

พหุวัฒนธรรมของรัฐและพหุวัฒนธรรมของชาวมลายูมุสลิม:
กรณีศึกษาบทสนทนาเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมในสามจังหวัด
ชายแดนภาคใต้

State Multiculturalism and Multiculturalism of the Melayu
Muslims: A case study of the dialogue on the Idea of
Multiculturalism in Southern Thailand

Received: February 14, 2022 ■ Revised: March 14, 2022 ■ Accepted: March 21, 2022

มุฮัมหมัดอิลยาส หย้าปรง¹

Muhammad Ilyas Yahprung

¹ ดุษฎีบัณฑิต (Muslim World Issues) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัย
รามคำแหง. อีเมลผู้เขียนหลัก: yahprung@hotmail.com

Ph.D. (Muslim World Issues), Assistant Professor, Faculty of Political Science,
Ramkhamhaeng University. Corresponding Author Email: yahprung@hotmail.com

บทคัดย่อ

วัตถุประสงค์ เพื่อศึกษา 2 ประเด็นหลักดังนี้ 1) ศึกษาแนวความคิดพหุวัฒนธรรม (multiculturalism) ที่รัฐนำมาใช้เป็นนโยบายเพื่อแก้ปัญหาความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้โดยศึกษาความเข้าใจของรัฐต่อมโนทัศน์ (concept) พหุวัฒนธรรมซึ่งสะท้อนผ่านเอกสารนโยบายด้านความมั่นคง และความเข้าใจของเจ้าหน้าที่รัฐในฐานะผู้นำนโยบายมาปฏิบัติ 2) ศึกษาการอธิบายแนวความคิดพหุนิยมของชาวมุสลิมสุลต่านปัตตานีผ่านผู้รู้ศาสนา ผู้นำภาคประชาสังคม และข้อถกเถียงต่อนโยบายดังกล่าว

วิธีการศึกษา เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพโดยมีกลุ่มผู้ให้ข้อมูลหลัก (key informants) เป็นผู้รู้ศาสนาในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส ความเข้าใจของคนกลุ่มนี้ที่มีต่อแนวคิดพหุวัฒนธรรม การอยู่ร่วมกันระหว่างศาสนา ถ่ายทอดสู่ประชาชนผ่านการบรรยายทางศาสนา งานเขียน การเทศนาประจำมัสยิด (คุตบะฮ์) ตลอดจนการเรียนการสอนศาสนาในช่องทางอื่น ๆ ภายในชุมชน นอกจากนั้นยังได้เก็บข้อมูลจากเจ้าหน้าที่ผู้นำนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ไปปฏิบัติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากเจ้าหน้าที่ระดับกลางของ ศอ.บต. และหน่วยงานความมั่นคงในพื้นที่

ผลการศึกษา พบว่ารัฐมีชุดความเข้าใจต่อมโนทัศน์พหุวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นเครื่องมือที่ก่อให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยเจ้าหน้าที่ผู้นำนโยบายไปปฏิบัติมุ่งเน้นจัดกิจกรรมให้กลุ่มทางศาสนาคือพุทธและมุสลิมอยู่ร่วมกัน โดยไม่พูดถึงปัญหาเชิงโครงสร้างที่ก่อให้เกิดความขัดแย้ง โดยเฉพาะปัญหาโครงสร้างทางอำนาจ ประเด็นดังกล่าวเป็นข้อถกเถียงหลักของผู้นำภาคประชาสังคมซึ่งพวกเขาพยายามชี้ให้เห็นว่าความเป็นพหุวัฒนธรรมนั้นหัวใจหลักอยู่ที่การจัดสรร และกระจายอำนาจอย่างเท่าเทียมและเป็นธรรม ขณะที่ผู้รู้ทางศาสนามีหลากหลายแนวคิดที่ตอบสนองต่อชุดคำอธิบายของรัฐและเจ้าหน้าที่รัฐ อย่างไรก็ตามผู้รู้ศาสนามีจุดร่วมเดียวกันโดย

ยืนยันว่า พหุวัฒนธรรมคือการเคารพในศาสนา และวิถีปฏิบัติทางศาสนาของกันและกัน ไม่ใช่การต้องมาทำกิจกรรมร่วมกันระหว่างศาสนา

การนำผลวิจัยไปใช้ สามารถนำข้อค้นพบเรื่องความเห็นที่ต่างกันอย่างภาคส่วนต่าง ๆ ในเรื่องความเข้าใจเรื่องพหุวัฒนธรรม ไปปรับแก้และสร้างความเข้าใจร่วมกัน โดยการเติมเต็มซึ่งกันและกันของภาครัฐ ภาคประชาชน ผู้นำศาสนา และองค์กรภาคประชาสังคม

คำสำคัญ: พหุวัฒนธรรม, ผู้รู้ศาสนา, อุลามาร์, มลายูมุสลิมปัตตานี, นโยบายความมั่นคง

Abstract

Objective This article aims at studying the two keys issues: 1) To investigate the concept of multiculturalism as understood, and employed by the Thai authority as state's policy to solve problems of the unrest in the three provinces of southern Thailand, which are reflected in the National Security Policy's papers and other related documents. The study focuses on the understandings of multiculturalist idea by state officers who implement those policy 2) To study on how multiculturalism is understood, interpreted and re-interpreted by the Malay Muslims in the three southern provinces of Thailand, particularly, by those of Islamic learned men (ulama), local leaders of a civil society organizations (CSOs), and their response to the pursuing of multicultural policy by the Thai state.

Methodology Qualitative research employing documentary as well as keys informant's in-depth interview. Texts analysis was utilized to compare and relating data in order to meet the objectives of the research.

Research findings The study found that the Thai authority utilizes the concept of multiculturalism as a tool so that cultural diversity is managed and controlled under the Thai state, the emphasize was placed at the Buddhists and the Muslims to live together. The understanding of multiculturalism by the Thai state is inherently flaws as it avoids addressing structural problems, particularly, that of the issue of power. The indigenous intellectuals and local CSOs argue that if the Thai is really

serious about multiculturalism it must be implement the policy of power sharing and decentralization so that to give local people to be able to manage their own affairs, particularly, as regards to natural resources. In addition, multiculturalism is interpreted differently among Islamic learned men, depends on their affiliation to school of thoughts, however, all have agreed that the main idea is to respect differences in religious beliefs and practices.

Contributions: Multiculturalism as understood by different sectors of the society be it state, people, religious learned men, and the CSOs, according to this research can be shared by one another in order to bridge the gap among those sectors. The state in particular can appropriate the findings to correct their implementation of the multicultural policy in southern Thailand.

Keywords: Multiculturalism, Ulama, Malayu Muslims Patani, National Security Policy

บทนำ

ในรอบสองทศวรรษที่ผ่านมา มีการพูดถึงแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมกันอย่างกว้างขวางในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งตั้งแต่เกิดเหตุการณ์ความไม่สงบรอบใหม่ในต้นปี พ.ศ. 2547 คำว่า “พหุวัฒนธรรม” ถูกนำมาใช้บนป้ายโฆษณาของทางการในงานพหุวัฒนธรรมของจังหวัดปัตตานี หรือป้ายทางหลวงก่อนเข้าจังหวัดปัตตานี หรือการที่สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติได้จัดทำนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ. 2560-2562 โดยกำหนดวิสัยทัศน์ให้สังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้ “มีความปลอดภัยปราศจากเงื่อนไขความรุนแรง วิถีชีวิตของทุกคนได้รับการปกป้อง พัฒนาบนพื้นฐานของสังคมพหุวัฒนธรรม” (สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ, 2560) นอกจากนั้นหน่วยงานด้านการพัฒนา เช่น ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) มักมีการจัดสัมมนาเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันของผู้คนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้อยู่เป็นระยะ ๆ ภายใต้โครงการพหุวัฒนธรรมเป็นต้น

ความคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมเป็นสิ่งใหม่ในสังคม เนื่องจากการสร้างชาติไทยวางอยู่บนพื้นฐานการสร้างจินตนาการของ “ความเป็นไทย” ที่ทำให้คนหลากหลายชาติพันธุ์หรือศาสนาหันมายอมรับวัฒนธรรมไทยอันมีพุทธศาสนาเป็นรากฐานสำคัญ ความเป็นไทยหรืออัตลักษณ์ไทยถูกประกอบสร้างให้เป็นกรอบอ้างอิงสำหรับคนไทยทั้งหมด ความแตกต่างหลากหลาย หรือ “คนอื่น” นั้น ถูกมองว่าจะนำไปสู่ความแตกแยกที่อาจก่อปัญหาความไม่มั่นคงในสังคมได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ความแตกต่างถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคงของชาติ (สายชล สัตยานุรักษ์, 2545) การหล่อหลอมและการสืบทอดแนวคิดชาติไทยและความเป็นไทยเริ่มมาตั้งแต่หลวงวิจิตรวาทการ (พ.ศ. 2441-2505) พระยาอนุนามานราชชน (พ.ศ. 2431-2512) พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นนริธิปพงศ์ประพันธ์ (พ.ศ. 2434-2519) เรื่อยมาจนถึง ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช (พ.ศ. 2454-2538) ที่ครอบงำความรู้สึกรีกคิดของรัฐและประชาชนคนไทยอย่างลึกซึ้งจนกลายเป็นระบอบแห่งความจริง (regime of the truth) ซึ่งมีอิทธิพลอย่างสูงต่อวิถีคิดของคนไทย (สายชล สัตยานุรักษ์, 2557) ความคิดเรื่องความเป็นไทยที่ไม่

เปิดกว้างให้กับความแตกต่างหลากหลาย อีกทั้งความพยายามของรัฐบาลไทยในการกลืนกลายศาสนาและวัฒนธรรมอื่นที่ไม่ใช่ไทย เช่นวัฒนธรรมอิสลามมลายูให้กลายเป็นไทยโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยจอมพล ป.นี้เองเป็นปัจจัยสำคัญในการต่อต้านจากชาวมลายูมุสลิมและพัฒนาไปเป็นขบวนการแบ่งแยกดินแดนในที่สุด ด้วยเหตุการณ์ที่รัฐบาลไทยพูดถึงพหุวัฒนธรรมในความหมายของการยอมรับในอำนาจและความชอบธรรมในการมีอยู่ของวัฒนธรรมที่หลากหลาย จึงก่อให้เกิดความประหลาดใจ และเกิดคำถามตามมาคือ เหตุใดรัฐบาลไทยจึงนำแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมมาเป็นนโยบายสร้างความสงบสุขในจังหวัดชายแดนภาคใต้? เจ้าหน้าที่รัฐผู้นำนโยบายไปปฏิบัติเข้าใจแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมว่าอย่างไร? และคำถามที่สำคัญมากก็คือ ชาวมลายูมุสลิมตอบสนองอย่างไรต่อนโยบายดังกล่าว?

ผลและอภิปรายผลการวิจัย

1. พหุนิยมทางวัฒนธรรมที่รัฐใช้ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้

1.1 ความเป็นไทยและการประกอบสร้างวัฒนธรรมมลายูและความเป็นมลายู

สมรภูมิที่มีการสู้รบกันอย่างดุเดือดและเข้มข้นไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าการใช้กำลังเข้าต่อสู้ประหัตประหารกันระหว่างรัฐไทยและขบวนการต่อสู้ของชาวปาตานี อาจกล่าวได้ว่าเป็นสมรภูมิด้านวัฒนธรรมที่พยายามผลิตสร้างและรักษาไว้ซึ่งวัฒนธรรมมลายูของฝ่ายปาตานีจากการถูกกลืนให้กลายเป็นไทยและความพยายามของรัฐบาลไทยที่ต้องการให้ชาวปาตานีเป็น “ชาวไทยมุสลิม” เป็นความพยายามที่นักวิชาการบางท่านชี้ว่า “เป็นสาเหตุหลักของความขัดแย้งระหว่างรัฐไทยกับประชาชนชาวไทยที่นับถือศาสนาอิสลาม” (ประเวศ วะสี, อ้างถึงใน อุทัย ดุลยเกษม และคณะ, 2548) นโยบายผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม (พ.ศ. 2440-2507) เป็นตัวอย่างในการยืนยันถึงข้อสรุปข้างต้น รัตติยา สาและ (2544) ได้สรุปการดำเนินการนโยบายดังกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า

ทันทีที่เรียกเขาว่าเป็น “คนไทย” รัฐบาลไทยก็เริ่มนโยบาย “ผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม” เพื่อให้มุสลิมเหล่านั้นได้เป็นคนไทยดั่งที่ต้องการ เช่น ยกเลิกการศึกษาภาษามลายูในโรงเรียนประถม ห้ามหนังสือมลายูเข้ามาในประเทศไทย ใครที่มีหนังสือภาษามลายูที่เป็นอักษรยาวีอยู่ในความครอบครองจะต้องเผ็ดร้อนจึงพยายามเก็บซ่อนไว้อย่างดี รัฐบาลได้ยกเลิกวันหยุดราชการจากเดิมเป็นวันพฤหัสบดีและวันศุกร์เปลี่ยนเป็นวันเสาร์และวันอาทิตย์เพื่อจะได้เหมือนกับจังหวัดอื่น ๆ ในประเทศไทย นอกจากนั้นมีการข่มขู่โต๊ะครู และครูผู้สอนภาษามลายูจนหลายคนต้องหนีออกนอกประเทศ ส่งผลให้ปอเนาะหลายแห่งกลายเป็นปอเนาะร้าง การเรียนภาษามลายูของเด็ก ๆ ต้องหยุดชะงักลง

รัฐไทยพยายามขจัดความแตกต่างทางอัตลักษณ์ของชาวมลายูมุสลิมปาดานิผ่านนโยบายรัฐนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งฉบับที่ 3 ซึ่งประกาศเมื่อวันที่ 2 สิงหาคม พ.ศ. 2482 ระบุอย่างชัดเจนว่า ความเป็นไทยอิสลามไม่เหมาะสมเพราะประเทศไทยเป็นหนึ่งในและแบ่งแยกไม่ได้ นอกจากนั้นยังมีการพยายามบีบคั้นให้ชาวมุสลิมและเด็กมุสลิมทำความเคารพต่อพระพุทธรูปในโรงเรียน บังคับเรื่องการแต่งกาย ฯลฯ จนสร้างความไม่พอใจแก่ชาวมลายูมุสลิมจึงเป็นที่มาของการจัดตั้งขบวนการต่อสู้กับรัฐไทยในเวลาต่อมา (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, 2550)

ถ้าวัฒนธรรมหมายถึงรวมถึงภาษา ศาสนา คุณค่าติงามที่คนในสังคมมีอยู่ร่วมกัน อันเป็นรากฐานที่ก่อให้เกิดแบบแผนการดำเนินชีวิต กฎเกณฑ์และจารีต ตลอดจนสถาบันต่าง ๆ ในสังคม หรือพิจารณาความหมายของวัฒนธรรมในแง่ของเวทีหรือพื้นที่ทางสังคมในการช่วงชิงความหมาย อันเกี่ยวข้องกับอำนาจ อาจกล่าวได้ว่าปาดานิมีความรู้มรดกทางวัฒนธรรมแห่งหนึ่งในคาบสมุทรมลายู จากการที่ปาดานิเป็นศูนย์กลางการเรียนรู้ศาสนาอิสลามในภูมิภาคเนื่องจากมีฐานะเป็นเมืองสมุทรรัฐที่อยู่ติดกับเส้นทางการค้าระหว่างประเทศ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2551) มีการไหลบ่าเข้ามาของความรู้ที่นำโดย พ่อค้า นักเดินทาง ผู้รู้ศาสนา (อุลามาอ์) ตลอดจนคณะผู้แทนจาก

ต่างแดน ขณะเดียวกันมีความสะดวกต่อบรรดานักเรียนผู้ใฝ่หาความรู้อิสลาม ชาวปาตานีที่มุ่งหน้าสู่ดินแดนแห่งความรู้ ณ สองเมืองอันศักดิ์สิทธิ์ คือเมืองเมกกะ (mecca) และเมืองมะดีนะฮ์ (madinah) จนก่อให้เกิดการรวมตัวกันของนักเรียนชาวมลายูปาตานีและชาวซันเป็นกลุ่มที่มีความเข้มแข็งและเป็นที่รู้จักกันในนาม อัลฮายาบูลยาฮียูน (Jawi colony) หรือ กลุ่มชาวยาวีหรือชาว หากกลุ่มชาติพันธุ์มีวิธีการต่อรองกับอำนาจภายนอกผ่านพื้นที่ทางความรู้เพื่อแสดงตัวตน ดังที่ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2561) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ กลุ่มอัลฮายาบูลยาฮียูนนี้เองที่มีบทบาทสำคัญในการสร้างองค์ความรู้และระบบการศึกษาอิสลามในปาตานีและโลกมลายู โดยผ่านระบบเครือข่ายอันสลับซับซ้อนของครูและศิษย์อันมีสถาบันการศึกษาแบบปอเนาะเป็นศูนย์กลาง¹

