https://doi.org/10.30532/mce.2022.15.2.199

이슬람의 갱생(*TAJDĪD*)운동과 아흐마디야 종파*

현한나**

Ⅰ. 이슬람의 개혁과 종교적 소수 공동체의 확산

Ⅱ. 이슬람의 갱생가, 미르자 굴람 아흐마드 (MIRZĀ GHULĀM AHMAD)

Ⅲ. 인도-파키스탄의 이슬람 근대화 역사와 아흐마드야 종파 탄생

Ⅵ. 결론: 교차 문화적 연구와 아시아 이슬람에대한 연구 확대를 기대하며

* 아흐마디야 자미아트 (협회 혹은 센터)라고 불리지만 센터는 기관의 개념이 강하여 아흐마디야 무슬림들을 지칭하는데 있어서 아흐마디야 모임의 성격 및 사람들을 중심으로 두기 때문에 공동체라 쓴다.

** 장로회신학대학교 선교학 교수, 시드니 이슬람 연구소 소장

www.kci.go.kr

■ **한글초록**

필자는 무굴제국 이후 19-20세기를 중심으로 모방(타끌리드-*taqlīd*)에 반하는 이즈티하드를 중심으로 한 이슬람 갱생 운동(*tajdīd*)을 일으킨 이성주의적 학파가 근대 인도-파키스탄 중심으로 일어났다는 사실에 주목하여 서아시아 이슬람의 근대화 과정에 일어났던 아흐마디야(Ahmdiyyat)종파를 소개하였다. 메시아닉 운동의 일환인 마흐디 운동이 펀자브 소동을 통해 파키스탄에서 인도와의 정치적 상황에서 이단으로 내몰리게 된 역사를 재평가하면서 아흐마디야 무슬림이 등장하게 된 지역의 역사적 흐름과 이슬람의 신학적 다양성 및 '펜지하드'를 통한 이 종파의 세계적 성장 과정을 서술했다. 이 논문은 윌프레드 켄트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)의 20세기 인도 파키스탄 분리 과정에서 파키스탄 정부의 배교자(*murtād*) 배척과 이단 시비를 지적했고, 역사학자 나일 그린(Nile Green)의 이슬람 확장 역사에 대한 서술과 앤드류 리핀(Andrew Rippin)*과 한스 큉(Hans Küng)이 주장했던 이슬람의 이성 중심 철학 흐름을 참고하여 이슬람에서 이단이나 외부자로 여겨지는 아흐마디야 종파를 이슬람의 과학주의 및 이성 중심적 철학과 갱생 운동과 연결 지어 논문을 전개했다.

주제어: 서아시아, 이슬람의 개혁, 갱생운동, 탈식민지, 근대화, 아흐마디야

* 필자는 출간예정인 Andrew Rippin and Teresa Bernheirmer, *Muslims: their religious belief and practices*, 공일주·정승현·현한나 옮김, 『무슬림의 종교적 신앙과 실천』 (서울: CLC, 2022)을 최근에 공동번역하면서 모더니즘 흐름에 대한 앤드류 리핀의 이슬람 근대화에 대한 평가를 참고하였는데 서구학자의 관점을 참고로 하되 아흐마디야 공동체가 가진 민족적이고 개혁적 성격을 이슬람 외부 흐름으로 해석하지 않고 이슬람의 지성주의 혹은 근대화적 흐름 안에서 이성주의적 무슬림, 새로운 혁신을 일으킨 아흐마디야 공동체의 신학을 이해하고 해석했다.

www.kci.go.kr

Ⅰ. 이슬람의 개혁과 종교적 소수 공동체의 확산

이슬람에서 개혁을 뜻하는 "갱생"(*tadjīd*)이란 단어는 "갱생하다"(*tajaddada*)란 동사 어원에 근거한다. 이슬람 정치-종교 사회를 시대 정황에 발맞추려 변화를 가져오려는 움직임들은 세기마다 나타났고 이러한 갱생자들은 무잣디드(*Mujaddid*)라고 불린다. 이슬람학자인 아부 후라이야(Abu Hurairah)는 권위 있는 하디스 가운데 아부 다우드(Abu Daud)에 보존되어 잘 알려진 예언자의 전통을 따라서 "각 세기(100년)마다 신은 새로운 혁명가들을 보낼 것"이라고 보았는데 이러한 이슬람의 갱생운동에 대해 중세 철학자 알 가잘리(*Al-Ghazali*)는 자신도 이슬람의 무잣디드라고 표명하며 마치 더러워진 옷을 빠는 것 같이 더하거나 바꾸지 않고 새롭게 하는 것이 새롭게 하는 갱생 곧 '타드지드(*tadjīd*)'라고 말했다. 이러한 갱생 운동 흐름 역사에는 이슬람 자체에 대한 비판이나 본질을 개선하기보다 혁신을 위해서 새로운 시대마다 쇄신하려는 신학적, 사변적 움직임이 있었다.

무엇보다 사상가들이 이데올로기적 혹은 지적인 재해석을 통해 이슬람의 순나에 대한 과학과 지식, 이즈티하드(이성을 사용한 해석)을 통한 시대적 변화를 추구했기 때문에 이러한 이성중심의 권위있는 해석자(무즈타히드 *Mujtahid*)[1]들이 시대마다 자신을 변호하기 위해 사용하는 용어가 이슬람의 갱생 '타드지드'이다.[2]

1 이븐 타이미야(*Ibn Taymiyyah*)와 같은 경우는 무자히드(지하드 실천가)이면서 무잣디드(개혁가)였고, 무즈타히드(새로운 해석가)로 여겨지기도 한다. 우리가 이해하는 종교 개혁(이슬람의 타즈디드-갱생운동)이 근대적 개념으로 진보와 발전이라고 하는 목표를 향해 사회와 질서가 시대사조에 맞도록 다른 패러다임으로 전환된다는 의미보다는 이슬람식의 갱생은 복고적 의미를 갖고 있다. 무엇보다 이쓸라흐, 곧 이슬람 개혁은 근본주의적으로 혹은 이슬람주의식으로 회귀된 점이 많다. 이슬람 사회의 약점과 현대적 도전에 대응하기 위하여 이즈티하드(이성)를 사용하여 근대적으로 갱생하는 면도 있지만 전통과 권위를 강화시키는 방향으로 타끌리드(모방)을 채택하는 방향으로 움직인 예가 그렇다.

2 PJ. Bearman. TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrighs, Vol.

www.kci.go.kr

그러나 개혁이란 의미로 비슷하게 사용되는 '이쓸라흐'(*Iṣlah*)는 이슬람에서 기본적으로 경건한 삶을 지키기 위해 본래적 가르침으로 회복 혹은 복귀하는 의미를 가지고 있어서 이슬람에서 근대에 나타났던 지적 경향성이나 자유주의적인 모더니즘 개혁보다 더 전통을 가진 단어이다. 이것은 이슬람의 종교적 실천에 대한 경건성, 그 자체에 깊이 뿌리를 갖고 있기 때문에 가장 무슬림답도록, 더러워지거나 세속화된 것, 잘못 된 것을 바로잡아서 개선하려는 복고적인 이슬람 정신의 부활 및 원리적 운동에 가깝다. 이 용어는 무슬림이 무슬림답게 의무를 잘 행하도록 개혁하는데 의의가 있으며 이슬람주의자인 무함마드 압두(*Muḥammadu ʿAbduh*)와 라시드 리다(*Muḥammad Rashīd ibn ʿAlī Riḍā*)에 의해 사용되면서 이슬람 교리와 전통에 대한 살라피야(*Salafīyya*-라시둔 시대 곧 이슬람 초기 가르침을 따르는)성격을 가진다.[3] 이렇게 이쓸라흐(전통의 복고적 부흥)와 타디지드(시대적 해석과 갱생)에 대한 입장에 서서 살펴본다면 이슬람에서 언급하는 개혁도 동일한 의미가 아니고 다양하게 해석된다. 필자는 복고적 이슬람주의를 부활시키는 이슬람주의는 전통주의와 연결성을 갖는다고 해석하고 이 글에서는 타드지드적 방향성 안에서 아흐마디야를 평가하려 한다.

아흐마디야 종파는 근본으로 돌아가자는 이슬람식의 회귀 곧 이쓸라흐식의 개혁보다는 시대적인 정황에 맞추어 이슬람을 재해석하고 다시 이슬람에 활기를 불어넣어 갱생시키는 의미에서 이슬람의 근대적 움직임의 하나이다. 새 시대에 무잣디드가 탄생되고 전통에 대한 재해석을 시도하여 다음 세대에 발맞추어 가려는 입장에서 아흐마디야 종파가 탄생했기 때문이다. 소수 종교 공동체는 기독교 이단뿐 아니라

X. 3rd. ed., *The Encyclopaedia of Islam* T-U (The Netherlands Leiden: Brill, 2000).

3 E. Van Donzel, B. Lewis and CH. Pellat, Vol. IV 3rd. ed., *The Encyclopaedia of Islam Iran-Kha* (The Netherlands Leiden: Brill, 1997).

www.kci.go.kr

이슬람에도 이단 종파나 박해 받는 그룹에서 흔히 발견된다. 무슬림이면 다 순니에 속한다고 생각하지만 전 세계 무슬림 인구 가운데 1% 남짓 되는 아흐마디야 공동체(*Ahmadiyyat*)를 통해 필자도 미국에서 박사과정을 연구하면서 시각이 넓혀졌다. 흔히들 시아 흐름에서 갈라져 나온 소수 종파 단체로 알려져 있으나 아흐마디야를 이해하기 위해서는 아흐마드(*Ahmad*)가 무함마드의 별명이며 애칭이었다는 점을 먼저 떠올리면 쉽게 종파적 색깔을 이해하는데 도움이 된다.

아흐마디야 공동체는 이 종파의 창시자인 미르자 굴람 아흐마드(Mirzā Ghulām Ahmad)를 따르고 그를 지도자로 삼는다는 이유로 아흐마디야 종파로 불리고 있다.[4] 실제 아흐마디야 무슬림들과 함께 생활하면서 그들의 신앙체계에 대한 이해를 갖게 되면 그들도 일반 무슬림과 같이 샤하다(*shahādah*-신앙고백)를 하고, 5주 6신을 동일하게 지킨다는 점에서 타종교인들에게는 평범한 무슬림처럼 이해되지만 이슬람 내부에서는 아흐마디야 종파는 이단자들로 배척되어 생명의 위협을 당하며 무슬림들의 시선은 곱지 않다. 이들은 기독교의 메시아적 종말론과 마흐디 *Madhī*(이슬람의 종말 때 올 선지자)란 이슬람식 종말사상이 결합되어 종파 창시자인 아흐마드를 마흐디 및 메시아로 따르지만 일반적인 무슬림과는 차이점을 갖는다. 이들이 배척된 가장 큰 이유는 그의 이맘으로서의 위치가 정통 이슬람에서 마지막 계시자로 믿고 있는 무함마드에 대한 최고 권위에 도전적이기 때문이다. 이슬람에서 꾸란의 해석에대한 권위를 감히 시도하여 마지막 선지자로 인한 종결된 계시를 새롭게 현대화하고, 인도식 민족주의적 의미로 종파 지도자의 위치를 해석한 것이 문제의 발단이 되었기 때문이다.[5]

4 Saadia Ahmed, "Advent of the promised Messiah: Signs and prophecies from major religions fulfilled in the person of Mirza Ghulam Ahmad," *The Muslim Sunrise* 87(4) (2007, Winter): 16-18.

5 이슬람 정통 신앙에 대한 도전일 뿐 아니라 기독교의 메시아적 사상에 대한 반격이기에 케

www.kci.go.kr

따라서 아흐마디야 종파가 시작된 자국 파키스탄에서는 공식적으로 이 종파를 이슬람의 이단으로 규정했고(1974), 국민이지만 이들 소수자들을 보호하지 않았다. 순니의 박해로 인해 견디지 못한 가정들은 서구 국가로 피난길을 많이 선택했고, 오히려 디아스포라로 해외 지부들을 개척하면서 이 단체의 세력은 더욱 확장되었다. 소수 집단이란 이유로 자유를 찾아 서구 국가로 이주하는 경우가 많아 이 종파의 본부, 헤드쿼터는 아예 영국에 있을 정도다.[6] 물론 이렇게 망명을 시작하면서 인도적 체류로 인정된 경우는 정식 난민 비자를 취득하고 다른 국가에 정착을 하지만 취업이나 학생과 같은 다른 신분으로 디아스포라 인생을 사는 여러 부류의 무슬림들도 만날 수 있다. 현재 이 종파는 5대 칼리프인 미르자 마스루르 아흐마드(Mirza Masroor Ahmad)가 이끌고 있고 아프리카에서 교세가 크게 성장했다.

