

대화와 소통의 관점에서 본 이슬람교*

- 전통 샤리아의 소통구조 -

박 현 도

명지대 중동문제연구소

〈요 약〉

서방과 무슬림 세계의 정치, 경제, 문화적 갈등이 지속됨에 따라 충돌을 방지하고 공존을 모색하기 위한 이슬람과 비이슬람 전통 간 대화의 중요성이 날로 강조되고 있다. 그러나 이슬람 고유의 소통구조, 즉 자신의 전통을 이해하고 타인을 바라보는 틀을 고려하지 않고 시도하는 대화에서 진지한 결과를 기대하기는 어렵다.

필자는 그러한 틀을 주류 종파인 순니(*Sunni*) 전통의 샤리아(*Sharīʿah* 이슬람법)로 본다. 그리하여 본문에서 하나님과 예언자 무함마드의 소통의 장(場)인 꾸란(*Qurʾān*), 예언자 무함마드와 무슬림 공동체의 대면(對面)의 장인 하디스(*Ḥadīth*), 이 두 텍스트를 근간으로 무슬림 공동체가 하나님의 법을 탐색하는 데 중요한 장치로 작동한 이즈마(*Ijmāʿ*, 합의 合意)와 끼야스(*Qiyās*, 유추 類推) 등 전통 샤리아의 제1법원(法源)이 지닌 구조와 원리를 일별하며 무슬림이 세상과 대화하고 소통하는 틀을 설명한다.

이를 통해 비무슬림의 이슬람 이해를 도와 종교간 대화에 일조하고, 무슬림에게는 다원화된 현대 사회에서 이슬람 전통이 외부세계와 의미 있게 소통하려면 샤리아가 제공하는 틀에서 소통, 공존, 대화에 대한 하나님의 보편적인 가르침을 재해석할 것과 아울러 현대적 독법(讀法)을 위한 여러 개념적 장치들을 발굴하여 가르치는 종교교육의 필요성을 제안한다.

핵심 주제어: 꾸란, 하디스, 이즈마, 끼야스, 종교간 대화, 무슬림교육

* 이 연구는 2010년도 명지대학교의 교책중점연구소 지원으로 연구되었음.

I. 들어가는 말

교통과 통신의 발달로 인해 상호 이질적인 종교간 접촉이 활발해짐에 따라 현대 세계에서 종교간 대화는 피할 수 없는 주제가 되었다. 특히 세계 인구의 약 20퍼센트를 차지하는 무슬림과 대화는 이슬람 문화권과 서방의 정치적 긴장이 고조됨에 따라 더욱 더 절실히 요구되고 있고, 우리나라를 비롯하여 무슬림 이주자가 점증하고 있는 전통적 비무슬림 국가에서도 문화충돌을 줄이기 위한 방편으로 이슬람에 대한 관심이 증폭되어가고 있는 중이다.

그러나 이슬람 고유의 소통구조, 즉 자신의 전통을 이해하고 타인을 바라보는 틀을 고려하지 않고 시도하는 대화에서 진지한 결과를 기대하기는 어렵다. 이는 마치 아담과 이브의 죄를 하나님¹⁾께서 용서하셨다는 이슬람교의 가르침을 감안하지 않고 그리스도교들이 원죄(原罪)를 주제로 인간구원에 대하여 무슬림과 대화를 시도하는 어리석음을 범하는 것과 다를 바 없다. 따라서 이슬람과 의미 있는 대화를 수행하기 위해서는 먼저 무슬림 전통의 소통구조를 통해 무슬림들이 세상을 보는 틀을 살펴보아야 한다.

필자는 그러한 틀을 주류 종파인 순니(Sunni) 전통의 샤리아(Sharīʿah 이슬람법)로 본다. 그리하여 본문에서 하나님과 예언자 무함마드의 소통의 장(場)인 꾸란(Qurʾān), 예언자 무함마드와 무슬림 공동체의 대면(對面)의 장인 하디스(Hadīth), 이 두 텍스트를 근간으로 무슬림 공동체가 하나님의 법을 탐색하는 데 중요한 장치로 작동한 이즈마(Ijmāʿ, 합의 合意)와 끼야스(Qiyās, 유추 類推) 등 전통 샤리아의 제1법원(法源)이 지닌 구조와 원리를 일별한다. 비무슬림이 샤리아 전통을 정확하게 이해할 수 있도록 종교간 대화의 실례나 방향보다는 무슬림 종교심성 표현의 핵심적 요소인 전통 샤리아의 작동기제 해설에 주안점을 두고, 샤리아가 현대라는 역사적 시간과 공간에서 소통과 공존에 일조할 수 있는 방안에 대해 모색, 논의하고자 한다.

II. 꾸란: 하나님과 예언자 무함마드의 소통

이슬람 전통에서 하나님의 '창조되지 않은 영원한 말씀'으로 믿고 있는 꾸란은 하나님이 천사(malak 天使) 지브릴(Jibrīl, 가브리엘)을 통해 예언자 무함마드(Muḥammad)에게 내린 계시다. 전승에 따라 차이가 있기는 하지만, 대다수 무슬림 기록들이 무함마드가 40세에 첫 계시를 받고 예언자가 되어 63세에 별세했다고 하니, 꾸란은 23년간 그에게 일러 준 하나님의 말씀이다. 꾸란은 '읽다'를 뜻하는 아랍어 동사 '까라아(qaraʾa)'에서 나온

1) 이슬람교의 신명(神名)인 알라(Allah)를 한국 이슬람교에서는 하나님으로 번역하기에 필자는 이를 따른다.

동명사로 ‘낭송함’이라는 뜻이다. 약 650년경 무슬림들은 아랍어로 계시된 하나님의 말씀을 114장으로 묶어 오늘날까지 암송하고 있다.

꾸란에 따르면 계시는 단계적으로 조금씩 내려왔다. 불신자(不信者)들, 즉 무함마드 반대자들은 이를 의아하게 여겨 왜 한 번에 전부 내려오지 않는지 물었고(25:32), 이에 대해 꾸란은 무함마드의 마음을 강하게 만들기 위해(25:32), 그리고 사람들에게 차근차근 읽 어주기 좋도록(17:106) 천천히 단계적으로 조금씩 내린다고 답한다.

꾸란은 하나님이 무함마드에 내린 계시이기는 하지만 직접 무함마드에게 일대일 대화 방식으로 말한 것은 아니다. 하나님이 인간에게 직접 이야기한다는 것은 옳지 않기에(42: 51) 3가지 방식으로 인간과 소통한다. ①와히(wahy), 즉 영감(靈感, inspiration)을 통하거나, ②장막(帳幕, *hijāb*) 뒤에서, 또는 ③사도(使徒, *rasūl*)를 통해서다. 꾸란의 다른 구절은 무함마드에게 하나님의 말씀을 전한 중간매개자를 ‘루흐 알-꾸드스(*Rūḥ al-quḍus*),’ 즉 ‘성(聖)스러운 영(靈)’²⁾이라고 한다(17:102). 무슬림 전통은 42장의 사도와 17장의 영을 모두 천사 지브릴과 동일시하고, 하나님이 지브릴을 통해 무함마드에게 계시를 내렸다고 믿는다. 그렇다면 꾸란을 통해 하나님이 인간에게 전하고자 한 것은 무엇인가? 그것은 바로 하나님의 인도(引導)하심이다. 아랍어로 이를 ‘알-후다(*al-hudā*)’라고 한다. 어디로 인도하는가? 올바른 길(*al-ṣirāt al-mustaḳīm*)이다.

이슬람교에서는 무함마드에게 계시가 내리기 전까지의 아랍 사회를 자힐리야(*Jāhiliyyah*)라고 부르는데, 흔히 이를 ‘무지(無知)의 시대’라고 부른다. 여기서 무지란 지적(知的)으로 뛰어나다는 말의 반의어(反意語)가 아니라 야만(野蠻)을 의미한다.³⁾ 무엇이 옳고 그른지도 모른 채 멋대로 산다는 의미의 무지라고 해석해야 한다.⁴⁾ 꾸란의 하나님은 인간을 올바른 길로 인도함으로써 야만의 시대의 막을 내렸다. 이러한 하나님에게 인간은 그의 은총을 받은 사람들이 가는 ‘올바른 길’로 인도해달라고 기원한다.⁵⁾ 그렇다면 올바른 길로 들어 설 수 있는 자는 어떠한 조건을 갖춰야 하나? 꾸란에 따르면 하나님의 인도하심을 받아 성공하는 사람들은 하나님을 두려워하고, 보이지 않는 것을 믿으며, 예배를 드리고, 하나님이 준 것을 다른 사람들과 나누며, 무함마드에게 계시된 것과 그 이전에 계시된 것을

2) 그리스도교의 성령과는 개념이 다르다. 루흐는 히브리어의 루아흐(*ruach*)와 같은 어원으로 ‘숨’이라는 의미다.

