

이슬람식 근대주의: 인도네시아 무함마디아의 사례*

김 형 준**

요약

이슬람 사회에서 출현한 종교운동 중 다수는 정전으로의 회귀를 기본 이념으로 설정했다. 종교운동의 지지자들은 불만족스러운 현실을 변혁할 방안으로 쿠란(Quran)과 하디스(Hadith)에 담겨 있는 진정한 교리의 재확립을 주장했고, 이를 통해 이상 사회를 구현할 수 있으리라 기대했다. 복고적 성향을 취함으로써 대다수 종교운동에서는 서구와 서구에서 유입한 변화에 대해 부정적인 시각이 나타났다. 이와 다른 관점을 개혁주의(reformism)에서 찾을 수 있다. 개혁주의는 이슬람의 근본으로 돌아감으로써 근대적 변화를 좇아가고 후진적 상태에서 벗어날 수 있다고 주장했다. 서구에서 유입한 변화에 대한 호의적인 태도, 그리고 근대적 변화에 기반하여 이슬람 사회의 진보를 추구한다는 이유로 인해 개혁주의는 근대주의(modernism)라고도 불렸다. 이 글의 목적은 이슬람 개혁주의가 내포한 근대주의적 성격을 인도네시아 이슬람 단체 무함마디아(Muhammadiyah)를 대상으로 검토하는 것이다. 중동에서 유입한 개혁주의에 기반하여 20세기 초반에 설립된 무함마디아는 근대주의적 시각을 지지하면서 현재까지도 대중적 영향력을 유지하고 있다. 단체 설립 초기 무함마디아 활동가들이

* 이 글을 읽고 유익한 논평을 해주신 세 분의 심사위원에게 감사를 표함. 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 일반공동연구지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5A2A03044531).

** 강원대학교 문화인류학과 교수, hjunkim@kangwon.ac.kr

근대적 변화를 어떻게 이해했고, 이슬람과 근대적 변화를 어떻게 조화시키
고자 했으며, 어떤 교리를 통해 서구 문물의 수용을 정당화했는지를 분석
함으로써 개혁주의가 내포한 근대주의적 성격이 무엇이며, 그것이 현실에
서 어떻게 전개될 수 있는가를 밝혀볼 것이다. 이 글에서는 진보, 이성, 그
리고 비종교적 영역에서의 실천에 대한 통합적 시각이 이슬람과 근대적 변
화의 양립가능성(compatibility)을 뒷받침하는 핵심 이념이었음이 주장될
것이다.

주제어: 인도네시아, 이슬람, 근대주의, 개혁주의, 무함마디야, 이성, 탁리드,
이즈티하드

I. 들어가는 말

이슬람 사회에서 출현한 종교운동 중 다수는 경전으로의 회귀를 기본
이념으로 설정했다. 종교운동의 지지자들은 불만족스러운 현실을 변혁
할 방안으로 쿠란(Quran)과 하디스(Hadith)에 담겨 있는 진정한 교리의
재확립을 주장했고, 이를 통해 이상 사회를 구현할 수 있으리라 기대했
다. 이러한 복고적(revival) 성격을 띤 운동은 와하비즘(Wahhabism), 개
혁주의(reformism), 근본주의(fundamentalism), 이슬람주의(Islamism),
살라피즘(Salafism), 지하디즘(Jihadism) 등으로 불렸다.¹⁾

경전으로의 회귀라는 이념을 공유하기 때문에 이러한 종교운동을
명확하게 구분하기는 쉽지 않다. 특히 1970년대 이후에 출현한 종교운
동은 이념적으로 서로 중첩되는 양상을 보였다. 이로 인해 『이슬람 백
과사전』에서는 근본주의와 이슬람주의를 동일하게 취급했으며, 살라

1) 이슬람 사회에서 전개된 최근 종교운동을 한국어로 번역하기는 쉽지 않다. 이 글에
서는 아랍어회가 이용된 ‘Wahhabism’과 같은 경우 영어식 표현을 그대로 번역했고,
영어어회가 이용된 ‘reformism’과 같은 경우 한국어로 번역했다.

피즘을 와하비즘, 근대주의, 지하디즘적 경향으로 나누어 설명했다 (Campo 2009, 250 & 601-602).²⁾ 현실 정치 참여, 폭력 사용, 이슬람 국가 건설, 여성의 사회정치적 활동, 다른 이념을 지닌 무슬림에 대한 배타성, 비이슬람적 관행의 정화(purification) 방식 등에 대한 입장 차이를 통해 종교운동의 분류가 가능할 수 있지만, 현실에서 이러한 차이가 뚜렷하게 분리되어 표현되는 것은 아니다(Ahmad 2009, 4-5; Ali 2016, 50; Maher 2016, 8-9).³⁾ 이러한 기준과 비교할 때, 복고적 성격의 종교운동을 상대적으로 명확하게 구분할 이념적 지향이 존재하는데, 서구에서 유입한 근대적 변화에 대한 태도가 그것이다.

복고적 성향을 취함으로써 대다수 종교운동에서는 서구와 서구에서 유입한 변화에 대해 부정적인 시각이 나타났다. 와하비즘은 서구로부터의 변화를 비이슬람적이라 규정했고, 살라피즘과 이슬람주의, 지하디즘 역시 반서구적, 반근대적 입장을 취했다(Black 2011, 307; Durerija 2007, 349). 이와 다른 관점을 개혁주의에서 찾을 수 있다. 개혁주의는 이슬람의 근본으로 돌아감으로써 근대적 변화를 쫓아가고 후진적 상태에서 벗어날 수 있다고 주장했다. 서구에서 유입한 변화에 대한 호의적인 태도, 그리고 근대적 변화에 기반하여 이슬람 사회의 진보를 추구한다는 이유로 인해 개혁주의는 근대주의(modernism)라고

2) 살라피즘을 추종하는 무슬림은 일반적으로 정치권력과의 직접적 대립을 피하고, 종교적 영역에서의 조용한 접근을 선호한다고 이해되지만(Wagemakers 2012, 9-10), 살라피-지하디즘(Salafi-Jihadism)이라는 표현이 시사하듯 정치적으로 활성화되고 극단적인 폭력 사용을 마다하지 않는 경향 역시 살라피즘의 한 분파로 여겨진다(Wiktorowicz 2001, 207-239).

3) 이슬람 종교운동의 이념적, 실천적 지향을 구분하기 쉽지 않기에, 주요 지지집단이나 지도자에 기반을 두고 이를 세분화하여 분류하기도 한다. 예를 들어 알리(Ali 2016, 54-55)는 살라피즘을 사우디 정부와 협력하는 살라피, 이슬람학자 마드칼리(Madkhali)와 자미(Jami)를 추종하는 살라피, 이슬람학자 알바니(Albani)를 따르는 살라피, 지극히 합리적이고 과학적인 해석을 지향하는 살라피, 무슬림형제단의 영향을 받는 살라피, 이슬람학자 수루르(Surur)를 따르는 살라피, 이슬람학자 꾸툽(Qutub)을 따르는 살라피, 전지구적 수준에서 지하드를 펼치는 살라피 등 여덟 집단으로 나누었다.

도 불렀다(Rahman 1979, 214-221).

근대적 변화에 대한 호의적인 태도는 개혁주의의 발생 시기와 연결된다. 서구의 식민지적 침탈이 가시화된 시기에 출현한 와하비즘, 서구화 시도가 실패했다는 인식이 확산한 1970년대 이후 대두한 근본주의, 살라피즘 등과 달리, 개혁주의는 20세기를 전후로 하여 시작되었다. 이 시기는 이슬람 사회가 서구화를 향한 실험에 착수한 때로, 근대적 변화를 쫓아갈 수 있으리라는 기대가 존재했다(Gibb 1966, 177-178). 이러한 시대적 배경으로 인해 개혁주의는 경전으로의 회귀를 주장함과 동시에 서구적 진보를 추구하고자 했다.

개혁주의의 출현 시점을 고려해보면, 그 영향력이 현재까지 이어질 수 있을지에 대해 의문이 제기될 수 있다. 백여 년 전 이슬람 사회의 상황과 현재적 상황이 차이를 보일 수밖에 없기 때문이다. 또한, 지난 반세기 동안 반서구적인 정서가 강화됨으로써 개혁주의의 영향력이 축소했다는 인상을 받을 수 있다. 하지만, 이러한 변화에도 불구하고 상당수 이슬람 사회에서 개혁주의는 핵심 이념으로서의 지위를 잃지 않았고, 이슬람과 근대적 변화를 어떻게 조화시킬지에 대한 논의는 여전히 이슬람 담론의 중심에 놓여 있다(Hunter 2009; Masud et al. 2009; Soares and Osella 2010). 특히, 중동과 달리 서구적 발전 경로를 성공적으로 쫓아가고 있는 동남아시아 이슬람 사회에서 근대적 변화에 대한 호의적인 태도가 뚜렷하게 유지되고 있다. 최근 이 지역에서 가속화된 이슬람화(Islamization) 움직임은 이슬람법을 일상생활에 적용하려는 근본주의적 색채를 띠고 있지만(김형준 2013, 193-201; Liow 2009, 128-131) 근대적 변화로부터의 단절이 아닌 근대적 삶을 이슬람식으로 해석하고 이슬람과 조화시키려는 흐름 속에서 진행되어왔다.⁴⁾

4) 1990년대 이후 인도네시아와 말레이시아에서 대두된 이슬람 경제는 이슬람화와 근대주의와의 배타적이지 않은 관계를 예시한다. 이자를 사용하지 않는 금융거래와 할랄제품인증은 이슬람 교리를 문자 그대로 현실에 적용하려는 노력의 결과물이었다.

