creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

**저작자표시**. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

**비영리**. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

**변경금지**. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

**저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.**

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

정치학박사 학위논문

Ph.D. Dissertation of Political Science

# 유럽적 세속주의의 이식과 글로벌 이슬람주의의 정치적 대응

: 지하드와 종교통합의 초국적 종교사회운동에 관한 원인론적 비교 연구

# THE TRANSPLANTATION OF EUROPEAN SECULARISM AND THE POLITICAL COUNTERACTION OF GLOBAL ISLAMISM

: An Etiological Comparative Study on the Transnational Religious Social Movements of the *Jihad* and the Religious Unification

2021 년 2 월

서울대학교 대학원

정치외교학부 정치학전공

박 재 형

# 유럽적 세속주의의 이식과
# 글로벌 이슬람주의의 정치적 대응

: 지하드와 종교통합의 초국적 종교사회운동에 관한
원인론적 비교 연구

# The Transplantation of European Secularism and the Political Counteraction of Global Islamism

: An Etiological Comparative Study
on the Transnational Religious Social Movements
of the *Jihad* and the Religious Unification

공동지도교수 백 창 재 , 신 범 식

이 논문을 정치학박사 학위논문으로 제출함

2020년 10월

서울대학교 대학원
정치외교학부 정치학전공
박 재 형

박재형의 정치학박사 학위논문을 인준함

2020년 12월

위 원 장 김 의 영 (인)

부위원장 신 범 식 (인)

위 원 김 대 성 (인)

위 원 정 세 진 (인)

위 원 백 창 재 (인)

# 국문초록

이 논문은 현대 이슬람주의 운동의 가장 대표적인 사례인 무슬림 형제단 운동과 귤렌 운동의 초국적 팽창이 보인 궁극적인 궤적의 차이가 무엇에 의해 유발된 것인지를 비교 분석한다. 두 운동은 모두 유럽의 세속주의가 중동에 전개된 것에 대한 대응적 성격을 가졌고, 그 대응의 방식으로 이슬람을 중심 가치에 둔 정치 운동임에도 불구하고, 전자는 글로벌 지하드운동으로, 후자는 글로벌 종교통합 운동으로 발전하였다.

이러한 궤적의 차이는 크게 세 지점에서 가능하다고 보았다; 첫째는, 두 조직의 내부 구조 상의 차이, 둘째는, 두 조직이 위치하고 있는 이슬람 정치이론의 지배적인 담론 자체에서 오는 차이, 셋째는, 두 운동이 대응했던 유럽적 세속주의가 갖는 정치적인 영향력의 차이가 그것이다. 이 각각은 조직-내재적 요인, 사상-담론적 요인, 인지-정체성 요인으로 명명하여 분석한다. 각 요인들을 독립적인 변수로 가정하고, 각 변수가 종속변수인 무슬림 형제단 운동과 귤렌 운동의 초국적 팽창의 차이를 설명하는 원인변수로 가능한지를 검토하고, 가장 설명력이 높은 변수를 궤적의 차이를 낳는 원인 변수로 채택하였다.

조직-내재적 요인은 두 운동의 궤적의 차이를 설명할 정도의 차이를 보이지 않았다. 목표와 운영 상의 미시적 차이는 대체적인 공통점에 비하여 미미한 것이었다. 사상-담론적 요인에서는 20세기 초까지 아랍과 터키의 이슬람 정치이론 의 담론이 유럽적 근대주의에 대해 수용적이었던 점이 뚜렷이 관찰된다. 그러나, 무슬림 형제단 운동은 아랍에서의 정치 담론을 이슬람주의로 전환시키며 이슬람 정치이론의 담론 자체를 주도하였고, 귤렌 운동은 그러한 초기의 수용성을 대체로 유지하는 쪽으로 전개되었다. 무슬림 형제단 운동은 아랍 이슬람 정치이론의 논쟁에서 객체가 아닌 주체였으며, 따라서 아랍과 터키 지역에 내재되어 온 이슬람 정치이론에서의 차이는 궤적 차이의

원인변수가 될 수 없었다. 오히려 무슬림 형제단이 주도적인 담론 전환의 주체로서 기능한 것에 주목할 필요가 있었다.

인지-정체성 요인은 궁극적으로 유럽적 세속주의가 터키와 아랍지역에 이식된 형태를 이슬람주의자들이 어떤 방식으로 인지했는지에 의해 설명된다. 전자는 케말주의, 후자는 나세르주의라는 특정 정치 지도자의 이념으로 표현되었다. 케말주의는 유럽적 세속주의의 표면적 이식의 성격을 가졌지만, 나세르주의는 20세기 초반부터 전개된 유대인의 시온주의 운동, 영국의 중동정책과 연계된 이면적인 세속주의로 인지되었다. 무슬림 형제단 운동은 발족의 초기부터 이러한 시온주의와 연계된 유럽의 제국주의를 십자군적 제국주의로 개념화시키며, 유럽적 세속주의는 이것을 실현하는 도구로서 전개된다는 이론을 중동 전역에 확산시킨 주체가 되었다. 그리고 십자군적 제국주의의 가장 뚜렷한 정치적 결과물은 유럽과 이스라엘의 예루살렘 점령으로 가시화되었고, 이것은 이슬람 세계 전반에 대한 말살 계획으로서, 역사적, 신학적 관점에 의해 지지되었다. 케말주의에 대한 반발과 대응은 귤렌 운동의 초국적 팽창으로, 예루살렘을 중심으로 한 십자군적 제국주의 와 연동되었다고 인지된 나세르주의에 대한 반발과 대응은 무슬림 형제단 운동의 초국적 팽창으로 자리잡게 된다. 전자는 유럽의 가치를 포용하는 글로벌 종교통합운동으로 발전하였으나, 후자는 유럽의 가치의 대척점을 형성하는 글로벌 지하드운동이 되었다. 인지-정체성 요인의 중심축은 예루살렘 아젠다에 있었으며, 이것이 가장 유력한 양 운동의 궤적 차이를 설명할 수 있는 변수이다.

이러한 변수의 우열 관계는 제프리 알렉산더가 주장한 문화적 트라우마 이론에 의해 더욱 명확히 설명이 된다. 귤렌 운동은 희생자적 지위를 주장할 수 있는 역사적, 정치적 정황들이 존재하지 않았지만, 무슬림 형제단 운동은 전형적인 트라우마화 과정을 겪었으며, 이것은 적대적 집단 정체성을 형성하기에 이르렀다. 무슬림 형제단 운동으로부터 파생된 글로벌 지하드운동은, 귤렌 운동으로부터 전개된 글로벌 종교통합운동에 비해, 문화적 트라우마를 기반으로 한 집단 정체성 운동의 성격을 뚜렷하게 내포하고 있었다.

또한 이 논문은 종교사회운동에 대한 국제이론을 구성할 수 있음을 주장한다. 대니얼 르바인은 종교사회운동에 대한 지역 간의 비교 연구는 각 지역이 보이는 특이성으로 인해 개별 사례들을 검증하는 정도의 의의가 있다고 평가하였으나, 이 논문은 세계적인 대종교를 기반으로 하는 종교사회운동들은 그 국제적 구조가 중요함을 주장함으로 이러한 접근이 수정될 것을 요구한다. 세계적 수준의 대종교로 인지되어 온 종교들을 기반으로 한 종교사회운동에 대한 분석은 국제이론 의 차원에서 다루어져야 하며, 그것에 대한 이론적 구성이 가능함을 제시한다.

이 논문의 한계는, 조직-내재적 요인, 사상-담론적 요인, 인지-정체성 요인 각각을 서로 독립적인 변수로 확정할 수는 없다는 점이다. 인지-정체성 요인이 주된 원인변수로 부각되었으나, 문화적 트라우마 이론이 주장하는 것처럼 캐리어 그룹인 운동 조직의 중요성을 강조함으로 이러한 한계는 일부 극복되었다. 그럼에도 불구하고 설명의 간결성을 위해 이 요인들 사이의 가능한 인과성을 무시하는 방식으로 변수의 조작을 하였으며, 이들 사이의 중대한 인과성이 존재할 경우, 이 논문의 결과를 기반으로 추가적인 연구를 수행함으로 20세기 전체의 이슬람주의 운동의 궤적을 보다 포괄적으로 설명할 수 있게 될 것을 기대한다.

주요어: 세속주의 / 이슬람주의 / 지하드 운동 / 종교통합 운동 / 예루살렘 / 문화적 트라우마 이론 / 집단 정체성 / 정치-종교 관계 / 종교사회운동 / 무슬림 형제단 / 귤렌 운동 / 시온주의

학번: 2006-30044

# 목차

국문초록 ····· i

목차 ····· iv

표목차 (Table Contents) ····· xiv

그림목차 (Figure Contents) ····· xv

**제 1 장. 서론 ····· 1**

1. 문제의식 ····· 3

(1) 글로벌 지하드운동 (Global *Jihad* Movement) ····· 3

(2) 글로벌 종교통합운동 (Global Religious Unification Movement) ····· 6

2. 사례 선택 ····· 11

3. 논문의 중심질문 ····· 13

**제 2 장. 기존의 연구와 연구의 설계 ····· 15**

1. 기존 접근의 한계와 새로운 이론의 가능성 ····· 17

(1) 사회운동이론과 이슬람학 사이의 단절 ····· 17

(2) 중동-북아프리카의 대중운동이론 ····· 19

(3) 새로운 이슬람 사회운동이론의 필요성 ····· 20

(4) 이슬람적 보편주의에 대한 연구 방법론 ····· 22

2. 사회운동이론의 접근 방식과 비교 연구를 통한 우열의 판별 ····· 27

(1) 일반 사회운동이론에 대한 재정렬과 철학적 가치 비평 ····· 28

1) 비합리적 대중이론: "거시적 운명론"과 "지배적 문화"의 힘 ····· 28

2) 합리적 조직이론: "엘리트의 주체성"과 "대중의 수동성" ····· 29

3) 역사와 권력관계의 다양성: "역사적, 정치적 특이성" ····· 31

(2) 이슬람 사회운동에 대한 적용 ····· 32

1) 조직 자체에 대한 접근: 리더십과 조직구조 이론 ····· 32

2) 지배적 사상에 대한 접근: 지역 이슬람의 지배적 사상담론 ····· 33

3) 정치적 특이성에 대한 접근: 정치적 사건과 정체성 중심의 연구 ····· 34

(3) 비교 분석을 통한 우열의 판별 ····· 36

(4) "종교사회운동의 국제이론" 구성의 가능성 ····· 37

3. 논문의 작업 가설 ····· 38

4. 변수의 조작과 한계의 가능성 ····· 39

5. 변수들에 대한 분석 ····· 41

(1) 조직-내재적 요인에 대한 접근: 조직의 구조와 발전 과정 ····· 41

(2) 사상-담론적 요인에 대한 접근: 유럽의 변화에 대한 사상적 대응 ····· 42

(3) 인지-정체성 요인에 대한 접근: 문화적 트라우마와 집합 정체성 ····· 42

6. 논문의 구조 ····· 43

**제 3 장. 무슬림 형제단 운동의 초국적 팽창과 글로벌 지하드운동 ····· 45**

1. "외국계 전사(foreign fighter)" 이론과 글로벌 지하드운동 ····· 47

2. 사우디 아라비아의 히자즈 범이슬람주의 공동체와 MB ····· 50

(1) 히자즈 범이슬람주의 공동체의 형성의 환경 ····· 50

1) 국제정치적 환경 ····· 50

2) 제도적 경쟁 구조 ····· 51

(a) 국제협력기구 ····· 51

(b) 대학교 ····· 51
(c) NGO 및 사회사업기관 ····· 51
3) 인적 구성의 변화 ····· 52
(2) 히자즈 범이슬람주의 공동체의 성격 ····· 55
1) 교사들과 교육체계를 통한 차세대 운동 ····· 56
2) 이슬람 세계의 여러 인종을 통합시키는 코스모폴리탄적 운동 ····· 57
3) MB 의 비전을 확장시킨 운동 ····· 58
4) 적극적인 글로벌 팽창운동 ····· 59
(3) 히자즈 운동의 원인론: 나세르주의와 히자즈 운동 ····· 60
1) 정부 수준의 원인: 이집트와 사우디 아라비아의 "아랍 냉전" ····· 60
2) 사회운동 수준의 원인: 나세르의 MB 탄압 ····· 61
3. 나세르의 MB 탄압과정 ····· 62
(1) 나세르 탄압정책의 정치적 의미 ····· 62
1) 나세르 이전 왕정의 탄압 ····· 62
2) MB 내부분열의 가시화와 무장조직의 독자노선 ····· 63
(2) 나세르의 제 1 차 MB 탄압과 히자즈로의 1 차 유입 (1954 년 이후) ····· 66
1) 탄압 직전의 국내정치적 상황과 탄압규모 ····· 66
2) 히자즈로 대거 이동한 이유: 비전과 조직문화 ····· 71
(3) 나세르의 제 2 차 MB 탄압과 히자즈로의 2 차 유입 (1965 년 이후) ····· 74
4. 소결 ····· 77
**제 4 장. 귤렌 운동의 초국적 팽창과 글로벌 종교통합운동 ····· 79**
1. 1990 년대: 카프카즈, 중앙아시아, 러시아 소수민족, 발칸반도 ····· 81
(1) 현황 ····· 81
(2) 재정 및 정부관계 ····· 83
(3) 교사들의 활동과 동기 ····· 84

2. 2000 년대 : 글로벌 팽창과 "종교 간의 대화(Interfaith Dialogue)" ····· 86
3. "종교 간의 대화"와 글로벌 종교통합운동 ····· 88
(1) 바티칸 제 2 차 공의회(*Concilium Vaticanum Secundum)*와 "비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언(*Nostra Aetate*)" ····· 88
(2) GM 의 IFD 운동과의 연계 ····· 91
(3) 글로벌 종교통합운동: 신학적 재구성을 통한 융합의 시도 ····· 93
4. 소결 ····· 97

**제 5 장. 조직-내재적 요인 : 조직의 구조와 발전 ····· 99**

1. MB 운동의 구조와 발전 ····· 101
(1) MB 의 부상과 동원능력에 대한 환경적, 조직적 접근 ····· 101
1) 환경요인: 국제적 요인(영국과 이스라엘)의 중요성 ····· 101
2) 조직요인: 유연성, 실질성, 이중성 ····· 107
(2) 하산 알-반나의 기본 기조 ····· 112
1) 이슬람의 목적에 대한 교정 ····· 112
2) 정치이론의 기본 원리 ····· 114
2. GM 의 구조와 발전 ····· 115
(1) 교육 프로젝트: 사상 확산의 핵심전략 ····· 115
1) 1990 년대 이전까지의 교육: 합리적 사회적 행동을 통한 권력 장악 ····· 118
(a) "자연의 꾸란": 보편적 계시로서의 과학 ····· 118
(b) 신앙으로서의 사회적 행동 ····· 119
(c) 교육: "골든 제너레이션(*altın nesil*)" 이론 ····· 119
2) 1990 년대 이후의 교육: 도덕성 회복을 통한 종교진영의 확대 ····· 120
(a) 물질주의 리더십을 넘어 도덕적 리더십의 회복 ····· 120
(b) 종교 간의 대화 및 종교통합의 가능성 ····· 121
(2) 이슬람 비즈니스 운동: 외연 확대의 동력 ····· 122

(3) 근본 전략기조: “점진적 장기혁명(Passive Revolution)” ····· 124

3. 조직 구조 상의 공통점과 차이점 ····· 127

(1) 조직의 목표 ····· 128
(2) 지도자의 성향 ····· 130
(3) 조직의 활동 방식과 구조 ····· 130
1) 교육 프로젝트 중심의 운동 ····· 130
2) 비즈니스 프로젝트의 지원 ····· 131
3) 지부 형태의 유무 ····· 132

4. 소결 ····· 132

**제 6 장. 사상-담론적 요인 : 아랍 이슬람과 터키 이슬람의 사상적 진화····· 135**

1. 아랍의 이슬람 정치이론: 개혁주의에서 이슬람주의로의 진화 ····· 137

(1) 이슬람 정치성의 기원: 근대 이전까지 ····· 138
1) 무함마드 초기의 빈약한 정치성 ····· 138
2) 이슬람 역사에서의 정치와 종교의 수렴 ····· 139
3) “아랍의 정신(Arab Mind, العقل العربي)”과 무슬림 정치 사회의 형성 ····· 140
4) 위기에서의 정당성을 위한 이슬람 정치이론 ····· 143
5) 정통 이슬람 국가이론: 근대 이전까지 ····· 144

(2) 근현대 이슬람 정치이론의 진화: 유럽적 근대화에 대한 사상적 대응 ····· 149
1) 제 1 세대: 개혁주의의 태동 ····· 149
2) 제 2 세대: 전제군주에 대한 논쟁 ····· 153
3) 제 3 세대: 칼리프제에 대한 비판과 이슬람주의의 태동 ····· 163
4) 제 4 세대: 시민적 형태의 이슬람국가 ····· 176
5) 제 5 세대: 이슬람국가와 민주주의 ····· 182

(3) 정치사회적 진화와 분화의 과정: 사상의 정치적 전개 ····· 188
1) 19-20 세기 초반의 이슬람 개혁주의 ····· 188

2) 20 세기 후반의 이슬람주의의 부상과 운동노선의 분화 ····· 190
3) 이슬람주의의 극단노선: 사이드 꾸틉의 이슬람주의의 사상적 중심축 ····· 196
(a) 신적주권(الألوهية) 개념의 중심성 ····· 197
(b) 자힐리야(جاهلية)에 대한 규정 ····· 200
(c) 신적주권을 회복하는 꾸란의 방식 ····· 203
(d) 이슬람법의 개념: 자연질서의 일부 ····· 206
(e) 문명의 정의(تعريف الحضارة): 가장 높은 인간의 고귀한 가치 실현 ····· 208
(f) 지하드(*jihād,* جهاد)의 정의의 전략
:자힐리야로부터의 해방을 위한 역동적 운동 ····· 210

2. 터키의 이슬람주의와 누르시 운동 ····· 212

(1) AKP 와 GM 의 국내 이슬람주의 대통합 과정 ····· 212
1) 터키 공화국의 기반: 세속정당들의 사상적 노선 ····· 213
2) 이슬람주의 정당들의 부상과 그 사상기조 ····· 215
3) 이슬람주의 및 세속주의의 대통합과 GM 의 역할 ····· 222

(2) 아나톨리아 이슬람의 사상적 전통
: 이종성(heteroxiness)과 탈전체성(de-totalization) ····· 224

(3) 아나톨리아적 이슬람의 누르시적 이슬람주의로의 진화 ····· 227
1) 사이드 누르시 1 기: 구(舊) 사이드(*Eski Said*) ····· 227
2) 사이드 누르시 2 기: 신(新) 사이드(*Yeni Said*) ····· 229
(a) 누르시 운동의 태동 ····· 229
(b) 누르시적 이슬람 보편주의 ····· 231

(4) GM-누르시 사상의 보편적 호소력: 합리성과 도덕성 ····· 237
1) 세속주의와 전통 이슬람 사이에 있는 무슬림들: 합리성과 과학 ····· 238
2) 세속주의 하의 비무슬림들: 신앙과 도덕성의 리더십 ····· 239

3. 이데올로기적 궤적의 차이 ····· 240

(1) 아랍의 이슬람 정치이론과 MB 이론 사이의 선후 관계 ····· 240

(2) 누르시 사상의 내재적 지속성 ····· 242

4. 소결 ····· 244

**제 7 장. 인지-정체성 요인 : 정치적 사건의 인지와 정체성의 형성……245**

1. 유럽적 세속주의의 세계관 ……247

(1) 유럽적 보편주의의 정체성 ……247

(2) 유럽적 보편주의의 기원과 근대화의 의미……253

1) 유럽 중세의 정치 이데올로기의 기반: 보편주의 이데올로기……254

(a) 로마제국과 로마교회의 두 보편주의 이데올로기의 태동 ……255

(b) 두 보편주의의 융합의 과정 ……257

(c) 두 보편주의의 갈등과 변환……260

(d) 보편주의의 해체 ……263

2) 보편주의에 대한 해체과정으로서의 근대화 ……264

3) 유럽의 "이데올로기적" 세속주의와 중동으로의 이식 ……267

2. 세속주의의 표면적 이식: 케말주의와 나세르주의의 태동 ……271

(1) 터키 공화국의 래디컬 세속주의: 국가-사회-종교 간의 함수 관계 ……272

1) 정치적 세속주의: 터키 정치의 근본적인 딜레마 ……272

2) 이슬람주의 부상의 경제구조적 원인: 조합주의에서 신자유주의로……274

3) GM 의 신자유주의에 대한 대응……276

4) 군부의 국내정치적 정체성 ……277

(2) 나세르주의 태동의 정치적 지형 ……278

1) MB 인지과정의 개략……279

2) 세속주의의 전개와 지하디즘의 태동……280

(a) 아랍민족주의의 본질로서의 세속주의……280

(b) MB 의 전략 및 전술의 전환: 지하디즘의 태동……284

3. 세속주의의 이면적 속성: 예루살렘 아젠다……286

(1) 유대인 프로젝트에 대한 MB 의 이니셔티브……287

1) 이슬람 세계 내부의 광범위한 유대인 디아스포라……287

2) 반이스라엘 집단감정의 기원: MB 주도의 정치종교적 이데올로기 ……290

(a) 유대인 문제에서의 MB 의 주도성……291

(b) 이스라엘 아젠다와 무력사용의 기원 ····· 293
(c) MB 의 국제팽창과 반이스라엘 아젠다의 확산 ····· 295

(2) 서구에 대한 MB 의 인지작용 : 이론적, 경험적, 정체중심적 인지전환 ·····298
1) 합리적-이론적 인지작용: 서구 내부에 대한 포괄적인 가치평가 ····· 299
2) 경험적 인지작용: 제국주의에 대한 공통경험에 의한 국제네트워크 ····· 303
3) 정체성 기반의 인지작용: "문화적 제국주의(الإمبريالية الثقافية)"와 역사 정체성 ····· 305

(3) 현대 십자군주의(Crusaderism,الصليبية)의 기원과 무슬림의 역사 정체성 ·····309
1) 십자군에 대한 이슬람적 해석의 기원 ····· 309
2) 십자군에 대한 이슬람적 해석의 현대적 부활과 MB ·····312
(a) 시온주의의 진화: 유대민족주의에서 유대다윗왕국주의로 ·····313
(b) 예루살렘의 중심성 ·····316
(c) 이슬람의 역사정체성에 대한 위기의식 ·····319
(d) MB 를 통한 십자군주의 인식의 확산 메커니즘 ····· 322
3) 십자군적 제국주의와 미국 제국주의의 인지적 융합 ····· 323
4) 일반적 제국주의와 십자군적 제국주의의 차이 ····· 326

(4) 이면적 세속주의: 나세르주의와 십자군주의의 인지적 융합 ·····327
1) MB 의 결정적인 인식확장: 십자군적 제국주의 범주에 대한 확대해석 ····· 328
2) 1954 년 10 월 19 일 수에즈운하기지 조약의 국제적 의미 ····· 330
(a) 영국 중동정책의 변화와 연속성 ·····331
(b) 새로운 공화국에 대한 검증 ····· 333
(c) MB 의 공식견해 ····· 334

(5) MB 의 초국적 팽창의 속성과 인지-정체성 요인
: 시온주의와 유럽적 세속주의의 연계 ·····335
1) MB 의 초국적 팽창의 성격: 비전에 의한 보편주의적 팽창 ····· 335
2) 세속주의와 종교적 신념 상의 도전 ····· 336

4. 아랍-이란식 이슬람주의에 대한 거부와 경쟁적 팽창 ·····339

(1) 누르시식 이슬람주의와 아랍-이란식 이슬람주의 사이의 충돌 ·····340
(2) GM 세계관에서의 국제관계의 3 개 층위 ·····343

1) 오스만 제국의 현대적 재구성 ····· 344
2) 글로벌 진출의 "제도적 발판"으로서의 서구 ····· 346
3) 이슬람 왜곡의 진원지로서의 아랍-이란 ····· 347

(3) GM 의 초국적 팽창의 속성과 정치적 인식의 동학 ····· 349
1) 가능한 해석 ····· 351
2) 점진적 장기혁명과 초국적 팽창에 관한 해석 ····· 352

5. 소결 ····· 354

**제 8 장. 요인들 간의 우열과 이론의 구성 ····· 357**

1. 요인들 간의 우열 ····· 359

(1) 요약: 비교 분석을 위한 핵심 요소들 ····· 359
(2) 조직-내재적 요인의 배제 ····· 361
(3) 사상-담론적 요인과 인지-정체성 요인 사이의 우선성 ····· 363
(4) 이면적 세속주의로서의 예루살렘 아젠다의 역사적 의미 ····· 365
1) "Pre-Jerusalem Secularism"과 "Post-Jerusalem Secularism" ····· 365
2) 포스트 모더니즘적 예루살렘 : 근대적-중세적-고대적 코드의 정치적 수렴 ····· 366

2. 이론의 구성 ····· 369

(1) "문화적 트라우마 이론(Theory of Cultural Trauma)"의 적용 ····· 369
1) 일반 트라우마 이론과 문화적 트라우마 이론의 차이 ····· 370
2) 문화적 트라우마를 구축해내는 사회적 과정 ····· 371
(a) 캐리어 그룹(the Carrier Groups) ····· 371
(b) 회중 (the Public) ····· 372
(c) 상황 및 정치적 사건 (the Situation and the Event) ····· 372
3) GM 와 MB 의 궤적 차이와 문화적 트라우마 이론 ····· 373
4) 문화적 트라우마(Cultural Trauma)와 집단 정체성(Collective Identitiy) ····· 375

(2) 종교사회운동의 국제이론(International Theory of Religious Social Movement)
의 가능성 ····· 377
1) 종교사회운동의 근본 특질 : 절대진리추구, 신학적 보수성, 국제적 네트워크 ····· 378
2) 정치와 종교 사이의 역사적 관계 설정 ····· 379
3) 종교사회운동의 국제적 구조: 대니얼 르바인의 비교 연구에 대한 비판적 대안 ····· 382
(a) 신학적 변화의 중심축: 종교네트워크의 국제적 중심부 ····· 384
(b) 국제적 종교 진영의 블록들 ····· 387
(c) 이슬람에서의 중심부 해체: 신학적 변혁의 대체 중심부 ····· 389
3. 소결: 예루살렘 아젠다와 현대적 무슬림 정체성의 형성 ····· 391
(1) 집단 정체성과 궤적의 차이 ····· 391
(2) 인식 차이 문제에 관한 고찰 ····· 394

**제 9 장. 결론 ····· 397**

참고문헌 (References) ····· 402
ABSTRACT (영문초록) ····· 431
CONTENTS (영문목차) ····· 436
Table Contents (영문 표목차) ····· 449
Figure Contents (영문 그림목차) ····· 450
Tables (영문 표) ····· 451
Figures (영문 그림) ····· 459

# 표목차 (Table Contents)

<표 1> 1960-70년대 히자즈 지역 대학 교수로 임용된 MB 지도자들 ..... 54

<표 2> 1954년 12월 4일의 MB 리더들에 대한 국민재판결과 ..... 69

<표 3> 1997년까지의 GM 계열 학교 현황 ..... 82

<표 4> 이집트에서의 도시화(urbanization) 수준의 증가율 ..... 102

<표 5> MB 단원들의 직업군 (1954년 수배자 명단을 기반으로) ..... 103

<표 6> 이집트에서의 인구와 경제성장률, 1929-1973 ..... 104

<표 7> 이집트에서의 수입분배도 (Kuznet K Scores) ..... 105

<표 8> MB와 GM의 시기에 따른 목표 설정 ..... 129

<표 9> 세속주의와 전통종교에 대한 아나톨리아-누르시 세계관의 대응방식 . 236

<표 10> 나세르의 세속주의 ..... 283

<표 11> GM과 MB의 궤적 차이에 대한 요인들 간의 비교를 위한 핵심 요소들 .. 360

<표 12> 종교사회운동의 근본적인 독특성과 근대화의 정치적 기저 압력 ..... 381

# 그림목차 (Figure Contents)

<그림 1> 사회운동이론의 접근 방식과 이론적 유용성 ..... 37

<그림 2> 두 이슬람주의 운동의 두 글로벌 운동과궤적분화가 가능한 원인지점... 39

<그림 3> MB의 히자즈로의 1차 유입과 2차 유입 ..... 76

<그림 4> 세속화(정교분리)의 개념 ..... 249

<그림 5> 유럽적 보편주의의 정체성 ..... 251

<그림 6> 유럽적 보편주의와 특수주의들 ..... 252

<그림 7> 터키의 레디컬 세속주의 (국가-사회-종교 간의 관계)
: 1980년대 이후 신자유주의와 이슬람의 부상 ..... 278

<그림 8> 1930-40년대 이슬람 세계 내의
현대 십자군주의 이데올로기의 형성과정 ..... 321

<그림 9> MB의 초국적 팽창
: 나세르의 세속주의와 히자즈의 글로벌 움마 운동 ..... 338

<그림 10> 래디컬 세속주의와 아랍-이란식 이슬람주의의 도전과
GM의 국제팽창 ..... 351

<그림 11> GM과 MB의 궤적의 차이와 문화적 트라우마마 이론 ..... 375

<그림 12> GM과 MB가 추구한 집단 정체성과 국제정치적 대응의 성격 ..... 392

# 제1장

## 서론

## 1. 문제의식

### (1) 글로벌 지하드운동 (Global *Jihad* Movement)

9/11 사태 이후, 이슬람 "현상"은 국제문제의 주요 아젠다가 되었다. 그리고 그 선두는 이슬람 지하드운동이었으며, 이들은 국제적 안정성을 해친다는 의미로 "테러리스트"로 규정되어 왔다. 그러나 9/11 사태가 있기 3년 전, 1998년 2월 13일에 이미 빈 라덴을 비롯한 이슬람 국제운동의 지도자들은 영국의 알- 꾸드스 알-아라비 (*al-Quds al-'Arabi*, القدس العربي) 지(誌) 제3면에 다음과 같은 기고를 하였다.

> 누구도 모두에게 알려진 작금의 세 가지 사실들에 대해 논의하지 않고 있다; 모두에게 상기시키기 위해 이 세 가지를 다시 열거하겠다:
>
> 첫째, 지난 7 년 동안 미국은 가장 거룩한 이슬람의 땅인 아라비아 반도를 점령해 왔는데, 그것은 그것의 부를 약탈하고, 그 통치자들을 강압하며, 국민들을 수치스럽게 하고, 그 이웃들에게 공포를 주며, 아라비아 반도의 기반들을 다른 이웃의 이슬람의 국민들과 싸우기 위한 전초기지로 만들어 버리는 작업을 통해 이루어져 왔다.
>
> 만일 누군가가 과거에 (계속해서) 점령사실에 대해 주장해 왔다면, (아라비아) 반도의 모든 사람들은 지금 그것을 다 인지했을 것이다. 이것에 대한 가장 강력한 증거는, 미국인들이 (아라비아) 반도를 거점기지로 활용하여 이라크 국민들에 대한 폭압을 지속해 왔다는 것이며, (아라비아) 반도의 통치자들이 그들의 영토가 이러한 목적으로 이용되는 것을 반대했음에도 불구하고, (그러한 저항은) 소용없는 일이었다.
>
> 둘째, 십자군-시온주의자 연합에 의해 이라크 국민들에 가해진 가혹한 폐허상태에도 불구하고, 또한 백만명이 넘는 사람들이 죽임을 당했음에도 불구하고…이 모든 것에도 불구하고, 마치 미국인들은 여전히 그 격렬한 전쟁이나 파편화, 파멸, 그리고 그 이후에 여러 봉쇄들까지 부과한 것으로도 만족하지 않고, 다시 한번 더 대량살상을 반복하려고 시도하고 있다.
>
> 그러한 방식으로 그들은 (이라크) 국민들이 (현재) 유지하고 있는 것조차도 멸절시켜버리려 하고 있으며, 그 이웃국가의 무슬림들에게까지 수치를 안기고 있다.

셋째, 만일 이 모든 전쟁의 배후의 목적이 종교적이고 경제적인 것이라면, 그 목적은 또한 작은 유대인 국가를 지원하고, 예루살렘에 대한 점령과, 그곳에서 자행된 무슬림에 대한 살상에 대한 주의를 다른 데로 돌리는 데에 있다. 이것에 대한 가장 강력한 증거는, 가장 강력한 이웃의 아랍국가인 이라크를 붕괴시켜버리려는 그들의 열심, 그리고 이라크, 사우디아라비아, 이집트, 수단과 같은 이 지역의 모든 국가들을 여러 개의 (파편화된) 종이국가들로 분열시켜, 그들의 분열과 취약성을 통해 이스라엘의 생존을 보장하고, (아라비아) 반도에 대한 잔인한 십자군의 점령상태를 유지하려는 그들의 노력이 바로 그것일 것이다.

미국인들에 의해 자행된 이 모든 범죄와 죄악은 알라와 그의 선지자, 그리고 무슬림들에 대한 선명한 선전포고가 되는 것이다. 그리고 이슬람역사 전체를 관통하며, 모든 이슬람법학자들은 만장일치로, 적들이 무슬림의 나라들을 진멸시킬 경우에는, 지하드를 수행하는 것이 모든 무슬림 개개인의 의무임을 동의하여 왔다. 이것은 "알-무그니(al-Mughnī, المغني)"의 이맘 이븐 까다마(Ibn Qadāmah, ابن قدامة), "알-바다이이(al-Badāiʿ, البدائع)"의 이맘 알-키사이(al-Kisāīī, الكسائي), 그리고 알-꾸르투비(al-Qurṭubī, القرطبي)와 그의 책에 있는 한 이슬람 쉐이크의 분석에서도 그러하다. 그곳에서 그는, "(적들에 대한) 격퇴를 위해 싸우는 것과 관련해서는, 그것은 신성함과 종교를 방어함을 목적으로 하며, 이것은 (이슬람법학자)들에 의해 동의된 의무이다. 그 어떤 것도 종교와 생명을 공격하는 적들을 격퇴시키는 것보다 신성한 믿음일 수는 없다."라고 명하고 있다.

이러한 근거로, 알라의 명령에 준거하여, 우리는 모든 무슬림들에게 다음과 같은 파트와(fatwā)[1]를 선포한다:

미국인들과 그들의 동맹–그것이 민간조직이든 군조직이든–을 죽이는 작전은 그것이 가능한 어떤 나라든, 그것을 할 수 있는 모든 무슬림들의 개인적인 의무이며, 그것은 (예루살렘의) 알 악사 사원과 (메카)의 거룩한 사원을 그들의 장악으로부터 해방시키는 것, 그리고 그들의 군대를 이슬람의 모든 영토에서 몰아내고 패퇴시켜 어떤 무슬림도 더 이상 위협하지 못하도록 하기 위한 것이다. 이것은 전능한 알라의 말씀과 일치하는 것인데, 이는 "이교도 모두가 너희와 싸울 때에는, 너희도 모두 다 그 이교도들과 싸우라",

[1] 어떤 특정 사안에 관해서, 권위 있는 이슬람법학자에 의한 샤리아법에 대한 법적인 해석을 말한다. 이는 법적판결과는 달리 종교적인 의견이다. 현대 이슬람이 속한 사회적 맥락의 특징상, 해석해야 할 사안들이 많아짐으로, 실질적으로는 무슬림들의 의무를 규정하는 명령처럼 취급되는 일종의 이슬람 지도자들로부터 보통의 무슬림들에게 주어지는 행동강령과 같은 것이다.

그리고 더 이상 소란과 억압이 존재하지 않고, 정의와 알라 안의 신앙이 편만할 때까지 그들과 싸울지니라."[2]

빈 라덴과 그 지도자들의 주장의 적실성을 일일히 검토하기보다는, 이 주장의 근본적인 맥락을 우선은 파악할 필요가 있다. 자신들의 경고는 미국과 서구의 지속된 중동정책에 대한 대응이었다고 그들이 주장했다는 점에 주목하여야 한다. 가장 큰 규모로 국제적인 충격을 준 사건에 대한 단적인 예이지만, 이러한 패턴은 중동의 이슬람 지도자들로부터 여러 차원에서 지속적으로 반복되어 왔다.

---

[2] لا احد يجادل اليوم في حقائق ثلاث تواترت عليها الشواهد واطبق عليها المنصفون و نحن نذكرها ليتذكر من يتذكر، وليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيا عن بينة وهي:

اولا: منذ مايربو عن سبع سنين وامريكا تحتل اراضي الاسلام في اقدس بقاعها، جزيرة العرب، وتنهب خيراتها، وتملي على حكامها وتذل اهلها، وبرعب جيرانها، وتجعل من قواعدها في الجزيرة رأس حربة تقاتل بها شعوب الاسلام المجاورة.

واذا كان في الماضي من جادل في حقيقة هذا الاحتلال فقد اطبق على الاعتراف به اهل الجزيرة جميعا.

ولا ادل عليه من تمادي الامريكان في العدوان ضد شعب العراق، انطلاقا من الجزيرة، رغم ان حكامها جميعا يرفضون استخدام ارضهم لذلك، ولكنهم مغلوبون.

ثانيا: رغم الدمار الكبير الذي حل بالشعب العراقي على يدي التحالف الصليبي اليهودي، ورغم العدد الفظيع من القتل الذي جاوز المليون، رغم كل ذلك يحاول الامريكان مرة اخرى معاودة هذه المجازر المروعة، وكأنهم لم يكتفوا بالحصار الطويل بعد الحرب العنيفة ولا بالتمزيق والتدمير.

فها هم يأتون اليوم ليبيدوا بقية هذا الشعب وليذلوا جيرانه من المسلمين.

ثالثا: واذا كانت اهداف الامريكان من هذه الحروب دينية واقتصادية فانها كذلك تأتي لخدمة دويلة اليهود، ولصرف النظر عن احتلالها لبيت المقدس وقتلها للمسلمين فيه.

ولا ادل على ذلك من حرصهم على تدمير العراق اقوى الدول العربية المجاورة، وسعيهم لتمزيق دول المنطقة جميعا كالعراق والسعودية ومصروالسودان الى دويلات ورقية تضمن بفرقتها وضعفها بقاء اسرائيل واستمرار الاحتلال الصليبي الغاشم لارض الجزيرة.

ان كل تلك الجرائم والبوائق هي من الامريكان اعلان صريح للحرب على الله ورسوله وعلى المسلمين، وقد اجمع العلماء سلفا وخلفا عبر جميع العصور الاسلامية على ان الجهاد فرض عين اذا هدم العدو بلاد المسلمين وممن نقل ذلك الامام ابن قدامة في "المغني" والامام الكسائي في "البدائع" والقرطبي في تفسيره، وشيخ الاسلام في اختياراته، حيث قال: "اما قتال الدقع فهو اشد انواع دفع الصائل عن الحرمة والدين واجب اجماعا. فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء اوجب بعد الايمان من دفعه".

ونحن بناء على ذلك وامتثالا لامر الله نفتي جميع المسلمين بالحكم التالي:

ان حكم قتل الامريكان وحلفائهم مدنيين وعسكريين فرض عين على كل مسلم امكنه ذلك في كل بلد تيسر فيه. وذلك حتى يتحرر المسجد الاقصى والمسجد الحرام من قبضتهم، وحتى تخرج جيوشهم عن كل ارض الاسلام مثلولة الحد كسيرة الجناح عاجزة عن تهديد اي مسلم، امتثالا لقوله تعالى "وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة". وقوله تعالى "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله".

## (2)글로벌 종교통합운동

## (Global Religious Unification Movement)

그러나 이것과는 정반대 양상의 움직임 또한 존재해 왔다. 2019년 2월 4일 아부다비에서, 이집트 알-아즈하르의 대이맘(شيخ الأزهر الشريف)인 아흐마드 알-타이옙(Aḥmad al-Ṭayyeb, أحمد الطيب)은 가톨릭 교황 프란시스(Pope Francis)와 "세계평화와 더불어 사는 삶을 위한 인류 형제애에 관한 문서(*A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك)"에 함께 서명함으로 빈 라덴과 그 지도자들의 목소리와는 전혀 다른 노선을 천명하였다. 이는 중동 내부에서도 큰 반향을 일으킨 선언문이었다.

> 앞서 언급된 모든 것의 이름, 즉, 알-아즈하르 알-샤리프와 동서양의 무슬림들은 가톨릭 교회 및 동서양의 가톨릭 신자들과 더불어, 신(영어: God, 아랍어: الله)의 이름으로, 대화의 문화를 통로로, 상호협력을 행위의 코드로, 상호 이해를 방법과 표준으로서 채택함을 선언한다.
>
> …
>
> 역사는 종교적 극단주의, 민족주의적 극단주의, 비관용의 행태 등이 세계 곳곳, 동서양에 "제3차 세계대전의 단면들이 등장"하는 것에 대한 징조로 여겨지며 양산되어 왔음을 보여준다. 세계의 여러 곳과 많은 비극적인 환경들 가운데에서, 이러한 징조들은 알려지지 않은 수많은 희생자들, 과부들, 고아들을 낳으며, 매우 고통스럽게 시작되어 왔다. 우리는 또한 긴장이 가시화되고, 무기와 탄약고가 확충되면서 새로운 충돌의 장이 되고 있는 지역들도 목도하고 있다. 이러한 모든 것은, 불확실성, 환멸, 미래에 대한 두려움, 편협한 경제적 이익집단들에 의한 통제의 그늘 아래 있는 전지구적 맥락 가운데서 진행되고 있다.
>
> …
>
> 이 문서는 세계평화구축을 위한 종교들의 역할의 중요성을 강조해 온 이전의 국제 문서들의 기조에 찬성하며, 다음과 같이 선언한다:
> - 종교들에 관한 진실한 가르침들은 우리를 평화의 가치에 뿌리내리도록 한다는 확고한 신념; 상호이해의 가치를 수호하는 것, 인류 형제애와 조화로운 공존, 지혜와 정의,

사랑을 다시 회복하는 것, 청년들 사이에 종교적인 깨달음을 재각성시킴으로 물질주의적 사고나 법의 강제가 강제의 법에 기반한 고삐 풀린 탐욕과 무관심의 위험한 노선들로부터 미래 세대를 보호하는 것 등을 말한다.

…

- 테러리즘은 개탄스러운 일이며, 지구상의 동서양, 남북반구 사람들의 안전을 위협하며, 패닉, 공포, 비관주의를 확산시키고 있다. 그러나 비록 테러리스트들이 종교를 도구화시켜 이용해 왔음에도 불구하고, 사실 이것은 종교로 인한 것이 아니다. 이것은 종교 경전에 대한 잘못된 해석이 누적된 결과로 인한 것이며, 굶주림, 빈곤, 불의, 압제, 교만 등과 연관된 노선들로부터 기인한 것이다. 이것이 테러리스트에게 흘러들어가는 재정을 차단시키고, 무기와 전략들을 제공하며 심지어 미디어를 이용하여 테러리스트 운동을 정당화하는 것들을 중지시킴으로 테러리스트 운동들을 지원하는 일을 중지하는 것이 절실한 이유이다. 이러한 모든 것들은 안전과 세계 평화를 위협하는 국제 범죄로 간주되어야만 한다. 그러한 테러리즘은 어떤 방식이나 표현으로라도 반드시 단죄되어야 한다.

…

- 동양과 서양의 좋은 관계는 논란의 여지없이 양자를 위해 필요하다. 양자 누구도 무시되어서는 아니되며, 그렇게 함으로, 풍성한 교류와 대화라는 방식으로 상대방의 문화에 의해 모두가 풍요롭게 될 수 있다. 서구는 만연한 물질주의로부터 기인한 그들의 영적, 종교적 병폐를 해결할 수 있는 치유책을 동양으로부터 발견할 수 있다. 그리고 동양은 그들의 약함, 분열, 분쟁, 그리고 과학적, 기술적, 문화적 쇠퇴로부터 벗어날 수 있는 많은 요소들을 서구로부터 답을 얻을 수 있다. 동양의 속성, 문화, 문명을 형성해 온 결정적인 요인들이 되는 종교적, 문화적, 역사적 차이들을 주목하는 것이 중요하다. 이중 잣대의 정치를 지양하고 동서양의 남녀 모두를 위한 존엄한 삶을 보장하기 위해, 근본적인 인권에 대한 합의를 강화하는 것 또한 중요하다.

…

이 선언문은 개탄스러운 폭력과 맹목적인 극단주의를 거부하는 올바른 양심을 가진 모두를 향한 호소일 것이다; 즉, 이 호소는 종교들에 의해 진척되고 장려된 관용과 형제애의 가치를 소중히 간직하는 자들을 향한 것이다.

….

이것은 이 땅에서 모두가 누릴 수 있는 보편적 평화를 찾고자 하는 목적과 더불어, 우리가 성취해가기를 희망하고 갈구하는 것이다.[3]

전자는 글로벌 지하드에 대한 선언, 후자는 종교 간 연대를 통한 반지하드 평화 선언이라 평가할 수 있다. 이슬람 세계 내부에서는 완전한 대척점에 있는 이 양 극단의

---

[3] باسمِ اللهِ وباسمِ كُلِّ ما سَبَقَ، يُعلِنُ الأزهَرُ الشريفُ - ومِن حَوْلِه المُسلِمُونَ في مَشارِقِ الأرضِ ومَغارِبِها - والكنيسةُ الكاثوليكيَّةُ - ومِن حولِها الكاثوليك من الشَّرقِ والغَرْبِ - تَبنِّي ثقافةِ الحوارِ دَرْبًا، والتعاوُنِ المُشتركِ سبيلًا، والتعارُفِ المُتَبادَلِ نَهْجًا وطَريقًا.

...

إنَّ التاريخَ يُؤكِّدُ أنَّ التطرُّفَ الدِّينيَّ والقوميَّ والتعصُّبَ قد أثمَرَ في العالَمِ، سواءٌ في الغَرْبِ أو الشَّرْقِ، ما يُمكِنُ أن نُطلِقَ عليه بَوادِر «حربٍ عالميَّةٍ ثالثةٍ على أجزاءٍ»، بدَأَتْ تَكشِفُ عن وَجهِها القبيحِ في كثيرٍ من الأماكنِ، وعن أوضاعٍ مَأساويَّةٍ لا يُعرَفُ - على وَجْهِ الدِّقَّةِ - عَدَدُ مَن خلَّفَتْهم من قَتْلَى وأرامِلَ وثَكالى وأيتامٍ، وهناك أماكنُ أُخرَى يَجري إعدادُها لمَزيدٍ من الانفجارِ وتكديسِ السِّلاحِ وجَلْبِ الذَّخائرِ، في وَضْعٍ عالَمِيٍّ تُسيطِرُ عليه الضَّبابيَّةُ وخَيْبَةُ الأملِ والخوفُ من المُستَقبَلِ، وتَتحكَّمُ فيه المَصالحُ الماديَّةُ الضيِّقة.

...

إنَّ هذه الوثيقةَ، إذ تَعتَمِدُ كُلَّ ما سبَقَها من وَثائِقَ عالَمِيَّةٍ نَبَّهَتْ إلى أهميَّةِ دَوْرِ الأديانِ في بِناءِ السَّلامِ العالميِّ، فإنَّها تُؤكِّدُ الآتي:

- القناعةُ الراسخةُ بأنَّ التعاليمَ الصحيحةَ للأديانِ تَدعُو إلى التمسُّكِ بقِيَمِ السلامِ وإعلاءِ قِيَمِ التعارُفِ المُتبادَلِ والأُخُوَّةِ الإنسانيَّةِ والعَيْشِ المشتَرَكِ، وتكريسِ الحِكْمَةِ والعَدْلِ والإحسانِ، وإيقاظِ نَزْعَةِ التديُّنِ لدى النَّشْءِ والشبابِ؛ لحمايةِ الأجيالِ الجديدةِ من سَيْطَرَةِ الفكرِ المادِّيِّ، ومن خَطَرِ سِياساتِ التربُّحِ الأعمى واللامُبالاةِ القائمةِ على قانونِ القُوَّةِ لا على قُوَّةِ القانونِ.

...

- أنَّ الإرهابَ البَغِيضَ الذي يُهدِّدُ أمنَ الناسِ، سَواءٌ في الشَّرْقِ أو الغَرْبِ، وفي الشَّمالِ والجَنوبِ، ويُلاحِقُهم بالفَزَعِ والرُّعْبِ وتَرَقُّبِ الأَسْوَأِ، ليس نِتاجًا للدِّينِ - حتى وإنْ رَفَعَ الإرهابيُّون لافتاتِه ولَبِسُوا شاراتِه - بل هو نتيجةٌ لتَراكُماتِ الفُهُومِ الخاطئةِ لنُصُوصِ الأديانِ وسِياساتِ الجُوعِ والفَقْرِ والظُّلْمِ والبَطْشِ والتَّعالِي؛ لذا يجبُ وَقْفُ دَعْمِ الحَرَكاتِ الإرهابيَّةِ بالمالِ أو بالسلاحِ أو التخطيطِ أو التبريرِ، أو بتوفيرِ الغِطاءِ الإعلاميِّ لها، واعتبارُ ذلك من الجَرائمِ الدوليَّةِ التي تُهدِّدُ الأمْنَ والسِّلْمَ العالميَّين، ويجب إدانةُ ذلك التَّطرُّفِ بكُلِّ أشكالِه وصُوَرِه.

...

- أنَّ العلاقةَ بينَ الشَّرْقِ والغَرْبِ هي ضَرُورةٌ قُصوَى لكِلَيْهما، لا يُمكِنُ الاستعاضةُ عنها أو تَجاهُلُها، ليَعْتَنِيَ كلاهما من الحَضارةِ الأُخرى عَبْرَ التَّبادُلِ وحوارِ الثقافاتِ؛ فبإمكانِ الغَرْبِ أن يَجِدَ في حَضارةِ الشرقِ ما يُعالِجُ به بعضَ أمراضِه الرُّوحيَّةِ والدِّينيَّةِ التي نشَأَتْ عن طُغيانِ الجانبِ الماديِّ، كما بإمكانِ الشرقِ أن يَجِدَ في حضارةِ الغربِ كثيرًا ممَّا يُساعِدُ على انتِشالِه من حالاتِ الضعفِ والفُرقةِ والصِّراعِ والتَّراجُعِ العلميِّ والتقنيِّ والثقافيِّ. ومن المهمِّ التأكيدُ على ضَرُورةِ الانتباهِ للفَوارقِ الدِّينيَّةِ والثقافيَّةِ والتاريخيَّةِ التي تَدخُلُ عُنْصرًا أساسيًّا في تكوينِ شخصيَّةِ الإنسانِ الشرقيِّ، وثقافتِه وحضارتِه، والتأكيدُ على أهميَّةِ العمَلِ على تَرسيخِ الحقوقِ الإنسانيَّةِ العامَّةِ المُشتَرَكةِ، بما يُسهِمُ في ضَمانِ حياةٍ كريمةٍ لجميعِ البَشَرِ في الشَّرْقِ والغَرْبِ بعيدًا عن سياسةِ الكَيْلِ بمِكيالَيْن.

...

لتَكُنْ وثيقتُنا نِداءً لكلِّ ضَميرٍ حيٍّ يَنبذُ العُنْفَ البَغِيضَ والتطرُّفَ الأعمى، ولِكُلِّ مُحِبٍّ لمَبادئِ التسامُحِ والإخاءِ التي تدعو لها الأديانُ وتُشجِّعُ عليها؛

...

هذا ما نَأمُلُه ونسعى إلى تحقيقِه؛ بُغيةَ الوُصولِ إلى سلامٍ عالميٍّ يَنعمُ به الجميعُ في هذه الحياةِ.

목소리가 있었고, 이것은 국제적인 운동으로 지금까지 확산되어 왔다. 이것은 서구 주도의 국제체계에 대한 이슬람 세계 내부로부터의 뚜렷한 양 극단의 대응 기조를 각각 대표하고 있다.

버나드 루이스는 이슬람의 태동 이후로 지속된 유럽과 중동 사이의 경쟁관계를 현재의 이슬람 현상을 이해할 수 있는 근본으로 지적하여 왔다 (Lewis 2002). 유럽과 중동은 지중해를 중심으로 근접지역 특유의 경쟁관계가 긴 시간 동안 구축되어 왔다는 것이다. 그리고 현대와 가장 시기적으로 근접해 있던 오스만 제국은 역사의 대부분 기간 동안 유럽을 압도하였고, 17세기 경부터 유럽이 오스만 제국을 역전하는 현상을 목도하면서 중동은 큰 "당혹감"을 경험하게 되었다는 것이다. 이것이 중동이 유럽을 대하는 지배적인 집단 감정이며, 이 상태에서 근접지 경쟁자 유럽의 중동에 대한 19-20세기의 제국주의 지배는 이러한 당혹감이 정치적 표면으로 드러날 수밖에 없는 계기가 되었음을 그는 주장하였다.

버나드 루이스의 관점은 오리엔탈주의자와 탈오리엔탈주의자 사이에 논쟁거리가 되었다. 중동이 사회적, 문화적으로 태생적인 결함이 있다는 오리엔탈주의자들의 주장과, 중동 내부는 이미 근대화로 "진보"할 수 있는 코드들을 내재하고 있다는 탈오리엔탈주의자들의 주장 모두가 버나드 루이스의 관점과는 매우 근본적으로 충돌할 수밖에 없기 때문이다. 오리엔탈주의자와 탈오리엔탈주의자의 주장은 중동에 대해 긍정적인 잠재력이 있느냐 없느냐를 평가했을 뿐, 그 긍정과 부정의 기준이 되는 그 기준점 자체는 서구 중심의 근대화 축에서 조금도 이동시킬 의향이 없었기 때문이다. 그러나 버나드 루이스의 분석은 이 중심축 자체를 이동시키고 있다. 역사를 더 큰 렌즈로 유럽과 중동의 경쟁 관계로 파악하였으며, 그 관점에서 중동이 어떻게 유럽의 중동 진입에 대응했느냐를 분석했기 때문이다. 여기서 우리의 관심은 중동이 유럽이 제시하는 근대화의 기준에 얼마나 부합했느냐가 아니라, 중동이 유럽에 일어난 근대화 현상을 어떤 관점으로 지켜보고 있었으며, 이들의 중동 진입을 어떠한 시각으로 분석하고 대응했는지에 있다. 서구 학자들의 중동에 대한 평가는 유럽적

근대화를 평가의 기준점으로 설정한 상태에서 이루어져 왔다. 여기서 핵심은 중동이 역으로 그 서구의 기준점이었던 유럽의 근대화 자체를 어떻게 평가했느냐이다.

유럽의 제국주의가 중동으로 진입해 들어갈 때, 중동의 지도자들은 유럽의 제국주의가 내포하고 있는 그 내용적 실체를 주목하고자 하였다. 제국주의의 외연이 아닌 그 내부를 구성하고 있는 내적 본질이 무엇이었는지에 집중하였고, 그것은 유럽이 경험했던 근대화였다고 잠정적인 결론을 내렸다. 그리고, 이 지점이 중동의 대응을 여러 노선으로 분화시키는 지점이 된다. 즉, 유럽의 근대화가 가지고 있는 다양한 측면 중, 어느 측면을 집중하느냐가 중동에서의 여러 사회운동의 노선을 결정하게 되었다.

이슬람을 사회를 설명하는 주된 이론적 근거로 보았던 19세기 중동의 대부분 학자들은 유럽적 근대화를 이슬람의 관점에서 해석하고자 하였다. “개혁주의” 라는 평가를 얻게 된 19세기의 이슬람 정치이론은 유럽적 근대화가 지닌 “가치”를 주목하였는데, 그들이 가장 긍정적으로 보았던 요소는 정의와 자유의 가치였다. 그들은 유럽의 근대화가 정치적인 힘을 가지고 세력을 확대한 것의 근간은 정의라는 가치를 실현시켰기 때문이며, 이것이 도덕적인 권위를 제공한다고 보았다. 자유라는 가치는 이슬람 체계 내에서 매우 생소한 개념이었지만, 이 역시도 이슬람을 긍정적인 방향으로 진화시킬 수 있는 좋은 요소로 보았다. 따라서 이슬람 개혁주의 이론은 유럽적 근대화의 동력이 되는 장점들을 당시 중동 사회와 이슬람 자체에 수용하고자 하는 경향을 나타내었고, 이는 19세기와 20세기 초반 직전까지 이슬람 학자들의 주류를 형성하였다.

그러나, 20세기 초반부터 전혀 다른 이슬람 이론이 대두되었는데, 이는 이슬람주의(Islamism)로 불리기 시작한 일종의 현대적 정교일치의 운동이었다. 이슬람주의는 그 이전까지 간과했던 유럽적 근대화의 가장 민감한 종교적 측면을 다루기 시작하였고, 그들이 집중했던 담론은 유럽적 근대화의 여러 측면 중 세속주의(secularism)라는 부분이었다. 정치의 영역에서 종교를 분리시킨다는 이

원칙은 이슬람의 입장에서 가장 민감하고 수용하기 어려운 원칙이었기 때문이다. 그리고 이 부분을 집중적으로 부각시키며 반대하기 시작한 운동이 이슬람주의 운동이며, 이는 유럽적 근대화에 대한 긍정적인 수용과 발전을 시도했던 이슬람 개혁주의 정치이론과는 이론적으로 반대의 극점에 위치하게 되었다. 이슬람주의 운동은 정교일치의 중동의 전통 위에 유럽적 세속주의에 대한 반발로 조직된 현대적 정교일치 운동이라 정의할 수 있겠다.

이 논문에서는 이슬람주의 운동의 유럽적 세속주의에 대한 대응을 다루고자 한다. 이것은 앞서 인용한 빈 라덴과 그 지도자들의 지하드 선언, 그리고 알-아즈하르의 대이맘과 교황의 평화 선언과 같은 이슬람 세계 내에서 형성되어 온 뚜렷한 양 극단 노선의 기원을 추적하는 작업이 될 것이다. 이러한 작업은 이슬람주의가 단지 유럽적 세속주의에 대해 어떠한 견해를 표명해 왔으며, 어떤 활동을 했느냐 그 이상의 의미를 가진다. 이슬람주의 운동의 태동 자체가 유럽적 세속주의의 중동 진입과 직접적으로 관련되어 있으며, 이슬람주의 운동의 본질 자체가 유럽적 세속주의를 그 배경에 염두해 둔 대응적 성격이 매우 강하기 때문이다. 여기서 우리는 다시 버나드 루이스가 주장한 유럽과 중동 사이의 역사적 경쟁관계라는 구도로 돌아올 수밖에 없게 된다. 이 구도는 이 논문 전체를 관통하는 중요한 시각이 될 것이다.

## 2. 사례 선택

이슬람주의의 대응을 연구하기 위해, 20세기 전반에 걸쳐 가장 광범위한 영향을 끼친 이슬람주의 운동을 선별할 필요가 있다. 이 논문에서 다루고자 하는 이슬람주의 운동은 이집트를 시작으로 중동 전역의 국제운동으로 발전한 무슬림 형제단 (the

Muslim Brotherhood, الإخوان المسلمون[4], 이하 MB) 운동과 터키에서 시작하여 카프카즈, 중앙아시아를 넘어 유럽, 미국 및 글로벌 규모의 운동으로 성장한 귤렌 운동(the Gülen Movement, Gülen Hareketi, 이하 GM)이다. 이 외에도, 아프리카, 파키스탄, 동남아시아의 영향력 있는 운동조직들이 있어 왔으나, 그 규모나 영향력의 범위 면에서 위의 두 운동의 수위에는 크게 미치지 못하는 운동들이었다. 또한 위의 두 운동은 다른 운동들의 기원과 직접적으로 연결되어 있다는 점에서 이 두 운동은 단순한 "사례"로서의 이슬람주의 운동의 의미를 넘어, 전체 이슬람주의 운동의 "구조적" 측면까지도 조망할 수 있는 중요한 단서를 제공할 수 있으리라 기대한다. 중동의 이슬람주의를 보다 총체적인 그림으로 포괄적으로 연구하기 위해서는 반드시 이란의 이슬람주의 운동이 연구 대상에 포함되어야 하겠으나, 이는 혁명의 성공으로 국가 조직화되었기 때문에 엄격히는 사회운동으로 분류될 수 없는 측면이 있고, 국가 권력을 장악하기 전까지는 여러 운동체의 연합 성격이 강했으므로 연구 대상에서는 제외하였다.

MB와 GM은 둘 다 매우 광범위한 초국적 팽창을 성공한 이슬람주의 국제운동이다. 또한 양자 모두 각 국가에 조직된 정부의 세속주의에 대한 반발로 시작되었다. 그러나 이 양자의 글로벌화의 방향을 추적하다보면, 두 운동은 다른 궤적의 글로벌화를 구축해 왔음을 관찰할 수 있게 된다. 이 양자를 비교하는 것이 이 두 사례를 선택하게 된 또 하나의 이유이다.

---

[4] MB 는 신문지상이나 대부분의 일상에서 "الإخوان المسلمين"이라고 불리지만, 이것은 구어체 아랍어(العامية)의 표현이고, "الإخوان المسلمون"이 표준 아랍어(الفصحى) 표현이다. MB 의 공식 문장 등에는 표준 아랍어로 자신들의 단체 이름을 표기하고 있으므로, 이 표현을 공식 명칭으로 이해하는 것이 옳다. 그러나, "الإخوان المسلمين"이라는 명칭이 더 보편적으로 알려져 있다. 더 단순하게는 "الإخوان"의 명칭만으로도 이것은 MB 를 지칭하는 용어로 이해될 정도로 중동에서 MB 의 조직과 영향력은 매우 광범위하게 인지되고 있다.

## 3. 논문의 중심질문

MB와 GM는 각각 이집트 공화국의 세속주의, 터키 공화국의 세속주의에 대한 대응적 성격의 초국적 팽창을 하였다. 그러나 전자는 글로벌 지하드운동, 후자는 글로벌 종교통합운동이라는 전혀 다른 팽창궤적을 그리며 전개되어 왔다. 이 논문에서는 이 궤적의 차이를 설명할 수 있는 가장 주된 변인은 무엇인가를 밝혀보고자 한다. 이 두가지 방향은 이슬람주의가 유럽적 세속주의에 대한 양극단의 정치적 대응방식이었기 때문에 이 차이를 낳은 동인을 연구하는 것은 유럽적 이데올로기와 이슬람 이데올로기 사이의 관계를 가장 궁극적인 수위에서 조명해 줄 수 있으리라 예상해 볼 수 있는 유용성이 있다. 이 차이를 낳은 원인을 추적하는 것은, 루이스가 주장한 유럽과 중동의 역사적 경쟁 관계의 본질을 가장 가시적인 형태로 기술하는 작업이 될 수 있다.

MB가 이집트를 넘어 대대적인 해외팽창을 이룬 시기는 1960-70년대 즈음이다. 이들의 해외팽창은 우선적으로는 사우디 아라비아로 집중되었는데, MB가 사우디 아라비아에 구축한 이슬람주의 공동체는 이후 글로벌 움마 운동으로 발전하는 모태가 되었다. 그리고 이것은 알 카에다를 비롯한 다양한 글로벌 지하드운동의 시초가 된다. 이러한 해외팽창은 일차적으로 이집트 내에서 선명하게 세속주의를 천명한 나세르가 집권한 시기에 진행되었다.

GM은 1990년대와 2000년대에 걸쳐 다른 양상의 초국적 팽창을 하게 되었다. 1990년대는 주로 발칸반도, 카프카즈, 중앙아시아를 그 목표지점으로 설정하였다면, 2000년대는 유럽과 미국을 비롯한 서구 전역과 글로벌한 규모로 세계 전역을 대상으로 한 팽창을 하게 되었다. 이 운동의 초국적 팽창은 터키 공화국 내 특정 집권기 동안에 이루어졌다기보다는 터키공화국 역사 전체의 핵심 기조였던 “래디컬” 세속주의에 대한 반발을 의식하며 이루어졌다.

이 양자의 초국적 팽창은 이슬람의 정치적 역할을 강조하면서, 각 국가에 강하게 대두되던 세속주의를 겨냥하였다는 점에서 매우 유사하다. 또한 이 초국적 팽창을 일구어 낸 각 조직의 지도자 역시 매우 치밀한 이데올로기적 분석을 기반으로 하면서도 현실적인 운동의 전략을 제시하고 실현시켰다는 점에서도 많은 유사성을 가진다. 그러나 위에서 간략하게 기술한 바와 같이 이 두 운동의 초국적 팽창의 궤적은 전혀 다른 방향으로, 더 나아가 어쩌면 정 반대의 기조로 팽창하였다. 이 차이의 원인을 추적하는 것이 이 논문의 중심주제이다.

# 제2장

## 기존의 연구와
## 연구의 설계

## 1. 기존 접근의 한계와 새로운 이론의 가능성

### (1) 사회운동이론과 이슬람학 사이의 단절

본 연구사례들이 모두 사회운동조직을 대상으로 하고 있기 때문에, 이 연구는 사회운동이론(social movement theory)의 연장선이라고 보아야 한다. 그러나 보편주의적 성격을 갖는 이슬람 사회운동은 기존의 사회운동이론의 틀로 충분히 설명되지 않으며, 서구, 비서구의 다양한 정치적, 종교적 특성을 가진 다른 사회운동들과 비교했을 때 유사성보다는 차이점이 더욱 부각된다. 즉, 다른 사례들로부터 제시된 사회운동이론들이 이슬람 운동에는 적용되지 않는 측면이 많다.

찰스 크루즈만(Charles Kurzman)은 역사적으로 사회운동이론에 관한 연구(social movement studies)와 이슬람학(Islamic studies) 사이에 근본적인 단절[5]이 있어 왔음을 지적하였다(Kurzman 2004a, 293-298). 미국에서 초기 사회운동이론 연구에서 이슬람 운동(Islamic activism)을 연구의 사례로 사용한 예들이 있었다. 프랑스의 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)는 알제리를, 영국의 어니스트 겔너(Ernest Gellner)는 북부 아프리카를, 미국의 클리포드 기어츠(Clifford Geertz)는 인도네시아와 모로코의 사례를 연구하였다. 그러나 이러한 사회운동이론을 바탕으로 한 이슬람 사례 연구는 이슬람 지역에 대한 여러 연구들과 완전히 괴리된 것으로 인식되어, 사회운동이론의 한 사례일 뿐 이슬람 지역에 관한 연구로 취급되지 않았다. 그 이후 1960년대의 사회운동연구들은 종교운동보다는 세속 및 서구의 자유주의 진영과 관련된 사회운동들에 집중되었기 때문에 이슬람 운동 연구와는 더욱 이질적인 것이 되었다. 이슬람

5 이러한 단절은 비단 사회운동이론과 이슬람학 사이의 문제만은 아니었다. 일반적으로 사회운동에 관한 연구는 사회과학과 역사학 사이에 다른 궤적을 형성해 왔고, 이를 극복하려는 시도는 1960-70 년대의 연구들과 특히, 크레이그 칼훈(Craig Calhoun)이나 찰스 틸리(Charles Tilly)에 이르러서야 본격화되었다(Tilly 1964; Calhoun 1982; Calhoun 2012; Berger and Nehring 2017, 5).

운동에 관한 언급은 유일하게 아리기, 홉킨스, 월러스틴 등의 세계체제 이론에서 반체제운동으로서 기술되곤 하였다.

구조기능주의적, 사회심리학적, 구조역사적, 합리적 선택, 자원동원이론 등 사회운동이론의 다변화 이후, 본격적으로 사회운동이론을 이슬람 운동에 적용시키려고 한 것이 데이빗 스노우와 수잔 마셜의 연구였다(Snow and Marshall 1984). 이 연구에서는 사회운동이론에서 주목하지 않았던 사상의 영역을 문화적 제국주의에 대한 대응으로서의 이슬람 운동 연구를 통해 집중적으로 부각시키되, 당시 사회운동연구에서 사용되던 사회적 변형을 촉매제로 다루면서 자원동원의 문제도 함께 연결시켜 이론화하고자 하였다. 또한 이들은 종교운동과 정치운동이 일반적으로 이원화되어 다루어지는 문제점을 지적하기 시작하였다 (Snow and Marshall 1984, 146). 이들에 따르면 혁명에 관한 연구에서 이란의 이슬람 혁명은 프랑스, 러시아, 중국 등의 혁명과 다르게 취급되었고, 일반적인 혁명 이론의 적용대상에서 제외되었다는 것이다.

그렇지만 이란 이슬람 혁명은 사회운동이론과 이슬람학 사이를 연결시키는 결정적인 계기가 되었다. 이란 이슬람 혁명이 일반적인 사회운동이론의 영역으로 편입되어 들어온 것은 1990년대에 이르러서였다. 첫 시도들은 상대적 박탈감을 기초로 한 고전적인 접근을 이란 이슬람 혁명에 적용하려는 시도들이었다(Saikal 1980; Keddie 1983; Benard and Khalilzad 1984). 크레인 브린턴(Crane Brinton)의 연구는 1930년대에 제시된 혁명단계이론을 이란에 적용하는 것이었고(Brinton 1965), 사이드 아르조만드(Said Arjomand)는 고전적인 뒤르켐의 이론을 접목시켜 아노미 상태로 혁명의 원인을 설명하고자 하였다(Arjomand 1984). 그 후, 모쉬리, 밀라니, 모앗들, 쿠르즈만 등의 연구가 이란 이슬람 혁명에 대한 사회운동이론을 본격적으로 진척시켰다.

그러나 이란 이슬람 혁명을 제외한 다른 이슬람 운동의 사례는 여전히 기존의 사회운동이론에 부합하지 않았다. 이브라힘은 이집트에서의 이슬람 운동이 기존의 사회운동이론으로 전혀 설명되지 않는다고 주장하였다(Ibrahim 1980). 그와 더불어

에이켈만, 버크 등도 이슬람 운동의 제도적 기반과 프레임 이론을 전개하면서도 일반적인 사회운동이론은 적용하지 못했다. 그 이후 베르제스, 루벡, 윅토로윅쯔, 위크햄, 베나니-샤라비, 필리얼, 클락 등의 연구에서 무장투쟁, 네트워크, 문화 및 프레임 이론 등으로 이슬람 운동을 설명하려는 시도가 있었지만, 여전히 이슬람 운동을 설명하는 확고한 이론이 세워지지 않고 있다(Wiktorowicz 2004, 26-27; Kurzman 2004a, 293-295).

### (2) 중동-북아프리카의 대중운동이론

유럽과 미국의 사례로부터 시작된 사회운동이론 외에, 중동-아프리카 (MENA, the Middle East and North Africa) 지역에서 관찰되는 사회운동이론 역시 이슬람 운동을 해석하는 데에 한계를 보인다. 죤 찰크래프트(John Chalcraft)는 MENA 지역에서는 아랍어 표현 그 자체에서조차도 "사회운동(الحركة الإجتماعية)"이라는 표현보다는 "대중운동(الحركة الشعبية)"이 더 오랫동안 사용되어 왔음을 지적하였다(Chalcraft 2017, 225). 이것은 "국가"를 상대한 "사회"라는 개념보다는 "보통 사람들"의 봉기가 더 유럽적 근대화를 겪기 이전부터 더욱 자연스러운 표현이었기 때문이다. 따라서 아랍어에 내재된 개념에서 우리는 이미 "국가" 조직의 맥락에서 그것에 대응점에 존재하는 "사회"를 전제로 한 운동이론은 실효성이 없다는 것을 간접적으로 인지할 수 있다. 찰크래프트는 기본적으로 MENA 지역에서의 대중운동을 저항운동이라고 보았는데, 19세기와 20세기 초반까지는 국가형성 및 국가중심주의에 대한 저항, 1939년 이전까지의 20세기에는 전례 없는 제국주의의 횡포에 대한 저항, 1979년 이전까지는 국가권력화 된 이데올로기들에 대한 저항, 그리고 그 이후 현재는 신자유주의로 대표되는 새로운 형태의 제국주의에 대한 저항으로 MENA에서의 대중운동을 요약하였다(Chalcraft 2017, 225-261). 그러면서 그는 사회-경제적 결정론(Burke III and Lapidus 1988; Beinin 2001)과 (신)오리엔탈리즘의 접근 모두를 배격할 뿐 아니라, 발전주의와 역사주의적 접근(Clancy-Smith 1994) 역시도

배격하면서 중동의 운동은 어느 한 지점이나 관점으로 해석될 수 없는 집단행동들이었다고 평가하였다. 다만, 그는 한 가지 현상에 주목하였는데, 비국가 행위자들이 국경과 지역을 초월하여 연결되는 초국적 상황을 주목하였고(Chalcraft 2017, 260-261), 그것은 MENA 지역의 어떤 부수적인 현상이 아니라, 이 지역에서의 사회형성을 규정하는 집합적 역동성의 필수구성요소라고 보는 것이 합리적이라는 정도로만 결론을 내리고 있다. 중동의 운동은 특정 이론화로 설명되기 어려우면서도 사회형성에 가장 중요한 요소 중 하나인데, 결국 중동의 대중운동은 초국적 네트워크의 성격을 갖는다는 것이 그의 중동 대중운동의 사례들에 대한 "관찰"의 결과물이었다.

### (3) 새로운 이슬람 사회운동이론의 필요성

이론적 프리즘을 쉽게 제시할 수 없었던 중동의 대중운동에 대한 연구뿐 아니라, 더 구체적으로는 이슬람 사회운동에 대한 분석에서도 사회과학 주도의 사회운동이론과 이슬람학 사이의 단절은 쉽게 해결되지 않았고, 이에 대한 문제의식 은 결국 오리엔탈리즘에 대한 비판으로 귀결되곤 하였다. 그리고 오리엔탈리즘에 대한 비판은 결국, 서구가 이슬람 세계를 다루는 방식 자체에 대한 비판이 될 수밖에 없었다. 오리엔탈리즘은 정치적으로는 식민주의, 제국주의, 신제국주의를 포괄하고, 인식론적으로는 경멸적인 태도, 본질주의적 접근, 정형화의 경향을 나타내게 된다(Kurzman 2004a, 296). 버크에 따르면, 서구에서 이슬람이라는 타자에 관한 담론에는 정치적 색채가 매우 강하게 내포되어 있다(Burke 1988, 18). 즉, 이슬람에 관한 연구결과는 이슬람을 위협 세력으로 인식하는 미국정부를 비롯한 여러 정부의 정책결정자들에 의해 오용될 가능성이 크고 이러한 즉각적인 정치적 연결성과 반응성은 연구자의 태도에까지 크게 영향을 미쳐왔다는 것이다(Kurzman 2004a, 296). 미국에서 이슬람 운동에 관한 연구는 즉각적인 정치적 반향을 일으키며, 그러한 반향은 연구자로 하여금 자신의 대전제들을 계속해서 의심하게 하는 긍정적인 점도 있었다. 실제로

그레고리 스타렛(Gregory Starrett)은 이슬람주의가 병적인 것이라면, 이는 이슬람 자체의 문제가 아니라 그것을 관리했어야 하는 근대 제도라는 전체 체계 자체의 문제라고 주장하였다(Starrett 1998, 246-247). 또한 기독교와 이슬람을 같은 진영에 위치하게 하여 오히려 근대주의를 비판하는 연구(Euben 1999)가 나오기도 하였고, 기독교와 이슬람이 각각 근대적 종교로 출현된 점(Asad 1993)이 연구되기도 하였다. 그러나 이러한 경우들에서도 이슬람 운동에 대해 다른 근본주의 운동들 및 각종 사회운동들과의 유사성이 강조되기는 하였지만 근본적으로 오리엔탈리즘적인 접근의 문제가 해결된 것은 아니었다.

최근에는 이슬람주의 운동 자체에 여러 변화들이 일어나면서, 프레드 로슨과 벤자민 스미스 등과 같은 정치경제학적 요인의 변화에 대한 연구, 모하메드 하페즈나 하칸 야부즈 등과 같이 정치적 기회에 따른 운동 노선의 이동 연구, 모하메드 하페즈, 퀸탄 윅토로윅쯔, 글렌 로빈슨 등과 같이 무장투쟁으로의 노선이동 과정 연구, 질리안 슈웨들러, 디안 싱거맨 등의 네트워크 및 동맹이론, 그웬 옥루홀릭, 캐리 윅햄 등의 문화적 맥락과 운동의 목적을 연결시키는 연구가 진행되었다. 이 연구자들은 자신들의 연구가 보편적 기반 위에 있다고 주장하며, 이슬람 운동가들을, 서구의 운동가들과 유사한 형태로, 자극에 반응하여 사회운동을 생성해 내는 합리적인 행위자로 묘사하고 있다.

하지만 이슬람의 치명적 오류를 강조하는 오리엔탈리즘의 경향과 이슬람과 서구의 유사성을 강조하는 탈오리엔탈리즘적 경향 모두, 사실은 유럽적 보편주의의 절대화라는 한계에서 벗어나지 못하였다는 점에서 동일한 문제를 안고 있다. 즉 오리엔탈리즘은 이슬람 세계를 유럽적 보편주의의 외부에 있는 적으로 상정하고 그 오류를 관리함으로써 유럽적 보편주의를 보호하는 방어적 의미의 사상 체계라면, 최근의 탈오리엔탈리즘적 접근은 이슬람 세계의 차별성을 부정하고 유럽적 보편주의의 틀 안으로 이슬람 운동을 끌어들이는 보다 공격적 의미의 사상 체계인 것이다. 이것은 이미 유럽적 보편주의의 틀 안에서 제도화된 사회 환경에서 발생한

사회운동이론으로 이슬람 운동을 설명하려는 시도의 구조적인 한계이다. 이러한 한계를 벗어나려면 방법론적인 면에서부터 전혀 다른 식의 접근이 필요하다.

오리엔탈리즘에서 벗어난 새로운 이론을 세우려는 시도가 이슬람 운동 자체를 더욱 서구적으로 규정하려는 연구로 귀결되는 것을 보면, 새로운 이론의 도출은 단순히 더 정확한 관찰에 의한 귀납적인 엄격성을 강화한다고 가능한 것이 아님을 알 수 있다. 현재의 사회운동을 보는 관점을 그대로 유지시킨 채로 관찰의 수위를 높이고 이론을 위한 변수의 얼개를 조정한다고 하더라도 근본적인 경향은 바뀌지 않는다는 것이다. 이러한 경향에서는 현재의 프리즘에서 설명되는 것들만을 이슬람주의의 주류로 기술하면서, 설명되지 않는 이슬람주의 운동의 여러 측면들은 오류로 처리되는 방식들이 반복될 수밖에 없는 것이다. 이것이 이슬람주의 운동을 현재의 사회운동이론으로 설명하는 관점의 한계이다.

### (4) 이슬람적 보편주의에 대한 연구 방법론

이에 이슬람 사회운동연구를 위해서는 대안적인 방법론이 보강되어야 한다. 월러스틴은 과학적 보편주의를 벗어나는 진리추구의 방식으로 학문적 분석을 역사화하는 방법을 제안하였다(Wallerstein 2006, 142-143). 이 방법은 우리가 연구하는 사례들을 더 큰 역사적 맥락의 구조 속에 위치시키는 것을 의미한다. 이는 전혀 변하지 않는 영구적 본질을 앞세워 다양성을 무시하는 것도 아니고, 매 순간 변화하는 모든 특정 상황을 고려하는 어설픈 상대화도 아니다. 역사적 구조 속에서 현실 사례를 파악한다는 것은, 먼저 “역사적 구조”라는 것을 규정한다는 것을 의미하며 어느 정도의 본질주의를 감수하는 것이다. 그러나 그 역사적 구조를 단면적인 판단을 통해 부당하게 규정하는 것이 아니라, 일정 기간 이상 반복적으로 누적된 양상이 존재한다면 그 양상을 어느 정도의 역사적 구조라 가정할 수 있는 것이다.

이슬람의 운동을 연구함에 있어서, 역사적인 구조를 살펴보는 수직적 방법은 매우 중요하다. 월러스틴의 전제를 받아들인다면, 이슬람 운동과 유사한 형태의 종교사회운동의 사례를 찾기는 거의 불가능하기 때문에, 유사 사례 비교를 통한 이론화도 매우 어렵다. 따라서 현재의 상황과는 다르지만 수직적인 역사를 추적하여 비슷한 양상을 찾아내고 그것을 현재의 조건 속에서 재적용하는 방법이 가장 적절하겠다.

따라서 이슬람 운동 연구에 있어서 유용한 접근방법은, 1) 우선 역사적으로 반복적인 이슬람 운동의 패턴을 찾아내어 그 조건들을 열거하고, 2) 그렇게 찾아낸 패턴들 가운데 공통적인 특징으로 이론적 가설을 세운 후, 3) 그렇게 세운 이론적 가설을 현재의 사례들에 적용 가능한지를 살펴보고, 4) 앞의 2)에서 세운 이론적 가설을 수정하는 것을 통해 이슬람 운동의 이론을 정립하는 것이다. 이러한 접근방식은 누적적인 역사적 패턴을 통해 현재의 구조적 맥락을 파악하는 접근방식이라는 점에서 기존의 사회운동이론과 차별성을 가진다. 누적적인 역사적 양상을 구조적 맥락으로서 받아들이는 것은 어느 정도의 본질주의를 의미하지만, 그 발견의 일반적인 원리만을 찾아 이후의 변동가능성을 측정한다는 점에서는 탈본질주의적인 접근을 내포하고 있다.

이러한 접근 방식을 부분적으로 사용하기 시작한 연구가 덱메지안의 연구(Dekmejian 1995)이다. 그는 이슬람 역사 연구를 통해 위기에 대한 대응이라는 반복적인 역사적 패턴을 발견하였다. 그는 정체성의 위기로부터 시작되는 일종의 위기의 자기증폭적인 상황을 이슬람 운동의 핵심요인으로 설명하였다. 그러한 총체적 위기의 상황은 초월적, 이상적인 이데올로기와 카리스마적 리더십에 의한 반응으로 극복되어 왔다는 것이다. 그의 연구는 이슬람 운동의 역사적 맥락 구성에 결정적이었는데, 이슬람 역사 전체에서 내부적, 외부적 위기의 모든 사례에서 거의 같은 방식의 대응을 발견했기 때문이다. 여기서 그가 지적한 핵심적인 원리는

정체성의 위기로 인한 자기증폭적 총체적 위기와 그에 대한 카리스마적 리더십에 의한 이상주의의 대응이다.

반면 딜립 히로의 연구(Hiro 1989)는 덱메지안의 접근을 보다 단순화한 방식으로 진척시켰다. 그는 이슬람 운동의 중심을 근본주의로 규정하였고, 근본주의의 핵심요소를 꾸란과 하디스를 근간으로 한 샤리아로의 복귀로 단순화하였다. 그러나 이러한 근본주의 운동은 자신을 주류와 정통으로 주장하는 이슬람 세력에서 발견되지 않고, 분파주의로 몰렸던 집단에서 반복적으로 발생해 왔다고 주장한다. 그에 따르면 시아파의 운동이 첫 번째 근본주의였으며 그들의 저항은 성공적이었다. 그 외에도 인도를 진원지로 하는 수피즘 운동, 전통주의 이슬람과 대중적 기반의 수피 이슬람을 모두 공략하며 부상했던 와하비즘, 근대의 이슬람주의자들의 운동 모두 샤리아로의 복귀를 특징으로 했으며, 그 복귀 운동은 당시의 사회적 환경에 유연하게 적응하는 성격을 가졌다.

또한 나지흐 아유비의 연구는 이슬람이 권력자들에 의해 정치적 이데올로기로 사용되어 왔음을 주목하게 한다. 여기서 중요한 점은, 이슬람이 정치적 이데올로기로 “활용”되었기 때문에 정치적 구조를 지지하도록 유연하게 정치성을 변형시켜야 했다는 것이다. 이러한 과정에서 이슬람은 당시의 정치적인 개념을 흡수하여 그것이 이슬람 본래의 정치이론이었다고 설명하는 식으로 진화하였다. 이것은 이슬람의 정치적 선택이 그 정치적 환경에 따라 다양한 양상을 보일 수 있다는 중요한 근거이다.

한편 마틴 크래머는 이슬람의 역사가 궁극적으로 힘을 추구함을 지적하였다. 이슬람은 결국 힘의 최정상을 추구하는 이데올로기이며, 이것은 이데올로기적으로 보편주의를 지향한다는 것을 의미한다. 현재까지 다양한 형태로 존재해 온 이슬람의 운동들의 공통된 중심축은 궁극적인 권력, 즉 보편적 권력에의 추구라고 해석할 수 있다. 이러한 보편주의적 “욕구”가 해소될 때까지 이슬람 운동이 일어날 가능성은 상존한다.

결국 이슬람의 반복적인 패턴을 시간의 축을 따라 발견한 것은 버나드 루이스였다. 그가 분석한 핵심축은 셈족 유일신 종교인 유대교, 기독교, 이슬람교 사이의 경쟁적 역학관계였다. 하지만 유대교는 중동과 유럽의 역사의 전면에서 우선은 사라지게 되었기 때문에, 기독교와 이슬람 사이의 역학이 핵심변수였다. 그가 주목한 것은, 기독교 세계 내에 존재했던 세속화, 즉 정교분리의 과정과, 이슬람 우세의 역사가 서구 우세의 역사로 역전된 것에 대한 무슬림들의 수치심이었다. 누적된 역사 과정의 "결과"로 형성된 이 2가지 역사적인 구조가 중동의 구조적 맥락을 형성한다는 것이 루이스의 해석이다. 즉, 처절한 갈등 과정을 거쳐 마지막 차선책으로 정교분리의 세속화를 선택한 기독교와 서구진영이 이슬람 세계보다 압도적인 힘과 문명의 우위를 점하게 되고, 또한 그러한 세속주의의 우위가 중동에 진입하는 상황에서 이슬람 세계는 극단적인 분노로 자신들의 수치심을 발현해 왔다는 것이다.

덱메지만, 히로, 아유비, 크래머, 루이스 등의 이러한 접근 방식은 본질주의적인 면을 내포하고 있지만, 상호작용의 역동성과 역사적 시간을 개방시켜 놓았다는 점에서 "역동적 본질주의" 혹은 "역사적 본질주의"라고 규정할 수 있을 것이며, 이들의 연구에서 발견되는 역사적인 패턴들은 새로운 사회운동이론으로서 이슬람 사회운동의 역사적 구조와 더불어 하나의 가설을 제공할 수 있는 중요한 발판이 된다.

여기서 도출할 수 있는 가장 분명한 가설은 이슬람의 정체성에 대한 도전이 이슬람 운동을 촉발한다는 것이다. 또한 본질적인 정체성에의 도전은 가장 근거리에서 경쟁해 온 서구에서 오며, 그 중심에는 같은 셈족 종교이면서 경쟁 종교인 기독교가 있다. 이슬람은 끊임없이 보편주의를 추구해 왔는데, 경쟁 종교인 기독교 역시 보편주의를 추구하는 강력한 세계주의 종교이다. 이슬람 운동의 궁극적인 목표가 헤게모니적 힘의 추구라는 점에서, 경쟁 종교의 세계적 보편주의 경향은 매우 격렬한 충돌의 원인이 될 수 있다. 그리고 이슬람 운동은 무엇을 대칭적 구조로 삼느냐에 따라 전혀 다른 정치적 행동을 보일 수 있다는 것도 아유비의 연구를 통해 유추할 수 있다.

이러한 역사적 패턴 연구는 이슬람 사회운동을 이론화하는 데 있어서 “역사구조적 맥락”을 이해할 수 있게 해 준다. 이 역사구조적 맥락 위에서 일반 사회운동이론을 구체적인 작동방식에 적용함으로써 이슬람 사회운동에 대한 분석의 오류를 최소화할 수 있다. 이것은 본질적 패턴을 중시하는 역사적 본질주의와 상황에 따라 가변성을 강조하는 탈본질주의적 경향을 통합한 것이다.

문제는 역사적 본질주의의 요소와 탈본질주의의 요소를 어떻게 결합하는가이다. 오리엔탈리즘의 궁극적인 문제점은, 탈본질주의적 연구의 결과를 본질주의적 결론으로 끌어올렸기 때문이었다. 또한 탈본질주의적 연구들의 문제점은, 이슬람의 역사적 맥락을 무시하고 서구적 맥락에서 도출될 수 있는 요인들로 역사구조와 관련된 현상을 해석하려 했기 때문이다.

역사적 본질주의 연구의 영역은 근본적인 세계관과 관련된 것이다. 세계관은 세계를 인식하는 생각의 틀로, 단 시간이 아니라 오랜 시간 누적된 결과로 형성되는 것이다. 즉 개인으로서는 어릴 때부터 받은 교육과 가정 환경, 속한 사회 공동체와의 상호작용 속에서 서서히 형성되며, 공동체로서는 적어도 한 세대 이상의 역사적 경험을 통해서 변화된다. 더 나아가 근본적인 세계관의 기반은 그 인종과 민족, 지역적 정체성의 역사를 따라서 형성된다. 유럽과 미국 등의 서구진영을 포함한 모든 지역의 세계관의 뿌리에는 종교적 신념이 있다. 정체성과 세계관을 형성시킬 만큼의 역사적 시간을 거슬러 올라갈 때 모든 사회의 가장 근본적인 사상의 근원은 종교적 세계관이기 때문이다. 여기서 “종교적”이라고 할 때는 초월적 세계를 신앙하는 의식으로서의 좁은 의미의 종교를 말하는 것이 아니라, 합리적 사고를 시작할 수 있는 근본적인 대전제 대한 믿음과 확신을 말하는 것이다. 이러한 신념 체계 없이 전개되는 세계관은 존재하지 않는다는 점을 인식할 필요가 있다. 이 세계관, 그리고 이 세계관으로 부터 파생된 정체성의 문제는 이론적 통합과 재구성을 위한 결정적인 단초를 제공하게 된다.

## 2. 사회운동이론의 접근 방식과 비교 연구를 통한 우열의 판별

따라서, 일반 사회운동이론의 한계, 그리고 역사적 본질주의적 접근의 필요성 등을 고려하여, 이슬람 사회운동이론은 어느 정도의 새로운 이론적 지평을 구축할 필요가 있다.

우선은 일반 사회운동이론에서 이슬람 사회운동이론 접목시킬 수 있는 부분이 무엇인지를 검토해야 한다. 이를 위해서는 세부적으로 분화된 개별 이론에 대한 접근보다는 보다 큰 범주로 접근방식들의 성격을 재정렬할 필요가 있다. 이러한 재정렬은 일반 사회운동이론이 갖는 지나친 비본질주의적 접근의 한계를 파악하면서도 그것의 유용한 측면을 활용할 수 있는 기반을 마련할 수 있다. 이 때 주의할 것은 각 접근방법이 갖는 사회적 대전제, 철학적 성격을 분명히 짚어 나가는 것이다. 단순한 방법론을 도용하는 것이 아니라, 해당 접근을 오류를 최소화하는 방향으로 응용해 나가기 위해서는, 이론들의 주장이 이루어지는 가치 체계를 반드시 고려해야 한다. 이러한 가치 체계를 고려한 상태에서 일반 사회운동이론의 접근을 최대한 활용하면서도, 서구와 같은 개방적 사회구조가 아닌 지역의 사회운동에 적용될 수 있는 질문을 던질 수 있어야 한다.

또 한가지 해야 할 작업은, 위와 같은 접근을 비교 연구에 의해 시행하는 것이다. 이슬람 세계 내의 사회운동들은 다른 지역의 일반 사회운동들에 비하여 그 내부에서 많은 유사성을 내포하고 있을 수 있다는 점에 착안하여야 한다. 더욱이 이것이 “이슬람주의” 사회운동일 경우에는 그 유사성이 더 증가한다고 보아야 할 것이다. 따라서 비교연구는 의도치 않게 개별 사례 연구에서는 줄 수 없는 변수들의 우열을 판단할 수 있는 검증효과를 가져다준다. 이것이 이슬람 사회운동이론을 고찰함에 있어서 두번째 시도해야 할 작업이다.

이러한 이론적 프레임을 만들어가는 과정을 통하여, 일반 사회운동이론은 이슬람 사회운동의 접근 방식에 중요한 단초를 제공할 수 있고, 이슬람 사회운동에서의 비교 연구는 일반 사회운동이론에서의 난제를 해결하도록 기여할 수 있다.

### (1) 일반 사회운동이론에 대한 재정렬과 철학적 가치 비평

우선은 일반 사회운동을 더 큰 관점에서 범주화해야 한다. 일반 사회운동 이론은 크게 세 가지 접근으로 요약될 수 있다. 각 개별 범주 내에 다양한 추가 사항과 변이가 존재하지만, 사회운동이 이론으로 대두된 과정에서 아래와 같은 세 가지 큰 범주의 접근은 뚜렷하게 관찰된다.

#### 1) 비합리적 대중이론: “거시적 운명론”과 “지배적 문화”의 힘

첫째는 고전적인 사회운동이론으로, 이것은 사회 운동을 대중의 집단 행동(collective behaviour)으로 이해함으로 시작되었다. 이것의 중심은 집단적인 정신이며, 일반화된 신념, 공유된 가치가 사회 운동을 설명하는 핵심이었다(Le Bon 1960[1896]). 이것은 기본적으로 대중의 충동적 반응을 집중하고자 하였으며, 사회운동을 “비합리적 현상”으로 해석한 것으로 알려져 있다.

그러나 르 봉의 이론을 자세히 살펴보면 그는 대중의 비합리성에 방점을 둔 것이 아니었음을 알 수 있다. 그는 단순히 군중의 심리를 묘사한 것처럼 보이지만, 사실은 사회변동에 있어서 국가 정부와 대중이 배태하고 있는 태생적인 운명론에 집중한 것이다. 그는 정부가 특정 개인에 의해 조직된 것이 아니라, 오랜 시간동안 누적된 과정을 통해 만들어 졌다는 것에 주목하였다. 그리고 국가는 이 “기관”에 종속된 문명화된 엘리트에 의해 통치되는데, 이 기관에 대한 종속과 거리를 두는 또 다른 “기관”이 군중이라는 집단이고 이 군중 내부에서 사람들은 말과 이미지를 주고받으며 더욱 유사성이 증가하게 된다는 것이다. 상대적으로 “문명화된” 엘리트와 “야만적인”

대중 사이의 대립구도에서, 그 엘리트 층의 약화나 부패가 시작되면, 대중은 마치 미생물처럼 죽은 시체를 처리하듯이 해당 국가를 몰락시키게 된다는 것이다. 그의 이론이 대중운동의 "비합리성"을 강조한다는 평가를 받는 이유가 여기에 있다. 그러나, 그의 이론은 가치 철학의 측면에서 대중의 비합리성을 강조하는 것이 아니다. 그것은 국가와 엘리트 조직이 갖는 "보수성"을 붕괴시킬 수 있는 외부의 힘으로서의 대중을 그것에 대비하여 설명한 것이다. 엘리트 조직이 "합리성"을 이데올로기로 표방하고 있다면, 그것을 무너뜨리는 주체는 "충동성"에 의해 움직여야 한다는 논리이다. 그는 일종의 헤겔의 운명론적 변증법적 구조를 사회변동에 도입한 것으로 보인다. 따라서 이러한 류의 접근에서 주목할 가치는 사회의 기득권층과 그것을 무너뜨리려는 사회 전반의 지배적인 문화와 힘에 대한 부분이다.

이 이론은 가장 고전적인 사회운동이론으로 평가되고 있으며(Bayat 2005, 892), 사회변동에 대한 가장 단순하면서도 근본적인 면을 고찰할 수 있게 해주는 장점이 있다. 다만, 이것을 단순히 대중의 비합리성을 설명한 것으로만 평가한다면, 이 연구의 중요한 함의를 활용할 여지는 매우 좁아진다. 사회 전반에 흐르고 있는 지배적인 문화와 사상담론에 대한 고찰이 르 봉의 이론을 통해 도출할 수 있는 철학적 함의이다.

### 2) 합리적 조직이론: "엘리트의 주체성"과 "대중의 수동성"

이에 반해 사회운동을 합리적 행위로 이해하고자 하는 두번째 부류의 시도들이 있었다. 합리적인 사회운동이론 내에서도 크게 세 가지 범주의 주장들이 제기되어 왔다; 1) 동원구조의 역할을 강조하는 모델, 2) 정치적 기회이론, 3) 문화적 프레이밍 과정을 강조하는 모델 등이 그것이다(McAdam et al. 1996; Charlcraft 2016, 20). 이러한 접근들의 공통점은 사회운동을 충동적인 집단 행동이 아닌, 계획되고 의도된 합리적인 행위로 간주하는 것이며, 이것을 구성하게 되는 조직 자체와 그 조직을 결성하고 설립한 리더십에 주목하는 형태이다.

이러한 접근은 첫번째 범주의 접근과는 달리 사회변동의 운명론을 거부하는 것이다. 물론 어떤 면에서 사회운동조직이 결성되는 과정 자체가 사회변동의 흐름 속에서 진행되는 거대한 운명이라고 말할 수도 있을 것이다. 그러나, 이론 자체는 그러한 거대담론을 추구하기보다는 사회운동조직의 구체적인 부상과정을 분석하는 것이다. 이 부상과정에서 이들의 접근은 르 봉과는 달리 회중 가운데 자동적인 지배담론 혹은 최소한 지나친 장기적인 문화적 경향만으로는 사회운동을 일으킬 수는 없다는 점에 주목하는 것이다. 따라서 이들의 접근은 탈운명론적이며, 사회운동을 조직하는 또 다른 형태의 엘리트들의 역할에 주목하는 것이다. 르 봉의 접근을 기준으로 평가한다면, 문명화된 엘리트의 지배집단 중 일부가 이탈하여, 대중을 동원하여 또 다른 형태의 저항조직을 만들어가는 과정이 사회운동이라고 정의하고 있는 것이다. 이것은 시체와 같은 기존 문명 조직을 처리하는 미생물로서의 대중을 분석하는 것과는 전혀 다른 접근이다. 따라서 이러한 부류의 접근은 단순히 조직의 구조를 설명하는 조직이론이 아니라, 엘리트 리더십의 능동성을 그 철학적 가치를 두고 있는 이론들이다. 또한 엘리트에 대비된 대중에 대해 생각한다면, 이 부류의 이론은 대중을 보다 수동적으로 묘사하고 있는 것이고 조직이 주도하는 운동의 "동원 대상"으로 보게 되는 것이다.

이러한 접근은 르 봉의 충동적 대중운동이론과 대비되어 "합리적" 사회운동 이론으로 평가되어 왔다. 그만큼 사회운동에서 보여지는 큰 무리의 행동 양상이 비합리적으로 보였기 때문에, 그 이면에는 합리적인 조직과정이 있었다는 것을 강조하려는 의도였을 것이다. 그러나, 이 역시도 비합리성-합리성이 중요한 철학적 논제가 아니다. 사회 변동이 어떤 방식으로 진행되느냐에 대한 근본적인 철학의 문제가 제기되어야 한다. 이 부류의 이론들은 궁극적으로는 엘리트의 능동성, 대중의 수동성을 강조하는 방향의 철학적 가치를 내포하고 있다고 보아야 한다.

### 3) 역사와 권력관계의 다양성: “역사적, 정치적 특이성”

그러나 최근에는 위와 같은 크 두가지 흐름에는 큰 한계가 있음이 꾸준히 지적되고 있다. 셋째는, 최근의 사회운동 연구의 경향으로, 위와 같은 사회운동의 형이상학적 단일성을 거부하고자 하는 접근이다. 이것은 사회운동을 집단의 공유된 가치 체계이든, 그것을 조직하여 구축하는 조직의 리더십 등에 의해 결정되는 단일한 공통 메커니즘을 가진 그 어떤 것으로 이해하기보다는, 역사와 권력 관계에 의해 다양한 방식으로 결정될 수 있는 것으로 이해하려는 접근이다(Charlcraft 2016, 21; Bayat 2005, 892).

이것은 월러스틴이 현재의 사회과학연구의 문제점으로 지적하고 있는 정확한 사례가 된다. 월러스틴은 사회과학은 인문학과 자연과학 양자 사이에서 방법론적 문제로 이분화되어 가고 있음을 지적하였다(Wallerstein 2006). 자연과학의 엄격한 양적 방법론을 사회과학이 수용하면서, 인문학적 근본 기조가 상실해 가는 위기에 있어 왔는데, 최근에는 자연과학에 “복잡계 이론”이 등장하면서, 사회과학에서는 이것이 “문화 연구”와 같은 형태의 결론에 이를 수 없는 수많은 다양성의 나열로 치닫고 있음을 지적하였던 것이다. 이 세번째 부류의 접근은, 정확히 이러한 경향을 보여주고 있다. 이것은 이론의 단일화에 대한 일종의 거부반응이다. 이것은 조금 더 개별적인 역사 현실에 근접하게 해주기도 하지만, 사회과학이 갖는 중요한 설명력을 상실하게 될 위험성도 동시에 내포하고 있다.

이러한 위험성에도 불구하고, 이 접근은 여러 환경의 지역에서 일어나는 사회운동을 연구함에 있어서 개별적인 특수성에 대한 고려가 얼마나 결정적인지를 염두하게 해 준다. 따라서 이 접근이 주는 철학적 가치는 사회운동이 시작되는 시점에 형성되어 있는 정치적 환경에 대한 분석이 선행되어야 한다는 점이다. 그리고 역사적인 정황, 정치적 권력관계를 간과할 경우, 엘리트와 대중에 대한 분석은 근본적인 오류에 있을 수밖에 없음을 경고하는 것이다.

이 세번째 부류의 접근이 바로 전절에서 언급한 역사적 본질주의적 접근을 접목시킬 수 있는 부분일 것이다. 이슬람 사회운동을 다룸에 있어서 역사적 정황과 권력관계에 대한 접근이 필수적이라는 함의를 준다. 일반 사회운동이론에서도 이러한 개별적 특수성에 대한 고려의 필요는 매우 다양한 방식으로 제기되고 있는 것이다.

### (2) 이슬람 사회운동에 대한 적용

일반 사회운동이론에서 도출할 수 있는 이러한 철학적, 가치적 함의를 이슬람 사회운동에 적용해 볼 수 있다. 이는 사회운동이론의 접근방식을 최대한 구현하되, "이슬람 세계"라는 특수성이 고려된 접근을 시도하는 것이다. 르 봉의 대중에 대한 접근은 사상담론으로, 합리적 조직이론의 접근은 리더십과 조직구조에 대한 접근으로, 역사와 권력관계의 다양성에 대한 접근은 이슬람 세계가 겪은 정치적인 사건들과 이로 인해 발생한 정체성의 변화로 치환되어 분석작업이 시행될 수 있다.

#### 1) 조직 자체에 대한 접근: 리더십과 조직구조 이론

사회운동이론을 이슬람 세계에 적용하고자 했던 학자들은 합리적 조직이론을 우선적으로 적용하고자 하였다. 그러나 "리더십"의 관점에서 사회변동을 설명하고자 한 것의 시초는 막스 베버였다. 그는 종교사회운동을 분석함에 있어서 리더십의 중요성을 강조하였다(Joosse 2014). 그가 가장 주목한 것은 사회적 변화를 가져오는 카리스마적 리더십의 중요성이었다. 그는 사회운동이론 자체를 제시하려는 것은 아니었으나, 베버의 접근은 종교사회운동에서 지도자의 역할을 지속적으로 주목할 수 있도록 해 주었다. 이슬람 사회운동들의 경우에는, 종교 자체뿐 아니라, 사회의 일반적인 질서를 따른다는 면에서도 이러한 카리스마적 지도자의 역할은 더욱 절대적일 수 있다는 가정으로 접근해야만 한다. 즉, 이슬람 사회운동뿐 아니라, 이슬람 사회 자체에서도 지도자의 기본적인 자질은 반드시 카리스마적이어야만 한다.

그렇다면 이 지도자가 가지고 있는 인식, 목표, 그리고 전략적 구상 등은 조직의 행동을 결정함에 있어 결정적인 요인이라고 생각할 수 있다. 이슬람 사회운동에 대한 분석은 조직의 지도자가 가진 리더십을 포함하여 그로부터 태동된 조직 자체를 분석함으로 이루어져야 한다. 현재까지 일반 사회운동이론의 영향을 받은 이슬람 사회운동이론은 이 부분에 대한 접근을 지속적으로 시도하여 왔다(Burke 1990; Denoeux 1993; Clark 2004; Hafez 2003; Rosefsky Wickham 2002; Schwedler 2006; White 2002; Wikrorowicz 2004).

### 2) 지배적 사상에 대한 접근: 지역 이슬람의 지배적 사상담론

그러나, 사회운동이 "이슬람"이라는 한정적인 성격을 가진다면, 지도자뿐 아니라 운동의 조직원 및 동원대상인 회중이 가진 공유된 가치인 해당지역에서의 이슬람적 가치가 고려되지 않고서는 지도자가 가진 이념 자체도 피상적으로 파악될 수밖에 없을 것이 예상된다. 르 봉이 지적한 것과 같은 이슬람 세계 내에서 대중이 가진 문화적 경향은 이슬람 이론의 지속적인 담론에서 찾을 수 있다. 왜냐하면 이슬람 사원에서 제기되는 논제들은 이슬람 사회 생활의 중심[6]이기 때문이다. 한 개인이 주장하여 확산시키는 이데올로기가 아닌, 천년 이상의 역사를 가진 이슬람이라는 종교적 가치를 기반으로 한 사회운동이라면 그 일반적으로 공유된 가치를 명확히 분석하는 것은 사회운동의 조직적 요인을 분석함에 있어서도 결정적인 부분이 될 것이다. 따라서 일반 사회운동이론에서는 비합리적 대중의 충동으로만 이해되었던 부분(Le Bon 1960[1896])이, 이슬람 사회운동에서는 이슬람 자체의 사상적 기반으로 대치되어 이해될 필요가 있는 것이다. 이미 사회운동의 성격을 "이슬람"이라는 범주로 제한하여

[6] 종교지도자들과 종교기관이 일상생활에서 차지하는 중요성은 유럽과 미국의 경우에도 19 세기, 20 세기 초반까지도 지속되었다는 점을 상기할 필요가 있다. 종교기관은 서구 사회에서 조차도 사회생활의 담론을 지속적으로 생산하는 통로였으며, 이슬람 세계는 이러한 현상이 더욱 뚜렷하다.

그 성격을 규명하려 한다면, 해당 지역에서 공유하고 있는 일반화된 신념을 그 지역 특유의 이슬람의 사상에서 찾아야 하며, 그것이 특별히 “이슬람주의” 운동이라면, 해당 지역에서 발전되어 온 이슬람의 정치사상의 큰 기류를 파악하는 것은 이로부터 태동된 사회운동을 이해함에 있어서 매우 중요한 요인으로 작동할 수 있기 때문이다. 이러한 공유된 지배적 사상은, 특정 개인이나 계보에 속한 사람들의 담론이 아닌, 최대한 긴 시간동안 누적되어 온 사상담론의 역사과정 자체를 살펴보아야만 한다. 이러한 사상담론의 역사과정은 조직적 요인을 분석하기 위한 일종의 상황적 맥락을 제공하게 된다. “이슬람”이라는 큰 틀의 종교사상의 담론은 어느 지역이든 유사하다고 짐작할 수 있으나, 각 지역에서 진척된 지배적 종교 이론은 차이를 보일 수 있으며, 만약에 유의한 차이가 존재한다면 이것은 종교사회운동의 방향을 결정하는 결정적인 변수가 될 수 있다. 조직적 변수를 최대한 배제하고, 조직에 의한 매개과정을 거치지 않은 대중의 공유된 가치를 고려하는 것이다.

### 3) 정치적 특이성에 대한 접근: 정치적 사건과 정체성 중심의 연구

사상담론에 관한 연구는 조직적 요인에 대한 분석에 장기간의 환경적 맥락을 제공한다. 그러나 해당 운동들을 촉발하게 된 중요한 정치적 사건 역시 다른 의미의 환경적 맥락을 제공한다(Kayaoğlu 2015, 241-242). 이것은 사상담론이 장기적이고 누적적인 성격만을 내포하고 있지만, 정치적 사건은 이러한 장기적인 효과뿐 아니라, 단기적이고 직접적인 영향까지도 고려하는 인자가 된다는 점에서 반드시 고려되어야 할 원인 변수이다. 특히 이슬람 사회운동 자체가 일반 사회운동과 어느 정도의 개별적인 이론구조를 형성하게 되는 이유가 바로 이 역사적, 정황적 특이성에 있다고도 할 수 있기 때문에 정치적 사건을 통한 환경을 분석하는 일은, 역사적 특이성을 규정하고 그에 맞는 이론을 세우는 데에 있어 가장 결정적인 영역이라는 설명이 가능하다. 그리고 전술한 바와 같이 이슬람 사회운동 내에서 이러한 특이성은 여러 지역에서 끊임없이 발견되고 있다 (Chalcraft 2016; 2017; Bayat 2005).

이슬람 사회운동이 일어나는 지역의 환경적 특이성을 연구하는 것은, 전술한 바와 같이 장기간에 걸친 본질주의적 접근이 요구되는 사안이다. 그러나 이것은 지나치게 긴 시간의 축에 대한 연구를 요하며, 이로부터 누적된 결과물들을 분석해야만 한다. 그러나, 단시간의 정치적 사건으로도 이러한 지역적 특이성을 연구할 수 예외적인 상황이 있는데, 그것은 특정 정치적 사건이 사회 전체의 트라우마로 발전하여 정체성의 변형을 낳게 되는 경우이다.

단시간의 정치적 사건이 사회운동을 위한 결정적인 동력을 제공한다는 것을 처음 주장하기 시작한 것은 제프리 알렉산더(Jeffrey C. Alexander)였다. 그는 개인적인 트라우마와 구별된 문화적 트라우마를 설명하면서, 단시간의 정치적 사건이 어떻게 사회운동의 매개체를 거쳐 정체성의 변형을 가져오는지를 설명하였다. 그는 이것은 "문화적 트라우마 이론"으로 명명하였으며, 특정 사건이 매개화되어 특정한 정체성을 형성함으로 사회운동의 동력이 될 수 있음을 제시하였다(Alexander 2004). 이것은 일반 사회운동이론의 조직적 접근 방식 중 하나인 문화적 프레임 이론과는 큰 차이가 있다. 양자 모두 특정 집단에게 설명되는 일정한 프레임이라는 것이 존재할 수 있지만, 문화적 트라우마 이론은 특정 사건이 가지는 혁명적인 영향력에 훨씬 기울어져 있다. 문화적 트라우마 이론이나 문화적 프레임 이론이 모두 사회운동의 매개체가 되는 조직체의 역할에 대해 설명하기는 하지만, 후자가 보다 적극적이고 주체적인 측면을 주목한다면, 전자는 정치적 사건과 더욱 밀접한 연관이 있거나 사건 자체에 대한 종속적인 성격이 강하다. 따라서 알렉산더의 문화적 트라우마 이론은 조직 자체에 대한 접근과는 별도로 환경과 정치적 사건을 통해 사회운동을 설명하는 이론으로 분류할 필요가 있으며, 이는 분명 조직 자체에 대한 접근과는 현저히 상이한 함의를 준다. 결정적으로, 특정 정치적 사건에 의한 트라우마화 과정은 조직적 리더십에 의한 문화적 프레임에 의한 과정보다 보다 영구적 성격의 집단 정체성을 형성하게 된다는 점을 주목해야 한다. 중동과 이슬람 사회의 크고 작은 정치적인 사건들 중, 트라우마화

과정이 진행되어 최소한 반영구적인 집단 정체성의 형성을 가져왔을 가능성을 검토할 때 이슬람의 사회운동을 적절히 설명하게 되는 경우들이 있음을 간과해서는 안된다.

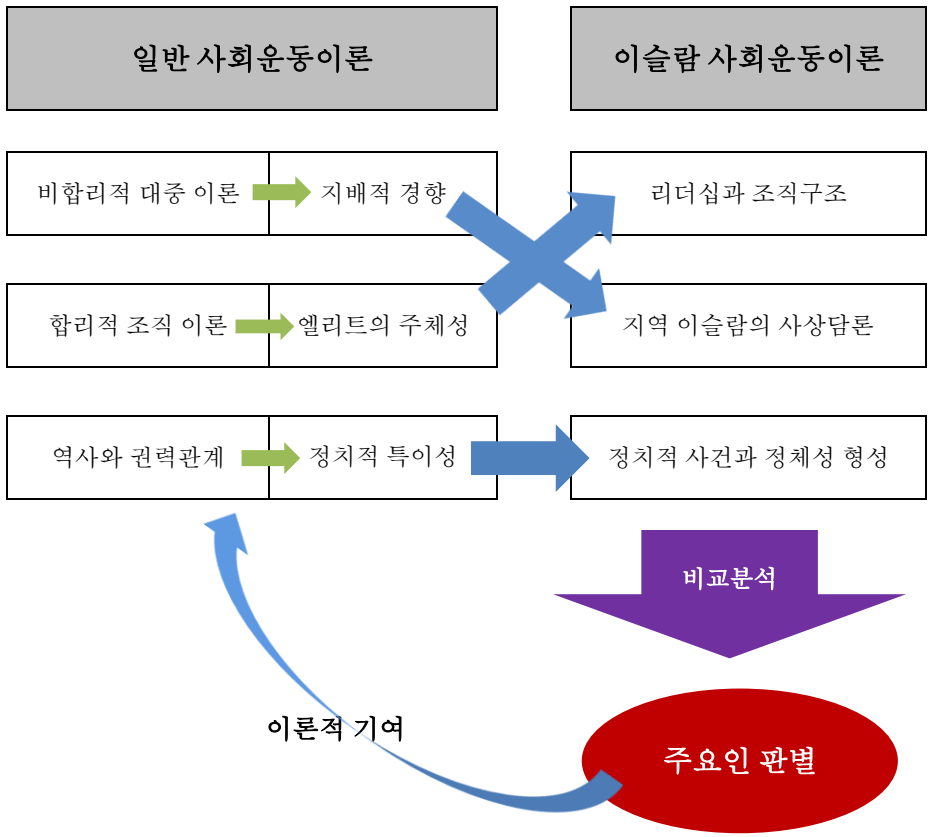
### (3) 비교 분석을 통한 우열의 판별

이러한 세 가지의 접근 방식들을 사용할 때, 이슬람 사회운동들에 대한 비교연구는 일반 사회운동이론의 발전에 유용한 기여를 할 수 있게 된다. 이는 조직에 대한 접근, 지배적 사상에 대한 접근, 정치적 사건에 대한 접근 중, 어느 것이 더 우세하게 작동하는 요인인지를 최소한 두 운동의 사례를 비교함을 통해 판별이 가능해지기 때문이다. 유사한 조건에 있는 두 이슬람 사회운동의 결정적인 행동 방식의 차이를 낳은 원인으로 이 세 가지 중 하나를 지목할 수 있다면, 이것은 단지 두 운동에서의 궤적차이 뿐 아니라, 각 개별 운동에서 차이의 원인으로 지목되었던 그 원인 변수가 그 사회운동을 해석하는데에 있어 가장 중요하게 고려했어야 할 원인변수임을 간접적으로 시사하게 되는 것이다. 따라서 비교분석은 개별분석에서는 줄 수 없는 중요한 판별력을 제공한다.

게다가, 이슬람 사회운동들은 여러 가지 면에서 일반 사회운동들보다 상호간에 더 많은 유사성을 내포하고 있어서 이러한 비교 분석의 설계가 논리적으로 더 용이하다. 이러한 유사성 속에서 만약 상이한 행동 방식을 보이는 이슬람 사회운동들을 조직적, 사상적, 정치환경적 접근을 통해 비교분석을 하고, 이 변수들 간에 무엇이 가장 우세한지를 검토하면다면, 자연스럽게 이슬람 사회운동에서 가장 설명력이 높은 변수를 선정할 수 있게 된다. 그렇게 할 수 있다면, 운동들 상호 간의 유사성으로 인해, 원인으로 지목되는 특정 변수의 설명력은 그 만큼 더욱 선명해지게 되는 것이다. 이슬람 사회운동은 이러한 공통의 기반으로 인해, 일반 사회운동에서는 판별하기 어려운 특정 변수의 설명력을 지목하는 통로가 될 수 있다.

이상의 설명을 요약하여, 아래 그림은 일반 사회운동이론과 이슬람 사회운동이론 사이의 관계와 가능한 접근 방식, 그리고 이론의 유용성을 나타낸 것이다.

**<그림 1> 사회운동이론의 접근 방식과 이론적 유용성**




### (4) "종교사회운동의 국제이론" 구성의 가능성

"이슬람"을 사회운동이론의 또 다른 주제로 부각시키고자 할 때, 한 가지 더 이론적인 기여가 가능할 수 있다. 두 가지 점에서 "이슬람"은 특이점을 제공하는데, 하나는 이것이 종교라는 점이고, 다른 하나는 오랫동안 인지되어 온 국제적 대종교의 한 종류라는 것이다. 전자의 특징은 이 논문의 이론적 결과가 종교사회운동 이론에

함의를 주게 된다는 것이고, 후자의 특징은 종교사회운동의 “초국적” 성격을 고찰할 수 있다는 것이다. 종교사회운동들에 관한 분석이 각 지역의 국가 조직 하부 수준에서의 정치적 성격을 규명하는 것에 그치지 않고, 국가 경계를 넘어서는 국제적 구조를 설명하는 일종의 “종교사회운동의 국제이론(international theory of religious social movement)”이 제시될 수 있다. 이것은 현실주의 국제정치이론이 처음 소개될 당시, “국제 체계 수준”의 변수는 국내적 수준의 변수들과는 별개로 취급되어야 함이 주장된 것(Waltz 1979)과 유사하다. 종교사회운동의 국제적 구조를 설명하는 새로운 이론적 구성이 필요로 하며, 이 논문은 이것의 가능성을 제시할 수 있으리라 기대한다.

## 3. 논문의 작업 가설

이러한 이론적 맥락 위에 작업 가설을 설정하고 검증을 시도하도록 한다. 이 논문에서는 사례로 선정한 GM과 MB, 두 운동 사이의 궤적의 차이가 조직적, 사상적 요인보다는 중동에 단기적으로 구축된 국제정치적 환경으로부터 기인하였음을 주장하고자 한다. 이것은, 일반적인 사상경향이나, 엘리트들의 리더십보다 우선하여, 정치적 사건이 형성한 특이성이 두 운동의 궤적차이를 결정하는 데에 더 중요하다는 것을 주장하려는 것이며, 더 나아가 이러한 정치적 특이성이 각 운동을 설명하는 데에도 더 중요한 인자임을 간접적으로 시사하고자 하는 것이다. 이것은 특정 정체성의 형성 여부와 관련되어 있다. 특정한 정치적 사건에 대한 문화적이면서도 집합적인 인지 과정에서 나타나는 차이가 두 운동의 궤적 차이를 가장 선명하게 설명할 것이라고 예측한다. 이것은 해당 운동의 입장에서는 일종의 외부적, 환경적 요인이 되며, 이러한 환경적 요인이 주는 집단 정체성의 변화를 설명하도록 한다. 따라서 이 변인은 “인지-정체성 요인”이라 명명하도록 한다.

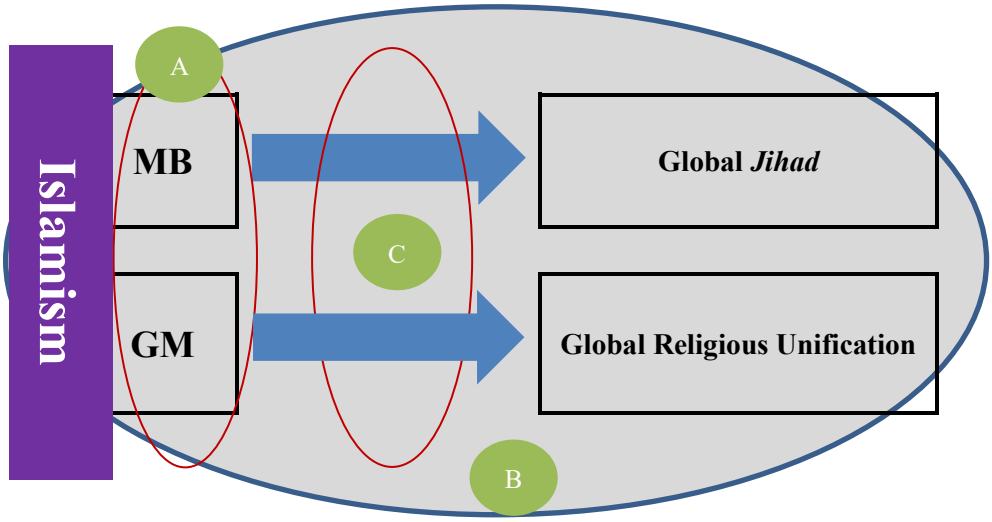
이에 대한 경쟁 가설은 앞서 열거한 사회운동이론의 내부적 요인을 궤적 차이의 원인으로 지목하는 것이다. 내부적 요인은 조직 구조 상의 차이 혹은 각 지역에 상존해 왔던 이슬람 정치이론의 성격 자체의 차이로 설명하였다. 전자는 "조직-내재적 요인", 후자는 사상적 기반에 의한 "사상-담론적 요인"이라 칭할 수 있을 것이다.

다만, 이러한 외부적, 내부적 요인들 사이에는 중대한 인과관계가 성립하고 있지 않음을 가정하도록 한다. 이 가정에 의해 인지-정체성 변수, 조직-내재적 변수, 사상-담론적 변수는 각각 독립적인 것으로 취급될 것이며, 각각이 종속변수인 MB와 GM의 초국적 팽창과 맺는 관련성을 분석하도록 한다. 그리고 각 변수들 중 궤적의 차이에 대한 설명력이 가장 높은 변수를 채택함으로, 궤적 차이를 설명할 수 있는 가장 단순한 네러티브를 제공하는 것을 이 논문의 목표로 삼는다.

## 4. 변수의 조작과 한계의 가능성

이 논문의 중심질문을 최대한 단순하게 도식화하면 아래 <그림2>과 같다.

**<그림 2> 두 이슬람주의 운동의 두 글로벌 운동과 궤적분화가 가능한 원인지점**



위와 같은 다른 궤적의 결과물이 도출될 수 있는 가능성은 그림에서 보이는 바와 같이 A, B, C 이 세 지점에 존재한다고 상정해 볼 수 있다. A는 MB와 GM의 조직 자체가 갖는 차이점, B는 그들의 사상적 뿌리가 되는 아랍식 이슬람과 터키식 이슬람이 주는 차이, C는 나세르의 세속주의와 터키식 케말주의라는 세속주의가 가진 차이에 각각 주목하는 것이다. 큰 틀에서 A를 원인으로 지목한다면, 조직 이론으로 초국적 팽창의 원인을 설명하게 되는 것이고, B나 C를 원인으로 지목한다면, 조직 자체가 아닌 역사적, 환경적 요인을 초국적 팽창의 원인으로 지목하게 되는 것이라 볼 수 있다.

이러한 변수조작의 가장 큰 잠재적 문제점은, A, B, C의 요인들이 상호 독립적인지를 보장할 수 없다는 것이다. 이 세가지 지점의 요인이 독립적이지 않다면, 논리적으로는 이들을 각각 경쟁가설로 설정하여 비교하는 것은 불가능하다. 엄밀하게는 이들 사이의 상관성이 없음을 우선적으로 증명하고, 그 이후에 이들 사이의 비교를 수행하는 것이 논리적 완결성을 가지게 되는 것은 자명하다.

그러나, 이 논문에서는 요인 간 상관관계에 대한 분석은 시행하지 않기로 한다. 단순하게 세 가지 요인들이 상호 독립적이라는 가정으로 분석을 시작한다. 이러한 가정은 위험성을 내포하고 있다. 세 요인들 간의 관련성을 증명하는 것은 불가능해 보일 뿐 아니라, 실제로 세 요인은 어느 정도 연관성을 지니고 있을 가능성이 높기 때문이다. 특히, B의 지점과 C의 지점은 복잡한 상관관계가 존재함을 배제할 수 없다. 아랍지역과 터키지역에 존재해 온 이슬람의 사상적 차이가 존재할 때, 해당 지역에 이식된 유럽적 세속주의 자체도 다른 양상을 띄게 될 가능성이 매우 높다. 즉, B와 C 사이에도 인과관계, 혹은 최소한 모종의 상관관계가 존재할 수 있으며, 이러한 상관관계는 변수의 조작을 난해하게 만드는 원인이 될 것이다. A의 요인 역시, B, C의 요인과 얽혀 있다. 외적인 맥락을 배제한 조직의 비전 제시와 동원, 운영은 불가능하며, 사회운동으로서의 두 조직은 분명히 대내외적인 요인들에 대한 대응이 분명하기 때문이다.

이러한 위험성에도 불구하고, 이 논문에서는 이러한 상관관계를 최대한 무시하고, A, B, C 각 지점을 독립변수로 규정하여 어느 변수가 더 우세한지를 따져보고자 한다. 이는 일차적으로 변수의 조작을 단순화시키려는 의도이기도 하고, 개략적인 인과관계를 우선적으로 밝히는 것이 그 이후 독립변수들 간의 관계를 명확히 하는데에도 이론적인 도움을 줄 수 있다는 점 때문이기도 하다. 그리고, 이러한 조작을 통해, 역으로 A, B, C 세 요인들 간의 선행 변수를 도출해 낼 수 있다는 추가이익을 얻어낼 수도 있다. 요인들 상호 간의 비교를 통해서는 무엇이 무엇에게 영향을 주었는지, 그 전후 관계조차도 모호할 수 있지만, 두 운동의 산출물에 끼친 영향을 조사함으로 오히려 이 세 요인이 가진 위상과 선후관계를 더 정확히 배치하는 것이 가능하게 될 수도 있기 때문이다. 따라서 이러한 가정과 조작은 충분히 합리적이며 유의미하다. 만약에 독립변수들 사이에 더욱 직접적인 상관관계를 밝히고자 한다면, 이것은 이 논문의 한계로 남겨두고 추가적인 연구를 요청할 수밖에 없을 것이다.

A는 조직-내재적 요인, B는 사상-담론적 요인, C는 인지-정체성 요인이라고 명명하고 분석하도록 한다.

## 5. 변수들에 대한 분석

### (1) 조직-내재적 요인에 대한 접근: 조직의 구조와 발전 과정

조직-내재적 요인에서는 두 조직의 구조와 발전 과정을 비교한다. 양자 모두 뚜렷한 비전을 가지고 시작한 조직이기 때문에 조직의 운동 비전이 형성된 과정을 조사함으로 각 조직이 추구하는 바를 먼저 밝히도록 한다. 그러나 이러한 조직의 비전은 조직이 사용하는 특정 전략과 직결되므로, 어떠한 전략적 도구들이 사용되어 왔는지를 함께 살펴보도록 한다. 두 조직에 대한 비교는 조직의 목표, 지도자의 성향, 조직의 활동 방식과 구조의 측면에서 비교하여 이것이 양자 사이의 궤적의 차이를

낳을 수 있는 요소들이 존재하는지를 살펴본다. 해당 운동의 성격을 명확하게 하기 위해, 기존의 사회 운동 이론의 일부가 사용될 수 있다.

### (2) 사상-담론적 요인에 대한 접근: 유럽의 변화에 대한 사상적 대응

사상-담론적 요인은 두 조직의 배경에 있는 이슬람 정치이론의 사상적 기반을 비교한다. 이것은 아랍 이슬람과 터키 이슬람 사이의 비교가 될 것이다. 그러나, 전체 이슬람 역사를 비교하는 것은 지나치게 방대한 작업이 될 것이기에, 유럽의 세속주의가 중동에 전개되는 것에 대한 대응적 측면의 담론만 다루도록 한다. 따라서 시기적으로는 19세기 말부터 20세기 전반에 걸친 사상적 담론을 다루게 될 것이며, 내용적으로는 이슬람의 여러 논쟁 중, 이슬람 "정치이론"에 초점을 맞추어 비교하게 될 것이다. 유럽의 세속주의에 대한 사상적 대응의 핵심은 정치와 종교 사이의 관계 설정을 명확히 하는 것과 관련된다. 이 과정에서 MB와 GM의 중심 기조가 되는 "이슬람주의"가 어떠한 사상적 담론의 과정에서 태동되었는지를 살펴볼 수 있을 것이다. 아랍 이슬람은 정치 이론의 논쟁 과정을 추적하고, 터키 이슬람은 터키 공화국이라는 구체적인 정치 제도 속에서 이슬람주의가 변천한 과정을 살펴보도록 한다. 양자를 비교함으로 어느 지점에서부터 이데올로기적 궤적의 차이가 나타나는지를 밝힘으로 이 요인이 중심 질문에 대한 원인 변수가 될 수 있는지를 검토한다.

### (3) 인지-정체성 요인에 대한 접근: 문화적 트라우마와 집합 정체성

인지-정체성 요인은 두 운동을 촉발시킨 국제정치적 사건이 어떤 방식으로 인지되었고, 그것이 어떤 결과로 나타났는지를 비교하게 된다. 두 운동이 대응하고자 하였던 대상이 중동에서 시작된 세속주의라고 한다면, 이는 구체적으로는 터키의 케말주의와 이집트의 나세르주의를 지시하는 것이다. 이 요인에 대한 검토는 이 두

세속주의가 갖는 성격의 차이를 분석하되, 특별히 그것이 실제로 GM과 MB를 통해 운동조직원과 회중에게 인지된 것을 다루는 것이 되어야 한다. 두 세속주의에 대한 분석은 그 기원이 되는 유럽적 세속주의의 본질적 속성과 그 세계관을 분석함으로 시작되어야만 한다. 그리고 그것이 중동에 이식될 때 나타나는 표면적, 이면적 성격들을 살펴봄으로 두 세속주의를 GM과 MB가 다르게 인지하고 있었을 가능성을 검토한다. 이 분석은 유럽의 세속주의가 중동으로 진입하면서 보이게 되는 중동의 여러 국제정치적 역학을 동시에 검토하면서도, GM과 MB를 구체적으로 자극한 특정 정치적 사건과 아젠다를 도출하게 될 것이다. 이러한 정치적 요인들이 두 궤적 사이의 차이를 유발할 수 있는지를 검토한다.

## 6. 논문의 구조

논문의 본문은 크게 세 부분으로 나뉜다.

첫째는, 우선은 종속변수가 되는 MB와 GM의 초국적 팽창을 제3장과 제4장에서 각각 개략적으로 기술하도록 한다. 양자의 초국적 팽창이 각각 글로벌 지하드운동과 글로벌 종교통합운동으로 발전하였음을 설명한다. 다만, 두 운동이 글로벌 운동으로 발전해 가는 과정을 기술적인 수준으로만 서술하는 것이 아니라, 각각의 사례가 갖는 가능한 원인들을 분석적으로 접근하여, 이후 검토하게 될 여러 차원의 요인들과의 연결고리를 펼쳐내는 데에 중점을 둔다.

둘째는, 가능한 독립변수들을 하나씩 검토한다. 제5장, 제6장, 제7장을 통해, 이 궤적의 차이를 낳게 한 가설들로서, 조직-내재적, 사상-담론적, 인지-정체성 요인을 각각 검토하게 된다. 조직-내재적 요인은 양자사이의 조직구조를 비교하는 것, 사상-담론적 요인은 각각의 이슬람주의가 진화해 온 사상적 궤적을 추적하는 것, 인지-

정체성 요인은 양자가 대응한 중동 내 유럽적 세속주의 자체가 갖는 차이점이 있는지 그 가능성을 분석하도록 한다.

셋째는, 가능한 독립변수들 사이에 우열을 검토하여 가장 단순한 원인변수를 지목하도록 시도한다. 이를 제8장에서 시도한다. 완전한 설명력을 일부 상실하더라도, 이론의 간결성(parsimony)을 더 우선순위로 두어, 일차적인 도식적 결론을 도출하도록 한다. 상실된 설명력은 일차적인 결론을 바탕으로 그를 보완하는 형태로 이차적인 연구를 진행해야만 중동의 이슬람주의 운동의 복잡한 얼개를 분석 가능하도록 구조화시킨 후에 되찾을 수 있을 것으로 보기 때문이다. 그러나, 원인변수에 대한 우열을 일부 통합시킬 수 있는 사회운동이론을 적용하여 변수의 조작으로부터 발생하는 한계를 일부 극복할 수도 있을 것으로 예상한다. 제프리 알렉산더가 주장한 문화적 트라우마 이론이 이 논문의 주장을 뒷받침할 수 있는 가장 적절한 이론이 될 것이다. 더 나아가 이러한 이론이 초국적 성격의 종교사회운동 이론의 차원에서 적용이 가능한지를 검토하여, “종교사회운동의 국제이론”의 구성가능성을 제시할 것이다.

이론적 결론을 위해서는 제8장의 분석이 가장 중요할 수 있으나, 각각의 요인들을 분석한 내용 자체가 중동의 이슬람주의 운동의 유럽적 세속주의에 대한 대응적 성격을 이해하는 중요한 축들이 된다는 점에서 결론적 주장과 관계없이 제5~7장의 세부사항들은 간과되어서는 안된다. 각 장의 분석방법은 해당 사건을 가능하게 하는 가능한 이유들을 열거하여 가장 가능성 높은 해석을 채택하는 방식을 취하고자 한다. 이는 정량적 연구를 수행할 수 없는 주제이기 때문이기도 하지만, 해당 사건에 대한 가장 합리적인 네러티브를 구성하는 것 자체가 요인들을 가장 포괄적으로 담아낼 수 있는 방법이기 때문이기도 하다. 따라서, 각 세부사항들에 대한 선행 연구들은 각 장을 구성하는 큰 네러티브에 포함시킬 수밖에 없으며, 각 장이 목표로 하는 세부사항과 연결하여 직접 서술하고 별도의 장으로 떼어내지 않고자 한다.

# 제3장

## 무슬림 형제단 운동의 초국적 팽창과 글로벌 지하드운동

MB는 1967-70년대에 걸쳐 이집트를 넘어 큰 규모로 국제팽창을 시작하였다. 그리고 이러한 팽창은 이후 글로벌 지하드운동의 직접적인 동력을 제공하게 된다. 우선은 이러한 초국적 팽창의 원인을 일차적으로 살펴봄으로 MB의 초국적 팽창의 성격을 규명하고자 한다. 국제팽창이 진행된 정치적 과정의 네러티브를 구성하는 것을 이 장의 목표로 한다.

1954년 이후 수천 명의 MB 단원이 사우디 아라비아로 유입되었다. 가장 직접적인 이유는, MB가 나세르 암살 시도에 대한 배후로 지목되면서 이집트 내에서 불법조직화 되었고, 나세르 정부의 색출과 숙청의 강도가 매우 높았기 때문이다. 그러나 이것은 표면적인 현상을 기술한 것이고, 이를 심층적으로 이해하기 위해서는 MB가 사우디 아라비아로 진입하게 된 것과 나세르 정부가 MB를 대대적으로 탄압한 사건에 대한 기본적인 분석이 필요하다. 이를 위해 우선 MB의 초국적 팽창의 결과물인, 사우디 아라비아와 아프가니스탄에서 진행된 "외국계 전사 운동"을 먼저 이해하여야 한다.

## 1. "외국계 전사(foreign fighter)" 이론과 글로벌 지하드운동

MB의 1960-70년대의 초국적 팽창은 "외국계 전사(foreign fighter)"들의 이동성으로 가장 뚜렷하게 설명된다. "외국계 전사"는 데이비드 말렛(David Malet)의 박사논문에서 처음으로 정치학계에 제시된 개념이다(Malet 2009). 그는 외국계 전사들의 규모가 지속적으로 증가하고 있고, 이들은 여러 분쟁지역들을 경험하면서 전술적인 전문가가 되고 서로 계속해서 학습하고 있으며, 초국적 외국계 전사 운동이 다른 운동들에 비해서 보다 성공적인 경향을 보이는 점에서 "외국계 전사 현상(foreign fighter phenomenon)"을 주목해야 한다고 주장[7]하였다. 또 이 "외국계 전사 이론"을 보다 일반적 논의의 일환으로서 이슬람 사회운동에 더욱 구체화하여 적용한 것은

[7] David Malet, 2009, in The Foreign Fighter Problem: A Conference Report

토마스 헤그해머(Thomas Hegghammer)였다. 그는 지금까지 외국계 전사라는 개념이 부재했던 이유는 지역수준의 저항운동과 국제테러리즘 사이의 중개적 행위자 개념이 없었기 때문이며, 외국계 전사는 국제테러리즘과는 다른 범주의 또 하나의 행위자임을 강조하였다(Hegghammer 2010b, 55).

외국계 전사란, 내전 상황에서 반란진영에 가담한 해당국가의 시민이 아닌 자들을 일컫는다(Malet 2009, 9). 말렛은 외국계 전사의 범주로 취급될 수 있는 자를 다음 4가지 조건을 만족하는 사람들로 규정한다; 1) 반란진영 내부 범주에서 가담하여 활동하는 자, 2) 해당국가의 시민권이 없거나 해당전쟁의 당파와 혈연관계가 없는 자, 3) 공식 군사조직과의 연계가 없는 자, 4) 보수를 받지 않는 자 등이 그것이다. 4)에 의해, 용병은 제외되고, 조건 3)에 의해 외국 군대에서 파견된 군인들도 제외된다. 2)의 조건으로 해외 디아스포라였다가 귀국, 또는 망명한 반란군도 이 범주에 포함되지 않는다. 헤그매머는 특히 1)의 조건이 외국계 전사와 국제테러리스트를 구분하는 결정적인 조건으로 보았다. 이 정의에서 국제테러리스트는 비전투요원을 대상으로 전쟁터가 아닌 장소에서 폭력을 행사하는 자들이고, 외국계 전사는 정해진 목적의 군사적 활동에 가담하여 전쟁터에서만 무력을 행사하는 자들이다. 그는 기존의 학계에서 이 두 개념을 혼동하여 이슬람 무장세력(militant Islamism)은 모두 국제테러리스트로 분류하여 왔던 관행이 잘못되었음을 지적하였다(Hegghammer 2010b, 58).

말렛은 이슬람계열이 아닌 외국계 전사 운동의 사례로, 스페인 내전을 제시하였다. 스페인 내전에서 외국계 전사 운동이 가능했던 이유는 자원군을 동원하고 모집하는 중개조직 혹은 공동체가 존재했기 때문이었다. 1930년대 스페인 내전은 소련의 후원을 받는 코민테른에 의해 지원을 받았다(Richardson 1982; Mangilli-Climpson 1985). 헤그해머는 이슬람 세계의 분쟁에서도 이와 같은 후견공동체를 통한 외국인 전사 운동이 관찰됨을 주목하였다.

아프가니스탄에서 이슬람 전사들의 대소련 무장투쟁 전개는 현대 이슬람 무장투쟁과 글로벌 테러리즘 태동에 가장 결정적인 사건 중 하나로 분석된다 (Kepel

2002). 그리고 이러한 초국적 무장투쟁은 1970년대 석유파동으로 인해 사우디 아라비아 정부 주도 하에 진행된 것으로 보는 것이 통념이었다 (Hegghammer 2010, 82).

