

University of Groningen

"Om de Koran in zee te dopen"

Doortmont, M.R

Published in:
Islam en geschiedschrijving van Nigeria

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1993

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Doortmont, M. R. (1993). "Om de Koran in zee te dopen": Islam als factor in de geschiedschrijving van Nigeria. In *Islam en geschiedschrijving van Nigeria* (blz. 33-45)

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

werden redactiecommissies gevormd en na een aantal voorbereidende publicaties die vooral documentaire en historiografische achtergronden belichtten, verschenen vanaf 1981 de verschillende delen. Grote kwaliteiten van deze uitgave waren dat Afrika als een eenheid werd beschreven, dat het overgrote deel van de auteurs Afrikanen waren, dat er duidelijk een interdisciplinaire aanpak was en dat geput was uit een rijk en veelsoortig bronnenmateriaal. Volgens sommige Afrikaanse auteurs wekte de hele onderneming nogal wat afgunst onder Westerse afrikanisten, hetgeen zou blijken uit de kort daarna gestarte grote *Cambridge History of Africa* en uit de negatieve kritieken op de eerste delen van Unesco-geschiedenis.

De verworvenheden van deze grote geschiedenispublicatie dreigden echter slechts in kleine kring bekend te geraken. Daarom zocht de Unesco naar nieuwe wegen om de gevonden inzichten ook ingang te doen vinden bij een groter publiek. Allereerst werd er gedacht aan een goedkopere verkorte versie van het grote werk. Deze zou bestemd zijn voor studenten aan de opleidingen en universiteiten. Maar voornaamste doel bleef om ook het onderwijs te beïnvloeden.

Op de Unesco-conferentie van november 1986 te Dakar werd besloten tot het ontwikkelen van drie standaard leerboeken successievelijk bestemd voor de hogere klassen van het lager onderwijs, de eerste jaren van het middelbaar onderwijs en de hoogste klassen van het middelbaar onderwijs. Deze standaard-leerboeken zouden moeten staan voor de nationale schoolboeken. Benadrukt werd dat het geenszins de bedoeling was om de nationale geschiedenis van de verschillende staten te vervangen, maar dat het zaak was om deze nationale geschiedenis in te passen in de geschiedenis van Afrika als een geheel. Tegelijkertijd werd er ook op aangedrongen om invloed uit te oefenen op de nationale onderwijsautoriteiten om aan het schoolvak geschiedenis een grotere plaats en meer gewicht toe te kennen.

Conclusie

Na de periode van versnippering uitmondend in talloze weinig geslaagde pogingen op nationaal niveau om te komen tot afrikanisering van het geschiedenisonderwijs lijkt het erop dat de tijd rijp is voor een meer globale benadering. De in Afrika alom gewaardeerde Unesco uitgave van de *General History of Africa* wordt door velen gezien als een goede basis en inspiratiebron voor een nieuwe generatie onderwijsprogramma's en schoolboeken.

Verskillende stappen zijn reeds gezet maar het is nog de vraag of de lokale onderwijsautoriteiten voor deze initiatieven ruim baan willen maken. Er zal nog wel heel wat water door de Nijl, de Congo en de Zambesi stromen voordat de leerlingen in de verschillende Afrikaanse landen geschiedenisles krijgen volgens één en hetzelfde lesplan. Maar laten we eerlijk zijn: ook in Europa is het nog lang niet zover.

"OM DE KORAN IN ZEE TE DOPEN" Islam als factor in de geschiedschrijving van Nigeria

(669)

Michel R. Doortmont

2

930.1

Inleiding

Het land met de belangrijkste historiografische traditie in Afrika èn de grootste godsdienstige tegenstellingen is Nigeria: van (bijna) fundamentalistisch islamitisch in het hoge noorden tot (bijna) fundamentalistisch christelijk in het zuiden. Na een korte inleiding over de aard van en de verschillen in historische beeldvorming tussen moslims en christenen in Nigeria, zal ik aan de hand van een tweetal voorbeelden onderzoeken hoe een bepaald wereldbeeld tot stand kan komen.

In grote delen van West-Afrika ontmoeten twee wereldgodsdiensten elkaar: islam staat hier tegenover christendom. De islam werd vanaf de tiende eeuw geïntroduceerd, door reizigers uit Egypte en Noord-Afrika. Lange tijd was de islam vooral een godsdienst van elites. Politieke leiders gebruikten het als een ideologie die zeer geschikt was voor de vorming van centraal geleide staten. In het economisch verkeer tussen gebieden ten noorden en zuiden van de Sahara bood de islam, naast een gemeenschappelijk gods- en wereldbeeld, een gemeenschappelijke geschreven taal (Arabisch) waarin handelstransacties vastgelegd konden worden. Deze praktische voordelen van de islam boven inheemse natuurgodsdiensten zorgden ervoor dat de islam in het savannegebied van West-Afrika, en met name in de steden, stevig gevestigd werd.

De islam van West-Afrika was echter wel een heel Afrikaanse islam, met veel idiosyncratische gebruiken, ontleend aan de eigen cultuur en de inheemse natuurgodsdiensten. De onzuiverheid van het geloof vormde steeds een punt van discussie in de verhandelingen van islamitische leraren die het gebied aandeden. Aan het einde van de achttiende eeuw liep deze discussie uit op een gewapende confrontatie tussen de Fulani-leider Uthman dan Fodio en de koning van de Hausastaat Gobir. Verschillen in opvatting over hoe staat en maatschappij eruit zouden moeten zien resulteerden in een heilige oorlog. Aan het einde van zijn *jihad* vestigde Dan Fodio het Sultanaat van Sokoto over een groot deel van wat nu de Westafrikaanse staat Nigeria is. Bovendien werd zijn strijd voor een zuivere islam, gekoppeld aan staatkundige vernieuwing, overgenomen door geloofsgenoten elders in het Westafrikaanse savannegebied. De invloed van deze islamitische vernieuwingsbeweging ging veel verder dan het politieke vlak. Het zorgde voor een ware metamorfose van vele, etnisch, religieus en sociaal-economisch zeer diverse samenlevingen. Bovendien betreft het hier een transformatie die ook nu nog, tweehonderd jaar later, grote invloed heeft op de sociale werkelijkheid in Nigeria.

