



'Aisyiyah og visjonen av det sanne islam



*Reislamisering
gjennom sosialt og religiøst arbeid
i Padang, Sumatra*

Hovedoppgave
i religionshistorie
Institutt for kulturstudier og orientalske språk
Universitetet i Oslo
Høst 2005

Av Signe Sefland

Forside:

Symbol: 'Aisyiyahs symbol er en skinnende sol med "'Aisyiyah" skrevet på arabisk i midten. *Shahada* (trobekjennelsen) er skrevet to ganger rundt jorden for å symbolisere at troen skal lyse opp fra himmelen til jorden, for alle Guds skapninger ('Aisyiyah 1991: iii).

Bilde: *Qasidah* (religiøs sang) i moskeen i 'Aisyiyahs ideallandsby i Sungai Sapih, oktober 2003.

Let there arise out of you
A band of people
Inviting to all that is good,
Enjoining what is right,
And forbidding what is wrong:
They are the ones
To attain felicity.
(al-Qur'an 3: 104)

Who ever works righteousness
Man or woman,
And has faith,
Verily to Him
We give a new life
That is good and pure
And We will bestow on such
their reward
According to the best of their
actions.
(al-Qur'an 16: 97)

Takk

Takk

til Ayah, Ibu, og mine syv søsken i Padang, som har latt meg være en datter og søster de siste ti årene

til Uniang, Bu Yosa og Bu Mei i 'Aisyiyah i Padang, for å ha vist meg hvordan religion kan være en sterk og positiv kraft for mennesket

til Tika, min flittige virvelvind av en assistent

til Kari Vogt, veilederen min, for all hjelp og støtte

til Nelly van Doorn-Harder ved University of Valparaiso, for samtaler og tilgang til upublisert materiale

til Åshild for latter på lesesalen

til han der hjemme som har stella så godt for meg

Signe Sefland

Blindern, oktober 2005

Translitterasjon, navn og begrep

Ord og navn på indonesisk språk, *bahasa Indonesia*, samt lokalt språk i Padang, *bahaso Minang*, følger den nye indonesiske stavemåten fra 1972 (*Ejaan yang disempurnakan*).¹ Dette betyr at de gamle stavemåtene *oe*, *j*, *ch*, *tj* og *dj* i dag henholdsvis skrives som *u*, *y*, *kh*, *c* og *j* (for eksempel Jakarta, ikke Djakarta, og Sukarno, ikke Soekarno). Unntak er om det blir referert til kilder som bruker den gamle stavemåten, da blir den originale stavemåten stående.

For å skille referanser på *bahaso Minang*, *bahasa Indonesia*, javanesisk og arabisk språk fra hverandre, vil det i tilknytning til det aktuelle ordet stå (min.), (ind.), (jav.) eller (ar.). Om ikke annet er oppgitt er oversettelsen fra indonesisk. All indonesisk tekst, og alle intervju, er oversatt og transkribert på egen hånd. Dette inkluderer muntlige og skriftlige henvisninger til *hadis*. Ved henvisning til Koranen benytter jeg en lokal Koran med engelsk oversettelse kjøpt i Padang, da denne samsvarer godt med 'Aisyiyahs egne henvisninger til Koranen. Arabiske ord som har blitt hentet inn i indonesisk språk vil følge indonesisk stavemåte, uten å indikere arabisk opprinnelse. Regelen er en emisk oppføring av termene, der de følger den stavemåten jeg har fått dem overlevert på.

Alle stedsnavn i oppgaven er ekte. Historiske personer og personer med offentlige verv eller sosialt fremstående posisjoner blir gjengitt med originale navn. Jeg har likevel valgt å ikke oppgi fulle navn på mine nøkkelinformanter, selv om disse er fremstående ledere i 'Aisyiyah i Padang. Jeg har ut fra etiske og praktiske vurderinger valgt å omtale disse nøkkelinformantene med den tiltaleform vi brukte til daglig i Padang (eksempelvis Bu Yosa = Fru Yosa [fornavn]). Informanter utenfor ledelsen, som må anses som privatpersoner, har blitt anonymisert. Ingen navn i oppgaven er like.

Når jeg bruker begrepet "Muhammadiyah-bevegelsen" eller "bevegelsen", henviser dette til hele Muhammadiyah-bevegelsen, som 'Aisyiyah er en del av. Muhammadiyah-bevegelsen omfatter 8 organisasjoner: Muhammadiyah, 'Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah (PM), Nasyiatul 'Aisyiyah (NA), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ikatan Remaja Muhammadiyah (IRM), Tapak Suci og Hizbul Wathan. "Bevegelsen" henviser til den ideologiske plattform som disse organisasjonene deler.

Videre forklaring av begreper vil skje fortløpende i teksten. De vil bli forklart ved første gangs bruk, og eventuelt forklart om igjen hvis det er lenge siden de ble introdusert.

¹ Stavereformen fra 1972 innebærer at alle *malay*-språk i Indonesia, Malaysia, Singapore og Brunei, skrives likt.

Innhold

Takk	iv	
Translitterasjon, navn og begrep	v	
Innhold	vi	
1	INNLEDNING	1
	<i>Problemstilling</i>	2
	<i>Indonesia og islam</i>	3
	<i>Padang, islam og adat</i>	9
1.1	EKSISTERENDE LITTERATUR	14
1.2	METODISKE REFLEKSJONER	17
	<i>Språk</i>	18
	<i>Familien</i>	19
	<i>Feltassistenten</i>	21
	<i>Informantene</i>	23
	<i>Intervju og uformell samtale</i>	26
	<i>Observasjon, dokumentasjon og innsamling av skriftlig materiale</i>	27
	<i>Feltens omfang</i>	28
2	REFORMASJON OG ISLAMISERING: MUHAMMADIYAH-BEVEGELSEN	31
2.1	BEGYNNELSEN: ØNSKET OM Å RENSE ISLAM	31
2.2	BEVEGELSEN I DAG: MUHAMMADIYAH-FAMILIEN	33
3	‘AISYIYAH: ORGANISASJONSSTRUKTUR	38
3.1	FRA NASJONALT TIL LOKALT NIVÅ	38
3.2	MØTEVIRKSOMHET	39
3.3	STYRESTRUKTUR MED AKTIVITETSENHETER	39
3.4	LEDERSKAP	40
3.5	MEDLEMSKAP	42
3.6	FINANSIERING OG ØKONOMI	44
4	SOSIALT OG RELIGIØST ARBEID	47
4.1	TABLIGH	47
4.2	UTDANNING	51
4.3	SOSIALT ARBEID	56
4.4	HELSE	58
4.5	ØKONOMI	61
4.6	KADER	62
5	VISJONEN AV DET SANNE ISLAM	63

5.1	VISJON, MISJON OG MÅL	63
5.2	DET SANNE – KONTRA DET USANNE?	65
	<i>Tradisjonalistene</i>	66
	<i>Terroristene</i>	73
	<i>Frykten for kristenisi</i>	75
5.3	Å KOMME FREM TIL DET SANNE: TOLKNING.....	78
	<i>Rasjonalitet</i>	83
	<i>Troens belønning</i>	84
6	SENTRALE IDEOLOGISKE ELEMENTER	86
6.1	KJØNNSKOMPLEMENTARITET	86
	<i>Kvinnen bak, men ikke under</i>	91
6.2	IMAN OG ILMU	93
	<i>Habluminallah – habluminannas</i>	95
6.3	AKHLAK	95
	<i>Lahir – batin</i>	96
	<i>Begjær og skamfullhet</i>	99
6.4	KVINNENS IDEELLE FUNKSJONER.....	102
7	Å VIRKELIGGJØRE DET SANNE I SAMFUNNET	107
7.1	PRAKTISK POLITIKK	107
7.2	FORMIDLING AV VERDIER	110
7.3	IMPLEMENTERING AV SYARIYAH	112
8	AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER	116
	Ordliste.....	xiii
	Kart	x
	Bilder.....	x
	Litteraturliste	ix
	Sammendrag.....	xviii
	English Abstract	xix

1 Innledning

'Aisyiyah (uttales: *Ai-shi-yah*) er en islamsk kvinneorganisasjon som driver omfattende sosialt og religiøst arbeid i Indonesia. 'Aisyiyahs arbeidsfokus er spesielt rettet mot kvinner og barn, og visjonen er å bygge opp et godt samfunn basert på de sanne islamske verdier. Arbeidet omfatter et landsdekkende system av sosiale institusjoner som sykehus, fødestuer, barnehjem, barnehager, skoler og høyere utdanning. Det finnes også programmer for å bedre eldres helsetilstand, gi unge kvinner praktiske ferdigheter, samt familieplanleggingsprogrammer og landbruksprogrammer. I tillegg har 'Aisyiyah spesifikke grupper for koranresitasjon og korantolkning (*tafsir*). Målet er slik både en materiell og en åndelig/moralsk oppbygging av folket.

'Aisyiyah er den kvinnelige fløyen av Muhammadiyah, Indonesias nest største muslimske organisasjon etter Nadhlatul Ulama. Mens Nadhlatul Ulama er en tradisjonalistisk organisasjon, er Muhammadiyah modernistisk, og tilsammen representerer organisasjonene de to dominerende islamske forståelseshorisonene i Indonesia. Muhammadiyah betyr "Muhammads Vei"² og 'Aisyiyah "Aishas Vei", etter Muhammads ynglingshustru 'Aisha. Sammen med seks mindre ungdomsorganisasjoner utgjør Muhammadiyah og 'Aisyiyah den største modernistiske reformbevegelsen i landet. Muhammadiyah-bevegelsen er en grasrot-bevegelse med ca 25 millioner tilhengere.³ Bevegelsen tilskrives sterk sympati blant urban middelklasse (Indopubs 16.08.01). Ett sentralt ønske i bevegelsen er endre holdninger og tolkninger av islam som de ikke finner samsvarende med det autentiske budskapet i Koranen. Muhammadiyah-bevegelsen er den største islamske reformbevegelsen som har eksistert i Sørøst-Asia, og er også på verdensbasis blant de største. 'Aisyiyah regnes i internasjonal målestokk for å være en av de mest dynamiske gruppene av sitt slag (Hiorth 2002: 30).

Muhammadiyah-bevegelsens virksomhet strekker seg fra nasjonalt nivå til tusenvis av landsbynivå. På hvert lokale sted finnes grupper av hver underorganisasjon, med ulike institusjoner og aktiviteter knyttet til seg. Samlet utgjør bevegelsen og dens arbeid en stor sosial og religiøs sektor i landet. Denne oppgaven tar utgangspunkt i den lokale 'Aisyiyah-gruppen i Padang på Vest-Sumatra.

² *Muhammadiyah* oversettes som "Muhammads Vei" ("The Way of Muhammed") (som i Ricklefs 2001), eller som "Followers of Muhammad" (som i Nakamura 1983 og Tapol 1987).

³ Eksakt informasjon om bevegelsens medlemsmasse og antall tilhengere er mangelfull. Noen kilder operer med omtrent 20 millioner (Liddle 2004: fig 3.), andre med 25 millioner (Mangkey 2000: 3, Hefner 2000: 40), atter andre med nærmere 30 millioner (Time Asia 28.08.04). Muhammadiyah-bevegelsen påstod i 2003 en medlemsmasse på 35 millioner medlemmer (Mujani og Liddle i *Journal of Democracy* Vol. 15, No 1, jan 2004).

Problemstilling

Oppgaven omhandler den indonesiske kvinneorganisasjonen 'Aisyiyah og dennes forståelse av "det sanne islam". 'Aisyiyah har, som en del av den islamske reformbevegelsen (islamsk modernisme, som startet på begynnelsen av 1900-tallet), en forståelse av at samfunnet ikke leser, forstår og praktiserer islam på en tilstrekkelig sann måte. *Islam secara sebenar-benarnya*,⁴ "det sanne islam", er et sentralt begrep i 'Aisyiyah og i Muhammadiyah-bevegelsen generelt, og henviser til den tro og praksis som best samsvarer med det de oppfatter som det opprinnelige islamske budskapet.

Jeg vil ta utgangspunkt i den japanske Indonesia-forskeren Mitsuo Nakamura og hans påstand om at Muhammadiyah-bevegelsen er i en konstant islamiseringsprosess, eller *reislamiserings-prosess*. Han skriver:

By 'ongoing islamization' I mean a process in which a substantial number of Muslims regard prevailing religious situations (often including themselves) as unsatisfactory and, as a corrective measure, strive to live up to what they conceive of as the standard of the orthodox teaching of Islam. In other words, the process can be regarded as a self-conscious *re-Islamization* of Muslims themselves. What is emphasized in the process is not merely the necessity to conform to the ritual orthodoxy of Islam but also the genuine devotion to fulfilling the moral and ethical teaching of Islam (Nakamura 1983: 2, min kursivering).

Begrepet *reislamisering* brukes slik for å beskrive en pågående prosess, der muslimer stadig søker å *islamiser* seg selv og samfunnet rundt seg. Målet for prosessen er å komme nærmere det som forstås som det ortodokse, det opprinnelige og det sanne i islam. Reislamisering blir slik å "islamiser på nytt", å gjøre muslimer til bedre muslimer, fordi eksisterende standard ikke er tilfredsstillende.

Med utgangspunkt i Nakamuras begrep om reislamisering, vil jeg se på hvordan 'Aisyiyah forsøker å innarbeide "det sanne islam" i samfunnet gjennom sitt sosiale og religiøse arbeid. "Det sanne islam" representerer her 'Aisyiyahs forståelse av det Nakamura omtaler som "the orthodox teaching of islam". Gjennom fysisk forbedring (sosiale tiltak) og åndelig forbedring (religiøse tiltak) søker 'Aisyiyah å lede individ, familie og samfunn nærmere den sanne islamske lære.

⁴ Direkte oversatt: Islam på den sanneste måte. I engelske oversettelser brukes ofte "the true islam" eller "the real islam". En lignende formulering som blir brukt av bevegelsen er *ajaran islam yang benar* (den sanne islamske lære). Nakamura sier at av og til blir *sebenar-benarnya* byttet ut med *sesungguh-sungguhnya* (den mest ærlige, oppriktige), eller *sempurna* (det perfekte, det komplette, det ideelle) (Nakamura 1983: 150-151).

Bakteppet gjennom hele oppgaven er 'Aisyiyahs visjon av "det sanne islam". Ved å se på ulike sider ved 'Aisyiyahs organisasjon som oppbygging, arbeid, verdisystem og mål, ønsker oppgaven å gi en fremstilling av hva 'Aisyiyahs visjon av "det sanne islam" innebærer. Som en forlengelse av dette ønsker jeg å se på hvordan 'Aisyiyah prøver å nå denne visjonen, det vil si: Hvordan foregår prosessen av reislamisering? Oppgavens problemstilling kan slik formuleres som: *Hvordan, og i hvilken grad, forsøkes "det sanne islam" virkeliggjort i individ og samfunn?*

Underliggende spørsmål blir følgelig: Hvordan kommer 'Aisyiyah frem til, og legitimerer sin forståelse av "det sanne islam"? Hva er deres tolkningsmetode? Hva og hvem avgrenser de seg mot, for hva står begrepet "det sanne islam" i motsetning til? Hvilke elementer fremheves som sentrale for et godt islamsk samfunn i deres ideologi og verdisystem? Hvordan videreformidler og misjonerer 'Aisyiyah sin forståelse? I hvilken grad ønsker de islam som grunnlag for offentlig liv?

For å besvare disse spørsmålene begynner jeg deskriptivt med å gjøre rede for 'Aisyiyahs plass og utvikling som en del av reformbevegelsen Muhammadiyah i kapittel 2. Deretter ser jeg i kapittel 3 på 'Aisyiyahs struktur og oppbygging, og i kapittel 4 på deres sosiale og religiøse arbeid. Med en mer analytisk vinkling fra kapittel 5 fremlegger jeg organisasjonens visjon, misjon og mål, for deretter å se nærmere på begrepet "det sanne islam", hva det står i motsetning til, og hvordan de kommer frem til en forståelse av begrepets innhold. For å se nærmere på hva "det sanne islam" innebærer for 'Aisyiyah, tar jeg i kapittel 6 for meg ideologiske elementer som ut fra materialet kan sies å være sentrale i 'Aisyiyahs ideologi. I kapittel 7 ser jeg til slutt på hvordan "det sanne islam" søkes virkeliggjort i samfunnet gjennom formidling av verdier og det de kaller praktisk politikk.

Oppgaven bygger på observasjon, intervju og skriftlig materiale fra feltarbeid hos den lokale grenen av 'Aisyiyah i Padang. Skriftlig materiale fra nasjonalt nivå brukes også for å belyse det lokale.

Indonesia og islam

Republik Indonesia har en total befolkning på omlag 220 millioner, av disse er 88% muslimer. Dette innebærer at Indonesia har den største muslimske befolkning i verden (Aftenposten 04.10.04, Hefner 2000: 6). Som nasjon er landet svært sammensatt. Det enorme øyriket omfatter over 14000 øyer, ca 6000 av dem er bebodde. Landet har omtrent 500 ulike etniske grupper, med tilhørende antall ulike språk. Øyriket var fra 1600-tallet under nederlandsk

kontroll, først under handelsselskapet VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*), deretter under den nederlandske stat. Japanerne okkuperte landet under 2.verdenskrig. 17.august 1945 kunne Indonesia erklæres som selvstendig stat, selv om Nederland først overførte formell suverenitet i 1949 (Ricklefs 2001: 260-284). Geografisk spredning og kulturelt, etnisk og religiøst mangfold var bakgrunnen for at landets første president Sukarno lanserte slagordet ”enhet i mangfold” (*bhinneka tunggal ika*), som et steg i nasjonsbyggingen. *Pancasila*, de fem nye offisielle nasjonsprinsippene, fikk også en viktig rolle for fostring av pluralisme og nasjonal identitet (Lawrence 1995: 206). *Pancasila* består av følgende fem prinsipper: (1) troen på én Høyeste Guddom (*ketuhanan yang Maha Esa*),⁵ (2) rettferdig og sivilisert humanisme, (3) Indonesias enhet, (4) veiledet demokrati, og (5) sosial rettferdighet. Å legge *Pancasila* som grunnlag for den nye staten Indonesia var et kompromiss mellom de som ønsket sekulær nasjonalisme, og de som ønsket en islamsk stat (Madjid 1994: 57). Den islam-orienterte gruppen hadde ønsket, var at islam skulle ha en mer fremtredende plass i statsideologien, siden majoriteten av folket var muslimer. Denne gruppen ønsket derfor et tillegg til det første *sila* (prinsippet): ”troen på en guddom”. Tillegget, ”og med den plikt til å følge islamsk lov for dens tilhengere”, blir omtalt som *Piagem Jakarta* (Jakarta traktaten, ”the Jakarta charter”), og ville ha innebært en klarere kobling mellom islam og staten Indonesia. I frykt for å skade det skjøre samholdet i den nye nasjonen valgte Sukarno å ikke innlemme dette tillegget (Anshari 1985: 222). I stedet ble det første *sila* holdt såpass åpent at både islam, katolisisme, protestantisme, hinduisme, buddhisme og konfusianisme ble anerkjent av staten.⁶ I årene under presidentene Sukarno og etterfølgeren Suharto ble diskusjonen om *Piagem Jakarta* holdt nede, det var tabu å snakke om en islamisering av staten (Mangkey 2000: 4). *Pancasila* ble forsvart som det beste grunnlag for Indonesia, og ideologien dominerte politisk liv og organisasjonsvirksomhet.⁷ Etter Indonesias dramatisk endrede situasjon i 1997-1998

⁵ *Ketuhanan* er fra *tuhan* (gud). *Ketuhanan yang Maha Esa* oversettes på engelsk ofte til ”One Supreme Godhead”. Ved å formulere prinsippet som ”troen på en Høyeste Guddom (*ketuhanan*)” fremfor ”troen på én gud (*tuhan*)”, kunne også ikke-monoteistiske religioner som hinduisme og buddhisme bli inkludert.

⁶ Konfusianisme ble anerkjent, for så å bli utelatt i anti-kommunist-tiden fra 1965 (fordi mange kinerese var konfusianister). Under president Abdurrahman Wahid (NU) ble konfusianisme i 1999 tatt inn igjen og er i dag anerkjent av staten (Candland og Nurjanah 2004: 2). Det er verdt å merke seg at jødedom *ikke* er en anerkjent religion i staten Indonesia.

⁷ President Suharto forsvarte *Pancasila* som grunnlag for staten under en tale til Muhammadiyahs nasjonale forsamling: ” *Pancasila* er ikke sammenlignbart med religion. *Pancasila* er grunnlaget for våre liv sammen som et samfunn, en nasjon og et land, som aldri vil vurdere verdi etter etnisitet, religion, rase eller gruppe. *Pancasila* går ikke inn på saker som ligger innenfor privatlivet vårt, som for eksempel vår tro (*iman*) og religionsutøvelse (*ibadat*) til Allah, tvert imot sikrer *Pancasila* erfaringene våre på best mulig måte.” (Daværende president Suharto i: Muhammadiyah 1991: 192). ’Aisyiyah sverger lojalitet til Pancasila i flere skriftlige utgivelser.

med økonomisk, etnisk, religiøs og politisk uro, har *Pancasila* tapt mye av sin kraft som felles verdssystem (Lambe' 2001: 10). President Suhartos avgang i 1998 førte til nye utfordringer og muligheter for Indonesia, og i samfunnsdebatten i kjølvannet av dette har diskusjonen om stat og islamsk lov, *syariah* blitt vekket til live igjen. I kapittel 7.3 vil jeg komme tilbake til dette.

Islam kom til det området som i dag er Indonesia på 1300-tallet, først til Sumatra og Java, deretter til resten av øyriket på 1600-tallet (Ricklefs 2001: 3 -7). Ulike forsøk har blitt gjort på å beskrive og kategorisere indonesisk islam. Dominerende kategorier har vært *santri* – *abangan*, modernister – tradisjonister, og konservative – liberale – radikale. Clifford Geertz sine inndelinger fra *Religion of Java* (1960) har hatt stor innflytelse på hvordan islam i Indonesia har blitt forstått i forskningslitteraturen. Geertz tok utgangspunkt i de emiske termene *santri* ("orthodox/devout muslims": følger islams forordninger), *abangan* ("nominal muslims": følger ikke islams forordninger like strengt og har før-islamske javanesiske elementer), og *priyayi* (javanesisk aristokrati).⁸ Geertz kategoriserte de tre gruppene etter grad av "islamskhet" og fant *santri* til å være den gruppen som virkelig representerte islam, mens *priyayi* var for indisk-orientert (hinduisk), og *abangan* for "innfødt" og animistisk. Nucholisch Madjid, en fremstående forfatter og samfunnsaktør i Indonesia, sier i sin artikkel *Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experiences* (1994) at Geertz på denne måten er svært nær til å omtale javaneserne, og dermed majoriteten av det indonesiske folk, som ikke-muslimer. Madjid viser også til Marshall Hodgsons kritikk av Geertz der Hodgson kritiserer Geertz både for å gjøre systematiske feil, ha en kolonialske holdning, og bygge sitt synspunkt ut fra modernistisk tankegang (Madjid 1994: 60-61).⁹ Professor Azyumardi Azra kritiserer Geertz på lignende måte der han sier at bare tittelen *Religion of Java* reflekterer motstand mot å anerkjenne "det islamske" (the 'Islamicity') ved islam på Java. Islam på Java blir slik forstått som javanesisk fremfor islamsk, marginalisert i forhold til Midt-Østens islam (Azra 2005: 2). Fauzan Saleh sier at det er viktig å understreke at alle troende muslimer, både tradisjonister og modernister, er *santri*, for *santri*-begrepet henviser til "devoted and

⁸ *Abangans* forståelse blir også kalt *kejawen* ("det som er javanesisk"), *agami Jawi* (javanesisk religion), eller *kebatinan* ("det indre": indre åndelighet, mystikk). *Priyayi* var opprinnelig betegnelsen for det javanesiske arvelige aristokratiet tilknyttet templene. Den tradisjonelle elitegruppen ble tilskrevet å ha utviklet raffinerte kunstneriske uttrykk, en lærd mystisisme og en intrikat etikette (Smedal 1996: 458, Nilsson Hoadley 2002: 161-162, Hill 1994).

⁹ Marshall G.S. Hodgson 1974: *The Venture of Islam* (The University of Chicago Press, Chicago, Vol.2 s.551n).

obedient Muslims” (Saleh 2001: 4).¹⁰ Både modernister og tradisjonister innordner seg etter Guds direktiver, de ber, faster og betaler *zakat* (religiøs skatt). *Santri* må slik forstås som de som høyt motivert streber etter å bli sanne og perfekte muslimer. Howard Federspiel bekrefter en utvikling der islam de siste fire hundre årene gradvis har gått i mer ortodoks retning, mens de heterodokse skikkene har gått tilsvarende tilbake. Harry J. Benda har gjort lignende observasjoner der han mener islams historie i Indonesia hovedsakelig er historien om *santri*-klassens ekspansjon (Federspiel¹¹ og Benda¹² gjengitt i Saleh 2001: 2). Mark Woodward (1989) har i sin studie av sultanatet i Yogyakarta også sett en utvikling mot økende islamsk ortodoksi.

I arbeid med Muhammadiyah-bevegelsen er det inndelingen tradisjonister – modernister som er interessant, disse er de to dominerende forståelsene av islam i Indonesia i dag. Tradisjonistisk islam blir i organisasjonsform representert av Nadhlatul Ulama (NU),¹³ modernistisk islam av Muhammadiyah. Tradisjonistisk islam er preget av kontinuitet, vektlegger tradisjonelle ritualer, er tolerante mot lokal kultur, og ser positivt på sufi-praksis (*tasawwuf* eller *tarekat*).¹⁴ Tradisjonistene gir tradisjonelle skriftlige kilder som *fiqh*-litteraturen høy autoritet ved tolkning, dette innebærer en tolkningstradisjon som i stor grad benytter prinsippet om *taqlid* (å akseptere og følge de lærdes tolkninger) (van Doorn-Harder 2005: 54-55). Modernistisk islam¹⁵ vektlegger derimot endring fremfor kontinuitet (Lawrence 1995: 27). Modernistisk islam kjennetegnes av en form for puritanisme, der tradisjonelle ritualer og trosoppfatninger uten grunnlag i de hellige kildene forkastes. Modernister

¹⁰ Jeg spurte min vertsfar Ayah om forskjellen mellom *santri* og *abangan*. Han sa at *abangan* betyr ”uneducated”. Han var derfor ikke med på å kalle tradisjonister for *abangan*. Både NU og Muhammadiyah var *santri*, for *santri* betydde at de var skolerte (*santri* fra *pesantren* (religiøs skole)).

¹¹ Federspiel, Howard M. 1970: *The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia* (Indonesia Vol. 10, oktober 1970, ss. 55-79).

¹² Benda, Harry J. 1958: *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945* (W. van Hoeve, Haag).

¹³ Nadhlatul Ulama: ”Ulmas Oppvåkning” har en medlemsmasse på omlag 40 millioner (Candland og Nurjanah 2004: 2). Som Muhammadiyah har NU etablert en kvinnefløy: Muslimat NU. En yngre kvinnegruppe tilknyttet organisasjonen er Fatayat NU.

¹⁴ *Tasawwuf* (”prosessen å bli en sufi”) er den arabiske termen som blir oversatt til ”sufisme”. *Tarekat*, fra arabiske *tariqa* (”veien”), er en henvisning til sufi-ordrene/brorskapene (de ulike ”veiene”) (Ernst 1997: 21, 27). I Minangkabau brukes derimot *tarekat* som en generell henvisning til sufisme og sufi-praksis.

¹⁵ Bruce Lawrence ser i sin bok *Defenders of God* på religiøse bevegelser og deres forhold til ”modernity” og ”modernism”. Lawrence skiller de to ved å sette ”modernity” innenfor rammeverket av teknologi og kommunikasjon, mens ”modernism” plasseres i tilknytning til ideologi og troen på menneskelig fornuft og vitenskap (Lawrence 1995). Mange muslimske grupper vil kunne ha et positivt forhold til ”modernity”, mens ”modernism” kan stå i delvis motsetning til enkelte religiøse ideologier. Når det gjelder modernistisk islam i Indonesia kan det synes som om de omfavner både ”modernity” og ”modernism”, såfremt sistnevnte ikke setter seg over den religiøse virkelighet.

fremhever personlig tolkning (*ijtihad*) direkte fra Koranen eller *hadis* (nedskrevne tradisjoner om Profeten), fremfor å belage seg på tidligere tolkning. I den grad klassisk *fiqh* brukes, er det for å belyse det som allerede er omtalt i Koranen eller *Sunnah* (tradisjonen om Profeten). Forskjeller i tolkning går slik på at modernistene kun gir Koranen og *Sunnah* absolutt autoritet, mens tradisjonelistene også anser *fiqh* som autorativ (Bowen 1993: 22).

Modernistisk forståelse i Indonesia er påvirket av den reformistiske bevegelsen som startet i Midt-Østen tidlig på 1900-tallet, ledet av Jamal al Din al Afghani og Muhammad Abduh. Disse kjempet mot vestlig dominans og for en revitalisering av islam, slik at islam kunne bli en altomspennende kraft i samfunnet (van Doorn-Harder 2005: 55). Modernistene i Indonesia tok et oppgjør med tradisjonell forståelse av islam, som de anså som iblandet lokale skikker uten forankring i islam. Grunnleggelsen av Muhammadiyah var derfor et organisert ønske om å rense islam fra lokalt heterodoks trossystem og ikke-islamske elementer (Alfian 1969: 130-131). Ahmad Khatib, opprinnelig fra Minangkabau, ble *mufti* (islamsk juridisk rådgiver) i Mekkah, og var en av dem som inspirerte grunnleggeren av Muhammadiyah, Ahmad Dahlan, mens de bodde i Mekkah. Selv om Khatib ikke var tilhenger av Dahlans modernistiske tilnærming, var han en av dem som ga Dahlan muligheten til å sette seg inn i Muhammad Abduhs tekster. Dahlan ble påvirket av Abduh og prinsippet om å gå tilbake til Koranen og Profetens *Sunnah* (Anwar 2005: 31).

Under president Suharto ble nasjonen underlagt en kontroll og sensur som begrenset religionsfrihet og ytringsfrihet. Religiøse institusjoner ble marginalisert for at deres innflytelse blant folket ikke skulle utgjøre en trussel for regimets stabilitet. På tross av trakassering og politisk undertrykkelse, opprettholdt det islamske nettverket kontakten gjennom Koranskoler (*pesantren*) og moskeer (Kepel 2003: 57). Flere av mine informanter fortalte hvordan den islamske identiteten ble tonet ned, for Suharto ønsket at landet skulle fremstå som moderne og vestlig for sine samarbeidspartnere. Kvinner som var ansatt i offentlig sektor ble oppfordret til ikke å kle seg med islamsk hodeplagg, *jilbab* (slør som dekker hodet og går over brystene). En informant som jobbet på et kontor i Jakarta på 1990-tallet ble direkte oppfordret til å ta av seg *jilbaben* av sjefen sin, noe hun også gjorde, siden hun var den eneste som praktiserte islamsk tildekking på kontoret. I Indonesia brukes det arabiske ordet *jilbab*, ikke det arabiske ordet *hijab* som vi er vant til å bruke i Vesten, om den islamske kvinnedrakten med slør.

Etter Suhartos fall har den økte ytringsfriheten og religionsfriheten ført til en tydeligere synliggjøring av islam i samfunnet. Flere og flere går nå med *jilbab*, religiøs

musikk og musikkvideoer med islamsk budskap blir spilt om og om igjen på TV¹⁶. Det finnes moteshow med fokus på moteriktig *jilbab*, tegneserier for barn om Profetens liv¹⁷, og store masse møter med TV-predikanten AA Gym¹⁸. Islamske budskap finnes nå også på offentlige steder, ved mitt siste besøk observerte jeg to store skilt langs veien inn mot sentrum av Padang med påskriften ”*Tutuplah auratmu. Allah lihat!* (Dekk til din *aurat*. Allah ser!)” *Aurat* henviser til den nakenhet som i følge islamske prinsipper skal dekkes til i det offentlige rom. Disse fenomenene var ikke til stede da jeg bodde i Indonesia i 1995-96. Endringene er store, og det kan synes som om den økte islamiseringen har bakgrunn i tidligere religiøs undertrykkelse fra statens side under de gamle regimene. Den økte bevisstheten og synliggjøringen av islam må også ses i sammenheng med globale hendelser og politiske og religiøse konflikter. En klar revitalisering av islam kan observeres i Sørøst-Asia de siste to tiårene, spesielt i Indonesia og Malaysia (Azra 2005: 3). Indonesiske muslimer søker sin vei å gå, nå når de har fått friheten til å gjøre det. Den nye islamske bevisstheten bygger i stor grad på åpenbaringen om at islam ikke trenger å bli definert eller debattert på andre betingelser enn sine egne (Hooker 2003: 234).

Selv om den islamske bevisstheten i Indonesia har økt, tyder lite på at gruppen av radikale muslimer har økt (The Asia Foundation/USINDO 2002: 1). Hvis man ser på utviklingen av islamistiske partiers oppslutning, ser politisk islam ut til å tape terreng, ikke øke i innflytelse. Ved landets første frie valg i 1955 vant de to store ”pro-islamsk stat”-partiene Masyumi og NU¹⁹ henholdsvis 21% og 19% av stemmene. Ved valget i 1999 fikk de tre partiene som gikk inn for islamsk stat en samlet oppslutning på 14% (Liddle og Mujani 2003). Professor Greg Fealy ved Australian National University forklarer misforholdet mellom økt islamsk bevissthet og økt radikal islam ved å si at det har skjedd et brudd mellom

¹⁶ Musikk-kassetter som *Cinta Rasul* (Elsk Profeten) har siden 1999 blitt bestselgere i Indonesia. Denne islamske populærmusikken for barn er i prinsippet moderniserte versjoner av pietistiske, arabiske *salawat* sanger. Tilhørende musikkvideoer er svært populært på TV, spesielt under Ramadan (Zimmer 2004).

¹⁷ De senere år har det utviklet seg en ny form for islamsk litteratur i Indonesia, *sastra-remaja islami* (islamsk ungdomslitteratur), som henvender seg til de unge, og bruker deres kultur og språk (Widjanarko 2004).

¹⁸ A.A. Gym (Abdullah Gymnastiar) fikk i en meningsmåling i mars 2003 flest stemmer i en undersøkelse der folk ble spurt hvem de likte aller best av fremstående politiske personer. På tross av at A.A. Gym ikke er en politisk figur (men religiøs predikant), svarte 86% av de spurte at han var mest likt. Dermed gikk A.A. Gym foran både Megawati (daværende president), visepresident Hamza Haz og Amien Rais (tidligere Muhammadiyah-leder) (EAO Nationwide Public Opinion Poll 2003: q21b).

¹⁹ NU var politisk parti fra 1952. Etter råd fra lederen Abdurrahman Wahid om å vende tilbake til sine røtter, trakk NU seg derimot fra formell politikk i 1984. Etter Suhartos fall i 1998 gikk NU igjen inn i politikken, denne gang ved å etablere et nytt parti under navnet *Partai Kebangkitan Bangsa* (PKB): Nasjonalt oppvåkingsparti (Hefner 2000: 167, Candland og Nurjanah 2004: 4). Wahid ble valgt som Indonesias president i 1999 men måtte i 2001 gå av etter anklager om korrupsjon.

pietisme og islamisme: "there has been a delinking of pietism and Islamism. This would suggest that Indonesian Muslims do not want Islam to play a greater role in the life of the state" (Fealy i ASIP 21.03.2003).²⁰ Sammenlignet med politisk islams oppslutning tidligere år, kan det synes som om skillet mellom pietisme og islamisme er et skille av nyere dato.

Padang, islam og adat

Padang er Vest-Sumatras provinshovedstad og er en havneby med ca 800 000 mennesker. Vest-Sumatra kalles lokalt Minangkabau²¹ og den dominerende folkegruppen kalles *urang Minang* (menneske/folk fra Minang). Det kulturelle landskapet er preget av lokal matrilineær *adat* (tradisjon) og reformistisk islam. Under 1% av lokalbefolkningen har en annen religiøs bakgrunn enn islam, disse er hovedsakelig kristne eller buddhister innenfor den kinesiske minoriteten (Wikipedia 11.10.05).

Det islamske budskapet ble spredt i Minangkabau gjennom fremveksten av *surau*. *Surau* er mindre bønnehuse for menn, og hit kom de lærde som proklamerte læren til studenter som igjen videreførte den til samfunnet (Whalley 1993: 8).²² Det er sannsynlig at den første strømmingen av islam til området var sufi-inspirert (*tarekat*) Tidlig på 1800-tallet returnerte en gruppe *hajji* (pilegrimer) fra Mekka, og etter påvirkning fra wahhabismens²³ puritanske reformprogram organiserte pilegrimene seg som den såkalte Padri-bevegelsen. Padri-bevegelsen ønsket en slutt på gambling, hanekamp, opium, alkohol, tobakk, dårlig oppfølging av religiøse plikter og tradisjonelle matrilineære skikker (Ricklefs 2001: 182-183). Padri-bevegelsen mente at matrilineært slektskapsystem og arverett til land måtte avkaffes, fordi slike skikker ikke var beskrevet i islamsk lov. *Adat*-lederne (*penghulu*) unngikk konfrontasjon med islam om temaet ved å innføre islamsk lov til arv av opptjent eiendom, men ikke til

²⁰ Greg Fealy. "Understanding Political Islam in Southeast Asia". I: *Asian Social Issues Program* 21.03.03.

²¹ *Minangkabau*: *minang* (bah.Ind: *menang*) betyr å vinne, og *kabau* (bah.Ind: *karbau*) betyr okse.

Folkegruppens navn stammer fra legenden om da javaneseerne kom til kysten av Vest-Sumatra for å legge området under sitt kongerike. Siden lokalfolket var undertallige foreslo de å avgjøre slaget ved å la to okser kjempe mot hverandre. Javaneseerne sendte bud på en enorm okse fra Java. De lokale stilte derimot med en liten kalv. Det javaneseerne ikke visste, var at kalven ikke hadde fått melk på mange dager, og hadde en kniv festet til munnen. I sin iver på leting etter melk under oksens vom stakk kalven ihjel den store oksene. Derav navnet "Vinnende okse".

²² *Surau* har i Minangkabau hatt en lignende rolle som *pesantren* på Java (Howell 2001: 704 fn.6).

²³ Wahhabismen er en reformbevegelse med opprinnelse i Arabia. Grunnleggeren Abd al-Wahhab (1703-1791) mente at alle tilleggelser til islam etter det tredje muslimske århundret (950-kristen tid) må ses bort fra. Dette innebar en streng rensing av sunni-islam, der helgendyrkelse, tobakk og lukseriøs livsstil var blant ondene som skulle renses vekk. Wahhabismen følger en fundamentalistisk forståelse av Hanbali-skolen, og dens ethos fortsetter å eksistere i Saudi-Arabia i dag (Encyclopedia 2005, Netton 1992: 256).

eiendom arvet gjennom matrilinejen (Whalley 1993: 23).²⁴ På 1900-tallet ble *adat* igjen utfordret av islamske reformister, denne gang av modernist-bevegelsen. Konflikten omtales som konflikten mellom *kaum tua* (de eldre: de konservative som holdt på tradisjonell *adat*) og *kaum muda* (de unge: modernistene som ville reformere islam). Modernistene krevde at alle skikker som ikke stod i overensstemmelse med islam skulle avvises, men de som anså sine skikker til å være en del av islam fortsatte likevel å praktisere dem. Modernistene hadde derfor mer påvirkning på ideer om moral, ansvar, kvinnens rolle i hjem og familie, segregering av kvinne- og mansroller og komplementaritet og åndelighet, fremfor faktiske påvirkninger på sosial struktur, politisk makt og reproduksjon av matrilinejen (Whalley 1993: 24).

Minangkabau har spilt en viktig rolle for den indonesiske islamske modernismen. Flere fremstående Minangkabauere, blant dem Shaikh Muhammad Djamil Djambek og Haji Rasul, returnerte fra Mekka og videreførte modernistiske ideer. Islamske modernistiske skoler åpnet tidlig i Padang og i nabobyen Padangpanjang, og en skole kun for kvinner åpnet i Padangpanjang i 1915 (Ricklefs 2001: 214).²⁵ Muhammadiyah ble etablert på Vest-Sumatra i 1925, det første etableringssted for bevegelsen utenfor Java (Organisasi Islam Muhammadiyah 2005: 9, Hiorth 2002: 30). Muhammadiyahs spredning til resten av øyriket var mye takket være lærere og handelsmenn fra Padang og Minangkabau (Bowen 2001: 56).

Islam i Minangkabau er dominert av modernistisk tankegang, og dagens kulturelle og religiøse forståelse i området er en kombinasjon av modernistisk islam og tradisjonelle skikker og normer (*adat*). *Adat* kan oversettes med tradisjon, skikk og kultur, og fungerer som etnisk markør for de ulike etniske gruppene i Indonesia. *Adat Minang* er de lokale skikker i Minangkabau, og forteller om alt fra hva som er korrekt oppførsel, korrekt tiltale, korrekt hierarki, riktig utføring av ritualer, ekteskap, politiske prosedyrer og hvordan man behandler gjester av ulik rang. *Adat Minang* kjennetegnes av distinkte matrilineære tradisjoner og matrilineært slektskapssystem. Kvinner er utgangspunkt for hvordan man regner slekt, titulerer mannlige slektninger, setter sammen hushold og arver og benytter eiendom. Kvinner har også betydelig sosial, økonomisk og politisk makt. Islamske verdier som nøkternhet, ærlighet, moral, korrekt etikette, og det å være pliktoppfyllende til foreldre, ektemann og

²⁴ Nederlandske observatører forstod konflikten som islam versus *adat*, eller som islamske ledere (*tuanku*) mot tradisjonelle klanledere (*penghulu*). Denne forståelsen reflekterer derimot ikke konflikten kompleksitet, for det var ulike konflikter mellom ulike *tuanku*, samt at det eksisterte tradisjonelle *penghulu* som faktisk støttet Padri-bevegelsen (Ricklefs 2001: 183).

²⁵ Skolen heter Diniyah Puteri og eksisterer den dag i dag i Padangpanjang.

barn, har smeltet sammen med *adat*-verdiene i Minang. Tilsammen fungerer *adat* og islam som de to grunnleggende enhetene i Minang-identitet (Whalley 1993: 1-8).

Respekt og rang signaliseres til daglig gjennom normregulert sosial oppførsel. Det er regler for hvordan man skal forholde seg til hverandre, etter rang basert på alder, kjønn, status og slektskap. For eksempel skal man i følge *adat* ikke sitte høyere enn de som er eldre enn seg selv (hvis du sitter i sofaen og en som er eldre kommer og setter seg ved siden av deg, skal du helst sette deg lavere, for eksempel på gulvet, for å signalisere respekt). Likeledes skal du bøye deg ned og dra armen langs gulvet hvis du reiser deg opp og går forbi en eldre, for ikke å oppføre deg arrogant. Aldershierarkiet blir tydeliggjort i daglig samtaleform, som fortsatt er utpreget høflig. Det finnes en mengde termer å bruke i tiltale til andre, også her velges det med bakgrunn i alder, kjønn, status og slektskap. Det er muligheter til å bruke disse tiltaleformene bevisst, for å skape nærhet eller avstand.²⁶ Eksempler på slike tiltaleformer er *ibu* til eldre kvinner, *bapak* til eldre menn, *uni* til eldre søstre, *uda* til eldre brødre (*uni* og *uda* brukes også til folk du ikke kjenner som er på egen alder eller litt eldre). Høflige tiltaleformer brukes konsekvent i Padang, man sier sjeldent *kamu* som betyr ”du”. Det anses som uhøflig å tiltale noen så direkte, unntaket er hvis man taler til små barn. I uadresserte henvendelser og på TV brukes *anda*, en høyhøflig term, istedenfor *kamu*²⁷. Det er også en rekke regler for hva som er korrekt bekledning. *Pakaian sopan* (høflig bekledning) innebærer å kjenne kodene for hva som er korrekt og respektfull bekledning til de ulike anledninger.²⁸

En typisk Minang-skikk er *merantau*, som betyr å utvandre, å forlate sitt hjem for å finne en livsvei. Tradisjonelt var dette noe mennene gjorde, de forlot landsbyen for å søke forretnings- og utdanningsmuligheter, for å skaffe goder til seg selv og sin slektlinje. En viktig side ved dette var å øke matrilinejens status, blant annet ved å bli i stand til å lage store og vakre *rumah gadang* (storhus, slektshus) der matrilinejen kunne bo, eller å reise *surau* (bønnehus for menn) eller *musholla* (bedehus) i landsbyen. Fra 1970-tallet har en mer moderne form for *merantau* også blitt mulig for kvinnene, som gjerne reiser ut for utdanningsmuligheter. *Urang Minang* som etnisk gruppe har vært svært mobile og rettet mot

²⁶ Den ene informanten i denne oppgaven omtaler jeg som Uniang, som betyr ”tante”. Dette er den rette tiltalen å bruke, da hun er i ”slekt” med gjennom min vertsfamilie. Å tiltale henne med *Ibu* i stedet for *Uniang*, ville ha gitt et uttrykk for avstand mellom oss.

²⁷ I Jakarta er det mer vanlig å si *kamu* blant venner og familie, noen ungdommer i Padang har tatt til seg dette.

²⁸ Hvis du er hjemme med familien kan man gå i *pakaian rumah* (husklær). For en jente innebærer dette å ikke behøve å tenke på å dekke seg til på håret og på underarmen og fra kneet og ned, da det bare er familien som ser deg. Hvis det kommer besøk eller man går ut må de som bruker *jilbab* (slør som dekker fra hodet ned til over brystene), bruke dette og ha på vide klær som skjuler kroppens former. Undertøyet må ikke være synlig gjennom tynne stoffer, og overdelen skal dekke skrittet.

urbane områder i sin eksistens. Pelly (1983)²⁹ argumenterer for at Minang-folket har en ”kulturell misjon” om å dra ut for å berike og styrke sitt hjemland med rikdom og nye ideer (Whalley 1993: 48). Omfanget av *merantau* er betydelig, av ca 6,5 millioner *urang minang* bor nesten halvparten av disse utenfor Vest-Sumatra (Ethnologue report for Indonesia 2004: Minangkabau).

Siden slektskap regnes gjennom mor, har mors eldste bror høy autoritet og en spesiell rolle i et tradisjonelt Minang-samfunn. Å være *mamak* (mors eldste bror) omfatter særskilt sosialt og økonomisk ansvar for matrilinejen i landsbyen og sine søstres barn. Som følge av ansvaret som *mamak* har min vertsfar Ayah for eksempel gitt sine nieser mulighet til utdanning,³⁰ medisinsk behandling, bryllupsfest og annen økonomisk hjelp. En av døtrene i familien uttrykte en viss ergrelse over at Ayah vektla dette tradisjonelle ansvaret i så høy grad. Hun antydte at hans omsorg for storfamilien gikk på bekostning av kjernefamiliens behov. Hun siterte et gammelt ordtak for å illustrere den ideelle balansen man skal ha som *mamak*, mellom sine søstres familie, og sin egen: *Anak di pangku, kemanakan di bimpiang* (min.: Barnet på fanget, nevøen/niesen i hånden). Det betyr at man skal ha sitt eget barn på fanget, det vil si nærest, mens nevø/niese (de man er *mamak* for) skal holdes i hånden og hjelpes. Poenget er å fylle sine plikter, uten å sette dem fremfor sin egen familie. Datteren følte at Ayah hadde tatt sitt ansvar som *mamak* så langt, at han til tider bar sine nieser og nevøer i fanget, mens han leide sine egne barn i hånden.

Det tradisjonelle systemet i Minangkabau innebærer normer om resiprositet (gjensidighet). I sitt klassiske essay *Gaven* ser Marcel Mauss på hvordan utveksling av gaver og tjenester kan fungere sammenbindende for en sosial struktur. En gave eller tjeneste skal gjenyttes, og inntil gjenytelsen har skjedd eksisterer det en diffus følelse av gjeld og forpliktelse, noe som igjen fører til en forsterkelse av bånd mellom deltagerne av gaveutvekslingen. Å gi, å få, og forpliktelsen om å gjengjelde, fungerer slik som ”et sosialt lim” i den sosiale strukturen (Mauss 1995).³¹ Resiprositeten i Minangkabau innebærer blant annet at *mamak* skal ivareta og videreformidle goder til sin matrilineje i landsbyen. Tilbake

²⁹ Pelly 1983: *Urban Migration and Adaptation in Indonesia: A Case Study of Minangkabau and Mandailing Batak Migrants in Medan, North Sumatra*. Ann Arbor, Illinois.

³⁰ To av jentene Ayah er *mamak* for har fått flere års skolegang påkostet av Ayah, mens de har bodd hos han og blitt forsørget av han. Den ene av dem, som hadde mistet sin far, bodde i huset i 8 år og ble som en datter i familien. Lucy Whalley skriver at den som er *mamak* gjerne bidrar med å gi sine søstres barn utdanning, særlig om barnas far ikke lever, eller pengene til barnas utdanning ikke er tilstrekkelig (Whalley 1993: 123).

³¹ Marcel Mauss' essay *Gaven* er en sosialantropologisk klassiker, originalt utgitt i 1925 med tittelen *Essai sur le don*. Utgaven brukt her er Thomas Hylland Eriksens oversettelse fra 1995.

skal *mamak* få gaver, som en verdsettelse for det han har utrettet. Resiprositeten er spesielt synlig i tilknytning til ramadan, noe som tydeliggjør kombinasjonen av islam og *adat* i området. I henhold til tradisjonelle forpliktelser som *mamak* dro Ayah til landsbyen like før ramadan, til familiens *Rumah Gadang* (storhuset). I huset bor hans eldste søster med sin familie. Her delte han ut 40 nyinnkjøpte *keinsarung*,³² og penger til sine søstres familier. Han tok frem en stor seddelbunke, delte pengene opp i bunker til hver av matrilinejens underfamilier, og sa at det var penger til de enkelte for å kjøpe kjøtt (til å åpne fasten i ramadan). Når vi dro tilbake fra landsbyen fikk vi med oss *rambutan* (en type frukt) og to bambusrør fulle av *lamang* (tradisjonell mat, ris kokt i kokosmelk). I dagene umiddelbart før ramadan kom også andre i slekta til vårt hus, for å be om *maaf lahir batin*³³ og for å gi matgaver. De som Ayah er *mamak* for, men som vi ikke hadde møtt i landsbyen, kom med matgaver. Motsatt fikk min vertsmor, Ibu, i kraft av å være leder for sin respektive matrilineje, gaver fra de som er "under" henne. Gruppen som skal gi gaver til Ibu inkluderer slektninger fra Ibus landsby og kvinner som har blitt gift med Ibus sønner, det vil si de Ibu er *mintuo* (svigermor) til. Folk fra Ibus landsby, og den av Ibus svigerdøtre som bor i Padang, kom med frukt og kaker. Ibu utrykte litt misnøye med årets omfang av matgaver. Hun sa at nå var det mange som ikke lenger var oppmerksomme på å overholde *adat*-skikkene. Lucy Whalley sier at konflikt mellom tradisjon og modernitet i Minangkabau blant annet kommer til uttrykk gjennom *mamaks* endrede rolle, kjernefamiliens fremtreden, farens økende bestemmelsesrett i familien, utdanning for kvinner borte fra hjemmet, urbanisering og giftemål mellom par av ulik etnisk bakgrunn. Disse elementene har satt tradisjonelle normer og den tradisjonelle ideen om familie på prøve (Whalley 1993: 5).

I det matrilineære systemet regnes søstres barn (søskenbarn) som søsken. Dette kom klart frem da de to søstrene i familien, Uni Pipith og Uni Riza, fortalte at de hadde byttet på å amme hverandres unger, siden barna var så nære i alder at de hadde melk samtidig. Jeg reagerte på dette, men Uni Pipith forsikret meg om at det var helt greit, for barna var *sepuruih* (min.: av samme mage). Søstres barn regnes slik som søsken, fordi de gjennom matrilinejen kan spores til samme mage (mormor). En kvinne vil oppfatte sine søstres barn som sine egne

³² *Keinsarung*: tøyestykke som brukes som klede nedentil, i huset og ved bønn, spesielt mye brukt på landsbygda.