그러나 헤그해머의 연구는 그러한 통념을 깨고, 아프가니스탄의 외국인 전사 운동을 지원한 후견공동체에 주목하였다. 그것은 사우디 아라비아 히자즈의 범이슬람주의 공동체(Hijaz Pan-Islamism community)로, 리야드 중심의 정부주도의 와하비즘과는 차별되는 자생적인 이슬람주의 공동체였다. 헤그해머는 사우디 아라비아 내에서 와하비즘과의 주도권 경쟁에서 밀려난 이슬람 엘리트들에 의해 히자즈 공동체가 태동되었다고 봄으로써, 이 공동체의 태동과 외국인 전사 운동을 엘리트 경쟁이론(elite competition theory)으로 설명하려 했다(Hegghammer 2010b, 89). 그러나 이 장에서는 이 견해를 반박하고, 히자즈 공동체를 태동시킨 것은 MB의 초국적 팽창에 의한 것이며, 이 팽창은 직접적으로는 나세르 정부를 매개변수로 한 일련의 사건 때문이었음을 논증할 것이다.[8]

---

[8] 글로벌 지하드운동을 추동한 주축세력을 와하비즘으로 보려는 견해들이 있다(Choksy and Choksy 2015). 그러나 이러한 접근은 히자즈를 중심으로 한 사우디 아라비아 내부의 "이슬람각성운동(the *Sahwa* Movement, الصحوة الإسلامية)"을 간과하고, 사우디 아라비아 정부의 관제적 성격의 지원을 와하비즘이라는 이데올로기의 수출로 오해한 결과로 생긴 분석이다. 와하비즘은 리야드를 중심으로 한 제도적이면서도 중세적 이슬람주의이기 때문에 사우디 정부의 대외정책과 어느 정도 관련성이 있을 수 있으나, 이것은 엄밀하게는 운동의 성격보다는 관제적, 정책적 지원의 성격이 강하다고 보는 편이 더 적절하다. 와하비즘과 글로벌 지하드운동과의 관련성을 주장하는 견해는, 운동 그 자체보다는 테러리즘을 육성하고자 했던 미국의 대외정책과 관련된 측면을 더욱 강조하고 있다는 것을 이해할 필요가 있다. 운동과 이데올로기의 관점에서 본다면, 히자즈 지역을 중심으로 한 각성 운동이 글로벌 지하드운동의 근본 동력이라고 보아야 한다. 퀸턴 윅토로윅쯔(Quintan Wiktorowicz)도 글로벌 지하드운동에서 가장 영향력 있는 인물로 꼽았던 압둘라 아잠 역시 리야드 중심의 와하비즘이 아닌 MB 의 영향권에 있던 히자즈 공동체 진영의 인물이었다는 점도 주목할 필요가 있다(Wiktorowicz 2005, 84). 이슬람 대각성 운동의 전개 과정에서의 히자즈 운동의 중요성을 더 자세히 살펴보고자 한다면, 스테판 라끄와(Stéphane Lacroix)의 *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (2010)를 참고하라.

## 2. 사우디 아라비아의 히자즈 범이슬람주의 공동체와 MB

MB의 초국적 팽창의 가시적인 결과물은 사우디 아라비아 히자즈 지역에 범이슬람주의 공동체가 형성된 것이다. MB단원들의 사우디 아라비아로의 유입은 크게 두 차례에 걸쳐 이루어졌는데, 첫 번째 시기는 1954년부터 1960년대 초반이고, 두 번째 시기는 1970년대 초반이다. 전자는 1954년부터 대대적으로 시작된 나세르 정부의 탄압정책으로 인한 즉각적인 반향이었고, 후자는 나세르 시절에 투옥되었던 MB 단원들을 사다트 정부가 1971년에 방면하면서 일어났다. 이 두 차례의 대대적인 유입으로 사우디 아라비아 내에서 수천 명의 MB 단원들이 활동하게 되었는데, 그들은 공교롭게도 메카-메디나-젯다를 중심으로 한 히자즈 지역에 집중적으로 정착하게 되었다. 이것은 히자즈 공동체 형성에 결정적인 영향을 미친 현상이지만, 히자즈 공동체의 형성은 여러 요인들이 복합된 것이었다.

### (1) 히자즈 범이슬람주의 공동체의 형성의 환경

#### 1) 국제정치적 환경

나세르 주도의 세속주의를 기반으로 한 아랍민족주의가 대두되면서 아랍연맹의 주도권을 이집트가 갖게 되었다. 이에 대한 대응으로 사우디 페이살 왕은 1960년대부터 범이슬람주의 대외정책 기조를 내세우게 된다. 이것은 20세기 초에 시작된 칼리프 재건운동과는 달리, 사우디 왕 중심으로 이슬람 세계 내의 정부들을 조율하는 개념의 대외정책이었다. 이 대외정책의 일환으로 이슬람의 최고성지 메카를 중심으로 한 종교기관 설립 계획이 대두되었다(Hegghammer 2010b, 79-80).

### 2) 제도적 경쟁 구조

이 과정에서 사우디 정부의 지원으로 1960년대 후반 히자즈 지역에 종교기관들의 "클러스터"가 형성되었다. 히자즈 지역에 아래와 같은 국제협력기구, 대학교, 출판기관, 사회사업기관 등이 집중적으로 세워지면서 형성된 종교 클러스터는 히자즈 운동의 제도적 기반이 되었다. 1970년에 이르면 메카-메디나-젯다 삼각지대는 세계에서 가장 큰 이슬람 종교 기관들이 집중된 지역이 되었다(Sheikh 2003; Hegghammer 2010b, 80).

(a) 국제협력기구

- 1969년 젯다, 이슬람협력기구(OIC, Organization of Islamic Cooperation, منظمة التعاون الإسلامي): 반나세르주의를 기초로 조직된 이슬람 세계 전체를 위한 국제협력기구

(b) 대학교

- 1961년 메디나이슬람대학(جامعة الإسلامية في المدينة المنور)
- 1967년 젯다, 국왕압둘아지즈대학(King Abdulaziz University, جامعة الملك عبد العزيز), 같은 계열의 메카 샤리아대학교(이후 Umm al-Qura Univ., جامعة أم القرى)

(c) NGO 및 사회사업기관

- 1962년 메카, 무슬림세계연맹(Muslim World League, رابطة العالم الإسلامي, 이하 MWL) 및 관련 핵심기관들: 칼리프 제도주의자들이 기획한 이슬람의 가르침을 전파하기 위한 NGO

이러한 기관들의 특징은 사우디 아라비아의 정부의 재원으로 설립되고 지원을 받았지만, 신생 기관들이어서 사우디 내에서 영향력이 없는 엘리트들이 일하게 되었다는 점이다. 사우디 아라비아를 움직이는 핵심 영향력은 리야드 중심의 귀족적

와하비즘[9] 계열 엘리트들에게 있었다. 따라서 히자즈 지역의 신흥 엘리트들은 사우디 국내보다는 국제적 이슈에 집중하게 되었다는 것이 헤그해머의 설명이다 (Hegghammer 2010b, 81). 그는 히자즈 지역을 중심으로 글로벌 수준의 외국계 전사운동이 일어난 이유를 사우디 내의 엘리트 간 경쟁이론으로 설명하고자 하였다. 리야드 중심의 종교권력에게 배제된 엘리트들이 히자즈에 중심세력을 구축하면서, 국제적 이슈를 부각시키고 초국적 행위자들을 양산하는 원동력이 되었다 것이다. 그러나, 헤그해머의 이러한 설명은 히자즈 지역에 유입된 인적 요인과 핵심 리더들의 사상적 기원을 간과한 분석이다. 그는 히자즈 지역에 유입된 대다수의 인력자원이 MB였다는 것을 인지하였으면서도, 사우디 내의 엘리트 계층의 역할을 과대평가 하였다(Hegghammer 2010b, 89).

### 3) 인적 구성의 변화

사우디 아라비아 정부는 이러한 기구들의 집중적인 확충만 하였을 뿐, 이러한 국제기구와 교육기관, NGO 등을 운영할 수 있는 엘리트 인적자원 자체가 현저하게 부족한 상태였다. 이 제도적 기반의 허점을 채운 것은 외부에서의 인력유입이었다.

---

[9] 사우디 아라비아의 건국의 기초가 되었던 와하비즘과 MB 식의 이슬람주의는 큰 차이가 있다. 전자는 18 세기 중세시대의 맥락에서 권력의 정당성만을 옹호하던 이슬람의 정치이데올로기로서의 역할을 종식시키고 본래 순수한 이슬람의 기능으로 돌아가야 할 것을 주장한 운동이다. 이슬람의 순수성을 회복하려 했다는 점에서 이것도 이슬람주의 운동이라고 볼 수 있다. 그러나 이 운동은 사우디 아라비아의 권력이념이 되면서, 사우디 아라비아의 권력체계를 유지하는 귀족주의적 개념의 정적인 이슬람주의가 되었다.

반면, MB 의 이슬람주의는 유럽의 근대주의적 침투에 저항하여 이슬람의 원형의 회복을 주장하는 운동이다. 따라서 현대적 맥락에서의 이슬람의 기능을 설명하고, 구체적인 해결에 집중한다. 기본적인 운동의 동력이 무슬림 서민들에게 뿌리를 두고 있기 때문에, 엘리트의 리더십 하에 있으면서도 일반 무슬림들을 동원하는 풀뿌리 운동의 성격을 가져왔다.

사우디 아라비아의 맥락에서 와하비즘과 MB 적 이슬람주의는 귀족주의적 이슬람과 운동적 이슬람을 대변하는노선이 되었으며, 히자즈 클러스터 구축 이후에는, 리야드의 와하비즘과 히자즈의 MB 적 이슬람주의로 양분되었다.

이러한 상황에서 MB의 히자즈 지역으로의 인력유입이 시작되었다. 이 현상은 사우디 정부의 적극적인 동원에 의한 것이 아니라 이집트 내에서의 대대적인 정치적인 탄압에 의한 것이었다. 거의 같은 시기에 시리아, 이라크 역시 MB에 대한 탄압을 단행하면서 이집트, 시리아, 이라크의 MB 활동가들이 1960년대까지 지속적으로 사우디에 유입되었고, 처음에는 사우디 아라비아의 공교육 체계의 교사들로 활동하다가 히자즈의 종교 클러스터에 정착했다 (Hegghammer 2010b, 80-81).

1960년대에 사우디 공교육 학교들이 집중적으로 신설된 것은 일종의 "근대화" 과정이었다. 페이살 왕은 근대화 과정에서 "이슬람식 근대화"의 개념을 내세웠는데, 이는 MB의 사상을 받아들인 결과였다(Kechichian 2008, 172ff). 이를 통해 공교육 기관들이 세워졌고, 그 학교의 교사진으로 역시 MB의 조직원들이 배치된 것이다.

대학기관의 교수진의 경우에는 1950년대까지는 MB의 진출이 매우 미미하였다. 1960년대가 되기 전까지는 리야드 중심으로 대학들이 활성화되어 있었기 때문이다. 그러나 히자즈 지역에 메디나이슬람대학이 설립되면서부터 서서히 MB 활동가들이 교수진으로 들어가기 시작하였다. 그리고 국왕압둘아지즈대학과 동일 대학의 메카 캠퍼스인 움므 알-꾸라 대학은 거의 초기부터 대다수가 MB 구성원들로 채워진 채로 설립되었다. 아래는 이 대학들의 대학교수로 임용된 자들 중, 자서전 등을 통해 알려진 시리아, 이집트, 팔레스타인 MB 출신 인사들의 명단이다(House 2010, 43-44).

**<표 1> 1960-70 년대 히자즈 지역 대학 교수로 임용된 MB 지도자들**

| 시리아 MB |
| --- |
| - 무함마드 알-무바라크(Muḥammad al-Bubārak, محمد المبارك)<br>: 1969-1973 샤리아학과 학장 (المجذوب ١٩٨٦، ٢٢٩:١-٢٦٣)<br>- 알리 알-탄타위(ʿAli al-Ṭanṭawī, علي الطنطاوي): 같은 대학 샤리아학과<br>- 압둘 라흐만 하반나카(ʿAbd al-Raḥman Ḥabannakah, عبد الرحمن حبنكة): 같은 대학 샤리아학과 |
| 이집트 MB |
| - 무함마드 꾸틉(Muḥammad Quṭb, محمد قطب)<br>: 1971년 석방 후, 메카 샤리아과 교수로 지명됨. 사이드 꾸틉의 친동생<br>- 사이드 사빅(Sayyid Sābiq, سيد سابق)<br>: MB의 법학자료의 기초인 "순나법학(*The Jurisprudence of the Sunna*, *فقه السنة*의 저자(سابق ١٩٨٧), 메카의 법학과 학장<br>- 무함마드 가잘리(Muḥammad al-Ghazzālī, محمد الغزالي)<br>: 이슬람선교 및 종교근본학과(دعوة و أصول الدين) 학과장, 1980년대중반까지 |
| 팔레스타인 MB |
| 압달라 아잠(ʿAbdullah ʿAzzam, عبد الله عزام)<br>: 1981 KAU 한학기 교수, 아프가니스탄 아랍 지하드 지도자 |

예를 들어, 이 중에서 압둘라 아잠(ʿAbdullah ʿAzzam, عبد الله عزام)은 히자즈 범이슬람주의 공동체 운동에 중대한 전환점을 만든 인물이었다(Hegghammer 2010b, 85-89). 1979년 이후 아프가니스탄에서의 이슬람 무장투쟁에서 최소 초기 8년은 히자즈 공동체 활동가들의 활동이 두드러졌는데(Hegghammer 2010a, 59-60; Rānā and Bukhari 2007, 79; المجذوب ١٩٨٤), 그는 전사들에 대한 국제적 동원을 위해 파키스탄으로 이동한 첫 아랍인 그룹 중 하나였다(Hegghammer 2010b, 85). 당시 그는 이슬람 주의자들 사이에 "아랍 아프간"들의 영적 아버지로 평가되었다. 1986년 이전에 페샤와르로 간 대부분의 외국인 전사는 아잠의 글과 동원에 감명을 받은 사람들 이었다(محمد ١٩٩١). 그는 1967년 전쟁 당시 팔레스타인 서안지구에서 요르단 으로 이주하였는데, 그때부터 히자즈 범이슬람주의 공동체와 강한 연결고리를 유지하고 있었다. 1968년에 사우디 아라비아에 체류하였고(أبو رمان و سعيد ١٩٩٠، ١٥٠-١٥١), 1970-

72년에 이집트에 유학하면서 MB 활동을 하여 1970년대 말경에는 국제 MB 모임에 참석하는 정도가 되었다 (Hegghammer 2010b, 87). 1981년 초에 젯다의 KAU 교수직을 제안받아 이주하게 되었는데, 이는 MB의 동원에 의한 것이었다. 그가 파키스탄으로 가겠다는 영감을 받게 된 것 역시, 1970년대부터 알게 된 이집트 MB 카말 알-사나니리(Kamāl al-Sanānīrī, كمال السنانيري)에 의해서였다. 그러나 알-사나니리가 카이로로 가족을 데리러 갔다가 이집트 경찰에 의해 살해당하는 사건을 통해서(جواهري ٢٠٠١), 아잠은 더욱 파키스탄으로 가기를 결심하게 된다. 그는 MWL의 직접적인 재원으로 운영되는 이슬라마바드의 IIU 교수진으로 임용되었지만, 얼마 지나지 않아 1981년 12월부터 1986년까지 MWL의 재정지원을 받으며 페샤와르로 이주하게 되었다(أبو رمان و سعيد ١٩٩٠، ١٣٧). 그의 초기 주장은 무장투쟁을 배제한 범이슬람주의를 기초로 하였지만, 점차 무장투쟁을 동반한 글로벌 무슬림들의 아프가니스탄 지원 촉구로 변하였다. 이 주장은 이슬람국가들이 수십억 달러의 무기를 아프가니스탄 무자히딘에 지원하는 기초를 마련했다. 일부 무장세력들의 직접적인 지원노력이 있었지만, 압둘라 아잠과 같은 인물들은 인적, 재정적 동원의 외연을 넓히면서 초국적 네트워크를 "운동" 차원으로 끌어올리는 중요한 역할을 하였다(Hegghammer 2010b, 88). 이것은 한 개인의 활동이 아니라, 히자즈로 유입된 이집트, 시리아, 이라크 MB가 중심이 된 범이슬람주의 공동체 구조에서 나온 결과였다. MB의 집중적인 히자즈 유입은 아프가니스탄-파키스탄의 무장투쟁의 초석을 다지는 결정적인 요인이었고, 1973년 석유파동 이후 사우디 아라비아 정부의 재원지원규모의 확대로 더욱 활성화된 것이다(Kepel 2002, 72).

### (2) 히자즈 범이슬람주의 공동체의 성격

이러한 환경적, 제도적, 인적 요인들이 결합되어 리야드 중심의 와하비즘에서는 찾아볼 수 없는 민중운동 경향의 새로운 이슬람주의가 이슬람의 핵심 성지 주변에

형성되었다. 이 운동이 갖는 제도적, 인적 요인들로 인해 몇 가지 특징이 발생했는데, 이러한 특징은 역으로 이 공동체의 인적 구성과 그 비전 실행 방식을 알려준다. 히자즈 공동체의 이슬람주의는 사우디 국내적으로는 사흐와 운동, 국제적으로는 외국계 전사 운동 및 국제테러리즘 운동과 직접적으로 관련된다.

### 1) 교사들과 교육체계를 통한 차세대 운동

1960년대 사우디 정부의 요청은 문맹률이 높은 사우디 차세대에 대한 교육프로젝트와 관련된 것이었다. MB의 설립자 하산 알-반나(Ḥasan al-Bannā, حسن البنّا) 자체가 초등학교 교사 출신이었고, 사이드 꾸틉(Sayyid Quṭb, سيد قطب) 역시 정부 교육행정 관련 경력자였다. 따라서 초기 MB의 인력은 사우디의 공교육에 집중적으로 배치되었다. 또한 1970년대에 이르러서는 대학 캠퍼스 청년들을 위주로 이슬람 세계관 교육을 하였다. 즉 중등교육과 고등교육을 중심 으로 한 차세대운동을 전개한 것이다. MB는 또한 차세대 교육운동을 위해 학교 현장의 교육활동뿐 아니라 교육 체계에도 깊이 관여하였다. 사우디의 교과서에는 "MB적 세계관"을 반영한 내용들이 다수 포함되기 시작하였는데, 최근 사우디 정부가 MB를 테러 조직으로 지정하면서 지금까지의 교과서 속 MB의 사상이 사우디 아라비아의 이슬람 교육의 근간을 형성해 왔다고 지적할 정도에 이르렀다. MB는 기존의 와하비즘 일관의 이슬람주의를 상당히 수정하였다. 1970년 확립된 "사우디 아라비아 왕국의 교육정책, *سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية*)" 기조에 따르면 지적인 교육(ta'līm, تعليم)과 더불어 무슬림들의 종교적, 도덕적 자질까지 함양하는 교육(tarbiyah, تربية)이 통합되어 있는 사상을 내세웠는데, 특히 후자의 영역은 이슬람의 메시지를 사회에 전달하는 이슬람 사회운동가 로서의 역량을 강조하는 것이었다(Article 31 ،*سياسة التعليم في المملكة العربية السعودي*). 이러한 경향은 와하비즘이 아니라 MB적 교육사상의 영향이었다(House 2012, 42-51). MB적 세계관을 가진 차세대 교육운동은 히자즈 범이슬람주의 공동체의 가장 두드러진 특징이자 운동의 기초였다.

### 2) 이슬람 세계의 여러 인종을 통합시키는 코스모폴리탄적 운동

히자즈 일대, 특히 메카의 지리적 관문이 되는 젯다는 이슬람 세계 내에서 가장 다양한 다인종이 섞여 사는 곳 중 하나이다.[10] 이는 무함마드 시절에도 이와 유사했던 것으로 보이는데, 메카가 상업교역의 중심지였던 것과 관련된다. 현재는 메카 순례객들로 인해 이러한 코스모폴리탄적 성격이 더욱 강화되었다. 이로 인해 국적, 인종, 배경과 관계없이 이슬람이라는 한 가치 아래 초월적이고 보편적인 운동을 하기에 적합한 사회 환경을 가졌지만, 1950년대 MB의 유입이 시작되기 전까지 사우디의 이슬람은 리야드 중심의 와하비즘이 압도하고 있을 뿐이었다. 그러나 MB가 젯다로 유입되자 히자즈 지역에 급속도로 코스모폴리탄적 개념의 이슬람 공동체가 형성되었고, 그 규모에 상관없이 국적을 초월한 보편주의적 이슬람의 개념이 강화되었다. 메디나에서의 무함마드 혁명이 이러한 코스모폴리탄적 공동체였다는 것을 강조하면서, 글로벌 움마(*global ummah*)의 개념이 공동체 운동의 중심을 차지했다. 또한 히자즈 공동체에서 발간되는 잡지형태의 논문과 논설들이 여러 나라들로 배포되었다. 가장 대표적인 잡지는 MWL의 주간잡지인 "무슬림 세계에 대한 소식(*News of the Muslim World*, *أخبار عالم المسليم*)"과 월간 "세계무슬림연맹 저널(*Journal of the Muslim World League*, *مجلة رابطة العالم الإسلامي*)"이었는데, 대부분 주제는 세계 모든 전선에서 다루어야 할 무슬림들의 문제에 관한 것이었고 비아랍계 무슬림까지 고려하여 모든 글들은 영어와 아랍어로 동시 번역되었다(Hegghammer 2010b, 83). 이러한 잡지들은 그 편집의 기본 원칙 자체가 글로벌 움마를 겨냥했다. 히자즈 공동체는 범이슬람적(pan-Islamic)이었고, 글로벌 움마 네트워크의 가시적 모형이 된다는 느낌을 주기 시작하였다. 따라서 이 공동체는 더욱 자연스럽게 글로벌 아젠다에 대해 MB적인 이슬람주의 세계관의 접근을 하게 되었다.

[10] 현재 통계로도 젯다 거주자의 약 절반이 외국인이다.

### 3) MB의 비전을 확장시킨 운동

글로벌 움마 운동 자체의 내용은 MB의 비전을 기초로 한 것이었다. MB내의 유명한 사상가 대부분이 이 시기에 히자즈 지역에서 활동하였다. 1973년에는 MB 운동의 자문위원회(advisory council, مجلس الشورى)을 복구하기 위해 기획한 리더십들의 회합을 메카에서 개최하기도 하였다. 이 회합을 계기로 1970년대말에는 MB의 "국제 기구(al-Tanẓīm al-Duwalī, التنظيم الدولي)"가 시작되어 1982년에 이르러 공식화된다. 사이드 꾸틉의 "길 위에 이정표(*معليم في الطريق*)"와 더불어 글로벌 이슬람주의의 결정적인 이론서로 꼽히는 사이드 하와(Sa'id Hawwa, سعيد حوى)의 "알라의 군사들: 문화와 도덕들(*جند الله: ثقافة و أخلاقا*)"도 이 시기 에 히자즈에서 집필되어 유포되었다(House 2012, 45). 히자즈는 MB의 글로벌 운동의 플랫폼이 된 것이다.

MB의 글로벌 운동은 미국주도의 국제체제, 시온주의, 세속주의의 3대 요소를 내포하는 "십자군적 제국주의"[11]에 대항하는 글로벌 무슬림 연대를 지향한다. 전술한 바와 같이 이 국제적 공동체에 가장 영향을 미쳤던 저술가들은 압둘라 아잠과 무함마드 꾸틉이었으며, 이들의 사상은 1960년대까지 진화한 MB적 세계관을 기초로 한다. 각 국가의 권력장악을 통해서 이슬람 국가 혹은 사회를 건설해 나간다는 MB의 기본골격은 히자즈 공동체에서 그대로 유지되었지만, 도전의 단위를 국가권력 장악으로 한정하지 않고 처음부터 글로벌 단위로 접근하는 형태를 취하기 시작하였다. 즉, 글로벌 무슬림들이 먼저 하나의 연대를 형성한 후 그 연대를 통해 글로벌 단위의 투쟁을 전개한다는 전략이 설정된 것이다. 이 진영의 반대편은 1930년대부터 진화해 온 MB적 개념의 "십자군적 제국주의 연대", 즉 미국주도의 국제체제를 중심으로 시온주의와 세속주의로 나타나는 가치 체계와 물리 체계 전체이다. 사이드 꾸틉의 이론은 이 극단을 이론적으로 표현한 것뿐이며, 그 이전부터 누적된 MB의 사상은 십자군적 제국주의 연대 전체를 포괄하여 대항한다. 그리고 이러한 기조는 9/11

[11] "십자군적 제국주의"와 그 연대에 대한 개념에 대해서는 제 7 장에서 자세히 논의하기로 한다.

사태가 있기 3년전인 1998년에 빈 라덴과 동료조직이 영국의 알-꾸드스 지에 기고한 글의 기조와 정확히 일치한다(القدس العربي، ١٣ فبراير ١٩٩٨، ٣).

#### 4) 적극적인 글로벌 팽창운동

따라서 이 운동의 목표는 처음부터 사우디 아라비아에 머무르는 것이 아니라 국제팽창을 적극적으로 감행하는 경향을 내포한 것이었다. 예를 들어, 1980-84년 동안 파키스탄의 페샤와르의 아프가니스탄 난민들을 돕기 위해 자선단체 활동가 수백 명이 활동하였는데, 그들 대부분이 MWL, IIUM 등 히자즈 지역을 기반으로 한 이슬람 자선단체 요원들이었다(المجذوب ١٩٨٤). 일부 다른 나라의 단체들도 활동을 하였지만, 초기 4년간 활동의 대부분은 히자즈 범이슬람 공동체의 활동가들에 의해 진행되었다(Rānā and Bukhari 2007, 79). 자선단체 요원뿐 아니라, 1987년 이전까지 아프가니스탄에서의 외국계 전사의 대부분은 히자즈 공동체 출신이었다 (Hegghammer 2010a, 59-60). 아프가니스탄에서의 지하드 촉구는 미국이 추진하는 대소련 냉전정책과의 전략적인 협력을 통해 진행되었으나, 이 운동의 의도는 처음부터 범이슬람주의였다.[12]

이를 통해 히자즈 지역으로 유입된 MB의 활동가들은 단순한 도피나 이민자들이 아니었음이 증명된다. 이들은 더 적극적인 글로벌 운동의 교두보로 히자즈 지역을 공략한 것이며, 히자즈 공동체에서 지속적으로 선포된 비전 역시 전 세계의 이슬람 전선들과 관련된 아젠다를 포괄하는 글로벌 이슈를 태동시켰다.

[12] MB 의 반복되는 패턴이다. MB 는 이상주의적 기초 아래, 철저히 현실주의적 정책을 추구해 왔다. 비전의 달성을 위해 권력을 가진 세력과 적극적으로 연대하되, 핵심가치는 절대 타협하지 않는 방식을 취하여 왔다. 예를 들어, MB 는 대영국투쟁이 한창이던 1940 년대에도 적극적으로 미국 공사관을 접촉해 왔다는 것이 공사관 메모들을 통해 기록되었다. 현실주의적 목표를 위해 국가 간 권력구도를 적극적으로 활용하는 단면이다. 그리고 이러한 이중적 전략은 나세르의 대대적인 탄압 이후 더욱 강화되었고, 그러한 패턴은 히자즈 공동체에도 그대로 "전수"되었다.

히자즈 범이슬람주의 공동체의 출현은, 글로벌 이슬람주의 운동의 핵심적인 가시적 모델이었다. 그것은 곧, MB의 국제팽창이 단순이주나 도피에 의한 것이 아니라 적극적인 비전을 성취하기 위한 "진출"의 성격이었음을 의미한다. 나세르의 탄압에 의해 도피한 이민자들을 중심으로 새로운 형태의 운동이 시작되었다고 보는 헤그해머의 시각은 이러한 히자즈 운동의 성격을 설명하지 못한다.

### (3) 히자즈 운동의 원인론: 나세르주의와 히자즈 운동

이러한 히자즈 범이슬람주의 공동체 출현의 환경적, 인적, 제도적 요인들을 구조적인 동인은 무엇이었는가? 확실히 이러한 흐름을 만들어 낸 정부수준의 원인과 사회운동 수준의 원인이 있었다.

#### 1) 정부 수준의 원인: 이집트와 사우디 아라비아의 "아랍 냉전"

정부 수준의 가장 중요한 원인은 나세르 주도의 이집트와 사우디 아라비아 왕국 사이의 "아랍 냉전"이라 불리는 경쟁구도의 형성이었다. 아랍 냉전은 결국 소련과 미국 사이의 경쟁구도인 세계 냉전 체계의 일환으로서의 이집트 공화국 대 사우디 아라비아 왕국의 대결구도로 진화하였지만, 초기 발생은 중동 내부에서의 지역 패권 경쟁과 유사하게 시작되었다. 이미 영국 주도의 식민 체제에서 아랍국가들이 아랍국가연맹(The League of Arab States, جامعة الدول العربية)을 결성했음에도, 1954년 10월에 영국과 이집트가 터키와 아랍연맹회원국 중심의 집단방위체제를 구축[13]하면서 이집트가 아랍국가들 사이에 지역패권적 지위를 점할 수 있는 유리한 위치를 차지하였다. 이를 통해 영국은 북방의 바드다드 조약과 남방 아랍국가들 사이의 아랍연맹이라는 두 집단 방위체제를 구축하였다. 이 지역패권 경쟁구도에서 사우디

[13] 이 조약의 국제적 의미에 대해서도 제 7 장에서 다시 언급하도록 한다.

아라비아가 취할 수 있는 유일한 정책노선은, 석유이권관계로 지속된 미국과의 관계를 강화하면서 신흥 세력인 나세르 정부에 대응하는 연합체들을 결성하는 것이었다. 이 시기에 사우디 아라비아의 국내적, 대외적 정책은 나세르 정부와 완전한 대립각을 세우는 데에 집중되어 있었다. 반나세르 대항구조를 구축한다는 구상으로, 사우디 아라비아 왕조는 1960년대에 MWL과 메디나 이슬람 대학을 신설하는 데 이는 각각 아랍국가연맹과 알-아즈하르 대학에 대응하는 기구들이었고, 이들 모두는 중동부 리야드가 아닌, 서부의 히자즈 지역에 위치하게 되었다(Lacroix 2010, 42). 그 외에도 히자즈 지역에 1960년대에 자리잡기 시작한 이슬람 관련 기구들은 대부분 같은 정치적 동기에서 설립되었다. 1967년 이스라엘에게 대패함으로 나세르 주도의 아랍민족주의는 급격히 그 영향력을 상실하였지만, 이미 1950년대말부터 구상되고 추진된 기구들은 1960년대 말, 1970년대에도 계속 세워진다. 1970년대의 석유파동에 의한 사우디 아라비아 정부의 재정수입 증가는 이러한 제도적 구축을 가속화시켰고, 그 중심지는 히자즈 지역, 특히 메카-메디나-젯다를 잇는 삼각지대였다. 히자즈의 종교클러스터는 아랍냉전 구조의 산물이었다.

### 2) 사회운동 수준의 원인: 나세르의 MB탄압

히자즈의 범이슬람주의 공동체 구축의 원인을 설명하려면, 거대한 인적 자원 이동을 설명할 수 있어야 한다. 히자즈 범이슬람주의 공동체 인적구성의 대다수는 이집트, 시리아, 이라크에서 넘어온 MB 활동가들이었다(Hegghammer 2010; Lacoix 2010). 이들의 이동을 설명할 수 있는 가장 직접적인 원인은 이집트와 시리아, 이라크에서 있었던 정부에 의한 탄압정책으로, 그 중에서도 절대다수를 차지했던 이집트에서의 탄압이 결정적이었다. 이집트에서의 MB에 대한 대대적인 탄압정책은 1954년과 1965년 각각 시행되었는데, 탄압의 강도와 규모가 매우 크고 광범위하여 MB의 주요 활동가들의 대대적인 이동을 촉발했다. 그러나 첫 번째 탄압과 두 번째

탄압에 의한 이동의 성격은 상이했다. 이 두 이동의 상이함은 이집트의 국내적 맥락을 이해함으로 구체적으로 분석이 가능하다.

어쨌든 히자즈 범이슬람공동체 구축의 환경적, 제도적, 인적 환경들을 결정한 핵심변수는 나세르 정권이었다. 따라서 나세르 정권이 이 시기에 보인 정치적 결정과 그 성격을 이해함으로써 MB의 초국적 팽창의 성격과 원인을 설명할 수 있다.

## 3. 나세르의 MB 탄압과정

### (1) 나세르 탄압정책의 정치적 의미

MB에 대한 나세르의 탄압정책은 MB의 초국적 팽창에 직접적인 원인을 제공하였다. 그러나, MB에 대한 이집트 정부의 탄압은 더 긴 역사적 맥락에서 조명될 필요가 있다. 이것은 이집트 역사에서 매우 반복적으로 나타나는 중요한 정치적 현상이기 때문인데, 더 긴 호흡의 맥락에서 파악할 때 그 정치적 의미가 비로소 적절하게 파악될 수 있기 때문이다.

#### 1) 나세르 이전 왕정의 탄압

첫 번째 국내적 탄압은 1948년 12월의 공식적인 MB 해산 명령이었다. 12월 28일에 자행된 총리 알-누끄라쉬(al-Nuqrāshī, النقراشي)에 대한 암살배후로 지목된 알-반나가 그 혐의를 부인하였음에도 불구하고, MB는 공식 해산명령을 받았고 두 달 후 알-반나까지 정부요원에 의해 암살당하게 된다. 당장 MB에 닥친 탄압의 파장도 컸지만, 장기적으로 더 중요한 것은 MB 구성원들 사이에 이집트 정부에 대한 확고한 인식이 자리잡게 된 것이다. 당시는 이스라엘과의 투쟁이 정점에 달한 때이기 때문에, MB와 알-반나에 대한 이집트 정부의 이러한 처사로 인해 MB 구성원들은 이집트 정부가 "서구-시온주의자들"과 공모하여 이슬람 움마를 배신한 기구임을 확신하게

되었다(عفيفي ٢٠٠٣، ٤٨؛ السيسي ١٩٨٧، ٢٣٠-٢٥٤). 알-반나가 1949년 2월 12일에 암살당한 직후인 2월 24일에 이스라엘과 이집트 사이의 정전협정이 맺어지게 되었다. 이를 통해, MB가 이스라엘과의 저항전선의 최전선에 있었고 MB를 정치적으로 꺾으려는 시도에 미국과 이스라엘[14] 뿐 아니라 이집트 정부까지 가세하였다고 판단하는 것은 어느 정도 합리적이다 (شادي ١٩٨١، ٦١). 또한 MB의 실패는 곧 아랍 전체가 시온주의 연대에 패배했다는 의미로 해석될 수 있게 되는 것이다(Frampton 2018, 149). 이때부터 미국-이스라엘 블록과 이집트정부, MB 사이에 새로운 역학관계가 형성되기 시작하였다. MB는 완전히 고립되었고 이집트 정부에 대해서도 미국-이스라엘 블록의 압력을 받아 움직이는 조직으로 이해하면서, 이집트 정부와 일시적이고 간헐적 협력은 있었지만 궁극적으로는 확고한 대립관계를 형성했다. 이집트-이스라엘의 1949년 정전협정 직전의 알-반나의 죽음과 그 이전부터 시작된 MB에 대한 정부의 대대적인 압박은 투쟁의 대상을 이집트 왕정으로까지 확대시키는 결과를 낳았다. 그러나 이집트 왕정에 대한 영국의 내정개입은 이미 가시적인 현상이었기에 MB의 투쟁노선의 확장에 있어서 그리 결정적인 것은 아니었다. 결정적인 확대는 이후 논의될 공화국의 출범 이후이다.

### 2) MB 내부분열의 가시화와 무장조직의 독자노선

하산 알-반나의 암살 후 팔레스타인 사태가 일시적 소강상태에 접어들자, MB는 투쟁노선을 수에즈 운하와 영국의 점령상태 종식 쪽으로 이동시켰다. 그 과정에서 MB에 내부적 노선 갈등이 벌어지기 시작했다. 나세르의 본격적인 MB에 대한 탄압정책을 이해하기 위해서 먼저 MB의 내부분열에도 주목할 필요가 있다.

[14] 1948 년의 미국의 유대계 한 여기자는 선데이 미러지(*Sunday Mirror*)에 팔레스타인에 와서 MB 와 싸우라는 호소가 담긴 글을 기고하였다. 이것은 MB 에게 인지되어, 유대인들이 궁극적으로는 MB 를 분쇄하려 한다는 의도를 가지고 있음을 확신하게 하는 근거로 작용하였다(Frampton 2018, 149).

하산 알-반나가 암살당하고 뒤를 이어 MB의 총지도자(General Guidance, مرشد عام)를 맡게 된 하산 후데이비(Ḥasan Huḍaybī, حسن هضيبي)는 처음부터 조직원들에게 "임시 리더"의 이미지로 비춰졌다. 알-반나의 죽음이 갑작스 럽기도 했지만, 후데이비는 조직 내 지위, 자질, 판단력 등에서 알-반나의 카리스마에 미치지 못했던 인물이었기 때문이다(Mitchell 1969, 116). 전술한 바와 같이 MB의 비전과 전략은 알-반나의 카리스마적 리더십으로부터 대부분 산출되었고, 그 종교적 경건함과 전략적 판단의 탁월함으로 인해 핵심요원들이 그를 중심으로 단일한 결사체를 이루고 있었다. 따라서 알-반나에 대한 절대복종 (صمم وطاعة)은 이미 리더십 내의 전통으로 자리잡고 있었다. 지도자 혹은 영도자(murshīd, مرشد)라는 호칭은 알-반나에게만 적절하다는 의견이 지배적이었으며, 후데이비는 대표자(raʿīs, رئيس)라는 수준의 호칭으로 불려지곤 하였다. 조직 내 일부에서는 알-반나 사후 대중운동의 시대가 끝나고 MB는 후데이비의 "귀족정당"으로 전락했다고 보기도 했다(*الجمهورية*، ١٦ يناير ١٩٥٤، ١-٣؛ ٢٦ يناير ١٩٥٤، ٣؛ *الدعوة*، ٥ يناير ١٩٥٤، ١٣، ١٦).

후데이비에 대한 조직 내 불만이 가시화된 것은 1951-52년경에 수에즈 운하 사태를 다루는 접근 방식 때문이었다. 그는 왕궁에 초청을 받아들이고 왕에게 충성서약을 하며 국왕 정부와의 관계에서 현상유지의 정책을 지속하였다. 그는 합법적 노선을 지지하며 정치적 행동에 대해 매우 주저하고 소심한 태도로 일관하였는데, 특히 무력을 사용하는 것과 관련하여 더욱 수동적인 입장을 취하였다(*الدعوة*، ٥ يناير ١٩٥٤، ١، ١٣، ١٦؛ ١٢ يناير ١٩٥٤، ٣، ١١، ١٤؛ *الجيل الجديد*، ٧ ديسمبر ١٩٥٣، ٨-٩؛ ١٣ ديسمبر ١٩٥٣، ٧؛ *الجمهورية*، ١٦ يناير ١٩٥٤، ١-٣؛ *الجمهورية*، ٣٠ يناير ١٩٥٤، ٣؛ ٢٦ يناير ١٩٥٤، ٣).

1952년 9월 9일에 조직 내부에서 MB의 정체성을 "정치정당"과 "종교조직" 중 어느 것인지를 두고 매우 중요한 토론이 벌어졌다. 후데이비는 MB 가 정치조직이 아니라고 주장했으나, 조직원들의 투표는 이를 거부하고 정당 등록을 결정하였다. 이 과정에서 후데이비의 리더십이 크게 손상되었다. MB의 본래 경향과는 크게 다른 그의 견해로 인해 이미 핵심리더들은 그를 축출하고자 하였으나, 내부의 권력투쟁이 조직

자체에 해로운 결과를 가져올 것이라는 판단으로 시행되지는 않았다(Mitchell 1969, 118-119;*الدعوة*، ٥ يناير ١٩٥٤، ١٤).

결정적인 분열은 팔레스타인 투쟁 당시부터 본격적으로 가동된 MB의 무쟁투쟁 조직인 비밀군사조직(Secret Apparatus, الجهاز السري, 이하 SA)의 존속여부를 두고 벌어졌다. 후데이비는 SA의 폐지를 주장한 반면, 주요 간부 중 하나였던 압둘 라흐만 알-사나디(ʿAbd al-Raḥman al-Sanadī, عبد الرحمن السندي)는 SA 폐지가 이슬람 지하드의 개념과도 배치되며 조직의 가장 중요한 방어 도구를 포기해 버리는 것이라는 이유로 이를 격렬하게 거부하였다. 후데이비는 육체적 훈련 등은 얼마든지 가능하지만, 조직의 운동은 이슬람 안에서의 형제애의 정신으로 대표되는 가족 공동체를 통한 지적, 영적 훈련이 중심을 이루어야 한다고 주장하였다(*الجمهورية*، ١٨ نوفمبر ١٩٥٤، ٣؛ ٢٠ نوفمبر ١٩٥٤، ٣). 이러한 내부분열은 1953년을 지나며 대외적으로 가시화된다. 1953년 11월 27일에는 MB 내부의 권력 전복 시도가 일어나 3일만에 아쉬마위, 무함마드 가잘리, 압둘 아지즈 잘랄 이 파면되는 것으로 마무리되었지만, 그 배후에는 알-사나디가 있었고 SA의 해체문제는 여전히 해결되지 않았다. 계속해서 후데이비 반대파는 SA의 존속과 후데이비의 정책노선에 대해 지속적으로 문제를 제기했다(Mitchell 1969, 122-125; Frampton 2018, 215-231).

이 과정에서 내부분열은 보다 영구적인 성격을 가지게 되었다. 1952년 이집트 혁명 이후에도 이 두 진영은 다른 노선을 따랐는데, 후데이비는 당시 대통령으로 취임했던 나귑을, 반대파는 나세르를 지지했다. 그리고 SA는 이미 MB에서 거의 독립하여 무장투쟁으로 이집트 정국을 바꾸려는 노선을 걸었다. 그리고 이러한 MB의 분열상태를 미국 정부도 인식하고 있었다(Perry 2016, 31-32).

## (2) 나세르의 제1차 MB탄압과 히자즈로의 1차 유입 (1954년 이후)

### 1) 탄압 직전의 국내정치적 상황과 탄압규모

1953년 MB-나세르 사이의 균열, 1953년 말의 MB 내부 균열의 가시화된 상황에서 나세르는 MB에 대한 본격적인 탄압정책에 돌입한다. MB 초기부터 이집트 왕국 체제에서도 지속적인 탄압 속에서 성장한 MB였지만, 나세르 정권에 들어서면서 정부와 뚜렷한 대립구조를 이루며 가장 강도 높은 탄압정책의 대상이 되었다. 게다가 MB 내부의 분열을 통해 SA가 사실상 MB의 통제에서 벗어난 상황이었기 때문에 물리적 저항이라는 측면에서도 MB는 무방비 상태가 되었다. 1954년 즈음에 이르면, 나세르는 자신의 완전한 권력장악과 아랍민족주의 비전의 추진에 가장 방해물이 되는 것이 MB라는 결론을 확실하게 내리게 되었고, MB에 대한 완전분쇄와 리더들의 철저한 색출을 결심하게 된다. 나세르의 MB에 대한 태도와 정책은 후임자인 사다트와 무바라크 정권기에도 계속 유지되면서 약간의 유화정책들을 반복하는 양상으로 이어졌기 때문에, 나세르의 대 MB 정책이 이집트에서의 MB의 정치적 위치를 결정하는 중요한 기반을 마련하였다.

제1차 탄압은 수에즈운하기지 조약이 있기 9개월 전인 1954년 1월부터 시작되었다. 이집트 군대가 MB 학생들 사이에 진입하면서 충돌이 일어나자, 정부는 MB 해산을 선언하고 후데이비를 비롯한 450명가량을 연행하였다. 또한 MB가 운영하는 학교, 병원, 의원 등은 MB가 아닌 다른 이름으로 운영하도록 전환했다(*الجمهورية*، ١٥ يناير ١٩٥٤، ١، ٥، ١١; *Middle East Affairs*, Mar. 1954, 94-100).

후데이비의 연행 후 가장 중요한 변화는 MB가 압둘 까디르 아우다(ʿAbd al-Qādir ʿAwdah, عبد القادر عودة)라는 비공식 리더십에 의해 비공식적인 방식으로 운영을 지속하였다는 것이다. 그러나 아우다의 노선은 매우 친나쿱적이었는데, 그는 하산 알-반나의 비전은 이미 공화국의 혁명으로 달성되었으며 현 정권을 나세르 로부터 보호하는 것이 MB의 실천적 비전이라고 여겼다(*الدعوة*، ١٦ فبراير ١٩٥٤، ١). 따라서 같은 해 2월에 나쿱과 나세르 사이에 권력투쟁이 시작되었을 때, 아우다는 나쿱과 공동전선을

이루었다. 한편 후데이비는 감옥에서 나귑에게 편지를 보내 MB조직원들의 석방을 요구하면서 정부에 대한 협조를 약속하였다. 이로 인해 MB에 대한 해산명령이 취소되고 후데이비를 비롯한 조직원들이 석방되었지만, 후데이비는 정부 협조에 대한 약속을 지켜야 했다(Mitchell 1969, 128-134).

나세르 정부의 이러한 탄압이 시작되자, SA의 유지를 지지했던 분파는 SA를 복구시키려는 노력을 하였다. 그리고 MB의 핵심 아젠다는 수에즈운하기지 조약 협상과정으로 집중되고 있었다. 이러한 위기를 겪으면서 MB는 이미 온건파와 강경파로 분열되어 있었지만, 수에즈 운하 문제에 대해서는 명확한 반대입장을 취하였다. 수에즈 운하 문제가 부각될수록, 국제적 제국주의–MB의 세계관 에서는 이후 설명할 십자군적 제국주의–의 문제는 공화국의 정체성과 계속해서 연결되었다. 결국 1954년 10월 26일 나세르 암살 미수사건[15]이 발생하였고, 이에 대한 대응으로 나세르는 MB를 다시 불법화시키고 대대적인 색출작업에 나서게 되었다.

암살미수 이후의 탄압은 매우 신속하고 대대적으로 이루어졌다. 사건 직후 수 주 만에 MB의 주요인사 대부분이 연행되었다. 연행된 핵심인사들의 일자와 명단은 아래와 같다.

10월 27일: 힌다위 두와이르 (Hindawī Duwayr, هنداوي دوير)

10월 30일: 하산 후데이비 (Ḥasan al-Huḍaybī, حسن الهضيبي), MB 총지도자

11월 11일: 무함마드 카미스 후메이다
(Muḥammad Khamīs Humaydah, محمد خميس حميدة), SA 관련 협의

[15] 암살미수 사건은 여전히 나세르의 자작극의 가능성을 두고 논쟁 중이다. 그러나 1978 년에 나세르의 참모 하산 알-투하미가 제공한 신빙성이 높은 증거자료로 인해 나세르의 정치적 숙청을 위한 자작극이었을 가능성에 무게가 실리고 있다. 알-투하미는 CIA 가 나세르에게 사건이 있기 얼마 전에 총알자국이 있는 조끼를 제공했다면서 나세르의 자작설을 주장하였고, 죠엘 고든(Joel Gordon)은 매우 신빙성이 높은 증거로 이를 받아들이고 있다(Gordon 1992, 180; Gordon 1997, 102). 따라서, MB 에 대한 나세르의 탄압은 단순한 보복성 조치가 아니라, 나세르가 구상하는 정국을 만들기 위한 중요한 정치적 과정이었다고 보는 것이 더욱 합리적이다. 이것이 자작극이 아니라고 하더라도, 1950 년대 진행된 수에즈 운하를 중심으로 한 MB 의 저항은 1954 년의 조약을 체결하며 국제정치적 입지를 결정한 나세르에게 큰 정치적인 부담이 되었고 그 결과로 MB 탄압정책을 시행했다고 보는 것이 적절하다.

11월 12일: 이브라힘 알-타이입 (Ibrāhīm al-Ṭayyib, ابراهيم الطيب)

11월 14일: 유수프 탈라아트 (Yūsuf Ṭalʿat, يوسف طلعت)[16], SA의 수장

이 밖에 지도위원회(Guidance Council) 구성원 전원과 후데이비파의 주요 요원들이 다 연행되었다. 당시 핵심 리더십 집단에 있었던 자 중, 끝까지 연행되지 않았던 자들은 3명뿐이었다; 하산 알-아쉬마위(Ḥasan al-ʿAshmāwī, حسن العشماوي), 압둘 무나임 압둘 라우프(ʿAbd al-Munaʿim ʿAbd al-Raʿūf, عبد المنعم عبد الرؤوف), 아불 마카림 압둘 하이이(ʿAbū al-Makārim ʿAbd al-Ḥayy, أبو المكارم عبد الحيّ).

12월 4일에 국민재판결과가 다음과 같이 공표되었다( *الجمهورية*، ٥ ديسمبر ١٩٥٤، ١، ٣؛ *آخر ساعة*، ٨ ديسمبر ١٩٥٤، ٣-٦).

[16] 암살시도 직후 이집트 주식시장은 곤두박질을 쳤다가, 탈라아트의 연행 직후 랠리를 기록하였다(*الجمهورية*، ١٦ نوفمبر ١٩٥٤، ١، ١٢؛ *آخر ساعة*، ٢٤ ديسمبر ١٩٥٤، ٤٠-٤١).

**<표 2> 1954 년 12 월 4 일의 MB 리더들에 대한 국민재판결과**

| |
|---|
| 교수형 7 명 |
| - 하산 후데이비 (Ḥasan al-Huḍaybī, حسن الهضيبي)<br>: 건강상 이유와 나이로 사형집행은 유보<br>- 마흐무드 압둘 라티프 (Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf, محمود عبد اللطيف)<br>- 힌다위 두와이르 (Hindawī Duwayr, هنداوي دوير)<br>- 이브라힘 알-타이입 (Ibrāhīm al-Ṭayyib, إبراهيم الطيب)<br>- 유수프 탈라아트 (Yūsuf Ṭalʿat, يوسف طلعت)<br>- 쉐이크 무함마드 파르갈리 (Shaykh Muḥammad Farghalī, شيخ محمد فرغلي)<br>- 압둘 까디르 아우다 (ʿAbd al-Qādir ʿAwdah, عبد القادر عودة) |
| 육체노동을 겸한 종신형 7 명 |
| - 카말 칼리파 (Kamal Khalifa, كمال خليفة)<br>- 무함마드 카미스 후메이다<br>(Muḥammad Khamīs Humaydah, محمد خميس هميدة)<br>- 아흐마드 압둘 아지즈 아티이야<br>(Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz ʿAṭiyya, أحمد عبد العزيز عطية)<br>- 후세인 카말 알-딘 (Ḥusayn Kamāl al-Dīn, حسين كمال الدين)<br>- 무니르 알-딜라 (Munīr al-Dillah, منير الدلة)<br>- 하미드 아부 알-나스르 (Ḥamīd Abū al-Naṣr, حميد أبو النصر)<br>- 살리흐 아부 루까이끄 (Ṣāliḥ Abū Ruqayq, صالح أبو رقيق) |
| 15 년형 2 명 |
| - 우마르 알-탈마사니 (ʿUmar al-Talmasānī, عمر التلمساني)<br>- 아흐마드 슈레이트 (Aḥmad Shurayt, أحمد شريت) |
| 무죄 3 명 (친정부파) |
| - 압둘 라흐만 알-반나 (ʿAbd al-Raḥman al-Bannā, عبد الرحمن البنّا)<br>- 압둘 무앗즈 압둘 삿타르 (ʿAbd al-Muʿizz ʿAbd al-Sattār, عبد المعز عبد الستار)<br>- 알-바히 알-쿨리 (Al-Bahī al-Khūlī, البهي الخولي) |

여러 아랍국가에서 이 결정에 대해 반발하며 시위가 일어났으나, 12월 5일 사형은 예정대로 집행되었다. 처형 직전 마지막 말들이 기록되었다; 압둘 라티프와 두와이르는 꾸란의 구절을 반복하면서 큰 두려움을 호소하였고; 탈라아트는 "재판은 코메디였다, 우리의 적들은 우리 재판관들이었다"라며 재판의 정당성을 비판하면서도 동료인 파르갈리에게는 용서를 구하기도 하였다; 쉐이크 파르갈리는 "나는 죽을

준비가 되어 있다. 나는 알라를 만나게 될 것을 기대한다"라고 하였고; 아우다는 "나를 순교자가 되게 하신 알라를 찬양한다. 그가 나의 피를 이 혁명관련자들에게 저주가 되게 하시기를 바란다"라고 하며 숨을 거두었다(Mitchell 1969, 161).

이집트 내에서 이러한 처형은 충격과 공포를 주었고, 요르단, 시리아, 파키스탄 등지에서도 이에 반발하는 시위가 일어났다(*New York Times*, 6 Dec. 1954, 14; 9 Dec. 1954, 5; *The Muslim World*, Apr. 1955, 206). 시리아 MB 리더인 무스타파 알-시바이(Muṣṭafa al-Sibāʿi, مصطفى السباعي)는 처형된 자들을 위해 기도하는 자리에서 "순교자에게 복수할 것을 서약해 달라"는 요청을 받기도 하였다. 당시 시리아 MB의 반응은 매우 격양되어 있었고, 이집트 MB 리더들의 죽음은 "순교"로 받아들여졌다(*آخر ساعة*، ١٥ ديسمبر ١٩٥٤، ٥-٦).

이듬해 2월까지 국민재판은 지속되었는데, 대략 천명 정도의 MB 요원들에 대한 재판이 진행되었다. 그 과정에서 8명이 추가로 사형판정을 받았지만, 12월에 사형이 집행된 자들을 제외하고는 후에 감형되었다. 자문총회 구성원 대부분은 재판을 받았지만, 무죄 혹은 판결유보를 받았다. 그러나 재판정에 서지도 못한 셀 수 없이 많은 MB 단원들이 수개월씩 감옥에 있게 되었다. 앞서 언급된 연행을 피한 주요인물 3명은 궐석재판으로 사형선고를 받기도 하였다(*الجمهورية*، ١٩ يناير ١٩٥٥، ٧-٨؛ ٢٠ يناير ١٩٥٥، ٧؛ ٩ فبراير ١٩٥٥، ٣).

이러한 공개적이고 전 사회적인 MB에 대한 색출 "프로젝트"로 MB는 심각한 타격을 입었다. 특히 이 색출의 대상이 무작위적이 아니라 핵심 리더들을 겨냥한 것이었기 때문에, MB라는 조직은 생존 자체가 불가능할 수도 있었다. 그러나 부분적인 감형 혹은 전술한 바와 같이 중앙화되지 않고 유동적으로 지부 구조를 가지고 있던 MB의 조직은 붕괴되지는 않았다. 이러한 상황에서 엄청난 수의 MB 단원이 이집트를 떠났는데, 그들 대다수는 사우디 아라비아의 히자즈 지역으로 유입된 것이다. 이것이 MB의 히자즈로의 1차 대규모 유입의 시작이었다.

### 2) 히자즈로 대거 이동한 이유: 비전과 조직문화

사우디 아라비아 정부가 히자즈 지역에 종교 클러스터를 구축하며 대대적인 일자리가 필요하게 된 것은 1960년대 말 이후이다. 그러나 MB의 1차 대규모 유입은 시기적으로 1954년부터 1960년대 초반까지 이루어졌다. 따라서 이것은 일자리를 얻거나 보다 쉬운 도피로를 찾기 위한 것으로 보기 어렵다.

1954년 유입의 가장 직접적인 이유는 억압에 의한 도피였다. 이집트 근대 역사에서 유례를 찾을 수 없던 특정 집단에 대한 대대적인 탄압과 공개적인 사형집행은, 공포로 인한 도피가 주된 이유였다고 설명하기에 충분하다. 그러나 탄압에 의한 도피 외에 다른 이유가 복합되지 않았는지 검토할 필요가 있다. 탄압에 의한 도피로만 해석될 수 없는 패턴은 "히자즈로의 집중"이다. 여기서 핵심이 되는 질문은 왜 "히자즈로", 대거 "함께" 이동했느냐 이다.

첫째, MB 내에 이미 사우디 아라비아, 특히 히자즈 지역에 대한 비전이 존재했던 것이다. 하산 알-반나는 1932년 메카방문 때 사우디 아라비아 왕조의 재정후원을 받았다. 그 대가로 그는 사우디의 사법체계 구축에 도움을 주었는데, 이것이 기원이 되어 사우디 아라비아 왕조는 MB에 대한 지원을 지속했다(Lipp 2019, 15). 1948년에 그가 다시 히자즈 지역을 방문하고 이집트로 돌아왔을 때, 그는 히자즈 지역에 이슬람의 진정한 부흥이 있어야 할 것을 수 차례 강조하기도 하였다.[17] 이를 통해 그가 이슬람의 역사적 진원지로서, 메카-메디나, 그리고 메카의 실질적인 지리적 관문인 젯다가 이슬람 부흥의 최우선순위라고 생각했으리라 추측할 수 있다.

둘째, MB 초기에 시행된 지부개척의 움직임으로 뒷받침되었다. 1946년 알-반나는 사우디 국왕에게 직접 MB지부의 설립을 허가해 줄 것을 요청하였다 (House 2012, 39). 이집트의 국가정체성과 직접 관련이 있는 수단이나 당시 투쟁노선의 핵심지역인

[17] 1920 년부터 이미 하산 알-반나는 사우디 아라비아의 중요성을 강조하며 거의 매년 메카 순례를 행하였다. 이미 이때부터 알-반나는 히자즈 지역의 영향력 있는 리더들과 연대를 형성하기 시작하였다(الأسعد، 1995، 106-107). 이는 MB 의 히자즈 진출이 임시방편적 대응이 아니었다는 중요한 단서가 된다.

팔레스타인과 관련이 없는 지역 중에서, 사우디 아라비아는 유일한 MB의 초기 지부개척 시도 지역이었고, 알-반나가 국가지도자와 이 사안을 논할 정도로 중대사안이었다. 공식적인 지부는 아니더라도 이미 이 지역에 비공식 지부를 1950년대 중반 이전부터 시작하였기 때문에, MB 단원들이 정착할 수 있는 최소요건을 갖추고 있었다.

셋째, 가장 결정적인 요인으로 MB의 조직문화를 고려해야 한다. 나세르 정부에 의해 탄압을 받은 대상은 MB 단원들 중 일반 구성원들이 아니었다. 1954년 10월부터 1955년 1월까지 집중적으로 연행되어 초기 재판에 회부된 사람들은 최소한 특정 등급 이상의 핵심간부들이었다. MB의 조직은 핵심활동가-관련자-조력자의 "층"을 형성(Mitchell 1969, 183)하며, 어느 층에 속했느냐에 따라 단체와 전혀 다른 관계패턴을 형성하게 된다. 국가의 탄압과 같은 위기 상황에서는 동원된 조력자나 관련자들은 단체와의 관련성을 부인하거나 떠나버리기 쉽다. 한편 조직을 말살하기 위한 국가정책의 입장에서도 핵심활동가들과 최종 리더들을 공략할 가능성이 크다. 또한 조력자나 관련자들 수위의 멤버가 정치적 위기 상황이 왔다고 해서 생업과 가족, 자신의 친족들을 버리고 다른 나라로 이동할 가능성은 크지 않다. 따라서, 1954년 탄압상황에서 해외로 이동가능성이 큰 집단은 핵심활동가층이며, 이들의 이동은 이념적 의도를 가진 의도적인 이동의 성격을 내포하고 있다고 가정할 수 있다. 첫째와 둘째에 언급한 대로, 리더로부터 비전이 오래 전부터 선포되어 왔고, 그것이 실제 지부를 개척할 정도로 실행단계의 비전이라면, 1954년과 같은 대대적인 탄압 상황에서 핵심활동가들은 MB의 비전을 따라 조직적인 이동을 했다고 보는 것이 적절할 것이다. 1955년 6월의 미국측의 기록은, 1954년 사건 이후로 MB가 중대한 전략전환을 결심했다고 전한다. 군사독재는 민중혁명에 의해서 타도할 수 있고 그것이 반드시 일어날 것을 믿지만, 현재는 그것이 가능하지 않기 때문에 정부와 충돌하는 어떤 행동도 피하고 철저하게 지하조직 으로 MB를 개편할 것을 결정하였다는 것이다(USNRA, RG59, Box 3681, 774.00/6-2555, Despatch No. 2321). 그것은 반나세르 운동을 이제는 풀뿌리 (grassroot)로 전개하겠다는 뜻이었다. 실제로 1955년 7월에 MB 조직이 메카에서 하지 순례 기간 동안 반나세르 전단지를 배포할

계획을 가진 것이 포착되기도 하였다(Frampton 2018, 263). MB는 조직적으로 사우디 아라비아에서도 반나세르 운동을 전개할 계획을 가지고 있었으며, 이것은 집단이동에 중대한 영향을 미쳤을 것이다.

넷째, "조직적 이동"이었다는 가정을 받아들인다면, 당시 MB의 핵심이슈가 팔레스타인 이슈가 아닌 다른 곳으로 이동되었다는 점을 주목하여야 한다. 1949년 정전협정으로 팔레스타인 문제는 임시 소강상태였고, 이집트의 국내 문제에 대해서는 영국의 제국주의와 현 정부와의 투쟁을 중심으로 한 아젠다가 형성되었다. 따라서 국제적 이동 역시 이 투쟁과 관련된 지역이 적당할 것인데, 이전부터 재정 지원의 관계가 있었고 이집트 정부와 대립각을 세우기 시작한 사우디 아라비아는 중요한 선택지였을 것이다. 실제로 1955년 봄 당시, MB의 사이드 라마단이 사우디 국왕과 저녁식사를 하였고, 그때 재정후원의 약속을 받았을 것으로 미국은 추정하였다(USNRA, RG59, Box 3681, 774.00/3-755, Despatch No. 1717). 1954년 11월부터 사우디 정부는 MB에 대해 더욱 큰 규모의 재정지원을 하기 시작했다(USNRA, RG59, Box 3681, 774.00/7-1955, Despatch No. 92). 한편 사우디 아라비아의 내부의 필요도 동시에 존재하였다. 1960년대에 이르러 신임 페이살 왕은 공립학교를 집중적으로 신설했으나, 국민 대다수가 문맹국인 사우디 아라비아에서 자질있는 교사진을 구하는 것은 매우 어려운 일이었다. 정부는 해외에 사신들을 파견하여 교사진을 요청하였는데, 가장 주된 요청지가 당시 이집트와 요르단이었다. 교사로서의 기본 자질뿐 아니라, 경건한 무슬림들을 원했기 때문이다(House 2012, 144). 교육체제 상의 필요성과 더불어, 이미 재정지원을 확대하고 있었던 MB는 이러한 조건에 가장 적격인 인적 자원임이 분명했다. 사우디 아라비아 정부와 MB의 공통의 이익이 분명했기 때문에, MB는 조직 차원의 이동을 추진했을 가능성이 매우 크다.

이상의 이유들을 종합할 때, 이 현상이 조직 내 비전에 의한 조직적인 이동이라 볼 수 있지만, 그 성격은 도피 혹은 망명정부 설립 시도와 같은 것이었다. 따라서 1950년대 후반의 MB의 1차 히자즈 유입은 본격적인 "국제팽창"이라고 할 수는 없는 이동이었다. 다만, 이것은 조직의 비전과 조직문화에 따른 핵심활동가들의 의도적 이동이라고

보는 것이 합리적일 것이다. 핵심활동가의 이동이 아니었다면, 이동된 지역에서 본격적으로 히자즈 범이슬람주의 공동체를 구축할 자원이 되지 못했을 것이기 때문이다. 1차 유입은 히자즈의 범이슬람 공동체의 기반을 형성한 인적자원이었고, 이는 1960-70년대를 거치며 계속해서 유입될 인력을 받아들이는 초석이 된 이동이었다.

### (3) 나세르의 제2차 MB탄압과 히자즈로의 2차 유입 (1965년 이후)

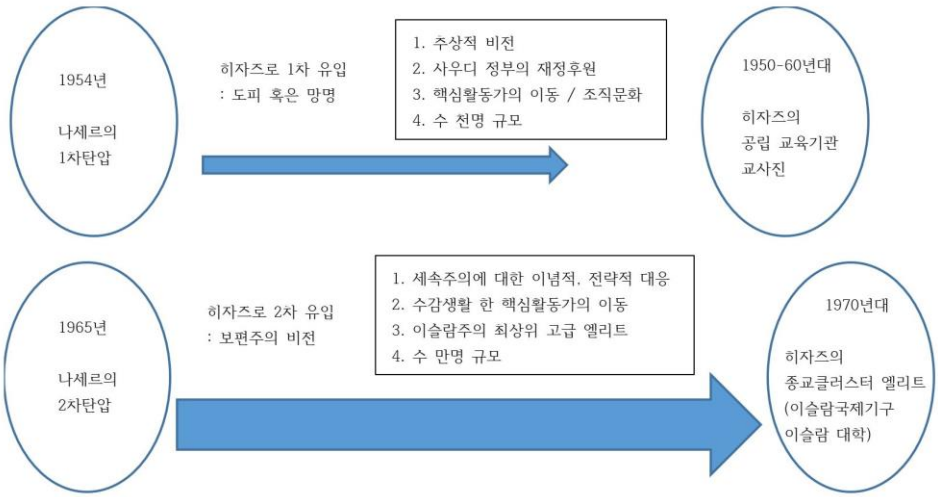
1954년은 MB 조직을 붕괴시킬 정도의 대대적인 탄압이었지만 MB는 붕괴되지 않았다. 후데이비가 사형선고를 받았지만 건강과 나이를 이유로 사형집행이 되지는 않았기 때문에, MB는 공식적으로 총지도자를 새로 지명하지는 않았다. 이 사이에 실질적인 리더십을 행사한 것은, 사이드 꾸틉과 제이납 알-가잘리(Zaynab al-Ghazzālī, زينب غزالي)였다. 특히 사이드 꾸틉은 MB의 신문 편집장으로서 조직의 사상적 뼈대를 잡아주는 역할을 하였다. 그의 주장은 점차로 구체화되어 갔는데, 1954년 수에즈 운하기지 조약과 그것과 관련된 일련의 사태, 그리고 그로부터 시작된 이집트 공화국 정부의 대대적인 탄압을 보면서, 그는 시온주의와 유럽의 제국주의를 넘어선 세속국가인 중동의 정부들까지 이 투쟁의 대상임을 논리적으로 변증해 갔다. 가장 결정적으로 그는 미국에서 유학할 기회를 가졌는데, 그 때의 그의 개인적 경험은 미국과 서구세계 에 대한 막연한 생각을 명확한 “실체”로서 확인하게 하였다. 전장에서 분석한 그의 사상은 이 시기를 거치며 정교화되었다.

나세르 정부는 1965년 MB가 거대한 국가전복음모를 가지고 있다는 이유로, 제2차 탄압정책을 단행하였다. 국가 지도자에 대한 암살시도가 제1차 탄압정책의 이유였다면, 제2차 탄압정책은 국가내란을 기획한 혐의로 진행되었기 때문에 1차와는 비교도 되지 않을 정도의 총체적인 탄압이 벌어졌다. 나세르는 MB가 CIA와 연계되어 있다는 증거를 제시하였고, MB를 국가에 위기를 가져오는 핵심적인 반란세력으로 규정하였다. 연행자 규모는 만여명을 넘어섰으며, 사이드 꾸틉을 비롯한 핵심 리더들은 처형되었다.

2차 탄압에 이어 서서히 히자즈로의 2차유입이 이루어졌다. 그러나 2차 유입이 집중적으로 이루어진 것은 1965년 직후는 아니었다. 만약에 2차 유입이 탄압에 의한 도피나 망명의 성격이라면, 수년 내에 이주가 진행되었어야 하지만, 본격적인 히자즈로의 유입은 1970년대 초에 집중되었다. 1971년 사다트 정권은 MB만을 위해 구축된 특별구금시설을 폐쇄하고, 수감자들을 대대적으로 석방하기 시작하였다. 그리고 MB 수감자들의 석방시기와 2차 유입시기가 오히려 일치한다. 이것은 이미 1차 탄압과정에서 추정한 대로, 히자즈로의 이동을 감행한 인적 구성이 MB의 관련자나 조력자 수준이 아니었다는 것을 의미한다. 핵심활동가와 리더들로 구성된 인력이 이동하게 된 것이며, 이들은 탄압의 시기에는 수감상태였던 것이다. 그리고 이들은 특히 사우디 아라비아의 청년층을 통해 이슬람 청년부흥운동을 본격적으로 가동하게 되는데, 대학에서의 운동과 교육은 매우 효과적이었다.

1차 유입 때 나세르 정권과의 상호작용기간은 2년에 그쳤지만, 2차 유입은 최소 10년 정도의 상호작용의 시간이 있었다. 1차는 갑작스럽고 대대적인 탄압에 대한 즉각적인 반향의 성격–물론 조직의 의도적인 측면도 있었으나–이 강했다면, 상대적으로 2차 유입은 나세르 정부의 본질적인 성격이 무엇인지에 대한 이론적인 고찰의 시간이 충분한 채로 이루어졌기 때문에 이론적, 전략적 개념의 팽창이라고 보아야 한다. 게다가 2차 유입의 규모는 1차 보다 더 크게 이루어졌으며, 종교기관이나 대학 등의 상위기관으로의 진출이 두드러졌다. 이 둘 사이의 차이는 <그림3>과 같다.

**<그림 3> MB 의 히자즈로의 1 차 유입과 2 차 유입**




1차와 2차는 같은 원인에 의한 연속적 과정이었지만, 그 강도와 범위, 대응할 수 있는 충분한 시간적 간격의 유무에 의해 다른 성격을 내포하였고, 이 두 차례의 유입을 포괄하여 MB의 초국적 팽창으로 정의하는 것이 적절하다. MB의 초국적 팽창의 결과는 히자즈의 범이슬람주의 공동체의 구축이었고, 이것은 리야드 중심의 귀족적 와하비즘과는 다른, 민중운동 중심의 MB적 이슬람주의 운동이며 사우디 아라비아 내에 이슬람각성운동(일명 사흐와 운동, the *Sahwa* Movement, الصحوة الإسلامية)으로 발전하였다. 그리고 1차 유입과 2차 유입을 결정짓는 핵심변수는 나세르의 탄압정책이었는데, 1차 유입을 유발한 탄압정책은 국내정치의 정치적 역학관계에 의한 것이었지만, 2차 유입은 세속주의 정권에 대한 이념적 성격의 반발이었다.

## 4. 소결

히자즈의 글로벌 움마 운동은 MB에 의해 가동된 것이고, 이는 1960-70년대의 MB의 대대적인 초국적 팽창에 기인한 것이다. 히자즈 지역 자체가 제공한 코스모폴리탄적 요인은 이 후 이곳에서의 운동을 "글로벌화" 시키는 요인이 되었지만, 이 운동의 동력 자체는 MB가 제공한 것이었다. 또한 히자즈의 운동은 리야드 중심의 국가 권력 중심의 운동과는 대척점에 있는 사회운동의 성격을 갖는다. 케펠의 논증대로 이 운동은 글로벌 지하드운동의 궤적과 매우 직접적으로 진화하게 되는 가장 중요한 모체임이 설명되었다.

그리고 MB의 히자즈 공동체 구축은 이집트와 사우디 아라비아 사이의 국가 차원의 경쟁 관계에 기인하기도 하지만, 이집트의 나세르주의가 제공한 대대적인 탄압이 보다 직접적인 원인을 제공하였다고 결론짓는 것이 적절하다. 전자의 원인론은 사우디 아라비아 내부에서 히자즈 공동체가 리야드와는 다른 노선을 구축하고 대립적이었다는 점을 설명하지 못하기 때문이다.

나세르의 MB에 대한 탄압은 두 단계를 걸쳐 진행되었으나 두 번째의 탄압이 더 대대적인 성격을 띄었다. 이것은 이념적, 전략적 대응의 성격의 초국적 팽창이었으며, 그 대상은 나세르가 천명한 세속주의였다.

세속주의를 천명한 나세르주의가 제공한 탄압, 그리고 그에 대응한 MB의 초국적 팽창과 글로벌 움마 운동, 이것이 1960-70년대 히자즈 공동체의 형성을 설명할 수 있는 네러티브의 골자이다.

# 제4장

## 큘렌 운동의 초국적 팽창과 글로벌 종교통합운동

세속주의에 대응한 이슬람주의의 도전은 터키에서 더욱 선명하게 나타났다. 이는 터키 공화국이라는 근대적 정치기구 자체가 오스만 제국이라는 이슬람 세계의 상징적인 제국이 해체되면서 그것의 반작용으로 태동된 제도이기 때문이다. 터키의 이슬람주의의 시작은 역설적이게도 터키 세속공화국의 출현 그 자체로부터 기인한다고 볼 수도 있다. GM은 처음부터 터키의 이슬람주의를 대변한 것은 아니었으나, 시간이 지나면서 그 영향력을 확대하여 터키 내의 이슬람주의를 정치적으로 응집시키는 결정적인 역할을 하였다. 또한 한편으로, 귤렌 주도의 이슬람주의는 MB식의 이슬람주의와 크게 상이한 사상을 기초를 형성하게 되었으며, 터키의 정치환경도 아랍에서 이슬람주의가 성장한 것과는 상이한 정치적 맥락을 제공하였을 가능성이 존재한다. GM의 초국적 팽창은 터키의 "래디컬"한 정치적 세속주의라는 환경과 아랍-이란식 이슬람주의의 부상과 관련 지어 분석되어야 한다.

GM의 국제팽창은 두 시기로 나타났다. 그러나 이것은 연속적인 하나의 과정으로 이해될 필요가 있다. 1990년대의 국제팽창과 2000년대의 국제팽창 사이에는 지리적 차이뿐 아니라 조직의 이념기조의 차이도 존재하지만, GM의 국제팽창은 기본적으로 초·중·고등학교를 중심으로 비즈니스와 미디어가 동반된 형태로서 하나의 전략기조를 지속적으로 유지하고 있었다(Balcı 2003).

## 1. 1990년대: 카프카즈, 중앙아시아, 러시아 소수민족, 발칸반도

### (1) 현황

첫 번째 국제팽창은 소련이 붕괴된 직후 1990년대에 걸쳐 나타났다. 첫 번째 해외인 아제르바이잔을 시작으로 1997년까지 25개국에 149개 학교가 개척되었다. 아래는 1997년까지의 GM 계열 학교 현황이다.

**<표 3> 1997 년까지의 GM 계열 학교 현황**

| 국가 | 학교 수 | 학생 수 | 터키에서 파견된 교사 수 |
|---|---|---|---|
| 카자흐스탄 | 29 | 5,684 | 580 |
| 아제르바이잔 | 12 | 3,023 | 338 |
| 우즈베키스탄 | 18 | 3,334 | 210 |
| 투르크메니스탄 | 13 | 3,294 | 353 |
| 키르기스스탄 | 12 | 3,100 | 323 |
| 타지키스탄 | 5 | 694 | 107 |
| 타타르스탄 | 6 | 1,802 | 217 |
| 러시아 | 5 | 323 | 63 |
| 츄바시아 | 2 | 311 | 79 |
| 바시키르 | 3 | 462 | 88 |
| 카라차이 | 1 | 93 | 13 |
| 크림반도 | 2 | 218 | 47 |
| 시베리아 | 4 | 438 | 101 |
| 다게스탄 | 5 | 938 | 123 |
| 조지아 | 3 | 244 | 48 |
| 몽골리아 | 4 | 442 | 85 |
| 불가리아 | 4 | 523 | 123 |
| 몰다비아 | 2 | 225 | 40 |
| 루마니아 | 4 | 415 | 78 |
| 알바니아 | 2 | 966 | 74 |
| 보스니아 | 2 | 109 | 22 |
| 마케도니아 | 1 | 102 | 16 |
| 이라크 | 4 | 184 | 26 |
| 호주 | 5 | 718 | 37 |
| 인도네시아 | 1 | 41 | 18 |
| **총계** | **149** | **26,683** | **3,209** |

(출처: *Yurtdıs, ında Acılan Özel Eg˘itim Kurumları Temsilcileri: Ikinci Toplantısı* (*Second Assembly of Representatives of Turkish Private Educational Companies Abroad*) (Ankara, Milli Eg˘itim Bakanlıg˘ı Yurtdıs,ı Genel Müdürlüg˘ü, 1997), 바이람 발즈가 현지조사로 일부 추가 (Balcı 2003, 156에서 재인용)

위의 통계를 보면, 진출한 국가들을 보면 구소련 지역인 중앙아시아 국가와 카프카즈 지역, 그리고 러시아 내 소수민족 지역 및 발칸반도에 집중되어 있는 것을 확인할 수 있다. 이 국가들은 터키어와 유사언어인 투르크계 언어를 사용하거나 과거 오스만 제국의 지배영토와 직접 관련된 지역들이다. 예외적으로 호주와 인도네시아가

포함되어 있다. 이라크의 경우는 중남부의 아랍지역이 아닌 북부의 쿠르드 지역에만 학교가 진출했다.

또 하나 관찰될 수 있는 사실은 불과 7년만에 터키의 3,209명의 교사들이 해당국가들로 진출하여 149개 학교들을 운영하기 시작하였다는 점이다. 이것은 일반적인 교육사업의 관점에서 이해하기 어려운 현상이다. 따라서 이러한 갑작스러운 GM계열 학교의 국제적 확장은 1990년대에 들어 단계적으로 기획된 것이 아니며, 이전부터 준비되어 온 프로젝트가 어떤 기회나 환경의 변화 때문에 빠르게 집행되었음을 알 수 있다.

### (2) 재정 및 정부관계

우선 중앙 아시아 4개국만을 보면, 각 국가를 집중적으로 지원하는 터키 내의 회사가 있다. 한 회사가 한 국가 전체의 학교를 맡아 지원하는 형태이다. 우즈베키스탄은 부르사 지역에 소재한 “Silm”이, 카자흐스탄은 이스탄불 소재의 “Feza et Şelale”가, 키르기스스탄은 아다파자르 지역의 “Sebat”, 투르크메니스탄은 앙카라의 “Başkent”가 각각 지원을 맡고 있다(Balcı 2003, 157). GM은 학교의 운영이 정상궤도에 오르면 각 학교가 독립적인 운영을 하게 된다고 설명하지만, 초기 개척은 터키 내 회사들의 집중적인 재정투자를 통해 이루어지게 된다. 즉 GM 계열 학교의 확장은 항상 비즈니스 계열사와의 연계를 통해 이루어짐을 알 수 있다.

그러나 이러한 학교 개척에 대해 중앙아시아 정부들은 다양한 반응을 보였다. 상대적으로 아제르바이잔은 GM에 대해 개방적이었고, 초기에는 구 소련 국가 중 가장 큰 규모의 GM의 활동이 시작되었다. 아제르바이잔은 GM의 해외 학교가 개척된 첫 국가였다(Goksel 2011). 아제르바이잔 정부의 승인을 받은 GM은 1993년까지 학교와 비즈니스 프로젝트를 집중적으로 확충하였다. 교육사업 회사인 “CAĞ ÖYRETİM A.S.”, 문구류 및 서적 관련의 “NIL”, 비즈니스 협회인 “TÜSİAB”, 미디어 “Zaman”의

출판소, 라디오 방송국인 “Burç FM”, “STV”, “Xəzar TV”, 청년재단후원 등은 아제르바이잔의 GM 주도의 비즈니스 네트워크로 기능할 수 있었다(Aliyev 2013, 94). 그러나 우즈베키스탄 정부는 국가 내로 터키인들의 유입을 막고자 하였다. 정치범들 문제로 터키 정부와 갈등관계에 있었던 우즈베키스탄의 카리모프 대통령은 GM 활동가들 때문에 터키의 중앙아시아 외교 정책에 더욱 적대적이 되었다(Balcı 2003, 156-157). 초기의 GM 활동가들은 이슬람으로의 개종시도와 여성 무슬림들에게 히잡을 착용하도록 했었기 때문이다. 한편 카자흐스탄에는 가장 많은 GM계열 학교들이 진출했는데, 이는 GM이 카자흐스탄의 지방정부들과 직접 계약을 맺고, 이것을 중앙정부가 러시아의 영향력을 막기 위해 활용하는 형태로 진행되었기 때문이다. 카자흐스탄의 경우에는 대학교까지 신설되었다. 또한 투르크메니스탄의 경우에는 GM 활동가 중 2명이 대통령 보좌관에 있었고, 아쉬가바트 지역에는 GM 공동체(*cemaat*)가 대학(Uluslararasi Türk-Türkmen Üniversitesi)까지 신설하여 터키인 GM 활동가 43명이 교수진으로 집중적으로 배치되면서 투르크메니스탄 GM을 매우 활발하게 이끌어 갔다(Balcı 2003, 168; 176).

### (3) 교사들의 활동과 동기

코카서스-중앙아시아의 대부분 나라에서 GM은 터키에서 1960-70년대 취했던 전략을 취하였다(Yunusov 2012; Aliyev 2013, 93). 즉, 기본적으로는 소수의 가정기숙학교를 만들어 핵심집단을 양성하는 방식을 취하였다. 이는 초기 터키에서의 개척과 같이 일종의 지하조직의 형태였을 뿐 아니라, 유사한 언어를 바탕으로 정치, 경제, 신앙과 관련된 정보들을 수집하는 네트워크를 형성할 수 있었다(Davidov, 2007). 이러한 지하조직 형태의 접근으로 인해 GM은 초기부터 터키에서처럼 의구심의 대상이었고, 전술한 바와 같이 우즈베키스탄과 러시아는 이를 이유로 GM을 전면

금지시키기도 하였다. 다른 중앙아시아 국가들도 정도의 차이는 있으나 대체로 이와 유사한 초기 반응을 보였다(Balcı 2003).

그러나 실제로 교사들의 활동과 학생들의 학교생활에 대한 현장조사 연구들은 GM의 활동은 기독교 선교사들과 매우 유사한 형태의 이슬람 선교사로서 활동하고 있다는 분석을 하고 있다(Tittensor 2014, 95-133; Balcı 2003, 161-164). 역사적으로 유명한 기독교나 서구의 인권단체들과 GM 교사진의 활동이 비교되고 있다. "예수회", 미국의 "평화봉사단(American Peace Corps)", "월드비전(World Vision)" 등이 사회봉사와 인격적인 섬김으로 여러 국가에서 사회적 필요에 기여하는 활동을 해 왔던 것과 GM의 활동은 유사하다는 것이다. 따라서 티텐서와 발즈의 연구는 GM계열의 학교들은 이러한 단체들과 유사한 성격의 이슬람 미션스쿨이라고 규정하고 있다.

귤렌은 그의 교사들을 훈련시킬 때 직접적인 이슬람 전파(tebliğ)와 삶의 모습을 표본으로 보여주는 것(temsil) 사이를 명확히 구분하였다. GM 교사진은 전자가 아니라 철저히 후자의 방법으로 학교를 섬길 것을 교육받는다(Agai 2003, 66-68; Tittensor 2014, 109-117; Balcı 2003, 161-162). 따라서 GM의 교사진은 공식적으로는 일반적인 의미의 개종활동과 관련된 활동을 하지 않는다. 그러나 일부 학생들은 방과 후 다른 시간을 확보하여 GM의 핵심 이념인 사이드 누르시(Said-i Nursî)의 사상을 공부하게 된다. 누르시 사상은, 전통적인 이슬람의 교리 교육이 아니라, 과학의 중요성을 포함하여 이슬람을 근대적으로 재해석한 이론적 체계이다. 구 소련 지역은 오랫동안 모스크바 정부에 의해 철저하게 종교를 배격했던 지역이기 때문에, 이슬람 배경을 가지고 있는 중앙아시아에서 그 이슬람은 현저하게 약화되고 변질된 상태였다(Gross 1998, 351-358; Benningsen and Wimbush 1986). GM의 교사들은 이슬람이 약화된 지역에서 근대화된 새로운 이슬람을 교육을 통해 전한다는 사명감을 가지고 있었다(Balcı 2003, 163; Tittensor 2014, 104-109).

실제로 GM의 교사들은 무슬림의 5대 의무사항 중 하나인 하지 순례를 대신한다는 종교적 명분을 가지고 해외에서의 사역(*hizmet*)을 하기도 했다. 알라가 지으신 세계를

여행하는 것은 종교적으로 권장되는 일일뿐 아니라, 지식과 탐구를 위한 여행 또한 경건한 행동으로 취급받는 전통이 있었다(Gellens 1990; Tittensor 2014, 96-104). 더 나아가 자신들이 확신하기 시작한 이슬람의 새로운 메시지를 가지고 그 지식과 탐구를 위해 가는 여행은 그 동기부여가 더욱 컸다. 해외에서 사역하고자 하는 교사들은 너무 많아서 지역을 배치를 위해 추첨해야 하는 상황들도 발생하곤 하였다(Tittensor 2014, 103).

## 2. 2000년대
## : 글로벌 팽창과 "종교 간의 대화(Interfaith Dialogue)"

이러한 교육기관 및 비즈니스들의 국제팽창은 2000년대에 들어서면 더욱 글로벌한 규모로 확장된다. 2016년 군부쿠테타 직전, 터키 정부는 GM을 터키 내 반테러법에 의한 테러조직으로 지정하며 "FETÖ(Fethullahçı Terör Örgütü, 페툴라 주의자 테러 조직)"라고 명명하기 시작하였다. 그 후 일어난 군사쿠테타가 실패하자 에르도안은 귤렌을 쿠테타 배후로 지목하면서 터키 내 GM에 대해 조직적인 해체 작업을 하기 시작하였다. 이를 통해 당시까지 진행된 GM의 글로벌화 정도를 가늠할 수 있다. 당시 에르도안은 공공 및 민간 영역에서 귤렌주의자라고 의심되는 15만명을 색출하고 5만명을 추가로 연행하여 구금하였다. 그리고 약 110억달러로 추정되는 터키 국내의 GM계열 회사 약 1,000개의 자산을 동결시켰는데, 당시 추정치로 GM의 글로벌 자산규모는 약 250억달러였다(Fitzgerald 2017, 3; Tittensor 2018, 125).

1990년대의 초기 팽창을 제외하고는 풀뿌리 운동의 성격을 갖는 GM 활동가들의 규모에 대한 정확한 통계를 산출하는 것은 불가능하다. 터키 국민의 약 10-15%가 이

운동에 가담한 것으로 보이고, 5개 대륙 전체에 약 100여개 국가[18]에 8백만에서 천만 정도의 회원이 있다는 추정치가 연구자들 사이에 인정되고 있다. 사역 프로젝트 규모는 같은 100여개 국가 정도에 약 1,000개의 GM 계열 학교가 있다고 보여 지며, 병원, 대학, 기숙사, 국제구호단체, 종교 간 대화 후원기구 등의 네트워크를 이루고 있다(Ebaugh 2010, 4-5). 아프리카, 동남아시아, 남미뿐만 아니라, 유럽 및 미국 등지까지 GM 학교와 비즈니스, 종교 간 대화기구들이 전면적인 글로벌 진출을 하였다.

예외적으로 1980년대부터 GM이 진출하기 시작한 비이슬람 국가는 네덜란드와 호주였다(Bruinessen 2013; Tittensor 2018). 두 사례 모두 터키 이민자 공동체를 통해 이민자가 확산된 경우이며, 현재는 현지어에 능통한 2세들이 운동에 가담하기 시작하면서 토착화가 이루어지게 되었다. 2016년 군사쿠테타 이후, 터키 정부는 여러 나라 정부에 압력을 가하며 GM 조직의 색출을 요청했는데, 말레이시아, 걸프국가들, 아프리카 국가들, 동남 아시아에서는 일부 실효를 거두었다(Tittensor 2018, 125). 그리고 영국이나 아일랜드의 경우에는 본래부터 GM의 확산속도가 느렸고, 기반이 약한 편이었다. 그러나 초기부터 진출한 호주의 경우에는 가장 활발한 조직확장이 이루어졌을 뿐 아니라, 2016년 이후 터키 정부의 협조요청도 실효를 거두지 못할 정도로 견고한 토착화에 성공한 것으로 평가된다(Tittensor 2018). 티텐서가 지적하는 호주에서의 GM 토착화 성공요인으로 문화 간 재단(intercultural foundation)들의 성공적인 설립과 활동으로 보았다. 교육시설 및 대학들의 성공적인 진출 역시 하나의 요인이 되었지만, 연구기관들이 인정을 받기 시작한 요인 역시 문화 간 대화, 종교 간 대화와 관련된 컨퍼런스들을 통해서였다는 것이다(Tittensor 2018, 133-138). 이러한

[18] 이는 대략적인 평균치이며 연구자들마다 통계 편차가 나타난다. 아가이(Agai 2003)의 통계는 150 개 국가에 학교들이 설립되었다고 보고 있다. 마이클은 50 개 국가(Michael 2003), 바스칸은 52 개 국가에 2,000 개 학교들(Baskan 2004), 칼리온주는 90 개 국가에 500 개의 교육 센터들과 문화기구들이 설립되어 있다고 보고 있다(Kalyoncu 2008). 최소 50 개 국가에서 최대 150 개 국가까지 확산된 것으로 추정되어 왔던 것이다. 이에 더 나아가, 카야올루의 더 최근 평가는 지금까지의 최대치를 넘어 160 개국까지 GM 이 확산되었다고 보고 있기도 하다(Kayaoğlu 2015).

컨퍼런스는 2005년부터 지속적으로 미국과 서구권 국가에서 열리고 있는데, 미국 휴스턴 대학의 GIID(GM's Institute for Interfaith Dialogue)가 이를 총체적으로 관장하고 후원하고 있다(Hendrick 2013, 214-215). 서구권 지역으로 진출한 GM의 핵심 아젠다는 "종교 간의 대화"이다. 유대인, 기독교 배경의 학자나 종교 지도자들과 관용과 사랑을 주제로 "대화(dialogue, sohbet)"[19]를 지속하고 있다.

## 3. "종교 간의 대화"와 글로벌 종교통합운동

"종교 간의 대화(Interfaith Dialogue, 이하 IFD)"는 현재 하나의 광범위한 글로벌 종교운동으로 성장하였다. 이것은 GM이 창의적으로 시작한 운동이 아니라, 가톨릭 진영에서 시작한 운동을 GM이 이슬람 진영으로도 도입하여 진척시킨 것이다. 이 운동은 1960년대 바티칸 제2차 공의회에 그 기원을 두고 있다. GM의 "종교 간의 대화" 운동을 이해하기 위해서는 바티칸 제2차 공의회로부터 시작된 이 논제의 성격과 전개 과정의 맥락을 이해할 필요가 있다.

### (1) 바티칸 제2차 공의회(*Concilium Vaticanum Secundum*)와 "비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언(*Nostra Aetate*)"

1962-64년 동안 열린 바티칸 제2차 공의회는 요한 23세에 의해 시작되어 바오로6세에 의해 최종 확정된 공의회이다. 이 공의회가 중요한 이유는, 가톨릭 역사에서 최초로 교회와 타종교의 관계에 대해 명시적으로 언급하기 시작한 "비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언(*Nostra Aetate*, "우리 시대", 1965년 10월 28일 공포, 이하 NA)"이 그 결과로 선언되었기 때문이다. 이 선언문이 최종적으로

[19] GM은 터키에서 운동이 시작되던 초기부터 "대화(sohbet)"를 통한 설득의 운동을 지속하였다.

공포되기 이전에 이 논제는 이미 1964년에 처음으로 공식 발표된 "교회에 관한 교황 바오로 6세의 회칙(*Ecclesiam Suam*, "주님의 교회", 이하 ES)"을 통하여 "종교 간의 대화"라는 개념으로 가톨릭 진영 안에 공식적으로 등장하기 시작하였다. NA에 선언된 내용은 이후 전개될 가톨릭의 국제적 행보를 설명하는 가장 결정적인 원칙들이 되었다(Fitzgerald 2016, 3).

NA는 "지구촌(global village)"이라는 용어를 사용하면서, 거기에 살고 있는 여러 다른 종류의 종교를 신봉하는 사람들이 평화롭게 공존하는 이 공동체의 성장을 통해 인류 전체에 하나의 거대한 일치감이 형성되고 있다는 인식 하에서 선언된 것이다(Fitzgerald 2016, 4). NA는 바티칸 제2차 공의회를 준비하는 과정에서 본래부터 기획된 문서가 아니었다(Gonzalez 2010b, 442-447). 가톨릭 교회의 시대적 역할을 고민하면서 대두된 예상치 못한 담론이었다. 그러나 이 논제는 대두되자마자 당시 공의회 구성원들의 열렬한 동의를 얻게 되었고, 이는 곧 이어지는 가톨릭 교회의 주요 헌장들[20]에 적용되게 되어 종교 간 관계를 언급한 NA에 이르게 된 것이었다(Fitzgerald 2016, 5).

이 논제는 처음에 가톨릭 진영 안에 성행한 반유대주의 문제를 해결하기 위해 가톨릭과 유대교 사이의 관계를 정리하고자 하는 의도로 시작된 것이다. 그러나, 정치적, 교회 내적 환경들로 인해, 교회와 다른 모든 종교들과의 관계 전체를 포괄하는 쪽으로 결과적으로는 논제가 확대되었다. 이러한 관계의 재정의는 중대한 신학적 작업으로부터 선언되었는데, 이는 진리에 대한 태도를 개방시켰음에 기인한다. 힌두교와 불교에 대해 "이러한 종교들에서 참되고 거룩한 것이라고 여겨지는 것들에 대해서는 어떤 것도 거부하지 않는다(*Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit*)"고 선언(NA, 2)함으로 타종교에 대한 가톨릭 교회의 태도의 기반을 결정적으로 전환시켰다(Fitzgerald 2016, 8). 이러한 선언은

[20] 크게 두 가지 헌장을 지칭한다; "교회에 관한 교의 헌장(*Lumen Gentium*)"과 "현대 세계의 교회에 관한 사목 헌장(*Guadium et Spes*)".

종교라는 것을 인류의 공통 기원과 가치를 다른 형태로 발달된 언어로 표현한 것뿐이라는 대전제로부터 전개된 것이다(NA,1 ;2). 따라서 NA 및 NA로부터 파생된 여러 가톨릭의 선언들과 헌장들은, 단순한 상호이해와 교류, 과거의 역사 청산을 언급하는 것을 넘어, 가톨릭 교회의 신학적 주장의 상당 부분을 수정하면서, 타종교들도 인류의 공통 기원과 가치에 기반하고 있음을 지속적으로 주장하게 된다. 가톨릭 교회가 시작한 IFD 운동은 초기부터 인류의 공통 기원과 공통 가치를 중심으로 한 타종교와의 신학적 통합 작업까지도 가능한 사상적 토대를 내포하고 있다.

또한 이러한 사상적 선언은 가톨릭 내부의 헌장들로 확장되어 구체적인 가톨릭의 정책들로 반영되기 시작하였을 뿐 아니라, 교황 자신들의 적극적인 국제적인 행보와 연결되어 이는 더욱 확고한 가톨릭 내의 정책 기조로 자리잡게 되었다. 바오로 6세는 1960년대를 거치며, 인도, 우간다, 호주를 방문하면서 적극적인 타종교와의 상호 이해의 기반을 마련하고자 하였다. 요한 바오로 2세는 IFD 운동을 매우 적극적으로 전개하고 확장시킨 인물이었다. 그는 자신의 첫 해외 일정으로 터키의 앙카라를 선택하여 무슬림과의 관계 재설정에 나섰다. 그는 로마의 유대인 회당(synagogue)을 방문할 뿐 아니라, 1995년에는 로마 내에 이슬람 사원이 건립되는 것을 환영하기도 하였다. 모로코의 후세인2세 국왕의 초청을 받아들여 무슬림 청년 집회에서 연설하기도 하였다. 2000년대에 접어들면서는 이슬람 진영과의 더욱 적극적인 IFD 운동을 시도하였다. 그는 유대교와 이슬람교와의 공통 기원이 되는 아브라함에 대한 특별 기념식(Commemoration of Abraham, 2000년 2월 23일)을 개최함을 시작으로, 여러 중동의 성지들을 방문하면서 유대교와 이슬람교의 지도자들과 지속적인 회합을 가졌다. 그는 이집트의 시나이 반도에서의 집회 이후 알-아즈하르에 방문하여 그는 큰 환대를 받았다. 이슬람이 장악하고 있는 예루살렘의 성전산터와 유대인들의 기도 장소가 된 서쪽 통곡의 벽을 방문하기도 하였다. 요한 바오로 2세의 이러한 국제적인 행보는 교황이라는 존재를 국제적으로 종교 간 화해의 상징으로 부상시키는 계기가

되었고, 이러한 기조와 위상은 후임 베네딕트 16세와 프란치스코로 그대로 이어지며 현재에 이르고 있다(Fitzgerald 2016, 12-14).

전술한 바와 같이 이러한 교황의 국제적 행보와 환영에는, 바티칸이 주장하는 인류의 공통 기원과 가치라는 사상적 측면이 그 기저에 자리 잡고 있다. 그것은 NA가 선언했던 것처럼, 자유, 평화, 사회 정의 및 여러 도덕적인 가치들(NA, 3)에 대한 것이었고, 이 가치의 실현은 여러 종교 진영에서 환영을 받으며, 종교 간 관계의 새로운 지평을 열기 시작하였다. 1962-64년의 바티칸 제2차 공의회는 IFD 운동의 결정적인 계기가 되었고, 교황은 확고한 이니셔티브를 가지고 이를 국제적으로 추진하는 중심축이 되었다.

### (2) GM의 IFD 운동과의 연계

바티칸의 이러한 대대적인 변화는 여러 종교 집단에 중대한 도전을 주면서 세계 여러 지역의 반향을 일으켰다. 1970-80년대에 이러한 움직임이 활발히 전개되는 가운데, 특별히 이슬람 세계는 이 문제에 있어 대체로 비판적인 반응을 보였다(Kayaoğlu 2015, 236). 그러나 1990년대부터 정부, 기관, 유명 인사들이 종교 간의 대화의 움직임에 참여하기 시작하였는데, 정부 혹은 정부와 관련된 기관이 아닌 시민사회운동의 성격을 가진 집단 중, GM이 가장 적극적인 행보를 보였다.

전술한 바와 같이, 이미 1979년에 교황 요한 바오로 2세는 자신의 해외 방문 일정 중 가장 첫 방문지로 터키를 지목함으로 바티칸과 터키 간의 관계 개선에 큰 의지를 보이기 시작하였다. 결국 1998년에 귤렌이 직접 요한 바오로 2세를 방문하게 되는데, 이것은 GM이 바티칸의 IFD를 대대적으로 수용하여 이를 수행하기 시작하는 결정적인 전환점이 되었다(Saritoprak and Griffith 2005, 335). 이 회합은 터키 내 세속주의자들과 이슬람주의자들로부터 비판을 받았는데, 전자는 귤렌이 터키를 대표할 수 있는 권한이 없다는 점을 들어, 후자는 이러한 회합 자체가 무슬림들에게

수치를 안기는 행동이라는 점을 지적하며 이를 심각하게 반대하였다. 그러나, 터키 정부와 일반 대중은 이러한 회동에 찬동하는 입장을 보였는데, 이러한 우호적인 사회적 환경은 이 회합이 향후 GM의 방향을 결정함에 있어 중대한 전환점이 되도록 하는 중요한 요인 중 하나가 되었다(Saritoprak and Griffith 2005, 335-336). 귤렌과 교황 요한 바오로 2세의 회담은 터키 내에 중대한 몇 가지 결과물을 남겼다. 이를 통해 터키 내 IFD 관련 조직들[21]이 생기기 시작하여 IFD 관련 컨퍼런스가 개최[22]되기 시작하였다. 이는 일명 "아브라함 심포지엄(Abraham Symposium)"으로 불리기 시작하였는데, 이 첫 대회가 아브라함의 출생지로 믿어져 왔던 동부 우르파에서 개최되었기 때문이다. 또한 이 결과로 같은 도시에 IFD를 기반으로 한 대학설립이 추진되었고, 이 후 계속되는 바티칸과 GM의 협력으로 터키에서는 미국을 비롯한 다른 서구 국가들이 IFD를 위해 활발한 컨퍼런스가 자주 개최되었다(Saritoprak and Griffith 2005, 336).

메흐메트 알르즈(Mehmet Alıcı)는 귤렌의 이러한 행보에 대해 터키 내부의 사회적 맥락에서도 설명하였다. 그는 1990년대 초반부터 터키 내에서는 사회적, 정치적 안정으로 인해 이미 종교들 사이의 대화를 위한 각종 컨퍼런스들과 심포지엄들이 꾸준히 증가해 왔다고 지적하였는데, 이는 1993년에 처음 발표된 새뮤얼 헌팅턴의 "문명충돌론"에 대항한 의도적인 행동이기도 하였다는 것이다. 그러나 이러한 움직임은 터키 내에서 찬반 양측의 반응을 불러 일으켰고, 1990년대 말로 접어들면서 이것을 긍정적인 방향으로 선도한 인물이 귤렌이었다고 그는 평가하였다. 귤렌은 이 때 "문화 간 대화의 플랫폼 (intercultural dialogue platform)"을 설립하면서 대화와

[21] 가장 대표적인 기관은 1994 년에 설립된 JWF(Journalists and Writers Foundation)로, 터키 내에서 IFD 를 추진하였고, 현재는 JWF Global 로 발전하여 미국과 유럽을 비롯하여 전 세계에 IFD 운동을 벌이고 있다. 현재도 귤렌은 이 기관의 명예회장이다.

[22] 우르파(Şanlıurfa)에서 2000 년 4 월 13-16 일에 하란국제심포지엄(Harran Meeting, International Symposium)이 개최되었다. 특별히 아브라함의 출생지로 추정되는 도시를 선택하여, 상징적으로 아브라함을 공통 분모로 하는 셈계열 유일신 종교인 유대교, 기독교, 이슬람 사이의 종교 간의 대화의 필요성을 역설하는 심포지엄이었다.

관련된 모임들을 개최해 나가며, IFD 운동을 터키 내에서 긍정적인 방향으로 끌고 나가는 주요 인물이 되었다는 것이다(Alıcı 2008, 238-240). 그리고 1998년의 귤렌과 교황의 회합은 이를 결정적으로 확산시키는 계기가 된 것이다.

이러한 과정을 통해 바티칸에서 시작한 IFD 운동은 GM을 거쳐 터키에 플랫폼을 형성하게 되었다. 그리고 이 운동은 빠르게 국내외로 확산되면서, 글로벌한 수위로 성장하게 된다(Kayaoğlu 2015, 245-246).

### (3) 글로벌 종교통합운동: 신학적 재구성을 통한 융합의 시도

2000년대를 지나 2010년대에 이르면 IFD는 세계의 대부분의 대종교들의 분파 혹은 주요 인사들과 관련된 글로벌한 운동으로 성장하게 된다. 바티칸은 여전히 운동의 이니셔티브를 가지고 있으나, 주요 종교 혹은 세부 분파 내에서 이 운동을 대표하는 조직들이 바티칸과 보조를 맞추게 되었다. 이슬람 세계 내에서도 이에 참여하는 집단이 지속적으로 확대되어 왔는데, 크게는 정부가 직접 관장하는 종교조직, 정부와 일정정도 관련을 가진 종교조직, 철저하게 시민사회운동을 기반으로 한 조직들이 이 운동에 가담하고 있다(Kayaoğlu 2015). 카야올루는 IFD 운동을 추진하는 비국가행위자들 중 가장 큰 규모의 국제적 영향력을 미치는 조직으로 GM을 지목하고 있다. 160개국에서 활동—카야올루의 평가로—하는 GM은 그 다음으로 큰 규모의 IFD 계열 이슬람 운동인 "아시아 무슬림 행동 네트워크(The Asian Muslim Action Network)"가 18개국에서 활동하는 것과 비교해 보면 이슬람 세계 내에서 IFD와 관련된 GM의 영향력이 어느 정도 절대적인지를 짐작해 볼 수 있다(Kayaoğlu 2015, 236-239).

따라서 이슬람 세계를 벗어난 종교 진영들 가운데서, GM은 비국가적 행위자들 중에서 이슬람 세계를 대표하는 IFD 계열의 단체로 평가된다. 로베르토 카탈라노(Roberto Catalano)는 이슬람교에서는 GM, 가톨릭에서는 "Focolare Movement",

불교에서는 “Risshō Kōsei-kai Movement”를 대표적인 IFD와 관련된 대표적인 사회운동 개혁조직으로 평가하며 이들을 비교하였다(Catalano 2016). 전술한 바와 같이 GM의 2000년대의 활동은 IFD 운동으로 집중되어 왔으며, 교육 기관 및 미디어 외에도 영국의 “대화 협회(Dialogue Society)”, 호주의 “호주 다문화 협회(the Australian Intercultural Society)”, 네덜란드의 “대화 아카데미(Dialoog Academie)”, 인도네시아의 “태평양 국가들의 사회 및 경제 연대 협의회(Pacific Countries Social and Economic Solidarity Association)” 등 약 70여개의 IFD 운동의 거점 센터들에 대해 이니셔티브를 가지고 이들을 이끌고 있다. 미국에서만도 50개 이상의 종교 간 대화 조직이 GM의 주도 하에 연결되어 있다고 평가되고 있다(Kayaoğlu 2012).

알르즈는 이슬람 진영이 IFD 운동을 대하는 세 가지 접근이 가능하다고 보았다. 첫째는, 대화를 통해 상대방 종교인을 개종하려는 시도이고, 둘째는, 사회정의, 관용, 평화를 구축하기 위한 종교들 간의 공동전선을 구축하려는 접근, 셋째는, 신자들 대화를 기초로 한 타종교 내 개인들 간의 관계의 진보에 집중하는 접근이다(Alıcı 2008).

가톨릭이 바티칸 제2차 공의회를 시작할 당시, 가톨릭의 초기 의도는 교회의 선교적 사명을 정립하려는 것이었다. 그러나 바티칸 제2차 공의회 이전의 가톨릭은 수세기 동안 종교에 대한 정치적 접근을 지속하여 왔고 그것은 타종교에 대한 적대적인 태도를 견지해 오던 터였다. 그러나 이 공의회를 거치면서 적대적 태도를 전향적 태도로 변경하게 된 것이었지만, 그것의 정치적 접근방식은 수정되지 않았다. 그것은 그대로 바티칸 제2차 공의회와 그 이후 전개된 IFD 운동의 중심 기조가 되어 유지되었다. 따라서 가톨릭 진영이 이니셔티브를 가진 IFD 운동은 알르즈가 말한 개종을 위한 대화도 아니고, 단순히 신자들 사이의 교류를 위한 것은 아니었다. 그것은 공동의 정치적 목표를 향한 종교들 간의 협력이었고, 이 정치적 목표의 최종적인 지향점은 글로벌 평화 구축이었다.

귤렌은 초기부터 이슬람에 내재된 본래의 관용적 성격을 극대화시키는 신학적 작업을 하였다. 그것은 전통적인 이슬람이라는 진영 논리를 거세하는 신학이었다.

이것은 인류 공동체에 내에서 발견될 수 있는 선한 가치들은 전면적으로 인정하고, 그것을 넘어 그 가치가 제대로 작동할 수 있는 지점이 이슬람이라는 종교가 지향하는 궁극점임을 지속적으로 주장하여 왔다(Kayaoğlu 2015, 239-240). 알르즈는 GM의 접근이 위의 세 가지 접근 중 두 번째 유형에 속한다고 보았고(Alıcı 2008, 239-242), 이것은 글로벌 평화구축을 위한 가톨릭의 궁극적인 지향점과 자연스럽게 일치되는 것이었다.

가톨릭과 GM의 이러한 접근은 단순한 상호 이해로 인한 불필요한 정치적인 충돌의 최소화를 의미하는 것만은 아니다. 만일 두 진영의 접근을 이렇게 평가한다면, 이는 양측의 운동을 지나치게 소극적으로 축소시키는 평가이다. 최소한 GM의 신학은 종교들 간의 공통 가치를 발견하고, “이슬람”과 같은 용어는 유지하면서 종교가 지향하는 내용적 정체성을 타종교와의 통합적인 과정 속에서 재정의할 수 있는 구조를 가지고 있으며, 이를 적극적으로 호소하는 운동을 전개하고 있다. 따라서 GM의 IFD에 대한 접근은 신학적 통합까지도 가능하게 하는 가장 적극적인 스펙트럼의 운동이라고 평가해야 한다. 그리고 이러한 신학적 통합까지도 시도하는 것은 “대화”의 차원이 아니라, “통합”을 시도하는 차원으로 이동되고 있다고 보아야 할 것이며, 알르즈가 언급한 두 번째 접근은 이와 같은 신학적 통합 작업을 지향하고 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 앞서 제시한 두 번째 유형은 일정 수준의 정치적인 성과와 관련되어 있으며, 이러한 가시적인 정치적 성과를 위해서는 단순한 이해와 공존을 넘어 일정 정도 이상의 신학적 재조정을 통한 통합의 시도들이 필수적일 수밖에 없는 것이다. 현재 IFD 운동은 이러한 신학적 통합까지도 시도하는 단계에 와 있으며, 실제로 가톨릭과 GM 뿐 아니라, 개신교 진영의 에큐메니컬 운동, IFD에 참여하는 대다수의 종교 진영들은 그 차이를 최소한으로 하고, 궁극적인 공동의 목표를 찾는 신학적 재조정 작업을 시도하고 있다. 유대교, 기독교, 이슬람교를 “아브라함 종교들(Abrahamic Religions)”이라고 표현하는 것은 대화를 넘어 통합의 가능성을 강조하려는 시도이다. 카토와 같은 IFD 운동의 이론가는 종교들 간의 차이를

단순한 “인식론적 확신(epistemic confidence)”에 불과하다고 진단하는 것이 그 예이다(Kato 2016). 이러한 이론가들에게 있어 종교들 간의 차이는 인식론적 차이일 뿐이다. 종교들 간의 차이는, 눈에 보이는 현실적인 틀에 관한 차이에 불과하고, 사실은 현실에 의해 파악되지 않는 초월적인 것, 즉 여러 종교들이 공동으로 추구해야 할 유토피아적 종착점을 그 궁극의 지향점으로 설정하고 있는 것이다[23]. 본질적으로는

[23] 글로벌 종교통합운동을 사상사적으로 평가하고, 역사적인 정치-종교 관계의 관점에서 조명할 필요가 있다. 왜냐하면 이것은 앞으로 세계정치의 가장 중대한 아젠다로 등장할 가능성이 매우 높기 때문이다.

앞서 기술된 종교통합적 사상체계는 표면적으로는 종교들 사이의 상호 인정이라는 다원적 사회를 위한 철학을 기초로 한 것처럼 보이지만, 실제로는 역으로 다원적 사회를 위한 근본적인 대전제를 부정하는 매우 극단적인 접근일 수 있다. 종교를 포함한 여러 사상체계들은 역사를 거치며, 경쟁적 관계 속에서 무엇이 더 사실이며 더 진리를 반영하는지를 각자의 논리 체계 안에서 주장하고 표현해 왔다. 자유로운 논리와 실천의 경쟁을 통해 사상 체계들은 서로가 가진 강점들을 가지고 상대 진영에 영향을 미치며 각자가 발전해 온 것이다. 이러한 사상들 간의 경쟁과 증명의 과정을 보장하고자 한 것이, 표현의 자유와 종교의 자유의 원칙이며, 이것이 다원적 사회의 기본 전제임이 확인되어 왔다. 그러나 종교통합적 사상체계는 폭력에 의한 충돌이라는 사상 간 경쟁의 부정적인 측면만을 집중적으로 부각시킴으로 이러한 건설적인 사상들의 경쟁관계마저도 인류 평화에 대한 적대적인 요소로 가정하고 있으며, 이로 인해 사상들 사이의 차이 자체를 간과하고 그것을 피상적 수준에서만 통합시키는 접근인 것이다. 따라서 이러한 접근은 각 사상체계 속에 살아 있는 인류 역사의 고유한 가치유산들을 심각하게 훼손시킬 우려가 있다. 각 사상들에는 그 고유성으로 인한 날카로움이 있으며, 그것으로 인하여 인류의 사상적 유산을 그 풍성함 속에 전달하여 왔다. 그러나 종교통합적 사상체계는 이러한 사상들 고유의 예리함을 희석시킨다. 예리함을 상실한 고유의 사상체계는 존재의 이유 자체를 상실하게 된다. 따라서 이것은 일종의 사상의 획일화를 통한 유토피아 건설 이론으로 평가되는 것이 적절하다.

혹은 사상들에 대한 통합적 접근은 사상의 경쟁 과정을 이미 거치고 달성되는 또 하나의 진보적 시도로 보아야 한다는 반박도 가능할 것이다. 그러나, 이러한 통합적 접근을 단순한 사상의 진보로 받아들이기 어려운 측면이 있는데, 이러한 접근은 또 하나의 배타성을 배태하고 있기 때문이다. 통합적 접근은 특정 사상체계를 유지하고 그것의 절대성을 주장하는 자들을 소위 “평화로운 세계체제”의 적으로 간주하는 사상적 폭력성이 내포하고 있다. 여기서 “폭력”의 개념도 다시 고찰되어야 한다. 절대적 진리를 주장하며 그것을 증명하려는 것이 다른 진리 체계를 가진 자들에게 폭력이 되는 것인지, 아니면 자신의 사상체계는 유지하도록 긍정해 주면서도 그것의 절대성을 증명하려는 시도는 부정적인 것으로 취급하여 단순한 평화 공존

같은 것을 추구하되, 현실에서의 틀만 달랐던 종교들은 현실이라는 허상을 극복하고 통합적인 본질로 나아가야 함을 이들은 주장하고 있다. 그리고 GM은 이러한 글로벌 종교통합운동과 그 끝점이 맞닿아 있다.

## 4. 소결

이상을 통해 GM의 국제팽창은 1990년대에는 유사언어권인 투르크 지역 혹은 오스만 제국의 구 영토지역으로, 2000년대 이후에는 글로벌 수준의 세계 모든 지역으로 이루어진 것을 볼 수 있다. 전자의 시기 때에는 터키에서의 개척기조를 그대로 유지하면서 학교를 중심으로 한 소수정예의 리더들을 키우는 운동을 하였다면, 후자는 기본전략을 지속하면서도 종교 간의 대화라는 주제를 중심으로 비이슬람

---

체계 안으로 각 사상체계들이 편입되도록 하는 것이 폭력인지를 비교해 보아야 한다. 인류사상사적 관점에서는 후자가 더욱 폭력적인 것이다. 그러나 현재의 사상기조는 전자만을 폭력적인 접근으로 취급하고 있으며, 이는 사상체계에 대한 통합적 접근이 주류로서 강화되고 있음에 기인한다. 종교통합의 사상체계는 그것의 표면적 이미지와는 달리, 근본적으로는 다원적 사회 구성에 적대적인 성격을 갖는다.

역사 속에서 현실에 뿌리내리지 않는 유토피아적인 종교 이론은 정치적 목적을 위해 이용되는 하나의 정치적 정당성의 도구로 전락해 왔다는 점 역시 주지할 필요가 있다. “글로벌”규모의 종교통합운동을 통해 유토피아적 종교이론이 등장한다면, 그것은 “글로벌”한 수위의 정치권력의 정당성을 부여하기 위한 정치적 과정일 가능성 또한 배제할 수 없으며, 이는 또 하나의 종교-정치 연합체의 출범−그것도 그 규모가 이제는 글로벌한 규모인−과도 연결될 수 있다. 17 세기에 활발하게 제기된 정교분리의 담론은 국제적인 이슈였지만, 그 정치적 해결 과정은 국내정치적 수준에서 이루어졌다. 그러나, 정치적 단위가 국가를 초월한 상황에서의 정교분리는 진지하게 논의된 적이 없으며, 글로벌 아젠다 자체가 초월적이고 이상적일수록 그것을 이유로 삼아 글로벌 정치와 글로벌 종교 사이의 연대는 강화될 수밖에 없다는 점에서 이러한 현상은 심각한 문제가 될 수 있음을 인지해야 한다. 글로벌 종교통합운동은 정치-종교 간의 부적절한 유착 관계가 이제는 글로벌한 수위에서 다시 전개될 수 있다는 점을 경고해 주는 중요한 사례이다. 정치-종교 간의 관계에 관한 고찰은 이 논문의 제 8 장에서 추가로 논의하도록 한다.

세계와의 거대담론을 주도하고 있는 패턴을 보이고 있다. 그리고 전 시기를 걸쳐 학교들을 지원하는 비즈니스와 미디어가 터키 국내를 기반으로 전 세계에 네트워크를 형성하여 왔음이 관찰된다. 종교 간의 대화를 통해 글로벌한 수위로 팽창한 GM은 글로벌 종교통합운동이라는 세계적인 담론과 맞물려 활동하고 있다.

GM의 이러한 방식의 글로벌 규모의 초국적 팽창의 변인을 규명하기 위해서는 GM 자체와 GM이 성장한 터키의 정치적, 사회적 맥락을 종합적으로 분석하며 그 안에서 발견되는 요인들을 재구성할 필요가 있다.

# 제5장

## 조직-내재적 요인

## : 조직의 구조와 발전

양자의 궤적차이를 밝히기 위해, 우선 조직적인 측면의 차이를 분석해 보도록 한다. 먼저 각 운동의 구조와 그것이 발전하게 된 과정을 살펴본다. 이 과정에서 사회운동이론의 틀과 이 운동의 발전과정을 역사적으로 검토하도록 한다. 그리고 이러한 조직의 구조와 발전 과정에서 발견되는 공통점과 차이점을 열거하여 이것이 두 운동의 궤적의 차이를 설명할 수 있는 변수인지를 검토한다.

## 1. MB 운동의 구조와 발전

### (1) MB의 부상과 동원능력에 대한 환경적, 조직적 접근

MB의 부상과 확산은 일반적인 사회운동이론의 관점에서도 매우 특이한 현상이었다. 사회운동의 하나로서 MB의 예외성은 지아드 먼슨(Ziad Munson)의 연구에서 명확히 드러난다(Munson 2001). 그는 MB 운동이 기존의 사회운동 이론으로 쉽게 설명되지 않음을 지적하는데, 그의 분석을 통해 MB의 부상과 진화를 이해하기 위한 중요한 단서를 발견할 수 있다.

사회운동이론으로 MB 운동을 설명하려는 시도들이 있었던 이유는 1930-50년대 MB의 특이한 양상 때문이었다. 이 시기의 MB를 주목하며 연구자들이 던진 질문은, "이 짧은 기간 동안 어떻게 그렇게 폭발적으로 이집트인들을 동원할 수 있었는가"와, "어떻게 반복적인 정부의 강도 높은 탄압에서 생존할 수 있었는가"였다.

#### 1) 환경요인: 국제적 요인(영국과 이스라엘)의 중요성

가장 일반적인 접근은 에밀 뒤르켐(Emile Durkheim)의 "아노미(anomie) 이론"이었다. 즉, 그러한 사회운동을 가능케 한 사회적 아노미 상태가 가장 중요한 원인이라는 것이다. 가장 널리 받아들여져 온 사회적 아노미의 조건들은 크게 4가지이다.

첫째는, 빠른 인구팽창과 도시화 및 산업화, 둘째는, 아노미 자체 보다는 그로부터 파생된 근대화와 전통적인 신념과의 긴장관계, 셋째는, 마르크스주의적 관점에 의한 계급 간의 투쟁, 즉 이슬람주의 집단에 의해 전통적인 계급이 밀려나는 경우, 그리고 마지막으로 상대적 박탈감의 증가이다. 그러나 1930-50년대의 이집트 상황은 이중 어느 하나의 경우에도 속하지 않는다(Munson 2001, 490-491).

예를 들어, 도시화 비율을 살펴보면, MB 최고의 전성기였던 1928-1949년 사이는 그 전후 시기와 비교했을 때 가장 낮은 도시화 증가 추세를 보인다. <표4>은 시기에 따른 이집트의 도시화 수준의 증가율을 보여준다.

**<표 4> 이집트에서의 도시화(urbanization) 수준의 증가율**

| | |
|---|---|
| 1907-1927 | 9.7% |
| 1927-1947 | 5.3% |
| 1947-1966 | 6.5% |
| 1966-1986 | 4.0% |

(CAPMS 1991; Munson 2001, 491에서 재인용)

이는 MB의 배경이 인구가 집중된 델타지역과 카이로라는 이유로 아노미 이론 적용의 타당성을 주장하는 것에 경험적 반증이 된다. 단순한 도시화율 수치뿐 아니라, 도시로 유입되는 이집트인의 대부분은 비도시지역을 기반으로 하여 사회적 네트워크가 비교적 단단히 형성되어 있는 사람들이었다는 점도 중요하다 (Vandenbroucke 1983; Arjomand 1984). 아노미 이론에 따르자면 이들은 사회적으로 고립되어 있었어야 하지만, 실제로 당시의 이집트 도시인들은 매우 잘 연결된 사회적 네트워크 안에 있었다는 점은 아노미 이론을 MB 사례에 적용할 수 없는 근거가 된다. 그리고 당시의 근대화 역시 기존의 사회 네트워크를 타고 진행되는 성향이 강했고

(Denoeux 1993), 이집트의 안정적인 사회적 네트워크는 적어도 2차대전 이 끝날 때까지는 유지되었다(Munson 2001, 491-492).

근대화에 따른 전통신념과의 충돌로 인한 긴장관계가 요인이라는 설명 역시, MB의 구성원들이 오히려 가장 서구화되고 근대화된 인구 구성원이었다는 점에서 타당성이 떨어진다. 아래 <표5>는 1954년 이집트 경찰측이 MB 단원들을 수배하면서 조사한 수배자들의 직업군을 미첼과 미국 국무부의 공개자료를 가지고 먼슨이 재구성한 도표이다.

**<표 5> MB 단원들의 직업군 (1954 년 수배자 명단을 기반으로)**

| | |
|---|---|
| 학생 | 61 |
| 공무원 | 30 |
| 교사 | 18 |
| 민간 매니저 | 15 |
| 소규모 비즈니스 업주 | 12 |
| 전문가들 | 10 |
| 노동자들 | 9 |
| 군인 및 경찰 | 4 |
| 상인 및 기술자 | 3 |
| 농부 | 2 |
| 종교인 | 1 |
| 기타 (대부분 무직자들) | 14 |

(Mitchell 1969; USDS 1959, #35, #140; Munson 2001, 492에서 재인용)

아유비의 연구는 더욱 심한 구성원의 편중을 보이는데, 1953년 당시 MB의 협의회(Consultative Assembly)의 1,950명 중, 오직 22명만이 유럽식의 근대화와

관련[24]이 없는 계층군이었다(Ayubi 1980, 493). MB 전체 단원의 정확한 사회계층 구성에 대해서 밝혀진 것은 없지만, 이상의 자료들로 추정해 볼 때, 적어도 MB를 서구화에 대한 반동으로 전통가치를 지키려는 조직으로 분류될 수 없는 것은 분명하다.

상대적 박탈감도 MB 조직의 성장 원인이라 할 수 없다. 제3세계의 저발전 문제는 가장 널리 받아들여지는 원인변수이지만 MB가 발흥한 시기의 이집트의 경우에는 실체적 근거가 빈약하다. <표6>는 이슬람 부흥기 직전까지의 이집트의 경제성장률 나타낸 것이다.

**<표 6> 이집트에서의 인구와 경제성장률, 1929-1973**

| | 1929-1939 | 1939-1955 | 1959-1964 | 1964-1973 |
|---|---|---|---|---|
| 인구증가율 | 1.2 % | 2.1 % | 2.6 % | 2.4 % |
| GDP 증가율 | 1.5 % | 2.5 % | 6.1 % | 3.1 % |
| 국민소득 증가율 | 1.0 % | 3.5 % | 6.7 % | 3.5 % |

(Hansen 1991; Munson 2001, 493에서 재인용)

위에서 확인할 수 있는 바와 같이, 이집트에서는 MB의 주요성장기간에 해당하는 1929년에서부터 1973까지의 전 기간 동안 경제적 생산의 증가속도가 인구증가속도를 앞질렀다. 위 표에서 MB의 전성기에 해당한다고 할 수 있는 1939-1955년 사이의 기간이 다른 기간과 현저한 아노미를 불러올 정도로 저발전 상태였다고 주장하기도 어려운 것이다. 한편 분배 정도에 대한 측정결과에서도 MB의 전성기는 유의한 차이를 보이지 않는다. <표7>은 이집트의 분배도를 측정한 자료이다.

[24] 흔히 에펜디야(effendīyah, أفندية)라고 불리는 계층으로, 도시를 기반으로 유럽식 복장을 한 사람들을 일컫는다. 전통복장인 갈라비야(galabīyah, جلبية)를 입은 계층과 대비되며, 당시 MB 의 일반 저녁 집회 때에도 갈라비야를 입은 집단은 매우 소수집단이었다(Ayubi 1980, 493).

**<표 7> 이집트에서의 수입분배도 (Kuznet K Scores)**

| 1927 | 1935 | 1950 | 1960 | 1970 |
|---|---|---|---|---|
| n.a. | 2.37 | 2.59 | 3.07 | 3.00 |

(Hansen 1991; Munson 2001, 493에서 재인용)

쿠즈넷 케이 점수는 분배도를 나타내는 대략적인 수치이며, 낮을수록 분배도가 좋은 것을 의미한다. MB의 전성기에는 오히려 그 이후보다 좋은 분배도를 나타내고 있다. 위의 지표들에 오류가 존재하거나 정밀하지 않더라도, 경제성장이나 분배도의 측면에서 MB의 부상은 최소한 경제적인 상대적 박탈감에서 오는 아노미에 의한 것은 아니었다고 주장할 근거로는 충분하다. 더욱이 MB가 여러 사회적 전문가들을 양성하고자 집중했기 때문에, MB의 구성원이 상대적인 박탈감에 의해 구성되었을 가능성은 더욱 낮아지는 것이다(Munson 2001, 493).

이렇게 일반적인 사회운동으로서의 접근은 MB 운동의 부상을 설명하지 못한다. 당시의 사회환경의 변화만으로 설명하려 한다면, 같은 조건에 있었던 다른 경쟁 사회운동들−예를 들어, 공산주의운동이나 아랍민족주의 이데올로기, 또는 여러 종교개혁적 단체 등−이 부상하지 않았던 이유, 혹은 MB가 이들 운동들보다 압도적인 성공을 거둔 이유를 설명할 수 없기 때문이다. 사실 이러한 아노미, 사회적 계급변동, 박탈감 등에 의한 설명은 결국 개인의 심리상태의 변화와 연결된 것이다. 개인의 심리상태 변화를 설명하는 것은 매우 복합적이면서도 다양한 원인변수에 의해 달라질 수 있기 때문에, 이러한 접근방식 자체가 MB의 부상을 설명하는 데에 매우 결정적인 한계를 가지고 있는 것이다(Munson 2001, 493-494).

이와 달리 정치적 기회구조(political opportunity structure)를 주목하는 접근 방식으로 MB 운동을 분석할 수 있다. 사회운동이 발생한 환경을 주목하되 특정한 정치적 조건에서 사회운동이 일어날 수 있음에 주목하는 것이다(Jenkins and Perrow

1977, 249-268). 덕 맥아담(Doug McAdam), 시드니 타로우(Sidney Tarrow) 등에 따르면, 이 특정 정치 조건은 국가의 탄압 완화, 정치권으로의 접근이 용이하게 되는 것, 엘리트들 사이에서의 분열, 영향력 있는 연대의 결성 등이다(McAdam, McCarthy and Zald 1996, 1-22; Tarrow, 1996, 41-61; Tarrow 1998, 71-94; 195-214). 그러나 다른 사례에서 발견되는 이러한 정치적 조건들 역시 MB의 경우에는 해당되지 않는다. MB는 매우 강력하고 지속적인 정부의 탄압 속에서 성장해왔고, MB의 전성기 동안에는 공식적인 정치시스템에 대한 접근은 거의 불가능 했으며, 엘리트들 중 어느 분파도 MB를 지지하지 않았을 뿐 아니라, 국내외를 막론하고 MB 초기에 어떤 강력한 연대를 이루었다는 근거가 전혀 없기 때문이다(Munson 2001, 494).

그러나 일반적인 사회운동의 경우와는 다른 종류의 정치적 조건들을 고려할 때 MB의 폭발적 성장의 조건을 도출할 수 있다. 먼슨은 당시의 이집트 상황에서 3가지의 특별한 정치적 조건이 존재했음을 주목해야 한다고 주장하였다. 첫째, 이집트의 정치구조 내에서의 영국의 역할, 둘째, 한 때 대중적 지지를 받았던 와프드당(Wafd party, حزب الوفد)이 해산된 상황, 마지막으로, 이스라엘 창설에 대한 이데올로기적 충돌이다.

영국은 1882년부터 1954년까지 이집트에 군대를 상주시키고, 이집트 최고위원회(Egyptian High Commissioner)를 통해 이집트 정치를 실질적으로 조종해 왔다. 특히 전간기에 이집트 정치에서 영국의 정치적 역할은 가장 결정적이었고 (Yapp 1991), 특히 의회정치와 관련된 사안에 대해서는 영국이라는 정치 행위자는 가장 중요한 역할을 했다(Munson 2001, 495; Thompson 2008, 253-272). MB가 정치화되기 시작한 1930년대 말기 그들의 메시지의 주요 타깃은 영국 이었고(Wendell 1978; Kepel 1993, 37), MB를 탄압하기 시작한 실질적 주체도 역시 영국이었다(Munson 2001, 495). 사실 와프드당의 쇠퇴도 영국의 영향력과 관련된다. 지방을 중심으로 이집트의 민족주의적 목소리를 대변하며 정치적 엘리트들에 의해 설립된 와프드당은 1924년 선거에서 90%의 의석을 차지할 정도로 대중적 지지 기반을 확보해 왔었다. 그러나 2차 대전 시기

와프드당은 영국에 지시에 따라 정부를 구성하는 행태를 보이기 시작하여 전쟁이 끝날 무렵에는 대중적 지지기반을 상실했고(Vatikiotis 1991, 319-374)[25], 그로 인해 정치적 공백상태가 발생하였다. 즉 와프드당의 해체과정 역시 영국이라는 정치행위자와 직결된 결과였다.

그러나 MB의 부상에 가장 결정적인 정치적 기회를 제공한 것은 이스라엘의 건국이었다. 이집트와 중동의 대부분 아랍인들은 이스라엘을 서구가 중동에 심어놓은 전략적 교두보로 인식하였다(Hopwood 1991, 20-33). 당시 팔레스타인 문제는 이집트인의 일상 생활과는 관련이 없었지만, 가장 중요한 정치적인 문제였다. 시온주의자들의 지속적인 팔레스타인 땅 구입과 이스라엘 건국 문제로 인해, MB는 팔레스타인을 지원하는 자금을 모으고, 음식을 지원하고, 자원자들을 모집하여 파견하는 활동의 동력을 얻으면서 와프드당의 쇠퇴로 인한 공백상태에서 정치적 입지를 강화할 수 있었다(Munson 2001, 496).

이상의 논의에서 당시 이집트 국내의 사회적, 정치적 환경과, 국제적 환경을 종합적으로 고려해 볼 때, MB의 부상은 일반적인 사회운동이론에 맞지 않는 특이성을 가지고 있음을 볼 수 있다. 오직 국제적 요인이라고 할 수 있는 영국과 이스라엘이라는 요인만이 MB 부상을 설명할 수 있는 환경요인이다.

### 2) 조직요인: 유연성, 실질성, 이중성

그러나 이러한 환경요인들은 특정 조직의 부상의 전제조건이 될 수는 있지만 구체적인 메커니즘은 설명하지 못한다. MB 부상의 예외성은 바로 MB 고유의 내부적 조직요인을 고찰할 때 설명될 수 있다. 먼슨에 따르면 MB의 예외성은 MB의 실질적인

[25] 사실 "와프드(wafd, وفد, 대표단이라는 뜻)"라는 명칭 자체의 기원이 영국에 대한 이집트 민족주의자들의 입장을 설명할 "대표단"의 성격으로 시작된 것이었다. 와프드당의 입지는 처음부터 영국과의 관계설정과 관련되어 있었다(Thompson 2008, 273).

내부조직과 구체적인 현장활동, 그리고 사상의 내용 전체가 하나로 유기적으로 작동함으로써 가능했다(Munson 2001, 497).

조직운영면에서 가장 중요한 MB의 특징은, 카이로 본부가 전체적으로 지휘하면서도 지부형태로 운영되는 일종의 연방식 조직구조(federated organizational structure)에 있다. 존 맥카시와 메이어 잘드는 미국의 1960년대 운동조직들의 사례를 통해 이러한 연방식 조직구조가 자원동원의 측면에서 얼마나 유용한지를 분석하였다(McCarthy and Zald 1977, 1212-1241). 지부중심의 동원구조는 기본적으로 가부장적 구조를 가진 이집트의 다양한 집단들의 내부를 파고 들어가기 좋은 구조였다. 미국의 국무부도 당시 MB의 이러한 동원방식을 인지하고 있을 정도였으며, 몇몇 리더들을 설득한 MB 운동의 비전과 전략은 곧 그 리더들을 통해 지방 구석구석 해당 집단 내부로 빠르게 퍼져나갈 수 있었다(USDS 1954, #564). 그러면서도 이러한 지부구조는 파편화된 조직이 아니었고, 카이로 본부의 지휘에 따라 민첩하게 반응할 수 있는 조직이었다. 따라서, MB의 리더십 구조가 카이로 중앙부에만 존재하는 것이 아니라, 본부와 지부 사이의 유기적인 연결을 통해 쉽게 이동하거나 분산될 수 있는 유연성을 가지고 있었던 것이다. 먼슨은 바로 이 유연성이 정부의 기습, 긴급체포, 분쇄시도 등의 혹독한 탄압 속에서도 조직이 쉽게 붕괴되지 않았던 조직적, 구조적 이유라고 주장한다(Munson 2001, 497-499). 미국 국무부의 1959년 문서 또한 MB의 리더십이 계획에 따라 신속하게 움직일 수 있는 유연성이 있었음을 증언하고 있다(USDS 1959, #261). 예를 들어, 1948년 겨울에 공식 해산명령을 받은 MB가 그 직후에도 비밀리에 대규모 집회들을 지속하였다는 보고들이 있고, 1951년에는 자체 데모조직을 위한 지휘부의 요청에 하루 만에 약 3,000명을 동원할 정도로 그 기동력이 유지되고 있었다. 1951년 5월 1일에 MB에 대한 금지령이 해제되자 마자, 모든 지부들은 하루 만에 즉각 정상 가동되는 활동을 보여줄 정도로 정부의 탄압은 거의 유명무실 했던 것이다(USDS 1954, #2439). 1954년 다시 나세르의 MB에 대한 해산명령으로 리더들과 수 천명의 단원들이 투옥되는 대대적인 탄압이 있을 때에도,

사건 발생 후 열흘도 지나지 않아 조직이 가동되어 그해 6월에도 그 활동이 공공연하게 보고되곤 하였다. 이러한 유연성과 생존력은 본부와 지부 사이의 분산되면서도 통일성 있는 연방식 조직구조에 기인한다고 볼 수 있다(Munson 2001, 499).

조직운영 상의 또 하나의 특징은 조직원의 멤버십에 3단계의 차등을 둔 구조를 가지고 있었다는 것이다. 단순히 멤버십카드에 서명을 한 수준의 "조력자(assistants, مساعد)"층, 그리고, MB의 원칙을 숙지하고 있다는 것을 증명할 수 있고 정기적으로 모임에 참석하며 MB 조직에 충성을 서약한 "관련자(related, منتسب)"층, 그리고 가장 깊게는, 인생 전체를 완전히 조직에 헌신하여 꾸란을 깊이 연구하고 모든 이슬람의 의무를 준수하며 물리적인 훈련을 받는 "핵심 활동원(active, عامل)"층이 존재하였다 (Mitchell 1969, 183). 이러한 단계별 리크루팅은 동원전략에 있어서 큰 장점을 가지는데, 조직의 이데올로기를 단일하게 유지시키는 동시에 지속적인 구성원 확충에 용이하기 때문이다. 사회운동 조직은 일반적으로 그 조직원들이 모두 동일한 신념을 가지고 있지 않다. 그러나 MB는 이러한 다층구조를 통해 조직의 신념체계 안에 들어올 만한 사람을 선별할 수 있는 일종의 완충기를 만들 수 있었다. 또한 조직원들도 조직의 핵심신념 체계를 조력자의 신분에서 지속적으로 접할 수 있는 기회를 가지게 되어, 조직의 지속적 확장이 가능했다. 다층적 구성원 조직은 MB 이념의 확장성과 단일성을 유지시키는 강력한 구조적 요인이 되었다(Munson 2001, 499-500).

한편 조직의 대외적 활동은 MB가 대중적인 힘을 갖게 하는 가장 결정적인 요인이었다. MB가 지향하는 국제적, 정치적 이슈에도 불구하고, 그 구체적인 국내활동은 이집트 사회에 기여하는 분야에 집중되었다. 전술한 바와 같이 MB의 기본적인 확장전략은 지부를 개척하는 것이었는데, 지부를 개척하면 즉시 그 지역의 종교적 활성화를 위해 모스크를 짓고 학교, 소셜클럽 등의 공공사업 프로젝트를 지속적으로 가동했다. MB의 이러한 사회사업 프로젝트의 인프라들은 이집트인의 실제 생활의 사회적, 정치적, 경제적 지형을 바꾸어 놓았다. 1954년 나세르가 MB를 해산시킬 때, MB가 구축해놓은 민간 인프라가 중단될 경우 사회 전체적으로 불안정이

확대될 것에 대해 우려하여 정부 자금으로 MB의 인프라를 지속적으로 가동하도록 조치했다는 점을 미국 국무부 자료에서 발견할 수 있다(USDS 1954, #1129; Munson 2001, 501). MB의 이러한 실질적인 사회사업은 “이슬람이 해답이다”라는 그들의 단순한 슬로건을 명확하게 사회적 현실 속에 드러내는 힘이 되었고, MB의 사상적 주장과 현실화 사이의 괴리를 당시의 시민들은 느낄 수 없었다. 정부와 경찰조직이 무력으로 점령하거나 강압적인 조치를 취하기 어려운 모스크라는 종교적 공간을 기반으로 활동하는 MB의 전략 또한 효과적이었다(USDS 1954, #2291). MB는 여러 사회사업 프로젝트를 통해 일반 시민들의 생활 속에 깊이 파고들어가며 확산되었고, 모스크를 기반으로 이슬람의 가치와 자연스럽게 융화되어 이집트의 전통사회에 접근했다(Munson 2001, 502).

또한 MB가 대중적으로 주장한 사상은, 이슬람주의에 대한 상식과는 달리 어느 것도 규정하지 않는 “중립적인” 입장을 취했다. 이슬람의 황금시기로 돌아가자, 또는 이슬람 경전을 문자적으로 해석하자는 등 소위 근본주의적 경향의 메시지를 대중적으로는 하지 않았다(Zubaida 2009, 99-120). 심지어 그들은 반근대, 반서구의 주장까지도 자제하면서(Dessouki 1982), 오히려 국가에 종속되었던 기존 이슬람학자들이 주장해 왔던 익숙한 종교적 해법들과 이슬람에 대한 일반적이고 대중적인 이해에 집중하였던 것이다(Jansen 1981, 8-9). MB의 핵심활동층은 그러한 “일반적” 교리에 헌신한 사람들은 아니었다. 그러나 대중적으로는 보다 실질적인 삶의 문제에 집중함으로써, 일상적인 삶에서의 정의 문제와 그 해법 구현을 통해 실제적으로 시민들에게 호소하여 조직에 대한 진입장벽을 낮추면서 그들의 중심 이데올로기를 확산시키는 양상을 보였다(Munson 2001, 504). 먼슨은 당시의 공산주의자들이 매우 낯선 용어들을 이집트 사회에 “이식”시키려 하였을 뿐 아니라 일반 시민들의 세계와는 다른 정치적 수위의 논의들만 전개시킴으로 사실상 이집트 “사회”와는 완전히 괴리된 조직이었음을 지적하면서, MB의 이데올로기와 실천의 실질적 융합이 얼마나 강력했는지를 대조적으로 설명한다(Munson 2001, 505-506).