Vanuit het zuiden, de Atlantische kust, rukte vanaf het midden van de negentiende eeuw het christendom op in West-Afrika. Anglicaanse en methodistische zendelingen en later ook katholieke missionarissen kwamen het gebied binnen als voorbodes van de Europese koloniale veroveraars. Met de bijbel brachten zendelingen en missionarissen ook een geheel nieuw wereldbeeld mee, dat voor de Afrikanen gestalte kreeg via de weg van het onderwijs. Met name in Nigeria, waar het noorden dus juist een islamitische vernieuwing had gezien, sloeg in het zuiden de Europese, christelijke leefwijze sterk aan. Eerst gold dit alleen voor een kleine elite, maar alras werden ook grotere bevolkingsgroepen tot het christendom bekeerd.

Men zou nu in Nigeria een scherpe tegenstelling kunnen verwachten in de geschiedbeelden van het islamitische noorden en het christelijke zuiden. Dit met name, omdat er in de loop van de laatste honderd jaar nogal wat confrontaties tussen beide gebieden hebben plaatsgevonden. Door de Britten in één federatieve staat gedwongen, stonden en staan noord en zuid sinds de jaren 1950 steeds weer tegenover elkaar. Een exponent van deze rivaliteit was de Biafra-oorlog van 1967-70, waarin het zuidoosten van het land streefde naar afscheiding; godsdienst was hier een factor. Ook in de jaren 1980 zijn er diverse onlusten geweest, waarin verschillen tussen islam en christendom een rol speelden en waarbij duizenden doden zijn gevallen.

Bij nader inzien blijken de godsdienstige tegenstellingen echter veel minder natuurlijk te zijn in de historiografie dan bijvoorbeeld in de politiek of cultuur. Niet uiteenlopende visies op dezelfde onderwerpen, maar veeleer een verschillende keuze van onderwerpen kenmerkt de godsdienstige verschillen. In 1960 schreef de Brits-Nigeriaanse historicus Abdullahi Smith een artikel waarin hij stelde dat de islamitische revoluties in West-Afrika in de negentiende eeuw een, ten onrechte, onderbedeeld thema vormden in de geschiedschrijving van het gebied. Hij betoogde dat veel historisch werk reeds van de grond was gekomen, met name rond thema's aangaande Europese activiteiten in Afrika en thema's waarvoor de Europese archieven het bronnenmateriaal konden leveren. Thema's rond Afrikaanse ontwikkelingen en personen, die zonder inmenging van de Europeanen geschiedenis schreven, bleven onderbelicht. Abdullahi Smith, een tot de islam bekeerde Britse historicus, zou in de jaren 1960 en 1970 zelf uitgroeien tot een van de belangrijkste historici van de islam in West-Afrika, met name in Nigeria.¹ Met hem groeide bovendien een nieuwe generatie Nigeriaanse historici op, die zijn woorden zeer ter harte namen en zich zijn gaan bezighouden met de geschiedenis van de vele aspecten van de geschiedenis van het islamitische West-Afrika. Een belangrijke school die hieruit groeide vond zijn institutionele basis aan de Ahmadu Bello Universiteit in Zaria, Nigeria. Theoretisch werd aansluiting gezocht bij het marxisme als verklaringsmodel,

¹ Abdullahi Smith, 'A neglected theme of West African history: the Islamic revolutions of the 19th century', *Journal of the Historical Society of Nigeria* (hierna: *JHSN*) 2 (1961) 169-185.

thematisch verdiepte men zich vooral in de economische en politieke geschiedenis van de negentiende eeuw.

Een andere, al veel langer bestaande Afrikaanse historische school had zijn institutionele basis aan de Universiteit van Ibadan in het zuidwesten van Nigeria. De historici die hier werkten in de jaren zestig en zeventig hadden over het algemeen een Britse universitaire opleiding genoten, waren christen en behoorden voor het overgrote deel tot de etnische groep van de Yoruba. Hun werk richtte zich vooral op de negentiende-eeuwse geschiedenis van de zuidelijke regio's en met name op de confrontatie tussen Afrikanen en Europeanen hier. Hun theoretische raamwerk, voor zover men daarvan kan spreken, was dat van de Brits-liberale geschiedopvatting. Thematisch vertaalde dit zich in verhalende politieke geschiedenissen, vaak op lokaal niveau en zonder veel aandacht voor grotere verbanden en oorzaak-gevolg relaties.

Hieronder wil ik eerst onderzoeken wat de wortels zijn van het islamitische gedachtegoed van Dan Fodio. Hierin wordt namelijk de basis gelegd voor de Noordnigeriaanse samenleving van de laatste twee eeuwen. Het gedachtegoed van Dan Fodio is het ideaaltipe van de islamitische samenleving in Nigeria en geeft de randvoorwaarden voor een wereldbeeld. Daarna wil ik onderzoeken op welke wijze er vanuit het christelijke zuidwesten gereageerd werd op de expansiedrift van de Fulani. Eerst zal ik kijken naar de groei van de islam in de Yorubastaat Ilorin en daarna, in een afsluitende paragraaf, naar de visies ontwikkeld door Yoruba historici. Hier vinden we namelijk wel een confrontatie van islamitische en christelijke geschiedschrijving. De Fulani *jihad* rolde halverwege de negentiende eeuw het Yoruba gebied binnen en navolgers van Dan Fodio maakten gebruik van de al bestaande verwarde politieke en economische situatie om een emiraat te stichten rond de Yoruba-stad Ilorin. In later jaren hebben eerst zendelingen en later ook historici deze beweging afgeschilderd als agressieve islamitische expansiepolitiek, een poging om de koran naar de Atlantische Oceaan te brengen. Pas heel laat hebben islamitische Nigeriaanse historici, met name de al genoemde Abdullahi Smith en H.O. Danmole, zich tegen deze visie verzet en is er een veel genuanceerder beeld ontstaan.