그 중에 중동권이라 여겨지는 북아프리카보다는 특히 사하라 이남에 아흐마디야 공동체가 성장했는데 1916년 나이지리아의 종교 리뷰(*The Review of Religions in Nigeria*)를 통해 이들의 신앙이 처음 전해진 후, 가나에서는 남부 지역 순니 무슬림과 많은 기독교인들로 구성된 골드코스트에서 아칸족(Fante 판테라고도 함)에 속한 유수프 냐르코(Yusuf Nyarko)에 의해 지부가 세워졌다. 동아프리카는 1934년을 기점으로 세력이 확장되어 케냐, 우간다, 탄자니아와 같은 곳에 이슬람 선교, 곧 다와 *da'wah*(선교)기관이 생겼고, 나이지리아 아흐마디야 공동체는 최근 100주년을 기념했다. 거의 30,000명의 주변 국가에서 온 사람들이 아흐마디야 행사에 참석했고 시에라리온도 100주년 기념행사를 열면서 1961년 국가 독립이 되던 이 때 공식적으로 아흐마디 무

네스 크래그(Kenneth Cragg)는 아흐마드의 새 주장은 기독교인들에게 이슬람의 교리보다 더 많은 적대감을 느끼게 한다고도 지적했다. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York: Oxford University Press,1956), 251.

6 Saadia Ahmed, The Muslim Sunrise, 16-18.

www.kci.go.kr

슬림들이 의회 의원, 정부 장관, 국가 대사가 되었다. 마찬가지로 탄자니아가 독립하자 아흐마디야 종파는 국가에서 정치적으로 중요한 역할을 맡았는데 아프리카가 독립하던 1960-70년대는 이들 국가의 독립과 함께 정치적인, 경제적인 협력을 통해 성장할 수 있는 계기가 되었다. 무엇보다 21세기에 들어서면서 아프리카에 아흐마디야 공동체가 시작해 둔 위성방송 및 채널을 통한 이슬람 선교 활동은 아프리카 교세를 확장하는데 큰 역할을 한 것으로 평가되고 있다.[7]

그리고 박해 때문에 이슬람 소수 종파로 인식된 공동체는 인도주의적 차원에서 서구에 정착할 기회를 많이 얻게 된다. 아흐마디야 공동체의 미국 정착과 다와 *da'wah*(선교)는 1920년대부터 시작되었는데, 미국의 다원적 종교 담론을 뒷받침하는 운동 과정에서 "이단적이나 보편주의를 지향하는 이슬람교 새 버전"으로 불리면서 이슬람의 새 바람을 가져왔다. 1920년대에 영어로 번역된 꾸란의 첫 30개 번역본들은 미국 전역에서 그 공동체들의 움직임을 촉진시켰다. 미국에서 초기 전파를 하는 기간 동안, 문화적인 충돌로 최초의 선교사로 파송된 무프티 무함마드 사딕이 필라델피아에 구금이 되기도 하고 초기 정착의 어려움을 호소하는 과정에서 인도의 고국 지원 단체들 사이에 분열도 있었지만, 그가 1921년 Muslim Sunrise의 창간호를 출판하면서 이 공동체는 서구세계에 더 알려졌다.

아흐마디야 공동체는 "이슬람의 도덕적, 정신적 가치를 되살리기 위한 목적으로 만들어졌고 종교 간의 대화를 장려하고, 부지런히 이슬

7 Islam Religion Guardian, "Islam Ahmadiyyat in Afric-Fulfillment of Grand Prophecy," https://islamreligionguardian.com/islam-ahmadiyyat-in-africa-fulfillment-of-a-grand-prophecy/ 2022년 6월 29일 (접속). Hazrat Mirza Masroor Ahmad, "Head of Ahmadiyya Muslim Community launches MTA International Africa TV Channel," https://www. khalifatul masih. org/ press - releases/ mta-africa-launch-2016/August 2, 2016 /Khalifatul Msih V./ 2022년 7월 9일 (접속).

www.kci.go.kr

람을 옹호하며, 서양의 이슬람에 대한 오해를 바로잡으려고 다른 신앙인들과의 평화, 관용, 사랑과 이해를 옹호하는 입장을 지향한다'고 평가 받았다. "종교에는 강제가 없다"(2:257)는 꾸란의 가르침을 실천하는 마이너리티 공동체로 받아들여져 "어떤 형태로든 폭력과 테러를 강력히 거부한다."고 신뢰를 얻어 교세를 세계로 늘리고 있다.

유럽에서는 1982년에는 스페인에 처음 모스크를 열었고, 1983년에는 호주에 모스크를 열고 꾸란을 영어, 독일어, 네델란드어, 스와힐리어, 인도네시아어, 러시아어 등 다양한 언어로 그들의 사상을 번역하여 천만 명 이상의 신도들을 갖게 되었다.[8] 2017년까지 남아시아, 서아프리카, 동아프리카, 인도네시아를 중심으로 전 세계 210개 국가와 영토로 확산되었고 영국과 기타 서방 국가에 도착한 최초의 무슬림 다와 단체를 결성하였는데 순니 무슬림들은 아흐마디야 운동을 이슬람의 진정한 가르침에서 벗어난 것이라고 비난했지만 급격한 교세를 갖고 성장하고 있는 중이다. 이슬람의 이러한 메시아적 마흐디(선지자) 운동은 후에 교세가 커지면서 둘로 분리되어 디아스포라 콰디아니 공동체(*Quadiani*)[9]와 국내 라홀리 공동체(*Lahore*)로 갈라졌다.[10] 현재는 아흐마디야 종파가 파키스탄 현지를 중심으로 칼리파들을 따르지

8 M. Hashim Saeed, "The Muslim Herald A Monthly Magazine Devoted to the cause of Islam," 아흐마디야 런던 모스크에서 매월 발행되는 공식 잡지. 「Maulvi Dost」 Mohammad Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad"(July August 1989)에 대해 11-33까지 썼다.

9 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*. 콰디아니, 아흐마디야 공동체, 214 및 230-231.

10 본래 아흐마디야 종파를 '콰디아니'라고도 불렀는데 창시자 굴람 아흐마드의 고향이기도 했기 때문이다. 필자는 이 글에서 아흐마디야 공동체를 지칭할 때 굴람 아흐마드(Mirza Ghulam Ahmad)의 주장을 따르는 정통을 중심으로 썼다. 첫 번째 칼리프인 하킴 누르 딘(Hakim Nur-ud-Din)의 서거 이후 칼리프(Ahmadiyya Caliphate)를 따르지 않는 의회(Anjuman-council)라고 불리는 라홀리 아흐마디(Lahori Ahmadis)는 소수로 파키스탄에만 남았다. 아흐마드가 자신을 약속된 메시아와 마흐디로 선포한 것에 대해서도 라홀리 아흐마디야 종파는 신비주의적 입장으로 여기고 따르지 않는다.

www.kci.go.kr

않는 라홀리 공동체(*'Lahori' Ahmadis*)와 정통 아흐마디야(*'Qadiani' Ahmadis*)들로 나뉘는데 이들이 주로 해외 아흐마디야 디아스포라 공동체를 결성하고 있다. 순니의 박해와 비난에도 불구하고 해외 디아스포라 운동 공동체가 확산세를 갖고 다와에 열심을 내어 실제 급성장하여 많은 신도들이 있다. 국내에는 앞서 말한 5대 칼리프인 미르자 아흐마드가 아흐마디야 종파를 소개한 평화에 대한 책이 2014년 번역되어 『세계위기와 평화로 가는 길』[11]이 출판되었고, 2018년부터 아흐마디야 공동체가 파키스탄과 키르키즈스탄인들 중심으로 홍대 및 대학가 일대에 다와를 본격적으로 시작하여 트위터가 열렸다.

Ⅱ. 이슬람의 갱생가, 미르자 굴람 아흐마드 (MIRZĀ GHULĀM AHMAD)

1. 아흐마드의 일생과 그의 주장

그렇다면 아흐마디야 종파의 창시자였던 아흐마드의 사상과 근대화 과정에서 서구 기독교에 대한 반발과 이슬람에 대한 우월성을 입증하기 위해서 그가 선택했던 길에 대해서 살펴보려 한다. 그린(Nile Green)의 분석에 따르면 아흐마드는 적응과 혁신에 있어서 탁월했던 종교계에 있어서 개척자 역할을 했던 근대주의를 대표한 지도자의 한

11 Mirza Masroor Ahmad, 렝귀지뱅크코리아 통번역센터 옮김, 『세계위기와 평화로 가는 길』 (서울: 책과 나무), 2014. 이수정은 논문에서 국내 거주 파키스탄 출신 무슬림의 종파를 데오반드, 발레비, 아흘-이 하디스(Ahl-i Hadith), 민하줄 꾸란, 시아로 구분했으나 아흐마디야 종파를 빠뜨렸다. 이수정, "국내 파키스탄 무슬림 현황과 모스크- 페잔에 마디나(Faizan-e Madina)를 중심으로", 「중동문제연구소」, 제18권 3호, 명지대학교(2019): 1-23. 공일주, "파키스탄의 이슬람과 국내 파키스탄 이주민의 이슬람 성향." 「아랍과 이슬람 세계」 제 8집 (2021): 63-107. 또한 연구에 참조해 볼 수 있다.

www.kci.go.kr

사람으로 평가된다. 그 이유는 당시 시대적 배경과도 아주 연관성이 많은데 1834년쯤 아흐마드의 고향인 콰디안(*Quadīn*)은[12] 이미 영국인 선교사들에 의해서 아주 활발하게 선교가 일어나고 있었으며, 인도에 선교 기지가 이미 세워져서 선교활동이 진행되던 중이었다. 당시 아흐마드는 종교적 충돌과 경쟁적 분위기 속에서 시대에 맞는 새로운 종교로 혁신하지 않으면 안 된다는 필요성에 의해서 20세기 서구의 식민지에 맞서 이슬람의 근대화를 실현하는 중심지로 자신의 근거지를 삼았다. 당시 많은 이슬람 근대주의의 핵심은 힌두교의 근본주의적 운동[13]과 같이 이슬람식 전통으로 회귀하자거나 서구의 근대적 학문과 사상을 받아들이자는 서구 근대화를 동조하는 주장이었으나 제 3의 길인 독립과 새로운 혁신을 함께 도모하는 방향의 주장들도 나왔다. 아흐마드도 이러한 주창자 중에 한 사람이고, 이것이 아흐마디야 공동체의 시작이 되었다. 기독교 선교사들이 파키스탄과 인도 지역에서 푼잡어, 카쉬미르어, 힌디어, 우르두어까지 다양한 언어로 종교 출판물들을 통해서 기독교에 대한 변증을 하듯 아흐마드는 출판과 서술을 통해서 종교를 포교해야겠다는 사명감을 갖고 이를 수행했다고 평가된다.

아흐마드(1835년-1908년)는[14] 영국 통치하에서 정부 기관에서 교육받은 평범한 공무원이었으나, 1877년부터 이슬람에 전적으로 매진하기 시작했다. 1880년에 영국령 인도에서 식민지하에 있는 무슬림들을 개혁해야겠다는 의지로 초기 저술 활동을 시작하였는데 근대화에

12 종교 창시자가 콰디안이란 이유로 아흐마디야 종파를 다른 용어로는 콰디아니들 이라고 불린다.

13 19세기 영국의 식민지 하에서 인도의 힌두 민족주의자들에 의해 일어났던 힌두교 근본주의적 흐름인 힌두뜨바(Hindutva)와 힌두 라슈뜨라(Hindu Rastra)에 대한 연구와 고찰은 남성현, "힌두 근본주의의 부상에 따른 인도 선교의 방안 연구," 「장신논단」 제 53집 (May, 2021), 327-354를 참조하라.

