควรเข้าใจด้วยว่า ไทยปกครองดินแดนแหลมทอง แหลมมลายูนี้มาก่อนกำเนิดชาวมลายูเสียอีก คือ ก่อนศาสนาอิสลามประมาณ 100 ปี... เพราะฉะนั้นคนมลายูควรเข้าใจว่าคนไทยอิสลามในปัตตานี ยะลา นราธิวาส และสตูล ไม่ใช่คนมลายู แต่เป็นคนไทยนับถือศาสนาอิสลาม...ล้วนเป็นคนไทยในประเทศไทยทั้งสิ้น เมื่อใครอยากจะไปอยู่กับมลายูก็ไปแต่ตัว แผ่นดินไม่ให้...⁴¹

ในงานเขียนเรื่อง *ดินแดนไทยในแหลมทอง (แหลมมลายู)* ผู้เขียนพยายามค้นคว้าข้อมูลเพื่อเจาะให้ลึกลงไปถึงประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์นี้เพื่อพิสูจน์ให้เห็นว่าไทยไม่เพียงแต่มีสิทธิเหนือปัตตานีเท่านั้น แต่ยังมีเหนือเมืองต่างๆ ไทรบุรี กลันตัน ตรัง กานู และปะลิส บนคาบสมุทรมลายูซึ่งเสียไปให้แก่อาณาจักรอังกฤษเมื่อ พ.ศ.2452 ด้วย วิธีการของท่านคล้ายคลึงกับผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพซึ่งผู้วิจัยได้กล่าวแล้ว คือการใช้ช่องว่างของประวัติศาสตร์อาณาจักรศรีวิชัยเพื่อสร้างความเชื่อมโยงระหว่างสยามกับปัตตานี (และรัฐมลายูทางตอนเหนือของคาบสมุทรมลายู) ผ่านอำนาจเหนือเมือง 12 นักษัตรของนครศรีธรรมราช เพียงแต่ท่านเห็นว่าระบบ 12 นักษัตรนี้กำเนิดมาตั้งแต่สมัยศรีวิชัยซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ในเมืองไชยามีอาณาบริเวณอำนาจครอบคลุมไปถึงมณฑลพม่า ถึงมะละกา และเมืองหมู่เกาะทั้งหมด เพื่อเชื่อมโยงให้กลายเป็นสยาม/ไทย พระยารัตนภักดีได้จินตนาการถึงองค์ประกอบ 2 อย่างด้วยกัน คือ ศาสนา และเส้นทางการเดินเรือ โดยในด้านศาสนานั้นท่านเห็นว่าในอาณาจักรแถบนี้ล้วนแต่ตกอยู่ใต้อิทธิพลทางวัฒนธรรมและการเมืองของอินเดีย อาณาจักรต่างๆ ล้วนแต่สร้างขึ้นโดยชาวอินเดีย ด้วยเหตุนี้ศาสนาแรกเริ่มของผู้คนแถบนี้คือศาสนาพราหมณ์ และพุทธ ดังตอนหนึ่งว่า

⁴¹ พระยารัตนภักดี, *ประวัติเมืองปัตตานี* (มปป., 2509), หน้า 35, 183.

ที่แท้จริงนั้น พระเจ้ากรุงศรีวิชัยและประชาชนของพระองค์ในแหลมทองนั้นเป็นชาวพุทธ นับถือศาสนาพุทธ พยานที่ปรากฏเช่น สร้างพระเจดีย์บรรจุพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้าที่จังหวัดนครศรีธรรมราช สร้างพระเจดีย์บรรจุพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้าที่จังหวัดไชยา และการสร้างพระพุทธรูปอีกหลายแห่งก็มีหลักฐานว่าพระเจ้ากรุงศรีวิชัยเป็นคนสร้าง⁴²

แม้จะอ้างว่ามีหลักฐาน แต่พระยารัตนภักดีก็ไม่ได้อ้างอิงหรือกล่าวถึงชื่อของเอกสารใด การเล่าเรื่องของท่านจึงดำเนินไปในลักษณะการพรรณนาความที่มุ่งสร้างภาพให้ผู้อ่านเห็นว่า ในดินแดนคาบสมุทรมุขและหมู่เกาะบริเวณนี้ราบเรียบไปด้วยชาวอินเดีย และศาสนาพุทธ แม้จะมีชาวพื้นเมืองอยู่บ้างก็ไม่มากนัก เช่น กลุ่มชาไก และรากษส แต่กลุ่มนี้ก็ไม่ได้มีบทบาทต่อการเติบโตกลายเป็นรัฐแต่อย่างใด ท่านเชื่อว่าศาสนาอิสลามเพิ่งเข้ามามีบทบาทก็เมื่อกลางพุทธศตวรรษที่ 20 ซึ่งขณะนั้นสยามเติบโตเป็นกรุงศรีอยุธยาที่ยิ่งใหญ่แล้ว ดังตอนหนึ่งว่า

อำนาจของกรุงมัชปาหิตของชะวาทางปลายแหลมถูกตีแตกด้วยมืออิสลามนั้นก็จริง (แต่) ก็ด้วยความอุดหนุนของกรุงจีน เพราะมลากาไปจิ้มก้องประจบประแจงและก็เป็นอิสระอยู่ช่วงเวลาประมาณ 50 ปีเท่านั้น ในตอนนี้แหละได้เกิดมีการชักนำของชาวต่างประเทศให้นิยมศาสนาอิสลามเป็นการใหญ่ทั่วไป ศาสนาพุทธ ศาสนาพราหมณ์ ก็เปลี่ยนเป็นศาสนาอิสลามไปในสมัยเจ้าบรมศรีผู้สร้างเมืองและตั้งวงศ์มลายาเมื่อ พ.ศ.1951 (ในแผ่นดินสมเด็จพระอินทราชา) นี้เอง⁴³

ข้อความนี้ผู้อ่านจะมองเห็นความพยายามของผู้เขียนโน้มน้าวให้ผู้อ่านเห็นว่าเมื่อเทียบกับศาสนาพุทธแล้ว การหยั่งรากลงลึกนั้น ศาสนาอิสลามยังไม่สามารถเปรียบเทียบกับได้ ขณะเดียวกันความเข้มแข็งในทางสงครามก็ไม่ได้เกิดขึ้นเพราะแสนยานุภาพของตนเอง อย่างไรก็ตาม เพื่อให้อ่านเรื่องราวมี่น้ำหนักมากขึ้น พัฒนาการทางด้านทางด้านศาสนายังไม่เพียงพอ เพราะในขณะนั้นข้อเสนอเรื่องอาณาจักรศรีวิชัยของนักวิชาการตะวันตกได้เป็นที่รับรู้ของคนทั่วไปแล้ว โดยเฉพาะข้อสันนิษฐานที่ว่าศูนย์กลางของอาณาจักรแห่งนี้ตั้งอยู่ที่ปาเล็มบังบนสุมาตราซึ่งเป็นข้อเสนอของเซเดส์ พระยารัตนภักดีได้นำเอาความคิดเห็นของเซเดส์ เป็นตัวตั้ง แล้วคัดค้านด้วยความคิดเห็นของ

⁴² พระยารัตนภักดี, ดินแดนไทยในแหลมทอง, หน้า 5.

⁴³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

“ดร.สุติเตอร์อิม” ที่สรุปภายหลังการสำรวจทางโบราณคดีว่า “สุมาตราไม่มีอะไร มีแต่ป่า” ความคิดเห็นของ “ดร.ซิมซุมทาร์” ที่เห็นว่าอาณาจักรศรีวิชัยควรตั้งอยู่บนบก (แผ่นดินใหญ่) ไม่ใช่เกาะ (โดยไม่ให้เหตุผล) และสนับสนุนควอริทซ์ เวลส์ ที่เห็นว่าศรีวิชัยเคยอยู่ที่แหลมมลายูตอนเหนือแต่ชื่ออาณาจักรชวากะ ต่อมาปราบศรีวิชัยในสุมาตราได้จึงเอาชื่อมาใช้ แล้วมาตั้งเมืองหลวงอยู่ที่เมืองไชยา⁴⁴ แม้ก่อนหน้านั้นจะได้โต้แย้งว่าที่สุมาตราไม่เหมาะที่จะเป็นศูนย์กลางศรีวิชัย แต่พระยารัตนภักดีก็ยอมรับถึงโครงเรื่องใหม่ของเวลส์เพราะสุดท้ายแล้วก็ตอบสนองจินตนาการเรื่องศรีวิชัยที่เมืองไชยาของท่านได้ ท่านสนับสนุนข้อสันนิษฐานนี้ด้วยการสร้างจินตนาการถึงความเหมาะสมของเส้นทางเดินเรือด้านตะวันตกของคาบสมุทร คือที่ตะกั่วป่าเพื่อโน้มน้าวให้เห็นว่าชาวอินเดียผู้สร้างศรีวิชัยและนครศรีธรรมราชควรจะใช้เส้นทางด้านตะกั่วป่าเพื่อข้ามแหลมมาจนได้สร้างศูนย์กลางอาณาจักรที่ไชยา โดยไม่ใช่หลักฐาน หรือข้อมูลใดๆ สนับสนุน ท่านกล่าวอย่างเชื่อมั่น “ชาวอินเดียชอบใช้เส้นทางข้าม” นี้⁴⁵

เป็นเส้นทางสำคัญกว่าทางสายอื่น เพราะทางตะกั่วป่ามีที่ทอดสมอหลบมรสุมได้อย่างดีทุกฤดูกาล และที่สำคัญยิ่งกว่านั้น อ่าวบ้านดอนมีแม่น้ำตาปีลัดเข้าไปทางตะกั่วป่า ตะกั่วป่าก็มีแม่น้ำเข้ามาทำให้การขนถ่ายบนบกเชื่อมกันเหลือน้อยมาก สะดวกแก่การข้ามแหลม... เหตุอย่างหนึ่งที่ไม่ผ่านช่องทางมะละกา เพราะช่องมะละกาสมัยนั้นเต็มไปด้วยโจรสลัด จึงนิยมข้ามแหลมทางสายนี้ซึ่งเป็นการปลอดภัยกว่า...(ส่วน) เส้นทางที่ไทรบุรี-กลันตัน ก็กว้างเกินกว่าที่จะทำการขนถ่ายสินค้าได้สะดวก⁴⁶

ผลของการเป็นเส้นทางเดินเรือนี้เห็นได้จากหลักฐานทางโบราณคดีที่มี “สถานที่โบราณแห่งหนึ่งที่มีอิฐมาก มีเศษกระเบื้องจีน เศษกระเบื้องเปอร์เซียเกลื่อนกลาดมากมายจนเรียกกันว่าพงคึก” พระยารัตนภักดีจึงจินตนาการว่าที่เมืองท่าตะกั่วป่า หรือตะโกลา “มีคนมาชุมนุมทำการค้าวันหนึ่งตั้งหมื่นคน มีมากชาติมากภาษา”⁴⁷

⁴⁴ พระยารัตนภักดี, *ดินแดนไทยในแหลมทอง*, หน้า 12.

⁴⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 10.

⁴⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11-12.

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11.

การพยายามสร้างภาพที่ย้อนอดีตเข้าไปไกลและกว้างขวางครอบคลุมดังกล่าว ทำให้เห็นว่า ปัตตานีนั้นไม่เป็นปัญหาอีกต่อไปว่าจะ เป็นของไทยหรือไม่ โวหารของงานเขียนชิ้นนี้แม้ด้านหนึ่ง จะมุ่งสนทนากับคนไทยถึงกรณี “การเสียดินแดน” ในบังคับของไทยให้แก่อังกฤษ (มีบทที่ว่าด้วย ประวัติศาสตร์ของดินแดนที่เสียไปแยกออกไปต่างหาก) แต่ก็สามารถตอบปัญหาเรื่องสิทธิของไทยเหนือปัตตานีได้โดยอัตโนมัติ ท่านเห็นว่าแนวคิดการแบ่งแยกดินแดนจึงเป็น “ความทะนงองอาจ หรือความเหิมเห่อ” เพราะเข้าใจประวัติศาสตร์ผิด ท่านเห็นว่าปรากฏการณ์นี้มีการแทรกแซงโดยการเมืองต่างประเทศ “หาได้สำนึกตนเองว่าตนเองก็อยู่ในกรอบของไทยมาแต่สมัยกรุงศรีวิชัย ปกครองแหลมนี้ในฐานะไทยๆ มาแต่เดิมแล้ว และตลอดมาจนสมัยกรุงศรีอยุธยา และต่อเนื่อง มาถึงกรุงรัตนโกสินทร์”⁴⁸

จะเห็นได้ว่า งานเขียนดังกล่าวถูกผลิตซ้ำขึ้นบน โครงเรื่องเดิม แน่นนอนว่าประวัติศาสตร์ นิพนธ์เรื่องนี้เป็นตัวอย่างหนึ่งของประวัติศาสตร์ในฐานะเรื่องแต่ง ที่ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ไม่สำคัญเท่ากับจุดมุ่งหมายในปัจจุบันของผู้แต่ง อย่างไรก็ดี ประวัติศาสตร์นั้นเป็นเรื่องราวของ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีตัวละครเข้ามาเกี่ยวข้องหลายฝ่าย มีหน้าซ้ำตัวละครเหล่านั้นก็แตกต่าง จากตัวละครอย่างพระธาตุนครศรีธรรมราช เนื่องจากยังสามารถพูดหรือตอบโต้ได้ พร้อมๆ กับที่ งานเขียนนั้นสร้างอำนาจให้คนกลุ่มหนึ่ง จึงย่อมต้องบั่นทอนอำนาจหรือตัวตนของคนอีกกลุ่มหนึ่ง ไปด้วย

การตกอยู่ภายใต้โครงเรื่องลักษณะนี้ ยังปรากฏในงานเขียนทางวิชาการของ เศษ บุนนาค อีกด้วย เมื่อเขียนหนังสือเรื่อง “ขบถ รศ.121” เศษ ได้เหมารวมเอาการแสดงท่าทีไม่ยอมรับคำสั่ง หรืออำนาจรัฐบาลสยามของเจ้าเมืองต่างๆ ในบริเวณภาคใต้ตอนล่าง เช่น ไทรบุรี ปัตตานี สายบุรี เป็น “ขบถ” ด้วย แม้ว่าเจ้าเมืองในเมืองเหล่านี้ยังไม่ได้เตรียมกองกำลังเข้าโจมตี หรือลงมือ ปฏิบัติการต่อต้าน เหมือนขบถเงี้ยวเมืองแพร่ในภาคเหนือ และขบถฝิบูนู ในภาคอีสานซึ่งตรงนั้น ย้ำ และน่าจะเป็นเนื้อหาหลักของหนังสือเล่มนี้ แม้ เศษ บุนนาค จะยอมรับว่าเหตุการณ์ในหัวเมือง แยกแตกต่างจาก 2 เหตุการณ์ในภาคเหนือและภาคอีสานมากทีเดียว แต่โครงเรื่องปัตตานีในบังคับ สยามก็ทำให้เขาหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะนิยามการ “แข็งขัน” ของเจ้าเมืองปัตตานี และหัวเมืองมลายู อื่นๆ ว่าเป็นขบถ โดยเศษได้พยายามทำให้การวิเคราะห์ของเขาดูมีน้ำหนักด้วยโวหารที่โน้ม น้าวให้ผู้อ่านเข้าใจว่า แม้จะไม่ได้ยกกองกำลังขึ้นต่อต้าน แต่เหตุการณ์ในหัวเมืองทางภาคใต้นั้นมี ความซับซ้อนอยู่มากกว่าที่เห็น เศษเห็นว่าเรื่องเจ้าเมืองแยกคบคิดขบถนั้นมีแต่เล่าสู่กันฟังแบบ

⁴⁸ พระรัตนกัทธิ, ดินแดนไทยในแหลมทอง, หน้า 4.

“เกร็ดพงสาวดาร” “แต่อันที่จริงแล้ว เหตุการณ์นี้เป็นการแสดงออกซึ่งการคัดค้านต่อการปฏิรูปการปกครองในภูมิภาคนั้น โดยตรงทีเดียว และถึงแม้ว่าจะไม่ลุกลามระเบิดขึ้นเป็นขบถก็จริง แต่ก็ยังมีผลสะท้อนมาตราบเท่าทุกวันนี้”⁴⁹ การสร้างโวหารในลักษณะนี้ดึงดูดและสร้างความคาดหวังให้แก่ผู้อ่านว่าเหตุการณ์แข็งข้อของเมืองปัตตานีและหัวเมืองแขกอื่นๆ นั้นอาจเป็นไปได้ในลักษณะการเตรียมการที่จะก่อจลาจล เพราะก่อนหน้านั้น เมื่อกล่าวถึงขบถเงี้ยวเมืองแพร่ และขบถผิบุญเดช ได้บรรยายถึงความรุนแรงนี้ไว้แล้ว⁵⁰

โครงเรื่องที่ถูกลดทอนเพื่อยืนยันสิทธิอำนาจสยามเหนือปัตตานีดังที่ได้กล่าวมาส่งผลให้เหตุการณ์ความพยายามยึดอำนาจกรุงศรีอยุธยาของสุลต่านพระองค์ที่ 2 ของปัตตานีเมื่อปี พ.ศ.2106 สมัยพระมหาจักรพรรดิ (พระเทียนราชา) ถูกตีความว่าเป็นการ “กำริบ”⁵¹ และอาจถือเป็นครั้งแรกในหลักฐานของไทยที่ปัตตานีถูกนิยามว่าเป็น “กบฏ”⁵² อย่างไรก็ตาม คำว่า “กำริบ” และ “กบฏ” ดังกล่าวนี้ก็เป็นการใช้ความหมายโดยการวิเคราะห์ภายใต้โครงเรื่อง “ปัตตานีเป็นเมืองในบังคับสยามมาตั้งแต่ศึกดาบรพ” นั่นเอง ซึ่งเป็นลักษณะดังที่ธงชัย วินิจจะกุล เรียกว่าโครงเรื่องเป็นตัวกำหนดความหมาย⁵³ โดยโครงสร้างของเรื่องเล่าจะเล่าเรื่องของตัวมันเอง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือโครงเรื่องช่วยกำหนดสาระ (หรือความหมาย) ของเรื่อง⁵⁴ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ไม่ใช่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงๆ ที่เป็นตัวสร้างความหมายให้แก่เรื่องราวความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับปัตตานี แต่ตัวโครงเรื่องที่สยามมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดเหนือปัตตานีเป็นผู้ให้ความหมายจนทำให้เกิดจินตนาการเรื่องการขบถ

ในสมัยกรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์ หัวเมืองต่างๆ ในปักษ์ใต้ต่อต้านศูนย์กลางอำนาจของสยามหลายครั้ง ส่วนใหญ่จะเกิดขึ้นเมื่อสยามอ่อนแอ หรือกำลังมีภาระด้านศึกสงครามอยู่กับดินแดนในภูมิภาคอื่นๆ แม้ว่าในภาคใต้นั้น เมืองต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นสงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช

⁴⁹ เชน บุญนาค, **ขบถ รศ.121** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และไทยวัฒนาพานิช, 2533), หน้า 58-59.

⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15-56.

⁵¹ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดโชฯ, **แสดงการบรรยายพงสาวดารสยาม** (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2458), หน้า 96.

⁵² พรรณงาม เก้าธรรมสาร, “การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ”, หน้า 390.

⁵³ ธงชัย วินิจจะกุล, “ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย กรณีพระมหาธรรมราชา,” หน้า 165.

⁵⁴ เกรก เจ. เรย์โนลด์ส, **เจ้าฮั่ว ซุนตีก ตักดิณา ปัญญาชน และคนสามัญ**, หน้า 207.

ไทรบุรี และหัวเมืองมลายูใกล้เคียง ล้วนแล้วแต่ทำสงครามสู้รบกันเองและร่วมมือกันต่อต้านสยาม มาตลอดหลายต่อหลายครั้งจนถึงรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว งานเขียนทางประวัติศาสตร์ร่วมสมัยมักหลงลืมการต่อต้านของหัวเมืองเหล่านี้ไป แต่กลับขบเน้นการอธิบาย ปัตตานีที่มีพฤติกรรมแทบไม่แตกต่างจากหัวเมืองอื่นๆ ว่าเป็นการ “แข็งเมือง” “กระด้างกระเดื่อง” หรือ “แข็งข้อ” แม้ว่าถ้อยคำเหล่านี้บ่งชี้ถึงวัฒนธรรมทางการเมืองในยุคสมัยที่ยังไม่มีรัฐชาติที่หัวเมืองประเทศราชย่อมต้องการอิสระจากศูนย์กลางที่ใหญ่กว่า ซึ่งเป็นธรรมดาที่ไม่นานก็กลับมาคืน ตักกันได้⁵⁵ การจดจ่อที่จะจดจำอาการของปัตตานีทำให้รัฐบาลหลงลืมอาการอย่างเดียวกันที่เกิดขึ้นในภูมิภาคอื่นๆ หรือแม้แต่หัวเมืองเดิมในภาคใต้อย่างนครศรีธรรมราช พัทลุง และสงขลา ดังที่พอล ริคัวร์ ชี้ว่าการจดจำบางกระบวนมีผลต่อการสูญเสียความจำและการปกปิด เนื่องจากการจดจำอาจเป็นกระบวนการหลงลืมอย่างหนึ่ง นั่นก็คือการจดจำเป็นการเบี่ยงเบนความสนใจจากสิ่งที่เกิดขึ้นในที่ใดที่หนึ่งไปยังสิ่งที่เกิดขึ้นที่อื่น ริคัวร์ กล่าวว่าปรากฏการณ์ลี้มเป็นส่วนประกอบที่สำคัญไม่น้อยกว่าหัวข้ออื่นๆ ในความทรงจำทางวัฒนธรรม การที่สังคมจดจำก็คือการรู้ว่าต้องลืมอะไร⁵⁶ การจดจำและการหลงลืมทำให้โครงเรื่องความเป็นเมืองในบังคับสยามมาตั้งแต่ศึกดาบรพ กระชับเข้าในเวลาต่อมา โดยเฉพาะในสมัยรัตนโกสินทร์ที่วาทกรรมรัฐชาติสมัยใหม่เริ่มกลายเป็น ตัวแปรสำคัญในการจัดการทางการเมืองและวัฒนธรรม⁵⁷ การแข็งข้อในยามที่สยามอ่อนแอ หรือมี กิจศึกทางด้านอื่นๆ ในประวัติศาสตร์ถูกทำความเข้าใจภายใต้โครงเรื่องแบบกระชับนี้ว่าเป็น พฤติกรรมที่แสดงให้เห็นความเป็น “อันธพาล” หรือ “นักฉวยโอกาส” ของปัตตานี ความเข้าใจ เช่นนี้ทำให้สามารถสร้างโครงเรื่องปัตตานีในบังคับสยามให้มีความสมบูรณ์และแข็งตัวมากขึ้น

ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจของเรื่องเล่า กับความสัมพันธ์ระหว่าง ความหมายของตัวบทของเรื่องเล่ากับการควบคุมความหมายของ โครงเรื่องมาแล้วในบทที่ 2 สำหรับปฏิบัติการที่เป็นจริงของอำนาจการเขียนและ โครงเรื่องที่ปรากฏในสังคมไทยซึ่งเกี่ยวข้องกับ บริเวณภาคใต้ตอนล่าง ควรจะกล่าวด้วยว่าเพราะอำนาจของ โครงเรื่องที่ทำให้ปัตตานีถูกอธิบาย ในฐานะตัวละครคือเรื่องนี้เองที่ทำให้สยามในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรู้สึก ถึงความชอบธรรมที่จะยกหัวเมืองแขก คือ กลันตัน ตรังกานู ไทรบุรี และปะลิสให้กับอังกฤษตาม

⁵⁵ ชวลีพร วิรุณหะ, “เรียนรู้ประวัติศาสตร์ 3 จังหวัดภาคใต้,” ใน *ความรู้และความไม่รู้ 3 จังหวัดชายแดน ใต้* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ, 2549), หน้า 21.

⁵⁶ Jane Marie Law, “Introduction: Cultural Memory, the Past and the Static of the Present,” *Acta Orientalia Vlnensia*, 7.

⁵⁷ ชวลีพร วิรุณหะ, “เรียนรู้ประวัติศาสตร์ 3 จังหวัดภาคใต้,” หน้า 21.

ลินิกสัญญาฉบับ ขณะนี้หัวเมืองแยกต่างๆ เหล่านี้กลับรู้สึกว่าเป็นการขายสิทธิ์โดยผู้ไร้สิทธิ สุดท่าน ไทรบุรี ปรารภกับเอเธอร์ ซี. อดัมส์ ที่ปรึกษาทางการคลัง ประจำรัฐไทรบุรีว่า "ไทยมีสิทธิที่จะยก หนีไปให้ผู้อื่นได้ แต่ไม่มีสิทธิจะยกลูกหนีให้ใคร" และอีกตอนหนึ่งว่า "ประเทศของฉัน ประชาชน ของฉัน ถูกขายไปเหมือนกับขายลูกวัว ฉันให้อภัยคนซื้อ ซึ่งมีพันธะกับฉันได้ แต่ฉันให้อภัยคนขาย ไม่ได้"⁵⁸ ขณะที่สุดท่านตรังกานูกล่าวว่า "สยามนั้นเป็นขโมย เอาในสิ่งที่ไม่ใช่ของตนไปให้คนอื่น"⁵⁹

อาจกล่าวได้ว่า เมื่อเวลาผ่านไป อำนาจของโครงเรื่อง "ปิดตานีอยู่ในบังคับหรือเป็นของ สยามมาตั้งแต่ศึกดาบรพ" ก็ยังมีมิติของความเป็นเรื่องแต่งที่น่าตื่นเต้นติดตาม นั่นคือ มีทั้ง "เวลา" (ศึกดาบรพและต่อเนื่องกันมาตลอด) "สถานที่" "ตัวละคร" "ความขัดแย้ง" และ "บุคลิกของตัวละคร" และ "การคลี่คลายของเรื่อง" (แม้จะยังไม่มีตอนจบ) โครงเรื่องที่พัฒนามาจนสมบูรณ์นี้ ทำให้ปิดตานีกลายเป็นตัวละครที่เป็นเด็ก คือ รัน รุนแรง โหดร้าย และทำลาย ขณะที่สยาม เป็นผู้ใหญ่ ผู้อุ้มชู ปกป้อง นุ่มนวล/แข็งกร้าว และสร้างสรรค์* ซึ่งจะเห็นได้ชัดเมื่อมีการผลิตซ้ำโครงเรื่องนี้ใน วรรณกรรมสมัยใหม่ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510

นอกจากจากสิทธิอำนาจในทางการเมืองแล้ว รัฐบาลไทยก็ต้องสร้างความชอบธรรมในทาง วัฒนธรรมด้วยเพื่อที่จะปูทางลงไปสู่ความเป็นไทยที่เป็นเอกภาพ ในการดำเนินการปฏิรูปการ ปกครองขั้นที่ 1 พร้อมๆ กับการแบ่งแยกเป็น 7 หัวเมืองซึ่งรัฐบาลเรียกว่า "การจัดราชการ" แล้ว ก็ ยังมีการ "หาข้อเท็จจริง" หรือหาความรู้ไปพร้อมๆ กันด้วย⁶⁰ เพื่อเตรียมและสร้างความพร้อมและ

⁵⁸ แคมสุข นุ่มนนท์, "สิทธิของไทยเหนือรัฐไทรบุรี กลันตัน ตรังกานู และปะลิส," หน้า 10. สืบค้นจาก www.ninepop.blogspot.com/2007/06/blog-post.html

⁵⁹ ชวลีพร วิรุณหะ, เรื่องเดิม, หน้า 23.

* มีความพยายามสร้างบุคลิกลักษณะนี้มาตั้งแต่ช่วงปลายรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า เจ้าอยู่หัวผ่านวิธีการแบ่งแยกและปกครองใน 2 ระดับด้วยกัน คือแบ่งแยกผู้นำ ดังเช่นการแบ่งปิดตานีออกเป็น 7 หัวเมือง และแบ่งแยกประชาชนออกจากผู้ปกครอง โดยการมุ่งเน้นให้เห็นความไม่เป็นธรรมที่ประชาชนได้รับ จากระบบการเมืองแบบเก่าในท้องถิ่นที่ผู้ปกครองอยู่ในฐานะ "เจ้าชีวิต" ในหมู่ประชาชน รัฐบาลกลางต้องการ สร้างการยอมรับว่าเป็น "ผู้ใหญ่มีความเป็นธรรม ช่วยขจัดทุกข์บำรุงสุขให้แก่ราษฎร" ดู หจข, เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.62.1/25 พระราชกระแสรัชกาลที่ 5 ในหนังสือพระองค์เจ้าสายสนิทวงษ์ อ้างถึงใน สงบ ส่งเมือง, *ท้องถิ่นนิยม กับปัญหาการรวมชาติสมัยรัชกาลที่ 5 และผลกระทบที่มีต่อปัญหาการเมืองการปกครองปัจจุบัน: ศึกษาเฉพาะ กรณีภาคใต้* (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2525), หน้า 223.

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 226.

ความชอบธรรมที่รัฐบาลจะจัดการทางวัฒนธรรมในฐานะ “ผู้ใหญ่มีความเป็นธรรม ช่วยขจัดทุกข์ บำรุงสุขให้แก่ราษฎร” ผู้วิจัยมีความเห็นว่า ความพยายามสร้างความความรู้และความชอบธรรมทางวัฒนธรรมดังกล่าวคือท่าทีและวิธีการของเจ้าอาณานิคม โดยการสถาปนาความเป็นสยามที่มีอารยธรรมเหนือกว่าชาวมลายูท้องถิ่น ท่าทีนี้ปรากฏทั้งในเอกสารรายงานของทางราชการในช่วงสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว สืบเนื่องมาจนกระทั่งถึงทศวรรษที่ 2490-2510 ในงานเขียนหลากหลายรูปแบบ ทั้งหนังสือ บทความ สารคดี และวรรณกรรมสมัยใหม่

ในเอกสารราชการสมัยการปฏิรูปสะท้อนถึงท่าทีหรือทัศนคติของรัฐบาลว่าปัดตานีนั้นยังมีความล้าหลังในทางวัฒนธรรมอยู่ไม่น้อย ซึ่งเกิดขึ้นเพราะความไม่ทันสมัยด้านกฎหมาย การแต่งกาย การศึกษา และภาษา เช่นเกิดโจรผู้ร้ายชุกชุม ชาวบ้านถูกข้าหลวงท้องถิ่นรังแกโดยกฎหมายไม่สามารถทำอะไรได้ ชาวบ้านไม่รู้ภาษาไทย มาตราความเจริญทางวัฒนธรรมแบบเมืองหลวงถูกใช้เพื่อตรวจสอบระดับวัฒนธรรมของท้องถิ่นกระทั่งสร้างความชอบธรรมให้กับรัฐบาลที่จะลงไปจัดการเสียใหม่ในทุกๆ ด้าน ไม่จำเพาะแต่ด้านการเมืองเท่านั้น ดังตอนหนึ่ง รายงานราชการให้ภาพว่า

ราษฎรไม่ใคร่ทำมาหาเลี้ยงชีพสักเท่าใด ที่ทำก็พอแต่รับประทาน ไม่คิดถึงกับจะค้าขายให้เปนอาณาประโยชน์ต่อไป จึงเปนคนที่ยากจนมาก การแต่งตัวแลนุ่งห่มก็เลวทราม ดูเหมือนหนึ่งคนที่เป็นไปอยู่เสมอ ผมเผ้าก็ไม่ได้หวีให้เรียบร้อย เปนดังนี้ทั่วกันทั้งเมือง⁶¹

ทัศนคติที่มองท้องถิ่นปัดตานีว่าล้าหลังดังข้อความข้างต้นถูกนำเสนอไว้อย่างแยบคายในงานเขียนของข้าราชการสมัยต่อมาอย่างพระยารัตนภักดีเช่นเดียวกัน โดยท่านอ้างถึงคำกล่าวของ “พระยาสมันตรัฐบุรินทร์” (ซึ่งไม่มีรายละเอียดหรือข้อมูลอ้างอิงว่าเป็นใคร) ที่อ้างต่อมาจากหลักฐานของนักประวัติศาสตร์ชาวยุโรป “ผู้หนึ่ง” ว่าแท้แล้วบรรพบุรุษของชาวมลายูนั้น นักประวัติศาสตร์ผู้นี้ “ได้สอบสวนพวกชาวน้ำโดยได้หลักฐานพยานหลายอย่างที่เชื่อได้ไม่มีข้อสงสัยว่า ชาวน้ำนี้แหละ

⁶¹ พระยาสุมนัชนิพนธ์, “รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช ร.ศ.116,” ใน เอกสารราชการมณฑลนครศรีธรรมราชในสมัยที่เจ้าพระยายมราช (ปั้น สุขุม) เป็นข้าหลวงเทศาภิบาล ร.ศ.115-125 (พ.ศ.2439-2449) (พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมประยูร โสณกุล ณ อยุธยา ท.จ.ว. ณ เมรุหน้าพลับพลาอิสริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส 23 มีนาคม 2520), หน้า 152.

เป็นบรรพบุรุษของชาวมลายู”⁶² ในที่นี้ผู้เขียนจึงสะท้อนนัยความหมายให้เห็นว่ามลายูเป็นชนเผ่าเร่ร่อนชนเผ่าหนึ่ง เพราะคำว่ามลายูเองก็แปลว่า “ผู้อพยพข้ามฟาก” ชนเผ่าพวกนี้เรียกว่า *โอรังเลาต์* “อาศัยอยู่ตามเกาะและชายทะเล มีเรือเป็นพาหนะเที่ยวเร่ร่อนอยู่ไม่เป็นที่”⁶³ และมีความสัมพันธ์อยู่กับกลุ่มชนเผ่าอื่นๆ อีก 3 ชนเผ่าที่ยังไร้อารยธรรม เป็นพวก “คูร่าย” “มีพื้นแหลมเหมือนฟันสุนัข” “นอนกับพื้นดิน” คือพวกชาโกลูกเก็ต (ชาโกลูกเขา) พวกกะฮาซี และพวกชาโกลต้า⁶⁴

มโนทัศน์เรื่องความล้าหลังทางวัฒนธรรมดังกล่าวนี้เข้าถึงคนไทยทั่วไปมากขึ้นเมื่อถูกผลิตซ้ำในงานเขียนวรรณกรรมสมัยใหม่ เช่นเรื่องสั้นและนวนิยาย ผู้วิจัยพบว่ามิชชันนารีในวัฒนธรรมการเขียนของมลายูยังคงสืบทอดวัฒนธรรมการเขียนตำนานหรืออิกายัตเพื่อสร้างประวัติศาสตร์ปัตตานีขึ้นมาใหม่นั้น ในสังคมไทย งานวรรณกรรมสมัยใหม่ในรูปแบบของเรื่องสั้นและนวนิยายก็ผลิตซ้ำโครงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างปัตตานีกับสยาม/ไทยขึ้นมาอย่างหนาแน่นเช่นเดียวกัน โดยเฉพาะระหว่างทศวรรษที่ 2480-2510 เช่นเรื่องสั้น*ชาเก๊ะ* ของมนัส จรรย์ยงค์ ตีพิมพ์ในวารสาร “สลิปิน” เดือน กันยายน 2485 *ผจญภัยในกลันตัน* และ*จับตาย* ที่เขียนขึ้นในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน เรื่องแรกใช้ฉากหมู่บ้านในปัตตานี เรื่องที่สองใช้ฉากป่าในเมืองไทรบุรี เรื่องที่สามใช้ป่าดิบลึกในจังหวัดยะลา ขณะที่เรื่องแรกมุ่งเน้นแสดงความเป็นวิญญูณความเป็นนักสู้ของสัตว์เช่นวัวชนและความใจโหดหยาบช้าของคน แต่เรื่องหลังเน้นย้ำให้เห็นความป่าเถื่อนของสภาพภูมิศาสตร์ในจังหวัดชายแดน ที่รุ่มสุ่มไปด้วยไข้พิษและไข้ป่า ความป่าเถื่อนยิ่งตอกย้ำให้ชัดเจนขึ้นไปอีกเมื่อรัฐบาลใช้พื้นที่แห่งนี้ถูกใช้เป็นค่ายกักกันและใช้แรงงานนักโทษจากทั่วประเทศ

การสร้างภาพตัวแทนให้ชายแดนใต้ป่าเถื่อนและพิษร้ายในลักษณะนี้ยังเห็นได้ในเรื่องสั้น*เพลงแห่งอิสราฟ* (ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2488) ของอิสรา อมันตุล ที่กล่าวถึงจังหวัดชายแดนในฐานะพื้นที่ช่องสุ่มและสง่าล้างอาวุธของขบวนการกู้ชาติมลายูในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เช่นเดียวกับเรื่องสั้น *จากตงกูไปสู่สามัญชน* (ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2493) ของ “นายผี” หรือ อัสนี พลจันทร์ ที่ถ่ายทอดบทสนทนาของปัญญาชนก้าวหน้าของไทยกับหญิงสาวผู้มีเชื้อสายรายาที่ปลดศกดินาของตนเองลงเป็นสามัญชนเพื่อร่วมในขบวนการกู้ชาติมลายูในห้วงเวลาเดียวกัน ให้ภาพสถานะของรอยต่อแดนในแหลมมลายูที่เป็นแหล่งของผู้กระทำผิดกฎหมาย

⁶² พระรัตนภักดี, *ดินแดนไทยในแหลมทอง*, หน้า 23.

⁶³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 20.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19-20.

ในหมู่นักเขียนรุ่นทศวรรษที่ 2480-2490 งานเรื่องสั้นของมนัส จรรย์รงค์ และอิสรา อมันตกุล ดูเหมือนจะบอกเล่าถึงเรื่องราวที่เกิดขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้มากที่สุด แต่เรื่องราวที่กล่าวถึงก็หาใช่เป็นเรื่องราวของชาวไทยพุทธ และมลายูมุสลิม หรือความรุนแรงในจังหวัดชายแดนอย่างที่คุณผู้อ่านปัจจุบันอาจคาดหวังได้แต่อย่างใด แต่เป็นเรื่องของ “คนนอก” หรือ “คนกรุงเทพฯ” ที่ใช้ 3 จังหวัดภาคใต้เป็น “พื้นที่” เพื่อปฏิบัติการบางอย่าง หรือเป็น “ทางผ่าน” ไปปฏิบัติการประเทศมาเลเซีย เรื่องสั้นเหล่านี้สะท้อนถึงตัวตนของคนกรุงเทพฯ หรือคนนอกที่พยายามที่จะแสดงสิทธิในการสำรวจตรวจตราพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ไม่ว่าจะเป็นนักแสวงโชค ข้าราชการ นักโทษ ปัญญาชนนักปฏิวัติ ทหารรับจ้าง และนักคิดหัวก้าวหน้า สำหรับพวกเขาเหล่านี้ ชายแดนใต้เป็นดินแดนแห่งความดิบเถื่อนทั้งทำทายเป็นและนำหวาดผวา ใครเข้าไปอยู่ก็ย่อมจะหนีไม่พื้นที่จะถูกเล่นงานจากภัยธรรมชาติ เช่น ไข้จับสั่นหรือไข้มาลาเรีย⁶⁵ อิศรา อมันตกุล เมื่อเขียนเรื่องสั้น *กุนงจอนอง* ก็ยืนยันภูมิอากาศของชายแดนภาคใต้นำหวาดผวา เพราะอยู่เหนือการคำพยากรณ์เสมอ⁶⁶

ท่ามกลางธรรมชาติอันโหดร้ายแปรปรวนที่วรรณกรรมใช้เป็นพื้นฉาก การเดินเรื่องตามแนววรรณกรรมผจญภัยจะเหมาะกับพื้นเพใน 3 จังหวัดภาคใต้ในยุคนั้นมากที่สุด การดำเนินเรื่องด้วยเหตุการณ์จึงเป็นวิธีการอันเหมาะสมซึ่งนักเขียนใช้ดึงดูดผู้อ่านของเขา ในกรณีนี้ มนัส จรรย์รงค์ประสบความสำเร็จมากที่สุดเมื่อเรื่องราวการตามล่านักโทษในป่าดิบเถื่อนที่ปรากฏในเรื่อง *จับตาย* ทำให้เขาได้รับการยกย่องด้านความสามารถในการใช้ศิลปะการดึงดูดใจผู้อ่าน กระทั่งได้รับการยอมรับจากต่างประเทศ โดยมีการจัดแปลเรื่องนี้ตีพิมพ์ในภาคภาษาอังกฤษโดยสมาคมนักเขียนออสเตรเลีย⁶⁷

มนัส จรรย์รงค์ โยงความดิบเถื่อนเข้ากับตัวสื่อ (signifier) คือคนป่า หญิงชาวป่า หรือเงาะป่า ตลอดจนสัตว์ที่แปลกพิสดารเช่น “กบป่า” ขนาดตัวเท่าเด็กแรกเกิดเพื่อให้ผู้อ่านประจักษ์ว่ามีความหมาย (signified) ถึงความแปลกประหลาด ล้ำหลัง เช่นเมื่อกล่าวถึงเงาะป่า ตัวละครของมนัสก็บอกว่าซาไกพวกนี้ยุ่งกางเกงไม่เป็น “เราให้กางเกงเขานุ่ง พอจะเข้าป่า เขาก็คงเข้ารูปเดิมของเขา” อีกทั้งยังบรรยายลักษณะที่ชวนให้ผู้อ่านเข้าใจไปว่าเป็นพวกครึ่งผี ครึ่งคน ครึ่งสัตว์ “ตามปกติเราไม่เห็นเขาเดินตามทางคนเดินเลย เขาไม่ได้เดินคอก เขาหายตัวไป เขาระโดดเข้าหาต้นไม้ต้นนี้

⁶⁵ มนัส จรรย์รงค์, *จอมขวาน* (กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, 2528), หน้า 109.

⁶⁶ อิศรา อมันตกุล, *เหตุเกิดบนแผ่นดิน* (กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, 2518), หน้า 124.

⁶⁷ นักเขียนเรื่องสั้นดีเด่น วาระครบรอบ 100 ปี เรื่องสั้นไทย (กรุงเทพฯ: สมาคมนักเขียนแห่งประเทศไทย และประพันธ์ศาสตร์, 2528), หน้า 106.

และไปค้นโน้น เราไม่อาจเห็นเขาได้เลย” ใครที่เข้าไปสัมพันธ์กับคนพวกนี้ก็จะพานกลายเป็นสิ่ง
 ประหลาดไปด้วย ดังเช่น หญิงชาวป่าชื่อ “หวัน” ที่จ้างซาไกดำข้าว ก็กลายเป็นคนที่ “เดินแบบเงาะ”
 ในแง่ของวรรณศิลป์ แน่แน่นอนว่าความแปลกประหลาด ดิบเถื่อน และล้าหลังเหล่านี้ย่อมทำให้ผู้อ่าน
 ตื่นเต้นไปกับการตามล่า เพราะไม่เพียงแต่ทำให้ผู้อ่านต้องต่อสู้กับตัวเองด้วยการใช้ความสามารถเพื่อ
 จับตัวผู้ถูกล่าให้ได้เท่านั้น แต่ยังต้องต่อสู้กับธรรมชาติที่พร้อมจะเล่นงานไม่เลือกหน้า ทั้งฝ่ายผู้ร้าย
 ทั้งฝ่ายรัฐ ขณะเดียวกัน ในแง่ความหมายของเรื่อง มันก็ยังแสดงให้เห็นถึงความมุ่งมั่น ความตั้งใจ
 และความใฝ่ฝันในเชิงอุดมคติของคนกรุงเทพฯ ด้วย ส่วนชาวบ้าน และคนป่า พวกเขาไม่เพียงแต่จะ
 ไม่มีอุดมคติเท่านั้น แต่ยังมีโอกาสถูกอำนาจป่าเถื่อนดึงกลับไปสู่ความล้าหลัง (เช่น หวัน สาวบ้าน
 ป่า) ที่ไม่สามารถหลุดพ้นจากความป่าเถื่อนลึกลับไปสู่สถานภาพของผู้มีอารยธรรมอย่างคนกรุงได้
 (เช่น เงาะไม่ยอมนุ่งกางเกง)

ความแปลกประหลาด ดิบเถื่อน และล้าหลัง โยงใยกับมนตร์ขลังและความลึกลับอย่างแน่น
 หนียว นี่คือวิธีการอธิบายโลกและธรรมชาติของมนุษย์ที่เป็นมรดกตกทอดมายาวนาน ในสังคมบุพ
 กาลและสังคมจารีต ความแปลกประหลาดหรือป่าเถื่อนมักก่อให้เกิดคำอธิบายถึงอำนาจลึกลับที่บัง
 การอยู่เบื้องหลัง ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจแต่อย่างใดที่เมื่อดินแดนสามจังหวัดชายแดนใต้ถูกงาน
 วรรณกรรมไทยบรรยายถึงความป่าเถื่อน ดินแดนเหล่านี้ย่อมกลายเป็นดินแดนที่ประหลาดลึกลับ
 เหนือธรรมชาติไปด้วย⁶⁸ สภาพภูมิอากาศที่ดิบเถื่อนย่อมส่งผลให้ผู้คนในเขตชายแดนเป็นผู้ป่าเถื่อน
 ลึกลับและสัมพันธ์กับไสยศาสตร์ไปด้วยอย่างช่วยไม่ได้ สำหรับคนกรุงเทพฯ ที่เรื่องลึกลับหรือ
 ไสยศาสตร์อาจถูกทำลายลงไปแล้วด้วยวาทกรรมวิทยาศาสตร์ เรื่องเล่าลักษณะนี้จึงเร้าอารมณ์เป็น
 อย่างยิ่ง มนัส จรรยงค์ ให้ตัวละครซึ่งเป็นนักเขียนสารคดีของเขาเดินทางเข้าป่าลึกไปในฐานะของ
 ประจักษ์พยานที่จะยืนยันว่าความลึกลับและไสยศาสตร์นั้นคือหนึ่งเดียวกันกับตัวตนของชาวมลายู
 มุสลิม⁶⁹

ภาพตัวแทนผู้คนและแผ่นดินในจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่วรรณกรรมร่วมสมัยเหล่านี้เสนอ
 มีลักษณะคาบเกี่ยวกันระหว่างความเป็น “ป่า” และ “ชนบท” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เรื่องเหล่านี้
 เห็นว่าชนบทนั้นเป็นภาพแบบฉบับตายตัวที่มีลักษณะของชุมชนซึ่งอยู่ไกลออกไปจากอำนาจรัฐ
 และศูนย์กลางทางการเมือง เป็นชุมชนที่ห่างไกลจากการพัฒนา และยังไม่หลุดพ้นออกมาสู่ความ
 เป็นไทยสมัยใหม่แบบที่กรุงเทพฯ เป็น แม้แต่ใจกลางเมือง อย่างจังหวัดยะลา ก็ยังเป็นชุมชนที่

⁶⁸ มนัส จรรยงค์, เรื่องเดียวกัน, หน้า 28-29.

⁶⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 36.

“เงียบเหงา” และเต็มไปด้วย “แอมะ” ขาดตัว⁷⁰ ดังนั้น ในนามของ “ความเป็นไทย” การสร้างภาพตัวแทนเช่นนี้ สะท้อนอารมณ์และความคิดของคนกรุงเทพฯ ที่จะสถาปนาตนเองขึ้นมาอยู่เหนือชุมชนชายแดน โดยใช้มาตรฐานของ “ความเป็นไทยที่พัฒนาแล้ว” เป็นกรอบแว่นสอดส่องและตัดสินผู้อื่น สิ่งเหล่านี้ฉายให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่คนกรุงเทพฯ มีสถานะเหนือกว่าท้องถิ่นอย่างเห็นได้ชัด

บนแกนของความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าวนี้ คนกรุงเทพฯ จึงยืนอยู่ในข้างของผู้มีอำนาจเหนือ และเลื่อนไหลกลายเป็น “คนใน” ผ่านการอ้างอิงสิทธิในนามความเป็นไทยที่ไม่ป่าเถื่อน ไม่ล่าหลัง ขณะที่ผู้คนชาวมลายูมุสลิมซึ่งมีชีวิตอยู่ในพื้นที่นั้นจริงๆ ถูกผลักออกไปให้กลายเป็น “ความเป็นอื่น” หรือ “คนนอก” มีฐานะเป็นเพียงผู้สร้างสรรค์ความเข้าใจให้กิจกรรมการผจญภัยเป็นตัวละครผู้ส่งข่าวที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ห่างไกล หากพูดในภาษาของลุมบา และมิเชล ฟูโกต์ ก็คงได้ว่าเรื่องเล่าทำให้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจเปลี่ยนขั้วได้ เรารู้เกี่ยวกับสิ่งใด มันก็ยอมทำให้เรามีอำนาจเหนือสิ่งนั้น เพราะความรู้กับอำนาจนั้นทำงานประสานกันอย่างไม่อาจแยกออก⁷¹

การยืนยันสถานะความเป็น “คนไทย” หรือ “คนใน” ของคนกรุงเทพฯ บนพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่เรียกว่าปัตตานีที่ปรากฏในวรรณกรรมร่วมสมัยเหล่านี้ นอกจากเป็นผลของอำนาจที่สะท้อนผ่านการเขียน และการเล่าเรื่องแล้ว ยังเป็นผลมาจากอำนาจในการจ้องมองและพฤติกรรม การสำรวจตรวจตรา สองพฤติกรรมนี้ ผลักให้ชายแดนภาคใต้และชาวมลายูมุสลิมกลายเป็นวัตถุของการเปรียบเทียบ และกลายเป็น “ผู้หญิง” ผู้วิจัยพบว่า การบรรยายลักษณะภูมิประเทศจังหวัดชายแดนภาคใต้นั้นมักถูกเชื่อมโยงเข้ากับเรือนร่างของผู้หญิง ที่จะกลายเป็นทั้งวัตถุที่ถูกเปรียบเทียบ และถูกจ้องมอง (ดังในเรื่องสั้น *โป๊กเกอร์* และ *เมเตียร่า* ของอิสรา อมันตกุล)⁷² คนท้องถิ่นตกอยู่ในสภาพของผู้ไร้อำนาจที่นอนรอให้ถูกสำรวจตรวจตรา ถูกตัดดวงผลประโยชน์ และถูกรอบครอบต่อไป ทั้งยังกลายเป็นผู้หญิงที่ถูกโยงเข้ากับความลึกลับ เป็นคู่ตรงข้าม (ป่าเถื่อน/อุดมสมบูรณ์, ดอกอุทิศ/กุหลาบ, เทพธิดา/นางบาป) แต่สำหรับผู้จ้องมอง หรือผู้มีอำนาจเหนือกว่า คู่ตรงข้ามเหล่านี้คือสิ่งที่เข้ายวนยั่วยวนให้ค้นหา*

⁷⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 24.

⁷¹ Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (London and New York: Routledge, 1998), p.44.

⁷² อิสรา อมันตกุล, *เหตุเกิดบนแผ่นดิน*, หน้า 141.

* ความป่าเถื่อน ลึกลับ แต่เข้ายวน น่าค้นหาครอบครองยังเห็นได้จากตอนหนึ่งในนวนิยายขนาดสั้นเรื่อง *Heart of darkness* ของโจเซฟ คอนราด ที่กลายเป็นตัวอย่างวรรณกรรมเปิดเผยอำนาจของอาณานิคมขึ้น

หากกล่าวในแบบแอนเนีย ลูมบา (Ania Loomba) ผู้หญิงมุสลิมถูกทำให้เป็นสัญญะสื่อ หมายถึงชายแดนใต้ที่กรุงเทพฯ ทั้งภาคหวัง (ที่จะครอบครอง) และหวาดกลัว⁷³ การสำรวจภูมิประเทศจึงเปรียบเสมือนแรงกระตุ้นจากการสำรวจเรือนร่างของผู้หญิง ในเรื่องเล่าเชิงสารคดีของปราโมทย์ ทัศนาศูวรรณ นักเขียนสารคดีผู้มีชื่อเสียง ซึ่งเขียนเกี่ยวกับสี่จังหวัดชายแดนภาคใต้ช่วง พ.ศ.2501-2517 ขอมรับอย่างตรงไปตรงมาถึงความปรารถนาของการเปรียบเทียบปัตตานีกับผู้หญิงดังตอนหนึ่งว่า

เมื่อเร็วๆ นี้ อ่านคติพจน์ของหงส์ร่อนมั่งกรร่าตอนหนึ่งเขาว่า หนุ่มๆ มักจะไม่สนใจประวัติศาสตร์ของสาว ๆ แต่มักจะสนใจภูมิศาสตร์ของหล่อนว่ามีส่วนเว้าส่วนโค้งเท่าไรมากกว่า ดังนี้แล ฉะนั้น ไหนๆ ผมก็ได้ร้ายประวัติศาสตร์ของเมืองปัตตานีมาเสียยี่ดียว ก็ขอต่อด้วยภูมิศาสตร์อีกสัก 2-3 บรรทัด⁷⁴

หลังจากได้ให้ข้อมูลทางภูมิศาสตร์เสร็จแล้ว ปราโมทย์ ก็ไม่ปิดบังว่าขณะที่กำลังสำรวจเรือนร่าง (ภูมิศาสตร์) อยู่ นั้น เขาได้จินตนาการให้ผู้อ่าน “เล่าโลม” และ “ร่วมเพศ” กับผู้หญิงที่ชื่อ “ปัตตานี” ไปด้วย ประโมทย์จบการบรรยายข้อมูลทางภูมิศาสตร์ด้วยคำว่า “เหนื่อย!” ก่อนจะเกาะ

สำคัญ อิศรา อมันตกุล บรรยายภาพเมเดียว่าไม่ต่างจากที่คอนราดบรรยายหญิงพื้นเมืองในกองโกในนวนิยายขนาดสั้นเรื่องนี้ คอนราดให้ภาพเครื่องแต่งกายที่เป็นริ้วลายพลิ้วไหวของหญิงพื้นเมืองที่สร้างอารมณ์อันลึกลับให้แก่ชายผิวขาว ทั้งคู่ป่าเถื่อนและสง่างาม ดวงตาของเธอนั้นทั้งว่างเปล่าและงดงาม สิ่งเหล่านี้ก่อให้เกิดสังหรณ์ถึงกลางร้ายและความสูงส่งที่ซุกซ่อนอยู่ในผู้หญิงพื้นเมืองคนนั้น ในบริบทของวรรณกรรมไทยกล่าวได้ว่าการบรรยายตัวละครผู้หญิงมุสลิมของอิสรา อมันตกุล มีความแตกต่างกับเรื่องสั้นและนวนิยายที่บรรยายถึงหญิงสาวชนบทภูมิภาคอื่นๆ เขียนขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2510-2520 เพราะงานเหล่านี้จะสร้างภาพผู้หญิงชนบทในแง่ของความ เป็นธรรมชาติดั้งเดิมที่บริสุทธิ์ไร้เดียงสา ไม่มีพิษไม่มีภัย ควรได้รับการปกป้องดูแล ซึ่งสอดคล้องกับคตินิยมพาฝันในวงการวรรณกรรมไทย (ทั้งพาฝันในแบบอุดมคติสังคมนิยม และพาฝันแบบสายลมแสงแดด) และสอดคล้องกับวาทกรรมการพัฒนาที่มีฐานคติว่าชนบทอ่อนแอ และไม่พัฒนา อันเป็นการสร้างความชอบธรรมให้แก่การพัฒนาในรูปแบบต่างๆ ที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวางในช่วง 2 ทศวรรษดังกล่าว (ดูงานบางส่วนของกรณีไกรลาศ วัฒน วรรณยางกูร ประเสริฐ สว่างเกษม และพิบูลศักดิ์ ละครพล เป็นต้น) ดู โจเซฟ คอนราด, **หัวใจมืด**, ว. บุณนาค แปล (กรุงเทพฯ: สมิต, 2538), หน้า 83.

⁷³ Ania Loomba, *ibid*, p.151.

⁷⁴ ปราโมทย์ ทัศนาศูวรรณ, *สี่จังหวัดภาคใต้*, (กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, 2517), หน้า 38.

ขึ้นบรรทัดใหม่ เพื่อส่อนัยให้เห็นว่าเขาเองก็ได้ร่วมเพศไปพร้อมๆ กับผู้อ่านเช่นเดียวกัน “อย่าว่าแต่คุณเลย ผมเขียนเองก็เหนื่อยแทบแย่เหมือนกัน”⁷⁵

5.2.2 “สยาม/ไทย” ในโครงเรื่องของ “ปัตตานี”

บริบททางสังคมและการเมืองของรัฐต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองและหลังจากนั้น ก่อให้เกิดความเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญ นั่นคือเกิดอุดมการณ์ต่อต้านอาณานิคมในนามของขบวนการชาตินิยม ความเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ส่งผลให้เกิดรัฐเอกราชขึ้นภายหลังจากสงครามโลกครั้งที่สำคัญนี้จบสิ้นลงด้วยความพ่ายแพ้ของกองทัพญี่ปุ่น

กลุ่มชาติพันธุ์มลายูซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยก็ได้รับอิทธิพลของอุดมการณ์ชาตินิยมดังกล่าวนี้ด้วย ในขณะที่ไทยถูกกดดันจากรัฐบาลอังกฤษให้เลิกอ้างสิทธิเหนือดินแดนต่างๆ เช่นรัฐฉาน ลาว กัมพูชา และรัฐมลายูทางเหนือของมาเลเซีย ซึ่งไทยได้เข้าไปครอบครองอีกครั้งหนึ่งในช่วงสงคราม กลุ่มผู้นามลายูในปัตตานีก็ได้ถือโอกาสที่ภูมิภาคเกิดความเคลื่อนไหวเพื่อชาตินิยมนี้เรียกร้องกับอังกฤษให้ช่วยปลดปล่อยปัตตานี “ออกจากบังคับของสยาม” โดยเน้นย้ำว่าปัตตานี หรือที่กลุ่มผู้เรียกร้องใช้คำว่า “ปาตานี” เพื่อสื่อถึงความเป็นรัฐที่มีเอกราชเป็นของตนเองมาตั้งแต่โบราณ ว่า “คือประเทศของชาวมลายู ซึ่งในอดีตมีร่ายมลายูปกครองมาหลายชั่วอายุคน” อุดมการณ์นี้ส่งทอดมาจนถึงทศวรรษ 2510-2520 เมื่อเกิดขบวนการแบ่งแยกดินแดนขึ้นในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มพูโล หรือขบวนการบีอาร์เอ็น กลุ่มเหล่านี้มุ่งปฏิบัติการการปลดปล่อยประชาชาติเพื่อ “มลายูปาตานี”⁷⁶

ในบริบทของการเกิดลัทธิชาตินิยมดังกล่าวนี้ ได้ส่งผลให้เกิดนักเขียนและวรรณกรรมชาตินิยมขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขึ้นจำนวนหนึ่ง ทั้งในฟิลิปปินส์ พม่า ไทย มาเลเซีย ในกรณีของปัตตานี ชื่อของอิบรอฮิม ชุกรี ได้โดดเด่นขึ้นมาจากงานเขียนเรื่อง *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักร*

⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

⁷⁶ แพทริก โจรี, “จาก ‘มลายู’ สู่ ‘มุสลิม’ ภาพหลอนแห่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในภาคใต้ของไทย,” ใน *ปริญา นวลเปียน (บรรณาธิการ), นอกนียมความเป็นไทย: ไทย-ปัตตานี เมื่อเราไม่อาจอยู่ร่วมหรือแบ่งแยกจากกันได้* (กรุงเทพฯ: ศูนย์ทะเลสาบศึกษา และมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2551), หน้า 30.

มลายูปัตตานี (Sejarah Kerajaan Melayu Patani)⁷⁷ งานเขียนชิ้นนี้มีลักษณะกำกับระหว่างงานวิชาการกับงานวรรณกรรม กล่าวคือชุกกรีเรียบเรียงโดยการอ้างอิงข้อมูลจากหลายแหล่งตามลักษณะของงานวิชาการ แต่เขาก็ไม่ได้อ้างอิงหรือให้คำอธิบายที่ชัดเจนพอจะสืบค้นต่อไปได้ ลักษณะการเขียนก็ให้ความสำคัญกับการนำข้อมูลมาเรียบเรียงตามลำดับวันเวลา เชื่อมโยงข้อมูลที่หยิบมาใช้เข้าด้วยกัน โดยการพรรณนาความตามลักษณะของการสร้างสรรค์งานวรรณกรรม เชื่อมโยงอดีตกับปัจจุบันเข้ากันตามลำดับคล้ายคลึงกับการเขียนตำนาน ด้วยคุณลักษณะเช่นนี้ ทำให้ผลงานของชุกกรีถูกอ้างอิงทั้งในฐานะงานวิชาการและงานวรรณกรรม ทั้งยังเป็นประวัติศาสตร์นิพนธ์ชิ้นสำคัญที่กลายเป็นเอกสารอ้างอิงของประวัติศาสตร์ปัตตานีสสมัยใหม่ อาจกล่าวได้ว่าภาพลักษณ์ของความยิ่งใหญ่ของปัตตานีซึ่งเป็นที่ยอมรับกันอยู่ในปัจจุบันทั้งภาพลักษณ์เรื่องความเป็นศูนย์กลางทางการศึกษาด้านศาสนา ความเป็นรัฐการค้าและทางศาสนาที่ยิ่งใหญ่ ล้วนเป็นภาพที่มีจุดกำเนิดมาจากงานเขียนชิ้นนี้เอง *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* จึงเปรียบเสมือน “ตำนานว่าด้วยปัตตานีสสมัยใหม่” ที่มุ่งสถาปนาปัตตานีขึ้นเป็นอาณาจักรการค้าและการศาสนาที่สำคัญของคาบสมุทรมุขที่อิกายัต ปัตตานี นั้นเป็น “ตำนานว่าด้วยปัตตานีสสมัยโบราณ”

แม้จะปรากฏอิทธิพลทางด้านเนื้อหาส่วนหนึ่งมาจากอิกายัต ปัตตานี แต่ในแง่เป้าหมายของเรื่องแล้ว ผลงานเรื่องนี้มีความโดดเด่น และมีความสัมพันธ์กับการสร้างตัวตนของปัตตานีในสถานการณ์ที่เกิดความขัดแย้งทางการเมืองกับรัฐบาลไทย อันเป็นช่วงที่อุดมการณ์ชาตินิยมกำลังเติบโตและถูกผลักดันโดยปัญญาชนพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นอย่างยิ่ง ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ผลงานชิ้นนี้เพื่อค้นหาความเป็นการเมืองของการเขียนที่ชุกกรีไม่ได้แต่เพียงต้องการนำเสนอข้อมูลทางประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่แง่มุมความเป็นวรรณกรรมหรือเรื่องแต่งของงานเขียนชิ้นนี้ยังมีเจตนาที่ที่จะทำให้ข้อมูลเหล่านั้นส่งสารหรือพลังสู่ปัจจุบัน (ที่เขียน) และอนาคต ในประวัติศาสตร์ร่วมสมัยของปัตตานี เท่าที่วรรณกรรมเอกเรื่องหนึ่งจะพึงมี

ชุกกรีเขียนงานเรื่องนี้เป็นภาษาอาหรับ ดิพิมพ์ครั้งแรกในรัฐกลันตันเมื่อ พ.ศ.2492 เคยเป็นหนังสือห้ามเผยแพร่ทั้งในประเทศไทยและประเทศมาเลเซีย⁷⁸ ต่อมาได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษ

⁷⁷ อิบรอฮิม ชุกกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหามะซากิ เจ๊ะหะ, (กรุงเทพฯ: ซิลค์เวอร์ม บุคส์, 2549).

⁷⁸ Davisakd Puaksom, “Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention,” in Patrick Jory and Michael Montesano (eds.), *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on Plural Peninsula* (National University of Singapore, 2008), p.84.

ในชื่อว่า History of the Malay Kingdoms of Patani โดยคอร์นเนอร์ เบลเลย์ และจอห์น เอ็น. มิกสิก และตีพิมพ์เป็นเอกสารวิจัยชุดเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของมหาวิทยาลัยโอไฮโอเมื่อ พ.ศ.2528 โดยก่อนหน้านั้น คือปี พ.ศ.2527 ดร.หะสัน หมัดหมาน และมะหามะซากิ เจ๊ะหะ แปลเป็นภาษาไทย ตีพิมพ์ซ้ำในปี พ.ศ.2541 โดยสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี จนในสถานการณ์ความไม่สงบรุนแรงและกลายเป็นที่สนใจมากขึ้นตั้งแต่ พ.ศ. 2547 เป็นต้นมา สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม บุคส์ ร่วมกับสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก็นำมาตีพิมพ์ซ้ำอีกครั้งเมื่อ พ.ศ.2549

ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี อาจแบ่งเนื้อหาหลักๆ ออกได้ใน 4 ประเด็นด้วยกัน คือ 1) การกล่าวข่อนถึงรากเหง้าดั้งเดิม “ดินแดน” และการก่อกำเนิดกลุ่มชาติพันธุ์ “มลายู” 2) กำเนิดและความรุ่งเรืองของเมืองปัตตานีภายใต้ราชวงศ์ศรีวังสา 3) ความเสื่อมอำนาจของปัตตานีภายหลังสิ้นกษัตริย์จากราชวงศ์ศรีวังสา และ 4) ความเสื่อมของปัตตานีหลังกลายเป็นจังหวัดหนึ่งในราชอาณาจักรไทย ตั้งแต่ปฏิรูปการปกครองโดยคณะราษฎรเมื่อ พ.ศ.2475 เป็นต้นมา ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงเนื้อหาและลักษณะการเขียนที่แสดงความหมายหรือการเมืองของการเขียนไปพร้อมกัน ดังนี้

- รากเหง้าดั้งเดิมของ “ดินแดน” และการก่อกำเนิดชาติพันธุ์ “มลายู”

เนื้อหาส่วนที่นำเสนอรากเหง้าดั้งเดิมของ “ดินแดน” และการกำเนิดชาติพันธุ์ “มลายู” นั้น ชุกกรี กล่าวยอมรับแนวคิดเรื่องอิทธิพลอินเดียเช่นเดียวกับพระยารัตนภักดี หรือผู้เขียนตำนานจตุคามรามเทพที่ได้กล่าวมาแล้ว โดยเห็นด้วยว่าชาวสยามเป็นชนชาติเก่าแก่ชนชาติหนึ่งที่อาศัยอยู่ในบริเวณคาบสมุทรมลายู โดยเฉพาะทางตอนเหนือซึ่งเป็นบริเวณภาคใต้ตอนกลางปัจจุบัน ส่วนชาวมลายู “เป็นชนชาติหลังสุดที่เข้ามาอยู่อาศัย”⁷⁹

ก่อนหน้านี้นี้มีชาวป่า แล้วต่อมาก็ชาวฮินดูเดินทางมาจากอินเดีย และมีชาวสยามดั้งเดิมที่มาจากดินแดนสยาม มีอำนาจเหนือฮินดู (ซึ่ง) ตั้งภูมิลำเนาอยู่ก่อน จนกระทั่งช่วงหลังสุด จึงมีชาวมลายูได้เข้าอาศัย⁸⁰

⁷⁹ อิบรอฮิม ชุกกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 2.

