

ISSN 1976-8117

Muslim-Christian Encounter

Folk Islam



Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 3, Number 2, November 2010

권지윤 (다와의 방법론적 접근법으로서) 수피즘을 통한 이슬람 확장과 민속 이슬람

김아영 말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

Caleb C. Kim Jinn Possession and Uganga(Healing)among the Swahili

조희선 한국의 무슬림 정체성

Jung Nyun Kim Cho The Islamic Worldview in Its Formative Period

Book Review

이경희 아브라함 종교, 기독교와 이슬람의 대화 신학 연구

박성은 철학자들의 부소리

Muslim-Christian Encounter



Muslim-Christian Encounter

Falk Islam

Editorial Board : Chae Ok Chun, Ah Young Kim, Ahn Shin, Dudley Woodberry,

Eiko Takamizawa, Young Nam Kim

Researcher : Jung Nyun Kim Cho , Jee Yun Kwon, Kyung Hee Lee

Hyun Kyung Lee, Sung Eun Park

Design : Sun Mi kim

2010 All rights reserved,

ISSN 1976-8117

E-mail : ttcis@ttgst.ac.kr / iis@chol.com

Homepage: <http://ttcis.ttgst.ac.kr>

Tel. : 02) 570-7563

contents

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 3, Number 2, November 2010

Folk Islam

● 권두언 / 김아영

● 기획 논문

권지윤 - (다와의 방법론적 접근법으로서) 수피즘을 통한 이슬람 확장과 민속 이슬람

김아영 - 말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

Caleb C. Kim - Jinn Possession and

Uganga(Healing)among the Swahili

● 일반 논문

조희선 - 한국의 무슬림 정체성

Jung Nyun Kim Cho - The Islamic Worldview in Its Formative Period

● 서평

이경희 - 아브라함 종교, 기독교와 이슬람의 대화 신학 연구

박성은 - 철학자들의 부조리

● 이슬람 신간소개

권두언

하버드 대학에서 안네마리 쉴멜(Annemarie Schimmel), 해밀턴 기브(Sir Hamilton Gibb) 같은 이슬람의 대가들의 지도로 박사학위를 받고 파키스탄 선교사로 부임했던 전 풀러신학교 선교대학원 학장 더들리 우드베리(J. Dudley Woodberry) 박사는 그의 논문 “Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived” J. Dudley Woodberry, “Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived” in *Paradigm Shifts in Christian Witness*, eds. by Charles Van Engen, Darrell Whiteman, & J. Dudley Woodberry, (New York: Orbis, 2008). 을 시작하며 초임 선교사로 그가 경험했던 당혹스러움을 들려주고 있다.

이슬람학 박사학위 소지자로 공식 이슬람의 가르침과 관행들에 정통했던 우드베리는 파키스탄에 도착하자마자 그 지역에 파송된 대부분의 선교사들처럼 지역 사람들의 가장 중요한 관심사였던 민속 이슬람적 세계관, 혹은 살아있는 이슬람에 대해 전혀 준비가 되어있지 않음을 알고 당황했었음을 고백하고 있다. 그 중에서도 특별히 히브리어와 아랍어로 축복과 능력을 의미하는 바라카(*baraka*)에 대해 무지하였는데 이는 현지 무슬림들에게는 일상의 삶 속에서 가장 큰 관심사였다는 것이다. 그래서 사람들은 꾸란 모형을 목이나 손목에 달고 다니곤 하는데 그것들은 너무 작아서 읽을 수도 없고, 또 대다수가 문맹이어서 읽을 능력도 없었지만 그렇게 함으로써 꾸란을 통해 불운을 막고 행운을 얻기를 기원하는 행위였다는 것이다.

성경이나 꾸란에 나타난 이러한 축복과 능력은 하나님, 혹은 알라로부터 오는 것이지만 대부분의 무슬림들은 동시에 이러한 축복과 능력이 특정한 사람들, 물건

들, 혹은 고백을 통해서도 얻을 수 있다고 믿는 강력한 민속 이슬람적 세계관의 지배 속에 살아가고 있는 것이다.

이것은 비단 이미 은퇴한 선교사들이 사역할 당시의 상황만은 아니어서 현재도 아시아, 아프리카를 비롯한 대부분의 이슬람 권에서 강력한 영향력을 행사하며 무슬림들의 일상생활을 지배하는 이슬람적인 세계관이 되는 것이다.

햇불 트리니티 한국 이슬람 연구소의 저널인 Muslim-Christian Encounter의 네 번째 호의 주제는 바로 “민속 이슬람”이다. 그동안의 저널이 정통 이슬람을 이해하기 위한 연구물들이었다면 이번 호의 기획 논문들은 이러한 민속 이슬람적 세계관에 대한 이해를 돕기 위한 논문들로 이루어졌다.

이 가을 한국 교회는 젊은 그리스도인들의 지나친 신앙심이 불러 온 타 종교 기관 경내에서의 “땅 밟기”라는 행위로 또 한 번 홍역을 치르고 있다. 영적 전쟁에 대한 잘못된 이해와 무례한 방법론이 불러온 결과이다.

이번 저널을 통하여 이슬람의 또 다른 얼굴인 민속 이슬람에 대한 이해와 함께 사도 바울이 에베소서에서 강조한대로 믿음 안에 굳건히 서서, 진리를 고수하고, 사랑과 의를 행하고, 성령의 도움으로 화평의 복음을 선포함으로써 사단의 죄와 죽음의 통치에 맞서 싸우는 진정한 영적 대결, 혹은 능력 대결에 대한 이해를 바로 하는 계기가 되기를 기대한다.

햇불트리니티 한국이슬람연구소 소장 김아영

다와의 방법론적 접근법으로서 수피즘을 통한 이슬람 확장과 민속 이슬람

권지윤 *

I. 서론

II. 이슬람 다와의 방법론적 접근으로서 수피즘의 이해 : 수피즘의 역사

II-1. 수피즘의 역사

II-1-1. 수피즘의 기원

II-1-2. 정통 이슬람의 한계를 넘어선 수피즘

III. 다와의 실천으로서 수피즘의 역할

III-1. 특별한 이대(The band of people)

III-2. 수피즘의 특성 : 수피즘을 통한 이슬람 확장 요인

III-2-1. 경건성: 금욕주의

III-2-2. 대중성: 성자(Wali)사상

III-2-3. 신비성: 수피즘의 사랑개념

IV 다와의 실천으로서 수피즘의 양태: 민속이슬람

IV-1. 민속 이슬람의 영역

IV-2. 민속 이슬람의 성자숭배

IV-3. 민속 이슬람의 사당 문화

V. 나가는 말

(다와의 방법론적 접근법으로서) 수피즘을 통한 이슬람 확장과 민속 이슬람

I. 서론

필립 젠킨스(Philip Jenkins)는 그의 책 *God's Continent*에서 영국 런던 시위대의 한 여성이 “Islam—Our Religion Today, Your Religion Tomorrow.” 라는 피켓을 들고 시위대를 이끄는 모습을 묘사하면서, 이슬람이 빠른 속도로 유럽 사회에 확산되고 뿌리내리고 있다는 사실을 상기시켰다.¹ 이슬람의 빠른 성장과 확장 현상은 유럽에서만 발견되는 것은 아니다. 이슬람은 전 세계를 향하여 끊임없이 퍼져나가고, 자신들의 공동체를 견고하게 유지시키고 있다. 이제 우리는 무에진(*Mu'addin*)의 아잔(*azān*)소리를 중동이나 아시아의 전통적인 이슬람 국가뿐만 아니라 세계 어느 곳에 서도 들을 수 있게 되었다. 이러한 현상이 우리에게 보여주는 것은 이슬람은 다양성과 그 다양성을 이슬람 안으로 통합하는 역동성을 지니고 있다는 사실이다. 이 사실은 이슬람이 선교하는 종교로서 이슬람만이 가지는 독특성을 증명하는 것이다. 이슬람은 선교하는 종교다. 이슬람은 1400여년의 역사를 지나오면서, 끊임없이 그들의 종교가 새로운 역사와 환경에서 성장할 수 있도록 선교하는 활동을 멈추지 않았다. 이슬람은 이슬람 국가로 여겨지는 중동과 중앙아시아, 남부아시아에 국한되어 있지 않고, 유럽과 아시아, 아프리카 그리고 북아메리카까지 널리 확장되어 있다.² 현재 세계인구의 약 25% 정도로 추산되는 무슬림 인구비율은 끊임없는 이슬람의 선교적 열정을 잘 보여주는 예이다. 이슬람이라는 종교의 다양하고 역동적인 선교적 에토스를 설명할 수 있는 이슬람 신학적 표현을 무슬림들은 이슬람 다와 라고 말한다. 왜냐하면 다와는 내부적으로 무슬림이 진정한 무슬림 될 수 있도록 정체성을 확립하고, 외부적으로는 이슬람을 전 세계에 전파하여 세계의 이슬람화를 추구하기 때문이다. 오랜 역사의 흐름 속에서 이슬람 다와는 그 의미가 퇴색되거나, 사라지지 않고 다양하고, 역동적인 패러다임을 가지고 이슬람을 전 세계에 전파해왔다.

1. Philip Jenkins, *God's Continent* (N.Y.: Oxford University Press, 2007), p.1.

2. 김아영, “이슬람의 이해” (『햇불트리니티 한국이슬람 연구소 “이스마엘 우리의 형제” 100호 기념 강좌』, 2009), p.4.

다와의 다양하고 역동적인 패러다임을 가장 잘 보여주는 예가 이슬람 수피즘이다. 이슬람의 수피즘은 무슬림이 정치적, 군사적 힘을 가지고 비 이슬람 국가로 팽창정책을 활발히 진행했던 시기부터, 이슬람의 팽창이 더 이상 세계무대에서 지속될 수 없게 된 이후에도 멈추지 않고, 역동적으로 이슬람을 비 무슬림지역에 전파하였다. 더 나아가 수피즘은 이슬람을 전파하는 가운데, 자신들의 신학적 성향에 따라 진지한 무슬림이 되기 위해 끊임없이 자신을 이슬람이라는 종교에 헌신했다고 볼 수 있다. 따라서 수피즘은 다와의 가장 역동적인 표현 방법이다. 이와 더불어 다와의 가장 역동적인 표현 방법으로서 수피즘은 대중들 깊숙이 이슬람이 뿌리내리게 하는 역할을 하면서, 이슬람 선교의 다양성을 잘 표현하였다. 수피즘은 대중들의 영적 갈망을 채워주고, 그들의 삶의 문제로 까지 이슬람의 영역을 확대시켜, 다위를 효과적으로 실천하였다. 여기서 멈추지 않고, 수피즘의 독특한 신학적 성향은 비 이슬람 국가의 토속문화, 더 구체적으로 표현하면 거주민의 다양한 문화와 만나 이슬람적이 않은 그들의 삶과 문화 자체를 이슬람 안으로 흡수 할 수 있는 촉매제 역할을 하였다. 즉 다양한 거주민의 문화와 종교, 역사, 관습 등을 융화시켜 이슬람이라는 틀 속에서 재해석 하는 역할을 하였다. 다른 말로 설명하자면, 이슬람적이지 않은 다양한 무슬림 공동체들을 이 카테고리 안에서 설명할 수 있는 새로운 이슬람신앙의 표현을 만들어 내는 역할을 하였다. 이러한 이슬람 신앙의 새로운 표현을 민속이슬람이라 한다. 본고에서는 이슬람 선교가 다양성과 역동성이라는 패러다임으로 진행되었다는 전제를 바탕으로 이슬람 다와의 틀 안에서 수피즘의 역할과 특성을 재해석하고, 수피즘을 통한 이슬람 확장의 실질적인 현상으로 민속이슬람을 새롭게 이해하고자 한다.

II. 이슬람 확장(다와)의 방법론적 접근으로서 수피즘의 이해 : 수피즘의 역사

II-1. 수피즘의 역사

II-1-1. 수피즘의 기원

이슬람 아니 더 정확한 표현으로는 이슬람을 그 체제로 표상하는 국가 공동체는 이슬람의 예언자 무함마드 사후(632 C.E), 그의 후계자들에 의해 급격한 팽창을 가진다. 무함마드 시대에 이미 이슬람은 하나의 종교적 공동체에서 정치적, 사회적 공동체로서 성장하였으며, 아랍권역을 이슬람화 시키고자 하는 노력이 없었다고 말할 수는 없다. 본격적으로 무함마드 사후 제2대 칼리파³ 오마르('Umar b. al-Khatab)가 집권하면서 이슬람은 이라크, 페르시아, 시리아, 팔레스타인, 이집트를 정복하는 등 정치적 정복전쟁에 몰입하게 된다.⁴ 이러한 흐름은 우마이야조 시대(650-750 C. E) 압둘 말리크의 아들이자 후계자인 칼리파 알 왈리드 빈 압둘 말리크(al Walid b. 'Abd al-Malik)⁵에 의해 이어져 중앙아시아에서 북아프리카 서쪽 끝의 모로코에 이르기까지 광대한 대제국의 터전을 일궈낸다. 동으로는 인도와 중국 변경지역까지, 서로는 대서양 연안과 스페인에까지 이르는 이슬람 팽창은 9세기 초까지 거대한 대장정을 이루었다.⁶ 이러한 대장정의 기간 동안 아랍 무슬림 군이 승리하여 이슬람을 전파한 광활한 영토들에서는 '이슬람화'가 진행되었다.

이슬람화 과정과 이슬람 팽창 운동의 총체적 표현을 이슬람 신학적으로 다와(Da'wah)라고 설명할 수 있다. 이슬람 다와는 외부적으로 비 이슬람 지역을 온전한 이슬람지역으로 만들고 내부적으로 무슬림공동체, 또는 무슬림들이 진정한 무슬림이 되도록 하는 역할을 하기 때문에 초기 이슬람의 팽창과정은 이슬람 다와 실천의 한 방법으로 해석할 수 있다. 이러한 팽창 즉 신학적 표현으로 이슬람 다와의 실천은 크게 두

3. 손주영, 『교리, 사상, 역사, 이슬람』 (서울: 일조각, 2005), p77.

4. 손주영, Ibid.

5. 알 왈리드 빈 압둘 말리크(al Walid b. 'Abd al-Malik)는 703-715 AD. 까지 통치하였다.

6. 버나드 루이스, 『이슬람 1400년』 (서울: 까치, 2010), p. 24.

가지 방법론적 특징을 가진다. 그 첫 번째 방법론은 지하드를 통한 다와의 실천이다. 두 번째 방법론은 이슬람 수피운동을 통한 다와의 실천이다. 지하드와 수피운동은 그 양태와 방법론에 있어 상이함을 가지고 있지만 현실적으로 드러나는 목적에 있어 다와의 범주 즉 ‘세계의 이슬람 팽창’, ‘세계의 이슬람화’에 주요한 두 지류로 해석할 수 있다. 이 부분은 다와의 방법론으로 수피의 역할에서 더 자세히 다루어 질 것이다.

이슬람 팽창 역사의 주요한 지류이며, 현 시대에 이슬람화, 즉 다와를 실천하는 데 있어 큰 영향력을 보여주고 있는 것이 이슬람 수피즘이라고 말할 수 있다. 결과적으로 이슬람 수피즘은 아이러니하게도 수피운동가들이 정복전쟁을 통한 이슬람 팽창에 회의를 느끼고 반사회적 성향을 강하게 띄고 있었음에도 불구하고 비 이슬람지역을 전쟁이나, 충돌 또는 비 무슬림과의 가시화 된 갈등 없이 이슬람화 하여 이슬람 팽창에 가장 효과적으로 기여한 방법론이라고 표현할 수 있다.⁷

비 이슬람지역의 이슬람화에 가장 효과적인 방법이라고 표현할 수 있는 수피즘이 형성된 역사적인 시기는 이슬람의 팽창이 가장 급격하게 진행되었던 우마이야조 왕조 시대이다. 이 시기에 경건한 신자들은 세속적인 정복활동에 열중하고 있었던 당시의 정복자들이 표상하는 이슬람에 회의를 느끼게 되고, 이러한 이슬람화를 경계하고, 무함마드시대의 경건한 신앙운동을 회상하며, 이를 실천하고자 했다. 이러한 움직임으로 인하여 수피즘은 무슬림 내부에서 자생적인 욕구에 의해 정복전쟁으로 인한 무슬림의 세속화와 형식주의로부터 벗어나 교리적이기 보다 철학적이고 체험적인 신앙의 체계를 가지려는 시도로부터 출발하였다고 볼 수 있다. 다시 말해서 8세기 경 이슬람 정복 전쟁의 승리가 최고조에 이르렀던 시기에, 아랍어 수피(*suf*:양모)에 그 어원을 두고 있는 수피즘은 신비주의 경향의 초기 무슬림 고행자들이 이슬람의 세속화에 반대하여 반사회적인 성향을 띄고 거칠게 짠 양털 옷을 입고 금욕생활을 하면서 신비체험의 길을 걸은 데서 수피야(*sufiyyah*)라고 불리웠으며, 이들을 통칭 수피(*sufi*)라고 부르게 된 데서 기인한다.⁸

7. L. Poston. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. NewYork: (Oxford University Press, 1992),p.17.

8. Fazualr Rahman을 비롯한 몇몇 이슬람 학자들은 수피즘이 예언자 무함마드에게 그 기원을 두고 있는데, 무함마드가 그의 생애 동안 행했던 전례를 따라 종교적 의무 이상을 행하면서 그것에 영적인 의미를 부여한 것이 수피즘이라는 단어로 표현되었을 것이라고 주장하고 있다. 손주영, p.376.

II-1-2. 정통이슬람의 한계를 넘어선 수피즘

10세기에 이를 때 까지 무슬림들은 규범적인 종교생활에 만족하였다. 신의 뜻에 복종하기 위해 신을 믿고, 또 신의 명령과 가르침으로서 이슬람 ‘신앙과 실천’의 길을 충실히 따랐다. 다시 말해서, 이러한 신앙과 실천의 길은 이슬람 법학자들이 정교하게 만든 샤리아(이슬람법)를 따르는 길이었다. 그러나 예배와 교리와 의무의 실천만을 강조하는 모스크 중심의 생활이 자꾸 올라머들에 의해 형식화 되고 고착화되어가고, 이슬람 제국이 부와 세력을 가진 거대한 대제국으로 변영의 정점에 도달하게 되었을 때 신앙심 깊은 무슬림들이 신앙의 형식만을 강조하는 전통적 성격의 이슬람에 회의를 느끼게 되어 새로운(신비주의적인)방법으로 이슬람 신앙을 표현하기 시작하였는데, 이를 수피즘이라고 한다.⁹ 즉 전통적인 성격을 가지고 이슬람의 정통성을 주장하고 있는 자들을 이슬람 법학자들과 보았을 때 수피즘은 이러한 이슬람 법학자들의 신앙의 표현과는 다른 방법으로 이슬람을 표현하였다. 정통 이슬람의 신앙적 한계를 신비주의라는 방법으로 넘어서서 이슬람을 표현한 것이다. 즉 수피들은 정통이슬람 법학자들과 명확히 구분되는 이슬람 신학에 대한 새로운 해석과 이에 따른 실천으로서 신앙을 발전시켰다고 볼 수 있다. 수피즘이 정부의 확장정책에 반대하여 독립적인 길을 택하였던 영적운동이라는 역사적 사실을 상기한다면, 이슬람 초기부터 영적권위와 현세적 권력은 이미 분리되어 있었다고 말 할 수 있다. 이와 관련하여 마틴 링(Martin Lings)은 수피즘이 곧 이슬람이며, 이슬람의 참 영성은 선택받은 수피들을 통해 이어져 왔다고 주장한다. 그는 첫 무슬림 공동체를 다스렸던 4명의 칼리프들 역시 모두 높은 영성을 지닌 수피들이었으며, 이 공동체는 결코 이슬람 신비주의에 달려있는 공동체가 아니었다고 설명하면서, 정통 칼리프들의 시기에는 영적권위와 현세적 권력이 칼리프 한사람에게 함께 존재했으나, 그 이후부터 이 두 영역이 수피들과 이슬람 법학자들에게로 나누어지게 되었다고 설명한다.¹⁰

초기 수피즘을 살펴보면 이슬람 법학자들이 수피즘의 이단성을 문제점으로 제기하고, 수피 할라즈(Hallaḥ)¹¹를 처형하기도 하는 등, 이슬람 정통 법학자들과 수피들 사

9. Ibid., pp.378-379.

10. 이현경, "이슬람의 사랑개념:수피즘을 중심으로" (이화여자대학교 대학원 석사학위논문, 2002), p.6.

11. 신양섭, "이슬람의 수피즘", 『중동연구』 제17권(1998), pp.326-330. Husayn ibn Mansur, Abu'l-Mughith, 922 사망

이에 많은 갈등이 있었던 것을 엿볼 수 있다. 수피 할라즈는 후에 사랑의 순교자로 유명해졌는데, ‘나는 알라다’라는 발언을 통해 인간과 알라의 하나 됨을 표현하였다.¹² 할라즈 이후 수피들은 수피즘이 이슬람의 이단이 아니라 정통 이슬람의 하나의 지류라는 주장을 인정받기 위해 이슬람 내에서 확고한 위치를 차지하려는 노력을 하였다. 특별히 가잘리(Ghazali)는 이슬람법의 외형적인(exoteric)모습에 신비적인(esoteric) 영적 의미를 부여함으로써 이슬람법과 수피즘을 하나로 통합시켰다.¹³ 그 한 예로, 그에게 있어서 율법에서 의무로 제시되고 있는 기도 전에 행하는 세정의식은 물로 몸을 씻는 행위의 외적 의미와 함께, 알라에게만 집중함으로써 마음을 정화시키는 영적 의미를 가지는 것이라 주장하였다.¹⁴ 다시 말해서 이러한 가잘리의 주장은 수피즘에서 제시하는 영적측면은 이슬람이 외형적으로 제시하고 있는 종교적 의무와 결코 분리할 수 없는 한 종교의 두 측면으로 이해하여야 한다는 것이다.¹⁵ 이러한 수피즘의 영적인 특성으로 인해 마틴 링은 이슬람을 인간의 몸에 비유한다면 수피즘은 그 심장과 같다고 표현하기도 하였다.

수피즘의 영적인 특성은 교리주의와 율법주의에 매여 있는 이슬람법학자들로 대표되는 정통 이슬람이 줄 수 없는 영적 갈급함을 대중들에게 채워주었다. 수피즘을 통해 무슬림 대중들이 접하게 된 이슬람의 알라는 사랑의 알라, 인류를 위해 예언자 무함마드를 보내신, 자신의 피조물을 사랑하는 존재로서의 알라였다.¹⁶ 수피즘의 영적인 영역으로서 신비주의가 보여주는 사랑의 개념은 법률적인, 율법주의적인 정통 이슬람에 회의를 느끼고, 지쳐있던 무슬림 대중들의 영적 갈망에 대한 대답이 되었다. 이러한 이유로 13세기 이후 이미 정치력과, 군사력을 앞세워 진행되었던 이슬람의 정복전쟁으로 인한 확장, 비 이슬람지역의 이슬람화는 그 세기가 약화되어 이러한 팽창정책을 통한 이슬람 다와의 실천이 어렵게 되었음에도 불구하고, 13세기 이후 수피즘의 절정을 이루면서, 무슬림 내부뿐만 아니라 비 이슬람지역에서도 이슬람화를 진행시키는 결과를 가져왔다. 게다가 현대에는 수피즘의 영적영역의 신비성과 경건성을 바탕으로

12. 신양섭, Ibid.

13. 이현경, p.11.

14. Ibid.

15. Ibid.

16. 이현경, p.14.

한 이슬람 다와의 새로운 접근법이 발전하기도 하였다. 정통의 한계를 넘어선 수피즘의 영향력은 무슬림 내부에서 뿐만 아니라 외부에서도 지속적으로 표현되었다.

III. 다와의 실천으로서 수피즘의 역할

이슬람의 다와는 포괄적인 의미로 이슬람의 세계화, 또는 이슬람 선교를 꾸란에 기초하여 이슬람 신학적으로 표현한 말이라고 할 수 있다. 이러한 다와는 무함마드 시대부터 현대에 이르기까지 이슬람의 역사를 통해 신학적으로 방법론적으로 변화를 해왔다. 마치 이슬람이 사라지지 않고 계속적으로 발전되어 현대에 이르게 된 것 같다. 다와의 중요한 방법론 중 후대에 까지 넓게 그 영향력을 보여준 것이 이슬람 수피즘이다. 이슬람의 수피즘은 전쟁이나 무력을 동반하지 않고 가장 효과적인 방법으로 비 이슬람 지역에 이슬람을 확장시켰다. 더욱더 놀라운 사실은 이슬람 수피즘은 무슬림 정부의 정치적 군사적 보호나 협조 없이 자발적으로 생성된 수피 개개인에 의해 비 이슬람 지역에 이슬람을 전파하였으며, 현재까지도 이슬람 선교 즉 다와의 현대적 방법론에 영향력을 행사하고 있으며, 비 이슬람권에서 비 무슬림들이 이슬람으로 회심하는데 현재까지 그 영향력을 보여주고 있다는 사실이다. 우리가 알다시피 이슬람은 초기부터 거의 10세기에 이르기까지 수많은 정복전쟁으로 비 이슬람 지역에 이슬람적 환경을 만들어 비 무슬림들이 무슬림이 되도록 정책적인 패러다임을 가지고 있었다. 그러나 13세기 이후 몽골, 또는 서구열강의 침입으로 이러한 패러다임이 더 이상 그 효과를 발휘하지 못한 시기이후에도 이슬람 수피즘은 더욱 활성화 되었고 수피즘을 통한 이슬람 확장은 지속적으로 진행되었다고 볼 수 있다. 수피즘은 비 무슬림 대중 한 사람 한 사람에게 이슬람의 가르침을 전파하고, 그들 삶속에서 이슬람을 실천하게 하는 결코 간과할 수 없는 이슬람 다와 활동이다. 그렇다면 여기서 다와의 방법론적 표현으로 수피즘에 대해 두 가지 중요한 질문을 할 수 있다. 즉 과연 수피들은 누구인가? 무엇 때문에 비 무슬림들이 이슬람 수피즘에 매력을 느껴 무슬림이 되려고 하였는가? 다시 말해서 이슬람 확장과 관련하여 이슬람 선교 신학의 총체적인 표현이 이슬람 다와 라고 할 때 이슬람 다와 활동에 있어 수피즘이 어떤 역할을 했는지 질문하지 않을 수 없다. 이

러한 질문에 답하기 위해 필자는 이슬람 다와의 특성을 살펴보고 이를 통해 수피즘이 갖는 다와의 의미론적 특성을 설명하려 한다.

III-1. 특별한 이들(The band of people)

꾸란의 다와를 해석할 때 우리가 주목해야 할 사실 중에 한 가지는 다와는 행하는 주체를 명시하고 있다는 점이다. 다와 라는 단어는 꾸란에서 여러 번 반복해서 사용되는 것을 발견할 수 있다. 특히 사람을 향한 알라의 부르심, 알라를 향한 신앙인들 즉 무슬림들의 간구 혹은 기도를 표현 할 때 상호적인 의미로 쓰였다. 특별히 수라 3:104을 중심으로 다와는 그 내용상 두 가지의 중요한 의미를 가진다.

“There may spring from you, a nation (umma) who invite for goodness, and enjoin right conduct and forbid indecency”.¹⁷

“They are successful. Let there arise out of you, a band of people (umma) inviting to all that is good enjoining what is right and forbidding what is wrong. They are the ones to attain felicity”.¹⁸

“그럼으로 너희는 한 공동체가 되어 선을 촉구하고 계율을 지키며 악을 배제하라 실로 그들이 번성하는 자들이라”¹⁹

첫 번째로 이 구절이 의미하는 다와의 목적은 선으로의 초대이다. 이 꾸란의 구절 중 “inviting to all that is good”의 주체가 되는 이들을 데이비드커(David A. Kerr)는 다음과 같이 두 가지로 해석하면서 다와의 중요한 의미를 해석하였다. 즉 ‘선으로의 초대’에서 초대의 주체가 되어 이 행위에 책임을 지는 이들은 무슬림 공동체 전체(Whole Community)를 의미하기도 하며, 또는 제한적인 의미로 무슬림 중 한 그룹 즉 무슬림 공동체 안에서 움마를 대표하는 특별한 이들(band of people)을 의미하기

17. Marmaduke Pickthall, *The meaning of the Glorious Koran*, p.78.

18. Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an*, p.154.

19. 『꾸란』 3:104

도 한다. 좀 더 구체적으로 살펴보면 다와는 ‘선으로의 초대’를 위해 무슬림들이 옳은 행동을 추구하고, 악한 행동을 금지하려는 노력을 말하는데 이러한 행위의 책임과 의무를 무슬림 공동체 전체의 유익을 위해 특정한 개인이나 그룹의 헌신을 의미하기도 한다는 것이다.²⁰

데이비드 커의 다와에 주체에 대한 해석은 수피즘을 다와의 방법으로 설명할 수 있는 토대가 된다. 수피들은 이슬람의 세속화를 염려하여 세상에서 얻을 수 있는 모든 것을 포기하고 꾸란과 하디스 연구에 집중했던 자들이라고 현대의 이슬람 주석가들은 표현하고 있다.²¹ 수피들의 헌신된 삶은 오랜 시간의 기도와 철저한 종교적 의무의 실천을 통해서 표현되어진다. 일반적으로 라마단의 마지막 날에만 하는 특별한 헌신적 행위를 수피들은 일상생활에서 실천하는 자들이었다.²² 니콜슨(Nicholson)에 의하면 수피들은 자신들의 ‘철저한 헌신과 금욕생활, 영원한 실재에 대한 믿음’으로 인해 알라의 특별한 선택을 받은 자들이라고 믿고 있었다고 한다.²³

수피들은 이슬람의 가르침을 실천하고, 알라의 대한 믿음을 실천하기 위해 자신들의 신앙의 신념대로 철저한 종교적 의무를 실천하였으며, 일상생활에서도 헌신적 행위를 했던 자들이다. 철저한 헌신과 금욕생활을 통한 수피들의 행위는 알라에 대한 깊은 사랑의 표현으로 의도하지 않았어도 이슬람을 일상생활에서 전파하여 즉 ‘선으로의 초대’ 다시 말해서 ‘이슬람으로의 초대’를 위한 활동을 하였다고 해석할 수 있다. 더 나아가 수피들은 스스로를 이러한 행위의 책임과 의무를 가지고 있다고 생각하고 평생의 삶을 헌신하고자 하는 이들로서, 무슬림 공동체, 전체의 유익을 위해 헌신하는 알라로부터 부름을 받은 사람들 즉 데이비커가 해석한 꾸란의 다와의 주체 중 특별한 이들(The band of people)로 해석될 수 있는 것이다. 따라서 이러한 해석은 수피들이 의도하지 않았어도, 이슬람 다와 활동의 주체로서 다와를 실천한 사람들이기 때문에 수피즘을 다와의 방법론으로 해석할 수 있는 근거를 제공하는 것이다.

20. David A. Kerr, "Islamic Da'wah and Christian Mission: Toward a Comparative Analysis," (*International Review of Mission*, Vol. 89, no.353, April, 2000),pp.151.

21. 이현경,p.16.

22. Ibid.

23. Ibid.

III-2. 수피즘의 특성 : 수피즘을 통한 이슬람 확장 요인

수피즘이 비 무슬림 대중 한 사람 한 사람에게 이슬람의 가르침을 전파하고, 그들 삶 속에서 이슬람을 실천하게 하는 결코 간과할 수 없는 이슬람 다와 활동이라고 표현할 때 우리는 다음과 같이 두 가지 질문을 했다. 그렇다면 과연 수피들은 누구인가? 무엇 때문에 비 무슬림들이 이슬람 수피즘에 의해 무슬림이 되려고 하였는가? 다시 말해서 이슬람 확장과 관련하여 이슬람 선교 신학의 총체적인 표현을 이슬람 다와 라고 할 때 이슬람 다와 활동에 있어 수피즘은 어떤 역할을 하였는지에 관한 질문이었다. 이제 두 번째 질문 이슬람 수피즘의 어떤 특성이 비 무슬림을 무슬림이 될 수 있는 가능성을 열어두는가에 대하여 살펴보고자 한다. 수피즘은 전통 이슬람의 한계를 넘어서서, 무슬림 대중들에게 전통 이슬람이 표현해 줄 수 없는 대중들의 영적 갈급함을 채워주고, 이를 넘어서서, 이슬람 정부의 정치적, 행정적 보호 없이, 이슬람의 팽창정책으로 인한 비 무슬림 지역의 이슬람화가 효과를 거두지 못하는 시기에도 지속적으로 이슬람을 전파해왔다고 볼 수 있다. 중앙아시아, 아프리카의 많은 지역 또는 현대 유럽의 많은 지역에서 이슬람화가 효과적으로 이루어진 것은 수피들의 노력이었다고도 볼 수 있다. 그렇다면 수피즘의 어떠한 특성이 이 모든 활동을 가능하게 하였다고 말할 수 있는가? 우리는 이 질문에 답하기 위해 수피즘이 가지는 여러 가지 특성 중 전통 이슬람과 비교하여 다음과 같은 세 가지 중요한 요인을 찾아 낼 수 있을 것이다. 즉 수피즘의 대표적 모토로 떠올려지는 ‘경건성’, ‘대중성’, 그리고 ‘신비주의’ 이다. 수피즘은 이슬람이라는 종교를 경건성, 대중성, 그리고 신비주의를 통해 표현하였다. 이 세 가지 수피즘의 특성은 수피즘을 통한 이슬람 다와 활동 즉 이슬람 선교활동에 있어 의도하지 않았어도 수피즘이 중요한 역할을 했다고 말할 수 있는 근거를 제공한다.

III-2-1. 경건성: 금욕주의

수피즘의 경건성은 수피즘이 가지는 특성 중에 가장 기초적인 것으로서 수피활동의 시작이라고 볼 수 있다. 수피즘이 가지는 경건성은 수피즘의 금욕주의적인 수행에서 그 뿌리를 찾을 수 있다. 수피즘은 금욕주의 즉 경건한 삶의 실천을 통해서 신비주의와 영적 수행의 이론으로 발전되어 왔다. 수피즘의 금욕주의는 욕망과 욕구를 억제

하여 영혼을 정화시키고, 깨끗해진 마음으로 알라에게 다가갈 직접적인 신비 체험과 영지(靈知)를 가능하게 하려는 일차적 원리가 된다.²⁴ 금욕주의를 통한 수피들의 경건한 삶의 실천은 알라를 위해 익숙해져 있던 즐거움으로부터 자신의 영혼을 떼어놓음으로써 수행자가 스스로 극기하는 훈련능력을 개발하는 자아수련의 상태에 놓이기 된다. 이러한 상태에 놓인 수피는 세속적 자아를 버림으로써 우주적 자아를 발견하게 되는 삶을 선택하게 되는 것으로 해석한다.²⁵ 즉 이러한 훈련과정을 통해서 이슬람의 정신을 삶속에서 표현하는 것인데, 세속적인 모든 것으로부터 벗어나 알라의 뜻에 복종하기 위해 자기 자신을 헌신하고자 하는 무슬림들의 이슬람적 경건성 표현의 한 면이라고 볼 수 있다.

이러한 이유로 금욕주의는 초기 무슬림들과 수피들에게서 찾아볼 수 있는 중요한 이슬람 사상의 일면으로서, 특별히 이러한 정신은 이슬람의 정치적 팽창과 움마 공동체의 국가적 발전과 더불어 진행된 이슬람의 세속화로 인해 전통 이슬람에서 발견할 수 없는 수피들의 고유한 영역이 되었다. 따라서 이러한 양상은 수피즘이 이슬람 초기부터 이슬람이라는 커다란 지붕아래 있었다는 주장을 뒷받침 해주기도 한다. 무슬림 주석가들은 초기 이슬람 시대에 무슬림들은 자신들의 신앙을 지키기 위해 그 당시 사람들의 가치관으로 쉽게 받아들일 수 없는 높은 수준의 도덕성을 요구하였고 이와 더불어 경건하고 금욕주의적 삶을 실천하기 위해 노력하였다고 주장한다.²⁶ 이러한 이유로 다신사상에 젖어있고 복수신이 난무하는 당시 사회의 지배적인 세력이었던 꾸라이쉬 부족과 마찰을 겪기도 하였다. 특별히 무함마드 전기에서는 무함마드를 비롯한 초기 무슬림들은 예배와 기도생활 단식을 철저히 행하였고, 그 당시 사회에서 누릴 수 있는 유익을 포기하고 자신들의 신앙을 지키기 위해 금욕주의적이고 경건주의적인 삶을 택했다고 설명하고 있다. 특히 수피즘의 기원과 관련하여 파즐러 라흐만(Fazlur Rahman)과 같은 학자는 무함마드가 그의 생애 동안 행했던 전례를 따라 종교적 의무 이상을 행하면서 그것에 영적인 의미를 부여한 것이 수피즘이라는 단어로 표현되었다고 주

24. 김관영, "이슬람 신비주의 사상에 관한 연구-수피즘의 본질을 중심으로" 한국 동서철학회 논문집 『동서철학연구』 제20호, (2000), p.277.

25. 손주영, p. 396.

26. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (N.Y.:Oxford University Press,2000),pp.61-70.

장하기도 한다.²⁷ 헤지라 전 무함마드와 무슬림 공동체가 새로운 터전을 얻으면서, 정치사회적 공동체로 성립되기 전 시대에 무함마드와 그들 무슬림 공동체의 삶은 영적, 도덕적 공동체로서 그들에게 반대하는 자들에 대해 경건한 삶을 통해 투쟁하고 그들의 신앙을 지키기 위해 노력하였다고 전해진다. 더 나아가 수피즘이 이슬람의 확장과 맞물려 이슬람의 세속화가 본격적으로 진행될 때 이에 대한 회의와 반발로 자생적으로 활성화 되었다는 점도 수피즘의 경건주의적 특성을 엿볼 수 있게 해준다.

수피즘의 경건주의는 이슬람 팽창이 가져오는 이슬람의 세속화와는 다른 방향으로 이슬람을 표현하고 있는 것이다. 즉 이슬람이라는 종교가 가지는 정치적, 군사적 특성이 아닌 종교 그 자체의 영성과 그에 대한 실천이 가져오는 신앙의 표현으로서, 수피들의 도덕적 삶의 모습은 대중들에게 이슬람의 영성을 보여주었고, 비 무슬림들에게 이슬람이라는 정치적으로 세력화 된 종교가 가져다주는 두려움보다는 경건한 삶으로부터 얻어지는 종교적 신비성을 보여주었기에 이슬람으로의 회심이 가능하지 않았을까 하는 추측을 가능하게 한다. 이러한 수피의 활동은 이슬람 다와 활동 안에서 수피즘의 중요성을 설명하는 수피즘의 특성 중 하나이다.

III-2-2. 대중성: 성자(Wali)사상

수피즘은 정치적 행정적, 군사적 보호나 협조 없이 단지 한 사람, 한 사람의 수피들에 의해서 대중 속으로 파고들어가, 한 사람, 한 사람을 무슬림으로 변화시키므로 비 무슬림 지역을 이슬람화 하였다. 즉 대중의 변화를 통해 이슬람적 환경을 조성하므로 다와 활동을 전개 한 것이다. 따라서 수피즘이 가지는 가장 중요한 특성 중에 하나는 대중성이다. 대중성은 수피즘만이 가지는 고유한 영역 '성자' 개념에서 그 예를 찾아볼 수 있다. 성자개념은 수피즘이 무슬림 대중 속으로 빠르게 침투할 수 있었던 주요 통로가 되었기 때문이다. 성자는 알라와 인간을 중재할 수 있는 역할을 하므로 수피즘은 무슬림 대중들뿐만 아니라, 비 무슬림 대중들에게도 정통 이슬람이 줄 수 없는 대중들의 삶의 욕구에서 나오는 종교적 갈급함을 채워주는 역할을 하게 되었다. 이슬람 세계의 거의 모든 지역이 수호성인을 모시고 있으며, 곳곳에 성자의 무덤을 중심으로 사당이

27. 이현경, p.5.

세워져 있고, 그곳을 방문하는 무슬림들의 발길이 끊이지 않고 있다는 사실은 수피즘의 고유한 영역으로서 성자개념이 갖는 대중성을 잘 보여준다.

수피들이 이해하는 성자는 수피의 길을 통해 높은 영적 경지에 이르러 알라와 만나는 개인적인 경험을 하고 알라로부터 오는 지식을 받는 자들을 일컫는다. 따라서 성자는 예언자를 계승하는 자로서, 알라의 특별한 은혜를 입고 수피들이 갈망하는 최고의 경지에 이른 자들을 일컫는다. 다시 말해서 전통적으로 성자는 알라의 대리자로 간주되었으며, 알라에게 완전히 속한 자를 의미하는 것이다.²⁸ 성자들은 모든 사람이 경험할 수 없는 최고의 경지를 경험한 자로서 알라와 대중들 사이에 중재자(intermediary)의 역할을 하게 된다. 따라서 중재자로서 성자는 알라로부터 도움을 받아 대중들에게 도움을 주는 자임을 의미한다. 성자들은 도움을 필요로 하는 자들에게 언제나 문을 열어 놓고 있는 자들로서 가난한 자들에게 음식을 주고, 절망한 자들에게 위로를 베풀며, 알라의 능력과 메시지를 전달하는 자들의 역할을 한다. 따라서 성자의 역할은 대중들의 삶과 밀접히 관련되어있다. 즉 대중들은 성자를 통해서 일상생활 속에서 이슬람이라는 종교를 만나는 것이다. 따라서 수피즘의 성자개념은 대중들 속에서 이슬람과 활동을 가능하게 하는 수피즘의 주요한 특징이 되는 것이다.

III-2-3. 신비성 : 수피즘의 사랑개념

꾸란에서 알라는 인간을 위해 사도들과 예언자들을 보내주고, 인간을 바른 길로 인도하기 위해 무함마드를 통해 이슬람을 계시한 분으로서 알라의 자비와 사랑을 표현하고 있다. 특히 꾸란은 30:30과 꾸란 57:9는 알라의 이러한 속성을 잘 표현해주고 있다.

“그러므로 그대의 얼굴을 확고히 하고 진실 되게 믿음으로 향하라 창조된 인간의 본성에 근본을 두고 이 종교를 두셨노라 하나님의 창조성은 변경되지 아니하며 그것이 진리의 종교라 그러나 많은 사람들이 알지 못 하더라” (꾸란 30:30)

28. 이현경, pp.30-32.

“알라께서 그분의 종에게 말씀(가이던스)을 보내사 암흑으로부터 광명으로 너희를 구제하고자 함이니 실로 알라는 인자하시고 자비로우시니라” (꾸란 57:9)

데이비드 쉐크(David Shenk)는 꾸란의 이 구절과 관련하여 알라는 모든 인간을 선하게 창조하였는데, 이러한 인간의 내재적이고 본질적인 선함은 이슬람을 인간의 삶속에서 실천할 때만이 유지가 가능한 것으로 설명하고 있다. 다른 말로 하면 알라는 인간을 선한 길로 인도하기 위해 선지자들에게 이슬람을 계시하였는데, 이는 인류가 바른 길로 가길 원하는 인류를 향한 알라의 사랑을 표현한 것이며, 이에 대한 인간의 반응으로 인간의 삶속에서 이슬람의 가르침을 실천하는 것이 알라에 대한 인간의 사랑이라는 해석이다.²⁹ 알라의 인류를 향한 사랑과 자비의 표현으로서 이슬람을 받아들이는 것은 수피즘과 정통 이슬람 모두 신학적으로 동의하고 있는 부분이다. 하지만 알라의 사랑의 표현이라고 해석되는 이슬람 계시에 대한 인간의 반응 즉 인간과 알라가 맺는 관계성에 대한 해석은 수피들과 정통 이슬람 법학자들 사이에 상당한 견해 차이를 보이고 있다.

정통 이슬람에서 알라의 사랑에 대한 인간의 반응 즉 알라와 인간의 관계성은 알라의 계시에 대한 복종으로 해석된다. 이러한 복종은 철저한 이슬람의 신앙적 의무를 실천하는 것으로 표현되어진다. 좀 더 구체적으로 설명하면 알라에 명령에 대한 온전한 복종이 알라와 인간의 관계성에서 알라에 대한 사랑을 표현하는 것인데, 온전한 복종은 이슬람 율법을 온전히 지키는 것을 의미하며, 이러한 복종을 통해서 이슬람이 제시하는 종교적 평안과 구원에 이르게 된다. 꾸란의 다음 구절은 이를 잘 설명해준다.

“그 분께 복종하면, 그분의 인도함을 받게 될 것이다.” (꾸란24:53)

“모든 인간에게는 그의 행위에 결과에 따라 등급이 있나니 알라는 그들의 행위에 따라 그들에게 보상하시매 그들은 공평한 대우를 받으리라.”(꾸란46:18)

29. David Shenk W, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church exploring the mission of two communities*. (Ontario: Herald Press, 2003), pp.58-69.