14 선지자라고 지칭되면 아흐마디야 공동체에서는 이름 앞 Hazrat(하즈라트)를 붙여서 표식하지만 필자는 존칭을 논문에서 생략했다. 그리고 무함마드 이름이 나올 때는 '평화가 선지자에게 있을지어다'라고 이슬람식의 존칭을 붙이지만 이 또한 생략한다.

www.kci.go.kr

맞춘 이슬람의 재건을 목표로 하고 있다. 1882년 그는 자신을 가리켜 이슬람의 "갱생자(무잣디드, *renewer*)"라고 주장했는데 자신이 계시 받았다는 사실을 공식적으로 주장하기 시작하여, 1884년 처음으로 자신의 계시들을 출간하기 시작했고, 생애 80여권의 책을 출판했고다와 활동을 시작했다. 1888년 11월에 그는 무슬림들을 초대하여 이듬해 3월 수십 명의 아흐마드를 추종하는 입회자들을 위한 주요 의식을 거행하면서 펀자브를 중심으로 한 이슬람 개혁 운동으로 사회에 공적인 영향력을 미치기 시작했다. 1889년에는 공식적으로 지부를 창설하면서 이때부터 아흐마디야 종파(*Ahmadiyyat*)의 시작을 공포했고, 저널에서 자신의 가르침을 설파하고 알리기 시작했다. 1891년대에는 이슬람 공동체의 약속된 메시아라는 선언을 발표했으며 자신이 계시를 받은 예언자(하즈라트)라고 주장했지만, 경전이나 새로운 종교 없이 보내진 예언자로서 무함마드 아래에 있는 자이며 메시아로서 와서 이슬람의 종말론적 시대에 무잣디드(갱생자)의 권위를 갖고 이슬람을 회복하는 것이라고 가르쳤다. 무함마드의 예언과 계시가 전통주의자들에 의해 받아들여진데 반해 아흐마드는 이를 새롭게 해석하여 민족 독립과 서구에 대한 반대 입장을 표명하게 되었다.[15]

사실 '마흐디' 교리는 본래 순니와 시아에게도 공통적이다. 이슬람 학자 가운데는 마흐디가 그리스도를 상징한다고 믿는 소수 의견도 있고, 그의 종말론적 역할은 다잘(*dajāl*)이라 불리는 적그리스도를 분별하는 능력을 갖고 이슬람을 회복하여 무슬림에게 최종적인 승리를 안겨준다고 믿기 때문에 마흐디는 시아의 숨은 이맘 사상 뿐 아니라 순니에게도 시대적 위기 때마다 종말론적 인물로 여겨졌다. 그런데 이러한 마흐디 사상은 파키스탄에서만 있었던 것이 아니라 이슬람 신앙을 갱

15 Ahmad, Hadhrat Mirza Ghulam, *The Philosophy of the Teachings of Islam. Trans. Sir Muhammad Zafrulla Khan* (London: Islam International Publications, 2010).

www.kci.go.kr

생하기 위한 이슬람의 메시아적 운동 안에서 이슬람력의 3세기부터 계속 있어왔던 운동으로 알려진다.[16] 그러나 굴람 아흐마드는 위기 상황에서 이슬람 종말론을 부활시키는 것에서 마흐디의 역할이 그치는 것이 아니라 예수가 가진 종말론적 메시아적 자리를 대신하는 것이 최종적 목표여야 한다고 더 나아가는 주장을 했다. 그는 자신이 약속된 메시아와 마흐디 둘 다라는 주장을 통해 전통 이슬람에서 종말론적 인물로 상징되는 마흐디와 기독교에서 언급하는 메시아에 대한 사상에 근거하여 두 종교에서 주창하는 종말론적 인물의 사명을 둘다 가지고 있음을 설파하여 종파를 확장하고자 했다.

따라서 아흐마디야 공동체는 정통 무슬림과 달리 예수의 무덤에 대한 과학적 증거를 찾고, 역사적 예수를 인도에서 죽은 성인으로 주장하는데 열심을 내었다. 흔히 꾸란 (4:157)에 근거해서 순니들은 예수가 십자가에서 죽지 않고 승천했다고 믿지만 아흐마드는 예수가 죽지 않고 십자가에서 내려와 북인도의 카쉬미르(Kashmir) 지역에 와서 120세가 될 때까지 설교하고 순회사역을 한 후 자신의 제자들과 함께 살다가 무덤에 묻혔다는 주장을 한다. 이슬람 전통을 기독교의 주장과 연결하여 주장한 이유는 아시아, 곧 인도에서의 예수의 죽음이 아흐마드 자신에게 새로운 메시아적 탄생을 가져왔다는 개연성을 갖게 하기 위해서이다.[17] 아흐마디야 공동체는 오늘날 카쉬미르 지역의 스리나가

16 파키스탄에서 일어났던 아흐마디야 운동의 비슷한 예는 수단에서 무함마드 아흐바드(1844-1885)년에 일어났던 마흐디 운동과 흡사한데 그는 스스로 마흐디로 자청하여 이집트 점령군을 격퇴하고, 영국인들 곧 외세 세력을 물리치고 신정정치 국가를 수립한 것으로 알려진다. Hans Küng, Islam, 손성현 역, 『한스 큉의 이슬람: 역사 현재 미래』 (서울: 시와 진실, 2012), 717.

17 이러한 예수의 인도에서의 죽음 혹은 그의 생애 인도 방문이나 아시아에 미쳤던 정경에 나오지 않는여러 예수의 생애에 대한 외경 및 다른 서적들이 아흐마드의 주장에 영향을 미쳤을 것이라고 학자들은 주장하는데 그 가운데 하나가 당시 번역되어 출판되었던 예수가 인도로 여행한 것에 대한 책 니콜라 노토비치(Nicolas Notovitch) 저서가 유명하다. 아흐마드는 노토비치가 제안한 십자가형 전 인도 방문설을 거부하고 대신 예수의 인도 여행은 십자가형에서 살아남은 후 이루어졌다 주장했다.

www.kci.go.kr

르(Srinagar)에 있는 예수의 무덤을 증거로 보여주며[18] 예수가 마지막 메시아가 아니라 아흐마드가 마지막 갱생자(무잣디드)로서 이슬람과 및 기독교 종교를 동시에 개혁한 새로운 메시아로 왔다고 주장한다.

2. 펜 지하드(Pen Jihād)를 통한 출판과 방송 및 온라인 확장

이슬람에서 지하드는 다르-알 하룹 *Dar-al-harb* (전쟁영역)이라고 여겨지는 비이슬람 통치지역에 대한 무슬림의 기본적 실천 의무가 된다. 이것은 꾸란에 근거하는데[19] 정통 이슬람교에서 배교에 대한 형벌은 실제로 죽음이며 지하드 실행은 이슬람을 떠나거나 이를 대항하거나 거스리는 자들에 대한 명예적 회복의 일환이기도하다. 중동의 베두인 문화가 반영된 형태로서 처벌 및 완고한 샤리아적 적용을 통해 다양한 형태의 폭력을 가할 수 있는 정당성이 있다. 그러나 아흐마드는 이러한 해석에 대해서 반대하는 입장을 표명하고 있다. 지하드 원래의 뜻이 자하다(*Jahada*)에서 나와서 고군분투, 정화한다는 의미가 있듯

18 아흐마디야 종파에서는 예수를 성모 마리아에게서 태어난 신의 예언자, 완전한 인간으로 간주한다. 예수는 유대인의 박해를 피해 동쪽으로 이주하여 이스라엘의 잃어버린 부족들에게 자신의 메시지를 전파한 것으로 믿어지며, 아흐마디야 공동체는 나사렛 예수가 하늘에서 육체로 돌아올 것이라는 믿음은 비현실적이기에 예수 "닮은 이" 후기 예수와 같은 다른 사람이 도래할 메시아를 대체할 것을 믿는다. 그 자리를 아흐마드가 차지했다. 이 종파가 주장하는 예수의 무덤에 대한 자세한 내용은 The Roza Bal shrine in Srinagar, Kashmir, the tomb of Jesus 쉽게 인터넷 자료를 검색할 수 있다.

19 "모든 참된 이슬람교도는 성스러운 전쟁을 해야 한다." "그러나 그들이 배교를 하면 붙잡아 어디에서든지 그들을 죽이라"(4:89). "싸움은 너희를 위해 규정되어 있고 너희는 그것을 싫어한다. 그러나 너희가 너희에게 좋은 것은 싫어하고 너희에게 나쁜 것은 사랑할 수도 있다. 그러나 알라는 아신다. 그러나 너희는 알지 못하느니라"(2:216) 샤히-알 부카리 하디스에 있는 지하드편 내용은 순교자 혹은 무자히드(지하드 실행하는 전사들)이 알라의 보상을 어떻게 받게 되는지 자세히 나열되어 있다. 최영길이 위 하디스를 번역했다. Shahi Al-Bukhari 1-9 all in One No repetitions in this literacy Hadith Chapter 48. Jihad 『예언자 무함마드의 언행록』 (서울: 알림 출판사, 2010) 7천5백63편의 중에 권위있게 여겨지는 2450편 가운데 2398편이 번역됐고 최영길은 세 권으로 2010년에 번역했다.

www.kci.go.kr

지하드 대상에 따라 내적 지하드, 외적 지하드로 본다면 실제 지하드는 영적 정화를 위해 자신 내부로 향하는 비폭력적인 것이어야 한다는 것이다. 이처럼 다양한 형태의 지하드 가운데 굴람 아흐마드가 주창하는 것은 처음부터 저술활동과 출판을 통한 '펜 지하드'였다. 1872년부터 벵갈로(*Bangalore*)에서 무슬림 출판사들을 통해 그는 펜 지하드를 주장한 것으로 알려지는데 그가 새로운 추종자들을 갖게 된 배경에는 배교자들과 "성전"을 군사적 무기적 방법으로 죽이는 정통 교리를 무효화했다는 데 있다. '펜 지하드'는 적에 대한 테러와 폭력을 사용하는 것이 아니라 이슬람이 현대 과학과 이성적 사고와 완전히 양립할 수 있다는 것을 증명하고 가르치기 위해 총이나 칼이 아니라 지식에 대한 전승과 교육 확산을 통해 지하드를 하라고 추종자들에게 가르쳤고 그를 따르는 이들도 출판과 서술에 힘을 쏟게 되었다.

파키스탄이 인도와 분리된 이후에 아흐마디야 운동은 1974년 파키스탄 고등법원에서 공식적으로 비무슬림으로 선언되고 이단으로 배척되었지만 중동을 제외한 이슬람 세계의 많은 지역에서 계속해서 번성하고 확산세를 보이는 이유도 이러한 지하드의 비폭력적 실행 때문이기도 하다. 필자가 만났던 텍사스 주 아흐마디야 공동체 일원들도 대학원이나 박사학위를 지닌 다양한 교육자들과 이공계 학자들과 의사들이 많았는데 그들은 모스크에 남성과 여성을 중심으로 각각의 의회 구성을 갖고, 정기적으로 종교 간의 대화를 실시했고, 도서 및 월간지 편찬을 통해서 아흐마디야 공동체(역: 자마아트(*Ahmadiyya Jama'at*)의 믿음에 대해서 변호하는데 열심을 가졌다. 이러한 비폭력적 성격 때문에 무슬림들 사이에서는 주홍글씨로 낙인 된 아흐마드와 그를 추종하는 공동체는 종교 간의 평화를 추구하는 온건한 개방성을 갖고 서구 사회 정착에 성공했고, 이주민과 이슬람에 관심을 가진 서구 및 아프리

www.kci.go.kr

카 인들을 아흐마디야로 개종하는 데 성공했다.