Dan Fodio's *jihad*

Een bespreking van Uthman dan Fodio's interpretatie van islam in de context van Hausaland aan het einde en het begin van de negentiende eeuw vraagt allereerst om een korte inleiding omtrent zijn persoon. Zonder al te diep in te gaan op de *jihad* van Dan Fodio en de vorming van het kalifaat van Sokoto, wil ik proberen aan te geven welke biografische en intellectuele elementen bij hebben gedragen aan de vorming van Dan Fodio's karakter en zijn ideeën over islam.

Uthman b. Muhammmad b. Uthman b. Salih werd in 1754 geboren in de Hausastaat Gobir, als de zoon van Muhammad Fodiye, ofwel Muhammad de Geleerde. Uthman erfde dit predikaat van zijn vader en werd algemeen bekend

als Dan Fodio of Ibn Fudi: 'zoon van de Geleerde'.² Uthman was lid van de sedentaire Toronkawa Fulanigroep en dan met name van een sectie die een reputatie had op het gebied van onderwijs en vroomheid.³ Als zodanig ontving Dan Fodio vanaf zeer jonge leeftijd een gedegen religieuze opleiding, in het bijzonder in de principes van het islamitische 'Maliki'-recht. Rond 1774-75 combineerde Dan Fodio zijn studie met prediken en het geven van onderwijs, eerst in zijn geboortestad Degel en later ook in andere plaatsen in Gobir en Kebbi. Dan Fodio combineerde een sterk, orthodox geloof in de Sunna, de ideale doctrine, met het leiderschap van de Qadiriyya sufi in Hausaland. Op deze wijze vormde hij een zogenaamde *Jama'ca*, of gemeenschap van studenten en volgelingen.

In zijn leerredes zocht Dan Fodio aansluiting bij het werk van Al-Maghili, een vijftiende-eeuwse Noordafrikaanse sufi-geleerde, die optrad als religieus adviseur van zowel de kalief van Songhay, Askiya Muhammad, als van de heerser van Kano, Muhammad Runfa. Aan Al-Maghili ontleende Dan Fodio zijn ideeën over de Mahdi (de messias) en *mujaddid* (vernieuwing). Door gebruik te maken van deze concepten kon Dan Fodio inspelen op een breder bestaande eindtijdverwachting, die samenviel met het begin van de dertiende eeuw, volgens de islamitische tijdrekening in 1785 A.D. Waarschijnlijk zag Dan Fodio zichzelf niet als de Mahdi, maar er zijn aanwijzingen dat hij zichzelf wel zag als een *mujaddid*, een vernieuwer, mogelijk zelfs als de laatste voor de komst van de Mahdi.⁴

Over een reeks van jaren werden Dan Fodio's predikingen meer en meer politiek geladen. Hij richtte zich vooral tegen het in zijn ogen on-islamitische gedrag van de Hausa-sultans van Gobir. In 1789 leidde dit tot een eerste aanvaring tussen Dan Fodio en de sultan, de Sarkin Gobir. De eerste slag was voor Dan Fodio, die de vrijheid om te preken wist af te dwingen. Later verslechterde de verstandhouding weer en in het midden van de jaren 1790 riep Dan Fodio zijn volgelingen op tot een *hijra* (uittocht, gebaseerd op de tocht van Mohammed van Mekka naar Medina) en een *jihād al-sayf* (heilige oorlog van het zwaard).

Aan het begin van de *hijra* werd Dan Fodio uitgeroepen tot *imam* (geestelijk leider) van de gemeenschap en uiteindelijk werd hij de *amir al-mu'minin* (leider aller gelovigen) en *khalifa* (kalief), spiritueel en wereldlijk leider. De *jihād* was succesvol en aan het begin van de negentiende eeuw vestigde Dan

2 D.M. Last, *The Sokoto Caliphate* (London 1977) 3-4.

3 F.H. El-Masri, 'Introduction', in: Uthman ibn Fudi, *Bayan Wujub al-hijra 'ala 'l-'ibad* (Khartoum 1978) aldaar 1.

4 F.H. El-Masri, 'The life of Shehu Usman dan Fodio before the jihad', *JHSN* 2 (1963-64) 437-439, 444; Idem, 'Introduction' 5 en noot 43; M. Hiskett, *The development of Islam in West Africa* (London 1984) 35-37, 156-157; Idem, 'An Islamic tradition of reform in the Western Sudan from the 16th to the 18th century', *Bulletin S.O.A.S.* 25 (1962) 584-586; A.D.H. Bivar & M. Hiskett, 'The Arabic literature of Nigeria to 1804: a provisional account', *Bulletin S.O.A.S.* 25 (1962) 107.

Fodio's beweging een nieuwe islamitische staat. Dan Fodio zelf trok zich op dit moment terug uit het politieke leven en wijdde zich volledig aan wetenschappelijke arbeid. Hij bleef wel het nominale hoofd van de gemeenschap en de staat, maar zijn zoon Muhammad Bello en zijn broer 'Abdullah b. Fudi voerden het bestuur.⁵

Voor een studie van Dan Fodio's visie op islam in Hausaland hebben we de beschikking over een aantal werken van zijn hand, geredigeerd en vertaald in het Engels. Het belangrijkste werk is zonder twijfel *Bayan wujub al-Hijra 'ala 'l-'ibad*. Dit boek, geschreven in 1806, is een handboek voor religie en bestuur in de nieuw gevormde en te vormen islamitische Hausastaten. In dit werk geeft Dan Fodio uitgebreid commentaar op de wetten met betrekking tot *hijra* en *jihād* en op de verplichting aan moslims om beide te ondernemen. Bovendien bespreekt Dan Fodio de noodzaak om een *imam* te benoemen en te gehoorzamen, de relaties tussen moslims en niet-moslims, en geeft hij antwoorden op vragen met betrekking tot administratieve problemen. De *Bayan* biedt de lezer een theoretische basis voor verstandig islamitisch bestuur.⁶