³³ *Maaf lahir batin*: "Om forlatelse for det ytre og det indre": man tar hverandre i hånden og sier unnskyld for den urett man har gjort mot hverandre i gjerning (*lahir*) og ved tanke (*batin*). *Lahir* (det ytre) og *batin* (det indre) er et begrepspar mye brukt blant annet for å skildre at man skal være oppriktig god muslim både innenpå og utenpå, i både tanke og gjerning. Å be sine nærmeste om *maaf lahir batin* er et ritual som skjer før fasten starter, slik at man er "ren", som en slags åndelig forberedelse til fasten.

barn (*anak*). Sine brødres barn vil derimot omtales som *anak pisang* ("bananbarn"). Av denne grunn kan ikke søskenbarn gjennom mor gifte seg med hverandre (fordi de er søsken), men et *anak* kan gifte seg med et *anak pisang* fordi disse oppfattes som søskenbarn, ikke som søsken. På tross av at den siste typen søskenbarn-ekteskap er tillatt, utrykte Ibu at det ikke var ønskelig å gifte seg med sitt søskenbarn, og at dette var mer vanlig før, på landsbygda.³⁴

1.1 Eksisterende litteratur

Det finnes per dags dato svært lite faglitteratur om 'Aisyiyah. En masteroppgave er det eneste som jeg har funnet frem til som har kvinneorganisasjonen som sitt hovedfokus. I tillegg er det en upublisert doktoravhandling, og en upublisert bok som spesifikt omhandler 'Aisyiyah.

Ro'fah³⁵ har skrevet en masteroppgave ved McGill University om 'Aisyiyah. Oppgaven heter *A study of 'Aisyiyah: An Indonesian Women's Organization (1917-1998)* og ble avlagt ved Institute of Islamic Studies i år 2000. Ro'fah tar for seg 'Aisyiyahs sosiale rolle i det indonesiske samfunnet fra organisasjonens begynnelse i 1917 til Suhartos fall i 1998. Ro'fah sammenligner 'Aisyiyahs arbeid og betydning med andre indonesiske kvinneorganisasjoner. Ro'fahs oppgave er historisk rettet og komparativ og derfor ganske ulik denne oppgaven. Likevel har Ro'fahs oppgave hatt en viktig bekreftende funksjon, siden den har kunnet forsterke og nyansere inntrykk fra Padang.

En doktoravhandling av Jennifer Bright skal komme til å omhandle 'Aisyiyahs konsept om idealfamilien (*Keluarga Sakinah*), og hvordan dette konseptet ble tatt inn og brukt av styresmaktene i en svært omdiskutert familiepolitikk på slutten av 1980-tallet. På tross av telefoner og mail til skolen, School of Oriental and African Studies (SOAS) i London, lyktes det meg ikke å få avklart hvorvidt det gikk an å få tak i denne avhandlingen. Nelly van Doorn-Harder kunne derimot fortelle at hun hadde hatt kontakt med Bright, og at avhandlingen ennå ikke var ferdig (personlig meddelelse 06.07.05).

Professor Nelly van Doorn-Harder ved Valparaiso University har en bok på vei om 'Aisyiyah og Muslimat NU. Muslimat NU er den kvinnelige fløyen av den aller største muslimske organisasjonen i Indonesia, Nahdlatul Ulama. Boken vil omhandle de muslimske kvinneorganisasjonene i Indonesia, og deres aktive deltagelse i å refortolke den islamske

³⁴ At Uni Rizas og Uni Pipiths barn ble behandlet som søsken kom også frem gjennom at de var sammen hver dag, og Uni Riza kunne aldri kjøpe noe til sine egne barn uten å også kjøpe det samme til Uni Pipiths barn. Uni Rizas barn tiltalte sin mor som "Ibu" (mor), og sin tante Uni Pipith som "mama". Uni Pipiths barn gjorde motsatt det samme.

³⁵ Ro'fah er fullt navn (ikke uvanlig i Indonesia å ha kun ett navn).

tradisjonen. Tittelen skal være *Women shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia*.³⁶ Hennes bok vil være det første, største og mest dekkende arbeid om 'Aisyiyah hittil. Nelly van Doorn-Harder har vært svært hjelpelig og gitt meg tilgang til sin upubliserte tekst, samt til eget sekundærmateriale. Hun har også møtt meg for samtale ved to anledninger under sitt besøk til Oslo juni 2005.

Siti Syamsiyatun har som PhD-candidate ved School of Political and Social Inquiry ved Monash University skrevet *The Origin of Nasyiatul Aisyiyah: Organising for Articulating Religious-based Womanhood in Pre-Independent Indonesia*. Dette er en analyse av den yngre kvinneorganisasjonen i Muhammadiyah-bevegelsen, Nasyiatul 'Aisyiyah (NA), og dennes fremvekst og betydning i tidlig periode. Arbeidet fokuserer på NAs rolle som en del av den indonesiske kvinnebevegelsen. Gjennom e-mail har Siti Syamsiyatun også bidratt med svar på spørsmål om NA. Selv om hennes arbeid ikke fokuserer på 'Aisyiyah, har informasjonen vært nyttig for et bredere bilde av bevegelsen og dens andre, yngre, kvinnegruppe.

Noe mer litteratur om 'Aisyiyah er på vei.³⁷ Foruten nevnte litteratur kan man finne mindre mengder informasjon om 'Aisyiyah i materiale om Muhammadiyah, eller i bøker som tar for seg islam i Indonesia. Blant de mest anerkjente studier av Muhammadiyah og den indonesiske reformasjonsbevegelsen finner vi Mukti Ali (1957),³⁸ Alfian (1969),³⁹ Federspiel (1970),⁴⁰ Deliar Noer (1973),⁴¹ Peacock (1978) og Nakamura (1983). Av disse vil jeg spesielt fremheve de to sistnevnte: James L. Peacocks *Purifying the faith. The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (1978) og Mitsuo Nakamuras *The Crescent Arises over the Banyan Tree. A study of the Muhammadiyah Movement in a central Javanese Town* (1983).

³⁶ Boken er planlagt utgitt i januar 2006 ved University of Illinois Press.

³⁷ I artikkelen *Women's Empowerment through Islamic Organizations: The Role of the Indonesia's Nadhlatul Ulama in Transforming the Government's Birth Control Program into a Family Welfare Program*, forteller forfatterne Siti Nurjanah og Christopher Candland at de planlegger en komparativ studie av kvinneorganisasjonene i NU (det vil si Fatayat NU og Muslimat NU), og Muhammadiyah (det vil si Nasyiatul 'Aisyiyah og 'Aisyiyah). Forskingen skal omfatte organisasjonenes filosofi og arbeid knyttet til samfunnsrett (Candland og Nurjanah 2004: 15). Denne studien har ikke kommet ennå. Nelly van Doorn-Harder fortalte også at Sally White skal komme med en oppgave som skal omhandle den formative perioden i Muhammadiyah. Slik jeg forstod det ville denne oppgaven også forkusere på 'Aisyiyah (personlig meddelelse 28.06.05).

³⁸ Mukti Ali samlet materiale om Muhammadiyah fra 1912 til 1956, som ble til avhandlingen *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction* (M.A.thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1957).

³⁹ Alfian 1969: *Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during The Dutch colonial Period, 1912-1942* (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin).

⁴⁰ Howard M. Federspiel 1970: *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Cornell University Modern Indonesia Project, Ithaca NY).

⁴¹ Deliar Noer 1973: *The modernist Muslim movement in Indonesia 1900-1942* (Oxford University Press, Singapore).

James L. Peacocks etnografiske studie av Muhammadiyah ser på massebevegelsens ideologi, utvikling og endring, og på hvordan bevegelsen påvirker, og blir påvirket av, det indonesiske samfunnet. Peacock bidrar også med en biografisk fremstilling av Ahmad Dahlan, Muhammadiyahs grunnlegger. Med utgangspunkt i Max Webers sosio-kulturelle teori om legitim makt ser Peacock på Muhammadiyahs lederskap. Peacock vier også noen sider til 'Aisyiyah, og har som en del av feltarbeidet besøkt Padang-Panjang på Vest-Sumatra.

Mitsuo Nakamura tar for seg fremveksten av Muhammadiyah og reformistisk islam i Kotagede, en liten by på Java. Han fremholder en prosess av økt islamisering i Kotagede, ikke bare i den forstand at islam sprer seg, men at islam etter ønske om reform blant de troende tar en mer ortodoks form. Nakamuras forståelse av bevegelsens stadige reislamiseringprosess er en forståelse jeg bygger videre på i denne oppgaven. Nakamuras bok gir også et godt innblikk i endringsprosessene i Kotagede når modernistisk reform-islam ble introdusert i en tradisjonell javanesisk by. Det er lite informasjon om kvinnene i Muhammadiyah-miljøet i Nakamuras bok. Dette påpeker han også selv i sitt postscript, uten å si annet enn at det er flere årsaker til at det er utelatt (Nakamura 1983: Postscript No. 5). Nakamura er sentral fordi jeg har valgt å bygge oppgaven på hans forståelse av reislamisering. Ellers er Nakamuras bok interessant fordi hans studie bygger på feltarbeid og sosialantropologiske metoder.

Selv om de ikke har vært sentrale for denne oppgaven, vil jeg nevne et par tidligere arbeid som mer generelt omhandler indonesiske kvinneorganisasjoner: Vreede-De Stuers (1960) som så på kvinners posisjon i tradisjonelt samfunn og utviklingen av kvinnebevegelsen i Indonesia,⁴² og Suryochodro (1984) som analyserte indonesiske kvinneorganisasjoner som sosiale bevegelser.⁴³ Disse studiene tar for seg generelle trekk ved indonesiske kvinneorganisasjoner og gir ingen detaljert informasjon om 'Aisyiyahs arbeid og oppbygging.

Denne oppgaven søker å fylle et tomrom i faglitteraturen om 'Aisyiyah, ved å også tilføre kunnskap om organisasjonens struktur, oppbygging, institusjoner og daglige arbeid, og vise lokale holdninger og aktiviteter i det matrilineære landskapet rundt den lokale 'Aisyiyah-gruppen i Padang.

⁴² Cora Vreede-De Stuers 1960: *The Indonesian Woman: Struggles and Achievements* (Mouton & s-Gravenhage, Haag).

⁴³ Sukanti Suryochondro 1984: *Potret Pergerakan Wanita Indonesia* (C.V. Rajawali, Jakarta).

1.2 Metodiske refleksjoner

Islam, og ikke minst kvinner og islam, er et tema det har blitt skrevet mye om, og et tema som gjerne er omgitt av stereotyper og negative fortegn. Da jeg bestemte meg for å skrive om kvinnegruppen 'Aisyiyah, var det i utgangspunktet et spørsmål om avgrensning. Jeg ville skrive om islam i Padang, og tenkte at en organisasjon var en klar måte å avgrense på. Å gjøre feltarbeid blant kvinner fremfor menn var det mest praktiske, da jeg ønsket å ta hensyn til lokale normer og min vertsfamilie, samt å få lettere innpass. 'Aisyiyah og Muhammadiyah står sterkt i det lokale området, og vertsfamilien min er også sympatisører av deres ideologi. Det at 'Aisyiyah omtrent ikke var forsket på, forsterket valget. Jeg ønsket imidlertid ikke å skrive en oppgave som hadde som overordnet mål å ta for seg "kvinner i islam", jeg tenkte derimot det måtte være mulig å skrive om en kvinnegruppe uten at det måtte handle om deres kjønn. Målet var derfor å gå utenfor kategoriene og skrive om det kvinnene selv var opptatte av. Også på grunn av lite eksisterende materiale om 'Aisyiyah virket dette som en god metode, å ha en åpen tilnærming. Så viste det seg, når jeg kom i felten, at det disse kvinnene var opptatt av, var kjønn. De var opptatt av kvinnens posisjon i samfunnet, de var opptatt av kvinners utdanning og sosiale situasjon. De var opptatt av hvordan muslimske kvinner skal kunne finne gode funksjoner og roller i det moderne Indonesia. Denne oppgaven kunne derfor ikke unngå å handle om kjønn, hvis den skulle handle om 'Aisyiyah. Oppgaven har derimot ikke noe overordnet kjønnsperspektiv, og vil ikke delta i debatten om kvinner og islam annet enn å presentere en versjon av en islamsk kvinneorganisasjon, slik jeg så den.

Oppgaven bygger på feltarbeid i Padang fra september til desember 2003, og har blitt gjort med utgangspunkt i kvalitativ metode. Det empiriske materialet bak oppgaven består av muntlig materiale fra informanter, skriftlig materiale utgitt av 'Aisyiyah, samt observasjon av organisasjonens aktiviteter.

Finn Sivert Nielsen skriver at teori er en generalisering av empirien til et mønster, og at metode er den måten som denne generaliseringen utføres på. En metode går dels på praktiske teknikker om hvordan informasjonen bør hentes inn, og dels på abstrakte prinsipper om hvordan den bør behandles (Nielsen 1996: 254-255). Jeg vil i dette kapitlet redegjøre for sentrale elementer for materialinnsamlingen i Padang, samt teknikker og prinsipper som har vært aktuelle for oppgaven. Først vil jeg likevel påpeke at empiri ikke er noe som kan "hentes inn" i den forstand at den finnes der ute og vi bare kan komme å plukke den opp. Empiri skapes, mellom felt og feltarbeider. Gavin Floods (1999) begrep om intersubjektivitet belyser

dette. Det empiriske materialet er et resultat av dialog mellom felt og feltarbeider, der både de som blir observert og den som observerer er “situert” og medbringer personlig erfaring og bakgrunn til samhandlingen. I samhandlingen påvirker felt og feltarbeider hverandre gjensidig, og det som kommer ut av denne dialogen er således felles skapt.

Under feltarbeidet bodde jeg hos min gamle vertsfamilie fra da jeg som 17-åring dro til Indonesia som utvekslingsstudent skoleåret 1995/96. Jeg ble plassert hos en stor muslimsk familie i havnebyen Padang på Vest-Sumatra. Jeg ble varmt mottatt som minste datter i familien, og allerede fra første dag tiltalte jeg dem som *uni* (søster), *uda* (bror), *Ayah* (far) og *Ibu* (mor). I denne oppgaven omtales vertsfamilien derfor som ”min familie” eller ”min søster/bror/far/mor”, fordi det siden den gang har eksistert en opplevelse av slektskap mellom verstoffamilien og meg. I løpet av året i Padang gikk jeg på lokal offentlig videregående skole og deltok i familiens daglige liv. Interessen for språk, kultur og islam ble vekket, og etter fullført videregående skole i Norge fortsatte jeg med å ta indonesisk språk, sosialantropologi og religion på universitetet. Da jeg begynte på hovedfag var det med mål om å dra tilbake til Padang og skrive om islam.

Språk

Det empiriske materialet består av informasjon formidlet på ulike språk: indonesisk, *bahaso Minang* og engelsk. Intervju og samtaler har foregått på offentlig indonesisk, *bahasa Indonesia*. I tillegg har enkelte fraser blitt formidlet på lokalt språk, *bahaso Minang*, og på engelsk. Det skriftlige materialet er på indonesisk. Mange religiøse termer har opprinnelig arabisk form, men brukes i indonesisk dagligtale. I Indonesia brukes noen ganger den indonesiske formen av den religiøse termen (”indonesisering” av begrepene, eks. *hadis*), andre ganger den arabiske (*hadith*). Å bruke arabisk form fremfor indonesisk form kan være uttrykk for religiøs bevissthet eller religiøs utdannelse. Jeg har valgt å bruke den formen jeg har fått termene overlevert på, det vil si en konsekvent *emisk* bruk av begrepene.

I denne oppgaven står jeg ansvarlig for videreformidling av mening fra muntlige samtaler (gjennom transkribering og oversettelse) og fra skriftlig materiale (gjennom lesing og oversettelse). Prosessen fra feltarbeid til ferdig oppgave er preget av konstant tolkning, mitt ansvar er å beholde mest mulig av den opprinnelige meningen. Jeg vil likevel påpeke at enkelte meningsaspekter vil gå tapt i overgangen fra ett språk til et annet, og fra ett hode til et annet. Min kunnskap til indonesisk språk skriver seg fra to foregående opphold i Indonesia før feltarbeidet, på henholdsvis 1 år og på fem uker. Etter videregående tok jeg også indonesisk

grunnfag ved Lunds Universitet i Sverige. Før feltarbeidet deltok jeg på et intensivkurs ved den indonesiske ambassade i Oslo. Min kjennskap til lokalt språk, *bahaso Minang*, er kun det jeg har plukket opp mens jeg har bodd i området, da min lokale familie til daglig snakker *bahaso Minang* sammen.⁴⁴

Intervju ble transkribert på indonesisk. Likeledes skrev jeg ned uttalelser i feltdagboka slik jeg hadde hørt dem, enten på *bahasa Indonesia* eller på *bahaso Minang*. På denne måten kunne jeg gå tilbake og se på uttalelsene i original form. Sitatene ble først eventuelt oversatt til norsk når jeg skulle bruke uttalelser i oppgaven. Ved å arbeide med språket på denne måten kom jeg i ”indonesisk modus”, selv lenge etter feltarbeid, og det var lettere å huske atmosfære og stemning. Den originale språkformen fungerte på denne måten meningsbevarende. Hensynet til å bevare mening er også grunnen til at jeg har valgt å beholde en del opprinnelige termer i oppgaveteksten. De originale termene står med norsk oversettelse enten foran eller bak. Dette gjelder hovedsakelig spesifikke religiøse/kulturelle termer, og termer som vanskelig lar seg oversette med en klar og entydig oversettelse.

Familien

Familien har hatt stor innvirkning på feltarbeidet og på oppgaven. For det første har langvarig kontakt hatt grunnleggende betydning for min forståelse av islam og kultur i området. For det andre er familien selv sympatisører av Muhammadiyah-bevegelsen, og deres holdninger og praksis ga andre perspektiv enn det intervju med bevegelsens lederskap gjorde. En annen viktig side ved relasjonen mellom meg og min lokale familie var at den åpnet dører og posisjonerte meg positivt i kontakt med bevegelsen. Jeg hadde tilknytning til stedet, hadde bodd der før, og var å regne som en datter i en lokal familie. Familien har i tillegg godt omdømme og har slektskap til ’Aisyiyahs lokale leder, dette virket også svært legitimerende i kontakt med informanter.

Familiens forståelseshorisont kan sies å være nokså representativ for området. Området er dominert av samspillet mellom tradisjonell *adat* (tradisjonelle normer og skikker) og reformistisk islam. Familien må likevel beskrives som forholdsvis konservativ, de gir tradisjonelle normer og regler høy verdi. Det ble sagt av venner utenfor familien, at foreldrene

⁴⁴ Selv om bruken av *bahaso Minang* var liten, skapte det god stemning når jeg var i stand til å svare på enkle spørsmål på språket. På lik linje med kjennskap til lokal mat og kultur, skapte kjennskap til lokalt språk (knyttet til deres etniske gruppe) en opplevelse av at jeg ikke var helt fremmed, selv om jeg var *urang bulé* (hvit person).

mine holdt på ”landsby-stilen” (*kaya kampung*). Med dette mente de at mine foreldre holdt sterkere på sin *adat* enn en del andre urbane familier som hadde blitt mer liberale i storbyen.⁴⁵

I feltarbeidsperioden bodde Ayah, Ibu, min eldste søster og hennes familie (mann og to barn) i huset i Padang. Den andre søsteren min kom hver dag til huset med sine to barn mens mannen hennes var på jobb. Mot slutten av ramadan kom også de fem brødrene mine hjem med sine koner og barn.⁴⁶ Totalt talte da familien 21 personer. Utover den nærmeste familien hadde jeg kontakt med en kusine, tre tanter og 6 personer tilknyttet huset i Padang (5 jenter som bodde i huset og hjalp til med matlaging og husarbeid, samt noe arbeid tilknyttet min søsters hjemmebaserte business, og en ung mann som var familiens sjåfør).

Familien kan betegnes som urban middelklasse. Ayah er en vel ansett, eldre lege i byen. Ibu er hjemmевærende husmor. Alle barna i familien har høy utdanning og har bodd i større byer (Jakarta og Bandung) i forbindelse med utdanning og jobb. Den økonomiske krisen i 1997 satte sitt preg på levestandarden, men ved siste besøk i 2003 var situasjonen omtrent tilbake til slik det var før krisen.

Familien er preget av en forholdsvis sterk islamsk bevissthet, en bevissthet som har blitt stadig sterkere de senere årene. Denne økte islamske bevisstheten er blant annet synlig ved at begge mine søstre, min kusine, min mor, min svigerinne og min tante i Jakarta nå bærer *jilbab*, mens ingen av dem gjorde det i 1996. Dette ser jeg i klar sammenheng med en økt nasjonal islamsk bevissthet etter Suhartos fall i 1998 (se underkapittelet *Indonesia og islam*). Familien er generelt oppdaterte og engasjerte i hva som skjer i samfunnet. Min yngste bror er aktiv i en av de mest islam-orienterte politiske partiene i Indonesia (PKS), min far har tidligere vært aktiv og arbeidet i Muhammadiyah-bevegelsen, og gir i dag månedlige bidrag til den lokale Muhammadiyah-grenen.⁴⁷

Islam og *adat* danner det normgivende systemet som familien orienterer seg etter. Tradisjonell *adat* påvirker både familiens oppbygging og struktur, deres samværsform og økonomi. Moralske koder om korrekt oppførsel er også særdeles viktige. Min eldste søster, Uni Riza, har med bakgrunn i tradisjonell *adat* og det matrilineære systemet arverett på huset,

⁴⁵ Spesielt oppfattet folk utenfor familien deres syn på jenters bevegelsesfrihet som ”streng”. Da jeg utrykte fortvilelse over å ikke få lov til å gå ut, sa flere at det ikke var vanlig å være så streng. Henvisningen til at dette var landsby-stil henger sammen med oppfattelsen av at *adat* blir praktistert mer samvittighetsfullt på landsbygda enn i storbyen. Mine foreldre kommer begge fra mindre landsbyer utenfor Padang.

⁴⁶ Fastemåneden ramadan varte i 2003 fra 27. oktober til 24. november.

⁴⁷ Min far har hatt skolegang gjennom Muhammadiyah, hans foreldre var med i bevegelsen, og han har selv arbeidet ved Muhammadiyahs institusjoner som nyutdannet lege. De senere årene har han vært oppført som *donor*, det vil si at han hver måned gir en viss sum penger til Muhammadiyah, som går til lokale institusjoner.

og hennes ektemann har tradisjonen tro flyttet inn i hennes hus. Som eldste datter har Uni Riza også en viss grad av økonomisk makt og autoritet over sine søsken.⁴⁸

Uni Riza forsørger i dag i utgangspunktet sin egen familie sammen med mannen. Uni Riza driver ulike former for hjemmebasert business, og lager mat til mannens kantine. Mannen har en kantine i Padang, og en kantine i en annen by en dagstur unna. Dette innebærer at Uni Rizas mann er borte omtrent halve måneden. Uni Riza driver også catering til bryllup og til åpning av fasten i moskeen, hun lager kaker til *Idul Fitri* (festen etter fastemånden ramadan), syr sengetepper og videreformidler medisin til apoteker. Hun har et par ansatte til å hjelpe seg, og forretningene er høyst variable og tilpasningsdyktige etter hvilke muligheter hun til enhver tid har.

Som matrilineært samfunn har også moren i huset, Ibu, en særskilt stilling. Dette kommer blant annet til syne når man skal gå ut av huset. Normen er å spørre mor, ikke far, om tillatelse til å gå ut (*mintu izin Ibu* = spørre mor om tillatelse). Som en slags regel bør det være en god grunn for å gå ut. Det er ikke vanlig å bare ta seg en tur ut, uten å ha planlagte ærend (*perlu*).⁴⁹ Før man går ut døra skal man finne Ibu og gi henne en siste hilsen (vanligvis: *Saya pergi, Bu!* Nå drar jeg mor!). Denne hilsenen er spesifikt rettet mot mor, ikke far, da huset man forlater oppfattes som mors hus. En gang jeg hadde gått på kiosken på hjørnet uten å si fra, kom Ayah bort til meg etterpå og sa ”Hvis du vil dra [noe sted], husk å spør mor først!” En annen side ved det å gå ut er at man helst ikke skal dra noe sted alene. Dette skapte i begynnelsen problemer for feltarbeidet mitt, men løsningen kom når jeg fikk en feltassistent.

Feltassistenten

For mitt feltarbeid ble det å anskaffe en feltassistent en fin løsning. Jeg hadde ingen planer om å gjøre det, men på grunn av vanskeligheter underveis med å kunne bevege meg fritt i felten fant jeg ut at jeg måtte ta et nytt grep. Familien min hadde gitt uttrykk for at jeg måtte dra sammen med noen (*bawa teman*, ta med en venn) når jeg reiste rundt til ’Aisyiyahs/ Muhammadiyahs institusjoner og intervjuet. Det er ikke så vanlig for en ung, ugift kvinne å farte rundt alene, dessuten ville det gjøre det enklere om jeg hadde noen til å introdusere meg

⁴⁸ Når jeg bodde der første gang bodde alle barna fortsatt hjemme, og da var det min eldste søster som fikk penger fra far, og deretter fordelte pengene videre til sine søsken. Det var hennes ansvar og rett å bestemme hvem som skulle få hvor mye, også hvor mye hun selv skulle ta av pengene. Selv de eldste brødrene måtte komme til henne og be om penger. Den eldste søsteren min har også en generell autoritet i familien, og er ofte den som tar avgjørelser og bestemmelser på vegne av familien.

⁴⁹ *Perlu* henviser til en nødvendighet, og *Ada perlu* betyr ”Har [noe] nødvendig/må gjøre”.

og gå god for meg. Etter samråd med min bror på Java ble det arrangert et møte med en jente, Tika, som han mente kunne hjelpe meg. Tika fortalte at hun hadde lite arbeid som engelsklærer og barnehagelærer for tiden, i tillegg var det snart ramadan.⁵⁰ Tika ville derfor gjerne bli feltassistenten min, og arbeide for meg de to følgende månedene mot betaling.

Tika er en jente på min egen alder, hun var 25 år da jeg var i Padang. Hun er det jeg vil betegne som en konservativ modernist, svært bevisst og nøye gjennomført i sin tro og praktisering av den. Hennes religiøsitet er også svært synlig utenpå, gjennom klesdrakt, oppførsel og fremtoning. Tikas *jilbab* var alltid stor og vid, klærne side og mørke, hun brukte sokker i sandalene slik at ingen tær syntes, eller lukkede sko. Hun brukte tøystykker rundt hvert håndledd, slik at huden ikke syntes når hun strakk frem hånden. Det eneste som var synlig var derfor ansiktet og håndflatene. Hun avstod fra å ta menn i hånden når de hilste, men hadde både nære jente- og gutte- venner. Tika fastet flere ganger i uken, det å utføre religiøse handlinger utover de obligatoriske pliktene var for henne en måte å vise tro og hengivenhet på. Som en del av samme vennemiljø som min yngste bror, var hun sosialt og politisk bevisst, høyt utdannet og hadde en selvsikker fremtoning. Tika var gift med sin tidligere professor, og hadde vært det siden hun var 18 år. Uten at hun ønsket å fortelle mer om det til meg, bodde hun derimot ikke i samme hus som sin ektemann, men hadde flyttet hjem til sine foreldre. I løpet av de to månedene jeg var sammen med henne daglig, snakket hun ikke med eller om ektemannen sin, det eneste hun sa var at han brukte å reise rundt å gi *khutba* (religiøs preken). De hadde ingen barn. Tika var en svært selvstendig og aktiv person som dro rundt på mopeden sin hver dag med mange ulike ærend. Hun sjonglerte flere jobber og engasjement. I tillegg hadde hun utvidet ansvar hjemme for sine yngre søsken, da både faren og moren arbeidet. I motsetning til meg måtte ikke Tika spørre om lov til å dra noe sted, og det hendte ofte at hun var ute fra morgen til tidlig kveld.

Tika og jeg begynte med å sette oss ned og planlegge hva vi skulle gjøre, ut fra hva jeg ønsket å samle inn av informasjon videre. Vi fant ut at vi først måtte ha en periode med innsamling av skriftlig materiale, og deretter ha en ny omgang med intervju. Jeg hadde allerede hatt noen intervju på egen hånd, men intervjuene hadde blitt veldig generelle på

⁵⁰ Under ramadan er mange arbeidsplasser stengt, eller har kortere åpningstid. På grunn av dårlige velferdsordninger betyr dette ingen eller lite lønn. I tillegg er det den måneden man trenger mest penger, fordi man skal ha nye klær til seg og sin familie til festdagen *Idul Fitri*, og penger til å reise hjem til familien i landsbyen, eventuelt penger til festmat i hjemmet. Praksisen i Padang er derfor at arbeidsgiverne gir sine ansatte en konvolutt med ekstra penger før *Idul Fitri*, som til en viss grad skal kompensere for den lønna de ikke får. Hvor mye penger en ansatt får er derimot helt opp til arbeidsgiveren.

grunn av manglende forhåndskunnskap. Første steg ble derfor å samle inn mer skriftlig materiale fra ulike kontorer, for å få bedre innhold i intervjuene.

I perioden med innsamling av materiale fungerte Tika som en god døråpner. Hun var den som 'gikk god for meg', og visste riktig måte å få innpass på. Under perioden med intervju tror jeg Tika fungerte som et betryggende element for informantene, fordi hun selv var tydelig islamsk bevisst, og var 'en av dem'. For min del var det også godt å ha noen som kunne hjelpe meg hvis jeg hadde problemer med å forklare konsepter på indonesisk.

Tika fikk tildelt en rolle som feltassistent, men rollen utviklet seg etterhvert til også å omfatte det å være en venn og samtalepartner. Tika deltok aktivt i diskusjoner i og utenfor intervjusituasjonen, ettersom jeg valgte å holde intervjuene i en åpen og diskuterende form. Som ung, engasjert og svært religiøs bevisst, ga hun nye perspektiver som jeg ikke klarte å skille ut fra resten av feltlandskapet jeg bevegde meg i. Etterhvert som jeg så hvor mye innvirkning hun hadde på materialet, spurte jeg henne derfor om tillatelse til å bruke henne som informant, noe hun sa ja til. I løpet av feltarbeidet fikk jeg erfare at roller lett går over i hverandre, for man kan ikke dele opp i "arbeidstid" og "fritid". Inntrykkene og samtalene går sin gang og legger seg inn som felterfaringer uansett. I praksis endte det derfor med at både "familie" og "feltassistent" fikk roller også som "informanter".

Informantene

I løpet av feltarbeidet hadde jeg 3 hovedinformanter innenfor 'Aisyiyahs lederskap og 13 andre informanter som på ulike måter var tilknyttet enten 'Aisyiyah, den yngre kvinneorganisasjonen NA, Muhammadiyah eller den yngre mannsorganisasjonen PM. Med hovedinformanter mener jeg de aller mest sentrale informantene som jeg hadde tett kontakt med gjennom hele feltarbeidsperioden, og som står for hovedtyngden av det muntlige empiriske materialet om 'Aisyiyah. De 13 mindre sentrale informantene snakket jeg med få ganger, og intervjuene og samtalene var også av kortere varighet enn intervjuene med hovedinformantene. Som nevnt utgjør også personer utenfor det organiserte nettverket 'Aisyiyah/Muhammadiyah informanter, herunder kommer familie og feltassistent.

Siden organisasjonen er omfattende, valgte jeg å avgrense intervjuene til å fokusere på lederskapet. Manglende studier av 'Aisyiyah gjorde at jeg ønsket et mest mulig dekkende og oversiktig bilde av organisasjonen, og jeg kom frem til at lederskapet effektivt kunne få frem ulike sider av 'Aisyiyah. Som ledere ville de kunne videreformidle offisiell ideologi ('Aisyiyah på nasjonalt nivå), som lokale ledere ville de kunne nyansere det nasjonale med

det lokale ('Aisyiyah på lokalt nivå), og som enkeltindivider ville de kunne formidle individuelle holdninger ('Aisyiyah på personlig nivå). Jeg antok også at lederne ville ha et reflektert og bevisst forhold til sin religion og til organisasjonens ideologi, og syntes det var interessant å se på holdninger og visjoner hos dem som aktivt deltar i organisasjonens fremdrift.

De tre hovedinformantene i denne oppgaven er Uniang, Bu Mei og Bu Yosa.⁵¹ Alle tre er sentrale og kjente lederfigurer i det lokale 'Aisyiyah-miljøet. Bakgrunnen for at akkurat disse tre ble stående som hovedinformanter, har sammenheng med både posisjon, tilfeldigheter og opplevelse av kontakt.

Da jeg møtte Uniang første gang var alt jeg visste om henne at hun var en slektning av Ayah og at hun var aktiv i 'Aisyiyah. Ibu og jeg dro til Uniangs hus, og etter en lang samtale om 'Aisyiyah sa jeg at jeg ønsket å spørre lederen om tillatelse til å skrive om 'Aisyiyah i Padang. Hun sa at hun ga sin tillatelse. Jeg takket for hennes tillatelse, men sa jeg gjerne ville ha den øverste lederens tillatelse også. "Ja men jeg er jo lederen!" sa hun og lo godt. Ingen hadde fortalt meg at Uniang, som jeg da hadde snakket med i to timer allerede, var lederen av 'Aisyiyah Padang. Slik ble det at Uniang ikke bare ble en nøkkelperson inn i organisasjonen, men også en hovedinformant på grunn av sin posisjon og mitt "slektskap" til henne.

Uniang (65) er *ketua* (øverste leder) av 'Aisyiyah Padang og leder for *Tabligh*, enheten for religiøs forkynnelse, på nivået over Padang, i 'Aisyiyah Vest-Sumatra. I tillegg er hun bestyrer for barnehjemmet i sin egen landsby Koto Tengah like utenfor Padang by. Uniang vokste opp med foreldre som begge var aktive i Muhammadiyah-bevegelsen. Selv hadde hun sin skolegang i Muhammadiyahs skoler, og som 17-åring ble også Uniang aktiv i bevegelsen. Først ble hun med i 'Aisyiyahs ungdomsorganisasjon *Nasyiatul 'Aisyiyah (NA)*, etterhvert ble hun lokal leder i denne organisasjonen. Etter at hun giftet seg gikk hun videre til 'Aisyiyah, og ble der leder av en av de forkynnende gruppene i enheten *Tabligh*. Etterhvert gikk hun gradene oppover i 'Aisyiyah til ulike høyere nivå. Uniang er 65 år, hun har en ektemann som er litt eldre, og voksne barn som har flyttet ut for flere år siden. Hun er en svært aktiv person med mange verv. Foruten de nevnte oppgavene blir hun ofte bedt om å holde religiøse taler og prekener, eller lede *pengajian* (Koranresitasjon). Hun bedriver også *tafsir* (forklaring,

⁵¹ Jeg har valgt å bruke hovedinformantenes daglige kallenavn fremfor deres fulle navn i oppgaven. Jeg fikk tillatelse til å bruke deres fulle navn og knytte navnene til deres uttalelser, men med hensyn til relevans (ikke nødvendig å oppgi fullt navn for å gi mening) og ut fra hensynet til personvern, har jeg valgt å bare bruke fornavn. "Bu" kommer av "Ibu" og betyr "fru", Mei og Yosa er kvinnenes fornavn. Uniang er en lokal (min.) tiltaleform som betyr "tante", og ble brukt på grunn av min vertsfamilies slektskap til henne.

tolkning av Koranen). Uniang er svært anerkjent i nærmiljøet for sine religiøse kunnskaper og evne til å resitere. I følge henne selv ble hun i tidlig alder bedt om å forkynne det islamske budskap, og hun følte et kall til å bli forkynner (*mubalighat*).

Jeg kom i kontakt med neste hovedinformant, Bu Mei, fordi hun var naboen til Ayahs yngste søster. Naboen viste seg å være aktiv på et høyere nivå av 'Aisyiyah, nemlig i 'Aisyiyah Vest-Sumatra. Siden Bu Mei tilhørte provinsnivå og også hadde et sterkt engasjement for islam og kvinner, ble hennes perspektiv sentralt for oppgaven. Bu Mei er 52 år, enke og eneforsørger for fem barn. Nå er det bare to av barna som er igjen i huset etter at de andre har giftet seg og flyttet ut. Ibu Mei arbeider som foreleser på IAIN i Padang. IAIN står for *Institut Agama Islam Negeri* (Nasjonalt institutt for islamske studier) og utgjør en av de mest anerkjente læreinstitusjonene for islamske studier i Indonesia. Bu Mei er sekretær i 'Aisyiyah Vest-Sumatra. Hun har også hatt sin skolegang gjennom Muhammadiyah-bevegelsen, og har fulgt bevegelsen opp gjennom sitt voksne liv. Bu Mei er en stødig akademiker med god kjennskap til, og engasjement for, kvinnerelaterte spørsmål.

Den siste hovedinformanten, Bu Yosa, møtte jeg noe tilfeldig når jeg oppsøkte Muhammadiyahs hovedmoske i Padang. Ved første møte virket Bu Yosa skeptisk til meg og mitt prosjekt, noe hun også viste gjennom å spørre meg ut i streng tone foran flere medlemmer fra den yngre kvinnegruppen NA. Etterhvert som vi ble kjent fikk vi en svært lett og humoristisk tone, og Bu Yosa ble en av de aller nærmeste informantene i felten. Bu Yosas direkte væremåte gjorde at vi kunne samtale på en personlig og åpen måte, og hun har dermed blitt en av hovedinformantene for oppgaven. Bu Yosa er lederen av *bagian kader*, det vil si den enheten som skal sørge for rekruttering av nye medlemmer og aktuelle ledere til 'Aisyiyah. Bu Yosa arbeider til daglig som lærer ved en av Muhammadiyahs videregående skoler i Padang. Hun hjelper også til ved behov i mannens bokhandel, som er en spesialbokhandel for islamsk litteratur. Hun har to yngre barn, og er den yngste av hovedinformantene (41 år). Bu Yosa gikk først på vanlig offentlig skole, men gikk deretter over til en Muhammadiyah-skole, som hun selv mener endret hennes liv. Fra å være en virkelig guttejente (*tomboi*), som spilte fotball og nektet å gå i skjørt, ble hun gjennom skolegang i Muhammadiyah forandret til en ung religiøs muslim med *jilbab* (se også kapittel 7.2.).

Intervju og uformell samtale

Intervjuene jeg hadde i Padang var svært åpne av natur og hadde mer form som lange samtaler enn formelle intervju. Dette var et valg jeg tok med den overbevisning at et for stramt opplegg ville kunne hemme intervjusituasjonen. Jeg ønsket ikke å gå glipp av rik informasjon fordi jeg ikke spurte, eller ikke spurte "riktig". Ønsket var å gi rom for lange tankerekker og anledninger til å ta avstikkere eller utdypninger. Jeg følte dette var måten å gå frem på for å få frem hva kvinnene i 'Aisyiyah egentlig var opptatte av. Intervjuene foregikk derfor slik at jeg tok utgangspunkt i et tema med flere underliggende spørsmål. Jeg hadde ikke med noen skjematisk intervju-guide, men et ark der jeg hadde gjort notater og forberedt meg på hvilke tema jeg ønsket å få dekket under intervjuet. Med utgangspunkt i disse temaene fikk samtalen flyte fritt, og hvis samtalen stoppet opp, tok jeg opp neste tema. På denne måten fikk begge parter snakke ferdig om et tema før vi gikk videre til neste. Ofte avløste det ene tema det andre av seg selv, da lot jeg samtalen gå og gikk heller over notatene mine til slutt for å se om det var noe jeg ikke hadde fått svar på. Intervjuene endte vanligvis på grunn av at jeg hadde fått dekket det jeg lurte på, eller fordi vi hadde snakket så lenge at vi måtte bryte opp. Det var generelt veldig livlige og gode samtaler, og en åpenhet og nærhet der også feltassistenten og jeg deltok i diskusjonen. Intervjuene med hovedinformantene varte gjerne i 2-3 timer, og jeg hadde 3-4 slike intervju per hovedinformant. Intervju med ansatte på 'Aisyiyahs institusjoner, en leder og sekretær i NA, og en sekretær i PM, var av kortere varighet, ca 30-60 minutt. Alle intervjuene ble tatt opp på bånd. Intervjuene var som oftest avtalt i forveien og fant sted enten hjemme hos informantene selv, eller i bevegelsens lokaler.

I tillegg til intervju hadde jeg uformelle samtaler med forskjellige folk innen bevegelsen. Med uformelle samtaler mener jeg samtaler som er mer eller mindre spontane og tilfeldige. Siden jeg hadde jevn kontakt med de tre hovedinformantene hadde jeg mange uformelle samtaler også med disse, i tillegg hadde jeg mange uformelle samtaler med folk jeg traff på de ulike institusjonene/aktivitetene. Det hendte ofte at jeg kom i snakk med folk og at det deretter utviklet seg til lengre samtaler og interessante diskusjoner. De uformelle samtalene ble ikke tatt opp på bånd. Av og til noterte jeg hvis det var noe spesielt og situasjonen tillot det. Jeg hadde uformelle samtaler med personer tilknyttet 'Aisyiyah Padang, 'Aisyiyah Vest-Sumatra, Muhammadiyah Padang, Muhammadiyah Vest-Sumatra, Nasyiatul 'Aisyiyah (NA) Padang og Pemuda Muhammadiyah (PM) Padang. Jeg samtalte også med barn, elever, lærere og administrative ansatte ved 'Aisyiyahs/ Muhammadiyahs institusjoner.

Observasjon, dokumentasjon og innsamling av skriftlig materiale

Ved å reise rundt og besøke 'Aisyiyahs/Muhammadiyahs ulike sosiale og religiøse program fikk jeg også observert organisasjonen i praksis. Det har vært uvurderlig for å få oversikt over organisasjonen og hva den dreier seg om, og for å se hvordan ideologien kommer til uttrykk i de sosiale og religiøse tiltakene. Jeg brukte forskjellig utstyr for å dokumentere informasjonen i felten, både båndopptaker, penn og papir, fotoapparat og videokamera. Det å dokumentere grundig var helt avgjørende, da det midt i situasjonen kunne være vanskelig å få oversikt over hva som kunne komme til å bli viktig informasjon. Jeg opplevde nesten ingen negativ respons på dokumentasjonen.⁵² Tvert imot opplevde jeg at de fleste syntes det var på tide at noen dokumenterte arbeidet deres.⁵³

Under oppholdet i Padang samlet jeg inn en mengde skriftlig materiale fra 'Aisyiyah. Foruten den mest omfattende boken ('Aisyiyah 1991) og regelbøker fra 'Aisyiyah nasjonalt, var resten lokalt materiale som møterapporter, økonomiske rapporter, skriftlige målsettinger for påfølgende perioder, håndbøker og veiledningsmanualer. Jeg har også noe skriftlig materiale fra Muhammadiyah og Nasyiatul 'Aisyiyah. Det innsamlede skriftlige materialet er opprinnelig for intern bruk, og er ikke publisert for allmennheten. Når jeg spurte etter skriftlig informasjon om organisasjonen var de svært behjelpelige med å gi meg tilgang til dette.

Det skriftlige materialet utgitt av 'Aisyiyah vil i denne oppgaven representere det normative 'Aisyiyah. Det vil si hvordan 'Aisyiyah henholdsvis på nasjonalt og lokalt nivå ønsker at organisasjonen skal være, ideelt sett. Det ligger i materialets natur at det ikke kan oppfattes som nøytralt deskriptivt. Verdien ligger i hvordan 'Aisyiyah kommuniserer seg selv, og hvilke ideer og normer som fremsettes og formidles til det publikum det er myntet på, det vil si medlemmene. Det skriftlige materialet er slik et verdifullt innblikk i kommunikasjonen og ideologiformidlingen fra øverste nasjonale ledelse til de lokale enkeltmedlemmer. Mens det skriftlige materialet kan sies å representere det ideelle, offentlige 'Aisyiyah, kan det muntlige materialet fra informantene sies å representere det individuelle og mangfoldige ved organisasjonen.

⁵² Ett unntak: da jeg ble med inn på *pengajian* sammen med Uniang, og filmet dem mens de resiterte Koranen, reagerte en del av de som resiterte negativt. Reaksjonen kom i form av mistroiske blikk og hvisking i krokene. Uniang hadde gitt meg tillatelse til å filme, men jeg valgte da å legge vekk kameraet på grunn av informantenes utilpasshet. Det er også viktig å få frem at informantenes negative respons like godt kan ha sammenheng med forståelsen av at stedet de resiterte ikke burde være åpent for meg, som ikke er muslim (se kapittel 6.3.).

⁵³ Et par informanter uttrykte at det var godt det ble skrevet noe om 'Aisyiyah også, siden det vanligvis bare var fokus på Muhammadiyah.

Feltens omfang

Feltarbeidets fokus ble holdt på 'Aisyiyahs aktiviteter og lederkap i Padang. Siden 'Aisyiyah har nær tilknytning til andre organisasjoner i Muhammadiyah-bevegelsen, ble det naturlig å også få en viss oversikt over disse organisasjonene lokalt. Under feltarbeidet besøkte jeg følgende steder:

Kontorer:

- 'Aisyiyahs kontor for Padang
- 'Aisyiahs kontor for Vest-Sumatra
- 'Aisyiyahs filialkontor i Koto Tengah
- Nasiyatul 'Aisyiyahs kontor for Padang
- Muhammadiyahs kontor for Padang
- Pemuda Muhammadiyahs kontor for Padang

Institusjoner:

- 2 barnehager
- 2 barnehjem
- 2 videregående skoler
- Mellomskole for håndverk (SMK)
- Akademi for sykepleiere (AKPER)
- Akademi for barnehagelærere (PGTK)
- 'Aisyiyah og Muhammadiyahs sykehus
- 'Aisyiyahs hus for gatebarn
- 1 mushollah
- 3 moskeer
- Desa Percontohan (Ideallandsby) i Sungai Sapih.

Andre aktiviteter i regi av 'Aisyiyah/Muhammadiyah:

- Foredrag av Termizi Taher i Mesjid Taqwa
- Foredrag av meg i Mesjid Taqwa med etterfølgende diskusjon
- Pengajian* (koranresitasjon i gruppe)
- Qasidah*-øvelse i moskeen i Desa Percontohan
- Tarawih*-bønn i Desa Percontohan

Mange av de nevnte aktivitetene og kontorene var samlet rundt tre geografiske steder: Mesjid Taqwa i sentrum av Padang, Ulak Karang-komplekset i ytre sentrum, og landsbyen Sungai Sapih, like utenfor Padang by.

Mesjid betyr moske og *Taqwa* betyr gudfryktighet, å innse Allahs makt og storhet. Mesjid Taqwa er Muhammadiyah-bevegelsens hovedmoske i Padang. Moskeen ligger midt i byen ved markedet og er godt besøkt. I underetasjen av moskeen ligger det flere butikker ut mot gaten som selger bøker om islam, Koraner, Koranresitasjoner på kassett og islamske klesdrakter. Lenger inne bak butikkene ligger også flere kontorer, blant annet 'Aisyiyah Padang, Muhammadiyah Padang, PM Padang og NA Padang sine kontorer. Oppholdstedet for *anak jalanan* (gatebarn, forkortet *anjat*) ligger også her, og det finnes et treningslokale for Tapak Suci. Tapak Suci er Muhammadiyahs organisasjon for ungdom som driver med selvforsvar. I Mesjid Taqwa holdes det også foredrag og møtevirksomhet. Under oppholdet fikk jeg være med på et foredrag av Termizi Taher, som er en markant person i den indonesiske samfunnsdebatten og spesielt i den islamske debatten.⁵⁴ En annen gang ble jeg invitert av Muhammadiyah Vest-Sumatra til å holde foredrag i Mesjid Taqwa om Norge og den religiøse situasjonen i Norge.

Det andre stedet som er et kjernepunkt for 'Aisyiyahs virksomhet i området er deres kompleks på Ulak Karang, rett utenfor sentrum av Padang. Komplekset eies av 'Aisyiyah på provinsnivå, det vil si 'Aisyiyah Vest-Sumatra, og provinsens hovedkontor ligger her. I tillegg finnes de ovenfor nevnte institusjonene her: *Akademi Perawatan 'Aisyiyah* (Sykepleierakademiet, forkortet AKPER), *Perguruan Taman Kanak-kanak 'Aisyiyah* (Barnehagelærerutdanning, forkortet PGTK), *Sekolah Menengah Kerajinan 'Aisyiyah* (Videregående skole for håndverk, forkortet SMK), *Taman Kanak-kanak 'Aisyiyah Bustanul Athfal* ('Aisyiyahs barnehage Bustanul Athfal, forkortet TKABA), *Mushollah 'Aisyiyah* (Bønnehus, mindre enn moske. 'Aisyiyahs mushollah er kun for kvinner), og *Asrama Puteri* (Internat for jenter ved AKPER/PGTK). Det finnes også et bibliotek og en kiosk på området. I kiosken selges småsnacks og 'Aisyiyahs månedlige magasin *Suara 'Aisyiyah* ('Aisyiyahs Stemme).

Det siste hovedområdet er *Desa Percontohan*. *Desa* betyr landsby, og *percontohan* betyr det som står som et forbilde, ideal, som et godt eksempel for andre å følge. I Padang har

⁵⁴ Termizi Taher er forfatter, tidligere minister for Religionsdepartementet i Indonesia, og tidligere ambassadør til Norge. Han har gitt ut flere bøker om islam og samfunn i Indonesia. Taher er født i Minangkabau og har bånd til Muhammadiyah, og talte i moskeen i Padang i forbindelse med at han var på hjemlige trakter under ramadan. For nærmere beskrivelse av Taher og hans arbeid se for eksempel Ibrahim Abu Rabi': *Christian-Muslim Relations in Indonesia: The Challenges of the Twenty-First Century* I: *Studia Islamika* 1: 1998 ss 15-21.

'Aisyiyah plukket ut landsbyen Sungai Sapih til å være deres *Desa Percontohan*. Sungai Sapih ligger ca 40 minutter med moped ut av byen, og har blitt valgt ut som ideal på grunn av innbyggernes angivelig gode personlige egenskaper og moral. Området omfatter ca 400 familier, inklusiv en komité på 40 personer som har ansvaret for landsbyens utvikling. Foruten å drive barnehage og skole her, slik som i mange andre landsbyer, har 'Aisyiyah ekstra aktiviteter i dette området for å utvikle det til en ideell landsby.

2 Reformasjon og islamisering: Muhammadiyah-bevegelsen

2.1 Begynnelsen: Ønsket om å rense islam

”Reform” (Ar *islah*) refererer til en grunnleggende tankegang utviklet over tid, ikke bare innenfor islamsk tenkning, men også innenfor andre åpenbarte religioner (Arkoun 1993: 11). Den islamske reformtanken har sitt utspring i de klassiske koranske begrepene *islah* (reform) og *tajdid* (fornyelse). *Tajdid og islah* er begge begrep som har en grunnleggende moralsk dimensjon, og fornyelse og reform må tjene formålet om å innfri Guds vilje, fremfor kun å tjene menneskelig funksjonalitet (Voll 1983: 33). Påvirket av wahhabismen⁵⁵ ble begrepene vekket sterkt til live igjen på 1800-tallet gjennom den moderne *islah*-bevegelsen. *Islah*-bevegelsen behandlet det hermeneutiske problemet om hvordan islam skulle tilpasse seg den nye sosiale situasjonen som hadde oppstått i kontakt med de teknisk og vitenskapelig overlegne stormaktene i Vesten. De ønsket ikke å bli stående fast i tradisjonell kultur, men de ønsket heller ikke å omfavne det vestlige uten forbehold. De ønsket integrasjon, ikke sekularisering, og de ønsket modernisering, ikke vestliggjøring. Egypt var sentrum for bevegelsens utvikling, og de som regnes som de mest fremtredende reformatorene innenfor *islah*-bevegelsen er Djamal ad-Din al-Afghani (d. 1897), Muhammad Abduh (d. 1905) og Rashid Rida (d. 1935) (Svensson 1996: 14-18).

Muhammadiyah-bevegelsen har sitt utspring i den reformistiske islamske strømmingen på Java på begynnelsen av 1900-tallet. Kyai Haji Ahmad Dahlan (1868-1923) kom fra en religiøs familie og hadde religiøst embede ved det tradisjonelle sultanatet i Yogyakarta (Indonesia: Muslims om Trial 1987: 3). I løpet av et mangeårig studieopphold i Egypt ble Dahlan påvirket av islamsk modernisme og Muhammad Abduhs forfatterskap, og grunnla i 1912 Muhammadiyah. Abdul Mukti Ali (1957)⁵⁶ fremstiller følgende som hovedårsakene bak grunnleggelsen av Muhammadiyah: oppfatningen av urenheter knyttet til det religiøse livet, manglende effektivitet i det religiøse utdanningssystemet, de kristne misjonærenes aktiviteter og den likegyldige, og delvis anti-religiøse holdningen blant de indonesiske intellektuelle. Muhammadiyachs opprinnelige formål var således å rense islam fra korrupperende lokale

⁵⁵ Wahhabismen se fotnote nr 23.

