

‘ขันติธรรม’ กับเหตุการณ์ความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ของไทย *‘Toleration’ and Southern Violence in Thailand*

ชาญชัย ชัยสุขโกศล
วิชาปรัชญาการเมืองตะวันตก หนึ่ง

1. นำเรื่อง

สถานการณ์ความรุนแรงใน 3 จังหวัดภาคใต้ของไทยปะทุเข้มข้นมากกว่า 2 ปี ความรุนแรงได้กระจายไปทั่วพื้นที่ และมาจากทั้งฝ่ายรัฐและฝ่ายผู้ก่อการ กลายเป็นการใช้ความรุนแรงตอบโต้ความรุนแรงโดยหวังจะแก้ปัญหาได้ และทั้งสองก็ล้วนเชื่อว่าตนมีเหตุผลเพียงพอที่จะใช้ความรุนแรง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการต่อสู้เพื่อสร้างความเป็นธรรมหรือเพื่อรักษาความสงบเรียบร้อยและความมั่นคงของชาติก็ตาม สิ่งที่น่ากังวลมากกว่านั้น คือ สังคมไทยในส่วนอื่น ๆ นอกพื้นที่นั้น เห็นด้วยกับการใช้ความรุนแรงเหล่านี้ว่าเป็นทางออกของปัญหาดังตัวอย่างความเห็นต่อไปนี้

ความเห็นที่หนึ่ง คอลัมนิสต์คนหนึ่งในหนังสือพิมพ์รายวัน ตั้งข้อสังเกตต่อความรุนแรงใน 3 จังหวัดภาคใต้ว่า “ทุกวันนี้เห็นแต่ศพทหาร ตำรวจ ประชาชนถูกผู้ก่อการร้ายภาคใต้ฆ่าตาย แต่ยังไม่เคยเห็นศพผู้ก่อการร้ายตายบ้าง...ผมว่าจะต้องมีการตรวจเช็กกันแล้วว่าใครเป็นนั่น” นอกจากนี้ ในคอลัมน์เดียวกัน คอลัมนิสต์คนเดิมยังแสดงความเห็นต่อกรณีคนร้ายที่ก่อคดีข่มขืนทำทารุณเด็กหญิงอายุ 14 ปีจนปางตาย จะถูกประชาชนประหารทันทีว่า “ไม่รู้ตำรวจจะกันตัวหนีออกมาทำไม...น่าจะให้ประชาชนใช้ ‘สหภาพ’”¹

ความเห็นที่สอง ในเหตุการณ์ 28 เมษายน 2547 โดยเฉพาะความรุนแรงที่มัสยิดกรือเซะนั้น จุฬาราชมนตรีให้สัมภาษณ์ว่า “ทหารได้อดทนและทำดีที่สุดแล้ว เพราะเจ้าหน้าที่ต้องรักษากฎหมาย เมื่อจำเป็นต้องปฏิบัติตามหน้าที่ แม้สูญเสียก็เป็นสิ่งที่ต้องทำ ทั้งนี้เพราะการที่ผู้ก่อการร้ายใช้มัสยิดเป็นกระดองกำบัง และต่อสู้กับเจ้าหน้าที่นั้น เป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องอย่างยิ่ง เพราะมัสยิดถือว่าเป็นบุญสถาน เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์”

ความเห็นที่สาม ในโลกไซเบอร์ สถานะซึ่งปราศจากการเซ็นเซอร์ใดๆ และผู้พูดไม่จำเป็นต้องรับผิดชอบกับคำพูดของตนเอง ความเห็นหนึ่งต่อกรณีจับคุณครูสองท่านที่โรงเรียนบ้านกุยจิงลีอะ อ.ระแงะ จ. นราธิวาส เป็นตัวประกัน จนกระทั่งบานปลายเป็นการทำร้ายครู เมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม 2549 ผู้โพสต์ความเห็นตั้งหัวขั้วว่า “ครูจูลิง ทำอะไรผิดครับ ทำไมต้องทำกันขนาดนี้” และแสดงความเห็นส่งเสริมให้ใช้ความรุนแรงอย่างกว้างขวางต่อผู้ทำร้ายครูว่า “...ถึงเวลาแล้วนะครับ ทางทหาร รัฐบาล ตำรวจ และ ชาวไทยผู้รักสงบ แต่วาระไม่ขลาด...ถึงเวลาที่จะต้องทำการให้กำลังเข้าจัดการและถอนรากถอนโคน...นำเอามาตรการฉุกเฉินมาใช้ได้แล้ว ไม่ต้องสนหน้าใครแล้ว...มะเร็งต้องตัดทิ้งอย่างเดียว ให้ยาแดงทาคงไม่หาย ร่างกายต้องตัดแขนทิ้งเพื่อรักษาตัวไว้ ดังนั้น...จะฆ่า จะขังลี้ม จะไล่ออกนอกประเทศ ก็ทำไปเถอะ...ถึงเวลาหรือยัง ที่เราต้องจัดการขั้นเด็ดขาดได้แล้ว...”

Johan Galtung นักวิชาการผู้บุกเบิกการวิจัยสันติภาพยุคใหม่ (peace research) คนสำคัญ ได้เคยเสนอทฤษฎีขั้นแห่งความรุนแรงไว้ว่า ความรุนแรงมี 3 ชั้น ชั้นที่อยู่ต้นสุด มีตัวผู้กระทำหรือผลของความทารุณ

¹ การเลือกความเห็นและการให้คำอธิบายต่อการใช้ความรุนแรงนั้น เนื่องจากไม่สามารถหาการให้คำอธิบายต่อการใช้ความรุนแรงที่มาจากฝ่ายผู้ก่อการได้ ในที่นี้จึงขอยกตัวอย่างความเห็นและการให้คำอธิบายต่อการใช้ความรุนแรงของฝ่ายรัฐใน 3 กรณี และด้วยข้อจำกัดดังกล่าว จึงถือว่าเป็นจุดอ่อนของบทความนี้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนขอแสดงจุดยืนอย่างชัดเจนว่าการใช้ความรุนแรงในกรณีสามจังหวัดภาคใต้นั้นมาจากทั้งสองฝ่าย ไม่ได้มีเฉพาะจากฝ่ายรัฐเท่านั้น ดังนั้น จุดประสงค์ของบทความนี้ จึงมิได้ต้องการเพียงมุ่งเป้าที่ฝ่ายรัฐเพียงฝ่ายเดียว

โหดร้ายจากการกระทำความรุนแรงให้เห็นได้ชัดเจนงายที่สุด เรียกว่า “ความรุนแรงทางตรง” (direct violence), ชั้นที่อยู่ลึกลงไป เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” (structural violence) ที่เกิดจากการเอาเปรียบทางสังคม ส่งผลให้คนกลุ่มหนึ่งมีอำนาจเหนือคนอีกกลุ่มหนึ่ง และส่งผลให้สังคมมีโครงสร้างและสถาบันที่พุงสถานะแห่งความเหนือกว่านั้นไว้ เช่น สถาบันทางเศรษฐกิจ, สถาบันการศึกษา, สถาบันด้านการเมือง การปกครอง เป็นต้น ส่วนชั้นที่อยู่ลึกที่สุดและเห็นได้ยากที่สุด เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) เป็นส่วนเสี้ยวของปริมาตรทางศาสนา อุดมการณ์ ภาษา ศิลปะ ประวัติศาสตร์ ปรัชญา เทววิทยา ฯลฯ ที่ทำหน้าที่สนับสนุนรองรับความรุนแรงทั้งที่เป็นชนิดทางตรงและเชิงโครงสร้าง ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมคอยทำหน้าที่ทำให้ผู้คนรู้สึกถึงความรุนแรงทั้งสองชั้นแรกเป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรืออย่างน้อยก็ไม่ใช่อะไรเรื่องผิดร้ายแรงอะไร จากระดับชั้นของความรุนแรงดังกล่าวนี้ Galtung จึงเห็นว่าการศึกษาคulture ความรุนแรงนั้น จำเป็นต้องศึกษาใน 2 มิติสำคัญ คือ 1) ตัวการใช้ความรุนแรงเอง และ 2) กระบวนการให้ความชอบธรรมต่อการใช้ความรุนแรงดังกล่าว³

เมื่อพิจารณาจากทฤษฎีชั้นแห่งความรุนแรง 3 ชั้นของ Johan Galtung แล้ว จะเห็นได้ว่าทัศนคติและการให้คำอธิบายต่อการใช้ความรุนแรงทั้งในกรณีความรุนแรงภาพรวมในพื้นที่ 3 จังหวัดภาคใต้ ของคอลัมน์นิสต์, ต่อเหตุการณ์ 28 เมษายน 2547 ที่มีสยิดกรือเซะของผู้นำศาสนา, และล่าสุดต่อกรณีจับครุ 2 คนเป็นตัวประกันที่กูกิ่งลือปะของบุคคลนิรนามในโลกไซเบอร์ดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่านอกจากความรุนแรงที่ก่อขึ้นโดยทั้งสองฝ่าย ที่ปรากฏออกมาให้เห็นชัดเจนจากตัวเหตุการณ์ต่างๆเองแล้ว สังคมไทยยังมีวัฒนธรรมที่สนับสนุนส่งเสริม และให้ความชอบธรรมต่อความรุนแรง หรือก็คือมี “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) แผงฝังอยู่อย่างน่าตกใจไม่น้อยทีเดียว โดยเฉพาะคำอธิบายต่อกรณีกรือเซะดูยิ่งน่าตกใจมากขึ้น เพราะผู้กล่าวคำอธิบายนี้ เป็นผู้นำทางศาสนาเองด้วย

จากความคิดเห็นที่ปรากฏในระดับสาธารณะ เมื่อหันกลับมาพิจารณาข้อถกเถียงในระดับชีวิตประจำวัน เรื่องแนวทางความรุนแรงและสันติวิธี เพื่อนคนหนึ่งของผู้เขียนตั้งคำถามขึ้นในวงสนทนาของพวกเราว่า “ถ้าคุณเป็นแม่คนและมีลูกสาว แล้วลูกสาวของคุณโดนข่มขืน คุณยังจะใช้สันติวิธีในการแก้ปัญหาอยู่หรือไม่?” คำถามนี้ดูไม่ต่างไปจากหลายคนที่มีคำถามต่อสันติวิธีและแนวทางการไม่ใช้ความรุนแรง และสะท้อนได้ถึงวิวาทะทางความคิดของสังคมไทยปัจจุบันระหว่างความรุนแรงกับสันติวิธี สำหรับคนที่ไม่ได้เป็นเหยื่อ ไม่เคยมีประสบการณ์ตรง หรือไม่เคยเกี่ยวข้องกับผู้เป็นเหยื่อนั้น การตอบคำถามต่อเรื่องนี้ไม่ใช่เรื่องง่าย และที่สำคัญไม่สามารถใช้ได้เพียงความรู้ความเข้าใจในเชิงตรรกะเท่านั้น แต่ยังจำเป็นต้องอาศัยสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “วุฒิภาวะทางอารมณ์” อย่างสูง กล่าวคือ จะตอบคำถามเรื่องนี้ได้ เราต้องเข้าใจเรื่องนี้ในเชิงอารมณ์ความรู้สึก निकออกได้ว่าเหยื่อหรือผู้ถูกกระทำนั้น รู้สึกอย่างไร นี่ยังไม่นับเรื่องความชอบธรรมของผู้พูดที่สนับสนุนแนวทางการไม่ใช้ความรุนแรงอีกด้วยว่ามีน้ำหนักเชิงศีลธรรม (moral authority) มากน้อยเพียงใด

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาทฤษฎีชั้นแห่งความรุนแรงและเรื่องมิติสำคัญในการศึกษาความรุนแรง 2 มิติดังที่ Galtung เสนอไว้ นั้น จะเห็นได้ว่า คำถามดังกล่าวเน้นความสำคัญที่การใช้ความรุนแรงและเน้นที่ความรุนแรงทางตรง ในขณะที่เดียวกัน ผู้เขียนอดรู้สึกไม่ได้ว่า คำตอบในใจของผู้ถาม (และเหมือนคนทั่วไปอีกจำนวนมากในสังคม) ที่ตามติดมาพร้อมกับคำถามอยู่แล้วนั้น ก็ดูจะเป็นกระบวนการให้ความชอบธรรมกับการใช้ความรุนแรง หรืออีกนัยหนึ่งคือ เป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมอยู่แล้วในตัวมันเอง

จากการให้คำอธิบายต่อเหตุการณ์ความรุนแรง 3 กรณีตอนต้น กระทั่งคำถามจากเพื่อนของผู้เขียนในย่อหน้าที่แล้วนี้ ทำให้ผู้เขียนตั้งคำถามว่า “มนุษย์ในสังคมนี้ (รวมทั้งตัวเราเองด้วย) จะอยู่ร่วมกันต่อไปได้อย่างไร ถ้าปล่อยให้สังคมเต็มไปด้วยความรุนแรง มีแต่การใช้ความรุนแรงตอบโต้กันไปมา ซ้ำ

ยังมีความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมคอยให้ความชอบธรรมกับความรุนแรงทางตรงอยู่เสมอ อีกด้วย?” คำถามนี้เป็นคำถามที่นำผู้เขียนมาสู่การทำความเข้าใจเรื่องขันติธรรม (toleration) ในฐานะส่วนหนึ่งของสันติวัฒนธรรม เพื่อลดความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมลง โดยผู้เขียนตั้งคำถามต่อไปว่า “เราจะอยู่ร่วมกับคนอื่น ๆ ที่มีความต่างทางความคิดความเชื่อได้อย่างไร ถ้าเราไม่เรียนรู้ ทำความเข้าใจ และพยายามมีขันติธรรม ไม่ยอมใช้และไม่ยอมรับการใช้ ความรุนแรงในการแก้ไขปัญหาคือ?”

เนื่องจากมีนักคิดนักปรัชญาสำคัญ ๆ จำนวนมากในอดีตให้ความสนใจความคิดเรื่องขันติธรรมอย่างกว้างขวาง ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนจึงเรียบเรียงโดยอ้างอิงเอกสารหลักมาจากงาน “สารานุกรมอินเทอร์เน็ทด้วยปรัชญา”⁴ ของ Andrew Fiala นักปรัชญาแห่งมหาวิทยาลัย California State ในส่วนถัดไป (ส่วนที่สอง) เป็นการทำความเข้าใจเงื่อนไขเบื้องต้นของขันติธรรม ส่วนที่สามเป็นประวัติความเป็นมาทางความคิดของขันติธรรม ในส่วนที่สี่ จะได้กล่าวถึงประเภทของขันติธรรม 3 ประเภท ได้แก่ ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา, ขันติธรรมเชิงศีลธรรม, และขันติธรรมเชิงการเมือง ทั้งในส่วนที่สองถึงสี่นั้น จะเป็นกรอบความคิดสำหรับนำมาวิเคราะห์ใน *ส่วนที่ห้า* เพื่อตอบโจทย์ของบทความนี้ที่ว่าเราจะใช้ขันติธรรมต่อกรณีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ได้อย่างไร? และในลักษณะหรือรูปแบบใด?

2. ขันติธรรมคืออะไร?

คำว่า ‘tolerate’, ‘toleration’, ‘tolerance’ ในรากศัพท์ละตินนั้น มาจากคำว่า ‘tolerare’ และ ‘tolerantia’ ซึ่งมีนัยความหมายถึง ทนทายาท (enduring), ทนรับความเจ็บปวด (suffering), การพยุงบรับน้ำหนัก (bearing), หรือการหักห้ามระงับไว้ (forbearance) ในภาษากรีกโบราณ ก็มีคำเกี่ยวกับคำว่า toleration อยู่หลายคำ เช่น คำว่า ‘phoretos’ หมายถึง การพยุงบรับน้ำหนักบางอย่างไหว (bearable), ความสามารถในการทนทานได้ (endurable) หรือคำว่า ‘phoreo’ แปลตามตัวว่า การแบกรับ (to carry) หรือคำว่า ‘anektikos’ ซึ่งหมายถึง พยุงบรับน้ำหนักไหว (bearable), ทนรับความเจ็บปวดได้ (sufferable), พอทนได้ (tolerable), คำว่า ‘anektikos’ ยังมาจากคำว่า ‘anexo’ ซึ่งแปลว่า การทำให้ชะงักหรือหยุด (to hold up) อีกด้วย⁵

ส่วนคำแปลภาษาไทยของคำว่า ‘toleration’ นั้น จากงานเรื่อง “ปรัชญาการเมือง” ของ อ.สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ซึ่งแปลมาจากงานเรื่อง “Political Dialogue” ของ Maurice Cranston อ.สุลักษณ์แปลว่า “ความมีใจกว้าง”⁶ ในขณะที่รายงานคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (กอส.) เรื่อง “เอาชนะความรุนแรงด้วยพลังสมานฉันท์” กอส.ใช้คำไทยที่หมายถึง toleration อยู่ 2 คำคือ ‘ความทนกันได้’ และ ‘ขันติธรรม’⁷ ในบทความนี้จะขอแปล toleration เป็นคำรวมๆว่า ‘ขันติธรรม’ และใช้คำอื่นผสมผสานบ้างตามโอกาส

โดยทั่วไปแล้ว เมื่อเราพูดว่า “คนๆหนึ่งมีความอดทนต่อความเจ็บปวดได้มาก” นั้น เราหมายถึงเขาสามารถทนทานความเจ็บปวดได้นาน นั่นหมายถึงว่า ขันติธรรมจะถูกชี้แนะด้วยผู้กระทำการ (agent) หนึ่งๆต่อบางสิ่งบางอย่างที่ถูกมองในแง่ลบ (negative) เพราะคงไม่มีใครพูดว่า “คนๆหนึ่งมีความอดทนต่อความสุขได้นาน” Andrew Fiala นักปรัชญาแห่งมหาวิทยาลัย California State เขียนอธิบายไว้ในสารานุกรมอินเทอร์เน็ทด้วยปรัชญา ว่าเมื่อคนๆหนึ่งมีขันติธรรมต่อบางสิ่งนั้น จะต้องมีความอดทน 3 ประการ⁸ ได้แก่

เงื่อนไขประการแรก เขาต้องมีความรู้สึกหรือตัดสินสิ่งนั้นในแง่ลบ (negative judgement) ทั้งในแง่ความรู้สึกไม่ได้ (disapproval) หรือรังเกียจ (disgust) โดยคำว่า ‘ตัดสิน’ ในที่นี้ กินความกว้างในแง่อารมณ์, ความรู้สึก, รสนิยม, และการประเมินอย่างมีเหตุมีผล สมมติฐานของขันติธรรม คือ เราสามารถควบคุมการแสดงปฏิกิริยาเชิงลบของเราเองได้ โดยข้อพิจารณาตัดสิน, นิสัย หรือคุณธรรมอีกแบบที่สวนทางกับแบบที่เรารู้สึกอยู่

โดยปกติแล้ว ความรู้สึกในแง่ลบจะเกิดได้กับทั้งเหตุการณ์, วัตถุ และบุคคล ความรู้สึกตัดสินสิ่งหนึ่งๆในแง่ลบที่ใช้ในเรื่องขันติธรรมนี้ ส่วนใหญ่มักใช้ในเชิงศีลธรรมและการเมืองมากกว่า กล่าวคือ เป็นเรื่องการเมืองมีขันติธรรมต่อคน, กลุ่มคน หรือกิจกรรมของกลุ่มคนนั่นเอง

เงื่อนไขประการที่สอง เราต้องมีอำนาจที่จะปฏิเสธสิ่งนั้นได้ (power to negate) เพื่อแยกให้เห็นความต่างระหว่างขันติธรรมกับ 'ความขี้ขลาด' และ 'เจตจำนงที่อ่อนแอ' เงื่อนไขที่สองของผู้มีขันติธรรม จึงต้องเป็นผู้มีความสามารถในการต้านทานความโน้มเอียงในจิตใจที่อยากจะปฏิเสธหรือแสดงออกซึ่งความรู้สึกในแง่ลบต่อสิ่งหนึ่งๆที่เป็นตัวการของปัญหาได้ นี่เป็นจุดสำคัญมาก เพราะขันติธรรมจะมีความหมาย ก็ต่อเมื่อไม่เหลือปากว่าแรกที่คนๆนั้นจะปฏิเสธหรือทำลายบุคคลหรือวัตถุสิ่งของหนึ่งๆที่เป็นตัวการได้ แต่เขาเลือกที่จะไม่ทำ นอกจากนี้ 'การปฏิเสธ' ในที่นี้กินความรวมถึงปฏิกริยาเชิงลบต่างๆด้วย เช่น การตำหนิหรือตราหน้า, การหลีกเลี่ยงไม่คบหา, หรือการใช้ความรุนแรงเข้าทำร้าย เป็นต้น