Andere werken die ik hier zal bekijken zijn *Wathiqat ahl al-Sudan*, een korte verhandeling die gezien kan worden als een officiële oorlogsverklaring aan de ongelovige Hausaleiders en dat in een notedop al die punten aanhaalt die Dan Fodio later in de *Bayan* uitwerkt. Een derde belangrijk werk is *Kitab al-farq*, te meer daar Dan Fodio hierin een expliciete vergelijking maakt tussen het bestuur van moslims (lees: zijn volgelingen) en van ongelovigen (lees: de traditionele Hausa koninkrijken). Dit boek kan dan ook beschouwd worden als een manifest voor bestuurlijke vernieuwing. Tenslotte kijk ik nog naar Dan Fodio's *Ta'lim al-ikhwan*, een kort werkje in een serie van zes, geschreven na de vestiging van het kalifaat, naar aanleiding van een dispuut tussen Dan Fodio en de staatsman-geleerde El-Kanemi, politiek leider van het naastgelegen Borno. Het geschrift handelt over de interpretatie van het concept ongelooft (*kufir*) en de aanwijzing van anderen als ongelovigen (*takfir*).⁷

In Dan Fodio's werk kunnen we vier belangrijke thema's onderscheiden die direct teruggrijnen op de religieuze en politieke situatie in Hausaland aan het eind van de achttiende eeuw:

1. De noodzaak om de *Shari'ah* (islamitische wetgeving) in geheel Hausaland in te voeren en tegelijkertijd on-islamitische praktijken te bannen uit bestuur en samenleving.

5 Last, *The Sokoto Caliphate*, 23-46; El-Masri, 'The life of Shehu', 441-445.

6 El-Masri, 'Introduction', 25-29.

7 El-Masri, 'Introduction', 24-25; A.D.H. Bivar, 'The Wathiqat ahl al-Sudan: a manifesto of the Fulani jihad', *Journal of African History* (hierna: *JAH*) 2 (1961) 235-243; M. Hiskett (ed.), 'Uthman ibn Fudi, 'Kitab al-farq'', *Bulletin SOAS*, 2 (1960) 558-579; M.G. Smith, 'Historical and cultural conditions of political corruption among the Hausa', *Comparative Studies in Society and History* 6 (1964) 170-171; B.G. Martin, 'Unbelief in the western Sudan: 'Uthman dan Fodio's Ta'lim al-ikhwan'', *Middle Eastern Studies* 4 (1967) 50-97.

2. De noodzaak voor *hijra* en *jihad*, nadat duidelijk was geworden dat de onder (1) genoemde doelstellingen niet vreedzaam bereikt konden worden, gekoppeld aan de noodzaak een *imam* te hebben die de *jihad* kon leiden.
3. De organisatie van een islamitisch bestuursstelsel dat *Sunna* was (de ideale doctrine volgde), als vervanging voor de oude Hausa autoriteiten en dat kon voorzien in de noden van het nieuw gevormde kalifaat.
4. Opheldering van het begrip 'echte moslim', afgezet tegen het begrip ongelovige, dit in verband met de ideologische en praktische problemen die kleefden aan vreedzame coëxistentie van moslims en niet-moslims en het voeren van *jihad* (heilige oorlog).

Het eerstgenoemde thema was natuurlijk de as waarom de hele *jihad*-beweging draaide. Dit wordt met name duidelijk uit *Kitab al-farq*: hoewel geschreven na de *jihad*, vermoedelijk rond 1811-12, licht dit werk de ideologische redenen voor de noodzaak van een *jihad* in Hausaland goed toe. Volgens Dan Fodio waren de regeringen van de Hausa koningen gebaseerd op wellust, zonder eer en verkwistend. Daarmee gingen zij in tegen alles wat de *Shari'ah* voorschreef, terwijl zij toch claimden moslims te zijn. Als voorbeelden van on-islamitisch gedrag gaf Dan Fodio het gebruik van verboden dranken en voedsel, er meer dan vier vrouwen op na houden (met of zonder huwelijkscontract), leven in luxe, het aannemen van steekpenningen en het heffen van onwettige belastingen. Het laatste punt is vooral belangrijk hier, omdat het verder gaat dan religieuze betrokkenheid; het heeft ook diepgaande sociale implicaties. Onwettige belastingen staan hier voor onderdrukking en de nadruk op dit onrecht heeft er waarschijnlijk toe bijgedragen dat Dan Fodio ook op een meer seculiere basis mensen kon mobiliseren.

Op basis van het concept dat een staat islamitische is als zijn leiders moslims zijn, kwam Dan Fodio tot een lijst van landen die in zijn ogen 'landen van ongelovigen' waren. Op de lijst vinden we de staten van Borno, Kano, Katsina, Songhay en Mali terug, alle met ongelovige leiders die claimen moslims te zijn. Om deze staten te hervormen moesten de regeringen van alle slechte zaken ontdaan worden en vervangen worden door een islamitisch bestuur. Dit nieuwe bestuur moest uitgaan van de principes dat (a) autoriteit niet is voor hen die het zoeken; (b) overleg in bestuur een noodzaak is; (c) hardheid in bestuur niet toegestaan kan worden; (d) gerechtigheid altijd moet zegevieren en (e) goede werken uitgevoerd moeten worden. In de praktijk betekende dit de bouw en herbouw van moskeeën, de promotie van gebed, reorganisatie van markten, armenzorg, actieve prediking en stimulering van onderwijs. Indien nodig kon dit gebeuren met behulp van de bouw van vestingen als fysieke macht tegen de ongelovigen en het voeren van *jihad*.⁸