⁸⁰ เรื่องเดียวกัน.

อย่างไรก็ดี ชุกรีเห็นว่าในด้านอิทธิพลทางวัฒนธรรม ชาวสยามดั้งเดิมมีต่อเมืองบริเวณปลายคาบสมุทรไม่มากนัก หลักฐานในนิยายปรัมปราและโบราณวัตถุที่เขาได้ “สังเกตุ”⁸¹ ส่วนใหญ่มักจะเป็นฝีมือของชาวฮินดู เพราะคนพวกนี้จะขึ้นเป็นผู้ปกครอง เช่นเมืองสำคัญอย่างนครศรีธรรมราชที่มีการสร้างองค์พระเจดีย์ และมณฑลสถานต่างๆ สำหรับเป็นที่บูชา สำหรับรอกเหง้าชาวสยามแล้ว ชุกรี เห็นว่าไม่ได้อยู่ในภาคพื้นทวีปดังที่เห็นในปัจจุบัน เขายังคงใช้ทฤษฎีคนไทยอพยพมาจากเทือกเขาอัลไตทางตอนใต้ของจีน เพื่อแสดงว่าในภาคพื้นทวีป สยามเป็นผู้เข้ามาอยู่หลังชนชาติอื่นๆ ในฐานะผู้อพยพเช่นเดียวกัน โดยก่อนหน้านั้นได้มีชนเผ่าดั้งเดิม มอญ และเขมร ลาว เป็นอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่อยู่แล้ว อาณาจักรทั้งสามนี้มีความสัมพันธ์กับดินแดนอื่นๆ เช่นมลายู เมืองต่างๆ เหนือเกาะทะเลใต้ด้วย ต่อมา “ชาวสยามได้เริ่มเคลื่อนย้ายสู่อาณาจักรเขตกภาคใต้ และมุ่งไปสู่ดินแดนมลายูเพื่อขยายที่อยู่และที่ทำมาหากินเป็นประการสำคัญ”⁸² จนสยามได้ผสมผสานกับชนชั้นนำชาวฮินดูเดิม และมีอิทธิพลเหนือในที่สุด จนถึงพุทธศตวรรษที่ 14 อิทธิพลของสยามก็เริ่มถูกทำลายจากอาณาจักรศรีวิชัยที่เกาะสุมาตราที่ “ได้แผ่แสนยานุภาพเข้าครอบครองหัวเมืองสยามเหนือดินแดนมลายูทั้งหมด อำนาจการปกครองของชาวสยามก็ถูกดับรัศมีลงหมดสิ้น”⁸³

ส่วนการเริ่มต้นของชาวมลายูในบริเวณนี้ ชุกรีเล่าว่าบนเกาะสุมาตรามีชาวมลายูพื้นเมืองซึ่งอพยพเข้ามา สมทบด้วยชาวฮินดู จนเกิดการผสมผสานขึ้น ผู้ปกครองเมืองในช่วงนี้จึงเป็นลูกผสมระหว่างมลายูกับฮินดู ซึ่งแตกต่างจากดินแดนดั้งเดิมของชาวสยามที่ชนพื้นเมือง และชาวฮินดูมีอำนาจอยู่ก่อน แล้วชาวสยามก็เข้ามายึดครอง ผู้เขียนเล่าว่าชาวมลายูดั้งเดิมอยู่แถบอาจะห์เรียกว่าชนชาติ “ยาคุน” การผสมผสาน และใช้ชีวิตอยู่ริมทะเลทำให้เป็นชนชาติที่มีอารยธรรมสูงกว่าชาวสยามซึ่งอยู่ในป่าเขาภาคพื้นทวีป

ชนชาติ (ยาคุน) นี้ไม่ได้เป็นชนชาติป่าเถื่อน เพราะมีความเจริญยิ่งกว่าอนารยชนที่อยู่ตามป่าเขา และอนารยชนเหล่านั้นมีความฉลาดกลัวต่อการใช้ชีวิตอยู่ตามริมฝั่งทะเล...แม้ว่าความเป็นอยู่ของชนชาติยาคุนไม่มีการสร้างบ้านแปลงเมืองเพื่อประโยชน์ในการปกครอง แต่ปรากฏว่าเขามีบ้านเรือนอาศัย มีผู้นำ และมีการทำมาหากินด้วยการจับสัตว์น้ำ ชาวยาคุนมีความสามารถในการใช้เรือเล็กๆ ล่องออกหาปลาโดยออกสู่ทะเลลึกอย่างกล้าหาญ เมื่อชาวฮินดูเดินทางไป

⁸¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 9.

⁸² เรื่องเดียวกัน, หน้า 6.

⁸³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

ถึงเกาะอันเป็นที่อยู่ของชนชาติยากจน ต่างก็มีความสัมพันธ์กันสนิทถึงกับ
แต่งงานสืบทายาท ตั้งเผ่าพันธุ์มนุษยชาติขึ้นใหม่ และขนานนามตนเองว่า “ชาว
มลายู” หมายถึง คนดี หรือคนที่ได้รับการสรรเสริญ⁸⁴

ชุกรีเห็นว่าความเชี่ยวชาญทางทะเล และประสบการณ์การตั้งบ้านเรือนอยู่ริมทะเลทำให้
ชาวมลายูซึ่งเป็นลูกผสมระหว่างชาวยากจนกับชาวอินดูมิโอกาสเปิดรับการอพยพได้มากกว่าชนชาติ
ที่อยู่ภาคพื้นทวีป ยังผลให้เกิดการขยายตัวของชาวมลายูอย่างรวดเร็ว จนขึ้นมาสู่ดินแดนทางเหนือ
ของคาบสมุทรมลายู “เป็นการยืนยันให้เห็นว่าชาวมลายูในสมัยนั้นได้แล่นเรือออกไปไกลเพียงใด
และแสดงให้เห็นถึงความใฝ่ฝันในอันที่จะมีอำนาจเหนือดินแดนต่างๆ อีกด้วย”⁸⁵ และตรงดินแดน
ทางเหนือนี้เองที่ทำให้มลายูต้องมาพบกับอำนาจของชาวสยามซึ่งอพยพเคลื่อนย้ายกันลงมาจาก
ภาคพื้นทวีป คนเหล่านี้ “เมื่อเห็นว่าใครมีความสันติสุขก็ยึดที่นั่นเป็นที่อยู่อาศัย” เป็นการอพยพลง
มาหลังจาก “ได้ทำลายความเป็นปึกแผ่นของชาวเขมรลง”⁸⁶

อย่างไรก็ดี ผู้เขียนก็แสดงทัศนะว่าในประวัติศาสตร์ของการพบกันระหว่างสยามกับมลายู
ดังกล่าวในระยะแรกนั้น “ไม่มีการขัดแย้ง” เพราะต่างฝ่ายต่างมีที่อยู่อาศัยเป็นของตนเอง โดยเฉพาะ
อย่างยิ่งชาวมลายูและสยามยุคนั้นมีขนบธรรมเนียมประเพณีและศาสนาเดียวกัน เพื่อให้ภาพการ
เคลื่อนไหวของชาวสยามมีความเคลื่อนไหวในฐานะผู้บุกรุก ชุกรีให้ภาพของชาวมลายูว่า “การมา
ของชาวมลายูสมัยนั้น ไม่มีจุดประสงค์อื่นใดนอกจากต้องการมีชีวิตร่วมกัน ณ ดินแดนแห่งใหม่”⁸⁷
แต่เมื่อมีปริมาณชาวมลายูมากขึ้น จากผู้พลอยอาศัย ชาวมลายูก็มีอำนาจเหนือดินแดน โดยเริ่มต้น
จากไอรสแห่งกษัตริย์ศรีวิชัย พระนามว่า “รายานิลอุตมะ”⁸⁸ ชุกรี เชื่อว่าเมื่ออาณาจักรศรีวิชัยภายใต้
การนำของกษัตริย์มลายูก็เสื่อมอำนาจลงในพุทธศตวรรษที่ 20 เมืองปาเล็มบังซึ่งเป็นศูนย์กลางตก
อยู่ในอำนาจของอาณาจักรมัชปาหิตแห่งชวา ส่งผลให้คาบสมุทรมลายูถูกแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ
ส่วนเหนือปกครองโดยราชวงศ์สยาม และส่วนใต้ปกครองโดยราชวงศ์มัชปาหิต อย่างไรก็ตาม ชาว
มลายูภายในอาณาจักรมัชปาหิตก็เป็นอิสระในตัวเอง “ราชามลายูเมืองต่างๆ มีความอิสระในการ
ปกครองบ้านเมืองของตนเองเหนือดินแดนตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา”⁸⁹

⁸⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

⁸⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 10.

⁸⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 7.

⁸⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 10.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 11.

⁸⁹ เรื่องเดียวกัน.

ตามข้อมูลของชุกรี เมืองเคตะห์เป็นเมืองแรกๆ ที่ได้รับอิทธิพลของศาสนาอิสลาม เพราะชาวอิสลามเข้าไปอยู่อาศัยมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 15 ส่วนใหญ่เป็นพวกนายพานิชชาวอาหรับ อินเดีย และเปอร์เซีย ที่เข้ามาทำการค้ากับดินแดนมลายู อย่างไรก็ตาม ไรท์ กษัตริย์เคตะห์และคนพื้นเมืองก็เปลี่ยนจากศาสนาฮินดู-พุทธไปนับถืออิสลามภายหลัง

นับตั้งแต่นั้นมา ศาสนาอิสลามได้แพร่หลายไปสู่เมืองต่างๆ ในดินแดนมลายู ตลอดจนเผยแพร่เข้าสู่บ้านเมืองที่อยู่ภายใต้การปกครองของสยามประเทศ ชาวสยามคนใดที่เข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม เรียกกันว่า ‘พวกซัหมซัหม’⁹⁰

- กำเนิดและความรุ่งเรืองของเมืองปัตตานีภายใต้ราชวงศ์ศรีวังสา

เนื้อหาส่วนที่สอง ซึ่งกล่าวถึงกำเนิดและความรุ่งเรืองของเมืองปัตตานีภายใต้ราชวงศ์ศรีวังสา ชุกรี จะได้นำข้อมูลจากอิกายัต ปัตตานีเป็นหลัก และน่าจะเป็นเอกสารที่เขาเล่าว่า “เป็นนิยายปรัมปราของผู้สูงอายุ” อย่างไรก็ตาม ไรท์ กษัตริย์พระองค์แรกของปัตตานีที่ชุกรีกกล่าวถึงก็ไม่ตรงกันกับกษัตริย์พระองค์แรกในอิกายัต ปัตตานี ซึ่งทำให้นักวิชาการบางส่วนสันนิษฐานว่าชุกรีอาจจะได้ใช้อิกายัต ปัตตานีหลายสำนวนด้วยกัน⁹¹

ข้อเขียนของชุกรีเกี่ยวกับกำเนิดปัตตานีมีแง่มุมที่คล้ายคลึงกับอิกายัต ปัตตานี ในประเด็นการสร้าง “จุดตัด” ระหว่างโกตามะลิษย์ซึ่งเป็นเมืองเก่าของกษัตริย์ปัตตานีพระองค์แรกกับปัตตานีใหม่ที่สร้างขึ้นมาจากการนำทางของกระเจงในอิกายัต ปัตตานี ช่องว่างที่อิกายัต ปัตตานี มีอยู่เกี่ยวกับเมืองโกตามะลิษย์ คือการที่เมื่อกษัตริย์จากเมืองแห่งนี้มาสร้างปัตตานีแล้ว เมืองเดิมหายไปไหน ชุกรี พยายามเติมช่องว่างนี้ด้วยการกล่าวว่า โกตามะลิษย์ เป็นเมืองของสยาม “เป็นเมืองใหญ่และมีกษัตริย์สืบสันตติวงศ์ กษัตริย์องค์สุดท้ายมีพระนามว่า พระยาโกโรปามหายาน”⁹² แต่เนื่องจากความไม่มีอารยธรรมทางการเดินทะเล เมืองนี้จึงตั้งอยู่ห่างทะเล “นับสิบๆ กิโลเมตร” เขาเห็นว่าธรรมชาติของชาวสยามไม่นิยมตั้งบ้านเรือนริมฝั่งทะเล ดังนั้นเมืองจึงมิได้สัมผัสหรือได้รับการ

⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 12.

⁹¹ ทวีศักดิ์ เผือกสม, เรื่องที่อ้างแล้ว, หน้า 38.

⁹² อิบรอฮิม ชุกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 14.

สนับสนุนจากพ่อค้าและชาวต่างถิ่น บ้านเมืองไม่เจริญ เป็นผลให้ชาวเมืองเดินทางอพยพออกไปทำ
มาหากินต่างถิ่น ในที่สุด จำนวนพลเมืองก็มีน้อยลงตามลำดับ

ตรงกันข้ามกับหมู่บ้านชาวมลายูริมฝั่งทะเล ซึ่งเพิ่มความเจริญและผู้คน
ยังมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น ทั้งนี้เพราะเหตุว่ามีเรือสินค้าต่างๆ เข้ามาเทียบท่าค้าขาย
บรรดาพ่อค้ามีความพอใจที่จะเปิดสถานที่จำหน่ายสินค้าที่นั่น⁹³

สภาพภูมิศาสตร์ที่เอื้อต่อการขยายตัว อันเป็นผลมาจากอารยธรรมริมฝั่งทะเลของชาวมลายู
นี่เองที่ก่อให้เกิดเมืองท่าอย่างปัตตานี ซึ่งตั้งอยู่ในเขตที่สวยงาม มีพื้นที่สูงทำให้น้ำไม่ท่วมในฤดูฝน
ชายทะเลเป็นแหลมยาว และมีอ่าวกว้างใหญ่เหมาะสำหรับเป็นท่าเรือกำบังคลื่นลมได้อย่างดี ชุกกรีใช้
ภาพของการค้าและการอพยพเพื่อแสดงให้เห็นว่าความเติบโตของโกตามะลิขัยของสยามนั้น
เป็นไปในทางลบ ซึ่งสวนทางกับปัตตานีอย่างสิ้นเชิง ปัตตานีกลายเป็นที่รองรับชาวโกตามะลิขัยที่
อพยพกันเข้ามา “เมืองโกตามะลิขัยก็ยังเงียบเหงา”⁹⁴

อาจกล่าวได้ว่า เส้นแบ่งที่สร้างความแตกต่างให้กับโกตามะลิขัยและปัตตานี คือความ
เจริญรุ่งเรืองที่เกิดขึ้นจากอารยธรรมน้ำของชาวมลายูและศาสนาอิสลาม ชุกกรีผลิตซ้ำแนวคิดเช่นนี้ที่
ปรากฏในอิกายัต ปัตตานี เพื่อตอกย้ำถึงภาพลักษณ์ความเป็นเมืองท่าค้าขายที่ยิ่งใหญ่ และดินแดน
อิสลามที่สำคัญซึ่งหยั่งรากลงโดยแพทย์ชาวปาไซ การปูพื้นฐานว่าในอาณาบริเวณปัตตานีก็เคยมี
ชาวสยามอยู่มาก่อน มีความมุ่งหมายที่จะแสดงให้เห็นว่าสยามยังคงกล้าหลังทางด้านการศึกษา
กล่าวคือเมื่อกษัตริย์ปัตตานีเจ็บป่วยด้วยโรคผิวหนัง ชุกกรีเล่าว่าชาวสยามก็ได้เข้ามามีส่วนในการใช้
ความรู้ทางการแพทย์รักษาษัตริย์ด้วย แต่ความรู้ของชาวสยามก็ช่วยไม่ได้⁹⁵ เรื่องราวเล็กๆ นี้ช่วย
ตอกย้ำภาพที่ชุกกรีปูมาตั้งแต่ต้นว่า มลายูมีอารยธรรมเหนือกว่าสยาม เพราะแพทย์ที่รักษาษัตริย์ให้
ปัตตานี คือแพทย์ชาวปาไซผู้ซึ่งได้กลายเป็น “คาโต๊ะ ศรีราชาฟาเกห์” หรือผู้รู้ทางศาสนาอิสลามของ
ราชวงศ์ศรีวังสาในเวลาต่อมา⁹⁶

⁹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 14.

⁹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 15.

⁹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 16.

⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

ดังกล่าวแล้ว เนื้อหาตอนนี้ชุกิริผลิตซ้ำสาระสำคัญจากอิกายัต ปัตตานี เป็นส่วนใหญ่ พร้อมกันนั้นก็พยายามเติมเต็มช่องว่างของอิกายัต ปัตตานีในส่วนที่เขาเห็นว่ามึลลักษณะเป็นนิยายปรัมปรา เชื่อมโยงไม่ได้ และไม่มีเหตุผล เช่น เรื่องที่สุลต่านมุซซอฟาร์เข้ายึดครองบัลลังก์กษัตริย์สยามซึ่งอิกายัต ปัตตานี ไม่ให้เหตุผล ชุกิริก็อธิบายว่าเพราะ “กษัตริย์กรุงศรีอยุธยาให้การต้อนรับไม่ดีเท่าที่ควร”⁹⁷ บทบาทของสุลต่านมันโชร์ซาห์พระอนุชาของกษัตริย์ที่อิกายัต ปัตตานี เล่าว่าได้เข้าร่วมในสงครามยึดกรุงศรีอยุธยาด้วยอย่างห้าวหาญนั้นก็ไม่มีปรากฏรายละเอียดนั้นอีก บทบาทของเบนดาฮาราเจ้าเมืองสายที่มารักษาราชแทนก็หายไป ทั้งๆ ที่ในรายละเอียดตอนนี้แสดงให้เห็นถึงความไม่ไว้เนื้อเชื่อใจของสุลต่านมันโชร์ซาห์ต่อเจ้าเมืองสายว่าจะฉวยโอกาสตอนปัตตานีพ่ายแพ้ที่ยึดราชบัลลังก์เสียเอง สิ่งนี้ดูเหมือนจะลดทอนความหมายสำคัญของเรื่องที่ผู้บันทึกอิกายัต ปัตตานี ต้องการขบเน้นการแสดงถึงคุณสมบัติของความเป็นกษัตริย์ที่พึงปรารถนาของสุลต่านมันโชร์ซาห์ให้หายไปโดยสิ้นเชิง ทั้งๆ ที่ตอนนี้อิกายัต ปัตตานี มุ่งหมายแสดงให้เห็นถึงสติปัญญาและความเฉลียวฉลาดของมันโชร์ซาห์พระอนุชาของสุลต่านมุซซอฟาร์ในการดำเนินเกมทางการเมืองอย่างไรก็ดี เจตนาของอิบรอฮิม ชุกิริ ก็เป็นที่เข้าใจได้ เพราะเขาตั้งใจเสนองานเขียนเรื่องนี้ให้แสดงภาพความราบรื่นและความต่อเนื่องในการสืบราชสมบัติของรายาปัตตานี ซึ่งเป็นความมุ่งหมายที่แตกต่างกันกับอิกายัต ปัตตานี ที่ต้องการนำเสนอภาพกษัตริย์ที่ปัตตานีพึงปรารถนา จึงเป็นธรรมดาอีกเช่นกันที่ในรัชกาลหลังสุลต่านมันโชร์ซาห์ ซึ่งอิกายัต ปัตตานี ได้บันทึกถึงการขบถโดยการปลงพระชนม์สุลต่าน 2 พระองค์ บทบาทของขุนนางที่อิกายัต ปัตตานี เล่าว่าเป็นต้นเหตุของเหตุการณ์อันร้ายแรงนี้ก็กลับถูกตัดออกไป จนกลายเป็นว่าขุนนางกลายเป็นผู้ลงทัณฑ์คนขบถ และช่วยพิทักษ์ราชบัลลังก์เอาไว้ให้แก่ราชวงศ์ศรีวังสาต่อไป

แม้จะกล่าวถึงการลอบปลงพระชนม์ แต่การพลิกผันให้ขุนนางที่ขบถกลายเป็นผู้กำราชบัลลังก์ก็ได้ช่วยเกี่ยความรุนแรงของเหตุการณ์นั้นลงไปด้วยภาพการสืบราชบัลลังก์ของราชวงศ์ศรีวังสาที่มีความต่อเนื่อง ซึ่งความต่อเนื่องนี้เองเป็นเหตุให้รัฐปัตตานีเจริญรุ่งเรืองขึ้น ชุกิริ ได้แสดงข้อมูลซึ่งไม่อ้างแหล่งที่มา (ซึ่งนักประวัติศาสตร์บางท่านเห็นว่าไม่เคยเป็นที่รับรู้มาก่อน) ถึงการติดต่อระหว่างราชสำนักปัตตานีและราชสำนักญี่ปุ่นในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 23 เขาอ้างเพียงว่าเป็นข้อมูลจาก *หนังสือประวัติศาสตร์ญี่ปุ่น* ตอนหนึ่งว่า

ในปี ค.ศ.1592 ขบวนเรือจากญี่ปุ่นได้นำพระราชสาส์นและสินค้ำนานาชนิดมุ่งสู่ปะตานี ทั้งนี้เพื่อเข้าเฝ้ารายาปะตานีอย่างเป็นทางการ และขอรา

⁹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 21.

ชานูญตเปิดการค้าขายในปะตานีด้วย ราชายีเฮาทรงต้อนรับเป็นอย่างดี และคำร้องขอเกี่ยวกับการค้าก็ทรงยินยอมทุกประการ จากนั้น 7 ปีต่อมาใน ค.ศ.1599 ราชายีปะตานีก็ได้ส่งคณะราชทูตไปเจริญสัมพันธไมตรีกับจักรพรรดิญี่ปุ่น และในปี ค.ศ.1606 คณะราชทูตจากปะตานีก็เดินทางไปญี่ปุ่นอีกครั้งหนึ่งเพื่อกระชับสัมพันธไมตรี ปรากฏว่าได้รับการต้อนรับจากเจ้าของประเทศเป็นอย่างดี นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา การค้าระหว่างปะตานีและญี่ปุ่นก็เจริญรุ่งเรืองตามลำดับ ศูนย์การค้าของญี่ปุ่นขณะนั้นอยู่ที่เมืองฮิราโตะ ตั้งอยู่ใกล้เมืองนางาซากิปัจจุบันนี้ จากเมืองคังกล่าว ปรากฏว่าเรือสินค้าญี่ปุ่นได้เดินทางแล่นไปมาสู่ปะตานีอย่างไม่ขาดสาย⁹⁸

ข้อมูลที่ไม่ได้อ้างอิงอย่างชัดเจนดังกล่าวเมื่อพิจารณาประกอบกับหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ระบุว่าญี่ปุ่นได้เข้ามาค้าขายกับปัตตานีตั้งแต่ต้นพุทธศตวรรษที่ 23 โดยมีหลักฐานในบันทึกของปีนโต นักเดินทางชาวโปรตุเกส⁹⁹ สินค้าออกของปัตตานี เช่น หนังกวาง ดีบุก ไข่มุก จีน ส่วนสินค้าที่ปัตตานีซื้อจากญี่ปุ่นคือ คาบญี่ปุ่น ทองแดง และไม้แกะสลักจากจีน¹⁰⁰ ภาพการติดต่อกับราชสำนักญี่ปุ่นของซุกริมีน่าน้ำหนักมากขึ้นในการช่วยขบเน้นภาพความเป็นรัฐการค้าใหญ่ และมีอิสระของปัตตานีให้สมบูรณ์ ขณะที่กับประเทศสยามเอง การติดต่อค้าขายเช่นนี้ก็ดำเนินไปในลักษณะของรัฐต่อรัฐที่เท่าเทียมกัน คือ “ชาวสยามได้มาค้าขายที่ปะตานี และชาวปะตานีก็ได้ไปทำการค้าที่เมืองสาข (ของสยาม-สุโขทัย) ขณะเดียวกัน ราชายีปะตานีและพระเจ้าแผ่นดินสยามต่างส่งคณะราชทูตกระชับสัมพันธไมตรีซึ่งกันและกัน”¹⁰¹ การวางภาพการติดต่อกับสัมพันธระหว่างปัตตานีกับญี่ปุ่น ต่อเนื่องกับภาพที่ปัตตานีค้าขายกับสยาม ดูเหมือนจะเป็นความตั้งใจที่จะสะท้อนนัยยะที่ว่าความสัมพันธ์ปัตตานี-สยามนั้นคือ “รัฐคู่ค้า” ที่ปัตตานีมีเหมือนกับรัฐอย่างญี่ปุ่น สถานะที่ปราศจากการแทรกแซงนี้ทำให้ “อาณาจักรปะตานียุคนั้นมีความเจริญรุ่งเรืองเรียกที่จะหาเมืองมลายูอื่นๆ เทียบได้” บ้านเรือนของผู้คนในเมืองแน่นขนัด ไม้ผลก็อุดมสมบูรณ์ ซุกรี อ้างข้อมูลของนักเดินทางชื่อ มันเดิล สโลฮี (Mandel Slohe) ที่บันทึกไว้ตอนหนึ่งว่า

⁹⁸ อิบรอฮิม ซุกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี, หน้า 25.

⁹⁹ ขงยู่ทง ซูแวน, รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารี คริสต์ศตวรรษที่ 16-18, หน้า 70.

¹⁰⁰ Wayne A. Bougas, *The Kingdom of Patani Between Thai and Malay Mandala* (Selangor: Institut Alam Dan Tamadun Melayu, University Kebangsaan Malaysia, 1998), p.44. อ้างถึงใน ขงยู่ทง ซูแวน, รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารี คริสต์ศตวรรษที่ 16-18, หน้า 65.

¹⁰¹ อิบรอฮิม ซุกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี, หน้า 25.

อาณาจักรปัตตานีมีความอุดมสมบูรณ์มาก ชาวเมืองสามารถ
รับประทานผลไม้นานาชนิดได้ทุกเดือน ไม้ที่นี้ออกไขวันละ 2 ครั้ง ข้าวเปลือก
และเนื้อสัตว์ชนิดต่างๆ มีมาก เช่น พะ ห่าน เป็ด ไก่ ไก่วง นกยูง เนื้อกวาง
แห้ง และนกนานาชนิด¹⁰²

บันทึกซึ่งไม่ได้อ้างอิงว่ามาจากงานเขียนเล่มใดข้างต้นนี้คือหลักฐานที่ผู้เขียนใช้ยืนยันถึง
ความยิ่งใหญ่สมบูรณ์ และสงบสุขของอาณาจักรปัตตานีสยามราชธานี เป็นความรุ่งเรืองที่ “แม้แต่
กรุงศรีอยุธยาซึ่งเป็นเมืองหลวงของชาวสยามในยุคเดียวกันก็...เป็นรองปัตตานี”¹⁰³ สภาพปัตตานี
เช่นนี้เองที่เป็นที่ปรารถนาของสยาม เป็นภาพที่สอดคล้องกับการแสดงบทบาทของตัวละครร้ายอย่าง
สยามอีกครั้งหนึ่ง ดังที่ชุกกรีได้วางบุคลิกของสยามในการขยายราชอาณาจักรเอาไว้แล้วตั้งแต่ต้น
เรื่องว่าชาวสยามนั้น “เมื่อเห็นว่าที่ใดมีความสันติสุขก็ยึดที่นั้นเป็นที่อยู่อาศัย”¹⁰⁴ เขาบรรยายว่า

ประเด็น (ความรุ่งเรืองและอุดมสมบูรณ์-ผู้วิจัย) นี้แหละ พระเจ้าแผ่นดิน
สยามจึงมุ่งครอบครองปัตตานี ในที่สุดปี ค.ศ.1603 กองทัพเรืออาณาจักรสยามก็
พายหน้าตรงมาที่ปัตตานี โดยมีออกญาเดโชนำทหารจำนวนนับพันหมายเข้ายึด
ปัตตานี นับเป็นพระราชประสงค์ของพระเจ้าแผ่นดินกรุงสยามสมัยนั้น คือสมเด็จพระนเรศวร
ที่เป็นที่รู้จักพระนามกันดีจากประวัติศาสตร์เมืองสยาม ที่พอพระทัย
ต่อการขยายแสนยานุภาพไปยังหัวเมืองต่างๆ¹⁰⁵

ชุกกรี บรรยายต่อไปว่า ราชอาณาจักรสยามได้ปกป้องเมืองไว้อย่างแข็งขัน โดยการช่วยเหลือของพ่อค้า
นานาชาติ โดยเฉพาะชาวยุโรปที่ให้ทั้งอาวุธ ปืนใหญ่ และทรัพย์สินเงินทอง ที่สุดสยามก็ถอยทัพ
กลับ ก่อนจะกลับมาอีกครั้งในสมัยราชบุรี ที่ปัตตานีเริ่มรวนเร เพราะพ่อค้าต่างชาติ เช่น ฮอลันดา
ญี่ปุ่น และอังกฤษ เริ่มหันไปค้ากับสยามแทน อาวุธเดิมเริ่มไม่มีประสิทธิภาพ “ปืนใหญ่หาซื้อไม่ได้
อีกแล้วในปัตตานี”¹⁰⁶ ช่วงเวลานี้เองที่ลี้ม โด๊ะเคี่ยม และลี้มกอเหนี่ยว เข้ามามีบทบาทเป็นครั้งแรก

¹⁰² เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

¹⁰³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

¹⁰⁴ อิบรอฮิม ชุกกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 7.

¹⁰⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

¹⁰⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 36.

ในตำนานที่เกี่ยวข้องกับปัตตานี และถือเป็นจุดกำเนิดปืนใหญ่ 3 กระบอก “เป็นเหตุการณ์สำคัญอย่างหนึ่งในประวัติศาสตร์ปัตตานี”¹⁰⁷

เป็นที่น่าสังเกตว่า ตั้งแต่ปลายรัชสมัยรายาฮีเยามาแล้วที่ปัตตานีเริ่มตกต่ำ ความขัดแย้งระหว่างพ่อค้ายุโรป กันเอง และญี่ปุ่นทำให้ปัตตานีสถูกละเลยโอกาสทางด้านการค้า ในราว พ.ศ.2261 อเล็กซานเดอร์ ฮามิลตัน (Alexander Hamilton) ชาวสก๊อต ได้เดินทางมาปัตตานี และบันทึกไว้ว่า เมืองท่าแห่งนี้ลดความสำคัญลงไป อันเนื่องมาจากความเข้มงวดทางด้านกฎหมายและความไม่ปลอดภัย ดังนั้นบรรดาพ่อค้าต่างชาติ จึงได้เดินทางไปค้าขายที่เมืองท่าอื่นๆ เช่น ปัตตาเวีย สยาม และมะละกาแทน¹⁰⁸ ก่อนหน้านั้น ปีเตอร์ แวร์โปรริส พ่อค้าชาวอังกฤษซึ่งเดินทางออกมาจากชวา เมื่อ พ.ศ.2154 บันทึกว่า “การค้าของเราที่ปะตานีไม่เจริญนัก...(ส่วน) สินค้าของเราที่นั่น (สยาม) ได้ขายไปเกินครึ่งแล้ว...เราจะส่งเรือสินค้าอีกลำหนึ่งไปยังอยุธยาเพื่อเพิ่มเติมสินค้าที่นั่น”¹⁰⁹ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียน ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานีก็กลับกลั่นความตกต่ำนี้ด้วยการสร้างปืนใหญ่ทองเหลือง ซึ่งดูเหมือนจะว่าประสบความสำเร็จ เมื่อมีการกล่าวถึงปัตตานีในสมัยต่อๆ มา ปืนใหญ่ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของความเจริญรุ่งเรืองของปัตตานีในฐานะทางการค้า และการเกษตร และมีแสนยานุภาพทางการทหารในยุคกษัตริย์สตรี แน่แน่นอนว่าเมื่อปัตตานีถูกกองทัพสยามโจมตีอีกครั้งในสมัยรายาบีรูสยามก็ต้องพ่ายแพ้กลับไปอีก จนในสมัยรายากูนิง ซึ่งเป็นกษัตริย์สตรีพระองค์สุดท้าย สยามก็โจมตีอีก 3 ครั้งๆ แรกคือช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างที่รายาอุงเสด็จสวรรคต รายากูนิงขึ้นครองราชย์แทน สงครามนี้แสดงให้เห็นว่า “พระเจ้ากรุงสยามก็ทรงมีความหวังที่จะยึดปัตตานีให้จงได้”¹¹⁰

ชุกีร์ บรรยายถึงรายาพระองค์สุดท้ายด้วยรายละเอียดที่มากกว่าเมื่อเทียบกับรายาบีรู และรายาอุง และเกือบเท่าๆ กันกับรายาฮีเยาซึ่งมีคุณูปการในการขุดคลองน้ำจืดเพื่อการเพาะปลูก ผู้เขียนกล่าวว่า รายากูนิงมีความสนใจส่วนพระองค์ต่อการค้าต่างประเทศและการเกษตร ดังตอนหนึ่งว่า

¹⁰⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38.

¹⁰⁸ Alexander Hamilton, *A New Account of the East Indies* (London: The Argonaut Press, 1934), p.84. อ้างถึงใน ชงยุทธ ชูแว่น, *รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารี คริสต์ศตวรรษที่ 16-18*, หน้า 65.

¹⁰⁹ อิบรอฮิม ชุกีร์, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, หน้า 31.

¹¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 41.

พระองค์ทรงโปรดการกสิกรรมและพาณิชย์กรรม รายได้จากการขายพืชผลจากอุทยานช่วยให้พระองค์ไม่จำเป็นต้องใช้เงินรายได้ของแผ่นดิน แม้ว่าพระองค์จะมีสิทธิ์ใช้จ่ายประจำวันก็ตาม...รายาภูนิงเป็นรายาปะตานีองค์แรกที่ทำให้การค้ากับต่างประเทศด้วยพระองค์เอง รายาทรงจัดเรือสินค้าพร้อมด้วยกัปตันที่สนิท นำสินค้าจากปะตานีไปสู่หัวเมืองต่างๆ บรรดากัปตันนั้นได้สมญานามว่าพ่อค้ารายา¹¹¹

การทำการเกษตร การค้า และใช้จ่ายรายได้ส่วนพระองค์จากกิจกรรมดังกล่าวโดยไม่เบียดรายได้ของแผ่นดินคูวิเวินแล้วเหมือนกับคุณธรรมของรายาที่ปัตตานีพึงปรารถนา ใดๆก็ดี เมื่อคูบริบทที่ชุกรีได้เล่ามาตั้งแต่ต้น การไม่ยอมใช้เงินแผ่นดินของรายาภูนิงดูเหมือนจะสอดคล้องกับความเป็นมาของปัตตานีตั้งแต่รัชสมัยรายาปิรู และรายาอูงูที่ค่อยๆ ตกต่ำลงจนอาจตกต่ำสุดขีด ภาพนี้อาจแสดงให้เห็นถึงความตกต่ำอย่างสุดขีดของปัตตานีมากกว่าความเจริญรุ่งเรืองซึ่งเข้าใจกันโดยทั่วไปในปัจจุบัน ใดๆก็ดี เมื่อปรากฏอยู่ในเรื่องเล่าของชุกรี อนุภาคการทำอุทยานเกษตร การประกอบการค้า และเงินส่วนพระองค์ของรายาภูนิง ก็ทำหน้าที่ในเรื่องเล่าเช่นเดียวกับการสร้างปืนใหญ่ในสมัยรายาปิรู นั่นคือการกลบเกลื่อนความตกต่ำที่ถึงขีดสุดนี้ ขณะที่ปืนใหญ่เป็นแสนยานุภาพ การเกษตร การค้า และเงินส่วนพระองค์ก็คือการเสียดและคุณธรรม ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การสร้างคำอธิบายในตอนต่อไปที่กล่าวถึงพระเจ้ากรุงสยามได้ส่งกองทัพจากนครศรีธรรมราชมาโจมตีอีกครั้งเป็นคำรบที่สี่ เหตุการณ์ครั้งนี้ชุกรีเห็นว่า เริ่มต้นจากสยามส่งราชทูตเข้าไปขอร้องให้ปัตตานีภายใต้รายาพระองค์ใหม่แต่โดยดี ขอให้รายาภูนิง “ยอมจำนนอยู่ภายใต้การปกครองของสยามประเทศ แต่การขอร้องดังกล่าวนี้ปรากฏว่ารายาภูนิงไม่สนพระทัยและเพิ่มความพิโรธยิ่งขึ้น เพราะพระองค์เห็นว่าเมืองสยามคูหมินอชิปไตยของพระองค์” ต่อมาในสมัยพระนารายณ์ ก็ได้ส่งยามา หรือออกญาวิชยนตร์ เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชมาปราบปราม แต่ก็ต้องพ่ายแพ้กลับไปอีก ชุกรี หันไปสวมมูมมอมและสร้างคำอธิบายผ่านสายพระเนตรของพระเจ้ากรุงสยาม เชื่อมโยงความเข้มแข็งของกองทัพปัตตานีเข้ากับคุณธรรมของรายาภูนิงที่ทิ้งค้างเอาไว้ตั้งแต่ต้น ว่า

หลังจากไม่ประสบความสำเร็จถึง 4 ครั้ง พระเจ้ากรุงสยามทรงทราบถึงจุดอ่อนกองทัพของพระองค์ และทรงเห็นว่าแม่อาณาจักรปะตานีจะเป็นอาณาจักร

¹¹¹ เรื่องเดียวกัน.

เล็กก็ตาม แต่มีความยากลำบากที่จะเข้าไปปกครอง เพราะชาวปะตานีมีความภักดี
ต่อราชาของตนอย่างยิ่ง¹¹²

เป็นที่น่าสังเกตว่า ทุกครั้งที่เกิดสงครามขึ้น ชุกกรี ไม่ล้มที่จะกล่าวถึงบทบาทของชาวเมือง
ปัตตานีที่ได้เข้ามาช่วยรบขับไล่ข้าศึกด้วยความภักดีต่อราชา ในเนื้อหาส่วนที่ 3 ซึ่งกล่าวถึงความ
เสื่อมอำนาจของปัตตานีหลังสิ้นกษัตริย์จากราชวงศ์ศรีวังสาจะเห็นอนุภาคนี้ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

- ความเสื่อมอำนาจของปัตตานีหลังสิ้นกษัตริย์จากราชวงศ์ศรีวังสา

เนื้อหาในส่วนนี้เริ่มตั้งแต่เมื่อสิ้นราชวงศ์ศรีวังสาแล้ว เสนาบดีได้ปรึกษาหารือกันแต่งตั้ง
ให้รายาบากร์ขึ้นปกครองปัตตานี แต่เพียงไม่กี่ปีรายาก็สวรรคต จึงได้เชิญเชื้อพระวงศ์จากแผ่นดิน
มาปกครองต่อเนื่องกัน 2 พระองค์คือราชาเออร์มัส และราชาเออร์มัสจะหัยัม (ตามลำดับ) ในห้วง 3
รัชกาลนี้สยามไม่ได้รุกรานอีก ทำให้การค้าขายกับพ่อค้าชาวตะวันออก เช่น ญี่ปุ่น จีน อินเดีย และ
อาหรับเจริญรุ่งเรือง กระทั่งถึงราชาพระองค์ที่ 4 ซึ่งมีเชื้อสายปัตตานีดั้งเดิม คือสุลต่านมุฮัมหมัดขึ้น
ครองราชย์ซึ่งอยู่ในช่วงเสียดังศรีอยุธยา ก็เกิดการต่อต้านจากหัวเมืองภาคใต้ เจ้าเมืองนครซึ่งเป็น
ผู้นำการต่อต้านหลบหนีไป “ขอความคุ้มครองจากสุลต่านมุฮัมหมัด” พระเจ้ากรุงสยามได้ส่ง
ราชทูตมายังปัตตานีเพื่อขอตัวเจ้าเมืองนคร ปัตตานีจึงส่งตัวให้ภายหลังได้ปรึกษาหารือกับเสนาบดี
ผู้ใหญ่แล้ว “เพราะเกรงจะไม่ปลอดภัยจากการโจมตีของสยาม”¹¹³ ชุกกรี เล่าว่าเบื้องหลังการให้ความ
ร่วมมือกับสยามครั้งนี้ นอกจากเพราะเหตุผลเรื่องความปลอดภัยแล้ว ปัตตานียังเห็นว่าสิ่งที่สยามขอ
ความร่วมมือนั้น “เล็กน้อยเท่านั้น” ขณะเดียวกัน “สุลต่านมุฮัมหมัดมีความเห็นว่า (พระองค์) ไม่มี
ความผูกพันกับเจ้าเมืองนครและสหายของเขาเลย”¹¹⁴

การกล่าวถึงเบื้องหลังการตัดสินใจที่จะประสานความร่วมมือกับสยามดังกล่าวนี้ สื่อนัยให้
เห็นว่าปัตตานีไม่ได้เป็นพินัยเป็นภัยกับสยาม เหตุการณ์สงครามโจมตีปัตตานีของสยามหลังจากนั้น
จึงขบเน้นภาพความเป็นผู้ร้ายของสยามให้โดดเด่นยิ่งขึ้น ชุกกรี เล่าว่า หลังได้ตัวเจ้าพระยานครและ
สหายไปจากมือของปัตตานีแล้ว “พระเจ้าแผ่นดินสยาม...ก็ยังไม่ล้มเลิกที่จะยึดครองเมืองปะตานี”¹¹⁵

¹¹² อิบรอฮิม ชุกกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 42.

¹¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

¹¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 48.

เบื้องต้นก็คือสยามส่งราชทูตมา “ขอร้องให้...ยอมจำนนเสียโดยดี” สุลต่านมูฮัมหมัดและเสนาบดี
ไม่ยินยอม จึงเตรียมการรบเต็มกำลัง ตอนหนึ่งว่า

สุลต่านมูฮัมหมัด...ไม่ทอดย พระองค์ได้ตระเตรียมศาสตราวุธเท่าที่มี
อยู่ และประกาศให้ชาวเมืองทราบว่าจะสงครามที่จะอุบัติครั้งนี้ เป็นสงครามชั้น
เด็ดขาดที่บ่งบอกถึงชะตากรรมของเมืองปัตตานี เพื่อดำรงไว้ซึ่งเอกราชของชาติ
เป็นประการสำคัญ คำขอร้องของสุลต่านมูฮัมหมัดได้รับการต้อนรับจาก
ชาวเมืองเป็นอย่างดี¹¹⁶

แม้ข้อความข้างต้นจะบรรยายให้เห็นถึงความพร้อมของกองทัพปัตตานีเป็นอย่างดี
โดยเฉพาะในแง่ความร่วมมือร่วมพลังของประชาชน แต่ก่อนที่จะเล่าถึงตรงนี้นั้น ชูกรีได้เตรียม
เหตุผลเอาไว้ก่อนแล้วว่า ความสงบสุขที่ดำเนินมาโดยตลอดตั้งแต่สิ้นราชวงศ์ศรีวังสา ทำให้เมือง
อ่อนแอด้านการรบ ขาดทั้งกำลังคน และอาวุธยุทธโปกรณ์

เพราะหลังจากยุติการรบกับทัพสยามสมัยรายกุนิงมาเกือบครึ่งศตวรรษ
แล้ว เมืองปัตตานีไม่เคยเตรียมตัวเพื่อการทำสงครามเลย ในช่วงนั้นชาวปัตตานีมี
ความเป็นอยู่อย่างสงบสุขจนกระทั่งล้มป้องกันแผ่นดิน สายเลือดแห่งวีรบุรุษค่อย
เจือจางลง อาวุธยุทธภัณฑ์ที่เก็บไว้ในคลังแสงก็เก่าแก่ ไม่ทัดเทียมอาวุธอัน
ทันสมัยของชาวสยาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวสยามได้ตระเตรียมกำลังรบของตน
เสมอมา¹¹⁷

ข้อความข้างต้นคือเหตุผลของความพ่ายแพ้ครั้งใหญ่ของปัตตานีซึ่งด้วยทได้ตระเตรียม
เอาไว้ให้แก่ผู้อ่าน หากความพ่ายแพ้ครั้งนี้ คือการเสีย “เอกราชของชาติ” ข้อความนี้จะอธิบายต่อ
ชาวปัตตานีได้ว่าเป็นการเสียเอกราชที่พลังแห่งความร่วมมือร่วมใจของสุลต่านและชาวปัตตานี
หลีกเลี่ยงไม่ได้ เป็นความพ่ายแพ้สูญเสียที่ปัตตานีไม่ได้ระวังตัว เพราะใช้ชีวิตด้วย “ความเป็นอยู่ที่
สงบสุข” มาร่วมครึ่งศตวรรษ

¹¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 49.

¹¹⁷ อิบรอฮิม ชูกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 49.

เรื่องราวตอนนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นความตั้งใจของตัวบทที่จะหลงลืมหรือกลบเกลื่อนสถานการณ์ทางการเมืองในตอนนั้นที่บนคาบสมุทรเกิดสงครามอย่างกว้างขวาง การยกทัพหลวงในพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกลงมาปราบชุมนุมเจ้าเมืองนครศรีธรรมราช อันรวมถึงพัทลุง และสงขลาด้วยนั้นเป็นสัญญาณแห่งความไม่สงบสุขที่ปัตตานีก็สามารถสัมผัสได้ และย่อมเป็นที่เด่นชัดยิ่งขึ้นเมื่อ “เจ้าเมืองนครและสหาย” หลบหนีไปปัตตานี แต่เรื่องเล่าก็บรรยายพฤติกรรมของปัตตานีให้เป็นตัวละครที่ดำรงอยู่อย่างสงบสุข ไม่มีความเกี่ยวข้องกับใดๆ กับสถานการณ์สงครามของเพื่อนบ้านในขณะนั้น ด้วยนัยความหมาย 2 ประการด้วยกัน คือ การแสวงหาเหตุผลให้กับความพ่ายแพ้ หรือการสูญเสียที่ชุกกรีเรียกว่า “เอกราชของชาติ” และเพื่อขบเน้นบทบาทความเป็นผู้รุกรานหรือผู้ทำลายของสยามให้คมชัดขึ้น โดยการสร้างภาพปัตตานีให้สงบนิ่งอยู่ในความสุข และความไม่ระแวงระวังใดๆ

ตัวละครสำคัญที่เข้ามาเป็นปัจจัยด้านลบที่ทำให้ปัตตานีพ่ายแพ้ก็คือ “ไต้ศึกสยาม” ชื่อนายจันทอง เป็นชาวสยามที่ “สุลต่านมุฮัมหมัดทรงไว้เนื้อเชื่อใจและแต่งตั้งให้เป็นเสนาบดีผู้ใหญ่”¹¹⁸ ไต้ศึกสยามคนนี้ได้เปิดเผยแผนลับของปัตตานีให้แก่พระยากลาโหม โดยทำทีไปขออาสาต้านข้าศึกจากสุลต่านด้วยตัวเอง ชุกกรีสรุปเหตุการณ์สงครามครั้งนี้ไว้อย่างกินใจว่า

การสูญเสียเอกราชของอาณาจักรปัตตานีครั้งนี้มีความหมายอันยิ่งใหญ่ในประวัติศาสตร์ปัตตานี จากความพยายามและความเสียสละของบรรดาราชาปัตตานีเป็นเวลาร้อยๆ ปีนั้น ได้รับผลตอบแทนอย่างเสรีาสลต อธิปไตยของราชาปัตตานีและเสรีภาพของชาวปะตาก็ตกอยู่ภายใต้การปกครองของชาวสยามจนตราบนานเท่านานนี้¹¹⁹

การใช้คำว่า “เอกราช” “เสรีภาพ” และ “อธิปไตย” บอกเล่าถึงเหตุการณ์ในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ซึ่งรัฐต่างๆ ในขณะนั้นยังไม่มีจินตนาการถึงเรื่องนี้ คือการดึงเอาอดีตให้เข้ามาสู่บริบทของปัจจุบันที่ชุกกรีกำลังเขียนหนังสือเรื่องนี้อยู่ ซึ่งแน่นอนว่า สองคำนี้สามารถเป็นที่เข้าใจได้ง่ายสำหรับคนปัตตานี (และคนทั่วไป) ในยุคทศวรรษ 2490 จนถึงปัจจุบัน อันสามารถยกระดับการทำสงครามกับสยามตั้งแต่โบราณกาลมาของกษัตริย์พระองค์ต่างๆ แห่งปัตตานีกลายเป็นเรื่องเดียวกับการต่อสู้ในปัจจุบัน ยืนยันให้เห็นว่าถ้าหากจะมีการต่อสู้ของปัตตานีในปัจจุบันหรืออนาคต

¹¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 50.

¹¹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

การต่อสู้นั้นก็คือสายใยแห่งความกล้าหาญ รักแผ่นดิน คือมรดกแห่งความเป็นนักสู้ซึ่งสามารถเชื่อมโยงหรือประสานกับอดีตได้อย่างไร้รอยตะเข็บ

หลังจากนั้นปีตตานี และหัวเมืองอื่นๆ ทางตอนเหนือของคาบสมุทรปลายุก็ตกอยู่ในภาวะสงครามอีกยาวนาน โดยเฉพาะในสมัยตุนกูลีมีดิน และโต๊ะบิงกาลัน ตามลำดับ เจ้าเมืองทั้งสองนี้เป็นคนท้องถิ่นที่สยามแต่งตั้ง ข้าราชการสยามที่ถูกส่งลงไปช่วยราชการ (หรือควบคุมทางอ้อม) ถูกโจมตีขับไล่ โดยเฉพาะในสมัยโต๊ะบิงกาลัน บทเรียนนี้ทำให้สยามส่งคนของตนลงไปปกครองโดยตรง ชุกฤษรูปว่า “ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา รามยามลาอยู่ในอาณาจักรปะตานีก็สิ้นอำนาจ และ (ปีตตานี-ผู้วิจัย) ตกไปเป็นของพระเจ้ากรุงสยาม”¹²⁰ แต่เจ้าเมืองซึ่งเป็นคนของสยามก็ยังถูกต่อต้านอยู่บ่อยครั้ง โดยเฉพาะในปี พ.ศ.2374 ที่เคอะห์และหัวเมืองแขกอีก 3 หัวเมืองรวมตัวกันต่อต้าน ชุกฤษริ ย้ำอีกครั้งว่า “สงครามครั้งนี้บ่าวรุนแรงยิ่งในประวัติศาสตร์เมืองปะตานี”¹²¹

ในที่สุดฝ่ายปะตานีก็เปิดประตูชัยชนะให้แก่ฝ่ายสยาม ชาวปะตานีไม่สามารถต้านทานฝ่ายตรงข้ามได้ จึงถึงวาระบ้านแตกสาแหรกขาด ต่างคนต่างหนีเอาตัวรอด ทหารกลันตัน และตรังกานูก็ถอยหนีกลับบ้านเมืองของตน...ตัวนสูลอง เจ้าเมืองปะตานีและตัวนกูโนร์เจ้าเมืองยะลา ได้อพยพครอบครัวไปพักอาศัย ณ เมืองกลันตัน...เจ้าเมืองปะตานีอพยพหนีไปแล้ว ปรากฏว่าชาวเมืองปะตานีได้รับความทุกข์ยาก ส่วนทหารสยามซึ่งเป็นฝ่ายมีชัยก็ริบบรรดาทรัพย์สินสมบัติอาหาร ข้าวเปลือก เปิดไถ่ นำลงเรือของตน หลังจากนั้นพระยาพระคลังซึ่งเป็นแม่ทัพก็เตรียมทัพหมายรุกเข้าเมืองกลันตัน และตรังกานู เพื่อลบลรอยแค้นที่เจ้าเมืองทั้งสองสนับสนุนทัพปะตานี¹²²

จากที่กล่าวมา จะเห็นได้ว่าชัยชนะของสยามเหนือปีตตานีที่ตัวบท *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี* ให้ภาพไว้นั้น เป็นชัยชนะที่เกิดขึ้นบนพฤติกรรมที่ราบเรียบ อ่อนน้อม ถ่อมตนของปีตตานี ขณะที่ภาพลักษณ์ของสยามจะ โฉบเฉี่ยว ร้อนรน และคุแค้น ความทรงจำต่ออำนาจทางการเมืองที่เสื่อมลงของปีตตานีในวรรณกรรมประวัติศาสตร์เรื่องนี้จึงเป็นความทรงจำที่เกิดขึ้นจากการหลงลืมสิ่งที่ตัวบทได้กล่าวถึงเอาไว้แต่ต้นว่า ชาวมลายูก็มี “ความใฝ่ฝันในอันที่จะมี

¹²⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 55.

¹²¹ อิบรอฮิม ชุกฤษริ, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, หน้า 59.

¹²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 59.

อำนาจเหนือดินแดนต่างๆ อีกด้วย”¹²³ ซึ่งเป็นวัฒนธรรมทางการเมืองการปกครองสมัยจารีตที่คำว่าเอกราช อธิปไตย และเสรีภาพ ยังอยู่นอกเหนือจินตนาการทางการเมืองและการปกครอง เป็นจารีตทางการเมืองที่คู่ตรงข้ามทางสงครามพร้อมที่กลับมาสานไมตรีกันอีกภายใต้สถานการณ์หรือเหตุปัจจัยอื่นๆ ที่เอื้อประโยชน์ให้ โดยปล่อยให้สงครามระหว่างกันกลายเป็นอดีต (หรือเป็นเรื่องของอนาคต)

- ความเสื่อมของปัตตานีหลังกลายเป็นจังหวัดหนึ่งในราชอาณาจักรไทย ตั้งแต่ปฏิรูปการปกครองโดยคณะราษฎรเมื่อ พ.ศ.2475

เป็นที่น่าสังเกตว่า เนื้อหาในส่วนนี้ อิบรอฮิม ชุกรี เน้นสภาพของประชาชนชาวปัตตานีภายใต้การปกครองของสยามตั้งแต่เป็นมณฑล จนถึงเป็นจังหวัดช่วงหลัง พ.ศ.2475 เป็นปัตตานีที่ประชาชนเกิดวิกฤติอย่างหนัก เพราะสยามรุกรานทางวัฒนธรรม มิติทางการเมืองการปกครองที่เคยสูญเสียไปในยุคก่อนหน้า ถูกสมทบด้วยความพยายามทำให้ปัตตานีสูญเสียตัวตนทางวัฒนธรรม จนทำให้เกิดการต่อต้านและล้มตายของประชาชนหลายหมื่นหลายครั้งด้วยกัน โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษที่ 2480 ซึ่งตรงกับสมัยจอมพลแปลก พิบูลย์สงคราม ที่ได้ใช้นโยบายชาตินิยม กระชับนิยามความหมายของ “ความเป็นไทย” ให้เด่นชัดขึ้นด้วยวัฒนธรรม ศาสนา และวิถีชีวิตประจำวัน นโยบายการให้ชาวมลายูเรียนภาษาไทยกลาง และให้ศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ เป็นแรงผลักดันสำคัญให้เกิดปฏิกิริยาจากชาวมลายูมุสลิม เพราะพวกเขาเห็นว่าเป็นนโยบายที่จะทำลายอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม

ในห้วงเวลาเดียวกัน การเกิดขึ้นของสงครามแปซิฟิกและการเป็นพันธมิตรกับญี่ปุ่นของรัฐบาลไทยได้นำมาซึ่งการเจรจาในทางลับระหว่างอังกฤษกับผู้นำทางการเมืองของปัตตานีในเรื่องความเป็นไปได้ที่อังกฤษจะให้การสนับสนุนให้ปัตตานีมีอำนาจการปกครองตนเองสำหรับชาวมาเลย์เพื่อแลกกับความร่วมมือในการต่อต้านญี่ปุ่น การเจรจานี้ก่อให้เกิดความหวังครั้งใหม่ต่อผู้นำขบวนการต่อสู้เพื่อปกครองตนเอง และอาจจะเป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่กระพือให้การต่อต้านมีความรุนแรงยิ่งขึ้น¹²⁴ อย่างไรก็ดี บริบทนี้ก็ถูกดับวาท *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* หลงลืม

¹²³ เรื่องเดียวกัน.

¹²⁴ แพทริก โจรี, “วีรบุรุษทางวัฒนธรรมของภาคใต้: กรณีหลวงพ่อดาวด์ รัฐไทย และการเมืองชาติพันธุ์ในปัตตานี,” (บทความประกอบการประชุมทางวิชาการและเสนอผลงานวิจัยเรื่อง “พลังสังคมไทยในทศวรรษ

ไปอย่างน่าเสียดาย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ โครงเรื่องความสัมพันธ์สยาม/ไทย-ปัตตานีที่ชุกกรีใช้ไม่อนุญาตให้เนื้อเรื่องแบบนี้ปรากฏตัว

อีกด้านหนึ่ง สถานการณ์ที่เกิดขึ้นกับหะยี สุหลง โดยที่เขาและพวก 9 คนถูกจับกุมเมื่อ พ.ศ. 2490 ในข้อหาแบ่งแยกดินแดน ก่อให้เกิดการชุมนุมเดินขบวนของประชาชนชาวมลายูมุสลิมในปัตตานีและใกล้เคียง การเดินขบวนครั้งนี้จบลงด้วยการปราบปรามอย่างหนักของเจ้าหน้าที่ สถานการณ์ที่เลวร้ายที่สุดเกิดขึ้นที่หมู่บ้านคុងขอร์ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส เมื่อวันที่ 28 เดือนเมษายน พ.ศ.2491 ชุกกรีให้ข้อมูลว่ามีคน 400 คนเสียชีวิต¹²⁵ และ 6,000 คนหลบหนีข้ามพรมแดนเข้ามาเลเซีย¹²⁶ ต่อมาหะยี สุหลง ถูกปล่อยตัว และพ้นข้อกล่าวหา แต่ในปี พ.ศ.2497 หะยี สุหลง พร้อมพวกอีก 3 คน และบุตรได้หายตัวไปอย่างลึกลับ ในหมู่ชาวบ้านเล่ากันว่าเขาถูกจับถ่วงน้ำทะเลสาบสงขลา โดยฝีมือของตำรวจภายใต้การบังคับบัญชาของ พล.ต.อ.เผ่า ศรียานนท์

ในทัศนะของชุกกรี ดูเหมือนเขาจะตีความว่านโยบายการครอบงำทางวัฒนธรรมนั้น ก่อให้เกิดความรุนแรง เพราะเป็นการควบคุมที่มีความอ่อนไหวต่ออารมณ์และความรู้สึกของประชาชนเป็นอย่างยิ่ง กระแสความของงานเขียนเรื่องนี้ ได้พยายามแสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของการคุกคาม โดยสยามที่มีพัฒนาการจากการคุกคาม โดยการเข้ายึดดินแดน พื้นที่ทางวัฒนธรรม จนเข้าสู่พื้นที่ของร่างกาย ซึ่งสำหรับชาวมุสลิมแล้ว เป็นเรื่องที่อ่อนไหวเป็นอย่างมาก

ปี ค.ศ.1941 กฎหมายที่ออกโดยสภาวัฒนธรรมได้ถูกบังคับใช้อย่างเคร่งครัดภายใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ ส่วนเนื้อหาของกฎหมายได้กำหนดให้ชาวมลายูทุกคนต้องแต่งกายตามวัฒนธรรมของชาวตะวันตก ผู้ใดขัดขืนจะต้องถูกจับกุมและถูกลงโทษด้วยวิธีการต่างๆ บางครั้งตำรวจจะลงโทษชาวมลายูที่ขัดขืนด้วยการทำร้ายร่างกาย ซึ่งสร้างความไม่พอใจให้แก่ประชาชนเป็นอย่างยิ่ง โดยเฉพาะบรรดาปวงปราชญ์ (อูลามาอู) มีหลายครั้งหลายคราที่ตำรวจไทยได้นึกทำลายและเหยียบย่ำเสื่อคลุมยาว และผ้าโพกหัวของพวกหะยี ส่วนผู้ใหญ่ชาว

หน้า: ทางเลือกกับความเป็นจริง” วันที่ 30-31 สิงหาคม 2546 ณ อาคารเรียนรวม 5 มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ จัดโดยคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์), หน้า 125-126.

¹²⁵ อิบรอฮิม ชุกกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 90.

¹²⁶ แพทริก โจรี, วีรบุรุษทางวัฒนธรรมของภาคใต้: กรณีหลวงพ่อดวด รัฎฐไทย และการเมืองชาติพันธุ์ในปัตตานี, หน้า 126.

มลายูที่สวมเสื้อแขนยาวและคลุมหัวนั้น จะถูกตำรวจสยามตีและทุบตีด้วยด้าม
ปืน ในขณะที่พวกเขากำลังจับจ่ายซื้อของที่ตลาด¹²⁷

แม้ว่าจะบรรยายภาพอย่างเจ็บปวด สะท้อนความไม่ยุติธรรมที่ปัตตานีได้รับจากการใช้อำนาจของรัฐไทย ตลอดจนสภาพที่ชีวิตประจำวันถูกแซกแซงสอดส่องโดยเครื่องมือทางอำนาจของรัฐ เช่น การแต่งกาย บัตรประชาชน (ที่ชาวมลายูต้องเปลี่ยนชื่อเป็นไทย) เพลงชาติ พระพุทธรูป เป็นต้น* ซึ่งสะท้อนถึงความตกต่ำของปัตตานีในฐานะรัฐสุดต่าอย่างหนัก แต่อิบรอฮิม ชุกรี ได้เลือกที่จะตั้งชื่อเนื้อหาตอนนี้ว่า “อาณาจักรปัตตานีในยุคฟื้นฟู” เมื่อกล่าวถึง “ปัตตานี” เขาเรียกว่า “พะฎอนี” เป็นภาษาอาหรับแปลว่านักปราชญ์ ที่ชาวปัตตานีปัจจุบันจำนวนหนึ่งเชื่อว่า “ปัตตานี-ปัตตานี” มีที่มาจากคำๆ นี้ อาจกล่าวได้ว่า นัยยะดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นอีกครั้งหนึ่งถึงเป้าหมายในทางการเมืองของวรรณกรรมประวัติศาสตร์เล่มนี้ ซึ่งสะท้อนสิ่งที่มาร์ค โฮบาร์ต (Mark Hobart) ระบุว่าเป็นการเขียนที่นักภาษานิตหนึ่งที่กระบวนการของมันไม่ได้หยุดอยู่เพียงการเปิดเผยว่าอะไรเกิดขึ้นบ้าง แต่การเขียนยังเป็นการอ้างสิทธิ์ การปฏิเสธ การตั้งคำถาม ความไตร่ตรอง และอื่นๆ ของบุคคลหรือกลุ่มคนในสถานการณ์เฉพาะที่แตกต่างกันออกไปอีกด้วย สำหรับชุกรี การเขียนช่วยให้เขาสามารถส่งผ่านความรู้ และรายละเอียดของข้อมูลจากที่ห่างไกลและห้วงเวลายาวนานในอดีต ทั้งนี้ด้วยเป้าประสงค์ที่จะให้เกิดความหมายแก่ปัจจุบันที่การเขียนนั้นๆ เกิดขึ้น และ (อาจจะ) แก่อนาคตที่งานเขียนนั้นๆ จะถูกนำไปใช้อีกด้วย โครงเรื่องที่แสดงความขัดแย้งระหว่างสยาม-ปัตตานี จากการครอบงำดินแดนมาสู่การครอบงำทางวัฒนธรรม เป็นใจความที่งานเขียนของชุกรี ส่งผ่านมาเพื่อแสดงการยอมรับว่าสยาม/ไทยทำให้ปัตตานีจนตรอก ในสภาวะเช่นนี้ เขายืนยันว่าปัตตานีแต่ไหนแต่ไรมายังคงครองตัวอยู่อย่างสงบ วิถีชีวิตอันไม่รุกรานใครเป็นมรดกที่อดีตได้มอบให้มา ขณะเดียวกัน ปัตตานีก็พร้อมที่จะต่อสู้กับสิ่งที่ไม่เป็นธรรม การบรรยายถึงการลุกขึ้นสู้ของชาวเมืองในอดีตเป็นตัวอย่างของการสร้างปัตตานีขึ้นตามแนวคิดนี้ ตอนหนึ่งเขากล่าวถึงการปฏิเสธอำนาจของจอมพลแปลก พิบูลสงคราม หลังขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีคนที่สองหลังการยึดอำนาจชุกรีบรรยายว่า

¹²⁷ อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, หน้า 79.

* ในบริบทของการปฏิรูปทางวัฒนธรรมตามนโยบายรัฐนิยมของจอมพล แปลก พิบูลสงคราม ยังส่งผลกระทบต่อชนชาติพันธุ์อื่นๆ เช่นเดียวกัน เช่นการบังคับให้ชาวจีนแสดงความภักดีต่อรัฐไทย ด้วยการเปลี่ยนชื่อแซ่ตามแบบจีนที่ใช้อยู่มาเป็นคำไทย มีการสั่งห้ามข้าราชการแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใดๆ เพื่อการบูรณาการแห่งชาติ แพทริก โจรี, “จาก ‘มลายูปัตตานี’ สู่ ‘มุสลิม’: ภาพหลอนแห่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในภาคใต้ของไทย, หน้า 31. (27-48)

ชวามลายูได้ปฏิเสธที่จะรับรัฐบาลของหลวงพิบูลสงคราม โดยที่พวกเขาไม่ยอมเลิกตำแหน่งของตัวเองเข้าไปเพื่อให้ทำหน้าที่ในสภา เพราะเห็นว่าการกลับมาเป็นนายกรัฐมนตรีครั้งที่สองของหลวงพิบูลสงครามในครั้งนี้ไม่ถูกต้องตามกฎหมายรัฐธรรมนูญ¹²⁸

แน่นอนว่าเหตุการณ์การต่อต้านการขึ้นครองอำนาจที่ไม่เป็นธรรมนี้ เป็นสิ่งที่ชาวปัตตานีที่เรื่องเล่าจะสื่อสารด้วยรู้จักหรือคุ้นเคยกันดี เนื่องจากเป็นเรื่องที่เชื่อว่าเคยเกิดขึ้นมาแล้วในสมัยราชวงศ์พระองค์ปฏิเสธที่จะเรียกตัวเองว่า “พระเจ้า” ตามแบบสยาม และไม่ยอมส่งดอกไม้เงินดอกไม้ทองให้พระเจ้าปราสาททองเนื่องจากเห็นว่าพระองค์ขึ้นครองบัลลังก์อย่างไม่เป็นธรรมซึ่งแสดงว่าพระองค์ไม่มีสิทธิธรรมตามระบอบ¹²⁹ การปฏิเสธจอมพลแปลกจึงเป็นการแสดงบทบาทของผู้ถูกทำให้อ่อนแอแต่เชิดชูความเป็นธรรมเหนืออื่นใด สิ่งนี้ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างไร้ที่มา แต่มีประวัติศาสตร์ในตัวบทของเรื่องเล่าในท้องถิ่นให้อ้างอิง อดีตกับปัจจุบันในบริบทของเรื่องเล่าจึงอยู่ใกล้ชิดกันและส่งทอดอำนาจให้แก่อนอย่างมีพลัง

5.2.3 วรรณศิลป์ของการสร้าง “ปัตตานี”

ชุกรี เปิดเผยไว้ใน “หน้าคำนำผู้เขียน” ว่าในการเรียบเรียงงานเขียนเรื่องนี้ใช้ข้อมูลเอกสารต่างๆ จำนวนไม่น้อย เขาต้องประสบปัญหากับการใช้เวลา “ที่จะให้ความกระจ่างคือข้อมูลถูกต้องตามเหตุการณ์ที่เป็นจริง”¹³⁰ เนื่องจากมีเอกสารจำนวนหนึ่งที่ “ผู้สูงอายุในปะตานีได้เขียน...ไว้บ้างแล้ว...แต่ส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวของนิยายปรัมปรา ไม่สมเหตุสมผล และไม่ควรที่จะนำมาอ้างอิงในประวัติศาสตร์”¹³¹ อย่างไรก็ตาม เขาก็สนใจที่จะใช้เอกสารลายมือของผู้เฒ่าผู้แก่เหล่านี้ เพราะเป็นเอกสารที่ไม่เคยเปิดเผยมาก่อน เข้าของเก็บเอาไว้อย่าง “มิดชิด...ไม่ต้องการเผยแพร่ให้ผู้อื่นที่สนใจได้ทราบเลย”¹³² แม้สารภาพว่ามีความคลางแคลงต่อข้อมูลที่เป็นจริงตามประวัติศาสตร์ แต่เมื่อนำ

¹²⁸ อิบรอฮิม ชุกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า 92.

