

บทที่ 1

บทนำ

ปัดตานี...ที่รัก

ความเป็นมา

ฉันเป็นคนปัดตานี ฉันเขียนเรื่องนี้เพื่อรักษาจิตวิญญาณของฉันเอง ฉันเกิดที่ปัดตานี ณ ดินแดนแห่งนี้มีกระดูก โคตรเหง้าของฉันฝังอยู่ ครั้นจะให้ให้นิยามว่าฉันเป็นคนเผ่าไหนก็ว่ายาก สายเลือดที่ผสมปนเปจนออกมาเป็นตัวฉันคงหลากหลายเสียจนเทียบได้กับแกง โชะของคนเหนือ ที่มาของโคตรตระกูลฉันมิได้มีการจดจารไว้เป็นลายลักษณ์อักษรหรือมีโบราณวัตถุใดเป็นเครื่องยืนยัน แต่ร่องรอยของท่านเหล่านั้นปรากฏอยู่ในรูปของประเพณีการไหว้บรรพบุรุษ ผีบรรพบุรุษที่ฉันต้องเช่นไหว้ในแต่ละปีมีทั้งตายายไทย ตายายจีน ตายายมุสลิม แถมด้วยตายายมโนห์รา

ในวันตรุษจีนครอบครัวของเราจะมีพิธีเช่นไหว้บรรพบุรุษที่เรียกว่า “ไหว้ตายายจีน” เป็นพิธีแบบเฉพาะที่ต่างออกไปจากผู้ที่มีเชื้อสายจีนอย่างเข้มข้น¹ เราจัดพิธีในช่วงสายก่อนเที่ยง ของเช่นไหว้ประกอบด้วย ไก่ หมู บะหมี่ผัด ขนมแข่ง ซาลาเปา ผลไม้ และเหล้าแดง เรื่องที่มีบรรพบุรุษเป็นชาวจีนนี้ฉันไม่คิดใจสงสัย แม้ว่าตนเองจะมีรูปร่างหน้าตาผิวพรรณที่ผิดแผกไปจากชาวจีนอย่างสุดขีด อาจเป็นได้ว่าการที่เห็นสุสานเจ้าแม่ลิ้มกอเหนี่ยวและได้ฟังเรื่องเล่าถึงตัวท่านมาแต่เด็ก จึงทำให้เข้าใจว่าคนจีนเดินทางมาปัดตานีตั้งแต่ครั้งโบราณ มาทำกิน มาแต่งงานกับชาวพื้นเมืองทั้งคนมลายูและคนไทย จึงไม่แปลกที่เราจะมีบรรพบุรุษเป็นชาวจีนด้วย

ครั้นพอถึงเดือน 6 ไทย หรือมักตรงกับเดือนพฤษภาคมตามปฏิทินสากลเรามีพิธี “ไหว้ตายายไทย” ซึ่งต้องทำพิธีจำเพาะในวันพฤหัสบดีที่ตรงกับข้างขึ้น พิธีไหว้จัดในช่วงสายราว 9 - 10 โมง ของไหว้ประกอบด้วย อาหารคาวหวาน เช่น ไก่ปากทอง (เอาแหวนทองมาสวมไว้ที่ปากไก่หรือเอาทองคำเปลวมาติดที่ปากไก่ก็ได้) ไก่ปากทองนี้ใช้เช่นไหว้ในกรณีที่มีการขนานต่อตายาย) หมากพลู ขนมโค ขนมแดง (ขนมต้มขาว ขนมต้มแดง) กล้วย อ้อย ผลไม้ต่างๆ และ เหล้า

ช่วงเดือน 6 เช่นกัน ยามที่คนในตระกูลเกิดเจ็บป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุ เมื่อเป็นเช่นนี้ ก็มีข้อสันนิษฐานว่าเกิดจากฤทธิ์เดชของตายายมโนห์ราที่จิตวิญญาณของท่านยังคงวนเวียน

¹ การเช่นไหว้ในวันตรุษจีนมีการไหว้เจ้า 3 เวลา คือ ตอนเช้าตรู่ ตอนสาย และตอนบ่าย บางบ้านก็ไหว้สองเวลาคือตอนสายและบ่าย (แพรว สิริศักดิ์คำเกิง, 2552 หน้า 113)

ให้คุณให้โทษแก่ผู้เป็นลูกหลาน² เราจึงจัดให้มีมโนห์ราชุดใหญ่มาเล่น 2 คืน 3 วันและมีเครื่องเช่น ไห้วประกอบด้วย หัวหมู ไก่ หมากพลู อาหารคาวหวาน มีการเชิญวิญญาณตายายโนห์ราให้มาประทับทรงเพื่อบอกวิธีแก้ไขอาการเจ็บไข้หรือวิธีปัดเป่าเคราะห์ภัยให้พ้นไปจากตัวลูกหลาน ในพิธีนี้ญาติพี่น้องผู้มีเชื้อสายมโนห์ราจะมาเข้าร่วมกันอย่างมากมายจึงต้องมีการจัดข้าวปลาอาหารเลี้ยงตลอดงาน บ้านฉันเคยจัดพิธีนี้ 2 ครั้ง ในคราวที่แม่เฒ่า (ยาย) ของฉันล้มป่วยด้วยโรคที่แพทย์แผนปัจจุบันไม่สามารถรักษาได้ และหลังจากจัดพิธีแล้วแก่ก็หายดี

ท้ายที่สุดในเดือนสารีรายอฮายี³ของชาวมลายู แม่วันนี้เป็นประเพณีของชาวมลายูที่จริงอยู่แต่ก็มีความเกี่ยวข้องกับครอบครัวของฉันเช่นกัน ญาติผู้ใหญ่เล่าว่าครอบครัวเราอาศัยอยู่ที่ปัตตานีมาเนิ่นนาน ไม่มีใครล่วงรู้ว่าต้นตระกูลของเราเป็นชาวมลายูหรือไม่ แต่ความสัมพันธ์ที่ทราบแน่ชัดปรากฏในรุ่นทวดของฉัน มีสามีภรรยาชาวมลายูในหมู่บ้านใกล้เคียงรับทวดหญิงคนหนึ่งไปเลี้ยงดูเป็นบุตร ทวดหญิงคนนั้นจึงได้ใช้ชีวิตตามวิถีอิสลามตามพ่อแม่บุญธรรมผู้ซบเลี้ยงแก่ คราวนี้เรากับทวดนับถือคนละศาสนาไปแล้วเราจะทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่ได้ไหม ดวงจิตของแก่จะได้รับความปรารถนาดี ความกตัญญูที่เรามีต่อแก่ได้อย่างไร

ฉันชอบทางออกของเรื่องนี้มาก มันเป็นทางออกแบบเก้เก๋ในความรู้สึกของฉัน วิธีที่เราใช้คือการขอความช่วยเหลือจากเพื่อนบ้านชาวมลายูมุสลิม เวลาเช่นนี้ชาวมลายูเปลี่ยนฐานะจากเพื่อนบ้านมาเป็นสะพานบุญให้เรา เราจัดซื้อ ข้าวเหนียว ข้าวเจ้า มะพร้าวและนำเงินไปให้ชาวมลายูที่รู้จักคุ้นเคยกัน เมื่อถึงเวลาที่เขาปฏิบัติศาสนกิจเขาจะอ่านคัมภีร์อัลกุรอานและขอพรให้แก่บรรพบุรุษของเราด้วย⁴ เห็นแล้วใช่ไหมว่ามีช่องว่างทางศาสนาขวางอยู่เราก็ดิ้นรนหาทางข้ามไปจนได้

² พิธีไหว้ตายาย โนห์ราในบางถิ่นเป็นประจำปี มีการจัดสำหรับอาหารเป็นข้าวเหนียว ข้าวเจ้าและแป้งสำหรับทำแกงและขนมลาเพื่อเลี้ยงมโนห์ราเป็นเวลา 3 วัน 3 คืน (แพรว, 2552) มโนห์ราที่นำมาเล่นในงานต้องครบเครื่องเป็นมโนห์ราที่สามารถเล่นเพื่อแก้บนได้มิใช่มโนห์ราสมัครเล่น

³ ตรงกับเดือนพฤศจิกายนตามปฏิทินสากล ในวันที่ 10 ของเดือน 12 ซุลฮิจเจาะห์นี้ ชาวมลายูถือว่าเป็นวันสารีรายอฮายี หรือที่ชาวมุสลิมภาคกลางเรียกว่าวันฮีดใหญ่ วันนี้พวกเขาจะทักะดูบิยะ (ข้าวต้มห่อใบกะป้อเป็นรูปสามเหลี่ยม) ไว้แจกญาติมิตรและเพื่อนบ้าน มีการเตรียมอาหารคาวหวานมากมาย เวลาประมาณ 7-8 โมง ทุกคนจะไปละหมาดที่มัสยิด ไปช่วยกันทำความสะอาดกุโบร์ (ที่ฝังศพบรรพชน) อ่านคัมภีร์อัลกุรอาน และ ขอพรแก่บรรพบุรุษ ขอให้อัลลอฮ์ (ช.บ.) ลดโทษแก่ผู้ล่วงลับ คนที่มีฐานะดีก็จะแจกเงินแก่เด็กและคนชรา หลังจากนั้นมีการไปเยี่ยมญาติมิตร ต่างขอภักย์ที่เคยทำผิดพลาดล่วงเกินกันมีการเชิญเพื่อนบ้านมากินอาหารและแบ่งปันอาหารให้แก่กัน (แพรว ศิริศักดิ์คำเกิง, 2552)

⁴ บางท้องถิ่นคนไทยที่มีบรรพบุรุษเป็นชาวมลายูจะนำข้าวที่เพิ่งเกี่ยวไปให้ผู้อาวุโสชาวมลายูในหมู่บ้าน เพื่อให้ขอพร อุทิศส่วนกุศลให้บรรพบุรุษของตน ซึ่งชาวไทยพุทธจะต้องบอกชื่อบรรพบุรุษที่เป็นมลายูของคนแก่คนที่คอออ เรียกประเพณีนี้ว่าบุญข้าวใหม่ (แพรว ศิริศักดิ์คำเกิง, 2552)

ความเป็นอยู่

บ้านแสนงามของฉันอยู่ในชุมชนไทยพุทธที่แวดล้อมด้วยชาวมลายูมุสลิม คำเรียกคนพุทธอย่างเราว่า *ออแมซีเย* (คนสยาม) และเรียกตัวเองว่า *ออแมนายู* (คนมลายู) ความใกล้ชิดกันทำให้ผู้คนเกิดความผสมผสานและปรับตัวเข้าหากัน มีเด็กเถาเหล่ากอร่วมกันบ้าง มีการแต่งงานข้ามศาสนา บ้างเป็นเพื่อนเล่นเพื่อนเรียนกันมาแต่เล็ก เป็นเพื่อนบ้าน เป็นเพื่อนร่วมงานกันก็มี ถึงแม้ฉันจะไม่รู้จักหลักศาสนาอิสลามอันเป็นวิถีของชาวมลายูมุสลิมเหล่านี้มากนัก แต่ฉันก็พอรู้ว่าหลักๆ เขาต้องทำอะไรบ้าง เช่น พวกเขาต้องละหมาดทุกวัน วันละ 5 เวลา แม้ว่าเสียงอาซาน ลอยจากหอคอยรูปโดมเคียงจันทร์เสี้ยวเกี่ยวดาวดั่งมาถึงบ้านฉัน เสียงนี้คอยบอกให้เรารู้ว่าเวลาเช่นนี้เพื่อนบ้านของเรากำลังเข้าเฝ้าพระเจ้าของเขา กำลังแสดงความเคารพแสดงความขอบคุณในความกรุณาที่องค์อัลลอฮ์ (ซ.บ.) มีให้แก่พวกเขา

หากถามฉันว่าฉันใกล้ชิดกับชาวมลายูมุสลิมมากที่สุดในเวลาไหน เห็นจะเป็นเวลาที่ฉันกินอาหารของพวกเขา ฉันชอบกินข้าวยำร้านกะนิหั้นะปากทางเข้าหมู่บ้าน ข้าวหุงด้วยน้ำดอกอัญชัญได้ข้าวสีม่วงทั้งสวยและมีเสน่ห์ โรยด้วยผักหลากสีนานาชนิด ตามด้วยปลาป่นและมะพร้าวคั่วสุดท้ายคือราคน้ำบูดูที่เกี่ยวกับน้ำตาลจนได้รสหวานนำเค็ม

ในเรื่องความใกล้ชิดกับคนมลายูนี้ฉันเห็นจะสู้คนรุ่นก่อนไม่ได้ เพราะคนบ้านเราในรุ่นก่อนลงมาจนถึงรุ่นพ่อแม่ของฉันต่างพูดภาษามลายูถิ่นกัน ได้ทุกคน พวกเขาเรียนรู้เอาเองจากชีวิตประจำวันที่ต้องสัมพันธ์กับคนมลายู ฉันก็ยังงงงวยอยู่ว่าไอ้ความสามารถในการสื่อสารกันด้วยภาษากันเช่นนี้ทำไมไม่ตกทอดมาถึงคนรุ่นฉัน มันตกหล่นหายไปตอนไหน มีใครตั้งใจให้เป็นเช่นนี้หรือเปล่า

ความคล้ายคลึงอีกอย่างหนึ่งของคนถิ่นนี้คือการประกอบอาชีพ ทั้งทำน้ำตาลโตนด ทำนา ทำสวนยางพารา สวนผลไม้ และการไปขายแรงงานที่ประเทศมาเลเซีย ในทุกการดิ้นรนหาเลี้ยงชีพที่เล่าไปฉันเห็นจะชื่นชอบการทำน้ำตาลมากที่สุด เพราะพ่อเฒ่า (ตา) ของฉันแกนิยามตัวเองว่าเป็นคนขึ้น โหนด (โตนด) ทุกส่วนของตาลใช้ประโยชน์ได้หมดทั้งต้นทั้งใบแถมยังให้น้ำหวานมาทำน้ำผึ้งแว่น (น้ำตาลแว่น) น้ำผึ้งเหลว (น้ำตาลโตนดแบบเหลว) น้ำส้มโหนด (น้ำส้มสายชูทำจากน้ำตาลโตนด) และตะหวาก (น้ำตาลเมา)

เมื่อเราเสียพ่อเฒ่าไปต้นตาลก็ไร้คนขึ้น จนกระทั่งแบเฮงเพื่อนบ้านชาวมลายูมาเช่าต้นตาลเราในราคาต้นละ 10 บาทต่อปี เมื่อนั้นฉันจึงได้กินลูกตาลสดน้ำจิ้มอีกครั้ง ฉันจำภาพนั้นได้เป็นอย่างดี แบเฮงอายุเกือบ 50 ปี แก่ไม่สวมเสื้อ นุ่งแค่โสร่งมีเหงื่อเต็มตัว รดเงินของแกมีหลายตาลอยู่เต็ม แกเดินลัดทุ่งมุ่งหน้ามาที่บ้าน พอมาถึงก็ลงมือเฉาะลูกตาลไปพาลงพุดคุยกับแม่เฒ่าของฉันไปพาลง และแล้วลูกตาลสดแสนหวานก็ถูกฉันส่งเข้าปากเกี่ยวด้วย ฉันขอบคุณแบเฮงด้วย

รอยยิ้มและประณมมือไหว้อย่างสวยงาม ส่วนแบงก์ก็ปาดเหงื่อและส่งยิ้มจนเห็นฟันหลอมาให้เช่นกัน

ความเป็นไป

นั่นคือเรื่องราวที่เกิดขึ้นเมื่อ 20 ปีที่แล้ว จนถึงตอนนี้แหละหรือ ฉันไม่ได้เห็นหลังคาบ้านแสนงามหลังนั้นมาเกือบ 7 ปีแล้ว บ้านที่มีผู้เฒ่าและลูกหลานอยู่พร้อมหน้า บ้านที่ฉันสามารถกลับไปได้ทุกเมื่อ บ้านที่แวดล้อมด้วยการผสมผสานถ้อยทีถ้อยอาศัยกันของผู้คนต่างศาสนาในชุมชนใกล้เคียง เรื่องมันเริ่มขึ้นเมื่อพี่ชายของฉันต้องส่งเวยชีวิตให้กับคมกระสุน เขาตายในขณะที่ออกไปกรีดยางในเวลารุ่งสาง เขาแล้วทิ้งเราไว้ข้างหลัง ทิ้งแม้กระทั่งลูกสาววัย 3 ขวบและยังมีอีกคนในท้องเมียที่มีอายุครรภ์ได้เพียง 2 เดือน ฉันเดินทางจากเมืองหลวงกลับมาร่วมงานศพพี่ชายที่จัดขึ้นอย่างเรียบง่ายในวัดประจำชุมชน ฉันหวังว่าเสร็จงานศพแล้วจะได้กลับบ้าน แต่มันกลับกลายเป็นความหวังลมๆแล้งๆเพราะความกลัวของแม่เป็นเหตุ

เมื่อฉันบอกแม่ว่าอยากกลับบ้าน แม่ทัดทานเพราะแม่กลัวว่าระหว่างทางกลับบ้านจะมีใครมาพรากฉัน ไปอีกคน แม่กลัว...แม่พร่ำพูด นัยน์ตาแม่แดงจ้ำ “อย่าให้แม่หัวใจสลายอีกรอบเลยลูก” ฉันนั่งฟังคำแม่และก็เลือกที่จะทำให้แสบบายใจ “ช่างเถอะ” ฉันคิดในใจว่า “บ้านไม่ได้หนีเราไปไหน สักวันเราต้องได้กลับบ้าน” คิดได้อย่างนี้ก็พอจะมีความหวังหลงเหลือหล่อเลี้ยงหัวใจบ้าง ฉันหันไปเล่นกับหลานสาวตัวกลม นวยข้อมือน้อยๆของแก ชักชวนแกไปเดินเล่นซึ่ซมต้นไม้ดอกไม้ ฉันเหม่อมองฟ้าเห็นนกบินมาฝูงหนึ่งจึงชี้ให้เจ้าตัวป้อมคู่มือฟ้าแล้วถามว่า “รู้มั๊ยอะไรอยู่บนฟ้า” เจ้าเด็กไร้เดียงสาเผยปากน้อยๆตอบออกมาว่า “พ่อยอยู่บนฟ้า อาเห็นพ่อใหม่” ฉันอุ้มเด็กกำพร้าพ่อไว้แนบอกแอบสะอื้น

เหตุความรุนแรงที่เกิดขึ้น ได้พรากพี่ชายฉันไปและยังทำให้แม่เฒ่าของฉันต้องลี้ภัยออกจากบ้านอีกคน แม่เฒ่าป่วยเป็นอัลไซเมอร์แถมด้วยโรคชรารุนแรง ลูกหลานก็ลงมติว่าบ้านเราไม่ปลอดภัยและไม่สะดวกสำหรับเรื่องเจ็บไข้ของแม่เฒ่าที่ต้องเข้าออกระหว่างบ้านกับโรงพยาบาลเป็นว่าเล่น แม่เฒ่าในวัยชราจึงจำต้องจากบ้านเกิดมาพักพิงอาศัยบ้านลูกเขยที่เมืองตรง แม่เฒ่าหลังล้มกระแทงจำลูกหลานไม่ได้ กระนั้นบางวันที่พอมิเร็วแรงแถมจะลุกขึ้นจัดเครื่องแต่งตัวนุ่งผ้าเตี๊ยะและนุ่งเก็บมวยผมอย่างเรียบร้อย หยิบรองเท้าคู่เก่งมาถือไว้ในมือ พอฉันถามว่า “แม่เฒ่าจะไปไหน” แกบอกว่ “แม่จะกลับบ้าน กลับบ้านตานี” บางวันแกนั่งมองเด็กสาววัยใสสวมกางเกงสั้นจู้พุดคุยกันส่งเสียงเจี๊ยะจ้าว แกก็ออกปากว่าลูกสาวคนแถวนี้อ้อร้อ (มีจริตจะก้าน) ไม่เหมือนลูกสาวแขก (ชาวมลายูมุสลิม) บ้านเรา ฉันอัศจรรย์ใจเหลือเกินกับถ้อยคำของแม่เฒ่า คนป่วยที่ไม่มีสติหลงเหลือพอที่จะจำได้ว่าตัวเองมีลูกกี่คน แต่แม่เฒ่ากลับมีความทรงจำที่ยึดโยงกับบ้านของแก

อย่างแน่นเหนียวโยงโย ชนิดที่โรคภัยหรือภัยอัน โรยราก็ไม่อาจพรากเอาบ้าน ไปจากหัวใจของแก
ได้

หลังพี่ชายจากไป 2 ปี ก็ถึงคราวที่ความตายได้มาเยี่ยมเยือนแม่เฒ่าบ้าง เมื่อแม่เฒ่า
ป่วยหนักแกย้งรำร้องที่จะกลับบ้าน ลูกๆ จึงทำตามคำขอร้องของแกพาแกกลับไป...กลับไปตายที่
บ้าน ฉันเดินทางลงใต้ไปร่วมงานศพของหญิงชราผู้เป็นที่เคารพรัก รถทัวร์สายกรุงเทพฯ - สุโขทัย
โก-ลกจอดที่หน้าวัดในเวลารุ่งสาง ฉันก้าวลงจากรถประทับเท้าลงบนแผ่นดินแม่ด้วยความรู้สึกที่
ยากจะถ่ายทอดเป็นตัวหนังสือ เสียงพนักงานยกกระเป๋าถามไล่หลังมาว่า “ลงมาเป็นทหารหญิง
หรือครับ ได้ข่าวว่าเรารับสมัครทหารหญิง” ฉันส่งยิ้มให้เขาแทนคำตอบแล้วกระซิบเป้แนบหลัง
เร่งฝีเท้าเดินเข้าวัด ฉันนึกขำที่ท่าทางของฉันดูห้าวหาญถึงขั้นที่จะเป็นทหารได้เชียวหรือ ในเวลา
ปกติฉันคงหัวเราะเอิ๊กอ้อกับเรื่องนี้อย่างเห็นเป็นเรื่องสนุก แต่เวลานี้ฉันรู้สึกว่ามันเป็นตลกร้าย
เป็นเรื่องตลกที่สร้างอึกรอยเจ็บลึกลงในใจฉัน เหลียวมองรอบวัดศูนย์ รวมจิตใจของชุมชนมีสภาพ
เป็นแค้นปีศาจทกรดๆ โอ้! เอ๊ย นี่ถ้าโคตรเหง้าของฉันยังไม่ไปเกิดพวกท่านคงไม่เหงาอีกต่อไป
เพราะมีทหารหาญมาอยู่เป็นเพื่อนตลอด 24 ชั่วโมง

ฉันตรงไปที่ศาลาตั้งศพก้มลงกราบแม่เฒ่าแล้วเหลียวมองหาแม่ แม่อยู่ในชุดไว้ทุกข์ที่
ดูโศกที่สุดในสายตาคัน เราต่างปลอบโยนกันอยู่พักหนึ่ง เมื่อแม่คู่นอนคลายลงแล้วฉันก็ออกปาก
ว่าอยากกลับบ้าน แม่นิ่งงัน... คราวนี้ฉันรับรู้ได้ว่าความสูญเสียที่ผ่านมาได้เข้ายึดกุมหัวใจของ
แม่เสียหมด จนปานนี้เวลาผ่านไป2ปีแล้วแม่ก็ยังเจ็บปวดกับเรื่องราวที่เกิดขึ้นกับพี่ชายฉันอยู่ เมื่อ
เป็นเช่นนี้ฉันจึงเลิกรับแม่ด้วยไม่อยากจะทนตะกอนในใจแก่ให้ขุ่นคลั่งขึ้นมาอีก ฉันรำพึงกับ
ตัวเองว่าแต่ต่อไปฉันคงทำได้เพียงแค่นี้ ทำได้เพียงมาร่วมงานศพของบุคคลอันเป็นที่รักคนแล้ว
คนเล่า ฉันกลับบ้านไม่ได้ ระยะทางเพียง 5 กิโลเมตรจากวัดไปถึงบ้านนี้มันช่างห่างกันแสนไกล
ไกลเสียวราวกับว่าอยู่กันคนละโลก

เวลานี้ฉันจากบ้านมาไกลมาใช้ชีวิตอยู่ในจังหวัดเชียงใหม่ เมืองใหญ่แห่งนี้เต็มไปด้วย
ด้วยความหลากหลายทางชาติพันธุ์ แทบทุกครั้งทีฉันโดยสารรถสองแถวแดงบรรดาไซเฟอร์เห็น
ผิวพรรณดำขำของฉันทันทีชวนพูดคุยสอบถามฉันว่า “เป็นคนที่ไหน เป็นคนใต้รีเปล่า” พอฉันตอบว่า
เป็นคนใต้คำถามต่อมาคือ “เป็นมุสลิมรีเปล่า” ฉันบอกเขาไปว่าเป็นคนพุทธ เขาก็ชวนคุยต่อว่า
“เกิดอะไรขึ้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ ทำไมพวกมุสลิมถึงได้โหดเหี้ยมอย่างนี้” สมองฉันหนัก
อึ้ง นี่มันเป็นคำถามที่ฉันตะโกนใส่หน้าตัวเองอยู่แทบทุกวัน เกิดอะไรขึ้นกับบ้านของฉัน ฉันสงสัย
ฉัน ไม่เข้าใจว่าอยู่ดีๆคนเรารู้สึกขึ้นมาทำไม

แม้ในวันนี้ฉันยังหาข้อสรุปและหาทางออกให้แก่ปัญหานี้ไม่ได้ ฉันก็ยังรู้สึกดีที่
ตัวเองไม่กลายเป็นคนเต็มเชื้อไฟได้เสียเองด้วยความรู้สึกเกลียดชังเจ็บแค้น ความสูญเสียที่เกิด

ขึ้นกับผู้คนที่ 3 จังหวัดชายแดนใต้ ทำให้ฉันได้เห็นคนที่ติดบ่วงทุกข์เพราะความกลัวและโกรธแค้นซึ่งชั่งมามากมายเหลือเกินแล้ว สำหรับฉัน ฉันยังรักและให้ความสนิทสนมกับเพื่อนมลายูมุสลิมอย่างเช่นที่เคยเป็นมา ฉันยังคงอยากกินข้าวยำน้ำบูดูของเขา ฉันยังอยากเรียนรู้ที่จะพูดภาษามลายูถิ่น เมื่อข่าวพากันป่าวร้องว่าพวกก่อการร้ายคือชาวมลายูมุสลิม ฉันก็เฝ้าทุ่มเถียงว่าตั้งแต่เกิดมาชาวมลายูมุสลิมที่ฉันรู้จัก ชาวมลายูมุสลิมที่ฉันได้สัมผัสไม่เห็นว่ามีใครจะเป็นพวกผู้ก่อความรุนแรงเลยสักคน... ไม่เลย และที่สำคัญฉันในนามของผู้สูญเสียคนหนึ่ง ในนามของคนที่ยังกลับบ้านไม่ได้ ฉันก็ไม่อยากให้คนในสังคมมองพวกเขาแบบเหมารวมว่าเป็นตัวปัญหาเป็นพวกสร้างความรุนแรง ได้โปรดหยุดเสียที่เกิดกับการผลิตซ้ำความรุนแรงด้วยการแบ่งเขาแบ่งเรา มันไม่ช่วยให้อะไรดีขึ้นเลย ลองตรองดูเถิดว่าเมื่อมีความขัดแย้งแล้วจำเป็นต้องมีความรุนแรงเกิดขึ้นเสมอไปหรือไม่ ?