Aanvankelijk probeerde Dan Fodio om zijn hervormingen via prediking en onderwijs door te voeren. Toen de tegenwerking van de Sarkin Gobir steeds groter werd, zag Dan Fodio zich genoodzaakt zijn toevlucht te nemen tot een

8 El-Masri, 'Introduction', 27; Hiskett, 'Kitab', 567-570, Ibn Fudi, *Bayan*, 49-50.

hijra, gevolgd door een *jihad*. Hier dient aangetekend te worden dat de 'Abbasid *Shari'ah*, die Dan Fodio volgde, *jihad* uitsluitend toestaat wanneer men de kracht heeft hem met goede kans op succes uit te voeren. Zo niet, dan moet men volstaan met emigratie uit het land van de ongelovigen: *hijra*. In eerste instantie verlieten Dan Fodio en zijn volgers dan ook Gobir en pas enkele jaren later, in 1804, startten zij hun *jihad*.

Met het besluit een *jihad* te ondernemen, ontstond een aantal andere verplichtingen. De belangrijkste was de benoeming van een geestelijk leider, een *imam*, om de *jihad* te leiden. Tegelijkertijd moest een religieus en politiek bestuursorgaan gevormd worden. Hoewel deze stappen allemaal *Sunna* waren, onderdeel van de islamitische orthodoxie aangaande oorlogvoering tegen ongelovigen, vond Dan Fodio het belangrijk ze apart te vermelden. De benoeming van een *imam* was een absolute noodzaak ten einde de politieke verdeeldheid in Hausaland een halt toe te roepen en om een geünificeerd islamitisch bestuur te vestigen over de onafhankelijke staten. Om dit te bereiken en tegelijkertijd een breuk te bewerkstelligen in het traditionele, on-islamitische, regerings- en titelsysteem van de Hausastaten, propageerde Dan Fodio krachtig een islamitisch hiërarchisch stelsel, met een *imam* (hijzelf) als spil.⁹

Naast de ideologische thema's die hierboven beschreven zijn, hield Dan Fodio zich bezig het probleem hoe een moslim te definiëren. Dit probleem, voor de westelijke Soedan voor het eerst aangesneden door de vijftiende-eeuwse geleerde Al-Maghili, concentreerde zich op de vraag of een persoon die een belangrijke zonde begaan heeft een ongelovige wordt, ook als hij zelf vol houdt een moslim te zijn. Al-Maghili was in dit opzicht zeer voorzichtig en sprak liever van 'mensen met fouten' dan van ongelooft (*kufir*). Aan de basis van de controverse over het concept ongelooft in Hausaland stond Dan Fodio's eigen leraar, Jibril b. 'Umar, die een extreme positie innam. Hij veroordeelde alle belangrijke zonden, wat in de praktijk vermoedelijk betekent zou hebben dat er geen ware moslim over bleef in de westelijke Soedan. Dan Fodio nam een ander ideologisch standpunt in. Hij vond dat iedere zondaar die zijn zonde erkende er blijf van gaf de wetten van de *Shari'a* te accepteren en dus niet als een ongelovige gekwalificeerd kon worden. Dan Fodio probeerde ongelooft meer te definiëren in termen van polytheïsme, kijkend naar een aantal wijdverbreide 'heidense' Hausa gebruiken. Op die manier bracht hij de *jihad* in verband met het sociale leven van alledag.¹⁰

Hoewel Dan Fodio het probleem van ongelooft in zijn vroege werk reeds aan de orde stelde, was het vooral de oorlog met Borno (1808-1812) die leidde tot de produktie van de serie pamfletten waarvan de *Ta'lim al-ikhwan* er een was. Borno sloot zich, onder het leiderschap van de staatsman-geleerde El-Kanemi, om politieke redenen aan bij de oostelijke Hausastaten in hun strijd

9 Ibn Fudi, *Bayan*, 50, 61-70; Bivar, 'Wathiqat', 239-240; Last, *The Sokoto Caliphate*, 48-57.

10 D.M. Last en M.A. al-Hajj, 'Attempts at defining a Muslim in Hausaland in the 19th century', *JHSN* 3 (1965) 233-234 (hierin een lijst met zonden die volgens Jibril tot ongelooft leidden).

tegen Dan Fodio's *jihad*. Vanuit Dan Fodio's gezichtspunt was Borno een land van ongelovigen, zowel vanwege de hierboven aangehaalde redenen, als vanwege het feit dat Borno zich aan de kant van andere ongelovigen had geschaard. El-Kanemi bracht hier tegen in dat de inwoners van Borno weliswaar bijgelovig waren, maar dat zij in de kern der zaak niet als polytheïsten beschouwd konden worden en dat ze vochten om zichzelf en hun goed te verdedigen. Deze visie kon geen genade vinden in de ogen van Dan Fodio, die vasthield aan het dogma dat het beter was *jihad* te voeren tegen ongelovigen die zich moslims noemden dan tegen ongelovigen die dit niet deden.¹¹

Na 1812 was de discussie over de aard van ongelof nog slechts een theoretisch en niet langer een praktisch ideologisch probleem. De oorlog met Borno was onbeslist geëindigd, het kalifaat was als politieke eenheid gevestigd en de belangrijkste beslommering van de leiders was die eenheid te behouden. Om dit te bereiken moest men pragmatisch zijn en waar Dan Fodio een gematigd religieus puritein was, waren zijn opvolgers veeleer politieke pragmatici. De noodzaak tot pragmatisme lag in het gegeven dat het grootste deel van de veranderingen voorgeschreven door Dan Fodio een complete metamorfose van eeuwenoude sociale patronen inhield. Veel van deze patronen overleefden het proces van islamisatie.¹²

Islam in Ilorin in de negentiende eeuw

De geschiedenis van Ilorin in de negentiende eeuw wordt gekenmerkt door het dichotome karakter van het land in deze periode. Aan de ene kant was Ilorin een emiraat en een onderdeel van het kalifaat van Sokoto. Als zodanig brachten de Britten het gebied aan het begin van deze eeuw ook administratief onder bij de kolonie Noord-Nigeria. Aan de andere kant was Ilorin zowel sociaal en cultureel, als in politieke oriëntatie, onderdeel van Yorubaland. Oorspronkelijk was Ilorin een provincie van het Oyo-Rijk. Aan het begin van de negentiende eeuw splitste de provincie zich af en werd zij een van de belangrijkste partijen van de Yoruba oorlogen in de volgende decennia. Eerst streed Ilorin daarin tegen Oyo en later tegen de machtige niet-islamitische staat Ibadan.

