

제6회 우수리포트 공모대회 장려상 수상작

이슬람 사회에서의 세속주의와 종교

- 터키의 사례를 중심으로

정선욱

(인문대학 종교학과)

\* 이 글은 2007년 1학기 '인문학 독립과제 연구'(담당교수: 유요한) 강좌의 리포트이다.



# 차 례

## 1. 서론

## 2. 이슬람의 사회적 영향력

2.1. 이슬람 내부의 다양성

2.2. 이슬람의 최대주의와 폭력 다시보기

## 3. 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교

3.1. 세속주의와 종교

3.2. 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교

3.3. 터키의 사례 : 세속주의, 종교적 권위, 그리고 종교

3.3.1. 공식 정치이념으로서의 세속주의

3.3.2. 민족 정체성으로서의 이슬람

3.3.3. 진정한 의미의 세속주의를 향한 발전

## 4. 요약 및 결론

\* 참고문헌

## 1. 서론

중세부터 오늘날까지 많은 서구인들의 관념 속에서 이슬람은 사회 전체가 동일한 특성을 가진 하나의 덩어리이며 서구와 반대되는 집단이라고 생각되어 왔다.<sup>1)</sup> 역사적인 배경을 보았을 때 이는 이상한 현상이 아니다. 역사 속에서 서로를 구별 짓는 가장 두드러지는 특징이 종교였기에, 이슬람과 서구는 서로를 하나의 종교 집단으로 보았다.<sup>2)</sup> 이와 마찬가지로 무슬림들이 서구를 막연한 하나의 타자로 느끼게 되는 점 또한 이와 크게 다르지 않다.

그러나 이슬람에 대한 서구의 편견이 유독 문제시되는 것은 바로 서구가 세계의 학문적인 주도권을 가짐으로써 이를 객관적인 사실인 것처럼 표현해왔기 때문이다. 에드워드 사이드(Edward Said)가 그의 책 『오리엔탈리즘(Orientalism)』에서 서술한 것처럼, “동양”, 즉 이슬람은 스스로에 대한 학문적 탐구의 성과를 보편화시키지 못한 반면, 서구는 오래 전부터 문헌을 통해, 또한 현지 경험을 통해 이슬람에 대한 나름대로의 이해를 쌓아 왔고 이것을 방대한 양의 학문적 성과-이것이 옳든 그르든 간에-로 내어놓았다.<sup>3)</sup> 이처럼 이슬람에 대한 서구의 이해는 학문의 가면을 씌으로써 세계인들에게 더욱 객관적으로 설득력 있는 것처럼 보이게 되었고, 서구가 장악한 대부분의 미디어 수단들을 통해서 전 세계 비무슬림 지역 사람들의 이슬람 이해에까지 결정적인 영향을 끼치게 된 것이다.

그 편견의 내용을 요약하자면, 발전이 곧 서구화, 근대화와 동일시되는 오늘날에 이슬람은 서구의 그것과 반대되는 가치를 추구하고 있기 때문에 후진성을 면치 못하고 있다는 것이다. 여기에서 주목할 것은 바로 그 후진성의 중심에 이슬람 종교가 있다고 하는 논리이다.<sup>4)</sup> 이슬람 사회<sup>5)</sup>에서는 이슬람교가 사회 모든 영역의

1) R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (London: Harvard University Press, 1978)은 중세 서구에서 이슬람에 대한 무지를 해결하려는 노력이 있어 왔으나 그 성과는 크지 않았음을 보여준다. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978)은 근·현대에 두드러진 서구 이슬람학자들의 노력을 보여준다. 사이드는 동양, 즉 이슬람에 대한 무지를 극복하기 위한 근현대의 많은 학자들의 학문적 시도와 그 성과를 총체적으로 오리엔탈리즘이라고 하며 그 학자들을 오리엔탈리스트라고 하였다. 오리엔탈리스트들의 노력 덕분에 서구의 이슬람 인식에 있어서 많은 진보가 있었으나 이들의 노력은 또한 기존에 존재했던 이슬람에 대한 서구의 편견을 학문적으로 뒷받침하는 부작용을 낳았다.

2) Niyazi Berkes, *The development of secularism in turkey* (New York: Routledge, 1998), p. 9.

3) Said, *Orientalism*, 참조.

4) 사이드를 통해 근대 이후 이슬람학자들의 이와 같은 편견의 내용을 확인할 수 있다. 현대의 오리엔

토대가 되며 이 모든 영역에 대해 샤리아, 즉 종교법이 상세하게 규정하고 있기 때문에 이슬람 사회가 종교의 영향권에서 벗어나 서구적 가치를 받아들이는 것은 불가능하다는 것이다. 9·11테러 이후에는 이러한 불가능에 대한 편견에 더해서, 이슬람 교도들은 필연적으로 근본주의적인 성향을 띠기 때문에 서구적 가치를 받아들이기를 거부하고 이슬람을 지키고자 하며, 이슬람 고유의 폭력적 교리에 기반하여 “지하드”를 행함으로써 광신적 무슬림들이 서구에 대한 증오와 이슬람 종교에 대한 절대적이고 맹목적 충성을 드러낸다는 생각이, 오리엔탈리즘적 편견을 가져온 서구 일반인들에게 더욱 깊어지고 있다.

대부분의 오리엔탈리스트들이 서구중심적인 시각을 바탕으로 이슬람권 사회가 가진 복잡한 측면들을 지나치게 단순화시키고 모든 것을 종교의 탓으로 돌려버림으로써 오늘날 서구를 지배하고 있는 이러한 편견에 힘을 실어 주었다는 점을 간과해서는 안 된다. 그러나 동시에, 식민주의 시대 이후의 서구 오리엔탈리스트들의 업적이 깊이 있는 문헌학을 바탕으로 학문적인 성과를 낸 대단한 것이었다는 점을 인정하지 않을 수 없다. 따라서 우리는 오리엔탈리스트들의 서술을 무비판적으로 받아들여서는 안 되지만, 동시에, 완전히 반오리엔탈리즘적인 태도를 취하면서 오리엔탈리스트들의 서술을 믿을 수 없는 것으로 간주해서도 안 된다. 이러한 상황에서 오리엔탈리스트들의 업적을 진정으로 계승하기 위해서는 중립적인 시각을 바탕으로 그들의 전제를 검증하는 과정이 필요하다.

어디까지가 이슬람 종교 자체에서 비롯된 것이고 어디까지가 아닌지를 알게 된

---

탈리즘의 경우 Benjamin Netanyahu (ed). *Terrorism: How the West Can Win?* (New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1986)에서 이슬람을 서구의 반대자이며 적으로 인식하는 네탄야후의 글, 그리고 Bernard Lewis. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002)에서 오늘날 이슬람학의 권위자로 인정받고 있지만 이슬람에 대한 오리엔탈리즘적 편견을 깨지 못하고 있다는 이유로 사이드의 비판을 받고 있는 루이스의 글을 통해서 확인할 수 있다.

- 5) 이 논문에서 ‘이슬람 사회’라는 용어는 엄밀한 의미에서 무슬림들만의 사회가 아닌, 이슬람교가 지배적인 영향력을 행사하는 사회를 의미한다. 이 용어는 자칫하면 사회 구성원 모두가 무슬림이라는 오해를 불러일으키기 쉬우나, 실제로 많은 이슬람 사회는 내부적으로 종교적인 다양성을 내포하고 있다. 일례로, 이집트는 이슬람 사회임에도 불구하고 인구의 15%가 넘는 기독교도(콥트교도)를 포함하고 있다. 이에 마셜 G. 호지슨은 ‘Islamic world (이슬람 세계)’라는 용어 대신에 ‘Islamdom (이슬람권)’을, ‘Islamic (이슬람의)’ 대신 ‘Islamicate (이슬람풍의)’을 사용함으로써 이슬람권이 엄밀한 의미에서 종교적 단위가 아닌 문명의 단위임을 명확히 하고자 하였다. Marshall G. S. Hodgson. *The Venture of Islam: Conscience And History in a World Civilization*, vol.1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974) 참고.

다면, 즉 이슬람 종교의 실제 사회적 영향력을 알게 된다면, 우리는 이슬람교와 무슬림 사회에 대해 행해진 일련의 연구 성과들이 현실을 얼마나 반영하고 있는지 여부를 알 수 있을 것이다. 이 논문은 이와 같이, 사회 전반에 걸친 이슬람 종교의 실제 영향력은 어느 정도인지에 대한 물음에서 출발하였다.

나아가 이 논문에서는 근대 서구의 핵심에 있는 세속주의가 과연 이슬람권 사회에서 이슬람교와 양립할 수 있을 것인지 여부에 대한 질문에 답하고 있다. 서구에서 유래한 이념이자 직접적으로 종교적 권위와 대립하는 정치 이데올로기인 세속주의가 이슬람 사회에서 실현된 양상과 그 배경에 대해 알아봄으로써, 종교 이외에 각 사회가 가지고 있는 고유의 속성과 종교와의 상호작용, 그리고 역사적인 맥락 속에서 이슬람 종교의 사회적 영향력을 판단할 수 있을 것이다.

이를 위해 우선적으로 이슬람의 개념을 명확히 하고, 이를 바탕으로 이슬람에 대한 서구의 일반적인 편견의 진위를 종교학적 시각에서 분석함으로써 연구의 기본 전제와 시각을 정립할 것이다. 그리고 나서 서구 고유의 개념이자 종교와 대립되는 세속주의가 정착하기 위한 원칙을 뽑아낸 후 이를 이슬람 사회에 대입해봄으로써 일반적인 이슬람 사회가 세속주의에 대해 반발하는 원인에 대해 알아볼 것이다. 한편, 이슬람 국가 중에 예외적으로 세속주의를 성공적으로 정착시켜가고 있는 터키의 사례를 분석함으로써 이슬람 사회가 종교 전통을 지키면서도 세속주의 정치 이념을 적절히 채택하여 나름대로의 정치 형태를 발전시킴으로써 서구 못지 않게 뛰어난 사회 모델을 개발할 수 있을지 고찰해 볼 것이다.