เงื่อนไขประการที่สาม เราต้องระงับหรือระงับความรู้สึกอยากจะปฏิเสธสิ่งนั้น ด้วยความสุ่มรอบคอบ (deliberately refrain from negation) การจุดรั้งความรู้สึกแง่ลบไว้ด้วยขันติธรรมนั้น ต้องเป็นไปด้วยความสุ่มรอบคอบ ใช้เหตุใช้ผลในการพิจารณา และเป็นโดยเสรี ไม่ใช่ถูกบังคับ เหตุผลต่อการมีขันติธรรมมีได้หลายอย่าง เช่น การเคารพในอิสรภาพ (autonomy), การมีข้อผูกมัดต่อการรักษาสันติภาพ, การให้คำกับคุณธรรมอื่นๆ เช่น เมตตาธรรม, ความมีใจกว้างขวาง เป็นต้น, มีจิตวิญญาณแห่งความเป็นครูอยู่สูง, รู้จักถ่อมตัวในการใช้ความรู้ความเข้าใจของตนเพื่อตัดสินความเชื่อหรือการกระทำของผู้อื่น เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในที่นี้จำเป็นต้องไม่ลืมว่า มีเหตุผลอื่นๆที่ไม่ใช่เรื่องขันติธรรม ซึ่งทำให้เราไม่ปฏิเสธสิ่งที่เราไม่ชอบด้วยเช่นกัน เช่น ความกลัว, เจตจำนงที่อ่อนแอ, แรงจูงใจเชิงผลประโยชน์, ความหยิ่งยโส เป็นต้น

แม้ขันติธรรมจะมีเหตุผลรองรับหลากหลาย แต่โดยดั้งเดิมนั้น เหตุผลหลักมักอยู่ที่ความมีอิสรภาพของแต่ละคน/กลุ่มคน และความเป็นครูของผู้มีขันติธรรม ซึ่งเป็นความถ่อมตน ไม่ถืออัตตาของตนเองเป็นใหญ่ แต่เน้นที่จิตสำนึกของแต่ละคน ดังที่ John Stuart Mill เคยกล่าวไว้ว่า *ปัจเจกบุคคลควรได้รับอนุญาตไปเดินตามทางของเขาเอง เพราะแต่ละคนรู้จักตัวเอง รู้ความจำเป็นต้องการและความสนใจของตนเองมากที่สุด* อย่างไรก็ตาม มุมมองแบบเสรีนิยมนี้ยังคงทิ้งปัญหาให้เราได้ขบคิดต่อ กล่าวคือ ขันติธรรมมักถูกเข้าใจผิดเป็นเรื่องความลังเลสงสัยเชิงศีลธรรม (moral skepticism) และสัมพันธนิยมทางศีลธรรม (moral relativism) กล่าวคือ คุณค่าต่างๆล้วนขึ้นอยู่กับวัฒนธรรมหรือบริบทเฉพาะๆกรณีไป อย่างไรก็ตาม Andrew Fiala เห็นว่าขันติธรรมเป็นคุณค่าเชิงบวกที่ไม่ได้เป็นเรื่องความลังเลสงสัยเชิงศีลธรรมเสียทั้งหมด เขาเห็นว่าขันติธรรมได้รับการส่งเสริม ไม่ใช่เพราะความไม่พึงปรารถนาในการตัดสินคุณค่าเชิงศีลธรรมของมัน แต่เป็นเพราะขันติธรรมไปด้วยกันได้กับชุดคุณค่าเชิงศีลธรรมอื่นๆที่เป็นสิ่งดีต่อความเจริญของมนุษยชาติ เช่น อิสรภาพส่วนตน, สันติภาพ, ความร่วมมือร่วมใจกัน เป็นต้น

3. พัฒนาการแนวคิดขันติธรรมในประวัติศาสตร์

3.1. ยุคบรรพกาล – ศตวรรษที่ 16

ตัวอย่างแรกสุดที่เกี่ยวข้องกับการมีขันติธรรมในประวัติศาสตร์ คือ ขันติธรรมในการสนทนา อันเป็นวิธีการแสวงหาสัจธรรมของโสกราตีสดังปรากฏในงานเขียนต่างๆของเพลโต โดยเฉพาะเรื่อง Euthyphro ที่แม้กระทั่งสุดท้ายแล้วยูไธโฟรจะไม่สามารถตอบได้ว่าอะไรคือศาสนาธรรม (piety) แต่โสกราตีสก็ยังยอมปล่อยให้ยูไธโฟรยอมฟ้องศาลดำเนินคดีฟ้องตนเอง โดยให้เหตุผลต่อคนอื่นว่าที่ตนเองดำเนินคดีกับพ่อนั้น เพราะตนมีคา

สนธรรม นอกจากนี้ ในงานเรื่อง Gorgias (458a) โสกราตีสยังบรรยายวิธีการทางปรัชญาของตนเองโดยโยงกับรูปแบบหนึ่งของขันติธรรม ว่า “แล้วข้าพเจ้าล่ะ คือคนประเภทใด? ข้าพเจ้าคือผู้ที่จะยินดีเมื่อถูกแย้ง หากสิ่งใดที่ข้าพเจ้าพูดนั้น ไม่เป็นความจริง และจะยินดีแย้งผู้อื่น หากเขาพูดไม่จริง แต่ข้าพเจ้าจะเป็นสุขเมื่อถูกแย้งมากกว่าที่จะเป็นผู้แย้งผู้อื่น เพราะข้าพเจ้าถือว่านั่นเป็นคุณมากกว่า ด้วยเหตุที่การได้อุดพ้นจากชัยชนะของความชั่วร้ายเอง ย่อมเป็นประโยชน์กว่าการทำให้ผู้อื่นรอดพ้น”⁹

ในสมัย Stoic นั้น ก็มีความคิดเกี่ยวกับขันติธรรมอยู่บ้าง ความคิดแบบสโตอิกนั้น เห็นว่าเราควรสนใจกับสิ่งที่เราควบคุมได้ คือ ความคิดเห็นและพฤติกรรมของเรา ในขณะที่ไม่ต้องใส่ใจกับสิ่งที่เราควบคุมไม่ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความคิดเห็นและพฤติกรรมของคนอื่น อย่างไรก็ตาม ความคิดแบบสโตอิกนี้ มีนัยของการปล่อยปลະละเลย (resignation) และไม่แยแส (apathy) อยู่ด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะในกรณีของ Epictetus (55-135 C.E.) ซึ่งได้ยกฐานะตนเองขึ้นจากการเป็นทาสสมัยโรมัน และได้เสนอเกี่ยวกับเรื่องการรับความหนักและการสะกดร่างไว้ การสะกดร่างแบบทาสนั้น ไม่ใช่ขันติธรรม เพราะทาสไม่มีอำนาจในการปฏิเสธ ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญของการมีขันติธรรม ดังได้กล่าวแล้วข้างต้น อย่างไรก็ตาม ขันติธรรมในสมัยสโตอิกนั้น ยังไม่มีความเกี่ยวข้องอย่างชัดเจนกับเรื่องเชิงการเมือง เช่น อิสรภาพในการปกครองตนเอง (autonomy) และเสรีภาพในมโนธรรมสำนึก (freedom of conscience) ดังที่เป็นธรรมเนียมแบบเสรีนิยมสมัยใหม่

ถัดมา ในจารีตทางศาสนา ก็พบความคิดเกี่ยวกับขันติธรรมเช่นกัน ในหลักของคริสต์ศาสนาก็มีการสอนให้รักศัตรู, การให้อภัยผู้อื่น, และการละเว้นการตัดสินผู้อื่น ขันติธรรมแบบคริสต์ยังเกี่ยวข้องกับคุณธรรมแบบอื่นด้วย เช่น ความมีใจบุญ หรือมีเสียสละตนเอง เป็นต้น นอกจากนี้ คำสอนเรื่องให้ “รักศัตรูของท่าน” ก็เป็นตัวอย่างหนึ่งของการพยายามไปให้ไกลกว่าขันติธรรม สู่เรื่องความรักแบบเสียสละตนเอง ในพุทธศาสนานั้น คำสอนเรื่องความเมตตา (compassion) ก็นับว่ามีความเกี่ยวข้องกับความคิดเรื่องขันติธรรมเช่นกัน นอกจากนี้ สามศตวรรษก่อนคริสตกาล พระเจ้าอโศกมหาราช จักรพรรดิแห่งอินเดียผู้เลื่อมใสพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก ก็เคยมีนโยบายเรื่องการมีขันติธรรมทางศาสนาโดยทางการ ส่วนในอิสลามนั้น ในศตวรรษที่ 16 จักรพรรดิอิสลาม ชื่อว่า Akhbar ก็เคยสถาปนาขันติธรรมทางศาสนาขึ้นในชมพูทวีปเช่นกัน

3.2. ศตวรรษที่ 17

ในศตวรรษนี้เกิดการแยกนิกายเป็น Lutheran Reformation และ Counter-Reformation ทวีปยุโรปเต็มไปด้วยสงครามและความรุนแรงในนามศาสนา กระทั่งจุดสุดยอดในสงครามสามสิบปี (1618-48) ทำให้หลายฝ่ายตระหนักในพลังทำลายล้างของความไม่มีขันติธรรม และพยายามหาทางหยุดยั้ง โดยการสำรวจจากความคิดเรื่องขันติธรรมในคัมภีร์ไบเบิลใหม่อีกครั้ง รวมทั้งพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อทางศาสนากับอำนาจทางการเมืองใหม่ด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ การต่อสู้กันในการนิยามอธิปไตย และการ “ชำระ” ศาสนาในอังกฤษให้บริสุทธิ์ช่วงสงครามกลางเมืองในอังกฤษ (1640-60) รวมทั้งข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับความแตกต่างทางวัฒนธรรมที่เพิ่งมากขึ้นจากการเริ่มมีการเดินทางสำรวจโลก ก็มีอิทธิพลให้เกิดความคิดเรื่องขันติธรรมมากขึ้นอีกเช่นกัน นักคิดที่สำคัญที่ส่งเสริมขันติธรรมในยุคนี้ ได้แก่ John Milton (1608-74), Bayle (1647-1706), Baruce Spinoza (1634-77), และ John Locke (1632-1704)

นักคิดสายมนุษยนิยมใน Reformation เริ่มค้นหากันว่าจริงหรือที่ในโลกนี้จะมีความรู้ที่ไม่มีข้อผิดพลาดใดๆเลยตั้งเจตจำนงแห่งพระเจ้า (Divine Will) ซึ่งสามารถใช้เป็นเหตุผลรองรับการประหัตประหารพวกนอกรีตได้ ความสนใจเรื่องความไม่สมบูรณ์ในความรู้ของมนุษย์ดังกล่าวนี้ ทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา” (epistemological toleration) นอกจากนี้ การยอมรับในความไม่สมบูรณ์ในความรู้ของมนุษย์

ผนวกกับการวิพากษ์อำนาจของฝ่ายการเมืองและฝ่ายศาสนา ทำให้เกิดการพัฒนาคำคิดเรื่อง “ขันติธรรมเชิงการเมือง” ขึ้นอีกด้วย

นักคิดหลักในแนวความคิดนี้ คือ Spinoza ชาวโปรตุเกสเชื้อสายยิวในฮอลแลนด์ เขาได้เสนอเรื่องเสรีภาพทางความคิด (freedom of thought) ในงานเรื่อง “Theological-Political Treatise” (1670) Spinoza เรียกร้องให้ส่งเสริมขันติธรรมด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ 1) ไม่มีทางเป็นไปได้ที่รัฐจะจำกัดเสรีภาพทางความคิดได้อย่างมีประสิทธิภาพ 2) จริง ๆ แล้ว เสรีภาพทางความคิดสามารถมีได้ โดยไม่เป็นการบ่อนทำลายอำนาจของรัฐ 3) อำนาจทางการเมืองของฝ่ายรัฐนั้น ควรใช้ในการควบคุมการกระทำ ไม่ใช่ในการจำกัดความคิด จุดเน้นเรื่องความแตกต่างกันระหว่างความคิดกับการกระทำที่ Spinoza เสนอนั้น มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อข้อถกเถียงเรื่องขันติธรรมของ Locke, Mill, และ Kant ในเวลาต่อมา

งานความคิดเรื่องขันติธรรมที่สำคัญของ Locke ปรากฏอยู่ในเรื่อง “Letter Concerning Toleration” (1698) ซึ่งเขียนขณะลี้ภัยไปอยู่ในฮอลแลนด์นั้น เขาสนใจเรื่องความขัดแย้งระหว่างอำนาจทางการเมืองของฝ่ายรัฐกับความเชื่อทางศาสนา ขันติธรรมของเขายู่บนฐานข้อเสนอทางญาณวิทยาที่ว่า เป็นไปไม่ได้ที่รัฐจะบังคับและปิดกั้นความเชื่อทางศาสนาที่แท้จริงได้ ด้วยเหตุนี้ Locke จึงเสนอว่ารัฐควรไม่เข้าไปก้าวกายความเชื่อทางศาสนาของประชาชน ยกเว้นถ้าความเชื่อเหล่านี้นำมาซึ่งพฤติกรรมและทัศนคติที่เป็นภัยต่อความมั่นคงของรัฐ จากข้อยกเว้นนี้ นำไปสู่ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ โดย Locke สรุปว่ารัฐไม่จำเป็นต้องมีขันติธรรมต่อนิกายคาทอลิก ซึ่งภักดีต่ออำนาจที่มาจากต่างประเทศ (วาติกัน อิตาลี) รวมทั้งไม่จำเป็นต้องมีขันติธรรมต่อผู้ที่ไม่นับถือพระเจ้าเป็นเจ้า เพราะคนเหล่านี้ไม่อาจปฏิญาณตนต่อหน้าพระคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ได้ จึงไว้ใจไม่ได้

3.3. ศตวรรษที่ 18

นักคิดเรื่องขันติธรรมในศตวรรษที่ 18 ได้แก่ Voltaire (1694-1778) ซึ่งพัฒนาคำคิดเกี่ยวกับขันติธรรมทางศาสนาตั้งแต่ “Philosophical Letter” (1734), สู่งานเรื่อง “Treatise on Tolerance” (1763) กระทั่งชัดเจนที่สุดในงานเรื่อง “Philosophical Dictionary” (1764) ในงานชิ้นที่สามนี้ Voltaire เสนอว่ามนุษย์จำเป็นต้องมีขันติธรรม เพราะมนุษย์มีความอ่อนแอและมีข้อผิดพลาด เนื่องจากไม่มีใครที่มีความรู้สมบูรณ์แบบ และเราทุกคนล้วนอ่อนแอ โลเล ขัดแย้งในตัวเองในบางครั้ง และมีข้อผิดพลาด ดังนั้น เราจึงควรให้อภัย (pardon) ต่อข้อบกพร่องของผู้อื่น อย่างไรก็ตาม ความคิดเรื่องขันติธรรมของ Voltaire ค่อนข้างเน้นไปที่การปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และไปไม่พ้นปัญหาเรื่องความลึกลับเชิงศีลธรรมและสัมพันธ์นิยมทางศีลธรรม

นักคิดถัดมา Immanuel Kant (1724-1804) พยายามเล็งปัญหาความลึกลับเชิงศีลธรรมแบบเดียวกับ Voltaire โดยเน้นมาที่เรื่องข้อจำกัดในความรู้ของมนุษย์ และข้อจำกัดของอำนาจทางการเมือง ในงานเรื่อง “What is Enlightenment?” (1784) Kant เรียกร้องรูปแบบที่รู้แจ้ง (enlightened) ของอำนาจทางการเมือง ที่ยินยอมให้มีการโต้เถียงกันในหมู่ประชาชนได้ ตราบเท่าที่ประชาชนยังทำหน้าที่พลเมืองของตนเองอยู่ในงานเรื่อง “Perpetual Peace” (1795) Kant เสนอว่านักปรัชญาควรได้รับการส่งเสริมให้พูดในที่สาธารณะ เพราะการวิพากษ์และถกเถียงในที่สาธารณะจะนำมาซึ่งสัจธรรมได้ และกษัตริย์ก็ไม่ควรมีอะไรต้องเกรงกลัวต่อสัจธรรม ในงานเรื่อง “Limits of Reason Alone” (1793) Kant โต้แย้งการไม่มีขันติธรรมทางศาสนาว่า แม้ว่าพวกเรามีส่วนต้องรับผิดชอบในหน้าที่ทางศีลธรรม แต่มนุษย์ก็ไม่ได้รับสิทธิขาดจากเทวโองการใน

การลงโทษคนอื่น ดังนั้น ความเชื่อทางศาสนาที่เรียกร้องให้ฝ่าฝืนศีลธรรม (เช่น การเผาพวกนอกรีตเป็นต้น) จึงไม่สามารถใช้เป็นข้ออ้างได้

ในช่วงรอยต่อระหว่างโลกยุคเก่ากับโลกยุคใหม่นั้น งานเขียนของ Thomas Paine (1737-1809) และ Thomas Jefferson (1743-1826) ผู้ร่างรัฐธรรมนูญแห่งสหรัฐอเมริกา และเป็นประธานาธิบดีคนที่ 3 ของสหรัฐ ได้ใช้อธิบายทฤษฎีขั้นต้นตามแนวทางของ Locke มาผูกโยงให้ปรากฏชัดเจนในปฏิบัติการทางการเมือง ทั้งสองสนับสนุนแนวทางการมีตัวแทนคริสตศาสนานิกายต่างๆ (ecumenical approach) ที่รู้จักกันในนาม “deism” ในงาน “Rights of Man” (1791) Paine เสนอว่าขั้นต้นต่อความหลากหลายทางศาสนาเป็นเรื่องสำคัญ เพราะสิทธิอำนาจทางการเมืองและสิทธิอำนาจของฝ่ายพระ (ecclesiastical authorities) นั้น ไม่สามารถวินิจฉัยเรื่องเกี่ยวกับมโนธรรมได้

ล่วงเข้าช่วงปลายศตวรรษที่ 18 นั้น ความคิดเรื่องขั้นต้นธรรมก็เป็นรูปเป็นร่างขึ้นในทางปฏิบัติในรัฐธรรมนูญแห่งสหรัฐอเมริกา หมวดว่าด้วยสิทธิและเสรีภาพของพลเมือง (Bill of Rights) ปรากฏใน 10 Amendments แรกของรัฐธรรมนูญ ผ่านสภาในปี 1791 โดยเฉพาะใน Amendment แรกนั้น กล่าวหาว่าไม่มีกฎหมายใดๆที่จะปิดกั้นเสรีภาพทางศาสนา, เสรีภาพในการแสดงความคิดเห็น, เสรีภาพของสื่อมวลชน, เสรีภาพในการชุมนุม, และเสรีภาพในการเข้าชื่อร้องเรียนรัฐบาล ต่อมา กฎหมายรัฐธรรมนูญแห่งสหรัฐอเมริกาได้ก่อให้เกิดจารีตการเคารพในเสรีภาพทางความคิด, การพูด, และเสรีภาพในการกระทำของพลเมืองอีกด้วย

3.4. ศตวรรษที่ 19-20

ในศตวรรษที่ 19 นั้น ความคิดเรื่องขั้นต้นธรรมได้พัฒนาไปตามแนวคิดเสรีและแนวคิดการรู้แจ้ง (enlightenment) ที่ว่าอิสรภาพในการกำกับตนเองทางศีลธรรม (moral autonomy) เป็นสิ่งสำคัญสำหรับมนุษยชาติ งานที่โดดเด่นในยุคนี้มาจากงานเรื่อง “On Liberty” (1859) ของ John Stuart Mill เขาสนับสนุนให้คน ๆ หนึ่งมีเสรีภาพมากที่สุด ตราบเท่าที่ไม่ไปคุกคามสวัสดิภาพของผู้อื่น Mill นำความคิดเรื่องความเป็นส่วนตัว (privacy) ที่ปรากฏอยู่บ้างในงานของ Locke และ Kant มาขยายต่อว่าอำนาจทางการเมืองไม่ควรถือสิทธิเข้าควบคุมกำกับกิจกรรมหรือความสนใจในเรื่องส่วนบุคคลของปัจเจกที่ไม่ได้มีผลกระทบต่อผู้อื่น เขาโต้แย้งอย่างแข็งขันว่าเสรีภาพทางความคิดสำคัญต่อการพัฒนาความรู้

เมื่อถึงศตวรรษที่ 20 เรื่องขั้นต้นธรรมก็ได้กลายเป็นองค์ประกอบสำคัญของทฤษฎีเสรีนิยมไปแล้ว เหตุการณ์นองเลือดในศตวรรษนี้ทำให้หลายฝ่ายยิ่งเชื่อว่าขั้นต้นธรรมเป็นสิ่งจำเป็นในการแก้ไขปัญหาความรุนแรงทางการเมืองและทางศาสนาอย่างยิ่ง แต่นักคิดสายมาร์กซิสต์อย่าง Herbert Marcuse¹⁰ ได้เสนอข้อกังวว่าแนวคิดขั้นต้นธรรมและอุดมคติเรื่องความเป็นกลางของรัฐ (state neutrality) จะเป็นเพียงอุดมการณ์ตะวันตกที่ครอบครองการนำ (hegemony) อีกอันหนึ่งเท่านั้น อย่างไรก็ตาม นักคิดยุคนี้ที่คิดเรื่องขั้นต้นธรรม ได้แก่ John Dewey, Isaiah Berlin¹¹, Karl Popper¹², Michael Walzer¹³, Ronald Dworkin¹⁴, และ John Rawls โดยเฉพาะคนสุดท้ายนี้ ได้เสนอทฤษฎีสำคัญเรื่อง “เสรีนิยมทางการเมือง” (political liberalism) ซึ่งมองขั้นต้นธรรมในฐานะเป็นการตอบสนองในเชิงปฏิบัติต่อความหลากหลาย ทฤษฎีเสรีนิยมทางการเมืองนี้ได้นำไปสู่แนวคิดเรื่อง “ขั้นต้นธรรมทางการเมือง” (Political Toleration) อีกด้วย นอกจากนี้ คำถามสำคัญที่เป็นที่โต้แย้งกันมากอีกคำถามหนึ่ง คือ จะมีขั้นต้นธรรมในแบบอื่นอีกไหมที่ไม่นำมาสู่ปัญหาอันแย้งเรื่องผู้มีขั้นต้นธรรมจะต้องมีขั้นต้นธรรมต่อคนที่ไม่มีขั้นต้นธรรมด้วย?