⁵⁶ Abdul Mukti Ali 1957: *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction*. (M.A.Thesis McGill University) s. 21.

skikker, og å reformulere islamske doktriner i lys av moderne tankegang (Saleh 2001: 3). Fra begynnelsen av var Muhammadiyahs aktiviteter knyttet til å rense islam i Indonesia. Dette skulle skje gjennom fordypning i religionen for å nå dens renhet, styrke troen (*iman*), motivere og engasjere folket, styrke tilbedelsen, forhøye den moralske standard (*akhlak*), utføre misjonen om å innstille det gode og forby det onde, gjøre tilgjengelig steder for tilbedelse, og reformulere de islamske doktriner ved hjelp av moderne tankegang (Organisasi Islam Muhammadiyah 2005: 2). Finngeir Hiorth oppsummerer reformistisk islam i Indonesia til å være opptatt av hvordan man skulle (1) forholde seg til ikke-islamisk kultur, (2) komme tilbake til den originale og rene islam i Koranen og *hadis*, og (3) tilpasse seg til moderne ideer og teknologi (Hiorth 2002: 24). Muhammadiyahs opprinnelse må slik ses i sammenheng med både internasjonale strømninger og nasjonal kontekst, for islamske bevegelser er et produkt av miljø med linjer til økonomiske, politiske og psykologiske vilkår. Selv om en bevegelse er påvirket av ideer fra klassiske islamister som al-Banna, Qutb og Mawdudi, så vil bevegelsens intellektuelle ledere tilpasse disse ideene til eget lokalmiljø (Roald 1994: 339).

Påvirket av Muhammad Abduh, var Ahmad Dahlan overbevist om at realiseringen av ”det sanne islam” i samfunnet innebar en utvikling av kvinners posisjon og rolle. Muhammad Abduh fremhevet kvinnens frigjøring fra mannens undertrykking som et grunnleggende utgangspunkt for et velstående og velfungerende samfunn. Abduh og hans tilhengere understreket kvinnens fulle menneskelige verd såvel som kvinnens viktighet som Islams segl (Stowasser 1994: 6). Den 19. mai 1917 e.Kr (27. Rajab 1335 e. H.) ble ’Aisyiyah grunnlagt (’Aisyiyah 1991: 39). Ideen bak grunnleggelsen av ’Aisyiyah var å styrke kvinnene, for å skape et fremstående muslimsk samfunn (Syamsiyatun 2004a: 2). Ahmad Dahlans kone, Nyai Ahmad Dahlan⁵⁷ hadde vært aktiv i i den indonesiske kvinnebevegelsen siden 1914, og Ahmad Dahlan var selv svært bevisst på jenters rett til utdanning. Spiren til det som skulle bli ’Aisyiyah var små studiegrupper i Nyai Ahmad Dahlan og Ahmad Dahlans hjem, der unge slektninger og barn av venner ble undervist om islam. Dette utviklet seg til å bli Javas første internat for jenter. Etterhvert organiserte Dahlan og Nyai Dahlan en gruppe kalt Sopo Tresno (jav. De som elsker), for å lære unge jenter å bli glad i å lese, skrive og studere islam. En ytterligere formalisering av denne gruppen ledet til organisasjonen ’Aisyiyah, som skulle bringe islamsk reform for kvinner. ’Aisyiyah ble basert på prinsippet om at menn og kvinner

⁵⁷ Nyai Ahmad Dahlan, eller Siti Walidah (1872-1946), var ikke den eneste konen til Dahlan. Han var også gift med Nyai Abdullah, Nyai Rum, Nyai Asiyiyah og Nyai Silihan. Det er derimot uklart om han var gift med dem samtidig, eller om han var gift med dem på forskjellige tidspunkter (Ro’fah: 23n).

er like i Allahs øyne⁵⁸ (Ro'fah 2000: 23-24). 'Aisyiyah beskriver selv bakgrunnen for dens grunnleggelse slik:

'Aisyiyah, som utgjør kvinnedelen av bevegelsen (*persyerikatan*) Muhammadiyah, begynte å utvikle seg for å avkle de slør (*menyinkap tabir*) som stengte for kvinners øyne for å kunne utvikle seg i takt med tidens utvikling (*kemajuan zaman*) ('Aisyiyah 1991: xi).

2.2 Bevegelsen i dag: Muhammadiyah-familien

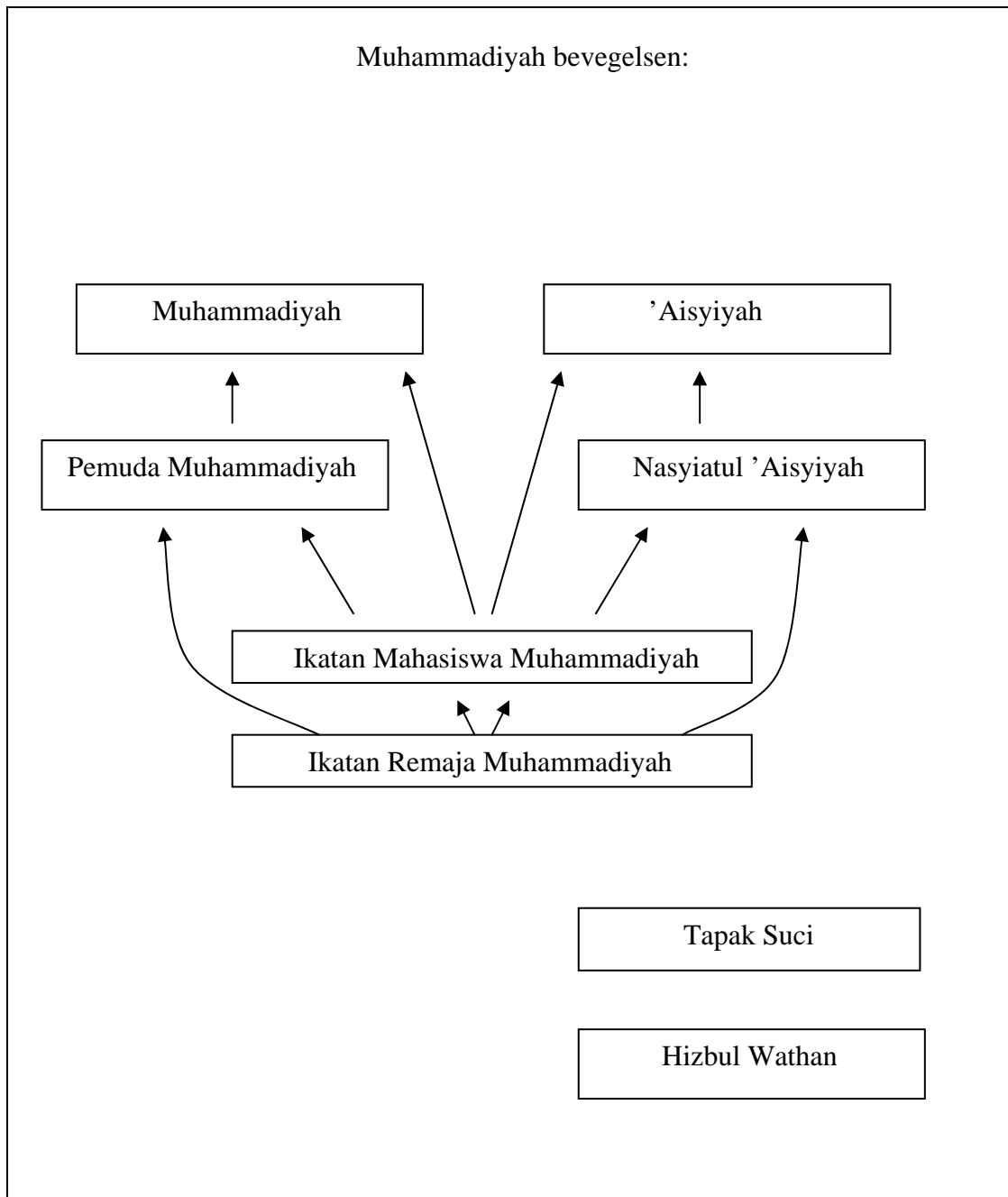
Muhammadiyah-bevegelsen har en sentral plass i det indonesiske samfunnet i dag. Bevegelsens institusjoner fyller behov innen helse, den sosiale sektor og utdanning, områder som staten selv ikke makter å dekke. Bevegelsen spiller også en sentral rolle som kilde til religiøs veiledning, både gjennom uformell formidling av verdier, og gjennom utstedelse av *fatawa* (religiøse kjennelser). I år 2000 hadde Muhammadiyah-bevegelsen 12 204 utdanningsinstitusjoner (fra barnehagenivå til universitetsnivå), 3 432 barnehjem, 1 673 økonomiske program, 19 kredittgivende banker⁵⁹ og 525 helseinstitusjoner (Indopubs 16.08.01). Muhammadiyah-bevegelsen er slik en sosial og religiøs makt i samfunnet. Tidligere president Suharto uttalte: "Muhammadiyah har en spesiell plass i hjertet hos hele det indonesiske folk og spesielt hos den muslimske gruppen (*kaum muslimin Indonesia*). Hvem er det som ikke kjenner Muhammadiyah?" (Suharto gjengitt i: Muhammadiyah 1991: 189).

Det er i dag 8 organisasjoner i Muhammadiyah-bevegelsen: Muhammadiyah, 'Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah (PM), Nasyiatul 'Aisyiyah (NA), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ikatan Remaja Muhammadiyah (IRM), Tapak Suci og Hizbul Wathan. Organisasjonene deler samme ideologi og mål, de følger samme vei, og har slik en felles plattform som skaper tilhørighet og gir dem en felles identitet.⁶⁰ Under følger et oversiktskart over organisasjonene med en kort redegjørelse av hver av dem. Pilene i figuren indikerer den retning man som aktiv i bevegelsen vil følge i sitt livsløp (fra ung til gammel i bevegelsen).

⁵⁸ Legitimert ved henvisning til Koranen 9:71: "The Believers, men and Women, are protectors, one of another: they enjoin what is just and forbid what is evil: they observe regular prayers, practice regular charity, and obey God and His Apostle. On them will God pour His mercy: for God is Exalted in power, Wise".

⁵⁹ Islamske banker, også kalt *syariah*-banker siden de er operer innenfor islamske regler, har blitt så populære i Indonesia, at også vanlige banker nå åpner opp *syariah*-avdelinger.

⁶⁰ Donatella Della Porta og Mario Diani definerer "social movement" som "networks of interaction between different actors which may either include formal organizations or not". De skriver at det i formasjonsprosessen av en bevegelse eksisterer en følelse av kollektiv tilhørighet (*collective belonging*), men at denne følelsen kan forsvinne eller skifte. Dette har sammenheng med at en bevegelse per definisjon er et flytende fenomen (*fluid phenomena*) (Della Porta og Diani 1999: 16-17).



Muhammadiyah: *Muhammads Vei*. Hovedorganisasjonen for menn i bevegelsen, og bevegelsens “hode”.⁶¹ Medlemsmassen er stort sett godt voksne, etablerte menn, men Muhammadiyah har likevel et tilsynelatende bredere aldersspenn enn 'Aisyiyah.

'Aisyiyah: *'Aishas Vei*. Hovedorganisasjonen for kvinner i bevegelsen. Fra 40 år og oppover, blant aktive medlemmer og lederskap er det mest kvinner over 60 år. 'Aisyiyah ser seg selv som en organisasjon med fokus på samfunn, islam og kvinner ('Aisyiyah 1991: 109).

⁶¹ Den senere tid har også noen kvinner blitt innlemmet i Muhammadiyahs øverste styre (Leirvik 2002: 5a), for tiden er tre kvinner med.

Pemuda Muhammadiyah / PM: *Muhammadiyahs Unge/Ungdom*. Grunnlagt i 1932. Organisasjon for unge menn før de eventuelt trer inn i Muhammadiyah. Målet er å veilede og reise potensialet til unge muslimske menn, og å sørge for *kader* (fremtidige kjernemedlemmer) til Muhammadiyah (*Profil Muhammadiyah 2000*: 133).

Nasyiatul 'Aisyiyah / NA: *'Aisyiyahs Spirer*. Grunnlagt i 1931. Organisasjon for unge kvinner mellom 17 og 40 år. Som det fremgår av organisasjonens navn fungerer NA som en *cadre*-organisasjon for fremtidige 'Aisyiyah-ledere. NA hevder å ha en medlemsmasse på 4 millioner (Syamsiyatun 2004a: 3). Vanligvis er medlemmene i NA ugifte. Når man blir gift og får egen husholdning (*punya rumah tangga*) er det en norm at man bør gå over til 'Aisyiyah, som passer bedre for etablerte kvinner (Uniang 15.12.03).

Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah / IMM: *Muhammadiyahs Forbund for Studenter*. Grunnlagt i 1964. Organisasjonens virksomhet søker å utvikle en islamsk akademia med høy moral, som kan være med på å utrette Muhammadiyahs mål i samfunnet (*Profil Muhammadiyah 2000*: 148). Fellesforbund for både kvinnelige og mannlige studenter, hovedsakelig på universitetsnivå. De kvinnelige studentene kan gå videre til NA, eventuelt direkte til 'Aisyiyah. Mennene kan gå til PM, eller direkte til Muhammadiyah.

Ikatan Remaja Muhammadiyah / IRM: *Muhammadiyahs Forbund for Skoleelever*. Grunnlagt i 1961. Muhammadiyahs organisasjon for elever på ungdomsskole/videregående. Organisasjonen henvender seg til de elever som føler seg kallet til Muhammadiyahs visjon. Organisasjonens mål er å veilede skoleelever mot høy moral og innsikt i islam, slik at de kan bidra til et fremstående og rettferdig samfunn (*Profil Muhammadiyah 2000*: 143). Etter IRM kan elevene følge bevegelsen videre til IMM.

Tapak Suci: *Hellig håndflate*. Grunnlagt i 1963 (bygger på en tidligere variant grunnlagt i 1925). Organisasjon som lærer bort selvforsvar til jenter og gutter. Sporten er basert på over tusen år gamle indonesiske treningsmetoder som kalles *Pencak Silat*. Foruten å gi de unge gode kvaliteter som moral, disiplin, styrke og intelligens, skal sporten gi dem en respekt for livet og verden, og engasjere til å innstille det gode og forby det onde (*amar makruf nahi mungkar*) (Tapak Suci 1996: 3. avsnitt).

Hizbul Wathan: *Fedrelandets gruppe*. Grunnlagt i 1920. Speiderlignende organisasjon for barn, for både gutter og jenter. Organisasjonen skal gi styrket tro og disiplin, og lede barna til å bli moralske mennesker med sunn fysikk og åndelighet (*Profil Muhammadiyah 2000*: 154).

Alle organisasjonene i Muhammadiyah-bevegelsen deler samme ideologi og agenda men har ulike målgrupper, differensiert etter kjønn og alder. Samtlige av organisasjonene er i dag autonome organisasjoner (*organisasi otonom*), men er likevel til en viss grad underordnet organisasjonen Muhammadiyah. *Organisasjonen Muhammadiyah* skilles fra *bevegelsen Muhammadiyah* ved betegnelsene *Organisasi Otonom Muhammadiyah* og *Persyarikatan Muhammadiyah*. *Persyarikatan* betyr union, forening, allianse og henviser til den samlede bevegelsen som alle organisasjonene er en del av (Muhammadiyah 2000: 130). 'Aisyiyah skriver om sin identitet at de er en autonom organisasjon (*organisasi otonom*), en del av Muhammadiyah-bevegelsen (*Persyarikatan Muhammadiyah*), aktiv på kvinnens arena, med misjonen om å innstille det gode og forby det onde, bygd på den korrekte islamske tro (*berakidah islam*), og med grunnlag i Koranen og *Sunnah*. Medlemmer av organisasjonen er kvinnelige medlemmer av Muhammadiyah ('Aisyiyah 1987: 5-7). Navnet 'Aisyiyah ble valgt fordi 'Aisha var trofast og intelligent, fulgte Muhammad i hans misjonsvirksomhet og lærte den kvinnelige gruppen om islam. På samme måte skal 'Aisyiyah følge Muhammadiyah trofast og undervise den kvinnelige gruppen og barna om islam, for "der Muhammadiyah er, der er 'Aisyiyah" (Pimpinan Wilayah 'Aisyiyah Jawa Timor 2004).

Det er vanlig å følge bevegelsen opp gjennom livet parallelt med utdanning gjennom deres institusjoner. Fellesskap og personlig tilknytning innad i bevegelsen gjør at folk gjerne betegner seg selv og andre som *orang Muhammadiyah* (Muhammadiyah-folk). Hele bevegelsen blir oppfattet som en familie, enten betegnet som *Keluarga Besar Muhammadiyah* (Storfamilien Muhammadiyah) (Nakamura 1983: 118), eller bare *Keluarga Muhammadiyah* (Muhammadiyah-familien) (Intervju Bu Yosa 06.12.03, *Profil Muhammadiyah 2000*). Muhammadiyah og 'Aisyiyah er "mann" og "kone" for hverandre, og "far" og "mor" for "barna" i bevegelsen. Siti Syamsiyatun, som selv er medlem i NA, omtaler 'Aisyiyah som "moren" og Nasyiyatul 'Aisyiyah som "datteren" (Personlig meddelelse 17.01.05). Bapak AKPER, en mann med administrativ stilling på Sykepleierakademiet, sa:

Forholdet mellom 'Aisyiyah og Muhammadiyah er som *istri sama suami* (kone og ektemann). Fordi vi er forskjellige fra naturens side utfyller vi hverandre, mann og kone, og Muhammadiyah er for mennene og 'Aisyiyah for konene. 'Aisyiyah er autonom, men angående store spørsmål, for eksempel å bygge et nytt akademi, så må ledelsen i 'Aisyiyah diskutere med ledelsen i Muhammadiyah først. 'Aisyiyah og Muhammadiyah har samme mål: Å få et samfunn basert på det sanne islam. Islam skal være grunnlaget i samfunnet. Målet er det samme, men som for mann og kvinne er det en utfyllende rolle mellom 'Aisyiyah og Muhammadiyah (Feltdagbok 12.11.03).

Nelly van Doorn-Harder skriver at selv om 'Aisyiyah er en selvstendig organisasjon, så er 'Aisyiyah ment til å innta posisjon som en "islamic spouse". I motsetning til Muhammadiyahs øverste leder som ofte er i media, er det lite eller ingen oppmerksomhet rundt 'Aisyiyahs leder.⁶² Van Doorn-Harder skriver: "This low profile is very much in tune with the women's own desires. According to them, they will lose their sincerity or devotion to the work, their *ikhlas*, if they are too much in the public eye" (van Doorn-Harder 1997: 2). Bu Ros sa at 'Aisyiyah skulle være mer i bakgrunnen enn Muhammadiyah (Bu Ros 18.11.03).

Grunnleggeren av Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan, skal ha sagt at han ønsket at Muhammadiyah skulle bli "verdens far" (*bapak dunia*), og 'Aisyiyah "verdens mor" (*ibu dunia*) (Organisasi Islam Muhammadiyah 2005: 3). Dette viser hvordan Muhammadiyah og 'Aisyiyah tidlig ble posisjonert som "far" og "mor" i forhold til hverandre, samtidig som det viser Muhammadiyahs visjon om å misjonere en lignende reformasjonsprosess utover Indonesias grenser. Muhammadiyah-bevegelsen har lyktes i å opprette sin virksomhet tre andre steder i verden, i Malaysia, Singapore og Thailand⁶³.

Administrasjonen av de sosiale og religiøse institusjonene er fordelt mellom Muhammadiyah og 'Aisyiyah. Generelt er det slik at institusjoner og aktiviteter som er spesielt rettet mot kvinner og barn er administrert av 'Aisyiyah, mens grunnleggende og høyere utdanning administreres av Muhammadiyah (av høyere utdanning har 'Aisyiyah sykepleierakademi). Drift av barnehager ligger under 'Aisyiyah, barnehjem og hjelp til gatebarn er delt mellom 'Aisyiyah og Muhammadiyah. Fødselsklinikker ligger under 'Aisyiyah. Sykehuset i Padang ble eid av Muhammadiyah, men administrert av 'Aisyiyah. Det er altså en fordeling av arbeidsansvaret mellom Muhammadiyah og 'Aisyiyah, som gjenspeiler deres holdning om forordningen mellom mann og kone. Generelt kan ansvarsområdene sies å være delt inn etter hva som anses som kvinners anliggheter, og hva som anses for å være menns. Mens Muhammadiyahs fokus er mer generelt rettet mot det allmenne samfunn, er 'Aisyiyahs målgruppe spesifisert til kvinner og barn. De andre organisasjonene har fordelt ulike grupper av barn og unge mellom seg. Samlet reflekterer bevegelsens strukturelle oppbygging deres ideologi om den ideelle familie (se kapittel 4.1.).

⁶² Muhammadiyah fikk i juli 2005 ny leder: Din Syamsuddin fra MUI (Indonesisk Råd for *Ulama*). Han overtok for Syafii Ma'arif som var leder for perioden 2000-2005. Lederen for 'Aisyiyah for perioden 2005-2010 er Siti Chamamah Soeratno, som også var leder i forrige periode.

⁶³ Muhammadiyah Singapura ble grunnlagt i 1957, Muhammadiyah Malaysia i 1967 – her finnes også 'Aisyiyah og Pemuda Muhammadiyah, mens Muhammadiyah i Sør-Thailand ble grunnlagt i 1988 (Organisasi Islam Muhammadiyah 2005: 3).

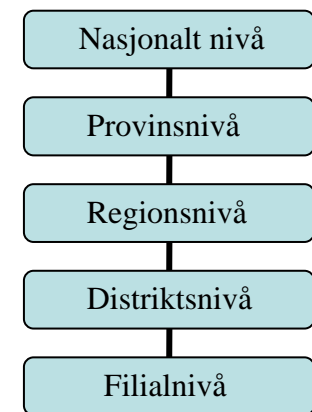
3 'Aisyiyah: Organisasjonsstruktur

Følgende presentasjon av 'Aisyiyahs organisasjonsstruktur er basert på kildene 'Aisyiyah 1987, 'Aisyiyah 1991, 'Aisyiyah. *Real Effort for Ummah*, intervju Bu Mei, intervju Uniang og observasjon i Padang.

3.1 Fra nasjonalt til lokalt nivå

'Aisyiyah har en organisasjonsstruktur som strekker seg fra nasjonalt styre i Yogyakarta, og ut til de minste lokale styrer. Dette nettet av styrenivå sprer seg utover på følgende måte: Det sentrale styret er *Pimpinan*⁶⁴ *Pusat* (nasjonalt styre). Dette styret ligger i Yogyakarta og er øverste myndighet i 'Aisyiyah. Neste nivå er *Pimpinan Wilayah* (provinsstyre). Det er 26 provinskontor, disse ligger i hver provinshovedstad. Under hver provins ligger det mange regioner, *Pimpinan Daerah* (regionsstyre). 'Aisyiyah har 270 regionskontor, situert i regionenes hovedsteder. Hver region er inndelt i mange distriktskontor, *Pimpinan Cabang* (distriktsstyre). Disse teller 1606 stykker. Under hvert distrikt ligger til slutt de minste styrene, *Pimpipinan Ranting* (filialstyre). 'Aisyiyah har 2962 filialkontor rundt om i landet ('Aisyiyah. *Real Effort for Ummah*: 4).

Omfanget av grener blir slik større og større etterhvert som man går nedover nivåene, til slutt har nettverket strekt seg ut til de minste lokalområder. Inndelingene 'Aisyiyah bruker er basert på Indonesias nasjonale inndeling av provins, region, distrikt, landsby og sub-landsby/grend. I Padang by er det både et provinskontor (fordi Padang er provinshovedstad), et regionskontor (for regionen Padang), og 14 underliggende distriktskontor, som igjen har ca 80 filialkontor under seg.⁶⁵



⁶⁴ *Pimpinan* kommer fra *mempimpin* som betyr å lede, veilede. *Pimpinan* henviser til "de som leder an/veileder".

⁶⁵ Antall på laveste nivå, filialkontor, er mer ustabilit enn de andre tallene, da filialenes aktivitet ofte avhenger av noen få enkeltindivider, som må ha tid, mulighet og vilje til å engasjere seg. Fordi filialene er små, vil enkeltindividers innsats få mer direkte konsekvens. Ofte kan en filial være i "dvale" i travle perioder for så å bli aktiv igjen når de lokale lederne har tid. Tallet 80 filialer i Padang er fra et fotografert oversiktskart fra 'Aisyiyahs kontor i Mesjid Taqwa oktober 2003. Lederen som viste meg rundt på kontoret påpekte at en del av filialene som stod oppført i praksis ikke var aktive, men at de ikke hadde oppdaterte data om dette.

3.2 Møtevirksomhet

Kontakt mellom de ulike styrene og nivåene foregår blant annet gjennom møtevirksomhet. 'Aisyiyahs møtevirksomhet er hyppig og nøye strukturert, noe som hjelper organisasjonen til å holde en samlet visjon og misjon (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 97). Likevel forekommer det ofte brudd på møtereglene på lokalt nivå, ettersom medlemmene ikke har tid til å komme (Intervju Uniang 15.12.03). Det er møte innad på hvert styrenivå, i Padang ble det holdt slike møter annenhver uke, andre steder er det gjerne ukentlig. En annen type møter foregår ved at lavere styrenivå møter høyere styrenivå. En tredje type møter er arbeidsmøter som går på tvers av nivåene filial, distrikt og region. Her samles de som arbeider med samme type arbeid (for eksempel utdanning) for å diskutere sine spesialfelt. Den øverste form for møtevirksomhet er *Muktamar*, som holdes hvert 5. år. Her møtes representanter fra alle nivåene, foruten det laveste filialnivået. I tillegg er representanter fra *Nasyiyatul 'Aisyiyah* invitert, sammen med enkelte andre æresgjester. I løpet av de fem årene mellom hvert *Muktamar*, kan det holdes andre, litt mindre, nasjonale møter kalt *Tanwir*. På *Muktamar* og *Tanwir* gjøres de mest omfattende avgjørelsene, for eksempel endring av regler eller strukturelle endringer ('Aisyiyah 1991: 118-121).

3.3 Styrestruktur med aktivitetsheter

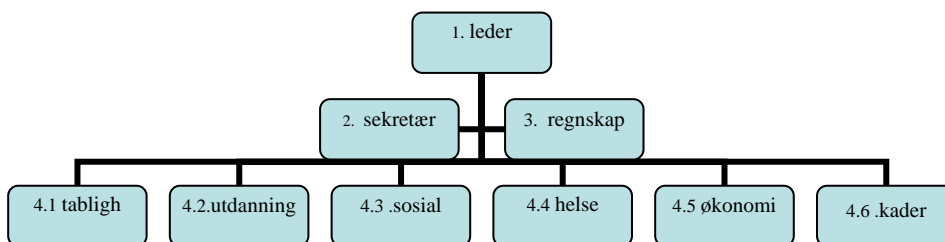
Som vist over er hvert nivå representert med ett kontor, hvert kontor administreres av ett styre. Hvert styre, på hvert nivå, følger generelt samme struktur.⁶⁶ Øverst i strukturen er det 1 øverste leder (*ketua*),⁶⁷ 2-3 sekretærer og 2-3 regnskapsførere. Nederst i strukturen er det ulike *bagian* (aktivitetsheter). Hver *bagian* ledes av en leder, og under denne er det andre medlemmer som hjelper til i den bestemte *bagian* sine arbeidsområder.⁶⁸ Hver *bagian* har et eget arbeidsfokus, tilsammen skal de ulike enhetene fange hele 'Aisyiyahs arbeidsmål.

⁶⁶ Oppførte struktur tilsvarende strukturen i Padang for perioden 2000-2005. Strukturen er standard over hele landet, likevel forekommer mindre forskjeller. Nasjonalt nivå skiller seg spesielt fra den oppgitte strukturen, fordi det som øverste nivå har flere arbeidsgrupper knyttet til seg. Motsatt vil noen lavere nivå, for eksempel filialnivå, ikke ha kapasitet til å ha alle *bagian*. Navnene på *bagian* kan også være litt forskjellig formulert fra sted til sted. For eksempel er *bagian Pembinaan Kesejahteraan Sosial* oppført i noen tekster (f.eks. 'Aisyiyah 1991) som *Pembinaan Kesejahteraan Umat* (umat= det muslimske folk), og *bagian Pembinaan Kesehatan dan Lingkungan Hidup* er oppført som *Pendidikan Paramedis* (Medisinsk utdanning). Forskjellene kommer av at navnene på enhetene har blitt skiftet i de nye periodene. Ansvarsområdene er likevel de samme. Oppgitte struktur bruker navn fra siste periode, 2000-2005.

⁶⁷ *Ketua* betyr i ordrett forstand "den eldste".

⁶⁸ I Padang var det ca 6 *anggota bagian* (*bagian*medlemmer) som hjalp til på hver *bagian*.

Styrestrukturen ser slik ut:



De underliggende enhetene er:

4.1: *Bagian Tabligh*: Enhet for religiøs forkynnelse

4.2: *Bagian Pendidikan Dasar dan Menengah*: Enhet for utdanning i grunnskole og videregående skole

4.3: *Bagian Pembinaan Kesejahteraan Sosial*: Enhet for etablering/oppbygging av sosial velferd

4.4: *Bagian Pembinaan Kesehatan dan Lingkungan Hidup*: Enhet for etablering/oppbygging av helse og livsmiljø

4.5: *Bagian Badan Usaha Ekonomi*: Enhet for forretningsvirksomhet og økonomi

4.6: *Bagian Pembinaan Kader*: Veiledning av *kader* (de som etterhvert skal rekrutteres inn i 'Aisyiyah) ('Aisyiyah Padang 2003: punkt III B, Intervju Uniang 15.12.03, 'Aisyiyah 1991: 128-130).

Arbeidsoppgavene i en *bagian* går på å administrere en angitt del av 'Aisyiyahs sosiale og religiøse arbeid. Hver *bagian* har slik ulike program og institusjoner knyttet til seg, som de har ansvar for. Hvilke arbeidsområder som ligger under hvilken *bagian* vil jeg komme tilbake til i neste kapittel om deres sosiale og religiøse arbeid.

3.4 Lederskap

De som omtales som ledere (*pemimpin*) er alle de som er med i styret (*pemimpinan*). Styret inkluderer den øverste lederen, sekretærene, regnskapsførerene og alle lederne av hver *bagian*. I 'Aisyiyah Padang var det samlede styret en gruppe på 13 kvinner.

'Aisyiyah har et eget hefte som skal rettlede lederne. Guiden starter med å sitere følgende *hadis*: "Hver av dere er en leder, og hver av dere vil stå til ansvar for deres lederskap." (Bukhari, fra Ibnu Umar gjennom Muslim). Deretter legges det frem en rekke egenskaper som anses som nødvendige i ansvarsrollen som leder. Det deles inn i generelle

ansvar og ansvar knyttet til organisasjonen. For de som er generelle listes det opp egenskaper som det å være generøst oppriktig i sin tro (*ikhlas beramal*), å være disiplinert, å være individuell såvel som sosial, å være rettferdig, prinsippfast, ekte og til å stole på, og å være storhertet (*berjiwa besar*) og respektfull mot andre mennesker. Når det gjelder de organisasjonelle egenskaper så fremheves det å være lojal mot organisasjonens retningslinjer, å ha sterkt engasjement for organisasjonen, å omtale organisasjonen på en god måte, å være aktiv og kreativ, å være forberedt på å utføre organisasjonens oppgaver og å handle som en av organisasjonen, i relasjoner til andre instanser ('Aisyiyah 1989: 7-8).

Avslutningsvis står det

La Allah Subhanann Wataara oversvømme med sin rettledning (*hidayat*) og hjelp til lederskapet til å drive og bygge organisasjonen slik at 'Aisyiyah virkelig kan bli et sted for kanalisering av ånden for *ibadat*, på en effektiv måte ('Aisyiyah 1989: 12).

De ulike posisjonene innenfor lederskapet går gjerne på omgang, slik at postene blir byttet på innad i styret. Nye kommer til dersom noen frafaller. Hver post holdes for en periode på fem år, så velges det nye styrer. Bu Mei, som er i 'Aisyiyah Vest-Sumatra, var tidligere leder for enheten for utdanning, men er for denne perioden sekretær i samme enhet. Uniang var tidligere leder for enheten *Tabligh*, men er nå *ketua* (øverste leder). Slik byttes postene om, men lederskapets besetning er forholdsvis stabilt.

Til hvert styre er det også tilknyttet en ekstern post, *penasehat* (rådgiver). Et styre kan ha flere *penasehat*. De som er *penasehat* er vanligvis eldre kvinner som har vært aktive i organisasjonen tidligere, slik at de kan bistå med råd og veiledning om det skulle være behov for det. Når jeg var i Padang hadde jeg vanskelig for å forstå rådgiverens rolle, fordi rådgiveren ikke hadde faste oppgaver innenfor strukturen og aldri var til stede på møtene. Bu Yosa forklarte rådgiverens funksjon for meg som løs og vid, personen ble bare spurt til råd hvis det var problemer eller uenigheter i organisasjonen. I Padang var det 2 *penasehat*, men dette legges opp etter lokale behov. Hvis det er flere seniorer et sted, blir alle vanligvis med, sa hun. I Muhammadiyah Padang var det 10 slike rådgivere, så tendensen ser ut til å være som Bu Yosa sa, at alle de eldste som har vært aktive ledere, blir hedret som rådgiver når de går av. *Penasehat* er slik også en tittel for å vise respekt for de aller eldste. *Penasehat* er ikke med på møter der vedtak fattes, bare på store begivenheter og folkemøter. Ved slike store anledninger inviteres *penasehat* sammen med *tamu kehormatan* (æresgjester) til å overvære begivenheten. Æresgjestene er spesielle gjester som blir invitert utenfra (fra en annen provins,

eventuelt fra utlandet), ofte er det intellektuelle, de kan være knyttet til eller løsrevet fra Muhammadiyah-bevegelsen. Mens æresgjestene har en mer aktiv rolle, der de bidrar med utveksling av ideer og tanker, har *penasehat* en mer iakttagende rolle (Intervju Bu Yosa 10.12.03). I 'Aisyiyahs tekster omtales *penasehat* også som æresmedlemmer (*anggota kehormatan*) ('Aisyiyah 1987).

3.5 Medlemskap

Medlemskap i 'Aisyiyah blir gitt ved henvendelse til det lokale styret. Som medlem må man følge 'Aisyiyahs retningslinjer, holde omdømmet til organisasjonen oppe, være en god rollemodell som muslim, og arbeide med organisasjonens aktiviteter.⁶⁹ En medlemsavgift blir betalt til 'Aisyiyah på nasjonalt nivå, en mindre månedlig sum går til 'Aisyiyah på distriktsnivå. Medlemskapet kan opphøre ved død, ved eget ønske om å slutte, eller ved organisasjonens bestemmelse. I tilfeller der medlemmet blir "oppsagt" (*pecat*), er det muligheter til å anke bestemmelsen til høyeste nivå ('Aisyiyah 1987: 20-21).

Det er vanskelig å få tak i eksakte tall om antall medlemmer i 'Aisyiyah. 'Aisyiyah anslår selv 100.000 medlemmer ('Aisyiyahs hjemmesider [Lesedato 28.11.02]). Når jeg spurte om antall medlemmer i Padang fikk jeg noen anslåtte tall, men de sa de ikke hadde noen eksakte tall på dette lokalt. Bu Yosa mente at hele 65% av Padangs befolkning var *orang Muhammadiyah* (Muhammadiyah-folk: folk som støtter Muhammadiyahs ideologi). Det var de opplysninger hun hadde fått opplyst av en mann i Muhammadiyah. Hun mente at av de 65 %, var det 50% med medlemskort (*anggota kartu*), og 15 % sympatisører (*simpatisan*) uten kort. Når det gjaldt tall på antall medlemmer i 'Aisyiyah hadde hun ikke oversikt, og mente det var vanskelig å vite nøyaktig. Rektoren på en av Muhammadiyahs videregående skoler ga meg et annet lavere tall, han mente at av de ca 700.000 menneskene som bodde i Padang, så var 50% av disse *orang Muhammadiyah*. Bare 100.000 hadde medlemskort, mente han. Som både Bu Yosa og rektorens svar viser, er det en tendens til å telle sympatisører av 'Aisyiyah og Muhammadiyah sammen, da de deler samme ideologi, og er *orang Muhammadiyah*. Det skilles også mellom to kategorier av medlemsmasse: de som har fått utstedt medlemskort

⁶⁹ Eden man avlegger når man blir medlem, avspeiler også dette (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 97): "I declare that there is no God but God and that Muhammad is His Prophet. I am prepared to accept Allah as my God, Islam as my religion, and Muhammad as my Prophet. As a member of 'Aisyiyah, God willing, I will remain faithful to the organization. I will protect its good name and submit myself to rules. I will join the activities of the organization, support its work, pay my monthly dues, and apply the teachings of Islam in the right way so that it may please God. Amen, oh Ruler of the Worlds".

(*anggota kartu*), og de som ikke har kort men er sympatisører (*simpatisan*). Det er sannsynlig at en del sympatisører av bevegelsen ikke melder seg inn som medlemmer. Å få utstedt medlemskort koster en mindre sum penger, men prosessen kan føre til at noen ikke tar seg bryet med å melde seg inn, og slik bare blir stående som sympatisører. Inntrykket mitt fra Padang er at støtten til bevegelsen er svært stor, de respekteres for innsatsen de gjør, og de aller fleste (ihvertfall muslimer) identifiserer seg med idealene bevegelsen står for. At tallet på Muhammadiyah-medlemmer og sympatisører i området er 65% er derfor ikke usannsynlig.

Både aktive ledere og medlemmer i 'Aisyiyah i Padang var hovedsakelig eldre kvinner.⁷⁰ Normen er at hvis du har stiftet familie, skal du være aktiv i 'Aisyiyah og ikke i den yngre gruppen *Nasyiatul 'Aisyiyah (NA)*. Det er likevel et stort gap mellom de jeg møtte fra NA (20-25 år) og informantene mine fra 'Aisyiyah (mesteparten mellom 55-70 år). Det var åpenbart at en gruppe kvinner manglet. I mennenes leir var det mye større variasjon i alder, fra ca 25 år og opp til over 70. Gruppen fra 30-50 år, som manglet hos 'Aisyiyah, var inkludert i mennenes organisasjon. Faktisk hadde flere menn i denne midtre alderen sentrale posisjoner i Muhammadiyah. Jeg bemerket aldersgapet mellom NA og 'Aisyiyah til flere informanter, jeg lurte på hvorfor kvinnene i 'Aisyiyah var så gamle. Forklaringen jeg fikk var at kvinnene var aktive i NA til de ble gift, deretter ble de med i 'Aisyiyah, men så fikk de barn, og da kunne de droppe ut av organisasjonen for en lang periode. Med mann, barn og hus hadde de ikke tid til å være aktive medlemmer. Først når barna var blitt store og kanskje flyttet ut, gikk kvinnene tilbake til organisasjonslivet, hvis mannen syntes det var greit. Dette var tilfellet med Bu Yosa, som for mange år siden forlot sitt engasjement som leder i NA for å stifte familie. For et par år tilbake, rett før hun ble 40, fant hun og mannen ut at hun kunne begynne igjen, nå i 'Aisyiyah. Nelly van Doorn-Harder mente at mange i den øvre aldersgruppen i NA ikke ønsker å gå over til 'Aisyiyah, fordi de da vil miste posisjon og havne nederst på rangstigen (Personlig meddelelse 06.07.05).

Det virker som om det er en del av normalen å være litt til og fra i organisasjonen. Medlemmenes aktivitet avhenger av familiesituasjon og tid til rådighet. Varierende oppmøte og engasjement virker både vanlig og akseptert, selv om Uninag, som øverste leder, var frustrert over dette. Den mellomste søsteren til min far var også medlem av det lokale

⁷⁰ Det må her påpekes at forventet levealder for en kvinne i Indonesia er 68.8 år, mens det i Norge er 81.9 år. (Globalis.no – Indonesia 2004).

'Aisyiyah-styret i sin landsby. Da jeg møtte henne og spurte om hun var med i 'Aisyiyah, smilte hun og svarte "...når jeg har tid".

3.6 Finansiering og økonomi

'Aisyiyahs finansieringsgrunnlag har ulike kilder. 'Aisyiyah er avhengig av store mengder donasjoner for å holde det omfattende sosiale og religiøse arbeidet levende. Noe av pengestrømmen stammer fra medlemsavgifter til nasjonalt styre og medlemmers månedlige bidrag til lokalt styre, noe fra *zakat* (religiøse almisser), noe er *derma* og *hibah* (gaver, donasjoner), noe *wasiat* (testamenterte gaver), og *wakaf* (testamenterte landområder).⁷¹ 'Aisyiyah mottar også noe statlig støtte, og en del penger er finansiell vekst fra 'Aisyiyahs økonomiske prosjekter. Det er understreket at alle økonomiske kilder må være *halal* (tillatte) ('Aisyiyah 1987: 23).

Privat donasjon blir gjerne gitt direkte til bestemte sosiale institusjoner. Bidragene kan være faste, månedlige bidrag, eller bli gitt ved spesielle anledninger. De ulike kontorene hadde lister på veggen over pengedonorene med informasjon om hvor mye de ga hver måned. Noen ga 100.000 Rp, andre 15.000 Rp.⁷² Uniang fortalte at det var helt opp til hver enkelt hvor mye de ville gi, alle bidrag var velkomne. På kontoret hennes på barnehjemmet hun bestyrte, stod det også tre store sekker med ris som hadde blitt donert til barnehjemmet. Ved større prosjekt ber 'Aisyiyah offentlige eller store private foretak om større donasjoner. Ved byggingen av 'Aisyiyahs nye moske i utkanten av Padang, fikk de for eksempel en generøs donasjon fra Amien Rais⁷³ og hans parti PAN.

En god del av omkostningene ved det sosiale arbeidet dekkes inn i form av avgifter knyttet direkte til hver institusjon.⁷⁴ På lik linje med offentlige barnehager, skoler og sykehus, koster det penger å benytte seg av tilsvarende institusjoner hos 'Aisyiyah. 'Aisyiyah har ingen økonomiske muligheter til å gi samfunnet gratis utdanning eller gratis helsetjenester. Deres sosiale bidrag handler derfor om å være tilstede der staten selv er mangelfullt til stede. Samtidig kan 'Aisyiyah tilby sosiale tiltak med islamsk innhold, i motsetning til offentlige

⁷¹ Både landområdet der Komplek 'Aisyiyah Ulak Karang er bygget, og der den nye moskeen står, er *wakaf*: testamentert land til 'Aisyiyah.

⁷² 100 000 Rp var høsten 2003 ca 100-120 kr.

⁷³ Amien Rais var tidligere en profilert leder av Muhammadiyah og er en markant samfunnsperson i Indonesia.

⁷⁴ Eksempelvis kostet det 135 000 Rp å være student ved AKPER per semester, 293 000 Rp hvis man i tillegg bor på akademiets *asrama* (2003).

sekulære tilbud. Noen av disse sosiale tiltakene vil være billigere enn det offentlige eller andre private foretak.

Økonomien var trang i 'Aisyiyah Padang. Uniang fortalte at enkelte ganger måtte lederne betale av egen lomme for at reiser og begivenheter skulle skje. Hun fortalte at det ikke var lett å være øverste leder og be folk om penger. "Vi må stadig tigge, bøye oss", sa hun, "men det er noe som må gjøres, og det er med islams kraft (*ajinya islam*), med fast overbevisning og bestemthet, uansett hva folk må si om oss" (Uniang 15.12.03).

Den økonomiske situasjonen får også konsekvenser for rekrutteringen av nye ledere til organisasjonen. Nelly van Doorn-Harder fortalte om samfunnsengasjerte kvinner som sa nei til å bli med i 'Aisyiyah, selv om de delte organisasjonens ambisjoner. Bakgrunnen var den økonomiske situasjonen i organisasjonen (personlig meddelelse 06.07.05). Aktivt medlemskap innebærer mye tid og arbeidsinnsats, uten økonomisk kompensasjon. På spørsmål om det var vanskelig å få folk til å bli med i organisasjonen, svarte Uniang: "både ja og nei. Hvis de har det her, [trykte hånden mot brystet], blir de med. Hvis de ikke har det, ja – så blir de ikke med" (Uniang 18.12.03).

I følge Collins har det hos Muhammadiyah på Sør-Sumatra blitt reist diskusjoner om reform av bevegelsens økonomiske system. De ønsker å minske frivillighetsgraden og heller starte et fond som kan være kilde til lønn for enkelte faste ansatte. Bakgrunnen for dette er frustrasjon over at igangsatte program ikke blir fullført på flere år, fordi frivillige involverte i tillegg har fulltidsjobber, noe som gjør effektiviteten svært lav (Collins 2004: 20-21).

Mange av lederne i 'Aisyiyah har også sitt daglige arbeid innenfor bevegelsens institusjoner. Uniang er som nevnt både leder av 'Aisyiyah Padang og leder av *bagian Tabligh* for Vest-Sumatra, og arbeider til daglig som bestyrer for barnehjemmet i landsbyen sin. Bu Yosa, lederen av *bagian Kader* i Padang, arbeider hver dag som lærer ved en av Muhammadiyahs videregående skoler. Bu Ros var leder for enheten *kader* på provinsnivå, og daglig leder for sykehuset i Padang. Lederne får ikke betalt som ledere, men de får betalt som ansatte ved 'Aisyiyah/Muhammadiyahs institusjoner. Lønnen er derimot svært lav, noe som Bu Mei, sekretæren i 'Aisyiyah Vest-Sumatra, sa var en medvirkende årsak til at hun ikke hadde sitt daglige arbeid innen bevegelsen. Bu Mei er enke og eneforsørger, og har valgt en bedre betalt jobb som foreleser ved IAIN (*Institute Agama Islam Negara*, islamsk nasjonalt institutt). Uniang uttalte at heldigvis hadde hun og mannen litt pensjon, det hun fikk i lønn som barnehjemsbestyrer av 'Aisyiyah holdt knapt til bussen frem og tilbake fra jobb (Intervju Uniang 15.12.03). Jeg samtalte også med sjåføren for 'Aisyiyah Vest-Sumatra som nesten

ikke hadde penger å leve for. Han tjente mindre enn den fastsatte minimumslønna på 500.000 Rp per måned. Lønnen var 300.000 Rp for fulltidsarbeid som sjåfør for ledere og studentgrupper mellom institusjonene, hver dag fra mandag til og med lørdag. Hans eldste sønn tjente 200.000 Rp per måned for fulltidsjobb med å gjøre diverse vedlikeholdsarbeid ved 'Aisyiyahs kompleks på Ulak Karang. Det å få betalt langt under minimumslønna er helt vanlig i Indonesia. Såpass lave lønninger gjør forståelig nok levesituasjonen svært vanskelig, spesielt om man har en familie å forsørge. Sjåføren hadde kone og et lite barn, i tillegg til den største sønnen. Sittende på gulvet i det lille huset hans, fortalte han til Tika og meg at de så vidt hadde penger til mat og buss. ”Hvordan skal vi klare oss til *Lebaran*? [festen etter fastemåneden ramadan] Vi kan ikke en gang dra hjem til landsbyen vår”, sa han. Jeg spurte om det ikke var muligheter for lønnsforhøyelse, men han sa at det var ingen lønnsforhandlinger.

I samtale med Bu Ros sa hun følgende om 'Aisyiyah-kvinnenes ulønnede bidrag til samfunnet: Den venstre hånden vet ikke hva den høyre hånden gir (*Tangan kirinya ndak tahu apa yang tangan kanannya kasih*). Senere fant jeg ut at Bu Ros hadde referert til en *hadis* (fra al-Bukhari): Det er en mann som gir veldedighet, og han skjuler det så godt at hans venstre hånd ikke vet hva hans høyre hånd bruker (Sarwar 2000: 199). Bu Ros avsluttet temaet med å si at ” Jeg har ikke mye penger. Men hvis noen sier at jeg er fattig – Nei! Jeg er ikke fattig. Jeg er rik i hjertet.” (Bu Ros 18.11.03).⁷⁵

'Aisyiyahs organisasjonelle struktur viser hvordan organisasjonen, på tross av stort nettverk og store avstander, kan fungere forholdsvis effektivt. Standardisert hierarkisk oppbygging på alle nivå og hyppig møtevirksomhet mellom nivåene, gjør at ideologien kan styres mer enhetlig. Det strukturerte nettverket med formelle regler og hyppig kontakt kan bidra til opplevelse av gruppetilhørighet og enhet om målet. Alle arbeidsområder er delt opp i mindre deler og undergrupper er ansvarlige for å utføre sin del av arbeidet. Denne strukturen, der hver mindre gruppe er ansvarlig for en del av en større helhet, kan også virke styrkende for følelsen av å være nyttig. Det å fylle sin funksjon understrekes som svært viktig i 'Aisyiyahs ideologi.

⁷⁵ Ahmad Dahlan skal ha sagt til sine tilhengere: ”Bring Muhammadiyah to life, but never look for a living in Muhammadiyah” (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 99).

4 Sosialt og religiøst arbeid

Arbeid som om du skal leve i 1000 år.
Tilbe Allah som om du skal dø i morgen
(Uniang 11.12.03).

'Aisyiyahs sosiale og religiøse arbeid består av en rekke ulike aktiviteter. Aktivitetene administreres av de arbeidsenheter (*bagian*) som ble nevnt i forrige kapittel. Jeg vil under ta utgangspunkt i hver *bagian* for å vise hvilke aktiviteter den enkelte enheten har ansvar for. Kilder bak denne presentasjonen er 'Aisyiyah 1991: 62-86 og intervju Bu Yosa og Uniang.

4.1 Tabligh

Tabligh (religiøs forkynnelse) er den enheten som er rettet mot det spesifikt religiøse av 'Aisyiyahs aktiviteter. *Tabligh* innebærer forkynnelse av det islamske budskap, og henger sammen med *dakwah*, det å kalle, invitere mennesket til islam. *Dakwah* kan forstås som Allahs kall, invitasjon til mennesket om å tro på den sanne religion, islam (Bearman 1987: 61). *Dakwah* er slik en misjonsvirksomhet. Hele Muhammadiyah-bevelelsen er en misjonerende bevegelse, og 'Aisyiyahs *dakwah* er proklamert som *amar makruf nahi mungkar*, å innstille det gode og forby det onde. Misjoneringens mål er å kalle folket til "det sanne islam", å bevisstgjøre folk om sin egen religion, slik at samfunnet kan komme nærmere idealet om å være basert på de sanne islamske prinsipper. 'Aisyiyah misjonerer (utfører *dakwah*) på forskjellige måter. De forkynner islam både gjennom ord og gjerning, der gjerningen står som en praksis av ordet.

'Aisyiyah bruker ulike *dakwah*-modeller for å nå ut til folket: *Dakwah bil lisan* kaller til islam ved hjelp av muntlig språk. 'Aisyiyah sprer kallet muntlig gjennom Koranresitasjon (*pengajian*), preken (*khutbah*), taler (*ceramah*) og hjemmebesøk. *Dakwah bil kalam* forkynner det islamske budskap gjennom skriftspråk. Aktiviteter knyttet til denne modellen er å spre bøker, artikler og hefter med veiledende ord om *ibadah* (tilbedelse av Gud). Eksempler på skriftlig materiale av denne typen er titler som *Veiledning om zakat* (religiøs skatt), og *Daglige do'a* (personlig bønn). *Dakwah bil hal* er knyttet til forkynning om økonomisk hjelp til de som trenger det i samfunnet. *Mubalighat* (den som forkynner) videreformidler behovene, og bidragene som blir samlet inn kan gå til utdanning av foreldreløse eller fattige barn, eller til å hjelpe lærere ved Koranskoler som er i en vanskelig økonomisk situasjon.⁷⁶

⁷⁶ Hjelpen trenger ikke nødvendigvis å være penger, det kan også være ris eller andre nyttige donasjoner.

Dakwah jamah går på å motivere en videre forkynnelse av islam, slik at ikke bare individer, men alle i en gruppe blir motivert til å forkynne. For å øke motivasjonen er det noen som fungerer som gruppens kjerne (*inti jamah*) for å motivere de andre til forkynnelse av islams sanne lære. De som utfører *dakwah* (de som er *mubalighat*) kan være hvilke som helst medlemmer i 'Aisyiyah, både vanlige medlemmer og ledere. Innholdet i *dakwah*-modellene er klargjort fra nasjonalt nivå, men det er rom for å tilpasse forkynnelsen til den lokale kontekst ('Aisyiyah 1991: 62-64).

