’n Retories-kritiese studie van die verhaal van Bashir (Leiden Oriental Ms 951(2))

C le Roux

orcid.org/0000-0002-5284-5633

Proefskrif aanvaar ter nakoming vir die graad *Philosophiae Doctor* in *Semitiese Tale* aan die Noordwes-Universiteit

Promotor: Prof PJ Jordaan
Mede-promotor: Dr A Lamprecht
Hulppromotor: Dr E Coetzer

Gradeplegtigheid: Mei 2021

Studentenommer: 28402723

VOORWOORD (TOC_HEADING)

Hierdie studie was ’n lang reis wat jare gelede begin het, maar eers die laaste paar jaar ernstig aangepak is. ’n Gewaardeerde vriend en kollega uit die dae van die Randse Afrikaanse Universiteit, prof. J.F.J. van Rensburg, het my aan die verhaal van Bashir bekendgestel. Die verhaal het by my gebly en ons het baie gesprekke daaroor gevoer. My omstandighede was egter van so ’n aard dat die studie nooit werklik aan die gang kon kom nie. Ek is vandag steeds baie dank aan prof. Hans van Rensburg verskuldig vir die bekendstelling aan die verhaal en ook vir die baie gesprekke wat ons daaroor gehad het. Dit het my belangstelling in die verhaal lewendig gehou totdat die geleentheid hom voorgedoen het om daadwerklik met die studie te begin. Ons vriendskap oor die jare is ook vir my kosbaar.

Ek het ook groot waardering vir prof. JA Naude van die destydse Randse Afrikaanse Universiteit wat my oorreed het om Arabies te studeer en daarin te spesialiseer. Ek sou baie graag vandag vir hom persoonlik wou dankie sê, maar na sy tragiese dood is dit nie moontlik nie.

Baie dankie ook aan nog ’n kollega en gewaardeerde vriend uit my studiejare, prof. Pierre J. Jordaan. Prof. Jordaan het my oortuig om uiteindelik met die studie te begin en sy hulp en leiding die hele tyd was van onskatbare waarde. Ek waardeer die tyd wat ingesit is en die leiding wat gegee is, ontsettend baie.

Ek is net so dankbaar teenoor dr. A Lamprecht en dr E Coetzer wat my net so baie gehelp het en kosbare leiding gegee het. Dr. Coetzer het ook tyd afgestaan aan verskeie gesprekke met my en die insigte wat hy met my gedeel het, was kosbaar.

Baie dankie aan die Noord-Wes Universiteit en die Fakulteit Teologie vir die geleentheid om daar te kon studeer. Baie dankie ook aan die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns vir die beurs wat aan my toegeken is en die studie so moontlik gemaak het.

Ek het ook groot waardering vir kollega en vriend, dr Piet van Staden, vir gesprekke oor die studie en vir sy insette. Baie dankie aan Elizma Beets wat die dokumente geproeflees het.

Laaste, maar nie die minste nie, baie dankie aan my vrou Lea vir ondersteuning oor die jare heen. Ook vir baie opofferings wat gemaak moes word en die geduld en aansporing wat so nodig was. Baie dankie ook aan my kinders, Leandi, Estiaan en Lohan van wie daar ook soms opofferings gevra is. Ook vir julle hulp hier aan die einde van die proefskrif. En dankie aan al my familie en vriende vir hul ondersteuning. Almal wat hier bedank word, het hierdie reis vir my moontlik gemaak. Soli Deo Gloria – Eer aan die Enige (naamlik) God!

OPSOMMING

Die verhaal van Bashir is ’n teks wat ’n polemiese gesprek tussen ’n Moslem en Christene weergee. Dit speel af tussen die 7e en 8e eeu n.C. tydens die oorlog tussen die Christene in Bisantium en die Islam, gedurende die Umajjade dinastie. Bashir, wat as jong kind uit Bisantium na ’n Moslemland weggevoer en as Moslem opgevoed is, vlug as volwassene terug na die Bisantium en die godsdiens van sy voorvaders, die Christendom. As vertroueling van die keiser in ’n vername posisie ondervra Bashir ’n Moslemgevangene, sjeik Wasil van Damaskus, met die doel om hom tot die Christendom te bekeer. Bashir word gevolg deur ander Christene wat die sjeik ook probeer bekeer: ’n Priester met ’n reputasie as redenaar, die koning van Bisantium self en ’n tweede priester, waarskynlik die patriarg van Konstantinopel. Wasil neem egter beheer van die gesprekke en die Christene kan geen van die sjeik se argumente weerlê nie. Die sjeik bewys dat die Islam die ware godsdiens is.

Hierdie studie se doel is ’n retoriese analise op die verhaal van Bashir waarin daar gepoog is om die outeur se strategie om sy lesers van sy ideologiese standpunt te oortuig, vas te stel. Die metode wat gevolg is, het begin met ’n vasstelling van die analitiese eenheid, gevolg deur ’n eie vertaling van die teks. Daarna is daar ’n sintaktiese en leksikaal-semantiese analise van die analitiese eenheid gedoen ten einde die teks te stabiliseer. Vanuit die inligting is daar oorgegaan tot die vasstelling van ’n proposisie. Die proposisie is gevolg deur ’n pragmatiese analise waarin die outeur se kommunikatiewe strategie vasgestel is. Die wêreld waarin die gebeure afspeel is geïdentifiseer in terme van die sintuiglik waarneembare en nie-waarneembare wêreld. Daarna is die werklike en alternatiewe tekswêreld bepaal, asook die transuniversele relasie wat fokus op die wyse waarop die leser vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld beweeg is.

Die resultate van die studie kan verdeel word in die hoofidees wat die outeur wou kommunikeer, die strategieë wat die outeur aangewend het om die leser te oortuig om hierdie idees te aanvaar, die elemente wat deel vorm van elk van hierdie strategieë en die moontlike impak van elk van hierdie elemente op die lesers.

Die volgende hoofidees is geïdentifiseer: God funksioneer agter die skerms en alles gebeur deur sy bestiering; Jesus is ’n mens soos ander mense en moet nie as God aanbid word nie; Die Christendom is ’n valse godsdiens; Die Christene is bose mense; Moslems is goeie mense; God is aan die kant van die Islam, die ware godsdiens. Hierdie hoofidees is deur bepaalde strategieë aan die lesers gekommunikeer. So het die outeur die persepsie van die historiese betroubaarheid van die teks geskep. Die outeur het ’n bepaalde persoon voorgehou as die een wat beheer neem en die waarheid verteenwoordig, daarom kan die lesers hom vertrou. Die lesers word met

verskillende argumente, soos logiese, emosionele en outoritêre argumente, tot die outeur se standpunt oorreed, veral ook omdat die outeur oor ’n hoër vlak van kennis beskik (agter die skerms). Die teks is blootgelê as waarskynlik ’n propaganda teks met aggressiewe ondertone. In die teks word die Moslemleser aangevuur word om die geloofstryd voort te sit.

Sleutelterme: Bisantium, Moslemland, Bashir, Wasil, Christen, Moslem, patrisiër, sjeik, priester, koning, *adhan*, Jesus, ikoon.

ABSTRACT

The story of Bashir is a text that reflects a polemical conversation between a Muslim and Christians. It takes place between the 7th and 8th centuries A.D. during the Umayyad Caliphate when a war was waged between the Byzantium and Islam. Bashir, who was taken from Byzantium to a Muslim country as a young child and raised Muslim, fled back to his home country as an adult where he adopted the religion of his ancestors, namely Christianity. He became a confidant of the emperor and was tasked with interrogating and ultimately converting a Muslim prisoner, the Sheikh Wasil of Damascus, to Christianity. Sheikh Wasil however, takes control of these conversations with Bashir and later other Christians including a priest with a reputation as a reputable orator, the king of Byzantium himself and a second priest, likely the patriarch of Constantinople. The story proclaims that the Christians could not refute any of the sheikh's arguments and Wasil ultimately proves that Islam is the true religion.

The aim of this study is a rhetorical analysis of the story of Bashir, which assessed the strategies that the story's author used to convince his readers of his ideological point of view. The methodology used for this study includes an initial determination of the analytical unit, followed by a translation of the text. Thereafter, a syntactic and lexical-semantic assessment of the analytical unit was performed to stabilise the text, followed by a determination of the proposition. A pragmatic analysis was then conducted to determine the author of this story's communicative strategy, followed by the identification of the story's context both in terms of the sensory perceptible and non-perceptible world. Lastly, the real and alternative text worlds were determined, as well as the trans-universal relationship between these worlds, which takes the reader from the real to the alternative text world.

The results of this study are divided into the following main categories, namely the main ideas that the author wanted to communicate; the strategies used by the author to persuade the reader to accept these ideas; the elements that form part of each of these strategies and the possible impacts each of these elements may have on readers

The main ideas that were identified include the fact that God functioned behind the screens and everything that happened, was determined by Him. Jesus was a human being and should not be worshipped as God. Christianity is a false religion and Christians are evil. Muslims on the other hand are good and God is on the side of the Islam, the true religion.

The study finds that the author made a considerable effort to create the perception of historical reliability and applied different strategies to keep the reader's attention. The author used these strategies to build a relationship of trust between the reader and a character who has been

presented as someone who represents the ultimate truth. Various styles of arguments were used to convince the reader that the author has a higher level of knowledge and should be trusted. These styles of arguments include logical, emotional, and authoritarian polemical conversations. Conclusively, the text was exposed as an aggressive form of propaganda, which aims to convince readers of the author's ideological point of view and inspire them to continue the struggle of the one true religion – Islam.

Key terms: Byzantium, Muslim country, Bashir, Wasil, Christian, Muslim, patrician, sheikh, priest, king, *adhan*, Jesus, icon.

INHOUDSOPGAWE (TOC_HEADING)

LYS VAN TABELLE XII

LYS VAN FIGURE XIII

HOOFSTUK 1: INLEIDING 1

1.1 Agtergrond 1

1.1.1 Polemiek tussen die Islam en die Christendom in die 7e tot 9e eeu 1

1.1.2 Demografiese uitbreiding 5

1.1.3 Leerstellige verskille 7

1.2 Bashir 8

1.2.1 Besér/Bashir van die Christelike tekste 9

1.2.2 Arabiese teks 13

1.2.3 Ikonoklasme 14

1.3 Probleemstelling 15

1.4 Hipotese 17

1.5 Metodologiese raamwerk 18

1.6 Hoofstukindeling 20

HOOFSTUK 2: ISNAD 22

2.1 Inleiding 22

2.2 Teks en vertaling 23

2.2.1 Teks 23

2.2.2 Vertaling 24

2.3 Strukturele Analise 24

2.3.1 Afgrensing 24

2.3.2 Sintaktiese en Leksikaal-Semantiese Analise 25

2.3.3 Proposisie 35

2.4 Pragmatiese analise 36

2.4.1 Kommunikatiewe strategie 36
2.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 37
2.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 37
2.4.4 Die transuniversele relasie 38
2.5 Slot 38

HOOFSTUK 3: INLEIDENDE PERIKOOP 39
3.1 Inleiding 39
3.2 Teks en vertaling: 39
3.2.1 Teks 39
3.3 Strukturele analise 40
3.3.1 Afgrensing 40
3.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 41
3.4 Retoriese analise 70
3.4.1 Kommunikatiewe strategie 70
3.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 72
3.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 73
3.4.4 Die transuniversele relasie 74
3.5 Slot 75

HOOFSTUK 4: WASIL WORD GEVANGE GENEEM 76
4.1 Inleiding 76
4.2 Teks en vertaling 76
4.2.1 Teks 76
4.2.2 Vertaling 76
4.3 Strukturele analise 77
4.3.1 Afgrensing 77
4.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 78
4.3.3 Proposisie 91

4.4 Retoriese analise 92
4.4.1 Kommunikatiewe strategie 92
4.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 93
4.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 96
4.4.4 Transuniversele relasie 96
4.5 Slot 97

HOOFSTUK 5: TWEEDE GESPREK TUSSEN BASHIR EN WASIL 98
5.1 Inleiding 98
5.2 Teks en vertaling 99
5.2.1 Teks 99
5.2.2 Vertaling 101
5.3 Strukturele analise 103
5.3.1 Afgrensing 103
5.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 104
5.3.3 Proposisie 166
5.4 Pragmatiese analise 167
5.4.1 Kommunikatiewe strategie 167
5.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 173
5.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 176
5.4.4 Die transuniversele relasie 176
5.5 Slot 177

HOOFSTUK 6 WASIL EN DIE PRIESTER 178
6.1 Inleiding 178
6.2 Teks en vertaling 178
6.2.1 Teks 178
6.2.2 Vertaling 179
6.3 Strukturele analise 181

6.3.1 Afgrensing 181
6.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 182
6.3.3 Proposisie 210
6.4 Retoriese analise 211
6.4.1 Kommunikatiewe strategie 211
6.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 214
6.4.3 Werklike en Alternatiewe Tekswêreld 215
6.4.4 Die transuniversele relasie 216
6.5 Slot 217

HOOFSTUK 7: WASIL EN DIE KONING 218
7.1 Inleiding 218
7.2 Teks en vertaling 218
7.2.1 Teks 218
7.2.2 Vertaling 219
7.3 Strukturele analise 220
7.3.1 Afgrensing 220
7.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 221
7.3.3 Proposisie 242
7.4 Retoriese analise 243
7.4.1 Kommunikatiewe strategie 243
7.4.2 Die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld 247
7.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 249
7.4.4 Transuniversele relasie 250
7.5 Slot 251

HOOFSTUK 8 WASIL EN DIE HOOF VAN DIE GODSDIENS 252
8.1 Inleiding 252
8.2 Teks en vertaling 252

8.2.1 Teks 252
8.2.2 Vertaling 253
8.3 Strukturele analise 255
8.3.1 Afgrensing 255
8.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 257
8.3.3 Proposisie 289
8.4 Retoriese analise 290
8.4.1 Kommunikatiewe strategie 290
8.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 297
8.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld 299
8.4.4 Die transuniversele relasie 299
8.5 Slot 300

HOOFSTUK 9: WASIL, DIE KONING EN DIE PRIESTER 301
9.1 Inleiding 301
9.2 Teks en vertaling 301
9.2.1 Teks 301
9.2.2 Vertaling 302
9.3 Strukturele analise 304
9.3.1 Afgrensing 304
9.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise 305
9.3.3 Proposisie 332
9.4 Retoriese analise 333
9.4.1 Kommunikatiewe strategie 333
9.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 337
9.4.3 Die werklike en alternatiewe tekswêreld 339
9.4.4 Transuniversele relasie 340
9.5 Slot 341

HOOFSTUK 10: KONKLUSIE 342

10.1 Inleiding..... 342

10.2 Hoofidees wat deur die teks gekommunikeer word 344

10.3 Strategieë wat gebruik is, die elemente van elke strategie en die moontlike impak van elke strategie..... 346

10.3.1 Strategie 1: Oortuig die lesers van die betroubaarheid van die verhaal 346

10.3.2 Strategie 2: Behou die lesers se aandag 350

10.3.3 Strategie 3: Bevestig ’n vertrouensverhouding met ’n bepaalde persoon as die een wat beheer neem en die waarheid verteenwoordig 364

10.3.4 Strategie 4: Oortuig die lesers met logiese, emosionele en outoritêre argumente en retoriese instrumente 374

10.3.5 Strategie 5: Oortuig die leser dat die outeur oor ’n hoër vlak van kennis beskik (agter die skerms) en dus blindelings vertrou kan word. 385

10.4 Slot 387

BRONNELYS 389

LYS VAN TABELLE

Tabel 1-1: Ontwikkeling van die Koran se siening van die Christendom. 4

Tabel 1-2: Besér en Bashir 11

Tabel 5-1: Verskille tussen die Islam en die Christendom se argumente: 135

Tabel 8-1: Kontras tussen die patriarg en die sjeik 297

Tabel 10-1: Nuwe probleem 352

Tabel 10-2: Die wisseling tussen hoogte- en laagtepunte 353

Tabel 10-3: Wasil se argumente teenoor Bashir 355

Tabel 10-4: Wasil se argumente teenoor die patriarg**:** 355

Tabel 10-5: Patroon van herhaling 362

Tabel 10-6: Kontras tussen Christene en Wasil 371

Tabel 10-7: Die verskil in die verstaan van die *adhan* 373

Tabel 10-8: Bose Christene teenoor opregte Moslem 381

LYS VAN FIGURE

Figuur 3-1: Die skematiese verhouding tussen die waarneembare en nie-waarneembare wêreld: 73

Figuur 3-2: Oorgang van die werklike na die alternatiewe wêreld: 74

Figuur 4-3: Skematiese voorstelling van die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 95

Figuur 4-4: Skematiese uitbeelding van die transuniversele relasie 97

Figuur 5-1: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 175

Figuur 5-2: Tranuniversele relasie 177

Figuur 6-1: Die sjeik se opbou van die argument 206

Figuur 6-2: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 215

Figuur 6-3: Transuniversele relasie 216

Figuur 7-1: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld 249

Figuur 7-2: Transuniversele relasie 250

Figuur 8-1: Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 298

Figuur 8-2: Transuniversele relasie 300

Figuur 9-1: Die kontras tussen die Islam en die Christendom 330

Figuur 9-2: Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld 339

Figuur 9-3: Die transuniversele relasie 340

Figuur 10-1: Rol van elke ruimte 357

Figuur 10-2: Die magsfigure in elke ruimte 359

Figuur 10-3: Wasil neem beheer 364

Figuur 10-4: Hiërargie in terme van godsdiens 367

Figuur 10-5: Logiese argumente..... 377

Figuur 10-6: Outeur se meerdere kennis..... 386

Afkortings:

BHS – Biblia Hebraica Stuttgartensia

UBS GNT United Bible Society Greek New Testament

HOOFSTUK 1: INLEIDING

1.1 Agtergrond

1.1.1 Polemiek tussen die Islam en die Christendom in die 7e tot 9e eeu

Die teks waaroor hierdie studie handel, is 'n teks wat 'n polemiese gesprek tussen 'n Moslem en Christene weergee. Dit speel af tussen die 7e en 8e eeu n.C. tydens die Bisantynse oorlog tussen die Bisantyne en die Islam. Dit was tydens die Umajjade dinastie. Die Islam en die Christendom is twee van die grootste godsdienste ter wêreld en boonop godsdienste met dieselfde wortels. Die Christendom (soos by die Judaïsme) se oorsprong gaan terug na Abraham deur Isak, terwyl Moslems glo dat die Arabiere die nageslag van Ismael is. Die Islam se oorsprong kan dus, deur die Arabiere, ook teruggevoer word na Abraham (Hitti, 1970:100). Ten spyte daarvan dat die Christendom en die Islam se wortels dus in 'n sekere sin dieselfde is, was die twee godsdienste van die vroegste tye af teenstanders. Zwirahn (2018:47) dui aan dat interaksie tussen Moslems en die ander monoteïstiese godsdienste teruggaan na die eerste kontak tussen Moslems en Jode in die vroeë 7e eeu n.C. en tussen Moslems en Christene in Sirië ongevaar 630 n.C. Hy noem dat interaksie van polemiese aard ook tot daar teruggaan (Zwirahn, 2018:47).

Zwirahn (2018:48) lig ook uit dat die vroegste kritiek vanuit Moslemkringe teen die Christendom reeds in die Koran voorkom. Dit blyk duidelik uit die wyse waarop die Koran oor die Christene skryf. Daar is 'n duidelike ontwikkeling in die Koran se siening van die Christene. Hoewel die Koran tans so ingedeel is dat die langste *suras*[1] eerste kom en die kortstes laaste, is daar 'n kronologiese indeling van die Koran bekend, soos onder andere aangetoon deur Von Denffer (1981:39-40). Deur te kyk hoe die oudste gedeeltes oor die Christene praat, en dit te vergelyk met die jongste Suras, is hierdie ontwikkeling duidelik sigbaar.

[1] 'n *Sura* is 'n afdeling in die Koran. Die Koran is opgedeel in 114 afdelings of *suras*. 'n Sura kan dus gesien word as 'n hoofstuk in die Koran en elke *sura* het verskillende verse of *ayats* (Koran, 1967:XXI).

Die uitdrukking أهل الكتاب (die mense van die Boek) verwys na die Jode en die Christene. Dit kom hoofsaaklik in die *suras* wat in Medina geskryf is[2] voor (Von Denffer, 1981:39), aangesien Mohammed daar eers werklik met die Jood-Christen vraagstuk begin worstel het. Indien die suras in die Koran kronologies beskou word, was die siening teenoor die Jode en Christene aanvanklik positief.

Hierdie siening word bevestig in *sura* 3:113-114, met *sura* 3 wat een van die eerste *suras* is wat in Medina geskryf is (Von Denffer, 1981:40). Sura 3:113-114 (Koran, 1975:272):

لَـيۡسُوۡا سَوَآءً ؕ مِنۡ اَهۡلِ الۡكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتۡلُوۡنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيۡلِ وَ هُمۡ يَسۡجُدُوۡنَ
يُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ وَ يَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡكَرِ وَيُسَارِعُوۡنَ فِىۡ
الۡخَيۡرٰتِ ؕ وَاُولٰٓـئِكَ مِنَ الصّٰلِحِيۡنَ

> "Maar almal is nie dieselfde nie: Onder die mense van die Boek is daar opregtes wat die boodskappe van God in die nagwake verkondig, en wat in aanbidding neerbuig. Hulle glo in God en die Laaste Dag en sluit aan by wat reg is, en verbied dit wat verkeerd is. Hulle streef daarna om mekaar aan te spoor om goed te doen. Hulle tel ook onder die regverdiges."

In hierdie vers is dit duidelik dat die "mense van die Boek" ook onder die regverdiges kan tel, selfs al is hulle nie Moslems nie. Die Islam is dus nog nie as die enigste ware godsdiens gesien nie.

Daarna het die houding teenoor die Christene begin verander. Die teenstand (ook polities) wat Mohammed as profeet ervaar het, het daartoe gelei dat die Islam sy eie identiteit as godsdiens ontwikkel het (Smith, 2015:1). Na hierdie ontwikkeling, is die teologiese verskille tussen die godsdienste beklemtoon. In die gebiede wat deur die Moslems oorgeneem is, het Christene aanvanklik "*dhimmi*" status gehad. Dit beteken hulle kon, met betaling van 'n spesiale belasting, voortgaan om hul eie godsdiens te beoefen en hul eie gemeenskappe te bestuur. Die aanvanklike verdraagsaamheid teenoor Christene het egter spoedig in 'n groeiende onverdraagsaamheid

[2] Daar word onderskei tussen die *suras* wat in Mekka geskryf is, en die *suras* wat in Medina geskryf is. Dit verwys na Mohammed se skuif vanaf Mekka, waar hy aanvanklik opgetree het, na Medina waar hy vanuit 'n gesagsposisie die Islam werklik as godsdiens gevestig het. Die skuif, wat in 622 plaasgevind het, staan bekend as die هجرة (hijrah) en word gesien as die amptelike begin van die Islam (Hitti, 1970:116).

verander (Smith, 2015:1). Ons sien dit onder andere in *sura* 4:171, ’n *sura* wat later as *sura* 3 geskryf is (Koran, 1975):

يٰٓاَهۡلَ الۡكِتٰبِ لَا تَغۡلُوۡا فِىۡ دِيۡنِكُمۡ وَلَا تَقُوۡلُوۡا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الۡحَـقَّ‌ؕ اِنَّمَا الۡمَسِيۡحُ عِيۡسَى ابۡنُ مَرۡيَمَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗ‌ۚ اَ لۡقٰٮهَاۤ اِلٰى مَرۡيَمَ وَرُوۡحٌ مِّنۡهُ فَاٰمِنُوۡا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ‌ۚ وَلَا تَقُوۡلُوۡا ثَلٰثَةٌ‌ؕ انْتَهُوۡا خَيۡرًا لَّـكُمۡ‌ؕ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰـهٌ وَّاحِدٌ‌ؕ سُبۡحٰنَهٗۤ اَنۡ يَّكُوۡنَ لَهٗ وَلَدٌ‌ۘ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الۡاَرۡضِ‌ؕ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيۡلًا

> “O mense van die Boek, moenie oordryf in jul godsdiens nie, en moenie iets oor God sê, behalwe die waarheid nie. Die Messias, Jesus, die Seun van Maria, was slegs ’n boodskapper van God, en sy Woord wat aan Maria toevertrou is, en ’n Gees wat van Hom af uitgegaan het. Glo in God en sy boodskappers. Moenie sê “Drie” nie, hou op daarmee, dit is beter vir jou. God is een God, alle eer aan Hom: Hy is te verhewe om ’n Seun te hê. Aan Hom behoort alle dinge in die hemele en op die aarde. En Hy is voldoende as Bewaarder van alle dinge”.

In hierdie *sura* kom die kritiek teen die Christene na vore. Dit is kritiek wat begin met die waarskuwing om nie iets oor God te sê, behalwe die waarheid nie. Die kritiek is op die Christene se siening dat God ’n Seun het, gerig.

Sura 9 word oor die algemeen aanvaar as een van die laaste *suras* wat in Medina geskryf is (Koran, 1975 en Von Denffer, 1981:40), hoewel nie alle navorsers daarmee saamstem nie. Die *sura* as geheel maak dit duidelik dat die “mense van die Boek” dit wat aan hulle geopenbaar is, verraai het deur dit te verduister (Koran, 1975). Die lesers word dan opgeroep om bereid te wees om te veg vir die geloof wat in hulle is en hulle word daarop gewys dat die Christene verlei is om weg te gaan van die waarheid af. Vers 30 vat die gesindheid teenoor die Christene goed saam:

وَقَالَتِ الۡيَهُوۡدُ عُزَيۡرُ ۨابۡنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصٰرَى الۡمَسِيۡحُ ابۡنُ اللّٰهِ‌ؕ ذٰ لِكَ قَوۡلُهُمۡ بِاَ فۡوَاهِهِمۡ‌ۚ يُضَاهِـُٔوۡنَ قَوۡلَ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مِنۡ قَبۡلُ‌ؕ قٰتَلَهُمُ اللّٰهُ‌ۚ اَنّٰى يُؤۡفَكُوۡنَ

> “Die Jode het gesê: ‘Ezra is God se seun.’ En die Christene sê: ‘Die Messias is die Seun van God.’ Dit is ’n gesegde uit hul mond waarin hulle die gesegdes van die ongelowiges van ouds naboots. God se vloek is op hulle: Hoe hulle mislei is weg van die waarheid af.”

Sura 5 is waarskynlik die laaste *sura* wat in Medina geskryf is. Daar sien ons duideliker hoe die houding teenoor die Christene verander het. Hulle wat vroeër as ook regverdig beskryf is, word nou nie meer as regverdig gesien nie. *Sura* 5:51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

> “O julle wat die geloof verkry het, moenie die Jode en Christene as jul vriende en beskermers sien nie. Hulle is vriende en beskermers van mekaar. En die een onder julle wat hom na hulle toe keer, is een van hulle. Waarlik, God lei nie mense wat nie regverdig is nie.”

Die volgende tabel som die ontwikkeling van die Koran (en dus die Moslems) se siening van die Christene in kort op.

Tabel 1-1: Ontwikkeling van die Koran se siening van die Christendom.

Sura	Onstaansplek	Partye	Aspek aangespreek	Siening
3	Mekka	Moslems en Christene	Algemene Houding	Positief/Neutraal
4	Mekka	Moslems en Christene	Algemene Houding	Negatief/vyandig
9	Medina	Moslems en Christene	Die waarheid	Negatief/vyandig
5	Medina	Moslems, Christene en Jode	Jihad	Uiters Negatief

Uit die tabel kan die afleiding gemaak word dat daar ’n negatiewe ontwikkeling in die verhouding tussen die Moslems en Christene/Jode was vanaf neutraal na negatief. Dit hang ook saam met

Mohammed se skuif vanaf Mekka na Medina. In Medina beleef Mohammed ’n groter antagonisme van die Christene se kant af, daarom skryf hy nou teen hulle.

1.1.2 Demografiese uitbreiding

Hitti (1970:118) toon aan dat Mohammed in die Medina-tydperk bande met die Christendom gebreek het. Na Mohammed se dood in 632 n.C. het die Islam begin om uit te brei, ook buite die grense van die Arabiese gebied. Mohammed het ’n gewillige en aktiewe konfederasie van gelowiges opgebou wat gereed was om sy boodskap te versprei, selfs met die swaard indien nodig (Rodriguez, 2015:par. 6).

Die uitbreiding van die grondgebied is grootliks gebaseer op die godsdienstige beginsel van die جهاد (Jihad of heilige oorlog). Hierdie beginsel was so belangrik dat dit bykans tot 6e pilaar van die Islam verhef is (Hitti, 1970:136). Dit was een van die hooftake van ’n kalief dat die grens tussen die دار الإسلام (dar al-Islam, of “land van die Islam”) en die دار الحرب (dar al-harb, of “oorlogsgebied”) al verder teruggestoot word (Hitti, 1970:138). Daar was sekerlik ook ander redes vir die uitbreiding van die grense, maar Von Grunebaum (1969:12) toon aan dat godsdiens so ’n groot prioriteit in mense se lewens was, dat selfs die politieke stryd as ’n stryd om die godsdiens te beskerm, geregverdig is.

Volgens Von Grunebaum (1969:1) was die gebied wes van Indië in die middeleeue in drie streke of blokke opgedeel, met die drie heersende godsdienste die Islam, die Griekse Christendom en die Latynse Christendom. Met middeleeue bedoel hy dan die begin van die 7e tot ongeveer die 11e eeu, dit wil sê van voor die amptelike ontstaan van die Islam (622 n.C.) af tot ongeveer die 11e eeu. In hierdie tydperk was ’n mens in daardie streek eers ’n Christen of Moslem, daarna inwoner van sy distrik of streek, en eers dan ’n Fransman, Duitser of Egiptenaar (Von Grunebaum, 1969:1). Von Grunebaum (1969:7) dui verder aan dat elk van hierdie beskawings oortuig was van hul geestelike prioriteit en dat hulle alleen oor die onvervalste waarheid beskik het (waarheid in godsdiensterme). Daar was geen pogings om buitestanders te probeer verstaan nie, aangesien hulle gesien is as “ongelowiges” en dit het hulle vir enige objektiewe ondersoek gediskwalifiseer (Von Grunebaum, 1969:8).

Die siening dat elkeen van die groepe oor die enigste waarheid beskik, kom na vore in die Bisantyne se oortuiging dat almal wat in die Bisantynse Ryk woon, aan God behoort. Diegene daarenteen wat buite die grense van die Ryk woon, was nie gereken as ten volle ontwikkelde mense nie (Von Grunebaum 1969:9). Volgens hul siening was Bisantium die beskawing en die wêreld buite sy grense die woesteny.

Teenoor Bisantium, het die Islam die wêreld in twee dele verdeel, die land van die Islam en die oorlogsgebied (sien hierbo). Daar kon geen vrede tussen die twee gebiede wees nie. Von Grunebaum (1969:9) wys daarop dat dit daartoe gelei het dat oorlog altyd ook godsdienstige meriete gehad het. Die Moslemgemeenskap was onder verpligting om die ongelowige te beveg (Von Grunebaum, 1969:9).

Mu'awiyah, stigter van die Umajjade dinastie, het begin met aanslae op die groot vyand van die Islam in die noord-weste, naamlik die Bisantynse ryk. Die eerste aanval op die Bisantynse hoofstad Konstantinopel het in 669 n.C. begin (Hitti, 1970:201). Die verhaal van Bashir speel hom waarskynlik, soos later aangetoon, tydens daardie oorlog af.

Die stryd was egter nie net 'n gewapende stryd nie, maar ook 'n stryd met woorde. In die artikel Disputations and Polemics dui Ben-Sasson (1971:9) aan dat dialoog tussen aanhangers van die verskillende godsdienste in die middeleeue plaasgevind het met elke deelnemer wat gepoog het om te bewys dat hulle geestelik superieur is. Die deelnemers aan die dialoog het elkeen geglo dat hulle alleen oor die onvervalste waarheid beskik. Von Grunebaum (1969:12) wys ook daarop dat die Moslems sowel as die Christene, die oostelike sowel as die westelike deel van die kerk, geglo het dat hulle oor die enigste waarheid beskik. Dit is naamlik die waarheid wat in 'n heilige Boek oorgelewer is en waaraan daar geen woord bygevoeg of waarvan geen woord weggeneem mag word nie. Dit is die hoofrede waarom die aanhangers van hierdie godsdienste mekaar nie kon oortuig nie, want elkeen was oortuig dat die ander se heilige Boek foutief is.

Ben-Sasson (1971:9) wys daarop dat daar talle pogings deur die aanhangers van die Islam en die Christendom was om hul godsdiens en hul heilige skrifte teen kritiek en bevraagtekening van hul oortuigings te verdedig. Ben-Sasson (1971:80) dui verder aan dat, in die woordestryd en polemiek tussen die aanhangers van die godsdienste, daar altyd gepoog is om die opponerende standpunt te weerlê en die geldigheid van die eie standpunt te bewys.

Die polemiese geskrifte was meestal aan die skrywers se mede-gelowiges gerig, nie aan die teenstanders nie. Selfs al het die geskrif oor 'n dialoog tussen Christen en Moslem gehandel, was dit steeds op die skrywer se eie mense gemik. Die geskrifte het dus 'n apologetiese doel gehad,

naamlik om die lesers teen afdwaling te beskerm, maar dit het ook ’n onderrigfunksie gehad (Abou-Seada, 2000:323).

Tydens die oorlog is hierdie stryd ook met krygsgevangenes gevoer. Abou-Seada (2000:180 en 181) wys daarop dat die Moslems in Bisantium óf tydelike inwoners en besoekers in die land was, óf krygsgevangenes. Die verhaal van Bashir handel juis oor ’n Moslem wat deur die Bisantyne gevange geneem is en die dialoog wat gevoer is ten einde die Moslem tot die Christendom te bekeer. Abou-Seada (2000:191) toon aan dat die Bisantyne probeer het om soveel as moontlik Moslemgevangenes tot die Christendom te bekeer.

1.1.3 Leerstellige verskille

Hoewel beide godsdienste se wortels in die Ou Testament en by die stamvader Abram/Abraham lê, dui Von Grunebaum (1969:12) aan dat hulle ten opsigte van verskeie leerstellings van mekaar verskil het. Abou-Seada (2000:56-57) lys die belangrikste leerstellige verskille soos volg:

- Die eerste is die Islam se ontkenning van die Drie-eenheid. God word gesien as Een en *sura* 5:73 sê dat dit lasterlik is om te sê dat God een van drie in die Drie-eenheid is. *Sura* 5:73 (Koran, 1975) :

  لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰـهٌ وَّاحِدٌ ۭ وَاِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا
  يَقُوْلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ.

  > “Hulle is ongelowig wat sê: God is een van drie (in ’n drie-eenheid), want daar is geen god behalwe die Een God nie. Indien hulle nie ophou met daardie woord (van lastering) nie, waarlik, ’n vreeslike kastyding sal oor die ongelowiges onder hulle kom

- Die tweede leerstelling is die natuur van Jesus Christus. Die Islam ontken die goddelikheid van Jesus en sien Hom as blote profeet soos die ander profete. Daar is dus nie sprake van twee nature nie.

- Derdens ontken die Islam dat Jesus Christus Homself geoffer het deur aan die kruis vir mense se sondes te sterf. Hulle ontken dat die Jode Hom gekruisig of doodgemaak het.

- Vierdens ontken die Islam dat die Bybel Woord van God is en beskuldig hulle die Jode en Christene daarvan dat hulle die inhoud van hul Boek verander het.

Kenmerkend van die debatte tussen aanhangers van die godsdienste, was die moedswillige wanvertolking van mekaar se standpunte. In werklikheid het die betrokkenes mekaar goed verstaan het (Von Grunebaum, 1969:13).

Volgens Thomas (1992:IX) het die polemiese literatuur van die 9e eeu spesifiek op fundamentele persepsies oor God en sy verhouding met die skepping gefokus. Die werk van Abu Isa Harun b. Muhammad al-Warraq staan uit as die mees gedetailleerde, ingeligte en omvattende werk deur 'n Moslem teen Christelike leerstellings in die vroeë Islamitiese tydperk. Thomas (1992:IX) dui aan dat al-Warraq se werk, رد إلى الإتحاد (Teen die Triniteit) in die besonder op die weerlegging van die Christelike leerstellings oor die Drie-eenheid en die Inkarnasie fokus. Sodoende het hy na sy oordeel die geloof in die absolute eenheid en onvergelykbaarheid van God bewaar (Thomas 1992:X).

Teen die agtergond van hierdie stryd tussen Moslems en Christene, 'n stryd in die vorm van die Bisantynse oorlog sowel as polemiek oor die godsdienste, speel die verhaal van Bashir af. Die protagonis in die verhaal is Wasil, 'n sjeik van Damaskus, wat in die oorlog as krygsgevangene in Bisantium geland het. In Bisantium probeer die Christene dan om hom te oortuig om hom tot die Christendom te bekeer. Daar vind dialoog in die vorm van twisgesprekke tussen Wasil en die Christene plaas. Die gesprekke handel oor temas soos die goddelikheid van Jesus en die verering van beelde.

1.2 Bashir

Die verhaal van Bashir vorm deel van Leiden Oriental Ms 951(2) van die Warner versameling. 'n Ou 19'e eeuse katalogus verwys daarna, maar Sidney H Griffith (1990) van die Katolieke Universiteit van Amerika, Washington DC, was die eerste persoon wat 'n grondige studie van die verhaal aangepak het. Hy het dit met sy wetenskaplike uitgawe, vertaling en bespreking van die dokument gedoen. Griffith (1990:300) het die inhoud van die dokument vanuit 'n historiese en teologiese perspektief ontleed, waarna hy tot die gevolgtrekking gekom het dat Leiden Oriental Ms 951(2) 'n kopie van 'n teks is wat in die begin van die 9e eeu geskryf is.

In sy navorsing oor wie Bashir is, verwys Griffith (1990:293) na die vermelding van ’n persoon met die naam Besér in Griekse weergawes van die oorsprong van die owerheid se beleid van Ikonoklasme in Bisantium. Besér was deel van die keiser se gevolg en daar word aangedui dat hy die keiser beïnvloed het om die beleid van ikonoklasme in te stel. Griffith (1990:293) se doel met sy studie is om ’n Arabiese teks, die verhaal van Bashir, bekend te stel. Hierdie verhaal, hoewel bekend, het nooit die aandag wat dit verdien, ontvang nie. Die moontlikheid bestaan dat dit ’n Arabiese weergawe van die verhaal van Besér is.

Die teks wat Griffith gebruik het word ook as teks van die verhaal in hierdie studie gebruik. Daar is egter nog ’n teks beskikbaar, waarskynlik dieselfde teks, maar tog met enkele verskille. Dit is ’n teks wat in die Tarikh Madinat al-Dimashq, ook bekend as “The History of Damascus”, voorkom. Hierdie monumentale werk is deur Ibn Asakir geskryf. Asakir het in die 12^{e} eeu in Damaskus gewoon en het tydens die Umajjade periode onderrig in die Islam gegee. Hy het verskeie boeke geskryf, maar Tarikh Madinat al-Dimashq is die omvattendste werk wat ooit deur ’n middeleeuse Moslem geleerde geskryf is (Koscielniak, 2011). Volgens Koscielniak (2011) bewaar hierdie werk belangrike fragmente van honderde werke deur historici en godsdiensgeleerdes voor die tyd van Ibn Asakir. Die oorspronklike tekste van hierdie mense bestaan in die meeste gevalle nie meer nie.

Dit is nie duidelik watter teks, die een in Leiden Oriental Ms 951(2) of die een van Ibn Asakir die naaste aan die oorspronklike is nie. Daarom die keuse om met die teks van Leiden Oriental te volstaan, hoewel daar enkele verskille tussen die twee tekste is. Die teks van Ibn Asakir sal as belangrike hulpmiddel dien waar daar vertaalprobleme is. Daar is geen bespreking by die teks nie, maar die Arabiese teks sowel as ’n vertaling kan by El-Fateh (2017) gevind word. Dit is die vertaling van Umar Salim. Daar is ook ’n weergawe van die teks van Asakir met ’n vertaling van Tarhuni (2006) beskikbaar.

Griffith verdeel sy studie in drie onderafdelings, naamlik (1) die Besér-storie, (2) die Arabiese polemiese teks en (3) die beleid van ikonoklasme in Bisantium. Die Arabiese teks is die verhaal van Bashir waarna hierbo verwys is.

1.2.1 Besér/Bashir van die Christelike tekste

Griffith (1990:295) is oortuig dat die Bashir van die Arabiese teks wat die onderwerp van die huidige studie is, dieselfde persoon is as die historiese figuur Besér van die Griekse teks en Bashir

van die Siriese tekste. Sy eerste afdeling word dan daaraan gewy om Besér/Bashir vanuit die Christelike (Griekse en Siriese) weergawes van die teks bekend te stel. In die Griekse literêre geskiedenis is die verhaal van Besér, 'n figuur in die keiserlike hofhouding van Leo III (717-741 n.C.), baie bekend. Daar word beweer dat hy die dryfkrag was agter die koninklike beleid om die heilige ikone te verwerp (Griffith, 1990:293). Die eerste verwysing na Besér verskyn volgens Griffith (1990:294) in die Kronieke van Theophanes (818 n.C.). Theophanes verwys, volgens hom, na Besér as keiser Leo III se metgesel en bondgenoot in sy anti-ikoon veldtog.

Griffith (1990:295) is oortuig dat dit dieselfde Besér is wat in twee Siriese Kronieke onder die naam Bashir vermeld word. Sowel die patriarg Michael die Siriër as die anonieme outeur van die Chronicon ad 1234 verwys na 'n gebeurtenis tydens die regering van die kalief Hishām (724-743 n.C.). 'n Man met die naam Bashir, 'n Bisantynse gevangene, het, in 'n poging om sy lot te verbeter, valslik voorgegee dat hy 'n prins van koninklike bloed is. Hy het voorgegee dat hy Tiberius die seun van Justinianus is (Griffith, 1990:295).

Dit is volgens Griffith (1990:297), op grond van 'n historiese bron in Arabies, die *Kitab al-Uyun*, wat na 'n Romeinse adellike verwys. Hy is deur die Arabiere die "seun van veertig el" genoem. Dit is 'n bynaam wat ooreenstem met die Griekse bynaam Tessaracontapechys. Hierdie adellike was Leo III se gesant na die Moslem generaal Maslamah wat Konstantinopel in 717 n.C. beleër het (Griffith, 1990:297). Dit dui daarop dat die gesant Arabies magtig was. Griffith (1990:297) noem dan verder dat Maslamah hierdie gesant nie vertrou het nie, omdat sy raadgewers uitgewys het dat hy uitgeslape is.

Vanuit die Griekse en Siriese bronne kom Griffith (1990:298) dan tot die gevolgtrekking dat Besér/Bashir in die Christelike weergawe van die verhaal as 'n onbetroubare oorloper beskou is wat gevolglik met agterdog bejeën is. In die Griekse tekste is sy fout die ikonofobie wat skynbaar gedurende sy verblyf by die Moslems ontstaan het. In die Siriese tekste verskyn hy as 'n Moslem in Christelike klere, 'n geïslamiseerde Christen en 'n Melkiet wat in die oë van die Jakobiete nie gehuiwer het om selfs van heiligskennis gebruik te maak om sy doelwitte te bevorder nie. Boonop was hy, volgens Michael die Siriër, bereid om selfs met Jode en heidene te assosieer (Griffith, 1990:298).

Die moontlikheid dat hierdie persoon die keiser beïnvloed het om die beleid van ikonoklasme te aanvaar, staan op wankele bene. In die Arabiese teks is dit Wasil wat die keiser beïnvloed, nie Bashir nie. Theophanes verwys daarna in 'n gedeelte wat Leo III se ikoonbeleid aan die voorskrifte van die Islamitiese kalief Yazid II (720-724 n.C.) koppel, die kalief wat die beleid ingestel het dat alle ikone in Christelike kerke in elke gebied onder Islamitiese beheer vernietig moet word (Jokisch, 2007:475). Jokisch dui aan dat, omdat die ikonoklasme in die Bisantynse Ryk en in die

Islam ongeveer dieselfde tyd ontstaan het, baie navorsers aangeneem het dat daar ’n direkte of indirekte verband tussen Bisantium en die Moslemlande moes wees. Dieselfde navorsers beskryf keiser Leo III as iemand wat vir sy belangstelling in die Islam bekend was en dat hy ’n vrolike metgesel met die naam Besér, ’n Moslem afvallige, gehad het (Jokisch, 2007:475). Besér word nogtans nie aan die keiser se beleid van Ikonoklasme gekoppel nie.

Hussey (2010:43) dink ook nie dat Leo III deur die Islamitiese kalief Yazid II beïnvloed is nie. Tog verwys hy ook na Besér, ’n afvallige Moslem, as een van Leo III se raadgewers. Hy glo dat Yazid II weens sy smeerveldtog teen die Christene as sondebok vir die Bisantynse beleid van ikonoklasme gebruik is. Hy verwys dan na die vreemde legendariese figuur, die Joodse towenaar met die naam Tessaracontapechys, wat aan die keiser ’n lang regeertyd belowe het indien hy van die ikone ontslae raak (Hussey, 2010:43). Hy verwys egter glad nie na die mooontlikheid dat hierdie persoon en Besér, die keiser se raadgewer, dieselfde mens is nie.

Hussey en Griffith verskil dus deurdat Griffith Tessaracontapechys sien as die keiser se gesant na Maslamah, terwyl Hussey hom sien as die Joodse towenaar wat die keiser beïnvloed het om die beleid van Ikonoklasme te aanvaar. Griffith (1990:298) dui dan aan dat hy nie hierdie Joodse towenaar kon wees nie, aangesien hy, toe hy Yazid II sou beïnvloed het (721 n.C.), reeds aan die hofhouding van Leo III was (sedert 717 n.C.). Daar is dus onsekerheid oor wie hy presies was en of hy en Besér wel dieselfde persoon kon wees.

Christene onder die Melkiete en Jakobiete was ook bewus van ’n persoon met die naam Bashir, iemand wat ’n Christen was wat in die tyd van Leo III met die Islam geheul het. Vir die een groep was hy ongelowig en ikonofobies en vir die ander ’n persoon wat nie sou huiwer om die grootste heiligskennis te pleeg en hom met heilige misteries op te hou nie (Griffith, 1990:297). Die ooreenkomste tussen die Siriese Bashir en Griekse Besér is bitter min en nie genoegsaam om af te lei dat dit ook na dieselfde persoon verwys nie. Daar is tog ’n ooreenkoms tussen hierdie Bashir en die Bashir van die Arabiese teks, naamlik dat hoewel Bashir met sy opleiding in die Islam, aanvanklik die Christendom verteenwoordig het, lyk dit volgens ’n voorlopige lees van die teks asof hy weer teruggeval het na die Islam. Dus kan daar tog ’n koppeling tussen die twee Bashirs wees, maar slegs in die sin dat dit na dieselfde persoon kan verwys.

Indien die standpunte oor Besér en Bashir in tabelvorm saamgevat word, lyk dit soos volg:

Tabel 1-2: Besér en Bashir

Outeur	Karakter	Beskrywing
Griffith	Besér (Griekse teks)	Beïnvloed die keiser om beleid van ikonoklasme toe te pas
		Bekend as deel van keiserlike hofhouding
	Bashir (Siriese teks)	Gee voor dat hy Tiberius, die seun van Justinianus is
		Tessaracontapechys – 'n adellike, Leo III se gesant na die Moslem generaal Maslamah
		Arabies magtig
		Moslems het hom nie vertrou nie
		Christene het hom ook nie vertrou nie – Moslem in Christelike klere
		Sal alles doen om sy doel te bereik, selfs heiligskennis
Jokitsch	Besér	Nie gekoppel aan anti-ikoon veldtog nie
		Bondgenoot van die keiser
Hussey	Besér	Geen ooreenkoms tussen Besér en Tessaracontapechys (deel van anti-ikoon veldtog) nie
		Besér nie aan die keiser se beleid van Ikonoklasme gekoppel nie.

Die ooreenkomste tussen Besér en Bashir (Siriese tekste) is dus eerstens die naam, indien daar aangeneem word dat Besér die Griekse vorm van die Siriese en Arabiese naam Bashir is. In die tweede plek lê dit in die feit dat hierdie persoon 'n bekende in die Bisantynse keiser Leo III se hofhouding was. In die derde plek die feit dat hy een of ander band met die Islam het. Hierdie ooreenkomste word ook gedeel met die Bashir van die Arabiese teks, dus lyk dit of Griffith korrek kan wees in sy aanname dat dit na dieselfde persoon verwys. Die res van die inligting verskil egter van mekaar, wat waarskynlik daarmee te doen het dat elke teks slegs die inligting gee wat ter sake is vir die rol wat die karakter vervul.

Dit is ook moontlik dat die historiese figuur Besér, vertroueling van die keiser, se naam gebruik is om 'n fiktiewe karakter in die ander tekste te skep. Die doel daarvan sou dan wees om 'n historiese karakter voor te stel ten einde 'n historiese raamwerk aan die teks te voorsien. Die huidige studie het egter nie die historisiteit van enige van die tekste nagevors ten einde 'n uitspraak oor hul historisiteit te kan maak nie. Dit val ook nie in die raamwerk van hierdie studie om dit enigsins te doen nie.

1.2.2 Arabiese teks

Griffith (1990) wy die tweede afdeling aan die bespreking van die Arabiese teks. Griffith bespreek die teks deur aandag te gee aan die historiese perspektief sowel as van die inhoud van die teks. In die bespreking van die inhoud gee hy dit in sy eie woorde weer, met enkele verwysings na die teologiese perspektief van die argumente. Hy voeg byvoorbeeld na Bashir se beskrywing van God by: “Wasil hou by wat prakties na ’n Mu’tazilitiese standpunt lyk, naamlik dat God meer indrukwekkend en groter is as wat Bashir kan beskryf. Beskrywers kan ook nie ’n beskrywing van Hom gee nie” (Griffith, 1990:305). Dit blyk duidelik dat Griffith hoofsaaklik beoog het om die teks bekend te stel, soos hierbo aangetoon.

Volgens Griffith (1990:298–299) is dit sedert die 19^{e} eeu bekend dat daar ook ’n Arabiese weergawe van Bashir se verhaal in die Oriental MS 951 in die biblioteek van die Leiden Universiteit is. Leiden Universiteit se Oriental MS 951 is een van die manuskripte in die biblioteek se Warner versameling. Dit bevat twee werke, ’n afskrif van die bepalings van die sogenaamde “verbond van ‘Umar” oor die regulering van die lewens van Christene in die kalifaat, asook ’n weergawe van die dispuut waarin ene Wasil van Damaskus betrokke geraak het toe hy ’n gevangene in Bisantium was (Griffith, 1990:298-299).

Volgens Griffith (1990:298-299) het ’n katalogiseerder van die teks waargeneem dat die twee tekste deur dieselfde hand gekopiëer en so na aan mekaar saamgevoeg is, dat dit nie eers deur ’n spasie op die bladsy geskei word nie. Hy dui dan aan dat die eerste teks intensief deur HA Hamaker bestudeer is, maar dat die tweede teks ongepubliseerd gebly het, behalwe vir Morits Steinschneider se verwysing daarna (Griffith, 1990:299). Steinschneider (1877:44) gee ’n kort samevatting van die inhoud van die verhaal in sy boek waarin hy oor polemiese en apologetiese literatuur in Arabies, vanuit Moslem-, Christen- en Joodse geledere skryf. Hy reken dat Leiden Oriental 951 (2), wat ongedateer is, ongeveer 800 n.H. geskryf is, dit wil sê, ongeveer 1397 tot 1398 n.C. Dit was nie moontlik om toegang tot Hamaker se werk, *Incerti Auctoris Liber* te kry nie, maar Griffith (1990:299) dui aan dat Hamaker Leiden Oriental MS 951 (2) ’n eeu vroeër dateer, dit wil sê, ongeveer 1297 n.C.

Griffith (1990:299) oordeel egter dat die inhoud van die teks wys dat hierdie weergawe van Wasil se dispuut lank na 750 n.C. geskryf is, omdat die outeur sê dat Bashir nog ’n jongman was toe hy deur die Moslems gevang en na die kalief se hof gebring is. Leiden Oriental MS 951 (2) dui aan dat dit tydens die regering van banī Umayyah plaasgevind het en die Umajjade dinastie is in 750

n.C. beëindig. Hy wys ook uit dat Wasil, tydens die gesprek, vrae aan die Christene stel wat tot op daardie stadium nog net in Christelike Kalām[3] tekste van die 9e eeu n.C. gedokumenteer is. Daarom oordeel Griffith (1990:300) dat die teks eers in die 9e eeu saamgestel is. Dit beteken dat indien hy korrek is, speel die teks in die 7e eeu af, hoewel dit eers in die 9e eeu geskryf is.

Die dateringsprobleem raak moeiliker as Van Rensburg (2001:141) se verwysing na die moontlikheid van historiese gelaagdheid van die teks in ag geneem word. Dit sou beteken dat die finale vorm van die teks en die totstandkoming van die verskillende dele verskillend gedateer moet word. Van Rensburg gaan egter nie so ver as om dit te dateer nie.

Abou-Seada (2000:18) se navorsing handel in die besonder oor Christen/Moslem polemiese werk uit die 9e en 10e eeu. Hy wys uit dat die datering van polemiese tekste moeilik is weens die rol wat die bedoelde leser, die doel en styl van die geskrif en die manier waarop dit deur latere redaktore hanteer is, speel. Datering en die outeur kan dikwels glad nie bepaal word nie, aangesien dit meestal apologieë, dialoë en argumente sonder enige kronologiese data bevat. Volgens hom is elke polemiese werk 'n unieke stuk literatuur met sy besondere karakters en die outeur (of latere redaktor) se idees en styl. Hy bevestig dit waarna Van Rensburg verwys, deur aan te dui dat polemiese werke meestal deur latere skrywers verander of aangepas is vanweë hul aard as verdedigers van die geloof (Abou-Seada, 2000:18). Latere redaktore het dit dus as hul godsdienstige plig gesien om hul eie veranderinge aan te bring.

1.2.3 Ikonoklasme

Die laaste afdeling wy Griffith dan aan die Bashir, Wasil en die beleid van ikonoklasme in Bisantium. Hy gee weereens 'n kort historiese perspektief en bespreek die moontlikheid dat Bashir of Wasil die keiser kon beïnvloed om die beleid in te stel. Dan kom hy tot die gevolgtrekking dat hoewel die godsdienstige debat daartoe kon bydra dat sommige Christene gekant was teen die gebruik van ikone, dit onwaarskynlik is dat dit die hoofoorsaak vir die instelling van die beleid is (Griffith, 1990:312). Hy toon aan dat die ikonoklasme in Bisantium reg in die hande van die Moslem kontroversaliste gespeel het, juis toe Christen apologete die verering van ikone in Siriese en Arabiese tekste verdedig het (Griffith, 1990:312).

[3] كلام (kalam) beteken "om te praat" en die kalam tekste is tekste wat te doen het met die soeke na teologiese beginsels deur debat en argumentering (Ahluwalia, 2008:45)

Dit is dus duidelik dat Griffith nie ’n retoriese analise van die teks gemaak het nie. Hy het die teks bekendgestel met ’n historiese raamwerk, in die besonder rondom die figuur van Bashir. Die inhoud van die teks het hy slegs oppervlakkig aangeraak, voordat hy met ’n vertaling van die teks in Engels afsluit. Die vertaling is met behulp van Larry B. Miller gedoen. Hy kyk glad nie na die argumente in die teks en die manier waarop die outeur poog om die lesers te oortuig nie.

Hierdie agtergrondinligting lig die eerste probleem waarop die navorsing gaan fokus uit, naamlik dat dit ’n dokument is waaroor nog min navorsing gedoen is. Die belangrikheid van die studie word verder beklemtoon deur Abou-Seada (2000:305). Hy dui aan dat, tydens die heerskappy van die Umajjade, daar geen polemiese teks behoue gebly het wat op die inmenging van enige kalief of van die Bisantynse keiser dui nie. Die enigste uitsondering is die polemiese brief wat aan Umar II toegeskryf word. Daar word beweer dat hy ’n polemiese brief aan keiser Leo III geskryf het, waarop die keiser met ’n lang brief geantwoord het. In die antwoord het hy sy geloof bevestig en die klagtes van die kalief verwerp (Abou-Seada, 2000:305). In die verhaal van Bashir kry ons wel ’n teks wat ’n debat tussen ’n Moslem en sy Christen teenstanders weergee, waar die Bisantynse keiser toegetree het en ingemeng het met die gang van die debat.

1.3 Probleemstelling

’n Literatuurstudie na alles wat oor Bashir beskikbaar is, toon aan dat net Sidney H Griffith (1990) en JFJ van Rensburg (2001) navorsing aan hierdie teks gewy het. Beide fokus in hul navorsing op die literêre aard van die teks. Griffith (1990:293) tipeer hierdie dokument as ’n polemiese dokument of “dispuutteks”. Aan die einde van Ms 951(2) is daar egter ’n redaksionele opmerking waarvolgens daar na die inhoud as *al-hadith* verwys word (Griffith, 1990:326). Die woord *al-hadith* kan as “storie” vertaal word en beteken letterlik ’n nuusbrokkie, ’n verhaal of ’n storie. In die Islam het die woord egter ’n baie bepaalde betekenis gekry. Dit dui op ’n bepaalde literatuursoort wat die profeet se woorde en dade weergee (Philips, 2012:4) Die *hadith* dien dus as uitbreiding op die Koran. Hierdie genre word soms ook met die vertaalde woord *tradisie* aangedui. Dit beteken dan nie tradisie in die algemene sin van die woord nie, maar die *tradisie* of die *hadith* as bepaalde literatuursoort (Amer, 2019:1). Griffith noem dus die moontlikheid dat dit as deel van die *hadith* gesien kan word, maar tipeer dit nie as sulks nie. Hy staan by sy evaluering van die teks as dispuutliteratuur.

Tog, Griffith werk nie in diepte met die teksinhoud nie. Hy plaas die klem eerder op die vergelyking tussen die Christelike en Arabiese weergawes van die teks. Daarom neig hy volgens Van

Rensburg (2001:140) tot veralgemening. Van Rensburg fokus wel op die teks self, maar met die doel om Griffith se klassifisering van die teks te herevalueer, soos wat die titel van Van Rensburg se artikel ook aantoon. Hy laat dus uiteindelik ook die klem op die klassifisering in terme van die literatuursoort van die teks val. Die verskil tussen Van Rensburg en Griffith is dat Van Rensburg in sy klassifisering van die teks hom deur die inhoud van die teks en die wyse van argumentvoering laat lei. Dit is 'n positiewe ontwikkeling in die ondersoek van die teks, maar nie genoegsaam vir die vasstelling van die kommunikatiewe strategie van die outeur nie.

Van Rensburg laat die klem verder ook op die historiese gelaagdheid van die teks asook op die plek van die teks in Leiden MS 591 (2) val. Met historiese gelaagdheid bedoel hy dat 'n analise van die teks verskillende historiese lae in die samestelling van die teks blootlê (Van Rensburg, 2001:140). Hy kyk voorts na die verband tussen Leiden MS 591 (2) en Leiden MS 591 (1) en die invloed daarvan op die aard van die teks. Van Rensburg (2001:138) wys daarop dat Griffith net oppervlakkig aan die *isnad*[4] raak en glad nie aandag gee aan die historiese gelaagdheid van die teks nie. Hy gee byvoorbeeld glad nie aandag aan die kontrasterende uitbeelding van die koning aan die begin en einde van die teks nie.

Van Rensburg sien die teks as 'n teks wat gelees moet word as 'n dokument wat in die eerste plek vir Moslems geskryf is (Van Rensburg, 2001:138). Sodoende bevraagteken hy die klassifikasie van die teks as 'n polemiese teks en sien dit eerder as propagandistiese teks (Van Rensburg, 2001:140).

Verder gee hy aandag aan die *isnad* van die teks (Van Rensburg, 2001:141) asook aan die teks se rol as instrument wat bepaalde teologiese standpunte weergee (Van Rensburg, 2001:141). Hy analiseer dus die argumente ten opsigte van die teologiese standpunte wat na vore kom en beskryf sy benadering as 'n "herevaluering deur middel van 'n holistiese en geïntergreerde benadering" (Van Rensburg, 2001:144).

Van Rensburg (2001:137) dui verder aan dat hierdie dokument ook uniek is weens die feit dat dit kenmerke van 'n kategismus sowel as 'n storie vertoon. Lesers word dus nie net ingelig oor verskillende argumente nie, maar ook oor die deelnemers aan die debat. Sodoende kan die teks as aanvulling tot Ms 951 (1) as onderrigteks dien, geskryf om propagandistiese redes ten einde Moslem lesers te help in hul debat met die Christene van Bisantium. Ms 951(1) bevat regulasies uitgereik deur 'Umar b 'Abd al-'Aziz om die lewens van Christene in die Kalifaat te reguleer (Van Rensburg, 2001:137).

---

[4] *Isnad* of tradisieketting is die lys name wat aandui hoe die teks van die oorspronklike verteller van persoon tot persoon oorgelewer is en dus die gesag van die teks bepaal.

Dus, opsommend kan opgemerk word dat hierdie twee navorsers, wat die enigstes was wat analiserend met die teks gewerk het, baie belangrike werk op die teks van Bashir gedoen het. Elkeen het egter hul eie spesifieke fokus met hul navorsing gehad. Die gaping wat geidentifiseer is, is dat daar nog nie ’n retoriese analise met die doel om die kommunikatiewe strategie van die outeur vas te stel, gedoen is nie. Dit is nieteenstaande die feit dat die teks hom uitstekend tot hierdie tipe analise leen.

Griffith (1990:303) dui die belangrikheid van die navorsing op hierdie teks aan as hy aantoon dat die meeste tekste uit die vroeg-Islamitiese tydperk van Christelike herkoms is. Daar is dus baie min polemiese tekste uit Moslem geledere en daarom is hierdie teks as Moslemteks van groot historiese belang. Dit sal bydra tot die navorsing oor die Moslems se rol in die polemiek van daardie tyd, maar ook tot die Moslems se verstaan van die verhouding tussen die Islam en die Christendom as twee van die drie monoteïstiese godsdienste.

Die voorlopige lees van die teks dui aan dat die outeur waarskynlik wel ’n kommunikatiewe strategie toegepas het met die doel om die leser van sy standpunt te oortuig. So ’n studie sal nie net bepaalde idees en standpunte in die teks uitlig en verduidelik nie, maar sal ook poog om die funksie van sulke idees en standpunte in die teks uit te lig.

1.4 Hipotese

’n Voorlopige lees van die teks toon voorts aan dat die teks waarskynlik op ’n Moslemgehoor gerig is, soos wat Van Rensburg (2001:138) ook aangedui het. Die teks is in Arabies en in die Arabiese literêre tradisie geskryf. Dit word aangetoon deur die *isnad* of tradisieketting waarmee die verhaal begin, asook die aanhalings vanuit die Koran en die Islamitiese literatuur. Dit blyk verder uit die lees van die teks, dat die inhoud argumentatief en in die besonder in die vorm van twisgesprekke is. Daarom is daar gekies om die fokus van hierdie studie op die kommunikatiewe strategie wat die outeur gevolg het, te plaas. Daar sal noodwendig ook aandag gegee word aan vrae soos die veronderstelde lesers, die omstandighede waarin die teks hom afspeel, die aard van die teologiese argumente en die omskrywing van die genre van die teks vir sover dit ter sprake kom in die analise van die kommunikatiewe strategie.

Die sleutelvraag waarop daar gefokus sal word, is dus om aan die hand van ’n retories-kritiese analise die kommunikatiewe strategie van die outeur vas te stel. Dit gaan oor vrae soos wat wil die outeur sê, hoe wil hy dit sê en waartoe wil hy die hoorder of leser beweeg. So word daar

gepoog om die moontlike impak van die kommunikatiewe strategie op die lesers vas te stel. Dit sluit die ondersoek na die aard van die teologiese, logiese, emosionele en ander argumente wat op die tafel geplaas en gevoer is, in.

1.5 Metodologiese raamwerk

Ten einde bogenoemde vrae te probeer antwoord, sal ’n retoriese analise op die teks gedoen word. Die teks is in Arabies geskryf, daarom sal daar begin word met ’n vertaling van die teks. Daar is wel ’n vertaling van Griffith en Miller (1990) beskikbaar, maar in hierdie studie sal daar ’n eie vertaling gemaak word met vertaalnotas waar dit noodsaaklik is, byvoorbeeld wanneer daar meer as een belangrike opsie is en om aan te dui waarom vir ’n bepaalde opsie gekies is.

Daarna word die volgende metode gevolg soos reeds getoets en toegepas deur Coetzer (2015:11, 12). Coetzer se werk is ‘n retoriese analise van 2 Makabeërs. Hy het in die werk veral gepoog om die manier waarop die outeur die lesers beïnvloed het ten einde ‘n verandering in hul siening te bewerkstellig. Hierdie studie wil ook op die outeur se strategie om die lesers se siening óf te verander, óf te bevestig, fokus:

Elke analitiese eenheid word gestabiliseer en bespreek ten einde die kommunikatiewe strategie van die outeur vas te stel. Die beginpunt van hierdie proses is die identifisering van analitiese eenhede. Die afgrensing sal op grond van inhoudelike sowel as formele aspekte soos woordeskat, strukturele merkers en strukturele redes gebaseer word. Elke eenheid moet ’n duidelike begin en einde hê waartussen daar ’n diskoers aangaande elke bepaalde saak is (Van Deventer,1999:15). Die begin en einde moet, wat vorm betref, blyke kan gee van herhalingspatrone indien dit daar is. Die verband met die vorige sowel as die volgende retoriese eenheid sal ook aangetoon word.

Daarna volg die stabilisering en verduideliking van die teks onder die opskrif strukturele analise. Stabilisering het ten doel om enige onduidelikhede uit die weg te ruim en te verstaan wat daar regtig gesê is. Die eerste stap is ’n morfologiese analise. Dit sluit ’n sintaktiese sowel as leksikaal-semantiese analise in. Wat die sintaksis betref, sal elke kernsin in die perikoop geïdentifiseer word. Dan word vasgestel watter kernsinne selfstandig en watter ingebed is.

Dit word gevolg deur ’n semantiese analise, wat meer ’n leksikaal-semantiese analise as ’n volledige semantiese analise sal wees. Dit sluit egter nie uit dat die verbintenis met ander woorde

in die sin en in die teks as geheel sowel as die kultuur-historiese agtergrond, ook in ag geneem sal word nie. Die doel met hierdie analise is om dit wat deur die taal gekommunikeer word met die oog op die retoriese-analise, so akkuraat moontlik vas te stel. Die semantiek konsentreer immers op die betekenis van onder meer woorde, frases en sinne (Carney, 2015:88). Belangrike vrae wat ook aangespreek sal word, is:

1. Hoekom is sekere frases of woorde op so ’n manier gebruik?
2. Hoekom word sekere aspekte nie genoem nie?
3. Hoekom word sekere aspekte subjektief beklemtoon?

Intra-, Inter- en ekstra-tekstuele verwysings, indien enige, sal uitgelig word ten einde semantiese verhoudings te stabiliseer.

Die strukturele analise word gevolg deur proposisies en argumentering. Die tema van die analitiese eenheid word as proposisie geformuleer en die wyse waarop hierdie proposisie bewys word, bespreek.

’n Retoriese analise is die volgende stap. Dit behels eerstens die vasstelling van die kommunikatiewe strategie deur die volgende vrae te vra:

1. Op watter manier projekteer die outeur homself ten einde ’n vertrouensband tussen hom en die leser te bewerkstellig?
2. Op watter manier skep die outeur ’n vertrouensband tussen individuele karakters of ’n spesifieke groep in die teks en die leser?
3. Op watter manier is die kultuur, sub-kultuur en individualiteit van die outeur of individue / groepe in die teks geïmpliseer?
4. Wanneer, waar en hoe het die kommunikasie plaasgevind?

In die tweede plek word die funksionering van die waarneembare en nie-waarneembare wêreld in terme van hul kenmerke bespreek.

Daarna word die trans-universele verhoudings gespesifiseer met die doel om die manier waarop die leser vanaf die werklike tekswêreld na die alternatiewe tekswêreld beweeg word, uit te lig.

Soos reeds hierbo aangetoon, het nie een van die studies wat reeds op die teks gedoen is, 'n retoriese analise gedoen nie. 'n Analise van hierdie aard wat fokus op die kommunikatiewe strategie, sal groter insig gee in die inhoud en wyse van argumentering deur Moslem polemici of apologete in die 7^{e} tot 9^{e} eeu n.C. Daar is nie baie polemiese tekste van die Islam se kant uit daardie era nie. Daarom sal die lig wat hierdie navorsing daarop laat val, baie bydra tot die verstaan van die Moslems se denke in daardie era.

Die Arabiese teks word in hierdie studie in Arabies weergegee, net soos ook aanhalings uit Griekse of Hebreeuse tekste in Grieks of Hebreeus weergegee word. Daar word dus nie van transkripsie van die tekste gebruik gemaak nie. In al die gevalle word daar dan 'n eie vertaling van die teks of aanhaling gegee, behalwe waar anders aangetoon.

1.6 Hoofstukindeling

Die res van die hoofstukke is ingedeel in ooreenstemming met die verskillende analitiese eenhede. Hoofstuk 2 handel oor die *isnad* (tradisieketting). Dit dui die oorsprong van die vertelling aan en na wie die oorlewering teruggevoer kan word. Die *isnad* eindig by Wasil, die hoofkarakter van die verhaal.

Hoofstuk 3 is die inleiding van die verhaal en vertel Bashir se geskiedenis kortliks. Dit strek vanaf sy ontvoering as jong seun uit Bisantium na die Moslemland, totdat hy, nadat hy deur die Satan verlei is, weer in Bisantium land. Daar word hy 'n vertroueling van die koning en beklee 'n gesagsposie.

Hoofstuk 4 handel oor die begin van die gesprekke, maar vertel eers hoe Wasil deel van die gesprek word. Tydens die oorlog, is hy saam met 'n aantal Moslems deur die Bisantyne gevange geneem. Hier begin die gesprek as Bashir hom ondervra, maar Wasil weier om te antwoord. Die analitiese eenheid eindig waar Bashir beveel dat hy weggeneem word, met die waarskuwing dat hy hom die volgende dag gaan ondervra.

Hoofstuk 5 analiseer die eerste gesprek, die gesprek tussen Wasil en Bashir. Hoewel Wasil aanvanklik steeds weier om te antwoord, doen hy dit uiteindelik nadat hy die reëls vir die gesprek neergelê het. Bashir onderneem om daarby te hou. Die gesprek eindig waar Bashir toegee dat hy nie in staat is om met Wasil te redeneer nie en daarom iemand wat wel daarvoor opgelei is, gaan bring om die gesprek verder te voer.

Hoofstuk 6 vertel hoe 'n nuwe karakter tot die gesprek toetree, naamlik die eerste priester. Wasil en die priester voer dan gesprek. Die gesprek eindig met die priester wat in die debat verslaan is en Bashir wat aandui dat die priester deur Wasil bekeer is, in plaas van andersom.

Hoofstuk 7 lui 'n nuwe dimensie in die verhaal in. Die koning, wat van die sjeik gehoor het, tree nou self tot die gesprek toe deur die sjeik te ontbied om voor hom te verskyn. Bashir en die priester speel van hier af geen verdere rol in die verhaal nie. Die koning vra Wasil uit oor die argumente waaroor hy beskik, en nooi iemand anders om die gesprek met Wasil voort te sit. Die persoon word bekendgestel as die hoof van die Christene. Die gesprek tussen die koning en Wasil gaan voort in hierdie priester se teenwoordigheid. Dit eindig waar die tweede priester tot die gesprek toetree en aanbeveel dat Wasil teruggestuur word na waar hy vandaan kom.

Hoofstuk 8 handel oor die gesprek tussen Wasil en die tweede priester. Dit eindig waar die priester die opdrag gee dat Wasil na die belangrikste kerk toe geneem word.

Hoofstuk 9 ondersoek die laaste analitiese eenheid met Wasil, die koning, die priester en die mense wat hom na die kerk geneem het, wat steeds 'n rol speel. Die analitiese eenheid en so ook die verhaal eindig met Wasil wat teruggeneem word na sy eie land. Die Christene wie se lewens bedreig word, vlug ook na die Moslemland.

Hoofstuk 10 is die slothoofstuk. Die slothoofstuk gee die finale gevolgtrekkings en bevindings van die analitiese ondersoek weer. Die fokus val in die besonder op die gevolgtrekkings oor die kommunikatiewe strategie van die outeur.

HOOFSTUK 2: ISNAD

2.1 Inleiding

Die verhaal begin met die *isnad* of tradisieketting, die eerste analitiese eenheid. Dit dui die bron of oorsprong van die verhaal, dit wil sê die persoon na wie die verhaal teruggevoer kan word, aan. In die Islam was dit belangrik, aangesien dit die gesag van 'n dokument bepaal. Die *isnad* vorm wel deel van die verhaal en word dus as eerste retoriese eenheid hanteer.

Die woord إسناد (*isnad*) is gegrond op die Arabiese woord سند (*sanad*) wat in konjugasie IV "om daarop te baseer" of "daarop te steun" beteken (Wehr, 1976:436). Volgens Merriam-Webster (Merriam-Webster unabridged, 2016:) kan die begrip *isnad* soos volg gedefinieer word: "*The chain of authorities attesting to the historical authenticity of a particular hadith*". Dit is dus 'n lys van die outoriteite wat die vertelling oorgelewer het. Die gesag van die persoon na wie die woorde teruggevoer kan word, bepaal die gesag van die oorlewering.

Die Islam het twee hoofbronne, naamlik die Koran en die *hadith.* Die woord *hadith* beteken nuus, verslag of vertelling (Von Denffer, 1981:7). Von Denffer (1981:7) toon aan dat die begrip *hadith* tegnies die vertellings (woordeliks of skriftelik) oor die *sunna* van die Profeet bevat. Die *sunna* is die korpus Islamitiese gebruike en praktyke wat op die woorde en dade van Mohammed gebaseer is (Merriam-Webster unabridged, 2016). Die Islam aanvaar dat die *sunna* ook deur God geopenbaar is, maar anders as die Koran, is dit nie die presiese woorde wat deur die engel Gabriël oorgedra is nie. Dit is die Profeet se eie woorde wat op een of ander manier goddelik geïnspireer is (Von Denffer, 1981:7).

Die *hadith* gee dus weer wat die Profeet gesê, gedoen en in stilte in die dade van ander goedgekeur het (Von Denffer, 1981:7). Elke *hadith* bestaan uit twee elemente, naamlik die *isnad* en die *matn*. *Isnad* is dan die ketting van vertellers deur wie die verhaal oorgelewer is, terwyl *matn* die vertelling self is (Najeeb, 2014:257). Die *hadith-literatuur* se ontstaan het dus in die besonder ten doel gehad om Mohammed se leer te beskerm en oor te lewer. Die leer van Mohammed beteken dit wat hy, naas dit wat in die Koran vervat is, geleer het. Sentürk (2010) noem dit "*the sayings of Mohammed*". Dit het daartoe gelei dat die voorbeeld van die Profeet, soos dit in die *hadith* weergegee word, die norm of *sunna* vir die Islamitiese lewenswyse geword het. So het dit

in die plek van die plaaslike praktyk, wat tot op daardie stadium die norm was, gekom (Najeeb, 2014:257).

Hadith is dus uitsprake deur Mohammed wat deur navolgers wat hom geken en saam met hom gelewe het, oorgelewer is. Hierdie mense staan bekend as الصحابة wat “metgeselle” beteken en word genoem “metgeselle van Mohammed”. Die gevolg was ’n uitgebreide versameling tradisie-literatuur waar elkeen se gesag deur die *isnad* bepaal word. Die doel van die *isnad* was dus om ’n lys van outoriteite wat ’n uitspraak, verklaring, aksie of bemoedigende woord van Mohammed oorlewer, weer te gee (Anon, 2014a:1).

Die *isnad* het eers in die tweede eeu na Mohammed ontstaan - juis met die doel om die gesag van die *hadith* te bepaal. Nadat die voorbeeld en leer van die Profeet (*sunna*) as norm vir die Islamitiese leefwyse vasgestel is, het ’n stroom ***hadith’s*** ontstaan en almal se gesag is deur ’n *isnad* bevestig. Moslem geleerdes moes dus op wetenskaplike basis vasstel watter ***hadith’s*** outentiek was. Dit het hulle gedoen deur die *isnads* te ondersoek en te gradeer op grond van die volledigheid van die ketting oorleweraars en die betroubaarheid van die gesagsfigure (Anon, 2014a:1).

Die verhaal van Bashir begin ook met ’n *isnad*, waarna die *matn* volg. Daarom word die *isnad* as eerste analitiese eenheid ondersoek.

Die volgende afdeling bevat die Arabiese teks en die vertaling van die analitiese eenheid.

2.2 Teks en vertaling

2.2.1 Teks

ال : اخبرنا الشيخ ابو الحسين على بن محمٌد بن محمٌد عبد الله بن بشر ان السكري قال : اخبرنا ابو عمرو عثمان بن احمد بن عبد الله بن السمٌاك . حدثنا عبيد بن محمٌد بن خلف البزٌار . حدثنا الحسن ابن الصباح البزٌار حدثنا محمٌد بن كثير المصيصي الصنعاني عن محمٌد بن الحسين عن واصل .

2.2.2 Vertaling

> Hy het gesê: Sjeik Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr het ons meegedeel dat as-Sukkarî gesê het: Abu ‘Amru ’Uthman ibn Ahmad ibn ‘Abd Allā ibn as-Sammāk het ons meegedeel. ’Ubaid ibn Mohammed ibn Halaf al-Bazzār het ons vertel: Al-Hasan ibn as-Sabah al-Bazzar het ons vertel: Mohammed ibn Kathīr al-Musaisī as-Sana‘ānī het ons vertel op gesag van Mohammed ibn al-Husein, op gesag van Wāsil.

Die afdeling wat volg, pas die strukturele analise op die analitiese eenheid toe. Dit begin met die afgrensing van die analitiese eenheid.

2.3 Strukturele Analise

2.3.1 Afgrensing

Die begin van die vertelling is ook die begin van die eerste analitiese eenheid. Die betekenisvelde van die werkwoorde dui aan dat die *isnad* een analitiese eenheid vorm. Dit begin met die werkwoord قال “hy het gesê”, wat terselfdertyd die begin van die *isnad* aandui. Die volgende werkwoorde in hierdie eenheid dui ook op die oordra van inligting, naamlik اخبرنا “hy het ons meegedeel”, حدثنا “hy het ons vertel” en die voorsetsel عن wat vertaal kan word as “op gesag van” of “volgens die getuienis van” (Wehr, 1976:647).

Die werkwoorde wat op die oordra van inligting dui, word dan telkens gevolg deur ’n persoon se naam. قال “hy het gesê” dui dus aan waar die perikoop begin. Die patroon word herhaal en dui so aan dat die *isnad* een analitiese eenheid vorm. Die einde van die analitiese eenheid is gevolglik ook duidelik, aangesien die herhaling van die patroon daar ophou. Soos reeds aangetoon, bestaan elke *hadith* uit twee elemente, naamlik die *isnad* en die *matn*. Dit bevestig dat die *isnad* ’n analitiese eenheid op sy eie vorm en dat die einde van die *isnad* dan ook die einde van die analitiese eenheid is.

Die sintaktiese en leksikaal-semantiese analise word in die volgende afdeling hanteer.

2.3.2 Sintaktiese en Leksikaal-Semantiese Analise

2.3.2.1 Sin 1

قال : اخبرنا الشيخ ابو الحسين على بن محمّد بن محمّد عبد الله بن بشر ان السكري قال : اخبرنا ابو عمرو عثمان بن احمد بن عبد الله بن السمّاك

> "Hy het gesê: Sjeik Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr het ons meegedeel dat as-Sukkarî gesê het: Abu 'Amru 'Uthman ibn Ahmad ibn 'Abd Allā ibn as-Sammāk het ons meegedeel."

Die sinsindeling wat gevolg word, is die indeling van die teks soos deur Griffith (1990) weergegee, waar die punt die einde van die sin aandui. Die eerste sin begin met die werkwoord قال "hy het gesê" in die Perfektum 3 manlik enkelvoud. Die werkwoord word gevolg deur 'n sin in die direkte rede, aangetoon deur 'n dubbelpunt. Die werkwoord in daardie sin, اخبرنا "hy het ons meegedeel", is ook 'n werkwoord wat die oordra van inligting uitdruk. Dit is Konjugasie IV Perfektum 3 met pronominale suffiks 1 meervoud. Die subjek van die werkwoord is die selfstandige naamwoord الشيخ "die sjeik" in die nominatief, gevolg deur die eienaam in apposisie wat aantoon wie die sjeik is, naamlik die eienaam ابو الحسين على بن محمّد بن محمّد عبد الله بن بشر "Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr". In die Arabiese teks, soos weergegee deur Griffith (1990:314) is daar waarskynlik 'n skryffout. Die woorde محمّد بن word herhaal. Dit is onwaarskynlik dat so 'n herhaling van "seun van Mohammed seun van Mohammed" in 'n Arabiese naam sou voorkom. Vergelyk die bespreking van name in Arabies hieronder.

Dit wat gesê word, word weer met die Perfektum قال "hy het gesê" weergegee. Hier wyk die sintaksis af van die gebruik in Arabies deurdat die subjek, die eienaam السكري "As-Sukari", voor die werkwoord geskryf word. Dit gebeur gewoonlik wanneer die outeur die subjek wil beklemtoon (Haywood & Nahmad, 1976:99). Die werkwoord word weer gevolg deur die dubbelpunt en nog 'n

sin in die direkte rede. Die punt kom eers na hierdie sin in die direkte rede, dus word dit alles as een sin gesien.

Die direkte rede begin weer met dieselfde werkwoord as die vorige sinsdeel in die direkte rede, naamlik اخبرنا "hy het ons meegedeel". Die subjek is weer ŉ lang eienaam in die nominatief: ابو عمرو عثمان بن احمد بن عبد الله بن السمّاك "Abu 'mr 'Uthman ibn Ahmad ibn 'Abd Allā ibn as-Sammāk".

Die kohesie-relasie van die sin lyk dus soos volg:

: قال "hy het gesê:"
└── اخبرنا الشيخ ابو الحسين على بن محمّد بن محمّد عبد الله بن بشر
"Sjeik Abu al Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr het ons meegedeel"
└── ان السكري قال :"dat as-Sukari gesê het:"
└── اخبرنا ابو عمرو عثمان بن احمد بن عبد الله بن السمّاك .
"Abu 'mr 'Uthman ibn Ahmad ibn 'Abd Allā ibn as-Sammāk het ons meegedeel."

Hierdie tradisieketting eindig dus by die naamlose verteller. Dit is opvallend dat die verteller anoniem bly, terwyl hy deur die *isnad* aantoon waar die vertelling vandaan kom. Daardeur toon hy aan dat die gesag van die verhaal nie by hom lê nie, maar by die persone wat dit oorvertel het. Hy sê dit wat hy vertel, is deur Sjeik Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr aan hom meegedeel.

In antieke Arabies is name soos volg saamgestel (Appleton, 2003):

- Die اسم (*ism* – "naam") kom eerste. Dit is gewoonlik die persoon se persoonlike naam.
- Daarna kom die لقب (*laqab*), hoewel nie in alle gevalle nie, wat verskillende dinge kan aandui, soos ŉ bynaam, ŉ titel, ŉ erenaam of ŉ familienaam.
- Dit word gevolg deur die نسب (*nasab*) wat die persoon se herkoms aandui, gewoonlik met

die woord ابن (*ibn*, “seun van”), gevolg deur die vader se naam. Daar kan ook meer as een *nasab* in ’n persoon se naam wees indien dit nodig is om ’n persoon se herkoms vas te stel.

- Laastens is daar die نسبة (nisbah) wat soos ’n van is, maar in die meeste gevalle die naam van ’n stam, stad of land of enige ander naam is wat relevant is. Die naam word deur geslagte heen vir die familie gebruik.

Soms kom daar ’n كنية, (*kunjah*) by, ’n teknoniem of bynaam wat kan verwys na die persoon se oudste seun of na iets anders waarvoor die persoon bekend is. Dit volg gewoonlik op die naamwoord ابو (abu – “vader van”). Dikwels word die woord عبد (abdu – “kneg van”) ook as naam gebruik, soos عبد الله “kneg van God”.

Die eerste naam wat ons kry is dus Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr. Dit begin dus met die كنية, (kunja) “Vader van Husein. Dan die persoon se naam, Ali, die seun van Mohammed, die kneg van God, die seun van Bishr. Die feit dat so ’n lang naam gegee word, terwyl party ander persone in die *isnad* net met hul persoonlike naam aangedui word, wys dat die persoon waarskynlik nie bekend was nie en dus deur die lang naam geïdentifiseer moes word. Die tweede naam is as-Sukari, wat volgens die sjeik gesê het wie dit aan hom meegedeel het. In hierdie geval is dit net die persoon se persoonlike naam wat gebruik word, hoewel dit nie vandag duidelik is wie hierdie persoon is nie.

As-Sukari het gesê dat Abu Amru Uthman ibn Ahmad ibn Abd Allah ibn as-Sammak dit aan hulle meegedeel het. Hierdie naam begin met die *kunja* “Vader van Amru”. Die persoon is dus die vader van Amru, en sy naam is Uthman. Hy is weer die seun van Ahmad, wat die seun van Abdu Allah is, wat die seun van as-Sammak is. Ook hierdie naam is, vir sover dit vasgestel kan word, nie die naam van iemand wat vandag bekend is nie.

2.3.2.2 Sin 2

حدثنا عبيد بن محمّد بن خلف البزّار

“’Ubaid ibn Mohammed ibn Halaf al-Bazzār het ons vertel:”

Hierdie sin begin met die werkwoord حدثنا “hy het ons vertel”, steeds in die Perfektum 3 manlik enkelvoud met die pronominale suffiks 1 meervoud as objek. Die sin bestaan slegs uit die werkwoord en die subjek, wat weereens ’n eienaam is: عبيد بن محمّد بن خلف البزّار “’Ubaid ibn Mohammed ibn Halaf al-Bazzaar”. Hierdie persoon se *ism* is dus ‘Ubaid en hy is die seun van Mohammed, wat die seun van Halaf, die saaier, is. Hierdie naam eindig anders as die voriges. Die sin eindig met ’n *nisbah*, dit wil sê ’n bynaam. In hierdie geval is sy bynaam dan البزّار “die saaier”. Hierdie naam is ook, vir sover die huidige navorser dit kon vasstel, nie bekend in die geskiedenis van die Islam nie.

2.3.2.3 Sin 3

حدثنا الحسن ابن الصباح البزّار حدثنا محمّد بن كثير المصيصي الصنعاني عن محمّد بن الحسين عن واصل.

“Al-Hasan ibn as-Sabah al-Bazzar het ons vertel: Mohammed ibn Kathīr al-Musaisī as-Sana‘anī het ons vertel op gesag van Mohammed ibn al-Husein, op gesag van Wāsil.”

Hierdie sin begin weer met dieselfde werkwoord as die vorige, naamlik حدثنا “hy het ons vertel”. Die subjek is die naam الحسن ابن الصباح البزّار “Al-Hasan ibn as-Sabah al-Bazzaar”. Hierdie naam bestaan uit die *ism* “naam”, die *nasab* “herkoms aandui” en die *nisbah* “bynaam”. Sy naam is al-Hasan en hy is die seun van as-Sabah, die saaier. Dit is die tweede keer dat ons die *nisbah* البزّار “die saaier” kry.

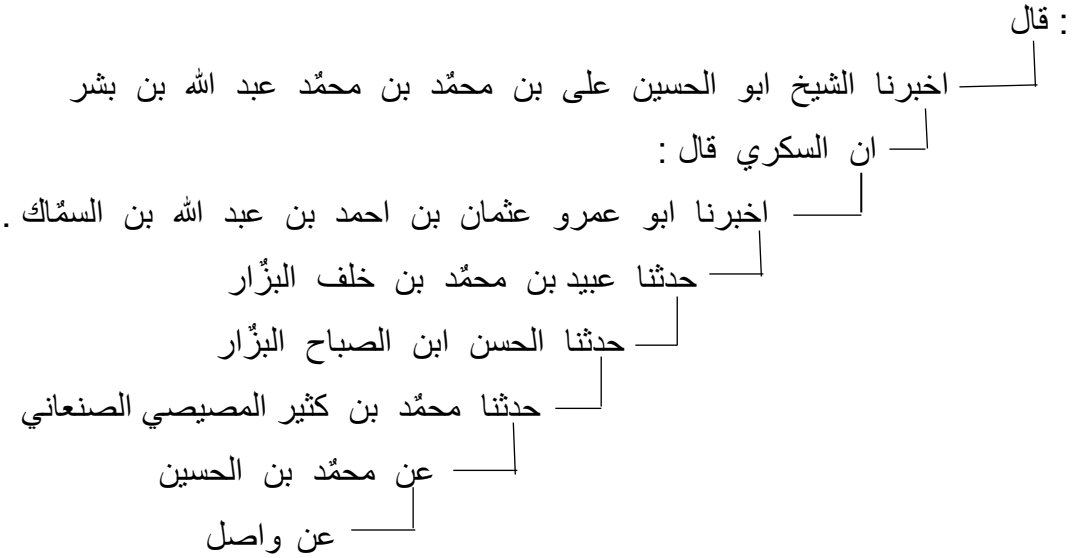
Direk hierna, sonder ’n voegwoord, kry ons nog ’n herhaling van die werkwoord حدثنا “hy het ons vertel”. Dit is steeds die Perfektum met die pronominale suffiks wat die objek van die werkwoord uitdruk. Die subjek is die naam محمّد بن كثير المصيصي الصنعاني “Mohammed ibn Kathīr al-Musaisī as-Sana`ani”. Die samestelling van hierdie naam is soos volg: Dit begin met die *ism* “persoonlike naam”, wat in hierdie geval Mohammed is. Daarna volg die *nasab* “herkoms”, wat in

hierdie geval “seun van Kathir” is. Na Kathir vind ons twee name, *al-Musaisi* en *as-Sa`ani*. Laasgenoemde dien as die *nisbah*. Dit is die woord الصنعاني wat ambagsman beteken. “Seun van Kathir al-Musaisi, die ambagsman” dus.

Daarna vind ’n wisseling in die wyse waarop die oordrag van inligting aangedui word, plaas. In plaas van ’n werkwoord, word die voorsetsel عن gebruik, wat as “op gesag van” vertaal kan word. Die voorsetsel word gevolg deur die naam محمّد بن الحسين “Mohammed, seun van al-Husein” as aanduiding van op wie se gesag dit oorgedra is. Na die naam volg nog ’n voorsetsel عن “op gesag van” gevolg deur die naam واصل “Wasil”. Wasil is die naam van die karakter wat as protagonis in die verhaal optree. Die *isnad* dui dus aan dat die verhaal sy ontstaan by Wasil self het. Hierdie naam bepaal die gesag van die verhaal.

Die implikasie is: Die hoofkarakter het die verhaal self vertel, daarom kan daar nie oor die gesag daarvan getwyfel word nie. Wat wel opvallend is, is die feit dat Wasil se naam nie verder omskryf word soos die ander name nie. Hoewel hy in die verhaal as sjeik Wasil bekendstaan, word die titel nie eens hier genoem nie. In die verhaal self word hy op een plek as Wasil van Damaskus aangetoon, maar ook daar word nie verder omskryf wie hy is nie. Daarteenoor word die persoon wie se naam eerste in die *isnad* genoem word, wel as sjeik aangedui.

Die kohesie-relasie van die hele *isnad* sal duideliker maak hoe dit uiteengesit is:



As dit vertaal word, sal die struktuur so lyk:

Hy het gesê:

Sjeik Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr het ons meegedeel
dat as-Sukari gesê het:
Abu ‘Amru ’Uthman ibn Ahmad ibn ‘Abd Allā ibn as-Sammāk het ons meegedeel:
’Ubaid ibn Mohammed ibn Halaf al-Bazzār het ons vertel:
Al-Hasan ibn as-Sabah al-Bazzar het ons vertel:
Mohammed ibn Kathīr al-Musaisī as-Sana‘ānī het ons vertel
op gesag van Mohammed ibn al-Husein
op gesag van Wāsil.

Elke stukkie inligting wat oorgedra is, gaan dus terug na ’n vorige verteller, totdat die *isnad* by die oorsprong van die verhaal eindig. Wasil, die hoofkarakter in die verhaal, is in hierdie geval die oorsprong van die verhaal. ’n Ondersoek na tradisiekettings in ’n bron soos Comprehensive Hadith Database with Interactive Chain (2012), die volledige databasis met interaktiewe verbindings, dui slegs Wasil uit hierdie agt name as ’n bekende naam aan. Wasil se naam kom dan meestal as deel van die naam 'Abdul Wahid bin Wasil (150 tot 190 n.H.[5]) voor, iemand wie se naam deel is van ’n aantal *isnads*. Daar kon egter geen verdere inligting oor die persoon opgespoor word nie.

Griffith (1990:302) sowel as Van Rensburg (2001:140) dui beide aan dat hy moontlik met Wasil ibn Ata geïdentifiseer kan word. Hy was die stigter van die Mutazilitiese skool van Islamitiese denke. Jokisch (2007: 329), sowel as Thomas (2001: 27), verwys ook na Wasil Damishqi en noem dat hy as gevangene met keiser Leo III in ’n polemiese gesprek oor godsdiens betrokke was. Hoewel daar nie baie inligting oor die gesprek bekend is nie, is die belangrike dat die ikonoklasme deel uitgemaak het van die gesprek. In die verhaal van Bashir raak Wasil ook uiteindelik in ’n gesprek met die keiser oor die aanbidding van ikone betrokke. Dit versterk die gedagte dat Wasil wel Wasil ibn Ata kon wees. Griffith (1990:302) toon egter aan dat daar bepaalde kronologiese probleme met die siening bestaan. Dus, hoewel daar nie met sekerheid gesê kan word dat Wasil wel Wasil ibn Ata was nie, is dit tog die waarskynlikste moontlikheid, selfs al klop die historiese

[5] n.H. staan vir “*anno Hegirae*” of “in die jaar van die *hijra*”. Dit is ’n aanduiding van die Islamitiese kalender wat met die amptelike ontstaansdatum van die Islam begin. Die amptelike datum is 24 September 622, die dag toe Mohammed vanaf Mekka na Medina geskuif het, ’n skuif wat as die *hijra* bekendstaan (Hitti, 1970:116).

gegewens nie heeltemal nie. Daar is egter nie genoegsame getuienis om dit sonder twyfel te aanvaar nie, veral omdat die outeur dit ook nie self sê nie.

Daar kan wel aanvaar word dat Wasil in die tyd toe die verhaal afspeel, ’n gesagsfiguur was. Die feit dat Wasil as hoofkarakter en hoofbron nie nader omskryf word nie, dui daarop dat hy bekend was. Ook die feit dat hy in die *isnad* net as Wasil beskryf word, maar in die verhaal self as sjeik Wasil van Damaskus. Tog word hy aan die ander kant nie nader geïdentifiseer nie, wat kan beteken dat die outeur daarop sinspeel dat hy ’n bekende persoon soos Wasil ibn Ata is, sonder om dit direk te sê.

Die oorlewering van die verhaal word op verskillende maniere gedoen. Eerstens deur die werkwoord قال “hy het gesê” wat twee maal gebruik word. Die naamlose outeur is die subjek van die eerste “hy het gesê” werkwoord, en die derde persoon in die ry, as-Sukari, dien as subjek vir die tweede “hy het gesê”. As-Sukari word net deur sy persoonlike naam aangedui. Die tweede persoon en die eerste met ’n uitgebreide naam, Sjeik Abu l-Husein `Ali ibn Mohammed `Abd Allāh ibn Bishr is die subjek van die werkwoord اخبرنا “hy het ons meegedeel”. Hierdie werkwoord word ook twee maal gebruik. Die tweede werkwoord se objek is ook ’n uitgebreide naam: Abu ‘Amru ’Uthman ibn Ahmad ibn ‘Abd Allā ibn as-Sammāk.

Die volgende werkwoord kom drie maal voor: حدثنا “hy het ons vertel”. Die subjek is in elk van die drie gevalle ’n uitgebreide naam, naamlik ’Ubaid ibn Mohammed ibn Halaf al-Bazzār, Al-Hasan ibn as-Sabah al-Bazzar en Mohammed ibn Kathīr al-Musaisī as-Sana‘ānī. In die laaste twee gevalle word die voorsetsel عن “op gesag van” gebruik saam met twee korter name: Mohammed ibn al-Husein en Wasil.

Van Rensburg (2001:140) dui aan dat die feit dat meer as een van die name die bynaam “Saaier” het, daarop kan dui dat dit dalk met die bestaan van gildes verband hou. Daar is ook een naam met die bynaam ambagsman. Van Rensburg sien daarin die moontlikheid dat die verhaal met ’n bepaalde streek geassosieer kon wees, veral omdat die verhaal self na ’n bepaalde streek verwys, naamlik die dorpies van Bashir.

Volgens Sentürk (2010:1) dui die woord wat die oordra van inligting aandui, op die tipe verhouding tussen die spreker en die luisteraar. Dit was een van die kriteria vir die vasstelling van die gesag van die *isnad*. Daarvolgens is قال “hy het gesê” minder spesifiek as اخبرنا “hy het ons meegedeel” en حدثنا “hy het ons vertel”. Laasgenoemde twee werkwoorde dui op ’n direkte oordra van kennis aan die hoorder, wat op ’n spesifieke tyd en plek plaasgevind het.

Die werkwoord قال “hy het gesê” daarenteen, beteken nie dit is spesifiek aan die hoorder oorgedra nie. Dit is ’n meer algemene uitspraak wat ook nie op ’n spesifieke tyd of plek dui nie. Dit verklaar waarom die subjek nie in soveel detail weergegee word nie, aangesien die inligting oor die subjek waarskynlik nie bekend was nie.

Die laaste twee bronne se oorlewering word met die voorsetsel عن “op gesag van” aangedui. Die subjek in albei gevalle word ook nie as uitgebreide name weergegee nie. Dit dui ook eerstens daarop dat dit onseker is of daar direkte persoonlike kontak en dus direkte oorlewering plaasgevind het (dit is nie aan “ons” oorvertel nie). Tweedens kan dit op onsekerheid dui, ook by die outeur, oor wie die bronne was. Dit bevestig dat dit nie duidelik is wie Wasil was en wanneer dit oorgelewer is nie. Dit verklaar ook waarom die laaste twee name ook kort name was wat min oor die persoon sê.

Die *isnad* is ingestel ten einde die egtheid van *hadith*-literatuur te bevestig. Van Rensburg (2001:139) wys daarop dat Ms 951(2) self in redaksionele kommentaar na die inhoud van die verhaal as *hadith* verwys. Hoewel die woord ook “storie” kan beteken, is die bedoeling daar meer waarskynlik die genre, op grond van die *isnad*. Van Rensburg (2001:143) sien die verhaal egter nie as *hadith* nie, maar eerder as ’n geskrif met die doel om as propaganda vir die Islam te dien. Daarin stem hy ooreen met Griffith (1990:293) wat dit ook nie as *hadith* sien nie, hoewel Griffith dit as ’n dispuutteks wat ’n polemiese gesprek tussen ’n Moslem en ’n aantal Christene weergee, sien. Dus, ten spyte van die *isnad*, toon Van Rensburg se navorsing dat dit nie poog om as *hadith* gesien te word nie. Dit stem ooreen met Verstaen (2015:2) se opmerking dat ’n *isnad* nie net beperk is tot die wetenskap van die *hadith* nie, maar ook in enige ander veld in die Islam gebruik word om die oorsprong van ’n dokument of oorlewering aan te dui.

Van ongeveer twee eeue na Mohammed af, het die gebruik ontstaan om elke uitspraak te ondersoek en te analiseer, maar nie saak of dit van Mohammed, van sy metgeselle of van enige iemand anders af kom nie. Die lewe en die karakter van elke naam in die *isnad* is so deeglik moontlik bestudeer (al-Kawthari, 2019). Eers nadat dit bestudeer is, kon bepaal word of dit ’n betroubare uitspraak is. Dus was die feit dat daar ’n *isnad* was, geen waarborg dat dit ’n betroubare teks is nie. Boonop gaan dit hier duidelik nie oor ’n uitspraak van Mohammed of een van sy metgeselle nie, wat bevestig dat dit nie deel van die tradisionele *hadith*-literatuur kon wees nie.

Die doel van die *Isnad* in die geval van die verhaal van Bashir is dus om die betroubaarheid van die verhaal aan te dui. Soos reeds aangetoon, het Verstaen (2015:2) uitgewys dat die *isnad* nie net ten opsigte van die *hadith* gebruik is nie, maar ten opsigte van alle vorme van die oordrag van

kennis. Die *isnad* is dus ook in dokumente oor die eksegese van die Koran, in stories van die vromes en die aanbidders en in gebeure in die geskiedenis gebruik. In hierdie geval lyk dit of die *isnad* ook eerder gebruik word ten opsigte van gebeure in die geskiedenis of in stories oor vromes, as om dit as *hadith* te sien.

Indien die verhaal histories betroubaar is, sou die verhaal op 'n groot oorwinning vir die Islam oor die Christendom gedui het. Die *isnad* is dus een van die maniere waardeur 'n outeur die persepsie kon skep dat die verhaal wel histories betroubaar is. Dit is nie 'n vreemde verskynsel om gesag aan 'n verhaal te gee deur dit aan 'n gesagspersoon te koppel nie. Die verskynsel kom ook in die Bybel voor waar van die Boeke in die naam van 'n ander persoon, 'n gesagsfiguur, geskryf is. Soos byvoorbeeld die sinspeling in Prediker 1 dat Salomo die skrywer van Prediker is, hoewel dit nie reguit gesê word nie. Die taal sowel as die inhoud van die Boek wys dat dit waarskynlik teen die middel van die 3^{e} eeu v.C. geskryf is, terwyl Salomo 7 eeue vroeër in die 10^{e} eeu v.C. geleef het (Loader, 1984:10 – 11). Die verskynsel om in iemand se naam te skryf, kom ook in die Nuwe Testament voor. Die Deutero-Pauliniese briewe gee byvoorbeeld voor dat Paulus die outeur is. Talle navorsers, soos Malina en Pilch (2013:1), toon aan dat Paulus om verskeie redes nie die outeur van die bepaalde briewe kon wees nie.

Die verskynsel pseudonimiteit was algemeen bekend (Roberts & Du Toit: 1984:149). Volgens Browning (s.a.:1) het die gebruik in die periode tussen die Ou en Nuwe Testament ontstaan en beteken dit dat die outeurskap onder 'n fiktiewe naam, gewoonlik die naam van 'n gesagsfiguur, aangetoon word. Die voorbeelde wat gebruik word, is die name Moses of Henog en dit kom voor in boeke soos Daniël, 2 Petrus, Judas en die pastorale briewe. Daar is wel geleerdes wat van hierdie voorbeelde sal verskil, maar dit verander nie aan die wesentlike van die saak nie. Sodoende het die outeur bepaalde gesag aan die geskrif gegee. Literêre standaarde van die tyd het pseudonimiteit nie noodwendig as 'n bedrieglike handeling gesien nie.

Volgens Abou-Seada (2000:18) het die Moslem historikus, al-Mas'udi (895-956), genoem dat mense van sy tyd (9^{e} en 10^{e} eeu) gewoonlik meer waarde geheg het aan vroeëre skrywers as aan skrywers wat hul tydgenote was. Hy verwys dan na die Arabiese filosoof al-Jahiz wat die siening getoets het deur sommige van sy geskrifte aan bekende skrywers van vroeër te koppel. Dit is toe beter ontvang deur die lesers. Dit het daartoe gelei dat verskeie skrywers in die naam van reeds bekende skrywers geskryf het.

Polemiese tekste wat 'n polemiese gesprek tussen twee godsdienstige partye weergee, was volgens Abou-Seada (2000:19) gewoonlik 'n heel ander weergawe van die gesprek as die werklike dialoog wat plaasgevind het. Die teks is gewoonlik deur iemand wat die een kant van die twee partye verteenwoordig neergeskryf, lank nadat dit plaasgevind het. Dikwels was die skrywer een

van die gespreksgenote self, of een van sy navolgers. Die ander party se gespreksgenoot is soms as eenvoudig uitgebeeld en eerder soekend na kennis as in staat tot die uitdaging. Die antwoorde was resepmatig wat dan aan die meester kans gebied het om dit maklik te weerlê. Die gespreksgenoot is soms uitgebeeld as ’n belangrike figuur in ’n hoë posisie, soos ’n belangrike geestelike leier, sodat die oorwinning wat gaan volg, nog indrukwekkender lyk. Aanhalings uit die Bybel of Koran, afhangende van aan watter kant die outeur gestaan het, het oral voorgekom ten einde hul eie geloof te beskerm en die ander kant se geloof as vals te bewys.

Dit lig die probleem uit dat dit amper onmoontlik is om die egtheid van ’n polemies teks vas te stel. Die godsdienstige ywer van die outeurs sowel as latere oorskrywers het dikwels die geloofwaardigheid van die vertelling geaffekteer (Abou-Seada, 2000:326). Abou-Seada (2000:326) toon ook aan dat in al die dialoë wat behoue gebly het, dit duidelik is dat dit slegs die siening van een van die deelnemers weergee. Die outeur laat keer op keer ’n dialoog op ’n oorwinning vir slegs die een kant uitloop, ’n proses waarin hy sy opponent figuurlik gesproke platslaan. Weens die gebrek aan die argumente van die ander kant is dit omtrent onmoontlik om die ware dialoog te rekonstrueer.

Die tradisie van die kopiëring van mekaar se werk het dit vir navorsers nog moeiliker gemaak, bykans onmoontlik, om die werklike outeur van so ’n teks vas te stel (Abou-Seada, 2000:327).

Die verhaal van Bashir, soos die ondersoek sal aantoon, pas in die prentjie wat deur Abou-Seada geskets is. In die verhaal is dit duidelik dat die outeur die Islam verteenwoordig en dat die waarskynlike lesers Moslems is. Soos reeds in die Inleiding aangetoon, is die gesprek ook beskryf lank nadat dit plaasgevind het. Daarom lyk dit baie moontlik dat die verhaal in die naam van ’n gesagsfiguur onder die Moslems geskryf is. In die verhaal self, soos later aangetoon, kom dit ook na vore dat die “ander kant” deur belangrike mense verteenwoordig word, soos die “hoof van die Christene” en later die keiser self. Nogtans gee hulle baie eenvoudige antwoorde of geen antwoord op die Moslem se argumente nie. Wasil wys dan sy meesterskap deur die teenstander telkens maklik te verslaan.

Abou-Seada (2000:236-237) toon aan dat dit algemeen was dat ’n dialoog nie werklik ’n dialoog was nie. Die gesprek word in dialoogvorm gegiet, maar in werklikheid is dit slegs die een party se argumente wat gegee word terwyl die ander party geen antwoord daarop gee nie. Hy verwys na keiser Konstantyn wat, volgens die verhaal van ’n dialoog tussen hom en ’n Moslem geestelike, ’n vers uit die Koran verkeerdelik aangehaal het. Tog sê die verteller dat die Moslems geen reaksie op die argument gegee het nie. Hulle is tot swye gedwing deur die “waarheid van die argument”. In werklikheid is dit twyfelagtig dat enige geleerde Moslem sprakeloos sou wees na so ’n verkeerde

aanhaling uit hul heilige boek. Die vreemde reaksie ondermyn die betroubaarheid van die verhaal (Abou-Seada, 2000:237).

Die agtergrond van die funksionering van polemiese tekste wat pas gegee is, bevestig dat die outeur die *isnad* waarskynlik gebruik het om gesag aan die verhaal te verleen. Hy beskryf die dialoog uit die oogpunt van die deelnemer wat met gesag en wysheid telkens die oorwinning behaal. Hoewel die outeur dus deur die gebruik van die *isnad* die verhaal voorhou as ’n historiese werklikheid, lyk dit vanuit die getuienis asof dit nie werklik ’n historiese weergawe van die gebeure is nie. Die historisiteit is egter nie ’n vraag waarop hierdie studie gaan fokus nie. Hier word gefokus op die verhaal soos dit oorgelewer is. Dit wat afgelei kan word oor die historisiteit help wel met die vasstelling van die kommunikatiewe strategie van die outeur.

Die *isnad* maak dit duidelik dat dit ’n dokument is wat in Moslemkringe ontstaan het en eerstens vir Moslems bedoel is. Die teks is in Arabies geskryf en hierdie name is duidelik die name van Moslem-Arabiere. Boonop is die gebruik van ’n *isnad* iets wat eie aan die Arabiese en veral die Moslemliteratuur is.

Die strukturele analise word afgesluit met ’n proposisie wat gestel word.

2.3.3 Proposisie

Op grond van die strukturele analise kan die volgende proposisie gestel word:

INDIEN

- dit onseker is wie die persone is na wie die *isnad* werklik verwys,
- die oorlewering daarop dui dat dit in sommige gevalle direk aan die volgende persoon oorvertel is,
- die oorlewering daarop dui dat dit in sommige gevalle nie noodwendig deur direkte kontak tussen die persone oorgedra is nie,
- sommige persone se name daarop dui dat daar onsekerheid bestaan oor wie hulle was

- Wasil, die bron en hoofkarakter, moontlik verwys na Wasil ibn Ata, hoewel dit nie aangedui word nie,

- dit die gebruik was dat geskrifte in die naam van gesagsfigure geskryf is,

DAN

gebruik die outeur die *isnad* om ’n historiese raamwerk te skep en die protagonis as betroubaar voor te stel.