ในศตวรรษที่ 20 นี้ David Heyd¹⁵, Glenn Newey¹⁶ ได้พยายามเชื่อมเรื่องขั้นต้นธรรมเข้ากับเรื่องคุณธรรม โดยสองคนนี้สงสัยว่าจริง ๆ แล้ว ขั้นต้นธรรมก็คือคุณธรรมชนิดหนึ่งใช่หรือไม่ และถ้าใช่ มันเป็นคุณธรรม

แบบใด ในโลกยุคโลกาภิวัตน์นี้ เรื่องความเท่าเทียมกันทางสีผิว, ความเป็นกลางทางเพศสภาพ, การสิ้นสุดของอคติ, การเคารพความแตกต่างทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์, และการส่งเสริมความหลากหลายทางวัฒนธรรม ได้กลายเป็นข้อถกเถียงหลักของเรื่องขันติธรรมไป ในการแปรญัตติ (Amendment) ครั้งที่ 14 ของรัฐธรรมนูญสหรัฐ ขันติธรรมก็กลายเป็นกลไกป้องกันชนกลุ่มน้อยจากเดิมที่เคยเป็นเหยื่อของการไม่มีขันติธรรมทางการเมืองอีกด้วยเช่นกัน

จากพัฒนาการในประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะในยุคสมัยใหม่ ในศตวรรษที่ 17 จะเห็นได้ว่า ความคิดเรื่องขันติธรรมเดินมาตามเส้นทางความคิดแบบเสรีนิยมที่ปูพื้นไว้ตั้งแต่ Spinoza มาโดยตลอดทั้ง Locke, Voltaire, Kant, Jefferson, Mill แม้จะมีรายละเอียดที่แตกต่างกันบ้างว่าควรมีขันติธรรมต่อเรื่องทางความคิด ความเชื่อ การกระทำ ฯลฯ แต่โดยรวมแล้ว นักคิดทุกคนให้ความสนใจในการจัดตั้งฝ่ายที่มีอำนาจต่างๆ ของสังคมในช่วงนั้นๆ ไม่ให้ลู่แก่อำนาจต่อประชาชนหรือกลุ่มคนที่ด้อยอำนาจกว่า ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายอำนาจจากราชอาณาจักรหรือรัฐ, ฝ่ายศาสนจักรซึ่งยังมีอำนาจอยู่ไม่น้อย แม้ผ่านยุคกลางมาแล้วก็ตาม หรือแม้แต่พัฒนาการในศตวรรษที่ 20 ที่พูดถึงอำนาจของคนกลุ่มใหญ่ที่กระทำต่อคนกลุ่มน้อย ผ่านการจัดแบ่งประเภทตามสีผิว, ชาติพันธุ์ ฯลฯ เหตุผลต่างๆ ที่ใช้รองรับการส่งเสริมขันติธรรมก็มีหลายอย่างตามพื้นฐานของนักคิดแต่ละท่าน ทั้งที่เป็นความไม่สมบูรณ์ในความรู้ของมนุษย์, เพื่อส่งเสริมการเข้าถึงความจริง, การที่ผู้อ้างความชอบธรรมเชิงศีลธรรมไม่ได้รับสิทธิขาดจากเทวโองการ, ความด้อยศักยภาพของอำนาจฝ่ายอาณาจักรและฝ่ายศาสนจักรที่จะชี้นำเรื่องทางมโนธรรม, หรือการเคารพในอิสรภาพในการกำกับตนเองของผู้อื่น เป็นต้น

4. ประเภทของขันติธรรม

จากพัฒนาการของขันติธรรมนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 17 กระทั่งปัจจุบัน รายละเอียดและเหตุผลรองรับในการส่งเสริมเรื่องขันติธรรมนั้น สามารถจัดแบ่งได้เป็น 3 กลุ่มประเภท ได้แก่ 1) ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา กล่าวคือ เป็นเรื่องความมีใจกว้างในมิติการแสวงหาความจริง 2) ขันติธรรมเชิงศีลธรรม เป็นเรื่องขันติธรรมในฐานะคุณค่าเชิงศีลธรรม ที่ใช้สำหรับการดำรงอยู่ร่วมกับผู้อื่น โดยเคารพในอิสรภาพของแต่ละบุคคลว่าสามารถเป็นคนดีได้ตามทางของตนเอง และ 3) ขันติธรรมเชิงการเมือง ซึ่งเป็นเรื่องการควบคุมจัดตั้งพลังของอำนาจทางการเมือง ข้อเสนอหลักมาจาก John Rawls ในงานเรื่อง Political Liberalism ซึ่งเป็นการนำความคิดเรื่องขันติธรรมมาใช้ในมิติทางการเมือง โดยเฉพาะการเมืองระหว่างประเทศ

4.1. ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา (Epistemological Toleration)

ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา คือ การนำเรื่องขันติธรรมมาพิจารณาในมิติเชิงการหาความรู้และความจริงของมนุษย์ ขันติธรรมเชิงญาณวิทยา เสนอว่า เราควรมีขันติธรรมต่อความเห็นและความเชื่อของผู้อื่น เพราะเป็นไปได้ที่จะบังคับความเชื่อ และการบังคับแบบนี้ไม่ใช่วิธีการเข้าถึงความจริงที่ดีที่สุด และด้วยเหตุนี้ จึงควรมีการส่งเสริมความสำคัญของเรื่องความหลากหลาย, การสนทนาสองทาง, และการโต้เถียงเพื่อสถาปนาความจริงขึ้น ขันติธรรมเชิงญาณวิทยานี้กล่าวได้ว่ามีมาตั้งแต่ Socrates แต่ที่เป็นนักคิดหลักจริงๆ ได้แก่ Milton, Locke, และ Mill

ขันติธรรมแบบโสกราตีสจะเห็นได้ชัดในสิ่งที่ตัวโสกราตีสพูดเองอยู่เสมอว่าเขารู้ว่าตนไม่รู้สิ่งใด ๆ กล่าวได้ว่าการรู้ว่าไม่รู้สิ่งใด ๆ นั้น เกี่ยวโยงกับคุณธรรมหลายอย่าง เช่น การรู้จักควบคุมตนเอง, การถ่อมตัว, และการมีขันติธรรม เป็นต้น คุณธรรมเหล่านี้เป็นองค์ประกอบสำคัญในการก่อตัวของชุมชนนักปรัชญา และการแสวงหาความจริงทางปรัชญาด้วยเช่นกัน ขันติธรรมเชิงญาณวิทยาของโสกราตีสเห็นได้ในบทสนทนาต่างๆ ของเพลโตนั้น

โสกราตีสมักกล่าวอย่างถ่อมตัวว่าไม่รู้ และปล่อยให้คนอื่นพัฒนาจุดยืนทางความคิดของตน รวมทั้งได้พบกับข้อผิดพลาดของตนเองด้วยตนเอง เขาควบคุมตนเองอย่างสุขุมหนักแน่นไม่ให้หลงไปว่ามีหนทางที่ดีที่สุดเพียงหนทางเดียวในการแสวงหาความจริง และเชื่อว่าการค้นหาความจริงจะกระทำได้ดีก็โดยการโต้เถียงกันด้วยจิตใจอันเปิดกว้างเท่านั้น

จากยุคกรีกโบราณ ข้ามมาสู่ศตวรรษที่ 17 John Milton เขามีจุดยืนในการแสวงหาความจริงไม่ต่างไปจากนักปราชญ์กรีกอย่างโสกราตีส ในงานเรื่อง “Areopagitica” (1644) Milton ได้ปกป้องเสรีภาพในการพูดอย่างแข็งขัน และไม่ยอมให้มีการผ่านร่างพระราชกำหนดการเซ็นเซอร์ในรัฐสภาอังกฤษ Milton เห็นว่าการสนทนาอย่างเปิดอกที่ได้รับการสนับสนุนโดยรัฐบาลที่มีขันติธรรมนั้น จะส่งเสริมการพัฒนาการเข้าถึงความจริงได้ พื้นฐานหลักของ Milton คือ สัจธรรมสามารถปกป้องตนเองได้ในการโต้เถียงกันอย่างเสรี เขากล่าวว่า “ปล่อยให้ความจริงและความลวงต่อสู้กัน มีใครเคยเห็นความจริงพ่ายแพ้ต่อความลวง ในการเผชิญหน้ากันอย่างเสรีและเปิดเผยหรือไม่?”¹⁷

ความคิดเรื่องขันติธรรมในการแสวงหาความจริงนั้น ได้รับการพัฒนาต่อเนื่องในงานเรื่อง “Letter Concerning Toleration” (1698) ของ Locke ซึ่งขันติธรรมของเขายู่บนฐานคิดที่ว่า เป็นไปไม่ได้ที่รัฐจะบังคับและปิดกั้นความเชื่อทางศาสนาที่แท้จริงได้ เขากล่าวว่า “*สัจธรรมย่อมเป็นไปด้วยดี ถ้าเธอ (Locke ใช้สรรพนามเพศหญิงเรียกสัจธรรม - ผู้เขียน) ถูกปล่อยให้ยกระดับตนเอง... เธอไม่ได้ถูกสั่งสอนโดยกฎหมาย และไม่มีควมจำเป็นต้องทำให้เธอเข้าสู่ดวงใจของผู้คน*”¹⁸ Locke เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะใช้กำลังบังคับให้ใครเชื่อด้วยเหตุผลภายนอก แต่สัจธรรมจะต้องถูกเชื่อก็ด้วยเหตุผลภายในมากกว่า

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของ Locke ถูกวิจารณ์จาก Jeremy Waldron¹⁹ ว่าไม่หนักแน่น เพราะคนเรามักเชื่อสิ่ง ๆ หนึ่งอย่างจริงจัง โดยไม่จำเป็นต้องมีเหตุผลที่ดีก็ได้เช่นกัน นอกจากนี้ Locke ยังเข้าใจผิดคิดว่าความเชื่อไม่สามารถบังคับกันได้ แม้ไม่สามารถบังคับให้ใครเชื่ออย่างแท้จริงได้ แต่ระบอบที่ไม่มีขันติธรรมก็อาจไม่ได้สนใจในเรื่องนั้น เพราะเพียงแค่นั้นใจได้ว่าประชาชนจะทำตามก็เพียงพอแล้ว ข้อวิจารณ์ของ Waldron นี้ น่าสนใจมาก เพราะหากความเชื่ออย่างแท้จริงในเรื่องสัจธรรมนั้น ไม่ได้เป็นคุณค่าสำคัญทางการเมืองและศีลธรรม ก็จะเท่ากับว่าขันติธรรมเชิงญาณวิทยา หรือความมีน้ำอดน้ำทนในการเข้าถึงความจริงนั้น อาจไม่มีความสำคัญใดๆเลย นี่อาจนับได้ว่าเท่ากับเป็นการทำลายความคิดที่มีมาตั้งแต่ Socrates, Milton, Locke เลยทีเดียว เพราะ Waldron ได้ชี้จุดอ่อนสำคัญของการนำขันติธรรมมาใช้ในเชิงการค้นหาความจริง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ก็คือการอ้างความสำคัญของความคิดเรื่องขันติธรรม โดยใช้แนวการอธิบายที่โยงกับเรื่องการแสวงหาความจริง

ขันติธรรมเชิงญาณวิทยาของ John Stuart Mill ก็อยู่ในแนวเดียวกับของ Locke แม้ Mill จะไปไกลกว่าที่ส่งเสริมเรื่องเสรีภาพในการพูดในฐานะเป็นส่วนสำคัญในการเข้าถึงความจริง แต่สมมติฐานของ Mill คือ บังคับบุคคลรู้ว่าอะไรดีต่อตนเอง โดยมีเรื่องผลประโยชน์และความพึงพอใจของตนเองเป็นตัวบังชี้ ข้อเสนอหลักของ Mill เรื่องเสรีภาพในการพูดนั้น อยู่บนฐานคิดเรื่องการยอมรับความไม่สมบูรณ์ในความรู้ของมนุษย์ และความจำเป็นของการสนทนาและโต้เถียง ในงานเรื่อง On Liberty เขาอธิบายความสำคัญของเสรีภาพทางความคิดว่า

- 1) ผู้ไม่แสดงความเห็นอาจถูกก็เป็นได้ การที่กักเอาว่าเขาเหล่านั้นผิด แสดงว่าเราคือผู้ที่ไม่เคยผิดพลาดเลย
- 2) แม้แต่ความเห็นที่ผิดพลาดก็ยังมีเนื้อหาส่วนที่ใช้อยู่และเป็นส่วนหนึ่งของสัจธรรมด้วย ถ้าต้องการจะรู้สัจธรรมทั้งหมด เราอาจนำสัจธรรมส่วนเสี้ยวต่าง ๆ มาถกทอประสานกันดูได้

- 3) การอ้างตนเป็นผู้กุมสัจธรรม หมายถึงว่าเราสามารถปกป้องสัจธรรมจากคำถามโต้แย้งต่างๆได้ ดังนั้น เราจึงจำเป็นต้องมีความสามารถในการฟังและโต้ตอบความเห็นที่ผิดพลาด เพื่อจะรู้ประเด็นสำคัญทั้งหมด
- 4) สัจธรรมที่ไม่มีการถูกทำลายย่อมกลายเป็นความเชื่อมมายอย่างหนึ่งเท่านั้น และความมมายดังกล่าวนี้จะล้มครืนด้วยแม้เมื่อเจอข้อโต้แย้งง่ายๆ ดังนั้น มันจะไม่ได้ถูกเชื่อถืออย่างสุดจิตสุดใจ

ปัญหาสำคัญของขันติธรรมตามแบบของ Mill และ Locke คือ แม้มุมมองแบบเสรีนิยมของทั้งสองจะมีฐานมาจากหลักไม่สัมพัทธนิยม (non-relativistic) แต่ขันติธรรมแนวนี้ก็มักถูกเข้าใจผิดเป็นเรื่องความลังเลสงสัยเชิงศีลธรรม (moral skepticism) และสัมพัทธนิยมทางศีลธรรม (moral relativism) กล่าวคือ เพราะสัจธรรมทั้งปวงล้วนเป็นเรื่องสัมพัทธ์ ขึ้นอยู่กับวัฒนธรรมหรือบริบทเฉพาะ ๆ กรณีไป ดังนั้น เราจึงควรมีขันติธรรมต่อผู้ที่มีจุดยืนความคิดเห็นที่แตกต่าง ความคิดทำนองนี้กลายเป็นทำลายตัวเอง กล่าวคือ หากเราลังเลสงสัยต่อความรู้ ไม่เชื่อว่ามีความรู้ที่แท้จริงอยู่ เราย่อมไม่มีทางรู้ได้ว่าขันติธรรมดีหรือไม่ ในทำนองเดียวกัน หากสัจธรรมเป็นเรื่องสัมพัทธ์ ขึ้นอยู่กับระบบความคิด ดังนั้นข้อเสนอที่ว่าขันติธรรมเป็นสิ่งดี ก็เป็นเพียงข้อเสนออ้างเหตุผลที่เลื่อนลอยไร้สาระ เปลี่ยนแปลงไปตามได้ตามโวหารของแต่ละคนเท่านั้นเอง ต่อปัญหาที่ขันติธรรมมักถูกมองเป็นเรื่องสัมพัทธนิยมนี้ Fiala แก้ปัญหานี้ว่า ประเด็นสำคัญคือ Mill ไม่ได้เห็นว่าไม่มีสัจธรรมในโลกนี้ แต่เขาเห็นว่าขันติธรรมสำคัญต่อเราทุกคนเพื่อเข้าถึงสัจธรรมต่างหาก กล่าวอีกนัยหนึ่ง เขาเชื่อว่าสัจธรรมหรือความรู้ที่สมบูรณ์แท้จริงนั้น มีอยู่จริง แต่ไม่ได้เข้าถึงได้ง่ายๆ และจำเป็นต้องใช้น้ำอดน้ำทน ไม่หลงเชื่ออะไรง่ายๆ (รวมทั้งตัวเอง) แต่ต้องมีการทดสอบพิสูจน์ความถูกต้องสมบูรณ์ของความรู้ที่เราถืออยู่ตลอดเวลา เพื่อไม่ให้หลงยึดเอา “เปลือก” (ความรู้สัมพัทธ์) ว่าเป็น “แก่น” (ความรู้สมบูรณ์)

4.2. ขันติธรรมเชิงศีลธรรม (Moral Toleration)

ในทำนองเดียวกับขันติธรรมเชิงญาณวิทยา ที่เป็นเรื่องความมีใจกว้างและอดทนที่เกี่ยวกับการแสวงหาความจริง ขันติธรรมเชิงศีลธรรมก็เป็นเรื่องความมีน้ำอดน้ำทนที่เกี่ยวกับเรื่องคุณธรรมเชิงศีลธรรม ที่เกี่ยวข้องกับคุณธรรมชนิดอื่นๆ เช่น ความถ่อมตัว, การควบคุมตนเอง เป็นต้น อย่างไรก็ตาม คุณธรรมเชิงศีลธรรมที่เป็นพื้นฐานสำคัญที่สุดของขันติธรรม คือ ความคิดเรื่องอิสรภาพในการกำกับตนเอง (autonomy) ซึ่งควบคุมให้เราระงับความอยากที่จะปฏิเสธบางสิ่งบางอย่างที่เราไม่ชอบของคนอื่น เพราะเราเคารพในอิสรภาพส่วนบุคคลของผู้อื่นว่าสามารถกำกับพฤติกรรมหรือความคิด (ที่เราไม่ชอบ) ของตนเองได้

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ ต้องระวังอีกครั้งว่าอิสรภาพในการกำกับตนเอง ไม่ใช่สัมพัทธนิยมเชิงศีลธรรม ซึ่งเห็นว่าศีลธรรมเป็นคุณค่าที่ขึ้นอยู่กับแต่ละวัฒนธรรมและแต่ละบริบท หรือกล่าวทางพุทธ คือ เป็นเรื่องนานาจิตตัง แล้วแต่แต่ละคนจะคิดกัน เพราะจุดยืนต่อเรื่องอิสรภาพในการกำกับตนเองนั้น คือ เรื่องนี้เป็นสิ่งดีโดยตัวมันเอง ไม่ขึ้นกับสิ่งใดๆ ด้วยจุดยืนนี้ เราปล่อยให้สิ่งที่เรารังเกียจยังคงมีอยู่ได้ ไม่ใช่เพราะเป็นเรื่องแล้วแต่คนจะเชื่อจะคิด แต่เป็นเพราะเราเชื่อว่าอิสระในการกำกับตนเองเป็นเรื่องสำคัญอย่างยิ่ง กระทั่งทำให้เราระงับความอยากปฏิเสธการกระทำอันเป็นอิสระของผู้อื่น อย่างไรก็ตาม ขอบเขตของขันติธรรมทางศีลธรรม หรือการเคารพในอิสรภาพในการกำกับตนเองของผู้อื่นนั้น จะสิ้นสุดลง เมื่อการกระทำอันอิสระของผู้อื่นได้ไปละเมิดอิสรภาพในการกำกับตนเองของอีกคนหนึ่ง ความคิดเรื่องอิสรภาพในการกำกับตนเองนี้ น่าจะเข้าใจได้มากขึ้นในสมมติฐานพื้นฐานของ Mill ต่อปัจเจกบุคคลว่า