이 글의 목적은 이슬람 개혁주의가 내포한 근대주의적 성격을 인도네시아 이슬람 단체 무함마디아(Muhammadiyah)를 대상으로 검토하는 것이다. 중동에서 유입한 개혁주의에 기반하여 20세기 초반에 설립된 무함마디아는 근대주의적 시각을 지지하면서 현재까지도 대중적 영향력을 유지하고 있다.⁵⁾ 단체 설립 초기 무함마디아 활동가들이 근대적 변화를 어떻게 이해했고, 이슬람과 근대적 변화를 어떻게 조화시키고자 했으며, 어떤 교리를 통해 서구 문물의 수용을 정당화했는지를 분석함으로써 개혁주의가 내포한 근대주의적 성격이 무엇이며, 그것이 현실에서 어떻게 전개될 수 있는가를 밝혀볼 것이다. 이 글에서는 진보, 이성, 그리고 비종교적 영역에서의 실천에 대한 통합적 시각이 이슬람과 근대적 변화의 양립가능성(compatibility)을 뒷받침하는 핵심 이념이었음을 주장할 것이다.

무함마디아의 개혁주의적이고 근대주의적인 성격에 대한 연구는 활발하게 이루어졌으며, 이성과 비종교적 영역에서의 실천이 갖는 중요성 역시 강조되었다. 하지만, 기존 연구에서는 이성과 실천 개념을 분리하여 개별적으로 분석하려는 경향이 나타났고, 이러한 개념을 이슬람 사회의 진보라는 이상과 연결 지어 통합적으로 바라보지 않았다(Boy and Faiq 2004; Federspiel 1970; Pasha and Darban 2000: 113-115; Peacock 1978: 110-111). 이 글에서는 무함마디아가 지지하는 핵심 개념이 서로 연결되어 통합적으로 작동함으로써(Jainuri 2002:

하지만, 이러한 제도의 시행이 근대적 금융이나 소비방식을 배제하는 방향으로 전개되지 않았다. 이슬람 금융기관은 서구식 금융거래 방식을 차용하기 위한 전략을 펼쳤으며, 할랄제품인증제는 건강한 먹거리의 보장을 요구하는 근대적 소비 욕구를 반영했다. 이슬람 금융과 할랄 소비에서 나타나는 근대적 성격에 대해서는 김형준(2017), 오명석(2012), Fischer(2008), Rudnycky(2019) 등을 참조할 것.

5) 무함마디아는 1912년 중부 자바 족자까르파(Yogyakarta)에서 출범했다. 1920년대부터 족자까르파 이외의 지역으로 지부 설립이 확대되었으며, 현재에는 인도네시아 전역에 지부가 설립되어 있다. 무함마디아의 지지자는 대략 3천만 명 내외로 추산된다(Aspinall 2005, 60).

209-212) 근대주의적 기반이 공고해졌음을 밝힐 것이다.

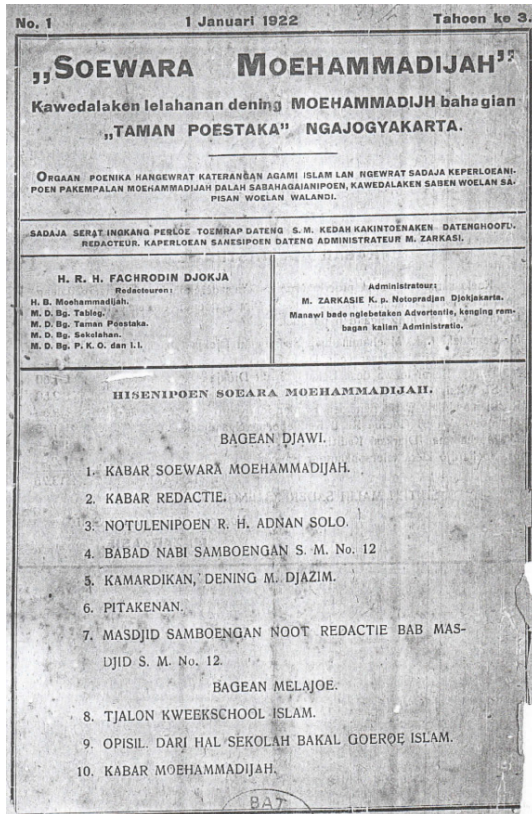
이슬람주의, 지하디즘과 같이 최근 부상한 종교운동이 반서구적 정서를 강하게 드러냄으로써, 쿠란과 하디스로의 회귀를 지지하는 이슬람 내 움직임이 과거 지향적 성격을 띠며 현대적 변화와의 단절을 결과한다는 해석이 제기되었다(Waardenburg 2003, 251-252). 이러한 시각이 극단화될 경우, 민주주의나 자본주의를 포함한 근대적 문물이 이슬람과 내적으로 친화적인 관계를 갖지 않으며 무슬림에 의해 쉽사리 받아들여질 수 없다는 식의 본질론적 설명으로 흐르게 된다(Fukuyama 1992; Lewis 2002; Salvatore 2009). 하지만, 경전으로 돌아감으로써 서구적 진보를 추구하고자 한 무함마디야가 예시하듯, 근본에 관한 주장이 반근대적인 성향을 초래한다고 단언할 수는 없다. 경전의 내용은 현실과의 상호작용 속에서 특정한 방식으로 해석되며, 무슬림의 현실 인식은 종교운동의 이념적, 실천적 방향에 영향을 미친다. 따라서, 무함마디야의 개혁주의에 대한 검토는 이슬람 사회가 역사적, 사회문화적 진공상태에 존재하지 않으며, 이슬람에 관한 연구가 특정한 종교해석이 수용, 유지, 재생산되는 역사적, 사회정치적, 문화적 맥락을 고려하고, 무슬림의 다양한 실천적 지향에 초점 맞추어 진행되어야 함을 (Bowen 1993, 3-8; Eickelman 1982) 상기시켜 줄 것이다.

이 글의 연구대상은 무함마디야의 공식 기관지인 ‘수아라 무함마디야(Suara Muhammadiyah: 이후 SM)’이다. 1920년부터 매월 출판된 간행물 중 1922-1925년 사이의 발행분이 중점적으로 검토될 것이다.⁶⁾ 분

6) 연구대상 자료는 발행처인 족자까르파의 ‘Suara Muhammadiyah’ 출판사 아카이브에서 수집되었다. 연구대상 중 1922년 판은 매월 발행분을 단순히 묶어 놓은 형식으로 편집된 반면, 1923-1925년 판은 매월 발행분을 묶은 후 각 페이지에 일련 번호를 부여하는 방식으로 편집되어 있다. 이런 차이로 인해 1922년 자료를 인용할 때에는 출판 월을 괄호 안에 표기할 것이며(예를 들면 [1922(3), 11]), 1923-1925년 자료의 경우 출판 월 없이 페이지만을 표시할 것이다(예를 들면 [1923, 111]). 연구대상 SM에는 필자가 제시된 글과 그렇지 않은 글이 혼재되어 있다. 또한, 필자가 복수의 필명을 사용하는 때도 있다. 이에 이 글에서는 필자의 이름을 일일이 제시하지 않고, 출판연도와 페이지만을 인용할 것이다.

석대상이 이 기간으로 제한된 이유는 1920년과 1921년에 출판된 간행물을 구할 수 없었고, 1926년 이후 발행분부터 무함마디아의 활동을 단순 보도하는 방식으로 편집 방향이 전환되어 이념적 특성을 밝히기에 한계가 있기 때문이다. 자료 해석 과정에서는 무함마디아와 인도네시아 이슬람에 관한 기존 연구 결과가 활용되었다.

〈그림 1〉 수아라 무함마디아 1922년 1호 표지



II. 이슬람 사회의 후진성에 대한 진단: 시릭, 탁리드, 아말

1920년대 초 무함마디아의 담론에는 진보(kemajuan)와 퇴보(kemunduran), 밝음과 어두움이라는 이분법적 구분이 자주 나타났다. 무함마디아 활동가들은 이슬람 세계 일반에서 나타나는 암울한 상황을 숨기거나 미화하려 하지 않았다. 서구 사회의 진보가 계속되는 상황에서 무슬림이 이를 따라가지 못했고, 삶의 모든 영역에서 후진적인 모습이 나타난다는 것이다. SM에는 당시 이슬람 세계의 상황이 다음과 같이 진단되어 있다(SM 1924, 113).

이슬람을 믿는 사람의 삶의 질은 이슬람을 믿지 않는 사람에 비해 열악하다. 많은 경우에 있어 이슬람 국가는 이슬람에 입각하지 않고 쿠란에 기반을 두고 있지 않은 지배자에 의해 통치되고 있다. 지식의 차원에 서도 무슬림이 이슬람을 믿지 않는 사람보다 우위에 있지 않다.