## 2. 이슬람의 사회적 영향력

### 2.1. 이슬람 내부의 다양성

논의에 앞서 이슬람이 무엇인지를 명확히 할 필요가 있다. 이슬람 종교에서는 어떤 분과가 신의 유일성과 무함마드의 예언자적 면모를 인정하지만 한다면 일단은 무슬림공동체의 일원으로 간주하였다. 호지슨은 그의 책에서 다음과 같이 설명하였다.

이슬람이 자체의 평등주의와 도덕주의를 희생하지 않고도 모든 성격의 사람들에게 다가갈 수 있도록 만든 것은 이와 같은 기반에서 이 시기에 발전한 샤리아적 사고방식과 수피즘 사이의 지

속적인 균형이었다. 기독교에서는 교회와 그 위계질서를 유지하기 위해 기독교인들이 예언자적 비전과 신비주의적 자유를 모두 어느 정도 제한했다고 할 수 있다. (중략) 반면에 무슬림들은 이슬람의 종교적 편제 안에서 특정 부문이나 지역 집단에 대해서조차 자의적이고 일시적으로 주어진 것 이외에는 단일하게 조직된 권위를 갖고 있지 않았다. 그들은 교회에 의해 지도되는 다양성에서가 아니라 개개인이 능력에 따라 이루어지는 직접적인 인격적 심화에서, 민감한 사람들이 요구하는 오묘함을 구하였다. 그러므로 올라마와 수피들은 서로를 암묵적으로 용인하였다.<sup>6)</sup>

기독교는 각 분파의 종교 당국이 주축이 되어 기독교를 정의내리고 기독교성을 규정함으로써 종교를 정통/이단/이교로 나누어온 반면, 이슬람에서는 기독교와 같은 중앙집권적인 종교 당국이 존재하지 않았고, 이슬람에서는 세상을 이슬람 내부(Dar al-Islam)와 이슬람 외부(Dar al-Harb)로 나눌 뿐 기독교와 같이 엄밀한 정통과 이단의 구분이 존재하지 않았던 것이다. 어네스트 겔너(Ernest Gellner)의 설명에 따르면, 이슬람의 양극은 학자들의 고급 전통, 그리고 성자 숭배와 신비주의 등으로 설명되는 민속 전통이라 할 수 있으며, 신앙에 있어서 이 두 가지 요소는 평화롭게 조화를 이루며 공존하고 있었고, 서로가 서로에게 침투하여 영향을 미쳐왔다고 한다.<sup>7)</sup> 즉, 이슬람교 내에는 수피 종단부터 각종 법학과들까지 예언자의 가르침을 서로 다르게 해석하고 실천하는 수많은 종파들이 공존하고 있으며 이들은 서로를 이슬람 내부의 일원으로 인정하고 있다. 따라서 이슬람의 개념은 기독교보다 간단하면서 포괄적이라 할 수 있다.

‘이슬람’의 개념이 간단하기 때문에 ‘이슬람적인 것’에 대한 논의는 그만큼 복잡해진다. 즉, 이슬람은 매우 다양한 사회에서 다양한 양상으로 나타날 뿐 아니라 이러한 것들이 모두 이슬람 내부의 일원으로 인정받기 때문에 이슬람적인 것을 규정하는 것은 무척 어려운 일이 된다. 알버트 후라니(Albert Hourani)는 그의 책 『유럽 사상에서의 이슬람(Islam in European Thought)』에서 ‘이슬람적인 것’에 대해 다음과 같이 의문을 제기한다.

우리는 ‘이슬람적 사회’라는 말로써 무엇을 의미하고자 하는가? 대서양에서 태평양까지, 모로코에서 필리핀까지 뻗어있는 ‘이슬람 세계’의 엄청나게 다양한 관습들과 제도들, 예술적

6) 마셜 G. S. 호지슨, 이은정 역, 『마셜 호지슨의 세계사론: 유럽, 이슬람, 세계사 다시 보기』, 파주: 사계절, 2006, p. 232.

7) Ernest Gellner. “the Turkish Option in Comparative Perspective”, in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, p. 234.

인 형태들과 집단적인 관념들을 볼 때, 그들 모두 ‘이슬람적’ 이라고 부를 수 있는 어떤 점이 있는가? (중략) 마이클 길스넨(Michael Gilsean)은 그의 책 『이슬람 알아보기(Recognizing Islam)』에서 다음과 같이 말했다: ‘이슬람’ 은 그것의 사회적인 맥락에서 보면, 그것에 의해 사회의 행동과 관습들이 결정되는 그런 하나의 동일한 물체가 아니다. 그것은 다양한 사회의 집단 의식을 형성하는 데 기여해 온, 그러나 또한 그 사회의 집단적 의식에 영향을 받아온 어떤 특정한 개념, 상징, 그리고 의례를 나타내기 위한 단어이다.<sup>8)</sup>

윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)는 그의 책 『종교의 의미와 목적』에서, ‘종교(religion)’ 라는 개념은 17세기에는 단지 교리 체계로 이해되었으나 여러 가지 변화를 거쳐 19세기에 와서는 인간에 의해 형성되어 온, 오랜 역사를 가진 복잡한 유기체들을 가리키는 것으로 변모하였다고 설명했다.<sup>9)</sup> 이러한 종교 개념에 따르면 오늘날 이슬람은 단지 꾸란과 샤리아에서 설명하는 교리 체계만을 지칭하는 것이 아니라, 다양한 사회의 신도들과 상호작용하며 형성된 믿음과 실행의 내용 전반을 의미한다 할 수 있다. 따라서 이슬람교에 대해 논의할 때 우리는 초기 이슬람의 교리와 가르침 뿐 아니라 이슬람 내부로 분류되는 사회에 나타나는 모든 현상들을 주의깊게 살펴볼 필요가 있다.

이 논문에서는 이슬람 사회를 살펴보는 데 있어서 현상 전반을 포괄적으로 보고자 하는 시각을 유지할 것이며, 이슬람 종교와 관련된 현상에 대해 사회의 모든 구성요소가 연관될 수 있다는 점에 주의할 것이다. 이러한 시각을 바탕으로 이슬람의 실제 사회적 영향력과 이에 따른 무슬림들의 이슬람 종교관을 살펴보도록 하겠다.

## 2.2. 이슬람의 최대주의와 폭력 다시보기

종교가 사회에서 절대적인 영향력을 행사하는 체계가 이슬람 본연의 특성이라는 주장을 검토하는 데는 브루스 링컨이 그의 책 『거룩한 테러』에서 제시한 최대주의/최소주의의 개념이 유용할 것이다. 최대주의란 “종교가 사회적인 것뿐만 아니라 인간 존재의 모든 측면으로 스며들어야 한다는 확신”<sup>10)</sup>이다. 최소주의란 “종교를 일련의 중요한 (주로 형이상학적인) 관심들에 국한하고, 국가의 개입에

8) Albert H. Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991, p. 51) 참조. 번역은 필자의 것.

9) 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 역, 『종교의 의미와 목적』, 서울: 분도출판사, 1991.

10) 브루스 링컨, 김윤성 역, 『거룩한 테러』, 과주: 돌베개, 2005, p. 28.



맞서 그 특권을 보호하면서 동시에 그 활동과 영향을 특화된 영역에 한정” 11)하려는 주의이다. 또한 링킨은 최대주의와 최소주의 사이의 긴 중간지대, 즉 “the long spectrum of intermediate positions” 12)을 인정하고 있다. 종교와 세속의 구별이 존재하지 않는 시대나 장소, 여러 종교가 서로 뚜렷한 경계 없이 평화롭게 공존하는 상황, 또는 현세중심적이고 기복적인 종교가 지배적인 상황에서 대부분의 사람들은 이 중간지대에 위치할 것이다. 13) 따라서 최대주의와 최소주의는 종교의 사회적 영향력에 대한 다양한 생각들의 양 극단을 차지하고 있다고 이해하는 것이 합당하다.

서구인들의 편견은 즉, 최대주의가 다른 종교에 비해 이슬람 종교에서 탁월하게 나타나고 있으며 이는 이슬람 종교 본연의 특성 때문이라는 것이다. 그러나 리처드 타퍼(Richard Tapper)는 그의 책 서문에서 이슬람은 이론적으로는 ‘전체종교(total religion)’ 이나 실제로 그것이 정치적 삶에 미치는 영향은 전체적이었던 적이 결코 없다고 설명하며 14), 사회 속에서 이슬람 종교의 지위가 절대적인 것은 아니었음을 보여준다. 또한 링킨이 설명했듯이, 최대주의와 최소주의는 이슬람에 국한된 것이 아닌, 종교 일반에서 나타나는 현상이다.

최대주의는 이슬람 외에도 대부분의 종교에서 발견되며, 특히 서구를 지배하고 있는 기독교에서도 활발하게 나타난다. 그의 책 3장에서 링킨은 미국 사회에서도 이슬람 부흥주의 못지 않게 완고한 최대주의 세력이 존재함을 보여준다. 일례로, 미국의 방송복음설교자이자 기독교 최대주의를 실현하기 위한 조직인 “도덕적 다수(Moral Majority)” 의 창시자인 제리 팔웰은 “선하고 신실한 기독교적 미국이 있으며, 이는 세속적이고 비도덕적인 국가 구성원들의 행동과 견해 때문에 치명적인 위기에 빠지게 되었다” 고 하며 “문제는 세속적 미국이며, 이에 대한 해결책은

11) 앞의 책, p. 29.