ระบบการศึกษาอิสลามนี้เองได้กลายเป็นหนึ่งในกระบวนการสำคัญสร้างชุมชนในจินตนาการขึ้นมาใหม่ของชาวมลายูมุสลิมปาตานี ซึ่งมีมัสยิดและสถาบันการศึกษาปอเนาะเป็นเสมือนป้อมปราการ (fortress) และมีชุมชนค่อย ๆ ก่อตัวขึ้นภายใน โดยอูลามาอ์และปอเนาะเป็นผู้วางรากฐานทางจริยธรรมผ่านการศึกษาอิสลามและทำหน้าที่ทางพิธีกรรมต่าง ๆ แก่ชุมชน ขณะที่ชุมชนให้การสนับสนุนปัจจัยทางเศรษฐกิจเพื่อให้อูลามาอ์และปอเนาะสามารถดำรงอยู่ได้ (Azyumardi Azra, 2004) กระบวนการพึ่งพาอาศัยอย่างพอเพียงภายใน (self-sufficiency) ชุมชนเช่นนี้ค่อย ๆ ก่อให้เกิดการประกอบสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนมลายู (Orang Malayu) โดยมีภาษายาวี ศาสนาอิสลาม และประวัติศาสตร์ปาตานีดารุสสลาม (ที่พ่ายแพ้แก่สยาม) เป็นโครงร่างหลัก หรือที่ Matheson และ Hooker เรียกว่า Jawi-Islamic complex (Virginia Matheson and M.B. Hooker, 1998) ภายใต้โครงร่างนี้ได้มีการตอกย้ำและการผลิตซ้ำอดีตหรือสร้างประวัติศาสตร์อย่างต่อเนื่อง

¹ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับเครือข่ายลูกศิษย์และครูในระบบการศึกษาตามจารีตอิสลามใน Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

จากมุมมองของชาวมลายูมุสลิม และเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้วัฒนธรรมของชาวมลายูมุสลิมมีลักษณะแข็งทื่อ ปกป้องตนเอง (defensive) ไม่ค่อยเปิดรับความเปลี่ยนแปลงจากภายนอกโดยเฉพาะอย่างยิ่งความเปลี่ยนแปลงที่มาจากวัฒนธรรมไทย

1.2 แนวคิดพหุวัฒนธรรมท่ามกลางความขัดแย้งระหว่างปาตานีและรัฐไทย

พหุวัฒนธรรมนิยม (multiculturalism) เป็นแนวคิดทางสังคมที่พัฒนาขึ้นช่วงทศวรรษ 1950 และเติบโตทรงพลังมากขึ้นในช่วงปีค.ศ. 1968 ถึง ค.ศ. 1971 ในประเทศแคนาดา ออสเตรเลีย สหรัฐอเมริกาและยุโรปบางประเทศ และแพร่หลายไปทั่วโลกภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ ในฐานะแนวคิดที่ส่งเสริมให้เกิดการยอมรับความแตกต่างหลากหลาย การเปิดพื้นที่ให้ความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมได้มีพื้นที่ในสังคมอย่างเท่าเทียม อันเป็นส่วนหนึ่งของการปกครองในระบอบประชาธิปไตย (กฤติธี ศรีเกตุ, 2561) แนวคิดนี้ก่อตัวมาจากมโนทัศน์เรื่องพหุนิยม (pluralism) อันมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีทางสังคมเมื่อ William James (ค.ศ. 1842-ค.ศ. 1910) ทำให้มโนทัศน์นี้มีความชัดเจนขึ้นด้วยการสร้างคำอธิบายอย่างเป็นระบบในงานเขียนที่ชื่อว่า A Pluralistic Universe (William James, 2008) กล่าวโดยสรุปคือ พหุนิยมเป็นแนวคิดที่เห็นว่าระบบความคิด โลกทัศน์ มุมมองและการสร้างคำอธิบาย ตลอดจนการทำความเข้าใจต่อโลกและจักรวาลที่แตกต่างกัน สามารถดำรงอยู่ด้วยกันได้โดยที่ไม่มีระบบใดระบบหนึ่งหรือคำอธิบายใดคำอธิบายหนึ่งอยู่เหนือหรือครอบงำคำอธิบายอื่น ๆ (Christian W. Troll, 1999) และความสำนึก (awareness) [อยู่ตลอดเวลาของผู้คนในสังคม] ว่า ระบบความคิดที่หลากหลาย รวมไปถึงการปฏิบัติจริงในระบอบการดำเนินชีวิตที่แตกต่าง มีความชอบธรรมในการดำรงอยู่ร่วมกัน (legitimate co-existence) โดยไม่มีระบบใดระบบหนึ่งหรือความคิดใดความคิดหนึ่งอ้างความชอบธรรม ความถูกต้อง หรือเหมาะสม เหนือกว่าระบบอื่นหรือความคิดอื่น (Raimundo Parnikkar, 1995) ต่อมาจึงมีการประยุกต์ใช้แนวคิดพหุนิยมกับปริณิถนทางการเมือง จริยศาสตร์ ศีลธรรม ศาสนา และวัฒนธรรม อันเป็นที่มาของแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรม (cultural Pluralism) พหุนิยมทางศาสนา (religious pluralism) พหุนิยมทางการเมือง (political pluralism)

เป็นต้น กล่าวเฉพาะแนวคิดพหุวัฒนธรรมเมื่อมองความหมายจากมุมมองข้างต้น จึงอาจสรุปได้ว่า หมายถึงการยอมรับในวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายในสังคมว่ามีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีวัฒนธรรมใดวัฒนธรรมหนึ่งสูงส่งกว่าวัฒนธรรมอื่น อย่างไรก็ตามนักมานุษยวิทยาอย่าง อานันท์ กาญจนพันธุ์ เห็นว่า “พหุวัฒนธรรมนี้เป็นเรื่องของ การช่วงชิงความหมายของวัฒนธรรมและชาติพันธุ์มากกว่าการมองไปทางใดทางหนึ่งอย่างตายตัว” (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2561)

เมื่อเป็นเรื่องของการช่วงชิงความหมาย ผลก็คือ ผู้ที่กุมอำนาจมักชนะและสถาปนาระบบคิดและโลกทัศน์ของกลุ่มตัวเองให้เป็นวัฒนธรรมหลักหรือวัฒนธรรมหลวงที่ครอบงำ กลายกลืน และกีดกันวัฒนธรรมอื่น ๆ ด้วยเหตุนี้เองที่อานันท์ได้เสนอให้เปิดพื้นที่ เปิดเวที และเปิดการมีส่วนร่วมให้ผู้คนต่าง ๆ สามารถแสดงตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้อย่างหลากหลาย กลุ่มคนต่าง ๆ [วัฒนธรรม] ได้มีที่ยืนในพื้นที่ทางสังคมของการอยู่ร่วมกัน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2561)

เมื่อรัฐบาลริเริ่มนำแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมมาใช้ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ โดยบรรจุไว้ในนโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ ฉบับที่ 4 พ.ศ. 2542-2546 รัฐบาลได้อนุญาตให้ชาวมลายูมุสลิม “มีการดำรงชีวิตที่สามารถอยู่ได้อย่างมีความสุข บนเอกลักษณ์เฉพาะของศาสนาและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการที่ชาวไทยมุสลิม ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ “อยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย” เช่นเดียวกับศาสนิกกลุ่มอื่นที่เป็นสมาชิกของสังคมไทยเช่นกัน” (อ้างถึงใน เอกรินทร์ ส่วนศิริ, 2561) การเรียกชาวมลายูว่า “ไทยมุสลิม” แทนมลายูมุสลิม และมลายูมุสลิม “ต้องอยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย” คือเงื่อนไขที่รัฐไทยอนุญาตให้วัฒนธรรมมลายูปาตานีดำรงอยู่อย่างมีลำดับชั้นภายใต้การควบคุมของรัฐในสังคมไทยนั้นเอง

ขณะที่การมองว่าพหุวัฒนธรรมเป็นสิ่งสากล (universal) และถือเป็นเป็นสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ด้วยเหตุนี้สิทธิทางวัฒนธรรมจึงถือเป็นส่วนขยายของสิทธิมนุษยชนสากลดังที่ Will Kymlicka (2007) ได้อธิบายไว้ น่าจะตอบโจทย์การอยู่ร่วมกันในอาณาบริเวณทางวัฒนธรรมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้หรือที่เรียกว่า