이슬람 세계의 상황은 인도네시아에 그대로 적용되었다. 이교도 국가인 네덜란드의 식민 통치를 받고 있고, 굶주림에서 벗어나지 못할 정도로 경제적으로 취약하며, 제대로 된 교육을 받지 못해 진보를 좇아갈 역량을 갖추지 못했다. 무함마디아 활동가들에게 있어 무슬림은 “모든 면에서 포위되어 있으며,” 인도네시아에서 이슬람은 “소멸될 위기에 처해있다”(SM 1924, 109).

이슬람을 믿지 않음에도 서구의 기독교도는 근대적 진보를 이끌어 이슬람 세계를 식민화했다. 이러한 평가를 내리면서 무함마디아 활동가들은 이슬람 사회의 후진성을 서구의 탓이 아닌 무슬림 자신의 문제로 돌렸다. “우리가 세상의 변화를 이해하지 못했기에 ... 우리의 삶에 문제가 발생”했던 것이다(SM 1925, 106).

인도네시아의 후진성에 대한 무함마디아 활동가들의 진단은 당시

민족주의자들과 크게 차이하지 않았다. 그것이 이슬람 때문이라는 것이다(SM 1924, 43). 하지만, 종교에서 탈피함으로써 문제를 해결하려 했던 민족주의자들과 달리, 무함마디아 활동가들은 이슬람의 틀 내에서 해결의 실마리를 찾으려 했다. 진보하지 못한 근본 원인이 잘못 해석되고 실천된 이슬람이지 이슬람 그 자체가 아니라고 보았기 때문이다. 이들에 따르면 이슬람과 진보는 조화될 수 있으며 이슬람을 통한 진보의 성취는 불가능하지 않다(SM 1923, 212). 이슬람의 과거 상황에 대한 평가는 이들의 입장을 뒷받침해 주었다(SM 1922(3), 10).

과거 이슬람을 신봉한 무슬림은 자신의 국가를 안전하게 지킬 수 있었고, 경제적 자원을 적절하게 배분할 수 있었으며, 이들의 지적 능력은 매우 높았고, 시간이 흐를수록 더 높아졌다.

무슬림 사회를 퇴보와 후진으로 몰아넣은 원인으로 무함마디아 활동가들은 시릭(syirik), 탁리드(taklid), 아말(amal) 등 세 개념을 지목했다. 아랍어에 기원한 이 개념은 ‘알라 이외의 존재에 대한 숭배’, ‘특정 교리 해석에 대한 무조건적인 복종’, ‘종교적 실천’을 의미한다. 서로 연결된 세 개념을 통해 무함마디아 활동가들이 현실을 어떻게 이해했고, 어떤 측면에서 이 개념이 진보를 가로막는 요인으로 작동한다고 평가했는지 밝히기 위해 아래에서는 각 개념을 차례로 검토할 것이다.

1. 시릭

시릭은 이슬람 이외의 종교 전통에 기원한 믿음과 관행을 고수하는 태도를 일컫는다. 인도네시아의 맥락에서 이는 애니미즘적, 힌두불교적, 토착적 종교전통을 유지하는 것이다. 이슬람과 비이슬람의 종교전통을 혼합하여 사용하는 무슬림을 지칭하면서 흥미롭게도 ‘아방안

(abangan)’이라는 표현이 이용되었다(SM 1923, 41).⁷⁾ 아방안 무슬림의 종교 관행 대다수가 시릭으로 범주화되는데, 전통 의례인 슬라마탄(slamatan), 죽은 사람의 무덤에 찾아가 축복을 구하는 지아라(ziarah) 등이 대표적인 예로 지적되었다. 이러한 관행은 경전에 기반을 두지 않고 후세대에 의해 추가된 ‘비다(bidah)’로 규정되었고, 이를 찾아내서 제거하는 정화(purification)의 과정이 개혁의 핵심 목표로 설정되었다.

인간에 의해 만들어진 미신적 관행인 시릭은 이슬람 교리의 핵심인 유일신 개념(tauhid)에 어긋나며 무슬림을 무지몽매한 상태에 빠뜨린다고 여겨졌다(SM 1923, 64-5).

태어나서부터 일반인들은 커다란 돌과 나무를 무서워하고 ... 성스러운 돌, 산, 조각상을 지나가며 경외감을 표현하거나 돈을 던졌으며 다양한 방식으로 두려움을 표현했다. ... 이러한 대상을 두려워하고 숭배하는 일은 잘못된 행동으로써, 이들의 사고는 독립적이지 못했고, 이들은 우매함 속에서 살아야 했다.

무슬림 대중이 비이슬람적 시릭에 집착하는 이유로는 여러 가지 요인이 거론되었다. 가장 호의적인 원인은 올바른 교리에 접할 기회가 이들에게 주어지지 않았다는 점이다. 전통을 있는 그대로 받아들이고, 종교적 권위에 복종하는 태도 역시 거론되었다(SM 1925, 37). 종교의 정신적, 신비적 차원을 중시하는 반면 종교적 의무 실천을 경시하는 성향도 언급되었다. 무함마디야 활동가들에 따르면 “정신적 힘을 축적한 사람이 매일 요구되는 다섯 차례의 예배를 하는 사람보다 알라에 더 가깝다는 인식”이(SM 1924, 135) 이슬람 사회를 파괴하고 무슬림의 후

7) 아방안은 산뜨리(santri), 뿌리야이(priyayi) 개념과 함께 클리포드 기어츠가 자바 무슬림을 분류하는데 적용함으로써 널리 알려졌다(Geertz 1976). 아방안에 대한 SM과 기어츠의 설명에는 커다란 차이가 나타나지 않아서, 이 개념은 이슬람 도래 이전의 종교 전통과 이슬람을 구분하지 않는 혼합주의적(syncretic) 성향의 무슬림을 지시했다.

진성을 초래했다. 가장 비판적인 원인으로는 이성을 통해 사고하지 않으려는 태도가 지적되었다. “독립적인 사고를 하려 하지 않음으로써 지금까지 우매한 삶을 살 수밖에 없었다”는 것이다(SM 1923, 64-5).

시릭의 광범위한 존속은 궁극적으로 끼야이(kiyai)의⁸⁾ 탓으로 돌려졌다. 일반 대중의 삶을 지도하고 올바른 방향으로 이끌어야 할 끼야이가 자신의 책무를 제대로 완수하지 못했다는 것이다. 끼야이에 대한 부정적 시각은 두 번째 개념인 타리드로 이어졌다.

2. 타리드

타리드는 네 개의 이슬람 법학파가 제시한 법해석과 규정을 엄격하게 고수하는 태도를 일컫는다(Federspiel 1995, 262). 타리드를 문제시하면서 무함마디야 활동가들이 법학파의 해석 자체를 무시한 것은 아니었다. 이들이 비판한 점은 법학파의 규정과 해석을 최종적인 것으로 간주하고 더이상 논의하지 않으려는 태도였다. 이들에 따르면 법학파의 해석은 비판적으로 검토되고, 철저하게 비교되고, 상황에 맞게 위치지어져야 한다. 이러한 과정이 필수적인 이유는 아래에 제시된 것과 같이 현재 상황이 과거와 차이 있기 때문이다(SM 1923, 71).

과거에는 어떤 특정한 규칙을 적용할 필요가 있었다. 하지만 지금은 상황이 매우 다르다. 사회가 운용되는 방식이 바뀌었고, 삶을 살아가는 방법이 더는 과거와 같지 않다. ... 우리는 오늘날 우리에게 요구되는 것과 과거에 요구되었던 것이 다르고, 그러하기에 과거의 법해석이 현재에도 동일하게 적용될 수 없다고 확신한다.

8) 끼야이는 이슬람에 대한 이해가 높은 이슬람학자와 이슬람 지도자를 가리키는 표현이다. 이슬람 교육기관인 빠산뜨렌(pesantren)을 세워 이슬람을 가르치는 학자와 그렇지 않은 학자 모두에게 끼야이라는 호칭이 이용되지만, 전자에 이를 적용되는 것이 더욱 일반적이다(Federspiel 1995, 131).

타리드는 현실의 변화를 고려하지 못할 뿐 아니라 무슬림의 지적 변화 역시 포용할 수 없다고 비판되었다. 즉, 교리에 부합한 것으로 인정되었던 내용이 새롭게 해석, 재해석될 가능성을 배제한다는 것이다. 이는 교리의 단순 암기만을 강조하는 경향 때문으로, 타리드는 교리에 접근하는 과정에서 중시되어야 할 이성의 작동을 가로막는 결과를 초래했다.

이러한 비판을 일반 대중에게 적용할 경우 타리드는 끼야이에 대한 맹목적인 추종과 복종을 의미한다. 끼야이의 교리 해석에 절대적으로 복종하고, 나아가 끼야이를 신성시하는 관행은 이슬람의 퇴보를 가져온 요인이라 여겨졌다. 무함마디야 활동가들에 따르면 끼야이는 이슬람을 소유할 수도, 교리 해석을 독점할 수도 없다(SM 1923, 153). 신과 가까운 관계, 신에게 사랑받는 존재, 신에 의해 선택된 존재, 신과 인간의 중재자라는 식의 끼야이의 특권적 지위 역시 비판되었다. 일반인의 기도가 끼야이를 통해서만 신에게 전달될 수 있다는 생각은 신을 인간의 수준으로 끌어내리고 무슬림을 우민화하는 믿음이라 평가되었다(SM 1923, 150-151).

끼야이에 대한 비판은 종교적 영역으로 국한되지 않았다. 일반인의 절대적 신뢰를 이용하여 사익을 취하려는 끼야이의 모습이 자주 지적되었는데, 아래는 라마단 기간에 나타나는 이들의 모습을 희화화하여 서술한 내용이다(SM 1924, 35).