12) Bruce Lincoln, *Holy terrors: thinking about religion after September 11* (University of Chicago Press, 2006) p. 5.

13) 최대주의에 대해 정의한 원문을 보면 “the conviction that religion ought to permeate all aspects of social, indeed of human existence” 라고 되어 있는데, 종교라는 개념 자체를 인식하지 않고 살았던 사람들은 종교적인 것과 세속적인 것 중에서 어느 것이 그들의 삶을 지배하기를 원하는지 질문을 받았을 때 어떤 “conviction” 없이 상황에 따라 다양한 판단을 할 것이기 때문이다. Ibid. p. 5 참조.

14) Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (London; New York: I.B. Tauris, 1991) p. 12.

기독교적 미국”이라고 하였다. 링컨은 최대주의가 단순히 이슬람의 특성이 아니며, 근대 이전 전 세계 종교 사회에서 보편적인 현상이었다고 하였다.<sup>15)</sup> 링컨은 팔웰과 같은 “방송복음설교자들은 언뜻 보기에는 알카에다만큼 호전적이지 않다(언뜻 그렇다고 한 것은 그들이 목적 달성을 위해 취하는 수단이 물리적 폭력이 아닌 수사적 폭력이기 때문이다). 하지만 방송복음설교자들의 종교적 이상도 똑같이 최대주의적”이라 하였다. 마크 주겐스마이어(Mark Juergensmeyer)는 그의 책 *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*에서 기독교 최대주의의 많은 예들을 보여주고 있다. 미국 낙태 반대 집단인 디펜스 액션, 크리스천 밀리샤, 그리고 기독교 정체성 운동 등이 이에 속한다. 이러한 기독교 최대주의는 이슬람의 알카에다와 마찬가지로 종교적 목적에 따라 물리적인 폭력을 행사하기도 한다.<sup>16)</sup> 주겐스마이어는 이슬람의 9·11테러와 마찬가지로 종교적 동기로 일어난 현대 미국의 폭력 사태들의 예를 보여준다. 1996년의 아틀란타 올림픽 게임에서의 폭탄 테러 사건, 1995년 오클라호마 시 연방 건물의 파괴 사건, 1990년대에 나타난 낙태 병원들에 대한 공격 등이 그 예이다.<sup>17)</sup>

최대주의만이 폭력을 동반하는 것은 아니다. 그러나 최대주의의 폭력은 최소주의의 그것과 달리 종교의 이름으로 정당화되기 때문에 도덕적 거리낌없이 활성화될 수 있다는 점에서 독특한 위험성을 가진다. 이슬람의 ‘지하드’가 그 대표적인 예이다. 혹자는 이슬람의 지하드에만 주목하여, 이 개념을 근거로 하여 이슬람의 종교적 폭력을 용인하는 교리가 탁월함을 주장한다. 폭력을 용인하는 교리가 이슬람 종교 내에 있는 것이 분명 사실이나, 우리는 이것이 또한 다른 거의 모든 종교에 있어서도 사실이라는 점에 주목해야 한다. 링컨은 다음과 같이 이야기한다.

911 공격이 벌어지게 만든 그런 스타일의 종교성이 유독 알카에다나 이슬람에만 있지 않음을 보여주어야 했다. 오히려 그것은 세계의 모든 종교 안에 내재해 있는 가능성이며, 다른 수많은 종교에도 똑같이 존재하는 가능성이다.<sup>18)</sup>

종교의 이름으로 일어나며 신이 그 정당성을 부여하는 전쟁, 즉 성전(聖戰)의 개

15) 브루스 링컨, 김윤성 역, 『거룩한 테러』, 과주: 돌베개, 2005.

16) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, 2003) 참조.

17) Ibid, p. 19.

18) 브루스 링컨, 김윤성 역, 『거룩한 테러』, 과주: 돌베개, 2005, p. 7.

념은 기독교, 유대교, 힌두교, 심지어 불교의 특정 종파에 이르기까지 거의 모든 세계 종교에서 나타난다. 특히 서구인들의 종교인 기독교나 유대교에서는 이슬람교와 유사한 성전 개념을 바탕으로 폭력을 행한 수많은 예가 존재한다. 자크 G. 루엘랑(Jacque G. Luelan)은 그의 책 『성전, 문명충돌의 역사 : 종교갈등의 오랜 기원을 찾아서』에서 기독교와 이슬람에서 성전을 일으키는 논리가 유사함을 보여준다. ‘정당한 전쟁’이란 통치자의 결정, 정당한 대의명분, 올바른 의도라는 세 가지 요소를 갖춘 전쟁이며, ‘성전’은 본디 순수하게 신의 뜻에 따라 일어나는 전쟁을 의미한다. 그러나 역사 속에서 사람들은 어떤 전쟁이 물질적이고 비종교적인 목적에서 일어날 때에도 이것을 ‘정당한 전쟁’ 개념으로 정당화하는 동시에 ‘성전’으로 지칭하여 성전의 이상적인 효과를 그대로 이용하고자 한다는 것이다. 초기 기독교에서는 기독교인은 어떤 경우에도 살인을 해서는 안 된다는 입장을 보였으나, 성 아우구스티누스에 의해 발전된, 살인이 용인되는 ‘정당한 전쟁’의 개념과 성전 이론을 바탕으로 기독교인들은 십자군 전쟁을 일으킨다. 이슬람교도들 또한 지하드 개념을 내세워 민족의 결속과 국가 팽창의 수단으로 삼아 왔는데, 이는 히브리 민족들의 ‘정복전쟁’ 개념을 답습한 것이라고 루엘랑은 이야기한다. 히브리 민족이 팽창 초기에 여러 부족을 상대로 소규모의 투쟁을 할 때에 성서적 개념에서 그들의 전쟁은 성지와 그들의 하느님을 위한 선민의 투쟁이었으며 우상숭배자들을 상대로 하는 한 그 전쟁은 정당한 것이었다고 그는 설명한다.<sup>19)</sup> 대부분의 종교에서 최대주의는 종교 안에 내포된 이러한 성전의 개념을 사용하여 폭력을 행사할 가능성을 가지고 있다.

대부분의 종교가 사랑과 평화를 가르치지만, 동시에 거의 모든 종교는 종교 자체의 적에게까지 이와 같은 교리를 적용하지는 않는다. 종교는 종교 자체를 공격하는 것에 맞서서 싸우게 하는 매커니즘을 내포하고 있다. 전통을 중요하게 생각하는 무슬림들에게 있어서, 종교의 권위를 바닥에 떨어뜨리는 세속적 이데올로기를 바탕으로 전 세계를 향해 문화적 제국주의의 손길을 뻗치고 있는 서구는 이슬람교의 적 그 자체인 것이다. 이에 중동에서의 이권을 차지하려 하는 경제적 이해관계와 이스라엘 건국에 따른 영토 문제까지 더해지면서 과격한 이슬람 최대주의자들은 서구에 대해 정당한 전쟁이자 성전인 지하드를 행하고자 하는 것이다.

---

19) 자크 G. 루엘랑, 김연실 역, 『성전, 문명충돌의 역사 : 종교갈등의 오랜 기원을 찾아서』, 파주: 한길사, 2003.

결론적으로, 최대주의는 종교 일반에서 광범위하게 나타나는 현상이며, 종교의 이름으로 정당화되는 폭력의 논리 또한 유일신 전통의 세 종교를 비롯하여 대부분의 종교에서 나타난다. 최대주의적 경향과 종교적 폭력은 많은 서구인들이 생각하는 것과 달리 이슬람에서만 유독 두드러지는 현상은 아닌 것이다. 이슬람 내에서는 터키 정부의 최소주의에서부터 알카에다의 최대주의까지 다양한 스펙트럼의 종교관이 존재할 수 있다.

이슬람 사회에서 사람들의 경향이 그러한 긴 스펙트럼의 어느 정도에 위치하고 있는지는 또 다른 문제이다. 앞의 오리엔탈리스트들의 논의에 동조했던 서구인들은 이제 무슬림 전문가 최대주의자는 아니라는 주장에는 동의하더라도, 다른 종교의 신자, 특히 서구 기독교인들과 비교해 보았을 때 이슬람이 더 최대주의적인 면모를 띠고 있다고 생각할 수 있다. 또한 여전히 이것은 이슬람 종교 본연의 특성이라고 생각할 수 있다. 이에 다음 장부터는 종교와 직접적으로 대립하는 개념이자 서구 기독교 사회가 채택하고 있는 세속주의가 이슬람 사회에서 어떤 양상을 보이고 있는지 알아봄으로써 이슬람 사회가 최대주의와 최소주의 사이의 긴 스펙트럼 가운데 어떤 부분에 위치할 수 있는지 알아볼 것이다. 또한 단순히 종교 자체의 특성만이 아니라 사회의 제반 요소와 역사적, 심지어 지리적인 맥락까지 이에 영향을 미치고 있음을 확인할 것이다.