- 1) แต่ละปัจเจกมีเจตจำนงในตัวเอง
- 2) แต่ละปัจเจกจะรู้สึกดีกว่า หากไม่ถูกบังคับให้ “ทำให้ดีขึ้น”
- 3) แต่ละปัจเจกรู้ดีที่สุดว่าอะไรดีสำหรับตัวเอง
- 4) แต่ละปัจเจกมีแนวโน้มจะแสวงหาสิ่งดี ๆ มาใส่ตน และหลีกเลี่ยงการกระทำที่สวนทางกับผลประโยชน์ของตนเอง
- 5) ความคิดและกิจกรรมที่ผ่านการพิจารณาแล้วนั้น ไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับผลของมันต่อผู้อื่น

ประเด็นสำคัญในที่นี้ คือ ปัจเจกบุคคลแต่ละคนไม่เพียงแต่จะรู้ว่าอะไรคือผลประโยชน์ของตนเองเท่านั้น แต่ยังเป็นสิ่งที่ดีอีกด้วย หากแต่ละคนสามารถเดินไปตามทางของตนเองเพื่อแสวงหาสิ่งที่ดีสำหรับตนเอง ขันติธรรมเชิงศีลธรรมที่ให้ความสำคัญกับอิสรภาพในการกำกับตนเองของแต่ละคนนั้น ดำเนินไปตามสมมติฐานดังกล่าวของ Mill นั่นเอง

ความย้อนแย้งของขันติธรรมเชิงศีลธรรม

ในขณะขันติธรรมเชิงญาณวิทยามีหลักการสำคัญคือการเข้าถึงความจริงสมบูรณ์เป็นหลักยึดที่เราควรมีขันติธรรมต่อผู้อื่น เนื่องจากความรู้ของเราอาจไม่สมบูรณ์ได้เสมอ ขันติธรรมในเชิงศีลธรรม ซึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันและมักมีเรื่องการตัดสินคนอื่นว่าดีหรือไม่ดีนั้น ได้นำเรามาสู่เรื่องที่ยากสำหรับการส่งเสริมความคิดเรื่องขันติธรรม การเผชิญกับความย้อนแย้ง (paradox) ของขันติธรรม กล่าวคือ ผู้มีขันติธรรมต้องอดทนต่อสิ่งที่เขารู้สึกว่าไม่ควรจะทน ความย้อนแย้งลักษณะนี้ Preston King เห็นว่าเพราะในเชิงตรรกะแล้ว ขันติธรรมมีคุณสมบัติที่เรียกว่า “การปฏิเสธสองชั้น” (double negative)²⁰ กล่าวคือ แม้เรารู้สึกอยากปฏิเสธสิ่งที่เราไม่ชอบ แต่เราก็ปฏิเสธที่จะกระทำการปฏิเสธสิ่งนั้น Fiala เห็นว่าวิธีการแก้ปัญหาความย้อนแย้งของขันติธรรมนี้ น่าจะทำโดยการแยกแยะความแตกต่างระหว่างการพิพากษาในชั้นแรก (first-order judgment) กับการผูกมัดเชิงศีลธรรมในชั้นที่สอง (second-order moral commitment) การพิพากษาชั้นแรกนั้น เป็นปฏิกริยาด้านอารมณ์ที่มีต่อท่าทีและพฤติกรรมรูปธรรมเฉพาะบางอย่าง ส่วนการผูกมัดเชิงศีลธรรมในชั้นที่สองนั้น เป็นการพิพากษาที่ซับซ้อนขึ้น โดยมีเป้าหมายสูงกว่าเรื่องทางอารมณ์ แต่ไปถึงหลักการสากลและใช้เหตุใช้ผล

หากอธิบายตามแนวนี้ ความย้อนแย้งของขันติธรรมจะเกิดจากความขัดแย้งระหว่างปฏิกริยาเชิงอารมณ์ต่อบางสิ่งในชั้นแรก กับปฏิกริยาในชั้นที่สองที่ผูกมัดต่อหลักการเคารพในอิสระในการกำกับตนเองหรือต่อคุณธรรมว่าด้วยความถ่อมตัวหรือการควบคุมตนเอง ปัญหาความย้อนแย้งของขันติธรรมจะสามารถแก้ไขได้ เมื่อเรายอมรับว่าการผูกมัดกับหลักการบางอย่างในชั้นที่สองนั้น มีความสำคัญหนักแน่นกว่าปฏิกริยาในชั้นแรก กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ **หลักการสำคัญกว่าอารมณ์**นั่นเอง ดังนั้น เราจึงมีเหตุผลรองรับ (บนฐานของการผูกมัดในชั้นที่สองนี้) ในการระงับทำตามการพิพากษาเชิงลบในชั้นแรก รวมทั้งหยุดยั้งผลกระทบจากการกระทำนั้น ๆ อีกด้วย อย่างไรก็ตาม หากเกิดข้อขัดแย้งบางอย่างในข้อผูกพันในชั้นที่สอง ขันติธรรมก็สามารถสิ้นสุดลง กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ หากการกระทำบางอย่างขัดทั้งปฏิกริยาในชั้นแรก และยังขัดกับหลักการสำคัญในชั้นที่สองแล้ว เราก็ไม่ควรอดทนหรือระงับการกระทำปฏิเสธสิ่งนั้นเสีย ด้วยชุดคำอธิบายเช่นนี้ จะทำให้เราเข้าใจได้ว่าขันติธรรมไม่ใช่เรื่องสัมพัทธนิยม แต่เป็นการเคารพในอิสระในการกำกับและตัดสินใจด้วยตนเองของแต่ละคน และขันติธรรมเป็นเรื่องความแตกต่างระหว่างการพิพากษาในชั้นที่หนึ่งกับการผูกพันเชิงศีลธรรมในชั้นที่สองนั่นเอง

ขันติธรรม กับ การไม่ยินดียินร้าย

ขันติธรรมเชิงศีลธรรม ซึ่งเกี่ยวข้องกับการตัดสินพิพากษาคนอื่นที่เราอยู่ร่วมด้วยนั้น ทำให้เราจำเป็นต้องพิจารณาแยกแยะให้เห็นความแตกต่างระหว่างขันติธรรมกับการไม่ยินดียินร้าย (indifference) หรือความไม่แยแส (apathy) เพราะขันติธรรมจะเกิดขึ้นเมื่อมีความขัดแย้งระหว่างการพิพากษาในขั้นแรก กับการผูกมัดในคุณค่าบางอย่างที่ใหญ่กว่าในขั้นที่สอง หากไม่มีความขัดแย้งระหว่าง 2 ชั้นนี้ ก็เท่ากับว่าขันติธรรมเป็นเพียงการไม่ยินดียินร้ายหรือไม่แยแสต่อสิ่งใดๆ เท่านั้นเอง จริงๆ แล้ว การไม่ยินดียินร้ายนั้น ไม่แม้แต่จะขัดกับการพิพากษาในขั้นที่หนึ่ง เพราะเมื่อเรารู้สึกไม่ยินดียินร้าย เราย่อมไม่มีปฏิกิริยาใดๆ เลย ไม่ว่าจะเป็แงบวกหรือแง่ลบก็ตาม

ความแตกต่างนี้มีความสำคัญ เพราะหากเราเข้าใจว่าการไม่ยินดียินร้ายคือขันติธรรมนั้น ก็เท่ากับว่า การมีขันติธรรมทำให้เราไม่พิพากษาคณะอื่นเลยทั้งหมด ในทุกกรณี แม้แต่เรื่องความไม่เป็นธรรม (ซึ่งเป็นเรื่องที่ผิดพลาดอย่างใหญ่หลวง) หากเป็นเช่นนั้นจริง ก็เท่ากับเราสูญเสียการมีอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญที่บ่งบอกว่าเรายังมีความเชื่อมโยงกับโลกรอบตัวเรา จริงๆ แล้ว ขันติธรรม ไม่ได้บอกให้เราชินชาไม่ตอบสนองทางอารมณ์ต่อภาวะความเป็นไปของโลก แต่ขันติธรรมบอกให้เรารักษาความสามารถในการควบคุมการพิพากษาสิ่งใด ๆ ของตัวเราเองให้ได้ โดยคำนึงถึงความดีงามในระดับที่สูงกว่า หรือคุณค่าที่ใหญ่กว่า หรือผลเสียที่จะตามจากปฏิกิริยาเชิงลบของเรา

นอกจากนี้ การไม่ยินดียินร้ายยังไม่ต่างอะไรจากความลึกลับลึกลับไม่สามารถตัดสินทางศีลธรรมอีกด้วย เพราะความลึกลับลึกลับทางศีลธรรมนี้ถือว่าไม่มีชุดคุณค่าใดถูกต้องสมบูรณ์ นี่ทำให้ปฏิกิริยาในขั้นแรกและการผูกมัดในขั้นที่สองนั้น เป็นเพียงเรื่องรสนิยมหรือความพึงพอใจไปเสียสิ้น โดยไม่หลงเหลือความสำคัญเชิงศีลธรรมใดๆ เอาไว้เลย เพราะใครๆ จะพึงพอใจใช้จุดยืนมีขันติธรรมและอยากจะทำโดยโดยไม่ยินดียินร้ายเมื่อไหร่ก็ได้ ดังนั้น การแยกแยะความแตกต่างระหว่างขันติธรรมกับการไม่ยินดียินร้ายจึงเป็นเรื่องสำคัญ

ความสับสนยากแก่การเข้าใจอีกอย่างในการแยกแยะระหว่างขันติธรรมกับการไม่ยินดียินร้ายนั้น คือ กล่าวได้ว่าขันติธรรมเป็นเสมือน “ทางสายกลาง” ระหว่างการไม่ยินดียินร้ายกับความดันทุรัง (dogmatism) ในขณะที่การไม่ยินดียินร้ายนั้น เข้าใจได้ง่าย เพราะมันทำให้เราไม่ต้องคิดอะไรมาก เพราะไม่ต้องตัดสินสิ่งต่าง ๆ เลย ไม่ว่าจะจากปฏิกิริยาในขั้นแรกหรือการผูกมัดในขั้นที่สอง ส่วนความดันทุรังนั้นไม่แยกแยะความแตกต่างระหว่างปฏิกิริยาในขั้นแรกกับการผูกมัดในขั้นที่สอง เอาแต่หัวรั้นอยู่ในจุดยืนของตนโดยไม่คำนึงว่าเป็นเรื่องอารมณ์หรือเรื่องหลักการ ส่วนขันติธรรมเป็นทางสายกลาง เพราะเกิดความขัดแย้งกันระหว่างการพิพากษาของ 2 ชั้นนี้ Fiala เห็นว่ามนุษย์จะมีขันติธรรมได้นั้น จำเป็นต้องมีการศึกษาและเรียนรู้ที่จะมีระยะห่างกับอารมณ์ความรู้สึกที่ตัดสินคนอื่นจากปฏิกิริยาในขั้นแรก และพยายามยกระดับตัวเองเข้าหากการผูกมัดต่อหลักการสากลในขั้นที่สอง เพราะปฏิกิริยาขั้นแรกนั้นมักเต็มไปด้วยความผิดพลาดไม่สมบูรณ์ เนื่องจากเกิดจากความรับรู้และการตัดสินแบบปัจจุบันทันด่วน อย่างไรก็ตาม การเรียนรู้ที่จะวางระยะห่างดังกล่าวนี้ ไม่ได้หมายถึง การเลิกสนใจปฏิกิริยาในขั้นแรกหรือความรู้สึกเชิงความรู้สึกนี้ แต่หมายถึงการพยายามมีวินัยและรู้จักวิพากษ์วิจารณ์ตนเอง จนกระทั่งสามารถควบคุมปฏิกิริยาในขั้นแรก เพื่อยืนยันในหลักการสำคัญในขั้นที่สองนั่นเอง

นอกจากคำว่า “การไม่ยินดียินร้าย” ที่มักสับสนกับคำว่า “ขันติธรรม” แล้ว ในที่นี้ ควรกล่าวไว้สั้นๆ อีกเช่นกันว่าคำว่า “การตามใจ” นั้น ก็แตกต่างจากการมีขันติธรรมเช่นกัน John Locke เห็นว่าผู้ที่จะมีขันติธรรมต้องมีความเข้มแข็ง ในขณะที่การตามใจเป็นเครื่องหมายของความอ่อนแอ เนื่องจากการตามใจคนอื่นนั้น เป็นการตามใจในสิ่งที่เราชอบ (like) ในขณะที่การเป็นผู้มีขันติธรรมนั้น เราต้องทนต่อคนอื่นหรือสิ่งอื่นที่เราไม่ชอบ (dislike) กล่าวอีกนัยหนึ่ง การตามใจไม่ใช่ขันติธรรม เพราะเราไม่ได้รู้สึกถึงภัยจสิ่งที่เราตามใจนั้น²¹

4.3. ขันติธรรมเชิงการเมือง (Political Toleration)

ในขณะที่ขันติธรรมเชิงศีลธรรมเน้นเรื่องการควบคุมปฏิบัติการเชิงอารมณ์ในชั้นที่หนึ่งของบุคคล (agent) โดยใช้ความหนักแน่นจากการผูกมัดกับหลักการในชั้นที่สอง ขันติธรรมเชิงการเมืองเป็นเรื่องการจตุรัสอำนาจทางการเมือง (political power) รัฐในแนวคิดเสรีนิยมสมัยใหม่นั้น ไม่ได้ถูกมองเป็นตัวละครทำการที่มีศีลธรรม แต่รัฐถูกถือว่าเป็นกรรมการกลาง หรือฝ่ายที่สาม ที่ไม่ได้ข้องเกี่ยวกับการพิพาทหรือการปฏิเสธเรื่องใดๆ ขันติธรรมเชิงการเมืองจึงเป็นเรื่องกรรมการกลางทางการเมืองที่ไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดและปราศจากอคติ Locke เองก็เคยใช้คำว่าขันติธรรมในบริบททางการเมือง เพื่อบรรยายถึงหลักความเป็นกลางของรัฐ (state neutrality) ขันติธรรมเชิงศีลธรรมกับขันติธรรมเชิงการเมืองจะเชื่อมโยงกันได้ ถ้าเราย้อนมองกลับไปในอดีตที่รัฐขึ้นอยู่กับบุคคลคนหนึ่งที่มีอำนาจในการพิพาทหรือปฏิเสธสิ่งต่างๆภายในรัฐได้อย่างชอบธรรม เช่น ระบบสมบูรณาญาสิทธิราช เป็นต้น ขันติธรรมทางการเมืองในปัจจุบันนั้น เป็นเรื่องเกี่ยวกับการเคารพในสิทธิส่วนบุคคล, อำนาจที่แยกกันระหว่างอาณาจักรกับศาสนจักร, การเคารพในหลักสิทธิมนุษยชน

ในที่นี้ จะได้พูดถึงขันติธรรมเชิงการเมืองตามแนวคิด 2 แนวคิด ได้แก่ 1) แนวคิดเสรีนิยมทางการเมืองของ John Rawls ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นแนวคิดหลักอยู่ในสังคมโลกปัจจุบัน ทั้งในสหรัฐอเมริกาและสหประชาชาติ และ 2) แนวคิดการเมืองแห่งการให้อภัย ของ รศ.ดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ซึ่งเป็นการเสนอทางเลือกในการมีขันติธรรมเชิงการเมือง สำหรับสังคมการเมืองที่ผ่านอดีตอันเต็มไปด้วยบาดแผลและความเจ็บปวด

John Rawls กับเสรีนิยมทางการเมือง (Political Liberalism)

นักคิดที่มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อความคิดเรื่องขันติธรรมทางการเมืองในศตวรรษที่ 20 คือ John Rawls (1921-2000) จากผลงานของเขาเรื่อง "Theory of Justice" (1971) และเรื่อง "Political Liberalism" (1995) Rawls พยายามทำให้หลักการทางการเมืองว่าด้วยขันติธรรมของเขาปราศจากอคติของคุณค่าเชิงศีลธรรม เขาเสนอขันติธรรมในเชิงปฏิบัติที่ให้เกิดความเป็นเอกภาพทางการเมืองและในฐานะเป็นความยุติธรรมท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายของปัจเจกบุคคล

ความคิดเรื่องขันติธรรมเชิงการเมืองเริ่มตั้งประเด็นตรงจุดที่ว่า **ปัจเจกชนที่แตกต่างหลากหลายนั้นจะมีขันติธรรมต่อผู้อื่นเมื่อมีการพัฒนาสิ่งที่ Rawls เรียกว่า "ฉันทามติที่สอดคล้องกัน" (overlapping consensus)** ขึ้น กล่าวคือ ปัจเจกชนหรือกลุ่มต่างๆซึ่งมีฐานคิดเชิงอภิปรายนานาชาตินั้น จะสามารถค้นหาเหตุผลต่างๆที่สามารถทำให้ตกลงกันได้ถึงหลักการที่แน่นอนเกี่ยวกับความยุติธรรม ซึ่งก็จะมีหลักขันติธรรมประกอบอยู่ด้วย เพราะเมื่อตกลงกันได้ ย่อมต้องมีขันติธรรมต่อกันหรือต้อง "ทนกันได้" ไปตามข้อตกลงด้วยเช่นกัน ทั้งนี้เพื่อให้สามารถแก้ไขปัญหาความแตกต่างระหว่างกันในเชิงปฏิบัติได้ ตัวอย่างเช่น ความคิดเรื่องพันธสัญญา (social contract) ของ Hobbes ในฐานะเป็นสนธิสัญญาสันติภาพ ในงานเรื่อง Leviathan (1651) Hobbes เสนอว่าปัจเจกชนที่แตกต่างหลากหลายในสภาวะธรรมชาติ (state of nature) ได้ทำหั้นกันและกันในสงครามต่าง ๆ นานา สงครามเหล่านี้ทำให้ผู้คนยากเข็ญและในที่สุดพวกเขาจึงยอมสละอำนาจในการทำสงคราม แล้วร่วมกันร่างพันธสัญญาต่อกัน เป็นต้น ความคิดเรื่อง "ฉันทามติที่สอดคล้องกัน" ในกิจการระหว่างประเทศนั้น ปรากฏเด่นชัดในการทำงานขององค์การระหว่างประเทศอย่างสหประชาชาติด้วยเช่นกัน

ในงาน "Justice as Fairness" นั้น Rawls พยายามไม่พูดถึงข้อดีของแนวคิดเรื่องความดีแต่ละประเภท เขายืนยันว่าหลักการความยุติธรรมนั้น เป็นหลักการเชิงการเมือง ไม่ใช่หลักการเชิงศีลธรรม และอยู่บนฐานของสิ่งที่เขาเรียกว่า "พหุนิยมที่เข้าใจกันได้" (reasonable pluralism) กล่าวคือ หลักขันติธรรมจะได้รับความเห็นชอบจากผู้คนที่แตกต่างกัน เพราะแม้จะมีความแตกต่างหลากหลาย แต่ก็ดูจะสามารถหาข้อตกลงหรือเหตุผลที่ทำให้เกิดความเข้าใจร่วมกันได้ ในทำนองเดียวกัน เนื่องด้วยฐานคิดแบบปฏิบัตินิยม ในงานสำคัญเรื่อง

“Political Liberalism” ของ Rawls นั้น เขาจึงเน้นสนใจไปที่ปัญหาความหลากหลายของผู้คน มากกว่าสนใจทฤษฎีเชิงอภิปรายที่สูงกว่า

สำหรับ Rawls แล้ว ภารกิจทางการเมืองในเชิงปฏิบัติ คือ การสร้างความร่วมมือระหว่างลัทธิค้ำสอนเหล่านี้ให้เข้ากันได้ โดยที่รัฐควรจะระงับบทบาทของตนเองในการเข้าไปร่วมโต้เถียงว่าลัทธิค้ำสอนใดดีกว่ากัน ไม่ว่าจะเป็นในมิติเชิงศีลธรรม, เชิงญาณวิทยา, หรือเชิงอภิปรายก็ตาม เพราะการร่วมโต้เถียงนี้จะทำให้รัฐสูญเสียความเป็นกลางท่ามกลางความหลากหลายไป อย่างไรก็ตาม โดยที่ Rawls นิยามรัฐที่มีความเป็นกลางว่าเป็นเรื่องทางการเมือง เขาจึงเห็นว่าแนวคิดพหุนิยมที่เข้ากันได้ของเขานั้น แตกต่างจากลัทธิการล็งเลสงสัยเชิงปรัชญา