라마단에 쿠란 암송을 요청받은 끼야이는 이렇게 요구한다. “암송하면서 졸지 않으려면 커피, 진한 차, 빠찌판(Pacitan) 지역에서 만든 스낵과 튀김 요리 등이 있어야 한다. 암송이 끝나고 아침 식사로 먹을 음식이 준비되어 있어야 한다. 라마단이 끝나면, 내게 돈, 사룽(sarung), 흰 수탈 한 마리를 바쳐야 하는데, 이를 통해 네 몸이 깨끗하게 되고 네 죄가 사해질 것이다.”

쿠란 암송의 대가로 금품을 요구하는 끼야이는 추종자를 속여 사익을 취하는 존재로 그려졌다. 인용문 마지막에 제시된 것처럼, 금품을 매개로 하여 일반인의 죄를 사해줄 수 있다고 단언하는 것은 이슬람 교리를 제대로 이해하지 못하고 이슬람을 모독하는 행위로 간주되었다.

이슬람 법학파의 종교해석에 대한 무조건적인 복종, 종교지도자의 권위에 대한 절대적 복종은 무슬림을 전통과 관습에 얽매이게 함으로써 이들로 하여금 근대적 변화를 쫓아가지 못하고 후진적 상태에 남아 있도록 만들었다고 진단되었다. 또한, 탁리드는 합리적 종교 해석을 가로막음으로써, 근대 사회를 탄생시킨 이성을 경시하고 서구적 진보를 추동할 내적 역량을 약화시켰다고 지적되었다.

3. 아말

탁리드에 대한 비판은 종교적 실천을 뜻하는 아말(amal)의 문제로 나아간다. 무함마디야 활동가들은 끼야이에 의해 종교와 관련된 활동만이 아말로 여겨짐으로써 현실 세계의 문제가 경시되었다고 주장했다. 이들에 따르면, “모스크에서 독경하면서 타스비(tasbih: 이슬람식 묵주)를 돌리는 것”만으로(SM 1924, 140) 아말이 제한되지 않는다. 종교적 영역에서의 실천만을 중시함으로써 이슬람식 아말의 핵심을 놓치고 있는 끼야이의 모습을 SM은 아래와 같이 서술한다(SM 1924, 43-44).

모스크를 관리하는 이슬람지도자(penghulu)가 금요 예배에서 모스크 시설 보수의 필요성을 언급하며 기부금 납부를 독려했다. 이후 모스크 입구에 상자를 놓아두고 오가는 사람들에게서 기부금을 걷었다. 다음 금요예배에서도 그는 기부의 중요성을 역설했다. 하지만, 그는 금요 예배 때마다 모스크 앞에 와서 구걸하는 수많은 사람에게 단 한 톨의 돈도 주지 않았다. 기부금 사용처에 대한 교리를 알고 있음에도 그는 그것

을 받아야 하는 사람이 누구인지에 대한 교리를 잊어버린 듯 행동했다.

마디운(Madiun) 지역 모스크의 상황을 서술한 이 글의 제목은 ‘내가 본 이상한 모습’이었다. 르포 형식의 기사에서 필자는 모스크 앞에서 구걸하는 사람들에게 자선하지 않는 이슬람지도자를 이상한 모습으로 규정했다. 여기에 추가하여 필자는 아말을 종교 활동으로 국한하는 잘못된 해석으로 인해 이슬람이 사악한 종교로 비난받고 있다고 지적했다. 그에 따르면 가난한 사람의 구제를 간과하는 이슬람 지도자는 자기 취향에 맞추어 이슬람 교리를 선택적으로 수용하고 왜곡했다.

무함마디야 활동가들은 종교적 영역에서의 아말만을 중시하고, 현실에서의 아말을 경시하는 태도가 이슬람 교리를 잘못 이해한 결과이며 이슬람 사회의 후진성을 야기한 원인이라고 파악했다. 이들에 따르면, 이슬람은 내세를 위한 활동만큼이나 현세를 위한 활동을 중시한다. 이들의 입장을 요약적으로 표현한다면, 하루 5차례의 기도를 완벽하게 행하고, 경전을 꾸준히 읽으며, 교리 주석서에 통달한다 해도 교리를 현실에서 실천하지 않는다면 이슬람을 거짓으로 믿거나 심지어 믿지 않는 것이라고까지 평가할 수 있다(SM 1924, 127). 쿠란을 제시한 이유가 인간으로 하여금 그것을 읽고, 의미를 파악한 후, 그것을 실천하도록 하기 위해서였기 때문이다(SM 1924, 127).

미신 타파를 통해 유일신에 대한 믿음을 확립하고, 이후 세대에 의해 추가된 비이슬람적 믿음과 관행을 바로잡기 위해서는 정화의 과정이 필수적이다. 정화의 차원이 강조될 경우, 경전의 내용을 문자 그대로 받아들이고, 경전에 쓰여 있지 않은 내용을 배제하는 경전중심적(scriptural) 해석이 득세할 수 있다. 무함마디야 활동가들 역시 정화를 종교 개혁의 핵심으로 이해했다. 하지만, 현실에서의 실천을 강조함으로써 이들은 종교 개혁을 정화를 통해 완성되는 것으로 파악하지 않았다. 개혁이 비이슬람적인 것을 없애는 작업뿐만 아니라 현실 세계를 이

슬람식으로 변화하는 과정을 포함해야 하기 때문이다. 진보와 퇴보라는 현실 인식 역시 이슬람 사회의 개혁을 위해 정화 이상의 작업이 요구됨을 확신했다. 현실에서의 실천을 통해 이슬람 사회가 진보할 수 있고, 그것이 진정한 의미에서의 개혁을 가져올 수 있다고 믿어졌다.

시릭, 탁리드, 제한된 아말 개념에 대한 비판을 통해 무함마디야 활동가들은 이슬람의 후진성을 설명하고자 했다. 이와 동시에 이들은 이슬람과 진보의 양립가능성을 뒷받침할 수 있는 요소를 경전에서 찾았는데, 이는 아칼(akal), 이즈티하드(ijtihad), 현실 세계에서의 아말로 정리될 수 있다.

Ⅲ. 이슬람 사회의 진보 가능성: 아칼, 이즈티하드, 아말

이슬람 세계는 퇴보했지만 무함마디야 활동가들은 낙관적인 견해를 포기하지 않았다. 그것은 이슬람이 제대로 이해되고 실천되지 않았기에 야기된 문제이며 이슬람 자체의 문제가 아니라고 생각했기 때문이다. 이슬람의 가르침을 제대로 이해하고 실천한다면, 서구 사회의 진보를 따라잡는 일은 실현 가능한 목표였다. 이러한 낙관적 견해는 아칼, 이즈티하드, 아말이라는 개념에 의해 뒷받침되었다. 이성을 의미하는 아칼(akal), 이성을 활용한 종교해석을 뜻하는 이즈티하드(ijtihad), 비종교적 영역에서의 실천을 포함하는 아말은 이슬람 세계의 후진성을 극복할 열쇠로 이해되었다.

1. 아칼과 이즈티하드

무함마디야 회원들에게 있어 이성은 서구 사회의 진보를 추동한 원동력이었고, 서구가 대표하는 진보의 시대는 이성의 시대였다(SM

1924, 100). 하지만, 이성은 유럽 사회의 독점물이 아니며 이슬람 교리의 핵심이기도 했다. 이러한 인식으로 인해 이슬람은 “진보의 정신”으로 규정될 수 있었다(SM 1922(3), 10).

진보와 이슬람 사이의 긴밀한 관계를 드러내기 위해 무함마디아 활동가들은 두 가지 역사적 사실에 주목했다. 첫 번째는 선지자 무함마드 시대에 성취되었다고 믿어지는 진보적 상태였다. 이슬람 도래 이전 아랍 사회에서는 크고 작은 전쟁이 끊이지 않았고, 사람들의 삶은 피폐했다. 하지만 이슬람이 확립된 후 안정과 번영이 찾아와서 당시 사회를 향기로 가득하고 달콤하게 변화시켰다(SM 1924, 134). 이러한 분위기 속에서 종교뿐만 아니라 철학, 천문학, 화학, 의학 분야에서의 발전이 가속화되었고 아랍 사회는 세계적 진보의 선봉에 설 수 있었다(SM 1922(4), 10).

무함마디아 활동가들이 주목한 두 번째 역사적 사실은 중동에서 유럽으로의 지식 이전이었다. 중세 암흑기를 보내던 유럽인들이 이슬람에 기원한 지식을 바탕으로 계몽되어 유럽 문명을 진보시킬 수 있었다는 것이다(SM 1922(3), 10-11). 이러한 주장을 뒷받침하기 위해 이들은 아랍어에 기원을 둔 어휘인 ‘algebra’(아랍어 al-jabr), ‘cotton’(아랍어 qutn), ‘alcohol’(아랍어 al-kuhul) 등이 유럽어로 차용되어 사용되고 있음을 지적했다(SM 1922(4), 10). 유럽에서의 근대적 변화를 이슬람에 기원한 것으로 규정함으로써, 이들은 이슬람을 진보의 원천으로 이해할 수 있었을 뿐 아니라 서구적 발전을 따라가는 행위를 정당화할 수 있었다. 이들의 시각은 아래와 같이 요약될 수 있다(SM 1922(4), 10).