3) 마우두디(Mawḍūdī, 1903-1979)의 영향을 받은 현대 이슬람주의자들은 신실하지 못한 무슬림이 사는 시대나 지역 역시 자힐리야로 부르고 지하드의 대상으로 삼는다. 이슬람 이전 시대 비무슬림에게 적용되었던 자힐리야 개념의 현대적 확장이다.

4) Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), p.13.

5) 이 논문에 나오는 한글 꾸란은 모두 필자의 번역이다. 1:1-7. 자비로우시고 자애로우신 하나님의 이름으로 / 온 우주의 주님이신 하나님을 찬미하나이다 / 그분은 자애로우시고 자비로우시며 / 심판의 날을 주관하시는 분. / 저희들은 당신만을 경배하고 당신께만 구원을 비노니 / 올바른 길로 인도하여 주소서 / 당신께서 축복을 내리신 길로. / 당신의 노여움을 받은 자나 / 방황하는 자들의 길이 아닌.

믿으며, 죽음 후의 세계를 확신하는 사람들이다(2:1-5).

올바른 길로 인간을 인도하는 꾸란의 하나님은 7세기 아라비아 반도에서 아랍어를 쓰는 사람들을正道(正道)로 이끌기 위해 무함마드를 예언자로 선택, 천사 지브릴을 통해 계시를 내리고, 순종(*islām*)하는 그를 위해 역사적 현장에서 생생히 살아있는 가르침을 준다. 꾸란은 무함마드가 처한 상황에 대해 늘 지대한 관심을 보여 현장감 넘치는 적절한 답을 주고, 때때로 그의 잘못을 바로바로 꾸짖기도 한다. 추상적인 질문에 대한 현학적이 답이 아니라 직접 피부에 와 닿는 현장감 넘치는 응답을 하는 것이다. 그 실례를 두 가지만 들어보자.

먼저 무함마드가 반대자들로부터 계시의 진정성에 대한 공격을 받을 때 꾸란의 하나님은 반대자들을 향하여 무함마드는 시인(*shā'ir*, 69:41), 점쟁이(*kāhin*, 69:42), 미친 자(*majnūn*, 81:22)가 아니라 하나님의 고귀한 사도(*rasūl karīm*, 81:19)라고 확인해주고, 기적을 요구하는 자들에 대해서는 아랍어로 된 꾸란이야말로 진정한 기적이라며 같은 것을 가져와 보라고 반문한다. 둘째, 무함마드가 가르침을 구하러 찾아 온 맹인(盲人)을 무시한채 잘 난 사람의 마음을 잡기 위해서만 애쓰자 꾸란의 하나님은 그를 크게 꾸짖는다(80:1-10).

눈살을 찌푸리며 등을 돌렸다. / 장님이 다가와 방해하였기에. / 그 사람 스스로 정결해지거나 / 가르침으로 도움을 줄 수 있었는데도. / 스스로 부족함이 없다고 여기는 자에게 / 그대는 왜 그리 정성을 기울이는지. / 그런 자가 부정(不淨)한 것은 그대의 책임이 아니다. / 진실로 열망하며 / 마음속에서 두려움을 느끼고 그대에게 다가오는 사람을 / 그대는 소홀히 대하였다.

이처럼 실시간 상황에 대해 현장성 넘치는 즉각적 응답을 주었기 때문에 꾸란 계시가 청중에게 큰 반향을 불러일으킬 수 있었을 것이다. 무슬림 전승에는 예언자의 어린 아내 아이샤가 예언자가 양아들과 이혼한 며느리와 결혼하는 것을 승낙하는 계시가 내려오자 “하나님께서서는 당신의 즐거움을 위해 서두르시는군요”라며 냉소적으로 말했다는 기록이 있는데,⁶⁾ 만일 이 이야기가 사실이라면 꾸란 계시가 얼마나 현실과 밀접하게 관련되어 있는지 쉽게 짐작할 수 있을 것이다. 실로 꾸란은 하나님이 인간을 올바른 길로 인도하기 위해 인간과 소통하는 현장으로 하나님의 직접적 개입이 이루어지는 곳이다. 텍스트 표면 상으로는 하나님과 인간이 서로 주고받는 대화가 이루어졌다고는 볼 수는 없고, 인간의 의문이 전제된 상태에서 하나님이 응답한 것으로 보는 것이 합당하다.

그러나 꾸란은 반복, 생략, 암시가 잦을 뿐 아니라 구체적 콘텍스트가 제시되지 않은

6) Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, rep. 1994), p.26; Nabia Abbott, *Aisha the Beloved of Mohammed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1942), p.61; Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, tr. Theophil Menzel (New York: Harper & Brothers, 1960), p.154.

상태에서 텍스트만 기록되어 있는 경우가 대다수다.⁷⁾ 따라서 계시 현장에 함께 하지 않은 후대의 사람이 이를 읽을 때 해석의 어려움을 절실히 느낄 수밖에 없다. 또 계시는 상황에 맞게 내려졌기에 종종 상호 모순되는 점을 보이기도 한다. 그리스도교에 대한 표현이 긍정(3:113-114, 5:82-83)과 부정(2:111, 5:18, 9:30-31) 양면 모두 나오는 점이 좋은 예다. 그렇지만 당대의 무슬림들은 바로 그 콘텍스트 안에 있었고, 꾸란 텍스트가 생생한 현장성을 지니고 당면한 문제를 신속하게 해결해주었기에 계시를 텍스트로 읽는 후대 무슬림들과는 달리 훨씬 더 강렬한 종교적 감성을 느꼈을 것이다.

전통적으로 무슬림 학자들은 예언자가 메카에서 계시를 받은 후 메디나로 거처를 옮긴 역사적 맥락을 감안하여 꾸란 계시를 메카와 메디나 두 시기로 나눈다. 이 두 시기의 무함마드의 삶은 크게 달랐다. 메카 시기는 하나님의 예언자가 되어 포교를 하나 주위로부터 철저히 외면 받은 시기이고, 메디나 시기는 박해받은 메카를 떠나 무슬림 공동체가 형성된 메디나에서 계시를 받은 때이기 때문이다. 그러나 불행히도 계시를 두 시기로 정확히 구분하는 것은 불가능하다. 무슬림들 간에도 이견(異見)이 있고, 비무슬림 학자들 역시 마찬가지다. 콘텍스트를 드러내지 않는 꾸란 텍스트의 특성 때문에 일어나는 현상이다. 그럼에도 불구하고 전통적인 무슬림 해석을 따라 두 시기로 나누어 꾸란 구절을 살펴보면 메카시기에는 임박한 종말에 대한 강렬한 메시지가 주류를 이루고, 메디나 시기는 공동체의 삶과 관련된 법률, 타종교인과의 갈등 등 메카 시기보다 더 현실적인 주제가 도드라지는 것 같다.

꾸란 전체의 가르침 내용은 다음과 같이 크게 요약할 수 있다. ① 유일신, ② 최후의 심판, ③ 영적인 존재에 대한 믿음, ④ 이슬람 이전 및 이슬람 시대 예언자와 경전, ⑤ 정명과 자유의지, ⑥ 공동체 규약 등이다. 그렇다면 이러한 다양한 메시지를 하나님은 어떠한 양식을 써서 전했을까? 듣기에 아름답게 운율이 있는 산문체로 계시된 꾸란 구절을 분석해보면 하나님은 몇 가지 방법을 써서 효과적으로 인간을 가르친다.

첫째, “그대에게 그들은 (어떤 음식을) 먹어도 되는지 묻는다. 말하라: 좋고 정결한 모든 것이 허락된다(5:4)”처럼 하나님은 무함마드나 무슬림들과 관련된 문제에 대해 “말하라(Qul)”라는 명령어로 해답을 준다.