สิ่งที่ฉันพยายามทำอยู่ในเวลานี้ ในฐานะที่เหตุรุนแรงนี้ทำให้ฉันมีชีวิตอยู่อย่างไร้ชีวิต ฉันจึงต้องการเป็นส่วนหนึ่งเป็นคนหนึ่งที่ช่วยกันพยายามดับไฟได้ที่เผาบ้านฉัน แม้อตอนนี้ฉันขาดทั้งความรู้และความเข้าใจแต่ฉันได้ลงมือแล้ว ฉันกำลังค้นหาคำตอบนี้อย่างจริงจังทั้งจากคำบอกเล่าของผู้คนและจากตำรับตำราที่มีผู้สนใจในปัญหานี้ได้ขุดค้นขีดเขียนไว้ก่อนแล้ว อย่างน้อยเวลานี้สิ่งที่ฉันรู้และเข้าใจอย่างชัดเจนคือ “ฉันเป็นคนปัตตานี ฉันเขียนเรื่องนี้เพื่อรักษาจิตวิญญาณของฉันเอง”

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

“เราไทยพุทธ ไทยมุสลิม อยู่ด้วยกันมา ไม่เคยทะเลาะเบาะแว้งกันเลย แล้วนี่มันเรื่องอะไร ฉันขอถามว่ามันเรื่องอะไร มันเกิดอะไรขึ้น ฉันไม่เข้าใจ” (จิรา บุญประสพ, 2550) นี่คื คำถามจากน้ำเสียงอันสั้นกระชับของผู้สูญเสีย คำถามที่เฝ้าหาคำตอบ เพื่อทางรอดจากความรุนแรงที่เกิดขึ้นใน “บ้าน” ของตนเอง คำถามของผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ที่ให้ความสำคัญต่อเรื่องราวซึ่งเกิดขึ้นกับบ้านเกิดเมืองนอนของพวกเขา ที่คนถิ่นอื่นในประเทศเดียวกันอาจไม่เข้าใจ เพราะไม่มีความผูกพันด้วย (ธงชัย วินิจจะกูล, 2548) คำตอบของเรื่องนี้ จากสายตาของคนส่วนมากในสังคม จึงพากันเพ่งเล็งว่า ปัญหาสามจังหวัดชายแดนใต้ เกิดจากการที่คนส่วนใหญ่ในพื้นที่ต้องการแบ่งแยกดินแดน (ศรีศักดิ์ วัลลิโภคม, 2550) เนื่องจากมีพฤติกรรมที่มักเป็นกบฏหรือไม่ก็ต่อต้านการปกครองของทางการสยามหรือไทยมาโดยตลอด ที่ผ่านมา แทบไม่มีคนไทยภาคอื่นๆ ตั้งคำถามว่า ความรับรู้ดังกล่าวนี้เป็นความจริงที่ถูกต้องหรือเปล่า ที่เป็นเช่นนี้ เพราะเหตุผลสำคัญประการหนึ่ง คือ ประวัติศาสตร์ชาติไทยบอกเรามาอย่างนั้น (ธนศ อภรณ์สุวรรณ, 2550)

นอกจากนี้คนจำนวนมากยังมีความเชื่อว่าความรุนแรงที่เกิดขึ้นเป็นเรื่องความขัดแย้งทางศาสนา ข้อเขียนของ แพทริก โจรี (2552) อธิบายประเด็นนี้ว่า เมื่อเกิดเหตุความไม่สงบขึ้น มีการตั้งคำถามว่าผู้คนในบริเวณ “สามจังหวัดภาคใต้” อันเป็นศูนย์กลางความขัดแย้งในประเทศไทย เหล่านั้นเป็นใครกัน คำตอบจากมหาชนในสังคมมองว่าพวกเขาคือ “มุสลิม” โดยรัฐไทยเพิ่มคำสรรพนามเพื่อยืนยันความเป็นไทยของคนกลุ่มนี้ว่า “ไทยมุสลิม” (หรืออย่างผิดพลาดกว่านั้นว่า “ไทยอิสลาม”) ซึ่งเป็นเรื่องการใช้ภาพเสนอ (represent) ถึงผู้ที่มีบทบาท (actors) อยู่ในสถานการณ์ความขัดแย้งอย่างฉาบฉวยด้วยภาพลักษณ์ทางศาสนา (religious labels)

ด้านชาึกษ์ พัทธ์ชัยกุมพล (2551) อธิบายประเด็นนี้โดยชี้ให้เห็นถึงความเป็นมุสลิมของชาวมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้อันมีความจำเพาะซึ่งบอกให้สังคมรับรู้เอาไว้ว่ามุสลิมในประเทศไทยมิได้มีความเป็นหนึ่งเดียวตายตัว ความเป็นพิเศษของคนมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้นั้นมีอยู่หลายประการด้วยกัน อาทิ ลักษณะทางประชากรที่ชาวมลายูมุสลิมเป็นส่วนน้อยของประเทศไทยแต่พวกเขาที่มีอยู่ราวร้อยละ 97.3 หรือ 1.4 ล้านคนนั้นเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ คนส่วนใหญ่ใช้ภาษามลายูถิ่นเป็นภาษาในชีวิตประจำวันและมีอัตลักษณ์แตกต่างจากความเป็นไทยกระแสหลัก มีประวัติศาสตร์มีความภาคภูมิใจในมาตุภูมิของตนเองมายาวนาน ความเป็นพิเศษของผู้คนที่นี่แสดงให้เห็นถึงการหลอมรวมของสองสิ่งสำคัญเข้าด้วยกันนั่นคือความเป็นชาติพันธุ์มลายูและความเป็นมุสลิม

ชาติพันธุ์ ศาสนา และมาตุภูมิที่ร้อยเชื่อมกันอย่างเหนียวแน่นของชาวมลายูมุสลิม ได้มีการกล่าวถึงมานับนาน โดยถูกโยงเข้ากับเงื่อนไขปลุกกระดม สร้างเครือข่ายทั้งมวลชนและกอง

กำลังเพื่อนำไปสู่การก่อความไม่สงบ เรื่องนี้สัมพันธ์แนบแน่นกับการที่รัฐปัตตานีถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของไทย และการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งทำให้อำนาจของเจ้าเมืองปัตตานีต้องเสื่อมถอย ความต้องการเอกราชของปัตตานีถูกขู้นขึ้น โดยมีการนำศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้อง ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาจึงถูกจับจ้องว่าเป็นส่วนสำคัญของปัญหาความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ เหตุเพราะผู้ก่อความไม่สงบอาศัยเงื่อนไขทางชาติพันธุ์ผสานกับศาสนา มาเป็นข้ออ้างสร้างความชอบธรรมในการใช้ความรุนแรงในการต่อสู้ เพื่อเป้าหมายของตนในนามของอัตลักษณ์ความเป็นมลายู (ปองธรรม สุทธิศาสตร์ และ พนิชา อิมสมบูรณ์, 2550: 68) ปมเรื่องชาติพันธุ์และศาสนานับวันยิ่งผูกแน่นเข้มแข็งเกลียวขึ้นในความรับรู้ของผู้คนที่ได้รับการถ่ายทอดเรื่องราวจากรุ่นสู่รุ่น ไม่ว่าจะเป็นกรณีของหะยีสุหลง อับดุลกาเดร์⁵ กรณีคูซงญอ⁶ ในอำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส ความสูญเสียที่เกิดขึ้นกับชีวิตของประชาชนจำนวนมาก ยิ่งทำให้อคติที่ประชาชนมุสลิมมีต่อรัฐเพิ่มสูงขึ้น สำนักทางประวัติศาสตร์ที่เห็นรัฐไทยเป็นเจ้าอาณานิคมผู้รุกราน จึงถูกต้องอย่างหนักแน่น และขยายออกไปอย่างมาก (สมัชชา นิลปัทม์, 2552)

หากมองไปที่นโยบายของรัฐก็พบว่ารัฐบาลบางยุคสมัยมีนโยบายรัฐนิยมบีบบังคับชาวมลายูมุสลิมทางวัฒนธรรมเป็นอีกสาเหตุสำคัญที่ชาวมลายูมุสลิมต่อต้านรัฐบาล (เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, 2537) ดังข้อกำหนดตามพระราชบัญญัติวัฒนธรรมแห่งชาติปี พ.ศ. 2485 ซึ่งห้ามการแต่งกายตามวัฒนธรรมมลายู ห้ามไม่ให้ตั้งชื่อหรือพูดภาษามลายู ห้ามนับถือศาสนาอิสลาม กฎหมายนี้ทำให้ชาวมลายูที่อำเภอสายบุรีถูกบีบบังคับให้ไหว้พระพุทธรูป มีการตั้งพระพุทธรูปตามโรงเรียนต่างๆ ให้นักเรียนซึ่งส่วนใหญ่เป็นมุสลิมต้องกราบไหว้ การไม่อำนวยความสะดวกในการติดต่อราชการให้แก่ผู้ที่ยังนุ่งโสร่ง มีการลงโทษอย่างรุนแรงต่อผู้ที่ขัดขืน หรือกระทำการประกาศใช้ประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 5 และ 6 ว่าด้วยครอบครัวและมรดก แทนการใช้กฎหมายอิสลามในศาลของสี่จังหวัดชายแดนภาคใต้เช่นที่เคยเป็นมา การยกเลิกการหยุดงานในวันศุกร์ ซึ่งเป็นวันประกอบศาสนพิธีสำคัญของมุสลิม (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551: 161) นอกจากนี้ยังมีปัญหาเรื่องคุณภาพของข้าราชการและความสัมพันธ์ระหว่างข้าราชการไทยกับ

⁵ หะยีสุหลง อับดุลกาเดร์ เป็นผู้มีบทบาทในการต่อสู้เรียกร้องสิทธิเพื่อชาวมลายูมุสลิมและการต่อต้านนโยบายรัฐบาลไทย จนรัฐบาลเห็นว่าเป็นภัยต่อความมั่นคง ท่านผู้นี้ถูกกล่าวหาอย่างรุนแรงด้วยข้อหาแบ่งแยกดินแดนและถูกทางการจับกุมคุมขัง (เฉลิมเกียรติ ขุนทองเพชร, 2537 อ้างในชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551) กระทั่งที่สุดได้หายสาบสูญไปพร้อมด้วยบุตรชายและเพื่อนอีกสองคนเมื่อ พ.ศ. 2497 โดยชาวบ้านเชื่อว่าถูกฆ่าตายและนำศพไปฝังทิ้งในทะเลสาบสงขลา

⁶ กรณีคูซงญอ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส เมื่อ พ.ศ. 2491 ซึ่งถือว่าเป็นปะทะกันระหว่างตำรวจกับชาวมลายูมุสลิมที่รุนแรงที่สุดทำให้ตำรวจเสียชีวิตไป 30 นาย ชาวมลายูมุสลิมทั้งสตรี ผู้ชรา และทารกเสียชีวิตเกือบ 400 ถึง 600 คน (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551)

ชาวบ้านในพื้นที่ การที่ชาวบ้านมีความรู้สึกที่ไม่ได้รับความเท่าเทียมและขาดโอกาส ฝ่ายเจ้าหน้าที่ที่ลงมาปฏิบัติงานก็มีความคิดเรื่องการแบ่งแยก เห็นได้จาก “คำถามที่ได้ยินเสมอเวลาเจ้าหน้าที่ไปจับชาวบ้านก็คือ มันเป็นคนไทยหรือเปล่า สะท้อนอะไรบางอย่างว่าเขาอาจจะถูกปลุกมาจากกรุงเทพฯ ให้มาทำหน้าที่ในสามจังหวัดนี้ แล้วมองว่าไปจัดการกับคนที่ไม่ใช่พวกเรา คือถูกทำให้มีความรู้สึกแบ่งแยกเพื่อมาจัดการกับปัญหานี้” (ปองธรรม สุทธิสาคร และ พนิษา อิมสมบูรณ์, 2550: 31)

“นโยบายบูรณาการแห่งชาติที่มีเป้าหมายในการหลอมรวมชนชาวมลายูมุสลิมเข้ากับศูนย์อำนาจที่กรุงเทพฯ ทำทลายต่อวิถีศรัทธาและอัตลักษณ์ของชุมชนมาเลย์มุสลิมเป็นยิ่งนัก ภายใต้ระบบการปกครองที่หมายมุ่งวิวัฒน์พลเมืองมาเลย์มุสลิมเข้าสู่กระบวนการความเป็นไทยอย่างยาวนานและเข้มข้นเช่นว่านี้ บรรดาชาวมุสลิมก็ได้ดำเนินการตอบโต้กลับคืนไปหลากหลายวิธีการ อันรวมถึงการต่อสู้เพื่อแบ่งแยกดินแดนออกจากระบบการปกครองของไทย” (วัน กาเคร์ เจ๊ะมาน, 2551) จนอาจกล่าวได้ว่าปัจจัยเร่งปมปัญหาการแบ่งแยกดินแดนให้ขยายตัวมาจากการดำเนินที่ผิดพลาดของรัฐไทยเอง

หากกวาดตามองให้ทั่วกระดานก็พบว่าภาพเสนอเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาดังกล่าวเป็นวาทกรรม (discourse) ที่ไม่เพียงแต่ฝ่ายผู้ก่อความไม่สงบเป็นผู้ยกอ้างขึ้นและได้ประโยชน์จากเรื่องนี้อย่างที่ได้อ้างไว้ไปแล้วเท่านั้น ข้างฝั่งรัฐไทยก็ชูประเด็นนี้เป็นธงในการดำเนินนโยบายต่อผู้คนในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคได้ด้วยเช่นกัน รัฐไทยพูดอย่างเต็มปากเต็มเสียงว่ามีความพยายามในการแบ่งแยกดินแดนอันเกิดขึ้นจากความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา และขยายประเด็นนี้ให้มีความสำคัญใหญ่โตจนบดบังบิดเบือนปมปัญหาปัจจัยอื่นไปเสียสิ้น ประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาซึ่งนำไปสู่การเรียกร้องให้มีการแบ่งแยกดินแดนได้สร้างความชอบธรรมให้อำนาจแก่รัฐไทยในการปกป้องหวงแหนดินแดนของตนได้อย่างเต็มภาคภูมิ (ชเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2550)

เสียงของรัฐดังกล่าวกลับเสียงของอีกหลายฝ่าย ที่พยายามอธิบายว่าปัญหา 3 จังหวัดชายแดนภาคได้นั้นมีความซับซ้อนเป็นอย่างยิ่ง และประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา ก็เป็นเพียงหนึ่งในปมปัญหามานานประการ ที่พัวพันกันยุ่งเหยิง ดังตัวอย่างเสียงของครูแววมลิ แวนูละ ซึ่งคลุกคลีอยู่กับงานพัฒนามานับ 10 ปี ที่ให้ความเห็นว่าปัญหาพื้นฐานเกิดจากพฤติกรรมของเจ้าหน้าที่ราชการบางคนปฏิบัติต่อประชาชนอย่างไม่เป็นธรรมและเลือกปฏิบัติ โดยอาศัยความแตกต่างในด้านภาษา ชาติพันธุ์ และประเพณีวัฒนธรรม ซึ่งจากเหตุพื้นฐานนี้เองได้ถูกนำไปเป็นข้ออ้างของฝ่ายตรงข้ามเพื่อก่อความไม่สงบ คอยปลุกกระดมให้เห็นว่ารัฐบาลกดขี่ และปฏิบัติต่อคนในสามจังหวัดอย่างไม่เป็นธรรม คือเป็นประชาชนชั้นสอง ทั้งนี้เพียงเพราะความแตกต่าง

ทางด้านชาติพันธุ์และภาษาวัฒนธรรม (สุวัฒน์ คงแป้น, 2552) ฟากคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.) ในฐานะองค์กรหนึ่งที่เป็นความคาดหวังในการคลี่คลายปมความขัดแย้งได้วินิจฉัยว่าปัญหาสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มาจากเงื่อนไข 3 ข้อด้วยกันคือ **เงื่อนไขเชิงบุคคล** ทั้งจากผู้อุทธรณ์ไม่สงบ และฝ่ายรัฐที่ตอบโต้ด้วยความรุนแรง, **เงื่อนไขเชิงโครงสร้าง** เกิดจากความไม่เป็นธรรมในกระบวนการยุติธรรมและการปกครอง รวมถึงปัญหาทางเศรษฐกิจ/ทรัพยากรที่คนในท้องถิ่นต้องประสบ ระบบการศึกษาที่ไม่สามารถเอื้ออำนวยให้เขามีพลังเอาชนะการทำทาสังคมในรูปแบบต่างๆ ทั้งทางโลกและทางธรรม และการเปรียบเทียบคุณภาพชีวิตระหว่างผู้คนที่มีความเชื่อศาสนาเดียวกันในชายแดนภาคใต้ของไทยและมาเลเซีย, **เงื่อนไขทางวัฒนธรรม** ลักษณะเฉพาะทางศาสนาและ ชาติพันธุ์ในพื้นที่ คือ ศาสนาอิสลาม ภาษามลายู และประวัติศาสตร์ปัตตานี (ปองธรรม สุทธิสาครและ พนิชา อิมสมบุรณ์, 2550: 67)

นอกจากความเห็นข้างต้นแล้วยังมีความคิดเกี่ยวกับปมความรุนแรงในสามจังหวัดชายแดนใต้อีกมากมาย ซึ่งมีจุดร่วมอันกล่าวโดยสรุปได้ว่า **เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์**, ความแตกต่างทางชาติพันธุ์, ศาสนา-วัฒนธรรมและปัจจัยประกอบเสริมอื่นๆ เช่น ความยากจน, อิทธิพลมืดและกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ (สมัชชา นิลปัทม์, 2552) ล้วนเป็นต้นเพลิงและเป็นเชื้อไฟที่หนุนเนื่องให้เกิดความขัดแย้งและทำให้ความหวาดระแวงแคลงใจลุกลามเสียไปเผาไหม้ผู้คนในดินแดนสามจังหวัดชายแดนใต้ ปัญหาสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ประกอบด้วยปัจจัยซับซ้อนมากมายยากที่จะกล่าวได้ว่าอะไรคือสาเหตุที่แท้จริงของปัญหา ซึ่งเปรียบได้กับรังที่มีหลากหลาย สุดแต่ว่าใครจะเลือกมองเลือกหยิบจับสีใดมากล่าวถึง แต่ท่ามกลางปัจจัยต่างๆมากมาย ผู้เขียนเลือกให้ความสำคัญประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา เพราะคำว่าชาติพันธุ์และศาสนาในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ถูกทำให้เป็นปัญหาที่โดดเด่นกว่าปัจจัยอื่นๆ ทั้งที่ความแตกต่างทางชาติพันธุ์และศาสนาในพื้นที่อื่นอาจไม่นำไปสู่ความขัดแย้ง และความรุนแรงดังที่ได้เกิดขึ้นในดินแดนแห่งนี้

เมื่อได้ข้อสรุปแล้วว่า จะศึกษาอะไร ประเด็นต่อไปที่ต้องขบคิดคือจะศึกษาอย่างไร ชาติพันธุ์และศาสนาในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้นั้นมีความหลากหลาย ทั้งชาวมลายูมุสลิม, ชาวไทยพุทธ ชาวจีนที่นับถือศาสนาพุทธ, ชาวจีนที่นับถือศาสนาอิสลาม และชาวไทยที่นับถือศาสนาอิสลาม เป็นต้น จากการค้นพบค้นของ อเล็กซานเดอร์ ฮอร์สแมนน์ (Alexander Horstmann) ผู้ทบทวนงานศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณนาในพื้นที่ภาคใต้ของไทยและแหลมมลายูระบุว่า ที่ผ่านมานักวิชาการไทยได้ให้ความสำคัญกับการศึกษาเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ค่อนข้างมาก ซึ่งการศึกษาเช่นนี้ทำให้เกิดค่านิยมของชาตินิยมของรัฐไทย ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างไทยพุทธกับมลายูมุสลิม เป็นการแลกเปลี่ยนความเป็นอันหนึ่งอันเดียวและประนีประนอม จนกระทั่งดูเป็น

ภาพที่โรมันติดจนเกินไป (แพร ศิริศักดิ์ดำเกิง, 2551) เป็นที่น่าสนใจว่างานวิจัยเรื่องสังคมวัฒนธรรมมลายูของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ(2550) ต่างไปจากงานของนักวิชาการไทยกระแสหลัก โดยได้แสดงถึงความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนเอาไว้ที่น่าสนใจ ความว่า “สำหรับ ออแมนายู (คนมลายู) ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่แล้ว คู่ตรงข้ามในโลกของเขาคือ ออแมนซีแย คือคนสยามหรือ “ไทย” ซึ่งหมายความว่าต้องเป็นพุทธ” งานชิ้นเดียวกันนี้ยังได้กล่าวถึงปัญหาของชาวมลายูมุสลิมผู้ผ่านการศึกษาซึ่งรัฐจัดว่าต้องเผชิญกับความสับสนในด้านอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อย่างมาก ในขณะที่ผู้ซึ่งไม่ได้ผ่านการศึกษตามระบบของรัฐไม่มีความสับสนแต่อย่างใด “โดยที่โรงเรียนคือจุดเดียวที่ทำให้ความสัมพันธ์ข้ามกลุ่มชาติพันธุ์เข้มข้นขึ้น เป็นจุดเชื่อมต่อระหว่างรัฐและหมู่บ้านได้อย่างใกล้ชิด ทำให้เด็กเกิดความสับสนในอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ คือไม่รู้ว่าเป็นใคร” ดังนั้นหากสิ่งที่ฉวีวรรณกล่าวไว้ถูกต้อง **ข้าราชการผู้เป็นตัวแทนของรัฐที่สัมพันธ์แนบแน่นกับประเด็นทางชาติพันธุ์และศาสนาอย่างมาก คือ ข้าราชการครู และด้วยเหตุนี้เองงานศึกษาชิ้นนี้จึงเลือกใช้ครูเป็นคนต้นเรื่องเพื่อสะท้อนปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา ที่เกิดขึ้นในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้**

ในเบื้องต้นหากเราเริ่มจากการมองว่าครูมีตำแหน่งแห่งที่อย่างไรในสังคมของสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ เรื่องราวของครูมักกล่าวถึงความเสียสละ ความมีเมตตา ความเป็นที่รักของลูกศิษย์ลูกหาและเป็นที่นับถือพึ่งพาของชาวบ้าน ความจริงประการนี้ทุกคนย่อมพร้อมที่จะยอมรับโดยไม่มีคำคัดค้าน แต่หากเรามองในอีกด้านหนึ่งสิ่งที่พบในพื้นที่นี้คือการใช้อำนาจของรัฐที่บีบบังคับชาวมลายูมุสลิมจนสร้างให้เกิดความไม่เข้าใจ ทำให้เพิ่มภาพของครูที่เป็นคนแปลกปลอมทางวัฒนธรรม โดยเห็นได้จากนโยบายพัฒนาการศึกษาในจังหวัดชายแดนใต้ของรัฐบาลที่ไม่เอื้อต่อความแตกต่างทางวัฒนธรรมและศาสนาอย่างเพียงพอ ก่อให้เกิดปัญหาแก่ชาวมลายูมุสลิมซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2550: 45-46) ในสายตา“การพัฒนา” ของรัฐมองการศึกษาของชาวมลายูว่าล้าหลังและอาจเป็นแหล่งซ่องสุมผู้คนในการก่อกบฏ ด้วยความกลัวจนเกินกว่าเหตุของรัฐทำให้เกิดการระวางสงฆ์สถาบันและองค์กรที่เป็นของชาวบ้านไปหมด เห็นได้จากความพยายามจะเข้าไปแทรกแซงปอเนาะ⁷ (ปิยะ กิจถาวร, 2550:131-132) ซึ่งถือเป็นจุดที่บรรดา

⁷ รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ดำเนินนโยบายพัฒนาการศึกษาที่เน้นการเรียนภาษาไทย และพยายามปรับปรุงปอเนาะ อันเป็นสถาบันการศึกษาด้านศาสนาแก่แก่ผู้ตั้งคมลายูมุสลิมมาอย่างยาวนาน ให้เป็นโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลามและให้มีการขึ้นทะเบียนปอเนาะ การสอนวิชาการด้านศาสนาจะต้องได้รับอนุมัติหลักสูตรราชวิทยาลัยการศึกษาศึกษาธิการ ในปี พ.ศ. 2514 มีปอเนาะในจังหวัดชายแดนภาคใต้ถึง 109 แห่งจากจำนวน 535 แห่งต้องปิดตัวลง เนื่องจากไม่สามารถดำเนินการตามนโยบายที่รัฐบาลกำหนดได้ ภายหลังจากที่รัฐดำเนินนโยบายนี้ส่งผลให้เกิดก่อตัวของ “แนวร่วมปฏิวัติแห่งชาติมลายูปัตตานี หรือ B.R.N.” นำโดย ฮัจยีการิม บินฮัสสัน โด๊ะครูจากอำเภอหรือเกาะ จังหวัดนราธิวาส เริ่มเผยแพร่แนวคิดทางการเมือง

โตะครุ หรือผู้นำศาสนาเห็นว่าเป็นการรุกรานวิถีชีวิตวัฒนธรรมมลายูปัตตานี ที่ผูกโยงเข้ากับศาสนาอิสลาม การต่อต้านรัฐไทยจึงแพร่ขยายออกไปในระดับประชานรากลุ่มอย่างรวดเร็ว (สมัชชา นิลปัทม์, 2552)

ความคิดของรัฐที่ใช้การศึกษาแบบไทยเป็นเครื่องมือในการ “กลืน” คนมลายุมุสลิม ให้เป็นคนไทยเห็นได้จากพฤติกรรมของครูอันเป็นสิ่งสะท้อนที่ชัดเจนถึงนโยบายนี้ การเรียนการสอนในโรงเรียนมุ่งถ่ายทอดความรู้วัฒนธรรมและประเพณีแบบไทย เช่น การที่เด็กถูกบังคับให้เรียนประวัติศาสตร์ที่ไม่เกี่ยวข้องกับตนเอง ไม่สอนให้รู้เรื่องประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ห้ามใช้ภาษามลายูต้องใช้ภาษาไทยกลาง นอกจากนี้ยังต้องเรียนหลักสูตรที่มีคุณค่าและคำสอนของพระพุทธศาสนาครอบงำมาก (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2550: 79-81) การถูกกดขี่ทางวัฒนธรรมคือความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับชาวมลายุมุสลิม ปฏิบัติการของรัฐทำให้เกิดความรู้สึกว่ารัฐมีเจตนาทำลายล้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและพยายามเปลี่ยนพวกเขาให้เป็นเหมือนคนส่วนใหญ่ของประเทศ (มาร์ค ตามไท, 2551: 57) นำไปสู่การแบ่งแยก “เรา” กับ “คนอื่น” (ยศ สันตสมบัติ, 2548) สาทร ศรีเกตุ กล่าวโดยสรุปว่า การใช้อำนาจบังคับมาเกี่ยวข้อง เพื่อให้คนมลายุมุสลิมรับวัฒนธรรมไทยเป็นของตน การถ่ายทอดความรู้ คุณค่าและวัฒนธรรมดังกล่าวก็คือการกระทำของวาทกรรมนั่นเอง เพราะวาทกรรมคือระบบและกระบวนการในการสร้าง/การผลิต เอกลักษณ์และความหมายให้กับสรรพสิ่งต่างๆ ในสังคม ขณะเดียวกันวาทกรรมก็ทำการเก็บกดปิดกั้นเอกลักษณ์ตัวตนและคุณค่าอย่างอื่นเอาไว้ (ไชยรัตน์ เจริญสิน โอบาร, 2543: 19-22) หากเกิดการยอมรับโดยดีก็ไม่มีปัญหา แต่หากชาวมลายุมุสลิมไม่เต็มใจรับ การถ่ายทอดวัฒนธรรมเช่นนั้นก็กลายเป็นความพยายามที่จะครอบงำทำให้เกิดความขัดแย้งและต่อต้านอย่างเลี่ยงไม่ได้ (สาทร ศรีเกตุ, 2552) ดังการเผาโรงเรียนที่ทำกันมาอย่างต่อเนื่องเรื่อยมาจนถึงปัจจุบันและบานปลายมาเป็นทำร้ายและเอาชีวิตครูอยู่เรื่อยๆ (ศรีศักดิ์ วัลลิ โภคม, 2550: 59-60)

ข่าวการถูกลอบทำร้ายของครู สร้างความหวาดหวั่นต่อแม่พิมพ์ของชาติเป็นจำนวนมาก ดังกรณีที่เกิดขึ้นกับครูแห่งโรงเรียนบ้านกุยจิงสี่ปะ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาสที่ถูกจับเป็นตัวประกันเมื่อช่วงบ่ายของวันที่ 19 พฤษภาคม พ.ศ. 2549 ครูจูหลิง ปงกันมุลต้องทนเจ็บปวดทรมานจากการถูกรุมทำร้ายนานเกือบ 8 เดือน จนกระทั่งเสียชีวิตลงท่ามกลางความอาลัยและการสรรเสริญทั้งจากสถาบันกษัตริย์ ภาครัฐ ประชาชน สำหรับเพื่อนครูได้การจากไปของครูจูหลิงสร้างความสะเทือนใจที่มากกว่าความอาลัยอาวรณ์หรือความรู้สึกสรรเสริญที่เพื่อนร่วมอาชีพได้ตายในหน้าที่ ความหวาดกลัวเข้าเกาะกุมจิตใจของครูหลายต่อหลายคน ดังคำพูดของครูฟอง

ในกลุ่มปอเนาะด้วยกันจนขยายมวลชนได้อย่างรวดเร็วและสามารถจัดตั้งกองกำลังติดอาวุธขึ้นต่อสู้กับรัฐบาลได้ในปี พ.ศ.