따라서 이슬람 율법의 철저한 실천을 통해서 인간은 알라의 사랑에 대해 반응하는 것이다. 다시 말해서 철저한 행위 없이 인간이 알라에 대한 사랑을 표현 할 수 있는 길은 없는 것이다. 이러한 관점에서 본다면 인간이 사랑하는 알라는 철저한 율법의 행위를 실천할 때만 알아갈 수 있는 것이다. 즉 알라는 인간을 옳은 길로 인도하기 위하여 가이던스, 이슬람을 계시해주는 사랑의 알라이지만, 인간들 가운데 임재 하여 전적인 은혜로 인간의 모든 것을 책임지는 알라는 아닌 것이다. 인간의 철저한 노력에 의해서 만날 수 있는 알라는 인간이 직접적인 관계를 맺을 수 없는, 인간이 근접할 수 없는 초월적인 속성을 지닌 것이다. 따라서 인간을 향한 계시와 그에 대한 인간의 반응으로 철저한 행위를 통한 복종으로서 이루어지는 사랑의 관계 즉 인간이 알라와 맺는 관계성에 있어 알라의 사랑은 인간과 상호적으로 이루어 질 수 있는 것은 아니다.³⁰

수피즘에서도 인간의 알라를 향한 사랑 즉 알라의 사랑에 대한 인간의 반응은 복종으로부터 시작한다. 그러나 수피즘은 정통 이슬람과 달리 인간의 알라에 대한 사랑의 표현으로서 복종은 알라에 대한 절대적 신뢰를 바탕으로 하는 수피의 무조건적인 사랑에 대한 표현으로 해석된다. 수피들은 외형적인 복종을 통한 내부인의 변화를 궁극적으로 추구한다. 내부인의 변화라는 것은 알라에 대한 사랑의 표현으로서 복종을 통하여, 알라 안에서 자기 자신을 온전히 잊고 알라를 경험하게 되는 것을 말한다. 즉 인간이 알라의 사랑에 대해 반응하는 과정에서 행하는 복종은 인간이 알라의 대한 사랑을 표현하는 것인데, 이러한 과정의 결과는 행위 이상의 결과를 가져와 인간이 알라를 경험하고, 알라와 하나 된 상태에서 알라의 뜻이 곧 복종하는 자의 뜻이 되는 상태를 말한다.³¹

이러한 상태를 수피들은 *fana* 와 *baqa*를 통해서 설명한다. *fana*는 자아가 완전히 사라지고, 순수한 상태의 절대적 실재(알라)만이 남아있어서 주체(알라)와 대상(수피)이 따로 있지 않은 상태이다. *fana*는 분명히 인간이 경험하는 것이지만, 사실 이것을 경험하는 것은 인간이라기보다는 형이상학적인 실재(알라) 자신이라고 보아야 할 것이다. *fana*의 단계를 지나 수피는 *baqa*의 단계에 이르게 되는데, 이는 알라 안에서

30. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975), p. 53.

31. 이현경, p.77.

‘존속’ 또는 ‘머무름’ 이라고 표현된다. 이 단계에서 수피는 무(無)의 상태에 절대적 실재(알라)와 같이 변화되어 부활하며, 알라 안에서 영생하는 삶을 누리게 된다. 이 단계의 수피는 알라를 통하여 행동하게 된다고 해석한다.³²

이러한 과정을 통하여 수피들에게 알라는 정통 이슬람의 해석과는 달리 이슬람을 계시한 초월적인 존재이기는 하지만 인간이 알라와 하나 됨을 이룰 수 있는 경험이 가능한 존재로서 인간과 사랑을 주고 받는 존재로 해석된다. 유명한 수피시인 루미(Rumi)는 “나는 알라께서 우리를 갈망하고 있다는 것을 결코 알지 못하고 있었다” 고 고백한다. 가잘리 역시 알라를 사랑하는 자를 알라도 사랑하고, 알라를 갈망하는 자를 그분도 갈망하고, 알라를 바라보는 자를 그분도 역시 보고 있다고 말한다.³³ 결국 수피즘의 알라는 초월적이지만 인간을 사랑하고 인간의 사랑을 받는 알라를 추구한다. 수피들의 목표는 인간과 알라 사이에 존재하는 베일을 벗기고 사랑의 단계에 도달하여 알라와 자신이 온전히 하나 됨을 이루는 것이다.

인간과 알라가 맺는 관계성에 있어 하나 됨이 가능한 이유는 수피즘의 알라는 초월적이면서 내재적인 속성을 지녔기 때문이다. 특별히 꾸란은 50:16과 2:115은 수피들의 이러한 해석의 근거를 제공하고 있다.

“우리(알라)는 그(인간)의 생명의 혈관보다 그에게 더 가까이 있느니라”(꾸란50:16)

“동쪽과 서쪽이 알라에게 있나니, 너희가 어느 방향에 있던 간에 알라의 앞에 있다”(꾸란2:115)

수피들이 *baqa*의 단계에 이르렀을 때 알라로부터 오는 지식 *ma'rifa*을 경험하고 이러한 경험을 바탕으로 알라와 상호간 사랑의 관계를 가지게 되어 궁극적으로 모든 만물 속에 내재되어 있는 알라를 보게 된다. 좀 더 구체적으로 설명하면 최고의 경지에 다다른 수피는 이 세상 모든 만물의 본질이 알라이며, 실상은 알라 이외에 아무것도 아닌 것을 알게 되고, 만물이 모두 다른 모습을 가지고 있는 것처럼 보이는 것은 베일에 가려져

32. Shimmel (1975), pp. 55&142-144.

33. 이현경, p. 80.

있기 때문에 베일을 걷어내고 마음의 눈을 통해 보면, 그하나 된 본질, 즉 알라를 볼 수 있다고 설명한다.³⁴ 수피즘에서 인간의 알라를 향한 사랑의 실천으로부터 얻어지는 알라와 인간의 관계성에 대한 해석은 정통 이슬람에서 주장하고 있는 인간과 철저히 구분되는 알라, 즉 위협받을 수 없는 알라의 초월성을 넘어서서 모든 만물의 선한 본질로서 존재하는 알라 즉 모든 인간의 본질 속에 내재하는 알라의 사랑을 설명하려 하였다. 정통 이슬람 법학자들로부터 받아들여지지 않는 이러한 수피즘의 사랑개념은 결국 이슬람에서 수피즘만이 가지고 있는 신비성으로 무슬림 대중들에게 이해되었고, 아시아와 아프리카 등지로 이슬람이 전파되는 과정에서 토속적인 민속종교 이해와 연결되어 민속 이슬람적 성격을 강하게 띠게 되었다. 다시 말해서 수피즘의 신비성은 이슬람을 전파하는 이슬람 다와 활동에 있어 비 무슬림지역의 민속종교와 이슬람이 만나는 접촉점 역할을 하므로 민속이슬람으로 발전하게 되었으며, 의도하지 않았어도 비 이슬람 지역의 이슬람적 환경을 조성하고 이슬람이라는 종교를 선교하는데 기여를 하였다고 볼 수 있다. 이 부분에 대한 이해는 후반부에서 좀 더 자세히 다루어질 것이다.

IV. 다와의 실천으로서 수피즘의 양태: 민속 이슬람

이슬람 확장의 역사에서 이슬람을 북아프리카, 동남아시아, 그리고 중앙아시아에 급속도로 퍼지게 한 것은 수피들이었다. 수피들의 이슬람 전파는 비 이슬람 지역의 이슬람화라는 측면에서 볼 때 이슬람 다와 활동의 예가 된다는 사실을 우리는 앞서 살펴 보았다. 수피즘을 통해 북아프리카, 동남아시아, 그리고 중앙아시아로 팽창된 이슬람은 각 지역의 토속적 신앙, 문화와 접하면서, 정통 이슬람과는 다른 형태의 이슬람으로 발전하게 되었는데, 이를 민속 이슬람이라고 한다. 즉 수피즘이 비 이슬람 지역으로 확장되는 과정 다시 말해서 수피즘을 통한 이슬람 다와 활동은 각 지역에서 이슬람적 신학에 대한 수피적 해석을 바탕으로 민속신앙, 지역문화와 접하면서, 정통 이슬람과는 다른 이슬람의 새로운 양태를 만들어 내는 촉매제 역할을 한 것이다. 즉 민속

34. Ibid., pp.81-88.

이슬람은 이 지역의 대중들이 무슬림이 되면서 이슬람과 자신들의 삶의 접촉점을 만들어 이슬람을 그들의 종교로 받아들이게 되면서 발전된 양상으로서, 민속이슬람의 생성에 이슬람 신화적인 지지대 역할을 한 것이 수피즘이라고 할 수 있다. 결국 민속 이슬람은 수피를 통한 이슬람 다와 활동의 실질적인 현상 중 하나로서 이슬람의 새로운 양태가 된다.

IV-1. 민속 이슬람의 영역

인도아(亞) 대륙의 무슬림 중 70%가 민속 이슬람을 따르고 있고, 파키스탄에서 무함마드와 그의 추종자들의 유물 27점이 전시되었는데 무함마드의 신발, 속옷, 띠, 지팡이, 그리고 파피마(무함마드의 딸)가 기도할 때 쓰는 돛자리가 송배되었다고 하는 것은 이슬람 안에서 민속이슬람이 얼마나 역동적으로 발전하고 있는지 보여주는 예이다.³⁵ 민속 이슬람은 정령숭배, 신비주의, 이슬람의 독특한 지역별 표현을 융합한 개념으로서 정통 이슬람과 다른 이슬람적 양태를 말한다.³⁶ 이러한 이유로 민속이슬람에서는 정통 이슬람과 달리, 우주적 기원, 인간의 운명, 사물의 본성 등과 같은 우주론적이며 초월적 세계의 실체, 예를 들어 알라, 천사, 사탄, 운명 등과 같은 것을 다루기보다는 약초, 주의, 속담, 민간전승, 그리고 상식과 민간의학으로 해결 될 수 없는 일상 생활의 인간문제들에 관심을 갖는다. 따라서 궁극적인 삶의 의미를 묻기 보다는 일상 생활에서 죽음과 삶에 관련된 현실적인 물음의 해답을 찾는다. 개인과 공동체의 건강과 불행의 위협을 예방하고 극복하는 방법을 구하거나 삶의 성공과 실패에 대한 관심 때문에 잘못된 조상과의 관계를 회복하기 위한 방법을 찾는다.³⁷ 민속 이슬람의 이러한 특징 때문에 민속이슬람의 영역은 진(Jinn), 성인, 성스런 동물, 사당, 흥안, 예감(징조), 점, 부적, 마술 등이 포함된다.³⁸ 이러한 민속 이슬람의 여러 가지 특징 중 대

35. 공일주, "민속이슬람과 선교신학적 패러다임", 『이슬람의 이상과 현실 : 이슬람 연구2』 이슬람 연구소 엮음 (서울: 예영커뮤니케이션, 1996), p.102.

36. 키스 스와들리, 『인카운터 이슬람』 (서울: 예수전도단, 2008), p.224.

37. Paul Hiebert, "Power Encounter and Folk Islam," ed. by J. Dudley Woodberry, *Muslims and Christian on the Emmaus Road* (Monrovia, CA: MARC, 1989), pp.45-61.

38. 공일주, p.101.

표적인 성인숭배와, 사당 문화는 민속이슬람 내에서 수피즘이 어떠한 역할을 하고 있는지를 보여주는 예이다.

IV-2. 민속 이슬람의 성자숭배

민속 이슬람의 종교 생활은 성스런 힘을 인격화하고 영적이며, 내적인 경험을 강조한다. 그래서 알라와 신자 간의 중개자를 찾고, 실제로 일어나는 일을 상징적으로 해석한다. 수피즘의 성자개념은 민속 이슬람의 이러한 종교적 특성과 결합하여 성자숭배 사상을 만들어 내었는데, 앞서 언급하였듯이 수피즘의 성자개념은 대중들 속으로 이슬람을 전파하는 활동 즉 이슬람 다와에 상당한 기여를 하였으며, 그 결과 나타나는 현상을 민속 이슬람의 성자숭배라 할 수 있다.

수피즘의 성자는 아랍어로 왈리(Wali)라는 단어로 표현된다. 이 단어를 해석하면 보호자, 축복을 주는 자, 혹은 친구라는 뜻을 담고 있다. 이 단어를 표현한 꾸란 10:62 과 56:11,12 살펴보면 “실로 하나님의 왈리들은 두려움도, 슬픔도 없느니라”(꾸란 10:62). “가까이 있는 자들은 축복의 천국에 기거하도다” (꾸란56:11,12). 라고 하여, 알라에게는 그와 특별히 가깝고 그의 왕국 통치자로 임명된 왈리 즉 성자가 있다는 것을 표현하고 있다. 알라의 속성을 가장 잘 아는 사람으로 규정되는 성자는 축복의 선물과 기적을 가져올 수 있는 카라마트(Karamat)를 지니고 있다고 무슬림 대중들에게 이해되고 있다.³⁹ 무슬림 대중들이 성자를 필요로 하는 이유는 카라마트를 행하는 성자의 능력 때문인데, 좀 더 구체적으로 살펴보면 특별히 카라마트를 행하는 성자의 능력을 아랍어로는 바라카(baraka)라고 표현한다. 꾸란에서 이 단어는 알라로부터 받은 축복, 자애로움, 초능력 이라는 뜻으로도 해석된다. 이와 관련해서 무슬림들은 무함마드가 바라카를 가장 많이 소유한 사람이고 무함마드 이외에 바라카를 소유하고 있는 사람이나 물건이 있다고 믿는데, 수피의 성자들이 바로 그러한 존재들이다.⁴⁰ 민속 이슬람에서 무슬림 대중들은 우주론적이고, 초월적인 실체에 대한 관심보

39. 조희선 “통합과 융화의 이슬람 문화 :토속 관행과 이슬람 관행”. 『민속이슬람:이슬람 연구5』, 이슬람 연구소 역음(서울: 예영커뮤니케이션 2004),p.81.

40. Nichol森 은 말하기를 ‘수피는 자신을 벗어나 황홀경의 경지에 도달했을 때 성자가 된다. 그리고 기적을 행하는 능력을 통해 자신이 성자임을 입증했을 때 성자로 숭배된다’ 라고 했다 이현경.p.43.

다는 그들의 일상생활에 많은 관심을 두고 있는 것이 특징이다. 따라서 무슬림 대중들은 성자들이 가지고 있는 바라카를 나누어 받기 위해, 또는 자신들의 당면한 삶의 문제들을 바라카의 능력으로 해결받기 위해 성자들을 숭배한다.⁴¹ 무슬림 대중들에게 알라는 가까이 할 수 없는 초월적인 존재이지만, 수피의 성자들은 알라와 자신들을 중재해 줄 수 있는 대중들의 삶 속에 함께하면서, 알라와 특별한 관계를 가진 자들로 이해되고 있다. 따라서 무슬림 대중들은 살아있는 성자들의 기적적인 능력을 믿고, 그들의 기도와 만짐으로부터 자신들의 문제를 해결 받고 축복을 나누어 가질 수 있다고 생각한다.⁴² 수피들에게 성자는 자신을 벗어나 황홀경의 경지에 도달했을 때 성자가 되지만, 무슬림 대중들에게 성자는 기적을 행하는 능력을 통해 황홀경에 도달한 수피가 성자임을 입증했을 때 성자로 숭배되는데, 이는 무슬림 대중들에게 수피즘의 성자는 그 성자들이 알라로부터 오는 지식을 가지고 있는 자라는 사실보다, 그들이 알라에게 선택받은 자들로서 눈에 보이는 축복을 가져다주고, 기적을 행할 수 있다는 사실 즉 자신들의 삶에 유익을 줄 수 있다는 사실에 더 관심을 가지고 있는 것이다. 결과적으로 수피즘의 성자개념이 무슬림 대중들의 일상적인 삶 속에서 성자숭배라는 전통 이슬람적이지 않은 새로운 민속 이슬람적 현상을 만들어 내었고, 성자숭배 개념을 통해서 대중속으로 이슬람은 빠르고 깊게 전파되어 정착되었다고 볼 수 있다.

IV-3. 민속 이슬람의 사당 문화

민속 이슬람의 성자숭배 개념 이상으로 이슬람 사회에서 민속 이슬람의 특징을 가장 잘 표현할 수 있는 곳은 수피의 사당이다. 많은 무슬림 국가에 세워져 있는 사당들은 성자들에 대한 존경심에서 세워진 것으로 *darih*, *mazar*, *zawiya*, 또는 *maqam* 등의 다양한 아랍어 명칭으로 표현한다. 이들 사당에는 반드시 성자의 무덤이 존재하며, 많은 무슬림들이 이곳을 방문하는 것이 사실이다.⁴³ 대개 잘 알려진 성자는 그 무덤위에 콤파(*qubbah*)로 불리는 것이 세워져 있다. 그것은 보통 4각으로 된 흰 건물

41. 이현경, pp.40-44.

42. 공일주, p.108.

43. 이현경, p.40.

로, 편자 모양의 문과 8각형 돔을 지니고 있다. 돔 대신에 네 방향의 측면에서 볼 때 3각형 모양을 지닌 뾰족한 지붕을 이루기도 한다. 그리고 원형의 돌맹이나 돌무덤만으로 표시된 성자의 무덤도 있고, 아무런 표시도 없이 나무나 작은 숲, 돌맹이, 바위, 동물, 자체가 성스런 장소로 간주되기도 한다.⁴⁴ 성자의 무덤을 방문하는 것을 아랍어로 *ziyara* 라는 명칭을 사용한다. 전통에 의하면, *ziyara*는 원래 이슬람 신학의 핵심 사상 중 하나인 죽음과 내세를 상기한다는 의미라고 한다. 그러나 무슬림 대중들에게 성자의 무덤을 방문하는 행위는 단순한 상기 이상의 의미를 준다. 무슬림 대중들이 성자의 무덤을 방문하는 이유는 죽은 성자로부터 축복을 축적하고, 자신들의 삶에 당면한 문제 즉 질병, 부부관계, 자녀의 문제 등을 해결하기 위해서이다. 이들은 무덤을 방문하여 자신들의 소망이 이루어지면 죽은 성자에게 보답을 하겠다고 약속한다. 또한 무덤을 방문한 무슬림들은 무덤에 직접적인 신체접촉을 하므로 더 확실하게 성자의 축복을 받을 수 있다고 믿는다. 민속이슬람의 이러한 성향은 수피즘을 통한 이슬람 대중화를 잘 보여주는 현상이라고 볼 수 있다.

사실 이러한 문화는 정통 이슬람적 관점에서 보면 이슬람이라는 커다란 테두리 안에 있지만 결코 이슬람적이지 않다. 죽은 성자의 무덤을 찾아가 그들을 숭배하고 그들에게 신적 존재가 베풀 수 있는 축복을 받고 일상사의 문제들을 해결 받는다는 것은, 확대하여 해석하면 의도하지 않았어도 죽은 성자를 신적인 존재로 무슬림 대중들이 이해하고 있다는 것을 의미하는데, 이것은 결코 이슬람적이지 않다는 평가를 할 수 있다. 사실 무슬림들은 샤하다(Shahadah)를 외치면서, 알라에 대한 그들의 신앙을 고백할 때 반드시 무함마드라는 한 사람이 이슬람에서 존중받을 수 있는 절대적인 당위성을 표현하게 된다. 즉 알라가 무함마드를 통해서 알라의 계시, 이슬람의 가르침을 전달했다는 점에서 무함마드는 이슬람 안에서 특별성과 보편성 지닌 인물임을 표현하게 되는 것이다. 여기서 중요한 것은 무함마드가 알라의 계시를 받은 특별한 사람이라는 것이다. 따라서 무슬림들에게 무함마드는 일반 대중들이 접촉할 수 없는 신적인 존재감을 가질 수 있는 인물이 되는 것이다. 그러나 무함마드가 가지는 이러한 특별성에 대한 이해가 있음에도 불구하고 무함마드를 신적인 존재로 승화시키지는 않는다. 정

44. 조희선, p.98.

통 이슬람에서 무함마드는 기독교의 예수 그리스도처럼 신성을 지닌 존재이기 보다는 단지 알라의 계시를 인류에게 전달하는 전달자로서 심오한 의미를 지니고 있다.⁴⁵ 엄밀하게 말해서 무함마드의 모든 행위는 알라의 충실한 전달자로서 이해되고 있는 것이지, 그 이상 신적인 존재로 이해되지 않는 것이 정통 이슬람의 신학적 표현이다. 하지만 이슬람의 오랜 역사 속에 무함마드의 모든 행위와 말은 무슬림들에게 의도적으로 신성을 부여하지 않았어도 무함마드가 갖는 특별성으로 인해 알라와 같은 의미는 아니지만 아주 미묘하게 신적인 존재감을 가지는 것처럼 이해되고 있는 것도 부인할 수 없는 사실이다. 이론적으로 무함마드는 신성을 지니고 있지 않지만 아마도 무슬림들의 삶속에서 심정적으로 무함마드를 이해한다면 신적인 존재로 추앙받고 있다고 조심스럽게 말할 수 있다. 이러한 관점에서 본다면, 수피즘의 성자개념, 특별히 죽은 성인의 무덤을 찾아가서 신적인 존재감을 느끼고 마치 신이 할 수 있는 일을 죽은 성인에게 기대하는 민속 이슬람의 현상은 이슬람 적이지 않지만 이슬람이 아니라고 말할 수는 없을 것이다. 이러한 이유로 수피의 사당에 반드시 존재하는 성자의 무덤은 의도하지 않았어도 죽은 성자를 통하여 세상의 고통과 세상의 여러 가지 문제 그리고 위기에서도 피처를 찾을 수 있다고 무슬림 대중들에게 인식되는 것이다.⁴⁶ 즉 신의 영역으로 인식되는 축복을 죽은 성자가 생전에 신과의 긴밀한 관계성을 통해 수피의 최고의 경지에 이르러 성인이라 추앙받음을 통해서 성자는 더 이상 평범한 사람이라기보다는 무함마드처럼 특별성을 가진 인물로 평가되면서, 무슬림 대중들에게 심정적으로 신적인 존재감을 주는 것이다. 이러한 신적인 존재감은 무슬림 대중들의 심정적인 위안을 줄 수 있는 기제가 되어, 이슬람이 대중들의 삶 속으로 깊이 뿌리내리게 하는 역할을 하는 것이다. 따라서 수피의 사당 문화는 대중들이 이슬람 안으로 깊이 뿌리내리게 하는 역할을 하므로 이슬람 다와 활동에 기여하는데, 더 나아가 이러한 현상은 북아프리카나 아시아의 여러 지역의 토속 문화적 성향을 이슬람 안으로 포용할 수 있는 접착점 역할을 하므로 이슬람이 비 이슬람 지역에 깊게 뿌리내리게 하는 결과를 가져왔다.

45. Kenneth Cragg (2000), pp.61-70.

46. 이러한 성자의 무덤의 숭배사상은 북아프리카로 수피즘을 통해 이슬람이 전파되면서 얻어진 형상이라는 주장도 있다. 공일주, p.107.

V. 나가는 말

세계의 주요 종교 중 가장 빨리 성장, 확산되는 종교는 기독교와 이슬람이다. 이는 기독교와 이슬람이 끊임없이 선교하는 종교이기 때문이다. 더 나아가 자연 증가율까지 포함하면 이슬람은 기독교보다 더 빠른 성장과 확산을 보이고 있다. 무슬림 인구가 비율적으로 볼 때 세계인구의 약 25%정도로 추정된다는 통계학적 사실은 이슬람의 빠른 성장과 확산의 실질적인 예가 된다. 이와 더불어 전체 세계인구의 약 4분의 1이 무슬림이라는 통계학적 숫치는 이슬람이라는 종교의 열정적인 선교적 에토스를 증명하는 것이다.

이슬람의 선교적 에토스를 이슬람 신학적으로 가장 잘 표현한 말을 우리는 이슬람 다와 라고 한다. 이슬람 다와 즉 이슬람 선교활동은 1400여년의 이슬람 역사 안에서 내외적으로 그 의미가 퇴색되거나 사라지지 않고 이슬람이라는 종교 안으로 다양한 문화와 민족을 흡수하고 통합하는 과정을 거쳐 현재의 이슬람을 만들어내었다. 이러한 이유로 우리가 현재 만나는 무슬림들은 이슬람이라는 커다란 지붕아래 있지만 한 가지 패턴으로 설명하기 힘들 만큼 다양성을 지니고 있다. 더 나아가 그들이 각각의 나라에서 표현하는 신앙의 모습에 있어서도 상당히 다양한 면모를 엿볼 수 있다. 즉 라마단 달에 대부분의 무슬림들이 금식을 하면서 무슬림으로서 이슬람이라는 종교아래 일체감과 통일성을 가지고 있지만 그들의 삶의 자리에서 무슬림으로서 정체성을 가지고 살아가는 모습은 한 마디로 ‘이것이 무슬림 이다’, 라고 단정 짓기 어렵다. 예를 들어 검은 차도르를 걸치고 있는 여성의 모습을 생각할 때 우리는 그들이 무슬림 여성이라고 표현하지만, 그들이 검은 차도르를 입고 생활하는 모습은 참으로 다양하다. 아프리카 대륙에서도 한 지역은 검은 차도르를 입고 즐겁게 춤을 추는 여성들을 목격할 수 있지만 인접한 다른 지역은 검은 차도르를 입은 여성이 자유롭게 바깥 출입조차 혼자 할 수 없는 모습을 목격하기도 한다.

현재 우리가 만나고 있는 이슬람은 ‘이것이 이슬람이다’라고 한 가지 패턴으로 규정 지을 수 없지만 ‘이것은 이슬람이 아니다’라고 규정짓기도 힘들다. 그러나 주목할 만한 사실은 이슬람은 그들 종교 안에 다양성을 이슬람 신앙이라는 한 가지 사실로 통합하고 융합하면서 현재의 성장을 멈추지 않고 있다는 사실이다. 이것은 이슬람 선교

가 다양성과 역동성을 모두 지니고 성장해왔기 때문이다. 이슬람 다와는 이슬람 선교의 다양하고 역동적인 패러다임의 총체적 의미이다. 이슬람 다와는 여러 가지 방법론을 가지는데, 그 방법론 중 가장 효과적으로 이슬람을 전파한 방법론을 수피즘이라고 할 수 있다. 수피즘은 이슬람의 정치적, 군사적 팽창이 더 이상 진행될 수 없는 위기에 처했을 때조차 전쟁이나, 불가피한 무력 없이 이슬람을 효과적으로 비 무슬림 지역 특별히 대중 속 깊이 뿌리내리게 하였다. 이것은 수피즘만이 가지는 독특함 때문인데, 그 독특함을 우리는 신비성, 경건성, 대중성이라는 단어로 표현할 수 있다. 수피즘의 이러한 세 가지 독특한 신학적 성향은 정통 이슬람이 무슬림 대중에게 줄 수 없는 것이었다.

수피즘의 독특한 신학적 성향은 이슬람의 오랜 역사 속에서 무슬림 대중들에게 더 나아가 이슬람에 매력을 느끼는 비 무슬림들을 향해 역동적으로 이슬람의 가르침을 전달하는 매개체 역할을 하였다. 더 나아가 이러한 수피즘의 독특한 신학적 성향은 전혀 이슬람적이지 않은 비 무슬림 세계의 민속적, 문화적 다양한 삶의 양태들을 이슬람 안으로 포용하여 융합하고 이슬람 신학 안에서 재해석해서 이슬람 신앙 표현의 새로운 양상 즉 민속 이슬람을 만들어 내는데 촉매제 역할을 하였다. 즉 수피즘은 이슬람 선교에 있어서 수피즘만의 독특한 신학적 성향으로 인하여 역동적으로 선교활동을 했으며, 더 나아가 다양한 타 문화의 비 무슬림들을 무슬림으로 동화시켰다. 결과적으로 수피즘 안에서 이슬람 다와는 역동적으로 실현되었고, 다양하게 표현되었다고 볼 수 있다. 다른 말로 설명하자면, 이슬람 선교를 지칭하는 다와 라는 큰 틀 안에서 수피즘은 그 다양성과 역동성으로 민속 이슬람이 이슬람의 중요한 지류가 될 수 있는 교두보 역할을 하였으며, 그 결과 이슬람적이라고 말할 수 없는 다양함이 이슬람 신앙 안에서 융합과 통합을 이루어 역동성을 띄고 이슬람을 성장시키는 중요한 역할을 하게 된 것이다. 따라서 수피즘을 통한 이슬람 다와 활동은 결과적으로 민속 이슬람이라는 새로운 방법의 이슬람 신앙표현을 이슬람 안에 뿌리내릴 수 있게 하였다.

현재 민속 이슬람이라는 카테고리는 이슬람을 이해하는 중요한 키워드가 되었다. 따라서 수피즘과 민속 이슬람에 대한 이해는 우리가 쉽게 접할 수 있는 무슬림 대중들의 삶의 표현이며, 더 나아가 이러한 삶의 표현에 대한 이해는 기독교 선교자가 무슬림들의 삶에 깊이 뿌린 내린 이슬람을 만나고, 실제적으로 무슬림 삶속으로 다가갈 수 있

는 기회를 제공할 것이다. 다른 말로 하면, 수피즘을 통한 다와 활동과 민속 이슬람에 대한 연구는 기독교 선교 자들에게 무슬림 대중들의 삶의 욕구와 영적 갈급함에서 읽어지는 이슬람에 대한 실질적인 이해를 도울 것이다. 이와 더불어 기독교 선교자들이 무슬림 대중들을 만날 때 기독교 선교자로서 무슬림들에게 어떻게 기독교의 진리와 사랑을 전할 수 있는가 하는 방법론적인 폭을 넓혀주기 때문에 의미 있는 일이다.

ABSTRACT

Understanding of Islamic expansion through Sufism, as a method of Da'wha, and Folk Islam

Jee Yun Kwon

Islam is religion, which focuses on missionary and influences people with their messages in various ways. Islam has practiced passionate missionary ethos throughout over 1400 years. In fact, 25% of worldwide population believes in Islam as their religion. It is surprising that one of quarter population in the world is currently Muslim. The growing population of Muslim proves consistent missionary ethos that they have continually practiced.

Da'wah is used for explaining the comprehensive and complex concept of Islam missionary based on Islam theology. *Da'wah* plays a key role in maintaining Muslim community inward. Its community has been strengthened by *Da'wah* and has encouraged spreading the power and belief of Muslim out of the community. Moreover, they are able to deliver Islam messages to non-Muslim people outward. *Da'wah* has been developed in both theological and methodological ways throughout over 1400 years of Islamic history without distorting or fading away the religious meaning of *Da'wah*. Throughout this long Islamic history, *Dawah* has been considered as the motivation of its diversity and passion of Islamic missionary.

Among the methodologies of *Da'wah*, Islam Sufism represents outstandingly diversity and passion of the Islam Mission. Sufi is considered themselves as the band of people who are chosen for the public good and better life in 'Muslim *Umma*'. Even after the time that Islam stopped expanding political and military power, Sufi continued maintaining *Da'wah* Movement and its activities without safeguard from its political or military regime. Thus, the messages of Islam by Sufi could spread smoothly throughout the whole world without particular opposition by the general public.

Sufism is different than the traditional Islam in several ways. Sufism has unique characteristics, which make significant differences between Sufism and the traditional Islam. The theological characteristics of Sufism support the motivation of the movement of Islamic *Da'wah*. There are three distinguished characteristics including pietism, popularity, and mysterious love. These three characteristics are as follows in detail.

First of all, Pietism is one of significant trend of Sufism. Sufi shows their spiritualities and religious belief through devout life styles. Their devout life styles leads to religious curiosity for non-Muslims rather than the fear, which political religion used to generate, leading that the religion was gradually taken away from the public. Second characteristic is popularity. The concept of the *Wali* of Sufism has become a bridge between the belief of Islam and lives of Muslim. In other words, through *Wali*, the messages of Islam have delivered to the Muslim community and have been accessible to the public. Thirdly, the concept of mysterious love is stemmed from Sufism. This kind of love represents beyond the superiority of Alla. Under this concept, all creation and things are considered as kind and naive nature. In other words, this concept explains directly the love of Allah which believes that they exist in the nature of human being. The identification of human nature from this view is distinguished from one by traditional Islam.

Islam *Da'wah* Movement has a chance to contact local cultures and Folk beliefs based on a unique way of understating religions according to Sufism. As a result, New Islam is distinguished from its traditional Islam. That is called "Folk Islam". In other words, people from different areas confront Muslim, are influenced by them and accept it as their religion gradually in a natural way. Thus, Folk Islam is a phenomenon, which has generated when non-Islamic multi-cultures mingle with the unique theological characteristics of Sufism. In other word, Islam with a guide of Sufism has invited non-Muslim to their religious world while non-Muslim retain their own spirits and cultures.

Furthermore, Islam *Da'wah* has been practiced with a guide of Sufism. There are several ways to practice the principles of *Da'wah*. However, practicing *Da'wah* under Sufism is one of the most passionate and energetic ways to spread Islam globally. This paradigm of Sufism adds strength to *Da'wah* and makes a significant improvement Islam missionary, which embraces all the other non-Islamic cultures and spirits into their religious world. *Da'wah* Movements based on Sufism leads to Folk Islam. Currently, the concept of the Folk Islam is one of new ways to explain the history of Islam and became an important word in order to understand Modern Islam and study about how Islam form and spread worldwide. Thus, the understanding of Sufism and Folk Islam should be obtained firstly in order to understand the life of Muslim. Practically, the study of Sufism and Folk Islam provides an opportunity for a Christian missionary to confront Muslim and their religious influences. Finally, understanding these their religious concepts will be a fundamental base that the truth, love, and belief of Christianity can be delivered to Modern Muslims in a profound way.

- Keyword : Islamic *Da'wah*, *Sufism*, Folk Islam, Islam evengelism

● REFERENCES CITED

- 김관영. "이슬람 신비주의 사상에 관한 연구-수피즘의 본질을 중심으로", 한국 동서 철학회 논문집, 『동서철한 연구』 제20호, 2000.
- 김아영. "이슬람의 이해", 『햇빛트리니티 한국이슬람 연구소 "이스마엘 우리의 형제" 100호 기념 강좌』, 2009.
- 공일주. "민속이슬람과 선교신학적 패러다임", 『이슬람의 이상과 현실 :이슬람 연구 2』 이슬람 연구소 엮음, 서울: 예영커뮤니케이션, 1996.
- 이현경. "이슬람의 사랑개념: 수피즘을 중심으로", 이화여자대학교대학원 석사학위논문, 2002.
- 버나드 루이스, 『이슬람 1400년』, 서울: 까치, 2010.
- 손주영. 『교리, 사상, 역사, 이슬람』 서울: 일조각, 2005.
- 신양섭. "이슬람의 수피즘", 『중동연구』 제17권, 1998.
- 조희선. "통합과 융화의 이슬람 문화 :토속 관행과 이슬람 관행". 『민속이슬람: 이슬람 연구5』, 이슬람 연구소 엮음, 서울: 예영커뮤니케이션 2004.
- 키스 스와들리. 『인카운터 이슬람』, 서울: 예수 전도단, 2008.
- Kerr, David A. "Islamic Da'wah and Christian Mission: Toward a Comparative Analysis," *International Review of Mission*, Vol. 89, no.353, April, 2000.
- Shimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975.
- Shenk, W. David. *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church exploring the mission of two communities*. Ontario: Herald Press, 2003.
- Cragg, Kenneth. *The Call of the Minaret*, N.Y.:Oxford University Press, 2000.
- Poston, L. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. NewYork: Oxford University Press, 1992.
- Marmaduke, Pickthall. *The meaing of the Glorious Koran*.
- Hiebert, Paul. "Power Encounter and Folk Islam," ed. by J. Dudley Woodberry, *Muslims and Christian on the Emmaus Road*, Monrovia, CA: MARC, 1989.
- Jenkins, Philip. *God's Continent*, N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Yusuf Ali. *The Meaning of the Holy Qur'an*.

말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

김아영 *

I. 서론

II. 민속 종교의 특징

II-1. 공식 이슬람과 민속 이슬람

III. 동남아시아의 이슬람과 Malayness

III-1. 말레이 이슬람에 미친 인도 이슬람의 영향

IV. 말레이 이슬람에 있어서 아닷(adat 관습법)의 역할

IV-1. 말레이 이슬람에서 행해지는 민속 이슬람적 관행들

V. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

V-1. 수피즘

V-2. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

VI. 나가는 말: 민속 이슬람에 대한 선교적 접근

*햇불트리니티 한국이슬람연구소 소장/ 햇불트리니티 신학대학원대학교 선교학 교수

말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

I. 서론

기독교 문화인류학자인 폴 히버트는 14세기 가까운 오랜 세월동안의 부단한 노력에도 불구하고 이슬람권이 여전히 기독교 복음을 가장 수용하지 못하는 권역으로 남아 있는 이유를 다음과 같이 분석하였다. 첫째는 이슬람 교리의 단순성 (creedal simplicity) 때문이며, 두 번째로는 이슬람과 기독교 사이에 있었던 역사적 충돌 때문이며, 세 번째로는 그동안의 기독교 선교가 무슬림 대중들의 절실한 필요(felt need)를 충분히 다루어주지 못했다는 점을 그 이유로 지적한다.¹ 다시 말해 그동안의 기독교 선교는 대중들이 직면하고 있는 실제적 문제보다는 기독교 이슬람간의 신학적 차이와 영혼구원을 포함한 내세의 문제에 사역의 초점을 두어 왔기 때문에 무슬림 대중들의 관심을 불러일으키기에 역부족이었다는 말이다.

이와는 대조적으로 아시아와 아프리카의 대부분의 무슬림 대중들은 정통 이슬람의 가르침과 함께 그 지역의 토착 신앙과 이슬람이 습합된 민속 이슬람적인 의례와 믿음들을 무슬림 조상으로부터 물려받아 지켜가고 있다. 무슬림들이 창조 이전에 알라와 함께 경전의 모체로 존재해왔다고 믿는 꾸란도 그 내용에 대한 학습보다는 꾸란 자체를 숭배하는 차원까지 이르고 있다. 따라서 이슬람이라는 종교와 무슬림들의 종교적 심성과 세계관을 이해하기 위해서는 이들을 강력하게 사로잡고 있는 이슬람의 또 다른 얼굴인 민속 이슬람에 대한 이해가 선행되어야 한다.

이러한 인식을 가지고 본 논문에서는 전 세계 무슬림 인구 분포도에서 가장 조밀한 인구분포를 보이고 있는 말레이 무슬림²들의 이슬람 신앙 속에 나타난 민속 이슬람적 요소에 대한 이해를 통하여 이들에게 다가가기 위한 효과적이고 적절한 선교 방법론을 모색하고자 한다.

1. Paul Hiebert, "Power Encounter and Folk Islam," ed. by J. Dudley Woodberry, *Muslims and Christian on the Emmaus Road* (Monrovia, CA: MARC, 1989), p.45.

2. 말레이 무슬림(Malay Muslim)들에 대한 정의는 III. 이하에서 자세히 설명하도록 한다.

II. 민속 종교의 특징

대체로 경전이 없는 민속 종교는 내적 통일성을 갖추지 않고 지역별로 다양한 모습을 지닌다. 따라서 민속 종교는 자기 정체성을 확실히 보여주는 경계선이 불분명하며 때로는 상호 모순의 양상을 지닌 다른 신앙 내용과 실천 방식들까지도 수용한다. 대부분의 민속 종교 지도자들은 반드시 종교 교육기관의 전문적 훈련을 통하여 지도자로 세워지는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 이들은 대중들로부터 지도자로서의 자질과 능력을 인정받기도 한다. 대중들은 정기적인 예전에 큰 비중을 두기보다 자신들의 행, 불행과 관련된 의식에만 큰 관심을 두며 공식종교에서 사용하는 성현들을 주술적인 동기로 사용하기도 한다

히버트는 구체적으로 공식 종교와 민속 종교의 차이를 다음과 같이 설명한다.:

첫째, 전자는 궁극적 실재에 관심을 가지고 사물을 우주적 관점에서 바라보지만 후자는 당면한 실재에 관심을 갖기 때문에 개인적인 관점에서 사물을 바라본다.

둘째, 전자는 모두에게 적용될 수 있는 보편적 원리를 강조하나 후자는 국지적 특성을 지닌다.

셋째, 전자는 공식적 합리성과 논리적 일관성을 갖춘 교리성이 보이지만 후자는 문제해결을 위한 능력에 초점을 둔 실용성이 완연하다.

넷째, 전자는 추종자들의 전적인 충성을 요구하지만 후자는 다른 설명체계, 가치체계에 대해서도 수용적인 태도를 취한다.³

이런 차이로 인해 공식 종교와 민속 종교 사이에는 다소 불편한 긴장이 상존한다. 교리적 정통성을 주장하는 공식 종교 지도자들은 대중들의 신앙을 주술적, 미신적인 성격을 가졌다고 폄하하곤 한다. 더 나아가 정통교리의 순수성을 어지럽히는 혼합주의적 신앙이라고 정죄하기도 한다. 그러나 대중들은 그런 공식 종교 지도자들을 가리켜 이 세상 현실을 모른 채 내세의 이야기만 외치는 철학적 이론가요, 대중들의 삶의 현

3. Paul Hiebert, "Popular Religions" in James M. Phillips and Robert T. Coote, eds. *Toward the 21st Century in Christian Mission*. (Grand Rapids, Mich.:Eerdmans, 1993), p.257.

장에서 들려오는 탄식소리에 귀를 기울일 줄 모르는 탁상공론가라고 불평할 수도 있는 것이다.

II- 1. 공식 이슬람과 민속 이슬람

앞서 언급한대로 엄격해보이기만하는 이슬람 내에도 이러한 민속 신앙적인 요소가 그 출발에서부터 포함되고 있어서⁴ 공식적인 이슬람을 orthodox Islam, formal Islam, 혹은 High Islam으로, 그리고 대중적인 이슬람을 popular Islam, folk Islam, 혹은 low Islam으로 분류한다.

히버트는 공식 이슬람과 민속 이슬람을 다음과 같이 구체적으로 비교한다. 먼저 공식 이슬람은 보다 조직적이다. 각 지역의 모스크와 학교, 정부기관, 지역의 이슬람 축제, 혹은 출생, 결혼, 죽음에 관련된 의례에 이르기까지 “소(小)전통”(“little tradition”)에서부터 좀 더 광범위하게는 메카와 카이로같은 세계적인 신앙의 중심지, 고등 신학교육기관, 선교부, 수도원 제도 등에 이르는 “대(大) 전통”(“great tradition”)⁵에 이르기까지 공식 이슬람은 다양한 제도와 조직들로 이루어져 있다.

반면에 민속 이슬람은 보다 임시적(*ad hoc*)이라고 할 수 있어서 전통은 아버지에게서 아들로, 어머니에게서 딸들에게로, 혹은 스승으로부터 제자에게 구두로 전승되어진다. 공식적인 기관이나 제도 등은 별로 존재하지 않으며 수 많은 사당과 성스러운 장소, 부적과 민간 요법, 의례 등이 보편화 되어 있다. 이러한 상황에서는 샤만(shaman)⁶들이 지도력을 발휘하여 종교적 광신 상태에서 영적인 문제와 치유, 예언 등을 행한다.

공식 이슬람과 민속 이슬람은 인간과 관련된 문제에 있어서도 각기 다른 영역에 관

4. 민속 이슬람적인 믿음과 관행들에 대해 비판적인 무슬림들은 그것을 비이슬람적인 요소라고 이단시하지만 무함마드의 전기 등과 같은 기록들을 보면 무함마드 생존시부터 이러한 민속이슬람적인 주술들이 무함마드의 부인들을 비롯한 초기의 무슬림들에 의해 행해지고 있었다는 기록을 찾아볼 수가 있다.

5. 소 전통과 대전통의 구별은 로버트 레드필드(Robert Redfield)에 의해 제안된 것으로 문화 인류학에서는 널리 받아들여지고 있는 개념이다: Hiebert (1989), p.60..

6. 말레이시아에서는 이러한 샤만을 “보모(*bomoh*)”라고 부르는데 보모들이 주술을 행하는 과정 속에서 종종 강간, 살인 등과 같은 문제가 발생하여 실형을 선고받는 일이 있기도 하다.

심을 갖는다. 공식 이슬람은 인간의 궁극적 관심들에 집중하여 만물의 기원과 지속에 대한 문제, 우주의 의미와 운명에 대한 문제, 무슬림됨의 의미에 대한 문제 등에 집중한다. 따라서 공식 이슬람은 우주적이고 타계적인 실제 즉 알라, 천사들, 사탄, 운명 등과 같은 존재들에 관심을 갖는다. 반면에 민속 이슬람은 민간요법이나 약초, 상식 등으로 해결할 수 없는 인간의 일상적인 문제들에 주로 관심을 갖는다. 따라서 민속 이슬람의 영역은 정령(*jinn*)이나 성인들, 성스런 동물들이나 사당, 흉안(*evil eye*), 징조, 예언, 그리고 주술과 마술의 세계에 빠져 있다. 민속 이슬람에서 가장 중요시하는 질문은 “도대체 지금 여기에서 무슨 일이 일어나고 있는 것인가? ; “내 삶과 내 가족의 삶이 어떠한 의미를 갖고 있는가?” 와 같은 일상적인 삶과 죽음의 의미에 대한 것이다. 이러한 세계관 속에서는 출생과 통과의례, 결혼과 장례 같은 의식들이 인생의 단계와 전환을 의미하는 중요한 의미를 갖게 되며 천국과 성인들, 영들에 대한 믿음이 이러한 것과 관련된 의문들을 해결하는데 도움을 준다. 이들에게 가장 큰 관심사는 개인과 집단의 행복과 관련된 것이다. 인생에는 항상 위험이 도사리고 있어서 질병과 불임, 사고와 의사, 화재, 가뭄, 지진 등과 같은 모든 종류의 재난을 설명하기 위해 흉안과 저주, 영들과 초자연적인 존재들에 대해 이야기하게 되는 것이다. 이러한 불행을 막기 위해서 사람들은 부적을 사용하고 예언, 마술과 점성술, 악령 사냥과 퇴마제, 의례와 기타 많은 주술 들을 행하게 되고 이들을 다루기 위해서 왈리(*wali*, 무슬림 성인)와 사만, 치료사와 마술사, 퇴마사 등을 찾게 된다.