¹²⁹ อ.ล่อแมน และอารีฟิน บินจิ, ลังกาสูกะ-ปาตานี ดารุสลาม (ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนใต้, 2541), หน้า 93.

¹³⁰ อิบรอฮิม ชุกรี, ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี, หน้า (9).

¹³¹ เรื่องเดียวกัน.

¹³² เรื่องเดียวกัน.

เอกสารลายมือเหล่านี้ไปเปรียบเทียบกับข้อมูลด้านอื่นๆ ทั้งหมดก็หลอมลงเข้ากันอย่างลงตัว “จนเป็นหนังสือที่ท่านถืออยู่ในขณะนี้”¹³³ ตอนหนึ่ง ชุกรี เปิดเผยถึงความยากลำบากในการรวบรวมข้อมูลว่า

ผู้เขียนหนังสือเล่มนี้ พยายามรวบรวมเรื่องราวต่างๆ ด้วยการขอยืมหรือขอเช่าจากเจ้าของหนังสือ ด้วยวิธีการดังกล่าวนี้ ผู้เขียนได้พบต้นที่เขียนด้วยลายมือซึ่งมีเนื้อหาใกล้เคียงกับความจริง และสามารถนำมาใช้เป็นแนวทางเพื่อเขียนหนังสือเล่มนี้...ต่อมาผู้เขียนได้พยายามนำไปเปรียบเทียบอย่างละเอียดด้วยการสังเกตต้นเค้าอันเก่าแก่ เช่น โบราณวัตถุที่ยังปรากฏอยู่มากมายในปะตานิปัจจุบัน จากความพยายามสืบหาข้อมูลที่บันทึกในหนังสือประวัติศาสตร์ ซึ่งเขียนด้วยภาษาต่างประเทศ และการใช้เวลาในการศึกษาค้นคว้าในห้องสมุด ในที่สุดผู้เขียนสามารถรวบรวมและเรียบเรียงข้อความที่กลั่นกรองมาเป็นอย่างดี¹³⁴

จะเห็นได้ว่าการรวบรวมข้อมูล และการนำเสนองานเขียนเรื่องนี้กระทำโดยการผสมผสานข้อมูล 2 ส่วนเข้าด้วยกัน คือ ในส่วนของนิยายปรัมปราที่ “ไม่สมเหตุสมผล” กับ “ความจริง” จากข้อมูลทางประวัติศาสตร์ จุดมุ่งหมายของผู้เขียนเรื่องนี้คือการเชื่อมร้อยข้อมูลทั้งสองส่วนที่ดูผิวเผินจะไปด้วยกัน ไม่ได้เข้าด้วยกันเพื่อ “ให้ถูกต้องตามข้อเท็จจริง” อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของการกระทำเช่นนี้ก็คือข้อมูลในสวนนิยายปรัมปรานั้นเป็นสิ่งที่ระบุวันเวลาได้ยาก บางเรื่องไร้เหตุผล และหลายอย่างไม่มีหลักฐานอื่นรองรับซึ่งนักประวัติศาสตร์ประสบปัญหาเรื่องนี้กับข้อมูลวรรณกรรมพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มานานดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงแล้วในบทที่ 2 แต่ชุกรีก็สร้างความเป็นไปได้ด้วยการใช้ภาษาของการเล่านิทาน ผู้อ่านจะเห็นว่า ในเนื้อหาส่วนที่ 1 และส่วนที่ 2 นั้นภาษาที่ใช้ในการขึ้นต้นประโยค หรือในการเชื่อมต่อกระบวนความนั้นเป็นภาษาของการเล่าเรื่องในวัฒนธรรมมุขปาฐะ ดังเช่น “เดิมที” “นานวันเข้า” “ในที่สุด” “สมัยนั้น” “ไม่กี่วันต่อมา” “ตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา” “ยิ่งกาลเวลาล่วงเลยมากขึ้นเพียงใด” “จำเนียรกาลผ่านไป” ถ้อยคำเหล่านี้แสดงความกำกวมระหว่างเหตุการณ์ที่ระบุวันเวลาได้กับเหตุการณ์ที่ระบุวันเวลาไม่ได้ แต่ก็เป็นถ้อยคำที่ทำให้หน้าที่ยึดต่อกระแสดูเหมือนให้ก้าวรูดไปข้างหน้า ซึ่งสามารถประสานรอยต่อระหว่างลักษณะแบบนิยายปรัมปราเข้ากับข้อมูลทางประวัติศาสตร์ได้อย่างเนียนสนิท ขณะเดียวกัน ยังสามารถสร้างความรู้สึกน่าเชื่อถือให้แก่ผู้อ่าน (หรือผู้ฟัง) ได้ด้วย เพราะคุณสมบัติของความกำกวมนั้นส่อให้เห็นว่า

¹³³ เรื่องเดียวกัน.

¹³⁴ เรื่องเดียวกัน.

เรื่องราวที่ถูกเล่าขึ้นอาจเกิดขึ้นจริงหรือเป็นความจริงไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง เช่น วลี “ไม่กี่วันต่อมา” แม้ผู้อ่านจะไม่ว่าวันไหนกันแน่ เริ่มต้นตั้งแต่เมื่อใด และจนถึงวันไหน แต่วลีนี้ก็สร้างความมั่นใจให้ได้ว่าจะต้องเกิดเหตุการณ์ขึ้นอย่างแน่นอนในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง นอกจากนั้นวลีเกี่ยวกับเวลาเช่นนี้ก็ทำให้ความแตกต่างของเวลาในทางประวัติศาสตร์พร่าเลือน และในความพร่าเลือนนี้อัตถ์ก็ จะไม่ขึ้นอยู่กับบริบทดั้งเดิมอีกต่อไป แต่จะเป็นอดีตที่ถูกปรับเพื่อให้ลงรอยกับเป้าหมายของผู้เล่า เรื่อง ซึ่งอาจต้องการการสนองตอบด้านอารมณ์ หรือแม้แต่พฤติกรรมจากผู้อ่านหรือผู้รับรู้

แม้อิบรอฮีม ชุกรี จะพยายามยืนยันว่าเรื่องเล่าของเขาดำเนินรอยตามขนบของการเขียนประวัติศาสตร์ คือการขจัดสิ่งที่ไม่เป็นเหตุเป็นผล (ของนิยายปรัมปรา) ออกไป แต่การใช้กลุ่มถ้อยคำดังกล่าวข้างต้นก็แสดงให้เห็นว่าเขายังไม่ได้ขจัดความไม่เป็นประวัติศาสตร์ของเรื่องเล่าของเขาออกไปได้อย่างสิ้นเชิง ลักษณะดังกล่าวนี้กลับได้ผลลัพธ์ที่ดี เพราะทำให้เรื่องเล่ามีคุณสมบัติที่ช่วยส่งเสริมให้ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี* กลายเป็นเรื่องเล่าหลักเกี่ยวกับตัวตนทางประวัติศาสตร์ของปัตตานีที่สามารถเข้าถึงผู้อ่านได้ในวงกว้าง วรรณศิลป์เช่นนี้สนับสนุนให้งานของชุกรีสามารถดำรงตนอยู่ได้ทั้งในวัฒนธรรมมุขปาฐะ และวัฒนธรรมวิชาการ การอ้างถึงข้อมูลเอกสารทางประวัติศาสตร์ ทั้งเอกสารชั้นต้นและชั้นรองจำนวนหนึ่งในตัวเรื่อง โดยไม่ให้ความสำคัญกับระบบอ้างอิงที่เป็นทางการก็เป็นอีกนัยยะหนึ่งที่ชี้ให้เห็นถึงคุณลักษณะดังกล่าว งานชิ้นนี้จึงได้รับการอ้างอิงจากนักวิชาการ และได้รับความชื่นชมว่าชุกรีสามารถค้นหาข้อมูลเอกสารบางอย่างที่ไม่เคยปรากฏในบริบทของการศึกษาประวัติศาสตร์ปัตตานีมาก่อนเลย เช่น เอกสารของพ่อค้าและนักท่องเที่ยวยุโรปตะวันตก รายงานในหนังสือพิมพ์ของนักข่าวชาวตะวันตก เป็นต้น¹³⁵ ทั้งยังได้กลายเป็น “ต้นกำเนิด” ของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ของนักเขียนมลายูมุสลิมทั้งในท้องถิ่นปัตตานีเอง และในประเทศมาเลเซียอีกหลายเรื่อง* นอกจากนั้น ยังเป็นต้นกำเนิดของเรื่องราวเล่า

¹³⁵ Davisakd Puaksom, “Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention,” p.84-85.

* งานเหล่านี้เช่น อ.บางนรา, *ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน* (ม.ป.ท.: ชมรมแสงเทียน, 2519); อ.ลออแมน และ อารีฟิน บินจิ, *ลังกาสุกะ-ปาตานี ดารุสลาม* (ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนภาคใต้, 2541); อารีฟิน บินจิ, *ปาตานี ดารุสลาม* (ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนภาคใต้, 2543); มูฮัมหมัดซัมบรี อับดุลมาลิก, *ปัตตานีในอารยธรรมมลายู*, แปลโดย มาหะมะซาคี เจ๊ะหะ (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2543); আহম্মัด ฟาดี อัล-ฟาตานี, *ประวัติศาสตร์ปัตตานี*, แปลโดย นิค อับดุล รากิบ ศิริเมตตาทกุล (ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2543).

ขานเกี่ยวกับเหตุการณ์ดุซงญอที่มีแก่นเรื่องอยู่ที่การคุกคามอย่างไม่มีที่สิ้นสุดของทางการไทย ซึ่งได้ถูกผลิตซ้ำทั้งในงานวิชาการและเรื่องเล่าขานในท้องถิ่นอย่างต่อเนื่อง

นอกจากนั้น ภาวะกำกวมระหว่างนิยายปรัมปรากับประวัติศาสตร์ยังมีผลต่อการนำเสนอ กระบวนเนื้อหาด้วย โดยการช่วยเชื่อมต่อราชวงศ์ศรีวังสาเข้ากับราชวงศ์ล้านตัน ได้อย่างกลมกลืน ซึ่งมีความแตกต่างจากอิกายัต ปัตตานี ที่เน้นย้ำว่าการสิ้นราชวงศ์ศรีวังสาที่รายากูนิงนั้นเป็นสาเหตุแห่งความวุ่นวายและทำให้บัลลังก์ราชสำนักปัตตานีเกิดความสั่นคลอน การย้อนอดีตผ่านการค้นหาความเป็นมลายูดั้งเดิม การเสนอข้อสมมติฐานซึ่งมีลักษณะนิยายปรัมปราระหว่างการผสมผสานระหว่างชาวยาคุนกับชาวอินเดียกระทั่งกลายเป็น “มลายู” ในความหมายของผู้รู้ ผู้ได้รับการยกย่อง หรือนักปราชญ์ เมื่อผสมผสานกับการเปิดรับศาสนาอิสลามของชาวปัตตานีตั้งแต่ต้นราชวงศ์ศรีวังสา ช่วยลดทอนน้ำหนักเสียหายตำหนิราชวงศ์ล้านตันลงไปอย่างสิ้นเชิง จากการนำเสนอภาพลักษณ์ของ กษัตริย์ที่ดีที่พึงปรารถนาที่จำเป็นต้องสืบทอดผ่านราชวงศ์เดียวกันมาสู่เส้นใยใหม่คือการสืบทอดผ่านชาติพันธุ์และศาสนา ความเป็นนิยายปรัมปราที่ผสมผสานกับประวัติศาสตร์ทำให้การเข้ามาปกครองปัตตานีของราชวงศ์ล้านตันไม่เป็นปัญหา ด้วยเหตุนี้ความวุ่นวายในราชสำนักปัตตานีสสมัยราชวงศ์ล้านตันที่อิกายัต ปัตตานีให้ความสำคัญจึงไม่ถูกจดจำว่าเป็นเหตุมาจากการแย่งชิงอำนาจกันเองของสมาชิกราชวงศ์และกลุ่มขุนนาง ความทรงจำต่อความเจ็บปวดที่ได้รับจากอำนาจของรัฐไทยในทศวรรษ 2480-2490 ที่ชุกรีเขียนเรื่องนี้ขึ้น (เช่น กรณีหะยีสุหลง และดุซงญอ และการปฏิวัติทางวัฒนธรรมสมัยจอมพลแปลก พิบูลสงคราม) ทำให้บทบาทเชิงลบของราชวงศ์ล้านตันเลือนหายไป ความวุ่นวายและสั่นคลอนหลังราชวงศ์ศรีวังสาจึงถูกทรงจำว่าเกิดขึ้นมาจากสยามซึ่งเป็นคนต่างศาสนาและต่างชาติพันธุ์ ในแง่นี้ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* จึงเป็นการสร้างความทรงจำใหม่ โดยการเปลี่ยนแปลงความทรงจำจากอิกายัต ปัตตานี ที่มีนัยสานความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างปัตตานี-สยามในลักษณะของเครือญาติที่มีความเป็นรัฐที่เท่าเทียมกัน แต่เรื่องเล่าของชุกรีเปลี่ยนมายอมรับความยิ่งใหญ่ของสยาม/ไทย แต่เป็นความยิ่งใหญ่ของผู้มีอำนาจที่ดูร้ายและคุกคาม แม้ว่าจะพยายามสืบสาวลงไปถึงรากเหง้าของความเป็นรัฐปัตตานีที่ยิ่งใหญ่ในเชิงนิยายปรัมปรา แต่ดูเหมือน *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* ก็ยอมรับว่าเมื่อเปรียบเทียบกับสยามแล้ว ปัตตานีเป็นรัฐขนาดเล็กทางทางอำนาจและการเมือง การยอมรับเช่นนี้คือวรรณศิลป์ของการเล่าเรื่องอย่างหนึ่งที่จะขบเน้นบทบาทด้านร้ายของสยาม/ไทยให้เด่นขึ้น

ในมโนทัศน์ของเรื่องเล่าเรื่องนี้ มองว่ายิ่งกาลเวลาผ่านไป ปัตตานีก็ยิ่งเสื่อมถอยลง การปราศจากอำนาจของราชาเป็นศูนย์กลางของความเสื่อมถอยที่แผ่รัศมีไปสู่ด้านอื่นๆ ให้เกิดความเสื่อมถอยด้วย พลวัตของเมืองปัตตานีที่เรื่องเล่าแสดงออกมาอย่างภาคภูมิใจ ไม่ว่าจะด้านการค้า

การสงคราม การเมือง หรือด้านวัฒนธรรมจะถูกทำลายด้วยความก้าวร้าวของสยามมาตั้งแต่ต้น ปัตตานีจึงถูกสยามขับเคลือนไปในทางเสื่อม ซึ่งนี่เองที่ทำให้เกิดอุปมาอุปมัย “ต้นไม้แคระแกร็น” ดังที่ชุกรีเปรียบเทียบเปรยว่าปัตตานี “เปรียบได้กับต้นไม้เล็กๆ ชนิดหนึ่งที่ไม่มีความที่จะเจริญเติบโตได้” โดยมีสยามเป็นผู้กระทำจากอดีตที่สยามบั่นทอนด้วยสงคราม การปล้นชิง การครอบงำทาง วัฒนธรรม ตามลำดับเวลามากระทั่งถึงยุคปัจจุบัน (ของเรื่องเล่า) ซึ่งสยามบั่นทอนด้วยการไม่พัฒนา และไม่เคารพสิทธิตามระบอบประชาธิปไตย¹³⁶ ภาพสยามที่ก้าวร้าวซึ่งถูกกล่าวซ้ำๆ ไม่ว่าจะเป็ นสยามในนามของ “บุคคล” อย่างเช่นนายจันทองผู้แปรพักตร์ หรือสยามทั้งกองทัพ คือวรรณศิลป์ที่ สำคัญยิ่งของเรื่องเล่าเรื่องนี้ เพราะดังที่เอ็ดมุนด์ ลีค กล่าวไว้ถึงปกรณัมกับการสร้างโลกแห่งความ เป็นจริงว่า การกล่าวซ้ำคือการสร้างความจริง

ในความคิดของผู้ที่ศรัทธา...ความซ้ำซากของปกรณัมกลับทำให้ ข้อเท็จจริงน่าเชื่อถือจนสนิทใจ ปกรณัมใดที่แยกออกมาอยู่เป็นเอกเทศก็ เหมือนกับสาระใส่รหัสที่เต็มไปด้วยกลิ่นรบกวน แม้แต่สาวกที่มีความเชื่อมั่น มากที่สุดก็ยังไม่แน่ใจกว่าสาระนั้นหมายถึงอะไรกันแน่ ขณะที่ความซ้ำซาก ของปกรณัมสามารถทำให้ผู้มีจิตศรัทธารู้สึกได้ว่า ปกรณัมต่างสำนวนแม้ว่าจะมี รายละเอียดที่แตกต่างกัน แต่ก็ยืนยันถึงความเข้าใจของเขาและช่วยตอกย้ำ สาระตลึงหลักของปกรณัมทุกฉบับ¹³⁷

การกล่าวถึงปกรณัมต่างสำนวนชวนให้คิดถึงแนวคิดเรื่องโครงสร้างของเลวี สเตราท์ ที่ กล่าวถึงเรื่องเล่าปรัมปราหลากหลายสำนวนแต่มีโครงสร้างในระดับลึกเดียวกัน (ซึ่งผู้วิจัยได้ใช้เป็น แนวทางในการวิเคราะห์โครงสร้างตำนานและอิกายัตสมัยจาริตที่นำมาศึกษาแล้วในบทที่ 2) ขณะเดียวกันก็มีความคล้ายคลึงกับวัฒนธรรมการเขียนหรือการเล่าเรื่องของวรรณกรรมพื้นเมืองใน ภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจาริตที่ไม่ได้เล่าด้วยถ้อยคำ แต่เล่าด้วยการให้ภาษาสร้างภาพที่ ช้อนๆ ซ้ำๆ กันขึ้นมาโดยไม่ให้ความสำคัญกับกระแสของเรื่องตามลำดับเวลาที่เข้าใจกันอยู่ใน ปัจจุบัน ดังที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์แล้วว่าเรื่องเล่าเหล่านี้มีโครงสร้างที่สามารถสวมลงรอยกันได้ ใน กรณีของ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* ของชุกรีก็คล้ายคลึงกัน การสร้างภาพซ้ำๆ ใน

¹³⁶ อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, หน้า 92-95.

¹³⁷ Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays* (London: Jonathan Cape, 1969), p.9. อ้างถึง ใน ธงชัย วินิจจะกูล, “ภูมิภาคและประวัติศาสตร์,” แปลโดย พวงทอง ภวัครพันธุ์, ใน *ฟ้าเดียวกัน* 6, 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2551), หน้า 114.

เรื่องทำให้เห็นปัตตานีเป็นเสมือนคลื่นในทะเลที่ผาดขึ้นสูงแล้วก็ยุบลง ก่อนจะผาดขึ้นอีกและยุบลงอีกเป็นเช่นนี้หลายๆ ครั้งตั้งแต่สมัยราชวงศ์ศรีวังสา สยามกลายเป็นเงื่อนงำที่ก่อกำเนิดปัตตานีไม่สามารถดำรงความยิ่งใหญ่เอาไว้ได้โดยตลอด แต่น่าสนใจว่า ในบริบททางประวัติศาสตร์นั้น สยามและปัตตานีอาจไม่ได้มีความสัมพันธ์กันในลักษณะคู่ขัดแย้งเช่นที่ปรากฏในเรื่องเล่าเรื่องนี้ตลอด ซึ่งอีกยัด ปัตตานี (โดยผู้วิจัยได้กล่าวไปแล้วว่าสยาม-ปัตตานี ในความทรงจำของตำนานจารีตนั้นอยู่บนแกนความสัมพันธ์แบบเครือญาติ) แต่ภาพนี้เกิดขึ้นเพราะอำนาจของโครงเรื่องที่ถูกล่วงไว้แต่ต้นให้สยามเป็นผู้ร้าย ปัตตานีเป็นผู้พ่ายแพ้ (ทั้งๆ ที่ดำรงตนอยู่อย่างสงบมาโดยตลอดยาวนานในประวัติศาสตร์) ในลักษณะของเรื่อง โศกนาฏกรรมที่พระเอกพ่ายแพ้แต่สามารถยึดกุมจิตใจผู้ชมหรือผู้อ่านได้ โครงเรื่องเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าสิ่งที่ควบคุมเรื่องเล่าคือปัจจุบันที่ชุกกริกำลังเขียนวรรณกรรมประวัติศาสตร์เรื่องนี้อยู่ เป็นการนำเอาปัจจุบันไปใส่ไว้ในบริบทของอดีตที่ปัจจุบันจะสามารถจินตนาการไปถึงได้ ทำให้อดีตกลายเป็นเรื่องที่ใกล้ชิด คั่นเคย และเข้าใจได้ ตรงนี้เองที่ผู้เล่าเรื่องจะสามารถถ่ายทอดคุณธรรม ค่านิยม อารมณ์ ความรู้สึกของปัจจุบันลงไป ซึ่งสำหรับเรื่องเล่าเรื่องนี้คือ “ความรัก...ความหวงแหน...ความสำนึก...และความรับผิดชอบ” ต่อปัตตานี อดีตที่ถูกโยงเข้ามาใกล้ชิดกับปัจจุบัน ทำให้เกิดความรู้สึกว่าอชิปไตย เสรีภาพ หรือเอกราช เป็นสิ่งที่มีอยู่แล้วตั้งแต่อดีต มันเป็นมรดกตกทอดที่ปัตตานีจะคว้ามกลับมาได้ด้วยความกล้าหาญซึ่งอดีตได้ให้มาแล้วเช่นเดียวกัน

ในบรรทัดสุดท้ายของ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี* อิบรอฮิม ชุกกริ ได้ทิ้งท้ายเอาไว้ที่น่าดึงดูดใจว่า “เพื่อความเป็นที่ดีขึ้น ชาวมลายูปะตานีจะต้องไม่ปล่อยให้รัฐบาลสยามเป็นผู้กำหนดโชคชะตาให้ แต่พวกเขาจะต้องกำหนดโชคชะตาของตัวเอง”¹³⁸

แม้ข้อความนี้จะเป็บบรรทัดสุดท้ายของเรื่องเล่าที่ธรรมดาแล้วมักจะเป็นการจบเรื่องและให้คำตอบแก่ผู้อ่าน แต่ดูเหมือนจะเป็นบรรทัดเริ่มต้นของเรื่องเล่าเกี่ยวกับปัตตานีของนักเขียนมลายูมุสลิมในช่วงเวลาต่อๆ มา ตลอดจนเรื่องเล่ามุขปาฐะต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างไทยและปัตตานี การใช้คำว่า “พวกเขา” แทนชาวปัตตานี ในเชิงวรรณศิลป์คือการสร้างระยะห่างระหว่างงานเขียน ผู้เขียน และกลุ่มเป้าหมายที่ตัวงานเขียนต้องการสื่อสารด้วย แต่ดังที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ข้างต้นแล้วทำให้เห็นว่าวรรณศิลป์ไม่ใช่ “รูปแบบ” ทางการเขียนที่แยกออกหรือไม่เกี่ยวข้องใดๆ กับ “เนื้อหา” ในกรณีนี้คำว่า “พวกเขา” จะสร้างความเป็นภววิสัยให้สิ่งที่ตัว

¹³⁸ อิบรอฮิม ชุกกริ, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, หน้า 95.

งานเขียนกำลังพูด และมีความหมายเป็นอย่างมากต่ออำนาจของงานเขียนเรื่องนี้ในการส่งผ่านความรู้ ความจริง ซึ่งก่อตัวเป็น “ตัวตน” ของปิตตานีในปัจจุบัน

เจตนาธรรมของเรื่องเล่าที่ด้วยทไม่ได้พูดถึงตรงๆ แต่สัมผัสหรือรับรู้ได้ผ่านการใช้กลวิธีทางวรรณศิลป์เหล่านี้เองที่ทำให้อิบรอฮิม ชุกรี ตั้งชื่อเรื่องเล่าตอนนี้ผิดไปจากใจความสำคัญของเรื่องอย่างสิ้นเชิง หากพิจารณาตามแนวคิดของมิเชล ฟูโกต์ วรรณศิลป์ของอิบรอฮิม ชุกรี ในการสร้างตัวตนของปิตตานีผ่านเรื่องเล่าเรื่องนี้คือการแสดงท่าทีเล่าเรื่องหรือบอกเล่าความจริงที่ชุกรีจัดวางมุมมองและเสียงเล่าของตัวเองอยู่ในสถานะ “ผู้บอกความจริง” (parthesiast) มุมมองและตัวตนของผู้เล่าเรื่องเป็นตัวกลางระหว่าง “ความจริงที่ค้นพบ” และ “ผู้รับฟังความจริง” การสถาปนาสถานะของผู้บอกเล่าเช่นนี้ผูกพันผู้เล่าเข้ากับการเล่าเรื่อง (ความจริง) และเรื่องราวในอดีตที่ถูกลืม (หรือสร้างขึ้น) ว่า “เป็นพันธะ” ที่ต้องกระทำ ผู้บอกเล่ามีพันธะหน้าที่ทำ “ความจริง” ให้ปรากฏในเรื่องที่เมื่อออกไปแล้วอาจทำให้สังคมรวดราวแบ่งแยก แต่ที่สุดก็จะเข้มแข็งขึ้น* ปิตตานีในเรื่องเล่าจึงเป็นปิตตานีที่ยังเป็นโครงการที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์ จึงยังคงมีความปวดร้าว ทูรันทุราย เส้าหมอง และภาคภูมิใจ การผลิตเรื่องเล่าออกมาอย่างมากมายในปัจจุบันในงานเขียนหลายรูปแบบ ทั้งงานวิชาการ งานวรรณกรรม บทรายงาน ทั้งของนักเขียนในท้องถิ่น นักวิชาการ และบุคคลภายนอก แสดงให้เห็นว่าโครงการปิตตานียังไม่เสร็จสิ้น และอาจไม่มีวันเสร็จด้วย เพราะโครงการนี้สร้างขึ้นมาจากการเล่าเรื่องซึ่งเต็มไปด้วยความแพรวพราวทางวรรณศิลป์ และโครงเรื่องที่กระชบตายตัว นักเขียนมุสลิมบางท่านเห็นว่าปิตตานีดำรงตนอยู่ในโลกของเรื่องเล่า และอาจไม่มีวันพบความจริงได้ครบโดที่ไม่ว่าสร้างเรื่องเล่าขึ้นมาใหม่บนพื้นฐานของการเปิดใจยอมรับความเป็นจริงในปัจจุบัน เขาเสนอตอนหนึ่งว่า

ความรู้สึกเบื้องต้น เราคิดว่าคงเป็นเพราะสยามเป็นผู้ทำลาย เพราะเราถูกปลุกฝังมาเช่นนั้น...ปิตตานี เป็นแหล่งเรียนรู้ศาสนาอิสลามที่ดีที่สุดในแหลมมลายู ผมไม่แน่ใจว่าเอาข้อมูลมาจากไหน แต่ผมอยากเรียกร้องให้ลองตั้งประเด็น

* มิเชล ฟูโกต์ แบ่งวิธีการบอกเล่าความจริงออกเป็น 4 ลักษณะ คือ 1) วิถีแห่งศาสดา (prophet) เป็นผู้ที่ไม่ได้เสนอความจริงในนามของตนเอง แต่เสนอในฐานะ “ตัวกลาง” ระหว่าง “ผู้พูดที่แท้จริง” (เช่น พระเป็นเจ้า) กับมนุษย์ 2) วิถีแห่งปราชญ์ (sage) เป็นการนำเสนอความจริงเกี่ยวกับชีวิตตัวตนของโลกนี้ ในนามของตนเองในฐานะผู้มีปัญญาญาณ 3) วิถีแห่งครู-นักเทคนิค (teacher-technician) ในฐานะผู้ครอบครองทักษะบางอย่างที่ถ่ายทอดต่อศิษย์ได้ และ 4) วิถีแห่งผู้บอกความจริง (parthesiast) อ้างถึงใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง”: ปิตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ, หน้า 34-35.

ขึ้นมาว่า อะไรคือสัญลักษณ์หรือข้อบ่งชี้ว่าเป็นเช่นนั้น? ในยุคนั้นมีโรงเรียนสอนศาสนาหรือปอเนาะมากที่สุดสักกี่แห่ง? มีสักกี่แห่ง? 1,600 แห่งเกิดขึ้นมาในช่วงใด?...สังคมปาตานีในอดีตกับปัจจุบันยุคไหนผู้คนปฏิบัติศาสนกิจจริงจังกวากัน? แล้วยิ่งพิจารณาประวัติศาสตร์ให้ดี จะเห็นว่าส่วนของคนจีนหายไป เราพูดกันแต่มลายู จนลืมไปว่าคนมลายู หรือคนจีนกันแน่ที่เป็นพ่อค้าวาณิชของปาตานี ความรุ่งเรืองของปาตานี คนจีนทำเรื่องเดียว คือหล่อปืนใหญ่หรือ? แล้วสุสานจีนที่ริมทะเลตันหยงลุโละใกล้กับกรือเซะเป็นของใคร?

ที่ผมพูดเช่นนี้เพราะเมื่อเราถูกปลุกฝังทำให้เข้าใจว่าเรายังใหญ่ แล้วหันมาดูตัวเองวันนี้มันไม่ใช่ เมื่อมีคนบอกเราว่าสยามไง มันเป็นคนทำลายเรา ทำให้เราตกต่ำ ลูกหลานมลายูปาตานีตกต่ำเพราะสยาม แล้วเราก็เข้าร่วมกับคนบางกลุ่มบอกเล่าเรื่องราวเหล่านี้ เพื่อหวังสร้างแรงกระตุ้นที่จะกอบกู้ ก่อให้โกรธเกลียดสยาม เราให้ความหมายของโลกมลายูถึงสุมาตรา แต่อินโดนีเซียกลับไม่ยอมรับว่าเขาคือมลายู เขาบอกว่าเขาคือยวา อักษรยวาที่เป็นรูปเดียวกับอักษรอาหรับแต่อ่านเป็นความหมายมลายูที่ใช้อยู่ในบ้านเราก็มาจากเขา บันทึกในโลกมุสลิมรู้จักมะละกา แต่เราบอกลูกหลานเราว่าโลกรู้จักปาตานีมากกว่า

ตรงนี้แหละที่ผมบอกว่ามันคือหัวใจ โลกของมลายูปาตานีที่เป็นจริงทางประวัติศาสตร์อยู่ที่ไหนกัน? ดังกาสุกะ กับสิงหนครยิ่งใหญ่ต่างกันแค่ไหนเพียงใด?...เพราะเมื่อเราสร้างประวัติศาสตร์เชื้อชาติแล้ว เราก็เอาศาสนามาผูกและลงท้ายด้วยสยามเป็นผู้ทำลายอีก รวมแล้วทั้งเผ่าพันธุ์ ทั้งศาสนาเคยยิ่งใหญ่ที่ปาตานี แต่ตกต่ำเพราะสยาม นี่แหละคือคำตอบที่ว่าทำไมจึงสามารถปลุกเร้าคนหนุ่มสาวรุ่นแล้วรุ่นเล่าให้ลุกขึ้นต่อสู้ และเชื่อว่าเป็นข้อกำหนดทางศาสนา เกิดความชอบธรรมในการกระทำรุนแรง¹³⁹

ความคิดเห็นข้างต้น ชี้ชัดอย่างหนึ่งว่า การดำเนินเรื่องอยู่ในโครงเรื่องที่แข็งตัว หรือเรียกว่าเป็น “สูตรสำเร็จ” ของการเขียนในเรื่องเล่าเกี่ยวกับปัตตานี เต็มไปด้วยการหลงลืม และการเน้นย้ำที่จะจดจำ ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวในบทที่ 2 แล้วว่าการหลงลืมและการจดจำบ่งชี้ถึงลักษณะความเป็นการเมืองของเรื่องเล่า หากรัฐไทยใช้การหลงลืมและการจดจำสร้างโครงเรื่องว่าด้วย “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ที่แข็งตัวจนเกิดการกีดกันทางวัฒนธรรมมากกว่าการผสมผสาน ก็อาจกล่าวได้ว่า

¹³⁹ บะห์รุณ (นามแฝง), “มองประวัติศาสตร์ด้วยตาเนื้อ” ฟ้าเดียวกัน 4: 2 (เมษายน-มิถุนายน 2549): 108-

ปัตตานีก็ได้ใช้ยุทธวิธีนี้เช่นกันในการตอบโต้ต่อต้านยุทธวิธีของไทยดังกล่าว หากการหลงลืมเป็นปัจจัยสำคัญในการก่อร่างสร้างชาติ ดังที่เอร์เนสต์ เรแนน¹⁴⁰ กล่าวไว้ ปัตตานีก็พร้อมที่จะหลงลืมเพื่อการก่อร่างสร้าง “ชาติปัตตานี” ได้พอๆ กัน อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าหรือการสร้างเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ (ซึ่งเอร์เนสต์เรียกว่าการศึกษาวิจัยทางประวัติศาสตร์) ก็ทำให้การใช้ความรุนแรงซึ่งดำรงอยู่คู่กับกำเนิดแห่งการก่อร่างสร้างรูปทางการเมืองทั้งปวงเป็นที่ประจักษ์ชัดขึ้น ทางออกจากความรุนแรงที่พ่วงติดมานี้ย่อมไม่ใช่การปิดปาก ไม่เล่าเรื่อง แต่อาจจะเป็นการสร้างเรื่องเล่าแบบใหม่ๆ ที่โครงเรื่องมีความยืดหยุ่นหลากหลาย บางทีสังคมปัจจุบันอาจต้องการการเล่าเรื่องแบบสมัยจารีต อย่างตำนานและอภินิหารมากกว่าเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่สังคมรับฟังกันอยู่ในปัจจุบันก็เป็นได้

5.3 สงครามและสันติภาพ: ตำนานเกี่ยวกับมัสยิดหรือเซะกับอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในปัตตานี

สถานการณ์ความขัดแย้งบริเวณ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบัน โครงเรื่องที่ตอกย้ำความขัดแย้ง 2 ฝ่ายระหว่างรัฐไทยกับปัตตานีนั้นหลงลืมกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มสำคัญไปกลุ่มหนึ่ง นั่นก็คือชาวไทยเชื้อสายจีนซึ่งมีบทบาทอยู่ในประวัติศาสตร์ปัตตานีมาอย่างยาวนาน สิ่งนี้สะท้อนให้เห็นว่าขณะที่มีการสร้างเรื่องเล่าตัวตนของปัตตานีในฐานะดินแดนแห่งมลายูมุสลิมที่มีรากเหง้ามาอย่างสืบเนื่องยาวนานนั้น เรื่องเล่าของปัตตานีไม่เพียงแต่หลงลืมบทบาทด้านที่สร้างสรรค์ของสยามซึ่งยอมมีอยู่อย่างแน่นอนเท่านั้น แต่กลุ่มชาติพันธุ์จีนในปัตตานีก็ถูกทำให้เลือนหายไป แม้เนื้อเรื่องบนโครงเรื่องความสัมพันธ์เลวร้ายของสยาม-ปัตตานี จะมีกล่าวถึงชาวจีนอยู่บ้าง ตั้งแต่ยุคโบราณที่มีความสัมพันธ์ต่อการค้าขายทางทะเล และการมีส่วนร่วมในการสร้างปืนใหญ่ให้แก่ราชาปัตตานี แต่โครงเรื่องที่แท้จริงของเรื่องเล่าก็กดทับบทบาททางวัฒนธรรมของกลุ่มคนกลุ่มนี้ไปอย่างน่าเสียดาย ชาวจีนจึงดูเหมือนจะไม่มี ความเกี่ยวข้องกับตัวตนทางวัฒนธรรมของปัตตานีเลย ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วไม่ได้เป็นเช่นนั้น

อย่างไรก็ดี ในช่วงกลางทศวรรษที่ 2480 เป็นต้นมา ชาวจีนในปัตตานีได้แสดงตนในเรื่องนี้ท่าทีของการแสดงตนคือการสร้างเรื่องเล่าของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเองขึ้นมา โดยหยิบเอาตัวละครชาวจีนในเรื่องเล่าของอิบรอฮิม ชุกรี มาสร้างสีสันให้โดดเด่น จนกลายเป็นตำนานลึ้ม โต๊ะเคี่ยม-ลึ้มกอ

¹⁴⁰ Ernest Renan, “What is a Nation?” in Homi K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1990), p.11.

เหนียว ที่สังคมไทยรู้จักกันเป็นอย่างดีในปัจจุบัน ประเด็นคำถามของผู้วิจัยในหัวข้อนี้ก็คือ ตำนานมีบทบาทหรือมีผลต่อการสร้างค่านิยมเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อย่างไรในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงในบริบทภาคใต้ และมีบทบาทในการผลิตซ้ำหรือธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวจีนในปัตตานีอย่างไร และกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใหญ่อย่างชาวมลายูมุสลิมมีท่าทีอย่างไรในตำนานสร้างใหม่นี้

ชาลส์ คายส์ (Charles Keyes) เห็นว่าชาติพันธุ์เป็นทั้งมรดกที่ตกทอดมาจากอดีตและสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่ผู้คนต่างก็สร้างสรรค์ ดัดแปลง ยอมรับ หรือปฏิเสธความหมายของชีวิตให้สอดคล้องกับสังคมปัจจุบัน และวิถีทัศน์ที่สอดคล้องกับอนาคตของตนเองและกลุ่มชน ในแง่นี้ สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในปัตตานี เรื่องเล่าถูกใช้ประโยชน์ในฐานะของเครื่องมือในการประดิษฐ์สร้างและธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เช่นเดียวกับความพยายามค้นหารากเหง้าของความเป็นมลายูมุสลิมในเรื่องเล่าของอิบรอฮิม ซูกรี ชาวจีนในปัตตานีก็ได้สืบค้นสาระสำคัญของตัวละครในตำนานเพื่อโยงใยตัวตนเข้ากับประวัติศาสตร์อันยาวนานที่เมืองจีน พร้อมกันนั้นก็ได้รับรจกกลุ่มชาติพันธุ์ตัวเองลงไปประวัติศาสตร์ปัตตานี และประวัติศาสตร์ไทย เพื่อสร้างการยอมรับและการอยู่ร่วมกัน หากการอุทิศตัวเข้ากับระบบราชการสยามของชาวจีนที่บอกเล่าไว้ในประวัติศาสตร์ไทย โดยเฉพาะพงศาวดารหัวเมืองภาคใต้เช่น เมืองสงขลา เป็นต้น ก็คือการกลืนตัวเองเข้ากับอำนาจศูนย์กลาง ตำนานลิ้ม โต๊ะเคี่ยมและเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวก็กล่าวได้ว่า พร้อมๆ กันนั้นกลุ่มชาวจีนก็ได้พยายามสร้างความกลมกลืนตัวเองเข้ากับอำนาจในท้องถิ่นอีกด้วย

ในที่นี้ ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงบทบาทของชาวจีนในบริบททางประวัติศาสตร์ปัตตานี จากนั้นจึงจะได้วิเคราะห์การเกิด การแพร่กระจาย และความเปลี่ยนแปลงของตัวบทตำนานเพื่อแสดงให้เห็นถึงโครงเรื่องเรื่องเล่าที่มีความยืดหยุ่นซึ่งเอื้อประโยชน์ให้เกิดบูรณาการทางสังคมและวัฒนธรรมมากกว่าเรื่องเล่าที่มีโครงเรื่องแข็งตัวดังที่ได้วิเคราะห์มาแล้วในหัวข้อ 5.2

5.3.1 “คนจีน” ในสังคมปัตตานี

ตัวละครที่ชื่อ *ลิ้ม โต๊ะเคี่ยม* หรือ *ลิ้มเต้าเคี่ยม* ซึ่งปรากฏอยู่ในตำนานที่เกี่ยวข้องกับเมืองปัตตานีทั้งฉบับลายลักษณ์ และมุขปาฐะนั้นกล่าวกันว่าเป็นคนที่มีตัวตนอยู่ในจริงในประวัติศาสตร์ จอร์จ วิลเลียม สกินเนอร์ ระบุไว้ว่าเป็นคนๆ เดียวกับโจรสลัดจีนผู้หนึ่งในสมัยราชวงศ์หมิงที่

หลบหนีการกวาดล้างของทางการมาอยู่ที่ปัตตานี¹⁴¹ ในปี พ.ศ.2081 ปินโต พ่อค้าชาวโปรตุเกส บรรยายไว้ว่า เมื่อเขามาถึงปัตตานีก็ได้พบกับชาวโปรตุเกสราว 300 คน นอกจากนั้นก็ยังมีชาว ตะวันออกชาติอื่นๆ ได้แก่ชาวสยาม จีน และญี่ปุ่น นอกจากนี้ยังได้พบจารึกเหนือหลุมฝังศพของ ชาวจีนที่ระบุงศกราชตรงกับปี พ.ศ.2135 จึงอาจกล่าวได้ว่าในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนกลางได้มีชาว จีนเข้ามาตั้งหลักแหล่งอยู่ที่ปัตตานีแล้วอย่างถาวร ในพุทธศตวรรษที่ 22 บันทึกลงของชาวฮอลันดา ระบุว่า ขณะนั้นมีชาวจีนอยู่ในปัตตานีประมาณ 1 ใน 3 ของประชากรทั้งหมด คนกลุ่มนี้มีบทบาท เกี่ยวข้องกับการค้าทางทะเลของเมืองทั้งหมด ท่าภาษีของชาวจีนได้บรรทุกสินค้ามีค่าต่างๆ มาสู่ เมืองท่าแห่งนี้ ในขณะที่ชาวพื้นเมืองมักทำการเกษตรและจับปลาเป็นหลัก ด้วยเหตุนี้ พ่อค้าจีนใน ปัตตานีจึงร่ำรวยที่สุด และมีความสัมพันธ์กับรายาเป็นอย่างดี¹⁴²

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการสร้างความสัมพันธ์กับคนพื้นเมือง ทำให้ชาวจีนไม่ได้ ประกอบการค้าทั้งหมด แต่ทำงานเป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐประจำอยู่เมืองท่าในตำแหน่งสำคัญๆ เกี่ยวกับ ภาษีอากร และการค้า ราชสำนักมักจ้างชาวจีนให้ทำการค้าโดยตรง เพราะคนเหล่านี้กลมกลืนได้ง่าย จึงไม่เป็นอันตราย ทั้งยังมีความจงรักภักดีสูงอีกด้วย ดังเช่นมีบันทึกเกี่ยวกับบทบาทของชาวจีน 3 คนที่รับราชการอยู่ในราชสำนักปัตตานีเมื่อปี พ.ศ.2143 คนหนึ่งชื่อ จาง เป็นชาวเมืองจาง-โจว รับ ราชการสมัยรายาอิเยาและรายาปิรุ บุตรชายของจางได้รับการแต่งตั้งเป็นข้าราชการภายหลังพ่อ เสียชีวิต ส่วนข้าราชการอีก 2 คน คือหลี่ก๊วย และหลิน อวัน-หลิน ซึ่งเป็นผู้ที่ชาวญี่ปุ่นติดต่อราชการ ด้วยนั้นก็คงดำรงตำแหน่งสำคัญเกี่ยวกับการค้าต่างประเทศ¹⁴³ นอกจากนั้น ด้วยความเป็นกลุ่มคนที่ มีความอดสาเห ชาวจีนในปัตตานีจึงอาจประกอบอาชีพด้านช่างด้วยเช่นกัน ดังเห็นได้จากตำนาน ลิม โต้ะเคี่ยมบางสำนวนที่ระบุว่าเขาและลูกน้องชาวจีนเป็นช่างหล่อปืนใหญ่ และช่างก่อสร้าง ในช่วงเวลาใกล้เคียงกันนี้ เอกสารของชาวอังกฤษที่เข้ามาเมืองปัตตานีเมื่อ พ.ศ.2160 บอกเล่าถึง สภาพบ้านเมืองและผู้คนไว้ตอนหนึ่งว่า เมืองแห่งนี้มีสุเหร่าหลายแห่ง มีชาวจีนมากกว่าชาว พื้นเมือง มีภาษาที่ใช้กัน 3 ภาษา คือมลายู ไทย และจีน “ชาวจีนสร้างศาลเจ้า ชาวไทยสร้าง พระพุทธรูป”¹⁴⁴

¹⁴¹ จอร์จ วิลเลียม สกินเนอร์, สังคมจีนในประเทศไทย: ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์, แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์ และคณะ (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2529), หน้า 4.

¹⁴² ขงยุทธ ชูแวน, รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารีต คริสต์ศตวรรษที่ 16-18, หน้า 71.

¹⁴³ จอร์จ วิลเลียม สกินเนอร์, สังคมจีนในประเทศไทย: ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์, หน้า 4.

¹⁴⁴ อนันต์ วัฒนานิก, ประวัติเมืองลังกาสุกะ-เมืองปัตตานี (กรุงเทพฯ: มิตรสยาม, 2531), หน้า 154.

ความสามารถทางการค้า ทำให้ชาวจีนมีบทบาทต่อพระคลังของราชสำนักปัตตานี โดยเป็นตัวประสานสำคัญที่ทำให้เกิดรูปแบบ “การค้าสามเหลี่ยม” (triangular trade) ระหว่างจีน-สยาม-ญี่ปุ่น สถานะความเป็นเมืองท่าของปัตตานีได้รับผลจากการค้ารูปแบบนี้ที่สำคัญ¹⁴⁵ ส่วนการค้าโดยตรงกับเมืองจีนนั้น เรือสินค้าที่เดินทางมาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 23 คือเรือจากฟูเกี้ยน และซีเกียง ซึ่งเป็นประตูไปสู่จีนและญี่ปุ่น ปัตตานีอนุญาตให้พ่อค้าชาวจีนเข้ามาค้าขายด้วยข้อเสนอพิเศษ โดยการยกเว้นภาษีสินค้าขาออกที่เป็นผลผลิตท้องถิ่น ความสัมพันธ์ทางการค้าระหว่างญี่ปุ่นและปัตตานีในศตวรรษนี้ก็มีชาวจีนเป็นตัวกลางและผู้ดำเนินการ ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับญี่ปุ่นไม่ค่อยราบรื่น การค้าจากปัตตานีไปยังนางาซากิก็มีความสำคัญขึ้น และเรือสินค้าเหล่านี้ก็ได้เดินทางมาจากจีน โดยไปรับสินค้าจากปัตตานีแล้วส่งต่อไปยังเมืองท่าของญี่ปุ่น หลักฐานของญี่ปุ่นบันทึกเอาไว้ว่า ปัตตานีไม่ได้ส่งเรือไปยังนางาซากิโดยตรง แต่เป็นเรือของชาวจีนที่ลำเลียงสินค้ามาจากปัตตานี บันทึกระบุว่าเรือปัตตานีเทียบท่านางาซากิครั้งแรกเมื่อ ปี พ.ศ. 2190 หลังจากนั้นบันทึกก็กล่าวถึงอีก 13 ครั้งตั้งแต่ปี พ.ศ.2218-2252 ในปี พ.ศ.2232 ระบุว่า “เรือปัตตานี...พร้อมลูกเรือชาวจีน 36 คนเข้าเทียบท่า เรือลำนี้เดิมเป็นเรือกวางตุ้งที่ไปค้าขายยังปัตตานีเมื่อปีก่อน...ในปีนั้นมีเรืออื่นๆ อีก 3 ลำจากเอ๋หมิงได้เข้าเทียบท่าที่ปัตตานี”¹⁴⁶ หรือในปี พ.ศ.2239 บันทึกว่าเรือจากปัตตานีพร้อมลูกเรือชาวจีน 40 คน เข้าเทียบท่า “เรือลำนี้เดิมเป็นเรือหนิงโปที่ไปค้าขายยังปัตตานี...มีเรือจีน 5-6 ลำไปค้าขายยังปัตตานี”¹⁴⁷

อาจกล่าวได้ว่า แม้ใน *อิกายัต ปัตตานี* จะได้กล่าวอ้างถึงถึงความสามารถของชาวมลายูในด้านการใช้เรือ และ *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี* จะกล่าวถึงอารยธรรมริมฝั่งน้ำที่ชาวมลายูมุสลิมในสมัยโบราณมีมากกว่าชาวสยามที่เชี่ยวชาญวัฒนธรรมในภาคพื้นทวีป แต่มรดกของการเดินเรือที่ก่อให้เกิดผลประโยชน์ทางการค้าระดับเมือง/รัฐ และมีความสำคัญกับราชสำนักปัตตานีนั้นมักจะเป็นความสามารถด้านการค้าและการเดินเรือของชาวจีน การเข้าไปมีบทบาทด้านนี้ของกลุ่มชาวจีนเป็นผลมาจากราชสำนักปัตตานีขาดบุคลากรทางด้านนี้ ส่วนคนมลายูพื้นเมืองส่วนใหญ่มักจะประกอบอาชีพด้านการเกษตร และการประมงเป็นหลัก จึงไม่อาจ

¹⁴⁵ ยงยุทธ ชูแฉ่น, *รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารีต คริสต์ศตวรรษที่ 16-18*, หน้า 72.

¹⁴⁶ สารสิน วีระผล, *จัมก้องและกำไร: การค้าไทยจีน 2195-2396* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และมูลนิธิโตโยต้า, 2548), หน้า 259-260.

¹⁴⁷ Ibid.

ตอบสนองความต้องการของรัฐที่ต้องเข้าไปเกี่ยวข้องกับการค้าต่างประเทศมากขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 22-23¹⁴⁸ แอนโทนี ริด กล่าวว่า บทบาทการค้าที่เกี่ยวข้องกับราชสำนักของชาวจีนนี้ ปรากฏให้เห็นในเมืองท่าสำคัญๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อย่างกว้างขวาง เช่น ปัตตานีของฮอลันดา ก็มีชาวจีนไปอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก ทำหน้าที่ด้านการค้าจนเป็นที่พอใจของผู้ปกครอง นอกจากนี้ยังเป็นกำลังแรงงานในการก่อสร้างเมืองและบุกเบิกพื้นที่เพาะปลูก

เหตุผลของการตั้งหลักแหล่งถาวรในเมืองปัตตานีนั้น น่าจะสืบเนื่องมาจากวัฒนธรรมการอพยพของชาวจีนที่ผู้อพยพเป็นผู้ชายที่ไม่ได้พาภรรยาไปด้วย ดังนั้นพวกเขาจึงต้องแต่งงานกับชาวพื้นเมือง พร้อมกับตั้งหลักแหล่ง ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 24 แม้เส้นทางการค้าจะมุ่งสู่บริเวณช่องแคบมะละกาเป็นหลัก และเรือของพ่อค้าชาวจีนจำนวนมากจะมุ่งไปที่นั่น แต่เข้าใจว่าพ่อค้าชาวจีนจำนวนหนึ่งก็ยังคงเดินทางมาปัตตานีอย่างสม่ำเสมอ ทั้งนี้เนื่องจากปัตตานีมีสินค้าพื้นเมืองที่พ่อค้าเหล่านี้ต้องการ ในต้นศตวรรษ เมืองจีนขาดแคลนข้าวจึงมีหลักฐานว่ามีเรือสินค้าเดินทางมาซื้อข้าวจากสยามและเมืองบริเวณคาบสมุทรมาเลย์¹⁴⁹

กล่าวโดยสรุปได้ว่าระหว่างพุทธศตวรรษที่ 21-23 ชาวจีนได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานอย่างถาวรอยู่แล้วในเมืองปัตตานี โดยเฉพาะในตัวเมืองซึ่งเป็นย่านการค้า กลุ่มคนเหล่านี้อยู่ใน 2 บริเวณใหญ่ๆ คือ บริเวณเขตพระราชวังเดิมที่กรือเซะ และย่านการค้าและชุมชนที่บานา บริเวณกรือเซะนั้นจะอยู่ทางด้านตะวันออกเฉียงใต้ โดยมีชื่อเรียกกันว่า ไชน่าทาวน์ ส่วนบริเวณย่านการค้าและชุมชนที่บานานั้น นอกจากชาวจีนแล้วยังมีชาวญี่ปุ่น อินเดีย อาหรับ เปอร์เซีย และชาวยุโรป ย่านบานาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 23 จึงเป็นตลาดการค้านานาชาติ ในช่วงรัชกาลพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว พ.ศ.2388 ศูนย์กลางของเมืองย้ายมาทางด้านตะวันออกของแม่น้ำปัตตานีทำให้ศูนย์กลางการค้าแห่งใหม่ บริเวณเรียกกันว่า “ตลาดจีน” จนเมื่อ พ.ศ.2440 ย้ายศูนย์กลางเมืองอีกครั้งมาตั้งอยู่ฝั่งตะวันตกของแม่น้ำ ซึ่งเป็นบริเวณศูนย์ราชการปัตตานีในปัจจุบัน¹⁵⁰

¹⁴⁸ ขงยุทธ ชูแวน, รัฐปัตตานีในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยจารีต คริสต์ศตวรรษที่ 16-18, หน้า 75.

¹⁴⁹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵⁰ นันทิยา พิมพ์ศิริผล, “ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวจีนกับชุมชนชาวมุสลิมในจังหวัดปัตตานี: กรณีศึกษาสุสานลิ้มกอเหนี่ยว,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 32, 36.

กลุ่มชาวจีนที่สำคัญซึ่งมีบทบาทโดดเด่นในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ก็คือตระกูล “คณานุรักษ์” เป็นตระกูลที่ถือเป็นต้นธารของตำนานลิ้มโต๊ะเคี่ยม-เจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว และมีศยิดกรือเซะตระกูลชาวจีนตระกูลนี้สืบเชื้อสายมาจาก ปู่ แซ่ตัน ชาวจีนฮกเกี้ยนที่อพยพจากเมืองจินมาอยู่ที่สงขลาในสมัยรัชกาลที่ 3 ปู่สร้างชื่อเสียงเมื่อเขาและพรรคพวกได้ร่วมมือกันช่วยเหลือรัฐบาลกลาง (ในนามของเมืองสงขลา)ปราบกบฏสายบุรีที่ถูกมองว่าแปรพักตร์ไปเข้าข้างฝ่ายมาเลย์ จากภารกิจนี้ ปู่ได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์เป็น “หลวงสำเร็จกิจจางวาง” ได้เป็นขุนนางไปประจำที่ปัตตานี ซึ่งที่นี้เองที่เขาได้คิดค้นตำแหน่ง “กะปิตัน” ของชุมชนชาวจีน และได้รับพระราชทานรางวัลเป็นสัมปทานเหมืองแร่ในเขตจังหวัดชายแดน สิ่งนี้เป็นพื้นฐานสำคัญที่ทำให้คนในตระกูลคณานุรักษ์รุ่นต่อๆ มาประสบความสำเร็จทั้งด้านการค้าขายและรับราชการในตำแหน่งสำคัญๆ ในปัตตานี คนในตระกูลนี้ยังเป็นผู้อุปถัมภ์พระพุทธศาสนาอย่างสำคัญ ศาลเจ้าเล่งจูเกียง หรือศาลเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว สุสานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว ก็สร้างขึ้นโดยคนตระกูลนี้ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

ดังที่กล่าวแล้วข้างต้นว่าชาวจีนในปัตตานีไม่ได้เป็นกลุ่มพ่อค้า หรือข้าราชการเท่านั้น แต่ยังมีกลุ่มช่างหรือผู้ใช้แรงงานอีกด้วย ดังบันทึกของวิลเลียม คาเมอรอน (William Cameron) เมื่อ พ.ศ.2424 ได้เล่าไว้ว่า ในเมืองปัตตานีนั้นมีผู้คนทั้งสยาม จีน และมลายูราว 3,000-4,000 คน ตัวเลขนี้เป็นการคาดการณ์ของเขเองเพราะทางราชการในขณะนั้นยังไม่ได้สำรวจประชากร ในเมืองมีชาวจีนราว 1 ใน 4 ของชาวมลายู ทำงานเป็น “พวกกุลีแบกหามสินค้า” ตั้งบ้านเรือนอยู่ด้านขวาของแม่น้ำ ส่วนเจมส์ ฟิชรอย แมกคาร์ที (James Fitzroy McCarty) ซึ่งมาเยือนปัตตานีหลังจากนั้นอีก 2 ปีเล่าว่าชาวจีนนิยมปลูกบ้านอยู่กันเป็นกลุ่ม “กิจการค้าขายทั้งหมดอยู่ในมือของคนจีน สินค้าหลักได้แก่ ตะกั่ว ดีบุก งาช้าง หนังสัตว์ และยาง”¹⁵¹

จะเห็นได้ว่าบทบาทของชาวจีนในปัตตานีนั้นครอบคลุมตั้งแต่หน้าที่ระดับสูงในฐานะข้าราชการ ที่ปรึกษาเจ้าเมือง พ่อค้า กระทั่งเป็นช่าง และผู้ใช้แรงงาน การดำรงอยู่ของคนกลุ่มชาติพันธุ์นี้จึงเอื้ออำนวยต่อการขยายตัวหรือเติบโตของเมืองอย่างจะขาดเสียไม่ได้ ในเมืองนครศรีธรรมราชนั้นกล่าวกันว่าจีนส่งอิทธิพลต่อวัฒนธรรมท้องถิ่นมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 12 ความเคลื่อนไหวของชาวจีนในปัตตานีดังที่ได้กล่าวมาที่คงสะท้อนถึงบทบาททางวัฒนธรรมที่คนกลุ่มนี้พึงมีต่อเมืองปัตตานีในลักษณะที่ไม่ต่างกัน

¹⁵¹ ครอบชัย หัตถา, ปัตตานี: การค้าและการเมืองการปกครองในอดีต (ปัตตานี: มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2541), หน้า 178-179.