บุญเพชร ที่แสดงถึงขวัญและกำลังใจอันเสื่อมถอยลงของครูในพื้นที่ว่า “ยิ่งเมื่อครูจุหลังสิ้นลม ก็แทบจะไม่มีใครอยากลงไปสอนหนังสือให้แก่เด็กๆอีกเลย”

เสียงของครูฟองยังช่วยบอกแก่สังคมอีกว่าครูจุหลังมิใช่ครูคนแรกและครูคนสุดท้ายที่ต้องสังเวทชีวิตให้กับภาวะความขัดแย้งนี้ เพราะเมื่อเกือบ 20 ปีที่แล้วครูฟองจากอำเภอยะหา จังหวัดยะลา พร้อมกับครูปรีชา แซ่ลิ้ม จากอำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส เคยถูกกลุ่มแบ่งแยกดินแดนจับตัวเข้าป่าเป็นตัวประกันนานถึง 7 วันเพื่อกดดันให้เจ้าหน้าที่ปล่อยตัวภรรยาของสมาชิกกลุ่มแบ่งแยกดินแดนที่ถูกจับกุม ท้ายที่สุดครูฟองรอดชีวิตมาได้แต่ครูปรีชาถูกฆ่าอย่างทารุณ ศพถูกทิ้งไว้บนเทือกเขาบูโด ด้านข้อมูลเชิงสถิติระบุว่าตั้งแต่วันที่ 4 มกราคม พ.ศ. 2547 ถึงพ.ศ. 2554 ครูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้และเขตพื้นที่การศึกษาเขต 3 จังหวัดสงขลา (สี่อำเภอรอยต่อ) เสียชีวิตมาก นอกจากนี้ยังมีครูประมาณ 2,000 คนขอย้ายออกนอกพื้นที่ ตามนโยบายให้ย้ายเร่งด่วนของนายอดิศักดิ์ โพธารามิก อดีตรัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการ (ในเดือนมกราคม พ.ศ.2549) และมีครูอีกเกือบ 1,000 คน ที่ขอย้ายออกจากโรงเรียนในชนบทมาอยู่โรงเรียนในเมืองที่ใกล้บ้าน ส่งผลให้โรงเรียนส่วนใหญ่ต้องขาดแคลนครู โดยเฉพาะโรงเรียนในพื้นที่สีแดง (สำนักงานเขตพื้นที่การประถมศึกษามุกดาหาร, 2550; เวปไซด์ สำนักงานเขตพื้นที่การประถมศึกษามุกดาหาร, 20 มกราคม 2552)

เมื่อเรื่องราวดำเนินมาถึงจุดนี้จึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่าความขัดแย้งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ อันมีประเด็นเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาผูกเป็นเงื่อนปมสำคัญนั้น ได้ส่งผลกระทบต่อชีวิตของบรรดาแม่พิมพ์ของชาติในพื้นที่เป็นอย่างมาก โดยที่ปัญหาเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้นั้นเป็นสิ่งสร้างทั้งจากฝ่ายรัฐไทยและฝ่ายชาตินิยมมลายูมุสลิม และมีงานศึกษามากมายที่บอกว่าวาทกรรมรัฐเป็นปัญหาใหญ่ประการหนึ่งที่ทำให้ความขัดแย้งเรื่องชาติพันธุ์ที่อาจจะไม่ใช่ปัญหารุนแรงกลายเป็นเรื่องรุนแรงขึ้นมา ด้วยข้อสมมติฐานดังกล่าว จึงเป็นเหตุผลให้ผู้เขียนเลือกที่จะใช้เรื่องเล่าของครูไทยพุทธซึ่งเป็นข้าราชการที่ต้องอยู่ใกล้ชิดกับชาวมลายูมุสลิมมากที่สุดมาเป็นกรณีศึกษา และถึงแม้ว่าในงานชิ้นนี้มีเสียงของครูไทยพุทธเพียง 3 คน แต่กรณีศึกษาที่เลือกมาล้วนมีความโดดเด่นน่าสนใจตรงที่แต่ละคนมีความแตกต่างกันทั้งเรื่องภูมิลำเนา เพศ ประสบการณ์ต่อความรุนแรง และการโยกย้ายออกจากพื้นที่ ซึ่งเหมาะสมอย่างยิ่งในการศึกษาเรื่องเล่าเชิงเปรียบเทียบ ทั้งนี้เมื่อเรานำเรื่องเล่ามาถอดวิเคราะห์ในแนวทางของการศึกษาเชิงลึกนั้นก็ให้ข้อมูลเพียงพอที่จะชดเชยการที่เราขาดสถิติเชิงกว้างได้

อย่างไรก็ตามเป้าหมายของงานศึกษานี้มิได้เป็นไปเพื่อมุ่งโจมตีฝ่ายรัฐหรือสนับสนุนฝ่ายที่ต่อต้าน วัตถุประสงค์ของงานคือให้เรื่องเล่าเป็นสื่อถ่ายทอดสะท้อนที่คนต่างชาติพันธุ์และ

ศาสนามองตนเอง มองกันและกัน บนเงื่อนไขที่เราพอจะทำได้ นั่นคือการนำเสนอข้อมูลที่เป็นเรื่องเล่าของครูไทยพุทธและพยายามสอดแทรกเรื่องเล่าของชาวมลายูมุสลิมให้เข้ามาส่งเสริมสะท้อนมุมมองของตน (แม้จะไม่สามารถทำให้เสียงของทั้งสองฝ่ายมีความสมดุลกัน เพราะข้อจำกัดของผู้เขียนที่ไม่สามารถเข้าไปเก็บข้อมูลในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนใต้ได้) งานศึกษานี้หวังให้เรื่องเล่าช่วยยืนยันว่าความขัดแย้งนั้น ไม่ได้สร้างขั้วตรงข้ามเสมอไป และเมื่อเกิดความขัดแย้งก็ไม่จำเป็นที่เราต้องมองเห็นคนอื่นเป็นศัตรู เรื่องเล่าอาจเป็นคำตอบให้เราได้ว่าท่ามกลางความแตกต่างทางชาติพันธุ์ท่ามกลางความเกลียดชังและความขัดแย้งนั้นยังมีหนทางที่ทำให้เราอยู่ร่วมกันได้

1.2 คำถามการวิจัย

เป้าประสงค์ของคำถามการวิจัย คือ การมองเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาจากทัศนะของครูไทยพุทธว่าความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนานั้นเป็นปัญหากับการดำรงชีวิตอยู่ในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้อย่างไร หรือไม่ ซึ่งแบ่งคำถามออกเป็นข้อย่อย ดังนี้

1.2.1 จากเรื่องเล่าของครูไทยพุทธ ผู้เล่าให้ความหมายต่อปมความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาไว้อย่างไร

1.2.2 ครูไทยพุทธมีการให้นิยามความหมายต่อความเป็นมลายูมุสลิมอย่างไร

1.2.3 ประสบการณ์ของครูไทยพุทธ สะท้อนวาทกรรมรัฐไทยอย่างไร หรือไม่

1.3 วัตถุประสงค์ของการศึกษา

1.3.1 เพื่อทำความเข้าใจถึงปัญหาความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในประเด็นเรื่องชาติพันธุ์และศาสนาโดยอาศัยการมองจากภาพเด็กขยายไปยังภาพกว้างผ่านปากคำเรื่องเล่าของครูไทยพุทธ

1.3.2 เพื่อเปิดเผยถึงวาทกรรมต่างๆจากสถานการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับครูในจังหวัดชายแดนภาคใต้

1.4 ทบทวนงานศึกษาและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาในที่นี้ได้ทบทวนงานศึกษาและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง 3 ประเด็นได้แก่

แนวคิดว่าด้วยเรื่องเล่า

แนวคิดว่าด้วยความรุนแรง

รัฐไทยกับมลายูมุสลิมบนความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา

1.4.1 แนวคิดว่าด้วยเรื่องเล่า (Narrative)

เมื่อได้ฟังเรื่องเล่าอย่างนิยายหรือตำนานต่างๆ หลายคนอาจสนุกสนานเพลิดเพลิน หรือรู้สึกว่าการที่ฟังเรื่องเล่าต้องเอ่ยปากว่าเรื่องเล่าที่เรากำลังฟังนั้นตรงกับเรื่องจริง และเมื่อได้ยินได้ฟังเรื่องเล่าที่ถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของใครสักคนที่เต็มไปด้วยความมหัศจรรย์ที่รู้ทางออก ผู้ที่ได้ฟังเข้าก็อาจเอ่ยปากว่า “อย่างกับเรื่องในนิยาย” การเล่าเรื่อง (story telling) เป็นกิจกรรมที่คนเราทำเสมอในกระบวนการปฏิสัมพันธ์กับคนอื่น (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2546) จึงไม่แปลกหากเราจะคล้อยตามคำพูดของเบอร์เกอร์ (Berger, 1997) ที่กล่าวว่า “ทั้งชีวิตมวลมนุษย์ล้วนแหวกว่ายและจมดิ่งอยู่ในมหานทีแห่งเรื่องเล่า” หรือคำของโรลองด์ บาร์ตส์ (Roland Barthes) ที่ว่าเรื่องเล่าเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับมนุษยชาติ เรื่องเล่าปรากฏอยู่ตลอดเวลา ทุกสถานที่ในทุกชนชั้นของสังคม (Roland Barthes, 1996 อ้างใน พูลสุข ต้นพรหม, 2546: 1-3)

การนิยามความหมายของเรื่องเล่ามีอยู่หลายสำนวนด้วยกัน หากเป็นสำนวนของบาร์ตส์เรื่องเล่าก็คือการนำเสนอเหตุการณ์ชุดหนึ่งที่มีกระบวนการเปลี่ยนแปลงจากสถานการณ์เริ่มต้นจนถึงสถานการณ์ตอนจบ โดยอิงกับการกระทำของตัวละครในกรอบของสถานที่และเวลาตามสำนวนของเบอร์เกอร์ (Berger, 1997) เรื่องเล่าหมายถึงเรื่องราวที่บอกเล่าถึงสิ่งที่ได้เกิดขึ้นแล้ว หรือกำลังเกิดขึ้นกับคน สัตว์ หรืออะไรต่อมิอะไรตามความเห็นนี้ การมีความต่อเนื่อง ความมีลำดับของเหตุการณ์ ซึ่งอาจเป็นระยะเวลาสั้นหรือยาวก็ได้ เป็นตัวชี้วัดว่าสิ่งใดเป็นเรื่องเล่าหรือไม่ ทั้งนี้โครงสร้างของเรื่องเล่ามีหลายรูปแบบด้วยกันทั้งแบบเส้นตรง และแบบที่สามารถเคลื่อนเป็นวงกลมหรือรูปแบบอื่นๆ เรื่องเล่าอาจถูกสร้างขึ้นโดยผู้หนึ่งผู้ใดหรือโดยตัวผู้เล่าเองก็เป็นได้ เราอาจพบผู้เล่าทำหน้าที่สำคัญในการบอกเล่าเรื่องราวอย่างชัดเจน แต่ในทางกลับกันรูปแบบของการประพันธ์อาจทำให้เรื่องราวดำเนินไปโดยที่ผู้เล่าสามารถแอบอยู่หลังฉากได้

ตั้งแต่เล็กจนเติบโตใหญ่เราได้เรียนรู้สิ่งต่างๆ ที่ถูกบรรจุไว้ในเรื่องเล่าซึ่งเชื่อมโยงกับปัญหาที่ทุกคนต้องพบเจอทำให้ผู้คนเห็นภาพจำลองของชีวิตจริง ในเรื่องเล่ามีทั้งรูปแบบของความมีเหตุผล และการแสดงภาพตัวแทนซึ่งผู้คนอาศัยมันเพื่อที่จะสามารถเข้าใจความเป็นจริง ในเรื่องเล่าเต็มไปด้วยคำอุปมาอุปไมย การให้ความหมายแฝง และสิ่งนามธรรม ซึ่งทำให้เราได้เรียนรู้ทั้งภาษาและการแสดงออก ไม่เป็นการเกินเลยหากกล่าวว่าเรื่องเล่าคือส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวัน (Berger, 1997)

หากมองด้วยมโนทัศน์ “ปฏิบัติการ” (practice) เราจะได้เห็นถึงความสำคัญของเรื่องเล่าในอีกแง่มุมหนึ่งนั่นคือการที่เรื่องเล่ามีความสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ของผู้เล่า โดยที่อภิญญา (2546) อธิบายว่าเมื่อเราเล่าให้เพื่อนหรือสมาชิกในครอบครัวฟังถึงสิ่งที่เราทำหรือพบเห็น เรา

ผสมผสานสิ่งที่เราอยากเป็นอยากทำ สิ่งที่เราชอบและไม่ชอบลงในเรื่องเหล่านั้น การเล่าเรื่องเป็นกระบวนการผลิตซ้ำตัวตนของเราในชีวิตประจำวันเป็นกระบวนการที่เราแสดงอัตลักษณ์ของเราออกมาในปริภูมิเวลาสาธารณะ ตามมโนทัศน์ปฏิบัติการ “สถานการณ์เฉพาะ” ที่เป็นบริบทของการเล่าเรื่องนั้นมีความสำคัญเป็นอย่างมาก เพราะการเล่าเรื่องเกิดขึ้นในมิติเวลาและสถานที่ที่เฉพาะเจาะจง ดังงานของเคน พลัมเมอร์ (Ken Plummer, 1995 อ้างใน อภิญา เฟื่องฟูสกุล, 2546: 103-104) ที่ศึกษากรณีการเล่าเรื่องทางเพศของผู้ที่ถูกปิดป้ายว่าเป็นคนชายขอบเช่นคนรักร่วมเพศ พบว่าในการเล่าเรื่องของตนออกมานั้น ส่วนหนึ่งผู้เล่ากำลังสัมพันธ์และต่อรองกับความทรงจำและอารมณ์ความรู้สึกของตนเอง ความสัมพันธ์และอิทธิพลของผู้รับฟังที่มีต่อผู้เล่าก็มีอิทธิพลมากในการสร้างภาพนั้น สถานการณ์ของการเล่าเล่าให้ใครฟัง ที่ไหน อย่างไร เป็นครั้งแรก หรือครั้งที่ร้อย ฯลฯ รายละเอียดของบริบทมีส่วนอย่างมากในการเปลี่ยนแปลง โครงสร้างและภาพลักษณ์ของผู้เล่าในเรื่องเล่า

ในเรื่องเล่าที่นอกจากจะปรากฏอัตลักษณ์ของผู้เล่าแล้ว หากมองให้ลึกลงไปก็จะพบว่าอัตลักษณ์ของผู้เล่าที่มีระดับ โดยแบ่งเป็นอัตลักษณ์ส่วนบุคคล และอัตลักษณ์ทางสังคม งานศึกษาเรื่องเล่าของเมอร์เรย์ (Murray, 1990) แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ต้องการเป็นส่วนหนึ่งของสังคม เป็นที่ยอมรับของสังคม ตัวตนของคนเราแท้จริงผูกติดอยู่กับบริบททางสังคมซึ่งเกี่ยวข้องกับคุณค่าทางศีลธรรม (Moral value) เมื่อคนเรารู้สึกว่าตัวตนบกพร่องในด้านใดก็ต้องการเติมในด้านนั้น ดังตัวอย่างจากการที่เมอร์เรย์ได้ไปศึกษาเรื่องเล่าของผู้ที่เข้าร่วมการวิ่งมาราธอนซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นวัยกลางคน กรณีของเคท (Kate) เรื่องเล่าของเธอนั้นเป็นประเภทโรแมนซ์ เธอตัดสินใจเข้าร่วมกิจกรรมเพราะรู้สึกว่าตัวเองไม่ประสบความสำเร็จในสังคม กล่าวคือ เวลาที่ผ่านมาของเธอนั้นวุ่นวายและสับสนเหมือนวัยรุ่นทั่วไป จึงต้องเปลี่ยนผ่านอะไรบางอย่างในชีวิต ให้ตัวเองได้รับการยอมรับบ้าง อย่างน้อยที่บ้านก็จะรู้ว่าเธอทำอะไรได้ สิ่งที่ต้องการก็คือความโดดเด่นในสังคมนั่นเอง ผู้ร่วมแข่งขันอีกรายชื่อเดวิด (David) เรื่องเล่าของเขาเป็นประเภทสุขนาฏกรรม (comedy) เขามีสถานะเป็นพ่อและคนทำงานที่ค่อนข้างประสบความสำเร็จในหน้าที่การงานแต่การที่เขาวิ่งกลับเป็นเพราะต้องการใช้เวลาช่วงวันหยุดกับครอบครัวซึ่งก็คือหน่วยทางสังคมนั่นเอง เพราะการที่เขาโดดเด่นในงานและสังคมทำให้ขาดความสัมพันธ์ที่ควรจะมีกับครอบครัว ลูกเมียที่รัก

ทั้งสองกรณีเป็นเรื่องของวิกฤติวัยกลางคน (mid life crisis) เปรียบเสมือนปัญหาที่ต้องได้รับการแก้ไขหรือจัดการเพื่อให้เรื่องนั้นได้คลี่คลาย จะเห็นว่าอัตลักษณ์ใหม่ของเคทนั้นคือเธอคู่อิสรในสายตาของตัวเองและผู้อื่น จากการที่เธอได้แสดงให้เห็นถึงความสามารถในการจัดการหรือรับมือชอบกับร่างกายหรือสิ่งตัวเองได้ ซึ่งแฝงนัยศีลธรรมอยู่มาก ส่วนเดวิดการได้

ครอบครัวที่อบอุ่นคืนมาก็คือประโยชน์เชิงสังคม ปฏิบัติการสร้างอัตลักษณ์ส่วนตัว (Personal identity project) จึงสัมพันธ์กับการสร้างอัตลักษณ์ทางสังคมด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (Social identity project) จะเห็นได้ว่าการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ของคนทั้งคู่เป็นการสร้างขึ้นตามโครงสร้างเรื่องเล่าอันเป็นแบบแผนหรือตัวแบบ (representation) ที่สืบต่อกันมาในสังคมซึ่งแฝงฝังคุณค่าทางศีลธรรมเอาไว้นั่นเอง ในท้ายที่สุดการได้มาซึ่งตัวตนของปัจเจกจึงเป็นการได้มาซึ่งระบบคุณค่าศีลธรรมแบบใหม่หรือการได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับสังคม นอกจากนี้การเล่าเรื่องยังเป็นกระบวนการผลิตซ้ำอัตลักษณ์และต่อย้ำประสบการณ์และอัตลักษณ์ใหม่ดังกล่าวอีกด้วย (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2546)

จากการให้ความหมายของเรื่องเล่าในเบื้องต้นเราพบข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าไม่ว่าเรื่องเล่าจะเป็นลักษณะใดก็ตามต้องเกี่ยวกับเหตุการณ์อย่างน้อยหนึ่งเหตุการณ์ และเหตุการณ์นั้นจะเป็นเรื่องเล่าได้ก็ต่อเมื่อมีคนนำไปถ่ายทอดให้ผู้อื่น นอกจากนี้ในการเล่าเหตุการณ์ต่าง ๆ นั้นผู้เล่าไม่ได้เล่าเหตุการณ์ทุกเหตุการณ์หากเลือกมาเฉพาะเหตุการณ์ที่สำคัญและข้ามเหตุการณ์ที่ไม่สำคัญไปเสียดังที่บาร์ตส์ได้อธิบายถึงเป้าหมายของการเล่าเรื่องว่า แกนแรกของการเล่าเรื่องก็คือเล่าทำไม และเล่าให้ใครฟังหรืออ่าน (Roland Barthes, 1996 อ้างใน พูลสุข ดันพรหม, 2546: 8) สืบเนื่องจากสำนวนของบาร์ตส์ตรงจุดนี้เองทำให้คิดเชื่อมโยงได้ว่าในเรื่องเล่านั้นมีวาทกรรมอยู่ด้วย ซึ่งจะได้กล่าวถึงในย่อหน้าถัดไป

เหตุใดจึงกล่าวว่ามีวาทกรรมอยู่ในเรื่องเล่า ก่อนอื่นควรต้องเข้าใจถึงความหมายของวาทกรรมเสียก่อน วาทกรรมตามความหมายของชัชวพันธ์ เจริญสิน โอปาร (2543) หมายถึงระบบและกระบวนการในการสร้าง/ผลิต เอกลักษณ์และความหมายให้กับสรรพสิ่งต่างๆ ในสังคมที่ห่อหุ้มเราอยู่ ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความจริง อำนาจ หรือตัวตนของเราเอง นอกจากนี้วาทกรรมยังทำหน้าที่ตรึงสิ่งที่สร้างขึ้นให้ดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของสังคมในวงกว้างกลายเป็นวาทกรรมหลัก เมื่อพิจารณาในด้านของความเชื่อมโยงระหว่างวาทกรรมกับภาษาแล้วอาจกล่าวได้ว่า วาทกรรมคือระบบที่ให้การพูด/การเขียนในสังคมหนึ่งๆ เป็นไปได้ เพราะวาทกรรมจะเป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์ เงื่อนไข และกลไกต่างๆ ในการพูด/การเขียน (Foucault, 1970:79-80 อ้างใน ชัชวพันธ์ สถาอนันท์, 2543) ในแง่นี้มนุษย์ราวกับกระทำตาม/ต่อย้ำ/ผลิตซ้ำ กฎเกณฑ์ของสิ่งที่พูดแต่โดยที่มนุษย์เรามีใช้หุ่นยนต์ที่จะทำทุกอย่างตามที่ได้อู้วางโปรแกรมไว้ แม้เราแต่ละคนจะได้รับการชดเชยเหมือนกัน แต่การตอบโต้ตอบสนองต่อวาทกรรมของเราแต่ละคนก็มีความแตกต่างกันไปโดยขึ้นอยู่กับปัจจัยหลายประการที่หล่อหลอมขึ้นมาเป็นตัวเรา เช่น ชาติกำเนิดหรือประสบการณ์ชีวิต เป็นต้น



เรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตและการวิเคราะห์

เหตุความรุนแรงที่เกิดจากปมความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ยังคงครุ่นอยู่บนหลายแผ่นดิน ไม่ว่าจะเป็นศรีลังกา อินเดีย ปากีสถาน ฟิลิปปินส์ ไทย ฯลฯ แน่แน่นอนว่าย่อมมีผู้คนมากมายข้องเกี่ยวกับเหตุการณ์ดังกล่าว คนบางกลุ่มอาจนิยามตนเองว่าเป็นเหยื่อ คนบางกลุ่มอาจอ้างว่าการใช้ความรุนแรงนั้นเป็นไปเพื่อการทวงสิทธิอันชอบธรรมของตน หลายคนอาจบอกว่าต้องการขจัดชาติพันธุ์ศัตรูที่เลวทรามต่ำช้า ในขณะที่คนบางพวกอาจอ้างว่าตนมีอำนาจชอบธรรมในการที่จะใช้ความรุนแรงต่อชนชาติพันธุ์อื่นเพื่อปกป้องความมั่นคงของชาติ เพื่อรักษาความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของพลเมืองในชาติตน ความแตกต่างหลากหลายของผู้คนย่อมส่งผลต่อเรื่องเล่าจากปากคำของเขาเหล่านั้น หน้าที่ของการทบทวนวรรณกรรมในส่วนนี้จึงเกิดขึ้นเพื่อช่วยเปิดมุมมองว่าในการวิเคราะห์เรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตนั้นเราจะใช้วิธีการใดได้บ้างอย่างไร

เมื่อเรานึกถึงผู้คนที่ต้องมีชีวิตอยู่ท่ามกลางการสู้รบ คราบเลือด และน้ำตาทำให้หอดคิดถึงสภาพจิตใจของพวกเขาเหล่านั้นไม่ได้ว่ามีสภาพเช่นไร จิตของพวกเขาแรงแสดงให้เห็นหรืออาจเปื่อยยุ่ยจนมีสภาพไม่ต่างไปจากกระดาษชำระเปียกน้ำ การศึกษาเรื่องเล่าของคนเหล่านี้อาจเป็นอีกวิธีหนึ่งที่น่าไปสู่การวิเคราะห์ถึงสภาพจิตใจของพวกเขาได้ ดังที่นิซา ยานาย (Niza Yanay, 2002) ศึกษาเรื่องเล่าของผู้คนที่เกลียดชังกันเพราะความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และสงครามแย่งชิงดินแดนที่ยืดเยื้ออย่างชาวฮิวและชาวปาเลสไตน์ ยานาย ศึกษาความเกลียดชังผ่านวาทกรรมแบบ colonial (วาทกรรมอาณานิคม) และแนวคิดเรื่อง ambivalence (ความคลุมเครือไม่ชัดเจนของความหมาย) ในบทความ Hatred as Ambivalence ของเขากล่าวถึงความสัมพันธ์เชิงอาณานิคมว่าเป็นความสัมพันธ์ในลักษณะของความแตกต่างทางอารมณณ์ที่ขัดแย้งผสมผสานเกี่ยวข้องกับทั้งเจ้าอาณานิคมและผู้อยู่ใต้อาณานิคม โดยแสดงให้เห็นว่าทั้งชาวฮิวและชาวอาหรับต่างก็มีความรู้สึกเกลียดชังแต่เป็นความเกลียดชังที่แตกต่างกัน และความรู้สึกเกลียดชังนั้นมีระดับของมันด้วย

ยานาย นำเสนอเรื่องเล่าของเด็กหญิงวัยรุ่นจำนวนหนึ่ง พวกเธอมีความเหมือนกันทางชาติพันธุ์คือเป็นชาวฮิว พวกเธอทั้งหมดอยู่ในวัยรุ่น เขาได้จำแนกเด็กหญิงออกเป็นสองกลุ่มตามที่พวกเธอให้คำนิยามตนเอง กลุ่มแรกคือพวกเคร่งศาสนานิยามตนเองเข้ากับวาทกรรมทางศาสนาและชาติวาทกรรมนี้สนับสนุนการใช้เชื้อชาติเป็นศูนย์กลาง ส่วนวัยรุ่นหญิงอีกกลุ่มเป็นฝ่ายที่นิยามตนเองเข้ากับวาทกรรมฝ่ายเสรีทางโลกที่รวมเอาความแตกต่างทางอุดมการณ์ทางการเมืองวัฒนธรรมเข้าไว้ด้วยกัน เรื่องราวจากคำบอกเล่าและอากัปกริยาของพวกเธอยามที่เจอะเจอหรือพูดคุยถึงชาวปาเลสไตน์ชี้ชัดว่าพวกเธอต่างก็รู้สึกเกลียดชังชาวปาเลสไตน์ แต่ทว่าความรู้สึกเกลียดชังของพวกเธอนั้นมีระดับที่แตกต่างกัน ดังตัวอย่างคำพูดของเด็กหญิงที่เคร่งศาสนาคนหนึ่งพูดว่า

“พวกเขาต้องการดินแดนนี้ เราก็ต้องการด้วย เราเชื่อว่านี่คือดินแดนของเรา ให้พวกเขากลับไปยังดินแดนของพวกเขาเถอะ” ในขณะที่คำพูดของเด็กหญิงฝ่ายโลกเสรีมีความลึกลับและความรู้สึกเห็นอกเห็นใจปรากฏอยู่ ดังที่เด็กหญิงคนหนึ่งพูดว่า “สิ่งที่เป็นสิทธิหรือความถูกต้องของเราก็เป็นความทุกข์ยากหรือความเจ็บปวดของเขาฉันเกลียดผู้ก่อการร้าย ที่สามารถทำอันตรายแก่ฉันได้ แต่ฉันไม่ได้เกลียดคนอาหรับทั่วไป...”