공식 이슬람과 민속 이슬람의 가장 큰 차이는 그들의 주된 관심사에 있다. 공식 이슬람은 실제의 궁극적 본성에 대한 진리, 천국에 이르는 진리 등에 관심을 가지며 따라서 계시와 통찰, 이성적 사유에 근거한다. 반면에 민속 이슬람은 일상사의 문제를 해결하는 것에 주된 관심이 있어서 기본적으로 실용주의적이다. 문제를 해결할 수만 있다면 어떠한 방법을 사용해도 무방하며 충돌을 일으키는 방법이라고 할지라도 문제를 해결할 수만 있다면 동시에 복수의 방법들을 사용하기도 한다. 병든 아들을 둔 아버지가 종교지도자인 물라(*mullah*)를 찾아가 알라에게 기도 드려달라고 청원하는 동시에 아들의 손목에 부적을 매어주고 현대 의학이 제공하는 약을 함께 먹이는 것이 좋은 예가 된다.

이상과 같은 차이점들을 살펴보면 종종 공식 이슬람의 지도자들이 궁극적인 진리에

대한 추구보다는 일상의 문제들을 해결하기 위해 즉흥적이고 실용적인 처방들을 제시하는 민속 이슬람의 지도자들과 충돌을 일으키는 것이 당연하게 여겨진다.

III. 동남아시아의 이슬람과 Malayness

동남아시아의 말레이 반도와 서쪽으로는 태국의 남부, 동쪽으로는 필리핀 서남부에 이르는 인도네시아 열도(Indonesian Archipelago)는 세계에서 가장 높은 이슬람 인구밀도를 자랑하는 지역이다. 중국 중부의 무슬림 회족(Hui people)과 캄보디아와 베트남의 참족(Cham people)도 이 지역 군으로 분류될 수 있다.

Country	Total Population (millions)	Percent Muslims	Muslim Population (millions)
<i>Brunei</i>	0.4	67.2	0.3
<i>Cambodia</i>	13.4	>0.1	0.1
<i>China</i>	1298	1.4	18.2
<i>Indonesia</i>	238.5	88	210
<i>Malaysia</i>	23.5	52.9	12.4
<i>Singapore</i>	4.4	14	0.6
<i>Philippines</i>	86.2	5	4.3
<i>Thailand</i>	64.9	3.8	2.5
<i>Vietnam</i>	82.7	>0.01	0.1

Source: Central Intelligence Agency, *The World Fact Book*, 2004. Washington, DC: Central Intelligence Agency, 2004. Intelink URL: <http://www.cia.gov/references/csf/cfactbook/index.html>. Percentages cross-referenced with Richard V. Weekes, *The Muslim Peoples: An Ethnographic Survey* (Westport, CT: Greenwood Press, 1984)

인도네시아는 비록 12%의 비무슬림 인구를 포함하고 있으나 세계에서 가장 많은 무슬림 인구수를 기록하고 있다. 말레이시아는 말레이 무슬림들이 가까스로 다수 인구수를 기록하고 있으나 무슬림 말레이인들에 의해 정치가 지배되는 이슬람 국가이다. 태국과 필리핀에서는 무슬림 인구수가 4-5% 정도의 소수인구를 기록함에도 불구하고

고 각각의 국가에서 무시할 수 없는 정치적 영향력을 발휘하고 있다. 약 920만 명의 인구수를 가지고 있는 중국의 회족들도 숫자적으로 무시할 수 없기는 하나 14억에 가까운 중국 전체 인구수에 비쳐볼 때는 1%미만의 인구수이다. 브루나이 왕국도 비록 소수이기는 하나 이 거대한 무슬림 밀집 지역의 일원이며 1970년대 중반만 하더라도 30만명의 무슬림인구를 자랑했던 캄보디아의 참족들은 1975년과 1979년 사이에 크메르 루즈(Khmer Rouge)에 의해 저질러졌던 대학살의 여파로 10만여명 정도로 무슬림 인구수가 감소하였다.⁷

일반적으로 동남아시아에서 “무슬림”은 곧 말레이인을 의미한다. 말레이족은 5000년의 역사를 가진 독특한 인종⁸으로 그 후예들은 마다가스카르에서부터 뉴질랜드와 포모사에 이르는 광범위한 지역에 분포하고 있다.⁹ 말레이족은 그들만의 언어와 문화를 발전시켜왔으며 오늘날 이슬람 세계에서 가장 많은 무슬림 인구수를 가지고 있어서 세계인구의 20%를 차지하는 무슬림인구의 20%가 말레이 무슬림들이다.

동남아시아 지역에서의 이슬람화는 곧 말레이화의 과정으로 간주되는데 이슬람이 도입되던 초기에 이 지역의 무역을 관할하고 있던 술탄국들의 공식언어로 말레이어가 사용되었기 때문이다.¹⁰ 이러한 과정은 한 때 이 지역을 지배했던 네덜란드의 식민지 정부에 의해 강화되었다. 오늘날 인도네시아에서 사용되고 있는 바하사 인도네시아(Bahasa Indonesia)는 말레이시아 어인 바하사 말레이(Bahas Malay)의 변형에 불과한 것이다. 이와 마찬가지로 태국의 무슬림 소수 지역인 파타니(Pattani), 송클라(Songkhla), 싸툰(Satun), 알라(Yala), 나라티왓(Narathiwat)과 필리핀 서남부의 무슬림 밀집지역의 사람들은 자신들을 태국인이나 필리핀인으로 생각하지 않고 말레이인으로 간주한다. 캄보디아와 베트남의 무슬림인 참족들도 자신들의 기원을 말레이인에서 찾는다. 오직 중국화된 회족들만이 명백한 말레이 족 기원에도 불구하고

7. Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. (Boulder, CO: Lynn Reinner Publishers, 2003), p.81.

8. Funston "Malaysia". In *The Politics of Islamic Reassertion*, ed. by Ayob Mohammed. (New York: St. Martin's Press, 1981), p.165.

9. Robert McAmis, *Day Malay Muslim*, (Grand Rapids: Wn. Eerдамans Publishing Company, 2002), p.4.

10. Max L. Gross, *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. (Washington DC: National Defense Intelligence College, 2007), p.2.

그와 같은 정체성 의식이 희박할 뿐이다. 따라서 동남아시아에서 무슬림이라는 의미는 곧 말레이라는 인종적인 정체성을 의미하는 것이다.

이슬람교는 대략 13세기이후부터 말레이 반도 주변지역의 주요 종교였다. 비말레이계 무슬림들도 상당수 있기는 하나 이슬람은 기본적으로 말레이족의 종교로 간주된다. 그런데 이슬람이 말레이시아에 전파된 경로나 역사에 대해서는 정확한 역사적 기록이 많지 않아 아직도 연구의 과정 중에 있는 주제이다. 학자들은 이슬람의 전래에 대한 역사적이고 고고학적인 자료가 적은 이유로 그 종교가 시골(kampung, villages)과 왕실에 제한적으로 전파되었기 때문이었던 것으로 추측한다. 서구인들이 말레이반도에 상륙했을 때 이슬람은 아직 확고한 위치에 있지 않았고 게다가 서구인들이 이슬람이라고 하는 주제에 큰 관심을 갖지 않았기 때문에 이슬람이 말레이시아에 유입된 경로와 초기 정착 과정에 대한 연구 성과가 적은 것으로 평가된다.¹¹

파티미(S. Q. Fatimi)에 의하면 아랍 상인들이 최초로 동남아시아와 접촉하게 된 것은 674 C.E.이며 878 C.E.에는 말레이 반도의 해안 도시들에서 확고한 위치를 갖게 된다.¹² 중국의 자료에 의하면 우마야 왕조의 창시자인 무아위야와 무슬림 해군이 674 C.E.에 말레이 해협을 침략하였으나 실패로 끝이 난다. 또 다른 자료에 의하면 1291년이나 1292년에 북 수마트라에 위치한 필락이라는 항구도시가 이슬람으로 개종하였다.¹³ 이렇듯 단편적으로 남아있는 역사적 증거들에 기초해 동남아시아에서의 이슬람의 수용에 대해 대체로 두 가지 이론이 제기되고 있다.¹⁴

첫째는 무슬림 상인들의 역할을 강조한 이론으로서 무슬림 상인들이 각 지방의 지배층과 혼인을 하였고, 해안지역의 통치자들에게 중요한 교역에 필요한 전문적인 지식과 경험을 제공하였다. 최초의 개종자들이었던 각 지역의 통치자들은 개종을 통하여 무슬림들과의 교역을 시작함과 동시에 힌두 무역상들에 맞서는 동맹관계를 얻고자 했다는 것이 하나의 가설이다.

두 번째 이론은 구자라트, 벵골, 아라비아 출신의 수피전도사들을 통한 전래라는 이

11. 김아영 "말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구", *Muslim-Christian Encounter*, Vol.3, No.1. (서울: 햇볼트리니티 한국이슬람연구소, 2010), p.115.

12. Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia* (Singapore, 1963).

13. McAmis, *Ibid.*, pp.12-13.

14. 아이라 라피두스, 『이슬람의 세계사』 (서울: 이산, 2008), pp. 663-664.

론으로 수피들은 교사, 무역상, 또는 외교관의 신분으로 술탄들의 궁정이나 상인들의 거주지역, 혹은 시골로 파고들었고 이 지역의 토착신앙과 큰 충돌 없이 이슬람 신앙을 전할 수가 있었다는 것이다.

아랍의 상인들이 처음 동남아시아에 도착했을 때 이 지역은 토착 생산물에 대한 교역을 관할하고 있던 지역의 작은 왕들에 의해 다스려지고 있었고, 이러한 작은 왕국이 이웃 왕국으로 지배영역을 넓혀 제국을 이루기도 하였다. 이러한 정치적 지배력의 확대와 교역을 위한 유대를 통하여 공통의 문화적 유산을 소유하게 되었고 말레이어가 공용어로 사용하게 된 것이다. 이러한 지역의 지배자들은 세계 도처(아라비아, 인도, 중국 등)에서 와서 항구 도시에 살아가고 있던 사람들의 종교에 대해 비교적 관대하였다.¹⁵

새로운 엘리트 세력이 나타나 이슬람 정권을 수립한 중동과 달리 말레이시아를 비롯한 동남아시아에서는 기존의 지배 계층이 이슬람으로 개종함으로써 권력 기반을 강화시켰다. 지배계층의 변화가 없었기 때문에 이 지역의 이슬람 문화에는 개종이전의 종교적이고 문화적인 전통이 강하게 남아 있게 된 것이다.¹⁶

15세기는 말라카에서 이슬람의 전성기여서 이 시기에 이 지역은 동남아시아의 메카로 불리웠다. 이 지역은 이슬람 문학과 신비주의, 이슬람 법학을 광범위하게 연구하는 이슬람 문화의 중심지가 되었고 이 영향으로 말레이 군도의 대부분의 지역이 이슬람화 되었다.

이슬람화와 교역을 주도하게 되면서 말레이어는 이 지역을 통합시키는 중요한 역할을 하게 된다. 말레이 군도의 이슬람 문학과 철학에 말레이어가 사용되기 시작하면서 이제까지 말레이-인도네시아 문헌에서 주도권을 잡고 있던 자바어가 말레이어로 대체되기 시작하였다.¹⁷

이러한 과정을 통하여 이슬람교와 말레이어는 말레이 족과 동일시되었고 이것이 1957년 말라야 연방 헌법에 그대로 반영되게 된 것이다. 헌법 160조 2항에 보면 “그, 또는 그녀가 이슬람교 신도이며 말레이어를 사용하며 말레이 관습을 지키며 말라야 연

15. Albert Sundaraj Walters, *We Believe in One God?: Reflections on the Trinity in the Malaysian Context*. (Delhi: Indian Society for promoting Christian Knowledge, 2002), p.21.

16. 아이라 라피두스, *Ibid.*, p. 631.

17. Walters, *Ibid.*, p.22.

방이나 메르데카데이(독립 기념일)이전에 싱가포르에서 태어났거나 부모 중 한 명이 말라야 연방에서 태어났으면 말레이 족으로 간주한다”고 되어 있다.

말라카는 지리적으로 전략상 중요한 위치에 있었고, 점차 동남아시아의 교역 중심지로 부상하였다. 말라카의 부상과 함께 말라카를 거점으로 이슬람도 왕실간의 결혼과 내혼, 수피들의 활동, 정치적 정복과 교역 등을 통하여 동남아시아로 광범위하게 전파되었다. 이 기간동안 중요한 이슬람 법이 확립되기도 하였다.

1511년 포르투갈의 점령 후에도 말라야의 이슬람화는 계속되었다. 가능한 모든 긍정적인 포교 방법들이 동원되었는데 교역이라든가 외교력, 혹은 질병의 치유 등이 그 대표적인 방법이었다. 특별히 순례 수피승들은 시골에서부터 궁정에 이르기까지 이슬람을 전파하는데 중요한 역할을 하였다. 특히 수피적인 관행들이 이슬람이 전파되는 각 지역에 이미 존재하고 있던 민속 신앙적인 관행들과 접목되면서 토착민들이 토착신앙의 연장선상에서 이슬람을 거부감 없이 받아들이는데 결정적인 역할을 하였다.¹⁸

III-1. 말레이 이슬람에 미친 인도 이슬람의 영향

말레이반도에서 이슬람은 비교적 오랜 역사를 가지고 있으며 사회의 다양한 측면에 이슬람의 영향이 미쳐있다.

9세기 이후부터 말레이 반도 주변 지역에 무슬림 상인들의 출입이 시작되었고 15세기에 이르러는 이 지역의 토착민들에게 본격적으로 이슬람이 전파되기 시작했다. 말레이 반도에 최초로 이슬람을 전파한 사람들은 인도에서 온 무슬림들이라고 여겨진다. 인도 무슬림들의 영향은 금식을 의미하는 푸아사(*puasa*), 지옥을 의미하는 네라카(*neraka*), 천국을 의미하는 슈르가(*syurga*)와 같이 이슬람의 종교적 단어들인 아랍어에 근거하지 않고 산스크리트어 어원을 두고 있다는 점에서 쉽게 발견할 수 있다.¹⁹

18. Fatimi, *Ibid.*, p.23.

19. Mohd Taib Osman "Islamization of the Malays: a transformation of culture in readings on Islam in Southeast Asia". In Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain eds. *Readings on Islam in Southeast Asia*. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), p39.

스탠리 카나우(Stanley Karnow)에 의하면 구자라트(Gujarat)와 벵갈(Bengal)에서 온 인도의 무슬림 상인들은 이 지역에 브라만교와 불교적 요소, 그리고 토착 민속 신앙적 요소가 혼합된 형태의 이슬람을 전파하였는데 이것은 아랍의 무슬림들이 보았다면 이슬람으로 간주하기 어려운 형태의 종교적 경향을 띠고 있었다.²⁰ 인도에서 온 무슬림 상인들은 그들 전에 이곳에 도래한 힌두교도와 불교도들, 그리고 그들 후에 온 유럽인들과 마찬가지로 이 지역의 생산물들을 차지하기 위해 토착민들과 밀착할 필요성을 느꼈고 그래서 말라카 지역의 말라야 타운에 확고한 근거지를 마련하게 된다.²¹

무슬림 역사가인 마흐무드(S. F. Mahmud)도 이 지역에서의 이슬람 전파에 인도 무슬림들의 역할이 지대했음을 강조한다.

“수마트르 해안 지역 사람들이 이슬람으로 개종하는데 가장 큰 역할을 한 것은 구자라트와 벵갈출신의 무슬림이다... 이들이 문을 연 동남아시아 지역에 이슬람은 빠른 속도로 확산되어 갔다.”²² 그에 의하면 이 지역에서의 모든 해외 무역이 약 600여년 동안 무슬림 상인들의 수중에 있었기 때문이다. 아라비아와 페르시아, 인도에서 온 무슬림 상인들이 유럽의 생상품들과 이 지역의 산물인 실크와 향신료를 바꾸는 무역이 이루어졌다. 이러한 이유로 말라야 반도에 14세기에 최초의 무슬림들이 출현했고 말라카는 가장 먼저 이슬람으로 개종한 지역이 되었다. 그리고 이 말라카는 그 후 동남아시아 열도에 이슬람을 전파하는 중심지로 자리매김하게 된다.²³

해안지역에 거주하고 있던 말레이인들은 주로 해양업에 종사하고 있었고 이들이 제일 처음 이슬람으로 개종하는 그룹이 되는 것이다. 그러나 내지에 거주하고 있던 부족들은 애니미즘적인 성향이 강해서 이슬람의 전파에 대해 저항적이었다. 따라서 이슬람이 내지에 뿌리내리는 것은 17세기에 이르러서야 가능했다.²⁴

말레이시아의 이슬람학자인 모드 타이브 오스만(Mohd Taib Osman)에 의하면 인도 무슬림들과 함께 이슬람 전파 초기에 페르시아와 아랍에서 온 무슬림들의 영향이

20. Stanley Karnow, "South-East Asia", in *Life Magazine*. (Amsterdam: Time-Life International, 1964), p.12.

21. Ibid. p.32.

22. Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam*. (London: Oxford University Press, 1960), p.281.

23. Ibid.

24. McAmis (2002), p.16.

켰다고 한다. 아랍 무슬림들이 말레이인들에게 정통 이슬람의 가르침을 전해주었다면 페르시아에서 온 무슬림들은 범신론적인 신비주의의 영향을 미쳤다.²⁵

IV. 말레이 이슬람에 있어서 아닷(adat 관습법)의 역할

이슬람의 전파이후 사회적, 법적, 관념체계로서의 이슬람은 토속문화인 소위 아닷(adat, 관습법, 전통)와 급속도로 융화되어갔다. 아닷은 아랍어로 전체 무슬림 세계에서 통용되는 개념이기도 하다. 이것은 “적법하거나 적절한, 혹은 필수적인 것으로 간주되는 개념과 원칙, 그리고 행동강령의 총체를 일컫는 것”이다.²⁶ 따라서 아닷은 무슬림 세계에서 그 개념과 이해에서 고도로 다양화된 형태로 나타난다. 예를 들면, 성(gender)과 관련되어서 아랍 무슬림들과 말레이 무슬림들은 상당히 다른 가치 체계를 가지고 있는 것으로 나타난다. 실제로 다른 이슬람 지역에 비해 동남아시아 무슬림 사회에서는 성차별이나 남성우위가 그 다지 강조되지는 않고 있다.²⁷

그런데 동일한 말레이 사회 속에서도 아닷은 다양한 형태를 띤다. 예를 들면, 말레이 사회 내에서는 쌍계 혈족체계(bilateral kinship system)가 존재하고 있다: 이것은 쌍계적 혈통 구성 형태(adat temenggong)로 모계 혈족 체계(adat perpatih)가 지배적이었던 말레이 반도에서 두드러진 현상이다. 시간이 흐르면서 모계 혈족 체계가 약화되기는 하였으나²⁸ 이슬람과 함께 도래한 부계 혈족 체계도 말레이 사회의 모계 혈족 체계를 완전히 대체하지는 못했다. 따라서 말레이 혈족 체계와 가족, 공동체 관계에 있어서는 여전히 모계 혈족 체계의 특성들이 잔존하고 있는 것이다.²⁹

말레이시아의 사회 인류학자인 와지르 자한 카림은 말레이 여성과 남성간의 비교적

25. Mohd Taib Osman, Ibid.

26. Jahan Karim Wazir, *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. (Boulder: Westview Press, 1992), p.14.

27. Clifford Geerts, *Islam Observed*. (New Haven: Yale University Press, 1968) 참고. Sylvia, Frisk, *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. (Seattle: University of Washington Press, 2009), p. 37에서 재인용.

28. 이와 관련되어서는 Peletz, Michael G. (1992) 참고.

29. Wazir, Ibid.

동등한 관계가 유지되고 있는 것의 근거는 말레이 아닷에 나타나는 쌍계적인 규범에서 찾아볼 수 있으며 이것이 이슬람적 관념체계와 법체계내에서도 공존해오고 있다는 것이다. 남녀간의 위계질서에 대한 이슬람의 강조가 말레이 아닷의 쌍계적 규범의 영향으로 약화되었다는 것이다.³⁰

토지와 재산 분배 과정에 있어서도 이슬람법과 말레이 아닷이 선택적으로 적용되고 있어서 말레이 여성들은 때로는 유산 상속에 있어서 남성과 동등한 기회를 갖기도 한다는 것이다.

와지르는 또한 식민시대 이전의 말레이 사회에서는 이슬람 법과 말레이 아닷이 성에 관련된 것 이외에도 많은 영역에서 상호보완적인 역할을 하였다고 강조한다. 이슬람은 공식적인 정치적 이념으로서 채택되어진 반면에 말레이 아닷은 민중들의 일상적인 삶을 지도하는 역할을 담당했다는 것이다.³¹

이에 더하여 말레이 지역에 이슬람이 전파되던 시기에 이슬람은 기존의 신념과 가치들과의 혼합주의에 대해서도 비교적 관대한 편이었다는 것이 지배적인 견해이다.³² 따라서 예를 들면, 이슬람의 유일신관이 이지역의 토착 신앙에 나타난 애니미즘적인 규범들과 이를 다루는 종교적 관행들을 완전히 대체하지는 못했다는 것이다.³³ 대신에 이러한 애니미즘적인 요소들은 민속 이슬람적 개념으로 자연스럽게 재해석되어졌다.

그런데 이러한 말레이 아닷과 이슬람의 상호보완적인 관계는 역사적, 정치적 변화로 도전을 맞게 된다. 예를 들면 아랍에서 기원한 와하비 개혁운동의 영향으로 18세기에 인도네시아-말레이 지역에서 이슬람 종교와 토착적인 민속신앙의 혼합주의는 강력한 공격을 받게 된다.³⁴ 와하비주의자들은 엄격한 유일신 신앙의 회복과 전이슬람 시대의 종교적 관행과 신념으로부터의 완전한 정화를 강조하였다. 이로 인해 말레이시아의 이슬람 역시 상당한 영향을 받은 것으로 평가된다.³⁵

30. Wazir, Ibid. p.5.

31. Ibid.

32. Sylvia Frisk, *Submitting to God: women and Islam in urban Malaysia*.(Seattle: Universtiy of Washington Press. 2009), p. 38.

33. Mohd Taib Osman (1989), p.113.

34. Mohd Taid Osman (1985) 참고.

35. Frisk, Ibid. p.39.

말라야 반도의 말레이인들은 본래 15세기에 이슬람을 받아들인 사람들의 후예들이다. 이슬람이 도래하기 전 수마트라와 자바섬에 불교와 힌두교가 휩쓸고 지나갈 무렵 말라야반도는 여전히 원시적인 종교를 숭배하고 있었다. 이러한 이유로 오늘날에도 이지역의 이슬람에는 정령숭배와 주술에 의존하는 경향이 뚜렷하다. 신경제개발정책이후 정부의 적극적인 지원으로 마을마다 학교가 세워지고 그 영향으로 문맹이 많이 극복된 오늘에도 말레이 인들은 여전히 이슬람에서 유래하지 않은 초자연적인 의례와 주술에 의존하고 있는 것이다.³⁶ 말라야반도의 말레이인들이 무슬림인것은 분명하나 이곳에서 행해지는 이슬람의 관행은 근동지방의 그것과는 상당한 거리가 있다는 것도 분명한 사실이다.

말레이시아의 평범한 무슬림들은 알라를 매우 능력 있는 통치자나 왕으로 생각한다. 그러나 동시에 너무 위대하므로 자신들이 다가가기에는 너무 먼 존재라고 생각한다. 그런 신은 시골 사람들의 일 따위에는 크게 상관하지 않는다는 것이다. 오히려 그들의 삶은 마치 경찰과도 비교될 수 있는 정령들에 대한 믿음에 더 크게 상관이 된다고 믿는다. 그들은 부정한 존재일 수도 있고, 때로 실수도 할 수 있지만 그들이야말로 무슬림 개개인의 일상사에 가장 깊은 관련이 있는 존재들이라고 믿는 것이다. 따라서 말레이시아 무슬림들은 되도록 정령들의 기분을 상하지 않게 하려고 노력하며 다양한 방식들을 통하여 그들을 기쁘게 하고자 하는 것이다.³⁷

조지 맥스웰은 말레이 정글 속에서(*In Malay Forests*)라는 저서에서 말레이인들의 종교활동에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

“반도의 말레이 인들은...의심할 것도 없이 선지자 무함마드를 따르는 사람들로...여러 면에 있어서 정통적인 신앙생활을 하고 있다...그러나 동시에 그들의 종교에 필수적인 요소라고 생각하는 것들에 깊이 밀착되어 있다. 그것은 “관습법”(Hukum Adat)이라고 불리는 것으로 이것은 한 편으로는 힌두교적 요소를 갖고 있으며 또 한편으로는 이것과 충돌을 일으키는 선지자의 법(Hukum Shara)의 요소를 포함하고 있다. 그리고 그들은 언제나 절충이 가능한 것이다. 말레이 반도의 일부

36. McAmis, Ibid., p.50.

37. Ibid.

지역에서는 전 이슬람 시대의 관습법에 기인한 이자법, 토지 임대법, 그리고 상속법등이 이슬람법을 능가하여 통용되고 있기도 하다. 그래서 때로는 말레이 반도의 무슬림들을 전 이슬람 시대의 관습법에 종속되어 있다고 하여 “나쁜 이슬람교도”라고 부르기도 하는 것이다.”³⁸

비록 이러한 관행들이 아랍 세계에서 실천되고 있는 정통 이슬람의 관행들과는 상당한 차이를 보인다하더라도 아직도 여전히 말레이 무슬림들의 종교적 삶의 가장 중요한 요소를 차지하고 있는 것이다.

IV-1. 말레이 이슬람에서 행해지는 민속 이슬람적 관행들

무슬림 세계의 전 분야에서 소위 “공식 이슬람”과 “민속 이슬람”적 요소들이 공존하고 있는데 이것은 말레이 이슬람에서도 마찬가지이다. 어떤 경우에는 이 두가지 요소가 적절히 섞여 있어서 구별하기가 매우 어려울 때도 있으나 다음과 같은 관행들은 말레이인들 사이에서 민속이슬람적인 관행들로 확실히 구별되는 것들이다.

말레이인들 사이에서 가족집단은 중요하게 생각되어지는데 이들은 처음 자신들에게 아닷(관습)을 물려준 조상들로 인해 연계되어지기 때문이라는 것이다. 또한 말레이 종교 체계는 일원론적으로 보여지는데 물질세계와 영적인 세계가 구별되는 것이 아니라 하나라고 보기 때문이다. 따라서 신개념도 상당히 포괄적이다. 신은 피조세계와 동떨어져있는 인격적인 존재가 아니라 다양한 모습으로 나타나는 모든 초자연적인 힘들의 집합체라는 것이다.

이것과 연관되어 크로프(Van der Kroef)는 동남아시아 지역의 토착적인 종교관을 다음과 같이 서술하였다: “이러한 토착적인 종교 체계의 우주론의 기본은 신과 인간, 초자연과 자연적인 질서가 계속적으로 상호작용을 하는 일원적인 집합체라고 하는 것이다.”³⁹

많은 말레이 무슬림들은 종교적 가르침에 대해 피상적으로만 알고 있을 뿐이다. 대

38. McAmis, *Ibid.*, p.51.

39. Van Der Kroef, Justin M., “Problems of Dutch Mission Policy in Indonesia,” *Practical Anthropology* 7, pp.263-272, 1960, McAmis (2002)에서 재인용.

부분의 말레이 무슬림들은 알라를 언제나 용서하는 분으로 은혜와 자비, 자선으로 가득한 존재라고 믿는다. 그리고 천사와 악마, 정령(*jinn*)들에 대한 믿음은 그들이 전 이슬람시대의 종교적 관행들을 그대로 유지할 수 있는 빌미를 주었다. 모든 무슬림들의 무기 속에는 선한 영과 악한 영이 공존한다는 믿음이 있다. 일반적인 무슬림들은 꾸란이 알라의 계시라는 사실을 알고 이를 숭배하지만 그 내용에 대해서는 잘 알지 못하는 것이다.⁴⁰

또한 말레이 무슬림들은 무함마드를 깊이 숭배하고 있어서 그의 탄생일은 가장 큰 경축일로 지키고 있다. 이 시기에 만들어진 목주를 목에 걸면 특별한 능력을 갖게 된다고 믿기도 한다.

또한 교육받지 못한 무슬림들은 비록 그 뜻을 알아듣지는 못해도 아랍어로 된 꾸란을 암송하면 알라로부터 큰 축복을 받아 영혼이 구원을 받는다는 믿음도 있다.⁴¹

오랜 세월 동안 민속이슬람이라는 이름하에 이상한 관습과 신념들이 지켜져 왔다. 남성들에게는 불신자들이 입는 것과 같은 짝 끼는 바지보다는 혈령한 것이 더 무슬림적인 것으로 간주되었다. 거주자들이 잦은 병치레를 하는 집은 악한 영들에 사로잡힌 것으로 간주되기도 하고 새 집을 지을 때는 특별한 의례 등을 통하여 악령들을 물리칠 수 있는 것으로 여겨진다. 살해당한 남성의 가장 가까운 혈육이 피의 보복을 하는 것은 동남아시아 지역의 무슬림들에게는 보편적인 것으로 여겨지는데 대체로 이러한 보복은 물질적인 변상으로 대체된다.⁴²

일몰시의 살랏(예배)은 나머지 네 번의 예배보다 더 중요한 것으로 간주되며 라마단 때의 예배는 다른 때의 것보다 더 경건하게 지켜진다.

또한 해마다 상당수의 동남아 무슬림들이 메카로의 순례인 하지를 행하는데 대부분의 사람들이 이 여행 경비를 마련하기 위해 수년씩 저축을 하고 인도네시아에서는 해마다 정부가 만명의 순례객들의 경비를 지원하기도 한다. 이러한 순례를 마친 사람들

40. McAmis (2002), p. 68.

41. Kenneth W. Morgan, ed. *Islam: The Straight Path*. (New York: The Ronald Press Company, 1953), p.404.

42. 실제로 시골에서 교통사고를 낸 선교사가 가족들로부터 적절한 보상을 하지 않으면 동일한 신체적 손실을 입혔다는 위협을 당하기도 한 사례가 보고되기도 한다.

을 하지스(*hadjis*)라고 부르는데 말레이 무슬림들 사이에서 이들의 영향력은 상당하다. 순례를 마치고 돌아오는 길에 이들은 그들이 메카에서 보고 들은 것을 전할 선교사요, 이슬람 개척자로 돌아오는 것이다. 이들을 통하여 이 지역에서 광범위하게 행해지는 비 이슬람적인 관행들이 제거되기도 한다.

다음의 열가지 사항은 진정한 믿음에 필수적인 것들로 간주된다: 알라에 대한 사랑; 천사에 대한 사랑; 꾸란에 대한 사랑; 선지자들에게 대한 사랑; 무슬림 선생들에 대한 사랑; 알라의 모든 적들에 대한 증오(알라는 모든 믿지 않는 자들을 사랑하지 않는다는 전제와 함께); 알라의 진노에 대한 두려움; 알라의 자비에 대한 믿음; 메카라는 이름에 대한 존경과 경외감(메카는 거룩한 곳이므로); 알라에 반대되는 것들을 물리치려는 마음 등이다.

다음의 다섯가지는 알라를 아주 기쁘게 하는 행위들로 간주 된다: 모스크에 가서 아랍어로 기도하는 것; 알라의 명령을 가르치는 것; 새로운 무슬림들을 만들기 위해 노력하는 것; 덕을 증가시키는 것; 겸손을 증가시키는 것.

다음의 열가지 사항들은 무슬림들 사이에서 알라를 기쁘게 하지 못하는 행위들로 간주된다: 부모의 이름을 부르지 않고 기도하는 것; 기도하지 않고 무덤을 밟는 것; 해외 여행으로 모스크 예배에 참석하지 못하는 것; 그들의 출신지역을 알지 못하는 친구들과 여행하는 것; 계약을 지키지 않는 것; 꾸란을 100절이상 읽지 않는 것; 무슬림 선생 앞에서 이야기 하는 것; 예배를 목적으로 하지 않고 모스크를 방문하는 것; 음식이 풍부하면서도 친구에게 나누어주지 않는 것; 무슬림 선생이나 지도자를 조롱하는 것 등이다.

또한 다음과 같은 열가지 사항은 진정한 믿음을 파괴하는 것으로 간주된다: 신이 하나님 이상으로 믿는 것; 악을 사랑하는 것; 동료 무슬림들에게 잘못하는 것; 동료 무슬림들과 다투는 것; 진정한 믿음을 지키기 위한 열가지 사항들을 중요시하지 않는 것; 신앙을 잃는 것을 두려워하지 않는 것; 불신자들을 옷차림을 따라 하는 것; 알라의 자비를 믿지 않는 것; 유럽인들이 만든 바지를 입는 것; 기도할 때 메카를 향하지 않는 것 등이다.

마지막으로 다음의 여덟가지는 임종시에 반드시 하지 말아야 할 행위들이다: 동료 무슬림들의 신앙을 파괴하는 것; 아랍어로 기도하지 않는 것; 영원한 형벌을 믿지 않는

것; 이 땅에서의 부에 연연하는 것; 중요; 자만; 거짓말; 선생을 비방하는 것 등이다.

시드자밧에 의하면 이 지역의 무슬림들은 일상생활에서 유일신 알라와 모든 종류의 초자연적인 힘들과 영향들을 함께 숭배하고 있다. 그러나 부인할 수 없는 그들의 종교적 전제들이 정통적인 것에 근거하건 혹은 혼합주의적인 세계간에 근거하든 상관없이 알라에 대한 믿음은 절대적이라는 것이다.⁴³

V. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

V-1. 수피즘

예배와 신앙의 실천만을 강조하는 모스크 중심의 생활이 올라마들에 의해 형식화되고 고착화되어가자, 무슬림 사회 내부에서는 자발적으로 영적인 삶을 갈망하는 신도들이 생겨나게 되었다.

꾸란에 제시된 신은 초월적이고 무한하며 유아독존의 모습이고 이와는 대조적으로 인간은 “신께서 의도하시는 것을 제외하면 아무 것도 할 수 없는 무력한 신의 종”이라는 숙명론적인 신앙관을 낳게 하였다. 심판의 날과 지옥불에 대한 공포로 신에 대한 경외심만 강조되고 사랑을 통해 자신을 내보이시고 드러내시는 자애로운 신의 모습의 부재하였다. 이러한 신학자들과 법학자들의 가르침과 철학자들의 주장에 만족하지 못하는 무슬림들이 생겨났다. 이렇듯 이슬람의 신비주의는 이슬람의 생명력, 자발성, 역동성을 약화시킨 형식주의 경향에 반대하여 쇄신과 갱생의 개혁의지로 자생적으로 추구된 것이다.

신비주의자들이 기존의 샤리아에 만족하지 않고 나름대로의 신비체험의 길을 통해 알라에게 다가가려는 이 길을 타리카(*tariqa*)라고 부른다: 이 길은 방법, 체계 심지어는 신조의 뜻을 내포하지만 단순한 길 이상을 의미하여 같은 길을 걷고 있는 수피 동지

43. Walter Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study Concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity*. (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1965), p.54 in McAmis(2002), p.70.

나 집단의 형제애와 그들간의 질서체계를 의미하기도 한다. 그래서 수피종단을 따리까(복수는 *turuq*)라고 같은 이름으로 부른다.

샤리아와 따리까가 둘 다 길을 의미하지만 샤리아가 예배행위 같은 종교의식과 공동체 생활의 규범, 규칙을 담고 있는 신성한 법체계로서 무슬림이면 누구나 지켜야 하는 외형적인 길"을 의미한다면 따리까는 무슬림 신앙 내부에 존재하는 "내적인 길"을 말한다. 수피들은 이 둘이 상호 보완적이라고 주장하나 엄밀한 의미에서 샤리아가 우선한다.

수피들의 궁극적 목표는 알라와의 합일에 있으며 이 길은 멀고 험난하다. 여러 영적 상승단계와 다양한 영적 심리 상태를 체득하며 목적지를 향해 나아가는데 이 과정 속에서 거치는 각 단계를 마قام(*maqam*)이라고 부른다. 마قام은 영적 성취의 상승단계를 의미하며 이 마قام의 수는 가변적이고 다양하여 학자, 혹은 종단에 따라 다르다. 공통되는 것은 대개 회개와 참회, 단념과 포기, 금욕, 인내, 신탁, 영지, 사랑, 만족, 자기소멸 같은 것들이다. 대개는 7-8개 또는 10-20개의 마قام들로 이루어지며 대개 마지막은 영지 마قام에 이르고 자기소멸을 거쳐 알라와의 합일(*fana*)이라는 최종 단계에 이른다. 타위드(*tawhid*) 속에 몰입되어 자신을 전혀 의식하지 못하는 황홀경과 몰아의 상태 속에 놓이게 되는 것이다. 이러한 상승 단계 중 신의 은총으로 느끼게 되는 영적 심리상태를 할(*hal*)이라고 한다.

수피들의 수행 방법 중 대표적인 것이 디크르(*dhikr*)이다. 이는 염송, 염신을 의미하는데 알라를 기억하면서 알라의 이름이나 샤하다(*shahada* 이슬람의 신앙고백)의 전반부를 반복하여 암송하는 것이다. 이것은 일종의 반복적인 기도로서 수피주의자들에게 이것은 예배의 중심수단이 되며 이러한 디크르를 반복함으로써 일종의 최면에 이르게 된다.

디크르는 자발적으로 실행하는 일반적 디크르와 특별한 종단에서 무아경의 기술로서 전수하는 특별 디크르로 나뉜다.

두번 째 수행방법은 싸마(*sama*)로 음악과 춤동작을 통한 방법이다. 순니(*sunni*)와 보수 수피에서는 음악과 춤을 금하나 다른 수피들은 싸마, 즉 음악과 춤동작을 통해 종교적 감정의 분출과 영성체험을 권장하기도 한다. 수피의 가장 발달한 춤사위는 잘랄 알 딘 알 루미가 세운 마울라비야 종단의 것이 오늘까지도 가장 유명하다.

V-2. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

동남아시아에 이슬람이 전파되는데 중요한 또 다른 요소는 바로 수피즘으로 알려진 이슬람 신비주의 운동이다. 이슬람 역사속에서 수피즘은 줄곧 법학자들의 비판과 경멸의 대상이 되어왔지만 동시에 아프리카와 동남아시아에 이슬람이 전파되는 가장 큰 역할이 한 것이 수피 선교사들이었다. 그래서 루이 매시농(Louis Massignon)은 “수피즘 덕분에 이슬람이 세계적이고 보편적인 종교가 되었다”고 말하기도 하였다.⁴⁴

말레이 족에 대한 이슬람의 전파는 무슬림 압바스 왕조의 패망이후에 이루어졌다. 이슬람은 어떠한 외부적인 권력의 도움 없이 오로지 자신들이 해석한 이슬람을 이 종족가운데 전파하고자한 수피 신비주의자들에 의해 이 지역에 전파된 것이다.

아디슨(James Thayer Addison)은 이 지역에 전파된 수피즘이 인도 무슬림들의 가장 큰 특징 중의 하나였다고 분석하였다. “수피즘, 혹은 신비주의는 특별히 범신론적인 신비주의로서 인도네시아의 영적이고 감정적인 영역에 뿌리내리고 있는데 이는 오래된 힌두교와 불교의 영향 때문이다. 게다가 인도네시아에서 이슬람은 인도인들에 의해 전래되었다.”⁴⁵ 예를 들면 이들은 힌두교의 오래된 서사시인 라마야나(*Ramayana*)를 재해석하여 이슬람적인 내용들로 채우기도 하였다. 이러한 문화 동화의 과정을 통하여 동남아시아 일대의 많은 말레이족들이 이슬람으로 개종하게 된다: “13세기의 후반기에 전 세계에 걸쳐 수피들의 이슬람 전파운동이 급격히 확산되었고 이것이 말레이시아에 이슬람이 전파되게 된 중요한 요소였던 것이다.”⁴⁶ 알 아타도 “(말레이) 사람들 사이에 이슬람을 전파하고 이 종교가 실제로 뿌리내릴 수 있도록 한 사람들은 수피들이라는 것을 확신한다.”⁴⁷고 주장하였다.

이슬람과 신비주의를 연계시킴으로써 이슬람으로 개종한 이들은 이슬람의 가르침

44. Muhammad Saleem Ahmad "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia," *Islamic Studies* 19, no.2 (Summer): (1980), pp.135-138.

45. Morgan (1953), p. 395 in McAmis (2002) p.63.

46. Fatimi (1963), p.23.

47. Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Ed. by Shirle Gordon. (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.,1963), p.21.

과 가치들을 수용함과 동시에 힌두교와 불교적 요소가 가미된 전통적인 애니미즘적 관행들을 여전히 유지할 수 있었다. 그 결과 이 지역의 이슬람은 전 이슬람시대의 종교적 실천들이 혼합된 혼합적이고 관용적인 관점이 포함된 독특한 이슬람 신앙을 갖게 되었다.

영국의 문화인류학자인 기어츠(Clifford Geertz)는 1960년 자바를 방문하여 행한 참여 관찰을 통하여 이러한 혼합주의의 사례들을 발견할 수 있었다. 자바인들이 드리는 전통적인 기도는 부엌에 있는 가족들의 수호천사, 모든 손님들의 조상신, 들판과 강과 근처 화산의 정령들과 같은 그 지역의 수호신들에게 제사를 드리는 것에서 시작되었다. 그러나 그러한 기도는 “알라외에 다른 신은 없으며 무함마드는 알라의 사도이다”를 무슬림들의 전통적인 샤하다(*shahada* 신앙고백)를 고백하는 것으로 극적으로 마무리되었다.⁴⁸

수피교리는 16세기와 17세기에 걸쳐 수마트라 북부에서 전파되었고 일부 수피 교사들은 지대한 영향을 미치기도 하였으며 이 지역에 수피 종단을 세운 수도승과 교사들은 추종자들에게 신적인 추앙과 숭배를 받기도 하였다. 이 시기에 대표적인 수피 철학자이며 수피즘을 정통 이슬람의 길로 돌이킨 알 가잘리(al-Ghazali)의 저서들이 말레이어를 통해 알려지기 시작했다.

수마트라의 일부 수피 교사들은 의례와 법을 초월하여 알라와 연합하여 살아가는 무슬림들에게 이슬람 전통과 법이 더 이상 필요하지 않다고 까지 가르쳤다. 그들은 알라와의 일치가 창조주와 피조물과의 구별을 뛰어넘게 했다고 믿었던 것이다. 이러한 수피교사들은 무슬림들의 사회적이고 도덕적인 삶에 지대한 영향을 미쳐서 정통적이고 이단적인 이슬람 신비주의가 인도네시아의 무슬림들의 삶에 강력한 영향을 남기게 된다. 정통적인 수피즘이 이 지역에 알려지게 된 이후에도 이단적이고 범신론적인 수피즘은 여전히 남아 있게 된다.

윈슈테트(Winstedt, R. C.)는 인도네시아 이슬람에 미친 인도 수피즘의 영향을 다음과 같이 분석하였다:

48. Geerts(1960), pp.40-41.

“초기 인도의 (수피)교사들과 같이 말레이 무슬림들은 비록 그들이 정통적인 사피학파에 속한 수니 무슬림이라 하여도 살아있거나 죽은 성인들을 숭배하는 범신론을 받아들였는데 이것은 아랍에서는 소수의 무슬림들 사이에서 찾아볼 수 있는 것으로 인도의 시장과 모스크에서 행해지던 숭배였다. 성인숭배는 조상들과 통치자들, 교사들의 무덤에 제사를 드리는 관행으로 이어졌다. 힌두의 범신들은, 이슬람의 관점에서 보면 실제적으로 불신자들로 분류될 수 있으나 이슬람의 영이 되어 연인들과 전사들을 위한 부적이나 기도문에서 오래도록 사라지지 않았다.”⁴⁹

또한 유명한 수피 성인들의 무덤을 찾는 말레이 무슬림들을 쉽게 발견할 수 있는데 이들은 그들의 기도가 이루어지기를 바라면서 무덤에 헌물을 바친다. 그리고 무덤 근처의 나무에는 그 성인의 영에게 기도의 내용을 상기 시키기 위해 천조각을 매어 두기도 한다. 꾸란의 구절 역시 마술적인 능력을 발휘할 수 있다고 믿어져서 환자들이 종이에 쓴 꾸란의 구절들을 삼키기도 한다.

인도네시아에 미친 수피즘의 영향은 후에 아라비아와 이집트에서 온 정통 이슬람과의 접촉을 통해 다소 감소되기도 하였으나 정통 이슬람의 교사들조차도 무슬림 대중들의 마음을 잡기 위해서 신비주의적인 요소들을 활용하기도 하였다.⁵⁰ 수피들의 의례 중의 하나인 디크르(*dhikr*, 암송)는 말레이 무슬림들 사이에서 대중화되었다. 수피즘은 비록 그러한 신념과 관행이 수피즘에서 기인한다는 사실이 인지되지 않은 채 지금도 계속해서 동남아 열도의 무슬림들의 생활의 모든 면에 영향을 미치고 있다.⁵¹

VI. 나가는 말: 민속 이슬람에 대한 선교적 접근

이제까지 살펴본 대로 오늘 날 말레이 이슬람에서 보여지는 혼합주의적 모습은 이슬람이 이 지역에 전래되던 때부터 이루어진 이슬람 신비주의와 토착 전통인 아닷을

49. R. C. Winstedt, "Indian Influence in the Malay World", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London, 1944), p.191.

50. McAmis (2002), p.64.

51. Ibid.

혼합시켜 토착 말레이인들이 이슬람에 쉽게 다가가게 하기 위한 수피 선교사들의 전략의 산물로 볼 수 있다. 또한 이러한 민속 이슬람은 초경험계의 존재나 힘을 동원하여 현세적 복을 구하는데 궁극적 관심을 두고 있음을 알게 되었다.

민속 종교인들은 초경험계에 대한 두려움을 갖고 있으며, 본능적으로 자신을 보호하려는 안전장치를 강구한다. 이런 민속종교인들을 쉽게 판단하고 정죄해서는 안되며 도리어 그들의 고통을 이해하고 해결해주려는 긍휼의 마음이 사역자에게 우선되어야 한다. 특히, 악령이나 주술의 공격을 받고 있다고 확신하는 사람들에게 잘못된 미신에서 벗어나라고 다그칠 것이 아니라, 초경험계까지도 주관하시는 능력의 하나님을 소개하며 그들의 회복을 돕기 위해 구체적인 사역을 전개할 수 있어야 한다.