### 3. 이슬람권에서의 세속주의와 종교

#### 3.1. 세속주의와 종교

논의에 앞서 세속주의의 정의와 유래, 그리고 특성을 명확하게 파악할 필요가 있다. 세속주의의 의미는 경우에 따라 매우 달라서 그 용례 또한 상당히 다양하기 때문이다. 세속주의의 의미를 포괄적으로 이해하기 위해서 니니안 스마트(Ninian Smart)가 그의 책 『종교와 세계관』에서 설명한 ‘세속화’의 두 가지 개념을 참고할 만하다. 그는 세속화가 “전통적인 종교적 관습이나 생각에서 벗어나는 것”, 즉 영적인 차원에서의 무종교 경향이거나 “세속국가란 공식적으로 국교를 인정하지 않는 국가”<sup>20)</sup>, 즉 정치적 이데올로기로서 국가의 기반을 종교적 권위<sup>21)</sup>가 아

20) 니니안 스마트, 김윤성 역, 『종교와 세계관』, 이학사, 2006, p. 213.

닌 세속 기관에 두게 되는 것을 의미한다고 하였다. 세속주의 또한 영적 차원과 정치적 차원의 두 가지 의미를 가지고 있다.

이 논문에서는 후자, 즉 정치적 의미에서의 세속주의에 초점을 맞추고자 한다. 전자의 의미는 종교 자체가 사라지는 경향을 나타내기 때문에, 전자의 의미에서의 세속주의와 이슬람이 공존한다는 가정 자체가 모순이 되어 논의의 의미가 없기 때문이다. 반면, 정치적 이데올로기로서의 세속주의와 이슬람 종교의 공존 가능성 여부는 오늘날 이슬람권 사회에서 가장 큰 이슈가 되고 있는 문제로, 이슬람 종교의 사회적 영향력의 문제에 있어서 핵심이 되는 주제라 할 수 있을 것이다. 따라서 이후 이 논문에서 세속주의라 함은 특별한 언급이 있는 경우를 제외하면 모두 정치적 의미에서의 세속주의를 뜻한다.

세속주의에 대해 논의할 때 유념해야 할 점은, 최대주의·최소주의와 달리, 시간과 공간을 초월하여 보편적으로 나타나는 개념이 아니라는 점이다. 탈랄 아사드(Talal Asad)는 그의 책 *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*에서 정치적 이데올로기로서의 세속주의에 주목하며, “세속주의는 단순히 정교분리를 가리킨다고 생각하기 쉽지만 그것이 다가 아니다”<sup>22)</sup>라고 하였다. 단순한 정교분리의 예는 중세 기독교세계나 이슬람 제국을 비롯한 다른 지역에서도 발견된다는 것이다.

세속주의는 서구에서 유래한 개념이다. 세속주의가 서구성을 내포하고 있음은 용어를 통해 알 수 있다. 세속주의(secularism)라는 말은 19세기 중반에 종교를 국가로부터 분리하는 특정한 정책을 지칭하기 위해서 서구에서부터 사용되기 시작하였다. 이 용어는 고대 라틴어에서 시대 혹은 세대를 가리키다가 이후 기독교 라틴어에서 세속을 지칭하게 되는 ‘saeculum’에서 유래하였다. 카톨릭 국가들의 세속주의 정책은 특히 ‘laicism’이라는 말로 더욱 빈번하게 표현되었다.

‘secularism’이 세속성에 강조를 두는 반면, ‘laicism’은 교회 안의 성직자와 대비되는 속세의 평범한 신도의 면모에 강조를 두고 있으며, 정치적 의미에서의 ‘secularism’은 ‘laicism’과 상통한다고 할 수 있다.<sup>23)</sup> 여기에서 주목할 만한

21) 이 논문에서는 ‘종교적 권위(religious authority)’를 ‘종교(religion)’와 구별하여 쓰고 있다. 종교적 권위는 한 국가 혹은 집단이 지배 권력을 정당화시키는 기반으로 공식적으로 지원하는 종교적 기관체계를 의미한다.

22) Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

점은, 교회와 속세가 병렬된 두 개의 개념으로서 서로에 대한 역학관계를 형성하고 있는 체계는 기독교 고유의 것이라는 점이다.<sup>24)</sup> 따라서 세속주의는 서구 기독교 세계의 특징을 반영하고 있음을 알 수 있다. 혹자는 세속주의가 중세적 사회개념이 붕괴하면서 생기는 근대의 개념이라며, 이를 공간의 문제가 아닌 시대의 문제라고 주장할 수 있다. 그러나 중세와 근대를 구분하는 자체가 서구의 변화를 그 잣대로 삼고 있으며, 세속주의를 근대성 안에 포함시킨 것 자체가 서구의 역사적인 요구에 의해 비롯된 것이므로 역시 결론은 다르지 않다.

세속주의는 서구의 필요에 따라 서구가 고안한, 서구의 개념이다. 아사드는 “세속주의가 근대 초 서구 기독교 사회에의 정치적인 문제, 즉 파괴적인 종교 전쟁에 대한 대응으로서 일어났다”는 찰스 테일러(Charles Taylor)의 주장에 찬성하였다.<sup>25)</sup> 테일러에 따르면 세속주의는 근대 국민국가의 등장과 밀접한 관련이 있다. 세속주의는 분쟁에 참여한 기독교 종파들 사이에서 가장 낮은 합의점을 찾으려는 시도, 그리고 종교적 신념에서 전적으로 독립된 정치적 윤리를 규정하려는 시도를 통해 합리화되었다고 그는 주장한다.<sup>26)</sup> 링컨은 세속주의의 등장 배경에 대해, 종교개혁에서 시작하여 계몽주의의 정점에 이르는 시기에 “유럽인들이 종교전쟁의 공포에 대응하면서 자신들의 문화를 재조직하여 결국 종교가 문화 속에서 훨씬 축소된 역할을 할당받게 된다.”고 설명한다.<sup>27)</sup> 즉, 근대 이전에 서구는 종교가 삶의 모든 영역을 규정하는 최대주의의 형태를 띠고 있었고 개인의 자율성은 제한되어 있었으나, 이어서 일어난 종교전쟁은 유럽이 정치적, 사회적, 문화적 해체의 위협을 가하는 유례없는 폭력을 경험하도록 하였고, 이에 대한 혐오는 곧 종교가 장악한 헤게모니에 대한 반발로 나타나게 되었다는 것이다. 계몽주의자들은 종교전쟁의 야만성을 고발하며 종교를 비판하였고, 새로운 헤게모니를 인간 이성에 부여하고자 하였다. 이러한 움직임은 국민국가의 형성과 맞물려 ‘국가에 의한 종교의 억제’라는 세속주의 관념을 형성하게 된 것이다. “국민국가는 신이 아니라 국민으로부터 그 정당성을 이끌어내게 되었으며 기존에 종교 제도들이 담당했던 다

23) Niyazi Berkes, *the Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998) p. 5.

24) Ibid, p. 6.

25) Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003, p. 2.

26) Ibid, p. 2.

27) 브루스 링컨, 김윤성 역, 『거룩한 테러』, 과주: 돌베개, 2003, p. 15.

양한 기능들, 즉 법률, 교육, 도덕적 훈육과 감시, 사회 안정, 문서기록 같은 기능들의 책임자임을 자처했다.” 고 링컨은 말한다.

다시 말해서, 세속주의란 정교분리의 개념에 더해, 세속국가에 의한 종교의 억제 의미의 내포하고 있다. 이에 대한 호레이스 칼렌(Horace Kallen)의 설명을 주목할만하다. 그는 세속주의는 종교의 자유(freedom of religion)가 아닌, 종교로부터의 자유(freedom from religion)를 의미한다고 하였다.<sup>28)</sup>

세속주의 수용 여부의 문제는 국가의 정당성을 어디에 둘 것인가의 문제와 직접적으로 연관되어 있다. 근대 국가는 신, 또는 인민 둘 중의 하나에서 정당성을 찾아야 한다. 전통적으로 대부분의 국가들이 그래왔던 것처럼 신에게서 정당성을 찾는다면 그 국가에서는 종교적 권위가 정치적인 영향력을 행사하게 될 것이고, 따라서 세속주의는 자리잡을 수 없을 것이다. 만일 국민에게서 정통성을 찾는 경우에는 다양한 국민을 대변하는 세속적 기관이 종교적 권위로부터 그 권한을 물려받게 될 것이다. 여기에서 종교적 권위는 종교와는 다른 개념이다. 근대 이후 서구에서는 세속적 내셔널리즘(nationalism)<sup>29)</sup>에 정당성을 두고 있다.<sup>30)</sup> 서구인 미국 사회에서는 세속주의가 자리 잡고 있음에도 불구하고 종교는 여전히 막강한 힘을 가지고 있으며 정치적인 영향력을 행사하고자 하기도 한다. 단, 미국 사회는 세속적 가치에 정당성을 두고 있기 때문에 종교적 권위가 국가를 공식적으로 뒷받침할 수 없다.

이처럼, 세속주의는 종교적 권위와는 양립할 수 없다. 세속주의는 종교에서 세속에 대한 권위를 박탈하고, 그것을 세속국가에 넘겨주어야 한다고 생각하는 것이기 때문이다.

최소주의적 성격을 띠지 않았던 한 사회가 세속주의를 받아들이기 위해서는 두 가지 조건, 즉 세속주의로의 전환에 있어서의 동기와 동력이 필요하다. 구체적으로 말하자면, 사회 구성원들이 종교적 권위에서 어떤 문제점을 발견함과 동시에 세속 기관이 그 권위를 넘겨받을 필요성을 절실히 인식하여 세속주의의 원칙을 행하는 데에 합의해야 한다. 또한, 그 사회가 세속주의의 원칙을 행할 수 있는 동력을

---

28) Horace M. Kallen, “Secularism as the common Religion of a Free Society” in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.4, no.1, (Spring 1965), p. 1.

29) 여기서 내셔널리즘(nationalism)은 국민주의, 민족주의, 국가주의를 통칭하여 일반적으로 일컫는 개념이다.