둘째, 하나님은 직유와 은유 등 비유법을 써서 가르친다. 62장 5절에 토라(Torah)를 지니기만 하고 삶속에서 제대로 지키지도 못하는 유대인들을 이해하지도 못하면서 “무거운 책을 싣고 가는 당나귀(62:5)”와 같다는 직유법으로 표현한다. 이보다 훨씬 많이 쓰인 것은 은유법으로 현대 아랍학자들에 따르면 무려 400회 이상이나 꾸란에 쓰였다고 하는데,⁸⁾ 불신자들을 귀머거리, 병어리, 맹인이라 한 것은 그 대표적인 예다(2:18).

7) 피터스는 이러한 꾸란을 “a text without context”라고 부른다. F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany: State University of New York, 1994), p.259.

8) T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran* (Paris, 1953).

셋째, 긴 이야기나 비유담으로 신앙의 올바른 길을 가르치는데, 전자의 대표적인 예는 유수프(Yūsuf) 이야기이고, 후자는 68장의 시든 정원에 관한 비유다. 유수프는 히브리 성서 야곱의 아들 요셉인데, 꾸란에서는 보기 드물게 가장 완전한 형태의 이야기로 12장 전체에 실려 있다. 68장 비유담은 믿지 않는 자들에게 닥치는 징벌을 말라비틀어진 정원에 비유하여 가르친다.

예언자 무함마드가 직면한 문제에 즉각적인 답을 주는 꾸란은 사람들과 나누는 대화에 대해서 지침을 내리는데, 이는 크게 세 가지로 압축할 수 있다. 첫째 상대방과 진지하게 토론하고 정직한 태도로 말하라는 계시가 있다.

지혜와 아름다운 설교로(그들을) 하나님의 길로 부르고 최선의 방법으로 토론하라(16:125).
말을 할 때는 친절이라 할지라도 정직하게 말하라(6:152).

둘째, 함께 한 자리에서 사람들이 하나님에 대한 신앙을 비웃을 때는 동석(同席)하지 말라는 말씀이다.

이미 성서에 계시되었음에도 하나님의 계시를 믿지 않고 조롱하는 자들이 있다면, 그들이 화제를 다른 것으로 돌릴 때까지 자리를 함께 하지 말라. 그렇지 않는다면 너희들도 그들과 같다. 하나님께서는 위선자들과 불신자들을 모두 지옥으로 불러 모으실 것이다(4:140).

셋째, 서로 철저하게 다름을 인정하라는 의미의 계시도 있다. 그러나 다르기에 관용을 베풀 것인지, 끝까지 설득을 시도할 것인지, 아니면 투쟁하여 굴복시킬 것인지, 그 후속조치에 대한 의미가 담겨 있는 것은 아니다.

믿음을 강요할 수는 없다(2:256).

궁허한 말을 듣자 그들은 고개를 돌리며 “우리에게는 우리의 일이, 당신들에게는 당신들의 일이 있습니다. 저희들은 무지한 자를 원하지 않습니다.”라고 말하였다(28:55).

그대는 그대가 사랑하는 자들을 모두 인도하지 못하나 하나님께서는 원하시는 자 모두 인도하시니, 그분은 인도받을 자를 가장 잘 아시노라(28:56).

믿는 자들에게 하나님의 날에 희망을 걸지 않는 사람들을 용서하라고 말하라(45:14).

말하라: 불신자들이여,

나는 너희들이 믿는 것을 믿지 않고,

너희들은 내가 믿는 것을 믿지 않는다.

너희들이 숭배하는 것을 나는 숭배하지 않으며

내가 숭배하는 것을 너희들은 숭배하지 않을 것이니

너희들에게는 너희들의 믿음, 나에게는 나의 믿음이 있노라(109:1-6).

꾸란이 특정한 역사적 상황에서 제시되었다는 점을 고려하면, 위 계시들은 무함마드가 타종교인들이나 무신론자들과 연관된 경우에 내렸을 것이다. 그러나 앞서 말한 대로 꾸란이 구체적 상황을 명시하지 않기에 역사적 재구성은 보는 이에 따라 다를 개연성이 있다.

Ⅲ. 하디스: 예언자 무함마드와 무슬림의 소통

“중국까지 가서라도 지식을 구하라 (*Uṭlub al-ʿilm wa lau fi-ṣ ṣīn*).”

이는 예언자 무함마드의 말로 자주 인용되는 구절로, 이슬람 문화권의 배움에 대한 열정을 고스란히 드러내주는 대표적인 표현이다. 다신교(多神敎), 유대-그리스도교 전통, 페르시아 종교문화 등과 공존하는 시공간적 환경에서 배태된 이슬람교는 출발부터 다른 종교전통의 존재를 인지(認知)하고 있었고, 후발 주자가 그러하듯, 선발 전통을 배우려는 의식과 열기가 비교적 뚜렷하고 강하였다. 교통이 발달하지 않은 과거 아랍세계에서 중국은 아득히 먼 곳임에도 불구하고 배움을 위해서는 그곳까지 가라고 하였으니, 무슬림들의 학습열이 지극하다고 밖에는 달리 설명할 방법이 없다.

그런데 이 말을 즐겨 인용하면서 간과하기 쉬운 점은 바로 이 말의 화자(話者)가 무함마드였기에 지난 천년 이상 지금까지 무슬림들의 마음에 살아 숨 쉬고 있다는 사실이다. 무슬림 문화권에서는 하나님을 부정하는 무신론서(無神論書)를 출판할 수는 있어도, 무함마드를 부정적으로 묘사한 책은 결코 발간할 수 없다고 할 정도로 예언자 무함마드에 대한 존경심은 지대(至大)하다.⁹⁾ 그의 언행은 신앙의 지표다. 따라서 무함마드가 한 말이 아니었다면 어느 한순간 생명력을 잃고 폐기되었을 것이라는 생각은 과도한 추측이라 할 수 없다.

꾸란이 하나님의 말씀을 기록한 책이라면, 예언자 무함마드의 언행을 기록한 것은 하디스(*Ḥadīth*)라고 부른다. 예언자의 전통이라는 의미로 순나(*Sunnah*)라고 한다.¹⁰⁾ 하디스는

9) W. C. Smith, *Modern Islam in India*, 2d., ed. rev. (Lahore: Muhammad Ashraf, repr. 1969), p.72: “Muslims will allow attacks on Allah: there are atheists and atheistic publications, and rationalistic societies; but to disparage Muhammad will provoke from even the most ‘liberal’ sections of the community a fanaticism of blazing vehemence.”

10) 이 글에서는 순나의 경우만 다룬다. 예언자 무함마드의 언행을 하디스로 이해하는 순니와는 달리 시아는 예언자 뿐 아니라 12이맘들의 언행 역시 하디스로 포함한다. 시아들의 이에 대한 근거로 예언자가 자신의 집안사람들을 잘 따르라고 무슬림들에게 일렀다는 여러 하디스를 든다. 그러한 대표적 하디스를 하나 여기에 옮겨 적는다: “하나님의 사도께서 말씀하셨다. ‘나는 불림을 받을 것이고 응답할 것이다. 진정 나는 너희들에게 두 가지 중요한 것 - 하늘과 땅을 잇는 하나님의 책 [꾸란]과 나의 집안 사람들 - 을 남기고 간다. 진실로 하나님께서는 내게 이 둘 [꾸란과 나의 집안 사람들과 셈에서 만날 때까지 결코 분리되어서는 안 된다고 알려주셨다. 그러므로 내가 없을 때 이 둘을 잘 보살피라.’” 또 다른

무슬림들이 무함마드가 평소 한 말과 행동을 기억하여 입에서 입으로 전하다가 문서로 기록한 것이다. 꾸란과 하디스는 서로 화자(話者)가 하나님과 인간으로 완전히 다르지만 그 가르침의 방식이 실질적인 문제에 대한 즉각적인 답이라는 점에서 서로 같다.

하디스는 크게 예언자의 언행을 보거나 들은 전승자들을 시간적으로 기록한 전승자 명단 (*isnād*)과 실질적으로 예언자가 한 말과 행위를 적어 놓은 본문(*matn*)으로 나뉜다. 즉, 전자는 마지막으로 기록한 사람이 “누구에게 들었고”, 그는 또 “누구에게 들었다”라는 식으로 전승자를 시간을 거슬러 올라가 예언자의 언행을 처음으로 시청하고 전한 사람을 기록한 것을 말한다. 후자는 말 그대로 그 내용이다. 무슬림들은 전승자의 인간적 면면을 중요하게 생각하여 내용보다는 전승자를 기준으로 신뢰할 만한 하디스를 선별하였다.