아흐마드의 가르침을 따르는 사람들을 찾아 활발히 다와 *da'wah*(선교)하고 이들의 비폭력적 정신을 알려 현재는 이천만 명 가까이 글로벌한 회원을 갖게 되었는데 테러를 반대하는 이유가 성장의 주된 이유이기도 하다. 이슬람에 대한 혐오감이나 거부감, 서구의 이슬라모포비아적인 반응에 대해서 시대적인 대응을 발빠르게 한 것으로도 평가받을 수 있다. 아흐마디야 종파는 정통 샤리아 율법의 가혹한 처벌과 지하드의 폭력적 실행에 대한 혐오감을 갖고 이를 반대하되 출판을 통해 종파를 널리 알렸다. 그리고 20세기 인간의 기술 및 과학적 성취나 모더니즘식의 사고가 이슬람 종교와 양립 가능하다는 것을 보여주려 했다는 점에서 이슬람의 근대적 움직임의 한 부류로도 평가된다. 교육과 저술활동을 통한 펜 지하드 열정은 공중 전파를 통해 미디어 활동과 온라인 종교 토론으로도 교세를 넓혔다. 아흐마디야 학자들은 마지막 선지자 곧 카팀(*khatim*)이란 것을 연대기/시간적인 최종성으로 해석하지 않기에 창시자인 아흐마드는 갱생자로 새 시대 지도자로 인정받을 수 있다고 논쟁한다.

아흐마디야 종파는 사하라 이남의 아프리카를 중심으로 늘어나는 교세를 확장시키고 유지하기 위해서 시청자들을 위한 채널이 필요하자 위성방송 MTA Africa가 2016년 8월에 출범시켰다. 2020년 5월 27일, MTA 인터내셔널은 아프리카 전용 채널을 2개 도입했다. MTA 아프리카 1 방송은 MTA 인터내셔널의 위성 텔레비전 채널이며 주요 언어는 영어, 프랑스어, 스와힐리어이다. MTA Africa 2는 서아프리카의 시청자들을 위한 것으로 시작되었고 주요 언어는 영어이지만, 아프리카 지역 부족어인 크리올, 하우사, 트와이, 요루바로도 프로그램이 방송된다. 북아프리카에서도 MTA 3 2007년 3월 23일에 출시되어 알

www.kci.go.kr

아라비야가 방송된다. 이 모든 채널은 인터넷을 통한 라이브 스트리밍에도 사용되고 있으며, MTA 4 아프리카 방송은 MTA의 네 번째 위성 텔레비전 채널로 아프리카 및 유럽 전역에도 시청자들을 위해 방송되는데 이러한 채널을 도입한 이유는 아흐마디야 무슬림 공동체가 글로벌하게 종교 시장을 확산하기 위함이다. 광범위한 종교 문제나 이슬람에 관한 주요한 신앙 문제들을 프로그램에서 다루며 아흐마디야의 신학적 입장을 지지하는 도구로 활용된다.

이러한 펜지하드에 대한 기독교적 선교적 이해가 필요한 이유는 이들이 펜지하드에 성실하게 임하면서 자신들의 믿음과 신학을 변호하는 것이 현대 사회 이슬람 확장의 한 형태이기 때문이다. 정통 이슬람에 따르면 무함마드 이후에는 선지자 더 나은 해석을 위한 최종 계시자가 나올 수 없고[20] 따라서 아흐마드의 가르침은 승인된 꾸란에서 말하는 마지막 선지자의 봉인과 그 계시에 대한 권위성을 재해석한 것이기 때문에 이단적으로 받아들여져 소수 종파 및 이슬람 외부자로 취급되었다. 그러나 이슬람에서 비정통으로 인정된 종파는 박해와 제한 때문에 오히려 세계적인 성장을 이루었다. 마치 기독교에서 이단적인 종파들이 급격하게 해외로 선교 활동과 지부 확산을 이루고 있는 것과 같은 추세이다.

필자는 2013년 12월 19일 6시 30분부터 2시간 넘게 타히르 커뮤니티(*Tahir Hall Community*)에서 이루어진 순니와 아흐마드의 공개 석상의 종교 토론 논쟁을 유튜브를 통해 참여할 기회를 가졌다. 이슬람

20 일반 무슬림에게 무함마드는 마지막이자 가장 위대한 선지자를 의미하는 "예언자의 인장 및 봉인"이다. "무함마드는 당신의 어떤 사람의 아버지가 아니라 (그는) 알라의 사도이자 선지자의 인장이다. 그리고 알라는 이 모든 것을 다 알고 있다"(33:40). "무함마드는 너희 중 누구의 아버지도 아니지만, 알라의 전령(보내진 자)이다. 예언자와 알라의 봉인은 모든 것을 다 알고 있다." (33:41)무함마드를 최종 선지자 및 예언자(seal of the prophets)로 언급한 꾸란의 해석에 근거하면 이단적이라 배척된다. Al-Bukhari, Sahih, Kitab al-Manaqib 18, vol. 2, p. 390을 참조하라.

www.kci.go.kr

내부에서 아흐마디야 학자들이 신학적 변론에 임할 때 순나에대한 방대한 지식적 접근을 갖고 펜지하드를 공식적으로 진행하는 상황이었다. "순니와 아흐마드 믿음 안에서 같은 형제인가?"[21] 주제에 따라 20분간의 입장을 변증하면서 캐나다 아흐마디야 공동체 소속인 학자 안사르 라자(Ansar Raza)와 영국 소속 순니 대표 사다트 안와르(Sadat Anwar)가 출연하여 서로 질문을 주고받았다. 아흐마디야 학자는 이단성에대한 시비나 순나에 대한 해석의 부적절함을 지적으로 변호하기 위해 무슬림이 꾸란에서 말하는 아민 *amin*(믿음)에 대한 정의내림부터 시작해서 움마가 나뉘게 된 역사성을 거슬러 올라가(무으타질라와 시아 등 무슬림 움마 안에 다양한 종파들이 이슬람력 3세기부터 나뉘기 시작하고 구분되었다는 점) 아흐마디야는 한 형제이며 움마 소속이지만 믿음에 있어서 해석과 기준이 다르기 때문에 '한 종교이나 다른 종파임'에 대해서 변증하고자 했고 순니 학자도 이에 대한 자신의 신학적 대응을 하였다.[22]

---

21 Ansar Raza- "Sunnis & Ahmadis Brothers in Faith?" Ahmadiyyat Muslim Jamaat Canada Ahmadi (Qadiani) 10610 Jane Street, Maple Ontario 안사르는 1982년 24세부터 소속되어 캐나다 아흐마디야 공동체 속한 대표 학자가 되었고, 사다트 안와르(Sadat Anwar)의 경우 MDI소속된 순니 대표로 종교 토론 석상에 나왔다. https://www.youtube.com/watch?v=qivXOc_-cJA /2017.5.5.일자 (접속) 국내에도 아흐마디야 무슬림이었던 나빌 꾸라이쉬가 회심하게 된 간증집이 세계적인 베스트셀러가 되면서 번역됐는데 아흐마디야에서 기독교인이된 간증은 Nabeel Qureshi, Seeking Allah, Finding Jesus, 박명준옮김, 『알라를 찾다가 예수를 만나다』 (서울: 새물결 플러스,2016)를 참고하라.

22 무엇보다 흥미로웠던 부분은 하디스 전승에 의한 설득이었는데, 무함마드의 전승을 빌려 움마가 결국 73개의 종파로 나뉠 것에 대한 실현이 현실화되었고, 73개 종파 가운데 한 종파만이 천국에 있고 나머지 72개는 지옥 불에 있을 것에 대해서 말한 하디스의 내용을 근거로 하던 주장이다. 아흐마디야 학자는 '누가 지옥 불에 있을 것인지 가리려 하지 말고 우리가 믿는 바에 대한 올바름을 변증하고 신실하게 신앙생활을 하고 판단은 알라에게 맡기자. 서로를 비방하지 말자'는 의견을 줄곧 주장했다. 변증적 권위에 있어서 최종 계시인 꾸란과 하디스에 대해 박식함을 알리기 위해 아흐마디야 학자는 우루드어, 아랍어 등 다양한 언어를 사용하며 지적인 접근을 했고, 펜 지하드를 통해 자신의 신학을 순니에게 설득하려 노력했다. 꾸란 자체가 증거가 된다는 구절을 통해 움마 내에 분파비방을 금할 것을 권면했다. "우리는 이 징조들이 이 세계와 그 안에서 꾸란 자체가 진실인 것이 확연히 밝혀질 때까지 증거하리라. 너의 주님께서 이 모든 것의 증인이 되시는 것이 네게 충분하지 않느냐?" (41: 53) 활용.

www.kci.go.kr

소수이며 이단적이란 이유로 아흐마디야 무슬림들은 변론 및 논쟁을 잘하고 그들의 믿음에 대해서 움마 공동체에 속하는 다른 무슬림들 정통 이슬람에 대하여 자신들의 입장을 대변하는데 잘 훈련되어 있었다. 그리고 그들은 성경에도 능통하여 성경 구절에 근거하여 마흐디식 이슬람적 종말론으로 기독교를 해석하고 지도자 굴람 아흐마드를 다시 오실 메시아로 강하게 전달하는 설득력도 갖고 있다. 아흐마디야 공동체가 아흐마드를 마흐디 및 예수의 메시아적 지위를 대신 하는 선지자로서 변론하는 강한 입장 때문에 기독교인들은 이러한 주장에 대해서 정확하게 알고 전도에 임할 필요성이 있다. 기존의 익숙한 타종교들의 주장 뿐 아니라 성장하는 타종교의 소수 종파들도 기독교의 성경을 능숙하게 사용하고 펜지하드를 통해 예수의 죽음과 무덤에 대해서 과학적 증명을 해가며 이슬람식의 선교를 해나가는 전략을 갖고 있다는 것을 분명히 주지할 필요가 있다. 일반적으로 무슬림들은 기독교인들을 경전의 백성, 곧 아흘 알 키탑 *Ahl-al-Kitab (The People of the Book)*으로 여겨 존중하는 태도를 보이지만, 아흐마드(Mirza Ghulam Ahmad)는 적그리스도의 영이 현대 기독교에 작용했다고 주장하는 것 외에도 기독교의 예수가 보내기로 한 보혜사, 그의 영을 아흐마드가 대신했다고 주장하여 기독교의 종말론을 아흐마드식 종말론으로 성령의 자리도 그가 대체했다는 점을 주장하고 있는데 기독교인들은 이를 인지하고 대화에 임해야 한다.

아흐마드의 네 가지 주장을 정리해보자면 다음과 같다. 먼저 그는 자신을 100년마다 곧 한 세기마다 갱생자가 나타날 것이라는 전통을 따라 세기의 무잣디드라고 칭했다. 다음으로 그는 자신을 무하닷(신이 말한 사람)이라고 불렀는데, 이것은 예언자 무함마드와 두 번째 후계자였던 칼리프 우마르에게만 불려졌던 칭호였다. 셋째로 아흐마드는

www.kci.go.kr

마흐디(*madhī*), 곧 일반적으로 시아가 종말 때에 12번째 숨은 이맘이 나타날 것을 호칭하는 종말론적 인물로 자신을 불렀고, *masih*(메시아)의 칭호도 자신에게 붙였다. 이러한 주장과 함께 1893년 아흐마드는 스스로를 예수의 재림 곧 그의 영을 갖고 온 자라고 하면서 갱생자로서의 정통성을 주장했다. 특별히 무함마드의 주장에 대한 새 해석과 논쟁은 아흐마드 자신이 무함마드를 대신할 "예언자"적 계시를 받았다는 것 때문에 이단으로 배격을 받는 결정적인 이유가 되었다. 무함마드가 신이 보낸 마지막 예언자라는 정통적 해석을 어기고 아흐마디야 종파는 무함마드를 최종 선지자/예언자의 인봉으로 언급한 하디스와 꾸란을 다르게 해석하여 큰 논쟁과 변론이 늘 따랐고 따라서 이들은 펜 지하드에 강한 계층으로 해외에서 살아남게 되었다.