이러한 상황 속에서 관심을 갖게 되는 개념이 소위 “능력 대결”(power encounter)인데 히버트는 민속 이슬람과 관련되어 두 가지 다른 차원의 파워 엔카운터에 대해 언급한다. 첫째는 우리가 흔히 알고 있는 것으로 사람들 앞에서 공공연하게 행해지는 초자연적 능력의 대결로서의 그것이고, 두 번째의 것은 기독교인이 되고자하는 무슬림들의 마음 속에서 일어나는 대결이다. 첫 번째의 가장 대표적인 예는 바알 종교에 대항했던 엘리야를 들 수 있으며 이러한 능력의 과시는 사들에게 복음의 우월함을 나타내어 개종에 이르게 한다. 그런데 대부분의 경우에 이것은 더 큰 반대에 직면하게하며 그것은 다시 더 큰 박해로 이어져 죽음에까지 이르게 하기도 한다. 엘리야의 경우를 보아도 바알의 선지자들을 죽이고 하나님의 능력을 나타낸 후 목숨을 부지하기 위해 광야로 도망쳐 심한 절망을 체험하게 된다. 그리고 그 사건 후에도 이스라엘에서 신앙의 부흥의 흔적을 찾아볼 수는 없었다. 이사벨은 새로운 바알 제사장들을 임명하고 하나님의 백성들에 대한 박해를 계속해 간다.

두 번째의 능력 대결은 새로운 개종자들이 그들의 과거의 신들을 파괴하고자 할 때 발생한다. 여기서 대결은 선교사와 선교지 사람들 사이에서 일어나는 것이 아니라 개종하고자 하는 사람들과 그렇지 않은 사람들 사이에서 발생하며 동시에 그리스도에 대한 믿음과 과거의 신들과 주술적 처방들에 대한 두려움 사이에서 갈등하는 개인들 사이에서 일어난다.

종교적 경험은 하나의 관점에서만 분석할 수 없고, 인간의 질병도 한 분야의 설명 체계로 다 분석해낼 수 없다. 통전적 접근을 통해 더 온전한 분석과 진단을 내려야 한

다. 가령, 민속 종교인이 악령의 공격을 받아 쓰러졌다고 판단될 때, 정확한 진단을 위해 심리상담가나 의사 등 다양한 분야의 전문가들과 동역하는 것이 필요하다. 참으로 성경에서 말하는 귀신의 공격을 받은 것인지, 단순한 정신질환인지, 혹은 빈혈과 같은 생체적 증세인지, 아니면 몇 가지의 원인이 함께 작용한 것인지 전문가들의 진단을 참조해야 한다.

또한 전인적 회복을 위해서도 통전적 사역 방법을 써야 한다. 즉 기도, 상담, 의학적 수단을 함께 사용함으로 축소주의에 빠지지 않아야 한다는 것이다.

더들리 우드베리(Dudley Woodberry)는 누가복음 10장에 기록된 예수의 사역을 근거로 하여 이러한 민속종교인들을 다룰 때에는 사역자들이 팀, 또는 파트너십을 이루는 것이 바람직함을 제안한다.⁵² 민속종교인들을 사로잡고 있는 세계가 강력해서 분별함과 지원이 필요하기 때문이라는 것이다. 또한 회복의 역사가 일어났을 때, 사역자 개인이 아니라 하나님께 영광을 돌리기 위한 최소한의 안전장치이다. 초자연적인 방법으로 민속종교인이 회복되었을 때, 흔히 사역자 개인이 신격화될 수 있기 때문이기도 하다. 비비안 스테이시도 파키스탄에서의 사역의 경험을 예로 들어 가르침과 영적 분별, 그리고 상담의 은사를 가지고 있는 사역자들의 파트너십이 이러한 사역에서는 가장 효과적임을 강조하였다.⁵³

민속종교의 배경을 가진 사람들은 개종하면 궁극적 충성의 대상이 바뀌었다고 고백한다. 하지만 실존적 삶에 있어서는 과거의 세계관에서 자유롭지 못하다. 다시 말하여 과거의 세계관 속에서 기독교를 해석할 수 있다는 말이다. 특별히 이슬람의 경우 기독교론을 제외하고는 중심적 교리와 경전에 등장하는 예언자들 등과 같이 공통의 요소들을 가지고 있어 개종을 하였다고는 하나 많은 경우 과거 신앙의 관습과 지식의 세계 속에서 자유하지 못한 경우를 많이 발견하게 된다. 가령 민속종교는 신비스런 물건이나 자연, 인간의 몸짓이나 소리 등에 초자연력이 내재해 있다고 믿는 경향이 있다. 개종

52. J. Dudley Woodberry. "Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived", in. *Paradigm Shifts in Christian Witness*. Charles Van Engen, Darrell Whiteman, J. Dudley Woodberry eds. (New York: Orbis, 2008), p. 100.

53. Vivienne Stacey. "The Practice of Exorcism and Healing." In *Muslims and Christians on the Emmaus Road: Crucial Issues in Witness among Muslims*. ed. by Dudley Woodberry, pp.291-303. (California, Monrovia: MARC, 1989), pp. 296-297.

이후 사역자들이 사용하는 상징들은 한편으로 민속종교인의 마음을 열어 놓는 도구가 될 수 있지만, 반대로 주술적 도구로 오해될 수도 있다. 개종자들은 성경자체나 십자가, 찬송가나 기도, 안수 행위, 성찬식에서 사용하는 포도주, 세례식의 물, 심지어 예배당 건물 등에 소위 기독교적 초 자연력이 내재해 있다고 해석할 수 있다는 것이다. 무슬림 개종자들 그 중에서도 기독교 목회자로 사역하고 있는 이들을 만나보면 대부분의 경우 이러한 경향을 보이고 있어 민속 이슬람과 기독교 신앙의 경계선에서 있는 모습을 종종 만나게 된다. 이 때문에 상징물이나 상징적 행위가 사용될 때 반드시 납득할 만한 바른 설명이 병행되어야 한다.

대부분의 평범한 무슬림들에게 있어서 민속 이슬람의 세계는 그들 일상의 가장 중요한 부분이며 따라서 우리가 그들에게 진정으로 복음을 증거하기를 원한다면 우리는 그들이 가진 문제들과 질문들에 대한 성서적 응답을 준비해야만 할 것이다. 히버트는 이러한 질문들을 무시하는 것은 무슬림 전도의 가장 효과적인 문들을 닫아버리는 것이라고 단언한다.⁵⁴

민속 종교적인 요소는 비단 이슬람에만 국한 된 것이 아니라 말레이인들, 혹은 동남 아시아인들의 종교적 영성 속에 깊이 뿌리 박혀 있는 요소이기도 하여서 이 지역의 힌두교, 개신교, 카톨릭, 종족 종교 등의 구별 없이 강력하게 대중들의 영적인 세계와 일상사를 지배하고 있는 요소이다. 이슬람에 대한 단편적이고 고정된 지식을 가지고서는 도저히 이해하기 어려운 세계인 것이다. 말레이인 인들의 언어와 문화에 대한 진지한 연구와 민속 이슬람에 대한 깊이 있는 이해를 통해 14세기동안 서구 선교사들이 간과했던 이 지역 사람들의 felt need와 spiritual need 에 대한 이해를 통해 실제적이고 효과적인 선교사역이 이루어지기를 소망해 본다.

54. Hiebert(1989), pp.53-54.

ABSTRACT

Understanding of Folk Islamic Aspects in Malay Islam

Ah Young Kim

Paul Hiebert, a Christian cultural anthropologist analyzed that one of the main reasons that Islam still remains the most resistant religious group to the gospel despite centuries of Christian mission is that Christians too often have not dealt with the felt needs of the common people addressed by folk Islam.

Folk Islam concerns itself more with everyday human problems that cannot be solved by folk science with its herbs, medicines, proverbs, local lore and common sense knowledge. The domain of folk Islam includes such things as *jinn*, saints, sacred animals and shrines, evil eyes, omens, divination, amulets and magic.

Folk Islam is also a dominant tendency among the Malay Islam which encompasses the Malay peninsula and Indonesian archipelago of southeast Asia, extending from southern Thailand in the west and the southwestern portions of the Philippines in the east. Today, the Malays are the largest ethnic group in the Muslim world. They represent almost 20 percent of the entire Muslim population who are almost 20 percent of the entire world's population.

The pre-Islamic period in Southeast Asia accounts for the Buddhist and Hindu influence in the islands. Hindu and Buddhist merchants and priests came to Malaya and Indonesia from India and a mixture of Hinduism and Buddhism thus resulted, which blended with animistic and practices of the masses, *adat*.

Another factor to consider in the spread of Islam in this area is the Muslim mystical movement known as Sufism. Sufism has often opposed by the legalists in Islam, yet it has supplied Islam's greatest missionaries to win converts in many parts of the world. It has also provided for a measure of spiritual care for the masses in traditional muslim areas such as southeast asia.

Facing the challenges by the beliefs and traditions of folk Islam, Hiebert suggested two types of confrontations which are frequently referred to as “power encounters.” One of these has to do with public demonstrations of supernatural power, the other with the battle that takes place in the hearts of those wanting to become Christians. The second type of power encounter takes place where new converts destroy their old gods. The confrontation is not between the missionary and the people, but between those who want convert and those who do not; and, within individuals, between faith in Christ and fear of the old fetishes and medicines.

For most ordinary Muslims, folk Islam is a vital part of their lives, and if we want to work with them, we need to develop a biblical response to the questions they face. To ignore these questions is to close door to effective witness.

- Key words: Folk Islam, *Adat*, *Sufism*, Malay Islam

● REFERENCES CITED

- 김아영. "말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구", *Muslim-Christian Encounter*, Vol.3, No.1, 서울: 햇볼트리니티 한국이슬람 연구소, 2010.
- 아이라 라피두스. 신연성 옮김. 『이슬람의 세계사 1.2.』 서울: 이산, 2008.
- Abuza, Zachary. *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Boulder, CO: Lynn Reinner Publishers, 2003.
- Ahmad, Muhammad Saleem. "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia," *Islamic Studies* 19, no.2 (Summer): pp.134-141.
- Al-Attas, Syed Naguib. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Ed. by Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963.
- Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia*. ed. by Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, Ltd., 1963.
- Frisk, Sylvia. *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. Seattle: University of Washington Press. 2009.
- Funston, "Malaysia". In *The Politics of Islamic Reassertion*. ed. by Ayob Mohammed. New York: St. Martin's Press. 1981.
- Geerts, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press. 1960. *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press. 1968.
- Gross, Max L. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington DC: National Defense Intelligence College. 2007.
- Hiebert, Paul. "Power Encounter and Folk Islam", J. Dudley Woodberry ed. *Muslims and Christians on the Emmaus Road*. Monrovia, CA: World Vision Resources, 1989.
- "Popular Religions" in James M. Phillips and Robert T. Coote, eds. *Toward the 21st Century in Christian Mission*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
- Karnow, Stanley. "South-East Asia". in *Life Magazine*. Amsterdam: Time-Life International, 1964.
- McAmis, Robert. *Day Malay Muslims*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Mahmud, Sayyid Fayyaz. *A Short History of Islam*. London: Oxford University Press. 1960.

- Mohd Taib Osman. "Islamization of the Malays: a transformation of culture in readings on Islam in Southeast Asia". In Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain eds. *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Morgan, Kenneth W. ed. *Islam: The Straight Path*. New York: The Ronald Press Company, 1953.
- Peletz, Michael G. *A Share of the Harvest: Kinship, Property and Social History among the Malays of Rembau*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Sidjabat, Walter Bonar. *Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study Concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1965.
- Stacey, Vivienne. "The Practice of Exorcism and Healing." In *Muslims and Christians on the Emmaus Road: Crucial Issues in Witness among Muslims*. ed. by Dudley Woodberry, pp.291–303. California, Monrovia: MARC, 1989.
- Walters, Albert Sundaraj. *We Believe in One God?: Reflections on the Trinity in the Malaysian Context*. Delhi: Indian Society for promoting Christian Knowledge, 2002.
- Wazir, Jahan Karim. *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Winstedt, R. C. "Indian Influence in the Malay World", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1944.
- Woodberry, J. Dudley. "Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived", in *Paradigm Shifts in Christian Witness*. Charles Van Engen, Darrell Whiteman, J. Dudley Woodberry eds. New York: Orbis, 2008.

Jinn Possession and Uganga (Healing) among the Swahili

: A Phenomenological Exploration of Swahili Experiences of Jinn

Caleb C. Kim.*

I. INTRODUCTION

II. THE SWAHILI EXPERIENCE OF JINN POSSESSION IN HEALING RITUAL

III. THE CENTRALITY OF THE HEALING (*UGANGA*) MOTIF IN JINN-POSSESION RITUAL

IV. *KUPUNGA* AS A CENTRAL ELEMENT IN *UGANGA*

IV-1. Swahili Concept of *Kupunga* in the Ritual Context

IV-2. *Kupung* as Adocism, not Exorcism

V. ISLAMIC PRECONDITIONING OF JINN POSSESSION

VI. CONCLUSION

* Caleb Chul-Soo Kim is associate professor and director of the program of Ph.D. in Intercultural Studies at Nairobi Evangelical Graduate School of Theology in Africa International University. He holds a Ph.D. from Fuller Theological Seminary (2001).

Jinn Possession and Uganga (Healing) among the Swahili : *A Phenomenological Exploration of Swahili Experiences of Jinn*

I. INTRODUCTION

Non-Muslims often categorize a great number of Islamic religious practices and cultural customs as “folk Islam” in contrast to “official Islam,” which appears to them to be orthodox, not syncretistic. However, they are usually surprised to discover that Muslim canonical traditions actually permit or even encourage many of the so-called folk beliefs and practices. Rather than interpret them through the canonical traditions, non-Muslims tend to interpret many Islamic practices in terms of their home cultural perspectives, which give them incorrect or inaccurate understandings of Islamic religiosity or the Muslim worldview.¹

The Qur’an and the Hadith literature provide official grounds for different sorts of jinn beliefs and practices throughout the Muslim world, but non-Muslims?particularly Christians?usually find the beliefs and practices difficult to grasp. Although the cultural costume differs from society to society, most Muslims carry a strong sense of close relationship to species of jinn in their ordinary life, thus they conduct various rituals to deal with them. The case that I present in this paper may seem more traditional (African) than Islamic; however, it will help the reader see how official Islamic teachings on jinn can lead a Muslim community to an extreme case of jinn practice. This study is

1. Many of the so-called folk Islamic beliefs and practices are in fact part of Islamic orthodoxy. The technical term “folk Islam” (or “popular Islam” in similar cases) should be understood as an expedient term that outsiders use to distinguish between what could be classified as folk religious beliefs and practices and what could be classified as official ones. For detailed discussions on folk religions, see Paul Hiebert, Daniel Shaw, and Tite Tienou’s *Understanding Folk Religion*. Grand Rapids, MI: Baker Books. 1999.

thus an attempt to explore the phenomenon of jinn possession that is easily observed in the therapeutic ritualistic context among Swahili Muslims on the Tanzanian coast, including the island of Zanzibar. Hopefully the presented perspective of the insider's experiences and explanations² will sensitize readers to the significance of jinn beliefs and practices in the lives of Muslims and their spiritual felt-needs.

II. THE SWAHILI EXPERIENCE OF JINN POSSESSION IN HEALING RITUAL

Swahili Muslims seek help for healing from various practitioners,³ who diagnose many pathological symptoms (*maradhi* in the Swahili language) as the result of an attack by jinn. What anthropologists or psychologists often refer to as spirit possession is quite common among both Swahili practitioners and their clients (or patients).⁴ Swahili people do not consider spirit possession (or jinn possession in the Swahili context) abnormal, because it occurs frequently

2.This study is primarily descriptive based on my fieldwork in Dar es Salaam and Zanzibar,Tanzania, in 1997-1998 and also in 2010.

3. A Swahili can be defined as a person who was born and grew up in one of the subcultures of Swahili-traditional Muslim settlements of the East African coast or one who is Swahilized to the extent that his/her lifestyle conforms to that Swahili cultural zone. See Kim's *Islam among the Swahili in East Africa* (Nairobi: Acton Publishers, 2004, pp.39-44) and James de Vere Allen's *Swahili Origins: Swahili Culture and Shungwaya Phenomenon* (London: James Currey, 1993, p.259) for more detailed definitions of the Swahili.

4. A number of anthropologists view spirit possession as a culturally patterned behavior: According to Bourguignon, the altered state of consciousness (spirit possession) is in "institutionalized, culturally patterned forms" in ninety percent of the sample of four hundred eighty-eight societies that was "drawn from a worldwide universe of adequately described cultures." See her *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus, OH: Ohio State University, 1973), pp. 9-11. In the context of ritualistic spirit possession, spirit possession is more than an individual, psychopathological problem; rather, it is a phenomenon culturally induced, patterned, and oriented. Michael Lambek views spirit possession to be a sort of potential propensity biologically inherent in human nature. Its behaviors vary "cross-culturally yet are standardized within cultures." See his work *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte* (New York: Cambridge University Press, 1981), p. 5.

and they use it in many cultural activities, particularly healing rites. They even take possession for granted as a usual part of their culture,⁵ and thus they do not consider it to be a behavior as culturally deviant as would be conversion to other religions (especially to Christianity). The Swahili perceive it to be something that can happen to any member in their society, just like any other physical problem can. Even mental problems that result from spirit possession (or spirit attack) are not viewed as shameful as they would be in other societies, such as Europe and North America. Furthermore, jinn possession is desired to effect cures in healing rituals. In the therapeutic context, therefore, jinn possession is apprehended to be an expression “of the culturally constituted reality” rather than a distortion of it (Walker 1972:128). Such a practice of spirit possession for cure generally allows Swahili Muslims to assume a permissive, even affirmative, attitude toward therapeutic jinn possession despite its well-known painful experiences. Consequently, the healing ritual of jinn possession is not considered clandestine, and the ritual place is usually unconcealed.

However, many analytical studies on spirit possession have attempted to interpret its phenomenon mostly from psychiatric perspectives or similar viewpoints, only to leave an impression that a sympathetic understanding has been absent. Particularly, Western traditions (both secular and Christian) tend to overlook the paramount issues embedded *within* the insider’s experiences,

5. It should be noted here that the idea of “normality” of spirit possession is based on the *emic* perception, not from the outsider’s analytical perspective. In other words, the “normal behavior” is what the majority of the members of a given society have accepted as part of their culture, so it is usually expected to occur. Therefore, the “abnormal behavior” can be defined as culturally unacceptable within the given society. It is interesting to note that Islamic psychiatrists, such as Fakhri El-Islam, M. Z. Azhar and S. L. Varma, M. H. Mubbashar, Jawahil Al-Abdul-Jabbar and Ihsan Al-Issa, and Al-Issa, take seriously into account emic cultural understandings in their diagnosing of mental problems in the Muslim societies. See Ihsan Al-Issa (editor)’s *Al-Jurūn: Mental Illness in the Islamic World* (Madison, CO: International Universities Press, 2000).

knowledge, and emotions. These might have been too elusive for the outsider's ethnocentric mind to grasp.⁶ Budden points out, as borrowing Csordas' statement, that "there has been a tendency, especially in the Western paradigm of ethnopsychiatry, to over-medicalize it [possession]" (2003:41). However, it is "the *depth of experiences* that one can have with respect to beliefs in the sacred" (Budden 2003:40, emphasis mine), such as spirit possession, that the outsider needs to pay profound attention to. A sympathetic understanding and appreciation of the insider's raw experiences would enable even a professional ethnographer to reconstruct and translate the insider's reality (*emic view*) in a way that is the closest to the actual world in which the insiders live.

In the Swahili context, the ritualistic jinn possession both the practitioner's voluntary possession and the client's passive, ritualistic possession serves as a therapeutic vehicle that has been culturally shaped and employed to cure routine problems—physical, mental, and relational. For example, Salim Nzagu, a Swahili informant during my fieldwork of 1997-9, indicated that the trance state of possession (anthropologically labeled as the "altered state of consciousness") is a cultural vehicle for healing (*uganga* in Swahili), which I will explore later.⁷ This possession state is hardly viewed as a pathological result. Nzagu, the practitioner, lends his body to the spirit (voluntary possession), so that the Muslim jinni called *ruhani* can do the things that Nzagu desires to happen

6. It is generally observed that traditional scholarly approaches to the phenomenon of spirit possession are based primarily upon the western positivistic tradition in which only "scientifically" proven facts are reckoned as true knowledge or reality, thus giving little credit to local experiences for academic analysis. Even secular anthropologists such as Fiona Bowie express a similar concern; see her work *The Anthropology of Religion* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2000), p. 199.

7. The trance induced by Nzagu's voluntary possession seems to be a type of "trance possession" according to Bourguignon's labels. See her works: "Forward," in Felicitas Goodman, Jeannette Henney, and Esther Pressel, *Trance, Healing and Hallucination* (New York: John Wiley and Sons, 1974), p. ix. Cf. See also her other works as well: "Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological research," in Francis L. K. Hsu, ed., *Psychological Anthropology* (Morristown, NJ: Schenkman Publishing Company, 1972), p. 403-434; *Possession* (San Francisco, CA: Chandler and Sharp Publishers, 1976), p. 42-49. The Swahili *emic* term for the trance state of spirit possession is *hali ya usingisi* (sleepy state), while anthropologists label it as the altered states of consciousness. See Kim, op. cit., p. 107.

for his client. The mutually beneficial results for the practitioner and client indicate that the spirit/jinn possession induced through the possession ritual is a cultural form that has been socio-culturally structured and accepted and thus has been practiced as a culturally normal behavior.

It should be noted, however, that the ritualistic jinn possession in the seance context is generally differentiated from other types of spirit possession that occur outside the ritual context (or outside the context of *kilinge*, the Swahili shamanic-ritual place). The latter is usually regarded as an illness that calls for a possession ritual to cease pathological symptoms, as it was in the following example from my fieldwork. The shamans of a woman who suffered from a mental problem for a long period of time explained to me that her mental problem was a result of an attack by spirits (about ninety-three jinn according to them) and was a sickness, the kind of sickness that could be removed only through the “ceremony of reconciliation” (Saunders 1977:184). So she was brought to the Swahili shamans and put under their care. They treated her with a spiritual cure (*uganga*) that controlled and tranquilized the mind (*akili*) of the jinn possessing her. This possession ritual, in which the experts of jinn (*waganga*) called out the possessing jinn to human attention through the possessed woman’s embodiment, was considered the only way to make the therapy effective.

Importantly, most of the possessed are not psychotic, though admittedly some are. The possessed live an entirely normal life only excepting the ritual sessions. Their cultural behaviors are as normal and as usual as other healthy people and do not seem to be bothersome to the people around them. Both mentally healthy and psychotic people experience almost the same thing when they enter the state of possession. In other words, spirit possession is not only experienced by people with some degree of dissociation disorder but also by mentally healthy people in the Swahili society. The manner of the spirit pos-

session is also almost the same among both mentally healthy and unhealthy people. I regard this as another piece of evidence that spirit possession is an experience of the *other* world, that is, the supernatural realm, rather than an experience of a dissociated self.

To sum up, I want to emphasize the significance of the insider's *ontological experience*, particularly by explaining the phenomenon of jinn possession among Swahili Muslims. My term "ontological experience" points to the reality that the members of a given society live in; it is the realm of the real that all members share as their experiential truth. Spirits are always real to the Swahili; they are not just a delusion or hallucinated experience as a result of psychopathological problems. To the Swahili, the jinn are a kind of personal entity or species that can be experienced daily by social members in their cultural ways. Their experience of spirits is thus *authentic*. The embodiment of spirits or spirit possession actually occurs in their bodily sensors,⁸ and there is little evidence that can dismiss their experiences.⁹ In order for any outsider to understand the deep level of the insider people's inner experiences, the outsider must heed their experiences and explanations. Only then can the outsider, whether a missionary or community development worker, appropriately grasp and reconstruct the psychological and spiritual world in which the people actually live and encounter evil powers.

8. Ashwin Budden brings up the embodiment theory as an alternative approach to spirit possession, which helps to infer what actually occurs inside the human mind during the state of spirit possession. See his work "Pathologizing Possession: An Essay on Mind, Self, and Experience in Dissociation," *Anthropology of Consciousness*, Vol. 14 No. 2 (2003).

9. As a foreigner and western anthropologist, Kjersti Larsen underwent the state of possession by the local spirits known as Kibuki spirits in the Swahili town where she conducted her fieldwork. See her dissertation "Where Humans and Spirits Meet: Incorporating Difference and Experiencing Otherness in Zanzibar Town," (The University of Oslo, 1995), pp. 14-16. Her own experience of the possession state shows that possession experience is not limited to the local people but is also open to outsiders.

III. THE CENTRALITY OF THE HEALING (*UGANGA*) MOTIF IN JINN-POSSESION RITUAL

Many anthropologists widely accept that the ritualistic spirit possession serves as a “coping strategy” (Bourguignon 2004:571) by which the possessed can express their “unconscious, forbidden thoughts and feelings, particularly in situations of social subordination” (Bourguignon 2004:558). Partially in agreement with this view, I have, however, arrived at a careful conclusion, based upon my vigilant observations and interviews among the Swahili, that the jinn possession recurring in the Swahili seance is to be understood as a cultural method *for healing* per se. Particularly in the Swahili context, the weight of their wish to be freed or healed from the problems they have been suffering problems not only physio-psychotic but also relational is much heavier than their inner desire to express unconscious thoughts and feelings or to become temporarily powerful through the possession trance, as Lewis and others contend.¹⁰ The primary motivation is a fervent desire for as much release from the *maradhi* or symptoms that afflict them as possible. Thus, I put more stress on the pragmatic and realistic dimension of the need for healing felt among those involved in jinn-possession rituals than on their psychological need for release from socio-political predicament. This is evident when we observe many “priv-

10. I. M. Lewis interprets the Somali *sar* ritual from a socio-political perspective. He views the *sar* possession cult as being marginal or peripheral to the Somali society. In his view, the *sar* cult “offered a means of escape and cure in the associated cathartic rituals.” See *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* (London: Routledge, 1989), p. 91. It provides an “oblique strategy of attack” against the people with power to afflict (*ibid.*, p. 105). So the cult members constitute a secret guild where they are endowed with a culturally authorized time and space to express their protest and resistance against social injustice or unjust treatment from the powerful people. However, a number of anthropologists have refuted his view, especially his idea of the peripheral nature of the possession cult. See Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan* (Madison: WI: The University of Wisconsin Press, 1989); Marja-Liisa Swants, *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society* (Motala, Sweden: Motala Grafiska, 1986); Kjersti Larsen, *op. cit.*; Linda Giles, “Spirit Possession on the Swahili Coast: Peripheral Cults or Primary Texts?” (Ph.D. dissertation, The University of Texas, 1989). Especially, Giles affirms, “Swahili possession cults are not only central to Swahili coastal society but are, in fact, one of its most illuminating expressions” (*ibid.*, p. 1).

ileged” people, such as men and the rich, involved in jinn-possession rituals. Jinn are real and threatening to all members of Swahili societies, not only to those “unprivileged” or “downtrodden,” as Lewis contends (1989:105), but also to those in socially high positions with power to afflict others.

Jinn are perceived to be actively involved in almost all aspects of Swahili life, particularly in the negative affairs of life. Most Swahili Muslims are keenly aware of the possible presence of jinn and their potential danger. Even people in a higher position often strive to domesticate jinn by employing an *mganga* (a Swahili traditional practitioner) so as to protect their properties and wealth. In general, the Swahili are always inclined to employ *uganga* or a traditional healing method in order to maintain their life in peace with these invisible and prospectively dangerous neighbors. Thus, the ritual of jinn possession has been culturally developed and structured for the purpose of dealing with the hostile, supernatural environments around the Swahili; it is to keep the individuals, as well as the whole society, at peace with jinn. In this sense, the Swahili idiom of spirit possession reflects the most characteristically predominant theme of the “survival of the fittest” on the earth. Jinn are a group of nonhuman beings that need rigorous attention for the sake of a peaceful relationship a relationship that preserves life?both individually and collectively. To retain a good relationship with them is what the Swahili refer to as *uganga* or healing.

The meaning of *uganga* in the Swahili context (or even in various East African contexts) thus should be understood based on the Swahili’s ontological experience. The Swahili word *uganga* has been translated as “healing” or “therapy,” but none of the English translations equates to the original Swahili word. English words for *uganga* only lend an image of medical treatment and physical or psychological cure, whereas *uganga* deals with human predicaments more comprehensively than just addressing medical problems. So the Swahili word *uganga* should be understood to mean more than a pathological

solution. While it is very difficult to find an exact translation for *uganga*, I keep using the English word “healing” in this paper as I assign the relational dimension to it. In the Swahili idea of *uganga*, even physio-psychological problems are interpreted as a relational breakdown between *Self* and *Other* (including the spirit world). The notion of relationship thus must not be underestimated in the discourse of healing among the Swahili, which is frequently solicited through the ritual of spirit possession. It is in this context that spirit possession needs to be addressed afresh.

IV. KUPUNGA AS A CENTRAL ELEMENT IN UGANGA

One of the traditional Swahili healing rituals is called *ngoma ya kupunga majini* (or *mashetani*) in the Swahili language, literally rendered as “dance/ritual for reducing jinn (or satans).” Among many different types of rituals that are intended to heal problems caused by different jinn, this *ngoma* ritual seems to reflect the Swahili Muslim worldview more comprehensively than the other types. For this reason, we will take a closer look at the ritual and analyze its characteristics to help us grasp the Swahili view of healing.

IV-1. Swahili Concept of *Kupunga* in the Ritual Context

The ritual of jinn possession called *ngoma ya kupunga majini* is usually roughly divided into two parts. The first is called *zinguo*, in which ostensibly Islamic rituals are performed, such as the recitation of the Qur’an and Muslim prayers (called *kisomo cha korani*). *Zinguo* is usually followed immediately by the second part, known as *ngoma ya kupunga majini* (or *masheitani*),¹¹ after

11. It should also be noted that there are many different types of *ngomas* on the coastal regions and Zanzibar Island. In Zanzibar Island alone, several types of *ngoma* have been discovered, such as *ngoma ya ruhani*, *ngoma ya rubamba*, *ngoma ya kibuki*, *ngoma ya habeshia*, *ngoma ya kizungu*, *ngoma ya nyangi*, and so forth. For the detailed descriptions of those rituals, see Giles (*op. cit.*) and Larsen (*op. cit.*).

which the whole ritual is named. This part includes a number of ceremonial songs and dances and is quite traditionally African. The *ngoma* is actually characteristic of the whole process of the healing ritual. *Ngoma* refers to African traditional music consisting of drum and dance.¹² Both *zinguo* and *ngoma* rituals aim at making what is called *kupunga* to occur. From attentive observations, I have come to conclude that the Swahili cultural idea of *kupunga* is central to understanding the technique of *uganga* in the Swahili context.

Before describing the part of *kupunga* in the ritual, it is important to know how the Swahili people understand the word *kupunga* in the ritual context. The Swahili word (the infinitive form of the root verb *punga*) originally means “to reduce.” J. W. T. Allen views that the object of the verb in this context is the possessed patient rather than the possessing spirit (jinni). Commenting on the famous Swahili scholar Bakari’s work on the Swahili traditions, he states, “The patient is reduced, not to his or her original condition, which can never be restored, but to a satisfactory condition in which he or she can resume everyday life.”¹³

Allen’s view has at least two serious defects. The first problem is that Allen seems to overlook the roles that jinn spirits play in the Swahili’s daily life. This deficiency is probably due to the influence of the western positivistic paradigm on his interpretation of the phenomenon of spirit possession. Despite the clear usage of the verbal word, he has arbitrarily seen the human condition as its grammatical object, thus focusing on the symptoms of the possessed.

12. It is important to notice that the *ngoma* represents African orientation in contrast to Islamic inclination. The Swahili Muslims who are more African-traditional tend to use drums, while those who identify themselves with more “orthodoxy” of Islam tend not to use drums but to utilize Islamic forms such as Sufi *dhikri* or *kisomo cha korani*, even though they sing and dance during their rituals. In our context, the term *ngoma* is used to refer to any type of ceremony or ritual performed with music.

13. Mtoro bin Mwinyi Bakari, *The Customs of the Swahili People*, translated by J. W. T. Allen (Los Angeles: University of California Press, 1981), p. 283. Allen agrees that there is no exact equivalent English word for *kupunga*.

To him, spirit possession is a psychotic symptom rather than a result of the human encounter with another species, that is, the spirits. The other problem is closely related to the first; Allen does not take the insider's view. The Swahili explanations of their experiences do not deserve a good place in his interpretation. I thus view his interpretation to be not quite fair in presenting the Swahili ontological experiences. Rather, Swahili Muslims view that the action of *kupunga* is intended "to make the spirit cool down and leave the patients."¹⁴ This naturally matches the grammatical usage of the verb *kupunga*; its object is clearly *majini* or *mashetani*, referring to the jinn spirits.¹⁵ Then, the idiom *kupunga majini* or *mashetani* can be rendered to mean "making jinn spirits leave the patient (or the possessed) safely by reducing their power through satisfying them."

IV-2. *Kupunga* as Adocism, not Exorcism

The ritual of *kupunga majini* is not an exorcist activity. "Exorcism" refers to a religious practice to drive out evil spirits by ritual prayers, incantation, and so forth. It usually implicates the enmity between the exorcising and the exorcised. However, such enmity is hardly detected in the context of *ngoma ya kupunga majini*.¹⁶ Allen also correctly points out that many Western scholars mistakenly use words such as "entering" a person or "being driven out" of a person to describe the spirit during ritual possession.¹⁷ Even some practices that appear to be a kind of exorcism need very attentive observation to avoid confusing them with a Western notion of exorcism. For example, devout Islamic sheikhs command jinn to leave the possessed, which is more often

14. Kim, *op. cit.*, p. 187.

15. The verb *kupunga* also means "to wave" and "to decrease."

16. I believe that Marja-Liisa Swantz is mistaken when she describes the Zaramo ritual of jinn possession as exorcism. See her work (*op. cit.*).

17. Bakari, *op. cit.*, pp. 282-283.

observed in *kisomo cha koraani* (recitation of the Qur'an) than in ngoma or African-traditional rituals. One of my research informants in Zanzibar who claims to practice healing (*uganga*) in the Islamic orthodox way told me that sheiks heal people afflicted with jinn attack by "punishing jinn with the recitation of the Qur'an" in order to make the jinn leave.¹⁸ However, it was difficult to notice any strong animosity against the spirits as can be found in Christian exorcism; rather, they were perceived to be, in a sense, supernatural rascals that live with humans as a social nuisance like disruptive gangsters in their society.

Thus, in order to heal the jinn possessed, Swahili Muslim healers perform what Luc de Heusch calls "adorcism."¹⁹ In my book, I have explained the phenomenon of adorcism by using de Heusch's definition of it as follows:

According to de Heusch, adorcism refers to the phenomenon of the voluntary possession of spirit for the purpose of therapy as well as of "the return of the soul" taking place in shamanism (1981:154). In adorcism, it is desirable that spirits possess either the sick person or the healer (shaman), whereas exorcism seeks to expel unwanted spirits from the sick person by using spiritual force or threat against spirits. Adorcism is thus a "desired" spirit possession for healing. However, I must qualify the adjective "desired" with an adverb "reluctantly" because in order to receive cure, the possessed feel obligated to enter the trance state of possession that brings little pleasure to the patient.²⁰

18. This information was obtained from my fieldwork in Zanzibar in June 2010.

19. Luc de Heusch, *Why Marry Her?: Society and Symbolic Structures* (Janet Lloyd, trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981), p. 156. Similar to Heusch, the French psychopathologist and psychiatrist Jean-Michel Oughourlian defines "adorcism" as the "voluntary, desired, and curative possessions" (*The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis* [Eugene Webb, trans. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991], p. 97). However, Oughourlian admits of no existence of spirits; thus, spirit possession is merely a psychopathological symptom like others, such as hypnosis and hysteria. In his view, the devil is "nothing other than rivalrous desire and perverse imitation: envy, jealousy, pride, and so on" (*ibid.*, p. 24).

20. Kim, *op. cit.*, p. 220.

Put differently, the Swahili rituals for healing the jinn-possessed, both the Quranic recitation (*kisomo cha koraani*) method and the African-traditional *ngoma* method, are primarily *for spirits* rather than for people, and they are definitely not against the spirits. Thus, the rituals should be understood as adorcisms. In other words, their primary goal is to tame and domesticate the spirits for the purpose of healing.²¹ Although the Swahili admit that spirits are a great nuisance and are even a threat to their peaceful life, they can hardly envisage that they could ever eradicate the spirits from society. Rather, their task is to maintain peace with the spirits all the time, and this is the core concept of *uganga* in the context of spirit possession ritual.

Appreciating the importance of the healing (*uganga*) motif in the spirit possession ritual among Swahili Muslims, we see that the psychoanalytic or psychopathological view of spirit possession as dissociation—as understood in the Western traditions—hardly matches with the Swahili idea of spirit possession. “[N]o matter how bizarre and irrational it appears from the Western point of view,”²² the culturally developed bodily behavior and affective mind (emotion) in the therapeutic ritual of jinn possession should not be considered only pathological or psychotic in a medical sense. Rather, such a phenomenon deserves multidisciplinary examinations, without underestimating the insider’s experiences and cultural logic. Our understanding of spirit possession among Swahili Muslims must integrate their cultural, religious, and even theological assumptions. Among the possible causes for such a cultural pattern as spirit possession is an Islamic idea about the spirit world—particularly the folk understanding of the jinn world—that is based upon the canonical accounts of jinn in Islam. In the next section, I will briefly explore this religious element

21. Cf. Lewis, *op. cit.* p. 26.

22. I quote Hollan’s words as quoted in Ashwin Budden’s article: “Pathologizing Possession: An Essay on Mind, Self, and Experience in Dissociation,” in *Anthropology of Consciousness*, Vol. 14, No. 2 (2003), p. 34.

in terms of its relationship with the occurrence of spirit possession.

V. ISLAMIC PRECONDITIONING OF JINN POSSESSION

We must consider ritualistic spirit possession among the Swahili in light of the Islamic context. In doing so, we can recognize that the seance itself is more than a therapeutic ritual; it comprises many socio-religious elements that would satisfy the religiously oriented minds of Swahili Muslims. The Swahili seance is saliently characteristic of what I have called the “Domain of Total Synthesis.”²³ This domain represents the integration of Islamic elements and traditional assumptions; it can be called the real face of Swahili Islam, where African traditions, Arabo-Persian cultural elements, and Islamic ideology blend together to create a peculiar type of local Islam for the Swahili. I would assert that one of the most typical examples of this domain is the ritual of jinn possession, the *ngoma ya kupunga majini/masheitani*. This ceremony is always syncretistic in that it embraces both Islamic official or “orthodox” elements and African consciousness of the spirit world altogether. Non-Swahili outsiders might well wonder how these elements can be compatible, yet they incorporate harmoniously into one whole cultural system that looks seamless: the jinn-possession ritual always begins with *adhan* (Muslim call for prayers) and is followed by Quranic recitation before going into the actual performance of spirit possession (the *ngoma* part).

At this point, it is important to note that the possession by spirits is an accepted fact even among “orthodox” Muslims. Abu Ameenah Bilal Philips, as a leading Sunni scholar, clarifies that jinn possession is an orthodox view. He states:

23. Kim, *op. cit.* p. 67.

According to the Islamic conception of the world of created spiritual beings, the conclusion drawn from the evidence presented in the previous chapters was that the only possible source which could be involved in the spirit-possession of humans would be the *jinn*. This is the view held by the majority of Sunnee scholars, past and present.²⁴

In his work, Philips also refutes the view that spirit possession is impossible, a view held by some Muslim scholars mostly those of “the deviant Mu‘tazille philosophical school of thought.”²⁵ Myriad accounts of jinn and *shaitan* (a devil) exist in Islamic Scripture and traditions (both the Qur’an and Hadith).²⁶ Therefore, although the rigid orthodoxy of Islam, like Christianity, claims that spirit possession is a religiously abnormal and deviant behavior, its canonical teachings provide vast leeway for the ordinary Muslim mind to believe in the possibility of spirit possession. For this reason, the Swahili find little conflict between the Islamic components (*zinguo* and *kisomo cha korani*) and the African traditional part (*ngoma*) of the ritual of jinn possession. Through such a religious preconditioning at the unconscious level, many Swahili Muslims anticipate what they doctrinally believe (usually with fear); namely, that jinn possession could happen to them.

The following example will help us see this point more clearly. Common belief holds that children, particularly girls, may be caught by spirits when they reach about age sixteen or after they experience puberty. Thus many Swahili girls generally fear attending the ritual of jinn possession in Zanzibar.²⁷ Due to irresistible curiosity, however, some of them attended the ritual, where

24. Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Exorcist Tradition in Islam* (Sharjah, UAE: Dar Al Fatah, 1997), p. 77.

25. *Ibid.*, p. 83.

26. See the fifth chapter of Kim’s work (*op. cit.*).

27. It appears that girls are more psychologically susceptible to spirits than boys in the Swahili society.

one of them was eventually possessed by a spirit invoked by the ritual leader (*mganga*). As a Muslim girl, she had known about the jinn and believed with fear that they could possess her. After that incident, the Swahili girl continued to experience her spirit even without a ritual or without calling it out; the spirit's manifestation was beyond her control. For this reason she had to ask a ritual leader or healer (*mganga* that conducts *uganga*) to perform *kupunga majini/masheitani* for her, pacifying the spirit.²⁸ As seen here, it seems that the Islamic teachings on the existence of jinn and their activities, which are unquestionable among Muslims, have already through enculturation conditioned the Muslim's psychological receptivity to spiritual forces. In this religious milieu, they do not view their experience of spirit possession as abnormal, but as a nuisance to their ordinary life.

VI. CONCLUSION

In this short essay, I have attempted to unearth one extremely important dimension of the ritualistic jinn possession among Swahili Muslims; that is, the paramount motif of *uganga* in the ritual of spirit possession. The Swahili concept of *uganga* cannot be depreciated in understanding the Swahili mind and heart. Unfortunately, the conventional Western concept of healing tends to denote solely the medical dimension without giving adequate attention to relational issues that the possession ritual implies. Instead, the reader should keep in mind that "healing" in the Swahili therapeutic context insinuates the relational dimension, particularly between the human and jinn worlds. This essay also addresses two important religio-cultural presuppositions: one is the

28. See Larsen's dissertation (*op. cit.*) for more cases like this.

Islamic preconditioning of jinn possession as a socio-religious psychological foundation for Muslim life, as briefly discussed above, and the other is the causality issue. The latter is so important as well for better understanding the Swahili view of *uganga* that it deserves at least one separate chapter. However, due to limited space in this paper, I will only mention its significance in the following few words as a recommendation for further studies.

Close observations and ethnographic interviews indicate that Swahili Muslims are also Africans who share a common African view of causality with their fellow Africans. Looking deeply into the system of their causal ontology, we can see that it is primarily interpersonal, which reflects the African cultural assumption that personal agents bring or cause life problems, such as sickness and death.²⁹ It is because of this causal ontology that the *uganga* usually begins with divination or a search for the causes of problems. In most cases of non-shamanic spirit possession (or cases of non-ritualistic possession by spirit attack), the Swahili *uganga* generally sees two kinds of jinn in focus: the jinn that attack people because of the people's unwitting offense against the spirits and the jinn that have been sent by people due to their envy or wrath against their enemies. The first presents a mix of two causal ontologies; namely, interpersonal and moral causalities, while the latter is solely a type of interpersonal causal ontology.

As briefly introduced above, both *uganga* and causality are closely inter-related in the Swahili therapeutic context. So it is also critical to discuss the Swahili causal ontology in dealing with the phenomenology of the Swahili *uganga*. I believe that such a phenomenological study as this is fundamental

29. See Steve Rasmussen's doctoral dissertation and his recent article for detailed discussions on the issues of causal ontology with special reference with the Sukuma society in Northwestern Tanzania. Especially see his article "A Case Study of Christian Response to Sickness, Death, and Witchcraft in Northwestern Tanzania," in Caleb Kim, ed., *African Missiology: Contributions of Contemporary Thought* (Nairobi: Uzima Publishing House, 2009), pp. 105-108

for any further applied efforts, such as community development, missionary ministry, and the like. Without knowing the insider's cultural logic about the matter of cause and effect, the outsider's effort for any development in the insider's land will not produce desirable fruit. To know the Swahili's beliefs about causality and their cultural concept of "healing" is an extremely important starting point for any healthy ministry among the Swahili, who are both Muslims and Africans.

● REFERENCES CITED

- Al-Abdul-Jabbar, Jawahir, and Ihsan Al-Issa. "Psychotherapy in Islamic Society," in Ihsan Al-Issa, ed., *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press. 2000, pp. 277-293.
- Al-Issa, Ihsan. "Mental Illness in Medieval Islamic Society," in Ihsan Al-Issa, ed., *.Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press. 2000a, pp. 43-70.
- _____. "Does the Muslim Religion Make a Difference in Psychopathology?" in Ihsan Al-Issa, ed., *.Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press. 2000b, pp. 315-353.
- Allen, James de Vere. *Swahili Origins: Swahili Culture and Shungwaya Phenomenon*. London: James Currey, 1993.
- Al-Subaie, Abdullah, and Abdulrazzak Alhamad. "Psychiatry in Saudi Arabia," in Ihsan Al-Issa, ed., *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press, 2000, pp. 205-233.
- Azhar, M. Z. and S. L. Varma. "Mental Illness and Its Treatment in Malaysia," in Ihsan Al-Issa, ed., *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press, 2000, pp. 163-186.
- Bakari, Mtoro bin Mwinyi. *The Customs of the Swahili People*. J.W.T.Allen, trans. and ed., Los Angeles, California: University of California Press, 1981.
- Boddy, Janice Patricia. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: WI: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Bourguignon, Erika. "Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological Research," in Francis L. K. Hsu, ed., *Psychological Anthropology*. Morristown, NJ: Schenkman Publishing Company, 1972, pp. 403-434.
- _____. "Forward," in Felicitas Goodman, Jeannette Henney, and Esther Pressel, *Trance, Healing and Hallucination*. New York: John Wiley and Sons, 1974, pp. v-xvi.
- _____. *Possession*. San Francisco, CA: Chandler and Sharp Publishers, 1976.