하디스는 1000년대까지 이슬람 문화권의 대표적 저술방식이 된다. 예언자에 관련된 것뿐만 아니라 일반적 역사서술도 주제별로 모아놓은 하디스를 그대로 서술하는 형식을 갖춘 것이다. 이러한 역사서술의 대가는 따바리(838?-923)로,¹¹⁾ 그는 『예언자들과 왕들의 역사』를¹²⁾ 천지 창조 때부터 따바리 자신이 생존한 시대까지 일어난 일들을 하디스 형식으로 기술하였다. 따바리를 위시한 당시 학자들은 하디스 형식의 서술이 가장 객관적으로 확실성을 담보할 수 있다고 여겼기 때문이다.

예언자 무함마드의 언행이 문서로 처음 드러난 것은 8세기 중반 이븐 이스하끄(767/768死)의 『하나님의 사도 전기(使徒傳記)』다.¹³⁾ 하디스를 연대기 순으로 전하여 무함마드의 일생을 재현한 책이다. 이로부터 약 1세기 후, 예언자 하디스를 신앙인이 따라야 할 규범으로 여겨 항목별로 편집한 하디스 집성록이 무슬림 문화권에서 나오기 시작하였고, 그 중에서도 지금까지 가장 사랑 받는 책이 부카리(810-870)의 하디스 집성록인 『사히흐』다.¹⁴⁾ 이 책은 무슬림들의 기본적 종교의무인 예배, 단식, 순례, 회사 등으로부터 선물, 가족관계, 음식 등 소소한 일상에 이르기까지 예언자가 이러한 주제들에 대해 어떤 말과 행동을 했는지 기록함으로써 무슬림들이 본받아 살아갈 수 있도록 돕는다.

꾸란은 믿는 사람들이 어떻게 살아야 할지 큰 윤곽을 그려주긴 하지만 세세한 일상의

하디스는 다음과 같이 전한다. “이 둘을 따르면 결코 잘못된 길로 빠지지 않을 것이다” (*Ṣaḥīḥ Muslim*)-Celeste Smith, ed., *A Bundle of Flowers: from the Garden of Traditions of the Prophet & Ahlul-Bayt* (Esfahan: The Scientific and Religious Research Center, 1998), p.11.

11) Tarif Khalidi는 따바리를 “the ‘imām’ of *Hadith* historiography”로 부른다. 그의 책 *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p.73을 보라.

12) Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden: E. J. Brill, 1879-1901).

13) Ibn Ishāq, *Sīrat Rasūl Allāh*, ed. Ibn Hishām, *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*, ed. Heinrich F. Wüstenfeld (Göttingen: Minerva, 1858-60).

14) Al-Bukhārī, *Kitāb al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Edited by Ludolf Krehl, 4 Vols., Leiden: E. J. Brill, 1892-1908: *The Translation of the Meanings of Al-Bukhārī*, Arabic-English, Translated by Muḥammad Muḥsin Khan, 3rd, Rev. ed, 9 vols. (Chicago: Kazi Publications, 1979). 부카리는 자그마치 60만 개에 이르는 하디스를 16년 동안 점검한 끝에 약 9천 개의 믿을 만한 하디스만 골라 책으로 엮었다고 한다 (*Encyclopedia of Religion*, v.2, s.v. “al-Bukhārī,” by Speight).

삶에 대한 가르침, 넓은 의미에서 법, 생활규범, 양식에 대해서는 비교적 침묵한다. 흔히들 꾸란을 율법서(律法書)라고 하는데, 율법에 관한 내용은 꾸란 전체의 10%에도 못 미친다. 바로 이러한 공백을 예언자 하디스가 제공한다. 즉, 무슬림들은 예언자가 어떻게 구체적으로 행동하고 말했는지를 하디스에서 배워 이를 귀감(龜鑑)으로 삼아 모방하는 삶을 사는 것이다. 루미가 시로 읊었던 것처럼 무함마드는 “나의 친구요, 의사요, 선생님이요, 치유자”이기 때문이다.¹⁵⁾ 무함마드의 성격은 꾸란이어서 꾸란이 좋아하는 것을 좋아하고, 꾸란이 화낼 때 화를 냈기에 결국 예언자의 언행은 꾸란과 같은 위상(位相)을 지닌다고 말해도 과언이 아니다. 물론 꾸란과 하디스가 동급(同級)이라는 뜻은 결코 아니다. 꾸란은 하나님의 직접적인 말씀이고, 하디스는 예언자의 언행을 기록한 것이기 때문이다. 무슬림들은 완전하고 순수하며 하나님의 계시를 받은 예언자의 언행을 본받으면 하나님의 말씀인 꾸란의 가르침을 확실히 따를 수 있다고 생각하였다. 이러한 종교심성을 고려하면 하디스가 꾸란에 버금갈 만큼 중요하다는 사실을 쉽게 짐작할 수 있을 것이다. 특별히 무슬림들은 “사도가 주는 것을 받고, 금한 것은 피하라”(59:7)라는 꾸란 말씀을 근거로 예언자의 언행을 신실하게 따르려고 노력한다. 더욱이 하디스는 말 그대로 일상생활에서 부딪는 현실적 문제들에 대한 해답을 주기에 실질적이다. 예언자가 무슬림들의 고민을 풀어주는 교사 역할을 하는 것이다. 법적인 판단을 내리는 엄격한 판사의 모습이 아니라 자애로운 스승의 역할이다. 이러한 분위기를 충실히 전해주는 하디스 하나를 살펴보자.¹⁶⁾

아부 후라이라가 전하길, 한 남자가 예언자에게 와서 말했다. “라마단 단식 기간 중에 아내와 성행위를 하였습니다.” 예언자께서 “종을 하나 해방시킬 수 있겠는가?” 하고 물으시자 그는 할 수 없다고 하였다. 예언자께서 “2달 연속 단식할 수 있는가?”하고 물으시자 그는 할 수 없다고 하였다. 예언자께서 “가난한 사람 60명을 먹일 수 있는가?”하고 물으시자 그는 할 수 없다고 하였다. (아부 후라이라가 전하길) 그러자 예언자께서 대추야자가 가득 담긴 바구니 하나를 그 남자에게 주시면서 “속죄의 뜻으로 가난한 사람들을 먹여라.”라고 하셨다. 그 남자는 “저희 가족보다 더 가난한 사람들을 먹이시라는 말씀입니까? 저희 가족보다 더 가난한 사람들은 없습니다.”라고 하였다. 그러자 예언자께서는 “그러면 너희 가족들을 먹여라.”라고 하셨다.

이처럼 인자로운 스승 예언자를 무슬림들은 존경하지 않을 수 없었다. 중세기 법학자이자 수피 영성가(靈性家)였던 알 가잘리(1111년 사망)가 “하나님의 은총과 광대무변한 자비를 통해 무함마드의 성격, 행동, 심성, 말씀을 본받을 수 있도록 도와주십사 하나님께 애원 합니다.”¹⁷⁾라고 하였듯, 무함마드야 말로 무슬림들에게는 가장 훌륭한 스승이다. 무

15) *hādhā ḥabībī hādhā ṭabībī hādhā adībī hādhā dawāʾī*, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 1985), p.45; Rūmī, Diwan no.1335. *Diwān-i kabīr yā kulliyāt-i Shams*, ed. Badāuzzamān Furūzānfar (Tehran: Tehran University, 1336sh/1957).

16) Al-Bukhārī, *Kitāb al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, v.3, b.31, no.158.

슬림들이 하나님의 뜻을 무함마드의 삶에서 찾은 구체적 예를 꾸란과 하디스의 관계 속에서 한 가지 더 살펴보자. 꾸란은 돼지고기 등 금기 음식에 대해서는 이야기 하지만 다른 음식을 먹을 때 어떤 손으로 어떻게 먹어야 하는지에 대해 자세히 언급하지 않는다. 그러나 하디스는 세세한 식사법에 대해 다음과 같이 언급한다.

우마르 본 아비 살라마는 다음과 같이 말하였다: 어렸을 적 하나님 사도의 보살핌을 받고 있을 때 나는 이 음식 저 음식 손을 대면서 먹었다. 그러자 하나님 사도께서 내게 이렇게 말씀하셨다—“얘야, 하나님의 이름을 기억하면서, 오른 손으로 가장 가까이에 있는 음식부터 먹어라.” 이후 나는 이 가르침을 따르고 있다.¹⁸⁾

이처럼 꾸란이 침묵하는 것을 하디스가 말해주는가 하면, 동시대 실시간적 현장성 때문에 콘텍스트가 불분명한 꾸란 구절에 대해 하디스는 자세한 콘텍스트를 제공하여 꾸란 계시의 이해를 돕는다. 대다수의 무슬림 전승가들이 첫 번째 꾸란 계시로 꼽는 96장 1-5 절은 다음과 같다.