Die volgende afdeling gee die pragmatiese analise met die kommunikatiewe strategie wat deur die outeur gevolg is, weer.

2.4 Pragmatiese analise

2.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur verleen gesag aan die vertelling deur met ’n *isnad* te begin waarin die vertelling teruggevoer word na ’n bepaalde persoon met die naam Wasil. Die persepsie word geskep dat die persoon self teenwoordig was en die gebeure self beleef het, aangesien die hoofkarakter se naam ook Wasil is. Hoewel dit nie seker is wie Wasil is na wie die oorsprong van die verhaal teruggevoer word nie, dui die kort naam daarop dat dit waarskynlik na ’n bekende figuur verwys. Die *isnad* noem dit nie, maar die hoofkarakter waarvan die leser in die verhaal lees, se naam is ook Wasil en hy word genoem Wasil van Damaskus. So word die persepsie geskep dat die hoofkakrakter dalk die bekende Wasil ibn Ata kan wees.

Logiese argument: Die outeur gebruik ’n argument waardeur hy ’n beroep doen op die lesers se logika. Indien die hoofkarakter in die verhaal ook die bron is waar die verhaal vandaan kom, is dit net logies dat dit ’n betroubare bron is wat geglo kan word en die waarheid oordra.

Captatio benevolentiae[6] of “capturing of goodwill”: Die outeur gebruik ook die tegniek om die welwillendheid van die lesers te wen en sodoende ’n vertrouensverhouding met hulle te skep. Soos reeds aangetoon, is die geskrif gemik op Moslemlesers. Die outeur wen die vertroue van die lesers deurdat die verhaal van iemand af kom aan wie se kant die lesers is en wat hul godsdiens verteenwoordig.

2.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

Die waarneembare wêreld in hierdie analitiese eenheid is ’n wêreld waar daar mense is wat bepaalde dinge beleef. Dit wat die mense beleef, word oorvertel aan ander mense en so word dit van persoon tot persoon oorgedra. Soms word so ’n verhaal op skrif gestel sodat mense dit jare later steeds kan lees. Soms word daar ook aangedui by wie elke persoon wat dit oorvertel het, die verhaal gehoor het. So kan daar dan vasgestel word waar die verhaal oorspronklik vandaan kom.

Aangesien hierdie eerste analitiese eenheid slegs uit die *isnad* bestaan, is daar nog nie van ’n nie-waarneembare wêreld sprake nie.

2.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

Die werklike tekswêreld is wêreld waar daar ’n vraag bestaan oor die betroubaarheid van verhale wat oorvertel word. Dit is ’n wêreld waar die lesers of hoorders onseker is of hulle dit wat hulle lees of hoor, kan glo.

Die alternatiewe tekswêreld is ’n wêreld waar die lesers of hoorders seker is dat hulle die verhaal kan glo. Die verhaal word na ’n betroubare persoon teruggevoer en die waarheid wat in die verhaal seëvier, is werklik die waarheid.

---

[6] Captatio Benevolentiae is volgens Russel & Reinhardt (2020) ’n retoriese stilistiese meganisme wat breedweg oor enige formule handel wat gebruik word om die welwillendheid van die gehoor te wen. Dit is ook bekend as “fishing for goodwill”.

2.4.4 Die transuniversele relasie

Die leser word deur die outeur beweeg vanaf twyfel oor die betroubaarheid van die verhaal tot sekerheid dat dit wat vertel word, geglo kan word. Hierdie oorgang vind plaas deurdat die outeur die verhaal met ’n *isnad* laat begin. Die leser kan dus sien dat die verhaal teruggevoer word na die hoofkarakter. Dus sal die leser reeds oortuig wees om dit wat hulle hoor, as betroubaar te ag.

2.5 Slot

Hierdie *isnad* dui aan dat die verhaal na Wasil, die hoofkarakter van die verhaal, self teruggaan. Die implikasie is dus dat die betroubaarheid van die verhaal vasstaan, aangesien die hoofkarakter dit self vertel het. Dit is egter nie seker wie Wasil is nie, aangesien daar omtrent niks oor hom gesê word nie. Daar kon ook niks oor die ander persone in die *isnad* opgespoor word ten einde die betroubaarheid vas te stel nie.

Die *isnad* maak die moontlikheid oop dat die teks as deel van die *hadith* beskou kan word, maar soos hierbo aangetoon, is dit onwaarskynlik dat dit wel die bedoeling van die *isnad* is. Die bedoeling is eerder om aan te toon dat die verhaal histories betroubaar is en dus deur die lesers geglo kan word.

Die volgende hoofstuk handel oor die tweede analitiese eenheid, naamlik die inleiding van die verhaal.

HOOFSTUK 3: INLEIDENDE PERIKOOP

3.1 Inleiding

Die vorige analitiese eenheid was die *isnad* wat aangedui het wie die bron is na wie die verhaal teruggevoer kan word. In hierdie analitiese eenheid begin die verhaal. Hierdie eenheid dien as inleiding tot die verhaal en is ’n vertelling in die 3e persoon. Dit begin by die persoon wie se naam in die titel van die verhaal voorkom, naamlik Bashir. Die inleiding sê kortliks wie Bashir is en waar hy vandaan kom.

3.2 Teks en vertaling:

3.2.1 Teks

قال : اسر غلام من بني بطارقة الروم وكان غلاما جميلا فلما صاروا الي دار السلام وقع الي الخليفة وذلك في ولاية بني لمية فسماه بشيرا

وامر به الى الكتاب فكتب وقرأ القران وروي الشعر وقاس وطلب احاديث وحج

فلما بلغ واجتمع لتاه الشيطان فوسوس اليه وذكره النصرانية دين ابائه

فهرب مرتدّا من دار السلام الى ارض الروم للذي سبق له في ام الكتاب .

فاتي به ملك الطاغية فساله عن حاله وما كان فيه وما الذي دعاه الي الدخول في النصرانية

فاخبره برغبته فيه فعظم في عين الملك فروّسه وصيره بطريقا من بطارقته واقطعه قرى كثيرة وهي اليوم تعرف به يقال لها قرى بشير

3.2.2 Vertaling

1. Hy het gesê: “’n Jong seun vanuit die geledere van die patrisiërs van Bisantium is gevange geneem. Hy was ’n mooi jong seun. Toe hulle aangekom het in ’n Moslemland, is hy toegewys aan die kalief. Dit was gedurende die regeertydperk van die Umajjade. Hy het hom Bashir genoem.

2. En hy het hom na die skool beveel. En hy het geskryf, die Koran voorgedra en poësie oorgedra en *hadith* vergelyk en bestudeer en met argumente oortuig.

3. Toe hy groot en volwasse geword het, het die Satan na hom gekom en vir hom gefluister en hom die Christendom laat onthou, die godsdiens van sy vaders.

4. Daarna het hy as ’n afvallige uit die Moslemland gevlug na die land Bisantium, na dié een toe aan wie hy vantevore behoort het, soos dit vooraf bepaal is.

5. Hy het hom na die koning van die tirannie geneem. Hy (die koning) het hom gevra oor sy omstandighede en wat in hom was en hom daartoe beweeg het om die Christenskap aan te neem.

6. Toe vertel hy hom van die begeerte wat in hom was en hy het aansien verwerf in die oë van die koning en hy het aan hom ’n titel gegee het en hom een van die patrisiërs gemaak. Hy het baie dorpies aan hom toegeken en dit is vandag bekend vanweë hom en dit word genoem die dorpies van Bashir.

3.3 Strukturele analise

3.3.1 Afgrensing

Daar is een formele kriterium vir die afgrensing van hierdie analitiese eenheid, naamlik die verandering in literêre aard van die eenheid. Die vorige eenheid was die *isnad,* of tradisieketting, wat ’n vaste literêre vorm in Islamitiese literatuur is. Die tradisieketting is afgehandel en nou begin die vertelling. Die vertelling begin met die woorde قال “Hy het gesê”, gevolg deur dit wat hy gesê

het, in die direkte rede. Die “Hy” is die subjek van die werkwoord en verwys na die outeur wat as verteller funksioneer.

Die res van die kriteria is inhoudelik van aard. Hier tree ’n nuwe karakter na vore wat in hierdie eenheid as hoofkarakter funksioneer. Die wisseling van plek en tyd dui ook aan dat dit ’n nuwe eenheid is. Die verhaal begin met die tydsaanduiding dat die seun gevang is terwyl hy nog baie jonk was. Die plek is iewers in Bisantium. In die vorige eenheid was daar geen aanduiding van tyd of plek nie.

Inhoudelik handel hierdie eenheid oor Bashir se pad vandat hy as jong seun gevang is, totdat hy gereed is om as ondervraer in die volgende analitiese eenheid op te tree. Dit dien as inleiding tot die res van die verhaal.

3.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

3.3.2.1 Sin 1

قال : اسر غلام من بني بطارقة الروم وكان غلاما جميلا فلما صاروا الي دار السلام وقع الي الخليفة وذلك في ولاية بني لمية فسماه بشيرا

> “Hy het gesê: ”n Jong seun vanuit die geledere van die patrisiërs van Bisantium is gevange geneem. Hy was ’n mooi jong seun. Toe hulle aangekom het in ’n Moslemland, is hy toegewys aan die kalief. Dit was gedurende die regeertydperk van die Umajjade. Hy het hom Bashir genoem.’”

Die analitiese eenheid begin met ’n baie kort verbale sin uitgedruk deur die een woord قال (hy het gesê), gevolg deur ’n dubbelpunt. Die dubbelpunt is deel van die teks soos dit deur Griffith weergegee word, maar dit is nie deel van die oorspronklike teks nie. Leestekens was immers nie oorspronklik deel van Arabies nie. Dit is ’n moderne toevoeging tot Arabies, in navolging van die Europese tale se leestekens (Haywood & Nahmad, 1976:14). Awad (2015:121) noem dat

leestekens in 1893 deel van Arabies geword het toe Zaynab Fawwaz voorgestel het dat Arabies, soos Frans, ook leestekens in tekste moet byvoeg.

Die res van die sin volg dan in die direkte rede. Die “hy” wat hier aan die woord is, is die outeur wat as verteller funksioneer. Dit beteken die res van die verhaal volg na die dubbelpunt en gee dit wat hy gesê het weer. Hoewel die verhaal dus deur ’n outeur geskryf is of vertel word, word dit aangebied as die woorde van Wasil self. Die *isnad* het by Wasil geëindig - direk na sy naam volg die werkwoord قال (hy het gesê). Volgens die vertellersperspektief-analise verteenwoordig dit ’n derdepersoonsverteller vanuit die hoek van die karakter (Wasil). So word statuur aan die verhaal verleen en ’n bepaalde ideologiese perspektief ondersteun (Niederhoff, 2013:7). Volgens Van Staden (1991:74) het elke persoon ’n persepsie van sy/haar verhouding tot die werklikheid wat dan die persoon se ideologie vorm. In hierdie geval is dit die ideologiese perspektief van die outeur wat as die perspektief van Wasil aangebied word.

Dit dui ook daarop dat die literêre genre van hierdie gedeelte ’n vertelling is. Die outeur kommunikeer dus sy ideologie deur middel van die verhaalvorm. Van Aarde (1982:58) dui aan dat, sodra 'n vertelling geskryf is, dit losstaan van sy historiese skrywer en dit as 'n geslote vertelde wêreld met sy eiesoortige ontwerp en kenmerke funksioneer. Daarom gaan die interpretasie van verteltekste sinkronies oor die interpretasie van die vertelde wêreld wat die skrywer deur middel van die verteller geskep het. Die vertelde karakters en tyds- en topografiese besonderhede vervul dan bepaalde funksionele rolle (Van Aarde, 1982:59). In hierdie studie sal daar besondere aandag aan die rolle van die karakters en die tyds- en topografiese besonderhede gegee word.

Die volgende deel van die sin begin met die perfektum 3 manlik passief van die werkwoord اسر “is gevange geneem” met die subjek die onbepaalde naamwoord, غلام “’n jong seun”. Hoewel غلام as “jong seun” of as “jong man” vertaal kan word, dui die konteks daarop dat hy nog ’n jong seun was wat na sy aankoms in sy nuwe land sy skoolopvoeding ontvang het. Daarom die keuse om dit as “jong seun” te vertaal. Die outeur toon daardeur aan dat die jong seun nog totaal onbekend is en die lesers niks van hom weet nie. Tog is hy die hoofkarakter van die analitiese eenheid en daarom die keuse vir die passiewe vorm van die werkwoord.[7] Dit is ook nie bekend wie hom weggevoer het nie. Daarom sou dit moeilik wees om die vorm as die aktiewe vorm van die werkwoord te sien. Die res van die eenheid dien om hom aan die lesers bekend te stel en aan te dui waarom dit nodig is om oor hom te praat.

[7] Die werkwoord is ongevokaliseerd in die teks en sou dus ook die aktiewe vorm kon wees. Die konteks wys egter dat dit passief moet wees.

Die voorsetsel من “vanuit” word saam met die genitiewe konstruksie بني بطراقة “die geledere van die patrisiërs”, waar beide woorde in die verbinding meervoud is, gebruik. Bashir (hy) kom dus vanuit die geledere van (kinders van) die patrisiërs. Patrisiërs was die regerende elite in stede van die middeleeuse en vroeë moderne Europa. Na die regering van Konstantyn (306–337) het die titel patrisiër ’n persoonlike, eretitel geword. Die titel was nie oorerflik nie en is as derde in die hiërargie, na die keiser en die konsuls, gesien. As eretitel was daar egter nie enige mag aan die titel gekoppel nie. Dit toon wel die status waarin die jong seun gebore is, aan (Anon, 2014b:1).

Ons lees aan die einde van die eenheid dat die koning Bashir weer ’n patrisiër gemaak het en sy status dus weer herstel is. Ons lees baie min oor sy persoonlike lewe, tog word hierdie status aan die begin en die einde van die eenheid herhaal. Dit dui daarop dat dit belangrik is vir die verloop van die verhaal. Die outeur beklemtoon so dat Bashir met bepaalde status en aansien in die Christelike wêreld gebore is. Hy is die eerste persoon wat met Wasil in debat tree en sy opvoeding as Moslem, sowel as sy status in Bisantium, maak van hom ’n waardige teenstander. Dit was baie belangrik dat die teenstander in ’n polemiese gesprek ’n waardige teenstander sou wees. In die antieke Midde-Ooste was eer en skande die belangrikste sosiale waarde (Malina & Rohrbaugh, 2003:369). Uitdaging, en die reaksie daarop (dikwels woordeliks), was die sentrale fenomeen in die stryd om eer en aansien (Malina & Rohrbauch, 2003:334). Iemand se eer is onder andere uitgedaag deur vrae wat sy eer, of die eer van sy groep, op die spel plaas. Die godsdiens waaraan ’n individu behoort sou ook as groep of subgroep kwalifiseer. Moxnes (1993) wys daarop dat so ’n uitdaging slegs aangeneem sou word as die uitdager as ’n waardige teenstander gesien is. Iemand wat jou respek waardig is. Om ’n uitdaging van jou mindere te aanvaar, sou op sigself skandelik wees.

Dumitrescu (2005:15) wys daarop dat eer en skaamte ook in die Islamitiese kultuur van groot belang was. Moslems se gedrag is in terme van die vraag of dit eer of skande vir die familie, die land of die Islam bring, gemeet. Die stryd sal vir Wasil ’n eerbare stryd wees, want Bashir is as waardige teenstander bewys.

Die woord الروم (Rum) verwys in die Arabiese literatuur óf na die gebied van die Romeine oor die algemeen, óf spesifiek na Bisantium óf na die gebied van die Christen Melkiete. In die meeste gevalle verwys dit na Bisantium (Cheikh & Bosworth, 2012:1). Ons sien dit ook in die feit dat sommige vertalings van die Koran dit as Bisantium vertaal, soos byvoorbeeld *The Noble Quran* (Koran, 2016) waar *sura* 30:1 so vertaal word:

غُلِبَتِ الرُّوْمُ “Die Bisantyne is verslaan”.

In hoofstuk 2 is reeds aangetoon dat die verhaal tydens die oorlog tussen Bisantium en die Moslems, in die tyd van Leo III, keiser van Bisantium, afspeel. Dit speel ook waarskynlik in Konstantinopel, die hoofstad van Bisantium af. Daarom word Rum hier gesien as verwysende na Bisantium.

Die volgende sinsdeel word ingelei met die voegwoord و “en”. In Arabies is daar twee voegwoorde wat gewoonlik as “en” vertaal word, naamlik die و en die ف**.** Die eerste voegwoord is meestal ’n neweskikkende voegwoord, terwyl die tweede meestal op die opeenvolging van gebeure dui (Haywood & Nahmad, 1976:437). Dit word gevolg deur die werkwoord in die perfektum 3 manlik enkelvoud كان “hy was”, die “sigbare” koppelwerkwoord (Aoun *et al*., 2012:2.6 par 3). Die subjek van die werkwoord word deur die werkwoordsvorm bepaal, naamlik die persoonlike voornaamwoord “hy”. Die werkwoord word gevolg deur die predikaat in die akkusatief in ooreenstemming met die gebruik in Arabies (Aoun *et al.*, 2010:2.6 par 4), غلاما “jong seun” met die byvoeglike naamwoord جميلا “mooi”, ook in die akkusatief. In Arabies funksioneer die werkwoord كان “hy was” soos ’n gewone werkwoord en daarom is die nominale en adjektiewe predikate in die akkusatief asof dit die objek van die werkwoord is (Haywood & Nahmad, 1976:105).

Die woord خميلا kan volgens Wehr (1976:262) mooi, aantreklik of hoflik beteken. Dit sluit aan by die beskrywing van die historiese figuur Besér (volgens Theophanes se beskrywing - sien hoofstuk 1) as ’n indrukwekkende man. Die *Chronical of Theophanes* (Turtledove, 1982:93) beskryf hom as ’n man wat fisies sterk was. Volgens Griffith (1990:295) het Theophanes beskryf hoe Besér/Bashir deur die land moes trek sodat almal hom kon sien en bewonder. Om bogenoemde redes word daar vir ’n vertaling gekies wat meer oor sy voorkoms as oor sy gedrag sê, naamlik “mooi”.

In die antieke literatuur sien ons dat skoonheid van mense dikwels verheerlik is en dat dit as teken van eer en aansien gesien is. Volgens Ambury (s.a.:1) is Sokrates in ’n kultuur gebore waar manlike skoonheid verheerlik is. Daarom is daar in die begin dikwels, tot sy nadeel, na sy onaansienlike voorkoms verwys. Llewellyn-Jones (2012:1) lig die voordele van mooi wees in antieke gemeenskappe uit. Daar was groot waardering vir mooi mans. Mans met gespierde liggame, brons velle, modieuse klere en geoliede hare of pruike se lof is in baie antieke kulture

besing (Llewellyn-Jones, 2013:1071). Daar is verskillende voorbeelde in die Ou Testament waar mans as mooi van voorkoms beskryf word. Saul word beskryf as sterk en mooi. Onder die Israeliete was daar niemand mooier as hy nie (1 Samuel 9:2). Dit het daartoe bygedra dat hy as geskik beskou is om koning te word. Absalom word ook as baie mooi beskryf. In die hele Israel was daar niemand so mooi soos hy nie en die mense het oral daaroor gepraat, 'n teken dat dit tot sy eer en aansien bygedra het (2 Samuel 14:25). Dawid is nog iemand wat as mooi beskryf is, as deel van die motivering waarom hy as koning gekies is (1 Samuel 16:12).

Cheikh (2004:71) wys daarop dat daar een kwaliteit is wat vir die Arabiese Moslems kenmerkend van die Bisantyne was, naamlik dat hulle mooi mense was. Met die verloop van tyd het dit 'n stereotipe van die Bisantyne geword. Hy (2004:71) verwys na 'n beskrywing van die koning van Bisantium as die koning van die mensdom, omdat sy onderdane onder die ganse mensdom diegene met die mooiste gesigte en beste liggaamsbou is. So sluit die beskrywing van Bashir as 'n mooi jong seun aan by die tema van eer en skande wat in hierdie eenheid as onderliggende tema na vore kom. Die beskrywing as "mooi" dra daartoe by om Bashir, in die gesprek wat gaan volg, as bekwame teenstander vir die Moslem te sien.

Die feit dat Bashir as jong kind weggevoer is, is nie vreemd nie. Volgens Abou-Seada (2000:211) was daar heelwat kinders wat in die Bisantyns-Moslem oorlog ook as gevangenes weggevoer is, aan die Bisantynse- sowel as die Moslem kant. Hy toon aan dat dit bekend is dat daar van die kinders uit Bisantium na Moslemlande weggevoer is, waar hulle tot die Islam bekeer is en as Moslems opgevoed is (Abou-Seada, 2000:211). Die bekendste voorbeeld is Leo van Tripoli, 'n vlootadmiraal, wat die stad Tessalonika in 904 n.C. verslaan het (Abou-Seada, 2000:216). Leo is as die kind van Christen ouers in Attalia in Klein-Asië gebore. Siriese Moslems het hom gevang en hy het in die huis van 'n ryk Moslem met die naam Zurafa grootgeword. Hy het tot die Islam bekeer en het 'n belangrike rol in die Moslems se oorlog teen Bisantium gespeel (Abou-Seada, 2000:212).

Die konsep van 'n mooi jong seun wat uit sy land weggevoer is, is 'n bekende konsep in die antieke Midde-Oosterse literatuur. Die bekendste voorbeeld is die verhaal van Josef. Die verhaal van Josef en Asenath beklemtoon hoe 'n mooi man Josef was, as Asenath vra: "Watter vader onder mense sal ooit sulke skoonheid kan voortbring, en uit watter skoot sal 'n moeder ooit aan sulke lig geboorte skenk?" (Brooks, 1981:30). In die Islamitiese literatuur vermeld die kommentaar van Mohammed at-Tabari ook die fisiese skoonheid van Josef en sy moeder Ragel. Hulle het meer skoonheid as enige ander mens (Jarir, 1987:148). In die Koran word sy fisiese voorkoms net geïmpliseer deur die begeerte wat Potifar se vrou vir hom gehad het, maar Tabari wys daarop dat hy volgens die Islamitiese tradisie ook 'n mooi man was (Stowasser, 1994:53). Die outeur sluit dus

by die antieke tradisie aan om die jong seun as iemand met ’n belangrike rol in die verhaal te beskryf.

Die woorde دار السلام “dar al-salaam” in die volgende deel van die sin, dui nie op die stad Dar-es-Salaam nie. Letterlik beteken die woorde “huis van vrede” (Leaman, 2006:166). Dit is ’n term wat Moslemgeleerdes gebruik om te verwys na daardie lande waar die Islam die hoofgodsdiens is en waar minderheidsgodsdienste, soos die Judaïsme en die Christendom, net verdra word. Dit verwys dus na lande waar die Islam heers en daarom word dit ook soms “die huis van die Islam” genoem. Die waarskynlikste stad is Damaskus, aangesien die kaliefs in die Umajjade dinastie in Damaskus gewoon het (Szczepanski, 2017:1). Later in die verhaal word dan ook genoem dat Wasil van Damaskus af kom. Ons lees hier dat Bashir aan die sorg van die kalief toevertrou is. Daar is op hierdie punt geen ander aanduiding na watter stad daar verwys word nie, daarom word daar volstaan met die vertaling van “Moslemland”, soos dit hier bedoel word.

Die frase وقع الى الخليفة “is hy toegewys aan die kalief” sluit ook aan by die Josef-motief. Soos Josef het Bashir in die vreemde land onder die sorg van ’n belangrike persoon beland. In die Koran is dit iemand met die titel عزيز “aziz” in wie se sorg Josef beland het (Koran, 1975). Dit is die titel van ’n adellike of amptenaar met die hoogste rang. Opvallend is die feit dat die *aziz* in *sura* 12:21 sê dat hulle hierdie slaaf dalk later as seun kan aanneem:

وَقَالَ الَّذِى اشْتَرٰىهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَاَتِهٖٓ اَكْرِمِىْ مَثْوٰىهُ عَسٰٓى اَنْ يَّنْفَعَنَآ اَوْ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا

> “Die man van Egipte wat hom (Josef) gekoop het, het vir sy vrou gesê: ‘Kyk goed na hom. Hy kan miskien vir ons tot voordeel wees of ons kan hom as seun aanneem.”

Dit is egter nie duidelik in watter hoedanigheid Bashir aan die kalief toegewys is nie.

Die volgende sinsdeel dui aan wanneer hierdie gebeure afgespeel het. Die tydsaanduiding lê in die konstruksie van voorsetsel gevolg deur twee genitiewe verbindings, naamlik في ولاية بني امية “in die regeertydperk van die kinders van ’*Umajjad*”. Die eerste genitiewe verbinding is subjektief, naamlik “die regering van die kinders” terwyl die tweede ’n apposisionele verbinding is (die kinders van *Umajjad*). Dit verwys na die Umajjade stam en word ook dikwels bloot as “die Umajjade”, soos wat die keuse hier is, vertaal. Daardeur dui die outeur aan dat die verhaal hom iewers tussen 661 – 750 n.C., toe die dinastie van die Umajjade regeer het, afspeel. Die verwysing na die

Umajjade sal die lesers laat besef dat die gebeure tydens die Bisantynse oorlog afspeel. Dit verklaar waarom Bashir as jong kind na die Moslemland weggevoer kon word, maar ook waarom daar Moslems gevange geneem kon word soos wat in die volgende analitiese eenheid vertel word. Om kinders weg te voer en krygsgevangenes te neem, was algemeen in die oorlog, soos reeds hierbo aangetoon. Hitti (1970:199) dui aan dat daardie oorlog in die 7e eeu momentum gekry het en in felheid toegeneem het.

Die werkwoord سمى "hy het genoem" wat daarna volg, se subjek is ingesluit in die werkwoord en dit bring 'n subjekwisseling. Die koppeling met die vorige sin beteken die kalief is nou die subjek. Die eerste objek is ingesluit in die werkwoord as pronominale suffiks (hom) gevolg deur die tweede objek in die akkusatief, die eienaam Bashir. Die tweede objek volg gewoonlik na die werkwoord, die subjek en die eerste objek (indien daar een is) (Lufti, 2018:122) en word ook in die akkusatief geskryf. Die sin فسماه البشيرا word dus vertaal as "hy het hom Bashir genoem."

Dit bring 'n nuwe motief na vore, naamlik die nuwe naammotief wat bekend was in die antieke Nabye Ooste. Een voorbeeld is die nuwe name wat die Judeërs, wat tydens die die Babiloniese ballingskap in ballingskap weggevoer is, ontvang het. Hul Judese name is na Babiloniese name verander. Daniël en sy vriende, wie se name volgens Daniël 1:7 verander is, dien as voorbeeld. Dit kom ook voor in die verhaal van Josef. Josef het volgens Genesis 41:45, nadat hy in sy regeeramp in Egipte gevestig is, 'n nuwe naam gekry, naamlik Safenat-Paneag. Volgens Hamilton (1995:507) het sy nuwe naam as deel van die formalisering van die nuwe fase van sy lewe gedien. Hierdie gebruik het gedui op 'n verandering in die lotsbestemming van die mens (*nomen est omen* – "jou lotsbestemming is in jou naam") (Nel, 2008:132).

In ander literatuur kry ons die tema ook, byvoorbeeld in die Pseudepigrapha van die Ou Testament, in die Testamente van die Twaalf Patriarge (Kee, 2011:791). Levi word deur die engele in kennis gestel van die drie nuwe ampte wat hy gaan beklee. Die derde, die nuwe priesterdom wat die koning gaan stig, gaan gepaard met die belofte van 'n nuwe naam.

'n Nuwe naam is ook 'n bekende verskynsel in die Islamitiese literatuur. Die gebruik het bestaan dat nuwe bekeerlinge soms 'n nuwe naam kry as teken van die nuwe fase en geloof in hul lewe. So kry ons byvoorbeeld, volgens Ricci (2011:190), die verwysing na 'n Joodse leier, Ibnu Salam, aan wie Mohammed 'n nuwe naam gee na sy bekering. Die outeur toon daardeur aan dat Bashir ook 'n nuwe fase in sy lewe ingaan met sy lotsbestemming wat verander het. Hy het immers nou 'n Moslem geword.

Die woord ال-خليفة “al-khalifat” aan wie Bashir toegewys is, beteken “opvolger”. Dit word egter gewoonlik vertaal as die titel kalief. Dit is die godsdienstige en politieke leier van ’n Islamitiese staat, bekend as ’n kalifaat (Afsaruddin, 2018:1). Dit is ook die titel van die regeerder van die Islamitiese *Ummah* as politieke opvolger van Mohammed. Die woord *Ummah* beteken gemeenskap en verwys dus na die Islamitiese gemeenskap van die tyd (Afsaruddin, 2018:1). Steinschneider (1877:44) noem dat ‘Abd al-Malik ibn Marwā die kalief is na wie Bashir in die Moslemland gebring is. Hy was kalief vanaf 646 – 705, die 5de Umajjade Kalief. Steinschreider gee egter geen aanduiding van waarom hy dit sê nie. Griffith (1990:300) verwys na Steinschneider, maar verklaar dan dat die teks dit nie sê nie. Griffith is korrek, alhoewel ‘Abd al-Malik ibn Marwā wel die kalief was toe die oorlog met Leo III se voorganger, Keiser Justinianus II uitgebreek het. Die oorlog het tydens Leo III se regeertydperk nog voortgeduur (Head, 1972:48). Maar dit is steeds nie genoegsaam om te aanvaar dat hy wel die kalief was nie. Vir die doel van hierdie verhaal is dit ook nie van belang wie die kalief was nie.

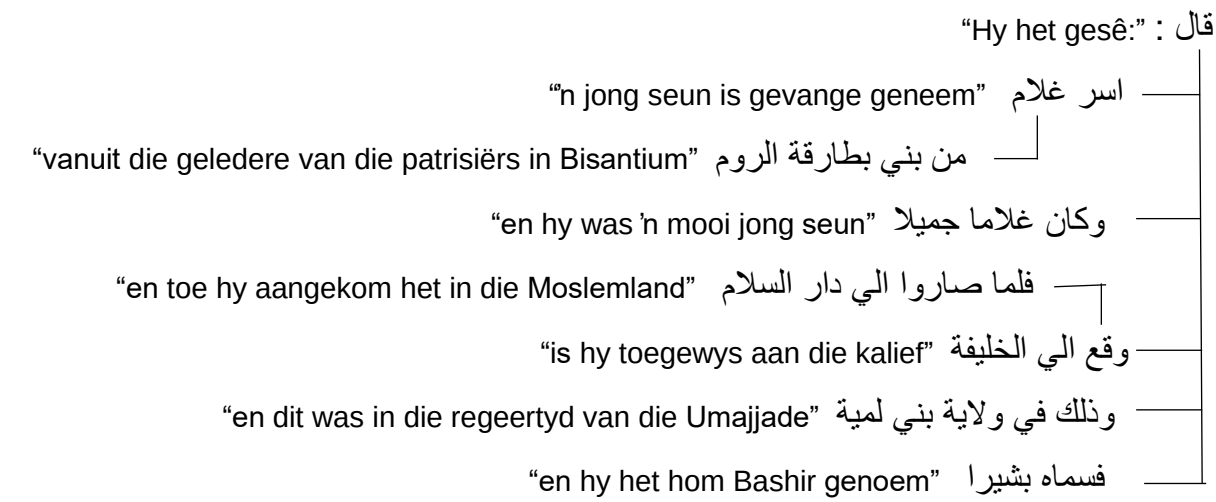
Die werkwoord وقع word hier vertaal as “toegewys aan”. Daar word nie gesê in watter hoedanigheid hy aan die kalief toegewys is nie, dit wil sê of hy ’n slaaf was en of hy deur die kalief as kind aangeneem is nie. Die belangrike is dat die kind as latere teenstander van Wasil nie net uit die patrisiër gemeenskap kom nie, maar dat hy in die Moslemland ook aan die belangrikste man in die land se sorg toegewys word. Dit bevestig sy status as waardige teenstander.

Hier ontvang die jong seun sy nuwe Arabiese naam, Bashir. Bashir beteken “boodskapper”, “bringer van goeie nuus” of “Christen evangelis”. Daar word egter nêrens gesê dat hy die Christelike boodskap verkondig het nie. In die debat met Wasil verklaar Bashir ook dat hy ’n meester met die swaard is, nie ’n geleerde teoloog nie. Daarom dui die naam meer waarskynlik op die historiese figuur Besér/Bashir, om sodoende ’n historiese raamwerk vir die verhaal te verskaf, as dat dit iets oor sy Christenskap sê. In die Inleiding waar die historiese raamwerk verskaf is, word aangetoon waarom daar ’n moontlike verband tussen Bashir en daardie historiese figure is.

Sin 1 eindig hier, aangedui met ’n punt. Dit is onseker of die punt deel was van die oorspronklike teks, aangesien die teks van Griffith wat hier gebruik word, ook ander leestekens bygevoeg het wat nie deel van die oorspronklike teks kon wees nie. Dit het immers eers in die moderne tyd deel van Arabies geword. In klassieke Arabies dui die punt nie noodwendig die einde van ’n sin aan nie. Leestekens was aanvanklik op mondelinge oordrag gegrond, nie op die logiese struktuur van geskrewe sinne nie (Alqinai, 2013:2). As ’n spreektaal eerder as skryftaal, waar ouditiewe intonasiepatrone belangrik was, was leestekens nie so belangrik nie. Waar dit gebruik is, was die doel om vir die spreker aan te toon waar ’n ruspose of klemtoon moet wees (Alqinai, 2013:3).

Daarom het dit soms gebeur dat die punt eers na ’n paar sinne geplaas is asof dit een lang sin is (Alqinai, 2013:3). In hierdie geval word die sinsindeling van die teks aanvaar, selfs al kom die punt soms eers na ’n paar sinsdele. Die punt se sintaktiese funksie hier is om aan te toon dat daar ’n ruspose behoort te wees, gevolg deur ’n nuwe gedagte.

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:



3.3.2.2 Sin 2:

وامر به الى الكتاب فكتب وقرأ القران وروي الشعر وقاس وطلب احاديث وحج

“En hy het hom na die skool beveel. En hy het geskryf, die Koran voorgedra en poësie oorgedra en *hadith* vergelyk en bestudeer en met argumente oortuig.”

Hierdie sin begin weer met die neweskikkende voegwoord و (en) aan die perfektum 3 enkelvoud van die werkwoord وامر “en hy het beveel”. Die subjek van hierdie werkwoord (hy) is die kalief aan wie se sorg Bashir toevertrou is. Die voorsetsel ب met die pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud dui die objek van die werkwoord امر “hy het beveel” aan en word vertaal as “hom”.

Die woord كتاب, waarheen Bashir gestuur is, beteken “skool” (Koran-skool of primêre skool) (Wehr, 1975:813). Dit kan egter ook die meervoud van كاتب wees, wat dan geleerdes of skrywers sal beteken, soos Griffith (1990:314) dit vertaal het. Volgens Hitti (1970:408) het hulle in daardie skole geleer om die Koran te lees of voor te dra en te skryf, maar ook die *hadith* en poësie geleer. Dit stem basies ooreen met dit wat Bashir hier gedoen het. Aangesien dit hier oor sy opvoeding as jong seun gaan, word daar gekies om dit met “skool” te vertaal. Hitti (1970:408) toon aan dat daardie skole reeds in die Umajjade tydperk bestaan het. Nakosteen (2018:1) dui ook aan dat elementêre skole (of *kuttab)* reeds voor die ontstaan van die Islam in die Arabiese wêreld bestaan het. Na die ontstaan van die Islam, het dit ontwikkel in sentra vir die elementêre onderrig in die Islam.

Dit wat Bashir by die skool gedoen het, word aangedui met ’n aantal verbale sinne. Hy het geleer om dit te doen wat ’n goeie Moslem doen: Geleer om te skryf, om die Koran voor te dra, om poësie oor te dra, om die *hadith* te vergelyk en bestudeer en om met argumente te oortuig.

Die eerste werkwoord كتب “hy het geskryf” het geen objek nie, terwyl die tweede werkwoord se objek die direkte objek in die akkusatief is (وقرأ القران – “hy het die Koran voorgedra”). In die Islam word daar van ’n Moslem verwag om dele van die Koran voor te dra, al kan die bepaalde werkwoord (قرا) ook “om te lees” beteken. Voordra het te doen met die stadige, ritmiese lees en nadenke van die Koran, soos *sura* 73:4 oor die aandgebede verklaar (Koran, 1975):

وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

“... en dra die Koran voor op ’n stadige, afgemete ritmiese toon.”

Die verklarende aantekeninge in die Koran verduidelik dat hierdie opdrag van die profeet beteken dat die woorde van die Koran stadig en afgemete gelees moet word. Die doel daarmee is dat dit geleentheid gee om die betekenis daarvan deeglik te oordink. Die woorde is ook so mooi, dat dit liefderyk, op ’n ritmiese toon, voorgedra moet word en die hart moet roer (Koran 1975:1839). Dit sluit ook aan by die feit dat Arabies aanvanklik ’n spreektaal eerder as skryftaal was (Alqinai, 2013:3). Daarom die gebruik om die Koran voor te dra en die keuse om die werkwoord met “voordra” te vertaal.

Die volgende werkwoord روى is ook in die Perfektum 3 manlik enkelvoud, “en hy het oorgedra”, gevolg deur die selfstandige naamwoord الشعر. Die selfstandige naamwoord se meer algemene betekenis is “poësie”, iets wat in die pre-Islamitiese tyd ’n belangrike deel van die Arabiese literêre skat gevorm het. Aanvanklik was die Islam baie gekant teen poësie, maar later het dit ook deel van die Islamitiese erfenis geword. Volgens Boayo (2015:218) het poësie in die Umajjade periode ’n baie groter rol in die Islam begin speel. Hulle het geglo die kwaliteit van die Arabiese poësie onder die Islam was ook baie beter. Danksy die Koran en die *hadith* het hulle immers voordeel getrek uit die model van ’n hoër klas taal en spraakvermoë (Boayo, 2015:218). Leerlinge het dus geleer om “poësie oor te dra”. Daarmee word die oorlewering daarvan bedoel. Die Arabiese werkwoord روى is juis die werkwoord wat saam met die woord vir poësie gebruik word om “poësie oordra” te beteken. Dit is die rede waarom daar gekies word om dit te vertaal as “poësie oordra”.

Die volgende deel van die sin het twee werkwoorde in apposisie met een direkte objek in die akkusatief. Die werkwoorde dui op twee handelinge wat met die voegwoord و (neweskikkend) verbind is. Dit is dus twee handelinge wat op die een objek van toepassing is (وقاس وطلب احاديث – “hy het vergelyk en bestudeer *hadith”*). Om die احادبث (meervoud van حديث, *hadith’s*) te ondersoek en met ander bronne te vergelyk, is deel van die godsdienstige opvoeding (Nakosteen, 2018:1). Die حديث *hadith* speel ’n belangrike rol in die Islam en is ’n bepaalde literatuursoort, soos aangetoon in hoofstuk 1.

Die sin eindig dan weer met ’n werkwoord sonder objek, naamlik حج. Hierdie werkwoord beteken meestal “om op ’n pelgrimgstog te gaan”. Dit kan egter ook “om met argumente te oortuig” beteken (Wehr, 1976:156). In die lig daarvan dat dit oor Bashir se opvoeding as Moslem gaan en oor dit wat hy geleer het, word daar gekies om die werkwoord met “om met argumente te oortuig” te vertaal. Dit is ook moontlik om dit te vertaal as “om op ’n pelgrimstog te gaan”. Ongeag watter vertaling gekies word, beteken die gedeelte steeds Bashir is as Moslem opgevoed. Anders as wat later met Wasil gebeur, het Bashir nie ’n keuse gehad nie. As jong seun is dit die opvoeding wat in sy beste belang geag is.

Daar word van Moslems verwag om op die regte manier te kan argumenteer oor die waarheid. Bin Humaid (1994:7) stel dat die hoofdoel van ’n debat is om die waarheid vas te stel en om twyfel en valse stellings te weerlê. Maar ’n debat met die oog daarop om die waarheid te openbaar, is geregverdig. Dit sluit aan by die Koran, byvoorbeeld *sura* 16:125 (Koran, 1975):

اُدۡعُ اِلٰی سَبِیۡلِ رَبِّکَ بِالۡحِکۡمَۃِ وَالۡمَوۡعِظَۃِ الۡحَسَنَۃِ وَجَادِلۡہُمۡ بِالَّتِیۡ ہِیَ اَحۡسَنُ اِنَّ رَبَّکَ ہُوَ اَعۡلَمُ بِمَنۡ ضَلَّ عَنۡ سَبِیۡلِہٖ وَہُوَ اَعۡلَمُ بِالۡمُہۡتَدِیۡنَ

"Nooi hulle na die weg van jou Heer met wysheid en goeie onderrig, en argumenteer met hulle op 'n manier wat die beste is, want jou Heer weet die beste wie van sy pad afgedwaal het en Hy weet wie leiding ontvang."

Sura 29:46 sê ook dat daar nie met die mense van die Boek (Christene en Jode) geargumenteer moet word nie, behalwe op die *beste manier*:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

"En argumenteer nie met die mense van die Boek nie, behalwe op die beste manier."

Bashir se opvoeding word in soveel besonderhede beskryf, aangesien die outeur daardeur wou aantoon dat sy wegvoer na die Moslemland tot sy voordeel was. Dit moet gesien word teen die agtergrond van hoe die Islam oor so 'n opvoeding dink. 'n Opvoeding in die Islam sou iemand toegang gee tot die enigste weg na verlossing en die ewige geluksaligheid (Von Grunebaum, 1969:35). Von Grunebaum (1969:35) toon ook aan dat onderrig in Arabies vir hulle net soveel waarde gehad het, aangesien geen ander taal met die waardigheid van Arabies vergelyk kon word nie. Dit was vir hulle die taal wat God gekies het om sy finale boodskap mee te bring. Daarom is dit noodsaaklik om die taal intensief te bestudeer om die Koran te kan lees, voordra en verstaan. Die bestudering van Arabiese poësie word weer as die grootste van alle wetenskappe beskou (Von Grunebaum, 1969:36). Bashir was dus bevoorreg om die beste moontlike opvoeding te ontvang, dit wil sê die opvoeding wat die Islam bied.

3.3.2.3 Sin 3:

فلما بلغ واجتمع اتاه الشيطان فوسوس اليه وذكره النصرانية دين ابائه

“Toe hy groot en volwasse geword het, het die Satan na hom gekom en vir hom gefluister en hom die Christendom laat onthou, die godsdiens van sy vaders.”

Die voegwoord ف saam met die partikel لما “en toe” lei ’n temporele bysin in en dui so aan dat daar tyd verloop het sedert die vorige gebeure. Die werkwoorde in die sin is بلغ “hy het volwasse geword” en perfektum konjugasie VIII اجتمع “hy het homself gevind”. Die werkwoord in konjugasie VIII het dikwels ’n wederkerige betekenis. Hoewel hierdie woord se meer bekende betekenis is “om byeen te kom”, kry ons ook die betekenis “om jouself byeen te bring” in die sin van “om jouself te vind” of “om jouself reg te ruk” (Reverso.Context, 2017:1). Aangesien dit hier daaroor gaan dat sy opvoeding as jong kind afgehandel is, is die bedoeling van die werkwoord waarskynlik net om te sê “hy het volwasse geword”. Dit is ook hoe Griffith (1990:315) dit vertaal.

Daar is ’n nuwe subjek in die volgende sinsdeel, naamlik الشيطان “die Satan”, met Bashir wat nou die objek word. Die Satan het na Bashir gekom (اتاه met die pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud, “het na hom gekom”). Die akkusatief funksioneer as direktief na ’n werkwoord wat beweging aantoon. Die naam Satan is in die Islam ’n aanduiding van die duiwel, maar kan ook kollektief aanduiding van alle bose magte onder aanvoering van die aartsduiwel wees. Die aartsduiwel staan bekend as Iblis. Dit dui gewoonlik op Iblis self indien Satan met die bepaalde lidwoord "die" geskryf word, dit wil sê الشيطان soos ons dit hier het (Islam Issa, 2017:119). Hy wie se hoofdoel is om mense te verlei om bose dinge te doen. Daarom die vertaling as “die Satan” en nie as “bose magte” nie.

Volgens *sura* 7:11 – 13 is Iblis uit die hemel gewerp, omdat hy geweier het om voor Adam te buig (Koran 1975):

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ۖ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ۗ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ
قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ۭ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ
قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُوْنُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيْهَا فَاخْرُجْ اِنَّكَ مِنَ الصّٰغِرِيْنَ

“11. En Ons het julle geskep, daarna het Ons aan julle ’n vorm gegee. Daarna het Ons vir die engele gesê: Buig voor Adam. Hulle het almal voor Adam gebuig, behalwe Iblis. Hy was nie een van hulle wat neergebuig het nie.

12. Hy het gesê: ‘Wat het jou verhoed om te buig toe Ek jou beveel het?’ Hy het gesê: ‘Ek is beter as hy. U het my van vuur geskep, maar hom van klei.’
13. Hy het gesê: ‘Gaan dan af van hier af. Dit is nie vir jou dat jy arrogant is hier nie. Gaan weg! Jy sal onder die veragtelikes wees.’”

Die volgende werkwoord word aan die vorige gevoeg met die voegwoord ف wat daarop dui dat dit ’n handeling is wat op die vorige handeling volg, dit wil sê ’n handeling nadat die Satan by hom aangekom het (فوسوس – “hy het gefluister”). Volgens Wehr (1976:1070) beteken hierdie woord, wat op sy eie “om te fluister” beteken, in kombinasie met die woord Satan en die voorsetsel الى “om iemand te verlei tot bose dade”. In plaas daarvan om dit direk as “hy het aan hom gefluister” te vertaal, sou dit dus ook as “hy het hom verlei” vertaal kon word.

Die werkwoord وذكره “en hy het hom laat onthou” is ’n kousale werkwoord aangetoon deurdat dit konjugasie II van ذكر is. Die objek (hom) word deur die pronominale suffiks aangetoon. Die Christendom, as selfstandige naamwoord in die akkusatief, dien as tweede objek.

Hierdie sin se kohesie-relasie kan skematies so voorgestel word:

Daar is ’n interessante parallel vir die toetrede van Satan in die Koran se weergawe van die verhaal van Adam en Eva in die paradys. Volgens *sura* 7:20 (Koran, 1967) het Satan aan Adam en Eva

gefluister. Dit is dieselfde woorde wat ons in ons teks vind, naamlik فوسوس لهما الشيطان "die Satan het vir hulle gefluister". Die gevolg van die fluistering was dat hulle deur hom verlei is tot 'n bose daad met slegte gevolge vir hulle:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ
مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

"En Satan het vir hulle altwee gefluister sodat hy aan hulle kon openbaar hul skaamte wat verborge was vir hulle, en hy het gesê: 'Jul Heer het julle hierdie boom verbied, sodat julle nie engele sal word of sulke wesens wat vir ewig sal lewe nie.'"

Sura 114:5 (Koran, 1975) noem Satan "die een wat fluister" in die harte van mense:

الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاس

"Hy wat fluister in die harte van mense"

Volgens Larsson (2012:53) word Satan oor die algemeen uitgebeeld as die bose fluisteraar wat bose gedagtes in die harte van mense plaas en mans sowel as vrouens verlei tot die verkeerde pad. Dit laat hulle van God vergeet en so word hulle mislei. Fluistering word dus in die besonder met Satan en nie-Islamitiese gedrag geassosieer, daarom word van alle Moslems verwag om hulle van enige fluistering te weerhou. Jy kan immers nie iets vir God wegsteek deur te fluister nie, want Hy is alwetend (Larsson, 2012:53, 54).

In die *hadith* is daar ook parallelle van hierdie twyfel wat die Satan se fluistering tot gevolg het. Volgens Satan twyfel mense in hul sekerheid, soos om te twyfel aan die lewe hierna. Die res van die artikel is vol voorbeelde van hoe die Satan se fluistering tot twyfel lei en hoe dit weer tot verkeerde keuses lei.

Die verhaal van Saul is 'n Bybelse parallel, hoewel die woord fluister nie pertinent genoem word nie. Ons lees in 1 Samuel 16:14 dat, nadat Saul van die Here af weggedraai het, 'n bose gees wat

deur die Here gestuur is, vir Saul die hele tyd ontstel het (Bybel: 1983). Die parallel lê daarin dat die bose gees hom ontstel het, maar ook dat die bose gees deur die Here gestuur is. Bashir se twyfel is deur die Satan se fluistering veroorsaak, maar dit is alles vooraf deur die Here bepaal. Die versoeking van Jesus (Matteus 4) is nog ŉ voorbeeld van die verleiding van Satan, of dan pogings om Jesus te verlei en twyfel in Hom te skep. In Jesus se geval het Hy egter die versoekings weerstaan en oorwin, soos ook vooraf deur God bepaal, soos Matteus 4:10 dit weergee:

> 10 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὕπαγε, Σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (USBGNT, 2014).
>
> "Toe sê Jesus vir hom: Gaan weg Satan, want daar is geskryf: Die Here jou God moet jy aanbid en Hom alleen dien!"

Daar is ook verwysings na die verskynsel in die antieke Joodse literatuur. Die *pseudepigrapha* verwys daarna as daar oor rabbi Hillel se dissipels gepraat word. Rabbi Johanan ben Zakkai het onder andere die fluistering van bose geeste bestudeer (Schwartz, 1998:205).

Die kerkvaders in die eerste paar eeue na Christus het baie nagedink oor die oorsprong van die boosheid in God se skepping. Hulle het almal saamgestem dat gevalle engele die bron van die boosheid is. Hierdie gevalle engele is uitgebeeld as onsterflike, gevleuelde wesens, donker en skaduagtige demone wat die mens verlei om te dwaal. Die verleiding geskied deur bose gedagtes in hul ore te fluister (Prophet, 2000:14).

Die invloed van hierdie Islamitiese tradisie oor die werk van Satan strek baie wyd, tot in die moderne tyd. Al-Akhras en Green (2016:11) toon aan dat die Satan se werkswyse om in sy prooi se ore te fluister, waarskynlik ook ŉ invloed gehad het op John Milton se beskrywing van Satan in Paradise Lost. Hulle wys ook dat dit bekend was in die vroeë moderne Christelike Europa, soos uitgebeeld in ŉ muurskildery waar die Antichris vir mense preek, terwyl die Satan besig is om in sy oor te fluister. Dit is 'n muurskildery deur Luca Signorelli in die Orvieto Katedraal in 1501 (Al-Akhras & Green, 2016:11 en 12).

Die tradisie is dikwels teen die Islam gebruik. Talle uitbeeldings van Mohammed uit die sestiende en sewentiende eeu wys die Satan wat besig is om in sy oor te fluister terwyl hy preek. Een voorbeeld kom uit Wynkyn De Worde se "*Here begynneth a lytell treatise of the turks lawe called Alcoran*" (aangehaal en vertoon deur Al-Akhras & Green, 2016:12).

Die outeur wil dus vanuit hierdie tradisie baie duidelik aantoon dat Bashir deur die Satan verlei is om die Christendom, die godsdiens van sy vaders, te onthou. Dit is 'n strategie waardeur die lesers gelei word om Bashir te sien as iemand wat, ten spyte van sy goeie opvoeding, te swak is om die versoekings van die Satan te weerstaan. Die Islam oordeel baie negatief oor iemand wat nie die versoekings van die Satan kan weerstaan nie, soos hierbo aangetoon. Die Koran is duidelik oor hoe Moslems moet reageer as hulle deur die Satan verlei word, byvoorbeeld *sura* 7:200 (Koran, 1975):

وَاِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطٰنِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ ۗ اِنَّهٗ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

> Indien 'n voorstel van die Satan tot jou kom, soek skuiling by God; Waarlik, Hy hoor en weet (alle dinge).

Bashir het die teenoorgestelde gedoen. Hy het na die Satan geluister en die godsdiens van sy vaders en sy geboorteland onthou. Die regte reaksie sou wees om die Satan te ignoreer en sy toevlug by God te soek, dan sou hy dit nie onthou het nie. In die nie-waarneembare wêreld is die Satan besig om teen God te veg. Dit dra by tot die beeld wat die Moslemlesers van Bashir vorm.

Die wêreldbeeld van die Moslems sien die Satan of Iblis as 'n teenstander van God. Met die skepping van Adam was hy ongehoorsaam aan 'n opdrag van God, soos hierbo aangetoon. Hoewel hy uit die hemel gegooi is, is sy straf uitgestel tot die Oordeelsdag. Tot dan word hy toegelaat om alle ware gelowiges tot boosheid te verlei (Anon., 2020:1). Die feit dat Bashir dus na hom geluister het, impliseer dat dit boos was om sy geboorteland en die Christendom te onthou. Die Satan was dus, by implikasie, aan die Christendom se kant. Dit dui ook op twyfel oor watter godsdiens die ware godsdiens was - die Islam waarin hy opgevoed is, of die Christendom, die godsdiens van sy vaders. So verwoord die outeur die twyfel en onsekerheid wat in die lesers se harte mag wees.

Die outeur vertoon daardeur sy meerdere kennis. Niemand anders is immers daarvan bewus dat dit die Satan is wat die twyfel veroorsaak het nie.

3.3.2.4 Sin 4

فهرب مرتدّا من دار السلام الي ارض الروم للذي سبق له في ام الكتاب

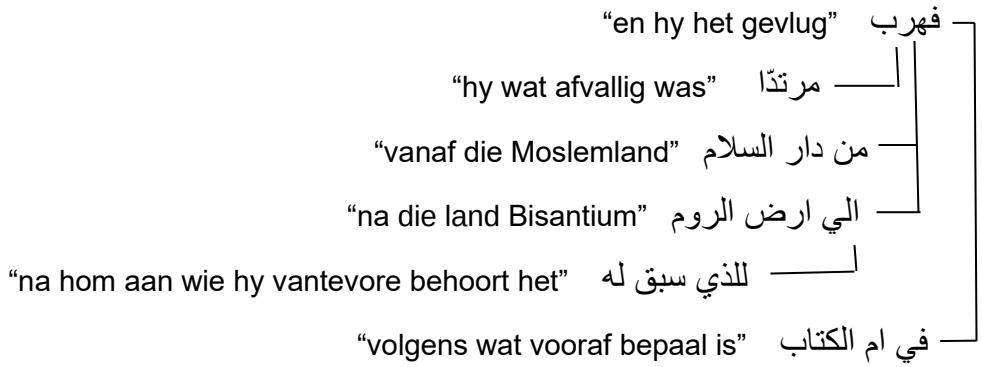
> “Daarna het hy as ’n afvallige uit die Moslemland gevlug na die land Bisantium, na dié een toe aan wie hy vantevore behoort het, soos dit vooraf bepaal is.”

Bashir is die subjek van die hoofwerkwoord فهرب “en hy het gevlug”. Die partisipium vorm van ردّ in konjugasie VIII (مرتدا – “as afvallige”) staan in apposisie met die subjek (hy). Die partisipium hier is in die akkusatief wat *Hal* bepaal. Volgens Haywood & Nahmad (1976:394) is *Hal* ’n eiesoortige konstruksie in Arabies (hoewel dit ook in Hebreeus voorkom) wat gebruik word om die toestande of omstandighede op die oomblik toe die handeling (hoofwerkwoord) plaasgevind het, te beskryf. Dit verwys meestal na die subjek, maar word in die akkusatief geskryf as ’n aktiewe partisipium. In hierdie geval word فهرب مرتدّا dan vertaal as “hy het gevlug as een wat afvallig is”. Hy het gevlug vanuit (من) die vesting van die Islam (دار الاسلام), dit wil sê vanuit die Moslemland, na ارض الروم “die land Rum”, dit wil sê na Bisantium.

Die rede waarom dit alles gebeur het, word aan die einde van die sin bygevoeg, naamlik في ام الكتاب wat letterlik “in die moeder van die boek” beteken, maar vertaal word as “volgens wat vooraf bepaal is”. Die begrip ام “moeder van” word ook gebruik om die bron van iets aan te dui. Die samevoeging ام الكتاب “moeder van die boek” dui meestal op die oorspronklike of oer-Koran wat in die hemel by God bewaar word (Leaman, 2006:418), of op die Koran wat hier op aarde beskikbaar is. Volgens Leaman en Ali (2008:86) is dit ook ’n term vir die boek of bron waarin God se kennis oor alles wat bestaan, bewaar word. Dit sluit die hemelse lys van die lot van mense in (Leaman & Ali, 2008:86). In so ’n geval kan dit ook vertaal word met “soos dit vooraf bepaal is”. In hierdie konteks dui dit op laasgenoemde betekenis en daarom die keuse om dit so te interpreteer en volgens die interpretasie te vertaal. Griffith (1990:315) verkies om dit te vertaal as

“Mother of the Book (it is originally)”. Dit is ’n belangrike verskil, aangesien die feit dat God alles vooraf sou bepaal, ’n belangrike rol in die verhaal speel.

Hierdie hele sin se kohesie-relasie word soos volg voorgestel:



Belangrik vir hierdie verhaal is die feit dat hy nie net gevlug het nie, maar dat hy as afvallige gevlug het. Hy het dus nie net landuit gevlug nie, maar ook die Islam as godsdiens verlaat. Die Islam sien afvalligheid as ’n baie ernstige oortreding. Die definisie van afvalligheid in die Islam is dat ’n Moslem, hetsy van geboorte of deur bekering, afvallig is as hy/sy hul godsdiens verlaat of verwerp. Afvalligheid is ’n strafbare oortreding, ongeag of dit ter wille van ’n ander godsdiens is of nie (Peters & De Vries, 1977:2). Dit is die klassieke standpunt wat sedert die begin van die Islam gegeld het. In die eerste eeue van die Islam is daar ’n stel wette opgestel wat die wetlike status van Moslems wat hul godsdiens verlaat, bepaal (Peters & De Vries, 1977:1). Hierdie skrywers wys daarop dat om God as deel van die Drie-eenheid te sien, of om Jesus as Seun van God te aanvaar, ook as afvalligheid gesien word. Die erns van die oortreding blyk uit die straf daarvoor, naamlik die doodstraf (Peters & De Vries, 1977:5). Hulle wys ook daarop dat die doodstraf vir hierdie oortreding eers in die tweede helfte van die 19e eeu in onbruik begin val het, hoewel dit nie formeel afgeskaf is nie. Dit is ook die tyd toe godsdiensvryheid al meer in Moslemlande begin geld het (Peters & De Vries, 1977:1).

Die *hadith* is uitgesproke oor die straf wat moet geld. Volgens die kommentaar van Bukhari, byvoorbeeld, het die Apostel van Allah gesê: “Die bloed van ’n Moslem wat bely dat niemand die reg het om aanbid te word, behalwe Allah nie, en dat ek sy Apostel is, mag nie vergiet word nie, behalwe in drie gevalle: In bloedwraak vir ’n moord, ’n getroude persoon wat onwettige seksuele

omgang gehad het en die een wat afvallig raak van die Islam en die Moslems verlaat.” (Bukhari, 9:83:17, soos aangehaal deur Nandwa, 2016:322).

Die gedagte dat dit so ’n ernstige oortreding is, is gegrond op verse soos *sura* 16:106 in die Koran (1975):

مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَىِٕنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

> “Hy wat nie in God glo nie nadat hy wel geglo het, ... wat sy hart oopmaak vir ongeloof – op hulle is die toorn van God, en hulle lot sal ’n vreeslike straf wees”.

Dit verklaar waarom Bashir gevlug het, want as hy in die Moslemland gebly het nadat hy na die Christendom teruggekeer het, sou hy waarskynlik ter dood veroordeel en tereggestel gewees het.

Terug in Bisantium het hy by die een aan wie hy vantevore behoort het, aangekom. Daar word nie gesê wie dit was nie. Dit sou waarskynlik ’n ouer of voog gewees het. Daar is reeds verduidelik waarom daar gekies is om “moeder van die boek” te vertaal as “soos vooraf bepaal is”. Die keuse om dit te vertaal as “soos vooraf bepaal”, word in die volgende analitiese eenheid bevestig waar pertinent gesê word dat God die gebeure vooraf bepaal word. Die struktuur van die sinne wys dit wat vooraf bepaal is, is die feit dat Bashir gevlug het sowel as alles wat daarop volg. So dui die outeur aan dat hoewel die Satan agter Bashir se besluit sit, dit tog deur God bepaal is dat dit so moes gebeur.

Die Satan het twyfel in Bashir veroorsaak, maar God is steeds in beheer van dit wat gebeur, ’n vorm van predestinasie. Dit impliseer dat daar ’n rede is vir waarom dit alles gebeur. Ahmadi en Ahmadi (1998:78, 79) toon aan dat in die Islam, en in die besonder in die Sufisme, die Satan as geskape wese nie die boosheid opsigself is nie, maar steeds ’n instrument in God se hand is.

Dieselfde gedagte kom in die verhaal van Judas se verraad voor. Hoewel dit nie in die Bybel direk gesê word nie, is die implikasie dat hy met sy verraad ’n instrument in God se hand was. God het immers vooraf bepaal dat Jesus gekruisig moet word. Die kommentaar op Matteus 26:50 in die Bybellenium stel dit so: Matteus 26:50 se vertaling is ’n probleem. Dit sou bloot as “Vriend, daarvoor is jy hier” vertaal kon word. Die bedoeling is dan dat Jesus Judas se verraad as deel van God se lydensplan vir Hom erken (Van Rensburg & Nel, 2009). Matteus 26:50:

> 50 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ἑταῖρε, ἐφ᾽ ὃ πάρει. τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. (United Bible Society Greek New Testament) (UBS GNT, 2014)
>
> "Jesus het vir hom gesê: 'Vriend, vir wat jy hier is (daarvoor is jy hier)'. Toe het hulle nadergekom, hul hande aan Jesus geslaan en hulle het Hom gevange geneem."

Volgens die Evangelies, was Jesus dus vooraf bewus daarvan dat Judas Hom gaan verraai, 'n bevestiging dat dit vooraf bepaal is. Dit word volgens Johannes 13:27 pertinent gesê:

> 27 καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον. (UBS GNT, 2014).
>
> "En na die stukkie brood, het die Satan in hom ingegaan. Toe sê Jesus vir hom: Dit wat jy moet doen, doen dit vinnig."

Die opvallende ooreenkoms met die verhaal van Bashir is Johannes se verwysing dat die Satan in hom ingevaar het. Dit word in Joh 13:2 sterker gestel:

> 2 καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, (UBS GNT, 2014)
>
> "En terwyl die aandete was, het die duiwel dit reeds in die hart geplaas sodat Judas (seun) van Simon Iskariot, Hom sou verraai."

Lukas 22:6 noem ook dat die Satan in Judas ingevaar het. Die implikasie is dus duidelik dat die Satan hom verlei het om te doen wat hy doen. Maar die verdere implikasie is dat God dit vooraf bepaal het. Dit skakel enige gedagte dat God swak is, of nie in beheer is nie, uit. Dit is dus nie

God wat nie Bashir se lojaliteit kon behou nie. Inteendeel, dit is God wat alles so vooraf bepaal het. Dit gaan oor die magstryd tussen God en Satan met God wat steeds in beheer is, al het die Satan Bashir tot boosheid verlei.

Op hierdie wyse funksioneer die Satan as helper vir die Christendom, aangesien hy Bashir verlei het tot die vreeslike sonde om as afvallige terug te keer na die Christendom. Die outeur beklemtoon dus twee sake. Eerstens dat die Satan as helper vir die Christendom funksioneer, wat die Christendom onmiddellik as valse godsdiens etiketteer, en tweedens dat God wel steeds in beheer is. Bashir en die Satan is dus met hul keuse vir die boosheid, onbewustelik steeds instrumente in sy hand.

2.1.1.1 Sin 5

فاتي به ملك الطاغية فساله عن حاله وما كان فيه وما الذي دعاه الي

الدخول في النصرانية

> “Hy het hom na die koning van die tirannie geneem. Hy (die koning) het hom gevra oor sy omstandighede en wat in hom was en hom daartoe beweeg het om die Christenskap aan te neem.”

Hierdie lang sin se kohesie-relasie kan so voorgestel word:

In hierdie sin tree daar nou ŉ nuwe handelende subjek toe, naamlik die persoon aan wie hy vroeër, dit wil sê voordat hy uit Bisantium weggevoer is, behoort het. Bashir is die eerste objek en die tweede objek is ŉ selfstandige naamwoord in die akkusatief wat lokatief funksioneer en aandui waarheen hy geneem is. Die partisipium wat in die genitiewe konstruksie saam met die selfstandige naamwoord ملك "die koning" gebruik word, het ontwikkel tot onafhanklike selfstandige naamwoord (Wehr, 1976:561) met die betekenis "tiran" of "onderdrukker". Die sin فاتي به ملك الطاغية word dan vertaal as "en hy het hom na die koning van die tirannie geneem."

Leo III se hervormings het godsdienstige hervormings ingesluit, veral die belangrike beleid van ikonoklasme of die vernietiging van beelde (Dhiel, 1923:5). Sy hervormings het ook die bediening van die doop wat hy op alle Jode en Montaniste in die ryk afgedwing het, ingesluit. Die reaksie op sy godsdienstige hervormings, maar veral op die beleid van ikonoklasme, was fel en die keiser het as gevolg daarvan ŉ swak beeld in baie se oë gehad. Die meerderheid teoloë en al die monnike in die ryk het dit sterk teengestaan (Dhiel, 1923:8). Volgens Dhiel was bykans die hele Europese deel van die Ryk hieroor in opstand. Hy noem dat die monnike, die pouse, die vrouens en die massas in opstand daarteen was (Dhiel,1923:8-9). In Griekeland het daar ŉ opstand daaroor uitgebreek wat in 727 deur die koninklike vloot onderdruk moes word. In 730 het die Patriarg Germanus I van Konstantinopel bedank eerder as om die dekreet te gehoorsaam.

In die Islamitiese literatuur was daar ook geen positiewe beeld van Leo III nie. Al-Tabari (1989:42) vertel hoe Leo III as generaal ŉ ooreenkoms met Sulayman b. Abdul Malik, op daardie stadium die aanvoerder van die Moslems in die oorlog teen Bisantium, aangegaan het. Daarvolgens sou hy met Generaal Maslamah saamwerk om Konstantinopel in die Moslems se hande te laat val. Maslamah het Konstantinopel beleër, maar Leo III het nadat hy keiser geword het, vir Maslamah bedrieg en die Arabiese mag so gebreek. Hy het die Moslemleër laat ly soos geen ander leër al ooit gely het nie, onder andere deur hulle uit te honger. Sy aksies is deur Maslamah beskryf as "*a trick that would shame even a woman*" (Al-Tabari, 1989:42). Hierdie beeld wat Leo onder die teenstanders van sy beleid in Bisantium gehad het, maar ook onder die Moslems, lei tot die keuse vir die vertaling "onderdrukkende koning". Daardeur doen die outeur twee dinge:

1. Hy brei die groep boosdoeners uit wat nou ook die koning van die Christene insluit.

2. Hy wys dat die Christene se land en gemeenskap in chaos verkeer.

Dit staan teenoor die Islam wat uitgebeeld word as geordende land waar die jong kind baie goed versorg word en die beste moontlik opvoeding ontvang het. So word die Moslems se ideale wêreld teenoor die Christene se werklike wêreld gestel.

Daar vind weer 'n wisseling in subjek plaas in die tweede deel van die sin, deurdat die koning nou die subjek word met Bashir die objek, uitgedruk deur die pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud فساله "en hy het hom uitgevra". Dit waaroor hy hom uitgevra het, word aangetoon deur عن حاله"oor sy omstandighede" sodat hy kon vasstel wat hom beweeg het om die Christendom aan te neem.

Die koning het hom drie vrae, wat neweskikkend staan, gevra. Hy het hom eerste uitgevra oor sy حاله "omstandighede". Die woord kan "situasie", "toestand" of "omstandighede" beteken. Dit vra in hierdie konteks na die omstandighede wat hom laat besluit het om terug te kom na die land en die Christendom. Die volgende twee neweskikkende bysinne toon dan aan wat hom so laat besluit het en wat dus die omstandighede was. Hy vra eerstens wat in hom was en tweedens wat hom daartoe beweeg het om die keuse te maak. Daarom die keuse om dit as "sy omstandighede" te vertaal.

Letterlik is die Arabies ما كان فيه "wat was in hom". Griffith (1990:315) vertaal dit as "what he was about". Ons kry soortgelyke frases in die Koran, byvoorbeeld *sura* 5:116 (Koran, 1975) waar dit saam met die woord نفس beteken "wat in jou siel is". Die bedoeling daar is om te verwys na die oortuiging wat in Jesus was ten opsigte van die vraag of Hy en Maria as twee gode naas God aanbid moet word. Wat Bashir betref, is dit aan 'n tweede vraag gekoppel, naamlik die vraag wat hom daartoe beweeg het (الذي دعاه) om na die Christendom terug te keer. Daarom die keuse om letterlik, parallel aan die Koran (1975), as "wat was in hom" te vertaal. Dit sluit ook aan by die volgende sin waar Bashir vertel van "die begeerte wat in hom was". Die koning probeer dus uitvind wat hom laat besluit het om terug te kom. Daar is reeds genoem dat daar 'n begeerte in hom was, 'n begeerte wat deur die fluistering van die Satan ontstaan het. Dat die Satan die begeerte geskep het, is meerdere kennis waaroor die outeur beskik. Bashir het nie oor daardie kennis beskik nie en sou dit dus nie aan die koning kon vertel nie.

Begeerte as sulks word nie in die Islam as die oorsaak en bron van alle sondes en foute gesien nie. Begeertes lei mense immers ook daartoe om nader aan God te kom (Nabulsi, 2012). God vestig begeertes in mense, maar mense moet dit op die pad wat Hy aandui, vervul. Hy gebruik die voorbeeld van die begeerte vir 'n vrou wat deur God in 'n man gestel is. Die korrekte manier

om daardie begeerte te vervul, is die pad wat God daargestel het, dit wil sê die huwelik. Godsdiens gaan dus daaroor om begeertes op die pad wat God aangedui het, te vervul (Nabulsi, 2012).

Die probleem met begeertes kom na vore wanneer mense dit vervul op grond van hul eie drange, sonder om hulle deur God te laat lei. Die standpunt is gebaseer op *sura* 28:50 (Koran, 1975):

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ

"... en wie dwaal meer as die een wat sy eie drange volg sonder leiding van God?"

Die outeur laat die leser besef dat die koning en Bashir, dit wil sê die Christene, nie besef dat hy deur die Satan gelei word in sy keuse vir die Christendom nie. Die implikasie is boonop dat Bashir die verleiding van die Satan nie weerstaan het nie. Dus het hy hom nie in sy optrede deur God laat lei nie. Sy keuse om die Islam as godsdiens te verlaat en terug te keer na die Christendom, was 'n keuse waarin hy nie deur God gelei is nie. Tog was hy selfs in sy verkeerde keuse en sy toegee aan die drang om terug te keer, steeds instrument in God se hand. Dit is immers vooraf bepaal dat dit sou gebeur.

Nabulsi (2012) dui, in samehang hiermee, ook aan waarom dit 'n baie negatiewe beskrywing van Leo III is as hy as "onderdrukker" of "tiran" beskryf word. Hy verwys na die *Hadith* van Bukhari as hy sê: "Geloof beperk tirannie", die woorde in Sunan Abudawud, (Book #24, Hadith #3568), waar hy sê as 'n regter se tirannie oor sy regverdigheid heers, sal hy hel toe gaan. Tirannie of onderdrukking vind plaas wanneer daar nie met die begeerte op die manier wat God aandui, gehandel word nie. Die Christendom se swakheid om hulle nie deur God te laat lei in hul keuses en begeertes nie, kom dus op alle vlakke van hul gemeenskap voor, selfs by hul leiers.

Dit is dus deel van die outeur se strategie om die koning as "onderdrukker" aan te dui in hierdie analitiese eenheid, dit wil sê as iemand wat gekies het om nie God se weg te bewandel nie. So stel hy die Christendom en hulle wat deel is daarvan, verder in 'n negatiewe lig. Die leser wat daarvan bewus is dat die Satan Bashir gelei het, word deur die teks gelei om te besef dat daar onderskeid is tussen die sigbare en onsigbare werklikhede. Dit lei tot die gevolgtrekking dat niks is soos wat dit lyk nie. Daar is 'n onsigbare Islamitiese waarheid.

2.1.1.2 sin 6

فاخبره برغبته فيه فعظم في عين الملك فروّسه وصيره بطريقا من
بطارقته واقطعه قرى كثيرة وهي اليوم تعرف به يقال لها قرى بشير

"Toe vertel hy hom van die begeerte wat in hom was en hy het aansien verwerf in die oë van die koning en hy (die koning) het aan hom 'n titel gegee en hom een van die patrisiërs gemaak. Hy het baie dorpies aan hom toegeken en dit is vandag bekend vanweë en dit word genoem die dorpies van Bashir."

Die kohesie-relasie van hierdie sin kan soos volg aangedui word. Soos reeds aangetoon, word die sinsindeling van die teks gevolg, al sou dit beteken dat dit soms meer as een sin is wat saamgevoeg is:

فاخبره برغبته فيه "en hy het hom vertel van die begeerte in hom"
فعظم في عين الملك "en hy het aansien verwerf in die oë van die koning"
فروّسه "en hy het hom 'n titel gegee"
وصيره بطريقا من بطارقته "en hy het hom gemaak 'n *patrisiër* van die *patrisiërs"*
واقطعه قرى كثيرة "en hy het baie dorpies aan hom toegeken"
وهي اليوم تعرف به "en vandag is dit bekend vanweë hom"
يقال لها قرى بشير "en dit word genoem dorpies van Bashir"

Bashir se antwoord lei 'n volgende saamgestelde sin in. Die werkwoord عظم beteken letterlik "hy het groot geword", maar dan nie in die sin van grootgeword of opgegroei nie – eerder groot geword in die sin van mag of aansien verkry, of imposant word (Wehr, 1976:623). Dit word gevolg deur 'n voorsetsel frase في عين الملك "in die oë van die koning". Letterlik staan daar "in die oog van die koning", aangesien dit die enkelvoud van die selfstandige naamwoord عين "oog" is. Die uitdrukking in Afrikaans sal wees "oë van", daarom is dit so vertaal. Net na hierdie frase word daar aangetoon hoeveel aansien die koning aan hom gegee het.

Dit is opvallend dat die volgende deel van die sin met die voegwoord ف ingelei word, terwyl die dele daarna almal met die voegwoord و aan die vorige gevoeg word. Die onderskeid lê daarin dat die voegwoord ف meestal daarop dui dat die gebeure op die voriges volg, terwyl die voegwoord و dui dat die handelinge neweskikkend is. Dus, Bashir het aansien in die oë van die koning verwerf en dit het drie dinge tot gevolg gehad:

1. Die eerste gevolg word aangedui met die perfektum 3 manlik enkelvoud konjugasie II met pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud van die werkwoord فروّسه - "en hy het aan hom ŉ titel gegee".

2. Die tweede gevolg is وصيره "en hy het hom gemaak" ŉ patrisiër en so sy vroeëre status herstel. Die woord patrisiër is deel van ŉ konstruksie met die voorsetsel من wat dit verbind aan die meervoud van dieselfde woord, بطارقته "patrisiërs". In die teks staan daar hy het hom ŉ "patrisiër van die patrisiërs" (بطريقا من بطارقيه) gemaak, wat vertaal kan word as "een van die patrisiërs", of dan ŉ patrisiër, die vertaling waarvoor daar hier gekies word.

In die Bybel kom daar in Filippense 3:5 ŉ soortgelyke konstruksie voor (UBS GNT, 2014):

Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων – "ŉ Hebreër uit die Hebreërs"

Die 1983 vertaling vertaal dit as "ŉ egte Hebreër". In hierdie sin se konteks is dit waarskynlik meer korrek om dit as "ŉ patrisiër" te vertaal, aangesien dit aandui hoe die koning aansien aan hom geskenk het.

3. Die derde gevolg word aangedui met die werkwoord واقطعه "en hy het aan hom toegeken". Volgens Wehr (1976:775) word قطع in konjugasie IV geskryf met die een aan wie iets geskenk word as pronominale suffiks indien dit ŉ voornaamwoord is. Dit wat geskenk word is die tweede objek en staan in die akkusatief اقطعه قرى "en hy het dorpe

aan hom toegeken. In hierdie geval word die byvoeglike naamwoord wat die aantal aandui, ook in die akkusatief langs die selfstandige naamwoord geskryf, beide in die meervoud (واقطعه قرى كثيرة – “en hy het baie dorpe aan hom toegeken”).

Die laaste deel van hierdie lang sin begin nie met ’n werkwoord nie. Die sin begin met die subjek as voornaamwoord 3 vroulik enkelvoud (aangesien dorpe ’n vroulike naamwoord is) وهي “en dit”, gevolg deur die bywoordelike bepaling as tydsaanduiding اليوم “vandag” wat in Arabies as predikatiewe gebruik van die naamwoord dien. Dan eers volg die werkwoord in die imperfektum passief vroulik wat op onvoltooide handeling dui (تعرف – “is bekend”). Die outeur wou dus klem daarop plaas dat die dorpies tot op daardie tydstip (toe die verhaal geskryf is) bekend was. Daarom word die tydsaanduiding eerste geskryf en nie die werkwoord nie. Dorpies (قرى) as selfstandige naamwoord is vroulik meervoud in Arabies. Daarom is die byvoeglike naamwoord كثيرة “baie” in die vroulik enkelvoud (Haywood & Nahmad, 1976:367).

Indien daar na die regeertydperk van Leo III gekyk word, is die enigste moontlike afleiding dat Bashir dalk as *στρατηγός* (*strategos)* van ’n streek bekend as ’n *θέμα* (*Thema)* aangestel is. Die rede waarom dit as moontlikheid gesien word, is eerstens omdat die *θέματα* (*themata)* kleiner streke was wat die provinsies in Leo III se tyd as administratiewe eenhede vervang het (Pang, 2015:36). Dit sou dus wel waarskynlik dorpies op die platteland en soms selfs stede ingesluit het. Hoewel Leo III hierdie *θέματα* in burgerlike eenhede omskep het, was dit in die eerste deel van sy regeertydperk steeds militêre eenhede met die *στρατηγός* ’n militêre aanvoerder. Die *στρατηγόι* het baie mag gehad en dit het gelei tot ’n soort militêre aristokrasie (Pang, 2015:19), wat ooreenstem met die verwysing dat Bashir tot een van die patrisiërs verklaar is. Cartwright (2018b:1) verwys ook daarna dat die keiser in die vroeër jare van die Bisantiese Ryk die mag gehad om wie hy wil tot elite te verklaar. Die keiser kon ook grond en streke onder mense se beheer plaas of van hulle af wegneem.

Whittow (1987:290) toon aan dat die goewerneur *στρατηγός* van die provinsiale regering in Bisantium rondom die 7e eeu was. Hy was die leër se bevelvoerder, asook die een wat outoriteit uitgeoefen het oor alle burgerlike, fiskale en militêre sake. Whittow (1987:306) verwys ook na so ’n *στρατηγός* van 766 wat die rang van Πατρικός “patrisiër” gehad het. Hy noem ook dat vier patrisiërs in 799 ’n prosessie van die regeerder gelei het (Whittow, 1987:308). Dit bevestig dat patrisiërs ook militêre aanvoerders en selfs *στρατηγόι* was.

Ramadan (2009:157) dui aan dat Πατρικόι (patrisiërs) diegene was wat in beheer was van Konstantinopel se sake en die koning se aanhang. Hulle het volgens hom hul swaarde teen die Moslem gevangenes uitgetrek om hulle dood te maak. Dit is duidelik dat Bashir se gesprek in die koning se omgewing plaasgevind het, want later in die verhaal word die koning self deel van die gesprek. Daarom sou dit sin maak dat hy in Konstantinopel as leier opgetree het. Hy was egter ook in beheer van sekere dorpies waarna verwys is as dorpies van Bashir.

Bashir het homself later in die debat met Wasil verklaar as “meester met die swaard”, eerder as teoloog wat tot debat met Wasil in staat is. Dit dui ook daarop dat hy ’n militaris was en wel as ’n aanvoerder, aangesien die ondervraery van die Moslemgevangenes onder sy beheer was. Die oorlog met die Arabiere bevestig dat dit krygsgevangenes sou wees.

Bashir se aansien en eer wat hy van die koning ontvang het, word beklemtoon. Die outeur wil daardeur die kontras tussen die eer en aansien wat Bashir in die Christelike land ontvang, en die skandelike daad van afvalligheid wat hy in die Moslemland gepleeg het, aantoon. Eer en aansien in die Christelike land is dus net oënskynlike eer, aangesien dit ’n bose en chaotiese land is. Bashir het reeds bewys dat hy vir die boosheid kies. Die eer in die waarneembare wêreld beteken dus niks in die nie-waarneembare wêreld nie.

In hierdie analitiese eenheid is daar heelwat inligting wat uit die teks gelaat is. Die name van die stede is uitgelaat. Bashir se naam en persoonlike inligting, voordat hy deur die Moslems weggevoer is en ’n nuwe naam gekry het, is ook weggelaat. Die kalief in die Moslemland, sowel as die koning (keiser) in Bisantium se name is weggelaat. Die naam van die persoon aan wie Bashir vantevore behoort het, sowel as sy verwantskap met Bashir is ook weggelaat. Aan die ander kant begin die verhaal met ’n tradisieketting. Daardeur word dit in ’n duidelike historiese raamwerk geplaas, soos ook met Bashir se naam, die tydsaanduiding en die plekaanduiding. Die teksfrakture dui op ’n gebrek aan historisiteit, met waarheid en fiksie wat vermeng word ten einde so ’n oënskynlike historiese raamwerk te skep. Dit is ’n belangrike deel van die outeur se oorredingstrategie.

2.1.2 Proposisie

Hierdie analitiese eenheid dien as inleiding vir die res van die verhaal. Bashir is die eerste karakter wat in gesprek met die sjeik tree. Bashir word geteken as ’n waardige teenstander weens sy goeie opvoeding in die Islam onder die sorg van die kalief. Tog is hy nie deur God nie, maar deur die

Satan gelei in sy keuse. Die gevolg is dat sy keuse ’n keuse vir boosheid is. Satan, ’n verteenwoordiger van die nie-waarneembare wêreld, word geteken as helper van die Christendom.

Op grond van hierdie inligting, kan die volgende proposisie gestel word. Daar is ’n aantal stellings wat in die analitiese eenheid van belang is. As hierdie stellings so is in die eenheid, dan geld die voorwaardelike sinsbetekenis soos volg:

INDIEN

- die jong en mooi seun vanuit die Christelike land na die Moslemland weggevoer is,
- hy ’n nuwe naam kry vir die nuwe fase in sy lewe,
- hy die beste moontlike sorg en opvoeding in die Moslemland ontvang,
- hy deur die Satan verlei word om aan die Islam te twyfel,
- hy deur die Satan verlei word om as afvallige na Bisantium en die Christelike geloof te vlug,
- hy in Bisantium as vertroueling van die koning ’n posisie van aansien verkry,
- die koning ’n onderdrukkende koning is,

DAN

verteenwoordig Bashir die twyfel wat Moslems ervaar en hulle laat afdwaal in hul geloof, twyfel wat deur die Satan se verleiding veroorsaak word.

Die retoriese analise wat nou volg, fokus op die kommunikatiewe strategie, die waarneembare en nie-waarneembare wêreld en die oorgang vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld.

3.4 Retoriese analise

3.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur se strategie is eerstens om Wasil nie net as die bron van die verhaal nie, maar in ‘n sekere sin ook as verteller te laat optree. Wasil word in die *isnad* as die laaste karakter en dus die oorsprong van die verhaal aangewys. Die verhaal begin, net na Wasil se naam in die *isnad*, met die woord قال “Hy het gesê”. Hoewel die verhaal dus deur verskillende persone oorgelewer is en finaal deur die eerste persoon in die *isnad* oorvertel is, dui die *isnad* daarop dat Wasil dit alles die eerste keer gesê het. Die retoriese implikasie is dat die lesers hom moet vertrou, aangesien hy dit alles self beleef het. Wasil word dus die stem van die outeur. Die outeur se ideologie kom in Wasil se woorde na vore. So word daar ’n magsverhouding tussen die outeur en die leser geskep. Wasil is die een wat die waarheid vertel en nagevolg moet word.

Die outeur stel hom voor as iemand wat oor meerdere kennis beskik. Hy weet ook wat in die nie-waarneembare wêreld gebeur en die lesers moet daarvan kennis neem en sy insig vertrou.

Outoritêre argument: Die outeur maak van outoritêre en logiese argumente gebruik om die leser van sy standpunt te oortuig. Hy skep Wasil onmiddellik as outoriteit en Wasil word, soos reeds gestel, die verpersoonliking van die positiewe gesag en voorbeeld. God is in beheer van die gebeure en het alles vooraf bepaal. Dit impliseer dat God bepaal het dat Wasil so ’n outoriteit word.

Die Satan is nog ’n karakter wat na vore tree. Hy word negatief voorgestel. Die Satan fluister in Moslems se ore om twyfel aan hulle geloof te skep. Hiervan is Bashir ’n voorbeeld. Die Satan het hom verlei om na sy geboorteland te vlug en die Christendom aan te neem. “Vlug” is ’n negatiewe konsep, veral omdat Bashir van die land waar dit die beste vir hom sou wees, af gevlug het.

Daarna tree God as die hoogste gesag tot hierdie verhaal toe. Hy word aangetoon as die Een wat deur sy bestiering bepaal het dat alles so moes gebeur.

Daar is eintlik ’n magstryd tussen die bonatuurlike magte, God en die Satan. Dit word dus vir die leser duidelik dat God die hoogste gesag het en steeds in beheer is. Hoewel die Satan Bashir verlei het en Bashir die verkeerde pad gekies het, is God steeds in beheer en het Hy hulle as instrumente gebruik.

Logiese argument: Die outeur maak ook van logika gebruik om die leser van sy ideologiese perspektief te oortuig. Dit wil voorkom asof God nie in beheer is nie, maar as Hy dit alles vooraf bepaal het, is dit logies dat Hy steeds in beheer is. Hy het dus bepaal dat Bashir moes vlug, met die koning in aanraking kom en ’n posisie van mag beklee. God is dus nie net in beheer nie, maar ook besig is om agter die skerms te werk.

Dit is ook logies dat as die Satan Bashir verlei om die Christendom te onthou, hy aan die Christendom se kant is. Tradisie (Bashir het na die godsdiens van sy vaders gevlug) staan teenoor die logika (Satan verlei tot die boosheid en God het alles vooraf bepaal).

Captatio benevolentiae ("capturing of goodwill"): Die outeur het kennis van die onbekende. Die lesers kan hom dus vertrou. Bashir besef nie eers wat met hom gebeur nie. Hy kan dus nie vertrou word nie.

Die volgende afdeling gee aandag aan die onderskeid tussen die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld.

3.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

Die waarneembare wêreld het uit twee wêrelddele bestaan wat in oorlog met mekaar gewikkel was, naamlik Bisantium, 'n Christelike land, en die Moslemland. Daarom was dit ook 'n geloofstryd wat gewoed het.

In die oorlog is kinders soms uit hul geboorteland weggevoer na die teenstanders se land, waar hulle óf as slawe óf as kinders aan iemand se sorg toevertrou is. Die kalief in die Moslemland het sulke kinders soms onder sy sorg geneem. Kinders wat na die Moslemland weggevoer is, het ook in die Islam opvoeding ontvang.

Die kinders wat so weggevoer is, het soms besluit om uit die land uit weg te vlug en terug te keer na hul geboorteland en die godsdiens van hul vaders.

Die Christene se koning in Bisantium het oor die mag beskik om aan mense eer en aansien te betoon. Hy kon iemand vereer deur hom deel van die patrisiërs te maak of hom as as στρατηγός (*strategos*) oor 'n streek bekend as 'n θέμα (*thema*) aan te stel. Daarmee saam kon hy verdere eer aan hom betoon, soos om te bepaal dat die dorpies wat aan hom toevertrou is, na hom vernoem word.

Teenoor die waarneembare wêreld waar geografie en mense sigbaar was, stel die outeur ook 'n nie-waarneembare wêreld voor, gegrond op die verteller se kennis van die onsienbare. Dit is 'n wêreld waarin dit tot die kind se voordeel is om na 'n Moslemland weggevoer te word. Die opvoeding wat hy daar ontvang het, is die beste opvoeding wat hy kon kry. Daardeur het hy toegang tot die enigste weg na verlossing en die ewige geluksaligheid ontvang.

Die Satan is deel van die nie-waarneembare wêreld waar hy mense op ’n listige wyse verlei om ontrou aan God te wees. Die Satan is aan die Christelike land se kant en beywer hom ten gunste van hierdie land en godsdiens.

Daar is nog ’n rolspeler in hierdie nie-waarneembare wêreld. Dit is God wat in beheer is van alles wat gebeur, selfs negatiewe dinge. Daarom is alles deur Hom vooraf bepaal. Die outeur is die enigste persoon wat insig in hierdie nie-waarneembare wêreld het. Daarom weet hy wat en wie agter die gebeure sit. Hy weet ook van die twyfel wat in Bashir ontstaan het danksy die verleiding van die Satan.

Figuur 3-1: Die skematiese verhouding tussen die waarneembare en nie-waarneembare wêreld:

3.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

Die werklike tekswêreld is die wêreld waar daar onsekerheid en twyfel is oor watter godsdiens die ware godsdiens is. Moslems is oortuig dat opvoeding in hul geloof die beste opvoeding is, terwyl Christene glo dat dit die beste is om in die Christendom opgevoed te word. Mense wat uit die Moslemland na die Christene vlug, word in die Moslemland as afvalliges gesien. In die Christenland verkry hulle aansien en eer.

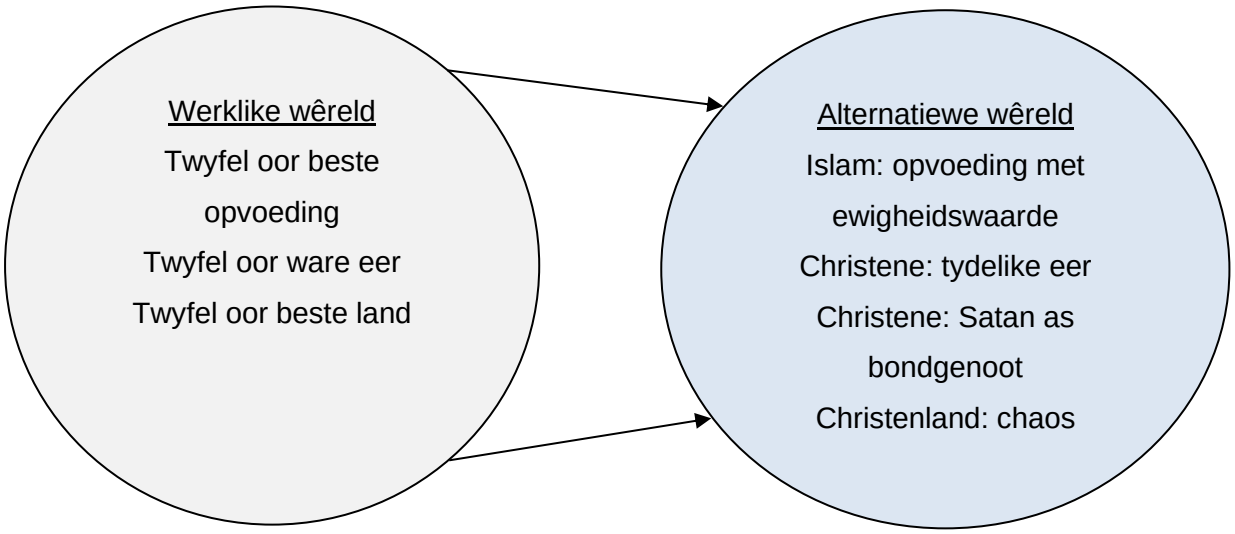
Die alternatiewe tekswêreld is ŉ wêreld waar daar geen onduidelikheid oor die godsdienste is nie. Dit is duidelik dat ŉ opvoeding in die Islam die beste opvoeding is wat ŉ kind kan kry. Dit is ŉ opvoeding wat ewigheidswaarde het vir die kind wat dit ontvang. Die Christene daarteenoor vereer mense op ŉ manier wat geen ewigheidswaarde en geen waarde in die nie-waarneembare wêreld het nie. Dit is ŉ wêreld waar ŉ keuse vir die Christendom ŉ keuse vir ŉ bondgenootskap met die Satan is. ŉ Keuse vir die Christendom is dus ŉ keuse vir boosheid, ŉ keuse teen God se wil.

3.4.4 Die transuniversele relasie

In hierdie analitiese eenheid word die leser na die alternatiewe tekswêreld beweeg deur te besef dat die opvoeding in die Islam die beste opvoeding vir ŉ kind is. Die leser besef dat ŉ keuse om terug te gaan na die Christendom, ŉ bose keuse is wat deur die Satan geïnisieer word. Die Satan beïnvloed en verlei mense, maar net vir sover God dit toelaat. God is die Mag wat werklik in beheer is, met mag oor belangrike mense, konings en die Satan.

Die leser word beweeg om die kontras tussen die Moslemwêreld en die Christelike wêreld te sien: Die Moslemwêreld is ŉ wêreld van omgee en orde, teenoor die Christelike wêreld wat gekenmerk word deur chaos.

Figuur 3-2: Oorgang van die werklike na die alternatiewe wêreld:



3.5 Slot

Die inleiding is verby. In die volgende analitiese eenheid, verskyn Wasil as Moslemgevangene. Bashir, in sy nuwe magsposisie, besluit om die gevangenes oor hul godsdiens te ondervra. Dit blyk later dat hy beplan om hulle tot die Christendom te bekeer. Die vertelling handel oor een spesifieke gevangene se gesprek met die Christene, naamlik Wasil, die sjeik van Damaskus.

HOOFSTUK 4: WASIL WORD GEVANGE GENEEM

4.1 Inleiding

Die vorige analitiese eenheid het as inleiding van die verhaal gefunksioneer. Dit het geëindig met Bashir se posisie van aansien in Bisantium. Daar tree nou ander karakters in hierdie analitiese eenheid na vore, waarvan Wasil, die Moslem geestelike leier of sjeik, die belangrikste figuur is. Hy is die enigste van die 30 gevangenes wat as karakter funksioneer. Wasil verteenwoordig die Islam in die gesprek wat volg.

Soos te sien in die teks en vertaling wat hierna volg, is dit die ontmoetingsgeleentheid tussen Bashir en Wasil, die sjeik uit Damaskus.

4.2 Teks en vertaling

4.2.1 Teks

1. وكان من قضاء الله وقدره انه اسر ثلاقون رجلا من المسلمين فلما دخلوا على بشير سايلهم رجلا رجلا عن دينهم
2. وكان فيهم شيخ من اهل دمشق يقال له واصل
3. وسأله بشير فابا الشيخ ان يرد عليه شيء ما
4. فقال بشير: ما لك لا تجيبوني
5. قال الشيخ لست اجيبك اليوم بشيء
6. قال بشير للشيخ :اني سايلك غدا فاعدّ جوابا وامره بلانصراف

4.2.2 Vertaling

1. Dit was volgens die bestiering van God en sy bepaling dat 30 mans vanuit die Moslems gevange geneem is en toe hulle ingekom het by Bashir, het hy hulle ondervra, man vir man, oor hul godsdiens.

2. Onder hulle was ’n Sjeik, een van die inwoners van Damaskus, wat genoem word Wasil.

3. Bashir het hom ondervra, maar die Sjeik het geweier om hom iets te antwoord.

4. En Bashir het gesê: “Wat is dit met jou dat jy my nie antwoord nie?”

5. Die Sjeik het gesê: “Ek gaan jou vandag glad nie iets antwoord nie.”

6. Bashir het vir die Sjeik gesê: “Ek gaan jou môre ondervra en berei jou voor vir ’n antwoord.” Hy het hom beveel om weg te gaan.

Die volgende afdeling handel oor die strukturele analise wat met die afgrensing van die eenheid begin.

4.3 Strukturele analise

4.3.1 Afgrensing

Die begin van hierdie retoriese eenheid word aangetoon deur وكان wat letterlik vertaal kan word as “En dit was” of “En dit het gebeur”. Die voegwoord و dien hier as struktuurmerker en word onvertaald gelaat. Hierdie voegwoord, saam met die werkwoord, كان dui op ’n nuwe gebeurtenis wat na die inleidende vertelling van die vorige eenheid gebeur. Die einde van die eenheid word aangedui deur die indirekte rede. Die eenheid begin in die indirekte rede, waarna daar oorgeslaan word na die direkte rede. Die laaste sin is weer in die indirekte rede, ’n aanduiding dat die gesprek verby is.

Inhoudelike kriteria is eerstens die nuwe karakters wat na vore tree. Die eerste sin dien as inleiding tot ’n wending in die literatuurstyl. Na die inleidende sin word daar oorgeslaan na dialoog waar die styl tot hier ’n vertelling in die derde persoon was. Dit is duidelik dat die verloop van die verhaal hier begin nadat die eerste eenheid as inleiding tot die verhaal gedien het. Die dialoog geskied tussen Bashir en Wasil.

Tussen die eerste en tweede eenheid is ’n wisseling in die tydsverloop van die gebeure waarneembaar. In die vorige eenheid het die gebeure oor jare afgespeel, van Bashir se vroegste kinderjare totdat hy as vername en magtige man in Bisantium gevestig is. Daarteenoor gebeur alles in hierdie eenheid op een tydstip.

Die einde van die analitiese eenheid word aangedui met twee tydsaanduidings, naamlik vandag en môre. Wasil sê dat hy nie vandag iets gaan antwoord nie en Bashir reageer deur te sê hy sal Wasil dan môre ondervra. Die bepaalde tyd waarop die gesprek plaasvind, wat as “vandag” beskryf word, is verby en die gesprek sal die volgende dag voortgaan. Dit toon ook aan dat die eerste gesprek tussen Bashir en Wasil afgehandel is. Dit word bevestig deur die opdrag dat Wasil moet weggaan en dat die gesprek verby is vir die dag.

Die sintaktiese en leksikaal-semantiese analise volg hierna.

4.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

4.3.2.1 Sin 1

وكان من قضاء الله وقدره انه اسر ثلاقون رجلا من المسلمين فلما دخلوا على بشير سايلهم رجلا رجلا عن دينهم

(Daar was waarskynlik ’n skryffout aan Griffith se kant, deurdat ثلاقون eintlik ثلاتون “dertig” moet wees).

“Dit was volgens die bestiering van God en sy bepaling dat 30 mans vanuit die Moslems gevange geneem is en toe hulle ingekom het by Bashīr, het hy hulle ondervra, man vir man, oor hul godsdiens.”

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

Die sin begin met die voegwoord و "en" aan die werkwoord كان "dit was". Soos in die afgrensing aangetoon, dien die voegwoord hier as struktuurmerker en word dus nie as "en" vertaal nie. Die werkwoord كان se funksie hier is om aan te toon dat iets spesifieks gebeur het. Die werkwoord word gevolg deur die voorsetsel من wat gebruik word om die oorsprong van 'n saak aan te dui. Hier dui dit die oorsprong in die konseptuele metafoor aan en word met "volgens" vertaal: من قضاء الله وقدره "volgens die bestiering van God en sy bepaling".

Die genitiewe konstruksie wat volg (subjektiewe genitief) dui aan dat God die subjek is, naamlik قضاء الله "die bestiering van God". Die kombinasie van قضاء en قدر kan as "'n bestiering van God" en "deur God bepaal" vertaal word (Wehr, 1976:773). Hierdie konstruksie word gevolg deur nog 'n genitief met pronominale suffiks naamlik من قضاء الله وقدره "volgens die bestiering van God en sy bepaling".

Die selfstandige naamwoord الله word gevorm deur die bepaalde lidwoord ال gekoppel aan die selfstandige naamwoord اله wat dan letterlik "die god" of "die godheid" beteken. In die Islam dui dit spesifiek op die "God" van Abraham (Naude, 1996:150). Die oorspronklike bedoeling van Mohammed was om die duidelike boodskap wat God in Hebreeus aan die Jode en in Grieks aan die Christene geopenbaar het, in Arabies aan die Arabiere oor te dra (Naude, 1996:152). Die gebruik van die Arabiese woord الله is parallel aan die Hebreeuse woord אלוהים wat in die

Hebreeuse Ou Testament voorkom en in Afrikaans meestal as “God” vertaal word. Die Arabiese woord beteken God, hoewel die woord dikwels as *Allah* (’n transkripsie) weergegee word in vertalings (Wehr, 1976:24). In die lig daarvan dat die karakters in hierdie verhaal, ongeag of hulle Christene of Moslems was, dieselfde betekenis aan die woord الله geheg het, word daar gekies om die woord deurgaans as “God” te vertaal. Die woord is deur beide groepe as “God” verstaan en in Wasil se argumente is daar dikwels na die Ou en Nuwe Testament verwys.

Die begrippe قضاء en قدر word in die Islam gebruik om die goddelike bestiering te beskryf. Die kombinasie van die twee begrippe dui op die twee kante van die bestiering. Dit is volgens Parrot (2017) gebaseer op twee stelle tekste in die Koran en die *sunna*, naamlik:

1. Tekste wat van die goddelike bepaling in absolute en onveranderlike terme praat
2. tekste wat praat van veranderings in die goddelike bepalings wanneer dit plaasvind.

Die veranderings is dikwels op grond van die keuses wat mense maak. Die idee van die bestiering van God is gebaseer op tekste soos *sura* 22:70 (Koran, 1975), bv:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِير

> “Weet julle nie dat God alles wat in die hemel en op die aarde is, weet nie? Dit is alles neergeskryf en dit is maklik vir God”.

Die woord قدر het die betekenispotensiaal van “predestinasie” of “goddelike vooruitbepaling”. Die begrip قضاء druk die oortuiging uit dat alles wat in die heelal gebeur deur die wil en bepaling van God gebeur. Indien die twee begrippe saam gebruik word, word dit dikwels as predestinasie (dit wat vooraf bepaal is) vertaal (Reverso context, 2017). Predestinasie in die Islam is gebaseer op gedeeltes soos *sura* 57:22:

مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ

أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

> “Geen ramp sal op die aarde gebeur of in jul lewens, sonder dat dit in ’n boek (opgeskryf) is voordat ons dit laat gebeur nie: Waarlik, dit is vir God maklik.”

Die verklarende aantekening van die Koran (1975:1696) verduidelik dat hoewel ongelukke en krisisse met mense kan gebeur, gebeur alles tog in ooreenstemming met God se wil en plan. Selfs as Hy mense toelaat om hul eie wil uit te oefen, is die gevolge daarvan steeds in ooreenstemming met die bepalings en die plan van God soos wat Hy vooraf bepaal het.

Yazdani (2014:1) verduidelik die Islam se verstaan van predestinasie soos volg: Die mens is vry om hul eie dade te kies, maar die uitkoms van die mens se dade is steeds onder God se beheer. Net God weet vooraf wat elkeen se lot is en het totale beheer daaroor. Aangesien die outeur vanuit die oogpunt van die Islam skryf, is die implikasie dat die Christene gekies het om die 30 Moslems gevange te neem. Tog het God vooraf bepaal dat dit so moet gebeur. Dit word hier aangetoon deur die woorde dat “dit volgens die bestiering van God en sy bepalings was”.

Die gedagte van die bestiering van God het ook in die Judaïsme voorgekom. Volgens Jacobs (1995) het Rabbi Hanina laat in die 2e eeu reeds verklaar: “Geen mens kneus sy vinger hier op aarde nie, behalwe as dit vooraf so bepaal is vanuit die hoogste hemel.” Dit beteken egter nie dat die mens nie ook die vryheid het om self keuses te kan uitoefen nie. Winston (2015?:1) wys daarop dat hierdie kontrasterende oortuigings in die vroeë Joodse literatuur voorkom. Die klem val, aan die een kant, op die voorafbepaling van alle menslike handelinge deur God, maar terselfdertyd val dit ook op die oortuiging dat die mens met sy vrye wil en vrye keuse sy eie lot bepaal. Winston verwys na die apokriewe outeur Jesus Ben Sirag as voorbeeld wat aan die een kant skryf dat God die menslike karakter voor sy geboorte reeds voorafbepaal het. Die wysheid van Ben Sirag 33:10–13 verklaar dat God die mense verskillend gemaak het, maar dat Hy besluit het dat elkeen ’n ander pad in die lewe moet loop (Van der Watt & Tolmie, 2005:232). Vers 12 bepaal God maak sommige mense goed en belangrik, terwyl Hy ander vervloek en wegvat uit hul posisies. Vers 13 voeg dan by dat die mense soos klei in die pottebakker se hande is. God kan vir elkeen gee wat Hy wil (Van der Watt & Tolmie, 2005:232). Terselfdertyd verklaar hoofstuk 15:14-17 dat God die mens uitgelewer het aan die vermoë om self te kan kies (Van der Watt & Tolmie, 2005:193). Daarom kan hy/sy nie vir God verkwalik vir verkeerde keuses nie.

Die verband tussen die mens se vrye keuse en God se voorafbepaling van die gebeure kom ook in hierdie verhaal na vore. Bashir het gekies om die Islam te verlaat, maar eintlik is hy deur die

Satan[8] daartoe verlei. Dan word daar vertel van die 30 Moslems wat gevange geneem is. Die Christene het gekies om hulle gevange te neem, maar hier is ook ingrype vanuit die onsienbare wêreld. Die leser hoor dat God vooraf bepaal het dat dit moet gebeur. Die implikasie is dat God in beheer is van dit wat hier gebeur. Die volgende sin dui aan dat hulle voor Bashir verskyn het, met die onmiddellike vraag vir die leser: Het God dus ook vooraf bepaal dat Bashir deur die Satan verlei sou word en sou kies om terug te keer na sy geboorteland en na die Christendom? Daar is in die vorige hoofstuk reeds uitgelig dat die Islam glo dat die Satan ook steeds onder beheer van God staan. Dus is die implikasie dat Bashir se keuses ook vooraf bepaal is deur God. Dit skep dus die afwagting om te sien wat God verder bepaal het.

Die volgende deel van hierdie sin is die hoofsin van die gevolgsin, ingelei deur die partikel انّ met die pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud “dat dit”. Die feit dat die partikel die pronominale suffiks aangevoeg het, wys dat dit انّ “dat” is en nie ان “indien” nie. Eersgenoemde (انّ “dat”) word gewoonlik deur ’n subjunktiewe werkwoord gevolg soos dit hier die geval is, terwyl laasgenoemde deur ’n naamwoord of voornaamwoord gevolg word (Belnap, 1986:46). Die werkwoord na die partikel is in die passief اسر – “is gevange geneem”. Hoewel die subjek meervoud is, is die gebruik in Arabies dat die werkwoord enkelvoud is as die subjek nie in ’n vorige sin genoem is nie. Die subjek van die werkwoord is die getal ثلاتون “dertig” gevolg deur die enkelvoudsvorm van die selfstandige naamwoord رجلا “mans”. Die getal “dertig” is waarskynlik ’n skryffout aan Griffith se kant, aangesien die getal nie ثلاقون is nie, maar ثلاتون met die ت in die plek van die ق, twee konsonante wat maklik verwar kan word. Die mans word nader omskryf as Moslems (من المسلمين), letterlik “vanuit die Moslems”.

Dit is vreemd dat die getal in ’n verhaal waar die historiese feite baie yl is, so presies weergegee word. Historiese feite word slegs aangebied waar dit duidelik vir die doel van die outeur van belang is. Daar word, byvoorbeeld, gesê dat Bashir as jong kind weggevoer is na ’n Moslemland en as volwasse man teruggekeer het na Bisantium. Sy ouderdom word nie vermeld nie. Ook nie van watter stad af, en na watter stad hy weggevoer is, of wie die kalief is aan wie hy toevertrou is nie. Daar word nie vermeld wie die persoon is aan wie hy vantevore in Bisantium behoort het of selfs wat sy verwantskap met Bashir was nie. Die koning van Bisantium word ook nie geïdentifiseer nie, maar in hierdie analitiese eenheid word daar aangedui dat daar 30 Moslems was, al word daar niks meer oor die ander 29 gesê nie. Daar kan dus afgelei word dat die getal 30 van belang

[8] In hoofstuk 3 is aangetoon dat wanneer الشيطان “die Satan” met die bepaalde lidwoord geskryf word, die selfstandige naamwoord gewoonlik na Iblis, die aartsduiwel, verwys en dus as eienaam funksioneer. In die verhaal van Bashir funksioneer die Satan dus as Iblis en nie net as een van die duiwels nie.

is. In die Islam is die simboliek van syfers baie belangrik, tog is die syfer 30 nie een van die belangrikste syfers nie. Daar word wel gesê dat daar 30 unieke nommers in die Koran is.

Die betekenis van die getal 30 lê op ’n ander vlak. Die naam van *sura* 30 in die Koran, is الروم (*al-Rum*, wat hier ook na Bisantium verwys en daarom so vertaal word). Die ooreenkoms tussen 30 en الروم “Bisantium” in hierdie eenheid is net te opvallend om toevallig te wees. Die woord الروم “Bisantium” kom twee maal in die vorige analitiese eenheid voor en verteenwoordig die ander pool van die wêreld wat in hierdie verhaal funksioneer. Die sintuiglik-waarneembare wêreld se twee pole hier is die Moslemland en die Christendom, verteenwoordig deur دار السلام *dar al-Salaam*, dit wil sê die Moslemland en الروم *al-Rum*, dit wil sê Bisantium.