Rawls ไม่ได้แสดงจุดยืนว่ามีการจัดแจงทางการเมืองที่ดีที่สุด แม้ว่าการจัดแจงทางการเมืองที่ดีที่สุดอาจเป็นไปได้ โดยการสนใจว่าในเชิงปฏิบัติแล้ว มีการเมืองแบบใดที่เป็นไปได้ท่ามกลางความหลากหลาย แม้ว่าความคิดเรื่องฉันทมติเชิงการเมืองของ Rawls พยายามเลี่ยงปัญหาการล็งเลสงสัยและสัมพัทธนิยม แต่ถึงที่สุดแล้ว ดูเหมือนว่าสำหรับขั้นศีลธรรมเชิงการเมือง มีคุณค่าเพียงหนึ่งเรื่องเท่านั้น ที่ไม่สามารถเป็นเรื่องสัมพัทธ์ได้ คือ การมีขั้นศีลธรรมหรือการอยู่ร่วมกันอย่างสันตินั้นเอง ทั้งนี้โดยมีคำอธิบายรองรับในเชิงปฏิบัติมาจากประสบการณ์ในอดีตที่เห็นความจำเป็นของการอยู่ร่วมกันอย่างสันติท่ามกลางคนกลุ่มต่างๆที่ไม่สามารถหาฉันทมติร่วมกันได้ว่าอะไรคือความดี

อย่างไรก็ตาม Fiala กล่าวว่า ขั้นศีลธรรมเชิงการเมืองแนวปฏิบัตินิยม (pragmatism) นี้ มีปัญหาสำคัญ 2 ประการ *ประการแรก* คือ ขั้นศีลธรรมเชิงการเมืองของ Rawls เป็นขั้นศีลธรรมที่ขาดมิติทางอภิปราย เนื่องจากความยุติธรรมและขั้นศีลธรรมกลายเป็นเพียงพันธสัญญาที่ “ตกลงร่วมกัน” ได้ระหว่างผู้คนที่มีความเชื่อต่างกัน เพื่อไม่ก่อให้เกิดสงครามอีกต่อไป ทั้งนี้โดยมีรัฐเป็นกรรมการกลางที่ปราศจากอคติ ดังนั้น มันจึงไม่มีหลักการขั้นศีลธรรมที่มีรากฐานมาจากอภิปราย และทำให้ขั้นศีลธรรมเชิงการเมืองแนวนี้ ไม่สามารถหนีพ้นปัญหาสัมพัทธนิยมเหมือนขั้นศีลธรรมชนิดอื่นๆที่ประสบได้เช่นกัน เพราะขั้นศีลธรรมแนวนี้กลายเป็นการตกลงกันได้บนฐานความพึงพอใจร่วมกันของผู้คนที่แตกต่างกันหลากหลาย

ปัญหาดังกล่าวนี้จะชัดเจนขึ้น เมื่อพิจารณาเสรีนิยมทางการเมืองในระดับนานาชาติตามวัตถุประสงค์หนึ่งของ Rawls กล่าวคือ เรื่องการสร้างระบอบสิทธิมนุษยชนระดับโลก ซึ่งถือว่าจะทำให้เกิดรัฐที่มีขั้นศีลธรรมเชิงการเมือง และการเรียกร้องรัฐที่มีความละเอียดอ่อนต่อประเด็นเรื่องสิทธิชนกลุ่มน้อย สิทธิมนุษยชนแต่เดิมนั้นคือการปกป้องขั้นพื้นฐานต่อการใช้อำนาจรัฐเกินขอบเขต แต่หากมองผ่านแนวคิดเสรีนิยมทางการเมืองของ Rawls แล้ว สิทธิมนุษยชนก็จะกลับกลายเป็นเพียงผลลัพธ์ของฉันทมติทางการเมืองที่สอดคล้องกันเท่านั้น นี่ทำให้สิทธิมนุษยชน เช่น สิทธิการปกครองตนเอง ซึ่งเป็นรูปแบบพื้นฐานของขั้นศีลธรรมเชิงศีลธรรมด้วย เป็นต้น ไม่ใช่สิ่งที่รัฐต้องส่งเสริมให้มีขึ้นโดยพื้นฐานอยู่แล้ว แต่สิทธิมนุษยชนกลายเป็นเงื่อนไขเพื่อให้เกิดการตกลงทางการเมืองได้

ประการที่สอง ปัญหาของเสรีนิยมทางการเมืองจะยุ่งยากขึ้นอีก เมื่อพิจารณาถึงปัญหาสิทธิกลุ่มชน (group rights) ทั้งในระดับการเมืองภายในประเทศและการเมืองระหว่างประเทศ ความคิดเรื่องขั้นศีลธรรมต่อวิถีปฏิบัติและอัตลักษณ์ของกลุ่มต่างๆจะยกย่อนขึ้น เมื่อองค์การทางการเมืองที่ใหญ่กว่าต้องมีขั้นศีลธรรมต่อกลุ่มที่ไม่มีขั้นศีลธรรม เมื่อรัฐบาลที่มีขั้นศีลธรรมต้องเผชิญกับชนกลุ่มน้อยที่สนับสนุนความรุนแรง, การเลือกปฏิบัติ และการกระทำที่ไม่มีขั้นศีลธรรมแบบอื่นๆ ชนกลุ่มน้อยนี้ยังไม่มีขั้นศีลธรรมต่อสมาชิกของตน, ต่อสังคมเสรีที่กลุ่มตนอาศัยอยู่, ต่อองค์การระหว่างประเทศที่สนับสนุนเรื่องขั้นศีลธรรมให้เกิดมีทั่วโลก

ในที่นี้ ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตเป็นปัญหาอีกเล็กน้อยต่อแนวคิดของ John Rawls เรื่องความเป็นกลางของรัฐ *ประการแรก* ในความเป็นจริงแล้ว รัฐจะสามารถเป็นกลางได้จริงหรือ? เพราะในยุคนี้ เราจะปรากฏว่ารัฐเข้าไปพัวพันเป็นคู่กรณีต่อคดีพิพาทต่างๆกับประชาชนเป็นจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ *ประการที่สอง* ยังมีอีกหลายครั้งที่รัฐได้อำนาจหลักการเรื่องเป็นกลาง จนกระทั่งจะนิ่งเฉยต่อความไม่เป็นธรรมต่างๆที่เกิดขึ้นภายในรัฐนั้นๆ ทำให้ดูราวกับว่าความเป็นกลางของรัฐ กลายเป็นการทำให้รัฐทำตัวเป็นผู้ไม่ยินดียินร้ายต่อสิ่งใดๆ หาใช่เป็นผู้ขึ้นดีธรรมไม่ หรือหากเรียกในภาษาของอาจารย์วอร์คัตต์ มัทธโรบิล แห่งคณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย แล้ว สิ่งของรัฐอ้างได้กลายเป็น “ความเป็นกลางตกขอบ” ไปแทน

แนวคิดเสรีนิยมทางการเมืองนับว่าประสบความสำเร็จไม่น้อย ทั้งนี้อาจเห็นได้จากความคิดเรื่องรัฐที่มีความเป็นกลางและความคิดเรื่องฉันทามติทางการเมืองว่าด้วยความจำเป็นของชนดิธรรมนั้น ได้ค่อยๆปรากฏชัดเจนมากขึ้นในกฎหมายรัฐธรรมนูญแห่งสหรัฐอเมริกา และในกฎหมายระหว่างประเทศของสหประชาชาติ เช่น คำประกาศสิทธิมนุษยชน ในมาตราที่ 26 กล่าวอย่างชัดเจนว่า การศึกษาเป็นสิทธิสากล และการศึกษาคควรเป็นไปเพื่อ “ส่งเสริมความเข้าใจ, ชนดิธรรม, และมิตรภาพในทุกๆกลุ่มชนชาติ, กลุ่มสีผิว-ชาติพันธุ์, และกลุ่มทางศาสนา” อย่างไรก็ตาม Fiala เห็นว่าปัจจุบัน สังคมโลกยังห่างไกลจากการทำให้ความคิดเรื่องการมีชนดิธรรมระหว่างชุมชนนานาชาติปรากฏขึ้นได้อย่างชัดเจน สำหรับ Fiala นั้น สิ่งที่เขาจะเห็นได้ คือ ความคิดเรื่องชนดิธรรมเชิงการเมืองพอจะประสบความสำเร็จอยู่บ้างในประเทศอย่างสหรัฐอเมริกาและประเทศตะวันตกอื่นๆ

อย่างไรก็ตาม Michael Sandel ได้วิจารณ์ความสำเร็จดังกล่าว ไว้ในงานเรื่อง “Democracy’s Discontent” (1998)²² ว่าทำที่ชนดิธรรมของสิ่งที่เขาเรียกว่า “สาธารณรัฐเชิงระเบียบการ” (the procedural republic) ต้องวางอยู่บนฐานทฤษฎีทางศีลธรรมที่ลึกซึ้งกว่านี้ หากไม่มีฐานศีลธรรมดังกล่าวแล้ว ในที่สุด รัฐที่มีความเป็นกลางอย่างชนดิธรรมจะหลุดลอยจากศีลธรรมในชีวิตของปัจเจกชน กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ รัฐที่มีความเป็นกลางตามแนวชนดิธรรมทางการเมืองแบบของ Rawls นี้ ในที่สุดจะกลายเป็นธำรงชนดิธรรมไว้ในระดับ “แค่พอเป็นพิธี” หรือ “ตามระเบียบการ” ที่ตกลงกันได้ Sandel เสนอสวนทางกับ Rawls และพัฒนาการปัจจุบันของกฎหมายรัฐธรรมนูญว่า ถึงที่สุดแล้ว แนวทางแบบเสรีนิยมทางการเมืองไม่สามารถทำให้เกิดข้อผูกมัดอย่างหนักแน่นว่าปัจเจกบุคคลโดยส่วนใหญ่ นั้น สามารถมีหลักศาสนาอันลึกซึ้งกันตนเองได้ Rawls เองก็ยอมรับว่าความคิดเรื่องฉันทามติที่สอดคล้องกันของเขานั้น จะเป็นไปได้ ก็เฉพาะบนสมมติฐานศรัทธาต่ออัลทิดิคำสอนของแต่ละบุคคลค่อนข้างอ่อนแอ ในที่นี้ ปัญหาจึงปรากฏขึ้นมาว่าข้อเรียกร้องต่อการมีชนดิธรรมนั้น ดูเบาอำนาจของศรัทธาส่วนบุคคลว่าจะสามารถ “ทนกันได้” จริงดังหวัง

นอกจากนี้ ปัญหาอีกประการหนึ่งสำหรับชนดิธรรมเชิงการเมือง คือ ข้อที่ว่าธรรมชาติของ “ความเป็นส่วนตัว” (privacy) คืออย่างไร? ในขณะที่ชนดิธรรมเชิงศีลธรรมเห็นว่ากิจกรรมส่วนตัวหลายอย่างที่เป็นเรื่องเฉพาะในระดับปัจเจกบุคคล *มีอยู่จริง* และรัฐไม่มีข้ออ้างใดๆที่จะเข้าไปแทรกแซงกิจกรรมส่วนบุคคลเหล่านี้ แต่ชนดิธรรมเชิงการเมืองกลับไม่สามารถลากเส้นแบ่งที่ชัดเจนระหว่างความเป็นส่วนตัวกับความเป็นสาธารณะให้ชัดเจนได้ในเชิงอภิปราย เพราะสำหรับชนดิธรรมเชิงการเมืองแล้ว ปริมาณส่วนตัวจะถูกนิยามได้อย่างชัดเจนก็โดยกระบวนการสร้างฉันทามติทางการเมืองเท่านั้น ดังนั้น จึงเป็นไปได้อย่างยิ่งที่หลักการเสรีนิยมทางการเมืองและหลักแห่งชนดิธรรมจะถูกละเมิดได้ง่ายๆ หากมีความเปลี่ยนแปลงใดๆในฉันทามติทางการเมืองเกี่ยวกับเรื่องนี้ ชนดิธรรมเชิงการเมืองพยายามหลีกเลี่ยงมิติเชิงศีลธรรมมาโดยตลอด และสนใจเพียงมิติเชิงปฏิบัตินิยมและเชิงการเมืองเท่านั้น และเมื่อถึงที่สุดแล้ว เสรีนิยมทางการเมืองยังคงเผชิญกับปัญหาเชิงอภิปรายอยู่ดี เพราะหากไม่มีฐานทางอภิปรายสำหรับเรื่องความเป็นส่วนตัวแล้ว ย่อมไม่มีความชัดเจนใดๆว่าชนดิธรรมแบบเสรีนิยมจะมีชนดิธรรมบนพื้นฐานอะไร

การเมืองแห่งการให้อภัย (Politic of Forgiveness)

นอกจากการพูดถึงขั้นตอนธรรมเชิงการเมืองแบบ “กันไว้ก่อน” ดังแนวคิดของ John Rawls แล้ว หากพิจารณาโศกนาฏกรรม ความเจ็บปวด และความทุกข์ทรมานในกัมพูชา รัวันดา ปาเลสไตน์ พม่า หรือสังคมไทยเอง ที่ได้ผ่านประสบการณ์ความรุนแรงอย่างมากมายในรอบ 30-40 ปีที่ผ่านมา เราคงต้องหันมาพิจารณาเรื่อง “การให้อภัย” (forgiveness) ต่อความรุนแรงที่ได้กระทำผ่านๆมากันอย่างจริงจังอีกด้วย ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ เสนอว่าการให้อภัยจะต้องไม่ถูกพิจารณาในฐานะเป็นเพียงข้อกำหนดทางศีลธรรม (moral imperative) เท่านั้น แต่ต้องไปถึงระดับสิ่งจำเป็นทางการเมือง (political necessity) ที่ทำให้สังคมดำรงอยู่ร่วมกันต่อไปได้ ซึ่งชัยวัฒน์เรียกว่า “การเมืองแห่งการให้อภัย” (politics of forgiveness) หรือ “อภัยวิถี”²³ แม้การให้อภัยนี้ดูเหมือนจะมีจุดเน้นอยู่ที่เหยื่อแห่งความรุนแรงเป็นสำคัญ แต่จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ หากขาดซึ่งบทบาทของผู้กระทำความรุนแรงและความเข้าใจของคนในสังคมโดยรวมด้วยเช่นกัน การเมืองแห่งการให้อภัยนี้เกี่ยวข้องกับเรื่องสำคัญ 3 ประการ²⁴ ได้แก่ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ, เวลาและความทรงจำ, และความยุติธรรม

ประการแรก ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ชัยวัฒน์เสนอว่า การให้อภัยไม่อาจเกิดขึ้นได้อย่างมีความหมาย หากผู้ให้อภัย/เหยื่อยังอยู่ในสถานะด้อยอำนาจกว่า ต่อเมื่อปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้เสมอกันแล้ว ผู้ให้อภัยหรือผู้ถูกกระทำก็อยู่ในฐานะที่จะเป็นผู้กระทำการ (active actor) ในการ “ให้อภัย” หรือ “ไม่ให้อภัย” ผู้ก่อความรุนแรงต่อตนได้ ซึ่งก็จะยิ่งเป็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้อย่างชนิดเข้มข้นถนอกรากยิ่งกว่าการแก้แค้นด้วยความรุนแรงอีกด้วย แม้การแก้แค้นจะเป็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจอย่างหนึ่ง แต่วิธีการแก้แค้นและใช้ความรุนแรงนี้ มีปัญหา 2 ประการ คือ (1) ทำให้เหยื่อกลายเป็นสิ่งที่ตัวเหยื่อเองเคยเกลียดชัง (we-become-what-we-hate-syndrome) (2) วงจรแห่งการทำลายและความเป็นศัตรูดำเนินไปไม่รู้จบ แต่การให้อภัยนั้น เป็นการทะลวงกรอบความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบเดิม ๆ สู่ความสัมพันธ์อย่างใหม่ เกิดการรับรู้และอารมณ์อย่างใหม่ต่อคู่ขัดแย้ง ไม่มองเขาเป็นศัตรูอีกต่อไป

ประการที่สอง เวลาและความทรงจำ เรื่องนี้เกี่ยวข้องกับเสรีภาพในการเลือกจดจำและกระทำการบางอย่างของมนุษย์ จุดที่สำคัญมากอย่างหนึ่งที่ต้องทำความเข้าใจกันก่อนเลย คือ การให้อภัยไม่ใช่ “การลืม” ทั้งนี้เพราะเป็นเรื่องยากมากที่จะให้มนุษย์ลืมบาดแผลจากโศกนาฏกรรมที่เคยถูกกระทำมา ที่สำคัญ คนที่หลงลืมไปแล้ว ไม่อาจเป็นคนที่ให้อภัยแก่ใครได้เลย มีแต่คนที่จำอดีตได้เท่านั้นจึงจะสามารถให้อภัยได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เงื่อนไขสำคัญสำหรับการให้อภัยอย่างมีความหมายนั้น ไม่ใช่การลืม แต่เป็นความทรงจำต่างหาก เพราะฉะนั้น คำกล่าวที่ว่า “จงให้อภัยและลืมเสีย” (forgive and forget) จึงไม่ถูกต้อง ที่ถูกต้องคือ “จำเอาไว้และให้อภัย” (remember and forgive) ต่างหาก

ในการที่จะ “จำเอาไว้และให้อภัย” ได้นั้น เหยื่อต้องไม่ตกอยู่ในกรงขังแห่งความทรงจำอันขมขื่น จะทำเช่นนั้นได้ ชัยวัฒน์เห็นว่าเราต้องทำความเข้าใจแนวคิด “เวลาแห่งตัวตน” (self time) กล่าวคือ เวลาของมนุษย์แต่ละคนไม่ได้เป็นเส้นตรงจากอดีต สู่ปัจจุบัน และสู่ออนาคต แต่ชีวิตมนุษย์ผูกพันกับเวลาทั้งอดีต ปัจจุบัน และอนาคตไปพร้อมๆกัน แม้มนุษย์จะดำรงตนอยู่ในปัจจุบัน แต่สัมพันธ์กับอดีตผ่านความทรงจำ (memory) และคิดถึงอนาคตผ่านความใฝ่ฝัน (aspiration) และคำสัญญา (promise) ชีวิตที่ปรกติหรือการทำให้ชีวิตสู่ภาวะปรกติด้วยการให้อภัยนั้น คือ การปล่อยให้เวลาทั้งอดีตและอนาคตเคลื่อนผ่านตัวตนเพื่อให้ความหมายกับปัจจุบันตามธรรมชาติ โดยไม่กอดแอมอยู่กับอดีตอันเต็มไปด้วยบาดแผลหรือจมดิ่งอยู่กับความใฝ่ฝันอันบรรเจิดแห่งอนาคต การปลดปล่อยตนเองจากพันธนาการแห่งความทรงจำที่เต็มไปด้วยบาดแผล (traumatic memory) คือ การปล่อยให้ความทรงจำในอดีตผ่านเข้ามาในปัจจุบันอย่างอิสระ แต่ไม่ปล่อยให้ความทรงจำนั้นแข็งตัวจนกลายเป็นปรากฏการณ์ให้ชีวิตปรกติในปัจจุบันเป็นไปได้ และทำให้เราสูญเสียกระทั่งเวลาใน

ปัจจุบันไปซ้ำอีก เพราะปัจจุบันของเขาจะถูกฉาบด้วยความทรงจำอันเต็มไปด้วยบาดแผล และทำให้การดำเนินชีวิตในปัจจุบันเป็นเพียงการตอกย้ำอดีต (repetition) ดังนั้น การให้อภัยก็จะมิใช่หมายถึงการลืมอดีต แต่เป็นการอยู่กับอดีตอย่างเป็นธรรมชาติ และด้วยพลังแห่งความทรงจำที่อิสระเสรี