ยานะ วิเคราะห์เรื่องเล่านี้โดยมีพื้นฐานอยู่บนทฤษฎีจิตวิเคราะห์ ทฤษฎีนี้มองจากพื้นฐานของจิตวิเคราะห์ว่ารักที่สุกกับชังที่สุดเป็น โครงสร้างจิตเบื้องลึกที่สุด จิตวิเคราะห์จะทำการตีความคำพูดของคน โดยวางอยู่บนพื้นฐานของการเข้าใจกลไกของจิตสองด้านนี้ กล่าวคือ รักกับเกลียดหรือเพศกับความตายเป็นคล้ายกับเหรียญสองด้านของจิต ฉะนั้นเส้นแบ่งระหว่างสองด้านนี้จึงพร่าเลือน นั้นหมายความว่า ถ้าเราไม่สามารถรักใคร ได้อย่างหมดหัวใจไม่ว่าด้วยเหตุผลอะไรก็ตามเราจะแทนที่มันด้วยความเกลียดและการทำลาย เพราะฉะนั้นสองสิ่งนี้จึงเป็นสิ่งที่หนีกันไม่พ้น ดังนั้นหากต้องการเยียวยาใครสักคนจากความรู้สึกเกลียดชังที่รุนแรงจึงต้องทำให้เขาตระหนักว่าอีกด้านหนึ่งของความชังคือความปรารถนาที่จะรักซึ่งเป็นวิธีการเดียวกันกับที่หมोजิตวิเคราะห์ใช้รักษาคนไข้ นั่นเอง

ผู้เขียนเห็นว่า การวิเคราะห์เรื่องเล่าโดยการใช้จิตวิเคราะห์เป็นสิ่งที่น่าสนใจ ในแง่ที่เราสามารถพูดไปได้ไกลถึงการให้การเยียวยาบาดแผลในจิตใจของผู้ที่เคยผ่านประสบการณ์อันแสนเจ็บปวด อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์เรื่องเล่านี้ยังมีวิธีอื่นที่น่าสนใจไม่แพ้กัน เช่น การใช้แนวทางปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) ข้อเด่นของแนวคิดสายนี้ คือ ปรากฏการณ์วิทยาไม่สนใจที่จะหาตัวข้อเท็จจริง แต่ให้ความสนใจกับการหาความจริงในโลกประสบการณ์ นั่นก็คือความเป็นจริงตามเรื่องเล่า ตามสายตาและความเข้าใจของผู้ถูกศึกษา จึงมีพ้คต้องตอบคำถามว่าเรื่องเล่านี้มีความจริงเท็จอย่างไร ปรากฏการณ์วิทยามีฐานแนวคิดว่ามนุษย์ทุกคนล้วนมีแว่นหรือเครื่องกรองที่ถูกกำหนดโดยวัฒนธรรมของแต่ละคน การรับรู้ของคนเราต้องรู้ผ่านเครื่องกรองหรือแว่นเสมอ มนุษย์ทุกคนมีแว่นและไม่สามารถสลัดแว่นนั้นทิ้งได้ ดังนั้นจึงไม่มีข้อเท็จจริงที่เปลือยเปล่า ไม่มีข้อเท็จจริงที่อยู่เหนือไปจากการสังเกตของผู้ที่มีแว่นทางอคติ, ฉันทาคติ เรามองคนอื่นได้ผ่านเครื่องกรองและก็เห็นเครื่องกรอง สิ่งที่กระทบกระทั่งกันคือเครื่องกรองที่ต่างวัฒนธรรม คำว่าปรากฏการณ์จึงไม่ได้หมายความว่าความเป็นจริงที่เกิดขึ้น แต่หมายถึงปรากฏการณ์แห่งจิตสำนึกหรือความเป็นจริงที่คนได้รับรู้ หรือปรากฏการณ์ในจิตสำนึกของคนคนนี้ ปรากฏการณ์ที่คนนี้เชื่อว่าเป็นจริง รับรู้ว่าเป็นจริง เพราะฉะนั้นสิ่งที่จะมาเป็นประเด็นของการศึกษาไม่ใช่ข้อเท็จจริง แต่เป็นเรื่องแว่น หรือเรื่องเล่า หรือความเป็นจริงในโลกของประสบการณ์ (อภิญาเพ็ญฟูสกุล, 2551)

ดังตัวอย่างจากงานของปีเตอร์ เอ็ม เคลเลทท์ (Peter M. Kellett, 1995) ที่ศึกษาความเกลียดชัง โดยจำเพาะเจาะจงการวิเคราะห์เรื่องเล่าของผู้ก่อเหตุฆ่าจีน วิธีวิทยาที่นำมาใช้คือปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ซึ่งแบ่งออกเป็น 3 ขั้นตอนด้วยกัน ขั้นแรกคือการให้คำจำกัดความ (description) ขั้นที่สองได้แก่การหาแก่นของความหมาย (reduction) และขั้นสุดท้ายคือการตีความ (interpretation) ด้วยวิธีนี้จะทำให้ทราบว่าผู้ถูกวิจัยให้ความหมายกับการฆ่าจีนอย่างไร ผู้ถูกวิจัยให้ความหมายกับตัวเองและผู้อื่นอย่างไร รวมถึงความเกี่ยวข้องของเรื่องเล่ากับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมเป็นอย่างไร

เป้าหมายในงานศึกษาของปีเตอร์ เอ็ม เคลเลทท์ คือการมุ่งศึกษาถึงเจตนาของผู้ถูกวิจัย (ผู้ก่อเหตุฆ่าจีน) ว่าคำให้การของผู้ถูกวิจัยนั้นมีความหมายใดถูกซ่อนไว้ วิธีการศึกษาเรื่องเล่าของผู้ก่อเหตุฆ่าจีนนี้ เขาวางระบบการวิเคราะห์เรื่องเล่าออกเป็นการวิเคราะห์ตำแหน่งแห่งที่ (location) ของตัวผู้เล่าในเรื่องเล่า, วิเคราะห์ความสัมพันธ์ของผู้เล่ากับเหยื่อและวิเคราะห์ตรรกะของตัวผู้เล่าในการหาเหตุผลให้กับการกระทำของตนเอง ซึ่งเรื่องเล่าของผู้ก่อเหตุฆ่าจีนนั้นมักเล่าถึงประสบการณ์ที่ตนเคยถูกกดขี่ล่วงละเมิดทางเพศมาก่อน เพื่อที่จะยืนยันว่าเขามีเหตุผลในการฆ่าจีนเหยื่อ โดยที่การฆ่าจีนนั้นเป็นการแสดงออกซึ่งความเกลียดชังที่เขามีต่อผู้หญิง ผู้ก่อเหตุฆ่าจีนมักแต่งเรื่องราวที่ทำให้การฆ่าจีนมีลำดับเหตุการณ์และมีความหมาย ทั้งยังแก้ตัวว่าการฆ่าจีนคือการแสดงออกซึ่งการต่อต้าน ผู้ก่อเหตุฆ่าจีนต้องการให้เรื่องเล่านั้นถูกยอมรับในฐานะที่เป็นเรื่องเล่าของการต่อต้าน ราวกับว่านี่คือเสียงของผู้ถูกกดขี่ เป็นกลุ่มคนชายขอบซึ่งตกเป็นเหยื่อและไม่มีทางเลือกจึงต้องตอบสนองด้วยพฤติกรรมรุนแรง หรืออาจกล่าวอย่างง่ายว่าผู้ก่อเหตุฆ่าจีนใช้เรื่องเล่าเป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมให้ตนเอง

หากถามถึงเรื่องเล่าของผู้ที่เผชิญกับเหตุการณ์ความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้บ้างว่ามีการศึกษาวิเคราะห์เรื่องเล่าของผู้คนเหล่านี้หรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าในบรรดาเรื่องเล่าของผู้ที่ตกเป็นเหยื่อจากเหตุความรุนแรงในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนใต้นั้น เรื่องเล่าครูสาวจากจังหวัดเชียงราย ผู้เต็มเปี่ยมไปด้วยอุดมการณ์มุ่งมั่นมั่นคงไปเป็นแสงเทียนส่องทางให้กับเด็กๆ ในพื้นที่เสี่ยงภัยแต่กลับต้องเสียชีวิตไปอย่างน่าสลดใจ นับเป็นเรื่องที่ประทับอยู่ในความทรงจำของคนในสังคมอย่างยากที่จะลืมเลือน ประสบการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับเธอเป็นสิ่งที่ยืนยันความ เป็นจริงอย่างหนึ่งต่อสังคมว่าความปลอดภัยของข้าราชการครูในพื้นที่นั้นอยู่ในขั้นวิกฤต ทั้งยังมีเรื่องเล่าสื่อกัน โดยไม่มีใครออกมายืนยันต่อสังคมสาธารณะว่าสาเหตุที่ครูต้องตายนั้นเพราะครูมีพฤติกรรมเป็น CIA (ผู้เขียนได้รับฟังเรื่องเล่าสื่อว่าครูมีพฤติกรรมเป็นสายลับทั้งจากคนในพื้นที่ และผู้ที่ติดตามสถานการณ์ในสามจังหวัดชายแดนใต้อย่างใกล้ชิด)



บทความเรื่อง“ผู้หญิง” ในความรุนแรงและสันติภาพในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ที่ร้อยเรียงโดยจันจิรา สมบัติพูนศิริ (2549) ได้บรรยายเหตุทำร้ายครุในครั้งนี่ว่า เหตุเกิดเมื่อช่วง บ่ายของวันที่ 19 พฤษภาคม พ.ศ. 2549 ครุหญิงและครุคินีนาฏ ถาวรสุข แห่งโรงเรียนบ้านกุงจือลือ ปะ อำเภอระแงะ จังหวัดนราธิวาส ถูกจับเป็นตัวประกันโดย “กลุ่มชาวบ้านจำนวนกว่า 100 คน ทั้ง หญิงชาย ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงมากกว่า” นัยสำคัญของเหตุการณ์นี้อยู่ที่ว่าถือเป็นสถานการณ์ ความรุนแรงครั้งแรกที่ผู้ก่อความรุนแรงถูกรับรู้ว่าเป็น “ผู้หญิง” ซึ่งไปพ้องกับข่าวจากฝ่ายความ มั่นคงว่า “กลุ่มภรรยาเครือข่ายของแนวร่วมขบวนการก่อการร้ายได้รับการฝึกฝนและเข้ากระจาย ตัวตามหมู่บ้านต่างๆ ในสามจังหวัดภาคใต้ เพื่อปฏิบัติการก่อเหตุได้ทุกเมื่อ”

ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้จันจิราตั้งคำถามขึ้นมาว่าท่ามกลางสถานการณ์ความ รุนแรงในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ตลอดช่วงเวลา 2 ปีที่ผ่านมา (พ.ศ. 2547-2549) เกิดอะไร ขึ้นกับผู้หญิงไม่ว่าจะเป็นแม่ ภรรยา น้องสาว ลูกสาว และเครือข่ายผู้หญิงในครัวเรือนแบบขยาย ของมุสลิม และนอกเหนือจากความเป็นไปได้ที่ผู้หญิงจะใช้ความรุนแรงในบริบทสถานการณ์สาม จังหวัดภาคใต้แล้ว ความเกี่ยวข้องของผู้หญิงดังกล่าว มีความหมายต่อการมองสถานการณ์ความ รุนแรงที่เปลี่ยนไปอย่างไร บทความของจันจิราบอกแก่สาธารณชนว่าผู้คนทั้งหญิงชายต่างมีความ เกี่ยวข้องกับความรุนแรง โดยแต่เดิมมีความคิดว่าผู้หญิงถูกกันให้อยู่นอกวงของความรุนแรง ทว่า แท้จริงแล้วผู้หญิงได้รับผลกระทบจากความรุนแรงมาโดยตลอดจนสร้าง “ความเป็นไปได้” และ แนวโน้มที่ผู้หญิงจะเข้าเกี่ยวข้องกับสถานการณ์ในฐานะ “ผู้กระทำความรุนแรง” มากขึ้น ทั้งนี้ ผู้เขียนหวังว่าการมองสถานการณ์ที่เกิดขึ้นผ่านสายตาและเรื่องเล่าของแม่และเมียของผู้เสียชีวิต บาดเจ็บ ถูกจับกุม หรือถูกอุ้ม ทั้งพุทธและมุสลิม ทั้งฝั่งเจ้าหน้าที่และชาวบ้าน ทำให้เห็นถึงความ ซับซ้อนของปรากฏการณ์และช่วยให้เข้าใจความบังเอิญอย่างจงใจที่ผู้หญิงเข้าเกี่ยวข้อง โยงใยใน สายธารแห่งความรุนแรงได้มากขึ้น

ปาริฉัตร บัตรประโคน (2552) ได้วิจารณ์บทความนี้ไว้ว่า “ภาพความยากลำบาก ความทุกข์ยาก และความเจ็บปวดทั้งหลายที่คนในครอบครัวผู้สูญเสียต้องเผชิญได้รับการขยายให้ กระจ่างแก่ใจ ค่อยหว่านเพาะให้ผู้อ่านรู้สึกเห็นอกเห็นใจ ต่อชะตากรรมของคนเหล่านี้ เมื่อ พิจารณาในฐานะเรื่องเล่า (narrative) ทำให้เห็นถึงอำนาจของเรื่องเล่าอันว่าด้วยความยากลำบาก ของผู้หญิงและผู้สูญเสีย ซึ่งไม่เพียงแต่ทำให้ผู้อ่านเข้าใจถึงที่มาที่ไปของความรุนแรง และการใช้ ความรุนแรงโดยผู้หญิง แต่ยังไปให้ความชอบธรรมและรับรองการใช้ความรุนแรงอันนี้ด้วย”

อย่างไรก็ดี ในแง่มุมของผู้เขียนมองว่าบทความของจันจิราไม่ได้แสดงการวิเคราะห์ ตัวเรื่องเล่าของผู้สูญเสียเหล่านั้น ประเด็นหลักของผู้เขียนบทความคือการวิเคราะห์ถึงตัว สถานการณ์ที่ผู้หญิงถูกลากเข้ามาเกี่ยวข้องกับความรุนแรงโดยตรงมากขึ้น และพยายามอธิบายว่า

ค้วนโยบายของรัฐเองอาจมีส่วนกระตุ้นให้เกิดสถานการณ์ดังกล่าว สิ่งที่น่าสนใจคือจากเหตุการณ์
 วิกฤตหลัง ปกกันมุลถูกทำร้ายนี้ บทความได้ชี้ให้เห็นการตอบโต้ตอบสนอง (re- action) ที่รุนแรง
 จากสาธารณชนที่มองผู้ก่อเหตุ (ซึ่งมีผู้หญิงมุสลิมด้วย) ในเชิงลบมากขึ้น ตรงนี้แสดงว่าในกรอบ
 วาทกรรมรัฐไทย ทำให้พลเมืองไทยเจ็บแค้นและมองพลเมืองไทยเชื้อชาติอื่นอย่างหวาดระแวง
 ประเด็นก็คือ กรอบวาทกรรมรัฐทำงานในฐานะตัวกระตุ้นความรุนแรงอย่างไร ผู้เขียนบทความจึง
 พยายามหาทางออกด้วยการเสนอ “กรอบการมอง” แบบใหม่ที่พยายามช่วยให้ผู้อ่านไม่ติดกรอบ
 วาทกรรมรัฐ ด้วยการช่วยเปลี่ยนมุมมองชี้ให้ผู้อ่านมองเห็นความทุกข์และความเจ็บแค้นจาก
 ประสบการณ์ของผู้หญิงมุสลิมที่สูญเสียญาติของตน

ดังนั้นเมื่อนำบทความของจันจิรามาต่อ ยอด โดยใช้การตีความตามกรอบของ
 ปรัชญาการณีนิยม ก็จะเห็นว่า ปรัชญาการณีนิยมสามารถเอามาใช้ในการเป็นยุทธศาสตร์ต่อต้าน
 ความรุนแรงเชิงวาทกรรมได้ จากบทความนี้เป็นตัวอย่างของการเสนอทางออกโดยเสนอให้คน
 อ่านเปลี่ยนมุมมองต่อคนในพื้นที่ใหม่ ไม่ให้ติดในกับค้ววาทกรรมรัฐ ดังนั้นในแง่นี้วิธีการ
 ปรัชญาการณีนิยมสามารถนำมาใช้เป็นตัวช่วยของเครื่องมือที่จะนำเราก้าวข้ามการถูกวาทกรรมรัฐ
 ครอบงำ

เมื่อมาถึงจุดนี้อาจมีคำถามว่า เราจะเข้าใจความหมายของการกระทำของผู้คนที่มีความ
 ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ศาสนาและวัฒนธรรมกับเราได้ได้อย่างไร ในงานของเฟย์ (Fay, 1996:
 136-141) กล่าวถึงหัวใจในการศึกษาวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายว่า สิ่งสำคัญที่สุดซึ่งนัก
 สังคมศาสตร์สายปรัชญาการณีนิยมต้องทำคือการตั้งคำถามถึงการกระทำของมนุษย์ว่าหมายถึงซึ่ง
 สิ่งใด โดยต้องเริ่มจากการทำความเข้าใจในความหมายของ “ความหมาย” (meaning of
 “meaning”) เสียก่อน ซึ่งคำว่า “meaning” มีรากศัพท์มาจากคำในภาษาเยอรมันว่า “meinen” ซึ่ง
 แปลว่า “สิ่งที่มีในใจ” (to have in mind) การตีความเรื่องเล่าเพื่อทำความเข้าใจถึงความหมายของ
 การกระทำของผู้อื่นดังที่บทความของจันจิราได้เสนอนั้น เรียกได้ว่าเป็นการตีความแบบเจตจำนง
 นิยม (Intentionalism) อันเป็นการตีความที่เน้นความตั้งใจของผู้กระทำ แนวคิดนี้เห็นว่าการที่จะ
 เข้าใจความหมายนั้นจำเป็นอย่างยิ่งที่ผู้ตีความต้องใช้จินตนาการ ต้องจุ่มตัวเองเข้าไปในจิตใจของผู้
 ถูกศึกษา ดังที่จันจิราเสนอกรอบการมองที่ก้าวข้ามการแบ่งแยกทางเชื้อชาติศาสนาโดยการขอร้อง
 ให้ผู้อ่านเข้าไปมองจากประสบการณ์ของผู้หญิงมุสลิม ขอร้องให้ผู้อ่านเข้าไปนั่งในหัวใจใน
 ความรู้สึกของผู้หญิงเหล่านั้น เข้าไปพยายามคิดรู้สึกอย่างที่เราเธอรู้สึก และเชื่อว่าแนวทางเช่นนี้
 สามารถพาผู้อ่านเข้าสู่ “เส้นขอบฟ้า” ของพวกเขาได้

นักปรัชญาชาวเยอรมันผู้หนึ่งซึ่งถือได้ว่าเป็นบุคคลสำคัญที่ได้พูดถึงการตีความอันมี
 เป้าหมายเพื่อการทำความเข้าใจความตั้งใจของผู้กระทำ (intention of the author) ได้แก่ ดิลธีช

ทั้งนี้แนวความคิดของคิลธีร์ยังมีความสำคัญอย่างมาก ต่อการศึกษาเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิต เขาได้เสนอแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นจริงในชีวิตของมนุษย์ไว้ว่า “ความเป็นจริงดำรงอยู่ในจิตสำนึกของมนุษย์ ซึ่งถูกกำหนดโดยประสบการณ์” ประสบการณ์ชีวิตจึงเป็นจุดเริ่มต้นแห่งความเป็นจริงทางสังคม ประสบการณ์ชีวิตนั้นเป็นสิ่งที่ถ่ายทอดโดยคำพูดและความทรงจำ จึงเป็นความจริง (reality) ที่เราสามารถศึกษาทำความเข้าใจได้ (ยศ สันตสมบัติ, 2535: 3) ซึ่งสอดคล้องกับสายแนวคิดปรากฏการณ์วิทยา ที่มีแนวโน้มเชื่อว่า ไม่เพียงวัตถุต่างๆ ในโลกธรรมชาติและวัฒนธรรม แต่ยังรวมถึงวัตถุต่างๆ ในเชิงอุดมคติอย่างเช่น ความสำนึกเกี่ยวกับชีวิตในตัวของมันเอง เป็นสิ่งที่สามารถทำให้ชัดเจนได้ และด้วยเหตุนี้จึงสามารถรับรู้ได้ (สมเกียรติ ตั้งนโม, 2552)

คิลธีร์มองว่าเมื่อผู้เล่าประสบการณ์ของคนให้ผู้อื่นฟัง การถ่ายทอดเรื่องราวนั้น นอกจากเป็นการบรรยายพฤติกรรมหรือเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจากมุมมองของผู้เล่าแล้วยังรวมถึงการถ่ายทอดอารมณ์ ความรู้สึก และความคิดคำนึง (reflection) ของผู้เล่าที่มีต่อเหตุการณ์และพฤติกรรมนั้นด้วย ประสบการณ์ชีวิตจึงเป็นเรื่องส่วนตัวที่เรารับรู้ได้ด้วยตัวของเราเอง เราไม่มีทางรับรู้ประสบการณ์ของผู้อื่น ได้โดยสมบูรณ์แม้ว่าเราจะรู้จักมักคุ้นกับบุคคลนั้นมานานก็ตามที เมื่อใครคนหนึ่งยินดีถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของเขาและขอให้ผู้อื่นได้รับรู้ แต่เขาและเธอเหล่านั้นอาจตัดตอนซ่อนงำและเก็บกดประสบการณ์บางอย่างไว้และเลือกที่จะเปิดเผยประสบการณ์บางส่วนออกมา นอกจากนั้นบุคคลบางคนยังไม่สามารถประมวลประสบการณ์ชีวิตบางส่วนออกมาเป็นคำพูดเพื่อถ่ายทอดให้ผู้อื่นรับรู้และเข้าใจได้ (ยศ สันตสมบัติ, 2535)

การเรียนรู้ประสบการณ์ของผู้อื่นนั้น คิลธีร์เห็นว่าเป็นสิ่งที่สามารถทำได้ด้วยการ “ตีความการแสดงออก” (interpreting expressions) หรือสิ่งที่ผู้อื่นแสดงออกมาด้วยอาการ คำพูด หรือสัญลักษณ์อื่นๆ การวิเคราะห์เรื่องเล่าจากประสบการณ์ของแต่ละบุคคลนั้นเป็นเรื่องที่ละเอียดอ่อน มีความเฉพาะ ดังที่ยศ (2535) ได้แสดงความเห็นไว้ว่าการนำเอา “ประสบการณ์” และ “การแสดงออก” มาเป็นบริบทหรือกรอบคิดในการศึกษามนุษย์และสังคมวัฒนธรรมนั้น จำเป็นต้องแบ่งแยกระหว่าง ความเป็นจริง ประสบการณ์และการแสดงออก โดยที่ความเป็นจริง (reality) คือสิ่งที่ดำรงอยู่จริงหรือเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงไม่ว่าจะเป็นอะไรก็ตาม ประสบการณ์ (experience) คือความเป็นจริงที่จิตสำนึกของมนุษย์รับรู้ บุคคลสองคนอาจรับรู้เหตุการณ์เดียวกัน แตกต่างกันออกไป ทั้งนี้ย่อมขึ้นอยู่กับอดีตความเข้าใจและการแปลเหตุการณ์นั้นๆ ของแต่ละบุคคล ส่วนการแสดงออก (expression) คือการถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตออกมาในรูปของการบอกเล่า หรืออรรถประเภทอื่นๆ ปัญหาที่ยากในการทำความเข้าใจประสบการณ์ของผู้คนก็อยู่ตรงที่เราทุกคนต่างตระหนักดีว่าการแสดงออกหรืออรรถย่อมมิใช่ความจริง และเราต่างก็รู้ดีว่ามีช่องว่างระหว่างประสบการณ์และการถ่ายทอดประสบการณ์เหล่านั้นออกมาโดยผ่านสื่อของระบบ

สัญลักษณ์ต่างๆ เช่น ภาษา ซึ่งบ่อยครั้งสังเกตได้ว่าแม้กระทั่งตัวเราเองเมื่อเล่าหรือถ่ายทอดประสบการณ์ให้ผู้อื่นรับฟัง เรากลับพบว่าสิ่งที่เราเล่าหรือแสดงออกนั้นไม่สามารถครอบคลุมถึงประสบการณ์หรือเหตุการณ์ทั้งหมดรวมทั้งความคิดที่เรามีในขณะนั้น นั่นเป็นเหตุผลที่ทำให้ช่องว่างระหว่าง “ความเป็นจริง” “ประสบการณ์” กับ “อรรถ” หรือ “การแสดงออก” มีความเป็นนิรันดร์ และความขัดแย้งเหล่านี้เป็นปัญหาที่ยากที่ทฤษฎีนักสังคมศาสตร์ตลอดมาทุกยุคสมัย

แนวความคิดของดิลธีย์แม้จะเป็นที่น่าสนใจแต่ก็ถูกนักทฤษฎีตีความรุ่นหลังค้านว่าเป็นไปไม่ได้ที่เราจะไปนั่งในใจผู้อื่น เป็นไปไม่ได้ที่เราจะรู้สึกแบบที่เขารู้สึกจริงๆ ในงานศึกษาของเฟย์ (Fay, 1996:141-146) ได้แสดงว่าการตีความเรื่องเล่านั้นมีอีกแนวคิดหนึ่งที่ไม่อาจละเลยได้นั้นก็คือการศึกษาการตีความแบบกาดามเมอร์ (Gadamerian Hermeneutics) การตีความของกาดามเมอร์ต่างจากการตีความแบบเจตจำนงนิยม (Intentionalism) ตรงที่การตีความของเขาไม่ได้เน้นความสำคัญไปที่เจตจำนงของผู้เล่าเรื่อง เขาเสนอว่าก่อนจะทำความเข้าใจคนอื่นนั้นเราต้องกลับมาดูตัวเองก่อน เพราะมนุษย์ทุกคนล้วนถูกกำหนดโดยแว่นที่เรามองไม่เห็นซึ่งเกิดจากการที่เราอยู่ยุคสมัยและวัฒนธรรมของตัวเอง สิ่งที่เราเห็นคือเราจะเห็นการปะทะประสานของแว่นสองชุดนี้มากกว่า เขากล่าวว่าความพร้อมที่เราจะทำความเข้าใจ (understand) คนอื่นถูกกำหนดโดยเส้นขอบฟ้า (horizon) ที่เรามองไม่เห็น