5.3.2 การเขียนตำนานของชาวจีน

ตำนานเกี่ยวกับการสร้างมัสยิดหรือเซะสำนวนที่ได้รับการบอกเล่ากันมากที่สุดในปัจจุบัน เป็นตำนานที่สืบทอดมาจากการบันทึกของกลุ่มชาวจีน โดยเฉพาะฉบับของมูลนิธิเทพปฐมนิยสถาน ตระกูลคณานุรักษ์ โดยฉบับมูลนิธิเทพปฐมนิยสถานนั้นเรียบเรียงขึ้นโดยเคี่ยม สังกิติเสถียร และ นายดวง ทองอ่อน ตำนานเล่าว่า ในรัชสมัยพระเจ้าจื้อจงฮ่องเต้ แห่งราชวงศ์เหม็ง (ครองราชย์ ระหว่างปี พ.ศ. 2065-2109) ยังมีครอบครัวตระกูลหลิมอยู่ครอบครัวหนึ่ง มีบุตรชายหญิงสองคน ชายนั้นมีนามว่า หลิมเต้าเคียน มีลักษณะท่าทางอันตระหงายองอาจใจกว้างขวาง และมีสมัครพรรคพวกมาก ส่วนน้องสาวมีนามว่า หลิมกอเหนี่ยว เป็นผู้ที่มีอัธยาศัยอันดีงาม มีความกตัญญูต่อบิดามารดา และมีความกล้าหาญเด็ดเดี่ยว ต่อมาหลิม โต๊ะเคี่ยม ได้เข้ารับราชการ แต่ถูกป้ายสีจากขุนนาง กังฉินว่าจะสมคบกับโจรสลัดญี่ปุ่น ทางการเชื่อเพราะระแวงหลิม โต๊ะเคี่ยมอยู่แล้ว เนื่องจากเขามีสมัครพรรคพวกมาก เขากับพวกจึงได้หลบหนีไปเกาะได้หวัน แต่ไม่กล้าตั้งมั่นอยู่ที่นั่นตลอดไป เพราะกลัวว่าทัพหลวงจะติดตามไปโจมตีและยังถูกโจรสลัดรังควานอยู่เสมอ จึงนำพรรคพวกออกเดินทางฝ่าคลื่นผจญภัยต่อไปจนถึงเกาะลูซอน (ฟิลิปปินส์ขณะถูกสเปนยึดครอง) หลิม โต๊ะเคี่ยม ปะทะกับกองเรือรบของสเปนที่นอกฝั่งเกาะลูซอน ได้ทำลายเรือรบของสเปนเสียหายย่อยยับหลายลำ แต่ภายหลังขาดเสบียงอาหารและไม่มีกำลังหนุนจึงต้องล่าถอย จึงหลบหนีไปอาศัยอยู่ที่เมืองปัตตานี ภายหลังได้เข้ารับอิสลาม และได้ภรรยาซึ่งเป็นเชื้อพระวงศ์ของเจ้าเมืองปัตตานี เป็นที่โปรดปรานของราชสำนักปัตตานีมาก ได้รับตำแหน่งเป็นหัวหน้าด่านศุลกากร เก็บส่วยสาอากร

ตำนานเล่าขานไปถึงแม่และหลิมกอเหนี่ยวน้องสาวที่เมืองจีน ภายหลังที่หลิม โต๊ะเคี่ยมจากบ้านไปเป็นเวลานานก็ห้วงใย หลิมกอเหนี่ยวจึงออกมาตาม ครั้นพบปะกับพี่ชายแล้ว หลิมกอเหนี่ยวก็เล่าความประสงค์ที่ได้ติดตามมาในครั้งนี้ว่า พี่ได้ทอดทิ้งมารดาและน้องสาว จากบ้านมาอยู่แดนไกลเสียเช่นนี้ หากกลับไปอยู่บ้านเดิมก็พอทำกินเป็นสุขได้ อีกทั้งทุกคนจะได้พร้อมหน้าอยู่ใกล้ซิดมารดา ก่อนที่ท่านจะสิ้นบุญ หลิม โต๊ะเคี่ยม ไม่กลับเพราะยังระแวงภัยจากการ นอกจากนั้นฐานะความเป็นอยู่ของตนทางนี้ก็มีพอสมควร ไม่ต้องระหกระเหินพเนจรอีกต่อไป จึงยืนยันกับน้องสาวว่าเขานั้นไม่ได้คิดเนรคุณทอดทิ้งบุพการีและน้องสาวแต่อย่างใด ชีวิตโจรสลัดนั้นอภัยศอดสู เมื่อได้มาอยู่ที่ปัตตานีแล้วก็สุขสบาย นอกจากนั้นก็ได้รับการกิจไว้มากมาย โดยเฉพาะได้อาสาเจ้าเมืองปัตตานีก่อสร้างมัสยิด หลิม โต๊ะเคี่ยมจึงกล่าวกับน้องสาวว่า “โปรดอภัยให้กับพี่เถิด ว่าแล้วหลิมเต้าเคียนก็จัดแจงสิ่งของมีค่าเป็นอันมาก เพื่อให้พากลับไปฝากมารดาและญาติพี่น้อง” แต่หลิมกอ

เหนียวไม่กลับ นางพักอยู่ที่ปัดตานีชั่วคราว เพื่อคิดที่จะหาโอกาสอ่อนนวยสงที่ชายกลับไปเมืองจีนต่อไป ระหว่างนั้นได้เกิดขบถขึ้นในเมืองปัดตานี ลี้มโตะเคียมได้เข้าสู้รบช่วยเหลือเจ้าเมือง ลี้มกอเหนียวก็เข้าช่วยพี่ชาย “อย่างห้าหาญ” ระหว่างที่ถูกล้อม ลี้มกอเหนียวคิดว่าตนต้องพ่ายแพ้แน่แล้ว จึงฆ่าตัวตายเพื่อ “ให้ปรากฏชื่อไว้เป็นเกียรติแก่วงศ์ตระกูลหลิม”

ฝ่ายหลิมเต้าเคียนได้นำไพร่พลตีฝ่าวงล้อมของพวกกบฏจนแตกพ่ายถอยหนีไป แต่ก็ต้องโศกเศร้ากับการจากไปของน้องสาว จึงจัดการปลงศพตามประเพณีอย่างสมเกียรติ ทำเป็นดวงซุ้ยปรากฏมาจนทุกวันนี้ คือที่หมู่บ้านกรือเซะ ตำบลตันหยงลูโล๊ะ อำเภอเมือง ปัดตานี ส่วนผู้ที่ติดตามมากับหลิมกอเหนียวในครั้งนั้นก็ไม่มีใครจะกลับไปเมืองจีนอีก นายท้ายเรือของหลิมกอเหนียวชื่อ จูกั้ง ผู้ใจเด็ด ได้ตั้งคำสัตย์ปฏิญาณไว้ว่า トラบใดที่หลิมเต้าเคียนไม่ยอมตามตนกลับไป ตนก็จะขออยู่เฝ้าเรือจนกว่าจะสิ้นชีวิต ภายหลังเรือจมจูกั้งก็ตายพร้อมกับเรือลำนั้นตามที่ได้อธิษฐานไว้ ปัจจุบันในศาลเจ้ายังมีแผ่นป้ายจารึกนามของจูกั้งไว้สักการบูชา ตามตำนานกล่าวว่า เรือสำเภาก็ที่หลิมกอเหนียวนำมาเมื่ออยู่กำลา เมื่อขาดการดูแลเรือได้จมน้ำทะเลหมด เหลือแต่เสากระโดงซึ่งทำด้วยต้นสนเก่าต้น เลยเรียกสถานที่ตรงนั้นว่า รุสมิแล หรือ สนเก่าต้น

หลังปราบขบถจนสงบราบคาบ บุตรีของเจ้าเมืองคนเก่าได้ขึ้นครองเมือง ลี้มโตะเคียมก็สร้างมัสยิดต่อไป แต่เกิดฟ้าผ่าเสียหายถึง 3 ครั้ง จึงคิดว่าเทพดาฟ้าดินจึงได้ลงโทษเพราะตนมีความอกตัญญูไม่รู้คุณมารดา ทั้งยังทำให้น้องสาวต้องเสียชีวิตด้วย จึงล้มเลิกที่คิดสร้างอีกต่อไป มัสยิดจึงค้างคาสร้างไม่สำเร็จทราบจนทุกวันนี้ กล่าวกันว่าภายหลัง ได้มีผู้พยายามปฏิสังขรณ์มัสยิดนี้มาหลายครั้ง แต่ก็ไม่เป็นผลสำเร็จ เนื่องจากระหว่างปฏิสังขรณ์ได้เกิดเหตุการณ์ต่างๆ เกิดขึ้นทำให้การปฏิสังขรณ์ไม่เคยสำเร็จ จึงเชื่อกันว่าเป็นเพราะอาถรรพ์ ลี้มโตะเคียมจึงหันไปหล่อปั้นใหญ่ 3 กระบอก ถวายราชาเพื่อเป็นการแก้ตัว เมื่อเสร็จแล้วได้ทดลองยิง แต่มีกระบอกหนึ่งยังไม่ออก แม้จะพยายามอยู่หลายครั้งก็ไม่สำเร็จ หลิมเต้าเคียนเห็นเป็นอัศจรรย์ จึงได้ลงมือจุดเอง ปรากฏว่าปืนแตกระเบิดถูกตัวหลิมเต้าเคียนถึงกับสิ้นบุญวาสนาไปแต่บัดนั้น

ส่วนตำนานของสายตระกูลคณารักษ์นั้นก็มียาวละเอียดที่คล้ายคลึงกับฉบับของมูลนิธิเทพปุษนิยสถานข้างต้น เพียงแต่เปลี่ยนแปลงเหตุผลเรื่องมัสยิดถูกฟ้าผ่าจนสร้างไม่เสร็จว่าเป็นผลมาจากคำสาปแช่งของลี้มกอเหนียวที่น้อยใจพี่ชายที่ไม่ยอมกลับบ้าน นอกจากนั้นยังเพิ่มเติมด้วยว่า ลี้มโตะเคียมได้แต่งงานกับ “ซิดาที่งามเลิศ” ของเจ้าเมือง ภายหลังจากที่เขาปฏิบัติตัวในฐานะพ่อค้าที่ไปค้าขายต่างเมืองโดย “นำผ้าแพรพรรณและสิ่งของสวยๆ งามๆ ที่มีค่าขึ้นไปถวายเจ้าผู้ครองเมือง

เป็นของกำนัลเพื่อผูกไมตรี ปรากฏว่าเป็นที่พอพระทัยของเจ้าผู้ครองเมืองเป็นอย่างยิ่ง จึงได้ให้ความสนิทสนมเป็นกันเองอย่างดีเป็นพิเศษต่อลิ้มโต๊ะเคี่ยม”

นอกจากนั้น ตำนานฉบับนี้ยังได้สร้างบุคลิกลิ้มโต๊ะเคี่ยมให้เหมือนกับตัวละครในนิยายมากขึ้น กล่าวคือนอกจากมีความกล้าหาญ มีศิลปวิทยาแขนงต่างๆ หลายด้าน ทั้งการรบพุ่ง และงานช่างแล้วเขาก็ยัง “เป็นชายหนุ่มรูปงาม” ด้วย บุคลิกลักษณะที่เหมือนกับตัวเอกในนิยายนี้กลบเกลื่อนข้อกังขาเรื่องเขาเคยเป็นโจรสลัด เพื่อจะได้กลายเป็นพระเอกที่เป็นที่ปรารถนา “เจ้าเมืองกรือเซะเองก็สนับสนุนอยากได้ลิ้มโต๊ะเคี่ยมมาเป็นเขย ในที่สุดลิ้มโต๊ะเคี่ยมและธิดาเจ้าเมืองกรือเซะจึงได้เข้าสู่พิธีวิวาห์ตามหลักศาสนาอิสลาม โดยลิ้มโต๊ะเคี่ยมยอมเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามตามฝ่ายธิดาเจ้าเมือง เพราะยึดถือความรักเป็นใหญ่ รวมทั้งลูกเรือที่มากับลิ้มโต๊ะเคี่ยมทั้งหมดก็ไม่กลับประเทศจีน ยอมอยู่กับลิ้มโต๊ะเคี่ยมผู้เป็นนายที่เมืองกรือเซะ และเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม มีภรรยาเป็นคนไทยมุสลิมในเมืองกรือเซะ”

ส่วนการหล่อปืนใหญ่นั้น ตำนานฉบับตระกูลคณาภิรักษ์เน้นไปที่บทบาทของนายท้ายเรือคนสนิท ส่วนลิ้มโต๊ะเคี่ยมเป็นผู้อำนวยความสะดวกสร้าง คนที่เสียชีวิตจากการทดลองปืนใหญ่ในตำนานฉบับมูลนิธิเทพปฐมนิยสถานจึงถูกเปลี่ยนมาเป็นนายท้ายเรือคนนี้แทน นอกจากนี้ยังเป็นที่น่าสังเกตด้วยว่า ตำนานฉบับตระกูลคณาภิรักษ์ไม่ได้เรียกเมืองว่า “เมืองปัตตานี” แต่เรียกว่า “เมืองกรือเซะ” ขณะเดียวกันเหตุการณ์การรบพุ่งก็ไม่ได้เกิดจากการขบถ แต่เกิดจากเมืองกรือเซะเข้าใจผิดว่าขบวนของลิ้มก้อเหนียวเป็นศัตรู เพราะล่องเรือเข้าเมืองมาในเวลากลางคืนทำให้จำกันไม่ได้ ลิ้มโต๊ะเคี่ยมจึงออกไปรบ พี่กับน้องเผชิญหน้ากันด้วยความเข้าใจผิด แต่ “เมื่อรบกันเป็นเวลานาน ไม่มีใครแพ้ชนะ อีกทั้งยังสงสัยว่าทำไมเพลงดาบจึงเหมือนกัน จึงได้เอ่ยถามกันขึ้นตามแบบธรรมเนียมจีน จึงได้รู้ว่าเป็นพี่น้องกัน และได้สั่งให้ยุติการรบชวนกันเข้าไปพบเจ้าเมืองกรือเซะ เมื่อเจ้าเมืองทรงทราบก็ยินดีจัดงานเลี้ยงต้อนรับ”

การเสียชีวิตในสงครามปราบขบถช่วยพี่ชายที่ปรากฏในตำนานฉบับมูลนิธิก็เปลี่ยนมาเป็นว่านางน้อยใจพี่ชายที่ไม่ยอมกลับบ้าน จึงผูกคอตายที่ต้นมะม่วงหิมพานต์ โดยก่อนตายได้สาปแช่งไว้ว่าขอให้การสร้างมัสยิดของพี่ชายที่ทำอยู่ไม่สำเร็จ อาคารมัสยิดสร้างไม่เสร็จเกิดขึ้นสามครั้งเช่นกัน

ตำนานทั้ง 2 ส่วนวนนี้กล่าวได้ว่าน่าจะมีที่มาจากเรื่องเล่ามุขปาฐะเรื่องเดียวกัน จึงไม่สามารถระบุได้อย่างแน่นอนว่าเริ่มเล่าขานกันตั้งแต่เวลาใด อย่างไรก็ดี ในพงศาวดารเมืองปัตตานี

ซึ่งเขียนขึ้นในสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระยาวิเชียรคีรี (ชม) เจ้าเมืองสงขลาผู้เขียนก็เริ่มต้นประวัติศาสตร์ปัตตานีด้วยเรื่องเล่าที่มีเค้าโครงคล้ายคลึงกันนี้ บทบาทของลิ้มโต๊ะเคี่ยมในการสร้างปืนใหญ่ 3 กระบอกในสมัยรายาฮิยาได้รับการยืนยัน แต่บทบาทที่ เป็นผู้สร้างมัสยิดกรือเซะไม่มีการเอ่ยถึง พระยาวิเชียรคีรี (ชม) เพียงแต่กล่าวบรรยายสภาพของกรือเซะซึ่งในขณะนั้นน่าจะชำรุดทรุดโทรมเป็นอย่างมาก เพราะ “เครื่องบนแลพื้นในเวลาชำรุดหมด ยังเหลือแต่ฝาผนัง”¹⁵² มีผู้สันนิษฐานว่า ตำนานฉบับมูลนิธิเทพปูนนิยสถานนั้นน่าจะมีการเรียบเรียงขึ้นเป็นบันทึกส่วนตัวของชาวจีนอย่างช้าที่สุดก็ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งแน่นอนว่าก่อนหน้านั้นคงจะมีเรื่องเล่านี้แพร่หลายอยู่ในหมู่ชาวจีนและชาวมลายูในปัตตานีมาแล้วเป็นเวลานาน ด้วยเหตุนี้ การเกิดขึ้นของตำนานชาวจีนเกี่ยวกับกรือเซะจึงน่าจะสัมพันธ์กับบริบททางประวัติศาสตร์การต่อต้านกลุ่มชาวจีนในสยามซึ่งเริ่มปรากฏให้เห็นในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวด้วย

ท่าทีต่อคนจีนของทางการสยามที่สะท้อนอยู่ในนโยบายชาตินิยมในรัชกาลที่ 6 นั้นส่วนหนึ่งเกิดขึ้นมาจากการเคลื่อนไหวนัดหยุดงานที่เคยเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 บทบาทในฐานะผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจของชาวจีนถูกหวาดระแวงว่าไทยอาจจะตกเป็นทาสทางเศรษฐกิจของคนกลุ่มนี้ เพราะคนจีนมีความสามารถในการเคลื่อนไหวอัตลักษณ์ของตนเอง ชาตินิยมที่เรียกร้องพรหมแดนทางชาติพันธุ์ที่ชัดเจนจึงมีปัญญาและทำให้ความเป็นจีนที่เคลื่อนไหวถูกมองอย่างไม่ไว้วางใจ ตอนหนึ่ง พระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 6 มีใจความว่า

คนเราจำจะต้องเป็นไทย หรือเป็นจีนอย่างใดอย่างหนึ่ง จะเป็นทั้งสองอย่างในขณะเดียวกันนั้นไม่ได้ และคนที่ทำตัวว่าเป็นทั้งสองอย่างเช่นนี้โดยมากมักจะเป็นอันไม่เป็นทั้งสองอย่าง คนชนิดนี้เปรียบเหมือนกิ้งก่า ซึ่งเปลี่ยนสีให้เหมาะแก่พื้นที่ ในเวลาที่เข้ามาอยู่ในหมู่ไทยก็เป็นไทย ครั้นเข้าไปในพวกจีนก็เป็นจีน ทั้งคนประเภทนี้มีอยู่หลายคนที่อยู่ในบังคับฝรั่ง และคนจำพวกนี้แหละมักจะเป็นพวกนักการเมืองอยู่ในหมู่พวกจีนครั้งไทยครั้ง¹⁵³

¹⁵² ประชุมพงศาวดารฉบับกาญจนาภิเษก เล่ม 6 (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการอำนวยการการจัดงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี, 2539), หน้า 342.

¹⁵³ อ้างถึงใน เกษียร เตชะพีระ, *จินตนากรรมชาติที่ไม่เป็นชุมชน: ชนชั้นกลางถูกจีนกับชาตินิยมโดยรัฐของไทย* (กรุงเทพฯ: ผู้จัดการ, 2537), หน้า 11.

นโยบายชาตินิยมที่เน้นพรมแดนชาติพันธุ์ที่แข็งตัวดังกล่าวนี้ทำให้ชาวจีนในสมัยรัชกาลที่ 6 ล้วนกลายเป็นคนต่างด้าว เชื้อชาติที่ไม่อาจสลัดหลุดก่อปัญหาให้กับชาวจีนรุ่นที่ 2 ซึ่งเกิดในเมืองไทย เพราะพวกเขาอยู่คาบเกี่ยวระหว่าง 2 วัฒนธรรม คือเกิดมาในสยามที่ครอบครัวยึดถือวัฒนธรรมจีนเป็นแบบแผนในการดำเนินชีวิต เมื่อปฏิสัมพันธ์กับสังคมก็จะเกิดความคับข้องใจว่าเป็นลูกจีน และเมื่ออยู่ในครอบครัวก็จะถูกกล่าวหาว่าทิ้งขนบธรรมเนียม หรือภาษาของบรรพบุรุษ สถานการณ์เช่นนี้เริ่มผ่อนคลายมากขึ้นในสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว แต่ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 สมาชิกคณะราษฎรก็เกิดความแตกแยกออกเป็นสองฝ่ายเกี่ยวกับนโยบายชาวจีน ฝ่ายหนึ่งสืบทอดท่าทีปรีเวทิกอิทธิพลทางเศรษฐกิจของจีนมาจากนโยบายชาตินิยมสมัยรัชกาลที่ 6 อีกฝ่ายหนึ่งคำนึงถึงการกลมกลืนทางวัฒนธรรมและเห็นว่าบทบาทเอียงนั้นควรได้รับการยอมรับ อย่างไรก็ดี ในสมัยจอมพลแปลก พิบูลสงคราม แนวคิดรัฐนิยมก็ทำให้ฝ่ายต่อต้านจีนในคณะราษฎรได้รับชัยชนะ จอมพลแปลกดำเนินการอย่างเข้มงวดกับชาวจีน มีการออกกฎหมายเพื่อจำกัดสิทธิทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยเห็นว่าชาวจีนไม่ได้สำนึกถึงความเป็นไทย ทำให้ก่อปัญหาทั้งด้านการเมืองและเศรษฐกิจ รัฐบาลตราพระราชบัญญัติควบคุมคนเข้าเมืองหลายฉบับ รวมทั้งมีการประกาศใช้พระราชกฤษฎีกากำหนดเขตหวงห้ามคนต่างด้าว พ.ศ. 2484 นอกจากนี้รัฐบาลยังช่วงชิงบทบาททางเศรษฐกิจ เช่น จัดตั้งบริษัท ข้าวไทย ขึ้นเมื่อ พ.ศ.2481 ดึงเอาธุรกิจค้าข้าวกับต่างประเทศมาจากมือของชาวจีน พระราชบัญญัติเรือสยาม พ.ศ.2481 ก็กีดกันให้ชาวจีนเลิกอาชีพประมง พระราชบัญญัติล้อเลื่อนและพระราชบัญญัติรถยนต์ พ.ศ.2481 สงวนอาชีพนี้ไว้ให้คนไทย พระราชบัญญัติอากรรังนกนางแอ่นปีเดียวกันก็ยกเลิกการผูกขาดการเก็บรังนกนางแอ่นของชาวจีน และพระราชบัญญัติควบคุมยางพารา พ.ศ.2481 ก็ได้ยึดสวนยางพาราซึ่งเป็นวัตถุดิบที่ต้องการของมหาอำนาจในการใช้เป็นยุทธปัจจัยไปจากชาวจีน เป็นต้น¹⁵⁴

นโยบายต่อต้านและจำกัดบทบาทชาวจีนของรัฐบาลดังกล่าวนี้มีแรงเฉื่อยอยู่ในภาคใต้ จนถึงช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 และทศวรรษ 2500 ในห้วงเวลานี้วรรณกรรมท้องถิ่นภาคใต้สร้างภาพแทนชาวจีนอย่างน่ารังเกียจ ท่าทีที่กีดกันรังเกียจจีนของรัฐบาลที่แสดงออกผ่านกฎหมายและนโยบายเหมือนแรงส่งให้ตัวละครคนท้องถิ่นไม่ลังเลที่จะจัดการชาวจีนด้วยกำลัง แม้แต่ผู้ที่

¹⁵⁴ นันทิยา พิมลศิริผล, “ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวจีนกับชุมชนชาวมุสลิมในจังหวัดปัตตานี: กรณีศึกษาสุสานลิ้มกอเหนี่ยว,” หน้า 135-137.

กำลังจะบวชเป็นพระสงฆ์พร้อมที่ “จะกวาดทิ้งทุกกระเบาะให้ระบือ ให้จีนชื่อชาวไทยไม่กลัวจีน”^{*}

ตำนานลี้มโตะเคี่ยม-ลี้มกอเหนี่ยว เกิดขึ้นในบรรยากาศเช่นนี้เอง ตำนานเรื่องนี้เชื่อมโยงชาวจีนในปัตตานี โดยเฉพาะตระกูลที่มีชื่อเสียงอย่าง “คณานุรักษ์” เข้ากับประวัติศาสตร์ไทยย้อนไปถึงรัชกาลที่ 3 และเน้นย้ำด้วยเอกสารลายลักษณ์อักษรของทางราชการจำนวนมากในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งยอมรับบทบาทของชาวจีนต่อการปกครองหัวเมืองและการขยายตัวทางเศรษฐกิจและการเพาะปลูกอย่างมีนัยสำคัญ มูลนิธิเทพบุษนิยสถานจดทะเบียนอย่างเป็นทางการในปี พ.ศ.2527 แต่ก่อนหน้านั้นชาวจีนผู้เกี่ยวข้องกับมูลนิธินี้ล้วนมีบทบาทโดยตรงกับราชสำนักในรัชกาลที่ 3 และรัชกาลที่ 5 ประวัติของสายตระกูลคณานุรักษ์จึงเน้นย้ำความทรงจำเรื่องนายปุย แซ่ตัน นำกำลังคนช่วยเจ้าเมืองสงขลาปราบเมืองไทรบุรีในสมัยรัชกาลที่ 3 เป็นพิเศษ จนในสมัยรัชกาลที่ 5 บทบาทด้านการเป็นผู้ช่วยอำนวยการด้านการปกครองแบบรวมศูนย์ก็ได้รับการจารึกไว้ เอกสารทางราชการที่เขียนโดยราชวงศ์ และข้าราชการได้รับการอ้างอิงเมื่อมีการกล่าวถึงการให้การต้อนรับการตรวจเยี่ยมราชการของสมาชิกในสายตระกูล สิ่งเหล่านี้ล้วนสื่อสารให้เห็นถึงความภักดีต่อความเป็นไทยของชาวจีนในปัตตานี โดยมีประจักษ์พยานก็คือความไว้วางพระราชหฤทัยของรัชกาลที่ 5 ให้มีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจและการเมืองในปัตตานี เช่น ได้สัมปทานเหมืองแร่ 5 แห่งทั้งในปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ได้เป็นผู้ออกอากรฝิ่นและค้าขาย มีสิทธิทำการค้าสำเภา เป็นผู้ควบคุมกิจการ

* ดังเช่นวรรณกรรมเรื่อง *นิราศกลางทะเลหลวง (นิราศสงขลา)* เขียนเมื่อ พ.ศ.2488 บอกเล่าถึงการเดินทางของผู้เขียนซึ่งเป็นคนปักยี่ได้ไปกรุงเทพฯ เพื่อจะบวชเป็นพระสงฆ์ ระหว่างนี้เกิดความขัดแย้งกับคนเรือชาวจีน ตัวบทวรรณกรรมแสดงท่าทีการรังเกียจและพร้อมจะปะทะกับคนจีนอย่างไม่เกรงกลัวใดๆ ตอนหนึ่งว่า “ตอนกินข้าวร่ำด่ำทำกันบ้าง/ในระหว่างแจ็กไทยใจขัดเงิน/พอสำหรับกับข้าววางยังค้างเกิน/ไม่ทันเชิญพวกไทยเข้าไปกิน/แจ็กคนยกสกปรกยกมือห้าม/มันบอกความยุ่งเรื่องสอดสิน/ให้พวกแจ็กกินก่อนก่อนเคยชิน/กับทั้งสิ้นหัวอย่างวางรายเรียง/ข้างพวกไทยใจเด็ดไม่เข็ดขาม/กระโหลกมออกลั่นสนั่นเสียง/ลำเดียวกันชั้นคาดฟ้ามาพร้อมเพรียง/ทำไม่เลี้ยงก่อนหลังเป็นครั้งคราว/แจ็กห้องครัวตัวโย่งทำโคลงหัว/บอกเล่นตัวทำลึงยิงฟันขาว/ไทยรออีกประเดี๋ยวอย่าเกรียวคราว/พวกไทยกล่าวสาท้บขยับมือ/แน่มันไม่ให้กินทำหมิ่นเหม่/ลงทะเลไม่รู้ตัวอ้วกกับลื้อ/จะกวาดทิ้งทุกกระเบาะให้ระบือ/ให้จีนชื่อชาวไทยไม่กลัวจีน” พระประสิทธิ์ศีลคุณ, *นิราศกลางทะเลหลวง (นิราศสงขลา)* (พิมพ์เป็นธรรมบรรณาการ งานฉลองสมณศักดิ์ สัณยุบาวัตร พัดยศ พระครูปิยสิกขการ รองเจ้าคณะอำเภอเมือง จังหวัดสงขลา 30 เมษายน 2532), หน้า 13-14

ด้านการค้าและการขนส่ง เป็นผู้จัดเก็บภาษอากรสินค้าเข้าและออกต่างประเทศ รวมถึงเป็นตุลาการที่มีอำนาจเต็มในการตัดสินคดีความในหมู่ชาวจีนด้วยกัน¹⁵⁵

หากกล่าวว่ นโยบายของรัฐบาลไทยที่สืบเนื่องมาจากนโยบายชาตินิยมสมัยรัชกาลที่ 6 สืบเนื่องมาจนถึงนโยบายชาตินิยมรุนแรงสมัยรัฐบาลจอมพลแปลก พิบูลสงคราม คือการประกาศสงครามกับคนต่างด้าวผู้ทรงอิทธิพลทางเศรษฐกิจอย่างชาวจีนในสังคมไทย (และสังคมท้องถิ่น โดยเฉพาะกับคนไทยพุทธในภาคใต้ดังที่ปรากฏในวรรณกรรมนิราศสงขลา) ก็อาจกล่าวได้ว่า การขยับตัวของชาวจีนในปัตตานีผ่านการรื้อฟื้นตำนานหรือประวัติศาสตร์ตระกูล และการสร้างตำนานลี้มโตะเคี่ยม-ลี้มกอเหนี่ยวก็เปรียบเสมือนการเจรจาสงบศึก อย่างไรก็ตาม ภาระศึกของชาวจีนในปัตตานีไม่ได้จบลงเพียงเท่านั้น เพราะศึกของชนกลุ่มนี้มีหลายด้าน อีกด้านหนึ่งคือชาวมลายูมุสลิมซึ่งเป็นชนส่วนใหญ่ในพื้นที่ เพราะในห้วงเวลานั้น คือต้นทศวรรษ 2490 สถานการณ์ในปัตตานีที่เกิดการต่อต้านรัฐบาลกลางของชาวมลายูมุสลิม อันเนื่องมาจากกรณีคูซงญอร์ และหะยีสุหลงในปี พ.ศ.2491 ก็อ่อนไหวต่อการดำรงอยู่ของกลุ่มชาวจีนด้วยเช่นกัน ศักดิ์สาม คือระหว่างคนจีนด้วยกันเองทั้งต่างกลุ่มและที่อพยพเข้ามาใหม่ และด้านสุดท้ายที่อาจจะหนักหนาไม่น้อย ก็คือศึกภายในจิตใจของชาวจีนเองที่ด้านหนึ่งคือการธำรงอัตลักษณ์ความเป็นจีนเอาไว้ภายใต้สถานการณ์บีบคั้นทางการเมืองของวาทกรรมความเป็นชาติไทย และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมที่ถูกต้องให้กลายเป็นไทยและ/หรือมุสลิม

ในสถานการณ์เช่นนี้ ตำนานลี้มโตะเคี่ยม-ลี้มกอเหนี่ยว จึงถูกสร้างขึ้น จากที่ผู้วิจัยได้เล่าเนื้อหาของตำนานทั้งสองมาแล้วโดยย่อจะสังเกตพบว่า ความแยกคอกของตำนานเรื่องนี้คือการทำให้ลี้มโตะเคี่ยมและลี้มกอเหนี่ยวเป็นบุคลาธิษฐานของตัวตนอันเป็นหนึ่งเดียวของชาวจีนในปัตตานี ลี้มโตะเคี่ยมทำหน้าที่แสดงบทบาททางสังคมและการเมือง ขณะเดียวกันก็ยืนยันถึงแนวโน้มของคนจีนที่พร้อมจะผสมผสานความเชื่อของตนเข้ากับวัฒนธรรมความเชื่ออื่นได้ ตัวอย่างที่เด่นชัดก็คือ เขาถูกสร้างบุคลิกให้เป็นคนเก่งกล้าสามารถ ช่วยสร้างศักยภาพทางการทหารให้แก่ปัตตานี (ป็นใหญ่) และภักดีต่อราชสำนักและวัฒนธรรมมุสลิมอย่างแน่นแฟ้น ถึงกับเข้ารับเป็นมุสลิมภายหลังแต่งงานกับธิดาของเจ้าเมือง ถ้าหากชาวมลายูมุสลิมภาคภูมิใจกับความยิ่งใหญ่แต่โบราณของปัตตานีดังปรากฏในเรื่องเล่าต่างๆ ที่ผู้วิจัยกล่าวถึงมาแล้ว ตำนานลี้มโตะเคี่ยมก็จะช่วยเตือนใจว่าความยิ่งใหญ่ขนาดนั้นมีชาวจีนเกี่ยวข้องด้วยอย่างสำคัญ ขณะเดียวกัน บทบาทของลี้มกอ

¹⁵⁵ สุธีวงศ์ พงษ์ไพบูลย์ ดิลก วุฒิปาณิชย์ และประสิทธิ์ วิชากรม, *จีนทักษิณ: วิถีและพลัง* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544), หน้า 189.

เหนียว แม้ว่าจะขัดแย้งกับลิ้ม โต๊ะเคี่ยม แต่ก็เป็นการขัดแย้งในมิติทางจิตวิญญาณที่ตำนานสามารถกลบเกลื่อนให้เจือจางลงไปได้ด้วยความตายของนาง กล่าวคือแม้ว่าจะไม่สามารถโน้มน้าวให้ลิ้ม โต๊ะเคี่ยมกลับเมืองจีนไปดูแลแม่ได้ แต่คุณธรรมเรื่องความกตัญญูและจิตวิญญาณความเป็นคนจีนของลิ้มกอเหนี่ยวก็ไม่ได้เจือจางลง เพราะนางได้สั่งเวทย์ชีวิตให้แก่คุณธรรมเหล่านี้แล้ว ลิ้มกอเหนี่ยวช่วยยืนยันว่าคุณธรรมความเป็นจีนจะไม่สูญหาย มันได้ถูกตอกตรึงเอาไว้แล้วอย่างแข็งแรงมั่นคงด้วยความตายของนาง ลิ้ม โต๊ะเคี่ยม-ลิ้มกอเหนี่ยว จึงเป็นตัวละครที่ช่วยจรรโลงจิตใจ จัดการให้สงครามภายในจิตใจของคนจีนในปัตตานีสงบราบคาบลง

มิติด้านจิตวิญญาณซึ่งเป็นด้านสำคัญของชาวจีนที่สื่อความหมายออกมาจากลิ้มกอเหนี่ยว อีกประการหนึ่งก็คือการสร้างคุณธรรมของนางระหว่างความเป็นเทพกับความเป็นมนุษย์ สวีหยุนเจียว นักวิชาการชาวจีนผู้เขียนหนังสือเรื่อง “ประวัติศาสตร์ปัตตานี” ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2489 พยายามสืบค้นเพื่อหาตัวตนของลิ้มกอเหนี่ยว ได้อ่านจารึกหน้าเนินดินข้างสุสานข้างมัสยิดพบข้อความว่า “หมิงหลินสื่อ กูเหนียงเสินเว่ย ป้ายเทพเจ้าแม่แซ่ลิ้ม” เขาแสดงความคิดเห็นว่าป้ายนี้ไม่ใช่ป้ายหน้าหลุมศพ แต่ควรเป็นป้ายเทวดาซึ่งควรอยู่บนแท่นบูชา ข้อนี้นักวิชาการไทยจึงลงความเห็นว่าเป็นเนินดินที่สุสานปัจจุบันอาจจะไม่ใช่หลุมศพของลิ้มกอเหนี่ยว¹⁵⁶ อย่างไรก็ดี ในเรื่องเล่าเกี่ยวกับลิ้ม โต๊ะเคี่ยม ความสัมพันธ์ของสองพี่น้อง และบทบาทที่นางมีต่อแม่และสายสกุลในเมืองฮกเกี้ยนก็แสดงว่ามีความพยายามยืนยันตัวตนของลิ้มกอเหนี่ยวในทางประวัติศาสตร์ แต่สิ่งนี้ก็ดูเหมือนจะไม่ได้รับการยอมรับจากตัวบทตำนานอย่างจริงจัง เนื่องจากการมีตัวตนทางประวัติศาสตร์ของลิ้มกอเหนี่ยวจะสั่นคลอนความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของนางที่พัฒนาขึ้นมาภายหลัง สำหรับคนปัตตานี ทั้งชาวจีน ชายไทยพุทธ และชาวมลายูมุสลิมบางส่วน ลิ้มกอเหนี่ยวได้ถูกแปรรูปไปเป็นเทพที่แสดงถึงอำนาจในมิติของจิตวิญญาณที่สามารถช่วยเหลือทั้งด้านการธุรกิจ ความสำเร็จในชีวิต โชคลาภ¹⁵⁷ และช่วยปกป้องชาวประมง สวีหยุนเจียว มีความเห็นว่าการแปรรูปกลายเป็นเทพแห่งทะเลของลิ้มกอเหนี่ยวในหมู่ชาวประมงบางกลุ่ม อาจเป็นผลมาจากกลุ่มตำนานเจ้าแม่แซ่ลิ้มอันได้แก่ตำนานเจ้าแม่เทวี-มาจู่-ลิ้ม โมเหนียง¹⁵⁸ ซึ่งเป็นที่นับถือกันในชนชาติริมฝั่งทะเลนับตั้งแต่เกาหลี ญี่ปุ่น จีน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กระทั่งเกาะบอเนียว เลียง เสถียรสุด ระบุไว้ว่า ชนชาติดังกล่าวเคารพนับถือเจ้าแม่เทวีมาก มีศาลเจ้าแม่อยู่ทุกเมือง เฉพาะอย่างยิ่งชาวจีนชายทะเลมณฑลจี

¹⁵⁶ ทองแถม นาถจำนง และพรพล ปันเจริญ, สืบตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว (กรุงเทพฯ: เสียดฟ้า, 2544), หน้า 42.

¹⁵⁷ ประพนธ์ เรืองณรงค์, เรื่องเล่าจากปัตตานี (กรุงเทพฯ: สถาปนิกส์, 2548), หน้า 49-60.

¹⁵⁸ อ้างถึงใน ทองแถม นาถจำนง และพรพล ปันเจริญ, สืบตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว, หน้า 103.

เฉียง สกเกี้ยน กวางตุ้งและเกาะไหหลำ ตั้งแต่สมัยห้าราชวงศ์เป็นต้นมา ทางการค้าก็ยกย่องเป็นเจ้าของ มี การเช่นไหว้เป็นรัฐพิธี¹⁵⁹ ความเป็นเทพของลี้มกอเหนี่ยวดังกล่าวจึงยืนยันข้อสังเกตที่ผู้วิจัยได้กล่าว มาตั้งแต่ต้นถึงสถานะของลี้มกอเหนี่ยวที่สะท้อนตัวตนด้านจิตวิญญาณของชาวจีนซึ่งเป็นอีกมิติ หนึ่งที่แตกต่างจากลี้มโตะเคียมที่ชาวจีนในปัตตานีต้องการแสดงบทบาททางสังคมหรือทางโลกย์ หรือสานความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมกับชาวมลายูมุสลิมซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่ ในปัตตานี

เจตนาของตัวบทที่แสดงถึงสองมิติในตัวตนเดี่ยวยังเห็นได้จากตำนานฉบับของมูลนิธิเทพ ปุชณียสถานเล่าว่าเมื่อเรือของลี้มกอเหนี่ยวมาขึ้นฝั่งที่กรือเซะ กองกำลังของลี้มโตะเคียมเข้าใจว่า เป็นศัตรูจึงได้ต่อสู้กันในความมืด กระทั่งผ่านไปพักหนึ่งโดยไม่มีฝ่ายใดแพ้ชนะก็ได้เอ่ยปาก สอบถาม จึงได้รู้ว่าเป็นคนจีนเหมือนกัน และยังเป็นพี่น้องกันเสียอีก เมื่อเป็นเช่นนี้ เจ้าเมืองกรือเซะ จึงได้จัดการต้อนรับ เนื้อหาดอนนั้นนอกจากยืนยันให้เห็นถึงตัวตนของมิติของชาวจีนปัตตานีแล้ว ยัง อาจช่วยแก้ปัญหาความขัดแย้งระหว่างคนจีนต่างกลุ่มในปัตตานีได้ด้วย ตำนานลี้มโตะเคียม-ลี้มกอ เหนี่ยวของมูลนิธิเทพปุชณียสถานคือการเปล่งเสียงออกมาจากคนจีนสายสกุลสำคัญที่ส่งไปถึงกลุ่ม ชาวจีนสายสกุลอื่นๆ เพื่อสร้างบูรณาการในกลุ่มชาติพันธุ์ตัวเอง ความขัดแย้งกันเองอาจสิ้นคลอน สถานะทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองของพวกเขาได้ เพราะยังมีแนวรบอีกด้านหนึ่งที่ให้ต้อง จัดการก็คือด้านความสัมพันธ์กับชาวมลายูมุสลิม เจ้าของบ้าน

ยุทธศาสตร์ของชาวจีนในการศึกนี้คือการย้ายสุสานลี้มกอเหนี่ยวจากเดิมที่เคยเชื่อกันว่าอยู่ ริมหทะเลและถูกน้ำทะเลท่วมไปแล้วมาอยู่เคียงข้างกับมัสยิดกรือเซะ นักวิชาการบางท่านตรวจสอบ หลักฐานจากคำประกาศที่ตั้ง โบราณสถานของกรมศิลปากร ฉบับวันที่ 25 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2478 เชื่อ ว่ามัสยิดแห่งนี้ย้ายมาไม่เกิน 4 ทศวรรษที่ผ่านมา¹⁶⁰ ซึ่งจะอยู่ระหว่างทศวรรษที่ 2510 อย่างไรก็ตาม นักวิชาการจีนดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงแล้ว ระบุว่าใน พ.ศ.2489 ได้พบป้ายบูชาเทพข้างมัสยิดกรือเซะ จึงเป็นไปได้ว่า ในช่วงทศวรรษ 2480 อาจมีสุสานหรือศาลเจ้าอยู่แล้ว แต่ยังไม่พัฒนามาเป็นสุสาน เจ้าแม่ลี้มกอเหนี่ยวอย่างที่เห็นในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม เรื่องนี้ก็ไม่สำคัญเท่ากับว่า สุสานได้ถูกย้ายมา สร้างเคียงคู่กับมัสยิดกรือเซะซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการสร้างความหมายผ่านการจัดวางทาง ภูมิศาสตร์ ตำนานฉบับเทพปุชณียสถานเล่าว่าการย้ายองค์เจ้าแม่ลี้มกอเหนี่ยวจากกรือเซะเป็นฝีมือ

¹⁵⁹ เลียง เสถียรสุด, *หลายชีวิตในพงศาวดารจีน* (กรุงเทพฯ: ก.ไก่, 2544), หน้า 79-80.

¹⁶⁰ กอบกาญจน์ ภิญ โฉมมารค, “การสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทยมุสลิมและชาวไทยเชื้อสายจีนใน ปัตตานี: มองผ่านตำนานมัสยิดกรือเซะ,” *รัฐสมิแล* 26, 1 (มกราคม-เมษายน 2548): 64. (59-66)

ของพระจินคณารักษ์ (ต้นจูล้าย-ต้นตระกูลคณารักษ์) ภายหลังจาก “ได้ประจักษ์ว่า เจ้าแม่หลิมกอเหนี่ยวนั้นเป็นที่เคารพสักการะของคนทั่วไป และเห็นว่าศาลที่ประดิษฐานองค์เจ้าแม่อยู่ที่หมู่บ้านกรือเซะ ห่างไกลจากตัวเมืองไม่สะดวกแก่การประกอบพิธีต่างๆ” จึงอันเชิญมาสถิต ณ ศาลปัจจุบัน ผลจากการย้ายจึงเป็นการยกระดับลิมกอเหนี่ยวจากในตำนานซึ่งอยู่ในฐานะบุคคลให้เป็นเทพเจ้า ขณะที่สุสานยังตรึงความหมายลิมกอเหนี่ยวในฐานะมนุษย์เอาไว้เพื่อจัดแสดงถึงความเท่าเทียมกันกับสถานะความเป็นบุคคลที่มีตัวตนในประวัติศาสตร์ของลิมโต๊ะเคี่ยม อย่างไรก็ตาม ภารกิจจัดวางในลักษณะนี้ก็สื่อความหมายดังที่เบน แอนเดอร์สัน กล่าวไว้ “เป็นการจัดวางทางภูมิศาสตร์ที่สะท้อนถึงแนวคิดสมัยใหม่ซึ่งไม่ให้ความสำคัญกับเวลาในแนวคิด¹⁶¹ (ที่เน้นการสืบทอดจากเก่าสู่ใหม่ มีรากเหง้าเชื่อมโยงถึงกัน) แต่ให้ความสำคัญกับเวลาที่แตกออกจากกันเป็นส่วนๆ สุสานลิมกอเหนี่ยว กับมัสยิดกรือเซะ แม้จะถูกล่ามผสมผสานเข้าไปอยู่ในตำนานเรื่องเดียวกัน แต่รากเหง้าทางประวัติศาสตร์ของทั้งสองก็ถูกแยกออกจากกันด้วยเรื่องเล่าของตระกูลคณารักษ์ สุสานที่เห็นกันอยู่ในปัจจุบันจึงสัมพันธ์กับตระกูลคณารักษ์มากกว่าลิมโต๊ะเคี่ยม การจัดวางเคียงคู่กันเช่นนี้หากกล่าวตามแนวคิดของเบน แอนเดอร์สัน ก็อาจได้ว่า “เป็นการบอกนัยของการเป็นญาติที่แข่งขันกันมากกว่าการเป็นทายาทที่สืบทอดกันมา”¹⁶²

ผู้วิจัยพบนัยยะความหมายดังข้างต้นนี้ชัดเจนขึ้นเมื่อพิจารณาถึงตำนานฉบับตระกูลคณารักษ์ ซึ่งรวบรวมขึ้นมาเผยแพร่เมื่อ พ.ศ.2530 ตำนานสำนวนนี้แม้ว่าจะคล้ายคลึงกับฉบับมูลนิธิเทพปูนยีสถาน แต่ก็ได้เพิ่มเติมรายละเอียด “คำสาปแช่ง” ของลิมกอเหนี่ยวให้ลิมโต๊ะเคี่ยมสร้างมัสยิดไม่เสร็จ หลังจากนั้นไม่ว่าจะมีการสร้างต่ออีกกี่ครั้งก็เกิดอาถรรพ์ให้ฟ้าผ่าเครื่องบนของมัสยิดเรื่อยมาจนไม่มีใครอยากสร้างต่ออีก ดังที่ได้กล่าวแล้ว มีผู้วิเคราะห์ว่าอนุภาคคำสาปดังกล่าวนี้เป็นกลไกทางสำนึกของชาวจีนปัตตานีที่ต้องการสร้างให้วัฒนธรรมของตนมีอำนาจเหนือวัฒนธรรมอื่น...เพื่อธำรงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนไว้ในท่ามกลางความหลากหลายของสังคมพหุวัฒนธรรม ในฐานะ (ที่คนจีน-ผู้วิจัย) เป็นผู้มาใหม่ เพื่อไม่ให้ถูกกลืนไปกับวัฒนธรรมอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งวัฒนธรรมของชาวมุสลิมพื้นถิ่น¹⁶³ อย่างไรก็ตาม น่าสนใจว่าด้วยบริบท

¹⁶¹ เบน แอนเดอร์สัน, *ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2552), หน้า 342.

¹⁶² เรื่องเดียวกัน.

¹⁶³ รตพร ปัทมเจริญ, “วิถีความเชื่อเทพเจ้าลิมกอเหนี่ยว,” *วารสารรัฐสมิแล* 22, 1-3 (มกราคม-ธันวาคม 2544): 45; กอบกาญจน์ ภิณฑุโยมารค, “การสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทยมุสลิมและชาวไทยเชื้อสายจีนในปัตตานี: มองผ่านตำนานมัสยิดกรือเซะ,” หน้า 64.

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจเช่นไรที่ทำให้กลุ่มชาวจีนปัตตานีซึ่งได้ชื่อว่าเป็นนักผสมกลมกลืนกล้าแสดงความคิดเห็นว่าทางวัฒนธรรมในชุมชนที่มีคนต่างชาติพันธุ์เป็นส่วนใหญ่ จะตอบคำถามนี้ได้ ต้องพิจารณาถึงบริบททางสังคมของปัตตานีในสมัยปลายทศวรรษที่ 2520-2530 ก่อนและหลังตำนานฉบับตระกูลคณานุรักษ์จะได้รับการเผยแพร่อย่างเป็นทางการ*

ในทศวรรษ 2530 เหตุการณ์ความรุนแรงใน 4 จังหวัดชายแดนภาคใต้ที่เคยระอุมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510-2520 เริ่มผ่อนคลายลง หลังจากที่รัฐบาลสามารถแผ่แสนยานุภาพทั้งตำรวจและทหาร ผสมผสานกับนโยบายการพัฒนาและการศึกษาได้เกือบเต็มพื้นที่ ยุทธศาสตร์และยุทธวิธีที่สำคัญปรากฏให้เห็นในนโยบาย 66/23 โดย พล.อ.ชวลิต ยงใจยุทธ ในฐานะผู้บัญชาการทหารบก ขณะนั้นมุ่งใช้การเมืองนำการทหาร การจัดการโดยการเมืองและการปราบปรามในขณะนั้นสามารถ “สะกด” แรงต่อต้านของขบวนการต่างๆ ไว้ (ก่อน) ได้ ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนใต้ (ศอ.บต.) ซึ่งก่อตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2520 ดูเหมือนจะเป็นทั้งเหตุและผลของการสะกดด้วยอำนาจทางการเมือง ทหาร และตำรวจตามแนวทางการแก้ปัญหา^{*} ความสงบเงียบในทศวรรษที่ 2530 จึงเป็นมรดกจากความตายของชาวบ้าน ครุ ผู้ก่อความไม่สงบ ตำรวจ และทหาร ในช่วง 2 ทศวรรษก่อนนั้น ขณะเดียวกันในด้านเศรษฐกิจ สงครามที่ต่อเนื่องก็ทำให้เกิดความอ้าแอ้งทั้งในหมู่ชาวบ้าน และพ่อค้าประชาชน แผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับที่ 5 (พ.ศ.2525-2529) จะสะท้อนความตกต่ำนี้ได้ดี ช่วงต้นทศวรรษ 2520 จังหวัดชายแดนภาคใต้มีมูลค่าการผลิตรวมทั้งสิ้นเพียงประมาณ

* รศ.มัลลิกา คณานุรักษ์ เป็นคนแรกที่เผยแพร่ตำนานลี้มกอเหนี่ยวฉบับตระกูลคณานุรักษ์ ที่มีเนื้อหาเรื่องลี้มกอเหนี่ยวสาปแช่งให้มัสยิดสร้างไม่เสร็จ ท่านได้ถ่ายทอดเรื่องนี้เป็นลายลักษณ์อักษรในหนังสือ *รวมเรื่องน่ารู้: ภาคใต้* ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2530 และครั้งที่สองเมื่อ พ.ศ.2544 โดยเล่าถึงความเป็นมาของเรื่องราวที่ถ่ายทอดต่อกันมาถึง 3 รุ่นตั้งแต่รุ่นลูกของพระจินคณานุรักษ์ จนมาถึงรุ่น รศ.มัลลิกา แม้ท่านได้กล่าวยืนยันว่าเคยมีบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรภาษาจีน แต่ที่ “สูญหายไปนชั้นลูก” ด้วยเหตุนี้จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่เรื่องเล่ามุขปาฐะจะไม่ตรงกับเอกสารลายลักษณ์ที่สูญหายไปเสียทีเดียว เช่นเดียวกับที่มันย่อมคลุกคลีเอาที่ศนะหรือจุดมุ่งหมายของปัจจุบันที่เล่าเรื่องนั้นๆ เอาไว้ด้วย ดู มัลลิกา คณานุรักษ์, *รวมเรื่องน่ารู้: ภาคใต้* (กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, 2544), หน้า 10.

* นโยบายแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ของรัฐบาลในห้วงเวลาดังกล่าวสะท้อนอยู่อย่างเฉียบคมในนวนิยายเรื่อง *บุลาภ* ของโสภาค สุวรรณ ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2519 พระเอกในนวนิยายเป็นตำรวจ ส่วนนางเอกเป็นครู สะท้อนให้เห็นว่าการจัดการภาคใต้ในขณะนั้นคือการสะกดความรุนแรงด้วยอำนาจปราบปราม และแก้ไขความเข้าใจที่คนท้องถิ่นรู้สึกว่าเขาไม่ใช่ไทยด้วยการศึกษา หรืออาจสรุปง่าย ๆ ว่าเป็นยุทธวิธีการ “ปราบปรามและพัฒนา” ควบคู่กันไป ยุทธวิธีนี้น่าจะเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ราษฎรถูกตอบได้จากขบวนการต่างๆ ในเวลานั้น โดยการเรียกค่าคุ้มครองครู บ้างก็จับตัวครูหรือข้าราชการไปเรียกค่าไถ่

11,136 ล้านบาท คิดเป็นร้อยละ 33 ของผลผลิตรวมของภาคใต้ อัตราการขยายตัวของผลผลิตรวมของภาคใต้ทั้งหมดมีอัตราเฉลี่ยร้อยละ 10 ต่อปีตลอดช่วงเวลาดังกล่าว ขณะเดียวกัน สาขาการผลิตที่สำคัญคือการเกษตรมีมูลค่าผลผลิตร้อยละ 38.5 สาขาอุตสาหกรรมมีมูลค่าการผลิตเพียงร้อยละ 7.8 สาขาการค้าส่งและค้าปลีกมีมูลค่าผลผลิตร้อยละ 15.2 ของแต่ละสาขาของภาคใต้ จึงเห็นได้ว่าโครงสร้างเศรษฐกิจของจังหวัดชายแดนนอกจากจะมีฐานการผลิตที่คับแคบแล้ว ยังขาดการพัฒนาอุตสาหกรรมที่พอเพียงอีกด้วย ประชาชนส่วนใหญ่มีฐานะยากจน ใน พ.ศ.2522 รายได้เฉลี่ยต่อบุคคลเพียง 5,177 บาทต่อปีเท่านั้น อย่างไรก็ดี แผนพัฒนาฉบับที่ 5 ก็ไม่ได้ใช้ฐานการพัฒนาในพื้นที่ชายแดน แต่ไปสร้างศูนย์กลางการผลิตทางอุตสาหกรรมที่สงขลา-หาดใหญ่ด้านอุตสาหกรรมยางพาราและการประมง นับว่าเพื่อให้เป็นศูนย์กลางเชื่อมภาคใต้เข้าทั้งหมด¹⁶⁴ ปัตตานีในแผนพัฒนาฉบับนี้มีฐานะเป็นเมืองรองที่เป็นศูนย์กลางด้านการเกษตรและอุตสาหกรรมขนาดย่อมเพื่อเป็นแหล่งรองรับแรงงานส่วนเกินจากภาคเกษตร¹⁶⁵

ศูนย์กลางที่สงขลา-หาดใหญ่ จะเปิดโอกาสให้กลุ่มทุนจีนนอกปัตตานีเข้าไปมีบทบาทในปัตตานี ขณะที่กลุ่มชาวจีนดั้งเดิมพัฒนาธุรกิจอสังหาริมทรัพย์ หรือไม่กี่ขายที่ดินมรดกและย้ายไปอยู่ที่อื่น โดยเฉพาะกรุงเทพมหานคร¹⁶⁶ นโยบายการพัฒนาฉบับใหม่ดูเหมือนจะเอื้อให้การปรับตัวของกลุ่มชาวจีนปัตตานีเดิมเป็นไปได้ไม่น้อยกว่ากลุ่มทุนจีนอื่นๆ งานวิจัยชาวจีนภาคใต้ของสุวิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ วิเคราะห์ไว้ว่า ชาวจีนในปัตตานีโดยเฉพาะตระกูลคณานุกรักษ์ “นิยมอยู่อย่างไทย ส่วนใหญ่จะแต่งงานกับหญิงไทยในท้องถิ่น นิยมพูดภาษาไทย เรียนหนังสือไทย ไม่ชอบค้าขาย”¹⁶⁷ ชาวจีนปัตตานีส่วนหนึ่งจึงรับราชการ และเป็นนักการเมืองท้องถิ่น ดังเช่น สายตระกูลคณานุกรักษ์ที่ครองตำแหน่งสำคัญๆ ในเทศบาลตั้งแต่นายกเทศมนตรี และเทศมนตรีมาตั้งแต่ พ.ศ.2489¹⁶⁸ ในสถานการณ์เช่นนี้ ชาวจีนปัตตานีจึงขยายบทบาทไปในทางสังคมและวัฒนธรรม การสร้างตำนานหลวงพ่อทวดวัดช้างให้ขึ้นมาเมื่อราวต้นทศวรรษ 2500 เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนถึงการเปลี่ยนแปลงบทบาทจากชาวจีนพ่อค้า และนักธุรกิจเหมืองแร่ไปสู่กิจกรรมทางวัฒนธรรม ในบริบทที่ไม่สามารถอ้างอิงอำนาจทางเศรษฐกิจ ขณะที่อำนาจในฐานะผู้นำทางวัฒนธรรมได้ขยายตัวมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากความนิยมต่อหลวงพ่อทวด วัดช้างให้ และความเลื่อมใสต่อด่านานลิ้ม

¹⁶⁴ ภูวดล ทรงประเสริฐ, **ทุนจีนปักษ์ใต้** (กรุงเทพฯ: ไททูนบุ๊คส์, 2546), หน้า 71-72.

¹⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 80-81.

¹⁶⁶ มัลลิกา คณานุกรักษ์, **รวมเรื่องน่ารู้: ภาคใต้**, หน้า 17.

¹⁶⁷ สุวิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ ศิลก วุฒิพาณิชย์ และประสิทธิ์ ชินการณ, **จีนทักษิณ: วิถีและพลัง**, หน้า 192.

¹⁶⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 193.

กอเหนี่ยว* สิ่งนี้อาจช่วยให้เห็นความเชื่อมั่นในอำนาจในทางวัฒนธรรมของชาวจีนปัตตานี เมื่อผนวกกับสถานการณ์ความรุนแรงจากผู้ก่อความไม่สงบชาวมลายูมุสลิมค่อยๆ ฝ่อเน่าลงด้วยการปราบปรามของรัฐบาล อนุภาคคำสาปแช่งมัสยิดกรือเซะจึงปรากฏตัวขึ้นมา ในแง่หนึ่ง ความเข้มข้นหรือเงื้อมมือของอำนาจจากศูนย์กลางเหนือปัตตานี จึงเป็นเงื่อนไขที่ทำให้เกิดพลวัตทางอำนาจของคนไทยเชื้อสายจีนในพื้นที่แห่งนี้ด้วย อย่างไรก็ตาม นี่ก็ไม่ใช่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ ความยืดหยุ่นของโครงเรื่องตำนานกรือเซะ ทำให้ในบริบททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงตำนานเรื่องนี้ก็ถูกผลิตซ้ำใหม่เพื่อตอบสนองต่อเงื่อนไขและความจำเป็นใหม่ๆ ที่กลุ่มชาวจีนและกลุ่มมลายูมุสลิมในท้องถิ่นต้องเผชิญ

ภายหลังเหตุการณ์ความรุนแรงซึ่งเริ่มต้นเมื่อเดือนมกราคม พ.ศ.2547 จนถึงปัจจุบัน ตำนานลิ้มโต๊ะเคี่ยม-ลิ้มกอเหนี่ยว ได้ผลิตซ้ำสำนวนใหม่อีกสำนวนหนึ่ง โดยเพิ่มเติมรายละเอียดจากฉบับตระกูลคณานุกรักษ์ที่บันทึกไว้โดย รศ.มัลลิกา คณานุกรักษ์ ผู้เล่า คือ นายแพทย์ปานเทพ คณานุกรักษ์ ได้เปิดเผยในทำนองว่าเรื่องเล่าของท่านคือการปลุกฟื้นความจริงที่ยังไม่เคยมีใครรู้ หรือกล่าวถึง ตอนหนึ่งว่า

ศาลเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว ปัตตานี หรือที่มีชื่อเป็นทางการว่า ศาลเจ้าเล่งจูเกียง เป็นศาลเจ้าเก่าแก่คู่บ้านคู่มืองของปัตตานีมาตั้งแต่ครั้งโบราณ ได้มีผู้นำประวัติของเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวไปเผยแพร่อย่างมากมาย แต่ข้าพเจ้าเห็นว่ายังมีบางแง่มุมที่ไม่เคยมีท่านผู้ใดกล่าวถึง โดยเฉพาะแง่มุมของประวัติศาสตร์ ข้าพเจ้าจึงมีความคิดที่จะเล่าเกร็ดความรู้ที่จะเป็นประโยชน์ต่อผู้ที่มีความศรัทธาในเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว ข้อมูลที่ใช้ประกอบในการเขียนบทความครั้งนี้ข้าพเจ้าได้จากเอกสารทางประวัติศาสตร์ที่ได้ค้นคว้ารวบรวมมาตั้งแต่เด็กๆ ทั้งเอกสารทางราชการ ตำรา และบันทึกของญาติผู้ใหญ่ รวมไปถึงคำบอกเล่าของญาติผู้ใหญ่ ตลอดจนผู้เฒ่าผู้แก่ที่เป็นมิตรสหายกับญาติผู้ใหญ่ของตระกูลคณานุกรักษ์ รวมถึงประสบการณ์ของข้าพเจ้าเอง¹⁶⁹

* พิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวมักสื่อความหมายถึงบทบาทความรับผิดชอบต่อชะตากรรมของชุมชนของชาวจีนในปัตตานี เช่น มีพิธีปีศาจควาน เพื่อให้เกิดสิริมงคล เป็นต้น

¹⁶⁹ ปานเทพ คณานุกรักษ์, “เกร็ดความรู้เกี่ยวกับศาลเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว,” สืบค้นจาก

ตำนานฉบับนายแพทย์ปานเทพเพิ่มเติมรายละเอียดที่โดดเด่น 2 ประการ คือ บทบาทของชาวจีนในการสร้างเมืองใหม่ให้กับคนกุสุโลมาน ซารีฟูคติน เจ้าเมืองที่ 4 แห่งราชวงศ์กัณฑ์ (พ.ศ.2433-2442) โดยเล่าว่า ได้มีการสร้างวังเจ้าเมืองขึ้นใหม่ที่ตำบลจะบังคอก และสร้างมัสยิดขนาดใหญ่ขึ้นใกล้ๆวังเจ้าเมือง การก่อสร้างวังเจ้าเมืองในครั้งนั้นได้รับความร่วมมือจากคุณพระจินคณารักษ์ (จู๋ล่าย คณารักษ์) ซึ่งเป็นผู้นำชาวจีนในเมืองตานีในขณะนั้น จัดหาช่างและวัสดุอุปกรณ์ก่อสร้างเป็นจำนวนมากไปช่วย บทบาทที่สำคัญนี้ยังประทับร่องรอยอยู่ในลักษณะทางสถาปัตยกรรมที่มีอิทธิพลจีนอยู่จนถึงปัจจุบันนี้ ไม่ว่าจะเป็นประตูกำแพงลายเมฆ หรือกระเบื้องเขียวช่องลมลายจีนเป็นต้น ผู้เล่าวิเคราะห์ว่า บทบาทนี้ “แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์อันแนบแน่นของชาวจีนกับชาวเมืองตานีในสมัยนั้น”¹⁷⁰ ในสมัยเดียวกันนี้ พระจินคณารักษ์ยังเป็นผู้ผลักดันให้เกิดการขุดแม่น้ำปัตตานีที่คดเคี้ยวเข้าไปหนองจิกให้ตรงขึ้นโดยเรือสินค้าไม่ต้องผ่านไปเสียภัยที่หนองจิกอีก บทบาทเช่นนี้ ท่านแสดงให้เห็นว่าเป็นสิ่ง “ที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของเมืองตานี”¹⁷¹

รายละเอียดที่เพิ่มเติมเข้ามาประการที่สอง คือ เนื้อหาก่อนที่ลิ้มกอเหนี่ยวจะถูกอันเชิญมาที่ศาลเล่งจูเกียงปัจจุบันนี้ ผู้เล่าให้รายละเอียดเสริมตำนานตำนานของ รศ.มัลลิกา ว่า

คุณพระจินคณารักษ์ ซึ่งเป็นกัปตันจีน หรือนายอำเภอจีนในสมัยนั้นได้ป่วยเป็นโรคผิวหนังชนิดหนึ่งรักษาอย่างไรก็ไม่หาย จึงได้ไปไหว้พระโิ้วชุกงหรือพระหอมซึ่งเป็นพระประธานในศาลเจ้าปูนเถ่ากง ศาลเจ้าประจำท้องถิ่นตลาดจีนเมืองตานี พระโิ้วชุกงได้ประทับร่างทรงแล้วสั่งให้หลวงจินคณารักษ์ไปทำการกราบไหว้ขอเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวที่ตำบลกรือเซะให้ช่วยรักษา ร่างทรงของเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวได้ขอให้หลวงจินคณารักษ์อัญเชิญวิญญาณของท่านไปประทับที่ศาลเจ้าปูนเถ่ากง หลังจากที่หายจากโรคหลวงจินคณารักษ์ได้ลืมน้ำมันสัตถุยาที่ให้ไว้ ปรากฏว่าท่านกลับมาเป็นโรคเดิมอีก ท่านจึงนึกขึ้นได้ รีบไปกราบไหว้เจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว แล้วให้ช่างทำการแกะสลักไม้มะม่วงหิมพานต์ที่เจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวผูกคอตายเป็นรูปเจ้าแม่ฯ แล้วอัญเชิญไปประทับที่ศาลเจ้าปูนเถ่ากง และเปลี่ยนชื่อเป็น“ศาลเจ้าเล่งจูเกียง” มาจนปัจจุบันนี้¹⁷²

¹⁷⁰ เรื่องเดียวกัน.

¹⁷¹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁷² เรื่องเดียวกัน.

จะเห็นได้ว่า ตำนานตำนานใหม่ในบริบททางสังคมปัตตานีปลายทศวรรษ 2540 ได้เพิ่มบทบาทของชาวจีนต่อเมืองปัตตานีให้คมชัดมากขึ้น ทั้งในเชิงเนื้อหาและโครงเรื่อง ซึ่งประการหลังนั้นเห็นได้จากการที่ผู้เล่าเรื่องได้ดึงเอาอนุภาคจากอภิปรัชญา ปัตตานี ซึ่งแพร่หลายอยู่ในตำนานมุขปาฐะ และงานเขียนทางวิชาการของนักเขียนมลายูมุสลิมมาใช้เพื่อสร้างความผกผันให้แก่เรื่องราวความศรัทธาต่อลี้มกอเหนี่ยวของชาวจีน และความผกผันของชีวิตในตำนานของลี้มกอเหนี่ยวจากบุคคลกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ตำนานตำนานนี้อาจต้องใช้เวลาในการพิสูจน์ว่าจะเข้าถึงชาวจีนและชาวมลายูมุสลิมในวงกว้างได้เพียงใด แต่สิ่งหนึ่งที่แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดก็คือ มันได้ลดทอนการข่มกันทางชาติพันธุ์มากขึ้น ในแง่นี้ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของภูมิศาสตร์การจ้วงสุสานเจ้าแม่ลี้มกอเหนี่ยว เทียบกับมัสยิดกรือเซะจึงข่มกันแปรไปด้วย (อย่างน้อยก็ในความยอมรับของผู้เล่าตำนาน) กล่าวคือเป็นการฟื้นฟูชีวิตให้กับความสัมพันธ์แบบพี่น้องที่เท่าเทียมซึ่งตำนานเรื่องนี้เคยมีมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นอย่างน้อย ดังปรากฏในตำนานที่บันทึกไว้ในพงสาวดารเมืองปัตตานี และตำนานฉบับมูลนิธิเทพปุษนิยสถาน การให้คำอธิบายใหม่ต่อกรณี “คำสาปแช่ง” ของ รศ.มัลลิกา คุณเหมือนจะสะท้อนถึงความเปลี่ยนแปลงนี้ได้ดีที่สุดในกล่าวในการให้สัมภาษณ์ ดร.กอบกาญจน์ ภิณฑูมารค เมื่อวันที่ 12 พฤศจิกายน พ.ศ.2547 ภายหลังจากความรุนแรงประทุขึ้นอีกครั้งเมื่อเดือนมกราคมปีเดียวกันว่าเรื่องเล่าที่ว่าลี้มกอเหนี่ยวสาปแช่งให้การสร้างมัสยิดที่พี่ชายทำอยู่ไม่มีวันสำเร็จนั้น ผู้เล่าไม่ได้มีเจตนาที่จะดูหมิ่น หรือ ‘กด’ ศาสนาอื่น แต่ความหมายที่ซ่อนอยู่ระหว่างบรรทัดคือ นางตั้งใจสาปว่า “ในขณะที่พี่ชายกำลังทำอะไรอยู่ขอให้ไม่สำเร็จ” โดย ดร.กอบกาญจน์ ได้ทิ้งท้ายไว้ในเชิงอรรถอธิบายความว่า “และสิ่งที่ลี้มโก๊ะเคี่ยมกำลังทำอยู่ก็คือการสร้างมัสยิดกรือเซะนั้นเอง”¹⁷³

จะเห็นได้ว่า ลี้มโก๊ะเคี่ยมและลี้มกอเหนี่ยว มีฐานะเป็นตัวละครที่ทำหน้าที่เป็น “ขุนพล” นำทัพพ่นารณรงค์ในสงคราม 4 ด้านที่ชาวจีนในปัตตานีปรารถนาอยากจะทำให้สงบและสามารถดำรงตนอยู่ในอดีต ปัจจุบัน และอนาคตของชุมชนที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์อย่างปัตตานีได้ ในสถานการณ์สงครามเช่นนี้ ลี้มโก๊ะเคี่ยมและลี้มกอเหนี่ยวจึงหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวอยู่ในโลกทัศน์ของชาวจีน การเลือกที่จะสร้างลี้มกอเหนี่ยวให้โดดเด่นก็เนื่องจากคุณสมบัติในเรื่องเล่าของนางที่คลุมเครือระหว่างคนในประวัติศาสตร์และคนในจินตนาการสร้างแต่ง ลี้มกอเหนี่ยวจึงเป็นสัญลักษณ์ที่ล่องลอยสามารถแปรรูปเป็นเทพก็ได้เป็นคนได้ (หากต้องการลี้มกอเหนี่ยวที่เป็นเทพ

¹⁷³ กอบกาญจน์ ภิณฑูมารค, “การสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทยมุสลิมและชาวไทยเชื้อสายจีนในปัตตานี: มองผ่านตำนานมัสยิดกรือเซะ,” หน้า 63.