MB 조직의 내부구조는 유연성, 실질성, 이중성을 동시에 가지고 있었다. 중심부와 말초부가 통일성과 분산성을 동시에 가졌다는 것은 유연성의 측면에서 매우 발달된 사회운동조직임을 의미한다. 그러나 여기서의 유연성은 카이로 본부가 가진 핵심사상 자체에 대한 유연성을 말하는 것이 아니라, 조직이 신속하게 움직일 수 있는 조직구조상의 유연성을 말하는 것이다. 오히려 이러한 유연성은 본부와의 사상의 통일성에 기여하는 구조적 요인으로 기여하고 있다. 그리고 그러한 유연성과 더불어 강력한 헌신자 집단의 존재는 수 차례의 정부의 해산시도마저 견딜 수 있는 저력이 되었다. 또한, 이집트인의 일상적인 삶을 바꾸는 "실질적인 해법"의 구현을 시도했고 그것이 이집트의 사회적 인프라에 큰 영향을 미칠 정도로까지 진척이 되었다는 점에서, 슬로건으로 일관했던 다른 사회운동조직들과는 큰 차별성을 가진다. 한편 조직 핵심층의 이슬람주의 사상은 대중적인 동원구조에서의 사상적 메시지와 상당한 차이를 보이는데, 이러한 사상의 이중성은 MB의 조직구조 속에 근본적인 양상으로 나타난다. 대중적으로는 일상적인 삶과 관련된 보편적 정의의 문제에 집중하면서도, 다층적인 동심원적 구성원의 구조를 유지하며 핵심 사상에 헌신한 계층을 계속 확대한 것이다. MB는 조직적으로 매우 빠르게 성장했지만, 그것의 세부전략은 보수적이고 점진적인 방식이었다. 이러한 특징이 MB를 이집트 사회 전체에 깊이 뿌리내린 운동조직으로 빠르게 성장하게 한 구조적 요인이 되었다. 이러한 MB의 패턴과 영향력에 대해 1940년대부터 미국 국무부는 정보를 수집하면서 그 변화를 관찰하고 있었다는 것이 이미 공개된 국무부의 비밀파일을 통해 확인된다(USDS 1949; 1954; 1959).

영국과 이스라엘이라는 국제적 환경요인을 기반으로, 내부의 조직적 특이성, 그리고 설립자인 하산 알-반나가 주장한 MB 운동의 가이드라인은 이후 진행될 MB 운동의 진화를 이해하는 가장 중요한 근거이다. MB의 초기 부상 이후 계속 변화하는 중동의 국제환경은 MB의 진화에 결정적인 영향을 미치는 요소들로 작용하였는데, 직접적으로 그 국제환경을 구성하는 정치적 주체는 이스라엘, 이집트정부, 그리고

미국이었다. 이스라엘, 이집트정부, 미국과 상호작용하는 MB의 진화과정은 크게 반십자군주의의 확산, 국제화, 양극화라는 3가지의 불연속적인 도약으로 설명된다.

### (2) 하산 알-반나의 기본 기조

MB의 부상과 그 확산을 평가함에 있어서 가장 중요한 것은 설립자인 하산 알-반나가 가졌던 기본적인 원칙이다. MB가 개척된 지부들이 카이로 본부에 의해 유기적이고 신속하게 지휘되던 조직이었다면, 알-반나가 제시하는 가이드라인은 더욱 결정적인 영향을 미쳤을 것이다. 전술한 바와 같이 그가 가졌던 기본기조는 2가지 영역으로 나뉜다.

#### 1) 이슬람의 목적에 대한 교정

그는 이슬람에 대한 기존의 개념을 먼저 수정하고 그로부터 파생되는 이론을 전개하였다. 그가 집중한 이슬람에 대한 핵심적인 교정작업은 다음과 같다 (Mitchell 1969, 232-259; 306-313; Wickham 2013, 20-26).

> 이슬람은 인간생활의 모든 것을 포괄하는 총체적 가르침이다. 역사적으로 이슬람은 예배와 의례, 혹은 고귀한 가치나 영성, 혹은 현장에서의 실천 중 어느 하나로만 이해되어 왔지만, 사실 이슬람은 이 모든 면들을 포괄한다. 이슬람은 신앙과 의례, 민족과 민족성, 종교와 국가, 영적인 것과 실천적인 것, 거룩한 경전과 검 등의 양측을 모두 포괄하는 가르침이기 때문이다. 따라서 정치 역시 이러한 총체적 체계의 한 일부분이다.
>
> (*المؤتمر الخامس*، ٨-١٠).

서구의 길과 이슬람의 길은 명확하게 대비된다. 이집트는 이 둘 중 "하나"를 선택해야 하는 기로에 서 있다. 이집트에서 이슬람의 회복을 시작하여 강력한 무슬림 국가를 건설하고, 이것을 국제적 이슬람 운동으로 확산시켜야 한다.

(*دعوتنا في طور جديد*، ١١-١٢؛ *الرسائل الثلاث، نجو النور*، ٨٥).

서구의 국제주의, 민족주의, 사회주의, 자본주의, 볼셰비즘, 전쟁, 부의 배분, 생산자와 소비자의 관계 등의 이슈들이 현재의 국가의 리더와 사상가들을 사로잡고 있는데, 이슬람은 이 모든 이슈들의 핵심을 관통하며 파고든다. 이슬람은 세계를 위한 대안적 시스템을 창출하여 사람들로 하여금 그 안에서 위험과 재앙을 피하고 복지를 누리게 해야 한다.

(*إلى أي شيء ندعو الناس*، ٣٠).

프랑스 혁명은 인간의 권리를 선언하고, 자유, 평등, 박애의 기치로 일어났고, 러시아 혁명은 계급투쟁을 넘어 사회 정의를 위해 시작되었지만, 위대한 이슬람 혁명은 이미 1,300년 전에 이러한 것들을 철학적 이론의 차원이 아닌 일상 생활의 수준에서 다 실현했었다. 이슬람은 서구가 지향하는 가치체계들을 이미 포괄하고 있다.

(*الإخوان المسلمين*، ١٩ سبتمبر ١٩٤٦، ١، ٤)

무슬림 형제단의 궁극적인 목표는 "이슬람적 질서(al-niẓām al-Islāmī, النظام الإسلامي)"를 만드는 것이다. 이것은 특정한 정치체계를 말하는 것이 아니라, 정치체계의 형식과 관계없이 무슬림 사회를 지배하는 법적인 원리들과 관련되어 있는 것이다. 샤리아는 그 집행여부와 관계없이 진정한 이슬람적 질서를 규정하는 핵심 기준이다. 따라서 무슬림 형제단은 권력획득 자체를 추구하지 않으며, 샤리아의 집행은 무슬림 형제단의 원리들이 충분히 확산되는 기간이 지난 후에 가능한 장기적인 프로젝트이다.

(*الإخوان المسلمين*، ١٥ أكتوبر ١٩٤٦، ١ ;الحجاجي ١٩٥٢، ٩٣-٩٧).

이것이 알-반나의 추종자들이 지속적으로 재생산하게 되는 사상적 축의 핵심내용으로, 이슬람 자체에 대한 개념교정이자 MB 운동의 거시적 가이드라인이다. 여기서 주목할 점은, 그가 권력추구가 궁극적인 목적이 아님을 분명히 하면서 정치이론의 측면에서는 많은 공백지를 남겨두었다는 점이다. 그러나 알-반나가

구체적인 정치이론을 주장하지 않은 것은 아니었다. 핵심기조를 기반 으로 그는 몇 가지 정치이론의 측면에서도 원리를 제시하였다.

### 2) 정치이론의 기본 원리

그는 유럽식의 종교인에 의한 통치체제를 거부하고 시민국가와 헌법국가의 기초를 주장하였다. 앞장에서 설명한 알-반나의 정치이론을 간단히 요약하면 다음과 같다.

① 이슬람에는 "종교인"이라는 개념이 존재하지 않는다. 따라서 종교인의 정치권력을 갖는 유럽식의 모델은 이슬람의 정치체제가 될 수 없다.
② 이슬람국가는 시민적 국가이다. 움마의 대리자로서 슈라가 존재하고, 움마로부터 위탁된 권력이 행사되는 것이다.
③ 이슬람국가는 헌법적 국가이다. 통치의 기준은 샤리아법이며, 이것은 알라로부터 직접 주어지는 것이기 때문에 이것을 수정하거나 첨삭하려는 정치체제는 용인되어서는 안된다.

알-반나는 이슬람을 총체적 세계관으로 격상시키고 정치의 영역을 이슬람의 본질적 집행의 일부분으로 편입시키는 가이드라인을 제시하면서도, 위의 세 가지 기본 원칙 외에는 정치이론을 정교화시키지는 않았다. 이것은 이슬람이 처한 상황에 맞는 정치체제를 그 내부로 흡수하여 이슬람의 정치이론으로 융합시키는 특성[26]을 그대로 유지한 것이다. 즉, 알-반나는 큰 원칙을 제시하고 역사적 상황에 따라 정치적 전략을 바꾸어 갈 생각이었던 것으로 보인다. 따라서 국가제도의 구성 자체도 중요 우선순위에 두지 않았다. ①의 원칙은 유럽과의 경쟁체제 속에서 유럽의 근대주의가 추구하는 정교분리의 세속화의 대전제, 즉 종교가 권력화되어 세속의 권력과

[26] 제 6 장의 논의를 참고하라.

대치되거나 합치되는 상황 자체를 거부하는 것이다. 반면 ②의 원칙은 유럽식 민주주의를 적극적으로 이슬람적 체계 안으로 수용하는데, 그는 이를 유럽의 방식이 아니라 본래 이슬람의 원리라고 주장한다. 그러나 ③의 원칙은 ②와 정면으로 충돌하는 것으로, 움마로부터 위탁된 대리자들은 입법활동과 관련될 가능성이 매우 낮았고 샤리아법의 가치를 부정하는 정치적 경쟁세력은 이 원칙 위에 설 자리가 없기 때문에, 다당제와 정치적 다원주의를 구조적으로 부정하는 딜레마에 빠지게 된 것이다. 이러한 ②와 ③ 사이의 충돌은 알-반나 이후의 지속적인 이슬람 정치이론의 논쟁 주제가 되었다.

## 2. GM의 구조와 발전

GM의 조직구조는 MB에 비하여 알려진 바가 적다. 그것은 조직의 운영 자체가 비밀조직의 성격으로 운영되었기 때문인데, 이것은 초기부터 채택한 특이한 전략적 기조에 기인한다. GM의 조직 운영 원리를 이해하기 위해서는 이 독특한 전략 기조를 조직 형성의 역사를 통해 우선 파악할 필요가 있다.

### (1) 교육 프로젝트: 사상 확산의 핵심전략

전술한 바와 같이 GM은 터키 공화국의 출범과 더불어 시작된 누르시 운동에 기원한다. 누르시 운동은 그 사상적, 전략적 특성에 따라 세 단계로 뚜렷이 구분된다; 누르시는 스스로 구(舊) 사이드기(*Eski Said*), 신(新) 사이드기(*Yeni Said*), 그리고 사이드 제3기(*Üçüncü Said*)라 각각 명명하며 자신의 사상과 전략의 변화를 설명하였다(Yavuz 1999, 585-605). 구사이드기는 제도적 정치변혁을 시도했던 시기, 신사이드기는 구사이드기와는 반대의 전략을 취하는 새로운 사상체계를 확립하고 이것이 운동화된 시기, 사이드 제3기는 누르시 운동의 기반으로 현실 정치에 약간의 개입을 시작한

시기이다. 누르시는 첫 번째와 두 번째 기간 동안 운동의 기초를 놓았다. 특히 그의 두 번째 기간동안 저술된 그의 사상은 제3기와 이후 분화된 누르시 계열 운동조직들의 성격을 결정하였다. 따라서 누르시 운동의 사상적 기반을 이해하려면 제1기와 제2기에서 그의 사상적 전환의 과정[27]을 살펴보아야 한다.

페튤라 귤렌은 누르시가 사망하기 직전에 누르시 제3기 운동과 연결점을 만들었고, 여러 분화된 누르시 운동 중, 가장 큰 영향력으로 누르시 운동을 이어갔다. 이러한 관점에서 누르시 운동과 GM은 같은 연속선상에 있다는 인식으로 접근해야 한다. 귤렌은 누르시의 "영향"을 받았다는 평가만으로는 충분치 않다. GM은 누르시의 핵심사상을 구현하기 위한 조직이었고, 귤렌은 사상가로서 누르시가 구축한 세계관을 구체적으로 실현시켜 나갔다고다고 평가하는 것이 더욱 타당하다. 따라서 누르시 운동의 연장선으로 GM에 대해 접근할 때, 그것의 핵심 이데올로기의 의미와 전략적 기조를 구조적으로 이해할 수 있게 된다.

사이드 누르시의 3기는 터키 공화국에서 다당제가 확대되면서 시작되었다. 이 시기에 그는 DP(Demokrat Parti)를 지지하는 경향을 보였다. 누르시 운동이 보다 가시화되고 알려지자 "데르스하네(*dershane*, 개인학습소)"를 중심으로 한 그의 조직은 "비밀스러운 위협"이 된다는 혐의를 받고 국가의 탄압대상이 되었다. 1960년 그는 우르파에서 숨을 거두었다. 터키 정부는 그를 끝까지 안보위협인물로 지목하였는데, 장례식 후 그의 시신을 다시 파내어 알지 못하는 장소로 이전시킬 정도였다(Yavuz 2003b, 8).

누르시가 사망하기 직전 귤렌은 누르시 운동에 가담하였다. 누르시 운동의 정체성은 7,550 페이지에 달하는 그의 종합적인 꾸란 주석서인 "*Risale-i Nur Külliyatı* (이하 RNK)" 자체에 있었다. 따라서 RNK를 핵심메세지로 하여 데르스하네를

[27] 제 1 기와 제 2 기를 통해 형성된 누르시 운동의 사상적 기반에 대해서는 제 6 장에서 자세히 논의하기로 한다.

중심으로 확산된 이 운동은 어느 한 명의 리더에 의해 계승될 성격의 것이 아니었다. 한편 1960년대부터 누르시 운동이 확산될 수 있는 정치적인 변화가 시작되었다. 중도좌파계열이 누르시 운동을 반공산운동 진영으로 흡수하면서, 정부가 반공산, 반아랍이슬람주의의 경향을 갖는 종교운동연대를 지지한 것이다. 심지어 터키민족주의가 이슬람화되는 것마저도 용인하였는데, 이 과정에서 민족주의-이슬람주의 연대가 형성되었다. 누르시 운동은 이 기회를 타고 탄압의 우려 없이 빠르게 확산되었다(Yavuz 2003b, 15).

누르시 운동의 확산은 지휘부가 존재하는 통합적 운동조직의 확산이라기보다는 자발적이고 파편화된 특징을 보였다. 야부즈는 이러한 자발성과 파편화가 1960년대 당시 누르시 운동 확산의 핵심요인임을 지적하였다(Yavuz 2003b, 15). 누르시 운동은 여러 형태로 분할되었는데, RNK의 기록과 전달 방식에 따라 야즈즐라르(*Yazıcılar*)와 예니 아스야(*Yeni Asya*) 사이의 분할을 시작으로, 1980년 군부쿠테타에 대한 정치적 입장, 근대성에 대한 태도, 쿠르드 민족주의 경향의 해석 등이 다양화되면서 대략 8개 계열의 누르시 운동이 생겨나게 되었다. RNK에 대해 보다 보수적이고 근대성에 대해 방어적인 입장을 취하는 노선은 쿠르도울루 공동체(*Kurdoğlu Cemaati*), 메흐멧 크르큰즈(*Mehmet Kırkıncı*), 무스타파 숭구르(*Mustafa Sungur*) 등의 조직을 형성하였고, 보다 근대적이고 진보적인 진영은 예니 네실(*Yeni Nesil*), GM, 예니 아스야(*Yeni Asya*)가 되었다. 쿠르드 민족주의 경향을 고수했던 파는 메드-제흐라(*Med-Zehra*)가 되었다(Yavuz 2003b, 15-17).

이 중 가장 대중적인 영향력을 가지고 운동을 신속하게 조직화한 것은 GM이었다. RNK에 대한 해석에 근대적 요소를 강화—특히 자유시장경제 수용—하면서도(Yavuz 2013, 59-61), 누르시 운동이 "터키식 이슬람" 운동이 되도록 하였다. 전략적으로 그는 데르스하네의 기본전략을 매우 충실하게 따랐다. 터키의 세속주의 환경에서는 "공적 영역(public sphere)"이라는 공간의 확보가 매우 중요하다(Yavuz 2003b). 데르스하네는

작지만 이러한 공적영역을 확보하는 출발지점이었다. GM도 이 데르스하네에서 누르시 운동을 계승하며 시작되었다.

### 1) 1990년대 이전까지의 교육: 합리적 사회적 행동을 통한 권력 장악

귤렌은 종교인이었다. 그는 20대 초반부터 이슬람 모스크에서 이맘으로 일했기에 기본적으로 종교지도자의 정체성을 가지고 운동을 시작하였는데, 1960-70년대에 청년 여름 캠프들을 조직하여 그의 사상을 구체화시키고 청년층을 동원했다(Tittensor 2014, 71-72). GM을 조직한 초기부터 그는 분명한 사상체계를 가지고 있었으며, 그것은 뚜렷하게 GM에 반영되어 조직화되었다. 1960-70년대에 GM의 데르스하네는 "으쉬크 에블레리(*ışık evleri*, 빛의 집들)" 이라는 이름으로 알려지기 시작하였다. 으쉬크는 가정기숙학교 형태를 취하였는이데, 작은 규모의 동성그룹이 함께 거주하게 하면서 과학과 종교, 누르시 사상을 중심으로 집중교육을 수행했다. 이 으쉬크 에블레리 출신의 학생들이 이후 GM의 핵심집단이 되고, 이후 교육사업의 기본모델이 되었다(Tittensor 2014, 72).

#### (a) "자연의 꾸란": 보편적 계시로서의 과학

귤렌의 세계관에서 꾸란은 창조자의 계시이다. 따라서, 천사 가브리엘과 무함마드를 통해 주어진 문서로서의 꾸란 뿐 아니라, 자연 자체가 확장된 의미의 꾸란이라는 견해까지 제시하기 시작하였다(Yavuz 2003b, 10). 이것은 이슬람의 경계 자체를 허무는 매우 민감한 주장이었지만, 동시에 자연을 탐구하는 과학을 이슬람의 종교 영역 안으로 편입시키는 효과가 있었다. 이성을 통한 자연에 대한 접근은 귤렌 사상의 핵심 요소 중 하나이다. 이것이 으쉬크 에블레리 초기부터 종교와 더불어 과학교육이 교육의 핵심 커리큘럼을 차지했던 이유로, 귤렌의 교육운동이 광범위하게 지지를 받을 수 있게 했다(Agai 2003).

(b) 신앙으로서의 사회적 행동

또 하나의 핵심 사상은 개인의 신앙이 "사역(*Hizmet*)"[28]을 통해 개인의 신앙은 표현되어야 한다는 것이다(Tittensor 2014; Yavuz 1999). 여기서 누르시의 전통을 따라, 문자적인 "정치영역"으로의 사회참여는 자제하지만 일상적인 삶에서 적극적으로 사회를 향해 사역해야 함을 강조하였다. 즉, 이슬람 교육을 통해 함양된 도덕성은 이웃과 사회에 기여하는 실질적인 결과로 나타나야 한다는 노선을 추구하였다. 교육 프로젝트를 통해 훈련된 핵심적인 운동가들은 미디어, 비즈니스, 자선사업 등 사회를 향한 적극적인 사역에 동참할 임무를 가졌다. 알라에 대한 신앙은 반드시 사회적 사역으로 표현되어야 했다.

(c) 교육: "골든 제너레이션(*altın nesil*)" 이론

그리고 귤렌은 이슬람 기도처를 하나 더 만드는 것보다 학교를 짓는 것이 낫다고 주장했다(Başkan 2005, 856). 그의 "사역" 프로젝트는 크게 교육, 비즈니스, 미디어 3가지 영역에서 매우 역동적으로 나타나는데, 그 중에서도 교육 프로젝트는 나머지 모든 과정들을 가능하게 하는 핵심영역이었다. 그는 귤렌 사상의 교육을 통해 어려서부터 무장된 인력들은 사회의 각 처에서 현재의 질서를 바꿀 수 있는 결정적인 세대가 될 것이라는 비전으로 초기부터 교육사역에 집중했는데, 그의 "골든 제너레이션(*altın nesil*)"은 결국에는 터키 정계 등 각 분야에 광범위하게 진출했다. 귤렌의 비전에 따라 사회와 국가 조직을 이끌 수 있는 인적 자원 자체를 훈련시키는 것은 GM의 초기 전략의 핵심이었다 (Agai 2003, 57-58).

[28] 따라서 GM 은 "*Hizmet* Movement"라고 불리기도 한다. "*Hizmet*"의 문자적인 의미는 "봉사, 서비스" 혹은 좀 더 종교적인 의미로 변역하면 "(알라께 헌신하여 그분의 뜻을 실행하는) 사역"이라고 할 수 있다(Khan 2011, 99).

GM이 사회적 행동을 강조하되 교육을 통한 인적 자원의 육성을 그 중심 전략으로 채택하였다면, 이것은 사회변혁의 관점에서는 매우 장기적인 호흡의 운동이라고 평가할 수 있다. GM는 특정 사건에 대한 반향보다는 구조적이고 장기적인 압력에 대한 장기적인 호흡의 대응양상을 보인다는 점을 주목하여야 한다.

### 2) 1990년대 이후의 교육: 도덕성 회복을 통한 종교진영의 확대

이성과 과학에 대한 강조, 사회적 사역을 강조하는 실천주의, 그리고 교육을 통한 국가를 이끌 수 있는 인적 자원들을 배출하자는 그의 운동은 1980년대 터키 내 사립학교의 활성정책을 타고 터키 전역에 확산되기 시작하였다. 그러나 1990년대는 GM의 본격적인 국제팽창이 시작된 시기였다. 국제팽창 역시 기본적으로는 해외에서의 교육 프로젝트를 중심으로 진행되었는데, 해외에서의 교육 프로젝트에서부터는 선명한 운동노선의 변화가 관찰된다. 1990년대 국제팽창기 때부터 강조되기 시작한 GM의 핵심 신념 상의 변화는 아래 2가지로 요약된다.

(a) 물질주의 리더십을 넘어 도덕적 리더십의 회복

GM의 국제팽창기부터는 학교 교육에서 "이슬람" 자체를 공식적으로 부각시키지 않도록 하였다. 그들은 글로벌 문명을 대상으로 도전하여, 현재를 구성하는 문명이 물질주의 중심의 리더십으로만 구성되어 있는 것이 문제라고 지적했다. 여기서 귤렌은 물질주의 중심의 리더십과 더불어 도덕적 리더십의 함양이 절실하다는 주장을 전면에 내세우기 시작하였다(Yavuz 2003c, 25). 터키 내부의 맥락에서는 과학과 이성을 강조함으로 이슬람의 영역을 확장시키는 것이 목적이었다면, 국제팽창기에서는 물질주의 중심의 비무슬림 세계를 향한 비전을 제시하려 한 것이다. 비전의 키워드는 글로벌 문명의 맥락 속에서 도덕적 리더십의 중요성과 그 회복이다(Yavuz 2013, 50-52).

(b) 종교 간의 대화 및 종교통합의 가능성

이러한 도덕적 리더십의 회복은 종교의 기능에서만 가능하다고 귤렌은 판단하였다. 그리고 이것은 이슬람 진영 단독으로는 불가능하며 종교의 외연을 최대한 확장할 때 가능한 것이다. 그는 적극적으로 가톨릭, 그리스 정교회와의 IFD를 적극적으로 추진하였고(Kösebalaban 2003, 177), 대화를 넘어 종교통합의 가능성까지도 조심스럽게 제기했다. 이러한 주장은 국제팽창이 한창이던 1990년대 중후반부터 등장하기 시작한다. IFD 담론에서 그의 키워드는 관용과 사랑이다(Gülen 2010). 이 대화의 담론으로는 종교 간의 경계를 유지하면서 서로를 정치적, 사회적으로 인정하는 노선과 종교 간의 경계마저 최대한 희석시키면서 통합종교를 추구하는 노선이 있을 수 있는데, 현재의 귤렌 운동은 후자까지도 포괄하고 있다. 전자의 노선은 본래 터키의 다원주의적 이슬람의 전통과 누르시 사상으로부터 나올 수 있는 자연스러운 태도이지만, 후자의 경우는 새로운 지평의 노선이다.

1990년 이전의 귤렌의 사상은 야부즈의 평가대로, 이슬람 세계 내부의 계몽사상으로 평가할 수 있다. 과학과 이성, 사회 현장에서의 진실한 무슬림의 삶에 대한 강조는 그 이전의 이슬람과는 다른 “새로운 이슬람”일 수 있다. 그러나 1990년대에 진입하면서는 글로벌 단위에서 이슬람, 더 나아가 종교의 역할을 강조하기 시작하였고, 그것은 새로운 이슬람을 넘어 글로벌 문명을 보강하는 종교들의 연대로 핵심비전을 전환시켰다는 것을 의미한다. 전자는 이슬람적 보편주의의 사상체계였다면, 후자는 종교 보편주의라는 확장된 형태의 보편주의라고 평가할 수 있다. 이것은 종교의 영역 자체를 “세속주의”라는 원칙으로 배제한 유럽적 보편주의 세계관에 대해, 종교가 연대한 도덕성의 회복이라는 아젠다를 통해 다른 형태의 보편주의를 주장하는 것이다.

그러나 실천적인 면에서, 이 두 시기를 종합하여 지속적으로 유지되는 핵심기조는 역시 “과학에 대한 강조”와 “도덕성 회복으로서의 종교”라는 누르시 사상이다(Bakar

2005, 367). 다만 귤렌의 시기에 이르러 신자유주의에 대한 대응으로 본격적인 비즈니스를 전개했고, 터키식 이슬람을 더욱 강조했으며, 글로벌 차원의 종교 간의 대화가 추진된다는 점이 다르다. 그러나 이러한 경향의 이론적 토대는 이미 누르시 사상에 내재되어 있었다. 특히 인류의 모든 가치가 알라 아래 공통기원을 가지기 때문에 특정 가치가 어떤 문명을 거쳐 지금까지 전해졌는지는 중요하지 않다는 누르시의 사상이 귤렌에 이르러 소흐벳(*sohbet*, 대화) 체계로 나타났다. 흡수하고 교환하는 반응적 아비투스의 특질은 소흐벳의 방법론과 일치한다. 으쉬크 교육의 핵심적인 방법론도 소흐벳에 기초하고 있고, 글로벌 프로젝트로 추진하고 있는 "종교 간의 대화(dinlerarası diyalog, dinlerarası sohbet)"도 소흐벳을 본격적인 타종교와의 상호작용으로 확장시킨 것이다.

### (2) 이슬람 비즈니스 운동: 외연 확대의 동력

GM이 수행하는 진지전에서 가장 중요한 축을 차지하는 것은 교육과 비즈니스이다. 교육은 전술한 바와 같이 누르시의 사상을 확산시키는 전략적 경로이다. 한편 비즈니스는 교육과 관련된 사업(학교사업 자체, 출판, 문구류 등)을 중심으로 시작되었지만, 미디어, 병원 등을 넘어 최근에는 사회적 기업(social entrepreneur)으로까지 업종과 개념이 확장되고 있다(Tittensor 2014, 156-170).

터키 내에서 글로벌화 이슈는 1980년대부터 본격화되었다. 특히 1980년 군부쿠테타 이후 일명 "1월 24일 개혁안(January 24 measures)"이 수용되면서, 터키의 경제체제는 본격적으로 국가중심의 조합주의적, 보호주의적 모델에서 신자유주의적 시장지향 모델로 전환하기 시작하였다(Atasoy 2009, 175). 이러한 정부정책의 전환을 실질적으로 지지하는 집단은 대형 비즈니스 집단들 중심의 TÜSİAD(Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği)와 이슬람주의자들 중심의 지방 소상공인들이 연대한 MÜSİAD(Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği)였다. 특히 1990년에 결성된

MÜSİAD는 GM 주도로 청년 비즈니스맨들을 양성하는 시민사회운동의 성격을 가지고 있었다. 2000년대말 통계로 대략 4,000개가 넘는 회사가 회원으로 등록되어 있었고, 이스탄불이 523개로 가장 많은 수를 차지하지만, 대다수는 지방도시들에 퍼져 있었다(Atasoy 2007, 126). 그 중에는 일명 "아나톨리아의 호랑이들(Anatolian Tigers)"이라고 불리우는 지방 배경의 경쟁력 있는 기업들도 집중되어 있었는데, 이들은 주로 시골출신의 온건 무슬림 가정들이 지방 대도시로 이주하여 사업을 성공한 경우였다. MÜSİAD는 터키 공화국 초기의 국가주도경제는 도시의 대규모 산업자본만을 대변하였고, 정부 주요 관료들은 지방의 소상공인을 차별하여 적절한 부의 분배가 이루어지지 않았음을 주장하였다(Atasoy 2009, 178). 따라서 이 운동은 비즈니스 네트워크를 통해 경제력을 확보하는 것을 넘어, 케말주의의 세속주의적 문화적 위계질서에 대항하여 정치적으로 무슬림으로서의 정체성을 대변하고자 하는 운동이었다는 점을 주목할 필요가 있다(Atasoy 2005, 174-175).

MÜSİAD는 국가에 의존하지 않고, 시민사회의 시장경제의 자체경쟁력으로 성장하기를 추구하면서 개인의 자율성과 인간의 관계성을 강조했다. 그들의 비즈니스 운동은 이슬람의 윤리에 따른 경제활동에 의해 인간성을 극대화하고 잠재력을 계발하는 것 자체를 기치로 삼았다(Ozdemir 2006, 162). 개개인 수준에서 인간 자본을 세우고, "근대기술력을 사용하면서도 높은 수준의 도덕성"을 실현하는 인간관을 제시하였다(Ozdemir 2006, 73).

MÜSİAD는 이슬람 비즈니스 운동이었고, 이것은 GM에 의해 주도되었다(Atasoy 2009, 175). MÜSİAD는 하나의 예였다. GM의 비즈니스 운동은 터키의 이슬람의 정체성을 가진 시민사회의 네트워크를 조직하는 주된 통로였다. GM의 조직 내부 측면에서도 이것은 GM을 확장시키는 주요 전략이었다. 2016년 군사쿠테타 실패 이후 에르도안 정부가 GM의 터키 내 자산을 동결시키려 했을 때, 그들이 폐쇄를 시도한 터키 내 GM의 기업수는 1,000여개에 이르렀다.

### (3) 근본 전략기조: "점진적 장기혁명(Passive Revolution)"

누르시와 귤렌의 이러한 전략적 기조에 대해, 조슈아 헨드릭(Joshua D. Hendrick)은 그람시의 "점진적 장기혁명(passive revolution)" 이론에 부합한 전략이라고 주장한다 (Hendrick 2009; Tuğal 2009).

그람시의 점진적 장기혁명이론은 1860-61년 사이 이탈리아의 민족해방 운동을 설명하면서 빈첸조 쿠오코(Vincenzo Cuoco)가 처음 고안한 용어를 확대 해석한 것이다(Forgacs 2000, 263). 당시 이 용어는 쟈코뱅식의 혁명 기회를 놓친 세력들의 전략을 지칭하기 위해 사용되었으며, 부정적인 의미를 내포하고 있었기 때문에 "수동적" 혁명이라 표현한 것이다. 그러나 그람시는 당시 온건파의 전략이 리버럴한 헌정주의적 운동을 만들어내었다는 점에서 이 용어를 재해석하여, "혁명 없는 혁명" 혹은 "혁명적 복구"이라는 표현들로 적극적인 의미의 혁명으로 분류하였다. "복구(restoration)"이라는 용어를 사용한 이유는 포스트 나폴레옹(1815-48) 시기와 1차대전 이후의 파시즘의 전략이 이와 같다고 보았기 때문이다. 예를 들어 초기 파시즘 운동은 자본주의 경기침체나 위기에 대한 방어적 의미의 운동이 아니라, 자유경쟁시장에서 계획경제구조로 폭력적 봉기가 없는 혁명적 회복과정으로 볼 수 있다. 그는 초기 파시즘 운동을 이러한 혁명으로 규정하면서 "진지전(war of position)"이 곧 이 혁명 개념과 일치되는 것이라고 재정의한 것이다(Forgacs 2000, 247-248). 진지전은 기존의 권력구조가 영향을 미치는 모든 영역에 대한 정치, 사회적인 진을 구축함으로써 권력투쟁을 하는 것이기 때문에 "권력장악전쟁(war of manoeuvre)"과는 전혀 다른 방식의 전쟁이다. 그는 이것이 현대의 정치-역사적 운동으로 정의될 수 있다고 보았다. 진지전의 개념이 도입되면서, 이 혁명은 더 이상 단순한 반응이 아니라 정치적 권력의 지점 자체를 분산시키면서 새로운 평형상태를

만들어가는 혁명으로 정의되기 시작한다(Forgacs 2000, 246-274). 이것을 새로운 의미의 "점진적 장기혁명(passive revolution)"[29]으로 번역하고자 한다.

누르시-귤렌의 운동은 장기적인 관점의 진지전으로 이해해야 한다. 점진적인 장기혁명의 전략을 누르시 스스로도 처음부터 명확히 하였다. 누르시 운동의 기본적인 세계관은 구사이드 기간 동안 이스탄불에 대한 제도적, 정치적 시도가 좌절되면서 태동한 것이다. 전술한 바와 같이, 누르시의 운동은 개개인에 대한 각성-삶에서의 실천-샤리아의 회복이라는 단순한 확산원리를 기초로 하고 있다. 중요한 것은 두 가지이다; 하나는 공식적인 정치제도 상의 개혁을 시도하지 않는 것이고, 다른 하나는 그렇다고 개인의 신앙체험에서 멈추지도 않는 것이다. "누르시적"인 이슬람으로 각성한 개개인이 적극적으로 삶에서 그것을 실천함으로써 "공적 영역"으로 발현시키는 과정이 가장 중요한 전략적 고리가 된다. 이 공적 영역이 정당정치를 중심으로 한 정치권이 아닐 뿐이다. 그러나 이러한 "작은" 공적 영역들로 드러난 누르시적 이슬람이 사회적 샤리아로 구축되려면 매우 장기적인 관점의 접근이 필요하며, 처음부터 누르시는 그러한 사회변혁을 추구한 것이다. 이것은 그람시가 지적한 적극적인 형태의 점진적 장기혁명이다.

귤렌을 이것을 더욱 직접적이고 전략적으로 승화시켰다. 1997년 2월 28일 군부개입의 연장선으로 군부는 GM을 공격하기 위해 귤렌이 핵심리더들에게 전달한 메세지가 담긴 녹화화면을 TV에 방영하였다. 귤렌의 "지령"이 담긴 이 녹화자료는 GM의 이러한 점진적인 장기혁명의 특성을 매우 명확히 요약하고 있다.

> 너희들은 모든 권력의 중심부에 다다를 때까지, 아무도 너희 존재를 알아차리지 못하게 하면서 체제의 동맥들을 타고 움직여야 한다...조건들이 무르익을 때까지 그들은 이런 방식을 지속하여야 한다. 그들이 만일 성급하게 무언가를 시도하게

[29] 기존의 "수동 혁명"이라는 변역보다는 적극적인 형태의 진지전의 의미를 담은 "점진적 장기혁명"이라는 번역을 사용하는 것이 적절하다고 판단하였다.

된다면, 세상은 너희 머리를 깨버릴 것이고, 알제리에서의 비극들처럼, 1982년의 시리아처럼, 매년 재앙과 비극이 있는 이집트에서처럼 무슬림들은 고통받게 될 것이다. 아직 시기가 적당하지 않다. 너희들은 너희들이 준비되고 조건들이 무르익어서 우리가 전 세계를 어깨에 매고 그것을 감당해 낼 수 있을 때를 기다려야 한다. 너희들은 모든 국가권력을 차지할 수 있을 때까지, 터키의 헌법적 제도들에 의한 모든 권력을 너희 편으로 만들 수 있을 때까지 기다려야만 한다...그 시기가 오기 전에는 어떤 시도도 마치 40일이 다 차기 전에 달걀을 깨버리는 것과 같이 시기상조의 행동이 될 것이다. 그러한 행동은 닭을 (깨어나기 전에) 그 안에서 죽여버리는 것과 같다. 우리가 해야 할 일은 세계와 맞서는 것이다. 이제, 나는 (솔직한) 내 감정과 생각들을 너희가 충성하고 비밀을 지킬 것을 믿고 너희 모두에게 표현하였다. 나는 너희가 이 자리를 뜨면, 빈 주스박스를 비워내듯이 여기서 내가 말한 생각과 감정들을 폐기처분 해야만 한다.

모든 것이 닫혀버리고, 모든 문들이 잠겼을 때, 우리의 으쉬크(*işık*) 가정공동체들이 이전 시기보다 더 위대한 사명의 장이 될 것이라는 것을 상상해 볼 수 있다. 과거에는 이러한 가정공동체들의 기능을 이슬람학교(madrasa), 일반학교, 이슬람주의자들의 거점숙소(tekke) 등이 분산해서 수행하였다... (그러나 그러한 위기에 상황에서는) 으쉬크 가정공동체들이 학교요, 마드라사, 텍케의 역할을 동시에 수행해야 한다. 허락은 국가나 국가의 법, 우리를 통치하는 사람들부터 오는 것이 아니다. (진정한) 허락은 모스크에서 했던 것처럼 이제는 그 가정들에게 그 이름이 알려지고 회자되며, 연구되고 논의되기를 원하시는 알라, 그 분 자체로부터 주어지는 것이다.

(Turkish channel ATV, 18 June, 1999; Sharon-Krespin 2009에서 재인용)

여기서 누르시와의 차이점은 궁극적으로 GM이 권력구조의 중심부를 향해 가야 한다는 주장이다. 다만 타이밍의 문제이고, 얼마나 우리 쪽 진영이 전쟁을 치르기에 충분한 위치를 점하고 있느냐(war of position)의 문제일 뿐이다. 그리고 이 지령에서 귤렌이 생각하는 점진적 장기혁명의 대상과 범위는 터키가 아니라, 이미 세계 전체임을 분명히 하였다. 이 지령은 아무리 늦어도 1990년대에 이루어진 것인데, GM의 국제팽창의 초기 혹은 국제팽창이 있기 전의 일이다. 귤렌은 누르시의 사상과 그 혁명이 터키나 터키의 정치혁명을 위한 것이 아니라, 처음부터 세계 전체를 상대로 보편주의적 메시지를 전하는 것이라고 보았다. 귤렌은 이것을 위해 "장기적"인 포석을

전 세계에 구축하려 했다고 보아야 하며, 터키는 전략적 교두보로서 한 과정에 불과하다는 관점으로 GM을 분석해야 한다는 것을 알 수 있다.

귤렌이 누르시보다 더 실질적인 권력의 중심부를 지향하는 장기혁명을 구상하고 있었기 때문에, 물리적인 세력을 확보하는 것에 더욱 주력하였다고 보여 진다. 그것은 1980년대부터 터키와 국제환경에서 불기 시작한 신자유주의 적 경향을 적극적으로 활용하는 방식이었고, 터키를 넘어서 전 세계 종교세력들 과의 연대를 통해 진영을 더 확장시키는 방식이었다. 귤렌의 소규모 으쉬크 로부터 학교, 비즈니스, 미디어, 그리고 여러 수준의 국제팽창, 마지막에는 여러 종교들과의 연대를 확보하는 것까지, 모든 전략적 구상은 일련의 장기구상 안에 포함되어 있는 것이다. 또한 그가 말한 대로, 유사시에는 다시 기본전략인 으쉬크 운동으로 돌아갈 준비도 하고 있다. GM에 대한 분석에서 이러한 점진적 장기 혁명이라는 개념을 배제한다면, 중간 과정에 대한 인과론적 분석에 큰 오류를 내포할 수밖에 없다. 이 혁명구상은, 누르시 때부터 시작된 새로운 이슬람적 보편 주의 운동을 전 세계 단위로 확산시킴과 동시에, 그것에 필요한 위치들을 핵심적 인 인물들을 세워가며 진영을 확산시키는 글로벌 단위의 진지전인 것이다.

## 3. 조직 구조 상의 공통점과 차이점

이상에서 살펴본 MB와 GM의 조직 구조 상의 공통점과 차이점을 열거해 본다. 크게는 조직의 목표, 지도자의 성향, 조직 활동 방식과 그 내용의 영역에서 이를 검토할 수 있다.

### (1) 조직의 목표

조직의 목표는 설립자가 천명한 목표뿐만 아니라, 활동의 전개과정에서 수정, 변경된 사안을 함께 검토하는 것이 필요할 수 있다. 특히 MB는 현재까지 약 80년 이상의 명맥을 유지해 온 사회운동조직이므로, 조직의 목표가 단일하게 유지되었다는 보장을 할 수는 없다. 게다가 설립자 하산 알-반나는 조직을 설립하고 20여 년이 지난 1949년에 암살되었기 때문에 단일 목표의 지속성은 검증이 필요하다. 상대적으로 GM은 50여 년 정도의 짧은 역사를 가진 것으로 보이지만, GM 역시 누르시와의 연속성을 가정한다면, MB보다 더 긴 운동의 역사를 가진다고 볼 수도 있다.

하산 알-반나와 MB를 전후로 아랍 이슬람주의자들의 목표는 "이슬람국가 건설"이었다. 전략적 수단에 대한 논쟁과 변경 등은 있었지만, 이 목표 자체는 최소한 명목적 지위에서 한 번도 변경된 적이 없었다. 임시적 리더로서 취급된 하산 알-반나의 후임 하산 후데이비 역시 같은 목표를 천명했고, 목표 상의 지속성은 상당히 견고하게 유지되었다. 그러나 이후 하산 후데이비 시기 때 MB의 조직의 불만은 커지게 되었고, 1951-52년의 일련의 사건으로 인해 조직은 크게 분열되었다. 이 분열은 상당히 영구적 형태를 이후 띄게 되지만, 이러한 중대한 분열 상황에서도 이슬람국가 건설이라는 명목적 당위성은 분열된 양자 진영 모두에서 견고하게 유지되었다. 2011년 이후, 이집트에서의 아랍 혁명의 주체가 되었던 민주주의 추구계열의 MB 역시, 이 목표를 따라 움직이고 있었고, 조직의 모든 사상과 정책기조는 여전히 설립자 하산 알-반나의 "강령"을 바탕으로 짜여져 있다.

GM의 목표는 MB와 달리 선언적으로 명확하게 선포되지는 않았다. 누르시 1기의 목표는 확실히 "현대적 이슬람의 영향력 회복"이었다. "회복"을 언급하였다는 것은, 그의 목표가 오스만 제국 말기부터 지속된 이슬람의 명목화현상을 반전시키기 위한 것이었다는 뜻이고, 결정적으로는 정교분리를 원칙으로 한 터키 공화국의 발족을 겨냥한 대응이었다는 뜻이다. 그렇기 때문에 1기의 목표는 정치적인 것이었으며, 이는

MB보다는 선명하지 않지만, 이슬람의 영향력을 다시 복구시킨 현대적 이슬람국가를 추구한 것은 분명하다. 유사한 목표를 설정했지만, GM이 MB에 비해 보다 덜 선명한 형태로 그 목표가 제시된 이유는, 터키 지역은 오스만 제국의 중심부로, 당시 매우 근접한 과거까지 "이슬람 정치체"의 실체가 눈 앞에 있었기 때문이다. 따라서 그것을 복구하는 것을 선명하게 천명할 필요까지는 없었다. 그러나 MB의 경우는, 오랫동안 그 실체를 경험할 수 없었기 때문에 보다 더 선명한 형태로 그들의 이상향을 제시하며 조직원들을 동원해야 했을 것으로 추정해 본다.

누르시 2기의 목표는 달라진다. 이것이 단지 전략 상의 변화인지, 목표 수준의 변화인지 분명하지는 않다. 실패를 경험한 누르시는, 정치적 변화의 목표를 이데올로기적 변화의 목표로 전환시켰다. 이슬람의 인지적, 개인적 혁명을 추구한 누르시 운동은 보다 덜 정치적인 목표를 추구하였다.

페툴라 귤렌과 직접적으로 연관된 누르시 3기의 운동은 부분적인 정치참여를 추구하기 시작하여, 결국 누르시 사상으로 무장한 일련의 "새 세대"를 키우고 이들을 이후에 정치 영역에 진입시키는 것을 목표로 하였다. 그러나 이 역시도 여전히 목표로 하는 지점을 명확히 하기 어려운 모호성이 유지되었다.

이상에서 논한 MB와 GM의 목표설정을 정리하면 아래 <표8>과 같다.

**<표 8> MB 와 GM 의 시기에 따른 목표 설정**

| | 초기 | 중기 | 후기 |
|---|---|---|---|
| MB<br>(선명한 대외적 선언) | 샤리아법 기반의<br>시민적 이슬람국가 건설 | | |
| 누르시-GM<br>(모호한 목표 설정) | 이슬람의<br>정치적 영향력 회복 | 이슬람의<br>이데올로기적<br>영향력의 회복 | 이슬람주의자들의<br>정치적 영향력 확대 |

### (2) 지도자의 성향

하산 알-반나는 매우 카리스마적 지도자였던 것으로 알려져 있다. 신앙적인 면, 지적인 면, 조직장악의 면에서 매우 강력한 지도자의 일면을 계속 관찰할 수 있으며, 초기에 대 이스라엘 투쟁을 주도할 때에는 물리적인 위협까지 감수하며 앞서 나선 인물로도 유명하다. 그는 정치적인 협상의 최전선에 직접 나섰으며, 해외 지부 개척에 있어서도 해당국의 정치 지도자를 직접 대면할 정도로, 매우 적극적이고 공개적인 행보를 지속하였다. 그가 1949년에 암살된 것도 그러한 공개적인 행보로 인한 것이었다. 그러나 하산 후데이비의 경우에는 대외, 대내적인 카리스마적 지도력이 이에 미치지 못하여 완전한 조직 장악에는 실패한 것으로 보인다.

반면 누르시와 귤렌은 "막후의 인물"로서 활동해 왔다. 누르시 스스로가 정치적인 실패를 경험하면서, 노선 전환을 감행하고, 장기적인 진지전 형태의 전통을 조직 내에 만들어 왔다. 그러나 상대적으로 귤렌은 자발적이고 파편적인 형태의 누르시 운동을 통합적 운동조직으로 바꾼 카리스마적인 지도력을 가진 인물이다. 그는 그 스스로가 카리스마적인 지도자였지만, 터키 정부로부터 오는 압력을 정면으로 대응하는 성향을 가진 자는 아니었다. 오히려 그것을 상대할 수 있는 "정치적 실력"을 중시하였고, 이에 누르시의 전통을 따라, 터키의 정계, 교육계, 언론계, 재계에 매우 광범위한 인력들을 배출하여 그 막후에서 실력을 행사하는 형태를 취하였다.

### (3) 조직의 활동 방식과 구조

#### 1) 교육 프로젝트 중심의 운동

지도자의 목표와 성향은 조직의 활동 방식과도 상당부분 연계되어 있다. 하산 알-반나가 공개적인 행보를 지속하자, MB는 초기부터 정부, 심지어는 외국의 지도자들에 의해 정치적인 협상의 대상으로까지 여겨지게 되었다. 따라서 이 시기에는, 무력을

소유한 특별군대까지 조직하고, 정당을 조직하여 의원을 배출하는 공식적인 정치세력의 방식을 취하였다. 그러나, 이러한 상황에서도 그들의 대중동원-이슬람교육-사회참여라는 조직의 기본운영 방식은 유지되었다. 이후, 이집트 정부로부터 탄압이 가시화되자, 그들의 공개적인 정치적 행보를 통한 조직활동은 중지되면서, 대중에 대한 동원, 교육, 사회활동은 더욱 주를 이루며 대대적인 사회 저변의 네트워크를 형성하게 되었다. 이들은 특히 교육 사업을 중시하여 국내외의 인력들을 집중적으로 교육하는 운동을 하게 되었다.

GM의 활동방식도 궤적은 달랐지만, 최종적으로는 유사한 방식으로 수렴되었다. 누르시가 2기에 접어들면서 인지적 혁명을 추구하자, 데르스하네를 중심으로 한 핵심 인력에 대한 교육이 가장 중요한 사업이 되었다. 자발적이고 산발적이었던 운동의 형태가 귤렌에 의해 보다 체계적인 형태로 변화되면서 운동은 매우 빠르고 광범위하게 확산되었다. 누르시가 추구한 인지적 단계의 혁명이 귤렌의 교육 전략을 통해 상당히 광범위하게 달성되었다고 볼 수 있다.

#### 2) 비즈니스 프로젝트의 지원

또한 MB와 GM은 모두 비즈니스 프로젝트를 확대하여 핵심자원을 조달하였다. MB는 각 지방마다 지속적인 사회사업들을 기반으로 자발적인 자금들을 모으기 시작하였고, 이것이 기초가 되어 MB의 통제 하에 있는 비즈니스들을 확장해 갔다. 그러나 이것은 중앙집권적인 재벌식 사업이 아니라, 교육에 의해 동원된 핵심인력들 중 비즈니스를 실제로 할 수 있는 인력들이 그들의 비즈니스를 MB와 협력하게 된 경우가 대다수를 차지한다. 비즈니스에 있어서 MB는 좀 더 점조직 형태를 띄게 된다. 그러나 비즈니스 프로젝트가 MB의 재원조달에 있어 큰 역할을 했다는 점은 MB의 조직구조에서 상당한 중요성을 차지한다.

GM은 보다 중앙집권적인 비즈니스 프로젝트를 가동하였다. 1980년대의 신자유주의의 흐름을 타고 확산된 GM의 비즈니스는 소상공인의 동참을 포괄하기는 하지만, 직접 비즈니스를 운영하는 형태에 집중하였다. 가정단위의 기숙형태를 넘어서면서부터, 교육 프로젝트 자체는 처음부터 비즈니스화되었고, 이는 즉각 출판사업과도 관련을 맺으며 확장해 갔다. GM은 막대한 자산을 확보하였고, 이를 바탕으로 운동 조직을 더욱 대대적으로 확산시켰다. MB와 그 형태와 발전 양상은 차이가 있었으나, 비즈니스가 조직운영의 중심이 되었다는 점은 매우 유사하다.

### 3) 지부 형태의 유무

교육사업의 활성화, 비즈니스 프로젝트의 지원이라는 점에서 양 조직은 유사해 보이지만, 그것이 가시화되는 형태는 약간의 차이를 보였다. MB는 각 사회 내의 "공식 지부"를 설립하는 형태를 취하였다. 이것은 이집트 내부와 다른 아랍국가에서도 같은 방식으로 진행되었다. 그러나 GM의 경우에는 학교라는 형태로 공식화되기 전까지는 가정을 중심으로 한 기숙교육은 거의 눈에 띄지 않는 점조직의 형태를 유지하게 된다. 그리고 학교 등으로 GM이 상대적으로 공개되는 시점에서도, "GM"이라는 공식적인 조직도, 본부와 지부와 같은 조직 상의 위계 자체도 여전히 드러나지 않았다. 그러나, 실무인력들과의 인터뷰를 통해, 조직 내에 본부와 지부의 위계질서는 매우 뚜렷하며, 본부의 금지에 의해 이것이 공개되지 않았음을 알 수 있다. 이는 GM이 처음부터 가진 점진적 장기혁명의 전략 기조에 기인한다.

## 4. 소결

두 운동의 조직 구조 상의 공통점과 차이점을 살펴보았다. 여기서 우리는 중심질문을 고찰해야 한다. 이러한 조직 구조 상의 차이가 두 운동의 초국적 팽창의

패턴의 차이를 설명할 수 있는 요인이냐는 것이다. 위의 분석을 통해, 이에 대한 결론은 부정적일 수밖에 없다. 두 운동 조직은 전혀 다른 배경에서, 다른 방식으로 출범되고 발전하여 왔음에도 불구하고, 그 활동 방식에 있어서 놀라울 정도로 유사성을 더 많이 보이기 때문이다. 일부 발견되는 차이점이 글로벌 지하드운동과 글로벌 종교통합운동이라는 극단적인 차이를 설명할 수 있는 정도는 아니라면, 조직 이론과 관련된 변수는 위 중심질문에 대해 설명력을 갖는 주된 요인이 될 수 없다.

두 조직 사이에서 가장 뚜렷한 차이를 보이는 부분은 목표설정과 관련된 부분이었다. 목표설정에 따라 조직의 모든 행동이 결정되기 때문에 이것은 조직 이론에서 중요한 부분을 차지한다. 그러나, 동시에 목표설정이라는 것은 해당 운동을 시작한 지도자 개인의 문제가 아니라, 그 운동이 시작된 맥락과 더 큰 관련성을 맺는다. 다른 부분은 유사하지만 목표 설정 상의 차이가 크다는 점은, 이것은 조직 구조 상의 영역으로만 이 문제를 접근할 수 없다는 반증이 될 수 있다. 따라서, 조직의 외적 요인들이 위와 같은 조직 운동의 최종적 산출 상의 차이를 만들 가능성에 더 무게를 두어야 할 것이다. 게다가 이것을 충분히 감안한다 하더라도, 적어도 두 조직이 지향한 목표는 적어도 정반대의 결론을 도출할 정도의 차이를 보이는 것은 아니었다. 전반적으로 상실한 이슬람의 정치적 영향력을 복구한다는 점에서 대략적인 유사성이 더 크다고 분석된다. 따라서 조직-내재적 요인은 두 운동의 궤적 차이를 설명하는 데에 많은 한계를 갖는다.

# 제6장

## 사상-담론적 요인

## : 아랍 이슬람과 터키 이슬람의 사상적 진화

MB와 GM의 운동을 설명하는 사상-담론적 요인에 대한 비교는, 아랍과 터키 지역에서 전개된 이슬람의 특성을 살펴봄으로써 분석할 수 있다. 내재적 특성으로서의 이슬람은 그 사상의 발전 과정을 통해 알 수 있다. 두 운동의 궤적을 비교하기 위해서는, 이슬람주의의 배경이 되는 이슬람의 여러 사상 중, 특히 정치와 종교의 관계 설정을 중심으로 한 이슬람의 정치 이론을 그 분석대상으로 삼아야 한다. 이 담론의 중심에 이미 유럽적 근대화가 중동에 미치는 영향이 자리잡고 있으며, 이슬람 정치이론의 논의 자체가 유럽적 근대화의 영향력에 대한 대응이었음을 확인할 수 있다.

이 장에서는 이러한 유럽적 근대화에 대한 사상-담론적 대응을 비교하도록 한다. 유럽적 근대화의 영향은 19세기부터 중동에 미치기 시작하였는데, 이 때 형성된 맥락을 분석하기 위해서는 그 이전의 맥락까지도 간략히 살펴볼 필요가 있다. GM과 MB의 궤적 차이의 원인으로 사상-담론적 요인을 지목하기 위해서는, 19-20세기에 걸쳐 지속된 유럽의 근대화에 대한 이슬람 이론가들 사이의 정치적 담론의 진화과정이라는 긴 호흡의 맥락을 파악할 수 있어야만 한다.

## 1. 아랍의 이슬람 정치이론: 개혁주의에서 이슬람주의로의 진화

이슬람주의는 이슬람 세계 내에서 전통적인 이슬람이 총체적 세계관을 가진 현대적 운동으로 진화하게 된 것을 일컫는다. 총체적 세계관으로서의 이슬람이 태동하게 된 것은, 우선적으로는 이슬람에서의 정치성의 존재와 진화와 관련되어 있다. 정치성의 정도와 양상을 기준으로 이슬람의 정치이론은 개혁주의와 이슬람주의로 크게 양분될 수 있는데, 그 진화과정을 살펴보도록 한다.

## (1) 이슬람 정치성의 기원: 근대 이전까지

### 1) 무함마드 초기의 빈약한 정치성

이슬람은 본래부터 정치적인 종교였다는 일반적 상식과 달리, 이슬람의 가장 권위 있는 경전과 초기문서인 꾸란과 하디스는 정부나 국가에 대해 거의 언급하지 않았다(Ayubi 1991, 1-2; Rauf 2015, 36). 꾸란은 국가 혹은 정부를 구성하는 특정 형태를 규정한 적이 없고, 무함마드도 자신의 죽음이 임박한 것을 알고서도 후계자를 지정하지 않았다는 사실에서 정치제도적 구성이 당시의 이슈가 아니었음을 알 수 있다(شلبي ١٩٨٣، ١٥١). 무함마드의 정치적-종교공동체 (politico-religious community)는 국가(the state)라기보다는 국가 없는 부족 사회 (stateless tribal society)의 개념이었으며, 정치적 리더십의 권위 하에 있기는 했으나 신앙을 기반으로 한 멤버십을 기반으로 하는 사회였다(Rodinson 1971; Ayubi 1991, 6). 무함마드 공동체의 정치성에 대하여, 내부업무를 위한 정치적, 행정적 기록은 거의 찾을 수 없고 대부분 대외관계 혹은 종교에 대한 선전에 대한 기록뿐이다(الحراوي ١٩٨٦، ٣٤٩). 또한 무함마드에 대한 정치적 문건은 "메디나 헌법"으로 알려진 "알-사히파(*الصحيفة*)"가 유일한데(Watt 1968, 4-5, 130-134), 부족공동체이지만 집단적 전체로서 서로의 행위에 대해 책임을 질 것과 전쟁 혹은 평화의 시기에 적들에 함께 맞설 것 정도의 수준을 다루고 있다. 무함마드의 초기공동체는 초부족적 종교공동체임에도 불구하고 그 하부의 공동체들을 부정하지 않고, 비무슬림들을 정치영역에 포함시키는 다종교공동체(al-milal, الملل) 및 다양한 기능들의 연대(aṣnāf, أصناف)를 기본으로 한 것이었고, 이것이 가장 초기 형태의 이슬람 공동체의 개념이었다(بيضون ١٩٨٣، ١٠٦-١٠٨). 사실, 이슬람 초기의 정치성을 평가하려는 것 자체에 문제가 있다. 버나드 루이스의 주장에 따르면, 무함마드의 후계자들이 무함마드에게서 물려받은 것은 처음부터 정치적 권력이지 종교권력이 아니었고, 그 후계자들은 영적인 리더들도 아니었기 때문이다(Lewis 2010, 48). 즉, 초기공동체 자체가 정치적 공동체로 기능한 상태에서, 그것을 이슬람 자체의

영역으로 보고 이슬람이 이론적으로 정치성을 얼마나 가졌는지를 평가하는 것 자체가 잘못된 접근인 것이다.

꾸란과 하디스 자체에 정치적인 규정이 빈약했기 때문에, 무슬림들은 그 시작부터 정치시스템에 대한 비이슬람의 여러 개념을 차용해야 했다. 라쉬둔(*al-Rashdūn*, الراشدون) 시기[30]에는 꾸란과 순나에 나타난 샤리아에 주목하였지만, 움마이야 왕조 때에는 아랍의 부족 전통을, 압바시야 및 오스만 왕조에서는 페르시아 및 비잔틴 등의 정복지에 존재하던 정치적 유산들을 흡수하였다(Ayubi 1991, 6-7). 그 결과로 군사적 확장, 정부구성, 행정적 기술들에 있어서 유럽인들을 앞섰다고도 볼 수 있지만(Tachau 1985,3), 그것은 제국적 시스템을 도입한 것이었을 뿐, 궁극적으로는 고대나 중세의 왕조시스템과 유사한 것이었기 때문에 이를 근대적 개념의 "국가"들로 볼 수는 없다 (Eisenstadt 2017). "국가(the state)"라는 개념 자체가 유럽에서의 16-20세기 사이에 형성된 르네상스와 자본주의, 개인주의의 성장이라는 현상과 관련된 유럽적 현상이기 때문에, 이러한 개념을 근대 이슬람 사상에서 찾는 것은 적절하지 않다(نصر ١٩٦٣، ١٥-٦٦; Ayubi 1991, 7).

### 2) 이슬람 역사에서의 정치와 종교의 수렴

이러한 기반 위에서 "본격적으로" 이슬람 역사에서 종교와 정치가 수렴하게 된 것은 정권의 정당성이 종교에 의해 뒷받침될 필요성이 증가한 상황 때문이었다. 가장 초기에 공동체의 확산에 따른 재정파탄문제가 대두되었다. 원래 비무슬림지역에 대한 정복과정에서 비무슬림들에게 지즈야(*jizyah*, 인두세, جزية)를 부과하여 무슬림들을 부양하게 했다. 초기에는 무슬림들이 소수였기 때문에 이러한 부양구조가 가능했던 것으로 보인다. 그러나, 우마르 때에 이르러 아라비아 반도로부터 정복지(amṣār, أمصار)로 큰 규모의 무슬림 인구가 유입되었을 때, 새로 정착한 무슬림들은 재정지원을

[30] 무함마드 사망 이후, 그를 계승한 4 명의 칼리프가 제국을 다스린 시기를 가리킨다.

받는 등록된 아랍인들(*dīwān*, ديوان)이 되지 못하였다. 그리고 이렇게 재정지원을 받지 못하는 무슬림들 집단이 이슬람 역사에서의 첫 종교-정치적 저항운동인 카와리즈파 (*al-Khawārij*, الخوارج) 가 된 것이다(Ayubi 1991, 4). 페르시아 정복지에서도 많은 자들이 무슬림이 되었 지만 아랍화되지는 않았고, 곧 종교-정치적 반대운동인 시아파로 성장하였다. 카와리즈파와 시아파 모두 기존 공동체의 정통성에 의문을 제기하기 위해 종교적 논리를 사용하였고, 이 반대운동에 대응하는 과정에서 이슬람의 개념에서 정치적 논의가 시작되었던 것이다(Ayubi 1991, 4). 이론화 과정은 훨씬 늦게 나타났지만, 이와 같이 이슬람이라는 종교에서의 정치적 논의는 이슬람 초기 지도부에 대한 반대운동이 가진 정치성에 대한 반향이었다는 측면에서 이해되어야 한다. 한편 시간이 지나 공동체 내에 비아랍계 무슬림들이 증가하고, 아랍어를 쓰는 무슬림 개종자들도 증가하자, 정치적인 문제를 넘어 재정파탄이 심각해졌다. 무슬림들이 더 이상 국가로부터 재정지원을 받지 못하게 되었을 뿐 아니라 세금면제 특권도 없어졌는데, 이는 지즈야를 내는 비무슬림에 비해 그 혜택을 받는 무슬림들의 수가 증가하였기 때문이다. 이러한 재정파탄 문제가 카와리즈파, 시아파 및 다른 분파들의 저항운동을 더욱 촉발시키는 핵심동력이 되었던 것이다(السيد ١٩٨٤، ٤٥-٧٦). 그리고 이러한 과정을 통해 종교적 논리로 무슬림들에게 여러 종류의 세금을 부과하는 것을 정당화하기 위한 새로운 이론들이 고안되었고, 이것이 이슬람 내에서의 정치적 논의의 기초였던 것이다.

### 3) "아랍의 정신(Arab Mind, العقل العربي)"과 무슬림 정치 사회의 형성

이슬람 공동체의 확장과 그로 인한 분파들의 저항운동은 이슬람의 정치 영역에서의 이론화를 촉진시키는 한편, 움마이야 왕조가 압바시야 왕조로 교체되는 데 결정적인 역할을 하였다. 그러나 새롭게 세워진 압바시야 왕조의 아랍계 지도층은 여전히 비아랍계의 저항에 맞서야 했다. 비아랍계는 그들의 비아랍적 유산을

지적으로 표현했는데, 이것에 대한 반향으로 아랍지도층은 아랍적 전통을 이슬람 안으로 강하게 들여오기 시작한다. 761년 알-만수르(al-Manṣūr, المنصور)에 의해 시작된 이슬람 문서들에 대한 기록작업(tadwīn, تدوين)이 진행되면서, 아랍지도층은 이를 통해 구전으로 내려오던 이슬람 이전시기와 이슬람 초기시기를 자신들의 관점에서 기록하기 시작하였다(الجابري ١٩٨٥، ٥٩-٦١). 이를 통해 이슬람 제국이 아랍인들 중심의 국가라는 관점이 형성되고 아랍어로 된 문건들이 궁극적인 권위를 가지면서, 소위 "아랍의 정신(Arab Mind, العقل العربي)"이라는 것이 형성되었다. "아랍의 정신"은 두 가지 영역에서 구축되었다. 첫 번째, 언어학적으로 아랍어에 대한 신비감이 형성되었는데, 아랍어 자체가 마법적인 설명능력이 있고(bayān, بيان) 감각적인 면에서 가장 표현력이 좋다는 집착이 생겼다(الجابري ١٩٨٥، ٧٥-٩٣). 두 번째, 법학(fiqh, فقه)에 있어서 아랍어를 중심으로 한 엄격한 텍스트 위주의 연구가 진행되었다. 9세기 중반부터는 칼리프에 대한 논의가 기록작업 안에 들어오기 시작했는데, 이 때에도 샤리아법의 원천은 꾸란, 순나, 이즈마아(*ijmāʿ*, إجماع, 합의), 끼야스(*qiyās*, قياس, 추론)의 4가지로만 제한되었지만, 이즈티하드(*ijtihād*, إجتهاد, 독자적 판단)는 합리적인 추론에 의한 해석인 별도의 과정으로 규정하여 독자적 판단 영역을 열어놓았다. 그러나 이러한 이즈티하드를 학파 외부에도 허용하는 문제에 대한 경직성이 조금씩 강화되면서[31], "정통학파

[31] 10 세기 초부터 주요학파들의 판단을 제외하고서는 샤리아법의 원천을 활용한 독자적인 판단마저도 금지하였다는, 즉 "이즈티하드의 문이 닫혔다"는 것이 1980 년대 중반까지의 지배적인 견해였다(Schacht 1964, 70-71; 137-111 ،1985 الجابري). 그러나 1984 년 와일 할락(Wael B. Hallaq)은 이즈티하드의 문이 닫혔다는 역사문건이 없었음을 근거로 이를 반박-이 이전에도 유사한 주장을 한 이끄발 등의 학자들이 있었으나, 할락의 주장은 이즈티하드 논쟁의 중요한 분기점을 형성하였다-하였다(Hallaq 1984). 이후 노만 칼더(Norman Calder)는 샤흐트가 주장한 이전까지의 주장이 무슬림 공동체가 학파중심(intisāb, انتساب)의 원리를 포용한 것을 의미한 것이라면 그의 의견이 맞고, 할락이 독자적 판단과 학파중심의 판단을 구분하여 한 주장이었다면 할락이 맞다고 주장하였다(Calder 1996, 157). 그러나 할락은 애초에 이즈티하드의 문이 닫힌 적이 없음을 주장하여 칼더의 논의까지도 일축하였다. 그러나 할락마저도, 칼더의 주장을 최대한 인정한다 할 경우, 10 세기경부터 새로운 학파의 형성 가능성은 배제되어 왔다는 정도까지는 인정할 수도 있다고 하였다(Hallaq 2002, 335). 따라서 이즈티하드의 문의 폐쇄여부에 관한 논쟁과 관계없이 이 시기부터 이즈티하드의 개방에 대한

(maḏhab, مذهب)"[32]라고 불리는 학파들 이외에 의미있게 "주류"라고 인정받을 수 있는 학파의 형성은 심각하게 억제되었다. 이것은 소위 "전통의 지배"의 기반이 되었던 것이다. 이러한 언어적, 법학적 "아랍의 정신"의 형성은, 이후 모든 아랍-이슬람적 지적 생산물과 이슬람법학, 그것에서 나온 이슬람의 정치이론에 매우 깊은 영향을 미쳤다. 이렇게 생산된 텍스트는 그 자체로 이슬람 세계 내에서 권위로 자리잡게 되었고, 이것이 이슬람의 근대 이전의 정치성의 핵심 줄기가 되었다(Ayubi 1991, 13). 또한 이 과정에서 울라마(*'ulamā*, علماء) [33] 라는 종교인 집단과 샤리아법의 진화가 점차 이루어지면서, 사회계급과 제도들이 융합된 소위 "무슬림 정치 사회(Muslim political society)"가 발달한다(Mandaville 2014, 39-51). 한편 수피즘은 무함마드 죽음 이래 오랜 시간 동안 다양한 종파들(ṭarīqāt, طريقات)로 분화되었고, 크게는 낙쉬반디야(*Naqshbandīyah*, نقشبندية)와 까디리야(*Qādirīyah*, قادرية)가 가장 초국적 인 지부들을 가지고 주요도시들에 정착하였다. 그들은 독립적인 분파나 법학계열을 만들지는 않았으나, 정통학파들 안에 탑재된 형태를 취하며 정통 법학자들에게 큰 영향을 미쳤다(Mandaville 2014, 45-46).

---

경직성이 강화되었고, 정통학파 체제가 공고히 되기 시작하였다고 판단하는 것은 현재의 논쟁을 고려하더라도 타당한 추론이다. 이 후 세대로부터 "정통"이라고 인정받는 의미있는 주류학파의 등장이 없었기 때문이다.

[32] 하나피(*Ḥanafī*, حنفي), 말리키(*Mālikī*, مالكي), 샤피이(*Shāfi'ī*, شافعي), 한발리(*Ḥanbalī*, حنبلي)의 4 개 학파가 이 시기에 형성되고, 순니파 내에서 정통성을 인정받게 되었다(Mandaville 2014, 40).

[33] 라쉬둔 때부터 종교적 학자로 인정받아온 집단으로, 우스만 때에 하디스에 대한 체계적인 확정작업을 함으로 더욱 분명한 종교집단화 되었다. 꾸란해석(*tafsīr*, تفسير), 무함마드에 대한 전기연구(*sīrah*, سيرة), 이슬람신학(*kalām*, كلام), 하디스의 수집과 검증 등의 역할을 하는 자들을 총칭하며, 구체적으로는 무프티(*muftī*, مفتي), 법학자(*fāqih*, فاقه), 재판관(*qāḍī*, قاضي) 등의 하위분류들을 포괄한다(Mandaville 2014, 39-40).

### 4) 위기에서의 정당성을 위한 이슬람 정치이론

그 이후 정치적 이론화의 또 다른 계기는 외부적 침입에 대항하여 정권에 대한 정당성 확보 시도였다. 몽골군, 십자군, 라틴군대의 세 차례의 강력한 중동침공으로, 이것에 저항하여 정권을 유지하려는 정권들에 대한 이데올로기적 지지가 절실해졌다. 이 때 이슬람이 정치이론을 발전시킴으로써 외부침입을 이겨내고 있는 중동정권들의 정당성을 제공하는 역할을 하였다. 사실 압바시야 왕조가 해체되고 여러 이슬람 지배자들로 분열되면서 정부의 정통성뿐 아니라 정치조직 자체에 대한 의문이 나타나기 시작했다. 그러나 전술한 바와 같은 "전통의 지배" 구조가 확립된 상황의 순니법학에서 칼리프의 정통성에 의문을 제기하기는 어려웠기 때문에(متولي ١٩٨٥، ٤٦-٥١), 외부침략을 방어하는 왕조들에 대한 정통성을 지지하는 것이 이슬람의 정치적 역할이 되었던 것이다(Lewis 2010, ٤٩; شلق ١٩٨٨، ١٥٧-١٦٣). 즉, 추정된 종교적 성격을 과장해서 강조함으로, 무너져 가는 공동체를 구하고자 하는 이론적 시도로서 이슬람 국가이론이 사용되었다. 당시 국가를 샤리아법에 귀속시키려는 시도는 사실 허구에 근거한 것(Schacht 1964, 76-77; Ayubi 1991, 25)이었다. 샤리아법 자체는 이슬람적이었다는 주장을 인정한다고 하더라도, 그것과 관련된 이슬람국가에 관한 이론은 당시의 법학자들의 정교한 고안물이자 역사적 산물이었다(Ayubi 1991, 17).

그러나 아무리 허구에 근거한 고안물이라고 하더라도, 여러 저작들에서 세대를 걸쳐 계속 반복되었기 때문에 점차 역사적 실재와 당위로 취급되었다. 더 나아가 이러한 정치적 고안물과 정치현실 사이의 괴리가 점점 커지면서, 근대 진입기에 들어서면 이 개념이 오히려 유럽식민주의, 세속적 민족주의 정부에 맞서는 정치-종교적 저항운동의 지적도구로 사용되게 된다(Ayubi 1991, 17-18).

### 5) 정통 이슬람 국가이론: 근대 이전까지

이슬람의 역사에서 국가를 건설하거나 정부를 출범시킬 때, 이슬람은 본래 가졌던 이론이 아니라 혁신, 즉흥성, 차용의 방식을 취해 정치적 구조를 결정하고, 해당 정치기관이 쇠퇴할 때에서야 비로소 그것을 이론화하는 경향을 보였다 (Rosenthal 1958; Schacht 1964; Enayat 1982). 따라서 정치이론 자체가 그 정치적 방식에 대해 긍정적으로 기술될 수가 없었다(Lambton 1981). 그럼에도 불구하고, 위기 때마다 이론화된 이슬람 정치이론은 누적된 권위를 획득하게 되었다. 이렇게 후향적 과정으로 형성되었으면서도, 근대 이전의 소위 "정통"의 견해로 받아들여지게 된 이슬람의 정치이론을 구성하는 요소는 다음과 같다.

첫째, 유럽에서의 국가개념의 핵심에 개인주의(individualism), 자유(liberty), 법(law)이 있었다면, 이슬람 정치체 개념에서는 공동체(jamāʿah, جماعة 혹은 ummah, أمة), 정의(ʿadl, عدل 혹은 ʿadālah, عدالة), 리더십(qiyādah, قيادة 혹은 imāmah, إمامة)이 핵심이 되어 왔다(Ayubi 1991, 7; Lewis 2010, 122). 이것은 이후 유럽식의 근대적 정치체제가 중동에 이식되기 시작했을 때 개념적 혼란과 충격을 가져오는 원인이 된다. 특히 제도적인 측면에서는 법보다는 리더십을 강조해 왔던 것이 큰 차이였다. 아유비는 이 리더십 개념의 강조로 인해 국가개념의 발전 및 제도화가 크게 제약되었음을 지적[34]하였다(Ayubi 1991, 14). 전통적인 이슬람 정치사상은 국가론보다는 통치자론을 다룬다(العظمة ،١٩٨٧ ،٤٨-٤٩). 단적인 예로, 이슬람 정치이론에 관료라는 존재가 언급된다 할지라도, 그것은 국가와의 계약이 아니라 단순히 개인적인 고용자에게 고용된 형태로 간주해야 하는 것이다(طبلية ١٩٨٥، ١٦١-١٦٢). 법학자, 전통적 철학자, 문서연구자들이 공동체나 정부, 통 치자들에 대해서 논의하고 분류하는 작업은 19세기 알-

[34] 그는 우마르의 유명한 선언, "오 아랍이여, 공동체 없이는 이슬람이 없고, 리더십 없이는 공동체도 없다. 복종없이는 리더십이 없다"를 인용하며, 이슬람의 정치역사에서 리더십의 중요성을 설명하였고, 그것은 오히려 제도적 발전을 제약하는 요소였음을 지적하였다.

아프가니의 글들에서 나타나기 시작하여 20세기 서구에 의해 영향을 받은 세속 사상가들의 저작에서 발전을 보였고(Butterworth 1987, 91-111), 그 이전에는 통치자 자체에 대한 이론만이 주를 이루었다. 압바시야 왕조에서 복잡한 법학적 기술이 시작되었음에도 불구하고, 정치이론의 근간은 리더십에 관한 논의로서 알-마와르디(al-Māwardī, الماوردي), 알-무라디(al-Murādī, المرادي), 이븐 하짐(Ibn Ḥazm, ابن حزم) 등의 법학자들의 칼리프에 대한 저작 대부분이 칼리프의 자질과 특성에 관한 것들에 집중하였다. 당시에 "권리"에 관한 논의들도 있었지만, 그것 또한 리더와 공동체에 대한 것이지 개인에 대한 것은 아니었다(الجابري ١٩٨٥، ٥٤-٧٤). "통치자와 피치자의 권리들에 대하여"를 쓴 이븐 타이미야(Ibn Taimiyah, ابن تيمية)의 경우에도, 개인들의 삶과 소유물에 대한 시민적 권리만을 말했을 뿐 공공 혹은 정치적 권리에 대해서는 전혀 언급하지 않았다. 개인의 권리 개념, 자유라는 주제는 법학자들에게 거의 주목받지 못한 주제였다(Watt 1968, 96ff).

둘째, 그 정치적 구조는 칼리프를 중심으로 한 울라마, 판관들 사이의 평형 관계를 기본으로 하였다. 칼리프는 공동체의 신앙의 보호자, 울라마 혹은 종교 학자들은 종교-법적 조언(iftā, إفتى)을 만들어 내는 기능, 판관들은 종교법들에 의거하여 분쟁을 조정하는 역할을 맡아왔다. 이것이 가장 기본적인 제도적 구조가 된다. 한편 현대의 민주주의 개념과 유사한 시도가 이슬람 초기에 있었으나, 제도 차원으로 정착되지는 못하였다. 우마르는 죽어가는 침상에서 자문회의(consultation)의 기능을 하게 하려는 의도로 6명을 지정하여 "슈라(*shūrā*, شورى)"로 지정하였으나, 이들은 다음 칼리프의 후보자였을 뿐 실질적인 정치적 자문기관으로서 기능하지는 못하였다(Ayubi 1991, 14). 또한 그가 정치와 행정을 위해 훈련시킨 인물 대다수는 토지분배 문제로 인해 결국 국가에 반역하여 카와리즈파, 시아파 등의 반대운동을 형성하였다.

셋째, 샤리아법에 대한 강조 역시 매우 중요한 요소이다. 전술한 바와 같이 이것은 이슬람의 종교적 기원과는 관련이 없는 허구에 기반한 이론이었지만, 이슬람 위기의 시대에 중요한 이데올로기적 역할을 하였다. 이 작업에 가장 결정적인 역할을 한

인물이 13-14세기의 이븐 타이미야이다. 13세기 몽골에 의한 바그다드 함락으로 구체제가 붕괴되는 상황 앞에서, 그는 공동체의 하나됨 위에 샤리아의 우월성을 이례적으로 강조함으로써 종교적 권위 아래로 정치적 체제를 융합시키려 하였다. 정치적, 상징적으로 샤리아 자체를 기초로 하여 움마가 세워져야 한다고 주장한 것이다. 그는 현실적, 실용적 노선을 추구했던 이전의 법학이론의 흐름을 거부하고 꾸란 및 순나로의 복귀를 촉구했다. 그는 한발리 노선의 주장을 고수하면서도 그보다 더욱 엄격한 태도를 취하여, 이슬람 내부에서의 분화를 인정하는 다원주의와 법학자들의 고안물들을 모두 철저히 거부하고 통치자에게 더 높은 종교적 표준을 주장함으로써 훗날 군사적 저항주의, 살라피 보수주의에 인용되는 정치이론의 기반을 구축하였다(Faruki 1971, 60-64; Rosenthal 1958, 51-61; Ayubi 1991, 20-21). 여기서 주의할 것은 입법과정은 국가의 기능이 아니었다는 점이다. 그의 관점에서 알라의 법은 국가보다 먼저 존재하는 것이지 국가의 생산물이 아니기 때문이다. 국가가 법에 대해 할 역할은 광범위한 샤리아로부터 자세한 규정과 판단들을 연역하는 것일 뿐이라는 개념이 정통이론으로 자리잡게 되었다(Ayubi 1991, 22-23).

넷째, 움마의 개념이 이슬람 초기와 달리 종교적 의미로 해석되고 있다. 본래 꾸란에서 움마는 시간이나 시대, 방법이나 패턴을 의미하기도 하고, 공통종교에 의한 공동체 또는 일반적인 모든 종류의 공동체까지 매우 다양한 의미로 사용되었다(السيد ١٩٨٤أ، ١٧-٨٧; Bensaid 1987, 149ff). 그러나 이후 이슬람 사상가들은 크게 2가지 의미로 축소시켜 이를 조화시키려고 노력하였는데, 그것은 종교적 의미의 움마와 사회-역사적 의미의 움마이다. 전자는 신학자들과 법학자들이 선호하는 개념이었고, 후자는 사상가들과 역사가들이 선호했다. 10세기경까지 대체로 움마는 종교적 의미보다, 페르시아, 시리아, 그리스, 이집트, 인도, 중국, 투르크 등 어떤 문명이나 언어, 특정 왕의 통치 하에서 같은 특징을 공유하는 집단을 의미하는 사회-역사적 의미가 강했다(نصار ١٩٨٣، ٦٧-٦٩). 그러나, 11세기에 들어 알-바그다디(al-Baghdādī, البغدادي), 알-마와르디 등이 반대파로부터 순니 신앙의 정체성을 보존하는 목표를 강조하면서,

움마는 종교적 함의를 강조하는 하나의 이데올로기의 성격을 띄기 시작하였다. 이것은 의도적으로 비현실적인 개념을 사용하여 순니 공동체의 형식적인 하나됨을 추구하려는 작업(نصار ١٩٨٣، ٨٨-١٠١)이었다. 이후 이 종교적, 이데올로기적 개념이 주류로 정착하게 되면서, 움마는 하나의 신앙을 가진 신자들의 공동체를 의미하며, 국가(dawlah, دولة, 왕조나 영토)와는 달리 알라의 메시지를 전파(da'wa, دعوة)하는 것을 보편적 기능으로 하면서, 이것을 보호하는 정치권력은 이 알라의 메시지를 전파하기 위한 도구로 해석되었던 것이다. 따라서, 이러한 종교적 개념의 움마에서의 주권은 통치자나 종교인이 아닌 알라의 말씀, 즉 가시화된 샤리아에 있게 되었고, 이것은 점차 정통이론의 영역에 정착되었다. 따라서 움마의 개념을 기초로 한 이슬람국가는 군주독재정치(autocracy)나 신정정치(theocracy)가 아니라, 법에 의한 정치(nomocracy)의 개념이다(Ayubi 1991, 22). 일반적으로 법학자들의 글들에서 국가는 매우 이데올로기적으로 묘사되곤 하였다. 국가는 그 특성은 종교적이면서도 그 방향은 보편주의적 방향을 가진 일종의 "문화적 사명(cultural mission)"을 군사적으로 표현한 것으로 이해될 수 있다. 즉, 국가는 사회로부터 동떨어져서 자체적으로 작동하는 것이 아니며, 개인영역과 공적영역을 구분하지 않는 도덕성을 내포하고 있기 때문에 그것의 물리적, 인종적 경계는 존재하지 않는다. 따라서 그것의 문명적인 지향점은 전 우주적이라는 것이다(ربيع ١٩٨٠، ١٦٥-١٧٤؛ ٢٠٨-٢١١؛ ١٩٨٣، ٢٦٨-٢٨٨). "이슬람제국 (Islamdom)"은 이러한 사명을 가진 공동체에 언어, 문한, 교육, 법, 의식 등의 기술적 인프라를 장착하고 있는 기구인 것이다(Mann 1986, 347; Ayubi 1991, 23-24).

다섯째, 정부의 정통성을 지지하는 기능으로서의 이슬람이다. 위와 같은 움마의 개념정립은 이슬람이 국가의 정당성을 확보해 주는 기능을 하는 과정에서 더욱 강화되었다. 그러나 정통성의 문제는 이슬람 초기부터 대두되었다. 아부 바크르와 우마르 시대에는 노마드적 전통에서 영감을 받은 3가지의 요소가 정통성의 근거로 사용되었다. 내부적 자문기구로서의 슈라, 지배자-피지배자 사이의 계약관계로서의 아끄드('aqd, عقد), 그리고 그러한 계약으로 인해 성립된 지배자에 대한 충성서약인

베이아(bayʿah, بيعة)가 그것이다. 그러나 시간이 흐르면서 슈라는 그 기능을 하지 못했고, 아끄드와 베이아 역시 움마이야 왕조에서 반귀족적 왕정이 세워지면서 무시되었다(Ayubi 1991, 13). 이후 9세기부터 본격적으로 정통성과 관련된 종교적 논쟁이 계속된다. 정부의 정통성과 움마의 하나됨 사이의 논쟁이 그것인데, 이븐 한발(Ibn Hanbal)은 이 둘 사이의 화합이 불가능한 경우에는 후자가 더 우위에 있다는 전례를 만들었고 (Ayubi 1991, 14), 이것이 왕조해체기의 위기에 더욱 강화되어 결국 순니법학이론은 정부의 정통성보다는 실질적인 통합을 지지하는 노선을 따르게 되었다. 즉, 정 통성이 없는 정부라 할지라도 그것이 붕괴되어 무질서 상태가 되는 것보다는 공 동체의 통합을 유지하는 것이 이슬람적 개념에서 옳다고 주장되면서, 정권의 경 건성과 정당성 자체는 이차적인 요인으로 치부된 것이다(Lambton 1981, 250-257). 그러나 이러한 공동체 통합의 강조로 인해, 왕조의 위기와 분열이 가속화되는 현 실과 이슬람의 정치이론 사이에 큰 괴리가 생겼다. 칼리프 이론은 현실적이기보다는 유토피아적인 성격으로 발전되었다. 통치자들 또한 현실에 대한 통렬한 비판보다 유토피아적 정치이론이 현실적 실패를 정당화하고 정치 적으로도 위협이 되지 않았기 때문에 선호하고 지지하면서, 이러한 이슬람 정치 사상이 현상유지를 강화하는 역할까지도 하게 되었던 것이다(العروي ١٩٨٣، ١١٤-١٢٥). 현실 정치와 괴리된 이상주의적 개념의 정치이론으로 자리잡은 이슬람의 정치이론은 사실상 반역사적 법학이 되었지만, 이후 더욱 더 어려워진 중동국가들의 환경으로 인해, 오히려 후세에게 지적인 생명력과 도덕적 가치를 부여하고, 실제로는 존재하지도 않았던 과거가 실제로 존재해 왔다고 믿겨 지는 “향수”까지도 제공하 게 되었다. 현대 이슬람주의자들은 전근대 이슬람 법학자들의 주 류가 받아들였 던 샤리아의 적용을 실제로 주장하게 되었고, “아랍의 정신”은 선조들의 모델 (ancestral model, نموذج السلف)로서 기능하게 된다. 인식론적인 뜻과 그 해석에 있어서 이 개념들은 반역사적이라고 판명되었음 에도 불구하고, 오히려 편안한 집으로

돌아온 것 같은 느낌을 주는 이데올로기의 역할을 하는 모체가 되어 현재의 살라피 운동 속에 지속되고 있다 (الجابري ١٩٨٦، ٥٦٥-٥٧٣; Ayubi 1991, 25-26).

### (2) 근현대 이슬람 정치이론의 진화: 유럽적 근대화에 대한 사상적 대응

근대 이슬람 사상의 정치이론적 측면을 가장 포괄적으로 정리한 것은 압둘 일라하 빌끄지즈('Abd al-Ilah Bilqzīz, بلقزيز عبد الإله)의 2004년 연구(بلقزيز، ٢٠٠٤)이다. 그는 이슬람에서 근대적 의미의 정치학적 논의가 본격적으로 시작된 시점을 대략 19세기 중반으로 보았고, 그 때로부터 20세기 말까지 다섯 세대로 가장 영향력 있는 이슬람 진영 내의 정치사상가들을 분류하였다. 그러나 이것은 시간에 따른 분류로, 사상적 분류에 의한 것은 아니었다. 대략 1, 2 세대는 개혁주의 노선으로 대체적으로 시간적 분류와 사상적 분류가 일치되는 경향을 보이지만, 3, 4, 5 세대에 경우에는 사상노선들이 시간에 따른 세대구분과는 다르게 교차하고 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١١).

#### 1) 제1세대: 개혁주의의 태동

이슬람에서 근대적 정치이론이 등장한 것은 "개혁(الإصلاح)"에 대한 필요 때문이었다. 따라서 제1세대의 정치적 이슬람 사상가들은 "개혁주의자 (الإصلاحيين)"로, 이 시기의 이슬람 정치사상은 "이슬람 개혁주의(الإصلاحية الإسلامية)" 라고 명명할 수 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٩). 이는 중세까지 이슬람 진영에서의 정치학적 논의는 일부 법학자들에게만 허용된 일종의 성역에 해당하는 주제였기 때문이다. 이슬람 개혁주의자들은 이러한 금기를 깨고 본격적으로 국가에 대한 논의를 하기 시작한 것이다.

이 시기에 구상된 국가론은 "국민국가(الدولة الوطنية)"의 개념이었다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٢٠). 이것은 이슬람의 본래 개념에서부터 출발한 것이라기보다는 유럽의 제국주의적 침략에 대한 대응의 성격이 강하고, 더 나아가 유럽식의 정치제도를 이슬람 사회 에

도입할 정당성을 찾으려는 시도의 일환으로 볼 수 있다(بلقزيز ،٢٠٠٤ ،١٩-٢٥). 이러한 시도는 크게 3단계의 과정을 통해 이루어졌다.

첫 번째 과정으로 유럽의 근대국민국가 모델이 중동에 소개되었다. 이슬람 개혁주의자들은 이러한 모델을 유럽식 자유주의 사상을 통해 접한 것이 아니라, 중동에 침략한 외세의 식민지배로 접하게 되었다. 그리고 유럽을 직접 "방문"하여 유럽식 국민국가를 경험하였기 때문에 이들의 유럽의 정치체제에 대한 "인지"는 당시에 나름대로 배타적인 정보독점력을 가졌다. 두 번째 과정은 프랑스 침공에 대한 무함마드 알리(Muḥammad ʿAlī, محمد علي باشا)의 대응을 통해 이루어졌다. 그는 오스만 제국 으로부터 이집트를 독립시키려는 의도로 개혁작업을 단행하였는데, 이는 근대화 작업과 군부조직의 강화를 포함하였다. 군수품공장과 섬유공장건설, 농업시스템 개선과 토지소유체제의 개혁 등을 위해 유럽방문단이 파견되는데, 이것이 중세 이슬람 개념의 국가 내의 개혁조치들에 불과했지만 중동의 근대 국민국가이념의 기초가 되었음을 부인하기는 어렵다(بلقزيز ،٢٠٠٤ ،١٠). 세 번째 과정은 오스만 제국 내의 탄지마트(Tanẓīmāt, تنظيمات) 개혁조치이다. 19세기 정치, 군사, 행정 전반에 걸친 이 개혁은 이후 진행될 정치적 이슬람 논쟁에서 개혁주의자들의 국가론을 강화시켰고, 지식인층이 국민국가 이론을 진척시킬 수 있는 결정적인 동력을 제공했다. 이것은 결국 유럽국가들의 영향력으로 인한 것이었는데, 카이르 알-딘 알-툰시(al-Tunsī, خير الدين التونسي)는 당시 유럽국가의 압도력을 저항할 세력이 없었으며, 이 "홍수와 같은 영향력"에 순응하는 정책, 즉, 세속적인 탄지마트의 개혁조치 없이는 모두 "익사"해 버렸을 것이라고 평가하였다(التونسي ،١٩٧٢ ،١٦٦).

이러한 맥락에서 개혁주의자들의 국민국가이론은 알-툰시와 알-타흐타위 (al-Ṭahṭāwī, رفاعة رافع الطهطاوي)를 통해 본격적으로 발전되었다. 우선 알-툰시는 유럽국가들의 정치적 정의에 집중하였다. 그는 유럽식 정치체제의 진보가 단순히 기독교라는 종교의 결과물이라면 그것은 이미 고대시대에 이루어졌을 것이기에, 그것을 종교적 진보의 결과로 보지 않았다. 그는 유럽의 정치적 진보는 정치적

시스템화(تنظيمات)의 결과이며, 이 시스템화가 절대적으로 "정의(عدالة)"에 기초하고 있다는 것을 처음으로 파악했다(التونسي ١٩٧٢، ٩٦-٩٨). 이어서 알-타흐타위는 이 정의가 1차적으로 구현된 영역이 법적체계임을 분석했다. 그는 루이 18세에 의해 고안된 프랑스의 법이 정의를 기초로 이루어졌음을 강조했다. 또한 이 정의의 원리가 문명(عمران, 번영적 유산)의 기초이며, 이 정의의 원리로 작성되어 공포된 법, 즉 헌법이 정의에 대한 정치적 표현임을 분명히 하였다(الطهطاوي ١٩٧٣-١٩٧٧، ٩٥-١٠٢). 이것은 곧 통치자들과 피통치자들 간의 관계를 재설정하는 것, 즉 통치자들을 제한하는 정치체제를 지적한 것이다. 알-툰시 역시 이 부분에 같은 견해를 가지고 있었는데, 더욱 구체적으로 유럽정치에서 통치자들을 제한하는 정치적인 장치로서 민중을 대표하는 의회(أهل الحل و العقد[35])와 국가의 행정적 권위를 위임받은 장관들의 존재에 주목했다(التونسي ١٩٧٢، ٢١٧-٢١٨).

이러한 논의의 바탕 위에 알-다이야프(al-Ḍayyāf, أحمد بن أبي الضياف)는 중세의 이븐 칼둔(Ibn Khaldūn, عبد الرحمن بن خلدون)[36]의 주장을 인용하며, 절대적 권위를 가지고 있는 왕정체제가 4가지 실질적 토대를 가진 정치체제로 개혁되어야 한다고 주장하였다. 첫째, 절대권력에 의해 지배되는 것과 같은 왕위계승 구조여서는 안되고, 둘째, 통치자는 선출되어야 하며, 셋째, 그 통치자가 절대적인 자유를 향유하는 것이 아니라

[35] "아흘 알-할 와 알-아끄드(*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*, أهل الحل و العقد)"는 이슬람의 전통적인 법적 표현으로서 널리 사용되어 오던 것으로, "해결과 계약의 사람들"이라는 뜻이다. 이것은 본래 전통적으로는 칼리프를 옹위하거나 폐하는 권위를 가진 집단을 말하는 것이었는데, 근대 이슬람 사상으로 진입하면서 이것이 궁극적으로는 의회의 역할이라고 규정하는 사상가들이 많아지기 시작하였다. 알-툰시 역시 그러한 입장을 취하였다.

[36] 이븐 칼둔은 통치체제를 3 가지로 분류하였는데, 자연적 통치(ملك طبيعي), 정치적 통치(ملك سياسي), 칼리프제(خلافة)가 그것이었다. 자연적 통치는 단순한 힘과 개인적 변덕과 욕구에 의한 통치이고, 정치적 통치는 사람들의 평범한 이익을 보존하고 피해를 줄이기 위한 합리적인 통치, 그리고 칼리프제는 이생뿐 아니라, 내세의 이익을 보호하기 위한 합리적이면서도 합법적인 통치라는 것(ابن خلدون ١٩٩٦, 185)이며, 이는 정치적 이슬람 논의의 역사에서 최초로 시행된 정치형태에 대한 분류였다. 알-다이야프는 이것을 근대적 개념에 접목시켜 절대군정, 공화정, 법치로 정치의 형태를 분류하였다.

일종의 자문기구(أهل المشورة)에 의해 동의된 것들을 집행해야 하고, 마지막으로 헌법자체를 거룩한 법(الشراع المقدسة) 으로 인정하는 체제여야 함을 주장하며, 이것이 곧 정의에 기반한 체제(النظام العادل) 라고 규정하였다(الضياف ١٩٦٣-١٩٦٦، ٢٨). 이븐 칼둔의 3가지 통치체계 중, 사실상 알-다이야프의 주장은 공화정에 가까운 것이었으나, 그는 이맘제나 칼리프제를 지지하는 이슬람의 전통에 대적하면서까지 세속 공화정을 지지할 생각은 없었던 것으로 보인다. 따라서 그는 법치체제가 칼리프에 대한 무슬림의 충성서약 (البيعة)과 배치되지 않는 범위에서 최대한의 정의의 정치체제라고 주장하면서, 이것을 "법에 의해 제한되는 통치(الملك المقيد بقانون)"라고 명명하였다. 또 이러한 통치의 개념이 무슬림들이 가장 이상적인 이슬람 구현의 시기라고 평가하는 라쉬둔 시기의 통치형태라는 것이다(الضياف ١٩٦٣-١٩٦٦، ٢٨-٣٤). 이것은 그의 개념에서 이성과 이슬람규율(الشرع) [37] 이 합치된 통치를 의미했다. 알-다이야프의 이론은 이슬람의 전통에서 벗어나지 않는 이성과 법치주의를 기반한 정의의 정치를 구현하려는 시도였다고 볼 수 있다.

빌끄지즈는 알-다이야프 이전의 개혁주의자들의 주장 역시, 단순히 유럽의 정치모델을 받아들이는 것을 넘어 이슬람권 지역의 정치구조에서의 르네상스(النهضة)를 촉구하는 것이었다는 것을 지적한다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٣٥). 개혁주의자들의 정치적 이슬람의 핵심은 "정의(عدالة)"로서, 그들이 유럽정치를 분석하면서 얻은 일종의 결론적 개념이었다(العروي ١٩٨٣، ١٣٣). 그런데 그 정의의 문제는 이슬람의 정치역사에서도 중요주제였기 때문에, 알-툰시는 이슬람의 기원을 갖지 않은 이론이 그대로 이슬람 사회에 유포되기보다는 이슬람의 관점 에서 재해석된 국민국가 개념이 유용함을 명확히 하고 있다(التونسي ١٩٧٢، ٨٩-٩٠). 이들의 국민국가 개념은 정치와

[37] "이슬람규율(الشرع)"과 "샤리아법(الشريعة)"은 차이가 있다. 전자는 이슬람에서 알라에 의해 직접 주어졌다고 여겨지는 모든 종류의 규율들을 말하는 반면, 후자는 꾸란과 하디스를 기초로, 법학자들 사이의 합의(إجماع), 그리고 규정되지 않은 사안들에 대한 유추(قياس)를 포함하는 이슬람 전통에 의해 형성된 이슬람의 법을 말한다. 전자가 보다 1 차적이고 원리로 취급될 수 있는 용어라면, 후자는 2 차적으로 파생되어 나온 구체적인 법에 가까운 것이다.

이슬람을 분리한 것으로, “정의”의 회복을 이슬람의 이상적인 정치의 중심에 두고 상황의 변화에 따른 “필요”를 채우는 것을 정치로 규정하였고, 그것이 유럽이 했던 것과 같은 정치적 체계화(تنظيمات) 라는 것이다(الطهطاوي ١٩٧٣-١٩٧٧، ٤٦٩). 그러한 의미에서 개혁주의자들의 논의는 근대적 정치적 이슬람의 논의의 첫 출발점으로 이해할 수 있는 것이다. 그러나 알-타흐타위, 알-툰시 등 개혁주의 이론의 개척자들은 이슬람의 법학적 측면들을 충분히 고려하지는 않았다. 오히려 정치에 대한 개혁이 샤리아법(الشريعة)과 충돌하지는 않는지 정도를 고려하는 현실주의적인 실용노선을 견지하였다 (بلقزيز ٢٠٠٤، ٣٦). 알-타흐타위는 프랑스헌법에 포함된 것들은 꾸란과 순나의 내용과는 관련이 없음을 명확히 하면서, 이는 “샤리아법(الشريعة)과 충돌하지 않는” 이성의 원리에 따른 작동이었음을 숨기려 하지 않았다(الطهطاوي ١٩٧٣-١٩٧٧، ٩٥). 또한 알-툰시는 샤리아법(الشريعة)이 문명의 번영적 목적과 그 성장을 위한 정치적 체계화(تنظيمات) 작업을 배격한 적은 없다는 점을 보다 명확하게 지적하기도 한 것이다(التونسي ١٩٧٢، ١٦٥). 개혁주의자들의 정치적 체계화와 샤리아법(الشريعة) 사이의 연결고리는 “정의”의 문제였고, 구체적인 정치적 작동방식은 이성(العقل) 과 이슬람규율(الشرع)을 기반으로 법령화시킨 정치적 체계였다. 이는 유럽식의 정치체계를 여과 없이 수용하는 것과는 차별이 있기에, 근대 정치적 이슬람 논쟁의 가장 초기 형태라고 규정할 수 있다.

### 2) 제2세대: 전제군주에 대한 논쟁

기본적으로 알-타흐타위와 알-툰시는 오스만제국의 탄지마트 개혁을 지지했고, 당시의 정치적 체제와 변화가 그들의 이론에 근접하다고 생각했다. 따라서 그들의 근본적인 경향은 체제유지적이었다. 그러나 자말 알-딘 알-아프가니(Jamāl al-Dīn al-Afghānī, جمال الدين الأفغاني), 무함마드 압두(Muḥammad ʿAbduh, محمد عبده), 압둘 라흐만 알-카와키비(ʿAbd al-Raḥmān al-Kawākibī, عبد الرحمن الكواكبي) 등이 오스만제국의

술탄제 자체를 반대하는 입장을 표명했는데, 이것은 정치적 이슬람의 초기 개혁주의의 논의가 다음 단계로 전이되는 시초가 되었다.

알-아프가니의 특이점은 유럽에 대한 저항체로서 이슬람세계의 연합을 촉구했다는 점이다. 정치적 이슬람의 개혁주의적 접근이 유럽의 정치체제를 최대한 이슬람세계 내에 접목시키려는 태도였다면, 알-아프가니의 접근은 유럽을 이슬람 세계를 위협하는 적으로 간주했다. 이것이 그가 근대 아랍 르네상스의 대표주자로 평가받는 이유이다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٤٤). 그 역시 칼리프제나 술탄제에 대한 집착을 보였지만, 그것은 이전의 개혁주의자들의 접근과는 전혀 다른 방식이었다. 그의 방점은 인도, 이집트, 튀니지, 알제리에 나타나고 있던 유럽 식민주의의 억압에 맞서 이슬람의 연대가 결성되어야 한다는 쪽에 찍혀 있었던 것이다(الأفغاني ١٩٨١، ٢٥-٢٩، ٧١-٩٥). 그는 어느 누구보다도 더 강력하게 아랍, 투르크 등의 인종적 단결을 넘어서는 "이슬람 집단(الجماعة الإسلامية)"의 형성과 그 역동성에 집중하였는데, 그것을 집중하게 한 핵심은 유럽의 식민 주의였고 이슬람 집단은 유럽의 침략에 맞서는 "저항적 공동체로서의 이슬람 공동체"여야 함을 주장했던 것이다. 그는 정치적 이슬람에 대한 논의의 역사에서 동양(الشرق)과 서양(الغرب)을 대립하는 역사적 실체들(كائنين تاريخيين متناقضين)로 인식한 첫 사상가라고 할 수 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٤٤). 그렇기 때문에 그는 형식적인 오스만의 술탄제나 페르시아의 이맘제를 지지한 것이 아니라, 궁극적인 이슬람 의 공동체인 움마(*ummah*, الأمة)를 상정하고 지지했다(الأفغاني ١٩٨١، ١٦، ٢٨١). 그는 정부의 형태와 국가론 자체보다는 효과적인 대응을 위한 연합된 형태의 국가(دولة موحَّدة)를 제시하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٤٦-٤٧).

한편, 무함마드 압두는 전제적 형태의 정치를 비판했다. 군주독재정치 (الإستبداد)에 대한 공식적인 논의는 알-아프가니에 의해 시작되었지만, 이를 본격적으로 발전시킨 것은 압두의 작업이었다. 그는 종교권력과 정치권력이 융합되어 한 사람에게 집중된 중세의 유럽 기독교 체제의 교황과 같은 형태를 단호하게 거부(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ج ٣، ٢٣٣)했다. 그는 이슬람의 이맘의 한 사람으로 서 이슬람을 분석하였는데, 이슬람에는 본래부터

종교적 권위라는 것은 존재하지 않으며 어떤 사회적 위치에 있는 무슬림이든지 옳고 정당한 것(الأمر بالمعروف)을 요구하고 집행할 수 있음을 강조하였다(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ٢٨٥). 그의 개념에서 이슬람의 체계는 종교적 계급체계가 없는 "시민적(مدني)"인 체계였고, 정치적 독점체제를 허용하지 않는 정치형태였던 것이다. 그에 따르면 이슬람 에는 알라와 인간들 사이에 어떠한 중계(كهانة)나 중보(شفاعة)의 개념도 존재하지 않는다(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ج ٣، ٢٨٨). 또한 알라가 아닌 술탄 등의 정치적 권력에 복종하는 것은 사실상 오직 한 분인 알라만을 경배해야 하는 무슬림의 가장 중요한 의무를 저버림으로 알라의 유일하심(الوحدانية)을 훼손시키는 것이라고 보았다(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ج ٣، ٢٨٥). 그는 어떤 권력도 무슬림들의 신앙 위에 군림해서도 안되며, 이슬람 체제 내에서 어떤 종교적 위치에 있는 자도 이러한 궁극적인 이슬람사회의 "시민성"을 망각해서는 안된다는 것을 강조했다. 이맘은 어떤 종교적 권위를 가진 것이 아니라 단순히 알라에 메시지를 전달하는 통로에 불과하며, 모든 통치자들이란 샤리아법(الشريعة)을 집행하고 수호(ولاء)할 의무만을 가진 조직이라는 것이다.

이러한 개념을 근간으로, 압두의 작업은 군주독재의 부당성을 지적하는 데에서 시작하여 정치적 이슬람 담론의 근본적인 두 축을 형성한다. 첫째는 샤리아법의 통치(أحكام الشريعة)가 정치적 입법(التشريع)의 1차적인 근간이라는 것 이고, 둘째는 이슬람공동체인 움마가 권력의 근원이라는 것이다. 움마가 권력의 근원이라는 것은, 통치자를 지정할 권한과 그 통치자에게 책임을 지울 권한, 그를 권좌에서 내릴 권한 등을 움마가 가진다는 뜻이다(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ج ٣، ٢٨٧). 이러한 개념에서 움마가 그 권한을 보장하기 위해 모종의 조직화와 체계화를 할 권한이 있으며, 압두는 이것을 정치의 근간으로 평가한 것이다. 움마가 권력의 주체가 되어 움마와 관련된 스스로의 일을 위해 조직하는 체계가 정치이며, 그것을 위한 입법의 근간을 1차적으로 샤리아법에 두도록 한 것이 압두가 고안한 이슬람과 정치적 권력 사이의 연결고리 였으며, 이것은 이후 진행될 정치적 이슬 람 담론의 중요한 사상적 초석이 된다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٤٩-٥٢). 그리고 움마가 권력의 근간이라는 사상은, 이슬람의 법학적 표현인 "*ahl al-ḥal wa al-*

*'aqd* (أهل الحب و العقد)" 와 "*ulīy al-amr*(أُولوُ الأمر)"를 통해 근대적 의회구조를 지지하는 이슬람의 사상적 기반이 되는 것이다(عبده ١٩٧٢-١٩٧٣، ج٥، ٢٥٨). 이것은 압두의 사상이 정치적 이슬람에 관한 특정 논의가 얼마나 적절한지를 평가하 는 하나의 시금석으로 여겨지는 이유이기도 하다(العروي ١٩٩٧، الفصل ١ ;بلقزيز ٢٠٠٤، ٥٢).

압두의 논의는 군주독재정치에 대한 비판과 분석을 심화시키는 계기가 되었다. 알-카와키비는 군주독재정치를 일반적인 개념이 아닌 정치학적, 법학적 개념으로 정의하고 분석, 비판하려는 시도를 하였다. 그는 3가지 차원에서 군주 독재정치를 정의하였다. 첫째, 본래 정치는 "지혜에 의해 공공업무(الشؤون المشتركة)를 적절히 집행하는 것"이라고 정의하면서, 군주독재정치는 지혜가 아닌 "자의 혹은 변덕(الهوى)"에 의해 공공업무를 집행하는 체제라고 하였다. 여기서 중요한 것은 그가 정치의 목적을 일반시민을 위한 공공업무를 위한 것이며, 그 근원을 지혜에 의한 통치로 보았다는 점이다. 둘째, 그는 언어학적으로 군주독재정치가 "견해의 독점(احتكار الرأي)"에 의한 체제로 정의됨을 지적하였다. 마지막으로 그는 정치학적으로 군주독재정치가 "책임(تبعة)에 대한 두려움이 없는 자의적 통치"라고 규정하면서, 군주독재는 이기적 본능으로 작동된다고 비판하였다 (الكواكبي ١٩٩٥، ٤٣٥-٤٣٨). 그는 이러한 비판을 통해서 단순히 군주독재가 그릇되고, 그 해법은 이슬람협의체(الشورى)에 있다는 것만을 지적하고자 했던 것이 아니다. 오히려 그는 헌법적(الدستورية) 기초 위에 이 모든 체제가 세워져야 함을 강조한다 (بلقزيز ٢٠٠٤، ٥٣). 더 나아가 이슬람 사상가들 중 가장 처음으로 "공공여론(الرأي العام)" 이라는 용어를 사용하기 시작( بلقزيز الكواكبي(함으로써, 정치의 목적을 이슬람의 종교적 목적과 더욱 ;٢٠٠٤، ٥٣٣ ،١٩٩٥ ٥٧ 분리시켰다. 알-카와키비의 작업은 무너져가고 있던 오스만 술탄체제에 대한 비판의 의미를 가질 뿐 아니라, 알-아프가니로부터 시작된 술탄제와 움마의 결별 작업을 헌법적 체계라는 궁극점에 이르게 함으로써 개혁조치를 실패한 술탄제 체제에서 이슬람과 정치권력을 분리시킨 국민국가의 개념을 제시하게 된 것이다. 이러한

의미에서 알-카와키비는 알-아프가니와 압두에 비해 공공성을 목적으로 하는 정치의 개념을 더욱 강조한 것으로 볼 수 있다.

한편 무함마드 후세인 알-나이니(Muḥammad Ḥussayn al-Nāʿīnī, محمد حسين النائيني) 또한 군주독재정치에 대해 비판적인 관점을 주장했다. 전술한 논의들이 아랍과 투르크를 기반으로 한 순니파의 관점이었다면, 알-나이니는 시아파에서의 개혁논의를 진척시켰다. 12번째 이맘의 승천 이후부터 그의 재림 전까지의 기간은 시아파에서 "이맘부재의 기간(the Age of Occultation, عصر الغيبة)" 에 해당한다. 즉, 12번째 이맘의 완전한 통치가 임할 때까지 그들은 적절한 이슬람적 권위를 부여받은 자 없이 임시적 통치체제를 구축해야 하는 교리적 특수성을 가지고 있었던 것이다. 어차피 이슬람에 의해 적절히 적법성을 가지는 통치구조의 결성이 불가능한 상황이기 때문에, 시아파의 주요논지는 12번째 이맘의 재림을 통한 완전한 이슬람적 통치를 "기다리는 교리(عقيدة الانتظار)"의 입장을 취하고 있었다. 그러나 이러한 "기다림"의 교리를 "인용(الإذن)"의 교리로 바꾸도록 촉구한 것이 알-나이니의 작업(النائيني ١٩٩٩، ٢٤٥) 이었다. 그는 적극적인 인용작업을 거쳐서 공석인 정치적 권력을 확정하여 이슬람적 적법성을 가진 이맘의 대리자를 세워야 한다는 입장을 취하였다. 그의 주장을 따르면, 이제 시아진영의 정치적 이슬람 담론에서 누가, 어떤 절차를 거쳐 임시통치권을 부여받게 될 것인가가 가장 중요한 주제가 되는 것이었다.

알-나이니는 정치적 권력을 소유된 권력(سلطة تمليكية)과 위탁된 권력(سلطة ولايتية) 으로 구분하고, 전자는 불의에 기초한 통치(حكم الجور)이고 후자가 정의에 기초한 통치(حكم العدل) 라고 설명하였다(النائيني ١٩٩٩، ٢٤٥-٢٥٠). 그러나 시아의 법학 개념에서 이맘부재의 기간의 통치에 있어서 항상 문제가 되는 것은, 통치권력의 무류성(infallibility, العصمة)의 결여이다. 시아 법학 개념에서는 오직 12번째 이맘의 통치만이 무류하기 때문이다. 그는 이 근본적인 통치자의 결함을 극복할 수 유일한 장치는 헌법일 수밖에 없음을 주장하였다. 그리고 이 헌법은 감독(الرقابة)과 책임(المحاسبة)의 역할을 수행하며, 권력이

최대한 불의에 기초하지 않도록 막아야 함을 제시[38] 하였다. 그리고 그는 시아 법학자들의 반박에 방어하기 위해 군주독재정치에 저항해야 하는 무슬림들의 의무를 자신의 이론에 접목시키기 시작하였다. 그는 두 가지 점에서 "이슬람적 방어"를 했는데, 첫째로, 군주독재정치를 규탄했던 알-카와키비의 이론적 영향을 받아, 알-나이니는 폭정(الحاكم الطاغي)을 하는 군주의 독재를 받아들이는 것은 다신우상숭배(الشرك)로 취급해야 한다고 주장했다. 폭군을 용인하는 것은 유일신 알라만을 숭배해야 하는 무슬림들의 의무에 대한 중대한 위반이라는 것이다(النائيني ١٩٩٩، ٢٦٩-٣٠٢). 둘째는, 헌법의 이슬람적 지위에 관한 것이다. 이슬람적 범주에서 취급되는 법은 샤리아법과 알-비다아(al-bidʿah, البدعة)라는 2차적인 법적 고안물들인데, 샤리아법이 엄격한 합의와 유추과정을 통해 전통적으로 이미 고정되어 있는 것이라면, 알-비다아는 그것에서 파생될 수 있는 이슬람적 개념의 법적 규율이다, 알-나이니는 이 알-비다아의 인정 조건을 이슬람규율을 다룰 수 있는 합법적인 지위를 가진 사람들(الجعل الشرعي)에 의해서 공포된 것으로 한정해야 한다고 함으로써, 알-비다아의 진입장벽을 매우 높였다(النائيني ١٩٩٩، ٣١٣). 그러나, 이 개념은 오히려 헌법을 이슬람법의 기준에서 자유롭게 풀어버리는 역할을 한다. 즉, 헌법은 알-비다아 수준의 법체계도 아니기 때문에 이슬람법이 요구하는 조건들을 충족시킬 필요가 없다는 것이었다. 이슬람적 의무는 크게 그 자체로 의무가 되는 것(واجب بالذات)과 그 의무로부터 2차적으로 파생되는 의무(الواجب لغيره) 가 있는데, 헌법을 후자로 분류(النائيني ١٩٩٩، ٣١٦)함으로, 그는 헌법을 이슬람적 개념에서 해석하면서도, 이슬람법의 경직성에서 거의 완전하게 자유로울 수 있도록 법학적 변증을 하였던 것이다.

알-나이니의 접근은 시아 법학 세계에 중대한 정치이론의 변화를 가져왔다. 빌끄지즈는 이로부터 5가지의 결론적 함의를 도출할 수 있다고 주장하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٧٥-٧٧).

[38] 따라서 그는 헌법이 정치체제에 "조건"을 부여하는 주체이며, 헌법에 의한 체제를 "조건 지워진 체제(المشروطة)"라고 명명하였다. 빌끄지즈 역시 근대의 입헌적 시아이슬람 정치체제를 "조건 지워진 국가(دولة المشروطة)"라고 기술하였다.

첫째로, 시아 법학의 정치영역을 “이맘부재의 기간”으로부터 해방시켜 적극적인 정치적, 법적 장치들을 고안할 수 있도록 풀었다. 둘째로, 이맘의 대리자가 누가 될 수 있을 것이냐의 논제를 움마 공동체의 대리자가 누구냐로 바꾸어, 후자가 궁극적으로 “국가이슬람평의회(National Shūrā Council, مجلس الشورى الوطني)”를 장악하도록 함으로 궁극적으로 이맘의 대리자 역할, 즉 감독의 기능까지도 할 수 있도록 길을 열었다. 그는 이맘의 대리자의 역할과 충돌하려 하지 않았고, 오히려 이슬람평의회에 실질적인 감독과 책임의 의무를 지운 것뿐이고 본래 이맘의 대리자는 그러한 감독과 책임의 의무를 가진 적이 없다는 것을 강조함으로 이 문제를 풀어나갔던 것이다. 셋째로, 그는 전통적으로는 이슬람법학자들의 신탁(ولاية الفقيه)이 모든 면에 관여하도록 되어 있는 것을 “움마 자체에 대한 신탁(ولاية الأمة على نفسها)”으로 축소시키면서도 법학자들과 크게 충돌하지 않았다(النائيني ١٩٩٩، ٣٢٢-٣٢٣). 넷째로, 이즈티하드의 위상을 재정립했다(النائيني ١٩٩٩، ٣٢٩). 이즈티하드를 독점하고 있던 법학자들의 독점력을 일정부분 해체시키고, 이즈티하드 자체의 권위를 훼손시키지 않으면서도, 이즈티하드에 의한 통치를 이슬람평의회의 통치로 전환시킨 것이다. 이러한 전환된 구조에서 이즈티하드는 법학자들의 독점물이 아니라, 일종의 신탁행위의 일환으로서 움마에 의해 행해지는 공공의 행위로 재해석되기 시작하였다. 마지막 다섯 번째, 그는 이슬람평의회의 구성원을 무슬림으로 한정하지 않고, 비무슬림 소수자들까지 포함(النائيني ١٩٩٩، ٣٢٣)하도록 하였는데, 이는 본래 전통적으로 딤미(dhimmī, ذمي)의 개념에 묶여있는 관점을 근대적 시민권의 관점으로 전환시킨 결과였다.

이러한 알-나이니의 관점은 근대 이란의 이슬람국가 형성에 있어 중대한 2가지 문제를 일정부분 해소시키는 역할을 했다. 하나는 첫째 1906년의 중동의 첫 근대적 입헌과정을 이데올로기적으로 뒷받침하는 일종의 “헌법선언문”의 역할을 했다는 것이고, 둘째는 19세기 말, 정의의 문제를 실현하지 못하는 까자르 왕조(al-ʿāilah al-Qājārīyah, العائلة القاجارية)에 효과적으로 맞서지 못했던 시아법학자 들에게 이슬람평의회를 통해 일정부분 정치참여의 길을 열어주었다는 것이다. 이를 통해 당시 최고위

마르자아(marjaʿ, مرجع)들은 입헌과정에 적극적으로 참여하였고, 몇몇 마르자아들은 알-나이니의 이론을 극찬하기도 했다는 점[39]에서 더욱 이것을 확증할 수 있다. 이로써 알-나이니의 이론은 시아법학이론에서 어느 정도 정통성을 획득했으며, 근대 시아법학이론의 공식적인 기초로 기능하게 되었다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٧٨-٧٩). 물론, 알-나이니는 시아법학이론을 진척시키려는 의도가 아니라, 유럽에서 나타난 입헌적 형태의 정치체제를 최대한 시아법학이론 속으로 들여오고자 노력한 것이었다. 이를 통해 순니 진영에 비해 더욱 빨리 공식적으로 정치적 이슬람의 신학적 체제 안에 개혁주의적 개념을 접목시키는 데에 성공하게 된 것이었다.

그러나 국민국가의 개념을 이슬람에 도입시키려는 개혁주의자들의 노력은, 칼리프제에 대한 고찰을 정치적 이슬람의 담론의 장에 다시금 부각시키는 계기가 되었다. 압두의 제자였던 무함마드 라쉬드 리다(Muḥammad Rashīd Riḍā, محمد رشيد رضا)는 무스타파 케말 아타튀르크 초기까지도 유지하던 그의 개혁주의 노선을 철회하고, 칼리프제를 적극적으로 옹호하는 노선을 펼치기 시작하였다. 그는 이슬람의 초기 역사에서부터 움마에 대한 권력적 위탁은 칼리프(순니) 혹은 이맘(시아)에게 이루어졌으며, 그것은 그들의 합의와 샤리아법에 의한 것이므로, 이를 옹호하고 받아들이는 것은 무슬림의 의무사항임을 분명히 하였다(رضا ١٩٩٦, ٥٤). 그러나 이것은 알-마와르디, 알-가잘리(al-Ghazālī, الغزالي), 이븐 알-까임 알-자우지(Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, ابن القيم الجوزية) 등의 전통적인 이슬람법학자 들의 시각과 비교할 때 전혀 새로운 것은 아니었다. 리다의 차이점이 있다면, 이전의 전통주의자들은 칼리프제에 대해 더욱 낙관적이어서 그것을 마치 현실화되어 있는 것처럼 여겼지만, 리다는 칼리프제의 현실성 자체에 대한 의문을 분명히 제기했다는 것이다. 그에게

[39] 대(大) 아야톨라 알-아카완드 무함마드 카짐 알-쿠라사니(Grand Ayatollah al-Ākhawand Muḥammad Kāẓim al Khurāsānī, آية الله العظمى الأخوند الخراساني)와 아야톨라 쉐이크 알-마진다라니(Ayatollah Sheikh al-Māzindarānī, آية الله الشيخ المازندراني)는 당시 알-나이니의 이론을 매우 극찬하며 적극적으로 수용하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، 78-79).

있어서 칼리프제는 역사에 실존하지 않았던 상상의 공동체이며, 오스만 제국의 술탄제 역시 이상적인 칼리프제라 할 수 없는 것이었다.

그의 이론은 터키에서의 상황과 변화에 직접적으로 기인한다. 오스만 제국 말기의 체제에서는, 마르자아들도 없고 전체 이슬람권에서의 영향력의 관점에서 오스만의 술탄제가 칼리프로 인정받지 못했기 때문(رضا ١٩٩٦, ١٢١)에 칼리프제 에 대한 본격적인 이슬람적 논의가 필요했다. 그리고 결정적으로는 1922년 11월 4일 오스만 제국에서 술탄제의 폐지로 칼리프의 지위가 종교적 영역에 국한되었고, 더 나아가 터키에서의 공화국체제 수립으로 1924년에는 칼리프제 자체가 터키에서 폐지되어 종교와 정치가 완전히 분리되었다. 칼리프제가 상징적이고 명목상의 개념으로 전락하여 오스만 왕가를 칭하는 호칭 정도로만 사용되기 시작한 것 등의 정치적 변화는, 칼리프제에 대한 논의를 정치적 이슬람의 장으로 끌어들이는 계기가 되었다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٨٣-٨٨; رضا ١٩٩٦، ٥٣). 그리고 이것은 근대적 자유주의 개념을 이슬람의 개념에 접목하려고 했던 개혁주의자들 일색의 논의를, 이슬람 법학에서의 정치적 개념을 새롭게 함으로 다음 단계의 정치적 이슬람의 논의로 전이시키는 결정적인 고리 역할을 하게 되었다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٨٩-٩٠).

그의 주장 자체의 특이함은 크지 않다. 다만, 알-아즈하르(al-Azhar, الأزهر)나 알-까이라완(al-Qayrawān, القروان), 알-제이투나(al-Zaytūnah, الزيتونة) 등을 중심으로 한 전통적인 칼리프제에 대한 논의에서는 명확하지 않았던 국가론에 대한 부분을 약간 부각시켰고, 개혁주의자들이 압도하던 시기에 주목받지 못했던 알-마와르디, 알-가잘리, 이븐 타이미야, 알-자우지야, 알-까라피(al-Qarāfī, القرافي), 알-타프타자니(al-Taftazānī, التفتزاني) 등의 논의를 소환했다. 칼리프의 원어적 의미는 "계승자"라는 뜻이며, 그는 이것은 알라의 선지자의 계승자 혹은 알라의 직접 대리자라는 의미로 해석해야 한다는 알-마와르디의 주장(الماوردي ١٩٨٢، ١٧)을 인용했다. 따라서 칼리프제는 종교와 정치 일체의 문제를 통합하는 "선지자적" 개념의 통치자로 보아야 한다는 것이다(الماوردي ١٩٨٢، ٥). 여기서 리다가 가장 강조하는 것은, 그 칼리프의 직위를

"위탁"하기로 결정하는 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"의 의미와 위상이다. 리다는 이 집단에 대해 이중적 의미를 부여하려 하였는데, 이는 종교적으로는 이슬람의 법학자로서 샤리아법에 따라 칼리프의 위임 과 해임을 결정하는 위치로 볼 수도 있고, 정치-사회적으로는 움마의 복지를 책임 지는 집단으로도 해석될 수 있다는 것이다. 그러나 정치현실에서는, 알-가잘리와 이븐 타이미야라는 종교적 리더십과 사아드 자글룰(Saʿd Zaghlūl, سعد زغلول) 및 무스타파 케말과 같은 정치적 리더십 사이에는 큰 괴리가 있었고, 리다는 이 양자의 리더십 사이의 간극을 극복할 수 있는 현실정치를 기반으로 한 이론적 힘을 갖추지는 못했다. 그의 이론적 주장은 분명, "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"의 충성서약을 통한 칼리프나 이맘의 옹립이라는 샤리아법적 의무를 향하고 있었지만, 정치적 현실에서는 뒷받침될 수 없는 딜레마 속에서 선언될 수밖에 없었던 것이다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٩٥-٩٧).

칼리프의 옹립의 조건은, 정의, 능력, 그리고 쿠라이시 부족의 혈통(Qurayshī, القرشية)이라는 조건이며, 이것을 충족하는 자가 있어야 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"가 충성서약을 할지 여부를 결정하게 된다. 그러나 이것을 충족시키는 자가 없을 경우, 결국 논제는 현실적인 필요에 의한 정치적 구조를 형성하는 것에 집중된다. 이 상황에서는 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"의 선택이 아니라 현실에 기반한 "차선책"의 정치가 이루지게 되며, 그것은 강제력에 기반한 정부일 수밖에 없다는 것이었다(رضا ١٩٩٦, ٧٤). 이것이 그의 칼리프에 대한 개념은 이상적인 개념일 뿐이며 오히려 본래적 의미의 칼리프제는 불가능하다는 현실 부정적이거나 회피적인 개념이었다고 평가되는 이유이다. 그러나 그의 논의는 이후 진행될 MB 계열이 주도하는 "이슬람 부흥주의" 이론을 위한 역사적 징검다리가 되고 있음을 주목할 필요가 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٠١).

### 3) 제3세대: 칼리프제에 대한 비판과 이슬람주의의 태동

전술한 바와 같이 이븐 칼둔은 일찍이 통치체계의 종류를 자연적 통치, 정치적 통치, 칼리프제로 구분하였다(ابن خلدون ١٩٩٦، ١٨٥). 그의 이러한 구분은 칼리프제를 이해할 수 있는 중요한 초석을 제공하였는데, 알-아라위(al-ʿArawī, العروي)는 그의 논의를 더욱 진척시켜 다음과 같이 아랍에서의 칼리프제에 대한 역사적 평가를 하였다.

على مستوى التاريخ الكوني، هناك تماثل لا ينكر: لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية، وسبق هذه الحكم الطبيعي. لكن في وقائع الإسلام، هناك فرق وانقطاع، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضّرهم؛ لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي ... ثم لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية، الفارسية بخاصة، فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة ...

(العروي ١٩٨٣، ٩٥)

> 보편적 역사의 수준에서 볼 때, 부인할 수 없는 (역사적) 패턴이 존재하는데, 그것은 칼리프제는 합리적 정치 이후에 등장했다는 사실이다. 그리고 이 (합리적 정치는) 자연적 통치 이후에 등장하게 되었다. 그러나, 이슬람의 현실들을 돌아보면, 이것과는 차이점과 분절이 존재하는데, 왜냐하면 아랍인들은 이슬람 이전에는 도시문명을 알지 못했던 이유로 합리적 정치라는 것을 알지 못했기 때문이다. 이슬람은 그들을 (처음으로) 문명화시킨 (주체)였다. 따라서, (아랍에서) 칼리프제 단계의 통치체계는 자연적 통치의 단계 바로 뒤이어 나타난 것이었고 … 그것은 곧 합리적 정치–특히 페르시아인들의 지역에서–와 충돌하게 되었고, 이미 잘 알려진 이유들로 인해, (그 합리적 정치에 의한) 타격을 입고 사라져 버리게 되었다.

그의 분석에 따르면, 이슬람의 실제 역사에서 칼리프제는 합리적 정치를 상대로 승리를 쟁취한 것이 아니라 오히려 그것에 패배했다. 그 결과로 칼리프제는 "온화한 군주정(الملك العضوض)"으로 변형되고, 이슬람 규율들이 제대로 집행되지 않는 "어설픈

이슬람국가들"[40]이 건설되었다는 것이다. 여기서 칼리프제의 정확한 정의에 집중할 필요가 있다. 기본적으로 칼리프제는 이슬람규율과 관련된 정치체제를 의미하는데, 알-아라위는 이에 대해 반박하였다. 즉, 그는 칼리프제와 일반 군주정과의 차이가 단순히 이슬람법의 집행과 관련 있는 것이 아니라, 그 이슬람법 집행의 의도된 목적이 있는지 여부와 관련되어 있다고 주장했다. 그에게 있어서 칼리프제란, 샤리아법의 의도들을 실현시키는 체제였고, 이는 다른 정치체제에서는 찾아볼 수 없는 날카로운 도덕성(مكارم الأخلاق)의 실현을 의미하는 것이다(العروي ١٩٨٣، ١٠٣). 그러나 이러한 선명한 도덕성의 실현은 첫 네 명의 라쉬둔 기간을 제외하고 이슬람 역사에 존재하지 않았기 때문에, 리다의 칼리프 이론은 결국은 유토피아적 주장 이상이 될 수 없었다.

알리 압둘 라직(ʿAli ʿAbd al-Rāziq, علي عبد الرازق)의 분석은, 이러한 관점에서 칼리프제의 개념을 이해할 때 효과적으로 파악될 수 있다. 그는 칼리프제와 관련된 담론에서 4가지 주제를 제시한다. 첫째는, 칼리프체제가 구축될 수 있는 절대권력의 속성, 둘째는, 이슬람관점에서 이러한 체제에 대한 비수용성과 비합법성, 셋째는, 이것이 구축되는 물리적인 강제기반들, 그리고 마지막은, 이슬람 역사에서 정부의 정치적 속성에 관한 것이다. 이 4가지 주제는 현재까지도 이슬람권에서 진행되고 있는 정치과 종교에 대한 가장 논쟁적인 영역이 되고 있다. 따라서 이에 대해서는 심화된 이해가 필요하다.

첫째 담론은, 절대권력을 가진 술탄제 혹은 그것의 정치적 오만함(التعالي بالسياسة) 에 대한 것(الجابري ١٩٩٠، ٣٢١)이다. 알-라직은 칼리프와 선지자에 대한 혼동에 대해 지적하였다(الجابري ١٩٩٠، ٣٦٠-٣٦٤). 즉, 칼리프가 무슬림들을 관장하는 일반적 위탁을 받아, 그들의 완전한 복종, 총체적인 권력, 종교를 집행하고 징벌을 내리며 샤리아법을 수행하고 무슬림들의 일반적인 세속의 일까지도 총괄하는 주된 권한을 가진 자였기 때문에, 그가 궁극적으로는 선지자의 "대리자"임에도 불구하고 일반 무슬림들에게는

[40] 초기 라쉬둔의 뒤를 이은 움마이야와 압바시야 왕조를 일컫는다.

선지자와 같은 절대적 지위를 가지게 되었다는 것이다(الرازق ١٩٧٨، ١٣-١٤). 그리고 그 절대적인 지위는 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"과 같은 감독 및 검열 등으로도 제한되지 않는 무소불위의 권력을 보장받는 왜곡된 상태가 되었다는 것이다.

알-라직은 칼리프제가 절대권력을 향유하게 된 이유를 3가지로 설명했다. 첫째는 칼리프는 정치적 권력 중심일 뿐 아니라, 종교적 중심으로도 기능했다는 점이다. "알라의 선지자의 칼리프"라는 지위는 일반 무슬림들과 법학자들에게 알라의 선지자가 가졌던 지위를 동일하게 가진다는 인상을 줄 수밖에 없었다(الرازق ١٩٧٨، ١٩٩). 둘째로, 그러한 칼리프의 권력은 어떤 사람, 기관도 제한할 수 없고, 그 스스로에 의해서만 가능했다(الرازق ١٩٧٨، ١٥), 그리고 마지막으로, 그의 절대권력은 수정이나 분할, 재분배가 불가능하고 최대로 분할된 형태가 그 자신이 직접 권력의 일부를 정치가들에게 부여하는 것이었다는 점이다. 이것은 사실상, 칼리프에 대한 "신격화(تأليه)" 작업이었다고 지적하며, 이러한 견해를 견지해 온 기존의 이슬람 법학자들을 비판하였다. 그는 역사 속의 칼리프 이론을 검토하며, 그것의 근본적인 권력 근원의 요소들을 나열하고자 하였다(الرازق ١٩٧٨، ١٥-١٨).

두번째 담론은, 칼리프제의 이슬람의 법적개념 내에서 근거의 문제이다. 그는 칼리프의 존재를 부정하는 것은 "죄악(إثم)"으로 치부되던 전통견해에 도전하였다. 즉, 칼리프제에 대한 합의의 문제는 이슬람법학의 근거들이 부족한 것이고, 단지 논리적 공백상태를 메우기 위한 임시방편의 이론이었다는 것이다. 그는 꾸란과 순나에 칼리프가 명시되거나 선지자와 대등한 지위를 상정하고 있다는 근거는 전혀 없기 때문에, 칼리프제는 이슬람의 의무와 규율에 근거한 것이 아니라고 주장한다. 만약 그러한 근거가 있었다면, 애초에 칼리프제가 무슬림들의 "합의(إجماع)"에 근거해서 제시되었을 이유가 없다는 것이다. 칼리프제를 뒷받침하는 이슬람적 근간은, 꾸란과 순나 수준의 의무사항이 아니라 "합의"의 수준이고, 이것은 논리와 합리성을 근거로 한 법적 개념 차원에 그 근거를 두고 있다는 것이다(الرازق ١٩٧٨، ٣٩-٤٢). 따라서 칼리프제에 대한 논의들은 사실 칼리프 자체에 대한 논의가 아니라, 칼리프 제도에서

이득을 취하는 집단들의 지위를 규정하는 것에 더 가깝다는 신랄한 지적을 한다. 그리고 보통의 무슬림들에게는 오히려 칼리프제 자체는 무용한 개념이라는 것이다(الجابري ١٩٨٢، ٩٣-٩٤). 그는 칼리프제의 적법성의 근거가 부족하다는 주장을 넘어, 칼리프제는 이슬람 개념에서 불법적이며, 오히려 이슬람의 이름을 악용하여 이슬람을 더럽히고 있다는 데까지 나아갔다(الرازق ١٩٧٨، ٢٠١).

셋째 담론은, 칼리프제를 시작하고 작동하게 했던 근원은 사실상 잔인한 물리적 군사력뿐이었다는 점이다. 그에 따르면, "*ahl al-ḥal wa al-'aqd*"에 의한 충성서약과 슈라의 원칙을 존중하면서 칼리프제가 시작되고 유지되었다 것은 허상이며, 실제로는 군사력에 의한 점령과 물리적 강압력으로 그 정권이 유지되었다. 또한, 근본적으로 그 정권의 속성 자체가 정치적 기관의 성격 이기 때문에 힘과 강제에 의한 지배만이 칼리프제의 작동방식이라는 것이다 (ابن خلدون ١٩٩٦، ٢٤٢-٢٤٣؛ الرازق ١٩٧٨، ٧٣-٧٤).

이에 이어진 마지막 담론은, 이슬람에서의 정부의 개념은 본래부터 정치적이었다는 주장이다. 알-라직은 정부나 정치체제에 관하여 부정적인 입장을 가진 것이 아니었다. 그에게 종교-시민 사회의 구축은 무슬림, 기독인, 유대인 등과도 상관없이 어떤 특정 체제면 가능했다. 그것은 헌정주의나 군주독재, 또는 공화정, 공산당정부일 수 있으며, 정치학자들이 어느 체제가 해당 상황에 적절할 것인지를 고찰하면 된다고 주장했다. 그는 정치체제에 있어서 중요한 것은 사회의 필요임을 강조하였다 (الرازق ١٩٧٨، ٨٠-٨١). 그리고 이러한 정치 체제에 대한 관점은 일반적 세속국가뿐 아니라, 라쉬둔 시대의 정치에서도 마찬가지라는 것이다. 당시의 정부는 종교적 사명의 기반을 보존하기 위하여 국가건설이 필요했는데, 그것은 당시에 국한된 사명의 상황이었고 당시 수행했던 모든 전쟁이 배교나 종교를 위한 전쟁은 아니었다는 주장이다. 그는 종교적 사명감(الدعوة)은 강제적으로 습득될 수 없는 것이기에, 더욱 더 이슬람의 초기의 국가들의 목적은 종교적 사명만이 아니었고, 또한 그 초기 국가들이 부를 축적하고 처분한 것은 종교적 메시지와는 별개의 작업이었다고 설명한다(الرازق ١٩٧٨، ١١٧-١٢٠). 그는 칼리프제를 막연한 종교적

권위로부터 분리시킴으로써 정치와 종교를 완전히 분리시킨 이론을 주장하는 데에 어느 정도 성공했는데, 그가 그 이전 개혁주의자들과는 달리 이슬람신학의 중심지인 알-아즈하르의 쉐이크였다는 점에서 매우 파격적이라 할 수 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١١٦-١١٧).

한편 압둘 하미드 빈 바디스('Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, عبد الحميد بن باديس)의 분석 역시, 칼리프제에 대한 이론적 비판을 고찰할 때 매우 중요한 관점을 제공한다. 그는 칼리프제 자체를 비판하는 이론을 전개했다기보다는 1930년대 알제리 에서의 정치와 종교와의 관계를 고찰하였다고 보는 것이 적당할 것이다. 그도 대부분의 사상가들처럼 이슬람 역사의 초기 칼리프제에 대해 긍정적이었는데, 이슬람규율과 "*ahl al-ḥal wa al-'aqd*"로서의 슈라, 그리고 적절한 군사적 사용에 관해서는 긍정적으로 평가했다. 그러나 그 이후 실제 역사 속에서 이러한 것들이 집행되었거나, 혹은 집행될 가능성이 있느냐는 점에 대해서는 매우 부정적이었다. 특히 그는 단일성이 파괴된 이슬람공동체에 대해 논하였는데, 이미 각 국가마다 칼리프제를 주장하는 상황 자체로 이미 이것은 칼리프제가 아니라고 보았다. 이집트에서 알-아즈하르의 쉐이크들이 이집트가 칼리프제로 돌아가야 한다고 주장하는 것이나, 터키에서 칼리프제의 폐지 등을 통하여, 각 국가에서 자기만의 정치적인 체제를 칼리프제도라는 의미없는 용어를 빌어 상징적으로 사용한 것일 뿐 본래의 칼리프제와는 거리가 멀다는 것을 논증하였다(ابن باديس ١٩٦٨، ٤١٠-٤١٢).

그의 중심 주제는 이슬람 정치 제도의 핵심 요소를 지적한 것에 있다. 그는 이슬람에서의 "정치적 위탁의 근원적 원리(أصول الولاية)"를 13가지로 기술하였다. 이것은 처음부터 칼리프제를 상정한 원리가 아니라, 전혀 다른 국가와 통치 원리이다(ابن باديس ١٩٦٨، ٤٠١-٤٠٥).

① 움마 자체로부터 위탁(الولاية)을 부여받은 것이 아니라면, 어느 누구도 움마의 어떤 문제에 대해서도 위탁의 권리를 가지고 있지 않다. 움마는 위탁을 부여하고, 또 철회할 권한을 가지고 있다.

② 움마로부터 어떤 사안을 위탁받을 자는, 그 사안에 대해 가장 탁월한 능력을 가진 자

이지 그의 행동 전반에서 최고의 사람일 필요는 없다.