การตีความตามแนวคิดนี้คือการที่เราตระหนัก (aware) ถึงแว่นของเรา ตระหนักว่าแว่นของเรากำลังปะทะกับแว่นของเขา และแว่นไม่ได้หมายถึงเพียงแค่ทัศนคติแต่เป็นเส้นขอบฟ้า ทัศนะหรือความรู้สึกหรือสิ่งที่เรียกว่าประสบการณ์เป็นเส้นขอบฟ้าซึ่งซึมลึกเข้าไปในเนื้อตัวร่างกายของเรา คนเราไม่สามารถจะมองสิ่งต่างๆ โดยหลุดออกไปจากแว่นนี้ได้ และไม่ใช่ว่าเรื่องของการมองแต่เป็นเรื่องของการรู้สึก คำว่าประสบการณ์ไม่ใช่แค่รู้สึกที่หัวใจ แต่เป็นเรื่องของความรู้สึกที่อยู่ในกายเรา คำว่าโลกแห่งประสบการณ์ไม่ได้หมายถึงเพียงความจริงที่เขาเชื่อว่าเป็นจริง แต่คือความรู้สึก ความรับรู้ที่สื่อออกมาเป็นคำพูดไม่ได้ หรือบางทีไม่ได้ใช้ใจรับรู้อย่างเดียวแต่ใช้กายใช้ความเคยชินทางกายทั้งหลายของเรารับรู้ด้วย

งานศึกษาชิ้นนี้เลือกใช้แนวทางการศึกษาเรื่องเล่าแบบแบบกาดามเมอร์ ซึ่งกระบวนการทำความเข้าใจในการตีความนี้ แสดงให้เห็นว่า การทำความเข้าใจผู้อื่นนั้นสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับการทำความเข้าใจตนเอง ผู้เขียนต้องตระหนักถึงเส้นขอบฟ้าของเราเอง ตระหนักว่ามนุษย์แต่ละคนล้วนมีเส้นที่มองไม่เห็น หากเราต้องการทำความเข้าใจผู้อื่น เราต้องถอยห่างออกมาจากตัวเราเพื่อให้เห็นตัวเราได้ชัดเจนขึ้น การตีความตามความหมายของกาดามเมอร์ จึงเปรียบได้กับการผสมของเส้นขอบฟ้า (fusion of horizon) คือการตระหนักรู้และขยับขยายเส้นขอบฟ้าของผู้เขียนให้เปิดกว้างขึ้น เพื่อไปรวมเอาเส้นขอบฟ้าของผู้อื่นมาให้ใกล้ผู้เขียนมากที่สุด

หรืออาจกล่าวได้ว่า เป็นการขยับความหมายของการตีความจากการเข้าใจคนอื่น มาเป็นการปะทะประสานเส้นขอบฟ้าของผู้เขียนกับคนอื่นนั่นเอง

1.4.2 แนวคิดว่าด้วยความรุนแรง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (1990) กล่าวไว้ในหนังสือทำทนายทางเลือก: ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรงว่า นิยามความหมายของความรุนแรงมีอยู่มากมาย สมกับการสำรวจวรรณกรรมในปี 1980 ที่พบว่า มีหนังสือและบทความวิชาการพูดถึงเรื่องนี้ไว้กว่า 2,400 รายการซึ่งการนิยามความหมายส่วนใหญ่เป็นนิยามในเชิงพฤติกรรม (behavioral) ทั้งนี้เพราะการศึกษาเกี่ยวกับความรุนแรงมาพร้อมกับยุคสมัยที่พฤติกรรมศาสตร์ได้รับความนิยมน้อย

ในบทสำรวจชิ้นนี้ผู้เขียนเลือกที่จะศึกษาความรุนแรงโดยดูที่ชั้นของความรุนแรง ซึ่งอาจแบ่งออกเป็นความรุนแรงทางตรง (direct violence) ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence) และความรุนแรงในระดับวัฒนธรรม (cultural violence) ตามแนวคิดของโยฮัน กัลตุง (Johan Galtung) โดยมีรายละเอียดดังนี้

ความรุนแรงทางตรง

ความรุนแรงเป็นการทำให้สุขภาพของมนุษย์สะดุดหยุดลง โดยยังไม่ถึงเวลาอันสมควร มีลักษณะเป็นกระบวนการ (process) ประกอบด้วย ที่มา (sources) ของความรุนแรง เป้าของความรุนแรง และเหยื่อของความรุนแรงนั้น สาเหตุที่แยกเป้าของความรุนแรงออกจากเหยื่อของความรุนแรงนั้นเป็นเพราะบางครั้งเหยื่อที่รับผลของความรุนแรงนั้นมิใช่เป้าหมายที่แท้จริง ยกตัวอย่างเช่นการจับตัวประกันเพื่อบีบบังคับให้รัฐบาลฝ่ายตรงข้ามยอมปล่อยพวกของตน เป็นต้น (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 1990)

งานศึกษาความรุนแรงอันโดดเด่นในรอบทศวรรษของจอห์น เคน (John Keane) เป็นหนึ่งตัวอย่างที่ได้ให้ความหมายของความรุนแรงในแบบดั้งเดิม โดยกล่าวว่าความรุนแรงหมายถึงการใช้กำลังทางกายภาพต่อมนุษย์ชนิดที่ทำให้คนผู้นั้นต้องถูกสกัดให้หยุด ถูกรบกวน หรือละเมิด หลู่เกียรติ หรือทำให้เสื่อมเสีย เป็นการกระทำด้วยกำลังทางกายภาพต่อร่างกายของผู้อื่น โดยที่เขาไม่พึงปรารถนา อันส่งผลให้เขาต้องรับทุกข์จากระดับเพียงตระหนกตกใจ ไปถึงวิรร้อยชูดชีวิต ปวดศีรษะไม่สบาย ไปจนถึงกระดูกหัก หัวใจวาย แขนขาขาด หรือเสียชีวิต ในแง่นี้ความรุนแรงเป็นการกระทำชนิดหนึ่งที่มีความสัมพันธ์ระหว่างผู้กระทำกับผู้อื่นซึ่งเป็นเหยื่อของความรุนแรง มีสภาพเป็นเพียงวัตถุที่อาจถูกทำร้ายหรือกำจัดไปได้ มิใช่ในฐานะของคนเสมอกันซึ่งแม้จะ“เป็นอื่น” แต่

“ความเป็นอื่น” (otherness) ของเขาเป็นสิ่งที่ยอมรับและให้ความสำคัญได้ (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551: 19-20)

การพิจารณาความรุนแรงทางตรงอย่างเป็นระบบทำได้โดยพิจารณาว่าความรุนแรงนั้นก่อโดยใคร อันเป็นการให้ความสำคัญกับตัวผู้ก่อความรุนแรงนั้น เช่นการมองว่าผู้ก่อเหตุเป็นปัจเจกบุคคล กลุ่มบุคคล หรือฝูงชน จากนั้นก็พิจารณาระดับการจัดองค์กรประกอบด้วย เช่น “ฝูงชน” อาจไม่มีการจัดองค์กรที่เป็นระเบียบมากนัก ขณะที่นักรบจรยุทธ์มีการจัดองค์กรที่คิดอย่างมาก นอกจากนี้การกล่าวถึงความรุนแรงทางตรงยังทำได้โดยมุ่งความสนใจไปที่เครื่องมือที่ใช้ในการก่อความรุนแรงซึ่งความสามารถในการทำลายล้างของเครื่องมือที่สัมพันธ์กับธรรมชาติของเหยื่อแห่งความรุนแรงเหล่านั้นด้วย เช่นกำปั้นของนักมวยอาจทำให้คู่ชกฟกช้ำ แต่หากผู้ถูกชกเป็นทารกก็อาจทำให้ถึงขั้นพิการหรือตายได้

การพิจารณาความรุนแรงทางตรง ยังสามารถพิจารณาจากผลที่บังเกิดต่อร่างกายของมนุษย์ คือ ผลในเชิงทำลายร่างกาย และผลในการขัดขวางการทำงานของร่างกาย นอกจากนี้ยังมีวิธีการแบ่งผลของความรุนแรงออกเป็นอีกลักษณะหนึ่งคือ ผลในเชิงกายภาพ (physical) และผลในเชิงจิตวิทยา (psychological) เพราะเมื่อกล่าวถึงความรุนแรงทางตรงมักชวนให้คิดถึงผลของความรุนแรงในเชิงกายภาพ เช่น การบาดเจ็บล้มตายจากคมอาวุธ แต่มองเห็นไม่ชัดถึงผลในทางจิตใจ เช่น การกักขังเด็กไว้ในห้อง แม่เด็กจะไม่เจ็บปวดเนื้อตัวร่างกาย แต่หากถูกขังบ่อยเข้าก็อาจเป็นปัญหาในทางจิตวิทยาของเด็กก็ได้ ซึ่งเป็นการยากที่จะพูดว่าความรุนแรงทางกายภาพกับความรุนแรงทางจิตวิทยาอย่างไรจึงเป็นความรุนแรงที่เลวร้ายกว่ากัน

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ความรุนแรงคือการทำให้ศักยภาพของมนุษย์สะดุดหยุดลง โดยไม่ถึงกาลอันสมควร ความรุนแรงทางตรงเป็นการนิยามความรุนแรงในแบบประเพณี หมายถึงความรุนแรงที่มีผลในเชิงการทำร้ายร่างกายและมีผู้กระทำเป็นที่มาของความรุนแรง บางครั้งจึงเรียกความรุนแรงชนิดนี้ว่าเป็นความรุนแรงส่วนบุคคล (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 1990:11-24) นอกจากนี้ความรุนแรงทางตรงแล้วยังมีความรุนแรงอีกสถานหนึ่งที่อาจก่อให้เกิดความสูญเสียแก่ร่างกายและจิตใจได้ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน ซึ่งจะได้อธิบายถึงในส่วนต่อไป

ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง

ความรุนแรงชนิดนี้เกิดขึ้นจากระบบโครงสร้างของสังคม ชนิดที่ส่งผลต่อการบรรลุศักยภาพของมนุษย์ กัดตุ้งได้นำเสนอว่า แนวคิดนี้คือการเสนอภาพการเอาเปรียบทางสังคม (exploitation) อันส่งผลให้คนพวกหนึ่ง (ที่เขาใช้คำว่า “topdog”) มีอำนาจเหนือคนส่วนใหญ่ และส่งผลให้สังคมมีโครงสร้างและสถาบันที่พุงสถานะแห่งความเหนือกว่านั้นไว้ ในขณะที่ปล่อยให้

ผู้คนที่ถูกเอาเปรียบดำรงชีวิตอยู่ในสภาพทุกข์ทรมานอย่างไรทางออก อันรวมตลอดถึงภาวะอย่าง
 ทุพ โภชนาการและความป่วยไข้ซึ่งสังคมมีทรัพยากรที่จะช่วยเหลือแก้ไขได้ แต่ก็มีได้กระทำ
 ยิ่งกว่านั้น ความรุนแรงเชิงโครงสร้างยัง “แทรกแซง” กลุ่มผู้คนที่ต่ำต้อยน้อยหน้า ทำลายโอกาสที่
 ผู้คนจะได้รับรู้ข่าวสารตรงไปตรงมา ผลักให้ผู้คนที่เกี่ยวข้องอยู่ชายขอบ (marginalization) และ
 ทำให้พวกเขาแตกแยกกระจัดกระจายไม่อาจรวมตัวกันได้ (fragmentation) ทั้งหมดนี้เป็นไปเพื่อ
 รักษาสถานภาพของฝ่ายที่มีเปรียบเชิงอำนาจให้คงความได้เปรียบนั้น ไว้ให้นานที่สุด (ชัยวัฒน์
 สถาอานันท์, 2549:52-56)

ชัยวัฒน์ (1990: 25-36) วิเคราะห์ว่าความรุนแรงเชิงโครงสร้างนั้นมีลักษณะเด่น
 ประการหนึ่งคือ มิใช่สิ่งที่เกิดขึ้น โดดเด่น เมื่อปรากฏขึ้นแล้วหายไปเช่นความรุนแรงทางตรง แต่
 เกิดขึ้นและดำรงอยู่ในช่วงเวลาอันยาวนานต่อเนื่อง ธรรมชาติของความรุนแรงเชิงโครงสร้างอยู่ใน
 รูปกระบวนการมากกว่าจะเป็นเหตุการณ์จำเพาะเจาะจงซึ่งคล้ายกับความอดอยาก นั่นเอง กล่าวคือ
 ความอดอยากต่างกับความหิวเฉพาะคราว มิใช่เป็นเพียงความไม่สะดวกสบายเป็นครั้งคราว แต่
 เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องทั้งยังรวมเอาความรู้สึกจำเจและดูประหนึ่งไร้ทางออกเข้าไปด้วย

เป็นที่น่าพิจารณาว่าการให้ความหมายของความรุนแรงโดยกัลดุง นี้ ถูกจอห์น เคน
 วิพากษ์โดยเคนเห็นว่าการขยายขอบฟ้าแห่งความหมายของความรุนแรงให้หมายถึงอะไรก็ตามที่
 ขวางกั้นการบรรลุศักยภาพของมนุษย์ทั้งที่หลีกเลี่ยงไม่ให้เกิดขึ้นได้ ก่อปัญหาในทางแนวคิด
 เพราะเมื่อนำความรุนแรงไปโยงกับการตอบสนองความต้องการของมนุษย์เช่นที่กัลดุงทำ ก็จะทำให้
 ให้แนวคิดเกี่ยวกับความรุนแรงสับสนแยกไม่ออกจาก ความทุกข์โศก (misery) ความแปลกแยก
 (alienation) หรือการกดบังคับ (repression) (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551:20) ในส่วนของปัญหา
 ความหมายศักยภาพ (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 1990) เห็นว่า เป็นเรื่องสำคัญที่ต้องใคร่ครวญว่า
 ศักยภาพของมนุษย์เหมือนกันหมดในทุกสถานการณ์หรือไม่ เพราะปัญหานี้ทำให้เห็นได้ว่า
 แนวคิดเรื่องศักยภาพนั้นผูกโยงอยู่กับสภาพความเป็นจริงและค่านิยมในสังคมอย่างใกล้ชิด ถ้า
 เช่นนั้นอะไรคือมาตรฐานของศักยภาพของมนุษย์ สำหรับ กัลดุง เจ้าของแนวความคิดนี้เขามุ่ง
 ประเด็นไปที่ภาวะการณ์อันเป็นอุปสรรคต่อความต้องการพื้นฐานของมนุษย์ 4 ประการ คือการ
 ดำรงชีวิตอยู่ การมีความเป็นอยู่ดี การมีเสรีภาพ และความรู้สึกมีความหมายในชีวิต ความต้องการ
 ทั้ง 4 ประการนี้มนุษย์ทุกคนล้วนปรารถนาเช่นเดียวกัน ส่วนความไม่ฝืนขึ้นไปสู่จุดสูงสุดในสังคม
 นั้นอาจเป็นสิ่งที่แตกต่างกันได้ ทั้งนี้คงต้องนำประเด็นปัญหาในทางค่านิยมและลักษณะทางสังคม
 มาพิจารณาประกอบด้วย

ปัญหาของความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่กล่าวถึงกันหนานู้อีกประเด็นหนึ่งก็คือ
 ปัญหาเรื่องความกว้างของแนวคิดนี้ที่มีผู้วิจารณ์ว่ากว้างขวางจนเกินไปและครอบคลุมปัญหาต่างๆ

ไว้แทบทุกเรื่อง แต่ชัชววัฒนกลับเห็นประโยชน์ของแนวคิดนี้โดยวิพากษ์ว่า เนื่องจากความรุนแรงเชิงโครงสร้างหมายถึง “อะไรก็ตาม” ที่มาขัดขวาง เป็นตัวขยายหรือเป็นตัวกันไม่ให้ศักยภาพของมนุษย์ประสานเข้าหากัน โดยคำว่า “อะไรก็ตาม” ในที่นี้เป็นสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์หากแต่เป็นโครงสร้าง แนวคิดนี้จึงมีพลังในการอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาที่เป็นปัจจัยอันมิใช่ตัวบุคคลแต่เป็นสถาบันในสังคม เช่น การศึกษา หรือตัวระบบการเมือง ด้วยตัวแนวคิดนี้สะท้อนความซับซ้อนของสาเหตุและมุ่งเน้นสาเหตุที่มีใช่ตัวบุคคล จึงมีความเรียกร้องสูงต่อผู้สนใจที่จะเข้ามาแก้ปัญหาให้ต้องใคร่ครวญอย่างรอบคอบ (ชัชววัฒน สถาอานันท์, 1990: 33-36)

ด้วยเหตุที่ว่าปัจจัยที่สร้างความรุนแรงชนิดนี้อยู่ที่ตัวโครงสร้างนั่นเอง ทางเลือกในการแก้ปัญหาทางหนึ่งก็คือ การเปลี่ยนแปลง โครงสร้างทางสังคมโดยพื้นฐาน ทำให้เกิดข้อท้วงติงอีกประการหนึ่งว่าการวิเคราะห์ปัญหานี้ย่อมจะนำมาซึ่งความรุนแรงทางตรงได้ ส่วนนี้มีข้อเสนอแนะว่า ผู้ที่ต้องการเข้ามาแก้ปัญหานี้ พึงสังวรไว้เสมอว่าหากไฝหาสันติภาพแล้ว การใช้อาวุธเอาชีวิตผู้คน แม้เพื่อแก้ปัญหาความรุนแรงเชิงโครงสร้างก็ตาม ไม่ใช่สิ่งที่พึงกระทำ (ชัชววัฒน สถาอานันท์, 1990: 36-38) อย่างไรก็ตามแนวคิด “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” จะได้รับคำวิพากษ์มากมายทั้งยุคก่อนผลกว้างขวางต่อสาขาวิชาอันหลากหลายทางสังคมศาสตร์มาแล้ว กัลดุงยังได้เสนออีกแนวคิดหนึ่งที่สร้างความสะท้อนต่อวงการไม่แพ้กัน

แนวความคิดเรื่อง “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence)

“ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” เป็นการพิจารณาถึงรูปแบบวิธีการที่ความรุนแรงนานาชนิดกลายเป็นเรื่องชอบธรรมและเป็นที่ยอมรับของสังคมโดยรวม ในทัศนะของกัลดุง วัฒนธรรมหมายถึงปริมณฑลเชิงสัญลักษณ์ในการดำรงชีวิต เช่น ศาสนาและอุดมการณ์ ภาษาและศิลปะ วิทยาศาสตร์เชิงประจักษ์ และตรรกศาสตร์/คณิตศาสตร์ ดังนั้น “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” หมายถึงส่วนเสี้ยวของปริมณฑลนี้ ที่สนับสนุนให้ทั้งความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างกลายเป็นสิ่งที่ถูกต้องชอบธรรม หรือรู้สึกว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรืออย่างน้อยก็ไม่ใช่เรื่องผิดร้ายแรงอะไร ยกตัวอย่างเช่น ความรุนแรงทางตรงที่เกิดขึ้นกับชาวพื้นเมืองอัฟริกันที่ถูกคนผิวขาวจับตัวมาเป็นทาส จนเสียชีวิตไปหลายสิบล้านคน จากนั้นความรุนแรงเชิงโครงสร้างก็ถูกสร้างขึ้น โดยคนผิวขาวที่เป็นชนชั้นนำต้องการรักษาอำนาจของตนไว้ จึงได้มีการจำกัดสิทธิต่างๆของคน ผิวดำมานั้นนาน สิ่งเหล่านี้ดำเนินไปด้วยแรงหนุนของความคิดแบ่งแยกเผ่าพันธุ์ (racist belief) ที่เหยียดคนผิวดำว่าด้อยกว่าคนผิวขาวในทุกๆด้าน ความเชื่อเช่นนี้สร้างความชอบธรรมในการทำทารุณต่างๆกับคนผิวดำ และทำให้การไม่ให้สิทธิหรือการกีดกันคนผิวดำเป็นสิ่งที่ยอมรับ



กันทั่วไปในสังคม อันแสดงถึงภาพการหยั่งรากลึกของความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมนั่นเอง (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2549: 52-56)

ชั้นของความรุนแรง

กัลดุงพิเคราะห์ความรุนแรงออกเป็นชั้น เสมือนชั้นดินหรือชั้นหิน โดยถือเอา ลักษณะความเปลี่ยนแปลงและคงที่ของตัวแปรเป็นหลัก ความรุนแรงทางตรงถือว่าเป็นชั้นที่อยู่ตื้น ที่สุดความรุนแรงชนิดนี้มีตัวผู้กระทำให้เห็นเด่นชัด จะเป็นตัวแปรที่เปลี่ยนแปลงง่ายที่สุดหรือ บ่อยครั้งที่สุด ชั้นแห่งความรุนแรงชั้นต่อมาคือชั้นของความรุนแรงเชิง โครงสร้างเป็นชั้นที่ตัวแปรเปลี่ยนแปลงได้น้อยกว่า “ชั้นความรุนแรงชั้นแรก” อันเป็นเรื่องของ โครงสร้างหรือสถาบันที่มี ขึ้นเพื่อคอกย้ำให้การคดขี่เอารัดเอาเปรียบดำเนินไป ส่วนชั้นของความรุนแรงที่ลึกที่สุดคือ วัฒนธรรมความคิดและความเชื่อ ที่แม้เวลาจักผ่านไปเนิ่นนานแต่ก็มีการเปลี่ยนแปลงน้อยมาก หรืออาจอธิบายได้ว่า ความรุนแรงทางตรงเป็นเรื่องของ “เหตุการณ์” เป็นความรุนแรงชั้นที่อยู่ตื้น ที่สุด เห็นง่ายที่สุด ส่วนความรุนแรงที่ซ่อนอยู่ใน โครงสร้างทางสังคมนั้นมีการเปลี่ยนแปลงให้ เห็นอยู่บ้าง ถือว่าเป็น ปริณิพผลของ “กระบวนการ” ส่วนความรุนแรงชั้นที่อยู่ลึกที่สุดคือความ รุนแรงเชิงวัฒนธรรมอันอาจถือเป็นปริณิพผลของสิ่งซึ่ง “เกือบจะถาวรไม่เปลี่ยนแปลง” (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2549)

เมื่อนำคำอธิบายเรื่องความรุนแรงดังกล่าวมาเชื่อมโยงกับปัญหาสามจังหวัดชายแดน ได้จากกล่าวได้ว่ากล่าวกันว่าฝ่ายรัฐใช้ความรุนแรงกับประชาชนก่อน อาจเป็นทั้งความรุนแรง โดยตรงหรือความรุนแรงเชิง โครงสร้าง ส่วนใหญ่ของความรุนแรงที่เกิดขึ้นเป็นการกระทำของ เจ้าหน้าที่รัฐ โดยผู้คนจำนวนหนึ่งในพื้นที่สะท้อนความคิดเห็นออกมาในทำนองที่ว่าหากรัฐคุม เจ้าหน้าที่ให้เลิกใช้ความรุนแรงได้ ความรุนแรงก็จะหายไปกว่าครึ่ง การวิเคราะห์ ความรุนแรง ทางตรง คือ การมองปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นว่าใครเป็นผู้ก่อความรุนแรง เช่นฆ่าผู้คน คุมขัง เผา โรงเรียน ความรุนแรงทางตรงนี้มีพลังปลุกเร้าสูง เพราะได้สร้างและทิ้งร่องรอยของความเจ็บปวด ความสูญเสีย ความโกรธแค้นชิงชังไว้ทั้งทางร่างกายและจิตใจ อย่างไรก็ตามยังมีความรุนแรง เชิง โครงสร้างเป็นตัวสาเหตุที่สร้างกระบวนการอันนำไปสู่ความรุนแรงที่ลึกกว่า จึงเห็นได้ยาก และแก้ไขได้ยากกว่าความรุนแรงทางตรง ตัวอย่างของความรุนแรงเชิง โครงสร้างในกรณีของสาม จังหวัดชายแดนภาคใต้ เช่น การเข้าไปแทรกแซงระบบการศึกษาของคนท้องถิ่น ทำให้การศึกษา ของพวกเขาเป็นสิ่งด้าหลัง และสร้างภาพว่าเป็นแหล่งช่องสุ่มกำลังคนในการต่อต้านรัฐ ส่วนความ รุนแรงเชิงวัฒนธรรมในกรณีภาคใต้ปรากฏให้เห็นจากทั้งสองฝ่าย คือฝ่ายที่อ้างศาสนาอิสลามมา

ให้ความชอบธรรมแก่การใช้ความรุนแรง ในขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งอ้างการปกป้องอธิปไตยของชาติ มารองรับการใช้ความรุนแรงเช่นกัน (เกียร เตชะพีระ, 2550)

1.4.3 รัฐไทยกับมลายูมุสลิมบนความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา

มีผู้คนจำนวนไม่น้อยในสังคมที่มีความเข้าใจว่า ความแตกต่างเป็นที่มาของความขัดแย้งและความขัดแย้งเป็นต้นเหตุของความรุนแรง หากไม่มีความแตกต่าง ไม่มีความขัดแย้งแล้ว จะเกิดความรุนแรงขึ้นมาได้อย่างไร ผู้เขียนจึงเห็นความจำเป็น ในการที่จะต้องเริ่มต้นประเด็นนี้ ด้วยการทำความเข้าใจกับ “ความขัดแย้ง” เสียก่อน จากนั้นจึงทบทวนว่า รัฐชาติสมัยใหม่สร้าง ปัญหาชาติพันธุ์ขึ้นมาได้อย่างไร (โดยเฉพาะใน 3 จังหวัดชายแดนใต้) ทำที่สุดจึงทบทวนว่า วาทกรรมรัฐของประเทศไทยที่มีต่อชาวมลายูในจังหวัดชายแดนใต้นั้นทำงานอย่างไร

ความขัดแย้ง

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (1990) กล่าวไว้ว่า ประวัติศาสตร์มนุษยชาติไม่เคยว่างเว้นความขัดแย้งไม่ว่าในระดับบุคคลหรือในระดับสังคม บ่อเกิดของความขัดแย้งมักมาจากการที่มนุษย์มีความแตกต่างกันทั้งทางด้านพันธุกรรม หรือสภาพแวดล้อม นับตั้งแต่ตั้งฟ้าตั้งดินเมื่อมีมนุษย์คนที่สองในโลกก็มีความขัดแย้งเกิดขึ้น เพราะการดำรงอยู่ของมนุษย์อีกคนหนึ่งสร้างความยากลำบากให้แก่อีกคนหนึ่ง ในการที่จะเข้าไปสวมบทบาทและ/หรือครอบครองทรัพยากร หรือดำรงตนอยู่ในที่ของอีกคนหนึ่ง ขณะเดียวกันบ่อยครั้งที่ความขัดแย้งได้โน้มนำให้เกิดความคิดสร้างสรรค์อันเป็นประโยชน์แก่สังคมมนุษย์ และจุดที่สำคัญคือเมื่อมีความขัดแย้งเกิดขึ้นเรามักเห็นสงครามหรือความรุนแรงทั้งที่แท้จริงแล้วทั้งสองสิ่งนี้มีใช่ผลของความขัดแย้ง ทว่าเป็นเพียงวิธีการแบบหนึ่งของมนุษย์ที่ใช้แก้ไขหาข้อยุติให้กับความขัดแย้งที่เกิดขึ้นด้วยสาเหตุต่างๆ ข้อควรระวังก็คือว่า สังคมไทยของเราซึ่งเป็นสังคมที่อ่อนไหวต่อความรุนแรงมักโยงความขัดแย้งเข้ากับความรุนแรงอยู่เสมอๆ