30) Mark Juergensmeyer. “New Religious State” , in *Comparative Politics*, v.27 no.4. (July 1995).

가져야 한다.

이제 이와 같은 세속주의의 의미와 성립 조건을 구체적으로 이슬람 사회 일반에 대입하여 분석해 보겠다.

### 3.2. 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교

논의에 앞서, 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교의 관계에 대한 논의는 이슬람 사회가 세속주의를 받아들여야 한다는 주장과 완전히 별개의 것임을 밝혀 둔다. 국가가 정당성을 두는 기반으로서의 종교적 권위와 세속적 기관 중 어느 것이 우월한지의 여부는 이 논문에서 다루고자 하는 범위를 벗어나는 문제이다. 또한 덧붙이자면, 세속주의는 결코 절대적으로 옳은 이념이라 할 수는 없다. 세속주의와 불관용은 양립 가능하다. 아사드는 그의 책에서 세속주의가 관용과 자유 민주주의의 이념의 실현을 보장해 주는 것이 아님을 여러 페이지에 걸쳐서 설명하고 있다. 이후에 살펴볼 터키의 사례를 통해, 세속주의가 자유 민주주의나 관용을 반드시 보장하는 것이 아님을 확인할 수 있다. 세속주의는 어디까지나 서구적인 필요성에 의해 생겨난 이데올로기이며 보편적으로 추구해야 하는 가치라고 단언할 수 없다. 이슬람 사회는 스스로의 필요와 상황에 따라 종교적 권위나 세속주의 등의 정치 이데올로기를 선택적으로 채택할 수 있다.

중세 유럽의 사회 구조가 상당히 교회 중심적이었음에도 불구하고 이를 타파하고 세속주의에 대한 광범위한 지지를 이끌어낸 원동력은 바로 종교 내부의 극심한 갈등을 겪으면서 형성된 종교 최소주의에 대한 갈망, 그리고 과학을 억누르는 종교적 권위에 반발하여 이성을 긍정하는 움직임이라 할 수 있을 것이다. 앞서 살펴보았듯이, 이슬람 종교 자체가 기독교와 달리 유일한 권위를 가진 종교 체계가 없기 때문에 정통/이단의 구분에 따른 박해가 거의 없었으며 다양한 종파들이 평화롭게 공존하고 있는 상황이었기 때문에 이슬람 세계는 기독교 세계의 그것과 같은 뼈아픈 종교 분쟁의 역사적 경험을 가지고 있지 않다. 또한 서구에서와 달리 이슬람권에서는 종교와 과학이 충돌하는 역사적인 사건도 존재하지 않았다. 학문의 발전을 종교가 가로막으며 심각한 갈등을 겪은 경험이 없었기 때문에 이에 반하여 강력하게 이성을 긍정하며 종교를 밀어내야 할 동기가 없었던 것이다.

이러한 연유로 이들에게는 세속주의를 차용할 필요성이 절실하지 않았다. 종교면에 있어서 큰 갈등이 없었던 이들에게, “분쟁의 불씨인 종교는 공적인 영역에서



손을 떼라” 는 것은 와닿지 않는 주장이었다. 오히려 이 주장이 나오고 나서 무슬림들은 이를 따르느냐 마느냐의 여부를 놓고 분쟁을 벌이게 된 것이다. 서구에서 분쟁을 막기 위해 나온 사상이 이슬람에서는 오히려 분쟁의 불씨가 되었던 것이다. 이는 두 사회의 차이 때문에 일어나는 현상이다. 전체적으로 보았을 때 이슬람권은 세속주의에 대한 필요성이 적어서 도입에 대한 강렬한 의지가 없었으므로 동력도 없었고, 따라서 세속주의가 제대로 도입되지 않았다.

그러나 우리는 이슬람권에서 유일하게 서구보다도 급진적인 면모의 세속주의를 추진해왔고 이를 끊임없이 발전시켜 나가고 있는 독특한 사례인 터키에 주목함으로써 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교에 대해 새로운 결론을 내릴 수 있다. 이슬람 사회가 어떤 경우에 최소주의를 받아들이게 되며, 서구적 개념인 세속주의가 어떠한 경로를 통해 서구와 다른 경험을 가지고 있는 이슬람 사회에 정착할 수 있는지를 알아볼 수 있다. 이를 통해 우리는 이슬람 종교와 가장 세속적인 정치 이데올로기가 역사 속에서 보여준 상호작용을 관찰할 수 있을 것이다.

### 3.3. 터키의 사례: 세속주의, 종교적 권위, 그리고 종교

#### 3.3.1. 공식 정치이념으로서의 세속주의

대부분의 무슬림 국가들과 달리, 터키는 서구에서 유래한 정치 체계가 사회 전반에 상당히 성공적으로 정착해 있다. 터키에서는 세속주의 원칙에 입각한 헌법이 효력을 발휘하고 있고, 이는 단순한 정치적 이념일 뿐 아니라 대다수의 국민들이 동의한 원칙으로서 터키 대중들의 삶 깊이 자리잡고 있다. Nilüfer Göle(닐뤼페 고틀)은 그의 논문에서, 터키의 경우 1995년 정권 교체와 같은 변화가 평화적으로 일어나는 등 민주주의가 잘 정착해 있는데 이는 터키의 종교적, 종족적 정체성, 민족적 연합, 세속주의, 그리고 민주적인 다원주의 때문이라고 이야기했다.<sup>31)</sup> 또한 Metin Heper(메틴 헤퍼)는 그의 논문에서, 이슬람의 몇몇 요소들이 자유 민주주의와 양립이 불가능함을 주장한 버나드 루이스조차도 터키의 상황에 대해서는 높이 평가한 점을 소개하였다.<sup>32)</sup> 루이스는 그의 논문에서, 터키는 역사 속에서 오스만제국

31) Nilüfer Göle. “Secularism and Islamism in Turkey: the Making of Elites and Counter-Elites”, *The Middle East Journal* v.51 no.1. (January 1997), p. 47.

32) Metin Heper. “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?”, p. 33.

시대와 세속적인 애국심을 바탕으로 한 아타튀르크 치세 하에, 두 번 다른 국가들의 모범이 되어 왔으며, 터키가 민족적 특성과 정체성을 잃지 않으면서 자유 경제와 개방적인 사회, 그리고 자유 민주주의에 입각한 정치 체제를 수립하는 데 성공한다면 한 번 더 세계의 다른 민족들에게 있어서 모범이 될 것이라고 하였다.<sup>33)</sup> 이와 같이 터키가 다른 무슬림 국가에 비해 자유 민주주의 체제가 잘 정착되어 가고 있는 것으로 호평을 받는 것은, 무슬림이 99% 이상을 차지하고 있는 국가에서 이슬람이 정치 이데올로기로서 작용하지 않도록 하기 위한 장치로서의 세속주의 원칙이 확고하기 때문이라 할 수 있다. 이처럼 터키가 세속주의의 기반을 마련할 수 있었던 것은 터키인들이 세속주의의 필요성을 인식했을 뿐 아니라 종교가 정치적 영역까지 확장되었을 때 발생하는 어떤 부정적인 면모에 대해서도 합의를 가지고 있었음을 뜻한다. 뿐만 아니라 이에 대한 해결책으로서의 세속주의와 서구 통치 이념들을 거부감 없이 받아들일 수 있는 토양이 만들어져 있기 때문이라 할 수 있다. 세속주의가 터키에 정착하게 된 배경은 크게 오스만 제국의 유산과 투르크 민족주의로 나눌 수 있다. 아래에서 이에 대해 자세히 알아보겠다.

### ① 오스만 제국의 유산

타파는 터키의 세속주의는 오스만 제국의 뿌리에서 이해가 가능하다고 하였다. 터키 공화국이 세속주의 원칙을 성공적으로 이행할 수 있었던 배경은 오스만 제국의 독특한 특성에서 기인한다는 것이다. 세속주의를 뒷받침한 오스만 제국의 유산에 대해 다음과 같이 설명할 수 있다.

첫째, 오스만 제국 시대에 투르크인들은 이미 종교 최소주의 원칙에 대해 서구와 다른 방식의 필요성을 느끼고 있었다. 우선, 오스만 제국은 결코 전적인 이슬람 국가가 아니었다.<sup>34)</sup> 오스만 제국의 지리적 범위는 아시아, 유럽과 아프리카에 걸쳐 있는 실로 광대한 것이었다.<sup>35)</sup> 이와 같은 광범위한 영역을 다스리고 있었기 때문

33) Ibid, p. 33.

34) Ilter Turan. "Religion and Political Culture in Islam", in *Islam in Modern Turkey*, p. 32.