“ปาตานี” ได้ดีกว่าการมองพหุวัฒนธรรมในลักษณะที่เป็นผลผลิตของการต่อรอนทางอำนาจตั้งที่อำนาจให้ความเห็นไว้ Kymlicka อธิบายว่าพหุวัฒนธรรมนิยมเป็นพัฒนาการของเสรีนิยมจึงให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ที่เท่าเทียม การให้สิทธิพิเศษแก่ชนกลุ่มน้อยและกลุ่มวัฒนธรรมรองเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อให้อัตลักษณ์ของวัฒนธรรมรองดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีโดยไม่ถูกคุกคามและกลืนกลายจากวัฒนธรรมหลัก หัวใจสำคัญของพหุวัฒนธรรมนิยมคือ การเรียกร้องให้มีการยอมรับอัตลักษณ์ที่ถูกเบียดขับ โดยเฉพาะอัตลักษณ์ทางเชื้อชาติ ชาติพันธุ์และวัฒนธรรม (อ้างถึงใน ศิริจิต สุนันตี, 2556) แพร ศิริศักดิ์ดำเกิง และนักวิชาการสตรีนิยมจะวิพากษ์กับการให้อิสระกับชนกลุ่มน้อยและการแสดงออกทางอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ตามความหมายของ Kimlicka โดยแพรอธิบายว่า “การนำแนวคิดพหุวัฒนธรรมมาใช้ก็อาจจะส่งผลให้เกิดปัญหาอื่น ๆ ตามมาในอนาคต เพราะแนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับชาติพันธุ์และศาสนาจนมากเกินไปขณะที่การต่อสู้เพื่อรักษาอัตลักษณ์ได้ทำให้ทั้งสองฝ่ายต่างแสดงอัตลักษณ์เชิงเดี่ยวของตนอย่างเข้มข้นจนไม่เห็นว่าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมนี้และเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน” (กองบรรณาธิการ, 2560) ข้อวิตกของแพร น่าจะอยู่บนพื้นฐานของการมองว่าอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยมีความแข็งทื่อ และศาสนาเป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง ไม่เรียนรู้จากความเปลี่ยนแปลงหรือปรับเปลี่ยน

นักวิชาการด้านอิสลามชี้แจงต่อข้อวิตกของแพร ว่า มโนทัศน์เรื่องศาสนา (religion) มิได้มีความแข็งทื่อ หรือพยายามสร้างกำแพงและแยกตัวออกมาอย่างโดดเดี่ยวดังที่แพรเข้าใจ เมื่อมองตัวบทของอิสลาม จะพบว่าอิสลามมีตัวบทที่ว่าด้วยการฟื้นฟูและการปฏิรูป (reform and revival) ซึ่งเป็นกลไกสำคัญในการประยุกต์หลักการศาสนาให้มีพลวัตตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลง² ตลอดจนประวัติศาสตร์ของอิสลามก็เต็มไปด้วยขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูและปฏิรูปศาสนาเพื่อ

²โปรดดูรายละเอียดเกี่ยวกับแนวคิดและกลไกด้านการฟื้นฟูและปฏิรูปอิสลามได้ใน Aryud Yahprung, “Islamic Reform and Revivalism in Southern Thailand: A Critical Study of the Salafi Reform Movement of Shaykh Dr. Ismail Lutfi Chapakia Al-Fatani, 1986–2010” (Ph.D. Thesis, International Islamic University, 2014).

ตอบสนองกับบริบททางสังคมในขณะนั้น เช่น ขบวนการฟื้นฟูการใช้หลักเหตุผลในการตีความทางศาสนา ขบวนการทางปัญญา (intellectual movement) เพื่อปรับอิสลามให้เข้ากับความเป็นสมัยใหม่ (modernity) ขบวนการเคลื่อนไหวระดับรากหญ้าเพื่อปฏิรูปการศึกษา ในกรณีของปาตานี ซึ่งอิสลามสายจารีตหรือสายเก่ามีอิทธิพลครอบงำการตีความทางศาสนา แต่ก็มีมีการปรับเปลี่ยนแนวคิดและการปฏิบัติหลายประการอยู่อย่างต่อเนื่อง การส่งเสริมให้เกิดพหุวัฒนธรรมจึงน่าจะช่วยให้เกิดการเรียนรู้และเกิดกระบวนการเปลี่ยนแปลงภายในมากกว่าจะก่อให้เกิดการแสดงอัตลักษณ์เชิงเดี่ยวของตนอย่างเข้มข้น ซึ่งในงานวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของแพรเองที่ศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูมุสลิมและชาวจีนในจังหวัดยะลา ก็แสดงให้เห็นว่า “ในขณะที่รัฐชาติใช้ประวัติศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งของการผลิตซ้ำอุดมการณ์ชาติและรับใช้ทุนนิยมในการท่องเที่ยวและการค้า ชาวบ้านกลับมองอดีตเพื่อปรับตัวและเป็นที่พึ่ง” (แพร ศิริศักดิ์ดำเกิง, 2546) นั่นก็ย่อมหมายความว่า การดำรงอยู่ร่วมกันของทั้งสองชาติพันธุ์ต่างก็ได้มีการยึดติดกับอัตลักษณ์ของตนโดยไม่ปรับเปลี่ยนแต่อย่างใด

ข้อกังวลของแพรได้รับการตอบโต้จากอันธิมา แสงชัย ในบทความเรื่อง “พหุวัฒนธรรมนิยมกับข้อถกเถียงเรื่องเพศสถานะและศาสนวิถี” โดยอันธิมาได้นำข้อถกเถียงของ Susan Moller Okin นักสตรีนิยมแนวหน้าคนสำคัญที่วิพากษ์แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมว่าเป็นแนวคิดที่ “ให้ความสนใจน้อยเกินไปต่อพื้นที่ส่วนตัวหรือครอบครัว” อันนำไปสู่การ “เปิดพื้นที่ให้กับการกดขี่และความรุนแรงทางเพศหรือความรุนแรงในครอบครัว และยังเป็นข้ออ้างให้กับกลุ่มวัฒนธรรมผลิตซ้ำความรุนแรงดังกล่าว” โดยหลักแล้วข้อถกเถียงของดังกล่าวเห็นว่าแนวคิดนี้ “มุ่งความสนใจไปที่กลุ่มทางวัฒนธรรมกลุ่มหนึ่งในฐานะที่มีความแตกต่างจากกลุ่มวัฒนธรรมอื่น ๆ แต่กลับไม่ใส่ใจเท่าที่ควรต่อความแตกต่างหลากหลายที่มีอยู่ภายในกลุ่มวัฒนธรรมเหล่านั้น” อันธิมาพยายามชี้ให้เห็น [ผ่านคำพูดของ Okin] ว่าวัฒนธรรมที่เน้นจารีตอิงกับศาสนาจะมีการจัดระเบียบในเรื่องเพศไว้อย่างเหนียวแน่นโดยมีอำนาจของผู้ชายคอยกำกับดูแลอยู่เหนือผู้หญิง และได้อ้างอิงงานของสมักร กอเข็ม ซึ่งสะท้อน

ผ่านประสบการณ์ของตนเองในเหตุการณ์การล่องละเมิดทางเพศเด็กชายในโรงเรียน
ปอเนาะแห่งหนึ่ง (อันธิมา แสงชัย, 2561)

ข้อถกเถียงดังกล่าวมีฐานทางความคิดมาจากประสบการณ์อดีตในพื้นที่
ส่วนตัว เช่น คำอธิบายว่าครอบครัวเป็นพื้นที่ที่ผู้ชายเป็นผู้แสดงอำนาจหลัก มีสิทธิ
เด็ดขาดโดยไม่มีการท้าทาย แข่งขัน และต่อรองจากสมาชิก และพื้นที่ดังกล่าวมี
กำแพง (ที่ผู้ชายสร้างขึ้น) อย่างแข็งขันโดยไม่มีอำนาจอื่นมากระแทก แทรกซึม กัด
เซาะเข้ามาได้ จึงเปิดโอกาสให้มีการกดขี่โดยที่ไม่รู้เห็นหรือแทรกแซงจากสาธารณะ
แต่ปัจจุบันพบว่าพื้นที่ครอบครัวมิได้เป็นพื้นที่ส่วนตัวตามความหมายเดิมอีกต่อไป
ผู้ชายไม่อาจใช้ความรุนแรงดังประสงค์อีกต่อไปในสังคมประชาธิปไตยที่มีความคิด
เรื่องสิทธิมนุษยชนเป็นรากฐานสำคัญและแนวคิดพหุวัฒนธรรมเจริญเติบโตใน
บรรยากาศดังกล่าว