③ 움마로부터 특정사안을 위임받은 자라 하더라도, 움마 자체(의 이익)보다 그것을 더 우선시할 수는 없다.

④ 움마는 위탁된 사안(أُولي الأمر)에 대해 검열할 권리를 가지는데, 이는 움마가 권력의 근본이며 그 권력을 무효화시킬 수 있는 감독권을 가지고 있기 때문이다

⑤ 위탁받은 자(والي)는 움마에 대해 책임을 가지며, 움마는 적절하다고 판단된다면 그에게 도움이 될 수 있는 자를 붙여줄 수도 있다. 그 자는 위탁받은 자의 동역자로서 함께 책임을 지게 될 것이다.

⑥ 움마에 대한 위탁받은 자의 권한은, 조언하고 인도하는 것이다.

⑦ 움마의 권한은, 해당사안에 책임을 지게 된 자들과 토론하는 것, 그들로 하여금 그들의 행동을 설명하도록 하는 것, 그들로 하여금 자신들이 보기에 적당한 것이 아니라 움마의 관점에서 적절한 것들만 행동하도록 의무를 지우는 것 등이다.

⑧ 움마에 의해 특정 사안을 위탁받은 자는, 움마로부터 확실하게 인지되어 승인받기 위해 자신의 노선을 명확히 제시할 필요가 있다.

⑨ 그는 움마 자체에 의해 승인된 법에 의한 것이 아니고서는 움마를 통치해서는 안되며, 위탁은 움마의 의지를 집행하는 것 이외에 다른 것이어서는 안된다. 움마 스스로도 그 법에 복종하여야 할 것인데, 이는 그 법은 다른 권위가 아니라 그 스스로에게서 나온 법이기 때문이다. 그 스스로를 규제하고 지시하는 것이기 때문에 다른 것에 의한 억압이 아니라, 자유롭다고 느낄 수 있게 되는 것이다.

⑩ 그 법 앞에 모든 이들은 평등하다.

⑪ 약자의 권리를 억압하지 아니하고 모든 이들의 권리들을 보존하는 것은 의무사항이다.

⑫ 권리들을 보호하되 움마 내의 계층들 간의 균형을 보존하는 일 또한 의무사항이다.

⑬ 보호자(الراعي)와 그 보호를 받게 되는 모든 자들(الرعية)이 사회의 공공선(صلاح)을 위해 상호책임을 서로 공유하는 것 또한 의무사항이다.

이븐 바디스의 일관된 원리는 움마가 모든 권력의 근원이라는 것과 그로부터 나온 법에 의한 통치만이 가능하다는 사상이다. 그리고 권력을 위탁받은 자와 시민 모두가 그 법의 테두리 안에서 공동체와 정치에 책임이 있다는 것으로 요약될 수 있다(جدعان ١٩٩٧، ١٣٦). 그는 이러한 원리들을 이슬람 초기에 아부 바크르 알-

싯디끄(Abū Bakr al-Ṣiddīq, أبو بكر الصديق)가 칼리프에게 충성서약을 한 후에 한 설교에서 통찰을 얻었다고 하였으나, 그 통찰의 내용은 칼리프제에 대한 것이 아니라 오히려 근대의 민족국가체제에 근접한 것임을 알 수 있다 (بلقزيز ٢٠٠٤، ١٢١). 그의 논의와 원리들은 이슬람의 정치적 논의를 칼리프제가 아닌 다른 형태의 이슬람 정치이론으로 확장시키는 중대한 계기가 되었다.

알-라직과 같은 이슬람법학자의 정치와 종교의 영역을 확연하게 구분하는 중요한 선언에도 불구하고, 실제 사상적 흐름에 큰 변화는 없었던 것으로 보인다. 그러나 본격적으로 정치와 종교를 통합하여 "이슬람국가(الدولة الإسلامية)" 혹은 "이슬람사회(المجتمع الإسلامي)"를 재구성하려는 경향이 그 후에 나타나기 시작했는데, 그러한 통합적 경향의 이슬람적 문제의식을 제기한 첫 리더는 하산 알-반나였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٢٥). 그는 이집트에서 MB를 시작하여, 거의 대부분의 아랍과 이슬람 세계 전역에 20세기 말까지 향후 70년에 걸쳐 이러한 경향을 확산시킨 장본인이었다(Mitchell 1969).

알-반나는 정치적 이슬람의 이론과 현실정치 모두에 결정적인 영향을 미쳤지만, 우선 사상적인 면에서 그가 결정적인 전환점을 만든 것은, 두 가지 면에서였다. 첫째는, 정치적 영역을 이슬람이라는 종교의 "교리(العقيدة)"의 영역 안에 다루어져야 할 1차적인 근원의 문제(الأُصول)로 규정지은 것이다. 지금까지 열거된 전통적인 이슬람 법학자들의 논의는 정치적인 문제를 교리적 근원에서 2차적으로 갈라져 나온 파생적 문제(الفروع)로 다룸으로서 그것을 법학의 영역(الفقه)으로 취급해 왔다. 그러나 알-반나는 이것을 교리의 문제요, 근원의 문제로 격상시키면서 이슬람의 본질 자체와 결합시킨 것이다.

> الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع. فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء لا ينفَكُّ واحدٌ منها عن الآخر.
>
> (البنّا [د.ت.]، ١٧٠)

> 통치라는 것은 우리의 법학책에서 교리들과 근원의 차원에서 다루어지는 것이지, 파생적인 사법적 해석론 혹은 파생의 결과물이 아니다. 따라서 이슬람은 통치와 그것을 집행하는 것에 대한 것인데, 이는 마치 입법과 그것을 교육하는 것 사이의 관계, 법과 그것을 판결하는 것 사이의 관계와 같은 것이다. 전자들은 후자들로부터 분리되어 존재하지 않는 것처럼 말이다.

순니진영에서 그는 최초로 정치문제를 이슬람의 근원으로 가지고 온 사상가가 되었고[41], 그의 이러한 주장은 이후에 수많은 추종자를 낳으면서 하나의 사상적 학파를 형성하게 되었다. 그의 제자 무함마드 유수프 알-까라다위(Muḥammad Yūsuf al-Qaraḍāwī)는 이러한 생각을 조금 더 정교하게 다듬어서, "믿음(الإمان)"과 "행위(العمل)"의 문제로 구분하기도 하였다. 즉, 이슬람의 다섯 기둥(أركان) 가운데에서도 기도(الصلات)와 자선(الزكات)은 믿음을 드러내는 행위의 문제임을 지적하며, 이 행위의 문제를 근원의 문제에서 분리하는 것은 불신자들(كافر)의 행위라고 주장하였다. 그는 이러한 행위들 자체가 "교리(عقيدة)"는 아님에도 불구하고 이슬람의 다섯 기둥 안에 포함되어 있고, 그 필요성에 대한 신념(إعتقاد)은 파생물이 아니라 근원적인 문제라고 지적했다. 따라서 이맘제 등의 정치적인 결과물은 파생물일 수 있겠지만, 그것의 필요에 대한 신념 자체는 근원적인 문제이며, 이것은 논쟁의 여지없이 신앙의 문제로 취급되어야 함을 주장(القرداوي ١٩٩٨، ١٦-١٧)하며 알-반나의 "혁명적" 사상 노선을 이어나가게 된다.

두 번째, 그의 결정적인 공헌은, 이슬람국가(الدولة الإسلامية)의 개념을 제시하면서 그것을 종교국가(الدولة الدينية)와 대비했다는 점이다. 알-반나가 가장 처음 이 부분을 지적하고 나섰지만, 그는 이전의 다른 영역들에 대한 대응에 더 많은 노력을 기울였던 것으로 보이며, 이 부분에 대해서는 알-까라다위가 본격적으로 분석하기 시작하였다. 그는 알-반나 사상의 중심축을 이루고 있는 "이슬람국가"의 핵심요소들을 나열하면서, 이를 중세유럽식의 종교국가와 대비하는 방식으로 그 개념을 구체화시키고 있다.

---

[41] 상대적으로 시아진영에서는 이맘제에 대한 정치학적 논의가 이슬람의 근원의 문제와 연동되어 있었으나, 순니파의 경우에는 그러한 경향이 거의 전무하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، 128 و 130).

الدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام، وكما عرفها تاريخ المسلمين، دولة مدنية، تقوم السلطة فيها على البيعة والاختيار والشورى، والحاكم فيها وكيل عند الأمة أو أجير لها، ومن حق الأمة – ممثلة في أهل الحل والعقد فيها – أن تحاسبه وترافبه، وتأمره وتنهاه، وتقوّمه إن اعوّج، وإلا عزلته. ومن حق كل مسلم، بل كل مواطن، أن ينكر على رئيس الدولة نفسه إذا رآه اقترف منكراً، أو ضيّع معروفاً. بل على الشعب أن يعلن الشورة عليه إذا رأى كفراً بواحاً عنده فيه من الله برهان. أما الدولة الدينية 'الثيوقراطية' التي عرفها الغرب في العصور الوسطى والتي يحكمها رجال الدين، الذين يتحكمون في رقاب الناس– وضمائرهم أيضاً – باسم 'الحق الإلهي' ... فهي مرفوضة في الإسلام.

(القرضاوي ١٩٨٨، ١٨٨)

이슬람으로부터 말미암은 이슬람국가는, 무슬림들의 역사 속에 알려진 바와 같이, 시민적 국가이다. 이는 그 권력이 충성서약, (권력자들을) 선택하는 것, 슈라, 움마의 대리자 혹은 고용된 자를 통한 통치들을 기반으로 구축된 체제를 의미한다. '*Ahl al-ḥal wa al-'aqd*'에 의해 대표되는 움마의 권리는, (국가수반을) 임명하여 책임을 지우고, 그에게 명령을 내림과 동시에 (금할 것을) 금하기도 하고, 그가 비틀린 일들을 하고 있다면 그를 바로잡고, 만약 그럴 수 없다면 그를 해임시키는 것 등을 포함하는 것이다. 모든 무슬림들의 권리는(근대 국민국가 시민의 권리라기보다는), 국가의 수반이 악한 일을 저지르거나, 공개적으로 비난받을 만한 일을 했을 경우, 그를 거부하는 것이다. 국민들은 만약 (그 국가의 수반이) 알라의 기준에서 불신자라고 판단된다면, 혁명을 선포할 수도 있어야 한다. 중세시대 서구세계가 알고 있던 '신정정치체제'인 종교국가, 즉, '신적 권리'의 이름으로 사람들의 목줄과 양심까지도 통치했던 종교인들에 의해 통치되던 그러한 국가는 이슬람에서는 거부되는 것이다.

이것은 기본적으로 알-반나의 사상이며, 그의 충실한 제자였던 알-까라다위 가 종교국가와 대비하며 알-반나의 이슬람국가 개념을 더욱 명확히 한 것이다. 알-까라다위가 표현한 이슬람국가의 기본은 종교인[42]을 거부하는 "시민적 국가 (الدولة المدنية)"였다. 그러나 이것만이 이슬람국가를 기술하는 전부는 아니었다. 알-까라다위의 이러한 개념의 밑바탕에 "이슬람적" 요소로 중요한 또 하나의 요소는 "헌법국가

[42] 그들의 맥락에서는 이는 이슬람법학자들(علماء)을 겨냥한 표현이었다.

(الدولة الدستورية)"로서의 이슬람국가이며, 이것은 알-반나가 분명하게 주장해 온 것이다. 그리고 이 헌법은 이슬람의 샤리아법으로, 샤리아법의 원리와 통치를 법적기초로 삼아야 한다는 것이다(البنّا [د.ت.]، ١٧٢ ;القرضاوي ١٩٩٧، ٣٢).

그러나 일반적인 근대 헌법들과 다른 샤리아법의 특징은 정치사회적 발전에 필수적인 그 법에 대한 추가나 삭제, 수정이 원천적으로 불가능하다는 데에 있다. 그리고 이 샤리아법에 의한 통치는 선택사항이 아니며, 따라서 그들의 개념에서는 이 통치에 의하지 않은 것은 이슬람적인 것이 아닌 것이다. 그들이 구상한 이슬람국가는 그 시민적 특징이 있음에도 불구하고, 사회적이거나 시민적이라기보다는 종교적인 특징이라고 평가될 수밖에 없는데, 이는 샤리아법을 준수하는 국가체제만이 합법성을 가진다고 보았기 때문이다. 헌법은 국가에 의해 부과되는 것이 아니라, 그것보다 더욱 상위의 권위주체인 알라의 권위로부터 부여되는 것이라고 그들은 주장하였다 (القرضاوي ١٩٩٧، ٣٣).

그러나 알-반나의 주장에는 극단적인 개방성과 폐쇄성이 동시에 공존한다고 평가되는데, 이는 그가 헌정주의와 의회제도를 적극적으로 이슬람의 제도로 인정하면서도, 다당제는 극단적으로 거부했기 때문이다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٣٤-١٣٥). 그는 헌법과 법률의 차이를 매우 정확하게 이해하고 있었다. 즉, 전자는 입법의 일반적인 원리를 제공하는 것이고, 후자는 실질적인 집행과정을 체계화시킨 것임을 이해했다(البنّا [د.ت.]، ١٧٢). 따라서 입법의 원리를 제공하는 헌법이 샤리아법과 상응하는 역할을 하는 것으로 이해하면서, 이집트에 도입된 당시의 헌법에는 많은 수정이 필요하다고 주장했다. 어쨌든 그는 헌법이라는 존재에 의한 정치체제를 이슬람국가의 체제에 가장 근접한 형태로 보았기 때문에, 헌법이 최대한 샤리아법에 근접하고 그에 의한 정치체제가 작동될 수만 있다면, 단순히 시민적 맥락에서의 헌정체제가 아니라 종교적인 거룩함을 내포하는 상호연결되고 연합된 움마를 건설할 수 있다고 보았다(البنّا [د.ت.]، ٦٩-٧٠). 그리고 그는 의회체제에 대해서도 적극적이었는데, 다만 헌법체제 자체는 이슬람적 이라고 보았던 반면, 의회체제는 유럽의 제도를

도입한 것이라고 구분하였다(البنّا [د.ت.]، ٢١٣). 그럼에도 불구하고 이 의회제도는 이슬람의 원리와 충돌할 것이 없으며, 모든 사안에 대해 국가의 구성원 전체에게 묻는 것 보다는 권위를 가진 대의체의 개념이 움마의 현대적 표현임을 확신하였고, 이를 전통적인 개념의 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"와 연동[43]시켰다(البنّا [د.ت.]، ٢٢٢). 그러한 점에서 그의 정치사상은 실질적인 정치적 과정에 매우 개방적이었다고 볼 수 있다. 1930-40년대를 거치며 MB는 비혁명, 비폭력 노선을 유지하며, 이러한 기조에 근거한 선거와 대의제를 통한 개혁을 추구하는 매우 실용적인 노선을 보였다. 그러나 그의 헌법체제에 대한 수용은 매우 근본적이었던 것에 반해, 의회체제에 대한 수용은 상당히 임시적이고 조건적이었던 것으로 보인다. 그가 생각한 조건은, 당파성(الحزبية)이 사라진 상태의 의회 시스템이었다.

> بقول علماء الفقه الدستوري إن النظام النيابي يقوم عاى مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، وأنه لا مانع فيه يمنع وحدة الأمة ... وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية ولكن هذا إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية.
>
> (البنّا [د.ت.]، ٢١٥-٢١٦)

> 헌법에 대한 이슬람법학자들은, 의회시스템은 통치자의 책임, 움마의 권위, 그리고 그것의 의지에 대한 존경심을 기반으로 하고 있으며, 움마를 하나로 묶는 것을 막을 수 있는 것은 아무 것도 없다는 점을 명확히 하고 있다 … 혹자는 비록 의회 시스템을 유지시키는 기둥들 중의 하나가 정당제도라고 주장할지 모르지만, 그것은 그 의회시스템을 구축하는데 있어서 근본적이었던 것이 아니라, 다만 그럴 것이라고 알려져 있는 것뿐이다. 왜냐하면, 이러한 당파조직이나 근본적인 기반들을 대체시키는 것이 없더라도, 의회시스템의 실행은 가능하기 때문이다.

[43] 그는 구체적으로 이러한 대의적 역할을 할 집단을 세 종류의 사람들로 구분하였다. 첫째는, 파트와를 내 놓을 수 있는 법학자들인 무즈타히둔, 둘째는 일반적인 업무들에 대해 경험이 많은 자들, 셋째는, 일반인들 중에 리더로서 권위를 가지고 있는 모든 종류의 사람들이라고 보았고, 그는 이들이 적절히 배합되어 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"를 구성할 수 있다고 보았다.

그러나 한편으로 그는 복수정당제를 부정하는 역설적인 주장을 하였다. 그는 이집트에서 보여지는 정당조직들을 관찰하며 그의 논의를 뒷받침하였다.

الإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً قد وجدت في ظروف خاصة، ولدواع أكثرها شخصي ... ويعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم العامة و الخاصة أسوأ الأثر.

(البنّا [د.ت.]، ١٨٠)

무슬림 형제단은, 모든 이집트의 정당들이 특정 조건 하에 존재하게 되었고, 이들 대부분은 사적인 이익을 추구하고 있다고 생각한다 ... 또한 우리 무슬림 형제단은 이러한 당파성은 사람들을 삶의 모든 면에서 타락시키고, 그들의 이익을 침해하며, 그들의 도덕성을 왜곡시키고, 사람들 사이의 연결고리들을 끊어 조각조각 흩어버리는 역할을 하며, 이것은 그들의 공적, 사적 모두에서 최악의 영향을 미친다고 믿는다.

그는 이집트에서의 정당 조직에서 긍정적인 면을 발견하지 못했고, 이것이 사람들을 타락시키고 분열시키는 역할만을 한다고 보았다. 그리고 그는 이러한 당파성과 이슬람적 개념에서의 다양한 의견을 존중한다는 의미를 구분하였다.

يعتقد الإخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأي والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة – وهو ما يوجبه الإسلام – وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام وحيرمه أشد التحريم.

(البنّا [د.ت.]، ١٨٠-١٨١)

무슬림 형제단은, 이슬람에서 반드시 있어야 하는 의무적인 것들인 견해, 표현, 공개, 슈라, 조언에 있어서의 자유와 광신주의, 집단에서의 이탈, 움마에서의 분열을 조장하는 행위, 통치자의 권력을 뒤흔드는 것들과는 차이가 있다고 믿는다. 이러한 것들은 모두 당파성으로부터 유래하며, 이슬람은 가장 엄격한 용어로 이러한 것들을 금하고 있다.

그의 개념에서 당파성이란 개인과 집단의 정치적 권리들의 총합이거나 사상의 자유를 표현할 권리 등이 아니라, 오히려 집단들의 견해에 대항하는 광신주의나 반역, 폭동 등을 의미하며, 정치적 안정성을 해치는 주범으로 지목되고 있다. 그리고 이것은 일반적인 정치학에서도 부정적일 뿐 아니라, 이슬람에서 엄금하는 것이라고 주장하였다. 그가 사용한 "당파성(partisanship, الحزبية)"이라는 용어가 정당제도에서 분열을 조장하는 부정적인 경우만을 말하는 것처럼 보일 수도 있으나, 다른 부분을 참고하면 그는 실제로 복수정당제 자체를 부정하고 새로운 형태의 의회제도를 구상했음을 알 수 있다.

> الإخوان لا يضمرون الحزب من الأحزاب أياً كان خصومة خاصة به، ولكنهم يعتقدون في قرارة نفوسهم أن مصر لا يصلحها ولا ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم.
>
> (البنّا [د.ت.]، ١٨١)

> 무슬림 형제단은 자체 정당조직을 결성하여 다른 정당들과 불화를 영구화시키는 일을 하지 않는다. 오히려 이집트를 위한 최상의 선택은 이러한 모든 종류의 정당조직들을 해산시키고, 꾸란의 교훈을 따라 움마를 성공적으로 이끌 수 있는 효율적인 하나의 국민의회를 발족시키는 것이라 믿는다.

결국, 그는 헌법제도와 의회제도를 받아들이면서도 복수정당제를 거부하고 전체가 하나의 대의구조를 갖는 단일 집단으로 구성된 의회를 구상하였다. 샤리아법으로 대치될 수 있는 헌법의 원리는 이슬람적 원리에 따른 것이지만, 의회제도 자체는 유럽제도를 차용한 임시적 제도로서 용인할 수 있다고 하였지만, 복수정당제를 제거하고 꾸란의 원칙들을 시행하는 의회가 구성되도록 하는 것이 그가 생각한 이슬람국가의 현실적인 모습이었던 것이다.

알-반나를 따랐던 사상가들은 아마 현실정치에서 이집트의 와프드 (Wafd)당과의 경쟁체제였던 시기였기 때문에 이러한 이론이 나왔다고 여기고, 의회제도를

인정하면서도 복수정당제를 거부한 알-반나의 딜레마를 해결하기 위해 노력하였는데, 복수정당제를 어떤 식으로든지 변호하거나 알-반나의 주장을 이슬람의 권위적인 해석으로 보강하려고 시도[44]하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٤٢-١٤٣). 그러나 결국 샤리아법을 토대로 국민의 대의체를 만들려는 구조 안에서는 그의 비당파성을 벗어날 이론적 대안을 찾기 쉽지는 않았고, 결국 이후 아랍 사회 내에서의 정치 현실도 그의 주장대로 되어가는 측면들이 많았기 때문에, 그의 이론이 매우 강력하게 지지된 것이다. 그는 이론을 연구하는 이슬람 법학자일 뿐 아니라, 현실주의적 접근으로 대중을 이끄는 정치 설교가이자 20세기 전반을 강타한 가장 광범위한 정치적 대중운동 조직의 수장이었다. 이 운동의 사상과 조직은 이집트의 정치적 상황 속에서 성장하여, 국경을 넘고 전세계적 네트워크를 갖는 정치조직으로 성장했던 것이다. 그리고 개혁주의자들의 국민국가와는 전혀 다른 개념인 그의 이론은, 샤리아법이 일반 시민사회와 정치사회 전반을 관장하는 헌법적 기능을 해야 한다는 강력한 정치적 이슬람 이론의 초석이 되어 이후 지속되는 사상 논쟁의 가장 중요한 중심축을 형성하였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٤٣-١٤٤).

#### 4) 제4세대: 시민적 형태의 이슬람국가

알-반나가 정치를 이슬람의 의무적 영역으로 가지고 들어온 후 실질적인 이슬람 조직을 통해 그것의 실현 가능성이 높아지자, 그것을 더욱 정교하게 하고 지지하려는 움직임이 시작되었다. 가장 중요한 움직임은, "세속주의자들 (العلمانيين)"에 대한 비판의

[44] 예를 들어, 알-까라다위는 복수정당제는 법학에서 여러 정파들이 존재하는 것과 비슷하다는 주장을 하였다. 또한 그는 알-반나가 복수정당제를 반대한 것은 그 시기의 이즈티하드였다고 해석하였다. 또한 동시에, 당파성으로 분열되었던 알-반나가 살았던 그 당시로서는, 이러한 전략이 그 스스로가 감당해야 했던 그의 투쟁(fatwa, الفتوى)이었다고 변증하면서, 알-까라다위 자신은 복수정당제를 지지하였다. 신자들의 파트와는 시대와 상황에 따라 바뀌기 마련이며, 특히 정치적인 문제에 대해서는 더욱 그러함을 강조하였다. 그는 알-반나가 이러한 파트와의 결과로 순교했음을 기리며 이러한 분석과 변호를 하였다(القرضاوي 1997، 151 ، 153 ، 157).

각을 세우는 일이었다. 알-아프가니가 "자연주의자 (الدهريين)"라는 표현을 쓰기 시작한 이래로 압두를 통해서도 언급된 적은 있으나, 당시는 그렇게 날카로운 대립각을 세우지는 않았는데, 당시에는 개혁주의자들의 논의 자체가 우세하였고 이슬람 개혁자들도 정치와 종교를 분리하는 것에 대해 어느 정도 동조하고 있기 때문이었다

그러나 1930년대부터는 "세속주의(العلمانية)"라 명명하며 이를 본격적으로 반박하는 움직임이 일어났는데, 빌끄지즈에 따르면 이 이유는 크게 3가지였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٥٠-١٥٣). 첫째는, 서구의 제국주의의 영향이 직접적인 점령 이후에도 지속되어 중동은 다른 정치적인 대안 없이 서구의 영향 아래서 그것으로부터 온 유산과 가치, 제도들을 반복하고 있다는 관찰 때문이었다. 알-까라다위는 단순히 서구문명의 영향을 우려한 것이 아니라, 서구의 기독교가 정교분리를 받아들여 당시의 유럽 시스템이 형성된 것에 주목하면서, 그 정교분리의 유산이 이슬람 세계에 파고들어와서 같은 결과를 양산하게 되는 것을 우려한 것이다(القرضاوي ١٩٧١، ٤٦). 둘째로, 터키의 본격적인 세속 정치체제 의 확립과 그 성공 때문이다. 이것은 샤리아법을 세속주의법으로 대체시키는 작업을 다른 이슬람권 나라에서도 가속화시키는 힘이 될 것이며, 그렇게 될 경우 샤리아법은 단순히 가정법원에서의 기준으로만 작동하게 될 것에 대한 우려가 커져갔기 때문이다. 실제로 당시 이집트에서도 법원체제가 형사법정, 군사법정, 가정법정으로 나뉘어서, 샤리아법은 가정법정에서 결혼이나 이혼 등 개인적인 문제를 다루는 기준으로만 사용되고, 나머지 법정들은 유럽식의 법령들을 기준으로 작동되고 있었다(Debs 2010, 56-71). 마지막 이유는, 아랍의 엘리트 계층에 서구 자유주의를 표방하는 집단이 확산되었기 때문이다. 그들은 단순히 정치와 종교를 분리하도록 주장한 정도가 아니라, 이슬람과 샤리아법의 사회-문화적 진위(الأصالة)에 대한 강한 의문을 제기하고, 서구문명과 문화를 지지하면서 이슬람문명 자체를 적극적으로 공격하기 시작했기 때문이다. 빌끄지즈는 이 세 번째 요소를 가장 중요한 요소라고 보았는데(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٥١), 이에 대한 반향으로 이슬람주의자 진영에서도 세속주의자와의 일종의 "사상적 내전(حرب أهلية فكرية)"을 선포하기 시작했다는

것이다(القرضاوي ١٩٩٧، ٢٤). 이슬람 주의자들의 시각에서 자유주의자들은 이미 다른 사고방식을 가질 수 없었고, 더 나아가 겉으로는 반서구, 친이슬람을 표방하면서도 교묘하게 비이슬람적 목표를 달성하기 위해 문화적, 종교적 질서를 해체시키는 사상가들[45]이 더 큰 문제라고 지적하면서, 서구의 문화적 침략(الغزو)이 성공한 것이라 보았다(ياسين ١٩٨٥، ١٢٨).

그들이 세속주의를 비판하면서 주장할 수 있는 유일한 대안은 "샤리아법의 실행(تطبيق الشريعة)"이었다. 사실 샤리아법은 단순히 알라로부터 부여된 고정된 규율이라고 단언하기에는 여러 복합요소들이 결합되어 있다. 샤리아법은 이슬람의 체계 속에서 2차적으로 만들어진 법의 원리의 집합체라고 할 수 있는데, 이슬람 법학자들이 속한 학파에 상관없이, 모두가 인정하는 이 법의 근원은 꾸란과 하디스이다. 즉, 꾸란과 하디스에 명시된 것만을 중심으로 만든 법적 체계는 모든 이슬람 학파가 인정할 수 있는 확정된 샤리아법인 것이다. 그러나, 꾸란과 하디스에 명시되지 않는 것에 대한 규율들이 항상 문제가 되는데, 이러한 경우에는 어떤 것을 샤리아법을 구성하는 근거로 삼을 것이냐는 학파들에 따라 차이가 크게 나타난다. 알랄 알-파시(ʿAllāl al-Fāsī, علال الفاسي)에 따르면, 꾸란과 하디스 외에 근거로 사용하도록 역사적으로 거론되어 온 것은, 합의(الإجماع), 유추(القياس), 공공선(استحسان), 허용된 이익들(مصالح), 종전의 법에서 이전된 것(استصحاب), 관습의 권위(العُرف), 실용주의적 접근(الذرائع) 등이며, 이 중 가장 보편적으로 인정되는 것은 합의와 유추였다(الفاسي ١٩٦٣، ٨٠). 압둘 까디르 아우다(ʿAbd al-Qādir ʿAwdah, عبد القادر عودة) 같은 학자들은 샤리아법이 발전 및 진화되는 것이 아니라 처음부터 완전성을 가지고 주어진 것이라고 주장하며 샤리아법에 대한 이즈티하드를 전면 부정하는 태도를 취하

[45] 이슬람주의자로부터 이러한 비판을 받았던 사상가들은 무함마드 아비드 알-자브리(Muḥammad ʿĀbid al-Jābrī, محمد عابد الجابري), 무함마드 아르쿤(Muḥammad Arkūn, محمد أركون), 하산 하나피(Ḥasan Ḥanafī, حسن حنفي) 등이 대표적인 경우였으며, 특히 이란의 알리 샤리아티(ʿAli Shariʿati, علي شريعتي)의 경우는 "위선적인 논객(الكاتب المنافق)"이라고까지 평가되었다(ياسين 1985، 36 و 128)

기도 하였지만(عودة ١٩٦٠، ١٥-١٦), 이는 특히 알-반나를 추종하는 이슬람 "부흥주의자들(الصحويين)" 사이에서는 일반적인 견해가 아니었고, 대체로 이즈티하드를 적극적으로 인정하고 이를 현대정치체제 내에 샤리아법을 적용시키는 가장 중요한 핵심으로 활용하였다.

알-까라다위는 이즈티하드에 대하여 이것의 허용여부를 넘어 반드시 해야 하는 의무사항으로 규정하였다(القرضاوي [د.ت.] أ، ٤٢). 그리고 더 나아가 이즈티하드의 영역을 꾸란과 하디스의 구절에까지도 적용하는 과감성을 보였다.

> الاجتهاد يعمل في منطقتين: إحداهما منطقة ما لا نصّ فيه، مما تركه الشارع لنا قصداً منه، رحمة بنا غير نسيان ... ليملأ المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق مقصد الشارع، وفق مسالك الاجتهاد التي يتبعها المجتهدون ... ، و ثانيتهما منطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية الشبوت، و معظم الأحاديث النبوية كذلك، أو ظنية الدلالة، و معظم مصوص القرآن و السنة كذلك ... فوجود النص لا يمنع الاجتهاد كما يتوهّم واهم، بل تسعة أعشار النصوص أو أكثر قابل للاجتهاد و تعدّد وجهات النظر، حتى القرآن الكريم ذاته يحتمل تعدّد الأفهام في الاستنباط منه.
>
> (القرضاوي [د.ت.] أ، ٤٢-٤٣)

이즈티하드는 2개 영역에서 행해진다: 첫째는, (알라와 같은) 입법자들께서 의도적으로 우리에게 은혜를 잊지 않게 하기 위해 텍스트가 없는 영역들이다 … 이것은 무즈타히둔의 이즈티하드를 통해 동의되고 그것에 의해 그 입법되지 않았던 빈 공간(*farāgh*)이 채워져 현실화되는 것이 입법자들께서 의도하신 바이다 … 두 번째 영역은, 텍스트에 있으면서도 추측을 해야 하는 본문인데, 그것이 적절한지에 대한 추측을 해야 하는 본문, 그것이 지시하는 바가 무엇인지에 대한 추측을 해야 하는 본문들이 그것인데, 선지자의 하디스가 그와 같고, 꾸란과 순나의 텍스트들의 대부분이 그와 같다 … 그렇기 때문에 몇몇 사람들이 임의대로 상상하는 것처럼, 텍스트에 기록되어 있다는 자체로 이즈티하드가 금지되는 것은 아니며, 오히려 10개 텍스트 중 9개, 혹은 그 이상은 이즈티하드를 시행해야 할 것들이고, 그 관점이 다양화될 수 있는 것이다. 꾸란 그 자체도 이러한 파생가능성 가운데서 다양한 이해를 허용하고 있는 것이다.

그는 꾸란과 하디스가 언급하지 않은 사항에 대한 법전화뿐 아니라, 꾸란과 하디스가 언급하고 있더라도 그것이 지시하는 바가 명확치 않거나 적절한지 여부를 추측(ظنية)해야 하는 상황이 있으며, 대부분의 꾸란과 하디스의 구절이 그렇기 때문에 꾸란과 하디스에 대한 이즈티하드까지도 필요함을 주장했다. 그는 꾸란 해석의 다양성과 파생성(استنباط)을 강조하였던 것이다. 꾸란과 하디스에 대한 이즈티하드까지 허용한 것은 알-까라다위가 제시한 새로운 개념이었는데, 그가 설명한 것처럼 그것은 적절성이 의심되는 경우와 지시하는 바가 명확하지 않은 경우에만 가능한 조건부적인 것이었으며, 그 외에 텍스트에서 명확한 것들까지 개방한 것은 아니었다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٦٢). 어쨌든 그의 주장 자체는 이슬람 법학의 입장에서 매우 파격적인 것이었다.

그러나 그 이전 세대 사람이었던 알-파시는 알-까라다위의 주장을 포함했을 뿐 아니라, 여기서 한 발 더 나아가 샤리아법의 "의도(مقاصد)"에 따라 더 확장된 해석도 가능함을 주장하였다. 예를 들어 샤리아법의 절도에 대한 규범에 대하여, 그 본래 의도는 가진 것이 있음에도 불구하고 도둑질을 하는 자에 대한 것이지 생존을 위해 투쟁하는 자들에 대한 것이 아님을 지적하며, 샤리아법의 의도를 파악하여 이즈티하드를 더 넓힐 수도 있음을 주장한 것이다(الفاسي ١٩٦٦، ١٤٠). 이 주장은 MB의 시리아지부 인물이었던 무스타파 알-시바이(Muṣṭafā al-Sibāʿī, مصطفى السباعي)에 의해 더욱 과감한 형태를 띄게 되었는데, 그도 비슷한 맥락으로 샤리아법의 "정신(روح)"을 고려하지 않고서 기계적으로 적용하는 법학자들의 접근을 비판하였다(السباعي ١٩٦٠، ٣٨٤).

> لم يفكروا أبداً في مصائب الفلاحين الذين كانوا يعيشون في النظام البائد فقرهم ومرضهم وجهلهم وتعاستهم وتشردهم، وإنما يفكرون في حماية 'حق' صاحب الأرض الواسعة في الإبقاء على ملكيته لئلا 'يظلم'، إنما يغضبون لظلم 'فرد واحد'، ولا يغضبون لظلم 'الآلاف وعشرات الآلاف' بحجة أن الشريعة أعطت صاحب الأرض الحق في هذه الملكية التي مشأ عنها هذا الظلم القبيح.
>
> (السباعي ١٩٦٠، ٣٨٦-٣٨٧)

> 그들은 잔인한 빈곤, 질병, 무지, 고통, 비참함의 상태로 착취체제 가운데 살았던 농부들의 비애를 생각해본 적이 없다. 그들은 오직 광활한 대지의 소유주의 '권리'를 보호하는 것과 그 소유주가 '잘못되는 것'에 빠지지 않도록 하기 위해 그 소유권의 상태가 지속되어야만 한다는 것에 대해서만 생각했다. 그들은 '한 개인'의 잘못들에 대해서만 분노했지, (그들이 해석한) 샤리아법에 근거하여, 이 추악한 불의를 유발케 한 이 소유권의 권리를 지주들에게 주어야 한다는 것을 주장함으로 인해 생긴 '수천, 수만의' 잘못된 것들에 대해서는 분노하지 않았다.

따라서 알-파시와 알-시바이의 주장에 따르면, 이즈티하드는 문자적인 해석 에만 그치지 않고, 샤리아법이 도입된 의도와 그 정신까지도 고려하여 재평가되어야 한다는 것이다. 따라서 그들의 접근은 이슬람의 법적 적용이 미치지 못했던 공백지의 영역(الفراغ)을 극대화시키는 효과가 있었으며 (بلقزيز ٢٠٠٤، ١٦٤-١٦٥), 이미 텍스트에 계시되어 있다는 이유로 경직된 해석만을 주장하는 노선을 이슬람 진영의 논리 안에서 논파하고 있었던 것이다. 이러한 논리대로라면, 샤리아법의 적용은 정치적 상황과 필요에 따라 유연하게 변경될 여지가 커지는 것이었다.

아우다와 같이 샤리아법에 대해 경직된 노선을 따르든지, 혹은 알-파시, 알-까라다위, 알-시바이와 같이 유연한 노선을 따르던지 간에, 샤리아법의 집행에 대한 노선은 또 다른 영역의 문제일 수 있다. 당시의 개념에서, 샤리아법을 "집행" 한다는 것은 전략적으로 크게 두 가지 노선이 존재할 수 있었다. 첫째는 샤리아법 자체를 현실 에 적용할 수 있도록 다듬는 작업을 의미할 수도 있고, 둘째는 법의 정교화가 아닌 기존의 체제 자체를 바꾸어 이슬람국가라는 체제를 구축하는 것을 목표하는 것일 수도 있다. MB에서 파생되어 나온 극단적 노선인 사이드 꾸틉, 무함마드 꾸틉 그리고 아우다와 같은 자들의 주장을 제외하고는, 대부분의 이슬람주의자들의 노선은 알-반나와 알-까라다위의 노선, 즉 폭력을 제거하고 현실주의적인 접근을 통해 샤리아법을 점진적으로 적용해 가는 점진주의(التدريج) 노선을 취하였다 ( القرضاوي [د.ت.] ب، ١٥٥-١٧٣؛ البنّا [د.ت.]، ٨٥، ١٦٨-١٧٠؛ ١٨٢-١٨٣). 그들은 샤리아법의 적용에 집중하였지만,

이슬람국가 건설을 위한 국가전복 시도를 추구한 적은 없다. 한편 알-파시의 경우는 MB 소속이 아니었고 이슬람국가보다는 궁극적으로 국민국가 건설을 주장하는 입장에 있었기 때문에, 개혁주의자 노선의 마지막 사상가로 분류된다. 그리고 이슬람주의자의 주류를 형성하게 된 알-반나와 알-까라다위식의 노선은 샤리아법을 시행하면서도, 종교적 혹은 샤리아법에 의한 전제정치적인 것이 아니라, 시민적 형태를 유지하면서도 움마를 권력의 최종근원으로 두는 이슬람국가의 건설을 지향점으로 삼고 있었다.

### 5) 제5세대: 이슬람국가와 민주주의

근대적 정치적 이슬람 논의의 마지막 논제는 슈라(*shūrā*, الشورى)의 개념과 적용에 대한 것이다. 슈라는 꾸란과 하디스에 분명히 제시된 개념임에도 불구하고 이슬람 역사에서 거의 주목받지 못했고 이론화된 적도 없다(الترابي ١٩٨٨، ٧٢). 이로 인하여, 이것이 현대 이슬람주의자들의 주목을 받기 시작하자, 이슬람의 현대 정치의 영역과 접목시킬 수 있는 가장 중요한 개념이 되었다. 과거에 주목받지 못했다는 것은 곧 이론적으로 매우 빈약한 상태라는 단점을 가지지만, 동시에 이슬람의 테두리 안에서 근대 유럽 민주주의의 요소들을 최대한 끌어올 수 있는 합법적인 통로가 된다는 점에서 강점이 될 수 있다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٧٠-١٧١). 실제로 이론가들의 연구에서 슈라의 개념은 서구 민주주의의 개념과의 구분점을 알 수 없을 정도로 혼동되고 있기도 하다.

이것을 처음으로 이론화시킨 연구자들은 하산 알-투라비(Ḥasan al-Turābī, حسن الترابي)와 라쉬드 알-가누쉬(Rāshid al-Ghanūshī, راشد الغنوشي)[46]이다. 알-가누쉬는 처음부터 슈라의 개념은 파생물이 아니라 이슬람 근원의 문제임을 확고히 하였다.

[46] 빌끄지즈는 이 둘을 20 세기 후반에 가장 영향력 있는 정치적 이슬람의 이론가들로 꼽았다(بلقزيز ٢٠٠٤، 172)

إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يُستَدل عليه بآيةٍ أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربّانية إلى العباد ...، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم ...

(الغنوشي ١٩٩٢، ١٠٩)

이슬람에서 슈라는 (꾸란의) 두 구절과 몇 개의 역사적 사건들을 기반으로 한 개념이기 때문에, 이것은 종교의 통치를 위한 파생적 결과물이 아니다. 이것은 종교의 근본 가운데 있는 요소인 것이다. 이것은 인간의 대리통치의 요구에 따라 다스리는, 그러면서도 신적 권위가 인간들에게 부여된 것이라 할 수 있으며, 따라서 슈라는 움마의 (정치적) 권력에 있어서 척추와 같은 존재이며, 움마가 통치행위를 할 수 있는 수단이 된다...

여기서 슈라는 이슬람의 근원적 요소로서, 알라로부터 움마에 부여된 권위를 가지고 대리통치를 하는 기구이다. 그는 권력의 근원을 움마로 확정했지만 동시에 이것이 발현되는 형태는 슈라임을 지적하였고, 이것이 이슬람의 근본적인 의무사항이라고 해석했다. 또한 알-투라비 역시 같은 견해를 피력했는데, 그는 특히 특정 개인이 아닌 집단적 통치의 중요성을 강조하였다.

إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى ... إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكن منهم نصيبه المستحق من السلطة ... فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً.

(الترابي ١٩٨٨، ٧٣-٧٤)

이슬람에서 슈라는 근원적 수준, 즉 알라가 유일하다는 이슬람의 주되심, 통치권, 알라의 권위라는 근본적 원리로부터 나온 근원수준의 통치형태이다. 또한 이것은 알라의 종들로서, 모든 인류가 평등하다는 믿음에 기초한 통치형태인 것이다. 그렇기

> 때문에 슈라의 시스템이 요구하는 정치적인 해방이라는 것은 … 만약 사람들이 이 땅에서 대리통치자가 된다면, 그러면서도 그 권력을 서로 나누어 가지게 된다면 … 알라의 절대주권과 인간의 지상에서의 대리통치라는 원리, 그리고 사물과 사람들을 (다스리는) 권력을 훈련하게 되는 자유와 권력, 이 모든 것은 인간들을 자유롭고 평등하게 그 권력을 공유하게 될 것이며, 슈라가 아닌 다른 형태로 그것이 이루어지지는 않을 것이다. 이것은 어느 특정 한 사람의 결정에 의한 것이 아니라, 특정 사안에 대한 여러 의견들의 합의로부터 얻어지는 협력이며, 상호책임과 공공의 일에 대한 동료로서 이루어지는 것이다. (이러한 체제에서는) 어떤 개인도 전제정치적인 행동을 할 수 없고, 모든 것이 논의되어야 한다.

그는 알-가누쉬보다 더 슈라의 근원성을 강조하면서, 특히 자유와 책임의 문제까지 부각시켰다. 정치적 권력이 향유되는 형태 자체가 어느 한 개인에 의한 것이 아니라 여러 의견들이 모아지는 합의의 과정이자 알라 앞에서의 평등하고도 자유로운 권력 구조이며, 그 중심에 슈라가 있다고 주장하였다.

또한 무함마드 알-가잘리(Muhammad al-Ghazālī, محمد الغزالي)와 압둘 살람 야신(ʿAbd al-Salām Yāsīn, عبد السلام ياسين)은 이 슈라의 문제는 문자적인 해석의 문제가 아니라, 이즈티하드로 넘겨진 "원리(مبدأ)"의 문제임을 지적하였다. 알-가잘리는 슈라의 문제가 꾸란에 언급되어 있지만 구체화되지 않은 이유는 후세에 환경과 문명의 발달에 따라 다른 적용들을 할 수 있도록 "의도된(مقصود)" 장치라고 주장하였다 (الغزالي ١٩٨٩، ١٣٥). 또한 야신은 슈라에 대해 언급한 꾸란 42:38이 슈라가 시간과 장소에 따라 다르게 구체화될 수 있음을 설명한 것으로 해석한다(ياسين ١٩٩٤، ٦٤). 즉, 꾸란에 대한 이즈티하드가 가능하냐는 논란과 관계없이, 슈라 자체가 본래부터 이즈티하드를 통해 계발될 장치로 고안되었다고 주장하고 있다. 따라서 이 슈라의 이론은 근대 정치적 이슬람의 논의 가운데 가장 유연하게 해석될 수 있는 이슬람적 장치의 보호를 받는 개념이라고 할 수 있다.

알-가누쉬는 민주주의에 대해 양면적 생각을 가지고 있었다. 철학적으로는 서구의 민주주의에 대해 정신은 무시하고 물질적인 것을 추구하여 인간성이 결여된

체제이며, 알라와 결국은 대립적으로 전쟁하게 될 체제로 보았다. 그러나 그는 동시에 민주주의 제도에 담길 수 있는 인간성의 회복의 가능성에 주목하면서 그 필요성을 부인하지 않았다. 그는 민주주의와 슈라가 상호 연결될 가능성에 주목하였지만, 그것은 그 배후의 철학이 같기 때문이 아니라 단지 그 정치적 원리가 같기 때문임을 명확히 하였다(الغنوشي ١٩٩٢، ٨٦-٨٧). 어쨌든 슈라의 원리가 근대 민주주의 정치의 의회제도에 상응한다는 주장이 어느 정도 받아들여져 왔고(خالد ١٩٨١، ٥٨-٥٩), 슈라 자체가 민주주의의 본래 기원이라는 주장(القراضاوي ١٩٨٨، ١٠٨)을 할 정도로 슈라는 정치적 이슬람과 상당부분 상응하고 있다.

따라서 가장 보편적인 "이슬람국가"의 개념은 샤리아법과 움마의 위임(ولاية)을 받아 존재하는 슈라에 의한 통치일 것이다. 따라서 논리적으로 추적해 보면, 슈라의 개념이 무엇인가라는 질문은 사실 움마를 규정하는 것과 밀접한 관련이 있다. 이것은 매우 논란이 되는 주제이지만, 일반적으로 이슬람 주의자들에게 움마는 국민이나 대중, 혹은 근대정치사상의 사회적, 또는 시민적 인 개념이 아니다. 무함마드 알-무바락(Muḥammad al-Mubārak, محمد المبارك)의 정의에서 움마는 "같은 교리적 신조를 공유하는 것을 기반으로 세워진 인간 사회"이다(المبارك ١٩٨١، ١٠٠). 따라서 정치체제를 선택하고 지지할 샤리아법을 정하는 데에 있어서 자유롭지 않다는 것이다(القرضاوي ١٩٩٧، ٣٣؛ قطب ١٩٩٤، ٦٢). 움마는 사실상 자신들이 원하는 샤리아법을 선택하는 것이 아니라 오히려 그 공통의 교리적 신조를 기반으로 규정되어 있는 샤리아법의 기초 위에 어떤 선택 이든지 하는 것이기 때문에, 근대적 민주주의의 절대적인 국민주권의 개념과는 상당한 차이를 보이게 된다. 이것은 슈라 등의 제도적 외형이나 운영 상의 차이 보다는, 공통의 교리적 신조와 그를 바탕으로 한 움마의 개념으로 인한 것이다. 여기서 알-반나와 알-까라다위가 주장한 것과 같이 "*ahl al-ḥal wa al-ʿaqd*"의 중요성이 다시 부각되고, 결국 권위 있는 이맘의 견해를 기초로 하는 체제를 무시할 수 없게 되는 것이다(بلقزيز ٢٠٠٤، ١٨٣-١٨٤). 그러나 근본적으로 알-가누쉬는 이슬람국가 내에서 무슬림과 비무슬림들 사이의 근본적인 인권에 차이가

없어야 함을 강조했고(الغنوشي ١٩٨٩، ٤٠), 알-가잘리는 근대 민주주의 체제에서와 같은 공식적인 야당의 존재와 그 인정은 라쉬둔 때의 전통과 잘 맞는다고 주장하면서 국가 내의 종교적, 노선적 이질성을 포용하고자 하였다(الغزالي ١٩٨٩، ١٣٦). 다만 알-까라다위는 무슬림이 의회에서 압도적인 다수를 형성하고 있는 경우를 전제로 두고 있다는 점은 간과할 수 없다(القرضاوي ١٩٩٧، ١٩٤-١٩٥).

슈라와 민주주의 사이의 이러한 딜레마 상황을 가장 잘 표현한 것은 야신이다.

> من المسلمين من يقول: الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي الخرج لا غيره، وهي أخت الشورى الإسلامية ورديفتها وجنسها ... ومن الإسلاميين من يصرّح أن الديمقراطية كفر ... وقد يتنازل إلى قبول أن الديمقراطية إن لم تكن كفراً فهي أخت الكفر ... ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان. فإن وقف علمنا عند معادلة 'ديمقراطية = كفر' فيكون بجانبها 'إيمان = استبداد'. وإذاً فنحن مع كل مستبد يقول 'أنا مسلم ضد كل حرّ يقول أنا ديمقراطي'.
>
> (ياسين ١٩٩٤, ٥٧-٥٨)

> 무슬림들 중에서 이렇게 말하는 자들이 있다: 민주주의는 인간들의 전리품이자, 일종의 성취이며, 탈출구로서 다른 길은 없다고. 그리고 그것은 이슬람 슈라의 자매여서 서로 연결되어 있고, 같은 형태라고 말이다. 또한 이슬람주의자들 중에서는, 솔직히 민주주의는 불신앙이라고 말하는 자들도 있다 … 그리고 그들은 민주주의가 불신앙 혹은 그것의 자매만 아니라면, 민주주의를 받아들이고 용인할 수 있을지도 모른다 … 민주주의는 불신앙의 반대가 아니라, 군주독재정치의 반대개념이다. 그리고 불신앙의 반대는 신앙이다. 만약에 우리 세계가 '민주주의=불신앙'이라는 공식을 받아들인다면, 그것은 곧 '신앙=군주독재정치'라는 공식을 받아들이는 입장에 서게 되는 것이다. 그리고 그렇게 된다면, 우리는 아마 '나는 자신을 민주주의자라고 칭하는 모든 자유로운 자들을 대적하는 무슬림입니다'라고 말하는 전제군주 들과 같은 편에 서게 될 것이다.

그는 양극단의 민주주의 지지자들과 이슬람주의자들의 노선을 조심스럽게 경계하였다. 그리고 그는 이 딜레마를 다음과 같이 해결하려 하였다.

الناس في الدولة القومية الديمقراطية يربطهم، زيادة على العرق واللغة والمصلحة والتاريخ، عقد اجتماعي ... يتمثل هذا العقد الاجتماعي في أعراف وسوابق وحقوق منتزعة غير مكتوبة ...، أو في دستور مكتوب معقلن... هذه واحدة يلتقي فيها المطلب الديمقراطي بالمطلب الشوري: أن يرتبط الناس بعقد وعهد: ليتصرف الناس على علم بما لكلّ وما عليه... بيد أن الشق الثاني من المعادلة ينافي أُسّاً من أساس الدولة الإسلامية. ذلك أن هذا المجتمع القاعدة ليس إلا مجتمعاً مدنياً، تربطه فقط أهداف أرضية. وتربط المؤمنين في الدولة الإسلامية قبل كل مصلحة الولاية بين المؤمنين والمؤمنات. وهي دين. هي شرط في السياق الشّوري، هي روحه.
(ياسين ١٩٩٦، ٤٦-٤٧)

민주주의 체제를 갖는 민족주의 국가에 사는 사람들은 인종, 언어, 공유된 이익, 역사 등과 더불어 사회적 계약에 의해 함께 묶이게 된다 ... 이 사회적 계약은 관습들, 이전의 것들(전통), 기록되어 있진 않지만 암묵적인 권리들 ... 혹은 기록된 합리적인 헌법에 의해 표현된다 ... 이것은 민주주의의 요구가 슈라의 요구와 일치하게 되는 한 지점이다: 사람들은 계약과 서약에 의해 묶이게 되는데, 그래서 그들은 각자가 가진 것과 기반하고 있는 것에 대한 지식에 따라 행동하기 마련이다. 그러나, 이 등식의 두 번째 부분은 이슬람국가의 가장 본질적인 기반들 중의 하나와 충돌한다. 그들 사회는 시민 사회라는 것 외에는 다른 기반은 없으며, 그것은 지상에서의 목적들에 의해서만 묶일 수 있는 것이다. (이슬람)신자들은 이슬람국가(의 체계) 안에서, 신탁된 모든 공공선 앞에서, 남녀에 관계없이 서로 묶이게 된다. 이것이 바로 종교이다. 이것은 슈라의 맥락에 존재하는 하나의 조건이며, 이것이 바로 그것(슈라)의 정신이다.

결국 그는 사회를 구성하는 가치 기반을 지적하였다. 민주주의와 이슬람국가의 체계가 가지는 합치점은 존재하지만, 궁극적으로는 그 사회를 구성하는 가치의 차이로 인해 사회를 구성하는 계약의 기반이 달라진다는 것이다. 유럽사회를 구성했던 공통의 기반과 이슬람 사회를 구성하는 공통의 기반은 다르기 때문에 무슬림들은 이슬람 사회만의 가치 안에서 묶일 수 있으며, 이것이 이슬람이라는 종교이자 그 근본정신으로 그것이 이슬람국가의 이면 이라는 것이다. 그리고 이것은 결국 자유주의를 기반으로 한 유럽식 헌법과 이슬람의 샤리아법 사이의 차이에 대한 논의로 귀결되었는데, 전자는 선출에 의한 의회가 수행한 입법권에 의해 만들어 지는 반면, 후자는 무즈타히둔과 법학자들에 의해 "다듬어진다" (خلاّف ١٩٣١، ٤٤). 슈라는

선출되는 집단이거나 입법권을 가지는 것도 아니지만, 이미 주어진 법에 대해서는 그것을 포괄적이고 명확하게 만드는 일과 텍스트에 없는 내용의 적절한 유추를 형성해 내는 역할을 맡는다(خلاّف ١٩٣١, ٤٥).

## (3) 정치사회적 진화와 분화의 과정: 사상의 정치적 전개

이상에서 살펴본 바와 같이, 이슬람의 정치성은 정치적 상황에 적응하며 진화해 왔다. 근현대의 중동의 정치적 상황은 유럽적 근대화의 진입으로 요약될 수 있는데, 이에 대한 초기 대응은 이슬람 개혁주의였고, 이것은 사상적으로 서구 근대화를 대체로 포용하는 과정이었음을 살펴보았다. 그러나 이것은 곧 이슬람주의로 진화하게 되고, 이슬람주의는 여러 형태의 분화를 보이면서 포용적 양상에 균열을 가져오게 되었고, 이는 아랍의 이슬람의 사상 담론의 주류로 자리 잡게 된다. 개혁주의가 이슬람주의로 진화되는 과정, 그리고 그것이 분화되는 과정은 사상 자체에 대한 분석뿐 아니라, 그 정치사회적 맥락과 더불어 파악될 필요가 있다.

### 1) 19-20세기 초반의 이슬람 개혁주의

근대 직전까지 이슬람의 정치성이 유지되던 상황에서, 유럽식 근대주의가 중동에 진입하기 시작하였다. 유럽적 근대주의 운동은 르네상스, 종교개혁, 프랑스혁명의 연속적인 과정이었는데, 이 세 가지 중 가장 탈기독교, 더 나아가 반기독교적인 운동이 프랑스 혁명으로, 이것은 중동에 큰 충격파를 주게 된다. 프랑스는 1798년 이집트 침공을 통해, 이 운동으로 발생된 시스템을 직접 중동에 이식하는 작업을 시작하였다(Lewis 2010, 51). 근대주의적 개혁이 가장 광범위하게 진행되고 이에 대한 이슬람의 대응 또한 두드러졌던 곳은 인도와 이집트였는데(Moaddel 2005, 27-120), 그 중 사회 전체의 이슬람에 의한 통일성이 강한 경우는 이집트였다(Moaddel 2005, 75-76).

유럽식 근대주의에 대한 이집트의 일차적인 대응은 무함마드 알리의 개혁작업이었는데, 그것은 전통적 제도들에 대한 정부의 통제 확산, 울라마의 권한 제한, 그리고 행정 및 군사조직을 유럽식 근대국가에 걸맞게 대대적으로 구축하는 것이 주된 내용으로, 중동에서 일종의 첫 근대적 국가건설 시도였다. 국가주도로 1840년까지 유럽으로 349명의 유학생들이 파견되고 출판과 근대적 학교가 수립되었는데, 이러한 과정을 통해 이집트의 첫 근대적 인텔리 집단이 생겨났다(Heyworth-Dunne, 1968, 104-223, 253). 무함마드 알리의 개혁으로 유럽식 근대주의의 중동에 대한 제도적 영향이 가시화된 것이다. 또한 지적인 영향도 있었는데, 유럽식 다원주의가 유입된 것이다. 유럽식의 사회과학 및 자연과학의 계몽운동(Hourani 1983, 69; حسن و الدصوقي ١٩٧٥), 영국의 서구주의자들 (Cromer 1908, 2:135-228; Ahmed 1960, 52), 프로테스탄티즘 선교사들의 유입(Watson 1898; Watson 1907)은 각각의 영향으로 이집트에서 근대담론을 만들었을 뿐 아니라, 그 존재 자체로 다원주의적 흐름을 이집트 내로 유입시키는 결과를 낳았다. 이렇게 시작된 근대주의의 유입은 오스만 투르크 내의 개혁작업, 그리고 결국에는 오스만 투르크의 붕괴와 공식적인 술탄제의 해체까지 이어지게 되었다.

앞서 살펴본 바와 같이, 이슬람 개혁주의는 1830년대의 알-타흐타위의 사상으로부터 1920년대 중반 알-라직까지의 사상을 통칭한다. 알-타흐타위, 알-아프가니, 압두, 와즈디(Wajdī, وجدي), 아민(Amīn, أمين), 알-라직 등은 하나의 조직을 기반으로 하지 않았음에도 불구하고, 근대화 과정에 대한 유사한 입장을 지속적으로 피력해 온 사상가들로서, 이 시기의 이슬람의 정치담론의 주류가 되었다(Moaddel 2005, 76). 시기적으로 이들의 대응은 무함마드 알리의 국가건설과정과 오스만 제국 말기의 개혁작업, 그리고 오스만 제국 해체에 의한 술탄제의 공식적 해체와 관련되어 있다. 그러한 정치적 변화 가운데서 이들의 담론은 크게 2가지였는데, 하나는 세속주의, 근대주의, 개발담론 등의 서구적 가치에 대한 대응이었고, 다른 하나는 국가조직과 관련된 서구의 제도적 측면에 대한 대응이었다(Ayubi 1991, 48). 후자의 대응은 서구의

근대국가와 민주주의 이론을 근대이전까지 구축된 정통 이슬람 정치이론의 언어로 재구성하는 작업이었다. 특히, 앞서 지적했던 바와 같이 유럽의 정치제도가 “정의”에 기초하고 있다는 점을 인지하기 시작하면서, 전통적으로 추구되던 이슬람의 가치와의 접목을 시도하였다(التونسي ١٩٧٢، ٨٩-٩٠، ٩٦-٩٨). 알-아프가니가 제국주의에 대한 저항논리를 전개했던 것을 제외하면, 대체적으로 개혁주의자 들의 정치적 이슬람의 논의는 친서구적이었으며 유럽적 제도를 이슬람으로 흡수, 융화하려는 시도였다(بلقزيز ٢٠٠٤، ٣٥، ١٣٣). 그러나 중요한 것은 전자의 대응이었다. 유럽의 개발담론은 구체적으로는 근대주의와 세속주의와 연관되어 있었다. 중동에서 이해된 근대주의는 형식적인 근대주의의 성격이 컸고, 단순히 유럽적 방식의 외양을 답습하는 수준이었던 것으로 보인다(Ayubi 1991, 49; Amin 1974). 그러나, 근대주의의 심연에는 정교분리를 강조하는 세속주의가 도사리고 있었고(Ayubi 1991, 50), 이것이 결국에는 이슬람의 정치적 성격과 격렬하게 충돌하게 되는 잠재적인 핵심요인이 된다. 이슬람 개혁주의의 시기에는 이러한 세속주의의 문제가 제대로 부각되지 않았고, 표면적인 답습의 수준에서 근대주의의 외양 이식과 제도적 정당화가 진행되었다. 정치와 종교를 분리시키고 정치의 관리 속에서 종교가 작동되도록 하는 유럽식 근대주의의 가장 중요한 사상적 기원이 간과된 채로 유럽식 근대주의의 외양과 제도가 중동에 유입되었던 것이다. 그 이전까지 이슬람은 외부의 정치성을 적극적으로 도입하여 진화시켜 왔지만, 세속주의적 가치체계와 그 대전제는 더 이상 타협할 수 없는 임계점에 다가갔다.

### 2) 20세기 후반의 이슬람주의의 부상과 운동노선의 분화

그 동안 유보되어온 유럽적 세속주의에 대한 대항이 결국 표출된 것이 MB 운동이었다. 이것은 1920년대 말에 시작되었지만, 이후 진행될 이슬람주의 운동의 가장 근원적이면서도 일종의 패러다임을 제공하는 포괄적인 원형 (prototype)으로서

자리잡게 되었다(Roy 1994, 35; Mandaville 2014, 107-108; Ayubi 1991, 130). 이것은 근대 이전의 전통적인 이슬람의 정치성과는 불연속점을 형성하였다는 점에서 근대적 이슬람운동일 뿐 아니라, 근대초기의 개혁주의적 기조와도 결별을 선언한 이질적인 새로운 운동이었다. 근대초기의 개혁주의는 근대이전의 울라마나 이슬람 법학기관들을 활용하였지만, 무슬림 형제단의 운동은 전문적인 종교적 훈련을 받지 않은 보통의 무슬림들과 종교기관을 거치지 않은 일반 사회조직을 통해 직접적으로 이슬람의 가치를 선언하고자 하였다. 소위 말하는 전통적 종교세력을 통하지 않고 이슬람의 가치를 총체적 세계관으로서 주장하려 했다는 점에서, 펠드만은 이 운동과 기독교의 프로테스탄티즘 운동과의 유사성을 주장하기도 하였다(Feldman 2009, 108). 따라서 이 운동은 초기의 유럽식의 정치제도를 이슬람이라는 울타리 안에 도입하려는 것이 아니라, 역으로 이슬람적 가치를 실현하는 정치체제가 무엇인지를 제시하려고 했다는 점에서 근대 초기의 개혁주의의 담론과는 정반대의 사고과정에서 출발하였다고 평가할 수 있다. 따라서 이것은 개혁주의 와는 전혀 다른 노선의 사상담론으로 분류되어야 한다. MB의 시조인 하산 알-반나(Ḥasan al-Bannā, حسن البنّا)의 세계관은 이슬람이 인간 삶의 모든 측면과 관련되어 있는 포괄적 체계라는 생각을 그 출발점으로 하고 있다(البنّا ١٩٥٤، ١٣). 그리고 인간 삶의 모든 측면은 도덕적 영역, 교육문제, 가치와 원리를 깨달아 가는 문제 등을 포괄하며, 이것들을 실현시키는 과정에서 이슬람국가가 필요하다는 것을 강조하게 된 것이다(البنّا ١٩٥٤، ٤٥-٤٦). 그 이전까지의 이슬람의 정치성은 정치권력이 존재한 상태에서 그것에 대한 종교적 해석과 그것에 대한 지원의 차원이었다면, 하산 알-반나적 세계관은 이슬람적 가치의 실현의 도구로서의 국가를 상정했다는 점에서 종교와 정치의 관계를 완전히 역전시킨 사상이라고 볼 수 있다. 그리고 이 운동은 자유주의적 민족주의, 서구적 자본주의, 국제공산주의 등을 서구적 물질주의로 규정하고 이들을 선명하게 거부하는 노선을 취했다(Mitchell 1969, 209-231; Moaddel 2005, 198).

MB 운동으로부터 직접적으로 나타나고 있는 영향력과 MB로부터 파생된 여러 운동들에 의한 영향력도 구분해 볼 필요가 있다. 전자는 아랍혁명 이후 최근까지도 이집트 내의 정치지형에 가장 중요한 요인으로 성장해 옴으로 직접적인 정치사회적 결과물들을 양산해 왔지만, 후자는 20세기 전체를 관통하는 하나의 "중동특유의 근현대적 정치현상"으로 이해해야 한다 (Mandaville 2014, 107-108). 그리고 현대적 이슬람 정치이론에서의 사상적 진화를 이해함에 있어서 더욱 중요한 것은 후자의 노선이며, 이것은 결국 "이슬람주의 (Islamism, الإسلامية)"라고 지칭되게 되었다. 이것은 MB로부터 시작된 이슬람의 가치실현을 목적으로 행해지는 모든 종류의 정치적 행동을 감행하는 노선들을 포괄적으로 총칭하는 표현이다. 따라서, MB는 여러 이슬람주의 운동 중 하나가 아니라, 그 자체를 태동시킨 주체 세력으로 평가되어야 한다.

MB의 이슬람주의는 매우 다양한 노선 분화를 보였고, 따라서 이것을 분석하는 것이 현대적 이슬람주의를 이해하는 핵심축이 된다. 첫 번째, 가장 주된 노선은 민주주의적 선거에 이슬람정당으로 참여하여 정권장악을 목표로 하는 것으로서 대략 1960년대부터 최근에까지 이르는 기조이다. 이것은 이슬람주의가 민주적 선거를 지지한다는 의미는 아니다. 이것은 이미 중동 국가들의 공식적인 체제가 유럽식의 세속적 민주주의를 채택한 상황에서 취한 "정치적 전략"으로서의 이슬람주의 (Islamism as political strategy)라고 할 수 있다. 이것의 가장 단적인 증거는 MB의 초기 정책과 알-반나의 사상에서는 복수정당제를 인정하지 않으며 궁극적으로는 이슬람정당의 구성원으로만 구성된 단일의회를 구성하는 것을 정치적 목표로 삼고 있다는 데에 있다(البنّا [د.ت.]، ١٨٠-١٨١; بلقزيز ٢٠٠٤، ١٣٤-١٣٥). 그가 민주주의의 여러 요소를 지지했지만 궁극적으로는 민주주의적 절차와 요소가 이슬람적이라기보다는, 이슬람적 가치를 실현시키는 일시적인 전략적 도구로서 선거를 활용하고자 했다고 보아야 한다. 이집트, 알제리, 인도네시아, 요르단, 쿠웨이트, 레바논, 리비아, 말레이시아, 모로코, 파키스탄, 팔레스타인, 튀니지, 예멘, 터키 등지에서 1990년부터

2013년까지 진행된 의회선거에서 이슬람정당들이 두드러진 약진을 보였는데 (Mandaville 2014, 128-129), 이것은 MB의 정치적 전략으로서의 이슬람주의가 확산된 결과이다.

두 번째 분화는 이슬람이 정치시스템 자체로서 구현된 것으로 이슬람국가 건설을 성공한 경우이다. 사우디 아라비아와 파키스탄, 그리고 이란이 이 경우에 해당된다. 그러나, 사우디 아라비아의 경우에는 근대적 이슬람주의 운동의 영향이라기보다는 13-14세기 이븐 타이미야, 18세기 이븐 압둘 와합(Ibn ʿAbd al-Wahhāb, ابن عبد الوهاب)으로 이어지는 전근대적 법학전통에서의 이슬람주의를 구현한 것이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 1950년대 이후 사우디 아라비아의 이슬람 엘리트들이 이집트의 MB의 영향을 집중적으로 받긴 했지만, 사우디 아라비아의 국가체제 자체는 18세기의 와하비즘을 구현한 것이었다. 파키스탄 역시 MB식의 이슬람주의와는 관련이 없이 건설된 이슬람국가였다. 영국으로부터 인도가 독립하면서 무슬림 시민들의 땅으로서의 정체성을 가지고 건국된 파키스탄은 공식적으로는 이슬람 공화국이라는 칭호를 사용하지만, 이것은 무함마드 알리 진나(Muhammad Ali Jinnah)가 독립 전 주장했던 "두 국가 이론(Two Nations Theory)"을 반영한 것으로 "이슬람적" 가치와는 상관없는 국가 건설 과정이었다 (Mandaville 2014, 229-230; Kepel 2002, 57). 그러나 정작 건국이론의 주창자 진나가 세속주의적 노선을 가지고 있었기 때문에, 파키스탄에서 세속적인 건국세력인 진나와 이슬람주의자인 아불 아알라 마우두디(ʿAbū al-Aʿla Maūdūdī, ابو الاعلى مودودى) 사이의 노선의 혼선이 지속되었다. 제도적 차원의 하향식(top-down) 국가건설이 아니라, 근대적 이슬람주의 운동의 영향으로 국가건설을 성공시킨 사례는 이란이었다. 이것은 민중혁명을 통해 달성된 이슬람국가였기 때문에, 건국 시부터 이슬람을 선포한 사우디 아라비아, 파키스탄과는 다르게 분명한 이슬람주의의 정치적 원칙을 기초로 한 국가였다. 1979년 이란에서의 이슬람주의 혁명의 성공은 근대 이슬람 부흥주의의 절정을 보여주는 것이었고, 이 후 인근국가로의 이슬람주의 혁명노선이 확산되는 근원이 되었다(Mandaville 2014, 245; Ehteshami 1996, 143-162;

Kepel 2002, 106). 이란으로부터의 이슬람주의 확산은 같은 시아파계열 조직들에게, 그리고 가장 강력한 세속주의 정치노선을 추구하던 터키에까지 영향을 미치게 된다.

세 번째 분화는 국가건설에 실패한 지역에서의 정치적 대안으로서 기능하고 있는 경우이다. 팔레스타인에서 이슬람주의는 민족주의로도 기능을 함과 동시에 인도주의적 구호, 그리고 폭력저항 양상을 포괄한다. 1987년에 공식적으로 태동한 하마스는 알-반나의 생존 당시 세워진 MB의 팔레스타인 지부를 그 기원으로 한다. 팔레스타인에 활동하던 MB는 이집트와 요르단측으로 양분되어, 가자지구는 이집트, 서안지구는 요르단측의 지휘를 받게 되었다. 또한 1967년 이전까지는 이집트 측의 MB 단원들이 활발히 팔레스타인으로 파견되어 활동하였으나, 1967년 전쟁을 계기로 이스라엘에 의해 봉쇄되었다(Esposito 1984, 228). 그 이후 팔레스타인 이슬람주의의 리더십을 가지게 된 아흐메드 알-야신(Aḥmed al-Yāsīn, أحمد الياسين)은 가자지구 내에 인도주의적 지원과 사회 사업을 하는 네트워크를 구축하고 확산시켰다. 이것이 구심점이 되어, 하마스 조직으로 발달하였고, 이후 PLO와 경쟁하며 이슬람주의의 대안을 제시해왔다. 구호기구로 시작한 하마스 조직은, 교육, 보건, 스포츠, 금융, 휴양지 등의 광범위한 사회조직들을 기반으로 하여 이후 인티파다 등 저항운동을 지휘하는 정치조직으로 성장하게 되었다. 하마스 내부에서도 민주주의 선거에 참여하느냐 아예 그것을 거부하느냐의 논쟁이 있었으나 점차로 선거참여의 이슬람주의가 대세로 자리잡아 가는 추세이다(Mandaville 2014, 292-293). 레바논의 헤즈볼라 역시 비슷한 경우이다. 헤즈볼라는 이란 혁명정권의 지원을 받고 정당, 사회구호사업, 군사조직으로서 기능하고 있는 이슬람주의 세력이다. 하마스와 이론적, 신학적 노선은 상당히 다르지만, 나타나는 정치적 성격은 매우 유사하다고 볼 수 있다(Mandaville 2014, 295). 아프가니스탄의 탈레반 역시 국가시스템이 약한 경우에 일어난 이슬람주의라고 볼 수 있으나, 그 양상은 하마스나 헤즈볼라와는 다르다. 내전을 통해 정권을 장악한 탈레반은 근대적 양상의 개혁이나 대안은 전혀 없이 구시대적 정부운영만을 반복하다가 붕괴했다. 국가의 시스템도 거의 준비되지 않았을

뿐 아니라, 정권을 장악한 이 이슬람주의 세력 또한 정책적 준비가 결여되어 기존의 관료들과의 조응 자체도 불가능할 정도였다(Kepel 2002, 231; Mandaville 2014, 311). 이후 탈레반이 더욱 공개되고 국제화되었으나 국가경영능력의 향상보다는 과격노선 쪽으로만 치우친 양상을 보이고 있다.

마지막 네 번째 분화는 글로벌 지하드운동[47]의 노선이다. 이것은 근대국민국가의 정통성을 근본적으로 부정하고 범이슬람적 정치체를 건설하는 것을 목표로 하되, 정권창출이나 교체의 일차적 수단을 폭력투쟁으로 규정하는 것이다(Mandaville 2014, 330). 이 노선은 냉전말기, 아프가니스탄에서 10년동안 미국의 소련군과의 대치상황으로부터 발생했다(Kepel 2002, 136-150). 그러나 이것이 하나의 거대한 경향을 가진 운동으로 분류될 수 있는 것은, MB의 사상가 중 하나였던 사이드 꾸틉이 그 사상체계를 구축해 놓았기 때문이다. 그는 국내정치에 참여하면서 이집트 내의 정권창출을 목표로 했던 기존의 MB의 이론을 더욱 근원적으로 파고들어, 하나의 또 다른 이론체계를 완성하였는데, 어느 정도 완성된 세계관을 통해 이슬람의 이상을 실현하는 정치운동의 이론과 강령을 제시한 것이다. 이것은 글로벌 지하드운동의 교과서가 되어, 국가 조직에 참여하지 않는 거대한 초국적 네트워크의 기류를 형성하게 되었다. 그리고 이 기조는 제3장에서 살펴본 바와 같이 히자즈 운동과 큰 사상적 관련성을 가짐으로, 글로벌 움마 운동의 기초로 기능하게 되었다.

MB는 이슬람주의의 거대한 줄기를 형성하였다. 또한 전술한 바와 같이 일부 시아파조직도 그 간접적인 영향을 받았다고 볼 수 있다. 그러나 이란의 이슬람 혁명은 MB와는 별개로 또 다른 파생력을 가지며 이슬람주의를 강화하였고, 이는 시아파 자체 내의 진화과정의 결과였다. 그 밖에 수피즘의 초국적 영향력은 현대에도 계속되었고, 순니파와 시아파 내부에 탑재된 형태로 20세기 후반의 이슬람주의로 나타났는데, 특히 터키 내의 이슬람주의의 사회적 형성에 매우 결정적인 영향을 미치게 된다.

---

[47] 과격 이슬람주의(radical Islamism)이라는 용어로 표현되기도 하며(Mandaviile 2014, 330), 관점에 따라 글로벌 테러리즘으로도 명명할 수 있을 것이다.

### 3) 이슬람주의의 극단노선: 사이드 꾸틉의 이슬람주의의 사상적 중심축

MB 노선의 여러 분화 중, 서구의 시각에서 가장 "극단" 노선이라고 평가되는 것을 사상-담론의 측면에서 보다 자세히 살펴볼 필요가 있다. 이것은 글로벌 지하드운동의 사상체계를 제공하는 것이며, 이를 이슬람 세계의 보편주의적 관점에서 보면 가장 선명한 이슬람적 보편주의를 주장하는 운동이라는 점, 그리고 이것이 궁극적으로 아랍 이슬람주의 스펙트럼의 극점을 형성하고 있다는 점에서 그 사상적 성격을 명확히 할 필요가 있다. 이것을 체계화하여 이론화시킨 것은 사이드 쿠틉이었다(Haddad 1983; Musallam 2005). 그가 제시한 이론을 통해 이슬람적 보편주의의 분명한 기준들이 설명된다(Mura 2014, 29-54). 이것이 이슬람적 보편주의들의 모든 노선들을 포괄한다는 뜻은 아니지만, 서구적 세계관의 가장 끝의 대척점에서 기술되는 이 보편주의적 관점으로부터 여러 노선들이 다시 분화되거나 변이를 일으킬 수 있다는 전제를 가지고 이 이론을 파악하여야 한다. 이 극점에 대한 이해는 GM과의 사상-담론 상의 비교 분석을 수행함에 이어 결정적인 기준점들을 제공해 준다.

꾸틉에 대한 여러 수준의 분석들이 있는데, 그의 첫 장에서 자힐리야 (*jāhilīyah*, الجاهلية)에 대한 개념을 매우 선명하고 자극적으로 기술하였기 때문에 이 개념을 중심으로 그의 사상을 해석하려는 경향들이 다수를 이룬다. 그러나 자힐리야는 그가 제시할 비전과 전략을 설명하기 위한 도입으로서 역사적, 시대적 "현상(ظاهرة)"을 규정한 것뿐이고, 이러한 자힐리야의 개념 자체[48]가 등장하게 된 세계관에 주목하여야 하는 것이다. 꾸틉주의의 주요 개념들에 대한 해석들은 대체로 비슷할 것이나, 가장 중요한 작업은 그의 이론에서 "더 근원적인" 뼈대를 먼저 세워 사상의 이론적인

[48] 자힐리야의 개념 자체에 대한 강조는 마우두디의 영향이다. 이슬람주의의 사상의 형성에서 마우두디의 영향은 매우 중요하지만, 큰 틀에서 사이드 꾸틉의 이론과 같은 맥락에 있고, 본 논문이 아랍에서의 사회운동을 사례로 채택하였기 때문에 이 논문에서는 사이드 꾸틉을 중심으로 이슬람주 보편주의의 단면을 살펴보도록 한다.

지형을 정확하게 그려내는 것이다. 그의 사상의 가장 중요한 축은 아래 6가지 기준점들에 의해 구축된다.

(a) 신적주권(الألوهية) 개념의 중심성

꾸틉의 모든 이론은 신적주권 개념에서부터 시작한다. "알라 외에는 다른 신은 없다"는 무슬림의 가장 첫 고백이고, 무함마드가 이슬람을 시작한 모든 것의 기초이다. 그러나 중요한 것은 이 문장의 뜻을 해석함에 있다. 당시 무함마드가 살던 메카는 상업중심지로서, 여러 종류의 종교와 우상들이 교차하던 지역이다. 종교를 종교의 영역으로 취급하고 관망하는 사람들은 이 이슬람의 신앙고백을 "다른 종교 외에 이슬람이라는 종교만이 진리이다"라고 해석하며, 역사적으로 해석하더라도 무함마드가 메카 지역의 우상들을 철폐하고, 오직 알라만을 섬기는 이슬람을 세웠다라고 이해할 것이다. 그러나 이 구절을 꾸틉은 전혀 그러한 방식으로 해석하지 않는다. 이 구절에 대한 꾸틉의 해석에서 두 가지가 중요하다.

첫째는, 우리가 누구를 섬길 것이냐로 그는 시작하지 않는다는 것이다. 그의 접근은 처음부터 누가 우리를 창조했고, 누가 우리를 부양하고 있는지, 그리고 누가 자연의 질서를 조절하고, 누가 눈에 보이는 세계와 인간들의 관계를 다스리고 있는지를 질문하고 답하는 방식이다. 즉, "누구를" 우리가 섬길 것이냐가 아니라, "누가" 처음부터 우리를 다스리냐는 것이다. 그는 인간을 주체로 두고 "목적어"에 대해 질문하는 것이 아니라, 인간을 객체로 두고 "주어"를 질문했던 것이다.

> وكان يقول له: ما هذا الوجود الذي يحسه ويراه، والذي يحس أن وراءه غيبًا يستشرفه ولا يراه؟ من أنشأ هذا الوجود المليء بالأسرار؟ من ذا يدبره؟ ومن ذا يحوره؟ ومن ذا يجدد فيه ويغير على النحو الذي يراه؟... وكان يقول له كذلك: كيف يتعامل مع خالق هذا الكون، ومع الكون أيضًا، كما يبين له: كيف يتعامل العباد مع العباد؟ وكانت هذه هي القضية الكبرى التي يقوم عليها وجود (الإنسان). وستظل هي القضية الكبرى التي يقوم عليها وجوده على توالي الأزمان.
>
> (قطب ١٩٦٤, ٢١)

(꾸란)은 우리에게 질문한다: 인간이 느끼고 볼 수 있는, 혹은 느끼고 갈망하기는 하지만 볼 수는 없는 우주의 (본질)은 무엇인가? 누가 이 경이로 가득 찬 우주를 만들어 냈는가? 누가 그것을 운영하는가? 누가 그것을 양육하며 자라게 하는가? 누가 그 만물을 새롭게 하고 그 보이는 것처럼 변화시켜 나가고 있는가? …그렇기 때문에, (꾸란은) 이 우주가 어떤 식으로 창조자를 대해야 하는지, 그리고 그 우주 자신을 또한 어떻게 대해야 하는지, 그리고 깨닫게 되는 것처럼, 인간들이 다른 인간들을 어떻게 대해야 하는지를 말해주고 있는 것이다. 이것은 인간존재의 근간을 결정하는 중대한 사안이다. 그리고 (인간)존재가 이러한 기초에 기반하고 있다는 이 사실은 시간을 관통하며 계속 지속될 것이다.

그는 알라의 근본적인 다스림 속에 만물의 질서가 태동하고, 인간 존재는 그 질서의 일부분이며, 그로부터 파생된 모든 사회 질서 또한 그가 처음부터 창조하고 다스리는 "질서" 가운데 존재한다는 것이다. 즉, "주권(السلطان)"이 누구에게 있는지를 처음부터 자각하고 주권의 근원이 알라에게 있지 않다면, 그 주권의 근원을 알라에게로 전환시켜야 한다는 것이다.

둘째는, 그렇다면 그 주권을 "어디로부터" 되찾아 와야 하냐는 것이다. 즉, 현재 알라가 마땅히 취해야 할 그 주권을 누가 찬탈하고 있느냐는 질문이다. 이슬람을 종교로만 이해한다면, 당연히 대답은 이슬람교와 경쟁적인 지위에 있는 타종교들이 그 답이라고 해야 하고, 이슬람교를 믿어야 한다는 뜻으로 해석될 것이다. 그러나 꾸틉은 타종교를 알라의 주권의 경쟁상대로 거의 언급하지 않는다.[49] 그가 언급한 주권의 경쟁상대는 인간의 정신과 문화, 삶의 양식을 지배해 온 모든 종류의 권력체계였다는 것이다.

[49] 그는 4 가지 형태의 자힐리야 사회로 규정하면서, 잡신유형의 우상숭배지역, 유대교, 기독교 배경의 사회들에 대해 잠시 언급하지만, 이 때도 그는 그러한 종교배경을 가진 "사회(مجتمع)"를 언급한 것이지 종교 자체를 경쟁상대로 규정했던 것이 아니다. 메카에서 있었던 온갖 잡신들을 타도하는 것이 알라를 향한 주권회복이라는 말은 거의 언급도 하고 있지 않다(قطب 1964, 88-94).

وكانوا يعرفون أن توحيد الألوهية وأفراد الله-سبحانه- بها، معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلى الله.. السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان...كانوا يعلمون أن (لا اله إلا الله) ثورة على السلطان الأرضي الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية، وثورة على الأوضاع التي تقوم على قاعدة من هذا الاغتصاب، وخروج على السلطات التي تحكم بشريعة من عندها لم يأذن بها الله.. ولم يكن يغيب عن العرب-وهم يعرفون لغتهم جيدًا ويعرفون المدلول الحقيقي لدعوة-(لا اله إلا الله)- ماذا تعني هذه الدعوة بالنسبة لأوضاعهم ورياساتهم وسلطانهم

(قطب ١٩٦٤, ٢٢-٢٣)

주권(*ulūhīyah*)이 오직 유일신 알라—영광 받으실 그분—에게만 속한다는 말은 곧, 당시 성직자들, 부족의 장로들, 왕자들과 (각양)통치자들이 가지고 있던 주권(*sulṭān*)들 모두를 알라에게로 되돌려 놓아야 한다는 뜻인 줄을 그들은 알고 있었다...이것은 양심에 대한 주권, 종교적 규율에 대한 주권, 삶의 현실들에 대한 주권, 재정적인 문제에 대한 주권, 사법행위에 대한 주권, 그리고 인간의 영혼과 육체에 대한 주권 모두를 포괄하는 것이다...그들은 '*lā ilah ilallah*'의 혁명은, 알라의 이 절대주권을 찬탈해 온 지상권력들에 대한 것이라는 것, 그리고 (이 혁명의 범위는) 그러한 찬탈 상태를 기반으로 세워진 모든 종류의 제도에 대한 혁명까지도 의미한다는 것을 매우 잘 알고 있었다. 그리고 그것은 알라에 의한 승인도 없이 스스로 입법을 하고 다스려왔던 권력체들로부터 떠나버리는 것을 의미했다. 아랍인들은 '*lā ilah ilallah*'의 사명이, 그들의 제도, 규율, 권력들에 대한 것까지도 포괄한다는 그 정확하고 깊이 있는 의미를 놓치지 않고 있었던 것이다.

따라서 꾸틉은 인간을 억압하는 모든 종류의 권력체계들이 가지지 말아야 할 주권을 가지고 있다는 것이다. 그리고 그 주권은 본래의 질서의 근원인 알라로부터 시작되어야 한다는 것이다. 그것이 "*lā ilah ilallah*(لا إله إلا الله, 알라 외에는 다른 신은 없다)"를 해석하는 꾸틉의 가장 근원적 세계관이다. 이슬람주의에서 흔히 "*sulṭān*(السلطان)"은 일반적인 정치적, 사회적 주권과 권위를 의미하는데, 꾸틉은 이 "*sulṭān*"이 알라에게 속했다는 것을 강조한다. 특히 "*ulūhīyah*(الألوهية)"라는 표현은 삶과 사회 전반을 다스리는 알라의 총체적 주권 개념을 설명하는 용어가 되이며, 따라서

이는 종교적인 영역의 개념이 아니라, 모든 일상에 대한 알라의 통치를 지칭하는 개념인 것이다.

(b) 자힐리야(جاهلية)에 대한 규정

이 주권을 기준으로 자힐리야가 정의된다. 즉, 알라의 주권이 회복되지 않은 모든 체제와 그 사회의 세계관의 지배를 받고 있는 모든 자들은 자힐리야의 상태라는 것이다.

إن العالم يعيش اليوم كله في 'جاهلية' من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمته جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة ، وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.

(قطب ١٩٦٤, ٨)

우리 삶을 구성하는 여러 요소들과 그 시스템들을 형성하는 기원을 추적해 보면, 우리가 살고 있는 오늘날의 세계 전체가 '무지의 상태(자힐리야, *jāhilīyah*)'에 빠져 있다는 것을 알게 된다. 자힐리야의 상태는 엄청난 물질적 안락함이나 탁월한 기술적 발명 등과 같은 그 어떤 것으로도 해소되지 않는다. 이러한 자힐리야의 상태는 이 땅에서의 알라의 권위에 대한 반역으로 인해 생긴 것이고, 더 정확하게 표현하자면, 알라의 절대주권(울루히야, *ulūhīyah*)에 속한 것들에 대한 반역의 결과이다.

لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم ، الشرائع والقوانين ، والأنظمة والأوضاع ، بمعزل عن منهج الله للحياة ، وفيما لم يأذن به الله .. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده ... وما مهانة 'الإنسان' عامة في الأنظمة الجماعية ، وما ظلم 'الأفراد' والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم 'الرأسمالية' إلا أثار من آثار الاعتداء على سلطان الله ، وإنكار الكرامة التي قررها الله للإنسان!

(قطب ١٩٦٤, ٨)

지금의 자힐리야는 초기의 그 순진하고 원시적인 형태가 아니다. 알라가 규정한 가치와, 그분의 우리 삶에 대한 접근방식을 배재한 채로, 인식과 가치, 법들과 규칙들, 그리고 시스템과 제도를 창출할 권리를 주장하는 형태를 띠고 있다. 따라서 알라의

> 권위에 대한 이러한 반역의 결과는 (그의 피조물인) 다른 사람들에 대한 억압의 형태로 나타난다 … 집단체제(공산주의) 속에서 보통의 '인간'들이 느끼는 경멸, 그리고 '자본주의' 시스템에서의 자본과 제국주의적 통제 속에 '개인'과 민족들이 이 경험하고 있는 불의함을 통해, 그들은 알라의 주권에 대한 반역을 촉구하고, 알라가 인간에게 부여하신 존엄성을 부인하도록 우리를 이끌고 있다.

주권의 개념과 자힐리야의 개념은 동전의 양면 같은 것이다. 무엇이 알라의 주권이냐를 설명함에 따라, 자힐리야의 상태가 무엇인지를 저절로 정의하게 되는 것이다. 즉, 자힐리야는 알라의 주권 안에 있지 않은 모든 종류의 상태를 말하는데, 그것은 특별히 "인간"에 의해 조직된 가치와 그 가치를 실현시키는 법, 그리고 삶의 방식을 말한다. 그리고, 인간에 의해 조직된 가치체계는 반드시 다른 인간에 대한 억압으로 나타난다는 것이다. 공산주의와 자본주의 모두는 인간으로부터 시작된 가치체계이기 때문에 궁극적으로 "인간의 존엄성(كرامة الإنسان)"을 무시하게 되며, 인간에 대한 억압으로 그 체제의 결과가 나타난다는 것이다.

그는 구체적으로 현 시대의 전 세계를 크게 4가지 형태의 자힐리야 사회로 나눈다. 첫째는 공산주의 사회(المجتمعات الشيوعية)로, 이유는 알라의 존재를 부정하기 때문이라고 주장한다. 특히 경제와 생산수단에 의해서 인간의 삶이 규정된다는 사고방식 자체는 진정한 인간성을 무시하는 매우 무지한 판단인 것이다. 물질문명을 기초로 한다는 것은, 인간의 기본 욕구는 의식주와 섹스 등 동물의 그것과 다르지 않다는 것이다. 더 나아가 실질적으로 공산주의는 사실 상 공산당에 의한 복종을 의미하며, 이것은 인간에 대한 억압이라는 점을 그는 지적한다. 둘째는 우상숭배사회(المجتمعات الوثنية)였다. 그는 인도, 일본, 필리핀, 아프리카 등지를 지목하였다. 다른 신을 믿을 뿐 아니라, 그 신을 정교한 숭배의식을 만들어 냈다는 것인데, 그러한 의식 자체도 여러 종류의 권위 계층 으로부터 나왔다는 것이다. 그러면서도 특별히 종교를 기반으로 권력을 행사하는 그 권위체를 더욱 더 비판의 대상으로 삼고 있다. 셋째 유형은, 유대교와 기독교 사회(المجتمعات اليهودية والنصرانية)이다. 유대교와 기독교가 가지는 이슬람과의 교리적

차이만이 아니라, 특히 인간의 손으로 인간이 만든 법을 구성하는 의회(هيئات من البشر)의 존재가 문제임을 그는 지적하였다. 그것은 알라와 다른 그 어떤 것을 혼합하는 일종의 혼합주의로 이해했던 것이다. 그는 의회가 제정한 법이나, 혹은 성직자나 랍비라는 인간들에 의한 법은 모두 결국에는 신에 의한 법이 아니라는 점에서는 동일함을 지적하였다. 마지막 종류의 자힐리야 사회는 현존하는 소위 "무슬림" 사회라고 불리는 사회들("مسلمة" المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها) 이였다. 무슬림이 대다수인 나라라 하더라도 그들의 통치구조는 세속적 권위 (بألوهية أحد غير الله)로부터 나오고 그들의 제도(نظام), 법(شرائع), 가치(قيم)와 기준(موازين), 전통(تقاليد)과 관습(عادات) 등 삶의 거의 모든 측면들이 거기서 나오고 있다고 보았다. 그는 쉬르크(*shirk*, شرك)[50]에서 가장 중요한 것은 성직자, 랍비를 알라와 더불어 주인으로 받아들이는 행위였다는 것을 경고한다. 따라서 이슬람 종교인들에게 사람들을 다스리는 특권을 부여하더라도 이것은 쉬르크이다. 알라가 유일신이라는 고백은 이러한 식의 자힐리야로부터 나오는 모든 통치와 권력의 근원, 더 나아가 삶의 방식을 규정하려는 모든 종류의 시도나 혼합을 철저하게 배격하는 것에서 온다는 것이다(قطب ١٩٦٤, ٨٨-٩٤).

그의 주권개념으로부터 도출된 이 자힐리야의 개념에 따르면, 현 체제를 지배하는 모든 정치, 사회적 권력의 근원 자체가, 알라로부터 나오는 자연적인 질서에 대한 반역이고, 결국은 알라가 처음부터 계획한 "지고한 인간성"을 제한하고 억압하는 주체라는 것이다.

[50] 이슬람에서 알라를 떠나는 여러 행태 중 하나인데, 특히 알라와 동등한 그 어떤 것을 상정해서 알라의 유일신성을 희석시키는 일체의 행동을 말한다. 알라를 거부하지는 않으나 다른 것도 같이 인정하는 행위를 말하는 것이다. 대표적으로 기독교의 삼위일체론이나 다신숭배 같은 것을 지목하는 것이 일반적인데, 이 맥락에서는 종교지도자들을 알라의 반열에 올려놓는 행동도 이 행위라고 규정하고 있다.

(c) 신적주권을 회복하는 꾸란의 방식

그리고 꾸틉은, 알라의 주권은 반드시 무함마드가 수행했던 초기방식대로 수행하지 않으면, 그로부터 파생되는 조직과 체계 자체는 다시 자힐리야가 된다는 것을 매우 반복적으로 강조한다. 이것은 그의 이슬람주의 세계관에서 가장 독특하면서도 그 행동 방식을 결정하게 하는 중요한 부분이다.

إن (المنهج) في الإسلام يساوي (الحقيقة). ولا انفصام بينهما. وكل منهج غريب لا يمكن أن يحقق الإسلام في النهاية. والمناهج الغربية يمكن أن تحقق أنظمتها البشرية. ولكنها لا يمكن أن تحقق منهجنا. فالتزام المنهج ضروري كالتزام العقيدة وكالتزام النظام في كل حركة إسلامية..

(قطب ١٩٦٤, ٤٥)

이슬람에서는 진리 그 자체와 그것을 성취하는 방식은 똑같이 중요하고, 이 둘 사이에는 전혀 차이가 없다. 아무리 환상적인 방식을 사용하더라도 그것으로는 결국에는 이슬람을 성취해 낼 수 없다. 환상적인 방식들은 인간적인 시스템들만을 만들어낼 수 있을 뿐이지, 이슬람이 성취하려는 것을 만들어낼 수는 없다. 모든 이슬람 운동에서, (이슬람적인 운동) 방식에 대한 헌신은 필수적인데, (이 방식을 따르는 것 자체가) 곧 이슬람의 신앙에 헌신하는 것이며, 이슬람의 체계에 헌신하는 것이다.

그가 지적한 "꾸란적 방식"이라는 것은 단순히 꾸란에 "씌여있는" 방식을 말하는 것이 아니라, 꾸란이 계시된 역사적 과정 자체를 말하는 것이었다. 그는 특히 이슬람을 제도나 체계를 구축하는 것으로부터 출발하는 것을 매우 예민하게 거부한다.

إن الجاهلية التي حولنا -كما أنها تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية، فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الإسلامي -هي كذلك تتعمد أحيانًا أن تحرجهم. فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من بحوث ودراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة! كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الفقهية الإسلامية ... وهي سخرية هازلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة!

(قطب ١٩٦٤, ٤٤)

우리를 둘러싼 자힐리야는, 가끔 고의적으로, 이슬람 운동의 모든 단계들이 신속하게 성취되길 원하는, 일부의 이슬람의 사명에 헌신한 신실한 자들의 마음을 짓누르고 당혹스럽게 하면서 이런 류의 질문들을 할 것이다: 너희들이 성취하고자 하는 시스템의 세부 사항들은 어디에 있느냐? 연구와 학습의 결과물들을 집행하기 위해서, 또 현대적 개념에 맞게 법리학을 코딩시키기 위해서 어떤 것들을 준비했는가? … 이런 질문들은 이슬람을 신성하다고 느끼는 마음이 있는 자라면 반드시 극복하고 뛰어 넘어야 하는 아주 파괴적인 조롱들이다!

그는 가장 중요한 무함마드의 초기 행동 패턴에서 그 꾸란적 방식의 해답을 찾는다.

وربما قيل: أنه كان في استطاعة محمد-صلى الله عليه وسلم- أن يرفعها راية اجتماعية، وان يثيرها حربًا على طبقة الأشراف، وان يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع، ورد أموال الأغنياء على الفقراء! وربما قيل: انه لو دعا يومها رسول الله-صلى الله عليه وسلم-هذه الدعوة، لانقسم المجتمع العربي صفين: الكثرة الغالبة مع الدعوة الجديدة في وجه طغيان المال والشرف والجاه، والقلة القليلة مع هذه الموروثات، بدلا من أن يقف المجتمع كله صفًا في وجه (لا اله إلا الله) التي لم يرتفع إلى افقها في ذلك الحين إلا الأفذاذ من الناس!
(قطب ١٩٦٤, ٢٥)

아마도 이렇게 말할 수도 있다: 무함마드–알라가 그를 축복하시고 평화롭게 하시기를–-는 사회 제도 혁명의 기치를 들고 귀족층을 상대로 전쟁을 선포할 만한, 그리고 부유한 사람들의 부를 가난한 자들에게 분배함으로 제도를 바꾸는 것 등을 이슬람의 사명이라고 선포하고 실행할 만한 역량을 가지고 있었다. 그래서 만약, 알라의 선지자–알라가 그를 축복하시고 평화롭게 하시기를–가 이런 것을 이슬람의 사명이라고 선포하고 실행했다면 어떨 것인가. 아랍사회는 아마 두 계층, 즉 부와 특권과 명예의 폭정에 맞서 새로운 사명감으로 일어나는 대다수와, 그러한 사회적 유산들을 독점하고 있는 소수로 나뉘어 졌을 것이다. 대신 그는 '*Lā ilah ilallah*'의 메시지로 사회 전체와 대면하는 방식을 택했고, 그것은 위대한 마음을 가진 일부의 사람들을 제외하고는 받아들이기 힘든 방식이었다.

كان يعلم أن الأخلاق لا تقوم الا على أساس من عقيدة، تضع الموازين، وتقرر القيم، كما تقرر السلطة التي تستند إليها هذه الموازين والقيم، والجزاء الذي تملكه هذه السلطة، وتوقعه على الملتزمين والمخالفين. وانه قبل تقرير هذه العقيدة، وتحديد هذه السلطة تظل القيم كلها متأرجحة وتظل الأخلاق التي تقوم عليها متأرجحة كذلك،

بلا ضابط، وبلا سلطان، وبلا زاء! فلما تقررت العقيدة-بعد الشاق- وتقررت السلطة التي ترتكن إليها هذه العقيدة.. لما عرف الناس ربهم وعبدوه وحده.. لما تحرر الناس من سلطان العبيد ومن سلطان الشهوات سواء.. لما تقررت في القلوب (لا اله إلا الله).. صنع الله بها وبأهلها كل شيء مما يقترحه المقترحون.. تطهرت الأرض من (الرومان والفرس).. لا ليتقرر فيها سلطان (العرب). ولكن ليتقرر فيها سلطان (الله).. لقد تطهرت من سلطان (الطاغوت) كله.. رومانيًا، وفارسيًا، وعربيًا، على السواء.

(قطب ١٩٦٤, ٢٨-٢٩)

그는 도덕은 신앙을 기반으로 하지 않으면 세워질 수 없다는 것을 알고 있었다. 신앙은 기준들을 설정하고, 가치들을 창출한다. 권위들은 그렇게 세워진 기준들과 가치들을 기반으로 세워지게 되고, 이러한 권위를 받아들이는 자들에게는 보상을, 이것을 어기고 저항하는 자들에게는 형벌이 내려져야 하는 것이다. 이러한 신앙적 기준을 받아들이고 그로부터 나오는 권위를 받아들이는 것이 없다면, 모든 가치체계 자체가 흔들리게 되고, 그 가치로부터 나오는 도덕 또한 흔들리게 된다. 기준도 없게 되고, 권위도 없으며, (그에 따른) 상벌도 없게 되는 것이다!

신앙이 확실해지고–고난의 시간이 지난 후에–그 신앙을 기반으로 한 권위가 확실해질 때, 그리고 사람들이 그들의 주를 알게 되고 오직 그만을 경배하기 시작할 때 … 또한 그들이 사람으로부터 나온 권위와 자기 자신의 욕망의 권세로부터 모두 해방될 때 … 그리고 '*lā ilah ilallah*'가 사람들의 마음 속에 확실히 새겨졌을 때 … (비로소) 알라는 그 신앙과 신자들을 통하여 모든 것들을 행하시고, 필요한 자들의 필요를 채우기 시작하신다 … (그로 인해) 그들의 땅은 로마인들과 페르시아인들로부터 (해방되어) 정화되었는데 … (그것을 통해) 아랍인들의 권위가 세워진 것이 아니라, 알라의 권위가 세워진 것이었다. 로마인들이든, 페르시아인들이든, 아랍인들이든 모두에게로부터 그 땅은 정화되기 시작하였던 것이다.

방식이 중요하다. 반드시 "신앙"의 가치가 먼저 세워지고, 그 신앙을 근거로 권위가 생겨야만 알라 주권의 기치가 높이 세워질 수 있다. 그는 종교가 다시 다른 이름의 권력작용이 될 수 있다는 것을 잘 이해한 것으로 보인다. 인간끼리 계급투쟁과 지배가 원천봉쇄 되어야 하며 종교라는 이름으로 인간이 인간을 지배하는 구조가 재생산되지 않아야 하는데, 이를 위해서는 이 무함마드의 초기 과정의 원칙이

엄밀하게 지켜져야 한다는 것이다. 이 방식의 원칙이 어겨질 때, 바로 자힐리야의 권력구조가 이슬람 안에 침투하고 들어오게 된다는 것이 그의 이슬람의 정치사회 건설의 이론이었던 것이다. 그는 특별히 계급과 권력 형성 자체에 대한 강한 알레르기 반응을 보였다(قطب ١٩٦٤, ٤٦-٥٤).

이것은 법학의 정교한 진화를 통해 이슬람의 사회통치를 발전시켜 온 페르시아의 방법이나, 이슬람이라는 형식적 기치로 칼리프의 권위를 유지시키며 정치문화를 발전시켜 온 투르크의 방법과는 전혀 다르다. 그는 이미 다른 이슬람 진영에서 논의되고 있는 여러 방식의 이슬람사회의 건설 전략을 염두에 두고 이러한 전략적 방법론을 지적한 것으로 보인다.

(d) 이슬람법의 개념: 자연질서의 일부

진실한 신앙과 알라의 주권에 대한 철저한 복종으로 시작한 이슬람의 운동은, 그 신앙의 권위를 바탕으로 이슬람 사회를 건설하는 것을 목표로 해야 한다고 그는 주장하였는데, 그 사회의 중심은 이슬람법이었다. 그러나 그는 이것을 단순히 통치 이념의 하나로 이해하지 않았고, 또한 페르시아와 그 영향을 받은 아랍의 여러 학자들이 법을 정교하게 "조작"함으로 얻어지는 체계의 하나로 보지도 않았다. 그에게 있어서 이슬람법은 "보편적 우주의 법칙(شريعة كونية)"이 인간 사회 안으로 확장된 개념이었다.

> إن وراء هذا الوجود الكوني مشيئة تدبره ، وقدرًا يحركه ، وناموسًا ينسقه . هذا الناموس ينسق بين مفردات هذا الوجود كلها ، وينظم حركاتها جميعًا ، فلا تصطدم ، ولا تختل ، ولا تتعارض، ولا تتوقف عن الحركة المنتظمة المستمرة - إلى ما شاء الله - كما إن هذا الوجود خاضع مستسلم للمشيئة التي تدبره ، والقدر الذي يحركه ، والناموس الذي ينسقه ، بحيث لا يخطر له في لحظة واحدة أن يتمرد على المشيئة ، أو أن يتنكر للقدر ، أو أن يخالف الناموس وهو لهذا كله صالح لا يدركه العطب والفساد إلا أن يشاء....والإنسان من هذا الوجود الكوني ، والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن ذلك الناموس الذي يحكم الوجود كله.
>
> (قطب ١٩٦٤, ٩٨)

우주의 존재 이면에는, 그것을 관리하는 의지, 그것을 운행하게 만드는 권능, 그리고 그것을 조율하는 법이 있다. 이 법은 우주 전체의 부분들 사이에서 이들을 조절하고 있고, 모두의 움직임을 제어하고 있는데, 그래서 그것들은 서로 충돌하지도, 서로 간섭하여 방해받지도, 서로 모순되지도 않고, 멈추지 않고 지속적이고도 체계적으로 그 운동성을 유지하게 된다. 그리고 알라의 의지가 있는 한, 우주는, 그것을 관장하는 그분의 의지와 그것을 작동하게 하는 그분의 권능, 그것을 조율하는 그분의 법에 순종하여 유지된다. 그분의 의지에 반하거나, 그 운명을 거부하거나, 그 법을 거스르는 일은 절대로 발생하지 않으며, 그분이 원하지 않는 한, 어떤 파괴나 타락 없이 모든 것은 선하게 운행하게 된다. 인간은 이 우주의 존재의 일부이며, 그 인간의 본성을 다스리는 법칙들은 우주 전체를 다스리는 법과 분리되어 있지 않다.

وما من كلمة من كلمات الله، ولا أمر ولا نهي، ولا وعد ولا وعيد ، ولا تشريع ولا توجيه . . . إلا هي شطر من الناموس العام. وصادقة في ذاتها صدق القوانين التي نسميها القوانين الطبيعية - أي القوانين الإلهية الكونية - التي نراها تتحقق في كل لحظة، بحكم ما في طبيعتها من حق أزلي أودعه الله فيها، وهي تتحقق بقدر الله. و'الشريعة' التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر هي - من ثم - شريعة كونية.

(قطب ١٩٦٤, ٩٩)

명령이든, 금지이든, 약속이든 경고든, 입법이든 지침이든, 알라의 말씀 그 하나 하나는 … 일반적 법칙의 일부이다. 자연의 법칙이라고 불리 우는 이 법칙은 그 자체로 진실하고 정확한 것이다. 그 자연의 법칙은 신적인 보편의 법칙인데, 매 순간 그것이 작동되는 것을 우리 눈으로 목격하고 있고, 알라께서 태초이래 작정한대로 그 본질대로 만물을 다스리고 있는 그 법칙을 말하는 것이다. 그렇기 때문에 알라께서 인간의 삶을 체계화하고 조직하려고 만드신 "이슬람법(*al-shari'ah*)" 또한 우주적인 보편법(의 일종)인 것이다.

그렇기 때문에 우주적 질서를 가장 "한치의 오차도 없이" 반영하고, 궁극적으로 인간성의 가장 최고를 발현시킬 수 있는 보편법인 이슬람법(*al-shari'ah*, الشريعة)이 인간 생활의 방식을 규정해야 하고, 그것이 이슬람 정치구조의 목적이라고 말한다. 따라서 그의 정치 개념은 알라가 창조한 자연의 질서로의 조화이며, 이슬람법이 그것을 가장 정확하게 반영하고 있다는 믿음을 기초로 한다.

(e) 문명의 정의(تعريف الحضارة): 가장 높은 인간의 고귀한 가치 실현

이러한 보편질서의 개념으로 볼 때, 인간의 문명이라는 것은 인간의 고귀한 가치(القيمة العليا) 실현이라는 것으로 정의되며, 당연히 이슬람 문명이 이 "인간성(إنسانية)"의 가치를 가장 잘 발현시키는 문명이라는 논리적 귀결에 이른다. 그는 문명의 고귀함을 평가하는 기준 자체를 재설정할 것을 요구한다.

عندئذ لا يكون هناك قيم وأخلاق 'زراعية' وأخرى 'صناعية'! ولا قيم وأخلاق 'رأسمالية' وأخرى 'اشتراكية'، ولا قيم وأخلاق 'برجوازية' وأخرى 'صعلوكية'! ولا تكون هناك اخلاق من صنع البيئة ومستوى المعيشة وطبيعة المرحلة ... الى آخر هذه التغيرات السطحية والشكلية ... إنما تكون هناك - من وراء ذلك كله - قيم وأخلاق 'إنسانية' وقيم وأخلاق 'حيوانية' - إذا صح هذا التعبير! - أو بالمصطلح الإسلامي: قيم وأخلاق 'إسلامية' وقيم وأخلاق 'جاهلي'.

إن الإسلام يقرر قيمه وأخلاقه هذه 'الإنسانية' - أي التي تنمى في الإنسان الجوانب التي تفرقه وتميزه عن الحيوان - ويمضي غي إنشائها وتثبيتها وصيانتها في كل المجتمعات التي يهيمن عليها سواء كانت هذه المجتمعات في طور الزراعة أم في طور الصناعة، وسواء كانت مجتمعات بدوية تعيش على الرعى أو مجتمعات حضرية مستقرة، وسواء كانت هذه المجتمعات فقيرة أو غنية.

(قطب ١٩٦٤, ١١١)

그래서 이 가치와 윤리는 '농업적'인데, 다른 것은 '산업적'이라고 말할 수 없다. 이 가치와 윤리는 '자본주의적'인데, 다른 것은 '사회주의적'이라고 말하는 것도 불가능하다. 이 가치와 윤리는 '부르주아적'인데, 다른 것은 '프롤레타리아 적'이라고 말해서는 안 된다! 도덕은 환경이나 삶의 수준, 발전 단계 등에 의해서 형성되는 것이 아니다. 이런 것들은 표면적인 것과 형태의 변화들일 뿐이다 ... 그러나 우리는 – 이 모든 것 이면에 – '인간적인' 가치와 도덕과 '동물적인' 가치와 도덕을 구분해야 하는 것이다. 혹은, 더 정확한 이슬람 용어로 표현하자면, '이슬람적인' 가치와 도덕이냐, '자힐리야적인' 가치와 도덕이냐를 구분하는 것이다.

이슬람은 그것의 가치와 도덕으로 '인간성'이 무엇인지를 알려준다. 그리고 이 인간성이라는 것은 동물과 다르고 구별되는 인간만의 여러 특징들을 계발해 내는 것을 말한다. 농업이 발달한 사회든, 산업이 발달한 사회는, 방목이 주를 이루는 베두인 사회이든 안정적인 문명사회이든, 가난한 사회이든 부유한 사회이든 그 어떤 종류의

사회든지 간에, 이슬람은 그 가운데서 (그 가치와 도덕을) 그 안에서 생산해 내고, 구축하고, 그것을 유지해 나가는 것이다.

그는 사회적 물리적 환경에 의한 사회 형태에 대해 유연성을 보인다. 어떤 형태의 사회이든, 이슬람의 원칙이 지배적이어서 인간적 가치와 윤리가 고양되는 것이 핵심이라는 것이다. 그는 영국의 프로퓨모(Profumo) 사건의 예를 들어 도덕성이 결여된 문명[51]을 재평가해야 함을 주장한다.

لم تكن في عرف المجتمع الإنجليزي فضيحة بسبب جانبها الجنسي . . . إنما كانت فضيحة لأن كرستين كيلر كانت صديقة كذلك للملحق البحري الروسي. ومن هنا يكون هناك خطر على أسرار الدولة في علاقة الوزير بهذه الفتاة! وكذلك لأنه افتضح كذبه على البرلمان الإنجليزي! والفضائح المماثلة في مجلس الشيوخ الأمريكي، وفضائح الجواسيس والموظفين الإنجليز والأمريكان الذين هربوا إلى روسيا. إنها ليست فضائح بسبب شذوذهم الجنسي! ولكن بسبب الخطر على أسرار الدولة! ... هذه المجتمعات مجتمعات متخلفة ... غير متحضرة ... من وجهة نظر 'الإنسان' وبمقياس خط 'التقدم الإنساني' .

(قطب ١٩٦٤, ١١٣-١١٤)

영국사회에서 그리 중요하게 다뤄지지 않은 스캔들이 있었는데, 그 이유는 그 사건이 섹스스캔들이었기 때문이었다 … 그런데 이 사건이 정치 이슈화 된 이유는, 크리스틴 킬러(Christine Keeler)가 러시아의 해군 부관과 애인 사이였다는 것 때문이었는데, 왜냐하면 킬러는 (영국의) 장관과 또한 애인관계였는데, 이러한 관계들을 통해 국가기밀이 (러시아 측으로) 유출될 가능성이 있었기 때문이다! 게다가 그의 거짓말이 영국의회에서 드러나 버렸다! 미국 상원에서도 이런 류의 스캔들들이 종종 발생하곤 한다. 영국과 미국에서 이런 스캔들에 걸린 스파이들과 요원들은

[51] 꾸틉의 이론은 기본적으로 미국체제에 대한 반론으로 시작한다(قطب 1964, 3-4; Calvert 2011, 139-55). 그는 서구의 민주주의는 이미 한계에 봉착하였으며, 마르크스주의는 현실적으로나 사상적으로 이미 실패하였다고 규정하였다. 특히 그가 지적한 미국체제의 결정적 결함은, 인간성과 도덕성의 결여였다. 자유주의적이고 인도주의적이라고 자처하는 미국과 서구의 사상에 대해, 오히려 반인륜적이며, 비도덕적인 부분을 강조–그가 실제로 미국유학시절 동안 경험한 미국의 모습은 편향된 측면이 크나, 그런 편향된 이미지가 그의 이론을 정당화하는 데에 사용되었다–했던 것이다. 그리고 이슬람이라는 대안은 이러한 문명들 속에 나타날 "인류의 새로운 리더십(قيادة للبشرية جديدة)"(قطب 1964, 4)으로 묘사되고 있다.

러시아로 (결국) 탈출을 하게 된다. 왜냐하면 이러한 사건이 주목받는 이유는, 성적으로 비도덕적이어서가 아니라 국가기밀 유출의 위험성 때문이기 때문이다. 이러한 사회들은 퇴보한 사회들이다 … '인간'의 관점으로나, '인간진보'의 기준으로 볼 때, 문명화된 사회가 아닌 것이다.

즉, 물질 문명의 관점에서 더 발전했다거나 강해진 것이 문명의 평가의 기준이 아니라, 얼마나 인간성을 제대로 고취시켜 동물적 욕망과는 다르게 인간 진보의 선을 이루었느냐로 문명의 기준을 바꾸자고 제안한 것이다. 이것이 그가 생각한 "인간진보(التقدم الإنساني)"의 개념이다(قطب ١٩٦٤, ١١٤). 그리고 그의 개념 에서는 이슬람만이 그 인간성의 가치를 실현할 문명이라는 것이다.

(f) 지하드(*jihād*, جهاد)의 정의의 전략

: 자힐리야로부터의 해방을 위한 역동적 운동

일반적으로 알려진 것과는 달리, 가장 보편적으로 이슬람에서 받아들여지는 지하드는 "성전(거룩한 전쟁)"이 아니라, 이슬람의 가치를 실현하기 위한 모든 종류의 투쟁을 뜻한다. 꾸틉도 이러한 정의를 따르면서도 더욱 자세한 지하드의 전술적인 면을 지적하였다.

첫째, 지하드의 방식은 매우 현실적이다. 왜냐하면 이 이슬람의 운동과 충돌하는 자힐리야가 자체가 물리적인 힘을 가지고 존재하기 때문이다. 자힐리야 체계의 조직과 권위를 무너뜨리기 위해 이슬람 운동도 물리적 힘으로 맞서야만 사람들을 예속에서 해방시킬 수 있는 것이다. 둘째는 운동의 진행상황에 따라 실천지침이 유연해야 한다. 따라서 이론들–심지어 그것이 꾸란의 일부 구절이라 할지라도–을 끌어와서 지하드의 "원칙(قواعد)"이라는 것을 제시하려는 순간 이 지하드의 전략은 타락한다는 것이다(قطب ١٩٦٤, ٥٧-٥٨). 그의 개념에서 지하드는 언제나 새로운 전략을 상황에 변화에 맞게 유연하게 적용해야 하는 성격의 것이었다. 셋째는, 그러나 두 번째

특성에도 불구하고, 이슬람의 근본 목적이 훼손되어서는 안된다. 마지막으로 지하드는 반드시 무슬림 공동체와 다른 집단들과의 관계를 규정하는 "법률적 토대(الضبط التشريعي)"를 마련하는 방향으로 나아가야 한다. 이것은 다른 집단도 자신들의 종교 안에서 인정해야 하는 "범우주적 메세지(الأصل العالمي)"라고 주장한다. 이슬람의 질서 자체를 개인의 신앙으로 받아들이거나, 최소한 이슬람 공동체와 다른 공동체와의 질서를 규정하는 법률적 토대를 인정해야 한다는 것이다. 이슬람을 거부하는 것은 얼마든지 개인의 자유이나, 어느 누구도 이슬람의 범우주적 메시지를 받아들이려는 사람을 막는 것은 매우 민감한 이슬람적 저항의 대상이 되어야 한다는 것이다. (قطب ١٩٦٤, ٥٦-٥٩).

그에게 있어서 지하드는 개인의 신앙의 투쟁수준에 머무르거나, 물리적인 폭력만을 수행하는 개념이 아니다. 이슬람 사회를 건설하는 모든 전략적 방식으로, 유연하고 현실적인 개념인 것이다. 또한 그는 물리적인 힘으로 신앙을 강요하는 것을 매우 경계하였는데, 인간의 자유를 보장하는 것을 근본적인 범우주적 선언이라고 규정한다. 그러나, 동시에 인간의 자유를 차단하려는 권력적 개념의 자힐리야에 대해서는 물리적인 힘을 적극적으로 사용해야 한다고 주장하였다.[52] 그래서 그는 "신앙의 선포 (**البيان**)"와 "운동(**الحركة**)"이 동시에 진행되어야 함을 강조한 것이다(قطب ١٩٦٤, ٦١-٦٢).

[52] 그는 미국적 자유주의의 가정과 정 반대에서 출발하여 모든 이론을 전개하였다. 즉, 인간이라는 존재의 "개인적인 정치적인 책임"이 출발점이 아니라 완전한 알라에 대한 신앙으로 가득 찬 활기찬 초기공동체의 조직이 그 출발점이며, 그 조직에 의한 정치체제 건설을 주장했다. 여기서 가장 중요한 것은, 그 신앙으로 가득 차기 시작한, 즉 신에 의한 진정한 인간성과 도덕성, 본래의 우주적 질서 안으로 회복되기 시작한 순간에, 그러지 못한 자힐리야를 향한 지하드가 비로소 시작된다는 것이다. 자힐리야 자체는 본래 이슬람신학에서 늘 다루던 주요 개념이나, 꾸틉의 독특한 점은 자힐리야를 다루는 방식에 있다. 꾸틉은 자힐리야를 전면부정해야한다고 강조했다. 그리고, 전술한 바와 같이, 그것은 미국과 같은 완전한 극대점에 있는 사상과 체계뿐 아니라, 쿠란적 방식의 정치형성과정을 거치지 않은 지구상의 모든 체계–이슬람권의 모든 정부조직을 포함하여–를 자힐리야로 규정하였다는 것이다. 그리고 그 자힐리야에 적응하거나 합일점을 찾으려는 시도 자체를 일종의 혼합주의로 규정하여 오직 순수하고 무함마드 초기 때와 같은 이슬람적 정치동학으로 세계를 재구성하게 된다.

## 2. 터키의 이슬람주의와 누르시 운동

터키의 이슬람주의에 대한 사상-담론적 배경은 터키 공화국의 국내정치의 변화와 더불어 살펴보도록 한다. 아랍의 경우와는 달리, 아나톨리아 반도는 제국 권력의 상층부를 차지하고 있었고, 상대적으로 유럽의 제국주의적 영향을 덜 받아왔다는 점을 주목하여야 한다. 따라서, 터키 공화국 출범 이후 전개된 국내정치의 발전 과정과 더불어 파악할 때, 이슬람 정치 담론의 전개가 보다 효과적으로 파악될 수 있다.

### (1) AKP와 GM의 국내 이슬람주의 대통합 과정

이슬람 정치 이론의 담론은, 세속주의적 원칙을 강하게 천명하고 있는 터키 공화국에서 이슬람주의 계열 정당들의 약진을 살펴봄으로 알 수 있다. 이러한 변화들이 GM의 국제팽창기 전후로 나타났기 때문에 GM의 국제팽창에 직접적인 요인들을 찾아낼 수 있는 중요한 맥락도 제공할 수 있다.

세속주의적 기반 위에서 법적 기초와 정치조직을 구축하고 공식적인 정치영역에서 이슬람의 철저한 배제를 천명한 터키 공화국에서, 이슬람 세력이 정치조직화 되는 것은 정치적으로 가장 민감한 사안이었다. 그러나 국민의 거의 모두가 강한 이슬람 정체성을 가진 상태에서 사회로부터 지속적으로 가해지는 정치적인 압력을 무시할 수 없었기 때문에, 어떤 식으로든지 터키의 정치조직은 이슬람의 정치화 문제를 해결해야 했다. 그 과정에서 매우 극적인 형태로 AKP(Adalet ve Kalkınma Partisi)의 정치적 대통합이 성사되었는데, 이 과정을 추적하는 것이 터키 정치의 중심축을 가장 선명하게 이해하는 방법이다. 그리고 터키 정치의 특징은, 정치정당을 결성하는 힘이 다른 어떤 중동지역보다도 강하기 때문(Tuğal 2015, 87-122)에 “정당들”의 이합집산으로 정치발전과 변천을 이해할 수 있다.

### 1) 터키 공화국의 기반: 세속정당들의 사상적 노선

CUP(İttihad ve Terakki Cemiyeti, The Committee of Union and Progress, 통일과 진보 위원회)[53]의 이념과 조직은 터키 공화국의 기초를 이루었다. 케말주의의 기본은 조합주의였다. CHP(Cumhuriyet Halk Partisi, 공화인민당)[54]는 CUP의 명맥을 이어 나갔는데, 국가조직과 사회의 조직들을 묶어 케말 특유의 권위주의적 형태[55]로 결성된 정당이다. 당시 국가의 70%가량이 소작농이었던 상태에서 계급 투쟁이 일어나기는 어려웠고, 사회집단들은 직업이나 고용의 형태로 국가에 귀속되어 있었다. 그러나 1960년대에 이르면, 자생적인 노동자 계급이 형성되기 시작하여, 1961년에 TİP(Türkiye İşçi Partisi, 터키노동당)이 결성되고, 1965년에는 의회에서 15석을 차지하기에 이른다(Rustow 1994, 3-12). 그 후 대규모의 금속노조의 파업이 발생하면서 국가 관리 하의 노동조합과 군부 관리 하의 노동조합들이 나뉘게도 되는 등, 좌파계열이 1970년대에 급성장하였다. 한편, 복지증진과 관련(Bugra and Keyder 2006, 211-18)해서는 공적 영역 에 고용된 사람들에 대한 의료보험이나 연금 혜택뿐 아니라,

---

[53] 오스만 제국 당시의 정당으로, 1889 년에 비밀결사의 형태로 설립되었다. 20 세기 초반에 청년 투르크당(Jön Türkler, Young Turks)과 행동노선을 공유했기 때문에 청년 투르크당으로 외부에는 알려져 왔지만, 오스만 제국 내부에서는 일명 통일파라는 명칭으로 불리웠다. 일본의 메이지 유신을 그 모델로 삼은 것으로도 유명하여, 오스만 제국의 고유 문화를 유지하면서도 근대화에 성공하는 노선을 견지하였다. 청년 투르트당과 함께 임시로 권력을 장악했지만, 결국 메흐메트 6 세의 계엄령과 1926 년 케말에 대한 암살기도 실패로 인해 당원들은 모두 투옥, 체포, 처형되었다.

[54] 1923 년 창당하여 1924 년 CHP 라는 이름으로 현재까지 유지되고 있는 터키에서 가장 오래된 정당이다. 케말리즘을 기본으로 사회민주주의를 정강으로 하고, 1960 년대 중반이전까지는 좌우의 노선을 아우르는 정당이었으나, 1965 년부터는 중도좌파 성향의 지도층이 장악하면서 좌파 성향의 정당으로 분류되고 있다. 그러면서도 케말주의의 기본인 정교 분리와 개혁주의의 기조를 유지하고 있다.

[55] 같은 시기, 이란에서도 세속주의 정부가 들어섰지만, 그것은 세속주의적 사회기반 위에 독재왕권이 들어선 개념이었다. 터키의 세속주의는 정치조직에 의한 공식적 작업이었고, 터키 특유의 정치조직적 관성이 드러나는 장면이다.

휴가 등의 여러 복지정책들이 추진[56]되었다. 이런 식의 형태로 CHP는 권위주의적이고 국가주도 의 자본주의적 경향을 거의 상실하고, 1980년 군사 쿠테타가 있기 전까지는 좌파 경향의 대중주의로 발전하게 된다.

그러나 1980년대에 이르면 2가지의 상반된 국제적인 압력을 받게 되는데, 그것은 워싱턴 합의(Washington Consensus)의 압박이고, 다른 하나는 중동 내의 이란의 혁명으로 인한 이슬람주의의 압박이었다. 터키도 이 두 가지의 상반된 압력에 정치적인 대응을 하지 않을 수 없었다. 신자유주의의 압박에 대응하며, 세속적 비즈니스층, 종교적 경향의 무역업자, 세속적 신흥 전문가 집단이 새로운 중도우파를 결성하기 시작하였는데, 그 대표적인 정당이 ANAP(Anavatan Partisi, 모국당)이다. 이 정당은 1983년 선거에서 400석 중 212석을 차지하며 당수 투르구트 외잘(Turgut Özal)은 총리에 취임할 정도로 대중적 지지를 받았지만, 기본적으로 구체제의 정치의 세력판도 안에서 신자유주의적 개혁을 하기에는 역부족이었다. 그래서 터키는 신속하게 경제적으로 수출주도 전략으로 전환하였다. 1980년에 GDP대비 수출비율이 3.1%였는데, 2000년에 이르면 10.5%까지 증가한다. 그리고 2012년까지 수출의 90%가 제조업분야였다. 완전자유시장 체제에 맡기기보다는 정부는 적극적으로 수출 지향적인 중상위 계층 육성을 적극 지원하게 된다(Öniş 2007, 113-34; Tuğal 2016, 47-48). 이러한 약간의 신자유주의적 적응에 반대하는 층은 SHP(Sosyaldemokrat Halk Partisi, 사회민주인민당) 지지세력이 되었는데, SHP는 1970년대 CHP보다 훨씬 약화된 노선의 좌파정당이었다. 신자유주의적 경향에 대항하기보다는 그것을 적절히 "관리"하는 것을 당 강령으로 삼은 정도[57]였기 때문이다. 어찌되었든 SHP는 구체제의

[56] 그러나 한편으로는 공적 영역에 고용되지 못한 사람들은 이러한 혜택에서 제외되었기 때문에 후에 이들은 세속주의 정당에 반대하는 정치계급으로 발전하게 된다(Tuğal 2016, 38).

[57] Tuğal 은 이것을 영국의 "Third Way Party(제 3 의 길 정당)"와 같은 정도의 노선이라고 평가했다(Tuğal 2016, 48).

CHP 지지층을 흡수하는 역할을 하였고, 터키에서는 공식적으로 사회주의적 자유주의 노선은 사라지게 된다.

요약하면, 철저하게 이슬람적 요소의 정치권 진입을 차단하면서 엄격한 세속주의의 기반 위에서 권위주의적이면서도 조합주의적인 CHP의 성격은, 1970년대에 이르기까지 좌파적 경향의 대중민주주의로까지 발전하게 되었다. 그러나 1980년의 군부쿠테타와 국제적으로 밀려오는 신자유주의적 압박으로 중도우파 세력을 규합한 ANAP가 터키 정치를 주도하게 되었지만, 이는 완전한 신자유주의로의 편입이 아니라, 정부의 적극적인 지원 하에 이루어지는 수출주도의 성장전략을 취하게 된 것이다. 이는 좌파성향의 SHP의 견제를 받았고, 그들은 구체제 CHP를 흡수하는 역할을 하였다. 이것이 터키 내 이슬람주의의 진입이 시작되기 직전 혹은 그 시기의 맥락이다.

### 2) 이슬람주의 정당들의 부상과 그 사상기조

이란과 중동전체에서 오는 이슬람주의의 압력은, 1980년의 군부 쿠테타 자체로부터 그 정치적 수용이 시작된다. 1970년대 초반만 하더라도 이슬람주의자들[58]의 정치적 행동이라는 것은, 국가주도의 산업정책, 노동자 민병대, 급속한 서구화에 저항하기 위해 작은 지방의 기업체를 운영하는 정도가 주를 이루었다. 그러나 보다 대형기업과의 조응이 이루어지지 않고, 이러한 이슬람 주의자들의 "생존" 자체가 위협받는 상황이 되자, 1970년에 에르바칸(Erbakan)을 중심으로 MNP(Millî Nizam Partisi, 국가질서당)가 결성되었다. 기본적으로 지방의 소규모 업체들을

[58] 여기서 이슬람주의자들이란, 전 장들에서 언급한 근본주의 이슬람주의 정치운동을 말하는 것이 아니라, 그러한 가장 극단의 정치적 노선으로 향하려는, 일종의 이슬람주의적 경향성을 가진 집단을 말한다. 구체적으로는 터키의 정치조직 안에 어떤 형태로든 이슬람적 요소를 반영하고자 하는 경향의 집단을 말하는 것이다. 정치조직에서 완전히 이슬람적 요소가 민감하게 배제되어왔던 터키 정치의 맥락에서는, 이 용어를 이러한 집단을 애매하게 통칭하는 표현으로 사용하기로 한다.

대변하기 위한 당이었지만, 특별히 그들의 종교적인 정서를 주로 자극하면서 서구적인 소비 취향을 꺼리는 계층을 공략하였다. 이러한 정치적 입장으로 인해 주로 지방의 종교적 성향이 강한 소작농과 장인들층으로부터 지지를 받게 되고, 특히 정부의 경제개발에 불만을 품은 종교적 성향의 지식인들과 공동체들이 이미 1970년초부터 중도우파지지 성향에서 MNP계열로 노선을 전환했다. 이러한 노선전환을 이룬 기저압력은 지나치게 세속적이고 서구지향적인 것과 어쩌면 동양적이라고 말할 수도 있는 좌파경향에 대한 반발감으로 볼 수 있는데, 이러한 계층의 정치적 진공상태를 만족시켜 준 것이 MNP였다(Tuğal 2016, 68). 애초에 이것은 이슬람주의적이라기보다는 정치적 반발감을 해소하는 것으로 시작된 것이다. MNP는 매우 짧은 시간 존재했지만, 이러한 정치노선의 사회적 변화를 일으켰다.

MNP가 군부에 의해 폐쇄된 후, 곧바로 1972년에 MSP(Millî Selâmet Partisi, 국가구원당)가 발족한다. 이 역시 에르바칸에 의해 주도되지만 보다 대중적인 정당으로 성장하여, 1973년 선거에서는 전체의석의 11.8%를 장악하게 된다. 이슬람주의자들에게 있어서 이 정당의 가장 큰 소득은 이맘-하팁(Imam-Hatip)[59] 학교의 운영의 자율성을 크게 확대시켰다는 것인데, 이 학교의 자율성이 증대되었다는 것은 앞으로 일어날 이슬람주의자의 운동을 이끌 지도자들의 인적자원 자체를 크게 늘리게 되었다는 것을 의미했다. 그리고 이맘-하팁 학교 출신자들은 공적 영역의 주요직에 포진되기 시작했는데, 그들은 세속주의적 경제, 문화, 정치영역에서 그들과 경쟁하며 새로운 종교적 중산층의 "무슬림 지식인"을 형성시키는 중요한 원동력이 되었다(Tuğal 2016, 69).

1980년의 군부쿠테타 자체가 좌파 경향의 정치노선을 겨냥한 것이었기 때문에, 공식적인 정치영역에서도 자연스럽게 이슬람주의 노선에 대해 약간의 개방성이

[59] 이슬람 지도자들을 지칭하는 표현이다. 이슬람 진영에서 나라나 분파마다 약간씩 다른 의미들이 사용되고 있는데, 터키에서 하팁(hatip)은 이슬람 설교자들을, 이맘(imam)은 이슬람사원의 기도를 큰소리로 인도하는 자들을 말한다.

생기기 시작하였다. 공적영역에서 가장 중요한 변화는 1982년의 헌법에 "터키적인 것"의 정의에 "이슬람적인 것"을 새로 포함시킨 것(Parla 1995; Tuğal 2016)이다. 이러한 조치는 이란혁명의 여파를 흡수하고, 터키 내에 이란식의 혁명세력의 가능성이 있는 집단의 봉기를 원천봉쇄하기 위한 정치적 타협이었다. 1980-83년의 군부독재기간 동안, 군부는 그러한 차원에서 이슬람주의적인 요구들을 일부 수용해 주었던 것이다. 이란혁명의 충격파를 터키군부는 정치적인 "소프트랜딩"으로 흡수하여, 궁극적으로는 세속주의를 더욱 공고히 하려 했다. 그럼에도 불구하고, 이러한 타협은 이슬람주의자들에게 중대한 개방성을 제공하였는데, 특히 GM 등의 종교공동체들의 영향력은 더욱 확대되고, 이슬람계열 정당의 득표율은, 1987년에 8%, 1991년에 16%, 1994년과 1995년에는 20%를 상회[60]하는 눈에 띄는 약진을 보이게 되었다.

1980년 군부쿠테타로 MSP도 공식적으로 해체되고, 그 이후 발족한 것이 RP(Refah Partisi, 복지당)이다. 이 때에도 에르바칸은 계속해서 주도세력으로 남아 있게 되는데, 이 정당은 이란으로부터 불어오는 이슬람주의의 혁명기운을 타고 그 영향으로 탄생한 정당이다. 주목할 것은, 이 정당은 기존의 반자유주의, 사회정의 중심의 정치적 노선을 유지하면서도, 국가의 비호를 받는 부르주아층 보다는 신자유주의를 받아들이고 적응하면서도 종교적 경건함을 유지하는 비즈니스층의 이익을 대변하기 시작한 점이다. 국가주도 사업의 경직성들이 문제를 드러내고 산업화 프로그램들에 문제가 발생하자, 이들은 "약간의" 신자유주의적 경향을 받아들이며 틈새를 공략했던 것이다. 그러나 당의 중심강령은 도덕적이고 집단주의적이며, 시장관리적 측면이 강했다. 도덕성을 강조함으로 사적 영역의 기업들의 기업문화에서도 착취가 없어질 것이라고 주장한 것 등이 당의 주요 메세지였다(Erbakan 1991). 반자본주의적이면서도 마르크스주의적이지 않은 사회주의라고 평가받으며 "착취척결"을 주장한 이 정당이 동시에

[60] 당시 모든 다른 정당들도 대략 20%미만에 미치고 있던 상황이었기 때문에 MSP의 20% 득표는 상당히 큰 변화였다.

개방시장을 주장하는 모순적인 두 노선을 채택함으로써, 이 정당은 도시빈민층에게도 지지를 획득하게 된다.

그러나 이러한 모순성을 극복하게 된 것은, RP의 에르도안(Erdoğan)이 이스탄불 시장에 당선되면서부터이다. 이슬람주의자들은 국가건설을 논의하기 이전에 무슬림 도시에 대한 환상[61]을 가지고 있다. 이슬람주의자들의 도시개발에 대한 견해는 분열적이었기 때문에, 그 이전까지는 방관자적 자세로 도시개발을 바라보곤 하였다. 그러나 에르도안이 이스탄불을 성공적으로 세계경제에 편입시키고, 오스만 제국의 유산들을 효과적으로 관광산업으로 활용하게 되는 것을 보면서 이러한 방관자적 자세는 바뀌게 된다. 에르도안은 이스탄불의 경제적인 발전뿐 아니라, 각종 이슬람적인 사회생활들에 대한 규제들, 즉 술판매에 대한 통제, 공공건물에 이슬람적인 문양들을 사용하고 기도처를 만드는 조치 등을 시행(Çınar 2006, 469-86)하여 종교주의자들의 주목을 받기 시작한다. 신자유주의적 도시개발과 최소한의 형식적인 이슬람식의 정치적 레토릭으로, RP는 결국 1995년 전국선거에서 다수당 지위를 획득하게 된다. 에르바칸은 이때부터 공식적으로 터키의 리더십 하에 무슬림 국가들의 협력을 기본으로 한 "글로벌 민주주의"의 비전을 제시하면서(Özdalga 2002), 한편으로는 군부의 압력을 받아 이스라엘과의 군사협정에 조인하기도 하는 이중성을 보인다. 이란혁명의 영향으로, 사회 전반에도 이슬람계열 출판, 라디오, 텔레비전 채널, 신문, 잡지 등이 늘어났고, 이슬람 경건주의를 중심으로 하는 학교들과 기숙사들, 모스크와 꾸란학교 등도 증가하였다. 에르바칸은 이맘-하팁 학교들을 더 개설하도록 요구하였고, 수상의 저녁식사에 저명한 수피 지도자를 초대하기도 하였는데, 이는 정교분리의 터키 정치 환경에서 매우 이례적인 상황이었다. 이러한 이슬람주의적 경향이 계속되자, 결국 군부는 1997년 다시 RP를 폐쇄시키고 이슬람주의적 인사들을 정부기관에서 철저하게 축출했다(Tuğal 2016, 70-73).

[61] 도시의 중심에는 모스크가 있고, 그것을 둘러싸고 시장, 학교들, 각종 문화센터들이 있는 이상적인 무슬림 도시에 대한 생각들이다(Tuğal 2008, 64-80).

이슬람주의자들은 즉각 새로운 정당인 FP(Fazilet Partisi, 미덕당)를 결성하고, RP의 반자본주의적 레토릭을 완전히 제거한 신자유주의적 노선을 본격적으로 가동하기 시작했다. 이것은 곧 친서구노선을 더욱 본격화한 것인데, 특히 EU에서 큰 반향을 보였다. EU는 터키 내의 인권문제 진척을 위해 목소리를 높였는데, FP는 이를 이용해 공공건물에서의 여성의 이슬람 히잡착용을 금지해 온 터키의 공화국 전통에까지 도전한 것이다. 여성의 히잡착용 문제는 터키정치의 세속주의 노선에 대한 안전핀 같은 상징성을 갖는 것이어서, RP도 전혀 다루려 하지 않았는데, FP는 이것을 인권문제로 역이용하기 시작했던 것이다. FP는 실제로 이것의 정치적 결실로 이루어 내지는 못했지만, 이러한 시도를 통해 "사회"의 근본주의경향의 집단들을 효과적으로 통솔하는데 성공하게 된다. 이란혁명의 영향을 받아 이슬람주의에 대한 기대가 가득했으나, 그것이 정치적으로 뻗어나갈 수 없음에 좌절과 환멸을 가지고 있던 이슬람적 사회노선 의 다양한 분파들은 재각성하여 FP의 이러한 정치노선이 제공하는 "시스템"으로 들어오기 시작한 것이다. 환멸에 사로잡혔던 근본주의 경향의 이슬람주의자는 2000년에 이르면 정부고위직에 오르기 시작한다. 이것은 터키에서 매우 중요한 이슬람 진영의 대통합 직전의 기반이다. 다양한 노선이 혼재하는 이슬람주의 진영이 이런 식의 정치적 과정을 밟게 된 것은, 이집트와 같은 명확한 이슬람주의 노선의 사회조직이 없었기 때문이다. 정치적으로 오직 하나의 정당 조직만 존재하는 상황에서 다른 대안이 터키에는 존재하지 않았다. 유일한 사회 대안조직으로 기능할 수 있는 후기 수피 조직은 처음부터 비정치노선을 표방하며, 중도좌파, 중도우파, 이슬람주의자들과 두루 범노선적으로 협력을 하면서 사회제도의 구축에만 집중하였기 때문에 이러한 정치노선의 구축과는 관련이 없었다(Tuğal 2016, 73-74).