읽어라, 창조하시는 그대 주님의 이름으로. (그분은) 응혈로부터 인간을 창조하신다. 읽어라, 그대의 주님은 가장 관대하시다. (그분은) 글 쓰는 것을 가르쳐 주시고, 인간이 모르는 것을 가르쳐 주신다.

꾸란을 통독(通讀)해도 도대체 이 계시가 어떠한 맥락에서 주어진 것인지 알 길이 없다. 하디스는 바로 이러한 공백을 메워준다. 즉, 이는 첫 번째 계시로, 무함마드가 히라(Hira¹⁹)산 동굴에 홀로 있을 때 천사가 갑작스럽게 방문하여 그의 목을 조르면서 읽으라고 명령하며 일러 준 말씀이라는 것이다.¹⁹⁾ 꾸란이 말하지 않은 계시의 시간과 공간, 그리고 상황을 보충하여 후대 무슬림들이 이해하도록 돕는 것이다.

꾸란이 하나님과 예언자의 소통의 장이라면, 하디스는 예언자의 언행을 통해 꾸란에서 인간이 모두 파악할 수 없는 부분을 드러내주고, 꾸란의 현장성 때문에 감추어진 맥락을 짚어주는 예언자와 무슬림 공동체가 교섭하는 마당이다. 특히 무함마드와 동시대를 살지 못한 후대 무슬림들에게 예언자의 하디스는 이해하기 어려운 꾸란 구절을 쉽게 풀어주는 길잡이 역할을 하기에 하디스 공부의 꾸란 암송과 함께 무슬림의 필수 교과목이다.

그런데 시간이 흐를수록 무슬림 사회는 예언자 시대보다 더 복잡하고 다양해져 예전에는 없었던 여러 가지 문제에 직면하게 된다. 꾸란과 하디스에서 찾을 수 없는 상황에 맞

17) James E. Royster, “Muḥammad as Teacher and Exemplar,” *The Muslim World* 68:4 (1978), p.243; L. Zolondek, *Book XX of al-Ghazālī's Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Leiden: E. J. Brill, 1963), p.51.

18) Al-Bukhārī, *Kitāb al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, v.7, b.65, no.288.

19) 위의 책, v.1, b.1, no.3.

부딪혔을 때 이를 어떻게 해결하여야 하는가? 만일 이슬람교가 그리스도교 전통처럼 하나님에 대한 철학적 담론이 중요한 종교전통이었다면 이러한 문제가 중요한 화두로 부상하지 않았을 것이나, 이슬람교는 유대교처럼 올바른 행위에 방점을 두는 법지향적(法指向的) 종교전통이기에 일상의 삶에서 봉착(逢着)하는 문제를 종교적으로 해결하는 것이 대단히 중요한 종교적 과제다. 어떻게 살아야 하나님께서 의도하시는 대로 바르게 사는 것일까? 올바른 길로 인도하시는 하나님의 뜻은 어떻게 실현해야 하는 것일까? 꾸란과 하디스에 구체적으로 적시되지 않은 현상에 직면할 경우 하나님의 뜻을 어떻게 찾을 것인가? 실로 지극히 무거운 실존적 문제를 두고 무슬림들은 이즈마와 끼야스, 즉 합의와 유추의 방법으로 하나님의 뜻을 궁구(窮究)하였다.

IV. 이즈마와 끼야스: 하나님의 법 찾기

이즈마와 끼야스는 꾸란, 하디스와 함께 샤리아의 법원이다. 이즈마는 공동체의 합의다. 그러나 이슬람 사회에서는 공의회 등을 통해 이견(異見)을 조정하는 그리스도교와 달리 학자들이 모여 논란이 되는 문제에 관해 해결책을 찾아 합의한 것은 아니다. 예언자를 따르던 초기 공동체 신앙인들의 언행, 또는 메디나 사람들의 삶 등 합의의 기준이 되는 대상은 법률가들마다 달랐다. 현대 사우디아라비아 왕국의 이슬람국가 정체성의 근간이 되는 와하비(Wahhabi)들은 예언자와 함께 했던 초기 무슬림 공동체를 기준으로 삼아 그 외의 모든 것을 거부한다. 아마도 모든 무슬림들이 공감하는 유일한 합의의 근거는 “나의 공동체는 결코 잘못된 것에 동의하지 않을 것이다”라는 예언자의 말일 것이다. 이러한 말에 따라 무슬림들은 초기 공동체에는 없었으나 후대에 생긴 종교적 행위나 사상들, 이를테면 성인숭배를 용인하기도 하였다. 그러나 와하비들이 성인숭배를 철저히 금지한 것에서 볼 수 있듯, 이즈마의 원리는 법률가마다 다를 수 있기에 보편성이나 통일성에 문제가 있다.

이즈마와 함께 신의 뜻을 발견하는 중요한 법원은 끼야스다. 이를 부정하는 취지의 예언자 전승도 있으나 법원으로 굳건히 자리를 잡았다. 끼야스를 사용하는데 중요한 요소는 ‘근본이유(理由, *illa*)’의 공유여부다. 이슬람교에서 술은 인간을 취하게 하기 때문에 금지한다. 인간을 취하게 하는 것이 금주(禁酒)의 ‘근본이유’다. 이를 유추하면 마약 역시 술과 같이 사람을 ‘취하게 한다’는 ‘근본이유’를 공유하기에 금지된다.

무함마드 사후 초기 무슬림 공동체는 상당히 조악(粗惡)한 유추를 통해 하나님의 뜻을 찾아 실생활에 적용하기도 했다. 예를 들자면, 무슬림 전통에서는 신랑이 신부에게 결혼 선물을 꼭 해주어야 하는데, 선물의 가치를 산정(算定)할 때 그 기준을 신부의 처녀성으로 삼았다. 즉, 결혼을 통해 신랑이 신부의 처녀성을 뺏는 것을 도둑이 물건 훔치는 것과 동일시하여 훔친 물건 가치를 최소지참금으로 정한 것이다. 또 꾸란 24장 2절은 간음사

건에 대해서는 4명의 증인을 세우라고 하는데, 이를 유추하여 간음 처벌 시 범죄자가 4번 고백해야 한다고 하기도 하였다.²⁰⁾

고전적인 유추 사용법은 꾸란과 하디스에 근거하여 하나님의 뜻을 파악하는 것이다. 꾸란 2장 275절은 리바(*ribā*), 즉 이자놀이를 금지한다. 이를 어기는 자들은 지옥 불에 처해질 것이라고 경고한다. 그런데 하디스에는 동일한 물건을 교환할 때 같은 양을 교환하지 않거나, 양쪽 중 한 쪽이 물건을 늦게 건네면 이자가 발생한다고 한다. 또 다른 하디스에는 이처럼 양의 차이와 시간차에 따라 이자가 발생하는 물품으로 금, 은, 밀, 보리, 대추야자, 건포도 등 여섯 품목을 들고 있다. 이제 무슬림들은 이를 유추한다. 유추의 원칙이 되는 ‘근본이유’는 동일물건을 동일량, 동시에 교환해야한다는 원칙이다. 이를 바탕으로 순니파 4법학과에 속한 무슬림들은 다양한 해석에 도달하고 이를 하나님의 법으로 여긴다. 샤피이(*Shāfiʿī*)와 한발리(*Hanbalī*) 학파는 모든 음식물, 말리키(*Mālikī*) 학파는 저장하거나 보존 가능한 음식물, 하나피(*Hanafī*) 학파는 무게나 양으로 재서 팔 수 있는 모든 물건에 이를 적용한다. 그리고 이자놀이 금지와 보관할 수 있는 모든 음식물에 이자놀이 금지조항이 적용된다는 학자들의 공통적 견해는 이즈마, 즉 합의라는 이름하에 하나님의 뜻이 된다.²¹⁾

이처럼 합의와 유추의 이름아래 법학자들이 발견한 하나님의 뜻은 무슬림들의 일상 삶 속에서 법이 되어 역동적으로 살아 숨 쉰다. 하나님이 무함마드에게 말하는 꾸란, 무함마드가 무슬림들과 소통하는 하디스에 이어 이제 이즈마와 끼야스는 무슬림 법학자들이 하나님의 말씀과 예언자의 언행을 바탕으로 무슬림 공동체가 처한 새로운 상황에 대한 하나님의 뜻을 찾기 위한 방편이 되고, 이를 통해 발견한 법은 무슬림의 생활규범이 된다. 그렇다면 구체적으로 이러한 법은 어떻게 삶속에 적용되는가?