35) 콜린 임버(Colin Imber)에 의하면, 오스만 제국은 아시아에 있어서는 보스포러스에서부터 이란과의 국경, 걸프 해역, 아라비아 반도의 남서부에 있는 예멘이 제국에 속하였고, 유럽에 있어서는 다뉴브 강 남단의 발칸 반도와 헝가리, 트란실바니아, 왈라치아, 몰다비아, 그리고 크리미아까지 뻗어 있었다. 아프리카에서는 홍해 서쪽 지역과 이집트의 비옥한 지대를 포함하고 있었으며 반자치구로서 트리폴리와 튀니지, 알제리를 포함하였다. 지중해 지역에서는 사이프러스와 크레

에, 오스만 제국은 필연적으로 다언어, 다종교 제국일 수밖에 없었다.<sup>36)</sup> 오스만 제국은 이러한 다양한 종교들을 평화롭게 포괄하는 정책을 실시하기 위해 노력하였다. 이슬람으로의 개종이 권장되었지만, 이슬람이 아닌 종교들을 믿는 것이 허락되었다. 또한 오스만 제국 내의 이슬람은 상당히 다양한 종파들로 이루어져 있었다. 16세기 초에 칼리프직을 이어받은 후 오스만 제국은 순니 이슬람을 중심으로 하여 샤리아에 기반한 공식 정통을 세웠고 아나톨리아에서 데르비시, 수피즘과 시아파는 소수화되었다. 그러나 오스만 제국이 정통이라고 내세운 순니 이슬람에서도 세 가지 형태의 집단이 나타났다. 더욱 영향력있는 율레마의 공식 정통, 신비주의적인 교단, 그리고 바자르와 길드의 전통적인 이슬람이다. 이처럼 제국 내의 다양한 종교 분파들은 평화롭게 공존하였다. 다양한 종교 전통이 공존하는 오스만 제국에서는 샤리아가 적용되기는 하였으나, 샤리아에서 규정하지 않은 영역에 대해서는 술탄이 제정한 세속법인 카눈이 관장하였고<sup>37)</sup>, 무슬림과 비무슬림에 적용되는 사법 체계가 동일하지 않았다. 이와 같은 다종교 상황에 대한 익숙함과 그에 따른 유연성은 오스만 제국의 유산을 물려받은 투르크인들의 정신적 전통에 그대로 남아서 이후에 그들이 최소주의적인 사고를 지지하는 데 많은 영향을 주었다.

둘째, 오스만 제국에서 나타난 이슬람의 특징이다. 오스만 제국의 이슬람에서는 수피 전통이 상당히 강하였다. 오스만 제국 형성 당시 주요 세력이었던 가지(ghazi)들은 성모 마리아에게 기우제를 지내는 등 단순하고 소박하며 변방의 혼합적인 정서를 포함한 이슬람 신앙을 가지고 있었다. 체계적이고 광범위한 사회적 영향력을 특징으로 하는 아라비아 본토의 이슬람과 달리 수피즘은 영적이고 개인적인 성격을 띠는 이슬람이다.<sup>38)</sup> 터키의 수피즘은 개인과 신의 직접적인 교류를 추구하며 기독교인, 유대교인들과도 종교 의식을 공유하는 등 개인적이고 개방적인 성격을 보여주었다. 이러한 뿌리 깊은 수피즘의 전통은 이후 공화국 체제에서 터키 무슬림들이 다원주의적인 사고를 바탕으로 자신의 이슬람 신앙을 사회적으로 발현

---

타 섬을 포함한 에게 해의 다도 지역의 대부분을 차지하고 있었다. Colin Imber. *The Ottoman Empire, 1300-1650: the Structure of Power* (New York: Palgrave macmillan, 2002) 참고.

36) Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey : Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (London; New York: I.B. Tauris, 1991) p. 4.

37) Ibid.

38) Debbie Lovatt. "Islam, Secularism and Civil Society", in *the World Today*, New York: Oxford Univ. Press v.53 no.8/9. (September 1997), p. 227.

하기보다는 개인의 영역에 국한시킬 수 있도록 하는 데 상당한 기여를 하였다.

## ② 투르크 민족주의

대적할 상대가 없을 정도로 막강했던 오스만 제국이 서구 열강의 침입과 함께 몰락하자 제국은 큰 충격에 빠지게 되었다. 당시 진행중이었던 제국의 쇠퇴에 대해 많은 토론이 일어났으며, 그 결과 사람들은 크게 세 부류로 나누어지게 되었다. 서구화주의자, 이슬람화주의자, 그리고 투르크주의자이다. 앞의 두 부류는 공통적으로 이슬람 종교가 문제의 핵심이라고 주장하였다. 그러나 서구화주의자는 이슬람 자체가 문제의 근원이라고 생각한 반면 이슬람화주의자는 이슬람이 사회에 제대로 적용되지 않은 것이 문제라고 주장하였다. 즉, 서구화주의자들은 최소주의를, 이슬람화주의자들은 최대주의를 주장하며 대립하였다.

그러나 투르크주의자들은 두 주장을 모두 부정하며, 민족 전통의 상실을 주요 원인으로 내세웠다. 투르크주의자의 대표적인 인물인 지야 괴칼프(Ziya Gökalp)는 근대화가 진행되면서 세계가 변화된 것을 무시하고 종교를 재해석하지 않았으며 민족 문화를 상실한 것이 쇠퇴의 원인이라고 하였다.<sup>39)</sup> 투르크주의자들은 오늘날 서구의 실체는 종교도 이성도 인간성도 아닌, 민족주의이며 종교도 그 안에서 역할을 수행할 뿐이라고 하였다. 즉, 세계가 국민국가의 단위로 재편성되고 있는 시점에서 다양한 정체성을 모두 포괄하고 있다는 자체가 오스만 제국에게는 큰 부담이었고 쇠퇴의 요인이라는 것이었다. 투르크주의자들에게 있어서 투르크가 살아남기 위해서는 그와 같은 다양한 정체성의 집단들을 과감히 추려내고 투르크인으로 결성된 국민 국가를 형성하는 것이 중요했다.

이러한 과정에서 이슬람 종교는 근대의 상황에 맞게 재해석되어 국민 국가의 하부구조에 놓여야 한다고, 투르크주의자들은 생각했다. 그들은 터키를 민족 단위로 뭉치게 하기 위해서 종교의 권위를 박탈하고 과감하게 최소주의를 추진하는 정책을 실시할 것을 주장하였다. 이슬람은 오직 민족 문화 안에서 살아남을 것이며 터키 문화의 발전 없이는 진정한 개혁과 근대화가 없다고 생각하였다. 이에 그들은 무조건적인 서구화나 이슬람화가 아닌, 터키화를 통해 세속화를 할 것을 주장하였다. 터키화를 위해 투르크주의자들이 필요로 한 것은 당시 오스만 제국의 유산이자

---

39) Niyazi Berkes. *The development of secularism in turkey* (New York: Routledge, 1998) p. 351.

가장 큰 영향력을 가진 종교적 권위를 제거하는 움직임, 바로 세속주의였다.

종교의 권위를 제거하는 일은 새로운 공화국을 세운 지도자들의 권력을 공고히 하는 수단으로서도 유용했다. 무스타파 케말 아타튀르크는 권력의 중심에서 이슬람을 제거함으로써 구엘리트들을 무력화시키고자 하였다. 타튀르는 그의 책 서문에서, 아타튀르크는 종교의 두 가지 기능, 즉 삶에 지적·감정적 의미를 제공하는 개인적 기능과 정치 이념, 문화적이고 공동체적인 정체성을 제공하는 공공적 기능을 잘 알고 있었다고 이야기한다.<sup>40)</sup> 그리하여 아타튀르크는 이슬람에서 벗어난 새로운 정치 이념을 실현하기 위해 공식적으로 이슬람 종교를 억압하고 터키 민족의 확고한 정체성을 바탕으로 근대화된 서구의 가치를 추구하는 세속주의 정책<sup>41)</sup>을 실행하였다.

앞서 이야기했듯이, 국가는 정당성을 가지기 위해 종교적 권위나 세속주의 어느 하나와 결합해야 한다. 현대 국민국가는 연방의 형태가 아닌 한, 오스만이나 무굴 제국 같은 전근대의 나라들과 달리 어떤 형태로든지 내셔널리즘을 필요로 한다. 터키의 경우 오스만 제국이 정당성을 두고 있었던 이슬람을 버리고 투르크 민족에 새로운 정당성을 두고자 한 것이다. 그리고 나서 체제의 정당성을 완전히 바꾼 데 대한 부작용을 줄이기 위한 초기의 강력한 대응책으로서 이슬람의 공공적 표현을 강하게 탄압하는 정책을 펴게 된 것이다. 종교적 상징인 헤드스카프 등이 신의 통치를 인정하는 표식<sup>42)</sup>이라는 이유로 공공장소에서 금지되면서 이를 착용하였던 수만 명의 여성들이 불이익을 받는 등 무슬림이 다수인 국가임에도 이슬람 신앙을 표현하는 데 있어서 많은 제약이 생기게 되었다. 차도르를 쓰고 등교했다는 이유로 학교에서 제적을 당한 한 터키 여성은 “오늘날 터키는 지구상에서 이슬람 가치가 가

---

40) Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, (London; New York: I.B. Tauris, 1991), p. 5.

41) 터키 공화국은 1922년에는 술탄제를, 1924년에는 칼리프제를 폐지하였다. 1928년에 이슬람은 헌법에서 사라졌다. 1937년 터키 공화국은 공식적으로 세속국가임을 공표하였고, 이에 따라 샤리아를 금지하고 와크프를 폐지하였으며 종교 학교를 폐지하였다. 이후 터키는 이슬람적 양식을 버리고 서구의 것을 채택하는 일련의 개혁을 계속하였다. 1938년에 타리카가 폐지되고 서구식 모자, 의복, 달력이 채택되었다. 1928년에는 터키어를 아랍 문자 대신에 로마자로 표기하게 되었다. 또 1935년에 일요일이 공식 휴일로 제정되었다. Richard Tapper. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (London; New York: I.B. Tauris, 1991), p. 6. 참조.

42) Nilufer Göle. “the Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity”, in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, p. 89.

장 억압받는 나라들 중 하나” 라고 개탄하기도 하였다.

### 3.3.2. 민족 정체성으로서의 이슬람

종교적 권위가 사라졌다고 하여 무종교 사회가 되는 것은 아니다. 터키에서 이슬람의 종교적 권위가 세속 기관에 자리를 내주었다고 해도, 이슬람 종교 자체는 투르크 민족주의와 결합하여 확고한 지위를 유지해왔다. 왜냐하면 역설적이게도, 터키인들이 국가 정당성의 토대로서 종교적 권위 대신에 선택한 투르크 민족 개념이 이슬람 전통에 기반한 정체성을 가지고 있기 때문이다. 투르크의 이슬람에 기반한 정체성에 대해서는 일터 투란(Ilter Turan)의 논지를 소개하고자 한다.