1997년 군부개입 직후부터, 에르바칸의 리더십은 젊고 열정있는 근본주의적 경향의 노선과 자주 충돌하게 된다(Tuğal 2013). 20세기 초반에 사회적으로 이슬람 사상이 유포되었던 것과 달리(Kurzman 1998), 이 세대의 청년층은 구체적인 몇 명

사상가들의 영향을 받아 또 다른 의미의 근본주의화 과정을 겪게 되었다. 중동전역에서는 이집트의 사이드 꾸틉, 이란의 알리 샤리아티 마지나니(ʿAlī Sharīʿtī Mazīnānī, علی شریعتی مزینانی), 파키스탄의 마우두디가 근본주의 이슬람 이론의 축을 이루고 있었다. 그러나 터키에서는 1990년대 말까지 이러한 이슬람 주의 정치운동—전 장에서 규정했던 아랍식 이슬람주의—이 아니라, 자유주의적 이슬람 이론이 "이슬람화"의 주류가 되었는데, 이는 터키에 주로 소개되는 사상가들의 영향이 컸다. 후에 에르도안의 최고 고문이 될 이슬람학자 아크도안 (Akdoğan)은, 이슬람 이데올로기에 대해 설명할 때 이슬람 자체보다 주로 서구의 보수주의적이거나 자유주의적인 이론들을 더 자세히 거론하였고, 이슬람의 정치화 설명에도 이러한 성향의 권위자들만을 선별적으로 인용하였다. 이란의 압둘 카림 소로쉬(ʿAbdulkarīm Soroush, عبد الکریم سروش)와 모로코의 비판적 경향의 이슬람사상철학자 무함마드 아비드 알-자비리(Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, محمد عابد الجابري)가 이러한 경향을 가진 대표적인 학자들이다(Tuğal 2016, 83-87). 예를 들면 아래와 같다.

> Dinden bağımsız bir insan hakları tanımlanmalıdır...Çoğulculuk kabul edilmelidir...Din ile dini yorum ve anlayış farklıdır...Din tekdir, dini anlayış tek değildir. Bunun kabulü çoğulculuğa kapı açar...Din, dini inkar özgürlüğünü tanımıştır.[62]
>
> (Akdoğan 2003, 104)

> 인간의 권리는 종교와는 분리된 관점에서 정의되어야 한다...다원주의는 받아들여져야 하고...종교와 종교의 해석, 그리고 그것의 이해는 다른 것이다...종교는 하나이지만, 종교에 대한 이해(해석)은 그렇지 않다. 이러한 견해를 받아들임으로 (우리는) 다원주의로 가는 문을 열 수 있다... 종교는 종교를 거부할 수 있는 자유까지도 인지해(그 안에 내재시켜) 왔던 것이다.

[62] 이 견해의 내용은 전형적인 소로쉬의 주장이다. 아크도안은 사실 상 소로쉬의 사상을 유포시키고 터키정치의 실천적인 면에 적용시키는 역할을 한 것이다.

특히 소로쉬를 인용한다는 것 자체만으로도 상징적인 의미가 컸는데, 이는 소로쉬가 처음에는 이란의 이슬람혁명에 가담했지만 나중에 이를 비판하면서, 이란 내 이슬람 자유주의의 대표주자로 알려졌기 때문(Tuğal 2016, 86)이다. 이렇게 함으로써, 이란 이슬람혁명의 노선과 확실히 선을 그으면서도 터키의 이슬람화를 주장하는 것 또한 가능했던 것이다. 어찌되었든, 소로쉬의 자유주의적 이슬람은 터키의 정치적 이슬람화의 중대한 사상적 기반이 되었다.

AKP는 이런 맥락에서 등장하였다. FP 내에서 신자유주의적이고, 친민주주의, 친미적 청년 세대는 처음에는 본래의 당 구조 내에서 권력을 장악하려고 시도하였다. 그러나 2000년 당내 투표에서 패하여 실패하자, 그들은 즉각 2001년에 새 정당을 결성하는데 이것이 AKP이다. AKP는 처음부터 언론과 군부에 정치적 목적을 위하여 종교를 이용하지 않겠다고 공언하였다. 그리고 AKP의 등장은 노선의 공백상태였던 중도우파의 대결집을 가능케 했는데, 예를 들면, 군부의 리버럴 진영, 즉 권위주의적인 면이 많이 약화된 세속주의적 경향의 집단이 포섭되었고, 신자유주의 지지세력 및 친미파, 중도우파적인 세속의 언론, 그리고 개혁적 이슬람과 정치진출에 실패한 근본주의 이슬람 진영 전체가 AKP의 노선 안에 들어오게 된 것이다. 이것은 터키 건국 이래로, 유래가 없는 거대노선들의 연합이며, 사실 터키의 가장 큰 대중적 기반이었지만 오랫동안 정치적으로는 배제되었던 “이슬람의 정체성”을 정치권으로 가져온 매우 이례적인 현상이다.

AKP 이전까지 진행된 정치노선들의 변화와 발전, 그리고 이란에서부터 불어오는 중동 전역의 이슬람화의 압력에도 불구하고, 터키의 법적 토대와 군부의 존재, 정치적인 기류에서 이러한 대통합은 사실상 불가능한 것이었다. 에르도안의 이스탄불 시장으로서의 몇 번의 정치적인 성공과 그의 주도적 성향만으로는 이전까지의 터키 공화국의 역사적 정치 맥락에서 이러한 극적인 진영통합과 이슬람주의의 적극적인 정치 진출을 설명할 수가 없다.

이러한 대통합이 가능했던 가장 중대한 전환점은 GM의 정치적 태세전환으로부터 시작된 것이다.

### 3) 이슬람주의 및 세속주의의 대통합과 GM의 역할

전술한 바와 같이 GM의 핵심정책기조는 이슬람의 경건성을 유지하면서도 과학에 대한 교육과 탈정치화[63] 에 있었다(Tee 2016, 1-50). 귤렌은 처음부터 정치조직과는 "의도적으로" 선을 긋도록 가르쳐 왔고, 그들의 영향력에 비해 정치노선을 분명히 밝히지 않았기 때문에 정치권 내에서는 계속되는 노선의 혼란이 있었다. 이슬람의 경건성을 강조함에도 불구하고 이 조직이 진행하는 사회 프로젝트들이 워낙 대대적이고 그 규모가 광범위하기 때문에, 대외적으로는 세속적 이미지가 강조되기도 하였다. 더 나아가 그들은 터키와 서구의 가교 역할을 한다는 평판으로 인해, 1997년 이전까지는 좀 더 정치적 성향의 이슬람주의자들과는 격렬하게 대치해 왔다. 이슬람주의자들은 귤렌의 이슬람에 대한 친서구적 관점은 매우 위험하며, 이것으로부터 청년들을 구해내야 한다고 설파하였고, 귤렌 역시도 공공연히 중도우파의 정치세력들을 비호하면서 여성의 히잡착용 의무화를 주장하는 이슬람주의자들을 공개적으로 비난하곤 하였다(Tuğal 2016, 89-90). 1980-90년대 동안, 이슬람주의자들은 GM을 이슬람을 희석시키는 존재로 선전해 왔던 것이다.

그러나 1997년 쿠테타 이후, 이슬람주의자들의 GM에 대한 평판은 바뀌게 된다. 가장 분명한 이유는, 쿠테타 직후 군부가 GM에 대한 숙청작업에 들어가면서, 귤렌에게 "세속주의자(군부)로부터 핍박받는 이슬람의 지도자"의 이미지가 구축되었

63 그러나 그들의 탈정치화는, "조용히" 좌파를 배격하고 중도우파를 지지하게 되는 경향을 가지게 되는데, 그것은 의도적이라기보다는 그들이 많은 비즈니스 프로젝트와 연관되어 있었으므로, 사회적 노선에서는 그렇게 될 수밖에 없는 것이다. 그러한 활동적 기반은 또한 국제적이고, 다른 어떤 노선보다도 친서구적인 태세를 보일 수밖에 없게 만들었다. 따라서 그들에 대한 일반적인 평판은, 중도우파적이며 친서구적이라는 것이다(Tuğal 2016, 88-89).

기 때문이다. 이슬람주의자들은 귤렌은 세속주의자가 아니라, 전통적인 스타일의 이슬람주의자보다 현실적인 아젠다들을 해결하기 위한 "업데이트된" 이슬람주의자라고 생각하기 시작하였다. 그리고 군부의 핍박을 피해 귤렌은 1999년 미국으로 가게 되는데, 역설적이게도 이때부터 GM은 오히려 본격적으로 터키 내 정치운동과 직접적인 관련을 맺기 시작한다. 귤렌이 보유하고 있는 각종 미디어와 수많은 NGO, 학교, 정관계 인사들의 네트워크로 인해, 그가 물리적으로 어느 장소에 있는지와 운동의 전개는 이미 상관이 없었고, 오히려 미국에서 미국과 터키의 가교역할을 할 수 있는 장점이 있었다.

2002년에 AKP가 정권을 장악하자, GM의 터키 내 영향력은 즉각 회복되었다. 이것은 곧 AKP와 GM이 정치적으로 연대했다는 의미였다. 이슬람주의자들의 논조는 GM을 극찬하고 칭송하기 시작했고, GM은 완벽하게 케말주의에 대항하는 이슬람 블록의 일원으로 인정받게 된다.

귤렌이 미국으로 건너가고 얼마 있지 않아 AKP가 광범위한 연대를 이루며 정권을 장악하게 된 이유는, 가장 광범위한 사회적 네트워크를 보유하고 있는 귤렌이 AKP를 지지하고 나섰을 뿐 아니라, 가장 치열한 갈등을 보여왔던 귤렌과 이슬람주의자 사이들이 군부를 통해 핍박받는 무슬림의 이미지가 형성되면서 이슬람주의자들 내의 대통합이 시작되었기 때문이다. 따라서 사실상, 이 통합과 정권창출의 근본적인 동력은 GM에게 있었다. 이때 자유주의적 이슬람(liberal Islam)의 개념과 기치가 AKP의 공식적인 정치적 레토릭 중 하나가 되었고, 이것도 사실 귤렌의 이슬람 사상의 연장이라고 보아야 할 것이다. AKP의 정권장악 이후 당의 핵심요원들과 지도자들은 자유주의적 이슬람을 중동에서의 중대한 정치적 대안으로 주장하기 시작하였고, 이는, 앞에서도 설명했듯이, 오래 전부터 귤렌이 주장했던 중동 전체의 모델로서의 터키가 추구할 수 있는 "글로벌 이슬람 민주주의"의 정치적인 실현이었던 것이다.

그러나 공식적으로는 AKP의 정치적 틀 안에서 역사적 과정들이 진행되었기 때문에, 배후에서 작동된 GM의 실제 정치동학을 이해하지 않고서는, AKP의 권위주의

적이고 무리하게 이슬람적 레토릭을 남발하는 것 같은 정치적 행보를 정확히 분석하기 어렵다. 정치노선의 측면에서도, 그리고 이슬람의 개념과 가치 측면에서도, 그리고 정치력을 발휘할 수 있는 물리적인 인프라 측면에서도 GM은 터키정치의 핵심이 되었다. 그 동안 탈정치의 노선을 40년이상 유지해 왔던 것이 현재의 복잡한 터키의 정치지형을 통합하는 힘이 되었던 것이다.

### (2) 아나톨리아 이슬람의 사상적 전통

### : 이종성(heteroxiness)과 탈전체성(de-totalization)

오스만 제국은 이슬람 샤리아법에만 의거한 것이 아니라, 세속 문제에 대해서 제국의 관습법을 인정해 왔다(İnalcık 1998). 그리고 대부분의 경우에서 술탄의 주도하에 있는 관습법은 샤리아법보다 상위권력을 가지고 있었다(Imber 2002). 그러나 법집행단계에서 재판관(kadı)들의 역할이 결정적이었는데, 그들은 이슬람법과 충돌하는 관습법의 문제에 대해 이의를 제기하는 주체집단이었기 때문이다. 관습법의 전통에서 벗어나는 법적 제안들은 제국의 중심부에서 가능한 멀리 있던 재판관들이 제기하고 울라마들이 이것을 받아들일 만한 이슬람법의 범주 안에 포함시키면, 결국 술탄이 이를 법제화하는 패턴이 반복되었다. 따라서 오스만 제국의 법적 전통은 이슬람법 자체의 단일통치라기보다는, 끊임없이 협상하고 법제화하고 또 다시 수정하는 형태를 취하였다 (Tittensor 2014, 16-22).

또 하나의 중요한 기반은 교육의 중앙집중화였다. 오스만 제국 초기에는 교육의 중심지들이 매우 적어서, 교육을 받기 위해서는 이집트나 페르시아로 가야 했다. 이스탄불 점령 후에는, 기존의 교회들을 이슬람 교육을 위한 학교로 바꾸었고, 이것이 점차 오스만 제국의 이슬람 교육의 중심지가 되었다. 그러나 여전히 지방에는 이러한 교육의 기회 자체가 없어서 이슬람 교육과 울라마 직책은 점차 중앙집권화되었다. 또

교육은 순수한 연구보다는 이슬람 관직과 연결되었고, 다른 울라마의 추천을 받는 사람만 다시 울라마가 될 수 있는 부패구조가 생겨났다(İnalcık 2000; Tittensor 2014, 24).

이러한 이슬람 교육의 중앙화는 지방의 이슬람 지도자의 공백상태를 유발하였다. 그리고 이 공백을 채운 것이 수피즘 종파들(tarikats) 이었다 (Trimingham 1998). 농민들과 지방을 중심으로 수피즘 리더들은 대중적인 영향력을 확보했지만, 중앙부의 울라마들은 이들의 권위를 인정하지 않았다. 이러한 구조는 오스만 제국 기간동안 지속되어, 오스만 제국 내의 정치적 불안정에는 수피즘 종파가 개입되어 있지 않은 사례가 많지 않았다(Kissling 1954). 1526년의 바바 쥔눈(Baba Zünnun)과 그 후에 칼렌다르 첼레비(Kalendar Çelebi) 주도의 반란, 1820-28년의 티자니(Tijani) 주도의 봉기 등 수피즘 종파 주도의 정치적 불안정이 자주 나타나자, 오스만 제국은 일부 종파들을 중앙상비군(Yeniçeri)에 임명하여 이를 정통 순니파의 일부분으로 인정하여, 이렇게 선택된 수피즘으로 하여금 다른 수피즘의 확산을 억제하는 대리역할을 수행하게 하였다. 즉 “정통 수피즘(orthodox)”과 “이종 수피즘(heterodox)” 사이를 구분하여 그 사이에 균형을 추구하는 방식으로 수피즘의 대중적 기반을 관리하였던 것이다. 이러한 중앙부의 관리방식은 1826년까지 유지되었다 (Tittensor 2014, 27).

낙쉬벤디 종파(Nakşibendi order)는 이러한 방식으로 오스만 제국 중앙부에 의해 정통 순니파의 하나로 인정된 수피즘 종파였다. 13세기 이후 제국 내 유입되는 여러 종류의 이슬람 종파들을 제국의 헤게모니 아래에 관리하는 것은 정통 순니파로 이들을 통합시켜 나가는 것인데, 낙쉬벤디 종파는 이러한 이종 이슬람 종파들로부터 사회적 통합을 이끌어 낼 수 있는 가장 강력한 제국 중심부의 제휴세력으로 여겨졌다(Mardin 1993, 207). 여기서 터키 이슬람의 중요한 전통이 생겨났다. 터키 이슬람에서는 아랍의 살리피나 와하비즘과 같은 순수 형태의 이슬람 원형이 존재하는 것이 아니라, 다양한 형태의 이종들 중 정치적으로 선택된 것이 정통이라고 인정받아 왔던 것이다(Uğur 2004, 333). 그리고 이형 이슬람의 대부분은 수피즘이었다. 시간이 지날수록, 정통이라고 인정받은 계열은 낙쉬벤디로, 나머지 이형들의 집합은

알레비스(Alevis)라는 집합체로 대변되는 양상이 나타났다(Le Gall 2005; Tittensor 2014, 185). 따라서 제국의 중심부가 아닌 대부분 지역에서의 이슬람이라는 것은 텍스트 위주의 정통성보다는, 의례와 개인적인 도덕성, 그리고 친밀한 사회적 상호작용을 중심으로 한 가치체계의 성격을 가지게 되었다. 따라서 이들에게 이슬람이란, 전체를 지배하는 체계(totalizing system)가 아니라, 개별 공동체의 일상 현실 속에서의 "사회적 감수성(social sensibility)"이 중심개념으로 자리 잡아왔던 것이다(Tittensor 2014, 28).

탄지마트(Tanzimat) 개혁(1839-1876)이 시행된 것이 이 무렵이었다. 이 때 법체계과 교육체계 상에 근본적인 변화들이 일어났다. 서구식의 법전들을 기초로 헌법이 만들어지면서, 이슬람 샤리아법은 결혼이나 상속과 관련된 개인적인 문제들만 다루도록 축소되었고, 1869년에는 별도의 샤리아 법원이 설립되었다. 1847년부터 교육체계에 있어서, 개인적인 상호관계에 의한 교습(medrese)이 아니라 다수를 가르치는 교습법이 도입되어 오늘날의 초등, 중등, 고등학교와 유사한 체계(rüşdiye)가 등장하였는데, 이 경우에도 지방은 중앙부에 비해 현저히 열악한 환경을 가지게 되었다. 이러한 근대 학교는 백과사전, 소설, 사전, 매뉴얼 등이 지식을 전달하는 근원이 되었고, 이것은 오스만 교육체계에 결정적인 분수령이 되었다. 이러한 지식체계를 교육받은 새로운 세대에게는 이슬람의 헤게모니적 지위가 흔들리기 시작한 것이다. 그러나 탄지마트의 교육개혁 자체는 큰 실효성이 없어, 개혁기간이 끝나갈 무렵에도 백성들의 90-95%가 여전히 문맹상태였다(Davison 1973).

19세기 중반의 서구적 법체계와 서구적 교육제도의 도입, 그것의 제도화 실패는 터키의 민속이슬람(folk Islam) 정체성을 더욱 견고하게 하는 계기가 되었다. 그리고 앞서 기술한 이종성(heteroxiness)과 탈(脫)전체성(de-totalization)은 아나톨리아 반도에서의 이슬람사상의 가장 기저를 형성하는 특질이 되었다. 이러한 맥락에서 사이드 누르시의 운동은 시작되었다. 그는 중심부가 아닌 지방의 수피즘 지도자로서 이러한 변화에 대한 대중적 저항을 가장 적절히 대변할 수 있는 위치에 있었다.

### (3) 아나톨리아적 이슬람의 누르시적 이슬람주의로의 진화

따라서 누르시의 사상은, 터키 공화국이 출범하는 시기 전후의 아나톨리아 특유의 이종적이고도 탈전체적 속성의 수피즘을 가장 잘 반영하는 대표적인 사상이었다는 점을 인지하는 것이 중요하다. 그는 나름의 사상 체계를 완성하였는데, 그 발달 과정은 터키 공화국 출범 초기에 래티컬 세속주의에 대항한 터키의 이종적, 탈전체적 성격의 이슬람이 어떻게 사상적으로 누르시적 이슬람주의로 전개되었는지를 보여준다.

앞서 설명한 바와 같이, 누르시 운동은 제도적 정치변혁을 시도했던 제1기, 그리고 그것과 정반대의 전략을 취하는 새로운 사상체계를 확립하고 이것이 운동화된 제2기, 현실 정치에 개입하기 시작한 제3기로 나뉜다. 제4장에서 기술한 누르시 제3기의 전략적 기조는 제1기와 제2기를 통해 구축된 사상적 기반에 기초하고 있다. 이 시기를 거치며 누르시가 이를 발전시킨 과정을 살펴보고, 누르시 사상의 성격을 아나톨리아 지역 특유의 이슬람의 속성과의 연계성 속에서 분석할 필요가 있다.

#### 1) 사이드 누르시 1기: 구(舊) 사이드(*Eski Said*)

누르시의 첫 운동은 오스만 제국이 붕괴되고 터키 공화국이 수립되는 전이기에 시작되었다. 이는 터키 민족주의와 서구 근대주의가 이슬람의 기능을 대체해 가는 과정이었다. 그는 오스만 제국과 이슬람을 보존하고 실증주의적 인식론을 배격하기 위해 노력하였다(Balici 2006, 1-20). 이 과정에서 그는 과학, 철학 서적들을 광범위하게 탐독하였고, 이를 통해 전통적 이슬람 교육이 불충분하며 비합리적이라는 결론을 내린다. 그런데 여기서 그는 철학을 거부하고, 오히려 과학과 이슬람 간의 호환성을 증명하고자 노력하였다. 그 결과 그는 과학은 우주에 펼쳐진 알라의 계시를 풀어내는 것이며, 알라의 피조물을 더 잘 이해하는 것을 통해 알라와 더욱 가까워질 수 있다는 주장을 전개하기 시작하 였다(Mermer and Ameur 2004, 119-160). 이것은 그의 비전에

있어 핵심적인 전환점으로, 과학을 이슬람화함으로써 이슬람을 현대화된 형태로 제시하고자 했던 것이다.

그는 이 "현대화된 이슬람"에 대한 비전으로 이스탄불로 찾아가 술탄 압둘하미드 2세에게 반 지역에 카이로의 알-아즈하르를 모델로 한 이슬람 대학을 설립할 것을 요구하였다. 그러나 이 제안은 거부되었고(Mardin 1989), 그는 이스탄불의 지식인들이 오귀스트 콩트와 실증주의의 노예가 되어 있는 것만 확인하고 돌아왔다(Tittensor 2014, 35).

이 과정을 통해 그는 청년투르크(Young Turk)단에 합류하여 1908년 헌법제정 운동에 가담하였다. 그 운동은 곧 실패하였고 그는 이슬람 반동 세력이라는 혐의로 연행되었으나, 군사법정에서의 그 스스로의 변호가 받아들여져 석방되었다. 그는 동부지역으로 돌아가 헌정주의와 자유에 관한 가르침을 계속 하면서, 부족과 지역을 넘어 이슬람적 형제애에 눈을 떠야함을 강조하며 보편주의로서의 이슬람을 설파하였다. 그 단적인 예로, 그는 시리아 다마스커스 의 움마이야 모스크에서 한 설교에서도 이슬람 세계를 공략하는 것들에 대해 설명하면서 연합과 일치의 필요성을 강조하였다(Yavuz 1999; Tittensor 2014, 35).

그 후 1차 대전 중 그는 러시아에 포로로 잡혔다가 1918년 탈출하여, 이스탄불로부터 전쟁영웅의 대접을 받는다. 그후 이스탄불에서 이슬람 세계의 여러 문제들을 연구하기 위해 설립된 이슬람철학협회(Darül-Hikmeti'l-İslamiye) 의 멤버로 지명되었다. 그는 그 지위를 활용하여 영국의 식민통치를 비판하고 무스타파 케말의 터키 민족주의 운동을 지지할 것을 촉구하기도 하였다. 이러한 행보로 그는 앙카라에도 초청되었다. 그러나 이 과정에서 그는 이슬람으로의 회귀의 필요성을 절감하고, 이슬람 기치 하의 일치를 위해 꾸란과 이슬람을 정부의 근간으로 삼아야 한다는 것을 골자로 구체적인 제안들을 하기 시작하였다. 그러나 이러한 제안들에 대한 케말과 그 관료들의 반응은 미온적 이었고, 그는 이러한 장벽을 절감하며 다시 반(Van)으로 돌아와 이슬람을 가르치기 시작하였다(Yavuz 2003b, 6-7).

제도권과 거시적 수준의 접근에서 그는 두 번의 실패를 경험하였고, 이것은 결정적으로 그의 전략을 전환시켰다. 정치적 활동가로서가 아니라, 공식적인 정치를 피하는 2기 전략으로 진입하기 시작하였다.

### 2) 사이드 누르시 2기: 신(新) 사이드(*Yeni Said*)

(a) 누르시 운동의 태동

그는 후에 회고하기를, 이스탄불에서 반(Van)으로 돌아오는 여행은 구 사이드에서 신 사이드로의 "전이적 여행(transitional journey)"이었다고 하였다. 그는 이것을 자기 자신을 변혁하기 위한 일종의 지적 히즈라(intellectual hijra)로 여겼다.

그는 문제의 근원은 미시적 수준(microlevel)에 존재하며 거시적 수준의 변혁(macrotransformation)으로는 문제가 해결될 수 없음을 깨달았다(Yavuz 2003b, 7). 이슬람이 수행해야 할 도전은 정치적, 경제적, 군사적인 것이 아니라, 본질적으로 이데올로기적이라는 것을 확신하게 된 것이다. 따라서 그는 무슬림들의 의식을 깨우는 "인지적 혁명(cognitive revolution)"이 필요하다고 보았다(Yavuz 1999, 588). 제1기 사이드의 시기가 정치적 이슬람주의자로서의 시기였다면, 제2기는 매일의 일상을 인도하는 이슬람적 의식의 구축을 추구하는 시기이다. 그는 정치적이거나 제도, 공적 영역을 변혁하려는 시도가 아니라, 인간의 의식 내부로 집중하여 내적 성찰(tefekkur)에 의한 운동을 추구하기 시작했다. 그는 점진적 변혁의 비전을 설파했다; 1) 무슬림 개인의 의식을 각성시키고, 2) 신앙을 매일의 삶에 실천으로 옮기며, 3) 샤리아를 회복한다는 단순하나 분명한 장기전략을 수립하고, 이를 통해 사회변혁도 추구할 수 있다고 보았다(Yavuz 1999; Tittensor 2014, 36). 이 시기에 그는 반에서 RNK의 개념적 개괄이 되는 "*Mesnevî-i Nuriye*"를 집필한다.

1925년에서 1950년 사이 누르시는 7,550 페이지에 이르는 꾸란 주석서인 RNK의 대부분을 완성한다. 이 주석서는 당시까지 구두로 전달되던 이슬람 사상의 전통을

문서화된 형태로 전달한 첫 대대적인 시도였다. 따라서 그의 운동은 터키에서 처음이자 가장 광범위한 텍스트 기반의 운동이었다(Yavuz 2003b, 3). RNK에 드러난 그의 이론은 과학을 이슬람 안에 적극적으로 포용하였다. 그는 과학적 법칙을 사용하여 알라의 존재를 묘사하고자 하였다. 그는 꾸란이 과학적 발견의 원천이 아니라, 거꾸로 모든 과학적 발견들이 우주에 존재하시는 알라의 현존을 반영하는 깊은 메시지를 내포하고 있다고 주장하였다 (Yavuz 1999). 그는 이 시기 동안 망명과 투옥 생활을 지속했는데, 그가 인지적 투쟁으로 "전향"하였음에도 불구하고 아타튀르크는 계속 그를 국가의 안정성을 해치는 위협적인 존재로 취급한 것이다(Balcı 2003). 1925년 누르시는 쿠르드 반란 혐의의 누명을 쓰고 기소되었고 바를라, 이스파르타 등으로 망명하여 8년 반을 보내게 되었다. 그 과정에서 그의 저술은 국가에 의해 독서나 토론이 전면금지되었다. 당시 많은 무슬림들은 오스만 제국의 붕괴의 이유가 이슬람의 종교성의 약화라고 생각했기 때문에, 케말에 의해 강요되는 세속제도들의 시행을 기피했다. 따라서 누르시의 저작은 국가의 금지에도 불구하고 퍼져나갔고, 누르시의 추종자(Nur Talebeleri)들이 사회적 네트워크를 형성하기 시작하였다. 누르시의 저작을 운반하는 사람 집단(Nur Postacıları)이 생겨났고, 이 책을 중심으로 하는 비밀 공동체들인 데르스하네가 시작되었다. 그의 추종자들의 핵심 집단들이 드러나면서 누르시는 결국 체포되어 불법 수피즘 창설혐의로 11개월 형을 받았다. 그 법정은 그의 추종자들을 누르시의 추종자 라는 뜻의 "누르주(Nurcu)"라고 명명하기 시작하였다. 그는 RNK를 통해 데르스하네를 확장시키는 운동을 하였다.

(b) 누르시적 이슬람 보편주의

누르시가 시작한 누르시 운동은 터키 내 여러 이슬람주의 운동 중, 가장 광범위한 사상적 토대를 제공한 운동이었다. 꾸란 주석서로서는 가장 방대한 양의 RNK는 전통적인 꾸란 주석서와는 전혀 다른 방식으로 기술되었다. 사용한 언어도 페르시아어, 아랍어, 오스만 터키어를 혼합하여, 무슬림들 사이에 공통의 관용적 표현들을 창출하려고 노력했다. 그의 사상은 평행한 여러 이슬람적 조언들의 집합이 아니다. 그의 세계관을 구성하고 있는 몇 가지 기초적인 원리가 존재하고, 그 원리가 당시 시대와 역사, 꾸란을 해석하는 틀을 규정하고 있다.

그의 혁명적인 접근방법은, 첫째로 서구 사상을 대하는 그의 태도에서 나타난다. 서구적 가치에 대한 그의 진술과 토론에서 이것을 분명히 볼 수 있다.

> 나는 (근대) 문명에서 수많은 가치 있는 것들이 존재함을 부정할 수 없다. 그러나 그것들은 기독교의 소유물도, 유럽사람들의 고안물도, 더 나아가 이 세기가 양산한 작품도 아니다. 오히려 그것들은 공통의 자산이다. 그들은 인류 공동체가 사상의 상호작용을 통해 배출해 낸 결과물인 것이다.
>
> (Vahide 2005, 158)

이러한 접근방식은 그가 1911년 다마스커스에서 카이로 알-아즈하르의 쉐이크인 무함마드 바킷과나눈 대화에서도 나타난다. 바킷은 자유, 오스만 제국, 유럽문명에 대한 누르시의 견해를 물었는데, 그는 다음과 같은 답변을 하였다;

> 오스만 제국은 유럽을 잉태하고 있습니다. 그리고, 그것은 곧 유럽국가를 출산해 낼 것입니다. 그리고 유럽은 이슬람을 잉태하고 있습니다. 어느 날, 그것은 이슬람국가를 출산할 것입니다.
>
> (Vahide 2005, 49)

이러한 접근은 매우 독특한 인식론을 형성하는 기초가 된다. 그는 지식의 근원이 이슬람이냐, 기독교냐 서구냐가 중요치 않으며, 어떤 지식이든지 인류 공동체의 공통 산물임을 주장했다. 그러한 지식의 보편성으로 인해, 각 문명들은 이미 서로를 "잉태"한 상태이고, 시대에 따라 서로의 지식체계 간의 상호작용 으로 문명들이 진화해 간다는 관점을 견지한다.[64] 그는 서구의 지식도 어쨌든 한 알라[65]에게 뿌리를 두고 나온 것이기 때문에 알라를 더 가까이 인식하게 하는 도구이며 이슬람의 틀에 반드시 통합되어야 하는 것으로 본 것이다. 따라서 꾸란 자체가 과학적 지식의 원천이 아니라, 오히려 과학적 지식들이 우주에 임한 알라의 보편적 임재를 더욱 깊이 이해하게 한다고 주장한다(Voll 1999, 245-259). 그는 지식의 원천을 3가지로 보았는데, 그것은 선지자, 꾸란, 우주였다. 여기서 우주는 "우주라는 거대한 책(the Grand Book of the Universe)"으로 자주 묘사했다. 그리고 과학적 지식과 발견들은 우주에 편만한 알라의 속성(esma-ül hüsna)이 현현(manifestation)한 것으로 이해했다(Yavuz 2003b, 10)..

이러한 경향은, 단순히 "과학"이라는 근대학문분야의 하나를 이슬람 체계 안에 수용하였다는 관점으로는 이해할 수 없는 세계관이다. 이것은 타문명과 타종교를 대하는 근본적인 접근 방식을 결정한다. 무함마드와 꾸란에 의해 "좁은 의미"로 규정된 이슬람이 아니라, 이슬람을 모든 인류의 보편적 기원으로 규정하면서 그로부터 파생된 모든 종류의 지식들 중, "선하고 유익하다"고 판단된 모든 가치를 이슬람의 틀 안으로 편입시키는 패턴을 보이는 이슬람으로 종교 자체를 재정의한 것이다.

---

64 그가 생각한 문명 진화의 최종적 형태가 이슬람국가인지 아닌지는 확실치 않다. 현재의 인용문에서는 문명 간의 지식의 상호작용을 통한 진보를 언급하고 있다고 평가하는 것이 적절하다.

65 누르시는 유럽문명의 뿌리가 기독교이고, 기독교도 셈족 유일신 사상을 믿고 있기 때문에 이렇게 평가하는 것은 아니다. 오히려, 어떤 종교나 문명의 형태이든지 "인류공동체"라는 보편적 집단은 한 창조자로부터 기원하였고, 그곳에서 파생된 모든 지식 체계도 결국은 그 창조자를 향해 회귀하며, 그 창조자가 바로 이슬람의 알라로 계시되었다는 것이다. 따라서 그의 사고체계는 단지 셈족종교를 가진 기독교문명에 대한 것만이 아니라, 인류 보편가치를 기반으로 하고 있다는 것을 알 수 있다.

데이빗 티텐서(David Tittensor)는 이것을 피에르 부르디외의 "아비투스(*habitus*)"와 그것의 한계로 설명하였다(Tittensor 2014, 37-43). 환경과 교육에 의해 오랫동안 누적된 상태로부터 산출되는 하나의 경향성으로서의 아비투스(Bourdieu 1977, 72)라는 개념을 통해 부르디외는 상대적으로 변함이 없는 하나의 경향성을 설명하고자 하였는데(Jenkins 1992, 61), 이는 오리엔탈리즘의 본질주의적 접근과 유사하다. 티텐서는 앤서니 킹(Anthony King)의 논리에 따라 이러한 아비투스는 "주체 상호간의 협상(intersubjective negotiation)"에 의해 "반응성(reflexity)"과 "유연성(flexibility)"을 가지고 진화한다는 입장을 취하였다. 이러한 관점에서 아비투스는 "집합적 역사(collective history)"의 결과물이다(Jenkins 1992, 49). 누르시의 사상은 고정된 아비투스가 아니라 상호작용과 협상의 속성을 가진 아비투스로 해석되어야 하며, 티텐서는 이를 "반응적 아비투스(reflexive *habitus*)"라고 정의하였다. 이는 제2장에서 살펴본 바와 같이, 역사의 누적결과를 역사적 맥락으로 삼아야 한다는 버나드 루이스의 역사적 본질주의, 그리고 이슬람은 위기 때마다 일정한 대응적 패턴을 보여왔다는 리차드 덱메지안의 이론과 같은 맥락을 형성하는 분석틀이다. 누르시의 사상은 반응적 아비투스의 매우 적절한 사례이다. 아비투스의 변형은 쉽게 일어나지 않는다. 일상의 상황에서는 반복적인 적응만 존재하지만, 위기의 상황이 되면 그 적응기재는 급작스러운 붕괴를 맞이한다(Wacquant and Bourdieu 1992, 131). 유럽 주도의 세속주의가 국가의 최상층을 지배하고 진입하는 상황은 이러한 일상적 적응을 붕괴시키는 위기상황이 되었다. 누르시에게 있어서 이슬람은 그 세속주의의 과학적 지식을 흡수하는 형태로 이러한 위기에 대한 대응전략을 취하는 반응적 아비투스인 것이다. 이것은 단지 과학을 "수용"하는 것이 아니며, 상호협상의 과정을 통해 유럽 문명을 "넘어서는" 전략인 것이다. 누르시는 과학적 인식론과 연구방법, 누적된 지식 체계를 이슬람 안으로 "내재화"시켰고, 그러한 세계관은 RNK의 중심축을 이루고 있다.

누르시 사상에서 두 번째 중요한 기저원리는, 사회에서 종교적 신앙의 기능에 대한 것이다. 그는 신앙의 약화가 인간 역사의 분쟁과 전쟁의 근원이라고 보았다. 그는 인간을 욕망과 합리성 사이에 항구적인 긴장 관계에 놓여 있는 존재로 규정했다. 왜냐하면 인간은 무한한 욕구를 가지고 있지만 그것을 충족시킬 자원은 한정되어 있기 때문이다. 이러한 긴장관계는 오직 알라와의 관계를 극대화시킴으로써만 극복될 수 있다. 그가 실증주의적 인식론을 날카롭게 비판한 이유는 실증주의가 자연과 우주, 인간 전체를 신앙이 아닌 다른 방식으로 규정하려 했기 때문이다. 이것을 사회적으로 확장시켜 생각해 보면, 공적 영역에서의 알라의 부재가 사람들 사이의 문제의 근원이라는 것이다. 따라서 그의 목표는 알라를 실증주의자들이 헤게모니를 쥐고 있는 공적 영역으로 다시 복귀시키는 것이었다. 또한 종교적 신앙은 인간 본성의 가장 깊은 곳에 자리잡은 본능이기 때문에, 개개인의 신앙을 회복하고 각성시키면, 그것이 사회와 공적 영역으로 확대될 것이라고 주장하였다. 이렇게 개인의 각성 으로부터 공적 영역으로 확대되고 궁극적으로 이슬람이 정치와 사회의 기초로 기능하게 하는 것은 매우 장기적인 관점의 운동이기 때문에, 누르시는 당장의 정치참여보다 이러한 장기적 관점의 변혁을 위한 운동구조를 구축하였던 것이다(Yavuz 2003b, 9).

이러한 주장은 케말주의자들이 누르시 사상을 국가권력에 대한 위협으로 간주하고 거부하도록 하는 원인이 되었다. 또한 그는 특정 정치정당을 지지하는 것은 이슬람을 사회 전체의 일부로 규정하는 것이기 때문에 비이슬람적인 행태로 보았다. 왜냐하면 이슬람은 사회 전체를 아우르는 기초이기 때문이다. 누르시는 이슬람을 정치 이데올로기의 도구로 삼거나, 이슬람이 특정 정치세력을 옹호하는 이데올로기로 전락하는 것을 극도로 경계했다(Yavuz 2003b, 12). 이슬람과 그에 대한 신앙을 인간의 욕망 해소의 유일한 방법으로 보는 점에서, 그의 사상은 아랍지역의 이슬람주의와도 맥락을 같이 했다.

마지막 세 번째 기저원리는 종교의 “진영”을 확대하는 원리이다. 이것은 IFD의 형태로 나타났는데, 사상의 원리의 측면에서 이는 위에서 언급한 첫 번째와 두 번째

기저원리를 융합한 결과이다. 즉, 인간 사회의 궁극적인 문제를 해결하기 위해 "신앙"의 영역을 공적 영역으로 가져오려는 시도를 이슬람만이 아니라 다른 종교와의 연대를 통해 추구하는 것이다. 다른 종교와의 연대를 시도할 수 있는 사상적 기초는, 모든 인류 공동체가 하나의 신으로부터 공통기원을 가지고 있다는 사상과 인류 역사를 통해 과학 등의 지식체계로 나타날 수 있는 인류의 산출물들은 종교라는 형태로도 가능하다는 생각이다. 즉, 모든 종교 또한 인류 공동체의 역사적 자산이며 한 신으로부터 나왔다는 사상이 종교 간 대화를 가능케하는 사상적 기반이 된다. 특히 누르시는 아브라함 종교 (유대교, 기독교, 이슬람) 간의 관계를 긍정적으로 강화해야 한다고 주장했다. 유대교, 기독교, 이슬람교는 계시를 통해 다 같이 창조자의 "말씀"을 가지고 있는데, 이것에 대한 해석은 시대와 장소에 따라 달라질 수 있다는 것이다. 이런 의미에서 그는 터키의 NATO가입을 찬성하기도 하였는데, 이는 반종교적 공산주의에 대한 유럽과의 연대를 의미하기 때문이었다. 터키는 식민통치를 겪지 않았기 때문에 반서구주의를 가진 적이 없었다. 따라서 과학, 산업개발 등을 통한 정의로운 사회를 만들어 온 진실한 기독교적 유럽은 적극적인 연대의 대상이지만, 실증주의를 중심으로 한 타락한 유럽은 거부의 대상이 되었다 (Yavuz 2003b, 9-13).

그러나 궁극적으로 종교 간의 대화는 정치적 연대를 의미하는 것이 아니었다. 신앙의 영역이 퇴락해가는 무신론과 회의론이 지배하는 시대에 신앙 진영의 연대를 확장시켜야 한다는 이론이며, 그가 주장하는 인류 보편기원론에 의거한다면 이는 더욱 추진될 만한 사상적 원리였다. 종교 간의 대화, 더 나아가 종교통합에 대한 시도와 노력은 누르시 사상의 반응적 아비투스와 이슬람의 근원성이 결합한 누르시 사상의 가장 궁극적인 지향점이 된다고 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 누르시 사상의 원리와 그 사상이 태동된 환경과의 상호작용을 정리하면 아래의 <표9>과 같다.

**<표 9> 세속주의와 전통종교에 대한 아나톨리아-누르시 세계관의 대응방식**

| 환경의 압력 / 아나톨리아-누르시 이슬람 특성 | 세속주의 (실증주의) | 전통종교 (비합리성 / Heterodox) |
|---|---|---|
| 반응적 아비투스 (Reflexive *Habitus*) | 내면적 종교의 중요성 (종교적 대응) | 지식 근원의 통합성 (과학 흡수) |
| 이슬람의 근원성 (이슬람주의) | 이슬람의 도구성 거부 (종교적 거부) | 보편적 정체성 강조 (지역성 거부) |

세속주의 속에 내재된 실증주의에 대해 누르시 사상은 내면적 종교의 중요성으로 대응한다. 그러나 한편으로는 과학적 합리주의를 이슬람으로 흡수함으로써 오히려 이슬람 진영 내부에 유지되어 오던 전통종교의 한계에 대응하였다. 이러한 대응방식은 반응적 아비투스의 특성을 반영하였다고 볼 수 있다. 또한 이슬람의 근원을 강조하면서도 그것을 탈정치화시키면서 세속주의에 대항하는 구조를 만들었고, 전통종교가 지역성의 한계를 극복하지 못하는 것에 대항하여 지역과 국가를 뛰어넘는 보편적 정체성으로서의 이슬람을 강조하였다. 세속주의와 전통종교에 대한 반응적 아비투스의 특질, 이슬람주의적 특질은 누르시적 세계관의 중심구조를 형성하면서, 누르시 운동의 영향 아래에 있는 모든 조직들로 퍼져나갔다.

누르시의 사상은 터키의 전통적인 이종성과 탈전체성과 조응을 이루면서 사상적으로 발전되어 온 것이다. 따라서 이것은 아나톨리아-누르시적인 이슬람이라고도 설명할 수 있을 것이며, 이는 터키의 토착적 이슬람의 특성을 흡수하면서 진화한 이슬람주의라고 평가할 수 있다. 터키 이슬람주의의 사상적 담론은 이러한 아나톨리아적 특징과 이를 융합하여 발전시킨 누르시 사상의 토대 위에서 전개되는 것이 가장 자연스러웠던 것이다. 실제로 누르시 사상은 매우 빠르고

광범위하게 확산되었고, 그 이후에 수많은 운동 조직들로 분화되어 터키 사회 속으로 침투하게 되었다.

이상의 원리들 안에 자유, 정의, 민주주의, 국가, 이슬람의 일치, 의회, 정당 등 누르시가 언급한 여러 각론들이 있다. 이 논문에서 이러한 주제들을 다 다룰 수는 없지만, 누르시의 세계관은 이 모든 주제들이 위에서 언급한 3가지 사상적 원리의 "그룻"에 조직화되어 하나의 총체적 세계관을 형성하고 있음을 주목하여야 한다.

### (4) GM-누르시 사상의 보편적 호소력: 합리성과 도덕성

GM은 누르시의 세계관을 글로벌 상황에서 문자 그대로 집행한 운동이다. 따라서 GM의 사상적 기조는 누르시 운동에서 이미 확고하게 구축되어 있었다고 보아야 한다. GM이 중앙아시아 등지에 확산되었을 때에도 해당 정부들이나 현지인들이 GM을 누르시 운동이라고 명명하기도 하는 이유가 여기에 있다.

이러한 과정을 주목한다면, 누르시로부터 GM으로 이어지는 사상적 기조는 터키 공화국이 시작되는 시점부터 현재에 이르기까지 긴 사상적 연속성이 존재한다는 사실에 이르게 된다. 사상의 지속성과 확장성을 모두 고려할 때, 누르시의 사상 기조는 터키 이슬람의 사상담론에 중대한 영향을 끼친 것으로 보이며, 이는 이종적이면서도 탈전체적인 아나톨리아적 속성을 이슬람주의 안에 투영시킨 것으로 볼 수 있다. 이러한 누르시 사상은 보편적 호소력을 탑재하고 있게 된다.

GM은 글로벌 단위의 장기혁명을 추구해 왔다. 이러한 장기혁명에서 가장 중요한 것은 전략이나 전술보다도 이 혁명이 담고 있는 메시지 그 자체이다. 그리고 GM의 핵심 메시지 자체가 또한 글로벌 사회를 파고들어갈 수 있는 전략의 가장 중요한 요인이 되기도 한다. GM의 메시지는 누르시의 RNK의 3가지의 기본원리를 그대로 따른다. 그것은 전술한 바와 같이, 과학을 비롯한 세속세계의 좋은 가치들을 흡수하여 반응하는 아비투스의 진화, 실증주의로 대변되는 물질주의를 넘어서는 신앙과 도덕성,

그리고 신앙과 문명의 근본을 향해 신앙들 간의 공통점을 찾는 것을 기초로 한다. 그런데, 이러한 기본적인 원리로부터 양산되는 GM의 가르침들은 무슬림 세계와 비무슬림 세계에 호소하는 초점이 다르다. GM은 대상이 무슬림이냐 비무슬림이냐에 따라 메시지의 초점을 다르게 접근하고 있다.

#### 1) 세속주의와 전통 이슬람 사이에 있는 무슬림들: 합리성과 과학

터키뿐 아니라 대부분의 무슬림들은 유럽주도의 세속적 질서에 정치적으로 편입되어 왔다. 더욱이 GM의 초기 국제팽창 지역인 구소련지역 지역의 사람들은 "명목상(nominal)"의 무슬림으로서 무신론적 체제질서에 오랫동안 노출되어 온 사람들이었다. GM의 터키인 교사들이 중앙아시아에 정착할 당시, 그들은 터키, 이란, 아랍 전체를 "매우 과격한 이슬람주의 국가들"로 이해하고 있었고, 종교가 배제된 환경에서 급격한 종교적 도전을 받기를 원하지 않는 사람들이 대부분이었다. 그러면서도 무슬림이라는 정체성은 강해서 이슬람에 대한 체계적인 지식이 없는 것에 대한 수치감도 가지고 있었다(Tittensor 2014, 95-133).

누르시의 사상은 이러한 환경에 맞춰 전달되었다. 메시지의 대상은 세속환경에 살고 있는 명목상의 무슬림들이었다. 이들은 이슬람을 체계적으로 접하면서도 세속환경에 대한 이슬람적 해석이 절실하였는데, 누르시 사상이 "새로운 이슬람"으로 전달되어 일종의 "계몽(enlightenment)"운동이 된 것이다(Yavuz 2013). 이들에게 있어서 "새로운 이슬람"의 핵심요소는 합리성과 과학이었다. 합리성과 과학을 중심으로 한 메시지가 겨냥하는 공격 대상은 전통적인 형태의 이슬람이며, 국제적으로는 아랍과 이란을 중심으로 한 이슬람주의였다. 누르시 사상의 계몽운동은, 합리성과 과학중심주의를 배제하고 폭력투쟁을 이슬람의 길이라고 믿는–최소한 그러한 이미지로 투사된–이슬람으로부터 탈피하고, 세속적 환경에서도 발견되는 과학과 가치를 적극적으로 수용하여 이슬람의 근간을 더 적극적

으로 실현하고자 하는 누르시식의 이슬람으로 초대하는 것이다(Kuru 2003, 115-130). 이것은 세속환경에 사는 무슬림들에게 매우 호소력이 있는 메시지였으며, GM의 핵심집단으로 진입할수록 이러한 메시지에 대한 헌신은 분명해졌다. 이것이 기존의 무슬림들이 대한 누르시식 이슬람으로 "개종"하게 되는 핵심요소였다.

### 2) 세속주의 하의 비무슬림들: 신앙과 도덕성의 리더십

GM의 메시지는 비무슬림들도 겨냥하고 있다. 그것은 물질문명이라는 세속주의에 있는 비무슬림들에게 도덕성이 결여된 물질문명의 한계를 지적하는 것이다. 신앙을 중심으로 한 도덕성의 회복이 물질문명을 한계를 극복하고 인류의 보편가치를 실현한다는 이념을 전파하는 것이다. 여기서 GM은 이러한 도덕문명의 회복을 대변하는 운동으로 자처하게 된다. 그러나 "도덕"이 무엇인가라는 가치의 논쟁으로 들어가기 시작하면 "도덕성" 자체를 회복해야 한다는 명제 자체가 훼손될 수 있다. 따라서 그 도덕적 가치를 공유하여야 한다는 당위성은 종교 간의 대화라는 행동으로 귀결된다. 비이슬람 세계 내에서는 가치 공유를 위한 대화의 전략이 중심적인 호소력으로 작동하고 있으며, 그것은 도덕문명의 회복을 기치로 하고 있다(Sunier 2014, 2196-2199).

이러한 보편적 호소력은 GM을 타종교와의 IFD와 글로벌 종교통합운동으로 연결되게 하였다. 그리고, 이러한 전개과정은 사상적으로 아나톨리아적 이슬람 의 특성을 포용하면서도 터키 공화국의 래디컬 세속주의를 대항한 누르시적 이슬람주의를 기반으로 하고 있다. 그리고, 이 사상은 공화국 초기 때부터 현재에 이르기까지 연속성을 가지고 진화하고 확장되었다.

## 3. 이데올로기적 궤적의 차이

### (1) 아랍의 이슬람 정치이론과 MB이론 사이의 선후 관계

MB와 GM의 내재적 배경이 되는 아랍식 이슬람주의와 터키식 이슬람주의는 이데올로기적으로 확연한 차이를 보인다. 그러나 "이슬람주의"라는 테두리 내에서는 이슬람을 세계관의 최고지위를 갖는 세계관의 원천으로 보는 경향이 내재되어 있음을 간과해서는 안된다. 그럼에도 불구하고, "이슬람"이라는 개념 자체에서부터 중대한 차이가 있었음을 관찰할 수 있다.

MB는 현대적 의미의 이슬람국가라는 아젠다를 가시화시켰다는 점에서 이슬람 정치이론 논쟁의 역사에서 중심적인 위치를 점하고 있다. MB 이전의 이슬람 개혁주의 노선은 기본적으로는 유럽의 정치적인 변화와 정치-종교 간 관계설정에 대해 호의적이었음을 전술하였다. 개혁의 방향은 오히려 이슬람 세계 내부에 부패한 정치권을 향해 있었고, 그들은 유럽에서 관찰되는 도덕적, 정치적 가치가 이슬람의 정치구조에 줄 수 있는 긍정적인 면을 강조하는 데에 방점을 두며 이론을 전개하였다. 즉, 유럽의 정치적 가치에 대한 포용성, 그리고 이것을 이슬람의 패러다임에서 수용하고자 하는 MB 이전의 이데올로기적 경향은, 누르시적 보편주의와 일맥상통하고 있음을 주목하여야 한다. 20세기 초반까지 아랍의 개혁주의 기반의 이슬람 정치이론은, 터키식 이슬람 정치이론 과 그 본질적인 속성에 있어서는 비슷한 맥락을 형성하고 있었다고 결론지을 수 있다. 여기서 본질적인 속성이 비슷한 맥락을 형성했다는 것은, 최소한 유럽이 종교에 대해 취한 정치적 자세, 즉 정교분리라는 정치적 결과물을 대하는 방식이 유사하였음을 말한다. 그러나, MB의 이데올로기 노선은 이러한 개혁주의 경향에 큰 방향 전환을 이루어내었다. 하산 알-반나에 앞서 알-아프가니처럼 유럽의 제국주의에 대한 저항을 촉구한 이론들이 존재했었지만, 대체로 알-반나의 이슬람국가 건설 이론은 모든 논의의 방향을 전방위적으로

전환시킨 계기가 되었다는 것이다. 즉, 아랍 내 이슬람 정치이론의 담론이라는 내재적, 사상적 요인을 MB의 노선을 확정시키는 선행변수로 보는 것은 불가능하며, 오히려 역으로 MB의 노선이 내재적, 사상적 요인을 새로운 방향으로 바꾸어 갔다고 보는 것이 더 정확한 분석이다. MB의 노선 자체는 20세기 중후반 아랍 이슬람주의의 내재적 속성의 선행변수로 취급되어야 한다.

게다가 이러한 논의는 아랍지역의 학자들로 국한된 논의가 아니었다. 논쟁의 범위는 파키스탄-인도와 이란을 중심으로 한 시아파까지 포함하고 있었음을 이미 앞서 서술하였다. 이러한 논쟁에서 분명히 아랍어를 모국어로 쓰는 학자들은 꾸란의 언어가 아랍어라는 이유로 쉽게 우위를 점할 수 있었을 것이다. 그러나 MB의 주장이 중심을 차지하는 이유는, 언어적 우위에 있는 아랍학자 여서만이 아니라, 그들이 제기한 이슬람국가의 개념이 이전까지의 모든 논의를 하나로 수렴시키는 힘이 있었기 때문이다.

알-반나가 제시한 이슬람국가의 상(像)은, 이슬람을 근원으로 하면서도 시민적이라는 요소를 고집하는 것을 특징으로 한다. 그러나, 이슬람의 근원성과 시민성이라는 양자는 현대적 체제 내에서 충돌하는 지점이 존재했고, 알-반나는 복수정당제를 거부하면서까지 이슬람의 근원성에 더 우선순위를 두었던 것은 분명하다. 그는 당파적 경쟁으로 이슬람법이 가진 본래의 내용이 훼손되는 것은 막되, 전체가 하나가 된 대의제를 추구하였다. 그리고 반드시 보존해야 한다고 주장한 이슬람의 근원성을 실현시키는 핵심은 샤리아법을 국가법에 적용하는 것에 있었다. 샤리아법이 하나의 법 체계가 아니라는 논의를 차치하고서라도, 이 문제는 매우 근본적인 정치적 변화를 요청하는 일이었다. MB는 전략적으로 복수정당제의 한 부분으로 정치적인 경쟁을 시작하는 전략을 취하였고, 궁극적 으로 샤리아법을 중심으로 하는 이슬람국가 건설을 추구하였다. 그리고 그들의 행동노선은 이데올로기 논쟁에도 커다란 영향을 미쳐서, 이슬람주의 논의를 주도해 갔다. 이슬람주의의 주요 학자들은 직간접적으로 MB의 영향을 받은 사람들이 주류가 되었다. 즉, 아랍

이슬람주의의 내재적인 흐름이 MB의 사상을 잠식하고 지배했다기보다는, 거꾸로 MB가 제시한 담론이 아랍 이슬람주의를 생성, 변혁하고 주도해 나갔음을 뚜렷하게 관찰할 수 있다.

### (2)누르시 사상의 내재적 지속성

반면, GM은 다른 부류의 이슬람주의와 사상적 논의를 공유함으로 상호작용을 통해 진화한 것과는 거리가 있다. 역사적으로 평가한다면, 누르시와 귤렌으로 이어지는 사상적 기조는 20세기 초의 기조를 그대로 이어갔다고 평가될 수 있다. 즉, 보다 광범위한 터키식 이슬람주의의 부침과 관계없이, 귤렌은 누르시의 핵심 사상기조를 이어갔으며, 누르시가 제시한 이슬람적 가치와 유럽의 정치적 가치와의 통합 경향은 GM에게 있어서도 가장 기저에 흐르는 이데올로기적 기반이 되었다고 평가되어야 한다. 이 기원은 터키식 이슬람주의의 주류가 되는 순니 이슬람 사상이 아니었음에도 불구하고, 실제 이슬람주의 정치 세력들을 통합하는 과정에서 주류의 정치적, 사상적 위치를 점하게 되었다. 이러한 과정을 분석할 때, “점진적”이면서도 “장기적”으로 구상하였던 그들의 혁명 전략이 유효했다는 평가도 가능할 것이다.

누르시 사상의 기원은, 앞서 기술한 터키 이슬람의 전통에서 찾는 것이 가장 자연스러운 해석이다. 교육이 중앙집중화되어 지방의 이슬람 지도자가 공백상태에 있었다는 점은 이를 이해하기 위한 매우 중요한 사회적 배경이 된다. 터키에서 수피즘의 사회적 대두는 터키 이슬람의 이종성을 양산하게 되었고, 이것은 곧 전체를 지배하는 체계로서의 이슬람을 거부하는 경향을 배태하게 되었던 것이다. 이러한 오스만 제국 말기의 사회적, 정치적 지형으로 볼 때, 낙쉬벤디 종파와 누르시의 사상의 확산은 매우 자연스러운 사회 과정이었다.

이러한 맥락에서 본다면, 터키 공화국의 래디컬 세속주의가 등장하게 된 것은, 엄밀한 의미에서 정교분리의 세속주의가 집행된 것으로만 볼 것이 아니다. 오스만

제국의 중앙부가, 다양한 형태의 수피 이슬람 반란 세력을 제어하기 위해 낙쉬벤디 종파를 정통 순니파의 일원으로 인정하였고, 이러한 맥락에서 탄생된 터키 공화국은 오스만 제국에서 인정된 여러 종류의 정치 세력들을 제외시키고자 자신의 정치적 실력을 행사하였다는 관점에서도 파악될 필요가 있다. 처음부터 터키 공화국이 척결하려는 대상은, 명목적으로는 이슬람을 배경에 둔 술탄의 권력과 그 잔재였지만, 실질적으로는 누르시 사상을 비롯한 각종 수피즘 기반의 정치-사회적 반란 세력들이었기도 하다. 따라서, 누르시 사상은 당시의 이슬람적 토양을 반영하면서도, 터키 공화국의 세속주의 이념과 반대의 진영에서 출발할 수밖에 없었던 것이다.

누르시 사상은 이데올로기적으로는 유럽적 세속주의에 대한 완전한 대척점에 있지 않았으며, 아랍의 개혁주의 이슬람 정치이론과도 큰 틀에서는 같은 맥락 속에 있었다. 그러나, 터키의 국내정치적 관점에서 본다면, 그 태동의 초기와 진화과정에서는 단순히 터키 공화국의 케말주의와 정치적인 대척점에 존재했을 뿐이다. 이러한 초기의 정치적, 사회적 지형이, GM 안의 누르시 사상을 정치적으로는 세속주의 반대 진영에 지속적으로 위치하게 한 원동력이었음을 알 수 있다. 그러나, 이데올로기적으로는 세속주의를 포함한 유럽적 가치에는 지속적으로 포용적이었음을 주목해야 한다. 따라서 누르시-귤렌 사상의 이러한 이데올로기적, 내재적 속성은 MB의 이슬람주의와는 현저히 다른 지점에서 성장해 온 것이며, 세속주의에 역사적으로 대항해 왔다는 표면적 형식만이 유사했을 뿐이라고 결론지을 수 있다. 이것이 GM이 MB와 세속주의에 대한 대응에서 전혀 다른 궤적을 그리게 된 결정적 원인이라 할 수 있을 것이다. 그러나 여전히 MB는 어떤 이유로, 어떤 다른 지점에서 성장해왔는지를 설명하지는 못하였다.

## 4. 소결

유럽적 세속주의의 이데올로기 자체에 대해 배타적이지 않았던 20세기 초까지의 지형은 이집트나 터키가 크게 다르지 않았다. 그러나 아랍의 이슬람주의는 어떤 다른 요인으로 인하여 이전의 담론의 방향을 완전히 전환시키는 논의가 시작되었고, 이를 주도한 것은 MB이다. 따라서, MB가 산출한 정치적 결과물에 대한 원인 변수로 그전부터 존재하던 사상적, 내재적 변수를 지목하는 것은 불가능하다. MB는 분명히 유럽적 세속주의에 호의적이던 아랍의 이슬람 정치이론의 담론을 완전히 다른 방향으로 틀어낸 주체였지 객체가 아니었다.

그러나, GM의 경우에는 터키식 이슬람이 갖는 내재적 변수가 상당히 절대적으로 GM에 영향을 미치고 있었음이 관찰된다. 그들의 저항은 처음부터 유럽적 세속주의가 제시하는 이데올로기 자체에 대한 저항이 아니었고, 단순히 정치적 지위에 관한 것이었기 때문이다. 세속주의에 저항한다는 형식적 당위는 다른 종류의 이슬람주의자들 앞에서 주장될 수 있었지만, 누르시-귤렌 사상 자체가 가지고 있는 내재적 속성은 유럽적 세속주의의 가치와 대척점에 있는 것은 아니었다. 그리고 이러한 이데올로기적, 내재적 속성의 방향 자체를 전환시킬 다른 요인은 터키에 존재하지 않았다.

사상-담론적 요인은 GM의 사상적 지속성을 설명하는 데에 유용할 수 있지만, MB의 주도적 전환에 대해서는 전혀 설명력이 없다. 따라서 사상-담론적 요인을 두 운동의 차이를 가져온 변수로 사용할 수는 없다. MB의 노선형성 혹은 사상의 굴절을 설명할 수 있는 다른 선행변수를 더 고찰해야만 한다.

# 제7장

## 인지-정체성 요인

## : 정치적 사건의 인지와 정체성의 형성

마지막으로 검토할 요인은 인지-정체성 요인이다. 중동에서 세속주의는 "이식된" 원칙이다. 가장 뚜렷하게 이 원칙이 이식되어 정치적인 실체로 가시화된 것이 터키의 케말주의와 이집트의 나세르주의이다. 이 둘은 세속주의를 기치로 한다는 공통점, 즉 GM과 MB의 초국적 팽창을 직접적으로 자극한 주체라고 볼 수 있는데, 만일 이 둘 사이에 차이가 있었음을 설명할 수 있다면, 이는 가장 중요한 원인변수가 될 가능성이 있다.

나세르주의와 케말주의가 유럽의 세속주의를 중동에 적용한 정치적 결과물이라면, 그 원형이 되는 유럽적 세속주의에 대한 사상적 검토가 우선 되어야 한다. 이것은 전 장에서도 분석한 이슬람 개혁주의와 이슬람주의의 태동을 가져온 선행변수이기 때문에 그 사상적 본질을 검토할 필요가 있다. 이는 정치와 종교를 분리시키는 가장 논쟁적인 담론의 그 기원을 검토하는 것이며, 그것에 대한 중동에서의 인식, 특히 GM과 MB가 그것을 어떤 방식으로 인지하게 되었는지를 분석하는 것이다. 사상적 기원뿐 아니라, 이러한 인식을 촉발하거나 왜곡시킨 정치적 사건들도 함께 이 장에서 검토되어야 한다.

## 1. 유럽적 세속주의의 세계관

### (1) 유럽적 보편주의의 정체성

유럽과 서구문명 전체는 중동에 대하여 역사적, 지리적 경쟁관계에 위치하고 있을 뿐 아니라 기독교를 매개로 셈족종교의 기원을 갖는 유사성까지 가지고 있다. 20세기에 이슬람 세계가 보인 응전을 이해하기 위해서는 위협의 근원이 되는 서구의 정체성을 최소한 중동인들의 인식 수준에서 분석해야 한다. 이것은 월러스틴이 지적한 "유럽적 보편주의"(Wallerstein 2006)의 중동진입으로 요약할 수 있다. 유럽은

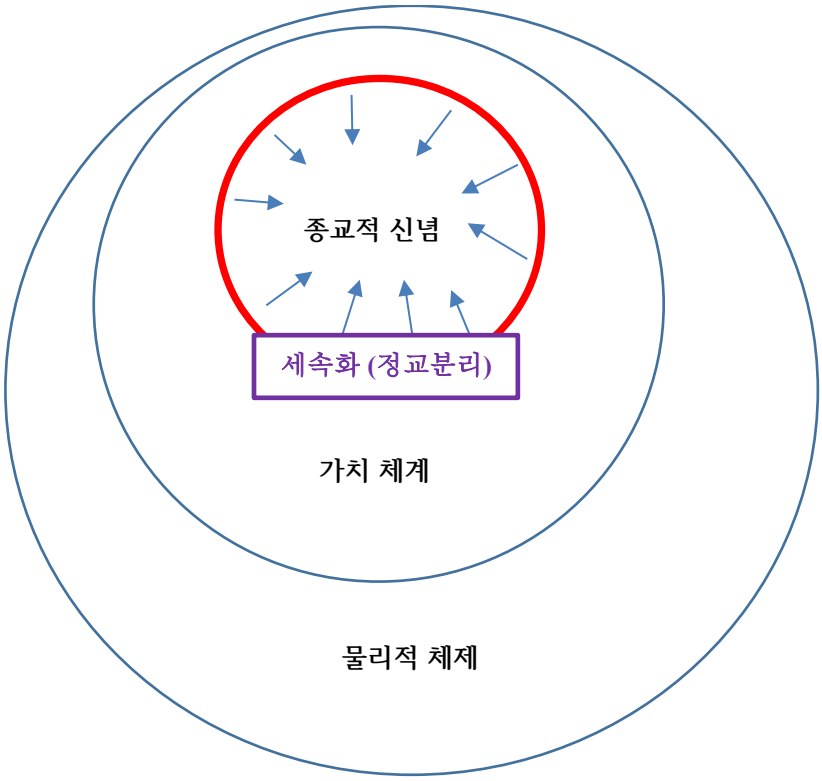
자신들의 세계관을 보편적 진리로 이해하였고, 이 기준으로 유럽 외부 세계를 평가하였다.

여기서 유럽적 보편주의의 중심에 있는 종교적 신념은 기독교가 아니라는 점에서부터 출발하여야 한다. 역사적으로 유럽에서는 기독교의 가치체계가 제한되고 다른 것으로 교체되는 과정이 있었다. 버나드 루이스는 이것을 치열한 종교전쟁 끝에 나타난 "고통스러운 마지막 선택"이라고 표현하였다.

> 기독교제국에서 교회와 국가를 분리한다는 것에 대한 실천과 그것의 교리화는 절망적인 종교회의를 거쳐서 이루어진 것이다. 윈스턴 처칠은 언젠가 회고하기를, "당신은 사람들이 모든 다른 가능성들을 다 소진해 버리고 나서야 현명한 것들을 하게 된다고 생각할 것이다. 내 생각에, (정교) 분리는 종교를 주제로 한 전쟁들의 길고, 쓰라리고, 피로 가득한 투쟁 후에서야 받아들여졌다고 생각한다.
>
> (Lewis 2010, 50-51)

이러한 불가피하고 처절한 정교분리를 결정한 이유는 단순했다. 국가가 교회에 간섭하는 것과 교회가 종교권력을 이용해서 국가를 움직이는 것을 막기 위함이었다 (Lewis 2010, 50). 어쨌든 루이스와 처칠의 관점을 받아들인다면, 유럽에서의 정교분리는 근대로 진입하는 과정에서 발생한 매우 처절한 투쟁의 결과인데, 이는 천년이 넘는 갈등 과정을 근본적으로 해결할 수 없는 가운데 나온 마지막 차선책이었다. 그리고 이러한 파괴적인 과정들을 통해 시작된 정교분리는 유럽식 근대주의의 핵심적 기조가 되었다. 세속화의 개념을 그림으로 표현하면 <그림4>와 같다.

<그림 4> 세속화(정교분리)의 개념




이러한 세속화는 유럽식 근대주의 운동의 3대축 중 하나인 1789년 프랑스 혁명에 의해 공식화되기 시작하였는데, 이 혁명은 다른 축들인 르네상스와 종교 개혁과는 달리 탈기독교적인, 더 나아가 반기독교적인 운동으로서 중동에 직접 적인 타격을 입혔다(Lewis 2010, 51). [66] 종교적인 색채를 제거한 반기독교 성향의 유일한

[66] 상대적으로 르네상스와 종교개혁은 이슬람 세계에서 그리 낯선 개념이 아니었다. 르네상스와 같은 학문, 문화의 부흥기는 이슬람 역사 속에 여러 번 등장하여왔고, 대대적인 종교개혁과는 다르나 종교의 근간을 주장하는 이론들과 운동도 위기 때마다 반복되어 왔다. 그러나 정교분리의 정치혁명은 그들에게 매우 새로운 개념으로 이슬람 세계에서 이를 가능케 할 구조 자체도 존재하지 않았다는 것이다. 이것을 통해 왜 이슬람에서는 다시 종교가 복귀하여 정치적인 영향을 미치는가에 대한 질문에 대한 완전히 역전된 방식의 대답을 도출할 수 있다. 루이스의 접근은 거꾸로 이슬람 세계에서 정교분리의 원칙이 얼마나 낯선지를 이해하게 하고,

근대현상이었던 프랑스혁명의 정치적 영향력은, 1798년 프랑스가 이집트를 침공함으로 본격적으로 중동에 "이식"되기 시작하였다. 이슬람 세계에서는 교황과 같은 제도적 종교기구의 구심점도 없었고 칼리프와 술탄은 종교적 권위를 가진 정치적인 황제일 뿐이었으므로, 이슬람 세계 내에는 유럽의 교황과 황제 간의 투쟁 같은 정교 갈등의 역사가 없었다. 미시적인 개혁은 있었으나 종교개혁과 같은 현상도 일어난 적이 없었기 때문에, 이슬람 세계에는 프랑스혁명의 완전히 세속적인 정치적 모델을 흡수할 기제가 존재하지 않았고, 최근까지도 이러한 정교분리의 개념은 매우 낯선 외부적 개념으로 비쳐질 수밖에 없었다는 것이다(Lewis 2010, 51). 따라서 "세속적"이라는 말은 중동의 언어에 존재하지 않는 새로운 개념으로 이를 위한 새로운 단어를 고안해야 했는데, 이 아랍어의 번역은 그 자체로도 반이슬람적인 느낌을 주는 단어가 선택되었던 것이다. 이러한 단어의 선택은 이후, 세속적인 것, 정교분리에 대한 이론적 경향을 부정적으로 만드는 효과를 가져왔다(Lewis 2002, 104-105).[67]

이러한 관점에서 유럽적 보편주의의 종교적 신념과 정체성을 그림으로 표현하면 <그림5>과 같다.

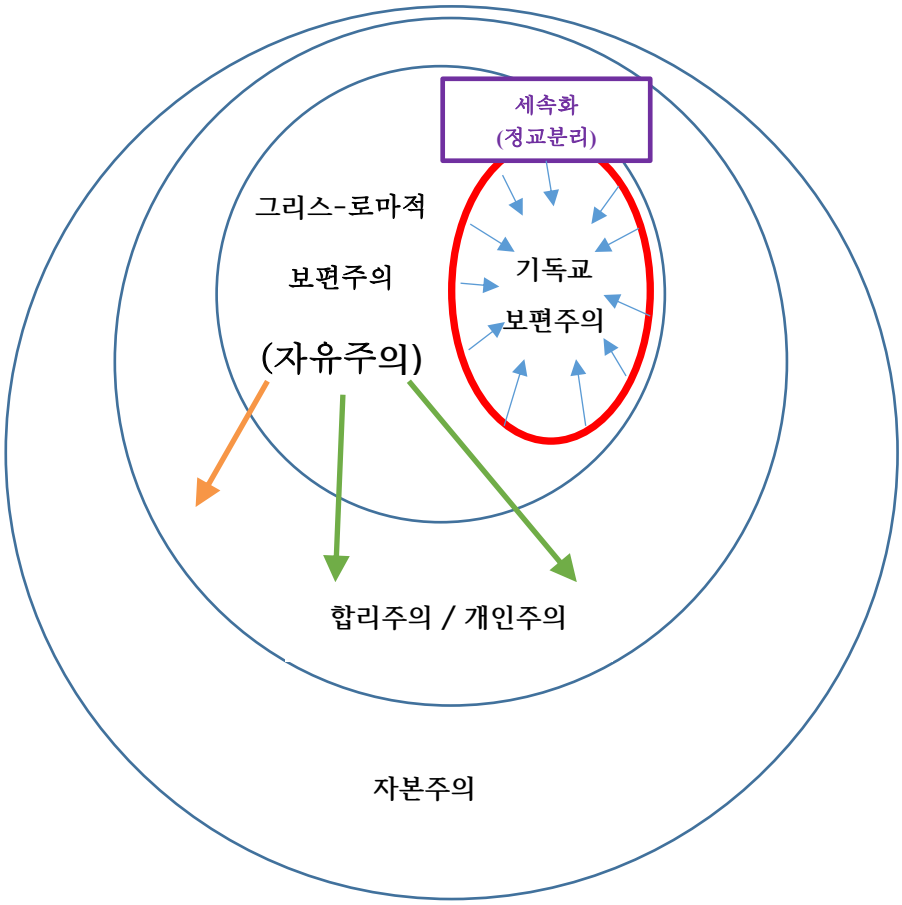
---

정교분리의 가능성이 있는 구조가 오랫동안 유지되어 온 유럽에서도 그것이 처절한 마지막 과정이었다는 점을 통해 정교분리의 중동이식이 얼마나 어려운지를 알게 해준다. 루이스는 이슬람의 정치성에 의문을 제기하는 유럽식 근대주의의 접근방식을 근본부터 지적하고 있기에, 그의 이론은 오리엔탈리즘이나 신오리엔탈리즘과는 다르게 보아야 한다.

[67] 터키어에서 처음으로 사용된 번역은 "비종교적"이라는 의미의 "ladini"였는데, 이것은 무종교적이라는 뜻으로 혼동될 수 있기 때문에 프랑스어인 "속인의(laique)"를 차용한 "laik"로 번역되었다. 그리고 이 번역은 페르시아어에서도 함께 사용하고 있다.

그러나 아랍어 사용지역에는 이미 기독교 공동체가 존재하고 있었기 때문에 이전부터 세속적이라는 의미로 "전지구적 세계의"라는 뜻의 "'ālamānī, عالماني"라는 단어를 사용했다. 그러나 이 기독교적 어원의 단어를 피하기 위해 이슬람 진영에서는 의도적으로 과학을 뜻하는 "'ilm, عِلم"의 어원을 따서, "'ilmānī, عِلماني"라는 발음으로 고쳐 말하기 시작했는데, 이것은 과학과 신의 계시를 경쟁적으로 보는 유럽인들의 사상을 의미하는 말로 실질적으로는 "외래적인", "이교도적인" 그리고 일반적으로는 "반이슬람적인" 이라는 뜻이 함축된 표현이었다. 이 용어를 사용함으로써 이미 정교분리는 이슬람 사회를 전복시키고 이슬람법에 의한 통치를 종식시키기 위한 서구의 앞잡이들이 도입한 사상 이라는 언어적 전제를 가지게 된 것이다(Lewis 2002, 104-105).

<그림 5> 유럽적 보편주의의 정체성



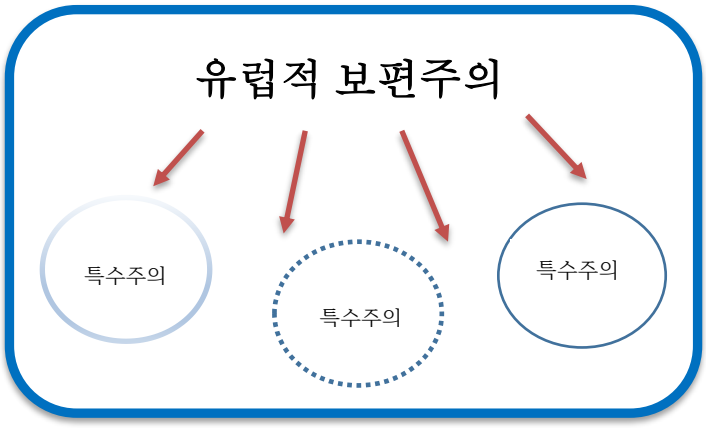

**유럽적 보편주의**

유럽적 보편주의의 핵심적인 종교적 신념은 그리스-로마의 보편주의를 기반으로 한다. 이것은 기독교가 로마제국의 국교로 공인된 이래 계속된 그리스-로마적 세계관과 기독교 세계관 사이의 갈등의 결과이다. 동로마제국 수도가 콘스탄티노플로 이전되면서부터 서유럽 지역에서는 수백 년 동안 황제의 보편권력과 교황의 보편권력

간의 대립관계가 지속되었는데, 그 최종적 결론은 기독교적 보편주의를 봉쇄하고 그리스-로마적 보편주의를 근본적인 종교적 신념으로 대체하는 것이었다. 이 과정은 "분리"라는 중립적 표현으로 묘사되어 왔지만, 사실상 종교적 신념의 교체였다. 그리고 그리스-로마적 보편주의는 자유주의라는 가치로 표현되어 민주주의라는 정치제도를 기반으로 한 자본주의 세계체제를 출범시켰다.

월러스틴의 분석대로, 이러한 유럽적 보편주의는 근대세계의 근원을 형성하고 가장 강력한 헤게모니를 구축하면서 문자 그대로의 "보편주의"를 추구하였다. 또한 세계 모든 지역의 사상, 정체성을 압도하여 어떠한 종교적 신념도 그리스-로마적 보편주의와 대등한 수위로 자리매김하는 것을 허용하지 않았다. 즉 모든 종교적 신념들을 보편주의가 아닌 "특수주의"로 취급하여 보편적 기능을 원천 봉쇄한 것이다. <그림 6>는 유럽적 보편주의와 다른 종교적 신념들과의 관계이다.

**<그림 6> 유럽적 보편주의와 특수주의들**




이 과정에서 어떤 특수주의는 유럽적 보편주의를 받아들여 그 경계가 희미해지기도 하고, 어떤 경우는 유럽적 보편주의를 받아들이면서도 고유성을 최대한 유지하기도 한다. 한편 유럽적 보편주의에 저항하며 고유한 특수성을 최대한

유지하지만 그 자체로는 보편주의적 기능을 하지 못한 채 고립되어 있는 경우도 있다. 중요한 것은 유럽적 보편주의는 다른 형태의 이데올로기들을 보편주의적 사상으로 인정하지 않으며 그러한 태도는 상당한 효과가 있었다는 것이다.

그러나 이슬람 세계와 유럽적 보편주의가 조응할 때는, 유럽적 보편주의를 정당화시키는 이데올로기들과 이슬람 사상 간의 심한 충돌이 있었다. 가장 단순한 이유는, 이슬람의 세계관은 유럽적 보편주의에 의해 "특수주의화"되기를 거부했기 때문이며, 스스로를 유럽적 보편주의의 일부가 아닌 다른 하나의 보편주의로 인식하였기 때문이다. 더 나아가, 이러한 보편주의적 인식은 단순히 방어적 인식을 뛰어 넘어 유럽적 보편주의 자체를 압도하는 비전을 가진 것이었다. 이슬람의 세계관이 보편주의라면 이것은 보편주의의 속성 상 필연적인 것이다.

전 장에서 살펴본 바와 같이, 20세기 초까지 이슬람의 정치이론가들은 유럽적 보편주의를 상당부분 수용하고자 하였다. 그러나 이슬람주의의 지도자들, 특히 MB의 지도자들은 유럽의 근대주의 세계관을 보편주의로 인정하기를 거부하였는데, 그 중심에는 유럽적 근대주의의 세계관의 동심원의 핵심부에 자리잡고 있던 세속주의 원칙 때문이었다. 그러나 유럽의 입장에서도 이러한 세속주의 원칙의 출현과 그것을 보편주의화 시키려는 기조는 상당히 뿌리깊은 과정이었다는 점을 살펴보아야 한다. 이를 간과할 경우, 이슬람주의가 그것에 대응하는 대항력의 깊이를 정상적으로 인지하기 어렵기 때문이다. 유럽적 보편주의의 기원을 추적함으로 정치와 종교 사이의 일치와 분리의 역사적 의미를 파악할 수 있다.

### (2)유럽적 보편주의의 기원과 근대화의 의미

현재의 유럽적 보편주의는 근대화라는 과정을 통해 유럽을 넘어서 세계에 등장하였다. 유럽의 근대화는 매우 긴 시간 동안 누적된 역사과정이기 때문에 단일한 프리즘으로는 설명이 쉽지 않다. 그러나 소위 근대화 그 이전과 이후의 질서를 보다 긴

호흡으로 비교하면, 오히려 지속적으로 이어져 온 정치적 변화의 핵심은 생각보다 단순한 원리라는 것을 알 수 있다. 근대화 현상이라는 것 자체는 매우 복합적이나, 종교의 복귀라는 현상을 분석하기 위해서는 단순하면서도 본질에 근접하는 관점이 필요하다. 이러한 접근은 근대화의 여러 중요한 단면들을 놓치는 단점도 있을 수 있지만, 반대로 근대화의 가장 중요한 근간을 형성하는 본질을 명확히 파악할 수 있는 장점을 가지게 한다. 여기서는 종교의 복귀에 대한 역사적 관점의 해석을 위한 것이므로, 후자가 제공하는 간결성의 장점을 취하기로 한다. 중세로부터의 변화, 특히 중세의 정치적 기반을 구성하는 핵심 이데올로기를 주목할 때, 근대로의 진입은 최대한 간결성을 유지하며 설명할 수 있게 된다. 유럽에 근대화는 그 이전부터 뿌리 깊게 융합되어 있는 정치와 종교를 분리시키는 과정이었고, 이 작업은 사상-문화적으로(르네상스), 종교적으로(종교개혁), 정치적으로(30년전쟁 및 시민혁명) 전방위적 과정을 거쳐 수백년 간 진행된 유럽의 가장 결정적인 역사프로젝트 중 하나였다. 유럽의 역사가 이토록 전방위적인 정치와 종교의 분리작업을 수행한 점은 이들이 그만큼 강력하게 융합되어 있었음을 시사한다. 따라서 유럽의 근대화를 주목하기 위해서는 그 이전의 맥락이 되는 정치와 종교의 융합의 뿌리부터 진단할 필요가 있으며, 그 뿌리는 로마제국과 로마교회의 관계설정과 관련되어 있다.

### 1) 유럽 중세의 정치 이데올로기의 기반: 보편주의 이데올로기

이경구는 중세 이전에 이미 이 둘 사이에 형성된 관계 설정을 "보편주의(universalism) 이데올로기"라는 변수로 설명하고자 하였다(이경구 2000)[68]. 그는 정치나 종교는 일종의 종속변수로 취급하였고 그 전체를 모두 포괄하는 "보편 주의

[68] 이경구는 주로 로버트 폴츠(Robert Folz), 제임스 브라이스(James Bryce), R. 카를라일(R. Carlyle)과 A. 카를라일(A. Carlyle)의 관점을 조합한 것으로 보이는데, "보편주의의 부침" 으로 중세의 정치 이데올로기 전체를 설명하려 한 것은 이경구의 독특한 주장이었다.

이데올로기"를 핵심적인 독립변수로 설정하였다. 따라서 그것의 기원, 형성, 발전, 변화, 쇠퇴를 통해 유럽에서의 정치와 종교의 관계를 이해할 수 있음을 주장하고 있다.

(a) 로마제국과 로마교회의 두 보편주의 이데올로기의 태동

그는 보편주의 이데올로기의 기원을 로마제국과 로마교회의 발전과정에서 찾았다. 그리스의 철학자들은 원래부터 보편적 공동체에 관한 사상을 가지고 있었는데, 특히 플라톤과 스토아 학파의 이론을 보편적 공동체 이론의 근간이라 할 수 있다(이경구 2000, 9). 플라톤의 이데아(*idea*) 이론은 사물의 본질을 파악하는 보편모형에 관한 것이며, 그것이 확장된 것이 플라톤의 국가론으로 모든 국가가 따라야 할 모델로서의 국가를 제시했다는 점에서 보편성을 내재하고 있다. 이렇게 플라톤의 국가론이 이상론을 기본으로 한다면, 스토아 철학자들의 그것은 현실론을 기초로 한 보편주의였다. 이미 알렉산드로스 대왕의 동방원정을 통해 "세계제국"이라는 것이 형성되기 시작하였고, 폴리스적 이상은 이미 사라진 상태로 민족적, 인종적인 배타성이 사라지고 문물과 인종 간의 교류가 확산되었다(이경구 2000, 9-10). 이로 인해 그들은 그리스 문명이 최선의 문명으로서 세계를 지배할 보편적인 사명을 띠고 있음을 강조했다(Folz 1969, 4). 이러한 개념에서 그들은 "세계(orbis terrarium)"와 "제국(imperium)"이라는 두 개념을 동일한 것으로 간주했고(Folz 1969, 4), 로마제국은 인류 전체를 포괄하는 단일한 공동체로 여겨지게 되었다(King 1988, 124). 로마제국의 목표는 "로마의 평화(*Pax Romana*)"의 기치 아래 인류의 질서, 평화, 정의를 부여하는 것이었고, 이것이 유럽의 정치적 보편주의 이데올로기의 기원이다.

그러나 로마제국의 보편주의는 기독교가 로마 내에 보급되면서 강화되었다 (King 1969, 125). 유대교로부터 시작되었던 신적 보편성은, 유대교 특유의 민족적 배타성에 의해 위축되어 있다가 예수 그리스도가 하나님의 보편적 주권을 주장하고 유대교와 이방인 사이의 근본적인 차이를 두지 않자 급속히 회복된다. 이와 같이 기독교는

처음부터 강력한 보편주의를 내재하고 있었다(Carlyle and Carlyle n.d., 85; 이경구 2000, 11). 그러나 기독교에 내재된 보편주의는 로마제국이라는 정치적인 틀 안에 나타날 때까지 사실상 보편주의적 "기능"을 하지는 않았다. 이 기독교적 보편주의는 두 단계의 과정을 거치면서 정치적인 실체로 나타났다. 첫 번째 단계는 베드로가 최고 사도로서 최고의 사법권(potestas jurisdictionis)을 가지고 있다는 주장이 받아들여지는 시점인데(Corbett 1956, 9-10), 이를 통해 베드로는 교회의 최고 지도자인 "교황(papa)"이며 베드로의 직위가 그 이후의 교황들에게 전수된다는 "교황의 베드로 계승이론(Petrine Theory)"[69]이 확립된 시점이 그것이다. 이것이 "교황권"의 기원이다. 두 번째 단계는 로마의 주교가 다른 지역보다 우위를 주장하게 된 과정이다. 그들은 로마가 베드로의 기원을 갖고 있고 베드로가 다른 사도들보다 우위에 있다는 이유로, 로마교회와 로마주교가 초기 사도들과 성도들에 의해 개척된 안정적인 교회들이 있는 예루살렘, 안디옥, 알렉산드리아와 같은 도시보다 우월하다고 주장했다(Tierney and Painter 1978, 31; Corbett 1956, 17). 결국 4세기초에 이르러 로마주교는 다른 모든 교회에 대한 절대적 우월권을 가지고 사법권을 행사할 수 있는 위치에 올랐고(이경구 2000, 29), 레오 1세 등의 치열한 노력으로 5세기경에 이르면 서방의 거의 모든 기독교도들이 교황을 베드로의 후계자이고 교회 전체의 우두머리로 인정하게 되었다(Hudson 1981, 24-26; 이경구 2000, 29-30). 바로 이러한 우월성과 우두머리의 존재로 인해, 로마교회가 단순히 지역의 교회가 아니라 전 세계의 교회를 대표하고 상징하는 "보편교회"라는 사상이 발달했다(이경구 2000, 30-31). 여기에는 로마제국

[69] 교황 클레멘스(Clemens) 1 세가 예수 그리스도의 동생 야고보에게 보냈다는 서한에 의하면, 로마인들이 보는 앞에서 베드로가 교황 클레멘스에게 "매고 풀 수 있는 권능"을 위임했다고 한다. 이것이 교황의 베드로 계승이론을 주장하는 핵심 근거가 되어왔는데, 이 서한이 수록된 문서는 2 세기말경에 그리스어로 작성된 위조문서라는 것이 판명되었고, 이는 4-5 세기에 라틴어로 번역되어 유포된 것이었다(Ullmann, 1975, 23-24). 애초에 기독교에서의 "교황권"의 존재는 성경적, 역사적 근거가 없는 직위였던 것이다.

자체가 세계제국이라는 사상 의 영향도 있었을 것이다. 이것이 로마교회가 보편성을 획득한 과정이다.

(b) 두 보편주의의 융합의 과정

세계제국으로서의 로마제국, 세계교회로서의 로마교회는 각각 독립적으로 발전했지만 초기부터 융합과정을 거쳤다. 기독교 이전 아우구스투스 시대부터 황제는 전통종교의 최고 사제로 여겨졌다. 콘스탄티누스의 개종으로 신흥종교 기독교를 제국의 국교로 받아들였지만, 로마황제의 종교에 대한 관할권은 그대로 유지되었던 것이다(Tierney and Painter 1978, 14). 이로부터 발전된 사상이 "황제교황주의(Caesaro-Papism)"인데, 이는 교회에 관한 모든 일, 심지어 교리의 확정에 있어서도 황제가 최종적인 권한을 가진다는 것이다(Ullman 1975, 35). 이후 황제교황주의는 매우 견고하게 유지되지만 콘스탄티노플로의 로마제국 수도 이전으로 이 교황 황제가 동쪽으로 이동하게 되면서, 정작 로마를 중심으로 한 서유럽의 정치, 종교적 권위의 공백상태가 발생한다. 결국 서로마지역의 제국은 붕괴되었고, 로마지역에 보편교회의 수장으로서 남겨진 교황권은 정치적 실력이 결여된 하나의 종교권력으로만 남겨진다. 이 후 동로마의 비잔티움 제국은 이슬람의 공격을 받아 붕괴되기 때문에, 동방지역에 정착한 황제교황주의라는 보편주의의 융합 모델보다는 로마를 비롯한 서유럽 지역에서의 "두 보편주의의 갈등" 모델이 유럽의 사상과 근대화 이전까지의 결정적인 정치적 구조가 되었던 것이다.

정치적 보호막 없이 로마에 남겨진 교황권은 8세기까지 여전히 비잔티움의 황제교황권에 종속되어 있는 형태였다(이경구 2000, 42). 6세기까지도 교황권은 비잔티움 황제의 지배를 받는 총대주교(patriarcha)에 머물러 있었던 것이다. 7세기가 되어서야 비잔티움의 콘스탄티누스 4세의 인정을 받아 로마교황의 지위가 급격히 상승하기 시작하였고, 서서히 비잔티움의 권위에 대항하며 비잔티움 중심의

황제교황주의에서 벗어나 독자적인 "교황정치(papatus)"를 구축하게 된다(이경구 2000, 48). 이러한 상황에서 서유럽의 정치적 지형을 바꾸는 매우 중요한 사건이 발생하는데, 프랑크 왕 피핀(Pippin)과 결탁하며 교황 스테파누스가 피핀을 프랑크 왕과 로마귀족으로 도유식(unctio)을 통해 임명한 것이다. 울만은 로마시대에 존재하지 않던 도유식이 이 때 최초로 행해졌으며, 이것이 교황이 왕의 군주권을 침해한 최초의 사건이라고 평가하였다(Ullmann 1975, 63-65). 사실 당시 교황이 정치적 생존을 위해서 절실하게 프랑크 왕의 도움이 필요했음에도 불구하고, 로마교황청에 의해 조작된 그 유명한 "콘스탄틴 기증장(donation Constantini)"[70]을 근거로 오히려 프랑크 왕에게 로마제국의 황제로부터 위탁받은 황제교황과 같은 권위로 정치적 지위를 "부여"하는 개념의 의식을 행하는 방식으로 결탁이 이루어졌던 것이다. 이것은 서유럽의 정치적 보편주의의 공백상태에서 시작된 세속권과 교황권의 첫 결탁의 방식이었으며, 교황권이 그 정치적 열세에도 불구하고 형식적으로는 오히려 우위의 위치를 점하였던 것이다. 이러한 결탁의 패턴을 결정적으로 드러낸 것이 800년의 샤를마뉴 대관식(Charlemagne Coronation)으로, 이를 통해 프랑크의 왕은 "로마 황제"라는 지위를 로마 교황으로부터 부여받게 되며, 이 지위는 일반적인 왕들보다 위에 있는 통합적 보편주의의 상징이 되었다. 그리고 이 황제로서의 보편성은 교황의 종교적 권위로부터 오는 보편성을 함께 부여받음으로, 황제는 신에 의해 임명된다는 개념을 확정시킨 계기가 된 것이다. 이로서 서유럽의 정치적 공백상태가 로마제국의

[70] 콘스탄티누스 로마황제가 처음부터 황제의 모든 권능, 위엄, 명예 등을 로마교회에 위임하여 그가 가진 모든 것을 교황에게 주었고, 황제는 교황의 종자(從者)로서 그가 탄 말을 끌고 가는 의식까지도 행하였다고 하는 문서이다. 이 문서대로라면, 교황은 이미 비잔티움 제국의 황제처럼, 세속권과 종교권을 모두 가진 "교황 황제(papal Emperor)"가 되는 것이다. 이는 궁극적으로 로마교황이 로마황제의 권한까지도 통합하여 갖게 되었지만, 교황이 이 권한을 다시 황제에게 부여해 주는 형식으로 황제를 임명해 왔다는 교황권 우위설의 핵심 근거가 되었고, 피핀과의 결탁 때 중요한 근거로 작용한 것으로 보인다. 이 문서가 교황청의 위작이었음이 오토 3 세 때에 밝혀지면서 궁극적으로 교황권이 흔들리는 계기가 된다(이경구 2000, 40-44).

황제권과 로마교회의 교황권의 결탁에 의해 메워지게 되었고, 이것이 서유럽의 중세 정치질서의 핵심구조가 된다. 이 새로운 제국은 “신성로마제국(Holy Roman Empire, Sacrum Romanum Imperium)”로 명명되었는데, 로마제국의 보편적 상징성을 회복함과 동시에 “거룩한(holy)” 이라는 수식어를 동반함으로 종교적 보편주의를 내제한 정치권력의 개념을 정착시킨 결정적인 사건이었다(이경구 2000, 62-66). 샤를마뉴(Charlemagne)는 주교, 대수도원장 등을 지명하고, 종교회의를 소집하며, 성직자의 교육과 규율을 강화하고 제국의 행정직에 성직자들을 고용하는 등의 역할을 하게 되었다 (Corbett 1956, 25). 이 두 권력의 상징적 결합을 통해, 유럽에서의 정치적 권력이 보편제국(universalis imperium)으로 회복되면서 기독교세계 전체를 대표하는 보편교회(universalis ecclesia)와 동일한 의미로 해석되었다. 유럽에서 로마제국은 정치적 보편주의, 그리고 로마교회는 영적인 보편주의를 상징하였는데, 영적인 보편주의의 위임을 받은 정치적 보편주의는 최고수준의 이상성을 가지게 된 것이다. 그러나 이것은 어디까지나 교황의 의도였고, 샤를마뉴 본인은 동방의 비잔티움까지도 넘어서는 문자적 의미의 보편제국을 추구한 것은 아니었다. 그는 단순히 서유럽의 “최정점의 지도자(apex Europae)”가 되고자 한 것으로 보인다(Ullman 1975, 68).

어쨌든 샤를마뉴에 의해 시작된 속권과 교권을 통합한 보편제국의 이데올로기는 이후 오토(Otto) 1세와 3세에 의해 계승되었다. 샤를마뉴는 상대적 으로 지역적 배경이 약했지만, 오토 1세 때부터는 확실한 독일기반의 제국으로 성장하게 되었고, 이후 로마에 의한 대관식에 의해 이 역시 독일기반의 지역성과 로마기반의 보편성을 동시에 가진 제국이 되었다(이경구 2000, 85-119). 그러나 실질적으로 오토 제국의 영토는 샤를마뉴 제국에 비해서도 작았고 문자적으로 보편제국이라 할 수 있는 요소가 없었으며, 단순히 세계제국을 건설하겠다는 정치적 비전을 담은 것뿐이었다(이경구 2000, 118-119). 그러나 오토 3세는 보편제국의 이데올로기를 실질적인 통치적, 행정적 차원으로 사용하였던 것으로 보인다. 그는 “로마제국의 부활(Renovation Romani Imperii)”이라는 기치 하에 고대 로마제국을 모델로 하여

제국의 행정제도를 완전히 개편하는 정책을 추진했다. 그리고 전술한 바와 같이 “콘스탄틴 기증장”의 위조성을 밝혀내어 교황에게 부여된 영토권을 몰수하고, 직접 로마에 거주하면서 제국의 부활과 더불어 기독교 군주로서의 지위를 어느 때보다 강하게 통합시켰다. 심지어 그는 “로마황제”라는 칭호뿐 아니라 “예수 그리스도의 종(servus Jesu Christi)”, “사도 들의 종(servus apostolorum)”이라는 칭호까지 함께 사용하며, 교황과 유사 혹은 교황 이상의 종교적 통치권을 제도화하려 하였다(이경구 2000, 123-126). 로마 자체도 교황의 도시가 아니라 왕의 도시로 간주하면서 비잔티움 황제의 영역까지도 포괄하는 최고군주가 되고자 하였는데, 이것은 군사적 정복보다는 오히려 기독교 군주로서 기독교 보편주의에 의한 통합을 의미했다. 그는 로마를 “세계의 수도(caput mundi)”라고 표현함으로써, 로마황제의 권위와 로마교회의 권위 모두를 아우르는 권위를 자신이 가지고 있음을 확고히 하고자 하였다(이경구 2000, 134). 이 후, 이 전통은 오토 3세의 계승자들에게 일반적인 이념체계가 된 것으로 보인다(이경구 2000, 140). 당연히 이러한 황제중심의 통합적 경향의 형성은 교황주도의 기독교 공동체 건설을 추구했던 교황권의 반발을 가져왔다.

(c) 두 보편주의의 갈등과 변환

교황권의 반발은, 교황이 형식적으로 행하고 있는 도유의 가치를 떨어뜨려 황제에게 부여되고 있는 신적권위를 약화시키는 것이다. 10세기부터 이러한 “반발”이 시작되었고, 11세기 초 일어난 수도원 개혁운동의 주도권을 교황이 가지게 되면서 교황의 권위가 급격히 상승하게 된다(이경구 2000, 141). 이를 통해 교황이 황제의 권위에 도전하는 성직서임권 투쟁(Investiturstreit)이 시작되었다. 샤를마뉴 때부터 시작된 교회에 대한 황제의 권한들이 다시 교황으로 이전되었고, 이로써 보편황제의 지위가 약화되기 시작하였다. 이 약화는 단순히 황제 의 권한 약화가 아니라, 궁극적으로 “로마적” 보편주의 이데올로기 자체가 변하는 중대한 전환점이 되었다.

즉, 황제의 로마적 보편주의가 약화되면서 교황을 중심으로 한 기독교 보편주의가 강화되는 것 같았으나, 결국엔 기독교 보편주의 도 로마의 보편주의와 궤적을 같이 하면서 다른 양상으로 변하게 되었다는 것이다(이경구 2000, 142).

가장 결정적인 계기는 힐데브란트(Hildebrand)의 교황 즉위 때 나타났다. 그는 신장된 교황의 권위를 바탕으로, 성직서임 권리가 완전히 교황에서 속할 뿐 아니라 제국 자체가 교회의 봉토이며 황제도 교황의 봉신이라 주장하면서, 궁극적으로는 교황이 정치적 권력까지도 포괄하는 성직자 정치론을 새로이 주창했다(Heer 1962, 328). 또한 성직서임 분쟁을 통해서 교회법이 급격히 발달하였는데, 로마법에 의존하는 황제의 기능 자체도 교회법을 보조하는 것이라는 이론까지 나왔다(Ullmann 1953, 447). 이는 서유럽 공동체 전체를 교회로 보고, 관리임명, 조약체결, 영지관할 등의 모든 세속 권리까지 총괄하겠다는 의미였다(이경구 2000, 160). 그러나 이 이론을 현실화시키는 정치행위는 대관식이었다(Ullmann 1953, 254-260). 즉, 교황이 군대, 경찰과 같은 일상적인 통치 수단을 사용하는 대신에 세속의 지배자에게 이 권한을 부여하고, 이 세속의 지배자를 통제하는 것을 통해 교황군주의 통치권을 지속하는 것이 이 이론의 본질이었던 것이다(Ullmann 1953, 448).

이 이론에 반발한 것이 프리드리히(Friedrich) 황제의 “하향적 통치론 (Descending Theory of Government)”이다. 12세기 중반에 로마인들이 교황권에 반란을 일으키고 공화국(respublica)를 선포한 사건이 있었는데, 충분한 군사적 힘이 없었던 그들은 프리드리히 황제에게, 자신들이 세계제국의 수장을 선출할 권한이 있으니 교황권이 아닌 자신들이 프리드리히 황제를 “선출”해 주겠다는 제안을 했다. 이 때, 프리드리히는 자신의 황제권은 제국의 신민이나 교황이 아니라, 신으로부터 직접 부여받았다는 것을 강조하며 이 이론을 주장한다. 사실 샤를마뉴가 교황의 임명을 받을 때도 그 스스로는 교황의 임명식을 이러한 관점으로 여기고 있었는데, 이것을 공개적으로 주장한 것은 프리드리히였던 것이다. 따라서 대관식의 의미는 완전히 바뀌게 된다. 즉, 프리드리히에게 있어서 대관식은 이미 신에 의해 임명을 받은 황제를

베드로의 계승자인 교황이 대외적으로 선포하는 행위에 불과한 것이다. 따라서 대관식 이전에도 독일 왕은 의도적으로 자신의 칭호를 황제로 사용했다(Folz 1969, 105). 프리드리히는 대관식 자체가 형식일 뿐이라고 분명하게 주장하였고, 이것이 중세의 보편주의 역사의 중대한 전환점이었다. 또한 황제에 대한 직접적인 신의 임명은 "제후들의 선거"를 통해 이루어진다는 사상이 처음으로 제기되었다. 즉, 신의 임명권은 이제 교황이 아닌 제후들의 선거에 있다고 보게 된 것이다(이경구 2000, 164-167).

그러나 이러한 두 이론의 대립은 양측 모두의 보편주의를 손상시켰고, 결국 프리드리히는 교속이원론을 내세웠다. 교황측은 계속해서 교황권에서 황제권이 파생되었다고 주장하였으나, 황제측은 교황권과 황제권이 각각 독립적으로 보장되는 쪽으로 한 발 물러선 것이다. 11세기 초에 이미 제기되기 시작한 "두 검의 이론(Theory of Two Swords)", 즉 교권과 속권의 분리 이론은 사실 교황측 에서 암브로시우스 시대에 주창되어(Tierney and Painter 1978, 36), 황제권이 우위였던 시기 내내 주장되었다. 그러나 교황권이 우위에 올라서게 되자 태도를 바꿔 일원론을 주장하였던 것이다. 한편 황제측의 이원론 주장은 전통적 이론 이었던 왕-사제 이론을 포기하는 것이었고, 이는 황제권의 내용이 크게 변환되었다는 것을 의미했다(이경구 2000, 183-184). 그러나 실질적인 봉건제의 구조 속에서 이것이 큰 의미가 없었는데, 이미 교권과 속권의 한계선을 구분할 수 없을 정도로 성직자들이 대토지 소유자들로 세속귀족과 같은 이익관계에 있었기 때문이다(이경구 2000, 186). 그러나 이 정치적 개념의 변환은 이후 큰 틀의 변화를 가져오는 서막으로서 중요한 의미를 가졌다.

교황과 황제는 서유럽 공동체에 대해 서로 다른 관점을 가졌다. 교황은 공동체의 실체를 교회(ecclesia)로 본 반면, 황제는 그 실체를 제국(imperium)으로 본 것이다(Ullman 1975, 38). 여기서 교회란, "공통된 신앙의 원리에 따라서 하나로 조직된 제도, 즉 전체 신도들의 공동체를 지칭"하고, 제국이란, "독립적 이고 자치적인 시민의 기구로서 국가(state)라는 차원을 넘어서는 보다 큰 통일된 공동체"를 뜻하는

것이었다(Ullmann 1975, 41; 이경구 2000, 187). 따라서 이 둘의 갈등은 사실 교회와 국가 간의 대립이 아니라, 정체성이 다른 두 정치적 보편주의 사이의 대결구도이다. 그러나 이러한 갈등에서 중요한 것은, 이 둘 사이의 투쟁으로 인하여 보편적 실체 자체에 의문이 제기되면서 보편주의의 급속한 쇠퇴가 일어나는 시작점이 되었다는 점이다(이경구 2000, 187).

(d) 보편주의의 해체

로마제국적 보편주의를 기반으로 했던 서유럽의 황제권은 12세기 말에 이르면 급속히 그 보편주의적 경향이 해체되기 시작한다. 일차적으로는 전술한 바와 같이 교권과 속권을 구분하기 시작한 황제권측의 태도전환에 있었고, 결정적으로는 황제권이 다른 일반 왕들과는 달리 독특한 신적 권위를 부여받았다는 특이성이 해체되면서부터 였다. 야코프 부르크하르트(Jakob Burckhardt) 와 이경구의 견해에 따르면, 프리드리히 2세가 이러한 개념을 가진 첫 황제로서, 사실상 최초의 근대적 왕권을 시작한 인물로 평가된다(이경구 2000, 222). 그는 로마를 중심으로 한 보편적 세계제국을 추구한 것이 아니라, 중세에 지속된 로마법을 집대성하면서도 교황권과 갈등상황에 있었던 로마인들을 도와 지배권을 확립하고 교황권과 싸우기 위해 로마에서의 권력을 강화하려 했다는 것이다(이경구 2000, 216-219). 그는 어디까지나 현실정치가로서 중앙집권화를 추구하였는데, 이것은 보편황제로서의 지위를 포기하고 절대군주로서 자신의 지위를 전환시킨 태도였다. 가장 결정적인 요소는, 그의 시대에 집대성된 멜피 법전의 서문에서 유럽각국의 지배자들의 지배권 또한 그의 권위와 마찬가지로 신으로부터 직접 유래하였다고 말한 것에 있다(Powell 1971, 4; 이경구 2000, 225). 이미 13세기 초, 영국과 프랑스 등의 나라들은 왕을 중심으로 군주국 수립을 준비했고, 재정, 사법 기구가 세워지는 등 국가들의 실질적인 지위가 급격히 상승하고 있었다(Painter 1960, 126; 이경구 2000, 226). 프리드리히 2세의

정책기조는 이러한 전환을 이미 반영하고 있었으며, 신적 권위를 보편화시킴으로써 제국적 보편주의를 공식적으로 해체시킨 것이다. 이것은 보편적 이데올로기가 와해되고 정치 이데올로기로서 그 효력을 상실하게 되는 지점이 되었다 (이경구 2000, 227-228).

### 2) 보편주의에 대한 해체과정으로서의 근대화

중세의 정치 이데올로기의 부침에 주목한 이유는, 근대화가 그 이전의 질서를 무너뜨린 것으로 정의되기 때문이다. 즉, 근대화는 하나의 새로운 시스템으로 해석될 수도 있지만, 다른 면으로는 그 이전의 질서에 대한 반작용으로 그것을 해체시키는 작업으로도 볼 수 있다. 유럽의 맥락을 보다 깊이 들여다보면, 유럽적 근대화는 이러한 해체작업의 관점으로 보는 것이 역사적 현실에 더 적합한 해석이다. 유럽의 근대화 과정은 매우 점진적으로 진행된 과정이고, 그 과정 전반에 걸쳐 사회 전체는 여전히 중세적인 질서 속에 작동된 것으로 보이기 때문이다. 따라서 근대화를 중세적 질서 속에 진행된 일종의 점진적 해체작업으로 정의하고자 한다.

그러한 점진적 과정은, 앞서 지적한 바와 같이, 르네상스운동, 종교개혁운동, 시민혁명운동이라는 3가지의 사회문화적, 종교적, 정치적 운동들을 통해 진행되었다. 그러나 이러한 본격적인 "운동들"은 궁극적으로 중세적 질서, 즉 보편주의를 기반으로 한 서유럽의 체제가 붕괴되면서 사회적인 동력을 얻었다고 보는 것이 정확할 것이며, 그것을 정치적으로 확정시킨 것이 결국에는 30년전쟁 후의 베스트팔렌조약-프랑스혁명-나폴레옹 제국으로 이어지는 정치적 변화의 연결고리들인 것이다. 그러나 이러한 정치적 "확정과정" 외에, 근대성(modernity) 라는 것을 정의할 수 있는 유럽 사회 전반에 일어난 사회-구조적(socio-structural) 변화들의 특징을 니코스 모젤리스(Nicos Mouzelis)는 3가지 핵심요소로 정리하였다(Mouzelis 2012, 207-209).

이것은 그 이전까지 근대주의를 연구한 가장 널리 인정되는 사회학자들[71]의 견해를 종합한 것이므로, 가장 일반적으로 받아들 여지는 견해라 할 수 있다.

① 민족국가라는 중심체로 사회의 모든 요소들이 집결되는 현상
(massive inclusion into the national centre)

② 상-하위 전 영역에서 제도적 영역들이 분화되는 현상
(top-down differentiation of institutional spheres)

③ 개인주의화의 확산
(widespread individualization)

첫 번째 현상은 국가라는 중심부가 조직되면서 지방의 파편화되었던 모든 자원들이 동원되어 중심부로 응집되는 현상을 말하고 있다. 산업화, 관료주의의 정교한 발달, 군조직에서의 기술적 발전 등은 그 이전까지 분절화되어 있던 지역주의(Durkheim)를 쇠퇴시키고, 인적, 비인적 자원들을 총 망라하여 국민국가 의 중심부로 광범위하게 집중시키는 것을 의미한다. 이것은 경제적 생산물에 의존한 동원뿐 아니라, 문화적 생산력과 합법적인 폭력의 사용에 의한 지배 (Weber and Marx)까지 집중되는 것이다. 이러한 새로운 중앙으로의 집중화는 이러한 물적 자원들을 넘어 국가를 중심으로 한 정체성과 이데올로기를 포괄하는 상징성을 담은 "상상의 공동체(imagined community)"를 의미한다 (Anderson 2016). 두 번째 현상은 국가 내 제도적 영역들이 각기 독립적인 영역들로 발달해 가는 구조가 만들어 진 것이다. 특히 5가지 영역, 경제, 정치, 사회, 종교, 문화의 영역에서 한 영역이 나머지 영역들과 어느 정도 독립적으로 분화되어 발달함을 의미한다. 근대화 이전에도 이러한 영역이 존재하지 않았던 것은 아니지만, 각 영역 자체의 논리와 재생산 방법,

[71] 모젤리스가 근대성(modernity)에 대한 문화적 특징이 아닌 사회-구조적(socio-structural) 특징으로 이 3 가지를 꼽은 근거는, 뒤르켐(Durkheim), 아이젠슈타트(Eisenstadt), 베버(Weber), 마르크스(Marx), 만(Mann), 기든스(Giddens), 벡(Beck) 등의 논의를 기초로 하고 있다.

역사적 궤적을 따라 상당한 정도의 독립적 분화를 겪은 것이다(Eisenstadt 2017). 그러나 근대화 이전의 수준은 최상층에만 머무는 분화였지만(Mann 1986), 근대화 과정에서는 사회의 저변까지도 이러한 분화가 확대된 것이 중요하다. 세 번째 현상은 기든스 (Giddens)의 논의를 바탕으로 한 것으로, 삶의 모든 영역에서의 결정이 개인의 판단을 기초로 이루어져 가는 진화과정을 말한다. 근대 이전에는 결혼, 가족의 규모, 일상의 행위들, 삶, 죽음의 문제에 대해 전통(tradition)이 일정한 해답을 주었다면, 근대초기에 이르러서는 이러한 결정의 근거를 전통을 벗어난 집합체들(collectivist ones), 즉 계급의 이념, 국가, 정당 등이 제공해 주기 시작했다. 그리고 글로벌화된 근대주의적 개념에서는, 시장확대, 전자통신의 즉각성, 극적인 시공간의 압축성으로 확실한 탈(脫)전통화과정(detraditionalization)이 진행되어, 전통이든 일정한 집단이든 그 권위를 인정하지 않고 일종의 “공백 상태(empty space)”로 모든 개인이 파편화됨을 의미한다. 이러한 상황에서 각 개인의 반응성은 그 어느 때보다 빠르며(reflexive), 어떤 집단에 의한 것이 아닌 그들 자신만의 전기(biography)를 형성한다는 것이다(Giddens 1994, 56-109; Beck and Beck-Gernsheim 2003, 22-29).

이러한 근대성의 원리는 이미 중세 말기에 시작된 보편주의 해체의 연장선으로 보인다. 뒤르켐 등의 사회학자들의 개념에서는 그 이전 사회를 분절되어 있는 지역주의로 정의했지만, 역사적으로 보면 이는 사실 제국적 보편주의가 해체된 서유럽이었다. 해체된 보편주의를 빠르게 대체해 나갔던 것이 서유럽의 절대주의였고, 이것이 궁극적으로 앤더슨(Anderson)이 주장한 “상상의 공동체”를 형성하는 단초가 되었다. 즉, 근대적 국가 중심으로 사회의 모든 영역을 동원한다는 것은 사회적으로는 통합과 건설작업일 수도 있겠지만, 정치적, 역사적 관점에서는 제국으로부터 해체된 하위단위가 결합하는 과정인 것이다.

또한 영역별 분화도 일종의 해체작업으로 보여 진다. 모젤리스는 정치, 경제, 사회, 문화, 종교라는 5개의 영역을 평행하게 추출했지만, 중세적 맥락에서 볼 때 이 영역별 분화작업의 핵심은 종교를 전문화시키고 분리시키는 작업이었다. 즉 정치를 비롯한

사회 전반의 영역들이 전문화되어 가는 가운데, 종교 역시 그 중 한 영역으로 축소되는 현상이다. 서유럽의 중세구조에서는, 속권과 교권의 투쟁 끝에 결국에는 이 둘 사이의 분리가 확정되었는데, 다시 이 속권 속에 있는 종교적 잔재들을 정치, 사회 영역에서 분리시켜 내는 작업이 진행된 것이다.

그러나 더 나아가, 국가나 제도, 영역의 해체를 넘어 결국에는 우리가 상상할 수 있는 주체의 최소단위인 한 개인으로까지 단위를 해체시키는 작업이 근대화이다. 개인들은 여전히 단체나 국가에 의존하려고 하지만, 전술한 바와 같이 정보의 인식의 범위가 글로벌한 범위로 넓어져 가는 상황에서는 모든 종류의 단체는 가변적으로 바뀌어 가고 있다. 근대화 과정을 보편주의의 해체로 이해할 때, 개인주의의 확산은 궁극적으로는 근대화 과정에 가장 마지막 단계일 수도 있다. 더 이상 해체될 단위는 존재하지 않기 때문이다.

따라서, 고대로부터 중세, 근대에 이르는 과정, 특히 중세에서 근대로 넘어가는 과정과 근대화가 계속 진행되는 현대사회를 분석함에 있어서, 단순한 정치와 종교와의 관계가 아닌, 보편주의의 부침이라는 개념으로 정치와 종교와의 관계를 재해석할 필요가 있다. 즉, 보편적 이데올로기들의 부상과 충돌, 그리고 그것의 해체과정으로 전체 역사를 긴 호흡으로 분석할 수 있다.

### 3) 유럽의 “이데올로기적” 세속주의와 중동으로의 이식

기독교는 오랜 핍박의 기간 후에 국가를 장악한 종교이다(Lewis 2010, 46). 제국의 수장인 콘스탄티누스의 개종 이후 완전히 정치와 종교를 일치시킨 체제가 성립되었으나, 곧 콘스탄티노플로 수도가 이전되면서 로마에 새롭게 생긴 정치적 공백지를 교황이 차지하게 되었다. 로마의 교황은 콘스탄티노플을 의식하며 서유럽의 정치권력을 끌어들이기 시작하였는데, 이것이 교황과 서유럽의 황제가 관계를 맺기 시작한 기원임을 이미 살펴보았다. 궁극적으로는 콘스탄티노플을 의식하면서도

이때부터 로마중심의 교황과 서유럽의 황제 사이에 갈등이 시작되었고, 이것이 정교갈등의 구조가 된 것이다(Lewis 2010, 50). 초기에는 황제의 정치적인 힘이 우세했으나, 점차 교황이 권력구조까지 장악하면서 종교의 힘과 정당성이 우위를 가지고 정치와 융합되는 구조가 형성되었다. 이러한 과정에서 종교개혁으로 프로테스탄티즘이 부상하면서 국가와 종교 관계가 근본적으로 변동하게 되는데, 앞서 설명한 바와 같이, "모든 종류의 가능성을 상실한 채", "고통스러운 마지막 선택"으로 정교분리를 선택하게 된 것이다.

유럽의 세속주의는 세 가지 특징—중동과 비교하여—을 갖는다. 첫 번째, 그 기원부터 황제권력과 교황권력의 갈등에서 시작되었다는 점이다. 엄밀한 의미에서 교황권력은 종교가 아니라 종교를 이데올로기로 하는 정치권력이었다. 그러나, 로마의 보편주의적 상징성과 종교의 보편주의적 권위를 결합시킨 것이 교황권력이었고, 이것이 상대적으로 물리적 열세임에도 불구하고 처음부터 황제권력과 경쟁구도를 형성할 수 있는 기반이 되었다. 비잔틴 제국의 중심부가 콘스탄티노플로 이전된 이후로 서유럽에서 지속된 권력구조는 세속권력과 교황권력의 갈등이라는 구조를 내포하고 있었다. 그러나 중동은 이러한 갈등이 시작될 종교권력의 중심부가 처음부터 존재하지 않았고, 이러한 문제들에 직면하지도 않았으며, 포티우스(Photius) 대분열, 종교개혁, 종교재판소, 16-17세기의 종교 전쟁과 같은 해결책을 마련할 이유도 없었다(Lewis 2002, 103-104).

두 번째, 정교분리의 정책이 기독교 자체에 내재한 원리와도 어느 정도 상관이 있었다는 점이다. 이슬람을 제외하고 가장 정치적인 성향이 강했던 종교는 유대교였다. 유대교는 유대인이라는 민족구성 자체가 여호와라는 초자연적 창조자의 개입으로 시작된 것으로 출발하여 다윗왕에 이르는 왕국건설 로 그 역사적 정점을 형성하였기 때문에 종교적 기원 자체가 민족의 정치적 정체성과 강하게 연동되어 있는 종교였다. 그러나 그 유대교의 근원을 이어받은 기독교는 예수 그리스도의 희생을 기반으로 그 종교정체성이 구체화되면서 유대 교의 정치성을 근본적으로

파쇄하였다. 즉 예수 그 자신이 "내 나라는 이 세상에 속한 것이 아니니라"(요한복음 18:36)라고 로마의 총독 빌라도 앞에서 선언함 으로써, 공식적인 정치영역과는 다른 종교의 길−그렇다고 내세만을 지향한 것이 아니라, 현세적 가르침을 기반으로 하나 공적인 영역의 정치적 목적을 추구하는 것이 아닌−을 제시한 것이다.[72] 기독교는 유대교적 기반의 구약을 부정했다기보다는, 그 진의를 재해석함으로써 현세와 내세를 포괄하되 정치영역에 의하지 않은 비권력, 비폭력 방식의 노선을 추구하는 종교가 되었다. 그러나 기독교가 유럽으로 진입하면서, 유럽에 존재하고 있던 고대종교의 영향으로 당시 세계를 통치한다고 자신을 선언한 로마황제의 보편권력과 병합되면서, 세속권력과 융합된 종교권력이라는 비기독교적인 정치패턴이 등장하게 된 것이다. 교황의 권력은 이러한 기독교의 근본속성을 무시하고 창출된 권력이었다. 따라서, 유럽에서의 정교분리는 기독교 내부 진영에서 프로테스탄트 운동 발흥과 더불어 가속화된 것이다. 프로테스탄트의 운동 자체가 정교분리를 내재하고 있었고,

---

[72] 예수 그리스도의 비정치적, 비폭력 노선은 몇 가지의 예를 넘어 그의 행적에서 지속적인 기조로 명백하게 표현되었다. 그가 로마군인에게 연행되던 밤에 그의 수제자 베드로가 그를 칼로 보호하려 하자, 그는 베드로를 꾸짖으며, "칼을 가지는 자는 다 칼로 망하느니라", "내가 내 아버지께 구하여, 지금 열두 군단 더 되는 천사를 보내시게 할 수 없는 줄로 아느냐, 내가 만일 그렇게 하면 이런 일(십자가에서 희생하게 되는 일)이 있으리라 한 성경이 어떻게 이루어지겠느냐"라고 함으로 예수가 추구하는 노선이 정치적, 군사적 노선이 아님을 명확히 하였다(마태복음 26:52-54). 십자가 처형 직전에, 그는 로마관리 빌라도 앞에서도 "내 나라는 이 세상에 속한 것이 아니니라. 만일 내 나라가 이 세상에 속한 것이었더라면 내 종들이 싸워 나로 유대인들에게 넘겨지지 않게 하였으리라. 이제 내 나라는 여기에 속한 것이 아니니라…내가 이를 위하여 태어났으며, 이를 위하여 세상에 왔나니, 곧 진리에 대하여 증언하려 함이로라."(요한복음 18:36-37)라고 함으로 그가 추구하는 "진리"의 성격이 지상의 정치적인 것이 아님을 더욱 명확히 하였다. 그 밖에, "내게서 빼앗는 자가 있는 것이 아니라, 내가 스스로 버리노라"(요한복음 10:18), "가이사 의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님께 바치라"(마태복음 22:21) 등의 가르침들은, 이 후 기독교 중 성경 자체의 권위를 교회조직보다 상위에 두는 진영은 매우 선명하게 비정치적 노선을 채택하게 되는 근간이 되었다.

이러한 기독교의 신약성경이 표명하고 있는 본래부터의 정교분리의 원칙은 17 세기 로저 윌리엄스 등에 의해 신대륙에서는 프로비던스 식민지를 거쳐 로드 아일랜드 식민지를 구축하면서, 가장 중요한 정치적, 사회적 근본원칙으로 적용되기 시작하였다 (McBeth 1987, 123-136; 252-287).

가톨릭과 대립한 프로테스탄트의 존재로 인해 정치적 다원주의를 인정할 수밖에 없는 상황이 되었다. 이와 같이 유럽적 세속주의는 유럽의 지배적인 종교였던 기독교 내부로부터 태동된 해법이었다(Lewis 2002, 96-97). 반면, 이 세속주의가 중동으로 소개되었을 때 이것은 탈종교 혹은 무종교로 인식되었고, 이슬람 내부에서는 그 근거를 찾기가 힘든–사실 그 근거를 찾을 필요도 없었던– "외부적" 개념이었던 것이다. 여기서 외부적이라는 것은 단순히 유럽적이라는 뜻이 아니라, 이슬람이라는 종교 외부에서 존재하는 논리라는 뜻이다. 정교분리는 기독교 내부의 논리였다.

세 번째, 유럽적 세속주의는 매우 긴 시간의 투쟁 과정을 통해 다다른 "역사적 결과물"이었다는 점이다. 이미 앞에서 설명한 바와 같이 이것은 마지막으로 남은 정치적 선택지였다. 정교분리를 하나의 이데올로기로 주창하여 운동화하여 권력을 장악하게 된 어떤 권력실체가 아니라는 뜻이다. 물론, 유럽에서의 계몽운동은 기독교를 적대시하여 그 초월적 성향의 종교적 영향력을 최소화하고 합리성을 종교보다 우위에 두고자 하는 운동이었다. 계몽주의는 종교의 다양한 영역과 기능 중에서 합리성의 논리에 맞는 것만 인정하는 사회 분위기를 주도하였다. 그런 의미에서 계몽주의는 반종교적 프로젝트로 이해할 수 있다. 그러나 유럽의 세속주의적 결정들이 이루어진 시기는 이러한 계몽주의적 담론이 우세를 점한 상황이 아니었다. 오히려 정교분리의 결정 이후 계몽주의적 세계관이 사회 내의 이데올로기의 공백을 빠르게 메우면서, 그리스-로마적 자유주의가 유럽의 종교적 신념 체계를 형성하게 되었다(<그림4>과 <그림5>를 참고하라). 즉 유럽에서의 세속주의는 이데올로기라기보다는 역사적 결과물이었다. 그러나 시간이 지나, 프랑스혁명으로부터 "달성"된 비기독교적인 세속주의는 "이데올로기적" 세속주의이다. 유럽의 세속주의는 긴 시간 동안 형성된 역사적 결과물 로서의 세속주의와 그 후에 정치적으로 달성된 이데올로기적 세속주의로 구분되어야 한다.

그러나 유럽의 세속주의가 유럽 밖으로 투사될 때에는 반종교적 계몽주의가 헤게모니를 장악한 상태에서 투사되었다고 분석하는 것이 타당하며, 따라서 후자의

세속주의가 부각될 수밖에 없었다. 중동이 처음으로 경험한 유럽의 세속주의는 프랑스 혁명이었다(Lewis 1953, 105-125; Lewis 2002, 104; Lewis 2010, 51). 유럽의 계몽주의가 종교를 완전히 배제하는 정치적인 승리가 곧 프랑스 혁명이었고, 이 때부터 투사되는 세속주의는 이데올로기의 성격을 내포하고 있었다. 따라서 중동에 투사된 세속주의는 유럽에서의 역사적 결과물로서의 세속주의라기보다는 프랑스혁명을 통해 "쟁취된" 이데올로기적 세속주의였다. 따라서, 앞서 분석한 유럽적 세속주의의 첫 번째와 두 번째 특질과 더불어, 중동에 "이식"되기 시작한 이데올로기적 세속주의는 정부운영의 원리로 쉽게 정착할 수 없었고, 이슬람적 보편주의를 가진 세력들의 종교적 신념과 정체성에 타격을 가하는 주된 원리가 된 것이다. 그리스-로마적 자유주의보다는 세속주의를 "이데올로기"로 탑재한 유럽적 보편주의가 이슬람적 보편주의의 종교적 신념에 중대한 도전이 되었던 것이다.

## 2. 세속주의의 표면적 이식: 케말주의와 나세르주의의 태동

이러한 관점에서, 유럽적 세속주의의 중동진입을 이해하기 위해서는 우선 터키에서의 세속주의를 살펴보아야 한다. 오스만 제국은 유럽과 대치해 온 가장 뚜렷한 정치적 실체로서의 이슬람 제국이었고, 제국의 해체에 따른 세속주의 공화국의 출범은 이슬람 세계 전체에 던져지는 뚜렷한 상징적인 메시지가 되었기 때문이다. 유럽적 세속주의는 터키 공화국의 전통에 "이식"되었고, 그것은 우선은 "표면적"인 수위에서만 시작되어야 했다.

### (1) 터키 공화국의 래디컬 세속주의: 국가-사회-종교 간의 함수 관계

#### 1) 정치적 세속주의: 터키 정치의 근본적인 딜레마

터키 공화국의 건국이념인 케말주의는 세속주의와 조합주의 경제구조로 정의된다(Tuğal 2016, 34). 그리고 세속주의는 특별히 "래디컬 세속주의"로 평가되곤 하였다(Göle 1997, 46-58). 여기서 "래디컬"이란, 일반적 세속주의를 넘어 매우 엄격하고 적극적인 성격의 세속주의를 뜻한다.

여기서 "래디컬"이라는 말을 사용할 때는, 일반적 세속주의와 질과 강도 면에서 다르다는 것을 의미한다. 본래 유럽적 세속주의라는 것은 <그림4>와 <그림5>에서 살펴본 바와 같이 정치와 종교가 분리된 상태 자체를 의미한다. 그리고, 종교가 공적영역에서 위축된 자리에 다른 종교적 신념이 대체된 상태를 말한다. 그러나 터키의 경우에는 이 세속주의 자체가 오스만 제국의 붕괴에 대한 반향이었고, 공화국의 정체성을 결정하는 가장 중요한 정치이데올로기로서 기능하여 왔다. 따라서 이것은 수동적 형태의 유럽적 세속주의와는 달리, 공격적이고 의지적인 세속주의라는 면에서 래디컬 세속주의라는 표현이 사용되곤 한다. 그러나 엄격성과 적극성을 가지고 세속주의를 주창했다는 의미는, 터키의 세속주의에게는 강력한 투쟁대상이 있으며 그러한 엄격성과 적극성을 가지지 않고서는 세속주의가 작동될 수 없다는 반증이기도 하다.

유럽에서의 세속주의에 대한 정의처럼 터키의 세속주의 역시 종교와 정치를 분리시키는 것을 의미한다. 그러나, 유럽과 같은 오랜 시간의 투쟁 과정을 거쳐 태동된 "결과적" 세속주의가 아니라, 처음부터 세속주의 자체를 적극적인 이데올로기로 선언하였다는 점에서 터키의 세속주의는 유럽의 세속주의와 큰 차이가 있다. 그리고 유럽적 세속주의는 종교를 배제한 그 자리에, 결국에는 그리스-로마적 자유주의를 채워 넣음으로 세계관의 중심부를 "교체"한 것이지, 문자 그대로 정교분리 그 자체가 세계관의 중심이 된 것은 아니었다 (<그림4>과 <그림5>를 참조). 그러나 이것이

터키에 이식되어 선언된 세속주의는 그리스-로마적 자유주의와 같은 대체 이데올로기가 없는 상태였다. 민족주의 자체가 가장 가능한 대체물이었으며, 종교를 배제시킨 "원리" 자체가 정치적 세계관의 핵심 신념이 되는 약간은 기형적 형태의 세속주의가 시작되었던 것이다. 중동에는 종교를 정치적으로 제한시킨 후, 그 핵심신념의 자리를 대체한 유럽의 그리스-로마적 자유주의에 해당하는 대체 이데올로기가 존재하지 않았고, 이것은 곧 이식된 세속주의의 기반 자체가 매우 취약함을 의미한다고 할 수 있다. 따라서 이 원칙을 유지하기 위해서는 보다 더 큰 정치적 강압이 필요했으며, 이것이 터키 공화국 초반과 그 이후에 지속되는 터키 정치의 근원적인 딜레마이자 구조적인 압력이라고 평가할 수 있다. 세속주의가 "건국이념"으로 채택되었다는 것은, 공화국이 강제력을 사용하여 세속주의를 저해하는 요소들을 엄격하고 적극적으로 제거해 가는 정치적 과정을 동반하게 된다는 것을 의미한다.

터키에서의 세속주의는 "모든 공적 영역에서 종교를 제한하는 것"을 의미한다(Gözaydın 2009, 1214; Yavuz 2003b, 1-18).[73] 종교는 철저하게 "개인적 영역"에 머물러야 하며, "공적 영역"에 진출할 수 없다는 것이다. 일차적으로 공적 영역이란 정부기구 안에서의 활동을 의미했다. 종교적인 사람들을 배제시키고, 공적 영역에 종교가 진입하는 것을 불법화시키는 담론의 시작은 1909년 4월 13일 일어난 이스탄불의 3/31 반란(3/31 Rebellion)부터였다. CUP는 반란을 진압하면서 모든 반중앙주의, 반서구주의를 반동분자라는 담론의 틀 안으로 규정하기 시작하였고, 이것이 종교의 공적영역 진입을 막는 전통이 되었다. 이스마일 카라는 3/31 반란은 모든 형태의 "강제적인 단일화(forced homogenization)"를 반동적인 것으로 규정하는 담론 틀의 기원이라고 평가했다 (Yavuz 2003b, 5-6).

[73] 지한 투알(Cihan Tuğal)은 공적 영역에서 종교를 제한하는 것을 넘어서 종교에 대한 국가의 지배를 의미한다는 확장된 견해를 보이기도 한다(Tuğal 2016, 35).

### 2) 이슬람주의 부상의 경제구조적 원인: 조합주의에서 신자유주의로

경제적인 조합주의는 국가가 기업들의 노사관계를 관리하는 방식으로 경제체제가 구축되는 것이다. 터키 공화국의 경제정책은 케말 아타 튀르크의 권위주의를 기초로 한 조합주의였다(Tuğal 2016, 37-38). 부르주아 계급이 성장하지 않은 당시 터키의 상황에서 권위주의적 조합주의는 합리적인 선택이었다. 당시 터키 국민의 70% 이상이 소작농이었고, 작은 마을 단위로 파편화되어 있었다. 사회 운동 집단이나 노동조합 등은 정부 통제 아래로 통합된 형태를 가지게 되었고, 1950년까지 권위주의적 조합주의는 터키 공화국의 중심 경제체제였다(Tuğal 2016, 37; Hendrick 2009, 347-348).

그러나 이러한 조합주의적 설계는 터키 공화국의 국가-사회-종교 간의 관계, 즉 터키의 세속주의개념에 매우 독특한 성격을 부여하게 되었다. 터키의 세속주의는 결국 종교를 국가권력이 아니라 사회의 영역 중 어딘가로 배치하는 것이었기 때문에, 국가 대 사회의 경계선에서 이슬람도 사회 진영에 머물러 있게 되는 것이었다. 99.8%[74]라는 매우 이례적인 무슬림 신자비율[75]을 가진 터키 공화국에서, 이슬람을 사회의 영역에 묶여서 정치로 진출하지 못하도록 "강제적"으로 막고 있는 것이 터키 공화국의 정치적 세속주의의 현실이었다. 그리고 정치의 사회에 대한 가장 중요한 통제 기제는 조합주의적 경제구조였던 것이다.

따라서, 국가와 사회−이슬람을 포함한−의 "긴장"관계를 결정하는 주요변수 중 하나는, 조합주의적 경제구조가 어떤 식으로 변하게 되느냐일 것이다. 조합주의적 경제의 기초가 자유주의적 방식으로 변화된다면 사회의 힘이 국가에 비해 강해질 수밖에 없는데, 이 사회의 기저를 형성하는 가치는 이슬람이라는 것이다. 즉, 경제적

[74] CIA, The World Fact Book

[75] 비이슬람 세계에서 이러한 압도적인 비율로 단일 종교를 형성한 국가는 거의 찾아보기 어렵다. 대부분의 아랍국가나 이란보다도, 더 나아가 이슬람 세계 전체의 어느 나라와 비교해도 터키는 비무슬림 신자의 비율이 가장 낮은 경우에 속한다.

개방성의 확대 혹은 공적부분의 민영화가 확대될 때, 이슬람의 사회적인 힘은 강해지고 세속주의적 정치원칙은 위협받을 수밖에 없는 구조를 터키 공화국은 처음부터 내재하고 있었다.

자본주의 경제와 종교의 관계는 일반적으로 2가지가 고려되어 왔다. 하나는 자본주의의 태동 과정에서 프로테스탄트의 청교도윤리가 제공한 매우 특이한 자본축적 경향이 자본주의의 출현에 기여했다는 것이고(Weber 2012), 다른 하나는 경제적 자유주의화는 종교의 절제력을 약화시켜 종교의 영향력을 약화시킨다는 것이었다(Harvey 1990; Bell 1976). 전자는 종교의 자본주의에 대한 영향을 지적하는 것이고, 후자는 그 역을 지적하는 것인데, 현재의 이 논문의 논의는 후자에 대한 것이다. 그러나 터키의 사례는 사회의 압도적인 힘인 이슬람을 정치가 봉쇄하고 있는 매우 예외적인 경우여서, 이러한 일반적인 논의에 부합되지 않는다. 이 상황에서는 경제적 자유화, 공적 영역의 민영화는 이슬람의 정치적 부상을 가져오게 된다는 가설이 더 합리적이다. 그것도 권위주의를 기반으로 한 조합주의적 형태의 경제구조였다면, 그러한 조합주의적 관리가 불안정해지는 것은 이슬람에 의해 정치적 세속주의가 결정적인 위협을 받는다는 것을 의미한다.

1980년대에 이 세속주의적 차단의 매듭이 풀리기 시작하는데, 그것은 신자유주의의 영향으로 “사회”의 독립적 영역이 증가하게 되었기 때문이다 (Hendrick 2013). 1980년대에 터키 정부는 교육체계를 비롯하여 경제 전반에 민영화 작업을 지속하였다. GM은 교육의 민영화에 힘입어 교육사업을 대대적 으로 확장하면서 기업을 운영하여 사회의 중상층 부르주아를 결집시켰다. GM을 중심으로 이슬람주의의 경제적 중상층이 결집하게 되면서, 사회 자체가 국가에 대항할 수 있는 동력을 얻기 시작하였다. 여기서 터키의 이슬람이 시장의 힘과 융합을 하고 사회 영역에서 작동하고 있다는 것이 중요하다. 따라서 1980년대부터 시작된 신자유주의적 압력에의 대응은, 이슬람의 사회적 공적 영역을 극대화시키는 역할을 하였고, 결과적으로 이것은 터키의 정치적 세속 주의에 대한 가장 광범위한 대항의 기초가

된다. 이것이 1980년대 이후 터키 사회에서 이슬람주의가 급부상한 것에 대한 가장 적절한 설명이다.

### 3) GM의 신자유주의에 대한 대응

1980년대 터키에는 2가지 국제적 압력이 있었다. 첫째는 경제적 신자유주의 의 압력이었고, 둘째는 아랍과 이란에서 오는 이슬람주의의 압력이었다. 이 두 가지 압력에 대해 GM은 상이한 방식으로 대응하였다; 전자는 적극적으로 수용하고 후자는 적극적으로 거부하였다.

앞서 지적한 바와 같이, 경제적 신자유주의는 터키의 국가-사회 관계에서 국가의 조합주의적 통제가 약화되는 결정적인 요소가 되었다. GM은 교육사업과 미디어 등에 빠르게 대응하면서 자유시장을 선점해 나갔다. GM은 경제적 힘의 확보를 매우 중요하게 생각했는데, 이를 이슬람과 충돌하는 영역이 아니라 오히려 영향력 확대의 교두보로 여겼다(Hendrick 2013; Tuğal 2016; Yavuz 2013). GM 뿐 아니라, 래디컬 세속주의 원칙에 의해 공적 영역에서 배제되어 왔던 터키의 이슬람주의 세력 및 이슬람주의를 표방하는 정당들도 중상층 부르주아를 중심으로 사회적 결집이 강화되는 현상이 나타났다. 사회의 압도적인 다수가 무슬림인 상황에서 GM과 이슬람주의자들의 경제적 영향력의 증대는 터키의 세속주의적 원칙을 약화시키는 동력이 되었다.

경제적 신자유주의는 터키 내 이슬람주의의 부상을 가져왔고, GM은 이 경제적 영향력을 가장 적극적으로 활용한 집단이었다. GM은 자유시장체제를 적극적으로 지지하였다. 자유시장체제에 대한 지지는 유동적인 중상류 계층에 대한 GM의 사회-정치적 기반이 되었고, 이는 궁극적으로 경제활동을 통해 권력에서의 유리한 지형을 차지할 수 있으리라는 전략적 사고의 결과였다(İnsel 1998; Kösebalaban 2003, 174). 그리고 이것은 터키 공화국 건설 이후 가장 중요한 정치적 원칙으로 여겼던

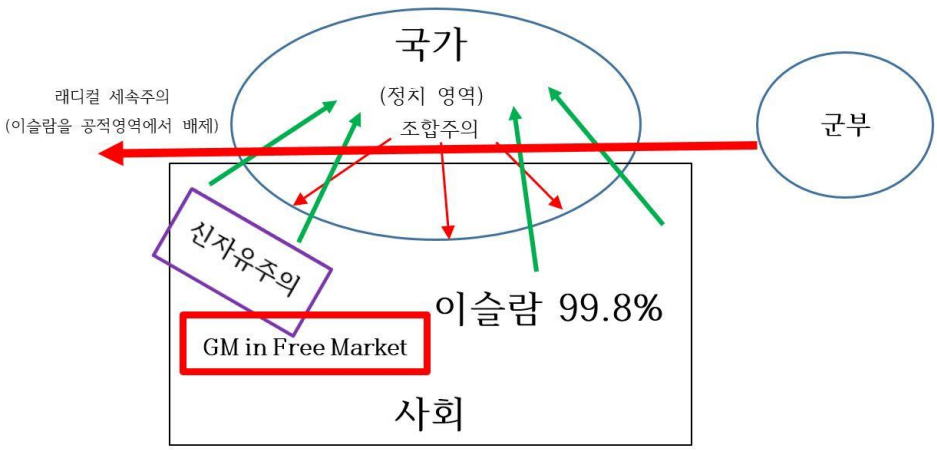
세속주의의 지형 자체를 바꿔놓은 것이며, 이 변화의 중심에는 GM의 신속한 대응이 큰 역할을 하였다.