ประการที่สาม ความยุติธรรม Aristotle เคยกล่าวไว้ว่าความยุติธรรมมีอย่างน้อย 3 แบบ ได้แก่ 1) ความยุติธรรมแบบแบ่งปันกระจายเสมอภาคกัน (distributive justice) ซึ่งใส่ใจกับความเสมอภาคระหว่างมนุษย์ 2) ความยุติธรรมแบบแก้ไขให้ถูกต้อง (corrective justice) ซึ่งเน้นความสมกันระหว่างอาชญากรรมกับการลงทัณฑ์ และ 3) ความยุติธรรมในการแลกเปลี่ยน (justice in exchange) ซึ่งหมายถึงความสมกันระหว่างสิ่งของที่แลกเปลี่ยนกัน โดยทั่วไปที่มักเข้าใจว่าการแก้แค้นคือความยุติธรรม เพราะคิดบนฐานความยุติธรรมแบบแก้ไขให้ถูกต้อง แต่ปัญหาของความยุติธรรมลักษณะนี้คือเป็นการทำให้วงจรความรุนแรงดำเนินต่อไปไม่สิ้นสุดและได้ความพึงพอใจชั่วคราว

ในการคิดเรื่องการเมืองแห่งการให้อภัยนี้ ชัยวัฒน์ได้เสนอความยุติธรรมเพิ่มขึ้นอีกแบบ คือ **ความยุติธรรมที่มีผลในทางการเปลี่ยนแปลง (transformative justice)** ซึ่งเป็นความยุติธรรมชนิดก่อกำเนิดและดำเนินไปคู่กับการให้อภัย กล่าวคือ เมื่อจัดวางความสัมพันธ์กับบาดแผลในอดีตผ่านความทรงจำอิสระ (ไม่ใช่การลืม) และปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจแล้ว การให้อภัยจะเป็นการเปิดพื้นที่ความสัมพันธ์ระหว่างคู่กรณีขึ้นใหม่ โดยไม่ใช่ในฐานะศัตรู แต่เป็นผู้ให้อภัยและผู้ได้รับการให้อภัย พื้นที่นี้เป็นพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรม (social-cultural space) ที่มีลักษณะปลายเปิด (open-ended) และมองไปสู่อนาคต (future-oriented) ที่สำคัญคือบนพื้นที่ดังกล่าวนี้ ความยุติธรรมและความเสมอภาคในความสัมพันธ์ระหว่างกันจะมีได้เกิดขึ้นทันทีทันใด แต่จะค่อยๆ คลี่คลายออกมาผ่านการปะทะสัมพันธ์ของทั้งสองฝ่าย

กล่าวโดยสรุปแล้ว การให้อภัยหรืออภัยวิธีนั้นเป็นทางการเมือง (political things) มีความเป็นการเมือง (the political) ในตัวเอง เพราะการเมือง คือ การหาวิธีอยู่ด้วยกันท่ามกลางความไม่ยุติธรรม, ความขัดแย้ง, และความรุนแรง และที่สำคัญ อภัยวิธีเป็นความจำเป็นทางการเมือง (political necessity) สำหรับสังคมการเมืองที่ผ่านอดีตแห่งบาดแผลมาด้วยกัน และไม่ประสงค์จะอยู่ด้วยกันต่อไปอย่างเป็นศัตรูกัน เพราะการดำรงอยู่ของสถาบันการเมืองเปรียบเสมือนคำสัญญาเพื่อสร้างความแน่นอนในอนาคต และทำให้มนุษย์ดำรงอยู่กับสิ่งที่หวนคืนมาไม่ได้ในอดีต

การเมืองแห่งการให้อภัยของชัยวัฒน์นี้ มีความแตกต่างที่น่าสนใจเมื่อเทียบกับเสรีนิยมทางการเมืองของ Rawls อย่างน้อย 2 ประการ *ประการแรก* คือ เสรีนิยมทางการเมืองค่อนข้างเน้นหลักการให้คู่ขัดแย้งสามารถตกลงกันได้เพื่อให้เกิดสันติธรรม ในขณะที่การเมืองแห่งการให้อภัยนั้น แม้จะพูดถึงการสร้างอนาคตร่วมกันผ่านคำสัญญา (ทำนองเดียวกับ “ฉันทามติที่สองคล้องกัน” คือ ตกลงกันได้) แต่ก็มีผลละเอียดย้อนมากกว่าต่อความรู้สึกและความเป็นไปของชีวิตที่เหลืออยู่จากความรุนแรงทางการเมืองว่าจะมีทางเลือกในการจัดการตนเองได้อย่างไร *ประการที่สอง* การเมืองแห่งการให้อภัยมิได้มุ่งเน้นที่ตัวรัฐหรือตัวผู้มีอำนาจหรือตัวผู้กระทำความรุนแรงเป็นหลัก แต่มุ่งเน้นที่ตัวเหยื่อหรือผู้ถูกกระทำ ทั้งที่เป็นการถูกกระทำจากอำนาจรัฐหรืออำนาจอื่นก็ตาม ในฐานะที่เหยื่อก็เป็น “ผู้มีอำนาจ” อีกแบบหนึ่งในการเลือกที่จะกระทำการโต้ตอบความรุนแรงที่ตนได้รับในลักษณะใด นี่เท่ากับเป็นการพลิกบทบาทและเพิ่มอำนาจให้กับผู้ถูกกระทำได้อย่างน่าสนใจ

5. ขั้นตอนธรรมกับสถานการณ์ความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้?

จากการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องขั้นตอนธรรมทั้งในประวัติศาสตร์ และหลักปรัชญาความคิดทั้งสามมิติต่างของขั้นตอนธรรม เมื่อหันมองย้อนกลับมาที่ปรากฏการณ์ความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ของไทย ผู้เขียนตั้งคำถามต่อไปว่า “แนวคิดขั้นตอนธรรมช่วยชี้ทางความเข้าใจในการแก้ไขปัญหาความรุนแรงและการยอมรับการใช้ความรุนแรงในกรณีสามจังหวัดภาคใต้ เพื่อส่งเสริมการอยู่ร่วมกันต่อไปของสังคมไทย ได้อย่างไร?”

5.1. ขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยา

ปัญหาสำคัญอย่างหนึ่งในการทำความเข้าใจเรื่องความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ คือ ความจริงที่สลับซับซ้อนไม่สามารถเข้าใจได้ง่ายๆและครอบคลุมเพียงพอ หากไม่มีขั้นตอนธรรมเพียงพอ สิ่งที่ขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยาบอกเราในเรื่องนี้ มีอย่างน้อย 2 ประการ ได้แก่

1) ความจริงมีหลายชั้น : ปรากฏการณ์ทางตรง/เชิงโครงสร้าง/เชิงวัฒนธรรม

ปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้เริ่มมีความสลับซับซ้อนของปัญหา ที่ผ่านมามากกว่า 2 ปี นับแต่เหตุการณ์ปล้นปืนเมื่อวันที่ 4 มกราคม 2547 นั้น มีการวิเคราะห์และเสนอกรอบความเข้าใจอยู่มากมาย กระทั่งทำให้เกิดทฤษฎีความรู้ในการทำความเข้าใจปัญหาภาคใต้อยู่ไม่น้อย ในงานสัมมนา “มลาญศึกษาเพื่อความสมานฉันท์” เมื่อวันที่ 11-12 พฤษภาคม 2549 ศ.ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ ขึ้นบรรยายแทนในบทความของ ศ.ดร.เกษียร เตชะพีระ โดยแยกแยะให้เห็นว่าสังคมไทยมีคำอธิบายต่อปัญหาความรุนแรงในภาคใต้อยู่ถึง 4 ทฤษฎีด้วยกัน ได้แก่ *ทฤษฎีที่หนึ่ง* *ทฤษฎีมือที่สาม* ของฝ่ายรัฐ *ทฤษฎีที่สอง* *ทฤษฎีแบ่งแยกดินแดน* ซึ่งเป็นวาทกรรมหลักของแม่ทัพภาคที่ 4 ทุกรุ่นที่เชื่อว่ามีการแบ่งแยกดินแดนอยู่จริงในพื้นที่และพุ่งเป้าไปที่กลุ่มดังกล่าว *ทฤษฎีที่สาม* *ทฤษฎีความรุนแรงโดยรัฐ* เสนอโดยจาตุรนต์ ฉายแสง ในครั้งที่ลงพื้นที่ทำประชาคมในสามจังหวัดและได้ข้อเสนอมติ 7 ประการยื่นต่อนายกรัฐมนตรี ประเด็นหลักของทฤษฎีนี้ คือ ความรุนแรงโดยรัฐทำให้เกิดการตอบโต้ด้วยความรุนแรงจากอีกฝ่ายหนึ่งเพื่อสร้างความเป็นธรรม ดังนั้น ถ้ายุติความรุนแรงโดยรัฐได้ ความรุนแรงในพื้นที่จะหายไปมาก *ทฤษฎีที่สี่* *ทฤษฎีกบฏชาวนา* เสนอโดยตัวอาจารย์นิธิเอง ว่าปัญหาที่เกิดขึ้นนั้น ไม่ได้มาจากมีใครเป็นแกนนำที่ชัดเจน แต่เกิดจากความรู้สึกร่วมกันของชาวบ้านที่มีต่อความเปลี่ยนแปลงต่างๆจากภายนอก ที่มีต่อวิถีชีวิตของพวกเขาและที่พวกเขาไม่เข้าใจ

อ.นิธิ เสนอต่อไปว่าทฤษฎีกบฏชาวนาไม่ค่อยเป็นที่สนใจมากนัก ดังนั้น ทฤษฎีที่แพร่หลายจึงเหลืออยู่ 3 ทฤษฎี ในสามทฤษฎีนี้ แบ่งได้เป็น 2 กลุ่มใหญ่ คือ สองทฤษฎีแรกอยู่ในกลุ่ม “สายเหยี่ยว” รวมทั้งฝ่ายทหารในกอส.เองด้วย ซึ่งพุ่งเป้าไปที่ผู้ก่อความไม่สงบ สนใจแต่เรื่องเทคนิค (technique) กล่าวอีกนัยหนึ่ง ทฤษฎีของสายเหยี่ยวค่อนข้างเน้นไปที่ความรุนแรงทางตรง และพยายามใช้เทคนิคต่างๆเพื่อทำให้ความรุนแรงทางตรงหายไป สองทฤษฎีแรกนี้เป็นแนวทางการแก้ไขปัญหาของนายกษัตริย์นิธิ ส่วนทฤษฎีความรุนแรงโดยรัฐนั้น เป็นความคิดของ “สายพิราบ” พุ่งเป้าไปที่ปรากฏการณ์เชิงโครงสร้างเกี่ยวกับเศรษฐกิจ สังคม การเมืองการปกครอง กฎหมาย การศึกษา ฯลฯ ว่าเป็นตัวก่อให้เกิดความไม่เข้าใจและขัดแย้ง รวมทั้งหลายครั้งสร้างความไม่เป็นธรรมต่อคนในพื้นที่ กระทั่งปะทุออกมาเป็นความรุนแรงทางตรง ทฤษฎีนี้กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ ให้ความสนใจต่อความรุนแรงเชิงโครงสร้างนั่นเอง

นอกจากความเป็นจริงอันสืบเนื่องมาจากความรุนแรงทางตรง, ความรุนแรงเชิงโครงสร้างแล้ว ในรายงานของกอส.ก็ยังสามารถเพิ่มปัจจัยชั้นวัฒนธรรมที่ทำให้เกิดความรุนแรงขึ้นมาอีกมิติหนึ่งด้วย กล่าวคือ เรื่อง

ภาษา, ศาสนา, และประวัติศาสตร์ เช่น หลักเรื่อง “ความสะอาด” ในศาสนาอิสลามเป็นเรื่องใหญ่มากในวิถีชีวิต เพราะเกี่ยวข้องกับศาสนพิธีทั้งก่อนการละหมาด และก่อนจับต้องหรืออ่านพระคัมภีร์ มุสลิมทุกคนต้องอาบน้ำละหมาดก่อน ในขณะที่เจ้าหน้าที่รัฐไม่ได้เข้าใจเรื่องนี้ ตัวอย่างเช่น ก่อนเหตุการณ์บลิ้นปี่เมื่อ 4 มกราคม 2547 ที่โรงเรียนบางกอกพิทยาศาสตร์ อ.หนองจิก จ.ปทุมธานี ถูกค้น 2 ครั้งโดยอ้างว่านักเรียน 4 คนก่อเหตุยิงตำรวจที่ต.ตุง อ.หนองจิก ครั้งแรกเจ้าหน้าที่ 100 คนพังฝาอาคารเรียน ใส่รองเท้าเข้าตรวจค้นทุกที่รวมทั้งมัสยิด ครั้งที่สอง ได้นำสุนัขตำรวจเข้าตรวจค้นด้วย ทำให้บาบอเจ้าของโรงเรียนต้องทำการล้างปอเนาะทั้งโรงเรียนรวมทั้งบ้านบาบอ และมัสยิดด้วย เพราะตามหลักการอิสลามแล้ว สุนัข โดยเฉพาะน้ำลายสุนัขถือว่าสกปรก ดังนั้น หากปฏิบัติศาสนกิจในสถานที่ที่ไม่สะอาด ผู้ปฏิบัติก็จะได้ผลบุญด้วย การตรวจค้นด้วยวิธีการดังกล่าวของเจ้าหน้าที่ ทำให้บาบอรู้สึกหมดกำลังใจว่าทำไมถึงทำกันขนาดนี้ ทำให้รู้สึกเสียศักดิ์ศรีความเป็นมุสลิม และรู้สึกว่า “เขาไม่เชื่อเราถึงขนาดนี้เชียวหรือ” ปรากฏการณ์ความไม่เข้าใจเชิงวัฒนธรรมของเจ้าหน้าที่ทำนองนี้ยังมีอีกไม่น้อย และเกิดขึ้นอยู่เสมอ กลายเป็นปัจจัยเร่งอย่างหนึ่งที่ย้ำซ้ำความรู้สึกของคนทั่วไปในพื้นที่เช่นกัน ความไม่เข้าใจนี้คือส่วนหนึ่งของความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ที่กล่าวมานี้ ไม่ได้หมายความว่าไม่มีความจริงอยู่เลยในโลกนี้ แต่ในที่นี้เพียงแต่ต้องการกล่าวว่าความจริงในโลกนี้มีอยู่ แต่ไม่อาจเข้าถึงได้ง่ายๆ และต้องใช้ความระมัดระวังอย่างยิ่ง ไม่เหมามอง “เปลือก” ของความจริงว่าเป็น “แก่น” ของความจริงอีกด้วย

2) ความรู้ของมนุษย์ไม่เคยสมบูรณ์

จากประเด็นแรกที่ว่าความจริงในปัญหาความรุนแรงสามจังหวัดภาคใต้มีความซับซ้อนซ่อนกันอยู่หลายชั้น จนสังคมไทยเกิดทฤษฎีการเข้าใจอยู่ถึง 4 ทฤษฎีนั้น แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าเราจำเป็นต้องตระหนักว่าความรู้ของมนุษย์เรานั้น ไม่เคยสมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้แปลว่าจะใช้ความรู้ชุดไหนก็ได้ เพราะเหมือนกันหมด ไม่มีชุดใดถูกต้องที่สุดอยู่แล้ว แต่ความไม่สมบูรณ์ในความรู้ของมนุษย์นั้น ทำให้เราจำเป็นต้องอาศัยขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยา การสนทนาสองทางด้วยจิตใจที่เปิดกว้างอย่างโสกราตีส เพื่อให้เราสามารถสร้างองค์ความรู้ที่สมบูรณ์มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ เพื่อให้การแก้ไขปัญหาต่างๆ สามารถเข้าถึงและตรงกับความจริงได้มากที่สุด และจะทำให้ปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ทุเลาบรรเทาได้อย่างเห็นผลมากกว่า

อย่างไรก็ตาม แม้ขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยาบอกเราให้ระงับการใช้ความรุนแรง เพราะหลายครั้ง “เราไม่รู้จริง” ในขณะที่ทางออกของขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยาอาจไม่พ้นเรื่องที่ทำให้ความจริงนั้นปรากฏขึ้น แต่การทำให้ความจริงปรากฏต้องตระหนักควบคู่ไปกับข้อกำกับที่ว่า หลายครั้งความจริงบางมิติอาจไม่สามารถปรากฏขึ้นได้ ภายใต้เงื่อนไขบางประการ เช่น จากสถานการณ์ในพื้นที่หลายครั้งก็ไม่สามารถทำให้ความจริงปรากฏได้ เพราะผู้ที่พยายามทำให้ความจริงปรากฏนั้น อาจไม่มั่นใจในความปลอดภัยของตนเอง ดังที่มักมีคำล้อเล่นกันทั่วไปว่า “ความจริงเป็นสิ่งไม่ตาย แต่ผู้พูดความจริงอาจตายได้!!” เป็นต้น ดังนั้น การทำให้ความจริงปรากฏ จึงต้องพยายามสร้างเงื่อนไขให้ความจริงนั้นๆ สามารถปรากฏขึ้นได้อีกด้วย

ในเรื่องขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยา ซึ่งเป็นเรื่องการเข้าถึงความจริงนั้น คานธีเคยกล่าวไว้ว่าการแสวงหาสัจจะความจริงเป็นสิ่งที่อยู่ในใจมนุษย์มาช้านานแล้ว เขาตระหนักดีว่าสัจจะ ประมัตต์หรือสิ่งสูงสุดนั้น มีอาจรูได้โดยมนุษย์ที่จิตยังไม่บรรลู่ เขาจึงเตือนเราแบบเดียวกับที่ขั้นตอนธรรมเชิงญาณวิทยาพยายามบอก คือ *“เมื่อมนุษย์ไม่มีความสามารถที่จะล่วงรู้สัจจะ จึงควรมีใจกว้างรับฟังผู้ที่ต่างจากตน”* จุดที่สำคัญที่ในข้อคิดของคานธีที่เตือนสติเราในการคิดเกี่ยวกับปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ได้อย่างน่ารับฟังยิ่ง คือ คำกล่าวที่ว่า *“สัจจะไม่อนุญาตให้ใช้ความรุนแรง... เพราะมนุษย์ไม่สามารถที่จะล่วงรู้สัจจะได้”* ดังนั้นจึงไม่อยู่ในฐานะที่จะ

ลทโทษผู้ใดได้” (“It (Truth) excludes the use of violence...because man is not capable of knowing the absolute truth and therefore not competent to punish”) ²⁵

จากประเด็นทั้งเรื่อง “ความจริงมีหลายชั้น” และ “ความรู้ของมนุษย์ไม่เคยสมบูรณ์” ที่ได้จากความคิดเรื่องขันติธรรมเชิงญาณวิทยานั้น สามารถสรุปได้ดังที่ Mill เคยกล่าวไว้ถึงความซับซ้อนของความจริงและการส่งเสริมเสรีภาพทางความคิด เพื่อสร้างความรู้ให้เข้าถึงความจริงในการแก้ไขปัญหาภาคใดนั้น ว่า “แม้แต่ความเห็นที่ผิดพลาดก็ยังมีเนื้อหาส่วนที่ใช้อยู่และเป็นส่วนหนึ่งของสัจธรรมด้วย ถ้าต้องการจะรู้สัจธรรมทั้งหมด เราอาจนำสัจธรรมส่วนเสี้ยวต่างๆมาถกทอประสานกันดูได้” ในขณะที่หากเราไม่มีขันติธรรมเชิงญาณวิทยาแล้วเราจะหลงตนว่าปัญหาสามจังหวัดภาคใดนั้น “ข้าพเจ้ารู้ดีที่สุดอยู่แล้ว” จะทำให้เรากลายเป็นผู้อ้างตนเป็นผู้กุมสัจธรรม ทำให้เราขาดความสามารถในการฟังและโต้ตอบความเห็นจากฝ่ายต่างๆ เพื่อจะรู้ “ประเด็นสำคัญทั้งหมด” โดยฝ่ายต่างๆเหล่านี้ อาจได้แก่ เป็นชาวพุทธอันเป็นคนกลุ่มน้อยในพื้นที่สามจังหวัด และชาวมุสลิมในสามจังหวัด ซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยเมื่อเทียบกับคนพุทธทั้งประเทศ รวมทั้งจากเจ้าหน้าที่ภาครัฐส่วนต่างๆ ทั้งทหาร ตำรวจ และครูในพื้นที่ ข้อสำคัญจาก Mill คือ ผู้ที่อ้างตนว่ารู้ดีที่สุดเรื่องสามจังหวัดภาคใดนั้น จะกลายเป็นทำให้สัจธรรม “ไม่มีการถูกทำลาย ซึ่งย่อมทำให้สัจธรรมนั้นกลายเป็นความเชื่อชมงายอย่างหนึ่งเท่านั้น”