ความขัดแย้งมีตัวแปรมากมายที่สัมพันธ์กันอย่างสลับซับซ้อน เช่น ความต้องการอำนาจและการต่อสู้เพื่อเป็นอิสระจากอำนาจของมนุษย์ เรียกว่าตัวแปรทางจิตวิทยา ตัวแปรทางภูมิศาสตร์ทำให้เกิดปัญหาเรื่องกรณีพิพาทด้านพรมแดนระหว่างประเทศ ตัวแปรทางสังคมและเศรษฐกิจอันทำให้เกิดความขัดแย้งทางชนชั้น ตลอดจนการช่วงชิงทรัพยากรในระดับชาติด้วยรูปแบบต่างๆ และตัวแปรในทางวัฒนธรรม อันก่อให้เกิดความขัดแย้งทางด้านศาสนา ปัญหาเชื้อชาติหรือความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชนที่แตกต่างกันในรัฐชาติสมัยใหม่

เราจึงควรพิจารณาให้เห็นว่าตัวแปรทั้งหลายเหล่านี้มิได้ก่อให้เกิดความรุนแรง แต่ก่อให้เกิดความขัดแย้ง เมื่อเกิดความขัดแย้งแล้วอาจมีบางครั้งที่ความรุนแรงถูกใช้เป็นวิธีการ เป็นเครื่องมือสำหรับแก้ไขความขัดแย้งอย่างหนึ่ง แต่ความขัดแย้งนี้ก็อาจแก้ไขด้วยวิธีการอื่นด้วย เช่นกัน ตัวอย่างเช่น การอยู่ร่วมกันของชนต่างชาติพันธุ์โดยไม่เกิดการเสียดื้อเนื้อ ดึงบทความของ Saroja Dorairajoo (ที่เขียนขึ้นเมื่อปีค.ศ.2002) เรื่อง “No Fish in the see” และ “Thai-icizing the Malays : A Local Response to an Environment Crisis” (แพร ศิริศักดิ์คำเกิง, 2551: 153-154) บอกเรื่องราวของชาวมลายูมุสลิมที่ต้องฝ่าฝืนวิกฤตจากการถูกแย่งชิงทรัพยากรทางทะเลเพราะการเข้ามาของเรือประมงพาณิชย์ พวกเขาปรับตัวเข้าเผชิญปัญหาโดยใช้การต่อรองทางวัฒนธรรม ทั้งยังเกิดความร่วมมืออันดีระหว่างชาวประมงมลายูมุสลิม กับ NGO ไทยพุทธ งานชิ้นนี้ได้แสดงถึงปฏิสัมพันธ์อันดีระหว่างคนทั้งสองชาติพันธุ์ ความไว้วางใจ การให้ความเคารพต่อกันอย่างลึกซึ้ง และการได้ผลประโยชน์ระหว่างคนสองชาติพันธุ์ที่ตัดผ่านพรมแดนทางชาติพันธุ์ ศาสนา และภาษา

ด้านงานศึกษาของแพร ศิริศักดิ์คำเกิง เรื่อง ปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูมุสลิมและชาวจีนในย่านตลาดเมืองยะลา พบว่า คนมลายูมุสลิมกับคนจีนที่อาศัยอยู่ร่วมกันในย่านนั้นมีค่านิยมร่วมกัน “มีกลไกการปรับตัวและลดความขัดแย้งในการอาศัยอยู่ร่วมกัน รวมทั้งคนมลายูมุสลิมได้ปรับอัตลักษณ์ของตนในการอยู่ร่วมกับกลุ่มคนจีนด้วยการอธิบายว่าตนเองเป็นชาวมลายูมุสลิมที่มีเชื้อสายจีน” นอกจากนี้แพร (2551) ยังได้ทบทวนความรู้เรื่องจังหวัดชายแดนภาคใต้ของสังคมไทยในรอบ 26 ปี พบว่าในส่วนของวรรณกรรมเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในอาณาบริเวณเดียวกันหรือภาพความสัมพันธ์ในแนวระนาบ (Horizontal Relationship) เป็นความสัมพันธ์อันดี “ถึงแม้จะมีอคติแฝงเร้น และมีพรมแดนทางชาติพันธุ์เป็นอุปสรรคของการปฏิสัมพันธ์อยู่บ้าง หากแต่ไม่เคยเกิดปัญหาความขัดแย้งรุนแรง ทั้งยังแสดงให้เห็นถึงการเรียนรู้ในความแตกต่าง ความพยายามที่จะหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง และการแสวงหากลไกการปรับตัวในการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ”

เมื่อเรามีความเข้าใจต่อความขัดแย้งเป็นพื้นฐานแล้ว ต่อไปเราจะได้ทบทวนว่าความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ในประเทศไทย โดยเฉพาะใน 3 จังหวัดชายแดนใต้นั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร

รัฐชาติสมัยใหม่กับปัญหาชาติพันธุ์

นักวิชาการหลายท่านพูดเอาไว้ตรงกันว่า “ชาติไทย” เป็นสิ่งประดิษฐ์สมัยใหม่ ซึ่งสร้างจากรากฐานของประชากรหลายชาติพันธุ์ โดยที่เสกสรรค์ ประเสริฐกุล (2551: 3) กล่าวว่า รากเหง้าของปัญหาชาติพันธุ์ในประเทศไทยนั้นมิมีมาตั้งแต่เกิดรัฐสมัยใหม่ การก้าวเข้าสู่ความเป็น

รัฐสมัยใหม่เป็นปัจจัยสำคัญอันนำมาซึ่งสิ่งสร้างทั้งหลายที่เกิดผลต่อกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ โดยเฉพาะการแบ่งเส้นพรมแดนผ่ากลางถิ่นฐานของชนชาติต่างๆ ในบริเวณดังกล่าว จึงเป็นการจำเป็นอย่างยิ่งที่ผู้ซึ่งต้องการศึกษาประเด็นที่เกี่ยวข้องกับชาติพันธุ์ ควรต้องทำความเข้าใจถึงแนวคิดในเรื่องพรมแดนเป็นเบื้องต้น ลำดับต่อไปจึงทบทวนว่าการอยู่ร่วมกันของคนต่างชาติพันธุ์ ในบริบทที่ถูกหล่อหลอมโดยอุดมการณ์ชาตินิยมนั้นก่อให้เกิดความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ขึ้นได้อย่างไร

แนวคิดเรื่องพรมแดน ในหัวข้อนี้มีประเด็นที่ผู้เขียนต้องการนำเสนอคือ การศึกษาเรื่องพรมแดนทั้งในทางมนุษยศาสตร์ และในศาสตร์สาขาอื่น รวมถึงการศึกษาความเข้าใจของรัฐไทยในฐานะรัฐสมัยใหม่ที่มีต่อเรื่องพรมแดน ล้วนเป็นปัจจัยสำคัญอันนำมาซึ่งสิ่งสร้างทั้งหลายที่เกิดผลต่อกลุ่มชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็นการแบ่งเส้นพรมแดน การจำกัดเสรีภาพของผู้คนที่ต้องการเดินทางไปมาในบริเวณดังกล่าว จึงเป็นการจำเป็นอย่างยิ่งที่ผู้ซึ่งต้องการศึกษาเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ ควรต้องทำความเข้าใจถึงแนวคิดในเรื่องพรมแดนเป็นเบื้องต้น

การเกิดขึ้นของพรมแดนนั้นมีความคลุมเครือในตัวของมันเอง อาจมีเงื่อนไขที่เฉพาะเจาะจงทางประวัติศาสตร์ พรมแดนบางที่อาจไม่ได้เกิดขึ้นเพราะต้องการจำแนกว่าพื้นที่บริเวณนั้นเป็นที่อยู่ของคนกลุ่มใด แต่อาจเกิดขึ้นตามอำเภอใจ จากการตัดสินใจของผู้ที่มีอำนาจทางการเมือง ที่ต้องการระบุว่า พื้นที่บริเวณใดคือเขตที่เป็นสมบัติของตน หรืออาจเกิดจากอุบัติเหตุทางการทหารก็เป็นได้ (Leach, 1964) ดังตัวอย่างการเกิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงของพรมแดนรัฐไทย ก่อนศตวรรษที่ 19 ก่อนการเข้ามาของระบบอาณานิคมของอังกฤษและฝรั่งเศส ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จะเห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับประเทศและชาติมีลักษณะที่แตกต่างออกไป (จามะรี เชียงทอง, 2547) ในขณะที่ภูมิภาคแถบนี้มีอาณาจักรใหญ่ๆ ซึ่งแผ่รัศมีออกไปจากศูนย์กลางที่เป็นเมืองหลวง และบางครั้งก็ “ซ้อนทับกัน” บนอาณาเขตของ “เมือง” ที่เล็กกว่า ซึ่งต้องส่งบรรณาการให้แก่เมืองที่ใหญ่กว่า หรืออาณาจักรที่ใหญ่มากกว่าหนึ่งอาณาจักร “ขอบเขต” ของแต่ละอาณาจักรจึงมีลักษณะที่ยืดหยุ่นและซ้อนทับกันในบางครั้ง ในอีกด้านหนึ่งก็อาจเห็นการเคลื่อนไหวหรือการเคลื่อนย้ายพลเมือง / ข้าราชการ (Subjects) จากเมืองเล็กๆ เข้าไปอยู่ในขอบเขตของอาณาจักรหนึ่งเพื่อเป็นแรงงานในการผลิต ในขณะที่เดียวกันก็เท่ากับเป็นการตัดกำลังของอาณาจักรอื่นที่ใช้ประโยชน์จากแรงงานเหล่านี้ได้อีกด้วย ดังนั้นจริงๆ แล้วขอบเขตและพลเมืองหรือข้าราชการจึงมีลักษณะยืดหยุ่นและเคลื่อนไหว ในแต่ละอาณาจักรประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์หลากหลายกลุ่ม

วิธีคิดข้างต้นเป็นการนำเสนอที่สวนทางงานประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์ชาติไทย รวมถึงรัฐศาสตร์กระแสหลักก็คือ รัฐชาติมิได้ดำรงอยู่ก่อนในสังคมไทย รัฐสยามก่อนรัฐชาติ มิได้

มีอาณาเขตดินแดนที่แน่นอน ราชอาณาจักรของสยามมิได้เกิดจากแนวคิดสยาม แต่เกิดจากแนวคิดและเทคโนโลยีสถิติศาสตร์สมัยใหม่ของยุโรป เมื่อพรหมแดนของรัฐสมัยใหม่เกิดขึ้นมันจึงอยู่ในฐานะองค์ประกอบสำคัญของชาติ ดังที่ปีแอร์ วิลาร์ (Pierre Vilar) นักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสได้เคยกล่าวไว้ว่า “หากจะดูประวัติศาสตร์ของโลกให้ชัด ต้องดูที่พรหมแดน” ในทัศนะของเขาพรหมแดนคือ จุดกำเนิดของความเป็นชาติและประเทศ เป็นจุดตั้งต้นพร้อมกับจุดสิ้นสุดของรัฐสมัยใหม่ และขอบเขตความเป็นอธิปไตย เป็นเส้นที่ผนวกเอา “ความเหมือนกัน” ของคนในชาติภายในพรหมแดนเดียวกัน และแยกความต่างกันของคนนอกเส้นพรหมแดนออกไป แนวคิดแบบนี้ทำให้พรหมแดนรัฐชาติมีบทบาทหน้าที่ในการผูกโยงประวัติศาสตร์ของมนุษย์และสังคมเข้ากับการดำรงอยู่ของชาติ อันกลายมาเป็นศูนย์กลางของชีวิตทางสังคม ของคนและวัฒนธรรม (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2545)

การขีดเส้นพรหมแดนของรัฐชาติสมัยใหม่สร้างรัฐที่มีอาณาเขตแน่นอน มีรัฐบาล ยึดมั่นอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดน มีประชากรอยู่ในพรหมแดนภูมิศาสตร์ ในแง่นี้พรหมแดนจึงเป็นหนึ่งในเครื่องมือของรัฐ ในการจัดระเบียบของรัฐที่เข้ามาสร้างความเหมือนและความต่างของคนในสังคม ที่เคลื่อนย้ายไม่ได้

แนวคิดพื้นที่ที่มีระเบียบแบบแผนตายตัว และถูกจัดวางอยู่ในตำแหน่งที่เหมาะสม ดังกล่าวได้มีผลต่อการมองความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม เวลาและพื้นที่ ที่ถ่วงถ่วงที่ขึ้นตรงต่อกันและกัน และเคลื่อนที่ไม่ได้ เพราะถูกตรึงให้อยู่กับที่ ด้วยแนวคิดเรื่อง “ราก” (Malkki, 1997) การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจึงต้องเป็นไปในทิศทางแบบเส้นตรงเชิงเดียว (unilinear) เท่านั้น ไม่อาจเหลื่อมซ้อนเวลาหรือซ้อนทับพื้นที่ได้

การมองพรหมแดนอย่างเคลื่อนไหวและเลื่อนไหล ดานนอน และ วิลสัน (Dannon and Wilson, 1998) ได้ตั้งประเด็นปัญหาสำคัญสำหรับการศึกษารื่องพรหมแดนว่า การศึกษาพรหมแดนที่ผ่านมา มักเป็นเรื่องที่สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างชาติ แต่ไม่ได้มองผู้คนที่อยู่ในบริเวณนั้น การศึกษาเรื่องพรหมแดนในทางมานุษยวิทยา โดยนำมิติหรือมโนทัศน์เรื่องวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ เข้ามาช่วย อาจทำให้เราเข้าใจพรหมแดนได้มากขึ้น ดังที่ในยุควาทกรรมโลกาภิวัตน์ นักสังคมศาสตร์ในยุคหลังสมัยใหม่ ได้เสนอให้เปลี่ยนวิธีคิดที่มองพื้นที่ที่ผูกติดกับภูมิศาสตร์และดินแดนที่กักขังและสร้างข้อจำกัด มาสู่พื้นที่ที่เคลื่อนไหวและเลื่อนไหล (Fluid- Scapes) (Appadurai, 1996) พรหมแดนในทัศนะของนักคิดเหล่านี้ คือพื้นที่ที่คล่องตัวกับความคิดเชิงพื้นที่แบบที่เคลื่อนไหว เป็นระบบระเบียบ สัมพันธ์กับเวลาเป็นเส้นตรงแบบก้าวหน้า (Linear Progress) เปลี่ยนแปลงไม่ได้ และถูกกักขังโดยประเพณีนิยมของพื้นที่เชิงภูมิศาสตร์ นอกจากนี้แล้ว ยังมีความจำเป็นที่จะต้องตั้ง

คำถามกับวิธีคิดที่มักผูกยึดคนกับวัฒนธรรม และอัตลักษณ์ของคนกับพื้นที่ ทำให้มองไม่เห็น อัตลักษณ์และวัฒนธรรมที่ไม่ได้มีฐานมาจากพื้นที่ท้องถิ่น และประเทศชาติ และความเคลื่อนไหว ของวัฒนธรรมและอัตลักษณ์เหล่านั้นข้ามพรมแดนทางพื้นที่และวัฒนธรรม

การตีความพรมแดนใหม่โดยใช้ผู้ที่อาศัยและมีชีวิตอยู่ในบริเวณพรมแดนเป็นจุด ศูนย์กลาง นักมานุษยวิทยาและนักประวัติศาสตร์จำนวนหนึ่งได้เสนอว่าแนวคิดเรื่องพรมแดน จำเป็นต้องมีการตีความใหม่ โดยให้ผู้ที่อาศัยและใช้ชีวิตอยู่ในบริเวณพรมแดนเป็นจุดศูนย์กลาง จากเดิมที่พรมแดนเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ระหว่างความเป็นรัฐหรือชาติ หากหันมาให้ความสำคัญกับพื้นที่และผู้คนบริเวณชายขอบ ก็จะพบว่า การข้ามพรมแดนตลอด จนถึงการเคลื่อนไหวเพื่อสร้างชาติใหม่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในบริเวณพรมแดน แสดงถึง บทบาทของพรมแดนที่มากขึ้นคือ พรมแดนท้องถิ่นนั้นมีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่ ตลอดเวลา มีกระบวนการแลกเปลี่ยน ด้านการค้า ด้านสังคม วัฒนธรรมและด้านความรู้ มาแต่เดิม และมีความเคลื่อนไหวในลักษณะที่เป็นพลวัต ในขณะที่พรมแดนที่รัฐสร้างขึ้นบางแห่งกลับ กลายเป็นพื้นที่ที่คนในพรมแดนใช้จัดการเส้นขอบเขตดังกล่าว เพื่ออำนาจต่อรองทางการค้าของ ตน (Walker, 2000) ความเป็นพรมแดนจึงเป็นสิ่งที่ถูกตีความใหม่อยู่เสมอ พรมแดนในขอบเขต ชายขอบในความหมายของผู้ที่อาศัยอยู่ในอาณาบริเวณนั้น จึงไม่ใช่พรมแดนของรัฐชาติ หากแต่ เป็นพรมแดนท้องถิ่นซึ่งเคลื่อนย้ายไปมาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการแลกเปลี่ยนทางการค้า วัฒนธรรม สังคม และความรู้มาแต่ประวัติศาสตร์

พรมแดนในฐานะที่เป็นองค์ประกอบสำคัญของรัฐชาติไทย ในกรณีของรัฐไทย การ มีเส้นพรมแดนที่ชัดเจนนั้นอาจพูดได้ว่าเป็นการสร้างความมั่นคงด้านอาณาเขต ทำให้รัฐกำหนดรัฐ อำนาจปกครองของตน แต่ทว่ารัฐไทยกลับต้องมีปัญหาในด้านการปกครองผู้คน รัฐไทยต้อง ประสบกับปัญหาเรื่องการคัดคนเข้าและคัดคนออกเพราะระเบียบอำนาจใหม่ได้เปลี่ยนนิยามของ ผู้อยู่ใต้การปกครองจนแทบจะเรียกได้ว่าเปลี่ยนแปลงไปเกือบทั้งหมด ประเด็นสำคัญอยู่ที่คำจำกัด ความของ “ความเป็นไทย” ทั้งโดยกฎหมายและข้อกำหนดทางวัฒนธรรมส่งผลกระทบต่อ อัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ต่างๆ อย่างมีอาจหลีกเลี่ยงได้ เห็นได้ว่าเมื่อกาลเวลาผ่านไปเนิ่นนาน รัฐ ได้ตัดแปลงประชากรส่วนใหญ่ของประเทศได้สำเร็จ แต่ชาติพันธุ์ที่ตกค้างอยู่ในฐานะคนชายขอบ หรือ ‘คนนอก’ ก็ยังคงมีอยู่ อีกทั้งยังคงเดือดร้อนจากการถูกทอดทิ้งและถูกปฏิบัติอย่างไม่เป็น ธรรม นอกจากนี้เบน แอนเดอร์สัน (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551:8) ยังได้กล่าวถึงปัญหาจากการ ที่เส้นเขตแดนลากผ่ากลางถิ่นที่อยู่อาศัยของชาติพันธุ์ต่างๆที่ไม่ใช่ไทยว่า สภาพเช่นนี้สามารถทำ

ให้บางชนชาติเกิดความรู้สึกว่าเขาามีประเทศอยู่อีกแห่งหนึ่ง หรือเห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่จะสร้างรัฐชาติเล็กๆของตนเองขึ้นมาบ้าง

ในมุมมองของปีนแก้ว (2545: 118-122) ชวนให้พิจารณาในอีกแง่มุมหนึ่งว่า ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ของผู้คนที่อาศัยอยู่ในดินแดนเดียวกันนั้นไม่ใช่ตัวปัญหาเพราะการสร้างพรมแดน (boundary) ระหว่างความเป็นเราเป็นเขาเกิดขึ้นมานานแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของความแตกต่าง ความเป็นเขาเป็นเราจะนำไปสู่การถือถูดและความช่วยเหลือกันก็ได้ แต่ปัญหาใหญ่คือเรื่องจัดการความแตกต่าง ต้องพิจารณาว่าความแตกต่างทางชาติพันธุ์หรือการแบ่งเขาแบ่งเราในบริบทแบบไหนที่นำไปสู่ความขัดแย้ง งานทางมานุษยวิทยาพยายามมองอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ในบริบทของความสัมพันธ์หลายระดับ ชาติพันธุ์ที่สัมพันธ์กันบนพื้นฐาน หรือในระดับของชุมชน มีความแตกต่างอย่างยิ่ง กับชาติพันธุ์ที่ถูกนิยามหรือถูกผลักเข้าไปปรับ หรือถูกหล่อหลอมอุดมการณ์ แบบชาตินิยมเข้ามาเป็นตัวตั้ง ในบริบทแบบอุดมการณ์ชาตินี้เองคือปัญหาใหญ่ ของความสัมพันธ์ระหว่างชาติกับชาติพันธุ์ รวมทั้งชาติพันธุ์และชาติพันธุ์ เพราะทำให้เกิดการทำลายความสัมพันธ์เชิงซ้อนหลายระนาบลง ให้คนเรากลายเป็นตัวเองกับคนอื่นเท่านั้น

กรณีของปัญหาระหว่างรัฐกับชาติพันธุ์นั้นงานของแอนดรู เทอร์ตัน (ธนาพล อิวสกุล และคณะ, 2546: 121) ชั้นหนึ่งได้แสดงว่าชาติและชาติพันธุ์ไม่ได้เป็นศัตรูกันมาแต่ดั้งเดิม ความเป็นคนผิวโกลี, ความไม่เหมือนหรือความเป็นคนป่าเถื่อนไม่ได้เป็นภัยคุกคาม ความต่ำกว่าไม่ได้ทำให้อีกฝ่ายรู้สึกทว่าไม่ได้ที่จะเห็นความต่ำกว่าอยู่ตรงนั้น สอดคล้องกันกับความเห็นของเสกสรรค์ (2551) ที่บอกว่า การดูถูกเหยียดหยามชาติพันธุ์เป็นสิ่งที่มีความมานานแล้ว เขายกตัวอย่างถึงการลุกขึ้นสู้ของท้องถิ่นต่างๆในไทยเมื่อปีพ.ศ. 2445 ว่าโดยเนื้อแท้มิใช่ความขัดแย้งในทางชาติพันธุ์ แม้ว่ารัฐได้ปราบปรามขบถเหล่านั้นด้วยความรุนแรง ทว่าโดยพื้นฐานเป็นความขัดแย้งระหว่างอำนาจรัฐที่กำลังเปลี่ยนแปลงกับชนชั้นนำเก่าของกลุ่มชาติพันธุ์มากกว่าเกิดจากอคติทางชาติพันธุ์ เนื่องจากเวลานั้นแนวคิดเรื่องลัทธิชาตินิยมสมัยใหม่ยังไม่ได้ก่อรูปขึ้นเป็นอุดมการณ์ที่มีฐานะนำ (Dominant Ideology) แต่กรณีของชนชาวมลายูมุสลิมใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ นั้นพวกเขามีความผูกพันอย่างสูงกับชนชั้นนำของตนและเห็นว่าระบบการปกครองเก่าเป็นอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ด้วย ดังเหตุการณ์ที่ตนกูอับดุลกาเดร์ หรือพระยาวิจิตรภักดีเจ้าเมืองปัตตานีถูกรัฐบาลจับกุมตัวไปในปีพ.ศ. 2445 นักประวัติศาสตร์ในปัจจุบันยังคงถือว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนั้นเป็นจุดจบของระบบบารายาและเป็น “ปีแห่งความอัปยศในประวัติศาสตร์ปัตตานี”

ปีนแก้ว (ธนาพล อิวสกุล และ คณะ, 2546) เสนอทางออกให้กับปัญหาเรื่องรัฐชาติกับชาติพันธุ์โดยให้พิเคราะห์ว่าอุดมการณ์รัฐในการมองชาติพันธุ์ในแต่ละยุคสมัยเปลี่ยนไปได้

อย่างไร ดังนั้นในกรณีของปัญหา 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ก็เช่นเดียวกัน เราจำเป็นต้องย้อนมองว่าเกิดอะไรขึ้นในการนิยามหรือการให้ความหมายของคำว่าชาติในความสัมพันธ์กับชาติพันธุ์ซึ่งไม่ใช่คนส่วนใหญ่ในชาติ เกิดอะไรขึ้นในระบบความสัมพันธ์ที่ทำให้ปัจจุบันคนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ด้วยกันถึงลุกขึ้นมาฆ่ากันได้

ชาตินิยมไทยกับมลายูมุสลิม ชงชัย วินิจจะกุล (2552) ได้อธิบายถึงความหมายของลัทธิชาตินิยมว่าคือการพึงพอใจในอัตลักษณ์หรือตัวตนรวมหมู่ (collective identity) ชนิดหนึ่งหากยึดมั่นถือมั่นมากก็เรียกว่าหลง (ชาติ พวก) ตัวเอง หากหลงหนักกว่านั้นอีกก็อาจกลายเป็นความคลั่งชาติ ส่วนลัทธิชาตินิยมไทยคือ ความยึดมั่นถือมั่นหรือหลงความเป็นไทยว่าดีกว่าสูงส่งกว่าประเสริฐกว่าอัตลักษณ์รวมหมู่อย่างอื่น ลัทธิชาตินิยมไทยหรือชาติใดก็ตาม จึงเป็นเรื่องของความเชื่อความศรัทธาที่สังคมหนึ่งบ่มเพาะปลูกฝังแก่สมาชิกรุ่นแล้วรุ่นเล่าเพื่อสร้างพลังทางสังคมของชุมชนนั้น ชาตินิยมถือเอาดินแดนเป็นมูลฐานที่สมาชิกยึดมั่นร่วมกัน ในกรณีของสามจังหวัดชายแดนใต้ที่ปรากฏลัทธิชาตินิยมแบ่งเป็นสองฝักฝ่าย คือ ชาตินิยมปัตตานีกับลัทธิชาตินิยมไทย ความแตกต่างประการสำคัญของลัทธิชาตินิยมทั้งสองนี้ก็คือชาตินิยมปัตตานีเป็นการต่อต้านการครอบงำทำนองเดียวกันกับลัทธิอาณานิคมและลัทธิชาตินิยมไทยเฉพาะด้านที่ต่อต้านจักรวรรดินิยม ในขณะที่แนวทางของลัทธิชาตินิยมไทยนั้นอาจเรียกได้ว่าเป็นแนวคิดของลัทธิอาณานิคมภายใน (วันการ์เด เจ๊ะมาน, 2548)

ชาตินิยมไทยเป็นชุดความคิดที่ก่อรูปและพัฒนาขึ้นจากชนชั้นนำ มีการสร้างองค์ประกอบมากมายมาช่วยนิยามความเป็นไทยอันได้แก่ “วัฒนธรรมไทย” หรือ “ความเป็นไทยทางวัฒนธรรม” ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ประจำชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านศาสนา ภาษา แนวคิดเรื่องการพัฒนา และระบบคุณค่าทางสังคม จากนั้นจึงได้ส่งทอดลงมาปลูกฝังให้กับชนชั้นล่าง จึงเป็นเหตุให้มีนัยของความสัมพันธ์ทางอำนาจคอยกำกับอยู่ อุดมการณ์ชาตินิยมนั้นมีการเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยในแต่ละยุค ในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ถือได้ว่าเป็นยุคของรากฐานของวัฒนธรรมแห่งชาติ ความคิดหลักของอุดมการณ์ชาติในยุคนี้คือ “ชาติสยาม” หรือ “ชาติไทย” เป็นชาติของคนทุกชั้นและคนหลายชาติพันธุ์ แต่คนชั้นต่างๆ และชาติพันธุ์ต่างๆ มีชาติวุฒิ ความรู้ความสามารถ สถานภาพ และหน้าที่ไม่เท่าเทียมกัน จุดเน้นของ ความเป็นไทยในเวลานั้นคือการจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ ผู้ที่ยังไม่มีความเป็นไทย จัก “กลายเป็นไทย” ได้โดยหันมาจงรักภักดีต่อ “ชาติ ศาสนาพุทธ พระมหากษัตริย์” และใช้ภาษาไทยในชีวิตประจำวัน เหตุเบื้องหลังของอุดมการณ์ชาติในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นไปเพื่อการจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชนชั้นต่างๆ แทนอุดมการณ์แบบราชาธิราชที่มีมาแต่ดั้งเดิม ส่วนผลที่ตามมาคือทำ