การยกตัวอย่างงานของสมัคร และชี้ว่า “งานศึกษานี้เผยให้เห็นกระบวนการ
การสร้างพื้นที่ปลดปล่อยความปรารถนาทางเพศในพื้นที่ทางศาสนาผ่านการ
ตีความศาสนบัญญัติให้เอื้อต่อการกระทำดังกล่าว” (อันธิมา แสงชัย, 2561) การ
เลือกที่จะหยิบยกข้อมูลบางด้านทำให้มีแนวโน้มการสร้างภาพตัวแทนของอันธิมา
เป็นไปในลักษณะที่ชี้ให้เห็นว่าศาสนาเป็นบ่อเกิดของการกดขี่และผลักดันผู้ที่ประพฤติ
ตัวต่างออกไปออกไปเป็นชายขอบนั้น เป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนต่อมโนทัศน์
เรื่อง “การตีความทางศาสนา (religious exegesis)” เนื่องจากการที่เด็กชายวัยรุ่น
ต้องการปลดปล่อยความปรารถนาทางเพศและหาเหตุผลสร้างความชอบธรรมให้การ
กระทำนั้นในขณะที่ไม่มีความผิดหรือสำนักคิดใดหรือไม่มีแบบแผนทางกฎหมาย
อิสลามใด ๆ หรือแบบแผนการปฏิบัติของท่านศาสดาหรืออัครสาวกอนุญาตให้กระทำ
นั้น ไม่อาจถือได้ว่าเป็นการ “ตีความทางศาสนา” ในความหมายทางวิชาการ
นิติศาสตร์อิสลาม

การแสดงให้เห็นถึงข้อถกเถียงต่าง ๆ เกี่ยวกับแนวคิดพหุวัฒนธรรม
ตลอดจนการวิพากษ์นโยบายดังกล่าวว่ามีลักษณะเป็น “พหุวัฒนธรรมของรัฐ” มิได้
หมายความว่าแนวคิดนี้ไม่มีประโยชน์ใด ๆ ในทางกลับกันแนวคิดพหุวัฒนธรรมเปิด

โอกาสให้ชาวมลายูมุสลิม แข่งขัน ช่วงชิงความหมาย เปิดพื้นที่ที่ต่อรอง และสะท้อนย้อนคิดถึงตัวตน รวมไปถึงการวิพากษ์วิจารณ์อำนาจที่ซ่อนอยู่ในรูปของวัฒนธรรมภายในสังคมปาดานีเอง และแนวคิดดังกล่าวยังเป็นกรอบคิดให้ผู้คนหลากหลายทางวัฒนธรรมอยู่ร่วมในสังคมได้ด้วยความสะดวกซึ่งกัน ชาวมลายูมุสลิมจึงไม่ควรปฏิเสธนโยบายดังกล่าวเพียงเพราะเหตุผลว่ารัฐเป็นผู้ครอบงำให้นโยบายนี้เป็นไปตามความต้องการของรัฐ การใช้นโยบายของรัฐโดยเฉพาะนโยบายที่ยังไม่ลงตัว (contesting) ในเรื่องการให้ความหมายดังเช่นนโยบายพหุวัฒนธรรมจะช่วยเปิดพื้นที่ให้ชาวมลายูต่อรองกับรัฐโดยไม่ต้องใช้ความรุนแรง

2. พหุวัฒนธรรมของรัฐและข้อถกเถียงของชาวมลายูมุสลิมปาดานี

2.1 พหุวัฒนธรรมของรัฐและข้อถกเถียงของชาวมลายูมุสลิมปาดานี

แม้รัฐไทยจะค่อย ๆ ปรับท่าทีที่มีต่อความแตกต่างทางอัตลักษณ์ของชาวมลายูมุสลิม ซึ่งสะท้อนผ่านนโยบายการแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ฉบับต่าง ๆ เช่น คำสั่งนายกรัฐมนตรีที่ 187/2546 เรื่องนโยบายการจัดการความขัดแย้งด้วยสันติวิธี นโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ. 2542-2546 และนโยบายความมั่นคงแห่งชาติ พ.ศ. 2550-2554 ที่มุ่งเน้นความมั่นคงในมิติของประชาชนและส่งเสริมการมีส่วนร่วมในการแก้ไขปัญหาของกลุ่มพลังทางวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม พบว่ารัฐได้วางกรอบความแตกต่างทางอัตลักษณ์ของชาวมลายูมุสลิมตามที่รัฐต้องการไว้ล่วงหน้าแล้ว กล่าวคือชาวมลายูมุสลิมต้องอยู่อย่าง “มุสลิมอื่น ๆ ในสังคมไทย” ดังที่เขียนไว้ในวิสัยทัศน์ของนโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ. 2542-2546 (อ้างอิงใน เอกรินทร์ ต่วนศิริ, 2561) ว่า:

“ทุกคนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ มีการดำรงชีวิตที่สามารถอยู่ได้อย่างมีความสุข บนเอกลักษณ์เฉพาะของศาสนา และวัฒนธรรม โดยเฉพาะการที่ชาวไทยมุสลิม ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ “อยู่อย่างมุสลิมในสังคมไทย” เช่นเดียวกับศาสนิกกลุ่มอื่น ๆ ที่

เป็นสมาชิกของสังคมไทยเช่นกัน ในขณะที่เดียวกันก็เป็นพลังสร้างสรรค์ที่สำคัญของชาติในฐานะที่เป็นพลเมืองไทยและอยู่กับเพื่อนร่วมชาติอย่างมีความสุขมีความสามัคคีร่วมกันทุกคนเห็นคุณค่าของความหลากหลายทางวัฒนธรรม”

แม้คำว่าพหุวัฒนธรรมจะปรากฏอยู่ในเอกสารนโยบายความมั่นคงแห่งชาติ พ.ศ. 2550-2554 และมีการวางมาตรการและกลไกต่าง ๆ เพื่อให้บรรลุถึงสังคมพหุวัฒนธรรมตามที่รัฐได้วางไว้ แต่มาตรการและกลไกเหล่านี้มีขึ้นเพื่อให้บรรลุสังคมพหุวัฒนธรรมในลักษณะที่ทำให้ประชาชนชาวมลายูปัตตานี “ไม่ตกเป็นเครื่องมือของกลุ่มผู้ใช้ความรุนแรง” (ข้อ 2.5) “เพื่อการฟื้นฟูความสมานฉันท์ ส่งเสริมความรักชาติและเอกภาพของคนในชาติ” (ข้อ 2.4) และ “เพื่อให้มีทัศนคติที่ดีมีความรู้สึกเป็นพวกเดียวกันและสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติสุข” (ข้อ 3.5)

กล่าวโดยสรุปคือ ในทัศนะของรัฐ สังคมพหุวัฒนธรรมเป็นสังคมที่ผู้คนมีความแตกต่างหลากหลายมาอยู่ร่วมกันอย่างสันติกลมกลืน สามัคคีมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้รัฐ (state) ความเข้าใจพหุวัฒนธรรมในลักษณะนี้ได้รับการยืนยันจากเจ้าหน้าที่ทหารระดับกลาง (ระดับรองผู้อำนวยการ) ของหน่วยงานด้านสันติวิธี กองทัพบกที่ 4 (สัมภาษณ์, วันที่ 20 ธันวาคม 2560) โดยอธิบายว่า:

“พหุสังคมมันคือการที่คนที่ต่างกันมาอยู่ร่วมกัน แต่ก็มีจุดร่วมบางอย่าง ข้อดีของทุกศาสนาก็ต้องถูกรักษาไว้ และคุณก็นับถือศาสนาอะไรก็ได้ ความไม่เหมือนกันคือความสวยงาม เป็นการพยายามส่งเสริมสิ่งที่ดีงามของทุกศาสนาที่แสดงออกถึงความเจริญทางวัฒนธรรมในแผ่นดินไทยนี้ ปฏิสัมพันธ์ของผู้คนเราต้องรักษาไว้ วัฒนธรรมนั้นเป็นของใครของมันก็จริง แต่ต้องเชื่อมปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน เป็นสะพานเชื่อมของสังคม คงไว้และเชิดชูซึ่งความดีเหล่านี้ไม่ควรเปลี่ยนแปลง แต่ทุกอย่างต้องอยู่ภายใต้ระบบ อยู่ภายใต้

กรอบวัฒนธรรมที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน อย่าไปทำให้แปลกแยก หรือ
เบียดกัน”

ความเข้าใจพหุวัฒนธรรมเช่นนี้เองที่นำไปสู่การจัดกิจกรรมโดยหน่วยงาน
ทางราชการที่พยายามนำชาวพุทธและชาวมุสลิมในพื้นที่มาร่วมในงานหรือกิจกรรมที่
จัดขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสร้างภาพให้เห็นว่าผู้นำของทั้งสองศาสนา คือ
โต๊ะอิหม่ามกับพระเจ้าบวชหรือถ้ำรูปร่วร่วมกันและสามารถอยู่ร่วมกันได้ เจ้าหน้าที่
ระดับกลาง (ระดับผู้อำนวยการส่วน) ของศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดน
ภาคใต้ (สัมภาษณ์, วันที่ 15 มกราคม 2561) ผู้หนึ่งสะท้อนถึงความเข้าใจดังกล่าว
ของทางราชการว่า:

“ความเข้าใจเรื่องพหุวัฒนธรรมของทางราชการหรือของผู้หลัก
ผู้ใหญ่ [เจ้าหน้าที่ระดับสูงของรัฐ] คือ พหุวัฒนธรรมเป็นเรื่องของ
กิจกรรมของคนหลาย ๆ ศาสนามารวมกัน มาอยู่ด้วยกัน ทำกิจกรรม
ด้วยกัน ปฏิสัมพันธ์กันในงานต่าง ๆ ที่มีการจัดขึ้น หน่วยงาน กอ.รมน.
(หมายถึงกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในส่วนหน้า) มีตัวชี้วัด
ความเป็นพหุวัฒนธรรมเช่น มีการจัดงานก็ครั้ง มีคนเข้าร่วมก็คน มา
จากไหน เป็นต้น ทางราชการต้องการเห็นคนหลากหลายศาสนา
มารวมกัน สิ่งเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดความตึงเครียดหรือความขัดข้อง
หมองใจของมุสลิมที่บางครั้งไม่อาจเข้าร่วมในประเพณีบางอย่างที่
ทางการต้องการจะให้เข้าร่วม [เนื่องจากอาจไม่ถูกต้องตามหลัก
ศาสนา] เพียงเพราะต้องการให้เป็นพหุวัฒนธรรม”

ถ้าสังคมพหุวัฒนธรรมคือสังคมที่ “ต้องมีที่ยืนให้กับกลุ่มคนต่าง ๆ ในพื้นที่
ทางสังคม” ดังที่อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2561) ได้กล่าวไว้ พหุวัฒนธรรมในความหมาย
ของรัฐก็คือ ชาวมลายูมุสลิมต้องยอมรับในความแตกต่างหลากหลายภายใต้โครงสร้าง
อำนาจเดิมที่พวกเขาไม่มีที่ยืน นักกิจกรรมผู้หนึ่งสะท้อนปัญหานี้ไว้อย่างแหลมคมว่า

ถ้ารัฐต้องการพูดถึงพหุวัฒนธรรม รัฐต้องพูดในสิ่งที่ปรากฏของปัญหา นั่นคือการจัดสรรอำนาจให้แก่ขบวนการ ไม่ใช่ว่าเบียดเบียนประเด็นให้เป็นเรื่องของขบวนการอยู่ร่วมกันว่า

“เราจะยอมรับและให้ความเคารพซึ่งกันและกันอย่างไรในเมื่ออีกฝ่ายไม่มีอำนาจอะไร คือผู้มีอำนาจเหนือกว่าจะยอมรับและเคารพผู้มีอำนาจน้อยกว่าอย่างไร หรือถ้าเคารพจริง ๆ จะเคารพได้นานแค่ไหน ปัญหาที่นี้ไม่ใช่ปัญหาพุทธ-มุสลิม แต่เป็นปัญหาเชิงโครงสร้างทางอำนาจ และกลไกต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดความหวาดระแวงระหว่างกัน เมื่อรัฐเอาพหุนิยมมาครอบคนที่นี่ ปรากฏการณ์เดิม ๆ เหมือนหกสิบปีก่อนสมัยจอมพลป. (พิบูลสงคราม) ที่นโยบายผสมผสานทางวัฒนธรรมมาใช้ก็เกิดขึ้นอีก มองในอีกแง่หนึ่งคือนโยบายพหุวัฒนธรรมมันเหมือนกับเป็นการเบียดเบียนความสนใจจากเรื่องที่เป็นเรื่องหลักเรื่องสำคัญ นั่นคือการจัดสรรอำนาจให้กับขบวนการมุสลิมอย่างไร [รัฐทำให้เกิด] การถกเถียงกันเรื่องพหุวัฒนธรรมซึ่งใช้เวลาไปมากจะได้ไม่ต้องไปสนใจเรื่องอื่น ทั้งที่เมื่อลงพื้นที่จริง ๆ แล้วเรื่องพหุวัฒนธรรมไม่ใช่ประเด็น แต่เป็นเรื่องอำนาจการจัดการชุมชน เศรษฐกิจ การช่วงชิงทรัพยากร ปัญหาช่องว่างทางรายได้ และคุณภาพการศึกษาเป็นต้น” (ผู้นำภาคประชาสังคมซึ่งทำงานด้านวัฒนธรรมมุสลิมปัตตานี, สัมภาษณ์, วันที่ 18 กุมภาพันธ์ 2561)

จากข้อมูลข้างต้นเห็นได้ว่านโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐ ถูกลดทอนความหมายให้เหลือเพียงแค่การทำความรู้จักกันและการอยู่ร่วมกันระหว่างศาสนิกของศาสนาพุทธและอิสลาม ความเข้าใจมโนทัศน์เรื่องพหุวัฒนธรรมในลักษณะนี้จะสามารถดำรงอยู่ได้ก็ด้วยการสร้างวาทกรรมว่าด้วยความขัดแย้งทางศาสนาจนบดบังภาพใหญ่ของการต่อสู้ช่วงชิงพื้นที่ทางอำนาจของระบอบราชการในจังหวัดชายแดนภาคใต้ไป ทำให้รัฐแก้ปัญหาความขัดแย้งไม่ถูกจุด กล่าวคือไปมุ่งทำกิจกรรมการอยู่ร่วมกันทางศาสนาโดยไม่ได้สร้างความโปร่งใส หรือสร้างธรรมาธิบาลในระบอบราชการ

และการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้เพื่อให้เกิดการแข่งขันกันในระบบอย่างเป็นธรรมโดยไม่เลือกปฏิบัติ

2.2 อิสลาม พหุวัฒนธรรมและชาวมลายูปาตานีมุสลิม

คำอธิบายอย่างง่ายของทางการต่อสถานการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้มักจะไปในทิศทางที่ชี้ว่าความรุนแรงและการเกิดการแบ่งเขาแบ่งเราเป็นเหตุการณ์ที่เกิดจากการกระทำของพวกบิดเบือนคำสอนทางศาสนา [อิสลาม] โดยมีโรงเรียนปอเนาะและอุstad (ครูสอนศาสนา) เป็นแหล่งที่มาของคำสอนที่ผิด ๆ เกี่ยวกับการต่อสู้หรือญิฮาด ดินแดนแห่งสงคราม (ดาร์ุลฮาร์บี) ผู้ปฏิเสธศรัทธา (กาเฟร) ฯลฯ อิสลามจึงถูกมองด้วยสายตาที่ไม่ไว้วางใจนักจากรัฐ ในทัศนะของรัฐนั้นอิสลามที่ถูกต้องและส่งเสริมสังคมพหุวัฒนธรรม ต้องเป็นอิสลามที่สอดคล้องกับเจตนารมณ์ของทางราชการ ความเข้าใจในลักษณะนี้สะท้อนผ่านเจ้าหน้าที่รัฐซึ่งรับผิดชอบงานวัฒนธรรมจังหวัด (สัมภาษณ์, 17 มกราคม 2561) โดยอธิบายว่า:

“แน่นอนความแตกต่างระหว่างผู้คนธรรมดาเป็นเรื่องปกติที่มีอยู่ในสังคมอยู่แล้ว ทางสำนักงานเองก็ได้มีการส่งเสริมระบบการศึกษาอัลกรุอ่านเพื่อให้เกิดการตีความที่ถูกต้องเนื่องจากปัญหาในการให้ความหมายกับบทบัญญัติบางอย่างในอัลกรุอ่านในแบบที่ต้องสนองความต้องการของตนเอง จึงอาจเกิดการตัดทอนใจความโดยรวมหรือการนำเสนอแค่บางส่วนของตัวบทนั้น ทำให้กฎเกณฑ์ต่าง ๆ คลาดเคลื่อน เช่น เรื่องของการญิฮาด เป็นต้น”

ในประเด็นนี้นักวิชาการอาวุโสชาวมลายูมุสลิมในพื้นที่ผู้หนึ่งสะท้อนว่า : ประเด็นสำคัญในเรื่องนโยบายพหุวัฒนธรรมที่รัฐกำลังดำเนินการอยู่คือ การที่เกิดความรู้สึกในหมู่พี่น้องที่ไม่ใช่มุสลิมมีความต้องการให้มุสลิมปฏิบัติตัวเหมือนกับพวกเขา ซึ่งมุสลิมไม่สามารถทำได้เพราะบางครั้งมันขัดกับหลักการทางศาสนาอิสลาม พหุวัฒนธรรมในความเข้าใจของรัฐมักหมายถึงการนำวัฒนธรรมต่าง ๆ มาอยู่ด้วยกันหรือมาอยู่ร่วมกัน ซึ่งบางครั้งกิจกรรมของการอยู่ร่วมกันที่รัฐจัดนั้นมันคาบเกี่ยวกับ