투란은 그의 논문에서 투르크의 이슬람적 속성을 다음과 같이 설명한다. 터키에서 무슬림이 아닌 사람은 소수자로도, 터키 시민으로도 불릴 수 있지만, ‘투르크’ 로 불리지는 않는다. ‘투르크’ 는 매우 소수이기는 하지만 몇몇 시민들에게는 찾을 수 없는 속성인, 정치 공동체의 종족-종교적인 특질을 나타내는 용어이다.<sup>43)</sup> 여기에서 쓰인 ‘무슬림’ 이라는 용어는 사전적인 신앙인의 의미가 아닌, 이슬람적인 배경을 가진 사람들에게 주는 일종의 인증과 같은 개념이라고 하였다.<sup>44)</sup> 즉, (이슬람 신앙이 아닌) 이슬람의 문화적 전통은 투르크를 구분하는 중요한 잣대가 되는 것이다.

또한 그는 투르크인들의 정치적 공동체 규정에 있어서 이슬람 전통이 중요하다는 주장에 대해 두 가지 근거를 제시한다. 첫째, 터키의 정치적 지도자들은 터키가 어떤 국가 종교도 가지지 않았음에도 불구하고 ‘우리의 종교’ 라는 말을 서슴없이 사용한다. 이는 모든 시민들이 이슬람의 문화적 전통에 기반한 인증을 가지고 있다는 전제에서 사용되는 것이다. 또한 터키에서는 선교나 개종과 관련된 활동들

---

43) Ilter Turan. “Religion and Political Culture in Turkey” , in *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (London; New York: I.B. Tauris, 1991), p. 38.

44) “It is necessary to clarify what ‘Muslim’ means in this context. My own observation is that the term implies no religiosity, and possibly not even any belief, but the possession of what we may call ‘Islamic credentials’ . That is, if a person bears a name that sounds Turkish or Islamic, if his parents are thought to be Muslims, and if he does not profess belief in another religion, particularly a monotheistic one, then he is treated as a Muslim. Ironically an agnostic or an atheist may qualify as a ‘Muslim’ if he is of an Islamic background.” (Ibid, pp. 38-39)

이 불온한 것으로 취급받으며 극도의 의심을 받는 대상이 된다는 점이다. 이처럼 정치 공동체의 범위가 이슬람적 배경을 가진 공동체로 규정되고 있는 현상에 대해 투란은 다음과 같이 설명한다.

초기 공화국의 지도자들은 국가를 세우는 노력에 있어서 민족적 움마(national umma)를 세웠는지도 모른다. 다른 말로 하면, 세워진 것은 무슬림인 투르크인들의 정치적인 공동체인 것이다. 이슬람은 제도를 합법화하는 것은 아니지만, 한 사람이 그 정치적 공동체의 일원이라고 주장하기 위해서는, 행동적인 면에서, 이슬람적인 인증(Islamic credential)을 소유해야 하는 것이다.<sup>45)</sup>

이처럼 이슬람 종교는 정치적인 권위에서는 물러났다 하더라도 여전히 터키 국민국의 문화적 상부구조로서, 투르크인들의 정체성을 형성하는 뿌리 깊은 전통으로 남아 있는 것이다. 이처럼, 이슬람 사회에서 세속주의 통치 이념이 자리 잡은 후 이슬람이 정치적인 권위를 상실한다 하더라도, 문화적 전통으로서의 이슬람 종교는 살아남아 민족주의와 결합하여 ‘민족적 움마’를 형성함으로써 국가 정체성을 형성하는 주요 기반 중 하나가 될 수 있음을 발견할 수 있다.

### 3.3.3. 진정한 의미의 세속주의를 향한 발전

1995년 터키의 총선에서 이슬람적 정치 이념에 기반한 복지당(Refah Partisi)<sup>46)</sup>이 가장 많은 표를 얻었고 이듬해 6월 복지당의 지도자가 총리가 되었다. 헤퍼에 따르면, 오늘날 터키 이슬람 극단주의자들은 상당히 소수이며 주변화되어 있는 반면 이슬람 이념을 내세운 정당인 복지당이 큰 두각을 나타내자 이슬람의 부흥을 두려워하는 사람들은 이슬람 극단주의자보다도 복지당을 먼저 떠올린다. 그러나 이슬람 이념을 내세운 정당이 승리한다고 하여 사람들이 반드시 이슬람을 택했다고 볼 수는 없다. 헤퍼는 사람들은 복지당의 종교성 여부보다 경제적인 전망 등 세속적인 정책의 측면을 보고 투표를 한 것으로 해석하였다. 또한 터키인들은 세속 이

45) Ibid, p. 40. 번역은 필자의 것.

46) ‘Refah’는 터키어로 ‘복지’ 보다는 ‘번영’을 의미하기 때문에 ‘번영당’이라고 번역하는 것이 의미상 적절하나, 한국에서 일반적으로 복지당으로 알려져 있기 때문에 이 논문에서는 이를 그대로 사용하였다. Metin Heper, “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?”, p. 32 참조.

념을 내세운 정당의 경제 정책이 탁월하지 못할 뿐 아니라 정당 내부적으로 부패가 만연하다는 인식을 가지고 있다고 하였다. 따라서 집권 결과만 가지고 이슬람이 부흥하고 있다고 속단하는 것은 합당하지 않다는 것이다. 그리고 이제 우리는 복지당이 오랜 시간동안 민주주의의 세속적 질서 안에서 기능해 오는 것을 보아 왔다.

복지당이 바꾸고자 하는 것은 정치 이념이 아니라, 세속주의의 특정한 개념 자체인 것이다. 해피는 복지당이 주장하는 진정한 세속주의에 대해, 종교로부터의 국가의 자치뿐 아니라 국가로부터의 종교의 자치도 허용하는 것이라고 하였다. 이어서 그는, 복지당이 의미하는 진정한 세속주의는 모든 사람들이 자신의 종교적인 믿음에 따라 자신의 삶을 이끌어갈 권리를 가지는 것이라고 하였다.<sup>47)</sup>

아타튀르크의 건국 이후 복지당이 집권하기까지 터키는 공공의 자리에서 종교를 배제하는, 서구보다도 더욱 강경한 세속주의 정책을 추진해 왔다. 이는 단순히 서구의 세속주의 전통을 왜곡하여 받아들인 것이라고 해석하기보다는, 오스만 제국 시대부터 내려오던 정치적 토대로서의 이슬람을 배제하고 서구적인 가치를 확립시키기 위한, 터키가 처한 특수한 상황에 따른 노력의 일환이라 할 수 있을 것이다. 일종의 변증법적인 과정을 통해서 터키는 이제 투르크 민족의 종교적 전통과 서구의 세속주의 정치 이념을 적절하게 융합하는 정치 원칙을 향해 나아가고 있는 것으로 보인다. 이와 같은 터키의 시도가 성공한다면, 이는 이슬람이 지배적인 사회가 종교적 전통과 민족의 정체성을 적절하게 유지하는 가운데 세속주의를 상황에 맞게 채택함으로써 서구 못지 않게 탁월한 정치 원칙을 확립할 수 있는 가능성을 보여주는 훌륭한 사례가 될 것이다.

#### 4. 요약 및 결론

이슬람 사회는 오리엔탈리스트에 동조하는 서구인들의 편견과 달리 다양성과 역동성을 겸비하고 있다. 다양성 면에 있어서, 이슬람은 정통이나 이단의 구분이 없이 순니 법학자들의 전통에서부터 수피 교단까지 다양한 종파가 평화롭게 공존하는 모습을 보여 왔다. 이를 통해 우리는 이슬람이 다양성을 존중하는 면에서 서구

---

47) Ibid, p. 43.



기독교를 능가해 왔다고 할 수 있다. 또한 역동성 면에서는, 오리엔탈리스트들이 꾸란과 샤리아의 지배로 인해 변화가 없고 획일적인 사회라고 생각했던 것과 달리 이슬람 사회는 서구와 마찬가지로 다양한 요소들이 상호작용하는 곳으로 종교는 그 중의 하나라 할 수 있다. 편견과 달리, 종교 최대주의는 모든 종교에서 보편적으로 나타나는 현상이며, 이것이 폭력을 동반하는 현상 또한 결코 이슬람의 지하드에 국한된 것이 아니며 서구 기독교에서도 일일이 열거하기 어려울 만큼 많은 사례가 있어 왔음을 지적하였다. 즉, 이슬람의 사회적인 영향력이 꾸란과 샤리아에 나와 있는 이론과 같이 절대적인 것이라고 보기는 어렵다는 것이다.

한편, 정치적 의미에서의 최소주의이자 서구 기독교 세계에서 일어났던 종교 분쟁의 경험에서 유래한 세속주의는 단순한 정교 분리가 아닌, ‘국가에 의한 종교의 억제’의 의미를 내포한 개념이다. 세속주의의 수용 여부는 국가의 정당성을 어디에 두느냐에 따라 달라지는데, 서구의 경우 한 종교가 정치적 영향력을 행사함으로써 국가적 종교 분쟁이 일어나는 것을 방지하고자 하는 것이 주요한 목적 중의 하나로 작용하여, 정당성을 국민에게 두는 방안이 나오게 되었다. 즉, 한 사회가 세속주의를 받아들이기 위해서는 사회 구성원들이 종교적 권위의 문제점을 발견하고 이를 세속 기관이 넘겨 받아야 할 필요성을 인식해야 하며, 이를 행할 수 있는 동력이 있어야 한다.