ให้ชนชั้นเจ้ามีอำนาจเด็ดขาดสูงสุดในการสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนทั่วประเทศ ในบริบทที่รัฐเริ่มมีเส้นเขตแดนที่แน่นอนตายตัว (สายชล สัตยานุรักษ์, 2551 และ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551)

ในรัชสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมาการนิยามความหมายของ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” ก็เปลี่ยนไป เพราะเหตุว่ามีการขยายอำนาจออกไปปกครองคนหลายชาติพันธุ์ซึ่งมีวิถีชีวิตและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน อุดมการณ์ในยุคนั้นจึงเป็นไปเพื่อทำให้ชน “ชาติไทย” หรือชาติพันธุ์ไทยมีสถานภาพเหนือชาติพันธุ์อื่นๆ ทั้งยังพยายามกลืนชาติพันธุ์อื่นๆ ให้ “กลายเป็นไทย” ในทางวัฒนธรรมด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงยุคระหว่างพ.ศ.2475 (เกิดการเปลี่ยนแปลงการปกครอง) กับ พ.ศ. 2487 เมื่อรัฐมีจุดหมายอยู่ที่การบูรณาการประชากรทั่วประเทศที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ให้มีความเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน รัฐจึงเน้นการสร้างตัวตนหรืออัตลักษณ์ร่วมของคนไทยในระดับสามัญชนอย่างทั่วด้าน “ความเป็นไทย” ในยุคนี้จึงหมายความว่า คนไทยควรจะมีภาษาเดียวกัน มีวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรมคล้ายกัน มีการยึดถือในประวัติศาสตร์หรือความเป็นมาของเผ่าพันธุ์แบบเดียวกัน ท้ายที่สุดแล้วต้องมีการสร้างอนาคตร่วมกันด้วย

นิยามความเป็นไทยจากฐานคิดด้านเชื้อชาติตอกย้ำความเป็นอื่นของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในประเทศให้ยิ่งเด่นชัดขึ้น โดยเฉพาะชาติพันธุ์ที่มีอัตลักษณ์แตกต่างและโดดเด่นอย่างพลเมืองไทยเชื้อสายมลายูในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551) นอกจากนี้นับแต่สยามผนวกปัตตานีเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติสมัยใหม่ ชาตินิยมไทยได้ใช้ความรุนแรงเชิงโครงสร้างอาศัยอำนาจส่วนกลางซึ่งอ้างว่ามาจากเสียงและความต้องการส่วนใหญ่ของคนในประเทศ ในการออกนโยบายต่างๆ เช่น นโยบายด้านความมั่นคงที่มุ่งเป้าไปที่การแบ่งแยกดินแดนและใช้ความรุนแรงทางตรงโดยใช้กองกำลังในการรักษาปัตตานีไว้เป็นส่วนหนึ่งของดินแดนไทย ทั้งยังใช้การบังคับข่มเหงจัดการกับวัฒนธรรมที่แตกต่าง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องศาสนาและการศึกษา จนทำให้เกิดเสียงสะท้อนถึงความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นแก่พวกเขาออกมาว่า “ทำไมพวกเราชาวมลายูถึงควรจะกลมกลืนเข้ากับวัฒนธรรมไทย เรียนรู้ภาษาไทย กินและแต่งกายเหมือนคนไทย เมื่อจริงๆ แล้วเราอาศัยอยู่บนดินแดนที่เป็นของพ่อ ของปู่เรา ปัตตานี ยะลาน นราธิวาสเป็นดินแดนของมลายูมาอย่างยาวนาน กระนั้นประวัติศาสตร์ของเราก็ถูกละเลยและลบทิ้งไป การเน้นย้ำความจำเป็นที่เราจะต้องกลมกลืนกับกระแสหลัก ขณะที่กระแสหลักของสังคมไทยไม่เคยรับเอาเราเข้าไปใคร่ครวญพิจารณาเลยแม้แต่น้อย” (วัน กาตร์ เจ๊ะมาน, 2551)

ในห้วงปัจจุบันปัญหาที่ส่งสมมามีแนวโน้มที่จะขยายจากความขัดแย้งระหว่างรัฐชาติกับชาติพันธุ์บางกลุ่ม ไปสู่ชาติพันธุ์มลายูกับพลเมืองไทยที่ไม่ใช่ชาวมลายูมากขึ้นเรื่อยๆ อันเป็นความขัดแย้งระหว่างมวลชนทั้งสองฝ่ายซึ่งแก้ไขยากขึ้น (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551) โดยเฉพาะอย่าง

ยิ่งหากเจ้าภาพใหญ่ในการแก้ปัญหาอย่างรัฐไทยยังไม่สามารถข้ามพ้นลัทธิชาตินิยมไทยไปได้ (ธงชัย วินิจกุล, 2552)

วาทกรรมรัฐในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

หากกล่าวถึงวาทกรรมคือระบบและกระบวนการในการสร้าง/การผลิต เอกลักษณะ และความหมายให้กับสรรพสิ่งต่างๆ ในสังคม ขณะเดียวกันวาทกรรมก็ทำการเก็บกดปิดกั้น เอกลักษณะตัวตนและคุณค่าอย่างอื่นเอาไว้ (ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร, 2543:19-22) เมื่อนำความคิดนี้มาเชื่อมโยงเข้ากับปัญหาความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยทำให้เห็นได้ว่าการใช้ที่รัฐอำนาจบังคับมาเกี่ยวข้อง เพื่อให้คนกลุ่มหนึ่งรับวัฒนธรรมหนึ่งๆ เป็นของตน เช่น ให้คนจีนหรือมุสลิมรับวัฒนธรรมไทย การถ่ายทอดความรู้ คุณค่าและวัฒนธรรมเพื่อครอบงำให้ชนชาติอื่นๆ ยอมหลอมละลายเอกลักษณะทางการเมืองและวัฒนธรรมของตนให้กลายเป็นคนไทยตามลัทธิชาตินิยมไทย (ดังที่ได้กล่าวไว้ในช่วงต้น) ก็คือการกระทำของวาทกรรมรัฐอย่างหนึ่งนั่นเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2550) ไม่เพียงเท่านั้น ในสถานการณ์ของความขัดแย้งที่ยืดเยื้อยาวนานเช่นนี้รัฐไทยได้สร้างวาทกรรมรัฐขึ้นมาหลายชุดด้วยกัน เพื่อเป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐ ทำให้รัฐคงอำนาจเหนือดินแดนนี้ต่อไป

จากสถานการณ์ปัจจุบันเห็นได้ชัดเจนว่ากลุ่มชาติพันธุ์มลายูมุสลิมถูกรัฐจัดวางไว้ในตำแหน่งแห่งที่ที่ต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในประเทศ ดังตัวอย่างจากงานของเกษียร (2550) ซึ่งแสดงการศึกษาเปรียบเทียบระหว่าง “เจ๊ก” กับ “แขก” พบว่าปัญหาเจ๊กในสังคมไทยผ่านเพลายุติลงราวสองทศวรรษที่ผ่านมา เพราะรัฐและสังคมไทยหันมาให้การยอมรับว่า พวกเขาสามารถเป็นทั้งเจ๊กและไทยในเวลาเดียวกันได้ ซึ่งไม่เหมือนกับชาวมลายูมุสลิมด้วยเหตุที่ว่า ชาวมลายูมุสลิมไม่ใช่ “แขก” ที่เข้ามาอาศัยแผ่นดินไทย แต่เขาอยู่ในดินแดนของเขาที่เคยเป็นประเทศของเขา แต่ไทยไปยึดมา นโยบายของรัฐบาลไทยต่อปัตตานีส่วนใหญ่เป็นความพยายามที่จะ “กลืนชาติ” เช่นเดียวกับที่เคยทำกับคนภาคเหนือและภาคอีสานซึ่งแต่เดิมก็เป็นรัฐอิสระ แต่ในกรณีของพื้นที่นี้มีความพิเศษกว่าชาติพันธุ์ส่วนน้อยอื่นๆ ทำให้การกลืนชาติไม่อาจเกิดขึ้นโดยง่าย เหตุหนึ่งเป็นเพราะคนมลายูมุสลิมโดยเฉพาะบรรดาผู้นำชุมชนหรือปัญญาที่มีสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างแปลกแยกจากสิ่งที่ธงชัย วินิจกุลเรียกว่า “ประวัติศาสตร์ไทยแบบราชาชาตินิยม” (เกษียร เตชะพีระ, 2550)

ยิ่งไปกว่านั้นชาวมลายูมุสลิมยังมีความอ่อนไหวทางวัฒนธรรมสูงกว่าชาติพันธุ์อื่นๆ เพราะมีวิถีชีวิต-วิถีอิสลามของพวกเขามีลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมที่ไม่อาจแยกความเป็นมลายูทางชาติพันธุ์และภาษาออกจากความเป็นมุสลิมได้ พวกเขาเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่แต่ก็เป็นคน

กลุ่มน้อยในประเทศ ไม่ว่าจะเป็นคนส่วนน้อยทางชาติพันธุ์ (มลายูมุสลิม) ,ภาษา (มลายูถิ่นปัตตานี) และศาสนา (อิสลาม) พวกเขาจึงมีความแตกต่างจากคนส่วนใหญ่ในสังคมซึ่งเป็นชาวไทย พุทธทั้งทางด้านชาติพันธุ์และศาสนา ลักษณะในทางวัฒนธรรมเช่นนี้มีความสำคัญมาก เมื่อพิจารณาว่ารัฐไทยมิได้มีความเป็นกลางทางศาสนา โดยที่ศาสนาพุทธมีสถานะพิเศษกว่าศาสนาอื่นๆทั้งทางกฎหมายและทางพฤติกกรรม (เกษียร เตชะพีระ, 2550: อ่างแล้ว และ ศรีศักดิ์ วัลลิโลดมภ์, 2550)

ปัจจัยทางด้านภูมิศาสตร์ก็เป็นประเด็นหนึ่งที่ทำให้ชาวมลายูมุสลิมถูกเพ่งเล็ง การที่ชายแดนด้านนี้ประชิดกับประเทศมาเลเซียทำให้ชาวมลายูมุสลิมมีความสะดวกในการเดินทางไปมา หน้าซ้าประชากรในมาเลเซียก็มีชาวมลายูมุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ ปัจจัยทั้งสองข้อนี้ถูกรัฐมองว่าเชื่อมคนมลายูมุสลิมเข้าใกล้ชิดกับมาเลเซียมากกว่ากรุงเทพมหานคร (มาร์ค ตามไท, 2551 และ เกษียร เตชะพีระ, 2550)

เมื่อถูกเลือกปฏิบัติหรือถูกกีดกันทำให้รู้สึกว่ามีได้เป็นหุ้นส่วนหนึ่งของชาติไทย ความเหลื่อมล้ำถักถั่น ไม่ลงร่องลงตัวอาจเกิดขึ้นได้ระหว่างรัฐที่พวกเขาอยู่ได้อานาจธิปไตยกับชุมชนที่พวกเขารู้สึกว่าตนสังกัด ในกรณีที่พวกเขาต้องพบเจอการกระทำของรัฐที่อาจมองได้ว่ารัฐไม่ได้ปกป้องสิทธิผลประโยชน์ของพวกเขา มิได้เป็นตัวแทนของพวกเขา มิได้เป็นรัฐแห่งชาติของเขาเอง พวกเขาอาจหันไปหาและรู้สึกว่าตนเองสังกัดชุมชนแห่งความทรงจำอื่น (ชาติปัตตานี) หรือชุมชนทางศีลธรรมอื่น (แนวคิดชุมชนอิสลามเอกภาพที่ครอบคลุมไปทั่วโลก หรือที่เรียกว่าอุมมะ (Umma) รอยปริแยกเหล่านี้เองที่เป็นเงื่อนไขให้แนวคิดและขบวนการต่างๆสามารถอ้างความชอบธรรมและความเห็นใจตลอดจนการสนับสนุนเข้าเป็นแนวร่วมหรือเป็นสมัครพรรคพวก เพื่อเคลื่อนไหวทางการเมืองด้วยวิธีต่างๆ (เกษียร เตชะพีระ, 2550) สภาวะเช่นนี้อาจทำให้รัฐไทยไพล่คิดไปถึงคำว่า “แบ่งแยกดินแดน” ซึ่งถือได้ว่าเป็น “ปัญหาด้านความมั่นคง” ทำให้พื้นที่ซึ่งเกิดความรุนแรงในแถบชายแดนภาคใต้กลายเป็น “พื้นที่พิเศษ” จนกระทั่งรัฐไทยถึงกับต้องออก “นโยบายความมั่นคงแห่งชาติจังหวัดชายภาคแดนใต้” ขึ้นเป็นการเฉพาะ (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2551)

ในเรื่องราวเรื่องความมั่นคงแห่งชาติที่ถูกถ่ายทอดโดยรัฐ นอกจากมีรัฐไทยเป็นพระเอกของเรื่องนี้แล้ว ที่ขาดเสียมิได้ก็คือฝ่ายตรงกันข้ามที่ถูกขนานนามว่า “โจรใต้” “ผู้ก่อความไม่สงบ” หรือ “โจรแบ่งแยกดินแดน” สัญญาที่บ่งบอกถึงความเป็น “โจรใต้” หมายความว่าบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ก่อความรุนแรง สร้างสถานการณ์ความไม่สงบ ใช้อาวุธทำร้ายผู้บริสุทธิ์ โดยเฉพาะการทำร้ายเจ้าหน้าที่ของรัฐ เป็นกลุ่มที่ต้องการแบ่งแยกดินแดน มีกองกำลัง ใช้ฐานปฏิบัติการที่ปอเนาะ โดยมีชาวมุสลิมที่เป็นวัยรุ่นหรือเด็กนักเรียนปอเนาะเป็นเครื่องมือในการ

ปฏิบัติงาน มีอู๊สตาซเป็นผู้ควบคุมการทำงานอย่างเป็นระบบเป็นเครือข่าย และอาจโยงใยกับเครือข่าย
ก่อนการร้ายสากล (ชนาพล อิวสกุล และ คณะ, 2548: 31)

อันที่จริงขบวนการแบ่งแยกดินแดนในสามจังหวัดภาคใต้ได้ออกจากการปกครองของ
ไทยโดยอาศัยแนวทางแห่งอิสลามมาผสานเข้ากับแนวคิดแบบชาตินิยมปัตตานีเป็นเพียงหนึ่งใน
หลากหลายวิธีที่เกิดขึ้นเพื่อต่อต้านนโยบายบูรณาการแห่งชาติอันเข้มข้นของประเทศไทย (วันกาเดร์
เจ๊ะมาน, 2004) คำว่า“แบ่งแยกดินแดน” นั้นสะท้อนทัศนคติของสยามในร้อยปีหลังที่ถือว่าดินแดน
ปัตตานีเก่าเป็นของสยาม ในขณะที่นักชาตินิยมปัตตานีไม่เคยคิดว่าตนแบ่งแยกดินแดนใคร
หากแต่เป็นการต่อสู้เพื่อคืนอิสรภาพให้แก่มาตุภูมิ (ธงชัย วินิจจะกูล, 2552) และการเรียกขานผู้ที่
ต่อสู้ต่อต้านการข่มเหงของสยามว่า“โจร” หรือ “โจรกระจอก” จึงเป็นการดูหมิ่นอย่างรุนแรง
(เกษียร เตชะพีระ, 2550) นอกจากนี้ข้อเขียนของบะรุหนั อุดีคปัญญาชนผู้เคยเข้าร่วมขบวนการ
เบอร์ซาตูที่ตั้งคำถามว่ากลุ่มที่ปฏิบัติการอยู่ในขณะนี้ต้องการแบ่งแยกดินแดนจริงหรือไม่? การทำร้าย
พระ วาระเบิด ไม่เลือกเป้า การลอบสังหารคนมุสลิมที่เกี่ยวข้องกับรัฐ การทำอย่างนี้จะนำไปสู่การ
แยกดินแดนได้หรือไม่? มวลชนจะอยู่ข้างไหน? สุดท้ายพวกเขาจะปกครองใคร? ข้อถามถึงการก่อ
การร้ายเหล่านี้ยังคงเป็นปริศนาอันค้ำมิด แต่ในด้านกลับการก่อการร้ายนั้นมีส่วนช่วยให้รัฐเข้มแข็ง
มากขึ้น ทำให้มีการเสริมกำลังทหารเข้าไปในพื้นที่ และรัฐบาลก็ได้รับการสนับสนุนจาก
ประชาชนทั่วไปมากขึ้น (ชนาพล อิวสกุล และ คณะ, 2548: 125-134) ที่สุดแล้วอาจกล่าวได้ว่า “การ
แยกดินแดน” คือตัวอย่างของวาทกรรมรัฐอันทรงพลังซึ่งถูกผูกโยงเข้ากับสถานการณ์ความรุนแรง
ในสามจังหวัดชายแดนใต้อย่างเหนียวแน่น

ความซับซ้อนของวาทกรรมรัฐในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ไม่ได้มีเพียงเท่านี้ งาน
ของปิยะ กิจถาวร (2550) ได้เปิดเผยว่า“ปัญหาความมั่นคงของชาติ” เป็นเรื่องหลักจุดตั้งลมหายใจ
เข้าออกของประเทศไทย กระทั่งนโยบาย “การพัฒนา” โดยรัฐยังแผ่มาด้วยเป้าหมายทางการเมืองใน
การพยายาม “กลืน” ชาวมลายูมุสลิมเสียมากกว่า ดังนโยบายของรัฐบาลทหารในยุคพัฒนาที่เริ่ม
ด้วยการชักจูงชาวไทยพุทธจากส่วนอื่นของประเทศให้อพยพเข้าไปอยู่ในเขตสามจังหวัด ต่อมาจึง
ได้ทุ่มเทไปกับการจัดการศึกษาเพราะเห็นว่าเป็นเครื่องมือในการกลืนที่น่าจะได้ผลที่สุด จึงสร้าง
โรงเรียนเพิ่มขึ้นมากมายรวมถึงการตั้งมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์วิทยาเขตปัตตานี และการเข้า
ไปควบคุมปอเนาะ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2550 และ ปิยะ กิจถาวร, 2550) โรงเรียนภายใต้ระบอบ
การศึกษาของไทยเป็นที่ผลิตอุดมการณ์ของรัฐ โรงเรียนบังคับวิถีชีวิต การแต่งกาย ความเชื่อ
อุดมการณ์ คนที่ต้องการเป็นเลิศในทางศาสนาและศิลปวัฒนธรรมของตนเองก็ไม่มีที่ทางใน
โรงเรียน ในแง่การเผาโรงเรียนหรือการทำร้ายและเอาชีวิตครุจึงเป็นเรื่องของนโยบายด้าน
การศึกษาโดยตรงที่ไม่สอดคล้องกับความแตกต่างทางวัฒนธรรมและศาสนาอย่างเพียงพอ การที่



โรงเรียนถูกเผาจึงเป็นการต่อต้านสัญลักษณ์ทางอุดมการณ์ ต่อต้านการครอบงำของรัฐที่ใช้โรงเรียนเป็นเครื่องมือในการบ่อนทำลายอัตลักษณ์ทั้งทางศาสนา ภาษา และประวัติศาสตร์ของคนในพื้นที่ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2550 ปิยะ กิจถาวร, 2550 และชนาพล อิวสกุล และคณะ, 2548:121) นอกจากนี้แผนพัฒนาประเทศแบบทุนนิยมทำให้เกิดการรุกรานฐานทรัพยากรท้องถิ่นไม่ว่าจะเป็นป่าไม้ ทรัพยากรชายฝั่ง น้ำ และแหล่งทำกิน โดยกลุ่มทุนของรัฐและกลุ่มทุนจากภายนอก โครงการพัฒนาที่ไม่ตรงกับความต้องการของชาวบ้านในพื้นที่ทำให้ผู้คนต้องตกอยู่ในภาวะ

“โง่ จน เจ็บ” คนเหล่านี้ส่วนใหญ่แล้วมีฐานะยากจนมีเงินจนสูงกว่าสามแสนคนหรือคิดเป็นร้อยละ 47.6 ของคนจนทั้งภูมิภาค การมีฐานะยากจนส่งผลให้กลายเป็นคนระดับล่างในสังคมขาดสิทธิและอำนาจต่อรองเมื่อพวกเขาไม่รู้สึกรู้ว่าไม่ได้รับความเป็นธรรมหรือถูกข่มเหงรังแก จึงทำให้เกิดความขัดแย้งสูงขึ้นและมีส่วนทำให้เกิดความรุนแรงในพื้นที่ (สายชล สัตยานุรักษ์, 2551 และ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล, 2551)

ประเด็นเรื่องผลกระทบจากการพัฒนานี้มักถูกละเลยไปไม่มีการกล่าวถึงมากนัก เพราะสังคมส่วนใหญ่มองว่าความขัดแย้งและความรุนแรงที่เกิดแก่ชาวมลายูมุสลิมเป็นปัญหาชาติพันธุ์ และเป็นที่น่าสังเกตว่าที่ผ่านมาไม่เคยปรากฏว่าผู้คนใน 3 จังหวัดชายแดนใต้ลุกขึ้นมาเรียกร้องหรือก่อความรุนแรงเพราะเรื่องราคาพืชผลการเกษตรตกต่ำ ไม่เคยยึดหรือกักขังชาวของแพงหรือการว่างงาน การถูกขูดรีดหรือข่มเหงในทางเศรษฐกิจหรือการใช้ทรัพยากร สิ่งที่เขาเพียรพยายามโดยตลอดคือการปกครองที่ยุติธรรม เพื่อพิเคราะห์ในแง่ที่ความไม่เป็นธรรมในการใช้ทรัพยากรหรือการพัฒนาก็เป็นเหมือนกับไฟที่สุ่มซอนที่ลุกโชนอยู่ตลอดเวลา และเมื่อความรู้สึกที่ศาสนานุกทำลาย อัตลักษณ์ถูกทำลายก็เหมือนน้ำมันที่ราดลงไป ทำให้ไฟลุกโชนขึ้นอย่างรุนแรง (ปิยะ กิจถาวร, 2550 และ ชนาพล อิวสกุล และ คณะ, 2548: 129)

1.5 กรอบแนวคิดในการศึกษา

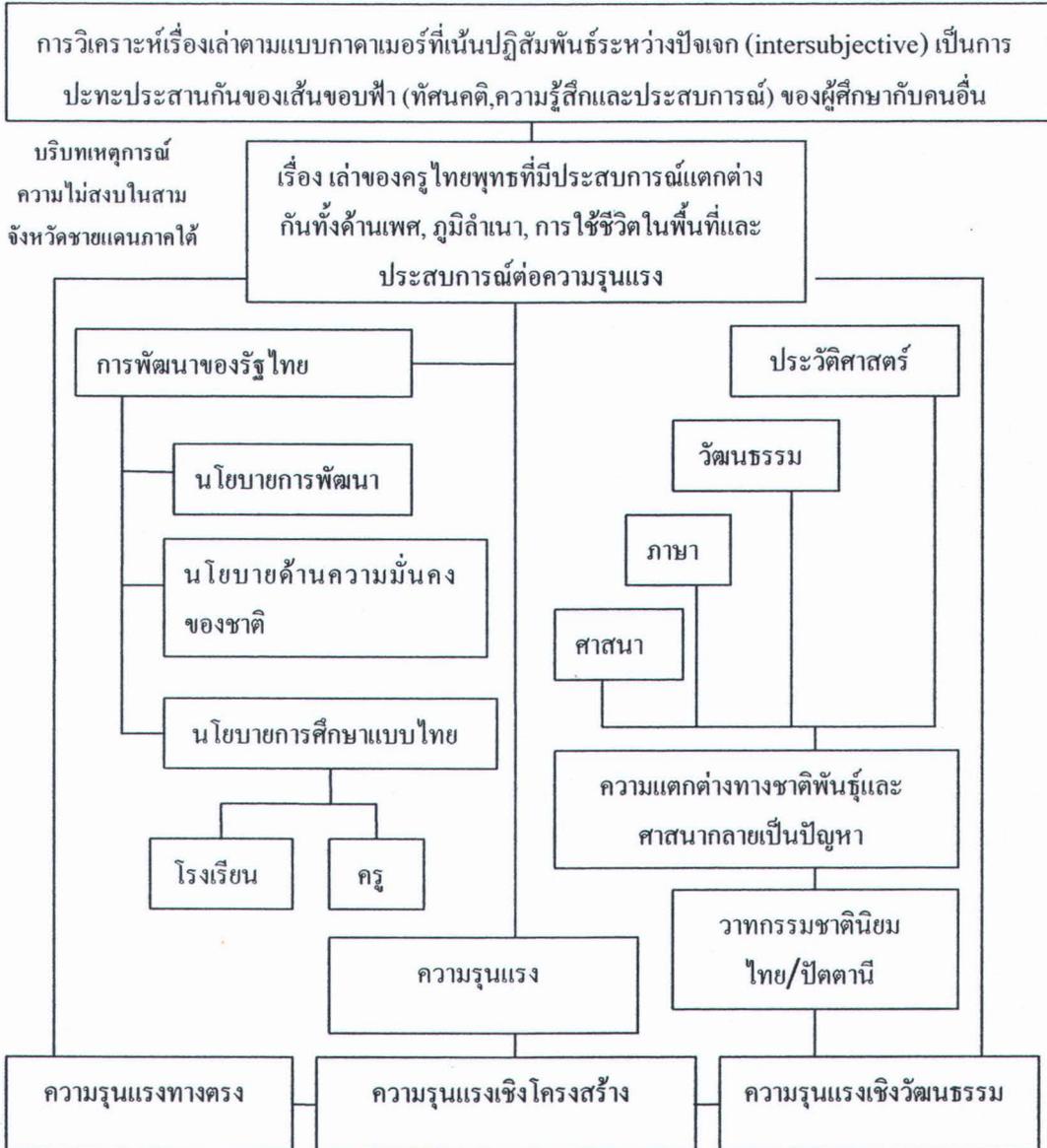
งานชิ้นนี้ให้ความสนใจศึกษา “เรื่องเล่า” ของครูไทยพุทธกับการสะท้อนปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนาในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในบริบทของภาวะเหตุการณ์ความไม่สงบ ด้วยความเป็นชายแดนหน้าซ้ำยังมีการทับซ้อนของพรมแดนทั้งพรมแดนของรัฐ พรมแดนทางชาติพันธุ์ พรมแดนทางสังคม และพรมแดนทางความทรงจำ สิ่งเหล่านี้ส่งผลให้อำนาจรัฐในพื้นที่จังหวัดชายแดนใต้ ทำงานเข้มงวดที่อื่นๆ การศึกษาเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตครู เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ช่วยให้มองเห็นถึงอำนาจรัฐที่เข้มข้นนี้ได้ และจากเรื่องเล่ายังช่วยบอกว่าครูมีความเกี่ยวข้องกันกับวงวนแห่งความรุนแรงอย่างไร

ผู้คนในสังคมโดยมากรับรู้ถึงความรุนแรงในสามจังหวัดชายแดนใต้ในระดับปรากฏการณ์ คือ เห็นถึงความรุนแรงทางตรง และรับรู้ถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์และศาสนา เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดการใช้ความรุนแรง ใช้อาวุธเข้าทำห้ำหั่นกัน จนผู้คนจำนวนมากต้องบาดเจ็บล้มตายราวใบไม้ร่วง รวมถึงบรรดาแม่พิมพ์ของชาติ ซึ่งเป็นคนอีกกลุ่มหนึ่งที่ได้รับผลกระทบจากเหตุความรุนแรงเรื่อยมา