Sura 30, soos die groep *suras* voor en na *sura* 30, handel oor die einde van die tyd. Die tema het te doen met hoe God die korrupsie en verderf wat deur die mens veroorsaak is, beëindig. Die *sura* is geopenbaar juis toe die stryd tussen die Arabiere en Bisantium sterk gewoed het. Daar word voorspel dat die Arabiere verslaan gaan word, maar ook dat God deur die Islam gaan sorg vir ’n nuwe “innerlike wêreld”. Verse 14-16 dui dan aan hoe die Moslems uiteindelik gaan triomfeer as daar verklaar word (Koran, 1975):

يُحْبَرُونَ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ رَوْضَةٍ فِي فَهُمْ الصَّالِحَاتِ وَعَمِلُوا آمَنُوا الَّذِينَ فَأَمَّا

أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ

> “Op die dag wanneer die uur kom, daardie dag sal alle mense uitgesorteer word. Dan sal hulle wat geglo het en wat regverdige dade verrig het, in ’n tuin wees, gelukkig, en hulle wat die geloof verwerp het en valslik ons tekens (verse van die Koran) en die ontmoeting vanuit die hiernamaals ontken het, gestraf word.”

Die simboliek van die getal 30, net nadat daar aangedui is dat alles gebeur soos deur God bepaal, is dus vir die Moslemlesers duidelik: Dit dui op die stryd tussen die ware en die valse godsdiens waar die ware godsdiens uiteindelik gaan triomfeer.

Die syfer 30 speel ook ’n belangrike rol in die Bybelse tradisie en die simboliese betekenis daarvan toon ooreenkoms met die verhaal van Bashir. By Bashir gaan die getal 30 gepaard met die toetrede van Wasil as gesagsfiguur wat in God se diens deel word van die stryd. Jones (2008:26) wys daarop dat die getal 30 in Hebreeus met die letter ל (*lamed,* die letter l) uitgedruk word. Dit simboliseer ’n staf en was as sulks ’n simbool van outoriteit en leierskap. Josef was 30 jaar oud toe hy in die regeeramp in Egipte aangestel is (Gen 41:46), priesters is op 30 jarige ouderdom in hul amp bevestig (Numeri 4:3) en Dawid was 30 toe hy koning geword het (2 Samuel 5:4). Judas het Jesus vir 30 silwermuntstukke verraai (Matteus 26:14). Die prys van ’n slaaf was ook 30 silwermuntstukke, wat aantoon dat Judas so outoriteit oor Jesus wou neem (Jones, 2008:26).

Die perfektum met pronominale suffiks van die werwoord سايلهم “hy het hulle ondervra” het “hulle” as objek. Die werkwoord word dan gevolg deur die herhaling van ’n selfstandige naamwoord in die akkusatief om *Hal* (die omstandighede of situasie waarin die handeling plaasvind) te bepaal, naamlik رجلا رجلا “man vir man”. Volgens Haywood & Nahmad (1976:395) het akkusatief in so ’n geval moontlik ’n spesifiserende funksie.

Die feit dat Moslems tydens die oorlog gevange geneem is, is nie vreemd nie. Die historiese raamwerk van die verhaal het aangetoon dat die verhaal in die Umajjade tydperk afspeel terwyl Leo III keiser van Bisantium was. Volgens Khalaf (2017:1) het die Arabiere opnuut aanvalle teen Bisantium, en spesifiek Konstantinopel, geloods. Van 695 n.C. af het hulle diep in Klein-Asië ingetrek en Konstantinopel die tweede keer beleër. Onder Leo III se leiding is die beleg afgeweer en die Arabiere verslaan. Dit was algemeen dat daar oorlogsgevangenes tydens die oorloë was.

Daar is in die vorige analitiese eenheid aangetoon dat Bashir waarskynlik in beheer van ’n streek was - daarom sou hy as leier die gevangenes kon ondervra. In ’n oorlogsituasie sou daar verwag word dat gevangenes oor hul leër uitgevra word, maar Bashir vra hulle uit oor hul godsdiens. Bashir het as Moslem grootgeword, maar daarna weer na die Christendom teruggekeer. In Bisantium is hy deur die koning vereer en in ’n leiersposisie aangestel. Dus was hy entoesiasties daaroor om die Moslemgevangenes te oortuig om dieselfde keuse as hy te maak. Hy is immers nie bewus daarvan dat die Satan hom in sy besluit gelei het nie.

Waarskynlik was dit ook van hom verwag in sy nuwe posisie, aangesien dit algemene praktyk was dat die Christene gepoog het om hul Moslemgevangenes tot die Christendom te bekeer. Volgens Ramadan is hulle gedreig dat hulle slawe gaan word as hulle nie tot bekering kom nie (Ramadan, 2009:166).

Daar is ook ’n verborge rede vir sy ondervraging. Die outeur het met sy meerdere kennis aangetoon dat God die gebeure so bestier en bepaal het. Bashir is instrument in God se hand, juis om die vraag wat in die vorige analitiese eenheid gevra is, te beantwoord. Die vraag was of Bashir sy twyfel gaan oorwin en of die waarheid oor die godsdienste gaan seëvier. So is die verwagting geskep dat daar oor die godsdienste gepraat gaan word. Bashir skep dus met hierdie ondervraging die geleentheid dat die vraag beantwoord kan word. Daardeur word bevestig dat hy wel instrument in God se hand is, met God wat alles beheer.

4.3.2.2 Sin 2

وكان فيهم شيخ من اهل دمشق يقال له واصل

> “Onder hulle was ’n Sjeik, een van die inwoners van Damaskus, wat genoem word Wasil”.

Die bestaanswoord كان funksioneer in Arabies as ’n werkwoord. In hierdie sin kom dit in die perfektum (كان – “daar was”) voor en word dit gevolg deur die voorsetsel met pronominale suffiks 3 manlik meervoud فيهم “onder hulle”. Die voorsetsel staan voor die subjek wat afwyk van die ongemerkte woordorde in Arabies. Die ongemerkte woordorde in Arabies is werkwoord, subjek, objek. Die subjek volg dus na die werkwoord. So beklemtoon die woordorde dat Wasil een van die 30 was. Die sin word dan verder uitgebrei met die frase من اهل دمشق “een van die inwoners van Damaskus”. Daarna volg ’n relatiewe sin sonder die relatiewe partikel, omdat die subjek waarna dit verwys, onbepaald is (Haywood & Nahmad, 1976:285). Die relatiewe sin begin met die imperfektum passiewe vorm van die werkwoord يقال “daar word gesê”, gevolg deur die voorsetsel met pronominale suffiks له “vir hom” en die eienaam واصل “Wasil”. Die sinsdeel se korrekte vertaling sal dan wees “wat genoem word Wasil”.

Die klemtoon, sowel as die feit dat Wasil se naam genoem word, dui op ’n belangrike aankondiging. Dit skep dadelik die afwagting by die leser om te hoor wie hierdie Wasil dan is en hoekom sy toetrede belangrik is. Dit is ’n belangrike moment in die verhaal. Die sjeik tree nou tot

die verhaal toe en hy gaan van hier af ’n baie belangrike rol in die verhaal speel, soos wat in die volgende analitiese eenhede duidelik sal word.

Die woord شيخ “sjeik” se proto-betekenispotensiaal is “ouer persoon” of “leier”. Die woord is vir stamleiers in die pre-Islamitiese fase gebruik. Later het dit wyer betekenis gekry en het dit ’n titel geword waarmee iemand vereer is as leier van ’n gemeenskap, as deel van die koninklike familie of as geestelike leier wat in die Islam opgelei is (Anon., 2014c:1). Wasil kom van Damaskus af, die hoofstad in die tyd van die Umajjade dinastie soos in die vorige hoofstuk aangetoon is. Dit dui daarop dat hy ’n belangrike leier was en uit die gesprekke wat volg is dit ook duidelik dat hy ’n geestelike leier was. Dit sluit aan by Bashir se woorde as hy hom later aan die geleerde priester voorstel as “iemand uit die Arabiere, wat kennis, intelligensie en ’n nageslag onder die Arabiere het.”

Wasil is die eerste persoon naas Bashir wie se naam in die verhaal genoem word, naas die ander persone in die *isnad*. In hoofstuk 2 by die *isnad* word hy aangedui as die bron van hierdie verhaal. Daar word sy naam aangedui as Wāsil ad-Dimasqī, of dan Wasil van Damaskus. Die enigste informasie wat beskikbaar is oor hom, is dit wat in die teks gevind word. Griffith (1990:302) noem die moontlikheid dat hierdie Wāsil ad-Dimasqī dalk dieselfde persoon kan wees as die beroemde *mutakallim* met dieselfde naam, Wasil ibn ‘Ata (699/700 - 748/749), soos reeds in hoofstuk 2 aangetoon. Volgens Griffith (1990:301-302) was hy een van die stigters van die Mu‘tazilitiese skool van Islamitiese godsdienstige navorsing of Mu‘tazilitiese Teologiese Skool. Waarskynlik het die Umajjade regeerfamilie hom geken, want hy is gekies as lid van ’n delegasie van die burgers van Basrah na die Umajjade goewerneur in 744, toe hy reeds beroemdheid verwerf het. Dit is glad nie onmoontlik dat hy vroeër in sy lewe kon deelneem aan ’n militêre aksie teen Bisantium nie. Aan die begin van Leo III se regering was daar ‘n Arabiese see-aanval op Konstantinopel, in 717 - 718, toe Wāsil nog jonk was. Tydens die aanval is die Arabiese vloot vernietig, wat die moontlikheid ingehou het dat van die Arabiere “wat deur die see uitgegooi is”, gevange geneem kon gewees het. Ongeveer dieselfde tyd of kort hierna was Bashir deel van Leo III se hofhouding. Tog vermeld geen historiese dokument dat hy wel aan die oorlog deelgeneem het nie.

Wasil ibn ‘Ata sou, indien dit hy was, egter nie op daardie stadium reeds as sjeik bekend gestaan het nie. Boonop is daar oor die Wasil van die teks gesê dat hy van die mense van Damaskus was, nie van Basrah nie. Dit skakel egter nie die moontlikheid uit dat hy wel dieselfde persoon kon wees nie. Eerstens is die verhaal van Bashir waarskynlik eers in die 9^{e} of 10^{e} eeu geskryf, al speel dit in die 8^{e} eeu af. Op daardie tydstip was Wasil ibn ‘Ata wel ’n bekende sjeik en die outeur sou hom dus as sjeik kon beskryf, al was hy nog jonger op daardie stadium. Tweedens wys Griffith (1990:303) daarop dat, omdat die teks tydens die Umajjade dinastie afspeel, die verwysing na

Damaskus dalk kon wees omdat dit hoofstad van die Umajjade dinastie was en nie omdat dit Wasil se tuiste was nie. Derdens sou hierdie Wasil, legendariese vader van die Mu'taziliete se teologiese skoling, 'n gepaste persoon wees om die Bisantyne in strydgesprekke aan te vat. Vierdens was hy nog nie 'n bekende persoon voordat hy die Mu'tazilitiese skool gestig het nie, en sou daar dus nie veel oor sy lewe gedokumenteer wees nie. Dit alles beteken dat hoewel dit moontlik is dat hierdie Wasil wel na Wasil ibn 'Ata verwys, dit tog nie seker is of dit wel hy is nie. Dit kan ook wees dat die outeur in Wasil sowel as Bashir se geval, bloot die belangrike persone aan 'n bekende persoon wou koppel ter wille van die gesag van die dokument, soos reeds in hoofstuk 2 genoem.

Hierdie is ook die eerste plek waar 'n pleknaam gegee word, naamlik Damaskus. Damaskus was die hoofstad van die Umajjade dinastie. Dit bevestig dat die stad waarheen Bashir weggevoer is, waarskynlik ook Damaskus was. Hy is immers aan die kalief se sorg toevertrou en dit is waar die kaliefs van die Umajjade dinastie gewoon het.

4.3.2.3 Sin 3

فسايله بشير فابا الشيخ ان يرد عليه شيء ما.

"Bashīr het hom ondervra, maar die Sjeik het geweier om hom iets te antwoord".

Sin 3 begin weer met die voegwoord ف "en" voor die werkwoord فسايله "en hy het hom ondervra". Dit word gevolg deur dieselfde voegwoord, maar in hierdie geval funksioneer dit teenstellend. Die voegwoord word dus as "maar" vertaal in die sinsdeel "maar die sjeik het geweier". Die werkwoord ابا in die perfektum I se vorm is gewoonlik ابى, met die slotletter wat bekend staan as die *alif maqsura*, dit wil sê wanneer die ى aan die einde van 'n woord gebruik word om die lang a-vokaal (*alif maqsura*) uit te druk. In so 'n geval word hy sonder die twee kolletjies daaronder (ي) in die plek van die alif geskryf en is dit glad nie 'n konsonant nie. Dit is dus 'n plaasvervanger vir die alif (Haywood & Nahmad, 1975:9) en staan bekend as "gebroke alif". In hierdie sin word die woord egter wel met die ي geskryf, dit wil sê die konsonant. Dit is nie korrek nie, maar omdat die punktuasie later bygevoeg is soos wat reeds genoem is, is dit waarskynlik 'n fout in die oorskryfproses.

Die subjek word gevolg deur die partikel ان “dat” wat daardeur ’n gevolgsin inlui. Hierdie partikel word gewoonlik deur die onvoltooide werkwoord in die imperfektum subjunktief gevolg soos wat hier die geval is (يرد - “hy antwoord”). Die objek van die werkwoord word aangedui met die voorsetsel على met pronominale suffiks en die indirekte objek is die onbepaalde selfstandige naamwoord شيء “iets”. Direk daarna kom die partikel ما wat hier as ’n onbepaalde adjektief vir die naamwoord funksioneer. Wanneer die partikel so gebruik word, druk dit die intensifisering van die onbepaaldheid uit (Jamil, 2013:). Daarom die keuse om dit te vertaal as “enigiets”.

Bashir se posisie van mag word hier bevestig deurdat hy die gevangene ondervra. Onmiddellik word ’n volgende tema in die verhaal na vore gebring, naamlik die vraag wie oor die ware gesag beskik. Dit word ’n magstryd deurdat die sjeik weier om te antwoord en so die gesag van Bashir uitdaag.

4.3.2.4 Sin 4

فقال بشير: ما لك لا تجيبوني

“En Bashir het gesê: Wat is dit met jou dat jy my nie antwoord nie?”

Hier vind ’n wisseling in literêre styl plaas deurdat daar in hierdie sin oorgeslaan word na die direkte rede. Dit is die begin van die dialoog as styl wat die res van die verhaal gaan kenmerk. Bashir is eerste aan die woord. Die vraagpartikel ما lei die direkte rede in. Dit is ’n nominale sin waar die ter sake persoon deur die voorsetsel ل met pronominale suffiks in die 2e persoon enkelvoud aangedui word as لك, sodat die sin vertaal word as “wat is dit met jou?” Die volgende deel van hierdie gevolgsin word begin met die partikel لا “nie” wat die sin negativeer. Dit word saam met die werkwoord in die Imperfektum 2e persoon enkelvoud met pronominale suffiks 1 enkelvoud تجبوني vertaal as “dat jy my nie antwoord nie?”

4.3.2.5 Sin 5

قال الشيخ لست اجيبك اليوم بشيء

"Die Sjeik het gesê: "Ek gaan jou vandag glad nie iets antwoord nie."

Die direkte rede word in hierdie sin voortgesit, met die sjeik wat nou as subjek op die vraag antwoord. Wat vreemd is in die Arabiese teks van Griffith (die teks wat hier gebruik word), is dat die dubbelpunt wat aandui dat die direkte rede begin, tussen die werkwoord (قال – "hy het gesê") en die subjek الشيخ "die sjeik" staan. Dit is waarskynlik 'n ortografiese fout, aangesien dit eers na die subjek behoort te kom. Die leestekens was nie deel van die oorspronklike teks nie, soos wat reeds in hoofstuk 3 aangetoon is. Daarom is die vertaling "Die sjeik het gesê:".

Die direkte rede wat die sjeik se antwoord weergee, begin met die werkwoord ليس "om nie te wees nie" in die perfektum 1e persoon. Hierdie werkwoord word egter nie as werkwoord vertaal nie, maar as die ontkenningsvorm "nie". Die werkwoord ليس in die Perfektum 1e persoon beteken letterlik "ek is nie". Wehr (1976:886) toon egter aan dat die werkwoord saam met nog 'n werkwoord ook as intensifisering van die ontkenningswoord لا "nie" kan dien, soos in hierdie geval. Daarom dien die volgende werkwoord (اجيبك) in die Imperfektum 1e persoon as die werkwoord wat die handeling uitdruk en vertaal word as "ek gaan jou glad nie antwoord nie". Dit is 'n herhaling van die woord wat Bashir in die vorige sin gebruik het, behalwe dat dit nou in die 1e persoon is. Die herhaling van dieselfde werkwoordvorm dui aan dat dit 'n direkte weiering van Bashir se opdrag is en uitdaging van sy gesag.

4.3.2.6 Sin 6

قال بشير للشيخ :اني سايلك غدا فاعدّ جوابا وامره بلانصراف

"Bashīr het vir die Sjeik gesê: 'Ek gaan jou môre ondervra en berei voor vir 'n antwoord.' Hy het hom beveel om weg te gaan."

Hierdie sin begin anders as die ander sinne wat met “hy het gesê” begin. Die gewone patroon is werkwoord met subjek (قال بشير “Bashir het gesê) gevolg deur die direkte rede. Hierdie sin begin met werkwoord, subjek en objek: قال بشير للشيخ “Bashir het vir die sjeik gesê”. Deur die sjeik as objek by te voeg, ten spyte daarvan dat dit net hulle is wat in dialoog gewikkel is, beklemtoon die outeur Bashir se poging om sy gesag op Wasil af te druk nadat hy so deur Wasil uitgedaag is.

Daar is weer ’n tydsaanduiding in die direkte rede, naamlik Bashir se woorde dat die ondervraging dan غدا “môre” gaan plaasvind. Die spesifisering van wanneer die ondervraging dan gaan plaasvind, is deel van Bashir se poging om sy gesag te herstel. Die sjeik het gesê hy gaan nie “vandag” iets antwoord nie. Bashir se reaksie is dat sy ondervraging dan “môre” sal plaasvind. Die magstryd gaan voort. Bashir aanvaar dat die sjeik nie vandag gaan antwoord nie, maar môre sal die sjeik nie meer ’n keuse hê nie.

Die voegwoord van opeenvolging ف “en” word gevolg deur die werkwoord in die imperatief IV اعدّ “berei voor!” Die opdrag dat die sjeik voorbereid moet wees, is ’n verdere aanduiding dat Bashir weer sy gesag wil uitoefen nadat die sjeik sy vorige opdrag geïgnoreer het.

Die laaste sin van hierdie analitiese eenheid is weer in die indirekte rede, net soos die begin van die eenheid, naamlik وامره بلانصراف “en hy het hom beveel om weg te gaan”. Die laaste woord is die verbale nomen in konjugasie VII انصراف met die voorsetsel ب wat aantoon dat dit as infinitief funksioneer. Daarom word dit vertaal as “om weg te gaan”. Konjugasie VII is meestal ’n passiewe vorm, maar Haywood & Nahmad (1976:176) dui spesifiek aan dat صرف se konjugasie VII aktief is en as “om weg te gaan” vertaal kan word.

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

قال بشير للشيخ “Bashir het vir die sjeik gesê”
انى سايلك غدا : “Ek gaan jou môre ondervra”
فاعدّ جوابا “Berei voor ’n antwoord”
وامره بلانصراف “en hy het hom beveel om weg te gaan”

Die magstryd wat hier ontstaan, gaan oor meer as Bashir en Wasil. Dit is ’n stryd tussen die verteenwoordiger van die Christendom en die verteenwoordiger van die Islam. Die Christen is in beheer en die Moslem is ’n gevangene. Die Christen besluit dat die gevangenes ondervra moet word. Hulle is immers gevangenes en die Christene het die doel om hulle te bekeer. Die Moslems is krygsgevangenes wat nie eens hul lewens seker is nie. Hulle het dus geen regte nie. Die implikasie is dat hulle geen sê in die saak het nie. Hulle moet maar net antwoord. Maar dan gebeur die totaal onverwagte. Die Moslem weier om te antwoord! Boonop gee hy geen rede vir sy weiering nie. Selfs as Bashir vra waarom hy weier, reageer hy bloot deur Bashir in kennis te stel dat hy nie “vandag” gaan antwoord nie. Dit is ’n ernstige uitdaging van Bashir se gesag.

Nog meer onverwags is Bashir se reaksie op Wasil se weiering. Hy aanvaar die sjeik se besluit sonder teëstribbeling. So behaal Wasil as Moslem die eerste oorwinning oor Bashir as Christen deur te wys dat hy nie die gesag van Bashir aanvaar nie. Die stryd om te vas te stel wie waarlik die gesag het, het begin. Nadat hy dit aanvanklik bloot aanvaar het, reageer Bashir daarna op die uitdaging van sy gesag deur sy magsposisie te probeer herstel en eerbied te herwin. Hy gee die sjeik opdrag dat hy die volgende dag moet antwoord. Dan sal hy nie meer ’n keuse hê nie. Bashir is gereed vir die stryd. Hy is goed met dit wat hy doen en hy waarsku die sjeik dus dat hy moet voorberei. So reageer hy op Wasil se uitdaging met ’n uitdaging van sy eie – wees voorbereid vir dit wat kom!

Die outeur skep spanning en afwagting by sy lesers met sy strategie om die karakters op so ’n onverwagse wyse te laat reageer. Op grond van die analise in hierdie hoofstuk, kan die proposisie soos hieronder geformuleer word.

4.3.3 Proposisie

Hierdie analitiese eenheid lei die dialoë wat gaan volg in. Dit beskryf die omstandighede wat tot die gesprek gelei het en die eerste dialoog vind hier plaas, al is dit nog nie deel van die debat oor die godsdiens nie. Wasil tree hier tot die verhaal toe en dit is dadelik duidelik dat hy ’n belangrike rol gaan vervul. Hy is ook die enigste, naas Bashir, wie se naam en waar hy vandaan kom, genoem word. Dit bevestig dat hy ’n belangrike rol gaan speel. Op grond van hierdie inligting kan die proposisie soos volg gestel word:

INDIEN

- daar 30 Moslems gevangene geneem is,
- die getal 30 se simboliese waarde belangrik is,
- Wasil, die sjeik van Damaskus, as een van die 30 geïdentifiseer word,
- Bashir vanuit sy posisie van mag die gevangenes oor hul godsdiens ondervra,
- Wasil weier om te antwoord,
- Bashir Wasil se weiering aanvaar en onderneem om later te ondervra,
- dit alles deur God bestier en bepaal is,

DAN

is dit 'n stryd om die ware godsdiens te bepaal, wat gaan volg.

In die volgende afdeling volg die retoriese analise wat begin met die kommunikatiewe strategie van die outeur.

4.4 Retoriese analise

4.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur lei die lesers om te besef dat dit 'n godsdiensstryd is wat gaan volg. Die stryd handel daaroor om te bepaal watter godsdiens die ware godsdiens is. Die outeur se strategie is om:

1. die eer en aansien van Bashir as verteenwoordiger van die Christendom, uit te daag.
2. die lesers te laat besef dat Wasil, as verteenwoordiger van die Islam, se toetrede tot die verhaal deur God se bestiering bepaal is.

Outoritêre argument: God speel hier in die agtergrond 'n rol soos wat die Satan in die vorige analitiese eenheid 'n rol gespeel het. Die outeur stel weereens sy meerdere kennis ten toon deur te verklaar dat alles gebeur soos dit deur God bestier en bepaal is. God met sy meerdere gesag het dus bepaal dat die Moslems, en spesifiek Wasil, gevange geneem word. So skep die outeur die verwagting om te sien hoe dit wat God bepaal het, na vore gaan kom in dit wat met Wasil gebeur.

Die outoritêre argument word gevolg deur 'n emosionele argument. Die outeur noem, sonder om aan te dui waarom, dat daar 30 gevangenes is. Die simboliek van die 30 sinspeel daarop dat dit 'n magstryd is wat gaan volg. 'n Stryd om te bepaal watter godsdiens die ware godsdiens is, soos deur God bepaal. 'n Stryd wat verwagte straf of beloning in die agtergrond het. Die verloorders sal heel moontlik doodgemaak word. Hierdie argument skep afwagting by die lesers om uit te vind wat gaan gebeur.

Dan gaan die outeur weer met 'n outoritêre argument voort as Wasil weier om Bashir se vraag te antwoord. Hy sê ook pertinent dat hy nie "vandag" gaan antwoord nie. So daag hy Bashir, die Christenverteenwoordiger, se gesag uit. Daardeur toon die outeur aan dat die eer van Bashir uitgedaag word. Hulle is waardige teenstanders wat albei oor eer en gesag beskik. Die implikasie is dat die persoon wat met eer uit die stryd gaan tree, oor die ware gesag wat van God kom, beskik.

Bashir aanvaar dit wat die sjeik sê en so behaal die sjeik die eerste oorwinning. Bashir reageer dan deur te verklaar dat die sjeik die volgende dag sal antwoord en beveel dat hy voorbereid moet wees. So gryp hy terug om sy eer te herstel en te wys dat hy steeds oor gesag beskik. Daardeur skep die outeur afwagting vir die magstryd wat gaan volg. 'n Stryd om te sien of die Islam se verteenwoordiger wel met eer uit die stryd gaan tree en wys dat die Islam die ware godsdiens is.

Die volgende afdeling bepaal die waarneembare en nie-waarneembare wêreld soos dit in hierdie eenheid na vore kom.

4.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld

Die sintuiglik-waarneembare wêreld is steeds 'n wêreld waar daar oorlog tussen Bisantium en die Moslemland woed. In hierdie oorlog word Moslems deur Christene gevange geneem as

krygsgevangenes. Sulke gevangenes word na die hoofstad van Bisantium, Konstantinopel, gebring. Daar is soms leiersfigure en belangrike mense wat ook gevange geneem word. Baie gevangenes word mishandel en selfs doodgemaak.

Die leiersfigure in Bisantium ondervra hul gevangenes, nie net oor militêre aangeleenthede nie, maar ook oor hul godsdiens. Die leiersfigure se doel is om hulle gevangenes tot die Christendom te bekeer. Selfs as die gevangenes weerstand bied teen die ondervraging, het hulle uiteindelik geen keuse as om op die vrae te antwoord nie. Die Moslems is dus die slagoffers van die “wrede” Christene wat hulle gevange neem en hulle afvallig van hul godsdiens wil maak. In hierdie wêreld is mense se eer en aansien ook van groot belang. Dit word dikwels getoets deur ’n uitdaging aan ’n teenstander te rig, waarna die verloorder beskaam word.

In die nie-waarneembare wêreld is God in beheer. Hy laat alles gebeur soos Hy, deur sy bestiering, vooraf bepaal het. Hy laat sy verteenwoordigers ook soms vang om die stryd vir Hom te stry.

Figuur 4-3: Skematiese voorstelling van die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

4.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

Die werklike tekswêreld wat hier geskets word, is ’n wêreld waar daar twyfel bestaan oor watter godsdiens die ware godsdiens is. Die Christene is oortuig hul godsdiens is die ware godsdiens, daarom moet almal tot die Christendom bekeer word. Die Moslems het die reg om hul godsdiens te verdedig. Dit lei tot ’n stryd tussen die Christene en die Moslemgevangenes oor wie se godsdiens reg is.

Die alternatiewe wêreld is ’n wêreld waar God in beheer is. God bepaal deur sy bestiering hoe dinge gebeur. God het bepaal dat die Moslems gevange geneem word ten einde die twisgesprek te voer. Die Moslem neem beheer van die gesprek en toon wie waarlik oor die gesag beskik.

4.4.4 Transuniversele relasie

Die leser word deur die outeur gelei om vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld te beweeg, deur te besef dat God alles vooraf bepaal en bestier het. Die outeur maak gebruik van outoritêre argumente om aan te toon dat God in beheer is en die waarheid sal laat seëvier. God het dus ook bepaal dat die 30 Moslems met ’n doel gevange geneem word. Die leser sien dat Wasil oor gesag beskik deurdat hy begin om die gesprek te beheer. Wasil bepaal self of hy gaan antwoord of nie.

Figuur 4-4: Skematiese uitbeelding van die transuniversele relasie

4.5 Slot

Hierdie analitiese eenheid beeld uit hoe die Moslems deel van die verhaal word. Daar is ook 'n poging om die dialoog aan die gang te kry, maar die sjeik verhoed dit. Die analitiese eenheid eindig met Bashir se opdrag dat die sjeik die volgende dag sal antwoord. Dit wat gaan volg, word in die volgende analitiese eenheid vertel.

HOOFSTUK 5: TWEEDE GESPREK TUSSEN BASHIR EN WASIL

5.1 Inleiding

Hierdie is die eerste retoriese eenheid waar die werklike gesprek oor godsdiens tussen die karakters plaasvind. Die vorige analitiese eenheid was inleidend van aard en het vertel hoe dit gebeur het dat Bashir as belangrike gesagsfiguur in Bisantium funksioneer. Dit het geëindig met Bashir se vrae aan Wasil, met Wasil wat geweier het om te antwoord.

Dus is hierdie retoriese eenheid ’n sleutelhoofstuk, omdat die literêre genre van die teks hier vasgelê word. Van hier af is die teks in gespreksvorm met die ware protagonis van die verhaal wat na vore tree. Die gesprek begin met ’n voortsetting van Bashir se poging om die sjeik te ondervra.

Kent en Taylor (2018:1) maak onderskeid tussen dialoog en retoriek. Dialoog gaan daaroor om ander te probeer verstaan en saam betekenis te vind. Retoriek daarenteen gaan daaroor om verstaan uit te daag en die ander party op ’n manier te verander. Die gespreksvoering wat in hierdie verhaal voorkom, val dus eerder binne die raamwerk van retoriek as dialoog. Crus Pistori (2019:1) praat wel van dialoog, maar dan in die breë sin van die woord as diskoersiewe interaksie tussen uitsprake, hetsy mondeling of skriftelik. Dit gaan dus oor die styl waarin die diskoers gegiet is.

Die tweegesprekke wat ons in die verhaal van Bashir het, word spesifiek as retoriese instrument aangewend met die doel om die leser tot ’n bepaalde siening te lei. Dit kan ook beskryf word as die vorm waarin die retoriek gegiet word, of volgens Pistori se definisie, die styl waarin die diskoers gegiet is. Die tweegesprekke kan gedefinieer word as twisgesprekke waardeur die sjeik poog om sy teenstander van ’n spesifieke standpunt te oortuig. Met twisgesprek word dan bedoel ’n gesprek waarin die spreker die standpunt van sy opponent met ’n argument as vals bewys. Van Rooy (2016:7) wys daarop dat die Ou-Testamentiese profete en die profetiese boeke ook 'n retoriese doel gehad het, naamlik om hul gehoor of lesers van 'n spesifieke standpunt te oortuig. Hierdie doel is dikwels deur twisgesprekke bereik.

Van Rooy (2016:3) wys op Graffy se definisie van ’n twisgesprek. Graffy (1984:23) definieer twisgesprek as ’n aanhaling van die opinie van die teenstander wat dan deur die profeet weerlê word. Graffy (1984:2) baseer sy definisie op Herman Gunkel se beskrywing van die tegniek van

twisgesprekke as ’n aanhaling van die teenstander se woorde en dan die weerlegging daarvan. Op grond van bogenoemde definisies word die gesprek tussen Wasil en sy teenstanders ook as twisgesprekke gedefinieer. Daar is egter ’n verskil tussen Wasil se benadering en dit wat in Graffy se definisie weergegee word. Wasil haal nie sy opponent as ’n individu se opinie aan nie. Sy opponente verteenwoordig die Christendom, daarom begin Wasil met ’n vraag of ’n stelling oor dit wat die Christene glo. Daarna weerlê hy die Christene se oortuiging met sy argument.

Die woorde van ’n karakter in die twisgesprekke, het twee vlakke. Eerstens die rede waarom die karakter iets sê, en tweedens die rede waarom die outeur hom/haar dit laat sê. Daar word dus gevra na die doel waarom die karakter dit sê sowel as die doel wat die outeur daarmee het. Op die tweede vlak dien hierdie twisgesprekke dus as retoriese instrument waardeur die outeur die lesers van sy standpunt probeer oortuig.

In die volgende afdeling word die Arabiese teks soos wat dit by Griffith (1990) voorkom weergegee, gevolg deur ’n eie vertaling van die teks.

5.2 Teks en vertaling

5.2.1 Teks

فلما كان من الغد بعث بشير فادخل الشيخ اليه	1
فقال بشير : الحمد لله الذي كان قبل أن يكون شيءٌ ، وخلق سبع سماواتٍ طباقاً بلا عون كان معه من خلقه ؛ فعجباً لكم معاشِرَ العرب حين تقولون : إنَّ مثلَ عيسى عند الله كمثل آدم من خلقه من تراب	2
ثم قال له كن فيكون	3
فسكت الشيخ	4
فقال له بشير : ما لك لا تُجيبُني ؟	5
فقال : كيف أُجيبُكَ وأنا أسيرٌ في يَدِكَ ؛ فإن أجَبْتُكَ بما تَهوى أسْخَطْتُ عليَّ ربِّي وهلكت في ديني	6
وإن أجبْتُكَ بما لا تهوى خِفْتُ على نفسي ؟ فأعْطني عهد الله وميثاقه وما أخذ النبيّون على الأمم	7

أَنكَ لا تَغْدِر بي ولا تمْحل بي ولا تَبْغِ بي باغيةَ سُوءٍ ، وأنّكَ إذا سَمِعْتَ الحقَّ تنقادُ له

فقال بشير : ذلك علي عهد الله وميثاقه وما اخذ الله عزّ وجلّ علي النبيين وما اجذ (علي) 8
النبيون على الامم اني لا اغدربك ولا امحل بك ولا ابغى بك باغية سوء واني اذا سمعت لاحق انقدت اليه

قال الشيخ : أمّا ما وصَفْتَ من صِفَةِ الله عزّ وجلّ ؛ فقد أحسنتَ الصِّفة . وأمّا ما لم يبلُغ عِلْمُكَ 9
ولم يسْتَحْكِمْ عليه رأيُكَ أكثر ، واللهُ أعْظَمُ وأكبرُ ممّا وصفتَ ؛

فلا يصف اللواصفون صفة واما ما ذكرت من هذين الرجلين فقد اسات الصفت 10
الم يكونا ياكلان الطعام ويشربان ويبولان ويتغوطان وينامان ويستيقظان ويفرحان 11
ويحزنان

قال بشير : بلى 12

قال : فَلِمَ فَرّقْتُمْ بينهما ؟ 13

قال بشير : لأنّ عيسى ابن مريم عليه السلام كان له روحانَ اثنتان في جسدٍ واحدٍ روحٌ 14
يعلم بها الغيوب وما في قعر البحار وما ينحاث من ورق الاشجار، وروح يبري بها الاكمه والابرص ويحيي بها الموتى

قال الشيخ : روحان اثنتان في جسّد واحد ؟ 15

قال بشير : نعم 16

قال الشيخ : فهل كانت القوية تعرف موضع الضعيفة بهما ام لا؟ 17

قال بشير : قاتَلَكَ الله ماذا تُريدُ أن تقولَ إنْ قُلْتُ إنَّها لا تَعْلَمُ ؟ وماذا تُريدُ إن قُلْتُ إنَّها تعلمُ 18

قال الشيخ : إن قُلْتَ إنّها تعلمُ قُلْتُ : فما يُغْنِي عنها قُوَّتُها حين لا تَطْرُدُ هذه الآفاتِ عنها ؟ 19
وإن قُلْتَ إنّها لا تعلم ، قُلْتُ : فكيفَ تَعْلَمُ الغيوبَ ولا تَعْلَمُ مَوْضِعَ روحٍ معها في جسدٍ واحدٍ ؟

فسكت بشير 20

قال الشيخ : اسألك بني هل عبدتم الصليب مثلا لعيسي بن مريم انه صلب؟ 21

قال بشير : نعم 22

قال الشيج : فبرضاء كان منه ام بسخط ؟ 23

قال بشير : هذه اخت تلك ماذا تريد ان تقول ؟ ! ان قلت برضى منه قلت ما 24
نعمتم اعطوا ما سالوا وارادوا وان قلت بسخط قلت فلم تعردون ما لا يمنع نفسه ؟

ثم قال الشيخ لبشير : نَشَدْتُكَ بالله ! هَلْ كان عيسى يأكُلُ الطعام ويشرب ويصوم ويُصلي ويبول 25
ويتغوط وينام ويستيقظ ويفرحُ ويحزن ؟

قال : نعم 26

قال الشيخ : نشدتك بالله ، لمن كان يصوم ويصلي ؟ 27

قال : لله عزّ وجلّ 28

ثم قال بشير: والضار النافع ما ينبغي لمثلك ان يعيش في النصرانية ، اراك رجلا 29
قد تعلمت الكلام وانا رجل صاحب سيف ولكن غدا اتيك بمن يخزيك بالله علي يديه

ثم امره بالانصراب 30

5.2.2 Vertaling

1 Toe dit die volgende dag was, het Bashir gestuur en hy het die sjeik na hom laat bring.

2 Bashir het gesê: “Die lof aan God wat daar was voordat daar enigiets sou wees. Hy het die sewe hemele geskep in vlakke (een bokant die ander), sonder dat daar ’n hulp vanuit sy skepping by Hom was. Hoe verrassend is dit vir julle, Arabiere, wanneer julle sê dat soos Jesus voor God is, so is Adam vir wie Hy geskep het uit stof.”

3 Daarna het Hy gesê: “Wees!” En hy was.

4 Maar die sjeik het geswyg.

5 En Bashir het vir hom gesê: “Wat is dit met jou dat jy my nie antwoord nie?”

6 Hy het gesê: “Hoe kan ek jou antwoord as ek ’n gevangene in jou hand is? Indien ek jou antwoord met waarvan jy hou, sal ek die heerlikheid van my Heer vertoorn en sal ek ondergaan in my godsdiens.

7 En indien ek jou antwoord met waarvan jy nie hou nie, sal ek vrees vir my lewe. En gee aan my ’n plegtige belofte by God en sy verbond en by wat die profete die mense oplê, dat jy my nie gaan bedrieg nie en nie saamsweer teen my nie en nie onregverdig handel teenoor my deur boosheid te begeer nie, en dat jy, wanneer jy die waarheid hoor, daaraan sal toegee.”

8 Bashir het gesê: “Jy het ’n belofte op my by God en sy verbond en by wat God, magtig en verhewe is Hy, die profete opgelê het, en by wat die profete die mense opgelê het, dat ek nie bedrieglik sal handel teen jou nie, en nie sal saamsweer teen jou nie en nie onregverdig sal handel

teen jou met ’n begeerte tot boosheid nie, en dat ek, wanneer ek die waarheid hoor, voor dit sal buig.”

9 Die sjeik het gesê: “Met betrekking tot wat jy beskryf het van die kenmerke van God, magtig en verhewe is Hy, jy het korrek gehandel met die kenmerke (die korrekte beskrywing gegee). Maar met betrekking tot dit wat jou kennis nog nie bereik het nie, en waaroor jou siening nog nie vas is nie, dit is meer (wat jy nog nie weet nie, is meer as wat jy reeds weet). God is meer verhewe en groter as wat jy beskryf het.

10. Die beskrywers kan nie ’n beskrywing beskryf nie en met betrekking tot dit wat jy genoem het oor hierdie twee mans, het jy sleg gehandel met die beskrywing (‘n verkeerde beskrywing gegee).

11 Was dit nie dat hulle altwee kos geëet en gedrink en geürineer en ontlas en gaan slaap en wakker geword het nie, en was hulle nie altwee gelukkig en hartseer nie?”

12 Bashir het gesê: “Ja, inderdaad.”

13. Hy het gesê: “Waarom het julle onderskeid gemaak tussen hulle?”

14. Bashir het gesê: “Omdat Jesus, die Seun van Maria, vrede vir hulle, twee geeste in een liggaam gehad het: ‘n gees waarmee Hy verborge dinge weet, en (weet) wat in die diepte van die see is, en waarom die blare vanaf die bome verstrooi word; en ‘n gees waarmee Hy die blinde en melaatse kan genees en waarmee Hy die dooie kan laat lewe.”

15. Die sjeik het gesê: “Twee geeste in een liggaam?”

16. Bashir het gesê: “Ja.”

17. Die sjeik het gesê: “Was die sterker een bewus van die teenwoordigheid van die swakker een onder hulle, of nie?”

18. Bashir het gesê: “Mag God jou beveg! Wat wil jy sê, as ek sê: Dit is nie bewus nie. En wat wil jy, as ek sê: Dit is bewus (daarvan)?”

19. Die sjeik het gesê: “As jy sê dat hy weet, dan sê ek en hoe kon sy krag hom (die 2^{e} gees) nie nodig hê nie, terwyl hy nie hierdie booshede sonder hom kan uitdryf nie? As jy sê dat hy nie weet nie, dan sê ek en hoe weet hy van die verborge dinge, maar hy weet nie van die teenwoordigheid van die gees saam met hom in een liggaam nie?”

20. Bashir het geswyg.

21. Die sjeik het gesê: “Ek gaan vir jou ‘n vraag vra, my seun. Aanbid julle die kruis as ‘n simbool van Jesus, Seun van Maria, omdat Hy gekruisig is?”

22. Bashir het gesê: “Ja”.

23. Die sjeik het gesê: “Was dit (sy kruisiging) met instemming van sy kant, of met misnoeë?”

24. Bashir het gesê: “Hierdie (vraag) is soortgelyk aan daardie (vraag). Wat wil jy sê? As ek sê met instemming van Hom, dan sal jy sê waarom is julle bly? Hulle (die Jode) het dan gekry wat hulle gevra het en wat hulle wou hê. En as ek sê met misnoeë, dan sal jy sê en vir wat aanbid julle Hom wat Homself nie kan beskerm nie?”

25. Daarna het die sjeik vir Bashir gesê: “Ek smeek jou by God: Het Jesus gewoonlik kos geëet, gedrink, gevas, gebid, geürineer en ontlas, gaan slaap en opgestaan en was Hy gelukkig sowel as treurig?”

26. Hy het gesê: “Ja”.

27. Die sjeik het gesê: “Ek smeek jou by God, tot wie het Hy gewoonlik gevas en gebid?”

28. Hy het gesê: “Tot God, magtig en verhewe is Hy”.

29. Daarna het Bashir gesê: “By die Skenker van wat nadelig is en die Skenker van wat voordelig is, dit betaam nie iemand soos jy om te lewe in die Christendom nie. Ek sien dat jy ’n man is wat die redeneerkuns geleer het. Ek is ’n man wat die meester van die swaard is, maar môre sal ek na jou bring iemand wat jou, by God, deur sy hande sal beskaam.”

30. Daarna het hy hom beveel om weg te gaan.

Die strukturele analise wat hierna volg, begin met die afgrensing van die analitiese eenheid.

5.3 Strukturele analise

5.3.1 Afgrensing

Die begin van hierdie analitiese eenheid word eerstens duidelik aangetoon deur die woord فلم saam met كان (en toe dit was) wat as struktuurmerker dien. Dit word gevolg deur die tydsaanduiding من غد "die volgende dag" wat aandui dat 'n nuwe geleentheid gaan begin. Die tweede formele aanduiding is die werkwoord ادخل, wat in konjugasie IV die kousale betekenis "laat bring" kan hê en so ook die ruimtewisseling aandui. Wasil word weer na Bashir gebring. Die formele einde van die analitiese eenheid word aangedui deur die herhaling van die woorde waarmee die vorige analitiese eenheid afgesluit het, امره بالانصراف "hy het hom beveel om weg te gaan".

Die tweede aanduiding is inhoudelik, deurdat Bashir en Wasil se werklike gesprek nou begin. Die analitiese eenheid bestaan uit die gesprek tussen hierdie twee karakters en die gesprek fokus op een tema.

Die analitiese eenheid se einde word aangedui deur Bashir se erkenning dat hy geen antwoord het nie en daarom iemand anders gaan bring om aan die volgende gesprek deel te neem. Hier eindig Bashir se deelname aan die gesprek met 'n nuwe karakter wat toetree. Daar gaan dus 'n temporele verandering sowel as verandering van karakters plaasvind.

Die volgende afdeling analiseer die retoriese eenheid sintakties sowel as leksikaal-semanties.

5.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

5.3.2.1 Sin1

فلما كان من الغد بعث بشير فادخل الشيخ اليه

> "Toe dit die volgende dag was, het Bashir gestuur en hy het die sjeik na hom laat bring."

Die sin begin met ’n temporele bysin wat wys dat daar tydswisseling plaasgevind het. Die tydsaanduiders is eerstens die temporele partikel لما “toe” en tweedens die kombinasie الغد من wat volgens Wehr (1976:666) as “op die volgende dag” vertaal moet word.

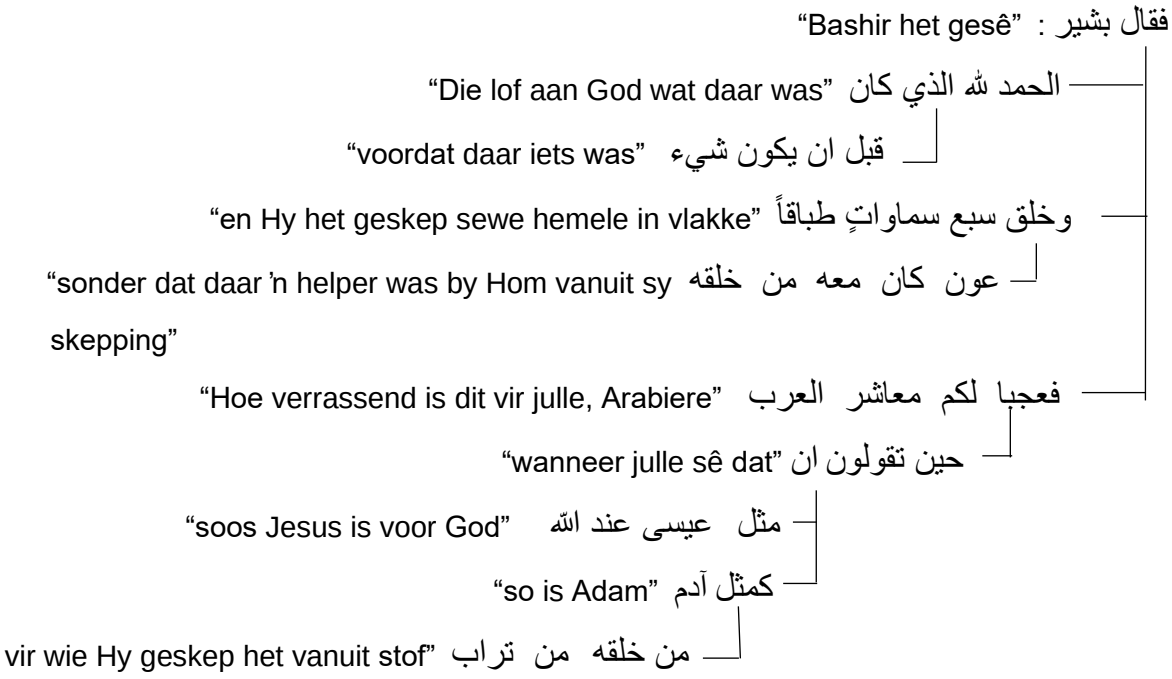
Die feit dat Bashir die sjeik na hom “laat bring“, wys op sy gesagsposisie. Hoewel sy gesag bedreig is toe Wasil geweier het om te antwoord, het hy weer beheer geneem. Hier toon hy sy gesag oor die gevangene. So skep die outeur afwagting by die lesers: Wie is werklik in beheer van die gesprek? Bashir het die gesag om Wasil te laat haal en te ondervra, maar wie gaan die gesprek beheer? Die belangriker vraag is: Wie gaan met eer uit die stryd tree?

5.3.2.2 Sin 2

فقال بشير : الحمد لله الذي كان قبل أن يكون شيءٌ ، وخلق سبع سماواتٍ طباقاً
عون كان معه من خلقه فعجبا لكم معاشر العرب حيم تقواون ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم من خلقه من تراب

“Bashir het gesê: ‘Die lof aan God wat daar was voordat daar enigiets sou wees. Hy het die sewe hemele geskep in vlakke (een bokant die ander), sonder dat daar ’n hulp vanuit sy skepping by Hom was. Hoe verrassend is dit vir julle, Arabiere, wanneer julle sê dat soos Jesus voor God is, so is Adam vir wie Hy geskep het uit stof.’”

Die kohesie-relasie van die sin kan soos volg uiteengesit word:



Bashir begin met 'n stelling oor God, 'n lofprysing in die vorm van 'n verwysing na die pre-eksistensie van God. Die relatiewe bysin wat vertaal is met "wat daar was", se werkwoord is die perfektum كان "dit was". Die werkwoord van dieselfde stam in die volgende sinsdeel is يكون in die imperfektum. Die reël in Arabies is dat, indien die perfektum saam met die imperfektum van hierdie werkwoord gebruik word, druk dit die toekomstige perfektum uit (Haywood & Nahmad, 1976:114). Imperfektum is deel van 'n temporele bysin en dui 'n duratiewe handeling in die verlede aan. Daarom word dit vertaal as "voordat daar iets was".

Die uitspraak sou vir Wasil as Moslem bekend wees, want dit is hoe die pre-eksistensie van God in die Islamitiese tradisie beskryf word. In die *hadith* word daar byvoorbeeld in die geskrif van Al Bukhari gesê: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَىْءٌ قَبْلَهُ قَالَ "Hy (die profeet) het gesê: 'God was gewees, en daar was nie iets voor Hom nie.'" (Kahn, 1997:7418). Hier word dit nie bedoel as debatspunt nie, maar as lofprysing. Vir Moslems is dit deel van hul daaglikse gesprekke om God te prys. Die uitdrukking اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ "lof aan God" kom in die eerste vers van die eerste *sura* voor en vorm deel van Moslems se godsdienstige uitsprake, maar ook van hul daaglikse gesprekke. Die eerste vers is (Koran, 1975):

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - “die lof aan God, die Heer van die wêrelde.”

Die Koran begin met daardie woorde, aangesien dit die mens se eerste plig is om God as Skepper en Onderhouer van die heelal in herinnering te bring. Volgens Tafsir ibn Abbas (2008:2) kom die lof God toe, aangesien Hy goed is vir die geskape wesens. Hy word eerstens geprys omdat Hy die Skepper van die heelal is en dit ook onderhou. Bashir, wat as Moslem opgelei is, begin sy gesprek met Wasil met dieselfde woorde, naamlik ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ “die lof aan God”, waarna hy God as die Skepper van die heelal prys.

Dit is egter nie net Bashir wat uitdrukkings gebruik wat eie aan die Islam is nie. Die ander Christene wat aan die dialoog deelneem gebruik ook uitdrukkings wat eie aan die Islam is. Dit dui aan die een kant daarop dat die outeur die verhaal vanuit die oogpunt van die Islam skryf. Aan die ander kant is dit nie so vreemd dat ’n Christen in daardie tyd begrippe wat eie aan die Moslems is, gebruik nie. In die 8e eeuse debat tussen die Nestoriaanse Patriarg Timoteus I (779-823) en die Moslem Abbasiede kalief al-Mahdi (775-785), is een van die opvallende kenmerke van die debat die herhaalde gebruik van Islamitiese en Koraniese terminologie (Hackenburg, 2009:32). Hackenburg dui aan dat die Arabiese weergawe van die debat aantoon dat daar teen die 1e helfte van die 9e eeu, ’n normatiewe gebruik van die woordeskat van die Koran in die literêre werk van die Arabiessprekende Christene bestaan het. As voorbeelde verwys hy na die gebruik van die Arabiese woord حواريين, wat in die Koran gebruik word vir die beskrywing van die apostels van Jesus. Daarteenoor word die woord رَسُولُ in die Arabiese Bybel vir apostels van Jesus Christus gebruik. Net so word die Arabiese woord عرج gebruik as verwysing na die hemelvaart van Jesus. Dit is die woord wat die Koran daarvoor gebruik en wat eie is aan die Islam (Hackenburg, 2009:33).

Griffith (2008:30) verwys na die Griekse skrywer uit die 7e eeu, Anastasios van Sinai. Hy het in sy boek *Hodegos*, ook bekend as *Viae Dux*, aangedui dat Christen-polemici die Moslems se standpunte oor die Christendom geken het. Die Christene het in Arabies met die Moslems daaroor gedebatteer (Griffith, 2008:29-30). Christene kon dus, in hul verdediging van hul geloof, Moslems se standpunt en dit wat die Koran sê, aanhaal. Die Moslems se verstaan van die Christene se leer is dus nie op hul kennis van die Christendom gegrond nie, maar op dit wat die Koran oor die Christelike leer sê. Griffith (2008:30) verwys dan na gedeeltes soos *sura* 5:116 (Koran, 1975):

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوب

> “En kyk! God sal sê: ‘O Jesus, Seun van Maria! Het jy vir die mense gesê: ‘Neem My en my moeder as twee gode naas God?’’ Hy sal sê: ‘Verhewe is U! Ek sou nooit dit sê waartoe Ek geen reg het om dit te sê nie! Indien Ek dit wel gesê het, sou U dit geweet het. U weet wat is in my siel, al weet Ek nie wat in U siel is nie. Waarlik, dit is U wat alles weet wat verborge is!’”

Die priester en die biskop wat saam met Bashir aan die debat deelneem, is egter nie inwoners van Arabiese lande nie. Hulle is ook nie in die Islam geskool soos Bashir nie. Daarom is dit onwaarskynlik dat die priesters en biskoppe, en selfs die koning van Bisantium, met uitdrukkings en frases vanuit die Koran aan die debat deel sou neem. Dit is meer waarskynlik ’n bevestiging dat die outeur die verhaal vanuit die oogpunt van die Islam geskryf het.

Die gedagte van die pre-eksistensie van God is nie eie aan die Islam nie. As Christen sou Bashir geweet het dit kom ook in die Bybel voor, byvoorbeeld in Kolossense 1:17:

> **17**καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (UBS GNT, 2014)
>
> “En hy is voor alles en alles word in Hom in stand gehou”.

Bashir se lofprysing is nie die enigste aanhaling uit die Koran wat hy gebruik nie. Hy praat ook van die skepping van God met ’n aanhaling uit die Koran. Sy verwysing na die skepping van die sewe hemele, is ’n aanhaling uit onder andere *sura* 67:3 (Koran, 1975):

وخلق سبع سموات طباقا -“Hy het geskep die sewe hemele in vlakke.”

Die verwysing na die sewe hemele kom op ’n paar plekke in die Koran voor (byvoorbeeld ook in *sura* 71:15), en is dus ’n bekende uitdrukking as daar in die Islam oor die skepping gedink word.

Die getal سبع “sewe” word in Arabies so gebruik dat dit as selfstandige naamwoord die direkte objek van die werkwoord is. Dit is ook eie aan Arabies dat die telwoorde van drie tot tien se vroulike vorm sonder die vroulike uitgang en die manlike vorm met die vroulike uitgang geskryf word (Haywood & Nahmad, 176:303).

Die motief van die sewe hemele was bekend in die ou Nabye Ooste[9]. Dit is deur die Griekse astronome, vir wie die sewe hemele die sfere was waarin die sewe planete in omwenteling om die aarde was, gepopulariseer (Barnard, 2012:62). Barnard (2012:62) verwys ook na die Joodse Apokalipse of die Pseudepigrapha wat die sewe hemele veronderstel, soos 2 Enoch 3-20, Die Apokalips van Abraham 19:4-9 en 3 Baruch 2-17. Hierdie konsep kom ook voor by Die Apokalips van Moses 35:2 en Die Hemelvaart van Jesaja 7-9. In die Apokalips van Abraham hoofstuk 19 staan daar, aangehaal uit Box (1919:42): “*And I saw upon the seventh firmament upon which I stood a fire widely extended, and light, and dew, and a multitude of angels, and a power of invisible glory over the living creatures which I saw; but no other being did I see there*.” Die Boek van die Geheime van Enog vertel hoe Enog weggevoer is na die verskillende hemele. Hoofstuk 20 vertel hoe hy na die sewende hemel weggevoer is, hoewel daar ook sprake is van ’n tiende hemel.

Collins (2000:28) is oortuig dat die konsep van “sewe hemele” in die Joodse tradisie deur die Babiloniese tradisie geïnspireer is. In *Enuma Elish*, die Babiloniese skeppingsverhaal wat ook bekend is as die “Sewe tablette van die skepping”, word daar na verskillende hemele verwys, sonder om dit as sewe hemele te spesifiseer. Mark (2018) se vertaling van *Enuma Elish* IV:141 en 142, praat van die hemele: “*141 He crossed over the heavens, surveyed the celestial parts, 142 And adjusted them to match the Apsû, Nudimmud's abode*.” In Enuma Elish V:6 – 8 praat hy van drie verskillende “*heavenly stations*”: “*6 He established the heavenly station of Ne-beru to fix the stars' intervals. 7 That none should transgress or be slothful 8 He fixed the heavenly stations of Enlil and Ea with it*.”

[9] Die Ou Nabye Ooste verwys na die gebied in die streek vanaf die Persiese Golf aan die noorde- en westekant, wat die hedendaagse Saoedi-Arabië, Irak en Iran, Wes-Turkye, Sirië, Libanon, Israel, Jordanië en Egipte insluit. (Lamprecht, 2015: 78).

Volgens Collins (2000:28) wys die navorsing van Francesa Rochberg-Halton dat die algemeenste getal hemele in die Babiloniese en Assiriese tradisie drie en sewe is. In die Joodse tradisie kom sewe hemele in die tweede uitgawe van die Testament van Levi voor (Collins, 2000:28).

Die konsep “sewe hemele” kom nie in die Bybel voor nie, maar daar is genoeg verwysings na “hemele” in die meervoud om aan te dui dat die gedagte van meer as een hemel wel op ’n stadium deel was van hul denke. Die Hebreeuse woord vir hemel is in die meervoudsvorm, ongeag of dit op “hemel” of op “hemele dui. Dus kan daar nie uit die Hebreeus afgelei word dat daar van “hemele” in die meervoud gepraat word nie. gemaak word nie. Die konteks dui wel in sommige gevalle aan dat dit “hemele” moet wees. Een van die duidelikste tekens daarvan kry ons in Psalm 68:34):

לָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עֹז׃ (BIBLIA HEBRAICA STUTTGRATENTIA (BHS), 1997)

> “..tot die Een wat ry op die hemele van die hemele van die vroeë tyd. Kyk, sy stem dreun, sy magtige stem.”

Deuteronomium 10:14 praat ook van die “hemel en die hemel van die hemele”:

הֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמָיִם הָאָרֶץ וְכָל־אֲשֶׁר־בָּהּ׃

> “Kyk, aan die Here jou God behoort die hemele en ook die hemele van die hemele, die aarde en alles wat daarop is.”

Lamprecht (2015:112) dui aan dat die begrip שָׁמַיִם “hemel“ in die Hebreeuse Bybel op die ruimte bokant die aarde (אֶרֶץ) wat die atmosfeer, die gedeelte waar die wolke is, die hemelgewelf, die uitspansel en dit wat bokant die uitspansel is, insluit. Die area is nie gesien as ’n struktuur met duidelik onderskeibare vlakke nie (Lamprecht, 2015:112).

Die feit dat die idee dat God sewe hemele in vlakke of lae geskep het ook in die Islam voorkom, is reeds hierbo aangetoon. Die bekendste verwysings in die *hadith* is die vertelling hoe Mohammed na die sewe hemele weggevoer is, waar hy Abraham in die sewende hemel ontmoet

het. Daar word geglo dat God Mohammed iewers in 620 n.C. op ’n wonderbaarlike nagreis geneem het. Die eerste deel (*Isra*) was vanaf Mekka na Jerusalem, “die verste moskee”, en die tweede deel (*mi’raj*) was deur die verskillende hemele tot in die sewende hemel waar hy vir Abraham ontmoet het (Maududi, 2017).

Die tweede saak wat Bashir oor die skepping beklemtoon, is dat God alleen, sonder iemand wat Hom gehelp het, die hemele en die aarde geskep het. Die partikel بلا, wat eintlik ’n kombinasie van die voorsetsel ب en die ontkenningspartikel لا is, beteken “sonder” in hierdie kombinasie. Die ongemerkte woordorde in Arabies is so dat die werkwoord gewoonlik eerste kom (werkwoord, subjek, objek), gevolg deur die subjek. In hierdie geval staan die subjek in ‘n gemerkte posisie voor die werkwoord om die subjek te beklemtoon.

Die gedagte dat God alleen, sonder ’n helper, bestaan het toe Hy geskep het, kom onder andere uit ’n bekende aanhaling in die Islam waarvolgens Mohammed gevra is wat die grootste sonde is. Hy het geantwoord dat dit is om teenstanders of helpers by God te maak, terwyl Hy alleen geskep het (Al-Amreekee, 2010). Hierdie tradisie oor die Profeet gaan terug na *sura* 2:22 waar daar, nadat daar oor die skepping deur God gepraat is, gesê word:

فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

“Moet dan nie teenstanders teenoor God daarstel as julle nie die waarheid ken nie.”

Daar mag dus nie aan teenstanders in die vorm van ander gode, of selfs helpers vir God geglo word, as hulle weet dat Hy alleen die Skepper is nie (Al-Amreekee, 2010). Die grondslag van die geloof in die Islam lê in die oortuiging dat God Een is, die kern van monoteïsme. *Sura* 37:4 (Koran, 1975) word gesien as ’n opsomming van die boodskap van God:

إِنَّ إِلَٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ “Waarlik, jul God is Een!”

Hierdie stelling het ’n parallel in die Ou Testament in Deuteronomium 6:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃ (BHS, 1997)

“Luister Israel, die Here ons God is Een Here.”

Bashir begin dus hier met ’n stelling waarmee hy die gesprek met Wasil inlei. Die stelling is as deel van sy lofprysing bedoel en dit het twee elemente wat aansluit by die Islam se beskrywing van God as Skepper:

1. God bestaan van ewigheid af en is dus self nooit geskep nie. Die pre-eksistensie van God dus;

2. Hy alleen het voor die skepping reeds bestaan en daarom het Hy alleen, sonder enige helper of ander gode, geskep. Daar is dus geen ander god behalwe God nie.

Bashir gebruik in sy inleiding dus die lofprysing in ’n formule wat eie aan die Islam is, asook ’n aanhaling uit die Koran waarin hy God ook as Skepper loof. Dit is nie vreemd nie, aangesien, soos hierbo aangetoon, Christene dit dikwels so gedoen het in die eerste eeue van polemiek tussen die Islam en die Christendom. Boonop is Bashir ook in die Islam opgelei, soos in hoofstuk 3 aangedui is.

Dit gaan egter oor meer as net ’n gebruik van Christene in daardie tyd. Bashir begin doelbewus die gesprek oor godsdiens met die lofprysing waarmee die Koran, as geopenbaarde woord van God, begin word. Daardeur toon hy aan dat hy ernstig daaroor is om die waarheid oor God te praat. Met sy aanhaling uit die Koran oor God as Skepper, wys hy terselfdertyd dat Hy God as Skepper ken en dus weet waarvan hy praat. Hy sluit immers aan by die Islam se oortuiging op grond van daardie *sura*, dat dit die mens se eerste plig is om God as Skepper en Onderhouer van die heelal in herinnering te bring. Die implikasie van sy woorde is dat die sjeik hom dus ernstig kan opneem as hy oor God praat. Hy probeer daardeur die idee skep, hier aan die begin van die gesprek, dat hy weet waarvan hy praat. Die sjeik moet dus na hom luister. Dit is ook ’n poging om die gesag wat hy verloor het toe die sjeik die vorige dag geweier het om hom te antwoord, weer terug te wen. Hy praat immers met gesag oor God.

Wat die outeur betref, is dit deel van sy strategie om uitdrukkings en frases te gebruik wat aan die Moslems bekend is. Dit sal vir die Moslems as verdere motivering dien dat hul godsdiens die ware

godsdiens is. Selfs die Christene haal uit hul heilige boek aan en gebruik uitdrukkings wat eie aan hul godsdiens is.

Aan die ander kant kan dit ook as bevestiging dien dat dit nie historiese gebeure is wat hier weergegee word nie, maar ’n verhaal wat geskep is om ’n bepaalde saak te dien. Die outeur is ’n Moslem en ken net dit wat die Moslems glo. Daarom laat hy die Christene ook uitdrukkings gebruik wat eie aan die Islam is. Veral aangesien Bashir, wat as Christen in die goddelikheid van Jesus glo, hier ’n aanhaling gebruik wat juis deur die Moslems gebruik word om die goddelikheid van Jesus te ontken. Niemand anders het immers voor die skepping reeds saam met God bestaan nie. Niemand anders is dus pre-eksistensieel nie, dus kon Jesus ook nie voor die skepping reeds bestaan het nie. Die implikasie is dus by voorbaat, sonder dat een argument gebruik is, dat Jesus nie God kan wees nie.

Bashir se volgende woorde wys juis dat hy die gesprek in die rigting van die goddelikheid van Jesus wil stuur, maar met hierdie aanhaling speel hy in die hand van sy Moslemteenstander.

Die voegwoord ف “en” is die voegwoord van opeenvolging, gekoppel aan die eerste woord in die nominale sin, ’n uitroep van verbasing, عجبا “Hoe verrassend”. Die woord عجب kan ook ’n naamwoord wees wat “’n wonder” beteken, soos wat Griffith (1990:317) dit vertaal. Wehr (1976:591) dui egter aan dat indien dit die uitgang ا – aan die woord het, word dit vertaal as “Hoe verrassend”. Daarom word dit dan hier ook as “hoe verrassend” vertaal. Die kombinasie van die woorde معاشر العرب “volk van Arabiere” word net as “Arabiere” vertaal.

Dit word gevolg deur die voegwoord حين “wanneer” in ’n sinsdeel wat die omstandighede van die hoofsin omskryf. Die sinsdeel wat na ان “dat” volg, is ’n nominale sin wat met die genitiewe konstruksie مثل “soos” begin. Dit is ’n naamwoord in Arabies wat in die genitiewe konstruksie as die vergelykende voorsetsel “soos” funksioneer. Hier word dit saam met die eienaam عيسى “Jesus” in die genitief gebruik, om vertaal te word as “soos Jesus”.

Bashir gebruik weer woorde wat vir die Moslemlesers bekend sou wees, aangesien dit ook ’n aanhaling uit die Koran is. Hy gebruik hierdie argument om die fokus op die verskil tussen Jesus en Adam te plaas. Die implikasie is: Jesus is nie soos Adam nie en dus nie ’n gewone mens is nie.

Hierdie sin, sowel as die deel oor Jesus en Adam in die vorige sin, is ’n aanhaling uit die Koran, naamlik *sura* 3:59 (Koran,1975):

اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ

“Soos wat Jesus was voor God, so is Adam. Hy het hom geskep vanuit stof.”

Daarna haal hy weer uit die Koran aan, om dan direk oor Jesus te begin praat.

5.3.2.3 Sin 3

ثم قال له كن فيكون

“Daarna het Hy vir hom gesê: ‘Wees!’ En hy was.”

Hoewel hierdie sin as ’n nuwe sin aangetoon word, sluit dit nou aan by die laaste deel van die vorige sin. Hierdie sin is nog deel van die aanhaling uit *sura* 3:59. Daarom word daardie deel van die vorige sin saam met hierdie sin bespreek.

Die sin begin met die voegwoord ثم “daarna”, wat aandui dat hierdie gebeure duidelik na die voriges volg. Die voegwoord is aan die imperfektum فيكون , wat hier ook die toekomstige perfektum is, daarom die vertaling “hy was”.

Daar is wel een verskil in die aanhaling. In *sura* 3:59 ontbreek die relatiewe partikel من “wie” voor die werkwoord خلقه “Hy het hom geskep”. Maar dit maak nie werklik ’n verskil aan die betekenis nie. Dit wat in die Koran as twee sinne vertaal kan word, word in die teks deur middel van die relatiewe partikel ’n sin met ’n relatiewe bysin: “.....is net soos dié van Adam vir wie Hy uit stof geskep het.” Teenoor die lesing in die Koran: “...is net soos dié van Adam. Hy het hom uit stof geskep.” (Koran 1975).

In die kommentaar op hierdie vers word gesê dat hierdie vers ’n afwysing is van die leerstelling dat Jesus self God of Seun van God of enigiets meer as ’n mens was. Die argument is dat Hy as God gesien word omdat Hy sonder ’n menslike vader gebore is. Indien dit waar is, dan geld dit vir

Adam ook, want hy is ook sonder ’n menslike vader of moeder gebore. Maar Adam is uit stof geskape, dus duidelik nie God nie. Soos Adam, is Jesus dan ook nie God nie (Koran, 1975:158).

Bashir gebruik dieselfde verwysing na Jesus en Adam soos dit in die Koran voorkom, maar om iets anders te bewys, soos hierbo aangetoon. Die Moslems gebruik hierdie argument om aan te toon dat Jesus nie God is nie, omdat hulle albei sonder ’n menslike vader gebore is. Bashir daarteenoor wys daarop dat Jesus en Adam nie dieselfde is nie, want Adam is uit stof geskape (aards dus) en Jesus nie.

Vir Bashir is dit verrassend dat Jesus vir die Arabiere (Moslems) net soos Adam voor God is, aangesien beide sonder ’n aardse vader geskep is. Maar die Arabiere sien nie raak dat Adam uit stof geskape is, en Jesus nié. Die implikasie is dus dat die Moslems se argument nie kan dien as bewys dat Jesus nie God kan wees nie. Jesus en Adam is immers nie dieselfde voor God nie, aangesien Jesus nie ook uit stof geskep is nie. Indien die argument dus nie bewys dat Jesus nie God is nie, is die verdere implikasie dat Hy wel God kan wees.

’n Bybelse parallel vir die siening dat Jesus voor die skepping reeds bestaan het, kom voor in Johannes 1:1:

> 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (USBGNT, 2014)
>
> “In die begin was die Woord. Die Woord was by God, die Woord was God”

Die vergelyking tussen Jesus en Adam kom ook in die Bybel voor. Die Nuwe Testament wys op ’n duidelike verskil tussen Jesus en Adam deur te sê Adam is uit stof geskep en dus uit die aarde. Jesus daarenteen is uit die hemel (1 Korintiërs 15:47):

> 47 ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (USBGNT, 2014)
>
> “Die eerste mens is uit die aarde, stoflik, die tweede mens is uit die hemel.”

Bashir se argument is dus parallel aan die Bybelse siening dat die verskil tussen Adam en Jesus juis in hul herkoms lê. Adam is uit stof gemaak, maar Jesus het uit die hemel gekom. Daarom kan daar wel in die goddelikheid van Jesus geglo word.

Die outeur se strategie daarteenoor is dat al argumenteer Bashir uit die hoek van die Christelike siening, hoor die Moslemlesers die teendeel. Hy gebruik ’n aanhaling uit die Koran wat vir die Moslemlesers iets anders sê as wat Bashir wil sê. Daarom sou die Moslems hoor dat die Islam reg is wat hierdie saak betref. Die outeur se mikpunt is dus dat die verteenwoordiger van die Christene die hele tyd (figuurlik) in sy eie swaard val. Sy argument sê vir die Moslemleser die teenoorgestelde van wat hy daarmee bedoel.

5.3.2.4 Sin 4

فسكت الشيخ

“Maar die sjeik het geswyg.”

Die volgende sin is baie kort en bestaan uit die werkwoord en subjek. Dit begin met die voegwoord van opeenvolging van gebeure ف “maar”, wat in hierdie geval adversatief op die vorige volg. Die voegwoord is aan die werkwoord سكت “hy het geswyg”, gevolg deur die subjek الشيخ “die sjeik”. Bashir het nie ’n vraag gevra nie, maar hy het wel ’n aanvegbare stelling gemaak. Hy het daarom verwag dat die sjeik gaan reageer, maar hy swyg net. Selfs nadat Bashir die vorige dag beveel het dat die sjeik vandag moet antwoord, swyg die sjeik weer. Hy daag dus weer Bashir se gesag uit. Daardeur skep die outeur groter afwagting vir die woorde van Wasil. Wanneer Wasil dus wel begin praat, het hy almal se onverdeelde aandag.

5.3.2.5 Sin 5

فقال له بشير : ما لك لا تُجيبُني ؟

> “En Bashir het vir hom gesê: ’Wat is dit met jou dat jy my nie antwoord nie?’”

Sin 5 toon aan dat Bashir ’n antwoord verwag het. Die sin druk Bashir se reaksie op die sjeik se swye uit. Die indirekte objek aangedui deur die voorsetsel ل met pronominale suffiks “vir hom” word voor die subjek بشير “Bashir” geplaas. Daardeur word aangetoon dat die outeur beklemtoon dat Bashir dit vir die sjeik sê.

Die magspel gaan voort. Bashir se vraag van die vorige dag word herhaal: “Wat is dit met jou dat jy my nie antwoord nie?” Die herhaling bevestig dat ons hier met ’n magstryd te doen het. Bashir wil steeds wys dat hy in beheer is, terwyl die sjeik steeds optree asof hy die gesprek beheer deur weereens te weier om te antwoord.

5.3.2.6 Sin 6

فقال : كيف أُجيبُكَ وأنا أسيرٌ في يَدِكَ ؛ فإن أجَبْتُكَ بما تَهوى أسْخَطْتُ عليَّ ربِّي وهلكت في ديني

> “Hy het gesê: ’Hoe kan ek jou antwoord as ek ’n gevangene in jou hand is? Indien ek jou antwoord met waarvan jy hou, sal ek die heerlikheid van my Heer vertoorn en sal ek ondergaan in my godsdiens.’”

Hierdie sin en die volgende sin vorm ’n eenheid. Dit vorm alles deel van die direkte rede, dit wil sê van wat Wasil gesê het. Daarom gaan die betekenis van die sinne saam bespreek word en ook die struktuur as een lang sin in die direkte rede aangetoon word.

5.3.2.7 Sin 7

وإن أجبْتُكَ بما لا تهوى خِفْتُ على نفسي ؟ فأعْطني عهد الله وميثاقه وما أخذ النبيّون على الأمم
أَنكَ لا تَغْدِر بي ولا تمْحل بي ولا تَبْغِ بي باغيةَ سُوءٍ ، وأنّكَ إذا سَمِعْتَ الحقَّ تنقادُ له

"En indien ek jou antwoord met waarvan jy nie hou nie, sal ek vrees vir my lewe, en gee aan my 'n plegtige belofte by God en sy verbond en by wat die profete die mense oplê, sodat jy my nie gaan bedrieg nie en nie saamsweer teen my nie en nie onregverdig handel teenoor my deur boosheid te begeer nie, en sodat jy, wanneer jy die waarheid hoor, daaraan sal toegee."

Die kohesie-relasie van die sin is:

فقال "En hy het gesê:"

- كيف اجيبك "Hoe sal ek jou antwoord"
  - وأنا أسيرٌ في يَدِكَ "as ek 'n gevangene is in jou hand"
- فان اجبتك بما تهوي "en as ek jou antwoord met waarvan jy hou"
  - اسخطت علىّ ربى "sal ek vertoorn die heerlikheid van my Heer"
  - وهلكت في ديني "en sal ek ondergaan in my godsdiens"
- وان اجبتك بما لا تهوى "En as ek jou antwoord met waarvan jy nie hou nie"
  - خفت على نفسي "sal ek vrees vir my lewe"
- فاعطني "En gee aan my"
  - فأعْطني عهد الله وميثاقه "die belofte by God en by sy verbond"
  - وما أخذ النبيّون على الأمم "en by wat die profete die mense oplê"
- انك "sodat jy"
  - لا تغدربي "my nie gaan bedrieg nie"
  - ولا تمحل بي "en nie saamsweer teen my nie"
  - ولا تبغ بي "en nie onregverdig handel teenoor my"
    - باغية سوء "deur boosheid te begeer nie"
- وانك "en sodat jy"
  - اذا سمعت الحق "wanneer jy die waarheid hoor"
    - تنقاد له "jy daaraan sal toegee"

Wasil reageer nou wel op Bashir se woord. Sy antwoord wys egter hy dat hy eintlik die gesprek beheer. Hy vereis bepaalde waarborge voordat hy sal antwoord. Wasil se antwoord vra eerstens hoe hy kan antwoord as hy ’n gevangene in Bashir se hand is. Dit is ’n retoriese vraag wat beteken hy is nie vry om te antwoord soos hy wil, as hy ’n gevangene is nie. Dit impliseer verder dat die Moslemgevangenes wat wel die Christelike geloof aangeneem het, dit onder druk gedoen het en nie vanuit oortuiging nie.

Die direkte rede word ingelei deur die partikel كيف “hoe”. Volgens Haywood & Nahmad (1976:294) kan hierdie partikel ook ’n voorwaardelike sin inlei soos wat hier die geval is. Dit wyk wel van die normale af, aangesien die apodosis eerste kom en dan deur die protasis gevolg word. Die partikel كيف “hoe” kan óf ’n vraende voornaamwoord wees (Silberztein *et al*., 2018:116), óf as ’n uitroep dien (Wehr, 1976:849). Hier dien die partikel as vraende voornaamwoord, hoewel dit ’n retoriese vraag is. Die sjeik sê hy kan nie eerlik antwoord as hy ’n gevangene is wat nie van sy veiligheid seker is nie.

Die tweede voorwaardelike sin begin wel met die protasis, ingelei met ان “indien”. Dit dui daarop dat dit ’n waarskynlike voorwaarde aandui en word gewoonlik deur die werkwoord in die perfektum gevolg (Haywood & Nahmad, 1976:291). Haywood en Nahmad (1976:391) wys ook daarop dat die werkwoord in die protasis sowel as die apodosis in die perfektum kan wees, sonder om noodwendig voltooide tyd uit te druk. Daarom die twee perfektum werkwoorde van die tweede voorwaardesin اجبتك “ek antwoord jou” en اسخطت “ek sal vertoorn”. Net so ook die werkwoord in die derde voorwaardesin, اجبتك “ek antwoord jou” en خفت “ek sal vrees”. Die woorde wat met “heerlikheid van jou Heer” vertaal is, skep ’n probleem deurdat die laaste letter van علىّ verdubbel is. Dit dui daarop dat dit nie die voorsetsel على kan wees nie. Dit lyk dus of dit die verbale nomen konjugasie V is waar die laaste konsonant wel verdubbel word. Daarom die vertaling “die heerlikheid van jou Heer”.

Die voorwaardesinne stel dit nog duideliker dat Wasil eintlik in beheer van die gesprek is. Voorwaardelike sinne is ’n retoriese instrument wat baie effektief is. Kitis (2004:30) noem voorwaardelike sinne die fondament van logika en die hoeksteen van sillogistiese redenasies. Sy is oortuig dat die voorwaardesin se waarde daarin lê dat dit die vermoë het om die menslike denke in die rigting van ander moontlike en alternatiewe wêrelde te stuur (Kitis, 2004:31). In hierdie geval benut Wasil twee voorwaardesinne om dit duidelik te maak dat hy nie kan antwoord nie, aangesien daar slegs twee opsies is. Albei die opsies maak dit vir hom onmoontlik om te antwoord. Die apodosis in nie een van die sinne is ’n aanvaarbare opsie nie. Hy kan die antwoord gee wat Bashir wil hê, maar dan vertoorn hy sy Here. Aan die ander kant kan hy die antwoord

gee wat Bashir nie tevrede stel nie, maar dan stel hy sy eie lewe in gevaar. Hy het dus geen ander keuse as om te swyg nie. So beheer hy die gesprek en manipuleer Bashir om sy keuse te aanvaar. Dit is belangrik om daarop te let dat die voorwaardes wat gestel word, op indirekte wyse beskryf hoe die werklike wêreld van daardie tyd gelyk het. Christene het 'n valse werklikheid afgedwing ten einde die Moslems tot verandering te forseer. Antwoord soos wat ek daarvan hou, of verloor jou lewe. Die valse realiteit is dan dat die Moslem tot bekering gekom het.

Die sjeik stel dan 'n voorwaarde waaraan Bashir moet voldoen voordat die sjeik bereid sal wees om te antwoord. Die werkwoord is die imperatief IV van die werkwoord عطو wat beteken "om te gee". In die kombinasie met die naamwoord عهد "plegtige belofte", beteken dit "en gee aan my 'n plegtige belofte"[10]. Die selfstandige naamwoord عهد is in die genitief in 'n genitiewe verbinding met الله "God" in die sin van "belofte van God". In hierdie kombinasie is dit nie 'n subjektiewe genitief waar dit 'n belofte is wat God gemaak het nie, maar 'n eed wat gesweer word. Daarom kan dit vertaal word as "belofte in die naam van God" of "by God". Die frase "by God" word soms met 'n voorsetsel, en soms (soos hier) sonder 'n voorsetsel geskryf (Wehr, 1976:1118). Haijal (2009:466) dui ook aan dat "by God" in die sweer van 'n eed slegs met die woord "God" geskryf kan word.

Die eed wat Wasil hier vra word op drie vlakke gesweer, naamlik "by God", "by sy verbond" en "by dit wat die profete vereis." Griffith (1990:317) vertaal dit net as "*God's vow and promise and what the prophets extracted from the peoples*". Hy sien God in die genitiewe konstruksie dus as subjektiewe genitief, slegs verbind aan gelofte en belofte. Dit is onduidelik wat dit sou beteken as Bashir God se gelofte vir Wasil moet gee. Net so ook as Bashir dit wat die profete van die volk aftrek, vir Wasil moet gee, soos Griffith dit vertaal. Daarom, en op grond van die vertalingsopsie by Wehr, word daar gekies om dit te vertaal as "by God", "by sy verbond" en "by dit wat die profete vereis." 'n Belofte is 'n eed wanneer dit in God se naam gedoen word. Dit is gesien as die 21e van die groot sondes in die Islam om 'n belofte te verbreek, veral as die belofte 'n eed was (Husayn & Shirazi, 2001:1).

'n Eed was 'n saak van groot belang, veral weens die feit dat God 'n betrokke party in die neem van die eed is. Om in God se naam of dan "by God" te sweer, is om Hom as getuie by die saak te betrek (Vicens, 2014:131). Moslems kon ook slegs in God se naam 'n eed sweer (Vicens, 2014:137). Dit sluit wel attribute van God of ander name van God in.

[10] Hierdie woord word ook gebruik in die frase "Ou Testament" of "Nuwe Testament" in Arabies in die betekenis van "Ou Verbond" of "Nuwe Verbond".

In hierdie geval vra Wasil dat Bashir sy belofte ook “by die verbond” maak. Dit is nie ongewoon om ’n belofte “by die verbond” te maak nie. In die *hadith* van al-Bukhari uit die Sahih al-Bukhari wat rondom 864 saamgestel is, vertel Bukhari (864?:Boek 78, *hadith* 652): “Ibrahim het gesê: ‘Toe ons jonk was, het ons ouer vriende ons verbied om ’n eed te sweer deur te sê ‘ek sweer by God’ of ‘ek sweer by God se verbond’.” Terselfdertyd verklaar Bukhari (864?:Boek 78, *hadith* 641) dat wie ook al ’n eed sweer, dit net by God mag wees. Dan verklaar hy dit in die betrokke *hadith* verder deur te sê dat ’n eed in God se naam, sowel as in die naam van iets wat op Hom van toepassing gemaak word soos “by die woord van God”, bindend is.

Die verbond van God is ook ’n voorbeeld van iets wat op God van toepassing gemaak kan word, daarom sou ’n eed “by die verbond” ook aanvaarbaar wees. Die verbond van God word beskryf as ’n verbond wat Hy met die profete gesluit het. Deur hulle is dit ook met al hul navolgers gesluit ten opsigte van die aanvaarding van die verbond en van die leer wat deur die profete verkondig word (Al-Islam, 2019:2). Die oortuiging is gegrond op onder andere *sura* 33:7:

وَاِذۡ اَخَذۡنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيۡثَاقَهُمۡ وَمِنۡكَ وَمِنۡ نُّوۡحٍ وَّاِبۡرٰهِيۡمَ وَمُوۡسٰى وَعِيۡسَى ابۡنِ مَرۡيَمَ ۪ وَاَخَذۡنَا مِنۡهُمۡ مِّيۡثَاقًا غَلِيۡظًا

> “En toe ons hul verbond van al die profete verkry het, het ons dit ook van jou en van Noag en Abraham en Moses en Jesus, die Seun van Maria verkry. Ons het met hulle ’n plegtige verbond gesluit.”

Die verbond is dus die grondslag vir God se verhouding met die profete, en deur hulle, met al die ander gelowiges. Grubb (2018:13) vat die inhoud van die verbond so saam: “God se belofte van verlossing in ruil vir die menslike verpligting om Hom alleen te aanbid en gehoorsaam.”

Naas die oorspronklike verbond is daar ook ’n tweede verbond wat met die profete gesluit is. Dit plaas die verpligting op die profete om God se boodskap aan elke volk te verkondig met die oog op hul verlossing (Grubb, 2018:15). Dus is daar ’n verband tussen die verbond en die profete van die verbond. Beide se bestaan hou verband met God en is onlosmaaklik aan God gekoppel. Gevolglik sou dit aanvaarbaar wees om, naas in die naam van die verbond, ’n eed ook in die naam van die profete van die verbond te sweer. Die profete kan gesien word as verlengstukke van God se openbaring aan die mens (Grubb, 2018:15). Daaruit kan afgelei word dat ’n eed “by God se verbond” so goed was as ’n “eed by God”, minstens in die 8e en 9e eeue.

Die outeur beklemtoon dus deur die drievoudige eed dat Bashir geen ander keuse sal hê as om voor die waarheid te buig as hy dit hoor nie. Dit is opvallend dat die sjeik nie sê dat hy en Bashir, as twee deelnemers aan die vraag-antwoord sessie, moet onderneem om voor die waarheid te buig nie. Hy verwag dit slegs van Bashir. Die implikasie is dat dit slegs Bashir kan wees wat die waarheid gaan hoor, met die verdere implikasie dat Bashir dus nie op daardie stadium oor die waarheid beskik nie. Slegs die sjeik beskik oor die waarheid, maar hy sal dit nie deel voordat Bashir onderneem om daarvoor te buig as hy dit hoor nie.

Die patroon van die drievoudige eed word in die inhoud van die belofte met drie neweskikkende werkwoorde herhaal. Die werkwoorde is telkens in die jussief met die negatiewe partikel, naamlik تغدر "jy sal nie bedrieg nie", تمحل "jy sal nie saamsweer nie" en تبغ "jy sal nie onregverdig handel nie". In al drie die gevalle word die objek met die voorsetsel en pronominale suffiks 1e persoon uitgedruk, dit wil sê بي "teen my nie".

Die drievoudige herhaling speel 'n belangrike rol. Wasil het eers die drievoudige eed gevra. Daarna moet Bashir drievoudig belowe dat hy Wasil nie gaan bedrieg nie, nie gaan saamsweer teen hom nie en nie onregverdig teenoor hom gaan handel nie. Om iets drie maal te herhaal, dui op die dringendheid van die saak. Volgens oorlewering het Mohammed 'n *dua*[11] altyd drie maal herhaal om die dringendheid daarvan te beklemtoon (Qadhi, 2001:91). Qadhi (2001:91) verwys ook na die *Hadith* van Anas ibn Malik volgens wie Mohammed gesê het: "Wie ook al drie maal vir die Paradys vra, laat die Paradys sê: 'O God, Neem hom in die Paradys in!'".

Dieselfde verskynsel kom ook in die Ou Testament voor, byvoorbeeld die drievoudige herhaling van "heilig" in Jesaja 6:3:

וְקָרָ֤א זֶה֙ אֶל־זֶ֔ה וְאָמַ֕ר קָד֥וֹשׁ קָד֛וֹשׁ קָד֖וֹשׁ יְהוָ֣ה צְבָאֹ֑ות מְלֹ֥א כָל־הָאָ֖רֶץ כְּבֹודֹֽו׃ (BHS,1997)

"Die een het tot die ander geroep en gesê: 'Heilig, heilig, heilig is die Here van die leërskares! Die hele aarde is vol van sy heerlikheid."

In Jesaja 6:3 is dit wel 'n herhaling van dieselfde woord, maar die beginsel bly dieselfde. Om iets te herhaal is 'n retoriese strategie vir beklemtoning, vir duidelikheid of vir emosionele effek (Burton,

[11] 'n *Dua* is 'n persoonlike gebed of persoonlike aanroeping van God se naam, teenoor die *salaat* wat 'n formule gebed is en 5 maal per dag gebid moet word. Dit bestaan gewoonlik uit bepaalde verse uit die Koran.

2006:1). Die tipe herhaling wat ons by Wasil kry, staan bekend as *exergasia* (van die Griekse woord ἐξεργασία – “om uit te werk” of “om te voltooi”). Dit is die herhaling van dieselfde idee deur verskillende woorde, deur die verandering van die aanbieding of deur die algemene hantering daarvan. So dien dit ter versterking van die idee ter wille van variasie of vir groter duidelikheid (Burton, 2006:1). ’n Soortgelyke voorbeeld kom in Psalm 17:1 in die Hebreeuse Bybel voor:

> מִזְמֹור: שִׁמְעָה יְהוָה צֶדֶק הַקְשִׁיבָה רִנָּתִי הַאֲזִינָה תְּפִלָּתִי בְּלֹא שְׂפָתַיִם מִרְמָה
> (BHS, 1997)

> “’n Gebed van Dawid. Luister Here, na ’n regverdige saak, gee aandag my hulpgeroep, hoor my gebed wat nie van die lippe van ’n bedrieglike kom nie.”

Die sjeik wys dus deur die drievoudige herhaling op die dringendheid van dit wat hy vra. Terselfdertyd wil die sjeik ook seker maak dat daar geen onduidelikheid oor die saak is nie.

Ingebed in die laaste sinsdeel kom nog ’n voorwaardelike sin voor. In hierdie geval met die partikel اذا “wanneer” gevolg deur die werkwoord in die protasis سمعت “jy hoor” in die Perfektum. Die jussief word in die apodosis gebruik, naamlik تنقاد “jy sal toegee”. Haywood en Nahmad (1976:292) dui aan dat die voorwaardesin ook met die perfektum in die protasis en die jussief in die apodosis geskryf kan word, soos hier.

Dit is dus duidelik dat Wasil sekerheid wou kry dat hy veilig sal wees as hy op die vrae gaan antwoord. Daar is reeds in die vorige hoofstuk aangetoon dat Moslemgevangenes in Bisantium totaal uitgelewer was aan die mense wat hul gevang het. Ramadan (2009:157) wys uit dat daar baie getuienis is wat aandui dat die Bisantyne geneig was om hul Arabiese gevangenes sleg te behandel. Marteling en teregstelling is die twee sake wat die meeste in Arabiese en Bisantynse bronne genoem word.

Daar is dikwels gepoog om die gevangenes tot die Christendom te bekeer, dikwels met afdreiging dat hulle slawe gaan word as hulle nie bekeer nie (Ramadan, 2009:166). Ramadan verwys na keiser Heraklios wat voor Leo III keiser was. Keiser Heraklios het gedreig om gevangenes óf in ’n pot kokende olie te gooi, óf te kruisig, óf uit te honger indien hulle hul nie tot die Christendom bekeer nie. Kalief ʿUmar b.ʿAbd al-ʿAzīz wat in 717–719 regeer het, noem volgens Ramadan

(2009:167) dat hy, tydens ’n besoek aan Bisantium, ’n Arabiese gevangene teëgekom het wie se oë uitgesteek is omdat hy geweier het om die Christendom aan te neem.

Abou-Seada (2000:189) beskryf die omstandighede van gevangenes in daardie oorloë en noem ook dat die Bisantyne bekend was vir hul wreedhede teenoor krygsgevangenes. Hy verwys na ’n gesprek tussen Ibn Shahram en keiser Basil II. Die Moslem sê in die gesprek dat die gevangenes in die Moslems se hand, nie so verneder word as die gevangenes van die Bisantyne nie. Die keiser het dit nie ontken of eers daarop gereageer nie (Abou-Seada, 2000:188-189). Dit was dus nie onredelik vir Wasil om te dink dat sy lewe in gevaar kon wees indien sy antwoord nie Bashir se goedkeuring wegdra nie.

Wasil se eis dat Bashir voor die waarheid moet buig as hy dit hoor, sonder dat hy onderneem om dieselfde te doen, is deel van die outeur se strategie om aan te dui dat net een van die deelnemers oor die waarheid beskik, en dit is Wasil. Die vraag vir die leser is dus of hy daarin gaan slaag om Bashir van die waarheid te oortuig.

5.3.2.8 Sin 8

فقال بشير : ذلك على عهد الله وميثاقه وما اخذ الله عزّ وجلّ على النبيين وما اجذ علي النبيون على الامم اني لا اغدربك ولا امحل بك ولا ابغى بك باغية سوء واني اذا سمعت لاحق انقدت اليه

“Bashir het gesê: ‘Jy het op my ’n belofte by God en sy verbond en by wat God, magtig en verhewe is Hy, die profete opgelê het, en by wat die profete die mense opgelê het, dat ek nie bedrieglik sal handel teen jou nie, en nie sal saamsweer teen jou nie en nie onregverdig sal handel teen jou met ’n begeerte tot boosheid nie, en dat ek, wanneer ek die waarheid hoor, voor dit sal buig.”

Die kohesie-relasie van die sin:

In hierdie gedeelte gaan dit oor die eer of skande van die karakters, om uiteindelik te bepaal wie werklik oor die gesag in die debat oor godsdienste beskik. God het alles bepaal, dus kan daar aanvaar word dat dit Godgegewe gesag sal wees. Tot op hierdie stadium het dit voorgekom asof Bashir as protagonis funksioneer. Sedert Wasil egter op die toneel gekom het, is Bashir se gesag uitgedaag. Hier gebeur dit weer. Wasil weier eers om te antwoord. Daarna stel hy bepaalde voorwaardes waaraan Bashir moet voldoen, voordat hy sal antwoord. Bashir aanvaar Wasil se voorwaardes en onderneem om daarby te hou. Bashir doen dit met basies dieselfde woorde, behalwe dat die werkwoorde nou in die 1e persoon is.

Bashir begin sy woorde wel anders. Volgens die teks begin sy sin met die aanwysende voornaamwoord ذلك "dit" of "daardie" gevolg deur die voorsetsel على "op" wat moeilik vertaal kan

word. Letterlik staan daar “Dit is op ’n belofte by God”. Griffith (1990:317) vertaal dit egter as “Jy het oor my God se belofte”. Dit wil voorkom asof hy die variante lesing van die teks van Tarhuni (2006) aanvaar het. In die plek van die woorde على ذلك “dit is op”, het die teks van Tarhuni die woord فلَكَ عليّ wat vertaal kan word as “En jy het op my”. Dit lyk dus of die letter ذ met die letter ف in die oorskryfproses vervang is. Dan word dit die aanwysende voornaamwoord ذلك “dit”, terwyl dit die voegwoord aan die voorsetsel met pronominale suffiks 2 enkelvoud moes wees, فلَكَ “en vir jou is daar”, of dan in Afrikaans “jy het”. Die verdubbelingsteken op die voorsetsel عليّ beteken dit is die voorsetsel على met pronominale suffiks 1e persoon enkelvoud, “op my”. Die vertaling maak dan ook meer sin, daarom word die variante lesing aanvaar en gekies vir die vertaling “En jy het op my ’n belofte by God en sy verbond”.

Bashir maak sy belofte viervoudig deurdat hy nog byvoeg وما اخذ الله عزّ وجلّ على النبيين “en by wat God, magtig en verhewe is Hy, die profete opgelê het.” Hy gebruik weer die vereringsformule wat Moslems gebruik. Hulle gebruik dit saam met die naam van God (verering), Mohammed en van die ander profete (seëngebed) (Huda, 2019:par 1). Die formule wat hier gebruik word, is een van die bekende vereringsformules wat vertaal kan word as “magtig en verhewe is Hy.” Elias (2014) wys hoe dit in die *hadith* voorkom, soos byvoorbeeld in *Musnad Ahmad 21525, Grade: Sahih*: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ “God, magtig en verhewe is Hy, het gesê”.

Die deel van sy belofte wat bykom en die belofte nog vollediger maak as wat Wasil gevra het, is die woorde وما اخذ الله على النبيين “en by (die verbond) wat God sy profete opgelê het“. Dit is waarskynlik gebaseer op *sura* 33:7 (Koran, 1975):

وَاِذۡ اَخَذۡنَا مِنَ النَّبِيّٖنَ مِيۡثَاقَهُمۡ

“En onthou dat ons hul verbond van die profete geneem het...”

Die kommentaar by die Koran (1975:1240) verklaar dat daar ’n spesiale verbond met al die profete gesluit is. Dit het ten doel dat hulle hul sending sal uitvoer, die waarheid van God sonder vrees of gunsbewyse sal verkondig en altyd gereed sal wees vir sy diens, in alle omstandighede. Om die belofte ook by daardie verbond van God met die profete te sluit, beteken dit is steeds by God, maar dit word nog sterker gestel as wat Wasil gevra het.

Bashir herhaal ook die drievoudige inhoud van sy belofte. Maar die outeur laat Bashir dit nog sterker stel deur te beklemtoon dat hy die belofte sal nakom. Hy doen dit deurdat die pronominale suffiks aan die partikel اني "dat ek" gevoeg word, terwyl die drie werkwoorde telkens ook in die 1e persoon gestel word. Dit is dus 'n herhaling van "ek" ten einde te beklemtoon dat hy dit belowe. Die drie werkwoorde in die 1e persoon is اغدربك "ek sal nie bedrieglik handel teenoor jou nie", en ولا امحل بك "en ek sal nie saamsweer teen jou nie" en ولا ابغى بك "en ek sal nie onregverdig handel teenoor jou nie".

Bashir versterk ook sy voorneme deur die byvoeging van 'n bywoordelike frase wat Wasil ook nie gevra het nie, naamlik die partisipium van die werkwoord بغى "begerende" met die objek die onbepaalde naamwoord سوء "boosheid", dit wil sê "deur boosheid te begeer nie". Dit is 'n belangrike byvoeging, want die leser hoor dat indien Bashir enige van bogenoemde handelinge aan Wasil sou doen, sou dit bose handelinge wees.

Die verrassende van die vorige analitiese eenheid kom weer hier na vore. Bashir is nie net bereid om aan die voorwaardes te voldoen nie, hy stel die belofte selfs sterker. Die strategie van die outeur om Wasil na vore te laat tree as die persoon wat beheer neem en sodoende die ware verteenwoordiger van God is, kom ook hierin na vore. Bashir wat sy gevangene ondervra, is so toegeneë tot dit wat die gevange vra, dat hy sommer nog meer byvoeg. Boonop verklaar Bashir dat die gevangene die reg het om dit te vra, want dit sou boos wees as die gevangenemers enige sulke dade teen hom pleeg. Hy erken daardeur dat hy en dit wat hy verteenwoordig, tot bose dade in staat is. Bashir voeg boonop ongevraagd by dat enige optrede wat die gevange se lewe bedreig, bose dade sal wees. So spreek hy indirek 'n waardeoordeel uit oor alle wreedhede wat teenoor die Moslemgevangenes in Bisantium gepleeg is. Daardeur word die persepsie wat die outeur skep, naamlik dat die Christene boos is, versterk.

Die strategie van die outeur is om Bashir die gesag van die sjeik te laat aanvaar. Bashir aanvaar nie net sonder teëstribbeling al die sjeik se voorwaardes nie, hy brei daarop uit deur dit nog sterker te stel. Boonop vereis Bashir nie dat Wasil ook voor die waarheid moet buig as hy dit hoor nie. Daardeur skep die outeur die persepsie dat Wasil alleen oor die waarheid beskik en dat hy Bashir daarvan moet oortuig. Hoewel Bashir hom ondervra met die doel om hom te oortuig, is die werklikheid dat Wasil vir Bashir van die waarheid moet oortuig.

So word Wasil gevestig as die persoon wat eintlik oor die gesag beskik en in beheer van die gesprek is, self al is hy net 'n gevangene. God bepaal dit wat gebeur, dus op hierdie wyse word daar bevestig dat Wasil die persoon is wat God en die waarheid verteenwoordig.

5.3.2.9 Sin 9

قال الشيخ : أمّا ما وصَفْتَ من صِفَةِ الله عزّ وجلّ ؛ فقد أحسنتَ الصِّفة . وأمّا ما لم يبلُغ عِلْمُكَ ولم يسْتَحْكِمْ عليه رأيُكَ أكثر ، واللهُ أعْظَمُ وأكبرُ ممّا وصفتَ ؛

"Die sjeik het gesê: "Met betrekking tot wat jy beskryf het van die kenmerke van God, magtig en verhewe is Hy, jy het korrek gehandel met die kenmerke (die korrekte beskrywing gegee). Maar met betrekking tot dit wat jou kennis nog nie bereik het nie, en waaroor jou siening nog nie vas is nie, dit is meer (wat jy nog nie weet nie, is meer as wat jy reeds weet). God is meer verhewe en groter as wat jy beskryf het."

Die kohesie-relasie van sin 9 lyk soos volg:

Hier is die sjeik weer aan die woord. Bashir het onderneem om sy veiligheid te waarborg, dus kan hy nou antwoord. Hy begin sy antwoord met die partikel امّا “met betrekking tot” wat ook as voegwoord dien (Haywood & Nahmad, 1976:440), gevolg deur die relatiewe partikel ما “wat”. So reageer hy op Bashir se lofprysing. Die woordspel is opvallend met die werkwoord وصفت “jy het beskryf” en die selfstandige naamwoord صفة “kenmerke” wat van dieselfde stam afkomstig is, naamlik وصف.

Hy gee dus toe dat die woorde wat Bashir oor God gesê het, waar is. Dit is immers gegrond op die Koran se beskrywing van God. In die Islam is dit aanvaarbaar om die kenmerke van God, wat in die Koran en die gesegdes van die profeet wat met God en sy attribute genoem word, te herhaal. Maar verder as dit kan mense God nie probeer beskryf nie, omdat hul kennis van Hom te min is (Hameed, 2012:1).

Die kenmerke of attribute van God word gesien as die 99 name waarmee God beskryf word. Die lys is gegrond op Mohammed se woorde (volgens die *Hadith* van Bukhari, Boek 50, *hadith* 894): “Waarlik, daar is nege-en-negentig name van God, een honderd minus een. Hy wat hulle noem en daarin glo, sal in die paradys kom” (Ashraf, 2017:1). Gale (2005) wys daarop dat die Koran aandui dat elke poging om God te beskryf, misluk omdat Hy meer is as dit waarmee Hy beskryf word. Dus, dit wat Bashir oor God sê wat meer is as die lys van die attribute, is verkeerd. Sy kennis en insig is te min om meer oor God te kan sê.

Die volgende deel van die sin begin weer met die partikel امّا “met betrekking tot”. Dit is ’n herhaling van die sinskonstruksie van die eerste deel van die sin met die relatiewe bysin wat eerste kom. Die inhoud van die sin verskil egter. Na die relatiewe partikel ما “wat”, volg die negatiewe partikel لم “nie“. Die partikel لم saam met die jussief word gebruik om die negatiewe perfektum uit te druk (Haywood & Nahmad, 1976:128). Daarom word die jussief يبلغ as perfektum vertaal: “hy/dit het nog nie bereik nie”. Die subjek van die werkwoord is die selfstandige naamwoord met suffiks 2 manlik enkelvoud علمك “jou kennis”, met ander woorde “met betrekking tot wat jou kennis nog nie bereik het nie”.

Hy eindig egter nie daar nie en val Bashir ook oor sy siening of insig aan. Hy gebruik die negatiewe partikel لم aan die werkwoord يستحكم wat vertaal word as “dit is nog nie stabiel nie“. Die objek wat dus nog nie stabiel is nie, is die naamwoord met suffiks رايك en dit kan as “jou siening“ vertaal word.

Die laaste woord اكثر “meer” is die elatiewe vorm van die byvoeglike naamwoord كثر “groot/baie”, hoewel dit hier selfstandig funksioneer. Die elatief word gebruik om beide die vergelykende en die oortreffende trap uit te druk. As vergelykende trap funksioneer dit selfstandig soos hier, of saam met die voorsetsel من om “meer as” uit te druk. Dit word gevolg met nog twee elatief vorme in die vergelykende trap, naamlik اعظم واكبر “meer verhewe en groter”. Dit word gevolg deur die voorsetsel من “as” wat uitdruk dat dit meer en groter is as wat hy kan beskryf. Die selfstandige naamwoord راي “siening/opinie” dui, volgens Wehr (1976:319), veral op ’n persoonlike of subjektiewe siening wat nie op die Koran of die *sunna*[12] gegrond is nie.

Hy beskuldig Bashir dus daarvan dat wat hy nie oor God weet nie, en waar sy insig nog wankelend is, is meer as dit wat hy wel van God af weet. Die implikasie is dus dat sy gebrek aan kennis en insig nog te groot is om met hom as sjeik te redeneer. Die woord se betekenis dui daarop dat die sjeik ook oordeel Bashir se siening is meer ’n persoonlike opinie as wat dit werklike kennis is. Dit is immers nie op die Koran of die *sunna*, dit wil sê die geopenbaarde waarheid, gegrond nie.

Die eerste deel van Bashir se beskrywing was ’n aanhaling uit die Koran, daarom was dit reg en aanvaarbaar. Maar sy verwysing daarna dat die verskil tussen Jesus en Adam beteken Jesus kan wel God wees, is om iets oor God te sê wat meer is as wat hy van God weet. Dus is hy verkeerd. Die sjeik tree hier meerderwaardig op en laat geen twyfel dat hy meer weet en met meer gesag as Bashir praat nie. Dit is ook ’n verdere stap om die sjeik se gesagsposisie in die twisgesprek te vestig. Die outeur se strategie hiermee is om te wys dat waar dit oor die godsdiens gaan, is Bashir nie Wasil se gelyke nie. Dit is deel van sy strategie om die leser oor te haal na sy standpunt. So beïnvloed hy die lesers om Bashir se standpunt by voorbaat te bevraagteken. Die sjeik voer sy argument verder in die volgende sin.

5.3.2.10 Sin 10

فلا يصف اللواصفون صفة واما ما ذكرت من هذين الرجلين فقد اسات الصفت

[12] *Sunna* verwys na profeet Mohammed se manier van lewe. Hy het dit aan die mense geleer deur sy praktiese voorbeeld en dit wat hy teoreties geleer het. *Sunna* is ook die standaard van ’n gehoorsame lewe soos deur hom neergelê (Islahi, 1993).

“Die beskrywers kan nie ’n beskrywing beskryf nie en met betrekking tot dit wat jy genoem het oor hierdie twee mans, het jy sleg gehandel met die beskrywing (‘n verkeerde beskrywing gegee).”

Die kohesie-relasie van die sin kan soos volg weergegee word:

فلا يصف اللواصفون صفة “En die beskrywers kan nie ’n beskrywing beskryf nie“
واما ما ذكرت “en met betrekking tot dit wat jy genoem het”
من هذين الرجلين “van hierdie twee mans”
فقد اسات الصفت “het jy sleg gehandel met die beskrywing”

Die eerste werkwoord in hierdie sin is die imperfektum 3 manlik enkelvoud. Soos reeds vroeër aangetoon, is die gebruik in Arabies dat die werkwoord in die enkelvoud geskryf word al is die subjek meervoud, indien die subjek nie vantevore in die gedeelte as subjek genoem is nie. Dit is die werkwoord يصف wat vertaal word as “hulle kan nie beskryf nie”. Die subjek is die partisipium manlik meervoud wat as selfstandige naamwoord funksioneer, naamlik اللواصفون “die beskrywers”. Die meervoud dui daarop dat dit ’n algemene reël is wat nie net op Bashir van toepassing is nie. Die objek is die selfstandige naamwoord wat nou al ’n paar keer voorgekom het, naamlik صفة “kenmerk” of “beskrywing” as onbepaald en in die akkusatief.

Die woordspel hier is weer opvallend, omdat die werkwoord, die subjek sowel as die objek van dieselfde stamwoord kom. Ten einde dit in die vertaling uit te lig, word dit vertaal as “die beskrywers kan nie ’n beskrywing beskryf nie.” Die beskrywing veronderstel dan ’n beskrywing van God, juis omdat, soos hierbo genoem, God meer is as die woorde of begrippe waarmee Hy beskryf kan word.

Die volgende deel van die sin word met die neweskikkende voegwoord و aan die partikel اما gekoppel en word vertaal as “en met betrekking tot”. Die voorsetsel من “van” word saam met die aanwysende voornaamwoord هذين “hierdie" en die selfstandige naamwoord manlik dualis “die twee mans” in die relatiewe bysin gebruik. Die objek van die sin is weereens die selfstandige

naamwoord الصفت wat vertaal kan word as “die beskrywing” of “die kenmerke”. In hierdie sin se konteks word daar gekies vir die vertaling “die beskrywing”. Dit sluit aan by die eerste deel van die sin.

In hierdie sin word bevestig dat Wasil na Bashir se afleiding oor die verskil tussen Adam en Jesus verwys het, toe hy gesê het hy is verkeerd met die deel wat hy nie uit die geskrifte aanhaal nie. Omdat sinne 10 en 11 ’n eenheid vorm, sal die twee sinne se inhoud saam bespreek word.

5.3.2.11 Sin 11

الم يكونا ياكلان الطعام ويشربان ويبولان ويتغوطان ويناماں ويستيقظان ويفرحان ويحزنان؟

“Was dit nie dat hulle altwee kos geëet en gedrink en geürineer en ontlas en gaan slaap en wakker geword het nie, en was hulle nie altwee gelukkig en hartseer nie?”