ให้ไปที่ศาลเล่งจูเกียงในตัวเมือง หากต้องการลี้ภัยหนีขังที่เป็นคนให้ไปบูชาที่สุสานข้าง มัสยิดกรือเซะ) ขณะที่ลี้ภัยก็เยี่ยมเป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ที่ไม่คลุมเครือเพราะสามารถสืบสาว ย้อนไปถึงเมืองจีน อีกทั้งเมื่อสัมพันธ์กับวัฒนธรรมมลายูมุสลิมในฐานะชาวจีนผู้กลมกลืนเข้ากับ สังคมมุสลิมอย่างศรัทธาและภักดีแล้ว ลี้ภัยก็ไม่ต้องแปรรูปเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใดๆ ได้อีก อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เกิดแก่ชาวจีนกลับให้ผลตรงข้ามกับเรื่องเล่า เพราะสำหรับลี้ภัยหนีขัง ไม่ว่าจะ ถูกเรื่องเล่าแปรรูปไปอย่างไรก็ตาม แต่นางก็ยังเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายถึงตัวตนทางจิต วิญญาณความเป็นจีนที่ไม่ผันแปร ขณะที่ลี้ภัยก็เยี่ยม แม้ไม่เปลี่ยนรูปในเรื่องเล่า แต่ก็ยังเป็นสัญลักษณ์ สื่อหมายถึงตัวตนทางโลกย์ของชาวจีนที่ผันแปรได้ตามบริบทความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

การที่ตำนานลี้ภัยเยี่ยม-ลี้ภัยหนีขัง ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับมัสยิดกรือเซะสามารถแปร รูปตัวเองไปตามบริบทของการเล่านั้น แสดงให้เห็นถึงโครงเรื่องที่ยืดหยุ่นของตำนานเรื่องนี้ ดังที่ ผู้เขียนได้กล่าวตอนต้นแล้วว่า โครงเรื่องที่แข็งตัวก่อให้เกิดความขัดแย้งทั้งในแง่การตีความ และ (อาจส่งผลถึง) ปฏิบัติการทางสังคมในรูปแบบต่างๆ (เช่นการสร้างความรู้แรงที่เห็นกันอยู่ใน ปัจจุบัน) แต่สำหรับโครงเรื่องแบบที่ปรากฏในตำนานลี้ภัยเยี่ยมและลี้ภัยหนีขังนี้ น่าจะเป็น ตัวอย่างที่ดีของเรื่องเล่าประเภทที่อาจเรียกได้ว่า “ตำนานสมานฉันท์” ซึ่งเป็นเรื่องที่บอกเล่าถึงการ ประนีประนอม หรือการปรับตัวเข้าหากันของกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ คล้ายคลึงกับตำนานสมัชจาริต ซึ่งผู้วิจัยได้วิเคราะห์มาแล้วในบทที่ 4

5.3.3 การเขียนตำนานของนักวิชาการมลายูมุสลิม

ขณะที่ตำนานลี้ภัยเยี่ยม-ลี้ภัยหนีขัง สะท้อนอำนาจและอัตลักษณ์ของชาวไทยเชื้อสาย จีนต่อสังคมและเศรษฐกิจของปัตตานี ตำนานของชาวมลายูมุสลิมก็พยายามแสดงให้เห็นคำอธิบาย และแก่นสารทั้งที่คล้ายคลึงและแตกต่างกันออกไป ซึ่งสะท้อนแนวคิดของมิเชล ฟูโกต์ที่ว่าด้วยการ ต่อต้านในแง่ที่ว่า การต่อต้านคืออำนาจที่จะนิยามความเป็นอื่น ทันที่เกิดการนิยามขึ้น เราสามารถ นิยามและปกป้องอัตลักษณ์ของตัวเอง เรา (มีอำนาจ) เรียกร้องสิทธิ์ และเข้าร่วมกับคนอื่นๆ ที่ รู้สึกถูกกีดกันข่มเหงบีบบังคับ ทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “วาทกรรมด้านตรงข้าม” หรือ “วาทกรรมโต้ กลับ” อันเป็นฐานรากของการต่อต้านวาทกรรมหลักนั่นเอง วิธีการของชาวมลายูมุสลิมในปัตตานี ในการสร้างวาทกรรมโต้กลับก็คือการเลือกสรรความทรงจำที่บรรจุอยู่ในตำนานประวัติศาสตร์ เพื่อ สร้างพลังให้กับการต่อต้านเรื่องเล่าของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ดังแนวคิดของซาอิดที่ว่า การต่อต้านขัด ขั้นอำนาจ...อย่างมีพลัง ไม่ใช่ด้วยการจับอาวุธขึ้นสู้แต่เพียงอย่างเดียว แต่วิธีการต่อต้านขัดขืนที่ดี ที่สุดน่าจะเป็นเรื่องของการต่อสู้ในเชิงการเมืองวัฒนธรรม ด้วยการนำเอาอาวุธและเทคนิควิทยาการ

ของอำนาจ (ของผู้ครอบครอง) มาใช้ นั่นคือ “ความรู้” เพื่อสร้างวาทกรรมทางเลือกหรือวาทกรรมต่อต้านจากภายใน

ในขณะที่ตำนานซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับมัสยิดกรือเซะถูกเรียกขานจากชาวไทยเชื้อสายจีนว่า “ตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว” แต่สำหรับนักวิชาการเชื้อสายมลายูมุสลิมในปัตตานี แม้เรื่องเล่าของพวกเขาจะมีเค้าโครงเดียวกับตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวแต่ก็ถูกเรียกชื่อว่า “ตำนานมัสยิดกรือเซะ” ในตอนนี้ผู้วิจัยจะได้แสดงให้เห็นถึงท่าทีในการตอบโต้การสร้างอัตลักษณ์ให้ชาวมลายูมุสลิมของตำนานของชาวไทยเชื้อสายจีน โดยการยอมรับ ชับแน่น ตัดทิ้ง บางตอนของตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวเพื่อสร้างตำนานมัสยิดกรือเซะที่ตอบสนองอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของมลายูมุสลิมในปัตตานี ได้อย่างที่พวกเขาและบริบทของยุคสมัยของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มนี้ต้องการมากกว่า

ความเป็นมาของมัสยิดกรือเซะจากคำบอกเล่าของชาวบ้านชาวมุสลิมล้วนเล่าใกล้เคียงกัน โดยเริ่มต้นที่กำเนิดเมืองปัตตานีตามเลาความในฮิกายัต ปัตตานีว่า เจ้าเมืองปัตตานีเดิมนับถือศาสนาฮินดู ต่อมาป่วยเป็นโรคผิวหนังพุพองไปทั่วร่างกาย มีความทุกข์ทรมานมาก หมอเก่งๆ คนใดก็รักษาไม่หาย ต่อมา มี “โตะครูปาแกอายุ” เข้ามาถวายตัวอาสารักษา แต่ได้ขอคำมั่นสัญญาจากเจ้าเมืองว่า หากพระองค์หายจากโรคพุพองนี้ ให้พระองค์เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม เจ้าเมืองรับคำโตะครูจึงใช้ข้าวสารตำใส่แผลให้ ไม่ช้าแผลก็หายสนิท แต่เจ้าเมืองกลับคำพูด ไม่ยอมเข้านับถือศาสนาอิสลาม ต่อมาโรคเดิมจึงกำเริบอีก โตะครูก็ถูกเรียกเข้ามารักษา และขอให้เจ้าเมืองสัญญาแบบเดิม เป็นเช่นนี้อยู่ถึง 3 ครั้ง ท้ายที่สุดเจ้าเมืองจึงยอมเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม และสร้างมัสยิดกรือเซะขึ้นด้วยความศรัทธา

ตำนานกรือเซะยอมรับบทบาทของชาวจีนในการก่อสร้างมัสยิดกรือเซะ โดยเรื่องได้เล่าถึงเจ้าเมืองที่ว่าจ้างช่างชาวจีนชื่อลิ้ม โตะเคี่ยม หรือ “อาโกะ” ให้เป็นผู้ควบคุมก่อสร้าง ลิ้ม โตะเคี่ยมได้ครองคู่กับธิดาเจ้าเมือง และเข้ารับนับถือศาสนาอิสลาม การก่อสร้างมัสยิดดำเนินมา 2 ปี ยังไม่แล้วเสร็จ ลิ้มกอเหนี่ยว น้องสาวของลิ้ม โตะเคี่ยมก็ได้เดินทางมาจากเมืองจีนเพื่อตามหาพี่ชาย และอ่อนวอนให้กลับบ้าน แต่พี่ชายไม่ยอมกลับ นางเสียใจมาก จึงใช้เชือกผูกคอตายที่ริมทะเลสาบ ลิ้ม โตะเคี่ยมสร้างสะพานฝังร่างน้องสาวไว้ ณ บริเวณนั้น แล้วดำเนินการสร้างมัสยิดต่อ แต่สร้างไม่ได้

คือบ่น้ำมากนัก เขาก็ล้มป่วยเสียชีวิต ต่อมาไม่นานเจ้าเมืองก็เสียชีวิต มัสยิดจึงสร้างไม่เสร็จ และถูกทิ้งร้างนับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา¹⁷⁴

การสร้างเรื่องเล่าตอบโต้เช่นนี้มีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อผู้สร้างเรื่องเล่าเป็นนักวิชาการ โดยเชื่อว่า มัสยิดกรือเซะ เรียกอีกอย่างว่า มัสยิดป็นตุเกิบัง คือมรดกของชาวมลายูมุสลิม ได้รับจากบรรพบุรุษที่ช่วยกันสรรสร้างขึ้นในรัชสมัยสุลต่าน อิสมาแอล ซาห์ และมาเสร็จสมบูรณ์ในสมัยสุลต่านมูฎฎอฟฟิร ซาห์ ประมาณ พ.ศ.2100 ออกแบบและควบคุมการก่อสร้างโดย เซค ซาอิด เป็นมัสยิดหลังแรกในแหลมมลายูที่ก่ออิฐถือปูน เป็นตึกโอโถงเป็นสง่า เสาทุกต้นแกะสลักอย่างสวยงามหรูหราด้วยการปิดทองกะไหล่ภายในอาคารและแท่นมิมบับ (ที่เทศนาวันศุกร์) มัสยิดกรือเซะเป็นที่ปฏิบัติศาสนกิจของพระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์ ข้าราชการบริพารและประชาชน เป็นมัสยิดที่อยู่ด้านหน้าของพระราชตำหนัก “อิสตานานิลัม” ด้านประตูชัย หรือประตูอังกูเวาะฮแห่งราชธานีกรือเซะ

มหานครปัตตานี ดารุสซาลาม สามารถดำรงความเป็นราชอาณาจักรอิสระ มีกษัตริย์ปกครองตนเองและเป็นรัฐอิสลามแรกๆ ของเอเชีย ตั้งแต่ประมาณ พ.ศ.200-2329 ช่วงเวลากว่า 300 ปี มีเหตุการณ์แย่งชิง รุกราน และการสงครามจากข้าศึกทั้งภายในและภายนอกอยู่บ่อยครั้ง กองทัพสยามพยายามเข้าโจมตีและประสบความสำเร็จหลายครั้ง 5 ครั้งในระยะเวลา 200 ปี ท้ายสุด พ.ศ. 2329 สมัยสุลต่านมูฮัมหมัด แห่งราชวงศ์กลันตัน ปัตตานีต้องสูญเสียแก่เมืองสยาม บ้านเมืองถูกเผาผลาญจนวอดวาย ประชาชนตายเป็นเบือบ้าง หนีทันก็ภัยไปยังต่างแดนบ้าง ถูกจับเป็นเชลย ถูกกวาดต้อนไปอยู่แดนไกลถึงบางกอก ถึงแม้จะมีการกอบกู้เอกราชแต่ก็ล้มเหลวทั้ง 2 ครั้ง จนทำให้บ้านเมืองถูกเผาซ้ำอีก 2 ครั้งในปี พ.ศ.2334 และ 2353 ร่องรอยของการเผาผลาญคงเหลือแต่ มัสยิดกรือเซะเท่านั้นที่เพลิงเผาไม่หมด พระราชตำหนักอิสลามตানা นิลัม และบ้านเรือนในเมืองกรือเซะที่สร้างด้วยไม้ถูกเผาจนสิ้นไม่เหลือซาก และกองทัพสยามยังได้นำปืนใหญ่ศรีปัตตานี (นางพญาตานิ) ไปไว้ที่หน้ากระทรวงกลาโหมปัจจุบัน

มรดกที่หลงเหลือจากเพลิงแห่งอำนาจและสงครามคือความสง่างาม และคุณค่าประโยชน์ในภูมิปัญญาของบรรดาปวงปราชญ์แห่ง “ฟาฏอนี ดารุสซาลาม” ที่ผลิตตำราศาสนาทั้งภาษาอาหรับ ภาษามลายู “กีตาบ ญาวิ” วิธีชีวิตวัฒนธรรม ภาษามลายู กูโบร์ของบรรดาเหล่ากษัตริย์ นักรบและ

¹⁷⁴ กอบกาญจน์ ภิณฑุญมารค, “การสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทยมุสลิมและชาวไทยเชื้อสายจีนในปัตตานี: มองผ่านตำนานมัสยิดกรือเซะ,” หน้า 60.

ประชาชนที่ยังปรากฏอยู่ในหลายพื้นที่ ถูกหลานชาวกรือเซะ โพนทะเลที่กระจัดกระจายทั่วโลก ต่างตำหนักและรำลึกเสมอว่า กรือเซะไม่ได้เป็นเพียงมัสยิดโบราณทั่วๆ ไปเท่านั้น แต่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ในความรุ่งโรจน์ของมุสลิมทั่วโลกที่ผู้ศรัทธาต้องปกป้องรักษาและใช้สอยอย่างทะนุถนอม เพื่อให้อนุชนรุ่นหลังได้มีความภูมิใจในภูมิปัญญา ที่เป็นมรดกของบรรพชน และเป็นมรดกของโลกที่สำคัญยิ่ง¹⁷⁵

จะสังเกตได้ว่า แม้จะเป็นตำนานที่สร้างขึ้นมาเพื่อต่อต้านการสร้างความรู้เกี่ยวกับมัสยิดกรือเซะในตำนานของชาวไทยเชื้อสายจีน แต่การเขียนตำนานของชาวบ้านมุสลิมก็ยอมรับวาทกรรมว่าด้วยความมีรากเหง้าร่วมกันระหว่างชาวไทยเชื้อสายจีนกับมลายูมุสลิม แต่นักวิชาการเลือกที่จะตัดทิ้งอนุภาคว่าด้วยความยิ่งใหญ่ และความเสียดสีเพื่อแผ่นดินอาศัยของลี้ม โต๊ะเต๋ยม และลี้มกอเหนี่ยว พร้อมกันนั้นก็หันไปเชื่อมโยงกรือเซะเข้ากับตัวตนทางประวัติศาสตร์ของปัตตานี ซึ่งถูกสร้างขึ้นจากงานเขียนเรื่อง *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี* ของอิบรอฮิม ชุกรี และได้รับการผลิตซ้ำโดยนักเขียนมลายูร่วมสมัย

ดังที่กล่าวแล้วว่าวาทกรรมโต้กลับของนักวิชาการมลายูมุสลิม นั้น มีท่าทีคล้ายกับที่เอ็ดเวิร์ด ซาอิดกล่าว คือการสร้างวาทกรรมโต้กลับด้วยเครื่องมือที่ชาวไทยเชื้อสายจีนและรัฐบาลกลางใช้ครอบงำ นั่นคือการสร้างความรู้ จะเห็นว่าขณะที่วาทกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมได้เผยแพร่ความรู้ในรูปของเรื่องเล่าเกี่ยวกับคำสาปแช่งที่ได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการโดยรัฐสมัยใหม่ (ผ่านการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย) นักวิชาการมุสลิมก็ได้สร้างความรู้ในรูปของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ และขบเน้นมิติของความเป็นสัญลักษณ์ทางศาสนจักรและอาณาจักรของมัสยิดกรือเซะขึ้นมาตอบโต้ ขบขบของการเขียนทางวิชาการสร้างกรอบให้เรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ต้องสกัดเอาองค์ประกอบเชิงนิยายของตำนานเจ้าแม่ลี้มกอเหนี่ยวและตำนานกรือเซะออกไป ทำให้เรื่องเล่าเชิงประวัติศาสตร์ของนักวิชาการมุสลิมไม่มีบทบาทต่ออัตลักษณ์ของชาวไทยจีนและมลายูมุสลิมในบริบทของบ้านกรือเซะร่วมสมัยเท่าที่ควร ผู้วิจัยเห็นว่าเพราะตำนานฉบับของนักวิชาการได้พยายามดึงกรือเซะเข้าไปอยู่ในโครงเรื่องที่แข็งตัวซึ่งมุ่งรื้ออารมณ์ของผู้อ่านที่คุ้นเคยกับเรื่องเล่าของอิบรอฮิม ชุกรี ที่ถูกผลิตซ้ำอย่างต่อเนื่องยาวนานมาร่วม 5 ทศวรรษ

¹⁷⁵ อัสหมัด สมบูรณ์ บัวหลวง, “มัสยิดกรือเซะ: สัญลักษณ์แห่งความรุ่งเรืองของโลกมลายูมุสลิม,” *ประวัติมัสยิดกรือเซะ* (ม.ป.ป.), หน้า 3-5.

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาถึงความรับรู้เกี่ยวกับมัซฮิดกรือเซะในหมู่มุสลิมในพื้นที่ ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นมุสลิมเชื้อสายจีน จะพบว่า ชาวบ้านยอมรับตำนานที่ชาวจีนสร้างขึ้นในระดับหนึ่ง แม้แต่อนุภาคการสาปแช่งซึ่งนักวิชาการเห็นว่าเป็นท่าทีของการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ชาวจีนกดชาวมุสลิม และอาจเป็นการเติมไฟความขัดแย้งทางชาติพันธุ์* แต่ชาวมุสลิมที่กรือเซะก็ถ่ายทอดเรื่องคำสาปแช่งนี้แก่ผู้อื่นเมื่อถูกถามถึงตำนานกรือเซะ¹⁷⁶ อย่างไรก็ดีตาม “ไม้” ได้หมายความว่าชาวมุสลิมปักใจเชื่อเนื้อหานี้ แต่นี่อาจเป็นความรู้ที่พวกเขาสามารถใช้เป็นเครื่องมือในการสานความสัมพันธ์กับคนต่างชาติพันธุ์ ต่างศาสนาได้ ดังจะเห็นชัดเจนขึ้นจากพฤติกรรมของชาวมุสลิมต่องานสมโภชเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวซึ่งทางมูลนิธิเทพปูนียสถานจัดขึ้นทุกปี ในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือนอ้าย (หลังตรุษจีน 14 วัน) ชาวมุสลิมที่เข้าร่วมงานนี้ก็มิมีการสร้างคำอธิบายอันแยกคายในการเข้าร่วมงานเพื่อให้ตนสามารถเข้าร่วมงานของคนต่างศาสนาได้โดยไม่ให้ผิดหลักศาสนา หรือกระทบกระเทือนกับตัวตนทางศาสนา โดยการเชื่อมโยงเรื่องเล่าไปในอดีตถึงการแสดงอำนาจเหนือธรรมชาติของผู้อาวุโสมุสลิมซึ่งได้ยินได้ฟังมา เช่น แวมุสตอบา ดอลละ เล่าว่าเขาเชื่อความศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว เพราะ “ชาวบ้านให้ความเคารพ คนในอดีตเชื่อกันว่าศักดิ์สิทธิ์ เพราะคนสมัยก่อนมีอิทธิฤทธิ์ เช่น โตะปิ่นแยสามารถหายตัวได้”¹⁷⁷ ชาวมุสลิมอีกส่วนหนึ่งเห็นว่าความเชื่อและพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ต่อเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวของคนทั่วไป “เป็นการพัฒนาเศรษฐกิจให้ดีขึ้น เป็นการดึงดูดนักท่องเที่ยวเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวปัตตานี”¹⁷⁸ บางคนเห็นว่าการไปชมพิธีสมโภชเจ้าแม่ไม่ขัดกับหลักศาสนาอิสลามเพราะเขารู้ตัวดีว่าไม่ได้เชื่อถืออิทธิปาฏิหาริย์แต่อย่างใด บางคนไปร่วมงานเพื่อความสนุกสนาน หรือไม่ก็อ้างว่าไปศึกษาหาประสบการณ์ เพราะ “ศาสนาอิสลามได้ให้อิสระเปิดกว้างกับคนทุกคนทุกเชื้อชาติ สามารถศึกษาศาสนา และ

* การวิพากษ์วิจารณ์อนุภาคคำสาปแช่งดูจะเป็นประเด็นหนึ่งที่สื่อมวลชน และนักวิชาการให้ความสำคัญว่าจะเป็นการทำลายคุณภาพทางสังคมระหว่างชาวจีนและชาวมุสลิม จึงมีความพยายามพิสูจน์ว่าคำสาปแช่งดังกล่าวปรากฏอยู่เช่นไร ทั้งนี้ นักวิชาการได้ย้อนไปอ้างอิงพงศาวดารเมืองปัตตานี เช่น ทองแถม นาดจางง อังพงศาวดารและตำนานลิ้มกอเหนี่ยวภาษาจีนและยืนยันว่า “มิได้เล่าถึงคำสาปของลิ้มกอเหนี่ยว” หรือครองชัย หัตถา ยืนยันไว้ในบทความเรื่อง “ไม่เคยมีคำสาปแช่งมัซฮิดกรือเซะเมืองปัตตานีจากเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว” ในหนังสือพิมพ์มติชน รายวัน ฉบับวันที่ 29 มิถุนายน 2550 หน้า 34 สุจิตต์ วงษ์เทศ ในหนังสือพิมพ์ฉบับเดียวกันเขียนเรื่อง “เจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว ตำนานยังมีชีวิต แต่ถูกใช้ผิดๆ”

¹⁷⁶ นันทยา พิมพ์ศิริผล, “ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวจีนกับชุมชนชาวมุสลิมในจังหวัดปัตตานี: กรณีศึกษาสุสานลิ้มกอเหนี่ยว พ.ศ.2501-2533,” หน้า 82.

¹⁷⁷ อ้างถึงใน เรื่องเดียวกัน, หน้า 93.

¹⁷⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 97.

ภาษาต่างๆ ได้ แต่ต้องยึดมั่นในองค์อัลเลาะห์เท่านั้น”¹⁷⁹ คล้ายกับชายชาวมุสลิมเชื้อสายจีนที่ทำหน้าที่ดูแลมัสยิดกรือเซะ ที่ให้สัมภาษณ์ผู้วิจัยเมื่อหลายปีก่อนว่า “ใช่ เขารู้ว่ากันว่าอย่างนั้น แต่เป็นพระประสงค์ของอัลเลาะห์” หรือในข้อเขียนภาษามลายูเรื่อง Masjid Kersik (มัสยิดกรือเซะ) ของตงกู กูดิน ยะโก๊บ * ก็มีคำวิธิอธิบายถึงอำนาจคำสาปของลิมกอเหนี่ยวที่คล้ายคลึงกัน ท่านเล่าว่า ลิมโต๊ะเคี่ยม หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า โต๊ะอาโกะเป็นผู้สร้างมัสยิด เมื่อน้องสาวมาตามกลับเมืองจีนก็ไม่ยอมกลับ “เพราะท่านได้นับถือศาสนาอิสลามแล้วและได้สมรส อีกทั้งยังกำลังก่อสร้างมัสยิดหลังหนึ่งอยู่...ลิม โก เนี่ยว โกรธมากเพราะพี่ชายไม่ยอมกลับไปเป็นเจ้าเมืองตามคำขอร้อง...เหล่านี้เป็นเหตุทำให้เกิดการสาปแช่งเพื่อให้มัสยิดโดนฟ้าผ่า (อัลลอฮ์เท่านั้นที่ทรงทราบ)”¹⁸⁰

ข้อความในวงเล็บที่ว่า “อัลลอฮ์เท่านั้นที่ทรงทราบ” เป็นนัยยะสำคัญที่แสดงให้เห็นว่าชาวมลายูมุสลิมปรารถนาที่จะอยู่กับกับคนชาติพันธุ์อื่นอย่างสันติสุข โดยที่จะไม่ทำให้ตนต้องสูญเสียอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ ชาวมลายูมุสลิมสามารถสร้างคำอธิบายให้แก่ตนเองเมื่อต้องเข้าไปในเขตปริศนศาสตร์ทางศาสนาและความเชื่อของชาวปัตตานีกลุ่มชาติพันธุ์อื่น คำอธิบายเหล่านี้จะไม่กระทบกระเทือนทั้งต่อตัวตนของชาวจีนและตัวตนของมลายูมุสลิมเอง* เช่นเดียวกับตำนานฉบับของชาวจีน ที่มีความยืดหยุ่นพร้อมปรับเปลี่ยน จนทำให้มัสยิดกรือเซะ และสุสานเจ้าแม่ยังคงถูกจัดวางอยู่เคียงคู่กัน สำหรับชาวมุสลิมที่บ้านกรือเซะ โบราณสถานทั้งสองคือเครื่องเตือนใจให้พวกเขาตระหนักถึงความเป็นจีนและความเป็นมลายูในตัวเอง ซึ่งนี่อาจจะเป็นแสงสว่าง

¹⁷⁹ สัมภาษณ์วราวุธ เบ็ญฮาวัน, วันที่ 31 สิงหาคม 2543. อ้างถึงใน เรื่องเดียวกัน, หน้า 96.

* น่าสนใจว่าตงกู กูดิน ยะโก๊บ นั้นมีศักดิ์เป็นหลานเขยของตงกู อับดุลรอหมาน อัดิตนายนกรัฐมนตรีมาเลเซีย เป็นข้าราชการบำนาญในรัฐเคดาห์ และได้แต่งงานกับเครือญาติของพระพิพิธภักดี เอกสารนี้เขียนขึ้นเมื่อใดไม่ระบุ แต่ตีพิมพ์เมื่อปี พ.ศ.2534 โดย รองศาสตราจารย์สว่าง เลิศฤทธิ์ ขณะนั้นสอนอยู่ที่มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ได้รับมาจากคุณสวาสดี พิพิธภักดี ภรรยาของพระพิพิธภักดี อดีตเจ้านายสำคัญคนหนึ่งของเมืองยะหริ่งสมัยรัชกาลที่ 5

¹⁸⁰ ตงกู กูดิน ยะโก๊บ, “มัสยิดกรือเซะ และ ลิมโต๊ะเคี่ยม,” วารสารรัฐสมิแล 14, 2 (มกราคม-เมษายน 2534): 44.

* แม้คำข่าวหลามชาวมลายูมุสลิมที่ตำบลดง อำเภอนงจิก จังหวัดปัตตานี อย่างน้อย 3 คนมักปรากฏตัวพร้อมกับตะกร้าข่าวหลามในงานบุญของวัดดงเสมอๆ เธอให้สัมภาษณ์ผู้วิจัยว่า การเข้าไปขายของในวัดไม่ได้ผิดหลักศาสนาแต่อย่างใด เพราะเธอไม่ได้เข้าร่วมพิธีกรรมของคนพุทธ แต่มาขายของเพื่อหารายได้ เธออ้างว่ามุสลิมในละแวกนั้นถ้าไม่ขายของให้คนไทยพุทธแล้วก็ไม่รู้จะไปขายใคร เพราะในบรรดาคคนมุสลิมด้วยกันก็มักจะทำอาชีพที่ใกล้เคียงกัน เช่น การประมงขนาดเล็ก เมื่อหาปลาไม่ได้ก็ต้องขายให้คนไทยพุทธ เพราะมุสลิมคนอื่นๆ เขาก็หาปลากินกันเองได้อยู่แล้ว

ที่จะชี้ให้เห็นว่าในบริบทความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่รัฐไม่เข้ามาเกี่ยวข้อง ความทรงจำของปัตตานี ไม่ว่าจะอยู่ในรูปอภิปรัชญา ตำนาน หรือเรื่องเล่ามุขปาฐะ ชาวจีนมีตำแหน่งแห่งที่เสมอ แม้แต่ในเรื่องเล่าที่มีโครงเรื่องแข็งตัวอย่าง *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี* ก็ยอมรับคนกลุ่มนี้ หากเรื่องเล่าเกี่ยวกับปัตตานีคือการสร้าง “ชาติ” คนจีนก็ไม่ใช่ “คนต่างด้าว” ในชาตินิยมปัตตานีแต่อย่างใด

5.4 “นางเลือดขาว” ในวาทกรรมของรัฐชาติ

ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวในบทที่ 4 แล้วว่า ต้นฉบับดั้งเดิมของตำนานนางเลือดขาว หรือเพลานางเลือดขาวนั้น ได้ถูกนำออกไปจากเมืองพัทลุงในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งคาดการณ์ได้ว่าคงเมื่อครั้งทางรัฐบาลกลางได้ลงมาตรวจราชการหัวเมือง โดยสมเด็จพระนครปรีชยาดิเรกเสนาบดี ข้าหลวงอื่นๆ ตลอดจนข้าราชการในท้องถิ่น ในช่วงเวลาที่หอสมุดแห่งชาติกำลังก่อสร้างตัวอยู่ในชื่อหอพระสมุทวชิรญาณ ต้นฉบับดั้งเดิมนี้นับที่ก่อกำเนิดไว้ว่าเข้าไปอยู่ในหอพระสมุทเมื่อปี พ.ศ.2452 จนได้กลับคืนมาสู่พัทลุงอีกครั้งหนึ่งในกลางทศวรรษ 2520 เมื่อชัยวุฒิ พิชยะกุล ได้ไปค้นคว้าเอกสารโบราณกลุ่มพงศาวดารพัทลุงที่หอสมุดแห่งชาติ จนได้ค้นพบเพลานางเลือดขาวโดยบังเอิญ ก่อนจะนำมาชำระเป็นภาษาไทยสมัยใหม่ เผยแพร่ในรูปเอกสารอัดสำเนาในนามศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง (ตั้งอยู่ที่โรงเรียนสตรีพัทลุง) เมื่อปี พ.ศ.2525 อย่างไรก็ดี ในการตีพิมพ์ฉบับนี้ ชัยวุฒิได้รวบรวมและเรียบเรียงตำนานนางเลือดขาวจากคำบอกเล่าของชาวบ้านเข้ามาด้วย ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ตำนานนางเลือดขาวก่อนกลายเป็นวรรณกรรมลายลักษณ์นั้นเคยเป็นที่รับรู้ของชาวบ้านมาก่อนแล้วอย่างกว้างขวาง เป็นเวลากว่า 7 ทศวรรษที่ต้นฉบับดั้งเดิมเดินทางออกไปจากท้องถิ่น (ระหว่างปี พ.ศ.2452-2525) แต่นางเลือดขาวดูเหมือนจะเป็นตัวละครที่มีชีวิตอยู่ โดยตลอดในหมู่ชาวบ้านบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา ตรงช่องว่างตรงนี้เอง ที่ทำให้เกิดการผลิตซ้ำตำนานนางเลือดขาวออกมาหลายรูปลักษณะด้วยกัน ทั้งในรูปนิราศร้อยแก้ว กลอนสุภาพ กาพย์ยานี แม้กระทั่งในปี พ.ศ.2545 นางเลือดขาวก็ยังคงเป็นประเด็นปัญหาของชาวบ้าน จนกระทั่งเกิดงานวิจัยเกี่ยวกับนางเลือดขาวฉบับลายลักษณ์ฉบับใหม่ขึ้นสำคัญของจังหวัดนครศรีธรรมราชขึ้นมาในปี พ.ศ.2546

อาจสรุปได้ว่าการผลิตซ้ำตำนานนางเลือดขาวของชาวบ้านนั้นเกิดขึ้นใน 2 ช่วงเวลาด้วยกัน ช่วงแรกคือ ระหว่างที่ชัยวุฒิ พิชยะกุล ยังไม่ได้ค้นพบต้นฉบับดั้งเดิมเมื่อปี พ.ศ.2525 และอีกช่วงเวลาหนึ่งคือ หลังจากชัยวุฒิเผยแพร่ตำนานเรื่องนี้ออกมาแล้ว หลัง พ.ศ.2525 ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ตำนานนางเลือดขาวที่ถูกผลิตขึ้นใน 2 ห้วงเวลานี้เพื่อแสดงให้เห็นว่าตัวบทตำนานได้เปลี่ยนแปลง

ไปเช่นไร การเปลี่ยนแปลงนั้นตอบคำถามเรื่องสำนักทางประวัติศาสตร์ของชุมชนภาคใต้ตอนกลาง ในบริบทสังคมไทยสมัยใหม่ของชุมชนผู้ผลิตตำนานเรื่องนี้อย่างไรบ้าง

ก่อนที่นางเลือดขาวจะถูกกล่าวถึงจากนักวิชาการท้องถิ่นเป็นครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ.2502 ในหนังสือพิมพ์มหาราชกวี ของนครศรีธรรมราช ตำนานนางเลือดอยู่ในคำรำลือของนักวิชาการท้องถิ่นหนาหู เกลิกกล่าวว่เมื่อต้นฉบับลายมือของตำนานนางเลือดขาว ถูกนำขึ้นไปกรุงเทพฯ นั้น เป็นเรื่องที่ตั้งมาก แต่ก็ถูกลืมไปอย่างรวดเร็ว จนกลางพุทธศตวรรษที่ 26 มันก็กลายเป็นเพียงเรื่องเล่าหรือข่าวลือ¹⁸¹ ตรงช่องว่างที่ตำนานนางเลือดขาวกลายเป็นเพียงเรื่องเล่านี้เองที่ปลุกฟื้นชีวิตของนางเลือดขาวขึ้นมาใหม่ เขียมยง สุรกิจบรรหาร วิศกรเหมืองแร่จากภาคใต้ฝั่งตะวันตกรับรู้เรื่องนี้จากมานิต วัลลิโภคม จึงได้นำมาเขียนถึงในบทความหนังสือพิมพ์ ภายหลังตีพิมพ์เป็นรวมเล่มออกมาเผยแพร่ในวงกว้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2505 และ พ.ศ.2506* คำรำลือดังกล่าวนี้ อาจจะเป็นผลมาจากการเผยแพร่พงสาวดารพัทลุงของทางราชการ โดยหอพระสมุดวชิรญาณเมื่อปี พ.ศ.2462 เพราะเมื่อมีการพิมพ์เสร็จแล้วหอพระสมุดวชิรญาณก็ได้ “ไปแจกจ่ายที่เมืองพัทลุงแทบทั้งนั้น ที่ในกรุงเทพฯ นี้มีผู้แสวงหากันเป็นอันมากก็ไม่ได้สมประสงค์”¹⁸² การพิมพ์พงสาวดารฉบับนี้เชื่อว่าทำให้ชาวพัทลุงบางกลุ่มในทศวรรษที่ 2460 รู้จักตำนานเรื่องนี้มากขึ้น

พงสาวดารฉบับดังกล่าว หลวงศรีวิวัต (พิณ จันทโรจน์วงศ์) และขุนศึกกิจบรรหาร¹⁸³ เขียนขึ้นเมื่อ ปี พ.ศ.2458 ได้ให้ข้อมูลที่แสดงให้เห็นว่ายังมีต้นฉบับลายมือตำนานนางเลือดขาวสำเนาอื่นๆ อยู่อีกในพัทลุงหลังฉบับที่วัดเขียนบางแก้วถูกนำขึ้นไปเก็บไว้ในหอพระสมุดวชิรญาณ โดยท่านทำหมายเหตุก่อนจะกล่าวถึงประวัติศาสตร์สมัยโบราณว่า “ตอนนี้เป็นเรื่องดึกดำบรรพ์ มี

¹⁸¹ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.72.

* เกลิกคลาดเคลื่อนเรื่องเวลาไป 4 ปี เนื่องจากเธอได้อ่านงานเขียนของเขียมยง สุรกิจบรรหารชิ้นนี้หลังถูกนำไปตีพิมพ์ซ้ำในเรื่อง “นำเที่ยวเมืองสงขลาในประวัติศาสตร์” ตีพิมพ์ พ.ศ.2506 ซึ่งที่จริงเขียมยงได้กล่าวถึงเรื่องนี้มาก่อนแล้วตั้งแต่ พ.ศ.2502 และ 2505 ดู เขียมยง สุรกิจบรรหาร, *เลาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสีโบราณ* (พระภักทศีลสังวร จัดพิมพ์ขึ้นด้วยอุปการะของพันตำรวจโท โชคชัย ส่งเจริญ ในการบำเพ็ญกุศลวันว่าง (สงกรานต์) ประจำปี ณ สาธุเจดีย์ สทิงพระ สงขลา 17 เมษายน 2505), หน้า 16.

¹⁸² กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, “คำนำ,” ใน หลวงศรีวิวัต, “พงสาวดารเมืองพัทลุง,” (เจ้าจอมสมบุญรัชกาลที่ 5 จัดพิมพ์ในงานปลงศพนายใหม่ มั่นนะประเสริฐ พ.ศ.2563), หน้า คำนำ.

¹⁸³ ข้อสังเกตของเกลิก ดู Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.73.

เรื่องราวเขียนด้วยเส้นดินสอสีดำในกระดาษเปล่าเขียนเป็นเล่มคล้ายสมุดจีนเรียกว่า ‘นางเลือดขาว’ มีเรื่องราวปนอภินิหารยี่ดยาวเป็นทำนองนิทาน”¹⁸⁴

อย่างไรก็ดี สำหรับเกลิคแล้ว การกลับสู่พลังในรูปแบบทางวรรณกรรมรูปแบบใหม่ของนางเลือดขาวก็ไม่ได้หมายความว่านางเลือดขาวจะได้ “กลับบ้าน” เพราะตัวบทได้สะท้อนสำนึกทางประวัติศาสตร์ของทางการมากกว่าสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน หลวงศรีวัตร “ได้เขียนเรื่องเล่าเก่าๆ ลงไปเพิ่มเติม และอธิบายปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติด้วยการให้เหตุผลแบบสมัยใหม่”¹⁸⁵ เช่น อธิบายการเกิดของนางเลือดขาวและพระยา कुमार จากกระบอกไม้ไผ่ที่ว่าแท้ที่จริงแล้วอาจเป็นเด็กที่เกิดอย่างผิดปกติ แม้จึงนำมาทิ้งเพื่อหนีความเสื่อมเสียเกียรติ พระนาง “น่าจะเป็บุตรลับๆ เป็นอะชะชะธรรมชาติ มารดามีความละอายเอาไปทิ้งไว้ในป่าไผ่ก็เป็ได้”¹⁸⁶ หรือการแสดงความคิดเห็นต่อการหายตัวไปอย่างไร้ร่องรอยของสมเด็จพระเจ้าพี่นางเธอว่าอาจจะถูกโจรสลัดนำตัวไป นอกจากนี้หลวงศรีวัตรยังเห็นว่ามีความจำเป็นที่จะต้องทำให้เรื่องราวในตำนานมีความลงตัวกับกรอบลำดับเวลาของประวัติศาสตร์ชาติไทย ซึ่งเป็นกระแสหลักของประวัติศาสตร์นิพนธ์สมัยนั้น จึงได้รวมประวัติลังกาชาติและประวัติคณะป่าแก้วเข้าไว้ในลำดับเวลาเดียวกัน โดยมองข้าม หรืออาจมองไม่เห็นว่ประวัติศาสตร์ทั้งสองต่างเป็นประวัติศาสตร์ที่คู่ขนานกัน เนื่องจากประวัติศาสตร์ทั้งสองเรื่องไม่สามารถระบุได้ว่าเริ่มต้นเมื่อใดและเวลาใด¹⁸⁷

นอกจากนั้น ยังเป็นที่น่าสังเกตว่าตำนานนางเลือดขาวในพงศาวดารฉบับนี้ ตัดเอารายละเอียดที่เล่าถึงการต่อต้านขัดขืนคำสั่งของเจ้าฟ้ากรุงเทพศรีอยุธยาออกไป และพยายามบอกเล่าด้วยวิธีการตรวจสอบข้อมูลจากเอกสารหลายแหล่ง ผู้เรียบเรียงได้ชี้แจงว่า “สิ่งสำคัญที่ได้ตรวจสอบถือเอาเป็นหลัก คือ พระราชพงษาวดารกรุงเก่าฉบับพระราชหัตถ์เลขา”¹⁸⁸ อย่างเช่นอธิบายเรื่องความสามารถของนางเลือดขาวในการสร้างพระและสร้างวัดว่าน่าจะเป็นเพราะเป็นบุคคลที่มีฐานะร่ำรวย เป็นถึงนายส่วยกองช้าง หรือความเกี่ยวข้องกับพระพุทธสิหิงค์ของนางเลือดขาว ที่ตัวบท

¹⁸⁴ สมเด็จพระกรมพระยาดำรงราชานุภาพ, “คำนำ,” ใน หลวงศรีวัตร, “พงศาวดารเมืองพัทลุง,” หน้า คำนำ.

¹⁸⁵ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.73.

¹⁸⁶ หลวงศรีวัตร, “พงศาวดารเมืองพัทลุง,” หน้า 2.

¹⁸⁷ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, pp.73-74.

¹⁸⁸ หลวงศรีวัตร, “พงศาวดารเมืองพัทลุง,” หน้า คำนำ.

ตำนานดั้งเดิมกล่าวไว้สั้นๆ ว่านางเลือดขาวกลับจาก “ลังกาสิงห์พ” หลวงศรีวรวัตรก็พยายามโยงเหตุการณ์ตอนนี้เข้ากับประวัติศาสตร์เจ้าพระยาศรีธรรมโศกราชและประวัติศาสตร์สุโขทัย ตามตำนานพระพุทธสิหิงค์ฉบับเมืองนครศรีธรรมราช และให้ความเห็นว่านางเลือดขาวกับพระยา कुमार น่าจะไปรับพระพุทธสิหิงค์ที่เมืองตรงเท่านั้น ดังได้ทำหมายเหตุในวงเล็บไว้ว่า ความสัมพันธ์ของนางเลือดขาวกับพระพุทธสิหิงค์ “เห็นจะเป็นครั้งพระเจ้าไศยณรงค์ พระเจ้ากรุงสุโขทัย ให้ทูตเมืองนครศรีธรรมราชไปเชิญพระพุทธสิหิงค์มาแต่เมืองลังกาทวิป ในเวลาเสร็จประพาศเมืองนครศรีธรรมราชนั้น ราชทูตเห็นจะไปลงเรือที่เมืองตรง พระยา कुमार กับนางเลือดขาวจะไปกับราชทูตในงานเชิญพระพุทธสิหิงค์นี้ด้วย จึงมีศรัทธามากจึงได้สร้างวัดจำลองพระไว้”¹⁸⁹

ด้วยวิธีคิดทางประวัติศาสตร์แบบสมัยใหม่ หลวงศรีวรวัตรพยายามยืนยันว่าเรื่องตำนานนางเลือดขาวนั้นเกิดขึ้นจริง โดยการใช้หลักฐานทางโบราณคดีและโบราณวัตถุที่หลงเหลืออยู่ในพัทลุงและสงขลาซึ่งกล่าวถึงในตำนานมายืนยัน ดังตอนหนึ่งท่านได้อธิบายว่า

ข้าพเจ้าจึงได้เขียนลงไว้ตามที่รวบรวมได้ ควรเชื่อดังข้างบนนั้น เห็นว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องที่มีบุคคลอยู่จริง แลนางเลือดขาวกับพระยา कुमार สามีเป็นผู้มีใจศรัทธา ได้สร้างวัดหลายตำบล ด้วยเป็นผู้มีกำลังที่ได้รับมรดกจากตาขยาย เป็นนายกองช่วยช่างมีผู้คนนับถือมาก มีเหตุผลควรเชื่อว่าเป็นจริง คือวัดที่นางกับสามีได้สร้างไว้ยังเป็นหลักฐานปรากฏอยู่จนทุกวันนี้ เช่นวัดพระพุทธสิหิงค์ที่เมืองตรง ๑ วัดเขียนที่บางแก้วเมืองพัทลุง ๑ วัดสทังใหญ่ที่ตำบลสทังเมืองพัทลุง ๑ เป็นต้น แต่เรื่องนางเลือดขาวนี้จะได้เขียนเป็นลายลักษณ์อักษรไว้แต่เดิมแล้วหรืออย่างไรทางสันนิษฐานไม่แน่ แต่อย่างไรก็ดี คงได้คัดเขียนกันครั้งพระครูอินทโมฬีคณะป่าแก้วที่ได้ปฏิสังขรณ์วัดสทัง แลวัดเขียนบางแก้วเป็นแน่ จึงได้มีตำนานเป็นลายลักษณ์อักษรเรื่องนางเลือดขาวมาจนทุกวันนี้¹⁹⁰

กระนั้นก็ตาม เกสิก มีความเห็นว่าลึกลับๆ แล้ว การนำเอาตำนานปรัมปราที่เสมือนนิทานแปรรูปลงไปในพงศาวดารพัทลุงนี้ สะท้อนให้เห็นถึงสำนึกที่ขัดแย้งกันเองของหลวงศรีวรวัตรและขุนศึกกิจบรรหาร เนื่องจากด้านหนึ่งทั้งสองเป็น “คนท้องถิ่น” อีกด้านหนึ่งเป็น “ข้าราชการ” อยู่

¹⁸⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

¹⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 4-5.

ภายใต้สมเด็จพระนเรศวรมหาราช¹⁹¹ แต่ในความเห็นของผู้วิจัย การผสมผสานตำนานซึ่งหาเวลาที่แน่นอนไม่ได้ลงไปในพงศาวดารนั้นสะท้อนอย่างเด่นชัดถึงอิทธิพลของการสร้างประวัติศาสตร์นิพนธ์อันเป็นมรดกที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 โดยปัญญาชนราชสำนัก ทั้งนี้จะสังเกตได้ว่าการเขียนพงศาวดารในยุคสมัยนี้มีการผนวกเอาตำนานเข้ามาเป็นส่วนต้นเสมอๆ แม้จะยังความอหังการเหลือในเรื่องเหตุผลและความจริงอยู่บ้าง (ดังสะท้อนอยู่ในพระราชปรารภในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเรื่องการสืบตำนานภาคเหนือ ดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้วในบทที่ 1) แต่สุดท้ายแล้วตำนานก็สามารถทำหน้าที่เป็นความรู้หรือเป็นข้ออ้างอิงถึงสิทธิของไทยเหนือดินแดนต่างๆ ที่พงศาวดารพาดพิงถึงว่าเป็นดินแดนที่มีความสืบเนื่องยาวนานในประวัติศาสตร์จนไม่อาจบรรจบกับกาลเวลาใดได้ สิทธิของสยามจึงเกิดขึ้นบนความสืบเนื่องของดินแดนนั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ตำนานหรือนิทานในพงศาวดารจึงไม่น่าจะใช่อำนาจที่แท้จริงแต่เป็นกลวิธีการประพันธ์ที่จะมีความหมายต่อเนื้อหาอย่างไม่อาจแยกได้ ผู้วิจัยได้พูดคุยกับ รศ.ยุรฉัตร บุญสนิท ซึ่งเป็นเชื้อสายเจ้าเมืองพัทลุงเก่าสมัยรัชกาลที่ 5 ท่านกล่าวว่าเจ้านายพัทลุง (หรืออาจรวมถึงหัวเมืองภาคใต้อื่นๆ ตั้งแต่สงขลาขึ้นไปด้วย) ในสมัยนั้นถือว่าตนเป็น “คนกรุงเทพฯ” เป็นผู้ที่ลงมาปกครองท้องถิ่น ไม่ได้สำนึกว่าตนเป็นคนท้องถิ่นแต่อย่างใด พงศาวดารพัทลุงฉบับตีพิมพ์เมื่อ ปี พ.ศ.2463 ซึ่งผู้วิจัยใช้ในการอ้างอิงครั้งนี้ก็ตีพิมพ์โดย “ความศรัทธา” ของ “เจ้าจอมสมบุญรัชกาลที่ 5” ไม่ได้เป็นความประสงค์ของคนท้องถิ่น

ทั้งนี้ อาจเป็นเพราะท้องถิ่นสัมผัสได้ถึงความปราศจากอำนาจท้องถิ่นในตัวของหลวงศรีวรวัตรนี้เอง ที่ทำให้ในเวลาต่อมา ใจความสำคัญตอนที่เกี่ยวข้องกับนางเลือดขาวในพงศาวดารจึงถูกตอบโต้จากนักวิชาการท้องถิ่นโดยตรงไปตรงมา พระภัทรศีลสังวรณ เจ้าอาวาสวัดมัชฌิมาวาส (วัดกลาง สงขลา) ซึ่งมีความใกล้ชิดกับกองโบราณคดีในกรุงเทพฯ และเยี่ยมขง สุรกิจบรรหาร ในยุคนั้น ใช้นามปากกา “ภัทรศีล สงขลา” ที่ไม่ได้ตั้งใจปิดตัวเองแต่อย่างใด แสดงปฏิกริยาโต้แย้งเมื่อ พ.ศ.2505 ว่า พงศาวดารพัทลุงทำให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นคลาดเคลื่อน ท่านส่งเสียงไปถึงคนสทิงพระรุ่นใหม่ โดยเรียกพวกเขาเหล่านั้นว่า “หลาน”

จงสำนึกให้ได้ว่า หนังสือพงศาวดารเมืองพัทลุงที่เขียนไว้ว่า เมืองพัทลุงได้ตั้งมาแต่ พ.ศ.1000 หรือ 1,480 ปีมาแล้ว เมืองเดิมตั้งอยู่ที่เมืองสทิงพระ ซึ่งในบัดนี้มีสำเนาเป็นเมืองเก่าอยู่ คำพูดตอนนี้ให้หลานอาลอบอกเสียให้สนิท อย่าให้

¹⁹¹ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.73.

ตกหล่นอยู่เลย ให้แก้ไขใหม่แล้วเติมลงไปว่า เมืองพัทลุงนั้นเป็นหัวเมืองขึ้นของ
กรุงสทิงพาราณสีมาตั้งแต่แรกลงรากเมืองทีเดียว¹⁹²

พระภททศิลสังวรนั้นเห็นว่าปัญหานี้เป็นเรื่องของการตีความตำนานนางเลือดขาวที่
คลาดเคลื่อน ปฏิบัติที่คล้ายคลึงกันแน่นอนว่าต้องเกิดขึ้นจากเขียนมย สุรกิจบรรหาร นักวิชาการผู้
กล่าวถึงตำนานนางเลือดขาวในเชิงวิชาการเป็นคนแรกด้วย ปัญหาเรื่องเมืองพัทลุงเดิมคือสทิงพระ
หรือไม่กลายเป็นปัญหาสำคัญที่นักวิชาการในกองโบราณคดี กรมศิลปากร ถกเถียงกัน¹⁹³ ถึงตอนนี้
จึงอาจกล่าวได้ว่า นางเลือดขาวได้กลายเป็นปัญหาทางประวัติศาสตร์และสำนักของท้องถิ่นที่สำคัญ
ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาเป็นอย่างช้า จนกลายเป็นกำเนิดของกระแสการศึกษา
ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของนักวิชาการท้องถิ่นภาคใต้ตั้งแต่นั้นมา ก่อนที่การสัมมนาประวัติศาสตร์
ครั้งสำคัญ ที่สนับสนุนโดยรัฐบาลและองค์กรเอกชนที่เคยเชื่อกันว่าเริ่มต้นเมื่อทศวรรษที่ 2520 จะ
เกิดขึ้นร่วม 2 ทศวรรษ

อย่างชัดเจนที่สุดก็คือ ตำนานนางเลือดขาวได้เชื่อมนักวิชาการท้องถิ่นฝั่งทะเลตะวันตกกับ
ฝั่งทะเลตะวันออกเข้าหากัน พระภททศิลสังวรนั้นเป็นคนจังหวัดสงขลา ส่วนเขียนมยเป็นชาว
จังหวัดกระบี่ สิ่งนี้ชวนให้เห็นถึงการเชื่อมโยงกันทางสำนักทางประวัติศาสตร์ของคนท้องถิ่นรุ่น
หลังที่เห็นร่องรอยของภูมิศาสตร์แบบนางเลือดขาวที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในบทที่ 4 แล้วว่าเป็น
ภูมิศาสตร์ทางความเชื่อและวัฒนธรรมที่อยู่เหนือขอบเขตของรัฐแบบอาณาจักร จะเห็นประเด็นนี้
ได้ชัดเจนขึ้นจากเรื่องเล่าและวิธีการเล่าเรื่องของพระภททศิลสังวรและเขียนมย สุรกิจบรรหาร ใน
เลาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงสทิงพาราณสีโบราณ นี้

ใน เลาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงสทิงพาราณสีโบราณ เขียนมย ย้ายศูนย์กลางของตำนาน
นางเลือดขาวจากบางแก้ว พัทลุง ไปที่สทิงพระ โดยการอ้างอิงวัดอุโบราณแทนที่การอ้างอิงบทบาท
ทางศาสนาของนางเลือดขาวและพระยา कुमारตามท้องเรื่องเดิม การสืบสวนของทั้งสองเริ่มจากการ
อ้างอิงความทรงจำในวัยเด็ก โดยเฉพาะพระภททศิลสังวร ท่านย้อนคำนึงไปถึง พ.ศ.2463 เมื่อครั้ง
บวชสามเณรไปอยู่วัดสวนป่า นครศรีธรรมราช ได้ไปเห็นวัดอุโบราณที่วัดพระบรมธาตุ ความ
ทรงจำเกี่ยวกับวัดอุโบราณที่สทิงพระซึ่งเคยเห็นมาตั้งแต่เด็กๆ ก็หวนมา ท่านกล่าวว่า

¹⁹² ภททศิล สงขลา (นามแฝง), “อภิปรายหน้าบท,” ใน เขียนมย สุรกิจบรรหาร, เลาความเป็นเส้นทางเดิน
ไปสู่กรุงพาราณสี, หน้า 9. (ก-15)

¹⁹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 8.

ก็เลยคำนึงถึงวัตถุเก่าแก่ที่เคยเห็นที่จะทิ้งพระมาแล้ว มีพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ เป็นต้น แต่เวลานั้นก็ไม่มีความรู้ว่า เป็นวัตถุสำคัญคู่กับประวัติศาสตร์ เห็นแล้วก็เฉยๆ เลื่อนๆ ไปไม่สนใจ...พ.ศ.2465 ไปอยู่บางกอก สำนักวัดราชาธิวาส ได้มีโอกาสไปคูพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ ที่พระที่นั่งศิลาโมกข์...จิตสำนึกเกิดขึ้นว่าของอย่างนี้บ้านเราก็มีเหมือนกัน...พ.ศ.2471...ได้ออกมาบ้านบำเพ็ญกุศลอุทิศโยมผู้ชาย เวลากลับเข้าไปได้เอาพระพิมพ์ดินเผา โคนสมอ สมัยอยุธยาปางมารวิชัยอยู่ในซุ้มเรือนแก้วปราสาท 3 ยอดเข้าไป (กรุงเทพฯ-ผู้วิจัย) ด้วย และได้เอาไปให้พิพิธภัณฑสถานบางกอกตามคำเชื้อเชิญรวบรวมโบราณวัตถุ พร้อมด้วยพระครูสมุห์ไม้ลัก โกสโล ซึ่งได้นำพระพุทธรูปสำคัญ ปางมารวิชัย สมัยทวารวดี...ซึ่งเราทั้งสองได้ไปจากถิ่นเดิม ตั้งใจมอบให้พิพิธภัณฑสถานบางกอกจริงๆ แต่เราทั้งสองก็ต้องการรู้เรื่องราวที่เรียกว่าสมัยด้วย...(แต่) ได้รับคำตอบจากเจ้าพนักงานเวลานั้นแบบมั่งกรบนผิวน้ำ มีถ้อยคำเป็นทำนองมะนาวไม่มีน้ำ พระอย่างนี้พิพิธภัณฑสถานมีมากแล้ว...(แต่) พระทวารวดีแบบนั้นนับแต่นั้นมาไม่เคยเห็นที่ไหนเลย อาได้ไปหาพระครูโกศลวินัยกิจ (พระครูสมุห์ไม้ลัก โกสโล) ที่ไร่แล้ว เป็นอันขอท่านนั้สการทุกคราว และได้ขอมานำพิพิธภัณฑสถานของอา แต่ท่านไม่ให้ ท่านบอกว่าอย่าว่าแต่พิพิธภัณฑสถานที่ตั้งเลย แม้แต่พิพิธภัณฑสถานหลวง พระสยามเทวาราชยังบิดลีนเจ้าพนักงานมิให้พุดรับไว้¹⁹⁴

ความสงสัยใคร่รู้เกี่ยวกับยุคสมัยของวัตถุโบราณที่พบเห็นในท้องถิ่นจึงกลายเป็นจุดเริ่มต้นการค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ พระภักทิสถังวรก่อตั้งพิพิธภัณฑสถานขึ้นที่วัดมัชฌิมาวาส พร้อมทั้งเขียนหนังสือภักทิสถังสร้างความรู้เพื่อให้คำอธิบายวัตถุโบราณเหล่านั้นในมิติทางประวัติศาสตร์ ด้วย ท่านกล่าวว่าวัตถุโบราณในท้องถิ่นที่ไม่มีคำอธิบายนั้นเสมือนกับ “ประตูเมืองที่ปิดอยู่” วัตถุโบราณคือสิ่งยืนยันถึงความเก่าแก่โบราณของดินแดนแถบนี้ โดยเฉพาะเมืองสทิงพระนั้นคือกรุงสทิงพาราณสี (ที่ปรากฏในตำนานนางเสียดขาว) ที่น่าท่องเที่ยวสักจร “แต่เปิดประตูเมืองเข้าไปไม่ได้ แม้ถึงมีผู้ช่วยทางกำลังเพื่อให้เปิดประตูกรุงสทิงพาราณสีออก แต่อาก็ไม่มีกำลังพอที่จะเปิดประตูอยู่นั่นเอง”¹⁹⁵ นัยยะตรงนี้ก็คือ แม้ท่านจะยังมีกำลังร่างกายทำ แต่เมื่อขาดปัญญาแล้วก็ยังคงไข

¹⁹⁴ ภักทิสถัง สขลดา (นามแฝง), “อภิปรายหน้าบท,” ใน เขียมยง สุรกิจบรรหาร, เล่าความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสี, หน้า 4.

¹⁹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖.

ปัญหาหรือสร้างความรู้เพื่อที่จะเข้าใจจิตของสทิงพระไม่ได้ด้วยตนเอง “ปัญญา” ของพระภัทรศีลสังวรคือ “ความรู้ทางประวัติศาสตร์” ซึ่งท่านเรียกเรื่องจากคนรุ่น “หลาน” ของท่านนั่นเอง จนกระทั่งเมื่อได้พบปะพูดคุยกับเยี่ยมขง ท่านก็เหมือนได้กำลังปัญญาหรือความรู้มาช่วยเสริม เพราะได้สนทนากันอย่างเข้าอกเข้าใจ เหมือนได้ร่วมกันสร้างเส้นทางเดินสู่กรุงเก่าแห่งนี้ ท่านเล่าว่า

ใครอื่นจะรู้ฟังมีรู้ฟัง หรือจะเชื่อไม่เชื่อ ข้อนี้ไม่เป็นปัญหปัญหอะไร สำหรับเรา แต่เมื่อเราพูดกันรู้ฟังเข้าใจความหมายพอได้เข้าไปตามเรื่องราวที่โบราณวัตถุบอกให้ และถึงขั้นที่พอจะเปิดประตูกรุงสทิงพาราณสีแง้มออกได้บ้างแล้ว จึงได้ช่วยกันทำพิธีเปิดอยู่ในขณะนี้...จึงนับเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงสทิงพาราณสีโบราณได้เป็นสายแรก และมีความหมายเป็นประหนึ่งกับการเปิดแง้มประตูกรุงสทิงพาราณสีให้พวกหลานอา ณ สทิง ได้สอดตลอดสายตามองดูปราสาทราชวังกรุงสทิงพาราณสีเห็นได้รางๆ ซึ่งตั้งอยู่ที่ไกลลิบๆ¹⁹⁶

นอกจากโบราณวัตถุที่ท่านฝังใจและไฝหาเพื่อนำมาจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ของวัดแล้ว ตำนานนางเลือดขาวเป็นอีกหลักฐานหนึ่งที่จะยืนยันถึงตัวตนในอดีตกรุงสทิงพาราณสีที่ “ไกลลิบๆ” ดังกล่าว เยี่ยมขง กล่าวว่าหลักฐานในท้องถิ่นทำให้ท่านสำนึกได้ว่าการตามหาเทือกเถาเหล่ากอไม่จำเป็นต้อง “แบกตำหรับขึ้นไปถึงภูเขาอัลไต เสียเวลาเปล่า ข้าพเจ้าจึงโยนตำราที่หอบหิ้วตามกันเขามาออกไป เลิกแล้วกันที สืบเสาะขุดค้นเอาจากในพื้นแผ่นดินเราเองนี่ก็พบ”¹⁹⁷ ตำนานนางเลือดขาวจึงเข้ามาช่วยเสริมให้จินตนาการเรื่องความยิ่งใหญ่ของเมืองสทิงพระ โบราณทั้งในมิติของกาลและเทศะเด่นชัดมากขึ้น ทั้งสองท่านเลือกที่จะไม่เรียกชื่อตำนานฉบับนี้ตามพงศาวดารพทูลงว่า “นางเลือดขาว” แต่เรียกว่า “ตำนานเมืองสทิงพระหรือสทิงปุระ” ซึ่งปรากฏอยู่ในตำนานว่า “กรุง (สทิง) พาราณสี” ด้วยความเป็นพระซึ่งคุ้นเคยอยู่กับวรรณกรรมพุทธศาสนาพระภัทรศีลสังวรจึงได้เชื่อมโยงไปว่าเมืองนี้อาจเกิดขึ้นมาแล้วตั้งแต่สมัยพุทธกาลเพราะตัวบทได้หยิบยืมเอาชื่อเมืองศักดิ์สิทธิ์ทางพุทธศาสนามาใช้* ขณะเดียวกัน คำว่า “กรุง” ก็สื่อความหมายว่า “เมือง

¹⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า จ.

¹⁹⁷ เยี่ยมขง สุรกิจบรรหาร, *เลาะความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสี*, หน้า 17.

* ท่านอธิบายเปรียบเทียบกับตำนานเมืองเหนือที่มักจะเล่าว่าพระพุทธองค์ได้เสด็จมาในเมืองต่างๆ จริงไม่ว่าจะเสด็จมาโปรด บิณฑบาต เสวยอาหาร หรือแสดงนิมิต จนกระทั่งเกิดเมืองขึ้นตามพุทธทำนาย แต่ในวัฒนธรรมปักษ์ใต้ “เชื่อถือกันว่า ถ้าจะเข้ากับเรื่องพระพุทธเจ้าแล้ว ต้องเป็นจริง มิฉะนั้นตนกรร รสนิยมคิดกัน

สทิงพระเป็นเมืองหลวง”¹⁹⁸ เพียงถ้อยคำสองคำนี้ก็ทำให้ชุมชนชาวสทิงพระซึ่งในขณะนั้นเป็นเพียงอำเภอเล็กๆ อำเภอหนึ่งที่ชาวบ้านมีอาชีพทำนาและทำประมงขนาดเล็กชายฝั่ง สามารถเชื่อมโยงตัวเองเข้ากับอดีตอันไกลโพ้น กลายเป็นเมืองที่เคยยิ่งใหญ่เกรียงไกรมาอย่างต่อเนื่องยาวนานได้

วิธีการเล่าเรื่องของนักเขียนทั้งสองท่านคือการเชื่อมโยงผสมผสานตำนานฉบับสำคัญของภาคใต้เข้าด้วยกัน ทั้งตำนานเมืองไชยา ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช ซาหาระห์มลายู ตำนานพระแก้วมรกต และตำนานนางเลียดชาวจนกลายเป็นตำนานอีกเรื่องหนึ่ง เพื่อยืนยันความเป็นเมืองหลวงของ “กรุงสทิงพาราณสี” ที่ร่ายล้อมด้วยรัฐลูกต่างๆ ที่มีความโดดเด่นเฉพาะตัวที่แตกต่างกันออกไป จนเมื่อกลายเป็นอาณาจักรเดียวกันแล้วก็แข็งแกร่งและยิ่งใหญ่กว่ากรุงสุโขทัยในทางศาสนา การศึกษา และวัฒนธรรมอีกด้วย ตำนานที่เกิดจากการผสมเล็กผสมน้อยของตำนานหลากหลายฉบับที่ท้องถิ่นขณะนั้นคุ้นเคยกันดีเรื่องนี้กล่าวถึงเมืองไชยาและเมืองสทิงพระที่สร้างสัมพันธ์เชิงเครือญาติกันด้วยการแต่งงาน ต่อมาเจ้าเมืองทั้งสองก็สร้างเมืองนครศรีธรรมราชขึ้นมาเพื่อให้ราชาและราชินีหนุ่มสาวคู่ใหม่ครอบครอง ฝ่ายราชินี เนื่องจากเคยออกไปไหว้พระมหาธาตุ (ไชยา) เป็นกิจวัตร เมื่อมาครองเมืองนครศรีธรรมราชจึงคิดสร้างพระธาตุขึ้นมาบ้าง ฝ่ายเจ้าเมืองไชยาคด้วยความรักลูก ทั้งมองเห็นโอกาสที่พระศาสนาจะได้ตั้งมั่นต่อไป ก็ทำพิธีแบ่งพระบรมธาตุให้ลูกสาวเชิญเสด็จไปสร้างเจดีย์บรรจุที่เมืองนครศรีธรรมราช โดยให้ขบวนช้างหน้าพาพระธาตุเสด็จมา จึงได้ทำหัวช้างล้อมไว้ที่ฐานพระบรมธาตุ เมื่อเสร็จกิจแล้วก็ปล่อยช้างเข้าป่าไปตามรับสั่งเจ้าเมืองสทิงพระเรียกว่าช้างพระ ต่อมาช้างนี้ก็แพร่พันธุ์ออกไปจนทั่วบริเวณภาคใต้ตอนกลาง ชาวบ้านรู้จักกันในชื่อพันธุ์ช้างพันธุ์หนึ่งของภาคใต้ตอนกลางว่าช้างแคะ หรือช้างเกลบ

ดูเหมือนนางเลียดชาวจะถูกรับทวงของพระภัทรศีลสังวรและเยี่ยมยงลิ้มเลื่อนไป แต่จิตวิญญาณความเป็นรัฐแบบที่ปรากฏในตำนานนางเลียดชาวฉบับดั้งเดิมยังคงอยู่ การสร้างเรื่องเล่าของพระภัทรศีลสังวรและเยี่ยมยงได้เคลื่อนย้ายศูนย์กลางของเมืองจากบางแก้วไปอยู่สทิงพระ โดยนักเขียนทั้งสองท่านพยายามพิสูจน์ให้ได้ว่าเก่าแก่กว่าบางแก้วด้วยการอ้างอิงถึงวัตถุโบราณและความศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติของพระพุทธรูปที่เชื่อกันว่ามีอายุอยู่ในสมัยศรีวิชัย (พระพุทธรูปองค์นี้อยากจะอยู่ที่ “ท้องถิ่น” จึงได้บิดล้นเข้าหน้าที่พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติสงขลาไม่ได้รับของวัตถุโบราณบริจาค) เมื่อเชื่อมโยงกับหลักฐานทางโบราณวัตถุ และภาษาในตำนานแล้ว ตำนานบ่งชี้ถึงความ

อยู่” ภัทรศีล สงขลา (นามแฝง), “อภิปรายหน้าบท,” ใน เยี่ยมยง สุรกิจบรรหาร, เลาคความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสี, หน้า 12.

¹⁹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42.