- _____. "Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and Possession Trance." *Ethos* Vol. 32 No. 4 (2004), pp. 557-574.
- Bourguignon, Erika, ed. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, OH: Ohio State University, 1973.
- Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2000.
- Budden, Ashwin. "Pathologizing Possession: An Essay on Mind, Self, and Experience in Dissociation," *Anthropology of Consciousness*, Vol. 14 No. 2 (2003), pp. 27-59.
- De Heusch, Luc. *Why Marry Her?: Society and Symbolic Structures*. Janet Lloyd, trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981.
- El-Islam, M. Fakhr. "Mental Illness in Kuwait and Qatar," in Ihsan Al-Issa, ed., *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press, 2000, pp. 121-137.
- Giles, Linda Lavina. "Spirit Possession on the Swahili Coast: Peripheral Cults or Primary Texts?" Ph.D. Dissertation, The University of Texas, 1989.
- Hiebert, Paul, Daniel Shaw, and Tite Tienou. *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.
- Kim, Caleb Chul-Soo. *Islam among the Swahili in East Africa*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 2004.
- Lambek, Michael. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Larsen, Kjersti. "Where Humans and Spirits Meet: Incorporating Difference and Experiencing Otherness in Zanzibar Town." Dissertation of Doctor Politicum, The University of Oslo, 1995.
- Lewis, Ioan M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge, 1989.
- _____. *Religion in Context: Cults and Charisma*. New York: Cambridge University Press, 1996 (1st edition: Cambridge University Press, 1986).
- Mubbashar, M. H. "Mental Illness in Pakistan," in Ihsan Al-Issa, ed., *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, CO: International Universities Press, 2000, pp. 187-203.

- Oughourlian, Jean-Michel. *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*. Eugene Webb, trans. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Exorcist Tradition in Islam*. Sharjah, UAE: Dar Al Fatah, 1997.
- Rasmussen, Steve. "Illness and Death Experiences in Northwestern Tanzania: An Investigation of Discourses, Practices, Beliefs, and Social Outcomes, Especially Related to Witchcraft, Used in a Critical Contextualization and Education Process with Pentecostal Ministers." Ph.D. dissertation, Trinity International University, 2009.
- _____. "A Case Study of Christian Response to Sickness, Death, and Witchcraft in Northwestern Tanzania," in Caleb C. Kim, ed., *African Misology: Contributions of Contemporary Thought* (Nairobi: Uzima Publishing House, 2009), pp. 104–130.
- Saunders, Lucie Wood. "Variants in Zar Experience in an Egyptian Village," in Vincent Crapanzano and Vivian Garrison, eds. *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley and Sons, 1977, pp. 177–191.
- Swantz, Marja-Liisa. *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society*. Motala, Sweden: Motala Grafiska, 1986 (First published in 1970).
- Walker, Sheila S. *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings and Functional Significance for Individuals and Social Groups*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1972.

ABSTRACT

Jinn Possession and *Uganga* (Healing) among the Swahili

김철수

“민속 이슬람”이라고 불리는 이슬람의 현상은 이슬람 종교의 비정통적인 모습이 아니라 처음부터 이슬람이라는 종교 안에 내재해 있는 이슬람의 한 종교적 특징이다. 특별히 “진”에 대한 무슬림들의 믿음은 이슬람의 경전이 꾸란과 하디스를 통해서 뒷받침되고 있으며 따라서 이와 관련된 의식들은 무슬림 세계에 편만하다. 본고는 이러한 진 현상을 탄자니아 동해안에 위치한 잔지바 섬의 주민들인 스와힐리 무슬림들의 경험에 기초하여 기술하고 또 이들에게 매우 중요한 치유(*uganga*) 개념을 분석하여 스와힐리 사람들이 경험하고 있는 초자연적 세계 속을 들여다보고자 한다. 특별히 내부인의 내면세계를 이해하기 위해서 인류학적인 접근을 시도함에 있어서 필자는 내부자의 “존재론적 경험 (ontological experience)”의 중요성을 강조하고자 한다.

먼저 스와힐리 무슬림들에게 있어서 질병은 많은 경우에 진이 공격하거나 해를 입힌 결과로 이해된다. 따라서 스와힐리 무슬림 문화권에서 치유는 진을 다루는 의식을 통해서 이루어지는 것을 볼 수 있다. 진 치유의식에서 볼 수 있는 진들림(jinn possession) 현상은 치유의 한 과정으로서 치유의식 밖에서 경험되는 진의 공격으로서의 진들림 현상과는 구별된다. 치유의식을 행하는 전통의사들은 진들림을 오히려 조장하고 진이 환자의 몸을 빌어 인간세계에 그 모습을 드러내게 하여, 병을 일으켰다고 믿는 진들과의 대화와 타협을 통해서 병을 치료한다고 믿는다. 이러한 상황에서 진들림은 증세가 아니라 치료의 과정으로 인식된다. 특별히 전통의사들의 자발적 진들림은 진의 도움을 받기 위한 치유과정에서 매우 중요한 부분으로 여겨진다. 따라서 치유를 목적으로 하는 이러한 진들림 현상은 스와힐리 이슬람권에서는 보편적인 문화적 현상이 된다.

진들림의 치료의식을 통해서 우리는 스와힐리 사람들의 치유 개념이 서구사회의 의료적 치료 개념과 매우 다른 것을 알 수 있다. 스와힐리 무슬림들은 대다수 질병이나 개인적 재난이 진의 공격으로부터 왔다고 믿기 때문에 진과의 평화로운 관계를 통해

서 병을 치료하고 문제를 해결하려고 한다. 따라서 치유는 관계적 개념이다. 치료 과정의 핵심을 보여주는 “풍가(-punga)”라는 말도 병을 가져온 진의 힘을 약화시킨다는 뜻으로서 기독교의 축귀(exorcism)와는 아주 다른 개념이다. 전통의사들은 진들이 병을 도로 가져가고 또 더 해하지 못하도록 진을 달래주고 교묘히 어름으로써 진의 활동을 억제시키고자 하는데, 이는 de Heusch가 말한 “adorcism”의 한 양태를 보여준다.

이러한 진들림 현상이 주축이 되는 치유의식은 필자가 명명한 “총체적 혼합 영역 (Domain of Total Synthesis)”의 대표적인 예로서 스와힐리 이슬람의 혼합주의적 성격을 잘 보여준다. 즉, 공식 혹은 “정통” 이슬람의 가르침과 아랍 문화가 아프리카의 토속 문화와 잘 융합된 모습으로서, 사하라 이남 아프리카 이슬람의 혼합적 양상을 잘 나타내 주고 있는 것이다. 특별히 여기서 주목할 것은 진에 들릴 수 있다는 문화적 믿음이 정통 이슬람의 교의에 근거해 있다는 사실이다. 따라서 스와힐리 무슬림들은 일상적인 삶 가운데서 진에게 공격당할 수 있다는 가능성을 언제나 염두에 두고 있다. 이러한 진에 관련된 종교적 내지는 신학적 전제조건으로 말미암아 스와힐리 무슬림들의 심리는 이미 진이라는 어두운 영의 세계에 이미 처음부터 노출되어 있는 것이다. 신의 피조물로 인식되는 진은 이처럼 이슬람 문화권에서는 사람들의 일상에서 쫓겨야 할 수 없는 그 사회의 구성원으로서 사람들의 삶을 괴롭히는 숙명적인 이웃인 것이다. 따라서 스와힐리 무슬림들 가운데서 일하고자 하는 외부인들은 그들의 내면의 세계에 대한 현상학적인 깊은 이해를 가져야, 현지에 적합한 좋은 결과들을 산출해 낼 수 있을 것이다.

- Key words : 민속이슬람, 치유 (Healing), 진(Jinn) , 진들림(Jinn possession) , 스와힐리(Swahili), 치료의식(Therapeutic ritual), 치유개념(Uganga)

한국의 무슬림 정체성¹

조희선 *

I. 서론

II. 한국의 무슬림 현황과 유입 형태

II-1. 한국의 무슬림 현황

II-2. 한국의 무슬림 유입 형태

III. 한국의 무슬림 정체성

III-1. 종교생활

III-2. 이슬람식 생활방식

III-2-1. 의생활

III-2-2. 식생활

IV. 나가는 말

1. 본 논문은 2007-2009년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 학술진흥재단(현 한국연구재단)의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-A00062).

* 명지대학교 아랍지역학과 교수 / 현재, 한국아랍 어아랍문화회 회장, 한국이슬람학회 부회장

한국의 무슬림 정체성

I. 서론

사회학 전반에 사용되는 정체성이란 개인의 신념, 개인의 특성이나 집단적 소속감의 표현을 의미하는 포괄적인 용어이다. 일반적으로 무슬림의 정체성을 한 마디로 정의하기가 쉽지 않다. 이슬람 각국에서 살고 있는 무슬림들의 개인적 신념, 혹은 무슬림으로서의 집단적 소속감을 나타내는 표현이 다양한 모습을 갖고 있기 때문이다. 예컨대 파키스탄 출신의 무슬림이 사우디아라비아 출신의 무슬림과 같은 정체성을 가지고 있다고 간주하기 어렵다. 이슬람은 종파에 따라 혹은 전통적으로 각 지역에 적용되는 법학파에 따라 조금씩 차이가 날 뿐만 아니라 오늘날 이슬람 각국의 정치, 경제, 사회적 개방화 정도, 토착 관습 등에 따라 다른 모습을 띠고 있다. 그럼에도 불구하고 이슬람, 혹은 무슬림은 다른 종교 집단과는 구별되는 공통의 정체성을 가지고 있는 것도 사실이다.

이슬람이 ‘함께’이면서도 ‘따로’인 특징을 가지는 것은 이슬람이라는 종교의 독특한 속성과 무슬림들이 간주하는 종교적 원천의 다양성에 기인한다. 우선 이슬람이라는 종교는 태생부터 기독교를 비롯한 다른 종교와는 달리 썰과俗을 아우르는 정교일치의 색체를 띠고 있었다. 이슬람의 창시자 무함마드는 이슬람의 계시를 받은 예언자였을 뿐만 아니라 주변 이교도들과의 전쟁을 통해 이슬람 공동체를 건설한 정치, 군사 지도자였다. 이슬람의 경전 꾸란 역시 신과 인간간의 관계뿐만 아니라 인간이 세상을 살면서 겪게 되는 인간과 인간간의 관계, 즉 혼인, 이혼, 상속, 양육 등의 세상적인 문제에 관한 규범을 제시하고 있다.

무슬림들이 신앙의 원천으로 간주하는 것은 꾸란 외에도 예언자의 언행록 하디스(*Hadith*)가 있다. 예언자 사망 후 이슬람이 광범위한 지역으로 전파되면서 이슬람 공동체는 꾸란에서 해답을 얻을 수 없는 사안에 대해 예언자의 언행록을 수집하여 이를 이슬람 공동체 운용의 근거로 삼았다. 예언자 사후 100년이 지나야야 집대성된 예언자의 하디스 모음집에는 하디스를 전하거나 기록한 사람들의 생각이나 이념, 혹은 당대의 사상이나 관습 등이 흘러들어갈 수밖에 없었다. 예언자 사후 200여 년이 지나서

는 지리적으로 광범위한 지역에 걸쳐 건설된 이슬람제국을 위한 이슬람법, 즉 샤리아(Shari'ah)가 여러 이슬람 법학자들에 의해 만들어졌다. 이슬람법 샤리아는 꾸란과 하디스뿐만 아니라 각 지역의 토속관행 및 관습을 토대로 제정되었다. 무슬림들의 신념 혹은 신앙의 표현이나 집단적 소속감의 표현은 바로 이러한 꾸란과 하디스, 그리고 이슬람법에 근거하고 있다. 그러나 하디스 가운데는 서로 상충되는 내용이 존재하는가 하면, 지역마다 다르게 적용되는 법학과 역시 차이가 나기 때문에 국가나 지역에 따라 무슬림의 정체성이 조금씩 다를 수 있다.

더군다나 오늘날 이슬람 국가는 57개국에 달하며 무슬림들은 서쪽의 아프리카부터 동쪽의 필리핀에 이르기까지 지리적, 문화적, 정치적, 경제적, 인종적으로 다른 다양한 지역에 걸쳐 살고 있다. 따라서 생활종교를 따르는 무슬림들의 정체성은 한 마디로 정의할 수 없을 정도로 다양하다고 할 수 있다. 한편, 세계 도처의 무슬림들은 자신들이 이슬람적 정체성을 가지고 살아가고 있다고 믿고 있다. 그러나 이슬람적 관행 혹은 이슬람적 정체성이라는 것은 매우 불분명한 개념으로 무슬림조차 자신들이 행하는 관행이 꾸란에 언급되어 있는지 혹은 하디스에 나와 있는 것인지, 혹은 그것이 이슬람법 샤리아에만 존재하는 것인지 구별하지 못하는 경우도 많다.

이슬람의 이러한 다중적 특성 때문에 학자들은 무슬림을 문화적 동질성을 가진 집단으로 간주하여 그들의 동질적인 정체성을 연구하려는 시도를 하는가 하면, 무슬림을 동질적인 집단으로 보는 것에 반대하며 출신 국가나 지역에 따른 다양한 무슬림 집단을 연구하기도 한다. 사무엘 헌팅턴(Samuel Huntington)이나 버나드 루이스(Bernard Lewis)와 같은 학자들은 이슬람 문화의 동질성을 주장하고 있다. 한편, 다른 많은 학자들은 이슬람을 해석하고 적용하는데 특정한 사회적 문화적 상황에 따라 이슬람의 변종이 생겨날 수 있다고 보고 무슬림을 각 집단별로 연구하는데 초점을 맞추고 있다.² 그러나 9.11 사태 이후 유럽에서는 무슬림의 에스니시티(ethnicity) 연구보다는 무슬림을 동질의 정체성을 가진 집단으로 간주하여 연구하는 경향이 두드러지고 있는 것이 사실이다.

2. Chouki El Hamel, 2002), "Muslim Diaspora in Western Europe: The Islamic Headscarf (Hijab), the Media and Muslims' Integration in France," *Citizenship Studies*, Vol. 6 No. 3(2002), p.294.

우리 학계에서도 무슬림을 동질의 정체성을 가진 집단으로 간주하는 연구가 주류를 이루는 가운데 우리나라에 대해 이주하여 살고 있는 방글라데시, 파키스탄 무슬림들을 개별집단으로 인식하여 연구하는 시도도 있어 왔다. 한국의 무슬림 정체성이라는 본 연구 역시 제목에서 나타나듯 무슬림을 동질의 집단으로 간주하는 데서 출발하고 있다. 이러한 출발은 우리사회에서 이주민의 문제가 주요한 사회문제로 등장한 것에서 비롯되었다. 우리나라 이주민 가운데 가장 큰 다수를 이루고 있는 아시아계의 상당수는 방글라데시, 파키스탄, 인도네시아 등의 이슬람 국가 출신이다. 그럼에도 불구하고 아시아계 이주민의 자녀들은 코시안(Kosian)이라고 통칭되고 있다. 같은 아시아계이면서도 필리핀이나 태국 출신의 이주민은 분명 방글라데시나 파키스탄 출신의 이주민과 사뭇 다른 문화적, 종교적 정체성을 가지고 있다. 우리나라에 이주민의 수가 증가되는 상황에서 전 세계 이슬람 각국 출신의 무슬림 이주민의 수도 증가할 것으로 예상된다. 이러한 시점에서 국가나 지역이 아닌 종교를 변수로 이주민 집단을 분석하는 것은 유의미한 일이 될 것이다. 유럽의 사례에서와 마찬가지로 우리나라에도 무슬림 인구가 증가하고 이들이 사회적으로 주변화 될 경우 에스니시티가 아닌 종교를 중심점으로 한 거대 집단이 될 수 있기 때문이다.

이에 본 연구의 제2장에서는 이슬람 지역을 권역별로 나누어 각 권역별 무슬림의 현황을 점검해 보고 이들이 한국사회에 유입된 경로나 동기 등을 살펴보고자 한다. 제3장에서는 무슬림 정체성의 기본이 되는 신앙생활, 의생활 및 식생활을 권역별로 나누어 그 공통점과 차이점을 연구하고자 한다. 한국에 유입된 무슬림들의 현황 및 정체성에 관한 연구는 향후 다문화사회로 가고 있는 우리사회의 한 단면을 예측해 볼 수 있다는 점에서 유의미한 연구가 될 수 있을 것이다. 9.11 사태 이후 서구에서 사회적 문제로 부각되고 있는 무슬림 이주민들의 문제는 오늘날 기독교계를 중심으로 우리사회에서도 서서히 부각되고 있는 것이 현실이다. 서구사회의 담론에 전도된 혹은 일부 기독교인들에 의한 이슬람포비아(Islamo Phobia)의 조장을 경계하고 아울러 향후 우리사회의 한 단면을 그려낼 무슬림 이주민들을 포용하고 이해하기 위한 것이 본 연구의 목적이다.

II. 한국의 무슬림 현황과 유입 형태

II-1. 한국의 무슬림 현황

그 동안 한국이슬람교중앙회에서는 국내 무슬림 3만 여명을 포함하여 한국 내 무슬림 숫자가 10만 정도에 이를 것이라고 밝혀왔다. 반면, 일부 기독교계에서는 국내에서 15만 명에 달하는 무슬림들이 ‘활동’ 중에 있다는 주장을 내놓고 있다. 이렇듯 국내에 체류하는 무슬림 이주민의 숫자는 그 동안 정확한 공식적인 통계가 없었던 것이 사실이다. 국민 인구에 대해서는 종교를 변수로 한 인구조사를 실시하는 반면, 국내 체류 외국인에 대해서는 종교를 변수로 한 통계를 제공하지 않는 데 그 이유가 있다. 출입국·외국인정책본부에서 매년 발행하는 외국인 체류관리 현황은 국적별 현황만을 제공하고 있어 국내 체류 무슬림 이주민의 수를 정확하게 파악하기 쉽지 않다. 다만 이슬람 회의기구(OIC국가)³ 57개국 및 동남·남아시아⁴의 일부 국가를 포함한 총 65개국 출신의 합법 및 불법 체류자들 가운데 해당 국가의 무슬림 비율을 적용해서 국내 총 무슬림 숫자를 추정할 따름이다. 국내에 체류하고 있는 외국인들 가운데 무슬림일 것으로 추정되는 사람들의 출신 국가 및 그 국가의 무슬림 인구 비율은 표1)⁵과 같다.

권역별	국가별
동남아시아	인도네시아(86.1%), 말레이시아(60.4%), 필리핀(비OIC, 5%), 타이(OIC옵서버, 4.6%), 싱가포르(비OIC, 14.9%), 캄보디아(비OIC, 2.1%), 미얀마(비OIC, 4%)
중앙아시아계	우즈베키스탄(88%), 키르기스탄(75%), 카자흐스탄(47%), 아프가니스탄(99%), 타지크스탄(90%) 등
남아시아	파키스탄(95%), 방글라데시(83%), 스리랑카(7.6%) 인도(13.4%), 네팔(4.2%)
비아랍중동	이란(98%), 터키(99.8%)
아랍	이집트(90%), 사우디아라비아(100%), 요르단(94%), 이라크(97%), 리비아(97%), 모로코(98.7%), 시리아(90%), 수단(70%), 알제리(99%)
기타 OIC국가	나이지리아(50%)

표1) 이슬람 권역별 국가 및 무슬림 비율

3. Organization of the Islamic Conference

4. 동남아 국가 가운데서도 베트남이나 라오스는 무슬림이 거의 없기 때문에 통계에서 제외시키는 것이 합리적이다.

5. 국가별 무슬림 비율은 CIA The World Factbook의 자료를 기준으로 한 것임.

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.

표1)에 나타난 국가 출신의 국내 체류자의 수에 해당 국가의 무슬림 비율을 적용하여 합산하면 국내 체류 무슬림 숫자를 추정해 볼 수 있다. 가장 최근의 통계인 2009년 10월 통계월보에 나타난 국적별 한국 체류 외국인 현황을 중심으로 해당 국가별 무슬림 비율을 적용한 국내 무슬림의 추정 수치는 표2)와 같다.

권역별	남성		여성		소계	
	수	비율%	수	비율%	수	비율%
동남아시아계	24,836	83.7	4,841	16.3	29,677	37.4
중앙아시아계	16,639	76.2	5,191	23.8	21,831	27.5
남아시아계	20,065	94.1	1,260	5.9	21,325	26.9
비아랍중동계	1,865	83.4	373	16.6	2,238	2.8
아랍계	2,555	81.9	565	18.1	3,119	3.9
기타 OIC 출신	953	79.5	245	20.5	1,198	1.5
총계	66,913	83.13	12,475	16.87	79,388	100
국내총외국인체류자	65,7015	56.4	507,151	43.6	1,164,166	

표) 2009년 10월 국내 체류 무슬림 현황(귀화 및 국적취득자 제외)-통계청리안정국

표2)에서 보듯 동남아시아계가 국내 체류 전체 무슬림 인구의 37.4%, 중앙아시아계가 27.5%, 남아시아계가 26.9%로 국내체류 무슬림 인구의 91.8%를 차지하고 있다. 그 밖의 기타지역에서 온 무슬림들은 8.2%에 불과하다. 지리적으로 가까운 동남아시아, 중앙아시아, 남아시아 출신의 무슬림들이 상대적으로 거리가 먼 이란이나 터키, 아랍국가 출신의 무슬림보다 국내에 더 많이 이주한 것은 이주의 일반적인 패턴을 생각해 볼 때 자연스런 결과이다. 게다가 외국인 유입 초기 한국정부가 동남아시아, 중앙아시아, 남아시아 국가와 산업연수생제도를 체결함으로써 이들 국가로부터 노동자들이 대거 이주한 것이 한국 내 무슬림 유입에 큰 역할을 했던 것으로 보인다. 표2)에 나타나듯 권역별 무슬림 총수는 79,388명에 이른다. 여기에 2008년도까지의 누적 무슬림 귀화자 수 1,288명을 더할 경우 국내 체류 무슬림 총수는 80,676명으로 추산해 볼 수 있다. 2009년 국내 외국인 체류자가 총 1,164,166명인 점을 감안하면 국내 무슬림 인구는 총 외국인의 6.82%에 달한다.⁶

6. 조희선, "영국, 프랑스, 독일 무슬림의 이주와 정착 및 갈등에 관한 연구 -한국 이주 무슬림과의 비교를 위하여-", 『국제지역연구』, 제 31권 1호(2010), p.119.

국내 체류 무슬림 이주민의 총수가 8만 명 정도라는 추정치는 한국이슬람중앙회에서 발표한 추정치와 근사하다. 그러나 무슬림 이주민의 숫자는 국내의 경제상황이나 외국인 노동자에 대한 우리 정부의 정책에 따라 증감을 지속하고 있다. 2008년 경제 위기 위기 이후 무슬림의 인구 유입도 주춤하고 있는 실정이다. 그러나 유럽의 사례에서 보듯 무슬림의 유입은 가족이나 친지의 초청을 중심으로 하는 연쇄이주의 특성을 보이고 있어 향후 국내의 무슬림의 수는 증가할 가능성이 크다.

II-2. 한국의 무슬림 유입 형태

한국의 무슬림 유입은 앞서 언급하였듯이 우리나라 외국인 이주노동자의 유입과 맥을 같이 하고 있다. 1980년대 말부터 중소기업의 부족한 일손을 메우기 위해 산업연수생제도가 도입되면서 우리나라의 외국인 노동자 이주는 시작되었다. 산업연수생으로 유입된 많은 무슬림들은 계약 기간이 종결된 이후에도 귀국하지 않고 수도권이나 경남권의 공장에서 일자리를 찾아 불법 체류하였다. 그 결과 이슬람 국가에서 온 많은 이주노동자들은 불법 체류자의 신분으로 우리나라에 거주하고 있는 것으로 나타났다. 2008년 우리나라의 국가별 평균 불법 체류율은 20.9%인데 비해 방글라데시, 키르기스스탄, 이란의 불법체류율은 70% 이상을 기록하고 있다.⁷ 그리고 표3)에서와 같이 불법체류비율 상위 11개 국가 가운데 7개 국가가 이슬람 국가라는 사실은 국내의 무슬림들이 대부분 열악한 환경에서 불법 노동자로 체류하고 있다는 것을 의미한다.

순위		총 체류자	합법체류자	불법체류자	불법체류율
	대한민국 총계	1,094,712	866,208	228,504	20.9%
1	방글라데시	13,016	2,671	10,345	79.5%
2	키르기스스탄	2,537	680	1,857	73.2%
3	이란	1,556	445	1,111	71.4%
6	이집트	807	325	482	59.7%
9	우즈베키스탄	19,095	10,363	8,732	45.7%
10	카자흐스탄	2,224	1,222	1,002	45.1%
11	파키스탄	10,408	5,909	4,499	43.2%

표3) 2008년 2월 현재 불법체류비율 상위 11개국-통계정리 오종진

7. 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, "한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구", 『중동연구』, 제 27권 2호(2008), p.90.

국내에 체류하는 무슬림 이주노동자와 더불어 2000년대 이후에는 결혼이주 무슬림 여성의 수가 증가하는 양상이 나타났다. 이는 국내의 결혼이주 증가 현상과 맥을 같이 한다. 노동자 신분으로 유입된 상당수의 무슬림 역시 한국에서의 정착을 위한 수단으로 한국 여성과의 결혼을 선호하고 있다. 우리나라 전체 국제혼에서 무슬림과 한국인과의 혼인은 아직 낮은 비율로 나타나지만 권역별로 많게는 전체 체류자의 9~10%, 적게는 2~3% 정도의 무슬림 이주자들이 한국 남성, 혹은 한국 여성과 혼인하여 다문화 가정을 이루고 있다. 노동자 계층이 주류를 이루는 남아시아계의 경우에는 주로 이주민 남성과 한국 여성과의 결혼이 대부분이고, 동남아시아계나 중앙아시아계의 경우 한국 남성과 무슬림 이주 여성과의 혼인이 대부분을 차지하고 있다. 무슬림과 한국인과의 혼인은 무슬림 2세, 즉 코스림(Koslim)⁸을 생산함으로써 한국 무슬림 공동체의 기초를 형성한다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 2004년 고용허가제의 도입으로 이주자들이 혼인 이외의 방법으로 한국에 정착할 수 있는 길이 어느 정도 열리긴 하였다. 그러나 단순직 노동자들이 대부분인 국내 체류 무슬림들은 한국 정착을 위한 유일한 수단으로 혼인을 통한 거주비자 획득 및 귀화에 의존하고 있다.

결혼이주자들의 숫자를 파악할 수 있는 권역별 무슬림의 귀화 및 국적 취득현황을 보면 2007년도에 표4)와 같이 총 1,067명에 달한다. 이는 전체 귀화 및 국적 취득자 47,914명 가운데 2.2% 정도에 해당된다. 무슬림 집단 가운데 한국국적을 가장 많이 취득한 사람들은 남아시아계와 중앙아시아계이다. 동남아시아계, 아랍계, 비아랍중동계 출신이 그 뒤를 잇고 있다. 동남아시아계는 우리나라 체류 무슬림 가운데 가장 많은 숫자를 차지하고 있으나 귀화 및 국적 취득 비율은 상대적으로 낮은 것으로 나타났다. 국적별로는 파키스탄, 우즈베키스탄, 방글라데시 순으로 한국 국적을 가장 많이 취득한 것으로 나타났다.

8. 한국에 거주하는 무슬림들과 한국인들 사이에 태어난 자녀, 즉 이주 무슬림 2세와 이주 무슬림 1.5세를 의미하는 것으로 필자를 비롯한 본 연구팀에서 만든 용어이다. 1990년대 후반에 등장하여 이미 널리 알려진 '코시안'이라는 용어가 지역적 개념에 근거한 반면, '코스림'이라는 용어는 이주자의 종교를 중심으로 한 종교-문화적 개념의 용어이다.

권역별	국가별		소계
중앙아시아계	우즈베키스탄	234	363
	카지흐스탄	49	
	키르기스탄	83	
	기타	7	
남아시아계	파키스탄	376	512
	방글라데시	136	
동남아시아계	인도네시아	86	98
	말레이시아	12	
아랍계	모로코	24	54
	기타	30	
비아랍중동계	터키	12	40
	이란	28	
총계			1,067
	(총귀화자 수 47,914명의 2.2%)		

표4) 무슬림 집단별 귀화 및 국적취득현황(2007)

다음 표5)는 배우자 사증(F-2)의 소지여부를 통해 좀 더 직접적으로 무슬림 결혼이주자 집단을 파악한 통계분석 자료이다. 무슬림 결혼이주자 집단은 3,594명으로 한국의 전체 결혼이주자 집단 중 약 2.92%에 해당된다. 이들 결혼이주자 가운데 88%가 여성으로 대부분의 무슬림 결혼이주자들은 여성임을 알 수 있다. 한편, 이슬람법 샤리아는 원칙적으로 여성들이 이교도와 결혼하는 것을 엄격하게 금지하고 있어 무슬림 여성보다는 무슬림 남성이 외국인과 결혼하는 사례가 일반적이다. 표 5)의 분석 결과를 살펴보면 중앙아시아와 동남아시아계 무슬림 집단을 제외한 대부분의 무슬림 결혼이주자들이 남성임을 알 수 있다. 아랍계, 비아랍중동계, 남아시아계 모두 약 80-90%가 남성 결혼이주자들이다. 중앙아시아계와 동남아시아계 무슬림 집단에서만 여성 결혼이주자들이 각각 97%와 88%를 차지하고 있어 통상적인 무슬림 집단의 혼인양상과는 거리가 있음을 보여주고 있다.⁹

9. 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, "한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구", 『지중해지역연구』, 11-3호(2009), pp.89-91.

권역별	국가별	남성	여성	소계
중앙아시아계	우즈베키스탄	45	1339	1384
	카지흐스탄	8	162	170
	키르기스탄	2	271	273
	기타	1	12	13
남아시아계	파키스탄	605	22	627
	방글라데시	417	39	456
동남아시아계	인도네시아	51	362	413
	말레이시아	7	47	54
아랍계	모로코	22	13	35
	이집트	21	1	22
	기타	18	4	22
비아랍중동계	터키	28	5	33
	이란	78	4	82
무슬림 총계		1,303	2,281	3,584
전체 외국인 총계		14,753	107,799	122,552

표5) 이슬람국가 출신 결혼이주자 국적별·성별 현황(2007)

중앙아시아는 소비에트 통치기간 동안 이슬람적 가치가 퇴색되고 여성의 사회적 참여가 확대되었다. 현대적 교육을 받고 대도시 생활에 익숙한 대부분의 중앙아시아계 여성들의 경우 현지에서도 이민족과의 결혼이 비교적 자유롭게 이루어지는 경향이 있어 한국인과의 혼인에도 걸림돌이 없는 것으로 해석할 수 있다.¹⁰ 동남아시아계 여성의 경우는 문화적, 지리적으로 가까울 뿐만 아니라 외모 면에서도 다른 지역 출신의 여성에 비해 거부감이 적어 한국인 남성들 사이에서 선호되고 있다. 안정국에 따르면 인도네시아 이주남성의 경우 한국인 여성에게 인기가 별로 없지만 여성의 경우 많은 한국인 남성으로부터 구애를 받는다는 것이다. 중앙아시아계를 연구한 오종진과 인도네시아계 연구자 안정국의 인터뷰 조사에 따르면 중앙아시아 여성의 경우 결혼중매업체를 통해 한국 남성과 결혼하는 반면, 동남아시아 여성의 경우에는 국내 이주노동자

10. 오종진, "한국사회에서의 중앙아시아 이주 무슬림들의 혼인과 정착", 『한국중동학회논총』, 제 30권 1호(2009), pp.267-268.

11. 안정국, "한국 이주 인도네시아 여성 무슬림의 혼인과 정착", 『한국중동학회논총』, 제 30권 1호(2009), p.232.

로 들어와 한국 남성과 연애를 통해 혼인하는 사례가 대부분인 것으로 나타났다. 그러나 중앙아시아계나 동남아시아계에 비해 보수적인 성향을 가지고 있는 남아시아계, 아랍계, 비아랍중동계의 경우 여성들에 비해 남성들이 한국 여성과 혼인하는 비율이 더 높게 나타났다. 이슬람법에는 무슬림 여성이 이교도 남성과 혼인하는 것이 금지되어 있지만, 오늘날 이슬람 각국의 세속화나 개방화 정도에 따라 이슬람법에서 규정하고 있는 바가 현실 속에서는 그대로 적용되지 않는다는 사실을 보여주고 있다.

III. 한국의 무슬림 정체성

서론에서 밝혔듯이 무슬림의 정체성을 정확하게 정의하기는 어렵다. 다만 이슬람은 성과 속을 아우르는 종교라는 점에서 종교생활과 이슬람식 생활방식의 실천이라는 두 가지 양상을 통해 정체성이 구현된다고 할 수 있다. 종교생활로는 개인 일일예배의 준수와 금요 집단예배의 참석을, 그리고 이슬람식 생활방식으로는 의생활과 식생활에서 나타나는 특징을 살펴볼 수 있다.

III-1. 종교생활

무슬림들이 자신의 신앙을 나타내는 가장 중요한 요소는 이슬람의 다섯 기둥¹² 가운데서도 예배라 할 수 있다. 무슬림들이 하루에 수행해야 하는 다섯 차례의 예배 가운데 정오예배와 오후예배는 우리사회에서 일반적으로 근무시간과 겹친다는 점에서 문화적 충돌이 발생한다. 정오예배와 오후예배를 밤예배 시 한꺼번에 수행하는 것이 허용되지만 무슬림들은 제 시간에 각각의 예배를 수행하길 선호한다. 또한 대부분의 이슬람 세계에서 공휴일이자 집단예배가 이루어지는 금요일이 우리나라에서는 공휴일이 아니라는 점에서 무슬림들은 이슬람적 정체성 유지에 어려움을 느낀다.

오늘날 전 세계의 무슬림들은 지역이나 국가에 따라, 계층에 따라, 교육수준에 따

12. 무슬림들이 반드시 지켜야 하는 다섯 가지 종교적 실천으로 증언, 예배, 단식, 희사, 순례가 있다.

라, 그리고 성별에 따라 일일예배를 준수하거나 금요일예배에 참석하는 정도가 다르다. 우선 이슬람에서 금요 집단예배는 남성들에게는 의무이지만, 여성들에게는 종교적인 의무사항이 아니다. 지역이나 국가에 따라서도 일일예배 준수 정도에는 커다란 차이가 난다. 가장 극단적인 경우는 사우디아라비아로 근무 중이라도 예배 시간이 되면 직장인들은 직장 안에 있는 모스크에서 예배를 드린다. 심지어 상점이나 슈퍼마켓, 커피숍 등은 예배시간이 되면 가게 문을 아예 닫아버리거나 매장 안의 손님을 밖으로 쫓아내기도 한다. 반면, 튀니지와 같은 이슬람 국가에서는 이슬람 근본주의의 확산을 우려한 정부가 금요일을 근무일로 지정함으로써 일반인들의 금요 집단예배 참여를 근본적으로 차단하였다.

국내 무슬림 이주노동자들의 경우 개인 일일예배 가운데 근무시간에 걸쳐 있는 정오 예배와 오후예배를 드릴 경우 사업주가 이를 싫어할 수밖에 없다. 무슬림들이 근무시간에 예배를 드리기 때문에 근무태만으로 비춰져 다른 집단에 비해 고용의 차별을 받는다는 것이 무슬림 노동자들의 불만이다. 금요일은 공휴일이 아니기 때문에 무슬림 이주노동자들이 금요 집단예배를 지키는 것은 거의 불가능하다. 그뿐만 아니라 대부분의 무슬림 이주노동자들은 불법 체류의 신분으로 살아가기 때문에 자신들이 일하는 지역을 벗어나 모스크를 방문하기가 쉽지 않다. 많은 경우 이들은 한국정부의 단속이 두려워 거처나 일터, 혹은 일터에 마련된 숙소를 떠나지 못하고 있다.

2007년 12월부터 2008년 4월까지 약 5개월 간 서울, 안산, 용인, 동두천, 의정부, 수원 등의 수도권지역과 부산, 김해 등 경남지역의 무슬림들¹³을 대상으로 설문조사¹⁴가 실시되었다. 설문조사 가운데 개인예배를 준수하는지 여부를 묻는 문항에서 72.1%의 응답자들이 개인예배를 실천한다고 응답하였다. 즉 대다수의 한국 거주 무슬림들이 개인예배를 수행하는 것으로 나타났다. 권역별로는 아랍계, 동남아시아계, 남아시아계의 80% 이상이 개인예배를 실천하는 것으로 응답하여 이들이 다른 권역

13. 설문대상 가운데는 아랍계가 179명, 터키와 이란과 같은 비아랍종통계 114명, 중앙아시아계 112명, 방글라데시, 파키스탄 출신의 남아시아계가 89명, 인도네시아와 말레이시아 출신의 동남아시아계가 220명이 포함되어 있다.

14. 2007년-2010년 학술진흥재단 기초연구과제지원을 받아 “한국사회 이주 무슬림의 문화변이에 관한 연구: 다문화 속 코스림(Koslim)과의 공존과 상생을 위하여”라는 주제로 3년에 걸쳐 연구를 진행하는 과정에서 이루어진 설문조사

의 무슬림들에 비해 종교적 정체성이 강한 것으로 드러났다. 반면, 중앙아시아와 비아랍중동계는 개인예배를 실천하는 비율이 다른 권역의 무슬림들에 비해 낮은 것으로 나타났다.

■ 개인예배 수행 여부

		아랍	비아랍중동	중앙아시아	남아시아	동남아시아	전체
	예	156	37	44	74	186	497
		90.7%	33.6%	41.5%	86.0%	86.5%	72.1%
	아니오	16	73	62	12	29	192
		9.3%	66.4%	58.5%	14.0%	13.5%	27.9%
전체		172	110	106	86	215	689
		100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

금요 집단예배의 참석여부를 묻는 문항에서는 40%의 사람들이 전혀 참석하지 않는다고 반응하였다. 앞서 설명하였듯이 개인예배보다 공휴일이 아닌 금요일에 모스크에 참석하여 집단예배를 드리는 것이 한국 거주 이주 무슬림들에게는 현실적으로 쉽지 않은 일이기 때문이다. 권역별로는 개인예배와 마찬가지로 비아랍중동계와 중앙아시아계의 무슬림들이 다른 권역 출신의 무슬림들에 비해 모스크 집단예배에 참석하는 비율이 낮은 것으로 드러났다.

■ 금요일예배 월별 참석 횟수

		아랍	비아랍중동	중앙아시아	남아시아	동남아시아	전체
	1회	13	14	7	11	20	65
		7.6%	12.7%	6.6%	12.8%	9.8%	9.6%
	2회	25	19	13	6	17	80
		14.7%	17.3%	12.3%	7.0%	8.3%	11.8%
	3회	9	11	14	2	8	44
		5.3%	10.0%	13.2%	2.3%	3.9%	6.5%
	매주	78	7	26	36	70	217
		45.9%	6.4%	24.5%	41.9%	34.1%	32.1%
	참석안함	45	59	46	31	90	271
		26.5%	53.6%	43.4%	36.0%	43.9%	40.0%
전체		170	110	106	86	205	677
		100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

이러한 유형의 설문조사는 표본의 대표성이 얼마만큼 보장되는가에 따라 그 신뢰도

가 달라질 수 있어 그 결과를 일반화시키기 어려운 것이 사실이다. 그러나 일반적으로 아랍계, 남아시아계, 동남아시아계 무슬림들이 중앙아시아계나 비아랍중동계 무슬림들에 비해 종교생활을 보다 충실하게 수행함으로써 자신들의 종교적 정체성을 유지하는 것으로 나타났다.

설문조사 외에 각 권역별 표본과 개인적인 인터뷰를 진행한 결과, 남아시아계 무슬림 노동자의 경우 개인예배는 작업 중 쉬는 시간을 이용하여 틈틈이 한다는 응답이 가장 많았고 유학생의 경우 수업을 마친 후 밤예배 시에 한꺼번에 하거나 점심시간에 한다는 응답이 많았다.¹⁵ 모스크 집단예배 참석이 저조한 것은 과도한 업무 혹은 미등록 외국인 신분으로 불시에 잡힐 가능성에 대한 두려움으로 직장 이외에 외출을 삼가기 때문이라고 응답하였다.¹⁶

금요일예배와 관련하여 화이트칼라에 속하는 아랍계 한 피면접자는 “부평에 큰 모스크가 있으나 나는 그곳에 가질 않는다. 금요일예배는 일을 해야 하기 때문에 참석할 수 없다. 그러나 일요일이면 이태원에 가서 예배도 드리고 놀기도 한다. 바쁘기 때문에 매주 갈 수는 없다.”고 응답하였다. 이렇듯 대부분의 노동자들은 우리사회에서 금요일예배를 지키기가 어렵고, 대신에 휴일인 일요일에 모스크를 찾아 예배를 하는 경우가 많은 것으로 드러났다.¹⁷

한국사회에서 가장 큰 무슬림 공동체를 형성하고 있는 동남아시아 출신의 무슬림들은 인천, 안산 등의 수도권과 부산 등지의 영남지역을 중심으로 자신들만의 조직망을 형성하고 있는 특징을 보이고 있다. 이러한 조직망은 소규모 무살라(*musalla*)¹⁸에서 시작하여 좀 더 큰 인도네시아 커뮤니티로 확대되는 경향을 보이고 있다.¹⁹

15. 김효정, “한국이주 남아시아 무슬림의 현황과 집단화”, 『한국이슬람학회논총』, 18-3호(2008), p.127.

16. “한국에 거주하는 방글라데시인은 대부분이 불법체류자이다. 그러나 그들이 외부에 드러나서 활동하는 것을 꺼리게 된다. 따라서 사원에도 자주 나오지 않는다. 김해의 경우 100명 정도가 거주하고 있는데 그 중 25명 정도만이 무살라에 나와 예배에 참석한다.”(부산성원 이맘 인터뷰 중), 위의 글, p.127.

17. 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 현황과 조직화”, 『한국중동학회논총』, 29-1호(2008), pp.57-58.

18. 모스크보다 규모가 작은 예배소

19. ICC (Indonesian Community in Corea 혹은 Islamic Community in Corea)는 인천, 안산 등 수도권 지역을 중심으로 한 인도네시아 이주민 그룹의 연합단체이다. 부산에서도 자생적인 인도네시아 무슬림 단체 'PUMITA(Persaudaraan Umat Muslim Indonesia Al-Fatah 알 파타 인도네시아 무슬림 우정 공동체)가 만들어져 부산을 중심으로 한 영남 지역의 인도네시아 무슬림 커뮤니티의 중심 역할을 하고 있다. 안정국, “한국 이주 동남아시아 무슬림의 현황과 사회적 연결망”, 『한국중동학회논총』, 29-1호(2008), pp.82-83.

중앙아시아계 무슬림들 가운데 카자흐스탄과 키르기스스탄, 투르크메니스탄의 도시출신으로 소비에트 교육을 받은 고학력자들의 경우 개인예배가 무엇인지조차 모르는 경우도 많았으나 이슬람적 정체성에 대한 인식은 가지고 있는 것으로 나타났다. 그러나 소비에트 시기 동안의 탈 종교정책의 영향으로 이들은 한국에 거주하면서도 모스크 집단예배에 참석한다든지, 혹은 자신들만의 조직을 만드는데 매우 소극적인 것으로 드러났다.²⁰

이렇듯 한국에 거주하는 이주 무슬림들은 자신들의 정체성을 드러내는 종교적 실천에서 차이는 있을지언정 무슬림으로서의 최소한의 정체성은 모두 지키고 있는 것으로 나타났다. 개인예배의 비율이 높으면서 모스크 집단예배에 참석하지 않는 것은 유럽의 초기 이주 무슬림들과 매우 유사하다. 유럽 이주 무슬림들은 이주 초기 단신으로 정착하면서 집이나 가게 뒷방 등에서 개인예배를 드렸다. 후에 가족들이 합류하면서 이들은 이슬람적 정체성을 보다 적극적으로 드러내었다. 우리나라의 현재 상황에서 무슬림 이주노동자들은 직장에서 쉬는 시간을 활용하여, 혹은 가정에서 예배를 드리고 있다. 그러나 무슬림 유학생들의 경우에는 다른 종교 서클과 마찬가지로 무슬림 학생들을 위한 무살라를 학교당국에서 마련해 주어야 한다고 요구하고 있다. 즉 우리나라의 경우에도 이주의 역사가 깊어지고 노동자들의 단신이주가 가족의 연쇄이주로 이어질 경우 모스크나 무살라의 수는 더욱 증가하고 이를 통한 무슬림들의 종교적 정체성도 더욱 강화될 것으로 보인다.

III-2. 이슬람식 생활방식

III-2-1. 의생활

이슬람의 경전 꾸란에는 여성의 복장을 규제하는 여러 개의 구절이 있다. 그 가운데서 가장 대표적인 구절은 “믿는 여성들에게 일러 가로되 그녀들의 시선을 낮추고 순결을 지키며 밖으로 나타내는 것 외에는 유혹하는 어떤 것도 보여서는 아니 되니라 그리고 가슴을 가리는 머리수건을 써서....”(꾸란 24:31)이다. 후대 법학자들은 이 구절

20. 오종진, “한국 이주 중앙아시아 무슬림의 현황과 조직화”, 『한국이슬람학회논총』, 18-3집, (2008), p.84.