Hierdie sin begin met die vraagwoord الم, ’n negatiewe vraagpartikel. Dit is ’n kombinasie van die negatiewe partikel لم en die vraagpartikel أ. Eie aan hierdie negatiewe partikel, is dat die werkwoord wat daarop volg in die jussief kom, hoewel dit ’n voltooide handeling uitdruk (Haywood & Nahmad, 1976:129). Die eerste werkwoord na die partikel is die jussief dualis يكونا “hulle twee was”. Dit word dus saam met die vraagpartikel vertaal as “Was dit nie dat hulle altwee...?” Dit geld ook die volgende werkwoorde wat neweskikkend aan hierdie werkwoord gebruik word, naamlik ياكلان “hulle het altwee geëet”, ويشربان “en gedrink”, ويبولان “en geürineer”, ويبولان “en ontlas” (met die werkwoord in konjugasie V), ويناماں “en gaan slaap”, ويستيقظان “en wakker geword” (met die werkwoord in konjugasie X), ويفرحان “en gelukkig” en ويحزنان “en hartseer nie”.

Die struktuur van hierdie sin is duidelik en gaan dus nie grafies uitgebeeld word nie. Wasil antwoord Bashir se stelling dat Adam en Jesus nie dieselfde is nie. Sy strategie hier is om ’n geslote vraag te vra waar die antwoord niks anders as ja kan wees nie. So ’n vraag is ’n strategie om die respondent en lesers makliker van die vraagsteller se standpunt te oortuig. Dit is ’n strategie wat een saak uitlig en die debat daardeur manipuleer, aangesien daar net op een aspek van die tema gefokus word.

Die ironie is dat Wasil ’n argument gebruik wat ook deur Christene gebruik word, maar om die teenoorgestelde te bewys. Die Christene verwys na Jesus se menslike eienskappe juis om aan te toon dat Hy, wat waarlik God was, terselfdertyd ook ten volle mens was. In die vroeë kerk se debat oor die vraag of Christus een of twee nature gehad het, argumenteer Theodorus van Mopsuestia (350 – 428 n.C.) dat Jesus mens geword het deur die menslike natuur aan te neem (Hovorun, 2004:27). Jesus het Homself daarmee geklee en daarin ingewoon sodat Hy dit volmaak kon maak deur lyding heen (Hovorun, 2004:27). Hovorun (2004:27) het verder geargumenteer dat as die goddelike die menslike siel vervang het, sou Jesus nie honger of dors gehad het nie, sou Hy nie moeg geword het nie en sou Hy nie voedsel nodig gehad het nie. In die teks van Theodor kom hierdie woorde in hoofstuk 4 voor (Theodor of Mopsuetsia, s.a.). Christene sou dus saamstem dat Hy menslike kenmerke gehad het. Dit stem ooreen met dit wat in die Nuwe Testament oor Hom gesê word, byvoorbeeld Hebreërs 2:14:

> 14 πεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν (UBS GNT, 2014)
>
> “14 Aangesien die kinders dan reeds deel is van vlees en bloed, het Hy ook op dieselfde wyse deel gehad daarvan.”

Daarmee saam vers 17:

> 17 ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. (UBS GNT, 2014)
>
> “17 Daarom moes Hy in alle dinge aan die broers gelyk word, sodat Hy genadig kon wees en ’n getroue Hoëpriester ten opsigte van die dinge by God om die sondes van die volk te versoen.”

Die Ortodokse Kerk beklemtoon die menslikheid van Jesus naas sy goddelikheid. Volgens die “Symbol of Faith” van die Ortodokse Kerk in Amerika (1996) het Hy al die menslike ervarings

gehad, soos groei en ontwikkeling, onderrig, honger, dors, moegheid, hartseer, pyn en teleurstelling. Jesus het ook menslike verleidings sowel as lyding ervaar.

Wasil verwys hier egter nie na die Christene se stryd oor die nature van Jesus nie. Hy verwys na Jesus se menslike kenmerke in antwoord op Bashir se argument dat Jesus en Adam nie dieselfde is nie. Sy antwoord is dat Jesus se menslike eienskappe wys dat hulle wel dieselfde is. Die ooreenkomste tussen Jesus en Adam dui vir hom, vanuit die oogpunt van die Islam, dat Jesus net so mens is soos Adam. Hy kan dus nie God of Seun van God wees nie. Vir die Islam is dit ondenkbaar dat God enige menslike eienskappe kan hê. Soos reeds aangetoon, is God vir die Moslems so groot, dat taal nie in staat is om sy grootheid te begryp of te beskryf nie. Daarom is geen mens in staat om die eienskappe van God te beskryf nie.

Murray (2014:par 23) vat die beginsel verder saam as hy sê: "*This is one of the most fundamental and characteristic points in Muslim theology. No terms applicable to a created being may be applied to him [God], or if they are—as so often in the Qur'an—it must be clearly understood that their meaning as applied to created things is no clue to their meaning when applied to Allah*." Daarom sou dit vir Wasil 'n geldige argument wees om Jesus se menslike eienskappe aan te toon. Dit sou Jesus, uit Wasil se oogpunt, diskwalifiseer om God te wees.

Ons vind soortgelyke standpunte by die Jode in hul polemiese gesprekke met die Christendom. Ben-Sasson (1971) wys op 'n dispuut waar die Joodse handelaar Priscus in 581 n.C. in gesprek met die biskop was. Priscus se argument was: "God het met niemand getrou en 'n kind voortgebring nie, en Hy kan ook nie 'n vennoot in sy regering hê nie." Dan vra hy: "Kan God 'n mens wees? Kan Hy uit 'n vrou gebore word? Kan Hy gegesel word en tot die doodstraf gevonnis word?" Hy raak dieselfde twee punte aan wat Wasil geopper het, naamlik eerstens dat God alleen geskep het en alleen regeer, en tweedens dat die menslike eienskappe van Jesus nie eienskappe van God kan wees nie. Dus kan Jesus nie God wees nie. Dit dui daarop dat dit 'n redelik algemene argument in die 6^{e} eeu en later teen die Godskap van Jesus was.

Die verskil in benadering tussen die Christene wat deur Bashir verteenwoordig is, en die Moslems wat deur Wasil verteenwoordig is, was die invalshoek van hul argumente.

Ooreenkomste in die argumente: Jesus het menslike eienskappe gehad. Dit bewys dat Hy mens was.

Tabel 5-1: Verskille tussen die Islam en die Christendom se argumente:

Islam	Christendom
Invalshoek: Jesus se mensheid	Invalshoek: Jesus se goddelikheid
Menslike eienskappe: Bewys Hy was net ’n mens	Menslike eienskappe: Bewys Hy was ook ’n mens
Gevolgtrekking: Hy kan nie God wees nie. Hy is dus net ’n mens.	Gevolgtrekking: Sy menslike eienskappe sê niks oor sy goddelikheid nie. Hy is dus God sowel as mens.

5.3.2.12 Sin 12

قال بشير : بلى “Bashir het gesê: ‘Ja, inderdaad’”.

Die argument uit die Christelike hoek gaan verlore, aangesien Bashir duidelik met die sjeik se argument saamstem. Die woord بلي. wat hy gebruik, beteken meer as bloot “ja”. Wehr (1976:76) dui aan dat die woord wel net “ja” kan beteken, maar dit beteken meestal ’n “ja” met klem op die bevestiging dat dit so is, soos “ja, inderdaad”, of “beslis”. Aangesien so ’n bevestigende antwoord later in die dokument anders verwoord word, word daar gekies om dit hier as “ja, inderdaad” te vertaal. Dit word bevestig deur Haywood en Nahmad (1976:429) wat ook aandui dat die bepaalde begrip iets soos “ja, inderdaad” beteken en nie bloot “ja” nie. Dit dui dus daarop dat Bashir saamstem en bevestig wat Wasil gesê het.

Dit is ’n eerste oorwinning vir die sjeik. Bashir het sy punt gemaak en die sjeik het met ’n teenvraag daarop geantwoord. Bashir het geen verdere kommentaar op sy antwoord nie en antwoord bevestigend dat die sjeik reg is.

5.3.2.13 Sin 13

قال : فَلِمَ فَرّقْتُـمْ بينهما ؟

“Hy het gesê: ‘Waarom het julle onderskeid gemaak tussen hulle?’”

Die sjeik voer sy argument verder. Bashir se bevestiging is nog nie genoeg nie. Die sjeik vra waarom het “julle” onderskeid gemaak (فَرّقْتُـمْ) tussen “hulle” (بينهما). Die “julle” verwys na die Christene en die “hulle” verwys na Jesus en Adam. Die vraagpartikel is die partikel لم wat ’n samevoeging van die voorsetsel ل en die relatiewe partikel ما is. Die samevoeging is eintlik لما, maar kan ook in die verkorte vorm لم voorkom, die vorm wat ons hier het. Dit beteken “waarom” (Wehr, 1976:851).

Die rolle word nou omgeruil. Dit is nou die sjeik wat die vrae vra en Bashir wat moet antwoord. Dit bevestig verder dat die sjeik finaal beheer van die gesprek oorgeneem het en as die ware gesagsfiguur uitgebeeld word. Die onderskeid waarna hy verwys, is die feit dat Adam as mens gesien word, maar Jesus as mens sowel as God.

5.3.2.14 Sin 14

قال بشير : لأنّ عيسى ابن مريم عليه السلام كان له روحانَ اثنتان في جسدٍ واحدٍ روحٌ يعلم بها الغيوب وما في قعر البحار وما ينحاث من ورق الاشجار، وروح يبري بها الاكمه والابرص ويحيي بها الموتى

“Bashir het gesê: ‘Omdat Jesus, die Seun van Maria, vrede vir hulle, twee geeste in een liggaam gehad het: ’n gees waarmee Hy verborge dinge weet, en (weet) wat in die diepte van die see is, en waarom die blare vanaf die bome verstrooi word; en ’n gees waarmee Hy die blinde en melaatse kan genees en waarmee Hy die dooie kan laat lewe.’”

Bashir het geen antwoord op die sjeik se argument nie, maar hy antwoord wel die sjeik se vraag. Sy antwoord begin met die redegewende partikel لان “omdat”. Jesus word hier genoem عيسي بن مريم “Jesus, Seun van Miriam”. Daar staan “Seun van Miriam” in Arabies, maar Miriam is die Arabiese weergawe van die Griekse naam Maria (Wehr, 1976:905), daarom word gekies om die naam as Maria vertaal. Bashir volg weer die Islamitiese gebruik met die vereringsformule عليهما السلام “vrede vir hulle” na Jesus en Maria se name. As subjek staan “Jesus, Seun van Maria” voor die werkwoord wat beteken die outeur wou die subjek beklemtoon. Soos reeds vroeër aangetoon, dien die vereringsformule as lofprysing, as dit na God geskryf word, en as gebed om vrede, indien dit na ’n profeet geskryf word. Dit is weer Bashir, die Christen, wat die vererings- of gebedsformule gebruik wat eie is aan die Islam.

Die objek van die werkwoord is die dualis van die selfstandige naamwoord روح “gees”, daarom word روحان as “twee geeste” vertaal. Om twee uit te druk, is die dualis gewoonlik genoeg. Hier word die syfer اثنتان “twee” nog bygevoeg met die doel om die getal “twee” te beklemtoon (Haywood & Nahmad, 1976:302). Die getal واحد “een” word ook na die selfstandige naamwoord جسدٍ “liggaam” gevoeg. In Arabies is die syfer een ’n partisipiale vorm wat as byvoeglike naamwoord na die selfstandige naamwoord geplaas word (Haywood & Nahmad, 1976:301). Bashir se antwoord is dus: “Omdat Jesus, die Seun van Maria, vrede vir hulle, *twee* geeste in *een* liggaam gehad het”. Die onderskeid tussen een en twee word dus beklemtoon.

Die volgende sinsdeel word begin met die onbepaalde selfstandige naamwoord روح “gees”. Die feit dat die woord onbepaald is, lei daartoe dat die volgende sinsdeel ’n relatiewe bysin is, al is daar geen relatiewe partikel nie. Dit is eie aan Arabies dat die relatiewe partikel uitgelaat word wanneer dit na ’n onbepaalde naamwoord verwys (Haywood & Nahmad, 1976:285). Saam met die voorsetsel met pronominale suffiks بها “met dit”, word dit vertaal as “waarmee Hy weet”. Die objek is die bepaalde selfstandige naamwoord الغيوب “verborge dinge”, wat deur nog ’n relatiewe bysin gevolg word. Dit word aangedui deur die neweskikkende voegwoord و “en” aan die relatiewe partikel ما “wat”. In hierdie geval word ’n relatiewe partikel gebruik, aangesien die naamwoord waarna dit verwys, bepaald is. Dit bevestig ook dat die vorige bysin wel ’n relatiewe bysin was, al was daar geen relatiewe partikel nie.

Die werkwoord ينحاث in die volgende sinsdeel skep ’n vertaalprobleem, aangesien die betekenis daarvan onseker is. Griffith (1990:317) vertaal dit as “afgetrek” in die vertaling “van wat afgetrek kan word vanuit die blare van bome”. Die meeste woordeboeke gee nie die woord حوث aan nie. Die Arabic-English Dictionary (Hava, 1899:151) gee dit wel aan as, in konjugasie X, “to extract”, hoewel die woord in die teks nie in konjugasie X is nie. Dit is die vertaling waarvoor Griffith kies. Dit is onduidelik met wat dit is wat vanuit die blare afgetrek kan word.

Die woord is in konjugasie VII, wat ook nie in die woordeboek aangegee word nie. Die grondbetekenis van die woord volgens die Arabic-English Dictionary (Hava, 1899:151), is “om te verstrooi”, “om te beweeg” of “om te soek”. Die Arabic Lexicon.Hawramani[13] gee حوث ook aan, maar ook nie in konjugasie VII nie. Dit dui die betekenis van konjugasie IV aan as “om op te grawe”, „om te verstrooi“ of “om te soek”. Konjugasie I se betekenis word ook as “om te verstrooi“ of “om te soek“ aangedui. Volgens Haywood en Nahmad (1976:176) is konjugasie VII meestal passief en intransitief, hoewel dit oorspronklik ’n refleksiewe vorm was. Indien Haywood en Nahmad se riglyn gevolg word, word daar gekies om die werkwoord as die passief van die betekenis van konjugasie I of IV te vertaal, naamlik “om verstrooi te word”. Indien in ag geneem word dat die vraagpartikel ما “waarom” kan beteken as dit deur ’n werkwoord gevolg word (Wehr, 1976:888), word daar gekies om hierdie deel van die sin te vertaal as “waarom van die blare van die bome verstrooi is”. Die teks van Tarhuni (2006) vertaal dit as “wanneer die blare van die boom afval”.

Die vertaling sluit aan by die Koran se beskrywing van God se alwetendheid, naamlik dat Hy geweet het wat in die dieptes van die see is en van elke blaar wat van ’n boom afval. *Sura* 6:59 beskryf God as die Een wat die onsienbare weet:

وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا

> “En by Hom is die sleutels vir die onsienbare, dit wat geheimenisse is waarvan niemand weet behalwe Hy nie. Hy weet wat ook al daar is op aarde en in die see. En geen blaar val sonder dat Hy dit weet nie.”

[13] ArabicLexicon.Hawramani.com is ’n omvattende woordeboek wat die inhoud van al die grootste en bekendste klassieke Arabiese woordeboeke bevat, vanaf die vroegste outoriteite tot kontemporêre werke.

Sura 39:21 beskryf God se beheer van die siklusse in die natuur as vervulling van sy belofte. Vers 21 beskryf dan dat God sorg dat die reën val, plante laat groei, maar dan ook die plante laat verlep en geel word, waarna Hy dit tot niet laat gaan:

ثُمَّ يُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا اَلۡوَانُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرٰىهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَامًا

> “Daarna laat Hy groei plante van verskillende kleure, waarna hierdie plante verwelk, dan word dit geel, waarna Hy dit laat verdroog tot brokstukkies.”

Die Noble Quran (2016) vertaal die laaste woord as “verstrooide brokstukkies”. Dit lyk of die teks aansluit by die insig dat die gees in Jesus weet van dit wat net God weet en net God kan doen, soos wat in die dieptes van die see is en waarom blare van bome afval en tot niet gaan.

Die laaste deel van die sin se werkwoord يبري word vertaal as “Hy sal genees”. Die werkwoord beteken “om te snoei, skerp te maak of af te skraap”. Dit het egter ook die afgeleide betekenis “om te genees” in die sin dat die siekte gesnoei word. Die patroon van die vorige sinsdeel word herhaal deurdat die werkwoord deur relatiewe bysinne gevolg word, in hierdie geval twee relatiewe bysinne. Aangesien die subjek “'n gees” onbepaald was, is die relatiewe bysinne weer sonder die relatiewe partikel.

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

Die Koran beskryf Jesus in *sura* 4:171 as Iemand wat 'n gees was wat van God uitgegaan het. Die bepaalde gedeelte in die *sura*:

الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ

> "Die Messias, Jesus, Seun van Maria, 'n boodskapper van God en sy Woord wat Hy oorgedra het aan Maria, en 'n Gees van Hom."

Die gedagte dat Hy twee geeste gehad het kom egter nie by die Islam se verstaan van Jesus voor nie. Dit is ook onduidelik wat Bashir met die twee geeste bedoel. Die logiese sou wees om te aanvaar dat hy na die leer van die twee nature van Christus verwys het, aangesien die Islam nie sy menslike natuur betwyfel het nie. Hulle sien Hom nie as God of die Seun van God nie. Die probleem is, dit lyk of beide geeste na 'n goddelike natuur verwys, indien hy met gees die natuur van Jesus sou bedoel. Die een gees weet van dinge wat verborge is en die ander gees is in staat om wonderdade te doen. Tog, indien ons aanvaar dat hy sy standpunt soos vantevore meer op

die Koran as op die Christelike leer baseer, is dit wel moontlik dat hy na iets soos die twee nature leer verwys. Die redes is die volgende:

Die Koran beskryf Jesus (as mens) as Iemand wat geweet het wat verborge is, volgens *sura* 72:26 en 27 (Koran, 1975):

عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۙ عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۙ

> “Hy (God) alleen weet die onsienbare, en Hy laat niemand ook sy geheime ken nie, behalwe ’n boodskapper vir wie Hy gekies het.”

Hierdie *sura* sê dat God ’n boodskapper wat Hy verkies het, naamlik Jesus, toelaat om sy geheime te ken. Dus kan die gees waardeur hy die verborge dinge weet, wel ’n aanduiding van sy menslike gees wees vir wie God sy geheime laat ken het.

Die Koran praat ook van die wonderwerke wat Jesus gedoen het. Die woorde wat Bashir gebruik, kom net so in *sura* 3:49 voor, behalwe dat dit daar in die 1e persoon geskryf is, aangesien Jesus self daar aan die woord is (Koran, 1975):

وَاُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَاُحْيِ الْمَوْتٰى

> “en Ek genees die blinde en melaatse en skenk lewe aan die dooie”

Skrywers soos die filosoof digter Muhyiddin Ibn 'Arabi 1165 -1240 n.C. (Flaquer, 2015:1) het Jesus beskryf as Iemand, wat op grond daarvan dat Hy die verpersoonliking van die Goddelike Gees is, in staat was om te genees en om lewe te gee. Die lewe wat Jesus geskep het verwys waarskynlik na dieselfde *sura* waarna hierbo verwys is, naamlik *sura* 3:49. Die eerste deel van die *sura*, net voor die woorde wat na die genesingswonders verwys, sê (Koran, 1975):

اَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّيْنِ كَهَيْـَٔةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْرًاۢ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۚ اَنِّيْ قَدْ جِئْتُكُمْ بِاٰيَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ ۙ اَنِّيْٓ
وَاُبْرِئُ الْاَكْمَهَ

> “Ek het na julle gekom met ’n teken van jul Heer. Ek sal vir julle van klei ’n beeld van ’n voëltjie maak en dan sal ek daarin blaas en toegelaat deur God, sal dit ’n lewendige voëltjie word.”

Daar is reeds verwys na *sura* 4:171 se beskrywing dat Jesus die gees vanaf God is. Daarom sou Bashir moontlik met die wonderwerke van Jesus na die goddelike gees in Hom verwys. Die enigste probleem is dat die Koran na beide hierdie vermoëns van Jesus verwys, sonder om te dink dat Hy ’n menslike sowel as goddelike natuur het. Maar die gees van God is wel in Hom.

Aan die ander kant het die Kerk self sedert die Konsilie van Chalchedon in 451, waar die Monofisiete weggebreek het, met die vraag oor die twee nature van Jesus geworstel. Die Monofisiete het juis geglo dat Hy slegs een natuur, naamlik ’n goddelike natuur het (Symbol of Faith, 1996:4). So het Cyrillius van Alexandrië byvoorbeeld, in antwoord op Nestorius, geleer dat hoewel Jesus ten volle God en ten volle Mens was, was daar net een natuur in Hom. Die natuur moet verstaan word as die idee van die inkarnasie van God in die Seun. Eutichus, hoof van ’n klooster buite Konstantinopel in die 5^{e} eeu, het verklaar dat Jesus se goddelikheid en menslikheid volmaak verenig is, maar hy het daarop gestaan dat Hy net een natuur gehad het, naamlik die goddelik natuur (Varghese, 2008:476).

Indien Bashir vanuit sy kennis van die Islam geredeneer het, sou sy argument verstaan kon word as dat Jesus as Mens wel ’n goddelike gees gehad het. Vanuit ’n Christelike oogpunt sou dit ook nie vreemd wees as hy nie verstaan het hoe die goddelike in die Mens teenwoordig was nie, aangesien die Christendom in Bisantium self met die vraag geworstel het. In die verhaal gaan dit net oor een vraag, naamlik of Bashir (en die Christene) reg is in hul geloof dat Jesus ook God is.

5.3.2.15 Sin 15

قال الشيخ : روحان اثنتان في جسّد واحد ؟

“Die sjeik het gesê: Twee geeste in een liggaam?”

Die sjeik reageer op Bashir se antwoord, deur sy antwoord terug te gooi na hom. Die sjeik doen dit egter in vraagvorm. Sy vraag is ’n herhaling van die woorde wat Bashir gesê het, maar in die vorm van ’n vraag in ’n nominale sin. Daardeur beklemtoon hy die saak waaroor dit gaan, ten einde in sy reaksie daarop te fokus. Dit is dus ’n retoriese strategie eerder as ’n vraag om kennis in te win.

5.3.2.16 Sin 16

قال بشير :نعم . “Bashir het gesê: ‘ja’“

Dit is grootliks ’n herhaling van Bashir se vroeëre antwoord, met een verskil. Sy “ja” in hierdie geval, is ’n ander Arabiese woord as in sin 12. Daar het hy die woord بلى gebruik wat ”ja, inderdaad“ beteken. Die woord نعم wat hier gebruik word, kan ook “ja, inderdaad” beteken, maar oor die algemeen beteken dit net “ja” sonder om die bevestiging te beklemtoon. Die feit dat die skrywer hier ’n ander woord gebruik en dus wil onderskei tussen die twee antwoorde, dui daarop dat die bedoeling hier waarskynlik net “ja” is. In sin 12 word dus beklemtoon dat Bashir met die sjeik saamstem, aangesien hy as Christen saamstem dat Jesus menslike eienskappe gehad het. Hier vra die sjeik of hy hom reg gehoor het en hy antwoord bloot bevestigend.

5.3.2.17 Sin 17

قال الشيخ : فهل كانت القوية تعرف موضع الضعيفة بهما ام لا؟

> “Die sjeik het gesê: ‘Was die sterker een bewus van die teenwoordigheid van die swakker een onder hulle, of nie?’”

Hierdie sin gee die sjeik se reaksie op Bashir se bevestiging weer. Hy gaan voort met sy strategie om die debat te voer deur vrae te vra. Die vraag wat hy hier vra, is ’n dubbele vraag. Die subjek word gevolg met ’n werkwoord in die imperfektum. Die werkwoord كان in die perfektum, gevolg

deur ’n werkwoord in die imperfektum, word in Arabies gebruik om die progressiewe verlede tyd aan te dui. Dit kan ook beskryf word as ’n voortgaande handeling in die verlede (Obeidat, 2014:66). Breed (2016) dui aan dat, hoewel Afrikaans nie werkwoordsvorme het om aspektuele betekenis in die verlede aan te dui nie, dit wel in Afrikaans vertaal kan word as ’n progressiewe aksie wat in die verlede afspeel. Daarom die vertaling “Was die sterker een bewus van...”.

Die objek van die werkwoord is die selfstandige naamwoord موضع wat letterlik beteken “die daar wees van”, of “die daarstel van”. Daarom word gekies om dit, anders as Griffith, te vertaal as “die teenwoordigheid van”. Griffith (1990:317) vertaal dit as “erken die sterker een die posisie van die swakker een”. Die vraag is, wat sal “die posisie van” beteken? Die posisie van die sterker gees ten opsigte van die swakker gees? Dit kom dus voor asof Griffith bedoel dat die sterker een wel bewus is van die swakker gees, maar die vraag is of hy erkenning aan die swakker gees gee. In die vertaling waarvoor daar in hierdie studie gekies word, word gevra of die sterker een “bewus is van die teenwoordigheid van die swakker gees”, dit wil sê of die sterker gees enigsins weet dat die swakker gees daar is.

Die konteks gee nie ’n direkte antwoord op die vraag nie, maar die semantiek van die woord موضع as “die daar wees van” lei tot die keuse om dit as “die teenwoordigheid van” te vertaal. “Om daar te wees” is parallel aan “om teenwoordig te wees”. Indien daar na sin 19 gekyk word, is die argument sterker. In sin 19 word die vraag gevra: Hoe weet hy van die verborge dinge, maar hy weet nie van die teenwoordigheid van die gees saam met hom in een liggaam nie?’” Dit sinspeel op die “teenwoordigheid van” of die “bestaan van”. Hoe weet hy van die bestaan van die verborge dinge, maar nie van die bestaan van die swakker gees nie. Dit is om hierdie redes waarom daar gekies word om dit as “die teenwoordigheid van” te vertaal, hoewel “die posisie van” sekerlik ook ’n moontlikheid is.

Die sjeik het die vraag gevra as deel van sy argumentatiewe strategie, bloot om die onlogika van Bashir uit te wys. Sy vraag sê dus niks oor wat Wasil self oor die moontlikheid van twee geeste in een mens gedink het nie. Hy gebruik weer ’n dubbele vraag om die opponent op so ’n wyse in ’n bepaalde rigting te lei. Daardeur beperk hy die antwoord tot een van twee moontlikhede.

5.3.2.18 Sin 18

قال بشير : قاتَلَكَ الله ماذا تُريدُ أن تقولَ إنْ قُلْتُ إنَّها لا تَعْلَمُ ؟ وماذا تُريدُ إن قُلْتُ إنَّها تعلمُ

> “Bashir het gesê: ‘Mag God jou beveg! Wat op aarde wil jy sê, as ek sê dat hy nie bewus is nie? En wat op aarde wil jy, as ek sê dat hy bewus is?’”

Bashir se antwoord op Wasil se vraag bestaan uit ’n verwensing gevolg deur twee vraagsinne.

Die kohesie-relasie van die sin word soos volg voorgestel:

Die verwensing bestaan uit die werkwoord in die imperatief enkelvoud konjugasie III قاتلك in kombinasie met die woord الله “God”. Hierdie frase beteken “mag God jou beveg!” (Wehr, 1976:742). Bashir se ontsteltenis word ook deur die vraagpartikel uitgedruk. Die partikel ماذا is intensiewer as die korter vraagpartikel ما “wat” en, volgens Wehr (1976:888), beteken die langer vorm “wat op aarde?”. Met die twee vraagsinne wys Bashir dat hy die sjeik se strategie verstaan en besef dat daar net een van twee moontlike antwoorde is, antwoorde wat hy nie sou wou gee nie.

Die verwensing wat uitgespreek word dui reeds daarop dat Bashir nie die vraag kan antwoord nie, selfs al sien hy die sjeik se strategie raak. ’n Agressiewe reaksie beteken gewoonlik die gespreksgenoot kan nie antwoord nie of besef dat hy in ’n hoek gedryf is. Woede is ’n teken van minder beheer en toon swakheid. Teenoor Bashir is die sjeik beheersd en kalm. Die teenvraag waarmee Bashir antwoord, bevestig verder dat hy nie weet wat om te antwoord nie. Hy sien wel

die strik wat die sjeik gestel het raak, maar sy reaksie dui ook daarop dat hy nie in die strik wil trap nie.

5.3.2.19 Sin 19

قال الشيخ : إن قُلْتَ إنّها تعلمُ قُلْتُ : فما يُغْنِي عنها قُوَّتُها حين لا تَطْرُدُ هذه الآفاتِ عنها ؟
وإن قُلْتَ إنّها لا تعلم ، قُلْتُ : فكيفَ تَعْلَمُ الغيوبَ ولا تَعْلَمُ مَوْضِعَ روحٍ معها في جسدٍ واحدٍ ؟

"Die sjeik het gesê: 'As jy sê dat hy weet, dan sê ek en hoe kon sy krag hom (die 2e gees) nie nodig hê nie, terwyl hy nie hierdie booshede sonder hom kan uitdryf nie? As jy sê dat hy nie weet nie, dan sê ek en hoe weet hy van die verborge dinge, maar hy weet nie van die teenwoordigheid van die gees saam met hom in een liggaam nie?'"

Die sjeik bevestig sy strategie deur aan te toon dat hy 'n argument gereed het vir enige van die twee moontlike antwoorde wat Bashir kan gee. Hy antwoord op die twee vraagsinne van Bashir met twee voorwaardesinne.

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

Die eerste voorwaardesin begin met die protasis, ingelei met een van die twee partikels waarmee ŉ waarskynlike voorwaardesin kan begin. Dit is die partikel إن "as / indien" gevolg deur die werkwoord in die perfektum قلت "jy het gesê". Haywood en Nahmad (1976:290) toon aan dat ŉ voorwaardesin se werkwoord in die protasis gewoonlik in die perfektum is. Die werkwoord in die apodosis kan perfektum of jussief wees. In hierdie geval is die werkwoord in die apodosis ook in die perfektum, maar as gevolg van die grammatikale reël word dit nie as voltooid vertaal nie, maar as "jy sê".

Die werkwoord wat volg, is in die imperfektum 3 vroulik enkelvoud تعلم "sy weet". Dit word egter vertaal as "hy weet", aangesien dit na die gees verwys wat ŉ vroulike naamwoord is, terwyl dit nie beteken dit is ŉ vroulike gees nie. Dit is bloot die geslag van die naamwoord aangesien alle selfstandige naamwoorde in Arabies óf manlik óf vroulik is.

Die vraagpartikel ما in die apodosis, word gewoonlik met “wat?” vertaal, maar Wehr (1976:888) dui aan dat dit soms ook met “hoe?” vertaal kan word. Die konteks dui aan dat “hoe?” in hierdie geval die korrekte vertaling is. Dit word gevolg deur die werkwoord يغني wat, indien die objek met die voorsetsel عن aangedui word soos hier, beteken “klaar kom sonder” of “dit nie nodig hê nie” (Wehr, 176:686). Dit is wel vreemd dat die objek voor die subjek geskryf word, maar dit is juis omdat die werkwoord in hierdie geval saam met die onvertaalde voorsetsel, wat die funksie het om die objek aan te dui, gebruik word.

Die woord الافات wat met “die booshede” vertaal is, skep ook ’n vertaalprobleem, aangesien dit nie in die meeste woordeboeke voorkom nie. Griffith (1990:319) vertaal dit as “disabilities”. Arabic Media Dictionary (Lahlali, 2018:169) dui aan dat dit as “booshede” vertaal moet word, die vertaling wat ook hier gekies word. ’n Verdere rede vir die keuse om dit as “booshede” te vertaal, is die feit dat dit nie vreemd was vir Christelike, Judaïstiese en Islamitiese beskouings om ’n verband tussen liggaamlike gebreke en geestelike tekortkominge te sien nie (Schum & Stoltzfus, 2011:par 10). Melaatsheid en velsiektes soos vitiligo se merke op die vel is gesien as merker van die sonde en teken van goddelike straf. Dit het gelei tot verwerping van die sieke uit die gemeenskap in die Islam en die Judaïsme (Schum & Stoltzfus, 2011:par 8). Selfs in die Grieks-Romeinse literatuur is karakters met liggaamsgebreke ook as swak of boos gesien (Schum & Stoltzfus, 2011:par 9).

In Mohammed se tyd is melaatses in die Islam met vrees en vermyding hanteer (Schum & Stoltzfus, 2011:par 7). Die *hadith* van al-Bukhari Sahih al-Bukhari (Vol. 7, Boek 76, Hadith 27) sê oor melaatsheid dat die Profeet gesê het, as jy ’n melaatse sien, hardloop weg soos jy vir ’n leeu sou weghardloop:

وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ

> “Mens moet weghardloop van ’n melaatse af soos ’n mens van ’n leeu af sal weghardloop.”

Die bepaalde *hadith* verklaar ook dat geen aansteeklike siekte oorgedra word as God nie daartoe toegestem het nie. Mense kry die siekte dus nie om een of ander natuurlike of misterieuse rede nie. Mense kry dit as God dit toelaat. So word daar aangesluit by die gedagte dat sulke siektes ’n straf van God is. *Sura* 20:124 versterk die gedagte dat blindheid negatief gesien is, aangesien die

straf vir diegene wat God se boodskap hier op aarde verwerp, blindheid in die hiernamaals kan wees (Koran, 1975):

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ

> “Maar wie ook al van my boodskap af wegdraai, waarlik, vir hom het die lewe enger geword, en Ons sal hom blind opwek op die dag van oordeel.”

In antieke Palestina in die tyd van Jesus is ’n melaatse persoon as onrein en daarom onaanvaarbaar op sosiale vlak beskou (Malina & Rorhbaugh, 1998:114). Volgens Johannes 9:2 het dit ook vir blindheid gegeld:

> καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες, Ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; (UBS GNT, 2014)
>
> “En sy dissipels het Hom gevra en gesê: ‘Rabbi, wie het gesondig, hierdie man of sy ouers dat hy blind gebore is?’”

Wasil se argument is dus soos volg: Volgens Bashir kon Jesus siekes genees omdat Hy twee geeste in een liggaam gehad het. Maar indien die sterker gees van die swakker een se teenwoordigheid bewus was, sou hy geweet het dat hy as die sterker een, nie die swakker een nodig gehad het nie. Nogtans kon hy volgens Bashir nie die siektes sonder die swakker een genees nie. Dit maak nie logies sin nie, daarom sy gevolgtrekking dat Hy dan nie twee geeste in een liggaam kon hê nie.

Die volgende sinsdeel is ’n ook ’n voorwaardesin waarin die sjeik sy tweede vraag aan Bashir ook self antwoord. In hierdie antwoord beroep hy hom ook op Bashir sowel as die lesers se logika. Indien die eerste gees nie van die bestaan van die tweede gees bewus sou wees nie, spreek dit vanself dat hy ook nie van die verborge dinge bewus kon wees nie. Dus dui dit ook daarop dat Jesus nie twee geeste kon hê nie. Inherent gaan dit waarskynlik hier om ’n teenvoeter van Moslem kant teen die Christelike argument van die goddelike Gees wat inwonend in Jesus was.

Wonderwerkende krag en alwetenheid word as twee onversoenbare meegedeelde einskappe beskou.

Die outeur gebruik juis voorwaardesinne omdat dit, volgens Kitis (2004:31), die hoeksteen is van sillogismes. Sodoende is dit die beton wat oorsaaklikheid, verduideliking, bevestiging ensovoorts saammessel. Dit is ’n retoriese instrument wat dit vir Wasil makliker maak om logies en sillogisties te redeneer en om die lesers in die proses van sy standpunt te oortuig.

5.3.2.20 Sin 20

فسكت بشير "En Bashir het geswyg"

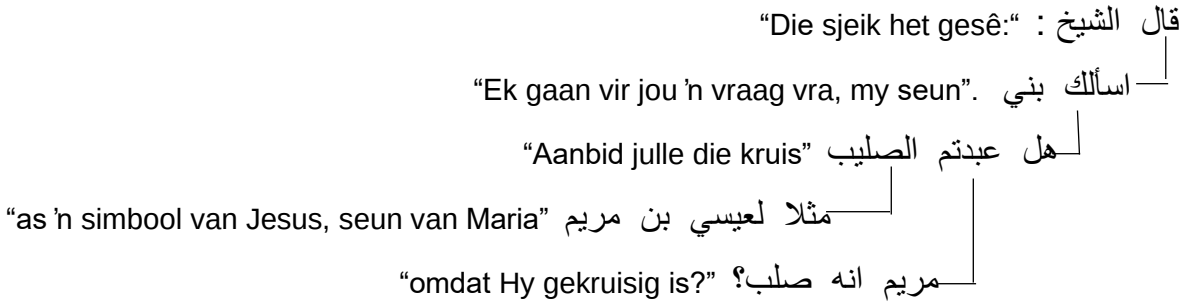
Die feit dat Bashir swyg, beteken hy weet nie wat om te antwoord nie. Dit is ’n teken dat Wasil die argument, wat daardeur afgesluit is, gewen het. Dit is ook ’n teken dat Bashir beskaam is, aangesien hy geen antwoord op Wasil se argumente het nie. Die gesprek is egter nog nie klaar nie.

5.3.2.21 Sin 21

قال الشيخ : اسألك بني .هل عبدتم الصليب مثلا لعيسي بن مريم انه صلب؟

Die sjeik het gesê: “Ek gaan vir jou ‘n vraag vra, my seun. Aanbid julle die kruis as ‘n simbool van Jesus, seun van Maria, omdat Hy gekruisig is?”

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:



Dit word nou nog duideliker dat die sjeik in beheer is. Tot hier het hulle oor die tema wat Bashir bepaal het, gepraat. Maar nou het Wasil nie net die rol van ondervraer oorgeneem nie, hy bring met sy vraag ook 'n nuwe tema na vore. Die tema is nou 'n ander saak waaroor Moslems en Christene verskil het, naamlik die kruisiging van Jesus.

Die werkwoord waarmee hy sy woorde begin, is anders as dit waarmee die ander vrae begin het. Hy begin met die werkwoord in die imperfektum اسألك "Ek gaan jou vra" waardeur hy Bashir eers inlig dat hy 'n vraag gaan vra. Dit dui daarop dat dit 'n nuwe tema is, aangesien die vorige vrae wat die sjeik gevra het, na aanleiding van Bashir se woorde was. Dit is ook 'n teken dat die sjeik beheer neem, aangesien Bashir die gesprek begin het deur vir Wasil te ondervra. Nou sê Wasil hy gaan vir Bashir vra. Die objek van die werkwoord is die selfstandige naamwoord met die suffiks بني "my seun", 'n aanspreekvorm wat baie simpatiek is en dui op toegeneentheid jeens Bashir. Dit dui ook daarop dat hy Bashir nie meer as teenstander op gelyke vlak sien nie en bevestig dat hy die persoon met gesag is. Die aanspreekvorm word dikwels gebruik wanneer 'n leermeester met 'n leerling praat.

Daar is voorbeelde in die Islam, veral in die *hadith* literatuur, waar die gesagsfiguur die een vir wie hy onderrig, as "my seun" aangespreek het. Al-Suhrawardy (1941:132) verwys byvoorbeeld na 'n tradisie waarvolgens Mohammed gesê het: "*The messenger of God said to me (Anas), my son, if you are able, keep your heart from morning till night and from night till morning free from malice towards anyone; then he said, Oh! My son, this is one of my laws, and he who loves my laws loves me*."

Fatwa[14] 83190 (Islamweb.net:2001) is nog so ’n voorbeeld: "*The Apostle of Allah sent ahead some boys from Banu Abdul Muttalib on donkeys on the night of al-Muzdalifah. He began to pat our thighs (out of love) and said: "O my sons! Do not throw pebbles at the Jamarah till the sun rises*".

So toon Wasil sy meerdere kennis en dat hy Bashir nie net as jonger en met minder gesag beskou nie, maar ook dat hy vir hom ’n leermeester is.

Die vraag wat hy vra is of die Christene die مثلا “die simbool van” الصليب “die kruis” عبد “vereer”. Die objek van die werkwoord, مثلا , is deur Griffith (1990:319) as “likeness” vertaal. Dit kan as “van dieselfde soort”, “gelykenis”, “beeld” of “simbool” van iets wat werklik of in die gedagtes bestaan, vertaal word. Hier word vir “simbool” gekies omdat die kruis nie ’n beeld of afbeelding van Jesus is nie, maar ’n simbool van wat met Jesus gebeur het, naamlik sy kruisiging. Dit gaan dus nie hier oor die kruis as sodanig nie, maar oor die kruisdood van Jesus.

5.3.2.22 Sin 22

قال بشير : نعم - “Bashir het gesê: ja“

Hierdie sin is weer ’n kort sin wat net Bashir se bevestigende antwoord weergee.

5.3.2.23 Sin 23

قال الشيج : فبرضاء كان منه ام بسخط ؟

> Die sjeik het gesê: “Was dit (sy kruisiging) met instemming van sy kant, of met misnoeë?”

[14] ’n *Fatwa* is ’n godsdienstige beslissing wat deur ’n *mufti* (Islamitiese geleerde wat ’n kenner en interpreteerder van die Islamitiese Reg is,) gemaak is (Urban Dictionary:2006).

Bashir het geantwoord dat hulle as Christene wel glo dat Jesus gekruisig is. Die sjeik voer sy argument nou verder met nog ŉ vraag, wat weer ŉ dubbele vraag is. Daardeur word die gespreksgenoot en die gesprek deur die vraagsteller beheer, aangesien daar slegs ruimte vir een van twee moontlike antwoorde is.

Die sin begin met ŉ bywoordelike bepaling برضاء "met instemming" wat voor die werkwoord geplaas word as aanduiding dat die outeur dit wou beklemtoon. Die twee sake waaroor dit gaan, dit wil sê "met instemming van sy kant" of "met misnoeë", word deur die voegwoord أَمْ "of" geskei. In Arabies is daar twee basiese voegwoorde wat teenstelling aandui, naamlik أَمْ enأو. Die voegwoord أَمْ "of" word in vraagsinne in dubbele vrae gebruik (Haywood & Nahmad, 1976:428).

5.3.2.24 Sin 24

قال بشير : هذه اخت تلك ماذا تريد ان تقول ؟ ! ان قلت برضى منه قلت ما نعمتم اعطوا ما سالوا وارادوا وان قلت بسخط قلت فلم تعردون ما لا يمنع نفسع ؟

Bashir het gesê: "Hierdie (vraag) is soortgelyk aan daardie (vraag). Wat wil jy sê? As ek sê met instemming van Hom, dan sal jy sê waarom is julle bly? Hulle (die Jode) het (dan) gekry wat hulle gevra het en wat hulle wou hê. En as ek sê met misnoeë, dan sal jy sê en vir wat aanbid julle Hom wat Homself nie kon beskerm nie?"

Die kohesie-relasie van hierdie saamgestelde sin lyk soos volg:

Die lang sin bestaan eintlik uit verskillende kort sinne, maar dit word as een sin hanteer, aangesien die teks dit as een sin aantoon. Bashir besef dat die sjeik dieselfde strategie as met die vorige dubbele vraag volg. Hy gebruik die selfstandige naamwoord اخت wat gewoonlik "suster" beteken. Die woord kan egter ook "eweknie" of "soortgelyke" beteken. In hierdie konteks word daar gekies vir "soortgelyk", met ander woorde hierdie vraag is soortgelyk aan die vorige vraag.

Daarom antwoord Bashir met 'n teenvraag, naamlik ماذا تريد ان تقول ؟ "Wat wil jy sê?" Hy wag ook nie vir Wasil se reaksie nie, wat daarop dui dat dit 'n retoriese vraag is. Daarom gee hy ook die antwoorde wat Wasil verwag, aangesien daar nie ander moontlike antwoorde is nie. Dit wys weereens daarop dat die outeur vanuit die oogpunt van die Islam skryf, want dit is antwoorde wat die Moslems se siening verteenwoordig, soos hieronder aangetoon word.

Hy gebruik ook twee voorwaardesinne in sy antwoord. Die eerste voorwaardesin se protasis begin met die partikel إنْ "as". Volgens Haywood en Nahmad (1976:290-291) is daar twee soorte

voorwaardes, die moontlike of waarskynlike, en die onwaarskynlike. Die onwaarskynlike word ingelei deur die partikel لو en die moontlike of waarskynlike met die partikel إنْ wat ons hier het. Bashir herhaal die sinne soos wat Wasil dit gebruik het, in sy antwoorde.

Die apodosis begin met ’n vraagpartikel ما (waarom?). Wehr (1976:888) dui daarop dat wanneer ما deur ’n werkwoord gevolg word, beteken dit “waarom”, terwyl dit andersins “wat” sou beteken. Griffith (1990:319) vertaal dit as “*How blessed you are*!” Hy vertaal die ما dus as “hoe” en maak van dit ’n uitroep. Dit is nie duidelik hoe sy vertaling in die konteks pas nie, aangesien hy dus sê die Christene is geseënd, want “hulle“ het gekry wat hulle wou hê. Die wisseling in persoonsvorm beteken egter nie “hulle“ is nie die Christene nie. Die vraag is dan: Wie is die “hulle“ wat die Christene geseënd maak? Die vertaalprobleem lê dus in die wisseling tussen 2e en 3e persoon.

Op grond van Wehr se verduideliking en op grond van die betekenis van die werkwoord wat op ما volg, naamlik die نعمتم “julle is bly“, word verkies om dit te vertaal as “Waarom is julle bly?”

Die oplossing vir die vertaalprobleem lê in die Islamitiese siening dat die Jode Jesus wou kruisig, maar dat God nie sou toelaat dat die Jode ’n profeet kruisig nie. Die werkwoord is in die 3e persoon meervoud passief van die 4e konjugasie أُعطوا . Konjugasie IV beteken “om te gee” of “om te skenk”, maar Wehr (1976:622) toon aan dat die passiewe vorm “om te ontvang” beteken. Daarom word daar gekies om dit te vertaal as “waarom is julle bly? Hulle (die Jode) het (dan) gekry wat hulle gevra het”. Indien die kruisiging dus met Jesus se instemming plaasgevind het, waarom verheug die Christene hulle dan oor die kruis? Dit sou immers beteken dat Jesus ingestem het dat die Jode, as vyande van Christus, ontvang het wat hulle wou hê. Die Moslems se siening is onder andere gebaseer op *sura* 4:157:

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ

> “Dat hulle (trots) gesê het: ‘Ons het Christus Jesus, die Seun van Maria, die Boodskapper van God doodgemaak’, maar hulle het Hom nie doodgemaak nie, of gekruisig nie. Slegs ’n uitbeelding (illusie) daarvan is aan hulle gewys.”

Die Koran verklaar in die volgende vers, *sura* 4:158, dat God vir Jesus opgeneem het na die hemel toe en dat die Jode Hom dus glad nie doodgemaak het nie:

بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

"Nee, God het Hom opgeneem na Homself toe, God wat almagtig is en alwys."

Dus, as Jesus met sy instemming gekruisig is, is dit 'n teken dat Hy nie God kon wees nie, want as God sou Hy nie toelaat dat Hy gekruisig word nie.

Die tweede moontlike antwoord is dat dit nie met sy goedkeuring plaasgevind het nie. Die implikasie is dan dat Hy nie in staat was om Homself te verdedig nie. Dan is die vraag, waarom aanbid hulle iemand wat nie die mag het om homself te kan verdedig nie?

Opgesom is die argument:

- Stelling 1: Jesus is met sy eie goedkeuring gekruisig.
- Weerlegging: Dan kan Jesus nie God wees nie. Hy het dan aan die vyande van God toestemming gegee om hul oorwinning te behaal. Die Christene het dan geen rede om verheug te wees oor die kruis nie.
- Stelling 2: Jesus het nie sy kruisiging goedgekeur nie.
- Weerlegging: Dan kan Jesus nie God wees nie, want Hy was dan onmagtig om hul bose daad te keer. God is immers almagtig en sou nie onmagtig wees nie.

Bashir weet dus hoe Wasil sou reageer, maar hy het nie 'n antwoord daarop nie. Die feit dat hy weet wat die antwoord sal wees, is 'n teken dat hy toegee dat Wasil reg is. Selfs hy as Christen kan dit insien. Dit word verder bevestig as hy die argument nie weerlê nie, maar dit so aanvaar. Die outeur se strategie hier is dat die lesers ook oortuig sal wees dat die sjeik reg is, aangesien Bashir as Christen die antwoorde vooruit kan loop, maar nie daarteen kan stry nie.

Die verhaal van die 8e eeuse debat tussen die Nestoriaanse Patriarg Timoteus I (779-823) en die Moslem Abbasiede kalief al-Mahdi (775-785), waarna reeds vroeër verwys is, dui aan dat die kruis van Jesus meermale ’n argument in die debat oor sy goddelikheid was. Die Moslemkoning sê vir Timoteus dat dit vir die Jode net gelyk het asof hulle Jesus gekruisig het. In werklikheid het hulle dit nie gedoen nie, want as Jesus saam met God vereer is, is dit nie moontlik dat God Hom in die hande van die Jode sou oorgee sodat hulle Hom kan doodmaak nie (Hackenburg, 2009:109). Die Moslemkoning het dieselfde strategie as Wasil gebruik toe hy vir Timoteus vra: Wou Christus gekruisig word of nie? Indien Hy gekruisig wou word, is die Jode nie skuldig nie, want hulle het gedoen wat Hy wou. Waarom word hulle dan vervloek en verwerp? En indien Hy teen sy wil gekruisig is, was die Jode magtiger as Hy. Hoe is dit dan moontlik dat Hy God genoem kan word, as Hy Homself nie eers uit die hand van sy vyande kon red nie (Hackenburg, 2009:118)?

Wasil wys uit dat die Christene glo Jesus is gekruisig, maar die ironie is dat die kruis juis wys dat Hy nie God kon wees nie.

5.3.2.25 Sin 25

ثم قال الشيخ لبشير : نَشَدْتُكَ بالله ! هَلْ كان عيسى يأكُلُ الطعام ويشرب ويصوم ويُصلي ويبول ويتغوط وينام ويستيقظ ويفرحُ ويحزن ؟

> “Daarna het die sjeik vir Bashir gesê: “Ek smeek jou by God, het Jesus gewoonlik kos geëet, gedrink, gevas, gebid, geürineer en ontlas, gaan slaap en wakker geword en was Hy gelukkig sowel as treurig?”

Die sjeik reageer nie op Bashir se opmerkings nie, want Bashir het sy argument namens hom gevoer. Hy gaan dadelik voort met ’n volgende argument, weer in die vorm van ’n vraag. Die tempo van die gesprek word so verhoog. Dit word as retoriese instrument benut om die sjeik se beheer van die situasie te verskerp. Die feit dat die tempo van die gesprek verhoog, lei daartoe dat die leser se aandag behou word.

Die kohesie-relasie van die sin kan so voorgestel word:

Die sin begin met die voegwoord ثم "daarna" wat daarop dui dat hierdie woorde na Bashir se woorde kom en 'n voortsetting van die gesprek is. Die sjeik se woorde begin met die perfektum 1e persoon enkelvoud met pronominale suffiks 2 manlik enkelvoud نشدتك "ek smeek jou". Hierdie werkwoord se gewone betekenis is "om te soek", maar saam met die eed بالله "by God", beteken dit "om te smeek" (Wehr, 1976:965).

Die werkwoord كان "Hy was" met die eienaam عيسى "Jesus" as subjek, gevolg deur die imperfektum werkwoord ياكل "Hy eet", word vertaal as "Jesus het gewoonlik geëet". Die taalreël is dat indien كان deur die imperfektum van die werkwoord gevolg word, dit 'n onvoltooide handeling in die verlede (past continuous) uitdruk (Haywood & Nahmad, 1976:112). Daarom word dit vertaal as "Het Jesus gewoonlik geëet". Daarna volg nog sewe werkwoorde in die imperfektum, telkens aangevoeg met die neweskikkende voegwoord و "en". Dit is 'n herhaling van die lysie werkwoorde van vers 11, behalwe dat dit nou in die 3e persoon manlik enkelvoud is. Die werkwoorde is ويشرب "en gedrink", ويصوم "en gevas", ويصلي "en gebid", ويبول "en geürineer", ويتغوط "en ontlas", وينام "en gaan slaap" en ويستيقط "en opgestaan". Die laaste twee werkwoorde is ook 'n herhaling van

die laaste twee werkwoorde in vers 11, hoewel die sin daar anders gelyk het. Die werkwoorde is ويفرح ويحزن "Hy was gelukkig en was Hy treurig".

In sin 11 het Wasil die menslike eienskappe van Jesus gebruik om aan te toon dat Hy net so menslik soos Adam was. Hier handel sy argument oor die liggaamlike behoeftes van Jesus as 'n verdere argument om aan te toon dat Jesus net 'n mens was. Dit is egter meer as net 'n verdere argument. Die herhaling van hierdie tema dui daarop dat daar 'n dieper vlak van verstaan is die tweede keer. Bashir, nadat hy die hele debat gehoor het, sal nog verder beweeg word as hy die woorde hier hoor.

5.3.2.26 Sin 26

نعم : قال . "Hy [Bashir] het gesê: 'Ja'"

Daar is reeds aangetoon dat die Christene ook geglo het dat Jesus daardie menslike eienskappe en behoeftes gehad het, daarom is dit nie vreemd dat Bashir net bevestigend antwoord nie. Maar Bashir se bevestiging beteken ook hy stem met Wasil saam, daarom voer Wasil nie sy argument verder nie.

5.3.2.27 Sin 27

قال الشيخ : نشدتك بالله ، لمن كان يصوم ويصلي ؟

"Die sjeik het gesê: 'Ek smeek jou by God, tot wie het Hy gewoonlik gevas en gebid?'"

Wasil se volgende argument begin met 'n herhaling van sy woorde in sin 25: نشدتك بالله "Ek smeek jou by God". Dit is 'n frase wat in die besonder gebruik is waar daar vir God self iets gevra is. Sirajudin (2015:50) verwys na die *hadith* van Ibn Hibban 972 waarvolgens die Profeet self vir God gevra het:

نسالك بكل اسم هو لك “Ons vra vir U by elke Naam wat aan U behoort.”

Hierdie frase word egter ook soms gebruik waar daar vir ’n ander persoon iets gevra word. Meda (2012:135) bied ’n verklaring vir die *hadith* wat sê: “As iemand vir jou iets by God vra, moet jy dit wat hulle vra, gee.” Meda se verklaring is: In so ’n geval moet jy gee wat gevra is, behalwe as die persoon nie daarop geregtig is om dit te vra nie. Die sjeik stel sy vraag dus so om die etiese verpligting op Bashir te lê dat hy moet antwoord.

Bashir het na die vorige vraag bevestig dat Jesus oor al die menslike eienskappe en behoeftes beskik het. Vir die sjeik is dit ’n bevestiging dat Jesus ’n mens was en niks anders nie. Nou voer die sjeik die argument nog verder deur te verwys na Jesus as mens se aanbiddingspraktyke. Hy doen dit weer in die vorm van ’n vraag. Dit is duidelik dat hy steeds vanuit die Islam as agtergrond redeneer, aangesien die Nuwe Testament niks daaroor sê dat Jesus gevas het nie. Inteendeel, volgens gedeeltes soos Markus 2:18 en 19 wil dit voorkom asof Hy glad nie gevas het nie, behalwe as sy tydperk van hongerte in die woestyn, voor sy versoeking, as “vas” verstaan is. Volgens Markus 2:18 en 19 het die mense vir Jesus gevra waarom die volgelinge van Johannes en die volgelinge van die Fariseërs vas, maar nie sy dissipels nie. Volgens Markus 2:19 het Jesus hulle soos volg geantwoord:

> 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ᾽ αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ᾽ αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν (UBS GNT:2014).
>
> “En toe het Jesus hulle geantwoord: Die bruilofsgaste (kinders van die bruilofsaal) kan tog nie vas terwyl die bruidegom saam met hulle is nie? Vir so lank as die tyd wat hulle die bruidegom saam met hulle het is, kan hulle nie vas nie.”

Een van die 5 pilare van die Islam is om te vas gedurende die maand Ramadan (Hitti, 1970:132-133). Dit word dus van alle Moslems verwag om te vas. Daarom kan aanvaar word dat dit vir Wasil vanselfsprekend sal wees dat Jesus as profeet ook gevas het as deel van sy godsdienstige praktyke. Hoewel die Koran nie spesifiek noem dat Hy gevas het nie, glo Moslems op grond van

Matteus 4:2 dat die Nuwe Testament reeds aantoon dat Hy gevas het (Ally, 2014:1). Daar kon egter geen verwysing gevind word dat die Moslems dit in die 9e eeu al geglo het nie. In Matteus 4:2 staan daar:

> 2 καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσσεράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν (UBS GNT:2014).
>
> "En Hy het vir veertig dae en veertig nagte gevas en Hy was later honger."

Die verhaal van 8e eeuse debat tussen die Nestoriaanse Patriarg Timoteus I (779-823) en die Moslem Abbasiede kalief al-Mahdi (775-785), waarna reeds vroeër verwys is, bevestig dat hierdie argument wel deel van die Moslems se argumente teen die goddelikheid van Jesus was. In die verhaal sê die Moslemkoning vir Timoteus dat as Jesus gebid en aanbid het, is Hy nie God nie. As Jesus God was, sou Hy nie gebid en aanbid het nie (Hackenburg, 2009:90).

5.3.2.28 Sin 28

قال : لله عزّ وجلّ "Hy het gesê: 'Tot God, magtig en verhewe is Hy'."

Bashir antwoord die vraag kort. Jesus het tot God gebid en vir God gevas. Hy voeg weereens die vereringsformule, soos wat die gebruik in die Islam was, by. Hierdie keer volstaan hy egter nie by die kort antwoord nie. In die volgende sin praat hy verder oor dit wat hy by Wasil hoor.

5.3.2.29 Sin 29

ثم قال بشير: والضار النافع ما ينبغي لمثلك ان يعيش في النصرانية ، اراك رجلا قد تعلمت الكلام وانا رجل صاحب سيف ولكن غدا اتيك بمن يخزيك بالله علي يديه

“Daarna het Bashir gesê: ‘By die Skenker van wat nadelig is en die Skenker van wat voordelig is, dit betaam nie iemand soos jy om te lewe in die Christendom nie. Ek sien dat jy ’n man is wat die redeneerkuns geleer het. Ek is ’n man wat die meester van die swaard is, maar môre sal ek na jou bring iemand wat jou, by God, deur sy hand sal beskaam’.”

Die kohesie-relasie van die sin word skematies soos volg voorgestel:

Griffith (1990:319) vertaal Bashir se eerste woorde in die direkte rede الضار النافع as “*salutary punishment*”. Letterlik beteken die selfstandige naamwoorde الضار “nadelig” en النافع “voordelig”. Die twee woorde kom op ’n paar plekke in hierdie kombinasie in die Koran voor. Daar druk dit telkens die gedagte uit dat ander gode niks, wat “nadelig of voordelig” is, vir mense kan doen nie. Een voorbeeld is *sura* 20:89:

اَفَلَا يَرَوْنَ اَلَّا يَرْجِعُ اِلَيْهِمْ قَوْلًا وَّلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا

> “Kon hulle nie sien dat dit nie vir hulle ’n antwoord kan gee nie, en dat dit (ander gode) nie die mag het om hulle te benadeel of te bevoordeel nie?”

Net so ook in *sura* 34:42:

فَٱلۡيَوۡمَ لَا يَمۡلِكُ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٖ نَّفۡعٗا وَّلَا ضَرّٗا

> “En op daardie dag sal hulle geen mag oor mekaar hê tot voordeel of nadeel nie.”

Hierdie twee woorde word ook gesien as twee van die name van God in die lys met 99 name. In die Islam word aanvaar dat God 99 name het, op grond van onder andere die *hadith* van Bukhari wat in Sahih Bukhari boek 48, *hadith* 5 (sunna.com) gesê het:

لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ

> “God het 99 name. Wie dit ken, sal in die paradys ingaan.”

Die lys van 99 name is algemeen beskikbaar en in die lys is hierdie twee woorde nommers 91 en 92. Nommer 91 is الضار en word vertaal as “die Bringer van leed” en nommer 92 is النافع wat vertaal word as die “Skenker van voordele”. Albei vorme is in die partisipium. Dit veronderstel dat God voor- of nadele skenk of bring soos wat dit sy wil is. Die vertaling van Tarhuni (2006) sien hierdie twee woorde as die name van God wat in ’n eed gebruik word. Op grond daarvan en op grond van die wyse waarop die twee name na die voegwoord و “en” langs mekaar staan, word daar gekies om dit as ’n eed in God se name te vertaal. Daarom die vertaling: “By die Skenker van wat nadelig is en die Skenker van wat voordelig is”.

Griffith vertaal die volgende deel van die sin ook anders, daartoe gedwing deur sy keuse om die vorige deel as “*salutary punishment*” te vertaal. Hy vertaal die partikel أن “dat“ dus as إن “indien”, dit wil sê hy vertaal ان يعيش في النصرانية as “indien jy sou lewe in die Christendom”. Die teks

wat Griffith weergee, het nie die *hamza*[15] om te wys of dit “dat” of “indien” is nie. Die konteks en grammatikale reëls moet dit dus wys, daarom word sy keuse deur sy vertaling van die eerste deel bepaal. Die teks van Tarhuni (2006), wat wel die *hamza* teken in die teks het, dui aan dat dit “dat” moet wees. Daarom, en ook op grond van die keuse van vertaling van die eerste deel, word daar gekies om die sin so te vertaal: “By die Skenker van wat nadelig is en die Skenker van wat voordelig is, dit betaam nie iemand soos jy om te lewe in die Christendom nie.”

Bashir se veroordelende woorde dui aan dat hy Wasil se laaste woorde oor Jesus as godslasterlik ervaar het. Godslastering is by tye hewig in Bisantium vervolg, soos wat Alexander (1977:239) aantoon. Hy verwys byvoorbeeld na keiser Michael I (811–813 n.C.) wat twee ketterse groepe met die doodstraf wou uitwis. Alexander (1977:240) noem ook keiser Leo V as voorbeeld wat in 815 n.C. met nuwe vervolging teen die aanbidders van godsdienstige beelde begin het. Die geskiedskrywer Theophanes verwys na keiser Leo III wat in 721/2 n.C. gepoog het om Jode en Montaniste te bekeer. Baie persone is gestraf deur verminking, géseling, verbanning of boetes (Alexander, 1977:242). In sin 7 het Wasil reeds aangedui dat hy bang is om Bashir te antwoord, omdat hy vir sy lewe vrees. Daar is aangetoon hoe Moslemgevangenes soms met die dood gedreig is, indien hulle nie bereid is om tot bekering te kom nie. Bashir se woorde dat iemand met Wasil se standpunt oor Jesus nie verdien om in die Christelike land te lewe nie, is dus nie woorde wat uit die lug gegryp is nie. Mense soos Wasil was werklik soms aan vervolging blootgestel, afhangende van wie die keiser was. Tog het Bashir vroeër onderneem om die sjeik nie dood te maak as hy op die vrae antwoord nie, daarom gaan hy met die gesprek voort.

Die onbepaalde selfstandige naamwoord رجلا “’n man” in die volgende twee sinsdele, beteken dat daar telkens ’n relatiewe bysin sonder ’n relatiewe voornaamwoord volg (Haywood & Nahmad, 1976:285). Dit is die twee sinne اراك رجلا قد تعلمت الكلام “Ek sien dat jy ’n man is wat die redeneerkuns geleer het” en وانا رجل صاحب سيف “Ek is ’n man wat die meester van die swaard is.” Daardeur erken Bashir dat hy nie in die debat opgewasse is teen die sjeik nie. Hy erken dus dat hy deur die sjeik in die woordestryd verslaan is en nie die debat verder gaan voer nie. Terselfdertyd beklemtoon hy dat hy wel ’n gesagsfiguur is wat mag oor Wasil het, naamlik die mag van die swaard. Daarom beteken sy erkenning nie dat die pogings om Wasil te bekeer, daarmee afgehandel is nie. Wasil moet hom dus voorberei vir die volgende aanslag. Bashir gaan iemand

[15] Die *hamza* is ’n teken wat aandui dat die *alif* (eerste letter in die alfabet) ’n konsonant is en nie deel van die lang vokaal (as leesmoeder) nie. Bo-op die alif dui dit aan dat die vokaal ’n a-vokaal is en onder die alif dat dit ’n i-vokaal is. أن word dus as “an” en إن as “in” uitgespreek.

bring wat beter in die redeneerkuns onderlê is. Al het Wasil hom dus in die twisgesprek verneder, het Bashir nie sy gesag prysgegee nie. Sy gesag lê egter op ŉ ander vlak as Wasil s'n.

Die laaste deel van die sin het die temporele bepaling غدا "môre" wat aandui dat dit wat verder gaan gebeur, die volgende dag sal plaasvind. Die imperfektum vorm van die werkwoord اتيك "ek sal bring" toon dat Bashir weer verlore aansien wil herwin deur sy gesag te toon. Die gesprek sal voortgaan, maar met ŉ bekwamer deelnemer.

Die voorsetsel بمن is wel ŉ samevoeging van ب "met" of "in" en من "wie", maar die samevoeging kan ook as "wie" vertaal word soos dit hier die geval is. Hy verklaar nie net dat hy iemand gaan bring nie, maar uiter terselfdertyd die dreigement in die imperfektum met pronominale suffiks يخزيك "hy sal jou beskaam". Hy gee nog verdere gewig aan sy woorde met die eedswering بالله "by God".

Griffith (1990:319) se vertaling hier verskil ook van die vertaling wat gekies word. Hy vertaal dit so dat God die subjek is, dit wil sê: "Maar môre sal ek iemand vir jou bring deur wie se hand God jou sal beskaam." So ŉ vertaling laat egter ŉ paar vrae, soos waar die "wie" (بمن) dan inpas? Tweedens ook die vraag waarom die voorsetsel ب "by" aan God gevoeg word, as God die subjek van die werkwoord is? Daar is geen aanduiding dat hierdie werkwoord se subjek met die voorsetsel aangetoon word nie. Daarom die keuse om dit te vertaal soos hierbo aangetoon, met God wat deel is van die eedsweringsformule.

Bashir besef dat hy in die gesprek wat verby is, beskaam is. Maar hy besef ook dit is omdat hy nie opgewasse was om so ŉ gesprek te voer nie, daarom sal hy iemand kry wat wel bekwaam genoeg is vir so ŉ gesprek.

5.3.2.30 Sin 30

ثم امره بالانصراب. "Daarna het hy hom beveel om weg te gaan".

Hierdie is die laaste sin in die retoriese eenheid. Die gesprek word met Bashir se opdrag beëindig. Die verbale nomen konjugasie VII word met die voorsetsel ب geskryf en الانصراب kan dus as

“om weg te gaan” vertaal word. Bashir wil ook deur hierdie opdrag wys dat hy nog in beheer is van wat gebeur, hoewel dit duidelik is dat Wasil in beheer van die gesprek was. Bashir is in die gesprek beskaam. Hy moes meer aan een keer erken dat Wasil reg is en oor die waarheid beskik. Hy kon geen van Wasil se argumente weerlê nie.

Op grond van hierdie analise, word die volgende proposisie gestel.

5.3.3 Proposisie

Die proposisie van die outeur kan soos volg gestel word:

INDIEN

- Bashir met aanhalings uit die Koran tot die gesprek toetree,
- die sjeik as gevangene die voorwaardes van die gesprek bepaal,
- die sjeik die rol van vraagsteller oorneem,
- die sjeik Bashir se kennis en insig van God en godsdiens as gebrekkig aantoon,
- die sjeik met sy vrae die tema en rigting van die gesprek bepaal,
- die antwoord wat Bashir wil hê, God sal vertoorn,
- Wasil God tevrede wil stel met sy antwoord, nie vir Bashir nie,
- Jesus se menslike eienskappe bewys dat Hy net ’n mens was,
- Jesus nie twee geeste in een liggaam kon hê nie en dus slegs ’n mens was,
- Jesus nie God kan wees, as Hy gekruisig is nie,
- Jesus God aanbid soos ander mense en dus nie aanbid moet word nie,

DAN

was Jesus net ’n mens soos ander mense en is die Christene verkeerd om te glo Hy is meer as net ’n mens.

5.4 Pragmatiese analise

5.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur benut dialoog as gespreksvorm om die leser tot ’n bepaalde siening te lei. In die gesprek is dit van belang om te besef wat die rede is waarom die karakter iets sê, asook om te besef waarom die outeur hom dit laat sê. Die sjeik se tegniek is om leidende vrae te gebruik om by die argument uit te kom. Sodoende bepaal die sjeik die rigting van die gesprek en lei hy sy gespreksgenoot om die “regte” antwoorde te gee.

Die strategie om Bashir met ’n lofprysing vanuit die Koran te laat begin, lei tot die leser se persepsie dat hy ernstig daaroor is om die waarheid oor God te praat en God te eer. Die outeur maak van suggestie gebruik deur te suggereer dat die Islam die waarheid bevat, aangesien selfs die Christen uit die Koran aanhaal. Boonop is dit ’n *sura* wat deur die Moslems gebruik word om die teendeel te sê van dit wat Bashir wil sê. Die outeur se mikpunt is dus dat die verteenwoordiger van die Christene die hele tyd in sy eie swaard val. Sy argument sê vir die Moslemleser die teenoorgestelde van wat hy daarmee bedoel.

Die outeur laat Wasil verskillende argumente gebruik waardeur die leser oortuig word om van die standpunt van die outeur oortuig te word.

Logiese argument:

Argument 1 kom van Bashir. Dit is ook die enigste argument wat deur een van die Christene gevoer word. Bashir gebruik die argument om ’n argument van die Moslems te probeer weerlê. Die argument wat die Moslems gebruik in hul vergelyking van Adam en Jesus, is:

- Adam het nie ’n aardse vader nie en word nie aanbid nie
- Jesus het nie ’n aardse vader nie

- Dus, Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Bashir gebruik dieselfde aanhaling uit die Koran om die Moslems se argument te weerlê. Hy laat die fokus egter op die verskil tussen Adam en Jesus val:

- Adam is uit stof geskep
- Jesus kom vanuit die hemel
- Dus: Jesus is nie soos Adam nie. Die implikasie: Jesus kan wel God wees.

Die sjeik se reaksie op die uitdaging is om nie te reageer nie. Hy swyg. Die strategie daarmee is om Bashir se gesag weer uit te daag. Die persoon wat oor die gesag in die gesprek beskik, is die persoon wat in beheer van die gesprek is en wie se woord die meeste gewig dra. Dit lei verder daartoe dat wanneer Wasil wel begin praat, hy almal se aandag het.

Wanneer Wasil begin praat, stel hy bepaalde voorwaardes waaraan Bashir moet voldoen voordat hy sal reageer. Sy voorwaardes word aan die hand van voorwaardesinne gestel, 'n retoriese instrument wat benut word om die gespreksgenoot en die lesers se denke in 'n bepaalde rigting te stuur.

Hy begin deur eers Bashir se gebrekkige redeneervermoë en sy gebrek aan kennis uit te lig. Dus, die lesers moet nie na hom luister nie, dit sal onlogies wees. Tweedens argumenteer hy dat hy slegs een van twee antwoorde kan gee:

- hy kan antwoord wat Bashir wil hê, maar dan sal hy God vertoorn
- hy kan antwoord wat God wil hê, maar dan is sy lewe in gevaar.

Die gevolgtrekking: Omdat hy God verteenwoordig, kan hy Hom nie vertoorn nie. Daarom kan hy slegs antwoord wat God behaag. Dus, hy kan net antwoord en bly lewe, as Bashir sy voorwaardes aanvaar.

Wasil se weerlegging van Bashir se argument oor die verskil tussen Adam en Jesus volg dan. Voordat Wasil die argument weerlê, lig hy eers Bashir se gebrek aan kennis en dus onvermoë om te redeneer uit. Die lesers word so dus gemanipuleer om nie na Bashir te luister nie. Daarna bewys Wasil Bashir se gebrek aan kennis, deur ’n volgende argument oor Jesus en Adam. Die implikasie is dus, daar is ook ander maniere om na Jesus en Adam te kyk. Sy argument is:

- Adam het bepaalde menslike eienskappe
- Jesus het dieselfde menslike eienskappe
- Gevolgtrekking: Adam en Jesus is wel dieselfde.

Logika bewys dus dat dit wat die Christene glo, belaglik is. Nogtans glo die Christene dit. Daarom sy vraag: Waarom maak die Christene nogtans onderskeid tussen Adam en Jesus?

Bashir se antwoord dat Jesus twee geeste in een liggaam gehad het, lei tot Wasil se volgende argument:

- Indien die sterker gees bewus was van die teenwoordigheid van die swakker gees, hoe kon die sterker gees dink hy het nie die swakker gees se krag nodig nie, maar hy kan nie die booshede sonder die swakker gees uitdryf nie?
- Indien die sterker gees nie bewus was van die swakker gees nie, hoe sou hy dan van die verborge dinge bewus kon wees?

Gevolgtrekking: In albei gevalle is dit onmoontlik dat Jesus twee geeste in een liggaam kon hê. Dus, die onderskeid tussen Adam en Jesus waaraan die Christene glo, bestaan nie.

Met leidende vrae kom die sjeik by sy volgende argument uit. Dit is ’n dubbele vraag waar die antwoord dus net een van twee antwoorde kan wees. Bashir sien sy strategie raak en antwoord die argument namens die sjeik, sonder om dit te weerlê.

Die premisse is: Jesus is gekruisig, soos die Christene glo.

- Indien die kruisiging met Jesus se goedkeuring geskied het, is dit onlogies vir die Christene om so verheug te wees oor die kruisiging. Jesus het dan gekies om aan die bose mense hul sin te gee.

- Indien die kruisiging nie met sy goedkeuring geskied het nie, sou dit beteken Hy was nie in staat om dit te verhoed nie.

Gevolgtrekking: Jesus is nie God nie, want God sou nie teenstrydig met sy eie wil opgetree het nie. God sou ook nie magteloos teen die boosheid van mense gewees het nie.

Daar lê 'n stuk ironie in Wasil se redenasie opgesluit. Hy wys uit dat die Christene glo Jesus is gekruisig, maar die ironie is dat die kruis juis wys dat Hy nie God kon wees nie.

Die laaste argument is: Jesus het dit gedoen wat alle mense doen. Logies gesien was Hy dus net so 'n mens soos hulle. Boonop het Hy God aanbid en vir God gevas, soos al die ander mense doen. Die logiese afleiding is weer dat Hy dus nie God kon wees nie.

Outoritêre argument:

Wasil stel die voorwaardes waaraan Bashir eers moet voldoen, op so 'n wyse dat hy 'n etiese verpligting op Bashir lê. Bashir moet sy beloftes nakom, aangesien dit in God se naam belowe is. Indien hy 'n eed by God, sy verbond en die verdere uitbreiding van die eed sweer, lê daar 'n etiese verpligting op hom om dit na te kom.

Emosionele argument:

In die gesprek oor die voorwaardes, gebruik die outeur ook 'n emosionele argument. Indien hy antwoord soos wat Bashir van hom verwag, vertoorn Hy sy God en verdien straf. Indien hy so antwoord dat dit God behaag, stel hy sy lewe in gevaar, aangesien Bashir nie daarvan sal hou nie. So lig hy die boosheid van die Christendom uit.

Die verhaal speel in ’n ongenaakbare wêreld af waar die opponent maklik doodgemaak kan word vir sy standpunt. Maar dan kom die verrassing - die opponent word nie doodgemaak nie, maar beloon. Wasil kry sy sin en Bashir verklaar homself bereid om aan die voorwaardes te voldoen. So word die leser se aandag behou ten einde te sien wie gaan triomfeer.

Die implikasie van Wasil se argumente is dat die Christene se siening tot God se toorn en straf lei, terwyl die Moslems se siening tot beloning deur God sal lei. Nogtans wil die Christene die Moslem tot bekering forseer. Die Christene wil dus ’n valse werklikheid afdwing in plaas daarvan om ook die waarheid na te jaag. Die Moslem daarteenoor is betroubaar, aangesien hy nie ’n antwoord wil gee wat God vertoorn nie.

Met Bashir se reaksie voer die outeur ook ’n emosionele argument. Bashir bars twee maal in woede uit:

1. Bashir verwens Wasil met die wens dat God hom mag beveg oor sy uitspraak. Wasil verdien dus straf in Bashir se oë. In werklikheid is dit Bashir wat nie die argument kon weerlê nie en daarom in woede uitbars. In die leser se oë is dit dus Bashir wat deur God beveg moet word, aangesien hy nie oor die waarheid aangaande God beskik nie.

2. Bashir verklaar dat Wasil die dood verdien in die Christelike land. In werklikheid is dit Bashir wat in die leser se oë die dood verdien, aangesien hy die sjeik se lewe bedreig terwyl die sjeik bloot net op Bashir se vrae geantwoord het. ’n Aggressiewe reaksie beteken gewoonlik die gespreksgenoot kan nie antwoord nie of besef dat hy in ’n hoek gedryf is. Woede is ’n teken van minder beheer en toon swakheid. Die sjeik daarteenoor word as kalm en in beheer beskryf. Dit dra daartoe by dat die outeur die lesers kan oortuig dat Wasil die waarheid verteenwoordig.

Verrassing:

Die verrassende van die vorige analitiese eenheid kom weer hier na vore, wanneer Bashir nie net bereid is om aan die voorwaardes te voldoen nie, maar selfs om die belofte sterker te stel. Boonop is Bashir tevrede om nie van die sjeik te vra dat hy ook voor die waarheid sal buig as hy dit hoor nie.

Suggestie:

Die outeur suggereer verder dat slegs Wasil oor die waarheid beskik. Wasil verwag immers dat Bashir onderneem om voor die waarheid te buig as hy dit hoor. Wasil gee egter nie dieselfde onderneming van sy kant af nie. Die suggestie word verskerp as Bashir daartoe instem en nog boonop toegee dat Wasil die reg het om dit te vra.

Ironie:

Die verhaal gaan op die oppervlak daaroor dat Bashir die sjeik ondervra om hom van die waarheid te oortuig. Die ironie is dat Wasil vir Bashir van die waarheid gaan oortuig, daarom moet Bashir homself gewillig verklaar om voor die waarheid te buig as hy dit hoor.

Herhaling:

Die outeur maak om retoriese redes van herhaling gebruik. Die eerste gebruik van herhaling was toe hy die tema van Jesus se menslike eienskappe herhaal het. Met die tweede keer is daar ’n dieper vlak van verstaan, aangesien die voorbeeld ook handel oor Jesus se liggaamlike behoeftes. Daardeur word daar gesê dat Jesus in alle opsigte gelyk is aan mense. Daarom sou dit onlogies wees om Hom as God te aanbid.

Tweedens herhaal hy Bashir se opmerking oor die twee geeste, maar in die vorm van ’n vraag in ’n nominale sin. Met die herhaling beklemtoon hy die saak waaroor dit gaan, ten einde in sy reaksie daarop te fokus. Dit is dus ’n retoriese strategie eerder as ’n vraag om kennis in te win.

Die tempo van die dialoog:

Die outeur verhoog die tempo van die dialoog deurdat Wasil nie op Bashir se antwoord reageer nie, maar dadelik ’n verdere argument aanvoer. Dit word as retoriese instrument benut om die sjeik se beheer van die situasie te verskerp. Dit lei ook daartoe dat die leser se aandag behou word.

Bashir se onvermoë om enige argument te weerlê dui daarop dat die sjeik reg is en oor die waarheid beskik. Dit is logies, want selfs Bashir gee dit toe. Hy erken op verrassende wyse aan die einde dat Wasil sy meester in die debat is en dus verdien om as oorwinnaar uit die stryd te tree. So word die Islam in hierdie gesprek bewys as die godsdiens wat oor die waarheid oor Jesus beskik. Die outeur hou die spanning en afwagting by die lesers hoog met Bashir se aankondiging dat die stryd nie verby is nie. Hy gaan iemand kry wat ’n bekwame redenaar is wat die twisgesprek verder gaan voer.

Die volgende afdeling ondersoek die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld waarin die verhaal hom afspeel.

5.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld

In die waarneembare wêreld probeer Christene wat Moslems as krygsgevangenes aanhou, om hulle tot die Christendom te bekeer. Die Christene se leiers voer gesprek met die gevangenes en vra hulle uit oor hul godsdiens en dit wat hulle glo. Dit is ’n wêreld waar daar polemiek gevoer word ten einde die ander een deur middel van argumente te oortuig. Die een wat retories die beste onderlê is, is die een wat wen. Sommige mense in hierdie wêreld beskik oor meer kennis as ander en behaal meer sukses met argumente.

Die Christene is boos en hulle bedreig hul Moslemgevangenes se lewens. Die krygsgevangenes in Bisantium het rede om mishandeling en selfs om doodgemaak te word, te vrees. Daarom is hulle onseker oor hoe hulle op die vrae moet antwoord. Verkeerde antwoorde kan hulle dalk hul lewe kos. Daar kan wel onderhandel word en ondernemings gegee word ten einde ’n persoon se veiligheid te waarborg. Die teenstander wat ondervra word, se eer hang af van die vlak waarop hy die argumente voer.

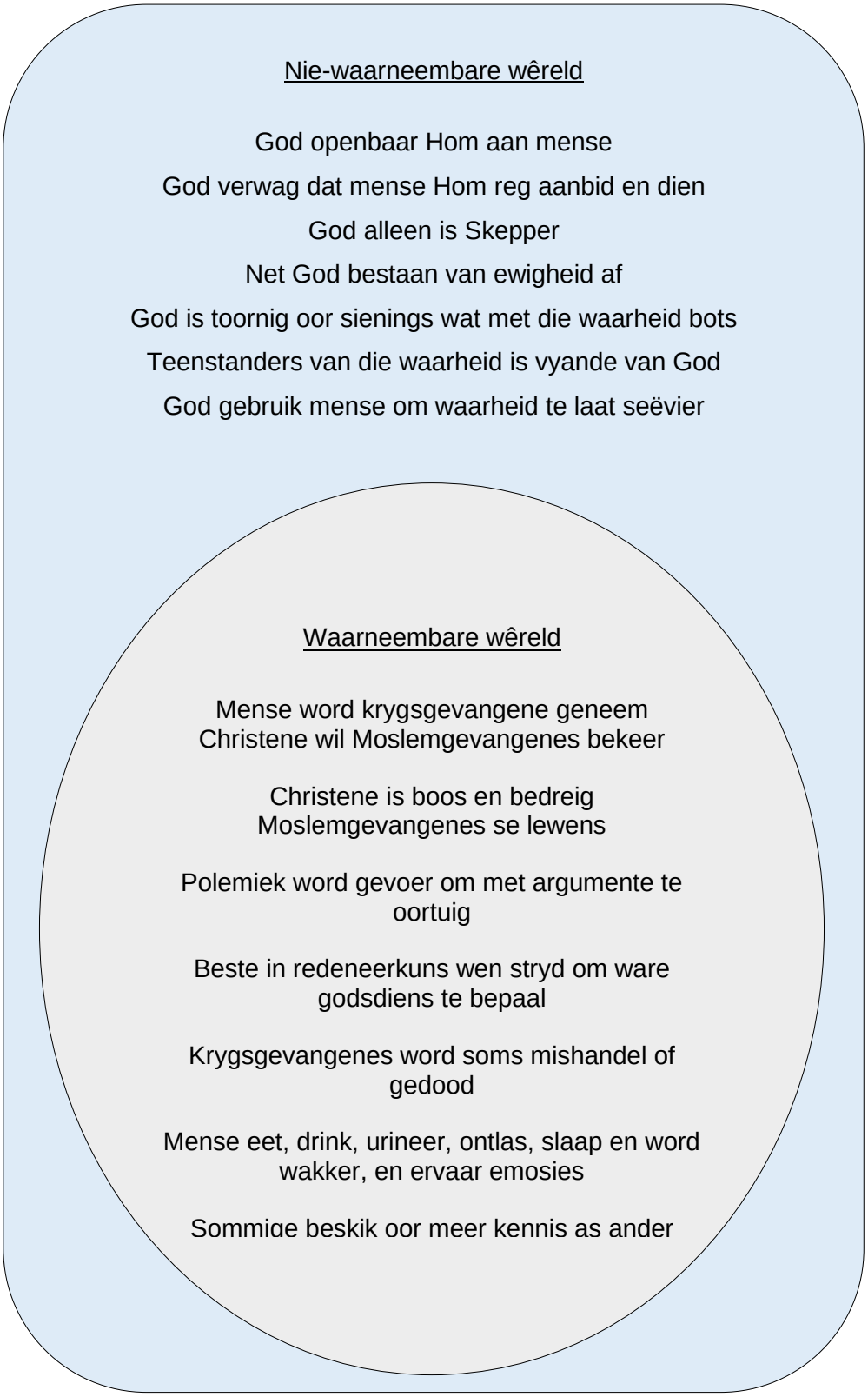
Mense in hierdie wêreld is mense wat kos eet, drink, urineer, ontlas, gaan slaap en wakker word, en wat emosies ervaar, soos om gelukkig of hartseer te wees. Mense het verskillende redes waarom hulle glo wat hulle glo.

Die nie-waarneembare wêreld is die wêreld waar God Hom aan mense openbaar en waar Hy verwag dat hulle Hom op die regte manier aanbid en dien. God is die Skepper van die heelal en God het alleen geskep, dit wil sê sonder dat daar iemand by Hom was. God bestaan van ewigheid af en is dus nie self geskep nie. God laat toe dat van sy mense deur bose mense gevang word, maar Hy bly in beheer.

Dit is ŉ wêreld waar God se toorn verwek word as gelowiges verkeerd glo. Teenstanders van die geopenbaarde waarheid, is vyande van God, want hulle kies teen die waarheid wat Hy geopenbaar het. God verwag van mense wat ŉ eed in sy naam sweer, om daarby te hou. God se gees kan in mense teenwoordig wees en hulle in staat stel om bonatuurlike dinge te doen. God gebruik ook mense om die waarheid te laat seëvier.

Die verhouding tussen die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld, kan skematies soos volg voorgestel word:

Figuur 5-1: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld



5.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

Die werklike tekswêreld is ’n wêreld waar die Christene sowel as die Moslems oortuig is dat hulle die waarheid verkondig. Die groot strydvraag in hierdie wêreld is die goddelikheid van Jesus. Vir Christene is Hy God en mens, terwyl Hy vir Moslems net ’n mens was. Christene glo dat Jesus gekruisig is, maar die Moslems glo weer dat Hy nie gekruisig kon wees nie. Christene glo dat Jesus as God aanbid moet word, terwyl Moslems glo dat geen mens aanbid mag word nie, dus ook nie Jesus nie.

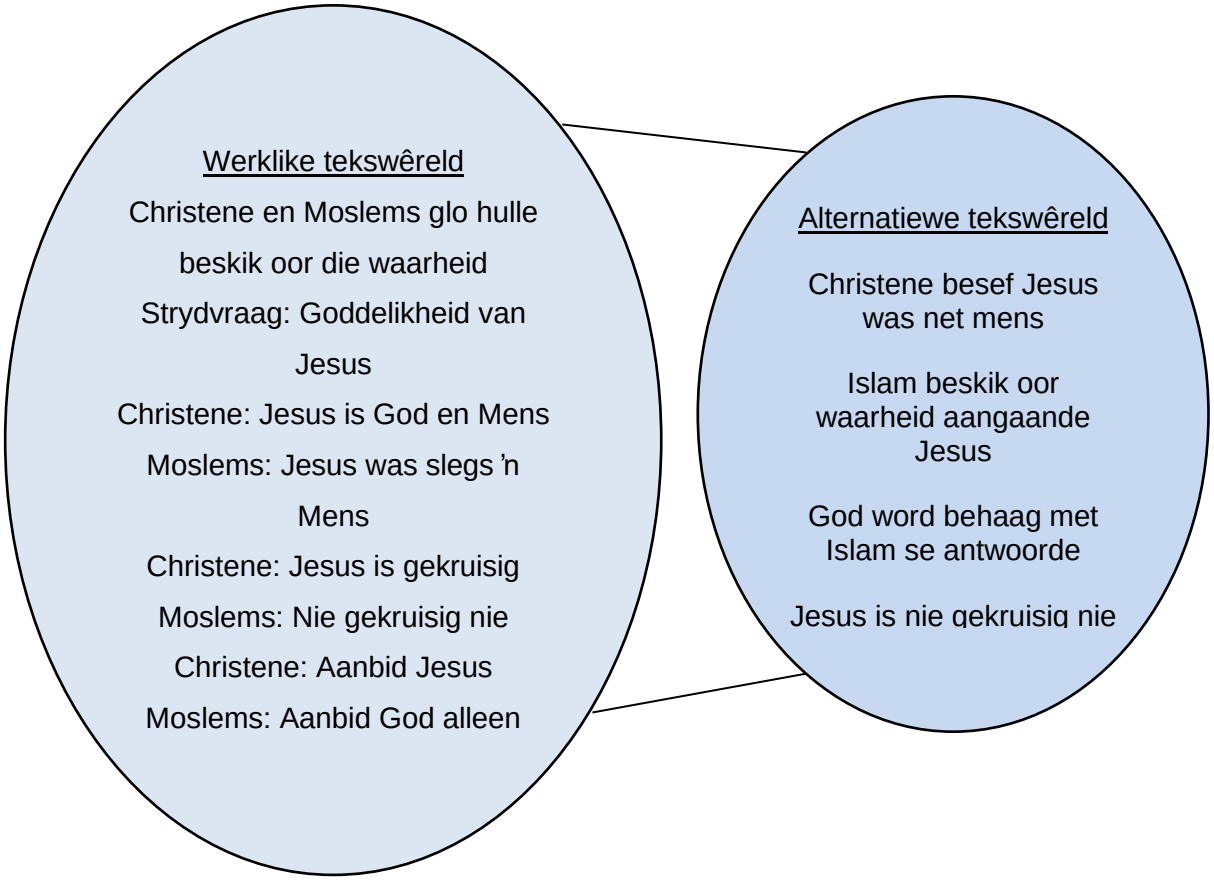
Die alternatiewe wêreld is ’n wêreld waar die Christene besef dat Jesus slegs ’n gewone mens was. Hulle laat hul onkunde agter en weet dat die Islam oor die waarheid oor Jesus beskik. God word net behaag met die antwoorde wat die Islam bied. Jesus word nie as God aanbid nie en is nie gekruisig nie.

5.4.4 Die transuniversele relasie

Die outeur neem die leser vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld, deurdat die Moslemlesers besef dat die Christene boos is en Moslemgevangenes bedreig. Die besef word versterk deurdat Wasil met sy argumente bewys wat die waarheid oor Jesus is. Die Christene gee toe dat Wasil reg is en laat hul onkunde agter. Die lesers word ook deur die argumente oortuig dat Wasil die waarheid oor Jesus verkondig.

Hierdie oorgang word skematies soos volg voorgestel:

Figuur 5-2: Tranuniversele relasie



5.5 Slot

In hierdie analitiese eenheid begin die gesprek tussen Wasil en die Christene. Bashir is die eerste verteenwoordiger van die Christene, maar hy moes uiteindelik erken dat hy eerder 'n meester van die swaard is as 'n meester in die redeneerkuns. Hy toon steeds sy gesag deur te belowe dat hy die volgende dag 'n meester van die redeneerkuns sal bring om met die sjeik te redeneer. Die volgende analise handel dan oor die gesprek tussen Wasil en die priester wat Bashir gebring het.

HOOFSTUK 6 WASIL EN DIE PRIESTER

6.1 Inleiding

Hierdie analitiese eenheid speel die volgende dag af, nadat die gesprek in die vorige analitiese eenheid afgesluit is. In die vorige analitiese eenheid het ons gesien dat die sjeik Bashir in die gesprek beskaam het. Die sjeik het homself as Bashir se meerdere bewys in die strydgesprek. Bashir moes uiteindelik erken dat hy nie in die redeneerkuns onderlê is nie. Hy het toe onderneem om iemand anders te bring wat Wasil vanuit die hand van God sal beskaam. So het die outeur opnuut twyfel oor die waarheid by die lesers geskep, ten spyte van Wasil se oorwinning oor Bashir.

In hierdie analitiese eenheid tree daardie volgende karakter toe, die karakter wat Wasil moet beskaam. Dit is ’n priester wat, anders as Bashir, wel in die redeneerkuns onderlê is. Bashir het God by die twisgesprek betrek, dus is dit wat volg, ’n toets om te sien wie beskaam gaan word.

Die teks en ’n eie vertaling volg in die volgende afdeling. Dit gee die gesprek tussen die sjeik en die priester wat deur Bashir laat kom is, weer.

6.2 Teks en vertaling

6.2.1 Teks

1. فلما كان من غدٍ ، بَعَثَ بشيرٌ إلى الشيخ ، فلمّا دخل عليه إذا عنده قِسٌّ عظيم اللحية
2. قال له بشير : إنَّ هذا رجُلٌ من العرب له علمٌ وعقلٌ وأصلٌ في العرب ، وقد أحبَّ الدخول في ديننا ؛ فكلِّمْهُ حتى تُنَصِّرَهُ ؛
3. فسجد القِسُ لبشير وقال : قديماً أتَيْتَ إلى الخير وهذا أفضَلُ ممّا أتيتَ إليّ
4. ثم أقبل القِسّ على الشيخ فقال : أيُّها الشيخ ! ما أنت بالكبير الذي قد ذهب عقله وتفرّق عنه حلمه ، غداً أغطسُكَ في المعموديَّةِ غَطْسَةً تَخْرُجُ منها اليومَ ولَدَتْكَ أُمُكَ

5. قال الشيخ : وما هذه المَعْمُوديَّةُ ؟

6. قال القس : ماءٌ مُقَدَّسٌ

7. قال الشيخ : مَنْ قَدَّسَهُ ؟

8. قال القس : قَدَّسْتُهُ أنا والأساقِفَةُ قَبْلِي

9. قال الشيخ: فهل كان لكم ذنوبٌ وخطايا ؟

10. قال القس : نعم ؛ غير أنّها كثيرة

11. قال الشيخ : فهل يُقَدِّسُ الماءَ من لا يُقَدِّسُ نَفْسَهُ ؟

12. قال : فسكت القِسّ

13. ثم قال : إنِّي لم أُقَدِّسْهُ أنا

14. قال الشيخ : فكيف كانَتْ القصةُ إذنْ ؟

15. قال القس : إنما كانت سُنَّةً من عيسى بن مريم

16. قال الشيخ : فكين كان الأمر ؟

(فكين in die plek van فكيف het (Tarhuni (2006)

17. قال القس : إن يحيى بن زكريا أَغْطَسَ عيسى بن مريم - عليهم السلام بالأرْدُن غطسةً ومَسَحَ بِرَأْسِهِ ودَعَا له بالبرَكَةِ

18. قال الشيخ : فاحتاج عيسي إلي يحيي يمسح رأسه ويدعوا له بالبركة ؛ فاعبدوا يحيى ، فيحيى خيرٌ لكم من عيسى إذن

19. فسكت القِسُّ

20. فاستلقى بشير على فراشه وادخل كمّه في فيه وجعل يضحك

21. قال للقش : قم خزاك الله ! دعوتك لتنصّره فاذا انت قد اسلمت

6.2.2 Vertaling

1 Toe dit die volgende dag was, het Bashir na die sjeik gestuur (om hom te laat haal) en toe hy (die sjeik) by hom aankom, was daar ’n priester, groot van baard, by hom.

2 Bashir het vir hom gesê: “Hierdie is ’n man vanuit die Arabiere wat kennis en insig en ’n Arabiese herkoms het en hy begeer om na ons godsdiens oor te gaan. Praat met hom totdat jy hom bekeer het”.

3 Die priester het gebuig voor Bashīr en gesê: “Vantevore het jy die beste na my gebring, maar hierdie een is beter as wat jy al na my gebring het”.

4 Daarna het die priester na die sjeik gedraai en gesê: “O sjeik, wat is dit met jou wat hierdie belangrike man betref? Hy het sy rede verloor en sy droom is weggeruk van hom af. Môre gaan ek jou onderdompel in die doop, ’n onderdompeling waaruit jy gaan kom soos die dag toe jou moeder geboorte geskenk het aan jou”.

5 Die sjeik het gesê: “Wat is hierdie doop?”

6 Die priester sê: “Water wat geheilig is.”

7 Die sjeik sê: “Wie het dit geheilig?”

8 Die priester sê: “Ék het dit heilig gemaak, en die biskoppe voor my.”

9 Die sjeik sê: “Het julle sondes en oortredings?”

10 Die priester sê: “Ja, sonder dat dit baie is.”

11 Die sjeik sê: “Kan iemand water heilig maak wat homself nie kan heilig maak nie?”

12 Die priester het stilgebly.

13 Daarna het hy gesê: “Waarlik, ek het dit inderdaad nie self heilig gemaak nie.”

14 Die sjeik het gesê: “Hoe het die storie dan gebeur?”

15 Die priester het gesê: “Dit is maar ’n (godsdienstige) gebruik vanaf Jesus, seun van Maria.”

16 Die sjeik het gesê: “Hoe het die (godsdienstige) voorskrif tot stand gekom?”

17 Die priester het gesê: ”Johannes, seun van Sagaria, het Jesus, seun van Maria, vrede vir hulle, onderdompel in die Jordaan. Hy het Hom onderdompel en sy kop gesalf en ’n seën oor Hom uitgespreek”.

18 Die sjeik het gesê: “Dus het Jesus nodig gehad dat Johannes sy kop salf en ’n seën oor hom uitspreek. Aanbid vir Johannes, Johannes is dan beter vir julle as Jesus!”

19 Die priester het stilgebly.

20 Bashir het gaan lê op sy kussing en sy mou in sy mond gedruk en begin lag.

21 Hy het vir die priester gesê: “Staan op, mag God jou beskaam! Ek het jou versoek om hom te bekeer tot die Christendom, maar toe het jy oorgegee.”

Die strukturele analise hierna begin met die afgrensing van die perikoop wat die gesprek tussen Wasil en die priester weergee. Daarna volg die sintaktiese en leksikaal-semantiese analise.

6.3 Strukturele analise

6.3.1 Afgrensing

Die afgrensing geskied op grond van formele sowel as inhoudelike kriteria. Die formele kriterium is die samestelling van die voegwoord ف en die bywoord van tyd لما wat letterlik as “en toe” vertaal kan word. Die voegwoord dui daarop dat hierdie gebeure na die voriges plaasvind en die bywoord van tyd dui daarop dat daar tyd verloop het sedert die vorige gebeure.

Inhoudelik wys die tydsaanduiding كان من غدٍ (dit was die volgende dag) dat daar ’n wisseling in tyd plaasgevind het. Die gebeure wat gaan volg, gaan eers die daaropvolgende dag plaasvind.

Daar vind ook ’n verwisseling van ruimte plaas, deurdat Wasil weer na Bashir gebring word van waar hy oornag het:

فلما كان من غدٍ ، بعثَ بشيرٌ إلى الشيخ

“Toe dit die volgende dag was, het Bashir na die sjeik gestuur (om hom te laat haal)...”

Die volgende kriterium is die karakterwisseling met die nuwe karakter wat bykom, naamlik قِسّ “’n priester. Laastens lyk dit of hier ’n nuwe tema aan die orde kom, naamlik المَعْمُوديَّةُ “die doop”.

Die einde van die analitiese eenheid word ook duidelik aangedui. In hierdie geval is daar geen tydsaanduiding nie, maar die einde word aangedui deur Bashir se opdrag dat die priester moet opstaan, met die implikasie dat die gesprek verby is:

قال للقش : قم خزاك الله

"Hy het vir die priester gesê: 'Staan op, mag God jou beskaam'."

'n Laaste aanduiding dat die retoriese eenheid hier eindig, is die karakterwisseling, want Bashir en die priester se deelname word hier beëindig. Hulle is nie meer verder deel van die verhaal nie. Daarmee is dit dan ook die einde van die eerste deel van die verhaal.

Die volgende deel van die strukturele analise is die sintaktiese en leksikaal-semantiese analise.

6.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

Hierdie analitiese eenheid begin met die vermelding dat die volgende dag aangebreek het. Dan volg daar 'n gesprek tussen Bashir, Wasil en die nuwe karakter, naamlik die priester.

6.3.2.1 Sin 1

فلما كان من غدٍ ، بعثَ بشيرٌ إلى الشيخ ، فلمّا دخل عليه إذا عنده قِسٌّ عظيم الحية

"Toe dit die volgende dag was, het Bashir na die sjeik gestuur (om hom te laat haal) en toe hy by hom aankom, was daar 'n priester, groot van baard, by hom."

Die kohesie-relasie van die sin word skematies soos volg voorgestel:

فلما كان من غدٍ "En toe dit was die volgende dag"

بَعَثَ بشيرٌ إلى الشيخ "het Bashir gestuur na die sjeik"

فلمّا دخل عليه "en toe hy by hom aankom"

إذا عنده قِسٌّ عظيم اللحية "was daar by hom 'n priester, groot van baard"

Hierdie sin is nog nie deel van die gesprek nie, maar dien as inleiding van die analitiese eenheid. Die لما "toe" is 'n aanduiding dat daar 'n wisseling in tyd plaasvind. 'n Verdere aanduiding van tydswisseling is die kombinasie van die voorsetsel من en die selfstandige naamwoord in die genitief غدٍ wat in hierdie kombinasie "op die volgende dag" beteken.

Bashir begin weer as die gesagsfiguur deurdat hy stuur om die sjeik te laat haal. Toe die sjeik by hom kom, was daar, soos Bashir belowe het, iemand by hom. Hy word beskryf as قِسٌّ عظيم اللحية "'n priester, groot van baard." Die onbepaalde selfstandige naamwoord قِسٌّ "'n priester" word gevolg deur die frase عظيم اللحية "groot van baard". In Arabies volg die byvoeglike naamwoord altyd na die selfstandige naamwoord en stem ooreen wat bepaaldheid of onbepaaldheid betref. Maar Haywood en Nahmad (1976:66) wys daarop dat indien 'n onbepaalde byvoeglike naamwoord voor die bepaalde selfstandige naamwoord in die genitief staan, soos dit hier die geval is, is die doel daarvan om die genitief se toepassing te definieer of te beperk. In hierdie sin dien die adjektief om die toepassing te definieer. Daarom, en na aanleiding van Haywood en Nahmad se voorbeelde, word die frase عظيم اللحية vertaal as "groot van baard", 'n beskrywing van die priester.

'n Priester sou in daardie konteks 'n priester van die Oos-Ortodokse Kerk wees, aangesien die Oos-Ortodokse Kerk die kerk in Konstantinopel en omliggende gebied was gedurende die 7e tot 9e eeu. Die hiërargie in die Oos-Ortodokse Kerk is van onder na bo: priesters, biskoppe en dan die partriarg (Hays, 2008:1). Priesters is dus op die onderste vlak van die hiërargie. Hierdie priester se naam word nie genoem nie, wat daarop dui dat hy nie 'n belangrike karakter is nie. Al wat van belang is, is die amp wat hy beklee. Die amp plaas hom as gespreksgenoot op 'n hoër vlak as Bashir.

Die verwysing na sy baard het ten doel om te bevestig dat hy 'n priester is. Volgens Hays (2008:par 6) het priesters van die Oos-Ortodokse Kerk nie hul baard geskeer nie. Hul kenmerkende

voorkoms was ’n swart kleed, swart hoed wat plat bo is en ’n baard. Die vereiste om ’n baard te hê was gegrond op die voorskrif van Levitikus 19:27:

כז לֹא תַקִּפוּ, פְּאַת רֹאשְׁכֶם; וְלֹא תַשְׁחִית, אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ. (BHS:1997)

“Julle mag skeer (die hare aan) die kant van jou kop nie, en julle mag nie ontsier die rand van jou baard nie.”

Teenoor die Ortodokse siening wat slegs vir die kerklike amptenare geld, glo die Islam dat alle mans baard moet dra. Volgens Baghdadi (s.a.:5) glo Moslems dat baard ’n deel van die manlike anatomie is wat die man mooier maak, wat hom respek laat afdwing en wat hom versier. Die *hadith* van Ibn Umar verklaar dat Moslems se baard hulle moet onderskei van ongelowiges (Joudi, 2017:1). As hulle die heidene se voorbeeld hierin volg, sal hulle ander heidense gebruike ook navolg (Joudi, 2017:1). Dit gaan egter oor meer as net die man se voorkoms. Die teologiese beginsel waarop dit berus, is die feit dat die man met ’n baard geskape is en dat daar nie aan die skepping van God verander mag word nie. Die opvatting oor die skepping is gegrond op *sura* 4:119: (Koran, 1975):

وَلَاٰمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ اللهِ

“Ek sal hulle opdrag gee en hulle sal die skepping van God ontsier.”

Die interpretasie is dat hulle wat goddeloos is, die opdrag sal kry om die skepping te ontsier deur dit wat geskep is, te verander of aan te pas. Die man is met ’n baard geskep. Om baard af te skeer, word gesien as ’n verandering van die skepping van God. Daarom mag die gelowiges wat die skepping nie wil ontsier nie, nie hul baard skeer nie (Baghdadi, s.a.:6).

In die antieke tyd is mans se baard dikwels as baie belangrik beskou. So het Hawksley (2014:1) aangedui dat vir die Grieke ’n teken van wysheid en status was as ’n man ’n vol baard kon groei. Hawksley (2014:1) wys ook uit dat die Rooms-Katolieke Kerk se priesters teen die einde van die 9^{e} eeu skoongeskeer moes wees, terwyl die priesters van die Oos-Ortodokse Kerk steeds ’n baard moes dra.

Mense se siening oor baard het dus nog altyd gewissel. Nietemin sou die priester se baard vir die Moslemlesers ŉ teken wees dat hy ŉ gerespekteerde teenstander vir Wasil sou kon wees.

6.3.2.2 Sin 2

قال له بشير : إنَّ هذا رجُلٌ من العرب له علمٌ وعقلٌ وأصلٌ في العرب ، وقد أحبَّ الدخول في ديننا ؛ فكلِّمْهُ حتى تُنَصِّرَهُ ؛

"Bashir het vir hom gesê: 'Hierdie is ŉ man vanuit die Arabiere wat kennis en insig en ŉ Arabiese herkoms het en hy begeer om na ons godsdiens oor te gaan. Praat met hom totdat jy hom bekeer het'."

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

قال له بشير "Bashir het vir hom gesê"
إنَّ هذا رجُلٌ من العرب "Hierdie is ŉ man vanuit die Arabiere"
له علمٌ وعقلٌ وأصلٌ في العرب "wat kennis en insig en ŉ Arabiese herkoms het"
وقد أحبَّ الدخول ، في ديننا "en hy het begeer om oor te gaan na ons godsdiens"
فكلِّمْهُ "en praat met hom!"
حتى تُنَصِّرَهُ "totdat jy hom bekeer het"

Bashir begin die gesprek met die sjeik deurdat hy die priester aan hom bekend stel. Die sinsdeel wat daarna volg, is in die direkte rede. Die direkte rede word ingelei met die intensifiseringspartikel إنَّ wat na die werkwoord قال "hy het gesê" as "waarlik" vertaal kan word (Haywood & Nahmad, 1976:517). Dit word egter meestal onvertaald gelaat (Wehr, 1976:29). Die relatiewe bysin in hierdie sinsdeel word weer sonder ŉ relatiewe partikel geskryf, aangesien dit na ŉ onbepaalde selfstandige naamwoord رجُلٌ "ŉ man" volg (Haywood & Nahmad,1976:285). Dit is ŉ nominale sin waar die predikaat as drie selfstandige naamwoorde neweskikkend aan mekaar voorkom, naamlik

علمٌ “kennis”, عقلٌ “insig” en وأصلٌ في العرب “’n herkoms in die Arabiere”. Laasgenoemde kan in Afrikaans vertaal word as “’n Arabiese herkoms”. Dit is algemene praktyk om die voorsetsel ل “vir” met sy naamwoord as “hy het” te vertaal wanneer dit iets wat besit word, aandui (Haywood & Nahmad, 1976:413; Wehr, 1976:851). Daarom die vertaling van die sinsdeel as: “Hierdie is ’n man vanuit die Arabiere wat kennis en insig en ’n Arabiese herkoms het.”

Die volgende deel van die sin word met die voegwoord و aan die partikel قد ingelei, wat saam met ’n perfektum van die werkwoord die plusquamprefektum aandui. Dit is ’n handeling wat, toe die gebeure afgespeel het, reeds afgehandel was. Soms word dit as “reeds” vertaal, maar meestal word dit onvertaald gelaat. Die perfektum van die werkwoord is konjugasie IV أحبَّ “hy het begeer”, met die objek van die werkwoord wat die verbale nomen met lidwoord الدخول is. Die verbale nomen met lidwoord kan óf as selfstandige naamwoord (die oorgang) óf as infinitief (om oor te gaan) vertaal word. In die konteks van hierdie gedeelte word gekies om dit as infinitief te vertaal, dit wil sê “om oor te gaan”.

Die laaste werkwoord is die perfektum 2 manlik enkelvoud met pronominale suffiks 3 enkelvoud konjugasie II تُنَصِّرَهُ “jy het hom bekeer”. In konjugasie II beteken hierdie werkwoord spesfiek “om tot die Christendom te bekeer” (Wehr, 1976:970).