ยาวนานของสทิงพระอย่าง “มีเหตุผลที่พอจะรับฟังได้” มากกว่า เข็มยงนั้นตัดทิ้งองค์ประกอบ ส่วนที่เป็นนิทานของตำนานเนื่องจากหาเหตุผลไม่ได้ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่าตำนานจะไม่มีคุณค่าที่จะสร้างความทรงจำใหม่ทางประวัติศาสตร์ トラบใดที่สามารถเชื่อมโยงกับหลักฐานเชิงประจักษ์ได้แม้จะในข้อความเพียงบรรทัดเดียวก็ตาม ตำนานนั้นก็มิให้นำหนักให้ใช้ประโยชน์ “ย่อมเชื่อถือได้”¹⁹⁹

กล่าวสำหรับองค์ประกอบของความเชื่อของตำนาน แม้เข็มยงจะไม่ใช้ แต่ท่านก็ข้ามส่วนนี้ไป แทนที่จะบิดผันหรือเล่าใหม่ผ่านการเชื่อมโยงกับกรอบเหตุการณ์และเวลาในประวัติศาสตร์เหมือนการกระทำของหลวงศรีวรัตระในพงสาวดารพัทลุง เข็มยง คงปล่อยให้อนุภาคที่ไม่น่าเชื่อถือของชนบตำนานดำรงอยู่ของมันต่อไปโดยไม่ตะต้อง โดยเฉพาะเรื่องการเกิดจากกระบอกไม้ไผ่ ช้างศักดิ์สิทธิ์ และทรัพย์ในดิน ซึ่งหลวงศรีวรัตระเห็นว่าเป็นปัญหาที่จะต้องไขให้แจ่มแจ้ง เข็มยงกลับเงิบที่จะกล่าวพาดพิงถึงไม่ว่าทางลบหรือทางบวก ใช่หรือไม่ว่านี่คือวิธีคิดแบบท้องถิ่นที่ยังคงหลงเหลืออยู่แม้แต่ในเข็มยงเองผู้ซึ่งมีเจตนารมณ์ที่จะสืบค้นทางประวัติศาสตร์อย่างมีเหตุผลเชื่อถือได้ ดูเหมือนเข็มยงจะแยกออก และมองเห็นความแตกต่างที่มีคุณค่าไม่ด้อยไปกว่ากันระหว่างความศักดิ์สิทธิ์และความรู้ เพียงแต่ว่าด้วยวิธีวิทยาของประวัติศาสตร์นิพนธ์สมัยใหม่ เข็มยงจึงจำเป็นต้องละวางความศักดิ์สิทธิ์เอาไว้ก่อน เพื่อสร้างเหตุผลที่น่าเชื่อถือให้กับใจกลางของเรื่องราวสทิงพระที่กำลังสร้าง ในแง่นี้ ความศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติของนางเลือดขาวดั้งเดิมจึงยังคงอยู่ เข็มยงมีความแยกกายที่จะแสดงนัยของการดำรงอยู่ด้วยความเงิบ

การสร้างประวัติศาสตร์โดยเอาสทิงพระเป็นศูนย์กลางทำให้เข็มยงต้องพยายามพิสูจน์ให้ได้ว่าสทิงพระมีความสามารถในฐานะรัฐฯ หนึ่ง หรือเมืองฯ หนึ่งได้ ในที่นี้ท่านต้องทำสองประการแรกคือพิสูจน์ถึงการมีอยู่ในห้วงเวลาที่ใกล้เคียงกันของรัฐอื่นๆ ราชรอบ ในฐานะเป็นรัฐลูกของกรุงสทิงพาราณสี ประการต่อมาคือพิสูจน์ถึงความสามารถในการดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองของกรุงสทิงพาราณสี เพื่อการนี้หลักฐานทางโบราณคดีและข้อเท็จจริงในตำนานที่ไม่ได้รับการพิสูจน์อย่างเป็นทางการ ได้ถูกอ้างถึง * บทบาทของยายเพชรกับตาสามโมผู้อุปการะนางเลือดขาวซึ่งมีหน้าที่เป็น

¹⁹⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 42.

* มีสิ่งของอย่างน้อย 3 ชิ้นที่พระภัทรศีลสังวรและเข็มยงนำขึ้นไปให้นักวิชาการและนักวิชาการที่กรุงเทพฯ แสดงข้อคิดเห็น เช่นนายศิลป์ พีระศรี นายเขียน อิมศิริ และนายมานิต วัลลิโกดม แต่มักจะไม่ได้รับคำตอบที่ชัดเจนจากผู้เชี่ยวชาญเหล่านี้ นัก ดู เข็มยง สุรกิจบรรหาร, เสาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสี, หน้า 42.

หมอช้างถูกหลงลืมไป แต่นักเขียนทั้งสองท่านได้เลือกที่จะจดจำอนุภาคดังกล่าวของตำนานว่า สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นดินแดนที่เต็มไปด้วยช้างของกรุงสทิงพาราณสี ซึ่งช้างนี้เองที่ทำให้กรุงสทิงพาราณสีต้องย้ายเมืองไปห่างจากเดิมอีกเล็กน้อย (ระยะทางปัจจุบันห่างกันราว 19 กิโลเมตร) ให้ชื่อว่าเมืองพาราณสีหยัง ตอนหนึ่งท่านแสดงถึงแสนยานุภาพของเมืองนี้ว่า

พระเจ้าพาราณสีหยัง ทรงมีกำลังกองทัพอันเกรียงไกรและแก้วกล้า พระองค์คงจะทรงมุ่งหมายที่จะขยายดินแดนออกไปเป็นทุนเดิม จึงได้ปรับปรุงกองทัพช้างให้เข้มแข็ง เมื่อพร้อมแล้วก็โจมตีหน้าฟุลงไปทางตะวันตกเฉียงใต้ ก่อน ตะลุยเข้าสู่ลุ่มราบแม่น้ำ 4 สาย (ไทรบุรี) ยึดครองได้แล้วก็ตั้งเมืองขึ้นที่ควนรีงไรที่เรียกกันในสมัยก่อนๆ ว่า ลังกาสูกะ²⁰⁰

การผลิตซ้ำความทรงจำเรื่องช้างจะเชื่อมโยงกันดีกับตำนานที่บอกเล่าถึงเจ้าชายจากไชยา แต่งานกับเจ้าหญิงจากสทิงพระจนเกิดเมืองนครศรีธรรมราชและพระบรมธาตุ การปล่อยช้างหลวงออกไปเป็นช้างพระจนกระทั่งแพร่กระจายกลายเป็นช้างแคะหรือช้างแกลบซึ่งคนภาคใต้ตอนกลางในสมัยทศวรรษ 2500 รู้จักกันดีทำให้อัตถ์อันไกลโพ้น (จนถึงพุทธกาล) มีความใกล้ชิดกับปัจจุบันที่เยี่ยมขงและพระภักทศีลสังวรเล่าเรื่องมากขึ้น การกลายเป็น “ช้างพระ” ที่เจ้ากรุงสทิงพาราณสี “เขียนหนังสือประกาศไว้ให้คนทราบ”²⁰¹ ว่าห้ามล่าหรือฆ่าทำลายในตำนานดูเหมือนจะสะท้อนปัญหาเรื่องช้างแคะในยุค 2500 ได้อย่างชัดเจนเนื่องจากขณะนั้นเกิดการล่าช้างเพื่อเอาน้ำมันและขาย อารูบป็นที่ตกค้างมาจากสงครามโลกครั้งที่ 2 ทำให้การล่าช้างชนิดนี้ง่ายขึ้น เพราะเป็นช้างขนาดเล็ก* ในแง่นี้ศีลธรรมทางพุทธศาสนาของพระภักทศีลสังวรจึงมีโอกาสดแทรกตัวเข้าไปในตำนานอันไกลโพ้นเหนือเวลาได้อย่างกลมกลืน

²⁰⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 70.

²⁰¹ เยี่ยมขง สุทธิจิบรรหาร, *เลาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสี*, หน้า 7.

* นอกจากช้างแคะแล้ว จะเข้ก็เป็นสัตว์อีกชนิดหนึ่งในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาที่สูญพันธุ์ไปเพราะปืนจากสงครามโลกครั้งที่ 2 ดู เชื้อน ศิวโรจน์. “ตำนานตะเคียวตำนานช้างทุ่ง.” ใน *หนังสือที่ระลึกกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30* (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร), หน้า 79.

ความเปลี่ยนแปลงของตัวบทนางเลียดชาวอย่างขนานใหญ่ตามรอยประวัติศาสตร์ชาติเกิดขึ้นหลังจากเยี่ยมงและพระภัทรศีลสังวรราว 10 ปี* เมื่อหมื่นจบเจริญการ อดีตผู้ใหญ่บ้านจงเก ตำบลจงถนน อำเภอเขาชัยสน จังหวัดพัทลุง เขียนเรื่อง “ประวัตินางเลียดชาวและตำนานเมืองพัทลุง” ท่านผู้นี้สร้างความชอบธรรมให้กับตัวบทตำนานนางเลียดชาวของตน โดยอ้างว่าเคยได้เห็นต้นฉบับเรื่องนี้ก่อนที่ทางราชการจะนำไปเก็บรักษาไว้ อย่างไรก็ดี เมื่อต้นฉบับที่ราชการเก็บรักษาไว้ได้รับการเปิดเผยเมื่อปี พ.ศ.2525 ผ่านการชำระของชัชวาล พิยะกุล ก็ได้รับคำตอบว่า ข้ออ้างของหมื่นจบเจริญการนั้นเป็นข้ออ้างเพื่อสร้างน้ำหนักความน่าเชื่อถือให้กับตัวบทเรื่องนางเลียดชาวที่ตนเองเรียบเรียงขึ้นใหม่เท่านั้น เพราะรายละเอียดในต้นฉบับจริงกับต้นฉบับของหมื่นจบเจริญการมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง

ความแตกต่างดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นอำนาจของวาทกรรมประวัติศาสตร์แบบรวมศูนย์ที่ชนชั้นนำไทยพยายามสร้างสมมาอย่างยาวนาน นางเลียดชาวในตำนานฉบับนี้จึงกลายเป็นตัวละครที่มีเชื้อสายของพ่อค้าชาวอินเดียที่เดินทางมาค้าขายและพักอาศัยอยู่ในถ้ำไม้ไผ่ตง ขณะที่พระยา कुमारอยู่ในถ้ำไม้ไผ่เสริ่ง การใช้อำนาจกดบังคับให้นางเลียดชาวเดินทางไปยังกรุงศรีอยุธยาไม่ใช่การกระทำของกษัตริย์อยุธยา แต่เป็นการกระทำของหลานชายพ่อขุนรามคำแหง

ตัวบทตำนานนางเลียดชาวของหมื่นจบเจริญการเกิดขึ้นในช่วงสมัยที่เทคโนโลยีการพิมพ์ในภาคใต้พัฒนาจนถึงขีดสุด* วรรณกรรมเรื่องนี้ได้รับการตีพิมพ์และจำหน่ายออกไปอย่างกว้างขวาง นางเลียดชาวฉบับหมื่นจบเจริญการจึงกลายเป็นความรู้เกี่ยวกับนางเลียดชาวฉบับสำคัญที่สร้างความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์เมืองพัทลุงให้กับคนภาคใต้แทนความทรงจำเกี่ยวกับนางเลียดชาวฉบับดั้งเดิมและฉบับหลวงศรีวรัต ดังเช่นเมื่อชัชวาล พิยะกุล ได้รวบรวมคำ

* นักวิชาการท้องถิ่นที่สนใจทวงถามต้นฉบับนางเลียดชาวที่อยู่หอสมุดแห่งชาติเป็นคนแรกๆ คือ เยี่ยมง สุรกิจบรรหาร เขาเขียนบทความเรื่อง “นำเที่ยวเมืองสงขลาในประวัติศาสตร์” ในหนังสือ “เที่ยวสงขลา” ตั้งคำถามถึงการเขียนประวัติศาสตร์พัทลุงและสติงพระของหลวงศรีวรัตในพงสาวดารภาคที่ 15 และเสนอการตีความเรื่องนี้ใหม่ ดู เยี่ยมง สุรกิจบรรหาร, “นำเที่ยวเมืองสงขลาในประวัติศาสตร์,” ใน *นำเที่ยวสงขลา* (สงขลา: มทป, 2506), หน้า 94-104.

* เกิดกระบวนการการพิมพ์เกิดขึ้นที่ภาคใต้ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960 (พ.ศ.2503-2512) ซึ่งเป็นการเพิ่มความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนไปหลายปี เพราะโรงพิมพ์ในภาคใต้นั้นเกิดขึ้นมาตั้งแต่พ.ศ.2461 แล้วที่จังหวัดสงขลา สร้างความคึกคักให้แก่การเขียนการอ่านในภาคใต้ในช่วงทศวรรษที่ 2470-2480 ถึงกับมีการตีพิมพ์หนังสือพิมพ์รายวันฉบับภาคใต้อันที่สงขลา กระทั่งหลังพุทธทศวรรษที่ 2490 การพิมพ์ในภาคใต้อีกที่ชบเซาลง มีการส่งต้นฉบับวรรณกรรมและหนังสืองานศพไปพิมพ์ในกรุงเทพมหานครมากขึ้น

บอกเล่าเกี่ยวกับนางเลือดขาวจากประชาชน เขาก็ต้องตัดสินใจใช้นางเลือดขาวฉบับหลวงศรีวรัต มาเทียบ เนื่องจากเรื่องเล่าจากชาวบ้านที่เขาออกไปสัมภาษณ์ตรงกับต้นฉบับสำนวนนี้

อำนาจและความรู้เกี่ยวกับนางเลือดขาวฉบับหมื่นจอบเจริญการยังเห็นได้จากในปี พ.ศ.2516 นายนิคม ตัญจนะ เขียนหนังสือเรื่อง “ประวัติวัดเขียนบางแก้ว” ตอนหนึ่งเล่าเรื่องนางเลือดขาวโดยอาศัยรายละเอียดในพงศาวดารเมืองพัทลุงของหลวงศรีวรัตผสมผสานกับรายละเอียดอันเป็นเหตุเป็นผลตามกรอบเวลาแบบประวัติศาสตร์ของหมื่นจอบเจริญการ ในปี พ.ศ.2530 หนังสือ “ประวัติศาสตร์ พัทลุง และตรังทั้งสามสมัย” ก็แสดงให้เห็นอิทธิพลของวาทกรรมประวัติศาสตร์ชาติไทยที่เข้มข้นและตลกพิลึก เมื่อเรื่องราวเชื่อมโยงนางเลือดขาวเข้ากับพ่อขุนรามคำแหง โดยยกตัวอย่างงานเขียนของหลวงวิจิตรวาทการที่เน้นว่าพ่อขุนรามคำแหงได้ต่อสู้ป้องกันชาติไทยจากอริราชศัตรู และกล่าวว่พระยา कुमार นางเลือดขาว และเจ้าพระยาศรีธรรมมาโศกราชแห่งนครศรีธรรมราชได้อ่อนน้อมยอมขึ้นต่อพ่อขุนรามคำแหง หรือเมื่อ พ.ศ.2549 ผู้วิจัยได้สนทนากับคุณยายวัย 62 ปีผู้หนึ่ง เธอเป็นชาวจังหวัดตรัง แต่สนใจตำนานนางเลือดขาวเป็นอย่างมาก เนื่องจากบทบาทของนางเลือดขาวสัมพันธ์อยู่กับวัดในบ้านเกิดของเธอ คุณยายท่านนี้ได้อ่านงานศึกษาของชัยวุฒิ พิชะกุล ที่ได้ชำระตำนานนางเลือดขาวฉบับหอสมุดแห่งชาติ และนางเลือดขาวฉบับชาวบ้าน และหมื่นจอบเจริญการ แต่เมื่อผู้วิจัยขอให้เล่าเรื่องตำนานนางเลือดขาว เธอก็เลือกที่จะเล่าตำนานที่มีใจความสอดคล้องกับฉบับของหมื่นจอบเจริญการ เนื่องจากเห็นว่ามันมีเหตุผลน่าเชื่อถือมากกว่าตำนานเรื่องกระบอกไม้ไผ่ที่เต็มไปด้วยเรื่องเหนือธรรมชาติและหาเหตุผลไม่ได้²⁰²

จะเห็นได้ว่าความเปลี่ยนแปลงของตัวบทตำนานนางเลือดขาวนั้นสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์อย่างเห็นได้ชัด กระบวนการกลายเป็นหัวเมืองภาคใต้ในราชอาณาจักรไทย กระทั่งกลายเป็นจังหวัดต่างๆ ในปัจจุบันสามารถสะท้อนให้เห็นได้จากชีวิตของตัวบทนางเลือดขาวที่เปลี่ยนแปลงไป อำนาจของวาทกรรมนางเลือดขาวในวิถีคิดของรัฐรวมศูนย์ทำให้ประชาชนชาวใต้รู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับรัฐ และสามารถดำรงอยู่ในบริบทของความเป็นชาติไทยได้อย่างเป็นระเบียบ และพวกเขาก็ไม่ได้รับรู้มาก่อนที่นางเลือดขาว พระยา कुमार และพระเจ้าศรีธรรม โศกราชแห่งนครศรีธรรมราชจะยอมอ่อนน้อมต่อรัฐศูนย์กลางนั้น บุคคลเหล่านี้ได้เคยแสดงการต่อต้านมาก่อน ตัวบทตำนานในกระแสเวลาและวิถีคิดแบบประวัติศาสตร์แห่งชาติได้ตัดเอารายละเอียดเหล่านี้ออกไป เพื่อแสดงให้เห็นกระบวนการกลืนกลายอัตลักษณ์ที่เป็นไปอย่างราบรื่น ปราศจากการต่อต้านชัดเจน

²⁰² สัมภาษณ์, นางอิสราภรณ์ ชำนาญ, วันที่ 8 กรกฎาคม 2549.

ช่วงทศวรรษที่ 2520 มีความกระตือรือร้นในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและประวัตินิพนธ์ภาค เห็นได้จากการตั้งศูนย์ศึกษาทางวัฒนธรรมของมหาวิทยาลัยต่างๆ เกือบ ระบุว่ากระแสความสนใจท้องถิ่นถึงกับมีการ “ก่อตั้งภูมิภาค” ขึ้นมาใหม่ เช่นมหาวิทยาลัยศิลปากรตั้งศูนย์ไทยศึกษาภาคตะวันตก ซึ่งก่อนหน้านี้ไม่เคยปรากฏภูมิภาคนี้เลย กระแสดังกล่าวนี้นำให้ประวัติศาสตร์นิพนธ์พื้นบ้านถูกเรียกชื่อใหม่ว่า “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” และมีกระบวนการวิธีศึกษาที่ก้าวหน้าขึ้น ความสนใจในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นอาจจะไม่เพียงแต่สะท้อนให้เห็นถึงความเจริญของประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยสมัยใหม่ แต่ยังสะท้อนให้เห็นถึงความปรารถนาของนักประวัติศาสตร์ไทยที่จะหลีกเลี่ยงไปจากประวัติศาสตร์ชาติ เกติก เห็นว่าภายหลังเหตุการณ์ตุลาคม พ.ศ.2519 เป็นต้นมา มีความเติบโตทางด้านวิธีวิทยาของการศึกษาประวัติศาสตร์ นักประวัติศาสตร์ได้แสวงหาการตีความและระเบียบวิธีที่ซับซ้อนยิ่งขึ้นเพื่อที่จะทำลายและทำลายรูปแบบเก่าของประวัติศาสตร์ไทยในฐานะที่เป็น “เรื่องเล่าแห่งชาติ” กระแสและแนวโน้มนี้ยกระดับให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นซึ่งมีนัยยะของความเปราะบาง มีความแตกต่าง และนัยยะที่ทำลายต่อเรื่องเล่าแห่งชาติกลายเป็นสิ่งที่ดึงดูดใจมากขึ้น²⁰³ เกติก ให้ความสนใจกับพิธีกรรม “ทำบุญเพลลา” ประจำปีที่วัดเขียนบางแก้ว แสดงให้เห็นว่าเมื่อเพลลานางเลื้อยขาว (และอื่นๆ) ถูกนำขึ้นไปกรุงเทพฯ เมื่อ 150 ปีก่อน กระทั่งทำให้เกิดข้อสงสัยเรื่องต้นฉบับมีจริงหรือไม่ในท้องถิ่น แต่ที่วัดเขียนบางแก้วก็ยังคงมี “เพลลาแทน” แสดงถึงการมีอยู่ของต้นฉบับศักดิ์สิทธิ์นี้ในท้องถิ่น เกติก กล่าวอย่างคมคายว่า “ระยะทางกว่า 500 ไมล์ระหว่างกรุงเทพฯ กับพัทลุง สร้างความแตกต่างให้กับประวัติศาสตร์ด้วย”²⁰⁴ เพราะมีการให้ความหมายเกี่ยวกับคุณค่าของเพลลาที่แตกต่างกัน เพลลานางเลื้อยขาวสำหรับท้องถิ่นนั้นคือการแสดงตัวที่ชัดเจนของช่วงเวลาในประวัติศาสตร์ ความศักดิ์สิทธิ์ และความอิสระของพระและชุมชนที่ให้การดูแล การให้คุณค่าที่สภาพแวดล้อมของเรื่องราวเกี่ยวกับอำนาจของบรรพบุรุษและวีรบุรุษผู้ทำให้เกิดภูมิสันฐาน (ภูมิประเทศ) ในท้องถิ่นด้วยพลังเหนือธรรมชาติ และสามารถติดต่อสื่อสารกันได้โดยกระทำผ่านพิธีกรรม ดังนั้นหลักเกณฑ์สูงสุดของความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ของโลกของท้องถิ่นก็คือพิธีกรรม แต่เมื่อเพลลาถูกนำไปกรุงเทพฯ เกณฑ์การประเมินคุณค่าแบบอื่นก็ถูกนำมาใช้แทนที่ นี่เองที่ทำให้นางเลื้อยขาวไม่เคยได้รับการเผยแพร่อย่างจริงจังเลยจากทางราชการ

²⁰³ Lorraine M. Gesick, *In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History*, p.77-78.

²⁰⁴ Ibid, p.79.

อย่างไรก็ดี เมื่อคุณค่านางเลียดขาวอยู่ที่ระบบความหมายอีกแบบหนึ่งซึ่งเป็นของท้องถิ่น โดยเฉพาะ คังนั้นแม้ว่ามันจะหายไปและถูกกรุงเทพฯหลงลืม แต่ตำนานเรื่องนี้ก็ไม่เคยหายไปจากสำนึกของท้องถิ่นแต่อย่างใด

5.5 ชีวิตของตำนาน กับการสร้างสำนึกและความทรงจำใหม่

จะเห็นได้ว่าการผลิตซ้ำตำนานจารีตของนักเขียนสมัยใหม่ การจดจำและการหลงลืมได้กลายเป็นกระบวนการสำคัญในการสร้างงานเขียนของพวกเขา ทั้งนี้ก็เพื่อตอบสนอง “ความพึงพอใจ” หรือ “ความเชื่อ” หรือ “ความอยากเชื่อ” ในบริบทสังคมร่วมสมัยที่งานเขียนนั้นถูกเขียนและถูกใช้ ในกรณีของฮิกายัต ปัตตานี การประนีประนอมเพื่อรักษาความสัมพันธ์ที่ดีกับสยามถูกงานเขียนสมัยใหม่หลงลืม แต่ได้ผลิตโครงเรื่องว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจขึ้นมาใหม่ให้สยามและปัตตานีเป็นคู่ขัดแย้งเพื่อตอบสนองแนวคิดชาตินิยมปัตตานีซึ่งเป็นบริบทที่การเขียนนั้นๆ ถือกำเนิดขึ้นมา งานเขียนของอิบรอฮีม ชุกรี ได้กลายเป็นเรื่องเล่าต่อต้านหลักที่ถูกอ้างอิงเสมอมา เมื่อมีการกล่าวถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างปัตตานีกับสยาม/ไทย

บทบาทของงานเขียนดังกล่าวข้างต้นเป็นการสร้างสำนึกหรือความทรงจำใหม่ที่ปรากฏในตำนานร่วมสมัยในวัฒนธรรมไทยพุทธเช่นกัน คือตำนานจตุคามรามเทพที่หยิบเอาตัวละครบางตัวในตำนานสมัยจารีตมาสร้างบุคลิกใหม่ให้มีความสัมพันธ์กับความเป็นวิบุรุษทางด้านสงครามการค้า และบุญญาบารมี ในเรื่องเล่าเรื่องนี้ พระบรมธาตุที่เคยเรียกร่องการอุปถัมภ์จากประชาชนถูกตำนานจตุคามรามเทพ และพิธีกรรมการปลุกเสกองค์พระจตุคามเปลี่ยนชั่วคราวความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้กลายเป็นผู้อุปถัมภ์ประชาชนโดยมีบทบาทเป็นสัญลักษณ์ที่จะเพิ่มมูลค่าให้แก่เครื่องราง ในแง่นี้ตำนานจตุคามจึงเป็นการผลิตซ้ำตำนานในกลุ่มตำนานพระธาตุสมัยจารีตที่มีท่าทีตอบโต้ตำนานสมัยจารีตด้วย เนื่องจากการสร้างอัตลักษณ์ของนครศรีธรรมราชขึ้นใหม่ให้มีความโดดเด่นในฐานะเมืองแห่งการค้าและเศรษฐกิจซึ่งตำนานจารีตหลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงโดยตรง บทบาททางเศรษฐกิจขององค์พระจตุคามบั่นทอนความศักดิ์สิทธิ์ของวาทกรรม “นครฯเมืองพระ” ลงได้ เราอาจเรียกตำนานเรื่องนี้ว่า “ประวัติศาสตร์จากภายใน” ที่ชุมชนเจ้าของตำนานไม่ได้สนใจข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์มากเท่ากับสิ่งที่พวกเขาอยากเชื่อ ลักษณะเช่นนี้อาจเรียกได้ว่าเป็น “ชีวิตของตำนาน” ที่มีการเติบโต และแตกแขนงออกไปได้ตามความต้องการของชุมชนเจ้าของตำนานและบริบทของยุคสมัย ชีวิตที่มีชีวิตของตำนานเช่นนี้ยังเห็นได้จากตำนานในกลุ่มตำนานกรือเซะ-ลิ้มกอเหนี่ยว-ลิ้มโตะเถี่ยมของชาวไทยเชื้อสายจีนในปัตตานี ที่รายละเอียดของตำนานถูกผลิตซ้ำหลายครั้งหลายหนด้วยกันเพื่อประทับประคองให้ชาวจีนสามารถดำรงอยู่ในชุมชนที่มีความขัดแย้งทาง

ชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเกิดขึ้นอย่างรุนแรงเสมอมาให้ได้ ขณะเดียวกันในหมู่ประชาชนชาวมลายูมุสลิม แม้ว่าตำนานฉบับของชาวจีนจะผิดหลักศาสนา แต่เพื่อให้การดำรงอยู่ร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเป็นไปอย่างสงบ ตำนานฉบับของชาวจีนจึงถูกมองว่าเป็นเพียง “ความรู้” ชนิดหนึ่งที่ถูกชาวบ้านมลายูมุสลิมใช้เพื่อสานสัมพันธ์กับคนต่างศาสนา

ในตำนานนางเลียดชาวของงานเขียนหลังสมัยจาริต สำนึกในความเป็นศูนย์กลางของชุมชนนางเลียดชาวยังคงเป็นแก่นหลักของตำนานที่นักเขียนท้องถิ่นจดจำและสืบทอด นางเลียดชาวได้กลายเป็นตัวละครสำคัญที่ทำให้เกิดการสืบค้นเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของชุมชนในบริเวณภาคใต้ตอนกลางตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมากระทั่งถึงทศวรรษ 2540 การสืบค้นเหล่านี้แม้ดำเนินอยู่ภายใต้สำนึกถึงความเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย แต่ก็มีท่าทีการตอบโต้ว่าทศวรรษรัฐไทยกระแสหลักที่เน้นย้ำแต่เพียงความยิ่งใหญ่ในอดีตของศูนย์กลางอำนาจโบราณ (ของไทย) ที่สุโขทัยและกรุงศรีอยุธยา การผลิตซ้ำตำนานนางเลียดชาวของนักเขียนท้องถิ่นภาคใต้สมัยใหม่จึงเป็นการพิสูจน์ให้เห็นการมีอยู่ของรัฐศูนย์กลางโบราณนอกเหนือสุโขทัยและอยุธยาในบริเวณประเทศไทยปัจจุบัน อันจะนำไปสู่การยอมรับว่าความเป็นไทยนั้นประกอบขึ้นจากศูนย์กลางทางการเมืองที่หลากหลาย โดยที่ภาคใต้ตอนกลางอาจจะยิ่งใหญ่กว่าศูนย์กลางอื่นๆ ด้วยในสำนึกท้องถิ่นนิยม ด้วยเหตุนี้ท้องถิ่นจึงหาใช่พื้นที่ที่ด้อยอารยธรรมเหมือนที่เรื่องเล่าครอบงำพยายามยืนยันตอกย้ำเสมอมา

บทที่ 6

บทสรุปและอภิปรายผล

การศึกษาเรื่อง “ตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิม: อำนาจและการต่อต้านในภาคใต้ของไทย” มีวัตถุประสงค์ 2 ประการ คือ เพื่อศึกษาเปรียบเทียบตำนานท้องถิ่นภาคใต้ในแง่อำนาจและการต่อต้าน และเพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างตำนานท้องถิ่นภาคใต้กับบริบทสังคมและวัฒนธรรม โดยจากการศึกษาในเชิงเปรียบเทียบ และวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างตำนานท้องถิ่นภาคใต้กับบริบทสังคมและวัฒนธรรม ได้ข้อค้นพบประการแรกว่าตัวบทตำนานทั้งในตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมในฐานะประเภทของวรรณกรรมประเภทหนึ่งมีโครงสร้างการเล่าเรื่องที่เหมือนกัน กล่าวคือเรื่องราวในตำนานเริ่มต้นจากการที่ผู้นำหรือกษัตริย์ซึ่งเป็นผู้มีอำนาจเหนือธรรมชาติ หรือมีความสำคัญกับอำนาจลึกลับได้อพยพผู้คนออกเดินทางแสวงหา โดยตัวละครสัตว์จะมีบทบาทในการช่วยสร้างเมือง สุดท้าย ศาสนาก็เข้ามามีบทบาทเป็นเสาหลักของเมืองที่ทำให้เกิดรัฐที่มั่นคงและต่อเนื่อง ความเหมือนในเชิงโครงสร้างการเล่าเรื่องเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าในบริเวณคาบสมุทรไทยและมลายูมีรากเหง้าทางวัฒนธรรมร่วมกัน ขบพบในการสื่อสารผ่านการเล่าเรื่องตำนานจึงมีความคล้ายคลึงกันในเชิงโครงสร้าง และภาษาของตำนานที่ปรากฏอิทธิพลวัฒนธรรมความเชื่อของอินเดียอีกด้วย

แนวการวิเคราะห์เรื่องอำนาจของมิเชล ฟูโกต์ ที่ใช้เป็นกรอบในการศึกษาเรื่องอำนาจและการต่อต้านครั้งนี้ ทำให้ค้นพบว่า ตำนานภาคใต้เป็นเครื่องมือชนิดหนึ่งในการแสดงออกถึงอำนาจและการต่อต้านของท้องถิ่น แสดงให้เห็นถึงมิติของอำนาจว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจถูกผูกขาดการถือสิทธิ์ยึดครอง หรือถือเป็นเครื่องมือโดยกลุ่มคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเอาไว้ได้ เนื่องจากอำนาจจะถูกใช้มาจากหลายแห่งที่ภายในปฏิสัมพันธ์ที่ไม่เสมอภาคและความสัมพันธ์ที่ไม่หยุดนิ่งในสังคม ตำนานท้องถิ่นภาคใต้แสดงให้เห็นว่า ตำนานเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอยู่ภายในระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดขึ้นในสังคม อำนาจจึงสามารถเกิดขึ้นได้แม้กระทั่งในกลุ่มคนที่เคยถูกมองว่าอ่อนแอและไร้อำนาจ นอกจากนั้น ตำนานท้องถิ่นภาคใต้ยังยืนยันแนวคิดเรื่องอำนาจที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งก็คือแนวคิดที่ว่าที่ใดมีอำนาจที่นั่นก็ย่อมมีการต่อต้าน และการต่อต้านมีอยู่ภายในเครือข่ายของอำนาจ อาจกล่าวได้ว่าทุกคนต่างอยู่ในขอบข่ายของอำนาจไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง ไม่มีใครหลุดพ้นออกไปอย่างแท้จริง

จะเห็นได้ว่าแนววิเคราะห์อำนาจของมิเชล ฟูโกต์ ทำให้การศึกษาเรื่องอำนาจมีความแตกต่างจากแนววิเคราะห์อำนาจแนวเก่าที่เคยพิจารณาอำนาจในฐานะที่เป็นทรัพยากร หรือวัตถุ

สิ่งของที่ จะยึดครอง หรือสูญเสียได้ ทั้งยังไม่ได้ผูกติดอยู่กับความขัดแย้งระหว่างชนชั้นหรือการครอบงำทางอุดมการณ์ตามแนววิเคราะห์แบบมาร์กซิสม์ อาจกล่าวได้ว่าแนววิเคราะห์อำนาจของฟูโกต์ได้ให้มุมมองหรือการทำความเข้าใจอำนาจใหม่ 4 ประการด้วยกัน คือ 1) ความเชื่อมโยงระหว่างอำนาจกับความรู้และความจริง 2) อำนาจเป็นสิ่งที่กระจายอยู่ทุกหนทุกแห่งไม่มีใครยึดครองหรือผูกขาดได้ 3) อำนาจไม่ได้มีแต่ด้านทำลาย แต่ยังมีด้านสร้างสรรค์ และ 4) อำนาจและการต่อต้านเป็นสองด้านของเหรียญเดียวกัน

แนววิเคราะห์อำนาจในความหมายของความจริงและความรู้ดังกล่าวนี้ ได้เปิดพื้นที่ของการศึกษาอำนาจให้กว้างขวางขึ้น เพราะแนวคิดของฟูโกต์แสดงให้เห็นว่าแม้แต่ในกลุ่มชนหรือคนที่เคยถูกมองว่าไร้อำนาจอย่างที่สุดนั้นก็ยังสามารถสร้างหรือมีอำนาจได้ผ่านการดิ้นรนต่อสู้หรือต่อต้านในรูปแบบต่างๆ เพื่อช่วงชิงอำนาจในการกำหนดนิยามความหมายของตัวตนของพวกเขา ซึ่งในการศึกษานี้ได้แสดงให้เห็นว่าการสร้างตำนานท้องถิ่นก็เป็นรูปแบบหนึ่งของการสร้างเครื่องมือในการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจในการกำหนดนิยามความหมายของท้องถิ่นและการจัดการความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยท้องถิ่นเอง ความเป็นวรรณกรรมของตำนานซึ่งสามารถแพร่กระจายได้ในเชิงมุขปาฐะทำให้การแสดงอำนาจของชุมชนผ่านการเล่าเรื่องได้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวางก่อให้เกิดลักษณะร่วมกันของแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจตัวตนของท้องถิ่น และลักษณะร่วมในเชิงโครงสร้างเนื้อหาของตำนาน

การวิจัยได้พบข้อสรุปตามสมมติฐาน คือตำนานไทยพุทธและมลายูมุสลิมเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม และเป็นสนามของการปฏิบัติการทางอำนาจ แสดงออกถึงการปะทะกันทางวาทกรรม การต่อต้าน การขัดขืน และการผสมผสานที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นภาคใต้ และประการต่อมา ตำนานท้องถิ่นภาคใต้ แบ่งได้ 3 กลุ่ม คือตำนานไทยพุทธ ตำนานมลายูมุสลิม และตำนานผสมผสานคติพุทธ มุสลิม และความเชื่อต่อสิ่งลึกลับ ซึ่งสามารถสรุปได้ในสองลักษณะที่สำคัญด้วยกัน คือ มโนทัศน์ของท้องถิ่นเกี่ยวกับอำนาจที่ปรากฏในเนื้อหาของตำนาน และการสร้างอำนาจของท้องถิ่นผ่านกระบวนการสร้างหรือผลิตซ้ำตำนาน

1. มโนทัศน์ของท้องถิ่นเกี่ยวกับอำนาจที่ปรากฏในเนื้อหาของตำนาน

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจที่ปรากฏในเนื้อหาตำนาน การวิจัยพบว่าในตำนานไทยพุทธ อำนาจเป็นผลจากคุณสมบัติเฉพาะตัวของบุคคล ในตำนานมลายูมุสลิม อำนาจเป็นพระบัญชาที่พระเจ้าทรงประทานผ่านผู้นำ ส่วนในตำนานผสมผสาน อำนาจเป็นผลของบุญ

และการบำเพ็ญประโยชน์สาธารณะ โดยท้องถิ่นทั้งในวัฒนธรรมไทยพุทธ และมลายูมุสลิม ใช้ตำนานเป็นเครื่องมือในการแสดงออกถึงมโนทัศน์เกี่ยวกับอำนาจของกลุ่มชน ใช้การเล่าเรื่องตำนานเป็นการสื่อสารถึงอำนาจและการต่อต้าน ตำนานจึงเป็นพื้นที่ที่แสดงตัวตนหรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม การเมือง และสังคมของท้องถิ่นเอง โดยในตำนานมลายูมุสลิมสมัยจารีต ท้องถิ่นให้ความสำคัญกับแนวคิดการสืบเชื้อสายกษัตริย์ และศาสนาอิสลาม เพื่อแสดงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมอันนำมาซึ่งความรู้สึกถึงศักดิ์ศรีของรัฐที่เท่าเทียมกันไม่ว่ารัฐเล็กหรือรัฐใหญ่ การสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้บ่งนัยถึงการขัดแย้งต่ออำนาจครอบงำจากศูนย์กลางอำนาจบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา แต่เป็นการต่อต้านขัดแย้งที่ท้องถิ่นเจ้าของตำนานพยายามหลบเลี่ยงทำที่ดูหมิ่น หรือการเผชิญหน้าอย่างตรงไปตรงมา การศึกษาพบว่าพร้อมๆ กับการแสดงอัตลักษณ์เพื่อสื่อนัยยะของการต่อต้านขัดแย้ง แต่ในบริบทของความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ที่รัฐมลายูโบราณเป็นรัฐเล็ก ทำที่และน้ำเสียงของตำนานท้องถิ่นจึงปรากฏความพยายามประนีประนอมหรือกลมกลืนกับศูนย์กลางอำนาจที่ใหญ่กว่าด้วยการสร้างองค์ประกอบของเรื่องเล่าในตำนาน บอกเล่ารากเหง้าทางราชตระกูลว่าท้องถิ่นมีสายใยเชื่อมโยงในทางเครือญาติกับศูนย์กลางอำนาจอย่างใกล้ชิด เป็นการปกปิดทำที่การต่อต้านขัดแย้งนั้นเพื่อรักษาความสัมพันธ์ที่ดีเอาไว้ โดยเฉพาะในตำนานสมัยจารีตในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมที่นำมาศึกษา 2 เรื่อง คืออิกายัต ปิตตานี และอิกายัต มะรง มหาวงศ์ ได้แสดงอย่างชัดเจนว่าศูนย์กลางที่ยิ่งใหญ่กว่าอย่างกรุงศรีอยุธยาเป็นเครือญาติกันกับปิตตานี และเคอะห์ทำที่เช่นนี้ลดทอนน้ำเสียงต่อต้านขัดแย้งลงไปได้มาก แสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะหลีกเลี่ยงความขัดแย้งรุนแรงหรือการเผชิญหน้าอันจะทำให้รัฐเล็กเสียเปรียบ วัฒนธรรมทางการเมืองของหัวเมืองมลายูในอดีตจึงเป็นการเมืองของการรักษาความสัมพันธ์ที่รัฐเล็กพยายามประคับประคองตัวเองไม่ให้กระทบกระเทือนกับศูนย์กลางใหญ่กว่า โดยปราศจากการต่อต้านหรือตอบโต้อย่างโจ่งแจ้ง ทำให้อิกายัตได้รับการยอมรับจากราชการสยามในสมัยต่อๆ มาอย่างไม่ตะจิตตะขงใจนัก

ส่วนในตำนานไทยพุทธ การศึกษาพบว่า แม้ปรากฏทำที่ต่อต้านขัดแย้งอยู่เช่นเดียวกับตำนานมลายูมุสลิม แต่ด้วยวัฒนธรรมทางการเมืองที่แตกต่างกัน กล่าวคือตำนานในวัฒนธรรมไทยพุทธไม่ให้ความสำคัญกับความต่อเนื่องของการสืบราชวงศ์ หากแต่ให้ความสำคัญกับบารมีของกษัตริย์ในการจัดการบำรุงสุขราษฎร ทำให้พระราชทรัพย์ หรือฐานะทางเศรษฐกิจของกษัตริย์มีบทบาทต่อความมั่นคงและสืบเนื่องทางการเมืองเป็นอย่างมาก การแสวงหาทรัพย์เพื่อความมั่นคงของรัฐจึงก่อตัวเป็นวัฒนธรรมทางการเมืองของนครศรีธรรมราช ยังผลให้ระบบอุปถัมภ์เป็นวัฒนธรรมทางการเมืองที่เด่นชัดของเมืองนครศรีธรรมราชสมัยโบราณ เปิดโอกาสให้กษัตริย์ในวัฒนธรรมไทยพุทธเปิดรับคนนอกซึ่งมีทรัพย์และบารมีเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งขององคภาพทางการเมือง นครศรีธรรมราชจึงสามารถยอมรับคนนอกราชวงศ์เพื่อกลืนกลายเข้ามาสู่ราชวงศ์ได้ง่าย

กระทั่งเมื่อนครศรีธรรมราชสูญเสียความเป็นอิสระให้แก่กรุงศรีอยุธยากลายเป็นหัวเมืองในระบบราชการที่ไม่อิสระเท่าที่ควร ความมั่นคงแม้จะขึ้นอยู่กับการอุปถัมภ์ของระบบของการปกครองของอยุธยาแต่ศักดิ์ศรีของเมืองๆ นี้ก็ย่อมถดถอยลงไปมาก นครศรีธรรมราชได้แสวงหาผู้อุปถัมภ์ใหม่ โดยการสร้างวาทกรรมพระบรมธาตุขึ้นมาเพื่อรับความอุปถัมภ์จากประชาชนทดแทนการอุปถัมภ์จากเศรษฐกิจ สร้างวาทกรรมความยิ่งใหญ่ของตนขึ้นมาใหม่โดยมีพระบรมธาตุเป็นศูนย์กลางแสดงออกถึงความเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนา พลิกเปลี่ยนบทบาทของประชาชนจากผู้รับการอุปถัมภ์จากกษัตริย์กลายเป็นผู้อุปถัมภ์รัฐผ่านความเชื่อในสัญลักษณ์พระบรมธาตุ

ในตำนานนางเลียดชาวซึ่งเป็นตำนานผสมผสานระหว่างคติความเชื่อดั้งเดิม คติไทยพุทธ และมลายูมุสลิม ให้ความสำคัญกับอำนาจบุญที่เป็นต้นกำเนิดพระนางเลียดชาวซึ่งเป็นอนุภาคสำคัญที่ปรากฏอย่างแพร่หลายในตำนานในวัฒนธรรมมลายู แต่ความยิ่งใหญ่ของอำนาจดังกล่าวเกิดจากการผสมผสานบุญเหนือธรรมชาติเข้ากับคติการทำบุญในทางพระพุทธศาสนา กล่าวคือหลังกำเนิดมาจากกระบอกไม้ไผ่ มีเลือดสีขาว ตามลักษณะผู้มีบุญและสืบเชื้อสายมาจากสวรรค์ตามคติความเชื่อในวัฒนธรรมมลายูแล้ว พระนางเลียดชาวก็ได้เดินทางไปในที่ต่างๆ เพื่อสร้างวัดสร้างวิหาร และสร้างชุมชน พฤติกรรมของตัวละครเช่นนี้เปรียบเสมือนการประกอบพิธีกรรมทางความเชื่อที่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ วัดวาอาราม และชุมชนที่พระนางเลียดชาวเป็นผู้สร้างจึงเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์หรือพื้นที่ทางความเชื่อซึ่งมีการผสมผสานกันทั้งความเชื่อในศาสนาพุทธและความเชื่อเรื่องลึกลับเป็นไสยศาสตร์เข้าด้วยกัน

เมื่อพิจารณาจากมิติทางเพศสภาพ อาจกล่าวได้ว่าตำนานนางเลียดชาวสะท้อนถึงร่องรอยที่เด่นชัดของวิถีคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบทบาทของผู้หญิงกับความเชื่อดั้งเดิมในชุมชนโบราณ ซึ่งเป็นรากฐานสำคัญของสังคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคโบราณซึ่งมักสะท้อนอยู่ในตำนานหรือนิทานปรัมปราต่างๆ ที่ผู้หญิงมีบทบาท มีอำนาจ และมีความเป็นผู้นำในทางวัฒนธรรม จนกระทั่งเมื่อพุทธศาสนาแพร่เข้ามา บทบาทของผู้หญิงก็น้อยลงเรื่อยๆ เมื่อไสยศาสตร์ถูกสกัดออกไปจากพุทธศาสน์ ตำนานนางเลียดชาวจึงแสดงให้เห็นถึงระบบความเชื่อแบบดั้งเดิมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ผู้หญิงมีบทบาทเป็นผู้นำในพิธีกรรมทางความเชื่อ

ในสถานการณ์ที่การกัลปนาในพระพุทธศาสนาโดยศูนย์กลางอำนาจอย่างกรุงศรีอยุธยาที่ดำเนินไปอย่างเข้มข้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 ตำนานนางเลียดชาวจึงแสดงการยืนยันและความใฝ่ฝันของผู้หญิงในบริเวณภาคใต้ตอนกลางที่ด้านหนึ่งต้องการดำรงไว้ซึ่งบทบาทในทางศาสนาและความเชื่อของตัวเอง ช่องทางในการดำรงไว้ดังกล่าวก็คือการปวารณาตัวเองเข้าไปมีบทบาท

ในทางพระพุทธศาสนาจนกระทั่งก่อให้เกิดการผสมผสานระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับศาสนาพุทธ เป็นที่น่าสังเกตว่า รัฐอาณาจักร และศาสนาพุทธเองก็ควรจะยอมรับบทบาทเช่นนี้ของผู้หญิง ดังจะเห็นได้จากในตำรากัลปนาในบริเวณภาคใต้ตอนกลางทุกฉบับ ไม่ว่าจะเป็นประชุมพระตำราบรมราชูทิศเพื่อกลับไปสมัยอยุธยาเอกาทศศ หรือสมัยพระเพทราชา ตำรากัลปนาวัดจังหวัดพัทลุง ตำราพระเพลาวัดเขียนวัดสทัง หรือตำรานางเลียดขาว ล้วนแล้วแต่มีผู้หญิงเป็นหัวหน้าเกือบทั้งหมด ผู้หญิงเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นผู้ควบคุมดูแลการใช้แรงงาน และการเก็บผลผลิตเข้าสู่วัด

ในเชิงภูมิศาสตร์วัฒนธรรมและการเมืองของภาคใต้ พัทลุงถือเป็นพื้นที่ปลายแดนหรือเมืองชายขอบที่ถูกขนานด้วยรัฐใหญ่ทั้งสองด้าน คือวาทกรรมความยิ่งใหญ่ทางการเมืองและทางพุทธศาสนาของเมืองนครศรีธรรมราชด้านหนึ่ง และความยิ่งใหญ่ของความเป็นมลายูมุสลิมของรัฐปัตตานีอีกด้านหนึ่ง การสถาปนาอาณาจักรบุญของตัวละครอย่างนางเลียดขาวจึงแสดงให้เห็นถึงการต่อต้านการนิยามความเป็นชายขอบนี้ ตำนานเป็นเครื่องมือสำคัญที่ประชาชนใช้แปรสถานะความเป็นชายขอบของตนเองให้กลายเป็นศูนย์กลางทางวัฒนธรรม โดยการสร้างความหมาย และความเชื่อเสียใหม่ เพื่อปรับปรนสถานะความรู้อำนาจของชุมชนให้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงทางอำนาจที่มีเครือข่ายขยายออกไปนอกภูมิศาสตร์ของรัฐแบบอาณาจักร วิธีการของผู้บันทึกตำนานในการสร้างความเป็นศูนย์กลางให้แก่พัทลุงคือการอ้างถึงนางเลียดขาวในฐานะบรรพบุรุษผู้ก่อกำเนิดพัทลุง ขณะเดียวกันก็ใช้ความเชื่อนี้สร้างพื้นที่ที่ก้าวข้ามขอบเขตของรัฐ ตำนานนางเลียดขาวจึงสร้างความรู้สึกให้แก่ชาวพัทลุงว่าตนไม่ใช่ชายขอบ และไม่ได้ถูกขนานอยู่ระหว่างสองศูนย์กลางอำนาจใหญ่ แต่เป็นศูนย์กลางอีกศูนย์หนึ่งที่มีความเฉพาะตัวของตนเอง

2. การสร้างอำนาจของท้องถิ่นผ่านกระบวนการสร้างหรือผลิตซ้ำตำนาน

ในการวิเคราะห์ตำนานภาคใต้สมัยใหม่ซึ่งผลิตซ้ำตำนานสมัยจาริต ผู้วิจัยพบว่า นักเขียนท้องถิ่นพยายามสร้างอำนาจท้องถิ่นเพื่อต่อต้านการครอบงำของเรื่องเล่ากระแสหลักของชาติไทย ผ่านการผลิตซ้ำตำนานต่างๆ ทำให้ตำนานจาริตพื้นถิ่นทยอยใจขึ้นมาเป็นตำนานที่มีชีวิตชีวามากครั้ง กระบวนการสำคัญในการผลิตซ้ำเพื่อสร้างอำนาจและต่อต้านการครอบงำดังกล่าวนี้ คือการจดจำ และการหลงลืมบางแง่มุมและบางอนุภาคของตำนานสมัยจาริตเพื่อสำแดงออกถึงตัวตนของท้องถิ่นในบริบททางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองของท้องถิ่นสมัยใหม่

ผู้วิจัยพบว่าเนื้อหาที่ตำนานสมัยจาริตได้อธิบายถึงความสัมพันธ์เชิงเครือญาติระหว่างสยามและปัตตานี และเป็นรัฐที่มีศักดิ์ศรีเท่าเทียมกันอันเป็นน้ำเสียงของการประนีประนอมรวมชอมเพื่อ

หลีกเลี่ยงความขัดแย้งหรือการเผชิญหน้าโดยตรงในอิกายัต ปัตตานี งานของนักเขียนท้องถิ่นกลับยอมรับว่าปัตตานีอ่อนแอ แต่ความอ่อนแอนี้เป็นผลจากการย้ายของสยาม งานเขียนสมัยใหม่ หยิบเอาอิกายัตปัตตานีมาใช้เพื่อสร้างความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์หรือความเก่าแก่ของปัตตานี แต่ผู้เขียนเหล่านี้ก็เลือกที่จะจดจำเฉพาะแก่นสารบางอย่าง และหลงลืมแก่นสารบางอย่าง เช่น ความเก่าแก่ต่อเนื่อง ความยิ่งใหญ่เข้มแข็งของกษัตริย์ที่เป็นผู้หญิงจะถูกเน้นย้ำเป็นพิเศษ (แม้ว่าโดยข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์แล้วจะเป็นไปในทางตรงกันข้ามก็ตาม) ส่วนทำที่อื่นๆ ที่อิกายัตปัตตานีสะท้อนออกมาเช่น การรวมหมอกับสยาม การเป็นเครือญาติที่เท่าเทียมกัน หรือความอ่อนแอของปัตตานีในบางโอกาสที่ต้องให้สยามช่วยเหลือ ได้ถูกงานเขียนเหล่านี้หลงลืม งานเขียนเกี่ยวกับปัตตานีของนักเขียนมลายูมุสลิมสมัยใหม่ตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมาจึงเป็นกระบวนการสร้างความทรงจำใหม่เกี่ยวกับปัตตานีที่อิงทำให้ความขัดแย้งระหว่างไทยและปัตตานียากที่จะหาจุดลงเอยที่ดี

การผลิตซ้ำตำนานว่าด้วยปัตตานีของนักเขียนรุ่นใหม่เป็นการสร้างคู่ตรงข้าม หรือคู่ขัดแย้งเพื่อกระตุ้นสำนึกชาตินิยมซึ่งแพร่หลายเป็นอย่างมากตั้งแต่ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นการต่อต้านเรื่องเล่าว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างสยามกับปัตตานีกระแสหลักที่มองปัตตานีว่าเป็นส่วนหนึ่งของสยาม/ไทยมาตั้งแต่โบราณซึ่งเป็นเรื่องเล่าที่วาทกรรมความเป็นไทยสร้างขึ้น โดยเฉพาะงานเขียนของอิบรอฮีม ชุกรี ได้กลายเป็นเรื่องเล่าต่อต้านหลักที่ถูกอ้างอิงเสมอมา เมื่อมีการกล่าวถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างปัตตานีกับสยาม/ไทย

ท่าทีของการเลือกที่จะจดจำ และหลงลืมบางอย่างเหล่านี้สัมพันธ์กับบริบทความขัดแย้งระหว่างปัตตานีกับรัฐไทยตั้งแต่ทศวรรษ 2490 เป็นต้นมา กล่าวคืองานเขียนถูกใช้เป็นเครื่องมือหรือพื้นที่ในการต่อสู้ต่อต้านทางการเมืองและสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม นักเขียนมลายูมุสลิมมุ่งหมายที่จะสร้างภาพแทนความสัมพันธ์เชิงอำนาจสยาม/ไทย-ปัตตานีให้เป็นคู่ขัดแย้งที่เด่นชัด โดยมุ่งหวังผลกระทบทางอารมณ์และความรู้สึกที่จะพึงเกิดแก่ผู้รับรู้ต่อแนวคิดเรื่องชาตินิยมปัตตานี ในแง่นี้จึงอาจกล่าวได้ว่า ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้มาอย่างยาวนานหลายทศวรรษนั้นเป็นผลมาจากเรื่องเล่าและการเล่าเรื่องนั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ “บรรพบุรุษของการลุกฮือของปัตตานีก็คือตำนานและเรื่องเล่า”

อาจกล่าวได้ว่าเมื่อพิจารณาจากตำนานและเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้อง สยาม/ไทย กับปัตตานี ได้ถูกสร้างให้กลายเป็น “คนอื่น” ของกันและกันเพื่อจะแยก “เขา” และ “เรา” ให้ชัดเจน การสร้างตัวตนของแต่ละฝ่ายเช่นนี้ มีแนวโน้มที่จะเกิดความขัดแย้งที่สแตนลีย์ แทมไบอาห์ (Stanley Tambiah)

เรียกว่า “ความรุนแรงรวมหมู่” (collective violence) นั่นคือก่อตัวจากการสร้างอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มชนให้มีความเด่นชัด โดยอาจจะเป็นการย้อนกลับสู่อดีตเพื่อค้นหาเรื่องเล่าที่แสดงอัตลักษณ์ร่วม การค้นแสวงหาวัฒนธรรมที่แท้ หรือแม้กระทั่งการสร้างกิจกรรมหรือพิธีกรรมใหม่ๆ เพื่อสะท้อนความหมายทางชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ทางศาสนา คำขวัญ ชื่อบ้านนามเมือง อันจะก่อให้เกิดสำนึกถึงตัวตนดั้งเดิม (primordial sentiments) ที่ทับซ้อนกันระหว่างอดีตที่ไม่อาจจะบูรเวลาได้กับปัจจุบันที่กลุ่มชนต้องตอบสนองต่อสถานการณ์ มีการสร้างแบบแผนของชีวิต การสร้างสรรค์พิธีกรรม โดยอาศัยรากเหง้าที่ค้นพบจากตำนานหรือเรื่องเล่า ธรรมชาติของตำนานที่สามารถแพร่กระจายออกไปได้โดยช่องทางมุขปาฐะ ทำให้อัตลักษณ์ที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นใหม่ปรากฏตัวต่อสาธารณชน ซึ่งมีผลรุนแรงไม่แตกต่างหรืออาจจะมากกว่าการชุมนุมประท้วง เพราะเมื่อตำนานถูกเล่า มันย่อมจะงอกงามขึ้นได้อีกด้วยจินตนาการของผู้ฟังหรือผู้อ่าน สิ่งนี้อาจเห็นได้จากการเกิดขึ้นของงานเขียนร่วมสมัยจำนวนมากขึ้นที่เขียนขึ้นภายใต้โครงเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แข็งตัวระหว่างสยาม/ไทย-ปัตตานี งานเขียนเหล่านี้ยิ่งทำให้มิติของความขัดแย้งซับซ้อน ผังรากและยากที่จะแก้ไข

กระบวนการสร้างความทรงจำใหม่ปรากฏในตำนานร่วมสมัยในวัฒนธรรมไทยพุทธ ดังผู้วิจัยได้วิเคราะห์ตำนานจตุคามรามเทพที่หยิบเอาตัวละครบางตัวในตำนานสมัยจาริตมาสร้างบุคลิกใหม่ให้มีความสัมพันธ์กับความเป็นวีรบุรุษทางด้านสงคราม การค้า และบุญญาบารมี ในเรื่องเล่าเรื่องนี้ พระบรมธาตุที่เคยเรียกร่องการอุปถัมภ์จากประชาชนถูกตำนานจตุคามรามเทพ และพิธีกรรมการปลุกเสกองค์พระจตุคามเปลี่ยนชั่วคราวความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้กลายเป็นผู้อุปถัมภ์ประชาชนในฐานะเป็นองค์ประกอบของตำนานและพิธีกรรมที่จะสร้างความศักดิ์สิทธิ์และเพิ่มมูลค่าให้แก่เครื่องราง ในแง่นี้ตำนานจตุคามจึงเป็นการผลิตซ้ำตำนานในกลุ่มตำนานพระธาตุสมัยจาริตที่มีท่าทีตอบโต้ตำนานสมัยจาริตด้วย เนื่องจากการสร้างอัตลักษณ์ของนครศรีธรรมราชขึ้นใหม่ให้มีความโดดเด่นในฐานะเมืองแห่งการค้าและเศรษฐกิจซึ่งตำนานจาริตหลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงโดยตรง ขณะเดียวกันตำนานก็ได้ปลดแอกให้ชาวนครศรีธรรมราชหลุดพ้นจากอำนาจของวาทกรรมความเป็นเมืองศูนย์กลางแห่งพุทธศาสนาที่ตำนานจาริตสร้างขึ้นด้วย วาทกรรมใหม่ทำให่วัดในนครศรีธรรมราชสามารถประกอบกิจกรรมทางเศรษฐกิจได้โดยไม่ถูกติติงมากนัก

ตำนานจตุคามรามเทพจึงเป็นตัวอย่างของการสร้างประวัติศาสตร์ที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์จากภายใน” ที่ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ไม่สำคัญเท่ากับสิ่งที่ “ถูกเชื่อ” หรือชุมชน “อยากเชื่อ” ตำนานจตุคามรามเทพจึงสนทนาได้ตอบกับตำนานจาริตด้วยการปรับรูปโฉมและตีความตัวละครในตำนานจาริตเสียใหม่เพื่อให้ตำนานสามารถตอบคำถามที่นครศรีธรรมราชปัจจุบันต้องการได้

ลักษณะเช่นนี้อาจเรียกได้ว่าเป็น “ชีวิตของตำนาน” ที่มีการเติบโต และแตกแขนงออกไปได้ตามความต้องการของชุมชนเจ้าของตำนานและบริบทของยุคสมัย

ตัวอย่างของตำนานที่มีชีวิตที่การวิจัยครั้งนี้ได้วิเคราะห์ไว้อีกหนึ่งเรื่องหนึ่งก็คือตำนานในกลุ่มตำนานกรือเซะ-ลิ้มกอเหนี่ยว-ลิ้ม โต้ะเคี่ยม ตำนานเรื่องนี้กำเนิดจากกลุ่มชาติพันธุ์จีนที่มีบทบาทอยู่ใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ในสถานการณ์ที่ชาวจีนถูกนโยบายรัฐบาลไทยสมัยก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ถูกกีดกัน ชาวจีนสร้างตำนานเรื่องนี้ขึ้นมาเพื่อตอบโต้ว่าททกรรมที่เหยียดหยามกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าว แต่เป็นการตอบโต้ที่สำแดงออกถึงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวจีนที่สามารถปรับตัวเข้ากับชุมชนที่พวกเขาเข้าไปอยู่ได้เป็นอย่างดี ตำนานเรื่องนี้ทำให้ชาวจีนสามารถอยู่ร่วมกับกลุ่มคน 3 กลุ่มใหญ่ๆ คือ ราชการไทย/คนไทย ชาวมลายูมุสลิม และชาวจีนด้วยกัน โดยการปรุ้งแต่งตำนานให้ชาวจีนมีบทบาทสำคัญทั้งต่อการเมือง เศรษฐกิจ และการปกครองทั้งของรัฐไทยและของชาวมลายูมุสลิม พร้อมๆ กันนั้นก็เรียกร้องความร่วมมือร่วมใจระหว่างชาวจีนด้วยกัน ในบริบทของชายแดนภาคใต้ในช่วงทศวรรษ 2490 เมื่อรัฐต้องเผชิญกับความรุนแรงจากการต่อต้านของชาวมลายูมุสลิม ตำนานเรื่องนี้ก็เปลี่ยนแปลงตัวเอง โดยการเล่าเรื่องให้ชาวจีนมีบทบาทต่อประวัติศาสตร์สังคมมุสลิมชายแดนภาคใต้เด่นชัดขึ้น จนเมื่อรัฐดูเหมือนประสบชัยชนะในการปราบปรามในอีก 5 ทศวรรษต่อมา ตำนานก็เปลี่ยนแปลงอีกครั้งโดยการเล่าเรื่องให้ชาวจีนมีบทบาทเหนือกว่าชาวมลายูมุสลิมในทางวัฒนธรรม แต่เมื่อเกิดความไม่สงบขึ้นใน 3 จังหวัดชายแดนอีกครั้งหนึ่งในทศวรรษที่ 2540 ตำนานก็ปรับเปลี่ยนตัวเองอีกครั้ง ด้วยการอธิบายทำที่ที่เคยแสดงความเหนือกว่าทางวัฒนธรรมของชาวจีนเสียใหม่ และปรุ้งแต่งตำนานใหม่โดยการเพิ่มเติมบทบาทใหม่ของชาวจีนต่อประวัติศาสตร์ปัตตานีที่ไม่เคยมีการกล่าวถึงมาก่อนทั้งในเรื่องเล่ามุขปาฐะและข้อมูลทางประวัติศาสตร์

ตำนานของกลุ่มชาติพันธุ์จีนแสดงให้เห็นความเคลื่อนไหวของนิยามความหมายเกี่ยวกับชาติพันธุ์ ซึ่งชาลส์ คายส์ (Charles Keyes) เห็นว่าชาติพันธุ์เป็นทั้งมรดกที่ตกทอดมาจากอดีตและสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่ผู้คนต่างก็สร้างสรรค์ ดัดแปลง ยอมรับ หรือปฏิเสธความหมายของชีวิตให้สอดคล้องกับสังคมปัจจุบัน และวิสัยทัศน์ที่สอดคล้องกับอนาคตของตนเองและกลุ่มชน ในแง่นี้ สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในปัตตานี ตำนานกรือเซะ-ลิ้มกอเหนี่ยว-ลิ้ม โต้ะเคี่ยม ถูกใช้ประโยชน์ในฐานะเครื่องมือในการประดิษฐ์สร้างและธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เช่นเดียวกับความพยายามค้นหารากเหง้าของความเป็นมลายูมุสลิมในเรื่องเล่าของอิบรอฮิม ชุกรี ชาวจีนในปัตตานีก็ได้สืบค้นสาระสำคัญของตัวละครในตำนานเพื่อโยงใยตัวตนเข้ากับประวัติศาสตร์อันยาวนานที่เมืองจีน พร้อมกันนั้นก็ได้รับรจกกลุ่มชาติพันธุ์ตัวเองลงไป

ประวัติศาสตร์ปัตตานี และประวัติศาสตร์ไทย เพื่อสร้างการยอมรับ และการอยู่ร่วมกัน หากการอุทิศตัวเข้ากับระบบราชการสยามของชาวจีนที่บอกเล่าไว้ในประวัติศาสตร์ไทย (โดยเฉพาะพงศาวดารหัวเมืองภาคใต้เช่น เมืองสงขลา เป็นต้น) คือการกลืนตัวเองเข้ากับอำนาจศูนย์กลาง เมื่อพิจารณาตำนานกรือเซะ-ลิมกอเหนี่ยว-ลิมโต๊ะเคี่ยม ก็อาจกล่าวได้ว่า พร้อมๆ กันนั้น กลุ่มชาวจีนก็ได้พยายามสร้างความกลมกลืนตัวเองเข้ากับอำนาจของชาวมลายูมุสลิมในท้องถิ่นอีกด้วย ประจักษ์พยานของตำนานกรือเซะ-ลิมกอเหนี่ยว-ลิมโต๊ะเคี่ยม ที่แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรมผ่านมัสยิดกรือเซะและสุสานเจ้าแม่ลิมกอเหนี่ยว สิ่งก่อสร้างทั้งสองทำหน้าที่เป็นเครื่องเตือนใจให้ชาวมลายูมุสลิมตระหนักถึงความเป็นจีนและความเป็นมลายูในตัวตนของพวกเขา ในแง่นี้ทั้งตำนาน สุสาน และมัสยิดจึงเรียกร่องสำนึกในอัตลักษณ์ของชาวมลายูมุสลิมที่ไม่อาจหลงลืมมิติความเป็นจีนของปัตตานีได้ สิ่งนี้อาจเป็นสาเหตุที่ทำให้ชาวจีนไม่เคยตกเป็นเป้าหมายของความรุนแรงที่เกิดขึ้นในปัตตานี เพราะการทำลายความเป็นจีน นัยหนึ่งก็คือการทำลายอัตลักษณ์ความเป็นปัตตานี

ในหมู่ชาวมลายูมุสลิมทั่วไป มีการยอมรับตำนานลิมกอเหนี่ยว-ลิมโต๊ะเคี่ยมของกลุ่มชาติพันธุ์จีนในฐานะ “ความรู้” ชนิดหนึ่งที่ทำให้พวกเขาสามารถอยู่ร่วมกับกลุ่มคนชาติพันธุ์อื่นได้ ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีการแยกแยะระหว่างวิถีชีวิตที่เป็นจริงซึ่งพวกเขาต้องสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น กับวิถีความเชื่อหรือความศรัทธาในหลักศาสนาอิสลาม ตรงกันข้ามกับชาวมลายูมุสลิมที่เป็นนักวิชาการหรือนักเขียนท้องถิ่นที่พยายามสร้างตำนานกรือเซะขึ้นใหม่เป็นลายลักษณ์อักษรโดยการอ้างอิงข้อมูลหลักฐานทางประวัติศาสตร์เพื่อตอบโต้ตำนานกรือเซะของกลุ่มชาติพันธุ์จีน ตำนานโต้กลับดังกล่าวนี้ดำเนินเรื่องบนโครงสร้างความขัดแย้งระหว่างสยามกับปัตตานีซึ่งเป็นโครงเรื่องเดียวกับเรื่องเล่าของอิบรอฮีม ซุกรี จึงเป็นตำนานที่โครงเรื่องแข็งตัวและอยู่นอกเหนือวิถีชีวิตของชาวมลายูมุสลิมที่ยอมรับความยืดหยุ่นมากกว่า

ในตำนานนางเลือดขาวสมัยใหม่ สำนึกในความเป็นศูนย์กลางของชุมชนนางเลือดขาวยังคงเป็นแก่นหลักของตำนานที่นักเขียนท้องถิ่นจดจำและสืบทอด นางเลือดขาวได้กลายเป็นตัวละครสำคัญที่ทำให้เกิดการสืบค้นเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของชุมชนในบริเวณภาคใต้ตอนกลาง ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมากระทั่งถึงทศวรรษ 2540 การสืบค้นเหล่านี้แม้ดำเนินอยู่ภายใต้สำนึกถึงความเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย แต่ก็มีท่าทีการตอบโต้ว่าทศวรรษรัฐไทยกระแสหลักที่เน้นย้ำแต่เพียงความยิ่งใหญ่ในอดีตของศูนย์กลางอำนาจโบราณ (ของไทย) ที่กรุงสุโขทัยและกรุงศรีอยุธยา การผลิตซ้ำตำนานนางเลือดขาวของนักเขียนท้องถิ่นภาคใต้สมัยใหม่จึงเป็นความพยายามที่จะพิสูจน์ให้เห็นการมีอยู่ของรัฐศูนย์กลางโบราณนอกเหนือสุโขทัยและอยุธยาในบริเวณประเทศไทยปัจจุบัน อันจะนำไปสู่การยอมรับว่าความเป็นไทยนั้นประกอบขึ้นจากศูนย์กลางทางการเมืองที่

หลากหลายมากกว่าที่ยอมรับกันโดยทั่วไป โดยที่ภาคใต้ตอนกลางอาจจะยิ่งใหญ่กว่าศูนย์กลางอื่นๆ ด้วยในสำนึกท้องถิ่นนิยม ด้วยเหตุนี้ท้องถิ่นจึงหาใช้พื้นที่ที่ค้อยอารยธรรมเหมือนที่เรื่องเล่าครอบครัวพยายามยืนยันตอกย้ำเสมอมา

การวิจัยได้ชี้ให้เห็นว่า ชีวิตของตำนานคือการทับซ้อนกันของอดีตกับปัจจุบัน อดีตเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงและมีความหมายต่อปัจจุบันมากกว่าที่อดีตจะมีความหมายต่อตัวของอดีตเอง การวิเคราะห์ตำนานท้องถิ่นโดยใช้กรอบความคิดเรื่องอำนาจและการต่อต้าน ทำให้เห็นอำนาจและการต่อต้านทั้งภายในตัวบทตำนาน และในกระบวนการสร้างสรรค์เรื่องเล่าประเภทตำนานจึงต้องสว่างให้เห็นว่าท้องถิ่นเจ้าของตำนานไม่ได้ตกเป็นผู้ถูกกระทำเสมอมาอย่างที่เชื่อกัน แต่มีความพยายามของท้องถิ่นในการจัดการกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างท้องถิ่นด้วยกัน และระหว่างท้องถิ่นกับหน่วยทางสังคมและการเมืองอื่นด้วยการรอมชอม ประนีประนอม และคืนรนขัดขืน เรื่องเล่าประเภทตำนานจึงเป็นเครื่องมือและพื้นที่ในการแสดงอำนาจและการจัดวางความสัมพันธ์เชิงอำนาจของชุมชนท้องถิ่น เป็นมากกว่าเรื่องเล่าที่สร้างความบันเทิง หรือสะท้อนถึงภูมิปัญญา แต่มีบทบาททั้งในแง่ของการสร้างความสมานฉันท์ หรือกระทั่งสร้างความขัดแย้งรุนแรง การสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับปัญหาชายแดนใต้ ผู้เล่าเรื่องสำนวนใหม่ๆ จึงจำเป็นต้องรู้เท่าทันอำนาจของเรื่องเล่าและการเล่าเรื่อง การเล่าเรื่องที่ดำเนินรอยตาม โครงสร้างที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อเป้าหมายทางการเมืองที่สนับสนุนความรุนแรงดังปรากฏอยู่อย่างแพร่หลายในปัจจุบันทั้งผลงานของนักเขียน/นักวิชาการ มลายูมุสลิมและไม่ใช่มลายูมุสลิม จึงไม่เพียงแต่เป็นภาพสะท้อนของการรู้ไม่เท่าทันการเมืองของการเล่าเรื่องเท่านั้น แต่ยังเป็นการ “แซ่แข็ง” ชุมชนท้องถิ่นให้มีชีวิตอยู่ในโลกของวรรณกรรมที่มีโครงสร้างเรื่องเป็นคู่ขัดแย้งที่สองฝ่ายผลัดกันเป็น “พระเอก” และ “ผู้ร้าย” ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นการสร้างภาพเหมารวมที่บั่นทอนความเป็นจริงเรื่องความหลากหลาย หลงลืม “ความเป็นคน” ของประชาชนธรรมดาๆ ที่มีวิธีการอธิบายความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่สนับสนุนความรุนแรงได้มากกว่า

ผู้วิจัยมีความเห็นว่า แนวการวิเคราะห์ตำนานครั้งนี้เป็นการเพิ่มมิติทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ให้แก่ตำนานท้องถิ่น ได้มากยิ่งขึ้น อันอาจสามารถนำไปใช้วิเคราะห์ตำนานท้องถิ่นในภูมิภาคอื่นๆ ของประเทศไทยได้เช่นเดียวกัน เพราะจะเห็นได้ว่าเมื่อเปลี่ยนมุมมองหรือเปลี่ยนแนวการวิเคราะห์อำนาจก็จะพบว่าอำนาจนั้นไม่สามารถที่จะครอบงำคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดตลอดเวลา ความเข้าใจเช่นนี้จะช่วยให้การศึกษาสังคมหลุดพ้นจากเดิมที่มีกษัตริย์ติดอยู่กับสถานภาพเดิม และหันมาทำความเข้าใจกับพลวัตของกลุ่มชนต่างๆ ได้ดี

จีน ซึ่งจะมีส่วนสำคัญอย่างมากในการผลักดันให้มีการพัฒนาอำนาจชุมชนขึ้นมาใช้ในเชิงสร้างสรรค์ อันจะนำไปสู่การเป็นทางเลือกใหม่ของการพัฒนาซึ่งเคยผูกขาดทิศทางโดยรัฐเท่านั้น

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

กฎหมายลักษณะอาญา. กฎหมายตราสามดวง เล่ม 4. พระนคร: กรุสภา, 2514.