Om vast te stellen welke rol de islam speelde in Ilorin in de negentiende eeuw moeten we eerst vaststellen wat voor soort samenleving Ilorin was. Hiervoor hebben we enige statistische gegevens ter beschikking, met name de 'decennial census' voor het emiraat van Ilorin uit 1912. Hieruit blijkt dat er op een totale bevolking van meer dan 371.000 inwoners, 338.400 (91%) Yoruba's waren, 17.500 (5%) Nupe, 10.300 (2%) Fulani en 4.200 (1%) Hausa. Naar religie gemeten waren er 202.415 (55%) moslims, 167.395 (45%) 'heidene' en 1362 (0,4%) christenen.

11 Martin, 'Unbelief', 52-53, 83; Last en Al-Hajj, 'Attempts', 237, 239; Last, *The Sokoto Caliphate*, 63-89, 229.

12 Hiskett, *Development*, 180-183.

Ervan uitgaande dat deze cijfers min of meer correct zijn, kunnen we eruit afleiden dat ondanks het feit dat Ilorin als een islamitische samenleving gekwalificeerd werd, het aantal niet-moslims aanzienlijk was. In de tweede plaats kunnen we constateren dat het land, afgezien van een kleine Fulani aristocratie en Nupe bevolking, Yoruba was. Waar het religie aangaat moeten we bovendien in de gaten houden dat de cijfers voor 1912 niet representatief hoeven te zijn voor de negentiende eeuw. T.G.O. Gbadamosi heeft duidelijk gemaakt, dat Yorubaland vooral in de loop van de negentiende eeuw sterk geïslamiseerd is.¹³ We kunnen er derhalve niet zeker van zijn of de hier weergegeven cijfers de situatie eerder in de negentiende eeuw juist weergegeven. Het is zeer wel mogelijk dat het aantal 'heidene' toen veel groter was. Helaas geeft ook Danmole, de autoriteit op dit gebied, geen informatie.

Het is duidelijk dat Ilorin in de negentiende eeuw voornamelijk een Yoruba-samenleving was. H.B. Hermon-Hodge, die schrijft in 1929, merkt op dat de stad Ilorin, met ca. 60.000 inwoners, "... [is] one of the foremost Yoruba cities; for Yoruba it undoubtedly is, both in population and general characteristics, in spite of its ruling caste and its peculiar history."¹⁴ Tot circa 1823 was de islam in zijn politieke en religieuze gedaante ook vooral een externe kracht in Ilorin, om politieke redenen ingebracht door de Oyo-rebel Afonja.¹⁵

Aan het einde van de achttiende eeuw waren er in Oyo talloze moslim gemeenschappen gevestigd. Deze gemeenschappen leefden vreedzaam naast hun 'heidense' burens en pasten in het patroon van vreedzame coëxistentie tussen moslims en niet-moslims dat in West-Afrika bestond sinds de tiende eeuw. Rond 1800 zorgden interne economische, sociale en politieke ontwikkelingen voor een revolutie in het Oyo-rijk, waarbij een aantal provincies zich afscheidden. Onder de revolutionaire leiders was Afonja, de aanvoerder van het leger van Oyo, die zichzelf uitriep tot leider van een onafhankelijk en soeverein Ilorin.¹⁶

In eerste instantie was de oorlog die Afonja ontketende uitsluitend een aanleggenheid van de Yoruba en voor zover is vast te stellen, speelde religie hierbij geen enkele rol. Pas nadat Afonja de Fulani *mallam* (islamitische leraar) Al-Salih, beter bekend als Alimi, had uitgenodigd zich in Ilorin te vestigen, ging religie een rol in de politiek spelen. Alimi was een prediker die reeds een aantal jaren door Yorubaland had gereisd, vermoedelijk vanaf circa 1812. Het zou te ver gaan hier in te gaan op de redenen voor Alimi's aanwezigheid in Yorubaland. Volstaan kan worden met de opmerking dat hij vermoedelijk een van de vele reizende moslim-leraren was die in navolging van Dan Fodio *Sunna* islam predikten in Noord-Nigeria.

13 T.G.O. Gbadamosi, *The growth of Islam among the Yoruba 1841-1908* (London 1978) 22-48, 84-123.

14 Hermon-Hodge, *Gazeteer*, 272.

15 Danmole, *The frontier Emirate: A history of Islam in Ilorin* (Ph.D.-thesis Birmingham University 1980) 31-45.

16 Danmole, *Frontier Emirate*, 16, 31-37; Gbadamosi, *The growth of Islam*, 1-21.

Hoewel de werkelijke omvang van de moslim gemeenschappen in Yorubaland onbekend is, waren ze waarschijnlijk wel zo omvangrijk, dat een goed georganiseerde bekeringscampagne, gericht op de zuivering van het geloof, de moeite waard was. Het was niet zo, dat Alimi Yorubaland bezocht met het doel een *jihad* te ontketenen, zoals Danmole in een bespreking van de literatuur duidelijk maakt. Afonja gebruikte Alimi niet zo zeer voor religieuze doeleinden (Afonja was zelf geen moslim), als wel als een middel om snel een machtig (moslim) leger te creëren door middel van de ideologie van de *jihad*.