Under enheten *Tabligh* ligger det flere religiøse program, som kan ses på som *dakwah* i gjerning, eller realisering av *dakwah* (*pelaksanaan dakwah*). Programmene tar sikte på å kultivere til religiøst liv i samfunnet. 'Aisyiyah søker å få folk til å leve slik at de religiøse påbud blir innlemmet i daglig liv, og at folk tar avstand fra det som er forbudt. For å veilede omkring dette har 'Aisyiyah læregrupper for kvinner i hver lokale filial. Noen av disse gruppene er Korangrupper, grupper der de resiterer Koranen sammen. Disse gruppene kalles *pengajian* og det finnes ca 100 *pengajian*-grupper under 'Aisyiyah på Vest-Sumatra. Andre grupper lærer bare om Koranens innhold. Hvorvidt det finnes *pengajian*-grupper på lokalnivå, er et spørsmål om lokal kyndighet i resitasjon. Religiøs veiledning til folket blir også gjort tilgjengelig i form av tv- og radio- prekener. 'Aisyiyah på nasjonalt nivå produserer kassetter med islamske sanger som blir distribuert.

Utover disse tiltakene er *bagian Tabligh* engasjert i den religiøse biten i andre sosiale program, under andre *bagian*. Eksempelvis gir de religiøs veiledning til fosterbarn i barnehjemmene. Der arbeider de med å bygge opp religiøs bevissthet og god selvfølelse hos barna. *Bagian Tabligh* gir også omfattende veiledning til *mualaf*, det vil si til nye konvertitter til islam, eller til muslimer som ikke har utviklet en sterk tilknytning til religionen ennå. *Mualaf* vil i Padang stort sett være lokale kristne som har konvertert til islam, eller innbyggere fra Mentawai.⁷⁷ For å hjelpe *mualaf* forsøker 'Aisyiyah å klargjøre aspekter ved islam, samt å gi praktisk øvelse på utførelse av *ibadat*, som bønn. Veiledningen kan foregå både i gruppe og individuelt. På grunn av at mange *mualaf* er *kurang mampu* (dårlig stilt, ikke kapable, det vil si lite utdanning, fattig), blir både *dakwah bil lisan* (muntlig kall) og *dakwah bil hal* (økonomisk hjelp) brukt som modeller. Når det gjelder økonomi lærer de blant annet å

⁷⁷ Mentawai er en øy utenfor kysten av Padang der befolkningen tidligere var svært isolert. Deres kultur og religion ble slik holdt i hevd uten særlig påvirkning utenfra. I dag er mange blitt omvendt til islam, etter omfattende misjoneringsvirksomhet og statlige forsøk på å "sivilisere" deres tradisjonelle livsform. Store mengder av befolkningen har blitt etablert i statlige hus på fastlandet og blitt tatt inn i utdanningsinstitusjoner.

behandle penger, og de blir hjulpet til å komme i gang med å lage varer de kan selge. Dette kan for eksempel være ting de har sydd eller brodert, eller hjemmelagede produkter som sirup, soyasaus eller banansnacks ('Aisyiyah 1991: 66-67).

'Aisyiyah har andre *dakwah*-program til det de omtaler som "spesielle grupper i befolkningen". Slike grupper omfatter pasienter på sykehus, innsatte i fengsler, kvinner med skadet moral (prostituerte), kvinner som arbeider på fabrikk eller i offentlige instanser, eldre på gamlehjem, og ellers andre spesielle grupper i samfunnet som trenger det. Form for *dakwah*, det vil si hva slags *dakwah*-modell som blir brukt, tilpasses de lokale omstendighetene ('Aisyiyah 1991: 67). 'Aisyiyah har også et program som forbereder de som skal dra til Mekkah på pilegrimsreise (*hajj*). I dette programmet lærer de som skal på *hajj* hvordan de skal utføre ritualene korrekt når de kommer frem. På denne måten vet de hva som venter dem og hva de skal gjøre under ritualen. En av mine informanter som hadde deltatt på programmet sa de øvde seg på hvordan de skulle gå rundt Ka'ba.

Bagian Tabligh har ansvaret for innføringen av to sentrale konsept i samfunnet: *Keluarga Sakinah* (idealfamilien) og *Qaryah Thayyibah* (ideallandsbyen). *Keluarga Sakinah* (Den tilfredse familie/idealfamilien) er et konsept som 'Aisyiyah forsøker å realisere i samfunnet. Ideen er familier som lever i harmoni med det islamske budskap. Det er fem aspekter som 'Aisyiyah knytter til idealfamilien, disse er å ha et religiøst liv i familien, å ha god utdanning i familien, å ha god helse i familien, å ha en stabil økonomi i familien, og å ha harmoniske relasjoner innad og utad i familien. I sin veiledning til familier for å nå idealfamilien, har 'Aisyiyah spesielle *Mubalighat Keluarga Sakinah* (*mubalighat*: predikant) som gir spesifikke råd knyttet til dette. Bu Yosa forklarte at *Keluarga Sakinah* er den ideelle familien i islam. Mannen har sitt ansvarsområde, kvinnen og barna likeså. Alle skal fylle sin funksjon. For å skape en harmonisk familie trenger familien også en viss økonomisk stabilitet. Dette er ikke noe som kan tas for gitt, arbeidsløshet og undersysselsetting er et problem som rammer rundt 40 % av den arbeidsføre befolkningen i Indonesia (Aftenposten 20.09.04.). 'Aisyiyah tilrettelegger for en god og velfungerende familie gjennom program som *Keluarga Sakinah* og økonomiske prosjekt. Her oppfordres mannen til å ha fast arbeid. Kvinnen gis kunnskaper og muligheter gjennom økonomiske prosjekt, slik at hun kan bidra til familiens økonomi. Ved å bli en aktiv produsent og forsørger, mener 'Aisyiyah å øke kvinnens følelse av verd og funksjon. *Keluarga Sakinah* er et ideal som går utover selve *dakwah*-programmet, 'Aisyiyah fremmer den ideelle muslimske familie som et ideal for hele landet. På 1980-tallet

brukte også den indonesiske staten modellen *Keluarga Sakinah* som et sentralt element i det statlige familieplanleggings-programmet (Candland og Nurjanah 2004: 6).

Qaryah Thayyibah blir også omtalt på indonesisk som *Desa Percontohan*, og betyr ideallandsby. Lokale styrer i 'Aisyiyah kan velge å etablere programmet for å etablere ideallandsbyen i en valgt landsby. Landsbyen som blir valgt vil bli mål for en landsbyutvikling i regi av 'Aisyiyah. Alle *bagian*, det vil si hele spekteret av 'Aisyiyahs sosiale arbeid, vil bli forsøkt realisert i denne landsbyen. Økonomiske program og program innen helse og utdanning blir satt i gang for å få den ideelle landsbyen virkeliggjort. Målet er å utvikle et harmonisk samfunn basert på islam, der både fysiske og åndelige sider ved mennesket er ivaretatt ('Aisyiyah 1991: 66). Bu Yosa fortalte at *Qaryah Thayyibah* er noe som skal virkeliggjøres fra hvert hus, og ideallandsbyen er derfor knyttet til idealfamilien. For den ideelle landsby består av mange ideelle familier, som lever i harmoni med hverandre og islam. I landsbyen som har blitt plukket ut til å utvikles til ideallandsby, blir mennene gitt kunnskap om islam gjennom blant annet *diskusi duha*.⁷⁸ Kvinnene blir veiledet til å lage mat og til å sy, for å få ekstra inntekt. For de unge arrangeres det diskusjoner om det å være ungdom, som et ledd i holdningsskapende arbeid. De unge lærer også nye ferdigheter og kan få arbeidsopplæring i lokale foretak.

I Padang er *Qaryah Thayyibah* beliggende i Sungai Sapih. Det er få år siden denne ideallandsbyen ble etablert, alle program er derfor ikke kommet i gang her.⁷⁹ Av de aktiviteter de har i Sungai Sapih i dag, er det et program som omfatter hjelp til selvhjelp for de eldre, eller "fra oss, til oss" (*dari kita ke kita*) som de kaller det. Dette programmet går ut på at de eldre får medisinsk trening en gang hver annen uke av en lege. Da lærer de blant annet å sette sprøyter, slik at de kan utføre enkle medisinske oppgaver i landsbyen. På denne måten blir de mer selvhjulpne. Økonomiske prosjekt som 'Aisyiyah har her, er fugleoppdrett og kakesalg, som skal støtte familiene med ekstra inntekt. Selv om 'Aisyiyah administrerer og bidrar økonomisk til å muliggjøre aktivitetene, er alle aktivitetene basert på innbyggernes egen innsats. Under et besøk i *Desa Percontohan* fikk jeg også møte en gruppe kvinner som hadde sin egen sanggruppe i moskeen, der de sang rituelle sanger (*qasidah*) på arabisk. De lange og vakre sangene ble lest opp fra arabiske skrifter. Gruppen kunne mot litt betaling leies inn for å

⁷⁸ *Duha* er en ekstra bønn utover de 5 obligatoriske, som skal utføres midt på dagen. *Diskusi duha* gjøres i sammenheng med denne bønningen, der religiøse aspekter blir diskutert.

⁷⁹ Det er en annen *Desa Percontohan* på Vest-Sumatra som er mer etablert enn den i Sungai Sapih, men denne ligger flere timer unna Padang, ved Maninjau-sjøen. Denne landsbyen heter Tanjung Sani.

syngende ved festlige begivenheter som *nikah* (bryllup), *kekah* (muslimsk fest etter omskjæring) eller avreise til *haji* (pilegrimsferden). Slik fikk de litt ekstra til å spe på familiens økonomi. Under ramadan ble det arrangert *tarawih*-bønn i et privathus i Sungai Sapih. *Tarawih*-bønnen (hvilebønnen) er en valgfri ekstra bønn som bes ved midnatt under Ramadan måneden. En mann fra nabolandsbyen kom og prekte for en gruppe eldre kvinner som var lokale *mubalighat* (predikanter) og *pengajian* (folk som reisterer Koranen). Med store skiftninger i stemmen prekte han både på arabisk, indonesisk og *bahaso Minang* for å poengtere og understreke budskapet, som blant annet handlet om *kafir* (de ikke-troende) og den største *jihad* (hellig krig), som er mot oss selv.

Bu Yosa forklarte at Sungai Sapih hadde blitt valgt til ideallandsby i Padang fordi landsbyen hadde vist seg å stått imot tidenes uanstendighet (*jaman-jaman kenakalan-kenakalan*). Det var derfor en slags uskyldighet der som gjorde at de unge kunne bli ledet i riktig retning, konene kunne bli veiledet, og mennene kunne lære nye ting. Landsbyboerne kunne slik bli formet etter 'Aisyiyahs ideal. Senere i samtalen kom det frem at Bu Yosa selv kommer fra denne landsbyen, og at det var hun som fikk Sungai Sapih gjennom som Padangs ideallandsby. Det viste seg også at Bu Yosa var den som hadde hovedansvaret for ideallandsbyen i 'Aisyiyah. Personlige motiv kan slik ha påvirket hvordan hun beskrev landsbyen hun selv kom fra. Det er i denne sammenheng interessant at Bu Yosas beskrivelser av seg selv som ung – som *nakal* (uskikkelig) og *rebel* (rebell), står i en viss kontrast til hennes beskrivelser av landsbyen som avskåret fra tidenes uskikkelighet.

4.2 Utdanning

Religion uten kunnskap gjør blind. Kunnskap uten religion gjør at en blir stående fast!

Ordtaket var Uniangs svar da jeg spurte henne hva hun syntes var de viktigste arbeidsområdene for 'Aisyiyah. Hun mente *tabligh* (religiøs forkynnelse) og utdanning var viktigst. Uniang vektla at religiøs utdanning måtte kombineres med allmenn utdanning, for det ene uten det andre var ikke tilstrekkelig. Religion uten allmenn kunnskap vil gjøre mennesket blindt for verden og hva som skjer i den, mens kunnskap uten religion vil være tom, og føre til at mennesket blir stående fast uten videre mål og mening.

Fokus på kunnskap og vitenskap er noe som preger 'Aisyiyah/Muhammadiyahs modernistiske tankegang. Utviklingen av gode utdanningsinstitusjoner har blitt sett på som en viktig del av reformasjonsprosessen i samfunnet. Gjennom utdanning har bevegelsen ønsket å

bygge opp et vitalt muslimsk samfunn, et selvstendig Indonesia som kan konkurrere økonomisk og intellektuelt med omverdenen (Whalley 1993: 11). Muhammadiyah-bevegelsen ser utdanning som et middel til å forbedre livssjanser, og har som mål at utdanningen skal bedrives kritisk og med moderne pedagogiske metoder (Cederroth 1994: 316).

'Aisyiyah understreker betydningen av å begynne utdanning av barna i tidlig alder. En av deres henvisninger til kildene om dette er følgende *hadis*: "Alle barn blir født som rene (*suci*), det er de to foreldrene deres som gjør dem til enten *Yahudi* (jøder), *Nashrani* (kristne) eller *Majusi* (muslimer)" ('Aisyiyah 1991: 69). Dette er en *hadis* som har fått sterkt gjennomslag i den globale modernistiske bevegelsen, og henviser til forestillingen om at mennesket er født med en iboende ren natur, denne naturen er islam. Om mennesket følger denne naturen vil det handle etter Guds lov (Roald 2004: 123-124). Denne tankegangen henger forøvrig sammen med bevegelsens forståelse av at man kan bruke sin iboende natur til å resonnerer seg frem til en korrekt tolkning av islam.

Barnet skal læres opp til å lytte til sin sanne natur, og det er foreldrenes oppgave å gi barna en god islamsk oppdragelse. For å støtte barnas islamske oppdragelse begynner 'Aisyiyah og Muhammadiyahs utdanningssystem allerede på barnehagenivå. I barnehagene lærer gutter og jenter om tro (*iman*), moral (*akhlak*) og hvordan de etterhvert skal utføre de rituelle pliktene (*ibadat*), som daglig bønn og faste. Barnehagene i Muhammadiyah-bevegelsen er administrert av 'Aisyiyah. For å skille 'Aisyiyahs barnehager fra andre private eller statlige barnehager, har de lagt til to navn utover ordet barnehage (*taman kanak-kanak*). De to ytterligere ordene som skal identifisere barnehagene som 'Aisyiyah-barnehager, er *Busthanul Athfal*. *Busthanul Athfal* betyr også "barnas hage" men er fra arabisk. Barnehagene tilknyttet Muhammadiyah-bevegelsen heter derfor *Taman Kanak-Kanak 'Aisyiyah Busthanul Athfal*.

Bu Mei uttalte frustrert i et intervju: "Det finnes 184 barnehager drevet av 'Aisyiyah på Vest-Sumatra, men ikke en eneste barnehage drevet av staten!". 'Aisyiyahs barnehager sørger derfor for store deler av provinsens barnehagedekning.⁸⁰ Barna lærer enkel engelsk og det arabiske alfabetet, i tillegg til grunnleggende religiøse kunnskaper. I barnehagene jeg besøkte i Padang var de fleste barna mellom 4 og 6 år. Det var ca 10 barn per barnehagelærer.

⁸⁰ Det finnes også mange andre ulike private aktører innen barnehagedrift i området.

Grunnskoleutdanningen, det vil si barneskole (*Sekolah Dasar*, SD) og ungdomsskole (*Sekolah Menengah Pertama*, SMP), samt den videregående skolen (*Sekolah Menengah Utama*, SMU), blir administrert av Muhammadiyah, ikke 'Aisyiyah. Muhammadiyahs skoler tilsvarende og konkurrerer med offentlige skoler, men læreplanen inneholder mer fokus på religiøs læring enn de offentlige. Rektoren ved en av Muhammadiyahs videregående skoler i Padang fortalte at det gis 10% ekstra undervisning i deres skoler. Denne andelen av undervisningen er ren religiøs kunnskap. For at den religiøse biten ikke skal gå utover de andre obligatoriske fagene har de noen flere undervisningstimer per uke (48 timer undervisning per uke, mot vanlige skolers 42 timer per uke). Også de andre fagene har en religiøs basis, da den sekulære kunnskapen som formidles i Muhammadiyah-skolen harmonerer med Muhammadiyahs ideologi og fokus. Skolene under Muhammadiyah har en noe høyere skoleavgift enn de offentlige skolene. Rektoren forklarte dette med at lærernes lønn måtte tas direkte fra skoleavgiften, på grunn av Muhammadiyah-bevegelsens økonomiske situasjon. Staten dekker bare lønnen til to ansatte, en rektor og en lærer. For driftsutgifter utover lønn må andre lokale grener og institusjoner under Muhammadiyah og 'Aisyiyah hjelpe hverandre, sa han. Under et foredrag i Mesjid Taqwa i Padang sa Termizi Taher, tidligere Religionsminister i Indonesia, at Muhammadiyah måtte få opp standarden på skolene sine. Siden de ikke kunne konkurrere på pris, måtte skolens innhold bli forbedret slik at den tiltrakk seg flere elever. I dag er de katolske skolene bedre, mente han, og mange muslimske elever går derfor dit (Taher 11.11.03).

I grunnskolen og på videregående skole går gutter og jenter i samme klasse. Skolene skal ta i mot personer med all slags bakgrunn. Det er likevel sannsynlig at de som velger skolegang med Muhammadiyah har en lignende bakgrunn selv, siden Muhammadiyahs islamske profil er svært synlig, både i verdigrunnlag og undervisning. Ved besøk til to videregående skoler under Muhammadiyah i Padang observerte jeg at alle jentene, uten unntak, fulgte islamsk bekledning med *jilbab* (slør). Ut fra dette mener jeg at elevmassen, på tross av at skolen hevder å ta imot alle slags elever, er nokså homogen, i hvertfall med tanke på religion. Å bruke *jilbab* er et symbol som markerer religiøs tilhørighet. Det er ikke nødvendigvis en indikasjon på grad av "islamskhet", i den forstand at jentene faktisk er mer religiøse enn andre, men det kan forstås som et ønske om å formidle en "islamskhet". I dette tilfellet kan det synes som om 100% praktisering av *jilbab* også omhandler skolens ønske om å formidle "islamskhet". For homogeniteten og konformiteten på skolene viser også Muhammadiyah som normsettende institusjon. Bu Yosa, som er lærer ved en av de to

skolene, sa at muslimske jenter og kvinner *må* gå med *jilbab*, det er ikke et spørsmål om valg, det er slik det er foreskrevet. Hun sa også at alle *orang 'Aisyiyah* ('Aisyiyah-folk) brukte *jilbab*, og at du ikke var *orang 'Aisyiyah* om du ikke brukte det.

Noen skoler blir administrert av 'Aisyiyah selv, disse er direkte myntet på jenter. Utdanningsinstitusjoner under 'Aisyiyah er *Madrasah Diniyah Awaliyah* (Islamsk religiøs skole), *Taman Pendidikan Al-Qur'an* (Koranutdanning), *Sekolah Menengah Kerajinan* (SMK, Videregående skole for håndverk), samt høyere utdanning som *Sekolah Guru Taman Kanak-kanak* (PGTK, Skole for barnehagelærere), og *Akademi Perawatan* (AKPER, Akademi for sykepleiere). Av disse skolene besøkte jeg Videregående skole for håndverk (SMK), Sykepleierakademiet (AKPER) og Barnehagelærer-utdanningen (PGTK) i Padang.

På SMK Padang lærer jentene å sy, veve, male, brodere og lage keramikk, macramé og batik. Utdanningen er 3-årig og er et alternativ til vanlig videregående skole. SMK er mer praktisk rettet enn vanlige videregående skoler. Læreplanen er delt inn i en generell del og en mer fagpraktisk del. Den generelle delen inkluderer undervisning i *Pancasila* (statsideologien) og nasjonal kunnskap, religion, indonesisk språk og litteratur, helse og fysikk, nasjonalhistorie og verdenshistorie. Den andre delen inkluderer undervisning i matematikk, engelsk, bedriftsøkonomi, kreativitet og aspirasjon bak kunst, tekstilkunnskap, produksjonslære, praktisk eksamen og forberedelse til arbeidsliv. Det koster 20.000 Rp (ca 20-25 kr) per måned å gå på skolen, i tillegg kommer utgifter til bøker, og materiale til bruk i undervisningen. Ved hjelp av kunnskapene de tilegner seg produserer elevene blant annet vesker, duker, klær og nøkkelringer. Det de lagde mest av, og som de også solgte fra skolen, var batik. Elevene står fritt til å selge annet håndarbeid selv. Av kunsten de lagde i Padang var det mye kunst med religiøse symbol. Eksempelvis var broderiene og batikken arabisk kaligrafi.⁸¹

Tanken bak utdanningen på SMK er å bygge opp ferdigheter som jentene kan ha bruk for i livet, og som de kan bruke til å skaffe ekstra inntekt for seg selv og sin familie. En informant fortalte at hun allerede hadde en god forretning ved siden av skolen, ved å selge sitt håndarbeid. Det blir vektlagt at jenter bør lære å beherske nyttige ferdigheter, ikke bare fordi det kan skaffe dem inntekt, men også fordi det vil høyne jentenes selvfølelse. Studenten som viste meg rundt sa "*biar perempuan bisa mandiri*" (slik at kvinnen kan være selvstendig). Det ble også uttalt at det å gi jentene gode ferdigheter vil gjøre dem enda mer attraktive som

⁸¹ De lagde egne skoleuniformer av batik med 'Aisyiyahs symbol på. Se bildet av denne uniformen i vedlegg.

fremtidige ektefeller. En ung student illustrerte betydningen av å ha kunnskaper og ferdigheter som ung, ugift kvinne. Hun kjente en gutt, han var vakker, smart og høyt utdannet. Han kunne fått hvem han ville, men valgte en kone med "lite ytre skjønnhet" som hun sa. Bakgrunnen for hans valg av kone var nemlig at hun lagde så god mat! Han hadde fått maten hennes servert og blitt forelsket (*jatuh cinta*, falt i kjærlighet). En annen ung student fortalte meg ved en annen anledning "Når vi blir gamle, hva nytter det om vi en gang var pene? Da må vi ha andre kvaliteter å by på". Å beherske ulike praktiske ferdigheter ble også trukket frem av lederen av den yngre kvinneorganisasjonen NA. NA arrangerer matlagingskurs for unge kvinner, med det samme formål som SMK – å styrke de unge kvinnene, gi dem økonomiske muligheter, og gjøre dem attraktive ektefeller.

Sykepleierakademiet, AKPER, hadde i Padang høsten 2003 117 studenter. Av disse var to gutter, de første guttene noen gang, etter at gutter ble tillatt ved akademiet to år tidligere. AKPER er en 3-årig høyere utdanning som kvalifiserer til å bli sykepleier ved hvilket som helst sykehus i Indonesia. Tanken er likevel å utdanne personell til 'Aisyiyah og Muhammadiyahs sykehus og helsestasjoner. Under et besøk til AKPER ble jeg sittende å prate med tre unge kvinnelige lærere ved akademiet. Jeg spurte hva som skilte sykepleiere fra dette akademiet fra andre sykepleiere. Den ene svarte at sykepleierne fra 'Aisyiyah hadde de samme kvalifikasjoner som andre sykepleiere, men også noe ekstra. I tillegg til medisintutdanning lærte de arabisk og om 'Aisyiyah og Muhammadiyahs ideologi, samt om islam. Hun sa at mens andre sykepleier-akademier lærte medisinske termer på indonesisk og engelsk, lærte AKPER termene på indonesisk og arabisk. De sa at det å kunne arabiske termer var noe de kunne få bruk for om de fikk mulighet til å arbeide i utlandet, som eksempel nevnte hun Saudi-Arabia. Ellers fremhevet de at de utover vanlig omsorg og pleie kunne gi pasientene sjelesorg og åndelig trøst. En av de andre foralte: "Hvis det er en person som er døende, kan vi hjelpe personen med *do'a* (personlig bønn)". De følte derfor at de, ved å ha religiøs kunnskap, hadde mer å tilby pasientene.

Utdanning for barnehagelærere, PGTK, ligger i Padang under Det islamske fakultetet ved Muhammadiyahs Universitet. PGTK hadde høsten 2003 55 elever, alle jenter, og 40 lærere, både menn og kvinner.⁸² Barnehagelærerutdanningen har som mål å utdanne barnehagelærere som kan utvikle barnas potensial og deres menneskelige ressurser. I tillegg til å lære om barns lek, forståelsesevne, motorikk og språk, blir de undervist i mange andre

⁸² Av disse er mange kun gjesteforelesere.

emner som skal gjøre studentene til gode veiledere for barna. Blant disse emnene finner vi *fiqh* (rettslære), *Keluarga Sakinah*, *hadis*-kunnskap, arabisk språk, Koranresitasjon, metode for å lære barn å resitere, *akhlak* (moral), musikk, *qasidah* (religiøs sang), tradisjonell minang-dans, *english for children*, og bruk av pc. Elevene må betale et engangsgebyr ved skolestart, i tillegg kommer skolepenger per semester, penger til skoleuniform og penger til praksisperioden.⁸³

Utdanningsinstitusjonene under Muhammadiyah og 'Aisyiyah har vært viktige i generell forstand ved å være med på å dekke et behov som staten selv ikke har maktet å dekke. Utdanningsinstitusjonene har vært spesielt viktige for å gjøre utdanning tilgjengelig for jenter. Som Bu Mei sa, 'Aisyiyah og Muhammadiyah har vært med å forandre holdninger. Hun fortalte at før, hvis en familie var fattig, så sendte de gutten på skole mens jenta ble hjemme. Det var ingen vits i å bruke penger på å gi jenta utdanning. Nå er det ikke slik lenger, avsluttet Bu Mei, nå fikk både jenta og gutten skolegang (Bu Mei 06.11.03). Lucy Whalley påpeker at utviklingen av *madrasah* for jenter fikk enorm betydning for utviklingen av nye muligheter for unge kvinner i Minangkabau (Whalley 1993: 11). På grunn av skolens religiøse plattform og strikte boforhold ga de ulike *madrasah* trygge omgivelser for jentenes læring. På denne måten kunne de beholde sin moral samtidig som de fikk god utdanning. I dag er jenter godt representert i utdanningsinstitusjonene i Indonesia, det er 95 jenter pr 100 gutter, både i grunnskolen og på videregående. Etter videregående skole synker tallet noe, til 75 jenter per 100 gutter i høyere utdanning (Globalis 2004: punkt 4).

4.3 Sosialt arbeid

Enheten for oppbygging av sosial velferd driver sosiale program som i første omgang er rettet mot barn og kvinner. Enhetens programmer omfatter dagsenter for barn, barnehjem, gamlehjem, sosialboliger, fosterhjemsordninger, hjemmehjelp for eldre og hus for gatebarn. Det arrangeres også kampanjer og prosjekt rettet mot ungdommer som går på å ta avstand fra narkotika og alkohol ('*Aisyiyah elevates the status of women*: 2). De sosiale institusjonene jeg besøkte i Padang var barnehjem, *asrama* (internat) og hus for gatebarn.

Hovedarbeidsområdet for den sosiale enheten er å hjelpe vanskeligstilte barn, både foreldreløse barn (*anak yatim*) og fattige barn (*anak miskin*). 'Aisyiyah henviser til Koranen for å vise viktigheten av det å hjelpe fattige og foreldreløse barn. Den som avviser religionen

⁸³ Engangsbeløp: 550.000 Rp, studentavgift: 50.000 Rp, Praksispenger per semester: 125.000 Rp, skolepenger 500.000 Rp per semester, uniformspenger: 250.000 Rp.

er den som skyver vekk de foreldreløse og nekter å gi mat til de fattige ('Aisyiyah 1991: 72).⁸⁴ Den viktigste instansen for å hjelpe fattige og foreldreløse barn er barnehjemmene (*Panti Asuhan*). Barnehjemmene rommer barn av begge kategorier, både foreldreløse og fattige barn. Målet er å hjelpe de barna som på grunn av sin bakgrunn og familiesituasjon ikke er kapable (*mampu*). Gjennom skolegang og omsorg kan disse barna etterhvert bli kapable i samfunnet ('Aisyiyah 1991: 67). 'Aisyiyahs barnehjem er kun for jentebarn, guttene bor på egne barnehjem som er under Muhammadiyah. Barnehjemmene er helt avhengige av donorer som gir penger til drift av barnehjemmet og til barnas grunnleggende behov og skolegang. I hele provinsen Vest-Sumatra driver 'Aisyiyah 20 barnehjem. I Padang er det tre barnehjem. I barnehjemmet som Uniang var bestyrer på var det 44 barn som bodde på området og 17 barn som bodde hjemme, men som fikk hjelp fra barnehjemmet. Barna fikk økonomisk hjelp til skolegang og sosial støtte. I forbindelse med ramadan fikk alle barna *pakaian Lebaran* (høytidsklær),⁸⁵ og *paket Lebaran*. *Paket Lebaran* er en "høytidspakke" som inneholder for eksempel *keinsarung* (klede på underkroppen som ofte brukes ved bønn), ris, nudler, sukker eller melk. For å kunne gi barna disse gavene er de avhengige av donasjoner. Foruten barna var det 2 *kakak asuh* (omsorgssøstre). Omsorgssøstrene var unge kvinner som bodde sammen med barna på barnehjemmet. En eldre kvinnelig Koranlærer var også tilknyttet barnehjemmet, men hun bodde ikke på området. I tillegg kom Uniang så ofte hun hadde tid, som regel hver dag.

Asrama er betegnelsen som brukes om internat eller bolig for barn som ikke bor hjemme. Et *asrama* kan være boligdelen av et barnehjem, eller boligen for elever ved en skole. Et *asrama* har en eller flere store sovesaler der barna sover sammen, og det er en eller flere oppsynspersoner eller bestyrere som passer på de som bor der. Dette er en vanlig måte å innkvartere barn og unge på, om de ikke har familie i nærheten. Mot betaling bor barna trygt, de får mat, og de er underlagt regler som betrygger barnas familie. Blant annet må barna spørre om tillatelse til å gå ut av området, de har regler for sengetid og mattid, og lederne sørger for at barna overholder daglig bønn og kler seg på en høflig måte (*pakaian sopan*). De som bestyrer *asrama* har på denne måten ansvar for barnas oppførsel. I Padang har 'Aisyiyah eget *asrama* tilknyttet sine skoler, og barnehjemmenes boenhet kalles også *asrama*. Ifølge 'Aisyiyah har *asrama* som mål å oppdra jenter til å bli rettet inn mot 'Aisyiyahs ideologi, slik

⁸⁴ 'Aisyiyah henviser til Koranens vers 107: Al-Ma'un ("Håndstrekningen").

⁸⁵ Det er en tradisjon å få nye klær til *Lebaran* (høytid). *Lebaran* er her *Idul Fitri*, eller *Hari Raya* (stor dag) som det også kalles på indonesisk, som markerer enden av fastemånedens ramadan.

at de kan bli en del av organisasjonen (*warga 'Aisyiyah*), og bli muslimer som kan "vekke omgivelsene". *Asrama* er en plass for å utvikle moral og tilbedelse slik at jentene kan bli *kader 'Aisyiyah* (kjernemedlemmer for organisasjonen) ('Aisyiyah 1991: 73).

Anak jalanan, gatebarn (forkortet *anjral*), har et oppholdssted i 'Aisyiyahs *Rumah Anjal* (Hus for gatebarn). I Padang er hus for gatebarn situert i første etasje av Mesjid Taqwa. Her er det i følge Bu Yosa rundt 160 gatebarn som er brukere. Barna kan komme og gå som de vil, poenget er at de skal få et avbrekk fra gata og få hvilt seg litt. Gatebarnas hus i Mesjid Taqwa er et åpent rom med TV og noen benker, og en dame som er ansvarlig. På benkene kan barna sove eller se på TV. Bestyreren sa at de fleste kom for å slappe av litt. Mesteparten av barna er tiggere i området rundt moskeen, som ligger midt i hjertet av Padang. De fleste gatebarna på Mesjid Taqwa var små gutter, omtrent 4-10 år gamle. Hus for gatebarn er kun et dagåpent tilbud, og det er en enkel institusjon som bare kan gi gatebarna hvilerom.

4.4 Helse

Arbeid som *ibadat*.

Ikhlās i arbeidet.

Håp på Allah Subhanann Wataara sin velsignelse.

For å helbrede pasientene

('Aisyiyah og Muhammadiyahs motto på sykehuset i Padang).

'Aisyiyah og Muhammadiyah har ett sykehus (*Rumah Sakit Umum 'Aisyiyah Muhammadiyah*), og to fødselsklinikker (*Rumah Bersalin*) i Padang. Sykehuset eies av Muhammadiyah, men drives av 'Aisyiyah. Klinikkene er under 'Aisyiyah. Jeg besøkte sykehuset i Padang.

Sykehuset har 68 ansatte. Av disse er 4 leger og apotekere, 9 jordmødre, 16 sykepleiere, 4 apotekerassistenter, 2 *rohaniawan* (åndelige arbeidere) og resten administrative ansatte og renholdsarbeidere. Omkostninger for pasienten ved innleggelse på *Rumah Sakit 'Aisyiyah Muhammadiyah* er hva Bu Ros, sykehusets administrative leder, kaller for oppnåelige. 'Aisyiyahs priser er på omtrent samme nivå som offentlige sykehus, men de har et visst antall senger som er gratis. Sengene som er gratis er reservert for de svært fattige i befolkningen, som folk med *surat miskin* (fattigbrev).⁸⁶ Pasientenes rom er inndelt i tre klasser av romstandard, hver klasse har ulik grad av komfort og pris. Den øverste klassen er

⁸⁶ *Surat miskin* er et offentlig brev som sier at en er svært fattig. Med *surat miskin* kan man få tilgang til noen sosiale goder som er forbeholdt de aller fattigste i samfunnet. Dette kan være sykehusplass eller stønad til skolegang og skolebøker. Min erfaring fra Padang var at svært få fikk et slikt bevis, ofte var det blinde eller fattige med andre handicap.

VIP, dette er enerom med en tv og en ekstra seng til pårørende. I den andre klassen deler man rom med en eller to andre, dette rommet har noe enklere standard. Den laveste klassen er helt enkle rom der 3-4 personer deler rom. Som på andre sykehus i Indonesia må pasientene betale ekstra for medisiner og operasjoner. Medisiner anses som svært dyrt. I et intervju med Bu Mei beklaget hun seg over at 'Aisyiyah måtte ta betalt på lik linje med offentlige sykehus. Hun sa "Hva kan vi gjøre? Vi må jo ha penger til å kjøpe medisin og utstyr" (Bu Mei 17.11.03).

Forskjellene mellom 'Aisyiyah/Muhammadiyahs sykehus og andre sykehus er ifølge sykehusets øverste administrative leder, Bu Ros, at 'Aisyiyah har egne åndelige arbeidere, *rohaniawan*, og at de har et eget bedehus, *mushollah*. *Rohaniawan* arbeider spesifikt med å ivareta pasientens åndelige side. De gir pasientene sjelesorg og veiledning til *do'a* (bønn).⁸⁷ Sykehusets *mushollah* er åpent for alle besøkende, pasienter og ansatte. I *Mushollah* blir det arrangert 65 *sholat berjamaah* (gruppebønn), der både pasienter og ansatte deltar. Det kalles inn til bønn ved *azan* (bønnerop). Bu Ros understreket at 'Aisyiyahs sykehus er et sykehus som kan ivareta både pasientens fysikk og religiøsitet.

Sykehusets kobling mellom fysisk helse og religiøsitet kommer også til uttrykk i sykehusets visjon: "Sykehuset har som visjon å bli en institusjon for omsorg og helse som er islamsk (*islami*) og profesjonell, innenfor rammeverket for den islamske misjon som arbeider for å innstille det gode og forby det onde (*dakwah islam amar makruf nahi mungkar*), med den hensikt å støtte en utvikling i Indonesia som vil gå mot sunn helse". Bu Ros fortalte at hun var glad for at hun kunne kombinere sitt daglige lønnede arbeid på sykehuset med det å gjøre en god gjerning. I sykehusets reglement for de ansatte fremheves også dette, der det står at "de ansatte arbeider for å finne *nafkah* (livsnødvendigheter) samtidig som de gjør *ibadat* til Allah Subhanann Wataara" (*Peraturan pokok kepegawaian Rumah Sakit* punkt 2: 3).

Et annet arbeidsområde under enheten for helse, er familieplanlegging. *Keluarga Berencana* (Planlagt Familie) er et program som har som mål å regulere barnefødsler slik at de barna som fødes får en god oppvekst, og en frisk kropp og åndelighet. Gjennom familieplanlegging vil barna få bedre livskvalitet, og moren vil kunne fylle sin rolle som oppdrager og utdanner bedre ('Aisyiyah 1991: 74). Familieplanleggingsprogrammet går ut på å dele ut prevensjonsmidler til de fattige. De som gjør dette er folk tilknyttet 'Aisyiyahs fødselsklinikker eller sykehus. Spiral må settes inn på sykehus av en kvinnelig lege. Foruten å

⁸⁷ *Rohaniawan* kan ligne på en sykehusprest i sin funksjon, der personen har ansvar for religiøs trøst og veiledning, spesielt vanlig på dødsleiet.

gi ut prevensjon blir det gitt informasjon om familieplanlegging basert på islamske verdier ('Aisyiyah 1991: 74).

Det er ingen tekster som forbyr prevensjon i kildene Koranen og *Sunnah* (tradisjonen om Muhammad). Det finnes derimot tradisjoner som indikerer at det var godtatt praksis på Muhammads tid å avbryte den seksuelle akten for å unngå befruktning (ar.: *al-azl* = coitus interruptus). De fleste lovskolene i dag tillater derfor bruk av moderne prevensjon, så lenge den ikke reduserer kvinnen eller mannens fruktbarhet på en varig måte (Omran 1992: 238). 55% av befolkningen i Indonesia bruker i dag moderne prevensjonsmetoder (Globalis 2004: 3.avsnitt).

'Aisyiyah finner midlertidige prevensjonsmidler som p-piller, kondom og spiral tillatte. Tubektomi (kvinnelig sterilisering) og vasektomi (mannlig sterilisering) er ikke tillatt fordi det er varige inngrep. Unntaket er om helsemessige årsaker gjør inngrepene helt nødvendig ('Aisyiyah 1991: 74). Bakgrunnen for at kun midlertidige prevensjonsmidler er tillatt, er at mennesket ikke skal forandre hvordan mennesket er skapt fra Gud. Den naturlige meningen med kvinnens og mannens forening i ekteskapet er å gi avkom, og å føre slekten videre. Prevensjonsbruk ble først forbudt av Muhammadiyah i 1968, med den årsak at å unngå unnfangelse var i mot islamsk doktrine. I 1972 besluttet de imidlertid å tillate prevensjon, men kun for å skape opphold mellom barnefødsle (Shiffman 2004: 29-30). Muhammadiyah har gitt religiøs kjennelse om at prevensjon motivert av en generell motstand mot å få barn, er forbudt. Men i tilfeller av krise (*kondisi darurat*), er det tillatt å bruke prevensjon for ikke å få barn, mot at både kvinnen og mannen er enige om saken. Det som er definert som krise er kvinnens helse og fattigdom. At prevensjon er tillatt i krisetilfeller bygger på ideen om *maslaha* (folkets velferd) (Hooker 2003: 167). Bu Yosa fortalte at de delte ut prevensjon i slumområdene i Padang, fordi selv om det å få barn er noe svært positivt, så kunne ikke familier i slummen bære en enda vanskeligere situasjonen på grunn av flere barn. Bu Yosa oppsummerte tre metoder for å unngå unnfangelse: (1) moderne prevensjon, (2) avbrytelse av den seksuelle akten (ar.: *al-azl*), og (3) kartlegging av kvinnens syklus slik at man vet hva som er "sikre perioder" (Bu Yosa 10.12.03).

Andre prosjekter under enheten helse er informasjonsarbeid om HIV/aids, kampanjer mot narkotika og alkohol, og kunnskapsformidling om ernæring, forbedring av mors helse og forlengelse av barnets liv.

4.5 Økonomi

Som et ledd i 'Aisyiyahs mål om å oppnå det gode samfunn har 'Aisyiyah økonomiske program for å styrke kvinnens og familiens økonomiske muligheter. Ved å gjøre dette søker de å øke kvinnens selvfølelse og å stabilisere til et harmonisk familieliv. De økonomiske programmene går ut på å hjelpe kvinner til selv å starte egen forretningsvirksomhet, og til selv å produsere og skape en inntekt.

Forretningsvirksomheten under den økonomiske enheten har struktur av mange små forretningsgrupper. Hver forretningsgruppe skal bestå av minimum 20 individer, som av fri vilje går sammen for å skape en virksomhet som kan forbedre deres livsgrunnlag. Deltagerne i forretningsgruppene er enten medlemmer eller sympatisører av 'Aisyiyah. Målet for den økonomiske enheten er definert ved seks punkt:

1. Å forbedre livsgrunnlaget for *umat* (det muslimske fellesskap) for den indonesiske befolkningen generelt, og for Muhammadiyah-familien spesielt
 2. Å utvikle menneskets potensial
 3. Å utvikle kunnskap og ferdigheter som kan føre til økonomisk overskudd på en måte som er lovlig (*halal*), og som tilfører samfunnet en ny sosial dimensjon
 4. Å utvikle og veilede 'Aisyiyah-familiene slik at de blir selvstendige, samtidig som de deltar i folkets system med å hjelpe hverandre
 5. Å reise økonomien på en rettferdig måte
 6. Å tilføre organisasjonen midler
- ('Aisyiyah 1991: 80).

På Vest-Sumatra er det ca 30 økonomiske prosjekt under 'Aisyiyah. Et eksempel fra Padang er en forretningsvirksomhet der kvinner syr og selger barnehageuniformer. I følge Bu Yosa gikk bare 600 Rp⁸⁸ av overskuddet per uniform tilbake til bevegelsen. Resten av fortjenesten gikk til kvinnene som hadde produsert uniformene. Pengene som gikk tilbake til bevegelsen var i følge Bu Yosa bare for å opprettholde programmet, og ikke nok til at 'Aisyiyah tjente på det. Poenget var å hjelpe kvinnene, og å gjøre uniformene rimelige for folk. "Vi er en sosial organisasjon så vi tar ikke mye profitt" (Bu Yosa 11.11.03).

I Minangkabau er kvinnen en naturlig aktiv partner i forsørgelsen av familien. Kvinner deltar i landbruket, selger varer på markedet, arbeider i banker, på apotek, på skoler og på restauranter – overalt der det er arbeidsmuligheter for dem. For noen fremstår det tradisjonelle

⁸⁸ For valutainnsikt: 600 Rp er nok til å ta bussen noen stopp eller kjøpe en liten sjokolade/noen drops.

islamske idealet med en hjemmeværende kone som et ideal, men dette er et ideal kun de velbemidlede kan leve opp til. Hvorvidt kvinnen skal arbeide utenfor hjemmet avhenger imidlertid ikke bare av økonomi, men også av mannens stilling til saken (se også 6.1). Av de som er hjemmeværende husmødre, har mange likevel en eller annen form for småskalabusiness fra hjemmet. Det kan være å sy klær eller bake kaker for å selge til venner og venners venner, eller å drive catering fra kjøkkenet i forbindelse med naboenes bryllupsfester. Slikt arbeid er veldig utbredt og sosialt akseptert, da man gjør seg nyttig på flere områder og bidrar med noe positivt til familien. Min eldste søster driver både catering, selger småkaker, syr sengetøy og formidler legemidler. Til og med Uni Rizas rike venninne, en hjemmeværende kone i 30-årene, driver hjemmebasert business. Hun tørker og selger krydder ingredienser til saus. I hennes tilfelle er det ikke snakk om behov for penger, men for å ha noe nyttig å gjøre.

4.6 Kader

Kader henviser til den gruppen av unge kvinner som skal bli organisasjonens fremtidige ledere. *Bagian Kader* har ansvaret for ny tilførsel av kjernemedlemmer som kan føre organisasjonen videre. Mesteparten av 'Aisyiyahs *kader* kommer fra bevegelsens yngre kvinneorganisasjon, *Nasyiatul 'Aisyiyah*, som ordrett betyr "'Aisyiyahs Spirer". De som blir rekruttert som *kader* kan også komme fra *Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah* (IMM), *Ikatan Remaja Muhammadiyah* (IRM) eller fra andre sirkler av 'Aisyiyahs nettverk. *Bagian kader* er bindeleddet mellom den yngre og den eldre gruppen av kvinner, og *bagian kader* har ansvaret for å rettlede *Nasyiatul 'Aisyiyahs* medlemmer til å bli fremtidige 'Aisyiyah-ledere.

'Aisyiyah ser etter visse verdier og holdninger hos dem som skal bli *kader* 'Aisyiyah. Morgendagens generasjon bør ha solid tro, sterk ideologi, bevissthet om *tawhid* (Guds enhet), høy moralsk standard (*akhlaq-al-karimah*), høy arbeidsmoral, toleranse og oppriktighet. 'Aisyiyahs *kader* plikter å være pionerer, fortsettere og fullførere av 'Aisyiyahs arbeid ('Aisyiyah. *Real Effort for Ummah*: 8). De som blir *kader* må være minimum 25 år, ha minst videregående skole, og være aktiv i Muhammadiyah-bevegelsen. *Kader* blir opplært i 'Aisyiyahs ideologi (*ke'aisyiyahan*), 'Aisyiyahs arbeid, struktur, administrasjon og lederskap. Undervisningen skjer gjennom foredrag, spørsmålsrunder og oppgaver ('Aisyiyah 2000: 8-9).

Islam fremstår som selve grunnlaget i alle 'Aisyiyahs institusjoner. Omfanget og variasjonen i 'Aisyiyahs sosiale og religiøse arbeid reflekterer forståelsen av islam som en altomfattende religion, som dekker alle menneskelige behov.

5 Visjonen av det sanne islam

Islam secara sebenar-benarnya (islam på den sanneste måte), eller *islam yang sebenar-benarnya* (det virkelig sanne islam), viser til 'Aisyiyahs forståelse av at det er ett sant islam, som verden har kommet på avveie fra, det er derfor viktig å finne tilbake til det autentiske, det ortodokse, og det opprinnelige islam. I engelske oversettelser bruker 'Aisyiyah "the true islam" eller "the real islam".

"Det sanne islam" har vært et sentralt begrep i hele den globale islamske reformbevegelsen (Karcic 2005, Svensson 1996). Ideen om "det sanne islam" kan spores tilbake til Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d.1792) og hans ønske om å "rense" islam.⁸⁹ Al-Wahhab så senere tids tolkninger av Koranen og *Sunnah* som forkastelige innovasjoner (*bid'a*). Sufi-brorskapene og helgentilbedelse ble sett på som det fremste eksempel på det forurensede islam. De senere reformatorene al-Afghani, Abduh og Rida videreførte ideen om å rense islam. Gjennom bruken av *ijtihad* (personlig tolkning) skulle muslimene komme tilbake til den sanne vei. Deres forståelse var at den muslimske verdens problemer var et resultat av mistolkninger, og av at muslimer ikke levde i samsvar med den sanne islamske lære (Svensson 1996: 14-18).

'Aisyiyah bygger videre på denne reformtankegangen. For å nå det sanne islamske samfunn, der menneskene lever i harmoni med den islamske lære, må den sanne lære bevisstgjøres og virkeliggjøres i samfunnet. For å nærme meg 'Aisyiyahs forståelse av "det sanne islam" vil jeg se nærmere på 'Aisyiyahs erklærte visjon, misjon og mål, deretter se på hva de differensierer sin forståelse vekk fra, og til slutt på hvordan de kommer frem til sin forståelse, det vil si deres metode for tolkning.

5.1 Visjon, misjon og mål

'Aisyiyah har erklært sin visjon og misjon (*visi dan misi*) til å være:

Visjon:

Islam bringer Guds nåde til hele menneskeheten (*rahmatan lil' alamin*) for å oppnå det lykkelige/tilfredse (*berbahagia*), velstående (*sejahtera*) og rettferdige (*berkeadilan*) samfunn.

Det lykkelige/tilfredse, velstående og rettferdige samfunn er det eminente (*utama*) samfunn, som bygges av alle sine medlemmer, menn som kvinner, som har potensial til å ha full kapasitet, og funksjonalitet til å ha full funksjon, i samfunnet.

⁸⁹ Wahhabismen se fotnote nr 23.

Det eminente samfunn er formet ved å oppholde den Islamske lære konstant (*istiqamah*) og å være aktiv med *dakwah* (invitasjon til islam) ved *amar makruf nahi mungkar* (å arbeide for å innstille det gode og forby det onde).

Misjon:

Å opprettholde og spre den islamske lære basert på den rene tro i *tawhid* (Guds enhet) i følge Koranen og Profetens *Sunnah*, på en sann måte (*secara benar*).

Å innstille det islamske liv i individet/det private selv (*diri pribadi*), i familien, og i det åpne samfunn (*masyarakat luas*).

Å sette ånden om *amar makruf nahi mungkar* ut i gjerning, og å synliggjøre potensialet i samfunnet, i menn som kvinner, for å nå organisasjonens mål (*Visi dan Misi 'Aisyiyah*).⁹⁰

'Aisyiyah har erklært følgende som sitt overordnede mål og mening (*tujuan dan maksud*):

Å opprettholde og opphøye den islamske lære for å realisere det eminente, rettferdige og velstående samfunn velsignet av Allah Subhanann Wataara ('Aisyiyah 1987: 5).

For å nå det overordnede målet har de satt opp 13 arbeidsmål. Arbeidsmålene er som følger:

- 1) Å øke kvinners verdi og verdighet
- 2) Å lede kvinner til bevissthet om religiøsitet og organisasjonsvirksomhet
- 3) Å veilede de unge til å bli muslimer som er til nytte for religionen, nasjonen og landet
- 4) Å styrke troen (*iman*) og gleden ved tilbedelsen for å øke moralen (*akhlak*)
- 5) Å spre den islamske misjonen om å innstille det gode og forby det onde, med glede
- 6) Å berike utdanning, undervisning og kultur, ved å gi kunnskap bygget på den islamske lære
- 7) Å gjenreise det å gjøre gode handlinger som å hjelpe andre, ut av god gjerning og gudfryktighet (*bertaqwa*)
- 8) Å hjelpe til med å forbedre liv og levemåter slik at de samsvarer med den islamske lære
- 9) Å bygge og foredle steder for *ibadat* (tilbedelse) på *wakaf* (testamentert eiendom)
- 10) Å plante i folket bevisstheten om å handle etter islam, slik at den kan vokse
- 11) Å gå inn i kjernen i kunnskapen om islam for å få fatt i det ekte, opprinnelige (*kemurniannya*)

⁹⁰ Oversatt fra en veggtavle på 'Aisyiyahs kontor i Mesjid Taqwa. Tilsvarende veggtavler var på alle andre 'Aisyiyah-kontor jeg besøkte i Padang, se også *Real Effort for Ummah*: 3.

12) Å beholde broderskapet/søsterskapet og enheten i nasjonen og holde fast på kampen om å reise nasjonen

13) Å gjøre andre arbeidsinnsatser som stemmer overens med organisasjonens mål.

(*Tujuan 'Aisyiyah* i: Muhammadiyah 2000: 132).

'Aisyiyahs visjon, misjon og mål handler således om å reise samfunnet til å bli det eminente samfunn, der den islamske lære er innstilt i privatliv, i familie og i storsamfunn. Det eminente samfunn skal nås ved å opprettholde og opphøye den islamske lære, ved å arbeide for det gode og forby det onde, og ved at menn og kvinner utfyller sin fulle funksjon og kapasitet. 'Aisyiyahs aktive arbeid for å nå denne målsettingen innebærer at medlemmene selv skal leve etter de sanne islamske verdier (være et eksempel), og oppfordre andre til å leve etter de sanne islamske verdier. Samfunnets velferd skal økes gjennom sosialt og religiøst arbeid, og gjennom å bevisstgjøre kvinner om deres potensial og funksjon. Bevisstgjøring av kvinnene skjer blant annet ved å fremsette normer om hvilke ideelle funksjoner kvinner har, og hvilken kapasitet kvinner besitter. Dette gjøres gjennom ulike former for formidling i organisasjonens institusjoner og programmer.

5.2 Det sanne – kontra det usanne?

Begrepet "det sanne islam" innebærer en forståelse av at det finnes former eller forståelser av islam som er mer eller mindre sanne enn andre. Ønsket om å vekke "det sanne islam", og rensing av islam i samfunnet, indikerer også at dagens situasjon oppleves som utilstrekkelig, noe også følgende utsagn viser: "Størsteparten av *umat islam* (det muslimske fellesskap) lever i en verden av trangsynt fanatisme, i blind *taklid* (etterligning), slik at tankegangen blir dogmatisk. *Umat islams* liv er fortsatt farget av konservatisme, formalisme og tradisjonisme (...) Ahmad Dahlan grunnla den nye organisasjonen Muhammadiyah og inviterte *umat islam* til å få *syariat* tilbake til det som var *Rasullah SAW* (Profeten) sin intensjon" (*Organisasi Islam Muhammadiyah* 2005: 2). Muhammadiyah-bevegelsen søker å restaurere den islamske lære til den reneste og mest originale form, til sanne refleksjoner av islams prinsipper (Saleh 2001: 299). Gjennom nytolkning av skriftene, rensing av religiøs praksis, bevisstgjøring av holdninger og forbedring av folks fysiske og åndelige liv, søkes "det sanne islam" virkeliggjort i samfunnet. Men hva er det 'Aisyiyah definerer sin islamforståelse vekk fra?