กรรณิการ์ ต้นประเสริฐ และคณะ. รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช.

กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540.

กอบกาญจน์ ภิณฑิโณมารค. การสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทยมุสลิมและชาวไทยเชื้อสายจีนใน

ปัตตานี: มองผ่านตำนานมัสยิดกรือเซะ. วารสารรัฐสมิแล 26, 1 (มกราคม-เมษายน 2548): 59-66.

กุลลดา เกษบุญชู. ความคิดเรื่องอำนาจกับพิธีกรรม. จุลสารสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ฉบับ
ปรัชญาและความคิดทางการเมืองไทย, (2525): 65-75.

เกศสุดา สิทธิสันติกุล และกชกร ชินะวงศ์. บอกเล่าเก้าสิบ. ใน ศูนย์ประสานงานการวิจัยเพื่อ
ท้องถิ่น จังหวัดนครศรีธรรมราช และทีมงานเครือข่ายความรู้ สกว.สำนักงานภาค.
ประสบการณ์การวิจัยจากพื้นที่ เล่มที่ 4 “แม่เจ้าอยู่หัว” ศรีทธา ความดี แรงใจ...สู่พลัง
ชุมชน. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.

จจร สุขพานิช. ฐานันดรไพร่. กรุงเทพฯ: ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
ประสานมิตร, 2519.

ขวัญชีวัน บัวแดง. ขบวนการ ‘ลัทธิผี’ และ ‘พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์’ ของคนกะเหรี่ยงในบริเวณชายแดน
ไทย-พม่า. วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 15, 1/2545 (2545).

คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี.
ประชุมพระตำราบรมราชูทิศเพื่อกลปนาสมัยอยุธยา ภาค 1. พระนคร: สำนักทำเนียบ
นายกรัฐมนตรี, 2510.

ครองชัย หัตถา. ปัตตานี: การค้าและการเมืองการปกครองในอดีต. ปัตตานี:
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2541.

คลัง ตัญจนะ. ตำราพระเพลาวัดบางแก้ว. พัทลุง: วัดคูหาสวรรค์, 2507.

ควอริช เวลส์. การปกครองและการบริหารของไทยสมัยโบราณ. แปลโดย กาญจน์ สมเกียรติกุล
และยุพา ชุมจันทร์. พระนคร: เจริญวิทย์การพิมพ์, 2519.

คุณวุฒิ มงคลประจักษ์. สาร. ใน ศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอตอ. เอกสารแนะนำศูนย์
วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอตอ. ยะลา: เทศบาลตำบลเบตง, 2544.

- เกรก เจ. เรย์โนลด์ส. **เจ้าสัว ขุนศึก สักดินา ปัญญาชน และคนสามัญญ.** กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และมูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย, 2550.
- จบเจริญการ, หมื่น. **ประวัตินางเลือดขาวและตำนานเมืองพัทลุง.** อนุสรณ์ในงานฉาบปกศพพระอธิการเนื่อง สุภชาโต วัดโพธิยาราม วันที่ 3 มิถุนายน 2516.
- จิริยา นวลนรินทร์. **ไม้ฝาง พืชเศรษฐกิจที่ถูกลืม.** ศิลปวัฒนธรรม 13, 2 (ธันวาคม 2534): 194-198
- จอร์จ วิลเลียม สกินเนอร์. **สังคมจีนในประเทศไทย: ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์.** แปลโดย พรรณี นัตรพลรักษ์ และคณะ. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2529.
- จารึกในประเทศไทย เล่ม 1.** กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2529
- จารึกในประเทศไทย เล่ม 4.** กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2529.
- จาเร็ด ไดมอนด์. **ปืน เชื้อโรค และเหล็กกล้า กับชะตากรรมของสังคมมนุษย์,** แปลโดย อรวรรณ กุหเจริญ นาวายุทธ. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2547.
- จิตร ภูมิศักดิ์. **สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา.** กรุงเทพฯ: ไม้งาม, 2526.
- เจมส์ โลว์. **จดหมายเหตุเจมส์ โลว์.** แปลโดย นันทา วรเนติวงศ์. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2542.
- ชวลิต อังวิทยาธร. **เงินตราใน.** กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2538.
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. **ความรุนแรงกับการจัดการ ‘ความจริง’: ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ.** กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551.
- ชัยวุฒิ พิชะกุล. **ชำระเพลา นางเลือดขาว.** พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525.
- ชัยวุฒิ พิชะกุล. **โบราณคดีเมืองพัทลุง.** พัทลุง : ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525.
- ชัยวุฒิ พิชะกุล. **วรรณกรรมท้องถิ่นเมืองพัทลุง.** พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525.
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. **“ข้าว: ชุมชนอโยธยา-อยุธยา ปัญหาเรื่องวิวัฒนาการทางเศรษฐกิจและสังคม.”**
ข้าวไพร่-ข้าวเจ้าของชาวสยาม. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, 2531.
- ชិเกฮารุ ทานาเบ. **นุ่งเหลือง-ห่มดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.
- ชวลีพร วิรุณหะ. **“ความสัมพันธ์สยาม-มลายู ในมิติวัฒนธรรม บทสะท้อนจากอิกายัต มะรง มหาวงศ์ (ตำนานเมืองไทรบุรี).”** วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร 25: 1 (มิถุนายน-พฤศจิกายน 2545): 70-101.
- ชวลีพร วิรุณหะ. **บุหงารายา: ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของชาวมลายู.** กรุงเทพฯ: ศักดิ์โสภะ, 2551.

- เชื่อน ศิวโรจน์. “ตำนานตะเคียวตำนานช้างทุ่ง.” ใน **หนังสือที่ระลึกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30.** พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. **วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น.** กรุงเทพฯ: วิทยา, 2543.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. **สัตววิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษารัฐศาสตร์.** กรุงเทพฯ: วิทยา, 2545.
- ณรงค์ดี ธีระวงษ์. **ความคิดเกี่ยวกับอำนาจในวรรณกรรมนิทานอีสาน.** วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาบัณฑิต, คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. “คำอธิบายจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ.” ใน **ปรมินทร์เรือทอง. สยาม-ปัตตานี ในตำนานการต่อสู้มลายูมุสลิม.** กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ, 2548.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. **ตำนานหอพระสมุด หอพระมณเฑียร หอวชิรญาณ หอพุทธศาสนสังคหะ แลหอสมุดสำหรับพระนคร.** พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระดำรงราชานุภาพ สถาปนากฎบัตรกรมการ แลเจ้าพนักงานหอพระสมุด เรียบเรียงทูลเกล้าฯ ถวาย เมื่อเสด็จเปิดหอพระสมุดสำหรับพระนคร ณ วันเสาร์ที่ 6 มกราคม ปีโรง พ.ศ.2459.
- ตนกู กูดีน ยะโก๊ป. “มัสยิดกรือเซะ และลิ้มโต๊ะเคี่ยม.” **วารสารรัฐสมิแล** 14, 2 (มกราคม-เมษายน 2534): 42-45.
- ตรีศิลป์ บุญจรรย์. **กลอนสวดภาคกลาง.** กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549.
- ถ้วน ธี เชิง. **ประวัติศาสตร์ไทยในสายตาชาวจีน.** กรุงเทพฯ: พิราบ, 2541.
- ตำนานพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช. พระนคร: โรงพิมพ์โกสณพรรตชนาการ, 2471. พิมพ์ในงานปลงศพนางเทพนรินทร (สงวน อิศรางกูร ณ อยุธยา).
- ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช. พระนคร: โรงพิมพ์อิมศิริ, 2481. พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานประชุมเพลิงศพ นางสาวพร้อม ณ นคร ณ เมรุวัดมกุฏ กษัตริยาราม 15 มีนาคม 2481.
- แถมสุข นุ่มนนท์. **สิทธิของไทยเหนือรัฐไทรบุรี กลันตัน ตรังกานู และปะลิส.** [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: www.ninepop.blogspot.com/2007/06/blog-post.html [13 กุมภาพันธ์ 2551]
- ทองแถม นาถจำนง และพรพล ปันเจริญ. **สืบตำนานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว.** กรุงเทพฯ: เสียดฟ้า, 2544.
- ทิวา สุภจรรยา. **สภาพภูมิศาสตร์และการตั้งถิ่นฐานบริเวณเมืองสงขลา.** ใน **สงขลาศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองสงขลา.** สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2535.

- ชงชัย วินิจจะกุล. ภูมิกายาและประวัติศาสตร์. แปลโดย พวงทอง ภวัครพันธุ์, ใน **ฟ้าเดียวกัน** 6, 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2551): 85-118.
- ธรรมทาส พานิช. **ไชยา: ที่ตั้งนครหลวงของอาณาจักรวิชัย**. สุราษฎร์ธานี: วัดบรมธาตุไชยาราชวรวิหาร, 2542.
- ธิดา สาระยา. **ประวัติศาสตร์ชวาเนาสยาม**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2544.
- ธิดา สาระยา. **รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2537.
- ธิดา สาระยา. **ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2539.
- ธีระ นุชเปี่ยม. **ประวัติศาสตร์รับใช้ใคร?**. เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 7 “ยกเครื่องเรื่องวัฒนธรรมศึกษา” วันที่ 26-28 มีนาคม 2551 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นงคราญ สุขสม. **วัดพระมหาธาตุวรมหาวิหาร: กรณีศึกษาเกี่ยวกับการตั้งเมืองนครศรีธรรมราช**. ใน **วารสารเมืองโบราณ** 27: 3 (กรกฎาคม, 2544): 33-43.
- นันทิยา พิมพ์ศิริผล. **ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนชาวจีนกับชุมชนชาวมุสลิมในจังหวัดปัตตานี: กรณีศึกษาสุสานลิ้มกอเหนี่ยว**. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.
- นิคม ตัญจนะ. **ประวัติวัดเขียนบางแก้ว**. จัดพิมพ์เพื่อเป็นธรรมบรรณาการแก่ท่านที่สละทรัพย์บำรุงวัดเขียนบางแก้ว, 2520.
- นิเทศธรรมาภรณ์, พระครู. **ประวัติตำบลบางเขียด**. พิมพ์เป็นที่ระลึกในการที่คณะครูและศิษย์เก่าแห่งโรงเรียนบ้านบางเขียดประกอบพิธีสงฆ์น้ำอิตตครูใหญ่ และผู้อุปการะโรงเรียน ณ โรงเรียนบ้านบางเขียด ต.บางเขียด อ.เมือง จ.สงขลา 13-14 เมษายน 2521.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **กรุงแตก, พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์**. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ, 2544.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2538.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **ผ้าขาวม้า ผ้าซิ่น กางเกงใน ฯลฯ**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2538.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **การใช้แนวคิดเรื่องศูนย์กลางและเครือข่ายในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น**, หน้า 9-15. ใน **สงขลาศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดีเมืองสงขลา**. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2535.

- นิธิ เอียวศรีวงศ์. คดีที่เกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปักษ์ใต้ ใน **ประวัติศาสตร์และโบราณคดีนครศรีธรรมราช ชุดที่ 3**. นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครุนครศรีธรรมราช, 2526.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. ลักษณะการปกครองของประเทศสยามแต่โบราณ: พื้นฐานทางเศรษฐกิจ. ใน **สายธารแห่งความคิด**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดกิจกรรมทางวิชาการฉลอง 60 ปี อาจารย์คุณวรุณชญา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา, 2532.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. **ว่าด้วยการเมืองของประวัติศาสตร์และความทรงจำ**. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ, 2545.
- บะห์รุน (นามแฝง). มองประวัติศาสตร์ด้วยตาเนื้อ. **วารสารฟ้าเดียวกัน 4: 2** (เมษายน-มิถุนายน 2549): 108-110.
- บาร์บารา วัดสัน อันดาชา และลีโอนาร์ด วาย. อันดาชา. **ประวัติศาสตร์มาเลเซีย**. แปลโดย พรรณิฉัตรพลรักษ์. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2549.
- เบน แอนเดอร์สัน. **ชุมชนจินตกรรม: บทสะท้อนว่าด้วยกำเนิดและการแพร่ขยายของชาตินิยม**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2552.
- ปรมินทร์ จารูวร. **ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549.
- ประชุมพงศาวดารฉบับกาญจนาภิเษก เล่ม 6**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการอำนวยการการจัดงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี, 2539.
- ประพนธ์ เรืองณรงค์. **เรื่องเล่าจากปัตตานี**. กรุงเทพฯ: สถาพรบุ๊คส์, 2548.
- ประสิทธิ์ศีลคุณ, พระ. **นิราศกลางทะเลหลวง (นิราศสงขลา)**. พิมพ์เป็นธรรมเนียมบรรณาการ งานฉลองสมณศักดิ์ สัณญาบัตร พัดยศ พระครูปิยสิกขการ รองเจ้าคณะอำเภอเมือง จังหวัดสงขลา 30 เมษายน 2532.
- ปราณี วงษ์เทศ. **ผี: ศาสนาของผู้หญิงในอุษาคเนย์**. เอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการอุษาคเนย์ศึกษาครั้งที่ 4 ประจำปี 2550 เรื่อง เพศกับความเป็นจริงในอุษาคเนย์ โครงการเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันอังคารที่ 30 มกราคม พ.ศ.2550 ณ หอประชุมศรีบูรพา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์.
- ปริญญา นवलเป็ยน (บรรณาธิการ). **นอกนิยามความเป็นไทย: ไทย-ปัตตานี เมื่อเราไม่อาจอยู่ร่วมและแบ่งแยกจากกันได้**. กรุงเทพฯ: ศูนย์ทะเลสาบศึกษา และสถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2551.

- ปรีชา นุ่นสุข. พัฒนาการทางอารยธรรมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2549.
- ปรีชา นุ่นสุข. ศิลปกรรมในศิลปะแบบศรีวิชัย. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2548.
- ปานเทพ คณานุรักษ์. เกร็ดความรู้เกี่ยวกับศาลเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยว. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: www.khananuruk.com. [13 มกราคม 2551]
- พยูร นุ่นสุข และวรรณศิริ นุ่นสุข. จตุคามรามเทพ จักรพรรดิแห่งทะเลใต้. สงขลา: ศูนย์หนังสือวรรณสาส์น, 2550.
- พรรณงาม เก้าธรรมสาร. การเมืองไทยในหัวเมืองปักษ์ใต้ในอดีต กับจดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ. ใน ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). **คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์**, หน้า 385-432. ปทุมธานี: นาค, 2550.
- พรรณงาม เก้าธรรมสาร. นครศรีธรรมราชกับหัวเมืองมลายู (ไทรบุรี) ในต้นรัตนโกสินทร์: ทัศนะจากเอกสารต่างประเทศ. ใน ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). **คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์**, หน้า 433-456. ปทุมธานี: นาค, 2550.
- แพทริค โจรี. จาก 'มลายูปัตตานี' สู่ 'มุสลิม': ภาพหลอนแห่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในภาคใต้ของไทย. ใน ปริชญานาวลเปียน (บรรณาธิการ), **นอกนิยามความเป็นไทย: ไทย-ปัตตานี เมื่อเราไม่อาจอยู่ร่วม และแบ่งแยกจากกันได้**, หน้า 27-48. กรุงเทพฯ: ศูนย์ทะเลสาบศึกษาและมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2551.
- แพทริค โจรี. วิถีบุรุษทางวัฒนธรรมของภาคใต้: กรณีหลวงพ่อทวด รัชไทย และการเมืองชาติพันธุ์ในปีปัตตานี. ใน รวมบทความประกอบการประชุมทางวิชาการและเสนอผลงานวิจัยเรื่อง "พลังสังคมไทยในทศวรรษหน้า: ทางเลือกกับความเป็นจริง". หน้า 125-126. วันที่ 30-31 สิงหาคม 2546 ณ อาคารเรียนรวม 5 มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ จัดโดยคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
- ภัทรศีล สงขลา (นามแฝง). อภิปรายหน้าบท. ใน เขียมยง สุรกิจบรรหาร. **เลาความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสีโบราณ**. พระภัทรศีลสังวรจัดพิมพ์ขึ้นด้วยอุปการะของพันตำรวจโท โชคชัย ส่งเจริญ ในการบำเพ็ญกุศลวันว่าง (สงกรานต์) ประจำปี ณ สาธุเจดีย์ สทิงพระ สงขลา 17 เมษายน 2505.
- ภูวดล ทรงประเสริฐ. **ทุนจีนปักษ์ใต้**. กรุงเทพฯ: ไทคุนบู๊คส์, 2546

มนตรี สืบค่าง. มุมมองทางวัฒนธรรมที่มีผลต่อเพศสภาพในอุษาคเนย์: ปัจจัยทางด้านศาสนาและ
ความเชื่อ. เอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการอุษาคเนย์ศึกษาครั้งที่ 4 ประจำปี 2550
เรื่อง เพศกับความเป็นจริงในอุษาคเนย์ จัดโดยโครงการเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันอังคารที่ 30 มกราคม พ.ศ.2550 ณ
หอประชุมศรีบูรพา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์.

มัลลิกา คณานุรักษ์. รวมเรื่องน่ารู้: ภาคใต้. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์, 2544.

มุฮัมหมัดซัมบรี อับดุลมาลิก. ปัตตานีในอารยธรรมมลายู. แปลโดย มาหะมะซากี เจ๊ะหะ. ปัตตานี:
โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2543.

ขงยุทธ ชูแว่น. พัทลุง: จากเมืองปลายแดนของอยุธยา มาสู่เมืองในอาณาจักรในสมัยต้น
รัตนโกสินทร์. ใน คานสมุทรวายุในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของ
ภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์. ปทุมธานี: นาค, 2550.

ขงยุทธ ชูแว่น. ลักษณะทางด้านสังคมและเศรษฐกิจของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา
สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์. ใน โลกของกลุ่มทะเลสาบ. ปทุมธานี: นาค, 2541.

ขงยุทธ ชูแว่น. พัฒนาการของชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 17 ถึงปลาย
คริสต์ศตวรรษที่ 18. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชีย
ตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2529.

ขวง บัปติสต์ ปาลเลอกัวซ์. เล่าเรื่องเมืองไทย. แปลโดยสัน ท.โกมลบุตร. พระนคร: ก้าวหน้า, 2506.

ยศ สันตสมบัติ. อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของชาติใน
สังคมไทย. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการ
วิจัย, 2551.

เยี่ยมขง สุรกิจบรรหาร. “นำเที่ยวเมืองสงขลาในประวัติศาสตร์.” ใน เที่ยวสงขลา. วิทยุ จิตธรรม
บรรณาธิการ. พระนคร: ส.การพิมพ์, 2506.

เยี่ยมขง สุรกิจบรรหาร. เล่าความเป็นเส้นทางเดินไปสู่กรุงพาราณสีโบราณ. พระภัทรศีลสังวร
จัดพิมพ์ขึ้นด้วยอุปการะของพันตำรวจโท โชคชัย ส่งเจริญ ในการบำเพ็ญกุศลวันว่าง
(สงกรานต์) ประจำปี ณ สาธุเจดีย์ สทิงพระ สงขลา 17 เมษายน 2505.

รตพร ปัทมเจริญ. วิถีความเชื่อเทพเจ้าลี้มกอเหนี่ยว. วารสารรัฐสมิแล 22, 1-3 (มกราคม-ธันวาคม
2544): 42-45.

รัตนชัยมณี, พระ. รายงานการศึกษาและการพระศาสนาเกี่ยวกับวินัย. พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพท่านเจ้าคุณพระรัตนชัยมณี วันที่ 20 มิถุนายน พุทธศักราช 2478 ณ เมรุสนามหน้าเมือง จังหวัดนครศรีธรรมราช.

รัตนกัคดี, พระ. ดินแดนไทยในแหลมทอง. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในการที่ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้พระราชทานเพลิงศพ พระยารัตนกัคดี (แจ้ง สุวรรณจินดา) ท.จ. ท.ม ณ เมรุหน้าพลับพลาอิศริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 19 มิถุนายน พุทธศักราช 2515.

รัตนกัคดี, พระยา. ประวัติเมืองปัตตานี. มปป., 2509.

เลียง เสถียรสุด. หลายชีวิตในพงศาวดารจีน. กรุงเทพฯ: ก.ไก่, 2544.

วินัย พงศ์ศรีเพียร. ไทยในสายตาอาคันตุกะจากจีนสมัยอยุธยาตอนต้น (ค.ศ.1349-ประมาณ 1430): การวิเคราะห์เอกสารประวัติศาสตร์อยุธยา. ใน ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ไทยสมัยอยุธยา จากเอกสารไทยและต่างประเทศ. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2528.

วิภา จิรภาไพศาล. จตุคามรามเทพ: สังคม, ศรัทธา และมูลค่าการตลาด. ศิลปวัฒนธรรม. 28, 8 (มิถุนายน 2550): 80-99.

ศรีวรวัตร, หลวง. พงศาวดารเมืองพัทลุง. เจ้าจอมสมบุญรัชกาลที่ 5 พิมพ์แจกในงานปลงศพนายใหม่ มั่นนะประเสริฐ พ.ศ.2463.

ศรีวรวัตร, หลวง. พงศาวดารเมืองพัทลุง. เจ้าจอมสมบุญรัชกาลที่ 5 จัดพิมพ์ในงานปลงศพนายใหม่ มั่นนะประเสริฐ พ.ศ.2463.

ศรีศักร วัลลิโภดม. ชุมชนแรกเริ่มสมัยประวัติศาสตร์ บริเวณคาบสมุทรสทิงพระและบริเวณใกล้เคียง. ใน ประวัติศาสตร์และโบราณคดีคาบสมุทรสทิงพระ. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2528.

ศรีศักร วัลลิโภดม. สยามประเทศ. กรุงเทพฯ: มติชน, 2535.

ศิริพร ณ ถลาง. ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548

ศิลปากร, กรม. การศึกษาสภาพแวดล้อมบริเวณแหล่งขุดค้นโบราณคดีสทิงพระ และการสำรวจแหล่งโบราณคดีข้างเคียง. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2522.

ศิลปากร, กรม. เอกสารของเฮนรี เบอร์นี เล่ม 2 ตอน 3. แปลโดย น้อม นิลรัตน์ ณ อยุธยา. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2531.

ศูนย์วัฒนธรรม ชุมชนบ้านกาแป๊ะกอตอ. เอกสารแนะนำศูนย์วัฒนธรรมชุมชนบ้านกาแป๊ะกอตอ. ยะลา: เทศบาลตำบลเบตง, 2544.

- สงบ ส่องเมือง. ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช และตำนานพระบรมธาตุเมืองนครศรีธรรมราช. วารสารสารานุกรมศรีธรรมราช. 27,6 (มิถุนายน, 2540).
- สงบ ส่องเมือง. **ท้องถิ่นนิยมกับปัญหาการรวมชาติสมัยรัชกาลที่ 5 และผลกระทบที่มีต่อปัญหาการเมืองการปกครองปัจจุบัน: ศึกษาเฉพาะกรณีภาคใต้.** สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2525.
- สว่าง บัวทอง. **นิราศวัดหรั่งแคบ.** (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฉลองอุโบสถของวัดหรั่งแคบ ตำบลคอนทราย อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง วันที่ 21 เมษายน 2518).
- สวัสดิ์ รัตนเสวี. **ตำนานพระบรมธาตุจังหวัดนครศรีธรรมราช.** กรุงเทพฯ: ศิษย์พะช่าง, 2513.
- สารตราของเจ้าพระยานครศรีธรรมราชถึงเจ้าเมืองพัทลุง ลงวันเสาร์เดือน 9 ขึ้น 8 ค่ำ ปีระกา ตรีศก จุลศักราช 1103 (พ.ศ.2284), 2496.
- สารสิน วีระผล. **จิมก้องและกำไระ: การค้าไทยจีน 2195-2396.** กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ และมูลนิธิโตโยต้า, 2548.
- สารูป ฤทธิชู. **สภาพการเมืองพัทลุง พ.ศ.2315-2439.** ใน **ขงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). คาบสมุทรไทยในราชอาณาจักรสยาม: ประวัติศาสตร์ตัวตนของภาคใต้สมัยอยุธยาถึงต้นรัตนโกสินทร์.** ปทุมธานี: นาค, 2550.
- สุกมณีนันท์, พระยา. **รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช ร.ศ.116.** ใน **เอกสารราชการมณฑลนครศรีธรรมราชในสมัยที่เจ้าพระยามรราช (ปั้น สุขุม) เป็นข้าหลวงเทศาภิบาล ร.ศ. 115-125 (พ.ศ.2439-2449).** พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมประยูร โสณกุล ณ อุรุชา ท.จ.ว. ณ เมรุหน้าพลับพลาอิสริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส 23 มีนาคม 2520.
- สุด แสงวิเชียร. **ไปดูการขุดค้นที่ อ.สทิงพระ สงขลา. วารสารเมืองโบราณ.** 3,4 (กรกฎาคม-กันยายน 2520), 89-90.
- สุทธิลักษณ์ อัมพันวงศ์. **ช่างไทย.** กรุงเทพฯ: มติชน, 2537.
- สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์. **สายใยแห่งภราดรภาพ: บนสายรากวัฒนธรรมไทยที่กษัตริย์กับมลายูตอนบน** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.
- สุธีวงศ์ พงศ์ไพบูลย์. **โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา.** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544.
- สุนทร ชุตินทรานนท์. **ความนำ. ใน รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนาการ.** กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2537.

- สุภัทรดิศ ดิศกุล, หม่อมเจ้า. อาณาจักรศรีวิชัย. ใน **ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคมของ นครศรีธรรมราช**. นครศรีธรรมราช: วิทยาลัยครุ นครศรีธรรมราช และสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2525.
- สุรเดช โชติอุดมพันธ์. **วาทกรรม ภาพแทน และอัตลักษณ์**. เอกสารประกอบการบรรยายเรื่อง วาทกรรม ภาพแทน และอัตลักษณ์ ในงานวรรณคดีศึกษาในบริบทสังคมและวัฒนธรรม 2 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วันที่ 24 พฤศจิกายน 2548.
- สุวรรณ วลัยไวยวรรณ. บุญกับอำนาจ: ไตรลักษณ์กับลักษณะไทย. ใน **อยู่เมืองไทย**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530.
- เสมอชัย พูลสุวรรณ. **วิทยาศาสตร์กับความจริงในวัฒนธรรมไทย**. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2544.
- เสาวลักษณ์ อนันตสานต์. **นิทานพื้นบ้านเปรียบเทียบ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2533.
- หोजดหมายเหตุแห่งชาติ. เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.62.1/25 พระราชกระแสรัชกาลที่ 5 ในหนังสือ **พระองค์เจ้าสายสนิทวงษ์**.
- หोजดหมายเหตุแห่งชาติ. ร.5 ม.2.14/22 รายงานพระยาสุภดิ์เรื่องตรวจราชการมณฑล นครศรีธรรมราช ร.ศ.113.
- หิมันสุ ประภา เร. การติดต่อทางทะเลระยะแรก ระหว่างอินเดียนกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้. แปล โดย ยงยุทธ ชูแ้วน. **อักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร** 15, 2 (2536): 95-110.
- อ.บางนรา. **ปัตตานี: อดีต-ปัจจุบัน**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2551.
- อ.ลออแมน และอารีฟิน บินจิ. **ลังกาสุกะ ปัตตานี ดารุสสลาม**. ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนใต้, 2541.
- อคิน รพีพัฒน์. สตรีไทยในสลัม กรณีของตรอกใต้. ใน **ไทยคดีศึกษา: รวมบทความทางวิชาการ เพื่อแสดงมุทิตาจิต อาจารย์ พันเอกหญิง คุณนิออน สนิทวงศ์ ณ อยุธยา**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินต์ติ้งกรุ๊ป, 2533.
- อนันต์ วัฒนานิก. **ประวัติเมืองลังกาสุกะ-เมืองปัตตานี**. กรุงเทพฯ: มิตรสยาม, 2531.
- อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. “พื้นที่” ในทฤษฎีสังคมศาสตร์. **วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่** 12, 2/2543 (2543): 65-101.
- อริยา เสถียรสุด. **เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชสมัยการปกครองแบบเก่าแห่งกรุงรัตนโกสินทร์ (พ.ศ. 2325-พ.ศ. 2435)**. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, แผนกวิชาภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2514.
- อับดุลเลาะห์ เราะมาน. **สัมภาษณ์**, วันที่ 25 กุมภาพันธ์ 2549.
- อาริยา เสวตามร์. **ผ้าป่าข้าว: บทสะท้อนวิถีคิดของชุมชน**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2542.

อารีฟิน บินจิ. **ปัตตานีดารุสลาม**. ยะลา: ศูนย์วัฒนธรรมชายแดนภาคใต้, 2543.

อาหมัด ฟาตี อัล-ฟาตานี. **ประวัติศาสตร์ปัตตานี**. แปลโดย นิก อับดุล ราภิบ ศิริเมตตากุล. ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2543.

อิสราภรณ์ ชำนาญ. **สัมภาษณ์**, วันที่ 8 กรกฎาคม 2549.

อุดม เขยกิจวงศ์. **ระเบิดเวลาของไทย-มาเลเซีย**. กรุงเทพฯ: บรรณกิจเทรดดิ้ง, 2517.

เอ.ซี.มิลเนอร์. **เกอราจาอัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุครุ่งอรุณของการปกครองอาณานิคม**, แปลโดย ชนิกา พรหมพยัคฆ์. นครศรีธรรมราช: ภูมิภาคศึกษามหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, 2550
 ฮอง ลิซ่า. **ประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นประวัติศาสตร์ประชาชนบ้าน**. *ศิลปวัฒนธรรม* 28, 5 (มีนาคม 2550): 89-98.

ภาษาอังกฤษ

Ahmat, Sharom. Kedah-Siam Relations, 1821-1905. *The Journal of the Siam Society* 59 part 1 (January 1971).

Bonney, R. Francis Light and Penang. *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. XXXVIII, 1 (July, 1965): 135-158.

Bonney, R. **Kedah 1771-1821, The Search for Security and Independence**. Kuala Lumpur-Singapore: OUP, 1971.

Bonnie and Brereton, Derek. Reviews: Hikayat Patani. *The Journal of the Siam Society*. 60 part 1 (January 1972): 411.

Bougas, Wayne A. **The Kingdom of Patani Between Thai and Malay Mandala**. Selangor: Institut Alam Dan Tamadun Melayu, University Kebangsaan Malaysia, 1998.

Brown, C.C. Sejarah Melayu or 'Malay Annals'. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25 (2, 1952): 3-33.

Chuleeporn Virunha. Past Perceptions of Local Identity in Upper Peninsular Area: A Comparative Study of Thai and Malay Historical Literatures, in **A Plural Peninsula: Historical Interactions among the Thai, Malays, Chinese and Others**, 4-26. Nakhon Sri Thammarat: Walailak University, 2004.

Clifford, Hugh. **Stories by Sir Hugh Clifford**. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966.

- Davisakd Puaksom. *Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention*. in Patrick Jory and Micheal Montesano (eds.). **Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on Plural Peninsula**. National University of Singapore, 2008.
- Fisher, C.A. **Southeast Asia: Social, Economic and Political**. London: Methuen, 1965.
- Floris, Peter. **His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615**. London: The Hakluyt Society, 1934.
- Foucault, Michel. **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980.
- Foucault, Michel. **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977**. Brighton: Harvester, 1980.
- Geertz, Clifford. **The Interpretation of Culture**. New York: Basic Books, 1973.
- Gesick, Lorraine M. **In the Land of Lady White Blood**. New York: Cornell University, 1995.
- Gesick, Lorraine M. "Reading the Landscape": Reflections on a Sacred in South Thailand. **Journal of the Siam Society** 73, 1-2 (January, July, 1985): 157-161.
- Hobart, Mark. **Context, Meaning, and Power**. New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1986.
- Horstmann, Alexander. **Class, Culture and Space: The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand**. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2000.
- Kobkua Suwannathat-Pain. Thai National Identity in the Muslim South: A Comparative Study of "Sam-Sams" of Satun and the Thai Malay Muslims in the Three Provinces of Pattani, Yala and Narathiwat. Paper presented at the Workshop, "A Plural Peninsular: Historical Interactions Among the Thai, Malay, Chinese and Others." Walailuk University, 5-7 February 2004.
- Kobkua Suwannathat-Pain. **Thai-Malay relation: Tradition intra-regional relations from the seventeenth to the early twentieth centuries**. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1988.
- Leach, Edmund. **Genesis as Myth and Other Essays**. London: Jonathan Cape, 1969.
- Maier, Hendrik M.J. **In the Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa**. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1988.
- Mills, Sara. **Discourse**. London and New York: Routledge, 1997.

- Moore, Donald. Contesting Terrain in Zimbabwe's Eastern Highlands: Political Economy, Ethnography, and Peasant Resource Struggle. in **Economic Geography** 70: 382-383.
- Pierre, Paul St. **translation as a discourse of history**. [Online]. Available from: [www.erudit.org/revue/ttr/1993/v6/n1/037138 ar.pdf](http://www.erudit.org/revue/ttr/1993/v6/n1/037138_ar.pdf). [5 January 2009].
- Renan, Ernest. What is a Nation?. in Homi K. Bhabha (ed.) **Nation and Narration**. London and New York: Routledge, 1990.
- Righter, William. **Myth and Literature**. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Robson, Stuart. Peter Floris (alias Pieter Willemsz), Merchant and...Student of Malay. **Songklanakarín: Journal of Social Sciences&Humanities** 6, 1 (January-April, 2000): 89-95.
- Savage, Victor R. and Kong, Lily. **Hugh Clifford and Frank Swettenham: Environmental Cognition and The Malayan Colonial Process**. [online]. Available from: <http://profile.nus.edu.sg/fass/geokongl/aprofile.pdf> [1 May 2007].
- Somers, Margaret R. The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. **Theory and Society** 23, (1994).
- Tambiah, Stanley. **Level Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia**. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Teeuw, A. and Wyatt, D.K.. **Hikayat Patani: The story of Patani vol.1-2**. The Hague: Koninklijk Instituut, 1970.
- Vanderveest, Peter. **Siam into Thailand: Constituting Progress, Resistance, and Citizenship**. Doctoral dissertation, Graduate School, Cornell University, 1995.
- Whitebrook, Maureen. **Identity, Narrative and Politics**. London and New York: Routledge, 2001.
- Wolters, O.W. **History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives**. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Cornell University, 1999.
- Wyatt, David K. Chronicle Tradition in Thai Historiography. in C.D.Cowen and O.W.Wolters (ed.). **Southeast Asian History and Historiography**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.
- Wyatt, David K. **The Crystal Sands: The Chronicles of Nagara sri dharrmaraja**. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, 1975.

ภาคผนวก

ภาคผนวก ก

ตำนานเมืองนครศรีธรรมราช*

เมื่อองค์สมเด็จพระสรเพ็ชรพระพุทธเจ้า เสด็จล่องเข้าสู่พรหมมหานครนิรพาน อยู่มา
ศักราชล่วงแล้วได้ 1535 พระพรรษา แลสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราช ทำพระมณเฑียรเจดีย์ สวมธาตุ
สมเด็จพระพุทธเจ้าสำเร็จแล้วบมินาน แลสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราช เสด็จล่องเข้าสู่บรรค
พิมานตามสันถานูภาพ อยู่มาพิริบิ พิริมุย สองคนพี่น้องเป็นบุตรนางอัมมัสยะพิริพร เจ้าน้องแห่ง
พระศรีธรรมโศกราช จึงพิริบิ และพิริมุยคิดอ่านด้วยกัน เอาเจ้าฟ้าจันทรวร แก่สมเด็จพระเจ้าอยู่ทอง
เจ้ากรุงศรีอยุธยา และให้เจ้าสุวรรณกุดาเข้าไปส่งเจ้าฟ้าจันทรวรดีผู้พี่ฯ จึงสมเด็จพระเจ้าอยู่ทองโปรด
ให้เจ้าสุวรรณกุดาผู้เป็นบุตรแห่งพระเจ้าศรีธรรมโศกราชออกมาเป็นพระเจ้าศรีธรรมโศกราชตาม
พระพงษาวดาร ศรีพระญาติพระวงษ์รักษาพระบรมธาตุ สมเด็จพระพุทธที่เมืองนครศรีธรรมราช
หาดทรายแก้ว ศิริสวัสดิ์พระนครกับด้วยกรมการเป็นข้าหิงนานได้ 11 ปี แลยังมีเศรษฐีสองคน
ภรรยา มาแต่เมืองหงสา สามีชื่อ โศทศิรีเศรษฐี ภรรยาชื่อนางสุนทาทะแพร มีน้ำใจศรัทธาอินดี ใน
พระศาสนา คิดถึงพระบวรพระบรมธาตุแห่งองค์สมเด็จพระพุทธเจ้า จึงแต่งสำเภสามลำ แลเอา
ทองมาสองเกวียน แลเอาเงินตรามาสี่เกวียน แลเอาเครื่องบรรณาการ ครั้นนำสำเภามาถึงเมือง
นครศรีธรรมราช แล โศทศิรีเศรษฐีแต่งเครื่องของถวายเป็นพรพรณ นำเอามาขึ้นถวายเป็น
พระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลขอที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชมีรับสั่งถามว่า คนมา
ด้วยกันมากมายสักเท่าใด มหาเศรษฐีบอกว่า คนมาด้วยกันทั้งสามสำเภานั้น ทั้งชายทั้งหญิงเป็นคน
เจ็ดร้อยมีเศษ แลพระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็มีรับสั่งโดยขุน โยธาธิปตำรวจนามาตั้งบ้านเรือนอยู่ ฝ่าย
พายัพเมืองครร ตำบลท่าประคูประคูปั้ง ตั้งเป็นสังเขปบาล ตามยาว 3 เส้น 5 วา ตามกว้าง 2 เส้น 15
วา จึง โศทศิรีเศรษฐีให้ตั้งเป็นในสังเขต 3 บ้าน บ้างทำวราชผู้เป็นน้อง โศทศิรีเศรษฐีบ้านหนึ่ง บ้าน
พระท้าวสีบ้านหนึ่ง ออทำวสองคนนี้เป็นน้องร่วมท้องเดียวด้วย โศทศิรีเศรษฐี บ้าน โศทศิรีเศรษฐี
บ้านหนึ่งเป็น 3 บ้าน พระเจ้าศรีธรรมโศกราช พระราชทานให้เป็นอันขาด ถ้ามีทุกข์ความสิ่งใด
ห้ามมิให้ผู้ใดรักษาเมืองผู้รั้งกรมการเอาไปพิจารณาว่ากล่าวเป็นอันขาดทีเดียว โศทศิรีเศรษฐีด้วย
พระท้าวราชแลพระท้าวสี สองคนพี่น้องพร้อมด้วยกัน เอาทองคำคนสิบชั่งทอง เอาเรียนแก่พระเจ้า
ศรีธรรมโศกราชให้ช่างแผ่สวมยอดพระธาตุ แลออกทำบุญให้ทาน แล โศทศิรีเศรษฐีมีบุตรชายหญิง

* ปรีวรรตจากเอกสารสำเนาต้นฉบับใน David K. Wyatt. **The Crystal Sands: The Chronicles of Nagara sri dharrmaraja**. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, 1975.

สองคน บุตรชายนั้นชื่อนันทกุมาร แต่งให้เข้าเฝ้าพระเจ้าศรีธรรมโศกราช บุตรหญิงชื่อเจ้ามาลา คันทร ทรงพระยาวใหญ่ขึ้นมาอายุได้สิบเจ็ดปี พระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็ส่งแก่โคทศิรีให้เอาเจ้ามาลาอภิเษกกับเจ้าสุวรรณา อันเป็นพระราชบุตร แห่งพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลเจ้าสุวรรณากับเจ้ามาลาปกครองกันอยู่ ก็เกิดราชบุตรเป็นชายคน 1 ได้ประมาณ 2 เดือน พระเจ้าศรีธรรมโศกราชพร้อมกันด้วยโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ทำมงคลการ จึงให้นามชื่อว่าเจ้าโพทกุมาร ครั้นชนมายุได้ประมาณ 23 ปี เจ้าสมโพทกุมารมีน้ำใจเลื่อมใสในพระศาสนา บังเกิดศรัทธาบวชเป็นภิกษุภาวะ จึงบอกแก่โคทศิรีเสวยสุกัณฑ์เป็นพระเจ้าตา จึงทูลแก่สมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราชผู้เป็นพระเจ้านุ เจ้าศรีธรรมโศกราชก็พร้อมด้วยกันกับวัด เจ้าสมโพทกุมารให้เป็นภิกษุภาวะในพระศาสนา จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็คิดด้วยโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ แลพระญาติวงศ์พร้อมด้วยกัน จตุสดมภ์กรมการทั้งหลายว่า เจ้าสมโพทกุมารเป็นราชนาคาแห่งเรา แลบวชเป็นภิกษุภาวะ แลได้จำเริญพระธรรมฝ่ายวิปัสสนาธุระ แลเราจะสร้างเป็นอารามฝ่ายอุดรเมืองนคร ตะวันออกทางประตูประตูข้าง ฝ่ายทักษิณ บ้านโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ เราจะให้เรียกว่าวัดท่าช้าง ให้เป็นอารามหลวง แลจึงจัดตั้งเจ้าสมโพทกุมาร ซึ่งเป็นภิกษุภาวะนั้นเป็นสมเด็จพระเจ้าโพธิสมภาร โลกาจารย์ ญาณคัมภีร์สงฆ์ปริณายก มหาสามีพระเจ้าท่าน ผู้อธิการวัดท่าช้างอารามหลวง ในเป็นหัวงานเอกแก่พระสงฆ์ทั้งปวง แลพระเจ้าศรีธรรมโศกราชกับโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์เบิกสร้างเป็นนาตกวัดท่าช้างเป็นนา 297 บึง วัดให้เรียกสำหรับหัวตฤษสาตรชื่อรักชื่อทองปิดพระพุทธรูปสำหรับอารามวัดท่าช้าง แลพระเจ้าศรีธรรมโศกราชจะแต่งเครื่องพระราชทานกรรชิงคันหามสัพโพนเจ็ดคัน กาลิปัตรแฉกรูปบัวตูม บาตรเหล็กฝาเชิงประดับมุกเจียมมุกแลโยม สำหรับกรรชิงคันหามสามหมวด นายจันคงเป็นขุนอินกันดารพล คุมหมวดหนึ่ง นายทองสุขเป็นขุนคุมหมวดเข้ากรรชิงคันหาม นายคงประหย้า คุมหมวดจ้งหัน แลพระเจ้าศรีธรรมโศกราชกับโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ แต่งพระราชทานถวายไว้แก่สมเด็จพระเจ้าโพธิสมภารผู้เป็นอธิการวัดท่าช้างอารามหลวง จึงพระท้าวราชพระท้าวลี คิดอ่านด้วยโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ เรือนแก่พระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลสร้างเป็นอารามฝ่ายบูรพ์ทำออกบ้าน แลก่อนกำแพงล้อมรอบทั้งสี่ด้าน แลก่อนพระเจดีย์เป็นรูปช้างละ (พ) ศิริยะทั้งสี่ด้าน มีพระสถูปสี่พระองค์ แลก็พระไพหารอุโบสถแม่ประธานเจ็ดห้อง มีพระเจดีย์ช้ายขวา จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชพร้อมด้วยโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ แลพระท้าวราชพระท้าวลีเรียกชื่อว่าวัดเสมาทอง ให้อุประจารเดียวด้วยวัดท่าช้าง ให้ลงพระอุโบสถารรณาพระวรณาแห่งเดียวกันกับวัดท่าช้างอารามหลวงตามพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์ จึงพระท้าวราชพระท้าวลี ก็ให้ทาสเบิกสร้างเป็นนาดับลทุ่งหัวทะเล 11 ไร่ แลนาประหย้าด่าบลอกเพนียด 9 ไร่ ด่าบลบางพ้งัน 9 ไร่ กับม้วน 1 แลนา 3 ด่าบลนี้พระท้าวราชพระท้าวลี อุทิศสร้างถวายไว้สำหรับพระอุโบสถวัดเสมาทอง แลบวชมหาเครื่องผู้หลานพระท้าวลีให้เป็นพระอุปถัมภ์สมเด็จพระเจ้าโพธิสมภาร เป็นอธิการวัดเสมาทองให้บังคับว่ากล่าวแก่พระสงฆ์อธิการวัดขึ้น 9 อาราม จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลโคทศิรีเสวยสุกัณฑ์พร้อมกันให้ตั้งแต่งตำราถวายไว้แก่สมเด็จพระเจ้าโพธิสมภาร ผู้เป็น

อธิการวัดท่าช้างอารามหลวง แลขุนหมื่นราษฎรคนใด ยกเอาไปทำกินมิได้ให้พวกเสียดหัวสมรับ
 ตามทำเนียม แล้ววิวาทยกเอาไร่แกลนาไปขึ้นแก่วัดอารามอื่น อธิการคณะหมู่อื่นไปไซ้ให้ผู้นั้นตก
 ลงในอเวจีมหานรกร้อยกัลป์อนันตชาติ อย่าให้พระพุทธรเจ้า พระธรรมเจ้า พระสงฆ์เจ้า อย่าให้มันมี
 กำเนิด ให้มันเกิดเป็นอัมมันตะกะ หิณะทุชะกะยังจ้งทุกชาติ ด้วยพระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลโลก
 คีรีเศรษฐี แลพระท้าวราชพระท้าวลี อุทิศสร้างวัดท่าช้าง วัดเสมาทองเป็นอารามหลวง แลพระ
 พินารแม่ประทาน 5 ห้อง มีเฉลียงซ้ายขวา มีพระพุทธรูป 3 พระองค์ พระสารีบุตรพระโมคคัลลาน
 พระเจดีย์ล้อมพระพินาร 16 พระองค์ ประดิษฐานไว้ ณ วัดท่าช้างอารามหลวง ตามพระเจ้าศรีธรรม
 โศกราช แลโลกคีรีเศรษฐี พระท้าวราชพระท้าวลี อุทิศสร้างถวายไว้ในพระศาสนา จึงพระเจ้าศรี
 ธรรมโศกราชมีน้ำพระทัยใสศรัทธาถวายช่างพวกโขลงไว้สำหรับสมเด็จพระโพธิสมภาร จึงแต่ง
 หมอเถ่าสี่เหล่าให้พิทักษ์รักษา คือหมอไชย หมอแก้ว หมอศรี หมอจัน แลช่างพวกโขลงช่างนั้น เร
 ่เที่ยวไปกินไปถึงเขา... แต่เขา... เร่เที่ยวมาถึงภูเขาหลวง แต่ภูเขาหลวง เที่ยวมาถึงประหน้าเขามหา
 ไชย แต่ประหน้าเขามหาไชย เที่ยวมาถึงป่าพระทอง แต่ป่าพระทอง เที่ยวมาถึงทุ่งหัวทะเล หมอไชย
 ตั้งบ้านอยู่หน้าทุ่งพระ ไตรยมาหาทรายขาว หมอแก้วตั้งบ้านเรือนอยู่หน้าที่ชมาย หมอจันตั้ง
 บ้านเรือนอยู่หน้าที่หัวทะเล หมอศรีตั้งบ้านอยู่หน้าที่พระทอง หมอเถ่าสี่เหล่านี้มีกำลังคน 30-40 คน
 แลจ้งช่างตริ้งเกิดเป็นเผือกเนียม โคนบโคบุดถวายแก่พระเจ้าศรีธรรมโศกราช นอกที่ว่าช่างทั้งนั้น
 หมอเถ่าจับมาเป็นกำลัง แต่สมเด็จพระโพธิสมภารทุกอิฐทุกปูนทำวัดพระ แลเหล่าก่อหมอเถ่าทั้งนี้เป็น
 พรคพวกพระท้าวราชพระท้าวลี มีกำลังคงคิดเลื่อมใสในพระศาสนา จึงสร้างอารามทุกที่ทุกตำบล
 คือวัดสัมฤทธิ์ไชย 1 วัดไทยย 3 ต้น 1 วัดกะพง 1 (กึ่งพง) วัดน้ำคำ 1 วัดตะบาก 1 วัดหม้าย 1 วัดจัน
 พอ 1 วัดทุ่งพร 1 วัดเสมาเมือง 1 เก้าอารามมีที่ไร่นาแลข้าพระโยม เครื่องอัฐบริขารและวัดทั้ง 9
 อารามขึ้นแก่สมเด็จพระเจ้าโพธิสมภาร ผู้อธิการวัดท่าช้างอารามหลวง กับบ้านดาหมอไชยทุ่งไทรมาตร
 หาทรายขาว ดาหมอไชยให้ลูกหลายกัก (พรค) พวกไพร่ข้าพระทั้งนั้นเบิกสร้างเป็นนา 823 บั้ง มี
 ตั้งเขปหลักแดน คาหมไชยให้นายวันผู้ลูกเป็น (สระ อะ) นายพุ่มเรียกสำหรับมาผูกแก่สมเด็จพระเจ้า
 โพธิสมภารผู้อธิการวัดท่าช้างอารามหลวง จะได้ปฏิสังขรณ์ พระพุทธรูปพระสถูปพระเจดีย์พระ
 พินาร ตามพระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลโลกคีรีเศรษฐี พระท้าวราชพระท้าวลีอุทิศสร้างถวายไว้
 สำหรับวัดท่าช้างวัดเสมาทองเป็นวัดหลวงแก่อารามทั้งปวง ครั้งเมื่อข้าศึกจะยกมาชิงเอาเมืองนคร
 จึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราชมาคิดพร้อมด้วยเจ้าพระโพธิสมภาร จึงแต่งให้กรมการญาติโยมทั้งนั้น
 คุ่มกันออกไปช่วงป้องกันข้าศึกกระยะแต่ทาง ชั่วเที่ยง มิให้เข้ามาทำอันตรายพระบรมธาตุเจ้าได้ แล
 พระพุทธองค์เงินซึ่งสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราชหล่อไว้ พระพุทธรูปทองคำ 108 พระพุทธรูป
 เงิน 108 พระพุทธรูปทองหนักองค์ละชั่งทอง พระพุทธรูปเงินหนักองค์ละชั่งเงิน แลสมเด็จพระ
 พุทธเจ้าศรีธรรมโศกราชหล่อไว้ สำหรับพระบรมธาตุ ถ้ามีข้าศึกยกมาอุดรูกชิงเอาเมืองนคร
 พระเจ้าศรีธรรมโศกราชให้นิมนต์พระสงฆ์เจ้าไปพร้อมกันในสถานพระบรมธาตุ ให้พระสงฆ์เจ้า

ทั้งนี้สวดพระสมัยธรรมจักร พระมงคลทิพย์มุนีฯ พระอภิธรรมทั้งเจ็ดพระคัมภีร์ แล้วให้เอาบาตร
 พระสงฆ์สำน้ำดอกไม้มหอม แล้วจึงเอาเข้าไปตั้งคณะนาค 9 บาตร ให้พระสงฆ์สวดถ้อย 3 วัน จึงให้
 พระเจ้าศรีธรรมโศกราช เอาน้ำนั้นไปรดพระหลวงกรมการ แลราษฎรทั้งหลายให้ออกไปรบ แต่
 ทางซ้ายเที่ยง และซ้ายคี่ ทั้งนี้จะระงับหายไป ด้วยอำนาจพระบรมธาตุองค์สมเด็จพระพุทธเจ้าและพระ
 เจ้าศรีธรรมโศกราช และพระอาริยะสงฆ์ พระหลวงกรมการ คิดด้วยโคทศิรีเศรษฐีพระท้าวราชพระ
 ท้าวสี พระญาติวงศ์ทั้งนั้น แต่งเป็นตำราพระพงษาวดารไว้ให้สืบลูกหลาน เหล่าก่อกวนเครืออันเกิด
 สืบต่อไปข้างหน้า ให้รู้ว่าทวดหลานปู่ย่าเป็นชาติเหล่าตระกูลดังนี้ แลใครสร้างวัดทำซ่างวัดเสนาทอง
 แลสองอารามนี้มีสิ่งเขตเลนพุทธบาทสำหรับพระสำหรับสงฆ์ แลบวชเจ้าสมโพทกุมารเป็นผู้พระ
 เจ้าหลานแห่งสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโคทศิรีเศรษฐีให้เป็นสมเด็จพระโพธิสมภารโลกา
 จารย์ญาณคัมภีร์สังฆปริณายกมหาสามี พระเจ้าท่านคณะลังการาม ผู้เป็นอธิการวัดทำซ่างอาราม
 หลวงดังนี้ แลก็ให้ลูกหลานเหล่าก่อกวนเครือ อันเกิดไปข้างหน้า ครั้นมีวาสนาก็ให้ตกแต่งวัดพระ
 ทั้งสองอารามนี้ขึ้น จะได้เติมเพิ่มกุศลผลบุญ อันทวดสาตายไยใครสร้างไว้ มีที่เลนพุทธบาท สิ่งเขต
 ไร่เนาให้ลูกหลานทำกิน จะได้บำเพ็ญวัดพระสืบไป ถ้าลูกหลานเหล่าก่อกวนใครเกิดในตระกูลญาติ
 วงศ์ มิได้อุปการะปฏิบัติสังฆกรรมพระพุทธรูปพระสฤพระเจดีย์ พระพิหาร แลอารามทั้งสองวัดนี้ไซ้
 ให้ญาติวงศ์ลูกหลานเหล่าก่อกวนนั้น ดคนกรร่อยกัลปอนันตชาติ อย่าให้มันเกิดในตระกูลชาติแห่ง
 เรา ครั้นลูกหลานเหล่าก่อกวนใด มีน้ำใจเลื่อมใสในพระศาสนา ได้ปฏิบัติสังฆกรรมวัดพระทั้งสองนี้แล้ว
 จงให้จำริยสุขสถาพรบรรพตศีลพิพัชรมงคล แก่ภคณาญาติทั้งปวงนั้นทุกประการ จงให้ญาติวงศ์
 ทั้งสองอารามนั้นขึ้น ตามพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโคทศิรีเศรษฐี พระท้าวราชพระท้าวสีอุทิศ
 สร้างไว้ในพระศาสนา ให้ถ้วนห้าพันพระพรรษา จงวัชระสุขผลแก่ญาติวงศ์อันเกิดสืบต่อกันไป
 ในพระศาสนานั้นเถิดฯ แลพระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลโคทศิรีเศรษฐี พระท้าวราชพระท้าวสี สร้าง
 วัดทำซ่างวัดเสนาทอง ไว้สิ่งเขตเลนพุทธบาทไร่เนาหมวดไพรมีชื่อไว้สำหรับพระสำหรับสงฆ์ แล
 วัดขึ้นทั้ง 9 อาราม อุทิศสร้างไว้ในพระศาสนาสืบไปเมื่อน้ำผู้รั้งกรมการราชหญิงชายคนใด มา
 วิวาทไพร่แลเนา สำหรับวัดทั้งสองอาราม แลวัดขึ้นทั้ง 9 อารามนี้ไปขึ้นแก่วัดอธิการคณะหม่ออื่น ให้
 ผิดด้วยเพลาพระตำรา ให้ผู้นั้นดคนกรร่อยกัลปอนันตชาติ และพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโคทศิรี
 เศรษฐี พระท้าวราช และพระท้าวสี คิดด้วยกันให้พระครูท้าวราชกวีศรีปริชาบาล กับพระเทพราช
 ศรีสาลักษณ์อักษรศรีสมุหราชแต่งเป็นอักษรเรียงฉบับหนึ่ง เพลาฉบับหนึ่งกำกับไว้ให้เป็นเรื่องราว
 ตามพระราชอุทิศไว้สำหรับวัดทำซ่างวัดเสนาทอง แลวัดขึ้นทั้งเก้าอารามด้วยกันนั้น แลให้ปิดตรา
 พระท้าวราชกระวี ปริชาบาล เป็นรูปเทพดาถือจักรไว้ต้นอักษร ปิดตราพระเทพราชศรีสาลักษณ์
 อักษรสมุหะ ปิดไว้เป็นรูปมนุษย์ชูสมุคอักษรกำกับไว้ ให้ลูกหลานว่านเครือ รู้จักเรื่องราว ว่าเหล่า
 ชาติตระกูลอันจะสืบต่อกันไปในพระศาสนาให้ถ้วนห้าพันพระพรรษาฯ อันนี้ (อนัน) พระ

พงศาวดารพระเจ้าศรีธรรมโศกราช โศทศิรีเศรษฐีพระท้าวราช พระท้าวสี (สระอะ) สำหรับวัดท่าช้างวัดเสมาทองฯ

ครั้นพระพุทธศักราชได้ 2211 พระพรญา นายทองอ้ายซึ่งเป็นหลานแห่งโศทศิรีเศรษฐีพระท้าวราชพระท้าวสีเป็นญาติวงศ์กับเจ้าฟ้าจันทวดี ตั้งบ้านเรือนอยู่ตำบลหัวทะเล ว่าช้างพวกโขลงของตายายแห่งเรามีอยู่ ณ ปราน้ำเขมาหาไชย แลนายทองอ้ายคิดด้วยลูกหลานหมอเฒ่าทั้งนั้น เข้าป่าจับช้างในพวกโขลงพบช้างตัวหนึ่ง รูปดีเป็นโคบุตร พังตัวหนึ่งรูปดีหูหางเป็นนขาครบ ครั้นจับช้างสองตัวพลายพังได้แล้ว นอนไพรอยู่ห้าคืน จึงชักช้างออกมาจากป่าเอามาฝึกนั้น ตำบลท่าโพธิ์หัวคลอง จึงนายทองอ้ายลงมาเรียนแก่เจ้าพระยาศรีธรรมโศกราช จึงเจ้าพระยานครดำเนินขึ้นไปดูเห็นช้างพลายเป็นโคบุตรพังเป็นนขาครบ ต้องตำรามงคลคชพาหนะ จึงให้ฝึกสอนอันดีแล้ว เจ้าพระยานครคิดด้วยพระหลวงกรมการ แต่งหนังสือบอกด้วยราชการช้างให้นายทองอ้ายกับพรรคพวกหมอเฒ่าสามสิบห้าคน ถือนั่งสือเจ้าพระยานครนำช้างเข้าไปกรุงเทพมหานคร เจ้าพระยานครศรีธรรมโศกราช แต่งขุนโยธาพิทักษ์กับไพร่มีชื่อเจ็ดคน ให้กับกับกันไปกับนายทองอ้าย เข้ากันเป็น 42 คน ครั้นนำเข้าไปถึงกรุงเทพมหานครแล้ว นายทองอ้ายกับขุนโยธาพิทักษ์ เอาหนังสือบอกเจ้าพระยานคร ไปเรียนพระยาหัวเจ้าท่านโกศาธิบดีฯ ขึ้นกราบทูลแก่สมเด็จพระมพิตรบาทพระเจ้าอยู่หัว ทราบแจ้งพระทัยแล้ว ตามหนังสือบอกเจ้าพระยานคร จึงมีพระโองการให้หาตัวนายทองอ้าย กับช้างนั้นเข้าไปในพระราชวัง แล้วจึงมีพระโองการให้พระหมื่นไวยวรนาถ วัดช้างต่อหน้าพระที่นั่ง (สระอะ) ช้างพลายโคบุตรนั้นสูงได้สี่ศอกเก้านิ้ว พังนั้นสูงได้สี่ศอกเจ็ดนิ้ว ทรงพระกรุณาตรัสชอบพระทัยหนักหนา แล้วมีพระโองการตรัสสั่งให้ถามนายทองอ้ายว่าจะเป็นอะไรออกไปเมืองนคร แลพรรคพวกเข้ามาส่งช้างถึงกรุงนี้ เป็นคนมากน้อยเท่าใด นายทองอ้ายให้การแก่พระหมื่นไวยวรนาถว่าพรรคพวกพระพุทเจ้าเองนี้สามสิบห้าคน ขุนโยธาธิปเจ้าพระยานครแต่งกำกับด้วยกันเจ็ดคน เป็นคน 42 คน แลตัวข้าพระเจ้านายทองอ้าย ขอประทานเป็นที่ไทยบุรี พระหมื่นไวยวรนาถเอาค่านายทองอ้าย กราบทูลพระกรุณา ทรงพระกรุณาโปรดให้นายทองอ้ายเป็นพระไทยบุรี แล้วประทานเงินตราสี่สิบชั่งตราสั่ง เจียดทองฉลักเป็นรูปตาลขนาบทองหนักทองสิบสองชั่งตราสั่ง กระบี่ตามทองฝักทองหนักทองหกบาทตราสั่ง เสื้อผ้ากระบวณเทศสี่ คนละสำหรับพระราชทานแก่พรรคพวกนายทองอ้าย เงินตราคนละชั่งตราสั่ง เสื้อผ้าอย่างกระบวณเทศคนละสำหรับ ไพร่มีชื่อเจ็ดคนเงินตราคนละห้าตำลึงตราสั่ง พระราชทานให้แก่เจ้าพระยานคร เงินตราสิบชั่งตราสั่ง เสื้อผ้าอย่างกระบวณเทศ สามสำหรับ จรบ่ากระบวณเทศสายหนึ่ง ชันทองกลางหนาหนักทองสามตำลึงตราสั่ง พระราชทานแก่พระพุทเจ้าศรีธรรมโศกราช เสนาบดีผู้ช่วยราชการ เมืองนคร เงินตราสามชั่งตราสั่ง เสื้อผ้าอย่างกระบวณสองสำหรับ ครั้นขุนบำเน็จพระราชทานสำเร็จแล้ว นายทองอ้ายทำเรื่องราวตามเพลาดารา ซึ่งพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโศทศิรีเศรษฐี พระท้าวราช พระท้าวสี

