

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กัการกลายเป็น
สมัยใหม่ในมาเลเซีย
“Srengenge”, Shahnon Ahmad and the Becoming
of Modernity in Malaysia

พิเชฐ แสงทอง

Pichet Saengthong

บทคัดย่อ

นวนิยายเรื่อง “สเรองเองอ” (Srengenge) หรือในชื่อภาษาไทยว่า “ภูเขาอาถรรพ์” ของชะห์นอน อหมัด เป็นวรรณกรรมสำคัญของมาเลเซีย เขียนขึ้นในยุคที่มาเลเซียอยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการพัฒนาประเทศไปสู่สังคมสมัยใหม่ช่วงทศวรรษ 1970 ในยุคนี้เกิดข้อถกเถียงเกี่ยวกับการพัฒนาเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ของมาเลเซียจากหลายฝ่าย ทั้งรัฐบาล องค์กรเอกชน ภาคประชาชน ตลอดจนท้องถิ่นมีวาทกรรมการพัฒนาที่หลากหลาย ปะทะผสานกัน ทั้งสังคมนิยม ทุนนิยมสมัยใหม่ และวาทกรรมศาสนาอิสลาม ในบริบทนี้ นวนิยายเรื่อง Srengenge จึงเกิดขึ้นเพื่อสะท้อนจุดยืนของนักวรรณกรรมต่อการก้าวเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ดังกล่าว นวนิยายเรื่องนี้นอกจากจะมีความสำคัญกับประวัติศาสตร์วรรณกรรมแล้ว ยังมีความหมายต่อการพัฒนาเป็นสมัยใหม่ของมาเลเซียอีกด้วย

คำสำคัญ : ชะห์นอน อหมัด ภูเขาอาถรรพ์ มาเลเซีย สภาวะสมัยใหม่ วาทกรรมวรรณกรรมมาเลเซีย

Abstract

The novel “**Srengenge**” by Shahnon Ahmad is an essential Malaysian literature written in the transition period to a modern society of Malaysia. During 1970s, there were many arguments over development of modern society from

several sectors ; the government, private organizations, and people of the country including those in local areas. Various types of development discourse such as socialism, capitalism, modernity, and discourse about Islam were collided and merged. In this context, the novel “Srengenge, consequently, was emerged in order to reflect the standpoint of its author towards the change of the modern society. This novel is not only important to the Malay literary history, but also meaningful to the development of Malaysia.

Keywords : Shahnon Ahmad, Srengenge, Malaysia, Modernity, Discourse, Malaysian literatures

ความนำ

“แหล่งวัตถุดิบสำคัญที่สุดของงานเขียนที่ดีก็คือ คัมภีร์กุรอาน และหะดีษ สิ่งเหล่านี้จะช่วยเพิ่มพลังและความคิดเสริมให้เรื่องหนักแน่นขึ้น ช่วยให้นักเขียนสามารถสร้างตัวละครที่สมจริง สามารถบรรลุถึงจุดมุ่งหมายสูงสุดในงานเขียนและพัฒนาตัวละครให้เป็นบุคคลสมบูรณ์ การที่จะสร้างงานร้อยแก้วหรือร้อยกรองจากแหล่งวัตถุดิบเหล่านี้มิใช่เรื่องง่ายเลย แน่ละ...ต้องมีความชัดเจน นอกจากนั้นแล้วนักเขียนต้องเป็นนายภาษา สามารถหยิบเทคนิคทางภาษามาใช้ให้สอดคล้อง มีความซ้ำของ แล้วจึงลงมือเขียน”

ข้อความข้างต้น คือตอนหนึ่งของคำให้สัมภาษณ์ของชะห์นอน อหมัด ต่อผู้สื่อข่าว นิตยสารเอเชียวิค ฉบับวันที่ 9 พฤศจิกายน พ.ศ. 2522 กล่าวได้ว่า ทศวรรษ 2520 ชะห์นอน มีความโดดเด่นเป็นพิเศษในฐานะนักเขียนวรรณกรรมที่สะท้อนสภาพสังคมและปัญหา การพัฒนาของมาเลเซียได้อย่างคมชัด และความคมชัดนั้นมาจากไหน ดูเหมือนคำให้สัมภาษณ์ที่ยกมานี้จะบอกรู้อยู่เป็นนัย ๆ ว่าคือการที่นักเขียนต้องใส่ใจกับคัมภีร์กุรอานและหะดีษ สำหรับชะห์นอนแล้วดูเหมือนว่า ศาสนานั้นจะเป็นทางออกทั้งแก่วรรณกรรมและวิถีชีวิต ผู้อ่านสามารถค้นพบคำตอบนี้ได้จากผลงานวรรณกรรมจำนวนหนึ่งของชะห์นอน

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะหนอน อหมัด กักับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

นิยายเรื่อง *Srengenge* หรือในภาคภาษาไทยที่แปลจากฉบับภาษาอังกฤษ โดยกิติมา อมรทัต คือ “ภูเขาอาถรรพ์” เป็นวรรณกรรมที่ได้รับการกล่าวขวัญว่า ยอดเยี่ยมที่สุดของชะหนอน อหมัด นักเขียนดังระดับศิลปินแห่งชาติของมาเลเซีย

Srengenge (สเรองเงง) เป็นภูเขาสูงใหญ่ปกคลุมด้วยป่ารกชัฏ ก่อให้เกิดเรื่องเล่า ความเชื่อ จารีต ซึ่งมีอิทธิพลต่อทุกแง่มุมในการดำรงชีวิตของชาวบ้าน เป็นแหล่งตัดฟันต้นไม้ สำหรับเป็นวัสดุก่อสร้างบ้าน เป็นแหล่งอุดมสมบูรณ์ที่ให้ชาวบ้านได้แสวงหาอาหาร บ้างก็เป็น สิ่งเวียนนักล่าสัตว์ผู้ล่าเพื่อความเป็นชายและผู้นำครอบครัว ในเรื่องเล่าที่กล่าวขานกันในหมู่บ้าน ภูเขาภูนี้ยังเป็นบ้านของภูตผีปีศาจที่สิงสถิตของสิ่งเหนือธรรมชาติ

อย่างไรก็ดี บนครรลองของเรื่องราวที่ต้องการเปรียบเทียบระหว่างวิถีคิดของ ชาวบ้านแบบดั้งเดิม กับวิถีคิดแบบสังคมนิยมที่ขึ้นชอบเหตุผลและวิวัฒนาการเชิง วิทยาศาสตร์ ภูเขาภูนี้จึงได้รับการเปรียบเทียบเป็นพื้นที่ของความล้าหลังและความเป็น สมัยใหม่ที่กำลังจะลบล้างและกำลังจะกลายเป็น (lose and becoming) นิยายยิ่งใหญ่ ของชะหนอนเรื่องนี้จึงเป็นสมรภูมิของการต่อสู้ของสภาวะดังกล่าว โดยนักเขียนเลือกที่จะ ยืนอยู่บนความเชื่อหนึ่งอย่างซุ่มเงียบ

ฉากสำคัญของนิยายเรื่องนี้คือภูเขาสเรองเงงรกรกชัฏ และหมู่บ้านริมเชิงเขาที่มี ความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย ไม่ดิ้นรนไขว่คว้า วิถีชีวิตสืบทอดมาจากดั้งเดิม ในรัฐเคดะห์ ประเทศมาเลเซีย ชาวบ้านในหมู่บ้านเชิงเขาเลี้ยงชีพด้วยการปลูกข้าวแต่พอกิน เนื่องจาก ต้องพึ่งพาน้ำฝนจากธรรมชาติ และยังมีเทคโนโลยีจัดการน้ำที่ดีพอ แต่ละครอบครัว ใช้ประโยชน์จากภูเขานี้ในด้านที่แตกต่างกันไป แต่ทั้งหมดทั้งสิ้นนั้นก็เพื่อความอยู่รอดตาม วิถีการทำมาหากินที่สานต่อมาจากบรรพบุรุษ

เรื่องค่อย ๆ เข้มข้นจนน่าสนใจมากขึ้นเมื่อชะหนอนเขียนให้ชาวบ้านคนหนึ่ง ชื่อว่า อาหวังจิกแต๊ะห์ ชายสูงอายุผู้มีภรรยาเป็นผู้หญิงจากปัตตานี หมายถึงเปลี่ยนภูเขาภูนี้ ให้มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ เขาต้องการโค่นถางสเรองเงงให้เป็นที่ทำนา แต่การที่จะทำเช่นนั้น ได้นั้นจะต้องได้รับการสนับสนุนจากชาวบ้านคนอื่น ๆ รวมถึงต้องขออนุญาตจากหน่วยงาน ราชการตามลำดับขั้นขึ้นไป อาหวังจิกแต๊ะห์จะลงมือทำแต่เพียงคนเดียวไม่ได้ เพราะความ ปรารถนาของเขาคืออยากให้ “คนทั้งหมู่บ้าน” เปลี่ยนแปลง

อาหวังจิกแต๊ะห์ได้แค่คิดที่จะเปลี่ยนภูเขาให้เป็นนา เขาได้แต่คิดและปรารถนากับภรรยาและลูก ถ้าเขาบอกชาวบ้าน ชาวบ้านอาจจะไม่เห็นด้วยกับการกระทำนั้น เพราะ มีหลายเหตุการณ์ที่ชาวบ้านเข้าใจผิดในตัวอาหวังจิกแต๊ะห์ กล่าวคือชาวบ้านคิดว่าอาหวัง จิกแต๊ะห์ทำเพื่อผลประโยชน์ของตัวเองไม่นึกถึงคนอื่นเช่นที่เคยทำมาแล้ว ไม่ว่าจะ

สหกรณ์ทำศพ หรือสหกรณ์ปุ๋ย พวกเขาเข้าใจผิด คิดว่าอาหวังจี้กั๊กแตะห์ขโมยเงินตอนที่ชาวบ้านไปจับปลาที่บ่อในป่า

อย่างไรก็ดี อาหวังจี้กั๊กแตะห์ไม่เคยท้อ เพราะมีเก็ชเฮอซุม ผู้เป็นภรรยาคอยให้กำลังใจพร้อมกับลูก ๆ อีกสองคนที่แม่จะออกเหย้าออกเรือนไปแล้วแต่ก็ยังกลับมาเยี่ยมเยียนอยู่เป็นบางครั้ง แม้ทั้งหมดจะไม่เห็นด้วย หรือไม่สนับสนุนความคิดของอาหวังจี้กั๊กแตะห์แต่พวกเขาก็ไม่ได้คัดค้านหัวชนฝา หากแต่คอยตั้งคำถามเพื่อให้จี้กั๊กแตะห์รอบคอบมากขึ้น

การที่ชาวบ้านไม่เห็นด้วยที่จะถางสเรอเงอเงอก็เพราะพวกเขามีกิจกรรมที่เคยทำกันมาอย่างคุ้นชินแล้ว กล่าวคือหลังจากการดำนาจนถึงช่วงเก็บเกี่ยว ชาวบ้านจะมีเวลาว่างค่อนข้างยาวนาน เด็กหนุ่มใช้เวลาไปฝึกศิลปะการต่อสู้แบบมาเลย์ เรียกว่า ซีลัต ส่วนผู้ชายก็ไปล่าสัตว์บนภูเขาสเรอเงอเงอ อีหม่ามกับตืออะห์จะหาความสนุก คือ การดักนก ส่วนผู้หญิงซึ่งเป็นหมอมเวทมนตร์ ชอบดักเม่นด้วยกรง ผู้ชายอีกคนใช้ยางตั้งซึ่งเป็นยางเหนียว ๆ ดักนกพิราบและนกแก้วตามต้นไม้ ชาวบ้านอีกคนหนึ่งล่ากระเจง ดูเหมือนทุกคนล้วนมีกิจกรรมในยามว่างจากนาแล้วทั้งสิ้น ยกเว้นอาหวังจี้กั๊กแตะห์คนเดียวที่พยายามใช้เวลาว่างคิดทำประโยชน์ด้านการเกษตร

สำหรับคนหัวสมัยใหม่อย่างอาหวังจี้กั๊กแตะห์ เขาคิดว่ากิจกรรมเหล่านี้ล้าสมัยแล้ว แต่ไร้สาระ ไม่ได้เกิดมรรคผลทางด้านชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นแต่อย่างใด เขาคิดว่าชาวบ้านควรขยันและใช้เวลาว่างระหว่างฤดูเก็บเกี่ยวให้คุ้มค่ากว่าการทำกิจกรรมที่เคยทำกันมา แนวคิดเช่นนี้จะสอดคล้องเป็นอย่างดีกับอุดมการณ์การพัฒนาบนแนวทางสังคมนิยม ซึ่งเข้าไปมีอิทธิพลต่อนักเคลื่อนไหวทางสังคมและปัญญาชนจำนวนหนึ่งของมาเลเซีย ในช่วงที่นวนิยายเรื่องนี้ปรากฏขึ้นมาในบรรณพิภพ

วันหนึ่ง ระหว่างที่ชาวบ้านใช้เวลาว่างรอบเก็บเกี่ยวข้าว อาหวังจี้กั๊กแตะห์กับเก็ชเฮอซุมได้ไปหาอีหม่ามฮามัดเพื่อจะพูดคุยเกี่ยวกับเรื่องโค่นถางสเรอเงอเงอให้เป็นที่ทำนาและเพาะปลูกพืชอื่น ๆ แต่สิ่งที่ได้รับมาคือ อีหม่ามฮามัดทำนิ่งเฉย เพราะรู้ว่าชาวบ้านคงไม่เห็นด้วย ในฐานะผู้นำ เขามองออกว่าอาหวังจี้กั๊กแตะห์มีเจตนาดี แต่เขาก็ทำอะไรไม่ได้ เพราะการโค่นถางสเรอเงอเงอนั้นจะต้องโค่นถางทัศนคติ วิถีชีวิต ตลอดจนความเชื่อองมงายเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติเสียก่อน

อย่างไรก็ตาม เรื่องนี้ก็มาถึงจุดเปลี่ยนตอนที่อีหม่ามฮามัดไปดักนกในป่าสเรอเงอเงอ ปรากฏว่า นกต่อของเขาเกิดซัดซัดขึ้นมาไม่ยอมอยู่ในกรงและร้องเรียกนกเขาป่า เพราะมันเห็นเหยี่ยวตัวหนึ่ง ตอนแรกอีหม่ามมองไม่เห็นเหยี่ยวตัวที่ทำให้มันกลัว เขาจึงโกรธ

“ภูเขาดรพณ์” และชะห์นอน อหมัด กับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

เป็นอย่างมากที่นึกต่อแสดงพฤติกรรมกลัวลนลานอย่างไรเหตุผล อิหม่ามเกิดโทสะจนล้มตัวและช่านกที่รักด้วยวิธีการอันตราย ชะห์นอนบรรยายให้เห็นภาพของการฉีกปีก - ชานก จนกระทั่งมันตายอย่างทรมาณ ด้วยแวตตาที่ไม่เข้าใจและร้องขอชีวิต อิหม่ามเผาเชือกกับดักและอุปกรณ์อื่นทิ้ง ดังที่ชะห์นอนบรรยายภาพอันน่าสยดสยองนั้นว่า

ฮามัดดึงเยอบัต (นก) ออกจากหลักที่ผูกไว้ แล้วกระชาก
ขาขวาจนหลุดออก เลือดพุ่งกระฉูดออกมาตรงบริเวณที่ขาหลุดไป
ทันที เขาบีบร่างเยอบัตแรงขึ้น ๆ กระดูกของนกน้อยหักตอนที่กระดูก
ซี่โครงของมันถูกบีบเข้าหากัน เขาดึงขนที่ปีกที่ละอัน ๆ จากนั้นก็ดึงขน
ตรงคอที่ละอัน ๆ แล้วก็ขนที่หาง ที่หลัง และขนที่ท้อง จนร่างของมัน
เปล่าเปลือย มันดูน่าเกลียดอย่างไม่น่าเชื่อที่เดียว

เยอบัตกระพริบตาปริบ ๆ มันยอมรับทัณฑ์ทรมาณแต่โดยดี
อิหม่ามฮามัดกระชากปีกข้างหนึ่งออก แล้วก็อีกข้างหนึ่ง
เขาก็ชักข้างที่เหลืออยู่ออกเสียด้วย”

(ชะนอนท์ อหมัด, 2543 : 46)

ภาพบรรยายหลังจากนี้ยิ่งชวนขนลุกขนพองมากขึ้น ชะห์นอนให้อิหม่ามแสดงพฤติกรรมรุนแรงกับสัตว์เลี้ยงที่ไม่มีทางสู้เพื่อสะท้อนความกลัวในสิ่งที่มองไม่เห็นในตัวเองของอิหม่าม เป็นความกลัวที่เกิดขึ้นเพราะความโยกโยลของผู้นำศาสนาที่อยู่ในสภาวะระหว่างเขาควาย (dilemma) ของความเชื่อพื้นบ้านดั้งเดิม ศาสนาอิสลาม และสังคมนิยมเราจะพบว่าการลงมือฆ่าสัตว์ของอิหม่ามที่ชะห์นอนบรรยายแทบจะไม่ต่างจากฆาตกรโรคจิตแต่อย่างใด “ท้องของเจ้านกพองขึ้น แล้วยุบลง หัวใจของมันยังเต้นอยู่ อิหม่ามจับตรงกระเพาะใต้คอของมัน เขาวางนิ้วหัวแม่มือลงไป จากนั้นก็กดลงไป แล้วบิดกระเพาะใต้คอบรรจุข้าวเปลือกที่ยังไม่ย่อย เนื้อหนังของมันแตกออก ข้าวเปลือกกระเจายที่พื้น...เยอบัตดิ้นรนครู่หนึ่งแล้วก็นิ่งไป” (ชะนอนท์ อหมัด, 2543 : 47) ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว ทัณฑ์ทรมาณที่อิหม่ามฮามัดกระทำต่อนกเยอบัตก็กลายเป็นทัณฑ์ทรมาณที่เกาะกินหัวใจเขา จนกระทั่งฉากสุดท้ายแห่งชีวิต แต่หลังพิธีกรรมฆ่าอย่างทารุณเสร็จสิ้น อิหม่ามก็แหงนขึ้นไปเห็นต้นเหตุที่ทำให้หนักต่อของเขาสูญเสียความกล้า เขารู้สึกเสียใจเป็นอย่างมาก รีบกลับหมู่บ้านชนิดที่ตีอะห์ ซึ่งเป็นเพื่อนที่มาด้วยกันต้องงุนงงสงสัยเป็นอย่างยิ่ง แม้กระทั่งภรรยาของเขาก็ต้องตกใจเมื่อสามีกลับบ้านก่อนเวลาอย่างผิดปกติ

จากเหตุการณ์ที่หนักต่อของอิหม่ามเกิดซึ่ซลาด ทำให้อิหม่ามถึงกับเปลี่ยนความคิดอย่างสิ้นเชิงในตอนแรกไม่เห็นด้วยกับอาหวัจจิกแตะหฺที่่จะถางสเรองเงงอ แต่ต่อนนี้ อิหม่ามถึงกับไปหาอาหวัจจิกแตะหฺที่่บ้านของลุงเอง อิหม่ามได้รับปากกับอาหวัจจิกแตะหฺ ว่าจะนัดชาวบ้านให้มาประชุมเกี่ยวกับการถางสเรองเงงอ

ก่อนที่อิหม่ามจะประกาศและนัดชาวบ้านให้มาประชุมเกี่ยวกับการถางสเรองเงงอ เขาก็เกิดอาการเหมือนคนป่วยหนัก นักเขียนบรรยายให้เห็นถึงภาพหลอนในใจที่เกี่ยวข้องกับนกและการฆ่าที่รักด้วยความทารุณ การบรรยายนี้ทำให้เห็นว่าอิหม่ามรู้สึกผิดบาปกับการกระทำของตัวเองมาก เขาล้มป่วย อาการตื่นตกใจเหมือนคนผีเข้า แล้วสลบไป ชาวบ้านเชื่อว่าเขาถูกผีเข้า แต่ลุงแตะหฺเชื่อว่าเป็นอาการป่วยที่จะต้องพาไปหาหมอ อย่างไรก็ตาม ความคิดของอาหวัจจิกแตะหฺก็ถูกปฏิเสธจากคนที่เชื่อว่ามีผีเข้า ทุกคนเชื่อว่าอาหวัจจิกแตะหฺน่าจะไปทำอะไรให้ผีป่าผีเขาตนใดโกรธ จึงลงโทษเขา หมอผีคนหนึ่งเชื่อว่า อุเชิงได้เข้าทรงและอ้างว่ารู้ว่ามีผีนั้นมาจากไหน เขาได้พาชาวบ้านไปทำพิธีเซ่นไหว้ที่สเรองเงงอ แต่นอกจากอิหม่ามจะไม่หายป่วยแล้ว ยังเสียชีวิตในตอนจบและถูกขานัน้ที่ถูกปล่อยให้อยู่อย่างที่มีนเคยอยู่

อาหวัจจิกแตะหฺ แม้ว่าจะเป็นผู้สร้างปัญหาหรือความขัดแย้งให้กับเรื่อง เขาเป็นชายหัวก้าวหน้าที่ต้องการแก้ไขอุปนิสัยของชาวบ้านที่ขี้เขียง และใช้ชีวิตไปวัน ๆ กับกิจกรรมที่ไม่ก่อให้เกิดประโยชน์ใด ๆ ในทางเศรษฐกิจ ซึ่งสำหรับมาเลเซียในยุคทศวรรษ 2510 นั้น เป็นแนวความคิดที่ก้าวหน้า เพราะสังคมมาเลเซียที่กำลังจะก้าวสู่สมัยใหม่กำลังต้องการ เพียงแต่โจทย์ที่สำคัญก็คือ “ความก้าวหน้า” นั้นควรจะถูกออกแบบมาในทิศทางใด มีอะไรเป็นเข็มทิศชี้ทาง

โครงเรื่องและแบบจำลองของความขัดแย้ง

โครงเรื่องวางอาหวัจจิกแตะหฺให้เป็นคู่ขัดแย้งกับชาวบ้านทั้งหมู่บ้านที่ยังคงมกมายเชื่อในเรื่องภูตผี การเผยแพร่แนวความคิดของอาหวัจจิกแตะหฺจึงล้มเหลวและถูกตั้งแ้งในเวลาต่อมา เขาเคยริเริ่มก่อตั้งสหกรณ์ประเภทต่าง ๆ เพื่อให้ชาวบ้านได้มีทุนผลกำไร และรายได้ช่วยเหลือกันเอง แต่อุปนิสัยที่ไม่แปรเปลี่ยนของชาวบ้านก็ทำให้สหกรณ์ล้มเลิก แทนที่จะพิจารณาถึงสาเหตุของความผิดพลาดนั้น ตัวละครกลุ่มหนึ่งกลับหันมาตั้งแ้งกับอาหวัจจิกแตะหฺ แล้วตีค่าเขาว่าเป็นคนพ้อเจ้อ ไร้สาระ และเห็นแก่ตัว กระทั่งเมื่อเขามีแนวคิดที่จะโค่นถางสเรองเงงอ เขาก็ถูกกล่าวหาว่าเสียสติ

“ภูเขาอถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กักับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

นิยายเรื่องนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2516 ฮาร์รี อเวลิง ผู้เขียนคำนำให้หนังสือเล่มนี้ฉบับภาษาอังกฤษ พิมพ์เมื่อ พ.ศ. 2522 ว่า สเรอเงอเงอเป็นนิยายชิ้นที่ดีที่สุดเท่าที่ชะห์นอนเขียนมาในขณะนั้น อเวลิง อธิบายว่า ฉากในเรื่องนี้เป็นฉากเดียวกับที่เกิดในนิยายหลายเรื่องของเขา คือตำบลชิก ในรัฐเคดะห์ที่ชะห์นอนถือกำเนิดนั่นเอง ชุมชนนี้เป็น “บ้านป่าเมืองเถื่อน” ตั้งอยู่บริเวณชายแดนภาคตะวันออกของรัฐเคดะห์กับเปอร์ลิส บริเวณดังกล่าวเป็นที่ดอน ชาวบ้านตักน้ำจากแม่น้ำมาทำนาในหุบเขา เดวิด แบงคส์ นักวิชาการด้านสังคมศาสตร์ชาวอเมริกัน กล่าวถึงเศรษฐกิจของชุมชนแถบนี้ว่าเป็นแบบไร่นาผสม พืชหลักที่ปลูกคือข้าว ผลไม้ และยางพารา แต่ละครอบครัวมุ่งหมายเพียงปลูกข้าวพอเลี้ยงตัว บนที่นาประมาณเกือบ ๆ 2 ไร่เท่านั้น

บนฉากที่มีภูมิหลังเป็นเรื่องจริงที่สัมพันธ์กับแผ่นดินมาเลเซียเช่นนี้ทำให้ผู้อ่านสามารถเชื่อมโยงไปได้ว่า ชะห์นอนคงจะไม่ได้สร้างชุมชนเชิงเขาสเรอเงอเงอขึ้นมาลอย ๆ อย่างแน่นอน หากแต่ย่อมมีบางส่วนที่เขาต้องการสะท้อนถึงปัญหาของชุมชนซึ่งเขาได้เติบโตมาด้วย ที่สำคัญเป็นการสะท้อนปัญหาเพื่อที่จะนำเสนอผู้อ่านถึง “การแก้ปัญหา” ซึ่งเป็นมุมมองและโลกทัศน์ที่ชะห์นอนต้องการสื่อสารถึงประเทศมาเลเซียด้วย โดยเฉพาะมาเลเซียตั้งแต่ทศวรรษที่ 2510 - 2520 ที่กำลังพัฒนาตัวเองให้กลายเป็นมาเลเซียสมัยใหม่ ซึ่งมีศาสนาเป็นเครื่องมือ ชะห์นอนวางคู่ขัดแย้งสองฝ่าย ฝ่ายหนึ่งคือแนวคิดสังคมนิยมที่เป็นอิทธิพลจากพรรคคอมมิวนิสต์ ฝ่ายหนึ่งคือวิถีปฏิบัติดั้งเดิมของชาวบ้านที่ยังเชื่อในภูตผีสิ่งมงบายไร้เหตุผล โดยเขาเสนอให้ใช้ “ศาสนาอิสลาม” เป็นทางออกจากความขัดแย้งนั้น ทั้งนี้ อาจเป็นเพราะนิยายเรื่องนี้สนับสนุนแนวทางการใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือเพื่อนำพาประเทศเข้าไปสู่ความเป็นมาเลเซียสมัยใหม่ (โดยมีชุมชนเชิงเขาสเรอเงอเงอเป็นภาพจำลอง) ในปีเดียวกับที่ตีพิมพ์จำหน่ายครั้งแรกนั่นเอง สเรอเงอเงอของเขาก็ได้รับรางวัลหนังสือแห่งชาติ

ชะห์นอนกับการเมืองนั้นสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด ไม่ต่างอะไรกับวรรณกรรมมาเลเซียสมัยใหม่กับการเมืองสมัยใหม่ที่มีพัฒนาการมาตั้งแต่ยุคต้น และมาเห็นได้ชัดในคริสต์ศตวรรษที่ 1960 ซึ่งแทบจะมีความเป็นมาที่ไม่ผิดแผกจากกรณีวรรณกรรมไทยกับการเมือง ที่วรรณกรรมก้าวขึ้นมามีความหมายต่อการเมืองและสังคมร่วมสมัยในช่วง 14 ตุลาคม 2516 และ 6 ตุลาคม 2519 แต่อย่างใด ผลงานเรื่อง Shit ซึ่งเป็นนิยายเล่มล่าสุดของเขา (2542) ยังเกี่ยวข้องกับการวิพากษ์วิจารณ์การเมือง จนกระทั่งถูกรัฐบาลสั่งระงับการเผยแพร่ในที่สุด

โดยส่วนตัวของชะห์นอนเองนั้น นอกจากเป็นนักเขียน เป็นนักวิชาการด้านอักษรศาสตร์ และเป็นผู้บริหารองค์กรทางด้านศาสนาในฐานะ “ผู้อำนวยการศูนย์อิสลาม” แล้ว เขายังเป็นนักการเมืองด้วย โดยสังกัดพรรคปาส (Parti Islam Se - Malaysia : PAS) พรรคที่ส่งเสริมแนวทางการเมืองแบบศาสนาอิสลาม ซึ่งเป็นพรรคการเมืองที่ชนะเลือกตั้งยาวนานในเขตรัฐมาเลเซียตอนเหนือ แน่นนอนว่านี่ย่อมทำให้เราเห็นอุดมการณ์ในงานเขียนของชะห์นอนได้โดยปริยาย โดยเฉพาะในเรื่อง *ภูเขาอากรรท์* นั้น ชะห์นอนไม่ปิดบังแต่อย่างใดที่จะเสนอแนะให้ศาสนาอิสลามกลายเป็นทางออกจากปัญหาความขัดแย้ง

ผู้อ่านจะสังเกตได้ว่า ชะห์นอน สร้างตัวละครเอกอย่างอาหวังจิกแต่ะห์ให้มีลักษณะก้ำกึ่งระหว่างการเป็นนักอุดมคติและนักต่อสู้ผู้ไร้เดียงสาที่คิดและแสดงออกอย่างซื่อ ๆ น่าเสียที่เขาเล่าถึงจะซุกซ่อนเอาไว้ด้วยการบรรยายในสองลักษณะนี้แทบจะตลอดทั้งเรื่อง ดังตอนหนึ่งที่แกรู้สึกโมโหที่ไม่มีชาวบ้านคนไหนร่วมมือกับแกไปกางป่าบนภูเขาจิกแต่ะห์จึงถือขวานขึ้นไปกางป่าเพียงคนเดียว ตอนหนึ่ง ชะห์นอน บรรยายว่า

“อาหวังจิกแต่ะห์ยกมือขึ้นปิดหน้า...แกนี่ถึงรูปร่างน่าเกลียดของสเรอเงอเอ แกเฟ่งให้รูปลักษณ์น่าเกลียดนั้นเล็กลง เล็กลง จนแกยกมันได้ด้วยมือข้างเดียว แกกระซอกตันตะเคียนทองจากสเรอเงอเอ ลูกกระจิวหลิว โยนลงในหุบเขา เต็ดเถาว์ลัยที่เกาะอยู่ตามลำต้นแกทำงานไปเรื่อย ๆ ไม่สนใจว่าทำได้มากเท่าไรแค่นั้น แกเหวี่ยงขวานฉับเดียว ตันตะเคียนทองก็ล้มลงทำความเคารพแม่พระธรณี แกยืนท่ามกลางไม้ที่ล้มระเนนระนาด รู้สึกตัวแกช่างสูงใหญ่เหมือนยักษ์ฯ”

(ชะห์นอน อหมัด, 2543 : 66)

หากดูผิวเผินจะเห็นได้ว่าการบรรยายภาพในจินตนาการของจิกแต่ะห์ให้ความสำคัญกับความรู้สึกภายในของตัวละครที่ตระหนักถึงอุดมการณ์และการกระทำของตนเองว่าเป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่เป็นอย่างมาก หากจะเปรียบเป็นภาพยนตร์ ผู้อ่านจะรู้สึกเหมือนกล้องกำลังจับไปที่ภาพของพระเอกของเรื่องในมุมเงย ทำให้เห็นภาพตัวละครที่สูงใหญ่ ยืนจังก่าอยู่เหนือภารกิจที่ได้จัดการไปเสร็จสิ้นแล้ว ภาพดังกล่าวนี้ยังชวนให้คิดถึงความตระหนักของนักสังคมนิยมที่มีความมุ่งมั่นและมุ่งหมายที่จะเปลี่ยนแปลงสังคมแบบถอนรากถอนโคน ต้องการจะพลิกเปลี่ยนสังคมที่ตนได้ปฏิบัติการอยู่นั้นจากหน้ามือเป็นหลังมือ

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะหนอน อหmidt กับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

อย่างไรก็ดี ดังกล่าวแล้วว่าในอีกมุมหนึ่ง ภาพนี้อาจจะเป็นภาพล้อเลียนได้พอ ๆ กับที่มันอาจจะเป็นภาพที่ชื่นชมยกย่องได้ เพราะมันเป็นเพียงภาพในจินตนาการ อีกทั้งเมื่อพิจารณาจากน้ำเสียงของการเล่าเรื่องและการบรรยาย ผู้อ่านจะพบว่า การให้ภาพจิกแตะห์กับภารกิจอันยิ่งใหญ่ของเขานั้น ชะหนอน จะบรรยายให้ดูล้นเกิน ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือการวิพากษ์วิจารณ์นักเคลื่อนไหว หรือปัญญาชนสังคมนิยมในยุคนั้นถึง “ความฝันใฝ่ที่ใหญ่เกินตัวและเป็นไปไม่ได้ยาก” นั่นเอง ในเรื่องเราจะพบความพยายามอย่างหัวเสียของจิกแตะห์ ที่ฉายภาพสะท้อนไปถึงนักสังคมนิยมในสังคมมาเลเซียจริง ๆ ที่ฉุนเฉียว เอาแต่ใจตนเอง ค่อนข้างซื่อและไม่เฉลียวฉลาดในบางครั้ง ในแง่นี้ เราจึงจะพบว่าภาพบรรยายดังที่ปรากฏในข้อความข้างต้น เป็นภาพที่ต้องการเสียดสีหรือล้อเลียนมากกว่าที่จะชื่นชมยกย่อง

ด้วยเหตุนี้ จิกแตะห์จึงเป็นตัวแทนของนักสังคมนิยมในมาเลเซีย ที่ “ฝันไกลแต่ไปไม่ถึง” แม้ชะหนอนจะสร้างเขาขึ้นมาเป็นตัวละครเอก แต่มันก็เหมือนตัวละครเอกนักสังคมนิยมในสังคมมาเลเซียยุค 1950 - 1970 จริง ๆ คือไม่สามารถพลิกฟ้าพลิกแผ่นดินสังคมมาเลเซียให้กลายเป็นสังคมนิยมดังฝันได้

ขณะเดียวกัน ตัวละครจำนวนมากในเรื่องนี้ก็เป็นตัวแทนของคนเชื้อสายมาเลย์ที่ยังครองชีวิตอยู่บนครรลองแบบเก่า ๆ ที่เฉื่อยช้าและไร้พลังขับเคลื่อนในชีวิตใด ๆ มีความอิสระเสรีที่จะสะดวกสบายและง่าย ๆ ตามครรลองซึ่งบรรพชนได้ถ่ายทอดมา แต่สิ่งเหล่านี้ก็เป็นอุปสรรคของการพัฒนาสู่ความเป็นสมัยใหม่ ชะหนอนเองก็ดูจะไม่เห็นด้วยกับลักษณะเช่นนี้เลย ดังนั้นพร้อม ๆ กับที่วาดภาพเสียดสีนักสังคมนิยมอย่างจิกแตะห์ ผู้เขียนก็ล้อเลียนกับความลำหลังมกายของวิถีชาวบ้านอีกด้วย ดังตอนหนึ่งที่อิหม่ามฮามัดล้มป่วยลง จิกแตะห์ก็มีความคิดที่จะบอกภรรยาและชาวบ้านให้พาอิหม่ามไปโรงพยาบาล แต่เขาก็เคยเจ็บปวดกับการที่เคยเสนอความคิดเห็นตรงข้ามชาวบ้านมาหลายครั้งแล้ว จึงปล่อยให้อิหม่ามถูกรักษาโดยหมอผีที่มั่งมายนั่น กระทั่งฮามัดต้องตายไปก่อนเวลาอันควร ตอนหนึ่ง ชะหนอนบรรยายภาพล้อเลียนหมอผีว่า

“เขา (หมอผี) กระโดดขึ้น ท่าทางเหมือนหนุมาน วารนผู้ช่วยของพระราม ซึ่งตื่นตระหนกเพราะไฟที่เขาจุดเผาวงทศกัณฐ์ อุเชิงเริ่มกระโดดโลดเต้นไปรอบร่างแน่นิ่งของอิหม่ามฮามัด เรียกอะไรบางอย่างให้มาจากภูเขาสูงใหญ่โตและอัปลักษณ์ เขากะโดดไปเรียก

ที่ชาวบ้าน ท่าทางที่เข้มแข็งค่อยคลายลง จากนั้นก็กระโดดกลับเข้าไป
ในห้องน้ำ และเดินไปรอบ ๆ เหมือนหมุนวน”

(ชะห์นอน อหมัด, 2543 : 102)

ภาพบรรยายนี้ นอกจากมุ่งเสียดสีความมั่งงายของหมอผีและชาวบ้านแล้ว
ยังจะแสดงให้เห็นว่าในวิถีคิดของผู้เขียนเองก็เจ็บปวณาไว้ด้วยวิถีความคิดแบบชาวบ้าน
ดั้งเดิม เรื่องบรรยายภาพตัวละครหมอผีโดยเปรียบเปรยกับตัวละครในวรรณกรรม
ที่ประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้รับมาจากอินเดียอันมีรากฐานมาจากศาสนาฮินดู
และพราหมณ์ ด้วยเหตุนี้การที่จะชำระความคิดความเชื่อให้กลายเป็นแนวใดแนวหนึ่ง
อย่างบริสุทธิ์จึงอาจจะเป็นไปไม่ได้ แง่นี้จึงเป็นการวิพากษ์ตัวละครจึกแตะห์ และวิพากษ์
ตัวเองของผู้เขียนไปพร้อม ๆ กัน

ภาพของความมั่งงายดังกล่าวฝังแน่นเป็นวิถีชีวิตและวิถีความเชื่อของตัวละคร
ชาวบ้านหลายต่อหลายตัว เรื่องจึงทำให้ตัวละครเหล่านี้กลายเป็นตัวละครปฏิบัติกับตัว
ละครเอก ผู้เป็นปฏิมาของนักปฏิวัติสังคมนิยมซึ่งต้องการให้ผู้คนละทิ้งความเกียจคร้าน
และความมั่งงาย ทั้งควรเดินเข้าไปสู่แสงสว่างแห่งเหตุผลและวิทยาศาสตร์ตามที่
นักสังคมนิยมให้การเชิดชู ชะห์นอนดูเหมือนไม่ลังเลที่จะสร้างตัวละครชาวบ้านเป็นคู่
ขัดแย้งหลักของสังคมนิยม เขาให้ชาวบ้านวิจารณ์ความต้องการพลิกเปลี่ยนสภาพภูเขา
ให้เป็นที่เพาะปลูกของจึกแตะห์ว่าเป็นสิ่งสะท้อนถึงความละโมภโลกมากของจึกแตะห์
และภรรยา ตอนหนึ่งผู้เขียนให้ชาวบ้านวิพากษ์จึกแตะห์ว่า “เป็นตาแก่เจ้าเล่ห์” ที่ไม่เคย
มีความพอเพียงในชีวิต

“มีแผนนั้นแผนนี้อยู่เรื่อย เดียวก็สหกรณ์ทำศพ เดียวก็
สหกรณ์ป่วย เดียวก็ไปจับปลาในบ่อบนภูเขา...ละโมภโลกมาก แทนที่
จะเลิกทำงาน เพราะถึงยังไ้ก็เอาอะไรติดตัวไปไม่ได้ กลับถอดส่าห์ปลุก
ผักหญ้าไว้รอบบ้าน...ไม่เคยซื้อแม่แต่น้ำมันมะพร้าวจากร้านของคนจีน”

(ชะห์นอน อหมัด, 2543 : 73)

ข้อความข้างต้นคือการเสียดสีให้เห็นความเกียจคร้านและวิถีคิดที่ล้าหลังของ
ชาวบ้านในดงลึกแห่งภูเขาอาถรรพ์ การเสียดสีเช่นนี้ยืนอยู่บนพื้นฐานที่ว่า ชาวบ้านเหล่านี้
แม้ว่าจะต้องถึงขั้นเปลี่ยนแปลงวิถีไปสู่การผลิตขนาดใหญ่แบบสังคมนิยม แต่พวกเขาก็ไม่
ควรจะนั่งดูอายุอยู่กับความเกียจคร้านและเรียบง่าย ชะห์นอนได้พยายามแสดงให้เห็นว่า
ทั้งวิถีเก่าและวิถีใหม่ล้วนแล้วแต่ไม่เหมาะสมกับสังคมมาเลเซียทั้งสิ้น

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กักับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

อย่างไรก็ดี ใจจะควรเลือกเอาแค่การ “เปลี่ยน” หรือ “ไม่เปลี่ยน” เท่านั้น ชะห์นอน ยังบอกว่า ถ้าจะเปลี่ยนควรจะเปลี่ยนอย่างไรอีกด้วย เขาเห็นว่า ศาสนาอิสลามซึ่งประเทศมาเลเซียได้สมทานเป็นแนวทางในการพัฒนาประเทศคือทางออก แต่เป็นทางออกที่ผู้นำศาสนาจะต้องมีความมั่นคง กล่าวคือ ไม่โยกโย้โลเลต่อความเห็นอันรบกวนอื่น ๆ ดังเช่น ความมั่งงายไร้เหตุผล อันเป็นวิถีเก่าแก่ซึ่งชาวบ้านสืบทอดกันมา ความมั่งงายไร้เหตุผลนี้ จะเปรียบไปแล้วก็เหมือนกับสภาวะความมืดที่ครอบงำชาวบ้านอยู่ แต่สำหรับชะห์นอนแล้ว ทางออกจากความมืด ไม่ใช่สังคมนิยมของอาหวังจี้กแต๊ะห์ แต่คือศาสนาอิสลามนั่นเอง

มาเลเซีย อิสลาม และการปรับปรนให้เป็นสมัยใหม่

สำหรับประเทศมาเลเซีย ศาสนาอิสลามได้ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในทางสังคมและการเมืองมาตั้งแต่ช่วงหลังทศวรรษ 2513 แพทริค จอร์รี่ ย้ำว่า ทศวรรษดังกล่าวนี้เป็นผลสืบเนื่องมาจากการรวมตัวเป็นสหพันธรัฐมาเลเซียในปี พ.ศ.2500 นั่นเอง ดังปรากฏในการให้คำจำกัดความตามกฎหมายของการเป็นพลเมืองมาเลเซียในบทบัญญัติของรัฐธรรมนูญที่นิยามองค์ประกอบของอัตลักษณ์ความเป็นชาวมลายูที่ว่า “เป็นบุคคลที่นับถือศาสนาอิสลาม” นับตั้งแต่ได้รับเอกราชในห้วงเวลาดังกล่าว ความเป็นคนมลายูจึงสัมพันธ์กับความเป็นมุสลิมอย่างแน่นแฟ้น (แพทริค จอร์รี่, 2551 : 32 - 33)

เมื่อมหาธีร์ โมฮัมหมัด ได้ขึ้นดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีมาเลเซียในปี พ.ศ. 2524 เขาก็ได้ประกาศนโยบายเพื่อนำการเปลี่ยนแปลงโดย “ให้อิสลามเป็นหัวใจแห่งวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจและด้านอื่น ๆ” ในการกล่าวเปิดงานสัมมนาเยาวชนอิสลามนานาชาติเมื่อเดือนสิงหาคมปีเดียวกัน มหาธีร์ตอกย้ำกับเยาวชนว่าศาสนาอิสลามจะไม่เพียงแต่เป็นปัจจัยในการพัฒนาจิตวิญญาณของมุสลิมเท่านั้น แต่ยังมีบทบาทในกิจกรรมด้านสังคม เศรษฐกิจอีกด้วย (Mohammad, Mahathir, 1986 : 10 - 12) มีการจัดสัมมนาอย่างเป็นทางการในเรื่อง “แนวคิดเกี่ยวกับการพัฒนาในศาสนาอิสลาม” (Hooker, Virginia M. 2004 in Barnard, Timothy P, 2004 : 157) ต่อมา 3 ปีหลังจากนั้น รัฐบาลก็แถลงใช้นโยบายการเปลี่ยนแปลงไปสู่อิสลาม เน้นการเผยแพร่และถ่ายทอด “ค่านิยมแบบอิสลาม” รัฐส่งเสริมให้สื่อมวลชนดำเนินรอยตามนโยบายดังกล่าว ยังผลให้รายการวิทยุและโทรทัศน์มีรายการที่เกี่ยวกับศาสนาเพิ่มมากขึ้น (บาร์บารา และลีโอนาร์ด วัตสัน, อันดาญา, 2549 : 548) ควรกล่าวไว้ด้วยว่า หลังการสนับสนุนการเมืองแบบอิสลามหรืออิสลามานุวัตรอย่างชัดเจนเมื่อได้ขึ้นดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี มหาธีร์ ยังได้ตั้งตัว

อันวาร อิบราฮิม อดีตผู้นำขบวนการยุวชนมุสลิมแห่งมาเลเซีย หรือ Angkatan Belia Islam Malaysia : ABIM เข้าร่วมรัฐบาลด้วย ซึ่งเป็นที่รับรู้กันว่า ขบวนการ ABIM นี้เคยมีบทบาทในการใช้อุดมการณ์ศาสนาอิสลามเคลื่อนไหว ในช่วงหลังเหตุการณ์จลาจลทางชาติพันธุ์เมื่อ พ.ศ. 2512 โดยขบวนการซึ่งอันวารเป็นผู้ก่อตั้งและผู้นำคนแรกมีเป้าหมายชัดเจนในการส่งเสริมจริยธรรมอิสลามและฟื้นฟูการนำอิสลามมาปฏิบัติในวิถีชีวิตของมุสลิม นอกจากนั้น อันวารยังสนับสนุนความเป็นชาตินิยมมลายูโดยการเป็นผู้นำนักศึกษาประท้วงต่อต้านการใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ และเสนอให้ใช้ภาษามาเลเซียแทน นอกจากนั้นเขายังเข้าร่วมต่อสู้กับขบวนการผู้ยากไร้และถูกเอารัดเอาเปรียบในรัฐตอนเหนือของมาเลเซียด้วย

การส่งเสริมจริยธรรมอิสลามและฟื้นฟูการนำอิสลามมาปฏิบัติในวิถีชีวิตของมุสลิมในช่วงทศวรรษ 2510 ถือเป็นกระแสทางสังคมมาเลเซียที่สำคัญกระแสหนึ่ง ภูเขาอาถรรพ์ เองก็เป็นที่ชัดเจนว่ามุ่งบวรวรรณาตนเองเป็นเครื่องหมายและเครื่องมือหนึ่งในการส่งเสริมให้อิสลามกลายเป็นวิถีชีวิตแบบมาเลเซียด้วย ชะห์นอน ฉายภาพชาวบ้านที่อยู่กันตามมีตามเกิด เรื่องกล่าวถึงการละหมาดแต่น้อย แม้กระทั่งโต๊ะอิหม่ามเองแม้จะมีความรู้ทางศาสนามากกว่าผู้อื่น แต่ศาสนาอิสลามสำหรับเขาเป็นแต่เพียง “พิธีกรรม” เท่านั้นหาใช่วิถีชีวิต

การดึงอันวารผู้นำขบวนการเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐบาลนายมหาธีร์ จึงสะท้อนให้เห็นความตั้งใจที่จะเปลี่ยนแปลงมาเลเซียเป็นสังคมมุสลิมที่ใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการเยียวยาสังคมหลังเกิดวิกฤตอัตลักษณ์และวิกฤตสังคม / เศรษฐกิจขนานใหญ่ในห้วงเวลานั้น ศาสนาอิสลามกลายเป็นความหวังในการแก้ปัญหาการคอร์รัปชัน ความเกียจคร้าน การบูชาวัตถุ การใช้ยาเสพติด พฤติกรรมสำส่อนและการผิดเพศต่อผู้มีสายเลือดใกล้ชิด รวมทั้งการละเมิดสิทธิเด็ก ซึ่งจะพบในกลุ่มชาวมลายูมากกว่าชนเชื้อชาติอื่น ๆ (Hooker, Virginia M, 2004 in Barnard, Timothy P, 2004 : 158) จะเห็นได้ว่าวาทกรรมเกี่ยวกับศาสนาอิสลามในประเทศมาเลเซีย นั้นถูกชี้นำโดยนักการเมืองมากกว่านักการศาสนา โดยมีนักเขียนเป็นผู้สนับสนุน และสาธิตนโยบายให้เห็นเป็นรูปธรรมผ่านการเล่าเรื่องสมมติ

ความเป็นจริงนี้ชี้ให้เห็นถึงความเป็นศาสนากาเมืองของอิสลามในมาเลเซียที่มีเอกลักษณ์ กล่าวคือเป็นศาสนาในแบบที่เวอจินเนีย ฮุกเกอร์ เรียกว่า “ศาสนาแบบพลเมือง” (Civic Religion) ที่เน้นทางโลกย์มากกว่าทางธรรม กล่าวคือ ผู้นำมาเลเซียเรียกร้อง

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กัับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

ให้มีการประยุกต์หลักศาสนาอิสลามเพื่อเป็นเครื่องมือในการแก้ไขปัญหาสังคม หลักการศาสนาจึงเปรียบเสมือนหลักศีลธรรมสำหรับการดำเนินชีวิตทางโลกย์ ไม่ได้เป็นหลักญาณวิทยาทางศาสนาที่มีความหมายถึงโลกหน้า แต่ให้เน้นสิ่งที่อิสลามสามารถก่อให้เกิดผลในห้วงกาลและเทศะของปัจจุบันเป็นที่สุด

ลักษณะเด่นเช่นนี้อาจจะมีรากเหง้ามาจากวิถีในการเติบโตของชีวิตและการศึกษาของมหาธีร์และอันวาร์ ที่ได้รับการศึกษาในระบบการศึกษาแบบตะวันตก คือ มหาธีร์สำเร็จการศึกษาจากวิทยาลัยด้านการแพทย์ที่สิงคโปร์ ส่วนอันวาร์นั้นก็ไม่ได้เรียนปอเนาะ หากแต่สำเร็จการศึกษาจากวิทยาลัยรัฐ คือ วิทยาลัยกัวลาแกงซา มหาวิทยาลัยมาลายา (University of Malaya : UM) จึงเป็นดังที่แพทริก จอร์รี่ กล่าวไว้ว่า แทนที่แนวทางแห่งอิสลามานุวัตรของมาเลเซียจะถูกกำหนดจากนักวิชาการศาสนาอิสลาม การณ์กลับกลายเป็นว่า ถูกกำหนดจากนักการเมืองที่เป็นผลผลิตของระบบการศึกษาตะวันตก (แพทริก จอร์รี่, 2551 : 35)

อาจกล่าวได้ว่า การประยุกต์ให้ศาสนาอิสลามมีความสำคัญในฐานะเครื่องมือทางโลกย์ หรือเป็นศาสนาพลเรือนของมหาธีร์นั้นได้ยกระดับจนศาสนาอิสลามกลายเป็น “อุดมการณ์ทางเลือก” ให้มาเลเซียใช้ตอบโต้ลัทธิจักรวรรดินิยม และลัทธิอาณานิคมสมัยใหม่ของตะวันตกแทนที่จะใช้ทฤษฎีและภาษาของลัทธิมาร์กซ์ที่เป็นอุดมการณ์ในการเคลื่อนไหวต่อต้านลัทธิอาณานิคมของบรรดาอดีตประเทศอาณานิคมในโลกที่สามทั้งหลาย ซึ่งมหาธีร์และอันวาร์ก็แสดงความเป็นปฎิบัติกับแนวคิดดังกล่าวนี้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะอันวาร์นั้น บทความจำนวนหนึ่งในหนังสือ The Asian Renaissance (1996) ของเขาตอบโต้และแสดงจุดยืนในเรื่องนี้อย่างชัดเจน เขาเห็นว่ามาร์กซ์นิยมนิยมเป็นหนทางสุดขั้ว ขณะที่ศาสนาอิสลามเป็น “ทางสายกลาง” ที่จะตอบสนองวิถีทางโลกย์ตอบโต้กับการครอบงำของอาณานิคมได้เป็นอย่างดี แม้กระทั่งในด้านเศรษฐกิจ อิสลามก็เป็นทางออกได้ บนหลักความเชื่อที่ว่านโยบายทางเศรษฐกิจ “ต้องทำให้เกิดความสมดุลระหว่างพลังของระบบตลาดและการแทรกแซงอย่างละมุนละไม” อันวาร์ได้หยิบยกเอาหลักการทางศาสนาอิสลามที่สนับสนุนแนวคิดทางเศรษฐกิจดังกล่าวขึ้นมาอธิบาย เขาเห็นว่า “บางทีคงไม่มีศาสนาอื่นใดที่มีความเชื่อมั่นในระบบตลาดมากไปกว่าศาสนาอิสลาม” (อันวาร์ อิบรอฮิม, 2545 : 102 - 103) การที่มีทางเลือกในการตอบโต้จักรวรรดินิยมและอาณานิคมตะวันตกที่แตกต่างไปจากผู้นำประเทศเพื่อนบ้านบางส่วนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และเอเซียนี่เองทำให้ในช่วงทศวรรษ 2530 มหาธีร์จึงส่งเสียงในฐานะผู้นำของโลก

ที่สามที่ตอบโต้กับตะวันตกอย่างแข็งกร้าว และเรียกร้องให้ประเทศมุสลิมร่วมกันฟื้นฟูค่านิยมแบบอิสลามขึ้นมา

จากที่กล่าวมา จะเห็นได้ว่ากระบวนการทางการเมือง และสังคมเหล่านี้อาจเรียกได้ว่าเป็นกระบวนการเพื่อเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่ของมาเลเซีย (Malaysian modernization) ภายหลังจากที่ได้รับเอกราชและเกิดวิกฤตอัตลักษณ์ทางสังคมการเมือง กระทั่งเกิดเหตุจลาจลทางชาติพันธุ์จนเป็นผลให้สูญเสียชีวิตและทรัพย์สินผู้คนไปอย่างมากมาย วิกฤตอัตลักษณ์ดังกล่าวนำมาสู่การเกิดใหม่ของผู้นำรุ่นใหม่ และมโนทัศน์ทางสังคมการเมืองแบบใหม่ที่พยายามประสานความเป็นโลกียสากลเข้ากับความเป็นท้องถิ่น เพื่อแสวงหาที่อยู่ที่ยืนในสังคมโลกสมัยใหม่

ในทางทฤษฎี มาตราวัดการเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่นั้นมีอยู่อย่างหลากหลาย โดยเฉพาะในแง่ของการกลายเป็นสังคมทุนนิยมและอุตสาหกรรมนิยม ดังแนวคิดของแอนโทนี กิดเดนส์ ที่เห็นว่าสภาวะสมัยใหม่หมายถึง “โลกแห่งอุตสาหกรรม” โดยอุตสาหกรรมนิยมนั้นไม่ใช่เพียงแค่มิติทางสถาบันเท่านั้น คำว่า “อุตสาหกรรมนิยม” ของกิดเดนส์สื่อถึงความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีความหมายครอบคลุมไปถึงอำนาจของวัตถุและเครื่องจักรในกระบวนการผลิตอีกด้วย (Giddens, Anthony : 15)

ความเป็นสมัยใหม่ในทางเศรษฐกิจและสังคมของมาเลเซียนั้นอาจพิจารณาได้จากนโยบายในยุคสมัยของ มหาธีร์ ในช่วงทศวรรษ 2520 คือนโยบาย Look East, Vision 2020 และนโยบาย Multimedia Super Corridor นโยบายเหล่านี้มีความมุ่งหมายในการดึงดูดลงทุน และการลงทุนเพื่อการพัฒนา มาเลเซียให้เป็นประเทศที่ใช้เทคโนโลยีขั้นสูง เป็นประเทศอุตสาหกรรม และเป็นชาติที่มั่งคั่ง ในนามของ “มาเลเซียใหม่” อย่างไรก็ตาม สิ่งที่มาเลเซียต้องแลกมาก็คือความวิตกกังวล เนื่องจากความเป็นสมัยใหม่ดังกล่าว นั้น มี 2 ด้าน คือทั้งด้านบวกและด้านลบ ด้านบวกนั้น ความเป็นสมัยใหม่จะทำให้มาเลเซียมีพัฒนาการทางด้านเศรษฐกิจอย่างสูงได้ ส่วนด้านลบนั้นมีความปรวิติกลึงการล่อลวงละเมิด (ทางวัฒนธรรม) การครอบงำของกระบวนการกลายเป็นตะวันตกหรืออาการหวาดกลัวการปนเปื้อนพิษของวัฒนธรรมตะวันตก (Stevens, M : 80 - 81 in Cheng Khoo, Gaik, 2004 : 159)

อย่างไรก็ดี สภาวะของมาเลเซียที่อยู่กลางความตื่นเต้นและหวาดวิตกของความ เป็นสมัยใหม่ดังกล่าวนี้เองที่ก่อให้เกิดสภาวะที่ง่ายต่อการแพร่กระจายของอุดมการณ์ความเป็นมาเลเซียแบบ “อนุรักษ์นิยมใหม่” ที่ยอมรับความจำเป็นทางเศรษฐกิจในรูปแบบทุนนิยมในฐานะ “ความเป็นสมัยใหม่ที่ดี” และปฏิเสธผลกระทบทางวัฒนธรรม

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กักับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

ของสภาวะความเป็นสมัยใหม่ดังกล่าวในฐานะ “ความเป็นสมัยใหม่ที่เลวร้าย” ซึ่งเป็นการมอง เหมือนกับว่าสองสภาวะนี้แยกขาดออกจากกัน ทั้ง ๆ ที่ในความเป็นจริงแล้วมันเป็นเสมือน สองด้านของเหรียญเดียวกัน การปิดป้ายให้ความเป็นสมัยใหม่ที่อาจจะส่งผลให้เกิด “การครอบงำของการกลายเป็นตะวันตก” (colonizing Westernization) และ “การปนเปื้อนของความเป็นตะวันตก” (Westoxification) ซึ่งให้เห็นถึงผลของปฏิกริยาจากสิ่งที่เกิด เดนส์เรียกว่า “ผลสะท้อนกลับของสภาวะความเป็นสมัยใหม่” (The reflexivity of modernity) ซึ่งมันจะเป็นความรู้ที่สั่งก่งงงสับสนต่อความคิดเรื่องยุคสมัยของความรู้ ถึงแม้ว่ามันจะมีผลของความคิดนั้น ๆ อยู่อย่างมากมายก็ตาม (Gaik Cheng Khoo, 2004 : 159) ภาวะเช่นนี้รับกวนไม่เพียงแต่ต่อนักปรัชญาในสังคมหนึ่งใดเท่านั้น หากยังคุกรุ่นอยู่ในสมาชิกรวมของสังคมในฐานะปัจเจกบุคคลของยุคสมัยใหม่ด้วยเช่นเดียวกัน

อย่างไรก็ดี เกียก เซ็ง คู (Giag Cheng Khoo) นักวิชาการด้านมาเลเซียศึกษา กลับเห็นว่า การกลายเป็นตะวันตกหรือภาวะสมัยใหม่เป็นวิถีทางที่จะฟื้นฟู “adat” หรือ ขนบธรรมเนียมแบบมาเลเซียสำหรับนักเขียนหรือนักสร้างภาพยนตร์มาเลเซีย สอดคล้องกับ เอ็ม.สตีเวนส์ ที่เห็นว่า ธรรมเนียมประเพณีของมาเลเซียนั้นเป็นตัวกลางที่ทำหน้าที่ เชื่อมประสานระหว่าง “ความเป็นตะวันตก” และ “ความเป็นมาเลเซียที่เคร่งศาสนา” ในฐานะที่ธรรมเนียมประเพณีนั้นเป็นสิ่งที่ได้จัดเตรียมความรู้และสร้างจิตวิญญาณให้กับ กลไก (ของสังคมอุตสาหกรรม) สำหรับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ที่เหมาะสมของ วัฒนธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือขนบธรรมเนียมซึ่งหมายรวมถึงศาสนาอิสลามด้วยนั้น จะ ทำให้มาเลเซียกลายเป็นประเทศอุตสาหกรรมที่เติบโตไปบนเส้นทางของ “ทุนนิยม ที่มีหัวใจ” ขนบธรรมเนียมและศาสนาจะเข้ามาช่วยหนุนรั้งไม่ให้ทุนนิยมขาดไร้ซึ่ง จิตวิญญาณที่เอื้อต่อความเป็นมนุษย์ที่ดี

บทส่งท้าย

กระแสการฟื้นฟูอิสลามในมาเลเซีย จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นผลสะท้อนกลับของ สภาวะสมัยใหม่ดังกล่าวนี้เอง ภาวะความเป็นสมัยใหม่ที่นำมาซึ่งความงุนงง หวาดวิตก และไม่แน่ใจในองค์ความรู้โดยเฉพาะความหวาดวิตกในเรื่องอาณานิคมทางวัฒนธรรม แบบตะวันตกและการปนเปื้อนของความเป็นตะวันตก ถูกทดแทนด้วยการไขว่คว้า ศาสนาอิสลามที่เคร่งครัดมากขึ้น โดยเฉพาะในรัฐมาเลเซียตอนเหนือที่ติดกับพรมแดน ประเทศไทย เช่น รัฐกลันตันและตรังกานู ดังเราจะพบว่าในช่วงเวลาเดียวกับที่มหาธีร์และ อันวาร์พยายามพัฒนาพรรคอัมโน (The United Malays National Organisation :

UMNO) ให้มีภาพลักษณ์เป็นพรรคการเมืองอิสลามตามแนวทางการเดินสายกลางระหว่างทางโลกย์และทางธรรมนั้น พรรคการเมืองเล็ก ๆ (ที่เป็นคู่แข่งสำคัญของพรรค UMNO) อย่างพรรคอิสลามแห่งชาติมาเลเซีย (Parti Islam se Malaysia) หรือ (PAS) ก็เสริมสร้างพรรคตามรูปแบบของนักการศาสนาอิสลามแนวจารีต (Traditionalist form of Islam) มากขึ้น โดยพรรคการเมืองนี้มีฐานเสียงสำคัญอยู่ในรัฐกลันตันที่มีความใกล้ชิดทางภาษา วัฒนธรรม และเครือญาติกับชาวมลายูปัตตานีซึ่งมีพื้นที่ติดต่อกันอยู่ (แพทริก จอร์, 2551 : 37)

เอ็ม สตีเวนส์เสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า กระแสการฟื้นฟูอิสลาม การกลับไปสู่การรื้อฟื้นขนบธรรมเนียมในสังคมเมือง ตลอดจนประเพณีการมีภรรยาหลายคน ในมาเลเซีย ล้วนแล้วแต่เป็นปรากฏการณ์สะท้อนกลับของภาวะความเป็นสมัยใหม่มากกว่าจะเป็นสิ่งที่หมายถึง “ภาวะสมัยใหม่แบบทางเลือก” ที่ไม่ใช่ตะวันตก หรือเป็นภาวะแบบสังคมหลังสมัยใหม่ จึงจะไม่แปลกใจกับปฏิกิริยาแบบสมัยใหม่อยู่ในทุก ๆ ที่ในมาเลเซียเหมือนที่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตก ปฏิกิริยาต่อต้านสมัยใหม่เหล่านั้นไม่ได้ปรากฏอยู่นอกภาวะความเป็นสมัยใหม่ แต่ควรได้รับการพิจารณาในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของวิภาษวิธีแบบสมัยใหม่ เราควรต้องถามตัวเองว่ากลุ่มฟื้นฟูอิสลามในมาเลเซียสามารถเปรียบเทียบกับนักสอนศาสนาและกลุ่มเชิดชูชีวิต / ต่อต้านการทำแท้งในประเทศตะวันตก การมีอยู่ของกลุ่มเหล่านี้ก็มีเหตุผลมาจากแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยมแบบใหม่เช่นเดียวกันทั้งในมาเลเซียและตะวันตก ด้วยเหตุนี้เอง ความนิยมต่อพรรคปาส (PAS) ในรัฐกลันตันจึงเป็นกระบวนการของความเป็นมาเลเซียที่ได้พัฒนาตัวเองเข้าสู่ความเป็นสังคมสมัยใหม่ในช่วงทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา

พรรคปาสเป็นพรรครัฐบาลที่ปกครองกลันตันมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2502 เว้นวรรคแค่ช่วงเวลาสั้น ๆ ราว 9 ปีเท่านั้น การที่กระบวนการอิสลามานุวัตรได้แผ่ขยายไปทั่วสังคมมลายูอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ส่งผลต่าง ๆ ต่อวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวมลายู เช่นหนังตะลุงซึ่งเคยเป็นเครื่องหมายของวัฒนธรรมมลายูในโลกมลายูตั้งแต่อดีต แทบจะไม่มีหลงเหลืออยู่ในรัฐกลันตันอีกต่อไป เนื่องจากผู้นำทางศาสนาเห็นว่าขัดแย้งกับหลักการศาสนาอิสลาม การจัดแสดงในแต่ละครั้งจะต้องได้รับอนุญาตอย่างเป็นทางการจากรัฐบาลเท่านั้น สำหรับการแสดงที่ได้รับอนุญาตนั้นก็ต้องมีการลบล้างสัญลักษณ์ของแนวคิดเชิงศาสนาฮินดู - พุทธออกไปก่อน กระบวนการกลายเป็นสมัยใหม่ของมาเลเซียจึงสัมพันธ์กับความพยายามทำให้อิสลามบริสุทธิ์จากการปลอมปนของความเชื่ออื่น ๆ ยกเว้นความเชื่อเรื่องทูนิยมและการตลาด

“ภูเขาอาถรรพ์” และชะห์นอน อหมัด กับการกลายเป็นสมัยใหม่ในมาเลเซีย

เอกสารอ้างอิง

- เงินฝิง (เงินเป็ง). (2557). **เงินเป็ง ประวัติศาสตร์คู่ขนาน เรื่องเล่าเลขาธิการพรรคคอมมิวนิสต์มลายา**. แปลโดย ฉันทวีร์วี. กรุงเทพฯ : 6 ตุลารำลึก.
- ชะห์นอน อหมัด. (2543). **ภูเขาอาถรรพ์**. กรุงเทพฯ : คบไฟ.
- บาร์บารา วัตสัน อันดายา และลีโอนาร์ด วาย อันดายา. (2549). **ประวัติศาสตร์มาเลเซีย**. แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์. สงขลา : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- แพทริค จอร์รี่. (2551). “จาก ‘มลายูปัตตานี’ สู่ ‘มุสลิม’: ภาพหลอนแห่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในภาคใต้ของไทย, ใน ปริญา นวลเปียน (บรรณาธิการ). **นอกนิยามความเป็นไทย**. สงขลา : มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ และศูนย์ทะเลสาบศึกษา.
- อันวาร์ อิบราฮิม. (2545). **ปฐภพแห่งเอเชีย The Asian Renaissance**. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน. กรุงเทพฯ : คบไฟ.
- ฮาร์รี่ อเวลิง. (2543). “คำนำ” ใน ชะห์นอน อหมัด, **ภูเขาอาถรรพ์**. กรุงเทพฯ : คบไฟ.
- Hooker Virginia Matheson. (2004). “Malay and Islam in Contemporary Malaysia”. in Timothy P.Barnard. ed. **Contesting Malayness : Malay Identity Across Boundaries**. Singapore : Singapore University Press.
- Khoo, Gaik Cheng. (2004). **Gender, Modernity and the Nation in Malaysian Literature and Film (1980s and 1990s)**. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor Philosophy. The University of British Columbia.
- _____. (2006). **Reclaiming Adat; Contemporary Malaysian Film and Literature**. Singapore : UBC Press.
- Mohammad Mahathir. (1986). **Ucapan - Ucapan Dato's Seri Dr Mahathir Mo hammad 1981**. Kuala Lumpur : Arkib Negara Malaysia.
- Stivens, Maila. **Gender and Modernity in Malaysia In Gender, Modernity and the Nation in Malaysian Literature and Film (1980s and 1990s)**. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor Philosophy. The University of British Columbia.