5.2. ขันติธรรมเชิงศีลธรรม

ขันติธรรมเชิงศีลธรรมเน้นเรื่องการทำสติกับบุคคล (agent) โดยมีคุณธรรมพื้นฐานที่เรื่องอิสราภาพในการกำกับตนเอง ซึ่งเน้นที่ความสามารถจุดธำมรงค์ความรู้สึกรู้สึกของผู้กระทำการแต่ละคน แต่ละฝ่าย รวมทั้งเราทุกคนที่อยู่นอกพื้นที่และเป็นเพียงผู้ติดตามสถานการณ์ปัญหาผ่านสื่อต่างๆ ในขณะที่เดียวกันเป็นความคิดที่ให้สติเราว่าปัญหาสามจังหวัดภาคใดนั้น เป็นปัญหาในระยะยาวที่เราไม่สามารถปิดหูปิดตา ไม่สนใจไม่รู้สึกรู้สึกยินดียินร้ายเพราะเมื่อหนายจากข่าวที่มีอยู่ทุกวัน และไม่สามารถตันทุรังความคิดบางอย่างของเรามากเกินไปได้เช่นกัน

1) แนวคิดปฏิภิกิริยาในชั้นที่หนึ่ง กับการผูกมัดกับคุณค่าที่สูงกว่าในชั้นที่สอง

จากปัญหาความย้อนแย้งเรื่อง “การปฏิเสธสองชั้น” ของขันติธรรม ข้อเสนอทางออกในการทำความเข้าใจความย้อนแย้งนี้ คือ แนวคิดปฏิภิกิริยาในชั้นที่หนึ่ง (first-order reaction) กับการผูกมัดกับคุณค่าที่สูงกว่าในชั้นที่สอง (second-order commitment) กล่าวคือ ภายใต้บริบทที่เราต้องเผชิญกับสิ่งที่เราไม่ชอบหรือรับไม่ได้ในชั้นแรก เราควรยึดหลักคิดที่ว่า “หลักการ (ในชั้นที่สอง) สำคัญหนักแน่นกว่าอารมณ์ (ในชั้นที่หนึ่ง)”

หลักคิดดังกล่าวทำให้เราเห็นได้อย่างชัดเจนว่าความเห็นจากโลกไซเบอร์ต่อกรณีจับครู 2 คนเป็นตัวประกันที่โรงเรียนบ้านกุยจิงลือปะ (ดูความเห็นที่สาม ในหัวข้อ 1. นำเรื่อง) ที่เสนอให้ใช้มาตรการขั้นเด็ดขาดนั้น สะท้อนถึงภาวะทุพพลภาพอย่างยิ่งของขันติธรรมเชิงศีลธรรม เพราะเป็นความเห็นที่โลดแล่นไปตามปฏิภิกิริยาความรู้สึกรู้สึกในชั้นที่หนึ่งของตนเองที่โกรธเมื่อได้รู้ข่าวเหตุการณ์นี้ว่า “ครูสาวผู้เสียสละทั้งสองคนที่ลงทุกลงแรงไปเสี่ยงชีวิตอยู่บริเวณล่อแหลมและเป็นอันตรายอย่างยิ่ง เพียงเพื่อ สอนหนังสือเด็กๆให้มีความรู้จะได้เติบโตไปพัฒนาประเทศต่อไป...แต่ผลที่เธอได้รับนั้น...มันสมควรแล้วหรือ ครูผู้มี ซอส์ค กับ หนังสือเรียน อยู่ในมือ กลับต้องโดนทำร้ายไม่ต่างกับไปฆ่าคนมาร้อยคน...” นอกจากนี้ ความรู้สึกที่รุนแรงนั้น ทำให้เกิดการเหมารวมความผิด ไม่มีการแยกแยะความจริงว่าคนกลุ่มใดเป็นผู้กระทำความผิด สาเหตุเบื้องหลังจริงๆแล้วมีความเป็นมาอย่างไร ทำให้กลายเป็นความหุนหันพลันแล่นที่วิ่งทะลุข้อผูกมัดในชั้นที่สองว่าด้วยมโนธรรมสำนึกเกี่ยวกับความทุกข์ยากที่จะเกิดขึ้นแก่ชาวบ้านในพื้นที่ว่าจะมีมากเพียงใดจากข้อเสนอให้ใช้มาตรการขั้นเด็ดขาดของตนเอง

ตัวอย่างของการมีขันติธรรมเชิงศีลธรรมนั้น มีมาตั้งแต่ในอดีตกระทั่งปัจจุบัน ในที่นี้ จะขอยกมา 3 ตัวอย่าง ตัวอย่างแรก อยู่ในประวัติศาสตร์อิสลาม ครั้งหนึ่ง อาลี อิบนิ อะบูตอลิบ ลูกพี่ลูกน้องและเป็นลูกเขย ศาสดาโมฮัมหมัดกล่าวแก่ศัตรูในสนามรบ หลังจากศัตรูพลาดทำถูกท่านอาลีเอาดาบจ่อคอ และศัตรูถ่มน้ำลาย

ใส่หน้าท่านอาลี เพื่อทำทนายให้ฆ่าตน ท่านอาลีโกรธมาก แต่ในที่สุดท่านก็ลดดาบลงและขยับตัวออกจากชายผู้นั้น พร้อมกับกล่าวว่า “...ขณะที่ท่านถ่มน้ำลายใส่หน้าฉันนั้น ฉันยอมรับว่ารู้สึกโกรธมากจนทำให้อารมณ์ไม่ต่ำเข้าครอบงำจนเกือบจะฟันท่านให้ตายไปในทันที หากแต่ขณะเดียวกันนั้นเอง ฉันสำนึกได้ว่าหากฉันฆ่าท่านเพื่อสนองอารมณ์โกรธของฉัน ย่อมถือว่าฉันได้กระทำบาปอย่างมหันต์ และชื่อฉันจะต้องถูกจารึกในฐานะผู้เป็นฆาตกร ไม่ใช่ในฐานะผู้ที่ปกป้องศาสนาเนื่องจากการถูกกดขี่รุกราน...ฉันไม่อาจสังหารท่านด้วยอารมณ์ไม่ต่ำเช่นนั้นได้”²⁶ ตัวอย่างนี้ แสดงให้เห็นชัดเจนว่าปฏิกิริยาเชิงอารมณ์ในชั้นแรกซึ่งเป็นการโกรธที่ถูกถ่มน้ำลายใส่หน้า ได้ถูกจุดรั้งให้ยังคิดด้วยข้อผูกมัดต่อหลักการในชั้นที่สอง ซึ่งในที่นี้คือหลักแห่งการปกป้องศาสนา

ตัวอย่างที่สองของขันติธรรมเชิงศีลธรรม มากจากประวัติศาสตร์พุทธศาสนา กล่าวคือ ครั้งหนึ่งขณะที่กองทัพกษัตริย์ศากยะและกษัตริย์โกลิยะตั้งประจัญหน้ากันเตรียมจะทำสงครามกันเนื่องด้วยสาเหตุที่ทั้งสองฝ่ายก็ล้มไปแล้วในความขัดแย้งกรณีแม่น้ำโรहिณี พระพุทธเจ้าทรงตั้งคำถามต่อกษัตริย์ทั้งสองฝ่ายว่า “ระหว่างโลหิตของกษัตริย์ และหยาดน้ำตาของอาณาประชาราษฎร์ กับน้ำที่แก่งแย่งกันอยู่ สิ่งใดจะสำคัญเหนือกว่ากัน”²⁷ เพื่อให้หวนมาตรวจสอบสาเหตุของความขัดแย้งระหว่างกัน และคุณค่าแห่งชีวิตของตนเองและของผู้อื่น ว่าสำคัญมากหรือน้อยว่าอารมณ์ศกดิ์ศรีของกษัตริย์ทั้งสองฝ่าย

กลับมาที่กรณีจิงลือปะหรือกรณีครุฑหลัง ตัวอย่างที่สามมาจากการเสวนาเรื่อง “ความรุนแรงไม่อาจตอบแทนได้ด้วยความรุนแรง” ที่จัดโดยเครือข่ายเยาวชนเพื่อสันติภาพสามจังหวัดภาคใต้ เมื่อวันที่ 31 พฤษภาคม 2549 ที่ผ่านมานี้ คุณนารี เจริญผลพิริยะ หนึ่งในคณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ ตั้งข้อสังเกตไว้ในที่ประชุมอย่างน่าสนใจว่าผู้ที่ใกล้ชิดกับผลของความรุนแรง ทั้งนางคำมี ปงกันมูล แม่ครุฑหลังและครุฑินีนาฏรวม ทั้งเหยื่อและญาติผู้สูญเสียในกรณีอื่นๆ ล้วนแต่ไม่ต้องการความรุนแรง เพราะรู้ซึ่งถึงผลเสียหายของความรุนแรงแล้ว ในขณะที่คนที่อยู่ห่างไกลออกไป มักเชยรีให้ใช้ความรุนแรง เพราะไม่ได้เป็นผู้รับผลของความรุนแรงที่จะเกิดตามมา นี้จะเห็นได้ว่า ความตระหนักซึ่งในผลกระทบของความรุนแรงที่ตนถูกกระทำมานั้น ได้กลายเป็นข้อผูกมัดในชั้นที่สองที่คอยควบคุมจุดรั้งอารมณ์ความรู้สึกของผู้สูญเสีย ไม่ให้ใช้ความรุนแรงตอบแทนความรุนแรงเช่นกัน ในขณะที่คนที่อยู่ห่างไกลออกไป ไม่มีสิ่งนี้คอยจุดรั้ง ซ้ำยังไม่มีหลักการอื่นใดคอยกำกับอีกด้วย

2) ความไม่ยินดียินร้าย, ความดันทุรัง

ในกรณีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ที่ได้กลายเป็นประเด็นในระดับประเทศ ผ่านการรายงานข่าวอย่างต่อเนื่องของสื่อมวลชนตลอด 2 ปีที่ผ่านมา ภาวะอีกชนิดที่น่ากังวลในเรื่องการไม่มีขันติธรรม นั่นคือภาวะความรู้สึกไม่ยินดียินร้าย (indifference) ที่ผู้คนเริ่มเบื่อหน่ายกับข่าวการ “ฆ่ารายวัน” และความรุนแรงที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องยาวนาน ที่สิ้นสุดและสงบเสียที จนทำให้คนทั่วไปรู้สึกไม่อยากติดตามข่าวเรื่องนี้อีกแล้ว หรือถ้าได้ยินข่าว ก็รู้สึกเฉยๆ เหมือนกับเป็นข่าวรายงานสภาพอากาศทั่วไป ความเบื่อหน่าย ซินชา ไม่ยินดียินร้ายดังกล่าวนี้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สังคมไทยเริ่มสูญเสียการมีอารมณ์ความรู้สึกอันเป็นสิ่งบ่งบอกความเชื่อมโยงระหว่างเรากับโลกรอบตัว นั้นหมายถึง สังคมไทยเริ่มสูญเสียการติดต่อทางอารมณ์กับผู้คนในพื้นที่สามจังหวัดไปด้วย นี่นำไปสู่สิ่งที่ รศ.สุริชัย หวันแก้ว เลขานุการร่วม คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ มักกล่าวเป็นประจำว่าเป็นอาการของการ “แบ่งแยกดินแดนในหัวใจของเราไปแล้ว” ความเข้าใจว่าความไม่ยินดียินร้ายเป็นคนละเรื่องกับขันติธรรมนั้น ช่วยเตือนให้เราสำนึกว่าเราต้องไม่ปล่อยให้ความอดทนอดกลั้นในการทำความเข้าใจปัญหาสามจังหวัดภาคใต้นั้น เลื่อนไกลกลายเป็นความไม่อินหนึ่งซึ่งขอบต่อความสูญเสียของเพื่อนมนุษย์ เพียงเพราะ “ไม่จบเสียที”

ตรงข้ามกับความไม่ยินดียินร้าย ในสถานการณ์ความรุนแรงใน 3 จังหวัดภาคใต้ของไทยปะทุเข้มข้นมากกว่า 2 ปี ความรุนแรงได้กระจายไปทั่วพื้นที่ เราก็ได้เห็นถึงความตันทุ้งในนโยบายและมาตรการการแก้ไขปัญหของภาครัฐที่ไม่เคยเปลี่ยนแปลงไปจากแนวคิดทฤษฎีมือที่สามและทฤษฎีแบ่งแยกดินแดน และไม่ยอมให้คนทั่วไปเกิดความรู้สึกว่ารัฐยอมจำนนหมดปัญญาต่อเหตุการณ์แล้ว ดังที่อาจารย์ชิตชนก ราธิมมูลา วิเคราะห์ไว้ว่า “ทหารเองก็รู้ว่าการส่งกองกำลังมาในพื้นที่ หรือการประกาศกฎอัยการศึก เป็นการทำลายภาพพจน์ในด้านเศรษฐกิจ เศรษฐกิจต้องทรุดลงไป แต่รู้สึกว่าจะอยู่เฉยๆไม่ได้ ต้องทำอะไรสักอย่างเพื่อแสดงให้เห็นว่าทางการไม่จำนนต่อเหตุการณ์... ทั้งๆที่รู้ว่าประชาชนส่วนหนึ่งไม่พอใจ แต่ไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากการใช้กำลังเท่านั้น โดยหวังที่จะควบคุมไม่ให้ความรุนแรงขยายต่อไป”²⁸ รวมทั้งความเห็นส่วนบุคคลจากโลกไซเบอร์ ถึงมาตรการที่รัฐควรดำเนินการต่อกรณีจิงลิปะนั้น หัวดีหัวรั้นถึงขั้นเสนอว่า “...มะเร็งต้องตัดทิ้งอย่างเดียว ให้ยาแดงทากไม่หาย ร่างกายต้องตัดแขนทิ้งเพื่อรักษาตัวไว้ ดังนั้น...จะฆ่า จะขังลิม จะไล่ออกนอกประเทศ ก็ทำไปเถอะ ขึ้นปล่อยมันไว้ สักวันมันก็...ผลิตโจรรุ่นต่อไปมาอีกเรื่อยๆ แล้วสักวัน มันจะยึดประเทศเราไปทำอาณาจักรของมัน อย่างที่มันต้องการให้เป็น...” ความตันทุ้งทั้งเชิงนโยบายและเชิงความรู้สึกส่วนบุคคลดังกล่าวนี้ นับได้ว่าไม่มีความเข้าใจอะไรมากนักต่อทางออกของปัญหาในรูปแบบอื่นๆเลย

5.3. ขันติธรรมเชิงการเมือง

การสร้างความมั่นคงสงบสุขของประเทศ ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ระหว่างผู้กระทำมืออยู่ 2 แนว ได้แก่ แนวตั้ง คือ ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาชน และแนวราบ คือ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่แตกต่างกันในรัฐนั่นเอง ในสองแนวความสัมพันธ์นี้ ความมั่นคงของประเทศขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์แนวราบระหว่างผู้คนในรัฐด้วยกันเอง มากกว่าระหว่างรัฐกับประชาชนด้วยซ้ำ²⁹ ความสัมพันธ์แนวราบในกรณีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้นั้น เป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนกลุ่มน้อยกับคนกลุ่มใหญ่ ในที่นี้ จำเป็นต้องแยกแยะให้เห็นว่ามีคนกลุ่มน้อยกับคนกลุ่มใหญ่อยู่ 2 ระดับ กล่าวคือ ในระดับประเทศ คนไทยพุทธเป็นคนกลุ่มใหญ่และคนมุสลิมเป็นคนกลุ่มน้อย ในขณะที่ในระดับพื้นที่สามจังหวัดภาคใต้นั้น คนไทยพุทธเป็นคนกลุ่มน้อยและคนมลายูมุสลิมเป็นคนกลุ่มใหญ่ การวิเคราะห์ขันติธรรมเชิงการเมืองในกรณีความรุนแรงสามจังหวัดภาคใต้ในบทความนี้จะดำเนินไปภายใต้กรอบแนวคิดนี้

1) แนวคิดเสรีนิยมทางการเมือง

สภาวะการณ์ในสามจังหวัดภาคใต้นั้น กล่าวได้ว่าความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตของพลเมือง ไม่ว่าจะคนไทยพุทธ ไทยมุสลิม เจ้าหน้าที่รัฐ หรือครูก็ตาม ก็นับวันจะลดน้อยถอยลงจนแทบไม่เหลือความมั่นคงใดๆในชีวิต และอาจกล่าวต่อไปได้ว่าพลเมืองในสามจังหวัดจึงกลับสู่สภาวะธรรมชาติ (state of nature) ที่ทุกชาติพันธุ์ ทุกหมู่เหล่า อยู่อาศัยกันเองโดยปราศจากการประกันความปลอดภัย หากกล่าวตามแนวคิดเรื่อง “ฉันทามติที่สอดคล้องกัน” ที่ว่าขันติธรรมจะเกิดขึ้นเมื่อกลุ่มที่แตกต่างกันหาข้อตกลงเกี่ยวกับเรื่องความยุติธรรมได้ เราก็ต้องกล่าวว่าขันติธรรมเชิงการเมืองในกรณีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้จะเกิดขึ้นได้ สังคมไทยต้องสร้างให้เกิดเวทีในการต่อรองและตกลงกันได้ระหว่างคนกลุ่มต่างๆในพื้นที่ทั้งพุทธและมุสลิม และระหว่างคนในพื้นที่สามจังหวัดกับอำนาจตัดสินใจจากส่วนกลางของประเทศ ดังที่รายงาน กอส. ในมาตรการให้ “สร้างภูมิคุ้มกันทางวัฒนธรรม ต่อต้านความรุนแรง” นั้น กอส.เสนอว่าจะ “เพิ่มความ ‘ทนกันได้’ หรือขันติธรรมได้ โดยให้คนส่วนน้อยและคนส่วนใหญ่ได้มีโอกาสมาพบกันในเวทีที่เป็นทางการหรือกึ่งทางการ เพื่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนทางความคิดอย่างแท้จริง” และด้วยการให้มีตัวแทนเสียงข้างน้อยอยู่อย่างเหมาะสมและเป็นธรรมในทุกเวทีและคณะกรรมการที่เกี่ยวกับการบริหารและการปกครอง³⁰

ส่วนแนวคิด “พหุนิยมที่เข้าใจกันได้” ของ Rawls นั้น ซึ่งให้เราเห็นว่าสังคมไทยในกรณีความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ นั้น จะให้มีขันติธรรมต่อกันและกันได้ เราจำเป็นต้องทำให้เอกลักษณ์ของสังคมไทยให้เน้นที่การเคารพความแตกต่างหลากหลาย ทำให้เกิดความรู้สึกว่าเมื่อนึกถึงภาพลักษณ์ของประเทศไทย ผู้คนจะนึกถึงข้อเด่นที่เคารพในความแตกต่างหลากหลาย ที่สำคัญคือมีเวทีพื้นที่ทั้งที่เป็นทางการและไม่ทางการสร้างความเข้าใจร่วมกันภายในพื้นที่ทั้งในเชิงภาษา (ไทย/มลายู), วัฒนธรรม (สมัยใหม่/พุทธ/มุสลิม, ส่วนกลาง/ท้องถิ่น) และประวัติศาสตร์ชาติไทยที่มีความเข้มแข็งเพียงพอที่จะมีที่มทางให้กับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นได้ดำรงอยู่ร่วมด้วย

2) การเมืองแห่งการให้อภัย

เหตุการณ์ก่อการร้ายถล่มตึกเวิร์ลด์เทรดเซ็นเตอร์เมื่อวันที่ 11 กันยายน 2544 หรือเหตุการณ์ 9/11 นำมาซึ่งการทำสงครามต่อต้านการก่อการร้ายของประธานาธิบดีจอร์จ บุช แห่งสหรัฐอเมริกา หลังการประกาศสงครามต่อต้านการก่อการร้าย Phyllis & Orlando Rodriguez พ่อและแม่ของเหยื่อจากการก่อการร้าย 9/11 ได้เขียนข้อความนี้ในจดหมายส่งถึงประธานาธิบดีจอร์จ บุช ดังนี้ “การโต้ตอบของท่านมิได้ทำให้เรารู้สึกดีขึ้นกับการตายของบุตรชายเรา แต่ทำให้เรารู้สึกแย่ลง ทำให้เรารู้สึกว่ารัฐบาลของเรากำลังใช้ความทรงจำของบุตรชายของเราเป็นข้ออ้างสร้างความทุกข์ทรมานให้กับพ่อแม่ลูกหลานในดินแดนอื่น... นี่ไม่ใช่เวลาที่จะทำให้เรารู้สึกดีขึ้นด้วยการไม่ทำอะไร ไม่ใช่เวลาที่จะไปรังแกใครอื่น เราวอนขอให้ท่านได้คิดว่า รัฐบาลของเราจะหาทางแก้ปัญหาการก่อการร้ายด้วยสันติได้อย่างไร หนทางนั้นจะต้องไม่ทำให้เราเสื่อมลงและหมดความเป็นมนุษย์เช่นฝ่ายผู้ก่อการร้าย”³¹