#### 4) 군부의 국내정치적 정체성

마지막으로 터키에서 국가-사회-종교에 결정적인 영향을 미친 것은 군부의 존재였다. 터키군부는 대외적인 안보를 유지하는 것뿐 아니라, 케말리즘의 수호자로 자처(Yavuz 2013, 41)함으로 국내정치에 결정적인 지렛대가 되어왔다. 터키 군부는 세계 최대 규모 대열에 설 수 있는 군대이며, 공화국 초기부터 상대적으로 부정부패가 적어 대내적 이미지가 좋은 편이다. 터키 군부는 현재까지 총 5회의 쿠테타를 일으켰고, 최근 2016년 사태를 제외하고는 모두 성공했다. 따라서 터키 군부의 "정치적 선택"은 터키 정치 역사에 매우 결정적인 변수이다. 그런데, 이 쿠테타들의 특이한 것은 군부 스스로가 권력을 장악하려 했던 것이 아니라, 선거로 당선된 정당의 권력을 빼앗고 다시 민선정부에게 권력을 이양하는 방식을 반복했다는 것이다. 그리고 이러한 개입의 명분으로 항상 내세운 것은, 정당이나 정치 지도자가 이슬람주의와 결탁되어 있다는 의심에 대한 것이었다. 일차적으로 터키 군부는 이슬람주의를 정치 영역에서 완전히 배제시키기 위해 정치에 개입해 왔으며, 터키 군부의 국내정치적 정체성이 "케말리즘의 수호자"가 된 것은 이러한 이유였다.

이상에서 논의된 터키 공화국에서 1980년대 이후 국가-사회-종교 간의 관계와 세속주의의 의미를 도식적으로 나타내면 <그림 7>과 같다.

**<그림 7> 터키의 레디컬 세속주의 (국가-사회-종교 간의 관계)**
**: 1980 년대 이후 신자유주의와 이슬람의 부상**




### (2) 나세르주의 태동의 정치적 지형

반면, 나세르주의의 태동은 케말주의의 실험이 진행된지 상당 시간이 지난 후에 이루어졌다. 그리고 그 기간 동안, 이집트는 이스라엘이라는 새로운 정치 세력과 대대적인 전쟁을 겪어야 했고, 이 과정에서 MB의 활동은 공화국 정부의 시작과 밀접한 관계를 가지고 있었다. 누르시주의나 GM은 터키 공화국의 래디컬 세속주의에 대한 대응적 성격의 운동이었지만, MB와 나세르주의의 관계는 이와는 다른 정치적 지형에서 시작되었다. 이러한 차이가 MB의 궤적이 GM과 달라지게 하는 요인으로 무시할 만한 정도의 차이인지 여부를 면밀히 검토할 필요가 있다. 이집트 공화국의 세속주의 역시 표면적인 이식으로 시작하였으나, 이는 정치적으로 매우 다른 맥락 위에서 전개되었다.

### 1) MB 인지과정의 개략

터키의 경우와 가장 큰 차이점 중 하나는, 이집트 공화국 혁명은 자유장교단 과 MB가 함께 한 공동 프로젝트였다는 점이다. 이집트 왕정 시대 주적은 “유럽 제국주의”였고, 이집트 왕정 역시 영국의 직접적인 내정간섭의 통로인 것은 명확하였다. 따라서 MB와 자유장교단은 정치적인 공동전선을 만드는 것이 가능하였다. 그러나 이 둘 사이에 결정적인 차이가 존재한다는 것이 곧 드러나기 시작했고, 이러한 노선의 차이는 수에즈 운하 문제를 처리하는 방식에서 가시화 되었다. 즉, 영국 제국주의에 대한 태도의 차이가 밝혀지면서, MB는 나세르 정부 의 “실체”가 영국의 질서를 따르는 하위조직과 같다고 인식한 것이다. 이것을 인지하게 된 과정을 살펴보는 것이 당시의 정치적 지형을 이해하는 데에 매우 결정적인 단서를 제공할 수 있다.

이후에도 심층적인 고찰이 필요하지만, 이스라엘, 영국, 미국이 하나의 거대한 제국주의적 네트워크를 형성하고 있다는 것은 팔레스타인 사태를 통해 인지되기 시작하였음을 먼저 언급할 필요가 있다. 그리고 이 시기에 이르면, MB 지도부의 발언은, “아랍정권들”이 이 제국주의 네트워크의 영향 아래 있는 UN 에서 탈퇴해야 할 것을 촉구하고 있었다. 이를 통해, 아랍정권들 자체를 제국주의 네트워크의 일부분으로 인식했다고 해석할 수 있다. 이러한 시각은 이미 수에즈 운하 문제를 다루는 과정에서 드러났는데, 이는 나세르 정권의 대대적인 탄압 정책이 있기 전이었다.

따라서 이것은 탄압에 의한 억압상태에서 생긴 사고방식이 아니다. 이것은 정의와 자유를 억압하는 주체, 독재적 권력을 전횡적으로 휘두르는 정권에 대한 반발과는 상관없는 다른 종류의 이질감이 이미 존재하고 있었다는 것을 의미한다.

수에즈운하기지 조약의 체결은 이집트 정부가 제국주의 네트워크의 일부분임을 확인하는 과정이었다. 그러나 이집트 정부가 어떤 면에서 이 제국 주의적 네트워크와

결합되어 있는지를 선명하게 인지한 상태는 아니었다. 그러한 상태로 제3장에서 설명한 사우디 아라비아로의 1차 이동이 시작되었다.

### 2) 세속주의의 전개와 지하디즘의 태동

1954년의 사건은 나세르 정부가 추진한 하나의 강력한 "의지"였다. 그렇다면, 나세르 정부가 추진하려고 했던 것은 무엇이었는가? 그 해답은 1954년 이후에 알 수 있었다.

#### (a) 아랍민족주의의 본질로서의 세속주의

나세르는 1956년 수에즈 운하를 국유화시키며, 아랍민족주의를 기치로 내세운 인물로 알려져 있다. 아랍민족주의는 매우 중요한 정치적 이데올로기 로서 1956년에서부터 1967년까지의 중동의 국제정치를 설명하는 가장 중요한 변수였으며, 그 중심은 나세르였다. 그렇기 때문에 중동의 질서와 이데올로기의 변천은 아랍민족주의와 이슬람주의의 대결구도로 보는 것이 일반적인 시각이다.

그러나, MB의 세계관에서 나세르주의 세계관의 본질은 아랍민족주의가 아니다. 그 가장 본질적인 속성은 "세속주의"로 표현되어야 한다. 아랍민족 주의는 "세속주의적 상태"의 핵심 신념으로부터 파생되는 가치체계 수준에 가까운 표현이다. 즉, 아랍민족주의 자체로는 그 중심의 신념체계를 설명한 것이 아니며, 그 중심에 별도의 신념체계를 필요로 한다. 아랍민족주의의 핵심신념 체계를 구성하는 요소는 세속주의적 "상태"이다. <그림5>에서 보는 바와 같이, 유럽적 보편주의에서의 "그리스-로마적 자유주의"에 해당하는 하나의 신념체계 가 필요하다. 아랍민족주의에 대하여 이것에 해당하는 신념체계가 무엇인지는 여러 가지 요소가 결합되어 있기 때문에 불분명하다. 그러나 한 가지 확실한 신념체계의 구조는 종교를 분리시켜 봉쇄하는 세속주의적 상태가 자리잡고 있는 것이다. 세속주의는 전술한 바와 같이

유럽에서 오랜 시간 처절하게 진행된 정교분리 과정의 결과로 태동된 세계관이다. 종교를 사회의 한 일부분으로만 한정시키고, 총체적 영향력은 행사하지 못하도록 막는 것이 신념의 중심부를 차지하고 있는 세계관인 것이다(<그림4>과 <그림5>를 참고하라).

1954년 이후에 나세르가 시행한 정책들을 보면, "중동에서 이슬람주의가 발흥했다"는 식의 표현은 적절치 않으며, 오히려 거꾸로 그의 정책들을 통해 이슬람 사회에 세속주의적 기초들이 놓여 졌다는 분석이 더 적절하다는 것을 알 수 있다. 세속주의의 관점에서 MB는 종교적 신념으로 가치체계와 물리적 체계를 다 구축하려 하면서, 세속주의의 봉쇄대상인 이슬람 사회의 종교적 속성을 가장 선명하게 부각시키는 조직이었다. 따라서 권력경쟁의 정적을 제거한다는 관점뿐 아니라 나세르가 추진하고자 하는 이데올로기의 본질인 종교봉쇄의 과정으로 그 정책을 이해할 필요가 있다. 나세르주의 역시 유럽적 세속주의를 표면적으로 이식시킨 이데올로기적 세속주의의 속성을 탈피할 수 없었다는 것이다. 나세르는 이슬람주의를 테러조직으로 묘사하였다. 그 이전까지의 국가 상징이었던 초승달과 세 개의 별로 된 녹색 깃발을, 중앙에 독수리가 그려진 빨강, 검정, 흰색의 3색기로 바꾸었다. 파라오의 정체성을 강조하는 상징물을 보급하였고, 민속극단이나, 오페라, 발레, 극장, 오케스트라 연주 등 클래식한 서구 문화와 관련된 것을 지원하였다. 물론 이러한 상징물의 교체와 문화의 보급은 서구의 외양적 "스타일"만 따라하는 것일 수 있다. 그러나 이것을 추진하는 핵심신념을 주목해야 한다. 종교 자체를 적대시하는 것이 아니라, 종교 위에 국가가 조직되도록 하는 신념에 의한 것들이 정책으로 산출되었다. 당시 문화부 장관이었던 자유장교단의 싸르와트 우카샤(Tharwat ʿUkāshah, ثروت عكاشة)는 프랑스 소르봉 출신의 박사학위 소지자였는데, 그는 오페라를 듣기 위해 독일의 바이로이트를 가는 것이 곧 이슬람 순례인 하지(hajj, حج)를 의미한다고 생각하였다(عكاشة ١٩٩٠; Gordon 1997, 100).

가장 중요한 나세르의 정책은 교과서의 공식 역사들에 이러한 관점을 반영하는 것이었다. 예를 들면, 장교들은 다른 잠재적 동맹들처럼 처음에는 MB를 지원하기 위해 다가갔는데, MB는 협력을 주저하다가 결국 권력을 장악하자, 그들은 국가 안에 또 다른 국가를 창설하기 위해 노력했다는 관점을 교과서에 기록하는 일이었다. 장교들은 MB를 수용하는 특별교도시설의 존재를 부정하지는 않았다. 그러나, MB 운동의 폭력적 경향으로 인해 긍정적인 이데올로기로 성장할 수 없었다는 점을 공식 역사 기술에서 집중적으로 부각시켰다. 1954년 사건 역시 MB가 영국을 몰래 접촉하여 민족주의적 관점에서 상황을 어렵게 만들었으나 장교단이 상호협상을 통해 양보들을 얻어냈다는 왜곡을 기록하기도 하였다. 그래서 결국 1954년 10월에 MB의 "본색"이 드러났다는 것이다. 이러한 역사기술은 이집트인의 의식 속에 매우 깊이 파고들게 되었다. 특히, 혁명 이후 세대에 있어서는 더욱 그러하였다. 1970년대 중반부터 이러한 관점은 기초한 회고록, 잡지들에서의 인터뷰, 영향력 있는 역사책에서 집중적으로 재생산되었고, 현재 이집트인들의 당시의 인식 및 현재의 사회상을 구성하게 되었다(Gordon 1997, 101-102).

여기서 한 가지 더 추가할 것은, 전시체제의 권력구조이다. 자유장교단은 이스라엘과의 전시상태에서 등장한 권력계급이며, 이스라엘과 영국이 지속하는 이집트에 대한 정치적 유린–이것 때문에 자유장교단 혁명에 MB도 지지를 보냈던 것이다–에 대한 반발로 권력을 가지게 된 세력이다. 그리고 1956년에 영국, 프랑스, 이스라엘의 대대적인 침공을 받고, 사실상 미국의 개입이 없었다면 국가 자체가 붕괴될 위기까지 갈 상황에 처했을 때 권력을 유지해야 하는 집단이었다. 이후, 1967년 이집트와 아랍 세계의 대패는 이집트를 완전한 전시체제 국가로 바꾸어 놓는 계기가 되었다(Brooks 2006). 이집트는 이스라엘과 더불어 중동 1~4차 전쟁 모두에서 전쟁의 직접적인 당사국이었다. 따라서 1차 전쟁이 시작된 1948년부터 이집트-이스라엘 간의 평화조약이 체결된 1978년 까지, 30년 간 국가 전체가 전시체제 상태였다고 보는 것이 합리적이다. 특히 나세르 정부는 이 국가 전시체제의 제도적 기틀을 마련한 정부였고,

기본적으로 이 시기를 통해 군부중심의 정치체제와 정부에 의한 국민 및 사회운동을 제한하는 문화가 형성되었다.[76]

이것을 도표로 정리하면 아래와 같다.

**<표 10> 나세르의 세속주의**

| | 외양적 세속주의 | 법적 세속주의 | 세속주의 교육체계 | 전세체제 권력구조 (세속주의로 오해됨) |
|---|---|---|---|---|
| 정책의 내용 | - 상징물교체<br>- 서구문화육성 | - 종교기반정당 금지<br>- 이슬람주의를 테러리스트로 지정 | - 교과서 역사변경<br>- 잡지/언론 기조 | - 검열<br>- 구금 / 고문 |
| 정권에 대한 효과 | 자유표방 | 이슬람주의 활동봉쇄 | 이슬람주의에 대한 세속주의 인식확대 | 정당성 훼손[77] |

이러한 관점은 정치적 숙적에 대해 최종적인 정치적 승자가 갖는 일반적인 역사기술 방식일 수 있다. 그러나 이러한 승자의 기록으로서의 역사뿐 아니라, 이집트의 사회 상에서 종교의 기능을 한정시킨 세계관이 이러한 역사를 통해 전달되었다는 것이 중요하다.

MB가 일차적으로 저항한 것은 바로 이러한 세속주의 세계관이었다. 이것은 MB가 가진 이슬람 보편주의와 정면으로 충돌했다. 시온주의는 종교적 정체성을 자극하는

[76] 전시상황이 이집트의 국가조직과 사회에 미쳤던 구체적인 영향에 대해서는 마이클 바넷(Michael N. Barnett)의 연구를 참고하라(Barnett 1992).

[77] 이집트정부의 전시체체 상태는 세속주의와는 관련이 없는 상태이다. 그러나, 전시체제로 인한 각종 통제 정책과 그로 인해 창출된 이집트 정부의 행정문화는 현재까지도 매우 지속적인 형태로 고착화되어 있다. 검열과 탄압의 가장 직접적인 피해자였던 MB 의 입장에서 정부의 이러한 행동은 나세르 정부의 세속주의가 정당성이 없고 정의와 배치되는 세속주의라고 판단할 근거가 된다. 따라서 나세르의 세속주의는 공격적이고 배타적인 세속주의로 이해되었다. 공교롭게도 중동의 군부정권들은 모두 다 이슬람주의를 배격하였고 그 중심에 세속주의를 배태하고 있었다. 무슬림이 대다수인 국민의 지지를 얻기 위해 이슬람적 레토릭이 자주 사용되었으나, 군부정권들은 모두 비종교적, 세속적 성향을 가지고 있었다. 중동 군부조직들의 비종교적 경향은 또 다른 중요한 연구주제이다.

것이었다면, 세속주의는 종교적 신념 자체를 봉쇄하는 압박을 하는 것이다. MB는 이 세속주의에 대해 민감하게 반응하였으며, 이집트 정부 및 아랍 의 정권이 갖는 본질적인 속성은 세속주의에 있다고 보고 이것이 유럽의 기원을 갖는 제국주의가 아랍 세계 내에 이식된 하나의 물리적 체제라고 인식했다.

(b) MB의 전략 및 전술의 전환: 지하디즘의 태동

1954년의 1차 탄압이 끝나고, 전술한 바와 같이 MB는 전략, 전술을 완전히 전환하게 된다. 그들은 정치정당으로서 현재의 정치체제에 참여하는 방식은 제도적으로 불가능한 것으로 판단하였다. 따라서 이집트 내에서의 궁극적인 목표는 정권을 무너뜨리는 혁명의 방식이어야 하는데, 그러기 위해서는 국민의 약 75%가 참여해야 하고, 그 정도 수준의 자원을 모을 수 없다면 그때까지는 공식적인 정부와의 충돌은 피하고 전면적인 지하조직으로 활동하도록 전략기조를 재조정한 것이다. 이것은 MB의 활동 자체가 불법화되고 리더의 상당수가 연행되는 상황에서 취할 수 있는 유일한 전술방식이었다.

게다가 SA까지 해체되고 군부가 물리력에서 압도적 우위를 점하고 있는 상태에서 MB가 지하운동으로 할 수 있는 것은, 대중적 사회사업을 지속하는 것과 정부의 행동에 대한 이론적 대응을 하는 것이었다. 즉, 공식적 정치참여와 무장투쟁 대신, 대중적 사회사업과 이론적 대응으로 내부적 초점이 변환되었다.

이론적 대응에서 가장 중요한 것은 나세르주의의 본질적 속성이 무엇이냐를 분별하는 것이다. MB의 입장에서는, 이미 수에즈운하기지 조약을 통하여 나세르주의는 국제적 제국주의와 같은 맥락에 있다는 것이 어느 정도는 입증되었다. 그러나 1956년 나세르가 수에즈 운하를 국유화하며 서구 및 이스라엘에 대한 대립각을 세우기 시작하자, 나세르의 국내정책의 본질을 파악하는 것이 더 중요해졌다. 1954년 탄압 이후, 이에 대한 분석은 서서히 이론화되었다. 이론적 대응의 가장 중요한

사상가는 전술한 바대로 사이드 꾸틉이었다. 그는 1948-50년 이스라엘과의 전쟁이 한창일 때 교육행정 연수를 위해 정부로부터 미국으로 파견되었다. 2년 동안의 미국 생활은 그에게 서구 문명을 보는 시각을 형성했다고 볼 수 있지만, 1950년에 그가 돌아와서도 우선적인 그의 초점은 반유대인 투쟁이었다. 그는 MB에서 가장 영향력 있는 이론가가 되었는데, 이로 인해 1954-1964년 동안 투옥되었다. 이전까지 꾸틉은 이슬람 사상가로는 매우 세속주의적 경향을 가졌는데, 이 기간 동안 그는 "공식적으로" 세속주의를 완전히 배격하게 되는 사상적 "개종"을 하게 된다. 그는 세속주의의 본질적 문제점을 이론적으로 명백히 하고, 전술한 "길 위의 이정표"를 통해 반세속주의에 대한 분명하고 체계적인 이론화를 이루어냈다. "길 위의 이정표"는 이슬람 주의의 총체적 세계관에 대한 것이지만, 그 사상의 가장 중심을 관통하는 것은 종교를 제거한 자힐리야 사회, 즉 세속주의의 본질로 구성된 세계에 대한 사상적 집중공략이었던 것이다. 그의 사상은 일반적 제국주의와 같은 직접적인 침략에 대한 민족주의적 대응과는 전혀 다른 것이다. 궁극적으로 유럽적 보편주의의 중심을 구성하고 있는 세속주의에 대한 반박과 공격이었다(Musallam 2005).

1965년 이집트 정부의 폭로사태와 대대적인 탄압의 바로 직전에 이 책은 빠르게 유포되었다(Calvert 2011). 1964년 그가 잠시 석방되었을 때, 이 책을 유포시키는 작업이 신속히 진행되었던 것이다. 그리고 그가 1966년 교수형을 당하자, 그의 죽음 자체가 그의 사상을 실천한 것이 되었고, 그의 이론으로 인한 "순교"로 이해되었다. 사우디 아라비아의 MB의 2차 유입은 바로 이러한 이론적 체계를 갖춘 전략적인 대응이었다. 1차 유입이 탄압에 의한 망명투쟁(Lacroix 2010, 41), 사우디 정부의 요구와 교육의 필요라는 기회를 따른 전략적 이동이었다면, 2차 유입은 세속주의적 정부의 지배에 대한 이슬람 보편주의를 기반으로 한 이론적, 체계적 대응의 일환이었다고 보아야 한다. 따라서 히자즈로의 2차 유입은 임시적, 대응적 측면보다는 체계적, 전략적 측면이 훨씬 강한 이동이었다. 2차 탄압과 유입의 규모는 1차를 크게 능가하였고, 정착하게 된 조직들도, 사우디 정부에서 구축하기 시작한 기구, 대학 등의

종교 클러스터에 집중되었다. 이러한 이론적, 인적 배경으로 구축된 것이 히자즈 범이슬람주의 공동체였고, 그것은 본격적인 글로벌 지하드운동의 진원지가 되었다.

## 3. 세속주의의 이면적 속성: 예루살렘 아젠다

유럽적 세속주의가 정부 구조 속에 실현된 것처럼 보이지만, 이것은 표면적 세속주의가 이식된 것뿐이었다. 중동에서의 정치적 세속주의가 표면적이었다는 평가는, 루이스의 지적대로 중동은 정교분리가 불가피할 정도의 처절한 역사과정을 생략했다는 점에 기인한다. 따라서 MB와 GM과 같은 이슬람주의 운동의 지도자들뿐 아니라, 대부분의 중동인들의 직관적인 인식에서 중동 내 진입하기 시작한 세속주의는 일차적으로는 유럽식의 제국주의 통치 이데올로기의 일환으로 인지되었음을 앞서 분석하였다. 이것은 역으로, 이슬람 주의자들의 "선동"이 대중적 지지를 쉽게 획득한 것만으로도 이러한 시각은 단지 지도자들이 프로파겐다에 의한 것만은 아니었다는 점은 쉽게 추정 가능하다.

그러나, 아랍에서의 세속주의의 태동은 매우 중대한 변수를 한 가지 더 동반하는데, 그것은 유대인과 예루살렘 문제였다. 이집트 왕정이 완전히 붕괴되기까지 진행된 영국과 이집트 사이의 정치적 역학이었고, 그 문제의 중심에는 직접적인 제국주의적 통제에 대한 반발뿐 아니라, 영국 주도로 진행되는 유대인에 대한 정책이 숨겨져 있었다는 점은 간과될 수 없다. 이것은 당시 이집트 및 중동의 여러 아랍 국가 내에서 이미 편만하게 퍼져 있는 중대한 국제 아젠다였다. 이것은 1920년대 케말주의의 대두와는 다른 정치적 맥락이 이집트 나세르주의를 둘러싸고 형성되었다는 것을 설명할 수 있는 중요한 변수가 될 수 있고, 아랍지역에서의 유럽적 세속주의가 갖는 "이면적" 속성을 드러낼 수 있는 결정적 사안으로 해석될 수 있다. 가장 단순한 방식으로 접근하더라도, 유대인과 예루살렘 아젠다는 케말주의의 태동과 나세르주의

의 대두의 시간적 간격 사이, 중동에서 대두되었던 가장 큰 정치적 변수였다. 따라서 이에 대한 맥락을 고찰하는 것은 두 운동의 궤적을 고찰함에 있어 필수적인 과정이다.

### (1) 유대인 프로젝트에 대한 MB의 이니셔티브

MB는 세속주의의 이면을 강조하는 가장 뚜렷한 주체세력이 되어 중동 전역에 그들의 인식과 개념을 확산시켰다. 이스라엘의 건국 이전부터 중동 에서의 유대인 프로젝트에 대한 MB의 역사적 접근을 다시 정리함으로써, 중동에 이식된 유럽적 세속주의의 이면이 "반십자군주의"로서 확산된 정치적 과정을 더 분명하게 확인할 수 있다.

#### 1) 이슬람 세계 내부의 광범위한 유대인 디아스포라

중동지역 전체를 정치적 맥락에서 해석할 때 가장 중요한 변수는 이스라엘의 존재임은 꾸준히 제기되어 왔다. UN의 인지와 공식적인 건국선포는 1947-48년 이지만, 그 전부터 중동 전반에서 제기되던 사건들이 있었다. 이 맥락에서 이스 라엘의 건국과 중동전쟁, 그리고 이슬람 진영의 구축을 해석해야만 중동 전체를 하나의 얼개로 그릴 수 있게 된다. 19세기 말부터 시작된 고대 이스라엘 땅으로의 "고토복귀" 운동인 알리야(*Aliyah*, עֲלִיָּה) 운동과 이스라엘이라는 물리적인 국가 건설의 성공은 중동전체의 지형을 완전히 바꾸고, 이전까지 존재하지 않았던 정치적 구조들을 만들어내기 시작하였다. 공교롭게도, 이스라엘이 현대 중동 정치의 전면에 등장한 시기는 미국이 본격적으로 중동지역에 개입하게 된 시발점이 된다. 또한 이스라엘의 건국은 이슬람을 거대한 진영논리로 묶으면서 일종의 "역사적 대각성"의 계기가 되는데, 이러한 현상이 발생한 역사적 맥락을 이해할 필요가 있다.

유대인들과 팔레스타인의 이슈는 이미 1930년대부터 매우 민감한 문제였다. 그러나, 이것이 이슬람진영 전역에 공식적인 이슈로 떠오르게 된 것은 1948년

건국선포와 더불어 곧바로 1차 중동전쟁에 돌입했기 때문이다. 건국과 함께 시작된 중동전쟁은 1973년까지 네 차례나 전쟁이 반복되었다는 것 자체가 이슬람 세계 전체가 이스라엘과 이를 지원하는 미국과 영국을 적으로 간주할 수 있는 정치적 계기를 마련하기 충분한 것이었다. 중동에서는 "전쟁의 정치학"이 25년동안 가동된 것이다.

그러나 이러한 전쟁의 정치적 심리 상태가 왜 이슬람 세계 전체로 확산되어, 이슬람 지역을 하나의 "진영"이라고 규정할 수 있을 정도가 되었냐는 것이다. 레스너의 1951년 연구는 이 부분에 대해 결정적인 단서를 제공한다. 이스라엘이 건국되기 전 당시, 모로코, 튀니지, 알제리, 리비아, 이집트, 시리아, 예멘, 이라크 등을 포함한 중동과 북아프리카 전역에는 이미 유대인 디아스포라 공동체가 존재했다는 사실이다(Resner 1951, 8). 레스너의 연구는 아랍지역에 한정한다고 밝혔으나, 유대인 디아스포라의 상황은 터키, 이란, 파키스탄과 같은 비아랍계 이슬람 지역에서도 유사했다. 그가 아랍지역으로 그 연구를 한정한 이유는 이스라엘의 건국과 관련된 일차적인 파장은 아랍계 국가들 사이의 연대였기 때문이다.

예를 들어, 모로코 같은 경우만 해도, 카사블랑카에는 당시 6만명 정도의 유대인이 12에이커 땅에 게토처럼 모여 살았으며 모로코 전역에는 거의 25만명[78]의 큰 규모를 이루고 있었다. 이는 세파르딤(סְפָרַדִּים) 계열[79] 유대인의 아랍 내 유입이 매우 많았기

[78] 모로코의 1940-50 년대 인구수는 대략 1,000 만명 미만으로 추정한다. 유대인은 전체 인구의 약 2.5%에 달하는 큰 숫자였다. 모로코의 경우 이렇게 큰 게토가 형성되고 높은 비율의 유대인이 거주했던 이유는 스페인과의 지리적인 근접성으로 인한 것인데, 다른 아랍지역의 상당수 유대인들도 스페인에서 쫓겨나서 유입된 인구였다(Resner 1951, 13).

[79] 스페인계 유대인이라는 뜻이다. 전세계 유대인 디아스포라는 크게 아슈케나짐(אַשְׁכְּנַזִים), 세파르딤(סְפָרַדִּים), 미즈라힘(מִזְרָחִים) 계열이 있고, 작게는 예메나이트, 카라임 등이 있다. 아슈케나짐은 독일와 북부 프랑스 지역을 기반으로 했던 유대인인데, 현재는 전 세계 유대인 인구의 약 80%를 차지하며, 특히 미국 내 유대인의 대다수는 이 계열이다. 그러나 일부 역사학자와 유전학자들은 이들의 기원을 코카서스 산맥의 카자르 왕국으로 보기도 하며(Koestler 1976), 인종의 중동기원성까지도 논란이 되고 있다. 특히 아서 케슬러(Arthur Koestler)의 연구는, 그들을 13 번째 부족, 즉 이스라엘 정통 12 부족에서 벗어나 다른 궤적을

때문이며, 그 범위는 아랍 전역이었다. 본래 아랍 지역에는 무슬림으로 개종하지 않은 여러 종류의 소수민족들이 살고 있었으나 대부분이 많아야 두 세 국가에 걸쳐 존재하는 수준이지, 유대인들의 경우처럼 전 아랍에 골고루 분포한 소수민족은 중동 내에 존재하지 않았다(Resner 1951, 13). 아랍 지역 내 "사람이 거주할만한 곳"에는 어디든지 유대인들이 존재한다는 말이 나올 정도였다.

이와 같은 유대인들의 특이한 분포상황에서 1930년대의 팔레스타인에 유대 시오니즘과 그들의 정착, 구역 확장을 적극적으로 지원하는 미국과 영국의 정치적 프로젝트는 즉각 모든 아랍국가의 사회적 공포감을 일으켰다. 이러한 심리형성의 이유는 크게 2가지였는데, 하나는 자신들의 "동지"[80]라고 여겨지는 무슬림에 대한 단순한 진영논리, 즉 팔레스타인 내부의 문제를 자신들의 형제의 문제로 인식하는 것이고, 다른 하나는 자국 내에도 적지 않은 규모의 유대인들이 존재함으로 인해, 팔레스타인과 같은 상황이 자국에서도 같은 방식으로 일어날 수 있다는 분노와 공포[81]였다. 이러한 사회적 혐오와 공포가 기반이 되었기 때문에 이스라엘이 1948년 5월 14일에 건국선포를 하자, 바로 그 다음날부터 아랍국가들은 순차적으로 연대하여

그렸을 가능성을 제시하고 있다. 정확히 그가 아슈케나짐 전체를 지목하지는 않았지만, 카자르 왕국의 후예들이 폴란드로 정착했을 가능성과 그들은 유럽 서부의 "진짜 유대인"과 다르다는 주장을 하였다(Koestler 1976, 200-201). 미즈라힘 계열의 유대인들은 본래 중동 지역에 넓게 토착적으로 퍼져있던 유대인들이며, 스페인에서의 핍박 이후로, 세파르딤 계열이 중동에 합류하게 된 것이다. 미즈라힘 계열과 세파르딤 계열 유대인 약 85 만명은 1948-1980 년 사이 아랍지역에서 추방당하게 되었다.

[80] 무슬림이라는 정체성 자체도 이미 동질적 연대의 기반이 되었다. 그러나 무슬림이라는 사실 자체만으로 정치적 동력이 형성되기에는, 이슬람 사회는 너무 다양한 이질적 요소가 존재했다. 강력한 칼리프의 존재 없이 이슬람 사회가 동질감을 가지고 연대한 적은 역사적으로 단 한번도 없었다.

[81] 유대인들은 팔레스타인 땅만을 유업으로 생각하는 특수성이 있었기 때문에 범 중동에 걸쳐 영토를 정복하는 일에는 관심이 없었으나, 대부분의 이슬람 진영한 이러한 유대인들의 특수논리를 이해하지 못한 상황이었기 때문에, 막연한 정치적 공포감과 혐오감은 자연스러운 반응이었다고 볼 수 있다.

이스라엘 대 이슬람계열 10개국 연합[82]의 중동전쟁이 된 것이다. 이미 1947년 UN 결의안 181은 아랍 전역에 거대한 충격을 주었다. 그리고 그 이후 수년 간, 각 사회 내에 반유대 구호와 폭동, 유대인 학살 등이 확산되기 시작하였고, 자국 내의 시온주의자 색출이 가장 중요한 화두가 되었다(Mitchell 1969, 63-64; Resner 1951; Frampton 2018, 137-138). 어느 누구도 이것을 예상하거나 의도하지는 않았겠지만, 중동 전역[83]에 이미 소수민족으로 뿌리내리고 있던 유대인의 존재는 각 아랍국가의 시한폭탄과 같은 문제로 돌변한 것이다. 따라서 이러한 유대인의 광범위한 거주 상황은 유대인 복귀의 "본토"가 되는 팔레스타인 영토의 문제만이 아니라, 즉각적으로 중동 전체의 새로운 정치적 모멘텀을 형성한 역사적 기반이 되었다.

### 2) 반이스라엘 집단감정의 기원: MB주도의 정치종교적 이데올로기

결국 중동 전역에 유대인에 대한 공포감을 강화하고 확산시킨 것은 1947년 UN 총회의 결의안 181이었다. 그러나 이것은 자연적인 반응에 의한 것이 아니라, 처음부터 이것을 인지하여 이집트뿐만 아니라 중동 전역의 공식적인 아젠다로 부각시킨 MB가 주도한 저항운동에 의한 의도적인 결과물[84]이었다.

---

[82] 이집트, 시리아, 요르단이 먼저 아랍해방군을 결성하여 이라크 원정군을 가세시키고 이후, 레바논, 수단, 사우디아라비아, 예멘, 모로코 그리고 파키스탄까지 가세한 범이슬람 진영의 거대 연대가 이루어지게 되었다.

[83] 레스너가 본격적으로 다루지는 않았지만, 터키, 이란, 파키스탄 등 비아랍계 지역도 같은 상황이었다.

[84] MB 의 설립자 하산 알-반나는 1949 년 2 월 12 일에 암살되었고, 12 일 후인 2 월 24 일에 이집트와 이스라엘은 정전협정에 조인하였다. 이를 통해, 당시 MB 가 대 이스라엘 투쟁에 있어서 얼마나 결정적인 위치를 차지하고 있었는지 가늠해 볼 수 있다.

(a) 유대인 문제에서의 MB의 주도성

MB는 1930년대 내내 팔레스타인 이슈를 알리고 지원 자금을 동원하기 위해 적극 적인 활동을 펼쳤다(Frampton 2018, 107). 그럼에도 불구하고, 유럽에서 히틀러에 의해 탄압당하는 유대인의 중동으로의 진입은 인도주의적 측면의 동정적 시선으로 볼 여지 가 있었다. 그러나 2차대전이 히틀러의 패배로 끝나고 유대인들이 더 이상 중동이 아니라 이탈리아, 독일, 오스트리아 등지의 유럽 여러 나라로 이주할 수 있는 상황에서, 계속되는 유대인의 중동진입은 유럽의 핍박 때문이 아니라 아랍인의 땅을 매입하여 유대인들에게 넘겨주는 프로젝트의 일환임이 명백해지기 시작했다. 이에 MB는 UN 분할안에 대한 강력한 반대 운동과 어떤 형태이든지 "시온주의자 정부"에 대한 반대운동을 다시 재개하였다 ("فلسطين"، ٩ أغسطس ١٩٤٥;"فلسطين"، ٣١ مايو ١٩٤٥ ;"فلسطين العربية"، *الإخوان المسلمون*، ٢٥ مارس ١٩٤٤ ; Frampton 2018, 107-108). 더구나 당시 친시온주의 노선을 추구하던 영국의 노동당이 선거에서 승리하고, 미국의 트루먼 대통령은 십만 명의 유대인의 팔레스타인 진입을 허가하는 문서에 서명하였다. 그러자, MB는 미국의 트루먼 대통령이 시온주의자들의 족쇄를 끊어 세계에 풀어놓았고, 팔레스타인에 극심한 고통을 가하도록 허락하였다는 비난을 쏟아내기 시작하였다("العالم في أسبوع"، *الإخوان المسلمون*، ٣٠ أغسطس ١٩٤٥؛ "أنقذ فلسطين"، ٣٠ أغسطس ١٩٤٥ ).

당시 하산 도흐(Ḥasan Dawḥ, حسن دوح)가 기고한 여러 글들은 팔레스타인 이슈가 어떠한 개념으로 MB와 이집트 사회에 자리잡기 시작했는지를 보여준다. 그는 여러 차례의 기고를 통해, 유대인은 이슬람교의 적들로, 이들의 행태는 무함마드 때까지 거슬러 올라가는 음모적 작업이라고 주장하였다. 또한 그는 유대인들이 무슬림들의 땅을 침범했고, 예루살렘의 알-악사 사원은 무슬림들의 심장부임을 부각시켰다. 그의 연속적인 주장은, 당시 시작된 유대인과 관련된 이슈를 역사적 경쟁과 음모의 수위로 진입시켰을 뿐 아니라, 유대인 국가 건설문제의 중심에 예루살렘이라는 양 종교 간의 성지탈환의 문제가 있음을 드러냈다(*الإخوان المسلمون* ٣ نوفمبر ١٩٤٥؛ دوح ١٩٨٣، ٣٨-٤٠). 이 젊은 한 논객의 관점은 이후 재생산되어, 팔레스타인 땅에서의 유대인 국가건설

문제는 이제 이슬람 자체를 말살하려는 뿌리깊은 유대인의 음모 문제, 그리고 예루살렘이라는 성지문제로 고착화되는 기초가 형성되기 시작하였다.

1945년 11월 2일은 중대한 분기점이 되는 날로, 이집트 정부가 이 날 영국의 밸푸어 선언을 기념하는 행사를 개최하자 MB는 이에 저항하는 행사를 주도하였다. 하산 알-반나가 직접 진두지휘한 길거리 시위에서 MB의 리더들은 지속적으로 비폭력 저항운동을 요청했지만, 여기저기서 이어진 폭력사태로 영국과 미국의 관리들은 모든 저항운동과 폭력사태의 배후에 MB가 있다는 인상을 가지기 시작했다. 실제로 영국의 MI5(Military Intelligence Section 5)는 MB의 대변인들이 무슬림청년연대(Young Men's Muslim Association, 이하 YMMA) 조직과 더불어 사태를 불안정하게 만드는 악성 루머와 논리들을 퍼뜨렸던 것을 보고하면서, MB가 이 날 사태의 배후에서 지휘하고 있었음을 주장하였다 (Frampton 2018, 108).

MB가 반시온주의 운동을 지휘한다는 인식은 미국 공사관에 밀려든 막대한 양의 호소편지들에 의해서 더욱 강화되었다. MB의 여러 지부들의 서명이 든 편지들은 "낡아빠진 밸푸어 선언", "아랍인들의 심장을 들쑤시는 시온주의 이식"에 대해 미국이 "팔레스타인들의 영혼과 그 모든 것을 보호"할 것을 촉구하였다. 이후에 이스라엘이 미국의 중동전략의 교두보라는 인식이 확산되었지만, 당시 MB의 편지들은 "미국이 유대인들에게 이용당하지 않도록" 조언하고, "아랍과 무슬림들은 미국인들의 친구들"이며, "왜 미국이 유대인과 같은 편에 서야 하는지", 그리고 "아랍인들이 미국에게 유대인들보다 더 좋은 친구가 될 수 있다는 점" 등을 여전히 적극적으로 설득하고 있었다(USNRA, RG59, Box 7149, 883.00; Frampton 2018, 109). 여러 달 후에 미국 OSS(Office of Strategic Services)[85]의 근동부서는 매우 긴 보고서의 분석을 통해 조직적인 저항 운동을 지휘하는 것이 MB의 행동패턴(modus operandi)이라는 결론을 내렸고 (Osman 2011, 50), 1930년대의 팔레스타인에서의 여러 가지 정치적 사건들 역시

[85] 2 차 대전 중, 미국의 정보부로서, CIA 의 전신 조직에 해당한다.

MB의 지속적인 영향력 아래 진행되었음을 확인하였다(Frampton 2018, 109). 이때까지만 해도 MB는 미국을 이스라엘 프로젝트의 배후로 규정하지 않고 있었으며, 적극적인 친미정책을 통해 이스라엘 사태와 그 배후의 영국의 시도를 바꾸려는 비공식 외교를 한 것으로 판단할 수 있다.

이상의 자료들을 통해, MB가 지속적인 반시온주의 운동을 주도해 온 것을 알 수 있으며, 1945년 말까지의 MB의 초점은 영국과 시온주의자들에 대한 비폭력 저항 및 미국의 개입과 도움을 촉구하는 것이 주를 이루었음을 알 수 있다.

(b) 이스라엘 아젠다와 무력사용의 기원

그렇다고 해서, MB가 미국을 시온주의자들과는 동떨어진 존재로 인식한 것은 아니다. 1947년 MB는 반공산주의 노선을 분명히 하면서, 냉전구도 내에서는 미국 쪽 노선을 선택하게 된다. MB는 그 규모의 광범위함을 과시함으로써, 잠재적으로 유용한 미국의 동맹이 될 수 있음을 보여주려 하였다. 프램턴의 견해에 따르면, 알-반나는 당시 실용주의 노선을 선택하여 미국과의 잠정적인 타협(modus vivendi)을 추구했다(Frampton 2018, 122). 그럼에도 불구하고, 미국에 대한 근본적인 태도는 팔레스타인 문제에 따라 결정되곤 하였다. 1946년에 이미 MB는 YMMA 등의 단체와 연대하여, 앵글로-아메리칸 팔레스타인 위원회(Anglo-American Palestine Commission)의 보고서에 대항하는 집단 행동을 감행하기 시작하였는데, 이 시기를 전후해 알-반나는 시온주의자들을 지원하는 미국에 대해 점점 비판의 목소리를 높여갔다. 그는 반복적으로 영국과 미국이 팔레스타인 땅에 대한 분할안을 포기하라고 요구하였다(El-Awaisi 1998, 172-199). 결국 영국이 팔레스타인 분할안을 UNSCOP(UN Special Committee on Palestine)에 상정했을 때, 알-반나는 필립 아일랜드(Phillip Ireland)에게 심각한 결과를 가져오게 될 것이라고 경고하기도 하였다(Frampton 2018, 123).

UN 총회가 UNSCOP의 분할안을 받아들이려는 움직임이 보이자, MB는 그때부터 무력사용을 본격적으로 준비하기 시작하였다. 1930년대부터 청년 스카우트 프로그램(the Rover Scouts, جولة)을 통해 청년들의 신체적 훈련을 실시했던 MB는 1947년경 이 프로그램을 본격적인 군사훈련 조직으로 탈바꿈하기 시작하였다(Osman 2011, 32). 물론 1940년대 초반에 MB는 이미 일반조직과는 별도의 SA를 창설하고 운영[86]하고 있었다. 이를 통해 지하드를 위한 물리적 힘의 사용을 준비하였고, 이로 인해 영국이 MB를 억제하려 한 것이다(Frampton 2018, 454). 그리고 본격적으로 팔레스타인에 군사적 지원을 위한 자원자들을 모집하기 시작한 것이 영국정부에 의해서도 포착되었다(Frampton 2018, 123). 심지어 카이로의 MB 대표부가 미국의 군사관련자에게 접근해 무기훈련에 관한 교본을 구하려는 시도도 있었다 (USNRA, RG59, Box 7149, 883.00/8-2947, 29 August 1947). 또한 MB는 아랍연맹 의장에게 만 명 규모의 군대를 팔레스타인에 파병을 요청하기도 하였다(Mayer 1982, 100-117; Frampton 2018, 123). 1947년 12월에 UN이 유대인, 팔레스타인 분할안을 결의하자, 알-반나는 이집트의 유대인 랍비 지도자에게도 공개서한을 보내 국제적 음모에 맞서 아랍을 지지하도록 촉구하였 으나 예상대로 만족할 만한 답을 얻지 못했다(السيسي ١٩٨٧، ١٩٤-١٩٥). 결국 알-반나는 팔레스타인으로 이주하는 유대인들을 필요하면 대대적인 학살을 해야 할 대상으로까지 보기 시작하였다(السيسي ١٩٨٢، ٢١٨-٢١٩; Frampton 2018, 123). 1947년 8월에서 9월까지 영국측의 전보기록에 의하면, MB 수뇌부에서 팔레스타인 해방작전을 수행할 게릴라 조직의 구성과 게릴라 전투에 대해 자주 논의한 것이 포착되었다(Frampton 2018, 124). 결국 MB는 나일계곡해방 위원회(Nile Valley Liberation Committee)라는 국가적 수준의 협의체까지 조직하여, 공식적으로 정부인사,

[86] MB 의 조직은 조직 전체의 지도부 하에, 전문운영부서(Technical Operation)과 일반 지부(Field Apparatus)의 공식조직이 있었다. 그러나 1940 년대 초부터 내부에서도 알려지지 않는 비밀 군사기구를 조직했는데, 이것이 공식조직과는 별개로 운영된 SA 로 1947 년에 이르러 이 군사기구의 실체가 드러난다. 알-반나는 팔레스타인 사태를 계기로 공식적으로 이 특수군사조직을 가동시키기 시작했다(Mitchell 1969, 163-208; Frampton 2018, 456)

주요정치인, 시민사회 주요인사들을 동원하여 팔레스타인 해방운동을 범국가적으로 주도하는 조직으로 성장하였고, 또 그렇게 대외적으로 인식되었다(USNRA RG59, Box 7150, 883.00/1-3148; Heyworth-Dunne 1950, 46-47). 1947년 10월에는 MB 멤버이자 공군소속 군인이, 이스마일리아의 한 호텔을 폭격하는 사건이 발생하였고, 그로 인해 영국의 작전이 취소되는 실효를 거두기까지 하였다(شادي ١٩٨١، ٤٩-٥٣؛ السيسي ١٩٨٧، ١٧٣). 이것은 이집트의 불안정성과 MB가 이집트의 정치지형에서 간과될 수 있는 세력이 아니라는 인식을 영미 관료들에게 심어주었고, MB 입장에서는 간헐적인 폭력저항의 유용성을 확인시켜주는 계기가 되었다.

결정적으로, 1947년 UN이 팔레스타인 분할안을 통과시키자, MB 역사에서 처음으로 공식적인 물리적 지하드를 선언하고 팔레스타인으로 지원자들을 파견하게 된다. 유대인 국가건설 시도는 MB의 무력투쟁과 이것이 종교적 지하드로 정당화되는 첫 사건이 되었고, 이것은 영국의 중동에서의 일반적 제국주의와는 다른 수위로의 진입을 의미한다. 이 시점부터 MB에서 지하드가 정치적 수사로서 본격적으로 사용되기 시작한 것이다(Frampton 2018, 455). 물리적 폭력사용의 정당화뿐 아니라 그것이 종교적 의미의 행동이 되었다는 점에서, 이스라엘 건국을 전후로 한 유대인 문제는 MB의 정치운동에서 보다 종교적 차원의 이슈가 집중적으로 부각되는 중대한 전환점이 되었다.

(c) MB의 국제팽창과 반이스라엘 아젠다의 확산

영국의 제국주의적 침략에 대한 이슈가 팔레스타인 문제로 전환되면서 MB의 무력투쟁이 이론적, 조직적으로 변화하기 시작하였지만, 영국 정부의 판단에 따르면, MB의 실질적인 무장수위는 효과적인 작전을 수행하기에 충분하지 않았고, 이집트 정부 역시 MB가 이후에 정부에 반기를 들 것을 우려하여 MB의 팔레스타인 문제에 대한 군사적 지원 요청에 미온적으로 반응하였다(Frampton 2018, 124).

이러한 한계를 극복하기 위해, MB는 적극적으로 이집트 외부로 그 네트워크를 넓혀나갔다. 사실 1928년 MB가 시작된 초기부터 알-반나는 사우디 아라비아로의 진출을 시도하기도 하였다. 당시 여러 이유로 첫 시도는 무산되었지만, 알-반나는 이집트의 식자층이 사우디 서부 히자즈 지역에 새로운 르네상스를 가져오는 것을 중요한 사안으로 여겼다(البنّا ٢٠١١، ٧٥-٧٦). 예멘의 자유예멘운동(Free Yemeni Movement, FYM)에 대한 구체적인 개입은 MB의 첫 해외진출 사례였고, 이를 통해 알-반나는 미국측에 MB가 반동적 조직이 아니라 아랍 전역에서 이슬람의 순수성을 회복하면서도 민주적이면서도 자유주의적인 정부들이 세워지는 것을 추구하는 단체라는 점을 알리는 계기로 활용하기도 하였다(USNRA, RG59, Box 7231, 890J.001/2-2848; 3-548).

그러나 1943-1944년 사이에 MB는 본격적인 국제주의적 논지를 홍보하기 시작하였고, 그들의 독자들이 국제관계와 이슬람 세계 전체를 이해할 수 있는 글들을 기고하기 시작[87]하였다. 그리고 "이슬람으로의 일치(Islamic unity, الوحدة الإسلامية)" 라는 더 깊은 차원의 궁극적 목적을 위해서 전략적으로 "아랍의 일치(Arab unity, الوحدة العربية)"도 중요함을 주장하기 시작한 논점의 변화도 보인다(*الإخوان المسلمون*، ٩ يناير ١٩٤٣، "الوحدة العربية").

이러한 변화는 앞에서 언급했던 바와 같이, 내부 조직의 개편에서도 감지되었다. MB는 이슬람세계를 7개의 권역으로 구분하고, 해당 권역에 접촉하여 MB의 확산을 담당할 세계 지역 부서들을 만들어 해당 지역에 대한 핵심이슈들을 분석했다. 수단은 이집트와 직접적인 이해관계가 걸려 있기 때문에 별도의 부서로 배치하였다. 두 번째 권역은 비옥한 초생달 지역(시리아, 레바논, 팔레스타인, 요르단, 이라크), 세 번째

[87] 다음과 같은 기고들이 국제관계와 이슬람 세계 전체로 시선을 돌리도록 촉구하는 글들이었으며, 1943-1944 년 경부터 집중적으로 이러한 논조가 나타나기 시작하였다.

"الإسلام في أندونيسيا"، *الإخوان المسلمون*، 15 مايو 1943

"أتبع العالم الإسلامي"، *الإخوان المسلمون*، 11 مارس 1944

"التعاون العالمي"، *الإخوان المسلمون*، 17 يونيو 1944

권역은 아라비아 반도(사우디 아라비아, 예멘, 걸프 위성국들), 네 번째 권역은 북부 아프리카(에티오피아, 소말리아, 나이지리아, 세네갈), 다섯 번째 권역은 아시아의 무슬림 국가들(인도네시아, 인도, 세일론, 이란, 아프가니스탄, 파키스탄), 여섯 번째 권역은 아시아 지역의 이슬람 소수민족들 (중국, 말레이시아, 필리핀), 그리고 마지막으로는 유럽 무슬림 지역(터키, 러시아, 그리고 기타)을 주요 집중 지역으로 분류하는 조직도가 1940년대부터 등장한다(Frampton 2018, 128-129; Mitchell 1969, 173). MB는 해당 지역에 대표단을 파견하거나 카이로로 해외의 고위인사들을 초청하여 다양한 이슬람 계열 운동들과 교류하면서, 이슬람 공동체의 핵심 이슈들을 공유하는 작업을 이어나갔다. 이러한 국제적 네트워크를 지속[88]하던 시기, 알-반나의 주요 메시지는 400만의 무슬림들을 작은 국가 조각들로 나누려는 국제적인 시도에 대한 비난이었는데, 주적은 영국세력 이라고 지목하면서 그 뿌리가 십자군까지 거슬러 올라감을 주장하기 시작한다 ("الإنجليز و الإسلام"، *الإخوان المسلمون*، ٢٣ يونيو ١٩٤٦؛"الإنجليز و العرب"، ٣٠ يونيو ١٩٤٦).

중세의 십자군 시기에도 이슬람을 증오하던 유럽의 전략은 무슬림 세계의 약화와 분열을 조장하는 것이었다는 주장이었다. 이집트에 대한 영국의 전략을 설명하면서, 특별히 그는 영국이 주둔을 연장시키는 전략으로 종교를 활용한 교활한 전략을 사용하였음을 지적하였다(عاشور ١٩٨٥، ٤٧٤-٤٧٧). 시리아에서의 한 MB집회를 관찰한 미국관리의 보고에 따르면, "시온주의에 맞선 지하드", "무기, 인적자원, 재정을 모두 투입한 무장투쟁", "팔레스타인의 해방"이 당시 MB가 국제적 이슈로 제기하던 가장 핵심적인 아젠다였다(USNRA, RG59, Box 7194, 890D.00/12-1947;2247).

1940년대부터 감지된 MB의 국제화의 기류가 구체적으로 드러나면서 이슬람 세계의 일치와 동맹을 강조하는 방향으로 이동하였다. 또한 일반적인 제국주의보다는, 유럽의 "종교적 침략"과 이슬람에 대한 근본적인 "증오"와 "계략"에 집중하는

[88] MB 의 초기국제화는 네트워크와 이슈의 확산이었지만, 이것은 곧 수단지부를 시작으로 팔레스타인, 시리아, 요르단, 이라크 등지로 직접 MB 의 국제지부들을 개척하는 개념으로 전환된다(Frampton 2018, 131-134).

방식으로 이루어졌다. 이집트라는 한 국가가 아니라 범이슬람 지역을 하나의 이슈로 묶기 위해서는, 공통된 역사적 사건에 주목하여 현재적 제국주의보다는 이슬람 세계의 역사적 위기였던 십자군 문제를 부각시키는 것이 가장 적절한 동원전략이었을 것이다. 그리고, 이러한 십자군 이슈는 이스라엘의 건국을 지지하는 영국과 미국, 그리고 그들의 주도로 담론이 진행되는 UN 전체, 그리고 구체적으로는 예루살렘이라는 상징적 성지의 점령을 통해 더욱 분명해졌다. 영국과 미국을 중심으로 한 국제사회의 이스라엘 건국 승인을 십자군과 시온주의의 결탁에 의한 프로젝트로 보는 시각은 이 시기 MB의 지도력에 의한 "이슈설정"으로 이슬람 세계 전역에 유포되었고, 이러한 시각은 서구와 이스라엘에 대한 가장 보편적인 중동인들의 관점이 되어, 여러 종교기관들, 사회조직, 및 정부들을 통해 반복적으로 재생산되었다. 이러한 관점은 자연스럽게 형성된 역사적 감정이 아니라, MB에 의해 생산되고 유포된 정치적 이데올로기였다.

### (2) 서구에 대한 MB의 인지작용: 이론적, 경험적, 정체중심적 인지전환

MB는 이러한 중동의 국제적 환경 속에서 "서구"[89]를 인지하여 평가하였고, 이러한 인지방식은 MB 운동의 사상 및 전략구조를 결정했던 것으로 보인다. 서구에 대한 MB의 인지방식은 크게 세 종류의 양상을 보였다. 첫째는 서구 내부의 정치적, 사회적 체계에 대해 일반적인 평가를 하려는 시도였다. 이것은 합리적이고 이론적인 가치평가 작용을 포함한다. 둘째는 중동에 침투한 서구문명의 실체에 대한 것인데, 이는 제국주의와 관련된다. 따라서 이것은 직접적인 경험에 의한 인지작용과 그와

[89] 중동의 관점에서 "서구(الغرب)"는 역사적으로 유럽을 지칭한다. 그러나, 현대로 접어들면서 미국과 소련은 "확장된 유럽"의 의미에서 서구 "진영"의 일부로 이해되는 것이 일반적인 시각이다. 이슬람주의자들은 더 나아가 이들이 주도하는 국제 체계 역시 서구적 체계의 일부로 파악하기도 한다.

유사한 경험을 한 지역들에서 오는 반향을 포함한다. 그리고 세번째는 앞서 설명한 유대인 문제 및 예루살렘 아젠다와 관련되어 나타나는 서구에 대한 이미지인데, 이것은 서구 제국주의의 본질적 속성을 현대적 형태의 십자군주의로 규정하는 인지방식이다. 이것은 무슬림들의 역사 정체성과 직결되며, 종교적인 각성운동과 관련될 수 있는 인지방식이다.

중동에서 정치적 사건들이 전개됨에 따라, 서구에 대한 MB의 인지는 첫번째 방식에서 점차, 둘째와 셋째의 방식으로 전환되어 왔는데, 특히 마지막의 방식은 MB의 노선을 결정적으로 전환시키고, 이슬람 세계 내에서의 정치담론 자체를 해당 방향으로 이끌고 가는 역할을 하였다. MB의 서구에 대한 초기의 이해는 전 장에서 분석한 바와 같이 19-20세기에 지속된 이슬람 정치이론의 담론의 맥락에서 시작되었고, 특정 사건에 의한 것이 아닌 총체적 평가의 인지방식을 가지고 있었다는 점이 중요하다. 그러나, 이러한 포괄적인 인지방식은 전개되는 정치적 사건들에 맞춰 점차적으로 특정 이슈를 부각시키는 방식으로 전환되게 된다. 이러한 인지작용의 전환은 MB가 이슬람 세계 내부를 향해 반복적으로 선언해 왔던 저작들에서 뚜렷하게 관찰된다.

#### 1) 합리적-이론적 인지작용: 서구 내부에 대한 포괄적인 가치평가

MB에게 있어 서구문명이란, 구체적으로는 영국과 미국으로 대표되는 자유세계와 러시아를 중심으로 한 공산세계였다. 그들은 이 두 서구문명의 긍정적인 면들과 부정적인 면들을 동시에 인지하고 있었다.

영국과 미국의 자유세계에 대해서 그들이 가장 긍정적으로 평가한 것은 민주적 제도에 대한 것이었다. 그들은 자유세계의 서구에는 효율적인 민주주의적 절차와 실질적인 대의기구로서의 의회가 작동하고 있음을 주목하였다. 또한 개인의 자유와 노동자가 스스로의 이익을 보호하려는 권익을 존중하는 점은 특별히 주목할 만하다고 평가하였다. 이를

통하여 통치자의 국민에 대한 책임과 "사회의식(rūḥ ijtimāʿī, روح إجتماعي)"이 보편화되어 있기 때문에, 불신자 국가인 영국이 정의와 평등 면에서는 오히려 무슬림 국가들보다 더 낫다고 보았다 (قطب ١٩٥٢، ٢٥ ;الغزالي ١٩٥٢، ٨٦-٩٤ ;الغزالي ١٩٥١، ١٣١ ;الغزالي ١٩٥٣، ٦٨-٦٩ ;الغزالي ١٩٥٠، ١٦٢ ; Mitchell 1969, 224-225).

공산주의에 대한 긍정적인 평가는 이론적 지평에서의 가치적 측면에 대한 것으로, 빈곤층에 대한 관심, 평등, 계급간 책임의 상호성, 형제애, 사람들을 차별하지 않는 인도주의적 경향(*الإخوان المسلمين*، ١٧ يوليو ١٩٤٦، ١)에 대해 높이 평가하였다. 이러한 가치들은 물질적 수위에서 "잠재적인" 사회 정의를 수행하게 해 주며, 육체의 필요를 충족시켜 주는 것들이었다. 이러한 충족은 영적 으로는 메마른 상태에서 이루어지는 것들이기 때문에 공산주의와 유럽의 기독교 사이에 큰 적대감이 있을 것으로 추정하였다. 그러나 MB는 이슬람과 이러한 공산주의의 사회정의사상들 사이에는 그만큼의 적대감이 존재하지는 않는다고 주장하였다((Hardie tr.) ١٤ ،[د.ت.] ,قطب). 따라서 비종교적이면서도 절대주의적인 경향을 갖는 러시아 사회주의의 대안은 기독교가 아니라 유일신론과 형제애라는 핵심기조를 잃지 않은 이슬람 사회주의이라는 것이다. 이 때에 이 사상이 가질 수 있는 최대 장점은 사회 정의에 대한 강조였다((Faruqi tr.) ١٣٥ ،١٩٥٤ ,الغزالي). 간헐적이지만, 그들은 유럽의 나치즘이나 전체주의에 대해 전쟁에 관한 능력과 군사적 탁월성을 높이 평가하기도 하였다.

그러나 MB는 서구의 이러한 긍정적인 면들은 이슬람에 이미 내재되어 있는 특징의 일부분일 뿐이라고 주장하였다. 즉, 세계의 모든 종류의 시스템들은 부분적으로만 일부의 긍정적인 가치를 반영하고 있다는 것이다. 1946-1947년의 "알-쉬합(*al-Shihāb*, *الشهاب*)"이라는 정기잡지와 MB에서 발간하는 "알-이크완 알-무슬리문(*al-Ikhwān al-Muslimūn*, *الإخوان المسلمون*)"에 따르면, 당시 MB가 인식하는 이슬람의 총체성은 서구체제의 장점들을 포괄하고 있다. 그들은 무슬림이 늘 시행하는 정기 기도에서 그 예를 들었다. 공산주의는 평등, 계급과 온갖 차별의 철폐, 소유에 대한 자부심 등을 지향하는데, 무슬림들은 이러한 것들을 이미 완벽하게 경험해 왔다고

주장한다. 그에 따르면, 무슬림이 기도처에 들어갈 때, 그 사람은 그 기도처가 알라에게 속한 것을 알고 그의 영향력 아래에서는 큰 자나 작은 자가 없다는 것을 깊이 느낀다. 무앗진(*Mu'aẓīn*, مؤذّن)[90]은 기도가 시작될 때 모든 이들이 그 행위에 있어서 이맘을 따르도록 선포하는데, 거기에 이미 최고의 질을 가진 독재 속에서의 일치와 훈육이라는 개념이 들어 있다. 그러나 MB의 사상에서 이맘은 절대로 전제군주가 될 수 없는데, 그가 잘못을 저지르면 일반 회중으로부터 그를 감독하도록 세워진 자들에 의해 교정될 것이기 때문이다. 이것은 이슬람이 본래부터 가지고 있던 제도적인 모델이며 가장 민주주의적 모습이다. 공산주의는 경제적인 면과 사회적 삶을 잘 다루고 민주주의는 대의적 정부라는 원리를 잘 구현하며 파시즘은 전쟁에 능한 능력을 보여주고 군사적 준비됨을 보여주지만, 이러한 "부분적" 구현들을 모두 포괄하는 것은 바로 이슬람이라는 것이다(*الإخوان المسلمون* ٢٥ ديسمبر ١٩٤٦، ٣ ;*الشهاب*، ١٤ نوفمبر ١٩٤٧، ٣٠-٣١).

반면, 서구에 대한 부정적인 평가는 더욱 본질적인 문제로 파고들었다. 그들은 서구민주주의가 만족스러운 정치적 과정을 창출해 낼 수도 있지만, 결국에는 개인의 타락, 더 나아가 사회의 타락을 낳을 것이라고 지적하였다. "개인주의"의 과잉은 방종으로 이어지며, 사람과 사람, 계급과 계급이 서로 적대하게 만들 것이다. 이것은 사회를 도덕적 무책임성, 퇴화(degeneracy), 혼란 으로 이끌며, 이 모든 것들은 가정에서의 혼란-여성들의 타락(debasement)와 가족의 약화와 파괴-으로 나타날 것이라고 주장하였다.

또한, 민주주의는 자본주의와 동의어가 되었는데, 자본주의는 법적으로 공식화된 고리대금의 착취적 성격을 기반으로 함을 비판하였다. 이로 인해 서구의 민주주의가 평등과 정의에 기반하여 인종문제를 해결하려고 하나 실패했으며, 미국은 백인제국의 수호자와 리더일 뿐이라는 것이다(قطب ١٩٥٣، ١٠٧؛ قطب ١٩٥٢، ٣١؛*الإخوان المسلمين*، ١٩ يوليو ١٩٤٦، ١-٤؛ ٢٣ أكتوبر ١٩٤٦، ١؛*بين الأمس و اليوم*، ١٩-٢٠)

[90] 모스크에서 하루 다섯 번 기도를 낭송하는 사람

"인민의 민주주의"라고 하는 공산주의 역시 같은 방식으로 잘못되었다고 지적하였다. "무신론", "내부의 정치적 전제주의(internal political tyranny, الاستبداد السياسي الداخلي)", "국제적 독재(international dictatorship, الدكتاتورية الدولية)"가 이 체제를 각인시키는 표현들이다. 노동, 발언, 사상의 자유는 지속적으로 부정되고 있다; 러시아의 평등 개념은 매우 물질주의적이기만 하여 크게 의미가 없다. 이 체제의 주된 원리는 파괴적이고 혁명경향으로 자극하는 것이라(الغزالي ١٩٥٣، ٣٦-٣٨؛ قطب ١٩٥٢، ٢٣-٢٧)고 비판한다.

MB는 자유진영과 공산진영을 막론하여 서구문명의 공통분모는 바로 물질주의라고 주장한다. "현 세기의 서구 세계는 그 조직과 섬유에 있어서 물질주의자로 구성되어 있다…이는 인간에 대한 감성과 공감을 소멸시키는 결과를 낳고, 신령한 노력들과 영적 가치들을 멸절시키고 있다(*دعوتنا في طور جديد*، ١٠)"라는 선언은 서구문명에 대한 MB의 근본적인 시작이다. 서구의 근본적인 문제는 그 목적이 유한한 것이기 때문에 그 가치들마저 제한되는 것임을 그들은 명확히 하였다. 정의와 평등, 또 다른 인간적인 가치들도, 사실 그들의 한계를 지정한 알라에 대항한 인간들에게 속했기 때문에 그 한계를 벗어날 수는 없다는 것이다(عودة ١٩٥١، ٧٨-٧٩).

서구에 대한 부정적 견해는 알-반나의 초기 주장부터 잘 표현되고 있다. "서구문명은 과학에 있어서 자랑스러울 만큼 강력하여 일정 기간 동안 세계를 정 복할 수 있었지만, 지금은 파산하고 쇠퇴하고 있는 가운데, 독재에 의해 파괴된 정치적 근본주의, 혼동에 의해 파쇄된 경제체제[91], 부패한 사회질서에 지나지 않게 되었다. 사람들은 당혹스러워하고 있다. 탐욕, 물질주의, 억압은 국가 간의 관계를 파괴시켰다[92]. 모든 인간성은 고통당하며 비참하게 되었 다. 세계의 리더십은 처음에는 동양에 있었다. 그 후 리더십이 그리스, 로마에 의해 서구로 이전되었 지만, 샘족계열의

[91] 이것은 1936 년에 쓰인 글로, 당시의 대공황과 그로 인한 경제체제의 혼란을 지적하고 있는 것이다.

[92] 국제연맹의 실패를 말하는 것이다.

선지자들에 의해 다시 동방으로 돌아왔다. 그리고 결국에는 르네상스에 의해 다시 전제주의적, 억압적 서구의 손에 넘겨지게 되었다. 그러나 시 간이 지나면 이것은 다시 동방으로 넘어오게 될 것이다(البنّا ١٩٥٤، *نحو النور*، ٨٧-٨٩; Mitchell 1969, 226-227)".

MB 역시 유럽에 대한 가치와 체계에 대한 경쟁적 관계를 기본적인 인식의 틀로 가지고 있었음을 알 수 있다. 그러나, MB는 이슬람 문명의 우월성과 총체성을 기본으로 서구문명을 평가하였다. 그러나 그 평가는 총체적인 체계의 우월성 여부와 관련된 것이고, 본래적으로 내포하고 있는 가치 체계에 대한 평가방식이었다. 이것은 기본적으로 경험에 의한 인지방식이라기보다는, 합리 적 설명과 분석의 측면이 강하고, 가치 문제를 합리적 담론의 지평 속에 가져와 논증하는 인지방식이었다.

### 2) 경험적 인지작용: 제국주의에 대한 공통경험에 의한 국제네트워크

그러나 제국주의에 대한 인지부터는 합리적, 이론적 인지작용보다는 경험적 인지작용이 주를 이루게 된다. 서구문명에 대한 포괄적 평가는, "물질주의(materialism)", "탐욕과 전제주의(greed and tyranny)"라는 핵심적인 부정적 요소로 귀결되곤 하였다. 이것은 2차 대전 이전이나 이후 모든 기간 동안 MB가 가진 서구에 대한 부정적 시각의 핵심표현이었다. 이것은 MB의 2가지 사상적 핵심을 말해준다. 즉, 물질주의로 대표되는 서구의 세속주의에 대한 저항과 서구의 지배에 대한 저항이 그것이다. 전자는 사실 후자로부터 도출된 것으로 보이기 때문에, MB 사상의 핵심축은 중동에 대한 서구문명의 제국주의 문제와 관련되어 있었다고 볼 수 있다(Mitchell 1969, 227).

MB의 초기 문헌들에는 유럽의 제국주의에 대한 끊임없는 문제의식이 있었고, 그것은 사회운동으로서의 MB의 정체성을 규정하는 중요한 중심축을 구성하고 있었다(Mitchell 1969, 227). MB의 제국주의적 침략에 대한 분노는 MB 논평의 주를 이루었다. 이집트의 상황은 영국의 제국주의와 깊은 관련이 있었으며, 그들이 느낀

영국 지배 하의 이집트의 상황은 “점진적 소멸과 심오 하고도 완전한 타락”으로 요약될 수 있다(قطب, ١٩٥٣، ٩٦-٩٨، ٢٠٧-٢١٤; 예를 들어, *الإخوان المسلمين*، ٢٤ أكتوبر ١٩٤٦، ٣ 과 일일 컬럼인, *الإخوان المسلمين* 특히 ٢٣ يوليو ١٩٤٦). 국제운동으로서의 MB는 모든 무슬림 국가들의 제국주의 문제에 관여하며 영향을 미쳤는데, 그것은 점차로 대중화되고, 계속해서 국제적인 정치적 비도덕성을 가진 제국주의적 권력들에 대한 공격으로 확산되어 갔다. 이것은 영국, 프랑스, 그리고 초기에는 이탈리아와 네덜란드를 포함하는 서구의 전통적인 제국주의적 권력들을 겨냥한 것이었다. 그리고 2차대전 이후에는, 국가 서열의 재배치에 따라, 자유세계 리더인 미국과 소련을 겨냥한 것으로 바뀌었다.

러시아 제국주의는 역사적으로 순수한 무슬림 시각에서는, 짜르 러시아는 이슬람과 무슬림들에 대한 증오를 가진 가장 폭력적인 것 중 하나로 뒤에 언급할 기독교 십자군 광신주의와 매우 가깝게 연결된 것으로 여겨졌다. 이후 볼쉐비키 러시아에서도 제국주의는 계속해서 사악하고 더욱 피 흘리기를 멈추지 않았다. 무슬림들을 노예화함으로써 러시아 제국은 “종교를 말살하는 곳”이 되었다.

반면, 미국에 대한 제국주의적 인식은 일반적 제국주의와는 차이를 보인다. 초기의 미국 제국주의는 시온주의의 대두와 직접적인 연관성이 있기 때문에 다음 절의 인지방식과 연결된다.

이들은 지속적으로 “제국주의” 자체를 비판하였고, 그것은 그들이 이집트 에서 겪고 있는 정치적 현실과 맞닿아 있었기 때문에 매우 긴급하고 직접적인 호소력을 가졌다. 그리고 이슬람 세계 전체에서 광범위하게 인지되고 있는 제국주의에 대한 유사한 인식은, MB의 지속적인 설명과 논증에 일정정도의 권위를 부여하며 국제적 네트워킹을 용이하게 한 측면이 있다. 제국주의에 대한 인지는 직접적인 체험과 이슬람 세계 내에서 일어나는 유사 경험들에 근거한 것이었다.

### 3) 정체성 기반의 인지작용

#### : “문화적 제국주의(الإمبريالية الثقافية)”와 역사 정체성

이에서 더 나아가 MB는 서구에 대한 인지를 “십자군주의적 해석”의 지평으로 끌고 갔다. 이것은 기존의 제국주의에 대한 인식을 바꾸어, 제국주의 라는 단어의 의미를 점령과 지배를 넘어 “이슬람에 대한” 말살정책으로 이해하게 하였다. 이러한 인식이 가장 선명하게 드러난 것은 MB의 사상가들이 반복적으로 주장한 “문화적 제국주의(الإمبريالية الثقافية)”의 개념이다. 이를 통해 앞 절에서 설명한 과정으로 형성된 현대 십자군주의가 실제로 MB 운동의 중심에 자리잡고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 이것은 1930-40년대의 문건보다는 이미 이러한 생각이 조직 내에 확산된 상태에서 하산 알-반나의 생각을 인용하는 MB 리더들의 주장을 통해 더욱 분명하게 드러난다.

한편 문화적 제국주의는 교육과 사상을 통해 사람들의 정신에 파고들어 해당국가의 사회적 상황 자체를 지배하려는 시도를 하는 제국주의였다(حضيبي، *الأهرام*، ٢٥ نوفمبر ١٩٥٣، ٦). 이 문화적 제국주의에 대하여 중동의 민족주의자들은 크게 중요시하지 않았는데, 이에 대한 태도가 민족주의적 운동과 이슬람 운동을 구분하는 중요한 기준이 된다. MB는 이 문화적 제국주의에 저항하려는 가시적인 노력을 계속했다.

이후 팔레스타인 전쟁을 거치면서 문화적 제국주의에 대해 더욱 음모론적 태도를 취하게 된다. 예를 들어, 팔레스타인에서의 UN의 활동은 아랍과 이슬람 사람들을 대적하는 새로운 시온주의-십자군 전쟁의 선포로 받아들여졌다. 십자 군적인 서구의 제국주의와 연대함으로써, 시온주의의 정체성은 구체화되었다; “유럽적 십자군(الصليبية الأوروبية)”과 “유대인적 십자군(الصليبية اليهودية)”이라는 용어가 호환되어 사용되기 시작하였다(예를 들어, الندوي ١٩٥٤، ٤٣؛ *الشهاب* ١٤ نوفمبر ١٩٤٧، ٨٦-٨٨).

물론 이러한 해석에는 역사적인 기반이 있었다. MB는 종교를 사회나 문화의 단순한 차원으로만 해석하지 않고, “십자군”이 가졌던 정치적, 문화적 함의와 동의어로 해석해 왔던 것이다. 서구의 제국주의적 십자군적 경향은 무슬림 영토에

대한 정복시도였을 뿐 아니라, 무슬림 사회를 파괴하려는 시도로 보여 졌다. 이러한 접근은 다음 인용문에 잘 나타나고 있다.

> 서구는 확실히 우리를 수치스럽게 하고, 우리의 영토를 점령하며, 이슬람의 법과 그 전통을 폐기함으로 이슬람을 파괴하기 시작하려는 시도를 모색하고 있다. 서구는 이러한 행위를 교회의 비호 아래에서 행하고 있다.
>
> 교회의 권력은 영국과 미국에 의해 주도되는 서구권 블록의 내부 및 대외정책의 방향을 결정하는 데에 작동하고 있다. 백 년 전의 상황은 국가와 기독교 사이의 관계는 일종의 증오관계였지만, 현재는 명백하게 친화적인 동맹관계를 형성하고 있다.[93]

그들은 역사적으로 십자군이 유럽에서 자신들에 대한 증오와 악의적인 분노를 분출시키는 데에 성공했고, 그것이 지금까지 지속되고 있다고 보았다. 그들이 보기에 현재 유럽의 태도는, 과거의 증오뿐 아니라 기독교 제국주의를 세우려는 탐심과 광신주의와도 결합되어 있다. 이러한 사상과 시온주의에 대한 공격적인 태도가 합쳐서 꾸틉은 다음과 같은 결론을 내린다; "알렌비 장군은 모든 유럽인들의 생각의 전형 그 이상도 이하도 아니다.[94] 1차 대전 시기 예루살렘에 입성하며, 그는 십자군의 행진이 이제서야 끝이 났다라고 말했다"((Hardie tr.) ٢٣٥ ،[د.ت.] قطب).

하지만 기독교 자체를 포기하기 시작한 유럽에서 어떻게 십자군의 정신이 여전히 지속될 수 있는가라는 질문에 대한 꾸틉의 대답은 다음과 같다.

> 십자군은 군대의 덜그럭거리는 소리에 한정되는 것이 아니라, 그 다른 어떤 것에 앞서, 그것은 지적인 증오심이다.

---

[93] 1954 الغزالي (Faruqi translated), 22, 15, xvi-xvii; MB 의 학생부서(قسم الطلاب)의 팜플렛인, *المسلمون* (القاهرة 1952) *بين التبشير و الإستعمار*, 여러 곳 중 특별히 p.19 참고; 48 ،1952 أحمد, '서구 기독교 제국주의'의 기능으로서의 이슬람의 '종교적 르네상스'를 참고하라 (Mitchell 1969).

[94] 1917 년 영국의 예루살렘 군사점령을 말하는 것이다.

유럽의 제국주의적 이익은 이슬람의 정신이 굳건하게 제국주의적 정신에 저항하고 있다는 것을 절대로 잊지 않는다.

미국 내 유대인들의 재정적 영향력을 소유한 자들이 있고, 다른 곳에서는 서구의 정책을 통제하는 자들이 있다. 또한 앵글로-색슨의 교활함에 기인한 영국의 야망을 말하는 이들이 있다…그리고 동방과 서구 사이의 반감이 있다고 믿는 이들이 있다… 이러한 모든 견해들은 가장 결정적인 요인을 간과하고 있다. 모든 서구인들의 피에는 십자군의 정신이 흐르고 있다는 사실을.

이러한 관점에서, 러시아와 미국 사이에 구분점은 없다. 이 양자는 모두 이슬람의 정신에 대항하는 십자군의 정신을 공유하고 있는 것이다.

(ibid. 236-240)

그들에게 있어서 위태로운 것은 이슬람을 밟고 기독교라는 종교가 진보하 게 되는 것이 아니라, 서구 문명 앞에서 무슬림 문명이 후퇴하게 된다는 점이었다. 알-반나는 일찍이 그의 추종자들에게 지적, 사회적, 문화적 독립이 수반되지 않은 형식적인 정치적 독립은 의미가 없음을 경고하였다(*الإخوان المسلمين*، ٩ يوليو ١٩٤٦، ). 그리고 가장 자주 인용되는(특히 후데이비에 의해서) 그의 말은, "너의 영혼에서 제국주의를 뽑아버려라, 그러면 그것이 너의 영토에서도 떠날 것이다"였다. 이 후의 추종자들도 같은 관점을 견지하였다. 가잘리는 무슬림의 심장과 무슬림의 정신이 없는 무슬림의 이름만 남겨지게 만든 문화적 침략에 의해 주도되는 이 시대를 개탄하였다. "문화적 침략은…무슬림들로 하여금 자신들의 종교에 무지하게 만들고, 제한된 진리들에 그들의 마음을 두게 하여 결국에는 그들의 마음을 진공상태처럼 만들어 버리는 것이다"(*الدعوة*، ٢٧ يوليو ١٩٥٤، ٣). 그리고 꾸틉은 영적, 정신적 제국주의에 대하여 즉각적인 반대를 불러 일으킬 수 있는 군사적, 정치적 제국주의와는 달리 사람들을 우둔하고 차분하게 만들어 그 희생자들을 속이기 때문에 진실로 위험한 것이라고 경고하곤 하였다. 지하드는 속임의 작전을 전개하는 주체들을 상대로 선포해야 한다; 바로 자유세계의 제국주의의 현대적 기교들이 그 대상이다. 그것은

기구들, 기술적 도움, UNESCO, 그리고 민중의 민주주의를 말하는 펜과 혀들이다(قطب ١٩٥٣، ١٦٣-١٦٦; Northrop 1952, 67).

꾸틉의 관점에 의하면, 이러한 서구가 구사하는 가장 위험한 작전은 선교사들과 연구자들로, 이들이 가장 민감한 영역들을 탐구해 온 오리엔탈 리스트들과 사회과학자들이다(قطب ١٩٥٣، ١٦٣). 오리엔탈리스트들에 대해 우려한 것은, 그 연구의 진보가 있었고 서구학자들이 이슬람과 무슬림들, 그리고 MB에 대해 분석하는 것이 점점 알려지고 있었기 때문이었다. 서구 학자들이 무슬림 역사에 대해 왜곡하고 이슬람의 신성함을 무너뜨리려는 것에 대해 그들은 민감 하게 주목하였는데, 특히 후자의 이유가 서구의 연구를 반대하게 했다 (*الإخوان المسلمين*، ٢ يونيو ١٩٥٤، ١٣ ;*نحو جيل مسلم* ١٩-٢٢). 이슬람에 대한 오리엔탈리스트 들의 소위 "잘못된 생각"을 공유하고 받아들였던 이집트의 저술가들은 의도하든 않든 간에 서구의 문화적 제국주의에 대한 인식을 강화시키는 역할을 했던 것이다. 이러한 경향으로 잘 알려진 저술가들은, 타하 후세인(Tahā Ḥusayn, طه حسن), 알리 압둘 라직(ʿAli ʿAbd al-Rāziq, علي عبد الرازق), 칼리드 무함마드 칼리드(Khālid Muḥammad Khālid, خالد محمد خالد), 아민 우스만(Amīn ʿUthmān, أمين عثمان) 등이다((Faruqi tr.), xiii-xvi, غزالي ١٩٥٤).

한편 선교사들은 문화적 제국주의의 주된 "요원들"로 인식한 MB의 주요 비난대상이었다. 알-반나는 "MB와 선교사들의 관계에 있어서, 전자는 이슬람을 방어하고, 후자는 이슬람을 공격한다는 사실로 인해 그 둘 사이에 충돌이 있는 것은 당연하다"고 하였다(بنّا ٢٠١١، ١٥٧، ٦، ١٣). 이것보다 선교사의 이미지에 대한 MB의 더 명확하고 단순한 선언은 없다.

이 문제에 관해 또 다른 측면을 언급할 필요가 있다. 선교사들은 서구 기독교 전파자의 정체성을 가지고 있었는데, 이들로부터 무슬림들뿐 아니라 동방 기독교인들도 함께 보호하려 했다는 점이다. 동방의 기독교인들과 서방의 기독교인들 사이의 구분은 MB에서 매우 중요한 것이었다(بنّا ٢٠١١، ٢٧١). MB는 서구, 특히 프로테스탄트

가 그 지역의 정교회 전통을 파괴하려 한다는 이유로 그들을 공격하도록 중동의 기독교인과 무슬림 저술가 모두를 독려하였다.

MB의 사상체계에서 가장 중요하게 다루는 것은, 서구 및 기독교, 시온주의에 의한 "정신"의 공격이고, 이것은 몇 가지 물리적 사건을 넘어, 이슬람에 대한 매우 뿌리깊은 역사적 증오로 인식하였다. 이러한 인지작용은, 일반적 제국주의에 대한 경험적 인식작용과는 달리 역사적이고, 본질적 정체성의 수준에서 서구의 제국주의를 인지한 것이다. 그리고 이러한 인지적 과정은 "십자군주의"에 대한 담론을 통해 진행되었다. 여기서, 십자군주의에 대한 담론이 이슬람 세계와 무슬림의 역사 정체성에 어떤 인지작용을 유발하는지를 추가로 검토할 필요가 있다. 이를 통해 중동에서의 서구의 활동을 일반적 제국주의로 인식하는 것과 십자군적 제국주의로 인식하는 것의 차이를 밝힐 수 있기 때문이다.

### (3) 현대 십자군주의(Crusaderism, الصليبية)의 기원과 무슬림의 역사 정체성

#### 1) 십자군에 대한 이슬람적 해석의 기원

십자군주의는 문자 그대로 중세 유럽 십자군이 예루살렘 및 이슬람 세계를 침략하여 점령한 역사적 사건과 유사한 동기를 가진 이데올로기를 지칭하는 표현이다. 여기서 중요한 것은 이슬람 세계의 입장에서 경험한 십자군에 대한 인식, 이슬람 세계가 규정하고 있는 십자군의 개념이다. 십자군의 역사는 서양과 동양을 막론하고 오랜 연구 역사를 가진 주제이지만, 놀랍게도 "십자군에 대한 이슬람적 해석"은 최근까지 양쪽 진영의 학자 모두에게 무시되어 왔다 (Chevedden 2006). 고전적인 십자군 운동에 대한 정의는 "예루살렘 우선 이론 (Jerusalem First Theory)"으로, 서구 라틴지역을 기준으로 동방지역으로 이동하여, 예루살렘 주변과 레반트 지역의 기독교인들을 사라센인들의 폭정에서 해방하고 예루살렘에 대한 성지순례루트를 확보하고자 하는 운동이다. 그러나 최근 재발견되는 십자군에 대한 이슬람적 해석은

이러한 고전적 정의보다 광범위하고 장기적 관점의 프로젝트로서 십자군 운동을 묘사하고 있다. 십자군 운동이 있었던 당시에서 몇 년 지나지 않아 시리아 다마스커스의 법관 알리 이븐 타히르 알-술라미(ʿAlī ibn Ṭāhir al-Sulamī, علي بن طاهر السلمي)는 "지하드에 관한 책(*The Book of jihād*, *كتاب الجهاد*)"을 저술(السلمي ١١٠٥)하였는데, 이것은 십자군 연구가들에 의해 가장 정확하고 포괄적인 십자군에 관한 역사기록으로 평가된다(Gabrieli 1962, 101; Irwin 2003, 229; Hillenbrand 2000, 71-73). 그럼에도 불구하고 이 연구가 취하고 있는 십자군에 대한 해석의 관점은 서양과 동양 양측의 십자군 연구에서 주류로 인정받지 못하고 오랫동안 배제되어 있었다는 것이 캐롤 힐렌브랜드(Carole Hillenbrand)와 폴 쉐베덴(Paul E. Chevedden)의 주장이다 (Hillenbrand 2000; Chevedden 2006).

알-술라미는 십자군을 "기독교 진영의 지하드"로 규정하였다. 그는 예루살렘 에 대한 해방전쟁 이전에 시칠리와 안달루스 지역, 즉, 지중해 서부지역에서 있었던 서구 라틴의 무슬림에 대한 정복전쟁을 십자군의 기원으로 규정하고, 십자군 운동은 단순한 성지탈환의 개념이 아니라 지중해권 전체를 포괄하여 이슬람 세계 전체를 붕괴시키려는 매우 장기적이고 치밀한 프로젝트로 해석하였던 것이다(السلمي ١١٠٥; Holt 1986, 27; Hillenbrand 2000, 32-165; Chevedden 2006, 94). 십자군 연구 학계에서는 이 두 관점이 충돌하고 있는 것이다; 역사적 십자군을 예루살렘 정벌과 관련된 협의의 의미로 볼 것이냐, 지중해 전반에 대한 광의의 장기 프로젝트로 볼 것이냐. 이 두 관점 사이의 논쟁은 매우 결정적인 함의를 가진다. 협의의 의미로 십자군을 해석할 경우, 이것은 종교를 매개로 한 전쟁임에도 불구하고 단순한 지역에서의 여러 충돌 중 하나인 개별 사건으로 해석되어야 할 것이다. 반면 광의의 의미로 십자군을 지중해 서부까지 확장시켜 지중해 서부와 지중해 동부의 전쟁이 이슬람 세계 자체를 붕괴시키려는 장기 프로젝트라고 해석한다면, 십자군은 단순한 개별사건이 아니라 보편주의적 세계관을 가진 기독교 제국과 다른 보편주의적 세계관을 가진 이슬람 제국 간의 충돌로 해석될 수 있다.

십자군을 연구해 온 근대학자들은 19세기에 진행된 연구결과들에 더욱 권위를 부여하기 때문에 후자의 관점을 거부하는 경향을 가진다. 그러나 여기서 중요한 점은 십자군 당시부터 시작된 알-술라미의 후자의 관점이 이슬람 세계 내부에서는 가장 권위있는 원전으로 취급되어 왔다는 점이다. 이 문건 자체가 십자군 침공이 있었던 당시에 기록된 것이고, 그것의 사실여부와 상관없이[95] 이 관점 자체가 역사문건이 되어 이슬람 세계 내에서는 증폭되어 기술되는 "원전"의 기능을 해왔기 때문이다. 전통적인 십자군 연구가들은 십자군 운동을 역사적인 협의의 "사건"으로 규정하고자 했지만, 이슬람 세계의 전통적인 해석은 광범위한 시간과 지리적 범주를 아우르는 "뿌리깊은 증오의 정신"으로 기록되어 왔다는 것이 최근의 역사학자들에게 주목받고 있다(Asbridge 2004; Chevedden 2006).

알-술라미의 관점은 즉각 알-아듸미(al-ʿAẓīmī, العظيمي, 1160)로 이어졌는데, 그는 예루살렘 순례경로에 장애가 생기자 즉각 시작한 1093-94년의 전쟁을 "첫 십자군"이라는 용어로 규정하였고, 이 개념을 사용한 현존하는 첫 번째 역사문건을 기록한 사람이 되었다(Hillenbrand 2000, 50-51; Chevedden 2006, 95). 그러나 그는 예루살렘으로 진입하는 이 "첫 십자군"을 1085년에 안달루스 지역을 정복한 세력과 같은 세력으로 연결시켜 알-술라미의 관점을 이어갔다(العظيمي ١١٦٠، ٣٥٣-٣٥٦). 그 후, 알-아씨르 (al-Athīr, الأثير), 알-누와이리(al-Nuwayrī, النويري)는 십자군을 이슬람에 대한 기독교의 총체적 공격으로 규정하였고, 시칠리, 스페인, 시리아의 3개의 전선에서 대결이 이루어지고 있다고 기술함으로 알-술라미의 관점을 더욱 확고하게 만들었다. 특히 이러한 관점을 견지한 알-아씨르의 "역사의 완성(*The Consummate History*, *الكامل في لتاريخ*)"은 십자군에 대한 이슬람적 해석에 있어서 아랍의 역사학계에서는 시금석 같은 문건이

[95] 알-술라미의 관점은 사실이 아니라는 뜻이 아니라, 그것이 사실여부와 이슬람 세계 내에서의 인식의 확산은 상관이 없다는 뜻이다. 전술한 바와 같이 자료의 신빙성은 오히려 다른 자료들보다 더 높다고 평가되고 있기 때문에 그의 관점이 사실에 더 근접하다고 추정할 수도 있다.

되었다(Chevedden 2006, 96). 13세기 시리아의 아불 파라쥐 그레고리우스 바르 헤르브래우스(Abū al-Faraj Gregorius Bar Hebraeus) 역시 "첫 십자군"이라는 개념을 예루살렘 침공으로 사용하였지만, 그것에 대한 해석은 알-술라미의 관점을 그대로 이어나갔다. 그리고 이러한 이슬람 세계의 문건들의 관점은, 유럽측의 라틴문서에서도 동일하게 관찰됨으로 더욱 힘을 더하였다. 십자군의 설계자 중 하나인 교황 우르반 2세의 구상은 전임자 그레고리 7세의 십자군 계획과 연결되어 있었고, 이들의 구상 속에 서부 전선에서의 전쟁과 동부전선에서의 전쟁은 하나의 계획으로 묘사되고 있음이 교황의 라틴문서에서 직접 확인되었다(Cahen 1954, 24-25; Chevedden 2006, 109-114).[96]

### 2) 십자군에 대한 이슬람적 해석의 현대적 부활과 MB

이슬람 세계에서 이러한 십자군에 대한 관점은 주류로 자리잡았다. 그러나 십자군주의 아젠다가 중동 사회에 보편적으로 회자되었다는 단서는 없다. 심지어 이탈리아, 프랑스, 영국의 식민주의 진출 과정에서도 정치적으로 십자군주의가 거론된 것으로 보이지는 않는다. 따라서 유럽의 일반적인 제국 주의적 진출로 이슬람 세계가 십자군주의의 "음모"에 집중하였다고 볼 수 없으며, 그러한 정황도 전혀 존재하지 않는다.

따라서 "십자군주의 이데올로기"가 이슬람 세계에서 정치적으로 처음 등장한 것은 시온주의 운동의 팔레스타인 프로젝트 시작을 인지한 시점부터였고, 그 주체는

[96] 그렇다면 유럽 제국의 중심에서는 왜 이러한 계획이 출현하였는지가 십자군의 역사 자체에 대한 연구에서는 매우 중요한 사안이었다. 카를 에르드만(Carl Erdmann)은 십자군 운동이 시작된 외부적 요소보다는 내부적 요인들에 주목하였고(Erdmann 1935), 에르드만의 견해를 극단적으로 지지하는 학자들은 십자군 운동을 기독교 세계 내에서도 존재하지 않았던 래디컬하고, 혁명적인 발상으로 해석하기도 한다(Riley-Smith 1997, 39-189). 이것은 유럽 세계 내에서의 보편주의적 에너지의 분출이라고 해석될 수도 있다(Chevedden 2006, 122-132). 그러나 이것에 대한 논의는 이 논문과는 동떨어진 주제이므로 생략하기로 한다.

MB였는 점에 주목할 필요가 있다. 시온주의의 어떤 요소가 십자군 주의 담론을 불러일으켰는가? 일반적 제국주의와 시온주의의 중동 진입 사이 에는 어떠한 차이가 존재하는가? 오히려 제국주의가 더 강한 정치적 힘을 투사시키고 있음에도 불구하고, 시온주의의 위협은 왜 더욱 이슬람을 말살하려는 십자군주의로 여겨졌는가?

이것에 대한 대답은 2가지로 가능하다. 첫째, 시온주의가 제국주의로부터는 경험할 수 없는 특별한 요소를 내재하였다. 둘째, 시온주의가 제국주의와 별개가 아니라 제국주의 안에 탑재되어, 제국주의의 진정한 성격을 깨닫게 하였다. 어느 쪽의 답을 선택하든, 시온주의가 제국주의와 차별되는 무엇인가가 존재한다는 점은 자명하다. 이 양자에 대한 MB의 대응이 달랐기 때문이다.

(a) 시온주의의 진화: 유대민족주의에서 유대다윗왕국주의로

시온주의에 대한 개념은 19세기 말 나탄 비른바움(Nathan Birnbaum)의 논문 에서 시작되었다. 시온은 고대의 개념이지만, "시온주의(Zionism, ציונות, صهيونية)"는 근현대적 개념이다. 비른바움의 논문에서는 유대 민족의 자기해방을 위해 시온주의 정당을 제도화하는 것을 목표로 하는 것으로, 당파적 개념이 강했다. 따라서 시온주의는 홀로코스트에 의한 단순한 반작용 성격의 결과물이 아니라, 유대인들이 고대로부터 열망했던 예언의 성취를 현재에 집행하고자 하는 현대적이면서도 정치적인 종교사회운동이다(Küng 1991, 413).

그러나 시온주의의 정치적 실현과정의 초기에는 "유대교의 국가"가 아닌 "유대인의 국가"라는 민족주의적 개념이 더 강했다. 시온주의의 이념의 구체적 인 정치적 조직은, 유대인 법률가이자 오스트리아의 언론인이었던 테오도르 헤르츨(Theodor Herzl)에 의해 시작되었다. 1896년의 소책자 "유대인국가"에서 그는 유대인 국가를 요청할 수 있는 근거를 명확히 논증하였고, 계획적이고 실용적인

접근을 하였다. 그의 관심은 종교적이거나 사회적인 문제가 아니라, 명확히 민족적인 문제였다(Küng 1991, 417).

헤르츨의 구상은 구체적으로 실현되었다. 그러나 그것은 곧 다른 방향으로 전환되었는데, 그 계기는 1917년 영국 외상 밸푸어가 로스차일드 경에게 보낸 편지로부터였다(밸푸어 선언, Balfour Declaration, Foreign Office, Nov 2nd, 1917). 이 편지는 짧은 9줄의 본문으로 영국 정부의 세 정책기조를 선언하였다; 1) "유대인들을 위한 민족의 고향을 팔레스타인 땅에 건설하는 것(the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people)"을 영국정부는 지지한다, 2) 매우 명백하게 "현재 팔레스타인 땅에 거주하는 비유대인 공동체들의 시민적, 종교적 권리(the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine)"를 해칠 수 있는 어떠한 것도 시행되어서는 안된다, 3) "어떤 다른 나라에 사는 유대인들이 향유하고 있는 권리들과 정치적 지위(the rights and political status enjoyed by Jews in any other country)"에 대해서도 2)와 같이 어떠한 것도 시행되어서는 안된다는 것이다. 밸푸어 선언은 2가지 직접적인 결과를 파생시켰다. 첫째는 1917년에 곧바로 영국의 알렌비(Allenby) 장군이 예루살렘에 입성한 사건이다. 이것은 약 400년간의 이슬람 세계의 예루살렘 통치가 종결되는 순간이었다. 둘째는 1919년 세계시오니스트기구가 밸푸어 선언을 그들의 대헌장으로 사용하기 시작하면서 파리 평화회의에 지도를 제출하였는데, 그 지도는 트랜스요르단을 포함한 팔레스타인 전체를 포괄하는 지역[97]을 바로 밸푸어 선언에서 지목한 "유대인 민족의 고향"이라고 규정하였다. 사실 원래부터 시온주의 지도자들은 비공개로적으로 이러한 목표를 가지고 구체적인 전술적 노선에 대해서만 논쟁하였다. 그러나 이러한 궁극적 목표가 대외적으로 공개되기 시작한 것은 밸푸어 선언을 시온주의자들이 인용하면서부터이다 (Flapan 1987; Küng 1991, 423). 그리고 유대인 국가 건설 목표의 지리적 범위가 요르단강

[97] 이것은 이스라엘 역사에서 영토면에서 최대치의 승리를 거둔 1967 년 전쟁 직후의 영토보다도 훨씬 광범위한 지역을 지칭하는 것이었다.

서부와 동부로 확산되고, 1937년 제20차 시오니스트총회에서 모든 당파의 지지를 받아 시온주의의 중심노선으로 확정되게 되면서 발생한 중대한 결과는, 세속주의적인 다수의 시온주의자들 역시 전 세계에서 모여드는 유대인 들의 다양한 언어, 문화, 국가 배경들을 포괄하기 위해 다시 종교와 성서를 사용할 수밖에 없게 된 것이다. 유대인을 결속시키고 시온주의자들이 제시한 영토를 회복하는 정당성은 오직 종교적 전통을 복구하는 것밖에 없었다. 2천 년 전에 잃어버린 국가 주권의 회복, 고대 이스라엘 번성기에 소유했던 다윗-솔로몬 왕국 의 경계선의 회복을 주장하게 되었던 것이다. 따라서 시온주의는 민족주의적 해방노선에서 종교운동(엄밀하게는 종교사회운동)으로 전환되었다. 한스 큉 (Hans Küng)은 이 때 창출된 시온주의의 패러다임은 의회 민주주의적 근대 패러다임뿐 아니라, “다윗 왕조 패러다임”의 요소를 동시에 가지게 되었음을 주장하였다. 다윗 왕조 패러다임이라는 것은 아래와 같은 특징들을 포함한다(Küng 1991, 423-424);

지리적으로는,

1) 영토적으로 유다 왕국과 북왕국이 통일되고,
2) 영토의 경계는 최대한 확장되어야 하며
3) 예루살렘이 수도가 되는 것,

제도적으로는,

1) 독립적인 종교재판이 도입되는 것,
2) 중세 랍비제도를 실행하여 유대인의 정체성, 개인과 가족의 권리를 다루어야 한다는 것

시온주의는 영국 정부의 선언 이후 1917-37년 사이의 일련의 사건들을 통해 이러한 종교사회운동의 성격을 갖게 되었다. 그리고 그 영국정부의 직접적인 중동개입은 즉각적인 예루살렘에 대한 군사점령으로 표출된 것이다.

1936-37년에 또 하나의 분기점이 발생했다. 영국의 팔레스타인 왕립 위원회 (Palestine Royal Commission, 일명 Peel Commission)는 1936년부터 팔레 스타인

지역에서의 불안정을 연구하기 시작하였고, 1937년에는 팔레스타인 지역은 더 이상 영국이 신탁통치를 할 수 없으며 유대인과 팔레스타인인의 영토를 분할해야 한다는 보고서를 처음으로 발표하였다. 아랍측 전체는 이를 거부하였고(Podeh 2015, 28ff), 유대인 역시 영토 전체가 유대인 민족의 고향 이라고 주장하며 이를 거부하였다 (Galnoor 1991, 382-404). 그러나 결국 1937년 팔레스타인 왕립 위원회의 첫 보고서는 1947년 UN 총회 결의안 181의 기반이 되어, 팔레스타인-이스라엘 분쟁의 국제적 기준점이 되었다.

(b) 예루살렘의 중심성

이러한 역사과정에서 예루살렘의 중심성을 주목할 필요가 있다. 시온주의가 민족해방주의에서 종교사회주의로 전환된 것을 물리적인 실체로서 가장 선명하게 드러내는 것은 시온주의자들이 보이는 예루살렘에 대한 태도의 변화이다. 2천년의 고토회복, 다윗왕국의 정체성 회복의 중심에 예루살렘에 대한 통치권의 회복과 유대인의 종교정체성의 핵심실체인 예루살렘 성전의 재건이 있기 때문이다. 유대인의 세계관에서는 예루살렘 성전의 붕괴는 세상의 종말을 의미하며, 예루살렘 성전의 회복은 자신들이 섬기는 여호와의 주권의 회복을 의미하는 것이다. 따라서 2천년 전 이스라엘 주권의 공식적인 종료는 A.D. 70 로마제국의 티투스 장군의 예루살렘 점령과 성전파괴를 통해 이루어졌던 것이다. 유대인 국가건설의 기준을 2천년 전 잃어버린 주권의 회복으로 둔다면, 유대인 국가건설의 상징적인 정점은 예루살렘에 대한 통치권 회복에 있게 되므로, 다윗왕국 패러다임이 강조될수록 예루살렘의 중심성은 더욱 선명하게 부각될 것이다. 고대 이스라엘의 역사와 정체성은 철저하게 예루살렘 중심으로 구축되었기 때문이다.

공교롭게도 이슬람 역시 예루살렘에 상당히 중요한 이슬람 정체성을 부여하였다. 이슬람은 태동부터 유대교 및 기독교 정체성을 가진 선지자들의 역사를 인정하고,

그것의 맥락을 이으면서도 완성된 형태의 계시를 받은 선지자로서의 무함마드의 역사적 지위를 주장하며 시작된 종교였다. 별다른 종교나 문명의 기반이 없는 아라비아 반도에서 시작한 이슬람의 입장에서, 유대교, 기독교적 정체성을 자신들의 역사 정체성의 일부로 포괄할 수 있는지 여부는, 이슬람이 셈족종교로서의 정통성을 확보할 수 있느냐와 직결되는 사안이다. 예루살렘은 이슬람이 유대교, 기독교적 정체성을 역사적으로 자신들의 역사로 편입시킬 수 있는 가장 결정적인 물리적 실체가 된다. 따라서 이슬람의 역사정체성에서 가장 중요하게 부각될 수밖에 없는 것이 바로 이슬람과 예루살렘과의 관련성인 것이다.

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

(قرآن ١٧:١)

그에게 영광이 있으라, 그는 그의 종을 하룻밤 사이에 알-하람 사원으로부터 우리가 축복해 왔던 곳 근처인 가장 먼 사원으로 우리를 위한 표적들을 보여주기 위해 데려가셨느니라. 실로 알라께서는 들으시며 지켜보고 계시느니라.

(꾸란 17:1)

꾸란 17:1은 알라가 어느 날 밤에 무함마드를 메카의 알-하람 사원으로부터 "가장 먼 사원(al-Aqsā mosque, المسجد الأقصى)"[98]으로 그를 데려 갔다고 기록하고 있다. 그리고 거기서 무함마드는 하늘로 올라가서 하루에 다섯 번 기도하는 이슬람의 두 번째 기둥에 대한 계시를 받아왔고, 특별히 거기서 유대교, 기독교에서 가장 중요한

[98] 이 구절로 인해 "사원(기도처, مسجد)"의 개념에 대한 논란이 있다. 꾸란 17 장이 계시될 당시에는 메카든 예루살렘이든 이슬람 사원이 지어지지 않은 상태였기 때문이다. 그렇다면, 본래 마스쥐드(مسجد)는 "기도하는 장소"라는 뜻인데, 건축물이 없는 광의의 기도하는 장소로서 이 구절을 해석해야 하기 때문이다. 따라서 2 대 칼리프가 예루살렘에 사원을 건축하기 시작할 때, 이 꾸란의 구절을 고려하며, 의도적으로 예루살렘의 사원 이름을 "알-아끄사 사원"이라고 명명했다고 보는 것이 합리적인 추론일 것이다.

선지자들이라고 여겨지는 아브라함, 모세, 세례 요한, 예수 등을 만나고 왔다는 것이 정통 이슬람 전승의 설명이다. 여기서 "가장 먼 사원"은 현재 예루살렘에 있는 "알-아끄사 사원"[99]이라고 불리는 것을 가르 킨다고 이슬람 주류 순니신학은 설명하고 있다. 하지만 꾸란 17장이 계시될 당시 예루살렘에 그러한 사원이 있지는 않았고, 오히려 이 구절을 인용하여 이후 움마이야 초기에 예루살렘에 사원을 건축할 때 "알-아끄사"라는 이름을 차용한 것이다. 역사적 선후관계의 사실성과 관련없이, 꾸란 17:1은 이슬람 역사에서 예루살렘의 중요성을 강조하는 그 원천으로 이해되어 왔다. 알-부카리에는 꾸란 17:1에서의 초자연적인 예루살렘 여행에 대해 무함마드가 직접 자비르 빈 압둘라에게 설명하는 장면이 기록되었다.

أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ "لَمَّا كَذَّبَنِي قُرَيْشٌ قُمْتُ فِي الْحِجْرِ، فَجَلاَ اللَّهُ لِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ، فَطَفِقْتُ أُخْبِرُهُمْ عَنْ آيَاتِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهِ".

(صحيح البخاري، ج٥، كتاب ٥٨، حديث ٢٢٦)

그는 알라의 선지자—알라가 그를 축복하시기를—가 말하는 것을 들었다, "꾸라이시 사람들이 나를 기만했을 때, 나는 바위산 위에서 있었고, 알라께서는 예루살렘을 내 앞에 보여주셨다. 나는 그것을 주목하면서 그들에게 그 표적들에 대해서 전해주기 시작했다."

(사이하 알-부카리, Vol. 5, Book 58, Hadith 226)

알-부카리의 다른 구절에는 예루살렘 사원의 위상까지도 명확히 기술하고 있다.

قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَىُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الأَرْضِ أَوَّلُ قَالَ "الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ". قَالَ قُلْتُ ثُمَّ أَىٌّ قَالَ "الْمَسْجِدُ الأَقْصَى". قُلْتُ كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا قَالَ "أَرْبَعُونَ سَنَةً"...

[99] 예루살렘의 알-아끄사 사원은 움마이야 초기 679-682 년 사이에 지어졌고, 이후 여러 차례 지진으로 손상된 것을 1035 년경에 다시 완공하였다고 전해진다. 1099 년 유럽의 십자군이 이슬람에게 탈환된 이후 처음으로 예루살렘을 점령하게 되기 직전이었다. 십자군은 당시, 예루살렘에 있던 황금돔사원을 교회로 바꾸었고, 알-아끄사 사원을 왕궁으로 활용하였다(Elad 1995, 29-43).

(صحيح البخاري، ج ٤، كتاب ٥٥، حديث ٥٨٥)

나는 말했다, 알라의 선지자여! 어느 사원이 지구상에서 가장 먼저 지어졌습니까? 그는 말했다, "알-하람 사원"이다. 나는 또 물었다, "그렇다면 그 다음은 어느 것이 지어졌습니까?" 그는 대답하기를 "알-아끄사 사원이다"라고 하였다. 나는 또 묻기를, "그 둘은 어느 정도의 간격을 두고 지어졌습니까?" 라고 하자, 그는 "40년이다"라고 대답하였다.

(사히하 알-부카리, Vol. 4, Book 55, Hadith 585)

무함마드는 이 예루살렘 여행(al-isrāʾ, الإسراء), 그리고 그곳에서 하늘로 올라가서 7층천을 경험(al-miʿrāj, المعراج)하면서, 그는 무슬림들의 두 번째 의무인 하루에 다섯 번 기도하는 계시를 알라로부터 직접 받아왔다고 전해진다. 따라서 무함마드의 예루살렘 여행과 계시는 무슬림들의 기도 생활에 있어서 가장 핵심적인 사건이 된다. 이것으로 인해 무슬림들의 가장 초기의 기도의 방향(qiblah, قبلة)은 메카가 아닌 예루살렘을 향하도록 지정되었다. 이후 꾸란 2:143-144에 따라 이 기도방향은 메카를 향하도록 재조정되었던 것이다. 예루살렘은 이슬람 형성과정에서 메카와 메디나 다음으로 중요성을 갖는 제3성지가 되었고(Grabar 2006, 14; Bloom and Blair 2009, 76), 더 나아가 이슬람의 정체성을 그들의 주장대로 유대교와 기독교를 포괄하는 셈족종교의 최종 계시로 자리매김하기 위해서는, 예루살렘에서 천상으로 간 무함마드의 역사, 그리고 아브라함이 이삭을 바쳤다고 전해지는 예루살렘의 바위 산에 지은 알-아끄사 사원의 존재는 가장 핵심적인 매개체일 수밖에 없는 것이다. 예루살렘은 무슬림들의 근본적인 역사정체성과 직결되는 성지인 것이다.

(c) 이슬람의 역사정체성에 대한 위기의식

이러한 인식을 바탕으로 당시 영국의 관할 아래 팔레스타인에서 진행된 사태를, 일반 이슬람 세계와 MB가 어떤 방식으로 이해하였는지를 도식화할 수 있다. 앞에서

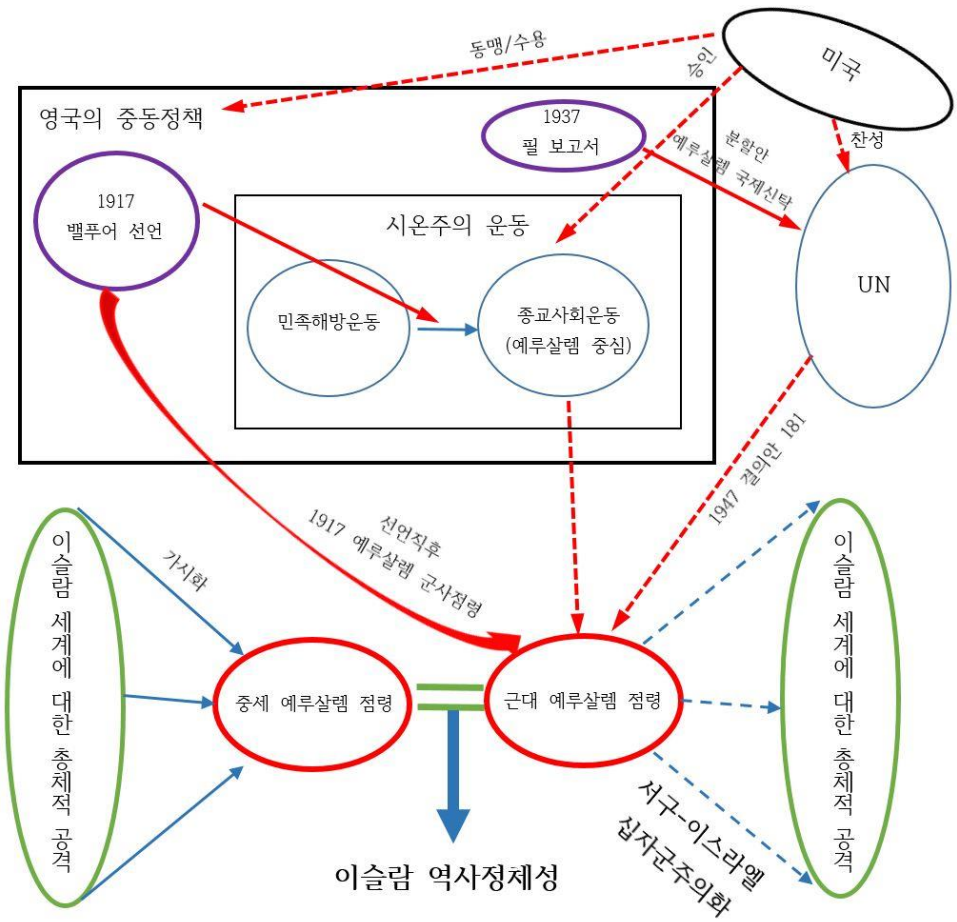
언급한 누적된 역사인식과 당시에 인식된 국제정치적 상황을 종합해 보면 아래와 같다.

1) 중세 십자군에 대한 이슬람 세계 내의 보편적인 인식은 알-술라미로부터 시작된 개념을 기초로 한다. 즉, 십자군은 예루살렘에 대한 단순한 점령전쟁이 아니라 이슬람 세계를 붕괴시키려는 유럽 기독교 세계의 장기적인 프로젝트이다.
2) 그러나 1)의 프로젝트가 역사적으로 가시화된 것은 1099년에 예루살렘이 실제로 십자군에 의해 점령된 사건에 의해서이다.
3) 시온주의 내부에서 먼저 종교사회운동화 과정이 일어났다. 시온주의의 시작은 민족해방운동이었다. 그러나 1917년의 영국의 밸푸어 선언과 시오니스트총회의 반응을 통해 1937년경 다윗왕국주의의 패러다임을 갖는 형태로 바뀌게 된다. 1917년 영국은 예루살렘을 즉각 군사점령을 하였고, 시온주의자들의 구상은 예루살렘을 중심으로 한 광범위한 유대인 국가 건설이다.
4) 예루살렘에 대한 점령은 이슬람의 역사정체성에 대한 가장 선명한 도전인 동시에, 이슬람 세계를 붕괴시키려 했다는 유럽 기독교 세계의 장기적인 프로젝트를 소환시키는 구심점이 된다. 예루살렘에 대한 점령 혹은 그 시도는 이슬람 세계 전체에 대한 위협으로 확장된다.
4) 1937년 영국의 팔레스타인 왕립 협회의 보고서(필 보고서)는 1947년 UN의 유대인국가, 팔레스타인에 대한 분할안을 통과시키는 결정적인 문서였다.
5) 이상의 과정을 통해, 유대인의 팔레스타인에서의 운동은 영국의 중동정책의 틀 속에서 함께 움직인다. 따라서 서구와 이스라엘은 하나의 연대를 형성하고 있으며, 그것은 본질적으로 중세 십자군의 정신과 동일한 것이다.

이를 통해 "이슬람 세계에 대한 총체적 공략 ➔ 예루살렘점령"으로 가시화된 중세 십자군에 대한 이해가 20세기 초의 "예루살렘점령 ➔ 이슬람 세계에 대한 총체적 공격(십자군주의)"의 연상을 일으켰음을 알 수 있다. 예루살렘점령과 관련된 시온주의, 영국의 중동정책의 행보는 이 두 세력을 연대된 하나의 세력으로 이해하기에 충분할 정도로 이미 결정적인 협력관계를 형성하고 있었다. 그리고 그 중심에 있는 시온주의의 움직임 역시 "일반적 민족주의 ➔ 예루살렘 중심의

종교사회운동”으로 전이되었다. 이것은 MB만의 특이한 인식이 아니라 이슬람 세계 내에서 충분히 인식될 수 있었고, 다만 이것을 집중적으로 정치적, 종교적 이데올로기화 시킨 것이 MB였다. 이러한 인식의 형성을 그림으로 정리하면 <그림 8>과 같다.

**<그림 8> 1930-40 년대 이슬람 세계 내의**
**현대 십자군주의 이데올로기의 형성과정**



(d) MB를 통한 십자군주의 인식의 확산 메커니즘

이렇게 형성된 “십자군주의”에 대한 문제의식은 1930-40년대 MB가 구축하기 시작한 국제네트워크를 통해 확산되기 시작하였다. 일반적 제국주의에 대한 대항으로 시작한 국제네트워크를 통해, 보다 “심화된” 사상인 반십자군 주의가 서구의 중동침공에 대한 보편적 세계관으로 자리잡기 시작한 것이다. 일반적 제국주의에 대한 대항은 이슬람 세계 내의 여러 정치-사회 주체들과의 소통을 가져왔지만, 십자군주의에 대한 대항은, MB가 직접적인 해외 지부개척과 적극적인 행동주의로 전환되는 계기가 된다. 1940년대 집중적으로 진행된 MB의 해외지부 개척은 팔레스타인, 시리아, 이라크, 요르단 등 팔레스타인 사태와 직접적인 관계가 있는 지역들이었으며, 조직의 활동내용 자체가 팔레스타인을 위한 투쟁전선을 만드는 것이었다.

십자군에 대한 이슬람적 해석이 중동에 확산된 메커니즘을 요약하면 다음과 같다. 역사적으로 누적된 십자군주의에 대한 인식은 예루살렘에 집중되어 있었는데, 예루살렘을 기반으로 한 이슬람의 역사정체성은 이슬람 역사 초기에서부터 형성된 것이었기 때문이다. 그리고 이 예루살렘에 대한 영국의 직접점령과 시온주의의 예루살렘을 중심으로 하는 종교사회운동의 부상은 중세 십자군 “배후”에 있는 유럽 기독교 세계의 이슬람 말살 정책을 연상시키는 촉발점이 되었다. 이러한 과정을 통해 서구(영국)와 이스라엘은 하나의 동맹(alliance)으로 인식되었으며, 그 동맹의 핵심 정신은 십자군주의, 즉 이슬람에 대한 총체적 공격이라는 확장된 위기의식을 불러오게 된 것이다. 이러한 인식은 이슬람의 역사정체성, 즉 핵심적인 종교적 신념체계에 대한 직접적인 타격으로 받아들이게 된 것이고, MB는 반십자군주의를 기치로 적극적인 국제팽창을 시작하였던 것이다.

그러나 여기서 주의할 것은, 현대 십자군주의가 인식된다는 것이 일반적 제국주의와는 별개의 이슈로 인식되었다는 뜻이 아니다. 오히려 십자군주의가 인식되면서, 일반적 제국주의 자체가 “십자군적 제국주의”로 개념전환이

이루어졌다고 보는 것이 정확한 개념화이다. 십자군주의가 인지된 이후로, 중동에서 서구 제국주의는 십자군주의적 개념이 포함된 것으로 해석되어야 하며, 이는 이슬람 사회운동 진영에서 더욱 선명하게 부각되는 방식이다. MB의 제국주의에 대한 해석을 보면, 제국주의에 대한 십자군적 재해석을 관찰할 수 있다.

### 3) 십자군적 제국주의와 미국 제국주의의 인지적 융합

이러한 십자군적 제국주의의 프리즘이 중동에서의 미국의 행위를 인지하고 해석하는데에도 그대로 사용되기 시작하였다는 점 역시 매우 중요한 의미가 있다. 미국은 이후에 전개될 중동국제정치의 가장 중요한 행위자 중 하나이기 때문이다. 미국정부는 1946년 2월 26일부터 카이로 공사관의 MB에 관한 정식보고서를 받기 시작하였다.[100] 이때부터 미국은 MB를 이집트와의 관계에서 중요하게 고려해야 할 "비국가행위자(non-state actor)"로 인식한 것이다. 그러나 1945년 전까지 미국의 중동정책은 일차적으로는 걸프만을 중심으로 한 석유이권에 집중하는 것이었고, 영국의 정책에 직접적으로 개입하지는 않았다. 1945년 5월 처음으로 미국은 공식적으로 이집트에서의 영국의 제국주의적 이익을 지지하기 시작하였다. 또한 1948년 5월 14일 트루먼 대통령은 즉각 이스라엘을 국가로 인정하는 발표를 하였다. 이 두 사실로 이미 미국은 "십자군동맹"의 주요 축의 이미지를 가지게 되었다. 1952년에 이집트의 자유장교단이 혁명을 성공시키자, 미국은 혁명과 새 정권을 지지하였다. 자유장교단혁명이 성공한 이후부터 제2차 중동전쟁이 끝날 때까지 미국은 나세르를 수용하였다(Perry 2016, 22-31). 그러나 이러한 수용은 적극적인 지원이라기보다는, 대중적 지지를 받는 정권에 의한 안정을 원한 것이었다 (Frampton

[100] US Legation in Egypt from the Office of Strategic Service, Cairo, memo titled, '*Office of Strategic Services' analysis of protests received by the Legation at the time of the November Riots* from the 27th of February, 1946

2018, 210). 영국과 이스라엘을 지원하는 미국의 이미지는 나세르의 새 공화국 정권에서도 그대로 연장되었다.

"영국/시온주의 - MB"의 대결 진영으로 인지되어 온 "십자군 - 반십자군"의 매트릭스는, 미국의 진입으로 더욱 강화된 양상을 띄게 된다. 미국 제국주의는 팔레스타인 문제에 대한 결과물에 책임이 있다는 점에서 러시아와 비슷한 종류로 취급되었다. 팔레스타인은 미국의 정치적 제국주의의 정체성을 노출시킨 첫 시작이 되었다; "루스벨트 이후", 미국은 이스라엘을 창설한 제국주의의 반열에 자신을 올려놓게 되었고, 무슬림들이 있는 곳 어디서든, 제국주의를 지원하기 시작하였다. "트루만", "4백만의 표", "시온주의자들의 압력", "유대인들의 금과 시온주의자의 영향력" 등과 같은 것들은 이스라엘에 대한 미국의 지원을 설명하는 표현들이었다. 이론상으로는 인간권리, 사회정의, 유엔헌장을 신봉했던 미국은, 시온주의 침략자들을 지원하는 영국에 가담함으로써 스스로의 원칙을 배신하였고, 팔레스타인을 유대인들에게 넘겨버렸다는 이미지를 함께 가지게 되었다. 그리고 가장 큰 분노를 일으킨 점은, 미국의 시온주의자들이 통제하는 언론과 라디오, 영화 속에서 팔레스타인을 지지하는 무슬림들과 동방의 모 든 것에 대한 평판과 명예를 무너뜨린 것이었다. 시온주의자들의 펀드레이징은 "1달러 당 아랍인 한 명을 죽여라"라는 슬로건까지 내걸면서 진행되었다고 인식되었다(*الدعوة* ٢٢ حضيبي، *الأهرام*، ٢٥ نوفمبر ١٩٥٣، ٦، ١١؛ قطب ١٩٥٢، ٤١-٤٢؛ موبمبر ١٩٥٥، ١). 이러한 팔레스타인 문제는 미국에 대한 공격의 시작점이 되었다.

또 다른 민감한 문제는 북아프리카에서도 미국이 영국과 프랑스를 지원한 것으로, 무슬림 국가들에게 이는 자유세계에 의한 자유에 대한 폭력이었다. 또한 미국 내 인종주의는 미국을 "백인"제국의 새로운 수호자요, 리더로 비춰지게 하였다. 이런 문제들은 미국을 악하다기보다는 어리석다고 보게 만들었다. 대개의 경우, 세계의 주도적인 자본주의 국가의 정책들을 설명하는 것은, 제국주의의 일환으로서, 식민국가들에 대한 것이나, 러시아와의 냉전을 지속하는 것으로 단순화되어 이해되었다(قطب ١٩٥١، ١٥٧-١٦٤; قطب ١٩٥٣، ١٠٧).

한국전쟁 이전에 미국을 방문했던

꾸틉은 미국에게 있어서 전쟁은 “내셔널 라이프”에 있어서 필수적인 것이 되었다는 관점에 매료되어 있었다. 메시지 프로파겐다 부서의 수장으로서의 그의 지위는 그를 중요한 의사결정자가 되게 하였다.

미국의 자본주의 역시 경제적 제국주의의 일환의 이미지였다. 2차 대전 이전까지 경제적 제국주의에 대한 인식은 제국주의적 억압자들에 의한 천연자원 등의 착취에 대한 분개 정도에 머물렀다. 그러나 냉전의 부상과 양 진영이 아시아에서 지지를 얻으려는 노력은, MB로 하여금 이 양측의 이데올로기를 이론적으로 더욱 확고하게 거부하도록 만든 요인이 되었다. 전술한 바와 같이, 경제적 이유는 그것들에 대한 거부의 유일한 이유가 아니었다; 자본주의는 방탕 한 개인주의와 같은 개념으로 곧 사회적 혼란을 의미하는 것이었고, 공산주의는 무신론과 동의어였다. 그리고 자본주의, 공산주의 양쪽은 모두 물질주의를 의미하는 것이었기 때문이었다. 게다가 이집트 자본주의와 그것이 유린된 쓰라림은 MB로 하여금 자본주의적 서구, 특별히 미국을 주적으로 여기게 만든 요인이 되었고, 기술적, 경제적 도움을 주는 프로그램들을 통해서 국가의 정치적 독립이 비틀어지게 만들고, 지역 시장에 대한 과잉공급으로 상업적 지배를 공고히 하려는 것으로 인식하였다(قطب ١٩٥١، ١٦٤؛ حضيبي،أهرام، ٢ نوفمبر ١٩٥٣، ١١)

경제적 제국주의의 측면에서 이스라엘은 중동에 대한 상업적 헤게모니를 구축하려는 도구로 인식되었다. 따라서, MB의 종교적 해석에 의하면, 공산주의는 종교가 없고, 자본주의는 위선적 종교였던 것이다. 또한 MB의 경제 제국주의라는 정치적 관점에 의하면, 공산주의는 국가의 정문 앞에 앉아있는 위협이었고, 자본주의는 이미 그 경계선 안으로 파고들어 온 위협이었다. 가젤리는 “우리는 고통스러운 경제적 억압들을 주는 나라를 일소하는 것이, 붉은 제국주의와 백색 제국주의로부터 우리를 보호하는 것임을 믿는다”고 주장했다(الغزالي ١٩٥٣، ١٠).

이렇게 미국은 팔레스타인과 시온주의의 문제에 개입하면서 국제적 행위자로서 중동에 진입하게 되었다. 이러한 과정 때문에, 그 진입의 시작부터 미국의 행위 역시

"제국주의"로 인식되었고, 영국-시온주의를 통해 형성된 십자군적 제국주의의 인식이 그대로 미국에게 전이되었다. 그리하여 팔레스타인 문제로 인해 이와 관계없는 미국의 행위도 십자군적 제국주의 일환으로 전환되어 해석되었고, 경제적 제국주의의 측면은 이것을 강화시켰다. 영국과 차별된 약간의 개별성은 존재했지만, 서구-시온주의의 십자군주의적 공식을 벗어나기 에는 팔레스타인 문제에 대한 미국에 개입은 매우 결정적인 것이었다.

#### 4) 일반적 제국주의와 십자군적 제국주의의 차이

MB가 유럽과 미국의 중동 전략을 일반적 제국주의가 아닌 십자군적 제국 주의로 규정하기 시작하면서 중대한 인식과 개념, 전략 상의 변화가 시작되었다. 위의 역사적 과정에서 드러난 특징들을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 유럽과 미국은 같은 뿌리를 가지며, 그 뿌리는 중동에 대한 유럽의 역사적 증오와 관련되어 있다. 그 증오의 뿌리는 십자군적 정신이다. (역사적 증오)

둘째, 유럽과 미국의 중동에 대한 증오는 기독교를 기반으로 하며, 이슬람과의 종교적 경쟁을 정치적인 방법으로 달성하려고 한다. (기독교-이슬람의 경쟁)

셋째, 이러한 전략의 궁극적인 목적은 이슬람 세계의 분열과 쇠퇴이다. (이슬람 세계에 대한 공격)

넷째, 유럽과 미국은 이러한 목표를 달성하기 위해 시온주의자들을 전략적으로 활용[101]하고 있고, 시온주의자들의 존재는 십자군정신이 중동에 구현된 것이다. (서구-이스라엘 블록)

[101] 전술한 바와 같이 초기의 MB 는 오히려 미국이 시온주의자들에게 이용당하지 말아야 할 것을 미국측에 촉구하기도 하였지만, 십자군주의를 확산시키는 단계에 들어서면 미국과 이스라엘을 동맹관계로 묘사한다. "십자군주의자와 시온주의자의 연대(Alliance of Crusadists

다섯째, 팔레스타인 땅 분할문제는 이러한 십자군주의자들의 핵심 프로젝트이다. 그 중심에 예루살렘 성지문제가 있다는 것이 이 프로젝트가 역사적인 증오와 경쟁구도에 의한 것임을 보여주는 증거이다. (예루살렘의 중심성)

여섯째, 이것에 저항하기 위해 모든 정치적, 사회적 자원을 활용하여야 하며, 이것은 종교적 지하드로 규정되어 물리적 공격까지 정당화될 수 있다. (물리적 지하드의 정당화)

이와 같이, 십자군주의에 대한 개념화와 그것에 대한 저항은 역사적 정체성과 관련된 것으로 규정되어, 일반적 반제국주의 투쟁이 아니라 종교적 지하드로 승화되었다. 또한, 영국, 미국, 이스라엘을 하나의 거대한 블록으로 규정함으로써, 이에 대항하는 이슬람 세계의 정체성이 구축되기 시작하였다. 이것은 이슬람주의 부흥운동이 가속화되기 시작한 1970년대에 생긴 이데올로기가 아니라, 시온주의가 태동되어 유대인들의 중동이주가 가시화되기 시작한 1930년대부터 태동한 것이다. 이스라엘 건국 전후로 MB가 이에 대한 저항의 최전선에서 이슬람 세계 전체의 네트워크를 조직하면서 진화했는데, 이것은 이슬람주의로서의 중대한 시발점이었고 그 결과로 반십자군주의적 이데올로기 가 범중동에 역사적으로 공유되기 시작한 것이다.

### (4) 이면적 세속주의: 나세르주의와 십자군주의의 인지적 융합

1940년대에 형성된 MB의 십자군적 제국주의의 인지작용은 이후 1950-60년대 이집트에서 시작된 세속주의 공화국에 대한 인지를 터키와는 전혀 다른 방식으로 굴절시킨 중요한 정치적 선행 사건이었다. 그것은 나세르의 세속주의 적 공화국이라는 제도적인 장치를, 그 이전부터 인지되어 오던 영국-이스라엘- 미국의

and Zionists)"라는 개념이 이 시기에 MB 에 의해 형성되어 중동에 유포되었다. 서론에서 인용한 빈 라덴과 이슬람지도자들의 1998 년 기고문은 정확히 이 개념을 차용하고 있는 것이다.

십자군적 제국주의와 연동된 그들의 "전략적 도구"로 인식함에 기인한다. 이러한 연동은 1954년 10월 19일에 체결된 수에즈운하 조약을 전후로 구체적 으로 진행되었다.

### 1) MB의 결정적인 인식확장: 십자군적 제국주의 범주에 대한 확대해석

MB에 대한 탄압은 나세르 정권에서 절정에 이르렀고, 이러한 나세르와 MB의 갈등이 가시화되는 과정에서 MB가 가진 인식에는 중대한 전환이 일어나게 되었다.

1954년 10월의 수에즈운하기지 조약은 MB의 대영투쟁의 결정적인 계기를 제공하였다. 이미 1951년부터 MB의 수에즈 운하 투쟁은 수 차례 폭력사태를 유발하였고, 영국축출은 MB의 가장 분명한 가시적 목표였다[102]. 그러나 후데이비를 주축으로 하는 MB는 또한 나세르를 축출시키는 것까지도 목표로 설정하고 있었다는 점 또한 주목해야 한다. 후데이비가 나세르 축출을 목표로 하고 있다는 것은 1953년, 후데이비가 직접 미국 공사관의 캐퍼리와의 여러 차례 접촉에서 밝힌 것이었다. 그 이유는 나세르가 적절한 이슬람적인 국가의 창설을 방해하고 있다는 것이었고, 이것은 미국 공사관에서 워싱턴으로 보고한 메모에 분명하게 드러나 있다[103]. MB는 이 상황에서 매우 이중적인 전략을 취하였는데, 미 메모보고가 있은 지 한달 후인 1953년 9월에 MB와 자유장교단[104]은 서로 적대적이지 않다고 하면서, 이것은 "3대 제국주의 세력(imperialist trinity)"인 영국, 이스라엘, 미국이 만든 루머일 뿐이라는 공개선언을 하였다[105]. 그러나 뒤이어 9월 16에 이집트 정부는 혁명재판소

[102] US Legation in Egypt to Washington, memo with the subject line: *Views of the Muslim Brotherhood On Current Situation* from the 20th July, 1953.

[103] US Legation in Egypt to Washington, memo with the subject line: *Transmitting Memorandum of Conversation with Supreme Guide of the Muslim Brotherhood* from the 5th August, 1953.

[104] MB 는 이것을 나세르가 아닌 자유장교단이라고 표현하였다. 실질적인 권력세력인 나세르가 아니라, 당시의 공식 정권인 나귑을 지칭하는 지지발언으로 볼 수도 있다.

[105] US Legation in Egypt to Washington, memo with the subject line: *Former Premier And Police Officers Charged With Torturing Muslim Brothers* from the 22nd August, 1953 and the memo with the

(revolutionary tribunal)를 창설한다고 선언하였는데, 이 주된 목적은 MB를 완전히 분쇄시키거나 최소한 약화시키려는 목적이었다.[106] 결과적으로 이러한 일련의 조치들로 인해, MB는 제국주의 세력에 대한 저항뿐 아니라, 나세르에 대해 직접적인 대립각을 세우기 시작하였다(Perry 2016, 33).

1953년 10월 30일에는 알렉산드리아 대학의 학생들과 여러 종교기관들이 연합하여 5,000여명이 운집한 대형집회가 MB의 알렉산드리아 본부에서 열렸다. 그곳에서 MB는 이제 싸울 준비가 되었으며 곧 "제국주의자들"에 대항한 결정적인 전투가 있을 것이라 선포하였다. 동시에 모든 아랍 국가들을 향하여 UN에서 탈퇴할 것을 촉구하였는데, 이는 UN이 미국 등의 제국주의 세력에 의해 이미 통제당하고 있기 때문이라는 것이다. 워싱턴 정부가 나세르를 지원하는 것으로 인해, 나세르를 가장 위험한 주적으로 생각하는 MB가 미국을 반제국주의의 제1의 주적으로 삼기 시작하였고, 미 공사관과 미국정부도 이를 인식하기 시작하였다(Perry 2016, 33).

이러한 일련의 미국 공사관 메모들을 통해 기록된 MB의 발언들과, MB가 1951-53년 사이 보이는 행동패턴을 분석하면 다음과 같은 MB의 인식 확장이 있었음을 정리할 수 있다.

① MB의 인식세계에서 미국은 1953년 이전부터 이미 영국, 이스라엘과 더불어 3대 제국주의 세력의 핵심국가였다.
② 미국은 UN과 같은 국제연합체를 배후에서 움직이는 큰 세력이다.
③ 미국이 나세르를 지원하는 것은, 나세르도 제국주의 세력의 도구가 되었다는 뜻이다.
④ MB의 주 목표는 제국주의 세력을 몰아내는 것뿐 아니라, 그 도구가 되고 있는 나세르 정권을 타도하는 것까지도 포함한다.

---

subject line: *Moslem Brotherhood Publicly Declares It Supports Present Regime* from the 12th of September, 1953.

[106] US Legation in Egypt to Washington, memo with the subject line: *Attitude of RCC Toward Muslim Brotherhood* from the 19th September, 1953.

⑤ 영국, 이스라엘로 시작한 십자군적 제국주의는 미국으로 확장되었고, 더 나아가 아랍정권을 같은 구조 안으로 편입시키고 있다.[107]

### 2) 1954년 10월 19일 수에즈운하기지 조약의 국제적 의미

MB에 대한 나세르의 탄압정책은 공식적으로 1954년 10월 26일 나세르 암살미수사건[108]으로 인한 것이다. 이 사건은 10월 19일에 조인된 "수에즈 운하기지 조약(The Suez Canal Base Agreement)"에 대한 반대운동의 일환이었다. 20년의 기한을 둔 1936년 영국군의 수에즈 운하 주둔 조약이 만료되어 가는 시점에서, 1954년의 조약은 수년 동안의 민감한 과정을 통해 이루어진 것이었다. 이에 대해 영국과 이집트의 정부인사들, 언론기관은 일제히 이 조약이 성공적이며 양측의 정치적 이익을 적절히 충족시켰다고 평가하였다(Selak 1955, 498; Thornhill 2004, 919). 그러나 이집트 시민사회의 반응은 이것과는 정반대였고, 당시 조약이 체결되자 대대적인 반대시위가 잇달았다. 이 조약을 어떻게 해석하느냐에 따라, 나세르와 MB의 행동에 대한 해석 역시 달라질 것이므로 우선 이 조약에 대한 종합적인 재평가가 필요하다.

---

[107] 이러한 시각은 나세르의 1954 년 1 월 MB 에 대한 제 1 차 탄압 때에도 이집트 내 공산당 진영의 묘사에서도 동일하게 나타난다. MB 가 탄압을 당하자, 공산당은 즉각 팜플렛을 제작하여 MB 측과 "공동의 적"을 향해 공동전선을 구축할 것을 제안하였다. 이 때 묘사된 공동의 적은, 나세르라는 "파시스트 독재"와 그의 "앵글로-아메리칸의 버팀목들(Anglo-American props)"라고 묘사되었다. RCC 는 "파시스트 제국주의자들"이라고도 묘사되었는데, 이것은 당시 공화국 정권을 국제적 제국주의가 확장된 형태로 인식하기 시작했다는 것과 맥을 같이 한다(*الطلبة*، 21 يناير 1954، 2 *بريات الشعب*، 13 يناير 1954; Mitchell 1969, 127).

[108] 이 사건은 MB 에 대한 대대적인 탄압의 결정적인 정당성을 제공하였다. 나세르가 알렉산드리아에서 연설하는 중에 그를 겨냥한 여덟 발의 총격 사건이 발생했다. 현장에서 4 명의 MB 단원이 즉각 연행되었고, 나세르는 이집트를 위해 자신은 죽을 준비가 되어 있으며 혁명은 계속될 것이라고 선언하며 이 사건을 정치적으로 이용하였다. 이 사건 현장은 비디오로 녹화되어 이집트 언론에서 반복적으로 방영되었다. 당시 미국 대사관의 제퍼슨 캐퍼리(Jefferson Caffery)는 나세르의 자체조작설을 거부하였지만(USNRA, RG59, 774.00 (W)/II-1254 NR 1218, NA, 19 Nov. 1954), 나세르의 권력장악과 MB 에 대한 말살정책을 위한 의도된 조작이었다는 견해 역시 합리적일 수 있다(Thornhill 2004, 920). 조작가능성에 대한 논쟁에 대해서는 <각주 69>를 참고하라.

(a) 영국 중동정책의 변화와 연속성

1954년 수에즈운하기지 조약의 기본적인 성격을 먼저 규명할 필요가 있다. 정부와 언론의 관심은 1882년부터 시작된 영국의 이집트 점령상태가 실질적으로 종료되었다는 점에 집중되어 있었다. 그러나, 조약 채결 직후인 1955년 찰스 셀락 주니어(Charles B. Selak, Jr.)가 이 조약을 국제법의 관점에서 면밀히 분석하였는데(Selak 1955), 셀락의 관점은 이 조약의 성격을 영국의 중동정책의 관점에서 파악할 수 있도록 해 준다.