Bashir begin deur Wasil aan die priester bekend te stel. Hy beskryf hom as ’n baie goeie teenstander in ’n debat, want hy het kennis, insig en ’n Arabiese herkoms. Die herkoms is van belang, omdat hy die Islam as godsdiens verteenwoordig en ’n Arabier sou op daardie stadium aan al die vereistes voldoen.

Teenoor die baie positiewe beskrywing wat Bashir van Wasil gegee het, plaas Bashir se woorde ’n vraagteken oor sy eie eerbaarheid. Bashir voeg by dat Wasil begeer het om na die Christendom oor te gaan. Daar word nêrens in die verhaal genoem dat Wasil daardie begeerte gehad het nie. Behalwe dat Wasil dit nêrens in die verhaal gesê het nie, het hy die Christendom se leer tot dusver met welslae verkeerd bewys. Die lesers sou dus weet dat dit nie waar is dat Wasil na die Christendom wou oorgaan nie. Bashir se woorde is ook minagtend teenoor die sjeik wat teenwoordig is en dit kan hoor. Wasil word dus nie deur Bashir as belangrik geag nie. Daardeur skep Bashir die indruk dat dit maklik gaan wees om die sjeik te bekeer.

In die oë van die lesers toon Bashir hom as oneerbaar. In die Islam word “leuens” as een van die groot sondes beskou, of meer spesifiek, as die sewentiende groot sonde (Shirazi, 2001). Christene word ook opgeroep om slegs die waarheid te praat, sien byvoorbeeld Matteus 5:37:

37 ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. (UBS GNT, 2014)

"Julle woord ‘ja’ moet ‘ja’ wees, en ‘nee’, ‘nee’. Meer as dit is uit die bose.”

Bashir is egter oortuig dat Wasil tot die Christendom bekeer kan word as hy net deur die regte teenstander gekonfronteer word. Daarom sy opdrag dat die priester met hom moet praat totdat hy hom bekeer. Sy uitermatige, subjektiewe trots is op die spel en hy streef na ’n oorwinning ten alle koste. Dit herinner aan ’n eeue oue retoriese gesegde: Hoe groter die trots van die antagonis, hoe soeter die oorwinning oor hom/haar.

6.3.2.3 Sin 3

فسجد القِسُ لبشير وقال : قديماً أتَيْتَ إلى الخير وهذا أفضَلُ ممّا أتيتَ إليّ

“Die priester het gebuig voor Bashir en gesê: ‘Vantevore het jy die beste na my gebring, maar hierdie een is beter as wat jy al na my gebring het’.”

Die kohesie-relasie van die sin lyk dan soos volg:

فسجد القِسُ لبشير “Die priester het voor Bashir gebuig”
وقال “en gesê”
قديماً أتَيْتَ إلى الخير “Vantevore het jy die beste na my gebring”
وهذا أفضَلُ ممّا “maar hierdie is beter as wat”
أتيتَ إليّ “jy al na my gebring het”

Die priester antwoord Bashir en op hierdie stadium is dit steeds ’n gesprek tussen Bashir en die priester, asof die sjeik nie daar is nie. Die gesprek beklemtoon Bashir en die priester se gesagsposisies verder in kontras met die sjeik wat net as gevangene daar is. Wasil as gevangene is nie op dieselfde sosiale vlak as hulle nie, hoewel hy as ’n waardige teenstander in die woordestryd gesien word. Bashir se gesagsposisie as lid van die hoogste klas word verder beklemtoon deurdat die priester voor hom buig. So skep die outeur die persepsie dat dit ’n ongelyke stryd gaan wees waarin die sjeik nie ’n groot kans het nie.

Die direkte rede begin met die bywoord van tyd قديماً “vantevore” gevolg deur die werkwoord in konjugasie IV أَتَيْتَ “jy het gebring”. In Arabies staan die werkwoord gewoonlik eerste in die sin, behalwe as ’n ander deel van die sin beklemtoon word. Dus word قديماً “vantevore” in hierdie geval beklemtoon. Die doel van die beklemtoning is om aan te toon dat dit nie die eerste keer is dat die priester met iemand oor godsdiens redeneer nie. Dit is dus ’n waardige teenstander wat Wasil gaan uitdaag.

Die objek van die werkwoord is die elatiewe vorm in die oortreffende trap الخير “die beste”. Indien die elatief die oortreffende trap aandui, word dit as ’n selfstandige naamwoord hanteer. Indien die elatief daarteenoor die vergelykende trap aandui, word dit as ’n byvoeglike naamwoord hanteer (Haywood & Nahmad, 1976:89). Die elatief in die volgende sinsdeel is dan ook in die vergelykende trap omdat dit soos ’n byvoeglike naamwoord saam met die aanwysende voornaamwoord geskryf word. ’n Verdere aanduiding is dat dit gevolg word deur die voorsetsel من gekoppel aan die relatiewe partikel ما. Dus kan أفضَلُ ممّا vertaal word as “is beter as” (Haywood & Nahmad, 1976:353).

Die priester spog self ook daarmee dat hy goed onderlê is in die redenaarkuns. In die vorige analitiese eenheid, waar Wasil nie wou antwoord as sy veiligheid nie gewaarborg word nie, is reeds aangetoon dat die Bisantyne dikwels probeer het om die Moslemgevangenes te bekeer.

Hierdie priester is duidelik trots daarop dat hy al soveel sukses met die “bestes” behaal het en sy woorde laat dit klink of hy daarna uitsien om hierdie “beter” opponent ook te bekeer. Moxnes (1993:20) toon aan dat interaksie tussen mense in Mediterreense gemeenskappe altyd gekenmerk is deur kompetisie met ander ter wille van erkenning. Almal moes altyd gereed wees om die eer van die individu of die familie te beskerm. Daarom het sulke interaksies dikwels met uitdagings gepaard gegaan. Vir so ’n uitdaging om ’n behoorlike uitdaging te wees, moes jou teenstander jou gelyke of meerdere wees (Moxnes, 1993:20). Hoewel Bashir en die priester se

gesprek aantoon dat hulle die sjeik nie as hul gelyke op sosiale vlak sien nie, dui hul woorde wel daarop dat die sjeik as gespreksgenoot op dieselfde vlak as die priester is.

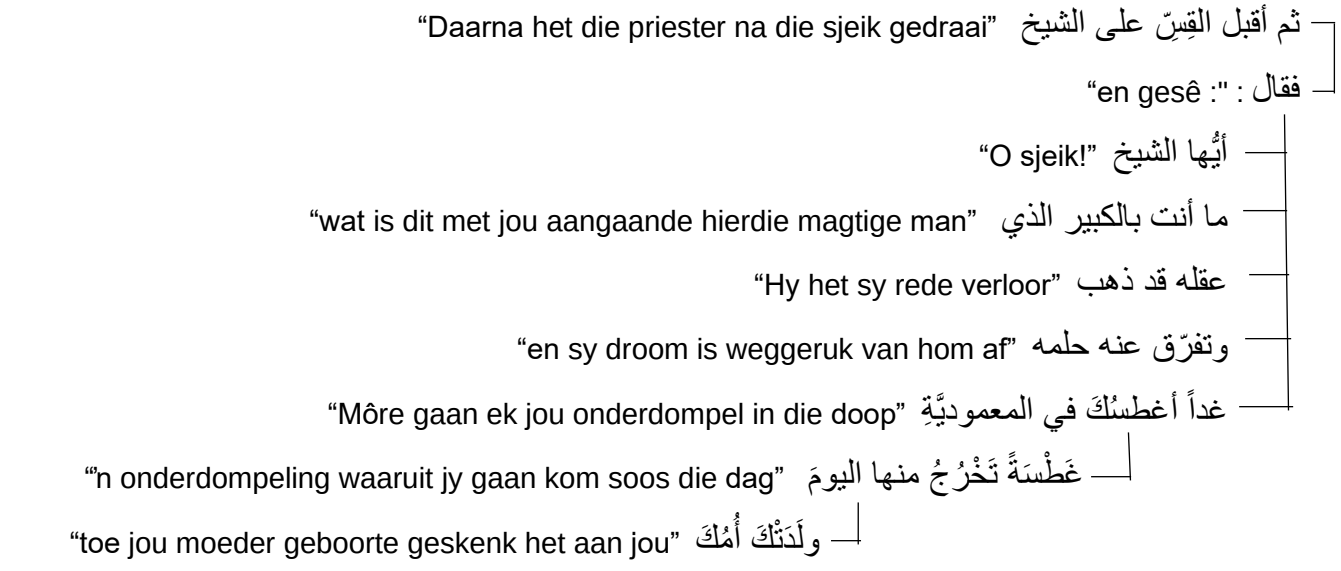
Malina en Rohrbaugh (2003:334) bevestig Moxnes se standpunt met hul verduideliking dat die eer-skande spel uit twee stappe bestaan het. Eerstens om iemand uit te daag wat die eer van die ander persoon kan ondermyn en tweedens ’n respons deur iemand op gelyke vlak, wat die uitdaging aanvaar. Hier word dus ’n duidelike uitdaging aan die sjeik gerig. Bashir het erken dat hy nie in die redeneerkuns opgelei is nie en dus nie op dieselfde vlak as die sjeik aan die twisgesprek kon deelneem nie. Die beskrywing van die priester dui aan dat hy wel op gelyke vlak met die sjeik kan meeding.

6.3.2.4 Sin 4

ثم أقبل القِسّ على الشيخ فقال : أيُّها الشيخ ! ما أنت بالكبير الذي قد ذهب عقله وتفرّق عنه حلمه ، غداً أغطسُكَ في المعموديَّةِ غَطْسَةً تَخْرُجُ منها اليومَ ولَدَتْكَ أُمُكَ

“Daarna het die priester na die sjeik gedraai en gesê: ‘O’ sjeik, wat is dit met jou aangaande hierdie magtige man? Hy het sy rede verloor en sy droom is weggeruk van hom af. Môre gaan ek jou onderdompel in die doop, ’n onderdompeling waaruit jy gaan kom soos die dag toe jou moeder geboorte geskenk het aan jou’.”

Die kohesie-relasie van die sin kan skematies so weergegee word:



Griffith (1990:319) vertaal die werkwoord أقبل as "hy het genader". Indien die werkwoord in konjugasie IV أقبل saam met die voorsetsel على gebruik word, kan dit ook "hy het gedraai na" (Wehr, 1976:740) beteken. Dit is die vertaling wat hier verkies word. Volgens die teks lyk dit immers of die sjeik reeds by hulle is, maar tot nou toe deur Bashir en die priester geïgnoreer is. Nou draai die priester na die sjeik om met hom te praat en vir die eerste keer aan hom aandag te gee.

Die priester verwyt die sjeik dadelik oor hoe hy Bashir hanteer het. Bashir word beskryf met die voorsetsel ب aan die bepaalde byvoeglike naamwoord الكبير "groot/magtig". In hierdie geval funksioneer dit as selfstandige naamwoord en word dus as "magtige man" of "groot man" vertaal. Aangesien dit hier oor status gaan en nie oor fisieke voorkoms nie, word gekies om dit as "magtige man" te vertaal. Die priester het voor Bashir gebuig toe hy daar kom, wat bevestig dat hy 'n magtige of belangrike persoon was. Dit sluit aan by die verhaal se inleidende paragraaf waar verklaar is dat hy 'n magtige man was.

Griffith (1990:319) het die sin vertaal as "what have you brought onto the great man?". Hy veronderstel die werkwoord "jy het gebring" wat nie in die Arabiese nominale sin is nie en die subjek is dan "jy". Dit is egter nie nodig nie, aangesien hierdie sin wel sonder die werkwoord vertaal kan word. Die vraagpartikel saam met die persoonlike voornaamwoord ما أنت kan as "wat

is dit vir jou” of “wat het dit met jou te doen” vertaal word (Wehr, 1976:888). Die bestaanswoord “is” kom nie in Arabies voor nie, daarom word nominale sinne gewoonlik met “is” vertaal. Gevolglik word gekies om die sin te vertaal as: “Wat is dit met jou aangaande hierdie belangrike man?”

Die volgende deel van die sin begin met die werkwoord in die perfektum met die partikel wat voltooidheid aandui, naamlik قد ذهب “hy het verloor” of “hy het verlaat”. Die vraag is of die volgende selfstandige naamwoord met pronominale suffiks عقله “sy rede” die objek of die subjek van die werkwoord is. Dit wil sê, “hy het sy rede verloor”, of “sy rede het hom verlaat”. Op grond van die volgende deel van die sin wat parallel aan hierdie deel is, maar waar dit duidelik is dat Bashir nie die subjek is nie, word daar gekies om عقله “sy rede” as subjek te vertaal soos wat Griffith ook doen. Dit word dus vertaal as “sy rede het hom verlaat”, bedoelende sy verstaansvermoë of denkvermoë.

Die priester wil weet wat die sjeik aan Bashir gedoen het. Bashir het die sjeik ondervra met die voorneme om hom te oortuig dat die Christendom die ware godsdiens is. Maar uiteindelik het hy nie antwoorde op die sjeik se redenasies gehad nie. Die priester noem dat hy sy rede verloor het, waarskynlik sy vermoë om te redeneer en te verstaan. Dit is deel van die outeur se strategie om die eerste nederlaag in die polemiese gesprek te beklemtoon. Dit beteken ook dat Bashir waarskynlik self nie meer seker is wat die waarheid is nie. Boonop het hy ook sy droom verloor. Dit verwys waarskynlik na sy droom om die sjeik te oortuig en al die Moslemgevangenes tot bekering te bring. Bashir se verwarring gee aan die priester ’n verdere rede om die sjeik te wil verneder.

Die priester se voorneme om Wasil die volgende dag te doop, word geïntensifiseer deur die doop te beskryf as iets wat hom heeltemal nuut gaan maak. Die onbepaalde selfstandige naamwoord waarmee die sinsdeel begin is, naamlik غَطْسَةً “’n onderdompeling”, lei tot ’n relatiewe bysin sonder ’n relatiewe partikel. Dus word die werkwoord تَخْرُجُ gevolg deur die voorsetsel منها “uit dit” vertaal as “waaruit jy gaan kom”. Die bepaalde selfstandige naamwoord in die teks van Griffith اليومَ “die dag” is moeilik om hier te vertaal. Die teks van El-Fateh (2017) het die voorsetsel ك “soos” aan die selfstandige naamwoord يومَ “die dag” gevoeg. Dit beteken dan “soos die dag” wat die vertaling sinvol maak. Griffith (1990:321) het dit ook so vertaal, hoewel sy teks nie die voorsetsel by het nie. Daarom word daar gekies om die lesing van El-Fateh te aanvaar en dit ook as “soos die dag” te vertaal.

Die priester rig dus die uitdaging aan die sjeik dat hy hom gaan onderdompel, dit wil sê dat hy hom gaan oortuig om ’n Christen te word. Hierdie uitdaging is van groot belang vir die res van die

gesprek. Gaan die priester kan doen wat Bashir nie kon doen nie, of gaan Wasil weer as die een wat oor die waarheid beskik uit die stryd tree? Die feit dat hulle die sjeik aanvanklik geïgnoreer het, was reeds ŉ poging om sy eer aan te tas. Dit kom daarop neer dat hy, gesien die omstandighede, met ŉ agterstand begin! Die manier waarop hierdie uitdaging gerig word, maak dit verder duidelik dat hulle beoog om die sjeik te verneder deur hom in die twisgesprek tot hul standpunt te oortuig en tot die Christendom te bekeer. Die voorneme om die sjeik te bekeer, word bevestig deur die priester se dreigement dat hy Wasil gaan doop.

Die verwysing na die doop lei nie daartoe dat die doop ŉ tema vir die bespreking word nie. Dit dui slegs op die uitkoms wat die priester met die twisgesprek het. Die doop is een van die sakramente of “Heilige Geheimenisse” in die Oos-Ortodokse Kerk. Dit geskied deur die dopeling drie maal in die water te onderdompel (BBC-Religions, 2008; Trostyanskiy, 2011:66). Die gedagte dat hy hom nuut gaan maak soos die dag van sy geboorte, kom van die leerstelling dat die doop die dopeling volkome van erfsonde sowel as persoonlike sondes, wat tot op daardie stadium gepleeg is, bevry. So is dit ŉ hergeboorte tot ŉ nuwe lewe, geregverdig en herstel in die verhouding met God. Trostyanskiy (2011:65) dui aan dat die Oos-Ortodokse Kerk dit van die Kerk se ontstaan af so verstaan het, daarom sou die priester dit op daardie stadium ook so verstaan het.

6.3.2.5 Sin 5

قال الشيخ : وما هذه المَعْمُوديَّةُ ؟

“Die sjeik het gesê: ‘Wat is hierdie doop?’”

Die sjeik reageer nie op die verwysing na die doop nie, maar gryp die geleentheid aan om met sy eerste argument te begin. Wasil val dus dadelik aan, ŉ teken dat hy die uitdaging tot ŉ twisgesprek met die doel om hom te bekeer, aanvaar. Hy hou by sy styl om met ŉ leidende vraag te begin en so die gesprek in ŉ bepaalde rigting te stuur. Hy bepaal dus die agenda van die gesprek.

6.3.2.6 Sin 6

قال القس : ماءٌ مُقَدَّسٌ

“Die priester sê: ‘water wat heilig gemaak is’.”

Die priester antwoord die vraag ook kort. Dit klink nie of hy regtig die vraag antwoord nie. Die sjeik vra wat die doop is, maar die priester se antwoord sê waarmee daar gedoop word. Daardeur gee hy aan Wasil geleentheid om dadelik by die antwoord aan te sluit en die debat verder te voer.

6.3.2.7 Sin 7

قال الشيخ : مَنْ قَدَّسَهُ ؟

“Die sjeik het gesê: Wie het dit heilig gemaak?”

Die sjeik sluit weer by een bepaalde begrip aan, naamlik by die werkwoord قَدَّسَهُ (heilig gemaak). Hy vra ’n verdere vraag en sit so sy strategie om leidende vrae te vra en die agenda van die gesprek te bepaal, voort.

6.3.2.8 Sin 8

قال القس : قَدَّسْتُهُ أنا والأساقِفَةُ قَبْلِي

“Die priester sê: ‘Ék het dit heilig gemaak, en die biskoppe voor my’.”

Die priester het nog nie sy selfvertroue en arrogansie verloor nie. Hy begin sy sin deur die “ek” te beklemtoon. Die werkwoord is in die 1e persoon enkelvoud دَّسْتُهُ “ek het heilig gemaak” en dit dui

reeds aan dat die subjek “ek” is. Dan word die 1e persoon persoonlike voornaamwoord أنا “ek” ook nog na die werkwoord bygevoeg en dit beklemtoon dan dat “ék” dit heilig gemaak het.

Die heilige water in die Oos-Ortodokse Kerk is water wat geheilig word deurdat die priesters of biskoppe dit seën. Volgens Hopko (2016:1) is die “Groot Seën van die Water” die groot gebeurtenis tydens die Fees van die Epifanie. Hy verduidelik dan die proses. Hopko sê dat die proses met die sing van liedere en die geur van die water, omring met kerse en blomme, begin. Die water simboliseer die pragtige wêreld wat God geskep het, asook die verheerliking van Christus in die Koninkryk van God. Alles eindig met die kosmiese verheerliking van God waarin Christus versoek word om die water te heilig deur die manifestering van sy verlossende en heiligmakend goddelike teenwoordigheid. Behalwe vir hierdie spesiale geleentheid, is daar ook ’n ander geleentheid waar water geheilig word deurdat ’n priester dit seën tydens ’n spesiale diens (Hopko, 2016:1). Dit is waarna die priester hier verwys as hy sê hy, of die biskoppe voor hom, het dit geheilig.

6.3.2.9 Sin 9

قال الشيخ: فهل كان لكم ذنوبٌ وخطايا ؟

“Die sjeik sê: ‘Het julle sondes en oortredings?’”

Die sjeik vra nog ’n vraag, steeds besig met sy strategie om met ’n vraag-antwoord styl by die eintlike argument uit te kom. Die sjeik neem die inisiatief en tree nou op as die ondervraer, nie meer as die ondervraagde nie. Die twee woorde ذنوبٌ وخطايا “sondes en oortredings” kom in die Koran voor, maar nie in hierdie kombinasie nie. In die Koran (1976) word ذنوبًا telkens as “sondes” vertaal en خطايا as “foute”.

6.3.2.10 Sin 10

قال القس : نعم ؛ غير أنّها كثيرة

“Die priester sê: ‘Ja, sonder dat dit baie is’.”

Die priester lyk nie of hy die sjeik se strategie raaksien nie en antwoord net die vrae. Sy eerste antwoord is die bevestigende نعم “ja”. Dan kwalifiseer hy sy antwoord deur by te voeg dat hul sondes darem nie baie is nie. Die priester is dadelik op die agtervoet en tree dus apologeties op met ’n tipiese “ja, maar” benadering. Die voorsetsel غير in kombinasie met die partikel أنّ “dat” beteken “behalwe dat” of “sonder dat”. In hierdie geval wys die konteks dat dit as “sonder dat” vertaal moet word. Die pronominale suffiks 3 vroulik enkelvoud word aan die partikel gevoeg, aangesien dit verwys na die خطايا “oortredings”, ’n vroulike selfstandige naamwoord. Dus word غير أنّها as “sonder dat dit” vertaal.

Die priester se apologetiese benadering het ’n invloed op die beeld wat hy van homself projekteer in die raamwerk van die eer en skande sisteem. Hy het gespog dat hy die sjeik tot bekering gaan bring, maar word nou met die feit van sy eie gebreke gekonfronteer.

6.3.2.11 Sin 11

قال الشيخ : فهل يُقَدِّسُ الماءَ من لا يُقَدِّسُ نَفْسَهُ ؟

Die sjeik sê: “Kan iemand water heilig maak wat homself nie kan heilig maak nie?”

Die sjeik het die pad voorberei vir die strikvraag wat nou volg. Die implikasie is duidelik: Die priester roem daarop dat hyself en die biskoppe die water heilig maak, maar hulle is dan self sondaars. Dus kan hulle hulself nie heilig maak nie. Hoe kan hulle dan die water heilig maak? Dit is ’n logiese argument in die vorm van ’n retroriese vraag.

6.3.2.12 Sin 12

قال : فسكت القِسّ

“Hy het gesê: ‘En die priester het geswyg’.”

Die sjeik het ’n vraag gevra, en toe gewag dat die priester antwoord. Maar die priester het geswyg. Dus begin hierdie sin weer met die werkwoord قال “Hy het gesê”. Dit is moontlik dat dit weer sjeik is wat praat, en dus leedvermakerig sê “die priester het geswyg.” Dit sal egter dan die enigste keer in die hele verhaal wees dat die spreker een oomblik in die 2e persoon met die opponent praat, en net daarna in die 3e persoon oor die oponent. Geoordeel aan die patroon in die res van die verhaal, is dit waarskynlik die verteller wat sê: “En die priester het geswyg.” Die implikasie is die priester het geen antwoord gehad nie en kon die argument dus nie weerlê nie.

Die sjeik se argument is dus dat as iemand sondes het, is hy nie heilig nie. In die Christelike konteks sowel as in die Ou Testament word gelowiges wel soms heilig genoem, ten spyte daarvan dat hulle sondaars is.

Jesaja 4:3 dien as voorbeeld. Almal wat aan die Here behoort, word heilig genoem:

וְהָיָה ו הַנִּשְׁאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלִַם קָדֹושׁ יֵאָמֶר לֹו כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלָ ם׃ (BHS:1997)

“En dit sal wees: Die een wat in Sion oorgebly het, en wat bewaar is in Jerusalem, hulle sal heilig genoem word voor Hom, elkeen wat vir die lewe opgeskryf is in Jerusalem.”

In die Nuwe Testament kry ons die beskrywing van gelowiges as heiliges in gedeeltes soos Hebreërs 2:11 waar beklemtoon word dat gelowiges deur Christus geheilig word:

11 ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν (USB GNT:2014).

“Want Hy wat heilig maak, en die wat heilig gemaak word, is almal uit Een. Daarom is Hy nie skaam om hulle broers te noem nie.”

In die konteks van die Islam is iets slegs heilig as dit deur God heilig verklaar is. Dit is onder andere gebaseer op die verstaan van *sura* 27:91 (Koran:1975):

إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِين

> “Ek is beveel om die Here van hierdie stad te dien, Hy wat dit geheilig het en aan wie alle dinge behoort: En ek is beveel om een van hulle te wees wat my aan Hom onderwerp.

Daarom sou dit uit die oogpunt van die sjeik onaanvaarbaar wees om te dink dat ’n sondaar iets kan heilig. Sy standpunt staan egter nie in teenstelling met die gedeeltes wat uit die Ou en die Nuwe Testament aangehaal is nie. Hoewel sondaars heilig genoem word, beteken dit ook nie dat hulle iets kan heilig nie.

6.3.2.13 Sin 13

ثم قال : إِنِّي لم أُقَدِّسْهُ أنا

> “Daarna het hy gesê: ‘Waarlik, ek het dit inderdaad nie self heilig gemaak nie’.”

Hierdie sin begin met die voegwoord ثم “daarna” voor die werkwoord قال “hy het gesê”. Daardeur word aangetoon dat hoewel die priester aanvanklik geswyg het, hy tog uiteindelik praat. Die “ek” word beklemtoon deurdat die werkwoord in die 1e persoon is, terwyl die partikel إِنِّ ook met 1e persoon pronominale suffks geskryf word. Daarna word die sin nog met die persoonlike voornaamwoord 1e persoon أنا “ek” afgesluit ook. Dus is daar ’n dubbele beklemtoning. Dit is die rede waarom die sin vertaal word as “Waarlik, ek het dit inderdaad nie self heilig gemaak nie.”

Die priester erken dus dat dit nie regtig mense is wat die water heilig nie. Hy verwys waarskynlik na die feit dat die heiligmakingsproses deur mense geïnisieer word, maar dat dit God self is wat die water heilig maak. Hopko (2016) het verklaar dat die proses met die kosmiese verheerliking van God eindig, waarin Christus versoek word om die water deur die manifestering van sy verlossende en heiligmakend goddelike teenwoordigheid te heilig. Die Oos-Ortodokse Kerk se verstaan van die oorsprong van heilige water gaan terug na Jesus se doop toe. Met sy doop, is die water van die Jordaan heilig gemaak en dit is die grondslag vir die oortuiging dat die Kerk vandag nog die heiliging van water kan afbid (Hopko, 2016). Hopko voeg by dat vandat Christus mens geword het en in die water van die Jordaan onderdompel is, is alle materie geheilig en in Hom rein gemaak is. Die “alle materie” begin by die water van die Jordaan, daarom die “groot heiliging” van die water met die Epifanie Fees. Hierdie fees word op 6 Januarie gevier en dit is ’n viering van Jesus se doop. Die belangrikste ritueel by die fees is die “seën van die water” deur die ortodokse priester (Chrysopoulos, 2019:1). Oancea (2017:1) toon aan dat die teks van die doopformulier van die Ortodokse Kerk op ’n teks uit die 8^{e} eeu gebaseer is. In die bepaalde teks word aangetoon dat God die water van die Jordaan geheilig het met Jesus se doop en dit vorm die grondslag van die Ortodokse Kerk se verstaan van heilige water: “*Do You, Yourself, O Loving King, be present now also through the descend of Your Holy Spirit and Hallow this Water. And give to it the Grace of Redemption the Blessing of Jordan. Make it a fountain of incorruption, a gift of sanctification, a loosing of sins, a healing of sickness, (VII) a destruction of demons , unapproachable by hostile powers , filled with angelic might*”.

Die Islam ken ook die konsep van heilige water en dit is ook nie mense wat dit heilig maak nie. Volgens Hawting (1980:44) gaan die tradisie terug na die verhaal van Hagar en Ismael. God het water uit die fontein van Zamzam laat uitspuit ter wille van Hagar en Ismael in die woestyn. Daarna het die fontein verdwyn totdat dit herontdek is deur Mohammed se oupa. Die fontein is naby die Ka`ba en is so saam met die Ka`ba deur Mohammed oorgeneem as deel van die Islamitiese heiligdom in Mekka. Die water van Zamzam word as heilig beskou en volgens die tradisie het Mohammed verklaar dat die water dors les en honger stil. Boonop bevat dit genesingskrag (Hashem, 2012:1). In die lig van bogenoemde sou die sjeik as Moslem dus moeilik aanvaar dat mense water kan heilig maak.

Die priester se woorde in hierdie sin wys waarom hy nie dadelik op die sjeik se argument geantwoord het nie. Die sjeik se woorde het hom dus laat dink oor wie die water werklik heilig maak, al praat die geestelikes asof hulle die water heilig maak. Hy bevestig met die dubbele beklemtoning dat dit nie hy as mens is wat die water heilig nie. Die priester gee dus by implikasie toe dat die sjeik, wat hierdie saak betref, beter insig in die waarheid het. Die outeur beklemtoon

daardeur dat die sjeik reg is en die priester, sowel as die Christendom, verkeerd bewys is. Hy plaas die betroubaarheid van die Christendom as godsdiens daardeur onder verdenking.

6.3.2.14 Sin 14

قال الشيخ : فكيف كانَتْ القصةُ إذنْ ؟

Die sjeik het gesê: “Hoe het die storie dan gebeur?”

Die sjeik is weer aan die woord en voer sy vraag-antwoord strategie verder. Dit is nog ’n leidende vraag wat die gesprek steeds in die bepaalde rigting stuur.

6.3.2.15 Sin 15

قال القس : إنما كانت سُنَّةً من عيسى بن مريم

> “Die priester het gesê: ‘Dit is maar ’n (godsdienstige) gebruik vanaf Jesus, seun van Maria.’”

Die priester antwoord die sjeik se vraag deur dit as ’n godsdienstige praktyk te beskryf wat deur Jesus ingestel is. Dit is nie duidelik of hy na die doop of na die heiliging van die water verwys nie. Die selfstandige naamwoord سُنَّةً “vaste gebruik”, staan ook bekend as “*sunna*”, ’n woord wat vir die Moslems ’n spesifieke betekenis het. Die “*sunna*” is dit wat bindend is vir alle Moslems. Die woord verwys in hoofsaak na die woorde en dade van Mohammed, soos dit oorgelewer is, en wat gevolglik die norm vir die Moslem se lewe geword het (Afsaruddin, 2018:1). In die konteks van hierdie analitiese eenheid, is dit egter onwaarskynlik dat die priester dieselfde betekenis daaraan sou heg. Hy gebruik die woord in sy proto-betekenis, naamlik as ’n godsdienstige gebruik wat deur Jesus ingestel is.

6.3.2.16 Sin 16

قال الشيخ : فكين كان الأمر ؟

"Die sjeik het gesê: 'Hoe het die (godsdienstige) voorskrif tot stand gekom?'"

Die sjeik se volgende vraag begin met 'n vreemde uitdrukking na die voegwoord van opeenvolging, naamlik كين . Die woord kon nie in die klassieke woordeboeke opgespoor word nie. Die teks van El-Fateh (2017) het egter 'n alternatiewe vorm in die woord se plek, naamlik فكيف "En hoe?". Griffith (1990:320) wat die teks met فكين gepubliseer het, vertaal dit self ook as "en hoe?", dit wil sê hy het dit waarskynlik ook as فكيف gelees. Voorts wys die vraagteken dat dit 'n vraag is en daarom is die korrekte lesing waarskynlik die variante lesing van El-Fateh. Dus, omdat die woord كين lyk of dit nie bestaan nie en dit maklik is om die ف en die ن in 'n woord te verwar, kan aanvaar word dat فكين 'n skryffout is wat waarskynlik met die oorskryf gemaak is. Daarom word gekies om die alternatiewe lesing فكيف van El-Fateh te aanvaar en dit as "en hoe" te vertaal.

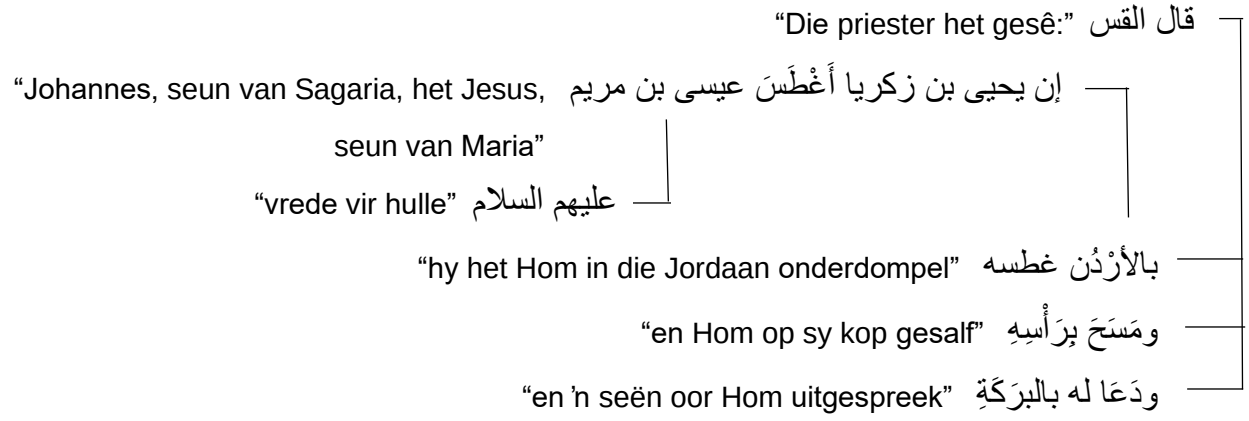
Die objek van die werkwoord كان "dit gebeur" of "kom tot stand" is die bepaalde selfstandige naamwoord enkelvoud الأمر "die voorskrif". Hierdie woord is afgelei van die werkwoord أمر wat "om te beveel" of "om opdrag te gee" beteken. Die selfstandige naamwoord beteken eerstens "bevel", "opdrag" of "voorskrif". Dit kan wel ook "saak" of "ding" beteken, soos Griffith (1990:321) dit vertaal het. Vir hierdie vertaling word egter gekies om, anders as Griffith, by die stamwoord se betekenis te hou en dit as "dit wat beveel is" of dan "voorskrif" te vertaal. Die rede daarvoor is die betekenis van die woord wat die outeur in die vorige sin gebruik het, naamlik سُنَّةً "*sunna"*. *Sunna* het, soos reeds gesê, in die Islam die betekenis van die praktyk wat 'n voorskrif of norm in die godsdiens geword het. Wasil, as Moslem, sou *sunna* waarskynlik as 'n voorskrif verstaan het. Die priester sou dit moontlik ook so kon bedoel het, aangesien Jesus die praktyk ingestel het met die doel dat die Christene dit nakom.

6.3.2.17 Sin 17

قال القس : إن يحيى بن زكريا أَغْطَسَ عيسى بن مريم ـ عليهم السلام
بالأرْدُن غطسةً ومَسَحَ بِرَأْسِهِ ودَعَا له بالبرَكَةِ

> "Die priester het gesê: 'Johannes, seun van Sagaria, het Jesus, seun van Maria vrede vir hulle, onderdompel in die Jordaan. Hy het Hom onderdompel en sy kop gesalf en 'n seën oor Hom uitgespreek'."

Die kohesie-relasie van die sin is soos volg:



Die eienaam يحيى "Johannes" word uitgebrei met sy herkoms, naamlik بن زكريا "seun van Sagaria", net soos wat Jesus as عيسى بن مريم "Jesus, seun van Maria" beskryf word. In hoofstuk 1 is genoem dat die Arabiese naam van 'n persoon gewoonlik ook die نسب "nasab" wat die persoon se herkoms aandui, ingesluit het. Dit word met die woord ابن "ibn", "seun van" gevolg deur die vader se naam, aangedui (Appleton:2003). Die naam "Johannes" verwys na Johannes die doper wat in die Koran beskryf word as seun van Sagaria. Johannes word in *sura* 19:7 (Koran, 1975) genoem:

يٰزَكَرِيَّآ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ ٱسْمُهٗ يَحْيٰى ۙ لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا

"O' Sagaria, Ons gee vir jou goeie nuus oor 'n seun. Sy naam sal wees Johannes. Ons het nog nooit tevore hierdie naam aan iemand voorgeskryf nie."

Hier kry ons die vreemde verskynsel dat die *nasab* van Jesus deur ابن gevolg deur sy moeder se naam aangedui word. Die rede daarvoor is dat Jesus volgens die Koran nie 'n aardse vader gehad het nie, aangesien die Koran die leer oor die maagdelike geboorte verkondig. Daarom word Hy in die Koran aangespreek as "Jesus, seun van Maria" en is Hy ook so bekend in die Islam. Maria is dus die enigste ouer wat Hy gehad het. Dit word so beskryf in *sura* 19:20 en 21 (Koran, 1975):

قَالَتْ اَنّٰى يَكُوْنُ لِىْ غُلٰمٌ وَّ لَمْ يَمْسَسْنِىْ بَشَرٌ وَّ لَمْ اَكُ بَغِيًّا
قَالَ كَذٰلِكِ ۚ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ ۚ وَ لِنَجْعَلَهٗۤ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَ رَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَ كَانَ اَمْرًا مَّقْضِيًّا

"Sy het gesê: 'Hoe sal ek 'n seun hê, aangesien geen man nog aan my geraak het, en ek nog nooit onkuis was nie?' Hy (die engel) het gesê: 'So is dit: Jou Heer het gesê: Dit is maklik vir My, en Ons sal dit so doen ten einde Hom 'n teken vir die mensdom te maak en 'n genadedaad van Ons af. Dit is so bepaal.'"

Die tweede saak wat eie aan die Arabiese gebruik is, is om Jesus se naam te laat volg deur die vereringsformule, "vrede vir Hom". In sy geval is dit "vrede vir hulle" omdat Maria se naam ook genoem word. Die rede waarom Jesus se naam met die vereringsformule gepaard gaan, is omdat Hy, volgens die Islam se siening, 'n profeet is. Dit is weereens opvallend dat die priester in Bisantium die Arabiese formule gebruik, net soos Bashir vroeër. Verder bevestig dit dat die outeur die verhaal vanuit sy Islamitiese agtergrond geskryf het.

Die tweede deel van die sin begin met dieselfde werkwoord as die vorige verwysing na die onderdompeling. Waar die vorige woord egter in konjugasie IV was, is dit hier in konjugasie I, naamlik غطسه "hy het onderdompel". Griffith (1990:319,321) vertaal beide as "onderdompel", maar Tarhuni (2006) vertaal konjugasie IV as "doop", en konjugasie I as "onderdompel". Wehr (1976) gee nie 'n betekenis vir konjugasie IV nie. Dit lyk egter of die twee woorde hier as sinonieme funksioneer en daarom word gekies om, soos Griffith, beide as "onderdompel" te vertaal.

Die werkwoord دَعَا “hy het geroep” word gevolg deur die voorsetsel met pronominale suffiks له “vir hom”. Daarna volg die voorsetsel ب “in” of “met” aan die bepaalde selfstandige naamwoord البرَكَةِ “die seën”, as objek van die werkwoord. Volgens Wehr (1976:282) beteken hierdie werkwoord in kombinasie met die twee voorsetsels ل en ب “om ’n seën oor iemand af te bid”. In Afrikaans is dit beter om dit te vertaal as ”om ’n seën oor iemand uit te spreek”, wat ook beteken dat die seën oor iemand afgebid word. Daarom word gekies om dit hier ook so te vertaal.

Die priester verwys dus na Jesus se doop deur Johannes die Doper. Hy verwys na drie aksies, naamlik onderdompeling, salwing en seën. Die salwing van Jesus is gegrond op ’n Messiaanse verstaan van Jesaja 61:1, naamlik dat dit die salwing met die Heilige Gees is:

רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלָי יַעַן מָשַׁח יְהוָה אֹתִי לְבַשֵּׂר עֲנָוִים שְׁלָחַנִי לַחֲבֹשׁ לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב לִקְרֹא
לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר וְלַאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ (BHS:1997)

> “Die Gees van die Here Here is op My. Die Here het My gesalf om ’n blye boodskap te bring aan dié in nood; Hy het My gestuur om die wonde te verbind van die gebrokenes van hart, om vir die gevangenes vrylating aan te kondig en vir die geboeides die oopmaak van die gevangenis;”

Jacob Bar Salibi, ook bekend as Dionysius Bar Salibi, was volgens Encyclopaedia Britannica (Anon., 2018a:1) ’n biskop en die groot segsman van die Kerk van die Jakobiete in die 12e eeu. In sy brief aan Johannes die Romein, beskryf hy die *myron* (salwingsolie) as simbool van die Heilige Gees. Hy noem die Heilige Gees “die olie wat op die kop kom”, bedoelende op Christus in sy doop (Varghese, 2006:20). Christus is 14 keer gesalf. Die 4e keer was toe Hy die salwing in sy liggaam ontvang het, dit wil sê, toe Hy die Heilige Gees met sy doop ontvang het (Varghese, 2006:22).

Die priester sê ook dat Johannes die seën oor Jesus uitgespreek het. Dit word nie pertinent saam met die doop genoem nie, maar dit verwys waarskynlik na die stem uit die hemel wat aangekondig het wie Jesus is, byvoorbeeld Lukas 3:22:

> 22 καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ᾽ αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (USB GNT, 2014).

“en die Heilige Gees het neergedaal in ’n ligaamlike vorm soos ’n duif op Hom, en ’n stem het uit die hemel gekom: Jy is my Seun, die Geliefde, in Jou het Ek My verheug.”

Vir Ortodokse Christene beteken die seën van God, onder andere, dat die doel wat God met iets gehad het, realiseer (Haros, 2016). Die doop van Jesus is ook gesien as Jesus se beslissing om getrou te wees aan sy roeping en daarvoor is Hy geseën. Hy is geseën deurdat die hemel oopgegaan het en die stem verklaar wie Hy is (Royden, 2003). Dit is die derde gebeurtenis by die doop van Jesus volgens die verstaan van die Oos-Ortodokse Kerk (Anon., 2005:1).

6.3.2.18 Sin 18

قال الشيخ : فاحتاج عيسي إلي يحيي يمسح رأسه ويدعوا له بالبركة

فاعبدوا يحيى ، فيحيى خيرٌ لكم من عيسى إذن

“Die sjeik het gesê: ‘Dus het Jesus het nodig gehad dat Johannes sy kop salf en ’n seën oor hom uitspreek, aanbid vir Johannes, Johannes is dan beter vir julle as Jesus!”

Die kohesie-relasie van die sin kan skematies so voorgestel word:

قال الشيخ “Die sjeik het gesê:”
- فاحتاج عيسى “Dus het Jesus het nodig gehad”
  - إلى يحيى يمسحُ رأسَهُ “dat Johannes sy kop salf“
  - ويدعوا له بالبركة “en die seën oor Hom uitspreek”
- فاعبدوا يحيى “en aanbid Johannes!”
- فيحيى خيرٌ لكم من عيسى إذن “en Johannes is dan beter vir julle as Jesus”

Die sjeik reageer weer op die priester se opmerking, maar fokus net op een saak. Daardeur kom hy by die tema uit waarheen hy die gesprek gestuur het, naamlik die goddelikheid van Jesus. Dit was ook die tema in sy gesprek met Bashir. Hy vra of dit vir Jesus nodig was dat Johannes Hom salf. Johannes as subjek word voor die werkwoord geplaas in die sin يحيى يمسحُ رأسَهُ "Johannes salf sy kop". Dit dui daarop dat die outeur die naam Johannes wou beklemtoon. Indien daar na die laaste deel van die sin gekyk word, is dit duidelik waarom hy Johannes wou beklemtoon. Wasil sê dat as dit nodig was dat Johannes vir Jesus moes salf, moet die Christene dan eerder vir Johannes aanbid.

Die argument van Wasil kan net verstaan word as daar na die betekenis van die Arabiese woord بركة "barakat" gekyk word. Dit word meestal as "seëninge van God" vertaal en God word gesien as die hoofbron van *barakat,* al kan dit deur die bemiddeling van 'n profeet of heilige verkry word (Meri, 1999:65). Die Christene sien Jesus as Seun van God. Indien Jesus dan ook God is, waarom het Hy nodig gehad dat Johannes Hom seën? Johannes sou dan hoër op in die geestelike hiërargie wees. Dus sou Johannes dan eerder God kon wees. Die logiese gevolgtrekking is dat die Christene dan eerder vir Johannes moet aanbid.

6.3.2.19 Sin 19

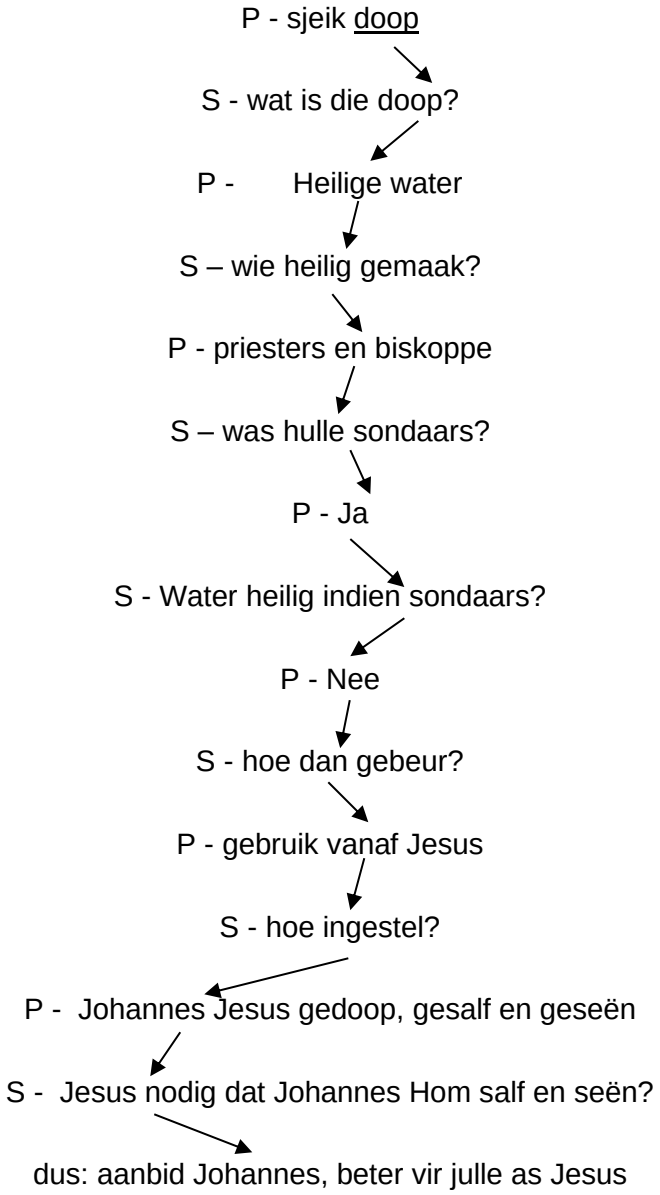
فسكت القِسُّ - "Die priester het geswyg"

Hierdie sin is kort en 'n herhaling van die reaksie wat reeds by Bashir voorgekom het. Dit beteken die priester is in 'n hoek gedryf en het weereens geen antwoord op die sjeik se vraag nie. Die sjeik het die priester in 'n lokval gelei en die priester het in die strik getrap. Die sjeik se tegniek kan as 'n *stratagem* 1 beskryf word, volgens die definisie van Schopenhauer (2008:12). Hy beskryf dit as die tegniek om jou opponent se standpunt verby die natuurlike grens te neem, dit wil sê om die opponent se standpunt so wyd te stel, dat dit oordryf word. Die eie standpunt daarteenoor word tot so 'n mate beperk, dat dit so min as moontlik teenkanting kan uitlok. Wasil oordryf die standpunt dat Johannes vir Jesus gedoop het tot op die punt dat Johannes dus sy geestelike hiërargie oor

Jesus getoon het. Sy gevolgtrekking kan dan net een saak wees, naamlik dat Johannes dus eerder aanbid kan word indien een van hulle twee aanbid moet word.

Die sjeik se argument is van die begin af opgebou tot by die finale punt. Die argument het begin met ŉ vraag oor die priester se verwysing na die doop. Daarna het hy die priester met vrae gelei tot by die finale punt: Aanbid dan vir Johannes, Hy is beter as Jesus. Die werklike punt is: Die Christene dwaal in hul oortuiging dat Jesus aanbid moet word.

Figuur 6-1: Die sjeik se opbou van die argument



6.3.2.20 Sin 20

فاستلقى بشير على فراشه وادخل كمّه في فيه وجعل يضحك

“Bashir het gaan lê op sy kussing en sy mou in sy mond gedruk en begin lag.”

Die kohesie-relasie van die sin, skematies voorgestel, lyk soos volg:

فاستلقى بشير على فراشه “Bashir het gaan lê op sy kussing“
وادخل كمّه في فيه “en hy het sy mou in sy mond gedruk”
وجعل “en hy het begin”
يضحك “lag”

Vir die eerste keer na die begin van die analitiese eenheid, kom Bashir weer ter sprake. Hy het nie aan die gesprek deelgeneem nie, maar wel daarna geluister. Nou reageer hy en sy reaksie word deur die verteller oorgedra. Bashir se eerste reaksie word so beskryf: فاستلقى بشير على فراشه “En Bashir het op sy kussing gaan lê”. Volgens Lassen et al. (2020:1), lyk dit of die meubels waarop mense in Bisantium rondom die 7e eeu gesit het, meestal banke, met ’n houtstoel of troon vir die heersers, was. Kussings is soms op houtmeubels gesit, omdat dit hard is. Moontlik het Bashir op so ’n bank gesit, en toe teruggeleun op sy kussing.

Die frase وادخل كمّه في فيه “hy het sy mou in sy mond gedruk” gevolg deur die frase وجعل يضحك “hy het begin lag”, klink soos die Afrikaanse uitdrukking “hy het in sy mou gelag”. Die werkwoord in die perfektum جعل beteken gewoonlik “om te maak” of “om daar te stel”, maar indien dit saam met ’n ander werkwoord in die imperfektum gebruik word soos hier, naamlik die werkwoord يضحك “hy lag”, beteken dit “om te begin”. Dus, “hy het begin lag”.

Bashir wil lag, maar nie openlik nie. Hy druk dus sy mou in sy mond. Die Dictionary of Sirian Arabic (Stowasser & Ani, 1994:134) gee ŉ vertaling van die idioom in Arabies weer, hoewel dit nie seker is hoe bekend die idioom in Arabies was nie. So ŉ idioom kon nêrens opgespoor word nie, behalwe vir die vertaling in die woordeboek. Maar al is dit nie ŉ idioom nie, is dit sekerlik die bedoeling van hierdie frase. Om openlik vir iemand te lag, was, en is vandag nog, ongeskik. Die simpatie sou na die priester verskuif het as Bashir openlik gelag het. Dit is nie wat die outeur wou bewerk nie. Bashir is dus geamuseerd oor die priester se onvermoë om Wasil te kan antwoord. Dit is ŉ teken dat hy glo die priester het homself belaglik gemaak en skande oor homself gebring. Die priester het dus niks beter gevaar in die twisgesprek as Bashir self, wat nie in die redeneerkuns opgelei is nie. Bashir kon dus ook geamuseerd wees oor die feit dat dit beteken hy en die priester is eintlik op dieselfde vlak. Terselfdertyd, sonder dat dit gesê word, is dit ook ŉ teken dat hy beïndruk is met die sjeik se redeneervermoë.

Dit is vir Bashir ŉ groot stap om so te reageer. Volgens Casiday (2015:70) was ŉ priester ŉ geëerde burger van Bisantium, met ŉ spesiale band met die regeringsamptenare. Dit blyk, onder andere, uit die woorde van keiser Justianus: “God se grootste seën vir die mensdom, geskenk uit sy goddelike goedheid, is die priesterdom en die keiser. Eersgenoemde bedien die goddelike aangeleenthede en laasgenoem die menslike aangeleenthede en hul versorging. Daarom is daar geen groter prioriteit vir die keisers as die geestelikes se reputasie nie”.

6.3.2.21 Sin 21

قال للقش : قم خزاك الله دعوتك لتنصّره فاذا انت قد اسلمت

> “Hy het vir die priester gesê: ‘Staan op, mag God jou beskaam! Ek het jou versoek om hom te bekeer tot die Christendom, maar toe het jy oorgegee’.”

Bashir tree nou weer tot die gesprek toe. Maar hy spreek die priester aan, nie vir Wasil nie. Hy gee hom eerstens ŉ opdrag in die imperatiewe vorm, naamlik قم “staan op!”. Bashir oefen dus nou sy gesag op die priester uit, nie meer op die sjeik nie. Hy het dus nou van standpunt verander wat die priester se bevoegdheid betref. Dan spreek hy die woorde خزاك الله uit, wat letterlik “God het jou beskaam” beteken. Die perfektum druk ook ŉ wens uit, daarom kan dit ook vertaal word as

“Mag God jou beskaam”, soos wat gekies word om dit hier te vertaal. Die werkwoord wat gebruik is, دعوتك beteken, indien die objek direk is, en indien dit wat versoek word, met hierdie voorsetsel aangedui word, “versoek iemand om” (Wehr, 1976:282).

Bashir beklemtoon met die werkwoord تنصّره die doel waarvoor die priester laat kom is. Die werkwoord het in konjugasie II die spesifieke betekenis “om iemand tot die Christendom te bekeer”. Daar word verder beklemtoon dat die priester die een is wat dit moes doen, deurdat die persoonlike voornaamwoord 2e persoon enkelvoud saam met die werkwoord gebruik word, dit wil sê ’n dubbele verwysing na “jy” as die subjek.

Die laaste werkwoord is die perfektum 2e persoon konjugasie IV اسلمت . In konjugasie IV beteken hierdie werkwoord “om te verlaat” of “om oor te gee”, maar dit kan ook beteken “om ’n Moslem te word” (Wehr, 1976:425). Griffith (1990:321) kies om dit te vertaal as “toe het jy ’n Moslem geword.” Die vertaling van Griffith is problematies, aangesien daar niks in die teks is wat sê die priester het ’n Moslem geword nie. Daar staan wel dat die priester geswyg het, wat daarop dui dat hy nie ’n antwoord op die sjeik se argument gehad het nie. In plaas daarvan om die sjeik te oortuig, het hy die argument verloor. Daarom word gekies om dit te vertaal as “toe het jy oorgegee”.

In die kultuur van eer en skande is dit ’n groot skande wat oor die priester kom. Hy is immers ontbied met die opdrag om die sjeik te bekeer. Boonop het hy self ’n uitdaging aan die sjeik gerig met sy voorneme om die sjeik te doop. Die sjeik het die uitdaging aanvaar en die priester het die twisgesprek verloor. Dit is skandalig. Bashir is self ook in die skande gestel. Hy het die belofte gemaak dat hierdie priester vir Wasil uit God se hand gaan beskaam. Nou verplaas hy sy skande na die priester toe met die woorde dat God die priester beskaam. Dit maak die priester se skande groter. Nie net is die priester, na sy arrogansie aan die begin, deur die sjeik tot swye gedwing in die debat nie, hy het ook nie in die opdrag wat Bashir aan hom gegee het, geslaag nie.

Aanvanklik het Bashir die vernedering amusant gevind, maar aan die einde is hy kwaad. Hy beveel die priester om op te staan, ’n teken dat dit die einde van die gesprek is. Terselfdertyd is dit ook ’n ordentlike manier om die priester weg te jaag! Bashir erken so dat die priester oorgegee het. Nie Bashir of die priester kon een argument van die sjeik weerlê nie. Bashir se rol in die verhaal is daarmee ook afgehandel. Hy is die een wat die godsdiensstryd aan die gang moes sit met sy pogings om die sjeik te bekeer. Noudat hy deur die sjeik verslaan is, het hy dus nie ’n verdere rol om te vervul nie.

Die outeur laat die analitiese eenheid op ’n oop einde eindig. Daar word nie direk gesê of Bashir weer na die Islam teruggekeer het, en of hy ’n Christen gebly het nie. Bashir se optrede teenoor

die priester sinspeel wel daarop dat hy dalk “voor die waarheid” gebuig het, soos hy onderneem het om te doen. Indien Bashir wel voor die waarheid gebuig het, sou sy beskaming omgesit word in eer. Die outeur het immers die persepsie geskep dat eerbied slegs by dit wat die Islam glo, gevind kan word. Boonop sou dit eerbaar wees as Bashir sy voorneme aan die begin om toe te gee as hy die waarheid hoor, nakom. Die oop einde beteken die lesers kan self besluit wat Bashir gedoen het.

Op grond van hierdie inligting, word die volgende proposisie, op dieselfde patroon as die vorige hoofstukke, gestel.

6.3.3 Proposisie

Die proposisie van die outeur lê in Bashir se erkenning dat die priester beskaam is en dat hy oorgegee het.

INDIEN

- die priester ’n gerespekteerde verteenwoordiger van die Christendom is,
- Wasil ’n gedugte en geleerde verteenwoordiger van die Moslems is,
- die priester Wasil as die beste van die beste teenstanders beskou en daarom die uitdaging tot hom rig,
- die priester geen antwoord op die sjeik se argumente het nie,
- Bashir die priester se gebrek aan redeneervermoë amusant vind,
- Bashir die gesprek beëindig aangesien die priester oorgegee het,
- Bashir die wens uitspreek dat God die priester sal beskaam,

DAN

is die priester verneder en was Wasil in hierdie geval die persoon wat God verteenwoordig het.

In die volgende afdeling word die retoriese analise op hierdie retoriese eenheid toegepas. Die analise begin met die kommunikatiewe strategie.

6.4 Retoriese analise

6.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur begin deur onsekerheid sowel as afwagting by die lesers te skep. Dit geskied deur die wyse waarop hy die priester beskryf. Die vorige analitiese eenheid het vir die Moslemlesers op ’n hoogtepunt geëindig. Bashir is deur Wasil in die woordestryd verneder. Nou tree daar egter ’n nuwe karakter tot die gesprek toe en dit bring weer onsekerheid. Hierdie karakter word beskryf as iemand wat ’n waardiger teenstander vir die sjeik sal wees. Die teks beklemtoon die feit dat hy ’n opgeleide priester en ’n bekwame redenaar is. Hy spog daarmee dat hy al met die beste afgereken het, hoewel hy Wasil as beter as die beste beskou. Tog is hy vol selfvertroue en uitdagend wat die spanning laat opbou.

Wasil se strategie is steeds om sy argumente aan die hand van vrae te voer. Dit is leidende vrae wat so gestel word dat die gesprek in ’n bepaalde rigting gelei word. Elke argument lei op ’n logiese wyse tot ’n volgende punt totdat hy by die finale argument uitkom. Die outeur begin met emosionele argumente om die lesers by die gebeure te betrek.

Emosionele argument:

Die inleidende gesprek tussen Bashir en die priester laat die Moslemlesers voel dat Bashir en die priester verdien om gestraf te word, aangesien hulle die sjeik, die verteenwoordiger van hul godsdiens, verneder deur hom te ignoreer en as onbelangrik te ag. Hulle praat oor hom, maar nie met hom nie. As Bashir boonop verklaar dat die sjeik die begeerte uitgespreek het om ’n Christen te word, terwyl die lesers weet dat dit nie waar is nie, versterk dit die gevoel dat Bashir en die priester straf verdien. Die verkondiging van onwaarhede is immmers een van die groot sondes in

die Islam. Teenoor die woede oor Bashir en die priester se arrogansie, word daar ook ’n emosie van trots gewek. Die sjeik verdien ’n beloning, aangesien die priester daarna verwys hoe die sjeik reeds vir Bashir in die woordestryd verneder het en hom sy sinne laat verloor het.

Wasil se bekwaamheid as redenaar word getoon as hy dadelik op die priester se verwysing na die doop reageer deur hom met ’n vraag oor die doop te konfronteer. So neem hy dadelik beheer van die gesprek met argumente wat hoofsaaklik logiese argumente is.

Logiese argument

Die verloop van die gesprek wys hoe die sjeik die priester lei om by sy argument te kom. Die priester dreig om die sjeik te doop. Die sjeik reageer deur te vra wat die doop is. Die priester sê dit gebeur met heilige water. Die sjeik vra wie dit geheilig het. Dit is immers logies dat iemand die water eers moet heilig voor dit kan heilig wees. Die priester se antwoord is dat hy en ander geestelikes dit geheilig het.

Die sjeik reageer met sy eerste logiese argument, waardeur hy die onlogika van die priester se redenasie uitwys. Sy argument is:

- Die water van die doop is heilig.
- Die priester is nie heilig nie.
- Die priester heilig die water.
- Logiese gevolgtrekking is: Die priester is nie heilig nie, dus kan hy nie die water heilig nie. Die Christene se oortuiging word dus as vals bewys.

Die (on)logika word bevestig deur die priester wat swyg. Dit word nog verder bevestig as die priester daarna erken dit is nie regtig die priesters en biskoppe wat die water heilig maak nie. Die sjeik wen dus die eerste argument.

Daar is egter nog. Die sjeik lei die gesprek verder met leidende vrae oor waar die doop vandaan kom. Die priester beskryf die doop as ’n gebruik wat deur Jesus ingestel is.

- Jesus, wat as God aanbid word, het die doop ingestel.
- Jesus word deur Johannes gedoop, gesalf en geseën.
- Gevolgtrekking: As Jesus nodig het om deur Johannes geseën te word, is Johannes hoër op in die geestelike hiërargie. Dus is dit beter om Johannes te aanbid as vir Jesus.

’n Tweede indirekte gevolgtrekking is dat die Christendom se leer vals is. Hulle handhaaf ’n godsdienstige voorskrif wat ingestel is op grond van die aanname dat Jesus dit as God ingestel het. Aangesien Jesus nie God is nie, is dit nie ’n instelling wat van God af kom nie.

Emosionele argument

Die gedeelte eindig met nog ’n emosionele argument. Die priester is verneder en verduur dan nog die verdere vernedering dat Bashir, wat hom laat kom het, nou in sy mou vir hom lag. Tog was Bashir se optrede, deur net in sy mou te lag, nie so oordadig dat simpatie na die priester sou gaan nie. Dit is immers nie goeie maniere om openlik vir iemand te lag nie. Die priester verdien straf vir sy onvermoë om Wasil tot bekering te oortuig. Bashir beklemtoon dit deur sy wens dat God die priester mag beskaam. Dit is ’n *fait accompli* weens die skande wat hy oor homself en die godsdiens gebring het. Die vernedering kom dus nie net van mense af nie, maar ook van God af. Daardeur word die lesers opgeroep om die priester nie te vereer nie, maar te besef dat Wasil in hierdie geval die verteenwoordiger van God is.

Die analitiese eenheid eindig op ’n oop einde. Daar word nie gesê of Bashir voor die waarheid gebuig het, soos hy belowe het, of wat verder met Bashir gebeur nie. Die persepsie word geskep dat hy wel voor die waarheid gebuig het, aangesien hy die priester verwyt en beveel om weg te gaan, sonder om iets negatiefs teen Wasil te sê. Die leser kan dus self besluit of Bashir in sy eer herstel is, deurdat hy voor die waarheid gebuig het soos hy belowe het.

Outoritêre argument:

Met Bashir se uitspraak dat God die priester beskaam, beklemtoon die outeur dat God steeds die hoogste gesag in hierdie stryd is. Dit gaan uiteindelik daaroor om vas te stel wie deur God in die skande gestel gaan word, omdat hulle Hom valslik verteenwoordig.

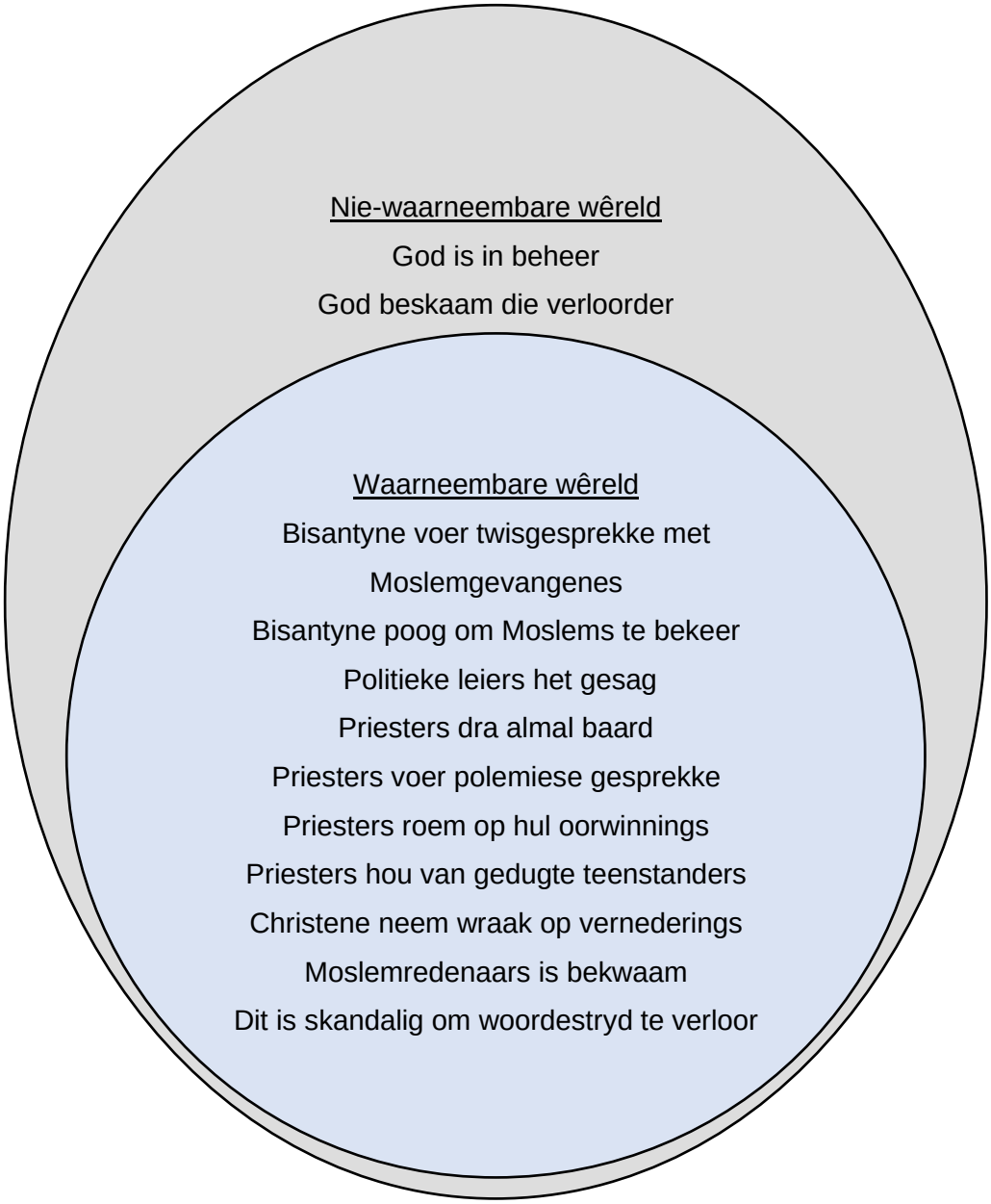
6.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

In die waarneembare wêreld probeer die Bisantyne hul Moslemgevangenes tot die Christendom bekeer. Die manier waarop hulle dit wil doen, is om die gevangenes in twisgesprekke te verslaan en te verneder. Die politieke leiers gebruik priesters om die twisgesprekke te voer, aangesien die priesters in die redenaarkuns onderrig is. Die priesters erken steeds die politieke leiers se gesag. Priesters dra almal baard, 'n teken dat hulle bekwaam is om die Christendom te verteenwoordig. Priesters is trots op hul oorwinnings oor die Moslems en roem graag daarop. Hoe groter die uitdaging, hoe groter die prestasie. Christene neem graag wraak op Moslems wat hul mede-Christene verneder het. Daarom is hulle in sulke gevalle meer gedetermineerd om die Moslems in die debat te verneder.

Moslem geestelikes, soos die sjeik, is goed onderlê in die redeneerkuns. Hulle is in staat om die aanslae van die Christene teë te staan en hul teenstanders te verneder. Hulle beskerm hul eie eer deur hul teenstanders met argumente te oorwin.

Die nie-waarneembare wêreld is die wêreld waar God in beheer is van dit wat gebeur. God beskaam die een wat in die woordestryd verneder word.

Figuur 6-2: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld



6.4.3 Werklike en Alternatiewe Tekswêreld

In hierdie analitiese eenheid is die werklike tekswêreld die wêreld waarin die karakters nie net in oorlog gewikkel is nie, maar ook in 'n geloofstryd. Die stryd handel veral oor die vraag wie oor die waarheid ten opsigte van die aanbidding van Jesus beskik. In die proses word daar oor die vraag

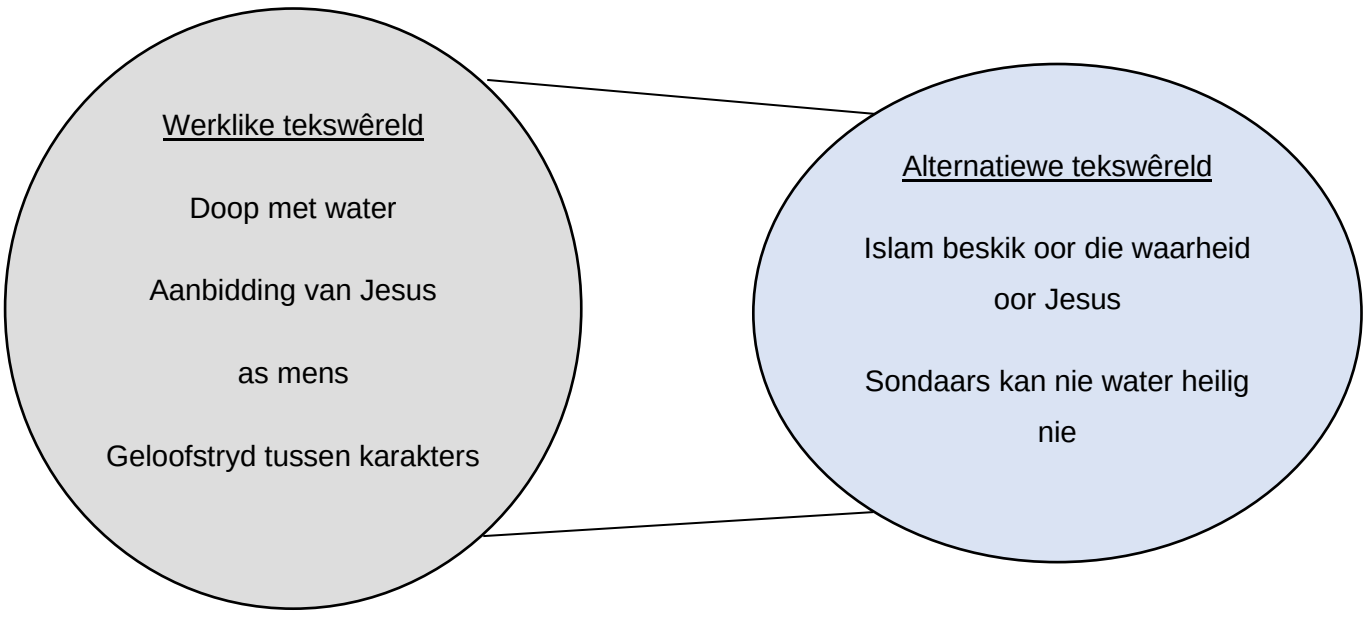
na die heiligmaking van die heilige water van die doop geredeneer. Die Christene is arrogant en verwaand en kyk neer op die Moslems. Die Moslems is kalm, rasioneel en bekwame redenaars.

Die alternatiewe tekswêreld is ’n geontmitologiseerde wêreld waar sondaarmense nie elemente soos water kan heilig nie en waar Jesus nie God is nie. Die Islam beskik oor die waarheid ten opsigte van die aanbidding van Jesus. Jesus word nie aanbid nie, aangesien Hy nodig gehad het dat ’n gewone mens soos Johannes die Doper, Hom moet doop en seën. Dit is ’n wêreld waar alle Christene dit toegee. Diegene wat dink hulle kan die waarheid met ’n leuen onderdruk, word belaglik gemaak.

6.4.4 Die transuniversele relasie

Die leser word vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld beweeg deur te besef dat die priester deur die sjeik oorwin en verneder is. Dit bevestig vir die lesers dat die Christene se verstaan van geloofselemente soos heilige water vals is, net soos hul oortuiging dat Jesus as God aanbid moet word. Geloof in die waarheid, nie in mites, bewerk die oorgang.

Figuur 6-3: Transuniversele relasie



6.5 Slot

Die eerste deel van die gesprek is afgesluit. Bashir het tot in hierdie analitiese eenheid ’n belangrike rol gespeel, maar nou verdwyn hy uit die verhaal uit. Die priester, wat die kerk aan die Christelike kant verteenwoordig, is verneder en weggestuur. Wasil het as oorwinnaar uit die stryd getree.

In die volgende deel van die verhaal tree die koning self as politieke verteenwoordiger van die Christene, en die patriarg as kerklike verteenwoordiger, na vore. Die stryd word voortgesit, maar nou op ’n vlak waar Wasil teen die hoogste gesag in Bisantium te staan kom.

HOOFSTUK 7: WASIL EN DIE KONING

7.1 Inleiding

In die vorige hoofstuk het Wasil met die priester gepraat wat deur Bashir gebring is. Bashir was nie meer deel van die gesprek nie, behalwe vir sy bekendstellingswoorde aan die begin en die woorde waarmee hy die gesprek beëindig het. Daarmee is die rol van Bashir beëindig. Van hierdie analitiese eenheid af funksioneer Bashir glad nie meer in die verhaal nie. Die priester wat verneder is, is deur Bashir weggestuur en funksioneer ook nie verder nie.

In hierdie analitiese eenheid tree twee nuwe karakters toe, naamlik die koning en die “hoof van die godsdiens”. Dit begin met ’n gesprek tussen Wasil en die koning, waarna die “hoof van die godsdiens” aan die einde van die analitiese eenheid tot die gesprek toetree. Hierdie eenheid dien as inleiding tot die volgende deel en is hoofsaaklik ’n gesprek tussen die koning en die sjeik.

In die volgende afdeling volg die Arabiese teks en ’n vertaling van hierdie analitiese eenheid.

7.2 Teks en vertaling

7.2.1 Teks

1 قال: ثم إن أمر الشيخ بلغ الملك فبعث إليه فقال :ما هذا الذي قد بلغني عنك وعن تنقصك ديننا ووقيعتك ؟

2 قال الشيخ :إن لي دينا كنت سالت عنه فلما قصصت عنه سالت عنه فلما لم امدّ يدّا الذبّ عنه

3 قال الملك فهل في يدك حجج

4 قال الشيخ نعم

5 ادّع اليّ من شئت يحاججني فان كان الحق في يدي فلم تلومني عن الذب عن الحق ؟ وان كان الحق

في يديك رجعت إلى الحق

6 فدعى الملك العظيم النصر انية فلما دخل عليه سجد له الملك ومن عنده اجمعون

7 قال الشيخ أيها الملك ما هذا

8 قال الملك :هذا رأس النصرانية هذا الذي تأخذ النصرانية دينها عنه

9 قال الشيخ :فهل له من ولد ام هل له من امرأة أم هل له من عقب ؟

10 قال الملك ما لك خزاك الله هذا أزكى وأطهر ان يدنس بالحيض

11 هذا أزكى وأطهر من ذلك

12 قال الشيخ :فأنتم تكرهون لآدمي يكون منه ما يكون من بني آدم من الغايط والبول والنوم والسهر ويأخذكم من ذكر الفساد تزعمون أن ربّ العالمين سكن في ظلمة الاحشاء وضيق الرحم ودنس بالحيض؟

13 قال القس :هذا شيطان من شياطين العرب رما به البحر إليكم فاخرجوه من حيث جاء

7.2.2 Vertaling

1 Hy het gesê: Daarna het die saak van die sjeik die koning bereik en hy het vir hom gestuur en hy het gesê: ‘Wat is hierdie ding wat my bereik het aangaande jou en jou verkleinering van ons godsdiens en van jou stryery?’”

2 Die sjeik het gesê: “Voorwaar, ek het ’n godsdiens waaroor ek vroeër uitgevra is. En toe ek vertel het daarvan, het ek gevra oor hom (sy godsdiens), en waarom sou ek nie ’n hand ter verdediging daarvan uitstrek nie?”

3 Die koning het gesê: “Het jy argumente in jou hand?”

4 Die sjeik het gesê: “Ja.

5 Roep op na my wie jy graag wil wat met my sal redeneer. Indien die waarheid in my hand is, hoekom verwyt jy my vir die verdediging van die waarheid? Indien die waarheid in jou hand is, sal ek omdraai na die waarheid.”

6 Die koning het opgeroep die belangrike man uit die Christendom. Toe hy aangekom het by hom, het die koning, asook wie almal by hom was, voor hom gebuig.

7 Die sjeik het gesê: “O’ koning, wat is hierdie man?”

8 Die koning het gesê: “Hierdie man is die hoof van die Christendom. Hierdie man is die een van wie die Christene hul godsdiens kry.”

9 Die sjeik het gesê: “Het hy ’n kind en het hy ’n vrou, of het hy ’n nageslag?”

10 Die koning het gesê: “Wat is verkeerd met jou? Mag God jou beskaam. Hierdie man is te rein en te skoon om besoedel te word met menstruasie.

11 Hierdie man is te skoon en te rein daarvoor.”

12 Die sjeik het gesê: “Julle is gewalg met dit wat deel is van hierdie mens, wat (in elk geval) deel is van die seuns van Adam, naamlik ontlasting, urine, slaap en ontwaking. En dit (die walging) neem van julle besit sonder dat julle dink aan die boosheid daarvan dat julle glo dat die Heer van die wêrelde gewoon het in die duisternis van die ingewande en die beknoptheid van die baarmoeder en die onreinheid van die menstruasie.”

13 Die priester het gesê: “Hierdie man is die satan onder die satans van die Arabiere wat die see na julle gegooi het. Vat hom weg na waar hy ookal vandaan kom!”

Die strukturele analise volg hierna en dit begin met die afgrensing van die retoriese eenheid.

7.3 Strukturele analise

7.3.1 Afgrensing

Die afgrensing van die analitiese eenheid vind hoofsaaklik op grond van inhoudelike kriteria plaas, hoewel daar tog ’n enkele formele kriterium ook is. Dit begin met die partikel ثم (daarna) wat aandui dat daar tyd verloop het sedert die vorige analitiese eenheid se einde.

Inhoudelik is die eerste aanduiding dat dit ’n nuwe analitiese eenheid is, die nuwe karakter wat na vore tree, naamlik die koning. Die eerste sin sê dat die koning van die sjeik gehoor het en dat hy hom gestuur het. Tweedens het daar wisseling in ruimte plaasgevind deurdat die koning Wasil na hom laat bring het. Die verdere gesprekke vind dus nou op ’n ander plek plaas, naamlik by die koning, heel moontlik in die koninklike paleis. Bashir het nou uitgetree as karakter. Die vierde inhoudelike kriterium is die verandering van tema. Daar word nou gesels oor die vernedering van die priester waarvan die koning gehoor het.

Aan die einde van die analitiese eenheid tree daar nog ’n karakter na vore, naamlik die “hoof van die Christendom”. Die analitiese eenheid eindig as hy, na aanleiding van Wasil se laaste woorde, opdrag gee dat Wasil as “satan onder die satans” weggeneem moet word. Hy het egter nog nie self met Wasil in debat getree nie.

Die volgende afdeling van die strukturele eenheid, is die sintaktiese en leksikaal-semantiese analise.

7.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

7.3.2.1 Sin 1

قال ثم إن أمر الشيخ بلغ الملك فبعث إليه فقال :ما هذا الذي قد بلغني عنك وعن تنقصك دیننا ووقیعتك ؟

> Hy het gesê: “Daarna het die saak van die sjeik die koning bereik en hy het vir hom gestuur en gesê: ‘Wat is hierdie ding wat my bereik het aangaande jou en jou verkleinering van ons godsdiens en van jou ontmoeting?’”

Die eerste sin se lesing in die teks wat Griffith (1990:320) aanbied, verskil van die teks van Tarhuni (2006) en die teks van El-Fateh (2017). Die variante teks van Tarhuni en El-Fateh begin met die partikel ثم “daarna”, wat aandui dat daar tyd verloop het sedert die vorige handelinge. Dit word dan gevolg deur die perfektum van die werkwoord قال “hy het gesê”. Dit kan dus vertaal word as:

“Daarna het hy gesê dat”. Die teks van Griffith begin met die werkwoord قال “hy het gesê” en dan volg die partikel ثم “daarna”.

Die “hy” wat dit gesê het, is die verteller. Die direkte rede begin met die partikel إن “waarlik!”, hoewel dit nie nodig is om dit te vertaal nie, gevolg deur die nominatief van die bepaalde selfstandige naamwoord in ’n genitiewe konstruksie met die volgende selfstandige naamwoord, naamlik أمر الشيخ “die saak van die sjeik”. Die subjek staan voor die werkwoord بلغ “dit het bereik” wat daarop dui dat die subjek beklemtoon word. Die res van die sin sê wat die koning daarna gedoen het (op grond van die voegwoord van opeenvolging, ف “en”, wat dus as “daarna” vertaal kan word). Dit wat die koning gedoen het, is فبعث إليه فقال “en hy het gestuur vir hom en gesê”.

Dit wat hy gesê het, word begin met die vraag partikel ما “wat?”, gevolg deur die aanwysende voornaamwoord هذا “hierdie” en dan die relatiewe voornaamwoord الذي “hy wat / dit wat”, dit wil sê “wat is hierdie wat”. Die werkwoord word voorafgegaan deur die partikel قد wat die plusquamperfektum aandui, maar nie vertaal hoef te word nie. Dit is ’n herhaling van die werkwoord in die eerste deel van die sin, maar nou met pronominale suffiks 1 enkelvoud بلغني “het my (vantevore) bereik”. Die sin word afgesluit met die voorsetsel عن met ’n pronominale suffiks, en dan weer die voorsetsel met twee selfstandige naamwoorde as objekte van die handeling, naamlik دیننا “ons godsdiens” en وقيعتك “jou ontmoeting”, wat verwys na Wasil se debat met Bashir en die priester.

Die kohesie-relasie van die sin word skematies soos volg uiteengesit:

ثم قال “Daarna het hy gesê”

إن أمر الشيخ بلغ الملك “Waarlik, die saak van die sjeik het die koning bereik”

فبعث إليه “En hy het gestuur na hom”

فقال “en hy het gesê:”

ما هذا “Wat is dit”

الذي قد بلغني “wat my bereik het”

عنك “aangaande jou”

وعن تنقصك دیننا “en aangaande jou verkleinering van ons godsdiens”

ووقيعتك ؟ “en jou ontmoeting?”

Die koning laat die sjeik kom en begin die gesprek as die persoon met gesag, net soos Bashir in die vorige gesprek. As gesagsfiguur eis die koning rekenskap van die sjeik. Die outeur se strategie hier is om die sjeik telkens as die nederige gevangene teenoor die magtige gesagsfiguur voor te stel. Die gesprek ontwikkel dan totdat die ware gesagsfiguur na vore kom, naamlik die persoon wat die gesag in die twisgesprek het. So word daar spanning en afwagting by die lesers geskep om te sien of die sjeik weer in staat gaan wees om die botoon te voer.

Die "koning" verwys waarskynlik na keiser Leo III, soos in hoofstuk 1 aangetoon. Hy eis rekenskap omdat hy gehoor het dat sy godsdiens, sowel as die priester, in die vorige gesprek verneder is. Dit is dus duidelik dat dit steeds gaan oor die kultuur van eer en skande wat nie net met die karakters wat deelneem te doen het nie, maar ook met die saak wat hulle verteenwoordig, naamlik die godsdiens waaroor daar geredeneer is.

7.3.2.2 Sin 2

قال الشيخ :إن لي دينا كنت سالت عنه فلما قصصت عنه سالت عنه فلما لم امدّ يدّا الذبّ عنه

> "Die sjeik het gesê: 'Voorwaar, ek het 'n godsdiens waaroor ek vroeër uitgevra is. En toe ek vertel het daarvan, het ek gevra oor dit (sy godsdiens), en waarom sou ek nie 'n hand ter verdediging daarvan uitstrek nie?'"

Die verhaal is van hier af weer in dialoogvorm, met die koning en die sjeik wat die deelnemers aan die dialoog is. Die eerste sin in die sjeik se antwoord is 'n nominale sin met die voorsetsel ل en pronominale suffiks 1e persoon enkelvoud "vir my", wat vertaal word as "ek het". Die predikaat is die onbepaalde selfstandige naamwoord دينا "'n godsdiens". Omdat die predikaat onbepaald is, volg die relatiewe bysin sonder die relatiewe partikel. Die relatiewe bysin word ingelei deur twee werkwoorde in die perfektum 1e persoon enkelvoud, naamlik كنت "ek was" en die passiewe perfektum 1e persoon سألت "ek is gevra". Volgens Haywood en Nahmad (1976:104) word die werkwoord كان saam met nog 'n perfektum van die werkwoord gebruik om die plusquamperfektum uit te druk. Dit dui dus op 'n handeling wat op daardie tydstip in die verlede reeds voltooi is. Die

sinsdeel إن لي دينا كنت سالت عنه word dus vertaal as “Voorwaar, ek het ’n godsdiens waaroor ek uitgevra is”.

Die hoofwerkwoord van die volgende deel van die sin is die perfektum 1e persoon van die werkwoord سالت “ek het gevra”, met die indirekte objek wat weer deur die voorsetsel met pronominale suffiks عنه “oor hom” aangedui word. Dit word gevolg deur die voegwoord ف “en” aan ’n vorm wat net soos die partikel wat die temporele bysin ingelei het لما “en toe” lyk. In hierdie geval is dit egter ’n ander vorm. Dit is die voorsetsel ل “vir” aan die vraagpartikel ما “wat”. Die twee vorms lyk dieselfde, aangesien die Arabies ongevokaliseerd is, maar die konteks van die sin en die vraagteken aan die einde van die sin dui aan dat dit wel die vraagpartikel is wat hier gebruik word. Die kombinasie لما “vir wat?” kan vertaal word as “waarom?”. Dit word gevolg deur die negatiewe partikel لم “nie”, die partikel wat gebruik word om saam met die jussief die negatiewe perfektum aan te dui (Haywood & Nahmad, 1976:129). Die jussief in hierdie geval is die werkwoord 1e persoon enkelvoud, امدّ “ek sou nie uitstrek”, met die objek die onbepaalde selfstandige naamwoord in die akkusatief in ’n genitiewe konstruksie يدّا الذبّ “hand van die verdediging”.

Die kohesie-relasie van die sin kan so uiteengesit word:

قال الشيخ “Die sjeik het gesê:”

— إن لي دينا “Voorwaar, ek het ’n godsdiens”

  — كنت سالت عنه “waaroor ek vroeër uitgevra is”

— فلما قصصت عنه “en toe ek vertel het daarvan”

  — سالت عنه “het ek uitgevra oor hom”

— فلما لم امدّ يدّا الذبّ عنه “en waarom sou ek nie ’n hand ter verdediging daarvan uitstrek nie?”

Die sjeik antwoord die koning en dui aan dat hy eerste oor sy godsdiens uitgevra is, met verwysing na Bashir se ondervraging. In antwoord daarop het hy toe oor Bashir se godsdiens uitgevra. Dan

eindig hy deur te sê dat hy bloot sy godsdiens verdedig het. Hy doen dit met die retoriese vraag: “Waarom sou ek dit dan nie verdedig het nie?” Hy verontskuldig dus sy optrede, wat vir die leser daarop dui dat hy geregtig was om te doen wat hy gedoen het. Die koning het dus nie rede om verantwoording van hom te eis nie.

7.3.2.3 Sin 3

قال الملك فهل في يدك حجج

“Die koning het gesê: ‘Het jy argumente in jou hand?’”

Die koning aanvaar die sjeik se verduideliking, want hy reageer nie verder daarop nie. Hy vra vir die sjeik of hy enige argumente in sy hand het. In die konteks van die gesprek is dit duidelik hy bedoel argumente ten opsigte van die godsdiensdebat. Dit is ’n sleutelvraag in polemiek. Lasker (2003:1) skryf in die besonder oor polemiek tussen Jode en Christene. Daar sê hy dat polemiek daaroor gaan dat jy enige argument in jou arsenaal moet gebruik om ander van jou standpunt te oortuig, hetsy of dit die ander kant of jou eie kant is. ’n Goeie polemikus sal dus argumente gereed hê soos pyle in die boogskutter se koker.

Die koning se woorde is weer ’n uitdaging aan die sjeik om in ’n twisgesprek oor godsdiens betrokke te raak. Die koning stel dit wel sagter as die uitdaging van die priester in die vorige analitiese eenheid. Die patroon word herhaal en die outeur beklemtoon daardeur dat die oorwinning nog nie behaal is nie.

7.3.2.4 Sin 4

قال الشيخ نعم

“Die sjeik het gesê: ‘Ja’”

Hierdie kort sinnetjie dui aan dat die sjeik die uitnodiging aanvaar deurdat hy bevestigend antwoord. Die afwagting van die lesers word dus lewendig gehou met die onuitgesproke vraag hoe die twisgesprek verder gaan verloop.

7.3.2.5 Sin 5

ادّع اليّ من شئت يحاججني فان كان الحق في يدي فلم تلومني عن الذب عن الحق ؟ وان كان الحق في يديك رجعت إلى الحق

> “Roep op na my wie jy graag wil om met my te redeneer. En indien die waarheid in my hand is, hoekom verwyt jy my vir die verdediging van die waarheid? Indien die waarheid in jou hand is, sal ek omdraai na die waarheid.”

In hierdie sin praat die sjeik dan verder. Die kohesie-relasie van die hele sin kan soos volg voorgestel word:

Die sin begin met ’n vreemde vorm volgens die teks van Griffith (1990:320), naamlik ادّع gevolg deur nog ’n vreemde vorm الـيّ, wat Griffith dan vertaal as “ek nooi enige iemand”. Daar is egter geen imperfektum 1 of selfs jussief wat so lyk soos hierdie vorms nie. Die verdubbelingsteken maak van beide woorde ’n vreemde vorm wat taalkundig nie korrek is nie. Die variante teks van Tarhuni (2006) bied ’n antwoord op die probleem en dui daarop dat Griffith se teks dalk in die oorskryfproses gekorrupteer is. Die verdubbelingsteken is moontlik bygevoeg en was nie deel van die oorspronklike ongevokaliseerde teks nie. Tarhuni het die woorde ادعوا لي wat vertaal kan word as “roep op / nooi vir my”. Die verskil met Griffith se vorm, is dat Griffith die werkwoord as imperfektum 1 vertaal, teenoor die teks van Tarhuni wat imperatief is en die uitdaging aan die koning rig om te nooi of te roep. Die vorms wat by Tarhuni voorkom, is grammatikaal korrek en maak sin in hierdie konteks, daarom word hierdie variante vorms as die korrekte aanvaar. Die variante vorms is die werkwoord in die imperatief manlik meervoud ادعوا “roep op!” gevolg deur die voorsetsel met pronominale suffiks 1 enkelvoud لي “vir my”. Dit word gevolg deur die voorsetsel من “wie” voor die werkwoord perfektum 2 manlik enkelvoud شئت “jy wil”. Die volgende werkwoord is die imperfektum 3 manlik enkelvoud met pronominale suffiks 1 enkelvoud konjugasie III يحاججني “hy redeneer met my”. Saam met die werkwoord دعو “hy wil”, kan hierdie werkwoord in Afrikaans as “om met my te redeneer” vertaal word. Dus word daar gekies om die sin, anders as Griffith, só te vertaal: “Roep op na my wie jy graag wil om met my te redeneer”.

Die sjeik reageer dus verder op die uitnodiging deur nog duideliker te stel dat hy die uitnodiging aanneem. Hy aanvaar dat die koning nie self gaan redeneer nie en nooi hom om wie hy ook al wil, uit te nooi. Hy is dus so seker van sy saak dat hy bereid is om die woordestryd met enige iemand in Bisantium te voer. Dit is duidelik dat Wasil in selfvertroue gegroei het en die koning as’t ware uitdaag om enige iemand in die land te bring om met hom redeneer.

Die volgende twee sinne is voorwaardesinne. Soos in die vorige hoofstuk genoem, lê voorwaardesinne die fondament van logika neer. Dit het die waarde om mense se denke in die rigting van bepaalde moontlikhede te stuur. Met hierdie twee voorwaardesinne stuur Wasil die koning se denke in die logiese rigting dat hy, as hy oor die waarheid beskik, die reg moet hê om dit te verdedig. Tweedens, dat hy, indien hy oortuig word dat hy nie oor die waarheid beskik nie, bereid is om na die waarheid te draai. Dit is ’n baie belangrike moment in die ontwikkeling van Wasil se aanslag. Die koning vra of hy enige argumente het. Hy antwoord dat hy die waarheid het. Die logiese implikasie is dus dat Wasil se argumente die waarheid is.

Die eerste voorwaardesin is die 3e opsie wat Haywood en Nahmad (1976:292) stel, met die werkwoord in die protasis in die perfektum (كان "dit was") en die werkwoord in die apodosis in die imperfektum (تلومني "jy verwyt my").

Die apodosis word ingelei deur die kombinasie van die voorsetsel ل "vir" en die partikel ما "wat" om die verkorte vorm van die vraagpartikel لما te vorm, naamlik لم. Die samestelling kan as "vir wat" of "hoekom" vertaal word. Na die werkwoord تلومني "jy verwyt my", volg die voorsetsel عن wat saam met die naamwoord as "vir" vertaal kan word en die indirekte objek aandui. Die naamwoord الذب "die verdediging" is die verbale nomen van die werkwoord, wat, soos die lidwoord bevestig, as 'n naamwoord wat aksie aandui, funksioneer. Daarom word dit as "die verdediging van" vertaal. Die hele sin فان كان الحق في يدي فلم تلومني عن الذب عن الحق ؟ word dan vertaal as "indien die waarheid in my hande was, waarom verwyt jy my vir die verdediging van die waarheid?".

Met hierdie voorwaardesin dryf die sjeik die koning in 'n hoek. Die koning het hom gevra of hy oor argumente beskik, wat daarop dui dat die koning op soek is na die waarheid. As die sjeik dan oor die waarheid beskik, kan die koning hom sekerlik nie verwyt as hy dit verdedig nie?

Die outeur herhaal die patroon wat in die eerste gesprek voorgekom het. Bashir, as magtige figuur in Bisantium, toon sy mag deur die sjeik te ondervra. Maar die sjeik het dadelik beheer van die gesprek begin neem. Nou is daar weer 'n magtige figuur wat Wasil ondervra. In hierdie geval is dit die hoogste mag in die staat, naamlik die koning van Bisantium self. Die koning toon sy mag deur Wasil ook te ondervra en dadelik verantwoording van die sjeik te eis. Die sjeik deins egter nie terug nie en begin dadelik weer beheer neem, net soos in sy gesprek met Bashir. Die koning word in so 'n situasie geplaas dat hy nie anders kan as om toe te gee dat die sjeik reg is en die sjeik se leiding in die saak te aanvaar nie. Die magstryd word dus voortgesit. Uiteindelik swaai die sjeik die situasie om deurdat hy van die koning verantwoording eis met sy vraag waarom die koning hom verwyt as hy die waarheid verdedig. Hy verskuif die fokus dus vanaf die vernedering van die priester na die vraag na die waarheid.

Die tweede voorwaardesin bou voort op die eerste. In hierdie geval word die eerste moontlikheid van die voorwaardesin gebruik (Haywood & Nahmad, 1976:291), met die protasis sowel as die apodosis se werkwoord in die perfektum. Die sjeik onderneem die volgende:

وان كان الحق في يديك رجعت إلى الحق

“en indien die waarheid in jou hande is, sal ek omdraai na die waarheid”.

Die sjeik, anders as in die geval met Bashir, onderneem dus nou self om hom tot die waarheid te bekeer indien die koning wys dat hy oor die waarheid beskik. So beheer hy die gesprek verder deur die koning geen keuse te gee nie. Hy moet die uitdaging aanvaar, dit is die eerbare ding om te doen. Wasil doen self die eerbare ding deur te verklaar dat hy sal omdraai as hy die waarheid hoor. Die sjeik word so deur die outeur as die eerbare persoon uitgebeeld.

Die outeur verhoog die afwagting van die lesers wat ervaar hoe die sjeik die koning se gesag ook uitdaag en dadelik begin om beheer van die gesprek te neem. Die afwagting gaan dus eerstens daaroor om te sien of die sjeik dit gaan regkry om die gesprek te beheer. Tweedens gaan dit oor die afwagting om te sien wie die koning gaan oproep en derdens oor wie uiteindelik, na die afloop van die gesprek, oor die waarheid gaan beskik. Gaan die sjeik dus nodig hê om na die waarheid om te draai?

7.3.2.6 Sin 6

فدعى الملك العظيم النصر انية فلما دخل عليه سجد له الملك ومن عنده اجمعون

“Die koning het opgeroep die belangrike van die Christendom. Toe hy aangekom het by hom, het die koning voor hom gebuig asook wie ook almal by hom was.”

Die kohesie-relasie van hierdie sin word so voorgestel:

فدعى الملك العظيم النصر انية- “Die koning het opgeroep die belangrike van die Christendom”

فلما دخل عليه - “Toe hy aangekom het by hom”

سجد له الملك - “die koning het voor hom gebuig”

ومن عنده أجمعون - “asook wie almal by hom was”

Hierdie sin begin met die woorde فدعى الملك “die koning het opgeroep”. Die objek van die sin volg na die voorsetsel ب wat in hierdie geval nie vertaal word nie, maar slegs die objek aandui. Volgens Wehr (176:282) moet die werkwoord as “hy het opgeroep” of “hy het laat kom” vertaal word as die objek met die voorsetsel aangedui word. Indien die objek sonder voorsetsel sou wees, word dit as “hy het geroep” vertaal. Die objek na die voorsetsel is die bepaalde selfstandige naamwoord sonder ’n lidwoord, aangesien dit in ’n genitiewe konstruksie staan, naamlik عظيم “die belangrike van”. Griffith (1990:321) vertaal dit as “die belangrikste van”, dit wil sê die oortreffende trap of die elatiewe vorm van die selfstandige naamwoord. Aangesien dit nie die elatiewe vorm is nie, word dit as “die belangrike van” vertaal, wat saam met النصرانية “die belangrike van die Christendom” beteken.

Dit is egter duidelik dat dit waarskynlik wel die belangrikste man is, aangesien die volgende deel van die sin sê “en toe het die koning voor hom gebuig”: فلما دخل عليه سجد له الملك. Die voorsetsel له “voor hom” staan voor die subjek الملك “die koning”. Daardeur word beklemtoon dat die koning voor hierdie persoon gebuig het, aangesien die subjek gewoonlik na die werkwoord kom. Die res van die sin sê dat almal wat daar was ook voor hom gebuig het ومن عنده أجمعون “en wie almal by hom was.”

Die patroon van die vorige gesprek word dus hier ook herhaal. Die belangrike leier konfronteer die sjeik eers, waarna hy iemand laat kom wat teologies geskool is om die sjeik in die twisgesprek te opponeer. Die persoon word beskryf as “die belangrike een van die Christendom”. In die vorige hoofstuk is daar verwys na die hiërargie in die Oos-Ortodokse Kerk, naamlik van onder na bo: priesters, biskoppe en dan die partriarg (Hays, 2008:1). Casiday (2015:70) wys daarop dat die keiser Justinianus se uitspraak oor die verhouding tussen kerk en staat die posisie van die geestelikes in Bisantium so saamvat: “God se grootste seën aan die mensdom, aan hulle geskenk deur sy goddelike goedheid, is die priesterdom en die ryk.” Daarom is daar volgens hom niks so belangrik vir die keisers as die priesters se reputasie nie.

Hierdie gesprek vind nou op die hoogste vlak plaas. Behalwe dat die koning self daar was, laat hy die belangrike persoon in die kerk kom. Iemand wat so belangrik was, dat selfs die koning voor hom buig. Die hoof van die Oos-Ortodokse Kerk was die patriarg, dit wil sê die biskop van Konstantinopel. Indien die volgende sin ook in ag geneem word, kan daar aanvaar word dat hierdie persoon die patriarg self was.

Daar is meer verhale van die keiser en die partriarg wat self by debatte met Moslemgevangenes betrokke geraak het. Abou-Seada (2000:202) verwys byvoorbeeld na die verhaal van die Moslem regter en skrywer, Al-Tanukhi, wat 'n godsdienstige debat met geestelikes in Konstantinopel gehad het. Hy het daarop aangedring om met die patriarg self in die teenwoordigheid van die keiser te redeneer - 'n versoek wat toe ook toegestaan is. Dus is dit nie vreemd dat die patriarg self by sulke gesprekke betrokke geraak het nie. Boonop het die koning en almal by hom voor die priester gebuig en word hy beskryf as die belangrike man van die Christendom. Die enigste persoon wat so beskryf word en voor wie die koning sou buig, sou die patriarg self wees.

7.3.2.7 Sin 7

قال الشيخ أيها الملك ما هذا

"Die sjeik het gesê: 'O' koning, wat is hierdie?'"

Die sjeik gebruik 'n vokatief as aanspreekvorm, naamlik أيها الملك "o koning!". In Arabies het die vokatief die taak om die aangespreekte uit te nooi tot reaksie of om hom of haar te waarsku om aandag te gee aan dit wat die spreker sê (Al-Shaya *et al.*, 2017:407). Die sjeik wil die koning se aandag dus pertinent vestig op dit wat hy gaan sê. Die sjeik se vraag is nie net 'n vraag uit belangstelling nie, maar 'n vraag wat 'n bepaalde doel het. In die volgende sin is die doel duidelik as sy vraag hewige reaksie uitlok en tot sy eerste argument lei.

Die vertaling van die vraagpartikel ما "wat" is deur Griffith (1990:323) as "wie" vertaal. As vraagpartikel word die partikel gewoonlik as "wat" vertaal. Die vraag is of die partikel in hierdie konteks wel as "wat" vertaal kan word en of dit eerder "wie" moet wees. Aangesien Wasil gesien het hoe almal, selfs die koning, voor hierdie man buig, sou hy wel kon vra "wat is hierdie man?". Hy sou daardeur bedoel watter amp beklee die man. In Afrikaans maak dit egter nie 'n groot verskil as daar gevra word "wie is hierdie man" eerder as "wat is hierdie man" nie. Op grond van die woord se betekenis word daar tog gekies om dit as "wat" te vertaal. Eerstens omdat dit die meer korrekte betekenis van die vraagpartikel is, en tweedens, aangesien die koning in die volgende sin antwoord wat die amp is wat die patriarg beklee. Dit sou daarop kon dui dat hy die vraag as "wat" gehoor het.

7.3.2.8 Sin 8

قال الملك :هذا رأس النصرانية هذا الذي تأخذ النصرانية دينها عنه

> “Die koning het gesê: “Hierdie man is die hoof van die Christendom. Hierdie man is die een van wie die Christendom haar godsdiens kry.”

Die koning antwoord die sjeik deur die priester se amp te beskryf as رأس النصرانية “die hoof van die Christendom”. Die tweede deel van die beskrywing maak gebruik van ’n relatiewe bysin met die relatiewe voornaamwoord الذي “wat”. Dit word gevolg deur die imperfektum 3 vroulik enkelvoud تأخذ “hulle ontvang”. Hoewel die subjek in die meervoud is, naamlik النصرانية “die Christene”, word die vroulik enkelvoud van die werkwoord gebruik. Die grammatikale reël in Arabies is dat werkwoord in geslag en getal met die subjek ooreenstem. Indien die subjek byvoorbeeld manlik enkelvoud is, sal die manlik enkelvoud vorm van die werkwoord gebruik word. Indien die subjek vroulik meervoud is, sal die vroulik meervoud vorm van die werkwoord gebruik word. Daar is egter een uitsondering op die reël. Wanneer die subjek die eerste keer in die gedeelte gebruik word, word die enkelvoud van die werkwoord gebruik, selfs al is die subjek in die meervoud (Haywood & Nahmad, 1976:98). Die sin هذا الذي تأخذ النصرانية دينها عنه word dus vertaal as “hierdie man is die een van wie die Christendom haar godsdiens kry.”

Die koning se antwoord bevestig dat dit die patriarg self is wat hier optree, aangesien hy as die “hoof van die Christendom” beskryf word. In die Oos-Ortodokse Kerk was die patriarg van Konstantinopel sedert die regering van keiser Justinianus (527-565) die hoof van die Oos-Ortodokse Kerk, hoewel die skeiding tussen die Ooste en Weste nog nie finaal was nie (Anon, 2016:1). In die 6^{e} eeu het die amptelike titel van die biskop in Konstantinopel verander na die Aartsbiskop van Konstantinopel, die nuwe Rome, en die Ekumeniese Patriarg (Anon, 2016:1). Die leierskap van die kerk het uit 5 patriargs bestaan, gesetel in Alexandrië, Jerusalem, Antiogië, Konstantinopel en Rome (De Leeuw, 2014:1).

Die patriarg van Konstantinopel het beheer gehad oor die bisdomme van Pontus, Asië en Tragië (Anon, 2013:1). Hy was dus ’n magtige man en gesien as die hoof van die Oos-Ortodokse Kerk. Die keiser wat hom aangestel het, het egter steeds mag oor die patriarg gehad. Tog is die patriarg

met die hoogste eerbied behandel, ook deur die keiser. Volgens El Cheik (2004:89) het die Arabiere die verhouding tussen die keiser en die patriarg so verstaan, dat die patriarg die soewereine koning van die godsdiens was. Die patriarg was dus as't ware 'n vennoot van die keiser. Niemand anders is op gelyke vlak met die keiser nie en die keiser buig ook voor niemand anders nie. El Cheick (2004:89) verwys na Marwazi wat gesê het: "Oor almal in Rum is 'n man wat die patriarg genoem word, die heer van die godsdiens. Die koning vereer hom, verneder homself voor hom en gaan hom nie teë in enige van die sake wat vir hom van belang is nie". Dit stem ooreen met die beskrywing wat ons hier kry, naamlik dat die priester beskryf word as die hoof van die Christendom en dat die koning voor hom buig. Ook dat die priester gesien is as die een van wie die Christendom hul godsdiens kry. Daarom word daar vir die doel van hierdie navorsing aanvaar dat dit die patriarg van Konstantinopel self is wat hier as karakter optree.

Die outeur sit dus die strategie voort dat die sjeik op 'n stygende lyn tot op die hoogste vlak nie net met die politieke leiers nie, maar ook met die geestelike leiers redeneer. So skep die outeur die persepsie dat die sjeik waardig is om met die hoogste gesag te argumenteer, want soos reeds aangetoon, het die eer en skande sisteem gevra dat die uitdager op dieselfde vlak as die teenstander moet wees.

7.3.2.9 Sin 9

قال الشيخ :فهل له من ولد ام هل له من امرأة أم هل له من عقب ؟

> "Die sjeik het gesê: 'Het hy enige kind of het hy enigsins 'n vrou, of het hy enige nageslag?'"

Die patroon van die vorige gesprek tussen Wasil, Bashir en die priester is tot op hierdie punt in hierdie analitiese eenheid gevolg. Hier word die patroon egter omgekeer. In die vorige gesprek het Bashir en die priester aanvanklik oor die sjeik gepraat, sonder om met hom te praat. Hier praat die sjeik nou met die koning, sonder om met die patriarg te praat. Daardeur bevestig die outeur dat die magstryd weer aan die gang is. So daag die sjeik die patriarg se gesag uit. Wasil toon self geen eerbewys aan die patriarg nie en praat nie eers met hom nie. Wasil gaan voort om die koning oor die patriarg uit te vra, gedrag wat deur die belangrike priester as vernederend ervaar sou word. Die outeur toon daardeur aan dat die sjeik homself sien as op gelyke vlak met die patriarg.

Die sjeik het ook in aansien gegroei sedert die vorige gesprek, aangesien die koning nie ’n probleem daarmee het dat hy die patriarg ignoreer nie.

Die voorsetsel من wat gewoonlik “vanuit” of “van” in die sin van “deel van” beteken, kan ook “enige” beteken (Wehr, 1976:924). Daarom word dit vertaal as die vraag: فهل له من ولد “Het hy enige kind?” Die patroon word twee maal herhaal met die vrae هل له من امرأة أم هل له من عقب “of het hy ’n enige vrou of het hy enige nageslag?”

Die sjeik begin dadelik weer met die tegniek om die gesprek met vrae in ’n bepaalde rigting te stuur. Hy reageer op die koning se antwoord met hierdie vraag oor die priester se huwelikstaat. Die posisie in die Oos-Ortodokse Kerk was dat priesters getroud kon wees, maar nie die patriarg nie. Indien hy getroud was voordat hy biskop geword het, moes hy sy vrou verlaat. (Cartwright, 2018b). Papandreou (2020) wys daarop dat hoewel priesters getroud mag wees (indien hulle voor hul ordening getroud was), verkies hulle selibaatskap vir die biskoppe en word biskoppe gewoonlik vanuit die ongetroude priestergroep gekies.

Abou-Seada (2000:282) verwys na ’n verhaal wat soortgelyk aan hierdie deel van die verhaal was. Abu Bakr Mohammed ibn al-Tayyb, ook bekend as Al-Baqillani, is na die keiser van Bisantium gestuur om hom van die superioriteit van die Islam as godsdiens te oortuig. Op ’n banket, waarheen die patriarg van Konstantinopel ook genooi is, het Al-Baqillani hom uitgevra oor sy vrou en kinders. Almal was geskok oor sy vraag. Toe vra Al-Baqillani sarkasties: “As julle hierdie man as te verhewe om ’n vrou of kinders te hê beskou, hoe durf julle dit waag om dit oor God te dink!” Die koning se reaksie was om hom terug te stuur en nie verder te argumenteer nie (Abou-Seada, 2000:288).