เป็นทวดลาตายยายของนายทองอั่ง ได้สร้างวัดท่าช้างวัดเสมาทองแล้ววัดขึ้นแก่วัดท่าช้างวัดเสมาทองทั้งเก้าอาราม มีที่แดนไร่นาข้าพระโยมสงฆ์เป็นอันมาก นายทองอั่งจึงฟ้องให้เจ้าพระยาโกษาธิบดีกราบทูลว่า ครั้นสมเด็จพระเจ้าพระโพธิสมภารราชาคณะลังการามสิ้นบุญแล้ว พระหลวงกรมการเบียดเสียเอาที่แดนสวน เรือกไร่นาข้าพระโยมสงฆ์ จึงแต่งเข้าไปอยู่ดงป่าเป็นอันมาก แลข้าพระพุทธเจ้า ขอพระราชทานเอาพระพุทธรูป ซึ่งเป็นหลานเจ้าฟ้าจันทรวรฐิติ ร่วมทวดลาตายด้วยข้าพระพุทธเจ้า ให้เป็นสมเด็จพระเจ้าพระโพธิสมภารราชาคณะลังการาม ตามเรื่องราวเพลาดมตำรา ซึ่งสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราชแลโคทศิรีเศรษฐี พระท้าวราช พระท้าวศรี มีพระราชศรัทธาสร้างวัดท่าช้าง วัดเสมาทองประดิษฐานไว้ในพระศาสนา ถวายพระราชกุล จึง พณฯหัวเจ้าท้าวโกษาธิบดีนำเอาฟ้องนายทองอัยขึ้นกราบทูลพระกรุณา แต่สมเด็จพระบรมพิตรพระเจ้าอยู่หัวเสด็จสถิตในพระที่นั่งตำหนักหลวง พร้อมด้วยเจ้าพระยาแลพระหลวงทั้งปวงเฝ้าอยู่เป็นอันมาก ให้นิมนต์พระมหาพุทธรูปเข้ามา ยังพระตำหนักหลวง จึงบังนุตรศรีสเหนือเกล้าเหนือกรมสงฆ์ แต่งตั้งมหาพุทธรูป เป็นสมเด็จพระรัตนาคู พิบูลโพธิสมภาร โลกจารยญาณคัมภีร์สังฆปริณายก มหาสามีพระเจ้าท่านคณะลังการาม เป็นอธิการวัดท่าช้างอารามหลวง แลแต่งตั้งมหาจักรทองนุตรนายทองอั่งซึ่งเป็นพระไทยบุรี เป็นพระครูเทพรากระวีศรี โลกกรบวรราชบุญโยพระปลัดราชาคณะลังการาม เป็นอธิการวัดเสมาทอง อุประจาน เดียวกันกับวัดท่าช้าง ตามเรื่องราวเพลาดมตำรา ซึ่งสมเด็จพระเจ้าศรีธรรมโศกราชโคทศิรีเศรษฐี พระท้าวราช พระท้าวศรี เป็นทวดลาตายของนายทองอัย ได้สร้างวัดทั้งสองนี้มีแดนไร่นาข้าพระโยมสงฆ์เป็นอันมาก แลนาสำหรับวัดพระทั้งสองราม วัดขึ้นแก่ราชาคณะลังการาม ผู้อธิการวัดท่าช้างทั้งเก้าอารามนั้นเกิด จึงพณหัวเจ้าท่านพระโกษาธิบดี แต่งตรารับตามพระโองการแลตราโกษาธิบดี มาถึงเจ้าพระยานครศรีธรรมโศกราชแลพระสี่ราชสงครามภักดีปลัด หลวงภักดียุคลบัตร แลหลวงจารีสุนทรธิบตี หลวงเทพเสนา หลวงไชยปะหยา พระเสวยศย์ แลกรมการทั้งหลาย ในลักษณะนั้นด้วยทรงพระกรุณาโปรดด้วยนายทองอัย เอาช่างโคบุตรพั้งน้าครบ เข้าไปทูลถวาย แล้วนายทองอัยขอประทานเอาพระมหาพุทธรูปผู้หลานเจ้าจันทรวรฐิติ เป็นสมเด็จพระเจ้าท่าน ทัรมณาพิบูลโพธิสมภาร โลกญาณคัมภีร์ศรีสงฆ์บดี นายกมหาสามี พระเจ้าท่านคณะลังการาม เป็นอธิการวัดท่าช้างอารามหลวง แล้วพระราชทานเงินตราสิบชั่งตราสัง กาลิปัต แลกรูปบัวตุมเจียดแวนฟ้าแกมมุก พานรองแวนฟ้าคนโทประดับมุก บาตรเหล็กฝาเชิงประดับมุก กรรชิ่งคันทามสัพโตนห้าคัน สำหรับสมเด็จพระเจ้าคณะลังการาม แล้วทรงพระกรุณาโปรดเอามหาจันเป็นพระครูเทพรากระวีศรี โลกกรบวรราชบุญโยพระปลัดราชาคณะลังการาม พระราชทานกาลิปัตรูปโพธิ์ตาล พานประดับมุก บาตรเหล็ก ฝาเชิงประดับมุก สัพโตนคันหนึ่งคันทามเสนียงงา เงินตราห้าชั่งตราสัง ให้เป็นอธิการวัดเสมาทองตามเพลงพระตำรา ซึ่งสมเด็จพระพุทธเจ้าศรีธรรมโศกราช แลโคทศิรีเศรษฐี ให้เทิดเบิกสร้างเป็นนาไว้สำหรับวัดท่าช้าง ตำบลทุ่งพระไตรมาตร เป็นนา 823 บึง ตำบลแตรระนอกที่เลนพุทธรูปข้าพระเบิกสร้างเป็นนา 12

บั้ง สีดำบั้งขึ้นแก่เจ้าคณะลังการาม แลนาตำบลทุ่งหัวทะเล 11 ไร่ ตำบลนาบางพั้ง 9 ไร่ กับม้วนหนึ่ง 20 บั้ง นาประหมามออกเพนียด 9 ไร่ สามตำบลนี้ พระท้าวราชพระท้าวสี่สร้างไว้สำหรับพระอุโบสถวัดเสมาทองแลบวชมหาจันทอง ผู้หลานมหาพุทธบาทเป็นพระครูปลัด แลวัดดินทำนนั้นมีนา 40 บั้ง ขึ้นแต่พระครูปลัดคณะลังการามผู้เป็นอธิการวัดเสมาทอง แลนามสำหรับพระ สำหรับสงฆ์ ทั้งอารามนี้ ถ้าพระหลวงกรมการเอาทำกินมากน้อยเท่าใด ก็ให้เจ้าคณะพระครูปลัดแต่งขุนหมื่นกระหมวดิให้เรียกไว้สำหรับตรุษสาตราทำขวัญพระ เป็นเงิน ๓ บาททุกกัน เข้า ๓ เดือนสลัดผูกแก่เจ้าคณะวัดทำช่าง จะได้ปฏิสังขรณ์ทำการวัดพระถววยพร ราชกุศลแลให้ห้าม เจ้าพระยานครศรีธรรมราช เมืองอย่าให้เบียดเสียดเกาะไพร่ข้าโยมสงฆ์ทั้งสองอารามนั้น ไปส่งเรือรบเรือไล่ด้วยการกะเกณฑ์เข้ากองทัพ แลวิวาทเอาสวนเรือไรรู้สำหรับวัดพระในคณะทั้งนี้ ไปทำกินอะนาประโยชน์ของเองไซ้ ให้ผิดด้วยตรารับแก้ไหมย แลเพลาพระตำรา ให้ผู้นั้นตกรกร้อยกัลปอนันตชาติ อย่าให้พบพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์

ครั้นสารตราโกษาธิบดี มาลูถึงเจ้าพระยานครศรีธรรมราช แลพระหลวงกรมการแล้วเมื่อใด ก็ให้ปลุกพระตำหนักซึ่งกุฎิ ณ วัดทำช่างอารามหลวงแล้ว ให้เจ้าพระยานครศรีธรรมราช พระหลวงกรมการ รับมหาพุทธบาทตั้งเป็นสมเด็จพระราชาคณะลังการามครองวัดทำช่างสืบไป แลมหาจักรทองผู้เป็นพระครูปลัดคณะลังการาม ครองวัดเสมาทองตามเพลาพระตำรา แลห้องตรารับสั่ง แลตราโกษาธิบดี ซึ่งโปรดออกมาไว้แต่ก่อนนั้น แลสมเด็จพระเจ้าสงฆราชาคณะลังการาม จึงทำการวัดทำสะดวง ถววยพรราชกุศล ครั้นสารตรามาลูถึงเมืองนครแล้วเมื่อใด ก็ให้เจ้าพระยานครศรีธรรมราชทำตามห้องตรารับสั่ง แลตราโกษาธิบดี จงทุกประการ ถ้าขัดสนในข้อราชการวัดพระทั้งนั้น ก็ให้พระสงฆราชาคณะลังการาม พระปลัด บอกหนังสือเข้ามากรมมหานครให้แจ้ง แล้วให้เจ้าพระยานครลอกเอาห้องตรารับสั่งนั้นไว้ ให้คืนต้นตรานั้นไว้แก่สมเด็จพระสังฆราชาคณะลังการาม ผู้อธิการวัดทำช่างอารามหลวง สารตรารับสั่งโกษาธิบดี มาลูแก่พระยานครศรีธรรมราช แลท่านพระหลวงกรมการ ณ วัน 3--¹⁰—9 คำ ปีชวด จุลศักราชเก้าร้อยเจ็ดปี อยู่มาเมื่อศักราชได้ 1813 ปีมะเส็งสำคัญศึก ทนายสามจอมออก มาแต่กรุงเทพมหานคร ทำสารบาญชีอย่างกระบวนที่เข้าไปทูลเกล้าถวายพระองค์รู้เรื่องราวจึงมีพระบัญชาตูลตราสเหนือเกล้าฯ ให้นายสามจอมออกมาด้วยศรีมหาธาทำสารบัญชี ที่ภูมิสัตย์ถววยแก่พระธาตุทุกพระองค์คณะเมืองนครศรีธรรมราช เป็นเรื่องความอย่างนี้ ประหมามหัวมินาทำเรือที่พระพุทธรูปเป็นนา 42 ไร่กับ 5 ม้วน

ต่อจากนั้นตำนานนครศรีธรรมราชสำนวนนี้ก็ให้รายละเอียดตัวเลขที่นาสำหรับพระและวัด

ภาคผนวก ข

ตำนานพระชาตนครศรีธรรมราชฉบับกลอนสวด (นิพนพานโสทร)

ตำนานเรื่องนี้ปัจจุบันพบสำนวนหลักๆ 4 สำนวน เล่าถึงการประดิษฐานพระทันตธาตุของ พระพุทธเจ้า ๓ หาดทรายแก้ว ลำดับเนื้อหามาจากเหตุการณ์การถวายพระเพลิงพระพุทธองค์หลังการ เสด็จปรินิพพาน กล่าวถึงพระเจ้าอชาตศัตรู และพระเจ้าธรรมโศกราชกับพระสารีริกธาตุ การอัน เจริญพระธาตุไปลังกา การประดิษฐานพระธาตุ ๓ หาดทรายแก้ว และการตั้งเมืองนครศรีธรรมราช คล้ายกับสำนวนที่สอง ที่เริ่มกล่าวสรรเสริญพระพุทธศาสนา การนำพระทันตธาตุมาซ่อนไว้ที่หาด ทรายแก้ว และการสร้างเมือง ส่วนสำนวนที่สาม กล่าวถึงการขุดหาห้องประดิษฐานพระบรม สารีริกธาตุตามคำบัญชาของพระ โศกราช การแจกพระบรมสารีริกธาตุไปยังเมืองต่างๆ การ ประดิษฐานพระบรมธาตุ ๓ หาดทรายแก้ว และการสร้างเมืองนครศรีธรรมราชที่หาดทรายแก้วของ พระเจ้าศรีธรรมโศกราช ส่วนสำนวนที่ 4 พบรายละเอียดต่างๆ ที่ต้นฉบับขาดหายไป ในสำนวนที่ 1- 3 ทำให้ผู้อ่านได้ทราบว่า ใจความสำคัญอีกประการหนึ่งที่ปรากฏในสำนวนที่ 4 นอกจากโครงสร้าง หลักๆ ดังที่กล่าวมาแล้ว ก็คือการให้รายละเอียดการศึกสงครามแบ่งปันเขตแดนระหว่างพระเจ้าศรี ธรรมโศกราช และท้าวอุทอง รายละเอียดที่เพิ่มขึ้นดังกล่าวนี้ ทำให้เห็นได้ถึงปฏิกริยาของรัฐ นครศรีธรรมราชที่มีต่อการขยายอำนาจของรัฐจากลุ่มน้ำเจ้าพระยาได้อย่างน่าสนใจ

นิพนพานโสทรกล่าวถึงการสรรเสริญพระเกียรติคุณในพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และอานิสงส์ ของการฟังและการปฏิบัติธรรม ก่อนจะย้อนไปกล่าวถึงพุทธประวัติ โดยเน้นรายละเอียดในช่วงการ เสด็จดับขันธปรินิพพาน และเหตุการณ์ถวายพระเพลิง โดยมีพระอรหันต์ พระมหาเถระ นาค และ กษัตริย์จากเมืองต่างๆ มาแย่งชิงพระธาตุเพื่อนำไปประดิษฐานไว้ในเมืองตน

ต่อมาในศักราช 224 พระยาธรรมโศกราช ได้ครองนครอินทปัตถ์ พระองค์มีพระราช ประสงค์ที่จะแบ่งพระบรมสารีริกธาตุไปยังเมืองทั้งปวงในชมพูทวีป พระองค์ทรงทราบว่าพระบรม สารีริกธาตุฝังอยู่ แต่ไม่ทราบจุดที่ฝัง จึงโปรดฯ ให้ไปประกาศหาผู้ที่รู้เบาะแส จนได้พระเถระอายุ 220 มาช่วยชี้ตำแหน่ง โดยพระเถระผู้นี้แจ้งว่าเมื่อตอนอายุได้ 8 ปี บิดาซึ่งเป็นสมณะได้ใช้ให้นำดอกไม้ ใหม้ไปเคารพบูชาพระบรมธาตุที่นครราชคฤห์ของพระเจ้าอชาตศัตรูซึ่งทิ้งร้างหลังสิ้นพระองค์ ใน ที่สุดพระยาธรรมโศกราชก็ได้ขุดค้นพระธาตุพบด้วยความช่วยเหลือของพระอินทร์ที่ส่งพระเว สนุกรมลงมาแก้ไขภายนตร์ซึ่งพระเจ้าอชาตศัตรูได้รับสั่งให้ทำปกป้องพระธาตุไว้

ตำนานกล่าวถึงพระยาสิงหราชแห่งเมืองทนบุรี ที่มีพระทันตธาตุอยู่ในครอบครอง อันทำให้บ้านเมืองอยู่เย็นเป็นสุข ต่อมาพระเจ้ากรุงราชธิบติทรงอยากได้พระธาตุ จึงยกกองทัพทำศึกกับพระยาสิงหราช แต่พระเจ้ากรุงราชธิบติก็สิ้นพระชนม์คาบอข้าง สามปีต่อมา พระยาเหมม้นได้รวบรวมกษัตริย์ได้เป็นห้าพระองค์ ยกกองทัพกำลังพลเก้าล้านมาล้อมกรุงทนบุรีไว้ พระยาสิงหราชทรงต่อสู้อย่างเต็มกำลัง แต่ก็พ่ายแพ้ แต่ก่อนหน้านั้นพระองค์ได้ทรงวางแผนให้ราชธิดาเหมชالا และพระทนต์กุมาร ราชโอรส ปลอมพระองค์เป็นคนเซ่ใจหลบหนีออกจากเมืองพร้อมกับพระทันตธาตุเพื่อนำไปถวายแก่เจ้าเมืองลังกาซึ่งเคยตรัสขอพระธาตุไว้นานแล้ว ทั้งสองลงเรือเดินทางได้สองเดือนก็เกิดลมพายุ ชาวเรือจมน้ำตายหมดสิ้น เหลือแต่สองพี่น้องที่ว่ายน้ำมาขึ้นฝั่ง หนีหาคทรายแก้ว พระนางเหมชالاได้ซุกทรายแล้วฝังพระบรมธาตุไว้ที่ชายหาด ก่อนจะเข้าไปซ่อนตัวอยู่ในป่า ต่อมาพระมหาเถรพรหมเทพ ผู้บรรลอรหันต์ได้รับทราบโดยญาณจึงหะมานมัสการพระบรมธาตุ ณ หาดทรายแก้ว สองพี่น้องจึงเล่าความจริงให้ทราบว่ามีพระประสงค์จะเดินทางต่อไปลังกา พระมหาเถรพรหมเทพ แจ้งให้เรือกำปั่นที่จะเดินทางผ่านมาในอีกสามวัน ระหว่างรอกอนนั้น วันหนึ่งท้าวนาคาและบริวาร ได้ขึ้นมาเล่นที่หาดทราย ซุกค้นพบพระสารีริกธาตุ จึงนำลงไปยังเมืองนาคสร้างคามปีติยินดีแก่หมู่่นาคเป็นอย่างยิ่ง รุ่งขึ้นพระนางเหมชالاและทนต์กุมารออกมาไม่พบพระธาตุจึงอธิษฐานให้พระมหาเถรพรหมเทพมาช่วย พระมหาเถรพรหมเทพจึงจำแลงกายเป็นพญาครุฑปีกหางข้างละหนึ่ง โยชน์บินไปยังเมืองนาคนำพระธาตุกลับมาคืนให้

เมื่อถึงกำหนดเรือกำปั่นก็ผ่านมา สองพี่น้องจึงขึ้นเรือไปด้วย แต่เพียงสามวัน พญานาคซึ่งยังต้องการพระธาตุอยู่ที่บ้านคาลให้ทะเลปั่นป่วนจนเรือไม่อาจแล่นต่อไปได้ ชาวเรือคิดว่าเป็นเหตุร้ายที่เกิดจากสองพี่น้องจึงหมายจะจับทั้งสองโยนลงทะเล พระนางเหมชالاแอบมาได้ยื่นเข้าก็อธิษฐานขอความช่วยเหลือจากพระมหาเถรพรหมเทพ ท่านรู้โดยญาณว่าคลื่นลมทะเลเป็นผลมาจากพญานาคที่ตามมาหมายจะเอาพระธาตุ จึงจำแลงกายเป็นพญาครุฑอีกครั้งหนึ่ง เหล่านาคเห็นเข้าก็หลบหนีกันวุ่นวาย คลื่นร้ายจึงสงบลง สามเดือนต่อมา สองพี่น้องก็ไปถึงลังกา สร้างความโสมนัสให้แก่เจ้าเมืองลังกาเป็นอันมากเพราะพระองค์ทรงปรารถนาพระธาตุมานานแล้ว จึงรับสั่งให้จัดงานสมโภช และทำขวัญนางเหมชالاและเจ้าทนต์กุมาร ก่อนจะเริ่มสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ประดิษฐานพระทันตธาตุ เสร็จสิ้นใน 3 ปี

ต่อมากษัตริย์ลังกาทรงรำลึกได้ว่า มีพุทธทำนายว่าในราวศักราช 200 พระธรรมโศกแห่งหาดทรายแก้วจะทรงแจกพระบรมสารีริกธาตุที่เหลืออยู่อีกสองทะนาน แต่ขณะนั้นพระบรมสารีริกธาตุยังประดิษฐานอยู่ที่กรุงนาคา จึงรับสั่งให้เณรน้อยผู้บรรลอรหันต์ไปนำกลับมา ท้าวนาคก็ไม่ยอมรับว่าที่กรุงนาคามีพระบรมสารีริกธาตุอยู่ แต่เณรน้อยรู้ด้วยญาณว่าซ่อนอยู่ในท้องนาค

หลานท้าวเนาคี จึงแอบไปเอามาตอนนาคตนนั้นกลับ เมื่อได้มาแล้วก็อัญเชิญไปประดิษฐาน ณ หาดทรายแก้ว รับสั่งให้ช่างตีสำเภาทองยาวหนึ่งศอก กว้างหนึ่งคืบ เอาสำเภาทองนั้นลอยในแม่ขันใหญ่ ขนาด 30 คนหาม อัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุลงประดิษฐานในผอบทอง แล้ววางลงในสำเภาทอง รับสั่งให้แต่งกำป็นใช้ใบขนาดปากกว้างเจ็ดวา บรรทุกคิลู ปูน น้ำมัน น้ำอ้อย น้ำตาล เงิน และสินค้าอีกมากมาย แล้วอัญเชิญแม่ขันใหญ่ที่บรรจุน้ำพิษของท้าวเนาคาไว้ด้วยนั้นลงกำป็น พร้อมด้วยราชครูผู้รู้เวทคาถา และทองอีกสี่ค่อมเป็นพุทธบูชา

หลังจากนั้นกษัตริย์ลังกาก็มีราชสารถึงกษัตริย์ทั้งห้าพระองค์ที่ยึดกรุงทนชบุรีได้ ให้ทรงพิทักษ์รักษาพระนางเหมชาลาและเจ้าทนชกุมารไว้ดี ไม่เช่นนั้นกรุงทนชบุรีกับเมืองลังกาจะบาดหมางกันสืบไป

การเดินทางอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุไปยังหาดทรายแก้วเป็นไปอย่างเรียบร้อย มีการขุดหลุมลึกและกว้างหนึ่งช่วงคน เอาแม่ขันวางลง เอาทองสี่ค่อมล้อมแม่ขันทุกมุม แล้วก่อตึกครอบไว้ อย่างมั่นคง ก่อนที่ราชครูจะร่ายเวทมนตร์ตั้งภาพยนตร์ขึ้นปกปักรักษา เสร็จสิ้นแล้วก็แยกย้ายกันกลับ พระนางเหมชาลาและเจ้าทนชกุมารเสด็จกลับเมืองทนชบุรีโดยปลอดภัย ส่วนท้าวเนาคาเมื่อทราบข่าวพระธาตุประดิษฐานอยู่ ณ หาดทรายแก้ว ก็เอาดวงแก้วขึ้นมานมัสการ

หลังจากนั้น คำนานก็ได้เล่าถึงพระเจ้าศรีธรรมโศกราช แห่งเมืองเอวราช พระองค์มีพระอนุชาชื่อพระนนทราชา เมืองแห่งนี้อยู่เย็นเป็นสุขกระทั่งเกิดไข้ทำขึ้น ราษฎรล้มตายเป็นอันมาก พระองค์จึงอพยพผู้คนลงทางใต้ตามคำชี้แนะของโหราจารย์ ผ่านไปเจ็ดเดือนจึงได้ตั้งเมืองขึ้นบริเวณเชิงเขาแห่งหนึ่ง โปรดให้สร้างอารามสำหรับพระอาจารย์พุทธคำภีรและพุทธสาร หรือวัดเวียงสระ

ต่อมาพระอินทร์ทรงรู้สึกละอายที่เคียดแค้นที่แข็งขึ้น ทรงเสด็จจุญานพบว่าที่หาดทรายแก้วมีพระบรมสารีริกธาตุฝังอยู่ จึงปรารถนาให้พระเจ้าศรีธรรมโศกราชได้พบเพื่อให้เป็นไปตามพุทธทำนาย พระเพสณุกรจึงลงมาแปลงกายเป็นเนื้อทรายหลอกพรานอัสสุรีของพระเจ้าศรีธรรมโศกราชให้ตามไปจนถึงหาดทรายแก้วพบว่าเป็นชัยภูมิตั้งเมืองที่ดี ทั้งยังพบดวงแก้วที่ท้าวเนาคานำขึ้นมาบูชาพระสารีริกธาตุ จึงนำกลับไปถวายแก่พระเจ้าศรีธรรมโศกราช พระองค์ทรงพอพระทัยเป็นอย่างมาก จึงรับสั่งให้นายพรานนำอาหารและช่างวาดเขียนไปเขียนแผนที่และรายละเอียดพื้นที่ก่อนจะเสร็จไปตั้งพลับพลาบริเวณทุ่งใหญ่ ห่างจากตึกที่มีภาพยนตร์และกาเฝ้าอยู่ไม่มากนักสามารถไปกลับได้ในหนึ่งวัน

ขณะที่บรรทมอยู่ในป่า เทวดาได้บันดาลให้นิมิตว่ามีพระบรมสารีริกธาตุประดิษฐานอยู่ในตึกนั้น พระเจ้าศรีธรรมโศกราชจึงรับสั่งให้แผ้วถาง แต่เข้าใกล้ไม่ได้เพราะฝูงกาทำร้าย หนึ่งปีหลังจากนั้นก็เกิดไข้ห่าขึ้นแก่ประชาชนของพระเจ้าศรีธรรมโศกราช จนพระราชโอรสสิ้นพระชนม์ด้วย พระองค์จึงอพยพผู้คนไปตั้งที่เขาวัง ให้พระอนุชาตั้งที่ลานตะกา วันหนึ่ง ด้วยอำนาจarmiแห่งพระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระมหาเถระจากเมืองปาวาลมาโปรดสัตว์ ท่านรับรู้เรื่องไข้ห่า จึงถวายคำแนะนำให้เอาหินมาแกะเป็นตราโน แล้วเอาตราโนไปตอกลงบนเงินเฟื้อง ให้มีจำนวนเท่ากับอายุของพระเจ้าศรีธรรมโศกราช จากนั้นเอาน้ำและเงินตราโนใส่ลงกระออมทอง ให้bauเสกเป็นน้ำมันต์ใช้รดผู้ป่วย และบ้านเรือนต่างๆ ที่สุดไข้ห่าก็หาย จึงรับสั่งให้อพยพผู้คนกลับมาตั้งที่ท่าวังตามคำขอพระมหาเถระ และโปรดให้พระมหาเถระและbauหาที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุจนพบ แต่ก็ไม่สามารถแกะภาพนตร์ได้ ไรก็ดี พระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็ได้สร้างเมือง โดยพระอินทร์ได้รับสั่งให้พระมาตุลีและท้าวนาทิมช่วย โดยท้าวนาทิมได้แปลงรูปเป็นพญานาคสวยงามมีเจ็ดหัวเจ็ดหางเลื้อยไปแสดงขอบเขตที่จะสร้างเมือง พระเจ้าศรีธรรมโศกราชจึงระดมไพร่พล 6,000 คนมาทำอิฐ และ 4,000 คนมาทำห้กร้างถางพงจนสร้างเมืองได้

ต่อมามีเจ้ากาภาษา บุตรเจ้าเมืองโรมพิสัยซึ่งขึ้นชื่อในด้านเวทมนตร์ได้จัดเรือพร้อมลูกเรือ 500 คนไปค้าขายที่เมืองตักกสิลา เดินทางได้สามเดือนก็เกิดพายุใหญ่พัดมาถึงหาดทรายแก้ว นายกาภาษารู้จากลูกเรือที่ไปสืบว่าพระเจ้าศรีธรรมโศกราชเป็นคนดี ทำแต่บุญ จึงช่วยแก้ภาพนตร์ให้จนสามารถนำพระบรมสารีริกธาตุขึ้นมาได้และสร้างพระบรมธาตุเจดีย์สูง 1 เส้น 14 วา 3 ศอก เสร็จแล้วเจ้ากาภาษาก็เดินทางกลับเมืองโรมพิสัย

ตำนานได้นั้นย้ำว่าข่าวการสร้างพระบรมธาตุเจดีย์แพร่กระจายไปยังเจ้าเมืองต่างๆ รวมทั้งเจ้าเมืองลังกาด้วย ทุกเมืองจึงรีบนำทรัพย์สินต่างๆ มาร่วมทำบุญ แต่มาไม่ทันจึงได้ฝังทรัพย์เหล่านั้นไว้ตามทางทุกแห่งที่ผ่าน เมื่อฝังแล้วก็ได้ทำปรีศนา และอาถรรพ์ไว้ ไม่มีผู้ใดขนทรัพย์กลับเมือง ทุกคนต่างอธิษฐานว่าเมื่อศักราชได้ 5,000 ทรัพย์สินเหล่านั้นจงผุดขึ้นมาทุกแห่ง เจ้าเมืองบางส่วนเมื่อไม่ได้ร่วมสร้างพระบรมธาตุเจดีย์ก็สร้างพระวิหารและพระพุทธรูป

เจ้าเมืองและบุคคลสำคัญต่างๆ ที่ตำนานเน้นเป็นพิเศษได้แก่เมืองลังกา พระมหาเถระแห่งเมืองลังกาที่เอาต้นโพธิ์ทองจากลังกามาปลูกไว้ทางด้านทิศเหนือพระบรมธาตุเจดีย์ นายสามจอมราชวงศ์จากลังกาสร้างพระเจดีย์และพระวิหาร พระเจ้าศรีวิชัยแห่งเมืองหงสา ก็ได้เสด็จมา ส่วน

พระเชษฐาส่งพระราชสารอ้างว่าพระเจ้าศรีธรรมโศกราชเป็นพระญาติวงศ์ จึงขอถวายขอพระเจดีย์ เป็นพุทธรูชา แต่มาเข้าจึงสร้างเจดีย์ทางทิศใต้พระบรมธาตุเจดีย์

กษัตริย์แห่งนครศรีธรรมราชทรงมีบุญญาธิการเป็นอันมาก มีเมืองขึ้นทั้งฝ่ายเหนือและฝ่ายใต้ เมื่อพระองค์ทรงตั้งพิธีเพื่อสวัสดิ์แก่เมือง จึงให้มีพระราชสารไปยังหัวเมืองน้อยใหญ่ให้เข้ามา ในเทศกาลเดือนห้าก็ให้มาสร้างน้ำพระองค์ หากเมืองใดไม่มาก็รับสั่งให้เอาตัวเข้ามา ผู้ใดขัดขืนก็ให้ตัดศีรษะเสีย บุญญาธิการนี้สืบเนื่องยาวนานเพราะพระองค์ศรัทธาในพระศาสนา ความยิ่งใหญ่ของ นครศรีธรรมราชล่วงรู้ไปถึงท้าวอุทองแห่งเมืองทนบุรี เมืองนี้มั่งคั่ง มีร่ำพลมากมาย จึงสงสัยเป็นอย่างยิ่งว่าทำไมพระเจ้าศรีธรรมโศกราชไม่มาขึ้นต่อพระองค์ นอกจากนั้นยังสร้างพระบรมธาตุเจดีย์สำเร็จราวกับจะเยาะเย้ยด้วย ท้าวอุทองกลัวคนจะติฉินถ้าทำสงคราม จึงส่งราชทูตไปขอให้พระเจ้าศรีธรรมโศกราชเข้าเฝ้า มิเช่นนั้นจะผิดใจกัน

พระเจ้าศรีธรรมโศกราชเมื่อทรงทราบความในราชสารก็ชวนอดสูและเคลือบแคลงสงสัย ในท่าทีของท้าวอุทอง เพราะพระองค์ทรงตั้งเมืองด้วยพระองค์เองมาช้านานแล้ว ไม่ทราบว่าได้เคยขึ้นต่อท้าวอุทองสักกี่หนกัน จึงได้มาแอบอ้างว่าดินแดนนี้เป็นของทนบุรี คุณเป็นเรื่องที่น่าอัศจรรย์ใจนัก เมื่อก่อนดินแดนนี้เป็นป่าไม่มีคนอาศัยอยู่ พระองค์ได้อพยพมาด้วยความยากเย็นแล้วหักร้างถางพงเข้าอยู่อาศัย ได้สร้างพระบรมธาตุเจดีย์ และสร้างบ้านเมืองจนใหญ่โตน่าอยู่ขึ้นมา พระองค์ไม่เคยงอนง้อขอที่อยู่จากใครเลย จึงควรที่พระเจ้าอุทองจะเสด็จมาเฝ้าพระองค์มากกว่า พระองค์เคยอยู่เมืองอวดี แล้วยกไพร่พลมาไกลแสนไกลจนถึงที่นี่ ทรงเห็นว่าที่นี่ดี จึงทรงตั้งถิ่นฐานลง โดยตั้งพระทัยแน่วแน่ว่าจะไม่ขึ้นกับผู้ใดโดยเด็ดขาด ทรงย้ำว่าดินแดนนี้มีอาณาเขตของพระเจ้าอุทองอย่างแน่นอน อย่าได้ก้าวร้าวให้มากนักเลย แม้ว่าจะผิดใจกัน พระองค์ก็ไม่ขอไปเฝ้าท้าวอุทองโดยเด็ดขาด

เมื่อพระเจ้าศรีธรรมโศกราชทรงแสดงท่าทีเช่นนั้น ท้าวอุทองจึงยกกำลัง 10 แสน ไปดีนครศรีธรรมราช พระเจ้าศรีธรรมโศกราชก็สั่งเมืองน้อยใหญ่ให้เตรียมกองทัพ 10 แสนออกไประงับ เกิดคนล้มตายเป็นอันมาก พระเจ้าศรีธรรมโศกราชทรงรำพึงว่าพระองค์ได้ทำบุญพระพุทธรูปมาตลอด แต่คราวนี้เหล่าโยธาต้องมาล้มตายเพราะพระองค์มากมาย เสียทีที่ทรงทำบุญมาแต่ต้น นับเป็นเวรกรรมที่จะติดพระองค์ไปในภายภาคหน้า เมื่อทรงดำริเช่นนี้ จึงส่งนายทหารเข้าเฝ้าเจรจาสงบศึกกับท้าวอุทองและสร้างทำเนียบเพื่อแบ่งเขตแดนกัน โดยท้าวอุทองได้เสด็จมาที่ทำเนียบประทับนั่งรออยู่บนอาสน์ พระเจ้าศรีธรรมโศกราชเสด็จขึ้นทำเนียบ แต่ทรงพลาดลง ท้าวอุทองทรงยุดไว้ได้ มงกุฎของพระเจ้าศรีธรรมโศกราชตกจากพระเศียร ทหารรับไว้ได้ จากนั้นจึงปรึกษา

เกี่ยวกับการแบ่งปันเขตแดน ระหว่างการเจรจากัน พระเจ้าศรีธรรมโศกราชทรงใช้สรรพนามแทนพระองค์ว่า “น้ำ” ทรงเรียกท้าวอุทองว่า “หลาน” ทั้งสองพระองค์ตกลงกันว่าแบ่งปันดินแดนตามเส้นแบ่งที่พระเพทณุกรรทรงแบ่งไว้ ต่อไปนี้จะผูกไมตรีกัน จะให้ปันสิ่งของซึ่งกันและกัน และจะไม่คิดร้ายต่อกัน

พระเจ้าศรีธรรมโศกราชตรัสกับท้าวอุทองด้วยว่า ในชั่วพระชนมายุของพระองค์ขอให้เมืองนครศรีธรรมราชอย่าได้ขึ้นกับท้าวอุทอง แต่หลังพระองค์เสด็จสวรรคตแล้วก็ให้เป็นไปตามพระราชประสงค์

ภาคผนวก ก

ตำนานนางเลือดขาว (จากคำบอกเล่าของชาวบ้าน)*

พระพุทธศาสนากาลล่วงแล้ว 273 ปี ณ ชมพูทวีปประเทศอินเดีย เมื่อพระเจ้าพินธุสารเสด็จสวรรคต โอรสก็เกิดการแก่งแย่งสมบัติ ครอบงำพันกัน ในหมู่พระญาติพระราชวงศ์ ในที่สุดพระเจ้าอโศกราชมีชัยและครองราชสมบัติเมืองปาณฑุสินธุครแคว้นมคธ

พระเจ้าอโศกมหาราชขยายแสนยานุภาพของแคว้นมคธด้วยการทำสงครามกับแคว้นต่าง ๆ อินเดียในสมัยนั้นเร่าร้อนไปด้วยไฟสงคราม เตือดร้อนไปทุกหย่อมหญ้า และที่ประวัติศาสตร์เริ่มเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและพระราชวิเทโศบายของพระเจ้าอโศกราชคือ สงครามปราบปรามแคว้นกลิงคราช ในสงครามครั้งนี้พระองค์ได้พิฆาตชีวิตมนุษย์และสัตว์ลงเป็นจำนวนมหาศาล แม้จะได้รับชัยชนะแต่พระองค์ก็ต้องสูญเสียไพร่พลเป็นจำนวนมาก กลางสนามรบมีแต่ซากศพและสำเนียงเสียงร้องโอดครวญโหยหวนของคนบาดเจ็บและใกล้ตาย ทำให้พระองค์เกิดความสังเวชและสลดพระทัยในผลการขยายอำนาจของพระองค์ พระองค์จึงตัดสินพระทัยหันเข้าสู่ร่มโพธิ์แห่งหลักพระธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า....

ผลแห่งสงครามในแคว้นกลิงคราชในครั้งนั้น ทำให้ชาวอินเดียจำนวนมากต้องหลบหนีอพยพหลบภัยสงครามลงเรือหนีมาทางเอเชียอาคเนย์ ผ่านแหลมมลายู หรือภาคใต้ของไทย แล้วแยกย้ายกันขึ้นฝั่งที่เมืองท่าตักโกลา (ตะกั่วป่า จ.ภูเก็ต) แล้วข้ามฝั่งไปเมืองครหิ (ไชยา จ.สุราษฎร์ธานี)...บางพวกก็แล่นเรือเข้าไปทางแม่น้ำตรัง ขึ้นบกเดินทางผ่านไปเมืองตามพริลิ่งค์ (นครศรีธรรมราช) มีอีกพวกหนึ่งแล่นเรือมาขึ้นฝั่ง ณ “ท่าประตู่ทะเล” หรือ “ท่าประตู่เล” หรือที่จดหมายเหตุ ปโตเลมี เรียกว่า “ปะแลนดา” หรือ “ป้อลลดา” (เมืองท่าปะเหลียน จ.ตรัง) แล้วเดินทางข้ามแดนทางซอกเขาบรรทัด ผ่านเมืองตระ (เข้าใจว่าน่าจะเป็นเมืองตรัง) แล้วแยกย้ายเป็น 2 สาย คือสายที่ 1 เดินทางแยกไปทิศใต้จนถึงเขาปัจจันตระ (เขาจันทน์) แล้วล่องเรือลงตามลุ่มน้ำฝ้า

* ตำนานนางเลือดขาวสำนวนชาวบ้านรวบรวมและทำเอกสารสำเนาเผยแพร่โดยศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุงปี พ.ศ.2525 อย่างไรก็ดี ปัจจุบัน ตำนานสำนวนนี้เป็นที่ยอมรับกันในกลุ่มชาวบ้านภาคใต้ทั่วไปทั้งจังหวัดตรังและจังหวัดพัทลุง ผู้วิจัยได้ค้นฉบับตำนานสำนวนนี้มาจากนักเขียนท้องถิ่นในจังหวัดตรัง สำหรับค้นฉบับเดิมดู ชัยวุฒิ พิชะกุล. ชำระเพลานางเลือดขาว. พัทลุง: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพัทลุง โรงเรียนสตรีพัทลุง, 2525.

ละมี ขึ้นฝั่งพำนัก ณ “หน้าท่าทิดครู” (อยู่ริมคลองฝาละมี ต.ฝาละมี อ.ปากพะยูน จ.พัทลุง ยังมีซากฐานชุกชี ของพระพุทธรูปก่ออิฐถือปูน และร่องรอยอยู่เรือปรากฏอยู่จนถึงปัจจุบัน)

สายที่ 2 เดินทางแยกไปทางเหนือ เลียบเชิงเขาจนถึงบ้านโหมค เข้าพำนักอยู่ ณ ถ้าไม้ไผ่ตง และ ถ้าไม้ไผ่เสริย เรียกสถานที่นั้นว่า “ที่โหมชะ” หรือ “ที่ปราโมทย์” ต่อมาเพี้ยนเป็น “ตโหมค”

การเข้ามาของชาวอินเดียในสมัยนั้น ได้นำเอาศาสนาพราหมณ์ และ ศาสนาพุทธ เข้ามาเผยแพร่ ฝังรากฐานลงในท้องที่เมืองพัทลุงเป็นต้นมา

ในกาลครั้งนั้นยังมีตายาย 2 คนผิวเมีย คือตาสามโม กับ ยายเพชร อาศัยอยู่ที่ตำบลปะละท่าตะวันตกของทะเลสาบสงขลา (คือบริเวณบ้านพระเกิด ต.ฝาละมี อ.ปากพะยูน จ.พัทลุง) ตามโมผู้นี้ชาวบ้านเรียกว่า ตาสามโมหอมสดำ (สดำ แปลว่า ขาว หมายถึง หอมข้างขาว) หอมแต่นายกองข้าง เป็นผู้จับช้างป่ามาฝึกหัดสำหรับส่งให้เจ้าพระยากรุงทอง เจ้าเมืองสทิงพาราณสี (ผู้เขียนเข้าใจว่าน่าเป็นเมืองสงขลา) ปีละ 1 เชือก เรียกสถานที่นั้นว่า “ที่คช” หรือ “ที่ส่วยช้าง” (ยังมีร่องรอยเนินดินปรากฏอยู่ทางทิศตะวันตกของวัดพระเกิด ชาวบ้านเล่าว่า เดิมเป็นคอกช้างของตาสามโม) ซึ่งมีอาณาเขตถึงทำบ้านมะเดื่อ (ต.มะเดื่อ อ.เขาชัยสน จ.พัทลุง)

ครั้งหนึ่งตายายทั้ง 2 เดินทางไปเที่ยวจับช้างป่า จนลู่ถึงถิ่นปราโมทย์ หรือโหมชะ พบชาวอินเดียที่ถ้าไม้ไผ่ตง ได้รู้จักสนิทสนมกันเป็นอย่างดี ชาวอินเดียได้ยกบุตรให้ตายายคนหนึ่ง เพื่อนำไปเลี้ยงเป็นบุตรบุญธรรมไว้ที่บ้านพระเกิด ให้ชื่อว่า “นางเลือดขาว” เพราะเป็นผู้มีผิวขาวกว่าชนพื้นเมืองที่เป็นเจ้าของถิ่น อยู่ต่อมาไม่นานตายายทั้ง 2 มาคิดคำนึงว่า ควรจะหาบุตรชายชาวอินเดียไว้สักคนหนึ่งเพื่อเป็นคู่ครองของนางเลือดขาวสืบต่อไปในภายภาคหน้า จึงได้เดินทางไปขอบุตรชายชาวอินเดีย ที่อาศัยอยู่ที่ถ้าไม้ไผ่เสริย นำมาเลี้ยงไว้เป็นบุตรบุญธรรมอีกคน ให้ชื่อว่า “กุมาร” หรือ “เจ้าหน่อ” (ในพงสาวดารเมืองพัทลุงระบุว่า ได้กุมารมาจากหน่อไม้ไผ่เสริย มีพรรณเลือดสีขาว เขียว เหลือง ดำ แดง)

ตาสามโม และยายเพชรเลี้ยงดูบุตรบุญธรรมทั้งสอง ไว้ที่บ้านพระเกิด จน เด็กทั้ง 2 อายุได้ 10 ปี วันหนึ่งช้างพังตลับของตาสามโมหายไปจากบ้าน 15 วัน ตาสามมจึงออกไปตามหา ทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือของบ้านพระเกิด จนบรรลู่ถึงคลองบางแก้ว แล้วลงเรือข้ามฟากไปทางทิศเหนือของคลอง พบช้างพังนอนอยู่บนพื้นดิน เมื่อช้างยืนขึ้นปรากฏว่า ได้พื้นดินบริเวณนั้น มี

ชุมทรัพย์เงินทองจำนวนมากมาย ตาสามโมเก็บทรัพย์ได้พอสมควรแล้วก็ใช้คาถาอาคมปิดอำพราง
ชุมทรัพย์สมบัติที่เหลือไว้ แล้วเดินทางกลับบ้าน

เมื่อกลับถึงบ้านก็เล่าความให้ยายเพชรฟัง ตายายทั้งสองจึงตกลงกันว่าสมควรที่จะย้ายบ้าน
ไปอยู่ที่บางแก้ว เพื่อสะดวกต่อการรักษาทรัพย์ที่อยู่ในที่นั้น แต่ยังมีได้ดำเนินการย้ายในทันที...อยู่
ต่อมาอีกจนกระทั่งบุตรทั้งสองอายุได้ 19 ปี ตายายก็จัดพิธีให้กุมารกับนางเลือดขาวแต่งงานอยู่กิน
กันฉันสามีภรรยา แล้วจึงโยกย้ายจากบ้านพระเกิด เจ้าหน่อกับนางเลือดขาว จี๋ซ่างพังดลับ โดยมี
นายแก่นคงเป็นควาญช้าง ตาสามโมกับยายเพชรจี๋ซ่างพลายคชวิชัย มีความสุขชั่งชื่อหมอสีเทพ
ออกเดินทางไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือของบ้านพระเกิด เดินทางผ่านทุ่งนาและควนสูง จนถึง
บ้านนาปะขอ จี๋ซ่างข้ามคลองบางแก้ว ไปสร้างบ้านเรือนขึ้นใกล้ ๆ แหล่งสมบัติเงินทองที่ซ่อนไว้

อยู่ต่อมาอีกประมาณ 5 ปี ตายายทั้งสองก็ถึงแก่กรรม กุมารกับนางเลือดขาว ได้จัดทำกร
ณาปนกิจศพเสร็จแล้ว นำอัฐิไปฝังไว้ภายในถ้ำคูหาสวรรค์ และได้สร้างรูปพระฤาษิตาไฟ ไว้เป็น
อนุสรณ์ของตายายทั้ง 2 รูปหนึ่ง แล้วเดินทางกลับบางแก้ว

หลังจากตายายตายแล้ว ทั้งสอง คือ กุมาร กับนางเลือดขาวก็ได้รับมรดกเป็นนายกองช้าง
เลี้ยงช้างส่งให้เจ้าพระยากรุงทองต่อไป ต่อมาทั้งสองได้ปรึกษาดตกลงกันว่า การที่มีทรัพย์สมบัติ
มากมายเช่นนี้ เราสมควรที่จะสร้างบุญกุศลไว้ในพระพุทธศาสนา เพื่อเป็นการอุทิศส่วนบุญส่วน
กุศลให้แก่ 2 ตายายผู้ล่วงลับไปแล้ว คิดดังนั้นทั้งสองจึงได้พาบริวารทำการถากถางป่าบริเวณริม
คลองบางแก้ว สร้างกุฏิ วิหาร ค่ายไม้ค้ำเสา ปลายเสาแกะสลักเป็นรูปบัวคว่ำ บัวหงาย ภายใน
สร้างพระประธานด้วยปูนปั้นไว้จำนวน 5 องค์ ก่อพระพุทธไสยาสน์ไว้หลังพระประธาน 1 องค์
หน้าพระวิหารสร้างพระธรรมศาลา เป็นรูปพระยืน และก่อรูปถุณึ่ง ไว้ใต้ต้นไม้ 1 องค์
เจ้าพระยากรุงทองให้กุมารกับนางเลือดขาว สร้างพระมหาธาตุเจดีย์ขึ้น แต่ช่างในเมืองพัทลุงไม่มี
ทั้ง 3 จึงประชุมปรึกษาดตกลงกันจุดทองขึ้นมาไปว่าจ้างช่างจากเมืองนครศรีธรรมราช ให้สร้างพระ
มหาธาตุเจดีย์ ทำแปลนขนาดพอสวยงาม ก่อฐานด้านทิศใต้สร้างเป็นซุ้มพระ ก่อพระพุทธรูปปูน
ปั้น เป็นหัวช้างโผล่ออกมา 4 หัว ฐานก่อด้วยอิฐถือปูนกว้างโดยรอบ 18 วา สูง 1 เส้น 5 วา รอบ ๆ
ฐานมีลวดลายปูนปั้นเป็นรูปพระราม หนุมาน คนธรรพ์ และรูปยักษ์ พร้อมกับการสร้างพระเจดีย์
ยักษ์ไว้ทางทิศเหนือของวิหาร ตั้งแต่นั้นมาเรียกสถานที่นั้นว่า “ที่วัด” มีอาณาเขตถึงบ้านดอนจิง
จาย (ปัจจุบันคือบ้านดอนจาย ต.จองถนน อ.เขาชัยสน จ.พัทลุง)

ต่อมาพระเจ้ากรุงทอง กุมาร และ นางเลียดขาว ได้เดินทางไปตรวจดูพื้นที่ที่บ้านสทังใหญ่ และได้สร้างถนนเชื่อมติดต่อกันจากบ้านบางแก้วถึงบ้านสทัง สร้างวัดสทังใหญ่ สร้างพระวิหาร อุโบสถ พระประธานสาวกช้านขาวด้วยปูนปั้นลงรักปิดทอง สร้างพระมหาธาตุเจดีย์ เมื่อเสร็จแล้ว ได้สร้างวัดสทิงพระขึ้นทางฝั่งตะวันออกของทะเลสาบสงขลา สร้างพระพุทธรูปไสยาสน์ พระมหาธาตุเจดีย์ ทำการฉลองพร้อมกันทั้ง 3 อาราม ได้จารึกลงในแผ่นทองคำ ให้ชื่อว่า “เพลานางเลียดขาว” หรือ “เพลาวัดบางแก้ว” หรือ “เพลามืองสทิงพระ” (เพลา ตามหนังสือพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมายไว้ว่า กระจายชนิดเหนียวคล้ายกระจายข่อย แต่บางกว่าใช้สำหรับเขียนหนังสือด้วยดินสอ เรียกว่า กระจายเพลา) ตรงกับวันพฤหัสบดี เดือน 8 ขึ้น 5 ค่ำ ปี กุน เอกศก พ.ศ. 1482 (จ.ศ.301)

จำเดิมแต่นั้นมาที่บางแก้วก็กลายเป็นชุมชนใหญ่ พ่อค้าวานิช เดินทางมาค้าขาย กุมารกับนางเลียดขาว จึงสร้างเมืองพัทลุงขึ้นที่โลกเมือง ทางทิศเหนือของวัดเขียนบางแก้ว ทั้งสองได้ปกครองเมืองพัทลุง คนทั่วไปจึงเรียกว่า “เจ้าพระยา कुमार” ต่อมาราว พ.ศ.1493 เจ้าพระยา कुमारกับนางเลียดขาว ได้ทราบข่าวว่า พระเจ้าศรีธรรมโศกราช เจ้าเมืองนครศรีธรรมราช จะส่งทูตไปสืบค้นหาพระบรมสารีริกธาตุที่เกาะลังกา ทูตจากเมืองนครศรีธรรมราชชี้ข้างไปทางห้วยยอด เมืองตรัง แล้วลงเรือที่แม่น้ำตรังไปยังท่าเรือกันดั่ง

เจ้าพระยา कुमारกับนางเลียดขาว ชี้ข้างจากบางแก้วจนไปถึงสถานที่แห่งหนึ่ง พบหมีกำลังส่งเสียงร้อง (ทะเหมีร่า เป็นภาษาถิ่นใต้) จึงเรียกสถานที่แห่งนั้นว่า “ บ้านทะเหมีร่า ” (ปัจจุบันคือ บ้านท่าเหมีร่า - อ.เมือง จ.พัทลุง) เดินทางต่อไปถึงบ้านนา ได้หยุดพักสร้างวัดขึ้นวัดหนึ่ง คือ วัดบ้านนา แล้วเดินทางข้ามป่า ข้ามเขา ข้ามคลองไปยังเมืองตรัง เจ้าพระยา कुमारกับนางเลียดขาว ได้สร้างวัดพระงาม (ปัจจุบันอยู่เลขที่ 92 บ้าน-พระงาม ถ. พัทลุง-ตรัง ต.บ้านโพธิ์ อ.เมือง จ.ตรัง) ขึ้นวัดหนึ่ง ณ เมืองตรัง แล้วไปลงเรือทูตเมืองนครศรีธรรมราช ที่ท่าเรือกันดั่งแล้วแล่นเรือไปเกาะลังกา

ตอนขากลับจากเกาะลังกา เจ้าพระยา कुमार กับนางเลียดขาว และทูตเมืองนครศรีธรรมราช ได้นำพระบรมสารีริกธาตุ กับพระพุทธรูปหินศิลาขึ้นฝั่งที่ปากน้ำเมืองตรัง เดินทางไปพักค้างคืน ณ สถานที่แห่งหนึ่ง เจ้าพระยา कुमारกับนางเลียดขาว ได้สร้างวัดขึ้นวัดหนึ่ง ให้ชื่อว่า “วัดพระพุทธรูปหินศิลา” ชาวบ้านนิยมเรียกว่า “วัดหิ้งค์” หรืออีกนัยหนึ่งเรียกว่า “วัดพระศรีสรรเพชญ์” และยังได้จำลองพระพุทธรูปหินศิลาไว้ที่วัด 1 องค์ด้วย

ทั้งสองได้เดินทางต่อมาอีก 3 วัน นางเลือดขาวได้ลงจากหลังช้างหยุดพักในสถานที่แห่งหนึ่ง ได้สร้างวัดชื่อว่า “วัดนางลง” (วัดนางหลง) เมื่อเดินทางมาถึงบางแก้ว เจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาว ได้นำพระบรมสารีริกธาตุ เข้าบรรจุไว้ในพระเจดีย์ และได้สร้างวัดขึ้นที่ชายหาดปากบาง บางแก้ว ให้ก่อ พระพุทธรูปไสยาสน์ด้วยอิฐถือปูนลงรักปิดทอง สร้างพระเจดีย์ พระอุโบสถ วิหาร ให้ชื่อว่า “วัดพระนอน” หรือ “วัดพระพุทธรูปไสยาสน์” ทำการฉลองพร้อมกับวัดหึ่งคี่ที่เมืองตรัง เมื่อวันที่อาทิตย์ เดือน 6 แรม 5 ค่ำ ปีกุนเอกศก พ.ศ. 1496

ครั้งหนึ่งเจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาว เทียวไปถึงแขวงเมืองนครศรีธรรมราช ระหว่างทางก่อนถึงเมืองนครศรีฯ นางเลือดขาวเกิดอุบัติเหตุล้มนง หรือตุงลง (ภาษาถิ่น) ที่ควนแห่งหนึ่ง ต่อมาเรียกควนนั้นว่า “ควนพระนางตุง” (ปัจจุบันคือ ควนพนางตุง จ.พัทลุง) เดินทางต่อไปเกิดหลงทางที่กลางป่า ไปพบบ้านตาชาย จึงขออาศัยนอนพักค้างคืนอยู่ที่บ้านนั้น ต่อมาเรียก “บ้านนางหลง” รุ่งเช้าทั้งสองเดินทางต่อไปได้ไปพักอยู่ที่บ้านนางหงส์ 1 คืน แล้วจึงเดินทางต่อไปถึงเมืองนครศรีฯ ได้แวะเข้าไปบูชาพระอิฐธาตุของพระเจ้าศรีธรรมโศกราชองค์ก่อน ได้สร้างวัด สร้างพระพุทธรูป พระพุทธรูปไสยาสน์ ไว้ตามที่ต่าง ๆ ในเมืองนครศรีฯ หลายแห่ง เช่นที่อำเภอทุ่งสง นอกจากนั้นนางเลือดขาวยังได้ไปสร้างพระพุทธรูปไสยาสน์ไว้ที่ “ถ้ำพระพุทธร” ณ เมืองตรัง 1 องค์ และพระพุทธรูปนั่งอีกหลายองค์ (ปัจจุบันตั้งอยู่ ม.6 ต.หนองบัว อ.ห้วยยอด จ.ตรัง)

ครั้งกระนั้นข่าวความงามของนางเลือดขาวลือลือเข้าไปถึงกรุงสุโขทัย พระเจ้ากรุงสุโขทัย ได้โปรดเกล้าฯ ให้พระยาพิชัยโลก กับนางทองจันทร์ คุมขบวนเรือนางสนมออกไปรับนางเลือดขาวถึงเมืองนครศรีธรรมราช เพื่อจะทรงนำไปเลี้ยงไว้เป็นพระมเหสี ครั้งแรกนางเลือดขาวขัดขืนมิยอมไป ต่อมาเมื่อขัดไม่ได้ก็ต้องจำยอม ส่วนเจ้าพระยา कुमारนั้นหนีกลับมาอยู่ ณ บ้านพระเกิด

ครั้นนางเลือดขาวเข้าไปถึงกรุงสุโขทัย ได้เข้าเฝ้าพระเจ้ากรุงสุโขทัย แต่พระองค์มิได้ทรงโปรดยกขึ้นเป็นมเหสี หรือนางสนมไม่ ด้วยนางนั้นมีสามีและมีครรภ์ติดมาแต่สามีเดิมแล้ว พระองค์จึงทรงโปรดให้อาศัยอยู่ในกรุงสุโขทัย ครั้นถึงกำหนดคลอดนางคลอดบุตรเป็นชาย พระเจ้ากรุงสุโขทัยขอบุตรนั้นเลี้ยงไว้ นางเลือดขาวจึงขอทูลลากลับเมืองพัทลุง จึงโปรดเกล้าฯ ให้พระยาพิชัยโลก และนางทองจันทร์นำนางเลือดขาวไปส่งถึงเมืองพัทลุง โดยขบวนเรือแล่นเข้าทางแม่น้ำปากพนัง นางเลือดขาวได้พำนักอยู่บริเวณบ้านควนหลายวัน ได้สร้างวัดขึ้นวัดหนึ่งใกล้ๆ คลองควน เรียกว่า “วัดแม่อยู่หัวเลือดขาว” แล้วเดินทางต่อไปโดยทางบก เข้าเมืองพัทลุง ถึงสถานที่แห่งหนึ่งอยู่ริมควน นางเลือดขาวได้สร้างวัดขึ้น ให้ชื่อว่า “วัดควนสินธพ” (ปัจจุบันคือ วัดควนถบ) หลังจากนั้นก็เดินทางต่อมาพักที่บ้านควนมะพร้าว นางทองจันทร์จึงได้สร้างวัดขึ้น

วัดหนึ่ง ให้ชื่อว่า “วัดนางทอง-จันทร์” (วัดควนมะพร้าว) นอกจากนี้นางเลือดขาวยังได้สร้างวัดป่าขอม ถวายแก่พระอุตรกุต ผู้เป็นหลานของนางด้วย เมื่อถึงเมืองพัทลุงแล้วพระยาพิชัยโลกกับนางทองจันทร์ก็ได้เดินทางกลับสุโขทัย ฝ่ายนางเลือดขาวก็อยู่กินกับพระยา कुमार จนให้กำเนิดบุตรคนหนึ่งให้ชื่อว่า “นางพิมพ์”

หลังจากนางเลือดขาวกลับจากสุโขทัยแล้ว ชาวบ้านมักเรียกนางว่า “เจ้าแม่อยู่หัวเลือดขาว” หรือบางครั้งเรียก “นางพระยาเลือดขาว” บ้างก็เรียก “พระนางเลือดขาว” ด้วยเข้าใจผิดคิดว่านางเป็นมเหสีของพระเจ้าแผ่นดิน

เวลาล่วงมาหลายปีนางเลือดขาวกับเจ้าพระยา कुमार ได้เดินทางไปยังเมืองสทิงพาราณสี โดยทางเรือขึ้นฝั่งที่บ้านท่าทอง (ท่าคูระ) ได้สร้างวัดท่าคูระ หรือวัดท่าทอง สร้างพระพุทธรูปองค์หนึ่ง เรียกว่า “รูปเจ้าแม่อยู่หัว” เดินทางต่อไป สร้างวัดนามิชัย วัดเจ้าแม่ วัดเจดีย์งาม วัดเถรกรรม ฯ ต่อมาก็กลับเมืองพัทลุง โดยขบวนเรือแล่นมาในทะเลสาบสงขลา เมื่อเรือแล่นมาถึงสถานที่แห่งหนึ่งก็เป็นช่วงลมสงบ ขบวนเรือจึงจำเป็นต้องหยุดพักเพื่อรอลม สถานที่แห่งนั้นจึงเรียกว่า “ปากรอร” พอได้เวลาลมพัดขบวนเรือก็แล่นมาถึงเกาะแห่งหนึ่ง เป็นเวลาพลบค่ำพอดี เรียกเกาะนั้นว่า “เกาะนางค้ำ” (เกาะนางค้ำ) และได้หยุดพักเพื่อหุงต้มข้าวต้มแกง เรียกสถานที่นั้นว่า “เกาะแกง” เมื่อรับประทานอาหารเย็นเสร็จแล้ว เจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาวก็ได้ลงแพข้ามไปนอนอีกเกาะหนึ่ง เรียกเกาะนั้นว่า “เกาะบรรทม” (เกาะทม) ส่วนแพนั้นกลายเป็นธาตุหิน เรียกว่า “เกาะแพ”

รุ่งเช้าทั้งสองเดินทางถึงเมืองพัทลุง เจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาวปกครองเมืองพัทลุงมาจนแก่ชรา ประชาชนจึงร่วมกันทำบุญรดน้ำดำหัวแก่นางเลือดขาว โดยจัดขบวนแห่จากเมืองพัทลุง (โลกเมือง) ผ่านแหลมจองถนนไปตามเส้นทางเลียบริมฝั่งทะเลสาบจนถึงบ้านพระเกิด บ้านเดิมของนางเลือดขาว ผ่าน คลองซ้าง คลองพระเกิด โคนบับ ทุ่งหัด ห้วยถนน ถนนสายนี้ชาวบ้านเรียกว่า “ทางพระ” หรือ “ถนนพระ” หรือ “ถนนนางเลือดขาว” เส้นทางสายนี้มาสิ้นสุดลงที่บ้านห้วยถนน ประชาชนก็ร่วมกันจัดงานทำพิธีสงฆ์ให้นางเลือดขาว ณ สถานที่นั้นจึงเรียกกันว่า “ทุ่งเบญจา”

ทางฝ่ายกรุงสุโขทัยเมื่อเห็นว่าเจ้าพระยา कुमारกับนางเลือดขาวชรามากแล้วจึงได้ส่งบุตรชายของนางออกมาเป็นคหบดีปกครองอยู่ที่บ้านพระเกิด ชาวบ้านชาวเมืองทั้งไปเรียกว่า “เจ้าฟ้าค้อลาย” ด้วยเข้าใจว่าเป็นราชโอรสของพระเจ้าแผ่นดิน เพราะตามร่างกายของเจ้าฟ้าสักกลดลายนเลขยันต์ต่างๆ ตามคตินิยมของชาวเมืองเหนือ

เจ้าพระยาภูมารักษ์นางเลือดขาวมีอายุได้ประมาณ 70 ปี ก็ถึงแก่อนิจกรรม เจ้าฟ้าคอดายจึงได้ทำพิธีศพบิดามารดา โดยจัดขบวนแห่ศพจากเมืองพัทลุง (โคกเมือง) ไปตามถนนนางเลือดขาวผ่านแหลมจองถนนเลียบบนกับฝั่งทะเลสาป นำศพมาพัก ณ สถานที่แห่งหนึ่งต่อมาเรียกสถานที่นั้นว่า “ที่ศพนางเลือดขาว” (ปัจจุบันยังปรากฏเป็นเนินดินอยู่ทางทิศตะวันตกของบ้านบางม่วง ต. ฝาละมี อ.ปากพะยูน จ.พัทลุง)

ในขณะที่พักศพอยู่นั้น ได้นำไม้คานหามศพปักลงในดินบริเวณใกล้กัน ต่อมาไม้คานหามได้เจริญงอกงามขึ้นเป็นกอไผ่ ปรากฏอยู่จนทุกวันนี้ ประชาชนที่มาในขบวนแห่ ได้นำขี้เถ้าไปหนึ่งไปแฉวนไว้ที่กิ่งมะม่วง เพื่อดีบอเวลาให้มาชุมนุมกัน แล้วแห่ศพต่อไป...สถานที่นั้นต่อมาเรียกว่า “มะม่วงแฉวนขี้เถ้า” ขบวนแห่ศพได้ผ่านไปตามถนนนางเลือดขาว ผ่านหนองหนม (ขนม) หยุคพักเลี้ยงขนมควาหวาน ผ่านคลองซ่าง ท่าโพธิ์ โลกคู่ (โลกประคู่) คลองพระเกิด โลกปีบ แล้วนำศพนางเลือดขาวไปมาปนกิจภายในวัดพระเกิด

เจ้าฟ้าคอดายเมื่อจัดการมาปนกิจศพบิดามารดาแล้ว นำอัฐิไปไว้ที่บางแก้ว...โปรดเกล้าฯ ให้เจ้าฟ้าคอดายเป็นเจ้าเมืองพัทลุง ตั้งเมืองที่โคกเมืองบางแก้วสืบต่อมา เจ้าฟ้าคอดายได้สร้างพระพุทธรูปไว้ 2 องค์ ที่ริมทะเลสาบ ทางทิศตะวันตกของเมือง ให้ชื่อว่า พระสองพี่น้อง เพื่ออุทิศเป็นส่วนกุศล และเป็นอนุสรณ์แก่บิดามารดาผู้ล่วงลับไปแล้ว และได้นำพวกแขกชี หรือพวกकुลา ให้มาสร้างพระพุทธรูปศิลา ไว้หลายองค์ องค์ใหญ่ที่สุดเรียกว่า “พระคุลา” เจ้าฟ้าคอดายปกครองเมืองพัทลุงจนถึงแก่อนิจกรรม

มีเรื่องเล่าด้วยว่านางเลือดขาวได้ไปสร้างวัดไว้ที่บนเกาะภูเก็ตให้ชื่อว่า “วัดพระนางสร้าง” ยังปรากฏอยู่จนทุกวันนี้

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นายพิเชฐ แสงทอง สำเร็จการศึกษาระดับประถมศึกษาที่โรงเรียนบ้านหนองหาด
มัธยมศึกษาตอนต้นที่โรงเรียนหนองหาดประชาสรรค์ มัธยมศึกษาตอนปลายที่โรงเรียนสตรีทุ่งสง
ได้รับปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต (รัฐศาสตร์การปกครอง) และปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต
(ไทยศึกษา) จากมหาวิทยาลัยรามคำแหง ศึกษาต่อระดับปริญญาดุษฎีบัณฑิตที่คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อ พ.ศ.2547 ปัจจุบันประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และ
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี