

สวมบทคนในสนาม สะท้อนเสียงสนทนา เห็นต่างต่อกรณี “ฮญาบ” ปีตตานี

พรธีรา นาคอุไรรัตน์

บทคัดย่อ

“พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม” คือชื่อบทความของนักวิชาการและนักสื่อสารชื่อดังที่เผยแพร่ในโลกการสื่อสารหลังกรณีความขัดแย้งในกรณีการเรียกร้องขอคลุมฮญาบของผู้ปกครองนักเรียนโรงเรียนอนุบาลปัตตานีเกิดขึ้นได้ไม่นานและเป็นที่มาของบทความชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์หลักคือการชวนสนทนาในอีกมุมที่ตรงข้ามกับคำร้องขอข้างต้น โดยผู้เขียนจะทดลองสวมบทบาทเป็นคนในสนามทำหน้าที่สะท้อนเสียงแทนคนกลุ่มน้อยทางศาสนาชาติพันธุ์ วัฒนธรรมและจำนวนที่เป็นชาวพุทธ ชาวคริสต์ และคนอื่นๆ ในพื้นที่ชายแดนใต้ เพื่อสื่อสารกับสังคมและโดยเฉพาะกับพี่น้องมุสลิมชายแดนใต้ เพื่อเปิดพื้นที่สำหรับการสนทนาอย่างมีตรวร่วมแสวงหาทางออกในการอยู่ร่วมกันอย่างเข้าใจ เห็นอกเห็นใจและให้เกียรติกันบนเงื่อนไขของ “พื้นที่” และ “บริบท” สังคมความขัดแย้งรุนแรงถึงตายยึดเยื้อชายแดนใต้

คำสำคัญ: ศาสนาไม่ฆ่า, ชาตินิยมพุทธ, อิสลาม, ฮญาบ, คนกลุ่มน้อยทางศาสนา

วันที่ 5 มิถุนายน 2561 เมื่อข้าพเจ้าเห็นบทความของ ศิริโรตม์ คล้ามไพบูลย์ เรื่อง “พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม” ข้าพเจ้าสะดุดแวบแรกตั้งแต่ชื่อเรื่อง คือ รู้สึกเจ็บปวดไปกับชาวพุทธกลุ่มน้อยในพื้นที่ชายแดนใต้ และยังสะดุดยิ่งขึ้นเมื่อเห็นว่าผู้เขียนเป็นใคร และสำคัญต่อสังคมไทยอย่างไร การสะดุดประการแรกเกิดขึ้นในห้วงยามที่สถานการณ์ในโรงเรียนอนุบาลปัตตานียังคุกรุ่นจากกรณี “ฮญาบ” ที่ผู้ปกครองของนักเรียนกลุ่มหนึ่งเรียกร้องขอให้บุตรสาวได้คลุมฮญาบมาโรงเรียน ทว่าการเรียกร้องดังกล่าวกลายเป็นประเด็นที่สื่อ นักวิชาการ และสังคมไทยสนใจ

อันที่จริงที่ข้าพเจ้าสนใจและอยากชวน ศิริโรตม์ สนทนาเพราะอย่างแรกคือ เขาเป็นผู้แปลหนังสือที่ทรงคุณค่ามากชื่อว่า “รัฐศาสตร์ไม่ฆ่า” (2552) ของศาสตราจารย์ เกรน ดี เพจ ซึ่งเป็นหนังสือที่ทำทายนักคิด นักปฏิบัติการสังคม และนักอื่นๆ ว่า เราจะอยู่ร่วมกันได้อย่างไรโดยไม่ต้องฆ่ากัน และไม่ส่งเสริมวัฒนธรรมหรือ ความคิดใดๆ ที่จะนำไปสู่การฆ่ากัน และข้าพเจ้าก็คิดว่า เป็นหนังสือที่อยากชวนสังคมไทยอ่านอีกเล่มหนึ่ง โดยเฉพาะในช่วงเวลานับตั้งแต่เปิดภาคการศึกษาที่ 1/2561 เป็นต้นมา

ข้อตกลงเบื้องต้น

งานชิ้นนี้ เขียนจากมุมมองของคนทำงานในสนามสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ และเขียนในท่วงทำนองแบบนักมานุษยวิทยาที่ใช้มุมมองและประสบการณ์ของตนในการรับรู้โลกความเป็นจริงที่ได้สัมผัสตีความและเทียบเคียงกับความรู้และหลักฐานอ้างอิงต่างๆ เพื่อสะท้อนมุมมองในมุมที่อาจกล่าวได้ว่าไม่มีมิติของการเป็นคนในสนามชายแดนใต้ ทั้งนี้ ผู้เขียนไม่ได้หมายถึงว่าจะมีความชอบธรรมหรือสามารถอ้างความชอบธรรมในการเป็นตัวแทนของใครในพื้นที่ได้อย่างแท้จริง แต่ด้วยประสบการณ์ที่ทำงานในสนามอย่างต่อเนื่องในหลายปี ได้สนทนาได้ใช้ชีวิตคลุกคลีกับคนในพื้นที่จนไม่อาจปฏิเสธได้ว่าผู้เขียนเองก็ซึมซับรับรู้อารมณ์ความรู้สึกนึกคิดของพวกเขาไว้มาก และเมื่อมีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับผู้คนในพื้นที่ชายแดนใต้หลายประเด็น ผู้เขียนก็รู้สึกร่วมกับคนในราวกับว่าถูกกระทบไปพร้อมๆ กับคนในด้วย งานชิ้นนี้ จึงเขียนขึ้นจากความรู้สึกเกี่ยวข้องและได้รับการกระทบจากงานเขียนของ ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์ ในเรื่อง “พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม” ต่อปรากฏการณ์ “ฮิญาบ” ในโรงเรียนอนุบาลปัตตานี



เหตุผลในการเขียน

“พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม” คือชื่อของบทความที่นักวิชาการและนักการสื่อสารชื่อดัง คือ ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์ ที่อยู่ในส่วนกลางคือ กรุงเทพมหานคร เขียนเผยแพร่ในหนังสือพิมพ์ออนไลน์ที่มีผู้ติดตามเป็นจำนวนมาก ถ้อยความนั้นดูราวจะเป็นคำร้องขอหากแต่แฝงการบังคับกลายๆ ให้สังคมพุทธเปิดพื้นที่ให้อิสลาม หากพินิจเพียงผิวเผินก็มิได้เกินไปนักต่อการจะเรียกร้องให้สังคมไทยซึ่งคนส่วนใหญ่นับถือศาสนาพุทธพึงเปิดพื้นที่ให้กับเพื่อนร่วมชาติที่นับถือศาสนาที่ต่างไป แต่เมื่อพิศในรายละเอียดของข้อเขียนข้างต้นจะพบว่าผู้เขียนพาดพิงกรณีการสวมฮิญาบในปัตตานีซึ่งในเวลานี้เป็นกรณีพิเศษ ดังนั้น ชื่อบทความดังกล่าวจึงเป็นถ้อยความที่กรีดลงกลางหัวใจที่กำลังรู้สึกปวดร้าวของชาวไทยพุทธกลุ่มที่มีจำนวนน้อยในชายแดนใต้ ด้วยเป็นช่วงยามที่อารมณ์ ความรู้สึก และความมั่นคงปลอดภัยของชาวไทยพุทธกำลังถูกท้าทายอย่างรุนแรง เหตุเพราะพื้นที่แห่งอำนาจควบคุมดูแลพื้นที่สุดท้ายคือ “เขตพุทธาวาส” หรือ “วัด” แต่เป็นเขตพื้นที่ซึ่งมีโรงเรียนชื่อดังของจังหวัดปัตตานีตั้งอยู่กำลังถูกคุกคามและลดทอนอำนาจควบคุมด้วย “ฮิญาบ” ฝ่าคลุมศีรษะของสตรีมุสลิมที่ซึ่งในกรณีนี้หมายถึง การคลุมผมของเด็กนักเรียนในโรงเรียนหลังจากที่ผู้ปกครองมุสลิมบางคนได้เรียกร้องขอให้ลูกสาวของตนได้คลุมฮิญาบไปโรงเรียน หากแต่การเรียกร้องดังกล่าวกลายเป็นประเด็นที่ลุกลามบานปลายไปจนถึงขั้นที่มีการโต้กลับเพื่อช่วงชิงความได้เปรียบหรืออาจกล่าวได้ว่า “เอาชนะ” อีกฝ่ายหนึ่งอย่างเข้มข้นในเวลาต่อมา

ปรากฏการณ์ดังกล่าวกลายเป็นประเด็นวิพากษ์ถกเถียงในสังคมอย่างกว้างขวาง รวมทั้งงานเขียนของ ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์ ขึ้นดังกล่าวด้วย

**แต่ที่มองไม่เห็นอีกคือ พื้นที่ทางวัฒนธรรมประเพณีของชาวพุทธ
ที่หดแคบลงจนบางพื้นที่ไม่มีเหลืออยู่เลย
และนี่เป็นความอัดอั้นคับข้องใจ และเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่สนับสนุนอารมณ์
ความรู้สึกของชาวพุทธอย่างยิ่งให้ต้องหวงแหวน
“พื้นที่ทางวัฒนธรรม” แห่งสุดท้ายคือ “พื้นที่เขตพุทธาวาส”
ที่เป็นที่ตั้งของโรงเรียนอนุบาลปัตตานี**

ที่ว่าข้าพเจ้าเลือกที่จะสนทนากับบทความข้างต้น ด้วยเหตุผลสำคัญบางประการ ดังนี้

ประการแรก เพราะศิโรตม์ คือ ผู้แปลหนังสือเล่มสำคัญคือ รัฐศาสตร์ไม่ฆ่า นั้นหมายความว่าเจตนาของศิโรตม์ในการเขียนบทความดังกล่าวว่าจะมีกลิ่นอายของความตระหนักว่าสมควรปล่อยให้ ความขัดแย้งรุนแรงเลยเถิดไปจนถึงเกิดการฆ่ากันเพียงเพราะเหตุแห่งความแตกต่างทางศาสนา กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ข้าพเจ้าที่กักท้วงว่านอกจากศิโรตม์ จะไม่ปรารถนาเห็นการฆ่าแล้ว เขายังน่าจะเห็นอีกว่า พุทธศาสนามีแก่นธรรมที่ไม่สนับสนุนการฆ่าด้วยประการทั้งปวง ยิ่งกว่านั้น เขายังเห็นอีกด้วยว่า พลังธรรมของพุทธศาสนาต่อการอยู่ร่วมกันนั้นมืออยู่อย่างอุดม ด้วยถ้อยความที่เขาเขียนไว้ว่า “ศีลข้อแรกของพุทธศาสนาคือการห้ามฆ่า ธรรมที่พระศาสดาสอนพุทธบริษัทอันดับต้นจึงได้แก่ความอาทรและเคารพผู้อื่นอย่างที่สุด” และเป็นเหตุผลประการที่สองที่ข้าพเจ้าเลือกสนทนาด้วย

ประการถัดมา คือ ในข้อเขียนที่ศิโรตม์เขียนมีบางประเด็นที่ศิโรตม์มองเป็นมุมมองจากกระยะไกลหรือในบทความนี้ ข้าพเจ้าขออนุญาตผลักใส่ให้ศิโรตม์สวมบทบาทเป็น “คนนอกสนามสามจังหวัดชายแดนภาคใต้” ด้วยข้าพเจ้าทราบ ว่า ศิโรตม์ไม่ได้

ทำงานภาคสนามในชายแดนใต้มานาน จึงน่าจะพลาดข้อมูลบางอย่างในสนามไป ซึ่งก็น่าจะคล้ายๆ กับความคิดของใครหลายคนที่มีได้อยู่ใกล้ชิดกับสนามและอาจมีมุมมองต่อปรากฏการณ์ฮิญาบในโรงเรียนอนุบาลปัตตานีในทำนองเดียวกัน ในขณะที่ข้าพเจ้าเองจะทดลองสวมบทบาท “คนในสนาม” ด้วยหลายปีมานี้ข้าพเจ้าสามารถกล่าวได้ว่าเกาะติดการทำงานในสนามมากกว่าศิโรตม์ และข้าพเจ้าทำงานค่อนข้างใกล้ชิดกับผู้คนในสนามสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ทั้งกับพุทธและมุสลิมมาบ้าง ดังนั้น มุมมองกระยะใกล้ของข้าพเจ้าน่าจะทำให้บทสนทนาที่ศิโรตม์ชวนสังคมนั้นมีความใกล้เคียงกับข้อเท็จจริงในสนามมากขึ้น

ประการที่สี่ เมื่อพินิจโครงสร้างทางสังคมการเมืองวัฒนธรรมในชายแดนใต้ซึ่งประกอบด้วยคนส่วนใหญ่ที่เป็นมลายูมุสลิม คนส่วนน้อยที่เป็นชาวไทยพุทธ ข้าพเจ้าอาจจะเป็นคนอื่นๆ และเป็นคนที่ข้าพเจ้าเรียกว่า กลุ่มน้อยนิด (Micro minority) ด้วยข้าพเจ้านับถือศาสนาคริสต์ นิกายคาทอลิกและเป็นลูกหลานคนจีนซึ่งในพื้นที่ชายแดนใต้ คนกลุ่มนี้ไม่ค่อยเสี่ยงเท่าใดนัก แต่พวกเขาที่มีตัวตนดำรงอยู่ร่วมในสังคมและรับรู้รับทราบความเป็นมาเป็นไปในสังคมไม่น้อยไปกว่าคนอื่นอีกสองกลุ่มใหญ่ข้างต้น ดังนั้น มุมมอง

ของข้าพเจ้าในฐานะคนทำงานในสนาม และเป็นคนอื่น และเป็นคนกลุ่มน้อยที่มีค้อยได้ส่งเสียง แสดงความรู้สึกที่ซ่อนอยู่ลึกๆ ภายใต้โครงสร้างทางสังคมวัฒนธรรมมลายูมุสลิมเป็นคนกลุ่มใหญ่อาจจะให้มุมมองที่พอจะมีประโยชน์ต่อสังคมได้บ้าง ไม่มากก็น้อย

ประการที่ห้า บทความของศิโรตม์ชวนให้ข้าพเจ้าใคร่ครวญถึงความรู้สึกของคนกลุ่มใหญ่ที่ต้องกลายมาเป็นคนกลุ่มน้อยในอีกพื้นที่หนึ่ง และกลับกันก็ชวนให้ข้าพเจ้าตระหนักถึงกับดักของการเป็นคนกลุ่มน้อยที่กลายเป็นคนกลุ่มใหญ่ในอีกพื้นที่หนึ่งภายใต้รัฐชาติเดียวกัน โดยที่มีศาสนาและชาติพันธุ์ที่ต่างกันเป็นปัจจัยหนุนหลัง และทั้งศาสนาและชาติพันธุ์ก็เป็นองค์ประกอบของอัตลักษณ์ที่ง่ายต่อการนำไปสู่การเผชิญหน้าด้วยการใช้กำลัง ความรุนแรงได้ ดังที่ศิโรตม์เองได้แปลงานชิ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่งอธิบายถึงความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์กับความรุนแรงไว้อย่างละเอียด ใน อัตลักษณ์และความรุนแรง: ภาพรวมของชะตาชีวิต (2555) ซึ่งข้าพเจ้าเห็นมิติของปฏิบัติการทางอำนาจที่มาพร้อมกับอัตลักษณ์และสถานะภาพการเป็นคนกลุ่มใหญ่ที่กระทำต่อคนกลุ่มน้อยทั้งโดยรัฐตัวและมีรัฐตัว และมีคำถามว่า คนกลุ่มใหญ่จะก้าวข้ามกับดักแห่งอำนาจนี้ไปได้อย่างไรเพื่อมิให้วัฏจักรของการใช้อำนาจคนกลุ่มใหญ่กระทำต่อคนกลุ่มน้อยวนกลับมาในลักษณะของการกระทำซ้ำในทำนองเดียวกันกับที่คนกลุ่มใหญ่ทั่วไปกระทำอยู่ และเพื่อก้าวข้ามไปสู่การอยู่ร่วมกันอย่างมิตรที่เอื้ออาทรและเห็นอกเห็นใจกัน

เหตุผลข้างต้น เป็นที่มาของการชวนสนทนาบนฐานของการ “เคารพ” ซึ่งมีได้หมายถึงการนับไหว้ แต่เป็นการเคารพในเหตุผลและมุมมองของศิโรตม์ในฐานะ “อาจารย์และนักวิชาการ” ที่ข้าพเจ้าชื่นชมใน

ผลงานและอาจจะกล่าวได้ด้วยอีกว่าข้าพเจ้าเองก็พิจารณาเป็นศิษย์ผ่านงานสองชิ้นสำคัญ คืองานแปลเรื่อง รัฐศาสตร์ไม่ฆ่า (2552) และงานแปลเรื่อง อัตลักษณ์และความรุนแรงฯ (2555) ดังกล่าวไปแล้วข้างต้น แต่ที่เหนือกว่านั้น ข้าพเจ้าเคารพศิโรตม์ในฐานะ “เพื่อนมนุษย์” ร่วมสังคม และเพราะในฐานะนี้ย่อมมี “ความสัมพันธ์ทางสังคม” เป็นฐานสำคัญ และเพราะความเป็นเพื่อนร่วมสังคมข้าพเจ้าจึงกล้าถกเถียงกับศิโรตม์ทุกสถานะดังกล่าวด้วยเหตุผลที่ข้าพเจ้าไม่เห็นด้วยในข้อเสนอบางประการของเขาในข้อเขียนข้างต้น และปรารถนาจะสร้างวัฒนธรรมการถกเถียงด้วยเหตุผลในกรณีที่เราคิดต่างกันแทนที่จะใช้วิธีการเผชิญหน้าโต้ตอบกันไปมาอย่างมิได้พิจารณาว่าข้อเท็จจริงคืออะไร ใครที่เกี่ยวข้อง ผู้ที่เกี่ยวข้องต้องการนำเสนอสิ่งใด และตัวเราเองควรจะรับฟังอย่างไร เพื่อให้เกิดทักษะการขัดกันฉันมิตรร่วมสังคม เพราะวัฒนธรรมการถกเถียงเช่นนี้ข้าพเจ้าเชื่อว่าจะสามารถนำไปสู่ทางออกจากปัญหาได้โดยไม่สร้างปัญหาใหม่และในขณะเดียวกันยังคงรักษามิตรภาพระหว่างเพื่อนเอาไว้ได้ด้วย

ข้อเห็นต่างที่อยากชวนสนทนามีดังต่อไปนี้

1. พุทธศาสนาต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม

การที่ศิโรตม์ใช้ชื่องานเขียนชิ้นนี้ว่า “พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับอิสลาม” ซึ่งอันที่จริงเป็นข้อเรียกร้องที่สมควรอย่างยิ่ง แต่มีเงื่อนไขที่ข้าพเจ้าเห็นว่าน่าจะต้องกำกับด้วยบริบทเชิง “พื้นที่” และ “เวลา” ด้วยว่าหากเป็นพื้นที่อื่นใด หรือในพื้นที่ทั้งประเทศโดยรวมข้าพเจ้าก็เห็นด้วยว่าเป็นข้อเสนอที่สังคมไทยควรจะไปพิจารณาจริง แต่หากเป็นพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ข้อเรียกร้องนี้ต้องพิจารณาด้วยความละเอียดใส่ใจยิ่งนัก

เราทำนทั้งหลายอาจจะคุ้นเคยและท้องถิ่น

มาโดยตลอดว่า สังคมไทยใจกว้างเปิดพื้นที่ให้ “ทุกศาสนา” ก็จริงอยู่ ทว่าในเชิงปฏิบัติแล้วก็เห็นว่า สังคมไทยยังมีข้อจำกัดอยู่ไม่น้อยในเรื่อง การเปิดพื้นที่ให้ชาวมุสลิมในเรื่องต่างๆ เป็นต้น เรื่องการห่มคลุมฮิญาบของนักเรียนก็เป็นหนึ่งในนั้น แต่มีใช้ทุกพื้นที่ที่เป็นปัญหา และการเรียกร้องเช่นนี้ต่อใครในฐานะที่เป็น “ศาสนิก” ก็เป็นคนละ ความหมายกับคำว่า “ศาสนา” กล่าวให้ถึงที่สุดในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เองข้าพเจ้าก็ไม่เห็นว่าจะมีพุทธศาสนิกคนใดที่คัดค้านการห่มคลุมฮิญาบ อย่างน้อยในช่วง 10 ปีที่ข้าพเจ้าคลุกคลีมีประสบการณ์ตรงในการทำงานภาคสนาม

ยิ่งกว่านั้น เมื่อหันไปพิจารณาในพื้นที่ชายแดนใต้ในรอบ 15 ปีที่มีความรุนแรงถึงตายยืดเยื้อเรื้อรัง ข้าพเจ้าก็ยังคงเห็นพื้นที่ของคนส่วนใหญ่ซึ่งเป็นมุสลิมขยายกว้างอย่างยิ่งทั้งเข้าไปในอยู่พื้นที่เชิงโครงสร้างการบริหารงานของหน่วยงานราชการ พื้นที่ธุรกิจเอกชน และพื้นที่อัตลักษณ์ทางสังคม วัฒนธรรม และเป็นการขยายพื้นที่ของมุสลิมที่มีความหลากหลายภายในทั้งที่เป็นแนวอาหรับมุสลิม มลายูมุสลิม และมุสลิมในอัตลักษณ์อื่นๆ กระทั่งพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของชาวพุทธแบบดั้งเดิม ซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยรองลงมาของพื้นที่ชายแดนใต้ แทบจะมองไม่เห็นทีเดียว ตัวอย่าง ประเพณีการ

เวียนเทียนของชาวพุทธที่เคยปฏิบัติในยามค่ำคืนก็แทบจะมองไม่เห็น เพราะสถานการณ์ความรุนแรงที่ตกรกระทบไปยังเขตพุทธาวาสและศาสนบุคคลตั้งแต่วันที่ 22 มกราคม 2547 ในกรณีการสังหารพระภิกษุชราด้วยอาวุธมีดดาบเป็นต้นมาส่งผลให้วัฒนธรรมประเพณีของชาวพุทธที่เคยปฏิบัติในยามค่ำคืนหลายอย่างต้องถูกเปลี่ยนมาเป็นช่วงกลางวันแทน

หากจะอ้างว่าการเปลี่ยนแปลงเวลาในการปฏิบัติศาสนกิจของชาวพุทธเป็นวิธีการต่อรองเพื่อความอยู่รอดก็คงไม่ผิดอะไร แต่การมองเช่นนี้อาจทำให้มองไม่เห็นข้อเท็จจริงอีกบางประการที่สำคัญมาก กล่าวคือ แนนอนว่าที่มองไม่เห็นประการหนึ่งคือ แสงเทียนหรือจะเทียบแสงอาทิตย์ได้ แม้ในปีหลังๆ มาแล้ว ชาวพุทธจะสามารถกลับมาเวียนเทียนในยามค่ำคืนได้บ้างในบางพื้นที่ แต่ก็มิได้หมายความว่าจะสะดวกเหมือนก่อน พ.ศ. 2547 แต่ที่มองไม่เห็นอีกคือ พื้นที่ทางวัฒนธรรมประเพณีของชาวพุทธที่หดแคบลงจนบางพื้นที่ไม่มีเหลืออยู่เลย และนี่เป็นความอึดอัดคับข้องใจ และเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่สนับสนุนอารมณ์ความรู้สึกของชาวพุทธอย่างยิ่งให้ต้องทวงแหวน “พื้นที่ทางวัฒนธรรม” แห่งสุดท้ายคือ “พื้นที่เขตพุทธาวาส” ที่เป็นที่ตั้งของโรงเรียนอนุบาลปัตตานี





อันที่จริงภาวะความอึดอัดคับข้องใจที่ไม่สามารถปฏิบัติศาสนกิจและใช้ชีวิตชีวิตอย่างสะดวกสบายเหมือนที่เคยเป็นมาก่อนหน้าเกิดขึ้นกับทุกกลุ่มศาสนา ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม เสียงสะท้อนของกลุ่มน้อยนิตชาวคาทอลิกในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ปรากฏในวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกของผู้เขียน ดังนี้

ข้อมูลที่ได้จากการทำงานภาคสนามในลักษณะนี้นอกจากจะเป็นข้อมูลสำหรับนำกลับมาวิเคราะห์แล้วยังทำให้เข้าใจมากขึ้นด้วยว่า ในชีวิตประจำวันที่ต้องดำเนินไปท่ามกลางสถานการณ์ความรุนแรงวิธีการที่คนกลุ่มน้อยนิตจะต่อรองกับความเป็นจริงทางสังคมที่ตนเองต้องอยู่ร่วมด้วยนั้นเป็นอย่างไร ความรู้สึกในยามที่ไม่สามารถเดินทางไปไหนมาไหนได้อย่างอิสระเหมือนเคย ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนต่างศาสนาที่เคยสนิทสนมกลับจืดจาง ชีวิตและขนบธรรมเนียมปฏิบัติทางศาสนาที่ต้องปรับเปลี่ยนทั้งเวลาและสถานที่เพราะเหตุผลเรื่องความปลอดภัยเป็นหัวใจสำคัญเป็นอย่างไร แม้หลายครั้งหลายคนก็กล่าวอย่างหมดหวังว่า “มันไม่เหมือนเดิมอีกแล้ว” ตลอดจนคำถามที่ไม่มีใครตอบได้ว่า “เมื่อไหร่เหตุการณ์มันจะจบเสียที” และความรู้สึก

“อึดอัด” กับการต้อง “ระแวงระวัง” จะไปไหนมาไหนก็ “ไม่สะดวก” จะจอดรถที่ไหนก็ต้องระวัง “กลัว” จะมีระเบิดมาวางใต้ท้องรถ จะไปกินข้าวร้านอร่อยที่เคยกินก็ไม่กล้า ขณะที่บางคนที่เคยค้าขายรายได้ดีก็ได้รับผลกระทบและ “ต้องเปลี่ยนอาหารที่เคยขาย” หรือ บางรายก็ต้องเปลี่ยนอาชีพ (พัทธิธรรานาคอุไรรัตน์, 2556, น. 34)

เสียงสะท้อนข้างต้นน่าจะเป็นอีกหลักฐานชิ้นสำคัญที่อาจทำให้เห็นภาพความอึดอัดในการทำงานเดียวกับที่ชาวพุทธและคนกลุ่มน้อยกลุ่มอื่นๆ ที่ต่างได้รับผลกระทบจากการดำเนินชีวิตตามวิถีวัฒนธรรมประเพณีที่เคยปฏิบัติสืบๆ ต่อกันมาช้านานตราบเท่าที่พวกเขามีชีวิตอยู่ในพื้นที่ชายแดนใต้

กล่าวให้ถึงที่สุดและอย่างเป็นทางการใช้ความรุนแรงทุกชนิด ความรู้สึกของชาวพุทธก็ยังคงเป็นความรู้สึกของผู้คนกลุ่มน้อยกลุ่มต่างๆ ที่ต้องใช้ชีวิตอยู่ใน “พื้นที่” ที่กำกับด้วย “บริบท” ความรุนแรงถึงตายมาถึง 15 ปี ชัดขึ้นได้บ้าง

2. พื้นที่ อัตลักษณ์ ปฏิสัมพันธ์และการมีตัวตนของมุสลิมในสังคมไทย

ในประเด็นที่ศิโรตม์เสนอว่า “สังคมไทยเป็นสังคมที่ De-Islamization จนความเป็นอิสลามถูกทำให้เลือนหายแทบจะสมบูรณ์แบบในเครือข่ายทางสังคมที่อยู่นอกชุมชนมุสลิมออกไป” ประเด็นนี้อาจต้องเพิ่มมิติในเรื่อง “เวลา” เข้ามาพิจารณา นอกเหนือจากพิจารณา “พื้นที่” และ “บริบท” ที่ต้องจัดไว้เป็นข้อพิจารณาขั้นพื้นฐาน

เช่นเดียวกับประเด็นที่ว่า “ความเป็นอิสลามถูกกดทับเมื่อเทียบกับศาสนาของคนส่วนใหญ่ มีหน้าซ้าก็คือการเป็นสังคมซึ่งไม่มีพื้นที่ให้คนต่างศาสนารับรู้ถึงการดำรงอยู่และมีปฏิสัมพันธ์ต่อกัน”

ถ้าเป็นในอดีตอันไกลในภาพรวมของสังคมไทยและในชายแดนใต้ก่อนปี 2547 อาจจะมีน้ำหนักในแง่ของการรับรู้ถึงการมีอยู่ของชาวมุสลิมในสังคมไทย แต่ก็เชื่อว่าจะไม่มีการรับรู้เสียเลยว่ามีชาวมุสลิมเป็นพลเมืองของไทย อย่างน้อยงานวิชาการหลายชิ้นที่เขียนขึ้นก่อนปี พ.ศ. 2547 ก็น่าจะพออธิบายได้อย่างค่อนข้างครบถ้วนมากที่สุดในเวลานั้นน่าจะเป็งานองของ เสาวนีย์ จิตต์หมวด (2535) เรื่อง วัฒนธรรมอิสลาม ขณะที่ประเด็นมุสลิม “ถูกกดทับ” เป็นข้อเท็จจริงที่สังคมไทยต้องยอมรับและควรอย่างยิ่งที่จะเรียนรู้ว่าควรทำอย่างไรเพื่อมิให้ประวัติศาสตร์ในท่วงทำนองนั้นหวนกลับมาอีก เพราะไม่เป็นผลดีต่อการดำรงอยู่ร่วมกันในยุคสมัยปัจจุบันและในอนาคต

อย่างไรก็ดี ในประเด็นที่ว่าด้วยข้อมูลเกี่ยวกับปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวมุสลิมกับคนอื่น ๆ ในสังคม หากจะพิจารณาจากงานวิชาการ หรือ งานด้านการส่งเสริมวัฒนธรรมและการท่องเที่ยว ข้าพเจ้าก็เห็นว่า “ชุมชนกุฎีจีน” ที่เป็นชุมชนพหุวัฒนธรรมของการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวพุทธ ชาวคริสต์-คาทอลิก ชาวมุสลิม และชาวจีน ดูจะเป็นชุมชนที่โดดเด่นและได้รับการส่งเสริมมานานพอควร และเป็นชุมชนที่เป็นแหล่งกำเนิดงานวิจัยหลายชิ้นซึ่งไม่ยากที่จะเข้าถึง ขณะที่ชุมชนวัดท่ากรังเป็นอีกแห่งหนึ่งที่ได้รับการประชาสัมพันธ์และกลายเป็นสถานที่ศึกษาดูงานเรื่องปฏิสัมพันธ์และการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวพุทธ และ ชาวมุสลิม อย่างไรก็ดี ด้วยข้อจำกัดเรื่อง “พื้นที่” ของบทความชิ้นนี้ ข้าพเจ้าจึงจะขอสงวนที่จะไม่ลงลึกในรายละเอียดในแต่ละพื้นที่ดังกล่าว

แต่หากจะพิจารณาปฏิสัมพันธ์ในพื้นที่ชายแดนใต้คงต้องพิจารณาเพิ่มเติมอีกด้วยว่าพื้นที่นี้ก่อนปี พ.ศ. 2547 ผู้คนในชายแดนมีปฏิสัมพันธ์และอยู่ร่วมกันอย่างมิได้แบ่งแยกขาดจากกันแจกเช่น

ในหลายปีให้หลังมานี้ งานวิจัยหลายชิ้นให้ข้อมูลไปในทิศทางเดียวกัน และแม้กระทั่งเรื่องเล่าในวรรณกรรมจำนวนมากก็สะท้อนภาพปฏิสัมพันธ์ที่ตึงตางของคนในพื้นที่ อย่างน้อย 23 เรื่องสั้นที่ข้าพเจ้าอ่านและวิเคราะห์ไว้ก็น่าจะเป็นหลักฐานอีกชิ้นหนึ่งที่บ่งชี้ได้ว่าก่อนหน้านั้นผู้คนในพื้นที่มีสัมพันธ์ที่ดีต่อกันมาก่อน แม้ต่อมาจะถูกไฟความรุนแรงแผดเผาไปบ้าง แต่ก็มิได้ทำลายให้เสียหายจนหมดสิ้น ในขณะที่นับแต่ พ.ศ. 2548 เป็นต้นมา รััฐไทยให้ความสนใจกับการประชาสัมพันธ์ตำบลดีสุขตัวอย่างที่มุสลิมและพุทธอยู่ร่วมกันได้ในตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์จังหวัดปัตตานีเป็นอย่างมาก (ดูรายละเอียดในงาน วิไลวรรณ จงวิไลเกษม, 2555) นั้นหมายความว่า หากจะกล่าวถึงพื้นที่ปฏิสัมพันธ์ที่ “รวมเข้า” ชาวมุสลิมในรอบหลายปีมานี้อาจพอเห็นได้ถึงความโดดเด่นอย่างมากเมื่อเทียบกับการประชาสัมพันธ์ถึงชุมชนชาวพุทธในพื้นที่ชายแดนใต้ และนี่อาจจะเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ส่งผลให้ชาวพุทธรู้สึกน้อยเนื้อต่ำใจ

ฉะนั้น ข้าพเจ้าก็อยากชี้ให้เห็นอีกแง่มุมหนึ่งจากประสบการณ์การทำงานภาคสนามหลายปีของข้าพเจ้า เมื่อพิจารณาที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างชุมชนสองวัฒนธรรมข้าพเจ้ายังคงเห็นสายสัมพันธ์



สองวัฒนธรรมที่ยังเหนียวแน่นในหลายพื้นที่ เช่น ชุมชนสองศาสนาและวัฒนธรรมบ้านไต่ะเวาะ อ.สุโขทัย จ.นราธิวาสซึ่งมีครอบครัวชาวไทย พุทธอยู่ 29 ครอบครัวกลางชุมชนมุสลิมพวกเขา เป็นเพื่อนรักกันมาตั้งแต่เยาว์วัย เพื่อนคนพุทธบวช เป็นพระ เพื่อนอีกคนมุ่งหน้าเรียนศาสนาจนเป็น บาบอเจ้าของโรงเรียนปอเนาะ เพื่อนอีกคนเป็น ผู้ใหญ่บ้าน พวกเขาทั้งสามไม่มีเงื่อนไขหรือข้อห้าม ที่จะรับข้าพเจ้าเป็นเพื่อนร่วมรุ่นอายุคราวเดียวกัน และความสัมพันธ์ที่ดีเช่นนี้ยังคงมีให้เห็นมากมาย ในชายแดนใต้ มีพักต้องกล่าวถึงพื้นที่ชุมชนทรายขาว ปัตตานี ชุมชนพุทธ-มุสลิมสุโขทัย นราธิวาสซึ่งเป็นชุมชนที่ขึ้นชื่อเรื่องการอยู่ร่วมกันด้วยดีระหว่าง สองกลุ่มศาสนาและวัฒนธรรม นอกจากนี้ ยังมีอีก หลายชุมชนใน จ.ยะลา ที่ชาวพุทธ-มุสลิมยังคงมี ปฏิสัมพันธ์อยู่ร่วมกันด้วยดีจวบจนทุกวันนี้

แน่นอนว่าในหลายพื้นที่อาจต้องลงแรงหรือฟัน คั้นความสัมพันธ์ บางพื้นที่อาจต้องกระชับให้ใกล้ชิด ยิ่งขึ้น แต่ร่องรอยสายสัมพันธ์ที่ดีมากระหว่างชุมชน สองวัฒนธรรมยังคงมีให้เห็นอยู่ไม่น้อย และประเด็น นี้เองก็เป็นความท้าทายของผู้คนในพื้นที่ชายแดนใต้ ด้วยว่าจะได้กลับมามองของคนนอกพื้นที่ได้อย่างไร เฉกเช่นเดียวกับที่ จะลบภาพพื้นที่ความรุนแรง และ แปรเปลี่ยนให้เป็นพื้นที่แห่งความสงบสุขได้อย่างไร ยังมีต้องจินตนาการว่าจะเปลี่ยนเป็นพื้นที่แห่งการ ท่องเที่ยวชื่นชมความงามดังคำโฆษณาของรัฐ

แล้วเหตุใดการคลุมฮิญาบที่ดูเหมือนจะเป็น เรื่องปกติของจังหวัดชายแดนภาคใต้ไปนานแล้วจึง กลายมาเป็นประเด็นร้อนระอุขึ้นมา ชาวพุทธไม่เข้าใจ วิถีการห้ามคลุมฮิญาบของชาวมุสลิม หรือไม่เปิด พื้นที่ให้มุสลิมเช่นนั้นหรือ

คำตอบคงไม่ใช่ เพราะชาวพุทธเข้าใจและคุ้นเคย กับการห้ามคลุมฮิญาบของชาวมุสลิมมานานพอควร

และไม่ได้มีข้อกังขาใดๆ ต่อการคลุมดังกล่าว ยิ่ง ไปกว่านั้น ชาวพุทธในพื้นที่ส่วนใหญ่ก็เข้าใจวิถี ปฏิบัติของชาวมุสลิมพอควรทีเดียว และต่างก็อยู่ ร่วมกันได้ด้วยดีมาโดยตลอด จะมีกระทบกระทั่งกัน บ้างก็ตามประสาของเพื่อนบ้านที่อาจจะมีผิดใจกัน บ้างบางเวลา ทว่าก็กลับมาสัมพันธ์กันได้ไม่ ช้านาน แต่กรณีที่เกิดขึ้นกับโรงเรียนอนุบาลปัตตานี ตั้งแต่เปิดภาคการศึกษา 1/2561 นั้นนับเป็นกรณี ที่ น่าตกใจไม่น้อย ไม่เฉพาะแต่กับนักวิชาการผู้เขียน บทความข้างต้นเท่านั้น แต่สำหรับข้าพเจ้าก็ด้วย เช่นกัน

อันที่จริง ต้องชื่นชมที่ศิโรตม์ตกใจกับปรากฏการณ์ ฮิญาบที่ปัตตานี และข้าพเจ้าเองก็ยิ่งปรารถนาให้ คนไทยตกใจและลุกขึ้นตั้งคำถามว่าเกิดอะไรขึ้นกับ ความรู้ความเข้าใจความเข้าใจใส่ในวิถีปฏิบัติต่อเพื่อน ร่วมชาติต่างศาสนิก ตลอดจนลุกขึ้นสำรวจสุขภาพ ทุกข์ ของเพื่อนร่วมชาติด้วยชาติ ร่วมสังคมอย่างเอื้ออาทร ต่อกันด้วย เพราะสังคมจะดำรงอยู่อย่างสงบสุขและ ผูกพันเป็นปึกแผ่นมิได้ หากว่าสมาชิกในสังคมขาดซึ่ง ความเกะเกี้ยวสัมพันธ์สมานมิตรไมตรี หรือก็คิดกัน ใครออกจากหน่วยงานสังคมที่ตนดำรงอยู่ร่วมกัน (social cohesion) (McCracken, 1998; Jenson, 1998; O' Connor, 1988; Berger-Schmitt, 2000)

ช่วงเวลา 15 ปีที่ผ่านมา ต้องชื่นชมว่ารัฐ พยายามอย่างยิ่งที่จะแก้ไขปัญหาดังกล่าวด้วยการเพิ่มพื้นที่ และโอกาสให้พี่น้องมุสลิมเป็นอย่างมาก ทั้งพื้นที่ ละหมาด พื้นที่ทางธุรกิจต่างๆ ที่ทั้งเป็นธุรกิจที่เริ่มต้น ใหม่โดยพี่น้องมุสลิม และที่เปลี่ยนมือจากพี่น้อง ชาวพุทธ จีน และคนอื่นๆ มาอยู่ในมือของพี่น้อง มุสลิม แม้กระทั่งพื้นที่ของอาหารการกินของชาวพุทธ โดยเฉพาะในโรงพยาบาลบางแห่งที่อาจเป็นเพื่อ ความสะดวกในการบริหารจัดการจึงเหลือเพียงครัว ฮาลาลที่ให้บริการแก่ผู้ใช้บริการทุกศาสนาโดยไม่

ได้คำนึงถึงรายละเอียด เช่น ผู้ป่วยที่เป็นพุทธบางท่านไปใช้บริการด้วยโรคอื่นๆ แต่มีปัญหาโรคไขข้อที่ไม่เหมาะแก่การรับประทานอาหารฮาลาลที่ส่วนใหญ่ใช้ส่วนผสมในการปรุงเป็นเนื้อไก่ หรือในบางโรงเรียนที่ต้องเอารายการอาหารที่มีส่วนผสมของหมูออกไปจากโรงครัวของโรงเรียนเพื่อให้สิทธิแก่นักเรียนและครูที่เป็นมุสลิม แต่กรณีเหล่านี้ เรามักไม่ค่อยได้ยินได้ฟังเสียงกันมากนัก

ทว่าสำหรับคนที่ทำงานในภาคสนามก็คงได้ยินได้ฟังกันเรื่อยๆ ว่าพี่น้องชาวพุทธเองก็รู้สึกน้อยเนื้อต่ำใจไม่น้อย

อันที่จริง ในเรื่องอาหารฮาลาล ต้องกล่าวด้วยว่า พี่น้องชาวพุทธในพื้นที่จำนวนมากขึ้นเข้าใจว่ามี��แค่เอาหมูออกไป แต่มีรายละเอียดมากกว่านั้นอีกมากมาย และเป็นที่น่าชื่นใจด้วยว่า ในหลายครั้ง พี่น้องชาวพุทธนี่ละ ที่เป็นผู้จัดแจงว่า “หากจะนำอาหารอะไรมา ขอให้ฮาลาลด้วยเพราะเพื่อนเราเป็นมุสลิม” แต่เมื่อยามที่ชาวพุทธไม่เหลือพื้นที่ในเรื่องอาหารเช่นตัวอย่างข้างต้นในยามเจ็บป่วยเสียงของพวกเขากลับแทบไม่มีใครใส่ใจได้ยินได้ฟัง

ดังนั้น ปัญหาทางความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนต่างวัฒนธรรมในพื้นที่ชายแดนใต้ ณ วันนี้ ไม่ใช่ปัญหาเรื่อง (อุตสาหกรรม) ความไม่มั่นคง ความไม่สงบ การก่อความรุนแรง การด้อยพัฒนา การแย่งชิงทรัพยากร หรือยาเสพติดเท่านั้น หากแต่เป็นปัญหาในเชิงอารมณ์ ความรู้สึกที่จำต้องใส่ใจและทำความเข้าใจให้มากขึ้น เพื่อจะแก้ไขปัญหาแบบที่จะไม่สร้างปัญหาใหม่ขึ้นมาอีก

ดังนั้น ในประเด็นที่ว่าสังคมไทย De-Islamization หรือลดทอนความเป็นอิสลามจึงไม่อาจใช้อธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชายแดนใต้ได้โดยเฉพาะในช่วงหลัง พ.ศ.2547 เป็นต้นมา ทั้งนี้ หากพิจารณานอกพื้นที่ชายแดนใต้ ก็จะพบชุมชน

สองศาสนาและวัฒนธรรมที่อยู่ร่วมกันด้วยดีในหลายพื้นที่ เช่น ชุมชนกุฎีจีน ย่านฝั่งธนฯ ในกรุงเทพมหานคร ชุมชนพุทธ-มุสลิมบริเวณวัดท่าการ้อง พระนครศรีอยุธยา ชุมชนพุทธวัฒนธรรมย่านมีนบุรี หรือแม้กระทั่งชุมชนมุสลิมแถวช่างคลาน เชียงใหม่ ก็ดำรงอยู่ร่วมกับชาวพุทธและคนอื่นๆ ได้เช่นกัน

กระนั้น ข้าพเจ้าก็ยังเห็นด้วยว่าที่จะต้องถามแต่เป็นคำถามต่อทุกคนในสังคมไทย ทั้งมุสลิมพุทธ คริสต์ หรือผู้ศรัทธาในความเชื่อใดก็ตามว่า ท่านมีทักษะ ความพร้อม และการเปิดใจที่จะเรียนรู้มองเห็น และมีปฏิสัมพันธ์กับมุสลิม หรือกับคนต่างศาสนาและวัฒนธรรมอย่างไรเพื่อมิให้เกิดปัญหาที่คล้ายกับกรณีฮิญาบ