I løpet av feltarbeidet var det særlig to forståelseshorisonter som informantene tok avstand og avgrenset seg vekk fra: tradisjonalistene og terroristene sine forståelser. Tradisjonalistene – også omtalt som *orang Jawa* (folk fra Java) – og terroristene (*orang*

teroris), representerer her kategorier som informantene brukte i daglig tale. Begrepene reflekterer noe om deres måte å tenke om seg selv på, sin gruppe og sin religionsforståelse i forhold til andre forståelser av islam. Selv om informantenes kategorier er forenklet, gjenspeiler de likevel noe av situasjonen i Indonesia i dag, med de to store, dominerende forståelseshorisontene tradisjonalistene og modernistene. Grovt sett representerer Nahdlatul Ulama (NU) tradisjonalistene, mens Muhammadiyah representerer modernistene. I tillegg er det den lille, men stadig mer media-omtalte forståelsehorisonten, de ekstreme islamistene (islamske terrorister). Samtlige av mine informanter hører hjemme i kategorien modernister, og definerer seg selv som annerledes fra de som de omtalte som tradisjonister og terrorister.

Det var en påfallende balanse i informantenes utsagn, mellom det å gjøre seg forskjellig, og det å gjøre seg lik de to nevnte gruppene. Informantene ønsket på den ene siden å understreke at alle var muslimer, at islam egentlig var ett, at de alle var det samme (*sama* = like). Robert Hefner påpeker at modernister i Indonesia har en tendens til å overse de ideologiske og dokrinelle forskjeller som deler det muslimske fellesskapet (Hefner 2000: fotnote 19, kap 5). På den andre siden oppfattet de seg selv som klart annerledes enn tradisjonalistene og terroristene. Likhet, homogenitet og brorskap ble ofte fremhevet *før* de begynte å differensiere. På denne måten hadde de klargjort at de egentlig var like – i betydningen at alle var muslimer – før de kritiserte andre forståelser enn sin egen. Å fremheve likhet innenfor *umat islam* (det muslimske fellesskap) er viktig for å styrke og samle *umat*. Jeg vil under se på hvordan 'Aisyiyah definerer seg vekk fra henholdsvis tradisjonalistene og terroristene, samtidig som de knytter "det islamske bånd" mellom seg og dem.

Tradisjonalistene

Muhammadiyah-bevegelsen vokste frem i et tradisjonalistisk miljø på Java. Mitsuo Nakamura trekker frem paradokset at Muhammadiyah vokste frem i nettopp det synkretistiske miljøet de ville renske opp i. Ønsket om islamske reformer kom slik frem av folket, de ville reformere seg selv (Nakamura 1984: 9). I senere tid har Muhammadiyah vokst seg størst i andre deler av Indonesia, blant annet på Sumatra. Størstedelen av Java har holdt fast ved den tradisjonalistiske forståelsen av islam. Forkjellen mellom tradisjonister og modernister blir derfor også til en viss grad oppfattet som forskjeller mellom ulike regionale kulturer.

Når jeg spurte informantene om skillet mellom modernister og tradisjonister, fremhevet de først at begge grupper var uttrykk for samme ting. Ayah sa "*sama islamnya*" ("islamen" er den samme). Deretter ga han eksempler på forskjeller. NU (tradisjonalistene) er

mer tradisjonelle, Muhammadiyah (modernistene) er mer moderne. NU er også mer rituelle. Ayah sa at det dreide seg om små forskjeller. For eksempel ba NU 21 *rak'ah* (bønnerekker)⁹¹ ekstra under Ramadan, og startet og avsluttet fasten etter øyemål (når de så solen stod opp og gikk ned). Muhammadiyah hadde derimot nøye utregnede timeplaner for når fasten skulle startes og avsluttes. Mannen på Sykepleierakademiet sa også at forskjellen mellom dem kun gjalds mindre rituelle forskjeller. Han nevnte det samme som Ayah, at NU ba ekstra *rak'ah* under ramadan, samt at de fulgte litt andre fasteregler. Uniang trakk i tillegg frem at det var forskjell i tolkning, at Muhammadiyah vektla mer å gå direkte tilbake til de opprinnelige kildene, mens NU var mer opptatt av *fiqh*. Robert Hefner mener at modernistene har en tilbøyelighet til å snakke på vegne av alle indonesiske muslimer, underspile skillet mellom *santri* og *abangan*,⁹² og se *abangan* sin verdensforståelse som et slags midlertidig veistopp for de uinformerte (Hefner 2000: 251-252).

Som informantene var inne på, går forskjellene mellom tradisjonister og modernister på ulik rituell praksis og forskjellig fremgangsmåte i tolkning av skriftene. Mens tradisjonistene belager seg på *taqlid* (etterligning), benytter modernistene *ijtihad* (personlig tolkning) (også omtalt i kap 1 og 5.3). Når det gjelder forskjeller i religiøs praksis tar Muhammadiyah avstand fra en del skikker som er vanlige på Java. Eksempler på slike skikker er å gi offermåltider (*selamatan*),⁹³ dra på pilegrimstur til hellige graver (*ziarah kubur*),⁹⁴ og å tilegne tekster eller gjenstander magisk kraft. Muhammadiyah har en puritansk holdning til religiøst liv, der kun de ritualer som har belegg i kildene skal praktiseres. Historisk sett kom puritanerne i åpen konflikt med tradisjonistene om dette, da de gikk til angrep mot folk som praksiserte tradisjonell islam. De krevde at islam på Java skulle renses fra "overtro", og utfordret også autoriteten til tradisjonelle religiøse lærde og ledere av *pesantren* (tradisjonelle

⁹¹ *Rak'ah* (ar. Fra *raka'a*: han bøyde eller knelte ned). *Rak'ah* er den grunnleggende enheten i bønn, og består av fire typer kroppsøvelser gjort i følgende mønster: Stå. Bøye seg ned. Reise seg igjen. Knele ned og legge pannen mot bakken. Reise seg opp og sette seg ned. Knele med pannen mot bakken. Reise seg opp igjen. Dette er en *rak'ah* (Ali 2001: 111). Hver av de fem daglige bønnene inneholder flere *rak'ah* eller bønneseksjoner etter hverandre. Antall *rak'ah* er forskjellig etter hvilken type bønn som gjennomføres.

⁹² Om Geertz' distinksjoner *santri-abangan* se kapittel 1: *Indonesia og islam*.

⁹³ *Selamatan* er religiøse måltider som kan markere fødsel, ekteskap eller død. *Selamat* kommer fra arabisk og betyr "velsignelse" (Doorn-Harder & de Jong 200: 351 n.2). *Selamatan* har form av et felles måltid etterfulgt av bønn (Cederroth 1994: 314).

⁹⁴ *Ziarah* viser til pilegrimsferd til et hellig sted, *kubur* betyr "grav". Det er svært populært å besøke graver etter muslimske helgener, tidligere muslimske herskere og muslimske lærde. Gravene etter *wali sanga*, de som først spredte islam på Java, er svært populære pilegrimsmål for folk fra hele landet. Graver etter muslimske ledere, mystikere og *kiyai* (islamsk lærde, leder av islamsk skole: pesantren) har en betydning som er mer begrenset til Java. Mange besøkende tror at gravene fungerer som kilde til hellig kraft (*kesakten*) og velsignelse (*berkah*) (Doorn-Harder & de Jong 2001: 325).

islamske skoler). Tradisjonelistene svarte med å kalle modernistene ”kristne” og ”fracfalne” (Steinberg 1987: 302).

Muhammadiyah-bevegelsens forsøk på å rense vekk tradisjonelle skikker fra islamsk praksis kommer også til syne i deres mer nylige *fatawa* (religiøse kjennelser, entall *fatwa*). Store deler av *fatwa*-materialet omhandler korrekt utførelse av ritualer og korrekt forståelse av tro, moral og sosiale relasjoner. I respons til spørsmål om hva som er tillatt, og hva som er korrekt praksis, legger Muhammadiyah stor vekt på argumentenes belegg i kildene, og til argumentenes rasjonalitet. Ved spørsmål om hvorvidt det å gi offergaver til trær var forbudt, svarte Muhammadiyah at en slik handling var økonomisk bortkastet (*tabdhir*) og derfor var forbudt. De sier videre at hvis offeret blir gitt til treet i den tro at treet hadde magiske evner, så var det forbudt ut fra *shirk* (å tillegge guddommelige egenskaper til andre enn Allah). Når det gjelder å love å besøke graver etter helbredelse av sykdom, viser Muhammadiyah til presedens i Koranen og *hadis* som sier at det er tillatt å besøke graver for å minnes de døde, men ikke for å be om velsignelse, da er det *shirk* (Anwar 2005: 40). Muhammadiyah viser i sin argumentasjon en vektlegging av både rene religiøse forklaringer (som prinsippet om *tawhid*), og rasjonelle forklaringer (som manglende logisk verdi).

Under et bryllup i Padang opplevde jeg en tydeliggjøring av ulikheter og konflikt mellom de to forståelseshorisontene. Den eldste hushjelpen vår giftet seg i landsbyen sin i fjellene over Padang. Hun og de andre hushjelpene er fra samme landsby, en javanesisk bosetning som for et par tiår siden kom til Sumatra for å arbeide på teplantasjene der.⁹⁵ Landsbyen er liten og består av fattige arbeidere. Siden hele landsbyen er javanesisk er javanesisk språk og kultur godt bevart. Ayah, min søster Uni Riza, hennes to døtre og jeg dro opp for å overvære hushjelpens bryllup. Etter å ha gratulert brudeparet og spist mat med familiene deres, fortalte vertskapet begeistret at nå var det tid for javanesisk dans. Bryllupsdeltagerne satte seg rundt en stor åpen plass utenfor huset. 6-8 gutter på ca 10-12 år, kledd i tradisjonelle javanesiske klær og med hver sin trehest mellom beina, stilte seg opp i et

⁹⁵ Det ble meg fortalt at javanesere ble foretrukket til arbeid, både som hushjelp (jenter), og til fysisk arbeid (gutter, menn). Dette var fordi javaneserne ble tillagt etniske karakteristikk som å være underdanige, føyelige, stille og lydige. Folk fra Minang blir derimot, i følge dem selv, regnet som for stolte til å arbeide for andre. På grunn av stor fattigdom på Java er det en utbredt praksis å sende sine ugifte barn til andre deler av landet, der de arbeider mot kost og losji. I Padang opplevde jeg at jenter helt ned i 10-12 års alderen arbeidet som hushjelp, men vanlig alder er fra 17-18 år frem til de eventuelt gifter seg. Å ha hushjelp er ikke forbeholdt de rikeste i samfunnet, det er også vanlig i middelklassefamilier. Selv om arbeiderne til en viss grad blir integrert i familien, er det en klar klasseforskjell mellom arbeider og familien de arbeider for, noe som gir seg uttrykk i omgangsformen mellom dem.

mønster ute på plassen. Foran satt et fullmannig tradisjonelt *gamelan*-orkester⁹⁶ og spilte rolige, rytmiske og skingrende toner. Jeg hadde med videokamera og filmet ivrig mens de små guttene begynte å danse sakte med elegante javanesiske bevegelser. Etterhvert ble musikken raskere og raskere. Ettersom tempoet økte, begynte guttene å springe rundt i sirkel, fortsatt med trehestene mellom beina. Musikken gikk stadig raskere og stemningen ble mer og mer intens, for alle ble dratt med av suggesjonseffekten i dansen og musikken. Guttene klarte nesten ikke å holde tritt, de ble mer og mer svimle der de løp i sirkel. Plutselig falt den ene gutten om, og alle tilskuerne gispet. To menn kom frem, tok gutten til side og ga ham vann mens de holdt hodet hans oppe. Den ene mannen tok frem en pinne med ”røkelse”,⁹⁷ dette ble surret rundt hodet på gutten. Gutten virket helt fjern. Forskrekket spurte jeg søsteren min om hva som var galt med gutten. ”Han er i transe” sa hun, mens hun rynket på nesen. ”Han der”, sa hun mens hun pekte på mannen som hadde tatt ”røkelse” på gutten, ”han er *dukun* (shaman)”.⁹⁸ Scenen ble mer og mer uoversiktlig og dramatisk, og en ny gutt falt om. Plutselig hoppet noe frem med et brøl bak oss fra høyre side. Alle tilskuerne skvatt, noen spratt opp og gikk unna, barna hylte. Det var en person med et stort trenebb over hodet. Laget av trebiter og en plastpose lignet det et krokodillehode. Personen hoppet frem mot publikum i alle retninger og klappet med trenebbet rett foran ansiktene våre. Deretter gikk ”trenebbet” bort og klappet nebbet hardt sammen i ørene på de som var i transe. Nå hadde tre voksne menn kommet ut på plassen og kommet i transe de også. Ut i fra hvilke dansebevegelser de tre mennene gjorde, forstod publikum hvilke ånder som hadde inntatt kroppene deres. Den ene mannen var en javanesisk danserinne, den andre en apekatt og den tredje en tiger.⁹⁹ Danserinnen ble av *dukun* påkledd et skjørt, en damebluse og lebestift, deretter danset han feminint med stivt blick og smil fremfor tilskuerne. Ayah lo litt og fortalte at han som var besatt som danserinne var faren til Ana, en av de andre hushjelpene våre. Apekatten var vill i blikket, stakk hodet i en vannskål og drakk, og spiste glupsk bananer som han fikk av *dukun*, mens han gjorde apekattlignende dansebevegelser. Han som var *dukun* hvisket i øret på apekatten, klappet med nebbehodet, og ga han mer ”røkelse”. Apekatten falt litt sammen og

⁹⁶ Et *gamelan*-orkester er et tradisjonelt javanesisk (eller balinesisk) orkester, som består av en gruppe menn som sitter på en matte på bakken og spiller på runde messingboller som avgir ulike hule klanger.

⁹⁷ Det var en pinne med noe festet på tuppen som det røyk av. Da jeg spurte søsteren og faren min etterpå hva det var, sa de at det var *narkoba* (narkotika). ”Røkelsen” ble surret rundt hodene og viftet foran ansiktene til de som deltok i ”dansen” (transen).

⁹⁸ *Dkun*: shaman, medisinmann, helbreder som bruker tradisjonell medisin eller magi. *Dkun* er et helt allminnelig fenomen i Indonesia. *Dkun* forbindes med tradisjonell praksis og tro.

⁹⁹ Uten at jeg kjenner til javanesiske myter var mitt inntrykk at åndene som hadde inntatt kroppene deres: danserinnen, apekatten og tigreren, var ånder som var kjente for tilskuerne.

ble borte et øyeblikk. Når han reiste seg igjen var han blitt besatt av en annen ånd, denne gangen en hest. Tigeren stod helt stiv på alle fire og stirret med glassaktige øyne, klorte i jordbakken og frådet om munnen. Han som var *dukun* kom bort og forsøkte å bevege leddene til tigeren, men de var helt stive. Alle mennene og guttene danset om hverandre i sin egen verden, i takt med musikken, som nå var blitt roligere igjen, noe som ga en alvorlig og uhyggelig stemning. Uni Riza og Ayah ytret ønske om å dra. De virket utilpasse og opprørte. Seansen hadde på dette tidspunkt pågått i ca 40 minutter, men Ayah sa de brukte å holde på hele natten. Den yngste datteren til Uni Riza hadde begynt å gråte fordi hun var redd. Uni Riza sa irritert at dette ville hun ikke sitte og se på lenger. Vi reiste oss, takket vertskapet og unnskyldte oss med at det var en 5 timers kjøretur hjem. I det vi gikk vekk fra plassen og ned mot bilen, kom danserinnen springende mot oss. Jeg ble litt skremt, og trakk meg mot Ayah. Danserinnen stilte seg bare noen centimeter fra ansiktet mitt, stirret med glassøynene på meg og sa med lys kvinnestemme: *Saya roh dari Java!* (Jeg er en ånd fra Java!). Øynene var helt tomme, det var som om de så forbi meg. Hun (han) tok så meg og Ayah i hånden for å hilse. Min far smilte til danserinnen og sa *Ini bapak Ana ya!* (Det er du som er faren til Ana ja!). Danserinnen gjentok fraværende *Saya roh dari Java*, mens hun (han) fortsatte å ta oss i hånden gjentatte ganger. Til slutt smilte Ayah høflig og ledet meg vekk mot bilen. Jeg var forskrekket og spurte Ayah hva faren til Ana hadde sagt. Ayah sa at faren til Ana hadde sagt han var en *halus* (ånd) fra Java.¹⁰⁰ Rolig avsluttet Ayah før han satte seg i bilen: *”Itu Seytan tu, Si!* (Det der er Satan, Si [Signe]!).

Transen under bryllupsfesten gjorde et sterkt inntrykk og var interessant av flere årsaker. Hendelsen ga meg innsyn i en tradisjonell livsverden fra Java som jeg var helt fremmed for. Det var tydelig at denne typen seanser var vanlig på den javanesiske landsbygda, og at dette var en praksis disse menneskene hadde tatt med seg fra Java. Det var også interessant å se hvordan familien min reagerte på hendelsen. De var fortrolige med begrep som *roh*, *halus*, *transe* og *dukun*, og forstod det som skjedde. Likevel tok de markant avstand fra det, og anså det som stridende mot islam. Ayah koblet sågar hendelsen til Satan. Å demonisere førislamske skikker må ses i sammenheng med deres modernistiske puritanske standpunkt. Det var svært viktig for min far og søster å understreke at slike skikker ikke

¹⁰⁰ *Halus* kan bety forfinet, sensitivt, mykt, delikat, men betyr her ”usynlig”. Ånder blir både omtalt som *halus*: de usynlige, og *roh* (ånd/sjel). Begrepet faren til Anna brukte om seg selv var at han var en *roh*. Ayah brukte *halus* som et synonym.

hadde noen ting med islam å gjøre. For selv om alle innbyggerne i den javanesiske landsbyen var muslimer, så var dette skikker som ikke hørte hjemme i islam.

På tross av modernistenes ideal om et rensket islam, fritt fra ”uislamske elementer” som vist over, er livsverdenen i Padang en verden som også involverer *roh* (ånder/sjeler), *halus* (de usynlige), *jin* (åndevesen), *dukun* (shaman), *hantu* (spøkelses/gjenferd), *malaikat* (engler) og svart og hvit magi. Slike fenomener forstås til å eksistere overalt rundt oss, og historier om kontakt, syn eller fornemmelse av disse vesene blir det snakket nokså hverdagslig om. Livsverdenen i Padang ser slik ut til å ikke være så ulik den på Java.¹⁰¹ Forskjellen ligger i at man i følge modernistisk tankegang ikke skal ha aktiv kontakt med slike fenomen og vesen. Å bruke tid og krefter på å tilkalle *jin* eller andre åndevesen kan fra et modernistisk synspunkt forstås som det å sette andre skapninger for nære Allah (*shirk*). Guds enhet (*tawhid*) er et helt sentralt trospunkt, det er ingen som skal sidestilles med Allah. Det er også en holdning om at det å påkalle ånder undergraver Allahs autoritet, fordi man søker kunnskap om det usette og usynlige uten Allahs tillatelse. Mest sannsynlig vil en påkallelse av ånder derfor føre til at ”feil” type ånder vil komme (de dårlige). I lys av dette, blir Ayahs uttalelse om at åndene i transen var Satan, mer forståelig.

Personer som driver med hvit eller svart magi forekommer også i Padang. Disse personene er ”divinatører” som kommuniserer med ånde verdenen. De som omtales som *dukun* forbindes generelt med svart magi. *Dukun* bruker sine talenter for å skade i stedet for å hjelpe (Cederroth 1994: 314). I følge min bror Uda Hazan kan svart magi læres, da kan man oppsøke jungelen eller andre fuktige steder, for dersom man ønsker det kan man bli lært magiske ferdigheter av Djevelen. Hvit magi utføres av gode muslimer, som med bakgrunn i sin gudfryktighet kun hjelper mennesker som har rene intensjoner. I motsetning til en som driver med svart magi, vil ikke den gode magikeren være behjelpelig med å skade andre. De vil heller kunne bidra med helbredelse, eller fri folk fra trolldom som har blitt kastet på dem. Ibu fortalte at enkelte gode muslimer har så spesiell religiøs innsikt at de kan sveve i luften.

Når det gjelder *jin* (åndevesen) så er de overalt rundt oss. Noen *jin* er gode, disse er muslimer, andre *jin* er ikke gode, disse har vendt ryggen til Allah. *Jin* er veldig like mennesker, bare litt mindre og helt usynlige. Av og til kan de likevel merkes i form av svake vinder eller lyder. *Jin* kan leve som hele familier i husene, holde til på taket eller bo i skogen.

¹⁰¹ Lignende beskrivelser som nevnt over, men fra Java i: Nakamura 1983, Cederroth 1994 og van Doorn-Harder og de Jong 2001.

Min søster Uni Pipith fortalte at man skal være bevisst på de *jin* som ikke er gode, for disse kan iakta oss og tilnærme seg oss. Som eksempel sa hun at vi skulle passe oss når vi tok *mandi* (badet, dusjet), fordi det kunne tiltrekke *jin* som ville berøre oss uanstendig. *Jin* likte seg nemlig der det var fuktig og skittent. Av samme grunn fikk jeg beskjed om å børste vekk støv og rusk fra sengetøyet før jeg la meg, for å unngå at *jin* nærmet seg mens jeg sov. Det virket som om *jin* ble knyttet til uanstendighet, fordi de *jin* som ikke er muslimer ses på som Satans tjenere. Både *jin* og engler (*malaikat*) er skapninger av Allah i henhold til den islamske troen. Det er omtalt i Koranen at Allah skapte engler, *jin* og mennesker. Mens englene ikke har fri vilje og bare lovpriser Gud, har både mennesket og *jin* fri vilje. Da Allah skapte Adam ba han englene og *jin* bøye seg for Adam. Alle gjorde det, untatt Iblis (Satan), som nektet (Ashour 1989: 12).¹⁰² Derfor er det noen *jin* som følger Allah og som er muslimer, mens andre har valgt å følge Satan.¹⁰³

Hantu (spøkeler/gjenferd) er mennesker eller dyr som går igjen. *Hantu* forbindes gjerne med øde områder og jungelen. Min bror fortalte at det var en tiger-*hantu* med grønne øyne i Ayahs landsby som passet på min brors hønsehus. Jeg husker også begrunnelsen min familie ga meg da jeg spurte om lov til å dra ut i jungelen. Det var ikke aktuelt, fordi der var det masse *hantu* og dårlige ånder. De fortalte om mennesker som hadde dratt ut i jungelen men som aldri var kommet tilbake, de var blitt tatt av *hantu*. Jeg husker også et område ved en øde strand i utkanten av byen som ble forbundet med svart magi. Min bror ville ikke kjøre dit om kvelden på grunn av den svarte magien. Ayah fortalte at en gang var det blitt brukt svart magi mot huset hans. En mann som bedrev hvit magi hadde da kommet og gjort noe med huset slik at den svarte magien ble oppløst¹⁰⁴.

En historie både Ayah, Ibu og søskene mine fortalte meg var om den gangen min nest yngste bror, uda Aan, ble besatt som 3-åring. Familien hadde merket at noe var forandret, det var noe rart med gutten. Øynene hans hadde blitt helt stive og svarte, og han hadde blitt slem. Samtidig var det en svart katt som stadig var ved huset. En dag de kom inn på soverommet hadde alle blitt helt forskrekket, for guttungen på 3 år hadde klatret 90° beint opp den høye sengegavlen og stod på sengestolpen oppunder taket og lo. De hadde da fått bekreftet at uda

¹⁰² Se Koranen 2: 34.

¹⁰³ Jeg ble anbefalt å lese en bok skrevet av Muhammad Isa Dawud som heter *Dialog dengan Jin Muslim* (Dialog med en muslimsk *jin*). Forfatteren skal ha kommet i kontakt med en muslimsk *jin*, og gjengitt dialogen med denne *jin*'en i boka. Desverre fikk jeg ikke tak i den da, men boken blir omtalt på flere indonesiske nettsider.

¹⁰⁴ Jeg vet ikke eksakt hva mannen gjorde med huset, men det innebar å be bønnen mens han satt i forskjellige hjørner av huset.

Aan var besatt. De tok ham med til tre gamle menn i landsbyen, de gamle mennene gjorde noe med noen hønseegg, og ga beskjed om å fange den svarte katten som hadde vært ved huset. Sjøføren fanget katten og slapp den ut i skogen en time unna. Innen familien kom hjem igjen hadde katten på mystisk vis kommet seg tilbake til huset. Sjøføren fikk fanget katten nok en gang og tok den med og drepte den. Etter å ha vært syk noen dager med feber ble uda Aan frisk igjen. Når jeg spurte hvem som hadde brukt svart magi mot dem, sa de at det var en kinesisk dame som hadde gjort ham besatt gjennom den svarte katten. Det er her interessant å se hvordan hvit magi og helbredelse, praksis som har positiv effekt, blir knyttet til islam, mens svart magi og besettelser blir sett på som "uislamsk".

Troen på veseners eksistens, på krefter og magi, får altså plass også i modernistenes livsverden. Den rensede islam har ikke rensset vekk tradisjonelle oppfatninger om ånder og magi. Forskjellen mellom tradisjonister og modernister synes derfor ikke å være så store som man kanskje skulle tro ut fra modernistenes markante avstand fra "overtro". Ånder og magi er en naturlig del av verden i Padang, fenomenenes eksistens er virkelig nok. Men man skal ikke gi fenomenene oppmerksomhet, utøve ritualer knyttet til dem, eller ha noe aktivt forhold til deres eksistens. Allahs suverenitet skal ikke bli utydeliggjort, menneskets fokus skal være på tilbedelsen av Gud. Forskjellen mellom tradisjonister og modernister kan derfor synes å være forskjeller i *praksis*, fremfor forskjeller i *tro*. Julia Day Howell påstår at tradisjonelle aspekter som *kebatinan* (indre åndelighet, mystikk), tradisjonelt forbundet med *abangan*-gruppen, fortsatt er fullt levende blant både unge og gamle, i storbyen og på landsbygda, både blant kvinner og menn. Den indre åndeligheten (en blanding av ny og gammel mystikk) ser Howell som et utslag av en stadig voksende "neo-modernistisk bevegelse", som kan bidra til å overkomme skillet "tradisjonister" – "modernister" (Howell 2001).

Terroristene

Den andre formen for islam som avskrives av 'Aisyiyah og modernistene, er religiøs ekstremisme, omtalt som (ind. :) *terorisme*. Jeg opplevde stor frustrasjon fra informantenes side over det de opplevde som tilskitningen av islams navn, som en religion knyttet til terror. Det ble fremhevet at islam er en fredelig religion, og at de som utøver slike handlinger har "gått feil". 'Aisyiyah har offentlig markert total avstand fra all form for terrorisme og ekstremisme (*kekerasan*). De har gitt oppfordringer til styresmaktene om å ta kontroll over situasjonen og å stoppe terrorisme, anarki, *fitnah* (kaos) og konflikter (Kompas 12.06.01a).

De har også gått aktivt inn i problematikken ved å sette opp et hjelpeprogram for terrorofre etter *Kuningan*-bombingen. I september 2004 ble en bilbombe sprengt utenfor den australske ambassade i *Kuningan*, bomben drepte 9 og skadet 182 personer. 'Aisyiyah gikk straks inn i et samarbeid med den australske regjeringen og Røde Kors om et langsiktig hjelpeprogram (Den australske ambassade 08.10.04). Muhammadiyahs daværende leder, Syafii Ma'arif, advarte under en konferanse også unge muslimer mot å idolisere ekstreme former for islam som for eksempel Taliban. Hvis de unge hadde forstått Talibans ideologiske ståsted ville de forstått hvor farlig ideologien er, både for ikke-muslimske og muslimske samfunn, mente han. Ma'arifs uttalelse ble ikke rapportert videre av media (The Asia Foundation/USINDO 2002: 43).¹⁰⁵

Samtlige av mine informanter tok avstand fra all form for terror. De anså religiøst motivert vold, som Bali-bomben i 2003,¹⁰⁶ Kuningan-bomben og andre aksjoner (mot hotell, flyplass og McDonalds) som misforståtte former for islam. Det eksisterte likevel en viss forståelse for frustrasjonen som lå bak terroren. For selv om handlingene var grusomme, så var det noe som hadde drevet disse menneskene til å gjøre det. Min bror uda Aan sa angående Bali-bomben: "Hva forventer de seg på Bali? De driver med prostitusjon, alkohol og narkotika. Slik kultur er ikke vår kultur. Det er ikke islam". I forhold til 11. september 2001, med bombingen av Twin Towers i USA, var det lignende reaksjoner i Padang, selv om de jeg snakket med ikke forsvarte gjerningen. Min mor mente det var jødene som egentlig stod bak, sammen med amerikanerne. "Hvorfor var det ingen jøder som kom på jobb denne morgenen?" spurte hun retorisk. Fordi de hadde blitt advart, fordi de visste hva som skulle skje. Hvem var det så som sa at islamske terrorister stod bak? Amerikanerne! Ingen vet om det er muslimer som står bak".

Det virket som om Ibu hadde vondt for å tro at muslimer kunne være ansvarlige for slike handlinger. Mistilliten til amerikanerne og jødene kom også frem i hennes uttalelser. Negative følelser mot USA og jøder ligger tett opp i overflaten av det indonesiske samfunnet. Forståelsen er at de har til hensikt å skade islam, og jeg ble fortalt at det står omtalt i Koranen, at jøder aldri vil slutte å undergrave islam. USA som hovedaktør i en jødisk – kristen konspirasjon med hensikt å skade islam, har lenge blitt brukt innenfor visse miljøer som en fast

¹⁰⁵ I frykt for kraftige reaksjoner hos folket unnlot pressen i tiden etter 11. september å kritisere ekstreme islamske grupper som for eksempel Laskar Jihad (USINDO 2002: 41).

¹⁰⁶ Omlag 200 mennesker ble drept og 600 mennesker såret i en bombe på en nattklubb i Kuta på Bali. Mange turister, derav mange australiere, ble drept (International Medical Corps 2005).

del av internasjonal religiøs-politisk språkbruk (Vogt 1993: 225). I følge Mark Woodward¹⁰⁷ er rykter som det at tusenvis av jøder unnlot å møte opp på jobb om morgenen den 11. september, og at 500 000 irakiske barn har blitt myrdet av USA, rykter som ikke bare spres på indonesisk, men også på arabisk, persisk og tyrkisk. Anti-semittiske holdninger har sirkulert i Indonesia i over 30 år, og indonesiske aviser som *Media Dakwa* har skrevet om CIA, Mossad og kinesiske konspirasjoner som skal ødelegge islam i mange år (The Asia Foundation/USINDO 2002: 42-51).¹⁰⁸

Utstrakte holdninger i Padang er at det er USA som bedriver vold mot andre land, fremfor at det er USA det bedrives vold mot. Min far kommenterte mens det ble vist et intervju med president Bush, der Bush omtalte Bali-bomben: ”Hvem er det som er terrorister? Amerika er terrorister! De dreper muslimer i Irak!”.¹⁰⁹ Frustrasjonen mot Vesten er slik tilstede også hos den modernistiske gruppen. Det finnes likevel ingen aksept av terrorhandlinger i den modernistiske leiren, for terroristene har kommet på feil vei. Å gjøre vold i Allahs navn er for modernistene direkte stridende mot islam.

Frykten for kristenisasi

Det modernistiske miljøet i Padang ser som vist sin egen forståelseshorisont som svært forskjellig fra både tradisjonalistene og terroristene sine forståelser. De to gruppene ble likevel ikke sett på som konkurrerende forståelser i den forstand at de utgjorde en trussel mot modernistenes forståelse. Derimot eksisterte det en påfallende frykt for *kristenisasi* (kristen misjonering) i lokalmiljøet. Historier om kristne som brukte alle slags metoder for å kristne muslimer sirkulerte aktivt i området. En informant fortalte om en kristen gutt ved en av ungdomsskolene i Padang som gjorde en muslimsk jente gravid, slik at hun måtte gifte seg med han, og bli kristen. Mine søsken fortalte at en gruppe muslimer hadde blitt kidnappet om natten, kjørt ut av byen, avkledd og tatt bilde av. De fornedrende bildene ble så brukt for å presse muslimene til å bli kristne. Andre historier om kristen misjoneringspraksis gikk på at

¹⁰⁷ Mark Woodward er professor i religion ved Arizona State University.

¹⁰⁸ Det er i denne sammenheng verd å merke seg at jødedommen er den eneste av verdensreligionene som ikke er anerkjent som religion av den indonesiske stat. Jeg ble også fortalt at filmen *Schindlers Liste* ikke ble tatt inn i Indonesia, fordi fremstillingen av jødeforfølgelsen ikke var nøyaktig.

¹⁰⁹ Ayahs uttalelse er svært lik en uttalelse gjort av daværende vise-president Hamzah Haz, (også leder av PPP, et ”pro-islamisk stat”-parti), gjengitt slik i Mujani og Liddle (2004: 109): ”Who are the terrorists? America, that’s who. The U.S.’s war crimes in Iraq make it the king of terrorists”. Hamzah Haz sin uttalelse ble sagt 3. september 2003, noen dager før Ayahs uttalelse.

de brukte hypnose og hjernevasking. Når jeg stilte spørsmål ved historienes autensitet, ble jeg fortalt at det hadde stått i avisa, og at lignende hendelser hadde blitt rapportert i moskeen.

Moeslim Abdurrahman¹¹⁰ sier ideen om en internasjonal konspirasjon mellom kristne amerikanere, israelske jøder og kinesere, har vært en utbredt trosoppfatning i lang tid blant mange muslimer. Som deltager i fredagsbønnen i en lokal moske på Java, ble Abdurrahman som tilhører advart av imamen mot den internasjonale konspirasjonen. Det ble også hevdet at kristne misjonærer utnyttet den økonomiske krisen i landet, ved å gi de fattige ris slik at de ble omvendt til kristendommen (The Asia Foundation/USINDO 2002: 42).

Etter forespørel fra Muhammadiyah Vest-Sumatra holdt jeg den 12.12.03. et foredrag i Mesjid Taqwa om Norges velferdssamfunn, skolesystem og religionsfrihet. Etter foredraget var det lagt opp til debatt, der tilhørerne (medlemmer av Muhammadiyah lokalt) kunne stille spørsmål. Etter først å ha svart på spørsmål om personlig bakgrunn og tro, samt mine motivasjoner for å skrive om 'Aisyiyah, begynte en gradvis konfrontasjon mot meg om kristendom og kristen misjonering. Spørsmål som ble stilt var: Hvorfor er det slik at det er de fattige som tar i mot den kristne misjoneringen, mens vestlige professorer konverterer til islam? Hvorfor er det slik at nonner får barn med pastoren i klostrene, er ikke dette forbudt? Nå når du har lært så mye om islam, føler du ingen tiltrekning til religionen? Etter at debatten var ferdig fikk jeg tips om videre litteratur av en av deltagerne.¹¹¹ Utenfor moskeen kom to unge Muhammadiyah-gutter bort til meg og Tika, feltassistenten. De ønsket å beklage på de eldres vegne. De ville at jeg skulle vite at ikke alle hadde slike holdninger, og at jeg ikke skulle føle press, for det var ingen tvang i religionen.¹¹²

Noen uker etter foredraget hørte vi tilfeldigvis at foredraget ble gjenfortalt på lokalradioen av en representant fra Muhammadiyah. Begeistret fortalte representanten at det i Norge nå var mange muslimer og moskeer. Representantens begeistring gjenspeiler folk flest sin interesse for islam andre steder i verden. De er opptatte av å vite hvor mange muslimer det

¹¹⁰ Moeslim Abdurrahman er medlem av Muhammadiyahs øverste styre.

¹¹¹ En lapp ble gitt meg med tittelen på en bok jeg burde lese: *Mengapa Manusia harus beragama* (Hvorfor mennesket må være religiøs), forfatter Sahminan Zaini. Jeg fikk også to kopiark; ett omhandlet tanker om islamsk økonomisk system, det andre var en kopi med henvisninger til Bibelen som analyserte og kritiserte bibelske vers som forfalskninger (sistnevnte signert med "666-Anti-Krist").

¹¹² Guttene refererte her til Koranen 2: 257 som sier at det er ingen tvang i religionen. Verset tolkes tradisjonelt som støtte for bokfolkets rett til beskyttelse og frie religionsutøvelse (Vogt 1993: 152).

er andre steder, hvor mange moskeer, om de bruker *jilbab* annerledes enn i Indonesia og så videre.¹¹³ Et utdrag fra felt-dagboka illustrerer også denne interessen:

Søster P sitter i stua og leser avisen. Hun sier at nå er det blitt mange muslimer i Russland. Før var det 7000, nå er det 70 000 sier Putin (gjengir hun fra avisa til meg). Nå er det ikke vanskelig å finne en moske der lenger. Nei, det er det ikke i Norge heller, i hvert fall ikke i Oslo, sier jeg, det er mange muslimer der også. Ja, i Tyskland også tilføyer søster P. Ja overalt i Europa er det mange muslimer nå, sier jeg. *Ya hanya Sisi yang belum jadi muslim* (Ja det er bare du [Sisi] som ennå ikke er blitt muslim) sier mor fra andre enden av stua og rynker panna mot meg. *He he ya... masih ada juga orang yang belum...* (He he ja det finnes da folk som ikke har blitt det ennå...) sier jeg. Mor ser alvorlig på meg og sier: *Nggak ada Sisi tertarik ke islam tu?* (Finnes det ingen tiltrekning [fra din side] til islam?) *Tidak* (Nei) sier jeg. Søster P smiler til meg og sier *belum* (ikke ennå) (Feltdagbok: 11.11.03.).

Både familie og informanter syntes å være nysgjerrige på hvorfor jeg, som hadde lært både om kristendommen og islam, verken hadde blitt kristen eller muslim. Det var tydelig at det var bedre å være kristen enn å ikke være religiøs i det hele tatt. Dette har sammenheng med oppfattelsen av kristne som *ahli al-kitab* (bokfolk). Jøder og kristne oppfattes som ”bokfolk” fordi de tidligere har fått åpenbaringen (som *Taurat*: Toraen, og *Injil*: Bibelen), men gjennom historien har åpenbaringen blitt forvridd og forfalsket. Med bakgrunn i denne forståelsen er for eksempel ekteskap mellom en muslimsk mann og en kristen eller jødisk kvinne (*ahli al-kitab*), *mubah* (tillatt) i klassisk forståelse.¹¹⁴ Muhammadiyah har derimot kommet frem til en annen posisjon. De mener at situasjonen i dag er annerledes, og at noe som i utgangspunktet var *mubah* i dag kan forstås som forbudt, for å unngå en større fare. Bakgrunnen for denne posisjonen er at det i dag eksisterer mange ulike kristne grupper, og at det derfor kan være vanskelig å definere hvem som er *ahli al-kitab*. Tidligere var det også naturlig at kvinnen ville adoptere mannens religion, men i dag er det fare for at det motsatte kan skje. De mener det er sannsynlig at barna vil følge morens religion, og at den muslimske troen slik blir truet. Ved å bruke prinsippet *sadd-al-dhara'i* (å stoppe det som kan lede til gale handlinger) så har det som har vært *mubah* (tillatt) blitt *haram* (forbudt) (Hooker 2003: 76-77). Muhammadiyahs vektlegging av kontekst og endring ved tolkning blir her svært synlig. Dersom ens barn gifter seg med en ikke-muslim eller konverterer til en annen religion,

¹¹³ I en kronikkserie som heter ”Islam i verden” i lokalavisen Padang Ekspres, leste jeg en dag at det stod: ”Islam i Skandinavia”, med underpunktet ”Islam i Norge”. Her kunne jeg blant annet lese at islam hadde, *alhamdulillah* (priset være Gud), blitt tredoblet i Norge etter immigrasjonsbølgen på 80-tallet.

¹¹⁴ Ekteskap mellom en muslimsk kvinne og en jødisk eller kristen mann, er derimot ikke tillatt. Dette kan ses i sammenheng med at kvinnen antas å følge mannens religion.

så er dette – i følge 'Aisyiyahs forståelse – morens ansvar. For det er moren som er barnas grunnleggende utdanner og som har ansvar for å holde barna på den sanne vei (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 108).

En konsekvens av frykten for *kristenisasi* ble synlig da jeg tidlig i feltarbeidet ytret ønske om å møte lederen av NA, for å få mer informasjon om den lokale yngre kvinneorganisasjonen. Først sa Uniang at det var bedre å snakke med dem, den eldre generasjonen. Da Ibu ved en senere anledning snakket med Uniang om at jeg fortsatt ønsket å møte NA-lederen, hadde Uniang sagt at NA-lederen var svært vanskelig å få tak i. Det var dessuten snart ramadan og lederen ville da dra hjem til landsbyen sin. Jeg måtte derfor vente en måned, til ramadan var ferdig, for eventuelt å møte henne. Jeg syntes dette virket merkelig, og spurte Ibu hva Uniang egentlig hadde sagt. Ibu gjentok at: Ja... Det var vanskelig nå under ramadan. Etter en kort pause sa hun "Ikke sant, her er det mye *kristenisasi*. Folk kan bli redde ... for at du vil gjøre sånn ... Det er bedre om Uniang forklarer [situasjonen] til det mennesket [NA-lederen] først.). Det var tydelig at Uniang fryktet min eventuelle innflytelse hos de unge i NA, og at hun ikke riktig visste om hun kunne stole på meg enda, med hensyn til *kristenisasi*.

5.3 Å komme frem til det sanne: tolkning

"Det sanne islam" handler om Guds opprinnelige intensjon, og for å finne frem til en forståelse av hva "det sanne islam" er, er det naturlige utgangspunkt de hellige kildene Koranen (*alqur'an*) og *Sunnah* (tradisjonen om Profeten, formidlet i nedskrivningene *hadis*). Koranen er for muslimer Guds ord åpenbart i stadier til Profeten Muhammad. Koranen er det absolutte, det som gir og tar mening utover de historiske hendelser (Ramadan 2001: 12). Søken etter "det sanne islam" blir slik søken etter en korrekt forståelse av den hellige teksten. Å ta avstand fra deler av Koranen, eller tolke feil, gjøre innovasjoner (*bid'ah*) eller utlegninger, vil være å stille seg over Guds ord. For at ens tro og praksis skal stemme overens med Allahs intensjon, blir korrekt tolkning helt essensielt.

For å finne den korrekte tolkning vektlegger reformistene å "skrelle vekk" tidligere tolkninger og heller gå direkte til Koranen og *hadis*. I følge Tariq Ramadan preges islamsk reformtankegang av kritisk lesning av (1) tekst, (2) kontekst, og (3) relasjonen mellom tekst og kontekst (Ramadan 2005). Dette innebærer å sette seg nøye inn i hva som faktisk står i de hellige kildene, å se teksten i sammenheng med den samfunnshistoriske kontekst, og å se på hvordan konteksten kan ha påvirket tekstens uttalelse og form. 'Aisyiyah tar avstand fra tolkninger som ikke har tilstrekkelig dekning i Koranen og autorativ *hadis*. Fremgangsmåten

som 'Aisyiyah og Muhammadiyah fremsetter som ideell, *ijtihad*, innebærer å selv gå tilbake til Koranen og *hadis* for å finne "det sanne". *Ijtihad* betyr å anstrenge seg til det ytterste, for å søke og komme frem til slutninger, basert på lovens kilder.¹¹⁵ Er man på grunn av manglende utdanning ikke i stand til å utøve slik *ijtihad*, bør man praktisere *ittiba* (aksept av en *alims* tolkning etter å ha forstått tolkningens argumenter fra de opprinnelige kildene Koranen og *Sunnah*). Forskjellen mellom *ittiba* og *taqlid*, som tradisjonelistene benytter, er at *taqlid* innebærer å følge gitte tolkninger uten selv å kjenne til hva tolkningen er basert på av kilder og argumentasjon (Anwar 2005: 31). Det å kun bruke *taqlid*, det vil si å følge andre rettlærdes tolkninger, uten bruk av *ijtihad* (å selv resonnerer seg frem), refereres ofte i modernistiske kretser som *taqlid buta* (buta= blind, det vil si å følge andres tolkninger blindt, uten selv å reflektere over det) (Bowen 1993: 26). I modernistisk tankegang vil egen resonnering ved *ijtihad* (merk: *ijtihad* er også til en viss grad basert på eksisterende lovforståelse) bli fremsatt som et bedre alternativ enn bare å følge andre blindt. Det er av denne årsak mange Muhammadiyah-tilhengere som avviser tilknytning til en spesiell skole (*madhab*).

Den dominerende lovskolen i Indonesia er Shafi'i-skolen. Denne lovskolen er kjent for å ta sosial kontekst i betraktning og vektlegge analogi-prinsippet (Candland og Nurjanah 2004: 4). Siden *ijtihad*, personlig tolkning, fremheves av den modernistiske gruppen, fungerer Shafi'i mindre retningsgivende for disse enn for tradisjonelistene. Som Bu Mei uttalte: "Det er jo bare Shafi'i sine personlige tanker og tolkninger! Man må tenke selv, men med støtte i ryggen fra *surat* (versene) og *hadis*" (Bu Mei 18.11.03). Det å benytte *ijtihad*, og gå direkte til kildene uten først å konsultere klassisk *fiqh*-litteratur, anses ikke som tillatt i NU (Hooker 2003: 56). Min oppfatning fra Padang er at det er stor ærefrykt knyttet til *ijtihad*. Som en ung kvinnelig student sa: "Det er noen vers vi kan lese og selv forstå betydningen av. Noen vers er derimot vanskelig å forstå, meningen er skjult. Disse må vi la de som har kunnskap forstå. Det er skummelt å tolke for mye selv, det kan bli mye feil!". Den som utøver *ijtihad* bør inneha visse kvalifikasjoner som gjør en i stand til å utføre denne typen deduksjon. Tolkere bør være moden, vis, rettfærdig, ha god karakter og være godt utdannet i islamsk lovs kilder, teknikker for å nå kildene, språk, eksegesi (fortolkning), åpenbaringsårsaker, kunnskap om budbringere av tradisjonen, metode for testing av tradisjoners autensitet og prinsipper for

¹¹⁵ Det var lenge en forståelse av at "*ijtihad*s porter var stengt": at muligheten for individuell tolkning av de hellige kildene ble avskaffet rundt 1000-tallet. Senere har det blitt stilt spørsmål ved denne antagelsen. Reformistisk islam hevder at *ijtihad*s dører aldri var stengt, men at det var et uttrykk som ble brukt for å vise at loven hadde blitt utarbeidet på en fullstendig måte. Reformistisk islam ser *ijtihad* som en nødvendighet, for det vil stadig være behov for å se tekstene i lys av samfunnets utvikling (Mir-Hosseini 1993: 11, Vogt 1993: 131).

ugyldiggjøring av regler (Sobhi 1961: 92-94). Tariq Ramadan fremhever at i reformistisk tankegang verdsettes også kvalifikasjoner som god kjennskap til den islamske loven og dens prinsipper, og god kjennskap til lokale sosiale forhold (Ramadan 2005). Denne reformistiske forståelsen har sammenheng med reformistenes vektlegging av *kontekst* i tolkningsprosessen. Syamsul Anwar fremholder at det er svært viktig for Muhammadiyah å ha en dynamisk tilnærming i tolkningsspørsmål, da deres mål er å fremme sosiale reformer og gjøre samfunnet tilpasningsdyktig til det moderne liv. Anwar trekker derfor frem to nøkkelord som han mener beskriver bevegelsens modernistiske islamske misjon: 1) *Purification* og 2) *Dynamization* (Anwar 2005: 32).

Det er fire *fatwa*-givende hovedinstanser i Indonesia. Disse fire er Persatuan Islam (Persis), Nahdlatul Ulama (NU), Majelis Ulama Indonesia (MUI) og Muhammadiyah (Hooker 2003: 48). Muhammadiyahs kanal for *fatawa*-giving er Majelis Tarjih (Council for Opinions). M.B. Hooker forteller i detalj om hvordan Muhammadiyahs Majelis Tarjih går frem for å komme frem til sine *fatawa*. Han sier at utøvelsen av *ijtihad* er begrenset ved to punkt: den må holde seg innenfor rammene av kildene, og den må holde seg innenfor analyseteknikker som allerede er kjent i *fiqh*-litteratur. Under utøvelsen av *ijtihad* er det to tolkningsprinsipper som ligger til grunn: a) *maqasid al-syariah*: loven har en mening som skal bli identifisert og implementert, og b) meningen er *maslaha*: folkets beste. Fremgangsmåten de følger for å forstå åpenbarelsen er som følgende: Hvis *maslaha* er klart identifiserbart i Koranen og *Sunnah*, skal dette bli brukt som lovprinsipp. Hvis *maslaha* ikke er klart identifiserbart, kan andre metoder benyttes (men man må på ingen måte avvike fra de opprinnelige kildene). Metodene som kan brukes er *qiyas* (analogi-prinsippet, der man tar utgangspunkt i en original sak gitt i kildene og overfører tankegangen til en ny sak, om effekten er den samme), *istihsan* (det gode, kan komme frem til riktig prinsipp ved rasjonell tolkning med utgangspunkt i eksisterende prinsipper i *syariah*), *istilah* (samfunnets interesse, et prinsipp som er begrenset til ikke å kunne omfatte dogmer og ritualer, og som ikke er særlig utbredt ellers, men som er vanlig i Muhammadiyah. Prinsippet går på folkets interesse og unngåelse av det vonde), og *sadd-al-dhara'i* (å stoppe det som kan lede til gale handlinger. Her skilles det mellom det som definitivt kommer til å lede til gale handlinger, det som sannsynligvis vil gjøre det, det som kan gjøre det, men ikke nødvendigvis, og det som kan, men sjeldent vil lede til gale handlinger). Hooker sier at et grunnleggende trekk ved Muhammadiyahs ideologi og tolkning er ideen om kontekst, og om endring som konstant (Hooker 2003: 53-54). Videre påpeker Hooker at Muhammadiyah ikke betrakter sine *keputusan* (bestemmelser) og *jawab* (svar på

utspørring) som endelige og faste som folk må følge, men snarere som råd, som individer selv må reflektere over og ta et valg over. Prinsipper og koranvers gis som veiledning, men individet må gjøre et valg ut fra den gitte informasjonen. Han sier at

In a real sense, therefore, the Muhammadiyah *jawab* and *keputusan* are a guide to sources; this is it's basic definition of *fatwa*. (...) Thus, while a Qur'anic source cited in a Muhammadiyah *jawab* is binding, the Muhammadiyah does not recognise, as such, the binding force of its own *fatawa* (Hooker 2003: 55).

Syamsul Anwar påpeker også at Muhammadiyahs *fatawa* skal være gjeldende for institusjonen og dens medlemmer, men at medlemmene har sin fulle rett til å utøve egen *ijtihad*, og til ikke å binde seg til de utstedte *fatawa* (Anwar 2005: 36).

Muhammadiyahs *fatawa*, formulert av Majelis Tarjih siden 1927, promoterer bevegelsens reformistiske ideologi, med mål om å rense troen og dynamisere det sosiale liv (Anwar 2005: 27, 44). Majelis Tarjih (Forsamlingen av *tarjih*)¹¹⁶ fikk i 1995 lagt til ”*dan Pengembangan Pemikiran Islam*” (og utvikling av islamsk tanke) til sitt navn.¹¹⁷ Dette mener Anwar indikerer rådets mer vide funksjon i dag, der rådet ikke bare gir *fatawa*, men også diskuterer løst diverse tema knyttet til islam, for å fremme en dynamisk utvikling av islamsk tankegang (Anwar 2005: 38).

Syariah tolkes av kvalifiserte muslimske lærde (*ulama*). Totalen av deres tolkninger er *fiqh*. De som driver med de juridiske aspektene ved *syariah*, det vil si rettsprosedyre, lovverk og statlig håndhevelse av *syariah*, kalles *qadi* (dommere). De som gir ikke-bindende råd og avsier religiøse kjennelser (*fatawa*) tilknyttet spesifikke saker, kalles *mufti* (juridisk rådgiver). På hver sin måte er både *qadi* og *mufti* spesialister til å ta for seg problemer og spørsmål tilknyttet *syariah* (Masud 1996: 3). 'Aisyiyah vektlegger at kvinner også skal kunne fungere som islamske lærde. Kvinner er religiøse dommere, resitatører av Koranen, omreisende predikanter og tolkere av Koranen.¹¹⁸ Uniang bedrev selv *tafsir* (fortolkning, kommentering av de hellige kildene). Hun fortalte at det var vanlig å ta utgangspunkt i *Tafsir*

¹¹⁶ *Tarjih* betød opprinnelig å undersøke ulike lærdes tolkninger for å finne frem til den tolkning som var mest tro mot Koranen og Sunnah. Men over årene har *tarjih* hos Muhammadiyah fått en betydning som ligger nærmere begrepet *ijtihad*, det vil si personlig tolkning direkte fra kildene (Anwar 2005: 33).