우선 이 조약은 영국군 철수 시기에 대한 조약이라기보다는 영국이 자국의 대외비용을 낮추면서 중동의 방위지형을 다시 그리는 새로운 동맹방위조약으로 보아야 한다. 영국군이 20개월 후에 수에즈운하기지에서 철수하는 대신, 유사시 다시 진입할 수 있는 유예조건들을 별지(Annex)의 형태로 추가시켜 놓았기 때문이다. 이 조약은 영국군이 수에즈 운하에 다시 진입할 수 있는 조건을 동맹국이 "외부"로부터 공격받을 때로 지정하고 있다. 여기서 동맹국은 아랍집단안보조약기구(the Arab Collective Security Pact)의 회원국가에 터키를 추가로 지정한 것이다(Article 4, 6). 영국은 이 조약을 통해, 터키를 포함한 아랍연맹국을 하나의 방위단위로 설정하고자 한 것이다. 영국측의 입장에서 주둔에 따른 대외비용을 계속 부담하지 않고, 비용을 최소화하면서 지역방어에 필요할 경우 언제든지 다시 개입할 수 있는 장치를 유지한 매우 전략적인 조항인 것이다. 이러한 전략적 지형화는 영국이 바로 이듬해에 이란, 이라크, 파키스탄, 터키를 잇는 바드다드조약기구(Baghdad Pact)를 창설한 것으로 확인된다. 소련을 겨냥한 중동의 "북방저지선(Northern Tier)"으로 기능하는 이 동맹조약과 더불어 영국은 다시 터키를 추가시킨 아랍국가들을 집단안보체제로 묶기를 원했던 것이다. 중동을 이 두 가지 집단안보체제로 전환시키는 영국의 정책전환이 반영된 것으로 간접적인 집단방위조약의 성격이 강하다.

둘째로 이 조약은 수에즈 운하에서의 영국의 "이권"을 그대로 유지시켰다. 조약의 3조(Article 3)는 영국정부의 수에즈 운하 사업들에 대한 계약주체로서의 지위가 유지됨을 명시하였다(Article 3, Section 6). 영국정부와 계약을 맺을 수 있는 회사들, 기술자들의 국적과 신분은 다양할 수 있지만, 다양한 사업체들을 결정하고 관리하는

계약의 주체, 즉 수에즈 운하 전반에 관한 소유권은 영국정부임을 다시 한번 확인하였던 것이다. 군부대와 안보의 책임은 이집트에게 반환하지만 수에즈 운하에 대한 사업권을 유지함으로써 수에즈 운하에 대한 영국정부의 실직적 이권은 전혀 변한 것이 없을 뿐 아니라, 1936년 조약의 폐기 위기로 인한 불안정한 상황을 다시 안정적인 소유권을 가진 상태로 확정시켰던 것이다.

세 번째로 가장 결정적인 조항은 4조(Article 4)였다. 영국군의 수에즈 운하 진입의 조건을 "외부" 세력의 동맹국에 대한 침입상황으로 규정하면서, 이 "외부" 세력에서 이스라엘은 제외시킨 것이다. 즉, 이스라엘이 아랍국가를 공격할 경우에는 영국은 아랍국가와의 동맹관계의 의무는 작동하지 않는다는 것이며, 이스라엘-영국의 개별동맹이 아랍-영국 간의 집단동맹보다 상위의 논리라는 것을 확증한 첫 조약이 되는 것이다.

가장 민감한 것은 이 세 번째 내용으로, MB의 제1차 국제팽창 때 인식된 십자군주의의 동맹범위를 서구, 이스라엘을 넘어 당시 이집트 공화국 정부까지 확장시킨 중대한 계기가 되었다. 이 조약이 채결되기 약 3주 전에 이집트 정부가 수에즈 운하를 지나가는 이스라엘 선박을 강제인양하여 10명의 이스라엘 선원들을 구금시킨 사건이 발생했다(the *Bat Galim* incident). 이집트 측은 이스라엘 선원이 이집트 어부들을 향해 발포했기 때문에 취한 조치였다고 주장했지만, 당시 선박에는 선장의 총 한 정이 있었을 뿐 분명한 발포의 증거나 정황은 전혀 발견되지 않았다. 이스라엘은 이 조치가 수에즈 운하의 자유항해를 보장한 1888년 콘스탄티노플 조약(the Constantinople Convention), 1949년 이스라엘-이집트 간 정전협정, 1951년 9월 1일 UN 안전보장이사회의 결의안 모두를 위반하였다고 즉각 반발하였다(The Sinai-Suez Campaign, Jewish Virtual Library). 그 해 10월 4일에 이스라엘 측은 UN 안전보장이사회에 이 안건을 상정했고, 12월 7일 이집트 측은 적법한 방어가 필요한 상황에서는 이집트 정부가 자유항해를 차단할 권리를 가진다는 콘스탄티노플 조약 제10조(Article X)에 근거하여 정부의 행동은 문제가 없다고 대응하였다(Selak 1955, 501-501). 결국 1955년 1월 1일, 이집트 정부는 선원들을 전원 석방하였고, 선박은 6월에서야

이스라엘로 돌려보냈다. 1955년 1월 4일에, UN 안전보장이사회가 제기한 이 문제에 대해, 이집트 외무부는 이번 사건에 대해서는 이스라엘 선박을 돌려보내겠지만, 앞으로도 수에즈 운하로 이스라엘 선박이 통과하는 것은 저지하겠다는 원칙은 고수될 것임을 천명하였다. 그러나 콘스탄티노플 조약의 제10조는 이집트가 "교전상태(belligerent)"에 있을 때 예외적인 권리를 행사할 수 있다는 것이었고, 영국 정부는 이를 지적하며 이집트가 불법적으로 행동했다고 비난하였다. 이 사건을 보면, 이집트 정부의 이스라엘에 대한 입장이 분명하게 드러나 있다. 즉, 이스라엘 선박을 통과시키는 것까지도 민감하게 대응하는 노선을 취하고 있던 상태였다. 그런데 이러한 노선을 가진 이집트 정부가1954년 수에즈운하기지 조약에서는 이스라엘과 영국과의 동맹관계를 아랍-영국의 동맹관계보다 상위에 두는 것을 묵인하고, 이를 공식화시켰던 것이다.

(b) 새로운 공화국에 대한 검증

이 조약은 이집트의 왕정이 무너진 후 혁명으로 세워진 공화국이 영국정부를 상대하는 첫 조약이었다. 1882년 영국의 첫 주둔 이래 1936년에 이집트 왕조가 체결한 영국과의 조약은, 이미 이집트 자체적으로는 1951년에 폐기를 선언했다. 그러나 영국 측은 1936년 조약은 쌍방조약이므로 어느 쪽도 일방적으로 폐기할 자격이 없다는 이유로 이를 거부하였다. 그 상태로 1936년의 조약의 만기가 다가오는 시점에서 새로운 공화국 정부가 맺은 영국을 상대로 한 첫 조약이었다. 이미 MB 및 대부분의 시민사회가 영국 정부가 이집트 왕정 내부에서 핵심적인 국내정치 행위자로 기능해 온 것에 대해 큰 불만을 품고 있는 상황에서, 이 1954년 조약은 이집트의 정치적 정체성을 결정하는 매우 중대한 조약이었던 것이다. 영국의 주둔을 종식시켰다고는 하나, 실질적인 조약의 내용은 전술한 바와 같이 달라진 것이 없거나 기한이 만료되어 가는 이권을 오히려 확증시켜 준 것, 더 나아가 이스라엘의 집단방위체제에서의 지위를 확정시켜 준 점을 주목한다면, 이 조약은 환영받을 수 없는 조약임이 분명하였다.

중요한 것은 이 조약이 혁명정권에 의해 이루어졌다는 것이고, 어느 누구도 새로운 “공화국”의 정체가 무엇인지 명확하게 알지 못하는 상황이었다. 공화국의 정체성은 영국과의 관계를 어떻게 설정하느냐에 달려 있었다. MB는 이것을 일종의 충격적인 배신으로 해석하였으며, 이집트 정부가 결국 스스로의 의지와 상관없이 영국정부의 의지대로 움직이는 “하수인”과 같은 하위기구이며 이스라엘 중심의 영국의 집단안보체제의 하위서열에 있다고 인식하게 되었다. 이것은 영국-이스라엘의 연대로부터 시작된 십자군주의 동맹의 범위가 이제는 이집트 왕국을 넘어 이집트 공화국 정부까지 확대되었다고 인식하게 되는 중대 전환점이 되었다.

(c) MB의 공식견해

MB는 1954년 조약을 격렬히 반대했다. 이 조약이 체결되기 약 세 달 전인 7월 27일에, 영국과 이집트 양측은 이미 양측이 동의한 조약의 개요를 발표하였다. 이에 대해 7월 31일, 베이루트의 한 신문사(1 ،١٩٥٤ يوليو ٣١ *جريدة الهدف*)는 이 조약에 대한 MB의 리더인 후데이비의 견해를 헤드라인으로 대서특필하였다. 후데이비는 5가지를 지적하며 이 조약에 대한 반대를 표명하였다;

① 1936년 조약은 이미 만료를 2년 앞둔 상태이다. 아무 조약 체결 없어도 영국은 2년 내에 이집트를 떠나야 하는 상황이었는데, 이 추가조약으로 인해 영국은 유사시 다시 이집트에 개입할 수 있는 권한을 공식적으로 획득하게 된다.

② 터키를 집단방위에 포함시킴으로, 터키에 대한 공격이 발생할 시에 이집트와 아랍국가가 이것에 의무를 지게 됨으로, 이것은 결국 이집트와 아랍국가가 “서구진영”에 포섭되는 조약이다.

③ 영국 공군을 유지시킨다는 조항은 이집트에 대한 위협이 지속된다는 것을 의미한다. 공군의 허용은 이집트에 대한 영구적 통제의 수단이다.

④ 시설들을 운영한다고 하는 일반 시민들은 사실 일반 시민복장을 한 군부대 요원들일 것이다.

⑤ 1936년 조약도 처음에는 5년 기한이었다가 “추후논의”를 포함하였기 때문에 해당 조약이 지속되었다. 현재의 조약도 이와 같은 방식으로 될 것으로 예상된다.

후데이비의 이 사전평가는 이번 절에서 재평가한 요소들과 대체로 비슷한 맥락을 형성하고 있으며, 이것은 정부들의 언론을 통한 평가와는 상반된 것이었다. 그리고 이러한 견해는 MB 뿐 아니라, 시민사회의 대체적인 반응과도 일치하였기 때문에, 이 조약에 대한 협상과 비준의 전 과정을 걸쳐 계속된 시민폭동의 원인이 되었다. MB는 이러한 시위를 주도하였다.

### (5) MB의 초국적 팽창의 속성과 인지-정체성 요인

### : 시온주의와 유럽적 세속주의의 연계

따라서, “십자군적 제국주의”에 대한 저항의 관점에서 MB가 나세르의 세속주의를 어떤 방식으로 대응하였고, 이것이 어떤 방식으로 그들의 초국적 팽창으로 나타났는지를 요약해 보도록 한다.

#### 1) MB의 초국적 팽창의 성격: 비전에 의한 보편주의적 팽창

제3장에서 기술된 바와 같이, MB의 초국적 팽창은 이집트 MB로부터 사우디 아라비아 히자즈 지역으로의 1차, 2차 유입을 말한다. 그리고 이러한 거대한 인력유입은 히자즈 지역에 범이슬람주의 공동체를 구성하였는데, 이 공동체의 성격을 보면, MB의 국제팽창의 성격을 역으로 추정해 볼 수 있다.

1차 유입 직후에 히자즈 지역에서의 활동은 반나세르주의 프로파겐다가 주를 이루었는데, 이를 통해 1차 유입의 성격은 망명조직에 의한 운동의 성격을 가진다고 추정할 수 있다. 망명운동의 동인은 국내적 탄압이며, 따라서, 1차 유입의 동력은 탄압으로부터의 도피였다.

그러나 2차 유입에 의해서는 다른 운동이 전개되었다. 이 시기부터 히자즈의 범이슬람주의 운동은 글로벌 무슬림 연대를 기초로 한 글로벌 움마 운동을 전개하였다. 이것은 나세르의 물리적 탄압을 피해 이집트 내에서의 반격을 시도하는 망명조직 운동의 성격이 아니며, 이슬람 세계 전체와 국제체계를 겨냥한 보편주의적 비전을 가진 운동이었다. 따라서 2차 유입의 성격은 1차와 같은 수동적 이동이 아니며, 보다 능동적인 동력에 의한 유입이라고 판단할 수 있다. 1차 유입은 탄압정책이 있었던 직후였지만, 2차 유입은 탄압정책 직후라기보다는 탄압정책에 의해 수감된 자들이 석방되던 시기에 더욱 집중적으로 이루어졌다. 따라서, 2차 유입의 주구성원은 나세르 탄압정책에 의해 연행된 단원들이고, 이들이 가장 핵심적인 리더들과 활동가들이었던 것이다. 이들은 망명을 위한 이주가 아닌, 비전에 따른 적극적이고 전략적인 이동을 감행한 것이다. 그리고 그 비전은 글로벌 움마를 향한 비전이었고, 히자즈 지역은 코스모폴리탄적 인적구성과 사우디 정부에 의해 제공한 교육운동 및 제도적 지원의 "기회"들이 충분했다는 점에서 MB의 팽창 1순위 지역이 되기에 충분한 조건을 갖추고 있었다. 이 부분에서 (정치)기회이론은 일부의 설명력을 갖는다. 그러나, 궁극적으로 이 팽창은 비전에 의한 보편주의적 팽창의 성격이 주를 이룬다고 보아야 한다.

### 2) 세속주의와 종교적 신념 상의 도전

그렇다면 의도적이고 전략적인 2차 유입을 감행한 원인은 무엇인가? 그것은 나세르의 1차탄압 때부터 1971년 MB수감자의 대대적인 석방시기까지 경험한 나세르주의에 대한 대응이었다. 17년 동안 보인 나세르의 정책은 십자군적 제국주의와 연대한 세속주의로 요약될 수 있다.

첫째, 나세르주의는 십자군적 제국주의와 연대된 것으로 인식되었다. MB가 도전적인 실체로서 나세르주의를 인지하기 시작한 것은 1954년 수에즈운하기지 조약이었다. 그리고 조약의 내용은 영국주도의 중동국제질서에 이집트를 편입시키는

것이라고 판단되었고, 이스라엘의 위상을 그 질서 속에서 확인시킴으로 십자군적 제국주의의 범주를 확대하는 결과를 낳았다. 이 때부터 나세르를 비롯한 아랍정권은 십자군적 제국주의의 질서 아래에서 작동하는 하나의 전략적 실체들로 분석되기 시작하였고, 나세르 정권은 그 중에서 가장 강력한 실체였다.

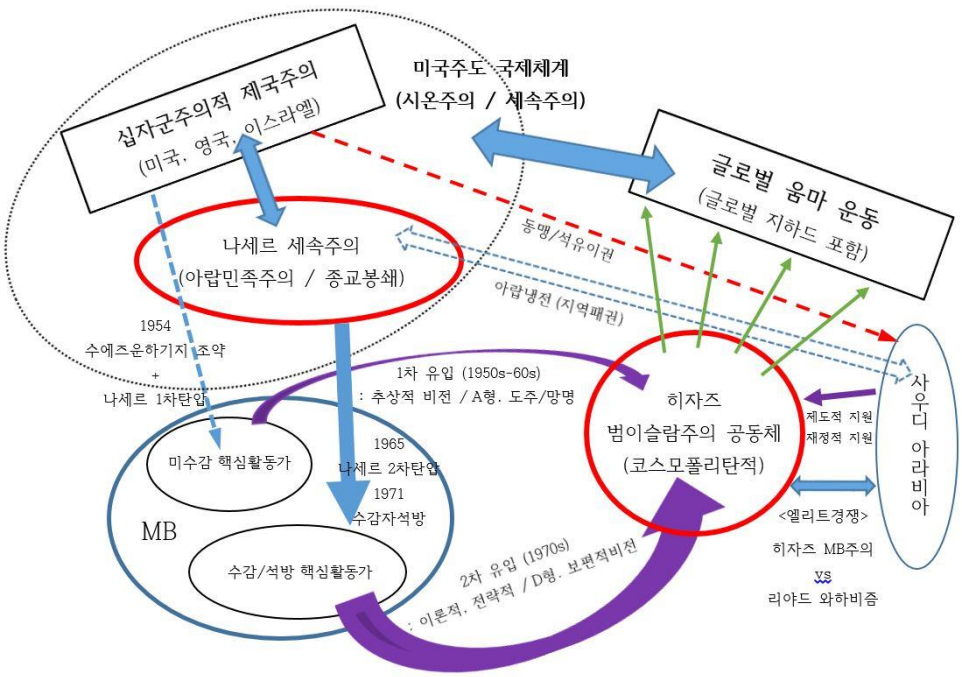
둘째, 나세르주의의 세속주의적 속성이 본격화되었다. 서구적 외양을 도입하는 것을 넘어 법적, 교육적 체계 속에서 "종교를 배제"하는 움직임이 있어왔다. 나세르는 국제정치적으로는 반영국, 반이스라엘, 반미의 노선을 취하였지만, 그의 정책의 본질적인 속성은 세속주의였다. 종교를 배제하는 체계는 유럽의 근대화 과정에서 생겨난 "유럽적"인 종교적 신념의 중심을 차지하는 원리였다. 나세르의 MB 탄압은 단순한 권력경쟁에서의 정적을 제거하려는 권력행위였을 뿐 아니라, 종교의 영역을 총체적 영역에서 종교의 영역으로만 국한시키려는 세속주의적 세계관을 기초로 한 것이었다. MB 운동과 그 존재는 총체적 세계관으로서의 종교적 속성을 가장 선명하게 대변하는 물리적 실체였던 것이다. 이렇게 총체적 세계관을 포기하도록 하는 세속주의의 압력이 MB의 종교적 신념에 매우 강하게 도전하였던 것이다. 더 나아가 이스라엘과의 국제적 전시상태는 나세르 정부의 권력투사 방식을 더욱 강압적인 방식이 되게 하였고, 이것은 세속주의의 단면과 결합되어 이슬람주의에 대한 세속주의의 공격을 더욱 선명하게 하는 역할을 하였다. 그러나 세속주의에 기초한 탄압정책은, MB적 보편주의에 있어서 가치체계나 물리적 체제에 대한 도전이 아니라, 종교적 신념의 중심부를 공격하는 것이었다.

세속주의에 의한 MB의 종교적 신념에 대한 도전에 대해, MB는 더 광범위하고 더 강력한 보편주의로 대응했다. 그것이 히자즈 종교공동체의 구축이었고, 이것은 이집트 국내에서의 운동이나 그 이전까지 팔레스타인 주변지역으로만 집중적으로 확장한 제1차 국제팽창을 범주를 뛰어넘는 글로벌 움마 운동으로 퍼져나갔던 것이다. 글로벌 움마의 정체성은 시온주의와 세속주의가 연대한 십자군적 제국주의라는

국제체제에 대한 대립각을 형성하기 시작하였다. 세속주의에 의한 종교적 신념의 타격이 글로벌 움마 운동이라는 초국적 팽창을 낳게 된 것이다.

MB의 초국적 팽창은 복합적인 요소들에 의해 이루어졌다. 그러나, 모든 과정을 단순화시키면, "시온주와 연동된 유럽적 세속주의에 대한 반발"이라고 요약될 수 있다. 이를 그림으로 요약하면 <그림9>과 같다.

**<그림 9> MB 의 초국적 팽창: 나세르의 세속주의와 히자즈의 글로벌 움마 운동**




나세르의 세속주의는 종교 자체에 대한 반발을 정치적으로 표명하였지만, 그것이 태동되기 이전부터 형성된 영국의 제국주의에 대한 반발이라는 시대적 요소의 맥락 위에서 출발하였다. 그리고 영국의 제국주의와 시온주의 사이의 연계가 1917년

예루살렘 점령을 통하여, 영국을 비롯한 서구 및 이스라엘이 연대한 “십자군적 제국주의”의 국제적 세력과 나세르주의의 연동이 1954년 수에즈 운하 조약을 통하여, 나세르주의는 표면적 성격을 넘어 이면적 의미의 다른 세속주의로 인지되었던 것이다. 그리고 이 맥락 위에서 MB에 대한 대대 적인 탄압과 히자즈로의 초국적 팽창이 진행되었음을 분석하였다.

## 4. 아랍-이란식 이슬람주의에 대한 거부와 경쟁적 팽창

반면, GM의 경우에는, 이 예루살렘 문제에 관한 전혀 다른 입장에서 출발하였다. 유대인과 예루살렘에 대한 다른 입장을 가지고 있었을 뿐 아니라, 위의 과정을 통해 양산되기 시작한 소위 “아랍식 이슬람주의”를 매우 경계하고 있었다는 점을 주목하여야 한다.

전술한 바와 같이, GM이 1980년대에 겪게 된 가장 큰 국제적 압력 중 하나는 아랍과 이란에서부터 오는 이슬람주의의 요구였다. 1970년대부터 지속되어 온 아랍 순니파의 글로벌 이슬람주의와 1979년 이란의 이슬람 혁명으로 인한 시아파 이슬람주의는 터키 내의 여러 계열의 이슬람주의자들에게도 큰 압력이 되었다. 그리고 세속주의적 규제가 매우 강한 터키에서 이러한 경향에 대한 반응은 이슬람 계열 정당의 약진과 여러 가지 정치적 시도들로 나타났다.

### (1) 누르시식 이슬람주의와 아랍-이란식 이슬람주의 사이의 충돌

이슬람계열 정당의 대통합과정에서 살펴본 바와 같이, GM은 여러 노선의 이슬람 계열 정당들의 정치화에 결정적인 기여를 하였고, AKP 역시 GM의 정치적 네트워크의 강력한 지원을 받으며 출범했다. 이것은 이미 언급한 바와 같이 GM이 추구하는 누르시적 이슬람과 소로쉬 계열의 이슬람주의가 유사한 형태를 띠었기 때문이라고 추측할 수 있다. 소로쉬 계열의 이슬람주의는 1997년 이후부터 정치권에 진입하였고, 그 이전까지는 아랍-이란식의 이슬람주의적 압력이 더 크게 작용하였다.

누르시식의 이슬람적 보편주의는 아랍-이란식 이슬람주의와 공존할 수 있는 여지가 존재하지 않는다. 여기서 말하는 아랍-이란식 이슬람주의란 앞에서 분석한 MB식의 이슬람주의와 호메이니식의 이슬람주의를 말하는 것이며, 국내적으로 보다는 국제적 팽창성이 더 강하여 이슬람 세계 전체에 영향력이 커지고 있는 이슬람주의이다. 예루살렘과 팔레스타인-이스라엘 사태에 대한 무력저항에서부터 시작하여 서구 문명과 국제체계 자체를 십자군적 제국주의로 이해하는 세계관은, 서구 문명의 가치들을 반응적 아비투스로 흡수하는 것을 본질적인 신념으로 가지는 누르시식의 세계관과 정면으로 배치된다. 따라서 GM은 터키 사회와 정치에 진입하기 시작한 아랍-이란식 이슬람주의에 대응하기 위해, 소로쉬식의 이슬람주의를 도입한 정치세력과 적극적인 연대를 형성하였다고 추정할 수 있다.[109]

---

[109] 지하드의 개념에 대한 논쟁은 이슬람 내외부에서 지속되어 왔다. 앞서 지적한 바와 같이, 지하드는 이슬람을 수호하기 위한 무장투쟁의 의미로 널리 알려져 있지만, 비무장투쟁도 지하드의 개념에 포함되며 대부분의 지하드는 후자임을 강조하는 해석들도 있다. 11 세기의 순니 학자였던 카팁 알-바그다디(Khaṭīb al-Baghdādī, خطيب البغدادي)는 "무함마드의 생전의 직접 추종자들(companions of Muḥammad, صحابة محمد)" 중 하나로 널리 알려진 자비르 이븐 압둘라(Jābir Ibn ʿAbdullah, جابر بن عبد الله)의 발언을 인용하며, 전자는 "소(小)지하드(the lesser Jihad, الجهاد الأصغر)"로 불리기도 하여 이슬람 움마의 적들에 대한 "외적 투쟁"과 관련된 것이고, 후자는 이 보다 더 중요하다는 의미로 "대(大)지하드(the greater Jihad, الجهاد الأكبر)"라 칭하여 무슬림 각 개인이 악과 싸워 의로운 상태를 유지하는 것과 관련된 "내적 투쟁"임을 설명하였다(1071-1002 البغدادي; El-Hussari 2008, 15-16). 이 발언의 신빙성에 대한 자료의 논란,

2016년 군사구테타로 GM과 AKP 사이의 분열은 극명하게 표출되었다(Yavuz and Koç 2016, 20-39). 두 세력 사이의 충돌로 터키 내부의 정치 영역뿐 아니라, 시민사회와

그리고 이러한 설명이 가지는 수피적 성격에 대한 논쟁은 지속되고 있음에도 불구하고, 지하드에 대한 이러한 이해는, 폭력 투쟁에 대한 반발의 일환으로 이슬람 학계와 일반인들의 인식 속에 다양한 방식으로 확산되어 왔다. 귤렌의 방식은 후자의 연장선으로서, 전자의 폭력노선과는 차별된 방식으로 이슬람을 회복하는 투쟁으로 해석될 수도 있을 것이다.

한편, 최근 마이클 유세프(Michael Youssef)는 "제 3 의 지하드"가 있다는 다른 접근의 주장을 하기도 한다. 그는 무함마드의 비전을 "제 1 의 지하드", 오스만 제국을 수립한 오스만 1 세의 비전을 "제 2 의 지하드"로 지칭하며, 이슬람 진영의 판도를 결정짓는 비전들을 지하드의 역사적 전개의 원동력으로 설명하고자 하였다. 그는 사이드 꾸틉으로부터 시작된 현대적 지하드를 기본으로 하여, 미국 사회 등에 침투하여 궁극적인 서구 사회의 전복을 추구하는 방식을 취하는 것을 "제 3 의 지하드"로 지칭하고자 하였다(Youssef 2019). 이것은 일종의 "문화적 지하드"로서, 이슬람의 외부를 향한 지하드이지만 그 방법이 무장투쟁이 아닌, 소위 "정치적" 방법에 의한 지하드를 일컫는 것이다(Augusto and Gagliano 2020). MB 의 극단노선을 "폭력적 지하드(violent Jihad)"로 표현할 수 있다면, MB 의 중도노선과 귤렌의 방식은 "문화적 지하드(cultural Jihad)"로 분류할 수도 있을 것이다. 유세프의 지하드에 대한 역사적 분류는 일반 이슬람 학자들의 해석과는 관련이 없어 보이지만, 외부적 지하드의 양상이 문화적 침투의 형태를 띄고 있음을 지적한다는 점에서 중요한 의의가 있다. 이는 일반적인 현대의 국가 간의 전쟁 자체도 군사력에 의한 물리적 충돌보다는 내부의 정치, 사회적 구조 속에서 세력을 확장하여 최종적인 전복까지도 시도하고 있다는 점을 생각해 본다면, 이슬람의 지하드 역시 이러한 현대전의 양상을 가장 적극적으로 수용하여 전개되고 있다는 것을 알 수 있다.

GM 은 서구 문명에 대한 대응의 성격을 가지면서도, 이슬람 내부의 "잘못된" 지하드를 고치려는 "대지하드"의 성격을 가지고 있다. 그러나 GM 의 "대지하드" 운동은, 외부로 향한 "소지하드"의 성격까지도 바꾸어서, 터키 정부와 서구 문명을 장기적 진지전의 전략으로 전복시키고자 하는 적극적인 "문화적 지하드"의 성격까지도 내포하는 매우 복합적인 이슬람주의 운동이라고 평가할 수 있다. 터키 내에서의 GM 은 국가 전복을 위한 문화적 지하드의 성격이 있었다고 평가할 수 있지만, 글로벌 수준으로 확장되어 전개되는 글로벌 종교통합운동은 서구문명 전복을 위한 전략으로 보기에는 아직은 무리가 있다. 전자는 실질적인 권력 장악을 위한 인력들을 배출하여 국가 고위직으로 진출하였을 뿐 아니라 영향력있는 정치, 사회 기구들을 사용하는 데에 성공하였지만, 후자는 그러한 성격이 선명하지는 않기 때문이다. 그러나 글로벌 종교진영과 서구 사회 내에서 이슬람의 지위를 지속적으로 확대할 수 있었다는 점에서 GM 을 문화적 지하드로서 평가하려는 시도는 여전히 고찰할 만한 주제이다.

경제 영역, 그리고 외교, 안보 영역에 총체적인 파장이 지속되고 있다(Yavuz 2018, 27-32). 그러므로 이러한 분열이 시작된 근본적인 이유를 분석할 필요가 있다.

GM-AKP의 분열은 2010년 터키의 대 이스라엘 정책에서 시작되었다. AKP는 2010년 5월에 이스라엘에 소함대(Mavi Marmara)를 파견하기를 결정하였는데, GM은 이를 반대하면서 처음으로 공개적인 반목이 시작되었다. 귤렌은 즉각 터키의 가자지구로의 소함대 파견은 이스라엘의 주권을 침해하는 불법적 행동이고 가자지구에 대한 국제제재를 깨는 행위이며, 동시에 팔레스타인인들과의 연대를 보여주는 것이라고 AKP의 정책을 정면으로 비판하였다. 당시 GM계열 미디어는 에르도안이 외교정책에서 친MB의 노선을 추구하고 있음을 비난하면서, 터키는 EU 및 미국과의 연대를 우선적으로 확보해야 한다고 강력하게 주장하였다(Yavuz 2018, 24-25). 여기서 주목해야할 요소는, 이스라엘-팔레스타인 문제와 친MB노선의 외교정책이 언급되고 있다는 것이다. AKP는 당시 이미 MB식의 이슬람주의를 도입하였거나 도입하기 시작하는 시점에 있었던 것이다. 그러나 전술한 바와 같이 MB식의 이슬람주의는 GM이 공존할 수 없는 가장 민감한 세계관을 내포하고 있다. 이후, 에르도안 사무실과 집에 대한 도청 발각 사건, 터키 전 정보부 부장에 대한 검찰 소환 사건 등이 있었지만, 이것들은 엄밀하게는 GM-AKP 사이의 반목이라기보다는 GM이 AKP를 이미 경계하기 시작한 상황에서 오는 결과였다. GM-AKP 사이의 분열은 최소한 2010년의 이스라엘-팔레스타인 개입문제나 그 이전으로 소급하여야 한다. 여기서 등장하는 문제는 이슬람주의들 간의 충돌이다.

이러한 관점에서 보면 GM의 터키 정치권의 이슬람주의와의 통합은 자유주의 이슬람을 기초로 시작되었고, 아랍식 이슬람주의가 대두되자 분열했다고 할 수 있다. 이 시각에서 보면, 1997년의 군사쿠테타와 GM에 대한 탄압 이전에, 이미 터키 사회와 터키 정치권에 영향을 미치고 있는 아랍-이란식 이슬람주의에 대해 GM이 민감하게 반응하고 있었다는 것을 간접적으로 가늠할 수 있다. 1997년 GM 탄압 사건은 오히려 터키 국내의 이슬람주의자들이 귤렌에게 통합되는 계기를 마련하였고, 본격적인

AKP의 출현의 발판이 되었다. 그러나 AKP와의 정치적 연대가 시작되기 직전인 1999년 귤렌이 미국으로 이주한 이후, GM의 글로벌 네트워크 확장은 더욱 본격화되었다. GM의 국내정치적 행보와 GM의 국제적 팽창 사이에 관련성 혹은 인과적 연결고리는 존재하지 않는다.

따라서 GM의 움직임은 터키에서의 국내적 대응과 국제적 팽창이 하나의 흐름으로 연결되어 있다는 틀로 분석해야 한다. 즉, 국내의 특정 사건의 영향으로 국제팽창에 영향을 주는 형태가 아니라, 더 근본적인 변수에 의해 국내-국제적 행동노선이 동시에 결정된다는 것이다. 이것은 앞서 인용한 1999년의 비디오 에서도 확인되는 바와 같이, GM가 처음부터 터키와 세계 전체를 하나의 틀로 규정하고 있는 강력한 보편주의적, 세계주의적 관점과 전략기조를 내재하고 있다는 점에서 더욱 합리적인 가설이 된다. 이러한 관점을 받아들인다면, 1990년대와 2000년대 GM의 국제팽창은 1997-99년의 사건과는 다른 맥락에서 진행되었다고 보아야 하겠다.

이를 결정한 가장 가능성이 높은 변수는 1980년대부터 가시화된 아랍-이란식 이슬람주의의 터키 국내에 대한 영향이다. 누르시 이슬람의 세계관을 고려한다면, 특히 이란의 이슬람 혁명은 귤렌과 GM 리더들에게 직접적인 도전과 압박을 주었을 가능성이 높다. GM은 1980년대에 국내의 교육사업을 확대했고, 구소련 지역이 열리자 같은 전략으로 즉각적인 팽창을 하였던 것이다.

### (2) GM 세계관에서의 국제관계의 3개 층위

이러한 관점은 귤렌의 세계관이 세계를 전략적으로 3개의 층위로 구분하고 있다는 점에서 더욱 강화된다. 하산 쿄세발라반(Hasan Kösebalaban)은 귤렌이 3개 층위(3 layers)로 세계를 인식하고 있다고 설명한다. 그는 알렉산더 웬트 (Alexander Wendt)의 구성주의 국제이론을 인용하여, 칸트적, 로크적, 홉스적 문화관계로 3개 층위를 구분하였다(Wendt 1999; Kösebalaban 2003, 171); 칸트적 관계를 맺고 있는

세계는 투르크 세계이고, 로크적 관계는 서구 세계, 그리고 홉스적 관계는 이란으로 정의하였다. 쿄세발라반의 이러한 구분은 GM의 국제팽창의 동기와 패턴을 이해하는 데에 매우 결정적인 단서를 제공하지만, 이를 해석하는 그의 관점은 중대한 결함을 내포하고 있다. 쿄세발라반은 GM이 그렇게 세계를 설정하는 역사적인 이유들을 설명하고 있지 못하기 때문이다.

#### 1) 오스만 제국의 현대적 재구성

터키의 아나톨리아 반도-코카서스-중앙아시아를 잇는 지역은 같은 투르크 계열 언어를 사용하는 언어권으로 분류된다(Sjoberg 1993, 557-564). 이 지역은 소련 연방의 일부였는데, 1991년 소련의 붕괴하자 순차적으로 독립하게 되었다. GM은 이 시기에 이 구소련 신생 독립국들로 집중적으로 진출하였다. 귤렌은 이슬람주의자치고는 "터키" 이슬람에 대한 집착이 강한 것으로 평가되고 있다(Kösebalaban 2003, 173). 그러나 이것은 민족주의적 개념의 "터키"가 아니다.

귤렌은 오스만 제국의 과거를 현재화시키는 이슈에 대해 자주 언급하였다. 오스만 제국의 영토뿐 아니라, 그는 이슬람이 중심이 되면서도 사회의 다원성을 인정했던 오스만 제국의 형태가 터키 공화국의 억압적 세속주의보다 낫다고 생각했다(Ünal 2002, 89-94; Yavuz 2003c, 23). 그러나 그가 구상하는 사회상은 오스만 제국 그대로가 아니라, 누르시식 이슬람의 세계관이 중심이 되는 현대의 신오스만 제국이다(Can 1996, 33; Vergin 1998; Kara 1997; Yavuz 2003c, 21; Yavuz 2013, 56-59). 그러나 오스만 제국이라는 역사적 실체가 세속주의를 추구하는 터키 공화국의 반대지점에 존재하는 "이슬람"의 제국[110]이었기 때문에 오해의 소지가 있어 이러한 언급을 자제했다. 그러나

[110] 누르시의 역사를 통해 간접적으로 언급한 바와 같이, 오스만 제국은 여러 종류의 이슬람을 포용하고 있었으며, 일반적인 이슬람주의자들의 기준에 비해서는 다원적 사회구조를 가지고 있었다. 오스만 제국이 인정했던 밀레트(millet) 같은 자치공동체도 그 한 예이다.

그의 핵심리더들과 나눈 구상과 구체적인 집행에는 현대적 개념의 오스만 제국이 재편되어야 한다는 생각이 분명히 드러난다.

터키의 다른 이슬람주의자들은 주로 이슬람 세계 전체를 포괄하는 "이슬람 움마"의 중요성을 주장한다. 단적인 예로, 터키의 첫 이슬람주의 경향의 수상인 넥메틴 에르바칸(Necmettin Erbakan)은 1997년에 D-8(Developing Eight)을 주도하면서, 터키, 이란, 이집트, 나이지리아, 파키스탄, 방글라데쉬, 말레이지아, 인도네시아 등 비투르크 계열 무슬림 국가들을 초청하였다. 여기에는 투르크계열 국가는 의도적으로 배제되었다(Kösebalaban 2003, 175). 에르바칸은 투르크계열을 넘어선 이슬람 세계 전체에 터키가 리더십을 발휘해야 한다고 구상하였던 것이다. 귤렌은 에르바칸의 접근을 비판하였고, 이런 국가들에 대한 피상적인 접근은 실효성이 없음을 주장하였다(Sevindi 1997, 33). 귤렌은 투르크계열의 언어를 사용하는 지역에서 이슬람에 대한 터키식의 해석을 통해 리더십을 발휘할 것을 촉구하였다(Yavuz 1999).

따라서 GM을 통해 접근하는 그의 "사회 단위"는 터키 자체가 아니라, 터키 공화국이 본래 가지고 있어야 했던 구 오스만 제국 영토와 투르크 계열 나라들 전체이다. 이러한 개념에서 1990년대의 국제팽창은 "국제" 팽창이 아니며, 그의 구상에서 가장 기본적인 단위 "내부"에서의 확장일 뿐이었다. 현대적인 오스만 제국이 구축되려면 그것을 하나로 묶는 사상과 실체가 있어야 하는데, 그것이 누르시적 이슬람이자 GM 네트워크였다. 발칸반도, 코카서스-중앙아시아의 투르크 계열 나라들은 터키 공화국이라는 지리적 경계와 사실상 같은 "국내"에 해당하는 지역이었던 것이다. 발칸반도-아나톨리아 반도-코카서스-중앙아시아는 귤렌의 구상에서 하나의 사회 단위로 설정되어 있었다. 그리고 과거 오스만 제국과 확장된 투르크 지역에서 진지전(war of position)을 구축하는 것은, 과거 오스만 제국을 붕괴시키고 등장한 터키의 래디컬 세속주의를 대항하는 기본전선이 되는 것이다. 그는 터키의 레디컬 세속주의의 본질은 오스만 제국의 영광을 의도적으로 분쇄하고 역사에서 지워버리려는 시도에 있다고 보았다 (Michel 2003, 73; Lewis 1969, 268-289).

따라서 이것은 단순한 동질, 유사지역에 대한 민족주의적 혹은 확장된 민족주의적 이슬람의 개념과는 상이하다.

### 2) 글로벌 진출의 "제도적 발판"으로서의 서구

귤렌은 가치차원과 전략적차원에서 친서구적이다. 그는 우선 유럽이 보편적 원칙들(şeriat-ı fitri)을 주장하여 권력의 상위에 있게 되었다고 보았다. 그는 그 보편적 원칙들에 대해 같은 원칙을 공유하고 있는 이슬람의 입장에서는 물질적 서구화는 이슬람적 원칙에 위배되지 않는다는 시각을 가지고 있었다(Kösebalaban 2003, 176). 그 결과 그는 친서구의 정치노선을 분명히 하였다. 귤렌은 터키의 EU 가입을 지지한 첫 이슬람주의자들 중 한 사람이었다. 그의 사상과 활동으로 많은 이슬람주의자들의 반유럽, 반미 경향이 약화되긴 하였지만, 근본적으로는 그의 친서구적 태도로 인해 대부분 이슬람주의자들의 비난을 받아왔다(Kösebalaban 2003, 176).

그러면서도 그의 서구에 대한 접근은 전략적이었다. 귤렌은 대외관계에 있어서 매우 실용적인 노선을 취했던 것으로 알려져 있다(Kösebalaban 2003, 177). 그는 자신의 정체성을 서구에 두지는 않지만, 서구가 터키나 이슬람에 위협이 된다고 보지 않고(Kösebalaban 2003, 173) 오히려 서구의 정치적 "기구들"을 적극적으로 활용하고자 하였다(Kösebalaban 2003, 177). 그는 미국이 권력의 최상층에 있기 때문에 어떤 일을 하려면 미국과 우호적인 관계를 유지해야 한다고 생각했다. 자발적인 학교설립의 경우에도, 그것이 글로벌 수준에서 이루어지려면 미국과 충돌하는 상황에서는 불가능하다고 보았다(Sevindi 1997, 39). GM에게 있어서 서구세계는 글로벌 헤게모니와 제도적 발판에 존재하는 전략적으로 중요한 세계였다.

### 3) 이슬람 왜곡의 진원지로서의 아랍-이란

전술한 바와 같이 그는 아랍-이란식의 이슬람주의를 극도로 경계하였고, 더 나아가 타파해야 할 주적으로 규정하였다. 쿄세발라반은 이 세 번째 범주에서 이란만을 강조하였지만, 사실 아랍 세계를 포괄해야만 한다.

우선 이란에 대해서는 시아파 문제와 이란의 이슬람 혁명의 문제가 가장 걸림돌이 되는 요소였다.

> 이란에 대해 명심해야 할 2가지가 있다. 첫째는, 종교와 이슬람 혁명의 이름으로 광신적인 이슬람과 분파를 수출하고자 하는 시도이다. 그들은 그들 분파와 해석을 실제 종교 자체보다 더 우선시한다. 어떤 사람이 시아파가 아니라면, (그들에게 있어) 그는 아무것도 아니다. 둘째로 알리에 대한 사랑은 단지 그들의 정신상태를 위장하는 껍데기일 뿐이다. 사실 그들을 하나로 묶는 것은 알리에 대한 사랑이 아니라, 아부바크르와 오마르에 대한 증오이다. 그들은 그들 자신의 잘못된 종교적 신념 체계의 기반을 위해 알리를 오용하고 있다.
>
> 우리와의 역사적 라이벌로서 강력한 이란뿐 아니라, 오늘날에는 페르시아 팽창주의의 위험이 존재한다. 이란은 중동지역에서 게으른 채로 남아있을 것 같아 보이지 않는다. 나는 이라크에도 상당수의 시아파 인구가 있기 때문에 이를 우려한다.
>
> (Sevindi 1997, 49; Kösebalaban 2003, 180에서 재인용)

귤렌은 그리스, 러시아, 중국 등 해당정부와 정치적으로 민감해질 수 있는 지역에는 투르크 계열 사람들이 있더라도 학교를 개설하지 않았다(Kösebalaban 2003, 173-174; 179). 그러나 학교 개설에 실패하면 언어 학교나 문화센터라도 열었다. 그러나 이란의 경우에는 의도적으로 해당 국가로의 접근을 귤렌 스스로가 거부하였다. 또한 이러한 거부감은 현실로도 나타났다. GM은 이란에 학교를 개척하지 않았고, 그 시도도 하지 않았다. 다만 이란 영토 내의 아제리인들을 위한 학교를 개설하려고 하였지만 이란 정부가 이를 거부했다 (Sevindi 1997, 50). 귤렌은 중동과 중앙아시아에

대한 레토릭들을 구사할 때, 강력하게 이란의 영향력 확대를 비판하곤 하였다(Kösebalaban 2003, 180). 에르바칸 주도의 D-8을 통해 수십억 달러의 가스 계약이 이란과 성사되었을 때도 귤렌은 이란과의 관계를 부정적으로 보았다.

그는 종교의 정치화는 이슬람에 대한 잘못된 이미지를 만들어 이슬람에 대한 비판적 경향만 증가시킨다고 보았다(Birand 1997). 따라서 1979년 이란에서의 정치적 이슬람의 승리는 귤렌의 사회적 이슬람적 정체성에 전혀 호소하는 바가 없으며, 더 나아가 이란인들이 이슬람 혁명 수출 의지는 해당 정부들이 이슬람 운동을 억압하게 하는 주요인이 된다고 분석했다(Gülen 1997, 17-18; Kösebalaban 2003, 179)

한편 그의 거부는 아랍까지도 포괄하는 것이었다. GM은 중앙아시아에서 시릴 문자 대신 터키식 라틴 알파벳이 유포되기를 원하면서 아랍문자로 대치되는 것을 경계하였는데, 이는 이란과 아랍의 영향력 확대에 대한 우려때문이었다(Çandar and Akyol 1998; Svindi 1997, 69). 터키의 대다수는 하나피 학파를 따르는 순니 이슬람이다. 하나피 학파의 주도권은 이집트의 알-아즈하르 대학이 가지고 있다. 이전 장에서 살펴본 바와 같이, 이집트에서 시작된 MB 운동은 가장 강력한 이슬람 사회운동으로 이미 수 십년 동안 중동에 퍼져있는 상태였다. 따라서, 에르도안이 MB와 연계된 외교정책을 펼치고 MB가 군부에 의해 학살당한 것에 대한 저항의 표시로 손으로 "4"를 나타내는 제스쳐[111]를 하는 것 등, 아랍의 이슬람주의와 연계된 것들을 GM은 극도로 경계하였다.

---

[111] 2011 년 아랍혁명 이후 정권을 장악한 MB 가 다시 군부에 의해 축출당했을 때, MB 활동가들의 상당수가 2013 년 8 월에 "라바아 알-아디위야 모스크(رابعة العدوية)"가 있는 광장에서 군부에 의해 학살당하였다. 그 첫 발음이 아랍어의 "라비아(رابع, 네 번째라는 뜻)"와 비슷하다고 하여, 오른쪽 그림과 같이 손가락으로 표현하는 숫자 4 는 MB 를 지지하는 제스쳐로 알려지기 시작하였는데, 에르도안은 자주 이 제스쳐를 취하며, MB 노선의 이슬람주의를 도입하고 있음을 시사하였다. GM 은 MB 식 이슬람주의의 영향이 확대되는 것을 심각하게 경계하였다.

귤렌이 가진 이러한 세계관의 관점으로 보면, GM은 아랍-이란식의 국제팽창을 누르식 세계관에 가장 위협이 되는 요소로 여기고 있음을 알 수 있다. 이스라엘-팔레스타인 사태로부터 태동하기 시작하여, 1967년 이스라엘의 대대적인 승리, 1973년 석유파동으로 강화되어 온 아랍의 이슬람주의는 1979년 이란의 이슬람 혁명을 통해 중동을 넘어 세계의 제3세계 국가들 전체에 큰 파장을 낳았다. 그리고 터키는 그 가장 근접한 영향권에 있었고, GM의 세계관은 이러한 아랍-이란식의 이슬람주의와 본질적으로 충돌하고 있었다. 이것이 GM이 1980년대에 직면하게 된 직접적인 위협이었다.

### (3) GM의 초국적 팽창의 속성과 정치적 인식의 동학

지금까지 GM의 초국적 팽창과 터키의 국내적, 국제적 맥락을 통해 살펴본 요소들과 변수들을 요약하면 다음과 같다.

1) GM 의 국제팽창은 아래 2 가지의 특징을 보여준다.
   ① 1990 년대에는 발칸반도-코카서스-중앙아시아를 위주로, 2000 년대에는 전 세계로 이루어졌다. 특히 1990 년대의 국제팽창은 7 년만에 25 개국, 149 개 학교, 3,209 명의 터키인 GM 교사진 파견이라는 이례적인 팽창속도를 보였다.
   ② 국제팽창의 전 기간 동안에는 교육, 비즈니스가 주된 활동이었으나, 2000 년대 이후에는 종교 간의 대화가 주된 프로젝트로 등장하였다.

2) 누르시-귤렌 운동은 “점진적 장기혁명(passive revolution)”의 관점으로 파악해야 한다. 이것은 “권력장악전쟁(war of manuoere)이 아니라 진지전(war of position)의 성격을 갖는다.

3) 누르시-귤렌 운동이 가장 격렬하게 충돌했던 대상은 20 세기 초부터 시작된 터키 공화국의 래디컬 세속주의와 1980 년대의 아랍-이란식 이슬람주의였다.

① 터키의 래디컬 세속주의는 단순히 유럽식의 정교분리를 의미하는 것이 아니라, 이슬람이 대다수인 사회를 억압하는 주체로서의 세속주의이다. 이것은 오스만 제국에 대한 반작용으로 시작되었다. 공적 영역에서 이슬람을 완전 배제하는 것인데, 터키에서의 공적영역은 극히 제한되어 있었다.

② 아랍-이란식 이슬람주의는 누르시적 이슬람과 정면충돌하며 공존의 여지는 없다.

4) 1980 년대의 국제적 신자유주의는 GM 이 정치적 세속주의에 대항하여 사회를 결속하는 힘이 되었고, 국제팽창의 물리적 기반이 되었다. GM 을 중심으로 한 자유시장진출은 터키의 "사회" 부분을 강화하여 정치영역에 이슬람의 영향이 확대되는 계기가 되었다.

5) 1980 년대의 정부의 민영화 정책은 교육부문의 민간운영이 허용되는 계기가 되었고, GM 은 이 기간 동안 집중적인 민간학교들을 설립하면서 세력을 확장하였다.

6) 누르시-귤렌 운동이 갖는 보편주의적 이데올로기의 속성은 아래 3 가지로 요약된다.

① 인류의 모든 건설적인 가치는 결국에는 알라로부터 출발한 것이기 때문에 서구, 기독교, 이슬람 등 누구의 손을 거쳤느냐와 상관없이 인류의 보편적 가치로 받아들여져야 한다. (무슬림들에게 호소)

② 물질문명과 더불어 도덕-신앙문명이 회복되어야 한다. (비무슬림들에게 호소)

③ 종교진영은 가치를 공유하며 최대한 연대해야 한다. (종교 간 대화)

7) 누르시-귤렌 운동은 궁극적으로 오스만 제국의 영광을 현대적으로 재구성하려고 하며, 그 중심 사상은 누르시적 이슬람이고, 지리적으로는 아나톨리아, 발칸반도, 코카서스, 중앙아시아를 포함한다. 귤렌은 이 지역을 하나의 단위로 이해하고 있다.

8) 터키 이슬람의 전통은 이종성(heteroxness)과 탈전체성(de-totalizingness)의 경향을 가지고 있으며, 이를 기반으로 탄생된 누르시 사상은 코스모폴리탄적인 속성을 내재하고 있다.

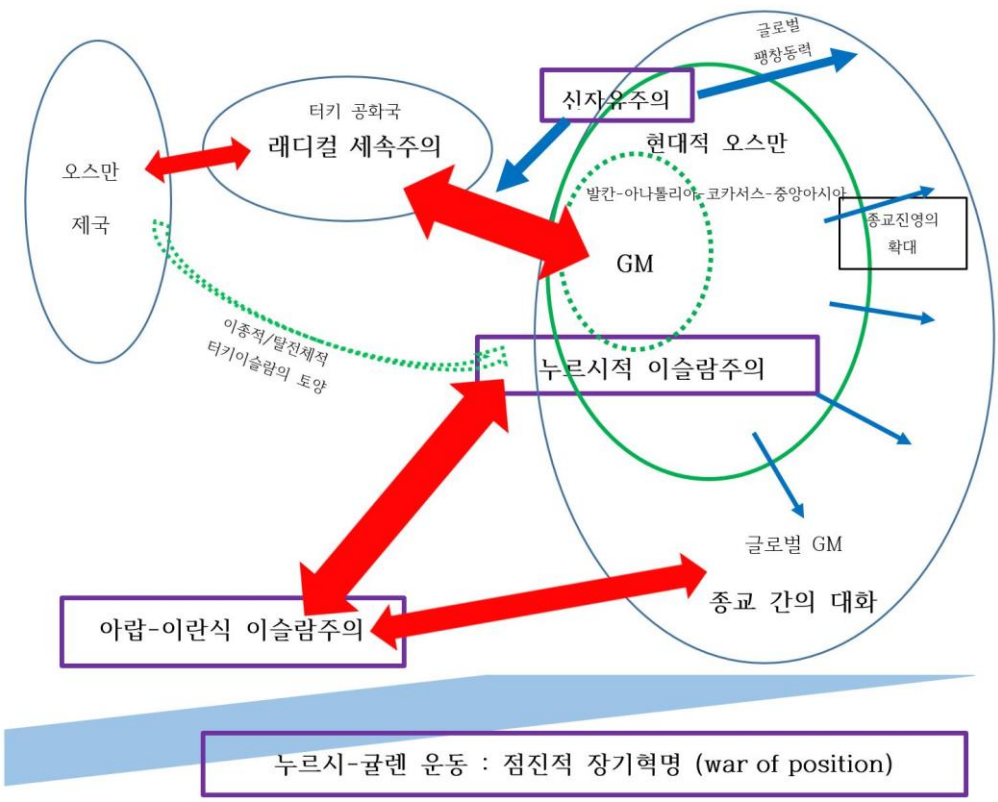
9) 귤렌은 1999 년 미국으로 이주하였고, GM-AKP 연대는 이때부터 본격화되었다. 그러나 2010 년의 AKP 의 MB 노선의 외교정책은 두 세력의 분열의 시작이었고, 2016 년의 군사쿠테타로 가시화되었다. 이는 누르시적 이슬람주의와 아랍식 이슬람주의의 공식적인 분열이 되었다. 귤렌의 미국으로의 이주는 글로벌 GM 의 활동영역을 넓혔는데, 가장 주된 영역은 종교 간의 대화이다. 그리고 이 종교 간이 대화는 종교진영을 넓히는 동시에, 아랍-이란식 이슬람주의에 대한 대응적 진영을 구축하는 의미를 갖는다.

10) GM 은 헤게모니의 지위를 갖는 서구와의 관계가 악화된다면, 원하는 프로젝트는 진행될 수 없다고 여긴다.

### 1) 가능한 해석

위의 요소에서 2), 4)~7)은 GM의 속성에 해당하는 것이다. 이러한 속성을 갖는 GM은 1)과같이 1990-2000년대에 국제팽창을 하였다. 위의 요소들 중, 3)은 GM이 처하게 된 환경에서 갖게되는 궁극적인 투쟁의 대상이 된다. 이 논문의 가설을 따른다면, 3)이 1)의 원인이 된다. 그리고 그 이외의 요소들은 3)이 1)의 원인이 될 수 있는 설명을 제공한다. 이를 그림으로 나타내면 <그림 10>와 같다.

**<그림 10> 래디컬 세속주의와 아랍-이란식 이슬람주의의 도전과 GM 의 국제팽창**



### 2) 점진적 장기혁명과 초국적 팽창에 관한 해석

누르시-귤렌 운동을 진지를 형성해 가는 점진적 장기혁명으로 정의한다면, 터키 공화국이 오스만 제국을 해체하고 구축한 래디컬 세속주의가 누르시-귤렌 세계관의 핵심적인 종교적 신념에 근본적인 도전과 압력을 가했다고 볼 수 있다. 누르시의 세계관은 서구적인 가치체계에는 수용적이었지만, 터키 공화국에서 "변형된" 래디컬 세속주의와는 충돌하였다. 터키 공화국의 래디컬 세속주의는 종교와 정치를 분리하는 원리로서의 세속주의가 아니라, 사회를 대변하는 이슬람조차 공적 영역으로 진출할 수 없게 하는 "래디컬" 세속주의였다. 그것은 유럽의 세속주의와는 달리 오스만 제국 체제에 대한 반발의 성격을 갖는 것이었고, 의도적이고 공격적인 세속주의였다. 유럽식 세속주의가 정교분리의 "상태"를 말하는 것이라면, 터키식 세속주의는 무슬림이 99.8%인 환경에서 세속주의 자체를 "정체성"으로 규정하는 하나의 신념체계인 것이다. 국민의 상당수가 탈종교화될 때에는 정교분리는 "자유"가 될 수 있지만, 국민의 절대다수가 종교적일 때에는 정교분리는 "억압"이 될 수 있으며, GM을 비롯한 터키의 이슬람주의자들은 억압적 실체로서의 세속주의를 인지하였다. GM의 세계관에서는 이러한 래디컬 세속주의는 이슬람 세계의 상징이었던 오스만 제국에 대한 반발로 등장한 것이었다. 따라서 장기적인 운동의 진지구축은 터키 공화국의 래디컬 세속주의를 현대적 의미의 새로운 오스만을 구축하여 이에 대항하는 방향으로 이루어졌으며, 그 과정은 누르시 초기-최소 신사이드기부터-부터 현재의 GM에 이르기까지 하나의 호흡을 갖는 장기혁명의 형태를 취하였다(Agai 2003, 58).

또한 1980년대부터 이란의 이슬람혁명으로 시작된 아랍-이란식의 이슬람주의의 압력으로 터키 사회의 대다수인 순니 하나피 이슬람주의자들은 큰 영향을 받았다. 아랍-이란식 이슬람주의는 GM의 누르시식 이슬람주의와 공존할 수 없을 뿐 아니라, 가장 타도하고 계몽해야 할 대상이었다.

이러한 2가지 종교적 신념의 도전과 압박에 의해, 터키 국내와 발칸반도-코카서스-중앙아시아를 하나의 단위로 인지하며 현대적 오스만의 비전–이 비전

자체도 래디컬 세속주의에 대한 대응으로 구체화되었다고 볼 수 있다–을 가졌던 GM은 해당 지역으로 신속하게 국제팽창을 하였다. 1990년 이후에 점진적으로 계획한 것이 아니라, 그 이전부터 전략적으로 준비되어 오던 것이 1990년대에 집중적으로 실행된 행태를 보였다. 코카서스-중앙아시아로 확장된 것 자체도 이러한 국제팽창이 아랍-이란식 이슬람주의에 대한 대응이었다는 반증이 된다. GM의 아랍 및 이란으로의 진출은 극히 미미하였으며, 아랍혁명 이후로 이슬람주의가 현저하게 약화된 현재 상황에서 조금씩 아랍지역으로도 확장되고 있을 뿐이다. 따라서 발칸-코카서스-중앙아시아로의 국제팽창은 터키 공화국이 래디컬 세속주의와 아랍-이란식 이슬람주의와 대결하는 진영구축의 성격이라고 볼 수 있으며, 점진적 장기혁명의 연장선으로 이해할 수 있다.

1999년 이후 귤렌이 미국으로 이주하게 되면서, 글로벌 규모로 GM이 확장되는 토대가 마련되었다. 그러나 오히려 이때부터 GM-AKP의 본격적인 연대가 시작되었다. GM의 핵심신념의 관점에서 보면, 래디컬 세속주의에 대한 대립진영이 정치적으로 완화되면서 상대적으로 아랍-이란식 이슬람주의에 대한 대응의 중요성이 더욱 커지게 된 것이다. 9/11 사태 등으로 국제적으로도 테러와의 전쟁의 명분이 부상하면서, GM도 아랍-이란식 이슬람주의에 대항하는 진영을 확대할 필요가 더욱 커졌다. 따라서 이 시기의 국제팽창은 교육과 비즈니스의 기본기조를 유지하면서도 종교 간의 대화가 강화되는 방향으로 이루어졌다. 글로벌 수준에서 아랍-이란식 이슬람주의를 배타적 절대주의로 인식하게 하여 고립시키는 글로벌 진영의 구축으로 해석할 수 있다(Michel 2014). 비이슬람 세계에서도 지속된 교육사업을 통해서는 도덕-신앙문명 회복의 필요성을 주장하고, IFD를 통해 종교라는 진영을 확대했다고 볼 수 있다.

따라서, GM의 1990년대의 국제팽창과 2000년대의 국제팽창은 래디컬 세속주의와 아랍-이란식의 배타적 이슬람주의의 도전에 대한 대응이라고 볼 수 있으며, 진지전 형태의 전략을 사용하는 GM의 특성 상, 진영을 확장시키는 개념으로 이루어졌다. 터키 국내의 정치영역에서의 이슬람주의 연대가 시작되면서는 아랍-

이란식 이슬람주의에 대한 대응의 필요성이 더 커지면서 종교 간의 대화의 활동비중을 높였다. GM의 누르시적 보편주의 이슬람의 종교적 신념체계에 대한 도전에 의해 국제팽창이라는 대응이 발생하였다. GM은 장기혁명의 관점에서 표면적 세속주의인 터키 공화국의 세속주의에 대한 반발을 이어갔다. 아랍-이란의 이슬람주의에서 보이는 예루살렘 문제로 인한 반서구 지하드의 노선은 GM의 이 경로를 강화시켜준 중요한 인지-정체성 요인이 되었으며, 더욱 선명하게 MB와 GM의 노선은 정반대의 방향으로 전개시키는 요인이었다.

## 5. 소결

케말주의와 나세르주의는 같은 세속주의의 외연을 갖추고 있지만, 결정적인 정치적 차이를 내포하고 있었다. 케말주의도 유럽적 세속주의를 제대로 반영할 수는 없는 취약한 이데올로기였지만, 명목 상으로는 이를 굴절시킬만한 중대한 인지-정체성 요인 없이 터키의 정치적 원칙으로 작동하였다. 그러나 나세르주의는 그 태동부터 1954년의 사건을 통해 영국의 중동정책과 직접적으로 연동되어 있었고, 영국의 중동정책은 1917년 영국의 예루살렘 점령을 통해 중세 십자군주의의 현대적 부활로 인지되어 왔음을 살펴보았다. 이것은 이슬람 세계 자체를 말살하려 한다는 역사적 경험에 근거한 인식이었고, 이것은 중동에 출범하는 세속주의 공화국에 대한 인지를 완전히 다른 방향으로 굴절시키기에 충분한 인지-정체성 요인이 된다. 물론 MB는 이데올로기적으로도 정교분리의 유럽적 세속주의 원칙을 수용할 수는 없었지만, 이것에 대한 그들의 순수한 반대입장은 무장투쟁을 유도할 만큼의 동인은 되지 않았다. MB의 무장투쟁은 유대인 프로젝트의 맥락에서 수행되었고, 그 이후에 이집트에 이식된 세속주의 정부는 이러한 프로젝트의 일환으로 인식되어 그들의 대응전략이 수립되어 갔다고 분석될 수밖에 없다. 즉, 나세르주의라는 세속주의의

선행변수로 예루살렘 아젠다가 그것과 연동되어 기저에 존재해 왔다는 것이다. 그리고 이 변수는 중세의 기억과 유럽과의 근본적인 적대 관계를 소환시키는 핵심변수로 작동하게 되었다. 이것이 MB가 세속주의에 대한 태도를 GM과 다르게 가져 간 근본적인 동력이 되었으며, 상대적으로 GM은 예루살렘 문제에 있어서는 당사자가 아니었다는 점에서 이것은 더 큰 설명력을 가진다. MB는 유대인의 국가건국 과정과 그들의 독립전쟁에 맞서 싸운 가장 중요한 군사적 주체세력 이었으며, 그들의 프리즘은 이 구조를 중심으로 전개되어 갔다. 예루살렘에 대한 소유권 분쟁이라는 정치적, 인지-정체성 요인은 MB의 정치적 산출물을 가장 잘 설명할 수 있는 근본변수이다. 그리고 그 대상은 시온주의와 연동된 유럽적 세속주의였다.

GM에는 이러한 외부적 변수가 거의 작동하지 않았다. 오히려 이러한 변수로 인한 MB의 산출물인 아랍-이란식 이슬람주의와 더욱 선명한 충돌을 일으키며, 아랍-이란으로부터 오는 외부적 변수는 본래 가진 점진적 장기혁명의 노선을 더욱 확실하게 지속시키는 요인으로 작용하였다. 그리고 결과적으로 이것은 유럽적 세속주의에 대한 MB와는 정반대의 해법을 제시하는 틀이 되었다.

이러한 관점으로 MB와 GM의 초국적 팽창의 차이를 설명한다면, 결국 전자는 예루살렘을 중심으로 한 종교의 충돌을 지향하는 정치운동으로, 후자는 예루살렘을 넘어선 종교들 간의 통합을 지향하는 정치운동으로 유럽적 세속주의의 중동전개에 대응한 그들의 정치적 선택이 가장 합리적으로 설명된다.

# 제8장

## 요인들 간의 우열과 이론의 구성

조직-내재적, 사상-담론적, 인지-정체성 요인들은 MB와 GM 각각의 초국적 팽창에 대한 일정 정도의 설명력을 갖는다. 그러나 양자 사이의 차이를 가장 뚜렷하게 결정하는 요인은 그 설명력에 있어서 차이가 난다. 어떤 요인이 가장 큰 설명력을 갖는지를 검토함으로 이론의 간결성(parsimony)을 극대화할 수 있다.

## 1. 요인들 간의 우열

### (1) 요약: 비교 분석을 위한 핵심 요소들

각 요인들 간의 비교 분석을 위해서는 먼저 앞서 분석한 각 요인들 내에서 설명된 핵심 요소들을 열거할 필요가 있다. 이를 표로 요약하면 아래의 <표 11>과 같다.

**<표 11> GM 과 MB 의 궤적 차이에 대한 요인들 간의 비교를 위한 핵심 요소들**

| | | GM | MB |
|---|---|---|---|
| 조직-내재적 요인 | 목표설정 | 이슬람의 정치적 영향력 확대 (현대적 오스만 재건) | 샤리아법 기반의 시민적 이슬람국가 건설 |
| | 지도자의 성향 | 카리스마적 막후 지도자 | 카리스마적 현장 지도자 |
| | 조직 구조 | 중앙집권적 비밀 지부 | 중앙집권적 공식 지부 |
| | 장기 전략 | 점진적 장기혁명 | 정당 설립 및 무력투쟁 |
| | 동원 및 지원 전략 | 교육 및 비즈니스 프로젝트 | 교육 및 비즈니스 프로젝트 |
| 사상-담론적 요인 | 20세기 초반의 주요 사상담론 | 이슬람 개혁주의 | 이슬람 개혁주의 |
| | 20세기 중후반의 주요 사상담론 | 누르시 사상의 계승 (수용적 이슬람주의) | 반(反) 십자군적제국주의 (대항적 이슬람주의) |
| | 사상담론의 투사방식 | 수동적 담론참여 (이슬람주의 노선들의 정치적 통합) | 능동적 담론형성 (이슬람주의 노선 창출) |
| 인지-정체성 요인 | 대응하고자 하는 세속주의의 성격 | 표면적 세속주의 (케말주의) | 이면적 세속주의 (나세르주의) |
| | 유럽관계에서의 정치적 위상 | 대등 | 열등 |
| | 핵심적인 정치적 사건 | 세속주의 공화국 건설 (래디컬 세속주의) | - 영국의 예루살렘 점령<br>- 시온주의와 이스라엘 건국<br>- 영국주도의 수에즈운하조약<br>- 나세르 정권의 탄압 |
| | 이슬람의 정체성 | 인류보편가치 지향의 통합주의 | 예루살렘을 포괄하는 현대적 정통주의 |

조직-내재적, 사상-담론적, 인지-정체성 요인을 위와 같이 12가지 핵심 요소들로 세분화시켜 비교하였다. 각 요소들은 개별적인 차이로 취급할 수도 있으나, “연구의 설계” 부분에서 설명한 바와 같이 크게 상이한 세 가지 요인으로 묶여 비교됨으로

이슬람 사회운동을 분석하는 적절한 틀로 사용하는 것이 가능해진다. 두 운동 간에는 상당한 유사성도 존재하지만, 차이점들도 뚜렷이 나타나고 있음을 관찰할 수 있다. 이러한 핵심 요소들을 고찰함에 있어서 두 가지를 주의할 필요가 있는데, 하나는 해당 요소에서 보이는 차이가 이 논문에서 질문하고 있는 궤적의 차이를 낳을 수 있는지를 평가하는 것이고, 다른 하나는 개별적인 핵심 요소들 간의 차이보다는 세 가지 요인 중 어느 요인이 가장 주되게 궤적의 차이를 만들어냈느냐를 평가함으로 이슬람 사회운동을 분석하는 이론적 틀을 제공할 수 있도록 시도해야 한다는 점이다.

### (2) 조직-내재적 요인의 배제

궤적의 차이를 설명함에 있어서 조직-내재적 요인은 쉽게 배제가 가능하다. MB와 GM은 조직 구조 상에서 차이점보다는 공통점이 두드러졌음이 제5장에서 이미 충분히 제시되었다. 조직의 목표와 관련된 차이가 존재하지만, 이것은 조직-내재적 요인의 영역이라기보다는, 사상-담론적 요인과 인지-정체성 요인을 분석할 때 더 명확히 설명될 수 있는 보조적인 영역이다. 조직의 구조로부터 양자의 초국적 팽창의 차이를 설명할 수는 없다.

그러나 조직-내재적 요인에서 여전히 신중하게 배제해야 할 부분이 있는데, 그것은 1950년대에 시작된 MB의 내부분열 문제이다. 이는 하산 후데이비가 설립자 하산 알-반나에는 미치지 못하는 지도력을 가진 상황에서 오는 불가피한 상황이었기도 하지만, 왕정에서 공화정으로 정치체가 바뀌는 상황에서 나세르의 세속주의를 어떤 방식으로 대응해야 하느냐를 결정하는 중대한 시점이었다는 점에서 쉽게 간과할 수는 없는 사안이다. 이로 인해 친나세르파와 반나세르파로 MB가 분열되었고, 이러한 분열은 영구적으로 고착화되면서 궁극적으로 MB 가 두 가지 서로 다른 노선으로 진화하게 되는 분기점이 되었다. 나세르의 MB에 대한 탄압이 시작되면서 MB의 주요 리더들이 수감되고 처형되는 과정에서, 사이드 쿠틉과 같은

인물은 순교자로 추앙되기도 하였다. 그가 “순교자”로 취급되었다는 것은 나세르의 세속주의는 이슬람의 종교적인 적으로 규정되었다는 것이고, 이러한 인식이 글로벌 지하드운동의 사상적 모체였음을 주목하여야 한다. 이러한 관점에서 본다면, 1950년대의 MB이 내부분열은, 민주주의적 절차를 통한 이슬람국가 건설을 추구하는 MB와 글로벌 지하드 운동을 통한 이슬람국가 건설을 추구하는 MB로 그 궤적이 분열되는 결과를 낳았다는 것을 관찰할 수 있다. 사실 이 두가지 노선은 하산 알-반나의 초기 정책기조에서 그의 카리스마 아래에서 통합되어 유지되던 것이었으나, 그의 지도력이 제거되자, 즉각 분열 양상으로 나타났다고 볼 수 있으므로, 이는 분명 조직-내재적 요인에 의한 분열로 결론지음이 합당하다.

그러나 큰 틀에서, 이러한 MB의 내부분열은 GM과의 차이를 결정하는 요인과는 상관이 없는 사안이다. 민주주의를 통한 이슬람국가 건설을 추구하는 MB의 노선은 이 논문에서 언급하지 않은 또 다른 이슬람주의의 노선이며, 이것은 초국적 팽창을 통한 세속주의에 대한 대응과는 거리가 있는 노선이다. 내부분열은 MB와 GM 사이의 차이를 설명하는 요인이라기보다는, 민주주의 절차를 통한 이슬람주의 운동 노선의 태동과 관련된 요인으로 보아야 한다. 또한 내부분열을 야기시킨 요소가 카리스마적 지도자의 제거라고 한다면, 궁극적으로 그러한 노선들이 MB에 존재했던 이유에 대한 설명없이 이러한 내부분열을 단순히 조직내부의 사안으로만 취급하는 수는 없다. 나세르정부에 대한 찬반노선을 정할 수밖에 없는 어떤 조직의 외적 요인이 이미 존재해 왔고, 그것이 내부분열을 야기시키는 근본적인 압력이 되어 MB의 정치적 결과물들을 가져오게 되었다는 설명이 필요하다. 하산 알-반나는 본래부터 민주주의적 절차를 통한 국내의 정치적 변혁을 시도하였다. 그러나 그것은 국내정치를 겨냥했을 경우이고, 그는 초국적 팽창과 관련해서는 무장투쟁에 더 무게를 두었다. 따라서 내부분열 문제조차도 조직 자체에 대한 접근만으로는 설명이 불가능하고, 그 어떤 인지-정체성 요인을 추가로 설명해야만 분석이 가능한 것이다.

그러므로, 조직의 구조와 발전에 의한 요인은 MB의 글로벌 지하드운동의 팽창과 GM의 글로벌 종교통합주의 운동의 팽창 간의 차이를 설명하는 주요 변수가 될 수 없다.

### (3) 사상-담론적 요인과 인지-정체성 요인 사이의 우선성

사상-담론적 요인을 궤적차이의 이유로 설명하려면, 가장 극단적인 방식으로는 "아랍의 이슬람은 보다 호전적이고 전투적이며, 터키의 이슬람은 포용적이고 공존을 추구하는 경향을 가지고 있다"는 주장 혹은 이와 유사한 계열의 주장을 할 수 있어야만 한다. 그러나 앞의 분석에서는 20세기 초까지 그러한 경향성의 뚜렷한 차이를 감지할 수 없었으며, 오히려 유럽적 세속주의에 대한 수용적 태도가 양측 모두의 주류를 형성하고 있었음을 제시하였다.

그렇다면, 사상-담론적 요인 역시 상수로 취급될 수밖에 없다. 아랍과 터키 지역에는 적어도 각각 호전성과 포용성을 대표적 특징으로 하는 이슬람이 자리잡아왔다는 주장에는 근거가 없기 때문이다. 호전성과 포용성의 스펙트럼 에서만 양자를 비교한다면, 양자의 노선은 거의 비슷한 노선이라고 평가될 수밖에 없다. "20세기 초반 이후"에서야 차이가 보이기 시작하는데, 그 단시간 내에 일어난 변화를 해당 지역의 "본래적 이슬람의 속성"으로 규정하기는 매우 어렵기 때문이다. 따라서 양자 간의 차이는 20세기 초반 이후에 벌어진 역사적 사건들을 기반으로 했다는 추정이 가능하며, 이것은 사상-담론적 요인보다는 인지-정체성 요인을 주요 변수로 취급해야 한다는 강한 단서가 된다.

GM에서는 20세기 초까지의 경향이 계속해서 20세기 후반까지도 이어졌고, MB에서는 20세기 초중반을 거치며 급격한 전환이 일어나기 시작하였음을 살펴보았다. 이 때 우리는 "왜 그것이 유지되었는가"라는 질문보다는 "왜 그것이 전환되었는가?"를 묻는 방식으로 질문을 던져야 한다. 무엇이 "예외"였는지를 알 수

없는 상황에서는, “유지”라는 것은 “변수”로 취급될 수는 없는 것이기 때문이다. 이것을 사회과학적 질문으로 취급해야 한다면, 우리는 모든 일상 상황에서 유지되는 것들에 대해 다 질문을 던져야 할 것이다. 유지되는 것들에 대해 질문을 던질 경우는, 변화되는 것이 더욱 상식적이며 보편적인 상황일 때에만 가능하다. 즉, “모든 것들이 다 바뀌는 데, 왜 이것은 변화하지 않는가”라는 질문으로 유지의 예외성을 인지하는 경우에만 가능한 것이다. 따라서 여기서도 20세기 초의 이데올로기 경향을 유지했던 GM의 경우보다는 급격한 전환이 이루어지기 시작한 MB의 경우가 더욱 질문거리가 된다; “무엇이 MB의 노선을 변화하게 하였는가?” 따라서 MB와 GM을 비교하는 분석에서는 GM의 항상성을 유지해 주었던 사상-담론적 요인보다는, MB의 전환을 설명하는 인지-정체성 요인에 더 주목하여야 하며, 설명에 있어 더 높은 우선성을 부여해야 한다. 그리고 이 변화의 이유가 MB와 GM의 궤적의 차이를 설명하는 핵심 지점이 된다.

그러나, 여전히 이러한 정치적 사건이 대중에게 “인지”되는 과정에 있어서 그 매개체가 된 조직-내재적 요인을 완전히 배제할 수는 없다. 인지-정체성 요인이 더욱 결정적이라고 하더라도, 그것이 “의미있는” 정치적 사건으로 인지되는 것은 그것을 다루는 특정 조직의 존재와 그들이 이것을 비전으로 만들어 가는 과정과 연결되기 때문이다. 그러한 점에서 인지-정체성 요인의 우선성은 조직직 요인과 결합되어 설명되어야만 한다. 이러한 요인들의 결합은 “문화적 트라우마 이론”에 의해 가장 적절하게 설명 가능하다. 그러나 이것의 이론적 적용을 살펴보기 위해서는 궤적의 굴절을 가져온 예루살렘 아젠다가 이면적 세속주의로서 인지될 때 갖게 되는 의미에 대해 역사적 관점에서 평가할 필요가 있다.

### (4) 이면적 세속주의로서의 예루살렘 아젠다의 역사적 의미

#### 1) "Pre-Jerusalem Secularism"과 "Post-Jerusalem Secularism"

MB와 GM 양자 모두가 유럽적 세속주의에 대항하여 팽창하였고 조직-내재적, 사상-담론적 요인들로 양자 사이의 궤적 차이를 설명하는 것이 충분하지 않다면, 유럽적 세속주의 자체가 이집트와 터키에 전개될 때 일정한 차이점이 존재했어야 한다는 점에 주목할 수밖에 없게 된다. 가장 뚜렷한 차이점으로, 아랍의 경우에는 유럽적 세속주의의 외연 속에 탑재된 시온주의와 예루살렘 아젠다로 수렴되고 있음을 제7장에서 설명하였다.

이것은 단순하게는 시기 상의 차이로도 설명된다. 1923년에 선언된 터키 공화국의 케말주의와 1952년 시작된 이집트 공화국의 나세르주의는 결정적인 29년의 간극이 존재한다. 유대인과 시온주의에 관한 이슈는 20세기 초 이슬람 세계 전역에서 조금씩 시작되었지만, "예루살렘 아젠다"와 더불어 정치적 사건으로 등장한 것은 1947-48년이었다. 이슬람 세계를 상징하는 오스만 제국의 해체와 그에 연이은 칼리프 제도의 공식적인 폐지 선언은 유럽적 세속주의의 중동진입을 공식적으로 알리는 신호탄이었으며, 어떤 의미에서는 가장 뚜렷한 형태로 직접적인 정치적 세속주의를 천명한 사례가 된다. 케말주의는 중동에서 가장 뚜렷한 세속주의 이식의 사례로 처음부터 자리매김하였다. 그러나 나세르주의는 그로부터 29년 후에 대두되었다. 그리고 나세르의 세속주의 등장 의 선행변수로 예루살렘 아젠다가 이미 존재하고 있었고, MB는 이것으로부터 이미 중대한 사상적 굴절을 시작하고 있었던 것이다. 직접적으로는 나세르의 세속주의 탄압을 받아 MB 가 대대적인 초국적 팽창을 시작한 것처럼 보이지만, 이미 예루살렘 아젠다는 MB를 사상적으로 크게 굴절시켜 놓았고, 나세르주의에 대한 인식이 이러한 굴절과 더불어 연계되면서 글로벌 지하드운동의 토대가 마련되기 시작한 것이다. 1923년과 1952년 사이의 이 시간적 간극을 설명할 수 있는 유일한 변수는 예루살렘 아젠다이다. 이 관점을 기준으로 본다면, 케말주의는

"전(前)-예루살렘 세속주의(Pre-Jerusalem Secularism)", 나세르주의는 "후(後)-예루살렘 세속주의(Post-Jerusalem Secularism) "라고 규정할 수도 있을 것이다. 예루살렘을 중심으로 한 유대인 문제는 케말주의와 나세르주의에 대한 인식 차를 유발한 가장 결정적인 변수였으며, MB와 GM의 이후의 궤적 차이를 낳은 궁극적인 선행변수였다.

GM은 최소한 19세기부터 존재했던 경향을 포기하지 않으며 본래의 내재적 경향을 유지하였지만, MB는 극단적인 대항전선을 구축하며 진화해 갔다. 예루살렘과 관련된 분쟁, 그리고 그것과 연결된 "역사의 기억" 때문에 MB와 GM은 유럽적 세속주의 자체도 다르게 인식하기 시작한 것이다. 따라서 이들에게 세속주의란 정교분리의 원칙만을 의미했던 것은 아니다. 각각의 맥락에서 가감되는 다른 부분이 존재하며, MB의 경우에는 무슬림의 역사 정체성의 정수의 문제까지 결부시키게 만든 예루살렘 변수가 존재했던 것이다. 이 부분에 있어서 이 논문은 버나드 루이스와 다른 결론을 주장하게 된다. 유럽과 중동의 경쟁관계에 대한 그의 역사적 설명은 이 사안에 대한 중대한 통찰을 제공하지만, 궁극적으로는 예루살렘 아젠다가 이슬람주의를 양극단의 노선으로 몰고 갈 수 있다는 점을 그는 선명하게 주목하지는 못하였다.

### 2) 포스트 모더니즘적 예루살렘

### : 근대적-중세적-고대적 코드의 정치적 수렴

여기서 짚고 넘어가야 할 것은, 시온주의와 유럽적 세속주의 사이의 연대의 의미를 고찰하지 않고서는 이 변수가 가지는 의미를 해석할 수 없다는 것이다. 이 담론에서 간과해서는 안될 것은 시온주의 운동의 본질적 속성에 관한 부분이다. 정작 정교분리의 유럽적 세속주의를 굴절된 형태로 인지하게 만든 시온주의 자체는 정교일치의 운동이라는 점은 매우 역설적이다. 또한 시온주의는 루이스 가 주장한 유럽과 중동의 역사적 경쟁 관계와는 직접적으로 상관이 없는 제3의 변수라는 점도

특이하다. 세속주의적 기조 이전의 유럽은 기독교 문명을 기반 으로 하고 있었으며, 중동은 이슬람 문명을 기반으로 하고 있었다. 시온주의의 기원인 유대교는 기독교의 그리스도 이전 구약 시대와 중첩되지만 궁극적으로 유대인 사회가 로마 제국과 결탁하여 예수 그리스도를 처형함으로 기독교와는 전적으로 다른 관점의 신관을 가지고 있음을 증명하였다. 이것은 단지 유대교와 기독교의 "차이"의 문제가 아니라, 예수 그리스도의 죽음과 부활은 기독교 정신의 정수가 시작된 지점이라는 점에서 간과할 수 없는 본질적인 간격[112]이 존재하는 것이다. 유럽과 중동 사이의 경쟁이, 종교적으로는 기독교와 이슬람 사이의 경쟁이었다면, 이 양자 사이의 "중세적" 경쟁에, "고대적" 코드를 가진 유대교가 진입하게 된 것이다. 여기서 "고대적 코드"란,

112 기독교는 본래, 구약의 유대적 전통에 기반하며, 이를 완전한 하나의 일관성 있는 언약 전통으로 이해하고 있다. 따라서 예수 그리스도 당시의 유대교는 구약에 묘사된 유대교와는 또 다른 형태로 진화된 종교였음을 간화해서는 아니된다. 구약의 마지막 선지자라고 하는 말라기 이후, 유대교는 독자적인 종교 지도층을 확보하게 되었고, 예수 그리스도가 활동하던 당시의 유대 지도자들은 유대인들이 포로에서 귀환한 상태에서 묘사되던 지도자들과는 사뭇 다른 양상을 띄고 있었다는 점을 주목하여야 한다. 이로 인해, 예수 그리스도의 가르침은 처음부터 유대 지도자들의 기조와 정면으로 충돌하기 시작하였다. 로마 제국 치하의 유대교는 구약의 유대인들의 신앙과는 다른 불연속성이 존재하며, 이러한 불연속적인 변화를 통해 태생된 유대"교"가 당시의 유대사회와 현대의 유대교를 더 정확히 설명할 수 있는 모태가 된다. 따라서 기계적으로 현대 유대교의 기원이 기독교의 구약과 일치한다는 식의 해석은 매우 피상적인 접근이 될 수밖에 없다.

그러나, 현대 유대교의 시온주의 운동은, 기독교 신학진영 내의 "세대주의(dispensationalism)"적 기독교 운동과 일맥 상통하는 부분이 있음도 간과할 수는 없다. 세대주의는 성경이 설명하고 있는 종말에 대한 예언의 성취에 있어서, 문자적인 성취를 주목하는 신학노선으로, 유대인 문제에 있어서 유대인들이 고토로 복귀하여 물리적 국가 건설을 하게 되는 것을 종말론적 예언 성취의 핵심 축으로 보는 신학적 관점을 견지하고 있다. 세대주의적 이론의 신학적 체계화는 19 세기부터 시작되었으나, 영국이 시온주의를 포용할 당시에 이것이 영향을 미쳤다고 분석할 정도로 그 영향이 크다고 볼 수는 없었다. 따라서 세대주의 기독교 운동을 시온주의와 기독교 사이의 근본적인 연계를 설명하는 원인변수로 보는 접근에는 문제가 있다. 영국의 시온주의 포용은 보다 영국의 중동 경영의 효율성을 위한 정치적 동인으로 보는 편이 더 설득력이 높다. 오히려 영국 보호 하의 시온주의 운동과 이스라엘 건국이 실제로 성공하게 되면서, 이 "성과"를 예언의 성취로 인지하며, 세대주의적 기독교 운동이 확산되었다고 보는 것이 더 정확한 선후관계 설정이 될 것이다. 그리고 이러한 운동의 기조는 시온주의와 기독교 사이의 연계를 "사후적"으로 강화시키는 효과가 있었다.

정교일치를 기반으로 하면서도, 예루살렘이라는 도시와 땅에 대한 양보할 수 없는 집착을 말한다. 반면 "중세적 코드"는 정교일치 사회를 추구하는 경향이다. 유럽주도의 "근대적 코드"의 중심에는 종교를 정치에서 배제하고자 하는 경향이 있다. 근대화를 통해 기독교 진영의 유럽은 그 종교의 정치적 권위를 상당부분 해체시킨 상태에서, 당시 국제적 약자였던 유대인 집단을 받아들임으로 다른 방식의 정교일치를 부분적으로 복구시켰던 것이다. 그것은 유럽 내부에서의 정교일치의 복구가 아니라, 최소한 중동으로 투사된 유럽의 정책 속에 복구된 정교일치였다. 세속주의 원칙으로 유럽적 이데올로기에서 기독교적 요소가 지배적 위치를 상실한 채 중동에 진입했다면, 시온주의는 유럽적 세속주의가 상실한 종교성의 일정영역을 복구시키고, 그 핵심이 되는 예루살렘 아젠다를 통해 이슬람과 다시 충돌하기 시작했다는 관점으로 이 현상을 해석할 수 있어야 한다. 즉, 정교분리 라는 새로운 근대적 원칙은 다른 형태로 보상 혹은 복구되어, 일정부분 정교일치 의 과거 원칙을 부활시켰다는 관점이 필요하다는 것이다. 근대적 세속주의라는 외연의 내부는 고대적 정교일치와 다시 연동되어 있었다. 이것은 이슬람의 중세적 코드가 유럽의 세속주의라는 근대적 코드 안에 연동된 시온주의의 고대적 코드와 충돌하였다고 요약될 수 있으며, 그러한 충돌 자체가 이슬람의 현대성을 결정하게 되었다고 해석할 수 있다. 유럽의 세속주의를 "모더니즘" 정신이라고 평가한다면, 이 현상은 매우 "포스트 모더니즘"적 현상이다. 그리고 포스트 모더니즘의 여러 단면 중, 고대, 중세, 근현대가 교차되는 성격을 가장 극적으로 노정시키는 정치적 실체가 바로 예루살렘 아젠다였던 것이다.

이러한 관점에서 본다면, 한층 더 진일보한 해석도 시도해 볼 수 있다. 만약 유럽적 세속주의가 시온주의가 가진 정교일치의 속성까지도 부정하며 세속주의 원칙을 더 강하게 천명한다면 이 양자 사이의 연대는 어떻게 될 것인가를 질문할 수 있다. 유럽적 세속주의 안에 "장착된" 시온주의는 유럽적 세속주의 이전의 정교일치의 주체였던 기독교의 역사 정체성과 그 일부분을 공유하고 있으며, 그 가시적 실체는

예루살렘이다. 따라서, 세속주의를 원론적인 차원에서 진척시킨다는 것, 즉 세속주의를 추구하는 일종의 "근본주의"가 유럽의 대외정책의 주된 기조가 되어갈 때, 궁극적으로는 시온주의까지도 유럽적 세속주의의 울타리에서 축출될 수 있는 가능성이 존재함을 뜻한다. 이러한 상황이 전개된다면, 그 당시까지의 유럽적 세속주의는 시온주의를 배제할 만큼 충분히 "근본주의적"이지 않았다는 뜻이 된다. 유럽적 세속주의의 진척이 시온주의와의 이탈을 부추길 가능성은 충분히 존재하는 것이다. 혹은 정반대의 가능성도 존재한다. 유럽적 세속주의가 시온주의와의 이데올로기적 화합을 시도하며, 중세와는 다른 형태이지만, 또 다른 정교일치의 궤적을 만들어 가는 것도 가능하다. 어느 경우이든, 유럽적 세속주의와 시온주의 사이의 관계 자체의 변화는 유럽-중동 사이의 관계를 전혀 다른 양상으로 전개시킬 수 있는 중대한 변수임을 주목할 필요가 있다. 실제로 현재의 서구 진영은 유럽과 미국으로 양분되어 있으며, 이 양자는 예루살렘에 대해 첨예하게 정반대의 입장을 취하고 있다는 사실을 주목해야 한다.

## 2. 이론의 구성

### (1) "문화적 트라우마 이론(Theory of Cultural Trauma)"의 적용

GM과 MB의 이러한 궤적 차이는 예일대학교의 제프리 알렉산더(Jeffrey C. Alexander) 등이 주장한 "문화적 트라우마 이론(a theory of cultural trauma)"에 의해 가장 뚜렷하게 설명될 수 있다(Alexander 2004). 알렉산더 등은 심리학계 에서 널리 알려진 "일반" 트라우마 이론(lay trauma theory)을 "문화적" 트라우마 이론으로 발전시켜 사회적 집합 행동을 설명하고자 하였다. 일반 트라우마 이론은 개인뿐 아니라, 이미 집합 행동의 일정 부분까지도 설명하고자 하였기 때문에, 문화적 트라우마 이론은 단순한 다수에 의한 행동에 대한 설명을 넘어 일반 트라우마 이론이 간과할 수 있는

중요한 오류의 가능성을 최소화하고자 한 노력으로 보인다. 그리고 이러한 노력이 GM과 MB의 궤적의 차이를 설명하는 중요한 접점이 될 수 있다.

### 1) 일반 트라우마 이론과 문화적 트라우마 이론의 차이

일반 트라우마 이론은 기본적으로 트라우마가 되는 "사건 자체"가 주는 파장에 집중하는 경향이 있다. 따라서, 트라우마를 집합 행동에 고려한다는 것은 집합 행동의 동인으로 특정 사건의 중요성을 강조하는 것이라고 볼 수 있다. 알렉산더가 근본적으로 새로운 이론을 고안하게 된 배경은, 고전적 트라우마 이론은 특정 사건에 대한 강조가 지나친 나머지 그에 대한 반응적 패턴에 대해서는 상대적으로 경시되고 있다는 문제 의식 때문이었다(Alexander 2004, 2). 트라우마에 대한 반응이라는 관점에서 일반 트라우마 이론은 크게 대응 행동의 합리성을 설명하려는 시도(enlightenment)와 대응의 심리분석학적 측면을 다루려는 시도(psycoanalytic)로 나뉘어 진다. 그러나 이 양자 모두 가지고 있는 중대한 문제는 "자연주의적 오류(naturalistic fallacy)"[113]에서 벗어날 수 없다는 것이 알렉산더의 지적이었다 (Alexander 2004, 8-10). 즉, 그는 사건(event) 자체는 집단적 트라우마(collective trauma)를 직접적으로 양산할 수 없음에 주목하였다 (Alexander 2004, 8). 집합적으로 인지된 트라우마는 반드시 "사회적 매개"라는 중간 과정이 있어야 한다는 것이다. 여기서 알렉산더는 사건은 하나의 사실 진술이고, 집합적 트라우마는 가치 판단으로 이해했음을 알 수 있다.

113 자연주의적 오류란, 윤리학 논쟁에서 사실과 관련된 명제에서 윤리적 의무 사항을 요구하는 명제를 도출하려는 시도로부터 생기는 오류를 말한다. 즉, "도둑질은 다른 사람의 것을 대가를 지불하지 않고 가져오는 행위이다"는 사실에 관한 명제로부터는 "도둑질을 해서는 안된다"는 의무적 명령을 도출할 수는 없다는 것이고, 이러한 것을 도출하려고 하는 시도를 자연주의적 오류라고 말한다. 데이비드 흄 등이 존재(is)로부터 당위(ought)를 도출하려는 시도에 오류가 있음을 지적하며 이 개념을 윤리학 논쟁에 가져왔다.

여기서 중요해지는 것은, 하나의 사건이 집단적 트라우마로 전개됨에 있어서 어떠한 사회적 매개의 과정이 있었느냐를 파악하는 것이다. 알렉산더는 베네딕 트 앤더슨(Benedict Anderson)의 "상상의 공동체(imagined community)"와 같은 접근 방식과 에밀 뒤르켐(Emile Durkheim)의 "종교적 상상(religious imagination)" 과 같은 접근 방식을 상정한다(Alexander 2004, 8-9). 전자는 이데올로기적 내러티브를 만들어냄에 있어서 트라우마 그 자체에 집중하지는 않는 과정이다. 반면 후자는 상상의 과정이 트라우마를 구성하는 과정이었다는 점에서 후자가 좀 더 알렉산더가 주장하는 집합적 트라우마로 전개되는 사회적 매개의 과정과 유사하다고 할 수 있다. 일반적 트라우마 이론이 사회적 매개과정을 배제하고 트라우마 자체가 갖는 파장에만 주목하였다면, 앤더슨식의 이데올로기화는 트라우마가 될 수 있는 정치적인 사건을 무시한 일방적인 이데올로기화에만 집중한 반대편의 극단에 위치하고 있다고 말할 수 있다. 알렉산더의 문화적 트라우마 이론은, 뒤르켐의 "종교적 상상"을 중심으로 위의 양 극단의 중간에 위치한 이론을 제시하고자 한 시도였다고 평가할 수 있다.

### 2) 문화적 트라우마를 구축해내는 사회적 과정

하나의 정치적, 사회적 사건이 집단적 트라우마로 전환되려면, 일종의 트라우마 과정(trauma process)가 있어야 하고, 이것은 집합성 자체가 생산해 내는 것이 아니라, 매개 조직이 있어야 함은 오랫동안 제기되어 왔다(Sztompka 1991; 1993; Alexander 1987; Alexander, Giesen, Munch, and Smelser 1987). 이 매개조직의 "문제제기(claim)"이 있을 때, 트라우마가 사회적으로 구성된다는 것이다 (Thompson 1998).

#### (a) 캐리어 그룹(the Carrier Groups)

이러한 문제제기를 하며 트라우마 과정에서 에이전트의 역할을 하게 되는 집단을 막스 베버는 "캐리어 그룹(the carrier groups)"이라고 명명하였다(Weber 1968, 468-517). 이들은 특정 사건에 대한 사회적 의미를 만들어 내는 자들인데, 이들 스스로도 사회의

엘리트 집단에 속하였을 수도 있지만, 주요 권력과정에서 제외된 자들일 수도 있음을 그는 지적하고 있다. 인정받은 종교집단의 지도자들 일 수도 있고, 구세대에 대항한 청년 세대의 관점과 이익을 대변하는 자들일 수도 있다. 특정한 적을 상정하여 민족주의적인 부추길 수도 있고, 국내적으로 분절화되거나 양극화된 사회 집단들 가운데서 어떤 특정 사회집단을 대변하는 제도적인 성격을 가질 수도 있다 (Alexander 2004, 11).

(b) 회중 (the Public)

그러나 이러한 캐리어 그룹이 선도하고자 하는 집단은 하나의 단일 집단이어야 한다. 실제로 그 집단이 다양한 세력들로 구성되어 있을 수도 있으나, 이러한 트라우마 과정은 그 세력들이 하나의 단일 집단으로 묶여지는 것을 상정한다. 따라서 캐리어 그룹의 문제제기를 받아들이는 회중은 캐리어 그룹의 구성원이 되며, 캐리어 그룹은 그들을 동원함에 있어서 특정한 정치적, 역사적 사건을 지시하게 된다는 것이다.

(c) 상황 및 정치적 사건 (the Situation and the Event)

따라서 캐리어 그룹은 반드시 특정한 정치적 사건과 연결되어야만 한다는 것이 트라우마 과정 이론의 핵심 논리이다. 특정 사건에 대한 캐리어 그룹의 문제제기를 일정한 회중이 받아들이기 시작하였을 때, 그 회중들은 비로소 트라우마에 의해 일정한 변형을 집단적으로 경험(traumatized)하게 된다. 사건에 의미를 부여하고 그것에 의해 트라우마를 받은 특정 집단은 새로운 인식을 가지게 되고, 더 나아가, 그들은 새로운 집단적 정체성을 형성하게 된다는 것이다(Alexander 2004, 12). 이것을 매개하는 것은 캐리어 그룹이고, 그 결과로 변형을 경험하게 되는 것은 그들에 의해 동원된 회중이지만, 이 모든 과정이 서 있는 곳은 특정한 상황과 정치적 사건이다. 이러한 선행된 정치적인 사건이 없이 독립적인 이데올로기를 설정하는 캐리어 그룹은 문화적 트라우마를 구축해내는 사회적 과정에서는 성립될 수 없는 것이다. 캐리어

그룹은 중요하지만, 이 모든 과정의 선행변수는 특정한 정치적 사건임은 간과될 수 없다. 다만 앞서 지적한 자연주의적 오류를 벗어나기 위해서는 캐리어 그룹의 "매개"가 중요할 뿐이다.

### 3) GM와 MB의 궤적 차이와 문화적 트라우마 이론

"정치적 사건 - 캐리어 그룹의 매개 - 동원된 회중의 정체성의 변화"라는 문화적 트라우마 형성의 사회적 과정은 GM과 MB의 궤적 차이를 설명하는 데에 적용될 수 있다. 베버가 제시한 캐리어 그룹은 MB와 GM이라는 이슬람 사회운동 조직이다. 회중은 아랍과 터키지역의 고유한 이슬람의 사상적 맥락 위에 있는 사람들이다. 여기서 MB와 GM은 서로 다른 정치적 사건을 지시하며, 회중을 동원하였다. 앞서 설명한 바와 같이 20세기 초반까지 아랍과 터키 지역의 이슬람은 유효한 차이를 낳을 만큼의 다른 맥락을 형성하지는 않았다. 그러나 MB와 GM의 동원으로 일정한 변형이 시작되었다. 즉, 회중 자체에는 큰 차이가 없었지만, 사회운동 조직과 그들이 지시하고자 했던 정치적 사건 자체가 큰 차이가 있었다는 점을 주목할 수밖에 없다는 것이다.

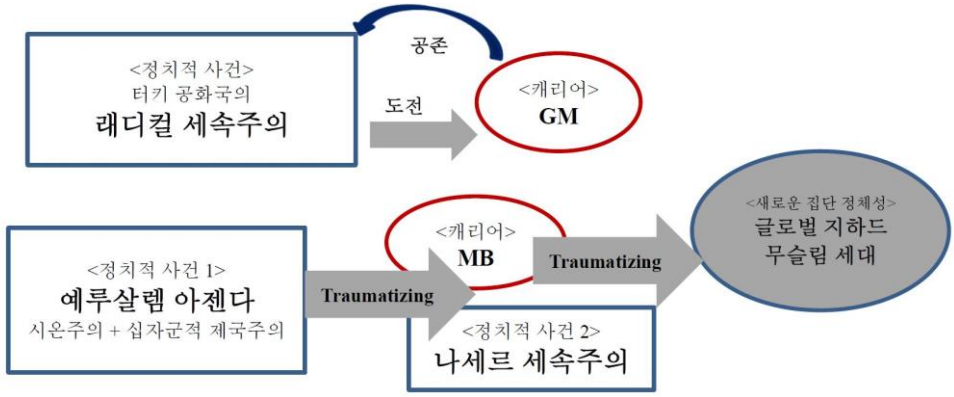
터키는 600여년간 이슬람의 우위를 점하면서 유럽과 경쟁한 주체였다. 반면 아랍지역은 중세 아랍 제국 이후에 유럽과의 경쟁적 구도를 형성한 적이 없었다. 따라서, 터키와 아랍이 20세기 유럽의 세속주의를 대응하는 양상에서 이슬람 사상보다는 정치적인 지위에서 일정한 차이가 있었다는 지적은 가능하다. 여기서 GM은 래디컬 세속주의를 문화적 트라우마의 재료로 삼을 수도 있었다. 오스만 제국의 헤게모니가 깨어진 상황에서 발생한 것은 세속주의의 정치체제 였다. 여기서 그들은 세속주의의 본질적인 정체 자체를 확인할 필요는 없었고, 그것이 깨어버린 오스만 제국의 정치적 지위에 주목하였던 것이다. 그러나, GM은 세속주의의 등장 자체를 유럽에 대적하는 문화적 트라우마로 만들어가지는 않았다. 왜냐하면, 유럽도 어떤 점에서는 이러한 세속주의 과정에 의해 "희생자" 였기 때문이다. 종교적 주도권이 쇠퇴하게 되었다는 점에서 유럽적 세속주의나 터키 공화국의 현실은 문화적

트라우마로 발전하기보다는 동질적 피해자로서 자신들과 유럽을 인식하는 경로가 더욱 용이하였다. GM은 결국 이를 문화적 트라우마로 진입시키기보다는 일종의 공존을 택하는 전략을 취하였다. GM의 국제운동은 정체성 운동이 아니라, 유럽적 근대주의와 경쟁하는 종교 가치의 우월성을 입증하려는 운동에 더 근접해 있다. 이러한 의미에서 GM은 전형적인 문화적 트라우마의 과정과는 다른 경로를 거쳤다고 평가해야 한다. 오스만 제국의 해체와 래디컬 세속주의의 정치적 도입은 분명히 터키인들에게 “충격”이 될 수 있었다. 그러나, 이것이 문화적인 트라우마를 거쳐 그들에게 새로운 정체성을 부여하였는지를 질문한다면, 이에 대해 답변은 부정적이어야만 한다. 그들은 분명히 문화적 트라우마 과정과는 다른 경로를 거쳐 다른 지점에 도달해 있었다.

그러나 MB의 운동은 정교분리와는 정반대 진영, 즉 정교일치의 시온주의 운동을 먼저 인지하기 시작하고, 그 후에 정교분리의 세속주의가 더해지면서 형성된 그 무언가를 운동의 재료로 삼았다. 이것은 시온주의-유럽주의-세속주의를 모두 연동시킨 형태였는데, 이들은 궁극적으로 이에 대해 수세적 입장이었고, 이것과 대등한 정치적 주체로 기능할 수는 없었다. 따라서 이것은 처음부터 MB라는 캐리어 그룹에 의한 적극적인 문화적 트라우마 과정으로 진입하게 되었다. 그리고 이것은 문화적 트라우마 이론이 말하는 바와 같이 새로운 집단 정체성의 형성으로 진척되었다. 그들이 갖게 된 집단 정체성은 미국 및 서구가 이스라엘과 연대하여 구축한 세계체제 자체에 대한 저항운동의 성격을 가진 새로운 무슬림 세대이다. 이것이 글로벌 지하드운동을 설명할 수 있는 핵심 정체성이다. MB의 국제운동은 정체성 운동의 성격이 강하며, 이것이 GM과 분명하게 차별되는 지점이다.

GM과 MB 사이의 경로의 차이를 문화적 트라우마 과정의 유무로 설명하면 아래 <그림 11>과 같다.

**<그림 11> GM 과 MB 의 궤적의 차이와 문화적 트라우마 이론**




따라서, 예루살렘 아젠다는 중동의 문화적 트라우마로 인지될 수 있는 수위의 정치적 문제로 취급되어야 함을 보여준다. 그리고 역사적으로 MB는 이것을 매개하는 가장 결정적인 주체였다. 현재의 글로벌 지하드운동은 단순한 물리적 투쟁이 아닌 집단정체성의 발현으로 이해해야 하며, 그 역사적 중심에는 예루살렘을 둘러싼 투쟁이, 그리고 그 사회적 과정에는 캐리어 그룹으로서의 MB의 역사적 역할을 주목해야 하는 이유가 여기에 있는 것이다.

### 4) 문화적 트라우마(Cultural Trauma)와 집단 정체성(Collective Identitiy)

문화적 트라우마 이론으로 GM과 MB의 궤적의 차이를 설명하려면, 집단 정체성(collective identity) 형성의 문제를 추가로 고찰해야만 한다. 왜냐하면, 특정 정치적 사건이 캐리어 그룹에 의해 트라우마화(traumatization)되었는지 여부는 그것을 통해 운동에 참여하게 되는 회중에게 새로운 집단 정체성이 형성되었는지 여부로 결정되기 때문이다(Alexander 2004, 10).

트라우마화 과정은 알렉산더에 의하면 크게 4가지 과정을 통해 진척된다 (Alexander 2004, 12-15); 1) 정치적 사건에 의한 가시적인 “고통(the pain)”의 성격을

기술하는 것, 2) 구체적으로 어떤 집단이 이를 통하여 희생자(the victim)가 되었는지를 규명, 3) 트라우마가 작동한 희생자 집단과 더 큰 회중과의 관계를 설명, 4) 이러한 트라우마 과정을 통하여 "적대자(antagonist)"로서의 정체성 (identity)을 수립함으로 집단의 책임감(responsibility)을 촉구하는 과정 등이 그것이다.

GM과 MB가 유럽적 세속주의를 다루는 방식을 이 트라우마화 과정의 관점에서 관찰해 보면 현저한 차이가 존재한다. GM의 경우에는 알렉산더가 제시하는 전형적인 트라우마화 과정이 나타나지 않는다. 트라우마화 과정이 뚜렷하지 않은 이유는, 터키의 세속주의 도입과정에서 터키인들이 "희생자"로 묘사되지 않았기 때문인데, 이는 대체로 두 가지 정도 이유로 요약될 수 있다; 첫째는 아타튀르크의 세속주의 정책은 오스만 제국 말기부터 지속된 개혁과정의 연장선이었기 때문이고(Davison 1973), 둘째는 오스만 제국이 본래부터 가지고 있던 유럽과의 경쟁자적 지위 때문이다(Lewis 2002). 희생자적 지위를 특정화할 수 없는 상황에서 더 이상 이것은 트라우마화의 경로를 밟지 않았고, 이로 인한 집단적 책임감은 유럽적 세속주의를 수용하는 방식으로 제시되었다. GM을 통하여서도 일정한 집단 정체성이 형성되었다. 그러나, 그것은 이 운동에 가담한 소수에 국한된 조직 내부의 정신에 가까우며, 광범위한 사회적 정체성에 변화를 주는 방식은 아니었다. GM의 전개 과정은 트라우마화 과정은 아니었기 때문에, 적대자로서의 전형적인 문화적 트라우마에 의한 집단 정체성의 발현이라는 현상이 전개되지 않았다.

그러나 MB의 경우에는 "희생자"로 규정될 수 있는 가능성이 훨씬 다양하게 상존하고 있었다. 전술한 알-술라미의 "십자군에 대한 이슬람적 해석"은 이미 무슬림들을 희생자의 지위로 설명할 수 있는 매우 강력한 역사적인 재료가 되었다. 유대인들의 중동 내 움직임 가운데, 오랫동안 차지하고 있는 예루살렘의 영국군에 의한 탈환은, 십자군 시대의 희생자적 지위를 소환시키기에 충분한 재료가 되었다. 그리고 결정적으로 그 희생당함의 "수위"는 이슬람의 역사 정체성 자체에 위협이 되는 강도로 인지되었던 것이다. 또한 그 연장선으로 구축된 이스라엘의 존재, 그리고

연속적으로 세속주의 공화국에서 나타난 반이슬람주의 정책은 이러한 희생자적 지위를 공고히 하는 정치적 사건들이 되었다. MB는 이것을 더 큰 회중인 전체 이슬람 세계로 효과적으로 확장시켰고, 이를 통하여 현대 이슬람 운동의 정체성은 이러한 예루살렘을 중심으로 서구에 의해 구축되는 국제적 과정을 저항하는 것으로 집단의 책임감을 호소할 수 있었다. 이것은 알렉산더가 제시한 문화적 트라우마화 과정을 매우 전형적으로 따른 것이었다고 볼 수 있다. MB의 매개에 의해 진척된 예루살렘 트라우마는 현대 이슬람 운동의 근본적인 집단 정체성을 형성하였다. 따라서 이로부터 파생된 글로벌 지하드운동은 집단 정체성을 기반으로 한 운동으로 그 궤적을 형성해 온 것이다.

### (2)종교사회운동의 국제이론 (International Theory of Religious Social Movement)의 가능성

마지막으로, 이슬람주의 사회운동을 보다 일반적인 종교사회운동 이론의 차원에서 검토하고, 논문의 서두에서 언급한 바와 같이 그것의 국제이론의 성립 가능성을 살펴볼 필요가 있다. 그 첫 출발은 종교사회운동의 성격을 먼저 규명하는 것인데, 이슬람주의 사회운동만이 갖는 독특성이 있음에도 불구하고, 이를 종교사회운동의 이론적 틀로 일반화시킬 때, 일반 사회운동에서는 발견할 수 없는 함의를 도출할 수 있기 때문이다. 종교사회운동의 이론은 종교사회운동 이 가진 근본적인 특질에 관한 고찰로부터 출발하여, 정치-종교 간 관계, 그리고 일반적인 사회운동의 국내정치적 구조와는 상이한 국제적 구조와의 독특한 관련성에 관한 논의를 통하여 재구성되어야 한다. 여기서 종교사회운동이 국제 이론의 차원에서 다루어져야 할 가능성이 검토될 수 있다.

### 1) 종교사회운동의 근본 특질

### : 절대진리추구, 신학적 보수성, 국제적 네트워크

종교사회운동[114]은 일반적인 사회운동과는 다른 난점을 내포하고 있다. 그것은 크게 세 가지로 요약이 가능하다. 첫째, 종교사회운동은 기본적으로 절대진리를 추구하는 운동이라는 점이다. 절대진리라는 것이 과연 존재하는가, 또한 그것이 존재한다고 하여도 특정 종교의 분파가 주장하는 것이 절대진리 인가라는 근본적인 논쟁점을 차치하고서라도, 각 종교운동은 자기 집단을 넘어서는 절대진리를 추구하며, 보편성을 주장한다는 점이다. 이것은 종교사회 운동의 독특성을 나타내는 가장 근본적인 영역이다. 둘째는, 이러한 절대진리 추구의 경향으로 인해, 신학적 보수성을 가지게 된다는 것이다. 종교사회운동의 이데올로기적 근간이 되는 이들의 신학적 사상은 상황이나 조건에 의해 쉽게 변경 가능해서는 안된다. 만약에 이것이 쉽게 변경이 가능하다고 한다면, 이미 그 자체로 첫번째의 보편성의 요건을 상당부분

114 종교사회운동과 종교운동은 구분되어야 한다. 종교사회운동은 종교를 동기로 한 운동이 사회적 성과를 추구하기 시작하는 것을 의미하며, 이것은 정치적 행동까지도 포괄한다. 종교사회운동의 최종 목표에는 일정한 정도의 정치적인 성과가 반드시 포함될 수밖에 없다. 반면, 종교운동 역시 도덕성과 윤리적 각성으로 인해 사회변혁의 성과를 가져오게 되는 경우도 많으나, 그것의 목표 자체는 사회변혁이나 정치적 성과에 있는 것이 아니라, 인간과 자연, 신에 대한 본질과 관련된 성취들로 구성된다는 점에서 차이가 있다. 종교운동에 있어서 정치사회적 성과는 일종의 부산물로서, 인간과 신에 대한 본질이 회복됨으로 인해 발생하는 자연스러운 결과물이지만, 종교사회운동에 있어서 정치 사회적 성과는 추구해야 할 직접적이고 본질적인 목표로 취급된다는 점에서 구분될 필요가 있다.

그러나, 초기에는 종교운동으로 시간 한 것이 이후에는 종교사회운동으로 전개될 수도 있다. 따라서 실제 상황에서 이 종교적 목표와 사회적 목표의 설정은 혼재되어 있어 그 구분이 모호한 경우가 많다. 매우 강력한 종교사회운동은, 그 기원에 있어서 보다 순수한 종교운동을 기반으로 하며, 사회적 목표를 위해 종교를 명목 상으로만 이용하는 경우는 본질적으로 종교사회운동의 성격을 가진다고 보기 어렵다는 점 또한 인지할 필요가 있다. 따라서 사회적 성과의 목표성이 뚜렷해질수록 사실은 종교사회운동의 종교운동으로서의 본래적 속성은 퇴색하게 된다고도 볼 수 있다.

훼손시킬 수밖에 없기 때문이다. 종교사회운동은 태생적으로 신학적 보수성을 견지할 수밖에 없다. 셋째는, 이미 역사 과정을 통해 대종교로 인정된 종교사회운동의 경우에는 이미 각 로컬의 운동을 넘어선 국제적 연결이 준비되어 있다는 점이다. 이것은 거의 자동적으로, 대종교를 기반으로 한 종교사회운동은 해당 운동이 목표로하는 특정 사안과 관계없이, 지역성(locality)을 넘어서는 초월성 (transcendence)을 이미 일정부분 담지하고 있다는 것을 의미한다. 이것은 각 로컬의 입장에서는 일정한 정도의 이상성(理想性)을 가지고 있다는 뜻이지만, 그 이상성이 무한한 초월적 세계에 대한 것이라기보다는 현실 세계 내에서 어느 정도 "성취"되고 있는, 즉 이상적이면서도 현실적인 정체성을 의미한다. 각 로컬 운동은 이러한 초월성과 이상성의 근원이 되는 국제적 중심축과 연결되어 있고, 그 국제적 중심을 축으로 하여 세계의 여러 로컬들이 연결되어 있는 양상을 띄게 된다. 따라서 대종교로서의 영향력을 역사 과정을 통해 확보하였다는 것은, 해당 종교사회 운동이 국가 간 경계를 넘어서는 초국적(transnational) 운동, 더 나아가 전지구를 아우르는 글로벌(global) 운동의 성격을 동시에 갖는다는 것을 의미한다.

### 2) 정치와 종교 사이의 역사적 관계 설정

종교가 갖는 이러한 근본적인 속성으로 인해, 종교와 정치 사이의 관계는 고대, 중세, 근현대를 막론하고 역사의 대부분의 기간에서 가장 중요한 정치적 아젠다였다. 절대진리를 추구하는 종교의 특성은 가장 강력한 통치기반을 만든다는 점에서 정치가들은 종교를 정치 이데올로기로 활용하고자 하였고, 종교는 그들의 진리가 절대적이라면 자신들의 사회 속에서 그것이 구조적으로 실현될 것을 요구해 왔다는 점에서 정치적 헤게모니를 쉽게 포기해서는 안되기 때문이다. 양측의 이러한 경향은 양자 사이의 관계를 그 어떤 영역보다 근본적으로 분리가 불가능하도록 만들어 왔다.

전술한 바와 같이, 가장 본질적으로 분리가 어려운 이 영역을 치열한 역사 과정을 통해 분리시킨 것이 유럽의 근대화 과정이었고, 일차적으로는 1648년 베스트팔렌 조약을 통해 정치와 종교가 분리된 국민국가[115], 그리고 그것을 기초로 한 국제 질서를 실현한 듯하였다. 그리고 이러한 타협을 기반으로 정교분리의 세속체계가 세계 여러 지역에 이식되기 시작한 것이다.

이러한 정교분리를 가능하게 하는 가장 결정적인 대전제는 종교적 관용(*tolérance*)이다. 그리고, 이러한 종교적 관용이 더욱 진척되어 다원주의(pluralism)적 원칙이 사회의 기초가 되어 왔다. 사실, 종교적 관용과 다원주의는 그 속성 상 서로 연결된 것처럼 보이지만 전혀 다른 영역의 주제이다. 전자는 타종교 안에도 진리의 가능성이 있다는 것을 부정하지만, 이를 정치적 강제력으로 통제하지 않겠다는 다짐이고, 후자는 타종교 안에도 진리의 가능성이 있으므로 그 가능성을 수용하고, 필요하다면 자신들의 진리 체계 마저도 개방시킬 의향이 있다는 것을 말한다. 정교분리의 작업은 전자를 기초로 시작되었지만, 현재의 지형은 후자에 의해 종교 진영의 절대성 자체가 훼손되도록 압력을 가하는 방식으로 바뀌어 왔다.

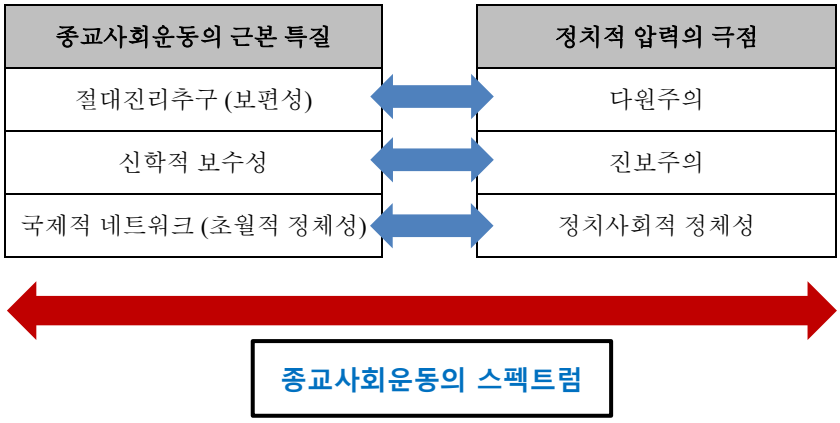
유럽 자신을 포함하여, 이러한 정교분리의 "기계적 원칙"은 쉽게 작동하지 않을 수밖에 없다. 종교적 관용으로부터 시작되어 진화된 다원주의적 원칙은

---

115 엄밀하게 베스트팔렌 조약은 로마 가톨릭으로부터 분리하여 각 정치 단위들이 자신들의 종교적 배경을 결정할 수 있게 한 종교 관용에 관한 조약이었다. 여기서 "관용"을 설정할 때, 그것은 한 정치 조직 내에서 여러 종교 집단을 허용한 관용이 아니라, 역사적으로 로마 제목과 로마 가톨릭의 영향력 아래에 있었던 유럽이라는 국제 사회 전체를 한 단위로 보아, 그 사회 안에서의 다원적 종교진영을 허용한 것으로 보는 것이 더욱 정확한 개념 설정이다. 이는 엄밀한 의미로는, 국가 내의 종교적 관용과는 다른 문제이다. 현재까지도 유럽 연합이 자신들의 통합의 상징을 정치와 종교를 통합시킨 로마제국의 전통을 계승한 신성로마제국의 샤를마뉴로 지시하고 있다는 점은, 유럽 전체가 여전히 이러한 "단위 설정"에서 자유롭지 않다는 것을 간접적으로 시사해 준다. 역설적이게도, 유럽 스스로는 여전히 유럽 전체를 종교적 정체성으로 통합하고자 하는 경향을 남겨둔 반면, 이것으로 파생된 현재의 세계 질서는 종교를 배제한 정치 집단들 (국민국가)이 국제 사회의 기본 단위가 되어 왔다는 점이다.

종교사회운동의 근본적인 속성 자체를 변경하려는 시도이기 때문이다. 즉, 다원주의가 더 크게 작동할수록 절대진리와 보편성을 추구하는 종교사회운동의 첫번째 특질은 훼손되기 마련이다. 또한 다원주의가 종교 진영에 작동하였다는 것은, 근본적인 보수성을 갖는 해당 종교 교파의 신학적 체계에 일부 수정이 가해졌다는 것이고, 이는 종교적 진보주의의 가동을 의미한다. 그리고, 이러한 다원주의적, 진보주의적 과정을 통해 종교사회운동이 가지는 국제적인 초월적 정체성이 해당 국가 내의 정치사회적 정체성으로 변경되어 감을 의미한다. 유럽적 근대화과정은 이러한 다원주의적, 진보주의적, 정치사회정체적 성격을 가지고 있고, 이는 종교사회운동의 근본적인 특질을 변경시키는 과정인 것이다. 그러나, 이러한 근대화 과정을 세계의 모든 종교집단, 교파들이 즉각적으로 수용할 수 있었겠느냐는 질문을 던져야만 한다. 종교사회운동의 근본적인 특질과 이를 변경시키고자 하는 정치적 압력을 표로 정리하면 아래 <표12>과 같다.

**<표 12> 종교사회운동의 근본적인 독특성과 근대화의 정치적 기저 압력**




좌측은 종교사회운동의 근본적인 특질이며, 우측은 이것에 정치적인 압력을 최대로 적용하여 산출된 정반대 형태의 운동이다. 정교분리의 사상적 기반은 다원주의로부터 시작된 진보주의, 정치사회적 정체성의 형성에 있다. 그리고 그것이

극점을 향해 진척되었을 경우, 종교사회운동은 사실상 “종교”사회운동이 아니라, 일반적인 여러 사회운동 중 하나로 변경되었다는 것을 의미한다. 좌측은 가장 “순수”한 형태의 종교운동이고, 우측은 그 종교성의 본질적인 부분은 상실하고 종교적 용어만 사용하는 사실 상의(*de facto*) 일반 사회운동이 된 형태이다. 세계의 여러 종교사회운동은 좌측 끝점과 우측 끝점의 스펙트럼 사이에서 그 어딘가에 존재하고 있다는 점을 이해할 필요가 있다.

### 3) 종교사회운동의 국제적 구조

### : 대니얼 르바인의 비교 연구에 대한 비판적 대안

대니얼 르바인(Daniel H. Levine)은 라틴아메리카에서의 가톨릭을 기반으로 한 사회운동이 어떠한 정치적, 사회적 영향을 주었는지를 연구하였다(Levine 2012). 그러나 그는 자신의 연구를 기반으로 세계 여러 지역에서의 종교사회 운동을 비교하고자 하였고, 그의 연구가 초국적 종교사회운동에 대한 일반이론을 도출하는 데에 중요한 발판을 마련할 수 있기 때문에 이에 대한 고찰이 필요하다. 그는 이러한 비교가 세계에서의 종교사회운동에 어떠한 공통점들이 존재하는지를 밝혀내려는 시도이기보다는, 각 지역에서의 종교사회운동들의 전반적인 경향과 자신이 연구한 라틴아메리카의 사례를 비교함으로 지역 사례를 어느 정도 검증해 내는 효과가 있을 것이라는 점에 주목하였다(Levine 2012, 227-230). 오히려 그는 종교사회운동들의 글로벌한 경향성은 지나치게 표면적이어서 일반화의 타당성을 제시하기 어렵다는 점을 지적하였다(Levine 2012, 229). 따라서 그의 비교 연구는 세계 여러 지역에서 일어나는 종교사회운동들의 공통 점에도 주목하지만, 각 지역들만의 특이성에 더 큰 방점을 두고 있다.

그럼에도 불구하고, 실제로 그의 비교 연구는 그는 종교사회운동들이 갖는 어떤 글로벌한 “경향들”을 기술해 보고자 여러 시도들을 하였다. 그는 종교가 정치와

사회에 미칠 수 있는 중요한 문제영역들을 나열하였는데, 이는 1) 민주 주의와 다원주의의 문제, 2) 사회운동과의 연결점과 시민의 사회성 함양의 문제, 3) 종교와 폭력의 상관성, 4) 인권과 화해의 문제 등이 그것이다(Levine 2012, 230). 그는 각 지역의 운동에 대한 성급한 일반화의 오류를 피하기 위해서는, 각 종교들의 특이성을 고려할 필요가 있으며, 같은 종교 내에서도 서로 다른 교파, 집단들에 대한 섬세한 접근이 필요함을 주장하였다. 위에 나열된 네 가지 문제 영역들을 통해, 그는 종교사회운동은 고정된 형태의 것이 아니라 지속적으로 변화하는 것임을 부각시키고자 하였다. 이는 종교사회운동의 근본적인 신학적 보수성으로 인하여 쉽게 변화가 일어나지 않는 특질에도 불구하고, 일정정도 이상의 중대한 변화는 계속 발생한다는 점을 강조한 것이다.

그의 연구에서 주목할 것은 이 "변화"의 부분이다. 종교사회운동의 근본적인 특질이 "변화"한다는 점을 주목할 때, 그는 이것에 대해 세계의 여러 종교사회 운동에서 관찰되는 두 가지 일반적인 원칙을 제시하였다; 1) 먼저 종교진영 내에 새로운 사상의 등장, 즉 신학적 변화, 2) 사회적으로 그것을 수용하고 다른 방식으로 이끌어 갈 수 있는 새로운 세대(새로운 유형의 지도자를 포함)의 부상이 그것이다. 전자는 종교적 교파 자체의 중대한 패러다임의 변화가 있음을 의미하고, 후자는 사회적 환경의 변화를 말한다. 그는 주로, 가톨릭, 개신교, 이슬람, 불교 등의 널리 알려진 대종교 배경의 운동들을 사례로 비교하고자 하였다. 일반적으로 종교는 민주주의에 반대하고, 다원주의를 거부한다는 전통적인 이미지가 있어왔지만, 어떤 특정 시점에서 일어나는 신학적 변화와 사회계층적 변화는 이러한 종교-정치 관계에 근본적인 변화를 초래한다는 것이다. 그의 이론은 후자에 대해서는 중요한 함의를 가진다고 할 수 있으나, 더욱 결정적인 뿌리가 되는 전자의 문제는 간과한 측면이 있다.

(a) 신학적 변화의 중심축: 종교네트워크의 국제적 중심부

그는 종교사회운동들이 사이에 일어난 신학적 변화의 근원에 대한 평가를 생략하였는데, 이로 인해 각 지역의 종교사회운동을 평가하는 틀을 제시함에 있어 중요한 분석단위를 간과하고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그것은 종교사회운동의 "국제적 중심부"에 대한 분석이다(Kayaoğlu 2015, 238).[116] 전술한 바와 같이 신학적 보수성은 종교사회운동이 가진 태생적인 근본 특질이기 때문에, 신학적 권위를 가진 국제적 중심부에 대한 논의는 종교사회 운동을 이해함에 있어 매우 결정적인 영역이 된다. 단적인 예로 그는 라틴 아메리카의 가톨릭 운동, 필리핀의 가톨릭 운동, 한국의 개신교의 정치참여운동 등을 사례로 제시하였다. 그 자신도 라틴 아메리카의 해방신학의 대두, 필리핀 가톨릭의 정치적 행동주의는 근본적으로는 1962년부터 시작된 바티칸 제2차 공의회로부터 시작된 신학적 틀의 변경임을 설명하였다. 또한 한국의 개신교 역시, 일본에게 점령당했던 역사의 특이성으로 인해, 개신교과 민족주의, 자유 민주주의 체제와 사상적으로 강하게 연결되었지만, 이것이 정치적 행동주의로 나타난 것은 1974년 복음주의 로잔대회를 통해 그리스도인의 사회참여 문제가 신학적으로 정당화되었기 때문임을 지적하고 있는 것이다. 이러한 그의 설명을 받아들인다면, 사실 신학적 변화의 초점은 각 지역에서의 변화에 있었던 것이

116 투란 카야올루(Turan Kayaoğlu)의 접근은 종교사회운동의 "국제이론"을 고찰함에 있어 매우 중요한 함의가 있다. 그는 IFD 운동을 분석하면서, 정부와 관련된 행위자와 시민사회운동을 기반으로 한 행위자를 구분하였다. 전자는 국가 수준의 정보와 전략에 접근할 수 있기 때문에 국내적 요소들에 영향을 받게 되지만, 후자는 그러한 접근이 불가능하기 때문에 풀뿌리 운동(grassroots activism)에 집중할 수밖에 없음을 설명하고 있다. 그리고 이러한 비국가 행위자에 의한 종교사회운동은 초국적인 요소들, 글로벌 자원과 위협, 그리고 그 역할을 분석하는 것이 중요함을 강조하였다. 그러한 면에서 그는 모니카 토프트(Monica D. Toft), 대니얼 필팟(Daniel Philpott), 티모시 샤(Timothy Shah)의 접근(Toft, Philopott, and Shah 2011)의 접근을 기본적인 접근 방식으로 수용하면서도, 그들의 접근이 지나치게 국내 요인을 강조하고 있다고 비판하였다.

아니었다는 근거가 되므로, 그는 각 지역에서의 특이성에 주목하고자 했던 그의 주장을 자기 스스로 희석시키는 결과를 도출하고 있는 것이다.

이 논문에서는 이 지점에서 다른 각도로 르바인의 설명 체계를 바꾸어야 함을 제안하고자 한다. 전술한 바와 같이 종교가 정치적으로 용인되는 대전제는 다원주의의 도입 강도에 달려 있다. 그리고, 이 다원주의를 도입하느냐의 여부는 그것에 대한 신학적 수정이 얼마나 가능하느냐에 달려 있는 것이다. 여기서 종교사회운동의 변화의 중심에는 해당 교파가 배경으로 하고 있는 신학에 대한 수정의 가능성과 이것을 이루어 낼 수 있는 일정 수준 이상의 권위의 문제가 핵심적인 논제가 될 수밖에 없다는 것이다.

신학에 대한 수정작업은, 특히 대종교의 경우에는 소규모 집단의 권위로 시행될 수 없다. 이는 국제적 중앙집권경향이 강한 가톨릭의 경우뿐 아니라, 개별적 속성을 가진 개신교의 경우까지도 포괄할 수 있는 원리이다. 따라서 라틴 아메리카에서의 변화와 필리핀의 변화, 그리고 더 나아가 소위 말하는 여러 지역의 민주화 과정에서 발견되는 글로벌한 수위의 "가톨릭 현상(The Catholic Wave)"이라는 것(Levine 2012, 232)은 신학적 중심 권위를 포기하지 않았던 바티칸 교황청의 신학적 결단과 직결되어 있는 것이며, 그 전환점을 형성한 것은 제4장에서 설명한 제2차 바티칸 공의회였다는 것에 주목하여야 한다. 제2차 바티칸 공의회는 그 이전까지 가톨릭 교회가 수세기 가지고 있던 정치적, 과학적 변화에 대한 거부의 태도를 대대적으로 수정한 사건이었다(Gonzalez 2010b, 441-456). 바티칸의 이러한 태도변화를 오히려 각 지역에서의 가톨릭의 정치참여 운동을 설명하는 독립변수로 취급하는 것이 더 합리적인 설명이다. 바티칸의 이러한 태도 변화를 무엇으로 설명할 수 있겠는가? 세계 여러 지역에서의 기독교 발전을 비교 연구한 후스토 곤잘레스는 바티칸의 이러한 변화는 각 지역에서의 변화를 반영한 것이기도 하지만, 17세기부터 누적된 긴 역사과정의 결과 이면서도 가톨릭 내부에서도 오랫동안 진척되었던 신학적 수정작업의 결과였음을 지적하고 있다(Gonzalez 2010b, 450-456). 이러한 결정적인

신학적 전환은 가톨릭에 변화를 요구했던 긴 시간의 역사과정에 대하여 바티칸의 대응이라는 해석이 가장 일반적인 해석이다. 그리고 역사과정에 대한 종교의 국제적 중심부 의 대응이라는 이 측면을 글로벌한 규모의 가톨릭의 정치운동을 촉발한 독립변수로 취급될 필요가 있다는 제안을 하는 것이다.

개신교의 경우에도 그 특유의 탈중앙화(decentralized) 경향에도 불구하고, 그 본류가 되는 가톨릭을 상대하기 위해 꾸준히 "세력"을 형성해 왔다. 개신교의 태동에 결정적인 기여를 했던 마르틴 루터는 정치와 종교의 관계에 대해 "두 왕국 이론(Two Kingdoms Doctrine)"을 제시하여, 적극적인 정교분리를 주장하였음 에도 불구하고, 루터의 의지와는 상관없이 정치 세력들은 루터의 신학적 도전을 정치화시키며 가톨릭의 중심권력에 대응하고자 하였다. 개신교 역사의 맥락에서 볼 때, 19세기부터는 신학적 자유주의가 활발하게 제기되었고, 이 도전에 응하기 위해 복음주의는 일종의 "진영"을 만들기 시작하였다. 그리고 이 진영의 신학적 기조를 선언한 것이 1974년의 로잔대회였다. 이것은 하나의 거대한 신학적 선언이 되어, 개신교 내 복음주의 진영을 빠르게 구축해 가게 되었고, 정교분리 원칙을 고수하며 정치참여를 제한했던 신학적 빗장이 풀리게 되었던 것이다. 르바인은 이것이 한국의 개신교의 정치운동과 관련이 있다고 설명하면서도 이 로잔대회의 신학적 전환의 중요성을 간과하고 있었던 것이다. 로잔대회로 대표되는[117] 개신교 복음주의는, 사실상 개신교 내 확산되던 자유주의 운동에 대한 대응적 성격이 강한 것이었고, 자유주의 운동이 정치적 참여와 변혁을 주장하였기 때문에, 개신교 복음주의의 경우에도 정치적 경향을 배제할 수는 없게 된 것이다. 이 경우에도, 신학적 변화는 로컬에서의 활동에 의한 것이 아니라, 국제적 중심부와 관련되어 나타났다.

---

[117] 개신교는 공식적으로 교파의 교단의 지도부 외에는 별도의 국제적 지도층을 설정하지 않는다. 그럼에도 불구하고, 로잔대회가 선언한 신학적 기조는 세계 모든 교파 내에서 자신을 복음주의로 천명하는 교파와 조직들에게 광범위한 신학적 영향을 미쳤다는 점을 지적하는 것이다.

종교사회운동의 특성 상, 신학적 변화–특히 역사적으로 인지된 대종교의 신학적 변화–는 상향식(bottom-up) 변화보다는 국제적 중심부–최소한 하나의 운동체가 하나의 국제적 진영을 형성하였을 경우에도 그 운동체 지도자들의 신학적 기조–부터 각 로컬로 전해지는 하향식(top-down) 권위구조에 의해 일어나게 된다는 점을 인지해야 한다. 신학적 변화는 종교네트워크의 국제적 중심부로부터 시작되며, 이 국제적 중심부의 변화는 긴 시간 진행된 국제적 흐름, 해당 종교가 직면한 글로벌한 수위의 문제영역과 직결되어 전개된다는 해석이 우선적으로 이루어져야 하는 것이다.

(b) 국제적 종교 진영의 블록들

신학적 변화에 있어서 국제적 중심부를 주목할 경우, 각 대종교들의 운동은 "글로벌하다"고 평가할 수도 있겠지만, 단순히 "글로벌하다"고만 평가할 수는 없다. 문자 그대로 "글로벌(global)"이라는 것은 전지구를 하나의 단위로 보는 개념이다. 그러나, 실제로 종교진영들은 초국적(transnational) 네트워크를 형성하고는 있지만, 그 자체가 글로벌한 규모의 최상층을 장악한 것은 아니다. 더 정확하게는, 각 종교진영들은 국제적 규모의 블록들을 형성하여 초국적 규모의 대치를 지속하고 있는 것이며, 이것은 현대 국제체제의 기원이 된 베스트팔렌 조약의 국제적 지형이 그대로 유지되고 있다고 보아야 한다. 다만 차이는 그것이 실제 가시적인 국가 정부 조직과 공식적으로는 연동되어 있는 경우가 적다[118]는 것뿐이다.

---

[118] 실질적인 정교분리가 가장 약한 강도로 실행되고 있는 이슬람 세계 내의 나라들의 경우도, 대부분 공식적인 정부체계와 형사법정만을 기준으로 한다면 정교분리의 형태를 취하고 있다. 다만, 대다수의 경우가 가족제도와 관련된 법률을 이슬람 샤리아법의 적용을 받도록 하여 실질적으로 이슬람의 사회적 영향력을 제도적으로 지속시키고 있다는 점에서 완전한 제도적인 정교분리가 되어 있다고 볼 수는 없다는 것뿐이다. 따라서, 공식적으로는 이슬람 역시도 여러 종교사회 세력들이 "국제적 진영"으로 존재하는 것으로 볼 때 더욱 실제적인 이슬람 세계의 판도를 가늠하게 되는 것이며, 가시적 정부와 연동된 형태의 이슬람을 통해 파악할 수 있는 것은 매우 제한적인 수준에 불과하다. "이슬람 세계"라는 표현도 역사적 전통을 기반으로 이슬람이

그러나, 베스트팔렌 조약은 유럽의 기독교 내부에서의 대치상태를 반영한 것뿐이다. 이것이 유럽을 넘어서 전개될 때, 각 종교들 사이에 존재하는 새로운 국제적 진영들이 형성되어 왔음을 인지해야만 한다. 가톨릭 자체는 유럽에서 세속 군주들과의 경쟁에서 정치적인 열세에 있었던 것 같지만, 다시 국제적 진영을 확대하며 현재에는 광범위한 규모로 국제적인 정치적 부활을 성공하였다고 보아야 한다. 개신교 역시, 정교분리의 원칙 속에서 각 지역 내에서 발전하여 온 것 같지만, 19세기의 세계적 규모의 선교운동과 교회들 사이의 연합 운동을 통하여 국제적인 진영을 형성하며 세계적 수준의 거대 블록을 이루고 있다(Gonzalez 2010b, 417-440; 525-530). 그리고 명확한 신학적 결론을 가지고 쉽게 바뀌지 않는 보수성을 유지하는 집단과 여러 종교집단으로부터의 다원주의 적 혼합을 수용하는 집단이 국제적으로 갈등하며 그 외연을 유지하고 있는 것이다.

이러한 진영들은 내부의 신학을 기반으로 절대진리를 추구하며 보편성을 주장하고 있으며, 일종의 보편적 진리를 주장하는 경쟁구도가 형성되어 있는 것이다. 이러한 대치상태를 완화시키거나 더 나아가 해체까지도 시도하는 것이 다원주의적 접근이며, 이 다원주의에 대한 태도를 어느 정도 수용하느냐에 따라 종교사회운동이 일반 사회운동화되어가는 강도가 결정되는 것이다. 다원주의를 수용하지 않는 종교사회운동들 간에는 이러한 국제적 대치구조가 지속되며, 이것은 세계 각 지역에서 발생하는 종교사회운동에 매우 결정적인 틀을 제공하게 된다.

---

국제적 진영으로 형성되어 온 지역들을 포괄하는 표현이지, 엄밀하게 정치조직과 관련된 용어라고 볼 수 없다. 공식 국가명에 “이슬람의(Islamic)”라는 표현이 포함되어 있는 몇몇 공화국들과 헌법에 이슬람을 국교로 지정하고 있는 일부 왕국들이 오히려 예외적인 경우들이다.

(c) 이슬람에서의 중심부 해체: 신학적 변혁의 대체 중심부

전통적인 유럽적 기독교의 외부에서 가장 강력한 대치상태를 유지하고 있는 것이 이슬람이다. 그러나, 이슬람은 가장 최근까지 국제적 중심부로서의 권위를 가지고 있던 이스탄불의 술탄이 해체되는 충격을 경험해야만 했다. 1922년 마지막 술탄이 폐위되었고, 1924년 공식적으로 칼리프제가 폐지되기에 이른다. 중심부 자체가 해체된 이슬람은 각 지역마다 각각의 대응을 시작하였고, GM과 MB는 그 중 가장 영향력 있는 국제적 운동의 사례였다.