가운데 ‘밖으로 나타나는 것’을 얼굴과 손으로 해석하였다. 그 결과 여성의 얼굴과 손을 제외하고 온 몸을 가리는 것, 특히 가슴을 가리는 것이 이슬람식 복장의 기본 코드가 되었다. 그러나 여성의 히잡(hijab, 가리개) 역시 개인의 취향에 따라, 국가에 따라, 그리고 시대에 따라 그 착용의 방법이나 범위가 천차만별이다. 사우디아라비아와 이란과 같은 이슬람 국가에서는 외국인 여성들도 온 몸을 가리는 아바야(‘abayah)나 차도르를 착용해야 할 정도로 엄격한 규제가 가해지는 반면, 모로코나 튀니지 등의 국가에서는 우리와 다르지 않는 현대식 복장을 착용한다.

유럽, 특히 프랑스와 같은 국가에서는 공화주의 이념의 성소로 간주되는 학교에서 무슬림 여학생들의 히잡 착용을 금지하는 법안을 채택하였다. 다른 유럽 국가에서도 무슬림 여성의 히잡 착용을 둘러싼 여러 문제가 발생하고 있다. 무슬림 여성의 히잡은 마치 이슬람의 상징, 혹은 이슬람적 정체성의 표현과 같은 함의를 지니게 되어 유럽에서는 이슬람식 히잡에 대한 부정적인 이미지가 널리 확산되어 있다. 우리나라의 경우 2009년 대학생들을 대상으로 한 설문조사²¹에서 무슬림 여성의 히잡에 대해 부정적이라는 응답이 25.1%, 긍정적이라는 응답이 35.8%로 긍정적이라는 응답이 부정적이라는 응답에 비해 높게 나타났다. 타인의 의상 선택과 같은 개인적인 생활에 개입과 판단을 선호하지 않는 젊은 대학생들의 성향이 반영된 것으로 할 수 있다.²² 그러나 이주 무슬림 여성을 직접 인터뷰한 결과에 따르면 고용주가 직장에서 히잡을 쓰는 것을 싫어하기 때문에 혹은 시택에서 시택 식구들이 거부감을 나타내기 때문에 직장이나 시택에 갈 때는 히잡 대신에 모자로 대체하고 모스크나 이태원을 나올 때는 히잡을 쓴다고 응답한 것을 보면 우리사회에서도 히잡에 대한 인식이 긍정적이지 않음을 알 수 있다.

무슬림 여성의 의상과는 달리 무슬림 남성의 경우 특정한 종교적 의상 코드가 존재하지 않는다. 지역이나 국가에 따라 독특한 전통의상을 착용함으로써 자기가 속한 집단의 정체성을 드러내기도 한다. 그러나 모든 이슬람 국가에서 남성들이 전통의상을

21. 2009년 전국에 있는 9개 대학캠퍼스에서 1200여 명을 대상으로 실시되었다. 설문조사 결과는 “코슬림(Koslim: 한국 이주 무슬림 2세)에 대한 한국인의 인식과 태도에 관한 연구: 대학생 설문조사를 중심으로”의 논문으로 발표되었다.

22. 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, 유왕중, . “코슬림(Koslim: 한국 이주 무슬림 2세)에 대한 한국인의 인식과 태도에 관한 연구: 대학생 설문조사를 중심으로”, 『국제지역연구』, 14-호(2010), p.299.

착용하는 것은 아니다. 대부분의 이슬람 국가에서는 우리와 마찬가지로 남성들이 현대식 복장을 착용한다. 그러나 걸프지역의 아랍인들이나 남아시아계 무슬림들은 자신들만의 독특한 전통의상을 착용하는 경우가 많다.

설문조사에 따르면 이미 세속화가 많이 진행되어 본국에서도 남성들이 현대식 복장을 착용하는 비아랍중동계와 중앙아시아계의 경우 히잡이나 전통의상을 전혀 착용하지 않는다는 비율이 높게 나타났다. 여성의 히잡이나 남성의 전통복장 착용여부는 남녀 간의 통계를 구별하여 살펴볼 필요가 있다. 남성의 경우 이집트인들이 다수를 차

■ 히잡이나 전통복장 착용 횟수

성별		지역별분류					전체
		아랍	비아랍중동	중앙아시아	남아시아	동남아시아	
남성	항상	17	4	7	10	11	49
		11.2%	4.1%	9.3%	14.1%	6.0%	8.5%
	자주	4	9	0	9	22	44
		2.6%	9.2%	.0%	12.7%	12.0%	7.6%
	보통	6	5	4	8	32	55
		3.9%	5.1%	5.3%	11.3%	17.5%	9.5%
	가끔	43	20	20	39	75	197
28.3%		20.4%	26.7%	54.9%	41.0%	34.0%	
입지않음	82	60	44	5	43	234	
	53.9%	61.2%	58.7%	7.0%	23.5%	40.4%	
전체	152	98	75	71	183	579	
	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	
여성	항상	5	1	3	4	14	27
		45.5%	6.7%	8.8%	40.0%	42.4%	26.2%
	자주	0	0	1	0	1	2
		.0%	.0%	2.9%	.0%	3.0%	1.9%
	보통	1	2	9	4	8	24
		9.1%	13.3%	26.5%	40.0%	24.2%	23.3%
	가끔	1	1	2	2	10	16
9.1%		6.7%	5.9%	20.0%	30.3%	15.5%	
입지않음	4	11	19	0	0	34	
	36.4%	73.3%	55.9%	.0%	.0%	33.0%	
전체	11	15	34	10	33	103	
	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	

지하고 있는 아랍계, 터키와 이란 출신의 비아랍중동계 및 중앙아시아계의 50% 이상이 전통복장을 전혀 착용하지 않는다고 응답하였다. 이러한 권역의 경우 본국에서조차 신앙심의 정도와 관계없이 대부분의 남성들은 현대식 복장을 주로 착용하기 때문이다. 본국에서도 전통복장의 착용비율이 높은 남아시아계와 동남아시아계 무슬림들의 경우 이주자인 한국에 와서도 전통복장을 즐겨 착용하는 것으로 나타났다. 여성의 경우 샘플의 수가 적기는 하지만 역시 개방화된 사회 출신의 비아랍중동계와 중앙아시아계 여성들은 한국에서도 히잡을 착용하지 않는 것으로 나타났다. 여성 이주자 비율이 높은 동남아시아계 여성의 경우는 히잡 착용하는 비율이 다른 권역에 비해 훨씬 높은 것으로 조사되었다.

설문조사에 참여한 많은 응답자들은 일하는데 불편하기 때문에 혹은 한국인 고용주가 전통복장을 싫어하기 때문에 전통복장을 착용하지 않는다고 밝혔다. 사실 남성보다 여성의 경우에는 한국사회에서 히잡을 착용하는데 더 많은 용기가 필요할지 모른다. 한국사회에 아직은 무슬림 여성이주자의 수가 적기 때문에 히잡의 문제는 사회적으로 이슈화되고 있지 않다. 그러나 이주민의 수가 증가하고 코슬림 세대가 성장하게 되면 코슬림의 정체성 문제와 더불어 한국사회에도 유럽의 사례에서처럼 히잡의 문제가 부각될 가능성은 있다.

III-2-2. 식생활

꾸란에는 “죽은 고기와 피와 돼지고기를 먹지 말라 또한 하나님의 이름으로 도살되지 아니한 고기를 먹지 말라”²³(꾸란 2장 173절)고 금기음식이 규정되어 있다. 또 다른 장에는 “술과 도박과 우상숭배와 점술은 사탄이 행하는 불결한 것들이거늘 그것들을 피하라... 사탄은 너희 가운데 적의와 증오를 유발시키려 하니 술과 도박으로써 하나님을 염원하고 예배하려 함을 방해하려 하도다...”(꾸란 5장 90-91절)라며 술을 금기시 하고 있다. 이렇듯 무슬림들에게 식생활은 단지 먹는 행위가 아닌 종교적 실천이자 더 나아가 자신들의 정체성의 표현이라고 할 수 있다. 이슬람의 금기음식 가운데 특히 돼지고기와 술은 한국사회의 사회생활과 밀접한 관련이 있다. 우리나라에서 돼지

23. 최영길 역, 성 꾸란 의미의 한국어 번역, 파하드 국왕 꾸란 출판청, 메디나, 1417년

고기가 들어가지 않는 음식을 골라먹는다는 것은 쉽지 않은 일이며 원만한 사회생활을 위해서 술을 마시는 것은 어찌면 당연한 일인지도 모른다. 인터뷰에서 만난 무슬림 노동자들은 자신들이 다른 집단의 사람들과 달리 단체 회식에서 주로 나오는 돼지고기나 술을 거부하기 때문에 직장생활에 어려움이 있다고 토로 하였다. 즉 무슬림들의 식생활은 한국의 정서 및 문화와 충돌하는 또 다른 무슬림의 정체성이라 할 수 있다.

가정에서 주로 먹는 음식을 묻는 설문조사에서 응답자들의 약 50% 정도가 모국 음식을 먹는 것으로 드러났다. 무슬림들에게 모국 음식이란 돼지고기가 들어가 있지 않은, 그리고 이슬람식 도살법으로 잡은 고기로 요리한 할랄(halal)²⁴ 음식을 의미한다. 한국이주 무슬림들은 음식이 입맛에 맞고 맞지 않고를 떠나 우선 식당에서 제공되는 음식이 할랄 음식인가를 점검해야 하는 의무를 가지고 있다. 따라서 이들이 모국 음식에 집착하는 것은 당연한 결과이다. 종교적으로 보수적인 성향을 지닌 남아시아계, 아랍계, 동남아시아계 무슬림들이 모국 음식에 더욱 집착하는 것으로 드러났다. 반면,

■ 가정에서 주로 먹는 음식

	아랍	비아랍중동	중앙아시아	남아시아	동남아시아	전체
한식	15	51	43	7	75	191
	8.5%	45.5%	38.7%	8.0%	34.9%	27.2%
모국음식	109	31	38	73	94	345
	61.6%	27.7%	34.2%	83.0%	43.7%	49.1%
패스트푸드	25	10	11	0	25	71
	14.1%	8.9%	9.9%	.0%	11.6%	10.1%
기타	13	3	0	5	10	31
	7.3%	2.7%	.0%	5.7%	4.7%	4.4%
한식+모국음식	11	17	14	2	7	51
	6.2%	15.2%	12.6%	2.3%	3.3%	7.3%
한식+패스트푸드	0	0	3	0	0	3
	.0%	.0%	2.7%	.0%	.0%	.4%
모국음식+패스트푸드	3	0	1	1	4	9
	1.7%	.0%	.9%	1.1%	1.9%	1.3%
전체	177	112	111	88	215	703
		100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	

24. 이슬람에서 허용하는 음식을 의미

세속적인 성향의 비아랍중동계와 중앙아시아계 무슬림들의 경우 모국음식을 선호하는 비율이 다른 집단에 비해 낮게 나타났다. 식자재 구입처를 묻는 또 다른 문항에서도 남아시아계의 49.4%, 그리고 동남아시아계의 32.4%가 외국인 식자재 전문상점, 즉 무슬림들을 상대하는 전문 상점에서 식자재를 구입한다고 응답하여 이들의 이슬람적 정체성이 다른 집단에 비해 강한 것으로 드러났다.

사실 돼지고기는 종교적인 금기에서 출발해서 문화적인 금기가 되어 버린 듯하다. 이슬람에서 기독교로 개종하였다는 한 아랍계 피면접자는 개종을 하였음에도 불구하고 돼지고기는 여전히 먹을 수 없다고 응답하였다; “돼지고기 문제가 정말 피곤해요. 종교적인 것은 아니에요. 단지 익숙하지 않기 때문이에요. 술은 마시고 돼지고기를 먹지 않는 경우는 많은 무슬림들이 그래요. 선생님은 원숭이 고기를 먹을 수 있겠어요? 어려서부터 돼지고기는 병을 가져오는 더러운 것이라고 배웠어요. 종교적인 거 아니에요. 문화적인 거예요.”²⁵ 인터뷰에 응한 많은 무슬림 남성이주자들이 돼지고기는 먹지 않지만 술은 가끔 친구들과 즐긴다고 응답하였다. 무슬림들에게 돼지고기는 ‘못 먹는 것’, 그리고 술은 ‘안 먹는 것’²⁶으로 인식되고 있는 듯하다. 한편, 중앙아시아계 무슬림들은 예배의 실천이나 의생활과 마찬가지로 음식문화에서도 비교적 자유로운 특성을 보이고 있다. 많은 중앙아시아계 무슬림들은 어느 정도 술을 즐기며, 음식 또한 이슬람의 금기 음식을 민감하게 고려하지 않고 있어 다른 권역의 무슬림들과 차이를 보이고 있다.

IV. 나가는 말

국내의 이주 무슬림은 다양한 권역으로부터 유입되었다. 유입 경로 역시 노동이주자를 비롯하여 결혼이주자, 유학생, 투자이민 등 다양한 형태를 보이고 있다. 다양한 지역으로부터 유입되어 다양한 모습으로 살고 가고 있는 한국 이주 무슬림의 정체성은

25. 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 혼인과 정착, 그리고 문화적응에 관한 연구”, 『한국중동학회논총』, 30-1호(2009), p.204.

26. 안정국, “한국 이주 인도네시아 여성 무슬림의 혼인과 정착”, 『한국중동학회논총』, 30-1호(2009), p.247.

한마디로 정의하기 어렵다. 그러나 이들은 앞서 살펴본 바대로 개인에 따라 혹은 지역에 따라 약간씩 차이가 나기는 하지만 개인예배와 집단예배를 통해 종교생활을 실천하려고 노력하고 있으며, 종교가 금기하는 음식은 가능한 먹지 않고, 여성들의 경우 정숙한 옷차림의 상징인 히잡을 착용하려는 공통의 정체성을 지니고 있다.

이렇듯 ‘따로’이면서 ‘함께’인 무슬림들은 우리사회에서 각기 다른 무살라나 모스크에서 예배를 보며 직장이나 학교 등의 생활 터전을 중심으로 생활하고 있다. 한국 이주 무슬림들은 서구 무슬림 공동체가 거친 네 가지 발전단계²⁷ 가운데 1단계인 초기 개척자단계와 2단계인 연쇄이주 단계의 전환기를 지니고 있다고 할 수 있다. 연쇄이주가 본격화되고 이주민이 가정을 이루어 코슬림들이 양산될 경우 유럽의 사례에서와 마찬가지로 이슬람적 정체성이 강화될 가능성은 매우 크다고 할 수 있다.

우리나라 미래 이슬람 공동체의 실질적인 근간이 될 무슬림 결혼이주자는 현재 귀화자를 합칠 경우 약 5천 명 정도에 이르고 있다. 그리고 이들 사이에서 태어난 코슬림의 수는 정확에서 파악하기 어려우나 약 3천 명 정도에 이르는 것으로 추산된다. 코슬림들 가운데 나이가 많은 경우가 성년의 문턱에 들어서고 있는 상황이며 아직 대부분이 초등학교 이하의 연령대를 이루고 있다.²⁸ 코슬림들의 수가 증가하고 이들이 성장하여 청년기에 이르게 되면 자신들의 정체성을 둘러싼 혼란을 겪을 수 있다. 특히 이들이 열악한 환경에서 제대로 교육을 받지 못하고 장차 사회에서 주변화될 경우 우리사회에도 무슬림을 둘러싼 사회문제가 발생할 가능성이 있다. 어머니이든 아버지이든 부모 가운데 한 명이 무슬림일 경우 그 자녀들은 부모로부터 이슬람적 정체성을 주입받으며 코슬림으로 성장하기 때문이다.

따라서 우리 사회의 한 단면을 그리게 될 무슬림들의 문화와 정체성에 대한 이해는 다문화 사회를 표방하는 한국사회에서 필수한 사안이 되었다. 아시아계 비무슬림 집단과 섞여 이들의 문화적인 특수성이 간과될 경우 주변화와 소외, 그에 따른 집단화로

27. 1단계가 초기 개척자(pioneer)단계, 2단계가 연쇄이주(chain migration)단계, 3단계가 가족이주 단계, 마지막이 서구에서 자란 무슬림 신세대의 출현단계이다. Lewis, Philip. "Christians and Muslims in the West: From isolation to shared citizenship?". *International journal for the Study of the Christian Church*. Vol.3 No.2(2003), pp. 82-83.

28. 안정국, "이주 무슬림 2세-코슬림의 생활세계와 실천원리-인도네시아 이주 무슬림 2세를 중심으로", 『한국종교학회 춘계학술대회 자료집(2010)』, pp.182.

이어질 가능성이 있기 때문에 이에 대한 예방을 위해서도 무슬림들의 종교적, 문화적 정체성에 대한 이해가 요구된다. 공립학교에서 철저한 세속주의를 표방하고 있는 프랑스에서조차 특정한 종교를 가진 학생들에게 해당 종교의 금기음식을 뺀 학교급식을 제공하는 배려를 하고 있다. 우리나라에 아직 코슬림 학생의 수가 적어 사회적 문제가 되고 있지 않지만, 이들의 수가 증가할 경우 무슬림 학생들을 위한 할랄 급식의 제공은 인도주의적인 차원에서 필요하다. 이러한 문화적, 종교적인 배려 없이는 우리사회가 진정한 다문화사회로 나아가기 어려울 것으로 보인다.

● REFERENCES CITED

- 김대성, “한국 사회내 터키인 무슬림 이주자의 현황 및 사회적 조직”, 『한국이슬람학회논총』, 18-3호, 2008, pp.27-64.
- 김대성, “한국 이주 터키인과 이란인의 국제혼과 문화적응에 관한 연구”, 2009.
- 김효정, “한국이주 남아시아 무슬림의 현황과 집단화”, 『한국이슬람학회논총』, 18-3호, 2008, pp.105-146.
- 김효정, “한국이주 남아시아 남성 무슬림 근로자의 문화적응모델 연구: 혼인을 통한 문화정체성 형성의 패턴 분석을 중심으로”, 『한국이슬람학회논총』, 19-2호, 2009, pp.113-137.
- 안정국, “한국 이주 동남아시아 무슬림의 현황과 사회적 연결망”, 『한국중동학회논총』, 29-1호, 2008, pp.67-91.
- 안정국, “한국 이주 인도네시아 여성 무슬림의 혼인과 정착”, 『한국중동학회논총』, 30-1호, 2009, pp.217-256.
- 안정국, “이주 무슬림 2세-코슬림의 생활세계와 실천원리-인도네시아 이주 무슬림 2세를 중심으로”, 『한국중동학회 춘계학술대회 자료집, 2010』, pp.175-188.
- 오종진, “한국 이주 중앙아시아 무슬림의 현황과 조직화”, 『한국이슬람학회논총』, 18-3집, 2008, pp.65-103.
- 오종진, “한국사회에서의 중앙아시아 이주 무슬림들의 혼인과 정착: 카자흐스탄, 우즈베키스탄, 키르기스스탄, 타지키스탄, 투르크메니스탄, 아제르바이잔 출신 무슬림들을 중심으로”, 『한국중동학회논총』, 30-1호, 2009, pp.257-293.
- 오종진, “중앙아시아 코슬림(한국 이주 무슬림 2세)들의 정체성과 생활세계에 대한 연구”, 『중동연구』, 29-1호, 2010, pp. 91-120.
- 유왕종, 김효정, 안정국, “남아시아 출신 코슬림(Koslim)의 한국사회 정착 및 정체성 형성에 관한 연구”, 『중동연구』, 29-1호, 2010, pp.151-186.
- 정진경, 양계민, “문화적응이론의 전개와 현황”, 『한국심리학회지』, 23-1호, 2001, pp.101-136.
- 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 현황과 조직화”, 『한국중동학회논총』, 29-1호, 2008, pp.31-66.
- 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 혼인과 정착, 그리고 문화적응에 관한 연구”, 『한국중동학회논총』, 30-1호, 2009, pp.169-215.
- 조희선, “영국, 프랑스, 독일 무슬림의 이주와 정착 및 갈등에 관한 연구 -한국 이주 무슬림과의 비교를 위하여”, 『한국중동학회논총』, 31-1호, 2010, pp.105-149.
- 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, “한국사회 이주 무슬림 연구수행을 위한 모델 연구”, 『한국이슬람학회논총』, 18-1호, 2008, pp.169-198.
- 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, “한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구”, 『중동연구』, 27-2호, 2008, pp.81-124.
- 조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, “한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구”, 『지중해지역연구』, 11-3호, 2009, pp.79-115.

조희선, 김대성, 안정국, 오종진, 김효정, 유왕중, , “코슬림(Koslim: 한국 이주 무슬림 2세)에 대한 한국인의 인식
과 태도에 관한 연구: 대학생 설문조사를 중심으로”, 『국제지역연구』, 14-호, 2010, pp.277-308.

Lewis, Philip. “Christians and Muslims in the West: From isolation to shared citizenship?”.
International journal for the Study of the Christian Church. Vol.3 No.2, 2003. pp.77-
100.

El Hamel, Chouki. “Muslim Diaspora in Western Europe: The Islamic Headscarf (Hijab), the
Media and Muslims’ Integration in France”, *Citizenship Studies*, Vol. 6 No. 3, 2002,
pp. 293-308.

• 인터넷 자료

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.

(2010년 5월 1일 접속)

ABSTRACT

Muslims' Identity in Korea

Hee Sun Cho

Generally speaking, it is not easy to define Muslim's identity in a word. Muslims who live in different Islamic countries have various features in their personal beliefs and the way of expressing their sense of belongings. Islam has also different characteristics according to the religious sects and regional jurisprudence as well as the politics, economy, degree of social openness, and indigenous customs of each Islamic country. Nevertheless, it is also true that Islam or Muslim has common identities distinguished from other religious groups.

Due to this contradictory features of Islam, some scholars focused their studies on the homogeneity of Islamic culture, while others concentrated on Muslims' heterogeneity based on their ethnicity, admitting that the Islam could be changed by social and cultural circumstances. But there is a big trend to study Muslims as a homogeneous group rather than various ethnic groups after the 9.11 terrorist attacks 2001.

This study, as suggested in the title "Muslims' Identity in Korea", also starts from the point that Muslims are homogeneous group. Nowadays, immigration problem became a hot issue in Korean society. Asians that compose the majority of immigrants to Korea are Muslims from Bangladesh, Pakistan, Indonesia and other Islamic Asian countries. Meanwhile, the descendants of Asian immigrants married to Koreans are called "Kosian". But it is a kind of nonsense that Muslim immigrants from Bangladesh, Pakistan, and Indonesia are intermingled with non-Muslim immigrants from Philippines and Thailand in the same category. Though they are all Asians, they have strikingly

different cultural and religious backgrounds. It is expected that more Muslim immigrants would come to Korea as the total number of immigrants increase. At the moment, it is important to study immigrant groups according to their religious backgrounds. Because the Muslim immigrants, if they were marginalized in our society, might gather around the religious background instead of ethnicity to form a big group as we've seen in European countries.

In the second chapter, therefore, we will examine the present condition of Muslim immigrants and their routes and motives of immigration to Korea. We will classify them into five groups to find out common points and differences among them. In the third chapter, we will make research on their religious life, clothes, and dietary taboo which are considered as an expression of their identity. And we will find out common points and differences among Muslims from the five regions. The study on Muslim immigrants to Korea would be meaningful in the sense that we could see one section of the future Korean society which is rapidly changing into multi-cultural one.

• Key words:

Muslim immigrants to Korea, Koslim, Muslim's Identity,
Arab Muslims, Non-Arab Middle Eastern Muslims,
Central Asian Muslims, South Asian Muslims,
South East Asian Muslims

The Islamic Worldview in Its Formative Period

Jung Nyun Kim Cho.*

I. INTRODUCTION

II. HISTORICAL BACKGROUND OF ARABIAN PENINSULA

II -1. Pre Islamic History in General

II-2. Pre Islamic Religion and Its Practice

II-2-1. The ancient Pre-Islamic religion was animistic in nature

II-2-2. The ancient Pre-Islamic religion has local gods in most places.

II-2-3. The ancient Pre-Islamic religion; gods move from one place to other place

II-2-4. The ancient Pre-Islamic religion: Monotheistic people group

II-2-5. The ancient Pre-Islamic religion: holy places and development of the Kaaba

III. ISLAMIC WORLDVIEW

III-1. Islam and Shame

III-1-1. Group/Individual

III-1-2. Relationships

III-1-3. Shame

III-1-4. Peace

III-2. Islam and Honor

III-2-1. Honoring

III-2-2. Hospitality

III-2-3. Flattery

III-2-4. Family History

III-2-5. Education and Marriage

III-2-6. Arab Language

III-2-7. Money, Heritage and Wisdom

III-2-8. Physical Strength, Alliance and Bravery

III-2-9. Loyalty and Violence

IV. CONCLUSION

*Missionary of BEE Korea, Serving for Middle East, Ph.D Candidate of ICS in Torch Trinity Graduate School of Theology, Senior researcher at Torch Trinity Center for Islamic Studies

The Islamic Worldview in Its Formative Period

I. INTRODUCTION

It is well-known that there have been some misunderstandings between Muslims and Christians when they are trying to explain their belief to each other. Not only because Muslims and Christians have used same words with different meanings (e.g., prayer, sin, Holy Spirit, son of God), but also because their misunderstanding came from the unrecognized differences in worldview.

According to the dictionary, worldview is defined as: 1) the overall perspective from which one sees and interprets the world, and 2) a collection of beliefs about life and the universe held by an individual or a group. Most people in the world filter what they hear and see through their own worldview.

Generally speaking, the worldview of the West may be defined as the way in which all the phenomena of the society is interpreted and understood. That interpretation is heavily dependent upon cultural or traditional exercises and scientific theories. However, Islamic worldview is not one formed from culture or social environment, nor is rely on the history or the scientific progress or some prevailed ideologies. It is the worldview which rather gives rise to and impacts on culture and civilization of the society. In other words, it may be based on some very powerful sources originated from ancient Arab culture which may have an absolute impact on every sector of the society in Muslim country. Therefore it is necessary to study the history and religious practice in Arabian Peninsula before the religion Islam is formed.

The purpose of this paper is to identify the worldview of Islam through the study of pre-Islamic history and religious practices and to find out some relatedness between Islamic worldview and pre-Islamic culture if there is any.

II. HISTORICAL BACKGROUND OF ARABIAN PENINSULA

II-1. Pre Islamic History in General

Pre-Islamic world of Arabian Peninsula is often called as the dark period of Jahiliyya.¹ Arab has been known since the time of Shalmanesser II in 853 BC and several Semitic peoples of various tribes made Arab as their home. Due to the comparably high rainfall of Yemen and easy access to the sea, several kingdoms was established such as Saba (possibly Sheeba in the Bible), Himyar, Qataban, and Hadramaut. The center and north of the peninsula was occupied by nomadic tribes, meanwhile the south was populated by immobile people. In northern province, Aramic, rather than Arabic was the most used language. Towns located at on oasis, and were controlled and inhabited by several tribes. These towns became a terminuses and stations on caravan routes and also became target of raids by rather poorer Bedouin nomads.

Due to nomadic way of life in north and central Arabia, it was difficult to establish large sedentary and stable states. Among several states, there were two well known but short-lived states, first one is the Nabateans which stretched from Palestine to the Gulf with its capital city in Petra and ruled from about AD 100. The Nabateans was attacked and taken over by the Romans, and a second kingdom was established in the North with its capital in Palmyra in 265. The leader of the state was Odenathus and under his widow Zenobia, it flourished and culminated as a state. However the Roman

1. Jahiliyya is an Islamic concept of "ignorance of divine guidance" or "the state of ignorance of the guidance from God" referring to the condition Arabs found themselves in pre-Islamic society prior to the revelation of the Qur'an. By extension it means the state of anyone lacking the benefit of Islam and the Qur'an. The term is used several places in the Qur'an, for example:
Is it a judgment of the time of (pagan) ignorance [jahiliyya] that they are seeking Who is better than Allah for judgment to a people who have certainty (in their belief) (5:50)

Emperor Aurelian in 273 captured and extinguished the state. Two lesser known states in this area were Lakhmic, located in what is not Transjordan and southern Arabia, and Thamud. Lakhmic was the first known state to use Arabic as its official language.

The center region of the peninsular was called the hijaz where formed part of important trade route from the Mediterranean to the Arabian sea. The main key city of this merchant route was Mecca. In this period time Arabia benefited from the conflict between the Roman and Persian empires, because they did not open more efficient east-west trade route through Egypt. However, in the year of 384, the Roman and Persians finalized a peace treaty and the trade route through the *Hijaz* was no more needed and Arabia went into falling until 502, when the peace treaty was broken. From that year on wards, again Arabia faced new era of prosperity.

II-2. Pre Islamic Religion and Its Practice

The Arabian society was formed by three major occupational groups such as cultivators who live in oases area cultivating grains, dates and oil; and craftsman who centered in towns; and merchants who traveled to sell the products. As we studied in earlier chapter, for sedentary people in south with relatively high rainfall it was possible to establish the state, however for nomadic people in the north and central peninsular it was not possible to establish a state because of their frequent move.

Throughout the pre-Islamic ancient Arabia, various religions and its practice appeared and recorded in the ancient civilization of Egypt and Assyria and in Biblical accounts as well. With these ancient religious practices, there are many temples, high places and holy places in Arabian Peninsula.

II-2-1. The ancient Pre-Islamic religion was animistic in nature

The animism interprets everything from a spiritual philosophy rather than a materialistic philosophy. At this time, many socialists, including E. B. Tylor² saw human beings moving from an ancient worldview based on fear of the superpower to a modern worldview based on reality and science facts. The people in Pre-Islamic era live in the fear/power paradigm and see themselves in a physical world which co-exists with unseen powers. These powers could be appeared in human, animal, or even in lifeless trees or mountains and also sometimes regarded as having their own feelings and ability to connect between people and themselves.

In other words, the ancient Arabian nomads were fatalistic and basically had no real belief. The resurrection of the body was as foolish as a notion to the Arabians as it had been to the ancient Greeks. This life is all there is, and so make the most of it.³ They worshiped idols which they kept in their houses and in their temple, the *Kaaba*. They also feared trees, wells winds, and hills, believing them to be the dwelling places of good and evil spirit. The *Kaaba* was in important religious shrine. It housed many idols dedicated to the worship of several gods including Allah, “the God.”

Power is a paramount factor in fear-based cultures.⁴ In these cultures, the main way to deal with these unseen powers is to establish rules to protect people from harm and to procedures to appease these powers which might attack people. Each year, Arabic tribes from other parts of the region made a

2. He was a socialist who was active in studying the difference in thinking between Europeans and other peoples living in Africa and South America at the end of 19th C. In his book, he interpret the word 'animism' from the Latin word anima for 'soul.'

3. Frederick Mathewson Denny, *Introduction to Islam* (New York; Macmillan Publishing Company, 1985), 65.

4. In the Pacific Islands, it is called mana; the Iroquois of North America call it orenda; the Eskimo have the name of sila; the Chinese have the concept of fung shui; in folk Islam the name baraka (blessing or holiness) represents unseen power.

pilgrimage to Mecca to march in ritual around. These rules and procedures are sometimes referred as taboo which appeared as things like forbidden or unclean foods, sacred objects and special manners.

The powers of these kinds appeared in various forms, such as, ghosts, ancestors who live among people and special shapes like crescents, blocks, and triangles. To appease the powers, many kinds of rituals were practiced like offering of blood sacrifices with incense, offering money, or children as sacrifices to gods. With these rituals, religious personnel also came into scene to control these appeasement systems. In some cases they were known as priests, holy men, prophet, shamans, or witch doctors. Whatever their name, their duty is all the way same to understand the needs and wills of the gods or demons and to communicate with those spirits.

In fear-based culture, the religious personnel controlled people through the use of fear. Therefore, they were very effective in controlling and as a result, whole community and people's groups came under the leadership of those religious leaders who has many possibilities to be a dictator.

II-2-2. The ancient Pre-Islamic religion has local gods in most places.

The ancient Pre-Islamic communities were understood as nomadic that they moved from place to place and they should aware of the local gods and their taboos and requirements as they traveled. Any merchants, travelers and nomadic people should be alert all the time to be free from any possible harm from these local gods.⁵ For example, the Nabataean pantheon religious practices emphasized the local god of the mountain, Dashares, for settled people, meanwhile, the dolphin was revered by sea-going Nabataeans. For the

5. In Egypt, the eat was revered; in Edom it was the mountains; In Palestines special groves of trees and high places and many other location of temples and idols.

Nabataeans in contact with the Romans invited Zeus in their pantheon, while those in contact with Egypt incorporated with Isis.

The religion of Pre-Islamic era was identified as a servant of power and became lost in the maze of changing power influences.

II-2-3. The ancient Pre-Islamic religion; gods move from one place to other place

When people moved, they adopted the local gods for worship. From time to time they took their gods with them to a new place. Sometimes because of intermarriage, alliances, and conquering armies, their local gods and their effectiveness also influenced to foreign people. In some cases, the worship of their gods fortified as the fame of a civilization grew. For example, in ancient Egypt, as the fame of Egypt grew, the practice of Isis gradually known everywhere, to everybody.⁶

II-2-4. The ancient Pre-Islamic religion: Monotheistic people group

The monotheistic people also worshipped unseen and all powerful god who was everywhere and not be identified by any kind of image. These monotheistic people did not employ animal shape or image for their god. The Jews and Israelites never use any material or symbols to describe their monotheistic God. However sometimes they employed the powerful names for describing their deity, such as El, Allah, and God. The monotheistic God's name changes from place to place and sometimes added and mixed to the pantheon of other gods for local worship.

6. As the cult of Isis spread throughout the civilized world she acquired distinct aspects, attributes, and symbols that became common everywhere. The Egyptian goddess Isis possessed the powers of a water goddess, an earth goddess, a grain or corn goddess, and a queen of the Underworld.

II-2-5. The ancient Pre-Islamic religion: holy places and development of the *Kaaba*

There had been some degree of acceptance among people that certain places could be 'holy' or 'forbidden.' These places were normally known as a temple, tomb, or some unusual geographical locations, such as great mountains, rocks, special valley or a particular tree. In those days, holy places centered inside sanctuary of temples and most worshippers gathered in front of the temple, usually a large court yard, and only the special privilege of coming into holy places was given to religious representatives. Common worship ritual took place in front of the temple with offerings, sacrifices and other religious items while the representative person worshipped inside the holy place.⁷

Ancient cities usually need many temples to worship different gods. Yet, smaller and poorer towns and villages cannot afford to build several temples for various worships for gods. To solve this problem, they developed a *Kaaba*,⁸ or a local place that was considered as holy. All religious objects and were brought into that place, then people could pray before whatever god they want. Needless to say in Pre-Islamic era, *Kaaba* was the center for pantheistic religion and a strong supporter for pagan practices. This pantheistic practice came to an end when Muhammad declared that Allah was more powerful than any other gods in the world.

7. By absorbing the other local Egyptian deities, Isis achieved a position for which there could be no other competition. Greek, and then Hellenistic, and finally Roman contact opened even wider opportunities for her to be identified in other pantheons under different names.

8. There is a good example of this in the city of Petra, where a large altar dominates the courtyard in front of Qasr al Bint, or the temple to Dushare.

III. ISLAMIC WORLDVIEW

Most sociologists recognized three social issues which have existed since earliest times, the concept of fear, shame, and guilt. These are the foundations and building blocks of many different kinds of worldviews. In Pre-Islamic era, through the study of the Nabataeans, the major concept of the worldview was shame/honor paradigm. In this paradigm the group is more important than the individual and the group controls the concept of shame and honor and each individual as well.

This paradigm influenced the worldview of Islam later, Islamic society became a shame-based society and three fundamental aspects would be identified as shame, honor, and revenge.

III-1. Islam and Shame

III-1-1. Group/Individual

Since the most Arabic people lived in nomadic life, they tend to do everything from a group. The large extended family system makes one group and the family gathering of all relatives makes the tribe. They defined their relationship with others in the words of 'near' and 'far.' If a person share same blood, he/she is near, if a person from other tribes, he/she is far. Through marriage and adoption, persons could move into near relationship and enjoy all the honors and advantages as an insider of the tribe. They usually asked for strong conformity and royalty from those who are near to them. This unity gives honor, security, and social prestige in a society. The individuals are protected and guarded within the group and they will defend their interests against outsiders no matter what happened to them.

III-1-2. Relationships

Whole society is prevailed by a system of rival relationships. The reason is that this society is more or less governed by the power oriented value system, therefore great value and privilege are recognized when the dominating power is in effect. There are continuous struggle to dominate and to resist domination, and to destroy other rival groups. It is crucial to find out any kind of 'shame' to destroy other group to dominate them.

Arabs also fear isolation because an individual or a small group can function only in a large group which offers protection to them. This fear may originate from the nomadic life of Bedouin in a desert area for a long time. Being isolated in a desert means a horrible situation for an individual with a great possibility of being taken as a slave by other tribe and spending rest of the life in a low and mean status. By attaching together, individuals could offer each other some kind of protection. Therefore family and relationships became paramount in the society to find out who is near and far.

III-1-3. Shame

In Arab society, there are various kinds of shame. First of all, the failure of conformity is one of them. The very meaning of Islam is to obey to the point of total submission to God. Their practice of public prayer and universal fasting is to force many Muslims to complete conformity. One Arab proverb says, "Innovation is the root of evil." If a person fails to conform, he/she is harshly criticized, and place him/her in shame by the society.

Shame can be appeared by an action. Raping women is considered as a shameful act, however, right and wrong in Islam should define in the context of the Qur'an. If the Qur'an does not provide any guidance, then society tells what is right and wrong, acceptable and unacceptable. If someone acts against society, he/she may be considered as shameful person.

On top of that, shame is not only an act against society but also a discovery by outsiders. This means if a shameful act does not discovered by others, that act is considered as no shame at all. One proverb says, “Where you are not known, do whatever you like.” Therefore Arab people encourage to conceal a shameful deed and never to reveal that because it is considered as another disgrace and shame. There is an Arabic proverb says, “A concealed shame is two third forgiven.”⁹

Another shame for Arabic people is the possibility of failure. They are very reluctant to accept challenges or responsibilities within the society, however when they are away from his family and tribe, they change drastically. This is because they are free from the possibility of failure. In this case their mind set is quite different from that of Orientals with similar shame/honor culture. When Oriental people face same kind of shame, their focus is on the individual, while most Arabs’ focus is on outside forces. Exceeding anger, resentment and violence are focused on outside forces to shift the blame to them. Arab people will blame and react violently towards others.

Shame also can result when Arabs are not well treated as a special case. They are expecting to be the favorite, and their friends should continuously make sure them that they value more than others.

In shame/honor system of Arab society, it is important to realize that shame is not related to all the actions of wrongdoing. Shameful or honorable responses normally depend on the circumstances. The rule for telling a lie is

9. According to Karen Armstrong, in her book *Islam: A Short History*, the Kaaba was dedicated to Hubal, a Nabatean deity, and contained 360 idols which either represented the days of the year, or were effigies of the Arabian pantheon. Once a year, tribes from all around the Arabian Peninsula, Christian or pagan, would converge on Mecca to perform the Hajj. And according to the Qur’an, the Kaaba was built by the prophet Abraham and his son Ishmael as a house of monotheistic worship. However, by the time of Muhammad, the Kaaba had been taken over by pagan Arabs to house their numerous tribal gods. In 630 A.D., Muhammad and his followers took over leadership of Mecca after years of persecution. Muhammad destroyed the idols inside the Kaaba and re-dedicated it as a house of monotheistic worship.

bound to shame and honor. If shame can be avoided, or honor received then telling a lie is more honorable and things to be encouraged.

As we have studied, in Arab culture, shame should be avoided at all times. In case it happens, it must be hidden and covered. If it is exposed, it should be revenged to restore honor. Due to group oriented strong relationship, the fear of shame among Arab peoples is more powerful than that of the West. If a person is in shame, he/she loses the power and influence and through his/her shame, the entire group will suffer and be in a position of shame and may face crucial crisis of total destruction.

Shame may be eliminated by revenge and this is sanctioned by the Qur'an in Surah XI 173 saying, "Believers, retaliation is decreed for you in bloodshed." It may also be eliminated through payment of money by same kinsmen in the group. This need for revenge is getting more severe than ever before.¹⁰

III-1-4. Peace

In traditional Arab society, peace is not paramount and a secondary value, when compared to the degree of shame/honor system. Traditionally, according to Arabic value system, war and strife were the normal state for them because raiding was one of the main sources for the economy. In the past, the ideal of permanent peace was restricted only to the community of Islam and to those non-Muslims under Islamic governance who paid tribute to Islam.

10. A Syrian scholar, Kazem Daghestani, tells of an Arab husband who caught his wife in bed with another man. He drew a gun and pointed it at the couple while addressing the man. 'I could kill you with one shot but I will let you go if you swear to keep secret the relationship you have had with my wife. If you ever talk about it I will kill you.' The man took that oath and left and the husband divorced his wife without divulging the cause. He was not concerned about the loss of his wife or her punishment but about his reputation. Public shaming and not the nature of the deed itself or the individual's feelings had determined his action.

In Egypt In 1972, out of 1,120 cases of murder, it was found that 25% of the murders were based on the urge to 'wipe our shame', 30% on a desire to satisfy 'wrongs' and another 30% on blood-revenge.

Furthermore, Islam instituted Jihad-holy war as the relationship with non-Muslim states and never offer any kind of peace to them. This value system influences all aspects of life and commonly speaks, “There is honor within Islam, shame without.”

III-2. Islam and Honor

Honor and shame are bound together as complementary, but contradictory in the meaning. Normally the absence of shame brings honor. However Arab people express their families as being honorable, because they avoid certain action against social conformity. Comforming to social custom is utmost to keeping one’ honor, according to Arabic people and their value system.

III-2-1. Honoring

To honor people, it is paramount not to defy but to save one’s face. For example there is the story of a father who is working under the hot sun with his two sons. When father asked a drink of water, the older one said, “No, I will not’ and the younger one said, “Yes, I will.” However, younger son did not get the water for his father, thus both sons did not do. According to the West and its value system, both sons were wrong. This seems not the case with Arab people who do not think in terms of right and wrong, but in terms of shame and honor. Saying “No” to father’s face could be to dishonor him and would become shame on him, meanwhile saying “Yes” in front of him is to honor him, even though it ends up as a lie.

III-2-2. Hospitality

The most honorable act in Arab culture is hospitality. They believe hospitality honors the guest and covers up any kind of shame that the host and the

family might have. The host tries great effort to show hospitality to honor the guest and not to be shamed by them.

III-2-3. Flattery

To honor people, there should be flattery in Arab society. Usually Arabs flatter someone when they want to honor that person exceedingly in front of other people. Flattery must be second in the Arab cultures of honoring someone, when hospitality is counted as first. Also, gift giving is another way to honor people and through gift, they show their willingness to honor the person.

III-2-4. Family History

Honor is also related to the family and personal history, therefore Arab people strive hard to keep the honor of the clan or tribe. It is the main duty for the eldest son of the family to keep the honor for whole family and to execute family member who does shameful act among the tribe.

III-2-5. Education and Marriage

Education also grant honor. A person with a doctorate degree will get great honor in Arab culture. Therefore, most Arab people strive to gain higher education to raise the entire status of the family and of the tribe. Even very poor families sacrifice and work hard to earn money to support a son to complete his higher education. Because higher education and achievement of a son always bring more honor to the family and ultimately to the tribe.

Marriage in Arab culture brings honor. Once a young man gets marry, he is placed better status in a family. When his first son is born, his status goes up even higher. They believe that a man's wife is also his honor, that's the reason why severe judgment comes upon his wife when she dishonors him

through her misbehavior.

III-2-6. Arab Language

Arab people are more conscious of their language than any other people in the world and their consciousness is almost fetish. Language is everything to them; it is divine; it separates people who are near and far; it separates the educated from uneducated; it is the unique medium of artistic expression.

Poetry became an invisible tie between various kinds of clans and tribes, while the tribal community of blood serves as a visible bond. It was poetry which bound Arab people together as a people, rather than a mere collection of hostile primitive tribe, providing the basis for a larger sentiment. A poet is so important in an Arab family, because he was a shield to the honor of them, a weapon to keep off insult of shame, a means of maintaining their good and glorious deeds, and an instrument of establishing their family honor and fame forever. There are three occasions for Arabs wish one another joy; the birth of a boy; the appearing a poet in a family or tribe; and the foaling of a mare.

Therefore someone wants to study and understand Arab history and its culture, he/she must study Arab poetry first. Actually Arab poetry is full of pride and vainglory which speaks of their brilliant accomplishment, courage, and resolution and deeds. Sometimes glorifies themselves as a hero who is boastful and defiant. If someone study the poetry in detail, he/she will see through all the value system in them.

III-2-7. Money, Heritage and Wisdom

Many Arabs admire wealthy people. Down through the history, it is obvious to be noticed. Muhammad, the founder of Islam, was a rich, wealthy man himself. Arab people see the wealth as very honoring mean which could help the poor and the masses in great need and perceive the richness as some-

thing to be respected and portrayed in literary form of poetry. The rich leader could be very hospitable and generous, two paramount elements which are extremely valuable in obtaining honor and obliterating shame. The wealthy leaders spend money around, gaining respect and covering shame.

Any possible heritage from Muhammad makes Arab people very honored and proud and any trace of great leaders of their tribe achieve great honor. Every tribe and family has some stories of individuals how they achieved honors or how they performed honorable characteristics. Meanwhile, shameful figures in the family or tribe should be removed and erased to preserve the honorable heritage.