การขัดกับหลักการและความเชื่อทางศาสนา สำหรับมุสลิมแล้วเราไม่ปฏิเสธความเป็นพหุวัฒนธรรม ด้วยเหตุที่คัมภีร์อัลกุรอานได้วางหลักคำสอนเกี่ยวกับความแตกต่างของมนุษย์ ซึ่งพระเจ้าได้บังเกิดมาให้มีสีผิว และเผ่าพันธุ์ ที่แตกต่างกันและจากความต่างต่างนั้นสอนให้ทำความรู้จักซึ่งกันและกัน แต่ถ้ามีเหตุการณ์หรือกิจกรรมที่หมิ่นเหม่ต่อการขัดกับอิสลาม มุสลิมจะพยายามหลีกเลี่ยงไว้ก่อน ไม่ได้หมายความว่ามุสลิมปฏิเสธพหุวัฒนธรรม” (ผู้รู้ศาสนาและป็นนักวิชาการอาวุโสคนสำคัญในพื้นที่จังหวัดปัตตานี, สัมภาษณ์, วันที่ 20 พฤศจิกายน 2560)

อย่างไรก็ดีมีนักวิชาการมลายูมุสลิมกลุ่มหนึ่งเห็นว่าอิสลามจะไปพบกับวัฒนธรรมอื่นไม่ได้ แม้มุสลิมจะไม่ได้เป็นผู้ประกอบพิธี หรือลงมือทำกิจกรรมอันเกี่ยวข้องกับพิธีนั้น แต่การที่มุสลิมอยู่ ณ สถานที่แห่งนั้นทำให้ผู้ที่ไม่ใช่มุสลิมตีความเหมารวมว่ามุสลิมทำได้ ซึ่งส่งผลต่อบทบาทและที่ทางของมุสลิมในสังคม และยอมทำให้อิสลามสูญเสียจุดยืนของตนเอง ตามคำสัมภาษณ์ว่า

“ทุกครั้งที่มีการหรือเกิดประเด็น [เกี่ยวกับศาสนา] ขึ้น เราต้องตีความหลักคำสอนของเราให้เข้ากับเขาทุกเรื่อง ไม่เช่นนั้นก็จะถูกกล่าวหาว่าใจแคบ แข็งทื่อ อยู่กับคนอื่นไม่ได้ เช่นนี้เราจะเหลืออะไรในศาสนาและอัตลักษณ์ของเรา? ถ้าต้องการให้เกิดความสำเร็จในเรื่องพหุวัฒนธรรม วัฒนธรรมเชิงเดี่ยว หรือวัฒนธรรมของแต่ละศาสนาต้องเข้มแข็งก่อน ไม่เช่นนั้นจะถูกกลืนจากวัฒนธรรมที่มันเข้มแข็งกว่า เช่นมุสลิมต้องมีการปฏิบัติตามหลักการศาสนาอย่างเข้มแข็งไม่ใช่อ่อนโอนไปตามความต้องการของคนอื่น ถ้ามีการอ่อนโอนไปตามความต้องการของวัฒนธรรมประเพณีที่มันเข้มแข็งกว่าซึ่งมีอำนาจรัฐหนุนหลังอยู่ไม่ช้าก็จะถูกกลืนได้ง่าย” (بابอแอ อูस्ताซสอนศาสนาในโรงเรียนแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานี, สัมภาษณ์, วันที่ 7 กุมภาพันธ์ 2561)

ขณะที่กลุ่มนักวิชาการมุสลิมที่เป็นคนนอกพื้นที่ หรือนักวิชาการมลายูมุสลิมที่ทำงานในมหาวิทยาลัยซึ่งคุ้นเคยกับความหลากหลายทางความคิดจะมีท่าทีที่

ผ่อนปรนมากกว่า เช่น การตีความคำสอนในคัมภีร์อัลกรุอ่านบทที่ว่าด้วยเรื่องความแตกต่างทางศาสนา (6:109) ที่กล่าวว่า “สำหรับพวกท่าน ก็คือศาสนาของพวกท่าน สำหรับฉันก็คือศาสนาของฉัน (ลาอุม์ ดีนุอุม์ วะลียาดีน)” ซึ่งเป็นบทที่นักวิชาการมุสลิมมักอ้างอิงเสมอเมื่อต้องพิจารณาปัญหาความสัมพันธ์กับต่างศาสนา หรือการเข้าร่วมในงานที่จัดขึ้นโดยศาสนาอื่น

กรณีนี้เป็นตัวอย่างที่ดีของการมองปัญหา และการใช้ระเบียบวิธีที่ต่างกันระหว่างสองแนวคิดดังกล่าวข้างต้น โดยนักวิชาการที่มีทัศนะในเชิงจารีตนิยมเห็นว่าการเข้าร่วมในพิธีของศาสนาอื่นแม้จะไม่ได้ร่วมทำกิจกรรมแต่มีความสัมพันธ์ต่อการสูญเสียหลักศรัทธา “คุณเข้าร่วมในพิธีที่ขัดกับความเชื่อของคุณ ดีความไปได้ว่า คุณกำลังกระทำการสิ่งที่คุณเชื่อ ด้วยเหตุที่อัลกรุอ่านระบุว่า “สำหรับพวกท่าน ก็คือศาสนาของพวกท่าน สำหรับฉันก็คือศาสนาของฉัน” ไม่สมควรที่จะเกี่ยวข้องกัน” (ผู้รู้ศาสนาและเป็นผู้บริหารองค์กรมุสลิม จังหวัดปัตตานี, สัมภาษณ์, วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2561)

ส่วนนักวิชาการกลุ่มหลังเห็นว่า ความสัมพันธ์กับชนต่างศาสนามีความสำคัญและเป็นตัวกำหนดสภาพความเป็นอยู่ของมุสลิมโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมที่มุสลิมเป็นชนกลุ่มน้อย กล่าวคือถ้าความสัมพันธ์ระหว่างกันดี มีความแน่นแฟ้น จะส่งผลให้สภาพทางสังคมของมุสลิมดีตามไปด้วยและจะเอื้อต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิม ดังนั้นการกระทำใดที่ไม่ขัดต่อหลักศรัทธาและเสริมสร้างความสัมพันธ์กับชนต่างศาสนาเป็นการกระทำที่ไม่เพียงแต่ศาสนาอนุญาตเท่านั้นหากยังต้องส่งเสริมอีกด้วย แม้จะต้องออกค่าใช้จ่ายเพื่อการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับชนต่างศาสนาก็จำเป็นต้องทำ (อิสมาแอล ลุตฟี จะปะกียา, 2554)

กลุ่มมุสลิมรุ่นใหม่ที่จะการศึกษาจากมหาวิทยาลัยและไม่ได้ศึกษาวิชาศาสนาโดยตรงหรือไม่ได้จบการศึกษาด้านศาสนาจากมหาวิทยาลัยในตะวันออกกลาง มุสลิมกลุ่มนี้มักเป็นนักเคลื่อนไหวเพื่อให้นำอิสลามมาใช้ในสังคมหรืออิสลามานุวัตร (Islamization) มีความเห็นไปในทิศทางที่มีความระมัดระวังและไม่ไว้วางใจแนวคิดพหุวัฒนธรรม พวกเขาเห็นว่าแนวคิดดังกล่าวมีรากฐานมาจากเสรีนิยม (Liberalism)