Ⅲ. 인도-파키스탄의 이슬람 근대화 역사와 아흐마드야 종파 탄생

1. 이슬람의 근대화 물결과 사상적 배경

그렇다면 이러한 아흐마드가 탄생된 배경에 있어서 서아시아 곧 인도와 파키스탄을 중심으로 있었던 근대화적 물결은 어떠한 영향력을 미쳤고 어디에 사상적 뿌리를 두고 있는지 한 번 살펴보도록 하자. 이슬람에서 서구의 자유주의를 환영하고 그것을 이슬람에 통합하거나 이슬람과 조화시키려는 태도는 이슬람의 근대화 물결 가운데 계속해서 있었고 많은 경우에 이것은 시대에 순응해가는 방향으로 표현되었다. 17-19세기 동안 다양한 종류의 해석학적 참여를 통해 이슬람의 근

www.kci.go.kr

원 및 전통과 관련하여 다양한 이슬람 분파들이 변화들을 지향했다. 이러한 가운데 힌두교와 시크교도와의 분쟁 및 충돌, 소수 종파들의 순니 정통 이슬람주의자들과의 마찰도 있었으며, 기독교 선교에 대한 공격적이고 배타적인 반향이 일어나기도 했다. 이슬람의 인도-파키스탄 내 새로운 근대적 흐름은 다원적인 종교 시장에서 서로 경쟁했으며, 이슬람에 대한 서로 다른 접근 방식은 서구와 기독교의 도전에 대처할 수 있을 만큼 충분히 강력한 이슬람적 교파와 새로운 운동들을 탄생시킨 원인을 제공했다. 따라서 이슬람 내부에는 다양한 새로운 추종자들과 무리가 발생되었는데 아흐마디야 종파도 이러한 기원에서 시작된다. 무슬림으로서 자신의 정체성을 갖고도 서구화와 자유적인 사상의 물결 가운데 적응하기 위해서는 이전과 다른 새 비전과 모델을 제시해야 했거나 이슬람과 서구 둘을 다 합쳐보려는 시도도 해야 했다. 이슬람의 근대화는 따라서 이슬람의 토착적인 전통에서 합리주의적, 이성주의 흐름을 포용하려는 운동으로 평가될 수 있다.

이슬람의 근대화는 이슬람과 이성주의적 서구의 합리주의적 정신이 양립할 수 있음을 증명하는 것이며, 새로운 종교나 교육 체계를 받아들이기 보다는 이슬람이 합리적 정신에 근거하여 전통을 해석할 수 있다면 새 시대의 건설적인 작업을 성공시킬 수 있다는 확신에서 일어난 운동이기도 하다.[23] 세계적인 흐름의 운동은 리비아의 사누시 운동(1842년 시작), 수단의 마흐디 운동(1881년부터), 1890년대의 이란 운동과 입헌주의(1906년에 절정) 및 인도네시아의 무함마디(*Muhammadiyah*(1911년부터) 운동)[24]도 비슷한 시기에 있었다. 이러한 각각의 지역적 발현은 특정 지역의 경제적, 정치적 요인에서 직접적인 원인

23 김아영은 이슬람 사상에 대한 역사적 흐름에서 17세기부터 있었던 자유주의적, 근대적 이슬람의 운동성에 대해 "No Other Face of Islam? A Short Study of Liberal Islam, *Muslim-Christian Encounter* Vol. 9. (September, 2016), 129-147.에서 언급하고 있다.

24 Smith, Wilfred Cantwell Smith. *Islam in Modern History*, 52.

www.kci.go.kr

을 가지고 있다. 각각은 필연적으로 지역 역사에 적합하게 발전하였고 새로운 흐름으로 나타났다.

윌리엄 캔트웰 스미스가 언급하듯이 인도 지역에 처음으로 새로운 해석을 통해 이슬람에서 모방(타끌리드)에 의한 전통 꾸란 해석이 아니라 '이즈티하드' 곧 이성 중심 해석을 도입하려고 했던 샤 왈리 알라 알이라위(Shah Wali Allah Dehlawi 1703-1762)는 이러한 인도 이성주의 및 이슬람 신학의 근대화에 선두주자가 된다. 샤 왈리 알라는 수피적 전통을 합하여 근대식 와하비즘을 아라비아 반도에서 도입하려 했다는 점에서 와하비즘을 그대로 주창한 입장은 아니다. 영국이 인도를 지배함에 따라서 식민주의로 인한 영국 제국주의에 대한 의존성들이 사회 내에 커지게 되면서 당시 오래된 낡은 전통과 형식의 이슬람으로는 새로운 종교와 식민주의적 영향력에 맞대응 하지 못할 것이란 불안감 속에서 근대사회에 맞는 이슬람에 대한 열망이 후대 사상가들을 통해 발전된 것이다.[25]

먼저는 델리의 샤 왈리 알라(1762년) 영향력 아래 개혁주의적인 이슬람 사상의 새로운 학파가 생겨났다. 그는 일부 이슬람 사상을 과감하게 재고하는 것만으로도 이슬람 공동체를 구할 수 있다는 깨달음을 통해 동기부여를 받았다. 샤 왈리의 개혁은 셋으로 정리되는데 모방(타끌리드 *taqlid*) 대신 온건한 해석(이즈티하드 *ijtihad*)의 부활에 대한 강조와 두 번째로는 신학과 신비주의 사이의 화해(타트비끄 *tatbiq*), 무엇보다 중요하게 순니와 시아 사이에서 화해를 비전으로 제시했으며, 셋째로는 힌두교와 비교하면서 비성직자 중심의 이슬람의 본질에 대한 강조를 했다. 그는 살아있는 동안 대중 무슬림으로 그의 사상을

25 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*. Amīr Alī에 대한 내용은 54, 58 및 61-63, 86에 걸쳐서 나오고, *Fazlur-Rahmān*에 대한 그의 견해는 41, 57, 66쪽에 상세히 나온다.

www.kci.go.kr

전파하기 위해 노력했고 번역작업을 해냈다. 왈리 알라는 페르시아어로 그의 아들들은 우르두어로 꾸란 번역을 하여 대중에게 아랍어 중심 학자 중심의 종교를 알리려 노력하였다.[26] 스미스는 인도에서의 샤 왈리 알라의 전통이 이어져 이슬람의 근대적 발전이 이루어진 것으로 보는데 그의 책(1946)에 나타난 근대화의 단계는 다음과 같이 분석된다.

먼저 유럽 교육 시스템의 영향을 받아 1875년 알리가르 무슬림 대학교를 설립한 아흐마드 칸 Sir Sayyid Aḥmad Khan(1817-1898)은 친영사회의 인도 중산층을 이끈 자유주의 흐름을 갖고 이슬람을 갱생하려 했다. 아흐마드 칸의 개혁은 서구와 대립적이기보다는 종교 간 즉 기독교와 이슬람 간의 유사점을 지적하여 유럽의 사상과 가치는 이슬람과 양립할 수 있다고 주장하여 두 종교의 관계를 역동적으로 발전시켰다. 두번째는 아미르 알리(Ameer Ali(1848-1928)가 이슬람 근대화의 중심이 되는데 알리는 인도 부르주아들이 영국으로부터 독립하려던 시기에 활발히 활동했고 그러한 가능성을 보여주는 역할을 했다고 평가된다. 인도인들은 그로 인해 이슬람의 개혁적 물결로 인해 유럽 문화와 기독교에 순응하기보다 독자적인 이슬람 정신들을 배양할 수 있었다. 알리는 아흐마드 칸보다 이슬람의 역사에 더 큰 자부심을 갖고 있었고, 이슬람은 서구의 가치와 양립할 수 있을 뿐 아니라 오히려 서구 자유주의의 원천이고 뿌리라고 주장했다. 그가 기독교와 비교하여 이슬람의 우월성을 주장했고 여러 논쟁을 통해 이슬람을 확산시켰기에 아흐마드 칸의 추종자들보다 알리는 더 넓은 무슬림 지지층을

26 예를 들면 현대적 순나의 적용은 1951년에 설립된 자선 곧 자카트(*Zakat*)위원회에서 발생한 교착 상태를 예를 들어 생각해 볼 수 있다. 예를 들면 근대주의자들은 현대 국가에 더 적합하고 실행 가능한 적용으로 자선세를 거두기 원하여 트럭, 버스, 자동차 및 택시에 동일하게 적용된다는 견해를 견지했다면, 전통주의적 해석은 기존 낙타와 말에 부과되던 것만을 그대로 따르는 것이다. 이같이 새로운 해석의 원칙이 받아들여지면 규칙을 변경하는 선례로 법적 판단의 근거로 사용될 수 있다는 식의 새로운 시도들을 이슬람의 전통주의자들은 강력하게 반대하는 것이다.

www.kci.go.kr

갖고 있었다.

세 번째로 스미스는 이슬람의 근대적 발전은 시인이며 철학자였던 무함마드 이끄발(Muḥammad Iqbāl,(1873-1938)과 근대적 이슬람이 관련이 있다고 평가한다. 이끄발(Iqbal)은 시알콧(Sialcot)에서 태어났다. 당시 아흐마디야 창시자 아흐마드가 지방 법원에서 일하면서 살던 때에 그는 아직 젊은 청년이었다. 1905년부터 1908년까지 인도와 영국, 독일에서 공부한 후 시인이자 정치 철학가적 역할을 하게 되는데 아흐마드 칸 이후 가장 중요한 이슬람 인도 사상가가 되었다. 이끄발은 자신의 저서 *The Reconstruction of Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930)에서 진보적이지만 여전히 보수적인 이슬람 사상을 주창하면서 여러 학문의 영역에서 이슬람과의 연계성을 찾았다. 무하마드 이끄발[27]의 개혁적 운동은 전국적으로 영향력을 행사할 수 있었고, 이 운동에 매료된 것은 대학생들과 젊은이들이었다. 소수의 사람들이 그의 사상을 이해하고 운동성을 갖고 실천해가려 했지만 파키스탄의 지적 혁명과 모더니즘 운동에 큰 역할을 한 것은 분명하다.[28] 이쓸라흐*iṣlāḥ*(개혁)란 표어는 그의 운동의 모토가 되었는데 이슬람주

27 이끄발은 1934년에 아흐마디야를 경멸적인 관용구를 사용하여 그들은 비정통 이슬람교도이란 주장을 강하게 펼쳤으며, 이슬람 역사 내에 타크피르(*takfir*), 곧 이단 선언의 사례가 많은데 파키스탄 내의 이슬람 움마를 모던식의 이슬람 국가로 건설하는 과제 완성을 위해 아흐마디야 종파가 방해가 된다는 점에서 이러한 입장을 취했다.

28 당시 이끄발의 주장은 아흐마디야(*Ahmadiyya*)공동체는 비무슬림으로 선언되어야 한다는 것이었다. 이끄발이 개혁주의자였고, 그가 근대화에 대한 열망을 비춘 것에 반해 재건설(*Reconstruction*)을 출판한 지 4년 후 공동체를 이단자로 비난하는 콰디아니스와 정통 무슬림(*Qadianis and Orthodox Muslims*)이라는 제목의 신문에 에세이를 썼다는 사실은 밝혀지지 않는다. 인도 민족주의자 판디트 자우하리 네흐루(Pandit Jawaharlal Nehru)과의 주고받는 서신에서 이끄발은 이 두 개의 영어 에세이에서 아흐마디야를 "이단자"라는 용어를 30번 사용하여 폄하했다. 1947년에 아흐마디야 공동체는 파키스탄에 이동했고 정부가 1974년 헌법 개정에 의해 공식적으로 이단으로 선언하면서 이끄발의 의견은 공식적인 박해와 대중폭력을 위한 정당화를 위해 자주 인용된다. Muhammad Iqbal. Islam & Ahmadism: With A Reply To Questions Raised By Pandit Jawahar Lal Nehru https://archive.org/details/islam-ahmadism-with-a-reply-to-questions-raised-by-pandit-jawahar-lal-nehru/page/n1/mode/2up 도서관 아카이브/2022년 7월 1일 (접속)

www.kci.go.kr

의자들에게 본래 출처인 꾸란이나 하디스로 회귀하도록 영향을 미쳤음에도 불구하고 이슬람의 문화로 자족하기보다 서구적 영향력과 가치를 인정하고 신과의 관계에서 개인적 신앙을 중심으로 유연성 있는 경험주의를 인정한다는 점에서 근대주의 성향을 지녔다.[29]

이슬람 근대주의는 이슬람이 종교뿐만 아니라 정치영역의 기초가 되어야 한다고 믿었고, 서구적 관념의 도입을 거부하지 않되 근대적 요구에 비추어 이슬람식 구조를 재해석해야 할 필요성을 인식했다는 점에서 공통점을 갖는다. 일반적으로 근대 헤게모니가 이슬람의 이데올로기와 어울리는 것으로 비춰지도록 유연성을 발휘한 것이다. 파즐룰 라흐만(Fazlur Rahman) 이나 아흐마드 파르베즈(Ghulām Aḥmad Parvēz)는 이슬람의 법적 근거는 꾸란과 순나에 기반한 독립적 판단의 근대적 사용을 위해서 남겨져야 한다고 주장했지만 유연성을 허용할 뿐 아니라 법적 권위의 순나를 부정하지는 않았다. 오히려 이러한 근대적 입장은 과거에 대한 급진적 재해석을 가능케 하여 민주주의, 자유, 평등, 관용, 사회 정의와 같은 근대적 이상에 비추어 과거의 이슬람 원칙을 새롭게 볼 수 있게 했다.