Arab people also respect wisdom and old people because they know all the old stories and can give out wise counsel to young people. The old people use the language in more formal and decent way than young people; they are often wealthy people because they use their wisdom to earn money or sustaining the tribal territory, land, people and tribal honor as well. Therefore wisdom is another virtue to related to honor in Arab culture.

III-2-8. Physical Strength, Alliance and Bravery

Most Arab heroes demonstrate tremendous physical strength. To become brave heroes Arab young boys are raised in the way of being manly and strong. Physical strength together with charisma and wealth are dominating combination in Arab society.

Someone with strong alliance between groups can be respected as a strong leader, since strength and wealth are recognized in a group setting in Arab culture. Most politicians demonstrate their power to use strong alliances with various powerful tribes and families.

Bravery also honors people. The story of Arab heroes does not concern whether they had victory or not, but concern about the act of bravery itself.

The most important ingredient for them is to demonstrate how brave they are.

III-2-9. Loyalty and Violence

Since Arab culture represents group oriented mind set, loyalty to the family and tribe is crucial factor to maintaining honor. Insider never asks for correctness of the leaders of the tribe in front of other people. It is paramount for family or tribe to united together to survive.

Violence speaks honor and removes shame from the tribe. Whenever they have revolts, most of them are bloody and cruel. It is because they believe violence is the important virtue to demonstrate honor for the family and tribe.

VI. CONCLUSION

As we have studied earlier, there have been various tribes and clan had lived in Arabian Peninsula since very early stage of the history. Due to nomadic way of life in north and central Arabia, it was also difficult to establish large sedentary and stable states. Most of them were nomads who traveled and maintained their desert lives as a throng mainly because of the geographical difficulties and dry weather.

The large extended families make one group and these groups grow in one clan or tribe. Since every individual is identified and found within tribal setting, shame/honor is the most paramount value system among their culture. These tribes in Arabian Peninsula were descendants of Abraham through the line of Ishmael.

About two thousand years ago, the worldview of Arab people was primarily shame/honor based with minor portion of fear/power system. In this shame/honor paradigm, the group is more important than the individual.

Therefore the group has all the power to control people and establish the concept of shame and honor for the whole tribal group. It was also fear-based value system, therefore power was one of the respected virtue to be admired among people.

From this background study of pre-Islam history and religion, we may conclude that all the factors, like ancient tribal value system, life style, their culture, religious practice, inspire Arab people in forming the worldview of Islam later. These footprints from earlier pre-Islamic culture are found in Islamic worldview, such as group mindset, fear to be isolated, failure to conformity to the society, for shameful deeds among people. Meanwhile, for honorable deeds and thoughts are also found in Islamic worldview, such as respect for age, hospitality, gift giving, family history without any shameful records, higher education, marriage, wisdom, alliance and violence as well.

Most of the people consider the worldview of Islam is different from that of the West because Islamic worldview was not influenced by the culture or social tradition, nor is rely on the history or the scientific proof. It is the worldview which rather gives rise to culture and influence to form social tradition.

However, it is not quite the case. The worldview of Islam was also inspired and influenced by pre-Islamic circumstances and environment of Arab people. It is deeply related to the value system of former inhabitants in same area. Therefore Islamic worldview is developed and formed through all kinds of impacts not only from outside but also from inside. It is the worldview which should be interpreted and understood in the context of history within diachronic perspective.

● REFERENCES CITED

- Budd, Jack. *Studies on Islam: A simple outline of the Islam faith*. Translated by Middle East Mission. Seoul: Jerusalem Press, 1992.
- Al-Kaysi, Marwan Ibrahim. *Morals and Manners in Islam; A Guide to Islamic Adab*. London: The Islamic Foundation, 1986.
- Chapman, Colin. *Cross and Crescent: Responding to the Challenge of Islam*. Downers Grove: IVP, 2007.
- Denny, Frederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Gruse, Robert Karl. *No other gods: emergent monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, c 1997.
- Goldmann, David. *Islam and the Bible: Why Two Faiths Collide*. Chicago: Moody Publishers, 2004.
- Guillaume, A. *The Life of Muhammad*. Karachi: Oxford University Press, 2006.
- Harris, Robert A. *The Integration of Faith and Learning: a Worldview approach*. Eugene: Cascade Books, c2004.
- Hiebert, Paul G. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Grand Rapids: Baker Academy, 2008.
- Iliff, Francis P. *Salam Aleikum: Understanding Muslim Culture to Make Friends*. London: Interserve, 1995.
- Kim, Ah Young. "The Muslim Presence in Korea and its Implications for Korean Evangelical Missiology." A dissertation, Fuller Theological Seminary. August, 2003.
- Marrison, G. E. *The Christianity Approach to Islam*. Translated by Heng Bin Yim. Seoul: Asian History of Theology Institute Press, 1991.
- Miller, Darrow L. "Worldview Development and Discipling the Nations." *International Journal of Frontier Missions* 14 (April-June 1997): 97-99.
- Parshall, Phil. *Inside the Community: Understanding Muslims through their traditions*. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Moffett, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia: Beginnings to 1500*. Marynoll: Orbis Books, 1998.

<http://www.palestine-info.co.uk>

http://www.iiu.edu.my/iaw/Students%20Term%20Papers_files/Asri%20and%20Fahmi%20IslWWandCG.htm

http://www.teachingaboutreligion.org/SingleWorldview/muslim_worldview.htm

<http://ancienthistory.about.com/cs/nepeople/a/saudiarabia.htm>

http://www.bookrags.com/wiki/Ancient_history_of_Yemen

<http://strategyleader.org/worldview/worldvbrown.html>

<http://www.wsu.edu/~dee/ISLAM/PRE.HTM>

<http://www.palestine-info.co.uk>

http://www.crescentlife.com/spirituality/intellect_&_reason_islamic_worldview.htm

<http://www.stanford.edu/~rhorn/a/policy/StruggleOfNrrtvs/3.SLDWorldViewConflicts.pdf>

ABSTRACT

이슬람 형성기의 이슬람 세계관에 관한 연구

김정년

이슬람 세계에 대한 정확한 이해와 접근을 위해서는 다양한 연구가 필요하지만 무엇보다 이슬람의 세계관을 살펴보는 것이 가장 근간을 이루는 연구라고 보여진다. 이러한 이슬람의 세계관을 이해하기 위해서는 아라비아 반도 내에 이슬람이란 종교가 태동되기 이전 사회의 역사와 가치관, 그리고 세계관을 살펴보는 것이 우선되어야 한다고 본다.

이 논문의 전반부에서는 아라비아 반도의 역사적 접근이 시작되면서 이슬람 이전의 전반적인 역사에 대해 연구하고 있다. 아라비아 반도의 지형적 특성에 따라 그들의 주거 환경과 문화 그리고 생업이 특색 있게 발달하는 것을 살펴보고 이어 그 시기 아라비아 반도 내에서 행해졌던 종교적 행위에는 어떤 것이 있는지 서술하고 있다. 그들의 종교는 정령 숭배주의(animism)을 중심으로 발전했으며 모든 사물에 정령이 있다고 믿는 공포/힘의 논리를 숭배하게 되었다. 따라서 이 시기에 대부분의 사람들은 모든 장소와 사물, 심지어 작은 돌에까지도 신들이 있다고 믿었고 유목민 생활을 하던 아라비아 사람들은 잦은 여행으로 인한 사고를 막기 위해 여러 가지 금기 사항을 철저히 지키며 가는 곳마다 신들을 섬기는 것이 보편화 되어 있었다. 다신 숭배의 결과로 카바 신전을 다신교 신전으로 만들어 놓고 일년에 한번씩 이곳을 순례하는 종교적 행위를 중요시 여기게 되었다. 반면에 유일신을 믿던 이스라엘 사람들의 유대교 영향도 이 시기에 아라비아 반도 내에서 발견할 수 있다. 이러한 유일신 종교가 훗날 이슬람의 태동에 적지 않은 영향을 미친 것으로도 보여진다.

후반부는 이슬람 세계관에 대한 연구로 그들은 명예를 가장 중요한 덕목으로 여기는 세계관을 가지고 있으며 따라서 명예를 더럽히는 어떤 모욕이나 수치가 일어나는 경우 죽음도 불사하는 극단적인 가치관을 가지고 있음을 알 수 있다. 그들의 수치는 개인을 떠나 가족과 종족, 그리고 종족간의 관계에 있어서도 가장 중요한 위치를 차지하며 결혼이라는 제도 역시 명예라는 틀 안에서 이해되고 있기 때문에 개인보다는 가족

의 명예가 우선되는 현상을 볼 수 있는 것이다. 이슬람의 세계관은 옳고 그름보다 명예와 수치가 우선하는 덕목이라는 것을 이해할 때 그들의 문화와 삶을 좀 더 깊이 이해하게 되는 것이다.

그들이 생각하는 명예는 사회 전반에 걸쳐 강력한 영향력을 미치고 있음을 알 수 있다. 비록 행동이 따르지 않는다 하더라도 그들은 말로 모든 예의를 지켜야 하며 필요하다면 빈 말도 서슴지 않는 것이 그들이 세계관임을 알 수 있다.

이슬람 이전의 아라비아 반도에 형성되었던 이러한 세계관은 이슬람 세계관을 형성하는데 적지 않은 영향을 주었음을 알 수 있으며 이슬람의 세계관을 이해할 때 그들의 문화를 수용하고 나아가 무슬림에게 더 가까이 다가갈 수 있는 통로가 된다는 사실을 발견하게 된다.

• Key Words: 이슬람 세계관, 자힐리아, 정령 숭배사상, 다신교, 카바 신전, 공포, 명예/수치

*Sharing Lights On the Way to God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*¹

: 아브라함 종교, 기독교와 이슬람의 대화 신학 연구

이경희 *

I. 여는 글

2001년 9월 11일 자유무역센터와 미국 국방성의 공격이 있던 후 이슬람과 서구사회의 관계에 대한 서적들이 세계 곳곳에서 발간되었다. 그 당시 저자인 펴 발켄버그(Pim Valkenberg)는 미국에서 안식년을 보내며 이 책을 집필하고 있었다. 미국은 물론 유럽 세계에 던져진 이슬람의 도전은 매우 충격적이고 위협적인 것이었으며 이로 인해 저자의 고국인 네델란드에서도 무슬림을 공격하고 모스크를 불태우는 사건들이 발생하였다. 저자는 당시 전 세계 곳곳에서 발생했던 기독교와 이슬람 혹은 서구인들과 무슬림들 간의 긴장과 폭력의 상황을 목격하면서 기독교와 이슬람의 대화라는 주제를 다시 한 번 심각하게 고민하게 되었다.

이 책의 저자 펴 발켄버그는 현재 네델란드 네이메헨(Nijmegen)에 소재한 라드바우드 대학(Radboud university nijmegen)에서 신학과 종교학을 가르치고 있다. 펴 발켄버그는 1980년대 후반부터 최근까지 기독교와 이슬람 그리고 유대교의 관계를 종교적, 역사적, 선교신학적 틀로 분석하는 연구들을 진행해오고 있다. 특히 그가 활동하고 있는 라드바우드 대학은 무슬림 학생들의 수가 점점 증가함에 따라 기독교와 이슬람 간의 종교와 신학적 연구들을 필요로 하게 되었다. 저자 또한 네이메헨에서

* 연세대학교 신과대 선교학 박사과정/햇빛트리니티 한국이슬람연구소 연구원

1. Pim Valkenberg, *Sharing Lights On the Way to God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership* (Amsterdam; Rodopi, 2006)

의 기독교와 이슬람 간의 대화를 기획하고 수년 동안 이 대화의 스텝으로 활동하였으며 이 대화를 계기로 네이메헨 교회 협의회로부터 세계종교회의(Council of Worldviews and Religions) 기구의 자문 역할을 위임받았다.²

이 책에서 저자는 기독교와 이슬람의 관계에 대한 해법을 단도직입적으로 제시하려는 것보다는 종교 간의 대화신학을 바탕으로 기독교와 이슬람의 관계를 성찰하고 또 전망하고자 한다. 저자는 기독교와 이슬람 두 종교가 인류의 가치를 증진시키고 절대자를 향한 동반자로서 서로를 인정하고 존중할 수 있는 관계가 되기를 희망한다. 또한 그의 희망은 두 종교를 포함한 세계 모든 종교의 미래에 관한 것임을 함께 주장하고 있다.

무슬림과 기독교 간의 대화 신학

이 책의 부제는 “아브라함 종교의 동반자적 관계인 무슬림과 기독교 간의 대화와 신학”(Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership)이다. 저자는 전통적으로 두 종교의 역사적 만남이 갈등의 측면에서 조명되어 온 점을 비판하며 동시에 사무엘 헌팅턴의 문명 충돌론에 대한 시각에도 긍정적이지 않다. 저자는 두 종교를 갈등과 대립의 관계로만 고착시키려는 모든 논의에 회의적이다. (p. xi-xii) 저자는 신학자들조차도 이슬람이나 무슬림을 적대적인 시선으로 바라보는 서구 사회의 압도적인 분위기에 당혹감을 느낀다고 했다. (p. xi) 서구의 이러한 분위기는 저자가 보기에 폭력적이고 자극적인 기사로 세상의 이목을 사로잡는 대중 매체의 편중적인 시각에도 원인이 있으며 종교의 근원적인 속성을 무시한 채 이슬람을 정치적으로만 해석하는 현실주의자들에게도 책임이 있다. 이러한 관점에서 보자면 이 책의 기독교와 이슬람의 관계 연구는 종교학적이고 신학이기를 선호한다. 또한 네델란드 네이메헨(Nijmegen)에서 행해졌던 기독교와 이슬람의 대화는 저자의 그 동안의 성찰과 연구들을 현장으로 연결한 소중한 경험이었으며 이를 통해 저자는 기독교와 이슬람이 아브라함 종교로서 동반자적 관계를 이룰 수 있음을 결

2. 펴 발켄버그의 연구 논문과 저서들은 이 책의 참고 문헌에 상세하게 처리되어 있다. (pp.359-461 참조)

론적으로 주장하고 있다.(xii)

기독교와 이슬람에 대한 유대교의 영향

한편 저자는 기독교와 이슬람을 아브라함 종교로서 조명한다는 측면에서 유대교와의 관계도 함께 논구한다. 서구 사회가 경제적으로 발전하면서 이곳에 유입된 많은 무슬림과 유대교인들은 근대 이후 현재까지 서구 사회에서 사회적, 경제적, 정치적 약자 혹은 소수자 혹은 이방인으로서 존재해왔다. 그들의 인권의 문제는 종교적인 문제와 분리시킬 수 없는 것이기 때문에 대화적 공간을 조성하고 대화 신학의 지평을 넓혀가는 것은 종교 간의 관계에 있어서 중요한 과제가 되었다. 이러한 측면들을 포괄하고 선교 신학적 담론을 형성하기 위해 1장에서는 먼저 나그네를 위해 공황을 베푸는 성서의 가르침을 제시한다.

또한 저자는 기독교와 이슬람 그리고 유대교와의 대화적 공간을 만들기 위해서는 서로의 차이를 존중해야 한다는 윤리적 공감대를 강조한다. 이러한 그의 인식의 철학적 기초는 폴 니터(Paul Knitter)와 조나단 삭스(Jonathan Sacks)의 견해에 따른 것이다.³ 니터에 따르면, 종교 간의 특수성(particularity)과 상황(context)을 올바르게 인식하게 될 때 서로 간의 신학적 논의가 가능해진다고 하였다.(xii) 기독교와 이슬람 그리고 유대교 간의 대화를 위해 기독교 신학자인 저자는 자신의 배경을 넘어 공통적인 상징들을 추구한다. 그러한 이미지에 부합한 것이 바로 “빛”이다. 빛은 이 책의 제목을 구성하고 있듯 기독교와 유대교 그리고 무슬림의 전통에서 중요한 상징이라고 할 수 있다.

이 책에서 유대교적 관점을 수용하는 또 하나의 중요한 근거는 유대 철학자 임마누엘 레비나스의 사상이다. 레비나스가 언급하는 타자에 대한 이해는 저자가 속한 서구 사회의 무슬림과 같은 이방인에 대한 이해와도 연관된다. 서구 주류 사회에서 인종적으로 종교적으로 비껴나 있는 무슬림들은 타자로서 오히려 하나님의 계시를 담지한 자

3. Paul Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1995); Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London; New York: Continuum, 2002)

들이다. 전혀 생소한 타인의 얼굴에서 하나님에 대한 지식의 원천을 발견한다는 레비나스의 통찰은 저자에게 무슬림을 바라보는 시선을 교정해주었다. 저자는 유럽의 카톨릭 신학자로서 그에게 타인의 얼굴로 비춰지는 무슬림은 이제 대화의 상대가 되어 모든 신학적 이성을 통과하고 삶의 자리에서 만나야 하는 동반자가 되었다.

II. 본문의 구성과 내용

이 책은 기독교와 이슬람 간의 신학적 통찰을 접목시켜 대화의 공통적 기반을 마련하려는 목적을 가지고 있다. 이에 따라 이 책의 연구 범위와 방법은 크게 두 개의 파트로 구성되어 있다. 첫 번째 파트(1장-6장)는 기독교와 이슬람의 대화에 대한 신학적 종교학적 논의들을 재구성한 것이다. 이를 위해 먼저 저자가 활동한 네덜란드에서의 기독교와 이슬람의 대화적 사례를 소개하고 그 밖의 기독교와 이슬람의 대화적 노력들을 평가한다. 이후 아브라함 종교의 의미와 아브라함 종교의 에큐메니컬한 대화적 가능성을 고찰한다. 마지막으로 이러한 아브라함 종교의 대화의 방향과 태도에 대한 고찰은 곧 세계 종교의 상황에도 적용 가능한 한 모델임을 기술하며 종교 간의 대화 그리고 종교 간의 비교 신학의 의미와 필요성을 함께 논구하였다.

두 번째 파트(7장-8장)는 기독교와 이슬람의 신학을 접촉시켜주는 인물과 그의 사상에 관한 연구이다. 저자는 토마스 아퀴나스와 알 가잘리(al-Ghazālā, 1058-1111) 그리고 이븐 아라비(al-Arabī, 1165-1240)와 루미(al-dīn Rūmī, 1207-1237)의 사상을 대화의 상황(context)에 맞게 조명하였다. 중세의 대표적인 기독교 변증가인 토마스 아퀴나스에 대한 연구는 저자가 위트레흐트(Utrecht)의 “토마스 아퀴나스 연구소”(Thomas Institute)에서 발표 연구를 중심으로 편집한 것으로 알가잘리와 아퀴나스의 신 개념을 비교 논의하였다.⁴

4. Pim Valkenberg, "How to Talk to Strangers: Aquinas and Interreligious Dialogue in the Middle Ages." In: Henk J.M. School (ed), *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*: Thomas Instituut. pp. 9-47.

나그네를 후히 대접하라

이 책의 도입 부분에 해당하는 제1장은 종교 간의 대화를 가능하게 하는 성서적 근거와 철학적 사유에 관한 것이다. 종교 간의 대화에서 추구하는 미덕은 손님을 접대하는 후한 마음(hospitality)이다. 이러한 ‘공휴, 베풀음, 자비’ 등의 덕목에 대한 성서적 근거와 철학적인 사유를 바탕으로 기독교와 이슬람에 미친 사상적 영향력을 고찰하고 있다. 종교 간의 대화라는 광범위한 주제를 독자로 하여금 보다 친밀하고 구체적으로 이해시키기 위해 저자는 네델란드의 네이메헨의 기독교와 이슬람 간의 대화의 사례를 소개한다. 네델란드는 미국이나 중동, 남아프리카 그리고 중동과 마찬가지로 다양한 종교적 배경의 사람들이 공존하는 곳이기 때문에 이러한 대화의 시도들이 연속적으로 진행되었다.

이 책의 주요 논의의 하나는 종교 간의 대화에 대한 타당성을 기독교 신학 안에서 찾는 것이다. 성서에서도 보듯 “너희 속에 있는 소망에 관한 이유를 묻는 자에게는 대답할 것을 항상 준비하되...”(벧전 3:15) 복음에 대한 변증을 위해 준비하라고 한 대답은 그리고 이와 관련된 모든 행위들은 종교 간의 대화로 발전시켜 볼 수 있다. 이러한 점에서 저자는 “대화를 위한 신학(theology for dialogue)”보다는 “대화의 신학(theology of dialogue)”을 강조한다.

이러한 종교 간의 대화를 강조하는 신학의 기본적인 태도는 바로 나그네를 대접함이다. 나그네를 후히 대접한다는 덕목은 기독교에서는 제대로 조명되지 않았다. 즉 복음을 선포하는 과정에서 자비로움은 어느 새 사라지고 타종교에 대해 불친절한 교리적 선포만이 남게 된 것을 지적하고 있다.(5-6p) 이러한 경향은 특히 로잔언약을 위시한 복음주의의 선포 방식에서 자주 찾아볼 수 있는 것이었다. 불친절한 방식으로 모든 이에게 복된 소식을 전했던 기독교의 과오는 1962년 바티칸 공의회를 통해 반성되었다. 저자는 레슬리 뉴비긴의 견해를 수용하면서 로마 카톨릭의 기독교 선교에 있어서 윤리적 고찰에 대한 공식 선언을 함께 기술하였다. (5p.)

나그네에 대한 환대는 유대교나 기독교, 그리고 이슬람에서도 공통적으로 중요시 되어온 덕목인데, 그렇다면 이 낯선 사람, 나그네, 타자를 어떻게 대할 것인가? 저자는 레비나스가 언급하는 타자의 정의를 인용하면서 구약성서에 대표적인 약자로 명시

되어 있는 나그네를 대화의 상대자로 제안한다. 그들은 특히 언어와 종교, 인종과 국가, 민족에서 타자화된 자들로서 기독교인과 무슬림의 관계로도 이해할 수 있다.

무슬림을 나그네로 타자로 그리고 대화의 상대자로 보자는 이야기의 첫 번째 과제는 바로 문화의 이해이다. 저자는 서구 중심적인 틀로 문화를 평가하던 방식을 벗어나 문화의 중층 해석을 주장한 클리포드 기어츠의 이론을 통해 타자와 문화에 대한 이해를 보완한다. 기어츠는 문화에 대한 포스트 모던적 관점을 제시한 인물로서 그에 의하면 규범이 되는 문화는 존재하지 않으며 토착민에 의한 자기 문화의 해석과 이에 대한 타자의 해석만이 있을 뿐이다. 이러한 문화적 상대주의 관점을 수용하여 저자는 대화 신학의 태도와 관점을 제시하고 있다. (15p.)

작은 시작: 네델란드의 네이메헨(Nijmegen)에서의 대화

제2장에서 저자는 네델란드 네이메헨 지역 사회에서 이뤄졌던 기독교와 이슬람 간의 대화의 사례를 소개한다. 뫼 발켄버그는 1987년부터 이곳의 카톨릭 대학교에 교수로 부임했다. 이곳은 네델란드의 동쪽에 위치한 지역이다. 니코 렌드만(Nico Landman)에 의하면 22,000 여명의 터어키와 모로코 출신의 무슬림들이 1970년대 이후부터 우트레흐트(Utrecht)에서 살게 되었다. 그들은 전체 인구의 약 10%에 달하는 수로서 초기 정착 시기 이들과의 종교적 대화는 미흡하였다. 점차로 기독교 안에서 이웃이 된 무슬림들과 대화의 자리를 마련하게 되고 전문적인 기구들(ISKB: International Foundation Churches and Foreigners)이 설립되었다. ISKB의 스테프들은 무슬림의 인권을 언급했으며 카톨릭과 개신교 출신들은 무슬림과의 대화를 기획했다. 하지만 더러는 이러한 대화가 실질적으로 무슬림의 인권의 문제를 해결하지 못하고 명목상의 단체로 남게 되기도 하였다. 이러한 시행착오를 겪으면서 관계자들은 이것이 실질적인 삶의 현장에서 이뤄져야 할 이슈들을 깨닫게 되었다. 다시 말해 서로의 사상과 전통을 논하는 지식적인 만남조차도 삶의 현장에 뿌리를 두어야 함을 인식하게 되었다.

저자의 사역지이기도 했던 네이메헨의 자치 단체의 구성 비율을 보면 우선 로마 카톨릭 출신뿐만 아니라 개신교 그리고 무슬림을 비롯한 타종교인들도 일부 포함되어

있었다. 2000년대 초에 들어오면서 네이메헨에서 개최된 기독교와 이슬람 간의 대화는 무슬림이 참석하는 국제적인 심포지엄의 수준까지 확장되었다. 특히 여기서 저자는 새로운 무슬림 단체 사람들을 만나게 되었는데⁵ 이들은 ‘이슬람 대화 재단’(Islam and Dialogue Foundation)의 소속으로서 젊고 학문적으로 잘 훈련되어 있었으며 전문성을 갖추고 있었다. 그들은 종교 간의 대화에 매우 커다란 관심과 중요성을 부여하고 있었다. 특히 저자는 네이메헨에서 무슬림과의 대화를 주도적으로 이끌었다. 이 과정에서 성서의 아브라함의 여행에 대한 묵상이 무슬림과 대화하는 데 나침반 역할을 했다고 서술한다.(38-42p.)

종교 간의 대화의 연구 모임은 네이메헨 카톨릭대학교의 종교학 분야로 흡수되어 2004년에는 국제 심포지엄을 개최하였다. 저자는 종교 간의 대화가 서로 논쟁적이 되는 것도 필요하며 정치적 영향력도 행사될 수 있다고 보았다. 이곳에서 정기적으로 개최되는 종교 간의 대화에서 기독교의 특징으로 나타나는 공훈의 덕목은 세계종교의회(Council of Worldviews and Religions)의 주목을 받기도 하였다.(44-46p.)

네델란드는 무슬림 국가인 인도네시아를 식민지화하였지만 이곳 출신보다는 1970년에 들어온 모로코와 터어키 출신들이 다수를 이루고 있다. 약 25년 후 무슬림 인구는 9만 명에서 63만 명으로 늘어나게 되었다. 네델란드 정부는 무슬림이 증가함에도 불구하고 그들에게 영주권 비자를 발급하지 않고 단기간만 체류할 수 있도록 제한하였다. 사회적으로 하층민 생활을 해나갈 수밖에 없는 이들이 점차로 그 수가 더해짐에 따라 교육환경과 사회적 입지가 조금씩 달라졌다. 즉 언어와 문화의 훈련들을 받고 들어 오게 된 이맘들도 있었으며 3세대는 이전 세대보다 교육 환경이 훨씬 개선되었다.

이처럼 무슬림의 입지가 달라지면서 무슬림 여성이나 인종에 대한 비판적인 관점들이 대두되기 시작했다. 기독교와 이슬람의 대화에서도 이러한 사회적 이슈들이 거론되었다. 그러나 아직까지 저자가 보기에 네델란드는 종교적으로 무슬림에 대하여 패쇄적이며 이중적인 태도를 취하고 있다.(51-53p.) 나아가 네델란드를 통해서 본 서구사회 무슬림에 대한 입장도 이중적이다. 한편으로는 무슬림 단체들이 종교 간의 대

5. 저자가 만난 새로운 무슬림 단체는 ‘Islam and Dialogue Foundation’ 로서 여기 출신의 참여자들은 젊고 학문적으로 잘 훈련되어 있었으며 전문성을 갖추고 있었으며 그들은 종교 간의 대화에 커다란 관심과 중요성을 부여하고 있었다고 기술한다.(46p)

회에 적극적이지만 동시에 정치적 상황은 그들에게 유리하거나 호의적이지 않다. 과거 기독교의 세속화의 논의가 한 동안 진행되었듯이 이제 담론은 이민자들과 종교적 폭력에 관한 논의들도 첨가되어야 할 것이다.

아브라함 종교의 대화의 전통과 의미

아브라함 종교 간의 대화는 이슬람과 기독교 외에 타종교에 대한 관계 혹은 대화를 여는 데도 중요한 역할을 한다. 제3장에서 저자는 아브라함 종교인 기독교와 유대교 사이에 무슬림이 개입하는 것에 대해 그 신학적 의미를 고찰한다.

기독교가 유대교를 신학적 동반자로서 필요로 하듯이 헬라화된 유대교나 팔레스타인 유대교의 범주 안에서 기독교는 유대교의 완성이라고 할 수 있다. 이러한 점에서 두 종교는 신학적 동반자가 될 수 있다. 저자는 유럽 출신의 학자들 다수가 아직까지도 강경하고 근본주의적인 입장을 취하고 있는 점을 지적한다. (57p.) 이러한 입장은 나아가 기독교와 유대교의 관계를 위해 무슬림을 희생양으로 삼는 결과를 가져오게 된다고 비판하며 기독교와 이슬람 그리고 유대교의 관계가 균형적으로 이뤄져야 한다는 점을 강조하고 있다.

기독교와 이슬람 그리고 유대교의 균형적인 관계를 신학적으로 이해시키기 위해 저자는 세 종교의 공통 분모인 유일신 사상과 아브라함 신앙의 기원을 다시 고찰한다. 종교학자 반 델 리우(Van der Leeuw)나 엘리아데 등의 종교 학자들이 설정한 유일신관은 세 종교의 대화의 근거가 되지만(58p.), 사실상 신의 자기 계시는 전혀 다르다는 것이다. 또한 아브라함이라는 이름에 대해서도 기독교와 유대교 그리고 이슬람의 역사적 이해가 다르다. 서로 다른 세 종교의 역사적 관점과 해석을 고려해야 한다는 점을 재차 확인하고 있다. (59p.)

제 4장은 ‘종교 간의 대화’(interreligious dialogue)의 상황과 이 용어의 의미를 살펴보고 있다. 그 동안 이뤄져 왔던 기독교와 이슬람 간의 대화는 개종의 부담감 때문에 부정적으로 작용해 온 점을 간과할 수 없다. 유대교인이나 무슬림들은 기독교 측에서 시도하는 대화 자체를 두고도 의심의 여지를 가져왔다. (82p.) 이러한 점에서 저자는 대화라는 단어가 가지는 철학적 의미에 주목한다. ‘대화’(dialogue)라는 단어는

그리스어로 ‘dialegethai’로서 ‘말하기’ ‘담론’의 뜻을 지니는데 “사람들 사이에서 (dia) 사용하는 말(legen)의 선택”인 점이 특히 강조되었다.(83p.)

인도출신의 신학자 라이몬 파니카(Raimon Panikkar)는 대화란 이성의 한계를 넘어 영성의 대화로 이어져야 한다고 강조한다. 그가 의미하는 영성의 대화란 삶의 경험조차도 함께 존중해줄 수 있는 대화를 일컫는다.(85p.) 이러한 삶에 기초한 종교 간의 대화는 유대의 탈무드적인 교훈을 담고 있다. 프란츠 로젠스위그(Franz Rosenzweig), 마틴 부버(Martin Buber), 임마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas) 그리고 한스 게오르그 가다머(Hans Georg Gadamer)와 위트겐 하버마스(Jürgen Habermas)로 이어지는 유대인 사상가들에 의하면 대화란 종결되지 않는 것이다. 대화를 통해 다름이 끊임없이 발생하고 그 다름을 통해 새로운 가치를 배워 나가는 것을 즐기는 것이 대화의 진정한 태도라고 설명한다.(86p.)

또한 대화는 논쟁의 기능을 지닌다. 논쟁은 서로 자신의 의견을 고수하기 위해 상대방에게 공격적이 되는 것이 아니라 서로 문화, 종교, 이념이 다른 타자가 만나 새로운 진리를 알아가는 것이다. 이러한 논쟁(debate)으로서 대화는 무슬림 전통과도 가깝다. 일찍이 무함마드의 메시지를 믿게 하기 위해 무슬림들은 유대교와 기독교인과의 논쟁했다. 기독교 전통에서도 논쟁적인 대화는 자연스러운 것이었다. 제2차 바티칸 공의회에서 로마 카톨릭은 타종교와 타문화에 대해 동등하고 개방적이며 공정하고 서로 간의 영향을 긍정했다. 이러한 동등한 위치의 대화는 개신교의 W.C.C.의 대화 활동에도 지침이 되었다.(92p.)

소크라테스나 플라톤 등의 그리스 철학자들은 대화를 통해 철학을 가르쳤을 정도로 대화의 방식은 보편적이고 효과적이었다. 초기 라틴의 교부들도 변증의 의미로서 대화라는 단어를 사용하였다. 순교자 저스틴(St. Justin Martyr)이 헬레니즘 문화 속에서 기독교 신앙을 변증한 것이나, 오르겐(Orgen)이 이단에 대응했던 것은 좋은 실례가 될 수 있다. 이러한 전통은 13세기 기독교의 가장 위대한 변증가 토마스 아퀴나스의 『이교도대전』(Summa Contra Gentiles)에서 절정을 이루었다.

저자는 대화의 역사적 흐름을 중세 시대까지 기독교의 변증으로 마감시키고 근대 이후 대화의 의미와 방식이 변화된 점을 주목한다. 즉 기독교의 신앙을 변증하기 위해 행해졌던 대화 방식은 근대에 넘어오면서 타자와 함께 진리를 모색하는 대화의 성격으로

변화 된 것을 주목하고 있다.(96-97p.) 타자를 변증과 논쟁의 대상으로서 인식하는 단계에서 타자와 동반자적인 관계로 발전할 때 필요한 것은 대화에 임하는 태도와 정신이다. 저자는 대화의 목표는 인간 사회의 해방의 단계를 넘어 더 깊이 들어가면 종교적인 전통 조차도 나눌 수 있다는 점에서 대화는 선교라고 주장한다.(102p.)

이러한 점에서 저자는 대화로서 선교의 방향을 네 가지로 정리하고 있다. 종교 간의 대화는 첫째, 삶에 관한 대화이고 둘째, 인류의 발전과 해방을 위한 행동에 대한 대화여야 한다. 셋째, 신학적 교류의 차원에서 서로 간의 종교적 유산과 영적 가치를 존중하며 이해하는 대화여야 한다. 넷째, 종교적 경험에 대한 대화이어야 한다. 인간은 종교적 전통에 근거한 삶을 살고 있으므로 절대자를 찾는 기도, 명상, 신앙의 의식의 교류를 통해 서로의 신앙을 풍부하게 형성할 수 있다.(105p.)

이러한 점에서 저자가 보기에 개신교의 W.C.C.의 대화 노력은 그 결과적인 면에서 한계가 있다고 평가하고 오히려 카톨릭의 종교 간의 대화의 노력들이 고무적이었음을 주장한다.(108p.) 종교의 미래를 전망하면서 카톨릭이 신설한 회의(예를 들어 World Conference of Religion and Peace 혹은 International Association for Religious Freedom) 등은 앞으로 로마 카톨릭의 종교 간의 관계를 이끌어갈 실천 방안이 될 것이라고 전망하였다.(111p.)

종교 간의 대화 그리고 미래

저자는 21세기에 들어오면서 종교 간의 대화는 이제까지와는 전혀 다른 새로운 방식으로 전개 될 것을 전망하고 있는데 제5장은 자신이 논문 2004년의 연구를 다시 정리한 것이다.⁶ ‘종교 간의 대화’ 라고 했을 때 선택될 수 있는 ‘다종교의’(multireligious), ‘신앙 간의’(interfaith), ‘교차 종교 간의’(intrareligious) 세 가지 다양한 용어들을 비교 설명한다. 즉 ‘다종교의’(multireligious)라는 말은 제도, 교리, 의례에 있어서 표현의 방식이 서로 다른 것을 뜻하며; ‘신앙 간의’(interfaith)은 절대

6. Pim Valkenberg, "The Future of Religion: From Interreligious Dialogue to Multiple Religious Identity?" *Studies in Interreligious Dialogue* 14 pp.95-107.

자를 향한 공통적인 인간의 본성을 서로 교감한다는 뜻이며; 마지막 ‘교차 종교 간의’(intrareligious)의 뜻은 특정한 종교적 전통과 경험을 바탕으로 보편적으로 내재하는 신앙을 교감하고 교류하는 관계를 의미한다.(113-114p.)

이러한 ‘종교’ 간의 대화는 또 다시 ‘신앙’과의 대화와 구별된다. 저자는 신앙의 범주와 종교의 범주를 구분하면서 신앙은 개인적인 차원에서 언급되는 것이지만 종교는 이러한 개인들이 속해 있는 전체 즉 전통과 문화를 포함한다고 설명한다. 이러한 차이는 카톨릭과 개신교의 종교 간의 대화에 대한 태도 혹은 지침에서도 발생한다. 교회는 신과 세계의 중재자이기 때문에 카톨릭에서는 제도화 된 교회 차원에서 종교 간의 대화가 이뤄져야 할 것을 전제한다. 반면 개신교는 어떠한 사회적 제도의 차원에서 고려되는 ‘종교’ 간의 대화보다는 인간 본연의 종교적 심성을 중심으로 개인의 신앙의 대화를 선호한다.(115-117p.)

한편 저자는 미래의 종교에 대한 신학적 보편성의 접근을 제안하고 있다. 세계적으로 종교 부흥 시대를 경험하고 있다고 평가되는 현재(117p.), 유럽 사회의 종교에 대한 현상이 매우 예외적임을 지적한다. 즉 유럽인들은 종교적인 심성을 가지고 있지만 어떠한 종교 집단에도 소속하는 것을 거부한다. 소위 말하는 “소속하지 않고 믿기”(believing not belonging)의 현상을 일컫는 것인데 이러한 현상은 저자를 비롯한 여러 종교 학자들의 공통된 의견인 종교와 신앙의 구별을 통해 잘 이해될 수 있다.⁷ 저자는 제도화된 종교는 서로 배타적인 영역을 형성할 수 있지만 인간 본연의 신앙심은 대화의 소통 역할을 하게 될 것을 주장한다. 이러한 대화가 미래의 종교가 지향해야 할 것임을 여러 학자들의 견해(어니스트 트웰치, 폴 틸리히, 그리고 칼 라너)를 통해 확인하고 있다.(118p.)

제7장과 8장에서는 기독교와 무슬림 신학자에 대한 분석으로서 중세의 신학자 토마스 아퀴나스와 알 가잘리(al-Ghazālā, 1058-1111) 그리고 근 현대에 들어와 사이트 너스리(Said Nusri, 1878-1960)의 사상을 소개하고 평가한다. 알-가잘리는 토마스 아퀴나스보다 한 세기 앞선 인물이었기 때문에 아퀴나스가 그의 저서를 접했을

7. 특히 이 논의는 Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* 2nd edition, revised and enlarged, (Maryknoll New York/ Ibadan: Orbis Books/ Daystar Press, 1985)를 참조.

것으로 저자는 추측한다.(214p.) 저자는 알 가잘리의 사상을 읽으면 마치 그가 기독교 신학자인 것 같은 착각을 불러일으킬 정도로 기독교 신비주의 친근한 영성을 가지고 있다고 평가한다.(214p.)

저자는 현대 이슬람과 기독교의 대화적 인물로서 사이드 너스리(Said Nusri)를 선택하고 그의 생애와 사상을 서술하였다. 너스리는 다마스쿠스의 설교자라는 별칭을 얻을 정도로 유명한 설교를 하였는데 바로 1911년 다마스쿠스의 움미야드 모스크에서 행했던 설교이다. 너스리는 다문화, 다종교적인 사회에서의 무슬림의 삶에 대해 긍정적으로 분석했다. 이러한 너스리의 사상은 무슬림과 비무슬림이 서로를 존중하고 공존하는 관계로 평가되어 당시 많은 존경을 받았다. 너스리는 무슬림이 모든 기독교인과 유대교인들을 불신자라고 폄하해서는 안 된다고 주장했다. 이와 같은 아브라함 종교에 대한 존중 사상은 한스 쿡(Hans Küng)의 사상과 같은 맥락을 이룬다. 한스 쿡은 서로를 불신자가 아닌 한 하나님 아래 있는 형제요 자매라고 하였다. 너스리는 무슬림과 기독교 그리고 유대교 간에 서로 친근한 관계를 희망했다. 저자는 기독교뿐만 아니라 이슬람 안에도 평화적 대화적 인물과 사상이 공존하고 있음을 너스리의 생애와 사상을 통해 입증하고 있다.

III. 평가 및 나가는 글

저자는 근대 이후 서구에서 이뤄져온 종교 간의 대화에 대한 신학적 종교학적 논의를 ‘대화의 신학’(theology of dialogue)이라는 논제에 맞추어 비판적으로 성찰하고 그에 대한 실천적인 인물과 경험을 소개하였다. 이를 통해 대화 신학의 동반자로서 기독교와 이슬람의 관계를 이해할 수 있었고 두 종교가 공존할 수 있는 윤리적 통찰을 함께 살펴볼 수 있었다. 특히 대화를 선교적인 맥락에서 이해시키려는 저자의 의도는 카톨릭의 제2차 바티칸 공의회와 타종교에 대한 입장을 소개하는 부분에서 구체화되었다. 이를 통해 기독교와 이슬람 간의 관계를 대화의 방법으로 도모하려는 각 신학적 노력들을 살펴볼 수 있었다.

그런데 그의 대화 신학의 실천적 사례들- 인물과 사상 연구- 중에서 몇 가지 문제점

과 아쉬운 점을 발견할 수 있다. 우선 네이메헨에서의 기독교와 이슬람의 대화 사례에서 저자는 이 대화를 바티칸 공의회에서 결의한 대화 신학의 전통과 명분을 성실하게 담지하고 있는 것으로 평가한다. 하지만 이 대화에 대한 저자의 평가가 지나치게 고무적이고 미래 지향적인 점에만 치우쳐 있어서 대화의 파트너가 되는 서구 무슬림들의 삶의 자리는 진정성 있게 반영되지 않았다. 그들의 삶의 자리가, 특히 사회적 위치가 어떠한 지에 대한 반성과 평가가 이뤄지지 않는 상황에서 종교 간의 대화로의 논의 진행은 편협하고 객관성을 잃을 수 있다. 또한 무슬림이 기독교와 대화를 원하는지, 원한다면 서구 사회의 소수자로서 어떤 대화를 원하는지, 그들과 동등한 의견 교류가 가능한 것인지를 논구하기 바라며 대화를 원하는 무슬림의 자발적인 대화 동기는 무엇인지를 다시 한 번 질문해볼 수 있을 것이다.

이러한 질문을 다시 저자에게 한다면 저자는 왜 대화에 신학적 의미를 되새기려고 하는가? 즉 저자가 의도하는 대화적 목적은 저자의 종교적, 문화적 정체성과 연관된다. 그는 인도네시아를 식민지화 했던 네델란드 출생이다. 인도네시아를 비롯한 동남아시아 지역은 전 세계에서 무슬림 인구 비율이 현재 가장 높은 곳이다. 이러한 문화적 종교적 특징 때문에 네델란드 출신의 종교학자나 선교학자는 이슬람에 대한 연구를 다양하게 수행할 수 있었다.⁸ 하지만 이 책에는 이슬람을 식민지화 하면서 그들을 문화적으로 종교적으로 연구했던 네델란드 학자들의 오리엔탈리즘적인 현상에 대한 반성은 언급되어 있지 않다. 다시 말해 저자가 속한 유럽 사회, 그 중에서도 무슬림을 식민화 했던 과거의 경험에 대한 비판적인 성찰이 함께 논의되어 있지 않다. 저자가 종교 간의 대화에 대한 논의를 개진하고 그러한 주장들을 현실화 하는데 적극적이었던 만큼 저자는 자신의 객관적인 시각을 입증할 필요가 있다. 저자가 서구 카톨릭 신학자인 점에서 발생할 수 있는 오해와 편견을 해소하기 위해서는 이러한 논의들이 함께 첨가 되어야 할 것으로 생각된다.

마지막으로, 저자는 인류의 가치를 증진시키고 절대자를 향한 동반자로서 기독교와 이슬람의 관계를 강조하며 그 공존의 방식으로 대화를 주장한다. 그런데 이러한 과정

8. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (London: Edinburgh House Press, 1937); *Religion and the Christian Faith* (London: Lutterworth Press, 1956); *World Cultures and World Religions: the Coming Dialogue* (Philadelphia PA: The Westminster Press, 1960)

에서 기독교와 이슬람 간의 대화가 지나치게 윤리적으로만 강조되었다. 대화를 통해 관계 중심의 철학이 강조되다 보니 서로의 신앙에 대한 배타성과 고유성이 자연스럽게 배제된 측면을 발견할 수 있었다. 기독교와 이슬람 간의 대화의 어려움은 사실상 서로의 신앙 고백에 있다. 그런데 이것이 이 책에서 단순히 역사적인 장면들로만 다뤄진 점은 대화 신학을 논한다는 측면에서 아쉬움으로 남는다. 종교 간의 대화의 필요성을 고찰하면서 동시에 그 대화에서 발생하는 신앙 고백의 어려움을 어떻게 이해하고 신학적으로 재정립할 것인지를 함께 논구했다면 대화 신학의 의미와 방향을 더욱 진정성 있게 모색하는 계기가 되었을 것이라고 생각한다.