¹¹⁷ Den vanlige betegnelsen er fortsatt bare Majelis Tarjih.

¹¹⁸ Nasyiatul 'Aisyiyah har under sitt *Departemen Dakwah* (Departement for religiøs forkynnelse) et eget treningsprogram for å fremme fremtidige kvinnelige islamske lærde (Syamsiyatun 2004b).

Departemen Agama (Religiondepartementets *tafsir*), Mahmud Yunus sin *tafsir* og Hamka¹¹⁹ sin kjente Korankommentar *Tafsir al-Azhar* (Uniung 15.12.03).

Majelis Tarjih inkluderer kvinnelige *ulama*, og det er en egen seksjon i det sentrale Majelis Tarjih-styret i Yogyakarta som har kvinne- og familieanliggheter som eget ansvarsområde (Anwar 2005: 35). *Ulama* og *muftier* har bare autoritet om de har tilstrekkelig grunnlag i kildene Koranen og *Sunnah*. Dette krever kunnskap i *usul al-fiqh*,¹²⁰ og god beherskelse av arabisk språk, inngående kunnskap om Koranen, *hadis* og andre typer islamsk kunnskap, i tillegg til omfattende kunnskap om sekulær vitenskap (Anwar 2005: 37).

Muhammadiyahs *fatawa* blir offentliggjort i Muhammadiyahs månedlige magasin Suara Muhammadiyah,¹²¹ og mange *fatawa* blir etterhvert samlet og utgitt i lettfattelige hefter og bøker. *Fatawa* fra Majelis Tarjih kan være svar på etterspørsler eller komme på eget initiativ (Anwar 2005: 34). På grunn av at en *fatwa*s autoritet avhenger av argumentenes kvalitet og bevisbyrde, kan leserne av Suara Muhammadiyah selv respondere kritisk til dem. Det er dermed vanlig at det i kjølvannet av en *fatwa* blir diskutert videre i bladet. Resultatet blir av og til at Majelis Tarjih revurderer *fatwa*ens ordlyd og kommer med forbedringer eller forklaringer av den (Anwar 2005: 38).

'Aisyiyahs underliggende standpunkt er at Koranens budskap styrker kvinnens posisjon og verd, det er derfor svært viktig å fostre frem denne forståelsen blant folket. I en møterapport fra Padang skriver 'Aisyiyah at de ønsker å " sosialisere inn i samfunnet den islamske læres sanne karakter, når det gjelder kvinner og menn, slik at tolkninger (*interpretasi*) som ydmyker kvinnens verdi og status (*merendahkan harkat dan martabat wanita*) kan bli skjøvet vekk ('Aisyiyah Sumatera Barat 2000: 12b).

¹¹⁹ Hamka er en forkortelse for Haji Abdul Malik Amrullah (d.1981). Hamka regnes for å være den mest innflytelsesrike religiøse lærde i Indonesia (Bowen 1993: 26n). Hamka var sønn av en annen stor muslimsk reformator, Abdul Karim Amrullah (d. 1945). Hamka spredte sine modernistiske tanker gjennom romaner, essay, historiske og religiøse bøker, inkludert anerkjente Korankommentarer (*tafsir*) (Federspiel 1995: 19, 75). Født ved Meninjau-sjøen i Minangkabau er han en lokal stolthet i Minangkabau.

¹²⁰ *Usul al-fiqh*: lovens "røtter" eller kilder, utgangspunktet for islamsk rettsvitenskap (*fiqh*). Shafi'i definerte følgende fire kilder som lovens røtter: Koranen, *hadith*, *qias* (analogi-prinsippet) og *ijma* (konsensus-prinsippet) (Vogt 1993: 130-132).

¹²¹ 'Aisyiyah har et tilsvarende månedsblad som heter *Suara 'Aisyiyah* ('Aisyiyahs stemme). Bladet ble startet i 1926 og har i dag ca 4000 abonnemeter. I bladet finnes det reportasjer og nytt fra de ulike gruppene spredt rundt i landet. De har også spalter der man kan skrive inn og spørre redaksjonen om råd. Spørsmålene innskriverne stiller kan være knyttet til moralske dilemma eller være et ønske om veiledning (hva som er rett og galt) i en gitt situasjon.

Rasjonalitet

Muhammadiyah undertreker fornuft (ind.: *akl*, ar.: *aql*) i forståelsen av Gudsbegrepet og hvordan mennesket er forpliktet til Ham. Fornuft er et vitalt aspekt i det religiøse livet (Saleh 2001: 112). I samtaler med informanter var det en gjennomgående tendens til å forklare religiøse regler ut fra rasjonalitet og logikk, like mye som ut i fra religion. Holdningene var at de regler Allah hadde gitt var til det beste for mennesket og hadde en logisk mening. I en samtale med mannen på Sykepleierakademiet listet han opp flere eksempler på hvordan reglene hadde logiske forklaringer, selv om vi ikke alltid kunne se dem umiddelbart. For eksempel sa han at "free sex"¹²² ble forbudt av Muhammad, selv om de på den tiden ikke visste om de sykdommer som skulle komme. "I dag ser vi hvorfor et slikt påbud kom, for i samfunn med "free sex" er det mange sykdommer, som HIV/Aids. Det er derfor sex i islam er begrenset til mann og kone. Vi skal ikke blande oss (*campur-campur*) for mye, og kvinner skal ikke ligge med kvinner, og menn skal ikke ligge med menn". Et annet eksempel var forbudet mot hund. Muhammad hadde sagt at hundehold var forbudt, fordi hundens spytt ikke lot seg vaske bort med vanlig såpe. I dag var dette bekreftet, mente mannen, for bakteriene var der fortsatt, og det var derfor uhygienisk å være i kontakt med hunder. Likeledes var forbudet mot svin et forbud som hadde helsemessige årsaker. Mannen forklarte årsaken: "Det er ikke lov til å spise svin, for det er jo (tegnet en avlang strek på papiret) ... *worm!*", sa han. Han rynket på nesen og sa "Nanti bau! (Senere stinker [du])". Jeg så på feltassistenten og forstod ikke helt. "You stink!" sa Tika. De forklarte da at *bule bau* (utlendinger stinker) fordi de spiser svin, drikker melk og spiser ost (Feltdagbok 12.11.03).

Betydningen av fornuft må ses i sammenheng med tiden reformasjonsbevegelsen vokste frem i, en tid der tradisjonell tankegang møtte vestlig teknologi og vitenskap. Modernistene valgte å integrere moderne vitenskap og religion (se kapittel 2.1). Nelly van Doorn-Harder kobler begrepsparene *mythos* og *logos* til Muhammadiyah og NU. Mens NU verdsetter tradisjonelle ritualer fordi de gir "a sense of sacred significance", søker Muhammadiyah å modernisere islam, og bevise at islam er en logisk og rasjonell religion (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 64).

¹²²Begrepet "free sex" eller *sex bebas* betyr å ha sex uten å være gift, men brukes som negative beskrivelser av Vesten og dens selsuamoral, som anses å mangle grenser og forpliktelser.

Troens belønning

I 'Aisyiyahs streben etter å forstå og virkeliggjøre "det sanne islam", ligger det en sterk overbevisning om at Gud vil belønne de som lever i samsvar med den sanne religionen. I samtale med informanter kom belønning ofte frem når jeg spurte hvorfor de var aktive i 'Aisyiyah. De mente de ville få belønning i himmelen, selv om lønnen på jorden var mager.

Det er to vers fra Koranen som står svært sentralt i 'Aisyiyahs forståelse av seg selv og sin misjon, og som fremhever troens belønning. Versene siteres ofte som åpningsord i 'Aisyiyahs skriftlige utgivelser. De to versene er Surat Ali Imran vers 104, og Surat An-Nahl vers 97, også sitert aller først i denne oppgaven. Det er fra Surat Ali Imran: 104, at 'Aisyiyah har hentet sin forståelse av *dakwah amar makruf nahi mungkar*:

Let there arise out of you
A band of people
Inviting to all that is good,
Enjoining what is right,
And forbidding what is wrong
(*amar makruf
nahi mungkar*):
They are the ones
To attain felicity
(K: 3: 104).

Verset står svært sentralt for 'Aisyiyahs selfforståelse, der de identifiserer seg som "en gruppe" ("a band of people") som kaller folket til å gjøre det gode og unngå det onde. Det blir også sagt at dette verset inspirerte Dahlan til å grunnlegge Muhammadiyah. Nakamura mener Muhammadiyahs valg av oversettelse av dette verset var med på å stadfeste dem som gruppe i formasjonsperioden. Originalt brukes det arabiske "*ummah*" (Ind: *umat*) i linje nummer to (her oversatt som "a band of people"). Vanligvis oversettes *ummah* som "religiøst samfunn". Muhammadiyahs oversettelse (fra 1938) er "*segolongan*", som betyr "en gruppe". Nakamura mener oversettelsen var bevisst fra Muhammadiyahs side, fordi denne smalere forståelsen av begrepet passet best beskrivende for Muhammadiyah-bevegelsen (Nakamura 1983: 47-48).

Ideen om belønning er svært sentral, understreket av verset over. Det andre verset som står sentralt i 'Aisyiyahs ideologi, og som også uttaler troens belønning, er Surat An-Nahl: 97:

Who ever works righteousness,
Man or woman,
And has faith,
Verily to Him
We give a new life
That is good and pure
And We will bestow on such their reward

According to the best of their actions
(K: 16: 97).

Dette verset handler også om belønning etter ytelse, den som er rettferdig og som tror – mann eller kvinne – skal få et godt nytt liv (etter døden). Siti Syamsiyatun (2004a) forteller hvordan verset har vært sentralt for forståelsen av at kvinnen kan, og bør, stå ansvarlig for sine egne handlinger og sin egen tro. Syamsiyatun kommer inn på et javanesisk ordtak, som også en av mine informanter brukte: *Swarga nunut neraka katut!* (jav. Bli med til himmelen, bli dratt med til helvete!) (Bu Mei 06.12.03). Syamsiyatun gjengir ordtaket med en litt annen ordlyd: *Wadon iku suwargo nunut neraka katut* (jav. En kvinne blir bært til himmelen eller dratt til helvete [av sin mann]) (Syamsiyatun 2004a: 7).¹²³ Ordtaket beskriver tidligere holdninger på Java om at konen deler mannens skjebne, og vil bli dømt etter mannens gjerninger, ikke etter sine egne. Holdningen var at kvinnen ”fulgte med på lasset”, enten til himmelen eller til helvete, fordi hun selv ikke ble regnet som ansvarlig for sine handlinger. Reformistisk tankegang utfordret disse holdningene. Ahmad Dahlan var blant de som vektla kvinnen som en selvstendig ansvarlig person, hun var selv ansvarlig for belønning i himmelen, eller straff i helvete. Sluttresonnementet var derfor at kvinner måtte få tilgang til religiøs utdanning, slik at de kunne samle gode gjerninger for himmelsk belønning på egen hånd (Syamsiyatun 2004a: 5-8). Egne *mushollah* (små bedehus) for kvinner ble også bygd,¹²⁴ teologisk sett var dette en ny måte å øke sin belønning i himmelen på, ved *sholat jam'ah* (kollektiv bønn, bønn i grupper). Ifølge en *hadis* fra Bukhari og Muslim gir *sholat jam'ah* 27 ganger mer verdi en individuell bønn (Syamsiyatun 2004a: 6).

Som vist er begrepet ”det sanne islam” et begrep som kan settes i sammenheng med tidligere islamsk tankegang og klassiske begrep som *islah* (reform) og *tajdid* (fornyelse). ”Det sanne islam” henviser også indirekte til noe som er ”mindre sant”. I ’Aisyiyahs nåtidige kontekst fremstår ”tradisjonalistene” og ”terroristene” som de som følger en ”mindre sann” forståelse. For å sikre mest mulig korrekt tolkning av hva som er ”sant” går ’Aisyiyah direkte til de hellige kildene og vektlegger personlig tolkning. At Guds forordninger er rasjonelle og til det beste for mennesket understrekes, og den sanne tro vil belønnes. Men hva innebærer, det vil si hva fremstår som sentralt i, ’Aisyiyahs forståelse av ”det sanne islam”?

¹²³ Også omtalt i ’Aisyiyah 1991: 12, og Jamhari og Ropi 2003: *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan* (s. 7), Gramedia Pustaka Utama, Jakarta

¹²⁴ Det første *mushollah* for kvinner ble bygd av ’Aisyiyah på Java i 1922, en nokså radikal hendelse med tanke på datidens sosiale kontekst (Peacock 1978: 51).

6 Sentrale ideologiske elementer

6.1 Kjønnskomplementaritet

Allah skapte menn og kvinner fysisk forskjellige, fordi oppgavene deres er forskjellige her på jorden, menn og kvinner fikk tildelt forskjellige styrker (*kelebihan*) og svakheter (*kekurangan*),¹²⁵ i samstemmelse med Guds vilje. De to menneskene (*insan*) er pliktige (*wajib*) til å arbeide sammen for å skape et liv som er fordelaktig (*maslaha*) for den generelle verdslige verden, og skape den ideelle familie (*Keluarga Sakinah*) i det enkelte hushold. De ulike styrkene og svakhetene vil virkelig komplementeres og utfylles dersom de to arbeider sammen på en god måte. Allah befaler:

”Og begjær ikke og vær ikke sjalu over det Gud har gitt noen av dere fremfor andre! For menn får sin andel av det de har tjent, og kvinner får sin andel av det de har tjent ...”¹²⁶ (’Aisyiyah 1991:1-2).

I samsvar med den tradisjonelle oppfatningen i islam, er ’Aisyiyahs syn at mann og kvinne er skapt komplementære til hverandre. Dette innebærer at mann og kvinne har ulike plikter og rettigheter knyttet til seg, fordi de er vesensforskjellige og har forskjellige naturlige egenskaper. Kvinner og menn er ikke *sosialt likestilte*, men *likeverdige* og *åndelig likestilte*, for de har den samme posisjon (*kedudukan*) foran Allah. ’Aisyiyah fremhever kvinnens partnerskap til mannen og kjønnenes utfyllende roller ved å vise til følgende *hadis* fra ’Aisha (formidlet gjennom Ahmad, Abu Dawud og Turmuzi): ”Kvinner er i sannhet mannens åndelige halvdel (*saudara belahan jiwa*)” (’Aisyiyah 1991: 2). ’Aisyiyahs syn er således at kvinne og mann er like foran Allah, de er partnere med ulike egenskaper, skapt til ulike funksjoner, som sammen skaper en komplementær helhet.

Grunnlaget for menn og kvinners ulike funksjoner kommer av antagelsen om et guddommelig gitt kjønnsrollemønster. Kjønnssrollene bygger først og fremst på følgende vers fra Koranen:

Men are the protectors [*qawwam*]
And maintainers of women,
Because Allah has given
The one more (strength)
Than the other, and because

¹²⁵ *Kelebihan* er fra *lebih*, som betyr mye, mer. *Kelebihan* henviser til noe som er for mye, til overs, overflod. *Kekurangan* er fra *kurang*, som betyr lite, mindre. *Kekurangan* viser til noe som er for lite, ikke tilstrekkelig eller mangelfullt.

¹²⁶ ’Aisyiyah henviser her til surat 4, ”Kvinnene”, vers 32.

They support them
 From their means.
 Therefore the righteous women
 Are devoutly obedient, and guard
 In (the husband's) absence
 What Allah would have them guard.
 (K: 4: 34).

Dette verset er stadig gjenstand for diskusjon og tolkning, både innenfor og utenfor det muslimske fellesskap. I versets første linje brukes ordet ”protector” som oversettelse av den arabiske termen *qawwam*. I Korankommentaren til verset står det at ordet ”*qawwam*” henviser til en person som står stødig i andres anliggheter, beskytter personens interesse og ser etter personen. Termen kan også vise til noen som står stødig i sine egne anliggheter (K: kommentar nr. 545). Det er ulike forståelser av hvordan termen *qawwam* bør tolkes, som kvinnens ”beskytter”, ”bestyrer”, ”leder”, eller ”veileder”. Det er også forskjellige tolkninger av versets betydning. ’Aisyiyah oversetter det arabiske ordet *qawwam* til *pemimpin* (leder/veileder), og deres tolkning av verset er at mannens lederskap over kvinnen er begrenset til hjemmet. Dette ble også understreket av både Uniang og Bu Mei i intervju. ’Aisyiyahs avgrensning av *qawwams* betydning til hjemmet er bakgrunnen for ’Aisyiyahs generelle positive holdning til kvinnen som leder i det offentlige liv.

Mannens lederskap har vært sett i sammenheng med mannens rolle som forsørger for familien.¹²⁷ Mange mener at verset om mannens lederskap må ses med nye øyne som følge av dagens situasjon, der også kvinner er forsørgere. Ibu Nuriyah, en sentral aktivist innenfor tradisjonalistenes organisasjon NU, mener for eksempel at termen *qawwam* eller *qawwamun* refererer til den – mann eller kvinne – som forsørger familien, og at også kvinnen i prinsippet kan være familiens leder (Leirvik 2002: 5a). Mine informanter, som oppfordret kvinnen til å være aktiv i arbeidsmarked og det offentlige liv, påpekte likevel at kvinnens deltagelse i forsørgelsen ikke skulle påvirke balansen i hjemmet. Ekteparet skulle diskutere, og kvinnen skulle legge frem sine synspunkt slik at mannen kunne ta en veloverveid avgjørelse, men kvinnen skulle likevel innstille seg etter mannens endelige standpunkt da han var *pemimpin*. Informantene utrykte at om det ikke var slik ville familielivet bli kaotisk, det var nødvendig at den ene part hadde mer å si enn den andre. Ved spørsmål om hvorfor det var mannen som måtte være lederen, henviste de til biologiske forskjeller for å forklare dette. Det ble hevdet at kvinnen fra naturens side er mer følsom, hun er derfor mer ustabil og klarer ikke å skille vekk

¹²⁷ Mannens rolle som forsørger i familien er bakgrunnen for at kvinnen arver halvparten av hva en mannlig arving gjør (Vogt 1993: 142).

følelser når hun skal ta en avgjørelse. Samtlige informanter var enige om dette og avviste med lystig latter tanken om at kvinnen kunne være *qawwam*.

Et kjønnsrollemønster der mannen er forsørger og kvinnen er ansvarlig for hus og barn, har i mange deler av den muslimske verden bare eksistert som ideologi, da mange kvinner faktisk har vært med på å forsørge familien (Roald 2004: 126). Dette er absolutt tilfellet i store deler av Indonesia. Kvinner deltar aktivt som forsørgere, overalt hvor de har mulighet til det. De kvinnene som arbeider beholder likevel hovedansvaret for hus og barn. Slik jeg opplevde det, var det å gi en innsats for familien utover det å ta vare på barn og hjem et ideal – om ikke en forventning – for mange i Padang.¹²⁸ Tanner og Thomas (1985: 48) skriver at kvinnen i Minangkabau opplever et sentralt økonomisk ansvar for å sørge for mat til barn og mann, samt utdanning til barna, fra så mange kilder som de kan klare å skaffe. Det kan være gjennom deres bruksrett på arvet land (kvinnen arver tradisjonelt hus og slektsland), gjennom produksjon og hjemmeindustri, markedsarbeid, vanlig arbeid, og det de kan få tak i fra mann, brødre og sønner. Jeg opplevde denne holdningen som svært tilstedeværende i Padang, der kvinnene var veldig kreative i sine måter å skaffe ekstra penger til familien på. Eksempler som jeg har vært inne på tidligere er min eldste søsters mangfoldige forretningstiltak, som var svært smidige etter det varierende behovet for penger. Hennes følelse av ansvarlighet for sin families velvære kom frem da vi sent en kveld pakket ned sengetøy hun hadde produsert, for å sende det videre for salg til familie og bekjente lenger nord på Sumatra. Klokka var elleve om kvelden, og hun var trøtt etter å ha stått på for å bli ferdig med sendingen. Jeg spurte om hun var sliten. Hun smilte og sa stolt ”*Kan, harus makan!*” (Ikke sant, vi må jo spise!).

Å være nyttig og driftig er en kvalitet for begge kjønn. Bu Yosa snakket om at kvinnen hadde en nytting midt i samfunnet. ’Aisyiyah bygger sterkt opp under kvinnens nytting utover hjemmet, i storsamfunnet. Kvinner skal leve ut sitt fulle potensial og sin fulle kapasitet, som det fremheves i ’Aisyiyahs visjon for det gode samfunn. Men bare i den grad kvinnen makter å delta i samfunnet, for hennes engasjement i hjemmet for mann og barn skal gå foran hennes eventuelle engasjement i samfunnet. Uniang gjorde inntrykk under vårt første møte, da hun så meg rett inn i øynene og sa med autoritet:

”Kvinner kan gjøre hva de vil! Kvinner er sterke! Kvinnen og mannen er like (*sama* her: likeverdige) i Koranen. Men ansvaret er forskjellig (*tanggung jawabnya beda*). Det står i Koranen, en mengde om de

¹²⁸ Se mer om kvinner som aktive deltagere i den økonomiske sfæren under kapittelet om Padang (i kapittel 1).

kvaliteter som kvinner har fremfor menn. Koranen har viet stor plass til kvinner. Kvinner har en egen *surat* (sure) i Koranen, det har ikke menn! Kvinnen kan bli hva som helst!" Ibu skyter inn: "...så lenge hun ikke forlater husets plikter (*tinggalkan tanggung jawabnya di rumah*)..." Uniang svarer "Ja, så lenge hun ikke forlater husets plikter. Det er det eneste kravet!" (Feltdagbok 22.10.03).

Uniang vektla at kvinnen kan gjøre hva hun vil, og bli hva som helst. Gjennom flere samtaler fremhevd Uniang et sterkt ideal om kvinnelig deltagelse i samfunnet. Her opplevde jeg en en samlet holdning blant lederskapet i 'Aisyiyah. Både Uniang, Bu Mei, Bu Ros, og Bu Yosa fremmet sterkt kvinnens sentrale rolle som bidrager i samfunnet. Likevel viste Uniang i en uttalelse at samfunnsengasjementet kunne gå på bekostning av hjemmet og hennes gamle ektemann, som følte seg overlatt til seg selv. "*Tinggalkan aja lah lagi!*" ("Bare forlat meg du!") refererte hun at mannen hadde sagt. "Hvorfor skulle [jeg] gå [fra deg] når vi allerede er på veien [sammen]?" hadde hun svart. Hun lo rolig for å vise at det var blitt sagt med kjærlighet. Men det hadde virkelig sin pris å være leder for 'Aisyiyah. "*Jadi memang berat juga, berjuangnya...*" (Så den er sannelig hard, kampen....), avsluttet hun.

Inntrykket var at det islamske kallet veide mer enn de huslige plikter for Uniang. Kanskje har det sammenheng med at barna hennes hadde flyttet ut, og det bare var mannen igjen i huset. Mange i Padang vil nok hevde at det å forlate mannen hjemme hver dag for "jobb" og reise, nettopp vil være å forsømme sine huslige plikter. Jeg opplevde at de aktive lederne i 'Aisyiyah skilte seg fra andre i dette henseende. Lederne fremhevet kvinnens rolle i samfunnet, noe som samsvarer med deres eget samfunnsengasjement. Ibu, som selv er hjemmевærende husmor, var rask med å påpeke at førsteprioritet for en kvinne er hennes huslige oppgaver. Forskjellen mellom lederkvinnene og andre husmødre trenger ikke nødvendigvis å handle om ulike holdninger om hva som er ideelle funksjoner og roller for kvinner generelt. Det kan heller være et uttrykk for at de anerkjenner at ulike kvinner har ulikt potensial og ulik kapasitet. Ibu og Uniangs noe forskjellige vektlegging av henholdvis huslig og samfunnsmessig ansvar kan slik ha sammenheng med hvordan de selv, og eventuelt ektemennene deres, oppfatter sin/deres kapasitet og sitt/deres potensial.

Ektemannen har nemlig noe å si for kvinnens deltagelse i samfunnet. Her kommer mannens rolle som *qawwam* inn. Mannen har øverste myndighet i huset, og hvorvidt kona skal arbeide eller ikke er et anliggende som får konsekvenser for husholdet. Da jeg påpekte for Tika, som er gift, at hun var mye mer aktiv enn de andre unge kvinnene jeg kjente i Padang, svarte Tika: "Ja, men vi må følge mannen! Hvis vi ikke får lov av mannen vår [til å

dra rundt], så kan vi ikke dra”. Hun forklarte at hvis mannen ikke ga tillatelse til at kvinnen kunne arbeide utenfor hjemmet, så måtte hun slå seg til ro med det. Men mannen måtte ha gode grunner for å nekte kvinnen å arbeide. Som gode grunner tok hun frem eksempel som at når konen kom hjem fra arbeid, ville hun være sliten, kanskje ville hun ikke orke å ta seg av mann og barn. Kanskje ville mannen be henne om å lage noe å drikke, men så gadd hun ikke gjøre det. Da går jobben hennes utover mann og barn, forklarte Tika. Da er hun ikke *mampu* (kapabel, dugelig). Så mannen må vurdere om hun er *mampu* til å kombinere jobb og familie. Hvis han tror at hun klarer det, kan konen selvfølgelig jobbe. Hvis han ikke tror hun er *mampu*, så kan hun ikke arbeide. Jeg spurte da hva hvis hun selv tror at hun er *mampu*? Nei, det gikk fortsatt ikke. ”I islam, er mannen virkelig lederen, Si [Signe]! Vi må følge ham” (Feltdagbok 12.11.03).

Denne problemstillingen kom frem i forholdet mellom min yngste søster, Uni Pipith, og hennes mann. Uni Pipith utrykte i en samtale at hun ønsket å jobbe fordi hun kjedet seg, selv om hun hadde to barn hjemme. Hun fortalte at mannen hennes sa nei, han ønsket verken at hun skulle ta seg arbeid utenfor hjemmet, eller involvere seg i hjemmebasert forretningsvirksomhet, slik som både Uni Riza og Ibu gjør. Jeg spurte mannen hennes, min ”svoger” som jeg hadde et godt forhold til, hvorfor han ikke ville at Uni Pipith skulle arbeide. Han smilte og svarte at det var han som skulle arbeide.

Whalley skriver at selv om kvinnen er svært høyt verdsatt i tradisjonell Minang-kultur, så står ikke kvinnen over mannen på noen måte. Menn og kvinner i Minangkabau understreker at kvinner og menns roller og plikter i sosialt liv er komplementære. De bidrar på hver sin måte til et integrert og harmonisk Minangkabau-samfunn (Whalley 1993: 119-120).

Både Uniang og Bu Yosa viste i intervju klare ståsted om at naturlige kvinne- og mannsroller har bakgrunn i naturskapte forskjeller mellom kjønnene. Bu Yosa mente at kvinnens emosjonelle sider var bakgrunnen for at hun, selv om hun skulle spørres til råds, ikke skulle ha øverste autoritet i hjemmet. Hun avviste derimot at kvinnens emosjonalitet skulle påvirke hennes evner til å inneha lederposisjoner og være for eksempel dommer (*qadi*) eller statsleder. Uniang inntok en lignende holdning og mente kvinner kunne innta hvilken som helst rolle i samfunnet, men begrunnet samtidig kvinnens begrensede rett i hjemmet til *talaq* med kvinnens emosjonalitet. *Talaq* (oppløsning av ekteskap, skilsmisse) måtte forbeholdes mannen. Hun sa ” *Talaq*, det er mannen [sitt område], fordi måten å tenke på er annerledes fra menn til kvinner. Om kvinnen hadde holdt retten [til *talaq*], hadde det kanskje vært *talaq* et øyeblikk, og et øyeblikk ikke. Fordi kvinnen er mer følsom, hun blir oftere dratt

av følelser. Så sannelig må husholdet være mannens, og retten til *talaq* holdes av mannen” (Uniång 10.12.03).¹²⁹

Bu Yosa og Uniång forklarer altså kvinnens manglende lederegenskaper i hjemmet med emosjonalitet, men anerkjenner ikke kvinnens emosjonalitet som innvirkende faktor på lederegenskaper utenfor hjemmet. Kvinnens potensial i samfunnet beskrives som omtrent ubegrenset, og kvinnens aktive rolle i samfunnet blir opphøyet som et sentralt ideal i organisasjonen og i Muhammadiyah-bevegelsen forøvrig. Resonnementet støter her på et kritisk punkt. For der kvinnens lederskap i hjemmet avvises til fordel for mannens, ut fra biologiske forskjeller mellom kjønnene, overses samme argument i spørsmålet om kvinnelig lederskap i samfunnet. Kvinnen kan altså være leder i samfunnet, men ikke i hjemmet. Argumentet om kvinnens ustabile dømmekraft gjøres slik bare gjeldende i hjemmet, ikke i samfunnet.¹³⁰

Kvinnen bak, men ikke under

”*Wanita tidak dibawah!* (Kvinnen er ikke under!)” Både Tika og Bapak, en mannlig administrerende leder, ble ivrige etter å forklare meg en dag jeg besøkte Sykepleierakademiet. ”De er det samme (*sama*) [verdt], men menn og kvinner er jo faktisk ikke like!” sa Bapak. ”Så derfor har menn og kvinner noe forskjellige oppgaver”, supplerte Tika. Bapak sa at kvinnen er som en edelsten: ”Vi vil gjøre alt for at den ikke skal bli skadet. Islam verdsetter kvinnen svært høyt! Kvinnen står aller høyest”. Bapak siterte en *hadis*, der Muhammad ble spurt hvem han skulle verdsette først, og Muhammad svarte gang på gang ”Din mor” (tre ganger). Først den fjerde gangen svarte Muhammad ”Din far”.¹³¹ Jeg svarte at ja, *surga* (paradis) ligger under mors føtter [gjennom mor].¹³² Han nikket anerkjennende: ”Så kvinnen er ikke under [undertrykt] i islam” (feltdagbok 12.11.03).

¹²⁹ Islamsk familie Lovgivning i Indonesia har forøvrig lenge vært blant de mest liberale blant muslimske land. De religiøse domstolene har vist stor sympati for kvinner i dårlige ekteskap og avviser derfor sjeldent kvinnens ønske om skilsmisse (Lev 1996: 193).

¹³⁰ Muhammadiyahs forståelse av denne problematikken er at mannens lederskap er begrenset til hjemmet på grunn av ”åpenbarelsens hendelse” (*sabab al-nuzl*) fordi henvisningen i Koranen ble sagt med tanke på ekteskapelige relasjoner, og gjelder derfor ikke lederskap i samfunnet (Anwar 2003: 43).

¹³¹ Fra al-Bukhari og Muslim: En mann spurte Profeten ”Å Allahs sendebud! Hvem fortjener min beste ivaretagelse?” Profeten sa ”Din mor”. Mannen spurte ”Hvem deretter?” Profeten sa ”Din mor”. Mannen spurte en gang til, ”Hvem deretter?” Profeten sa ”Din mor”. Han spurte ”Hvem deretter?”. Profeten sa ”Din far” (Sarwar 2000: 197).

¹³² *Hadisen* jeg refererte til, er: ”Paradis (*Surga*) ligger under mors føtter”, *hadis* referert gjennom Ahmad al-Qadhary og Al-Khatib fra Anas.

I diskusjoner om kjønn var det en gjennomgående holdning at Vestens¹³³ kjønnsmonster var ufordelaktig for kvinnen. Dette på tross av at Vesten selv likte å fremstille seg som et godt, fritt og likestilt samfunn. Informantenes oppfatning var at kvinnen hadde tapt sin stilling i det moderne vestlige samfunnet, fordi hun var blitt senket ned til et uverdige nivå. Kvinnen var fri, men denne friheten syntes de virket mer negativ enn positiv for kvinnens stilling. Kvinnefrigjøring ble koblet til "free sex", barn utenfor ekteskap og samboende uten å være lovlig gift.¹³⁴ Uniang nevnte også pornografi og prostitusjon som en følge av den vestlige frigjøringen. De mente at kvinnen ble frarøvet sin verdighet under navnet "frigjøring".

'Aisyiyah identifiserer seg med nasjonale kvinneforkjempere som Kartini, Dewi Sartika, Rohana Yunus og Rochana El Yunusia, men opererer med et klart skille mellom det å øke kvinnens posisjon i henhold til islam, og å det å "frigjøre kvinnen" etter vestlige normer. 'Aisyiyah skriver om Kartini, Indonesias mest kjente kvinneforkjemper, at hennes ønsker og håp faller sammen med 'Aisyiyahs ønsker og håp – om å lede kvinnen til religiøs bevissthet (*kesadaran beragama*), organisere seg, søke utdanning og oppnå lærdom og kultur som kan utvide den vitenskapelige kunnskap (*ilmu pengetahuan*) ('Aisyiyah 1991: 14). Den rådende oppfatningen i 'Aisyiyah er at i den grad kvinner undertrykkes i den muslimske verden, så er ikke islam skyld i dette. Islam ses på som en religion for likeverd mellom kjønnene, og undertrykking i religionens navn beror på misoppfatninger og feiltolkninger, og er ikke representativt for "det sanne islam". Samtlige informanter var derimot reserverte for begrepet feminisme, som klart forbindes med vestlig, likestillingsorientert feminisme. Selv om jeg ikke spurte informantene, ble begrepet tatt opp av dem, i samtaler med meg om kjønn. En yngre informant ved en av skolene sa til meg: "Liker du de der feministene du? Jeg liker ikke feminister. De mener vi skal være like, men vi er jo ikke like. Vi er skapt forskjellige! Hvorfor skal vi absolutt være like?"¹³⁵

Feminisme opplevdes som ett av de begrepene de ville beskytte seg mot, og forsvare seg fra. Feminisme ble knyttet opp til den helhetlige pakken av hva Vesten stod for – moralsk

¹³³ "Vesten" (*Barat*) brukes i lokal dagligtale uten nyansering av ulike nasjoner, kultur og religion.

¹³⁴ Det å bo sammen uten å være gift ble av en informant kalt "å bo som dyr". Dette viser viktigheten av å ha en legal, sosialt anerkjent ramme rundt samlivet mellom mann og kvinne.

¹³⁵ Merk om det å være like (*sama*): skillet mellom likeverd (samme verdi) og likestilt (like rettigheter og plikter). I et komplementært kjønnsbilde er begge kjønn likeverdige, men har ulike retter og plikter knyttet til seg, fordi de fra naturens side er forskjellige. Ideen er slik at mann og kvinne *naturlig* har ulike roller, fordi de fysiske ulikhetene gir at kjønnene har forskjellige egenskaper. Et likestilt kjønnsbilde vil motsatt hevde at kjønnsrollene og egenskapene som tillegges hvert kjønn er *kulturelle* mer enn de er *naturlige*.

liberalisme og "free sex". Ideene hørte derfor ikke hjemme i deres kontekst. Det var likevel nyanser i informantenes syn på feminisme. Den av informantene som jeg oppfattet som mest kvinnesaksorientert, Bu Mei, viste ikke like negative følelser for begrepet. Bu Mei uttrykte at ja, kvinnen var på mange måter *dibelakang* (bak, bakerst). Som nevnt tidligere følte Bu Mei at jenter hadde blitt prioritert i siste rekke når det gjaldt utdanning. Bu Mei mente også at jenter, spesielt på Java, hadde blitt fratatt muligheter. Før fikk ikke jentene gå utenfor huset, de satt bare inne, som en fugl i et bur, sa hun (Intervju Bu Mei 06.11.03). Bu Mei påpekte at nettopp dette problemet hadde 'Aisyiyah tatt på alvor ved å muliggjøre skolegang og utdanning for jenter. 'Aisyiyah skriver også: "Tidligere kulturelle holdninger oppfattet kvinnen som *konco wingking* [en "venn" kun for huslige aktiviteter]. Denne situasjonen ble en kilde til dumhet (*kebodohan*) og førte til at kvinnen ble latt tilbake (*ketertinggalan*) (...) Flink på kjøkkenet og til å passe barn, ble de ytterste kvalitetene for jenter på den tiden." ('Aisyiyah 1991: 12).

Uniång fremholdt også at kvinnens potensiale ikke alltid har blitt anerkjent. Hun uttalte i et intervju:

Det er sant, at hvis vi ser inn i bokstavene [i Koranen], så er det sant at kvinnen har svært mange oppgaver i husholdet. Svært mange. Kvinnens rolle er svært stor i husholdet. På grunn av dette har vi kvinner til tider vært redde, frem til nå, bekymret (*cemas*), for vi har blitt gjort svake (*lemas*), selv om vi ikke er svake! Vi har aldri vært svake. Vi er sterkere enn menn, men vi forteller det ikke, vi kan ikke konkurrere i muskler, der er menn sterkere enn oss. Men de skarpsindige tankene (*pemikiran kelihaya*), kulturen, *det* er mye på grunn av det kvinnelige kjønn (*jenis perempuan*)! (Uniång 15.12.03).

Informantene oppfattet altså at kvinner ved enkelte anledninger har blitt latt tilbake i samfunnet (*wanita dibelakang*, kvinnen bak). Kvinnen er derimot *ikke* undertrykt (*wanita dibawah*, kvinnen under) i islam. Om samfunnet hadde fulgt den sanne islamske lære så ville kvinnen heller ikke ha blitt *dibelakang* (bak). Bevisstgjøring om dette og styrking av kvinnenens posisjon skal i følge 'Aisyiyah skje på islamske premisser, ikke på vestlige. Den vestlige "frigjøringen" er verken noe de beundrer eller ønsker for seg selv.

6.2 Iman og ilmu

Det er flere beskrivelser som kan knyttes til hva det vil si å være en god muslimsk kvinne i følge 'Aisyiyah. Det er tre egenskaper som fremheves som særlig viktige i materialet; det å ha sterk tro (*iman*), høy kunnskap (*ilmu*) og høy moral (*akhlak*).

Iman (tro) innebærer å ha ren tro, og kobles også til *taqwa* (gudfryktighet, erkjenne Guds storhet). Det er viktig at kvinnen har sterk tro, både på grunn av seg selv, sitt forhold til

Gud, og sin belønning i det neste liv. Kvinnen skal også ha sterk tro på grunn av sin rolle som solid partner for mannen, og sin oppgave med å sørge for at barna blir gode muslimer. Det vises til et par *ahadis* som viser viktigheten av tro ved valg av ektefelle. Den første (Ibnu Majah fra Umar) omtaler de fire valgene man kan ta når man gifter seg med en kvinne. Man kan velge en kvinne etter hennes rikdom, hennes skjønnhet, hennes slektslinje eller hennes religion. Velg den som lyder sin religion på en måte du velsigner (*selamat*), avslutter *hadisen*. Som kommentar til denne *hadisen* skriver 'Aisyiyah at det å lyde sin religion bringer lykke til verden og til livet etter døden (*akhirat*), mens verdien av skjønnhet, rikdom og slektskap gir lykke avgrenset til denne verden. For å oppnå en familie som er islamsk, et liv som er gledelig, fullt og kjærlig, og for å oppnå *Keluarga Sakinah* (Idealfamilien), er det en nødvendighet at kvinnen er sterk i sin islamske religion. ('Aisyiyah 1991: 5-6).

Ilmu (kunnskap) er også svært sentralt, for det gode, tilfredse samfunn innebærer utdanning av folket. For å illustrere betydningen av å søke kunnskap (*mencari ilmu*) viser 'Aisyiyah til Koranen 58: 11 som sier at Allah vil forhøye de som tror og de som besitter kunnskap til et høyere nivå. Det vises også til en *hadis* som sier at det å kreve kunnskap er en plikt (*wajib*) for alle muslimer (Ibnu Ady og Al-Baihaqi fra Anas). Det understrekes av 'Aisyiyah at denne plikten er lik for menn og kvinner. På grunn av denne plikten er 'Aisyiyah aktiv for å gi kvinnen både en ytre og en indre kunnskap ('Aisyiyah 1991: 7). Fremhevingen av *ilmu* viser 'Aisyiyahs holdning om at kvinnen har kapasitet til å bli det hun vil.

En ung kvinnelig student ved en videregående skole sa "Det må være balanse mellom kunnskap og tro. Hvis kunnskapen (*ilmu*) er veldig høy, men man har ingen tro (*iman*), er kunnskapen unyttig, tom. Hvis troen er sterk, men man mangler kunnskap, får man ikke brukt sine egenskaper til å tenke selv". En mannlig ansatt i 50-årene som satt like bortenfor følte behovet for å utdype dette poenget og fortalte en historie om en amerikansk professor. Professoren hadde akkurat mottatt sitt "professor-diploma", men han rev det tvert i stykker. Mannen gjorde rive-bevegelser i luften for å illustrere at professoren rev diplommet i to. "Hvorfor?" hadde professoren blitt spurt. Til dette svarte han "Denne kunnskapen er ikke verdt noe. Hjertet mitt er fortsatt tomt". Senere hadde professoren blitt muslim, kunne mannen fortelle. Fremhevingen av at *ilmu* må følges av *iman* har klare likhetstrekk med Uniangs uttalelse formidlet under kapittelet *Utdanning* (5.2.), der Uniang sier at religion uten kunnskap gjør blind, mens kunnskap uten religion gjør at en blir stående fast. Betydningen av kombinasjonen mellom kunnskap og tro er svært sentral i 'Aisyiyahs idé om et vitalt samfunn.

Habluminallah – habluminannas

Islam forstås som et altomfattende system som ideellt sett skal ligge under og forordne alle sider ved menneskelig liv. Mennesket har forpliktelser overfor Gud og overfor andre medmennesker. Det deles inn i to sfærer: *habluminallah*, menneskets relasjon til Allah, og *habluminannas*, menneskets relasjon til andre mennesker.¹³⁶ Begrepenes betydning ligner begrepsparet *ibadat* (menneskets rituelle plikter til Gud), og *muamalat* (de sosiale forordningene mellom mennesker). Men mens *habluminallah* viser mer generelt til ens relasjon til Gud, henviser *ibadat*, eller *ibadah*, til de religiøse og rituelle plikter mennesket har overfor Gud: Tilbedelse, faste, pilegrimsferd og religiøs almisser. Likedan viser *habluminannas* til forholdene mellom mennesker, mens *muamalat* går mer direkte på regulering av mellommenneskelige relasjoner: Ekteskapsinngåelse, skilsmisse og familierett.

Uniang trakk linjer mellom begrepsparene *habluminallah – habluminannas* og religion – kunnskap. Religiøsitet, påpekte hun, var et spørsmål mellom mennesket og Gud (*habluminallah*). Kunnskap var derimot det viktige i relasjonen mellom mennesker (*habluminannas*). Kunnskap la grunnlag for at menneskene kunne ha gode relasjoner. Tro og kunnskap skulle likevel følge og utfylle hverandre. Uniang satte også et annet begrepspar sammen med *habluminallah – habluminannas* nemlig *imtak – iptek*. I relasjonen mellom menneske og Gud var det viktige *imtak*. *Imtak* står for *iman* (tro) og *taqwa* (gudfryktighet). *Imtak* vil hjelpe mennesket til å gjøre det gode og unngå det onde (*amar makruf nahi mungkar*). Til *Hablumiannas* knyttet hun *iptek*. *Iptek* står for *ilmu pengetahuan dan teknologi* (vitenskap og teknologi). *Iptek* var viktig i sosiale relasjoner, for at mennesket skulle kunne utvikle seg i moderne retning.

6.3 Akhlak

Moral (*akhlak*) oppfattes i islamsk teologi som særlig viktig i mellommenneskelige relasjoner. Moralsk oppførsel innebærer både normer for seksualmoral og mellommenneskelig moral (Roald 2004: 124). Moral inngår som en sentral del av Muhammadiyah-bevegelsens forståelse av å “reise samfunnet”. Store deler av bevegelsens arbeid og formidling handler i en eller annen form om moral. Som Nakamura sier:

¹³⁶ *Hablum* er fra arabisk og betyr ”bånd”. *Habluminallah* blir slik menneskets bånd til Allah. *Habluminannas* kommer fra *An Nas* (ar.: *an-nass*), sure 114 i Koranen, som betyr ”Menneskene”. *Habluminannas* betyr bånd mellom mennesker.

The Muhammadiyah may look doctrinaire at a distance. Yet at a closer examination, we realize that there is little theological systematization. What is there is rather an array of moral admonitions taken direct from the Qur'an and Hadis (Nakamura 1983: 183).

Selv om det å ha høy moral er en viktig egenskap for både kvinner og menn, virker kvinnens moralske ansvar mer fremtredende enn mannens. Mens det i 'Aisyiyahs "hovedbok" ('Aisyiyah 1991) er viet mye plass til å understreke viktigheten av god moral, er temaet omtrent utelatt fra den litteraturen jeg har fra Muhammadiyah.

Lahir – batin

Å ha god moral innebærer også å ha gode intensjoner. 'Aisyiyah understreker rett intensjon (*niyat*) bak handling, som en del av det å være et moralsk vesen. Betydningen av dette kom frem en dag Ibu og jeg besøkte Uniang på hennes lokale 'Aisyiyah-kontor. Det var den dagen i uken de hadde *pengajian*, da eldre kvinnelige Koranlærere samles og resiterer Koranen sammen. Uniang ba meg være med å se, men Ibu reagerte spontant med å utbryte alvorlig "Yang iko ndak urang islam do..." (min.: Hun her er jo ikke muslim da..). Strengt tatt hadde jeg tydeligvis ikke lov til å bli med inn der de resiterte. Uniang avfeide derimot det hele, jeg ville jo bare lære om islam. Hun tok Ibu i overarmen, smilte varmt mot henne, nikket opp mot himmelen og sa "hanya Tuhan yang lihat! (det er bare Gud som ser!)" (Feltdagbok 24.10.03).

Min mor var usikker. Var det en gal handling å slippe meg, en ikke-muslim, inn i rommet der de resiterte? Uniang følte at det ikke var noe galt i at jeg søkte kunnskap (*mencari ilmu*). Men hun mente det var opp til Gud, som ser alt, å avgjøre mine intensjoner. Handling skal være oppriktig og ledsaget av rett intensjon (*niyat*). Samsvar mellom handling og intensjon henger sammen med begrepsparet *lahir – batin*. *Lahir* står for det ytre, det fysiske, det verdslige, mens *batin* står for det indre, det metafysiske, det åndelige. En persons *batin* (indre) skal harmonere med ens *lahir* (ytre). 'Aisyiyah skriver at hver muslim må eie en bevissthet om at hun eller han er pliktig (*wajib*) til å kjempe for den islamske lære med fullt hjerte, uansett hvor hun/han befinner seg, som et bevis på hennes/hans sanne tro. En oppreist og opphøyet islamsk bevissthet er nødvendig for å skape et godt og rettferdig samfunn, og et godt ytre (*lahir*) og indre (*batin*) utgjør en hver muslims plikt i tilbedelsen av Allah ('Aisyiyah 1991: 21).

Mitsuo Nakamura skriver i sin bok om Muhammadiyah på Java, at han merket en forskjell i holdningen om *lahir* og *batin*, fra tradisjonalistiske muslimer til reformistiske muslimer. Nakamura sier at mens de tradisjonalistiske muslimene verdsatte egenskapen med å

være omskiftelig i *lahir* (det ytre), for bedre å bevare *batin* (sitt indre),¹³⁷ så var det forkastelig for de modernistiske muslimene å ikke være sann mot sitt indre i sin ytre form. Nakamura sier videre at det for de tradisjonalistiske virket mest viktig å ivareta sitt indre *batin* uansett ytre handling, mens det for modernistene var mest viktig å eksternalisere sitt *batin* til *lahir* (til handling) (Nakamura 1983: 161-162). 'Aisyiyahs mål om å rense og bygge opp samfunnet etter de sanne islamske prinsipper, kan forstås som en måte å sette indre tro og overbevisning ut i handling. Ved å gjøre moskeer og bønnehus lettere tilgjengelig i lokalmiljøene, har det også blitt lettere for befolkningen å følge *batin* i *lahir*.

Ideen om det ytre og det indre kommer til uttrykk i den islamske hilsningen man gir sine nærmeste før man går inn i fastemånedens ramadan. Da tar man hverandre ydmykt i hånden og sier *Maaf lahir batin* (Tilgi meg for det ytre og det indre). Hilsningen skal rense en selv før man går inn i den hellige måneden ramadan. *Maaf lahir batin* henviser til både de gale handlinger (*lahir*) og gale tanker/intensjoner (*batin*) man har begått mot omgivelsene.

Lahir – batin må ses sammen med den iboende natur i mennesket, som nevnt i kapittelet om utdanning. Den iboende natur fra Allah, som ligger i mennesket, vil ledsage mennesket til å gjøre det riktige, om mennesket lytter til naturen. Som Roald skrev (2004: 123-124) er denne naturen islam. Det er menneskets valg å lytte til den iboende naturen, det vil si være en god muslim, eller å ikke lytte, det vil si gå bort fra islam. I tillegg til at mennesket må arbeide med seg selv og lytte til hva som er riktig, frister Satan mennesket til å overhøre den iboende guddommelige rasjonaliteten. I Padang opplevde jeg at dårlig oppførsel ofte ble koblet til Satan. Et eksempel var da lille Aliyah på fem år fikk raserianfall, fordi hun ikke fikk lov til å ta med seg hushjelpa for å gå på kiosken og kjøpe godteri. Dette var under ramadan. Barna i huset var for små til å faste, men storesøstra til Aliyah som var 7 år, fastet noen dager. De voksne ville derfor ikke at Aliyah skulle friste storesøstra med godteri.¹³⁸ Aliyah kastet seg i et hjørne av stua, hylende og skrikende av raseri. Ibu minnet henne med lav, streng tone om at det var ramadan, og at slik oppførsel ikke var lov. Aliyah bare fortsatte, hylende, like rasende. Aliyahs tante sa da sint "Du får ikke lov! Dette her er ramadan altså! Husk på det Aliyah, det der er *Seytan* (Satan)".

¹³⁷ At man ut av nødvendighet, for eksempel ved religiøs/politisk undertrykkelse, vil handle på en måte som ikke samsvarer med sitt indre, fordi det er nødvendig for å bevare og beskytte sitt indre.

¹³⁸ Hvis hun klarte å faste til sammen en uke av ramadan skulle hun få en ny skolesekk. Neste år måtte hun begynne å faste for fullt.

Som en del av fasten i ramadan skal man ikke bli sint eller være høyrøstet. Denne normen forsøkte de voksne å lære Aliyah. De voksnes reaksjon gjenspeilte en forståelse av at det var Satan som fikk Aliyah til å oppføre seg dårlig, og dermed ødelegge den ideelle sindige stemningen under ramadan. Aliyah ble gjort oppmerksom på at Satan fikk henne til å gjøre dårlige ting. Det å holde seg nær sin indre tro, og vise den i handling, forsterker også forsvaret mot Satan. Det vil si at det å eksternalisere sitt *batin* i handling, forsterker igjen *batin*, slik at det blir mindre inntrengelig. Ibu resiterte Koranen hver kveld under ramadan. Om man leser en trettiendedel av Koranen hver dag i ramadan, får man i følge islamsk teologi lønn i livet etter døden (Roald 2004: 118). Men grunnen Ibu ga meg da jeg spurte henne om hvorfor hun gjorde det, var: ”Ikke sant, hvis vi resiterer ofte, vil ikke *seytan-seytan* (satan i flertall) komme nær huset vårt).¹³⁹

Mitt inntrykk er at det er viktig å være oppmerksom på å handle i samsvar med *batin*, sin islamske tro, for å unngå å bli fristet av Satan. Nurcholish Madjid skriver om den guddommelige naturen og menneskets tendens til å bli ledet vekk fra den: ”In short, man is basically good, but he is weak.” (Madjid 1994: 67).

God moral signaliseres gjennom oppførsel, fremtreden og ikke minst bekledning. Her er et utsnitt fra en samtale mellom Tika, meg og Bapak, den mannlige ansatte ved Sykepleierakademiet:

Tika: ”Kvinner er som diamanter, derfor må vi dekke oss til for egen del, ikke for andres. Det gagnar oss”. Bapak sier at det var en etterforskning av en voldtekt i Japan, der undersøkelsene viste at bekledningen til kvinnen hadde medvirket til voldtekten. Hun hadde kledd seg utfordrende, og dermed tiltrekk seg fare, *mengundang bahaya* (å invitere fare). Tika fortsetter med å si at ”ja hvis man går sånn og sånn [peker for å vise korte ermer, utringning og ettersittende klær]... *ya silahkanlah!* (..Ja så vær så god!) Men legg ikke skylden på andre hvis man blir voldtatt! (*diperkosaan*) (Feltdagbok 12.11.03).