จดหมายนี้มีความน่าสนใจอย่างน้อย 2 ประการ *ประการแรก* พ่อแม่เหยื่อในเหตุการณ์นี้ นอกจากเป็นการเรียกร้องให้ “ไม่ลืม” แล้ว ยังบอกให้รัฐจัดการกับความทรงจำของบุตรชายด้วยแนวทางที่ดีกว่าการใช้เป็นข้ออ้างสร้างความทุกข์ทรมานให้กับพ่อแม่ลูกหลานในดินแดนอื่น *ประการที่สอง* ข้อเรียกร้องในจดหมายฉบับนี้นับได้ว่ามีน้ำหนักเชิงศีลธรรม (moral authority) อยู่สูง เพราะเป็นคำร้องขอจากพ่อและแม่เหยื่อคู่นี้ ผู้ซึ่งนับได้ว่าได้รับความสูญเสียมากที่สุด เจ็บปวดมากที่สุด เมื่อผนวกกับการที่พ่อและแม่เหยื่อในฐานะผู้ถูกระทำไม่ยอมให้ “ไม่ทำอะไร” และไม่ให้ “ไปรังแกใคร” นี่จึงเป็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ทำให้ผู้ถูกระทำ/ผู้ให้อภัยยังมีสถานะสูงขึ้น ไม่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของสถานการณ์การก่อการร้ายอีกด้วย *ประการที่สาม* ยิ่งน่าสนใจตรงที่พ่อแม่เหยื่อไม่ยอมให้รัฐบาลใช้หนทางที่ทำให้เสื่อมลงและหมดความเป็นมนุษย์ลงเช่นเดียวกับฝ่ายผู้ก่อการร้าย แสดงให้เห็นชัดเจนว่าพ่อแม่เหยื่อไม่ต้องการกลายเป็นสิ่งที่ตนเองเกลียดชัง

ในกรณีการทำร้ายครูที่โรงเรียนบ้านกุจิงลือปะ เมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม 2549 นั้น พิธีกรในรายการคมชัดลึกถามคุณแม่คำมี ปงกันมุล แม่ของครูจุหลิง ว่าโกรธคนที่ทำกับลูกสาวหรือไม่? คุณแม่ตอบว่า “ไม่โกรธ เพราะคิดว่าเป็นเวรกรรมของลูกเรา คนที่กระทำนี้ ถ้าจะกลับตัวเป็นคนดี แม่ก็จะสรรเสริญ” คำตอบนี้ทำให้พิธีกรถึงกับแสดงสีหน้าประหลาดใจไปชั่วครู่ การให้อภัยของคุณแม่คำมีนี้ นับว่าเป็นการเปิดพื้นที่ความสัมพันธ์ขึ้นใหม่กับคู่กรณี โดยไม่ได้เป็นไปในฐานะผู้กระทำกับผู้ถูกระทำ แต่เป็นในฐานะผู้ให้อภัยและผู้ได้รับการให้อภัย มีลักษณะปลายเปิดและมองไปสู่อนาคตร่วมกันได้

สิ่งที่คุณแม่คำมีทำยิ่งน่าสนใจขึ้นไปอีก เมื่อนักศึกษามหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย เปิดเผยในการเสวนา “ความรุนแรง ไม่อาจตอบแทนได้ด้วยความรุนแรง” ในวันที่ 31 พฤษภาคม 2549 ว่าหลังเกิดเหตุการณ์กับครูจุหลิง ชาวเชียงรายได้รวมตัวกันเพื่อพับนกระดาศให้กำลังใจครูจุหลิงให้หายเร็วๆ และในการรวมตัวกันครั้งนี้ ผู้ใหญ่บ้านที่บ้านเกิดของครูจุหลิงได้กล่าวแก่ชาวบ้านว่า “ขอให้ทุกคนให้อภัยคนที่ก่อเหตุ เพราะคนที่ก่อเหตุไม่ได้ตั้งใจ” เบื้องหลังคำพูดของผู้ใหญ่บ้านนั้น นักศึกษาคนเดียวกันเล่าว่าเป็นเพราะคุณแม่คำมีฝากให้ผู้

ใหญ่บ้านมาบอกกล่าวกับชาวบ้านเช่นนั้น เหตุการณ์กรณีกุจิงลือปะนี้ส่งผลเสียอย่างยิ่งต่อการเกิดความแตกแยกระหว่างภูมิภาค แต่การกระทำของคุณแม่คำมีนี้ แสดงให้เห็นว่าไม่ยอมปล่อยให้ความทรงจำในอดีต (อันสดใหม่) เข้าครอบงำตนเอง จนขาดสติ มองไม่เห็นถึงความโศกนาฏกรรมที่จะเกิดขึ้นกับคนในหมู่บ้านกุจิงลือปะ และคนในสามจังหวัดภาคใต้ และยิ่งนับเป็นความพยายามไม่ให้มีการ “ปิด” พื้นที่ความเข้าใจร่วมกัน และ “ปิด” พื้นที่แห่งการมุ่งไปสู่อนาคตของคนภาคเหนือกับภาคใต้ได้

เหตุการณ์ทั้งหมดนี้เป็นเพราะครูจูลิงได้เคยพาคุณแม่คำมีไปอยู่ด้วยในหมู่บ้านกุจิงลือปะเป็นเวลา 1 เดือน และเพิ่งกลับออกจากพื้นที่ก่อนเหตุการณ์นี้ได้เพียงประมาณ 1 สัปดาห์ ทำให้คุณแม่คำมีได้เห็นความจริงในพื้นที่รอบหมู่บ้านว่าชาวบ้านน่ารัก ใจดี และรักครูทั้งสองเพียงใด จึงไม่เชื่อว่าชาวบ้าน “ทั้งหมดบ้าน” ซึ่งกลายเป็นจำเลยของสังคมไปแล้วนั้น จะเป็นผู้กระทำความรุนแรงต่อครูจูลิงได้ นำเสียดายที่สื่อมวลชนในช่วงเหตุการณ์นี้ ไม่ได้นำการให้อภัยของคุณแม่คำมีนี้มารายงานเจาะลึกให้รู้กันในสัดส่วนที่เพียงพอกับความล้มเหลวของข่าวสารที่จับกระแสอารมณ์โกรธแค้นของสังคมไทยในปลายเดือนพฤษภาคมที่ผ่านมา

อาจารย์ชิตชนก ราฮิมมุลลา ในฐานะเป็นคนมุสลิมด้วยกัน เคยตั้งคำถามต่อผู้ก่อความรุนแรงจากฝ่ายชุมชนมุสลิมด้วยกันว่า *“การต่อสู้กับความไม่เป็นธรรมในสังคมที่เกิดจากฝ่ายปกครอง การต่อสู้กับคนที่ทำร้ายเรา จำเป็นไหมที่เราต้องใช้ความรุนแรงตอบโต้ เราจำเป็นไหมที่เราต้องฆ่าคนที่เขาไม่ได้ฆ่าเรา ไม่ได้ทำความผิด เพียงแต่เขามีสัญลักษณ์ของรัฐไทย คือ เครื่องแบบตำรวจทหาร เราเป็นคนชายขอบที่ถูกผลักดันให้ต้องแสดงออกด้วยความรุนแรง เราตอบโต้ด้วยความเจ็บแค้น...ถ้าเราจะต่อสู้กับความไม่ยุติธรรมในสังคม เราจะทำในรูปแบบอื่นที่ต่างจากพวกเขาได้ไหม ในสังคมมุสลิมที่มีอารยะ...เราน่าจะมีการต่อสู้ที่มีอารยะเช่นเดียวกัน...ความรุนแรงหยุดไม่ได้ถ้าฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดหรือทั้งสองฝ่ายไม่ยอมวางอาวุธ”*³² ความข้อนี้ บ่งบอกชัดเจนถึงความสมควรได้รับการให้อภัยของเจ้าหน้าที่ภาครัฐผู้ที่ไม่ได้ทำความผิด เพียงแค่มีสัญลักษณ์ของรัฐไทยเท่านั้น นอกจากนี้ อาจารย์ชิตชนก ยังเรียกร้องให้มีการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วยวิธีการที่มีใช้การแก้แค้นต่อความไม่เป็นธรรมอีกด้วย

ประเด็นที่สำคัญยิ่งของจดหมายของพ่อแม่เหยื่อเหตุการณ์ 9/11 และของอาจารย์ชิตชนก ในความเห็นของผู้เขียน คือ ขันติธรรมไม่ใช่แปลว่าไม่ทำอะไรเลยต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ทั้งสองกรณีเน้นย้ำว่าจะต้องมีทางเลือกอื่นที่ไม่ใช่การใช้ความรุนแรงในการแก้ไขปัญหา และทางเลือกนั้นคือการใช้สันติวิธีและต่อสู้กันแบบมีอารยะ

6. บทสรุป

มหาดมะ คานธี เคยกล่าวไว้ว่า *“ตาต่อตาจะทำให้ทุกคนในโลกตาบอดกันหมด”* (An eye for an eye will make the whole world blind) จากคำกล่าวนี้ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์³³ เห็นว่าความรุนแรงไม่เพียงส่งผลให้เกิดความมืดบอดในเชิงกายภาพ แต่ยังหมายถึงความมืดบอดที่ลึกซึ้งกว่าและอันตรายกว่า 4 ประการ และรายงาน กอส.³⁴ เห็นว่าความรุนแรงส่งผลอย่างน้อย 3 ประการ ผู้เขียนขอกล่าวรวมกัน คือ

1) มีตบอดต่อต้านต่อสาเหตุโครงสร้างของปัญหาที่ก่อให้เกิดความขัดแย้ง เช่น ความไม่ยุติธรรม การไม่เคารพศักดิ์ศรีซึ่งกันและกัน เป็นต้น

2) มีตบอดต่อชีวิตของผู้บริสุทธิ์อีกมากที่จะย่อยยับไป เพราะความรุนแรงที่ “ฝ่ายเรา” ใช้โต้ตอบจะบดบังเสียงร้องของผู้ได้รับทุกข์ที่ตกเป็นเหยื่อของความรุนแรง โดยเฉพาะบุตร ภรรยา และญาติมิตร

3) มีตบอดต่อทางเลือกให้หลุดพ้นออกจากวัฏจักรชั่วร้ายแห่งความรุนแรง มองไม่เห็นทางเลือกทางการเมือง เพราะผู้คนในสังคมจะตกอยู่ในผลทางอารมณ์ความรู้สึกที่ความรุนแรงก่อให้เกิดขึ้น จนยากที่จะอาศัยภูมิปัญญาหาหนทางทางการเมืองเพื่อแก้ไขปัญหา

4) มีตบอดต่อศักยภาพในการสร้างสันติของตนเอง

นอกจากนี้ คุณณารี เจริญผลพิริยะ (กอส.) เคยให้แง่คิดไว้ในการเสวนาเรื่อง “ความรุนแรง *ไม่อาจ* ตอบแทนได้ด้วยความรุนแรง” ว่า “*ไม่ว่าผู้ถูกกระทำหรือผู้กระทำล้วนเป็นเหยื่อของความรุนแรงด้วยกันทั้งนั้น ผู้ถูกกระทำนั้นเข้าใจได้ว่าเป็นเหยื่ออย่างไร ส่วนผู้กระทำความรุนแรงเป็นเหยื่อของความรุนแรงเพราะทำให้ความรุนแรงมีชีวิตต่อไปได้ บางครั้ง ความรุนแรงได้เข้าไปสิงอยู่ในตัวผู้กระทำ ทำให้ลงมือไปด้วยอารมณ์* หลังจากนั้นเมื่อความรุนแรงออกไปจากร่าง จึงค่อยร้องไห้เสียใจที่ตนได้ทำลงไป ดังนั้น ทุกฝ่ายจำเป็นต้องระวังอย่างยิ่งที่จะไม่เป็นเหยื่อของความรุนแรงโดยเป็นผู้กระทำเอง”

การตระหนักถึงความมีตบอดทั้งนี้ 4 ประการจากคำกล่าวของคานธี และการมีจินตนาการที่มองเห็นได้ว่าการกระทำต่อแต่ละฝ่ายจะเป็นการ “ให้อาหารหล่อเลี้ยงความรุนแรงให้มีชีวิตต่อไป” ได้อย่างไรดังกล่าวข้างต้น คือสิ่งที่ยิ่งตอกย้ำให้สังคมไทยต้องส่งเสริมการมีขันติธรรมอย่างยิ่ง ทั้งที่เป็นขันติธรรมเชิงญาณวิทยา ใช้ความอดทนอดกลั้นเพื่อเข้าถึงความจริงอันเป็นสาเหตุแห่งปัญหาได้อย่างครบถ้วนและรอบด้าน การมีขันติธรรมเชิงศีลธรรม มองเห็นผลกระทบที่จะตามมาจากการกระทำตามอารมณ์ชั่วแล่น และมีหลักการที่หนักแน่นในการควบคุมอารมณ์ของตน และขันติธรรมเชิงการเมือง พยายามแสวงหาหนทางทางการเมืองในการสร้างหลักประกันในการอยู่ร่วมกันบนความแตกต่างหลากหลายให้เกิดการเข้าใจกันและให้อภัยกันได้

ที่สำคัญเหลืออื่นใด คือ การที่ทำให้สังคมได้ตระหนักถึงว่า **ขันติธรรมไม่ใช่การนิ่งเฉย ไม่ยินดียินร้ายต่อความรุนแรง และความไม่เป็นธรรม** แต่ขันติธรรมเรียกร้องว่า “ความรุนแรง *ไม่อาจ* ตอบแทนได้ด้วยความรุนแรง” เมื่อไม่ยอมให้มีการใช้ความรุนแรงตอบโต้เพื่อแก้ไขปัญหาความรุนแรงแล้ว ในฐานะส่วนหนึ่งของสันติวิธี เพื่อลดความรุนแรงทั้งทางตรง, เชิงโครงสร้าง และเชิงวัฒนธรรม สิ่งที่ขันติธรรมพยายามเสนอ คือ มนุษย์มี “ทางเลือก” แบบอื่น ๆ ที่สามารถแก้ปัญหาได้ดีกว่า ก่อให้เกิดสันติภาพที่ถาวรมากกว่า กล่าวอีกนัยหนึ่ง เราต้องช่วยกันสร้างเงื่อนไขต่าง ๆ ที่ทำให้สังคมไม่รู้สึกว่ “ไม่มีทางเลือก” แล้ว นอกจากใช้ความรุนแรงเป็นทางออกของปัญหา

ปรับปรุงล่าสุด วันอังคารที่ 13 มิถุนายน พ.ศ. 2549

อ้างอิงท้ายเรื่อง

¹ ทั้งสองคำพูด มาจาก *บางกอกทูเดย์* 8-9 ตุลาคม 2548, น. 13 อ้างใน คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549) *เอาชนะความรุนแรง ด้วยพลังสมานฉันท์*, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, หน้า 108 เจริญผลพิริยะ 72

² *ผู้จัดการ*, 29 เมษายน 2547. อ้างในสุชาติ (2547:191)-เน้นโดยผู้เขียน

³ Johan Galtung, *Peace By Peaceful Means : Peace and Conflict, Development and Civilization*. (Oslo: PRIO; London: SAGE, 1996), p.196 อ้างใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *อาวุธมีชีวิต? : แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*, กรุงเทพฯ : ฟาเดียวกัน, 2546 : 49-53.

⁴ Andrew Fiala, “Toleration” in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/t/olerati.htm>; เข้าถึงเมื่อ 15/5/06

⁵ Andrew Fiala, อ้างแล้ว (หัวข้อ “Conceptual Analysis”) เข้าถึงเมื่อ 15/5/06

⁶ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2515) “ความมีใจกว้าง” ใน *ปรัชญาการเมือง*, กรุงเทพฯ : โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย น.37; และ Maurice Cranston (1968) “A Dialogue on Toleration : between John Locke and the Third Earl of Shaftesbury” in *Political Dialogue*, London : British Broadcasting Corporation, p.31

⁷ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549) *เอาชนะความรุนแรง ด้วยพลังสมานฉันท์*, กรุงเทพฯ : คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ, หน้า 93-4

⁸ Andrew Fiala, อ่างแล้ว, (หัวข้อ “Conceptual Analysis”)

⁹ อ่างใน Andrew Fiala, อ่างแล้ว, (หัวข้อ “Early History”)

¹⁰ ใน Marcuse, Herbert. “Repressive Tolerance” in Wolff, Moore, and Marcuse, eds., *A Critique of Pure Tolerance* (Boston : Beacon Press, 1969)

¹¹ งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือความเรียงเรื่อง “Two Concepts of Liberty” ในงานเรื่อง Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1069)

¹² งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือ The Open Society and its Enemies (1971)

¹³ งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือ On Toleration (1997)

¹⁴ งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือ Taking Rights Seriously (1977) และ Sovereign Virtue (2000)

¹⁵ งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือ Heyd, David, ed. *Toleration : An Elusive Virtue* (Princeton : Princeton University Press, 1996)

¹⁶ งานสำคัญเกี่ยวกับเรื่องขันติธรรม คือ Virtue, Reason, and Toleration (Edinburge : University of Edinburge Press, 1999)

¹⁷ อ่างใน Andrew Fiala, อ่างแล้ว, (หัวข้อ “Epistemological Toleration”)

¹⁸ อ่างใน Andrew Fiala, อ่างแล้ว, (หัวข้อ “Epistemological Toleration”)

¹⁹ Waldron, Jeremy. “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution” in John Horton and Susan Mendus eds., *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus* (London: Routledge, 1991). อ่างใน Andrew Fiala, อ่างแล้ว,

²⁰ King, Preston (1976), “Toleration : Philosophical Perspective” in Toleration, New York : St.Martin’s Press. p.37

²¹ สุลักษณ์ ศิวรักษ์ (2515) “ความมีใจกว้าง” ใน *ปรัชญาการเมือง*, กรุงเทพฯ : โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย น.37; และ Maurice Cranston (1968) “A Dialogue on Toleration : between John Locke and the Third Earl of Shaftesbury” in *Political Dialogue*, London : British Broadcasting Corporation, p.31

²² Sandel, Michael. *Democracy’s Discontent* (Cambridge: Harvard, 1998) อ่างใน Andrew Fiala, อ่างแล้ว,

²³ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *อภัยวิถี : มิตร/ศัตรู และการเมืองแห่งการให้อภัย*, 2543

²⁴ ชัยวัฒน์ (2543 : 30-6), อ่างแล้ว

²⁵ อ่างใน โจแอน บอนดูแรนต์ (เขียน), ไพศาล วงศ์วรวิสิทธิ์ และอนิตรา พวงสุวรรณ (แปล) *อหิงสา : อาวุธของคนกล้า*, กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2536 : 2. และอ่างใน Joan Bondurant, *Conquest of Violence : The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley and Los Angeles : University of California Press. 1965: 16.

²⁶ สุชาติ เศรษฐมาลินี, “อิสลาม : ความรุนแรงและการเมืองแห่งอภัยวิถี” ใน *ฟ้าเดียวกัน* ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 ก.ค.-ก.ย. 2547. น.195

²⁷ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “9/11, 9/20 และปริศนาของคานธี” ใน *อาวุธมีชีวิต? : แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*, กรุงเทพฯ : ฟ้าเดียวกัน, 2546 : 174-5.

²⁸ “ข้อเสนอภาคประชาชนต่อสถานการณ์ความรุนแรงในภาคใต้”, *ฟ้าเดียวกัน* ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 กรกฎาคม-กันยายน 2547 หน้า 131

²⁹ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549 : 40-1)

³⁰ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549 : 93-4)

³¹ Phyllis & Orlando Rodriguez, “Not in Our Son’s Name”, *Human Rights Solidarity*. Vol.11 No.10/11 (Oct.-Nov. 2001 : 9) อ่างในชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “9/11, 9/20 และปริศนาของคานธี” ใน *อาวุธมีชีวิต? : แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*, กรุงเทพฯ : ฟ้าเดียวกัน, 2546 : 175-6.

³² “ข้อเสนอภาคประชาชนต่อสถานการณ์ความรุนแรงในภาคใต้”, *ฟ้าเดียวกัน* ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 กรกฎาคม-กันยายน 2547 หน้า 133-4

³³ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, “9/11, 9/20 และปริศนาของคานธี” ใน *อาวุธมีชีวิต? : แนวคิดเชิงวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*, กรุงเทพฯ : ฟ้าเดียวกัน, 2546 : 174.

³⁴ คณะกรรมการอิสระเพื่อความสมานฉันท์แห่งชาติ (2549 : 63)