철학자들의 부조리

박성은*

알 가잘리의 『철학자들의 부조리, Tahafut Al-Falasifah, (1095년 저작)』²는 그의 여러 저작 중 정통 이슬람의 입장에 있는 그의 신개념을 알 수 있는 대표적인 저서³이다. 우리는 이 책을 통해서 그가 철학자들의 신개념의 오류를 반박하는 과정을 통해 그의 사상적 경향성을 분석할 수 있다. 이 책을 검토함으로써 그의 사상을 다른 철학자들과 비교해 볼 수 있는데 특히, 신의 영원성, 신의 창조, 신의 의지, 신의 인식, 신의 본질과 속성, 영혼불멸과 사후 심판에 대한 중요한 개념들을 파악할 수 있다. 그가 이 책에서 반박하고 있는 철학자는 주로 아비센나인데 그의 신에 대한 개념까지도 파

* 햇볼트리니티 한국이슬람 연구소 연구원 /백석대 전문대학원 박사과정 졸업

1. 알 가잘리(Al-Ghazali, 1058-1111)는 지금의 이란의 동북부인 후라이산 투스(Khurasan Tus)에서 태어났다. 그의 아버지는 페르시아 수피(sufi)로서, 알 가잘리가 어린 시절에 세상을 떠났는데 친구인 수피에게 아들의 양육을 부탁했다. 그의 도움으로 알 가잘리는 경건한 종교적 분위기에서 성장하였다. 그는 해박(該博)한 저술가이며, 율법가, 철학자, 역사가, 신학자, 영성가, 비평가, 비교 종교가로 평가된다. 해밀턴 알렉산더 깁(H.A.R. Gibb, 1895-1971)은 “알 가잘리는 종교적 통찰이나 지적인 탁월함에서 어거스틴이나 루터와 같다”고 했으며, 골드자이허(Ignaz Goldziher, 1850-1921)는 알 가잘리를 “인격(personality)에 있어서 가장 뛰어난 사람 중 하나”로 평가했다. 케네스 그래그(Kenneth Cragg)는 알 가잘리를 높은 주지주의(high intellectualism)와 신비적 회심(mystical conversion)을 성취하고 종교의 심원한 심리학을 발견한 자로 묘사한다. 알 가잘리는 어린 시절부터 신 중심적인 신비사상을 가르치는 수피(sufi)정신과 친숙했으며, 그 바탕위에서 아샤리 학파(school of al-Ashari) 신학을 배웠다. 알 가잘리는 19세에 고향을 떠나 알 주와이니(al-Juwayni, 1085년 사망)에게 지도를 받고, 재상 니잠 알 무크(Nizam al-Mulk, 1092년 사망)의 조연자로, 교수로, 구도자로, 영적 부흥 강신가로 활동했다.

2. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura-1st ed. *The Incoherence of the Philosophers, a parallel English Arabic text* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997).

3. 『철학자의 의도, Maqasid al-Falasifa, The Aims of the Philosophers, (1094년-95년 저작)』는 철학자들의 의도를 요약한 그리스 철학의 입문서이다. 『지식의 척도, Miyar Al-Ilm, The Standard for Knowledge, (1094년-95년 저작)』는 두 번째 작품이다. 자기 성장적 자서전(Autobiographical Work)이라고 할 수 있는 『오류로부터의 구원, Al-Munqidh Min Al-Dalal, Deliverance from Error, (1106년-10년 저작)』은 이성의 확실성(certainty)에 대한 의심을 품고 연구한 작품이다. 『철학자들의 부조리, Tahafut Al-Falasifah, (1095년 저작)』에서는 철학자들의 신개념의 오류들을 반박하면서 자신의 입장을 밝혔다. 『종교학의 부활, Ihyam'Ulum Al-Din, (1099년-1102년 저작)』은 영혼 구원의 문제에 관한 작품이다. 신비주의적 체험을 담고 있는 작품으로는 『빛의 벽감, Mishkat Al-Anwar』 등이 있다.

악할 수 있는 책이라고 본다. 더 나아가 이 책을 분석함으로써 그의 사상의 변이과정에서 이 저서가 차지하는 사상적 위치를 점검할 수 있다. 후에 알 가잘리는 정통 이슬람의 신개념에 신의 내재성이 결여됨을 인식하고 수피즘의 신과의 합일 사상을 더함으로써 신 개념을 완성한 학자이다.

알 가잘리는 『철학자들의 부조리』 첫 장에서 철학자들의 신개념, 창조에 대한 이해, 세계의 영원성 개념, 세계의 의존성에 관한 문제, 신의 인식 대상에 관한 문제, 신의 본질과 속성에 대한 철학자들의 이해, 인간 영혼의 불멸에 대한 철학자들의 이해와 신의 심판을 부인하는 철학자들의 허구성을 지적하기 위하여 다음과 같이 20개의 항목으로 반박했다.⁴

첫째는 세계 이전의 영원성(pre-eternity)에 대한 철학자들의 입장을 반박하는 것으로서, 이것은 과거 세계의 영원성(doctrine of the world's past eternity)의 교리를 주장하는 철학자들의 입장을 반박하는 것을 다루고 있다.

둘째는 세계 이후의 영원성(post-eternity)을 주장하는 철학자들의 입장을 반박하는 것이다. 즉, 세계 이후의 영원성(post-eternity of the world), 시간, 운동의 영원성에 대한 철학자들의 주장을 다루고 있다.

셋째는 신이 세계의 창조자(maker of the world)라는 것과 그 세계는 그가 만든 것이라는 것(the world is of His making)사이의 철학자들의 모호한 입장을 보여 주려는 것이다. 그는 신이 우주의 창조자라는 철학자들의 주장은 부정직한 진술이라고 반박했다.

넷째는 창조자의 존재를 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 보여주는 것이다.

다섯째는 두 신들의 실존의 불가능(the impossibility the existence of two gods)을 주장하는 철학자들의 무능을 지적하는 것이다.

여섯째는 신의 속성(God's attributes)을 부정하는 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

일곱째는 일자(the First)의 본질(essence)은 종(genus)과 차(species)로 나누어질 수 없다는 것을 논증할 수 없는 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

4. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 10-11.

여덟째는 일자(the First)는 본질(quiddity)을 가지지 않는 단순한 존재(simple existent)라는 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

아홉째는 일자(the First)는 비육체적 존재라는 것을 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 반박하는 것이다.

열 번째는 시간에 대한 철학자들의 믿음과 창조주의 부존재(不存在)에 대한 논증의 부당함을 보여주는 것이다.

열한 번째는 일자(the First)는 다른 것(others)을 알 수 있다는 주장을 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 반박하는 것이다.

열두 번째는 일자는 자신(Himself)을 알고 있다는 것을 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 반박하는 것이다.

열세 번째는 일자(the First)는 특수자들(particulars)을 모른다는 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

열네 번째는 천체는 유기체로서 자신의 추진력(推進力)으로 움직인다는 것에 대한 철학자들의 입장을 반박하는 것이다.

열다섯 번째는 천체가 움직이는 목적에 관한 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

열여섯 번째는 천체의 영혼들(the souls of the heavens)이 모든 특수자들(all particulars)을 알고 있다는 주장에 대하여 반박하는 것이다.

열일곱 번째는 자연의 법칙은 변하지 않고 붕괴될 수 없다는 철학자들의 주장에 대하여 반박하는 것이다.

열여덟 번째는 인간의 영혼은 자존하는 실체(self-subsistent)로서 물질도 아니고 우연도 아니라는 철학자의 주장을 반박하는 것이다.

열아홉 번째는 영혼불멸은 불가능하다는 철학자들의 주장을 논박하는 것이다.

스무 번째는 사후의 부활과 천국의 기쁨 및 지옥의 고통을 부인(否認)하는 철학자들의 주장을 반박하는 것이다.

이 책을 평가하는데 있어서 필자는 알 가잘리가 반박하고 있는 20가지의 반박항목들을 크게 유일한 존재의 영원함에 대하여, 신의 인식에 대하여, 신의 본질과 속성에 대한 내용으로 분류하여 그 주제를 다름으로써『철학자들의 부조리』를 분석하고 평가하고자 한다. 신의 영원성에 대한 부분에서는 신과 세계, 신의 선재성, 창조의 문제가

다루어진다. 신의 인식의 문제에서는 신이 인식하는 대상에 대해서 다루어진다. 알 가잘리는 신이 모든 특수자들까지 인식한다고 주장하는 반면, 아비센나는 왜 신이 특수자들을 인식할 수 없다고 주장하는지 그 이유가 밝혀지게 된다. 신의 본질과 속성에서는 신의 본질과 속성의 관계를 밝히고, 아비센나는 왜 신의 속성을 인정하지 않는지 그 이유에 대해 밝히고 있다. 이 책을 읽음으로써 알 가잘리와는 달리 철학자들의 관점에서는 영혼의 불멸을 부정하고 사후 심판을 부정해야 하는지 그 관점까지도 파악할 수 있게 될 것이다.

유일한 존재의 영원함에 대하여

알 가잘리는 『철학자들의 부조리』의 첫 번째 항목에서 신은 영원한 존재로서 그의 비실존(His non-existence)은 불가능하다는 것을 지적한다. 유일한 신은 세계의 창조자로서 영원하다. 그는 영속적이며, 모든 것에 앞서 존재한다. 신보다 앞서서 존재하는 것은 아무것도 없다. 신은 시작과 끝도 없다. 신은 처음이며 마지막이다. 그러나 오직 신(神)만이 영원하다는 알 가잘리의 이해와는 달리 세계가 영원하다고 주장하는 철학자들의 입장을 다음과 같이 설명한다.⁵

“철학자들의 세계의 과거 영원성에 대한 교리는 철학자들 간에 일치하지 않는다. 그러나 고대와 현대 철학자들 대다수의 의견은 세계가 영원하다는 입장을 취하며 세계의 과거의 영원성(past eternity)을 지지한다. 세계는 신과 함께 존재하기를 멈춘 적이 없다. 세계는 신보다 시간에 있어 그보다 늦게 존재한 적이 없다. 세계는 빛이 태양과 함께 존재하는 것처럼 결과가 원인과 함께 존재한다. 세계에 대한 창조자의 우선성은 결과에 대한 원인의 우선성과 같다. 창조자의 우선성은 본질과 순위(rank)에 있어서 우선하는 것이며 시간에 우선하지 않는다.”

알 가잘리는 세계가 영원하다는 철학자의 입장을 소개한 후, 그는 왜 신만이 영원

5. Ibid., 12.

6. Ibid.

하며 모든 것에 앞서서 신이 존재하는지를 설명한다. 세계는 신의 영원한 의지에 의해 창조되었다는 주장이 불가능하지 않으며 신의 영원한 의지에 의해 시간의 실존이 명해졌다는 것이다.

“신이 세계에 앞서 존재한다는 가정은 무한한 시간에 앞선 시간이 있다는 것을 전제한다. 시간은 시간에 앞서서 존재하는 것이 없는 때에 창조되었다. 신은 세계가 없이도 존재했으며, 창조 후에는 세계와 함께 존재했다.”⁷

이러한 관점으로 알 가잘리는 질료가 영원하며 신이 영원하다는 아비센나와 같은 철학자들의 입장이 왜 부당한지 『철학자들의 부조리』에서 반박한다. 여기서 알 가잘리가 말하는 철학자들이란 알 파라비(al-Farabi)와 아비센나(Avicenna)인 것으로 보인다. 철학자들의 경우, 신이 세계에 앞선다는 것은 신은 본질에 앞서서 존재하는 것이지 시간에 앞서서 존재하는 것이 아니다. 신이 본질적으로 앞선다는 아비센나의 주장은 다음의 예로 비유될 수 있다.

“비록, 신이 세계와 함께 동시적(同時的)으로 존재할지라도 신이 본질적으로 앞선다는 것은 결과에 앞서는 원인과 같다. 인간의 움직임과 그림자의 움직임은 동시적이다. 그러나 인간의 움직임이 그림자의 움직임보다 본질적으로 앞선다. 반지를 낀 물속의 손의 움직임과 물의 움직임은 동시적이다. 그러나 손의 움직임은 물의 움직임보다 본질적으로 앞선다. 왜냐하면 그림자의 움직임은 사람의 움직임 때문이며, 물이 움직인 것은 물 안에 있는 손의 움직임 때문이다. 그림자가 움직여서 사람이 움직였다고 할 수 없으며, 물이 움직였기 때문에 손이 움직였다고 할 수 없다. 각각의 움직임은 동시적이나, 그림자나 물이 먼저 움직였다고 할 수 없는 것과 같다.”⁸

손의 움직임이 반지의 움직임보다 앞서며, 사람의 움직임이 그림자의 움직임보다 먼저이듯이 신과 세계는 동시적으로 존재하나 신은 본질에 있어서 세계 보다 앞선다고 해석하는 아비센나의 경우, 신은 존재론적(ontological)으로만 우선한다는 것이다.

7. Ibid., 31.

8. Ibid.

그러나 이러한 입장은 알 가잘리의 입장에서 볼 때 신의 선재성을 의미하는 것도, 신의 영원성을 의미하는 것도 아니다. 그러므로 알 가잘리는 아비센나가 주장한 신의 존재론적 우선성만을 인정하는 신의 영원성에 대한 개념을 반박했다.

알 가잘리는 『철학자들의 부조리』 제 3항에서 신이 세계의 창조자(maker of the world)라는 것과 세계는 그가 만든 것이라는 개념의 모호함에 대하여 반박했다. 제 4항에서 알 가잘리는 세계의 창조자(maker)의 존재를 증명하는 철학자들의 무능함을 보여준다.⁹ 알 가잘리는 『철학자들의 부조리』 제17항에서 우인론적(偶因論的, occasional) 창조원리를 강조하면서, “세계는 자연의 법칙에 의하여 변하지 않으며, 영원히 붕괴될 수 없다.”는 철학자들의 입장은 자의적인(arbitrary) 주장일 뿐이라고 반박했다.¹⁰ 알 가잘리가 보기에 창조, 시간, 그리고 창조자 등에 대한 철학자들의 개념은 모호했다.¹¹ 알 가잘리는 “신은 그의 의지에 의해 세계를 창조했다”고 주장한 반면, 아비센나는 “신이 창조자(maker)이기는 하지만, 세계는 영원히 있었다.”고 주장한다. 알 가잘리의 입장에서 아비센나의 창조 개념은 표상(figurative sense)에 불과하다.¹² 아비센나는 신은 창조자라고 하면서도 세계와의 차이를 명백히 구분하지 않았다. 그는 신의 존재와 세계 사이에 시간의 차이를 인정하지 않았으며, 신의 영원성과 세계의 영원성을 동시에 주장한다.¹³ 신은 시간에 앞서 존재하지 않는다. 단지 존재론적으로(ontological) 앞설 뿐이다. 세계는 신의 인식을 통하여 실존(existence)하게 되었다.¹⁴ 신의 인식의 행위는 다른 것들이 존재하도록 하는 실존 원인이라고 아비센나는 주장한다.¹⁵ “세계는 신의 본질의 필연성에 의해서 창조되었다. 태양이 빛을 멈출 힘을 가지고 있지 않고, 불이 덥게 하는 것을 멈출 수 없듯이, 일자(the First)는 창조를 멈출 수 없다.”¹⁶

이상에서 알 가잘리의 신의 영원성과 철학자들의 신의 영원성이 개념을 살펴보았

9. Ibid., 10.

10. Ibid.

11. Ibid.

12. Ibid., 79.

13. Ibid., 130.

14. Ibid.

15. Ibid., 106-7.

16. Ibid., 131.

다. 필자가 보기에 이러한 개념은 세계를 이해하는 전제의 차이로 보인다. 알 가잘리가 아비센나의 신의 창조 개념과 세계의 영원성의 개념을 명백히 논증할 수 없음을 반박했듯이 알 가잘리가 주장하는 신이 영원함과 신의 선재 개념 역시 명백히 논증하기 어려운 문제이다. 알 가잘리와 철학자들은 세계를 보는 기본적인 사상의 차이를 보이고 있다. 알 가잘리는 이슬람 신앙의 관점에서 철학자들의 신개념의 허구성을 지적하고 있다. 그럼에도 불구하고 알 가잘리와 그가 반박하고 있는 철학자들의 신과 세계의 개념을 더욱 치밀하게 논증하며 연구할 가치가 있다. 『철학자들의 부조리』를 연구함으로써 계시와 이성사이에 세계를 보는 관점이 전혀 다른 사상의 맥이 어떻게 형성되고 있는지 인식할 수 있다. 다음으로 알 가잘리가 반박하고 있는 철학자들의 신의 인식에 대한 문제에 대해서 살펴보기로 한다.

유일한 존재의 인식에 대하여

알 가잘리는 『철학자들의 부조리』에서 신이 인식하는 대상에 관한 문제에 관해 다룬다. 그는 『철학자들의 부조리』 제11항에서 일자(The First)는 다른 것(others)을 알 수 있다는 주장을 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 반박했다. 제 12항에서는 일자는 자신(Himself)을 알고 있다는 것을 증명할 수 없는 철학자들의 무능을 반박했다.¹⁷ 그리고 제 13항에서 일자는 특수자들을 모른다는¹⁸ 아비센나의 주장을 각각 반박했다. 아비센나는 신은 자신을 알고 타자를 아는 존재라고 주장했지만, 알 가잘리의 관점에서 볼 때 아비센나의 주장은 자의적이었다.

알 가잘리에 의하면 신은 살아있는 존재로서 자신을 알고 타자를 인식하며, 창조된 모든 것 또한 신의 의지에 의해서 기원되었기 때문에 신은 그 모든 것들을 알고 있다. 신 자신 외에는 신으로부터 기원되지 않은 것이 없다. 신은 의지자이며, 의지한 바를 인식하는 자(knower)이다. 의지자는 필연적으로 살아 있는 존재이며, 그는 다른 것(another)을 알고, 자신을 무엇보다도 우선적으로 알고 있다. 대부분의 무슬림은 살

17. Ibid., 10.

18. Ibid.

아있는 실존은 모두 신에게 알려진다고 생각한다.¹⁹ 알 가잘리는 신은 특수자를 인식하는 살아있는 존재로 보았다. 그는 그 이유를 다음과 같이 설명한다.

“신이 듣고, 보고, 말하지 못한다면 어떻게 살아있는 존재라고 할 수 있는가? 살아있는 존재는 모두 자신을 알고 타자(other things)를 알 수 있으나, 죽은 자들은 자신도 알지 못하며 타자도 알지 못한다.”²⁰

살아있지 않는 존재를 어떻게 일자(The First)라고 말할 수 있겠는가?라며 그는 아비센나의 주장을 반박했다.²¹ 그러나 아비센나에 따르면, 신은 자신을 알고 타자를 아는 존재라고 했지만 신이 다른 것을 인식한다는 것은 자신 이후에 오는 것들에 대한 지식의 원인(cause)이라는 것을 의미한다.²² 신의 타자에 대한 인식은 신의 자기 인식으로부터 나온다.²³ 신은 자신으로부터 인식하는 존재이다. 만일 신이 자신을 타자로부터 안다면 신은 자존(self-subsistent)하는 존재가 아니라 피조물에 의존하는 존재가 된다.²⁴ 만일 신의 타자에 대한 지식이 타자로부터 유래한다면, 그것은 신이 변화 가능하다는 것을 의미하며, 일시적이며, 시간에 매이는 존재라는 것을 의미한다.²⁵ 알 가잘리가 아비센나의 신인식 대상에서 반박한 것과 같이 아비센나의 신개념은 신과 피조물과의 관계성을 피조물의 존재 원리이상의 다른 관계로 설명할 수 없다. 아비센나가 이해하는 신의 인식은 다음과 같다.

“그(신)는 직접적인 인식에 의해(by first intention) 다른 것을 알지 못한다. 오히려 그는 모든 것들의 원리로서 자신을 인식한다. 그는 간접적인 인식에 의해(by the second intention) 필연적으로 되어가는 모든 것을 인식한다. 왜냐하면 그는 그 자신을 원리로서만 인식하기 때문이다. 왜냐하면

19. Ibid., 128.

20. Ibid., 134-136.

21. Ibid.

22. Ibid., 98.

23. Ibid., 98.

24. Ibid., 100.

25. Ibid., 101.

실재에 있어 이것이 그의 본질이기 때문이다. 그는 논리적인 필연적 원인과 결과에 의하지 않고서는 다른 것의 원리로서 그 자신을 인식할 수 없기 때문이다. 그의 본질이 필연적인 결과를 가져야 한다는 것은 부적절하지 않다. 이것은 자신의 본질 안에서 다수성을 필연화하지 않는다. 그러기에 다수적인 것을 인식하는 것은 불가능하다.”²⁶

“일자는 자신을 그 자신으로부터 발생한 것들의 근거로 인식한다. 일자는 보편에 의한 방식으로(by universal Knowledge) 다양한 종류들 안에서(in various kinds) 모든 실존들을(all the existents) 지성적으로(intellectually) 인식한다. 일자는 특수한 것을 인식하지 못한다. 왜냐하면 단지 제일 원칙은 단지 다른 것보다 지성적으로만 앞서기 때문이다. 일자가 단지 자신을 인식한 결과는 다른 지성 그리고 천체의 영혼과 천구가 유출된다.”²⁷

그러나 알 가잘리의 관점에서 신이 자신으로부터 자신을 인식하며, 그러한 신은 결국 보편적인 지식만을 인식할 수 있다는 아비센나의 견해는 신 자신이 자신을 모르는 것과 같다. 그 자신을 알지 못하는 자는 살아있는 존재가 아니다. 모든 특수한 것들을 인식하지 못하는 신을 어떻게 살아있는 자라 할 수 있겠는가?²⁸ 알 가잘리는 “그는(신) 그 자신을 알 수 있다는 것을 증명하려는 철학자들의 무능을 반박했다.”

“우리는 말한다. 무슬림들은 세계가 신의 의지에 의해서 일시적으로 기원되었다고 인정한다. 그들은(무슬림들) 의지로부터 지식을 추론한다. 그 후에 그들은 의지와 지식으로부터 생명을 추론한다. 생명(life)으로부터 그들은 살아있는 모든 것은 자신을 알고 있다는 것을 추론한다. 신은 살아있다. 그러므로 신은 그 자신을 알고 있다. 이것은 무슬림들이 이해하는 매우 강력한 추론의 패턴이다. 그러나 당신(철학자들)은 신의 의지와 시간 안에서의 기원을 부정한다. 그들은 신으로부터 발생하는 모든 것은 필연과 본성에 의한 것이라고 주장한다. 당신(철학자)이 주장하는 것이 부당한 이유는 그의 본질은 단지 첫 결과만이 그보다 앞선다고 주장하는 것과 첫 결과는 두 번째 결과보다 앞선다는 것이 신의 본질이라고 주장하기 때문이다..... 신은 그 자신을 알지 못한다. 마치 열보다 불

26. Ibid.

27. Ibid., 71.

28. Ibid., 134.

이 필연적으로 앞서는 것과 같이 그리고 태양이 빛보다 필연적으로 앞서는 것과 같이 마치 어떤 것이 자신을 알지 못하는 것처럼 신은 자신을 알지 못하지 않는가? 아니면 이와는 반대로 그것 자체를 아는 것은 그것으로부터 앞서는 것을 알 수 있다. 우리는 철학자들의 신개념에서 신은 다른 것을 알지 못한다.”²⁹

우리는 알 가잘리의 『철학자들의 부조리』를 통하여 신의 인식에 대한 두 가지 관점을 접하게 되었다. 첫째는 알 가잘리의 경우로서 신은 개별자들까지도 모두 인식하는 자로서 이해하는 관점이다. 한편, 알 가잘리가 반박한 아비센나가 말하는 신이 인식하는 것이란 신은 단일한 존재의 인식에 의해 발생한 보편적 원리만을 아는 것임을 밝혔다. 이상에서 언급한 신의 인식을 분석하여 평가할 때, 아비센나에게 있어 신의 인식대상은 보편적인 원리만을 인식할 뿐 특수자들과 신과의 관계 설명은 불가능하다. 아비센나의 신의 인식 개념은 알 가잘리의 관점에서 볼 때 신의 전지전능성에 위배되는 것이며, 정통 이슬람의 신개념에 위배되는 것으로 보였기에 아비센나의 신의 인식 대상에 대한 문제를 강하게 반박했다. 이 책은 신에 대한 인식이 신과 세계와의 관계에 대한 이해에 얼마나 큰 차이를 가져오는지 통찰할 수 있는 지평을 열어준다. 알 가잘리는 이슬람 신앙의 관점에서 신은 모든 특수자들을 알고 보상하고 심판하는 자로 묘사하고 있다.

유일한 존재의 본질과 속성에 대하여

알 가잘리는 『철학자들의 부조리』 제6항에서 신의 속성을 부정하는 아비센나와 같은 철학자들의 주장을 반박했다.³⁰ 또한 그는 제8항에서는 일자(The First)는 본질을 가지지 않는 단순한 존재(simple existence)라는 아비센나의 주장을 반박했다.³¹ 알 가잘리에 따르면, 아비센나의 주장은 비(非)신앙적 진술이었다. 알 가잘리는 신의 본질과 속성의 관계를 다음과 같이 설명한다.

29. Ibid.

30. Ibid., 10.

31. Ibid.

“신의 속성은 신의 본질과의 관계에서 볼 때 우연적(偶因論的, occasional)이다.³² 신의 본질은 별개의 것으로 자존하는 것이 아니라 그 안에 신의 속성들이 존재한다. 신의 본질은 단독으로(for itself), 원인 없이 속성과 함께 영원히 존재한다.³³ 신은 영원한 속성을 가진다. 신의 속성 또한 원인을 갖지 않으며, 원인 없이 영원하다.”³⁴

알 가잘리는 신이 의지자로서 필연적으로 살아 있는 존재이다. 살아 있는 모든 것들은 다른 것(another)을 알고, 자신 또한 무엇보다도 잘 알고 있다.³⁵

“의지(will), 힘(power), 선택(choice) 등을 행하지 않는 자는 듣지도, 보지도, 못하는 죽은 자이다. 더군다나 타자를 알지 못하는 자는 죽은 자이다. 만약 제일 자가 이들 모든 속성들이 결합되는 것이 가능하다면 신이 그 자신을 아는 것이 무슨 필요가 있겠는가?”³⁶

알 가잘리가 보기에 의지가 없는 존재를 살아있는 존재라 할 수 없다. 신은 그가 원하는 것을 행하고 결정하며, 그가 원하는 모든 창조물을 창조하되, 그가 원하는 형상에 따라 창조한다. 그는 창조에 있어 신의 의지를 무엇보다 강조한다.³⁷

“무슬림에게 모든 실존은 일시적으로 기원되었다. 영원한 것은 신과 신의 속성 이외에 다른 것은 없다. 신외의 다른 모든 것들은 신의 의지에 의해 기원되었다. 신에 대한 지식의 필연적인 전제는 모든 실존들에게 깨닫게 되도록 되었다. 왜냐하면 의지된 것은 필연적으로 의지자에게 알려져야만 한다. 그에 의해 발생되거나 기원되지 않은 것은 없다. 신 자신을 제외하고 창조되지 않은 것은 아무 것도 없다. 그는 의지자이며, 그는 그가 의지한 바를 알고 있으며, 그는 필연적으로 살아 있는 존재이다. 다른 것을 알고 그 자신을 아는 살아있는 존재는 다른 모든 것에 앞서 존재한다. 그러므로 무슬림들은 모든 실존은 신에게 알려져 있다고 생각한다. 그들(무슬림들)은 이러한 방식으로 이러한

32. Ibid., 100.

33. Ibid., 99.

34. Ibid., 102.

35. Ibid., 128.

36. Ibid., 135.

37. Ibid., 56.

것들을 인식한다. 신이 세계의 기원이라는 것은 명백하다. 만약 당신과 같은 철학자들이 세계 이전의 세계의 영원성을 주장한다면, 세계는 신의 의지로 기원되지 않았을 것이다. 그렇다면 당신은 어떻게 신이 그 자신 외에 그가 다른 무엇을 알 수 있다고 보는가? 이것에 대한 논증은 필연적으로 요청된다.”³⁸

그러나 아비센나는 단순한 존재에 신의 의지를 인정하는 것은 신의 불완전성을 의미하는 것으로 보았다. 무타질라파가 제일 원칙(the First Principle)이 지식, 힘, 의지와 같은 것을 가지는 것의 불가능성을 이야기한 바처럼 철학자들은 신의 속성을 부인한다. 철학자들은 신의 속성을 인정하는 것을 하나인 신의 본질을 감소하는 것으로 여긴다. 철학자들은 신의 본질에 속성이 더해지는 것을 인정하지 않는다. 그들은 인간의 본질에 우리(인간)의 지식, 힘과 같은 방식으로 하나인 신에게 무엇이 더해지는 것을 허용하지 않는다. 속성은 다수한 존재에 필연적인 것이다. 왜냐하면 만약, 인간에게 발생한다면 이것은 속성이 본질에 더해져진 것이다. 속성을 인정하는 것은 필연존재에 다수성을 인정하는 것이 된다. 그러나 그것은 불가능한 일이다. 이러한 이유로 철학자들은 속성들을 부인하는 것에 모두 동의한다.³⁹

그러나 알 가잘리는 신은 자유롭고, 무엇이든지 가능한 의지자로 보았다. 알 가잘리는 신의 속성을 통하여 신을 인식할지라도 인간의 인식은 한계적이므로 신의 본질(essence)을 모두 인식할 수 없다고 보았다. “신의 창조를 생각하라. 그리고 신의 본질을 생각하지 말라.”⁴⁰ 말에서 알 가잘리의 신의 속성과 본질에 대한 입장을 잘 알 수 있다.

이상에서 알 가잘리의 『철학자들의 부조리』에 나타난 철학자들의 신개념에 함축된 오류가 무엇인지, 왜 그는 이러한 철학자들의 입장들을 부조리한 것으로 인식하고 있는지 살펴보았다. 역으로, 철학자들의 관점에서 볼 때 알 가잘리의 관점은 부조리한 것인 아니지 질문을 제기할 수 있다. 그런데 후대에 아베로에스는 알 가잘리의 『철학자들의 부조리』에 대한 책을 읽고 『부조리의 부조리』에 대한 책을 써서 알 가잘리의 사

38. Ibid., 128.

39. Ibid.

40. Ibid., 78.

상에 반격을 가했다. 알 가잘리는 철학자들이 그들의 입장을 논증할 수 없는 부분을 반박했다. 필자가 보기에 이러한 알 가잘리의 입장은 그가 이슬람 신앙에서 출발하여 철학자들의 관점을 보았기 때문인 것으로 보인다.

알 가잘리의 『철학자들의 부조리』는 철학하기의 방법을 통해서 이슬람 신앙을 설명하고 그와 기본 전제를 달리하는 철학자들의 관점을 반격하는 책이므로, 이슬람 신앙과 그의 철학적 방법, 더 나아가서 아리스토텔레스의 철학과 신플라톤주의의 영향을 받아 그 만의 독특한 사상체계를 형성한 아비센나의 사상까지도 파악할 수 있는 사상의 지평을 열어주는 소중한 책이라고 본다. 더 나아가 알 가잘리의 신앙과 신학, 철학의 체계를 파악할 수 있다. 그는 삶의 후반기에 이러한 신앙, 신학, 철학 체계에 한계를 느끼고 수피즘에서 신과의 합일을 이야기함으로써 그의 신개념을 보완 발전시킨다. 필자가 보기에 알 가잘리는 신학, 철학 그리고 수피즘에서 그의 사상을 완성시키는 것으로 보이는데, 『철학자들의 부조리』는 이슬람 신앙을 철학자들에게 변증하는 것으로 보인다. 알 가잘리는 끊임없이 참된 신앙과 진리를 추구한 신앙인이요 학자로서 그의 사상의 변천과정을 겪는다. 그의 참된 진리를 추구하는 자세와 학자로서의 탐구열정과 진리에의 열린 가능성에 대한 그의 구도자적 태도는 철학과 신학을 한다는 것과 참된 신앙이라는 것이 무엇인지에 대해 우리로 하여금 이성적인 부분뿐 아니라 영적인 부분까지도 성찰하도록 한다.

● 신간안내



성장하는 이슬람 약화되는 기독교

저자 안승오 | 출판사 CLC

● 책소개

이슬람은 상당한 성장 잠재력을 지닌 반면, 기독교는 이슬람에 비해 점차로 잠재력을 상실하면서 심각한 쇠퇴의 방향으로 나아가고 있다. 이제 기독교는 심각한 방향 전환을 추구해야 할 때가 되었다. 지금이라도 빨리 기독교는 방향을 바꿔야 한다. 매우 아이러니컬하지만 왕성하게 성장하고 있는 이슬람에서 그 힌트를 얻을 수 있다는 것이 본서의 요점이다. 즉 기독교를 왕성하게 부흥시키고 성장시키는 것이야말로 가장 확실하고도 근본적인 선교 전략이라고 할 수 있다. 그러므로 다른 곳에 선교하는 것 못지않게 기독교 자체부터 강건하게 소생시켜야 할 것이다.

● 저자소개

안승오는 유럽을 중심으로 심각한 퇴조의 모습을 보이고, 3/2 세계 선교의 제일 선두주자를 자부하는 한국교회마저 감소하고 있는 기독교의 모습을 보면서 기독교의 회복과 건강한 성장 방향을 찾아 고뇌하는 선교학자이다. 성결대학교를 졸업하고 장로회신학대학원(M.Div.)에서 수학한 후, 미국 풀러신학대학원에서 선교학으로 석사(Th.M.)와 박사학위(Ph.D.)를 취득하였고, 총회파송을 받아 필리핀에서 선교사역을 하였으며, 풀러신학교 선교대학원 객원교수, Journal of Asian Mission 편집위원 등을 역임하였으며, 현재는 아시아선교연구원(AM) 연구원, 선교와 신학 편집위원, 영남신학대학교 선교신학 교수 등으로 사역하고 있다. 논문으로는 <다시 생각해보는 삼자원리>, <다시 평가해보는 19세기 선교사>, <다시 생각해보는 하나님의 선교> 외 다수가 있고, 저서로는 《7 Key Principles of Dynamic Church Growth》, 《선교사가 그린 선교사 바울의 생애》, 《선교와 교회성장》(공저), 《능력있는 예배를 위한 7가지 질문》, 《선교학개론》(공저), 《건강한 교회 성장을 위한 핵심원리 7가지》, 《현대선교의 핵심주제 8가지》, 《사도행전에서 배우는 선교주제 28가지》, 《현대 선교학개론》(공저), 《성장하는 이슬람 vs. 약화되는 기독교》등이 있다.

이슬람과 페미니즘 - 무슬림 여성학자가 밝히는 포스트모던 분석의 한계

저자 하이다 모기시 | 역자 문은영 | 출판사 프로네시스

● 책소개

『현이슬람과 페미니즘』은 현대사회의 이슬람 페미니즘 문제를 제대로 분석하고 명쾌한 방향을 제시한다. 기존 논의에 대한 날카로운 비판과 함께 이슬람 여성문제를 바라보는 다양한 시각들을 정리하고 있다.



• 저자소개

이란여성연합(Iranian National Union of Women)의 창립자인 하이다 모기시는 현재 캐나다 요크대학교 사회학과 교수로 있으며 동 대학 페미니스트 연구센터 운영위원장을 맡고 있다. 또한 국제 비교연구 프로젝트 과제 책임자로도 활동하고 있다.

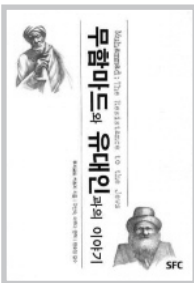
지는 책으로는 『디아스포라: 캐나다 무슬림』(Diaspora by Design: Muslims in Canada and Beyond, 공저, 2009), 『무슬림 디아스포라: 젠더, 문화 및 정체성』(Muslim Diaspora: Gender, Culture and Identity, 2006), 『여성

과 이슬람』(Women and Islam: Critical Concepts in Sociology, 2005), 『이란의 포퓰리즘과 페미니즘』(Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement, 1994) 등이 있다

• 역자소개

문은영은 한국외국어대학교에서 지역학 석사를 마치고 숙명여자대학교에서 『이슬람 문화와 정치참여』에 관한 논문으로 박사학위를 받았다. 아시아여성연구소에서 연구교수로 재직했고, 현재 서울시여성가족재단 정책개발실 연구위원으로 활동하면서 여성정책연구를 수행하고 있다. 저술과 논문으로는 『이슬람문화와 여성의 정치참여』(2005), 『세계여성리더』(공저, 2004), 『아시아여성빈곤의 구조적 요인에 관한 연구』(공동연구, 2005), 『A Study on the Political Representation of Women in Iran』(2004), 『성인지적 관점과 아시아 여성복지정책』(공동연구, 2004), 『이슬람의 전통적 여성관에 대한 재해석』(2002) 등이 있다.

무함마드와 유대인과의 이야기



저자 후지모토 카츠지 | 역자 구신숙, 마루다 | 감수 전호진 | 출판사 SFC출판부

• 책소개

무함마드와 유대인과의 이야기』는 세계의 가장 큰 분쟁지역인 중동, 그리고 그곳에 공존하는 이슬람과 유대교의 초기 역사 이야기를 통해 중동 분장에 대한 실마리를 찾는다. 이 책을 기존 연구에 의거하여 무함마드가 유대인들과의 관계 속

에서 종교적, 정치적으로 성장해가는 과정을 구체적인 자료를 들어 정리한 것이다.

• 저자소개

후지모토 카츠지(1921-2000)는 일본의 중동 이슬람 학자이다. 오사카후 오사카시 출생으로 중세 이슬람 문화를 전공하였다. 교토대학교 동양사학과에서 아랍어를 습득한 그는 1975년 4월부터 1982년 9월까지 관

서대학교 동서 학술연구소 소장을 지냈고, 이후 관서대학교 명예교수를 역임하였다. 저서로는 『무함마드 유대 인과의 항쟁』(중공신서, 1971), 『중동을 둘러싼 제문제』(코요서방 1985) 등이 있다.

• **역자소개**

구신숙은 1950년생으로 일본여자영양대학교와 동경농업대학교대학원을 졸업하고, 현재 식문화원 원장을 맡고 있다. 홍성사에서 출간한 『침묵』(엔도우 슈사쿠 지음)의 한국어판 감수를 했다.



이슬람 성경공부 시리즈

저자 크리스체너티 투데이 인터내셔널 | 역자 안정임 | 출판사 국제제자훈련원

• **책소개**

<크리스체너티 투데이 성경공부 시리즈>를 통해서 과연 무슬림들은 무엇을 믿고 어떤 생활을 하는지, 그리고 우리 그리스도인들은 어떻게 그들에게 다가가야

하는지 등을 알 수 있다.

• **저자소개** 엡은아들 크리스체너티 투데이 인터내셔널

Christianity Today International(CTI)은 기독교 지도자를 비롯해서 평신도와 청년, 가정을 위한 훈련 자료와 정보를 제공하는 단체이다.

• **역자소개**

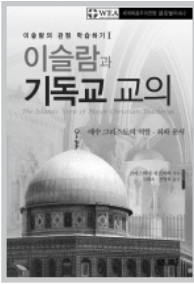
안정임은 1991년부터 11년간 전임간사로 국제 예수전도단(YWAM)을 섬겼으며, 캐나다 Tyndale University & Seminary에서 신학을 공부했다. 탁월한 문장력과 기독교에 대한 전문자식으로 ‘믿음의 영웅들 시리즈’를 비롯하여 『하나님과 친밀해지는 삶』, 『당신에게 없는 믿음』예수전도단 ‘리더가 된다는 것은’, 『위험한 순종』국제제자훈련원, 『하나님, 당신을 의심해도 될까요?』사랑플러스 등 다수의 책을 번역했다.

이슬람과 기독교 교의

저자 크리스티네 쉬르마허 | 역자 김대옥, 전병희 | 출판사 바울

• **책소개**

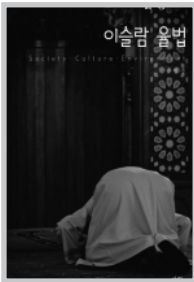
『이슬람과 기독교 교의』는 무슬림의 시각에서 기독교적인 주제들을 어떻게 이해하는지 그리고 그러한 이해를 가지고 접근하는 무슬림에게 기독교에서 어떻게 대응해야 할 것인지를 다루고 있다. 구관과 성경을 비교하면



서 기관이 보는 이슬람의 기독교관을 제시한다.

• 저자소개

저자 크리스티네 쉬르마허 교수는 아랍어, 페르시아어, 터키어를 수학하고, 이슬람학 석사과정(M.A. in Islamic Studies)과 19-20세기의 기독교-이슬람 논쟁에 관하여 이슬람학 철학박사(Ph.D. in Islamic Studies)를 본 대학교(University of Bonn)에서 마쳤다. 쉬르마허는 벨기에 루벤(Leuven)에 소재하는 프로테스탄트 대학교(Evangelisch-Theologische Faculteit)의 종교학과 선교학부의 이슬람학 교수이며, 기센(Giessen)에 있는 Free Theological Academy(Freie Theologische Akademie)에서 이슬람학을 가르치고 있다. 그녀는 독일복음주의연맹(German Evangelical Alliance)의 이슬람연구소(Institut für Islamfragen) 대표이며, 세계복음주의연맹(WEA)에서 이슬람에 관한 공식 언론가요 저문가이다. 이슬람과 안전 이슈에 관해 강연하며 정치학에 관련된 교육 프로그램에서 섬기고 있으며, 독일정부에 속한 자문단체들의 컨설턴트이다.



이슬람 율법

저자 공일주 | 출판사 살림

• 책소개

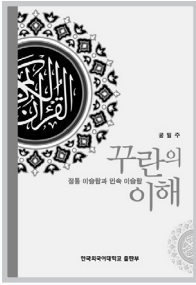
이슬람 율법이란 무엇인가?
이슬람 율법에 대해 다룬 책『이슬람 율법』. 우리의 지적 호기심을 채워주는 '세상의 모든 지식'을 다루는 문고 시리즈『살림지식총서』의 385번째 책이다. 21세기에도 이슬람 율법은 여전히 이슬람 세계에 막대한 영향을 끼치고 있다. 이 책에서는 이슬람 율법이란 무엇인지, 무슬림들은 자신의 삶에서 이슬람 율법을 어떻게 받아들이고 있는지 등 이슬람 율법에 관한 핵심 문제들을 살펴본다. 또한 이 책은 하나로 보이는 이슬람 세계가 이슬람 율법을 어떻게 받아들이느냐에 따라 다양하게 나누어질 수 있다는 것을 보여준다. 또한 이슬람 율법의 잘못된 적용이 폭력과 테러의 원인이 되고 있다는 사실 등 우리가 그동안 알지 못했던 이슬람의 모습을 함께 다루고 있다.

꾸란의 이해 - 정통 이슬람과 민속 이슬람

저자 공일주 | 출판사 한국외국어대학교출판부

• 책소개

이 책은 코란에 대한 학술적인 연구(언어학적 연구와 이슬람 신학적 연구)와 코란이 실제 아랍 무슬림들에게

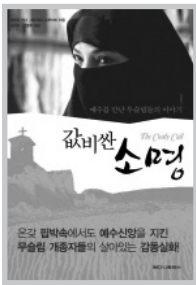


어떻게 활용되는지 일상생활 속에서 무슬림들의 민간 신앙에 대한 실태 조사도 겸하였다. 즉 이론과 현장이 조화를 이루도록 공식 이슬람과 민속 이슬람을 모두 다룬 것이다. 정통적인 공식 무슬림은 진리를 강조하고 민속 무슬림은 능력이 누가 선가에 더 많은 관심을 갖는다

• 저자소개

저자 공일주박사는 한국외국어대학교 아랍어과와 같은 대학원을 졸업했다. 카르툼 국제 아랍어 교육대학원에서 비아랍인을 위한 아랍어 교육으로 석사 학위, 수단 국립 움두르만 이슬람 대학교에서 꾸란 연구로 박사 학위를 받았다. 요르단 대학교 교수로 재직한다.

저서로는 『아랍 문화의 이해』(1997년 문화체육부 추천도서) 『이슬람 문명의 이해』(2006년 문화관광부 교양도서) 『아랍어의 이해』 『아브라함의 종교』 『이라크의 역사』 『북아프리카사』(공저) 『아랍어 음성학』 『코란의 의미를 찾아』 『꾸란의 이해』 등이 있고 아랍어로 쓴 저서로는 『한국어 발음(The Sounds of Korean Language)』 『아랍인 학습자를 위한 한국어와 소통 I, II(Korean Language and Communications for Arab Learners Part I, Part II)』 등이 있다. 아랍어 전문 학술지에 실린 논문으로는 「한국과 아랍의 대화: 문화의 세계화(Korean Arab Dialogue: Cultural Globalization)」(Arab Thought Forum, 2005) 등이 있고, 학술지 공동 편집위원장을 맡아 아랍어로 된 『중동 아프리카의 한국학 저널(Journal of Korean Studies in the Middle East & Africa)』과 『한국과 더 많은 협력 증진을 위하여(Towards Promoting more Cooperation with Korea)』를 요르단 대학교 출판부에서 발간하였다. 『한국, 더 정확한 사실과 한국 바로 알기(Korea: More Accurate, Facts and Information)』의 아랍어 번역본을 감수한 바 있다.



값비싼 소명 - 예수를 만난 무슬림들의 이야기

저자 에미르 캐너 | 역자 김대옥 | 출판사 베다니출판사

• 책소개

예수를 만난 무슬림들의 이야기『값비싼 소명』. 온갖 핍박 속에서도 예수를 따르고 신앙을 지키는 무슬림 20명의 감동 실화를 전해준다. 사도행전의 초대교회 기독교인들이 핍박과 박해받는 성경말씀을 오늘날 명쾌하게 20장의 그림으로 보듯 사실적으로 생생하게 보여준다.

• 저자소개

저자 에미르 캐너(Emir Fethi Caner, Ph.D., University of Texas at Arlington)는 현재 Wake Forest 에 있는 사우스이스턴침례신학교(Southeastern Baptist Theological Seminary)의 부학장이며, 변증학

(apologetics)과 재세례파(Anabaptist)에 관한 연구분야의 부교수이다. 그는 정기적으로 세계를 두루 다니며 교회역사와 이슬람을 강연하고 있으며, 빌리 그래함의 Decision Today Radio에서, 그리고 Inspirational Network의 Janet Parshall's America의 NPR로서 매스미디어 지방국 등에서 강연하고 있다. 그는 과거에 목회와 해외 선교사역, 교회 개척을 하였다.

Torch Trinity Center for Islamic Studies

서울특별시 서초구 양재동 55번지 횡불트리니티 신학대학원대학교 한국이슬람연구소

Torch Trinity Graduate School of Theology, 55 Yangjae-Dong Sucho-Gu, Seoul 137-889, Korea

Contact 02-570-7563 E-mail ttcis@ttgst.ac.kr / iis@chol.com, Homepage <http://ttcis.ttgst.ac.kr>