따라서 이슬람의 근대식 도입은 이전의 이슬람식 전통주의가 시대에 뒤떨어지고, 형식이 경직되어 있다는 판단에 따라 이슬람의 모습을 현대에 맞춰 충분히 시대적으로 적용하려 시도했다는 점에서 기여점이 있다. 원칙과 정신에는 충실하되 타끌리드에 의한 이슬람 내의 경직성에 오히려 역동성과 유연성 있는 적용을 갖고 와서 이슬람이 시대적으로 작용할 수 있도록 긍정적으로 혁신 및 갱생을 시도하는 의도가 있다. 따라서 위에서 언급된 사상가들은 이슬람 갱생주의, 곧 무잣디드의

29 Andrew Rippin and Teresa Bernheirmer, *Muslims: Their Religious Belief and Practices*, 공일주, 정승현, 현한나 옮김, 『무슬림의 종교적 신앙과 실천』 (서울: CLC, 2022), 314.

www.kci.go.kr

역할을 시대적으로 했던 기원적 역할을 했고 인간과 개인 생활의 복지를 시행하는 데 있어서 이슬람식의 새로운 시스템을 추구하지만 이슬람 역사와 전통을 완전히 뒤집거나 반대하기보다 시대적 적용을 추구해나갔다. 오히려 서구의 영향과 이에 대한 유입으로 이슬람의 변화 가능성을 보았기 때문에 서구에 대한 영향력을 철저히 막으려는 이슬람 전통주의자들과 상당히 다른 제3의 시도였다고 평가된다.

2. 펀자브 이단 논쟁과 아흐마디야 종파 등장에 대한 평가

스미스가 이슬람 근대화 과정을 주창한 학자들의 공통점은 근대사회 형식에 맞는 이슬람 개혁에 대한 열망이었다. 영국이 인도를 지배함에 따라서 식민주의로 인한 제국주의에 대한 의존성들이 사회 내에 커지게 되면서 당시 오래된 낡은 전통과 형식의 이슬람으로는 새로운 종교와 식민주의적 영향력에 맞대응하지 못할 것이란 불안감 때문에 이러한 이슬람식의 근대화가 발전되었다고 본다. 역사적 흐름에 의하면 인도 지역에 처음으로 새로운 해석을 통해 이슬람에서 모방(타끌리드)에 의한 꾸란 해석이 아니라 이즈티하드, 곧 이성을 중심으로 도입하려고 했던 다양한 시도들은 인도에서는 무굴 제국 시절 샤 왈리 알라(1703-1762)가 수피적 전통을 합하여 근대식으로 이성적 이슬람을 도입한 예가 있고 아흐마드 칸(Ahmad Khan 1817-1898) 의해서 다음으로는 아미르 알리(1848-1928) 그리고 무함마드 이끄발에 의해서 마지막으로는 파즐룰 라흐만을 통해 이슬람의 개혁적 움직임들이 있어난 것으로 평가된다.

앞의 세 사람과 함께 앤드류 리핀에 의하면 이슬람 근대화에 이바지한 20세기 최근의 무슬림 학자는 파즐룰 라흐만(Fazlur Rahman

www.kci.go.kr

1919-1988)인데 1958년부터 1971년까지 현대 사회의 이슬람 근대주의를 성공적으로 이끈 사상가이다. 이슬람 경전과 다른 신학적 출처를 함께 사용하여 서구 계몽주의 세계관적 원리를 끌어왔고 파키스탄의 군부 독재자 아윱 칸(Ayub Khan)이 통치할 때 급속한 사회 경제적 발전과 과학적 발전을 지원하기 위하여 정부가 '이슬람 연구의 중앙연구원'을 설치했을 때 파즐룰 라흐만은 이슬람적 근대 비전을 통해 사회를 쇄신하려 노력했으며, 1962년부터 1968년까지 파키스탄 중앙 이슬람 연구소의 소장으로 지내기도 했다. 무엇보다 그는 꾸란 본문에 접근할 때, 법적인 규정에 대해서는 시대 제한적인 적용을 갖고 이해하고 해석했고, 도덕적인 내용의 규범은 시대를 넘어 적용 가능한 규정으로 받아들였다. 그는 법적 판결은 문자 그대로는 받아들일 수 없더라도 순나의 도덕적 의미는 시대가 변해도 구속력이 있는 것으로 간주되어야 한다고 보았다. 따라서 꾸란의 적용에 있어서 사회적 상황에 대한 참고를 했으며 문자 그대로 적용하려하지 않았으며 전통적 해석이 영원히 옳다고 보지 않았다.[30]

이슬람의 새로운 해석의 경향은 사이드 아흐마드 칸(Sayyid Ahmad Khan)[31], 아미르 알리(Amir 'Ali), 무함마드 이끌발(Muhammad

30 파즐룰 라흐만(Rahman 1979b: 38-9)은 미국 시카고대학의 이슬람 사상 교수가 되어 그 분야의 위대한 학자 중 한 사람으로 명성을 얻었다. 라흐만은 열정적인 근대주의자였다. 라흐만은 이슬람에서 과학과 종교의 분열의 역사를 거슬러 알가잘리(al-Ghazālī)까지 올라가서 (Rahman 1982: 1장).이슬람이 과거의 짐에서 벗어날 수 있는 방법은 과거 꾸란을 도전했던 다양한 사상들이 어떻게 무슬림들에게 영향을 미쳤고 당대에 상호작용했는지 이해하기 위해 역사를 공부해야한다고 강조했다. Andrew Rippin and Teresa Bernheirmer, 『무슬림의 종교적 신앙과 실천』, 396-397.

31 사이드 아흐마드 칸(khan)은 무굴 제국 당시 행정관 가문에서 태어났고, 영국인 통치아래 영어식의 근대주의 적 사고와 교육을 인도에 도입하기 위해 1869-70년 영국을 방문한 뒤 근대주의의 방식으로 "도덕의 순화"(*Tahdhib al-akhlaq*)라는 저널을 발간했고 과학책을 우르드어로 번역도 하였다. 1875년 그는 무함마드 영국 동양 대학(Muhammadan Anglo-Oriental college)을 알리가르흐(Aligarh)에 세웠고 서구 과학이 이슬람에 반대되지 않는다고 설득했다. 현대적인 상황에서 이해하기 어려운 꾸란 구절은 알레고리칼하게 해석했고 유럽인들에게 이슬람이 이성적인 종교라는 것을 확신시키고자 했다.

www.kci.go.kr

Iqbal)과 같은 사람들과 수피 전통에 의해 중산층의지지 속에서 외적인 형식이 아니라 '이슬람의 정신'을 강조하면서 근대화 모델로 자리매김을 했다. 아미르 알리에 의한 "이슬람의 정신(the spirit of Islam)"의 개혁은 1891년부터 1922년까지 여러 판으로 제본되고, 개정판으로 나와 시대의 새로운 변화들을 뒷받침했다. 19세기에 아흐마드 칸(Syed Ahmad Khan d. 1898)의 개혁은 알리가르 무슬림 대학교(Aligah Muslim University)와 함께 진행되어 근대식 교육을 받고 영어에 능통하여 외부 세계와 현대적 감각을 갖고 현실을 대처할 수 있는 새로운 세대의 무슬림을 배출하기 위해 고안되었다. 그와 동시대에 델리 지역의 작은 마을인 데오반드(Deoband)에도 신학자와 이슬람 사상과 실천에 대한 전통적인 이해를 재확인할 성직자 지도부를 배출하도록 설계된 새로운 울라마 기관도 설립되어 근본주의도 너무 자유주의적이지도 않은 중도적 새로운 바렐위 운동 및 수피적 관행과 함께 가는 새로운 갱생적 운동들도 나타났다.[32]

이러한 이슬람에 대한 새로운 해석과 이성주의적 흐름 안에서 아흐마디야 운동도 태동하기 시작했다. 인도-파키스탄을 중심으로 서구에 대한 반대 및 이슬람 근대화의 일환으로 이슬람에 대한 새 비전을 갖고 아흐마드도 종파를 출발되었다고 평가된다. 굴람 아흐마드는 영국의 식민주의와 기독교 선교에 대한 대항으로 이슬람 내부적 개혁을 도모하며 전통에 대한 새 해석을 주장했다. 그러나 이슬람 내부에는 전통을 고수하는 차원을 넘어서 수피적 패러다임이 적용되거나 정통이

32 실제로는 1947년 독립 이전의 모더니즘/전통주의 갈등이 처음부터 작동하고 있었다. 파키스탄 지도력은 근본적으로 알리가르 왕조에서 내려왔고, 전통주의자와 신전통주의자인 데오반드(Deobandi)와 네오 데오반디(non-Deobandi)는 견해의 차이로 사회는 통합이 어려웠다. 1952년 기본원칙위원회 보고서 토론 중에도 여러 학파의 울라마가 연합하여 비이슬람적이라 생각하는 정부 조치나 제안된 법안에 대해 울라마 위원회가 거부권을 행사할 수 있는 권한을 가져야 한다는 수정안을 제안했다.

www.kci.go.kr

아닌 새 형식의 이슬람이 등장했을 때 호전적이고 배척적인 태도로 새로운 운동을 마이너리티로 몰아내는 성향이 강하다. 인도의 무굴제국이나 터키의 오스만 제국과 같은 코스모폴리탄 내에도 범아랍식, 범이슬람주의적 패러다임은 여전히 팽배했기에 종교가 다양하고 여러 민족이 공존했던 제국들도 이슬람 내에 다양한 문화에대한 수용성과 유연성이 적어 소수 종파나 다른 종교와의 분쟁 및 유혈사태로 이어지는 예가 역사에 많이 있다.[33] 비이슬람 문화가 뿌리를 내린 말레이 인도네시아 같은 지역도 그 예이다.

이것은 인도와 파키스탄 지역에서도 새로운 사상의 발전이 수용되기 어려운 모습으로 나타났다. 인도에서 아브랑제 제국 이후에는 무굴제국의 발전 역사가 끊어지면서 시크교나 아흐마디야 같은 라호르를 중심으로 일어난 새로운 종교의 부흥은 힌두교와 이슬람교 사이에서 양립의 불가능성을 보였다. 결국 인도와 파키스탄 두 국가는 종교적 대립 때문에 완전히 분리가 되었고, 파키스탄 정부의 새로운 권력 하에 근대화를 이끌어 가려는 다양한 움직임 가운데 유독 이단시비를 통해 시대적 희생양이 된 것은 1953년의 치열한 "펀자브 소동/사태"[34]의 주역인 아흐마디야 종파이다. 사실 이 소동은 방대한 이단 사냥의 성격을 갖고 있으며, 주 전역에서 매우 광범위한 대중적 지지를 받았던 아흐마디야 종파를 반체제적이라 생각하여 그들의 종교적 정치적 입장을 문제삼아 여기에 속한 지도자들을 반동분자로 색출하듯이 반체제

33 Hans Küng, Islam, 『한스 큉의 이슬람: 역사 현재 미래』, 717. 한스큉은 울라마-수피 패러다임의 영속성이 모든 시대적 정권에 적용되어 고정화되는 위험성 또한 지적하고 있다.

34 1953년 6월 19일 파키스탄 펀자브에서 아흐마디야 소수민족에 대한 동요로 인한 소요사태를 조사하기 위한 조사 법원이 설립되었다. 이 소동으로 계엄령이 선포되었고 진압 과정에서 수십 명이 사망했다. 소요에 대한 조사는 1953년 7월 1일에 시작되었다. 증거는 1954년 1월 23일에, 논쟁은 1954년 2월 28일에 결론지어졌다. 그 보고서는 1954년 4월 10일에 발표되었다. 이 조사는 무함마드 무니르 대법원장이 이끌었으며, 이 보고서는 흔히 무니르 보고서(*Munir Report*) 또는 무니르 키야니르(*Munir-Kiyanir report*)라고 불린다.

www.kci.go.kr

대표들로 보고 정부가 학살의 방식으로 살인적 폭동과 진압을 일으킨 것이며 '무니르 보고서'에 당시 기록은 상세히 나타난다. 이 유혈 사태와 폭동은 자세히 조사되었는데 이에 따른 파장과 비정상적인 사태에 대한 보고서는 심각성을 폭로하고 있다.[35] 아흐마디야 공동체 대표들에게 사태에 대한 책임을 지도록 하면서 당국이 체제와 반란에 대해서 조사하는 데에는 시간이 꽤 걸렸고, 이러한 중에 대중들의 시대적 변화에 대한 열망 또한 드러났다. 대중은 이슬람이 결코 시대에 뒤떨어지는 것이 아니라 새로운 시대에 더 나은 사회 질서와 비전을 제시해 줄 수 있다는 것을 지도자들을 통해 확신하려 했다. 따라서 아흐마디야 운동은 종교적 이단으로 볼 뿐 아니라 시대적 정치적 비전으로도 재해석할 수 있다.