7.3.2.10 Sin 10

قال الملك ما لك خزاك الله هذا أزكى وأطهر ان يدنس بالحيض

“Die koning het gesê: ‘Wat makeer jou? Mag God jou beskaam. Hierdie man is te rein en te skoon dat hy besoedel word met menstruasie.

Die koning se antwoord begin met die vraagpartikel ما “wat”, gevolg deur die voorsetsel ل “vir” met die pronominale suffiks 2 manlik enkelvoud ما لك “wat is dit met jou”. Volgens Wehr (1976:888) kan die kombinasie ما لك vertaal word as “wat makeer jou?” Dan gebruik die koning dieselfde woorde as wat Bashir vir die priester in die vorige hoofstuk gebruik het, naamlik خزاك الله “mag God jou beskaam”. Bashir het die verwensing uitgespreek nadat die priester op skandelike wyse deur Wasil in die twisgesprek verslaan is. Nou spreek die koning dit uit, wat daarop dui dat hy die sjeik se woorde as skandelik ervaar. Die outeur verhoog daardeur die spanning en afwagting onder die lesers, want die sjeik word hier op dieselfde vlak as die vernederde priester gestel. Gaan Wasil in staat wees om met hierdie hoë vlak teenstanders uit die moeilikheid te kom?

Die koning voeg die rede vir sy woorde by. Dit moet verstaan word teen die agtergrond wat reeds genoem is, naamlik dat die priesters, en veral die patriarg, so hoog geag is in die Christendom. Hy gebruik twee elatief vorme, naamlik أزكى “skoner” en أطهر “reiner”, om die biskop mee te beskryf. Die vergelyking volg in hierdie geval nie na die voorsetsel من “as” soos wat gewoonlik met die vergelykende trap die geval is nie, maar in die vorm van ’n sin na die partikel ان “dat”. Die werkwoord is imperfektum 3 manlik enkelvoud يدنس “hy word besoedel”. Die betekenis van hierdie werkwoord is passief (Wehr, 1976:294), daarom is dit nie die passiewe vorm van die werkwoord nie. “Reiner en skoner” as vergelykende trap kan in Afrikaans, in hierdie konteks, beter vertaal word as “te rein en te skoon”, aangesien dit nie met ’n ander naamwoord vergelyk word nie. Die vertaling lui dan: “Hierdie man is te rein en te skoon dat hy besoedel word met menstruasie.”

Die koning se antwoord sluit aan by dit waarna in die vorige sin verwys is. Hoewel priesters van die Oos-Ortodokse Kerk getroud kon wees, sou die patriarg nie getroud gewees het nie. Dit bevestig die waarskynlikheid dat die “hoof van die kerk” na die patriarg verwys.

Die rede vir selibaatskap is nie die rituele onreinheid wat die vrou se menstruasie sou veroorsaak nie. Dit is meer prakties van aard, naamlik dat die biskop al sy aandag aan sy ampswerk moet gee. Tog het die Oos-Ortodokse Kerk tot die einde van die 6^{e} eeu die siening gehad dat vrouens wat menstrueer, onrein is (Larin, 2009:1). Volgens Larin het die siening begin verander nadat pous St Gregory die Grote (590-604 n.C.) ’n ander siening verkondig het. In die vroeë middeleeue het die Kerk weer verander en is sulke vrouens verbied om aan die nagmaal deel te neem. Soms is hulle nie eers toegelaat om in die kerk in te gaan nie (Larin, 2009:1).

By sin 8 en in die vorige hoofstukke het ons reeds gesien dat die outeur waarskynlik in ooreenstemming met die Arabiere se verstaan van Bisantium geskryf het. Volgens El Cheikh-Saliba (1992:74) het die Arabiere geglo dat priesters, monnike, nonne, biskoppe en aartsbiskoppe nie mag trou en kinders hê nie. Die outeur sou dus verwag dat die koning sou sê dat daar nie ŉ moontlikheid is dat die patriarg kinders kon hê nie. Die Moslems se siening van die rituele onreinheid van vrouens wat menstrueer, hou in dat die mans geen seksuele gemeenskap met ŉ vrou wat menstrueer mag hê nie. Die man sou homself dan ook aan die rituele onreinheid sou blootstel (Ihsan, 2010). Dit lyk dus of die outeur die koning eerder vanuit die perspektief van die Islam as die Ortodokse Kerk laat antwoord. Die sjeik se strategie is om deur die koning se antwoord, by sy eintlike argument uit te kom.

7.3.2.11 Sin 11

هذا أزكى وأطهر من ذلك

"Hierdie man is reiner en skoner as dit."

Hierdie sin is ŉ herhaling van die vorige sin, hoewel nie heeltemal dieselfde woorde nie. Dit dui daarop dat die outeur die koning se siening hieroor wil beklemtoon, sodat daar geen twyfel bestaan oor die kwaliteit en reinheid van hierdie persoon nie. Die eerste deel van die sin is ŉ woordelikse herhaling van die vorige deel van die sin, naamlik هذا أزكى وأطهر "Hierdie man is reiner en skoner". Dit word gevolg deur die voorsetsel من wat na die elatief gebruik word om die vergelyking van die vergelykende trap uit te druk, en wat daarom as "as" vertaal word. Die sin eindig met die ander aanwysende voornaamwoord ذلك "daardie". In Afrikaans word die sin vertaal as "hierdie man is reiner en skoner as dit." Die outeur se strategie is dus dat, wat die koning betref, daar geen twyfel oor die reinheid van die patriarg kan wees nie. Hy is so rein, dat hy nie deur die onreinheid van menstruasie besoedel kan word nie. Hy beklemtoon dus dat dit vir die koning baie belangrik is dat hierdie geestelike se reinheid bo verdenking staan.

7.3.2.12 Sin 12

قال الشيخ :فأنتم تكرهون لآدمي يكون منه ما يكون من بني آدم من الغايط والبول والنوم والسهر ويأخذكم من ذكر الفساد تزعمون أن ربّ العالمين سكن في ظلمة الاحشاء وضيق الرحم ودنس بالحيض؟

"Die sjeik het gesê: 'Julle is gewalg met dit wat deel is van hierdie mens, wat (in elk geval) deel is van die seuns van Adam, naamlik ontlasting, urine, slaap en ontwaking. En dit (die walging) neem van julle besit sonder dat julle dink aan die boosheid daarvan dat julle glo dat die Heer van die wêrelde gewoon het in die duisternis van die ingewande en die beknoptheid van die baarmoeder en die onreinheid van die menstruasie.'"

Die kohesie-relasie van hierdie lang sin lyk soos volg:

قال الشيخ "Die sjeik het gesê:"
- فأنتم تكرهون لآدمي "En julle is gewalg met"
  - لآدمي يكون منه "wat deel is van hierdie mens"
  - ما يكون من بني آدم "wat (in elk geval) deel is van die kinders van Adam"
    - من الغايط والبول والنوم والسهر "naamlik ontlasting, urine"
    - والنوم والسهر "slaap en ontwaking"
- ويأخذكم "en dit gryp julle vas"
  - من ذكر الفساد "sonder om te dink"
    - الفساد تزعمون "aan die boosheid dat julle glo"
      - أن ربّ العالمين سكن "dat die Heer van die wêrelde gewoon het"
        - في "in"
          - ظلمة الاحشاء die duisternis van die ingewande
          - وضيق الرحم "en die beknoptheid van die baarmoeder
          - ودنس بالحيض؟ en die onreinheid van die menstruasie?"

Die sjeik se woorde begin met 'n persoonlike voornaamwoord أنتم "julle", ten spyte daarvan dat die werkwoord wat volg ook in die 2e persoon meervoud is. Dit dui daarop dat die sjeik wil beklemtoon

dat “julle”, dit wil sê die koning en sy mense, skuldig is aan dit wat hy gaan beskryf. Die werkwoord in konjugasie V imperfektum 2 manlik meervoud is تكرهون “julle is gewalg”. Die subjek in die volgende deel van die sin لآدمي “die mens” staan voor die werkwoord, ook ter wille van beklemtoning. Die werkwoord in die imperfektum 3 manlik enkelvoud يكون word gevolg deur die voorsetsel met pronominale suffiks 3 enkelvoud منه. Die kombinasie van hierdie werkwoord met hierdie voorsetsel beteken “wat betrekking het op” of “wat behoort aan” (Wehr, 1976:847). Hierdie deel van die sin word dus vertaal as: “Die sjeik het gesê: ‘Julle is gewalg met dit wat aan hierdie mens behoort.” In hierdie konteks is ’n beter Afrikaanse vertaling: “Die sjeik het gesê: ‘Julle is gewalg met dit wat deel is van hierdie mens”.

Die volgende sinsdeel herhaal die eerste deel van hierdie sin na die relatiewe partikel ما “wat”, naamlik ما يكون من بني آدم “wat deel is van die seuns van Adam”. Die betekenis van die sin sal in Afrikaans beter na vore kom indien daar bygevoeg word “in elk geval”, dit wil sê “Die sjeik het gesê: ‘Julle is gewalg met dit wat op die mens betrekking het, wat (in elk geval) deel is van die seuns van Adam”. Seuns van Adam dui op die mensdom as geheel. Daarna volg die voorsetsel من weer, wat omskryf wat dit is wat hulle walg, naamlik dit wat deel is van elke mens. Dit word omskryf deur die volgende selfstandige naamwoorde in die genitief (na die voorsetsel), aangevoeg deur die neweskikkende voegwoord و “en”, الغايط “ontlasting”, والبول “en urine”, والنوم “en slaap” en والسهر “en ontwaking”.

Die werkwoord wat daarna volg, is die 3e persoon manlik enkelvoud met pronominale suffiks 2 meervoud يأخذكم “dit het julle vasgegryp” of “dit neem van julle besit”. Dit word gevolg deur die voorsetsel من wat hier as “sonder” vertaal word, gevolg deur die verbale nomen wat as infinitief funksioneer ذكر “om te dink”. Die objek van die verbale nomen is die selfstandige naamwoord الفساد “die boosheid” as objek van die verbale nomen. Die sin word dus vertaal as “En dit (die walging) neem van julle besit sonder dat julle dink aan die boosheid daarvan.”

Die feit dat “julle glo” تزعمون dat “die Heer van die wêrelde gewoon het in” (تزعمون أن ربّ العالمين سكن في), is dit wat boos is. Die indirekte objek van die werkwoord word uitgedruk deur die voorsetsel “in” en bestaan uit drie genitiewe konstruksies wat neweskikkend geplaas is, naamlik ظلمة الاحشاء “die duisternis van die ingewande”, ضيق الرحم “die beknoptheid van die baarmoeder” en ودنس بالحيض “die onreinheid van die menstruasie”.

Die sjeik se antwoord verklaar waarom hy die vraag oor die biskop se huwelikstaat gevra het, ’n vraag wat die koning so ontstel het. Hy het dus duidelik geweet dat die biskop nie getroud sal wees nie, maar die koning se ontsteltenis daaroor laat hom die onlogika van die Christene se geloof oor Jesus as God uitwys. Sy argument is dat dit die Christene walg om te dink dat iemand kan glo die biskop kan deur die onreinheid van menstruasie besoedel word. Tog glo dieselfde Christene dat Jesus, as Heer van die wêrelde, nie net deur menstruasie besoedel is nie, maar ook in die ingewande en baarmoeder moes leef. Dit is iets wat vir die Christene baie walgliker behoort te wees. Dus, die Christene glo Jesus is God, maar hulle dink nie Hy is te rein om deur die onreinheid van die baarmoeder en die geboorteproses besoedel te word nie. Die onlogika is dus dat die biskop se reinheid in hul oë belangriker is as die reinheid van Jesus.

Daar is reeds by sin 10 daarop gewys dat die Oos-Ortodokse Kerk in die 6^{e} eeu geglo het vrouens word deur menstruasie onrein gemaak. Die implikasie is dan dat die baba ook onrein sal wees aangesien hy of sy met die onreinheid van die moeder in aanraking gekom het. Gauvain (2002:3) brei daarop uit deur aan te toon dat onreinheid gekoppel word aan liggaamlike uitskeidings, soos urinering, ontlasting, bloed, menstruele bloed, sweet, spoeg ens. Dus, behalwe vir die onlogika van die Christene se denke, sou dit vir die sjeik as Moslem beteken dat Jesus self met sy geboorte deur ’n proses van onreinheid moes gaan. En dit is ook onlogies om te dink dat God onrein was of aan onreinheid blootgestel is.

Onreinheid gaan in omtrent al die godsdienste daaroor dat die heiligdom beskerm moet word teen die wêreldse onreinheid. Reinheidsrituele se funksie in al die bekende kulture en godsdienste, se doel is, in die besonder, die verwydering van spesifiek gedefinieerde onreinheid voor die aanbidding van die godheid (Perlmutter, 2014:1). Gauvain (2002:5) wys daarop dat, omdat onreinheid van een persoon na ’n volgende persoon oorgedra kan word, beteken dit mense moet ook beskerm word teen die persoon wat onrein is. Reinheidsreëls of -sisteme van gemeenskappe stel daarom grense vas wat plekke en tye afmerk waar mense en dinge behoort (Malina & Rohrbaugh, 1998:94). Malina en Rohrbaugh (1998:94) wys byvoorbeeld op die grense wat in Jesus se tyd by die Judaïsme bestaan het. Ten opsigte van mense het dit bepaal met wie iemand mag trou, wie aangeraak mag word, saam met wie geëet mag word of wie op plekke soos die tempel toegelaat word of nie. Die sjeik se oortuiging is dus daarop gebaseer dat Jesus nie teen daardie onreinheid beskerm is nie, deurdat Hy deur die geboorteproses moes gaan. Daarom kan Hy nie God wees nie, want dit is ondenkbaar dat God Homself aan sulke onreinheid sou blootstel.

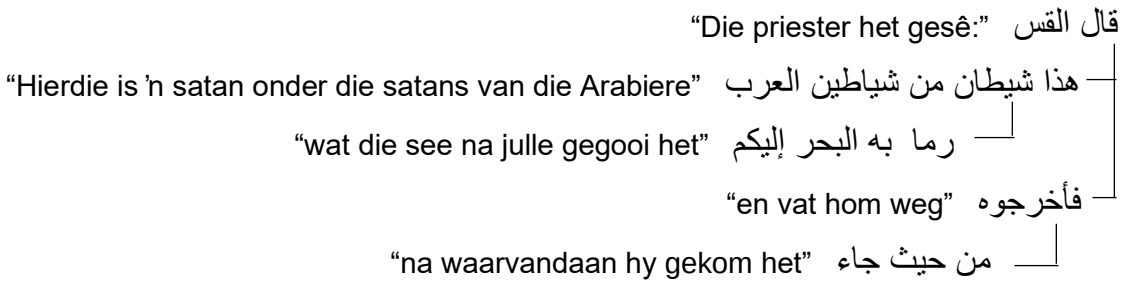
Die kontras wat vanuit die sjeik se argument na vore kom, is dat die Christene meer bekommerd is oor die eerbied vir hul geestelikes as oor die eerbied vir God. Die Islam, daarteenoor, stel die eerbied van God voorop en kan dus nie aan enigiets glo wat God ontheilig nie.

7.3.2.13 Sin 13

قال القس :هذا شيطان من شياطين العرب رما به البحر إليكم فأخرجوه من حيث جاء

"Die priester het gesê: 'Hierdie man is die satan onder die satans van die Arabiere wat die see na julle gegooi het. Vat hom weg na waarvandaan hy gekom het!'"

Die kohesie-relasie van hierdie sin is:



Die dialoog word met hierdie sin afgesluit. Dit is steeds die direkte rede, maar 'n nuwe karakter kom hier na vore. Die vorige sinne het verwys na die "hoof van die Christendom" wat deur die koning opdrag gegee is om die gesprek met Wasil te voer. Nou tree die patriarg, wat hier 'n priester genoem word, toe tot die gesprek. Hy beskuldig Wasil daarvan dat hy 'n شيطان من شياطين "satan onder die satans" is, wat beteken dat hy die satan by uitstek, of die hoofsatan is. Dit beteken nie Wasil is Ibis, of dan die Satan self nie. Dit is 'n hiperbool om Wasil met die sterkste emosies te beledig.

Die volgende deel van die sin is 'n verbale sin wat met die perfektum 3 manlik enkelvoud van die werkwoord رما "dit het gegooi" begin. Omdat die subjek van die vorige sinsdeel 'n onbepaalde selfstandige naamwoord شيطان "'n satan" was, is die sin wat daarna verwys 'n relatiewe bysin sonder 'n relatiewe voornaamwoord (Haywood & Nahmad, 1976:285). Daarom is die korrekte vertaling van die werkwoord رما "wat hy gegooi het". Hierdie deel van die sin is dus رما به البحر إليكم "wat die see na julle gegooi het". Dit is net so beledigend as om hom 'n satan te noem, aangesien die sjeik gevange geneem is in die oorlog. Maar die priester sê hy is deur die see

uitgegooi asof die see hom nie meer wou hê nie. Nou is hy hier by hulle, maar hulle wil hom ook nie hê nie. Die priester beskou hom dus glad nie as ’n waardige teenstander nie, maar as gemors.

Daarom sy opdrag in die laaste deel van die sin, die imperatief meervoud van konjugasie IV met pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud فأخرجوه “en vat hom weg”. Dit word gevolg deur die voorsetsel من wat in kombinasie met die partikel حيث beteken “waarvandaan”. Die laaste woord in die sin is die perfektum van die dubbelswak werkwoord جاء “hy het gekom”. In Afrikaans word die sin vertaal as “vat hom weg na waarvandaan hy gekom het!”

Die belangrike priester tree nou tot die gesprek toe nadat hy na die gesprek tussen die koning en die sjeik geluister het. Sy eerste woorde is erg beledigend en dit dui daarop dat hy, hoewel hy nie aanvanklik aan die gesprek deelgeneem het nie, ook nie ’n antwoord op die sjeik se argument het nie. Daarom kan sy woorde as *ad-hominem* gesien word deurdat hy eerder die sjeik se karakter aanval as om die argument te bespreek. Dit is ’n teken dat hy geen argumente in hand gehad het nie. Hy gryp dus terug na die gesag wat hy as patriarg het en beveel, ten spyte van die koning se teenwoordigheid, dat Wasil weggeneem moet word na waar hy vandaan kom. Die priester reageer dus ook op die belediging dat die sjeik hom geïgnoreer het asof hy nie belangrik was nie. Die koning en almal by hom het voor die priester gebuig, maar die sjeik het hom geïgnoreer en ’n vraag oor hom gevra wat as baie beledigend ervaar is. Die sjeik se vraag is opgevolg met ’n argument wat die Christene daarvan beskuldig dat hul geloof in Jesus as God, onlogies is.

Die patriarg reageer met ’n dubbele belediging. Eerstens beledig hy die sjeik deur hom ’n satan onder die satans te noem. Tweedens beledig hy die sjeik deur te sê die see het hom uitgesmyt, met ander woorde, nie eers die see wou hom hê nie. Dit is ’n erge belediging, aangesien die see as boos bejeën is. In die ou Nabye-Ooste gaan hierdie siening van die see terug na die Babiloniese mite, *Enuma Elish*. In daardie verhaal het die god Marduk die godin van soutwater, Tiamat, met die voorkoms van ’n monster, verslaan (Oancea, 2017:1). Die oorwinning was ’n oorwinning vir orde oor chaos. Die gevolg van die oorwinning was die ontstaan van die wêreld met sy menslike bewoners. Volgens Oancea (2017:1) is dit die rede waarom daar sprake van eksorsisme in die Oos-Ortodokse Doopformulier is. Daar word verwys na Jesus wat die storm op die see stilgemaak het, en ook op die water geloop het. Dit is tekens dat Hy die bose oorwin het (Oancea, 2017:1). Die see is dus as boos gesien en dit was deel van Jesus se oorwinning oor die Bose, dat Hy ook die magte van die see kom oorwinhet.

Die Islam se beskouing van die see sou nie so negatief wees nie, maar *sura* 24:40 tref wel ’n vergelyking tussen die dieptes van die see en die duisternis van bose mense se harte (Koran, 1975):

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ

"Of die (staat waarin ongelowiges verkeer) is soos die duisternis in 'n uitgestrekte, diep see, bedek met golf op golf..."

Die outeur se strategie is duidelik dat die lesers se spanning en afwagting hoog gehou word deur hierdie magstryd aan die een kant, en die stryd om te sien wie beskik oor die waarheid aan die ander kant. Die sjeik het hierdie deel van die stryd gewen en met nog 'n argument bewys dat Jesus nie God kon wees nie. Die priester se reaksie sê dat hy ook nie 'n antwoord op die sjeik se argument het nie. Maar hy het nog nie regtig met die sjeik geredeneer nie. Daarom bly dit vir die leser 'n vraag wie hierdie stryd gaan wen. Boonop wonder die leser ook wat nou met die sjeik gaan gebeur. Gaan die priester se opdrag gehoorsaam word of gaan die gesprek voortgesit word?

Die outeur versterk ook die gedagte dat die Christene emosioneel en boos is. Die patriarg bars in woede uit en beledig die sjeik in plaas daarvan om die argument te weerlê. Hy beledig die sjeik eerstens deur hom as "satan onder die satans" te beskryf, en tweedens deur te impliseer dat selfs die see hom nie wil hê nie. Daarom het die see hom uitgesmyt op die land.

Die volgende afdeling stel die proposisie op grond van die analise wat pas gedoen is.

7.3.3 Proposisie

Die verhaal gaan nou 'n volgende fase in. Bashir en die eerste priester verdwyn uit die verhaal uit. Die sjeik se teenstanders is nou op die hoogste vlak van belangrikheid. Bashir word vervang deur die koning self en die gewone priester word vervang deur die "hoof van die Christendom", volgens sy beskrywing waarskynlik die patriarg van Konstantinopel. Die koning tree toe omdat hy gehoor het hoe die Christendom as godsdiens en die eerste priester verneder is.

INDIEN

- die koning toetree nadat hy van die vernedering van die priester gehoor het,

- Wasil maar net sy godsdiens verdedig het,
- Wasil die uitdaging van die koning aanvaar om verdere argumente te stel,
- die koning Wasil se uitdaging aanvaar om die hoof van die godsdiens as teenstander te laat kom,
- die koning sowel as die patriarg geen antwoord het op die sjeik se argument nie,
- die priester met ’n persoonlike aanval en belediging reageer,

DAN

is dit nie moontlik dat Jesus, wat aan sulke onreinheid blootgestel is, God kan wees nie.

Die proposisie word gevolg deur die volgende stap in die ondersoek, naamlik die retoriese analise. Die retoriese analise skenk eerstens aandag aan die outeur se kommunikatiewe strategie.

7.4 Retoriese analise

7.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur se doel met hierdie analitiese eenheid is om die belaglikheid van die Christene se denke uit te wys. Hul bekommernis en eerbied vir hul geestelike leiers beteken dat hulle nie kan dink dat die geestelike leiers aan onreinheid blootgestel word nie. Tog glo hulle dat Jesus, wat ook God is, wel aan sulke onreinheid blootgestel kan word. Die sjeik bewys dit met sy argumente.

Die outeur gaan voort met sy strategie om waardige opponente vir Wasil daar te stel. Bashir en die priester is te lig bevind as teenstanders. Nou is dit die keiser self en die hoof van die Christendom in Bisantium, dit wil sê die patriarg van Konstantinopel, wat na vore tree. Daar kan dus nie sterker en waardiger opponente vir die sjeik wees nie. Daar kan dan ook geen twyfel daaroor bestaan dat die een wat in die twisgesprek as wenner uit die stryd tree, die een is wat oor die waarheid oor die tema beskik nie.

Herhaling

Die outeur maak van herhaling gebruik, maar op so ’n wyse dat dit duidelik is dat die stryd in intensiteit toeneem. Die patroon van die vorige gesprek word herhaal, maar die rolspelers verteenwoordig nou die hoogste moontlike vlak. Die outeur toon daardeur aan dat, hoewel die sjeik die priester en Bashir oorwin het, is die stryd nog nie verby nie. Die koning rig, soos Bashir, ’n uitdaging aan Wasil om die twisgesprek met sy argumente voort te sit. Wasil stel weer bepaalde voorwaardes voordat hy bereid is om dit te doen. Die voorwaardes word in die vorm van voorwaardesinne gestel. So dien die voorwaardesinne as instrument om die leser en die koning as teenstander se denke in ’n bepaalde rigting te lei. Die voorwaarde word so gestel, dat die sjeik sy posisie as deelnemer aan die gesprek verder regverdig in die oë van die leser. Die lesers ervaar hoe die sjeik in status gestyg het deurdat hy toegelaat word om so op die koning se uitdaging te antwoord. Sy voorwaarde is ook ’n antwoord op die emosionele argument wat bevestig dat hy nie straf verdien nie. Die sjeik behoort dus die reg te hê om sy godsdiens te kan verdedig, aangesien hy daartoe uitgedaag is. Met sy tweede voorwaarde ten opsigte van homself, bevestig die sjeik dat dit gaan oor wat regverdig is. Hy is immers bereid om homself tot dieselfde voorwaarde te verbind, naamlik om te draai as hy oortuig word dat hy nie oor die waarheid beskik nie.

Die sjeik neem die uitnodiging om argumente te stel, aan met ’n uitdaging van sy kant af: Die koning kan enige iemand in die ryk bring om aan die gesprek met hom deel te neem. Die koning spreek die sjeik vanuit sy magsposisie aan, soos Bashir dit die vorige keer gedoen het. Die belangrike leier laat dan iemand kom wat teologies geskool is om die sjeik in die twisgesprek te opponeer, soos wat Bashir die priester laat kom het. Die spanningslyn word verhoog as die lesers hoor dat die bekwaamste moontlike redenaar opgeroep word om met die sjeik in gesprek te tree. Dit is die patriarg en hy verteenwoordig die hoogste gesag in die Christendom in Bisantium. Die patriarg se eerste woorde aan die sjeik is beledigend, net soos die geval met die priester wat deur Bashir ontbied is. Die herhalingspatroon hou die spanning hoog.

Emosionele argument

Die outeur gebruik dan ’n emosionele argument deurdat die koning van Wasil verantwoording eis. Daardeur impliseer hy dat Wasil straf verdien, omdat hy die onvergeeflike gedoen het. Hy het die eer van die priester en sy godsdiens aangetas deur die priester te verneder. Die koning se gesag teenoor die sjeik se nederige posisie word so beklemtoon. So hou die outeur die spanningslyn hoog deurdat die afwagting van die lesers verhoog word. Die lesers wonder oor vrae soos of die koning teen die sjeik gaan optree en hoe die sjeik daarop gaan reageer.

Die outeur maak van ’n vokatiewe partikel gebruik as Wasil die koning aanspreek. Soos aangedui in die bespreking, het die vokatief die taak om die aangespreekte uit te nooi tot reaksie of om hom of haar te waarsku om aandag te gee aan dit wat die spreker sê. Die sjeik wil die koning se aandag dus pertinent vestig op dit wat hy gaan sê. Die sjeik se vraag is dus nie net ’n vraag uit belangstelling nie, maar ’n vraag wat ’n bepaalde doel het, naamlik om reaksie by die koning en die patriarg uit te lok en by sy eerste argument uit te kom.

Logiese argument

Die outeur gebruik die voorwaardesin ook as fondament van die logika. Sy argument is soos volg: Die koning vra of Wasil ’n argument in sy hand het. Wasil bevestig, maar bevestig dat hy die waarheid in sy hand het. Die logiese gevolgtrekking is dus dat Wasil se argumente die waarheid verteenwoordig.

Die sjeik se tweede argument volg na die koning se ontsteltenis oor sy vraag na die huwelikstaat van die patriarg. Hierdie argument wys die belaglikheid van die Christelike denke uit. Dit is vir die koning en die Christene onaanvaarbaar om te dink die patriarg kan besoedel word met onreinheid. Die sjeik reageer op die koning se stelling met sy volgende argument, wat ’n sillogisme is:

- Die baarmoeder maak onrein
- Jesus kom uit die baarmoeder
- Gevolgtrekking: Jesus was ontrein.

Die volgende logiese gevolgtrekking is dus: Jesus kan nie God wees nie, want God kan nie onrein wees nie.

Magstryd

Die magstryd word voortgesit as deel van die outeur se strategie. Die koning toon sy mag deur verantwoording van die sjeik te eis. Die sjeik reageer daarop deur homself te verdedig, maar op so ’n wyse dat die koning nie anders kan as om toe te gee dat die sjeik reg is en sy geloof dus mag verdedig nie. Die sjeik begin om dadelik beheer van die gesprek te neem deur die situasie so om te swaai dat hy van die koning verantwoording eis oor sy reg om die waarheid te mag verdedig. Die outeur verskuif die fokus dus vanaf die vernedering van die priester na die vraag na die waarheid. Die sjeik as die verteenwoordiger van die Islam word dus uitgebeeld as die eerbare persoon, teenoor die koning, leier van die Christendom, wat onregverdiglik verantwoording van hom geëis het. Die sjeik neem beheer deur ook die tema van die eerste argument te bepaal, ten spyte daarvan dat die patriarg, die magtigste persoon in die kerk, ook teenwoordig is.

Die sjeik word dus waardig geag om op hierdie hoogste vlak aan die twisgesprek deel te neem. Sy waardigheid en sy beheer van die gesprek blyk duidelik uit die feit dat hy die patriarg ignoreer en net met die koning praat. Dit is ’n belangrike wending in die herhaling, aangesien Bashir en die priester die sjeik in die vorige gesprek geïgnoreer het. Sy beheer van die gesprek blyk tweedens uit die wyse waarop hy die gesprek met vrae in ’n bepaalde rigting stuur.

Emosionele argument:

Die gesprek word afgesluit met nog ’n emosionele argumente. Die sjeik se vraag oor die priester se huwelikstaat word as erg beledigend ervaar. Die koning spreek daarom die wens uit dat God die sjeik sal straf met die straf wat hy daarvoor verdien. Die outeur verhoog daardeur die spanning en afwagting onder die lesers oor wat met die sjeik gaan gebeur. Die sjeik se beheer van die gesprek word verder bevestig deurdat hy rustig voortgaan met sy argument om te bewys dat hy nie die straf verdien nie. Die gesprek handel oor die soeke na die waarheid en hy sal met sy argumente wys wat die waarheid is.

Die patriarg reageer woedend en beledigend op die sjeik se argument. Die outeur maak van hiperbool as stylfiguur gebruik om die intensiteit van die belediging te verhoog. Die patriarg skel die sjeik uit as die satan onder die satans. Die patriarg se woorde dui daarop dat hy die sjeik met die Bose identifiseer. Hy word 'n satan genoem en die see het hom uitgesmyt. Die patriarg se woorde kan as *ad-hominem* gesien word, deurdat hy eerder die sjeik se karakter aanval as om op die argument te reageer. Sy woorde impliseer dat die sjeik verdien om gestraf te word aangesien sy woorde godslasterlik is en hy met die Bose geïdentifiseer word. So toon hy die emosionele swakheid van die Christene.

Die volgende afdeling handel oor die sintuiglik waarneembare en nie-waarneembare wêreld waarin die verhaal afspeel.

7.4.2 Die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld

Die wêreld wat in hierdie eenheid deur die sintuie waargeneem kan word, is 'n wêreld waar die oorlog tussen Bisantium en die Moslemland ook as 'n woordestryd tussen die verteenwoordigers van die Islam en die Christendom afspeel. Die koning van Bisantium beskik oor die hoogste gesag in Bisantium. Hy tree in al sy glorie toe tot twisgesprekke indien dit nie na sy sin verloop het nie. Die koning tree veral toe indien verteenwoordigers van die Christendom verneder is. Hy eis verantwoording van hulle wat die Christene verneder het.

Moslemgevangenes het die reg om hul godsdiens te verdedig. Christene gebruik hul bekwaamste redenaars om aan twisgesprekke deel te neem. Indien nodig, word die hoof van die Christendom self gebruik. Die patriarg van Bisantium is die hoof van die Christendom in Bisantium. Dit is iemand met soveel gesag, dat selfs die koning voor hom buig. Hy word erken as die bron by wie die Christene hul godsdiens kry.

Die hoof van die kerk moet selibaat lewe, aangesien hy te rein is om deur die onreinheid van vrouens besoedel te word. Die waarneembare wêreld se ontstaan gaan terug tot by Adam en alle mense is kinders van Adam. Onrein liggaamsfunksies, soos ontlasting en urinering, is so deel van alle mense se lewe soos slaap en ontwaking. Dit is van Adam af al deel van alle mense se lewens. Dus is dit ook deel van die hoof van die Christendom se lewe.

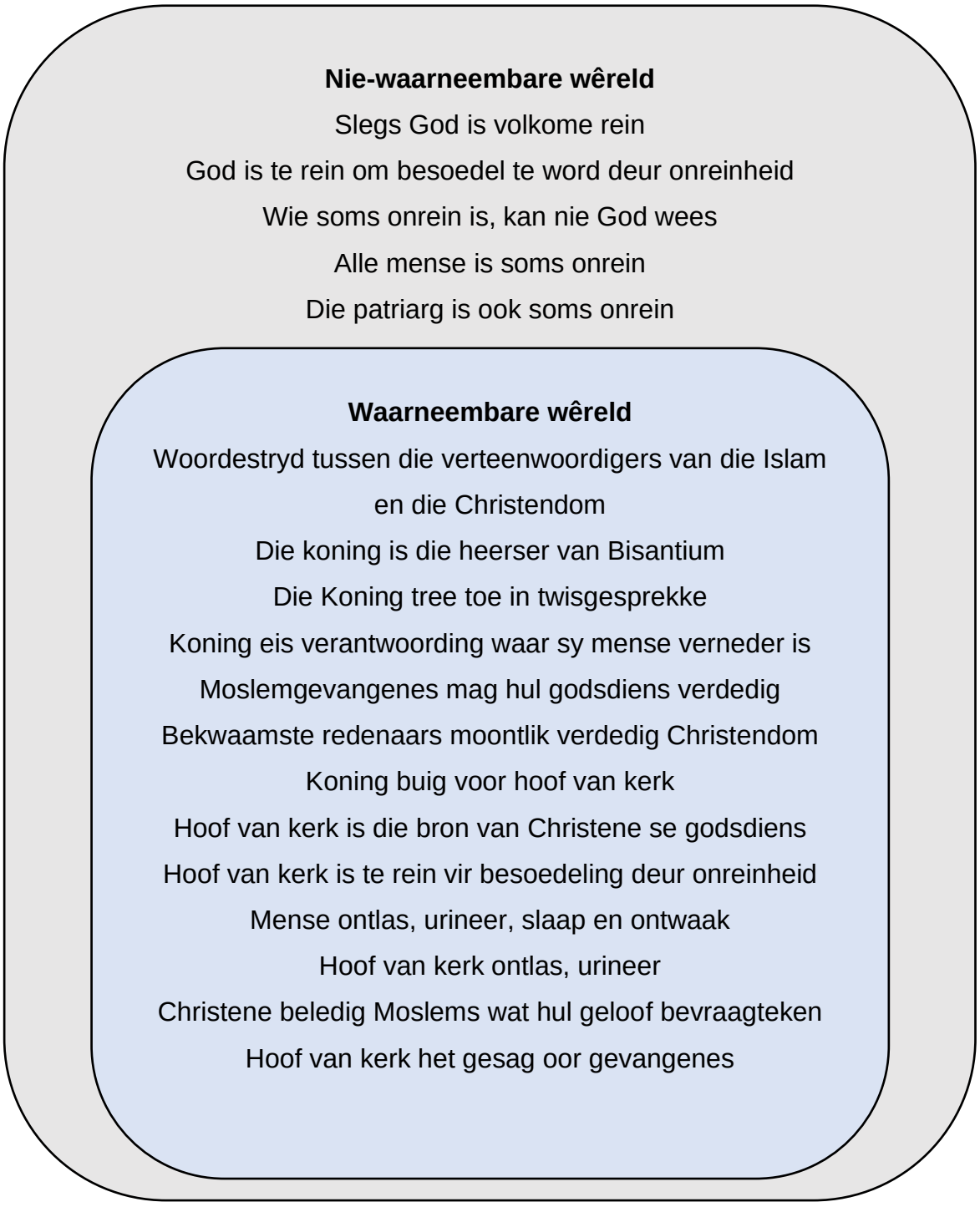
Mense is soms rein en soms onrein. Onreinheid word onder andere veroorsaak deur die aanraking van liggaamsuitskeidings, soos bloed en menstruasie by vrouens en ontlasting en

urinering by alle mense. Dit wat heilig is, kan nooit aan onreinheid blootgestel word nie. Christene is onverdraagsaam en beledig Moslems wat, ten spyte van onweerlegbare argumente, van hulle verskil.

Die nie-waarneembare wêreld is ’n wêreld waar slegs God volkome rein is. Hy is te rein om deur onreinheid van die geboorteproses besoedel te word. Mense wat aan onreinheid blootgestel is, kan nie God wees nie. Alle mense is soms onrein, selfs die patriarg.

Die verskil tussen die waarneembare en die nie-waarneembare wêreld, word skematies so voorgestel:

Figuur 7-1: Waarneembare en nie-waarneembare wêreld



7.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

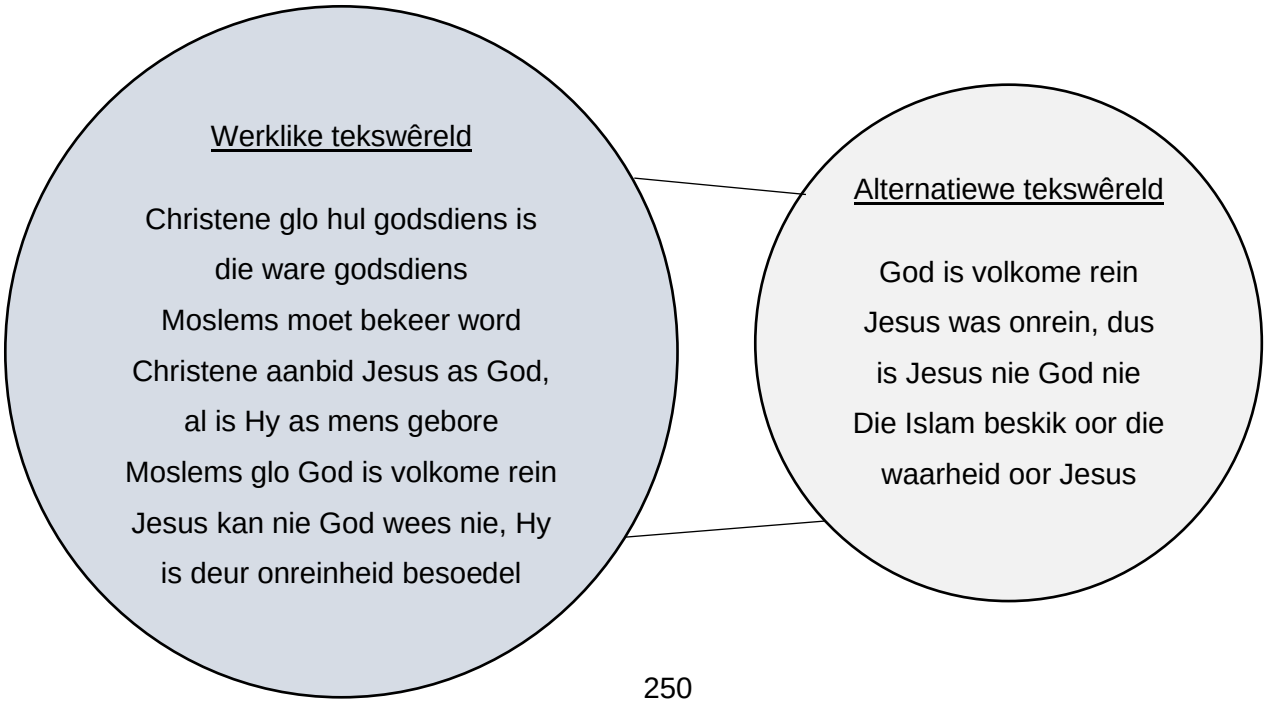
Die werklike tekswêreld is 'n wêreld waar die Christene glo dat hul godsdiens die ware godsdiens is. Daarom moet alle Moslemgevangenes bekeer word. Christene se geestelike leiers is te rein en skoon om deur vrouens se menstruasie besoedel te word. Ten spyte daarvan dat Hy as mens gebore is, glo Christene dat Jesus ook God is. Moslems redeneer dat Jesus nie God kan wees nie, want Hy is aan onreinheid blootgestel deur die geboorteproses. Geestelike leiers is net so aan onreinheid blootgestel as alle ander mense.

Die alternatiewe tekswêreld is 'n wêreld waar die Christene se godsdiens vals is. God is volkome rein. Jesus is deur onreinheid besoedel toe Hy gebore is, daarom is Jesus nie God nie. Geen mens kan God wees nie, want alle mense word soms deur onreinheid besoedel.

7.4.4 Transuniversele relasie

Die outeur lei die leser om oor te gaan vanaf die werklike tekswêreld na die alternatiewe tekswêreld, deurdat hy aantoon dat die sjeik waardig geag word om met die koning en die patriarg te redeneer. Die sjeik beheer die gesprek en bewys dat Jesus, net soos die patriarg en alle mense, deur onreinheid besoedel is. Dus kan Jesus nie God wees nie. Mense besef dat slegs God volkome rein is en dat die Christene dwaal in hul oortuiging dat Jesus God is. Lesers sien ook in dat Christene emosioneel en boos is, teenoor die Moslems wat kalm en beredeneerd is.

Figuur 7-2: Transuniversele relasie



7.5 Slot

Die twisgesprek tussen die sjeik en die patriarg het begin, hoewel die patriarg nog nie daaraan deelgeneem het nie. Die patriarg se enigste deelname was om die sjeik te beledig en weg te stuur. Dit laat die leser met die vraag of die sjeik weggeneem gaan word, en of hy die kans gaan hê om deur die patriarg gekonfronteer te word.

HOOFSTUK 8 WASIL EN DIE HOOF VAN DIE GODSDIENS

8.1 Inleiding

Die vorige analitiese eenheid het oor die gesprek tussen Wasil en die koning gehandel. Die koning het die patriarg laat kom en die sjeik het oor hom uitgevra. Die analitiese eenheid het geëindig met die patriarg wat woedend oor die sjeik se argument was en beveel het dat die sjeik weggeneem word.

Hierdie retoriese eenheid gaan voort met die sjeik wat, voordat hy weggeneem is, na die patriarg draai en met hom begin praat. Dit lyk of die sjeik net die gesprek van die vorige analitiese eenheid voortsit, aangesien die sjeik na die priester draai. Tog is dit ŉ nuwe fase in die gesprek aangesien hy nou met die patriarg begin praat. Ten spyte van die priester se opdrag aan die einde van die vorige eenheid, was dit ŉ gesprek tussen die sjeik en die koning.

Die tema van hierdie gesprek, soos wat dit in die volgende teks en vertaling na vore kom, is: Is Jesus God, of is Hy nie? In die volgende afdeling volg die teks en die vertaling.

8.2 Teks en vertaling

8.2.1 Teks

1 فأقبل الشيخ على القس ، فقال :عَبَدْتُمْ عيسى بن مريم أنه لا أبَ له ؛

2 فهذا آدم لا أبَ له ولا أم

3 خلقه الله عزّ وجلّ بيده وأسجدَ له ملائِكَتَهُ ، فضُمُوا آدمَ مع عيسى حتى يكون لك إلاهانِ اثنان

4 فإن كنْتُم إنما عبدتموه لأنَّهُ أحيي الموتى ، فهذا حزقيل تجدونَهُ مكتوباً عندكم في التوراة والإنجيل

لا ننكِرُهُ نحنُ ولا أنتُم ، من بميّتٍ فدعي الله عزّ وجلّ له فأحياه حتى كلّمَهُ ؛ فَضُمُّوا حزقيل

مع عيسى حتّى يكونَ لكم حزقيل ثالثَ ثلاث

وإن كنتُم إنَّما عبدتموه لأنَّهُ أراكم العجب ، فهذا يوشع بن نون قاتل قومه ، حتى غرب الشمس 5

قال لها :ارجعي بإذن الله ؛ فرجَعَتْ اثني عشرَ بُرْجاً ؛ فضموا يوشع بن نون

مع عيسى يكون لكم رابع أربعة

وإن كنتم إنما عبدتموه لأنه عُرِجَ به إلى السماء ، فَمِنْ ملايكةِ الله عزّ وجلّ مع كل نَفْسٍ 6

اثنان بالليل واثنان بالنهار يَعْرُجون إلى السماء ، ما لو ذَهَبْنَا نَعُدُّهم لا لْتَبَسَ علينا عقولنا

واختلط علينا دينُنا وما ازْدَدْنا في ديننَا إلا تَحَيُّرا !؟

ثم قال :أيّها القسِ :أخبرني عن رجل حلّ بهِ الموتُ ، أيكونُ أهونَ عليه أو القَتْل ؟ 7

قال القس :القتل 8

قال :فَلِمَ لَمْ يقتُلْ عيسى أمَّهُ ، عَذَّبَها بنزع النَّفْس ؟ إنْ قُلْتَ إنَّهُ قتَلَها ؛ فما بَرَّ أُمَّهُ 9

من قتلها !؟ وإن قُلْتَ إنَّهُ لم يَقْتُلْها ، فما بَرَّ أُمَّهُ من عذَّبها بِنَزْعِ النَّفْس ؟

قال القس اذهبوا به إلى الكنيسة العظمى فإنه لا يدخلها أحد إلا تنصّر 10

قال الملك اذهبوا به 11

قال الشيخ :لماذا يُذهبُ بي ولا حُجَّةَ عليَّ دُحِضَتْ ؟ 12

قال الملك :لن يَضُرُكَ ، إنما هو بَيْتٌ من بيوت ربك عزّ وجلَ ، تذكرُ الله عزّ وجلّ فيه 13

قال الشيخ إن كان هكذا فلا بأس 14

8.2.2 Vertaling

1 Daarna het die sjeik na die priester gedraai en gesê: “Julle aanbid Jesus, die Seun van Maria, omdat Hy geen vader het nie.

2 Wat van Adam, wat nie ’n vader of moeder gehad het nie?

3 God, magtig en verhewe, het hom geskep met sy eie hand en het sy engele voor hom laat neerbuig. Plaas Adam dus saam met Jesus sodat julle twee gode het.

4 “En indien julle Hom aan die ander kant aanbid omdat Hy die dooie weer laat lewe het, dan ook hierdie Esegiël, julle sal hom vind opgeskryf by julle in die Tora en die Evangelie. Ons sal dit nie ontken nie, en julle ook nie, dat hy oorgegaan het na die dood en God, magtig en verhewe is Hy, het geroep na hom en Hy het hom weer lewend gemaak sodat hy met Hom gepraat het en voeg dan vir Esegiël saam met Jesus, sodat Esegiël vir julle die derde van drie (gode) is”

5 “En indien julle Hom daarenteen aanbid omdat Hy vir julle die wonderwerk gewys het, en hierdie Josua, die seun van Nun, sy volk het geveg totdat die son sak. Hy het vir die son gesê: Gaan terug!, met die toestemming van God en dit het teruggegaan twaalf sterretekens en voeg Josua, seun van Nun saam met Jesus sodat julle ’n vierde van vier (gode) het”

6 “Indien julle Hom daarenteen aanbid omdat Hy deur Hom opgeneem is na die hemel, en Hy deel is van die engele van God, magtig en verhewe is Hy, saam met elke siel, wat twee in die nag en twee in die dag dag opgaan na die hemel, waar, indien ons sou gaan om hulle te tel, ons verstaan dan onduidelik sal word vir ons en ons godsdiens verwarrend sou word vir ons, dan sal ons mos nie in ons godsdiens groei, behalwe in verwarring nie?”

7 Daarna het hy gesê: “O’ priester, vertel vir my van ’n man oor wie die dood gekom het, is dìt vir hom makliker (om dood te gaan) of om dood te maak?”

8 Die priester het gesê: “Die doodmaak.”

9 “Hy het gesê: ‘Hoekom het Jesus nie sy moeder doodgemaak nie, (maar) haar gepynig deur die doodsworsteling wat Hy oor Homself gebring het? As jy sou sê dat Hy haar doodgemaak het, hoe kon Hy sy moeder dan eerbiedig deur haar te laat sterf? En as jy sou sê dat Hy haar nie doodgemaak het nie, hoe eerbiedig Hy sy moeder as Hy haar deur die doodsworsteling wat Hy oor Homself gebring het, pynig?’

10 Die priester het gesê: “Neem hom weg na die belangrikste kerk! Niemand mag daar ingaan nie, behalwe as hy ’n Christen geword het.”

11 Die koning het gesê: “Neem hom weg!”

12 Die sjeik het gesê: “Waarom neem hy my weg terwyl geen argument deur my, weerlê is nie?”

13 Die koning het gesê: “Hy sal jou geen leed aandoen nie, inteendeel, dit is een van die huise van jou Heer, magtig en verhewe is Hy, waarin jy God, magtig en verhewe is Hy, in herinnering kan roep.”

14 Die sjeik het gesê: “As dit so is, dan is daar nie beswaar nie.”

Die afdeling wat hierna volg, is die strukturele analise wat begin met die afgrensing van die analitiese eenheid.

8.3 Strukturele analise

8.3.1 Afgrensing

In hierdie analitiese eenheid begin die gesprek tussen die sjeik en die biskop. Hoewel die biskop aan die einde van die vorige eenheid gepraat het, was dit net ’n reaksie op die sjeik se laaste woorde aan die koning. Hy het nog nie aan die gesprek deelgeneem nie.

Die kriteria vir afgrensing is eerstens formeel van aard. Die eerste sin begin met die voegwoord فـ “en” wat aandui dat hierdie gebeure op die vorige volg. Daar is reeds in vorige hoofstukke aangetoon dat Arabies twee voegwoorde het wat met “en” vertaal kan word. Die و dui gewoonlik die neweskikkende voegwoord aan, en die فـ die opeenvolging van gebeure. Die gebruik van die voegwoord is nie gewoonlik ’n aanduiding van ’n nuwe analitiese eenheid nie, aangesien die meeste sinne in die analitiese eenhede met een van die twee voegwoorde begin. In hierdie geval is dit anders, aangesien die sinne in die vorige analitiese eenheid voor hierdie sin, nie met hierdie

voegwoord begin het nie. Die voegwoord dui dus hier aan dat dit wat hier gebeur, na die vorige gebeure of woorde volg. So dien dit wel as formele kriterium vir die begin van ’n nuwe analitiese eenheid.

Tweedens dui die aard van die gesprek ook daarop dat dit ’n nuwe analitiese eenheid is. Dit is wel ’n gesprek tussen die sjeik en die patriarg, maar anders as die ander gesprekke tussen karakters, is dit eerder ’n monoloog as ’n dialoog, want die sjeik is alleen aan die woord en die patriarg ’n swygende luisteraar.

Inhoudelike kriteria vir die begin van ’n nuwe analitiese eenheid, is eerstens die werkwoord in die eerste sin, naamlik أقبل “Hy het gedraai”. Die vorige analitiese eenheid het geëindig met die priester se opdrag: أخرجوه من حيث جاء “Vat hom weg na waar hy ook al vandaan kom!” Die sjeik se reaksie op die opdrag is om na die priester “te draai” en met hom te begin gesels. Dit is ’n teken van ’n wending in die gesprek. Hoewel die priester aan die einde van die vorige eenheid gepraat het, was dit net reaksie op die sjeik se woorde aan die koning. Nou word die priester wel deel van die gesprek en vind daar dus ’n wisseling van karakters plaas. Daar word ook met ’n nuwe tema begin. Dit gaan steeds oor die vraag of Jesus ook God was, maar die vraag word nou uit ’n nuwe invalshoek benader met die sjeik se stelling: عَبَدْتُمْ عيسى بن مريم أنه لا أبَ له “Julle aanbid Jesus, die Seun van Maria, omdat Hy geen vader het nie.” Daar word dus nou uit ’n nuwe hoek na die vraag oor die aanbidding van Jesus gekyk. Tematies gesien dui dit ook op die begin van ’n nuwe analitiese eenheid.

Die kriteria vir die afsluiting van die analitiese eenheid, is formeel sowel as inhoudelik. Die formele kriterium is die wisseling in styl. Tot op daardie stadium was die styl dialoogvorm. Aan die einde van die eenheid verander dit na die vertelstyl, waar die outeur vertel wat verder gebeur het.

Die kriteria vir die afsluiting van die analitiese eenheid, is formeel sowel as inhoudelik van aard. Die formele kriterium is die wisseling in styl. Tot op daardie stadium was die styl dialoogvorm. Aan die einde van die eenheid verander dit na die vertelstyl, waar die outeur vertel wat verder gebeur het.

Inhoudelik vind daar ’n verwisseling van karakters plaas, asook ’n verwisseling van ruimte. Die karakters in die eenheid was die sjeik, die koning en die biskop. Die volgende analitiese eenheid begin met die verteller wat aan die woord is. Die priester het opdrag gegee dat die sjeik weggeneem word na die kerk en dan neem mense in sy diens hom weg. Daar vind dus ook wisseling in ruimte plaas deurdat hulle na die kerkgebou gaan. Dit is die einde van die gesprek

tussen die drie karakters. Boonop is dit ook die einde van die tema tot hier, naamlik die goddelikheid van Jesus.

In die volgende afdeling word daar ’n sintaktiese en leksikaal-semantiese analise op hierdie dialoog toegepas.

8.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

8.3.2.1 Sin 1

فأقبل الشيخ على القس ، فقال :عَبَدْتُمْ عيسى بن مريم أنه لا أبَ له

> “Daarna het die sjeik na die priester gedraai en gesê: ‘Julle aanbid Jesus, die Seun van Maria, omdat Hy geen vader het nie’”.

Die voegwoord ف is ’n struktuurmerker en word hier as “daarna” vertaal, aangesien die funksie van die voegwoord hier is om aan te dui dat hierdie gebeure op die vorige gebeure volg. Die werkwoord in sin 1 is die perfektum 3 manlik enkelvoud in konjugasie IV, naamlik أقبل “hy het gedraai”. Die sjeik (الشيخ) is die subjek en die القس “die priester”, die indirekte objek wat met die voorsetsel على aangedui word. Griffith (1990:323) kies om die werkwoord as “hy het genader” te vertaal. Indien die werkwoord deur die voorsetsel على gevolg word, kan dit “hy het genader” of “hy het gedraai na” beteken (Wehr, 1976:740). Daar is egter geen aanduiding dat die sjeik wel weggeneem is en dus deur die patriarg “genader” moet word nie. Dus word daar gekies om dit te vertaal as “hy het gedraai na”. Nadat die patriarg dus skielik begin praat het en die Arabiere sowel as die sjeik as “satans” uitgeskel het, draai die sjeik nou na hom om met hom te praat.

Die eerste werkwoord in die direkte rede wat daarna volg, is die werkwoord عَبَدْتُمْ “julle aanbid” in die perfektum 2 meervoud. Die objek van die werkwoord is die eienaam عيسى بن مريم “Jesus Seun van Maria”, gevolg deur die redegewende partikel met pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud أنه “omdat Hy”. Die frase لا أبَ له “Hy het nie ’n vader nie”, bestaan uit die negatiewe

partikel لا "nie", die onbepaalde selfstandige naamwoord أبَ "vader" en die voorsetsel met pronominale suffiks 3 enkelvoud له "vir Hom". Letterlik staan daar "daar is nie 'n vader vir Hom nie", wat in Afrikaans vertaal word as "Hy het nie 'n vader nie."

Die sjeik verwys dus na die maagdelike swangerskap van Maria. Hy stel dat die Christene Jesus aanbid omdat Hy nie 'n aardse vader het nie. Die Oos-Ortodokse Kerk het egter nie geglo dit is die rede waarom Jesus aanbid word nie. Die Konsilie van Chalcedon het in 451 n.C. bepaal dat Christus sowel God as Mens is, maar dat daar aan sy Godheid geglo word omdat Hy van ewigheid af bestaan het. Daar word aan sy volkome Mensheid geglo, omdat Hy uit die maagd Maria gebore is (Geanakoplos, 1984:149). Die oortuiging dat Jesus as Seun van God van ewigheid af bestaan, is onder andere gegrond in Johannes 1:1 en 2 (UBS GNT, 2014):

> **1** Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. **2** οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν (UBSGNT, 2014).
>
> "1 In die begin was die Woord, en die Woord was by God, en die Woord was God. 2 Hy was in die begin by God. (eie vertaling).

Die Geloofsbelydenis van Athansius vat dit so saam: "*He is God from the essence of the Father, begotten before time; and he is human from the essence of his mother, born in time*;" (Anon., 2020a). Hierdie belydenis is waarskynlik reeds in die 5e eeu in Frankryk saamgestel (Anon, 2020a). Die twee nature van Christus was 'n groot stryd in die kerk, maar daar kon nêrens gevind word dat sy goddelikheid afgelei is van die feit dat Hy nie 'n aardse vader gehad het nie. Dit is altyd gegrond op die leer van sy bestaan van ewigheid af, dit wil sê van reeds voor sy geboorte op aarde af. Volgens Engelbrecht (1978:154) stel Athanasius sowel as Alexander dat die Seun ἀγένετος "ongeword" is, 'n woord wat dalk ook met "ongeskape" vertaal kan word. Die Seun het dus van ewigheid af bestaan (Giles, 2012:107).

Die Christene het dus die vaderlose geboorte van Jesus as die oorsprong van sy menslikheid gesien, nie as die oorsprong van sy goddelikheid nie. Irrenaeus het, volgens Driedger Hesslein (2011:5), reeds geleer dat Christus mens geword het deur sy gewilligheid om van 'n maagd gebore te word. Hy dui aan dat Athansius dit so beskryf het: Die λόγος (Woord) het Mens geword deur 'n menslike liggaam aan te neem (Driedger Hesslein, 2011:7).

In die Islam kom die gedagte egter wel voor dat die Christene dink Jesus is die Seun van God, omdat Hy geen aardse vader het nie. Boonop word Hy om daardie rede in verband met Adam gebring. *Sura* 3:59 se vergelyking tussen die oorsprong van Adam en van Jesus, wat beide sonder ŉ aardse vader deur God geskep is, toon dit aan (Koran, 1975):

اِنَّ مَثَلَ عِيۡسٰى عِنۡدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنۡ فَيَكُوۡنُ

> "Die soortgelyke verskyning van Jesus voor God is die (verskyning) van Adam. Hy het hom uit stof geskape. Toe het Hy gesê: 'Wees!', en hy was."

In die kommentaar op hierdie vers wat in die Koran (1975:158) bygevoeg is, word gesê dat hierdie vers die leerstelling dat Jesus die Seun van God was, as vals bewys. Indien daar gesê word dat Hy God of Seun van God is omdat Hy sonder ŉ aardse vader gebore is, dan geld dit vir Adam ook, aangesien Adam ook sonder ŉ aardse vader gebore is. Die kommentaar van Ibn Kathir verklaar hierdie vers ook deur te sê: As daar gesê word Jesus is die Seun van God omdat Hy sonder ŉ vader geskep is, dan geld daardie uitspraak nog meer vir Adam (Haqiqatjou, 2014). Bogenoemde wys dat die sjeik sy argument op die Islam se siening van die Christelike leerstellings gebaseer het.

Hierdie argument is dus ŉ uitdaging wat die sjeik aan die patriarg rig. Die patriarg se reaksie op die sjeik se argument in die vorige eenheid, was om die sjeik te beledig en weg te jaag. Die sjeik reageer met hierdie argument voordat hy weggeneem is en daag die patriarg so uit om op die argument te antwoord, in stede daarvan om hom weg te jaag.

8.3.2.2 Sin 2

فهذا آدم لا أبَ له ولا أم

> "En hierdie Adam het nie ŉ vader of moeder gehad het nie."

Hierdie sin bevestig dat die sjeik die gedeelte van die Koran, waarna die bespreking van die vorige sin verwys, in gedagte gehad het. Die sjeik wys daarop dat Adam nie ŉ vader of moeder gehad nie. Hy sit sy argument in die volgende sin voort.

8.3.2.3 Sin 3

خلقه الله عزّ وجلّ بيده وأسجدَ له ملائِكَتَهُ ، فضُمُوا آدمَ مع عيسى حتى يكون لك إلاهانِ اثنان ؟

> "God, magtig en verhewe is Hy, het hom geskep met sy hand en het sy engele voor hom laat neerbuig. Voeg Adam saam met Jesus sodat jy twee gode sal hê."

Die sjeik se verwysing na God as subjek van die eerste deel van die sin, word gevolg met die vereringsformule عزّ وجلّ "magtig en verhewe is Hy". Soos reeds aangetoon in die vorige hoofstukke, is dit die gebruik onder Moslems as hulle na God verwys (Huda, 2019:par 1).

Die werkwoord in die tweede deel van die sin is die perfektum 3 manlik enkelvoud konjugasie IV. Konjugasie IV gee gewoonlik ŉ kousatiewe betekenis aan die werkwoord, soos ons ook in hierdie geval het: وأسجدَ "en Hy het laat neerbuig" (Haywood & Nahmad, 1976:164). Hierdie werkwoord word saam met die voorsetsel ل gebruik om aan te dui voor wie gebuig word. Die pronominale suffiks 3 aan die voorsetsel dui dus aan dat Hy hulle (ملائِكَتَهُ "die engele") له "voor hom", dit wil sê Adam, laat neerbuig het.

Die volgende sinsdeel word met die imperatief 2 meervoud van die werkwoord فضُمُوا "voeg by!" begin. Die werkwoorde waar die tweede letter van die stamwoord verdubbel is, kan twee vorme as imperatief hê. Die werkwoord دلّ se imperatief meervoud kan byvoorbeeld óf ادللوا, óf دلّوا wees (Haywood & Nahmad, 1976:194). Op grond daarvan en op grond van die konteks van die sin, kan ons aanvaar dat die tweede vorm van die imperatief hier gebruik word. Die verdubbelingsteken word nie altyd in ongevokaliseerde tekste, soos die teks wat ons gebruik, bygevoeg nie. Die voorsetsel na die frase آدمَ مع عيسى "Adam saam met Jesus", is die voorsetsel حتى wat "totdat" of "sodat" kan beteken (Wehr, 1976:155). Hierdie deel van die sin فضُمُوا آدمَ مع عيسى حتى يكون لك إلاهانِ اثنان word dus vertaal as "Voeg Adam dan saam met Jesus, sodat jy

twee gode sal hê". Die vorm إلاهانِ is die dualis van die selfstandige naamwoord, daarom word dit as "twee gode" vertaal. Die "twee" word beklemtoon deurdat die telwoord اثنان "twee" ook nog bygevoeg word. Die telwoord is nie nodig as die dualis gebruik word nie, behalwe as die skrywer wil beklemtoon dat daar twee is (Haywood & Nahmad, 1976:302).

Die sjeik bou sy argumente steeds op dit wat die Koran sê. In hierdie geval argumenteer hy op grond van gedeeltes soos *sura* 2:34 wat oor die skepping van Adam handel. Daar word dan genoem dat God aan die engele opdrag gegee het om voor Adam te buig (Koran, 1975).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا

"En kyk, ons het vir die engele gesê: Buig neer voor Adam. En hulle het neergebuig."

Die vertelling van die engele wat voor Adam buig kom nie net in die Koran voor nie, maar ook in die Pseudepigrapha in die Boek van Adam: "En God het vir Michael gesê: 'Ek het Adam geskep na my beeld en goddelikheid.' Toe het Michael gekom; hy het al die lëerskares van engele opgeroep en vir hulle gesê: 'Buig neer voor die gelykenis en die beeld van die goddelikheid.'" (Hall, 2012).

Die verskynsel van engele wat Adam vereer word ook in die Midrash Rabbah genoem waar rabbi Hoshaya verklaar: "Toe die Heilige, geseënd is Hy, vir Adam geskep het, het die engele in sy diens dit misverstaan (om hom as goddelik te sien) en wou hulle voor hom uitroep: 'Heilig!'". (Freedman & Simon, 1961:61).

Die "*Legends of the Old Testament*" verwys ook daarna: "Toe het God al die engele opgeroep en hulle opdrag gegee om neer te buig voor Adam, die man wat Hy gemaak het" (Baring-Gould, 1871:9). Dit is interessant dat die Koran se beskrywing, soos ook elders aangetoon, meer ooreenstem met buite-Bybelse literatuur van die Joodse tradisie as met die Ou Testament self.

Die rede waarom die engele voor Adam moes buig, was volgens die kommentaar van Al-Askari soos weergegee deur Al-Majlisi (2016), sodat hulle kon besef dat hulle nie verhewe is bo die mense nie, maar dat die mense verhewe is bo hulle. Die ander verklaring is dat hulle God geëer of hul respek aan Hom betoon het, deur voor Adam te buig. So het hulle hul gehoorsaamheid aan God getoon (Kathir, 2019:6).

Die sjeik se argument dat engele voor Adam gebuig het, is dus nie net op die Koran gebaseer nie, maar stem ook ooreen met van die ou Joodse literatuur. Dit is nog ’n voorbeeld waar die inhoud van die Koran meer met ou Joodse literatuur as met die Ou Testament ooreenstem. Wasil argumenteer dat as Jesus om ’n bepaalde rede as Seun van God aanbid moet word, moet ander mense soos Adam ook aanbid word, as hulle in daardie redes aan Hom gelyk is. Nie net is Adam ook sonder ’n aardse vader (en moeder) nie, maar die engele het ook voor hom gebuig.

Die sjeik maak van sarkasme gebruik in die raamwerk van ’n sillogisme. Die gevolgtrekking waartoe Wasil kom, word sarkasties gestel en is die teenoorgestelde van wat hy bedoel. So poog die sjeik om die belaglikheid van die Christene se geloof bloot te stel. Die argument is:

- Jesus word aanbid omdat Hy sonder ’n aardse vader is
- Adam is ook sonder ’n aardse vader
- Gevolgtrekking: Aanbid Adam ook, dan het julle twee gode.

Die “twee gode” is sarkasties bedoel. Wat die sjeik in werklikheid bedoel, is:

- Mense sonder ’n aardse vader word nie aanbid nie
- Jesus het ook nie ’n aardse vader nie
- Dus, Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Dit is dus onlogies en belaglik dat die Christene vir Jesus aanbid, aangesien Hy niks anders is as Adam is wat nie aanbid word nie.

8.3.2.4 Sin 4

فإن كنْتُم إنما عبدتموه لأنَّهُ أحيي الموتى ، فهذا حزقيل تجدونَهُ مكتوباً عندكم في التوراة والإنجيل

لا ننكِرُهُ نحنُ ولا أنتُم ، من بميّتٍ فدعي الله عزّ وجلّ له فأحياه حتى كلّمَهُ ؛ فَضُمُّوا حزقيل

مع عيسى حتّى يكونَ لكم حزقيل ثال ثلاث

“En indien julle Hom aan die ander kant aanbid omdat Hy die dooie weer laat lewe het, dan ook hierdie Esegiël, julle sal hom vind opgeskryf by julle in die Tora en die Evangelie. Ons sal dit nie ontken nie, en julle ook nie, dat hy verbygegaan het by die dooie, en God, magtig en verhewe is Hy, het geroep na hom en Hy het hom (die dooie) weer lewend gemaak sodat hy met Hom gepraat het, en voeg dan vir Esegiël saam met Jesus, sodat Esegiël vir julle die derde van drie (gode) is.”

Die kohesie-relasie van hierdie lang sin lyk soos volg:

Hierdie sin word met die voegwoord van opeenvolging aan die partikel فإن “en indien” begin, wat die protasis van ’n voorwaardesin inlei. Volgens Haywood en Nahmad (1976:291) word hierdie partikel by ’n waarskynlike voorwaarde gebruik, waardeur die sjeik dus reeds sê dat sy argument wat gaan volg, waarskynlik waar is. Die werkwoord wat na die partikel volg, is die perfektum 2 manlik meervoud كنْتُم “julle was”, voor die partikel إنما “maar, aan die ander kant”. In Arabies kan die perfektum of die jussief van die werkwoord in die protasis sowel as die apodosis gebruik word, sonder om enige temporele betekenis te hê. Die konteks bepaal hoe dit vertaal moet word.

Dit is egter duidelik voltooide tyd wanneer die werkwoord كان (soos in hierdie geval) saam met die hoofwerkwoord gebruik word (Haywood & Nahmad, 1976:292). Die hoofwerkwoord is die perfektum 2 meervoud met pronominale suffiks 3 enkelvoud عبدتموه "julle aanbid Hom" as voltooide handeling dus. Die voorsetsel ل saamgevoeg aan die partikel أنَّ vorm die redegewende partikel لأنَّهُ "omdat". Aangesien die pronominale suffiks 3 enkelvoud aangevoeg is, word dit vertaal as "omdat Hy".

Die volgende deel van die sin begin met die voegwoord van opeenvolging aan die aanwysende voornaamwoord فهذا "en hierdie" vooraan die eienaam حزقيل "Esegiël". Omdat die gebeure op die vorige volg, word dit vertaal as "dan ook hierdie Esegiël". Die sjeik versterk sy argument deur die priester daarop te wys dat hy maar in sy eie geskrifte, die Tora en die Evangelie, kan gaan kyk. Hy sal daar van Esegiël lees: تجدونَهُ مكتوباً عندكم في التوراة والإنجيل "julle sal hom opgeskryf vind by julle in die Tora en die Evangelie."

Die sjeik stel sy argument nog sterker in die volgende deel van die sin, as hy sê dat hulle as Moslems nie sal ontken wat daar oor Esegiël gesê word nie, net soos die Christene dit ook nie sal ontken nie. Hy beklemtoon die "ons" deurdat die werkwoord reeds in die 1e persoon enkelvoud geskryf is, en dan word die persoonlike voornaamwoord 1 enkelvoud ook nog bygevoeg. Sy argument word dus gebou op dit wat die Christene se eie geskrifte sê, wat hulle as Moslems ook so aanvaar: لا ننكِرُهُ نحنُ ولا أنتُم "óns sal dit nie ontken nie en julle ook nie". Soos hieronder aangetoon word, kom Esegiël se naam nie in die Koran voor nie. Wasil se argument is dus dat hoewel Esegiël se naam nie in die Koran voorkom nie, glo die Moslems nogtans wat God deur hom gedoen het. Die onuitgesproke vraag is of die Christene dit glo.

Die voorsetsel من "vanuit" word gevolg deur die voorsetsel ب "in", aangevoeg aan die selfstandige naamwoord ميّتٍ "die dooie". Dit is onduidelik hoe hierdie twee voorsetsels saam vertaal moet word. Griffith (1990:323) het dit vertaal as "wie ook al dood was". Hy het die voorsetsel aan dit wat daarop volg gekoppel, nie aan dit wat voor die voorsetsel staan nie. Sy vertaling is: "Nie ons nie, en ook nie julle nie, sal dit ontken nie. Wie ook al dood was, hy het na God geroep en Hy het hom opgewek." Taalkundig kan sy vertaling bevraagteken word, aangesien hy من بميّتٍ "wie ook al dood is" die subjek van die werkwoord فدعي "hy het geroep" maak. God word dan die objek: "Wie ook al dood is, hy het na God, magtig en verhewe is Hy, geroep". Die probleem is, indien من بميّتٍ "wie ook al dood was" die subjek is, is dit vreemd dat dit voor die werkwoord staan. Dit kan wel gebeur as die subjek beklemtoon moet word, maar dit verklaar nie waarom daar dan 'n

voegwoord ف “en” tussen die subjek en die werkwoord gevoeg word nie. Die tweede probleem met sy vertaling is dat God, wat direk na die werkwoord staan, dan die objek van die werkwoord is. “God” word dan gevolg deur nog ’n objek, naamlik له “hom”. Griffith het “God” as objek vertaal en له “na hom” as objek van die volgende werkwoord, die werkwoord فأحياه “en Hy het hom opgewek”. Dan is daar weereens ’n voegwoord tussen له “na hom” as objek en die werkwoord, wat vreemd sou wees. Tweedens het die werkwoord ’n pronominale suffiks wat as objek dien.

Die oplossing van die probleem kan in die teks van Tarhuni (2006) gevind word. Tarhuni se teks het مرَّ “hy het verbygegaan” in die plek van die voorsetsel من en dan maak die sin wel taalkundig sin. Die sin من بميّتٍ فدعي الله عزّ وجلّ له kan dan vertaal word as “hy het by die dooie verbygegaan en God, magtig en verhewe is Hy, het hom opgeroep en Hy het hom opgewek”. God is dus die subjek van die werkwoord en له “na hom” is die objek. Dit skakel die probleem met die woordorde van die sin en die voegwoord tussen werkwoord en subjek in die sin uit. Moontlik is daar met die teks van Griffith ’n fout gemaak met die oorskryf daarvan. Daarom word die variante lesing van die teks van Tahruni in hierdie studie as die korrekte lesing aanvaar.

Dit word dan gevolg deur die voegwoord ف “en” wat aandui dat dit na die vorige gebeur volg, aan die werkwoord perfektum 3 enkelvoud فدعي “en Hy het geroep”. Die subjek van die werkwoord is الله “God” gevolg deur die vereringsformule, عزّ وجلّ “magtig en verhewe is Hy”, voor die voorsetsel met die pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud wat die objek van die werkwoord aandui, naamlik له “na hom”. Die laaste deel van die protasis is حتى كلّمَهُ “sodat hy met hom gepraat het.”

Die apodosis van die lang voorwaardelike sin begin met ’n frase wat net so uit die vorige sin herhaal word, behalwe dat dit nou Esegiël in plaas van Adam is, naamlik فَضُمُّوا حزقيل مع عيسى حتّى يكونَ لكم “en voeg Esegiël saam met Jesus by sodat vir julle is”. Die telwoord ثالثَ ثلاث “die derde van drie” volg op die eie naam Esegiël, vir die vertaling: “en voeg Esegiël saam met Jesus by sodat hy vir julle die derde van drie (gode) is.”

Die sjeik verhoog die tempo van argumentvoering deur dadelik met hierdie argument voort te gaan, sonder dat die patriarg op die vorige argument gereageer het. Die sjeik gebruik ’n soortgelyke argument as die vorige, naamlik:

- Jesus word aanbid omdat Hy dooies opgewek het

- Esegiël het ook dooies opgewek
- Gevolgtrekking: Aanbid Esegiël ook.

Die sjeik sluit weer af met die stukkie sarkasme: Dan het julle ’n derde van drie gode. Die sjeik se werklike argument is weereens die teenoorgestelde, as sillogisme:

- Mense wat dooies opwek, word nie aanbid nie
- Jesus het dooies opgewek
- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie

Die sjeik gaan in die geval van hierdie argument van die veronderstelling uit dat die Christene Jesus aanbid omdat Hy dooies lewend gemaak het. Die sjeik word nie weerspreek nie en sy premisse word dus nie as verkeerd bewys nie. Dus is sy gevolgtrekking in hierdie geval ook geldig.

Dit is wel vanuit ’n Christelike oogpunt vreemd dat Wasil redeneer die Christene glo in Jesus omdat Hy gestorwenes uit die dood opgewek het. Christene sal eerder in Jesus glo omdat Hyself uit die dood opgewek is. Die Islam glo egter nie dat Jesus aan die kruis gesterf het en dus uit die dood opgestaan het nie (Reynolds, 2009:237). Daar is reeds aangetoon dat Wasil vanuit die Islam se verstaan redeneer, daarom maak dit sin dat hy nie na Jesus se opstanding verwys nie. Die Islam se oortuiging is gebaseer op die Koran se uitspraak in gedeeltes soos *sura* 4:157 (Koran, 1975):

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا

“Dat hulle gesê het (spoggende): ‘Ons het Christus Jesus doodgemaak, die Seun van Maria, die Boodskapper van God’. Maar hulle het Hom nie doodgemaak nie, ook nie gekruisig nie. Slegs ’n uitbeelding daarvan is aan hulle gewys.”

Die sjeik verwys daarna dat dit wat hulle oor Esegiël geglo het, in die Tora en die Evangelie opgeskryf is. Dit is omdat die naam Esegiël nie in die Koran voorkom nie, hoewel hy in die Islam as een van die profete gereken word. Volgens Kathir (2019) se verhaal van die profeet Esegiël, het Esegiël vir Jefta as profeet opgevolg. Die mense het weens vrees vir 'n plaag uit Palestina gevlug en hulle is op 'n plato gevestig. Daar het God gesê dat hulle almal moet sterf, en almal het doodgegaan. 'n Paar eeue later het Esegiël daar verbygegaan en na die beendere gekyk. Daar het God met hom gepraat en hom beveel om die beendere te beveel om weer saamgevoeg te word en met vleis bedek te word. Hy het dit gedoen deur die mag van God en die mense het lewendig geword en God geloof in die stem van een man (Ibn Kathir, 2019). Hoewel die naam Esegiël nie in die Koran voorkom nie, is daar in *sura* 36:78-79 byvoorbeeld 'n verwysing na hoe God bende weer lewend laat word het, wat waarskynlik na die Esegiël verhaal verwys. *Sura* 36:78-79 (Koran, 1975):

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّ نَسِيَ خَلْقَهٗ ؕ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ
الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ؕ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمُ

> "Hy maak vir ons vergelykings en vergeet sy eie skepping: Hy sê: 'Wie kan lewe gee aan bene wat ontbind het?' Hy sê: 'Hy gee aan hulle lewe wie hulle die eerste keer geskep het.' Waarlik, Hy ken die ganse skepping."

Die naam Esegiël kom wel in die Ou Testament 'n paar keer voor, hoofsaaklik in die boek Esegiël, maar dit kom nie in die Nuwe Testament en dus in enige van die Evangelies voor nie. Tog is dit nie ongewoon dat Wasil na die Tora en die Evangelies verwys nie, want dit is ook 'n manier om na die geskrifte van die Jode en die Christene te verwys, aangesien die Moslems in die begin nie onderskeid gemaak het tussen die Jode en Christene nie. Beide is ingesluit in die begrip اَهْلَ الْكِتٰبِ "mense van die Boek" (Griffith, 2008). Die التَّوْرٰىةِ Tora الْاِنْجِيْلِ en die Evangelie word in die Islam gesien as die oorspronklike openbaring aan Moses (Badawi, 2015:1). Daarom word daar soms ook na die Boek verwys as die التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ "Tora en die Evangelie", gegrond op *sura* 7:157 (Koran, 1975):

اَ لَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ

> “Hulle wat die boodskapper, die ongeletterde profeet volg, wie hulle vind vermeld is in hul eie geskrifte – in die Tora en in die Evangelie.”

In werklikheid sê die Ou Testament nie dat Esegiël dooies lewend gemaak het nie. Volgens Esegiël 37 het die profeet ’n visioen gesien toe hy deur die Gees weggevoer is. Die bene het dus net in die visioen lewend geword, dit was nie werklik lewende mense nie (Eichrodt, 1970:506). Esegiël 37:1 bevestig dat Esegiël deur die Gees weggevoer is tot waar hy die bene in die visioen gesien het:

(BHS 1997) הָיְתָ֥ה עָלַ֖י יַד־יְהוָ֑ה וַיּוֹצִאֵ֨נִי בְרוּחַ֜ יְהוָ֗ה וַיְנִיחֵ֙נִי֙ בְּתוֹךְ֙ הַבִּקְעָ֔ה וְהִ֥יא מְלֵאָ֖ה עֲצָמֽוֹת׃

> “Die hand van die Here was op my, en Hy het my uitgebring deur die Gees van die Here en my neergesit in die laagte; en dit was vol bene.”

Christene van die Oos-Ortodokse Kerk in Bisantium het nie in Jesus as Seun van God geglo, omdat Hy mense wat dood was, weer lewend gemaak het nie. Die New World Encyclopedia dui aan dat die vertelling van die opwekking van Lasarus in die Oos-Ortodokse sowel as die Bisantynse Katolieke Kerk geïnterpreteer word as dat dit wys op die twee nature van Christus. Sy menslikheid word aangetoon deur sy vraag waar hulle hom begrawe het en sy goddelikheid deur sy opdrag dat Lasarus moet opstaan uit die dood (Anon., 2018).

Die Christene van Bisantium sou dus wel kon saamstem dat daar in Jesus geglo word, ook omdat Hy mense uit die dood opgewek het, hoewel dit nie die hoofrede is nie. Maar dit sou vir hulle vreemd wees om aan Esegiël te dink as iemand wat ook mense uit die dood opgewek het.

Die gedagte dat Esegiël se opwekking van die beendere konkreet verstaan moet word, kom wel elders voor. Volgens Evans (2015:1) is dit in 4QPseudo-Esegiël konkreet verstaan as iets wat werklik gebeur het. Coetzee (2019:20) gee ’n vertaling van die teks van 4QPseudo-Esegiël:

שוב הנבא על ארבע רחות השמים ויפחו רוחות השמים בהם ויחיו ויעמד
רב אנשים

"*And again: "Prophesy over the four winds of the sky and the winds of the sky will blow upon them and they will live, and a large [crowd of men [will rise].* (Vertaling van Coetzee aangehaal).

Naas dit wat die Koran sê, kon die Islam dus ook grond van hierdie buite-Bybelse bronne verstaan het dat Esegiël die mense lewend gemaak het. Die analise van sin 3 het uitgewys dat die Islam se verstaan soms meer met die ou Joodse geskrifte as met die Ou Testament ooreengestem het. Hier by sin 4 kom dieselfde verskynsel voor.

Die sjeik gebruik die voorwaardesin as retoriese instrument om sy argumente te voer, soos wat algemeen in argumentvoering oor godsdiens in die 9e eeu was. Griffith (2008:83-84) verwys na Christene wat met Moslems in die عِلْم الكَلام, die "wetenskap van argumentvoering oor godsdiens" deelgeneem het. Hy gebruik die werk van die Nestoriaanse skrywer van die 9e eeu, 'Ammr al-Bar as voorbeeld. Sy "Boek van vrae en antwoorde" gebruik die styl van vraag en antwoord, maar hy fraseer dit in die styl van die bekende Islamitiese kalaam tekste waar die vraag die protasis van 'n voorwaardelike sin en die antwoord die apodosis is (Griffith, 2008:83-84).

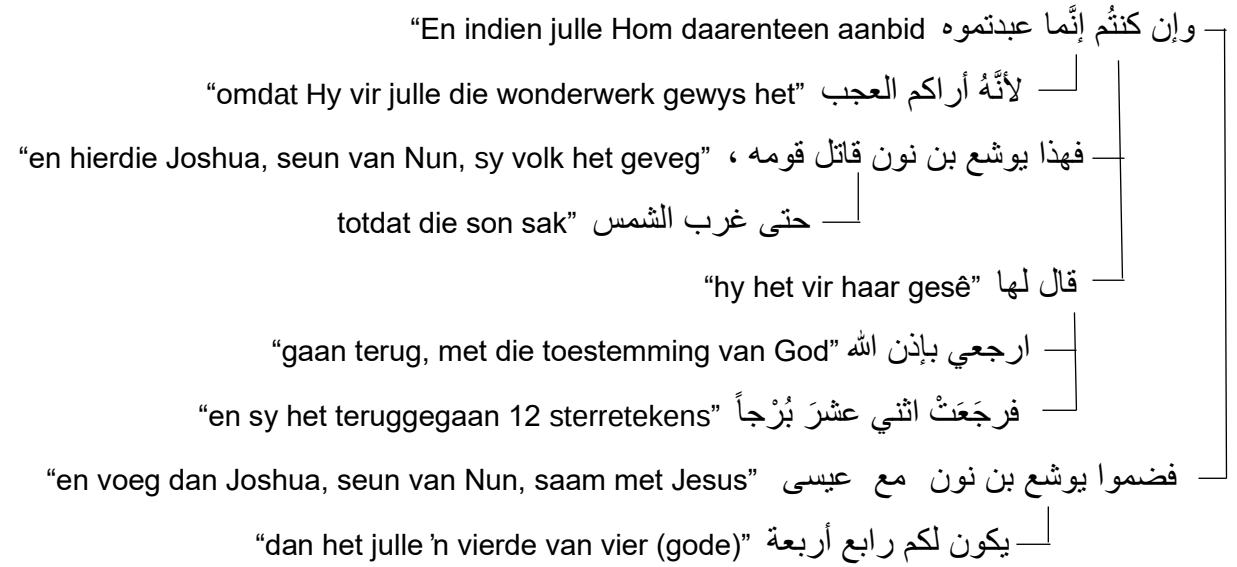
8.3.2.5 Sin 5

وإن كنتُم إنَّما عبدتموه لأنَّهُ أراكم العجب ، فهذا يوشع بن نون قاتل قومه ، حتى غرب الشمس
قال لها :ارجعي بإذن الله ؛ فرجَعَتْ اثني عشرَ بُرْجاً ؛ فضموا يوشع بن نون
مع عيسى يكون لكم رابع أربعة ؟

"En indien julle Hom daarenteen aanbid omdat Hy vir julle die wonderwerk gewys het, en hierdie Joshua, die seun van Nun, sy volk het geveg totdat die son sak. Hy het vir die son gesê: Gaan terug!, met die toestemming van God, en dit het teruggegaan twaalf sterretekens, en voeg dan Joshua, seun van Nun saam met Jesus, dan het julle 'n vierde van vier (gode)."

Sin 5 is weer 'n voorwaardelike sin op dieselfde patroon as sin 4.

Die kohesie-relasie van die sin kan soos volg aangetoon word:



Die protasis begin met 'n herhaling van die frase in sin 4, naamlik وإن كنتُم إنَّما عبدتموه لأنَّهُ "indien julle Hom aan die ander kant aanbid omdat". Aangesien dit die derde voorbeeld is, sal "aan die ander kant" nie 'n goeie vertaling wees nie. Daarom word die frase hier vertaal as "indien julle Hom daarenteen aanbid omdat". Jesus se wonderwerke word hier in sin 5 as die rede vir die aanbidding van Jesus gegee. Dit word uitgedruk met die werkwoord perfektum 3 enkelvoud konjugasie IV met pronominale suffiks 2 manlik meervoud أراكم gevolg deur die selfstandige naamwoord العجب as "Hy het julle die wonderwerk gewys".

Naas Jesus se wonderwerk noem hy dan فهذا يوشع بن نون قاتل قومه ، حتى غرب الشمس "hierdie Joshua, seun van Nun, sy volk het geveg totdat die son sak." Dit is die eerste deel van Joshua se wonderwerk. Dan voeg hy by dat Joshua vir die son gesê het: ارجعي بإذن الله ؛ فرجَعَتْ اثني عشرَ بُرْجاً "gaan terug, met die toestemming van God, en die son het 12 sterretekens teruggegaan." Die telwoord اثني عشرَ "twaalf" staan in aposisie met die selfstandige naamwoord بُرْجاً "sterretekens". Die telwoorde van 11 tot 19 word in Arabies gevolg deur die enkelvoud van die selfstandige naamwoord in die akkusatief (Haywood & Nahmad, 1976:304).

Die laaste deel van die sin is ’n herhaling van die vorige twee sinne, met net die name en die telwoord wat verskil: فضموا يوشع بن نون مع عيسى يكون لكم رابع أربعة “en voeg Joshua seun van Nun saam met Jesus sodat julle ’n vierde van vier (gode) het?”

Die sjeik gebruik dus weer dieselfde tipe argument om te bewys dat, gegrond op die redes waarom Christene in Jesus glo, hulle net sowel in ander mense ook kan glo. Joshua is ’n bekende figuur in die Ou Testament en die verhaal oor die son wat gaan stilstaan het, kom in Josua 10:12 en 13 voor:

וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל ,שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם ,וְיָרֵחַ ,בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן. וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד ,עַד-יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו

(BHS, 1997)

> “En hy het gesê voor die oë van Israel: ’Son oor Gibeon, staan stil, en ook maan in die vallei van Ajalon!’ En die son het stilgestaan en die maan het gestaan totdat die volk sy vyande verslaan het.”

Joshua se naam word nie in die Koran genoem nie, maar die verhaal van Joshua kom wel in ’n *sahih hadith*[16] van die profeet Mohammed voor. Die webblad *Sahih Muslim Book of Jihad and Expedition* gee betroubare ***hadith’s*** van die Profeet weer. *Hadith* 4327 vertel die verhaal van die son wat gaan stilstaan (Sahih:hadith, s.a.:*hadith* 4327, s.a.):

فَقَالَ لِلشَّمْسِ أَنْتِ مَأْمُورَةٌ وَأَنَا مَأْمُورٌ اللَّهُمَّ احْبِسْهَا عَلَىَّ شَيْئًا . فَحُبِسَتْ عَلَيْهِ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ

> “Hy het vir die son gesê: ‘Jy is onderdanig en ek is ook onderdanig.’ ‘O God, stop dit vir my ’n bietjie.’ Dit is vir hom gestop totdat God aan hom die oorwinning geskenk het.”

Wasil voeg by dat die son twaalf sterretekens terugbeweeg het. Waarskynlik verwys dit na die sterretekens wat dikwels deel van die antieke sonwysers was. Sulke sonwysers met hul twaalf

[16] *Sahih hadith* is ’n outentieke *hadith.* Moslems gebruik drie terme om die relatiewe betroubaarheid van ’n hadith mee uit te druk, naamlik ***ṣaḥīḥ*** *(*betroubaar), die mees aanvaarbare*; ḥasan* (goed), minder betroubaar as die eerste, en *ḍaʿīf* (swak) (Speight, 2020).

sterretekens het dan, met die skaduwee wat die son gooi, as sonwyser sowel as diereriem kalender gedien. Dit het gewissel in ooreenstemming met die seisoen van die jaar sowel as met die uur van die dag (Jacobus, 2015:345). Dit het dus twaalf sterretekens op die sonwyser terugbeweeg. Die gedagte dat die skaduwee teruggegaan het stem ooreen met ’n ander Ou Testamentiese gedeelte, naamlik 2 Konings 20:11:

> 11 וַיִּקְרָ֣א יְשַׁעְיָ֣הוּ הַנָּבִ֗יא אֶל־יְהוָה֙ וַיָּ֣שֶׁב אֶת־הַצֵּ֔ל בַּֽמַּעֲל֥וֹת אָ֖שֶׁר יָרְדָ֣ה בְמַֽעֲלַ֑ות אָ֤חָז אֲחֹרַנִּית֙ עֶ֣שֶׂר מַֽעֲל֔וֹת (BHS, 1997)
>
> “En Jesaja die profeet het die Here aangeroep en Hy het die skaduwee laat teruggaan op die trappe van Agas waarop dit afgegaan het tien trappe terug.”

Die idee dat Christene in Jesus glo omdat Hy wonderwerke gedoen het, was deel van die polemiek van die Christen apologete in die 8e en 9e eeu. Griffith (2008:97) verwys daarna dat die getuienis oor Jesus se wonderwerke die eerste saak was waaraan die Christen apologete aandag gegee het. Daarom was Wasil nie verkeerd om te aanvaar dat Christene in Jesus glo onder andere omdat Hy wonderwerke gedoen het nie.

Die sjeik gebruik dus weer die argument wat sarkasties bedoel is:

- Jesus het wonderwerke gedoen en word aanbid
- Joshua het ook wonderwerke gedoen
- Gevolgtrekking: Aanbid Joshua ook, dan het julle die vierde van vier gode.

In werklikheid bedoel die sjeik steeds die teenoorgestelde, as sillogisme:

- Mense wat wonderwerke doen, word nie aanbid nie
- Jesus het wonderwerke gedoen
- Dus: Jesus moet nie aanbid word nie

Die “vier gode” sluit weer aan by die vorige argument en maak van die drie argumente een lang argument wat die absurditeit van die Christene se oortuiging aantoon: Aanbid Adam, dan het julle die tweede van twee gode. Aanbid Esegiël, dan het julle die derde van drie gode. Aanbid Joshua, dan het julle die vierde van vier gode.

8.3.2.6 Sin 6

وإن كنتم إنما عبدتموه لأنه عُرِجَ به إلى السماء ، فَمِنْ ملايكةِ الله عزّ وجلّ مع كل نَفْسٍ اثنان بالليل واثنان بالنهار يَعْرُجون إلى السماء ، ما لو ذَهَبْنَا نَعُدُّهم لالْتَبَسَ علينا عقولنا واختلط علينا دينُنا وما ازْدَدْنا في ديننَا إلا تَحَيُّرا !؟

“Indien julle Hom daarenteen aanbid omdat Hy deur Hom opgeneem is na die hemel, en van die engele van God, magtig en verhewe is Hy, is daar saam met elke siel, twee in die nag en twee in die dag dag, wat opgaan na die hemel, waar, indien ons sou gaan om hulle te tel, ons verstaan dan onduidelik sal word vir ons en ons godsdiens verwarrend sou word vir ons, dan sal ons mos nie in ons godsdiens groei nie, behalwe in verwarring”

Die kohesie-relasie van hierdie lang sin kan soos volg voorgestel word:

Hierdie sin herhaal weer die patroon van die vorige argumente in die vorm van ’n voorwaardelike sin wat met وإن “en indien” begin, en dus ’n waarskynlike voorwaarde aandui (Haywood & Nahmad, 176:291). Hier word ’n volgende rede gegee waarom die Christene vir Jesus aanbid, na die oordeel van Wasil: “omdat Hy deur Hom (God) opgeneem is na die hemel” لأنه عُرِجَ به إلى السماء.

Die protasis word lank uitgebrei voordat daar aan die einde by die apodosis gekom word, naamlik: وما ازْدَدْنا في دينَنَا “dan sal ons nie groei in ons godsdiens nie”, إلا تَحَيُّرا “behalwe in verwarring nie .

Die protasis word uitgebrei met die voorsetselfrase فَمِنْ ملايكةِ الله “van die engele van God”. Daarna volg nog ’n voorsetsel, naamlik مع “saam met”, wat voor die verbinding كل نَفْسٍ staan en as ”elke siel” vertaal word. Indien die woord كل deur ’n onbepaalde naamwoord gevolg word, beteken dit “elke” (Wehr, 1976:835). “Elke siel” (كل نَفْسٍ) word verder omskryf deur die frase اثنان

باللیل واثنان بالنهار “twee in die nag en twee in die dag”. Die selfstandige naamwoord نَفْسٍ “siel” is sonder die bepaalde lidwoord, daarom volg die relatiewe sin daarna sonder ’n relatiewe voornaamwoord (Haywood & Nahmad, 1976:285): يَعْرُجون إلى السماء “wat opgaan na die hemel”.

Ingebed in die protasis, is nog ’n voorwaardesin, ingelei deur die relatiewe partikel ما “wat”, gevolg deur die vervoeging لو “indien”. Hierdie partikel dui ’n onwaarskynlike voorwaarde aan (Haywood & Nahmad, 176:290). Onwaarskynlik, want hulle gaan nie die siele tel nie. Indien twee werkwoorde so saam gebruik word soos die twee wat daarma volg, ذَهَبْنَا “ons het gegaan” (perfektum) en نَعُدُّهم “ons sal hulle tel” (imperfektum), kan die tweede werkwoord in die imperfektum vertaal word as “om te tel” (Marmorstein, 2016:202).

Die twee werkwoorde in die apodosis van hierdie voorwaardesin, لالْتَبَسَ “sodat dit onduidelik / twyfelagtig sal wees” en واختلط “dit deurmekaar sal wees”, is albei in die perfektum. Daar is in so ’n geval geen temporele betekenis aan die werkwoorde in die voorwaardesin nie. Die konteks is die temporele aanduider (Haywood & Nahmad, 176:292).

Die apodosis van die hoofsin begin met die neweskikkende voegwoord و “en” aan die negatiewe partikel ما (nie), maar aangesien dit die apodosis inlei, is dit meer korrek om dit as “dan” te vertaal. Die sin word afgesluit met die partikel إلا “behalwe” voor die verbale nomen V تَحَيُّرا “om verward te wees”.

Die sjeik se argument is dus dat indien Christene in Jesus glo omdat God Hom opgeneem het na die hemel, wat dan van al die ander siele wat elke dag deur twee engele opgeneem word na die hemel?

Die argument is dus:

- Mense wat opgeneem word na die hemel, word nie aanbid nie
- Jesus is opgeneem na die hemel
- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Gevolgtrekking: Dit is onlogies en belaglik om Jesus te aanbid. Die verskil met die vorige argumente is dat die sjeik in hierdie geval nie die sarkasme op dieselfde wyse aanwend nie, aangesien die siele van die mense ontelbaar is. Die implikasie, wat nie gesê word nie, is dus: As hulle Jesus aanbid omdat Hy na die hemel opgeneem is, behoort die talle siele ook aanbid te word. Dit sal egter onlogies en belaglik wees, want die siele is ontelbaar. Dit sou net verwarring in hul godsdiens tot gevolg hê.

Die argument is gegrond in die Islam se oortuiging dat Jesus nie aan die kruis gesterf het nie, maar dat Hy lewend opgeneem is na die hemel. Die Jode het wel gedink hulle het Hom gekruisig, maar hulle is mislei. Hierdie oortuiging is gebaseer op gedeeltes soos *sura* 3:55 (Koran, 1975):

اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسٰٓى اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ اِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا

> “Kyk, God het gesê: ‘O Jesus, Ek sal jou neem en oplig na My, en jou reinig van hulle wat nie glo nie’.”

Sura 4 handel oor die “mense van die Boek”. In daardie konteks dui dit op Israel aan wie die Tora deur Moses geopenbaar is, maar ook die Jode wat daarmee gespog het dat hulle Jesus Christus doodgemaak het (*sura* 4:157):

وَّقَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۚ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ

> “En hulle woorde: ‘Ons het die Messias, Jesus, die seun van Maria, doodgemaak, die gestuurde van God.’ Maar hulle het Hom nie doodgemaak en nie gekruisig nie, dit het so voorgekom vir hulle (is soortgelyk gemaak vir hulle).”

Dan verklaar vers 158 (Koran, 1975):

بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ

> “Nee, God het Hom (Jesus) opgeneem na Homself.”

Die Islam sien die hemelvaart van Christus as deel van dit wat die Christene in Hom laat glo. Volgens Akyol (2019) is sy kruisiging, sy opstanding en sy hemelvaart vir Christene van die allergrootste belang. Daarom gebruik die sjeik dit ook in sy argument as hy sê: “Indien die Christene in Jesus glo omdat Hy na die hemel opgeneem is...”

Dit wat die Christene oor Jesus se hemelvaart glo, is gebaseer op Handelinge 1:9:

> 9 καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν (UBS GNT, 2014).
>
> “En nadat Hy dit gesê het, terwyl hulle kyk, is Hy opgelig en ’n wolk het Hom opgeneem onder hul oë uit.”

Die verwysing na die engele saam met die siele van die regverdiges wat dood is, is gegrond in die leer dat daar twee engele vir elke mens aangewys is. Hulle is bekend as كراماً كاتبين “eerbare neerskrywers”, waarvan een die goeie dade en die ander die bose dade van elkeen neerskryf (Nigosian, 2004:101). Die Koran verwys na die engele in *sura* 82:10-12 (Koran, 1975):

وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَۙ كِرَامًا كَاتِبِيْنَۙ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ

> “10 Waarlik, oor julle (is aangestel) om julle te beskerm, 11 goed en eerbaar, besig om neer te skryf (jul dade). 12 Hulle weet alles wat julle doen.”

Volgens Stefon (2010:84) glo ortodokse Moslems dat mense na hul dood deur die engel van die dood in die graf besoek word. Bose siele word met hul liggame in die graf herenig, maar goeie siele kry die opdrag om na die genade van God te vertrek. Hulle verlaat die liggaam en word deur engele in ’n welriekende kleed toegevou. Die engele neem hulle dan na die sewende hemel. Nigosian (2004:97) dui aan dat die engele Munkar en Nakir die dooie in die graf ondervra het.

In Lukas 16:22 is daar ’n soortgelyke verwysing na engele wat ’n persoon wat dood is, na die hemel vergesel:

22 ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ·(USBGNT, 2014).

"En dit het gebeur dat die arm man gesterf het en weggedra is deur die engele na die skoot van Abraham".

Stefon (2010:84) voeg by dat die siele wat na die sewende hemel geneem is, voor God verskyn. Daarna word hulle weer teruggeneem na hul grafte waar hulle met die liggaam herenig word tot met die eindoordeel. Dan word die regverdiges opgewek uit die graf waarna hulle deel word van die hemel.

8.3.2.7 Sin 7

ثم قال :أيّها القسِ :أخبرني عن رجل حلّ بهِ الموتُ ، أيكونُ أهونَ عليه أو القَتْل ؟

"Daarna het hy gesê: 'O' priester, vertel vir my van 'n man oor wie die dood gekom het, is dìt vir hom makliker (om dood te gaan) of om dood te maak?'"

Die sjeik is steeds aan die woord. Die patriarg kry vir die eerste keer 'n geleentheid om te reageer, aangesien die sjeik nou 'n vraag vra. Die sin begin met die voegwoord ثم "daarna" wat ook formeel aandui dat 'n deel van die gesprek afgehandel is. Dit lyk ook of die sjeik nou eers klaar is met die tema dat Jesus net soos ander mense is, en dus nie aanbid moet word nie.

Die sjeik spreek steeds die priester aan en begin weer met 'n vokatiewe partikel أيّها "O'", gevolg deur die bepaalde selfstandige naamwoord القسِ "die priester". Soos aangetoon is in die vorige analitiese eenheid, het die vokatief in Arabies die taak om die aangespreekte uit te nooi tot reaksie of om hom of haar te waarsku om aandag te gee aan dit wat die spreker sê (Al-Shaya *et al.*, 2017:407). Die sjeik roep die priester dus op om aandag te gee en nooi hom om op sy volgende argument te reageer.

Wasil se oproep word gevolg deur ’n opdrag, die imperatief enkelvoud konjugasie IV van die werkwoord met die pronominale suffiks 1 enkelvoud أخبرني “vertel vir my”, gevolg deur die voorsetsel en selfstandige naamwoord عن رجل “van ’n man”. Die selfstandige naamwoord رجل “’n man” is onbepaald en word dus gevolg deur ’n relatiewe bysin sonder die relatiewe partikel (Haywood & Nahmad, 1976:285), naamlik حلّ بهِ الموتُ “wat die dood het oor hom gekom”. Die werkwoord perfektum 3 enkelvoud حلّ beteken, indien dit saam met die voorsetsel ب gebruik word, “het hom oorgekom”. In Afrikaans is ’n beter vertaling “oor wie die dood gekom het.”

Die sjeik brei sy versoek in die vorm van ’n opdrag (vertel vir my) uit met ’n vraag: أيكونُ أهونَ عليه أو القَتْل “is dit (om dood te gaan) vir hom makliker, of is om dood te maak (vir hom makliker)? Hy formuleer die sin deur te begin met die vraagpartikel أ aan die bestaanswoord imperfektum 3 manlik enkelvoud يكونُ “is dit?”. Die elatiewe vorm أهونَ as vergelykende trap word vertaal as “makliker” met die voorsetsel en pronominale suffiks daarna عليه “vir hom”. “Dit” wat makliker is word nie weer aangetoon nie, maar verwys terug na die vorige werkwoord, naamlik “om dood te gaan”: رجل حلّ بهِ الموتُ “’n man oor wie die dood gekom het”. Daarna volg die voegwoord أو “of” voor die verbale nomen met lidwoord القَتْل “die doodmaak” wat vertaal word as “om dood te maak”.

Die sjeik val dus weer terug op sy vorige styl van argumentering deur met ’n leidende vraag te begin. Daar is net een van twee antwoorde op die vraag of doodmaak makliker is as doodgaan, moontlik. Albei antwoorde sal hom by sy argument laat uitkom.

8.3.2.8 Sin 8

قال القس: القتل “Die priester het gesê: ‘Om dood te maak’”

Dit is die eerste keer dat die patriarg aan die gesprek deelneem. Hy doen dit deur net kortweg op die sjeik se vraag te antwoord. Sy antwoord is ’n herhaling van die sjeik se laaste woord, naamlik القتل “Om dood te maak”. Dit is onduidelik of die patriarg besef waarheen die sjeik met sy vraag mik. Hy antwoord bloot dit wat menslikerwys die maklikste sou wees. Dit is immers makliker om

iets wat sleg is aan iemand anders te doen, as dat dit aan jouself gedoen word. Die outeur se doel met die antwoord is om die deur vir Wasil se argument oop te maak.

8.3.2.9 Sin 9

قال :فَلِمَ لَمْ يقتُلْ عيسى أمَّهُ ، عَذَّبَها بنزع النَّفْس ؟ إنْ قُلْتَ إنَّهُ قتَلَها ؛ فما بَرَّ أُمَّهُ
من قتلها !؟ وإن قُلْتَ إنَّهُ لم يَقْتُلْها ، فما بَرَّ أُمَّهُ من عذَّبها بِنَزْعِ النَّفْس ؟

> “Hy het gesê: ‘Hoekom het Jesus nie sy moeder doodgemaak nie, (maar) haar gepynig deur die doodsworsteling wat Hy oor Homself gebring het? As jy sou sê dat Hy haar doodgemaak het, hoe kon Hy sy moeder dan eerbiedig deur haar te laat sterf? En as jy sou sê dat Hy haar nie doodgemaak het nie, hoe eerbiedig Hy sy moeder as Hy haar deur die doodsworsteling wat Hy oor Homself gebring het, pynig?’”

Die sjeik sit sy strategie voort deur nog vrae te vra. Hy vra een vraag wat uit die priester se antwoord spruit en loop dan die twee moontlike antwoorde vooruit met ’n logiese argument.

Die kohesie-relasie van die sin is soos volg:

Sy vraag begin met die voegwoord aan die vraagpartikel فَلِمَ "en hoekom", gevolg deur die negatiewe partikel لَمْ "nie" voor die jussief 3 manlik enkelvoud van die werkwoord يقتُلْ "Hy het doodgemaak". Die reël in Arabies is dat hierdie negatiewe partikel saam met die jussief van die werkwoord gebruik word om die ontkenning van 'n stelling mee uit te druk (Haywood & Nahmad, 1976:129). Hy vra dus: فَلِمَ لَمْ يقتُلْ عيسى أمَّهُ "en hoekom het Jesus nie sy moeder doodgemaak nie?" Die rede vir sy vreemde vraag, voeg hy dan by met die woorde عَذَّبَها بنزع النَّفْس "Hy het haar gepynig met sy doodsworsteling". Die selfstandige naamwoord نزع "die doodsworsteling van" word gevolg deur die bepaalde selfstandige naamwoord النَّفْس wat met "Homself" vertaal word. Griffith (1990:325) vertaal dit net as "death agony" en laat نَّفْس dus onvertaald. Die naamwoord نَّفْس, wat ook as "siel" vertaal kan word, lyk of dit in hierdie konteks, op grond van die klem wat op die stryd as نزع "doodstryd" geplaas word, eerder op die "self" dui. Reverso Context[17] (2017)

[17] Reverso Context is 'n konteks gebaseerde woordeboek wat met "miljoene tekste" die gebruik van woorde in konteks bepaal. Hul voorbeelde kom dus uit werklike tekste waar die betrokke woord in

bevestig dat dit moontlik is om نَّفْس met “self” te vertaal, met ’n voorbeeld van die gebruik van die woord in die genitiewe konstruksie: لهذا، قتل النفس هو جريمة ضدهم “*Thus, killing oneself was an offense against them*”. Die genitief is dus ’n subjektiewe genitief, wat beteken Jesus het die doodstryd oor Homself gebring. Dit bevestig dat Wasil na die Christene se oortuiging dat Jesus die lydenspad vrywillig gestap het, verwys. Volgens Marchant (2011:35) is die vroeë Ortodokse Kerk se standpunt gebaseer op Athanasius se stelling: “Christus verduur sy dood, nie om sy eie onthalwe nie, maar ter wille daarvan om onsterflikheid en verlossing vir almal te bring” (Athanasius, 1998:23).

Die sjeik se doel is om weereens die gebrek aan logika in die Christene se leer uit te wys. Die gebrek aan logika word duidelik in sy volgende argument, as hy die patriarg se antwoord met twee voorwaardesinne vooruit te loop. Die eerste voorwaardesin se protasis is إنْ قُلْتَ إنَّهُ قتَلَها “as jy sou sê dat Hy haar doodgemaak het”. Sy antwoord op so ’n argument is die apodosis met die werkwoord in die perfektum بَرَّ. Die werkwoord kan as “om te eerbiedig” vertaal word, wanneer God of ’n ouer die direkte objek van die werkwoord is (Wehr, 176:49). In hierdie geval is die objek ’n ouer, naamlik أُمَّهُ “sy moeder”.

Die tweede voorwaardesin herhaal die vorige sinsdeel se begin, behalwe dat die negatiewe partikel لم “nie” bygevoeg word: وإن قُلْتَ إنَّهُ لم يَقْتُلْها “En as jy sou sê dat Hy haar nie doodgemaak het nie”. Die apodosis begin ook op dieselfde wyse as die vorige sin naamlik فما بَرَّ أُمَّهُ من “en hoe eerbiedig Hy sy moeder wie”, maar die relatiewe bysin se werkwoord is die perfektum vorm عذَّبها “Hy pynig haar” gevolg deur die herhaling van die frase بِنَزْعِ النَّفْس “deur die doodsworsteling van Homself.”

Die Nuwe Testament verwys in Lukas 2:35 vooruit na die pyn wat Maria as Jesus se moeder gaan ervaar. In Simeon se profesie het hy gesê:

> 35 καὶ σοῦ [δὲ] αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία –, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. (UBSGNT, 2014).

sinne gebruik is as, soos hulle dit stel, “real life contexts” (https://context.reverso.net/translation/about).