V. 법, 해석, 그리고 소통

교리나 신조를 치열하게 발전시킨 그리스도교와는 달리 이슬람 전통은 하나님의 법을 ‘발견’하는 데 전력을 기울였다. 각 법학파는 꾸란, 순나, 이즈마, 끼야스라는 제1법원과 법학과 자체의 제2법원을 써서 인간으로서 올바르게 따라야 할 길을 찾았다. 그 결과 이슬람법은 인간의 모든 행위를 하나님과 인간의 관계, 인간과 인간의 관계로 나누어 정리하였다. 전자는 이바다트(*ʿibādāt*)라고 하는데 이는 인간이 하나님을 숭배하는 행위로 예배, 단식, 순례 등 의례행위를 포괄한다. 불변의 요소다. 후자는 무아말라트(*muʿāmalāt*)

20) Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), pp.38-39.

21) N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, reprinted, 2001), p.79.

라고 부르는데, 상속, 결혼, 상거래, 전쟁 등 인간이 사회생활을 하면서 겪는 일련의 상황들에 대한 법규다. 이바다트는 인간이 하나님 신앙을 지키는데 필수사항이기에 시공간적으로 변할 수 없다. 반면 무아말라트는 인간관계 법규로 가변적이라고 할 수 있다.

이슬람법에 따르면 인간의 모든 행위는 다음 다섯 가지로 분류된다.

- ① 의무(*wājib*): 반드시 해야 하는 것 .
- ② 장려(*mandūb*): 의무는 아니지만 하면 좋은 것.
- ③ 허용(*mubāḥ*): 법적인 가치가 중립. 해도 되고 안 해도 됨.
- ④ 기피(*makrūh*): 금지되지는 않았지만 안하는 것이 좋은 것.
- ⑤ 금지(*ḥarām*): 해서는 절대 안 되는 것.

일반적으로 법이라고 하면 의무와 금지인 점에 비해, 이슬람법의 규정범위는 훨씬 더 광범위하다. 무엇을 먹을지, 마실지, 입을지 규정된다는 말이다. 이슬람전통이 믿음과 행위의 일치를 지향하는 종교이기 때문이다. 따라서 삶속에서 부딪는 문제는 그것이 종교교리적인 것이든 인간관계의 것이든 모두 이슬람법이라는 틀 안에서 해결한다. 이는 곧 법학자가 종교엘리트로 신학자의 역할을 한다는 말이다.

법학자는 일반 무슬림들처럼 어릴 적부터 꾸란을 암송하는 교육을 받고난 후 전문 법학교육을 위해 마드라사(*madrasah*)에 입학한다. 이들은 오랜 교육과정 속에서 꾸란과 순나를 통해 하나님의 법을 발견하고 이를 일반 무슬림들에게 알려준다. 예를 들어 어느 무슬림이 음식을 먹은 후 이쭈시개를 사용해야 하는지 아닌지 의문을 지녔다고 해보자. 그는 이 문제를 해결하기 위해 법학자에게 물을 것이다. 법학자는 이 질문에 대해 예언자가 식후 이쭈시개를 썼다는 기록이 하디스에 있기에 이쭈시개를 써야 한다는 ‘파트와(*Fatwā*, 법적인 견해)’를 제시한다. 그러난 이는 의무가 아니라 장려사항이기에, 하지 않았다고 해서 판사(*Qāḍī*)가 처벌하지는 않는다.²²⁾

중세기에 판사는 통치자가 법학자 중에서 임명하였는데, 양식 있는 학자들은 권력에 의해 종교적 양심을 저버릴 것을 저어하여 판사직을 거부하고 재야(在野)에 머무는 경우가 많았다. 이러한 강직성 때문에 일반 무슬림들은 이들을 존경하였다. 물론 판사가 되기 위하여 뇌물을 쓰는 법학자도 있었다.²³⁾ 책에 의존하지 않고 모든 것을 암기하여야 했던 법학교수들과 달리 일반 법학자들은 법적인 견해를 내어놓을 때 자료에 의존할 수 있었다. 다루는 분야가 세세한 일상의 종교생활에서 광범위한 분야까지 포괄하기에 일반 무슬림들과 늘 밀접한 관계를 형성하였다. 특별히 잘못이 없으면 법을 의식할 필요도 없는 오

22) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, v.1 (Chicago: Chicago University Press, 1974), p.338. 『악마의 시 (*The Satanic Verses*)』 저자 살만 루시디(Salman Rushdie)에게 예언자 무함마드를 폄훼한 죄로 죽음을 선언한 호메이니(Khomeini, 1902-1989)의 ‘파트와’ 역시 법학자의 견해다. 파트와는 오로지 이를 내린 법학자만이 취소할 수 있다.

23) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p.200.

늘날 현대사회와 달리 전통 무슬림 사회의 법전통은 종교 생활에 필수불가결한 요소였다. 이는 무슬림들이 법에 얽매어 살았다는 뜻이 아니라, 그만큼 법의 영역이 광범위했다는 사실을 의미한다.

이처럼 신앙과 행위를 일치시키는 이슬람 전통에서 법은 최고의 학문이었고, 중세 이슬람 사회의 구조가 붕괴되어 국민국가로 발전한 현재도 이슬람법은 무슬림들의 종교적 삶에 지대한 영향력을 끼치고 있다. 1979년 이란 혁명이 성공한 후 이슬람법에 의한 국가체제가 국민투표로 통과되자 호메이니는 하나님의 통치가 시작되었다고 선언하였다. 알카에다, 무슬림 형제단, 하마스, 헤즈볼라 등 이슬람주의자들이 꿈꾸는 공간 역시 하나님의 법이 지배하는 사회다. 현대 경제계의 총아로 등장한 이슬람 금융은 샤리아의 경제적 원리에 근간하고 있다.

따라서 샤리아 중심의 무슬림 종교심성을 읽지 못한 채 시도하는 종교간 대화는 사상누각이 될 뿐이다. 그런데 문제는 이슬람법이 무슬림이 압도적으로 다수인 사회에서 과거 오랜 기간 동안 형성 발전되었기에 근현대적 삶의 양식과 충돌하는 부분이 적지 않다는 점이다. 이는 이슬람법을 근대적으로 해석하려고 했던 압두(Muhammad ʿAbduh 1849-1905)를 비롯해 여러 무슬림 법개혁주의자들의 고민이기도 했고, 여전히 치열하게 사고(思考)하는 주제다.

비무슬림의 삶을 고려하기는 했지만 이슬람법에는 비무슬림이 무슬림과 동등한 위상을 갖지 못한 시대상이 반영되었기에 천부적 인권과 종교적 자유를 보장하는 현대적 패러다임을 충족시키기 어려운 점이 상존(常存)한다. 만일 과거와 전혀 다른 현대적 삶의 방식을 충실히 반영하지 못한다면, 비무슬림이 다수인 사회구성원들과 소수 무슬림간의 종교문화적 간극은 메우기 어렵다. 이는 단순히 무슬림-비무슬림 관계에만 한정되는 이야기가 아니다. 종교, 인종, 언어 등 역사적 제반 환경과 관계없이 현대는 보편적 인권을 존중하기에 무슬림이 이슬람교에서 떠나 무신론자가 되거나 다른 종교인이 되는 것 역시 이슬람법의 틀을 넘어 고려하지 않을 수 없다.

구체적 실례로 배교(背敎)를 들어보자. 이슬람법에서 범죄는 크게 3가지, 하트(*Ḥadd*), 타으지르(*Taʿzīr*), 끼사스(*Qisās*)로 분류된다. 태형, 사형 등 가장 엄한 하트 처벌을 받는 범죄는 배교, 도둑질, 간통, 음해, 음주, 강도질이다. 하나님과 예언자 무함마드 비난을 포함해서 배교자에 대한 가혹한 형법은 이슬람 전통이 현대 다원주의 종교사회에서 다른 신앙과 공존하는데 장애물로 작용한다. 꾸란은 하나님에 대한 신앙을 받아들인 후 배교하는 사람들에게는 하나님의 분노가 내리고 큰 벌(16:106, 88:24)²⁴⁾이 있을 것이라고 경고한다. 명백하게 불신자 살해를 명시하는 구절도 있다(4:89).²⁵⁾ 예언자의 하디스에도 배교자

24) *ʿadhāb ʿaẓīmūn* (16:1060); *ʿadhāb akbar*(88:24)

25) “그들은 너희들이 불신하여 그들과 같이 되기를 바라노니, 그들이 하나님의 길에 들어설 때까지 친구로 삼지 말라. 만일 그들이 배반한다면 그들을 발견하는 대로 잡아 죽이고 친구나 후원자로 삼지마라.”