과거 무슬림의 발전 정도가 매우 높았다는 점에는 의문의 여지가 없다. 무슬림이 유럽 사람들에게 발명과 지식을 전수해 주었고, 이를 통해 유럽은 암흑과 무지의 시대에서 깨어나 진보와 개화의 시대로 나아갈 수 있었다.

이슬람 사회에서 유럽으로 전파되어 진보를 야기한 핵심 요인은 이성이었다. 알라가 인간에게 준 선물인 이성은 눈, 코, 입과 함께 인간을 인간답게 만드는 요소이다(SM 1923, 38). 이성은 인간을 둘러싼 상황을 이해하기 위해 활용되어야 하는데, 신의 존재, 이슬람의 진실성과 같은 종교적 문제 역시 예외가 아니다(SM 1924, 7-9). 이처럼 이성의 역할을 강조함으로써 무함마디야 활동가들은 “이슬람 경전에 제시된 구절에 대해 문제 제기할 자유”가 무슬림에게 주어져 있고(SM 1925, 23) “이성과 조화되지 못한 종교적 가르침을 받아들일 필요가 없다”(SM 1924, 100)는 식의 대범한 주장을 제기할 수 있었다.⁹⁾

무함마디야 활동가들에게 있어 이슬람은 이성의 시대인 근대 사회에 가장 적합한 종교이며, 이슬람 사회의 후진성은 이슬람의 핵심이 이성임을 깨닫지 못한 결과로 초래되었다. 시릭은 미신적 차원을 강조함으로써 이성을 통한 종교로의 접근을 가로막았다. 타리드는 과거의 종교 해석과 종교지도자를 절대화함으로써 종교 교리를 이성적으로 해석하지 못하게 했다. 근대적 발전과 진보를 쫓아가기 위해 요구되는 이성의 회복은 독립적 사고와 추론을 뜻하는 ‘이즈티하드(ijtihad)’를 통해 가능한 것으로 이해되었다. 중동에서 개혁주의가 출발하면서 주장한 것과 같이(Rahman 1979, 215) 이들에게도 “이즈티하드의 문은 열려있었다(SM 1925, 37).”

개혁주의가 이즈티하드를 새로 제기한 것은 아니다. 교리 해석의 방

9) 무함마디야 활동가 사이에서 이성의 중요성이 강조되고, 이성을 통해서만 이슬람에 대해 올바르게 접근할 수 있다는 주장이 반복적으로 제기되었지만, 그렇다고 해서 신에 대한 믿음(iman)의 차원이 간과되지는 않았다. 믿음 역시 무슬림이 가져야 하는 핵심 요소로 여겨졌고, 특히 이성이 과도하게 적용되어 선악을 구별하지 못하는 상황에서 믿음이 갖는 중요성이 강조되었다(SM 1925, 106). 이슬람 사회의 후진성을 가져온 원인으로 지목된 타리드를 비판하는 과정에서 이성이 과도하게 강조되었다고 평가할 수 있다. “믿음을 가진 후에 이성을 통해 종교에 접근”해야 한다는 식의 주장이(SM 1924, 173) 양자에 대한 이들의 입장을 보다 균형적으로 보여준다고 할 수 있다.

식으로서 이즈티하드는 이슬람 초기부터 존재했지만, 기존 법학과와 종교지도자의 해석을 최종적인 것으로 받아들이는 타리드가 득세함에 따라 주변화되었다(Hallaq 1995, 178-180). 따라서 이슬람을 개혁하고 근대 사회의 진보를 이슬람식으로 해석, 실천하기 위해서는 닫혀있던 이즈티하드의 문을 열어야 했다.

이즈티하드를 종교해석 과정에 활용하기 위해서는 몇 가지 문제가 먼저 해결되어야 한다. 집단이 아닌 개인이 이즈티하드의 주체가 될 수 있는지, 이즈티하드가 무슬림 모두에게 권장되는 것인지 아니면 경전에 정통한 학자에게로 제한되는 것인지, 이즈티하드의 적용 대상이 어디까지 확장될 수 있는지, 이즈티하드의 구체적 절차가 무엇인지 등의 문제는 쉽게 결론지어질 수 없는데(Abdurrahman 2003, 104-112), 이러한 문제가 해결되지 않을 때 이즈티하드의 활용은 제한적일 수밖에 없다.

이즈티하드와 관련된 문제를 인지했지만 무함마디야 활동가들은 이를 본격적으로 논의하지 않았다. 그 대신, 진보를 좇아갈 방법으로써 이성에 기반을 둔 교리 해석의 중요성만을 강조하는 경향을 보였다. 그 결과 이즈티하드에 대한 무함마디야의 입장은 체계화되지 않았고, 그것의 필요성만이 부각되었다. 아래는 이성과 이즈티하드에 대한 무함마디야의 시각을 정리한 내용이다(Pasha and Darban 2000, 222).¹⁰⁾

이성과 사고는 쿠란과 하디스에 담겨있는 진리(kebenaran)를 열고 이해하기 위한, 그리고 쿠란과 하디스의 이해에 필수적인 의도(maksud)를 파악하기 위한 수단이다. ... 쿠란과 하디스의 가르침을 실현하는데 있어 역동적이고 진보적인 이성과 사고가 중요한 역할을 한다. ... 무함마디야는 이즈티하드의 문이 항상 열려있다는 입장을 취한

10) 이 내용은 1950년대부터 논의되어 1960년대 후반에 공표된 “무함마디야식 삶의 이상과 확신에 대한 설명(Matam Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah)”에 제시된 것으로서, 이즈티하드가 공식 문서에 처음 등장한 경우였다.

다. 종교를 가진 사람은 이즈티하드와 이티바(ittiba)에¹¹⁾ 기반을 둔 올바른 이해를 추구해야 한다.

인용문에는 종교적 믿음과 실천에 있어 이성의 중요성이 개괄적으로만 언급될 뿐, 교리의 의도를 파악하기 위해 이성을 어떻게 활용해야 하고, 역동적이고 진보적인 이성이 무엇인지가 구체적으로 제시되어 있지 않다. 교리 해석의 방식으로서 이즈티하드가 제기하는 복잡한 방법론적 문제, 타리드의 대안으로서 이즈티하드를 부각해야 할 시급성 등으로 인해 그에 대한 일반적 수준의 설명만으로도 충분하다는 식의 태도가 유지될 수 있었다.

구체적인 적용 절차가 체계화되지 않았지만, 이성과 이즈티하드에 대한 강조는 무함마디야 활동가들이 이슬람을 통한 진보의 가능성을 확신하는데 있어 중요한 역할을 했다. 또한, 이성과 서구적 진보, 이성과 이슬람의 관계가 간결하게 정리됨으로써 무슬림이 근대적 문물을 거부하지 않고 진보를 추구해야 할 정당성을 제공할 수 있었다.

이성, 이즈티하드와 함께 개혁을 위해 요구되는 요소는 아말이었다. 종교적인 영역뿐만 아니라 종교외적인 영역을 대상으로 이루어져야 하는 아말은 현실의 변화를 좇아가고 현실을 변혁하기 위한 핵심 개념으로 간주되었다. 아말 개념에 대한 분석 이전에, 이성과 이즈티하드 활용에서 나타나는 특징이 먼저 검토될 것이다.

11) 이티바는 이즈티하드를 수행할 정도로 종교적 지식이 깊지 않은 무슬림이 이즈티하드의 여러 결과 중 일부를 선택적으로 수용하는 행위를 의미한다. 타인의 의견을 따라간다는 면에서 이티바는 타리드와 비슷하지만, 무조건적인 복종이 아니라 특정한 해석의 선택 근거를 개인이 숙고하여 판단한다는 면에서 이즈티하드와 유사한 성격을 갖는다(Federspiel 1995, 109; Usman 2014, 91). 이즈티하드와 이티바가 구분됨으로써, 이즈티하드가 모든 무슬림에게 권장되는 행위가 아님을 추정할 수 있지만, 이에 대한 구체적인 설명은 제시되어 있지 않다.

〈그림 2〉 1930년대 초반 무함마디아 중앙본부에서의 회의 모습. 탁자와 의자, 서구식 복장, 지구본과 지도 등은 서구 문물을 받아들이는 데 있어 이들이 취한 적극성을 보여준다.



출처: Suara Muhammadiyah 출판사 아카이브 자료

2. 이성의 활용 방식

무함마디아 활동가들에게 있어 이성(akal)은 인간만이 가진 특성으로서 인간과 동물을 구분 짓는 요소이다. 이성은 사고할 수 있는 능력으로 정의되며, 이를 통해 올바른 것과 그렇지 않은 것, 손해와 이익을 판단할 수 있다(SM 1924, 100). 모든 인간이 이성을 충분히 활용하는 것은 아니어서, 이성이 ‘약하고 낮아서’(lemah dan rendah) 옳은 것과 그른 것을 구분하지 못하는 우매한 사람도 있고, 이성을 충분히 활용하여 명석한(pandai) 사람도 있으며(SM Hijrah 1925, 18-22), 지식이 증가함에 따라 이성 활용 수준 역시 높아진다(SM 1925, 90).