“En deur jou siel self sal ’n swaard gaan sodat aan die lig kom redenering vanuit baie harte”

Cunningham (2018) verwys na die Kerk in Bisantium se uitbeelding van Maria se smart as sy as moeder aan die voet van die kruis staan. Dit is uitgebeeld in ikone, liedere en liturgieë. ’n Huilende moeder wat probeer verstaan waarom haar Kind so moes ly. Bisantynse liturge het die beeld van Maria gebruik om haar menslikheid mee uit te beeld, deurdat sy treur soos enige ander moeder sou. Sy roep in haar diepe droefheid en groot smart uit oor die onreg wat gepleeg is. Dit is ook beskryf as ’n brandende vuur wat haar diepste innerlike geraak het (Cunningham, 2018).

Maria aan die voet van die kruis: https://www.stpeterschurchchicago.org/cm/articles/mother-mary-defender-orthodoxy

Die sjeik sluit met sy argument dus by die tema van die smart van Jesus se moeder aan. Soos reeds vroeër by sin 6 aangetoon, glo die Moslems nie dat Jesus aan die kruis gesterf het nie. Die Christene glo wel dat Hy gekruisig is en boonop dat Hy dit vrywillig laat doen het. Die sjeik se vraag handel oor die Christene se oortuiging dat Jesus vrywillig aan die kruis gesterf het. Die implikasie van die Christene se oortuiging is dat indien Jesus gekies het om aan die kruis te sterf, het Hy ook gekies om sy moeder leed (rousmart) aan te doen. Daarom is Wasil se argument dat indien Jesus gekies het om doodgemaak te word, het Hy, wat sy moeder betref, net een van twee keuses gehad:

- Hy kon sy moeder die smart gespaar het deur haar eers dood te maak (doodmaak is volgens die patriarg makliker as doodgaan) – dit sou oneerbiedig wees om haar dood te maak.
- Hy kon kies om haar nie dood te maak nie en dan die rousmart oor haar bring – dit sou oneerbiedig wees om te kies om die rousmart oor haar te bring.

Die gevolgtrekking: Indien Hy gekies het om aan die kruis te sterf soos die Christene glo, het Hy ook gekies om oneerbiedig teenoor sy moeder te wees. Dus, indien Jesus gekies het om te sterf, kan Hy nie God wees nie. God sou nie oneerbiedigheid teenoor ’n ouer goedkeur nie. Die logika wys dus dat die Christene se eie leerstelling, naamlik dat Jesus gekies het om aan die kruis te sterf, hul geloof dat Jesus God is onlogies maak.

8.3.2.10 Sin 10

قال القس :اذهبوا به إلى الكنيسة العُظْمى ، فإنه لا يدخلها أحدٌ إلا تَنَصَّرَ

> “Die priester het gesê: ‘Neem hom weg na die belangrikste kerk! Niemand mag daar ingaan nie, behalwe as hy ’n Christen geword het.’”

Die priester reageer vir die eerste keer op die sjeik se argumente. Hy begin deur ’n opdrag te gee met die werkwoord in die imperatief manlik meervoud konjugasie IV اذهبوا “neem weg!”: اذهبوا به إلى الكنيسة العُظْمى “Neem hom weg na die belangrikste kerk!”.

Die volgende deel van die sin word met die voegwoord ف aan die partikel met pronominale suffiks فإنه begin. Verder in die sin kom die partikel إلا voor. Indien hierdie partikel in kombinasie met die eerste partikel إن in een sin gebruik word, beteken dit “nie... behalwe as”. Die selfstandige naamwoord أحدٌ saam met die negatiewe partikel word vertaal as “iemand”. Hierdie deel van die sin is فإنه لا يدخلها أحدٌ إلا تَنَصَّرَ met die vertaling “en niemand gaan daar in behalwe as hy ’n Christen geword het”.

Dit is opvallend dat die priester se eerste woorde in die hele gesprek geen antwoord op enige van die sjeik se argumente is nie, maar ’n reaksie wat van woede of irritasie spreek. Die patriarg se reaksie is dus weer ’n emosionele reaksie. Die patriarg gee die opdrag dat die sjeik na die belangrikste kerk geneem word, maar voeg by dat hy eers ’n Christen moet wees voor hy daar toegelaat sal word. Die woorde dat hy eers ’n Christen moet wees voor hy toegelaat sal word, is van wesenlike belang. Die implikasie daarvan is: Die patriarg besef hy gaan die sjeik nie met argument oorwin nie. Nou wil hy hom dwing om ’n Christen te word deur hom na die kerk toe te

vat. As hy daar ingeneem word terwyl hy nie ’n Christen is nie, kan hy doodgemaak word. As hy dus sy lewe wil red, sal hy ’n Christen moet word.

Dit is die tweede maal dat die patriarg so emosioneel reageer. Dit is ook tot dusver sy enigste bydrae tot die twisgesprek. Aan die einde van die vorige analitiese eenheid, het hy ook, na die sjeik se gesprek met die koning, gereageer met die opdrag dat die sjeik weggeneem word.

Die grootste en belangrikste kerk in Bisantium is volgens Cartwright (2018a) die *Hagia Sophia* van Konstantinopel wat gewy is aan die heilige wysheid (*hagia sophia*) van God. Dit is in 532-537 n.C. gedurende die regering van Justinianus I gebou. Die binnekant van die Ortodokse Kerk is die plek waar die volk van God byeen kom. Dit is dus ’n plek vir gelowige Christene, nie vir nie-gelowiges nie. In die heiligdom word slegs die geordende geestelikes toegelaat (Zolides, 2020:1). Waarskynlik wou die priester hom na *Hagia Sophia* stuur.

Lilie (2016) verwys na ’n persoon met die naam Chase (Arabiese naam Hasan) wat saam met sy jonger broer in die 9^{e} eeu as Moslemgevangenes in Bisantium geland het. Sy broer het ’n Christen geword, maar Chase het ’n Moslem gebly. Hy is uiteindelik in 915 N.C. in die Kerk van die Parthenon in Athene voor die altaar gesteneig, moontlik omdat hy as Moslem daar skuiling gesoek het. Dit kon ook wees omdat die gemeente woedend was dat hy as Moslem die kerk betree het (Lilie, 2016). Ramadan (2019:310) verwys ook na die steniging van Chase in die kerk in Athene. Die woorde dat niemand daar mag ingaan behalwe as hy ’n Christen is nie, word deur die geskiedenis as ’n dreigement bewys.

Die outeur se strategie is om die simpatie vir die sjeik te laat groei. Hy het die een na die ander argument gevoer en die belangrikste man in die kerk kon nie op een van die argumente antwoord nie. Dit is ’n teken dat die sjeik reg is. Boonop reageer die patriarg nou met ’n emosionele uitbarsting en bedreig die sjeik se lewe. Die outeur gaan dus voort om die Christene as boos uit te beeld.

8.3.2.11 Sin 11

قال الملك اذهبوا به

“Die koning het gesê: ‘Neem hom weg!’”

In die laaste deel van die gesprek is al drie die karakters deel van die gesprek. Die koning is nou aan die woord en reageer op die priester se opdrag. Die koning beveel met die imperatief van die werkwoord konjugasie IV: اذهبوا به “neem Hom weg!”. Daardeur word daar nog meer gesag aan die opdrag gegee, want die koning herhaal die opdrag. Die sjeik is magteloos in hierdie situasie, want die twee magtigste manne in Bisantium het die opdrag gegee. Die Moslemlesers wat oor sy lot begaan is, sal op hierdie punt baie bekommerd wees, maar ook gefrustreerd. Die sjeik word bedreig omdat hy in die twisgesprek oorwin het.

8.3.2.12 Sin 12

قال الشيخ :لماذا يُذهبُ بي ولا حُجَّةَ عليَّ دُحِضَتْ ؟

> “Die sjeik het gesê: ‘Waarom neem hy my weg terwyl geen argument deur my, weerlê is nie?’”

Die sjeik gee egter nie in nie en maak beswaar. Hy het reeds aangetoon dat hy weens sy kennis en redeneervermoë oor die gesag beskik om met die magtigstes in Bisantium te redeneer. Boonop het die sjeik die magtigstes verneder. Daarom vra hy vir die koning: لماذا يُذهبُ بي “Waarom neem hy my weg?” Die werkwoord يُذهبُ beteken “om weg te gaan” in konjugasie I, maar as dit deur die voorsetsel ب gevolg word soos in hierdie geval, beteken dit “om weg te neem”. Die voorsetsel toon dan die objek aan (بي – “my”) (Wehr, 1976:313). Wasil gee ook die rede waarom hy so ’n vraag mag vra, naamlik ولا حُجَّةَ عليَّ دُحِضَتْ “en nie een argument deur my is weerlê nie”. Die werkwoord دُحِضَتْ is die perfektum 3 vroulik enkelvoud passief, “is weerlê”.

Die sjeik toon dus weer sy gesag deur die opdrag van die priester sowel as die koning te bevraagteken. Hy is ook reg as hy aantoon dat die priester geen van sy argumente weerlê het nie. Die implikasie is dus dat die priester die opdrag gee, juis aangesien hy geen antwoord op die sjeik se argumente het nie. Dit is een manier om die gesprek te beëindig, maar terselfdertyd sy waardigheid te probeer behou. Hy bereik egter die teendeel, want om in woede te reageer omdat hy nie kon antwoord nie, is vernederend. Die priester is dus in die skande gestel.

8.3.2.13 Sin 13

قال الملك :لن يَضُركَ ، إنما هو بَيْتٌ من بيوت ربك عزّ وجلَ ، تذكرُ الله عزّ وجلّ فيه

> “Die koning het gesê: ‘Hy sal jou geen leed aandoen nie, inteendeel, dit is een van die huise van jou Heer, magtig en verhewe is Hy, waarin jy God, magtig en verhewe is Hy, in herinnering kan roep.’”

Dit is nou weer ’n gesprek tussen die koning en die sjeik, wat ook daarop dui dat die patriarg verneder is. Die patriarg het die opdrag gegee, maar nou redeneer die koning en die sjeik daaroor sonder dat sy opdrag dadelik gehoorsaam word. Dit is die tweede keer dat die patriarg se opdrag nie dadelik gehoorsaam word nie. Die patriarg word ook weer in die gesprek tussen Wasil en die koning geïgnoreer. Na die sjeik se eerste gesprek met die koning, het die patriarg ook beveel die sjeik moet weggeneem word, maar toe het die sjeik met hom begin praat.

Die kohesie-relasie van die sin is soos volg:

قال الملك :“Die koning het gesê”
لن يَضُركَ “Hy sal jou geen leed aandoen nie,”
إنما هو بَيْتٌ من بيوت ربك “inteendeel, dit is een van die huise van jou Heer”
عزّ وجلَ “magtig en genadig is Hy”
تذكرُ الله عزّ وجلّ فيه “waarin jy God, magtig en genadig is Hy, in herinnering kan roep”

Die direkte rede word ingelei deur die negatiewe partikel لن “nie” wat saam met die subjunktief gebruik word om ’n onvoltooide aksie of toekomende tyd mee uit te druk (Haywood & Nahmad, 1976:430). Die subjunktiewe werkwoord 3 manlik enkelvoud met pronominale suffiks 3 enkelvoud is die werkwoord يضرك “hy sal jou nie leed aandoen nie”. Dit word gevolg deur die partikel إنما “inteendeel” voor die persoonlike voornaamwoord 3 manlik enkelvoud هو “dit”. Daarna volg die

frase بيت من بيوت “'n huis van huise”, wat vertaal word as “een van die huise”. Die meervoud is deel van 'n genitiewe konstruksie met die tweede woord die selfstandige naamwoord genitief met pronominale suffiks 2 manlik enkelvoud بيوت ربك “huise van jou Heer”. Soos die gebruik in die Islam is, voeg hy die vereringsformule by na die selfstandige naamwoord ربك “jou Heer”, naamlik عزّ وجلَ “magtig en verhewe is Hy”. Dit bevestig weereens dat die outeur vanuit die hoek van die Islam skryf.

Aangesien ربك “jou Heer” onbepaald is, volg die relatiewe bysin daarna sonder die relatiewe partikel. Die relatiewe bysin تذكرُ الله عزّ وجلّ فيه se letterlike vertaling is “wat jy God, magtig en genadig is Hy, in dit in herinnering roep.” In Afrikaans word die relatiewe partikel “waarin” gebruik.

Die koning se antwoord bevestig dat die sjeik die patriarg se opdrag bevraagteken het. Net soos Bashir vroeër, gee die koning ook aan Wasil die versekering dat hy veilig sal wees. Soos reeds aangetoon, was toegang tot die kerke vir Christene gereserveer en kon dit as ontering van die heiligdom gesien word as ongelowiges ingaan sonder om tot bekering kom.

Abou-Seada (2000:200) verwys daarna dat Moslems wat tydens die oorlog gevange geneem is, dikwels in die strate geparadeer is, veral die wat van hoër sosiale stand of hoër range was. Dit was 'n ou gebruik ten tye van oorlog, maar in Moslems se geval het die parade 'n godsdienstige klem verkry. Dit het met lofliedere tot eer van God, wat die gevangenes wat die goddelikheid van Christus ontken, in hul hand gegee het, gepaard gegaan (Abou-Seada, 2000:200). Hy verwys ook na die emir Abu al-'Ashd'ir wat in 956 n.C. gevang is. Hy is in 'n oorwinningsoptog verneder en moes voor die keiser kniel, terwyl God met lofsang en koorsang geloof is vir die oorwinning oor die seuns van Hagar (Abou-Seada, 2000:200). In Bisantium het die kerk ten volle by die optogte betrokke geraak met die patriarg wat self teenwoordig was (Abou-Seada, 2000:201). Die sjeik het dus genoeg rede gehad beswaar te maak toe hy hoor die priester wil hom na die kerk toe neem. Tog blyk dit nie uit die verhaal dat die sjeik enigsins bang of bekommerd was nie. Die outeur toon deur sy beswaar hoe die logika oor emosies en vals outoriteit oorwin het.

8.3.2.14 Sin 14

قال الشيخ إن كان هكذا فلا بأس

Die sjeik het gesê: “As dit so is, dan is daar nie beswaar nie.”

Die sjeik aanvaar die koning se woord en die versekering dat hy nie leed aangedoen sal word nie. Die koning word dus as meer eerbaar as die patriarg voorgestel, aangesien die sjeik nie die patriarg vertrou het nie. Hy het immers beswaar aangeteken toe die patriarg hom na die kerk wou stuur. Die sjeik antwoord die koning: إن كان هكذا فلا بأس “As dit so is, dan is daar nie beswaar nie.”

Die apodosis begin met die voegwoord aan die negatiewe partikel, naamlik فلا “dan nie”. Dit is ’n nominale sin met die selfstandige naamwoord بأس as predikaat. In kombinasie met لا kan dit vertaal word as “daar is nie beswaar nie” (Wehr, 1976:39). Ten laaste is die sjeik se beheer steeds sigbaar, aangesien hy na die koning se versekering, toestem om na die kerkgebou geneem te word.

Op grond van die analise van hierdie eenheid, kan die proposisie gestel word soos dit in die volgende afdeling uiteengesit word.

8.3.3 Proposisie

Hierdie analitiese eenheid versterk Wasil se superioriteit deurdat hy met die belangrikste persone in Bisantium debatteer en steeds as oorwinnaar uit die stryd tree. Die koning en die patriarg kan geen antwoord op enige van die sjeik se argumente bied nie. Die patriarg se finale antwoord is om hom dreigend na die kerk te laat neem. Maar steeds wys die sjeik dat hy in beheer van die gesprek is deur eers toe te stem om te gaan, nadat die koning hom verseker het dat hy veilig sal wees. Die tema is steeds die goddelikheid van Jesus, hoewel die argumente nou uit ’n ander hoek gevoer word.

Op grond van die verloop van die gesprek kan die volgende proposisie gestel word:

INDIEN

- dit onlogies is om Jesus te aanbid, terwyl Adam, net soos Jesus, ook geen aardse vader gehad het nie,
- dit onlogies is om Jesus te aanbid terwyl Esegiël, net soos Jesus, ook dooies uit die dood opgewek het,
- dit onlogies is om Jesus te aanbid, terwyl Joshua, net soos Jesus, ook wonderwerke gedoen het,
- dit onlogies is om vir Jesus te aanbid, terwyl talle siele, net soos Hy, opgeneem is na die hemel,
- dit onlogies is om Jesus as God te aanbid, terwyl Hy gekies het om oneerbiedig teenoor sy moeder op te tree,
- die patriarg met dwang en woede op die sjeik se argumente reageer, sonder om dit te weerlê,
- die koning die sjeik se reg erken om God in die kerkgebou in herinnering te roep, selfs al is die sjeik nie tot die Christendom bekeer en gedoop nie,
- die koning die sjeik van sy veiligheid verseker ten spyte van die patriarg se reaksie,

DAN

is die sjeik in beheer van die situasie en korrek in sy oortuiging dat dit belaglik is om Jesus as God te aanbid.

In die volgende afdeling vind die retoriese analise plaas, wat begin met die kommunikatiewe strategie van die outeur.

8.4 Retoriese analise

8.4.1 Kommunikatiewe strategie

Die outeur se strategie om die lesers verder van sy voorkeur te oortuig, lê eerstens in die wyse waarop hy die sjeik laat argumenteer. Die sjeik bly steeds in beheer - in beheer van sy emosies en in beheer van die gesprek. Die patriarg se reaksie op die sjeik se woorde aan die einde van die vorige analitiese eenheid, was om die sjeik te beledig en weg te jaag. Die sjeik reageer

beheersd deur onmiddellik met ’n volgende argument te kom oor waarom die Christene verkeerd is om Jesus te aanbid. Die outeur skep daardeur die persepsie dat daar nie net een rede is waarom die Christene verkeerd is nie. Die priester kon nie die eerste argument weerlê nie, terwyl die sjeik onmiddellik met nog ’n argument na vore kom. Hy daag daardeur die priester uit om, in plaas van om emosioneel uit te bars, op hierdie argument te antwoord.

Tweedens is die status van die teenstanders verhoog, sodat die sjeik se oorwinning soveel meer gewig by die lesers dra. Die teenstanders is nou die koning van Bisantium self en namens die Christendom, die hoof van die Christendom. Daar is niemand in Bisantium wat meer gesag het as hierdie twee persone nie. Nogtans huiwer die sjeik nie om die twisgesprek met hulle te voer en boonop die gesprek te beheer nie. Hy gee die priester nie kans om die opdrag te laat uitvoer nie, maar begin dadelik met sy argumente.

Die sjeik sluit met die wyse waarop hy argumenteer, aan by die die kenmerkende manier van argumentering in polemiek in die 7e tot 10e eeu. Dit geskied met rasionele redenasies en op grond van dit wat deur waarneming en deduksie ondersteun word, eerder as met argumente gegrond op die inhoud van die Koran. Wasil gebruik steeds die vraag-antwoord styl, maar gefraseer in die styl van die bekende Islamitiese kalaam tekste waar die vraag die protasis van ’n voorwaardelike sin, en die antwoord die apodosis is.

Beklemtoning

Die outeur maak dikwels daarvan gebruik om bepaalde dele van die sjeik se woorde te beklemtoon, ten einde die punt so te versterk. Hy noem in sin 2 dat “ons”, dit wil sê die Moslems, nie sal ontken wat daar oor Esegiël gesê word nie. Hy beklemtoon die “ons” dan deurdat, hoewel die werkwoord reeds in die 1e persoon meervoud geskryf is, hy die persoonlike voornaamwoord “ons” byvoeg. Die Moslems glo dus nie anders as wat die geskrifte sê nie. Die implikasie is dat die Christene die argument ernstig moet bejeën, aangesien dit ook op hul geskrifte gebaseer is en die Moslems om daardie rede nie daaroor twyfel nie. Esegiël se naam word nie eers in die Koran genoem nie, nogtans glo die Moslems die gebeure. Die vraag wat van belang is vir hierdie argument, is of die Christene dit glo.

’n Tweede voorbeeld in sin 2 is die beklemtoning van die getal “twee”. Die dualis vorm word gebruik wat reeds aandui dat daar “twee” gode is. Dan word die telwoord اثنان “twee” ook nog

bygevoeg om die “twee gode” te beklemtoon. So word die belaglikheid van die Christene se oortuiging verder beklemtoon.

Tempo versnelling

Die outeur bevestig die sjeik se beheer oor die gesprek deurdat hy die tempo van argumentvoering versnel. Die sjeik reageer op die priester se belediging aan die einde van die vorige eenheid, deur onmiddellik met ’n volgende argument te begin. Daarna gaan hy voort om die volgende argumente te voer sonder dat die priester eers daarop reageer of antwoord. Een na die ander kom die argumente terwyl die priester swyg. Die sjeik is totaal in beheer en die priester die stomme slagoffer op wie die aanslae gemik is, sonder enige antwoorde.

Die outeur se strategie sluit in dat die sjeik ook met sy woordkeuse wys dat hy in beheer is. In die gesprek met Bashir het hy Bashir “my seun” genoem, om te wys dat hy eintlik ’n leermeester vir Bashir is. Nou spreek hy die priester met die vokatiewe partikel aan nadat die priester geen antwoord op die eerste argumente gehad het nie. Dit het ’n ondertoon van meerderwaardigheid, aangesien die vokatief in Arabies in die besonder die taak gehad het om die gespreksgenoot óf uit te nooi tot reaksie, óf te waarsku om aandag te gee aan dit wat die spreker gaan sê. Daardeur nooi hy die priester om nou te reageer, siende dat hy nie op die ander argumente kon reageer nie. Sy beheer word versterk deurdat sy volgende woorde aan die priester ’n imperatief is. Hy gee dus nou aan die priester ’n opdrag om aan hom te vertel.

Logiese argumente

Redenasies wat op logika gegrond is, is kenmerkend van die outeur se strategie in hierdie analitiese eenheid. Die sjeik maak in sy eerste argumente van sarkasme gebruik in die raamwerk van ’n sillogistiese argument. Die sjeik gebruik dus ’n sillogistiese argument, maar die gevolgtrekking waartoe hy kom, word sarkasties gestel en toon aan dat hy die teenoorgestelde van wat hy sê, bedoel. So poog die sjeik om die belaglikheid van die Christene se geloof bloot te stel. Hy gebruik boonop drie soortgelyke argumente na mekaar, wat eintlik een lang argument is. Die sillogistiese argument is:

1. Jesus en Adam

    - Jesus is sonder ’n aardse vader en word aanbid
    - Adam is sonder ’n aardse vader
    - Dus: Adam moet ook aanbid word, dan is daar twee gode

Die sarkasme lig die absurditeit van die Christene se oortuiging uit. In werklikheid is die sjeik se redenasie die teenoorgestelde:

- Mense sonder ’n aardse vader word nie aanbid nie
- Jesus is sonder ’n aardse vader
- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Die sjeik gaan dus van die veronderstelling uit dat die Christene Jesus aanbid, omdat Hy nie ’n aardse vader het nie. Indien daardie premisse van die sjeik waar is, is die gevolgtrekking dan ook waar: Dit is onlogies en belaglik om Jesus te aanbid, aangesien Adam ook nie ’n aardse vader het nie, maar nie aanbid word nie. Die sjeik word nie weerspreek nie en sy premisse word dus nie as verkeerd bewys nie. Dus is sy gevolgtrekking geldig.

2. Jesus en Esegiël:

    - Jesus het dooies opgewek en word aanbid
    - Esegiël het dooies opgewek
    - Dus: Esegiël moet ook aanbid word, dan is hy ’n derde van drie gode.

Die sjeik se werklike argument is weer die teenoorgestelde van wat gesê is:

- Mense wat dooies opgewek het, word nie aanbid nie
- Jesus het dooies opgewek
- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Die sjeik gaan in die geval van hierdie argument van die veronderstelling uit dat die Christene Jesus aanbid omdat Hy dooies lewend gemaak het. Indien daardie premisse van die sjeik waar is, is die gevolgtrekking dat dit onlogies en belaglik om Jesus te aanbid. Esegiël het immers ook dooies lewend gemaak het, maar word nie aanbid word nie. Die sjeik word nie weerspreek nie en sy premisse word dus nie as verkeerd bewys nie. Dus is sy gevolgtrekking in hierdie geval ook geldig.

3. Jesus en Joshua

Jesus het wonderwerke gedoen en word aanbid

Joshua het ook wonderwerke gedoen

Dus: Joshua moet ook aanbid word, dan is hy die vierde van vier gode

Die argument is weereens sarkasties bedoel. Die sjeik se werklike argument is die teenoorgestelde van wat gesê is:

- Mense wat wonderwerke doen, word nie aanbid nie
- Jesus het wonderwerke gedoen

- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie

Die sjeik gaan in die geval van hierdie argument van die veronderstelling uit dat die Christene Jesus aanbid, omdat Hy wonderwerke gedoen het. Indien daardie premisse van die sjeik waar is, is die gevolgtrekking dat dit onlogies en belaglik is om Jesus te aanbid, ook waar. Die sjeik word nie weerspreek nie en sy premisse word dus nie as verkeerd bewys nie. Dus is sy gevolgtrekking in hierdie geval ook geldig.

4. Jesus en die siele van gestorwenes

Die vierde voorbeeld lyk bietjie anders, maar die argument word steeds op dieselfde styl gevoer. In hierdie geval word die argument nie sarkasties aangewend om die teenoorgestelde te sê, van wat die regte argument is nie.

Die argument is:

- Jesus word aanbid omdat Hy na die hemel opgeneem is
- Daar word elke dag talle mense se siele opgeneem na die hemel, maar hulle word nie aanbid nie.
- Dus: Jesus moet ook nie aanbid word nie.

Gevolgtrekking: Dit is onlogies en belaglik om Jesus te aanbid. Die verskil met die vorige argumente, is dat die sjeik in hierdie geval nie die sarkasme op dieselfde wyse aanwend nie, aangesien die siele van die mense ontelbaar is. Die implikasie is, as hulle Jesus aanbid omdat Hy na die hemel opgeneem is, behoort die talle siele ook aanbid te word. Dit sal egter onlogies en belaglik wees, want die siele is ontelbaar. Daarom sou dit net verwarring in hul godsdiens tot gevolg hê indien Jesus om daardie rede aanbid word. Die sjeik se argument is weereens op ‘n premisse gegrond wat nie verkeerd bewys is nie, naamlik dat Jesus aanbid word omdat Hy opgeneem is na die hemel. ’n Verdere gevolgtrekking is dat dit onlogies is om te dink godsdiens word op leerstellings gebou wat verwarring en onsekerheid tot gevolg het.

Die laaste logiese argument wat gebruik word, wyk af van die patroon van die eerstes. Dit begin weer met die vraag-antwoord styl, met ’n geslote vraag waardeur die priester gedwing word om slegs een van twee moontlike antwoorde te kan gee. Wat sy antwoord ook al is, maak dit steeds die deur oop vir die sjeik se volgende argument. Die antwoord is dat dit makliker is om dood te maak as om dood te gaan.

Daarna gebruik hy weer die voorwaardesin as instrument, maar nou met twee teenoorstaande argumente. Die Christene glo dat Jesus uit eie keuse doodgemaak is. Indien Hy gekies het om gekruisig te word, het Hy ook gekies om sy moeder leed aan te doen. Wat sou sy opsies dan gewees het? Hy het slegs een van twee opsies:

- Hy kon haar eers doodgemaak het en haar die rousmart gespaar het. Maar dit sou oneerbiedig teenoor haar wees om haar dood te maak.
- Hy kon haar nie doodmaak nie, maar dan in rousmart dompel. Dit sou ook oneerbiedig teenoor haar wees om te kies om haar daardie leed aan te doen.

Die logiese gevolgtrekking: Jesus is nie God nie, want God sou nie goedkeur dat daar oneerbiedig teenoor ’n moeder opgetree word nie.

Met hierdie argument wys die sjeik nie net op die gebrek aan logika in die Christene se oortuiging dat Jesus aanbid moet word nie, maar ook dat om te glo dat Jesus uit eie wil gekruisig is, nie logies is nie. Hy val dus een van die kernleerstellings van die Christene aan en bewys dit as onlogies. Die gevolgtrekking: Die Christelike geloof is dus ’n onlogiese geloof teenoor die Islam wat hul oortuigings met logika kan staaf.

Die gebrek aan logika word deur die patriarg se reaksie gestaaf. In plaas daarvan om op die argumente te antwoord, reageer hy emosioneel en bedreig daardeur die sjeik se veiligheid. Die persepsie dat die Christendom boos is, word opnuut bevestig. Die hoof van hul godsdiens se enigste antwoord is om sy waardige teenstander se lewe te bedreig. Daardeur wil die patriarg die sjeik tot bekering dwing, ’n teken dat hy daarin gefaal het om dit met sy argumente te doen.

Die outeur se strategie is om die simpatie vir die sjeik te laat groei. Hy is in beheer, maar nou word sy lewe deur die bose priester bedreig. Die simpatie groei as die sjeik reageer deur hom na die koning te wend en die priester se optrede te bevraagteken. Die kontras tussen die priester en die sjeik word daardeur uitgebeeld:

Tabel 8-1: Kontras tussen die patriarg en die sjeik

Patriarg	Sjeik
Woede uitbarsting	Beheersde gesprek met koning
Dreig om tot bekering te dwing	Bevraagteken die patriarg se logika

Outoritêre argument

Die gesprek eindig met ŉ outoritêre argument. God word erken as die hoogste gesag in die debat. Die koning, net soos Bashir vroeër, verklaar dat die sjeik veilig sal wees. Die kerkgebou is ŉ plek waar hy God in herinnering gaan roep, daarom sal hy veilig wees. Die implikasie van die woorde is dat God steeds in beheer is, soos wat vroeër in die verhaal reeds verklaar is. Die verdere implikasie is dat die sjeik as dienaar van God selfs in die teenstanders se kerkgebou veilig sal wees, aangesien hy God daar in herinnering gaan roep. Die sjeik se motiewe ten opsigte van die kerkgebou is suiwer, teenoor die Christene wie se motiewe nie suiwer is nie. Hulle wil die kerkgebou gebruik om die sjeik in bekering in te dwing.

Die volgende afdeling stel die waarneembare en nie-waarneembare wêreld, waarin hierdie gebeure afspeel, vas.

8.4.2 Waarneembare en nie-waarneembare wêreld

Dit is ŉ wêreld waar drie karakters optree, naamlik die sjeik, die priester en die koning. Die ruimtelike konsep in hierdie analitiese eenheid word uitgebeeld deur die feit dat hulle in die stad is, waar die sjeik gevange gehou word. Dit is die stad wat Bisantium genoem word, maar wat waarskynlik die hoofstad van Bisantium is, naamlik Konstantinopel, soos reeds in hoofstuk 1 aangetoon. Moslemgevangenes is soms selfs na die koning se paleis geneem vir ondervraging. Die hoogste politieke sowel as godsdienstige gesag raak betrokke by die ondervraging, naamlik die koning sowel as die hoof van die godsdiens.

Die Christene in die stad poog om die Moslems tot die Christendom te bekeer deur hulle in ’n polemiese gesprek te oortuig van die waarheid van die Christendom. Die Moslemgevangene het die reg om sy godsdiens in die polemiese gesprek te verdedig. Die hoof van die kerk het die mag om die gevangene te dwing om na die kerk te gaan. Slegs Christene word in die kerk toegelaat en Moslems wat daarin gaan, kan doodgemaak word. Moslems kan dus so tot bekering gedwing word. Die koning het die mag om die Moslems se veiligheid te verseker.

Die nie-waarneembare wêreld is ’n wêreld waar God steeds in beheer is. God beskerm sy dienaars wanneer hulle Hom in herinnering roep, selfs al is dit in die teenstanders se heiligdom.

Figuur 8-1: Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

8.4.3 Werklike en alternatiewe tekswêreld

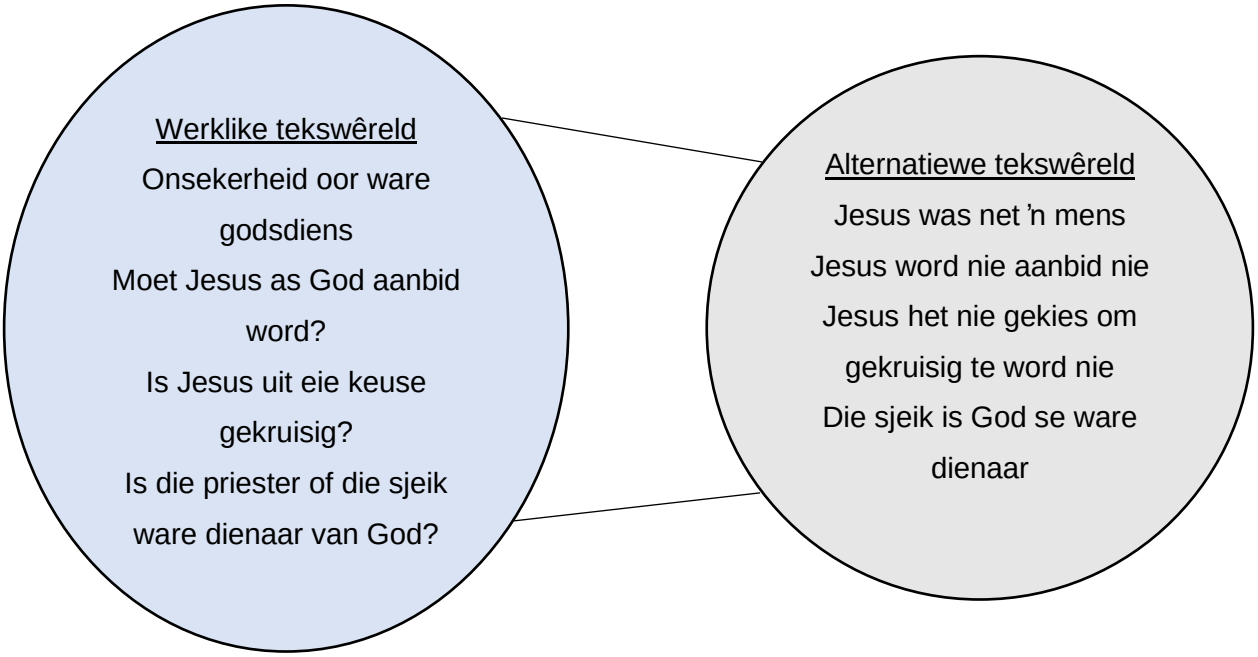
Die werklike tekswêreld is ’n wêreld waar die mense steeds onseker is watter godsdiens die ware godsdiens is. Mense verskil oor die vraag of Jesus as God aanbid moet word en of Hy uit eie wil gekruisig is. Mense is onseker oor wie die ware dienaars van God en die waarheid is.

Die alternatiewe tekswêreld is ’n wêreld waar Jesus ’n mens was soos alle ander mense. Hy mag nie as God aanbid word nie. Jesus het ook nie gekies om gekruisig te word nie. Die Moslem sjeik is die ware dienaar van God.

8.4.4 Die transuniversele relasie

Die outeur neem die leser na die alternatiewe tekswêreld, deur die sjeik voor te stel as die persoon wat in beheer van die gesprek is, selfs al is hy ’n gevangene. Die sjeik beskik oor die kennis om die Christene se leerstellings oor Jesus verkeerd te bewys. Die priester word verneder deurdat hy nie in staat is om enige van die sjeik se argumente te weerlê nie en reageer woedend. Die sjeik daarenteen bly kalm en in beheer en oortuig die koning van sy regte. God wat in beheer is, sal die sjeik, as sy dienaar wat Hom in herinnering roep, beskerm.

Figuur 8-2: Transuniversele relasie



8.5 Slot

Hierdie analitiese eenheid is die voorlaaste eenheid. Die sjeik en die patriarg tree hier in gesprek, maar die patroon van die vorige gesprek word herhaal. Die patriarg is nie in staat om een van die sjeik se argumente te weerlê of eers te beantwoord nie. Die patriarg se reaksie is die opdrag dat die sjeik na die kerkgebou geneem word, met die onheilspellende byvoeging dat niemand in die kerkgebou toegelaat word, as hulle nie Christene is nie. Dit hou dus die bedekte waarskuwing in dat die sjeik tot bekering gedwing gaan word. Die sjeik sien egter deur die patriarg se planne en maak by die koning beswaar. Die analitiese eenheid eindig met die koning se versekering dat hy veilig daar sal wees.

Die volgende analitiese eenheid sal wys wat in die kerkgebou gebeur het.

HOOFSTUK 9: WASIL, DIE KONING EN DIE PRIESTER

9.1 Inleiding

Die vorige hoofstuk het geëindig met die patriarg se opdrag dat die sjeik na die kerkgebou geneem word. Die koning het bevestig dat die sjeik veilig sal wees. Hierdie analitiese eenheid begin met die sjeik wat daarheen geneem word.

Hierdie analitiese eenheid fokus op wat in die kerk gebeur het en die reaksie daarop. Wasil voer sy stryd nou op die heel hoogste vlak en die vraag is of hy steeds as oorwinnaar uit die stryd kan tree? Hierdie eenheid is ook die einde van die verhaal.

Die teks en 'n eie vertaling van die teks volg hierna in die volgende afdeling.

9.2 Teks en vertaling

9.2.1 Teks

1. قال فذهبوا به فلما دخل الكنيسة وضع اصبعيه في اذنيه ورفع صوته للاذان فجزعوا لذلك جزعا شديدا وضربوه ولبّبوه وجاوّا به إلى الملك فقالوا أيها الملك أحل بنفسه القتل
2. فقال له الملك :لِم أحْلَلْك بنفسكَ القَتْلَ ؟
3. فقال :أيُّها الملك ، أين ذُهِبَ بي ؟
4. قال :ذهبوا بك إلى بيت من بيوت الله عز وجل لتذكر فيه ربك عز وجل
5. قال :فقد دخَلْتُ وذكرتُ ربي بلساني وعظّمْتُهُ بقلبي ، فإن كان كُل ما ذُكِرَ الله في كنائسكم يَصْغُرُ دينُكم ؛ فزادكم الله صغارا
6. قال الملك :صدق ، ولا سبيل لكم عليه

7. قالوا : أيها الملك ! لا نرضى حتى نقتله

8. قال الشيخ :إنكم متى قتلتموني ، فبلغ ذلك ملِكَنا وضع يده في قتل القِسِّيسين والأساقفة وخرب الكنايس وكسر الصلبان ومنع النواقيس

9. قال :فإنه يَفْعَلُ ؟

10. قال : نعم فلا تَشُكُّوا

11. ففكَّروا في ذلك فتركوه

12. قال الشيخ :أيُّها الملك !ما عابَ أهلُ الكتاب على أهل الأوثان ؟

13. قال :بما عبدوا ما عملوا بأيديهم

14. قال :فهل أنتم تعبدون ما عَمِلْتُم بأيديكم هذا الذي في كنائسكم ؟ فإن كان في الإنجيل ؛ فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يكن في الإنجيل فلم تُشَبِّهُ دينك بدينِ أهل الأوثان ؟

15. قال الملك :صدق ، هل تجدون في الإنجيل ؟

16. قال القس :لا

17. قال الملك :فلم تشبّه ديني بدين أهْلِ الأوثان ؟ فأمر بِنَقْضِ الكنائس ؛ فجعلوا ينقضونها ويبكون

18. قال القس :إن هذا لشيطان من شياطين العرب رَما به البحر إليكم ؛ فأخرجوه من حيث جاء ؛ فلا يقطر من دمه قطرة في بلادكم ؛ فيفسد عليكم دينكم ؛

19. فوكَّلُوا به رجالاً ، فأخرجوه إلى بلاد دمشق ، ووضع الملك يَدَهُ في قتل القسيسين والأساقفة والبطارقة حتى هربوا إلى الشام لأنهم لم يجدوا أحداً يُحاجه

20. ثم الحديث بحمد الله وعونه وصلي الله علي سيدنا محمّد وآله وصحبه وسلم

9.2.2 Vertaling

1. Hy het gesê: Hulle het hom geneem en toe hy ingaan in die kerk, het hy sy vingers in sy ore gedruk en sy stem verhef vir die *adhan*. Hy het gesê: Hulle het hom geneem en toe hy ingaan in die kerk, het hy sy vingers in sy ore gedruk en sy stem verhef met die *adhan*. Hulle was vreeslik

baie ongelukkig daaroor en hulle het hom geslaan en aan die keel gegryp en na die koning gebring en gesê: ‘O’ koning, hyself het verklaar dat doodgemaak (moet) word.

2. Die koning het vir hom gevra: Waarom het jyself verklaar dat doodgemaak moet word?

3. Hy het gesê: “O’ koning, waarheen het hulle my weggevat”?

4. Hy het gesê: “Hulle het jou weggeneem na een van die huise van God, magtig en verhewe is Hy, waarin jy jou Heer in herinnering kan roep, magtig en verhewe is Hy.”

5. Hy het gesê: ‘Ek het ingegaan en in my eie taal my Heer in herinnering geroep en ek het Hom verheerlik in my hart. Indien dit was dat elke keer wat God in herinnering geroep word in jul kerk, jul godsdiens minderwaardig voel, mag God dan aan julle onbelangrikheid skenk.

6. Die koning het gesê: “Hy praat die waarheid. Julle het geen toegang tot hom nie.”

7. Hulle het gesê: “O’ koning, ons sal nie tevrede wees voordat ons hom doodgemaak het nie.”

8. Die sjeik het gesê: “Julle manne, wanneer julle my doodmaak en dit ons koning bereik, sal hy sy hand uitstrek in die doodmaak van priesters en biskoppe, in die vernietiging van kerke, in die breek van kruise en in die verwydering van klokke.”

9. Hy het gesê: ‘Sal hy dit doen?’”

10. Hy het gesê: ‘Ja! En dan moet julle nie kla nie.’”

11. Hulle het daaroor nagedink en hulle het hom uitgelos.”

12. Die sjeik het gesê: “O’ koning, hoe kan die mense van die Boek fout vind met die afgodsdienaars?”

13. Hy het gesê: ‘Omdat hulle dit aanbid wat hulle met hul hande gemaak het.

14. Hy het gesê: “En julle, julle aanbid dan wat julle met julle hande gemaak het? Dit is dit wat in julle kerke is? Indien dit in die Evangelie is, dan het ons nie ’n woord daaroor nie. Maar indien dit nie in die Evangelie is nie, waarom maak jy dan jul godsdiens soos die godsdiens van die afgodsdienaars”?

15. Die koning het gesê: “Hy praat die waarheid. Kan julle dit in die Evangelie vind”?

16. Die priester het gesê: “Nee.”

17. Die koning het gesê: “Hoekom maak julle my godsdiens dan soos die godsdiens van afgodedienaars?” Hy het beveel die vernietiging van kerke en hulle het begin om dit te vernietig en hulle het geween.

18. Die priester het gesê: “Waarlik, hierdie is die satan onder die Arabiese satans wat die see uitgewerp het na julle en neem hom weg na waar hy vandaan kom. Maar geen enkele druppel van sy bloed moet val in julle land sodat dit jul godsdiens laat sleg word vir julle nie”.

19. Hulle het hom oorgegee aan manne en hulle het hom weggeneem na die stad Damaskus en die koning het sy hand uitgestrek en doodgemaak priesters, biskoppe en patrisiërs, totdat hulle gevlug het na Sirië, omdat hulle nie een kon vind wat hy nodig gehad het nie.”

20. Daar is die storie, met lof aan God en sy hulp. Mag God ons meester Mohammed en sy familie en sy metgeselle seën.

Die volgende gedeelte fokus op die inhoud van die teks aan die hand van ’n strukturele analise van die teks. Die analise begin met die afgrensing van die teks.

9.3 Strukturele analise

9.3.1 Afgrensing

Die gesprek tussen Wasil en die biskop is in die vorige analitiese eenheid afgehandel. Die kriteria vir die begin van die nuwe analitiese eenheid is formeel sowel as inhoudelik van aard. Formele kriteria is eerstens die verandering van literêre styl. Die dialoog het geëindig en die verteller is nou aan die woord. Hy vertel dus wat verder gebeur. Tweedens vind daar fisiese ruimtewisseling plaas, deurdat hulle hom na die kerk neem. In die derde plek is daar ook karakterwisseling. Daar word nou van “hulle” gepraat wat Wasil na die kerk toe neem. Hoewel die “hulle” nie nader gespesifiseer word nie, is dit waarskynlik mense in die biskop se diens. Mense wat die opdrag van die biskop uitvoer.

Inhoudelik is die tema waaroor die gesprek gehandel het, naamlik die goddelikheid van Jesus, afgesluit. Hierdie gedeelte begin met optrede teenoor Wasil. Verder in die analitiese eenheid kom ’n nuwe tema aan die orde, naamlik die verering van ikone.

Die einde van hierdie analitiese eenheid is die einde van die verhaal. In die volgende afdeling volg die sintaktiese sowel as leksikaal-semantiese analise.

9.3.2 Sintaktiese en leksikaal-semantiese analise

9.3.2.1.1 Sin 1

قال فذهبوا به فلما دخل الكنيسة وضع اصبعيه في اذنيه ورفع صوته للاذان فجزعوا لذلك جزعا شديدا وضربوه ولبّبوه وجاوّا به إلى الملك فقالوا أيها الملك أحل بنفسه القتل

> "Hy het gesê: Hulle het hom geneem en toe hy ingaan in die kerk, het hy sy vingers in sy ore gedruk en sy stem verhef vir die *adhān*. Hulle was vreeslik baie ongelukkig daaroor en hulle het hom geslaan en aan die kraag gegryp en na die koning gebring en gesê: 'O' koning, hyself het verklaar dat doodgemaak moet word.'"

Die kohesie-relasie van die sin lyk soos volg:

Hierdie sin begin met die verteller wat weer aan die woord is. Hulle het die priester na die kerk toe geneem. Dit is nie duidelik wie die subjek van die werkwoord فذهبوا "hulle het geneem" is nie, waarskynlik soldate of iemand anders wat in diens van die biskop was. Nadat hy in die kerk ingegaan het, is sy eerste handeling: وضع أصبعيه في أذنيه wat beteken "hy het sy vingers in sy ore gedruk". Die selfstandige naamwoord أذن is hier in die dualis met pronominale suffiks 3 manlik enkelvoud, dit wil sê in sy twee ore. Dit is dieselfde stamwoord waar die woord أذان "*adhan*", of "oproep tot gebed" vandaan kom, naamlik "om te hoor". Die woord *adhan* kom dan ook verder aan in dieselfde sin voor, naamlik ورفع صوته للاذان "en hy het sy stem verhef vir die *adhan*", bedoelende hy het die *adhan* uitgeroep.

Die *adhan* staan bekend as die oproep tot gebed. In die Islam word van gelowiges verwag om vyf vaste gebedstye per dag te handhaaf, insluitend die openbare byeenkoms in die Moskee op Vrydae (Huda, 2020:1). Die *adhan* is dus die oproep tot daardie gebedstye. Dit dien as 'n algemene verklaring van dit wat die Moslems glo, asook om Moslems te herinner dat gebede op die punt is om in die moskee te begin (Huda, 2020:1). Volgens die Urban Dictionary (2010:1) was dit aanvanklik slegs 'n uitnodiging: "Kom na die gebed toe". Muhammed het toe in gesprek getree met sy navolgers op soek na 'n waardiger oproep. Iemand met die naam 'Abd Allah ibn Zayd het gedroom dat die gelowiges opgeroep moet word deur iemand wat dit uitroep (Urban Dictionary, 2010). So het dit ontwikkel tot die *adhan* wat vandag nog gebruik word. Die inhoud van die *adhan* met die vertaling daarvan is[18]:

"God is die grootste" الله أكبر

"Ek getuig dat daar geen god is, behalwe God nie" أشهد أن لا إله إلا الله

"Ek getuig dat Muhammed die gestuurde van God is" أشهد أن محمد رسول الله

"Kom na die *salaat*[19] toe" حي على الصلاة

"Kom na verlossing toe" حي على الفلاح

"God is die grootste" الله أكبر

[18] Daar is 'n deel wat uitgelaat is in hierdie weergawe van die *adhan*, aangesien dit nie altyd deel van die *adhan* vorm nie. Dit wat hier as *adhan* weergegee word, is dit wat deel is van elke *adhan*.

[19] *Salaat* is die woord wat vir die rituele gebede wat vyf maal per dag gebid is, gebruik word (Hitti, 170:131)

"Daar is geen god, behalwe God nie" لا إله إلا الله

Rashed (2017:1) dui aan dat Mohammed na bewering gesê het dat selfs as iemand alleen in die woestyn is, moet hy steeds die formele oproep tot gebed doen. Hy het bygevoeg dat daar miskien iemand kan wees wat dit sal hoor en dan saam sal bid. Indien daar niemand is wat dit hoor nie, sal die persoon wat uitroep steeds op die oordeelsdag beloon word, omdat hy die eenheid en die grootheid van die Almagtige daar verkondig het (Rashed, 2017:1). Dit verklaar waarom Wasil in die kerkgebou in 'n Christelike land die *adhan* sou uitroep, selfs al was hy die enigste Moslem daar.

Die tradisie toon aan waar die gebruik om die vinger in die ore te plaas as die *adhan* uitgeroep word, vandaan kom. Volgens die *sunna* van Abu Juhayfah, *hadith* 711 (2010:1), het sy vader gesê hy het by die tent van die boodskapper van God (Mohammed) gekom. Bilaal het uitgekom en die *adhan* uitgeroep, terwyl hy sy vingers in sy ore gedruk het. Bilaal staan bekend as die eerste *muezzin*, dit wil sê die persoon wat die oproep tot gebed uitvoer (Sodiq, 2012:323). Rahman (2010:1) verklaar die rede vir die gebruik om die indeksvinger in die oor gedruk word, aan die hand van 'n tradisie wat sê dit sal die stem harder maak. So het die tradisie ontstaan dat die *muezzin* sy vingers in sy ore druk terwyl hy die *adhan* uitroep, hoewel nie alle Moslems glo dit is nodig om die vinger in die ore te druk nie.

Die mense wat die sjeik na die kerk geneem het, se reaksie op sy uitroep word beskryf met die werkwoord فجزعوا "en hulle het ongelukkig geraak", gevolg deur die verbale nomen van dieselfde werkwoord in die akkusatief جزعا wat die aksie intensifiseer (Haywood & Nahmad, 176:138). Die gebruik van die verbale nomen vir intensifisering is eie aan Arabies (en ook ander Semitiese Tale soos Hebreeus) omdat Arabies nie bywoorde het nie. Die reaksie word dan nog verder geïntensifiseer met die bywoord شديدا "baie", daarom die vertaling "vreeslik baie ongelukkig geraak". Daarna het hulle hom geslaan (ضربوه), gevolg deur 'n aksie wat met die woord لبّبوه (perfektum konjugasie II) beskryf word. Griffith (1990:324) vertaal dit as "hulle het hom gegryp". Wehr sowel as die ander woordeboeke wat geraadpleeg is, gee dit nie as 'n vertaalmoontlikheid van die stam لبّ in enige konjugasie aan nie. Die stamwoord se vertaling word aangedui as aksie wat met die ryp maak van die saad van 'n vrug te doen het. Die Hawramani woordeboek gee die betekenis aan as die werkwoord "om aan die kraag te gryp" (Arabiclexicon.Hawramani, 2019). Die teks van Tarhuni (2006) het 'n verduidelikende nota tussen hakies bygevoeg, naamlik التلبب

أي الخنق “die kraag, dit is om te wurg”. Dit dui daarop dat “kraag” heel moontlik ’n eufemisme vir “keel” is en daarom word daar gekies om dit te vertaal as “aan die keel gryp”.

Nadat hulle hom na die koning geneem het, het hulle vir die koning gesê: أحل بنفسه القتل “hy het self verklaar dat doodgemaak moet word.” Omdat die woord القتل die verbale nomen is wat dikwels as infinitief vertaal word, veral as dit na ’n ander werkwoord volg soos hier, word die “moet” by die vertaling gevoeg. Dit is nie duidelik waarom hulle die beskuldiging teen hom inbring nie, aangesien die teks nêrens iets daarvan vermeld nie. Waarskynlik het dit met die bewoording van die *adhan* te doen. Volgens Simion (2017:4) was daar bepaalde geweldsrituele voor en gedurende milletêre konfrontasies. Die rituele geweld is teen eksterne vyande gemik, maar dien ook as innerlike versterking. Dit geld spesifiek twee slagspreuke wat gebruik is. Aan die begin van die veldslag is uitgeroep الله أكبر “God is die grootste”, gevolg deur die woorde لا إله إلا الله “daar is geen god behalwe God nie” en محمد رسول الله “Mohammed is die gestuurde van God” (Simion, 2017:4). So word die soldate voorberei vir die geweldadige konfrontasie. Die oomblik as die geveg gaan begin, is الله أكبر “God is die grootste” uitgeroep. Volgens die tradisie het die profeet Mohammed hierdie slagspreuk aan elke *mujahedeen*[20] voorgeskryf (Simion, 2017:4). Die Christene was in ’n staat van oorlog met die Moslems. Hulle het dus in die *adhan* die woorde gehoor wat in die oorlog gebruik is om die soldate aan te vuur terwyl hulle veg en besig is om van hul teenstanders dood te maak. Daarom sou hulle dit kon verstaan as ’n aansporing vir Moslems om dood te maak.

9.3.2.2 Sin 2

فقال له الملك :لِم أحْلَك بنفسكَ القَتْلَ

> “Die koning het vir hom gesê: ‘Waarom is deur jouself verklaar dat daar doodgemaak word?’”

[20] Mujahedeen is die vegters wat aan die heilige oorlog deelneem, “heilige vegters” (Simion, 2017:4).

Die koning reageer op die berig wat hy ontvang het deur te vra waarom (لِم) die sjeik dit verklaar het.

9.3.2.3 Sin 3

فقال :أيُّها الملك ، أين ذُهِبَ بي ؟

"Hy het gesê: 'O' koning, waarheen het hulle my weggevat'"?

Die sjeik antwoord die koning se vraag met 'n vraag. Hy antwoord dus nie die "waarom" nie, maar vra self na die "waaheen" (أين). Aangesien Wasil se styl reeds bekend is, is dit duidelik dat dit 'n vraag is wat na sy volgende argument lei. Terselfdertyd beklemtoon Wasil sy beheer van die gesprek deur die koning se vraag te ignoreer en sy eie vraag te stel. So lei Wasil die gesprek weer in 'n bepaalde rigting. Dit is die styl wat deurgaans gehandhaaf word met die Moslem wat telkens die inisiatief vir die behandeling van temas sorg.

9.3.2.4 Sin 4

قال :ذهبوا بك إلى بيت من بيوت الله عز وجل لتذكر فيه ربك عز وجل

"Hy het gesê: 'Hulle het jou weggeneem na een van die huise van God, magtig en verhewe is Hy, waarin jy jou Heer in herinnering kan roep, magtig en verhewe is Hy.'"

Die koning steur hom nie daaraan dat die sjeik nie sy vraag geantwoord het nie en antwoord die sjeik se vraag. Hy verduidelik dat hulle die sjeik geneem het na بيت من بيوت الله, 'n frase wat letterlik beteken "'n huis van die huise van God". Die frase kan vertaal word as "een van die huise van God". Die implikasie is dat dit een van baie kerke of moskees is, daarom die volgende woorde dat die sjeik as Moslem, sy Here daar in herinnering kan roep. Dit is opvallend dat die koning, net

soos Bashir, ook die vereringsformule van die Islam gebruik as hy van God praat: عز وجل "magtig en verhewe is Hy". Dit bevestig net weer dat die outeur die verhaal vanuit die oogpunt van die Islam geskryf het. Tersefdertyd dui dit daarop dat die outeur daardeur die sjeik se gesag en beheer beklemtoon, aangesien die koning tevrede is daarmee dat die sjeik hom nie antwoord nie en 'n eie vraag vra. Boonop beantwoord die koning dan die vraag. Dit dui ook daarop dat sekere Christene stadig besig is om in vriende van die Moslems te verander.

Die koning brei uit op sy antwoord met die byvoeging dat die kerk 'n plek is waar die sjeik sy Heer in herinnering kan roep. Die werkwoord تذكر beteken "hy sal in herinnering roep" of "hy sal onthou". In die Koran is daar heelwat gedeeltes wat sê dat gelowiges hul God "in herinnering moet roep", byvoorbeeld *sura* 33:41 (Koran, 1975):

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا ۙ

"O julle wat glo, roep God in herinnering met baie herinneringe".

Net so ook met *sura* 13:28 (Koran, 175):

الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

> "Daardie mense wat glo, en wie se harte tevredenheid vind in die herinneringe van God: Want, sonder twyfel, in die herinnering aan God vind harte tevredenheid."

Die opdrag om God in herinnering te roep, se betekenis word so deur Saeed (2003:1) opgesom: "God word in herinnering geroep deur sy attribute te onthou, deur dit oor en oor voor te dra, deur dit met ywer en erns te bevestig en deur na te dink oor sy almag en krag". Die koning gebruik dus 'n begrip wat 'n godsdienstige handeling van die Moslems uitdruk. Daardeur word daar weer bevestig dat die verhaal vanuit die hoek van die Islam en vir Moslems geskryf is. Dit is 'n baie belangrike handeling vir Moslems. Saeed (2003:4) beskryf dit so: "Die herinnering van God in 'n byeenkoms is 'n geseënde geleentheid. Dit trek engele aan wat die seëninge en genade van God saam met hulle bring." Die outeur se strategie om die sjeik se beheer te bevestig, maar ook om

die sjeik se optrede te regverdig en die Christene se optrede as boos voor te stel, kom ook daardeur opnuut na vore. Die sjeik het dus geen bose daad gepleeg nie. Hy het net ŉ godsdienstige plig uitgevoer en die koning van die Christene bevestig dit met sy woorde. Dit is dus die Christene wat boos optree deurdat hulle die sjeik valslik daarvan beskuldig dat hy geweld aanhits.

9.3.2.5 Sin 5

قال :فقد دخَلْتُ وذكرتُ ربي بلساني وعظّمْتُهُ بقلبي ، فإن كان كُل ما ذُكِرَ الله في كنائسكم

يَصْغُرُ دينُكم ؛ فزادكم الله صغارا

> Hy het gesê: ‘Ek het ingegaan en in my eie taal my Heer in herinnering geroep en ek het Hom verheerlik in my hart. Indien dit was dat elke keer wat God in herinnering geroep word in jul kerk, jul godsdiens minderwaardig voel, mag God dan aan julle onbelangrikheid skenk.’”

Die sjeik reageer op die koning se woorde deur te sê hy het in die kerk ingegaan om twee dinge te doen:

1. ذكرتُ “ek het Hom in herinnering geroep”
2. عظّمْتُهُ “ek het Hom verheerlik”

By die eerste handeling, wat sê hy het sy Heer in herinnering geroep, voeg hy dan die kwalifikasie by بلساني “in my eie taal”. Die dien as verklaring waarom die Christene hom verkeerd verstaan het, aangesien hulle moontlik nie geweet het wat hy sê nie. Hierdie Christene was immers in Bisantium, nie in ŉ Moslemland nie. Selfs al het hulle nie Arabies verstaan nie, sou hulle steeds die slagspreuke wat in die oorlog uitgeskreeu is, herken.

By die tweede handeling, waar hy sê hy het sy Heer verheerlik, voeg hy dan by بلساني "in my hart". Dit wat hy gedoen het, het hy dus met woorde aan die een kant en met sy hart aan die ander kant gedoen, 'n uiterlike sowel as innerlike daad. Hierdie twee handelinge is beide deel van die proses van ذكر "om in herinnering te roep". Saeed (2003:55) beskryf dit so: Die openbare ذكر word op twee manier uitgevoer:

1. Deur met mede-Moslems te praat oor God se mag en glorie
2. Om sy seëninge te onthou, in plaas van 'n ydele gepraat.

Dit suiwer die hart en het 'n geseënde uitwerking op die innerlike gevoel. Wasil se woorde sluit aan by hierdie tradisionele verstaan van die ذكر. So stel Wasil dit duidelik dat hy geen ander begeerte gehad het as om God in die kerkgebou te eer nie. Ten spyte daarvan wou die Christene hom doodmaak.

Die volgende deel van sy reaksie op die koning se woorde word met 'n voorwaardesin aangedui. In die protasis word die voorwaarde met die gebruik van 'n relatiewe bysin gestel: فإن كان كُل ما ذُكِرَ الله في كنائسكم "En indien dit was dat elke keer wat God in herinnering geroep is in jul kerk". Die werkwoord ذُكِر is in hierdie geval waarskynlik die perfektum passief, "in herinnering geroep word". Die tweede deel van die relatiewe bysin se werkwoord is die imperfektum vorm يَصْغُرُ met die basiese betekenis van "klein wees" of "laag wees". Griffith (1990:325) het dit vertaal as "held in contempt". Aangesien die werkwoord aktief is, sou dit nog as "veragtelike wees" vertaal kon word, maar nie om "veragtelik geag te word" nie. Daarom word gekies om dit te vertaal met "minderwaardig voel".

Die apodosis is فزادكم الله صغارا "mag God dan aan julle onbelangrikheid skenk". Hy gebruik dieselfde stam as in die protasis, naamlik صغر wat as "klein", "nietig" of "onbelangrik" vertaal kan word. Die sjeik beskuldig die Christene dus van minderwaardigheid as hulle eer so aangetas is deur sy uitroep van die *adhan* in hul kerkgebou. As hulle dan so klein en nietig oor hulleself dink, mag God dan aan hulle nietigheid of onbelangrikheid skenk. Die implikasie is, hulle bring die onbelangrikheid oor hulleself, hoewel sy argumente dit ook reeds gesê het - 'n Godsdiens wat nie oor die waarheid beskik nie, is onbelangrik. Terselfdertyd word hier weer erkenning gegee aan

God se beheer. Die Christene tree op asof hul godsdiens minderwaardig is, daarom sal God sorg dat hulle onbelangrik is. Dit wat nie gesê word nie, is dat hulle onbelangrik teenoor die Islam as godsdiens sal wees. Hul optrede bevestig dat die Islam die belangrike godsdiens en die Christendom die onbelangrike godsdiens is.

Die trant van die sjeik se woorde aan die Christene het duidelik verander. Vroeër was dit altyd kalm en bedaard, hoewel soms sarkasties. Maar nou is dit beledigend en aanvallend. Dit is verstaanbaar, aangesien hy so sleg behandel is terwyl hy na sy mening slegs sy Heer aangeroep en geëer het. Maar dit dui ook daarop dat hy volkome in beheer voel en nie bang is om aanvallend op te tree nie. Dit bevestig dat Wasil en die koning op goeie voet met mekaar verkeer, aangesien Wasil nie huiwer om die ander Christene voor die koning te beledig nie. Wasil se gedrag antisipeer die koning se latere drastiese optrede teenoor die Christene.

9.3.2.6 Sin 6

قال الملك : صدق ، ولا سبيل لكم عليه

"Die koning het gesê: 'Hy praat die waarheid. Julle het geen toegang tot hom nie.'"

Die koning ervaar die sjeik se woorde egter nie as beledigend nie. Inteendeel, hy stem saam met die sjeik en verklaar dat hy die waarheid praat. Daardeur keur die koning dus die patriarg en die mense wat die koning na die kerk geneem het, se gedrag af. Hy verklaar ook dat hulle geen toegang (سبيل) tot hom het nie. Hulle het dus nie die reg om hom so sleg te behandel nie. Die koning het dus begin om die sjeik te beskerm. Die outeur se strategie om die sjeik se optrede deur die koning te laat regverdig, word voortgesit.

9.3.2.7 Sin 7

قالوا : أيها الملك ! لا نرضى حتى نقتله

“Hulle het gesê: ‘O’ koning, ons sal nie tevrede wees voordat ons hom doodgemaak het nie.’”

Die priester en sy mense (hulle) is egter nie tevrede nie. Hulle sê dit ook vir die koning. Hulle sal eers tevrede wees as hulle die sjeik doodgemaak het. Daar is reeds in hoofstuk 5 verwys na die Christene wat die Moslemgevangenes soms doodgemaak het, veral as hulle nie bereid was om hulle tot die Christendom te bekeer nie. Abou-Seada (2000:206) verwys na die druk wat op Moslemgevanges in Bisantium geplaas is om hulle tot die Christendom te bekeer. Hulle het nie gehuiwer om selfs die swaard te gebruik om hulle te bekeer nie.

Hierdie Moslem, naamlik Wasil, het die ondenkbare gedoen. Hy het die patriarg van Konstantinopel in die debat verneder en toe hulle hom kerk toe neem om hom te dwing om hom te laat doop, het hy die kerk ontheilig deur die *adhan* uit te roep. Dit wat Wasil gedoen het, het begin toe hy Bashir se gebrekkige redeneervermoë uitgewys het. Daarna het Wasil die sjeik verneder deur aan te toon dat die Christene se verstaan van die doop onlogies is. Boonop sou dit vir hulle beter wees om Johannes te doop as Jesus, omdat Johannes vir Jesus gedoop het. In sy debat met die koning het Wasil aangetoon dat die Christene glo dat hul biskoppe te rein is om aan onreinheid blootgestel te word. Tog glo hulle dat Jesus, vir wie hulle aanbid, aan onreinheid blootgestel is. Daarna het Wasil die patriarg verneder deur die aanbidding van Jesus belaglik te maak. Wasil het sarkastiese daarop gewys dat die Christene eintlik vier gode moet aanbid. Die laaste strooi vir hierdie Christene was dat Wasil die *adhan* in die kerkgebou uitgeroep het. Daarom hul vasbeslote voorneme om nie te rus voor hulle hom doodgemaak het nie. Die feit dat hulle die koning teëgaan, wys hoe vasberade hulle is.

9.3.2.8 sin 8

قال الشيخ : إنكم متى قتلتموني ، فبلغ ذلك ملِكَنا وضع يده في قتل القِسِّيسين والأساقفة

وخرب الكنايس وكسر الصلبان ومنع النواقيس

“Die sjeik het gesê: ‘Julle manne, wanneer julle my doodmaak en dit ons koning bereik, sal hy sy hand uitstrek in die doodmaak van priesters en biskoppe, in die vernietiging van kerke, in die breek van kruise en in die verwydering van klokke.’”

Die sjeik reageer op hul opmerking voordat die koning iets kon sê. Die sin begin met die partikel إنكم “julle” of “julle manne” (Reverso context,[21] 2017), gevolg deur die voegwoord متى “wanneer” wat soos ’n voorwaardesin funksioneer. Die sin word dan vertaal as: “Julle manne, wanneer julle my doodmaak en dit ons koning bereik...”.

Die tweede deel van die sin gee weer wat gaan gebeur as hulle hom doodmaak. Dit wat gaan gebeur word uitgedruk met die voorsetsel في gevolg deur vier verbale nomens in objektiewe genitiewe konstruksies. Die perfektum word as onvoltooid vertaal, aangesien die voorwaardesin se werkwoorde in die protasis sowel as apodosis in die perfektum kan wees (Haywood & Nahmad, 176:291).

Die eerste subjek by die eerste verbale nomen قتل “die doodmaak van” is die meervoud van die selfstandige naamwoord قِسِّيس “priesters”. Dit is ’n ander vorm van die woord “priester” as wat tot op hede gebruik is, hoewel dit steeds van dieselfde stam kom. Wehr (176:762) sowel as al die ander woordeboeke wat gekonsulteer is, gee die twee vorms se betekenismoontlikhede as presies dieselfde weer. Dit is dus nie duidelik waarom daar ’n ander vorm hier gebruik word nie.

Die kohesie-relasie van hierdie sin lyk soos volg:

[21] Reverso Context is ’n “contextual dictionary” op Internet wat betekenisse van woorde in konteks aandui.

Die sjeik se aanvallende houding word voortgesit waar hy hier op die dreigement om hom dood te maak, reageer. Hy waarsku dat wanneer hulle hom doodmaak, daar ernstige gevolge vir die Christene sal wees. In die lig daarvan dat die kerke en priesters in Bisantium nie op daardie stadium bedreig is nie, moet aanvaar word dat hy gepraat het van kerke en priesters in sy land. Dit sal nie net een persoon wees wat doodgemaak word nie. Die Christendom as godsdiens sal daar waar sy koning optree, uitgeroei word. Dit sluit die geestelikes in, maar ook die kerke en dit wat eie is aan die Christendom. Die sjeik noem spesifiek die kruise wat as versierings in die Bisantynse kerke gebruik is en die kerkklokke wat in kerke gebruik is. Soos die *adhan* by die Moslems, was die klokke se doel immers ook om die erediens aan te kondig en daaraan te herinner. Smyth (2019:1) noem dat die tradisie dat kerkklokke drie maal per dag gelui word, deur pous Sabinius in 604 n.C. ingestel is. Die klokke is in die besonder ingestel om die viering van die nagmaal, sowel as die drie gebedstye per dag aan te kondig. McDowell (2014:1) wys ook daarop dat die kerkklokke wat drie maal per dag lui, waarskynlik deur die Joodse gebruik om drie maal per dag te bid, beïnvloed is. Die klokke se gelui hou ook verband met die Islamitiese *adhan* wat gelowiges oproep om te bid.

Die dreigement oor “die breek van kruise” toon aan dat daar kruise in die kerke van Bisantium was. Voor die tyd van keiser Konstantyn in die 4^{e} eeu, was Christene, weens die moontlikheid van vervolgings, baie versigtig om die kruis uit te beeld (Anon, 2017:11). Na Konstantyn se bekering het hy die kruisiging as doodstraf verbied en die gebruik van die kruis as simbool van die Christelike geloof aangemoedig. Van 350 n.C. af het die kruis baie gewild in Christelike kuns geword (Anon, 2017:1).

Die outeur maak gebruik van die standaard analogie, naamlik A staan to B, soos C tot D. Die adhan (A) dien as oproep tot gebed en aabidding in die moskee (B), soos die kerklokke (C) dien as oproep tot aanbidding in die kerkgebou (D). Analogieë word gedefinieer as ’n gedeeltelike ooreenkoms tussen twee konsepte en fokus op die verhouding tussen twee items (Lubbe, 2013:103). Meer formeel is analogie volgens Lubbe (2013:104) die verhoudingseienskappe wat oorgedra word aan ’n objek, deur sekere eienskappe of omstandighede wat korrespondeer met ’n ander objek wat dieselfde eienskappe of omstandighede het. Dus soos kerklokke die Christene aanmoedig tot gebed, moedig die *adhan* die Moslems aan tot aandidding. Indien die sjeik oor die oproep tot gebed (*adhan)* doodgemaak word, sal die Christene doodgemaak en hul oproep tot gebed instrumente (kerkklokke) vernietig word.

Hulle wil die sjeik doodmaak omdat hy sy Here met die *adhan* vereer het. Dit sal daartoe lei dat die simbool waardeur hulle die Here eer, naamlik die kruis, vernietig word. Hulle wil hom

doodmaak omdat hy die oproep tot gebed in die heiligdom van God uitgeroep het. Dit sal daartoe lei dat hul plekke van gebed, hul kerkgeboue, vernietig word. Die implikasie van sy dreigement is baie betekenisvol vanuit retoriese oogpunt, aangesien die Christene, as hulle Wasil vernietig, self die oorsaak sal wees dat hul godsdiens in die Moslemland vernietig word.

9.3.2.9 Sin 9

قال : فإنه يَفْعَلُ ؟

"Hy het gesê: 'Sal hy dit doen?'"

Die koning se enigste reaksie is die vraag of die sjeik se koning dit dan sal doen. Dit skep die indruk dat die koning geskok is en nooit sou verwag dat die Moslems dit aan die Christene sou doen nie. Dit is vreemd, aangesien hulle in 'n oorlogsituasie is waar wreedhede na weerskante toe plaasgevind het. Die realiteit is egter dat die Christene in Moslemlande en lande wat deur die Moslems ingeneem is, nie in 8e tot 10e eeu vir hul geloof doodgemaak of vervolg is nie. Griffith (2008:14) dui aan dat die geskiedenis van Christene onder Moslemheerskappy 'n geskiedenis van geleidelike agteruitgang is. Die agteruitgang was ook grootliks te danke daaraan dat dit vir hulle aanloklik gemaak is om die Islam as geloof aan te neem. Hulle sou byvoorbeeld nie meer nodig hê om die spesiale belasting, bekend as *jizyah*-belasting, te betaal nie (Griffith, 2008:15). Dit is 'n belasting wat volgens die Koran van die "mense van die Boek" vereis word, gegrond op *sura* 9:29 (Koran:1975):

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ

"Veg met hulle wat nie in God of die laaste dae glo nie, en nie dit verbode ag, wat deur God en sy gestuurde verbied is nie, en nie die godsdiens van die waarheid erken nie, hulle wat deel is van die mense van die Boek, totdat hulle die *jizya* met gewillige onderwerping betaal, en hulleself as onderworpenes sien."

Net so het hul omgewing ’n omgewing geword wat deur die Moslemkultuur oorgeneem is en waarvan hulle nie deel gevoel het, as hulle nie self daardie kultuur aanneem nie (Griffith, 2008:14). Daar was ook doelbewuste pogings om openbare simbole van die Christelike geloof in die samelewing te verwyder, maar hul kerkgeboue is nie vernietig nie. Daarom is dit nie so vreemd dat die koning geskok was nie.

9.3.2.10 Sin 10

قال : نعم فلا تَشُكُّوا

Hy het gesê: “Ja, en dan moet julle nie kla nie.”

Die sjeik se houding is steeds uitdagend en aanvallend. Dit is in duidelike kontras met die koning se bedaarde vraag en reaksie. Hy waarsku hulle dat hulle kan doen wat hulle wil, maar dan moet hulle bereid wees om die gevolge of straf te dra. Die koning lyk of hy die sjeik se gesag aanvaar en die sjeik nie te na wil kom nie, terwyl die sjeik se beheer al sterker na vore kom.

9.3.2.11 Sin 11

ففكَّروا في ذلك فتركوه

“Hulle het daaroor nagedink en hulle het hom uitgelos.”

Hierdie woorde is ’n teken dat die mense wat die sjeik wou doodmaak, besef het dat hulle niks daardeur sal wen nie. Die sjeik is in beheer en die koning is aan sy kant. Hulle kan nie daarteen stry nie. Die feit dat hulle eers daaroor gedink het, wys dat dit nie ’n ligtelike besluit was nie. Hulle het dus ag geslaan op die sjeik se waarskuwing en die koning se opdrag. Die werkwoord فكَّروا beteken “om na te dink” of “om te oorweeg”. Selfs al is daar nie ’n argument gevoer nie, tree die

sjeik steeds as oorwinnaar uit die stryd. Boonop het hy weer sy gesag gewys deur selfs die koning teë te gaan terwyl die koning dit so aanvaar het.

9.3.2.12 Sin 12

قال الشيخ : أيُّها الملك ! ما عابَ أهلُ الكتاب على أهل الأوثان ؟

> “Die sjeik het gesê: ‘O’ koning, hoe kan die mense van die Boek fout vind met die afgodsdienaars (mense van die afgode)?’”

Die sjeik is egter nog nie klaar met hulle nie. Hy praat nou verder met die koning. Die sjeik gebruik weer dieselfde styl wat hy tot dusver gebruik het. Die sjeik vra ’n leidende vraag en dan gebruik hy die antwoord om sy argument teen die Christendom se oortuigings te voer. Hy gebruik die begrip أهلُ الكتاب “mense van die Boek” wat, soos in in hoofstuk 1 bespreek is, na die Christene en die Jode verwys. In hierdie konteks praat Wasil egter spesifiek van die Christene in Bisantium, die mense wat hom gevange geneem het. Die geloofstryd word immers tussen die Christene van Bisantium en Wasil gevoer en sin 14 wat hierna volg, praat spesifiek van die kerke van die Christene in Bisantium. Die frase أهل الأوثان beteken letterlik “die mense van die afgode”, maar volgens die Almaany Dictionary (2019) kan dit as “afgodsdienaars” vertaal word, die vertaling waarvoor hier gekies word.

9.3.2.13 Sin 13

قال : بما عبدوا ما عملوا بأيديهم

> “Hy het gesê: ‘Omdat hulle dit aanbid wat hulle met hul hande gemaak het.’”

Die koning antwoord die oënskynlik onskuldige vraag en gee dus aan die sjeik geleentheid om sy argument te voer.

9.3.2.14 Sin 14

قال : فهل أنتم تعبدون ما عَمِلْتُم بأيديكم هذا الذي في كنائسكم ؟ فإن كان في الإنجيل

فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يكن في الإنجيل فلم تُشَبِّهُ دينك بدينِ أهل الأوثان ؟

> “Hy het gesê: ‘En julle, julle aanbid dan wat julle met julle hande gemaak het? Dit is dit wat in julle kerke is? Indien dit in die Evangelie is, dan het ons nie ’n woord daaroor nie. Maar indien dit nie in die Evangelie is nie, waarom maak jy dan jul godsdiens soos die godsdiens van die afgodsdienaars’”?

Die sjeik se strategie is om eerstens ’n stelling te maak, maar dan die bevestiging van die stelling aan die koning oor te laat. Hy gebruik twee voorwaardesinne wat aan die koning een van twee moontlike opsies laat. Indien die eerste voorwaardesin se protasis waar is, word die saak daar gelaat. Die tweede voorwaardesin staan teenoor die eerste en is in die vorm van ’n vraag geformuleer, hoewel dit ’n retoriese vraag is. Die sjeik se argument gestel word deur die vraag gestel.

Die kohesie-relasie van hierdie sin lyk soos volg:

قال : “Hy het gesê:”
- ما تعبدون أنتم فهل “En julle, julle aanbid wat”
  - بأيديكم عَمِلْتُم “julle gemaak het met jul hande”
  - كنائسكم في الذي هذا “dit wat in jul kerk is”
- الإنجيل في كان فإن “en indien dit in die evangelie is”
  - فيه لنا كلام فلا “dan het ons nie ’n woord daaroor nie”
- الإنجيل في يكن لم وإن “maar indien dit nie in die evangelie is nie”
  - فلم تُشَبِّهُ دينك بدينِ أهل الأوثان ؟ “waarom maak jy dan jou godsdiens soos die

godsdiens van die afgodsdienaars?”

Die sjeik was pas in die Christene se kerkgebou en het gesien wat daar in die kerk is. Die Oos-Ortodokse Kerk was (en is nog steeds) bekend vir die ikone wat in die kerkgeboue was. Volgens Griffith (2008:338) was die siening oor die verering van ikone en die relikwieë van heiliges een van die grootste verskilpunte tussen die Islam en die Christendom. Die Islam het die verering van ikone of relikwieë ten strengste verbied, terwyl die verering daarvan algemeen was in die Christendom. Die Koran waarsku op talle plekke teen die aanbidding van afgode. Die Arabiese woord vir afgodery is شرك en dit kom van die werkwoordstam شرك wat beteken “om ’n vennoot te maak”. Volgens die Koran is afgodery niks anders as om vir God vennote daar te stel nie. Daardie vennote word dan ook as gode aanbid. Soos *sura* 4:48 (Koran, 1975) aantoon, is dit ’n onvergeefbare sonde:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ

بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

> “God vergewe nie dat vennote saam met Hom daargestel word nie, maar Hy vergewe enigiets anders, soos dit Hom behaag. Om ander gode saam met God daar te stel, is om ’n sonde, geweldig groot, te pleeg.”

In die polemiek tussen die Bisantyne en die Moslems, het die Moslems die Christene se verering van ikone ook as die aanbidding van afgode gesien (Griffith, 2008:338). Griffith (2008:45) wys daarop dat daar argeologiese ontdekkings is wat bevestig dat Christelike ikone gedurende die vroeë Islamitiese periode tydens die konflikte met Moslems geskend is. Die sjeik beskuldig die koning dus hier dat die koning se godsdiens ’n godsdiens is wat ikone aanbid. Dit plaas hulle op dieselfde vlak as die afgodsdienaars. Afgodsdienaars aanbid immers ook dit wat hulle met hul eie hande gemaak het. Daarom beklemtoon Wasil die subjek “julle” in die eerste deel van die sin deur die voornaamwoord by te voeg, selfs al dui die werkwoord (2 manlik meervoud) reeds aan dat die subjek “julle” is. Om die beklemtoning uit te lig, word die sin هل أنتم تعبدون dan vertaal as “en julle, julle aanbid”.

Die sleutelvraag is dus die tweede voorwaarwaardesin: Indien die evangelie die aanbidding van dit wat met mense se hande gemaak is, nie toelaat nie, waarom stel die koning dan sy godsdiens op dieselfde vlak as afgodsdiens? Die sjeik formuleer sy argument weer in die vorm van ŉ retoriese vraag wat nie die ruimte laat vir debat daaroor nie, so beheer hy steeds die gesprek.

9.3.2.15 Sin 15

قال الملك : صدق ، هل تجدون في الإنجيل ؟

"Die koning het gesê: 'Hy praat die waarheid. Kan julle dit in die Evangelie vind'"?

Die koning reageer asof hy nie anders kan as om te erken dat die sjeik reg is nie. Die sleutel vir die vasstelling van die waarheid oor die saak, lê by die evangelie. Daarom vra die koning vir die patriarg: هل تجدون في الإنجيل "kan julle dit in die evangelie vind?" Die sjeik het vir hom gevra waarom, indien dit nie in die evangelie gevind kan word nie, laat die koning toe dat ikone vereer word. Die koning gee dit nou oor aan die priester wat moet sê of die evangelie dit toelaat of nie.

9.3.2.16 Sin 16

قال القس : لا

"Die priester het gesê: "nee."

9.3.2.17 Sin 17

قال الملك : فلم تشبّه ديني بدين أهْلِ الأوثان ؟ فأمر بِنَقْضِ الكنائس ؛ فجعلوا ينقضونها ويبكون

> “Die koning het gesê: ‘Hoekom maak julle my godsdiens dan soos die godsdiens van afgodedienaars’? Hy het beveel die vernietiging van kerke en hulle het begin om dit te vernietig en hulle het geween.”

Die koning se reaksie hierop is om teen die priester te draai. Hy vra met die werkwoord imperfektum konjugasie II تشبّه “jy maak gelyk aan”. Die Arabiese beginsel geld hier ook dat indien die subjek nie vantevore in dieselfde sin gebruik is nie, word die werkwoord in die enkelvoud geskryf, al is die subjek meervoud. Daarom word dit vertaal as “Waarom maak julle” met die res van die sin ؟ دِيني بدين أهْلِ الأوثان “my godsdiens soos die godsdiens van die afgodsdienaars?” Sy volgende reaksie word deur die verteller weergegee en dit is ’n baie radikale reaksie: فأمر بِنَقْضِ الكنائس “Hy het beveel die vernietiging van die kerke”.

Dit is opvallend, en ook ironies, dat dit wat die sjeik se koning volgens Wasil se dreigement sou doen as die sjeik doodgemaak word, nou deur die Christene se koning in hul eie land gedoen word. Die sjeik het gesê sy koning sal sy hand uitstrek in “die vernietiging van die kerke”. Nou beveel die Christene se koning die vernietiging van die kerke, maar hy gebruik ’n ander woord vir “die vernietiging”, naamlik die woord نَقْضِ teenoor die woord خرَّب in die sjeik se sin. Die gebied waar die Christene se lewens bedreig word, verskuif dus vanaf die Moslemland, waar die Moslems daarvoor verantwoordelik sou wees, na die Christenland, waar mede-Christene daarvoor verantwoordelik is. Daardeur beklemtoon die outeur dat die Moslemland nie die bose en gevaarlike plek vir Christene is, maar die Christene se eie land is die bose en gevaarlike ruimte waar hul lewens bedreig word.

Die vertelling gaan voort met die opdrag van die koning wat uitgevoer is. Die vertelling begin met twee werkwoorde, naamlik فجعلوا ينقضونها. Volgens Wehr (1976:127) beteken die werkwoord جعل “om te begin” indien dit gevolg word deur nog ’n werkwoord in die imperfektum soos hier. Daarom word die sin vertaal as “hulle het begin om dit te vernietig.” Die derde werkwoord se subjek word ook nie nader omskryf nie en is ook hulle (يبكون - en hulle het geween). Die “hulle” wat die kerke begin vernietig het, is waarskynlik die koning se soldate en die “hulle” wat geween het, die priester en ander geestelikes. Die verwysing na die Christene se geween is baie belangrik vanuit retoriese oogpunt. Emosie speel deur die hele verhaal ’n rol en staan direk teenoor logika. Christene het verskillende emosies ervaar en teenoor die sjeik gewys, veral woede en selfs minagting. Daarom is dit opvallend dat hulle hier aan die einde ween. Dit bevestig ook dat die rolle omgekeer is en dat die sjeik in totale beheer is. Die Christene se beloning vir hul optrede

teenoor die sjeik as verteenwoordiger van die Islam, is die dood met hul trane as teken dat hulle hul verdiende loon ontvang.

Keiser Leo III staan in die geskiedenis bekend as die keiser wat die vernietiging van ikone in Christelike kerke begin het (Cartwright, 2018a:1). Hy was die eerste heerser wat by die debat betrokke geraak het en die ikonoklasme ondersteun het. Volgens Cartwright (2018a:1) was dit nie seker wat hom daartoe gemotiveer het nie. Bisantynse historici wat die verering van ikone gesteun het, het verkondig dat die keiser deur Jode en Moslems beïnvloed is. Moderne historici bevraagteken dit egter. Volgens Brubaker en Haldon (2011:82) het Leo III in ongeveer 724/5 aan die pous geskryf en die verwydering van alle ikone vanuit die kerke gevra.

Cartwright (2018a:3) skryf dat Leo III se optrede met die verwydering van die goue beeld van Jesus bokant die seremoniële ingang van sy paleis begin het. Nadat openbare onrus uitgebreek het, het hy in 730 n.C. verklaar dat alle godsdienstige ikone en relikwieë vernietig moet word. Hy het die patriarg van Konstantinopel, Germanus I, wat hom teëgegaan het, afgedank en vervang met Anastasius. Dit lyk egter nie of hy ooit die mense wat in die verering van ikone geglo het, persoonlik vervolg en doodgemaak het nie (Cartwright, 2018a:3). Kaegi (2019) verwys egter wel na swaar strawwe vir diegene wat weerstand gebied het teen sy beleid.

Griffith (2008:144) lig uit dat daar wel Christene was wat deur Moslems beïnvloed is om, uit vrees vir godslastering, nie meer aan die verering van ikone deel te neem nie. Hy verwys spesifiek na Theodorius Ab Qurrah wat ’n traktaat in Arabies geskryf het. Daarin noem hy dat Christene wat na die Kerk van die Heilige Ikoon in Edessa gekom het, onwillig was om die ikoon te vereer. Hy sê dan dat baie Christene geweier het om langer voor die beeld van Christus en die afbeeldings van heiliges, daartoe beïnvloed deur Moslems, te buig (Griffith, 2008:144).

Die outeur gee hier aan die sjeik die eer dat hy koning Leo III nie net beïnvloed het om die ikone te vernietig nie, maar om ook die kerkgeboue te vernietig en die geestelikes van die Christendom dood te maak. Die outeur laat die die sjeik se beheer van die gesprek dus hier sy hoogtepunt bereik. Nie net het hy die hoogste gesag in Bisantium, polities en kerklik, oorwin nie, hy het ook ’n baie belangrike rol in die geskiedenis van Bisantium gespeel. Hy is dus die oorsaak, volgens hierdie verhaal, dat een van die belangrikste gebeurtenisse, naamlik die ikonoklasme, in die kerk in Bisantium plaasgevind het.

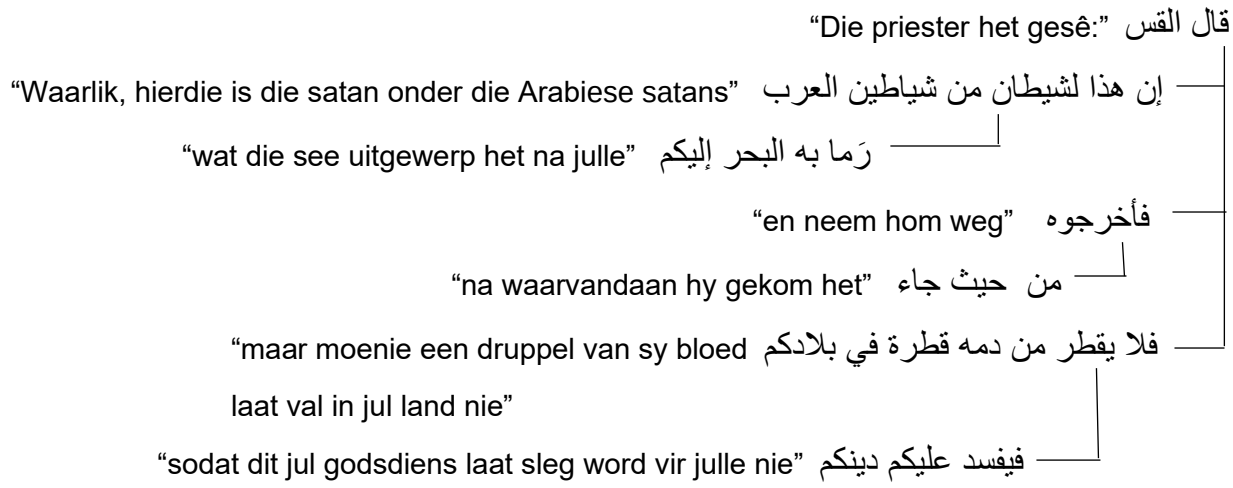
9.3.2.18 Sin 18

قال القس : إن هذا لشيطان من شياطين العرب رَما به البحر إليكم ؛ فأخرجوه من

حيث جاء ؛ فلا يقطر من دمه قطرة في بلادكم ؛ فيفسد عليكم دينكم ؛

> “Die priester het gesê: ‘Waarlik, hierdie is die satan onder die Arabiese satans wat die see uitgewerp het na julle en neem hom weg na waar hy vandaan kom. Maar geen enkele druppel van sy bloed moet val in julle land sodat dit jul godsdiens laat sleg word vir julle nie.’”

Die kohesie-relasie van hierdie sin is soos volg:



Die patriarg is steeds deel van die gesprek. Dit is vreemd, aangesien die vorige sin vertel het van aksies wat tot die vernietiging van die kerke sou lei. Die uitvoering van die koning se opdrag om die kerke te vernietig, sou egter waarskynlik oor ’n tydperk moes plaasvind. Hier is die gesprek nog aan die gang en gee die patriarg se reaksie op die koning en die sjeik se gesprek weer. Dit dui egter ook daarop dat Van Rensburg (2001:145) waarskynlik korrek is as hy na die ingewikkelde proses van die samestelling en historiese lae van die teks verwys. Dit is moontlik dat die verwysing dat hulle die kerke begin vernietig het, latere toevoeging kon wees. Dit is ook moontlik dat dit net ’n tussenwerpsel is om te sê wat op die koning se bevel gevolg het, terwyl die gesprek eers voortgaan. Dit sou ook daarop kon dui dat die res van die gesprek ’n latere toevoeging is. Vir die doeleindes van hierdie studie word die teks van Leiden Oriental Ms 951(2)

as ’n eenheid en retoriese instrument hanteer, ten spyte daarvan dat die vloei van die verhaal met die verwysing na die vernietiging van die kerke verbreek is.

Die priester reageer op die sjeik se verwysing dat hulle op dieselfde vlak as afgodsdienaars is, deur die sjeik te beledig met dieselfde woorde wat vroeër gebruik is: هذا لشيطان من شياطين العرب “hierdie is die satan onder die Arabiese satans”. Hy praat met die koning, soos te sien in die tweede deel van die belediging, wat ook ’n herhaling van die vorige belediging is. Die voorsetsel en suffiks إليكم “na jou”, in die sin: رَما به البحر إليكم “die see het hom uitgewerp na jou”, wys dat die patriarg met die koning praat.

Die patriarg gaan voort deur te beveel dat die sjeik weggeneem moet word na حيث جاء “waarvandaan hy kom”. Hy waarsku egter met die negatiewe partikel لا en die werkwoord in die imperfektum يقطر , dat daar nie “’n druppel (van sy bloed) moet val nie”. Die voegwoord voor hierdie deel van die sin is die ف wat in hierdie geval teenstellend is, dit wil sê “maar”. Die werkwoord word gevolg deur die verbale nomen van dieselfde werkwoord wat dien as intensifisering van die werkwoord. Daarom word die sin vertaal as “maar geen enkele druppel van sy bloed mag val nie”.

Dit is van belang dat die voegwoord ف gebruik word, want dit dui daarop dat die handeling op die vorige volg. Nadat hulle hom teruggeneem het na die land waar hy vandaan kom, moet hulle sorg dat daar nie ’n druppel van sy bloed val nie. Daarmee saam praat hy ook van die plek waar die bloed nie moet val nie, as في بلادكم “in jul land” of “in jul gemeenskap”. Met ander woorde, as hulle hom wegneem, moet “hulle” wat hom wegneem hom nie leed aandoen, terwyl hulle in hul eie land of gemeenskap reis nie. Uiteindelik beteken dit bloot hy mag niks oorkom op die reis nie en moet veilig en ongedeerd in sy eie land aankom. Die rede vir die opdrag is tweërlei:

1. Christene het reeds gedreig om die sjeik dood te maak en hierdie manne sal die kans dalk wil aangryp
2. Die sjeik het gewaarsku teen sy koning se drastiese optrede as hulle hom doodmaak en die biskop wil die Moslemkoning se wraak verhoed

Daarom eindig die patriarg met ’n waarskuwing van sy eie, naamlik فيفسد عليكم دينكم “sodat jul godsdiens nie sleg word vir julle nie”. Hy verwys na die sjeik se waarskuwing oor sy koning se wraak teen die Christene in sy land as hy doodgemaak word. Hierdie waarskuwing tesame met die vorige woorde في بلادكم “in jul land” kan ook daarop dui dat die manne wat hom wegneem, Christene is wat in die Moslenland woon. Indien hulle die sjeik op die reis doodmaak, sal dit slegte gevolge vir al die Christene in die land inhou.

Die belangrike is dat die priester wat hom hier in Bisantium as ’n satan uitskel, tog ook, net soos die koning, die sjeik se dreigement ernstig opneem. Die outeur bevestig hier finaal die gesag wat die sjeik oor selfs die koning en die priester het, deurdat dit nou die priester is wat sy veiligheid beveel, net soos die koning dit vroeër gedoen het. Die emosie van vrees word nou by die lys van emosionele swakhede van die Christene gevoeg.

9.3.2.19 Sin 19

فوكَّلُوا به رجالاً ، فأخرجوه إلى بلاد دمشق ، ووضع الملك يَدَهُ في قتل
القسيسين والأساقفة والبطارقة حتى هربوا إلى الشام لأنهم لم يجدوا أحداً يُحاجه

> “Hulle het hom oorgegee aan manne en hulle het hom weggeneem na die stad Damaskus en die koning het sy hand uitgestrek en doodgemaak priesters, biskoppe en patrisiërs, totdat hulle gevlug het na Sirië, omdat hulle nie een kon vind wat hy nodig gehad het nie.”

Die kohesie-relasie van hierdie sin is:

رجالاً به فوكَّلُوا "En hulle het hom oorgegee aan manne"
دمشق بلاد إلى فأخرجوه "en hulle het hom weggeneem na die stad Damaskus"
يَدَهُ الملك ووضع "en die koning het sy hand uitgestrek"
والبطارقة والأساقفة القسيسين قتل في "in die doodmaak van die priesters, die biskoppe en die patrisiërs"
الشام إلى هربوا حتى "totdat hulle gevlug het na Sirië"
يُحاجه أحداً يجدوا لم لأنهم "omdat hulle nie een kon vind wat hy nodig gehad het (om die sjeik te oorwin) nie"

Hierdie sin se subjek is steeds "hulle" (فوكَّلُوا – "hulle het oorgegee), dit wil sê waarskynlik die mense wat in die biskop se diens is. Hulle het Wasil oorgegee aan رجالاً "manne", wat dan die manne is wat hom na sy eie land terugneem. Die selfstandige naamwoord بلاد kan "land" of "stad" beteken, maar omdat die plek geïdentifiseer is, word dit vertaal as "die stad Damaskus". Damaskus is die hoofstad van Sirië en dit was die hoofstad van die Umajjade dinastie in die 7e eeu n.C. Hoofstuk 4 wat oor die gevangenisneming van die sjeik handel, het ook genoem dat die sjeik van Damaskus gekom het.

Die volgende sinsdeel se fokus verskuif weer na die koning, hoewel die koning nie geïdentifiseer word nie. Later in die sin word dit duidelik dat dit steeds die Bisantynse koning is wat hier ter sprake is. Die frase ووضع الملك يَدَهُ في قتل "hy het sy hand uitgestrek in die doodmaak van" is 'n herhaling van die vorige sin waar die sjeik gewaarsku het wat sy koning kan doen. Dit lyk dus asof dit wat die koning beveel het, eers hier plaasvind. Dit wil sê, dit gebeur nadat daar reeds beveel is dat die sjeik na sy land teruggeneem word. Dit bevestig dat die laaste deel van sin 17, dat die koning begin het om die kerkte te vernietig, moontlik 'n latere byvoeging was. Andersins dat daardie deel net vooruitgewys het na wat gaan gebeur.

Die feit dat dit die koning van Bisantium is wat dit aan die Christene van Bisantium doen, dui op die finale, groot oorwinning van die sjeik. Hulle wat doodgemaak word, word beskryf as القسيسين والأساقفة والبطارقة "die priesters, die biskoppe en die patrisiërs". Naas die priesters en biskoppe

wat in die sjeik se waarskuwing ingesluit was, word die patrisiërs nou bygevoeg. Dit is die Bisantynse elite waarvan Bashir deel was. In die oë van die Moslemlesers wat gehoor het hoe hulle die sjeik met die dood gedreig het en ook beledig het, sou dit hul verdiende loon wees. Die sjeik behaal dus sy finale oorwinning oor almal wat hom bedreig het, Bashir as Patrisiër, die priesters en die patriarg.

Die volgende deel van die sin dui aan tot wanneer die doodmakery voortgegaan het, naamlik حتى هربوا إلى الشام "totdat hulle gevlug het na Sirië". Die naamwoord شام kan as "noordelike streek", "Sirië" of as "Damaskus" vertaal word. Omdat die vorige deel van die sin reeds na Damaskus verwys het, sal hierdie ander woord nie ook na Damaskus verwys nie. Die feit dat die sjeik van daar af kom dui daarop dat dit waarskynlik as Sirië vertaal moet word. Hulle het dus na die land van die sjeik gevlug, nie noodwendig na die stad waar hy vandaan kom nie.

Hitti (1970:148) lig uit dat die Moslems in 633 n.C. met hul aanslag teen Sirië begin het. Mu`awijah, die latere stigter van die Umajjade dinastie, was deel van een van die drie afdelings wat Sirië aangeval het. In 635 n.C. is Damaskus oorgeneem (Hitti, 1970:150) en teen 640 n.C. het die hele Sirië voor die Moslems geval (Hitti, 1970:153). In 661 n.C. is Damaskus as hoofstad van die Umajjade dinastie verklaar (Rabbat, 2020:1). Griffith (2008:11) wys daarop dat van die middel van die 7^{e} eeu tot en met die 11^{e} eeu, ongeveer 50% van die Christene in die destydse wêreld in lande onder Islamitiese beheer gewoon het. Dit sluit Sirië in waar die Christene tot in die 11^{e} eeu die meerderheid in die land was (Griffith, 2008:11). Dit verklaar waarom die geestelikes, toe hulle deur die koning van Bisantium bedreig is, na Sirië sou vlug.

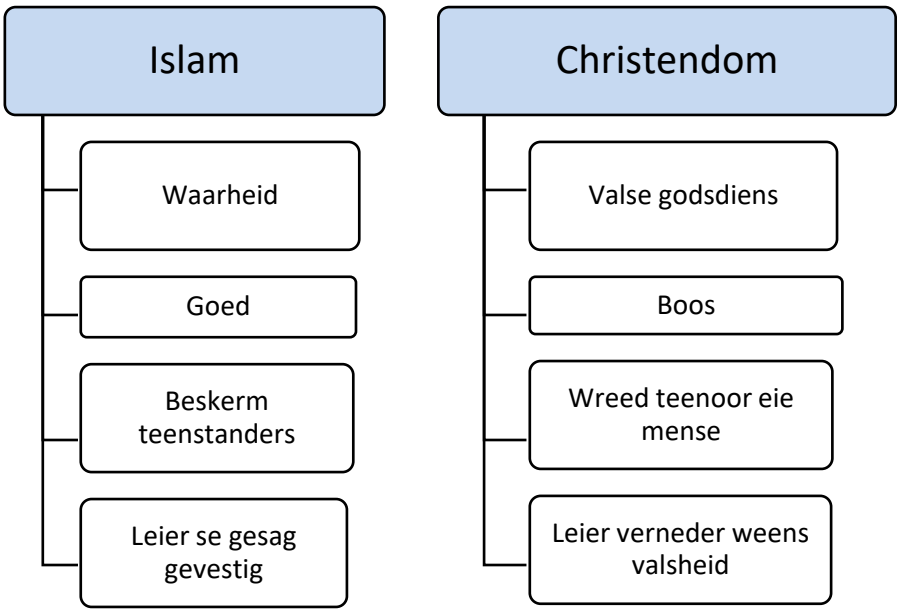
Die laaste sin sê dat die rede waarom die koning hulle doodgemaak het, is لأنهم لم يجدوا أحداً يُحاجه "omdat hulle nie een kon vind wat hy nodig gehad het nie". Griffith (1990:327) vertaal dit as "because they did not find anyone who could give him an argument." Die laaste werkwoord in konjugasie IV يُحاجه beteken egter "hy het hom nodig", daarom die keuse vir die vertaling "omdat hulle nie een kon vind wat hy nodig gehad het nie"

So vorm dit deel van die outeur se strategie om ŉ baie positiewe beeld van die Islam te skep. Die Christene in Bisantium moes vir hul eie koning vlug en kon in die Islamitiese land skuiling vind. Dit bevestig ook die Christendom se boosheid, met hul koning wat hul kerke vernietig en hul geestelike leiers wou doodmaak. Aan die ander kant was dit ook hul eie skuld dat hulle vir hul lewens moes vlug, aangesien hulle nie in staat was om die sjeik se argumente te weerlê en dus nie die waarheid verkondig nie. Terselfdertyd bevestig dit nie net die meerdere kennis en redeneervermoë van die sjeik nie, maar ook dat hy oor die waarheid beskik. So het die koning ŉ

instrument geword wat die Christene vir hul boosheid straf. Die plek waarheen hulle gevlug het, waar hulle dus veilig was, was die Moslemland waar die sjeik vandaan kom. Dit bevestig verder dat die Islam die ware godsdiens is wat selfs vir hul teenstanders veilige skuiling bied.

Die kontras tussen die Islam en die Christendom kan so uitgebeeld word:

Figuur 9-1: Die kontras tussen die Islam en die Christendom



9.3.2.20 Sin 20

ثم الحديث بحمد الله وعونه وصلي الله علي سيدنا محمّد وآله وصحبه وسلم

> “Daar is die storie, met lof aan God en sy hulp, en mag God ons meester Mohammed en sy familie en sy metgeselle seën.”

Hierdie sin begin met die partikel ثم wat meestal met die *damma* (-oe- vokaal) geskryf word en “daarna” beteken. Daar is egter ook ŉ ander vorm van hierdie partikel met die *fatḥa* (-a- vokaal) wat “daar” beteken. Aangesien die teks ongevokaliseerd is, moet die konteks aandui watter vorm dit moet wees. In hierdie geval, waar die einde van die storie (الحديث) bereik is, dui die konteks

daarop dat dit die minder bekende vorm moet wees wat as “daar is” vertaal word - die vertaling waarvoor hier gekies word.

Na die bekende frase بحمد الله “met lof aan God”, volg die selfstandige naamwoord met pronominale suffiks وعونه “sy hulp”. Griffith (1990:327) voeg وعونه “sy hulp” by die tweede deel en vertaal على الله وصلي وعونه dit as “*Praise be to God. May God’s help and blessing be on*...”. Griffith se vertaling is vreemd omdat وعونه “sy hulp” met die pronominale suffiks geskryf word terwyl die tweede selfstandige naamwoord in die genitiewe konstruksie met “God” staan, naamlik الله وصلي “en die seën van God”. Daarom word daar gekies om بحمد الله وصلي وعونه الله te vertaal as “met lof aan God en sy hulp”. “Lof van God” is in hierdie geval ’n objektiewe genitief, dit wil sê “lof aan God”. In die Koran word dikwels beklemtoon dat mense die “hulp van God” nodig het in hul lewens. Daarom is dit nie vreemd as Hy geëer word vir sy hulp in hierdie oorwinning wat deur die sjeik behaal is nie. Dit is gegrond op gedeeltes soos *sura* 2:186:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

> “En wanneer my dienaars jou oor My vra, dan is ek voorwaar naby. Ek reageer op die roep om hulp van die een wat bid as hy My aanroep. Laat hulle dan op My reageer en in My glo, sodat hulle reg gelei kan word.

Die frase وصل الله is ’n bekende frase in die Islam en kan vertaal word as “die seëninge van God is op...”. In hierdie geval is dit die werkwoordvorm van وصل, met God as die subjek. Die objek word aangetoon met die voorsetsel على. Daarom word dit vertaal as “Mag God ons meester Mohammed en sy familie en sy metgeselle seën”. Sy metgeselle (’n vertaling van die Arabiese woord صحب) is die navolgers van Mohammed wat persoonlike kontak met hom in sy lewe gehad het, hoe gering ook al. Enige Moslem wat in enige deel van sy lewe geleef het, word soms ook ingesluit by die metgeselle (Anon, 2020b:1).

So word die verhaal van Bashir dan op ’n hoogtepunt afgesluit - met ’n oorwinning vir die sjeik en die Islam. God, wat alles vooraf bepaal het soos aan die begin verklaar is, het die oorwinning dus

by implikasie moontlik gemaak. Daarom word sy seën oor die Islam as ware godsdiens aangekondig. Op grond van hierdie inligting word daar oorgegaan tot die stel van ŉ proposisie.

9.3.3 Proposisie

Die proposisie in hierdie analitiese eenheid is:

INDIEN

- die *adhan* beteken dat God in herinnering geroep word,
- die sjeik sy beheer van die situasie toon in die wyse waarop hy met die koning praat,
- die sjeik se *adhan* in die kerkgebou die koning se goedkeuring wegdra,
- die koning die sjeik se lewe beskerm,
- die sjeik hulle oortuig dat sy koning sy lewe sal wreek indien hy doodgemaak word,
- die sjeik die koning oortuig dat die verering van ikone niks anders as afgodsdiens is nie,
- die priester die koning nie kan oortuig dat die verering van ikone aanvaarbaar is nie,
- die koning die vernietiging van die kerkgeboue beveel,
- die sjeik se veiligheid deur die priester gewaarborg word onderweg terug na sy eie land,
- die geestelikes en adelikes van Bisantium, wat vir hul lewe vlug, veilig sal wees in die sjeik se land,

DAN

is die sjeik as Moslem die ware dienaar van God en word die Christene gestraf vir hul valse geloof.

Die volgende afdeling handel oor die toepassing van die retoriese analise en dit begin met die kommunikatiewe strategie van die outeur.

9.4 Retoriese analise

9.4.1 Kommunikatiewe strategie

In hierdie laaste analitiese eenheid laat die outeur die spanningslyne al hoër loop totdat die hoogtepunt bereik word. Daar is twee lyne wat gelyktydig ontvou, naamlik die lyn van simpatie en bewondering teenoor die sjeik en die lyn van verontwaardiging en woede teenoor die priester en die Christene. Die outeur se strategie om vanuit die hoek van die Islam te skryf, kom na vore in die taalgebruik van die priester en die koning wat begrippe gebruik wat eie aan die Islam is. Deur dit te doen, wys hy op subtiele wyse op die heerskappy van die Islam as godsdiens deurdat selfs die Christene die taalgebruik en tradisies van die Islam volg.

Die outeur maak gebruik van analogie in die sjeik se dreigement dat sy koning teen die Christene in sy land sal optree indien die Christene hom doodmaak. Die *adhan* as oproep tot gebed staan teenoor die Christene se kerkklokke, wat ’n soortgelyke funksie vervul. Wasil se dood as gevolg van die *adhan* in die kerkgebou, sal lei tot die doodmaak van die Christene se geestelike leiers en die vernietiging van hul kerkklokke en kerkgeboue. Die *adhan* is ook ’n manier waardeur Wasil sy God vereer en sy dood sal lei tot die vernietiging van die kruis, simbool waardeur die Christene hul God vereer. Die implikasie van Wasil se dreigement is dat die Christene, as hulle hom vernietig, die oorsaak sal wees dat hul eie godsdiens in die Moslemland vernietig word. Hul boosheid sal tot hul eie ondergang lei. Die Christene het Wasil immers tot ’n twisgesprek uitgedaag, maar in plaas daarvan om Wasil se argumente te weerlê, wou die Christene hom met dwang tot die Christendom forseer en hom doodmaak, bose dade wat tot die ondergang van die Christendom in die Moslemland kon lei.

Die koning en later die biskop neem die sjeik se dreigemente ernstig op en beveel dat hy nie doodgemaak mag word nie. So wys die outeur op die heerskappy van die Islam, deurdat selfs die magtigste Christene op die sjeik se dreigement ag slaan.

Die outeur beklemtoon die sjeik se beheer as die sjeik die koning van Bisantium se vraag ignoreer en met ’n teenvraag die gesprek in ’n nuwe rigting stuur. Die beheer word verder gevestig deurdat

die koning dit so aanvaar en op die sjeik se vrae antwoord. Die sjeik gebruik steeds sy styl van vraag en antwoord en voorwaardesinne. Daardeur word die koning se reaksie beperk tot een van twee moontlike antwoorde.