그렇다면, 이슬람의 경우에는 각 지역에서 대두된 새로운 이슬람 운동의 신학적 변화를 이끈 국제적 중심부는 존재하지 않았던 것인가? 술탄제를 전신으로 하는 각 국가의 공식적인 이슬람 기관들은 일종의 정부에 의해 관리되는 명목적인 "기관종교"로 전락하였고, 국제적 중심부로서의 영향력을 확보할 수 있는 곳은 존재하지 않았다. 이 때 부상하기 시작한 것이, GM과 MB인데, GM은 유사 투르크 언어권을 중심으로 하면서 오히려 이슬람 세계 외부로 그 영향이 확대되었던 반면, MB는 본격적인 중심부의 신학적 수정작업을 지속하였다. 신학적 논쟁의 관점에서보면, 아랍어를 모국어로 사용하는 MB가 그렇지 않은 GM보다 궁극적으로 권위있는 지위를 가질 수 있었음은 분명하다. 이후, 이집트의 알-아즈하르 대학교는 일반적인 신학적 중심부로서의 지위를 자처하기 시작하였지만, 1940-70년대의 "결정적인 위기의 시간(예루살렘 아젠다 가 전면화된 기간)"을 지나며, 집중적으로 이슬람의 현대적 이론을 개발한 것은 MB계열의 사상가들이었다. 그들은 그들 자신이 이슬람 사회운동의 주체이기도 하였지만, 국제적 이슬람 운동의 중대한 신학적 전환을 제공하게 된 것이다. 이는 한 종교사회운동이 국제적 중심부의 신학적 담론을 변경시키고 이를 해당 종교권역으로 확산될 수 있도록 한 매우 중요한 사례가 된다. 이는 유럽의 종교개혁 당시, 루터의 신학적 도전이 궁극적으로 개혁운동의 중심사상이 되어 국제적인 신학적 중심축을 형성했던 것과 유사하다고 할 수 있다. 그리고, 이러한 MB에 의한 이슬람의 신학적 담론의 전환은 이 논문에서 주장한 것과

같이 세속주의를 필두로 유럽과 미국을 포괄할 서구의 근대화 과정과 시온주의를 통한 유럽적인 보편주의에 대항한 이슬람적 보편주의의 대두로서 설명되어야 한다는 것이다.

종교사회운동의 비교 이론을 제시하고자 했던 르바인의 시도는 글로벌 수위의 진영을 형성하고 있는 대종교들의 국제적 중심들의 전환은 이해하지 못한 채, 여전히 지역 특이성의 문제만을 부각시키고 글로벌한 수위의 함의는 도출하지 못하였다. 그는 글로벌한 흐름은 단순 비교를 통한 유사성을 발견하는 데에만 유용하다고 보았기 때문이다. 그가 생략한 국제적 중심부의 문제를 고찰함으로 종교사회운동의 이론은 "글로벌" 종교사회운동이론으로 재조명되어 제시되어야 한다. 이는 마치, 케네스 월츠(Kenneth N. Waltz)가 국가라는 행위자들 사이의 무정부 상태라는 체계 수준(systemic level)의 국제정치의 장을 새로운 이론으로 제시한 한 것(Waltz 1979)과 유사하다. 국제정치의 장에서 행위자들의 행동규칙은 국내정치와는 완전히 다른 양상을 보이는 것처럼, 사회운동 또한 국제적 구조 속에서는 다른 원리들이 작동될 수 있는 것이다. 더 나아가 종교사회운동은 그 근본적인 속성에 있어서 국제적인 연결을 태생적 특징으로 하기 때문에, 이러한 종교사회운동에 대한 국제이론의 정립은 종교사회운동의 본질을 이해함에 있어서 매우 시급한 과제가 아닐 수 없다. 정교분리의 원칙이 국내정치의 구조 속에서 정부로부터 분리된 종교집단들의 행동을 설명하고자 한 것이었다면, 이제 다시 이 종교집단들은 정부와 국가 경계라는 현실주의적 국제정치의 단위를 넘어서 국제적 구조 속에서 독특하게 형성해 온 새로운 세력 판도를 형성해 왔음을 정치학적으로 규명하고 설명해야 할 필요가 있는 것이다. 국제적 구조 속에서의 종교는 과연 정치와 국내에서의 관계와 동일한 방식으로 자리매김하고 있는가? 즉, 국제적 구조 속에서도 정교분리의 원칙이 작동되고 있는 것인가? 더 나아가 애초에 그러한 원칙이라는 것이 존재했던 적이 있는가? 국제적 구조 속의 정치적 세력들은 오히려 종교화 되어 이상적 맹목성을 강요하지는 않는가? 또한 국제적 구조 속에서 종교는 다시 강력한 정치 세력으로

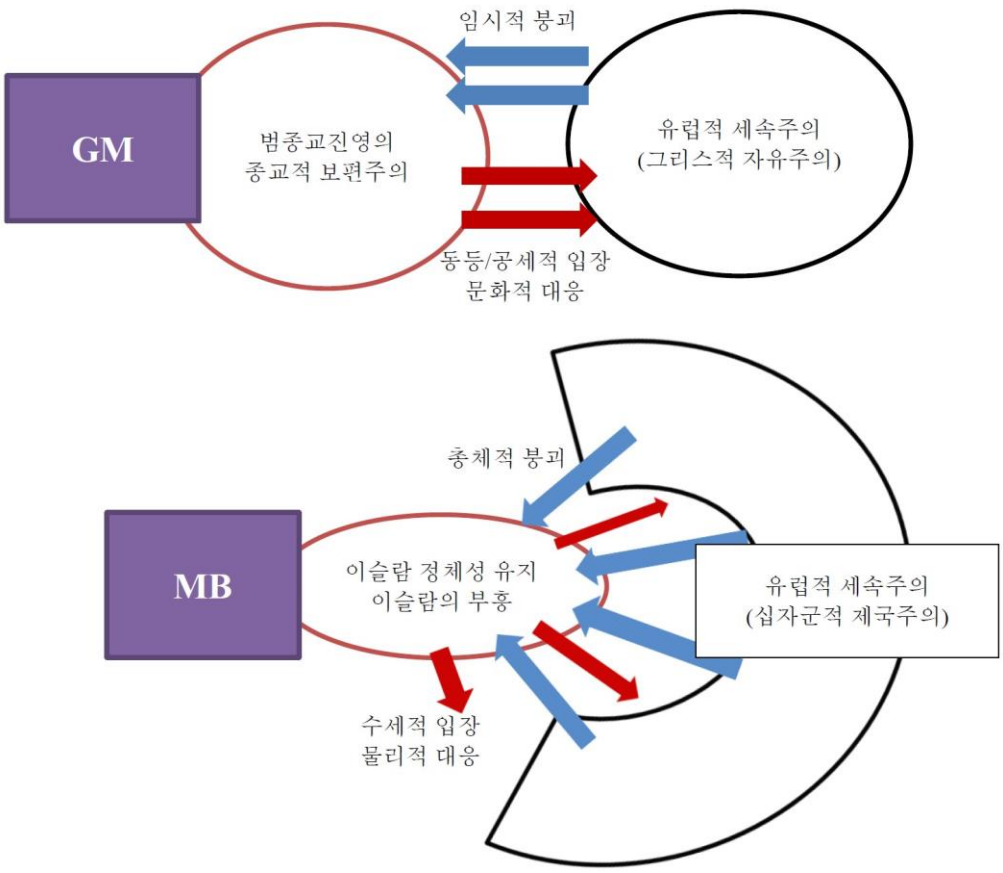
부상하여 고전적 제국 체계와는 다른 형태의 종교정치가 진행되고 있지는 않은가? 이 모든 질문은 종교사회운동의 근본적인 특질이 국제적 네트워크를 기반으로 한다는 사실에서 기인하며, 앞으로 종교사회운동의 국제이론을 구축해 가는 데 필요한 결정적인 논제들이다.

## 3. 소결: 예루살렘 아젠다와 현대적 무슬림 정체성의 형성

### (1) 집단 정체성과 궤적의 차이

이러한 분석을 요약하여 GM이 본래부터 유지하던 집단 정체성과 MB가 예루살렘 아젠다를 통해 얻게 된 집단 정체성과 이것이 공략하고자 했던 대상에 대한 대응의 국제정치적 성격을 정리하면 아래 <그림12>과 같다.

**<그림 12> GM 과 MB 가 추구한 집단 정체성과 국제정치적 대응의 성격**




이것을 보면, 왜 GM과 MB가 뚜렷하게 다른 경로로 유럽적 세속주의에 대응하였는지를 명확히 이해할 수 있다. 양자가 내포하고 있던 혹은 굴절된 형태로 새롭게 형성된 집단 정체성은 경로 차이의 가장 핵심적인 원인 변수였음을 알 수 있으며, 이는 아래와 같은 몇 가지 핵심 사안들을 통해 설명이 되고 있다.

첫째, 오스만 투르크 제국의 유럽에 대한 경쟁자적 지위는 아랍의 희생자적 지위와는 근본적인 차별을 만든 첫 지점일 것이다. 따라서 GM은 이러한 지위를 최대한 강화하여 세속주의에 대응한 종교진영 자체를 확대하는 것이 가장 중요한

전략적 선택이 되었을 것이다. 그러나, MB는 희생자적 지위에서 출발함으로 문화적 트라우마와 저항적 집단 정체성을 형성할 가능성이 더 컸다고 볼 수 있다. 20세기까지 형성된 국제정치적 지위는 이 둘 사이의 경로 차이를 낳게 한 첫번째 요인이다. GM은 잠재적으로 유럽적 세속주위와 대등 혹은 공세적 입장의 정체성에서, MB는 잠재적으로 희생자의 정체성에서 출발하였다.

둘째는, 예루살렘 아젠다의 근접성으로 인한 굴절의 차이이다. MB는 어떤 국가 행위자들보다도 더 예루살렘 아젠다의 최선봉에 서게 된 직접적인 당사자였으며, 초기부터 MB의 설립과정은 시온주의 운동에 대한 저항운동과 관련되어 있었다. 영국의 중동정책과 나세르의 세속주의가 이것과 연동되는 과정에서 유럽의 십자군에 대한 중세의 이슬람적 해석이 현대적으로 재해석되며 복원되었는데, 이것은 "이슬람의 역사 정체성" 그 자체와 직결되는 사안 이었다. 예루살렘 아젠다는 단순한 지역 분쟁의 이슈가 아니었으며, 이슬람 정체성 자체에 대한 도전으로 받아들일 사안이었다. 따라서, MB를 통해 형성된 트라우마화 과정은 좁은 의미로는 직접적으로 이슬람을 보호하는 데에 집중되어 있었고, 유럽의 국제정치적 힘이 중세 보다 더 강화된 상태에서 오는 진입하는 국제체제의 힘은 이들의 희생자적 문화적 트라우마를 더욱 선명하게 하는 요인이 되었다. 그러나 상대적으로 GM은 이러한 트라우마화 과정에서 제외되어 있었으며, 초기부터 대응하기 시작한 이식된 래디컬 세속주의에 대한 일관된 지위를 유지하였다.

셋째는, 따라서 이를 통해 형성된 대응진영은 큰 차이를 보인다. GM은 유럽적 세속주의의 핵심 신념인 탈종교적 그리스적 자유주의에 대응하여, 범종교진영을 연대한 종교적 보편주의를 추구하면서 유럽적 자유주의를 문화적, 이데올로기적으로 공격하는 태세를 취하게 되었다. 반면, MB는 유럽적 세속주의 의 이면에 있는 반이슬람 시온주의를 국제체제의 중심축으로 이해하고, 이에 대응한 이슬람의 종교 정체성의 정수를 더욱 강화하면서, 이슬람 세계의 부흥과 반이슬람 세계체제의 대립구도를 구축하게 된 것이다. GM의 집단 정체성은 공세적인 입장에서 시작하여

문화전쟁을 수행하는 범종교진영을 추구하였고, MB의 집단 정체성은 수세적인 입장에서 시작하여 물리적 지하드를 수행하는 이슬람진영의 확대로 전개되어 온 것이다.

### (2) 인식 차이 문제에 관한 고찰

그러나 여전히 왜 GM은 예루살렘과 유대인 문제 앞에서 유럽적 세속주의에 대한 포용성을 포기하지 않았느냐는 질문은 남아 있다. 이에 대한 고찰을 위해서는 오스만 제국 말기와 터키 공화국 시기의 유대인에 대한 정책과 사회적 반응에 대한 연구가 추가적으로 필요할 수 있다. 그러나 가장 단순한 접근은, 예루살렘과 유대인 문제가 가장 민감하던 1930-40년대에는 GM의 운동은 태동되지도 않았을 뿐만 아니라, 누르시 2기의 운동이 이미 행동주의보다는 이데올로기적 인식 혁명의 노선이 되어 자발적이고 산발적인 형태를 띄었기 때문이었다고 지적할 수 있을 것이다. 오스만 제국 말기와 터키 공화국 초기를 기준으로 하더라도, 누르시 운동은 유대인 문제에 나섰다는 기록을 찾을 수는 없었다. 영국과 프랑스 사이의 사이크-피코 비밀 양자 협정(Sykes–Picot Agreement)이 있었음에도 불구하고, 1917년 영국이 예루살렘을 점령할 당시에 그곳은 여전히 공식적으로는 오스만 제국의 관할 영토였다. 그리고, 19세기 말 오스만 제국이 관할하는 북아프리카, 중동, 아나톨리아 반도 전역에서는 반유대인 운동이 매우 크게 일어났었다. 그러나, 아나톨리아와 이스탄불의 누르시 운동은 시온주의의 움직임에 대응하려는 태세는 없었다.

그렇다면 이것은 다시 먼 지점을 돌아 우리를 조직-내재적 요인의 문제로 되돌아오게 한다. 하산 알-반나와 누르시가 가진 비전과 인식의 차이가 유대인과 예루살렘 문제에 대한 인식 차이로 귀결되었다는 설명도 가능한 것이다. 이는 다른 말로, 만약 누르시가 반유대주의 운동에 가담하고, 이 문제에 대한 해결이 아나톨리아 내 이슬람주의 운동의 최우선 과제라고 여겼더라면, 이후 태동될 GM의 궤적 역시

달라졌을 것이라는 추정도 배제할 수는 없을 것이라는 뜻이다. 또한 위의 분석에서는 유사하다고 취급했던 각 지역의 이슬람의 내재적 속성이 엄밀하게는 양자 사이에 차이가 있었다는 주장도 해야 할 것이다. 내재적 이슬람의 특성의 차이 때문에 지하드운동과 종교통합운동으로 각각 발전하였다는 주장은 무리가 있지만, 최소한 이스라엘과 예루살렘에 대한 태도에는 차이를 보이게 하고 그래서 궁극적으로 최종적 정치적 산출물이 달라졌다는 방식으로 이슬람의 내재적 특성 상의 차이를 부각시킬 수는 있기 때문이다. 이러한 의미에서, 아랍의 이슬람은 터키의 이슬람에 비해 상대적으로 더 예루살렘 아젠다에 근접해 있었음은 분명하다.

# 제9장

## 결론

유럽적 세속주의는 이집트와 터키 각각에서 나세르주의와 케말주의로 발현되었다. 이것은 정교분리의 유럽적 근대화의 원칙이 중동으로 전개된 가장 두드러진 사례가 된다. 터키의 케말주의는 중동 전역에 정치적 세속화의 모델이 되었고, 이집트의 나세르주의는 이슬람을 배제한 아랍 민족주의 운동으로 발전하였다. 이 양자는 중동에 진입한 유럽적 세속주의의 가장 뚜렷한 두 축이었다.

그리고, 중동에서 가장 영향력 있는 두 이슬람주의 사회운동은 이 세속주의의 중동진입에 대응하여 대대적인 초국적 팽창을 지속함으로 이에 대응하였다. 아랍의 운동은 글로벌 지하드운동으로 발전하였고, 터키의 운동은 글로벌 종교통합운동으로 진화해 나갔다. 이 운동을 추진해 온 주체가 MB와 GM이었고, 우리는 무엇이 이 두 조직의 정치적 결과물을 정반대 방향으로 진척시켰는지를 추적하고자 하였다.

이 두 운동조직 사이에 조직 자체가 갖는 유의한 차이점은 발견할 수 없었다. 그리고, 적어도 20세기 초반까지 두 지역의 이슬람이 갖는 사상적 특성 또한 차이점이 뚜렷하지 않았다. 20세기 초중반을 넘어서면서 이 양자 사이에 차이를 가져오는 인지-정체성 요인을 주목할 수밖에 없었으며, 그것은 나세르주의와 연동되어 있는 영국의 중동정책과 관련되어 있음이 우선적으로 관찰되었다. 그리고 그 영국의 중동정책은 시온주의와 연계되어 예루살렘 점령 문제와 관련되어 있었고, 이것은 설립 초기부터 MB의 가장 중대한 대외적인 정치적 문제였음을 분석하였다. 1923년에 태동한 케말주의와 1952년에 출범한 나세르주의 사이에는 29년의 시간 간극이 존재하며, 이 사이 등장한 예루살렘 아젠다는 두 세속주의에 대한 중동 내 인식을 크게 갈라놓은 원인이 되었다. 따라서 나세르주의는 그 출범 때부터, 케말주의와는 다른 종류의 세속주의로 인지되기 시작했던 것이다.

그러므로 예루살렘과 유대인 문제라는 정치적 사건에 대한 인식과 그로 인한 정체성 형성의 유무가 MB와 GM사이의 궤적의 차이를 가져온 가장 결정적인 요인으로 지목될 수 있다. 그러나 이러한 인지-정체성 요인은 GM과 MB라는 캐리어와

관련되어 있었다. GM는 전형적인 문화적 트라우마화의 과정을 전개하지 않았고, MB는 선명한 트라우마화의 과정을 거쳤다. GM은 터키식 이슬람의 내재적 특성을 유지하며 유럽적 세속주의에 포용적인 형태로 팽창한 반면, MB는 그것에 대항하는 새로운 이데올로기를 발전시켜 저항 담론을 중동 전역에 확산시킨 주체가 되었다.

엄밀하게 시온주의는 세속주의와 관련이 없고 오히려 정교일치의 반세속주의적 운동이다. 또한 시온주의는 유럽과 중동 사이의 역사적 경쟁과도 사실은 관련이 없는 제3의 변수이다. 그러나, 이것이 영국의 중동정책과 연관되면서, 예루살렘에 대한 고대와 중세의 코드를 동시에 부활시키고, 유럽적 세속주의의 중동전개를 극적으로 굴절시켰다. 그리고 그것은 MB라는 초국적 팽창 운동의 채널을 통해, 글로벌 지하드운동이라는 이슬람주의의 대응과 역사적으로 맞닿아 있다. 이러한 굴절이 없는 이슬람주의는 내재적으로 글로벌 종교통합운동의 성향으로 전개될 것이었으며, GM은 그 중 가장 극단적인 사례를 제공하였다.

이러한 분석을 통해 우리는 중동국제정치를 분석하는 프리즘을 제공하는 몇 가지 함의를 얻을 수 있다. 첫째는 예루살렘 아젠다의 중심성이며, 이 문제에 대한 입장 차이는 이슬람주의의 여러 노선의 방향을 결정하는 가장 중요한 독립변수 라는 점이다. 중동을 이해할 수 있는 여러 가지 경쟁 변수들이 존재하지만, 이 논문의 사례를 통해 예루살렘 아젠다가 노선의 차이를 유발시킬 수 있는 가장 중대한 독립변수가 될 수 있다는 것이 제시되었다. 둘째는, 이슬람주의의 노선은 지하드와 종교통합의 양극단 사이에서 매우 다양한 지향점을 추구하고 있다는 것이다. 이 논문은 양 극단을 부각시켜 변수를 최대한 단순하게 조작하였지만, 이 양극단 사이에는 촘촘하게 여러 노선의 이슬람주의가 활동하고 있음을 주지하 여야 한다. 셋째는, 예루살렘에 대한 태도가 이슬람주의의 노선을 결정할 뿐 아니라, 유럽과 중동의 궁극적인 정치적 관계를 결정하는 요소가 된다는 점이다. 예루살렘의 문제는 중동의 정치적 불안정성의 근원이며, 이로부터 MB와 글로벌 지하드의 핵심구조가 파생되었다. 따라서, 글로벌 종교통합운동을 추구하는 GM 및 타 종교진영은 그 통합적 노력을

반드시 예루살렘에 적용하려고 할 것이라는 합리적 추측까지도 해볼 수 있다. 예루살렘 아젠다가 이슬람주의 노선을 지하드 와 종교통합이라는 극단으로 진척시키는 근원이 되어 왔다면, 종교통합주의자 들은 예루살렘을 반드시 그 통합의 목표지점으로 삼고자 할 것이다.

# 참고문헌 (References)


Al-Abdin, A. Z., 1979, "The Free Yemeni Movement (1940-48) and Its Ideas of Reform", *Middle Eastern Studies* 15, no. 1, pp. 36-48.

Abu-Rabi', Ibrahim M., 1996, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: SUNY Press)

Agai, Bekim, 2003, "The Gülen Movement's Islamic Ethic of Education", edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

Ahmed, Jamal Mohammad, 1960, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Oxford: Oxford Univ. Press)

Akdoğan, Yalçın, 2003, *Muhafazahar demokrasi* (Ankara: AK Parti, n.d.)

Alam, Anwar, 2003, "The Sociology and Political Economy of "Islamic Terrorism" in Egypt," *Terrorism and Political Violence* 15

Alexander, Christopher, 2000, "Opportunities, Organizations, and Ideas: Islamists and Workers in Tunisia and Algeria," *International Journal of Middle East Studies* 32, pp. 465-90.

Alexander, Jeffrey C., 1987, *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (NY: Columbia Univ. Press)

_____, 2004, "Toward a Theory of Cultural Trauma", Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Poitr Sztompka, 2004, *Cultural Tauma and Collective Identity* (Berkeley, CA: UC Press)

Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Richard Munch, and Neil Smelser, 1987, *The Micro-Macro Link* (Berkeley: UC Press)

Aliyev, Fuad, 2013, "The Gülen Movement in Azerbaijan", *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 14

Alıcı, Mehmet, 2008, "Understanding 'The Other': Attitudes Towards Interreligious Dialogue in Turkey", *İstanbul Ünıversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17

Amin, Galal, 1974, *The Modernisation of Poverty* (Leiden: Brill)

Amin, Samir, 1978, *The Arab Nation*, translated by M. Pallas (London: Zed Press)

Anderson, Benedict, 2016, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London and NY: Verso)

Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press)

Arjomand, Said Amir, ed. 1984, *From Nationalism to Revolutionary Islam* (London: Macmillan Press)

Asbridge, Thomas S., 2004, *The First Crusade: A New History* (NY: Oxford Univ. Press)

Atasoy, Yıldız, 2009, "Islamic engagement with European universalism: State transformation in Turkey", edited by Yıldız Atasoy, *Hegemonic Transitions, the State and Crisis in Neoliberal Capitalism* (London and NY: Routledge)

Augusto, Daniel and Jeffrey Gagliano, 2020, "Addressing the Combined Threat of Violent Jihad and Cultural Jihad", *International Journal of Security Studies*, Vol. 2, Issue 1

El-Awaisi, Abd Al-Fattah Muhammad, 1998, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947* (London and NY: Tauris Academic Studies)

Ayubi, Nazih N. M., 1980, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", *International Journal of Middle East Studies* 12, pp.481-499.

_____, 1991, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routlede)

Bakar, Osman, 2005, "Gulen on Religion and Science: A Theological Perspective", *The Muslim World* 95, no.3, pp. 359-372.

Balcı, Bayram, 2003, "Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam", *Religion, State & Society*, Vol. 31, No. 2

Barnett, Michael N., 1992, *Confronting the costs of war: Military Power, State, and Society in Egypt and Israel* (Princeton: Princeton Univ. Press)

Başkan, Filiz, 2005, "Fethullah Gülen Community: Contribution or Barrier to the Consolidation of Democracy in Turkey?", *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 6 (November) pp. 849-861.

Bayat, Asef, 2005, "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly* 26, no. 6

Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim, 2002, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* (London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications)

Beinin, Joel and Joe Stork, 1997, "On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam", edited by Joel Beinin and Joe Stork, *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley and LA: UC press)

Beinin, Joel, 2001, *Workers and Peasants in Modern Middle East* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

_____, 2009, "Workers' Protest in Egypt: Neo-liberalism and Class Struggle in the 21st Century," *Social Movement Studies* 8:4

Bell, Daniel, 1965, "Sociodicy: A Guide to Modern Usage," *American Scholar* 35, no. 4 (Autumn)

_____, 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (NY: BasicBooks)

Benningsen, Alexandre and S. Enders Wimbush (eds), 1986, *Muslims of the Soviet Empire: A Guide* (Bloomington: Indiana Univ. Press)

Bensaid, Said, 1987, "Al-Watan and Al-Umma in Contemporary Arab Use", in Ghassan Salame, ed., *The Foundations of the Arab State* (London: Croom Helm)

Berger, Stefan and Holger Nehring, 2017, "Introduction: Towards a Global History of Social Movements", Stefan Berger and Holger Nehring (eds.), *The History of Social Movements in Global Perspective: A Survey* (London: Palgrave Macmillan)

Bilici, Mycahit, "The Fethullah Gülen Movement and Its Politics of Representation in Turkey", *The Muslim World* 96, no. 1

Bloom, Jonathan M., and Sheila S. Blair, ed. 2009, *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, Vol. I (NY: Oxford Univ. Press)

Boulby, Marion, 1999, *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan*, 1945-1993 (Atlanta, GA: Scholars Press)

Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice* (NY: Cambridge Univ. Press)

Brooks, Risa, 2006, "An Autocracy at War: Explaining Egypt's Military Effectiveness, 1967 and 1973", *Security Studies* 15, no. 3 (July-September)

Brown, Leon Carl, 2000, "Setting the Stage: Islam and Muslims", *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (NY: Columbia Univ. Press)

Van Bruinessen, Martin, 2013, "The Netherlands and the Gülen movement", *Sociology of Islam* 1, pp. 165-187.

Bugra, Ayşe and Çaglar Keyder, 2006, "The Turkish Welfare Regime in Transformation," *Journal of European Social Policy* 16:3, pp.211-28

Burke, Edmund, III, 1990, "Islam and Social Movement: Methodological Reflections", edited by Edmund Burke III and Ira M. Lapidus, *Islam, Politics and Social Movements* (Berkeley: UC Press)

Burke, Edmund, III, and Ira M. Lapidus (eds.), 1990, *Islam, Politics and Social Movements* (Berkeley: UC Press)

Butterworth, Charles E., 1987, "State and Authority in Arabic Political Thought", in Ghassan Salame, ed., *The Foundations of the Arab State* (London: Croom Helm)

Cabinet Task Force, 1970, *The Oil Import Question* (Washington D.C.: GPO)

Cahen, Claude, 1954, "An Introduction to the First Crusade", *Past and Present* 6

Calder, Norman, 1996, "Al-Nawawī's Typology of Muftīs and its Significance for a General Theory of Law", *Islamic Law and Society*, 4

Calhoun, Craig, 1982, *The Question of Class Struggle: The Social Foundations of Popular Radicalism during the Industrial Revolution* (Chicago: Univ. of Chicago Press)

_____, 2012, *The Roots of Radicalism: Tradition, the Public Sphere and Early Nineteenth-Century Social Movements* (Chicago: Univ. of Chicago Press)

Calvert, John, 2011, *Sayyid Quṭb and the Origins of Radical Islam* (Cairo: AUC Press)

Can, Eyüp, 1996, *Fethullah Gülen ile Ufuk Turu*, 13th ed. (Istanbul: A.D.)

Carlyle, R. W. and A. J. Carlyle, n.d., *A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol. I: A History of Political Theory from the Roman Lawyers of the Second Century to the Political Writers of the Ninth* (NY: Barnes & Nobel)

Carroll, Anthony J. 2007, *Protestant Modernity: Weber, Secularisation, and Protestantism* (Scranton and London: Univ. of Scranton Press)

Castells, Manuel, 2012, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (Cambridge: Polity)

Catalano, Roberto, 2016, "Commonalities Among Renewal Movements Across Religions", Edmund Kee-Fook Chia, ed., 2016, *Interfaith Dialogue: Global Perspectives* (NY: Palgrave Macmillan)

Cattan, Henry., 2000, *Jerusalem* (London: Saqi Books)

Chalcraft, John, 2016, *Popular Politics in the Making of the Modern Middle East* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

_____, 2017, "Popular Movements in the Middle East and North Africa", Stefan Berger and Holger Nehring (eds.), *The History of Social Movements in Global Perspective: A Survey* (London: Palgrave Macmillan)

Chevedden, Paul E., 2006, "The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades", *Der Islam* 83, 1, pp. 90-136.

Chia, Edmund Kee-Fook, ed., 2016, *Interfaith Dialogue: Global Perspectives* (NY: Palgrave Macmillan)

Choksy, Carol E. B. and Jamsheed K. Choksy, 2015, "The Saudi Connection: Wahhabism and Global Jihad," *World Affairs*, May/June, Vol. 178, No.1, pp.23-34.

Clancy-Smith, Julia, 1994, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters, Algerian and Tunisia, 1800-1904* (Berkeley: UC Press)

Clark, Janine, 2004, *Islam, Charity, and Activism: Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington, IN: Indiana Univ. Press)

Corbett, James A., 1956, *The Papacy, Part I: A Brief History* (Toronto: D. Van Nostrand Company)

Cromer, Evelyn Baring, 1908, *Modern Egypt* (NY: Macmillan Co.)

Çandar, Cengiz, and Taha Akyol, 1998, "Interview with Fethullah Gülen", *www.fgulen.org*.

Çınar, Menderes, 2006, "Turkey's Transformation under the AKP Rule", *Muslim World* 96:3

Davidov, Mikhail N., 2007, "The Activities of Turkish Religious Sect Nucular", Деятельность турецкой ре-лигиозной секты «Нурджулар», *The Institute of the Near East* (November 3)

Davison, Roderic H., 1973, *Reform in the Ottoman Empire*, 1956-1876 (NY: Gordian Press)

Debs, Richard A., 2010, *Islamic Law and Civil Code: The Law of Property in Egypt* (Cairo: AUC Press)

Dekmejian, Richard. Hrair, 1980, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives," *Middle East Journal* 34, no. 1 (Winter)

_____, 1995, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, 2nd Ed. (NY: Syracuse Univ. Press)

Denoeux, Guilain, 1993, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon* (Albany: SUNY Press)

Dessouki, Ali E. Hillal, 1981, "The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt: An Interpretation," in *Islam and Power*, ed. Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press)

_____, ed., 1982, *Islamic Resurgence in the Arab* World (NY: Praeger Publishers)

Durkheim, Emile, 1951, *Suicide: A Study in Sociology* (Glencoe, Ill.: Free Press)

Ebaugh, Helen Rose, 2010, *The Güen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam* (Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V.)

Ehteshami, Anoushiravan, 1996, "Islamic Governance in Post-Khomeini Iran", in edited by Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami, *Islamic Fundamentalism* (Boulder: Westview Press)

Eisenstadt, Shauel Noah, 2017, *The Political Systems of Empires* (London and NY: Routledge)

Elad, Amikam, 1995, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Boston: Brill)

Enayat, Hamid, 1982, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shī ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century* (London and New York: I.B.Tauris & Co.Ltd.)

Erdmann, Carl, 1935, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, translated by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart, *The Origin of the Idea of Crusade* (Princeton: Princeton Univ. Press)

Esposito, J., 1984, *Islam and Politics*, 4th ed. (Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press)

Euben, Roxanne L., 1999, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism-A Work of Comparative Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press)

Euben, Roxanne L. and Muhammad Qasim Zaman, 2009, *Princeton Readings in Islamic Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, edited and Introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman (Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press)

Erbakan, Necmettin, 1991, *Adil Ekonomik Düzen* (Ankara)

Faruki, Kemal A., 1971, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926* (Karachi-Dacca: National Publishing House Ltd)

Feldman, Noah, 2009, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton and London: Princeton Univ. Press)

Firges, Pascal W., Tobias P. Graf, Christian Roth, and Tulasoğ, 2014, *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History* (Brill)

Fitzgerald, Michael Louis, 2016, "Vatical II and Interfaith Dialogue", Edmund Kee-Fook Chia, ed., 2016, *Interfaith Dialogue: Global Perspectives* (NY: Palgrave Macmillan)

Fitzgerald, Scott T., 2017, "Conceptualizing and understanding the Gülen movement", *Sociology Compass*, John Wiley & Sons Ltd.

Flapan, Simha, 1987, *The Birth of Israel: Myths and Realities* (NY: Pantheon)

Folz, Robert, 1969, *The Concept of Empire in Western Europe: from the Fifth to the Fourteenth Century*, translated by Sheila Ann Ogilvie (London: Edward Arnold)

Forgacs, David (eds), 2000, *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935* (NY: NYU Press)

Frampton, Martyn, 2018, *The Muslim Brotherhood and the West: A History of Enmity and Engagement* (Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard Univ. Press)

Fuller, Graham E., 2003, *The Future of Political Islam* (NY: Palgrave Macmillan)

_____, 2014, *Turkey and the Arab Spring: Leadership in the Middle East* (NY: Bozorg Press)

Gabrieli, Francesco, 1962, "The Arabic Historiography of the Crusades", edited by Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt, *Historians of the Middle East* (London: Oxford Univ. Press)

Le Gall, Dina, 2005, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700* (Albany: SUNY Press)

Galnoor, Itzhak, 1991, "Territorial Partition of Palestine, the 1937 Decision", *Political Geography Quarterly*, 10:4

Gellner, Ernest, 1980, "A Social Contract in Search of an Idiom: The Demise of the Danegeld State", in *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Giddens, Anthony, 1994, "Living in a Post-Traditional Society," in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds) *Reflextive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press)

Goksel, Nigar, 2011, "Religiously-Inspired Bonding: Changing Soft Power Elements in Turkey's Relations with Azerbaijan", Occasional Papers, Vol. 4, No. 8, Center for Conflict Prevention and Early Warning

Gonzalez, Justo L., 2010a, *The Story of Christianity, Vol. I: The Early Church to the Dawn of the Reformation*, 2nd ed. (NY: Harper One)

_____, 2010b, *The Story of Christianity, Vol. II: The Reformation to the Present Day*, 2nd ed. (NY: Harper One)

Gordon, Joel, 1992, *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the Egyptian Revolution* (Oxford and NY: Oxford Univ. Press)

_____, 1997, "Secular and Religious Memory in Egypt: Recalling Nasserist Civics", *The Muslim World*, Vol. LXXXVII, No. 2 (April)

Grabar, Oleg, 2006, *The Dome of the Rock* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Univ. Press)

Grose, Peter, 1983, *Israel in the Mind of America* (NY: Knopf)

Gross, J. A., 1998, "Islamic Central Asia: Approaches to Religiosity and Community", *Religious Studies Review* 24, no. 4, pp. 351-358.

Guidry, John A., Michael D. Kennedy, and Mayer N. Zald, 2000, "Globalizations and Social Movements", John A. Guidry, Michael D. Kennedy, and Mayer N. Zald (eds.), *Globalizations and Social Movements: Culture, Power, and the Transnational Public Sphere* (Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press)

von Grunebaum, Gustave E., 1965, "The Body Politic: Law and the State", in *Medieval Islam* (Chicago: Univ. of Chicago Press)

Göle, Nilüfer, 1997, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, Vol. 51, No.1 (Winter), pp.46-58.

Gözaydın, İştar B., 2009, "The Fethullah Gülen movement and politics in Turkey: a chance for democratization or a Trojan horse?", *Democratization*, Vol. 16, No. 6 (December), pp. 1214-1236.

Gülen, Muhammed Fethullah, 1997, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, Vol. 2, 11th ed. (İzmir: T.Ö.V.)

_____, 2010, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (NJ: Tughra Books)

Haddad, Yvonne Y., 1983, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John Esposito (ed.), *Voices of the Islamic Revolution* (Oxford: Oxford Univ. Press)

Hafez, Mohammed M., 2003, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers)

Hall, John A., 1985, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West* (Harmondsworth: Penguin)

Hallaq, Wael B., 1984, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1 (March), pp. 3-41.

_____, 2002, "Takhrīj and the Construction of Juristic Authority", edited by Bernard G. Weiss, 2002, *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden and Boston and Köln: Brill) pp. 317-335.

Hanioğlu, M. Şükrü, 1995, *The Young Turks in Opposition* (NY and Oxford: Oxford Univ. Press)

Hansen, Bent, 1991, *Egypt and Turkey* (NY: Oxford Univ. Press)

Harnisch, Chris and Quinn Mecham, 2009, "Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's "Civil State"", *Middle Eastern Studies* 45

Heer, Freidrich, 1962, *The Medieval World: Europe 1100-1350*, translated by Janet Sondheimer (NY: A Mentor Book)

Hefner, Robert W., 2005, "Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics", in edited by Robert W. Hefner, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton Univ. Press)

Hegghammer, Thomas, 2010a, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

_____, 2010b, "The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad", *International Security*, Vol. 35, No. 3 (Winter)

Hendrick, Joshua D., 2009, "Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey: the case of Fethullah Gülen", *Journal of Power*, Vol. 2, No. 3 (December), pp. 343-368.

_____, 2013, *Gülen: the ambiguous politics of market Islam in Turkey and the world* (NY: NYU Press)

Heyworth-Dunne, James, 1950, *Religious and Political Trends In Modern Egypt* (Washington D.C.: James Heyworth-Dunne)

_____, 1968, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac & Harvill Press)

Hillenbrand, Carole, 2000, *The Crusades: Islamic Perspectives* (NY: Psychology Press)

Hiro, Dilip, 1989, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (NY: Routledge)

Hodgkins, Allison B., 1996, *The Judaization of Jerusalem: Israeli Policies Since 1967* (Jerusalem: PASSIA)

Holt, Peter Malcolm, 1986, *The Age of the Crusades: The Near East form the Eleventh Century to 1517* (London: Longman)

Hopwood, Derek, 1991, *Egypt: Politics and Society, 1945-1984*, 3rd ed. (NY: Routledge)

House, Karen Elliott, 2012, *On Saudi Arabia: Its People, Past, Religion, Fault Lines - and Future* (NY: Vintage Books)

Hudson, Henry T., 1981, *Papal Power: Its Origins and Development* (Evangelical Press)

Huntington, Samuel P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 이희재 역, 『문명의 충돌』 (파주: 김영사)

El-Hussari, Ibrahim Ali, 2008, "The Gulen Sufi Movement: An Islamic Response to Terror as a Global Challenge", *at the Gulen Conference: Islam in the Age of Global Challenges*, Georgetown Univ., Washington D.C.

Imber, Colin, 2002, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (NY: Palgrave Macmillan)

Inboden, William, 2008, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960: The Soul of Containment* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Irwin, Robert, 2003, "Orientalism and the Early Development of Crusader Studies", edited by Peter Edbury and Jonathan Phillips, *The Experience of Crusading, II: Defining the Crusader Kingdom* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

İnalcık, Halil, 1998, *Essays in Ottoman History* (Istanbul: Eren Yayıncılık)

_____, 2000, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600* (London: Phoenix)

İnsel, Ahmet, 1998, "Interview with Fethullah Gülen", *Aksiyon* (6 June)

Jansen, G. H., 1981, "Secretive Brothers", *Middle East International* 153, pp. 8-9.

Jenkins, Richard, 1992, *Pierre Bourdieu* (London: Routledge)

Jenkins, Craig J. and Charles Perrow, 1977, "Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements, 1946-1972", *American Sociological Review* 42, pp. 249-268.

Joosse, Paul, 2014, "Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma," *Journal of Classical Sociology*, Vol. 14, Issue 3, August 1, pp. 266-283.

Juʿbeh, Nazmi, 2001, "Jewish Settlement in the Old City of Jerusalem after 1967," *Palestine-Israel Journal* (Jerusalem)

Karasipahi, Sena, 2014, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals* (London and New York: I.B.Tauris & Co.Ltd.)

Kara, İsmail, 1997, "Ha Türk Müslümanlığı, ha Türk-Islam Sentezi", *Milliyet* (7 Sept)

Kato, Julius-Kei, 2016, "Epistemic Confidence, Humility, and *Kenosis* in Interfaith Dialogue", Edmund Kee-Fook Chia, ed., 2016, *Interfaith Dialogue: Global Perspectives* (NY: Palgrave Macmillan)

Kayaoğlu, Turan, 2012, "Constructing the Dialogue of Civilizations in World Politics: A Case of Global Islamic Activism", *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, pp. 129-147.

_____, 2015, "Explaining Interfaith Dialogue in the Muslim World", *Politics and Religion* 8, pp. 236-262.

Keane, John, 1996, *Reflections on Violence* (London: Verso)

Kechichian, Joseph A., 2008, *Faysal: Saudi Arabia's King for All Seasons* (Gainesville: Univ. Press of Florida)

Keck, Margaret, and Kathryn Sikkink, 1998, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell Univ. Press)

Kepel, Gilles, 1985, *Le Prophète et Pharaon*, translated by Jon Rothschild, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley and LA: UC Press)

_____, 2002, Jihad: *Expansion et Déclin de l'Islamisme*, translated by Anthony F. Roberts, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Univ. Press)

Khan, Maimul Ahsan, 2011, *The Vision and Impact of Fethullah Gülen: A New Paradigm for Social Activism* (NY: Blue Dome Press)

King, P. D., 1988, "The barbarian kingdoms," in *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Kissling, Hans Joachim, 1954, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", edited by G. E. von Grunebaum, *Comparative Studies in Cultures and Civilisations* (Menasha, WI: George Banta Publishing Company)

Koestler, Arthur, 1976, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and its Heritage* (Last Century Media)

Kösebalaban, Hasan, 2003, "The Making of Enemy and Friend: Fethullah Gülen's National-Security Identity", edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

Kramer, Martin, 2009, *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East* (New Brunswick and London: Transaction Publishers)

Kurtzer, Daniel C. and Scott B. Lasensky, 2008, *Negotiating Arab-Israeli Peace: American Leadership in the Middle East* (NY: U.S. Institute of Peace)

Kuru, Ahmet T., 2003, "Fethullah Gülen Search for a Middle Way Between Modernity and Muslim Tradition", edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

Kurzman, Charles, 1998, *Liberal Islam: A Sourcebook* (NY: Oxford Univ. Press)

_____, 2004a, "Social Movement Theory and Islamic Studies," *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach, edited by Quintan Wikrorowicz* (Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press)

_____, 2004b, *The Unthinkable Revolution in Iran* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press)

Küng, Hans, 1991, *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*, 이신건, 이응봉, 박영식 역, 『유대교: 현 시대의 종교적 상황』 (서울: 도서출판 시와진실)

Laclau, Ernesto, 1996, *Emancipation(s)* (Brooklyn, NY: Verso)

Lacroix, Stéphane, 2010, *Les islamistes saoudiens: Une insurrection manquée*, translated by George Holoch, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard Univ. Press)

Lambton, Ann K. S. 1981, *State and Government in Mediaeval Islam* (Oxford: Oxford Univ. Press)

Landshut, Siegfried, 1950, *Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East* (London: Jewish Chronicle)

Le Bon, Gustave, 1960[1896], *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (NY: Viking)

Lefèvre, Raphaël, 2013, *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria* (London: Hurst)

Levine, Daniel H., 2012, *Politics, Religion, and Society in Latin America* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers)

Lewis, Bernard, 1953, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1 (July)

_____, 1954, "Communism and Islam", *International Affairs* 30, no. 1 (January), pp. 1-12.

_____, 1964, *The Middle East and the West* (Bloomington: Indiana Univ. Press)

_____, 1969, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford Univ. Press)

_____, 1984, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton Univ. Press)

_____, 1990, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly* 266 (Semptember)

_____, 2002, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (NY: Oxford Univ. Press)

_____, 2010, *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East* (NY: Oxford Univ. Press)

Lipp, Andrew, 2019, "The Muslim Brotherhood: Exploring divergent views in Saudi Arabia and Qatar", Graduate Theses and Dissertations, Iowa State Univ. Capstones, 17041.

Malet, David, 2009, *Foreign Fighters: Transnational Identity in Civil Conflicts* (Oxford and NY: Oxford Univ. Press)

_____, 2010, "Why Foreign Fighters?: Historical Perspectives and Solutions", *Orbis*, Vol. 54, No.1 (January)

Mandaville, Peter, 2014, *Islam and Politics*, 2nd ed. (London and NY: Routledge)

Mangilli-Climpson, Massimo, 1985, *Men of Heart of Red, White, and Green: Italian Antifascists in the Spanish Civil War* (NY: Vantage)

Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Mansfield, Peter, 1971, *The British in Egypt* (London: Weidenfeld & Nicolson)

Mardin, Şerif, 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: SUNY Press)

_____, 1993, "The Nakshibendi Order of Turkey", edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (Chicago: The Fundamentalism Project)

_____, 1996, "Civil Society and Islam", Summary of a papter published in *Civil Society*, edited by John A. Hall (NY: Polity Press)

Mayer, Thomas, 1982, "The Military Force of Islam: The Society of the Muslim Brethren and the Palestine Question, 1945-48", edited by Elie Kedourie and Sylvia Haim, *Zionism and Arabism in Palestine and Israel* (London: Frank Cass)

McAdam, Doug, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., 1996, *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (NY: Cambridge Univ. Press)

McBeth, H. Leon, *The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness* (Nashville, TN: Broadman Press)

McCarthy, John D., and Mayer N. Zald, 1977, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology* 82, pp. 1212-1241.

Mearsheimer, John J. and Stephen M. Walt, 2007, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy* (NY: Farrar, Straus and Giroux)

Mermer, Yamine and Redha Ameur, 2004, "Beyond the 'Modern': Said al-Nursi's View of Science", *Islam and Science* 2, no.2

Meyer, John W., John Boli, George M. Thomas, and Francisco O. Ramirez, 1997, "World Society and the Nation-State", *American Journal of Sociology* 103(1), pp. 144-181

Michel, Thomas, 2003, "Fethullah Gülen as Educator", edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

_____, 2014, *Peace and Dialogue in a Plural Society: Contributions of the Hizmet Movement at a Time of Global Tensions* (NY: Blue Dome Press)

Milton, Patrick and Michael Axworthy and Brendan Simms, 2018, *Towards a Westphalia for the Middle East* (London: Hurst & Company)

Mirsepassi, Ali and Tadd Graham Fernée, 2014, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and In the World* (NY: Cambridge Univ. Press)

Mitchell, Richard P.,1969, *The Society of the Muslim Brothers* (NY and Oxford: Oxford Univ. Press)

Mitchell, Timothy, 2002, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley, CA: UC Press)

Moaddel, Mansoor, 2005, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse* (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press)

Morzelis, Nicos, 2012, "Modernity and the Secularization Debate," *Sociology* 46(2), pp.207-223

Mousalli, Ahmad, 1995, "Modern Islamist Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy", in Jillian Schwedler, ed., *Toward Civil Society in the Middle East?* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers)

Munson, Ziad, 2001, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood", *The Sociological Quarterly*, Vol. 42, No.4 (Autumn), pp. 487-510.

Mura, Andrea, 2014, "The Inclusive Dynamics of Islamic Universalism: From the Vantage Point of Sayyid Qutb's Critical Philosophy", *Comparative Philosophy*, Vol. 5, No. 1, pp. 29-54.

Musallam, Adnan A., 2005, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism* (Westport, Conn.: Praeger)

*New York Times*

Northrop, F. S. C., 1952, *The Taming of the Nations* (NY: The Macmillan Company)

Nurci, Said, 2010, *The Words: the reconstruction of Islamic belief and thought* (Clifton, NJ: The Light Inc.)

Osman, Ghada, 2011, *A Journey in Islamic Thought: The Life of Fathi Osman* (NY: I.B. Tauris & Co. Ltd.)

Ozdemir, S., 2006, *MUSIAD* (Ankara: Vadi Yayinlari)

Öniş, Ziya, 2007, "Turut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Prespective", *Middiel Eastern Studies* 40:4, pp.113-34

Özdalga, Elizabeth, 2002, "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power", *Political Leader and Democracy in Turkey*, edited by Metin Heper and Sabri Sayarı (NY: Lexington Books)

Painter, David, 1986, *Oil and the American Century* (Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press)

_____, 2012, "Oil and the American Century", *Journal of American History*, June 1

Painter, Sydney, 1960, *The Rise of the Feudal Monarchies* (NY: Cornell Univ. Press)

Parla, Taha, 1995, *Tükkiye'nin Siyasa Rejimi* (Istanbul: İletişim)

PASSIA, 2005, *100 years of Palestinian History*, edited by Dr. Mahdi Abdul Hadi 2nd Ed. (Jerusalem: PASSIA)

Perry, John, 2016, "Shifting Sands: The United States, Great Britain, and the Muslim Brotherhood, 1945-1954", *Global Politics Review*, vol. 2, no.1 (April), pp.20-38.

Pierce, Anne R., 2014, "US "Partnership" with the Egyptian Muslim Brotherhood and its Effect on Civil Society and Human Rights", *Society* 51(1), pp.68-86.

Piscatori, James P., 1980, "The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development" in John Esposito, eds., *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

Podeh, Elie, 2012, "The Perils of Ambiguity: The United States and the Baghdad Pact", edited by David W. Lesch and Mark L. Haas, *The Middle East and the United States: History, Politics and Ideologies* (NY and London: Routledge)

_____, 2015, *Chances for Peace Oppotunities in the Arab-Israel, Missed Opportunies in the Arab-Israel Conflict* (Austine: UT Press)

Porta, Donatella Della, 1995, *Social Movements, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany* (NY: Cambridge Univ. Press)

Powell, James M., 1971, trans., *The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi Promulgated by the Emperor Frederick II for the Kingdom of Siciry in 1231* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

Precht, Henry, 1978, "Official-Informal, Secret-Eyes Only" to Ambassador William H. Sullivan, Dec 19 (Asnad, 13:16)

Richardson, R. Dan, 1982, *Comintern Army: The International Brigades and the Spanish Civil War* (Lexington: Univ. Press of Kentucky)

Rānā, Muhammad ʿĀmir and Mubasher Bukhari, 2007, *Arabs in Afghan Jihad* (Lahore: Pak Institute for Peace Studies)

Quandt, William B., 1993, *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since 1967* (Washington, D.C.: The Brookings Institution and Berkeley, CA: UC Press)

Quigley, Carroll, 1979, *The Evolution of Civilization: An Introduction to Historical Analysis*, 2nd ed. (Indianapolis: Liberty Press)

Rauf, Feisal Abdul, 2015, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States* (NY: Palgrave Macmillan)

Resner, Lawrence, 1951, *Eternal Stranger from Baghdad to Casablanca: the Plight of the Modern Jew* (Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.)

Reynolds, Michael A., 2018, ""Woe to Him, for How He Schemed": Fethullah Gülen, the U.S. and the Damaging of Turkish Democracy", *Turkey's July 15th Coup: What Happened and Why*, edited by M. Hakan Yavuz and Bayram Balci (Salt Lake City, UT: The Univ. Of Utah Press)

Riley-Smith, Jonathan, 1997, *The First Crusaders, 1095-1131* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Robertson, Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Thousand Oaks, CA: Sage)

Rodinson, Maxime, 1971, *Mohammed*, translated by A. Carter (Harmondsworth: Penquin Books)

_____, 1981, *The Arabs*, translated by A. Goldhammer (Chicago and London: Chicago Univ. Press and Croom Helm)

Rogan, Eugene, 2018, *The Arabs: A History*, 3rd Ed. (London: Penguin Random House)

Rosefsky Wickham, Carrie, 2002, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (NY: Columbia Univ. Press)

Rosenthal, Erwin I. J., 1958, *Political Thought in Mediaeval Islam: Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Roy, Olivier, 1994, *L'échec de l'Islam politique*, translated by Carol Volk, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press)

Rubin, Barry, etc., 2010, *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, edited by Barry Rubin (NY: Palgrave Macmillan)

Rustow, Dankwart, 1994, "Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective," *Politics in the Third Turkish Republic*, edited by Metin Heper and Ahmet Evin (Boulder, CO: Westview), pp.3-12

Sadowski, Yahya, 1997, "The New Orientalism and the Democracy Debate", edited by Joel Beinin and Joe Stork, *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley and LA: UC press)

Saritoprak, Zeki and Sidney Griffith, 2005, "Fethullah Gülen and the 'People of the Book': A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue", *The Muslim World*, 95:3, July, pp. 329-340.

Schacht, Joseph, 1964, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford Univ. Press)

Schoenbaum, David, 1993, *United States and the State of Israel* (Oxford: Oxford Univ. Press)

Schwedler, Jillian, 2006, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge: Cambridge Univ. Press)

Selak, Charles B., Jr., 1955, "The Suez Canal Base Agreement of 1954: Its Background and Implications", *American Society of International Law*, Vol. 49, Issue 4 (October)

Sevindi, Nevval, 1997, *Fethullah Gülen ile New York Sohbeti* (Istanbul: Sabah)

Sharon-Krespin, Rachel, 2009, "Fethullah Gülen's Grand Ambition: Turkey's Islamist Danger", *Middle East Quarterly*, Vol. 16, No.1 (Winter), pp. 55-66.

Sheikh, Naveed S., 2003, *The New Politics of Islam: Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States* (London: RoutledgeCurzon)

Singerman, Diane, 2004, "The Networked World of Islamist Social Movements," *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, edited by Quintan Wikrorowicz (Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press)

Sivan, Emmanuel, 1985, *Radical Islam: Medieval Theory and Modern Politics* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press)

Sjoberg, Andrée F., 1993, "Language Structure and Cultural Identity: A Historical Perspective on the Turkic Peoples of Central Asia", *Central Asian Survey* (1 January), pp. 557-564.

Smelser, Neil, 1962, *Theory of Collective Behaviour* (NY: Free Press)

Smith, Jackie, Charles Chatfield, and Ron Pagnucco, eds., 1997, *Transnational Social Movements and Global Politics: Solidarity beyond the State* (Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press)

Snow, David A., and Susan Marshall, 1984, "Cultural Imperialism, Social Movements and the Islamic Revival", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, vol. 7, edited by Louis Kriesberg (Green wich, Conn.: JAI Press), pp.131-152.

Soage, Ana B., 2010, "Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brothers' Favorite Ideological Guide," *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, edited by Barry Rubin (NY: Palgrave Macmillan)

Spiegel, Steven L., 1985, *The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan* (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press)

Starrett, Gregory, 1998, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley: UC Press)

Sullivan, Denis J. and Sana Adeb-Kotob, 1999, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers)

Sunier, Thijl, 2014, "Cosmopolitan theology: Fethullah Gülen and the making of a 'Golden Generation'", *Ethic and Racial Studies*, Vol. 37, No.12, pp. 2193-2208.

Sztompka, Piotr, 1991, *Society in Action: The Theory of Social Becoming* (Cambridge: Polity Press)

_____, 1993, *The Sociology of Social Change* (Oxford: Blackwell)

Tachau, Frank, 1985, "States and Bureaucracies in the Middle East," paper presented at the 13th World Congress of the International Political Science Association, Paris, July

Tarrow, Sidney G., 1996, "States and opportunities: The political structuring of social movemnts", edited by Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, 1996, *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (NY: Cambridge Univ. Press)

_____, 2011, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 3rd ed. (NY: Cambridge Univ. Press)

Taş, Hakkı, 2018, "A history of Turkey's AKP-Gülen conflict," *Mediterranean Politics*, 23:3, pp.395-402

Tee, Croline, 2016, *The Gülen Movement in Turkey: The Politics of Islam and Modernity* (London and NY: I.B. Tauris)

Thompson, Jason, 2008, *History of Egypt: From Earliest Times to the Present* (Cairo: AUC Press)

Thompson, Kenneth, 1998, *Moral Panics* (London: Routledge)

Thornhill, Michael T., 2004, "Britain, the United States and the Rise of an Egyptian Leader: The Politics and Diplomacy of Nasser's Consolidation of Power, 1952-4", *English Historical Review*, Vol. CXIX, No. 483

Tierney, Brian and Sidney Painter, 1978, *Western Europe in the Middle Ages 300-1475*, 3rd ed. (NY: Alfred A. Knopf)

Tilly, Charles, 1964, *The Vendée: A Sociological Analysis of the Counter-Revolution of 1793* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press)

Tittensor, David, 2014, *The House of Service: The Gülen Movement and Islam's Third Way* (NY: Oxford Univ. Press)

_____, 2018, "The Gülen Movement and Surviving in Exile: The case of Australia", *Politics, Religion & Ideology*, Vol. 19, No.1, pp.123-138.

Toft, Monica D., Daniel Philpott, and Timothy S. Shah, 2011, *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics* (NY: WW Norton & Company)

Toynbee, Arnold, 1948, "Islam, and the West, and the Future", in Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (NY: Oxford Univ. Press)

Trimingham, J. Spencer, 1998, *The Sufi Orders in Islam* (NY: Oxford Univ. Press)

Tuğal, Cihan, 2008, "The Greening of Istanbul", *New Left Review* 2:51, pp.64-80

_____, 2009, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Stanford: Stanford Univ. Press)

_____, 2013, "Conservatism, Victorious: Islam and the Retrenchment of the Secular Turkish State", *Post-Islamism at Large,* edited by Asef Bayat (Oxford: Oxford Univ. Press)

_____, 2015, "Parties in the Making of Turkey's Liberal-Conservative Bloc and Egypt's Diffuse Islamization," *Building Blocs: How Parties Organize Society*, edited by Cedric de Leon, Manali Desai and Cihan Tuğal (Stanford, CA: Stanford Univ. Press), pp.87-122

_____, 2016, *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism* (London: Verso)

Ullmann, Walter, 1953, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (NY: Barnes & Noble)

_____, 1975, *Medieval Political Thought* (London: Penguin Books)

Uğur, Etga, 2004, "Intellectual Roots of 'Turkish Islam' and Approaches to the 'Turkish model'", *Journal of Muslim Minority Affairs* 24, no. 2

U.N. General Assembly Resolution 181, 194, 72/15, A/ES-10/L.22, 58/292

U.N. Secretary Council Resolution 242, 252, 267, 298, 338, 446, 465, 476, 478, 2334

U.N. S/1264/Corr., 1949, 23 Feb, "Egyptian-Israeli General Armistice Agreement Preamble"

U.S. Congress, Joint Economic Committee, 1975, *U.S. Foreign Energy Policy: Hearing before the Subcommittee on Energy of the Joint Economy Committee*, 94th Cong., 1st Sess., 17 and 19 September

U.S. Congress, Senate, Committee on Banking Housing and Urban Affairs, 1976, *Financial Support Fund Act: Hearings before the committee on Banking Housing and Urban Affairs*, 94th Cong., 2nd Sess., 4 June

U.S. Congress, Senate, Committee on Foreign Relations, Sub-committee on Multinational Corporations, 1974, *The International Petroleum Cartel, the Iranian Consortium, and U.S. National Security* (Washington, D.C.: GPO)

U.S. Department of State (USDS), 1949, *Confidential Central Files, Egypt, 1945-1949* (Washington D.C.)

_____, 1954, *Confidential Central Files, Egypt, 1950-1954* (Washington D.C.)

_____, 1959, *Confidential Central Files, Egypt, 1955-1959* (Washington D.C.)

U.S. House of Representatives, Committee on Foreign Affairs, 1973, *New Perspectives on the Persian Gulf* (Hearings. Washington D.C.: GPO)

U.S. National Register of Archives (USNRA), RG59, *Central Decimal Files*

_____, RG273, *CDF*

U.S. Senate Select Committee on Small Business, 1952, "ECA and MSA Relations with International Oil Companies Concerning Petroleum Prices," 82nd Congress, 2nd session

Ünal, Ali, 2002, *M. Fethullah Gülen: Bir Portre Denemesi* (Istanbul: Nil)

Vahide, Şükran, 2005, *Islam In Modern Turkey: An Intellectual Biography Of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press)

Vandenbroucke, Lucien S., 1983, "Why Allah's Zealots? A Study of the Causes of Islamic Fundamentalism in Egypt and Saudi Arabia", *Middle East Review* 16, pp.30-41.

Vatikiotis, Panayiotis J., 1991, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, 4th ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins Univ. Press)

Vergin, Nur, 1998, "Türkiye Müslümanlığı ve Sözde Türk Islami", *Yeni Yuzyil* (6 Sept)

Voll, John, 1999, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950s", *The Muslim World* 89, nos. 3-4, pp.245-259

Wacquant, Loic and Pierre Bourdieu, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Oxford: Polity Press)

Wallerstein, Immanuel, 2006, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, 김재오 역, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』 (파주: 창비)

Waltz, Susan E., 1995, *Human Rights and Reform: Changing the face of North African Politics* (Berkeley: UC Press)

Watson, Andrew, 1898, *The American Mission in Egypt: 1854-1896* (Pittsburgh: United Presbyterian Board of Publication)

Watson, Charles R., 1907, *Egypt and the Christian Crusade* (NY: United Presbyterian Church of North America)

Watt, W. Montgomery, 1968, *Islamic Political Thought: the Basic Concepts Islamic Surveys,* no. 6 (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press)

Waltz, Kenneth N., 1979, *Theory of International Politics* (NY: McGraw-Hill)

Weber, Max, 1968, *Economy and Society* (Berkeley: UC Press)

_____, 2012, *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, translated by Stephen Kalberg, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (NY: Routledge)

Weber, Timothy P., 2004, *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend* (Grand Rapids, MI: Baker Academic)

Wendell, Charles, 1978, *Five Tracts of Hasan al-Banna, 1906-1949* (LA: UC Press)

Wendt, Alexander, 1999, *Social Theory of International Politics* (NY: Cambridge Univ. Press)

White, Jenny, 2002, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: Univ. of Washington Press)

Wickham, Carrie Rosefsky, 2013, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press)

Wikrorowicz, Quintan, 2004, "Islamic Activism and Social Movement Theory," *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, edited by Quintan Wikrorowicz (Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press)

_____, 2005, "A Genealogy of Radical Islam," *Studies in Conflict & Terrorism,* 28:2, pp. 75-97.

Yaari, Ehud, 2013, "Israeli-Egyptian peace: forty years after the 1973 war and holding", *The Washington Institute*, 2 Oct

Yapp, Malcolm E., 1991, *The Near East since the First World War* (NY: Longman)

Yavuz, M. Hakan, 1999, “Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen”, *The Middle East Journal* 53, no. 4. pp. 585-605.

_____, 2003a, *Islamic Political Identity in Turkey* (NY: Oxford Univ. Press)

_____, 2003b, “Islam in the Public Sphere: The Case of the Nur Movement”, edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

_____, 2003c, “The Gülen Movement: The Turkish Puritans”, edited by M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse Univ. Press)

_____, 2013, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement* (Oxford: Oxford Univ. Press)

_____, 2018, “A Framework for Understanding the Intra-Islamist Conflict Between the AK Party and the Gülen Movement”, *Politics, Religion & Ideology*, Vol. 19, No. 1, pp. 11-32.

Yavuz, M. Hakan and Rasim Koç, 2016, “Turkish Coup Attempt: The Gülen Movement vs. the State”, *Middle East Policy*, Vol. XXIII, No. 4 (Winter), pp. 136-149.

Youssef, Michael, 2019, *The Third Jihad: Overcoming Radical Islam’s Plan for the West* (Carol Stream, IL: Tyndale Momentum)

Yunusov, Arif Seyfulla Oqlu, 2012, *Islamic Palette in Azerbaijan* (Baku: Adiloğlu)

Zubaida, Sami, 2009, *Islam, the People, and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, 3rd ed. (NY: I. B. Tauris)

Zürcher, Eric J., 2004, “Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People’s Party”, *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, edited by Atabaki and Zürcher (NY: I.B.Tauris)

이경구, 2000, 『중세의 정치 이데올로기』 (서울: 느티나무)

이양호, 2016, 「문예부흥 운동과 종교개혁 운동」, 『신학과 교회』 제 5 호 (여름), pp.211-243

홍미정, 2005,「예루살렘 소유권 논쟁」,『한국중동학회논총』, 01 Feb 2005, Vol.25(2), pp.129-158

أبو رمان، بشير وعبد الله سعيد، ١٩٩٠، *العالم والمجاهد والشهيد الشيخ عبد الله عزام* (عمان: دار البشير)

*آخر ساعة*

*الإخوان المسلمون*

الأفغاني، جمال الدين، ١٩٨١، *الأعمال الكاملة*، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)

إفندي، عبد الوهاب، ١٩٩٩، "التجربة السدانية وأزمة الحركة الإسلامية الحديثة: درس ودلالات"، *القدس العربي*، ٢٩ دسمبر

الإيوبي، نزيه نصيف، ١٩٨٨، "أدبيات دراسات المجتمع والدولة"، في سعد الدين إبراهيم،تحرير وتنسيق، المجتمع والدولة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)

البغدادي، خطيب، ١٠٠٢-١٠٧١، *تاريخ بغداد*

بلقزيز، عبد الإله، ٢٠٠٤، *الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر*، طبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)

البنّا، حسن، ١٩٥٤، *الرسائل الثلاث، ١ . دعوتنا: ٢ . الى أي شيء ندعو الناس: ٣ . نحو النور* (القاهرة: دار الكتاب العربي)

_____، ١٩٧٤، *الإمام الشهيد حسن البنّا يتحدث الى شباب العالم الإسلامي* (بيروت: دار القلم)

_____، ٢٠١١، *مذكرات الدعوة والداعية* (القاهرة: مؤسسة اقرأ)

_____، ٢٠١٢، "رسالة إلى المؤتمر الخامس"، في حسن البنّا، *مجموعة الرسائل* (القاهرة: دار الساحوه)

_____، [د.ت.]، *مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا* (بيروت: المؤسسة الإسلامية)

ابن باديس، عبد الحميد، ١٩٦٨، *آثار ابن باديس*، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، ٢ ج في ٤ مج (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية) مج ٢، ج ١

ابن خلدون، عبد الرحمن، ١٩٩٦، *المقدمة* (بيروت: دار الكتاب العربي)

بيضون، إبراهيم، ١٩٨٣، *الحجاز والدولة الإسملامية* (بيروت: المؤسسة الجميعة)

الترابي، حسن عبد الله، ١٩٨٨، *نظرات في الفقه السياسي* (الخرطوم: الشركة العالمية الخدمات الإعلام)

*التعرف*

التونسي، خير الدين، ١٩٧٢، *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، تحليل النص وتحقيق مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنو في، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب)

الجابري، محمد عابد، ١٩٨٢، *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية* (بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الطليعة)

_____، ١٩٨٥، *تكوين العقل العربي* (بيروت: دار الطليعة)

_____، ١٩٩٠، *العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)

جدعان، فهمي، ١٩٩٧، الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)

*الجمهورية*

*جريدة الإخوان المسلمين*

جواهري، عمان، ٢٠٠١، "فرسان تحت راية النبي"، *الشرق الأوسط* (٣ ديسمبر)

*الجيل الجديد*

حجاجي، أحمد أنس، ١٩٥٠، *الإمام*، ج ١

_____، ١٩٥٢، *الإمام*، ج ٢

الحراوي، عبد السامي، ١٩٨٦، *لغاب الإدارة في الإسلام المبكر* (القاهرة: هيئة الكتاب)

حسن، محمد عبد الغني وعبد العزيز الدسوقي، ١٩٧٥، *روضات المدارس* (القاهرة: الحياة المصرية العامة للكتاب)

الحسيني، إسحاق موسى، ١٩٥٥، *الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة* (بيروت: دار بيروت)

*حضارة الإسلام*

حمودة، عادل، ١٩٨٧، *الهجرة إلى العنف: التطرف الديني من هزيمة يونيه إلى اغتيال اكتوبر* (القاهرة: مطبعة اطلس)

حنفي، حسن، ١٩٨٨، *من العقيدة إلى الثورة*، ج ١ (القاهرة: مدبولي)

خالد، محمد خالد، ١٩٨١، *الدولة في الإسلام* (القاهرة: دار ثابت)

خلاّف، عبد الوهاب، ١٩٣١، *السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية* (القاهرة: المطبعة السلفية)

*الدعوة*

*الدفاع*

دوح، حسن، ١٩٨٣، ٢٥ *عاماً في جماعة الإخوان* (قاهرة: دار الإعتصام)

الرازق، علي عبد، ١٩٧٨، *الإسلام وأُصول الحكم* (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)

ربيع، حامد، ١٩٨٠، ١٩٨٣، *سلوك المالك في تدبير الممالك*: تأليف العلامة شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع، ج ١ (١٩٨٠)، ج ٢ (١٩٨٣) (القاهرة: دار الشعب)

رزق، جابر، ١٩٨٠، *الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا* (القاهرة: دار الإعتصام)

رضا، محمد رشيد، ١٩٩٦، "الخلافة أو الإمامة العظمى"، في: *الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الشورة المالية في تركيا، رشيد رضا – علي عبد الرازق – عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص*، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة)

سابق، سيد، ١٩٨٧، *فقه السنة* (القاهرة: دار البيان للتراث)

السباعي، مصطفى، ١٩٦٠، *اشتراكية الإسلام*، ط ٢ (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية)

السلمي، علي بن طاهر، ١١٠٥، *كتاب الجهاد* (دمشق)

السيد، رضوان، ١٩٨٤أ، *مفاهيم الجماع في الإسلام* (بيروت: دار التنوير)

_____، ١٩٨٤ب، *الأمة والجماع والسلطة* (بيروت: دار إقرع)

السيسي، عباس حسن، ١٩٨٢، *حسن البنّا: موقف في الدعوة والتربية* (الإسكندرية: دار الدعوة)

_____، ١٩٨٧، *في قافلة الإخوان المسلمين: الجزء الأول* (الإسكدرية: دار الطباعة والنشر والستيات)

شادي، صلاح، ١٩٨١، *صفحات من التاريخ: حصاد العمر* (الكويت: شركة الشعاع)

شلبي، أحمد، ١٩٨٣، *السياسة في الفكر الإسلامي* (القاهرة: النهضة المصرية)

شلق، الفضل، ١٩٨٨، "الخراج والإقطاع والدولة"، في *الإجتهاد*، ج ١

*الشهاب*

الضياف، أحمد بن أبي، ١٩٦٣-١٩٦٦، *إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان*، تحقيق اجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ج ٨ (تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار)

طبلية، القطب محمد، ١٩٨٥، *نظام الإدارة في الإسلام* (القاهرة: دار الفكر العربي)

الطهطاوي، رفاعة رافع، ١٩٧٣-١٩٧٧، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، *الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي*، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج ٤ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ج ٢

عاشور، أحمد عيسى، ١٩٨٥، *حديث الثلاثاء لإمام حسن البنّا: سجلها واعدها للنشر* (القاهرة: مكتبة القرآن)

عبده، محمد، ١٩٧٢-١٩٧٣، *الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده*، دراسة ؤ تحقيق محمد عمارة، ج ٥ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ج ٣: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، ج ٥: في تفسير القرآن

العدوي، محمد، ١٩٨٠، *حقائق وأسرار* (القاهرة: دار الأنصار)

العروي، عبد الله، ١٩٨٣، *مفهوم الدولة* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)

العظمة، عزيز، ١٩٨٧، *التراث بين السلطان والتاريخ* (الدار البيضاء: عيون)

العظيمي، محمد بن علي، ١١٦٠، *تاريخ حلب*، تحقيق إبراهيم زعرور (دمشق، ١٩٨٤)

عفيفي، أبو الفتوح، ٢٠٠٣، *رحلتي مع الإخوان المسلمين* (القاهرة: دار التوفيق والنشر الإسلامي)

عكاشة، ثروت، ١٩٩٠، *مذكراتي في السياسة والثقافة*، ج ٢ (القاهرة: دار الحلال)

عمارة، محمد، ١٩٧٩، *الإسلام والسلطة الدينية* (القاهرة: دار الثقافة الجديدة)

_____، ١٩٩٧، *مفهوم العقل: مقالة في المفارقات* (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)

عودة، عبد القادر، ١٩٥١، *الإسلام وأوضاعنا السياسية*

_____، ١٩٦٠، *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي*، سلسلة الثقافة العامة، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار العروبة)

الغزالي، محمد، ١٩٥٠، *الإسلام والإستبداد السياسي* (القاهرة: نهضة مصر)

_____، ١٩٥١، *تأملات في الدين والحياة* (القاهرة: نهضة مصر)

_____، ١٩٥٢، *الإسلام والأوضاع الإقتصادية*، الثالث (القاهرة: نهضة مصر)

_____، ١٩٥٣، *الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين*، الثالث (القاهرة: نهضة مصر)

_____، ١٩٥٤، *من هنا نعلم*، الرابع (القاهرة: نهضة مصر)

_____، ١٩٨٩، *السنة النبوية بين الفقه وأهل الحديث* (بيروت: دار الشروق)

الغنوشي، راشد، ١٩٨٩، *حقوق الواطنية: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلام* (تونس: [د.ن.])

_____، ١٩٩٢، *الحريات العامة في الدولة الإسلامية* (بيروت: مركز دراسات الوحدو العربية)

الفاسي، علال، ١٩٦٣، *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها* (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية)

_____، ١٩٦٦، *دفاع عن الشريعة* (الرباط: [د.ن.])

*فلسطين*

*قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين العام: اللائحة الداخلية العامة للإخوان المسلمين* (القاهرة: [د.ن.])

القرضاوي، محمد يوسف، ١٩٧١، *الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا* (بيروت: مؤسسة الرسالة)

_____، ١٩٧٩، *التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنّا* (القاهرة: مكتبة وهبة)

_____، ١٩٨٣، *الحل الإسلامي: فريضة وضرورة* (بيروت: مؤسسة الرسالة)

_____، ١٩٨٨، *الصحوة الإسلامية* (القاهرة: دار الصحوة للبشر والتوزيع)

_____، ١٩٩٧، *من فقه الدولة في الإسلام* (القاهرة وبيروت: دار الشروق)

_____، ١٩٩٨، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها* (القاهرة: مكتبة وهبة)

_____، [د.ت.] أ، *من أجل صحوة إسلامية راشدة* (الدار البيضاء: دار المعرفة)

_____، [د.ت.] ب، *الحل الإسلامي: فريضة وضرورة* ([د.ن.])

قطب, سيد، ١٩٥١، *السلام العالمي و الإسلام* (القاهرة و بيروت: دار الشروق)

_____، ١٩٥٢، *معركة الإسلام والرأسمالية* (القاهرة وبيروت: دار الشروق)

_____، ١٩٥٣، *دراسات إسلامية* (القاهرة: دار الشروق)

_____، [د.ت.]، *العدالة الإجتماعية*، الثالث

_____, ١٩٦٤, *معالم في الطريق* (بيروت والقاهرة: دار الشروق)

قطب، محمد، ١٩٩٤، *العلمانيون والإسلام* (القاهرة وبيروت: دار الشروق)

الكواكبي، عبد الرحمن، ١٩٩٥، "طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد" في: عبد الرحمن الكواكبي، *الأعمال الكاملة للكواكبي*، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ١٩٨٢، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية* (بيروت: دار الكتب العلمية)

المبارك، محمد، ١٩٨١، *نظام الإسلام: الحكم والدولة*، ط ٤ (بيروت: دار الفكر)

متولي، عبد الحميد، ١٩٨٥، *أزمة الفكر السياسي الإسلامي* (القاهرة: هيئة الكتاب)

المجذوب، محمد،١٩٨٤، *ما المجاهدين والمهجرين في باكستان* (مدينة: نادي المدينة المنورة الأدبي)

_____، ١٩٨٦، *علماء ومفكرون عرفتهم* (القاهرة: دار الإعتصام)

*مجلة الإخوان المسلمون*

محمد، باسل، ١٩٩١، *الأنصار العرب في أفغانستان* (جدة: توزيع الوطنية الموحدة)

النائيني، محمد حسين، ١٩٩٩، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" في: توفيق السيف، ضد الإستبداد (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقابي العربي)، ص ٢١٣-٣٦٩.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني، ١٩٥٤، *مذكرات سائح في الشرق العربي* (بيروت: مؤسسة الرسالة)

*النذير*

نصار، ناسيف، ١٩٨٣، *مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ* (بيروت: الطليعة)

نصر، محمد عبد المعز، ١٩٦٣، *في الدولة والمجتمع* (الإسكندرية: جامعة الإسكندرية للنشر)

ياسين، عبد السلام، ١٩٨٥، *الإسلام والقومية العلمانية*، ط ٢، طنطا (دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية)

_____، ١٩٩٤، *حوار مع الفضلاء الديمقراطيين* (الدار البيضاء: المؤلف)

_____، ١٩٩٦، *الشورى والديمقراطية* (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق)

# ABSTRACT (영문초록)

Ph.D. Dissertation of Political Science

## The Transplantation of European Secularism and the Political Counteraction of Global Islamism

: An Etiological Comparative Study
on the Transnational Religious Social Movements
of the *Jihad* and the Religious Unification

Jae-Hyoung Park
Department of Political Science
The Graduate School
Seoul National University

This thesis analyzes which fundamental elements which determined the drastically different trajectories of two representative cases of contemporary Islamist movements, the Muslim Brotherhood and the Gülen movement. Both movements contain counteractive attributes to the development of European secularism in the Middle East. They were both triggered by the same catalyst and were found on strictly Islamic political values. Despite the similarities, their trajectories are in complete contrast as the former evolves into a global *Jihad* movement, and the latter into a global religious unification movement.

The difference in their trajectories may come from three major points; first, the difference in their organizations' internal structure, second, the difference in dominant discourse of Islamic political theories embedded in the two movements, third, the difference in the political influence of European secularism which the two movements were triggered by. Each point is analyzed through organizational-intrinsic factor, idea-discourse factor, and the cognition-identity factor. Each factor will be analyzed as an independent variable which can impact the trajectories of the two movements, the dependent variables. After the factors are proven to have the ability to impact the trajectory of the transnational expansion of the two movements, the one with the most persuasive factor was chosen to be the main factor for the difference in their trajectories.

The organizational-intrinsic factor did not present enough evidence to result in the polarizing trajectories. Microscopic differences in purpose and operational level were insignificant compared to the overall commonalities. In the scope of idea-discourse factor, it can clearly be observed that the Islamic political discourses in Turkey and the Arab World were receptive of European modernism until the early 20$^{th}$ century. But the Muslim Brotherhood movement diverted the political discourse in the Arab world into Islamism and led the discourse itself of Islamic political theory and the Gülen movement evolved in the direction of maintaining their receptivity. The Muslim Brotherhood movement was not the object, but the subject in the dispute on the Islamic political theory in the Arab World. Therefore, the difference between the Islamic political theories embedded in Turkey and in the Arab World could not be the factor to initiate the different trajectories of the two movements. It was

actually more logical to focus on the Muslim Brotherhood's dominant function on leading the diversion of discourse.

The cognition-identity factor can be explained by how Islamists perceived the adoption of European secularism in Turkey and the Arab World. The process is labeled as Kemalism in Turkey, and Nasserism in the Arab World, named after specific political leaders. Kemalism is characterized by an outward adoption of European secularism, while Nasserism was recognized as secularism with different inward attribute linked to the Jewish Zionist movement in the early 20th century and the British Middle East policies. The Muslim Brotherhood conceptualized the Zionist movement and the European imperialism as a Crusaderist imperialism from the beginning and labeled European secularism as its tool all throughout the Middle East. The concept of Crusaderist imperialism became visible through the siege of Jerusalem by Europe and Israel. The action was then accepted as the initiative to obliterate the Islamic world in historical and doctrinal perspectives. The transnational Gülen movement has been located itself as the counteraction against Kemalism, and the transnational Muslim Brotherhood movement as the counteraction against Nasserism integrated to Crusaderist imperialism surrounding Jerusalem. The former evolved into a global religious unification movement which embraces European values, and the latter evolved into a global *Jihad* movement as an opponent to European values. The core of cognition-identity factor is the Jerusalem agenda and this is the most prominent factor that can explain the differences in the trajectory of the two movements.

The probability of superiority between the factors can be validated more explicitly by the "Theory of Cultural Trauma" argued by Jeffrey Alexander. The Gülen movement does not have historical or political events which could place

the movement into a victim status. But the Muslim Brotherhood have experienced a typical traumatizing process which catalyzed the movement to hold a collectively hostile identity. Compared to the religious unification movement which came from the Gülen movement, the global *Jihad* movement that came from the Muslim Brotherhood movement connotated a clear characteristic of collective identity movement which is based upon a cultural trauma.

This thesis also argues that it is possible to form international theories regarding religious social movements. Daniel Levine asserted that the comparative studies on religious social movements of different regions were limited to comparing cases resulting from specificities of the regions. But this thesis proposes an amendment of this approach by arguing the significance of international structures of religious social movements based on major global religions. The analysis of religious social movements based on major global religions must be dealt with in the dimension of international theories. This thesis proposes the possibility of forming these theories.

The limitation of this thesis is that it is not possible to conclude that the organizational-intrinsic, the idea-discourse, and the cognition-identity are independent variable factors of one another. Though the cognition-identity factor was labeled as the most prominent cause, this limitation was, at least partially overcome by stressing that the importance of movement organizations as the carrier groups as the "Theory of Cultural Trauma" insists. In spite of this aspect, for parsimony of explanation, I intentionally operated variables in the way ignoring possible causality between these factors. And if there are significant causalities between them, I expect that the further studies can explain trajectories of Islamist movement through 20$^{th}$ century in a more

comprehensive way by performing additional researches based upon the result of this thesis.

Keywords: Secularism / Islamism / *Jihad* Movement /
Religious Unification Movement / Jerusalem /
Theory of Cultural Trauma / Collective Identity /
Relation of Politics-Religion / Religious Social Movement /
Muslim Brotherhood / Gülen Movement / Zionism

Student Number: 2006-30044

# CONTENTS (영문목차)

Abstract in Korean ····· i

Contents in Korean ····· iv

Table Contents in Korean ····· xiv

Figure Contents in Korean ····· xv

**Chapter 1. Introduction ····· 1**

1. **Scratch Line of Problem Awareness** ····· 3

(1) Global *Jihad* Movement ····· 3

(2) Global Religious Unification Movement ····· 6

2. Selection of Cases ····· 11

3. Central Question of the Thesis ····· 13

**Chapter 2. Literature Reviews and Setup of Research ····· 15**

1. Limits of Precedent Researches and Possibility of New Theory ····· 17

(1) Severance between Social Movement Theory and Islamic Studies ····· 17

(2) Popular Movement Theory in MENA Region ····· 19

(3) Necessity of New Islamic Movement Theory ····· 20

(4) Methodology of Research for Islamic Universalism ····· 22

2. Approach of Social Movement Theory
and Supriority Discrimination through Comparative Studies ····· 27

(1) Rearrangement of General SMT
and Philosophical Value-Criticism ····· 28

1) Irrational Mass Theory
: Power of "Macroscopic Fatalism" and "Predominant Culture" ····· 28

2) Rational Organization Theory
: "Subjecthood of Ellite" and "Passivity of Mass" ····· 29

3) Diversity of History and Power-Relation
: "Histoical and Political Peculiarity" ····· 31

(2) Application to Islamic Social Movement ····· 32

1) Approach to Organization itself
: Theory on Leadership and Organizational Structure ····· 32

2) Approach to Predominant Thought
: Predominant Idea-Discourse in Each Region ····· 33

3) Approach to Political Peculiarity
: Political Event and Identity-Centered Research ····· 34

(3) Supriority Discrimination through Comparative Studies ····· 36

(4) Possibility to Construct
"International Theory of Religious Social Movement" ····· 37

3. Working Hypothesis of the Thesis ····· 38

4. Variable Operation and Limit Estimate ····· 39

5. Analysis on Variables ····· 41

(1) Approach to Organizational-Intrinsic Factor
: Structure and Development Process of Organization ····· 41

(2) Approach to Idea-Discourse Factor
: Ideological Counteraction to European Challenge ····· 42

(3) Approach to Cognition-Identity Factor
: Cultural Trauma and Collective Identity ····· 42

6. Structure of the Thesis ····· 43

**Chapter 3. Transnational Expansion of Muslim Brotherhood and Global *Jihad* Movement ····· 45**

1. "Foreign Fighter" Theory and Global *Jihad* Movement ····· 47
2. Pan-Islamism Community in Hijaz of Saudi Arabia and MB ····· 50

(1) Circumstances for Formation of Hijaz Pan-Islamism Community ····· 50

1) Factor in level of International Politics ····· 50
2) Institutional Factor ····· 51
(a) Organizations for International Cooperation ····· 51
(b) University ····· 51
(c) NGO and Social Service Organizations ····· 51
3) Human Structure Factor ····· 52

(2) Characteristics of Pan-Islamism Community in Hijaz ····· 55

1) Teachers and Next Generation Movement through Education System ····· 56
2) Cosmopolitanism Movement integrating Diverse Ethnicities from Whole Islamic World ····· 57
3) Movement as Extended Version of MB Vision ····· 58
4) Active Global Expansive Movement ····· 59

(3) Causal Factors of Hijaz Movement : Nasserism and Hijaz Movement ····· 60

1) Government-Level Cause : "Arab Cold War" between Egypt and Saudi Arabia ····· 60
2) Movement-Level Cause : Repression of Nasser against MB ····· 61

3. Nasser's Repression Process against MB ····· 62

(1) Political Implication of Nasser's Repression Policy ····· 62

1) Repression of Royal Regime prior to Nasser ····· 62

2) Visualization of Internal Discord within MB
and Independent Route of Secret Apparatus ····· 63

(2) First Repression Policy of Nasser
and First Influx into Hijaz (since 1954) ····· 66

1) Domestic Political Situation just prior to Repression
and Repression Scale ····· 66

2) Reason of Massive Moving into Hijaz
: Vision and Organizational Culture ····· 71

(3) Second Repression Policy of Nasser
and Second Influx into Hijaz (since 1965) ····· 74

4. Sub-Conclusion ····· 77

**Chapter 4. Transnational Expansion of Gülen Movement and Global Religious Unification Movement ····· 79**

1. 1990s: Caucasus, Central Asia, Russia Minorities, and Balkan ····· 81

(1) Current Status ····· 81

(2) Finance and Relationship with Government ····· 83

(3) Activities and Motivation of Teachers ····· 84

2. 2000s: Global Expansion and "Interfaith Dialogue" ····· 86

3. "Interfaith Dialogue" and Global Religious Unification Movement ····· 88

(1) Vatican II (*Concilium Vaticanum Secundum*)
and "Declaration on the Relation of the Church
with Non-Christian Religions (*Nostra Aetate*)" ····· 88

(2) Connection of GM to IFD Movement ····· 91

(3) Global Religious Unification Movement
: Attempt for Amalgamation through Theological Reconstitution ····· 93

4. Sub-Conclusion ····· 97

**Chapter 5. Organizational-Intrinsic Factor**
**: Structure and Development of Organization ····· 99**

1. Structure and Development of MB Movement ····· 101

(1) Circumstantial and Organizational Approaches
to Rise of MB and its Mobilization Ability ····· 101

1) Circumstantial Factor
: Importance of International Factor(Britain and Israel) ····· 101

2) Organizational Factor: Flexibility, Praticality, and Duality ····· 107

(2) Basic Keynote of Ḥasan al-Bannā ····· 112

1) Correction on Goal of Islam ····· 112

2) Basic Principle of Political Theory ····· 114

2. Structure and Development of GM ····· 115

(1) Education Project: Core Strategy for Thought Spread ····· 115

1) Education prior to 1990s
: Grasp of Power through Rational Social Actions ····· 118

(a) "The Quran of the Nature": Science as Universal Revelation ····· 118

(b) Social Action as Faith ····· 119

(c) Education: Theory of "Golden Generation(*Altın Nesil*)" ····· 119

2) Education since 1990s
: Expansion of Religious Camp for Restoration of Morality ····· 120

(a) Restoration of Moral Leadership
beyond Leadership in Materialism ····· 120

(b) Interfaith Dialogue and the Possibility of the Religious Unification ····· 121

(2) Islam Business Movement: Engine for Expansion of Denotation ····· 122

(3) Fundamental Strategical Keynote
: "Gradual Long-Term Revolution(Passive Revolution)" ····· 124

3. Similarities and Differences in Organizational Structure ····· 127

(1) Goal of Organization ····· 128

(2) Propensity of Leadership ····· 130

(3) Action-Pattern and Structure of Organization ····· 130

1) Education-Centered Movement ····· 130

2) Support by Business Project ····· 131

3) Form of Branch ····· 132

4. Sub-Conclusion ····· 132

**Chapter 6. Idea-Discourse Factor**
**: Ideological Evolution of Arab Islam and Turkey Islam ····· 135**

1. Islamic Political Theory of Arab
: Evolution from Reformism to Islamism ····· 137

(1) Origin of Islam's Politicality: prior to Modern Era ····· 138

1) Scanty Politicality of Early Muḥammad Era ····· 138

2) Convergence of Politics and Religion in Islamic History ····· 139

3) "Arab Mind(العقل العربي)" and Formation of Muslim Political Society ····· 140

4) Islamic Political Theory for Justification in midst of Crisis ····· 143

5) Orthodoxy Islamic State Theory: prior to Modern Era ····· 144

(2) Evolution of Contemporary Islamic Political Theory
: Ideological Counteraction to European Modernization ····· 149

1) First Generation: Naissance of Reformism ····· 149

2) Second Generation : Controversy on Autocrat ····· 153

3) Third Generation
: Criticism on Caliphate System and Naissance of Islamism ····· 163

4) Fourth Generation: Islamic State with Civil Form ····· 176

5) Fifth Generation: Islamic State and Democracy ····· 182

(3) Process of Sociopolitical Evolution and Differentiation
: Political Development of Thought ····· 188
1) Islamic Reformism in 19th and early 20th Century ····· 188
2) Rise of Islamism and Differentiation of Movement Lines
in Late 20th Century ····· 190
3) Extreme Line of Islamism: Ideological Axis of Sayyid Quṭb's Islamism ····· 196
(a) Centrality of Allah's Sovereignty (الألوهية) ····· 197
(b) Stipulation on *Jāhilīyah* ····· 200
(c) Quranic Method to Restore Allah's Sovereignty ····· 203
(d) Concept of Islamic *Sharī ʿah* : Part of Natural Order ····· 206
(e) Definition of Civilization
: Realization of the Most Honorable Human Value ····· 208
(f) Definition and Strategy of *Jihād* (جهاد)
: Dynamic Movement for Liberation from *Jāhilīyah* ····· 210

2. Islamism of Turkey and Nurci Movement ····· 212

(1) Grand Integration Process of Domestic Islamism
by AKP and GM ····· 212
1) Basis of Republic of Turkey
: Ideological Lines of Secular Political Parties ····· 213
2) Rise of Islamist Political Parties and their Keynotes of Thought ····· 215
3) Grand Integration of Islamism and Secularism and Role of GM ····· 222

(2) Ideological Tradition of Anatolian Islam
: Heteroxiness and De-Totalization ····· 224

(3) Evolution of Anatolian Islam to Nurci Islamism ····· 227
1) First Period of Said Nurci: Old Said(*Eski Said*) ····· 227
2) Second Period of Said Nurci: New Said(*Yeni Said*) ····· 229
(a) Naissance of Nurci Movement ····· 229
(b) Islamic Universalism of Nurci ····· 231

(4) Universal Appealing Power of GM-Nurci Thought
: Rationality and Morality ····· 237

1) For Muslims between Secularism and Traditional Islam
: Rationality and Science ····· 238
2) For Non-Muslims under Secularism
: Leadership of Faith and Morality ····· 239

3. Difference in Ideological Trajectory ····· 240

(1) Order of Incident
between Islamic Political Theory of Arab and MB Theory ····· 240
(2) Immanent Continuity of Nurci Thought ····· 242

4. Sub-Conclusion ····· 244

**Chapter 7. Cognition-Identity Factor**
**: Cognition of Political Event and Formation of Identity ··· 245**

1. Worldview of European Universalism ····· 247

(1) Identity of European Universalism ····· 247
(2) Origin of European Universalism
and Meaning of Modernization ····· 253
1) Basis of Medieval Political Ideology in Europe
: Ideology of Universalism ····· 254
(a) Naissance of Two Universalisms
of Roman Empire and Roman Church ····· 255
(b) Confluent Process of Two Universalisms ····· 257
(c) Strife and Transduction of Two Universalisms ····· 260
(d) Dissolution of Universalism ····· 263
2) Modernization Process as Dissolutive Process of Universalism ····· 264
3) "Ideological" Secularism of Europe
and Its Transplantation to the Middle East ····· 267

2. Transplantation of Secularism in Outward Sphere
: Naissance of Kemalism and Nasserism ····· 271

(1) Radical Secularism of Republic of Turkey
: Functional Relation between State-Society-Religion ····· 272
1) Political Secularism: Fundamental Dilemma of Turkish Politics ····· 272
2) Ecomonical-Structural Cause on Rise of Islamism
: From Corporatism to Neo-Liberalism ····· 274
3) GM's Counteraction to Neo-Liberalism ····· 276
4) Domestic Identity of the Armed Forces ····· 277

(2) Political Landscape of Nasserism's Naissance ····· 278
1) Outline of MB's Cognition Process ····· 279
2) Development of Secularism and Naissance of Jihadism ····· 280
(a) Secularism as Essence of Arab Nationalism ····· 280
(b) Strategical and Tactical Diversion of MB: Naissance of Jihadism ····· 284

3. Inward Attribute of Secularism: Jerusalem Agenda ····· 286

(1) Initiative of MB on Jewish Project ····· 287
1) Widespread Jewish Diaspora throughout Islamic World ····· 287
2) Origin of Anti-Semitism as Collective Sentiment
: MB-Led Politico-Religious Ideology ····· 290
(a) Initiative of MB on Jewish Agenda ····· 291
(b) Israel Agenda and Origin of Use of Military Forces ····· 293
(c) Transnational Expansion of MB
and Dissemination of Anti-Israel Agenda ····· 295

(2) Cognitive Actions of MB on the West
: Theoretical, Empirical, and Identity-Centered Cognitive Diversion ····· 298
1) Rational-Theoretical Cognition
: Comprehensive Valuation on Internal West ····· 299
2) Empirical Cognition
: Internaltional Network by Common Experiences on Imperialism ····· 303
3) Identity-Centered Cognition
: "Cultural Imperialism(الإمبريالية الثقافية)" and Historical Identity ····· 305

(3) Origin of Contemporary Crusaderism(الصليبية)
and Historical Identity of Muslim ····· 309
1) Origin of Islamic Interpretation on the Crusade ····· 309
2) Contemporary Rescrudescence of Islamic Interpretation on the Crusade
and MB ····· 312
(a) Evolution of Zionism
: From Jewish Nationalism to Jewish David-Kingdomism ····· 313
(b) Centrality of Jerusalem ····· 316
(c) Consciousness of Crisis on Historical Islamic Identity ····· 319
(d) Mechanism of Proliferation on Crusaderism-Recognition
through MB ····· 322
3) Cognitive Confluence of
Crusaderist Imperialism and American Imperialism ····· 323
4) Difference bewtween
General Imperialism and Crusaderist Imperialism ····· 326
(4) Inward Sphere of Secularism
: Cognitive Confluence of Nasserism and Crusaderism ····· 327
1) Decisive Widening of MB's Perception
: Extended Interpretation on Range of Crusaderist Imperialism ····· 328
2) International Entailment of Suez Canal Agreement
of October 19th, 1954 ····· 330
(a) Changes and Continuity of British Middle Eastern Policy ····· 331
(b) Verification on New Republic ····· 333
(c) Official View of MB ····· 334
(5) Attribute of MB's Transnational Expansion and Cognition-Identity Factor
: Interconnection between Zionism and European Secularism ····· 335
1) Attribute of MB's Transnational Expansion
: Universalistic Expansion by Vision ····· 335
2) Secularism and Challenge to Level of Religious Belief ····· 336
4. Refusal to Arabic-Iranian Islamism and Competitive Expansion ····· 339

(1) Conflict between Nurci-Type Islamism and Arabic-Iranian Islamism ·· 340
(2) Three Layers of International Relations in GM Worldview ····· 343
1) Contemporary Reconstruction of Ottoman Empire ····· 344
2) The West as the "Institutional Platform" for Global Advance ····· 346
3) Arab and Iran as Epicenter of Distortion on Islam ····· 347
(3) Attribute of MB's Transnational Expansion and Dynamics of Political Cognition ····· 349
1) Probable Interpretations ····· 351
2) Interpretation on Gradual Long-Term Revolution and Transnational Expansion ····· 352
5. Sub-Conclusion ····· 354

**Chapter 8. Contention of Superiority between Factors and Construction of Theory ····· 357**

1. Contention of Superiority between Factors ····· 359
(1) Summary: Core Elements for Comparative Analysis ····· 359
(2) Rule-Out of Organizational-Intrinsic Factor ····· 361
(3) Contention of Superiority between Idea-Discourse Factor and Cognition-Identity Factor ····· 363
(4) Historical Meaning of Jerusalem Agenda as Inward Sphere of Secularism ····· 365
1) "Pre-Jerusalem Secularism" and "Post-Jerusalem Secularism" ····· 365
2) Post-Modern Jerusalem : Political Convergence of Modern-Medieval-Ancient Codes ····· 366
2. Construction of Theory ····· 369
(1) Application of "Theory of Cultural Trauma" ····· 369
1) Difference between Lay Trauma Theory and Cultural Trauma Theory ····· 370
2) Social Process to Construct Cultural Trauma ····· 371

(a) The Carrier Groups ····· 371
(b) The Public ····· 372
(c) The Situation and the Political Event ····· 372
3) Trajectory Difference between GM and MB
and Theory of Cultural Trauma ····· 373
4) Cultural Trauma and Collectivie Identitiy ····· 375
(2) Possibility to Construct
"International Theory of Religious Social Movement" ····· 377
1) Fundamental Features of Religious Social Movement
: Pursuit of Absolute Truth, Theological Conservativeness,
and International Network ····· 378
2) Setting of Historical Relation between Polticis and Religion ····· 379
3) International Structure of Religious Social Movement
: Critical Alternative to Daniel Levine's Comparative Study ····· 382
(a) Centrual Axis of Theological Change
: International Central Core of Religious Network ····· 384
(b) International Blocs of Religious Camps ····· 387
(c) Dissolution of Central Core in Islam
: Alternative Central Core for Theological Transformation ····· 389
3. Sub-Conclusion
: Jerusalem Agenda and Formation of Contemporary Muslim Identity ····· 391
(1) Collective Identity and Difference of Trajectory ····· 391
(2) Contemplation on Recognition Difference ····· 394

**Chapter 9. Conclusion ····· 397**

References ····· 402
ABSTRACT in English ····· 431

CONTENTS in English ····· 436
Table Contents in English ····· 449
Figure Contents in English ····· 450
Tables in English ····· 451
Figures in English ····· 459

# Table Contents (영문 표목차)

<Table 1> MB Leaders who was newly recruited
as university professors in Hijaz, 1960-70s.....451

<Table 2> The Result of National Trials on MB Leaders
of December 4th, 1954..... 452

<Table 3> The Status of GM-Line Schools until 1997 ..... 453

<Table 4> The Increase Rate of Urbanization in Egypt ..... 454

<Table 5> Occupational Classification of MB Activities
(based upon the Wanted List in 1954) ..... 454

<Table 6> The Growth Rate of Population and Economy in Egypt,
1929-1973..... 455

<Table 7> Income Distribution in Egypt (Kuznet K Scores) ..... 455

<Table 8> Phasedependent Goal-Setting of MB and GM..... 455

<Table 9> The Pattern of the Counteraction of Anatolian-Nurci Worldview
on Secularism and Traditional Religion ..... 456

<Table 10> Secularism of Nasser ..... 456

<Table 11> Core Elements for Comparison
between Factors on Trajectory Difference of GM and MB .... 457

<Table 12> Fundamental Uniqueness of Religious Social Movement
and Underlying Political Pressure of Modernization ..... 458

# Figure Contents (영문 그림목차)

<Figure 1> Approaches of Social Movement Theory (SMT)
and Their Theoretical Usefulness..... 459

<Figure 2> Two Global Movements of Two Islamist Movements
and Probable Causal Spots Explaining Trajectory Differentiation.. 460

<Figure 3> First and Second Influxes of MB into Hijaz..... 460

<Figure 4> The Concept of Secularism (Separation of Politics-Religion)... 461

<Figure 5> Identity of European Universalism..... 462

<Figure 6> European Universalism and Particularisms..... 463

<Figure 7> Turkish Radical Secularism
(Relationship between State-Society-Religion)
: The Rise of Neo-Liberalism and Islam since1980s..... 463

<Figure 8> The Formation Process
of the Contemporary Crusaderism Ideology
in the Islamic World during 1930-40s..... 464

<Figure 9> The Transnational Expansion of MB
: Secularism of Nasser and Global *Ummah* Movement in Hijaz.... 465

<Figure 10> The Transnational Expansion of GM
and the Challenges of Turkish Radical Secularism and
Arabic-Iranian Islamism..... 466

<Figure 11> Trajectory Difference between GM and MB
and Theory of Cultural Trauma..... 467

<Figure 12> Collective Identities Pursued by GM and MB
and Attributes of Political Counteraction..... 468

# Tables (영문 표)

**<Table 1> MB Leaders who was newly recruited as university professors in Hijaz, 1960-70s**

| Syria MB |
| --- |
| - Muḥammad al-Bubārak (محمد المبارك)<br>: 1969-1973 Dean, Department of Sharia (المجذوب ١٩٨٦، ٢٢٩:١-٢٦٣)<br>- ʿAli al-Ṭanṭawī (علي الطنطاوي): Same University, Same Department<br>- ʿAbd al-Raḥman Ḥabannakah (عبد الرحمن حبنكة)<br>: Same University, Same Department |
| Egypt MB |
| - Muḥammad Quṭb (محمد قطب)<br>: After release in 1971, appointed as professor in Department of Sharia, Mecca. Younger Brother of Sayyīd Quṭb<br>- Sayyid Sābiq (سيد سابق)<br>: Author of "*The Jurisprudence of the Sunna*, *فقه السنة* (سابق ١٩٨٧), which is the Juricidial reference of MB, Dean of Department of Law, Mecca<br>- Muḥammad al-Ghazzālī (محمد الغزالي)<br>: Dean of Department of Islamic Missiology and Religious Fundamentals (دعوة و أصول الدين) until mid-1980 |
| Palestine MB |
| ʿAbdullah ʿAzzam, عبد الله عزام<br>: 1981 KAU Professor in one semester, Leader of Arab Jihad in Afghanistan |

**<Table 2> The Result of National Trials on MB Leaders of December 4th, 1954**

| Hanging Verdict: 7 Persons |
|---|
| - Ḥasan al-Huḍaybī (حسن الهضيبي)<br>: The execution was deferred dut to health and age<br>- Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf (محمود عبد اللطيف)<br>- Hindawī Duwayr (هنداوي دوير)<br>- Ibrāhīm al-Ṭayyib (إبراهيم الطيب)<br>- Yūsuf Ṭalʿat (يوسف طلعت)<br>- Shaykh Muḥammad Farghalī (شيخ محمد فرغلي)<br>- ʿAbd al-Qādir ʿAwdah (عبد القادر عودة) |
| Life Imprisonment with Physical Labor: 7 Persons |
| - Kamal Khalifa (كمال خليفة)<br>- Muḥammad Khamīs Humaydah (محممد خميس هميدة)<br>- Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz ʿAṭiyya (أحمد عبد العزيز عطية)<br>- Ḥusayn Kamāl al-Dīn (حسين كمال الدين)<br>- Munīr al-Dillah (منير الدلة)<br>- Ḥamīd Abū al-Naṣr (حميد أبو النصر)<br>- Ṣāliḥ Abū Ruqayq (صالح أبو رقيق) |
| 15-Years Imprisonment: 2 Persons |
| - ʿUmar al-Talmasānī (عمر التلمساني)<br>- Aḥmad Shurayt (أحمد شريت) |
| Acquittal: 3 Persons (pro-govermental) |
| - ʿAbd al-Raḥman al-Bannā (عبد الرحمن البنّا)<br>- ʿAbd al-Mu’izz ʿAbd al-Sattār (عبد المعز عبد الستار)<br>- Al-Bahī al-Khūlī (البهي الخولي) |

**<Table 3> The Status of GM-Line Schools until 1997**

| Country | No. of Schools | No. of Students | No. of Teachers from Turkey |
|---|---|---|---|
| Kazakhstan | 29 | 5,684 | 580 |
| Azerbaijan | 12 | 3,023 | 338 |
| Uzbekistan | 18 | 3,334 | 210 |
| Turkmenistan | 13 | 3,294 | 353 |
| Kyrgyzstan | 12 | 3,100 | 323 |
| Tajikistan | 5 | 694 | 107 |
| Tatarstan | 6 | 1,802 | 217 |
| Russia | 5 | 323 | 63 |
| Chuvashia | 2 | 311 | 79 |
| Bashkir | 3 | 462 | 88 |
| Karachay | 1 | 93 | 13 |
| Crimea | 2 | 218 | 47 |
| Siberia | 4 | 438 | 101 |
| Dagestan | 5 | 938 | 123 |
| Georgia | 3 | 244 | 48 |
| Mongol | 4 | 442 | 85 |
| Bulgaria | 4 | 523 | 123 |
| Moldavia | 2 | 225 | 40 |
| Romania | 4 | 415 | 78 |
| Albania | 2 | 966 | 74 |
| Bosnia | 2 | 109 | 22 |
| Macedonia | 1 | 102 | 16 |
| Iraq | 4 | 184 | 26 |
| Austrailia | 5 | 718 | 37 |
| Indonesia | 1 | 41 | 18 |
| **Total** | **149** | **26,683** | **3,209** |

(Source : *Yurtdıs, ında Acılan Özel Egˇitim Kurumları Temsilcileri: Ikinci Toplantısı* (*Second Assembly of Representatives of Turkish Private Educational Companies Abroad*) (Ankara, Milli Egˇitim Bakanlıgˇı Yurtdıs,ı Genel Müdürlügˇü, 1997), Bayram Balcı added the part by his own field work. (requoted from Balcı 2003, 156)

**<Table 4> The Increase Rate of Urbanization in Egypt**

| | |
|---|---|
| 1907-1927 | 9.7 % |
| 1927-1947 | 5.3 % |
| 1947-1966 | 6.5 % |
| 1966-1986 | 4.0 % |

(CAPMS 1991; Requoted from Munson 2001, 491)

**<Table 5> Occupational Classification of MB Activities (based upon the Wanted List in 1954)**

| | |
|---|---|
| Students | 61 |
| Civil Servants | 30 |
| Teachers | 18 |
| Private Managers | 15 |
| Small Business Owners | 12 |
| Professionals | 10 |
| Workers | 9 |
| Army/Police Officers | 4 |
| Merchants/Craftsmen | 3 |
| Farmers | 2 |
| Religious Functionaries | 1 |
| Other (mostly unemployed) | 14 |

(Mitchell 1969; USDS 1959, #35, #140
; Requoted from Munson 2001, 492)

**<Table 6> The Growth Rate of Population and Economy in Egypt, 1929-1973**

| | 1929-1939 | 1939-1955 | 1959-1964 | 1964-1973 |
|---|---|---|---|---|
| Population Growth Rate | 1.2% | 2.1% | 2.6% | 2.4% |
| GDP Growth Rate | 1.5% | 2.5% | 6.1% | 3.1% |
| National Income Growth Rate | 1.0% | 3.5% | 6.7% | 3.5% |

(Hansen 1991; Requoted from Munson 2001, 493)

**<Table 7> Income Distribution in Egypt (Kuznet K Scores)**

| 1927 | 1935 | 1950 | 1960 | 1970 |
|---|---|---|---|---|
| n.a. | 2.37 | 2.59 | 3.07 | 3.00 |

(Hansen 1991; Requoted from Munson 2001, 493)

**<Table 8> Phasedependent Goal-Setting of MB and GM**

| | Early Period | Middle Period | Late Period |
|---|---|---|---|
| MB (Clear Public Statement) | Establishment of Civil Islamic State based upon *al-Shari ʿah* | | |
| Nurci-GM (Ambigous Goal-Setting) | Restoration of Islam's Political Influence | Restoration of Islam's Ideological Influence | Enlargement of Islamists' Political Influence |

**<Table 9> The Pattern of the Counteraction of Anatolian-Nurci Worldview on Secularism and Traditional Religion**

| Pressure from milieu / Islamic Character of Anatolian-Nurci | **Secularism (Positivism)** | **Traditional Religion (Irrationality / Heterodox)** |
|---|---|---|
| **Reflexive *Habitus*** | Importance of Inner Religion (Religious Counteraction) | Converged Root of Knowledge (Absorbing Science as Part of Religion) |
| **Fundamentality of Islam (Islamism)** | Rejecting to Fall Islam Down as an Instrument (Religious Resistance) | Stressing Universal Identity (Rejecting Locality) |

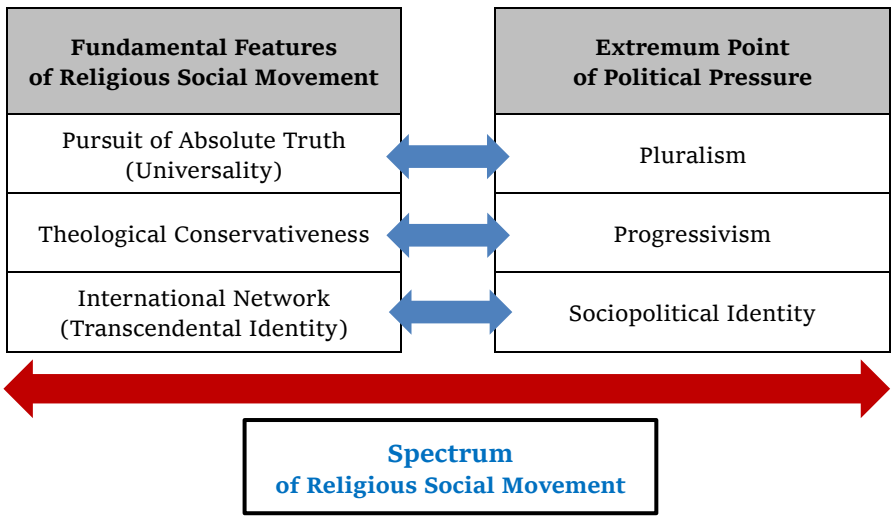
**<Table 10> Secularism of Nasser**

| | **Outward Secularism** | **Legal Secularism** | **Secularistic Education System** | **War-Basis Power Structure** (was mis-recognized as secularistic structure) |
|---|---|---|---|---|
| **Contents of Policy** | - Replacement of Symbols<br>- Fostering for Western Culture | - Prohibition on Religion-Based Parties<br>- Appointing Islamism as Terrorism | - Alteration of History in Textbook<br>- Control of Keynote in Megazine, News | - Censorship<br>- Detention/Torture |
| **Outcomes of Policy** | Claming Liberty | Blockade on Islamism Activities | Proliferation of Secularistic Recognition on Islamism | Damage on Legitimacy |

**<Table 11> Core Elements for Comparison between Factors on Trajectory Difference of GM and MB**

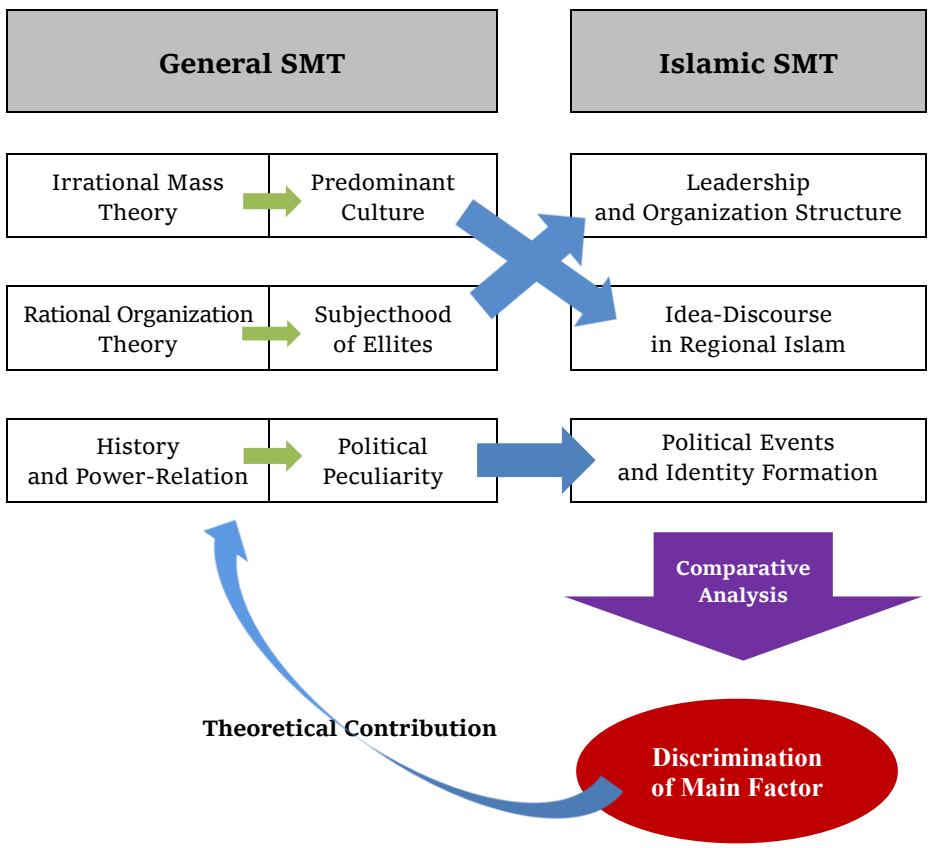
| | | GM | MB |
|---|---|---|---|
| Organizational-Intrinsic Factor | Goal-Setting | Enlargement of Islam's Political Influence (Reconstruction of Contemporary Ottman) | Establishment of Civil Islamic State based upon *al-Shari'ah* |
| | Propensity of Leadership | Charismatic Wirepuller | Charismatic Field-Activist |
| | Organizational Structure | Centralized Secret Branches | Centralized Public Branches |
| | Long-Term Srategy | Passive Revolution | Party Establishment and Armed Struggle |
| | Strategy for Mobilization and Support | Education and Business Project | Education and Business Project |
| Idea-Discourse Factor | Main Idea-Discourse in Eary 20C | Islamic Reformism | Islamic Reformism |
| | Main Idea-Discourse in Late 20C | Succession of Nurci's Thought (Receptive Islamism) | Anti-Crusaderist Imperialism (Antagonistic Islamism) |
| | Projection Pattern of Idea-Discourse | Passive Discourse Participation (Political Integration of Islamist Lines) | Active Discourse Formation (Launch of Islamist Line) |
| Cognition-Identity Factor | Attribute of Secularism to Respond | Outward-Sphere Secularism (Kemalism) | Secularism with Inward-Sphere (Nasserism) |
| | Political Stature in Europe Relation | Equal Footing | Inferior Status |
| | Core Political Events | Inauguration of Secular Republic (Radical Secularism) | - British Occupation on Jerusalem<br>- Zionism and Establishment of Israel<br>- Britain-Led Suez Canal Agreement<br>- Repression Policy of Nasser Regime |
| | Identity of Islam | Universalistic Value-Oriented Ingrationism | Contemporary Legitimism encompassing Jerusalem |

**<Table 12> Fundamental Uniqueness of Religious Social Movement and Underlying Political Pressure of Modernization**

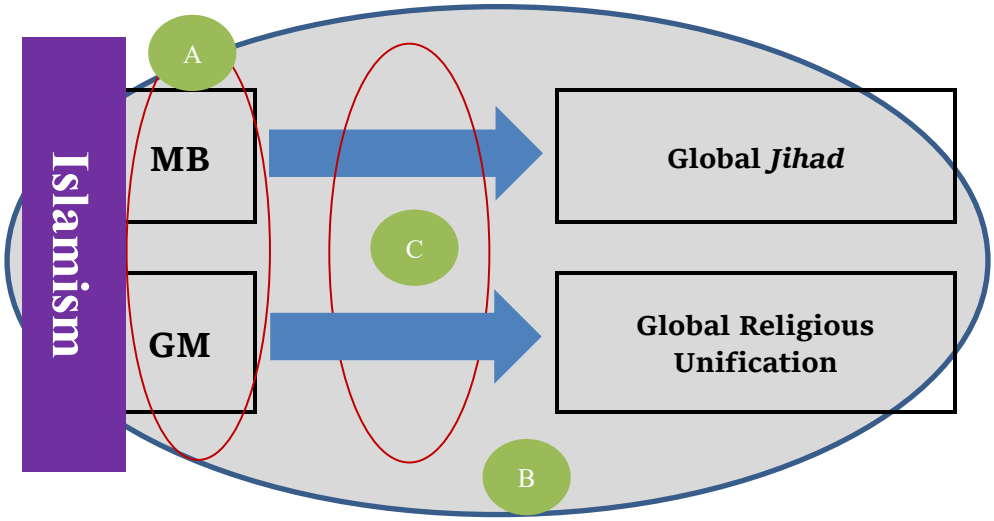


# Figures (영문 그림)

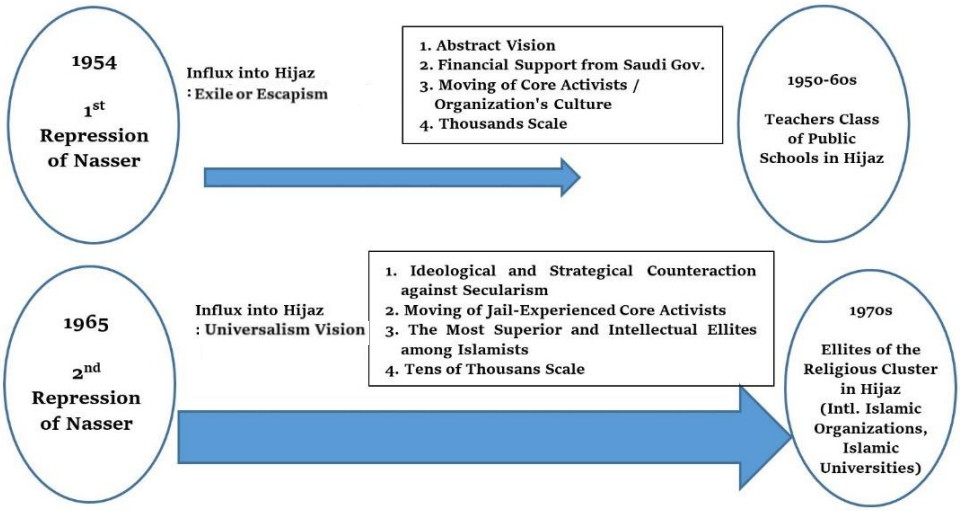
**<Figure 1> Approaches of Social Movement Theory (SMT) and Their Theoretical Usefulness**



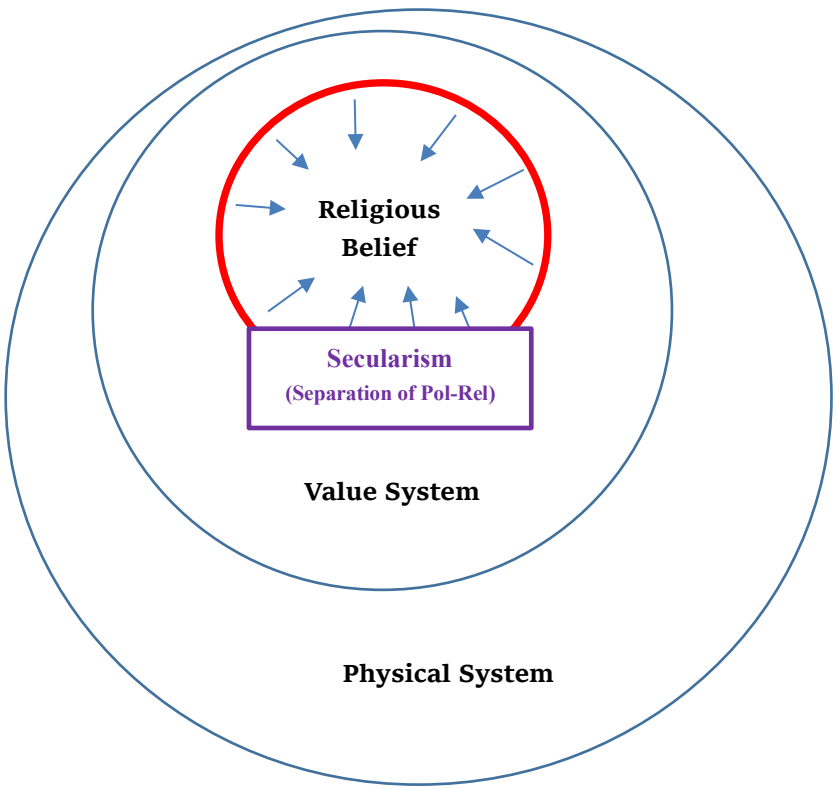
**<Figure 2> Two Global Movements of Two Islamist Movements and Probable Causal Spots Explaining Trajectory Differentiation**



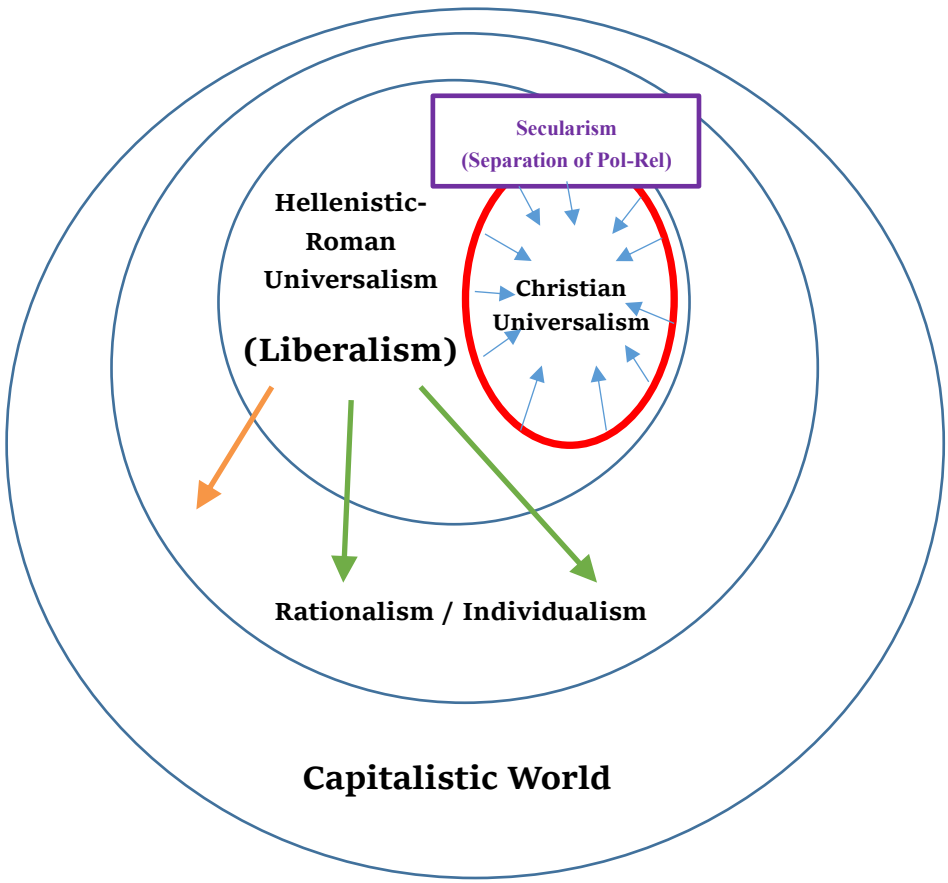

**<Figure 3> First and Second Influxes of MB into Hijaz**



<Figure 4> The Concept of Secularism (Separation of Politics-Religion)

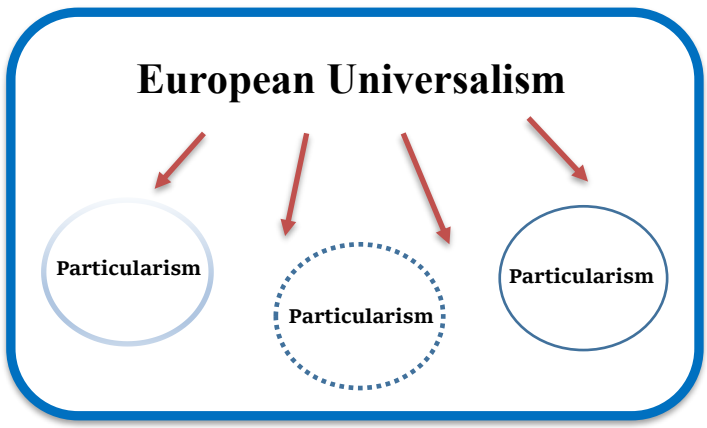


<Figure 5> Identity of European Universalism

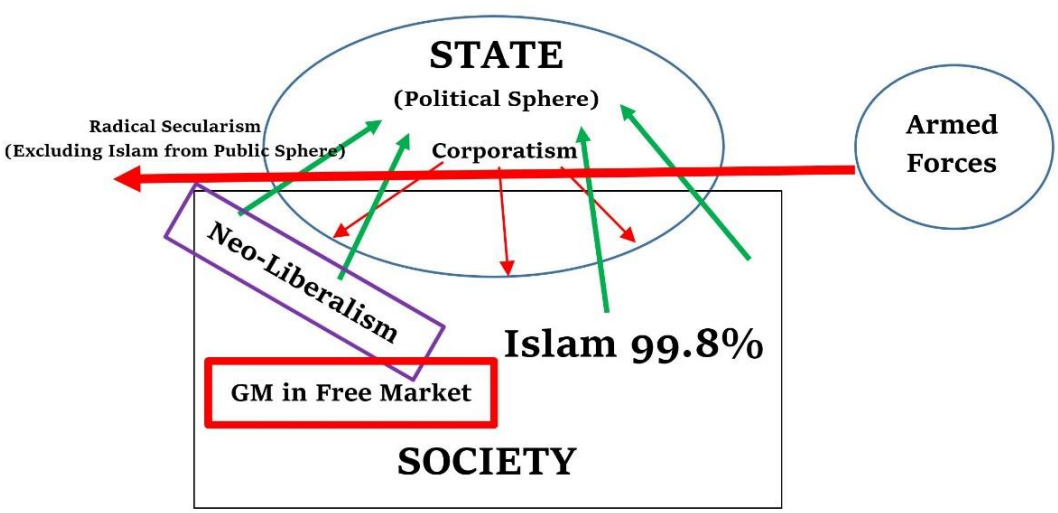



**European Universalism**

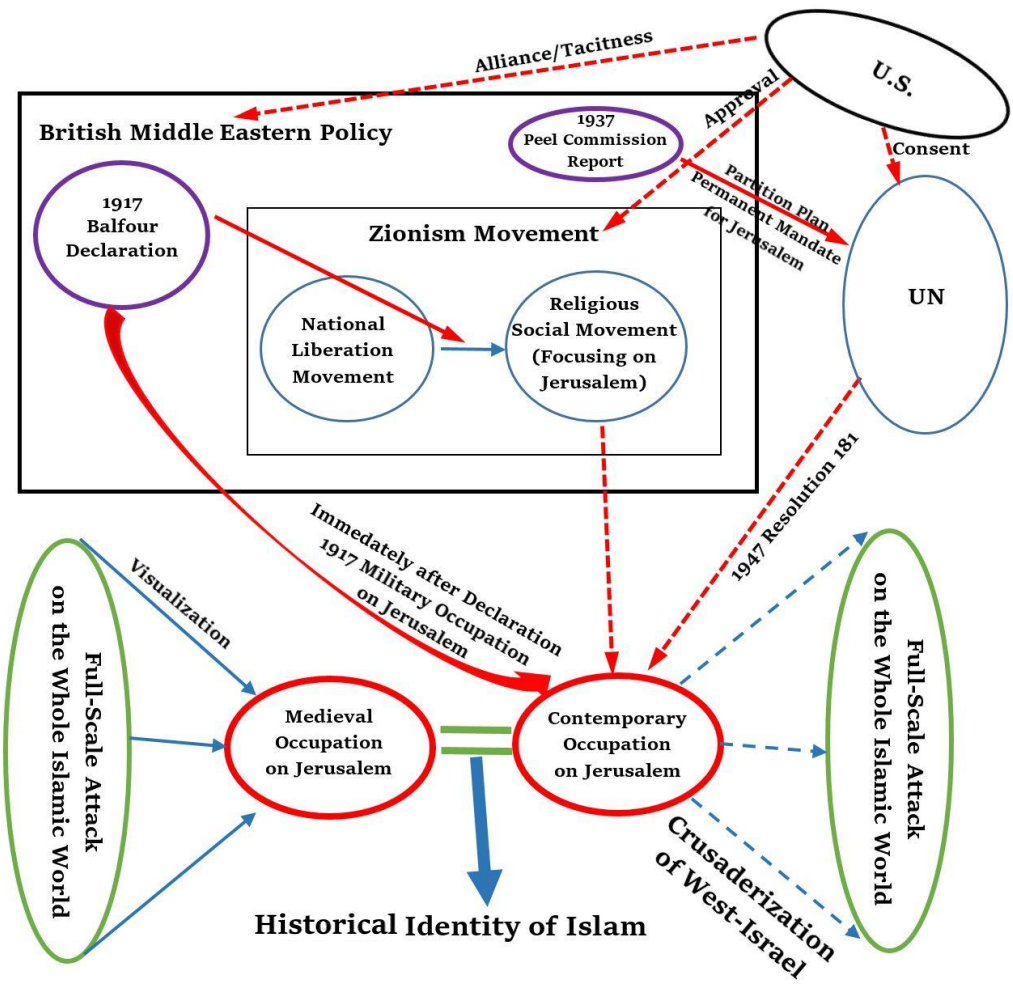
<Figure 6> European Universalism and Particularisms



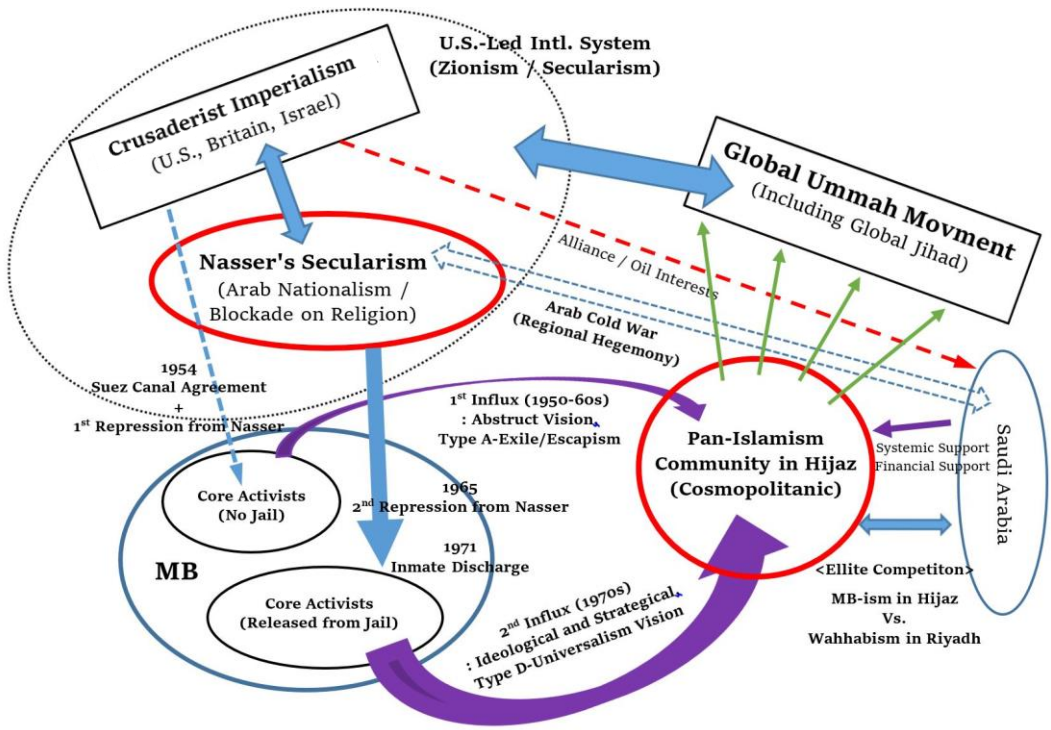

<Figure 7> Turkish Radical Secularism
(Relationship between State-Society-Religion)
: The Rise of Neo-Liberalism and Islam since1980s



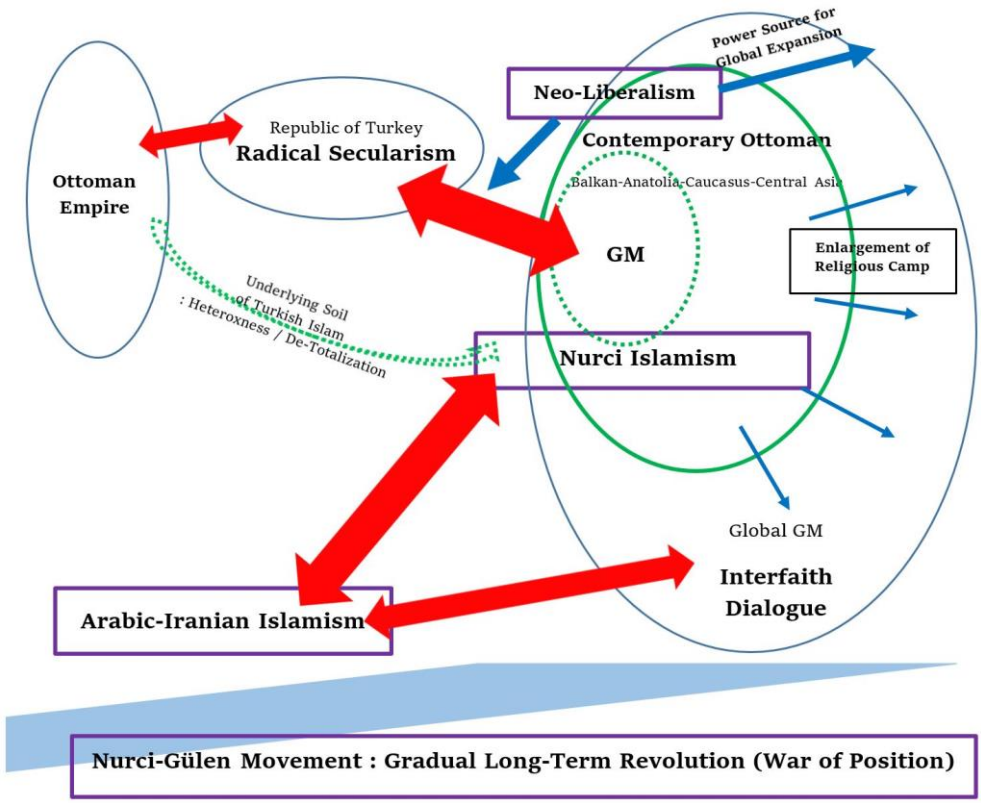
**<Figure 8> The Formation Process of the Contemporary Crusaderism Ideology in the Islamic World during 1930-40s**



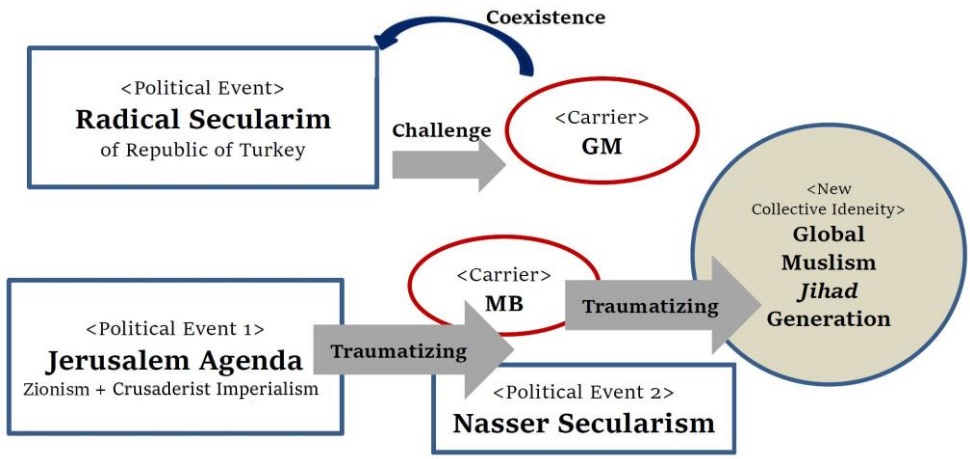
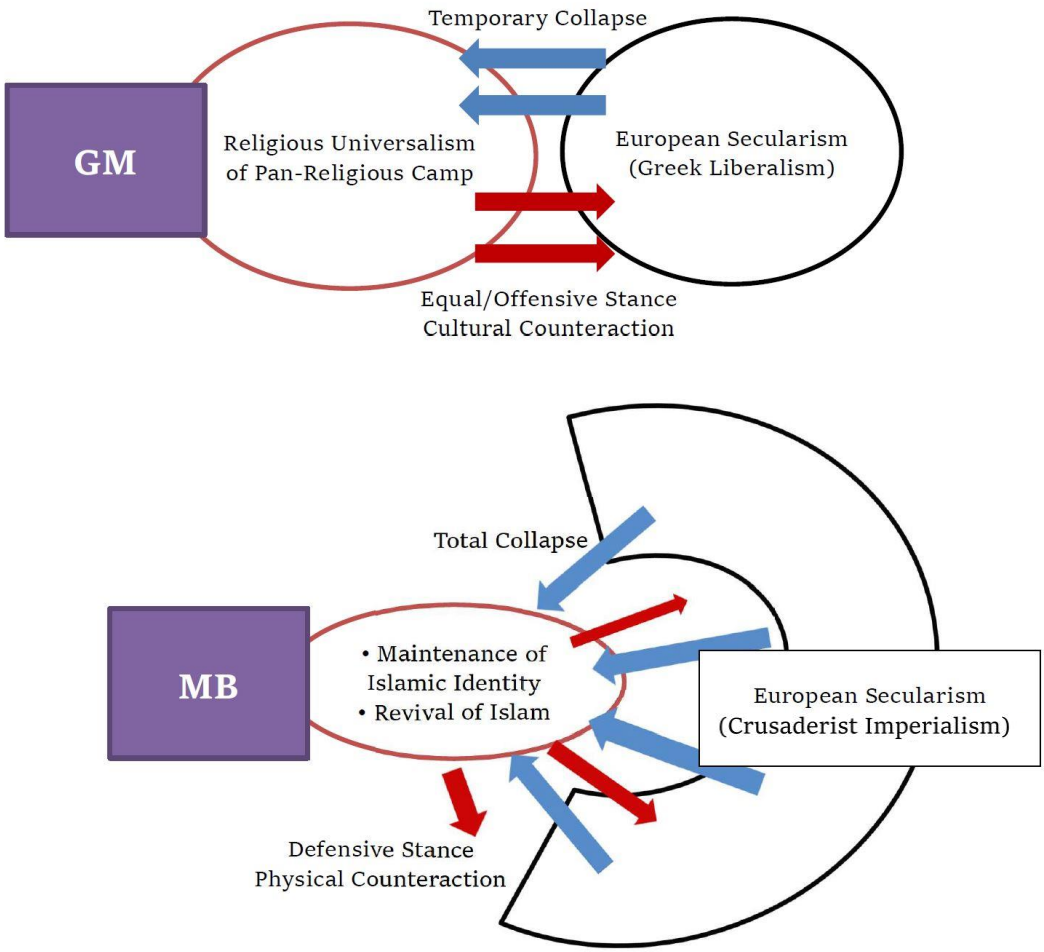
**<Figure 9> The Transnational Expansion of MB**
**: Secularism of Nasser and Global *Ummah* Movement in Hijaz**



**<Figure 10> The Transnational Expansion of GM and the Challenges of Turkish Radical Secularism and Arabic-Iranian Islamism**



**<Figure 11> Trajectory Difference between GM and MB and Theory of Cultural Trauma**



**<Figure 12> Collective Identities Pursued by GM and MB and Attributes of Political Counteraction**