신의 선물인 이성은 종교 교리를 이해하고 판단하는 데 사용되어야 한다. 이를 극단적으로 표현한다면, 종교 교리는 이성에 부합해야 하며, 그렇지 않을 때 그것을 올바른 가르침으로 받아들이 필요 없다. 이런 입장을 취함으로써 무함마디아 활동가들은 이슬람이 이성에 부

합하기 때문에 이슬람을 믿고 있다고까지 주장할 수 있었다. 즉, 다양한 종교와 이념을 비교한 결과 이슬람이 이성적인 사고에 가장 부합하기에 그것을 받아들였다는 것이다(SM 1925, 113).

이성에 대한 강한 신념은 무함마디아 활동가들이 추구한 개혁의 목표와 연결되어 있었다. 이들은 일반 대중에게서 나타나는 시력을 비판하면서 그 이유를 이성에 부합하지 않기 때문이라고 주장했다. 또한, 서구 문물을 수용하고 진보를 추구해야 할 이유를 제기하면서 서구적 진보의 근간이 이성임을 부각했다.

무함마디아 활동가들이 이성과 이슬람의 양립가능성을 주장할 수 있었던 이유를 파악하기 위해서는 이들이 적용한 이성 활용 방식이 근대 과학과 차이를 보인다는 점 역시 고려되어야 한다. 근대 과학에서 이성을 통한 판단은 주로 경험적 검증가능성이나 반증가능성에 의존한다. 반면, 무함마디아 활동가들은 실증적 증거 없이도 이성적 판단을 내릴 수 있다고 생각했다. 기독교 변증학(apologetics)과 유사하게(김도훈 2018) 이들의 이성 활용 방식에는 추론과 유추, 비유가 연역적이고, 귀납적이며, 환원론적으로 적용되었다.

예를 들어 신이 존재함을 보여주기 위해 무함마디아 활동가들은 신이 실제로 존재한다는 증거를 제시하는 대신 인간의 본성을 거론했다. 인간은 욕망과 이기주의로 가득 찬 존재로서 신과 종교가 없다면 갈등과 전쟁, 고통과 괴로움으로 인해 인간 사회가 존속할 수 없다는 것이다. 따라서, 인간 사회가 유지되어왔다는 사실은 역설적으로 신의 실재함을 보여준다고 해석되었다(SM 1923, 162; SM 1924, 38-9). 무함마드를 거짓 선지자로 비판하는 의견에 대해서는 무함마드가 가짜라면 무슬림 수가 꾸준히 증가해왔고 기독교를 믿던 유럽 사람조차 이슬람으로 개종했음을 설명할 수 없다는 점을 부각하며 그에 대해 논박했다(SM 1925, 18-20). 쿠란의 진실성을 의문시하는 경우 간접적인 증거가

이용되었다. 쿠란과 같은 독특한 구성의 글을 인간의 힘으로 창작할 수 없다거나 계시 당시 무함마드가 문맹자였다는 사실을 통해 쿠란이 신의 언어임을 확증할 수 있다는 것이다(SM 1924, 53).

이성을 활용한 설명 방식은 과학적 논증과 뚜렷한 차이를 보였지만, 동시에 어떤 근거도 제시하지 않은 채 무조건적인 믿음만을 강제한 타리드와도 구분되었다. 이러한 타리드와의 차별성으로 인해 일정한 근거와 논리를 제시하면서 교리를 설명하는 방식은 이성을 활용한 것으로 받아들여질 수 있었다.

이성은 핵심 교리뿐만 아니라 일상과 관련된 교리를 설명하는 데에도 이용되었다. SM에 부정기적으로 게재된 종교문답 코너는 이를 예시하는데, 아래에서는 종교적 금기와 윤회를 묻는 질문에 대한 답변을 통해 이성 활용의 특징을 알아볼 것이다.

술에 대한 질문에 대해 SM은 그것을 금지된 것, 즉 하람(haram)에 속한다고 답했다. 이 규정이 제시된 후 그 이유가 설명되는데, 이러한 방식은 교리를 맹목적으로 받아들이지 않고 이성적으로 접근하는 태도라 여겨졌다. 답변에 따르면, 술을 마신 사람이 술에 취해 이성을 잃고 일탈적 행동을 할 위험이 크기 때문에 그것이 금지되었다는 것이다(SM 1923, 186). 이 답변에 나타난 것처럼 실제적 이익과 손해라는 틀은 종교적 금기를 설명하는 데 활용되는 주요 논리였다. 건강에 해를 끼칠 수 있기에 돼지고기가 금기시되었다는 식의 설명 역시(SM 1923, 168) 이러한 실용적 논리의 적용 사례였다.

윤회를 묻는 질문에 대해 답변할 때에는 상이한 이성 활용 방식이 나타났다. 윤회 관련 불교 교리의 적절성에 대해 SM은 다음과 같이 설명했다(SM 1925(2), 30-31).

인간이 윤회한다는 주장은 어린아이나 우매한 사람의 사고에서조차 받아들여질 수 없다. 인간 사회는 두 명으로 시작했고 현재에는 셀 수

없을 정도로 많은 사람이 살고 있다. 만약 그렇다면 [현재의 수많은 인구가 윤회의 결과 출현하기 위해서는] 아담과 이브의 영혼을 둘로 나누어야 [그리고 이러한 과정을 계속 반복해야] 수억 명이 될 수 있다. 이는 가능하지 않다.

윤회를 설명하면서 SM은 이슬람의 창조설을 전제했다. 비무슬림에게 있어 이는 적절한 설명 방식이 아니지만, SM에서 이 전제는 논증의 대상이 아니다. 신의 언어인 쿠란이 진실을 담고 있다는 사실을 대전제로 인정하기 때문이다. 여기에 바탕을 두고 SM은 두 개의 영혼이 환생할 때 두 명의 인간만이 출현할 수 있기에 환생을 통해 인구 증가를 설명하기가 불가능하다는 결론을 도출해낸다.

이러한 설명 방식은 과학적 의미에서 논증이라 할 수 없다. 이들은 윤회가 가능하거나 불가능함을 보여줄 직접적인 근거를 제시하지 않았다. 불교 교리의 차원에서 볼 때도 허점이 존재한다. 윤회의 대상에 인간과 동물 모두가 포함되기 때문이다. 하지만, 이러한 오류는 심각하게 취급되지 않는다. 이보다 중요한 측면은 특정한 근거나 논리에 따라 교리를 설명하려고 시도한다는 사실로써, 이는 이성을 통해 종교에 접근하는 모습으로 이해되었다.

추론 과정에 오류가 있고, 실증적 근거를 제시하지 않으며, 제한적인 논리를 아전인수 격으로 이용할지라도 근거를 제시하면서 교리를 설명하려는 시도는 타리드와 대비되는 것으로 받아들여졌다. 종교지도자의 견해를 아무 생각 없이 수용하는 태도가 이슬람 퇴보를 가져온 원인이었기에 근거 제시를 통한 교리 해석은 이성을 활용한 것으로 인정되었고, 이슬람 사회의 진보를 추동할 필수적인 태도로 여겨졌다.

3. 현실 세계에서의 아말과 진보

무함마디야 활동가들은 이슬람을 종교적 영역으로 제한하는 데 반

대했고, 그것이 이슬람 세계의 퇴보를 야기했다고 확신했다. 이에 대한 대안으로 이들은 일상의 제 영역을 대상으로 이슬람의 가르침이 적용되고 실천되어야 한다고 주장했다. 무함마디아의 초기 발전 과정에서 종교 외적 영역을 대상으로 한 아말은 두 가지 방향으로 전개되었다.

첫 번째, 무함마디아 활동가들은 과학기술을 포함한 서구 문물을 적극적으로 수용해야 한다고 주장했다. 이들에게 있어 지식을 구하는 일 (*mencari ilmu*)은 무슬림의 의무였으며, 무슬림이 추구해야 할 지식에는 서구에서 도입된 과학기술이 포함되었다(SM 1923, 210). 이런 시각은 당시 끼야이들의 입장과 차이를 보였다. 기독교가 지배하는 지역에서 출현했다는 이유로 인해 끼야이들은 서구 문물을 거부하고 서구 지식을 받아들이려 하지 않았다(Noer 1996, 320-321).

서구 지식을 수용하기 위한 무함마디아 활동가들의 노력은 근대식 학교의 설립을 결과했다. 이 학교에는 칠판, 책상, 의자가 설치되었고 학생들은 공책과 필기도구를 가지고 수업에 임했다. 현재에는 사소해 보일 수 있지만, 20세기 초반 칠판과 의자, 공책은 전통 교육과 근대 교육을 구분해주는 핵심 요소였다. 전통 종교교육이 이루어진 *pesantren*에서 학생들이 바닥에 앉아 낮은 책상에 교재를 놓고 암기하는 방식으로 교육받았기 때문이다.¹²⁾

교육 분야에서의 또 다른 개혁은 교육 내용이었다. 무함마디아는 종교만을 가르치던 전통 교육에 반대하며 종교와 함께 비종교 분야의 교육을 지지했다. 이에 무함마디아가 설립한 학교에서는 종교뿐 아니라,

12) 무함마디아가 설립한 서구식 교육기관은 끼야이로부터 강한 비판에 시달려야 했다. 이들은 무함마디아 활동가들이 자신들을 비판하는 데 적용한 담론을 역이용했다. 선지자 무함마드가 학교에 다닌 적이 없고 경전에 그것이 언급되어 있지 않기 때문에 학교는 인간이 추가적으로 만든 ‘비다’에 속하며 정화의 대상이라는 것이다(SM 1925(1), 16). 이러한 비판에 대해 무함마디아 회원들은 비종교적 영역에서의 아말과 진보의 필요성을 대응 논리로 이용했다. 즉, 지식 추구가 이슬람 교리에서 강조되고 학교가 지식을 추구하는 방법이기 때문에 ‘비다’에 해당하지 않는다는 것이다(SM 1923, 71-72).