에게는 죽음이라는 의미의 말이 적지 않다.²⁶⁾ 만일 배교가 하나님의 법으로 불가능하다면, 다원주의 현대 사회에서 개인의 자유는 무슨 의미가 있으며, 천부적 인권은 어떻게 보장할 수 있을까? 중세와 달리 오늘날 현대 사회에서는 여러 종교가 서로의 가치를 인정하고 존중하며, 한 종교 전통에서 다른 종교 전통으로 개종도 자유로이 이루어지고 있는데, 이슬람으로 개종은 허용되고 무슬림에서 다른 종교인이나 무신론자로 전환하는 것을 허용하지 않는다면 무슬림과 나누는 대화가 무슨 의미가 있으며, 더 나아가 무슬림과 진정한 소통이 도대체 가능하기라도 한 것일까?

그런데 이슬람 역사에는 비록 소수이기는 하지만 투라비(Hasan 'Abd Allāh al-Turābī)처럼 개종자를 처벌할 수 없다는 소수의 학자들도 엄연히 역사적으로 존재해왔다. 이러한 해석이 가능한 것은 꾸란과 하디스의 언표(言表)에 대한 해석이 다를 수 있기 때문이다. 비록 배교의 경우 그 차이의 폭이 상대적으로 넓지는 않지만, 바로 이 해석의 다름에 이슬람 전통의 다양성이 있다. 다양한 해석은 법의 근원이 되는 하나님과 예언자의 가르침, 예언자의 가르침에 대한 재평가를 통해 가능하다.

하디스의 경우 수집할 때부터 진위(眞僞) 문제가 학자들을 괴롭혔다. 예언자의 진짜 발언을 찾기가 쉽지 않았기 때문이다. 이를 극복하기 위해 전승자의 신뢰도를 하디스 진위의 기준으로 삼았다. 따라서 동일한 사안에 대해 다른 해석이 나오는 것은 학자 자신이 옳다고 믿는 하디스를 채택하면 되는 것이다. 그런데 꾸란의 경우 하디스보다 이러한 일련의 작업이 쉽지 않다. 꾸란은 창조되지 않은 영원한 하나님의 말씀이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 꾸란 구절에 대한 다른 견해가 나올 수 있는 이유는 꾸란이 구체적인 콘텍스트를 알려주지 않고 텍스트만 전하거나, 계시시기나 상황에 따라 상반된 가르침을 주기 때문이다. 모든 것을 다 하나님께서 정해놓으셨다는 정명론(定命論)(6:125, 10:100, 45:26 등)과 이를 반대하는 자유의지론(2:74, 17:84, 38:26 등)이 모두 꾸란을 근거로 초기 이슬람 역사에서 치열하게 부딪힌 것은 그 좋은 예다. 꾸란은 여러 곳에서 불신자들에게 하나님을 믿으라고 훈계하지만, 동시에 신앙은 강요할 수 없다고 선언한다(2:256). 유대인과 그리스도교인을 힐난하지만(2:111, 9:31), 이들을 경전(經典)의 백성(Ahl al-Kitāb)이라 부르며(2:62), 꾸란 계시를 믿지 못하는 사람들에게 “먼저 경전을 읽고 있는 자들,” 즉 유대교인과 그리스도교인들에게 물어보라고 한다(10:94). 공평할 수 있다면 아내를 4명까지 둘 수 있고, 그렇지 않으면 하나만 두라(4:3-4)고 하지만, 같은 장 127절에서는 아무리 최선을 다해도 인간은 공평할 수 없다고 한다. 이러한 계시에 의거해서 압두는 꾸란의 근본 정신은 일부사처(一夫四妻)가 아니라 일부일처(一夫一妻)라고 주장한다.

이처럼 상반된 계시에 대한 의문들을 풀고자 무슬림학자들은 전통적으로 앞선 계시가

26) 그 중 하나를 들자면 다음과 같다: Al-Bukhārī, *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, v.9, b.83, no.17. “하나님 외에 그 누구도 숭배받을 수 없고, 나를 하나님의 사도로 고백하는 무슬림은 살인, 간통, 배교가 아니 고서는 결코 피를 흘릴 수 없다.”

후에 취소되어 대체되었다는 견해를 내놓았다.²⁷⁾ 그러나 꾸란은 콘텍스트를 제시하지 않고, 콘텍스트를 제공하는 하디스는 종종 꾸란과 독립적으로 따로 전해진 것이 아니라 꾸란을 설명하기 위해 후대에 가필(加筆)되었을 수도 있기에 신빙성 문제가 엄존(嚴存)한다.²⁸⁾ 꾸란 없이 하디스를 이해하기가 쉽지 않다. 역사 재구성이 그만큼 어렵다는 말인데, 이는 곧 꾸란 계시를 학자마다 다르게 해석할 수 있는 가능성을 열어 둔다. 물론 종교를 정치적으로 이용하는 지역에서는 전통과 다른 해석을 할 경우 목숨을 담보로 해야 한다. 메카와 메디나의 계시내용이 서로 다른 것은 역사적으로 청중이 달랐기 때문이었다고 주장했다가 처형당한 수단(Ṣūdān)의 따하(Mahmūd Muḥammad Ṭaha, 1909-1985)는 경직된 해석이 현실정치와 손을 잡을 때 어떤 일이 일어나는가를 보여주는 대표적인 본보기다.²⁹⁾

하나의 종교전통이 사회문화전반을 지배하던 과거와 달리 다원화된 현대 사회에서 이슬람 전통이 시대의 흐름에 맞추기 위해서는 전통의 소통구조에서 재해석의 길을 찾는데 달려 있다. 최근 온라인을 중심으로 꾸란 구절의 역사적 콘텍스트와 무관하게 현대 사회 상황에 맞춰 인용하면서 이슬람의 가치를 전파하는 움직임은 이러한 점에서 주목할 만하다. 새로운 콘텍스트에서 텍스트를 읽는 법을 찾아내야 다른 종교 전통과도 의미 있는 대화를 나눌 수 있다. 이슬람은 7세기 아라비아 다신교와 유대-그리스도교 전통과 역사적으로 만나고 대화하면서 성장하였기에 타 종교와 대화할 수 있는 가능성이 적지 않다.

사실 지난 1400여 년 동안 무슬림들은 타종교인과 공존하며 살아왔다. 물론 중동의 경우 무슬림이 수적으로 압도적 다수였기에 동등한 공존이라기보다는 무슬림 보호 하에 소수종교가 생존하는 모양새다. 그래도 이렇게나마 상생(相生)이 가능했던 근본적 이유는 꾸란에 이슬람보다 먼저 하나님의 계시를 받은 종교를 경전의 백성이라고 인정했기 때문이다. 꾸란은 그러한 사람들로 유대인, 그리스도교인을 들고 있다. 이 개념은 역사적으로 보면 점점 더 확대되어 유대-그리스도교인들과 함께 종종 꾸란에 믿음의 백성들로 등장하는 사비운(Ṣābiʾūn)들 역시 종교의 자유를 보장받았고, 예언자 무함마드가 오늘날 바레인 에 사는 페르시아인들에게 인두세(人頭稅)를 받고 보호해주었다는 전승에 따라 조로아스터교인들 역시 개종의 압박 없이 자신의 신앙을 유지할 수 있었다.

따라서 경전의 백성이라는 용어정의를 확장하면 적어도 이슬람 이전의 종교전통과의 공존은 가능한 셈이다. 비록 신관의 차이가 현저하긴 하지만 불교를 인정하는 것도 이러한 틀에서는 어느 정도 가능할 수 있을 것이다. 그런데 문제는 이슬람 이후 발생한 종교

27) 꾸란계시의 취소, 수정에 관한 논의는 다음을 보라: Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, pp.86-101.

28) 좀 더 구체적인 논의를 공부하려면 다음 두 책을 참조하라. Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), pp.203-230 (Chapter 9: The Sources). Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp.61-76 (Chapter 7: The Sources).