3. รัฐและวิถีแก้ปัญหา

ในข้อเขียนที่ตีโรตม์ท้วงติงเรื่องการบริหารจัดการกับปัญหาความขัดแย้งในพื้นที่ของรัฐต่อกรณีฮิญาบปัตตานีว่า รัฐ ประเมินกรณีการขอลดมุฮิญาบในโรงเรียนอนุบาลปัตตานีเป็นการตัดสินใจที่น่าจะผิดพลาดและเป็นเงื่อนไขที่ไปกดทับความรู้สึกน้อยเนื้อต่ำใจของชาวพุทธให้เพิ่มมากขึ้น และเป็นการตัดสินใจชนิดที่จะเอาแต่ “เป้าหมาย” เป็นหลัก โดยไม่ได้สนใจ “กระบวนการ” ซึ่งหากรัฐจะสนใจ “กระบวนการพูดคุยสื่อสารกันด้วยใจ ลงมาฟังเสียงของทุกฝ่าย” ในกรณีที่เป็นปัญหาเช่นในกรณีนี้ ผลที่เกิดขึ้นอาจจะไม่ได้เป็นแบบที่เห็นในวันนี้ก็เป็นได้ ทว่าก็เป็นข้อเท็จจริงอีกว่า “รัฐ” และ “ผู้มีอำนาจเหนือกว่า” ก็มีได้ใส่ใจกับกระบวนการเชื่อเชิญผู้มีส่วนได้ส่วนเสียทุกคนมาพูดคุยและรับฟังทุกอารมณ์ ความรู้สึก ก่อนที่จะแก้ไขปัญหา ซึ่งก็คล้ายๆ กับปัญหาอื่นที่เกิดขึ้นในพื้นที่ และที่สูดวิถีการเดิมๆ แบบที่รัฐใช้ก็กลายเป็น

การสร้างเงื่อนไขใหม่ตลอดเวลา และเป็นเงื่อนไขที่
ลึกลับซับซ้อนพันลึกจนยากแก่การจะค้นหาต้นตอที่
สำคัญคือ วิธีการที่รัฐใช้ในการจัดการปัญหาเช่นนี้ ได้
ก่อให้เกิดความขัดแย้งที่ชัดเจนขึ้นอย่างน้อย 2
ทิศทาง กล่าวคือ ความขัดแย้งในแนวตั้งระหว่างรัฐ
กับพลเมืองของตน ที่แต่เดิมสังคมไทยอาจจะเข้าใจ
ว่าความขัดแย้งในชายแดนใต้เป็นความขัดแย้ง
ระหว่าง “รัฐ” กับ “ผู้เห็นต่าง” และมีมุมมองแบบ “เหมา
รวม” ว่าเป็นผู้เห็นต่างที่เป็น “มุสลิม” แต่มุมมองเช่น
นี้มีปัญหาที่ต้องตระหนักคือ มุสลิมทุกคนไม่ใช่ผู้เห็น
ต่างจากรัฐ การมองแบบเหมารวมจะเป็นการผลักไส
ให้พวกเขา “น้อยเนื้อต่ำใจ” และอาจจะกลายเป็น
“คนอื่น” ที่ท้ายสุดอาจจะเข้าไปยืนในฝั่งที่เห็นต่าง
จากรัฐได้ ส่วนอีกทิศทางที่เพิ่มขึ้นมาคือ ความขัด
แย้งในแนวราบ ระหว่างผู้คนธรรมดาสามัญในสังคม
ชายแดนใต้ โดยเฉพาะระหว่างกลุ่มวัฒนธรรม ที่มี
ร่องรอยบาดแผลร้าวมาตั้งแต่การก้าวข้ามเขต
วัฒนธรรมไปพันศพอระกฤษเมื่อวันที่ 22 มกราคม
2547 แล้ว (ดูการวิเคราะห์ใน รายงาน กอส., 2549)
ดังนั้น การที่มุสลิมจะขอหม่อมคลุมฮิญาบในโรงเรียนที่
ตั้งในเขตวัฒนธรรมที่ชาวพุทธเคารพศรัทธา คือ เขต
ที่ดิ้นวัด จึงเท่ากับเป็นการซ้ำเติมรอยแยกขาดทาง
วัฒนธรรม และทำให้ความสัมพันธ์ที่คลอนแคลนยิ่ง
แย่งลง กลายเป็นไม่สัมพันธ์ในบางจุด ดังเช่นที่เห็น
การเคลื่อนไหวของกลุ่มชาวพุทธบางกลุ่มในช่วง
สัปดาห์แรกของเหตุการณ์ในโรงเรียนอนุบาลปัตตานี

ที่น่าประหลาดไปกว่านั้นคือ ความขัดแย้ง
ทิศทางใหม่ในลักษณะไขว้สลับ ระหว่างรัฐกับ
ชาวพุทธบางส่วนที่เพิ่มเข้ามาชัดเจน

ดังนั้น ข้อสังเกตของศิริโรตม์ในประเด็นนี้จึงน่า
ชื่นชมและอันที่จริงก็เป็นกรณีเตือนสติต่อผู้มีอำนาจ
ตัดสินใจด้วย ทั้งข้าพเจ้ายังเห็นว่า การตัดสินใจแก้ไข
ปัญหาของรัฐในครั้งนี้ก็วางอยู่บนพื้นฐานของการไม่

ใส่ใจในความละเอียดอ่อนของปัญหา และเอาเข้า
จริงๆ ก็ตัดสินใจบนความกลัว และเป็นความกลัวต่อ
พลเมืองของตนเองที่นับถือศาสนาต่างไปจากผู้คน
ในกระแสหลักของสังคม และอันที่จริง ที่อาจารย์ตั้ง
คำถามว่าจะอะไรเป็นเหตุให้คนไทยกลุ่มหนึ่งลุกขึ้นมา
ปลุกกระแสต่อต้านการคลุมฮิญาบ การสร้างมัสยิด
การ “ต่อต้านคนมุสลิมอย่างเปิดเผยในช่วงที่ผ่านมา
หลายกรณี” ก็น่าจะมาจากอิทธิพลของรัฐและการ
ปกครองของรัฐแบบที่ศิโรตม์ตั้งข้อสังเกตไว้ด้วย

เรื่องยังไม่จบ

บทความนี้ เป็นเพียงแค่การเริ่มต้นชวนสนทนา
เท่านั้น และเป็นการสนทนาที่ไม่สามารถจะสิ้นสุดเพียง
ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งโดยเฉพาะที่เป็นบทสนทนาว่าด้วย
ความสัมพันธ์ของพุทธ-มุสลิมในชายแดนใต้และใน
สังคมไทย ตัวอย่างต่อไปนี้เป็นเพียงส่วนเสี้ยวหนึ่งของ
บทสนทนาที่ข้าพเจ้าได้ยินได้ฟังมาหลายปีในสนาม
สามจังหวัดชายแดนใต้ที่จะขอยกมาชวนครุ่นคิดร่วม
กัน ดังนี้

“อาตมายืนยันมาโดยตลอดว่าการแก้ปัญห
ชายแดนใต้ต้องสันติวิธี แต่ไม่ได้บอกว่าไม่ให้ใช้วิธีอื่น
ด้วย เพราะหากใช้แต่สันติวิธีชาวพุทธเราก็จะถูกฆ่าจน
สูญพันธุ์ ใครที่ใช้สันติวิธีอย่างเดียวมันไม่พอ เพราะเท่ากับ
นั่งรอให้เขามาฆ่าเรา...การพยายามที่จะนำสันติวิธี
อธิบายกับคนที่กำลังใช้สันติวิธีอยู่มันไม่มีประโยชน์
ควรจะนำสันติวิธี มีวิธีคิดประเภทนี้ไปพูดคุยหรือ
พยายามที่จะสื่อสารกับคนที่กำลังวางแผนฆ่าคนอื่น
หรือกำลังใช้ความรุนแรงอยู่มีดีกว่าหรือ” (2 เมษายน
2560)

“ผมถามว่าชาวพุทธใน 3 จังหวัดเท่านั้นหรือที่
เกลียดอิสลาม ถ้าท่านฉลาดจริงท่านต้องรู้ว่าสังคมทั้ง
โลกตอนนี้ เขากำลังเกลียดและกลัวอิสลามแค่ไหน”

บทสนทนาที่พระภิกษุรูปหนึ่งตอบโต้ต่อผู้เขียน

ผ่านทางกลุ่มไลน์ที่ผู้เขียนสร้างขึ้นเพื่อเป็นสื่อกลางในการติดต่อสื่อสารในโครงการถักทอสันติภาพภาคใต้ (กทส.ต.) เมื่อเช้าวันจันทร์ที่ 22 พฤษภาคม 2560

“เราจะอยู่ร่วมกันโดยไม่ต้องฆ่าได้ไหม?”