1953년 펀자브 폭동이 보여주듯 파키스탄의 종교적 불안정성과 인도로부터의 분리는 여러 차례 변화와 충돌을 겪어 사회에 부정적 결과를 가져왔다.[36] 이 사건은 초기 이슬람 정부를 세우겠다는 파키스탄 정권의 약속이 국민들에게 잘 지켜지지 않았고 전반적으로 정치경제적 상황이 악화된 것에 대한 대중의 강력한 불만표시의 일환이었다. 공식적으로는 종교적 이유를 들어 국민들의 불만을 진압했지만 스미스는 상징적 의미로 이슬람의 근대화에 대한 제한성 혹은 실패적 결과로 펀자브 소동을 해석한다. 아흐마디야에 대한 파키스탄 내의 배척 운동은 '이단 사냥'적 성격 그 이상이다. 이것은 종교적 새로운 부흥과 대중

35 Wilfred Cantwell Smith. Islam in Modern History. 215, 230-231, 237쪽을 참고하라. 1954년 펀자브법 II에 의거 1953년 펀자브 혼란, 1954년 라호르를 조사하기 위해 구성된 조사 법원의 보고서이다. Munir보고서(법원장 Muhammad Munir 판사의 이름을 따서)로 널리 알려져 있다.

36 무함마드 이끄발이 펀자브 소란의 특정 문제에 대해 강력하게 반아흐마디편이 되어 그들을 이단시 하는데 기여했지만(이것은 1935-36년에 원래 출판된 일련의 언론 성명, 서신 및 기사를 재생산하여 당시 논란을 일으키고 상당한 관심을 끌었다.) "이슬람과 아흐마디즘, Pandit Jawahar Lal Nehru가 제기한 질문에 대한 답변"은 1936년부터 라호르에서 여러번 재인쇄 되었다(예:Anjuman-i Khuddamu-d-Din).

www.kci.go.kr

적 염원이 짓밟힌 것이며, 국가 지도자들이 새로운 사회 운동을 받아들이지 않는다는 것을 드러낸다. 정부는 정치적 힘으로 억눌러 소수적 공동체를 억압하고 처단하려 했고, 파키스탄 아흐마디야 종파는 이때부터 이단자들 외부인들로 남았다. 반아흐마디적 선동과 잔혹한 진압 속에서 종교적으로도 움마 내에 같은 형제끼리 죽이는 사태가 되면서 윤리적으로 충격적이고 해를 주는 사건이 되었고, 아흐마디야 공동체나 지도부를 사회적 악으로 치부한 결과는 대중적 열망을 실패시킨 것으로 해석되기도 한다.

이슬람의 근대화를 평가한다면 스미스는 이것을 창조적 비전 제시보다는 외부에 의한 타협과 적응의 성격이 강한 것으로 말하며, 다양한 형태의 움직임으로 드러났지만 이슬람 내부의 개혁은 부유층인 부르주아들의 많은 호응을 얻지도 못했고, 대중을 선동해서 정권을 새롭게 추진할 만한 힘까지는 미치지 못한 경우가 많다고 평가한다. 새로운 갱생 운동의 추종자들은 알리가르 대학(Aligah Muslim University)이나 바렐위 운동에서 나타나듯 주로 중하류층, 도시에 대한 불만과 이상주의적인 젊은이들에게 국한된다. 아흐마디야 같은 종파가 제조 및 탄생되어 이를 널리 유통 및 교환할 수 있는 기업적 종교로 성장하게 된 것은 근대화 물결 가운데 시대적 요청이기도 했다. 이러한 운동성은 단지 자유주의적인 부르주아들의 사상적 주창에 그친 것이 아니라 실제 민중들의 움직임이 있었다. 정부는 새로운 사상적 흐름에 근대 사회로 발 빠르게 변화해가면서 개혁과 혁신을 가져와야 했지만 여전히 지하드식, 타끌리드식 해석에 붙들려 과거 사고에 머물렀다. 스미스에 의하면 이러한 아흐마디야 사냥이라는 펀자브소동(1953년)의 결과는 국가적 이상이 더 약화시키는 결과를 초래했고 이 사건 외에도 지방분권을 통해 서부와 동부로 파키스탄이 분열을 가져오면서 국민의 새로

www.kci.go.kr

운 정부 탄생과 진취적 이상이 실현이 되기보다는 쇠퇴로 이어진 실패의 단면을 보여준다.[37]

또 다른 관점으로 해석해보자면 역사학자 그린(Green)의 의견을 참조하여 아흐마디야 창시자 굴람 아흐마드의 시대적 배경과 그 운동을 평가해볼 수도 있다. 이슬람에서 근대화와 서구 식민주의 영향은 종교거래의 시장을 사상적 교환의 영역으로 넓게 형성하도록 했다. 그로 인해 많은 경쟁적인 이슬람 종교 사업가 혹은 사상가들이 등장했는데 굴람 아흐마드도 이러한 종파 창시자 가운데 하나이다. 그를 따르는 추종자들을 유치하기 위해 이슬람이 처했던 종교적 지형 곧 식민지를 형성했던 영국과 인도의 지역적 상황에서 경쟁적으로 그는 개혁적 사상을 도입했고, 새로운 지도자의 출현과 새 사상의 정당성을 주장했다.

아흐마드 칸이 제안한 대로 동서방 사이의 경쟁적 구도 안에서 새로운 종파도 발생하고, 아미르 알리 또는 아흘-이 하디스(*Ahl-i Hadith*)가 탄생한 것과 같이 아흐마디야 변종도 발생했다면 마흐디 운동은 사회적 개혁을 위한 민족적, 개혁적 동기가 짙다. 종교적 자유를 보장한다는 영국 제국의 보호아래 기독교 선교는 인쇄물을 통한 변증적 선교를 인도에서 실행했고, 이전의 전통적 종교관과 구원관에 매여 있던 힌두교와 이슬람 지역 공동체는 새로운 종교가 가져온 영향력에 맞대응하게 된 것이다. 아시아 지역 종교를 향한 기독교의 선교와 그 변증은 이슬람 내부의 사회적 개혁 움직임과 변화를 추진하는 데 도전을 주는 외부적 역할을 한 것으로 평가가 된다. 이러한 새로운 경쟁적인 종교시장의 "개방" 환경에 기독교 및 다양한 이슬람식의 근대화와 사상적 유입이 들어오면서 서아시아는 종교적 선택 사항이 늘어났는데 그 중 하나가 아흐마디야 분파였다. 기독교 선교회가 새로운 종교를 지역

37 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, (Princeton University), 231.

www.kci.go.kr

사회에 소개한 방법은 식민주의와 선교 활동의 주제에 대한 변증 및 출판이었고, 이에 대응하여 힌두교, 시크교도 기술적 도입과 인쇄를 통한 선교에 나서게 되었다는 평가이다.[38]

이슬람 신앙이 표면적으로 가진 담론적 유사성이 있지만 그 너머에는 다양한 내부적 개혁의 시도 및 운동들이 시대에 걸쳐 있었다. 그린이 말하는 종교적 교환의 영역가운데 근대 세계에서 세력을 확장하기 위한 대담하고 새로운 패러다임 및 시각이 이슬람에도 필요했고, 이슬람의 새로운 종파들은 글로벌 브랜드화를 위해 지역 무슬림에서 글로벌 이슬람으로 변신할 필요성이 있었다. 이러한 맥락으로 보면 마이너리티이며 이단으로 치부된 새로운 종파 아흐마디야의 활동도 여기에 속한다. 새로운 근대화적 이슬람의 갱생 운동이 시작되었고 굴람 아흐마드도 이러한 새 시대 흐름에서 적합성을 이어받은 것이라 주장했을 것이다. 서아시아 인도와 파키스탄을 중심으로 기독교와 힌두교 종교 간의 각축전과 경쟁을 추적해 보면 파키스탄 이슬람 정부탄생과 다양한 지역에서 이슬람에 대한 갱생 운동 발현, 새로운 이슬람의 종파 생성 및 탄생은 현재 이슬람의 세계화된 현상으로까지 이어져 설명할 수 있다.

글로벌 이슬람이 탄생된 배경에는 결국 이슬람이 범아랍주의를 넘어 서아시아의 인도와 파키스탄의 지역성과 시대적 필요에 응답한 결과였고, 이란 및 동남아시아 등 다양한 지역으로까지 수피즘 및 다양한 대중 속에 전파되고 정착화되도록 이슬람의 사상이 엘리트들에게 머물러 있지 않고, 새로운 모습으로 상황화되고 갱생되었던 배경을 갖고 있기 때문이다. 따라서 스코틀랜드와 미국을 비롯한 다양한 서양 선교사들의 영향력과 그들의 선교적 영향아래 이슬람은 민족성과 종교성

38 Nile Green, *Terrains of Exchange: religious Economies of Global Islam*,(Oxford: Oxford University Press, 2015).

www.kci.go.kr

을 여러 다른 모습으로 재현하면서도 이슬람 정체성을 지키기 위해 근대화 과정에 씨름을 해왔다. 전통과 다른 형태를 띄거나 정통 이슬람의 모습이 아니더라도 이슬람은 오히려 세계적인 종교 시장으로 진출하여 확산되었고 영향력 확대와 이슬람 증식의 결과를 낳았다는 분석이 가능하다. 그린(Green)의 시각은 이슬람의 역사와 확대 과정을 되짚어볼 때 식민지 시대의 영향력과 반대적 움직임으로 일어난 풀뿌리적 근대화의 해석적 틀을 제시할 수 있으며, 오늘날 세계에서 활발히 일어나는 아흐마디야 무슬림의 운동력과 마이너리티 종파의 펜 지하드 전략이 다원주의적 종교 시장에서 어떻게 공존할 수 있는지 이론적으로 뒷받침해 준다고 생각한다.

Ⅳ. 결론: 교차 문화적 연구와 아시아 이슬람에대한 연구 확대를 기대하며

파키스탄 정부가 이슬람 사상의 급격한 전환과 정치에 대한 새로운 개혁 물결에 대한 대항으로 이단 시비를 통해 아흐마디야 종파를 강력히 배척했지만, 이단자로 치부되었던 마이너리티 이슬람의 근대화 물결은 세계적인 지도층을 이루면서 이슬람과 서구화를 동시에 이루려던 비전을 여러 대륙에서 실현해가며 한 세기가 넘게 교세를 확장해 왔다. 필자는 아랍 이슬람 학자들의 연구들과 중동 역사를 중심으로 확장된 범아랍 이슬람에 묻혀 서아시아 이슬람의 연구적 기여가 적지 않은지 우려를 하며 이 글을 쓰게 되었다. 서아시아 지역에서 이슬람의 근대화 과정에서 있었던 새로운 운동과 이성주의적 흐름에 대한 재평가가 필요하고 아시아적 이슬람과 시대적 연계성을 고려하여 아흐마

www.kci.go.kr

디야 종파를 서술하기 위해서이다. 순나에 대한 해석이 닫히거나 고정되어 모방만 될 것이 아니라 갱생적 운동 안에서 다시 재해석되고 다양성과 개방성을 통해 서구의 사상적 흐름과 함께 이슬람도 유연하게 사회를 새롭게 빚어갈 수 있다는 사상가들이 있었기 때문에 서아시아를 비롯한 동남아시아 이슬람은 중동과 다른 모습으로 발전 되었다고 생각한다. 필자는 서아시아에 속한 인도와 파키스탄을 중심으로 식민주의 과정에서 모더니즘의 도전에 있었던 이슬람의 분열 과정과 그 과정에서 탄생한 아흐마디야 종파의 역사와 뿌리를 아시아 배경의 눈으로 읽고 주목하려 했다.