29) 레자 아슬란 (Reza Aslan) 저, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, 정규영 역, 『알라 외에 다른 신은 없도다』(서울: 이론과 실천, 2006), 272쪽.

전통이다. 이는 곧 최후의 예언자 무함마드 이후 또 다른 가르침이 올 수 있느냐는 근본적인 문제를 제기하기 때문이다. 현대 이슬람사에서 이를 가장 극명하게 드러낸 비극은 이란 시아파 무슬림들의 바하이(Bahai)교 신도 박해다. 따라서 이슬람 이전 종교든 이후 종교든 간에 이슬람과 타종교 간 대화가 가능하려면, 무슬림들이 꾸란과 예언자의 언행을 현대라는 콘텍스트 안에서 재해석하는 수밖에 없다. 7세기 아라비아 현실과 너무 동떨어진 21세기 세계에서 조우하는 현상들을 합의와 유추를 비롯한 다양한 재해석 기법을 통해 읽어내는 것, 이는 다시금 현대 무슬림들의 몫이다.

Ⅵ. 나가는 말

어려움이 닥쳤을 때 현장성(現場性)이 담보된 두 텍스트 꾸란과 하디스를 근간으로 이즈마와 끼야스를 통해 자신이 처한 상황에 적용함으로써 문제를 풀어나가는 이슬람 전통의 샤리아적 대화소통의 구조는 하나님의 법을 찾는 무슬림 종교심성의 핵심이다. 무슬림과 대화는 이처럼 법으로 표현된 신앙을 먼저 이해한 상태에서, 또 늘 염두에 두며 행해야 한다. 샤리아로 표현된 무슬림들의 종교심성과 이슬람 전통의 소통구조와 작동원리를 파악해야만 종교간 대화가 상호간극을 좁히는 데 일조할 수 있다. 이를 충분히 숙지하지 못한 채 임하는 대화가 의미 있는 결실을 맺기는 힘들다.

일견(一見) 이슬람 전통이 너무 완고해 현대적 재구성이 불가능하게 보이지만, 대화와 소통의 근본 텍스트인 꾸란과 하디스는 여전히 무슬림 학자들에게 재해석의 영감을 제공하고 있기에 무슬림과 비무슬림이 현대라는 시공간에서 유의미한 대화를 나누는데 공헌할 가능성이 있다. 더욱이 지식을 구하기 위해서는 중국까지 가고, 무슬림 공동체가 서로 의견이 다르다는 것은 하나님의 축복이라는 예언자 하디스가 있으니 새로운 것을 배우려는 학구열과 다양한 생각이 인정받는 사회를 지지하는 논리도 단단한 셈이다.

지역에 따라 무슬림이 소수나 다수가 될 수 있겠고, 소수 지역은 상대적으로 종교간 대화와 소통을 위한 재해석이 생존여건상 다수지역보다 더 긴요할 수도 있을 것이다. 한국과 같이 압도적으로 무슬림이 소수인 지역은 다수인 지역보다 상대적으로 대화에 대한 태도나 의식이 유연할 수 있다. 그러나 무슬림과 행하는 종교간 대화는 단순히 인구논리로만 접근할 수는 없다. 왜냐하면 이슬람교 전통의 샤리아적 대화와 소통구조는 정도의 차이가 있을 수는 있지만 적어도 두 지역 모두 공유(共有)하기 때문이다. 따라서 이슬람 전통이 타종교와 공존하기 위해서는 무슬림 학자들이 샤리아적 소통구조에서 현대적 재해석을 위한 여러 개념적 장치들을 재발굴하여 재해석하고 가르치는 종교교육을 할 필요가 있다.

공존과 대화, 소통을 위해 현대 무슬림 종교교육이 전통 샤리아가 제공하는 틀 속에서 어떻게 현대적 재해석을 이루어 낼 것이지, 또 그 과정에서 타글리드(taqlid 전통의 답습)

와 이즈티하드(*ijtihād* 재해석), 나끌(*naql* 전통)과 아끌(*ʿaql* 이성) 사이의 균형과 조화를 어떻게 이루어 가는지 샤리아 소통구조를 염두에 두고 지켜볼 일이다.

참고문헌

- 레자 아슬란(Reza Aslan) 지. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. 정규영 역. 한국의 종교와 교육 『알라 외에 다른 신은 없도다』. 서울: 이론과 실천. 2006.
- 꾸란 (*Qurʾān*).
- Abbott, Nabia. *Aisha the Beloved of Mohammed*. Chicago: The University of Chicago Press. 1942.
- Al-Bukhārī, *Kitāb al-Jāmiʿ al-Sahīḥ*. Edited by Ludolf Krehl, 4 Vols., Leiden: E. J. Brill. 1892-1908: *The Translation of the Meanings of Al-Bukhārī*. Arabic-English. Translated by Muḥammad Muḥsin Khan. 3rd. Rev. ed. 9 Vols. Chicago: Kazi Publications, 1979.
- Andrae, Tor. *Mohammed: The Man and His Faith*. Translated by Theophil Menzel New York: Harper & Brothers. 1960.
- Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press. 1983.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. rep. 2001.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press. 1987.
- Encyclopaedia of Islam*. New ed. Edited by C. E. Bosworth et al., 12 Vols. Leiden & New York: E. J. Brill. 1960-2004.
- Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade, 15 Vols., New York: Macmillan Publishing Company. 1987.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press. 1988.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press. 1981.
- _____. "On the Development of the Ḥadīth." In *Muslim Studies*. Vol.2. Edited and trans. by S. M. Stern. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. 3 Vols. (Chicago: Chicago University Press. 1974.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1981.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd. ed. Chicago & London: Univeristy of Chicago Press. 1979.
- Royster, James E. "Muḥammad as Teacher and Exemplar." *The Muslim World* 68:4. 1978.
- Rūmī, *Dīwān-i kabīr yā kulliyāt-i Shams*. Edited by Badāuzzamān Furūzānfar. 10 Vols.

- Tehran: Tehran University, 1336sh / 1957.
- Sabbagh, T. *La métaphore dans le Coran*. Paris, 1953.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- _____. "A Revaluation of Islamic Traditions." *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1949.
- _____. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger*. Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 1985.
- Smith, Celeste, ed., *A Bundle of Flowers: from the Garden of Traditions of the Prophet & Ahlul-Bayt*. Esfahan: The Scientific and Religious Research Center, 1998.
- Smith, W. C. *Modern Islam in India*, 2d., ed. Rev. Lahore: Muhammad Ashraf, repr. 1969.
- Peters, F. E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany: State University of New York, 1994.
- Watt, Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, rep. 1994.
- Zolondek, L. *Book XX of al-Ghazālī's Ihya' 'Ulūm al-Dīn*. Leiden: E. J. Brill, 1963.

원고접수: 2010년 5월 21일 1차심사: 6월 3일 게재승인일: 6월 10일

연구자소개: 박현도

① 전공: 이슬람학(Islamic Studies) / 소속: 명지대학교 중동문제연구소

② 관심영역: 이슬람사, 유대-그리스도교와 이슬람, 중국이슬람, 무함마드연구

③ 주요논저: 무함마드는 언제 예언자가 되었을까, 페르시아의 역사와 종교문화

④ E-mail: hyondopark@hanmail.net

Abstract

Islam seen from Perspectives on Dialogue and Communication: The Traditional *Sharī* Structure of Communication

Park, Hyondo

Myongji University

Due to political, economic and cultural conflict between the West and the Muslim world, the importance of engaging interfaith dialogue with Muslims has become more widely recognized. One cannot, however, expect to glean a meaningful result from interfaith dialogue that is tried without being considered an Islamic frame of reference which Muslims use to understand their tradition and to form their perception of non-Muslims.

This essay finds an Islamic frame of reference for communication in the traditional *Sunnī sharī* vision, and examines a mechanism of communication between God and men as exemplified in the four sources of the law: (1) *Qurʾān* as the venue for communication between God and the Prophet; (2) *Ḥadīth* between the Prophet and Muslims; (3) *Ijmāʿ* and *Qiyās* through which Muslims endeavor to discover God's law. An assessment of the mechanism would bring us to the conclusion that meaningful interfaith dialogue between Muslims and non-Muslims in a religiously plural modern world depends on the Muslim education that teaches how to reinterpret within the context of modern society the messages contained in the *Qurʾān* and the *Ḥadīth*.

Key words : *Qurʾān*, *Ḥadīth*, *Ijmāʿ*, *Qiyās*, *Sharīʿah*, *Interfaith Dialogue*, *Muslim Education*