คำถามจากพระภิกษุรูปหนึ่งที่อยู่ข้างกลางวงสนทนาภายในกลุ่มชาวพุทธด้วยกันเมื่อวันที่ 2 เมษายน 2560 คำถามข้างต้นมีความสำคัญในหลายประการ ที่สำคัญคือการยืนยันในหลัก “การไม่ฆ่า” ทั้งที่เป็นมุมมองจากพุทธศาสนาและจากมุมมองที่ว่า “การไม่ฆ่า” เป็นหลักการที่มนุษย์ไม่ว่าจะนับถือศาสนาใดก็ตามมีอยู่

บทที่ไม่อาจด่วนสรุป

ข้าพเจ้าเริ่มต้นบทความด้วยการชวนอ่านหนังสือเล่มที่ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์ แปล และขอเปิดท้ายบทความด้วยหน้าคำนำของหนังสือเล่มดังกล่าว คือ รัฐศาสตร์ไม่ฆ่า (2552) ศาสตราจารย์ ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ซึ่งให้เห็นว่าหัวใจสำคัญของ “สังคมที่ปลอดจากการฆ่า” ที่ผู้เขียน Glenn D. Paige ต้องการจะนำเสนอคือ “สังคมที่ปราศจากการฆ่าฟันมนุษย์ ปราศจากการข่มขู่คุกคามว่าจะฆ่า ปราศจากอาวุธที่ออกแบบมาให้ฆ่าฟันผู้คน ปราศจากเหตุผลรองรับให้การฆ่า และ ปราศจากเงื่อนไขในสังคมที่มุ่งจะรักษาหรือเปลี่ยนแปลงสิ่งใดได้ด้วยการฆ่าฟันหรือข่มขู่คุกคามว่าจะฆ่าฟัน” (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2552: (9)) ทว่าสังคมปลอดจากการฆ่าอันมิได้เกิดขึ้นได้โดยง่ายเหมือนดังที่หลายคนมักจะหยิบยกคำอธิบายทางศาสนาหลักต่างๆ ที่ปฏิเสธการฆ่าขึ้นมากล่าวอ้าง ในกรณีฮิญาบปัตตานีและความสัมพันธ์พุทธ-มุสลิมในชายแดนใต้และในสังคมการเมืองไทยภายใต้ร่มเงาของพุทธศาสนาก็เช่นกัน ■

เอกสารอ้างอิง

เกล็น ดี เพจ. (2545), **รัฐศาสตร์ไม่ฆ่า** [Nonkilling global political sciences] (พิมพ์ครั้งที่ 1) (ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: คบไฟ.

คณะกรรมการอิสระสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.). (2549). **เอาชนะความรุนแรงด้วยพลังสมานฉันท์**, รายงาน. กรุงเทพฯ. คณะกรรมการอิสระสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.)

โชคชัย วงษ์ตานี. (2561). **ห้ามสวมฮิญาบที่ร.ร.อนุบาลปัตตานี ข้อควรคิดในสถานการณ์อ่อนไหว**. สืบค้นจาก <https://themomentum.co/hijab-ban-in-pattani/>.

ปกกรณ์ พึ่งเนตร. (2561). **เหตุเกิดที่อนุบาลปัตตานี... พ.ศ.นี้ยังห้ามนักเรียนสวมฮิญาบ?**. สืบค้นจาก <http://www.komchadluek.net/news/scoop/326771>

ผอ.ร.ร.อนุบาลปัตตานีห้าม นร.สวมฮิญาบถ้าใครจะใส่ให้ย้ายออกไป. (2561, 19 พฤษภาคม). **โพสต์ทูเดย์**. สืบค้นจาก <https://www.posttoday.com/social/local/551720>

พัทธธีรา นาคอุไรรัตน์. (2556). “คนกลุ่มน้อยนิด” กับ “ชีวิตแห่งการต่อรอง” ในบริบทความรุนแรงถึงตาย: กรณีศึกษาชาวคาทอลิกในปัตตานี. (ดุษฎินีพนธ์ปริญญาดุษฎินีบัณฑิต). มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ.

- พรอุษา ประสงค์วรรณณะ. (2556). การศึกษาชุมชนต้นแบบต่างศาสนาที่อยู่ร่วมกันอย่างสันติในแขวงวัด
กัลยาณเขตถนนบุรีกรุงเทพมหานคร. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัย, พระนครศรีอยุธยา.
- มารีย์ม อัสหมัด. (2561). ปัญหาเครื่องแต่งกาย อนุบาลปัตตานียังไม่ได้ข้อสรุป. สืบค้นจาก <https://www.benarnews.org/thai/news/TH-deepsouth-hijab-08062018144722.html>.
- วิไลวรรณ จงวิไลเกษม. (2555). พื้นที่ “สันติสุข” ในสถานการณ์ความรุนแรง: กรณีศึกษาตำบลทรายขาว
อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, กรุงเทพฯ.
- ศิริโรตม์ คล้ามไพบูลย์. (2561, 1-7 มิถุนายน). ศิริโรตม์ คล้ามไพบูลย์: พุทธศาสนา ต้องสร้างสังคมเปิดกับ
อิสลาม. **มติชนสุดสัปดาห์**. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_106225
- เสาวนีย์ จิตต์หมวด. (2535). **วัฒนธรรมอิสลาม**. กรุงเทพฯ: คณะวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์.
- อคินรพีพัฒน์. (2551). **วัฒนธรรมคือความหมาย: ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยา
สิรินธร (องค์การมหาชน).
- อมารตยา เข็น (2555). **อัตลักษณ์และความรุนแรง: ภาพลวงของชะตาชีวิต**. (ศิริโรตม์ คล้ามไพบูลย์, ผู้แปล).
นครปฐม: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล.
- อสมมา มังกรชัย. (2561). อ่านกฎหมายนักเรียนในสถานการณ์ชายแดนใต้. สืบค้นจาก <https://prachatai.com/journal/2018/05/76997>.
- Berger-Schmitt, R., (2000). **Social Cohesion As an Aspect of the Quality of Societies: Concepts and Measurement**. EuReporting Working Paper No.14. Retrieved from https://www.gesis.org/fileadmin/upload/dienstleistung/daten/soz_indikatoren/eusi/paper14.pdf
- Jenson, Jane. (1998). **Mapping Social Cohesion: The State of Canadian Research**. CPRN Study No. F 13. Retrieved by 4 August 2018 from http://cccg.umontreal.ca/pdf/CPRN/CPRN_F03.pdf.
- Geertz, Clifford. (1972). **Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight**. *journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 101 (1), pp. 1-38. Retrieved from http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Deep_Play.htm.
- McCracken, M. (1998). **Social Cohesion and Macroeconomic Performance**. CCLS Conference on the State of Living Standards and the Quality of Life in Canada. October 30 - 31, 1998 Château Laurier Hotel, Ottawa, Ontario. Retrieved from <http://www.ccls.ca/events/oct98/mccr.pdf>.
- O' Connor, P. (1998). **Mapping Social Cohesion**. Canadian Policy Research Network, CPRN Discussion Paper No. F I 1, Ottawa.