Tanken er slik at en kvinne som ikke oppfører seg eller kler seg etter den gitte moralske standard, heller ikke kan forvente like mye respekt som den som velger å kle seg korrekt. Det å være moralsk handler da også om å være ansvarlig for å vise indre moral i det ytre, i *batin*.

¹³⁹ *Seytan-seytan*: Noen ganger blir flertallsformen brukt for å indikere en mengde (i dette tilfellet: onde krefter), andre ganger blir flertallsformen brukt for å markere og understreke ordet. *Setan* og *Iblis* brukes også om *Seytan*. Generelt er Satan svært tilstede i Padang. En gang jeg gjespet med åpen munn, sa min søster ”Hold for munnen din! Hvis ikke kan Satan komme inn! (*Nanti Setan masuk!*)”.

Begjær og skamfullhet

En dag tittet Tika på de store skjell-øredobbene mine og sa ”Islam fremhever indre skjønnhet. Kvinner kan velge selv, om de vil bli betraktet for sin ytre skjønnhet, eller indre skjønnhet”. Det var tydelig at hun mente at hvis man fremhevet sin ytre skjønnhet, så var dette også måten man ville bli oppfattet på. ”Hvis man bruker *jilbab* vil den indre skjønnheten komme bedre til syne”. Jeg uttrykte forståelse for dette men lurte på om tildekkingen ikke innebar en antagelse om at mannen var noe ukontrollerbar? Hun svarte jo, mannen er faktisk ukontrollerbar, ”...men du kjenner til årsak og virkning? Det er to elementer som fører til noe. Ta for eksempel voldtekt (*perkosaan*). Hvis det ikke hadde vært en gutt inne i bildet hadde det ikke skjedd. Hvis det ikke hadde vært en jente inne i bildet hadde det heller ikke skjedd. Hvis mannen alene skal stå ansvarlig for at slike ting skjer, så blir det vel ikke riktig, ikke sant?” Jeg svarte at jeg følte hennes perspektiv innebar at kvinnen måtte ta mer ansvar enn mannen, for selv om det er mannen som er ukontrollerbar, så er det kvinnen som må gå med *jilbab*. Hun smilte litt oppgitt over meg og sa at ”ja ... men det er jo fordi kvinnekroppen er så mye vakrere! Kvinnekroppen er jo mye vakrere ikke sant? Bare synet av en kvinnes finger [hun tar tak i lillefingeren sin] kan være nok til at en mann føler lyst (*nafsu*). Bare øynene til en kvinne er så vakre, at en mann kan bli håpløst forelsket av bare ett eneste blick! Bare noen minutter alene kan derfor gjøre at følelsene tar overhånd”.¹⁴⁰ Hun fortsatte samtalen med å fortelle hvordan mann og kvinne var skapt av Allah. ”Da Allah skapte mannen og kvinnen, skapte han kvinnen med 9 deler *nafsu* (begjær, lyst) [setter hånden mot brystet] og 1 del [peker på hodet]. Mannen ble gitt 1 del *nafsu* og 9 deler [peker på hodet]. Så egentlig er det kvinnen, ikke mannen, som har mer *nafsu*, *more sexual appetite*! Men hvorfor er det da slik at det er mannen som fremstår som den som har mest *nafsu*? Fordi mannen *tidak malu* (ikke er flau, ikke eier skam)! [Hun utdyper med å gjenta på engelsk: *no shame*]. Mannen eier ikke skam, han er mer rett frem. Men Allah ga kvinnen skam (*malu*) [hun tar håndflaten og trekker den i myk bevegelse fra pannen og ned over brystet og senker blikket, for å vise at kvinnen er skamfull]. Allah gjorde kvinnen *pemalu* (flau, skamfull) for å dempe lystene hennes. Så det at kvinnen er *pemalu*, demper hennes fremtreden, og gjør at hennes *nafsu* kun blir tilgjengelig for mannen hennes. Mannen, som egentlig har mindre *nafsu*, virker derimot mer sex-fokusert, fordi han ikke er *pemalu*. Det er derfor kvinner er så følsomme! Fordi de har så mye *nafsu*! Og det er

¹⁴⁰ Lucy Whalley skriver om holdningene i Minangkabau, der en gutt og en jente aldri må være alene da stemningen kan bli helt ukontrollerbart seksuell. Det religiøse språket om denne situasjonen er at ”Djevelen entrer” (*Iblis masuk*) (Whalley: 1993:95).

derfor kvinner er så knisete (*tertawa-tertawa*). Fordi de er *pemalu*. Og det er derfor mannen er mer logisk. Fordi han har 9 deler [peker mot hodet]. Og hvorfor han er mer frempå, fordi han ikke er *pemalu*". Hun la til at det var gjort vitenskapelige undersøkelser som viste at kvinnen faktisk hadde mer seksuell lyst enn mannen. Jeg reagerte på at hun hadde pekt til hodet, og lurte på om hun hadde siktet til intelligens, og dermed mente at mannen hadde 9 ganger mer intelligens enn kvinnen. "Nei, nei, nei! Ikke misforstå!", det var ikke det hun mente, dette handlet ikke om intelligens, bare om om begjær og følelser (Feltdagbok 12.11.03).

Tika snakker her om kvinnen som et følelsesmenneske, fylt av begjær, men som på grunn av sin skamfullhet ikke viser sitt begjær. Tika betegner mannen som, slik jeg forstår hennes peking mot hodet, mer klarsynt og logisk på grunn av at han ikke er så emosjonell. Mannen har mindre begjær, men fremstår som om han har mer begjær, fordi han ikke er skamfull. De naturlig skapte forskjellene i mann og kvinne er bakgrunnen for det komplementære kjønnsbildet og det ulike ansvaret mann og kvinne har.

Slik jeg opplevde bruken av *nafsu* i Padang, var begrepet først og fremst knyttet til seksuell lyst, begjær og menneskets mer egoistiske sider. Det var noe som måtte kontrolleres, og til en viss grad forlattes, for å være en god og uselvvisk person. Begrepet *nafsu* er i videre betydning en henvisning til menneskets sjel, som i motsetning til *roh* (ånd, menneskets åndelighet) står for menneskets naturlige instinkt og begjær (Roald 2004: 123). *Nafsu* er en naturlig del av menneskets liv, det er skapt av Gud. Men ukontrollerbar lyst kan lede mennesket vekk fra Gud og Guds vei. Som Uniang var inne på i et intervju er det å kontrollere sin egen *nafsu* en del av "den store *jihad*", i den forstand at man må kjempe mot seg selv for å unngå gale handlinger. *Nafsu* innebærer begjær etter det verdslige, begjær etter god mat, seksuell tilfredsstillelse, pene klær, flott hus og bil, penger, status, prestisje og makt. Den kritiske forskjellen som utgjør en god muslim, er å kunne kontrollere disse lystene. Overdåd, luksus og sløsing er synd. Idealet som blir fremmet av Muhammadiyah og 'Aisyiyah er et nøkternt liv, tilstrekkelig til å ivareta menneskets grunnleggende behov: hus og mat og ekteskap for å tilfredsstille seksuell lyst og å føre slekten videre (Nakamura 1983: 168-169).¹⁴¹

Kvinnens sterke seksuelle lyst er, i følge min eldste bror, også den rasjonelle årsaken bak kvinnelig omskjæring. Omskjæring vil stabilisere kvinnens lyst, mente han. Jeg ble svært

¹⁴¹ Nelly van Doorn-Harder sammenligner 'Aisyiyah og Muhammadiyahs ideologi som en slags "liberation theology": frigjøringssteologi. Foran Allah er alle like, rike folk er ikke mer verdt enn fattige. Det er ingen skam å være fattig (van Doorn- Harder 1997).

overrasket da jeg fikk vite at omskjæring av jenter skjer i Indonesia, og at dette er helt vanlig praksis i Padang. Jeg hadde lært både i religionshistorie og sosialantropologi at omskjæring av jenter kun var symbolsk i Indonesia og Malaysia. ”Selvfølgelig er vi omskjærte!” sa søster Pipith. Jeg viste min overraskelse over dette, og sa jeg hadde lært at det kun dreide seg om symbolsk omskjæring i Indonesia. Uni Pipith sa: ”Ja, jeg vet ikke hva det står i de bøkene deres, men her er vi alle omskjært!” Jeg tenkte at kanskje de kalte det omskjæring, men at det egentlig var symbolsk, så jeg spurte min mor og min søster hva det eksakt var de gjorde, om de brukte kniv og skjærte bort noe? ”*Ya! Ya di ... cut!*”¹⁴² (Ja! Ja det ... skjæres!)” sa søster Pipith. De gjør slik, sa min mor, og viste med en håndbevegelse hvordan de brukte spissen på kniven til å fjerne ”noe skittent” (*anu yang kotor*). Det er ikke mye de tar bort, bare en liten del som er skitten, sa mor. Hun viste ved å vise meg den aller ytterste delen av lillefingeren sin, for å vise hvor lite det var de tok bort. Ja men er det blod, spurte jeg. Litt, svarte hun. Så det er ikke bare en trerot (*kunyit*) de holder mellom bena og skjærer vekk, som symbol på jentas kjønnsorgan? Jeg husket å ha lest at dette var måten den symbolske omskjæringen kunne skje. Nå ble de oppgitte over meg, og sa: ”Nei! Alle er omskjært!”. Fortsatt forvirret spurte jeg også min eldste søster, min svigerinne og feltassistenten Tika om omskjæring. Jo, alle var omskjærte, og alle barna var omskjærte. Oppfatningen var at dette var i henhold til islam.¹⁴³ Den eldste søstra mi fremhevet også at det var hygienisk og sunt. Da jeg diskuterte saken med min eldste bror, og han sa at det var for å minske jentas seksuelle lyst, så var ikke konen hans enig i det. Broren min sa at kvinnen var utstyrt med en seksuell appetitt som overgår mannens, og at kvinnen måtte omskjæres for å kontrollere den seksuelle driften. Kona hans sa at det umulig kunne stemme, for hvis den ene parten i et ekteskap dør, så ville enkemannen gifte seg på nytt, mens enken ville leve resten av livet alene. Dette mente hun var et tegn på at mannen ikke klarte å leve i avholdenhet, og at det derfor var mannen som hadde sterkest lyst. Broren min svarte at selvfølgelig var det slik, enken ville da allerede være omskjært.

Kvinnelig omskjæring har ingen basis i Koranen (Hofmann 1999: 82). I følge Anne Sofie Roald er omskjæring likevel obligatorisk for både menn og kvinner innenfor Shafi’i-lovskolen, som er den dominerende lovskolen i Indonesia. Roald påpeker likevel at av de landene som tilhører Shafi’i-lovskolen, så er det bare i Egypt og Yemen at kvinnelig

¹⁴² Søsteren min brukte her en blanding av indonesisk og engelsk (”cut”) for å klargjøre hva det var snakk om.

¹⁴³ Oppfattelsen av at kvinnelig omskjæring er islamsk finner man også i Egypt (van Doorn-Harder 2000).

omskjæring er vanlig. Hun sier at Malaysia og Indonesia er land der kvinnelig omskjæring er uvanlig, men at det har blitt en del av den islamske praksis som følge av den Shafi'ittiske lovskolens dominans. Roald sier at når kvinnelig omskjæring skjer i Indonesia og Malaysia, så er det snakk om "the *Sunnah* circumcision", det vil si at kun den ytterste delen av klitoris tas bort (den "mildeste" form for omskjæring) (Roald 2001: 243-244). I en undersøkelse om omskjæring fra Indonesia, står det at

Removal of part of the clitoral head is the common procedure of FGC [Female Genital Cutting], but merely symbolic gestures are also common (Male and female genital cutting: 15).

I denne undersøkelsen kommer det også frem lignende syn som min eldste brors, at omskjæring er for å roe ned kvinnens *nafsu*. Følgende er en uttalelse fra en kvinne i Yogyakarta:

In the fiqh, it is said that if a woman has a strong lust ... it can be reduced. If the lust is too weak, it can be increased. Thus, it is balancing. Not too strong, but not too weak. I have a friend who had a strong lust. Then, she was genitally cut. After getting married she became normal (Male and female genital cutting: 24).

Mens en annen muslim, som ifølge undersøkelsen oppga å være tilhenger av Muhammadiyah, sa:

As far as I am concerned, there is no indication (among Muhammadiyah-people) of female genital cutting. If they practice it, I think it is because of (Javanese) custom ... (Male and female genital cutting: 12).

Det er tilsynelatende tradisjoner for både symbolsk og reell omskjæring av jenter i Indonesia. Omskjæringen blir oppfattet som det riktige å gjøre i islam, samt at det blir oppfattet som positivt og hygienisk. Det er også holdninger om at omskjæring har med lyst og begjær å gjøre, og at omskjæring kan bidra til å stabilisere begjæret. På denne måten knyttes lyst og begjær, eller rettere sagt kontrollen av det, til moral.

6.4 Kvinnens ideelle funksjoner

Så hvordan kan vi kvinner i 'Aisyiyah synliggjøre for andre kvinner deres funksjon i forhold til mannen sin? Og hvordan kvinnen er et element i samfunnet? Hun har flere funksjoner: Kvinnen som hustru: som mannens partner/følgesvenn (*pendamping*), som kilde til etterkommere (*sumber keturunan*).... Kvinnens funksjon som hustru til mannen, det er dette som bevisstgjøres gjennom *Keluarga Sakinah*. Så, IKKE som en vill kvinne (*BUKAN seperti wanita liar*), som ikke blir veiledet av al-Qur'an og *Sunnah*, som blir skjævt dømt (*hakimi menceng*), selv om hun er muslim! 'Aisyiyah tenker, hvordan skal vi

reise disse ville kvinnene? Jo gjennom å fortsette å skape og produsere en nytthet (*daya guna*) [for dem] midt i samfunnet. Så, kvinnen som mor, som hustru og som en del av samfunnet (Intervju Bu Yosa 10.12.03).

Som det er erklært i 'Aisyiyahs visjon (se kapittel 5), skal menn og kvinner fylle sine funksjoner og sin kapasitet slik at samfunnet kan komme nærmere det ideelle samfunn. Ut fra materialet er det tre funksjoner som fremstår som ideelle for en kvinne. De tre ideelle funksjonene som 'Aisyiyah fremsetter er kvinnen som ektefelle, kvinnen som mor og utdanner og kvinnen som samfunnsborger. De ideelle funksjonene er avhengige av et godt utgangspunkt: at kvinnen er en god muslimsk kvinne. Det å være en god muslimsk kvinne knyttes igjen opp til de ideelle egenskapene som nå har blitt omtalt: *iman* (tro), *ilmu* (kunnskap) og *akhlak* (moral). Å være en god muslim – å ha tro, moral og kunnskap, ligger slik til grunn for de ideelle funksjonene som ektefelle, mor og samfunnsborger.

Kvinnens karakter legges frem som særdeles viktig for en nasjonens karakter. Det vises til følgende *hadis*: "Kvinnen er et lands søyle, dersom kvinnene er gode, så vil landets liv være godt. Men dersom kvinnenes levested i et land er ødelagt (*rusak*), så vil landet bli ødelagt" (fra Muslim). Det er derfor viktig å veilede og utdanne kvinnene på best mulig måte, slik at kvinnene følger islams moralske karakter, både i det ytre og i det indre. Kvinnen som mannens følgesvenn, kvinnen som sosial ressurs i samfunnet, og kvinnen som utdanner for barna, er helt avgjørende for et lands selvbilde ('Aisyiyah 1991: 9-10).

Kvinnen er mannens følgesvenn (*pendamping*). Som komplementære til hverandre skal mann og kvinne være hverandres partnere, de skal støtte og lytte til hverandre. Ekteskapet er en grunnleggende enhet i det menneskelige liv. Gjennom et lovlig ekteskap blir unionen mellom mann og kvinne ærefull, noe som samsvarer med mennesket som nobel skapning ('Aisyiyah 1991: 4).

I funksjonen som mor vektlegges rollen som primær utdanner og omsorgsperson. Som utdanner er det viktig å selv ha god kunnskap, både religiøs og allmenn kunnskap. Den kvinnen som holder sterkt fast på islam, gjennom å utføre sine funksjoner som hustru og mor i huset, vil få veiledning til å utdanne familien på en god måte, mener 'Aisyiyah. Ektemann og hustru skal vite sine rettigheter og plikter overfor hverandre, gi utdanning til barna, dyrke fred og ro og gi kjærlighet ('Aisyiyah 1991: 7).

Det var en svært populær såpeserie som gikk på TV mens jeg var der. Alle vi jentene i familien satt som klistret hver dag klokken fem. Den unge kvinnelige hovedpersonen, Naya,

blir etterhvert narkoman. En kveld vi satt og så på serien og sukket oppgitt over vakre Naya som ble ledet ut på gale veier, utbrøt Ibu irritert: *Ya itulah! Ibunya kerja-kerja terus....* (Ja, sånn går det! Når moren arbeider hele tiden...). Moren til rollefiguren Naya var yrkeskvinne, og Ibu mente årsaken til Nayas villfarelse var morens manglende ivaretagelse av rollen som omsorgsperson. Uni R påpekte også at hennes eget valg om å forlate en fulltidsjobb i Jakarta og å dra hjem til Padang, hadde å gjøre med at det nærmet seg tiden for å gifte seg. Hun ønsket ikke å arbeide på kontor når hun ble gift, fordi det ikke var bra (*tidak bagus*). Mødre har, i rollen som mor og utdanner, et særskilt ansvar for samfunnets utvikling, ifølge 'Aisyiyahs ideologi (Hiorth 2002: 30).

Å være en god og aktiv samfunnsborger fremheves som særdeles positivt og ønskelig for en kvinne. Å være aktiv i samfunnet skal derimot ikke gå på bekostning av forpliktelsene i hjemmet. Dersom samfunnsengasjementet går utover familien er det ikke en heldig situasjon, for familien skal uansett være den viktigste enheten. Det undertrekes at kvinner har hatt en rolle i samfunnet fra Muhammads tid, da kvinner ble opplært til å hjelpe andre mennesker og samle inn penger til de fattige og trengende. Det henvises til en *hadis* der profeten Muhammad taler til 'Aisha: "Å 'Aisha, ikke snu deg vekk fra den fattiges forespørsler, om han bare ber om en eneste daddel. 'Aisha, vær snill å elsk de fattige, og kom dem nær, og du vil komme nær Allahs barmhjertighet (*rahmat Allah*) senere i livet etter døden (*akhirat*) ('Aisyiyah 1991: 8 [min oversettelse]).¹⁴⁴

Syamsul Anwar (2005: 41-43) skriver om en *fatwa*-kjennelse fra Muhammadiyah som viser bevegelsens dynamiske, reformrettede og kontekstualiserte syn på kvinnens rettigheter. Anwar forteller hvordan Majelis Tarjih, Muhammadiyahs *fatwa*-givende instans, svarte på spørsmålet om en kvinne kunne være direktør for et sykehus. Bakgrunnen for *fatwaen* var en hendelse ved Muhammadiyahs sykehus i Surakarta på Java. På grunn av at sykehuset var privat fikk det ikke lov til å ansette den planlagte kandidaten, en mann som allerede var offentlig ansatt. Da de skulle finne en ny kandidat var den eneste som var kvalifisert til stillingen en kvinne. Ledelsen informerte kvinnen om at de ønsket å innsette henne som direktør. Kvinnen avstod derimot fra stillingen, med grunnlag i en *hadis* som forbyr kvinner lederskap. *Hadisen* hun henviste til er rapportert av al-Bukhari med autoritet gjennom Abu Bakra, og forteller om Profetens svar, da en rapport ble lagt frem om at folket i Persia hadde gjort Kisras datter til dronning over dem. Profeten skal da ha svart: "Folket skal ikke bli

¹⁴⁴ *Hadisen* er overlevert gjennom At-Termuzi fra Anas.

seirende hvis de setter en kvinne til å lede over seg”(Anwar 2005: 42). Sykehuset la saken frem for det lokale nivået av Majelis Tarjih i Surakarta. Var det slik at en kvinne ikke kunne være sykehusdirektør? De hadde vanskelig for å ta stilling til saken, for *hadisen* det ble henvist til var autentisk (*sahih*). Saken ble sendt videre til Majelis Tarjih på nasjonalt nivå i Yogyakarta. Til slutt ble en *fatwa* sendt tilbake til Surakarta, og ble også offentliggjort i Muhammadiyahs månedlige forum *Suara Muhammadiyah*.¹⁴⁵ *Fatwaen* kom frem til at en kvinne *kan* bli utnevnt som leder for et sykehus. *Fatwaen* henviste til en tidligere *fatwa* fra Majelis Tarjih som sa at religionen forbyr ikke en kvinne fra å tjene som dommer, rektor, leder for firma, lokal leder, landsby-overhode, minister, ordfører, og så videre.¹⁴⁶ *Fatwaen* fortsatte med å diskutere tre tekster som er vanlige i argumentasjonen imot kvinnelige ledere, det mye diskuterte Koranverset om at menn er kvinners ledere (K.4: 34), den nevnte *hadis*, og en annen *hadis* som sier at menn vil komme i uføre om de adlyder kvinner. Den siste *hadis* ble av Majelis Tarjih erklært som ”svak” på grunn av et overføringsledd som ble ansett som upålitelig.¹⁴⁷ Det *fatwaen* kom frem til i sin diskusjon av tekstene var at disse henvisningene var myntet på ekteskapelige relasjoner, og ikke på sosiale relasjoner generelt. De tolket slik det koranske ”leder-verset” (K.4: 34) til ikke å innebære et forbud for kvinner til å kunne være ledere. Grunnlaget for deres argumentasjon for en slik tolkning var versets *sabab al-nuzul* (åpenbarings situasjon), der Profetens ord skal ha blitt sagt i forbindelse med en ekteskapelig disputt mellom kone og mann. De mente derfor at det var situasjonens ånd, ikke den løsrevde ordlyd, som skulle ligge til grunn for tolkningen. Videre påpekte de, ved å vise til historiske kilder, at årsaken til Profetens ord var datidens situasjon, der kvinner ikke hadde nok kunnskap og erfaring fra det offentlige liv til å kunne påta seg sosialt ansvar. I dag er derimot situasjonen en annen, kvinner har samme utdanningsmuligheter som menn, og kan dermed påta seg ansvar utenfor hjemmet og være ledere i samfunnet. *Fatwaen* avslutter ved å sitere det mest brukte verset i Muhammadiyah/’Aisyiyah:

Who ever works righteousness
Man or woman,
And has faith,
Verily to Him
We give a new life
That is good and pure

¹⁴⁵ *Suara Muhammadiyah* er Muhammadiyahs månedlige blad, og den kanalen der Majelis Tarjih sine *fatwa* vanligvis blir offentliggjort.

¹⁴⁶ Denne tidligere *fatwaen* som det henvises til finnes i *Adabul Marah fil Islam* (1982: 52) utgitt av Muhammadiyah.

¹⁴⁷ Det leddet som ble sett på som upålitelig var Bakkar b. Abd al- Aziz (Anwar 2005: 42).

And We will bestow on such their reward
According to the best of their actions.
(K.16: 97).

Fatwaen går i mot tradisjonell tolkning av disse kildene, der holdningen er at en kvinne ikke kan bli satt i lederposisjon i samfunnet. Lies Marcoes Natsir¹⁴⁸ ser en klar sammenheng mellom tolkning av islamsk lov, og politisk taktikk. Hun påpeker at Nadhlatul Ulama i 1997 erklærte at det ikke var restriksjoner mot at en kvinne kunne være politisk overhode, mens de senere, da Megawati Sukarnoputri ble visepresident, trakk tilbake standpunktet og motsatte seg, i likhet med de fleste andre islamske organisasjonene, ideen om kvinnelig overhode. Da opposisjonen mot Megawati roet seg, endret mange innstilling igjen, hvorav blant annet Muhammadiyah gikk ut og sa det var ingen hindringer for at en kvinne kunne bli stats-overhode (The Asia Foundation/USINDO 2002: 7). Nadhlatul Ulama kom frem til en lignende posisjon, om at kvinner kan inneha hvilken som helst posisjon i samfunnet, så lenge de ikke overser sine plikter for hus og mann (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 60).

De ideelle egenskaper som 'Aisyiyah fremmer for en god muslimsk kvinne er således *iman* (tro), *akhlak* (moral) og *ilmu* (kunnskap). De ideelle funksjoner som fremmes er det å være ektefelle, mor og aktiv samfunnsborger. Det å være aktiv i samfunnet avhenger av hvorvidt kvinnen makter å gjøre det i tillegg til de to foregående funksjonene som ektefelle og mor. I denne sammenheng kommer mannens funksjon som "qawwam" inn, der kvinnens kapasitet eller dugelighet (*mampu*) til å kombinere alle tre funksjonene blir vurdert av mannen. Ut fra 'Aisyiyahs fremsatte ideelle egenskaper og funksjoner kan "den ideelle kvinne" beskrives som selvstendig, disiplinert, kunnskapsrik, i stand til å lese kildene Koranen og *hadis* på egen hånd for å komme frem til egen tolkning, og pliktoppfyllende overfor sine religiøse og hjemlige plikter. Hun har høy moral og følger opp dette gjennom korrekt bekledning og korrekt oppførsel, er nøktern i sitt levesett, kontrollerer sine *nafsu* (begjær), er høflig og har høy sosial bevissthet, har *ikhlas* (hengivenhet, villighet til å ofre for sin tro) og er ærlig med harmoni mellom sitt ytre (*lahir*) og sitt indre (*batin*).

¹⁴⁸ Lies Marcoes Natsir er forsker ved P3M (Forening for utvikling av *pesantren* (religiøse skoler) og samfunn).

7 Å virkeliggjøre det sanne i samfunnet

Visjonen av ”det sanne islam” ligger som vist som et bakteppe og en drivende faktor bak ’Aisyiyahs struktur og arbeid. I denne delen vil jeg se på hvordan ’Aisyiyah viderefremidler sine verdier og hvordan de gjennom ord og handling forsøker å innstille ”det sanne islam” i samfunnet. Til sist vil jeg se på hvorfor ’Aisyiyah likevel har tatt avstand fra en innføring av islamsk lov som grunnlag for den indonesiske stat.

7.1 Praktisk politikk

Islam dekker over alle segment av menneskelig liv, både det individuelle liv og det offentlige liv: Korrekt lære (*aqidah*), rituell tilbedelse (*ibadah*), moral (*akhlak*), kultur, vitenskap, sosial kunnskap, økonomi, politikk og militære (’Aisyiyah 1991: 21).

’Aisyiyahs syn er at islam dekker alle menneskelige sfærer, også de offentlige som politikk. ’Aisyiyah og Muhammadiyah betegner seg som aktive i såkalt praktisk politikk (*politik praksis*, uformell politikk), men tar avstand fra å involvere seg i partipolitikk (*politik partai*) (’Aisyiyah Sumatera Barat 2000: 11a, Organisasi Islam Muhammadiyah 2005). Den praktiske politikken handler om å innstille det gode og forby det onde (*amar makruf nahi mungkar*) i samfunnet, en kamp som føres gjennom sosialt og religiøst arbeid. ’Aisyiyah og Muhammadiyahs praktiske politikk kan ses som deres konstante forsøk på reislamisering av samfunnet. Den praktiske politikken føres ved å påvirke samfunnet på ulike måter, som vi har sett i gjennomgangen av deres sosiale og religiøse arbeid. Valget om ikke å involvere seg i partipolitikk har sammenheng med tanken om at partipolitikk vil ødelegge og korrumpere den rene religiøse misjonen som i dag ligger til grunn for bevegelsen. I et intervju med Bu Yosa forklarte hun bevegelsens standpunkt om å ikke blande seg inn i partipolitikk på følgende måte: ”Hvis Muhammadiyah og ’Aisyiyah ble politiske, måtte vi ha blitt et parti. Hvis vi blir et parti, så vil det som er viktig for partiet etterhvert bli viktigere enn det som nå er det overordnede målet. Slik det er nå, er Muhammadiyah og ’Aisyiyahs mål virkelig sant, rettet mot å reise islam. Å skape samfunnet, det er jo Muhammadiyahs mål: Et fremragende, sant islamsk samfunn. Så, hvis vi hadde blitt et politisk parti, ville det første som hadde skjedd vært at målet hadde blitt endret. Det blir vanskelig å opprettholde islam som førsteprioritet. (...) Det er derfor uaktuelt å endre denne ordningen” (Bu Yosa 10.11.03). Det Bu Yosa sier, er at innblanding i formelt politisk liv vil endre bevegelsens målsetting. Andre, mer verdslige mål kan komme foran visjonen om det sanne islamske samfunn. Man kan merke en uro for at

organisasjonens mål og arbeid skal bli gjort mindre hellig. Det er imot organisasjonsreglene å ha en posisjon innen et politisk parti samtidig som man har en lederposisjon i 'Aisyiyah/Muhammadiyah (Bu Yosa 10.11.03). Det er derimot fullt mulig, og ganske vanlig, å ta pause fra lederposisjonen i organisasjonen, for å være aktiv i politikken for en periode. Muhammadiyah knyttet til det politiske partiet PAN (Nasjonalt Mandatparti),¹⁴⁹ mens både PKB (Nasjonalt Oppvåkningsparti) og PPP (Det forente utviklingspartiet) hevder å representere Nadhlatul Ulama (NU). Muhammadiyah og NU påstår på sin side politisk nøytralitet. Før president-valget i 2004 gikk talspersoner fra både Muhammadiyah, NU og PGI (Samling av indonesiske kirkesamfunn) ut i media og tok avstand fra koblingen mellom politiske parti og religiøse trossamfunn. Muhammadiyahs leder på dette tidspunkt, Syafii Ma'arif, gikk så langt som å si at han ble uvel av de politiske partiene som brukte religiøse symboler, gikk med lange kjortler og lovet innføring av *syariah*, fordi de bare gjorde det for å tiltrekke seg velgere. Folk må forstå at Gud blir kapret av indonesiske politikere, avsluttet Ma'arif (The Jakarta Post 26.02.04).

Bu Yosa trakk frem politisk pluralisme innad i organisasjonen som en av de viktigste positive sidene ved å skille bevegelsen fra partipolitikken. Hun fortalte at det i dag er folk med ulik bakgrunn og politisk tilhørighet i 'Aisyiyah, både folk fra PKI, PAN, PKB og PPP (ulike politiske parti). Likeledes kunne kvinner fra 'Aisyiyah og menn fra Muhammadiyah bli aktive i hvilke politiske partier de ville. Bu Yosa sa at det var viktig for bevegelsen, for å få et bedre samfunn, for hun mente slik pluralisme bandt folket sammen (Bu Yosa 10.11.03). En samtale med Uniang viste likevel at det fortsatt eksisterer holdninger om at 'Aisyiyah/Muhammadiyah bør representeres i PAN. Uniang hadde blitt spurt om å gå inn i en aktiv post i PKS (Partiet for rettferdighet og velstand), og selv om dette partiet stemte bedre med hennes politiske overbevisning enn PAN, følte hun seg usikker fordi det var et annet parti enn det folk forventet. PKS, et typisk studentparti som har vokst seg stort etter studentopprøret i 1998, ønsker islamsk moralsk vekkelse og regnes som det mest islamistiske politiske partiet i Indonesia (Törnquist 17.03.04). Uniang takket til slutt nei til PKS med den begrunnelse at involvering i partipolitikk ville føre til at hun måtte gå av som leder i 'Aisyiyah.

Selv om Muhammadiyah-bevegelsen ikke involverer seg i partipolitikk, har de som massebevegelse stor politisk makt i Indonesia. Opp igjennom tiden har bevegelsen hatt stor

¹⁴⁹ Tidligere leder av Muhammadiyah, Amien Rais, var PANs presidentkandidat i 1999.

påvirkningskraft i landet, for eksempel når det gjelder nasjonalismens fremvekst, frigjøringen fra kolonimaktene, utbygging av utdanning og helse, og kvinnekamp (Ro'fah 2000). Ikke minst har bevegelsens sentrale organisasjon stått som en religiøs autoritet for indonesiske modernistiske muslimer. I anti-kommunist-tiden brukte Muhammadiyah sin påvirkningskraft på en måte som i dag fremstår som lite heldig. I november 1965 utstedte de en *fatwa* som talte om "utslettelse" av medlemmer av kommunistpartiet (PKI) og andre "neo-koloniale imperialister" som en obligatorisk religiøs plikt (*wajib*) og som hellig krig (Hefner, 2000: 108). Denne *fatwaen* ble gitt etter at seks generaler ble myrdet av lavere offiserer (angivelig tilknyttet kommunistpartiet), i et forsøk på statskupp. Som hevn bestemte hæren seg for å utrydde kommunistpartiet, og tre uker etter kuppforsøket begynte massakrene mot folk som ble tatt for å være kommunist sympatisører. Hæren skal selv visstnok ha drept et mindre antall mennesker, men støttet og oppildnet naboer og ungdomsgjenger, som utførte mesteparten av drapene. Det er stor usikkerhet rundt antall drepte; alt fra noen hundre tusen til en million mennesker (Steinberg 1987: 424).¹⁵⁰ Muhammadiyahs *fatwa* var ikke unik, slike holdninger var rådende for den tiden. Nahdlatul Ulama's *kader* (unge, kommende ledermedlemmer), ledet selv drap på Øst- og Sentral- Java (Hefner 2000: 63). Like etter de blodige massakrene overtok general Suharto makten, han ble formelt valgt som Indonesias nye president i 1968.

Det nye regimet, det såkalte New Order-regimet satte Muhammadiyah, som andre nasjonale organisasjoner, under sterk politisk kontroll, noe som begrenset bevegelsens utvikling. Likevel produserte Muhammadiyah en rekke fremstående samfunnsledere, som Amien Rais og Syafii Ma'arif.¹⁵¹ Under studentopprøret som ledet til maktskiftet i 1998 der Suharto ble tvunget til å gå av, spilte Muhammadiyahs leder Amien Rais en sentral rolle (Aspinall, Feith og van Klinken 1999, Indopubs 16.08.01). I presidentvalget i 2004 deltok 'Aisyiyah og Nasyiatul 'Aisyiyah i opplæringen av kommende velgere, og sikret prosessen gjennom valgkontroll (Fachruddin 2005: 166). Som en følge av 'Aisyiyahs praktiske politikk samarbeider de også aktivt med en rekke andre organisasjoner i samfunnet.¹⁵²

¹⁵⁰ Om hendelsene rundt 1965-1968 se også Harold Crouch 1978, B.J. Boland 1982: 146 og Hefner 2000: 62-66.

¹⁵¹ I nasjonens tidlige dager hadde også flere av nasjonalheltene bakgrunn fra Muhammadiyah, for eksempel K. H. Mansur, Ki Bagus Hadikusumo og A. R. Sutan Mansur (Indopubs 16.08.01).

¹⁵² 'Aisyiyah er medlem av Den Indonesiske Kvinne Kongressen, KOWANI, og samarbeider med blant andre Nederlandse Organisatie Voor Internationale Bijstand (NOVIB), The Overseas Educational Fund (OEF), The Pathfinder Fund og Trans Century Foundation ('Aisyiyahs hjemmeside 2002).

7.2 Formidling av verdier

En sentral del av 'Aisyiyahs reislamiseringsprosess er verdiformidling gjennom organisasjonens institusjoner. *Kemuhammadiyah* og *ke'aisyiyahan* (Muhammadiyah og 'Aisyiyahs ideologi), formidles gjennom ord og handling, for å sosialisere inn nettverkets aktører (skolebarn, studenter, medlemmer). Formidlingen av bevegelsens ideologi innebærer å gi kunnskap om bevegelsens grunnlag, arbeid, misjon og mål. Dette blir undervist til alle studenter i Muhammadiyahs skoler og universiteter (Mansurnoor 1990: 120-121). Bevegelsens røtter, verdier og holdninger læres på denne måten fra tidlig alder.

På barnehjemmet i Koto Tengah hadde de en oppslagstavle med overskriften "Barnehjemmets orden" (*Tata Tertib Panti Asuhan*). Tavlen inneholdt 5 punkt som representerte de viktigste tingene barna burde overholde:

- 1) *Ibadat*. Å tilbe Gud. Inkluderer alle religiøse plikter man gjør for å tjene Gud.
- 2) *Belajar*. Å lære. Barna skal være flittige til å lære, de skal tilegne seg både religiøs og allmenn kunnskap.
- 3) *Akhlak*. Moral. Barna skal ha god moral og følge islamsk etikk og moralsk oppførsel.
- 4) *Berpakaian*. Korrekt bekledning. Barna skal kle seg korrekt for å opprettholde moralen.
- 5) *Keamanan*. Fred og ro. Barna skal være disiplinerte og opprettholde fred og ro.

Jeg fant barnehjemmets regler som svært illustrerende for de verdier det kommuniseres viktigheten av, og for hvordan barn allerede fra tidlig alder lærer de ideelle egenskapene *iman* (tro), *ilmu* (kunnskap) og *akhlak* (moral). Det er de samme ideelle egenskapene som 'Aisyiyah fremsetter som viktige for kvinnens senere ideelle funksjoner, som ektefelle, mor og samfunnsborger. 'Aisyiyahs ideologi fremmes i befolkningen gjennom institusjonene, og de som er innlemmet i institusjonene blir sosialisert inn i organisasjonens verdier tidlig.

Bu Yosa er et levende eksempel på bevegelsens evne til sosialisering og reislamisering i samfunnet. Under et intervju der jeg spurte Bu Yosa om bakgrunnen for at hun var aktiv i organisasjonen, fortalte hun at hun hadde "blitt reddet" av Muhammadiyah-bevegelsen. Hun fortalte åpent om sin oppvekst og bakgrunn. Før hadde hun vært en skikkelig *tomboi* ("guttejente"), en *preman* (rebell, "free spirit"). Hun fortalte:

Så på grunn av at jeg spilte fotball kom "det gutteaktige" (*kelaklakinya*) frem i meg. Det gutteaktige, det rebelske (*kepremanan*). Jeg var et "frei menschen"! [latter] På grunn av dette ble jeg kategorisert

som *tomboi* ... Mitt indre selv var uryddig (*acak-acak*). Og jeg gikk aldri med skjørt! Jeg gikk bare med bukser. Jeg var ikke flink til å gå med skjørt (min.: *ndak pandai pakai rok doh..*). Håret mitt ...jeg hadde aldri noe hår, kjørte moped til skolen, slik som guttene. Så på grunn av dette ble jeg ikke tatt i mot på den offentlige skolen ...Selv om jeg hadde gode karakterer. Jeg var rebell og likte å stikke utenfor [området] å leke. Så jeg ble ikke akseptert som elev. Deretter spurte jeg om å få komme inn på Muhammadiyahs skoler. På disse skolene var det slik at man måtte gå med muslimske klær (*pakaian muslimah*). Jeg gikk til rektor og spurte om jeg fikk lov til å fortsette å bruke bukser. Fordi jeg ikke var flink til å bruke skjørt. Så ble det slik at rektoren ikke ga meg denne tillatelsen. Hvis du vil inn, må du gå med skjørt, sa han. Hvis jeg ikke begynte på skolen akkurat da, måtte jeg vente et helt år. På samme tid, i min familie ... vi var åtte søsken, alle hadde tatt høyere utdanning, så jeg tenkte at hvis jeg ikke tar høyere utdanning så vil foreldrene mine oppleve det som vanskelig. Jeg begynte på Muhammadiyahs videregående skole, og kom inn med høyeste karakter. Så kan du spørre. Min plan var å bytte skole etter første året. Men fordi jeg ble støttet (*dibina*) av lærerne, trivdes, det gjorde at jeg ble. Jeg fikk være med å spille volleyball, og jeg ble med i IRM [Muhammadiyahs skoleelevorganisasjon]. Det ble slik at jeg likte meg der, og jeg følte meg kallet (*merasa terpanggil*). Frem til da hadde mine rebelske sider vært altfor sterke, men vekten vippet over til å ønske å ta denne religionen inn over meg, til mitt eget indre. Så på grunn av denne støtten fra Muhammadiyah følte mitt indre en behagelighet. Jeg tenkte, når vil jeg få sjansen til å lære om religion igjen? Jeg hadde da allerede gjort mange feil. Jeg tenkte: hvordan kan vi bringe videre læren som Muhammadiyah har, som islam har, inn i oss, i folket? *Alhamdulillah* (priset være Gud) foreldrene mine støttet meg ... de kjøpte hver nye mote for at jeg skulle gå med skjørt. "Kjøp da vel!" sa de. "Kjøp". Så ble det slik at jeg ville kle meg med det. På grunn av at jeg lyktes erkjente foreldrene mine "*alhamdulillah*, vi fikk respons fra oven" (Bu Yosa 10.12.03).

Evelyn Blackwood forteller i sin studie av *tomboi* på Vest-Sumatra at begrepet *tomboi* brukes om en kvinne som oppfører seg som en mann (*gaya laki-laki*). Videre sier hun at begrepene *tomboi* (guttejente) og *lesbi* (lesbisk jente) i dag brukes som synonymer i området (1998: 491, 508). Det er tydelig at Bu Yosa ser på sin tid som *tomboi* som en periode der hun var rebell mot samfunnets normer. Hun uttrykker at forandringen skjedde da hun begynte på Muhammadiyahs skole. Der lærte hun om islam, ble tvunget til å legge vekk ytre "gutteaktige" kjennetegn (*kelaki-lakinya*) som bukser og kort hår, og isteden gå kledd med muslimsk drakt (*pakaian muslimah*), med skjørt og *jilbab*. Å være *tomboi* faller ikke godt sammen med 'Aisyiyah og Muhammadiyahs konsept av kjønnskomplementaritet, kvinnelige og mannlige ideelle funksjoner, eller det å ha god moral og sterk tro. Som ny elev i bevegelsens utdanningssystem lærte Bu Yosa dette, og hun innså at hun hadde gjort "mange

feil”. Reddet av bevegelsen følte hun et kall til å videreformidle læren til andre, og ble derfor aktiv i bevegelsen.

’Aisyiyahs øverste leder, Ibu Siti Chamamah Soeratno, uttalte i et avisintervju at ’Aisyiyah så et stort behov for å reise moralen hos folket. Hun mente at Indonesia de senere år ikke bare har gjennomgått en økonomisk og politisk krise, men også en moralsk krise. Chamamah så utdanning som nøkkelen til prosessen, som innebar en ”sosialisering av karakter” (*sosialisasi nilai-nilai*) (Pikiran Rakyat 2002).

Bevegelsens utdanningssystem kan ses som en arena for forming og reproduksjon av nye generasjoner. Skolegangen blir slik, for å komme tilbake til Nakamuras uttrykk: en stadig pågående reislamiseringsprosess, der modernistiske verdier blir fremmet, perfektionert og implementert på alle nivå. Alle sider ved det å være muslimsk kvinne blir ivaretatt gjennom utdanningsopplegget – moralsk karakter og holdning, oppførsel, ansvar, bekledning, personlig hygiene, religiøs tilbedelse og samfunnsansvar. Utdanning ses på som en sentral nøkkel for å nå målet om det gode samfunn basert på islams verdier, for om endring skal skje må den skje ”nedenfra”, gjennom en bevisstgjøring av enkeltindivider.

7.3 Implementering av syariyah

Syariyah (ar.: *shari’a*) refererer til summen av Guds bud til mennesket, slik de er bevart i Koranen og *Sunnah*. For muslimer er *syariyah* ”veien” (den etymologiske betydningen av ordet), veien å følge i sitt liv på jorden. *Syariyah* omfatter alle aspekt ved livet. Noen prinsipper kan i utgangspunktet håndheves ved lov (som regler knyttet til sosiale relasjoner og straffelov), andre prinsipper er ikke håndhevbar (som for eksempel regler knyttet til *ibadah*, tilbedelse). *Syariyah* er derfor mer enn ”lov”, den er en bevissthet og et sett med normgivende prinsipper (Karcic 2001: 97-98). Tariq Ramadan fremhever at *syariyah* bør forstås i en videre forstand enn bare som ”lov”, for ved å redusere *syariyah* til lov, reduseres islam til lov. Ramadan skiller derfor mellom to ulike måter å forstå *syariyah* på: som ”lov” (et sett av regler), eller som ”vei” (veien til kilden). Ramadan sier videre at hvis man står innenfor den første forståelsen av *syariyah* og forstår den som lov, så vil det å være trofast mot *syariyah* innebære å følge *regler* fremfor *prinsipper*. Hvis man derimot står innenfor den andre forståelsen av *syariyah* og forstår den som vei, vil det å følge *syariyah* innebære å følge et sett av *verdier* og *prinsipper*. Reglene må da ses i lys av prinsippene, som er overordnet. Videre spør Ramadan ”hva er hellig?” Er det *reglene* som er hellig? Eller er det *prinsippene* som er hellig? Ramadan hevder at reglene ikke er hellige, fordi de er et resultat av menneskelig

tolkning og metode (*fiqh* er et menneskelig produkt).¹⁵³ Prinsippene er det som er guddommelig, og *syariyah* må derfor forstås som disse prinsippene (Ramadan 2005).¹⁵⁴ Ved å forstå *syariyah* som et sett av prinsipper fremfor regler, åpner man opp for nye tolkningsmuligheter, fordi prinsippene kan kontekstualiseres.

Etter økt politisk frihet som følge av Suhartos fall har diskusjonen om *syariyahs* plass i staten Indonesia blomstret opp. Skal man innføre islamsk stat, eller bare reflektere *syariyahs* prinsipper i lovverket? ”Islamsk stat” innebærer en stat som styres i harmoni med islams forordninger (Vogt 1993: 225). Både Nadhlatul Ulama (NU) og Muhammadiyah har tatt offentlig avstand fra ideen om en islamsk stat i Indonesia (The Asia Foundation/USINDO 2002: 50). NU er den som har markert seg mest i sitt forsvar av den sekulære stat. I Muhammadiyah er det tilsynelatende en mer uklar posisjon, det er på det rene at det finnes folk i organisasjonen som er positivt rettet mot ideen om islamsk stat (Moore 2005: avsnitt 5). Bu Yosa og Bu Mei var i utgangspunktet enig i oppfatningen fra sentralt hold, at *syariyah* ikke burde innføres på grunn av at den ikke ville kunne håndheves ordentlig. Uniang var derimot positiv til ideen om islamsk stat i Indonesia.

På spørsmålet: ”Tror du kvinners situasjon vil bli bedre eller verre hvis *syariyah* skulle bli innført?” svarte Uniang: ”Det de var uenige om angående *piagem Jakarta*¹⁵⁵ var saken om *tawhid* (Guds enhet). Det ble ikke tatt med i *Pancasila* (nasjonsprinsippene). Det burde vært med, fordi 99% av befolkningen var muslimer. Så det er helt naturlig at folk krever å få de ordene satt inn igjen. Når det gjelder kvinnesaker så vil *ikke* kvinnen bli latt tilbake (*wanita dibelakang*) ved innføringen av *syariyah*! Slik det er nå, faktisk, så ler folk av den likestillingen mellom kjønnene (*penyetaraan gender-gender*), for islam har allerede gitt kjønn! Det finnes ikke noe som er bedre enn det som allerede er. Det jeg mener, er at likheten mellom mann og kvinne allerede finnes i Koranen” (Uniang 15.12.03).

På spørsmålet om også *hudud*-straffene¹⁵⁶ burde innføres, svarte Uniang ja. Uniang utdypet dette ved å si at det i et sant islamsk samfunn ville være unødvendig å for eksempel stjele. Hvis noen likevel gjorde det, ja da kunne personen få sin straff (Uniang 15.12.03).

¹⁵³ Ramadan mener at selv de versene som regnes som ”uforanderlige” er åpne for tolkning, fordi det er menneskene som har tolket at noe er ”foranderlig” og noe er ”uforanderlig”. Alt metodisk rammeverk som har blitt utviklet for å tolke *syariyah* er ikke hellig, men menneskelig (Ramadan 2005).

¹⁵⁴ Som grunnleggende prinsipper som skal beskyttes innenfor islam fremholder Ramadan (1) *Din*: religion, (2) *Nafs*: liv, selv, (3) *Aql*: intellekt, (4) *Naql*: familie, (5) *Awwal*: eiendeler, (6) *Ard*: verdighet (Ramadan 2005).

¹⁵⁵ *Piagem Jakarta*: Tillegget om at muslimer må observere islamsk lov, ble ikke innlemmet i de grunnleggende prinsippene for staten (*Pancasila*). Se også kapittel 1, under *Indonesia og islam*.

¹⁵⁶ *Hudud*-straffene henviser til de straffer for overtredelser som omtales i Koranen.

Amien Rais har uttalt at han ønsker “the establishment of an Islamic society for Indonesia” (van Doorn-Harder under utgivelse 2006: 60). Den generelle oppfatningen i bevegelsen synes slik å være at *syariah* skal gjenspeiles i samfunnet, men bør ikke innføres i lovgivningen, for da kan *syariah* bli misbrukt og mistolket.

Islamsk lov har til en viss grad blitt innført i Indonesia i Aceh-provinsen på Nord-Sumatra. Som en følge av Aceh-provinsens økte selvstyre i 2003 innførte provinsen vedtekter basert på *syariah*. Foreløpig er det bare tre lover basert på *syariah* som har blitt vedtatt, disse forbyr gambling, seksuell omgang utenfor ekteskap og konsum av alkohol. Snart vil også en lov som omhandler tyveri innføres. I juni 2005 ble lovene for første gang utført med straff, da 25 menn ble dømt for gambling. Straffen var offentlig pryling (7 slag) med et to meter langt spanskør. Straffen ble utført på en scene satt opp for anledningen av *syariah*-kontoret i Bireuen, 200 km øst for provinsens hovedstad Banda Aceh. Hensikten var, i følge Bireuens borgermester Mustofa Gelanggang, å gjøre disse mennene skamfulle ved å straffe dem offentlig, slik at de unnlot å gjøre slike handlinger igjen (Taipei Times 12.06.05, The Jakarta Post 23.06.05). Provinsstyret i Kalimantan, en øy preget at etniske og religiøse konflikter, har også vurdert *syariah* delvis innført og provinsstyret har vedtatt lover inspirert av *syariah* (Kompas 12.06.01b).

Under konferansen ”Islam in Modern Indonesia” ble det kommet frem til at det ikke er sannsynlig at Indonesia kommer til å bli en islamsk stat. Konferansen analyserte de islamske politiske partiene til å være ineffektive, og til å handle mer om individuell makt og posisjonering enn om doktrine. De så det derfor som usannsynlig at en nasjonal lovgivning som innebar at muslimer ble pålagt å følge islamsk lov, ville bli innført (The Asia Foundation/USINDO 2002: 1).

Det som oppfattes som ”det sanne islam” søkes av ’Aisyiyah realisert i samfunnets holdninger. Som et ledd i denne prosessen brukes også politisk påvirkningskraft, selv om de ikke deltar aktivt i formell politikk. I en møterapport fra ’Aisyiyah Vest-Sumatra står det at de har besluttet å appellere til provinsens offentlige forsamling,¹⁵⁷ for å få en slutt på Folkets Sykdom (*Penyakit Masyarakat*). Som eksempler på Folkets Sykdom nevner de gambling (*judi*), hestevaddeløp (*toto kuda*), lotteri (*kupon putih*) og pornofilm (*VCD porno*). De vil også henstille provinsens forsamling om å undersøke de private TV-kanalene, slik at presentasjoner

¹⁵⁷ Øverste offentlige styre i provinsen er DPRD (*Dewan Perwakilan Rakyat Daerah*) og tilsvarende noe lignende som en fylkeskommune.

som ikke er islamske blir strammet inn. Til slutt oppfordrer de alle familiemedlemmer, koner og døtre av menn i Muhammadiyah til å kle seg i islamsk drakt (*berpakaian muslimah*) og slik lede an i samfunnet ('Aisyiyah Sumatera Barat 2000.1-3).

Det eksisterer en holdning om at siden majoriteten i Indonesia er muslimer, så bør landets system og forordning også reflektere dette. Kjørende på vei hjem en tidlig kveld i Padang så vi en stor folkemengde langs veien. Det var flere uniformerte politimenn i området, og vi lurte på hva som foregikk. Uni Riza forstod etter et par sekunder at det var razzia. Hun forklarte: "Det er et hotell der hvor folk pleier å komme, som ...". Hun stoppet opp, og jeg spurte hva hun mente. "Folk som ikke er gift?" spurte jeg. "Ja" svarte hun. Så fortalte hun at politiet kunne storme rommene ved mistanke om *zina* (utenomekteskapelige relasjoner). Videre fortalte hun at politiet av og til ble fulgt av TV-team som sendte innslagene på TV. "Noen ganger ser du at de bare har lakenet rundt seg på TV!", sa Uni Riza og lo, "det er for å gjøre dem flau (*malu*)". Jeg nevnte at jeg hadde hørt på nyhetene i Norge at Indonesia diskuterte hvorvidt de ved lov skulle forby blant annet samboerskap, sex før ekteskap, kyssing på offentlig sted og homofili. Uni Riza svarte at det var naturlig å ville lage lovene slik at de gjenspeilte det faktum at majoriteten var muslimer, og at slikt ikke var bra i islam (Feltdagbok 24.10.03).