Een massale opstand van moslim-slaven, in Oyo in 1817, leidde tot een belangrijke versterking van het leger van Ilorin en roept beelden op van een *jihad*. Er is echter geen enkel bewijs, dat Alimi op enig moment een oproep tot *jihad* heeft gedaan. Bovendien werd hij nimmer tot *imam* verkozen, zoals hierboven besproken, een noodzakelijke voorwaarde voor een *jihad*. Het lijkt erop dat zich tussen 1817 en 1823 in Ilorin een tweekoppig leiderschap ontwikkelde, met Afonja als politiek en Alimi als religieus leider in een ideologisch gezien niet-islamitische staat, waarbij de Fulani moslims bereid waren samen te werken met 'heidenen'. Niet alle politieke en militaire leiders van Ilorin waren overigens 'heidenen'. Afonja wel, maar zijn vriend en strijdmakker Solagberu (een Yoruba) was een moslim.¹⁷

Pas na de dood van Alimi, rond 1823, ontstond een conflict tussen Afonja en de Fulani. Alimi's zoon, 'Abd al-Salam werd benoemd tot *amir al-muslimin* (leider van de moslims) in Yorubaland en dit leidde tot een radicale verschuiving in de politieke allianties in Ilorin. Er kon, in de optiek van de Fulani, niet langer sprake zijn van een tweekoppig politiek leiderschap en samenwerking met ongelovigen paste al helemaal niet in het nu gepropageerde model van een islamitische staat. Afonja werd afgezet en sneuvelde later in een veldslag tegen zijn voormalige bondgenoten. Hierna vond een tweede confrontatie plaats tussen het nieuw gevormde Fulani bestuur van Ilorin en de Yoruba krijsheer en moslim Solagberu. Solagberu had zich in de machtsstrijd tussen Afonja en 'Abd al-Salam afzijdig gehouden en steunde de laatstgenoemde in zijn oorlog tegen Oyo. Toch verloor Solagberu al snel zijn bevoorrechte positie, omdat hij zogenaamd on-islamitisch gedrag ten toon had gespreid.¹⁸

Hier zien we voor het eerst de karakteristieken van een echte *jihad* de kop op steken in de politiek van de Fulani in Ilorin, een *jihad* georganiseerd langs de lijnen geschetst door Dan Fodio: een orthodoxe moslim gemeenschap (onder Fulani leiderschap) die vecht tegen ongelovigen die claimen moslims te zijn. Uiteindelijk sneuvelde Solagberu en hiermee werd het emiraat van Ilorin stevig gevestigd. De formele bevestiging kwam in 1829, toen de emir van Gwandu, de broer van Dan Fodio, het emiraat van Ilorin als onderdeel van het kalifaat van Sokoto erkende. In de jaren 1830 schaarde Ilorin zich, in ideologisch en moreel

17 Danmole, *Frontier Emirate*, 40-48, 63; Hermon-Hodge, *Gazetteer*, 65; Ahmad ibn Abi Bakr, *Ta'rif akhbar min umara' bilad Ilurin*, hfdst. I. Vergl. voor het concept van de *jihad* de ideologische uitgangspunten van Dan Fodio, hierboven.

18 Danmole, *Frontier Emirate*, 50; *Ta'rif*, hfdst. II.

opzicht, politiek en militair met de andere emiraten achter het kalifaat van Sokoto. De buitenlandse politiek was in de praktijk echter op het zuiden, op Yorubaland, gericht. Tot op zekere hoogte werd Ilorin hier toe gedwongen, omdat eerst Oyo en later de opvolgers van deze staat, hun defensie- en expansiepolitiek tegen Ilorin richtten. Ilorin werd gezien als bezet Yoruba gebied dat bevrijd moest worden van de Fulani dwingelandij.¹⁹

Na de vestiging van Ilorin als een islamitische staat, richtten de interne ontwikkelingen zich op de opbouw van een sterke staatsstructuur, die vergelijkbaar was met de opbouw van een nieuwe staatsstructuur in de Yorubastaten van Ibadan, Ijaye en Abeokuta. Als zodanig hoorde Ilorin zonder twijfel thuis in dit rijtje van erfgenamen van het Oyo-rijk. Ilorin nam bijvoorbeeld grote aantallen vluchtelingen uit Oyo op na de definitieve vernietiging van de hoofdstad rond 1837. Het verschil tussen de niet-islamitische Yorubastaten Ibadan, Ijaye en Abeokuta aan de ene hand en Ilorin aan de andere, is vooral gelegen in het feit dat Ilorin het politieke model van Fulani-Sokoto overnam, terwijl de zuidelijke staten zelf nieuwe politieke raamwerken ontwierpen. Natuurlijk is het wel zo, dat het lidmaatschap van het kalifaat van Sokoto en het karakter van een islamitische staat bijdroegen aan de verdergaande islamisering van Ilorin. De autoriteiten moedigden de groei van de islam aan en Ilorin was een religieus en wetenschappelijk centrum voor islamitische Yoruba's.²⁰

Het is wellicht een goed idee hier nog eens terug te keren naar de gegevens uit de volkstelling van 1912. Meer dan een eeuw na de vestiging van het emiraat was nog 45% van de bevolking 'heiden' en dus cultureel en religieus veel nauwer verwant aan hun zuidelijke Yoruba burens dan aan de emiraten in het noorden. Een duidelijk voorbeeld van het bewustzijn Yoruba te zijn blijkt uit de 'staatsgreep' die in 1913 gepleegd werd door de zogenaamde 'oude Yoruba families' in Ilorin. Deze families vertegenwoordigden het 'Huis van Afonja' tegen de Fulani dynastie. Door de interventie van de Britten kregen Afonja's erfgenamen een plaats in de bestuursraad van de emir. Hiermee 're-creëerden' de Britten het twee-lijns systeem van Yoruba (niet-islamitisch) en Fulani (lees: *Sunna* moslim) bestuur dat bestond onder Afonja en Alimi.²¹

Confrontatie of consensus

Zoals in de inleiding van dit artikel al opgemerkt werd, komt de godsdienstige tegenstelling in het werk van Nigeriaanse historici vooral tot uiting in de keuze van de onderwerpen. Ieder bestudeert zijn eigen regio, eigen cultuur en eigen godsdienst en doet dit met eigen paradigma's. Alleen daar waar islam en chris-

19 Danmole, *Frontier Emirate*, 51-55; Akintoye, *Revolution* passim; Johnson, *The history of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British protectorate* (Londen 1921), hfdst. 7, 9 en 13, blz. 258-262.