“เรื่องเล่า” ของครูยังสะท้อนถึงความรุนแรงอีกชนิดหนึ่งที่เกิดขึ้น โดยที่คนส่วนใหญ่อาจไม่ตระหนักว่าสิ่งนี้คือความรุนแรง นั่นก็คือความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ความรุนแรงชนิดนี้เป็นการเอาเปรียบทางสังคมทำให้คนพวกหนึ่งซึ่งมีอำนาจเหนือคนส่วนใหญ่ยังคงรักษาอำนาจนั้นเอาไว้ได้ กรณีสามจังหวัดชายแดนใต้พิเคราะห์ได้ว่ารัฐได้ใช้นโยบายหลายอย่างที่ส่งผลให้ชาวมลายูมุสลิมตกอยู่ในฐานะที่ด้อยกว่าไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาเศรษฐกิจที่มุ่งสู่กระแสทุนนิยมอันขัดต่อหลักศาสนาอิสลามที่เป็นวิถีชีวิตของผู้คนในท้องถิ่น นโยบายด้านความมั่นคงของชาติไทยที่มองว่า ชาวมลายูมุสลิมกลุ่มหนึ่งเป็นภัยต่อความมั่นคง และประชาชนทั่วไปก็ถูกจับจ้องว่าอยู่ในกลุ่มเสี่ยง ที่จะไปเข้าร่วมหรือให้การสนับสนุนฝ่ายศัตรูของรัฐได้ นอกจากนี้ นโยบายด้านการศึกษาแบบไทยยังทำให้การศึกษาของชาวมลายูเป็นสิ่งล้าหลัง ด้อยพัฒนา ต้องทำการปฏิรูป ซึ่งในการขับเคลื่อนนโยบายต่างๆเหล่านี้ โดยมากรัฐได้อาศัยครูในฐานะที่เป็นข้าราชการที่มีความใกล้ชิดกับชุมชนมากที่สุด เป็นเครื่องมือสำคัญที่จะทำให้นโยบายนั้นสัมฤทธิ์ผลในทางปฏิบัติ

ลัทธิชาตินิยมโดยรัฐในการ “กลืน” คนต่างชาติพันธุ์และศาสนาอย่างคนมลายูมุสลิม ลัทธิชาตินิยมโดยรัฐ เป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ความสอดคล้องประสานกันของวาทกรรมแต่ละชุดส่งผลกระทบต่อชีวิตของผู้คนในหลายด้าน โดยเฉพาะการถ่ายทอดภาษา ศาสนา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ อันเป็นด้านที่ครูต้องเข้าไปเกี่ยวข้องด้วยโดยตรง ครูจึงเป็นตัวแทนของรัฐเป็นเครื่องมือหนึ่งในการสร้างและผลิตซ้ำความรุนแรงต่อชนต่างชาติพันธุ์ต่างศาสนา

ความเชื่อมโยงระหว่างความรุนแรงชนิดต่างๆปรากฏออกมาให้เห็นได้ในรูปของเรื่องเล่าจากประสบการณ์ครูผู้ที่เคยปฏิบัติหน้าที่อยู่ท่ามกลางความขัดแย้งและความรุนแรง การศึกษา วิเคราะห์เรื่องเล่าของครูวางอยู่บนพื้นฐานที่ว่าประสบการณ์ชีวิตมีความสำคัญต่อการรับรู้เหตุการณ์ของผู้คน เรื่องเล่าของครูจะแสดงให้เห็นอำนาจวาทกรรมรัฐที่กดทับบนตัวครู ทว่าครูซึ่งมีภูมิหลังต่างกันอาจตอบสนองและตีความวาทกรรมของรัฐที่มีต่อชาวมลายูมุสลิมแตกต่างกันไป



แผนภาพที่ 1.1 แผนภาพกรอบแนวคิด

1.6 วิธีการศึกษา

หน่วยในการวิเคราะห์

เรื่องเล่าคือหน่วยในการวิเคราะห์ของงานศึกษานี้ งานชิ้นนี้มุ่งวิเคราะห์เนื้อหาสาระและความหมาย (Content) ที่ซ่อนอยู่ในเรื่องเล่ารูปแบบต่างๆ ทั้งเรื่องเล่าที่อยู่ในรูปของประวัติศาสตร์นิพนธ์ เรื่องเล่าที่อยู่บนรูปข้อเขียนของนักวิชาการ เรื่องเล่าที่เป็นวรรณกรรมบทเพลงและภาพยนตร์ โดยที่หัวใจของงานอยู่ที่การศึกษาเรื่องเล่าจากชีวิตและประสบการณ์จริงของครูไทยพุทธ (ซึ่งมีประสบการณ์แตกต่างกัน) และถึงแม้ว่าเนื้อหาในการวิเคราะห์ให้มุ่งเน้นไปที่เรื่องเล่าของครูไทยพุทธเป็นสิ่งสำคัญ แต่งานชิ้นนี้ยังจัดให้มีเสียงเรื่องเล่าของชาวมลายูมุสลิมมาเป็นส่วนเสริม เพื่อให้ผู้อ่านได้ฟังเสียงจากผู้ที่มีความแตกต่างกันทั้งทางด้านชาติพันธุ์และศาสนา

วิธีการวิเคราะห์เรื่องเล่าใช้การตีความแบบเน้นปฏิสัมพันธ์ระหว่างปัจเจก (intersubjective) เพื่อแสดงให้เห็นถึงการปะทะประสานกันระหว่างแนวทางวัฒนธรรมของผู้เล่าเรื่องกับผู้ศึกษา การพิจารณาเรื่องเล่าด้วยวิธีการนี้จะทำให้เห็นว่าครูจัดวางตำแหน่งแห่งที่ (locate) ของตน, นักเรียน, ผู้ก่อความไม่สงบ, รัฐ และชาวบ้านอย่างไรในเรื่องเล่า รวมถึงการวิเคราะห์ว่าตรรกะ, ความรู้สึก และอารมณ์ เบื้องหลังเรื่องเล่าคืออะไร และยังทำให้เห็นว่ารัฐไทยทำให้ประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์เป็นประเด็นที่แหลมคมขึ้นมาได้อย่างไร รัฐไทยได้ทำให้คนมลายูมุสลิมเป็นอื่นได้อย่างไร ครูในฐานะตัวแทนของรัฐมีประสบการณ์ต่อความขัดแย้งในพื้นที่อย่างไร และเสียงจากเรื่องเล่าของครูที่บอกถึงสาเหตุของความขัดแย้งในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนใต้ นั้นเป็นเสียงของผู้ที่ตกอยู่ภายใต้วาทกรรมรัฐอย่างไร หรือไม่ เป็นการศึกษาวเคราะห์ว่าเรื่องเล่าสะท้อนการที่ครูถูกกำหนดจากวาทกรรมรัฐอย่างไร

กลุ่มเป้าหมายในการศึกษา

ผู้เขียนกำหนดให้ครูไทยพุทธในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนใต้ซึ่งอยู่ในบริบทของเหตุการณ์ความไม่สงบนับแต่ปี พ.ศ. 2547 จนถึงปัจจุบันเป็นกลุ่มเป้าหมายในการศึกษา ครูผู้เล่าเรื่องต้องเป็นผู้ที่เคยปฏิบัติหน้าที่อยู่ในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดน ก่อนปี พ.ศ. 2547 มาไม่น้อยกว่า 2 ปี ด้วยหวังให้ครูสามารถถ่ายทอดเรื่องราว เปรียบเทียบระหว่างก่อนและหลังภาวะความไม่สงบขึ้นได้ และหากครูเป็นผู้มาจากถิ่นอื่น เวลา 2 ปี ที่ได้ใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่ เป็นเวลาอันพอสมควรแก่การที่ครูจะได้เรียนรู้วัฒนธรรมและปรับตัวเข้ากับพื้นที่ได้บ้างแล้ว

จำนวนกรณีศึกษาที่ผู้เขียนกำหนดคือ 3 กรณีศึกษา ครูไทยพุทธที่ผู้เขียนเลือกมานั้นเป็นผู้ที่มีความแตกต่างกันทั้งในด้านเพศ ภูมิภาค ประสบการณ์ต่อความรุนแรงและการโยกย้ายออกจากพื้นที่

การศึกษานี้เลือกเก็บข้อมูลเรื่องเล่าจาก ครูไทยพุทธทุกเพศ เพื่อให้เห็นภาพว่าไม่ว่าครูเพศใดต่างก็ได้รับผลกระทบจากเหตุความรุนแรงทั้งสิ้น (แต่จะไม่ทำการวิเคราะห์ในระดับลึกลงไปว่าเรื่องเพศนั้นทำให้ครูมีทัศนคติต่อปัญหาความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคได้อย่างไรหรือไม่ เพราะแม้เป็นประเด็นที่น่าสนใจ แต่จะทำให้ผู้ศึกษาต้องมีภาระมากขึ้นในการที่จะต้องไปทำความเข้าใจเรื่องเพศสภาพ)

การศึกษารื่องเล่าของครูที่มีภูมิลำเนาต่างกัน เพื่อศึกษาเปรียบเทียบว่าครูทั้งสองกลุ่มที่เกิดและเติบโตจากต่างที่ต่างทาง เมื่อครูทั้งสองกลุ่มต้องมาปฏิบัติหน้าที่ในสามจังหวัดชายแดนใต้ พวกเขาถูกวาทกรรมรัฐกำหนดเหมือนหรือต่างกันอย่างไรและประสบการณ์ชีวิตจากการเติบโตในท้องถิ่นที่แตกต่างกันส่งผลอย่างไรต่อความสามารถในการปรับตัวเข้ากับชุมชนและสถานการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้น

การเลือกศึกษาเรื่องเล่าของครูที่มีประสบการณ์ต่อความรุนแรงต่างกัน การศึกษานี้มุ่งสืบค้นว่า ความรุนแรงที่ครูได้รับต่างกันนั้นส่งผลต่อเรื่องเล่าของครูในประเด็นต่างๆอย่างไร (เช่น ประสบการณ์ความรุนแรงที่ครูได้รับจะส่งผลต่อค่านิยมที่ครูมีต่อชาวมลายูมุสลิมอย่างไรหรือไม่)

การเลือกศึกษาเรื่องเล่าของครูที่ยังอยู่ในพื้นที่และครูโยกย้ายออกจากพื้นที่แล้ว เพื่อรีดถอนมายาคติรักถิ่นฐานบ้านเกิดที่กำลังหลอกลวงสังคมว่า กรณีข่าวการย้ายออกของครูจำนวนมากหลังจากเกิดเหตุคนร้ายยิงครูเสียชีวิตในพื้นที่เหตุเพราะเธอและเขาเหล่านั้นเป็นผู้มาจากถิ่นอื่นทั้งที่มีครูอีกมากมายที่ต้องโยกย้ายออกจากบ้านเกิดหรือต้องย้ายออกมา แม้ว่าตั้งใจลงหลักปักฐานในพื้นที่นั้นแล้ว

วิธีการเก็บข้อมูล

การศึกษารุ่นนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ ใช้กรณีศึกษาซึ่งเน้นการสัมภาษณ์เชิงลึกแบบไม่เป็นทางการ และอาศัยการร่วมสังเกตพฤติกรรมของกรณีศึกษา เรื่องเล่าของครูไทยพุทธที่เลือกศึกษานี้เป็นเรื่องเล่าของครูไทยพุทธผู้ที่ได้รับผลกระทบอันเนื่องมาจากเหตุความรุนแรงในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งโยกย้ายออกจากพื้นที่นั้นแล้ว สำหรับกรณีศึกษาที่เลือกในการวิจัย มีคุณสมบัติดังนี้

1. ผู้ที่รับรู้ว่าตนเองได้รับผลกระทบ
2. เป็นผู้ที่ยินดีให้ข้อมูล

โดยมีวิธีการในการสรรหาและเข้าถึงกรณีศึกษาโดยใช้เครือข่ายความสัมพันธ์ส่วนตัวกับครูไทยพุทธทั้งที่ยังอยู่ในสามจังหวัดชายแดนและที่ได้โยกย้ายออกมาแล้ว

การเก็บข้อมูลซึ่งเป็น “เรื่องเล่า” นั้นมีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ การที่ตัวผู้ศึกษาเป็นเครื่องมือในการเก็บรวบรวมข้อมูล ในการสนทนากับผู้เล่านั้นประเด็นคำถามอาจกระทบต่อความรู้สึกและความไว้วางใจ ตลอดจนการที่ผู้เล่าอาจรู้สึกว่าการบกรบความเป็นส่วนตัวได้ ผู้ศึกษาจึงสังวรว่าต้องใช้ความระมัดระวังให้มาก ในทางปฏิบัติ การเข้าถึงข้อมูลครูไทยพุทธบางครั้งต้องอาศัยคนกลางที่ครูไว้วางใจอยู่ด้วยในขณะสัมภาษณ์เพื่อสร้างความไว้วางใจ เพื่อไม่ให้ผู้เล่าเรื่องรู้สึกอึดอัดและไม่กล้าตอบคำถาม ดังนั้นกระบวนการสัมภาษณ์จึงมีความซับซ้อนและต้องใช้เวลามาก

ข้อจำกัดในการศึกษา

ปัญหาสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มีปัจจัยเกี่ยวข้องมากมาย แต่มีข้อสังเกตที่ชวนมองว่า ทั้งรัฐและฝ่ายที่ต่อต้านรัฐต่างเลือกชูประเด็นเดียวกัน นั่นคือปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ นี่คือเหตุผลที่งานศึกษานี้เจาะจงเลือกมองถึงปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยไม่ได้มุ่งวิเคราะห์ถึงปัจจัยทั้งหมดที่ก่อปรจันเป็นปัญหาความรุนแรงในพื้นที่ และงานชิ้นนี้ก็ไม่มีความสามารถที่จะตอบได้ว่าเหตุปัจจัยใดมีความสำคัญในลำดับไหนอย่างไร

การเลือกเรื่องเล่าครูเป็นกรณีศึกษา อาจชวนให้เกิดคำถามว่าเหตุใดจึงไม่ให้ความสำคัญกับข้าราชการอื่น เช่น ตำรวจหรือทหาร ที่ต่างต้องจบชีวิตลงจากความขัดแย้งในพื้นที่เป็นจำนวนมาก ในประเด็นนี้ผู้ศึกษาขอชวนคิดว่า กรณีกลุ่มบุคคลที่รัฐให้สมญานามว่าโจรก่อการร้ายหรือโจรใต้ใช้กำลังใช้อาวุธเข้าทำร้ายเจ้าหน้าที่ของรัฐอย่างตำรวจ, ทหาร, กำนันหรือผู้ใหญ่บ้าน การดังกล่าวไม่ขัดต่อสามัญสำนึกของคนทั่วไปในสังคม เพราะภาพของตัวแทนของรัฐเหล่านั้นคือผู้ที่มีอาวุธอยู่ในมือ ได้รับการฝึกฝนในการใช้อาวุธยุทธโศปกรณ์ต่างๆมาเพื่อต่อสู้กับฝ่ายตรงข้ามของรัฐ บ้างก็เป็นข้าราชการฝ่ายปกครองมีอำนาจหน้าที่เกี่ยวข้องกับการรักษาความมั่นคงของรัฐโดยตรง ฉะนั้นการปะทะกันระหว่างกำลังพลของรัฐกับผู้ต่อต้านจึงไม่ใช่เรื่องแปลก หากฝ่ายรัฐต้องเกิดการสูญเสียบุคลากรในส่วนนี้ สิ่งนี้เองที่ทำให้ความตายของพวกเขาเหล่านั้นต่างจากความตายของบุคลากรด้านการศึกษาของรัฐอย่างครู

การที่ครูซึ่งสังคมไทยให้การยกย่องเชิดชูว่าเป็นปูชนียบุคคล เป็นผู้ให้ความรู้แก่เยาวชนแต่กลับต้องถูกยิงตายต่อหน้าลูกศิษย์ ถูกทำร้ายแสนสาหัส ทั้งที่ครูเป็นผู้บริสุทธิ์ ทั้งที่ในมือของครูมีเพียงแท่งชอล์ก ปราศจากอาวุธใดๆที่จะใช้เพื่อต่อสู้ขัดขืน หรือกระทั่งทำร้ายใครได้ เมื่อเกิดเหตุร้ายขึ้นกับครูย่อมขัดต่อสามัญสำนึกของผู้คนและสร้างแรงสะเทือนต่อสังคมได้รุนแรงจนผู้คนพากันตั้งคำถามว่า เหตุใดต้องฆ่าครู เหตุใดต้องเผาโรงเรียน

ด้านประเด็นที่ว่า เหตุใดจึงศึกษาเรื่องเล่าครูไทยพุทธเป็นประเด็นหลัก ด้วยเหตุผลกลใดจึงไม่ศึกษาเรื่องเล่าของครูมุสลิม ในเมื่อครูมุสลิมได้รับผลกระทบจากเหตุการณ์ใน 3

จังหวัดชายแดนภาคใต้เช่นกัน ตรงจุดนี้ผู้ศึกษาขออธิบายว่า การศึกษาเรื่องเล่าของผู้ที่เคยผ่านประสบการณ์ความรุนแรงโดยมีตัวผู้ศึกษาเป็นเครื่องมือในการเก็บรวบรวมข้อมูลนับเป็นเรื่องที่มีความอ่อนไหวเป็นอย่างยิ่ง เพราะอาจส่งผลกระทบต่อการถูกคุกคามจากการสัมภาษณ์ ประเด็นคำถามที่อาจกระทบต่อความรู้สึกและความไว้วางใจ ตลอดจนการถูกรบกวนความเป็นส่วนตัว (ชากี๊ พิทักษ์คุณพล, 2551) หากศึกษาเรื่องเล่าของครุมาลัยมุสลิมที่เรียกร่องความสามารถในการข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมเพิ่มขึ้นอีก ผู้ศึกษาเองไร้กำลังที่จะทำได้ อย่างไรก็ดี ในงานศึกษาชิ้นนี้พยายามให้ปรากฏเสียงของครุมาลัยมุสลิมโดยอาศัยเรื่องเล่ามือสองจากบุคคลหรือสื่อต่างๆ มาเพื่อประกอบการพิจารณาว่า ครุมาลัยมุสลิมมีความคิดเห็นต่อปัญหานี้อย่างไร

ทั้งนี้ผู้ศึกษาขออน้อมรับว่า แม้มุ่งศึกษาปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ซึ่งควรแสดงถึงเสียงผู้เกี่ยวข้องให้ครบทุกฝ่าย แต่ก็คิดขัดไม่สามารถศึกษาให้ครอบคลุมได้ตั้งใจ โดยเฉพาะเสียงจากฝ่ายตรงข้ามรัฐ ซึ่งไม่สามารถทำการศึกษาโดยตรง เพราะการจะเข้าไปศึกษาจากผู้คนในพื้นที่ท่ามกลางภาวะความรุนแรงเช่นนี้ เป็นการเสี่ยงต่อภัยที่จะมาถึงตัวผู้ศึกษาและบรรดาผู้ให้ข้อมูล เสียงของฝ่ายนี้จึงต้องอาศัยข้อมูลจากแหล่งอื่นมาประกอบเพื่อย้ำเตือนว่าเสียงของพวกเขานั้นมีอยู่และเราไม่ลืมที่จะรับฟังพวกเขา

1.7 คำนิยามศัพท์

ปัตตานี หมายถึง อาณาบริเวณ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้รวมถึง 4 อำเภอรอยต่อในจังหวัดสงขลา อันได้แก่ นาทวี จะนะ เทพา สะบ้าย้อย

จังหวัดปัตตานี หมายถึง พื้นที่จังหวัดปัตตานีตามเขตการปกครองของประเทศไทยในปัจจุบัน

วาทกรรมรัฐ หมายถึง การถ่ายทอดความรู้ คุณค่าและวัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้นและสื่อสารต่อผู้คนในสังคมโดยฝ่ายรัฐ

วาทกรรมปัตตานี หมายถึง การถ่ายทอดความรู้ คุณค่าและวัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้นและสื่อสารต่อผู้คนในสังคมโดยชาวมลายูมุสลิมหลากหลายกลุ่ม อันประกอบด้วย ผู้มีแนวความคิดชาตินิยมปัตตานีที่เคลื่อนไหวต่อสู้โดยใช้อาวุธ ผู้มีอุดมการณ์ชาตินิยมปัตตานีที่เคลื่อนไหวโดยไม่ใช้อาวุธ และ ผู้ที่มีความรู้เรื่องศาสนาอิสลามและใช้ความรู้ของตนในการเคลื่อนไหวทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในวิถีอิสลาม

วาทกรรมวิชาการ หมายถึง การถ่ายทอดความรู้ คุณค่าและวัฒนธรรมเกี่ยวกับปัตตานีที่ถูกสร้างขึ้นและสื่อสารต่อผู้คนในสังคมโดยเหล่านักวิชาการ

อยู่อย่างสันติสุข หมายถึง ช่วงเวลาที่ครูไทยพุทธบอกเล่าว่าพวกเขาอยู่ในปัตตานี อย่างเป็นสุข เป็นช่วงเวลาที่ความรุนแรงเกิดจากการต่อสู้ของฝ่ายต่อต้านกับฝ่ายรัฐ กลุ่มเป้าหมาย ในการก่อเหตุของฝ่ายต่อต้านคือเหล่าเจ้าหน้าที่รัฐ เช่น การต่อสู้กับตำรวจ ทหาร และการจับครุไป เป็นเครื่องมือในการต่อรอง ซึ่งเหตุความรุนแรงเกิดขึ้นในเฉพาะบางพื้นที่ที่การเคลื่อนไหวของฝ่าย ต่อต้านมีความเข้มแข็ง

เป็นทุกข์เพราะความรุนแรง หมายถึง ช่วงเวลาที่ครูไทยพุทธถ่ายทอดว่าพวกเขาและ ผู้คนแวดล้อมได้รับความทุกข์กายทุกข์ใจจากความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพื้นที่ ซึ่งความรุนแรงในที่นี้ หมายความว่าความรุนแรงทั้ง 3 รูปแบบ คือ ความรุนแรงทางตรง ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง และ ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม

1.8 การนำเสนอวิทยานิพนธ์

วิทยานิพนธ์นี้มีทั้งสิ้น 7 บท โดยบทที่ 1 ทำหน้าที่เป็นบทนำแสดงภาพรวมของ วิทยานิพนธ์ทั้งฉบับ ส่วนเนื้อหาในบทอื่น ๆ นั้นสามารถกล่าวโดยย่อได้ดังนี้

บทที่ 2 อานาจของเรื่องเล่าแห่งปัตตานี อธิบายว่าภาพของชาติพันธุ์และศาสนาที่ สร้างปัญหานั้นเกิดทั้งจากฝ่ายรัฐไทยและฝ่ายชาติพันธุ์มลายูมุสลิม เนื้อหาในบทนำเสนอเกี่ยวกับ ประวัติศาสตร์ของพื้นที่และเหตุการณ์ความรุนแรงใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยมุ่งเน้นไปที่ ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และศาสนา ผ่านการมองตัวละครต่างๆที่เข้ามาสัมพันธ์และเกิด ความขัดแย้งกัน ทำให้เห็นว่าเรื่องเล่าเหล่านั้นได้ชุกซ่อนชุดความคิดอันหลากหลาย หากจะมีแต่ เรื่องเล่าที่สะท้อนความคิดเรื่องชาตินิยมเพียงอย่างเดียว

บทที่ 3 วาทกรรมรัฐกับภาพตัวแทนของครูไทยพุทธในสื่อ เนื้อหาในบทนำเสนอ เรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับครูไทยพุทธโดยตรง โดยใช้งานศึกษาของพิเชษฐ แสงทองที่วิเคราะห์งาน เขียนของครูภาษาไทยชาวไทยพุทธ และกรณีของครูจุฬาลง ปงกันมุล ที่รัฐและผู้คนในสังคมพากัน เล่าถึงเธอและให้ภาพเธอผ่านสื่อบทเพลงและภาพยนตร์ตลอดจนรายงานต่างๆ

บทที่ 4 เรื่องเล่าจากชีวิตและประสบการณ์ของครูไทยพุทธ: อยู่อย่างสันติสุข ในบทนี้ งานศึกษาทำโดยการลงภาพเล็ก แคลบ และลึก โดยศึกษาเสียงสดของครูไทยพุทธที่บอกเล่าประวัติ ความเป็นมาของตน ผู้อ่านจะทำความรู้จักกรณีศึกษาผ่านเรื่องที่พวกเขาเล่าถึงบ้านเกิดและเส้นทาง ที่นำพาพวกเขามาเป็นครู เรื่องเล่านี้เป็นข้อมูลสำคัญที่บอกว่าผู้เล่าให้คำนิยามถึงตัวตนของพวกเขา อย่างไร นอกจากนี้พวกเขายังบอกเล่าเรื่องราวความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับชาวมลายูมุสลิมที่ เป็นทั้งญาติ เพื่อน เพื่อนบ้าน ลูกศิษย์ ผู้ปกครองนักเรียน ผู้นำศาสนา และฝ่ายต่อต้านรัฐ เมื่อนำ

เรื่องเล่านี้มีวิเคราะห์ที่จะพบภาพสะท้อนกันและกัน ภาพตัวตนและคนอื่นของคนไทยพุทธกับคนมุสลิมในวันที่ความรุนแรงยังไม่มาเยือนชีวิตของพวกเขา

บทที่ 5 เรื่องเล่าจากชีวิตและประสบการณ์ของครูไทยพุทธ: เป็นทุกข์เพราะความรุนแรง ครูไทยพุทธจะเล่าถึงช่วงชีวิตที่พวกเขาต้องอยู่ท่ามกลางความรุนแรง เนื้อหาของบทแสดงการตีความเรื่องความรุนแรงของครูไทยพุทธที่ไม่ได้หมายถึงความรุนแรงทางตรงเพียงอย่างเดียว แต่ยังหมายถึงความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของชาวมลายูมุสลิมตามกระแสการปฏิวัติวัฒนธรรมอิสลาม จากนั้นพวกเขาจะได้เล่าต่อไปว่าเหตุการณ์ความรุนแรงนับแต่ปี พ.ศ. 2547 ทำอะไรกับชีวิตของพวกเขาบ้าง บทนี้จะนำเสนอว่าความรุนแรงที่ครูชาวไทยพุทธได้รับนั้นมีผลอย่างสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงสายตาและความสัมพันธ์ที่พวกเขามีให้คนอื่นอย่างชาวมลายูมุสลิม

บทที่ 6 ประสบการณ์ของครูไทยพุทธในความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และศาสนา บทนี้ตรวจสอบการให้คำนิยามความเป็นมลายูมุสลิมของครูไทยพุทธว่าเหมือน, ซ้อนทับ หรือแตกต่างกับงานที่มีเคยมีการศึกษาไว้แล้วอย่างไรบ้าง บทนี้จะนำเสนอว่าการศึกษาเรื่องเล่าจากชีวิตและประสบการณ์จริงของผู้เล่าให้ภาพความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนของผู้คนต่างชาติพันธุ์และศาสนา ทำให้เห็นถึงชีวิตของผู้คนภายใต้วาทกรรมที่เกี่ยวกับสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในบางขณะพวกเขาก็ถูกรวบงำและบ่อยครั้งพวกเขาก็วิพากษ์วาทกรรมเหล่านั้น ทั้งวาทกรรมจากฝ่ายรัฐ วาทกรรมจากฝ่ายปัตตานีและวาทกรรมจากนักวิชาการ

บทที่ 7 บทสรุป บทนี้แสดงการเชื่อมโยงของเนื้อหาในแต่ละบทอีกครั้ง และงานศึกษาจะได้เปิดเผยว่าความเป็นอื่นไม่จำเป็นต้องเป็นศัตรู ถึงแม้ว่าผู้คนต่างชาติพันธุ์ต่างศาสนาจะมีความหวาดระแวงต่อกันแต่พวกเขาอาจมีศิลปะการใช้ชีวิตที่ทำให้สามารถอยู่ร่วมกันก็เป็นได้