언어, 수학, 과학과 같은 과목이 동시에 교육되었다(SM 1924, 50).

아말이 과거와 다르게 적용된 두 번째 영역은 약자를 돕는 활동이었다. 무함마디야 활동가들은 어려운 상황에 놓인 사람을 돕는 행동이 종교적 실천의 핵심이라고 주장했다(SM 1924, 184). 이를 요약해서 보여주는 사례가 쿠란의 107장인 알-마운(al-Maun)을 둘러싼 무함마디야 창시자 다흐란(Dahlan)의 일화이다.¹³⁾

다흐란이 학생들에게 알-마운만을 반복해서 가르친 적이 있었다. 이에 한 학생이 새로운 구절을 가르쳐주지 않는 이유를 묻자, 그는 그 학생에게 알-마운을 진정으로 이해했는지 반문했다. 완전히 암기할 정도로 이 구절을 공부했다는 답을 들은 후 다흐란은 그것을 실천했는지 물었다. 그 학생은 이 구절을 예배 과정에서 수차례 암송했다고 대답했다. 학습한 내용을 종교 활동에 활용함으로써 실천의 단계에까지 나아갔다는 것이다. 이 답을 들은 후 다흐란은 아래와 같이 훈계했다(Junus 1968, 60).

실천에 옮긴다는 것은 현실에서 행동하는 것을 의미합니다! 내가 보기에 여러분은 아직까지 알-마운을 실천하지 못했습니다. 오늘부터 거리를 다니면서 가난한 사람을 찾아봅시다. 찾았다면, 집으로 데려와 좋은 비누로 목욕하도록 해주고 깨끗한 옷과 음식을 주십시오. 그리고 여러분의 집에 머물 장소를 제공하십시오. 여기에서 오늘의 수업을 끝낼 테니 알-마운의 내용을 실천하십시오.

다흐란에게 있어 이슬람 교리는 해석되고 암기되어야 할뿐만 아니

13) 알-마운은 7개의 구절로 구성된 짧은 장으로서, 무슬림의 위선적인 삶을 비판하면서 약자에 대한 실천을 강조한다. 알-마운의 내용은 아래와 같다(최영길 1988, 1268): “내세를 부정하는 자를 그대는 알았노요, 그는 고아를 학대하고, 불쌍한 자에게 음식을 제공하지 아니한 자이니, 위선적인 기도를 행하는 자들에게 재앙이 있을 것이라. 이들은 그들의 기도생활을 태만히 하면서, 남에게 보이기 위해 위선적으로 기도하는 자들로, 필요로 하는 사람들에게 인색한 자들이다.”

라 현실에서 실천되어야 하는 것이었다. 이런 의미에서 무함마디야가 강조한 아말은 현실 변혁을 위한 원동력을 제공해주었다. 다흐란이 사회적 약자에 대한 실천을 강조했다기 때문에 무함마디야 역시 보육원과 병원 설립을 활발하게 추진했다(SM 1924, 184).

현실 세계에서의 아말을 강조함으로써 무함마디야 활동가들은 근대 문물을 이념적 차원에서만 수용한 것이 아니라 이를 활동 대상에 포함할 수 있었다. 학교를 세우고, 고아원과 병원을 운영하는 일은 무함마디야가 지지하는 개혁을 실천하는 아말로 여겨졌다(SM 1924, 8-10). 실천의 영역 역시 계속 확대되어서 사회적, 경제적 영역에서의 활동이 추후 시도되었다.¹⁴⁾

아말의 성과물로 다양한 교육, 의료, 복지 기관이 설립되자 무함마디야 활동가들이 의도하지 않던 효과가 나타났다. 이런 기관의 운영에 참여함으로써 교리 해석의 유연성을 유지할 가능성이 커졌다는 것이다. 쿠란과 하디스로의 회귀를 강조하는 개혁주의적 경향으로 인해 무함마디야의 종교 해석이 경전중심적 방향으로 흐를 개연성은 상존했다. 비이슬람적인 믿음과 관행을 정화하려는 욕구가 전면에 부각하고 정화의 기준으로 문자 그대로 해석된 교리가 엄격하게 적용될 수 있었기 때문이다. 하지만, 대다수 무함마디야 활동가들이 교육, 의료, 복지 기관의 운영에 간여하여 현실 문제에 대응하고 타협하는 과정을 경험함으로써 이들은 실천 과정에서 고려되어야 할 현실의 복잡성을 체감할 수 있었다. 실천을 통해 근대적 변화를 쫓아가고 진보를 성취해야 한다는 목표가 설정된 상황에서 아말에 대한 강조는 현실 상황이 고려된 맥락적 종교 해석을 유지할 환경을 정착시켰다.

14) 설립 초기부터 무함마디야는 경제적 활동에 관심이 가졌지만(SM 1923, 231-232), 가시적인 성과를 얻지 못했다. 다양한 시도가 진행되던 중 1990년대 이슬람식 금융 기관의 도입 이후 마이크로 파이낸스 분야에서 구체적인 성과를 얻을 수 있었다. 1991년대 초반에 처음 설립된 무함마디야의 마이크로 파이낸스 기관은 2015년 1,199개로 증가했다(Muhammadiyah 2015, 23).

IV. 나가는 말

최근 인도네시아에서는 ‘중도적 이슬람(Islam moderat)’에 대한 논의가 활발하게 진행되었다. 영어 ‘moderate’의 차용어 ‘moderat’이 ‘이슬람’에 부가된 형태인 ‘Islam moderat’은 급진적이고 극단적인 시각이 종교 담론에 부상했음에도 중도적 성격의 이슬람이 인도네시아 사회의 주도적인 특징임을 드러내기 위해 이용되었다(Salik 2019; Wanandi 2002). 이 개념은 외부에서 유입된 급진적 성격의 이슬람에 좌우되지 않는 인도네시아만의 전통이 형성되어 있음을 주장하기 위해서도 이용되었다(Mutawali 2016; Qomar 2015).

중도적이고 관용적이며 배타적이지 않은 성향이 이슬람의 주류를 구성하고 있다는 주장을 뒷받침하기 위해 인도네시아의 대표적인 단체인 엔우(NU: Nahdlatul Ulama)와 무함마디야가 거론되었다(Darajat 2017; Wanandi 2002). 수천만 명의 지지자를 가진 두 단체가 중도적 성격의 이슬람을 대표하는 집단으로 선택된 것은 당연해 보인다. 이 단체가 중도적 성향을 지닌 것으로 규정되지 못할 경우, 인도네시아 이슬람의 주류를 중도적이라 설명하기가 불가능하기 때문이다.

중도적 이슬람을 대표하는 사례로 거론되었지만, 두 단체에 대한 분석에서는 일정한 차이가 나타났다. 엔우의 중도적 성격은 자명한 것처럼 평가되는 반면 무함마디야에 대해서는 상이한 분석이 이루어졌다. 조직 전체에서 나타나는 중도적 성격에도 불구하고 그와 대비되는 특징을 일부 찾아볼 수 있다는 것이다. 이를 보여주는 전형적인 예로는 토착 종교 전통에 대한 비타협적 태도가 지목되었다(Asroor 2019, 193-194; Hilmy 2013, 36-42). 이는 무함마디야가 지지한 개혁주의적 시각, 즉 시릭에 반대하고 경전에 기반을 두지 않은 관행을 정화하려는 경향과 연관된다고 설명되었다.

무함마디아에 대한 이러한 분석은 새로운 것이 아니며, 전통 관습에 대한 반대는 무함마디아의 종교적 정체성으로까지 비추어지기도 했다(Kersten 2015, 2; Ricklefs 1993, 171). 하지만, 이 분석은 무함마디아의 설립 배경 그리고 무함마디아 활동가들의 문제의식을 적절하게 고려하지 못한 것이다. 본문에서 검토한 대로 무함마디아 활동가들에게 있어 경전으로의 회귀는 서구적 진보와 분리될 수 없는 목표였다. 근본으로 돌아감으로써 서구적 발전을 좇아갈 수 있다는 이들의 주장은 이슬람과 진보 모두가 근거하고 있다고 믿어진 이성 개념에 의해 뒷받침되었다. 여기에 추가되어야 할 요소는 실천이었다. 이념적 차원뿐만 아니라 현실의 삶을 변화시켜야 할 필요성 역시 무함마디아 활동의 핵심축을 구성했다.

이처럼 개혁주의적 시각이 현실의 삶과 긴밀하게 연관됨으로써, 무함마디아의 이념과 실천은 경전으로의 회귀를 주장하는 다른 개혁운동과 차별성을 갖게 되었다. 이념적으로 이상적인 상황을 설정하고 현실을 그것에 맞게 재단하려고 시도한 종교운동과 달리 무함마디아는 현실의 상황을 고려함으로써 유연하고 맥락적인 관점을 유지했고 이를 현재까지 유지하고 있다.