อันเป็นแนวคิดตะวันตกซึ่งเป็นแนวคิดในลักษณะโลกวิสัย (Secularism) ที่ต้องการแยกการเมืองออกจากศาสนา “แนวคิดพหุวัฒนธรรมแตกหน่อมาจากแนวคิดเซคคิวลาร์ซึ่งเป็นแนวคิดที่เป็นปฏิปักษ์กับอิสลาม แนวคิดนี้ต้องการให้ทุกศาสนา ทุกความเชื่อ ทุกวัฒนธรรมมีค่าเท่ากัน เป็นการลดทอนความสำคัญของอิสลามที่เป็นศาสนาแห่งความจริงสูงสุด พวกเขาไม่ต้องการให้อิสลามมีความสำคัญในพื้นที่สาธารณะ” (สมาชิกอวูโส ของ สมาคมยุวมุสลิม จังหวัดยะลา, สัมภาษณ์, วันที่ 11 มกราคม 2561) ความคิดในลักษณะชั่วตรงข้ามดังกล่าวข้างต้นซึ่งจัดประเภทให้อิสลามอยู่ตรงข้ามกับเสรีนิยมหรือแนวคิดโลกวิสัยเป็นแนวคิดที่ก่อให้เกิดการปฏิเสธความเปลี่ยนแปลง เป็นการปฏิเสธการปฏิสัมพันธ์ซึ่งในความเป็นจริงทั้งสองแนวคิดดังกล่าวมีการปฏิสัมพันธ์กัน เรียนรู้ แข่งขัน หยิบยืมกันอยู่ตลอดเวลา การสลายแนวคิดชั่วตรงข้ามในลักษณะดังกล่าวข้างต้นจะช่วยให้ความขัดแย้งลดลงโดยเฉพาะอย่างยิ่งทำให้มุสลิมรุ่นใหม่กล้าที่จะถกเถียง ปฏิสัมพันธ์ ตลอดจนเปิดรับข้อดีของแนวคิดอื่น ๆ มาปรับปรุงสังคม ทำให้มุสลิมเป็นประชาชาติสายกลางตามคำสอนของอิสลาม กล่าวคือมุสลิมไม่ใช่เป็นผู้มีแนวคิดการปลื้กตัวและแยกตัวแต่เป็นการพยายามก้าวไปอยู่ตรงกลาง (ทวีศักดิ์ อุปมาและอับดุลรอฮิม สือเต, 2564) นั่นเอง

สรุปผลการวิจัย

นโยบายของรัฐที่ต้องการส่งเสริมและสนับสนุนให้เกิดสังคมพหุวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ก่อให้เกิดการถกเถียงกันอย่างกว้างขวาง เนื่องจากแนวคิดดังกล่าวมีข้อโต้แย้งในเชิงทฤษฎีเป็นทุนเดิมอยู่แล้ว บทความชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า พหุวัฒนธรรมนิยม (multiculturalism) เป็นแนวคิดที่ส่งเสริมให้เกิดการยอมรับและเปิดพื้นที่ให้ความแตกต่างหลากหลายในสังคมอย่างเท่าเทียม อันเป็นส่วนหนึ่งของการปกครองในระบอบประชาธิปไตย ยิ่งเมื่อพิจารณาว่าแนวคิดพหุวัฒนธรรมเป็นแนวคิดพื้นฐานสำคัญในการเรียกร้องให้เกิดการกระจายอำนาจไปสู่กลุ่มต่าง ๆ ในสังคม อันนำไปสู่การต่อรองเพื่อจัดการตนเองในมิติต่าง ๆ การใช้แนวคิดดังกล่าวย่อมก่อให้เกิดพลัง และความหวังที่จะแก้ไขปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งเกิดมา

จากรากฐานของการกดขี่เบียดขับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมมลายูมุสลิมไม่ให้มีที่ทางในสังคม ข้อถกเถียงสำคัญของชาวมลายูมุสลิมปาตานีก็คือ รัฐต้องไม่ลดทอนความหมายของสังคมพหุวัฒนธรรมให้เป็นเพียงแค่การอยู่ร่วมกันระหว่างศาสนา เพื่อบดบังปัญหาโครงสร้างทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียม และการรวมศูนย์อำนาจไว้ส่วนกลาง รวมถึงการไม่พูดถึงการจัดการตนเองของชาวมลายูมุสลิมปาตานีอีกด้วย

ข้อเสนอแนะ

ในเชิงนโยบาย รัฐควรต้องปรับปรุงให้นโยบายพหุวัฒนธรรมมีความยืดหยุ่นต่อการตีความเพื่ออำนวยรับความแตกต่างหลากหลายมากยิ่งขึ้นโดยไม่ถือว่าความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคง โดยเฉพาะอย่างยิ่งต้องมอบให้ชุมชนดูแลจัดการทรัพยากรในท้องถิ่น ขณะที่เจ้าหน้าที่ระดับการนำนโยบายไปปฏิบัติต้องส่งเสริมความเข้มแข็งของชุมชนและพัฒนาศักยภาพชุมชนในการดูแลบริหารจัดการชุมชนร่วมกับภาครัฐ และต้องไม่บังคับให้มุสลิมและชาวพุทธต้องทำพิธีทางศาสนาร่วมกันหากแต่สนับสนุนให้เกิดการทำงานร่วมกันในประเด็นสาธารณะ หรือประเด็นที่ทั้งสองศาสนาต้องเผชิญปัญหาาร่วมกัน

ข้อเสนอแนะในการวิจัยครั้งต่อไป

ควรมีการศึกษากลุ่มตัวอย่างหรือผู้ให้ข้อมูลหลัก (key informants) ที่เป็นกลุ่มเยาวชนคนรุ่นใหม่เนื่องจากกลุ่มเหล่านี้เติบโตและใช้ สื่อออนไลน์ซึ่งส่งผลอย่างกว้างขวางและลึกซึ้งต่อการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้

เอกสารอ้างอิง

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the seventeenth and eighteenth centuries*. University of Hawai'i Press.

- Che Man, W. K. (1983). *Muslim Elites and Politics in Southern Thailand*. MA. Universiti Sains Malaysia.
- Duncan, M. (2008). *Tearing Apart the Land: Islam and Legitimacy in Southern Thailand*. Cornell University Press.
- Ibrahim, A. (2014). *Contemporary Islamic Discourse in the Malay-Indonesian World: Critical Perspectives*. Strategic Information and Research Development Center.
- James, W. (2008). *A Pluralistic Universe*, Ed. H.G. Callaway. Cambridge Scholars Publishing.
- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford University Press.
- Matheson, V., & Hooker, M.B. (1998). Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition. *JMBRAS*. (61). 2-24.
- Parnikar, R. (1995). Philosophical Pluralism and the Plurality of Religions. *Religious Pluralism and Truth*. State University of New York Press.
- Troll, C. W. (1999). The Claims of religious truth and socio-political pluralism. *One World for All: Foundation of a Socio-Political and Cultural Pluralism from Christian and Muslim Perspectives*. Vikas.
- Yahprung, A. (2014). *Islamic Reform and Revivalism in Southern Thailand: A Critical Study of the Salafi Reform Movement of Shaykh Dr. Ismail Lutfi Chapakia Al-Fatani, 1986–2010*. International Islamic University.
- Srigate, G. (2018). *Political analysis according to the concept of multiculturalism*. Sukhothai Thammathirat Open University.

- Editorial department (2017). Reflections on Multicultural Concepts and Strategies for Resolving Unrest in the Southern Border Provinces. *Patani Forum*, 3(22), 8.
- Satha-Anand, C. (2007). Social Integration and State Security Issues: Remarks on the Case of the Four Southern Provinces, Thailand. The Origin of Southern Fire. Chulalongkorn University Press.
- Uppama, T., & Suetair, A. (2021). Ummah Wasat – The Middle Nation: The concept of human civilization emplacement in Islam. *Journal of Islamic Studies*, Prince of Songkla University, 12(2), 16–28. Retrieved from <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/JOIS/article/view/254732>
- Wasi, P. (2005). *Policy implementation process to solve problems in the southern border provinces sustainably. Research report to submit to the Office of the National Research Council of Thailand.*
- Sirisakdamkoeng, P. (2003). Interaction between Malay Muslims and Chinese in the Central District, Yala Province. Faculty of Archaeology, Silpakorn University.
- Salaeh, R. (2001). Interactions between religions appearing in Pattani, Yala and Narathiwat Provinces. Research Fund Office.
- Sunanta, S. (2556). Learning from the west? The state of the multicultural debate in Thailand. *Journal of Language and Culture*, 32(1), 4-22.
- Sattayanurat, S. (2002). *Thai Nationality and Thainess by Luang Wichitwathakan*. Matichon Publishing House.

- Sattayanurat, S. (2014). *10 Siamese intellectuals: intellectuals after the 1932 revolution (eds 2). Openbooks.*
- Office of the National Security Council. (2017). Administrative Policy and Development of Southern Border Provinces 2017 – 2019. Cabinet Publishing and Government Gazette.
- Saengchai, A (2018). *Multiculturalism and the Controversy about Gender and Religious Ways*. In Ekarin Tuansiri (Editor), *Multicultural Perspectives*. (p. 106-123). Patani Forum.
- Kanchanaphan, A (2018). *Multiculturalism in the context of transition*. In Ekarin Tuansiri (Editor), *Multicultural Perspectives*. (p. 2-35). Bangkok: Patani Forum.
- Japaqiya, I. (2011) *Islam Religion of Peace*. Asslam Institute.
- Tuansiri, E. (2018). *Multicultural Policy in Southern Border Provinces*. In Ekarin Tuansiri (Editor), *Multicultural Perspectives*. (p. 82-105). Patani Forum.