이슬람 하면 메카와 메디나를 중심으로 한 초기 아랍 이슬람 역사와 신학의 뿌리가 강조되는 것은 대중들에게도 살라피야적 이슬람주의나 근본주의 신학파 전통 및 운동이 더 널리 알려져 있기 때문이다. 그러나 이슬람은 초기 라시둔 시대 이후부터 사상적으로 다양한 형태의 모습과 운동성을 갖고 내부적 변화를 해왔고, 무으타질라와 같이 이성 중심적이던 수피즘과 같이 대중성을 띄던 다양한 운동성들도 이단 시비 및 정치적 사회 분열의 여파 가운데 흐름들이 전해졌다는 것을 이해할 필요가 있다. 이러한 배경을 이해해야만 천편일률적으로 무슬림을 테러분자나 지하드주의자들로만 바라보지 않을 뿐 아니라 이슬람 내 무슬림이 가진 다양한 신학적 입장을 주지할 수 있기 때문이다. 순니 가운데에도 아샤리 신학만을 정통으로 이해하는 닫힌 사고 때문에 아시아 이슬람의 근대화를 형성하는 데 있어서 기여를 한 대중적인 수피 운동의 흐름과 이성적 흐름의 사상가들은 대중에게 여전히 잘 알려지지 않아서 이슬람에 대한 기독교적 관심도 좁은 분야에 그친다.

그러나 이슬람이 가진 개방성이나 예언자의 위치에 대한 해석적 다양성 때문에 시아를 비롯해 마흐디 운동이 대중들에게 널리 퍼져있

www.kci.go.kr

고, 수피적인 색채가 여러 무슬림 계층에 짙은 것이나 아시아를 중심으로 한 지역에 상황화적 선교 접근이 가능한 이유가 되기도 한다. 따라서 중동 이슬람과 다른 지역의 문화사회적 역사적 배경을 가진 아시아 무슬림의 입장들을 쉽게 간과할 수 있다는 아쉬움 때문에 필자는 이 연구를 하면서 아흐마디야 종파 같은 소수 무슬림 공동체를 소개하려고 했다. 물론 아흐마디야 종파는 무슬림이지만 무슬림으로 불려 질 수 없는 소수에 속하여 여러 이슬람 학자들에게 이단으로 취급되기에 내부자도 외부자도 아닌 끼인 마이너리티에 놓여 리미널리티적 정체성을 갖고 있다는 점에서 급성장하는 타종교의 소수 종파는 선교적으로도 연구적 가치도 있다. 필자는 기독교인이지만 이 점을 간과하지 않고 정통과 비정통이라는 경계선에 서 있는 종교적 소수로 있는 아흐마디야 공동체가 겪었던 역사적 사건을 재평가하여 이슬람의 다면성을 접근하고 이해하려고 했다.

역사적으로 마흐디 운동은 이슬람에서 일어났던 많은 개혁적인 운동들 가운데 현재까지 명맥을 이어오고 다양한 곳에서 일어났다. 제안하기로는 전세계적으로 서구권을 중심으로 활발하게 확장해 가는 아흐마디야를 이단 소수 종파로 볼 것이 아니라 소수 디아스포라 무슬림 공동체로 인식하고 그들의 사상에 대한 면밀한 접근과 분석이 필요하다. 필자가 아시아 신학자로서 이슬람이라는 헤게모니 안에서 모두가 동일한 무슬림이 아니며 근대화 과정에서 이슬람의 다양한 정체성이 있었다는 점을 서술하고자 한 것은 이슬람에 대한 배타적 시각이 아니라 학자적 시각과 비교 역사학적 관점이 실제 다양한 형태로 살아가는 무슬림들을 이해하는데 더 풍성한 깨우침을 주기 때문이다. 이러한 이슬람의 근대 이후 신학적 사고의 발전은 종교 간의 대화 안에서 기독교 신학 사상과도 대화할 수 있는 주제들이 많고, 꾸란 및 샤리아의

www.kci.go.kr

해석에 대해 열린 장에서 토론할 수 있는 여지가 많이 있기 때문이다.

그동안 서구의 식민주의적 선교는 아시아를 비롯한 다양한 지역의 전통 종교에 위협을 주면서 지역 주민들의 민족의식을 고취시켜 젊은이들이 새로운 사회적 운동을 일으키도록 부추기거나 종교 내 경쟁적 구도를 불러와 전통적 이슬람 해석에 개혁과 새로운 종파적 움직임을 불러오기도 했다. 인도-파키스탄을 중심으로 한 이슬람의 근대화 과정에서 사상가들의 이슬람식의 현대화 주장뿐 아니라 아흐마드의 예수와 성령을 대신하려는 종교적 모티브도 이러한 과정에서 이해될 수 있다. 근대화를 거치면서 꾸란 해석에 대한 이해와 접근에 있어서 무슬림 학자들이 천편일률적인 접근이 아니라 외부적 시각으로 인해 자신들의 정체성을 다시 인식하고 정통에 대한 재해석을 합리적으로 시도한 것이다.

이러한 점에서 필자는 이슬람에 대한 관심을 갖는 아시아 신학자들 특별히 비서구, 비식민주의 시각을 가진 포스트식민지 시대를 지내고 있는 기독교 신학자들의 외부자적 관점과 신학적 비교 연구가 더 확대되길 기대한다. 물론 식민주의의 여파는 부정적 결과도 있었지만 이슬람 내부자들의 근본주의적 시각을 전환하는데 있어서 외부 사상의 영향력과 근대화의 유입이 전환점으로 작용했음을 부인할 수 없다. 아시아 기독교 신학자들의 교차문화적 교류와 종교사상적 교환은 이슬람 내부의 발전과 새로운 운동성으로 나타날 수 있다고도 믿는다. 한국 기독교 학자들의 비교 종교 연구가 이슬람 내부의 소수 종파들의 다양성을 인정하고 이들과 21세기를 함께 살아내기 위해 더 유연해지기를 기대하면서 이 논문을 마친다.

www.kci.go.kr

■ 참고문헌

공일주. "파키스탄의 이슬람과 국내 파키스탄 이주민의 이슬람 성향." 「아랍과 이슬람 세계」 8 (Dec, 2021): 63-107.

김아영. "No Other Face of Islam?: A Short Study of Liberal Islam." 「Muslim-Christian Encounter」 9 (Sep, 2016): 129-147.

남성현. "힌두 근본주의의 부상에 따른 인도 선교의 방안 연구." 「장신논단」 53 (2021): 327-354.

이수정. "국내 파키스탄 무슬림 현황과 모스크- 페잔에 마디나 (Faizan-e Madina)를 중심으로." 「중동문제연구소」 18(3) (2019): 1-23.

Al-Bukhari, Shahi. *Hadith: All in One Vol. 1-9*. 최영길 옮김. 『예언자 무함마드의 언행록』 I-III. 서울: 알림 출판사, 2010.

Ahmad, Hadhrat Mirza Ghulam. *The philosophy of the teachings of Islam*. Trans. Sir Muhammad Zafrulla Khan. London, Islam International Publications, 2010.

Ahmad, Hazrat Mirza Masroor. 『세계위기와 평화로 가는 길』 서울: 책과 나무, 2014.

Ahmed, Saadia. "Advent of the promised Messiah: Signs and prophecies from major religions fulfilled in the person of Mirza Ghulam Ahmad." *The Muslim Sunrise* 87(4) (2007, Winter):16-18. https://muslimsunrise.com/

Andrew Rippin and Teresa Bernheirmer, *Muslims: their religious belief and practices*, 공일주·정승현·현한나 옮김. 『무슬림의 종교적 신앙과 실천』 서울: CLC, 2022.

www.kci.go.kr

Bearman, PJ., TH. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, and W. P. Heinrighs, Vol. X. 3rd. ed. T*he Encyclopaedia of Islam T*-U The Netherlands Leiden: Brill, 2000.

Cragg, Kenneth. *The call of the minaret* (New York: Oxford University Press, 1956.

Centenary Khilafat, A*hmadiyya Muslim Mosques around the world a pictorial presentation:* U.K.The Ahmadiyya Muslim Community 2008.

Donzel, E. VAN, B. Lewis and CH. Pellat, Vol. IV 3rd. ed. *The Encyclopaedia of Islam* Iran-Kha The Netherlands Leiden: Brill, 1997.

Eibner,John. et al.*, The Future of Religious Minorities in the Middle East* Lanham, Lexington Books, 2017.

Esposito, John L. *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society*. Oxford University Press 1987.

Green,Nile. T*errains of Exchange: religious Economies of Global Islam.* Oxford: Oxford University Press, 2015.

Küng, Hans. *Islam*. 손성현 역. 『한스 큉의 이슬람: 역사 현재 미래』. 서울: 시와 진실, 2012.

Khan, Adil Hussain. Fr*om Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia Indiana University Press. Bloomington, I*ndiana.

Qureshi, Nabeel. *Seeking Allah, Finding Jesus*. 박명준 역. 『알라를 찾다가 예수를 만나다』. 서울: 새물결 플러스,2016.

Smith, Wilfred Cantwell. I*slam in Modern History.* Princeton

www.kci.go.kr

University Press Princeton NewJersey, 1977.

Sorgenfrei, Simon "Mirza Ghulam Ahmad and the Establishment of the Ahmadiyya Jama'at from a Market Theory Perspective" *The Muslim World Volume* 111 Summer 2021.

Ahmad, Hazrat Mirza Masroor. 2016년 8월 2일. "Head of Ahmadiyya Muslim Community launches MTA International Africa TV Channel" https://www. khalifatul masih. org/press-releases/mta-africa-launch-2016/August 2, 2016 / 「Khalifatul Msih V」. (2022년 7월 9일 접속).

Iqbal, Muhammad. Islam & Ahmadism: With A Reply To Questions Raised By Pandit Jawahar Lal Nehru https://archive.org/details/islam-ahmadism-with-a-reply-to-questions-raised-by-pandit-jawahar-lal-nehru/page/n1/mode/2up(2022년 7월 1일 접속)

Islam Explained channel. "2013년 12월 19일 목요일 캐나다 토론토 MDI 종교토론" "Sunnis & Ahmadis Brothers in Faith?" Ahmadiyyat Muslim Jamaat Canada. https://www.youtube.com/watch?v=qivXOc_-cJA (2020년 7월 1일 접속)

Islam Religion Guardian, 2022년 4월 14일, "Islam Ahmadiyyat in Afric-Fulfillment of Grand Prophecy" https://islamreligionguardian.com/islam-ahmadiyyat-in-africa-fulfillment-of-a-grand-prophecy/ (2022년 6월 29일 접속).

www.kci.go.kr

■영문초록

Islamic Reformation(*Tajdīd*) and the Ahmadiyya Jama'at

Hannah Hyun

After the fall of the Mughal Empire in the 19th and 20th centuries, minority Islamic scholars, primarily from India-Pakistan, sparked Islamic regeneration movements against taqlīd taqld. This article reevaluates the characteristics of the Ahmadiyya, a sect condemned by Sunni Muslims as outsiders or heretics since 1953, as a result of the political conflicts and partition of India and Pakistan, also known as the Punjab disturbances. This Islamic Messianic movement created a dynamic interpretation of Islam and has developed a theological stance within Islam, while "Pen-Jihad" has facilitated its global expansion and growth. Based on Wilfred Cantwell Smith's writings, the author of this article associates the Ahmadiyaat movement with Islamic rationalism, the reform movement, and the development of modernism. In addition, she draws parallels between Islamism and the rationalistic philosophy of Islam, referring to Andrew

www.kci.go.kr

Rippin and Hans Küng, and presents a framework by historian Nile Green to explain the emergence of competitive local religions such as Ahmadiyya during Western colonialism.

Keywords: Ahmadiyyat, West-Asia, Islamic Reformation, Post-Colonialism, Islam-Modernism

논문투고일: 2022.08.30 **논문심사일:** 2022.09.17 **게재확정일:** 2022.09.27

www.kci.go.kr