현실 상황을 고려한 종교해석이 미친 영향은 종교지도자의 무덤을 방문하는 관행에 대한 SM의 설명을 통해 확인할 수 있다. 무함마디아는 지아라라 불리는 이 관행에 반대함으로써 와하비즘을 추종한다는 비판을 받기도 했다(SM 1923, 152). 이에 대해 무함마디아 활동가들은 무덤 방문 자체가 아니라 방문의 의도가 핵심 기준이어야 함을 주장했다. 죽은 사람을 기억하고 추모하기 위한 목적일 경우 지아라가 용인될 수 있지만, 죽은 이로부터 현세의 축복을 구하려는 목적의 지아라는 용인될 수 없다는 것이다(SM 1923, 45 & 132). 이러한 설명에는 외적으로 표현되는 행동에 대한 절대적인 평가가 아닌 상황을 고려한 맥락적

인 종교해석이 내포되어 있다. 이로 인해 무함마디아 활동가들 사이에서는 비타협적인 정화가 아닌 의도를 고려하는 해석과 실천이 유지될 수 있었다.¹⁵⁾

무함마디아의 사례는 이슬람 사회에서 반복적으로 출현한 복고적 성격의 종교운동이 이상화된 과거를 지향하는 방향으로만 전개되지 않음을 시사한다. 교리에 대한 무슬림의 이해는 현실과의 상호작용 속에서 전개되며, 이들이 인식하는 사회적 현실은 종교운동의 실천 방향에 영향을 미친다. 경전으로의 회귀라는 목표는 근대적 발전을 거부하고 서구의 영향에서 단절된 사회를 이상화할 수도 있지만, 적극적으로 변화를 수용하고 선도하려는 성향을 결과할 수도 있음을 무함마디아의 근대주의적 이념과 실천이 보여준다.

투 고 일: 2021년 1월 14일

심사완료일: 2021년 2월 16일

게재확정일: 2021년 2월 16일

참고문헌

- 김도훈. 2018. “기독교 고전주의 변증학 방법론에 대한 연구.” 『한국조치 신학논총』 53: 7-39.
- 김형준. 2013. “이슬람 부흥의 전개와 영향: 인도네시아의 사례.” 『동남아

15) 무함마디아 설립 초기, 유연한 종교 해석이 표현된 또 다른 사례는 족자까르파 왕국에서 매년 개최되는 무함마드 탄생의례(Grebeg Maulud)와 관련된다. 이 의례에는 정화의 대상이 될 비이슬람적인 요소가 상당수 포함되어 있었다(Beck 2019, 96-404). 하지만, 무함마디아는 이를 종교적 활동이 아닌 사회적 활동으로 규정하고, 이슬람 선교의 장으로 간주함으로써(Burhani 2005, 114) 급진적인 정화가 아닌 점진적인 변혁을 추구했다.

- 시아연구』 23(3): 181-215.
- _____. 2017. “이슬람과 할랄 소비: 인도네시아 할랄제품보장법을 중심으로.” 『동아연구』 36(1): 253-294.
- 오명석. 2012. “이슬람적 소비의 현재적 변용과 말레이시아의 할랄 인증제: 음식, 이슬람법, 과학, 시장의 관계.” 『한국문화인류학』 45(3): 3-62.
- 최영길. 1988. 『성 꾸란: 의미의 한국어 번역』. 파하드 국왕 꾸란 출판청.
- Abdurrahman, Asjmuni. 2003. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahmad, Irfan. 2009. *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Ali, Mohamed. 2016. *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of al-Wala wal Bara*. London: Imperial College Press.
- Aspinall, Edward. 2005. *Opposing Suharto: Compromise, Resistance and Regime Change in Indonesia*. Stanford: Stanford University Press.
- Asroor, Zaimul. 2019. “Islam Transnasional vs Islam Moderat: Upaya NU dan MD dalam Menyuarakan Islam Moderat di Panggung Dunia.” *At-Turās: Jurnal Studi Keislaman* 6(2): 171-213.
- Beck, Herman. 2019. *Fenomenologi Islam Modernis: Kisah Perjumpaan Muhammadiyah dengan Kebhinekaan Perilaku Beragama*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Black, Antony. 2011. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bowen, John. 1993. *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- Boy, Pradana. and Faiq Hilmi. 2004. *Kembali ke al Quran Menafsir Makna*

- Zaman: Suara-Suara Kaum Muda Muhammadiyah*. Malang: UMM Press.
- Burhani, Ahmad Najib. 2005. "Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism." *Studia Islamika* 12(1): 101-130.
- Campo, Juan., ed. 2009. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File.
- Cinar, Alev. 2005. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Darajat, Zakiya. 2017. "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia." *Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1(1): 79-94.
- Durerija, Adis. 2007. "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims." *Arab Law Quarterly* 21(4): 341-363.
- Eickelman, Dale. 1982. "The Study of Islam in Local Context." *Contribution to Asian Studies* 17: 1-16.
- Federspiel, Howard. 1970. "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia." *Indonesia* 10: 57-79.
- _____. 1995. *A Dictionary of Indonesian Islam*. Athens: Ohio University Center for International Studies.
- Fischer, Johan. 2008. *Proper Islamic Consumption: Shopping among the Malays in Modern Malaysia*. Copenhagen: NIAS Press.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gibb, H.A.R. 1966. *Mohammedanism: An Historical Survey*. New York:

Oxford University Press.

Hallaq, Wael. 1995. "Ijtihad." *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford et al.: Oxford University Press.

Hilmy, Masdar. 2013. "Whither Indonesia's Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *Journal of Indonesian Islam* 7(1): 24-48.

Hunter, Shireen. 2009. *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. New York: M.E. Sharpe.

Jainuri, Achmad. 2002. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat.

Junus, Salam. 1968. *K.H. Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya*. Jakarta: Muhammadiyah.

Kersten, Carool. 2015. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst & Company.

Lewis, Bernard. 2002. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press.

Liow, Joseph Chinyong. 2009. *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*. New York et al.: Oxford University Press.

Maher, Shiraz. 2016. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. New York et al.: Oxford University Press.

Masud, Muhammad Khalid, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, eds. 2009. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Muhammadiyah. 2015. *Laporan Pimpinan Pusat Muhammadiyah*. Makassar: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Mutawali. 2016. "Moderate Islam in Lombok: The Dialectic between Islam

- and Local Culture.” *Journal of Indonesian Islam* 10(2): 309-334.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Pasha, Musthafa Kamal and Ahmad Adaby Darban. 2000. *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam: Dalam Perspektif Historis dan Ideologis*. Yogyakarta: LPPI, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Peacock, James. 1978. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. California: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Qomar, Mujamil. 2015. “Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman dan Pengamalan Islam.” *el Harakah* 17(2): 198-217.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam* (second edition). Chicago and London: University of Chicago Press.
- Ricklefs, M.C. 1993. *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. Stanford: Stanford University Press.
- Rudnyckyj, Daromir. 2019. *Beyond Debt: Islamic Experiments in Global Finance*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Salik, Mohamad. 2019 “Conserving Moderate Islam in Indonesia: An Analysis of Muwafiq’s Speech on Online Media.” *Journal of Indonesian Islam* 13(2): 373-394.
- Salvatore, Armando. 2009. “Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West.” Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, eds. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SM(Suara Muhammadiyah). 1922-25. *Soewara Moehammadijah*. Yogyakarta: Taman-Poestaka, Moehammadijah.
- Soares, B. and P. Osella. 2010. “Islam, Politics, Anthropology.” *Journal of*

- the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 15: S1-S23.
- Usman. 2014. “Muhammadiyah dan Usaha Pemahaman al-Quran.” *Jurnal Ushuluddin* 21(1): 83-100.
- Waardenburg, Jacques. 2003. *Muslims and Others: Relations in Context*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Wagemakers, Joas. 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abut Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Wanandi, Jusuf. 2002. “Islam in Indonesia: Its History, Development and Future Challenges.” *Asia-Pacific Review* 9(2): 104-112.
- Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafism, the Muslim Brotherhood an State Power in Jordan*. New York: State University of New York Press.

Abstract

Islamic Modernism in an Indonesian Islamic Organization, Muhammadiyah

KIM, Hyung-Jun
Kangwon National University

Many reform movements in Islamic society set a return to the Scriptures as the basic ideological tenet. Supporters of the reform movements insist on the re-establishment of the true doctrine in the Quran and Hadith as a way to transform the unsatisfactory reality, hoping that, through this, an ideal society can be realized. With their revivalistic orientation, reform movements tend to propose a negative view of changes from the West. A different perspective can be found in Islamic reformism which maintains that, by returning to the basics of Islam, escape from backwardness and pursuit of progress can be achieved. Reformism is also called modernism because of its favorable attitude toward changes from the West and the pursuit of progress based on modern changes. The purpose of this article is to examine the modernist character of Islamic reformism supported by an Indonesian organization, Muhammadiyah. Founded in the early 20th century, Muhammadiyah has maintained popular influence to this day. This paper analyzes how Muhammadiyah activists understood modern

change in the early days of the organization's establishment, attempted to harmonize Islam with modern change, and through what doctrines justified the acceptance of Western civilization. It is maintained that an integrated view of progress, reason, and praxis in the non-religious sphere was the core ideology supporting the compatibility between Islam and modern change.

Keywords: Indonesia, Islam, Modernism, Reformism, Muhammadiyah, Reason, *Taklid*, *Ijtihad*