20 Danmole, *Frontier Emirate*, 64-66, 104, 125-136; Johnson, *History of the Yorubas*, 93-94.

21 Hermon-Hodge, *Gazetteer*, 79-81.

tendom daadwerkelijk gebotst hebben, en twee politieke leeuwen vchten, zoals in Ilorin (Oyo-Yoruba versus Hausa-Fulani), daar is een wetenschappelijke discussie ontstaan met godsdienst als punt van discussie. Abdullahi Smith zette hiervoor de toon met een spraakmakend artikel, waarin hij een vurig pleidooi houdt voor het gebruik van Noordnigeriaanse en andere bronnen in het Arabisch.²² Deze bronnen schetsen immers vaak een ander beeld dan de missionarissen, die over het algemeen beschouwd worden als de kroniekschrijvers van de negentiende-eeuwse Nigeriaanse geschiedenis.²³ Zij waren het die in de negentiende eeuw het beeld opriepen van de bloeddorstige moslim-hordes uit het noorden, die als enig doel hadden de Koran in zee te dopen, met andere woorden, om heel Nigeria te veroveren. Deze radicale en eenzijdige optiek wordt door Smith geamendeerd. Bovendien geeft Smith, op basis van deze nieuwe bronnen, een geheel andere interpretatie aan de Fulani 'coup' in Ilorin. Volgens hem was er hier geen sprake van een verlengde *jihād*, maar waren Alimi en de zijnen slechts instrumenteel in het onvermijdelijke. Het Oyo-rijk stond reeds jaren op springen en had dat ook gedaan zonder Fulani-interventie, zo schrijft hij. Bovendien zijn de christelijke aantijgingen tegen de Fulani van Ilorin gedeeltelijk aan het verkeerde adres gericht, want er waren immer ook vele Yoruba moslims.

Danmole, hierboven al genoemd, Yoruba historicus en moslim, volgt in de voetsporen van Smith. Hij gebruikt voor zijn werk ook Arabische bronnen en analyseert die met veel succes. Recentelijk heeft hij laten zien, dat de geschiedenis van de Yoruba ook voor andere gevallen dan de val van Oyo en de stichting van Ilorin gebaat is bij een islamitische invalshoek.²⁴ In dezelfde bundel waarin Danmole zijn betoog houdt, vinden we ook een artikel van de christelijke Yoruba-historicus J.A. Atanda, die juist twijfelt aan de door Abdullahi Smith geschetste onvermijdelijkheid van de val van Oyo. Atanda stelt dat de Fulani *jihād* in Ilorin wel degelijk een oorzaak was van de val van Oyo.²⁵ Zijn argumenten vindt hij daarbij in het karakter dat de door de Fulani beleden islam heeft: agressief, gericht op politieke en staatkundige verandering en gespist op een ondergeschikte rol voor niet-moslims in de nieuwe orde. Atanda stelt daarnaast, dat het argument dat er ook Yoruba moslims waren in deze geen steek houdt, omdat zij hun godsdienst niet gebruikten als middel om politiek te bedrijven. Naar mijn mening geeft Atanda hier steekhoudende argumenten. Met name in het eerste deel van dit artikel hebben we kunnen zien dat de ideologie

22 Abdullahi Smith, 'A little new light on the collapse of the Alafinate of Yoruba' in: *A little new light. Selected historical writings of professor Abdullahi Smith* (Zaria, 1987) 149-191, eerder gepubliceerd in 1983 en voor het eerst als lezing uitgesproken in 1977.

23 Vergl. M.R. Doortmont, 'Ik bezocht vandaag een zieke christenvrouw: dagboeken van Anglicaanse missionarissen als historische bron', *Opossum. Tijdschrift voor Historische en Kunstwetenschappen* 3/8 (lente 1993) 29-35.

24 H.O. Danmole, 'Arabic historiography on the Yoruba' in: Toyin Falola ed., *Yoruba historiography* (Wisconsin 1991) 89-104.

25 J.A. Atanda, 'The Fulani jihad and the collapse of the Old Oyo Empire' in: Toyin Falola ed., *Yoruba historiography* (Wisconsin 1991) 105-121.

van Dan Fodio zeer coherent is en staatkundige en religieuze vernieuwing bijna onlosmakelijk aan elkaar koppelt. Bij Yoruba moslims was dat in de negentiende eeuw niet het geval. Pas later, in de confrontatie met christelijke missies en hun vaak agressieve bekeringspolitiek, radicaliseren de visies van Yoruba moslims op hun verleden.

In de geschiedschrijving van Nigeria is het een belangrijk gegeven dat islam en christendom de pijlers vormen voor sterke culturele en politieke tradities. De historicus, Nigeriaan of buitenstaander, zal daar rekening mee moeten houden. Op punten, zoals in het hier geschetste geval van Ilorin, kan een polemiek ontstaan op basis van verschillende godsdienstige inzichten. Dat is alleen maar goed, zolang de discussie tenminste wetenschappelijk van aard is. De standpunten van Atanda en Smith hebben geleid tot een herinterpretatie van de geschiedenis. In die zin bestaat zelfs de mogelijkheid dat religieuze confrontatie leidt tot historiografische consensus.