이슬람 사회 일반에 있어서 세속주의가 쉽게 정착하지 못한 것은 이러한 필요성이나 동력이 존재하지 않았기 때문이라 할 수 있다. 이슬람 사회에서는 이슬람교 특유의 관용성 때문에 종교로 인한 분쟁이 거의 없었으며 따라서 종교적 권위로부터 국가 권력을 제거할 필요성도 느끼지 못했던 것이다. 오히려 종교적 권위를 정치에서 배제하고자 하는 움직임에 대해 많은 무슬림들이 반발하면서, 세속주의 자체가 이슬람 사회의 분쟁의 불씨가 되고 있다.

그러나 이슬람권에서 유일하게 세속주의를 성공적으로 발전시켜나가고 있는 독특한 사례가 있으니, 이는 바로 터키이다. 오스만제국의 유산과 투르크 민족주의 운동의 결과는 터키가 세속주의를 성공적으로 받아들이게 하는 원동력이 되었다. 구체적으로, 오스만 제국은 다양한 종교를 포괄하고 있어서 투르크인들은 제국 초기부터 다종교 상황에 익숙해져 있었고, 서구와는 다른 나뉠대로의 상황에서 최소주의의 필요성을 느끼고 있었다. 그리고 오스만 제국의 이슬람은 영적이고 개인적인 수피즘에 기반하고 있었으며, 이 또한 이후에 터키인들이 최소주의를 받아들이

게 하는 데 기여하였다. 투르크 민족주의는 이슬람에 기반을 두고 있는 오스만 제국이 쇠퇴해가는 데에 대한 대안으로 발생하였으며 투르크 민족에 뿌리를 두고 터키 공화국을 설립하고자 하는 움직임이었다. 오스만 구 체제를 뿌리뽑고 새로운 체제를 통해 발전을 이루기 위해 투르크인들은 민족적 정체성을 바탕으로 이슬람을 정치에서 배제하였으며 강력한 제재를 가함으로써 세속주의를 실현해 왔다.

그러나 종교적 권위로서의 이슬람은 정치 무대에서 사라졌을지라도, 투르크 민족의 정체성에 있어서 이슬람 전통은 빼놓을 수 없는 요소이기 때문에 이슬람은 터키 국민국가의 문화적 상부구조로서, 또한 투르크인들의 정체성을 형성하는 전통으로서 여전히 사회적인 영향력을 행사하고 있다.

1995년 이슬람의 가치를 내건 복지당은 아타튀르크 이후 종교에 대한 정부의 강력한 규제로 특징지어지는 터키의 세속주의를 재정립하고자 한다. 종교로부터의 국가의 자치 뿐만 아니라 국가로부터의 종교의 자치 또한 허용하는 것이야말로 진정한 의미의 세속주의라고 그들은 주장한다. 개인의 신앙의 자유와 종교의 표현이 자유롭게 허용되는 사회가 진정한 세속국가라는 점에 대해서 수많은 이슬람주의자들도 동조하고 있다. 민주주의 원칙에 입각하여 정신적인 차원에서 이슬람을 부흥시키고자 하는 노력이 오늘날 계속되고 있다. 이러한 노력은 오스만 제국의 이슬람적 토대와 이에 반발한 급진적 세속주의 사이의 합의점을 찾아 터키의 상황에 가장 알맞은 새로운 정치적 모델을 창조해내고자 하는 움직임이라 할 수 있다. 이 시도가 성공한다면 우리는 오늘날 서구에서 가장 훌륭한 정치 체제라고 여겨지는 자유민주주의 체제에 더하여 정신적이고 영적인 의미를 잃지 않게 하는 종교적인 전통을 유지하는 상당히 고무적인 사회 모델을 보게 될 것이라 기대할 수 있다.

이처럼 이슬람 사회는 결코 하나로 특징지어지는 것이 아니다. 오늘날 이슬람권의 다양한 모습은 바로 각 사회가 처한 정치, 경제, 사회, 문화, 지리적인 상황에 의해 종교와 세속 이데올로기가 각기 다른 방향으로 복잡하게 상호작용해 온 결과이다. 사우디 아라비아와 터키에서 이슬람의 사회적 영향력이 상당히 다르듯이, 이슬람 종교의 사회적 영향력은 각 사회에 따라 상당히 다르게 나타나며, 종교관 또한 그러하다. 우리가 이슬람 사회를 제대로 이해하기 위해서는 편견에 사로잡혀 종교적 공동체로 성급하게 일반화하기보다는 나 자신이 속해 있는 사회와 마찬가지로 다양성과 역동성을 가지고 있음을 인식하고 다양한 차원에서 바라보고자 노력해야 할 것이다.

## <참고문헌>

- 니니안 스마트, 김윤성 역, 『종교와 세계관』, 이학사, 2006.
- 마셜 G. S. 호지슨, 이은정 역, 『마셜 호지슨의 세계사론: 유럽, 이슬람, 세계사 다시 보기』, 파주: 사계절, 2006.
- 브루스 링컨, 김윤성 역, 『거룩한 테러』, 파주: 돌베개, 2005.
- 윌프레드 캔트웰 스미스, 길희성 역, 『종교의 의미와 목적』, 서울: 분도출판사, 1991.
- 자크 G. 루엘랑, 김연실 역, 『성전, 문명충돌의 역사: 종교갈등의 오랜 기원을 찾아서』, 파주: 한길사, 2003.
- Asad, Talal. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- Berkes, Niyazi. *The development of secularism in turkey* (New York: Routledge, 1998).
- Gellner, Ernest. “the Turkish Option in Comparative Perspective” , in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Bozdogan, Sibel(ed), Seattle; London: University of Washington Press, 1997).
- Gibb, Hamilton. A. R.. *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford Univ. Press, 1958).
- Göle, Nilufer. “Secularism and Islamism in Turkey: the Making of Elites and Counter-Elites” , *The Middle East Journal* v.51 no.1. (January 1997).
- \_\_\_\_\_, “the Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity” , in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Bozdogan, Sibel(ed), Seattle; London: University of Washington Press, 1997).
- Heper, Metin. “Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?” in *The Middle East journal* v.51 no.1 (January 1999).
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience And History in a World Civilization*, vol.1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Hourani, Albert H. *Islam in European Thought* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991).
- Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300-1650: the Structure of Power* (New York: Palgrave macmillan, 2002).
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, 2003).
- \_\_\_\_\_, “New Religious State” , in *Comparative Politics* v.27 no.4. (July 1995)

- Kallen, Horace M. "Secularism as the Common Religion of a Free Society" in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.4, no.2.(Spring 1965)
- Kedourie, Elie. "Islam and the Orientalists: Some Recent Discussions" , *The British Journal of Sociology*, Vol.7, No.3. (September 1956)
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*, (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002).
- Lincoln, Bruce. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, (University of Chicago Press, 2006).
- Lovatt, Debbie. "Islam, Secularism and Civil Society" , in *the World Today*, v.53 no.8/9. (September 1997)
- Netanyahu, Benjamin(ed). *Terrorism: How the West Can Win?* (New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1986).
- Said, Edward W. *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages* (London: Harvard University Press, 1978).
- Tapper, Richard. *Islam in Modern Turkey : Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (Richard Tapper(ed), London; New York: I.B. Tauris, 1991).
- Turan, Ilter. "Religion and Political Culture in Islam" , in *Islam in Modern Turkey*, (Richard Tapper(ed), London; New York: I.B. Tauris, 1991).

## 심사평

### 장 려 상

정 선 욱 (인문대학 종교학과)

### 이슬람 사회에서의 세속주의와 종교

- 터키의 사례를 중심으로

이슬람 문화권에 대한 국내 연구가 많지 않아 이 주제는 결코 접근하기 쉽지 않다. 그럼에도 자료를 충실히 갖추어 열심히 분석한 점이 돋보인다. 좀 더 쉬운 주제였다면 능력을 더 잘 발휘했을 것으로 보인다. 아쉬운 점은 선행연구 정리와 논문 구성 및 사례의 대표성에서 더 보완될 필요가 있다는 것이다.

선행연구에 관한 비판적 정리는 자기 연구의 독창성을 드러내기 위해 필수적인 부분이다. 선행연구의 오류와 결함 및 자기 연구와의 상관성을 고찰하여 기술할 때 비로소 독창성이 드러나는 것이다. 자신의 주제와 관련된 기존의 연구들을 반드시 비판적으로 정리해야 한다. 두 번째는 구성상의 문제이다. 터키에 대한 사례연구가 중요한 비중을 차지하므로 터키에 관한 분석을 별개의 장으로 구성하는 것이 바람직하다. 셋째는 이슬람 문화권의 사례로서 터키가 갖는 대표성의 문제이다. 터키는 오스만과 투르크라는 독특한 제국주의 역사와 2차대전 이후 급속한 정치적 세속화라는 상이한 과정을 밟아왔다. 터키의 사례는 다른 이슬람 문화권과 비교해 일반성보다 특수성을 더 많이 띠고 있기 때문에 이슬람 전체로 일반화하기에 무리가 따를 수 있다는 것이다. 또한 이슬람의 영역을 아랍에 한정시켰는데, 아랍 이외 지역의 이슬람 국가들도 있으므로 이 문제도 적절히 처리해주어야 한다. 마지막으로 덧붙이자면, 출전표기 방식을 통일하는 등 퇴고에 더 주의하기를 바란다.

정병기(기초교육원 사회과학 글쓰기 강사)