'Aisyiyah vil reformere samfunnet, de vil innarbeide islam i samfunnets normer og verdier, slik at islam kan fungere som grunnlag for både det private og det offentlige liv. På grunn av sine ønsker om å innstille islam "nedenfra", gjennom å reislamisere holdninger og strukturer, kan 'Aisyiyah sies å ha politiske ambisjoner for samfunnet. De praktiserer slik det de selv kaller praktisk politikk, men styrer unna partipolitikk, og tar avstand fra islamsk stat i Indonesia i dag. Bakgrunnen for dette er flersidig, det handler om frykt for at det hellige skal korrumpes i hendene på verdslige mennesker som kanskje tolker feil. "Det sanne islam" er per dags dato ikke nok innarbeidet i landet til at islamsk lov ville ha blitt tolket på en måte som kunne ha styrket kvinnens posisjon. For 'Aisyiyahs synspunkt er at korrekt tolkning av kildene ville ha ført til et bedre samfunn, og en bedre situasjon for kvinnene. På grunn av at folk verken tolker eller lever i takt med det sanne islamske budskapet ville kvinnens rettigheter ikke blitt bedre ivaretatt ved en islamsk stat i Indonesia i dag. *Syariah* fungerer derfor best, i dagens situasjon, som verdiskapende og retningsgivende bakteppe for sosialt og offentlig liv. Aisyiyahs klare forventninger er at det vil skje en kraftig forbedring for kvinners situasjon om den sanne islamske læren blir tilstrekkelig innstilt i samfunnet.

8 Avsluttende betraktninger

Det overordnede perspektivet for denne oppgaven er 'Aisyiyahs forståelse av "det sanne islam". Hovedproblemstillingen for oppgaven har vært: Hvordan, og i hvilken grad, forsøkes "det sanne islam" virkeliggjort i individ og samfunn?

For å belyse 'Aisyiyahs begrep om "det sanne islam" har oppgaven reist flere spørsmål. Det første spørsmålet handlet om hva 'Aisyiyahs begrep "det sanne islam" innebærer. Gjennom en kartlegging og analyse av 'Aisyiyahs oppbygging, arbeid, mål og ideologi, har oppgaven kommet frem til flere elementer som kan sies å være sentrale for 'Aisyiyahs forståelse av "det sanne islam".

Å ha korrekt tro (*iman*) er et grunnleggende element (noe også selve begrepet "det sanne islam" gjenspeiler). Tro ses i sammenheng med *taqwa*, gudfryktighet. I det verdslige liv er det viktig at tro kombineres med kunnskap (*ilmu*). Kunnskap ses på som sentralt for å forbedre egne muligheter og å bringe noe positivt til fellesskapet. I følge 'Aisyiyah innebærer veien til gode levevilkår moderne kunnskap og vitenskap. Menneskelig fornuft og rasjonalitet ses som samsvarende, ikke motstridende, med religion. Guds forordninger er logiske og til det beste for mennesket. Mennesket kan selv, ut fra sin iboende natur fra Gud, resonnerer seg frem til korrekt forståelse av religionen.

Moral (*akhlak*) fremstår også som grunnleggende i 'Aisyiyahs tolkning av "det sanne islam". Moral oppfattes på mange måter til å være indikatoren på at mennesket er sivilisert og kultivert (se for eksempel uttalelser om behovet for å "rettlede de ville kvinnene" (Bu Yosa, s. 102) og sammenligningen av samboerskap med det "å bo som dyr" på s. 92). Moral og tro settes sammen med begrepsparet *lahir – batin*, det ytre og det indre. Ytre handling skal harmonere med indre tro, og troen skal uttrykkes i det ytre. Høy moral skal komme til syne i det ytre, blant annet gjennom korrekt bekledning og fremtreden. Siden mannen ikke eier skam på samme måte som kvinnen, blir ansvaret om å opprettholde moralen et ansvar som i stor grad hviler på kvinnen. Moral handler om kontroll av menneskelig begjær, *nafsu*. Enkelte forstår kvinnelig omskjæring til å fungere regulerende på en kvinnes *nafsu*.

Det ideelle samfunn innebærer også at alle medlemmer av samfunnet fyller sine funksjoner og sitt potensial på best mulig måte. 'Aisyiyah ser menneskelig potensiale som en stor ressurs for realiseringen av et sannere samfunn i henhold til islam. 'Aisyiyah bygger på tradisjonell forståelse i islam om at kvinner og menn er vesensforskjellige fra naturens side. Menn og kvinner har derfor ulike funksjoner som utfyller hverandre. Ideelle kvinnelige

funksjoner som fremheves av 'Aisyiyah er å være partner for mannen, mor og utdanner for barna og aktiv deltager i samfunnet. 'Aisyiyah understreker kvinnens muligheter i samfunnet, der hun kan inneha hvilken som helst posisjon. I hjemmet er det derimot mannen som er *qawwam / pemimpin* (veileder, leder). Selv om samfunnsengasjement ses på som det ideelle, skal ikke funksjonen som samfunnsborger gå på bekostning av funksjonen som ektefelle og mor. Familien er den sentrale enhet. En stabil og harmonisk familie er det grunnleggende utgangspunkt for et godt samfunn.

"Det sanne" avgrenses spesielt fra to andre forståelser, tradisjonalistenes og terroristenes (*orang teroris*). 'Aisyiyahs syn er at tradisjonalistenes praksis inkluderer elementer som ikke hører hjemme i islam, mens terroristenes bruk av religion som legitimering bak vold forstås som en misforstått form for islam. Sistnevnte perspektiv anses som direkte stridende mot religionen.

For å sikre best mulig forståelse av "det sanne islam", belager Muhammadiyah-bevegelsen seg på tolkningsmetoden *ijtihad*, personlig tolkning av de hellige kildene. Viktige prinsipper i deres tolkning er renselse (rense bort aspekter som ikke har belegg i kildene), teksters kontekst, prinsippet om det felles beste (*maslaha*) og fornuft (*akl*). En sann tolkning av islam vil innebære en forbedring av kvinners posisjon i samfunnet.

I forlengelse av spørsmålet om hva "det sanne islam" innebærer for 'Aisyiyah, har oppgaven sett på hvordan "det sanne islam" søkes virkeliggjort i samfunnet. "Det sanne islam" kan sies søkt virkeliggjort gjennom stadig formidling og påvirkning i alle små deler, programmer, institusjoner og aktiviteter under 'Aisyiyah. Den individuelle bevisstgjøring som søkes iverksatt i institusjonene kan sies å være en reformasjon "nedenfra". Grunnleggende aktiviteter innen helse, økonomi, religion og utdanning, samt omfattende geografisk utstrekning, gir gode muligheter til å nå store deler av befolkningen. Påvirkningskraften og sosialiseringsevnen fremstår slik som stor. Formidling og påvirkning skjer også gjennom såkalt praktisk politikk. Den praktiske politikken, som innebærer uformell politisk virksomhet rettet mot storsamfunnet, kan sies å være endringsforsøk "ovenfra". Selv om 'Aisyiyah tar avstand fra å involvere seg i formell partipolitikk, ønsker de å påvirke samfunnets retning. Spesielt bevegelsens mannlige hovedorganisasjon har posisjonert seg som en viktig samfunnsaktør i Indonesia. Muhammadiyah-bevegelsens sosiale og religiøse profil, oppslutning og autoritet, gjør at den praktiske politikken blir både mektig og effektiv.

Selv om 'Aisyiyah ønsker å realisere "det sanne islam" i samfunnet tar 'Aisyiyah og Muhammadiyah avstand fra å innføre og anvende islamsk lov som grunnlag for nasjonal

lovgivning. Forklaringen bak dette standpunktet kan sies å ligge i frykten for misbruk og mistolkning av *syariah* (*shari'a*). ”Det sanne islam” er ennå ikke tilstrekkelig tilstede i dagens mennesker og deres holdninger. Samfunnet vil derfor ikke kunne forvalte og handle ut fra læren på en ansvarlig måte. Standpunktet mot en islamsk stat i Indonesia kan også ses som et uttrykk for at 'Aisyiyah forstår *syariah* først og fremst som et sett *prinsipper* mennesket skal leve etter, fremfor en *lov* som skal følges bokstavtro uavhengig av historisk og kulturell kontekst.

Med utgangspunkt i Mitsuo Nakamuras begrep om *reislamisering* hevder oppgaven at totalen av 'Aisyiyahs innsats, engasjement, program og institusjoner, er del av 'Aisyiyahs stadige reislamiseringsprosess, der målet er å realisere ”det sanne islam” i samfunnet. Gjennom bevegelsens institusjoner blir den kvinnelige delen av befolkningen lært 'Aisyiyahs ideologi (*ke'aisyiyahan*), og den mannlige delen av befolkningen lært Muhammadiyahs ideologi (*kemuhammadiyah*). Til sammen kommer nye generasjoner av *orang Muhammadiyah* (Muhammadiyah-folk), til. ”Det sanne islam” blir på denne måten stadig mer bevisstgjort og realisert.

Bevisstgjøring, holdningsendring og nytolkning fremstår som sentralt for 'Aisyiyahs reislamiseringsprosess. Med henblikk på problemstillingen kan det konkluderes med at ”det sanne islam” søkes virkeliggjort gjennom formidling i institusjoner og gjennom praktisk politikk. ”Det sanne islam” ønskes virkeliggjort i individ og samfunn som prinsipper, fremfor som lov. Dette fordi forståelsen av islam i dag ikke er tilstrekkelig ”sann”.

Religion er selve utgangspunktet for, og kjernen i, Muhammadiyah-bevegelsen. Mitsuo Nakamura beskriver bevegelsen som “religious, social and educational”, men understreker religionens fremtredende plass slik: “(...) we must see that the first, the *religious*, is the *sine qua non* of the Muhammadiyah movement, and the latter two are the outward expressions and realizations of the religious consciousness of the movement and are properly understood only when explained in terms of it” (Nakamura 1983: 175). Muhammadiyah-bevegelsens sosiale og utdanningsmessige arbeid kan slik forstås som realiseringer og fysiske tiltak gjort med utgangspunkt i deres visjon av ”det sanne islam”.

Ordliste

<i>‘Aisha</i>	Muhammads ynglingshustru
<i>‘Aisyiyah</i>	”Aishas vei”. Den kvinnelige fløyen av Muhammadiyah
<i>Adat</i>	Lokale kulturelle normer, tradisjoner, skikker
<i>Agama</i>	Religion
<i>Akhirat</i>	Livet etter døden
<i>Akhlak</i>	Moral
<i>Akl</i>	Fornuft, rasjonalitet, intellekt
<i>AKPER</i>	<i>Akademi Perawatan</i> . Sykepleierakademiet
<i>Alim, ulama</i> (flertall)	Islamsk lærd
<i>Alquran</i>	Koranen
<i>Amar makruf nahi mungkar</i>	Å innstille det gode og forby det onde
<i>Anak jalanan</i> (<i>Anjal</i>)	Gatebarn
<i>Anggota</i>	Medlem
<i>Aqidah / akidah</i>	Korrekt lære
<i>Asrama</i>	Sovesal, internat
<i>Ayah</i>	Far
<i>Bahasa Indonesia</i>	Indonesisk nasjonalt språk
<i>Bahaso Minang</i>	Minang-språk som snakkes i Minangkabau-området
<i>Bapak</i>	Herr (høflig tiltaleform til voksen mann)
<i>Batin</i>	Det indre
<i>Bid’ah</i>	Innovasjoner (av læren)
<i>Cabang</i>	Distrikt
<i>Ceramah</i>	Tale
<i>Daerah</i>	Region
<i>Dakwah</i>	Å kalle, invitere til islam
<i>Desa Percontohan</i>	Ideallandsby
<i>Do’a</i>	Personlig bønn
<i>Dukun</i>	Shaman, medisinmann/kvinne, helbreder, magiker
<i>Fatwa, fatawa</i> (flertall)	Juridisk religiøs kjennelse
<i>Fiqh</i>	Rettslære
<i>Fitnah</i>	Prøvelser
<i>Habluminallah</i>	Relasjonen til Allah
<i>Habluminannas</i>	Relasjonen mellom mennesker
<i>Hadis, ahadis</i> (flertall)	Nedskrevne tradisjoner om Muhammad og hans følgesvenner
<i>Hajj</i>	Pilegrimsreise
<i>Halal</i>	Tillatt
<i>Halus</i>	Her: usynlig ånder
<i>Hantu</i>	Gjenferd, spøkelse
<i>Haram</i>	Forbudt
<i>Hari Raya</i>	”Stor dag” (henviser til Idul Fitri)
<i>Hizbul Wathan</i>	Speiderorganisasjon i Muhammadiyah-bevegelsen
<i>Ibadat/ibadah</i>	Tilbedelse av Gud. Menneskets forpliktelser overfor Gud
<i>Ibu/Bu</i>	Mor. Også fru (høflig tiltaleform til voksen kvinne)
<i>Idul Fitri</i>	Muslimsk helligdag, markerer enden på fastemånedens ramadan
<i>Ijma</i>	Konsensus-prinsippet. Tolkning utført av en gruppe islamske lærde
<i>Ijtihad</i>	Personlig tolkning, anstrengelse for å oppnå forståelse
<i>Ikhlas</i>	Æresfrykt, ydmykhet, ærlig intesjon
<i>Ilmu</i>	Kunnskap. <i>Mencari ilmu</i> : Å søke kunnskap
<i>Iman</i>	Tro
<i>Imtak</i>	<i>Iman dan taqwa</i> (tro og ærefrykt/gudfryktighet)

<i>Iptek</i>	<i>Ilmu Pengetahuan dan Teknologi</i> (vitenskap og teknologi)
<i>Ittiba</i>	Aksept av en <i>alims</i> tolkning etter selv å ha satt seg inn i resonnementet bak tolkningen
<i>Izin</i>	Tillatelse
<i>Jawab</i>	Svar på spørsmål
<i>Jilbab</i>	Tildekkelse av hodet (kvinner), slør
<i>Jinn</i>	Åndevesen
<i>Kader</i>	Kjernemedlemmer som etterhvert skal ta over lederposisjoner
<i>Keluarga Sakinah</i>	Den ideelle, tilfredse familie
<i>Ketua</i>	“Den eldste”, leder, overhode
<i>Khutba</i>	Religiøs preken
<i>Kristenisasi</i>	”Kristenisering”, kristen misjonering
<i>Lahir</i>	Det ytre
<i>Lebaran</i>	Helligdag (henviser til <i>Idul Fitri</i>)
<i>Madhab</i>	Lovskole innen islam
<i>Madrasah</i>	Religiøs skole
<i>Majelis Tarjih</i>	Muhammadiyahs <i>fatawa</i> -givende instans
<i>Malaikat</i>	Engel
<i>Malu</i>	Flau, skamfull
<i>Mamak</i>	Mors bror
<i>Mampu</i>	Dugelig, kapabel
<i>Maslaha</i>	Det felles beste
<i>Merantau</i>	(min.) Å utvandre fra sin landsby for å søke nye muligheter
<i>Mesjid</i>	Moske
<i>Minangkabau</i>	”Vinnende okse”. Etnisk folkegruppe og landområde, henviser geografsk til Vest-Sumatra og folket som bor der
<i>Mualaf</i>	Konvertitt til islam
<i>Muamalat/muamalah</i>	Mellommenneskelige relasjoner og forpliktelser
<i>Mubalighat</i>	Kvinnelig religiøs forkynner, predikant
<i>Mushollah</i>	Lite bønnehus, liten moske
<i>Muslimah/muslimat</i>	Muslimske kvinner som følger islamsk kodeks
<i>Muslimat NU</i>	Nadhlatul Ulama's kvinnelige fløy
<i>Nadhlatul Ulama</i>	”De lærdes oppvåkning”. Tradisjonell islamsk organisasjon med sterk tilknytning til Java, den største massebevegelsen i Indonesia
<i>Nafsu</i>	Begjær, lyst
<i>Nakal</i>	Uskikkelig
<i>Nasyiatul 'Aisyiyah</i>	”’Aisyiyahs Spirer”. Muhammadiyah-bevegelsens organisasjon for yngre kvinner.
<i>Niyat</i>	Rett intensjon
<i>Pancasila</i>	Indonesias fem nasjonale prinsipper
<i>Penasehat</i>	Rådgiver
<i>Pendamping</i>	Følgesvenn
<i>Pendidikan</i>	Utdanning
<i>Pengajian</i>	Koranresitasjon
<i>Pesantren</i>	Tradisjonell religiøs skole
<i>PGTK</i>	Perguruan Taman kanak-kanak. Barnehagelærer-utdanning
<i>Piagam Jakarta</i>	Jakarta-traktaten. Henvisning til <i>syariah</i> i <i>Pancasila</i> , ble utelatt
<i>Pimpinan</i>	Leder, veileder
<i>PKB</i>	<i>Partai Kebangkitan Bangsa</i> . Nasjonalt oppvåkningsparti
<i>PKS</i>	<i>Partai Keadilan Sejahtera</i> . Partiet for rettferdighet og velstand
<i>PKI</i>	<i>Partai Komunis Indonesia</i> . Det indonesiske kommunistparti
<i>PPP (P3)</i>	<i>Partai Persatuan Pembangunan</i> . Det forente utviklingsparti
<i>PAN</i>	<i>Partai Amanat Nasional</i> . Det nasjonale mandatparti

<i>Qariyah Thayyibah</i>	Det offisielle navnet for 'Aisyiyahs ideallandsbyer
<i>Qasidah</i>	Religiøs sang
<i>Rak'ah</i>	Grunnlegende sett av bevegelser i bønn
<i>Ranting</i>	Filial
<i>Roh</i>	Ånd, sjel
<i>Rohaniawan</i>	Åndelig leder
<i>Rumah Gadang</i>	"Storhus". Tradisjonelt langhus for matrilinejen. Taket er karakteristisk spent opp i spisser for å symbolisere oksens horn (se <i>Minangkabau</i>). Huset bygges utover i bredden ettersom matrilinejen blir større
<i>Rumah Sakit</i>	Sykehus
<i>Sama</i>	Å være lik
<i>Selamatan</i>	Offermåltid
<i>Shirk</i>	Å tillegge guddommelige egenskaper til andre enn Gud
<i>Sholat jam'ah</i>	Kollektiv bønn
<i>Sholat</i>	Bønn
<i>Simpatisan</i>	Sympatisør
<i>SMK</i>	<i>Sekolah Menengah Kerajinan</i> . Mellomskole for håndverk
<i>SMU</i>	<i>Sekolah Menengah Umum</i> . Videregående skole.
<i>Sopan</i>	Høflig
<i>Suci</i>	Ren, hellig
<i>Sumatera Barat</i>	Vest-Sumatra
<i>Surat miskin</i>	"Fattigbrev", offisiell erklæring som gir visse sosiale goder
<i>Surat</i>	Brev. Også (eks. Koranen): kapittel
<i>Surau</i>	Bønnehus for menn
<i>Surga</i>	Paradis
<i>Syariah, syariat</i>	(ar.: <i>Shari'a</i>). Islamsk lov
<i>Tabligh</i>	Religiøs forkynnelse
<i>Tafsir</i>	Tolkning av kildene Koranen og <i>Sunnah</i>
<i>Tajdid</i>	Fornyelse
<i>Talaq</i>	Oppløsning av ekteskap, skilsmisse
<i>Tapak Suci</i>	"Hellig håndflate". Organisasjon for selvforsvar for unge i Muhammadiyah-bevegelsen
<i>Taqlid, taklid</i>	Å belage seg på andres (<i>ulamas</i>) tolkning
<i>Taqwa</i>	Gudfryktighet
<i>Tarawih</i>	Frivillig ekstrabønn sent på kvelden under ramadan
<i>Tarekat/Tasawwuf</i>	Sufisme
<i>Tawhid</i>	Guds enhet
<i>TK</i>	<i>Taman kanak-kanak</i> . Barnehage
<i>Tuhan</i>	Gud
<i>Uda</i>	"Bror" (min.). Også høflig tiltaleform til de som er eldre enn deg selv og av hankjønn
<i>Umat Islam</i>	Det muslimske felleskap
<i>Uni</i>	"Søster" (min.). Også høflig tiltaleform til de som er eldre enn deg selv og av hunkjønn
<i>Uniang</i>	Tante (min.)
<i>Wajib</i>	Religiøs plikt
<i>Wakaf</i>	Testamentert, arvet land
<i>Wanita dibawah</i>	"Kvinnen under". I betydningen at kvinnen er undertrykt
<i>Wanita dibelakang</i>	"Kvinnen bak". I betydningen at kvinnen er blitt latt tilbake
<i>Wilayah</i>	Provins
<i>Zakat</i>	Religiøs skatt, obligatorisk almisse
<i>Ziarah, ziarah kubur</i>	Pilegrimsferd, besøke hellige graver

Kart



Bilder



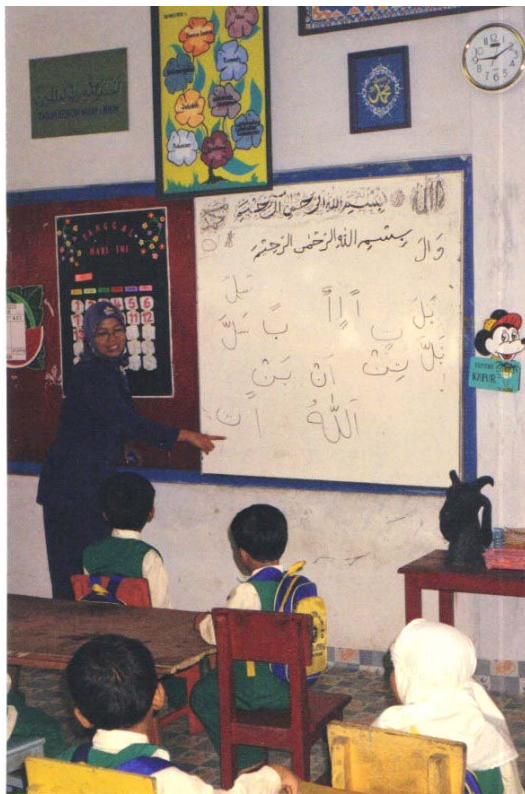
Uniang, lederen av 'Aisyiyah Padang. Her foran barnehjemmet hun hadde driftsansvar for. En av 'Aisyiyahs distriktskontor (avdeling Koto Tengah) ligger også i dette byggekomplekset i utkanten av Padang.



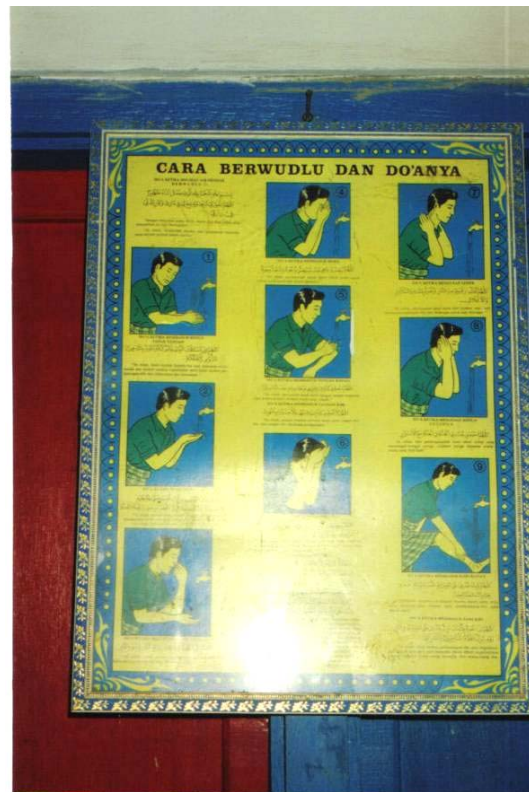
En mann blir behandlet på 'Aisyiyah/Muhammadiyahs sykehus. Dette er fra de rimeligste rommene, der flere deler rom. Sykepleieren til venstre er utdannet ved 'Aisyiyahs sykepleierakademi, hvor religiøs kunnskap læres i tillegg til medisinsk.



Gutter og jenter i 'Aisiyahs barnehage på Ulak Karang i Padang.



En annen av 'Aisiyahs barnehager, her læres det arabisk.



Plakat som viser hvordan man skal utføre wudlu (rituell vask før bønn). Hengende på veggen i en barnehage i Ideallandsbyen.



Sykepleierstudenter ved AKPER, Akademi Perawatan (Sykepleierakademiet) i sine obligatoriske skoleuniformer.



Sykepleierstudentenes inkvartering på internatet på Ulak Karang. De bor 12-15 stykker per sal og har mat inkludert i en fast månedspris. Salen har en voksen bestyrer som passer på at jentene holder ro og orden og er inne til normal tid på kveldene. Salene er pyntet med plakater av popstjerner og såpestjerner, teddybjørner og skriblerier.



To jenter som går på SMK, Videregående skole for Håndverk. Uniformene deres som de har laget selv med batik, bærer 'Aisyiyahs symbol.



Fra SMU Muhammadiyah sitt klasserom. Elevene bærer de vanlige indonesiske skoleuniformene, alle jentene bærer den islamske utgaven. Jenta til venstre har kommet til skolen via misjonering, fra den isolerte øya Mentawai utenfor Padang. Mentawai blir lokalt ofte ansett som et "usivilisert" sted, da tradisjonell religion og kultur fortsatt blir praktisert. Staten forsøker å få øyboerne inn i boliger på fastlandet. Misjoneringen mot dem er utbredt.



De dansende guttene, i den javanesiske landsbyen i fjellene over Padang. Guttene har ennå ikke kommet i transe (se kapittel 5.2.). Mannen i gul skjorte bak er *dukun* (shaman, medisinmann) og har en styrende rolle i seansen.



Brudeparet vi var i bryllup hos i den javanesiske landsbyen (kapittel 5.2). På tross av at de holder javanesiske skikker i hevd, er brudeparet ikledd tradisjonelle Minang-bryllupsklær.



Mesjid Taqwa. Denne store moskeen ligger midt i sentrum ved det store markedet og er et livlig midtpunkt. I moskeens underetasjer er det kontorer tilknyttet Muhammadiyah, 'Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah, Naswiatul 'Aisyiyah og Tapak Suci. Noen butikker som selger islamske bøker og islamsk bekledning holder også hus der.



'Aisyiyahs nybygde moske, den første i Padang. Moskeen er ikke helt ferdig på bildet. Den ligger like utenfor byen, jorden den er bygd på ble testamentert bort til 'Aisyiyah (*wakaf*). I følge planen, om det kan finansieres, skal det bygges et helt kompleks her, *Komplek Pusat Pengkajian Islam 'Aisyiyah Kota Padang* (Nasjonalt kompleks for islamsk forskning). ('Aisyiyah Padang 2003a: punkt 2c).

Litteraturliste

Koranen: *Al Qur'an/The Holy Qur'an. English Translation of the meanings and Commentary.* The Presidency of Islamic Researchers, IFTA, Call and Guidance (red.). King Fahd Holy Qur'an Printing Complex. Al-Madinah al-Munawarah. 1410 H.

Primærlitteratur

*Primærlitteratur som er udatert og uten utgiversted (interne rapporter, møtereferater, læreplaner etc) vil være oppgitt kun med tittel og listes til slutt under denne seksjonen

'Aisyiyah 1987: *Anggaran dasar dan Anggaran Rumah Tangga 'Aisyiyah.* Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah 1989: *Pedoman tugas dan tanggung jawab anggota pimpinan 'Aisyiyah.* Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah 1991: *Sejarah pertumbuhan dan perkembangan 'Aisyiyah.* Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah 2000: *Pedoman Perkaderan 'Aisyiyah.* Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah 2002: *Keputusan Pimpinan Pusat 'Aisyiyah No. 80/SK-PPA/A/X/2002.* Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah Padang 2001a: *Laporan Pimpinan Daerah 'Aisyiyah Kota Padang periode 1995-2000.* Pimpinan Daerah 'Aisyiyah Kota Padang, Padang

'Aisyiyah Padang 2001b: *Rekapitulasi Amal Usaha Muhammadiyah Tahun 2001 Kota Padang.* Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kota Padang, Padang

'Aisyiyah Padang 2002: *Buku Panduan. Mahasiswa AKPER 'Aisyiyah Padang.* Padang

'Aisyiyah Padang 2003a: *Laporan Pimpinan Daerah 'Aisyiyah Kota Padang periode 2000-2005.* Pimpinan Daerah 'Aisyiyah Kota Padang, Padang

'Aisyiyah Padang 2003b: *Buku Panduan Musyawarah kerja daerah (musykerda) 1 'Aisyiyah Kota Padang periode 2000-2005.* Pimpinan Daerah 'Aisyiyah Kota Padang, Padang

'Aisyiyah Sumatera Barat 2000: *Keputusan Musyawarah wilayah 'Aisyiyah Sumatera Barat ke 38.* Pimpinan Wilayah Sumatera Barat, Padang

Muhammadiyah 1991: *Muhammadiyah Sumatera Barat (Minang Kabau). Dari masa ke masa.* Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, Padang

Muhammadiyah 2000: *Profil Muhammadiyah 2000.* Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta

Tapak Suci 1996: *Anggaran Dasar Tapak Suci.* Pimpinan Pusat Tapak Suci Putera Muhammadiyah, Yogyakarta

'Aisyiyah- Elevates the Status of Women

'Aisyiyah. Real Effort for Ummah

Data Bagian Pimpinan Pusat 'Aisyiyah

Data cabang 'Aisyiyah se Sumatera Barat periode 2000-2005

Data organisasi 'Aisyiyah Sumatera Barat periode 2000-2005

Pendidikan Guru Taman Kanak-kanak. Tahun Akademik 2003/2004

Peraturan pokok Kepegawaian Rumah Sakit Umum 'Aisyiyah Muhammadiyah Padang

Profil Nasyiatul 'Aisyiyah

Visi, Misi dan Tujuan Rumah Sakit Umum 'Aisyiyah Muhammadiyah Padang

Sekundærlitteratur

Abu Rabi', Ibrahim 1998: "Christian-Muslim Relations in Indonesia: The Challenges of the Twenty-First Century" I: *Studia Islamika* 1: 1998 ss 15-21.

Alfian 1969: *Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during the Dutch Period (1912-1942)*. PhD. Dissertation, University of Wisconsin

Ali, Maulana Muhammad 2001: *A Manual of Hadis*. (2.utgave) Payette & Simms, St.Lambert

Anshari, Saifuddin 1985: "Islam or the Panca Sila as the Basis of the State" I: *Readings on Islam in Southeast Asia* ss. 221-226, Singapore

Anwar, Syamsul 2005: "Fatwa, Purification and Dynamization: A study of Tarjih in Muhammadiyah". I: *Islamic Law and Society* vol.12, no.1. ss. 27-44. Brill Academic Publishers, Leiden

Arkoun, Mohammed 1993: "The Concept of "Islamic Reformation"". I: *Islamic Law Reform and Human Rights. Challenges and Rejoinders*. Tore Lindholm og Kari Vogt (red.). Nordic Human Rights Publications, Oslo

Ashour, Mustafa 1989: *The Jinn in the Qur'an and the Sunnah*. Dar Al Taqwa, London

Aspinall, Edward, Herb Feith og Gerry van Klinken (red.)1999: *The Last days of President Suharto*. Monash Asia Institute, Clayton

Bearman (red.) 1987: *Encyclopaedia of Islam. New Edition. Glossary and Index of Technical Terms*. Brill, Leiden

- Blackwood, Evelyn 1998: “*Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire*”. I: *Cultural Anthropology* 13 (4) 1998: 441-521.
- Boland B.J. 1982: *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Martinus Nijhoff, Hag
- Bowen, John R 1993: *Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton University Press, Princeton New Jersey
- Cederroth, Sven 1994: “Indonesien och Malaysia. Mission, synkretism och mystik”. I: *Majoritetens islam*. J. Svanberg og D. Westerlund (red.). Arena, Stockholm.
- Collins, Elizabeth F. 2003: ““Islam is the solution”. Dakwah and Democracy in Indonesia”. I: *Jurnal Kultur* Vol. 3 No. 1 2003
- Collins, Elizabeth F. 2004: “Islam and the Habits of Democracy. Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra”. I: *Indonesia* No .78, oktober 2004, ss. 93-120
- Crouch, Harold 1978: *The Army and Politics in Indonesia*. Cornell University Press, Ithaca
- Della Porta, Donatella og Mario Diani 1999: *Social Movements: An Introduction*. Blackwell, Oxford
- van Doorn-Harder, Nelly (under utgivelse, planlagt utgitt januar 2006): *Women shaping Islam: Reading the Qur’an in Indonesia*. University of Illinois Press
- van Doorn-Harder, Nelly 1997: “Portrait of a Female Preacher”. I: *Inside Indonesia* No. 52 1997.
- van Doorn-Harder, Nelly 2000: “Between Culture and Religion. Muslim women’s rights” I: *IIAS Newsletter* No 21 februar 2000
- van Doorn-Harder, Nelly og Kees de Jong 2001: “The Pilgrimage to Tembayat: Tradition and Revival in Indonesian Islam”. *The Muslim World* Vol. 91
- EAO Nationwide Public Opinion Poll 2003: *Electorate Analysis and Outreach Nationwide Public Opinion Poll December 2003*. International Republican Institute
- Echols, John M. og Hassan Shadily 1989: *Kamus Indonesia-Inggris*. (3.utgave) Cornell University Press
- Ernst, Carl W. 1997: *The Shambala Guide to Sufism*. Shambala Publications, Boston og London
- Fachruddin, Fuad 2005: *Educating for Democracy: Ideas and practices of Islamic Civil Society Association in Indonesia*. PhD. Thesis. Social and Comparative Analysis in Education. University of Pittsburgh
- Federspiel, Howard M 1995: *A Dictionary of Indonesian Islam*. Center for International Studies, Ohio University, Athen
- Flood, Gavin 1999: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. Cassell, London og New York

- Geertz, Clifford 1960: *The religion of Java*. The Free Press of Glencoe, New York
- Hefner, Robert W. 2000: *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press, Princeton og Oxford
- Hill, Hal 1994: *Indonesias New Order: The Dynamics of socio-economic Transformation* (red.). University of Hawaii Press, Honolulu
- Hiorth, Finngeir 2002: *Islam and Politics in Indonesia*. Human-Etisk Forbund, Oslo
- Hofmann, Murad W. 1999: "On the Development of Islamic Jurisprudence" I: *The American Journal of Social Sciences* 16 (1) 1999 ss. 73-91.
- Holter, Harriet og Ragnvald Kalleberg (red.) 1996: *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Universitetsforlaget, Oslo
- Hooker, M.B. 2003: *Indonesian Islam. Social change through contemporary fatawa*. Allen & Unwin, Crows Nest, og University of Hawaii Press, Honolulu
- Howell, Julia D. 2001: "Sufism and the Indonesian Islamic Revival" I: *The Journal of Asian Studies* 60, No 3 august 2001 (ss. 701-729)
- Karcic, Fikret 2001: "Applying the 'Shari'ah' in Modern Societies. Main Developments and Issues". I: *Islamic Studies* 40 (2) 2001 ss. 207-226.
- Kepel, Gilles 2003: *Jihad. The Trail of Political Islam*. (2.utgave) I.B.Tauris & Co Ltd., London
- Kværne, Per og Kari Vogt 2002: *Religionsleksikon. Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Cappelen Forlag, Oslo
- Lambe', Rev. Ishak P. 2001: *The Present Situation in Indonesia and the Role of the Church and the PGI*. Presentert på "The Indonesia Round Table Meeting" 10-11 mai i Geneve, og på "The Tripartite Meeting" 14-16 mai i San Fransisco (skriftlig eksemplar).
- Lawrence, Bruce B. 1995: *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. (2. utgave) University of South Carolina Press, Columbia
- Lev, Daniel S. 1996: "On the other hand?" I: *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Laurie J. Sears (red.). Duke University Press, Durham og London
- Liddle, William R. og Saiful Mujani 2003: "The Real Face of Indonesian Islam". I: *The New York Post* 11 oktober 2003.
- Madjid, Nurcholish 1994: "Islamic Roots of Modern Pluralism. Indonesian Experiences" I: *Studia Islamika* Vol. 1, 1994 ss. 55-77

- Male and female genital cutting. Among Yogyakartaans and Madurans.* Muhadjir Darwin, Faturochman, Basilica Dyah Putranti, Sri Purwatiningsih, Isaac Tri Octavatie. Center for Population and Policy Studies, Gadjah Mada University, Yogyakarta
- Mangkey, J.: *The Church in Indonesia: Facing New Challenges towards a New Indonesia*, artikkel presentert til den årlige Conference of Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, Königstein, Tyskland 19. september 2002. Også tilgjengelig på URL: <http://www.indopubs.com/tarchives/0041.html>
- Mansurnoor, 1990: *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Gadjah Mada University Press, Yogyakarta
- Masud, Muhammad K. & al.1996: "Ch.1: Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation" I: *Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas*. Harvard University Press
- Mauss, Marcel 1995: *Gaven: Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Cappelen akademiske forlag, Oslo
- Mir-Hosseini, Ziba 1993: *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Marocco Compared*. I.B. Taurus, London
- Mujani, Saiful og R. William Liddle 2004: "Politics, Islam and Public Opinion" I: *Journal of Democracy* Vol.15, No. 1 2004
- Nakamura, Mitsuo 1983: *The Crescent Arises over the Banyan Tree. A study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Gadjah Mada University Press, Yogyakarta
- Netton, Ian R.1992: *A Popular Dictionary of Islam*. Curzon Press, Surrey
- Nielsen, Finn S. 1996: *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget, Bergen
- Nilsson Hoadley, Anna G. 2002: *Indonesian Literature vs New Order Orthodoxy – The Aftermath of 1965-1966*. Media-Tryck, Lund
- Omran, Abdel R. 1992: *Family Planning in the Legacy of Islam*. Routledge, London og New York
- Peacock, James L. 1978: *Purifying The Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Benjamin/Cummings, Menlo Park, California
- Ramadan, Tariq 2001: *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Islamic Foundation, Leicester
- Ricklefs, Merle C. 2001: *A history of Modern Indonesia since 1200*. (3.utgave) Stanford University Press, Stanford California
- Ro'fah 2000: *A study of 'Aisyiyah: An Indonesian Women's Organization (1917- 1998)* Master thesis. Institute of Islamic Studies McGill University

- Roald, Anne Sofie 1994: *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia*. Graphic Systems, Malmø
- Roald, Anne Sofie 2001: *Women in Islam. The western experience*. Routledge, London og New York
- Roald, Anne Sofie 2004: *Islam*. Pax Forlag, Oslo
- Saleh, Fauzan 2001: *Modern trends in Islamic theological discourse in 20th century Indonesia: A critical survey*. Brill, Leiden
- Samson, Allan A. 1985: "Indonesian Islam since the New Order" I: *Readings on Islam in Southeast Asia* ss. 165- 169, Singapore
- Sarwar, Ghulam 2000: *Islam. Beliefs and Teachings*. The Muslim Educational Trust, London
- Schacht, Joseph 1964: *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press, Oxford
- Shiffman, Jeremy 2004: "Political Management in the Indonesian Family Program" I: *International Family Planning Perspectives* Vol. 30, No 1 mars 2004, ss.27-33.
- Smedal, Olaf H. 1996: "Indonesia" I: *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. (2.utgave) Signe Howell og Marit Melhus (red.). Ad Notam Gyldendal, Oslo
- Sobhi, Mahmassani 1961: *The Philosophy of Jurisprudence in Islam* (excerpts). E.J. Brill
- Steinberg, David J. (red.) 1987: *In search of Southeast Asia. A Modern History*. (2.utgave) University of Hawaii Press, Honolulu
- Stowasser, Barbara F. 1994: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford University Press, New York og Oxford
- Svantesson, Jan-Olof 1991: *Språk och skrift i Öst- och Sydöstasien*. Studentlitteratur, Lund
- Svensson, Jonas 1996: *Muslimsk feminism. Några exempel*. Wallin & Dalholm, Lund
- Syamsiyatun, Siti 2004a: *The Origin of Nasyiatul 'Aisyiyah: Organizing for Articulating Religious-based Womanhood in Pre-Independent Indonesia*. Presentert på den 15. Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, 29.06-02.07.04, Canberra.
- Syamsiyatun, Siti 2004b: "Aisyiyah's politics and independent womenhood" Opinion and Editorial I: *The Jakarta Post* 22.12.2004.
- Tanner, Nancy og Lynn L. Thomas 1985: "Rethinking matriliney: Decision-making and sex roles in Minangkabau" I: *Change and Continuity in Minangkabau: Local, Regional and Historical Perspectives on West Sumatra* (red. Lynn Thomas og Franz von Benda-Beckmann). Ss. 45-71. Ohio University Press, Athen
- Tapol (red.) 1987: *Indonesia: Muslims on trial*. Tapol, London

- The Asia Foundation/USINDO 2002: *Islam in Modern Indonesia*. Konferanserapport (58 sider). Også tilgjengelig på http://www.asiafoundation.org/pdf/indo_us_conf.pdf
- Vogt, Kari 1993: *Islams hus*. Cappelen Forlag, Oslo
- Voll, John O. 1983: "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*" I: *Voices of Resurgent Islam* (red. John L. Esposito). Oxford University Press, New York og Oxford
- Whalley, Lucy A. 1993: *Virtuous Women, Productive citizens: Negotiating Tradition, Islam and Modernity in Minang Kabau, Indonesia*. PhD. Thesis, University of Illinois Urbana, Campaign, Illinois
- Widjanarko, Putut 2004: "Gaul Tapi Islam. The Raise of Popular Islamic Youth Literature". Ohio University. I: *Session 69: Islam and Popular Culture in Post-Soeharto Indonesia*. AAS Annual Meeting 4-7 mars 2004, San Diego
- Wojowasito, S. 1994: *Kamus Umum Lengkap. Inggris-Indonesia. Indonesia-Inggris*. (4.utgave). Pengarang, Bandung
- Woodward, Mark R. 1989: *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. The University of Arizona Press, Tucson
- Zimmer, Benjamin G. 2004: "Socializing Conspicuous Piety: "Love the Prophet" Videos for Indonesian Children". Kenyon Collage. I: *Session 69: Islam and Popular Culture in Post-Soeharto Indonesia*. AAS Annual Meeting 4-7 mars 2004, San Diego

Elektroniske kilder

- 'Aisyiyahs hjemmeside 2002: http://www.muhammadiyah-online.or.id/muhammadiyah/aisyiyah/aisyiyah_english1.html [Lesedato 28.11.02]
- Aftenposten 04.10.04: *Yudhoyono seiret i Indonesia*. <http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/article883634.ece> [Lesedato 05.11.04]
- Aftenposten 20.09.04: *Mot systemskifte i Indonesia*. <http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/article873995.ece> [Lesedato 05.11.04]
- Candland, Christopher og Siti Nurjanah 2004: "Women's Empowerment through Islamic Organizations: The Role of the Indonesia's Nahdlatul Ulama in Transforming the Governments Birth Control Program into a Family Welfare Program". Studie presentert på *World Faiths Development Dialogue Workshop* i New Delhi, 9-11.02.04, India. http://www.wfdd.org.uk/programmes/case_studies/nahdlatul_ulama.doc [Lesedato 07.09.05]

- Den Australske Ambassade 08.10.04: Australia Works with 'Aisyiyah To Assist Kuningan Bombing Victims. http://www.austembjak.or.id/releases/realese_041008.htm [Lesedato 09.12.04]
- Den indonesiske ambassade 2004: http://www.indonesia-oslo.no/land_and_people.htm [Lesedato 15.09.04]
- Encyclopedia 2005: <http://www.encyclopedia.com/html/w/wahhabi.asp> [Lesedato 29.09.2005].
- Ethnologue report for Indonesia 2004: http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=Indonesia+%28Sumatra%29 [Lesedato 15.09.04]
- Fealy, Greg 2003: "Understanding Political Islam in Southeast Asia" I: *Asian Social Issues Program* 21.03.03. <http://www.asiasource.org/asip/fealy.cfm> [Lesedato 18.02.05]
- Globalis 2004: <http://www.globalis.no/country.cfm?Country=ID> [Lesedato 20.10.2004]
- Indopubs 16.08.01: *Muhammadiyah, Seedbed of National Leadership*. <http://www.tempointeraktif.com/majalah/eng/spr-4.html> [Lesedato 20.08.02]
- Indopubs 25.12.00: *The Church in Indonesia: Facing New Challenges Towards a New Indonesia*. <http://www.indopubs.com/tarchives/0041.html> [Lesedato 20.08.02]
- International Medical Corps 2005: http://www.imcworldwide.org/pr_PR101602-BaliAttack.shtml [Lesedato 17.01.05].
- Kompas 12.06.01a: *Pimpinan Pusat 'Aisyiyah Minta Kekerasan Dihentikan*. <http://www.kompas-cetak/0106/12/nasional/pres06.htm> [Lesedato 06.07.04]
- Kompas, 12.06.01b. *Cuncil Pounders 'Syariyah'*. <http://www.kompas-cetak/0106/12/nasional/pres06.htm> [Lesedato 06.07.04]
- Leirvik, Oddbjørn 2002: *Report from a delegation visit to Indonesia by the Oslo Coalition of Freedom of Religion or Belief, July 29-August 11, 2002*. http://www.oslocoalition.org/html/project_indonesia/indonesia_project_report.html [Lesedato 10.04.04]
- Moore, Samuel 2003: *Prospects for Political Islam*. <http://www.indonesiaalert.org/article.php?id=8> [Lesedato 18.02.05]
- Organisasi Islam Muhammadiyah 2005: <http://tapaksuci.brawijaya.ac.id/kemuhammadiyah.html> [Lesedato 27.02.05]
- Pikiran Rakyat 2002: *Aisyiyah Tegakkan Akhlak Mulia*. 02.07.2002. <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0702/02/0505.htm> [Lesedato 17.01.05]
- Pimpinan Wilayah Aisyiyah Jawa Timor 2004: *Sejarah 'Aisyiyah*. <http://lemlit.umm.ac.id/~rochman/ortom/aisyiah.html> [Lesedato 31.08.04.]

- Taipei Times 12.06.05: *'Gamblers' to get seven lashes with cane in Indonesia.* :
<http://www.corpun.com/idj00506.htm> [Lesedato 17.10.05]
- Tesoro, Jose Manuel 2001: *Religious Devisions. Muslim voters aren't about to act as a bloc.*
<http://www.asiaweek.com/asiaweek/99/0521/nat11.html> [Lesedato 18.03.02]
- The Jakarta Post 23.06.05: *Public canings to start in Aceh for gamblers.*
<http://www.corpun.com/idj00506.htm> [Lesedato 17.10.05]
- The Jakarta Post 26.02.04: *Religious Leaders Pledge Neutrality.*
http://www.infid.be/election_26feb.htm [Lesedato 17.01.05]
- Time Asia 28.08.04: *From the Magazine.*
<http://www.time.com/asia/magazine/article/0,13673,501030310-428132-2,00.html>
[Lesedato 31.08.04]
- Wikipedia 11.10.05: *Padang.*
<http://no.wikipedia.org/wiki/Padang> [Lesedato 11.10.05]

Foredrag

- Törnquist, Olle 2004: *Valget i Indonesia.* 17.03.04, Chateau Neuf, Oslo
- Taher, Termizi 2003: *Muhammadiyah Sumatera Barat.* 11.11.03, Mesjid Taqwa, Padang
- Karcic, Fikret 2005: *Contemporary Developments in Islamic Legal Thought: Issues and Actors.* 19.09.05. Fysikkbygningen, Blindern, Oslo
- Ramadan, Tariq 2005: *Shari'a, Reformist Thought and Human Rights: With Special Reference to Muslims in Europe.* 20-21.09.05. Offentlig og internasjonal lov, Universitetet i Oslo, Oslo

Sammendrag

'Aisyiyah og visjonen av det sanne islam. Reislamisering gjennom sosialt og religiøst arbeid i Padang, Vest-Sumatra.

Oppgaven omhandler den indonesiske islamske kvinneorganisasjonen 'Aisyiyah. 'Aisyiyah er den kvinnelige fløyen av Indonesias største reformbevegelse, Muhammadiyah. 'Aisyiyah har et landsdekkende nettverk av sosiale og religiøse institusjoner som barnehager, barnehjem, skoler, fødselsklinikker, sykehus og Korangrupper. Med utgangspunkt i kvalitativ metode og feltarbeid i Padang på Vest-Sumatra, fokuserer oppgaven på 'Aisyiyahs forståelse av "det sanne islam". Som en del av reformbevegelsen ønsker 'Aisyiyah renselse og reform av samfunnsverdier, fordi de oppfatter dagens praksis og tolkning av islam som lite tilfredsstillende. Målet er å komme nærmere en forståelse og praksis av islam som samsvarer bedre med det opprinnelige budskapet. Gjennom sine institusjoner søker 'Aisyiyah å reformere samfunnet til å komme nærmere "det sanne islam".

Gjennom å se på 'Aisyiyahs struktur, arbeidsområder og ideologiske elementer, søker oppgaven å si noe om hva 'Aisyiyahs begrep om "det sanne islam" innebærer. Oppgaven tar så for seg hvordan "det sanne islam" søkes virkeliggjort i samfunnet.

Endring forsøkes iverksatt gjennom formidling av verdier og ideologi i organisasjonens institusjoner, samt gjennom såkalt praktisk politikk. 'Aisyiyahs misjon retter seg mot både individ, familie og storsamfunn. For å nå målet om et samfunn basert på "det sanne islam" ser 'Aisyiyah det som svært viktig å bevisstgjøre folk om egen tro, moral og kunnskap. Det understrekes også at alle må utfylle sin funksjon på best mulig måte i samfunnet. I denne sammenheng fremheves kvinnens muligheter og viktige funksjon. Gjennom bevisstgjøring og nytolkning ser 'Aisyiyah muligheten til å endre holdninger, slik at islam kan bli svaret på en positiv utvikling av samfunnet.

I oppgaven ser jeg på ulike sider ved 'Aisyiyahs organisasjon, arbeid og ideologi, som et uttrykk for *reislamisering*. Reislamisering innebærer å islamisere på nytt, fordi gjeldende situasjon ikke blir sett på som tilfredsstillende. Oppgaven fremmer en forståelse av at 'Aisyiyahs arbeid er et uttrykk for en stadig prosess av reislamisering, der målet for prosessen er "det sanne islam".

English Abstract

'Aisyiyah and the vision of the true Islam. Re-Islamization through social and religious work in Padang, Western Sumatra.

The thesis is about the Indonesian Islamic women's organization, 'Aisyiyah. 'Aisyiyah is the female wing of the largest reform-movement in Indonesia, Muhammadiyah. 'Aisyiyah has a nationwide network of social and religious institutions such as kindergartens, orphanages, schools, birth clinics, hospitals and Qur-an groups. Based on qualitative method and fieldwork in Padang on Western Sumatra, the thesis focuses on 'Aisyiyah's understanding of 'the true Islam'. As part of the reform-movement, 'Aisyiyah wants purification and reform of social values, as they perceive the contemporary interpretation and practice as unsatisfactory. Their goal is to reach an understanding of Islam that is more compliant with the original message. Through their institutions 'Aisyiyah seek to reform society to become closer to the true teachings of Islam.

Working with 'Aisyiyah's structure, fields of work and ideological elements, this thesis aims at offering an understanding of 'Aisyiyah's notion of 'the true Islam'. The thesis continues by examining how 'the true Islam' is attempted realized in society.

Change is attempted carried out through the mediating of values and ideology in the organization's institutions, and also through so-called practical politics. The 'Aisyiyah mission is directed both at individual, family and general society. In order to reach the goal of a society based on 'the true Islam', 'Aisyiyah consider education and consciousness of belief, morality and modern knowledge and science very important. It is also underlined that everyone needs to fulfil their functions the best they can in society. In relation to this manner, women's opportunity and key function is being emphasized. Through awareness and re-interpretation 'Aisyiyah see the opportunity to change attitudes, so that Islam can be the answer to a positive development of society.

In the thesis I look at the different aspects of 'Aisyiyah's organization, work and ideology as expressions of re-Islamization. Re-Islamization involves to Islamize again, because the current situation is not perceived of as satisfactory. The thesis put forward an understanding of 'Aisyiyah's work as an expression of a constant re-Islamization, where the goal of the process is 'the true Islam'.