Die sjeik se beheer kom ook na vore in die verandering in die trant van die gesprek. Vroeër was die sjeik se woorde altyd kalm en bedaard, hoewel soms sarkasties. Nou word die sjeik se woorde egter beledigend en aanvallend. Hy is so in beheer dat hy nie bang is om aanvallend op te tree nie. Die koning reageer ook nie negatief op die aanvallende trant nie, maar stem saam met die sjeik se standpunt oor die uitroep van die *adhan* en belet die Christene om hom leed aan te doen.

Emosionele argument

Emosionele argumente speel 'n belangrike rol in hierdie analitiese eenheid. Die outeur gaan met emosionele argumente voort om die Christene as boos en die Moslems as goed uit te beeld. Die emosionele argumente is 'n belangrike deel van die outeur se strategie om die Moslemlesers van sy siening te oortuig. Die eerste emosionele argument vind plaas wanneer die sjeik, wat na die kerkgebou geneem word, die *adhan* uitroep. Die Christene se reaksie is dat Wasil die dood verdien, aangesien hy hul heiligdom ontheilig het deur dit as Moslem te betree. Boonop het Wasil in die kerkgebou met slagspreuke vanaf die slagveld verklaar dat doodgemaak moet word.

Hierdie dreigement van die Christene sou die lesers ook met vrees vervul, aangesien hulle as Moslems self deur Christene bedreig kon word in soortgelyke situasies. Die Moslemlesers sou egter, anders as die Christene, oordeel dat Wasil verdien om deur God beloon te word. Hy het immers eerstens sy superioriteit in die argumente bewys. Boonop het die sjeik die moed gehad om sy Heer in herinnering te roep in die kerkgebou. Die oortuiging dat Wasil beloning verdien, hou in dat hulle as Moslems wat dieselfde as hy glo, ook verdien om vir hul geloof beloon te word. Die priester en sy mense is diegene wat straf verdien, aangesien hulle Wasil wil straf vir dit wat hy tot eer van God gedoen het. Die lesers sal in hierdie waagmoed van die sjeik hoor dat hulle aangepor word om self uit te gaan en die Christendom te konfronteer in die godsdiensstryd.

Die sjeik se verklaring dat hy met 'n godsdienstige handeling uit sy hart uit besig was, bevestig die boosheid van die Christene teenoor die opregtheid van die sjeik. Moslemlesers sou bewus wees daarvan dat die *adhan* tot God se seën en genade lei. God is dus self op indirekte wyse betrokke deur hom wat die *adhan* roep, met seën en vrede te beloon, 'n bevestiging dat Wasil en die lesers wat soos hy glo, deur God beloon sal word.

Die sjeik voer ’n verdere emosionele argument as hy die Christene daarvan beskuldig dat hul reaksie wys hulle voel minderwaardig oor hul godsdiens. Die sjeik verklaar dat hulle verdien dat God hul godsdiens met onbelangrikheid en nietigheid beloon. Boonop dreig Wasil dat sy koning, die koning van die Moslemland, die Christene sal straf as hulle hom leed aandoen. Die Moslem is dus nie net in beheer van die gesprek nie, die koning van die Moslemland beskik ook oor die toekoms van die Christene in sy land. Daarom durf die Christene hom nie leed aandoen nie. Die sjeik het dus ten volle die hef in die hand, selfs al is hy ’n gevangene in ’n Christelike land.

Logiese argument

Hoewel daar nie op hierdie stadium ’n tweegesprek oor die twee godsdienste gevoer word nie, volg daar steeds ’n logiese argument in die sjeik se vraag aan die koning, gevolg deur die twee voorwaardesinne. Sy argument in die tweede voorwaardesin, in die vorm van ’n retoriese vraag, is ’n sillogisme:

- Almal wat mensgemaakte items vereer, is besig met afgodsdiens
- Christene vereer mensgemaakte items
- Dus: Die Christendom is afgodsdiens

Die sjeik se logika word bevestig as die patriarg beaam dat die evangelie nie die verering van mensgemaakte items goedkeur nie. Hierdie logika lei daartoe dat die Bisantynse koning self die opdrag gee dat die Christendom in sy land vernietig word.

Emosionele argument

Die ironie is, die Christene wou die Moslem ten alle koste tot bekering bring, of doodmaak as dit nie werk nie. Toe word die Christene se eie godsdiens vernietig! Boonop geskied die vernietiging deur hul eie koning. Dit is die Christene se verdiende loon vir dit wat hulle aan God se dienaar wou doen. Die Christene het die straf oor hulleself gebring weens hul dwaling. Die vertelling van

hoe die Christene se keuses tot hul eie ondergang gelei het, dien as narratiewe instrument en is ’n storie in ’n storie. Die storie bereik sy hoogtepunt as die Bisantynse koning teen die Christene optree en hulle straf vir hul valsheid. Die verhaal speel af teen die agtergrond van die voorafbepaling van God. Die lesers se gevolgtrekking is dus dat God die Christene vir hul boosheid straf. Die koning is ’n instrument in God se hand.

Die sjeik daarteenoor se beloning is dat hy selfs geëer word as iemand wat ’n baie belangrike rol in die geskiedenis van Bisantium gespeel het. Hy het koning Leo III nie net beïnvloed om die ikone te vernietig nie, maar ook om die kerkgeboue te vernietig en die geestelikes en elite van die Christene se land dood te maak. So word almal wat die sjeik bedreig het en probeer het om hom van die valsheid van sy godsdiens te oortuig, uiteindelik gestraf. Die patrisiërs wat deur Bashir verteenwoordig is, sowel as die priesters en biskoppe wat hom as ’n satan uitgeskel het en gedreig het om hom dood te maak. Op hierdie punt bereik die sjeik se beheer van die situasie sy hoogtepunt deurdat hy almal in die twisgesprekke verslaan het. Die outeur gee dus aan Wasil die eer dat die ikonoklasme, een van die belangrikste gebeurtenisse in die kerk in Bisantium, aan sy invloed te danke is.

Ironie speel ’n belangrike rol in die emosionele argumente. Dit is ook ironies dat die biskop wat gedreig het om die sjeik te laat doodmaak, uiteindelik die sjeik se veiligheid waarborg deur opdrag te gee dat hy nie doodgemaak mag word as hulle hom terugneem na sy land nie. Elkeen in die verhaal kry wat hy verdien.

Dit is net so ironies dat die Christene wat die sjeik in hul land wou doodmaak, uiteindelik self vir hul lewens vlug en dan in die Moslemland veiligheid teen hul eie koning se optrede vind. Daardeur word die seël op die positiewe beeld van die Islam geplaas. Die Islam is die godsdiens wat selfs aan die vlugtende Christene veiligheid in hul land bied. Die Christendom se valsheid daarteenoor het daartoe gelei dat hul eie koning hulle wil uitwis. Op grond daarvan dat hulle nie die ware godsdiens is nie, kon die koning nie eers een persoon vind wat die Moslem se argumente kon weerlê nie. Tog is die koning self ook simbool van die Christene se boosheid, want sy eie mense moet vir hom vlug.

So word die verhaal van Bashir op ’n hoogtepunt en met ’n oorwinning vir die sjeik en die Islam afgesluit. Die sjeik het die oorwinning behaal, maar God, wat alles vooraf bepaal het, soos aan die begin verklaar is, het die oorwinning by implikasie moontlik gemaak. Die finale beloning vir almal wat Moslems is, is God se seën en genade wat oor hulle aangekondig word.

Outoritêre argument

Die vestiging van die sjeik se gesag loop soos ’n goue draad deur die verhaal en bereik in hierdie analitiese eenheid sy hoogtepunt. God se rol in die agtergrond kom op verskillende maniere na vore. Dit wat die sjeik in die kerk gedoen het, was tot eer van God. Sy verduideliking oor wat hy met die *adhan* gedoen het, bevestig sy outoriteit as die een wat namens God optree, want dit bring vir hom God se genade en seën. Daarom erken die koning ook sy reg om God in die kerkgebou in herinnering te roep en beveel hy dat die sjeik nie leed aangedoen mag word nie. God se gesag is hier bo alle gesag en die sjeik verteenwoordig daardie gesag. God se beheer kom verder daarin na vore dat Hy die Christendom tot nietige en onbelangrike godsdiens verklaar. Die vertelling van hoe die sjeik beheer neem van die situasie, is een van die tegnieke wat die outeur gebruik om te bewys dat die sjeik die ware verteenwoordiger van God is. Die Moslemelesers word sodoende aangemoedig om soos die sjeik oortuig te wees dat hulle aan die ware godsdiens behoort en instrumente in God se hand is.

Die gedeelte word afgesluit met die verklaring dat God sy hulp, seëninge en vrede aan die Moslems skenk, aangesien hulle die ware dienaars en dus die ware godsdiens is. Die verhaal se afloop bevestig dat Wasil as Moslem God se hulp en seën ontvang het. Hy kom veilig in sy eie land terug en die Christene wat hom bedreig het, moet vir hul lewens vlug.

Die volgende afdeling handel oor die waarneembare en nie-waarneembare wêreld in hierdie analitiese eenheid.

9.4.2 Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

Die waarneembare wêreld is ’n wêreld waar die Christene in ’n kerkgebou aanbid. Dit is hul heiligdom, versier met ikone en godsdienstige simbole. Christene laat slegs Christene daar toe. Moslems word net toegelaat indien hulle eers gedoop is. Christene word woedend as Moslems hul gebou ontheilig deur ’n oorlogskreet daar uit te skreeu. Christene is totaal onverdraagsaam teenoor mense van ander godsdienste en huiwer nie om hulle te wil doodmaak nie.

Sommige Moslems is nie bang om die *adhan* in kerkgeboue uit te roep as hulle wel toegang tot die kerkgebou kry nie. Sulke Moslems sien die Christene se beswaar teen die Moslem se teenwoordigheid in die kerkgebou en die uitroep van die *adhan*, as teken van minderwaardigheid. Die Christene voel immers dat hul godsdiens bedreig word deur een Moslem se teenwoordigheid

in hul kerkgebou. Die Moslems se koning kan wraak neem op die Christene in sy land as ŉ Moslemgeestelike in gevangenskap leed aangedoen word. Die Moslems glo die Christene verstaan nie dat die *adhan* ŉ manier is om God te vereer nie.

In die waarneembare wêreld vereer die Christene die ikone in hul kerkgeboue. Die keiser beskerm die godsdiens en tree drasties op as die godsdiens in dwaalleer verval. Christene se optrede is so boos en vals, dat hul eie koning dit ook insien en die Christene se leiers laat doodmaak en hul kerke vernietig. Christene se land is so boos, dat hul koning mense wat van hom verskil, in onverdraagsaamheid doodmaak en uitroei.

Die Moslemland daarteenoor is ŉ plek waar mense veilig is, selfs as jy anders as die Moslems glo. ŉ Land waar daar vrede en verdraagsaamheid heers. ŉ Land waarheen die Christene se geestelikes kan vlug en waar hulle veilig sal wees, ten spyte van die valsheid in hul godsdiens. Dit is ŉ wêreld waar die Moslems sulke goeie harte het, dat hulle selfs hul teenstanders beskerm as hulle daarheen vlug vir hul eie koning se woede.

Die waarneembare wêreld is ŉ wêreld waar die koning van die Christene nie een persoon kan vind wat in staat is om met die Moslemgevangene te redeneer en sy argumente te weerlê nie.

Die nie-waarneembare wêreld is ŉ wêreld waar God heers. Hy hoor wanneer Moslems Hom in herinnering roep, selfs al is dit in ŉ Christelike kerkgebou, en Hy seën hulle. Hy beskerm hulle teen mense wat onverdraagsaam is teenoor hulle en hulle met geweld dreig. God verklaar godsdienste as onbelangrik en onbeduidend wanneer hulle nie besef wat die waarheid is nie en minderwaardig optree. God skenk sy hulp, seën en vrede aan hulle wat Hom verteenwoordig.

Figuur 9-2: Die waarneembare en nie-waarneembare wêreld

9.4.3 Die werklike en alternatiewe tekswêreld

Die finale beweging vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld, vind in hierdie analitiese eenheid plaas. Die werklike tekswêreld word steeds gekenmerk deur onsekerheid oor watter godsdiens die ware godsdiens is. Christene is oortuig dat die Christendom die ware geloof is en dat mense gedoop moet wees om God in hul geboue te aanbid. Christene glo die *adhan* roep

mense op om dood te maak en is ’n vorm van oorlogsslagspreuke. Daarom glo Christene dat die uitroep van die *adhan* in die kerkgebou die doodstraf regverdig.

Moslems glo hulle verteenwoordig die waarheid in die aanbidding van God. Die *adhan* is vir Moslems ’n manier om God in herinnering te roep en te vereer, daarom is hulle geregtig om die *adhan* in enige aanbiddingsplek uit te roep. Hulle is immers daardeur besig om God te aanbid.

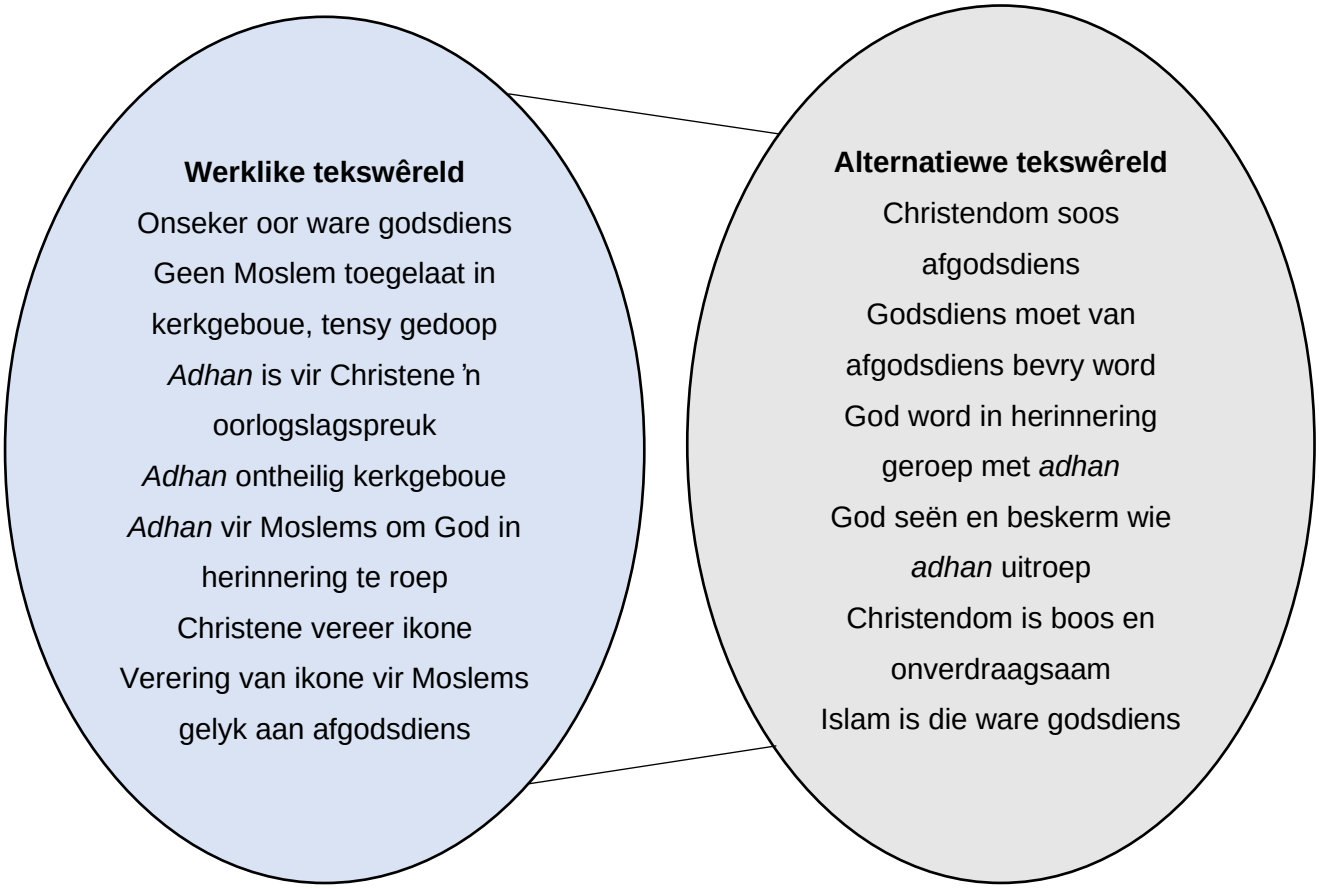
Christene glo dit is deel van die aanbidding van God om ikone te vereer. Moslems verstaan die verering van ikone as die aanbidding van mensgemaakte items en sien dit daarom op dieselfde vlak as afgodsdiens.

Die alternatiewe tekswêreld is die wêreld waar die Islam oor die waarheid beskik. Die Christendom is die valse godsdiens wat op dieselfde vlak as afgodsdiens funksioneer. Afgodsdiens moet uitgeroei word, selfs al geskied dit deur geweld, daarom moet die Christendom, ’n bose godsdiens, uitgeroei word. Die *adhan* word erken as ’n manier om God in herinnering te roep ten einde Hom daardeur te vereer. God seën en beskerm hulle wat Hom so in herinnering roep. God help en seën Moslems en skenk aan hulle vrede.

9.4.4 Transuniversele relasie

Die oorgang vanaf die werklike na die alternatiewe tekswêreld vind plaas deurdat die lesers finaal tot die besef kom dat die sjeik as verteenwoordiger van die Islam, die waarheid verteenwoordig. Die outeur bring die besef by hulle tuis deur met logiese sowel as emosionele argumente aan te toon dat die Christene se gedrag teenoor die sjeik onaanvaarbaar is. Hul godsdiens word as onbelangrik en minderwaardig bewys teenoor die Islam, waar die eer van God te alle tye gesoek word, selfs in ’n ander godsdiens se kerkgebou. Die logiese argumente toon ook aan dat die Christene as godsdiens op die vlak van afgodsdiens funksioneer. Die lesers word so oortuig dat die Islam die ware godsdiens is en die Moslemverteenwoordiger die ware verteenwoordiger van God. Die vertelling van die Christene se gedrag oortuig die lesers dat Christene boos en onverdraagsaam is en uitgewis moet word. Die lesers besef dat slegs Moslems waarlik God se hulp, seën en vrede ontvang. Hulle besef dat die sjeik die ware verteenwoordiger van God is. Hulle besef dat ware vrede en veiligheid slegs in Moslemgemeenskappe moontlik is.

Figuur 9-3: Die transuniversele relasie



9.5 Slot

Die verhaal word in hierdie analitiese eenhed afgesluit en die sjeik behaal die finale oorwinning. Die Islam triomfeer as die ware godsdiens. Die volgende hoofstuk is bevat die samevatting en finale gevolgtrekkings.

HOOFSTUK 10: KONKLUSIE

10.1 Inleiding

Hierdie studie is ŉ retoriese analise op die verhaal van Bashir. Die verhaal van Bashir is nog nooit in diepte ondersoek nie. Die ondersoeke wat reeds daarop gedoen is, was hoofsaaklik verkennend van aard en het in die besonder grammatikaal, leksikaal en vetalingsgewys na die teks gekyk. Tradisioneel is daar geraak aan die vraag na die literêre aard van die teks en die historisiteit van die teks. Hierdie ondersoek voer die navorsing verder deur die teks retories te analiseer.

Die studie fokus dus op die outeur se kommunikatiewe strategie om die lesers van die outeur se standpunt te oortuig. Daarmee saam is daar ook gekyk na die moontlike impak wat die strategie op die lesers sou hê. Die studie lewer op hierdie wyse ŉ nuwe bydrae tot die navorsing op die verhaal van Bashir. Hierdie navorsing lewer ook ŉ waardevolle bydrae tot die verstaan van polemiese tekste van die 7e tot 9e eeu n.C. Daar bestaan juis, soos in hoofstuk 1 aangetoon, baie min polemiese tekste uit daardie tyd wat vanuit die islamitiese oogpunt geskryf is. Dit lewer ook ŉ bydrae ten opsigte van die argumente wat gebruik is om die Christendom as verkeerd te bewys en hoe bepaalde christelike leerstellings deur die Islam verstaan is. Die navorsing lewer in die besonder waardevolle inligting oor hoe die Moslems van die 7e tot 9e eeu oor die Christene se verstaan van die aanbidding van Jesus gedink het.

Die vertaling van die teks lewer ŉ bydrae tot die verstaan van die teks, aangesien daar op verskeie plekke gemotiveerd verskil word van bestaande vertalings. Byvoorbeeld, in hoofstuk 5 sin 2 kom die woord عجبا voor wat as ŉ uitroep van verbasing vertaal is, naamlik as “hoe verrassend”. Die woord عجب kan ook ŉ naamwoord wees wat “ŉ wonder” beteken, soos wat Griffith (1990:317) dit vertaal het. Wehr (1976:591) dui egter aan dat indien dit die uitgang ا – aan die woord het, is dit die uitroep van verbasing wat as “hoe verassend” vertaal kan word, die vertaling waarvoor gekies is. Laasgenoemde vertaling laat reg aan die teks geskied.

Daar is ook bepaalde vertaalprobleme wat aangespreek is, soos byvoorbeeld die vertaalprobleem in sin 5 in hoofstuk 7. Die teks van Leiden Oriental Ms 951(2) wat Griffith (1990:320) gebruik, het die vreemde vorm ادّع gevolg deur nog ŉ vreemde vorm اليّ, wat Griffith dan vertaal as “ek nooi

enige iemand". Die probleem is daar is geen imperfektum 1 of selfs jussief wat soos hierdie vorm lyk nie. Die verdubbelingsteken maak van beide woorde 'n vreemde vorm wat taalkundig nie korrek is nie. Die variante teks van Tarhuni (2006) bied 'n antwoord op die probleem soos beredeneer in hoofstuk 7 by sin 5. Daarom is daar gekies om die frase te vertaal as "roep op na my", 'n vertaling wat 'n oplossing vir die vertaalprobleem bied.

'n Verdere bydrae op semantiese vlak is die navorsing oor die betekenis van sekere begrippe waaroor daar baie min inligting, indien enige, in woordeboeke en tekste gevind kon word. In sin 14 in hoofstuk 5 byvoorbeeld, skep die werkwoord ينحاث 'n vertaalprobleem, aangesien die betekenis daarvan onseker is. Griffith (1990:317) vertaal dit as "afgetrek" deur te vertaal "van wat afgetrek kan word vanuit die blare van bome". Die meeste woordeboeke gee nie die woord حوث aan nie en dit kon nêrens in konjugasie VII, soos wat dit in die teks verskyn, opgespoor word nie. Op grond van die navorsing word daar gekies om die woord te vertaal as "om te verstrooi", soos die beredenering in hoofstuk 6 aantoon. Die vertaling waarvoor gekies is, sluit aan by *sura* 6:59 se beskrywing van God as die Een wat die onsienbare weet. So lewer die studie 'n bydrae tot die verstaan van die Arabies van die 1e eeue van die Islam se bestaan.

Dit is opvallend dat al die argumente daarop gemik is om die Christendom verkeerd te bewys. Nie een van die argumente handel oor dit wat die Islam glo nie. Die outeur se strategie was dus duidelik daarop gemik om die Islam as die ware godsdiens te bewys deur die Christendom as vals te bewys. In 'n sekere sin is die verhaal van Bashir dus eenrigtingverkeer. Dit is net so opvallend dat die Christene self, in 'n twisgesprek wat oor die Christendom se leerstellings handel, nêrens 'n argument voer nie. Die sjeik se argumente word as so effektief voorgestel, dat die Christene óf net kon swyg, óf bevestigend antwoord, óf *ad hominem* reageer deur die teenstander persoonlik aan te val. Op hierdie wyse dra die navorsing by tot die wyse waarop polemiese geskrifte in die 7e tot 9e eeu gefunksioneer het. Daar is ruimte vir verdere navorsing oor die vraag of polemiek in die 7e tot 9e eeu meestal geskied het deur die leer van die teenstander aan te val eerder as om die eie leer te stel.

Die gesprek tussen die karakters geskied in die vorm van dialoog. Die dialoog in die teks funksioneer op twee vlakke en beide is in ag geneem in die navorsing, naamlik die rede waarom die karakter iets sê en die rede waarom die outeur hom dit laat sê. In die analise van elke retoriese eenheid kom hierdie twee vlakke telkens na vore. Die rede waarom die karakter iets sê, word in hierdie slothoofstuk in die besonder uitgelig in die elemente van elke strategie. Die rede waarom die outeur hom dit laat sê, kom weer in die besonder in die moontlike impak wat dit op die leser het, na vore.

’n Verdere nuwe bydrae handel oor die literêre aard van die teks. Die aanslag van die teks is baie aggressief, hoewel dit nie met die eerste lees van die teks duidelik is nie. Die bestaande navorsing oor die teks lig nie die aggressiewe aard van die teks uit nie. Die sjeik tree van die begin af uitdagend op. Hy daag die Christene in hul eie land uit deur voorwaardes vir deelname aan die gesprek te eis en die beheer hy die Christene oor te neem. Hy beledig geestelike leiers soos die patriarg en sy optrede lei tot die vernedering van die priester. Die sjeik se argumente maak dit wat die Christene glo, bespotlik. Die hoogtepunt van die sjeik se aggressiewe optrede, kom in hoofstukke 8 en 9 na vore, waar die sjeik die heiligdom van die Christene penetreer en die *adhan* daar uitroep, ’n uitroep waarin die Christene ’n oorlogskreet herken. Die uitdagende gedrag van die sjeik kom verder na vore in die wyse waarop sy aanslag van kalm en beredeneerd na aanvallend en dreigend verander. Daardeur word die lesers opgeroep om in beweging te kom en die Christendom ook so binne te dring ten einde die godsdiensstryd voort te sit.

Die Christene se gedrag teenoor die sjeik is net so aggressief met woede-uitbarstings, beledigings en dreigemente. Hierdie aggressiewe aard van die teks dui daarop dat die teks meer is as net ’n onderrigteks. Dit is ook ’n teks wat die Moslemlesers aanmoedig en oproep tot aksie deur self die godsdiensstryd na die Christene te neem en dit soos Wasil te stry.

Die resultate van die studie kan in die volgende hoofkategorieë verdeel word:

- Die hoofidees wat die outeur wou kommunikeer
- Die strategieë wat die outeur aangewend het om die leser te oortuig om hierdie idees te aanvaar
- Die elemente wat deel vorm van elk van hierdie strategieë
- Die moontlike impak van elk van hierdie elemente op die lesers

Hier volg nou ’n uiteensetting van elk van die hoofidees wat gekommunikeer word.

10.2 Hoofidees wat deur die teks gekommunikeer word

- God funksioneer agter die skerms en alles gebeur deur sy bestiering
- Jesus is ’n mens soos ander mense en moet nie as God aanbid word nie
- Die Christendom is ’n valse godsdiens
- Die Christene is bose mense
- Moslems is goeie mense
- God is aan die kant van die Islam, die ware godsdiens

Hierdie hoofidees word aan die geïmpliseerde lesers, naamlik Moslems gekommunikeer. Dit word deur die verhaal van Bashir wat begin met ’n *isnad* gekommunikeer, gevolg deur ’n inleidende vertelling oor Bashir se lewe. Daarna volg die vertelling in dialoogvorm tussen Wasil, die Moslem krygsgevangene, en die Christene wat hom wil bekeer.

Die werklike wêreld waarin die verhaal afspeel, begin in Bisantium, met die jong seun wat weggevoer word na die Moslemland. Daar ontvang hy nuwe geleenthede – ’n nuwe naam, ’n nuwe opvoeding aan huis van die kalief en ’n nuwe godsdiens. As volwassene vlug Bashir na die Christendom en sy geboorteland. Bashir word ’n vertroueling van die koning van Bisantium en verkry ’n posisie van aansien. Tydens die Bisantynse oorlog spoel 30 Moslems op die strand uit waar hulle deur die Christene gevange geneem word. Wasil, die sjeik van Damaskus, was een van die gevangenes. Hy word deur die Christene gekonfronteer met die doel om hom tot die Christendom te bekeer. Waarskynlik het Bashir en die priester in die gevangenis met hom gesprek gevoer, waarna hy na die koning se paleis geneem is vir die gesprek met die koning en die patriarg.

Die sjeik word na die grootste kerk in Konstantinopel geneem waar hy die *adhan* uitroep. Die Christene wou die sjeik doodmaak, maar die koning verhoed dit. Terug in die paleis oortuig Wasil die koning dat die Christendom op dieselfde vlak as afgodsdiens funksioneer. Die koning besluit om die Christendom van die dwaling te suiwer en begin om kerkgeboue te vernietig en die geestelike leiers dood te maak. Die sjeik word teruggestuur na sy eie land en stad, Damaskus in Sirië. Die Christene wat vir hul koning vlug, vlug ook na Sirië waar hulle veilig is.

Naas die werklike wêreld, funksioneer daar ook ’n alternatiewe wêreld, soos in die verskillende hoofstukke aangetoon. Die lesers moet na die alternatiewe wêreld beweeg word. Dit is ’n wêreld waar die Satan as verleier aan die kant van die Christendom funksioneer. God funksioneer ook

in die agtergrond as die Mag wat alles wat gebeur deur sy bestiering bepaal en beheer. God straf mense vir boosheid en valsheid en beloon mense wat getrou is aan die waarheid. In die alternatiewe wêreld is die Islam die ware godsdiens en die Christene dwaal in hul aanbidding van Jesus en in verskeie van hul leerstellings, soos die verering van ikone.

Die outeur kommunikeer sy hoofidees aan die lesers en beweeg hulle na sy standpunt deur bepaalde strategieë, wat vervolgens bespreek word.

10.3 Strategieë wat gebruik is, die elemente van elke strategie en die moontlike impak van elke strategie

Die strategieë wat gebruik is om die hoofidees aan die lesers te kommunikeer en hulle daarvan te oortuig, is deur die navorsing soos volg uitgewys:

- Strategie 1: Oortuig die lesers van die betroubaarheid van die verhaal
- Strategie 2: Behou die lesers se aandag
- Strategie 3: Bevestig ’n vertrouensverhouding met ’n bepaalde persoon as die een wat beheer neem en die waarheid verteenwoordig
- Strategie 4: Oortuig die lesers met logiese, emosionele en outoritêre argumente en retoriese instrumente
- Strategie 5: Oortuig die leser dat die outeur oor ’n hoër vlak van kennis beskik (agter die skerms) en dus blindelings vertrou kan word

In die volgende afdeling word elk van die strategieë bespreek ten einde te bepaal hoe die leser oorreed word om die hoofidees te aanvaar.

10.3.1 Strategie 1: Oortuig die lesers van die betroubaarheid van die verhaal

Die outeur maak van verskillende tegnieke gebruik om die leser van die betroubaarheid van die verhaal te oortuig. Indien die leser oortuig is van die betroubaarheid, sal die leser makliker van die outeur se standpunt oortuig kan word. Tegnieke wat gebruik word, is onder andere die *isnad* waarmee die verhaal begin en die historiese raamwerk waarin die verhaal geplaas is. Die betroubaarheid sou dus nie deur die lesers bevraagteken word nie.

Die volgende afdeling brei uit op die verskillende tegnieke wat deur die outeur aangewend is.

10.3.1.1 Die *isnad* aan die begin van die verhaal

Die outeur oortuig die lesers van die betroubaarheid van die verhaal, deur die verhaal eerstens in ’n historiese raamwerk te plaas. Ten spyte daarvan dat daar bepaalde vrae oor die historisiteit van die verhaal gevra kan word, sou die historiese raamwerk dit wel vir die lesers makliker maak om die verhaal as betroubaar te sien.

Die historiese raamwerk word eerstens deur die gebruik van die *isnad*, of tradisieketting, geskep. Die *isnad* dui aan dat die oorsprong van die verhaal teruggevoer kan word na ’n persoon met die naam Wasil. Die protagonis van die verhaal, wat ook die verteenwoordiger van die Islam is, se naam is ook Wasil. Hoewel die *isnad* niks meer oor Wasil sê as om net sy naam te noem nie, kan daar aanvaar word dat Wasil in die *isnad* en Wasil, die protagonis, dieselfde persoon is, soos in hoofstuk 2 beredeneer is.

Die retoriese implikasie is dat die lesers hom moet vertrou, aangesien hy dit alles self beleef het. Hulle moet dus sy weergawe glo en dit as waarheid beskou. Die outeur verwag dus ’n klakkelose, onkritiese navolging van Wasil as heldefiguur vir die Moslemlesers wat die waarheid vertel.

Wasil word sodoende die stem van die outeur. Die outeur se ideologie kom in Wasil se woorde na vore. So word daar ’n vertrouensverhouding tussen die outeur en die leser geskep. Indien die lesers aan die begin die betroubaarheid van die verhaal aanvaar, sal dit makliker wees om hulle van die standpunt van die outeur te oortuig.

Die betroubaarheid van die *isnad* word versterk deur die moontlikheid dat die naam Wasil na die bekende historiese figuur, Wasil ibn Ata, die stigter van die Mutazilitiese skool van Islamitiese denke, verwys. Daar word juis soms na hom verwys as Wasil van Damaskus, net soos wat die protagonis in hierdie verhaal beskryf word.

10.3.1.2 Moontlike impak van die *isnad* op die leser

Die outeur se doel met die *isnad* is om in die besonder die appèl op die leser te maak dat hulle die inhoud van die verhaal moet glo. Die *isnad* se funksie in die islamitiese kultuur is om die gesag van ’n vertelling te bevestig. Die leser sal dus, sodra hulle besef dat Wasil ook die naam van die hoofkarakter is, aanvaar dat die verhaal betroubaar is en dat hulle daarom die inligting wat in die teks na vore kom, kan vertrou. Wasil kan vertrou word, aangesien hy dit alles self beleef het. Wasil as bron sal die lesers ook oortuig van die kwaliteit van die verhaal en laat besef hoe waardevol die verhaal is vir die beantwoording van die vraag oor watter godsdiens die ware godsdiens is. So word daar ’n vertrouensverhouding tussen die outeur en die leser geskep, aangesien die outeur Wasil se verhaal weergee en die lesers hulle moet laat oortuig.

As Moslems sal die lesers hulle met die lot van Wasil identifiseer. Daarom sou hul emosies ook saam met die sjeik, wat gesien sou word as dieselfde persoon as Wasil in die *isnad*, se posisie in die verhaal wissel. Dit sou wissel tussen onsekerheid en bekommernis tot sekerheid en selfvertroue. Hierdie wisseling sal daartoe lei dat hul aandag die hele tyd behou word, omdat hulle sal wil weet wat van die sjeik gaan word.

10.3.1.3 Die inleiding van die verhaal

Die inleiding van die verhaal wat op die *isnad* volg, vertel kortliks die lewensverhaal van Bashir. Dit dra verder daartoe by om die verhaal in ’n historiese raamwerk te plaas. Die persoon met die naam Bashir verwys moontlik na ’n karakter met die naam Bashir/Beser wat bekend is in die geskiedenis soos aangetoon in 1.2.1 in hoofstuk 1. Boonop word daar verwys na die kalief van die Umajjade dinastie wat ’n aanduiding gee wanneer die verhaal afspeel. Daar word ook gepraat van die dorpies van Bashir wat “tot vandag toe” so bekendstaan. Dit is vandag onseker watter dorpies dit is, maar die beskrywing is vir die leser ’n aanduiding van plekke wat histories bekend sou wees.

10.3.1.4 Moontlike impak op die leser

Die inleiding dra verder daartoe by dat die lesers die verhaal as betroubaar sou sien. Dit is moontlik dat die persone na wie verwys word vir die Moslemlesers van die 9e eeu bekender was as wat hulle vandag is. Die frase “tot vandag toe” sou vir die leser op die onaanvegbaarheid van die historiese feite wys en hulle so aanmoedig om verder te lees.

10.3.1.5 Bisantynse oorlog

Die verhaal speel af tydens die oorlog tussen Bisantium en die Moslemlande in die Umajjade tydperk. Die Moslems is krygsgevangenes wat deur die Christene gevang en na die stad geneem is wat waarskynlik die hoofstad van Bisantium was, naamlik Konstantinopel. Die sjeik word beskryf as sjeik Wasil van Damaskus wat die hoofstad van die Umajjade was. Die feit dat die Moslemgevangenes vir hul lewens gevrees het, dra ook daartoe by om die historiese raamwerk daar te stel. Dit was immers bekend dat gevangenes in die oorlog dikwels doodgemaak is, soos in hoofstuk 5 by die bespeking van sin 7 aangetoon is.

10.3.1.6 Moontlike impak op die leser

Die Bisantynse oorlog sou emosionele waarde vir die lesers hê weens die Moslems se swaakry wat daarmee gepaard gegaan het. Hierdie inligting sou ook verder daartoe bydra dat die lesers die verhaal as histories betroubaar ag, ten spyte van die moontlike vrae wat oor die historisiteit gevra kan word.

10.3.1.7 Ikonoklasme van keiser Leo III

Die gebeure wat in hoofstuk 9, die laaste analitiese eenheid, vertel word, dra verder by tot die vestiging van ’n historiese raamwerk. Dit vorm deel van die outeur se strategie om die lesers te oortuig dat die verhaal betroubaar is. Die sjeik het die koning van Bisantium beïnvloed en hy het begin om die beleid van ikonoklasme toe te pas deur ikone en kerkgeboue te vernietig. Keiser Leo III, tydens wie se bewind hierdie verhaal afspeel, is die keiser wat begin het om die beleid van ikonoklasme in te stel en toe te pas.

10.3.1.8 Moontlike impak op die leser

Hierdie element van die strategie sou die moontlike impak op die lesers hê dat hulle hul graag met die optrede van die sjeik wou identifiseer. Hy word immers beskryf as ’n persoon wat die magtige koning van Bisantium beïnvloed het om die beleid van ikonoklasme toe te pas. Die lesers sou hulle graag daarmee wou identifiseer en sê “dit kom van ons af”. Dit is menslik om makliker aan iets te glo as jy dit graag wil hoor.

10.3.2 Strategie 2: Behou die lesers se aandag

Die outeur gebruik verskillende tegnieke om die leser se aandag deur die hele verhaal te behou, sodat hulle deurentyd verder sou wou lees. Die lesers sou nie oorgehaal kon word na die outeur se standpunt as hulle nie die hele verhaal lees nie. Die meeste analitiese eenhede bring ’n nuwe uitdaging vir Wasil in die vorm van ’n nuwe teenstander of ’n nuwe probleem na vore. Die nuwe uitdaging of probleem dra daartoe by dat die leser se aandag behou word. Dit is te sien in hoofstukke 3, 4, 5, 6, 7, 8 en 9.

In samehang met die nuwe uitdaging of probleem, fokus die outeur daarop om die lesers se aandag met ’n boeiende spanningslyn te behou. Die spanning bou telkens op en word dan weer verlig, net om weer verder opgebou te word. Die hoogtepunt van die spanningslyn kom eers aan die einde van die verhaal en so hou dit die lesers se aandag tot aan die einde vasgevang. Die struktuur van die verhaal is opgedeel in ’n duidelike begin, middel en einde wat ook daartoe bydra om die leser se aandag te behou.

Ander tegnieke wat die outeur gebruik, is die versnelling van die tempo waarteen die argumente gevoer word, soos te sien in hoofstukke 5 en 8. Soms word bepaalde woorde of frases gebruik met die spesifieke doel om die lesers se aandag vas te vang en te behou. Sien in hierdie verband die sjeik se gebruik van die aanspreekvorm “my seun” in sy gesprek met Bashir in hoofstuk 5 sin 21. Die begrip dui daarop dat die sjeik as Bashir se meerdere optree en eerder ’n leermeester as ’n gespreksgenoot vir Bashir is. In hoofstuk 7, sin 7, en hoofstuk 8, sin 7, maak die sjeik van die vokatiewe partikel gebruik om ’n bepaalde respons by Wasil se gespreksgenote uit te lok.

Die outeur maak ook van ’n verrassingselement gebruik om die leser se aandag vas te vang en te behou. Die verrassende sluit in dat daar soms geswyg word waar ’n antwoord verwag is. Dit het tot gevolg dat die spreker die lesers se volle aandag het sodra hy weer begin praat.

Die volgende paragrawe bespreek die verskillende tegnieke wat die outeur gebruik het.

10.3.2.1 Die stel van ’n nuwe probleem

Elke analitiese eenheid behalwe die *isnad* bring ’n nuwe of onopgelosde probleem na vore, soms in die vorm van ’n nuwe uitdaging. Die oplossing hang meestal saam met die vraag wat volgende met Wasil gaan gebeur en of hy tot die Christendom bekeer gaan word. Die volgende tabel bied ’n skematiese oorsig wat die probleem is waarmee daar telkens afgesluit word. Die probleem word in vraagvorm geformuleer:

Tabel 10-1: Nuwe probleem

Analitiese eenheid	Probleem
2	Bashir vlug weg van die Islam en Moslemland. Wat gaan verder gebeur?
3	Wasil weier om vrae te antwoord. Wat gaan met hom gebeur?
4	Bashir onderneem om iemand anders te bring om die sjeik te bekeer. Wie gaan dit wees en gaan hy daarin slaag?
5	Bashir en die priester is verslaan. Die einde van die analitiese eenheid is ’n oop einde. Wasil is steeds ’n gevangene. Wat gaan nou met hom gebeur?
6	Die patriarg beledig Wasil en beveel dat hy weggeneem word. Wat gaan hulle met hom doen?
7	Die patriarg en die koning beveel dat Wasil na die kerkgebou geneem word, waar niemand mag ingaan wat nie ’n Christen is nie. Gaan Wasil tot bekering gedwing word, of selfs doodgemaak word?

10.3.2.2 Moontlike impak op die leser

Die outeur behou die lesers se aandag deur middel van die bogenoemde skema, aangesien die lesers sal wil weet of, en indien wel, hoe die probleem opgelos word. Die lesers is hoofsaaklik Moslems en daarom sal wat met Wasil gebeur, hul aandag vasvang en hulle verder laat lees.

10.3.2.3 ’n Spanningslyn wat tussen hoogte- en laagtepunte wissel

Tabel 10-2: Die wisseling tussen hoogte- en laagtepunte

Karakters	Hoogtepunt	Laagtepunte
Bashir		As kind weggevoer
	In sorg van Kalief en opvoeding in die Islam	
		Deur Satan verlei en afvallig
Wasil en Bashir		Wasil gevange geneem
		Wasil word ondervra, weier om te antwoord
	Bashir aanvaar weiering	
	Bashir aanvaar voorwaardes	
	Bashir erken hy is verslaan	
		Bashir belowe ervare gespreksgenoot
Wasil en priester		Priester se minagting en grootpratery
	Priester se vernedering	
Wasil en koning		Koning eis verantwoording
	Koning aanvaar Wasil se regverdiging van sy optrede	
		Koning daag Wasil tot debat
	Wasil aanvaar uitdaging	
Wasil, koning en patriarg	Wasil se argument word nie weerlê nie	
		Patriarg beledig Wasil, opdrag om hom weg te neem
	Patriarg kan nie argumente weerlê nie	
		Patriarg beveel dat Wasil na kerk geneem word
	Koning verseker Wasil se veiligheid	
		Christene dreig Wasil met die dood

	Wasil speel troefkaart van sy eie koning se optrede	
	Wasil oortuig koning van Christene se afgodsdiens	
		Patriarg beledig Wasil, beveel dat hy teruggeneem word na sy land
	Patriarg waarborg Wasil se veiligheid	
	Christene word gestraf vir hul dwaalleer	
	Moslemland selfs veilig vir Christene	
	Islam bewys as ware godsdiens	
God	Seën, hulp en vrede vir Moslems	

10.3.2.4 Moontlike impak op die leser

Die impak wat die wisseling tussen hoogte- en laagtepunte het, is dat die lesers se aandag die hele tyd behou word. Hulle voel die spanning saam met die sjeik aan en is angstig as hy bedreig word. Hulle is verheug oor sy oorwinnings en hul oortuiging dat die Islam die ware godsdiens is, bly groei ten spyte van die onsekerheid wat telkens terugkom. Die lesers wil aanhou lees om te sien wie die finale oorwinning behaal en watter godsdiens finaal as ware godsdiens bewys word.

10.3.2.5 Die versnelling van die tempo van vertelling

Die dialoog begin as dialoog tussen Bashir en Wasil. Die gesprek kom eers op die dag na die eerste ontmoeting aan die gang. Daar word eers oor die voorwaardes vir die gesprek

onderhandel. Toe die gesprek wel aan die gang kom, verhoog die tempo met Wasil wat na Bashir se een argument, met vyf teenargumente antwoord oor waarom Jesus nie aanbid moet word nie. Die eerste argumente word met leidende vrae begin totdat daar by die argument self gekom word. Teen die einde word die argumente net gestel soos in hoofstuk 5 aangetoon.

Die patroon word in Wasil se gesprek met die patriarg herhaal. Die patriarg se antwoord op Wasil se argument in die gesprek met die koning, is om hom dadelik weg te stuur. Wasil se antwoord op die patriarg se opdrag is om weer met vyf argumente na mekaar te antwoord. Die argumente gaan steeds oor waarom Jesus nie as God aanbid moet word nie. Die argumente is wel ongeveer ewe lank, maar die tempo versnelling gaan oor die hoë tempo waarteen die argumente op mekaar volg sonder dat die patriarg kans gegee word om te antwoord soos wat met die vorige gesprekke gebeur het. Hierdie tempo versnelling word in hoofstuk 8 aangetoon.

Die opeenvolging van die argumente kan soos volg grafies voorgestel word:

Tabel 10-3: Wasil se argumente teenoor Bashir

Argument	Beskrywing	Aantal reëls
1	Lang opbou na argumente oor Jesus en Adam se menslike kenmerke	14
2	Lang opbou oor argument oor twee geeste in een liggaam	15
3	Kort opbou na argument oor die kruis van Jesus	8
4	Geen opbou tot argument oor menslike eienskappe van Jesus	3
5	Geen opbou tot argument oor Jesus se aanbidding van God	2

Tabel 10-4: Wasil se argumente teenoor die patriarg:

Argument	Beskrywing	Aantal reëls
1	Wasil: vraag, stelling, argument	5
2	Wasil: stelling, stelling, argument	6
3	Wasil: stelling, stelling, argument	5
4	Wasil: stelling, stelling, argument	6
5	Wasil: vraag, argument	6

10.3.2.6 Moontlike impak op die lesers

Die impak wat hierdie tegniek op die leser het, is dat die leser se aandag weer gefokus word as die tempo versnel. Met lang argumente waar die gesprek eers deur leidende vrae gestuur word, is dit moontlik dat die leser se aandag kan begin dwaal. Sodra die tempo versnel en die argumente vinniger gevoer word, word die aandag weer op die verloop van die redenasie gefokus.

10.3.2.7 Wisseling in ruimte

Die wisseling in ruimte dra ook daartoe by om die spanning hoog te hou. Die verhaal begin met die jong seun wat uit Bisantium na die Moslemland weggevoer word (1), soos beredeneer in hoofstuk 3. Daar breek dus ŉ nuwe fase in die jong seun se lewe in die Moslemland aan. Die seun kry ŉ nuwe naam (Bashir) en ontvang ŉ opvoeding in die Islam in die sorg van die kalief. Waarskynlik is dit in die stad Damaskus, die hoofstad tydens die regering van die Umajjade dinastie. Verlei deur die Satan, vlug die kind terug na Bisantium waar hy aan die hof van die onderdrukkende koning beland (2). Die beskrywing van die koning bevestig dat Bisantium nie ŉ goeie plek is nie. As vertroueling van die koning verkry Bashir ŉ leiersposisie as patrisiër, moontlik as *strategos*, soos beredeneer in hoofstuk 3.

Bisantium en die Moslemland verteenwoordig dus twee pole in hierdie godsdiensstryd. Bisantium word negatief voorgestel en die Moslemland positief. Hierdie gebeure verwys vooruit na die binêre ruimtelike konflik tussen die Christendom en die Islam. Die konflik word na die Christendom geneem waar die godsdienstige stryd met die redenaarskuns op beskaafde vlak gevoer word. Dreigende geweld is egter voortdurend onderliggend teenwoordig.

Die konflik neem ŉ aanvang met die aankoms van die 30 Moslemkrygsgevangenes in Bisantium, waar hulle uit die see spoel (3), soos aangetoon in hoofstuk 3. Die ruimte verskuif na die gevangenis waar die sjeik van Damaskus deur Bashir ondervra word (4). Die gesprek met die priester (hoofstuk 6) vind ook in daardie ruimte plaas, waar daar gepoog word om die sjeik afvallig te maak en hom tot die Christendom te bekeer.

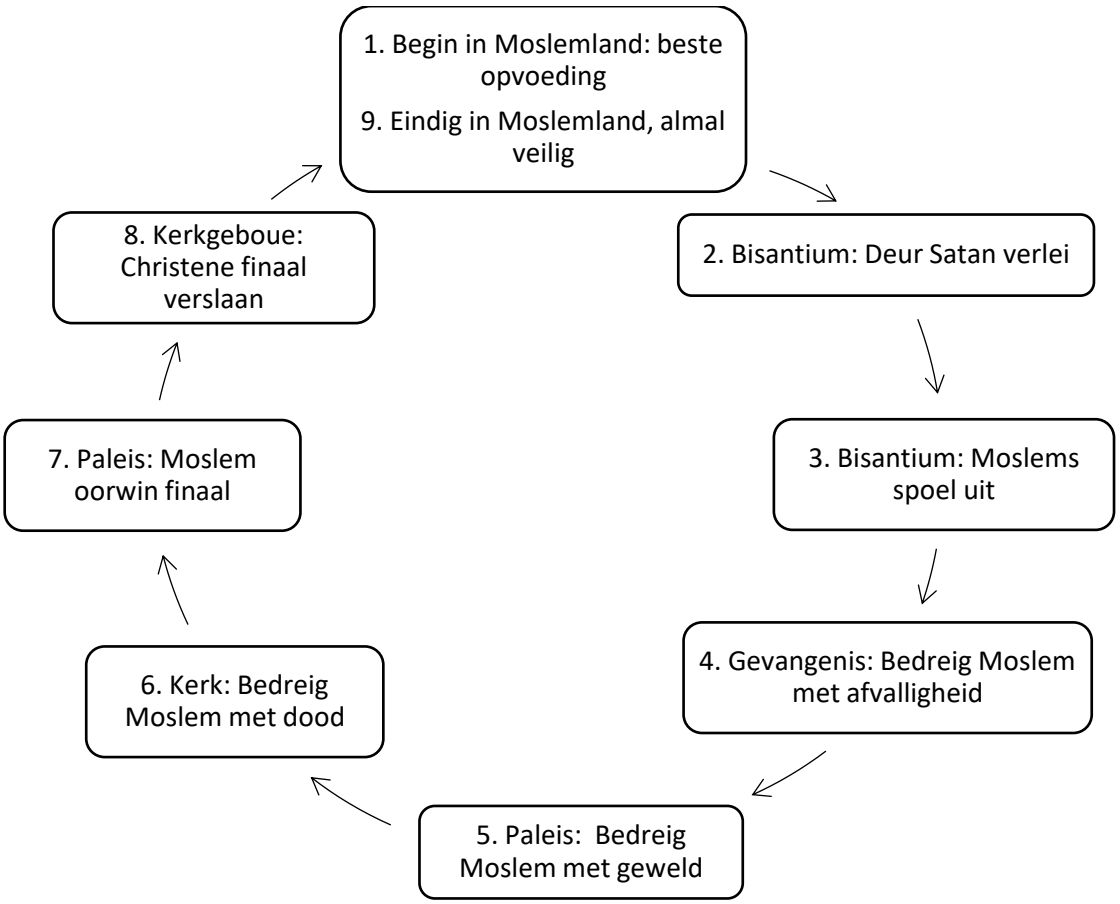
Daarna verskuif die ruimte na die koninklike paleis in Bisantium (hoofstuk 7) waar die koning van Bisantium tot die gesprek toetree (5). Die patriarg kom ook daarheen om aan die gesprek deel te neem, soos aangetoon in hoofstuk 8. Die patriarg neem Wasil na die grootste kerkgebou in die

stad (6), waarskynlik die *Hagia Sophia*, om die sjeik tot bekering te dwing. In die kerkgebou verkeer die sjeik daadwerklik in gevaar as hy hardhandig behandel word en die Christene vasbeslote is om hom dood te maak (hoofstuk 9). Terselfdertyd is dit die ruimte waar die begin van die ondergang van die Christene plaasvind, want die sjeik sien die ikone wat in die kerkgebou vereer word. Die outeur toon met hierdie vertelling aan dat die Moslem die Christene se vesting ingedring het en daar oorwin het.

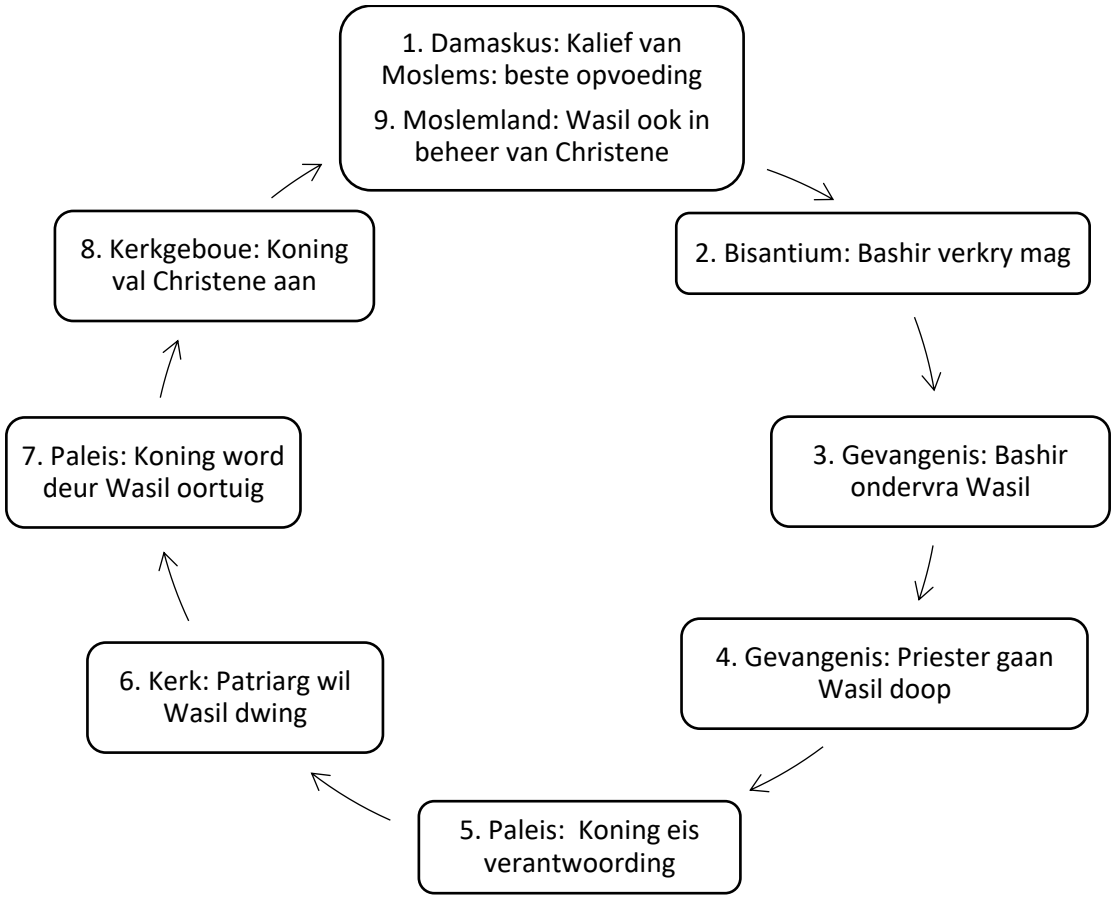
Terug in die paleis (7), word die koning deur Wasil beïnvloed om teen die Christene op te tree weens hul verering van die ikone. Die paleis verander dan in ’n ruimte waar die sjeik veilig is, maar waaruit die vernietiging van die kerkgeboue en die doodmaak van geestelike leiers van die Christene plaasvind. Die kerkgeboue regoor die land is die ruimtes waar die vernietiging plaasvind (8). Dit wat aan die begin geïmpliseer is, het ’n werklikheid geword. Bisantium is bevestig as ’n bose plek. Daarteenoor is die Moslemland met Damaskus as hoofstad ’n goeie plek, want Wasil keer veilig terug daarheen (9). Boonop vind die Christene wat vir hul koning vlug, ook ’n veilige hawe daar. Die kringloop is voltooi en alles eindig weer in die Moslemland. Die verskillende ruimtes verteenwoordig verskillende magsfigure en daar kan bepaalde optrede verwag word. Wasil neem egter in elke geval die beheer oor totdat hy as finale oorwinnaar uit die stryd tree. So word ’n sterk spanningslyn deur die verwisseling in ruimte gehandhaaf.

Die rol wat die verwisseling van ruimtes speel, kan grafies soos volg uitgebeeld word:

Figuur 10-1: Rol van elke ruimte


1. Begin in Moslemland: beste opvoeding
9. Eindig in Moslemland, almal veilig
2. Bisantium: Deur Satan verlei
3. Bisantium: Moslems spoel uit
4. Gevangenis: Bedreig Moslem met afvalligheid
5. Paleis: Bedreig Moslem met geweld
6. Kerk: Bedreig Moslem met dood
7. Paleis: Moslem oorwin finaal
8. Kerkgeboue: Christene finaal verslaan

Figuur 10-2: Die magsfigure in elke ruimte



10.3.2.8 Moontlike impak op die lesers

Die verwisseling van ruimte dra daartoe by om die lesers se aandag te hou. Die negatiewe konnotasie wat die Moslemlesers aan Bisantium en die ruimtes in Bisantium koppel, sal hul aandag gefokus hou, veral nadat die Moslemgevangenes in Bisantium geland het. Boonop is dit ŉ ruimte waar die Christene poog om Wasil aan dieselfde sonde as Bashir skuldig te laat wees, naamlik aan afvalligheid.

Die episode in die kerkgebou sou ŉ groot impak op die lesers hê, aangesien dit beteken die Moslem het die Christene se vesting gepenetreer en die Islam se oproep daar uitgeroep. die lesers sal die *adhan* ook sien as oproep tot gebed en dus hoor dat hulle ook nie bang hoef te wees om die Christendom binne te dring en hul godsdiens daar te laat oorwin nie. Die lesers se aandag word dus gehou tot op die einde wanneer die verhaal weer in die Moslemland eindig, ŉ

veilige hawe vir almal. Hierdie ruimtelike voorstelling is beslis ’n nuwe bydrae tot die ondersoek van die verhaal.

10.3.2.9 Verrassingselement

Die outeur maak ook van die element van verrassing gebruik om die leser se aandag te behou. Die verhaal speel in ’n ongenaakbare wêreld af. ’n Gevangene wat voorwaardes stel voordat hy bereid is om sy ondervraer te antwoord, kan maklik doodgemaak word. Nogtans weier die sjeik eers, en stel dan voorwaardes as Bashir hom ondervra. Dan kom die verrassing - die opponent word nie doodgemaak nie, maar beloon. Wasil kry sy sin en Bashir verklaar homself bereid om aan die voorwaardes te voldoen. Hy bied selfs meer aan as wat die sjeik gevra het. Dit word in hoofstukke 4 by sin 5, en hoofstuk 5 by sinne 6 tot 8 aangetoon.

10.3.2.10 Moontlike impak op die leser

Die outeur gebruik ’n tipiese emosionele argument wat die lesers tot die oortuiging sou lei dat God, wat straf en beloon, vir Wasil beloon, soos beredeneer in hoofstukke 4 en 5. Dit sou lei tot die oortuiging dat Christene ’n valse werklikheid afdwing ten einde Moslemgevangenes tot bekering te forseer. Die Moslem daarteenoor is betroubaar, aangesien hy nie ’n antwoord wil gee wat God vertoorn nie. Die Moslemlesers sal ook eerder beloon wil word. Die verrassende trek dus dadelik weer die leser se aandag en hou hom nuuskierig oor wat gaan volg.

10.3.2.11 Uitdagings

Uitdagings is ’n verdere tegniek wat deur die outeur gebruik word om die lesers se aandag te behou. Die koning daag Wasil tot ’n twisgesprek met sy vraag of Wasil argumente het. Wasil aanvaar die uitdaging met ’n kort “ja”. Dan rig hy weer die uitdaging tot die koning: Bring wie jy ookal wil. Soms word die uitdaging tussen die lyne versteek en nie uitgespreek nie. Die patriarg reageer woedend as Wasil aan die koning die onlogika van die Christene se geloof in Jesus as

God uitwys. Die patriarg beveel dat Wasil weggeneem moet word, maar Wasil gaan onmiddellik voort om vrae te vra en sy argumente te voer. Die onuitgesproke uitdaging is dus dat die patriarg nie met woede op die sjeik se argumente moet reageer nie, maar dat hy op die argumente moet antwoord. Dit word aangetoon in hoofstukke 7 en 8.

Die sjeik se uitdagende optrede bereik ŉ hoogtepunt as hy in die kerkgebou die *adhan* uitroep, ŉ daad wat hom sy lewe kon kos. Boonop daag hy die koning uit om op sy beskuldiging dat die Christene se verering van ikone gelyk is aan afgodsdiens, te reageer.

10.3.2.12 Moontlike impak op die leser

Die impak van die uitdagings op die lesers is dat hulle wil sien wie met eer uit die stryd gaan tree. So word hul aandag behou, aangesien die leser altyd sal wil identifiseer met die een wat wen. Dit skep ook verdere spanning as Wasil die *adhan* in die kerk uitroep met die leser wat wil weet wat met hom gaan gebeur.

10.3.2.13 Patroon van herhaling

Die outeur maak van ŉ patroon van herhaling as strategie gebruik wat daartoe bydrae dat die lesers se aandag behou word. Die patroon kan soos volg uiteengesit word:

Tabel 10-5: Patroon van herhaling

Bashir en Wasil in gesprek: hoofstukke 5 en 6	**Die koning en Wasil in gesprek: hoofstukke 7 en 8**
Wasil stel voorwaardes	Wasil verdedig homself
Wasil se argument oortuig	Wasil se argument oortuig
Bashir laat priester kom	Koning laat patriarg kom
Priester beledig Bashir	Patriarg beledig Wasil
Wasil stel argumente	Wasil stel argumente
Priester kan nie antwoord	Patriarg kan nie antwoord
Priester word verneder deur Bashir	Patriarg word vervolg deur koning

10.3.2.14 Moontlike impak op die leser

Die leser se aandag word behou as die herhaling waargeneem word. Die repetisie sal daartoe lei dat die leser meer oortuig raak van die sjeik se argumente, aangesien hy op alle vlakke die oorwinning behaal. Die sjeik se geloofwaardigheid sal ook aansienlik styg omdat hy homself op al die vlakke handhaaf en nie terugstaan vir die vername teenstanders nie. Hy bewys homself as hul gelyke wat die uitdagings betref, en as hul meerdere wat die debat betref.

10.3.2.15 Oop einde

Die outeur maak gebruik van die tegniek van ’n oop einde om die twee hoofepisodes te skei aan die einde van hoofstuk 6. Dit dra daartoe by dat die spanningslyn boeiend bly en die aandag behou word. Nadat Bashir die vernederde priester weggestuur het, word daar niks verder oor Bashir of die priester gesê nie. In die volgende analitiese eenheid tree die koning toe.

10.3.2.16 Moontlike impak op die leser

Die leser se spanning word behou. Die leser wil weet wat volgende met die sjeik gaan gebeur. Die oop einde sal daartoe lei dat die leser, wat nuuskierig sal wees oor waar Bashir teen die einde staan, self die einde skryf. Bashir het onderneem om voor die waarheid te buig as hy dit hoor.

10.3.2.17 Beklemtoning

Beklemtoning as retoriese instrument word ook deur die outeur aangewend om sy punt met betrekking tot bepaalde waarhede te versterk. Wasil beklemtoon byvoorbeeld die syfer “twee” in hoofstuk 6 as hy aantoon dat die Christene dan ook vir Adam moet aanbid, dan het hulle “twee gode”. Daardeur word die belaglikheid van die Christene se geloof uitgelig.

Net daarna beklemtoon hy die persoonlike voornaamwoord “ons” in sy argument oor Jesus en Esegiël in hoofstuk 6. Die “ons” wat op die Moslems dui, word teenoor die “julle” wat op die Christene dui, gestel. Die Moslems (ons) se oortuiging is dus gebaseer op wat daar in die geskrifte oor Esegiël gesê word. Daarteenoor is die Christene se oortuiging nie op die geskrifte gebaseer nie, want ten spyte van die ooreenkoms tussen Jesus en Esegiël, aanbid die Christene nogtans vir Jesus. So wys hy ook die onlogika van die Christene se aanbidding van Jesus uit. Die Christene behoort dus deel van die “ons” te word deur die geskrifte werklik te glo, dan sal hulle nie aan die onlogiese leerstelling vashou nie.

10.3.2.18 Moontlike impak op die leser

Die beklemtoning dra daartoe by dat die lesers se aandag behou word. Die “twee” wat op sarkastiese toon geuiter is, laat die absurditeit van dit wat die Christene glo, sigbaar word. Die lesers moet hulle daarvan weerhou om aan die absurditeit deel te hê.

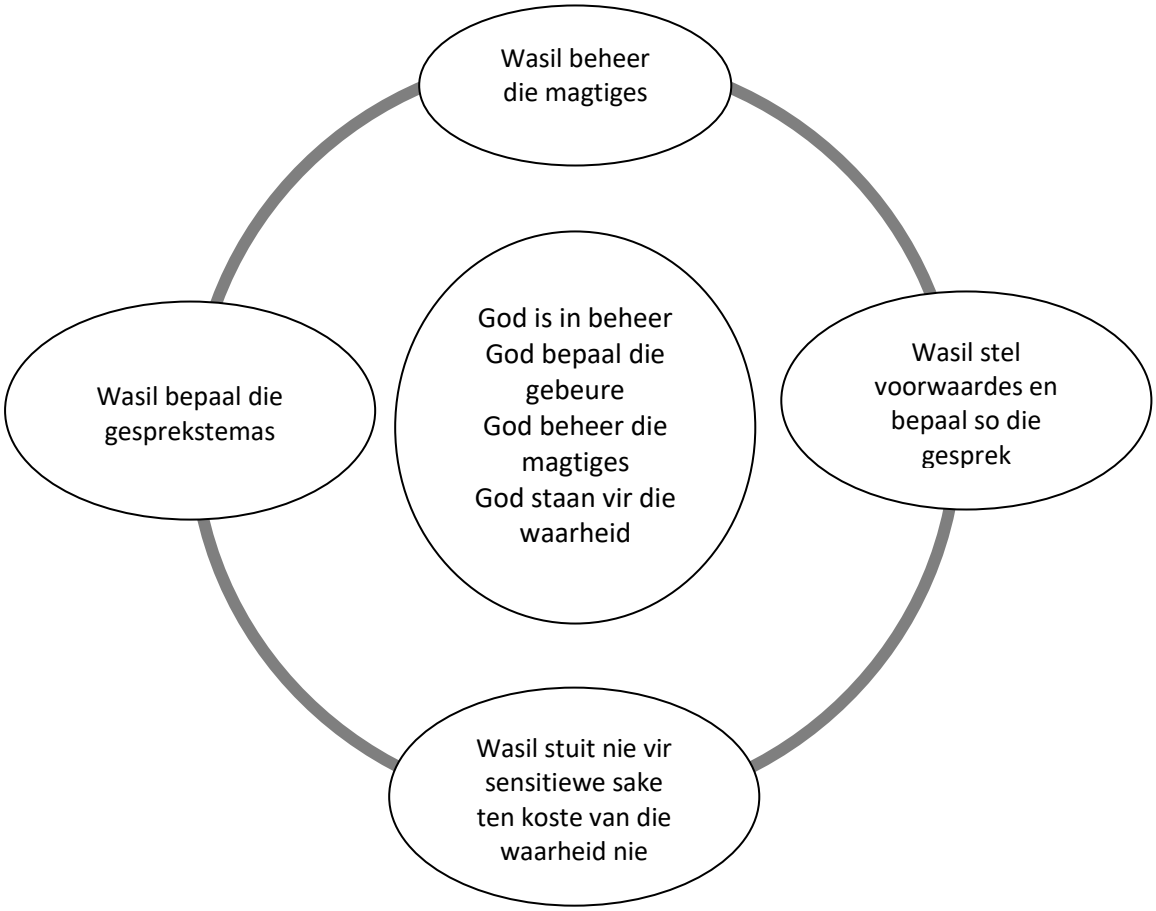
Die beklemtoning van “ons” wat teenoor “hulle” staan, vestig die lesers se aandag op die kontras tussen die Moslems en die Christene. Die Moslems baseer hul oortuigings op dit wat die geskrifte sê en die Christene op onlogiese leerstellings. Dit is dus belangrik dat die lesers besef dat hulle daarby ingesluit is. Dus moet hulle ook die argument van die sjeik, wat op die geskrifte gebaseer is, glo.

10.3.3 Strategie 3: Bevestig ’n vertrouensverhouding met ’n bepaalde persoon as die een wat beheer neem en die waarheid verteenwoordig

Die outeur maak gebruik van ’n konsentriese sirkelredenasie om aan te toon hoe Wasil beheer van die gebeure neem. God het alles vooraf bepaal. Daardie stelling vorm die middelpunt van die sirkel. Wasil kom in Bisantium aan as ’n krygsgevangene wat deur Bashir ondervra word, maar groei in statuur totdat hy uiteindelik in totale beheer van die situasie is en die lot van die Christene bepaal. As verteenwoordiger van God tree hy na vore as die persoon wat regtig die gesag dra en die situasie beheer. Wasil sê dus dit wat God sê en oefen beheer uit soos wat God in beheer is.

Die konsentriese sirkel kan grafies so voorgestel word:

Figuur 10-3: Wasil neem beheer



10.3.3.1 Wasil stel voorwaardes

Die eerste tekens dat Wasil beheer van die situasie neem, is dat hy eise en voorwaardes stel voordat hy antwoord of toegee aan dit wat Bashir (hoofstukke 4 en 5) vra. Bashir verklaar homself nie net bereid om aan die voorwaardes te voldoen nie, hy belowe selfs meer as wat gevra is.

Wasil se beheer van die gesprek en die gesag waaroor hy beskik, kom ook na vore in die wyse waarop hy Bashir aanspreek as “my seun”, die tipiese aanspreekvorm van ’n leermeester teenoor ’n leerling. Bashir erken aan die einde dat hy nie opgewasse is om met die sjeik te redeneer nie (hoofstuk 5).

Die koning eis verantwoording van Wasil oor sy optrede teenoor Bashir en die priester. Wasil stel sy saak en wys die koning met ’n retoriese vraag daarop dat hy die reg gehad het om te antwoord toe hy ondervra is (hoofstuk 7 by sin 2). Wanneer die patriarg Wasil na die kerkgebou wil neem, maak Wasil beswaar en eis regverdige optrede teenoor hom. Die koning verduidelik wat gaan gebeur en onderneem dat Wasil veilig sal wees. Die koning aanvaar dus dat Wasil die gesag het om beswaar te kan maak, soos aangetoon in hoofstuk 8.

As die Christene Wasil oor die *adhan* wil doodmaak, eis hy dat hy die reg het om God in die kerkgebou in herinnering te roep. Die koning gee dit toe. Hy aanvaar selfs die aanvallende toon van Wasil wanneer Wasil die Christene as ’n minderwaardige godsdiens beskuldig. Hy en die patriarg aanvaar ook Wasil se dreigement dat sy eie koning sal optree indien die Christene hom doodmaak. So word Wasil se lewe gespaar, soos aangetoon in hoofstuk 9. Die patriarg gee self later die opdrag dat daar nie eens ’n druppel van Wasil se bloed gestort mag word as hulle hom terugneem na sy land nie.

10.3.3.2 Moontlike impak op die leser

Die moontlike impak op die leser wissel van angs en bekommernis oor die sjeik wat die magtige mense so teëgaan en eise stel, tot die rustigheid om te besef dat die sjeik wel in beheer is. Dit gee ook die sekerheid dat God wat in beheer is, deur Wasil werk. Dit is menslik om aan die kant van die wenner te wil wees.

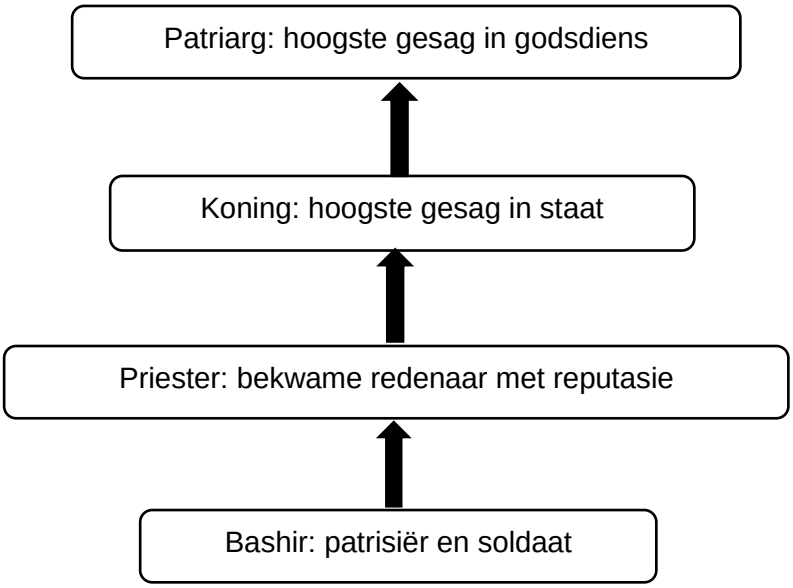
10.3.3.3 Styging in hiërargie

Die status van die teenstanders van die sjeik styg saam met die spanningslyn van die verhaal. Die teenstanders is telkens ’n politieke leier sowel as ’n kerklike leier. Bashir, die vername patrisiër wat ’n leiersrol in die staat beklee, is die eerste teenstander, maar laaste in die rangorde. Hy laat die opgeleide priester wat ’n reputasie as bekwame redenaar het, kom om die twisgesprek te voer. Daarna is dit die hoogste mag in die land, die koning as hoogste gesag in die staat en die patriarg as hoogste gesag in die kerk wat tot die gesprek toetree. Hoewel die koning die hoogste gesag in die staat is, is die patriarg bokant die koning in die hiërargie in terme van kerksake. Dit word bevestig deur die koning wat voor die patriarg buig sonder dat die patriarg voor die koning buig, soos aangetoon in hoofstuk 7. Die teenstanders raak dus al hoe bekwamer, en beskik ook oor al hoe meer mag om die sjeik leed aan te doen. Tog handhaaf die sjeik homself teenoor al hierdie figure en neem sy beheer van die sake toe. Uiteindelik het hy totale beheer as die koning onder sy invloed teen die Christene optree.

Op hierdie punt (hoofstuk 9) bereik die sjeik se beheer van die situasie sy hoogtepunt deurdat hy almal in die twisgesprekke verslaan het. Boonop het sy invloed op die koning daartoe gelei dat die koning teen die Christene opgetree het deur hulle fisies te bedreig en hul geboue te vernietig. Die patrisiërs wat deur Bashir verteenwoordig is, sowel as die priesters en biskoppe wat hom as die Satan uitgeskel het en gedreig het om hom dood te maak, word nou deur hul eie koning bedreig.

Grafiese voorstelling van die rangorde in terme van die kerk, daarom word die patriarg bokant die koning gestel:

Figuur 10-4: Hiërargie in terme van godsdiens



10.3.3.4 Moontlike impak op die leser

Die lesers beleef self spanning omdat hulle wonder of die sjeik teen die magtige teenstanders sal staande bly. Hulle het immers geweet krygsgevangenes was nie altyd hul lewens seker nie en hierdie persone beskik oor die mag om selfs te kan doodmaak. Die lesers sou egter rustiger word wanneer hulle waarneem dat Wasil so in status toeneem, dat hy op gelyke vlak met die magtigste mense kommunikeer en selfs aanvallend teenoor hulle optree. Hulle sou waarskynlik selfs trots beleef as hulle sien hoe die Moslem homself in die Christenland handhaaf en die hoogste gesag beïnvloed om na hom te luister en deur hom oortuig te word.

10.3.3.5 Die sjeik bepaal die temas

Die sjeik se beheer van die situasie is nêrens so duidelik as in die wyse waarop hy die gesprek lei en die temas bepaal nie. Hy doen dit in die besonder met leidende vrae en voorwaardesinne. In die gesprek tussen die sjeik en Bashir, begin Bashir by die Moslems se argument oor waarom

Jesus nie God is nie. Die sjeik reageer met leidende vrae wat so gestel word, dat Bashir net een van twee moontlike antwoorde kan gee.

So lei Wasil die gesprek, aangetoon in hoofstuk 5, na

- die menslike eienskappe van Jesus
- die twee nature leer (volgens Bashir se verstaan)
- die kruisiging van Jesus - met of sonder sy goedkeuring
- die liggaamlike (menslike) behoeftes van Jesus
- Jesus se aanbidding van God.

Sy gevolgtrekking is telkens dat Jesus nie God kan wees nie, aangesien

- God nie menslike eienskappe soos ander mense het nie
- Jesus nie twee geeste in een liggaam kan hê nie en dus nie God kan wees nie
- God óf nie aan die boosheid van mense sou toegee deur die kruisiging toe te laat nie, óf nie magteloos aan die kruis sou hang nie
- God nie sulke menslike, liggaamlike behoeftes sou hê nie
- God nie vir God sou aanbid nie

In Wasil se gesprek met die priester sluit hy dadelik aan by die priester se dreigement en maak hy die doop die tema van sy gesprek oor Jesus (hoofstuk 6). Die Christene se oortuiging rondom die heiliging van water word as vals ontbloot. Wasil lei die gesprek dan verder na Jesus se doop. Dit lei tot die gevolgtrekking dat die Christene dan eerder vir Johannes moet aanbid. Johannes is immers hoër op in die geestelike hiërargie as Jesus.

Wasil lei die koning ook met leidende vrae en begin deur te vra na die huwelikstaat van die patriarg, soos aangetoon in hoofstuk 7. Dit lei tot die argument dat Christene nie daaroor

bekommerd is dat God (Jesus) met onreinheid besoedel is nie, maar woedend is oor die implikasie dat die patriarg deur onreinheid besoedel sou kon wees. Die vraag is of die eerbied vir God dan minder is as die eerbied vir die patriarg?

Met leidende vrae lei hy die gesprek met die patriarg na die aanbidding van Jesus. Die redes wat aangevoer word oor waarom Jesus aanbid word, lei tot die sarkastiese gevolgtrekking dat hulle dan vir Adam, Esegiël en Joshua moet aanbid en dan twee, drie en vier gode sou hê (hoofstuk 8). Die belaglikheid daarvan om Jesus te aanbid word verder gevoer met die sjeik se argument oor die siele van gestorwenes wat net tot verwarring in die godsdiens sal lei. Die sjeik eindig by Jesus wat oneerbiedig teenoor sy moeder sou wees as Hy, soos die Christene glo, met sy goedkeuring gekruisig sou wees. Dit is nog ’n bewys dat Jesus nie as God aanbid moet word nie, want God sou nie oneerbiedigheid teenoor ’n moeder duld nie.

Laastens gebruik Wasil sy besoek aan die kerkgebou om die koning te oortuig dat die Christene se godsdiens vals is, aangesien hulle op dieselfde vlak as afgodsdiens funksioneer. Dit word aangetoon in hoofstuk 9.

10.3.3.6 Moontlike impak op die leser

Die wyse waarop die sjeik die temas bepaal en argumente voer wat deur niemand weerlê kan word nie, sou daartoe bydra dat die lesers oortuig is dat die Christene dwaal met hul oortuiging dat Jesus aanbid moet word. Dit sal aan hulle die bevrediging gee dat die Islam reg is wat hierdie tema betref. Uiteindelik sal die laaste tema hulle oortuig dat die Christendom ’n valse godsdiens is en die Islam die ware godsdiens. Die gesag wat Wasil uitstraal, versterk die lesers se vertroue op hom en dit wat hy verkondig.

10.3.3.7 Wasil stuit nie vir sensitiewe sake nie

Die beheer wat Wasil geneem het, is ook duidelik in die wyse waarop hy nie huiwer om sensitiewe sake aan die orde te stel nie. Hy bevraagteken die vermoë van priesters om die water te heilig en lei die priester om te erken hulle kan dit nie regtig heilig nie. Net so huiwer hy nie om sarkastiese te reageer op sake wat vir die Christene heilig is nie. So eindig Wasil sy gesprek met die priester

met die opmerking dat Johannes dan beter is as Jesus, dus moet hulle Johannes eerder aanbid. Hy vra die koning, tot die Christene se verontwaardiging, of die patriarg getroud is. Dan wys hy die Christene daarop dat hulle minder begaan is oor Jesus se blootstelling aan die besoedeling met onreinheid, as oor die patriarg se besoedeling met onreinheid. Ten spyte daarvan dat die kerkgebou vir die Christene heilig is, gaan hy as Moslem daarin en roep boonop die *adhan* daar uit. Hy stel die Christene se verering van ikone gelyk aan afgodsdiens.

10.3.3.8 Moontlike impak op die leser

Die wyse waarop die sjeik hierdie sake aanpak, sal vir die lesers toon dat hy in beheer van die situasie is. Dit sal vir hulle bevestiging wees dat Hy met gesag van God af optree, aangesien God alles vooraf bepaal het. Daarom sal dit bydra tot die lesers se oortuiging dat Wasil die ware verteenwoordiger van God is. Die feit dat Wasil sensitiewe sake aanspreek en die argumente wen, sal die lesers al meer oortuig dat die Christendom ’n valse godsdiens is.

10.3.3.9 Kontras tussen Wasil en die Christene

Die outeur beeld Wasil se posisie as baie positief uit deur hom met die Christene te kontrasteer. Dit kom telkens na vore in die pragmatiese analise met die onderskeid tussen die werklike en die alternatiewe wêreld. Wasil as verteenwoordiger van die Islam word deurgaans uitgebeeld as goed, verdraagsaam, beredeneerd en in beheer, teenoor die Christene wat onverdraagsaam, emosioneel en boos is.

Die kontras tussen Wasil en die Christene kan soos volg uitgebeeld word:

Tabel 10-6: Kontras tussen Christene en Wasil

Christen	**Moslem**
Bashir	**Wasil**
Wil Wasil ook afvallig maak – hoofstuk 4	Gevang deur Christene
Eis antwoorde - hoofstuk 5	Weier om God te vertoorn – stel voorwaardes
Woede, dreigement	Beheersdheid, leermeester
Swaardkuns opgelei, nie redeneerkuns	Redeneerkuns opgelei
Priester	**Wasil**
Reputasie, grootpraat – hoofstuk 6	Voer argumente
Geen antwoorde, word verneder	Beheersd en kalm, oorwin
Koning	**Wasil**
Heerser, eis verantwoording – hoofstuk 7	Het die reg gehad om te antwoord
Daag Wasil uit om argumente te bring	Aanvaar uitdaging, enige teenstander
Reageer woedend op vraag	Vraag lei tot eerste argument
Patriarg	**Wasil**
Magtig, almal buig voor hom – hoofstuk 8	Ignoreer patriarg, praat met koning
Woede uitbarstings, beledigings, dreig	Vuur argumente een na die ander af
Kan geen argument antwoord, neem Wasil na kerk	Eis regverdige optrede
Wil Wasil tot bekering dwing	Roep *adhan* in kerkgebou uit
Alle betrokke Christene	**Wasil**
Wil Wasil doodmaak – hoofstuk 9	Aanvallend, dreig met eie koning se optrede
Koning in hoek oor ikone	Wys op ikoon-verering in kerkgebou
Patriarg erken dwaling in skaamte	Bewys Christendom as vals, soos afgodsdiens
Koning val Christene en kerke aan	Wasil in beheer, eie veiligheid gewaarborg
Christene ween en vlug na Moslemland	Wasil reis in veiligheid na Moslemland
Verteenwoordig valse godsdiens	Verteenwoordig ware godsdiens

Die Christene se optrede word dus die hele tyd as boos en negatief uitgebeeld. Daar is oënskynlik soms positiewe optrede deur die Christene, maar dit word as illusie ontbloot. Uiteindelik bewys al die Christene hulle as boos en vals. Bashir behandel Wasil met respek en erken sy reg om eers waarborge te soek voor hy antwoord, soos aangetoon in hoofstuk 4. Direk daarna beledig hy Wasil en sê hy verdien nie om te lewe nie. Bashir erken dat Wasil sy meerdere is, maar dan stel

hy dadelik dat hy iemand anders gaan bring wat wel in die redenaarkuns onderlê is en Wasil gaan bekeer. Bashir verneder die priester aan die einde, terwyl hy die een is wat die priester laat kom het nadat hy self in die twisgesprek met Wasil verneder is (hoofstuk 6). Daardie eenheid eindig op ’n oop einde en sê nie of Bashir sy woord nagekom het deur voor die waarheid te buig nie.

Die koning se optrede word ook by tye positief geskets. Hy aanvaar Wasil se regverdiging van sy optrede teenoor Bashir en die priester, maar bars in woede uit toe Wasil die patriarg in sy oë beledig. Die koning oortuig Wasil dat dit veilig is om na die kerkgebou te gaan, maar daar wil die Christene vir Wasil doodmaak. Daarna gee die koning toe dat Wasil die reg gehad het om die *adhan* in die kerkgebou te roep en belet hulle om hom dood te maak (hoofstuk 9). Die Christene volhard egter in hul voorneme om Wasil dood te maak. Dit is eers nadat Wasil hulle gedreig het dat sy eie koning hom teenoor die Christene in die Moslemland sal wreek, dat die koning hulle belet om hom dood te maak. Die koning laat hom deur Wasil oortuig dat die Christene dwaal in hul verering van ikone, maar dan tree hy so wreed op teenoor die Christene, dat hulle selfs na die Moslemland moet vlug om veilig te wees.

10.3.3.10 Moontlike impak op die leser

Die impak van hierdie gebeure op die leser is baie groot. Die lesers sou besef Wasil is die meester, daarom moet die lesers met Wasil identifiseer. Die sjeik kan geëer word as die ware verteenwoordiger van God. Die Christene se aanslag op die twisgesprek het in vernedering en skande geëindig. Dit is duidelik dat die priester en die patriarg nie ware verteenwoordigers van God is nie, maar eerder van die Satan wie se verleiding tot die begin van die twisgesprekke gelei het.

10.3.3.11 Om God in herinnering te roep

Die Christene en die Wasil verskil grondig in hoe hulle oor die *adhan* in die kerkgebou dink. Die Christene herken woorde daarin as woorde wat in slagspreuke tydens die oorlog gebruik is om die Moslems aan te vuur. Boonop glo die Christene dat Moslems nie in die kerkgebou toegelaat mag word nie, behalwe as hulle bekeer en gedoop is. Wasil is weer oortuig dat die kerkgebou ’n plek is waar God aanbid word, daarom kan God daar in herinnering geroep word. Die betekenis

van die *adhan* is immers in die besonder om God in herinnering te roep en om op te roep tot gebed.

Die outeur toon dan met outoritêre argument aan dat die sjeik se lewe en geloof nie in die Christene se hande is nie, maar in God se hande. Die sjeik se verduideliking oor wat hy met die *adhan* gedoen het, bevestig sy outoriteit as die een wat namens God optree. Die *adhan* bring immers vir hom God se genade en seën. Daarom erken die koning, selfs al is hy 'n Christen, die sjeik se reg om God in die kerkgebou in herinnering te roep. Die koning gee dan opdrag dat die sjeik nie leed aangedoen mag word nie. God se gesag is hier bo alle gesag en die sjeik verteenwoordig daardie gesag. Die koning word as't ware 'n instrument in God se hand met die doel om vir die sjeik se veiligheid te sorg. God is immers die mag wat die hele tyd in die agtergrond teenwoordig is en alles bestier en bepaal.

Die stryd oor die *adhan* is dus in wese 'n stryd tussen God en die bose, met die eer van God wat in die kerkgebou op die spel is. Die roep van die *adhan* het slegs God se eer ten doel, terwyl hulle wat daarteen veg, dus eintlik teen die eer en aanbidding van God veg. Uiteindelik word die koning op hierdie punt 'n helper vir Wasil eerder as vir die Christene, aangesien hy Wasil se optrede nie net verdedig nie, maar die Christene ook belet om hom dood te maak. Hierdie gebeurtenis is een van die hoogtepunte in die verhaal, aangesien die sjeik hier die Christendom penetreer en die oorwinning behaal deur die Moslems se oproep in die kerkgebou uit te roep. Die Christene se hande is afgekap en hulle kan niks aan hom doen nie.

Die verskil tussen die Islam en die Christendom ten opsigte van die *adhan*, kan grafies soos volg uitgebeeld word:

Tabel 10-7: Die verskil in die verstaan van die *adhan*

	Wasil (Moslems)	**Christene**
adhan	God in herinnering roep	Oproep om dood te maak (oorlogslagspreuk)
kerkgebou	Plek om God in herinnering te roep deur almal wat in Hom glo	Heiligdom van Christene, waar slegs Christene toegelaat word
reaksie	Geregverdig om *adhan* te roep	Wil Wasil doodmaak
God	Stry vir die aanbidding van God	Stry teen die aanbidding van God

10.3.3.12 Moontlike impak op die leser

Dit sou waarskynlik groot impak op die leser hê as die patriarg beveel dat Wasil na die kerkgebou geneem word. Dit is immers bekend dat Moslemgevangenes soms eers gedwing word om gedoop te word, voordat hulle in ’n kerkgebou mag ingaan. Dit is ook bekend dat Moslems al doodgemaak is omdat hulle kerkgeboue ingegaan het. Die lesers beleef egter dan dat God in beheer is van die stryd en dat die sjeik se lewe in sy hande is. Hulle sou bewus daarvan bewus wees dat die *adhan* ook God se seën en genade verseker. Selfs die koning is nou ’n instrument in God se hande om Wasil van sy veiligheid te verseker. Hierdie gebeure sou een van die belangrikste redes wees waarom die Moslemlesers oortuig sou word dat God aan die Islam se kant is. Hierdie gebeure sou ook verstaan word as ’n oproep om nie bang te wees nie, maar die Christendom binne te dring en die geloofstryd te vier. Soos Wasil oorwin het, so kan al die Moslems oorwin.

10.3.4 Strategie 4: Oortuig die lesers met logiese, emosionele en outoritêre argumente en retoriese instrumente

Die hoofidee waaroor die meeste gesprekke handel, is die Christene se geloof dat Jesus as God aanbid moet word. Dit is een van die belangrikste verskilpunte in die debatte tussen Moslems en Christene in die 8^{e} en 9^{e} eeu. Selfs in die 21^{e} eeu is dit steeds een van die belangrikste verskilpunte in die polemiek tussen Moslems en Christene. Hierdie studie dra daartoe by om te sien hoe die Moslems in 8^{e} en 9^{e} eeu oor die Christene se leerstelling dat Jesus Seun van God is, gedink het. Daarom lewer ’n retoriese analise van die argumente wat die sjeik gebruik het, so ’n belangrike bydrae tot die verstaan van die Islamitiese denke oor die Christelike geloof. Dit is nie deel van hierdie studie om dit na te vors nie, maar dit sal interessant wees om te sien hoeveel van hierdie argumente oor die eeue heen en tot vandag nog steeds in die polemiek gebruik word. Net so ook hoe die manier van dink en redeneer die polemiek van latere eeue beïnvloed het.

Die Islam verskil van die Christendom daarin dat die Islam Jesus sien as ’n geëerde profeet wat steeds net ’n mens soos alle ander mense was. Die outeur oortuig die lesers van sy standpunt as Moslem deur die sjeik wat verskillende argumente aanvoer, soos logiese, emosionele en outoritêre argumente. Die outeur gebruik ook ander tegnieke, soos herhaling en sarkasme om daartoe by te dra om die lesers te oortuig.

Dit is opvallend dat die teenstanders in die meeste gevalle geen antwoord op sy argumente gehad het nie. In sulke gevalle het hulle dan met ŉ *ad hominem*-reaksie ander uitweë uit hul verknorsing gesoek, soos om die sjeik in woede te beledig of selfs met die dood te dreig.

10.3.4.1 Christene val (figuurlik) in eie swaard

Die outeur se mikpunt met hierdie tegniek is om die Christen, wat wel ŉ argument waag, in sy eie swaard te laat val. Bashir begin sy gesprek met Wasil met ŉ lofprysing vanuit die Koran. Hoewel Bashir moontlik met die spesifieke aanhaling wil aantoon dat hy ernstig daaroor is om die waarheid oor God te praat, wys hy terselfdertyd op die superioriteit van die Islam as godsdiens. Hy is ŉ Christen, maar hy haal aan uit die heilige boek van die Islam.

Dit is verder opvallend dat hy uit ŉ *sura* aanhaal wat deur die Moslems gebruik word om die teendeel te sê van dit wat Bashir wil sê. As God nie ŉ helper gehad het met die skepping nie, kon Jesus nie reeds voor die skepping bestaan het nie. Dus kon Jesus nie God wees wat van altyd af bestaan nie. Bashir gee dus nog voordat die twisgesprek begin het, reeds ŉ eerste argument oor waarom Jesus nie God kan wees nie. Hierdie punt word in hoofstuk 5 beredeneer.

Wasil maak van hierdie tegniek in kombinasie met logiese argumente gebruik om telkens aan te toon dat dit wat die Christene glo, in werklikheid die teendeel bewys. Bashir erken byvoorbeeld dat die Christene in Jesus glo omdat Hy gekruisig is. Die sjeik argumenteer dan dat of die kruisiging met of sonder Jesus se goedkeuring sou geskied, sy kruisiging bewys dat Hy nie God kon wees nie.

10.3.4.2 Moontlike impak op die leser

Die leser sou dit as baie positief ervaar dat die Christen uit die Koran aanhaal. Die leser sou dalk ook op daardie punt wonder of Bashir steeds tot die Christendom oorgehaal is, as hy die gesprek met die sjeik so begin. Boonop sou hulle hoor dat hy ernstig daaroor is om die waarheid te praat, op grond van die *sura* wat aangehaal is. Laastens sou hierdie woorde van Bashir die teenoorgestelde impak op die Moslemleser hê as wat Bashir daarmee bedoel het.

10.3.4.3 Logiese argumente

Wasil maak gebruik van logiese argumente om sy teenstanders te oortuig. Die logika is terselfdertyd deel van die outeur se aanslag om die leser na sy standpunt oor te haal. Die eerste logiese argument kom egter van die Christene se kant af toe Bashir die gesprek met Wasil begin (hoofstuk 5 by sin 2). Dit is ook die enigste argument wat deur een van die Christene gevoer is. Bashir verwys na die sillogistiese argument wat die Moslems gebruik om aan te toon dat Jesus nie aanbid moet word nie. Waar die Moslems die klem op die ooreenkoms tussen Jesus en Adam laat val, laat Bashir die klem op die verskille val. Daarom kan Jesus wel as God aanbid word.

Wasil se reaksie is om verskeie logiese argumente te voer om Bashir, en dus die Christene oor die algemeen, se gebrek aan insig uit te wys. Sy eerste argument (hoofstuk 5) lig uit dat daar nog ooreenkomste tussen Jesus en Adam bestaan. Wasil antwoord ook die tweede argument van die Christene se kant oor die verskille tussen Jesus en Adam, deur met ’n logiese argument aan te toon dat Jesus nie twee geeste in een liggaam kon hê nie en dus nie anders as Adam is nie.

Wasil volg dieselfde patroon om aan te toon dat indien Jesus gekruisig is soos die Christene glo, hul eie leerstelling ’n bewys is dat Hy nie God kan wees nie. Wasil sluit sy argumente af met ’n laaste rede waarom Jesus dieselfde as ander mense is en dus nie as God aanbid moet word nie. Die logiese gevolgtrekking is dus dat Jesus met mense ooreenstem, nie met God nie.

Wasil val die Christene se leerstellings met logiese argumente aan in sy gesprek met die priester, soos aangetoon in hoofstuk 6. Eerstens toon die sjeik aan dat die Christene se verstaan van die heiliging van water vals is. Dit lei tot die verdere logiese argument wat aantoon dat Johannes hoër as Jesus op die geestelike hiërargiese ranglys is. Die gevolgtrekking is dus dat dit onlogies is om Jesus te aanbid, maar nie vir Johannes nie.

In Wasil se gesprek met die koning toon Wasil met nog ’n logiese argument aan hoe onlogies die Christene in hul oortuigings is (hoofstuk 7). Die Christene is woedend oor die gedagte dat die patriarg met onreinheid besoedel kon word, maar terselfdertyd glo hulle dat Jesus met sy geboorte deur onreinheid besoedel is. Die gevolgtrekking is dat Jesus nie God kan wees, as Hy deur die onreinheid van die geboorteproses besoedel is nie.

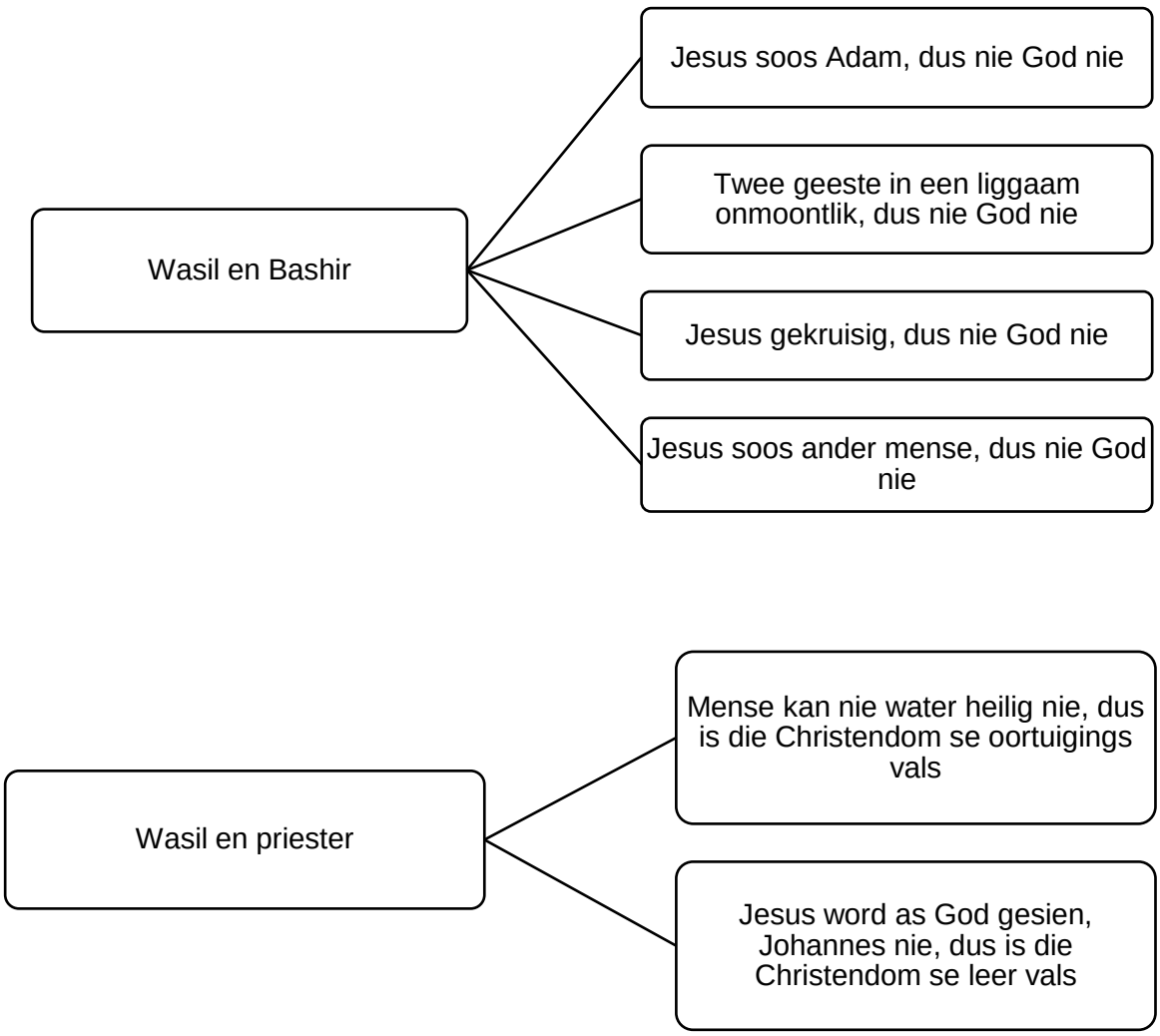
Die sjeik se gesprek met die patriarg loop uit op ’n aantal logiese argumente, hoofsaaklik in die vorm van sillogistiese argumente. Die gevolgtrekking is dat dit nie net onlogies is nie, maar ook belaglik om Jesus as God te aanbid. Wasil beklemtoon die belaglikheid deur van sarkasme gebruik te maak. Hierdie gesprek word in hoofstuk 8 bespreek.

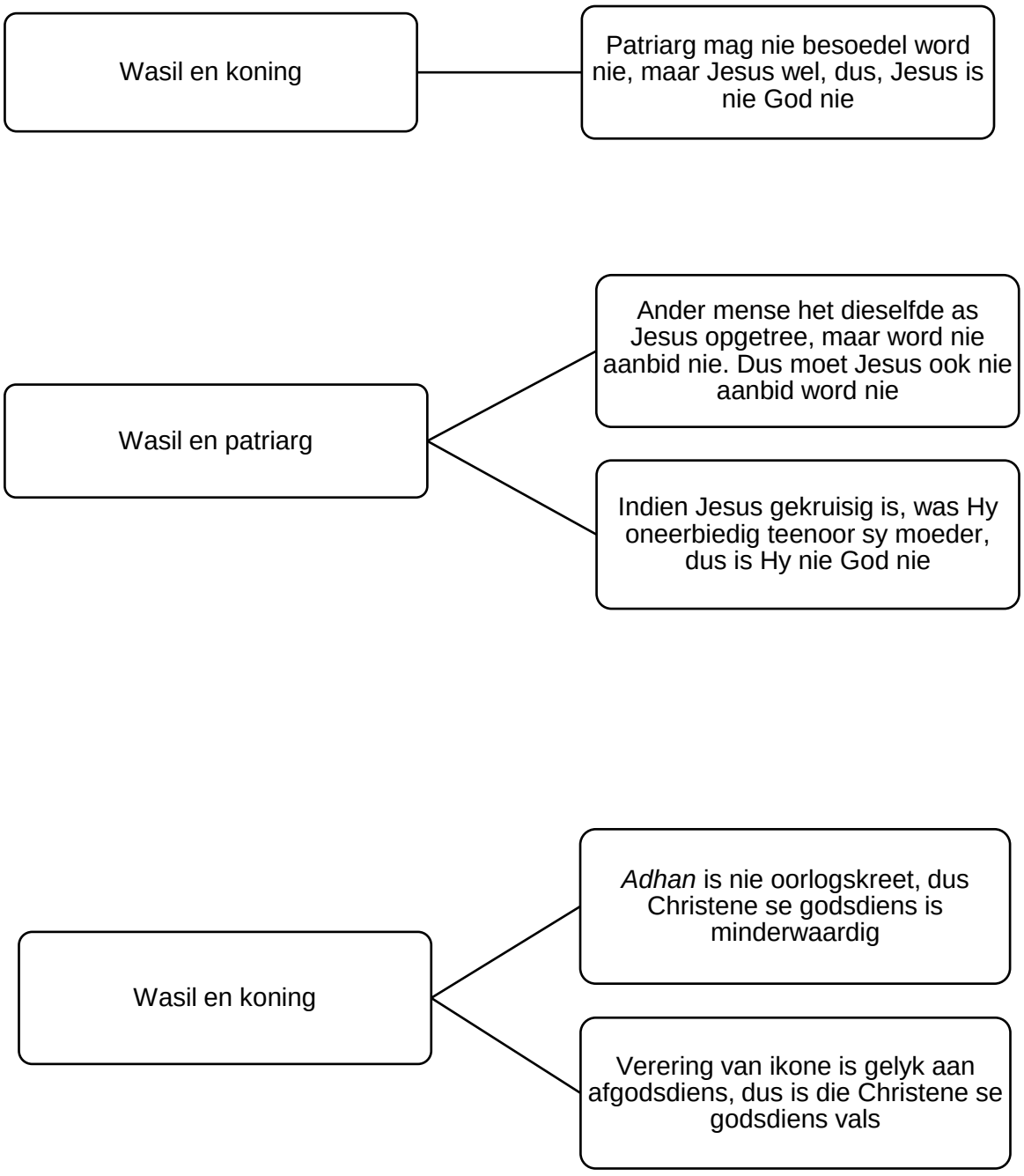
Die sjeik eindig die gesprek deur te argumenteer dat daar ook ander christelike leerstellings is wat vals is. Indien Jesus wel gekruisig is en boonop self gekies het om gekruisig te word, soos die Christene glo, kon Jesus nie God wees nie. God sou nooit oneerbiedigheid teenoor 'n moeder goedkeur of bewustelik kies nie. Boonop is dit onlogies om te dink dat Jesus self sou gekies het om gekruisig te word, soos reeds vroeër aangetoon.

Die laaste logiese argument lei tot die finale oorwinning van die sjeik oor die Christene soos in hoofstuk 9 aangetoon. Wasil oortuig die koning dat indien afgodsdiens verkeerd is omdat hulle dit wat met mensehande gemaak is, aanbid, dan is die Christene ook verkeerd. Hulle vereer immers ikone wat ook met mensehande gemaak is.

Die logiese argumente kan grafies soos volg voorgestel word:

Figuur 10-5: Logiese argumente





10.3.4.4 Moontlike impak op die leser

Die outeur maak 'n appél op die leser se sin van logika deur hulle te oortuig dat dit wat die Christene glo, verkeerd is. Die logiese argumente sal die moontlike impak op die leser hê dat hulle

die onlogika van die Christene se oortuigings kan insien en daarom tot die besef kom dat die sjeik reg is. Die besef sou versterk word deur die feit dat die Christene nie een keer die sjeik se stelling oor dit wat hulle glo, of die rede waarom hulle dit glo, korrigeer nie. Boonop weerlê hulle ook nie een van die argumente nie.

Die aantal argumente wat deur die sjeik gevoer is, sou vir die leser beklemtoon dat daar boonop verskillende redes is waarom die Christene verkeerd is in hul oortuiging dat Jesus as God aanbid moet word. Dit sal hul oortuiging versterk dat die Islam se siening van Jesus korrek is.

Die outeur se aanwending van sarkasme in die sjeik se argumente, sal die impak op die lesers hê dat dit nie net onlogies is om te glo soos die Christene nie, maar dat dit ook belaglik is om te glo dat Jesus aanbid moet word, soos aangetoon in hoofstuk 8. Die lesers sou nie met belaglikheid en verwarring in hul geloof geïdentifiseer wou word nie, daarom sou dit verder daartoe bydra dat hulle beweeg word om te glo soos die outeur.

10.3.4.5 Emosionele argumente

Naas die logiese argumente, maak die outeur ook van emosionele argumente gebruik ten einde die lesers tot die outeur se standpunt te beweeg. Godsdiens is by voorbaat ’n emosionele saak, en ’n godsdiensstryd waar straf en beloning ’n groot rol speel, roep omvermydelik sterk emosies na vore. Boonop vind die godsdiensstryd teen die agtergrond van ’n oorlog plaas met krygsgevangenes wie se lewens bedreig kan word.

Die emosionele argumente speel veral ’n rol om die Christene as boos en die Moslems as goed uit te beeld. Die emosionele speel reeds in die inleidende vertelling (hoofstuk 3) ’n rol met Bashir wat aan die erge sonde van afvalligheid skuldig is, waarvoor hy die straf van God verdien. Die Satan se rol in Bashir se besluit impliseer dat die Christene se siening tot God se toorn en straf lei, terwyl die Moslems se siening tot beloning deur God lei.

Wasil se eis dat Bashir aan bepaalde voorwaardes voldoen voordat hy antwoord, skep die persepsie dat Christene ’n valse werklikheid afdwing ten einde Moslemgevangenes tot bekering te forseer. Die Moslem daarteenoor is betroubaar, aangesien hy nie ’n antwoord wil gee wat God vertroorn nie, soos beredeneer in hoofstuk 5. Die bose Christene verdien weereens God se straf in die lesers se oë, teenoor die betroubare Moslem wat beloning verdien.

Bashir verklaar dat God die sjeik aan die hand van die priester gaan beskaam. Die teendeel gebeur egter as dit die priester is wat verneder word en Bashir God se beskaming aan die priester toewens. Die persepsie word geskep dat dit die priester se verdiende loon is, soos aangetoon in hoofstuk 6.

Die koning eis verantwoording van Wasil omdat hy die priester en sy godsdiens verneder het, ’n daad wat God se straf verdien in die Christene se oë. Die Moslemlesers se oordeel sou weer in kontras met die Christene staan, aangesien die priester die vernedering verdien het en Wasil dus eerder verdien om beloon te word, soos beredeneer in hoofstuk 7. Die sjeik se vraag oor die priester se huwelikstaat lei tot die koning se wens dat God die sjeik sal straf met die straf wat hy daarvoor verdien. Dit word gevolg deur die patriarg se woede-uitbarsting as hy die sjeik uitskel as die Satan onder die satans. In die oë van die lesers sal dit egter die patriarg wees wat die straf van God verdien, aangesien sy woede die gevolg is van sy onvermoë om die argument te weerlê.

Die laaste analitiese eenheid in hoofstuk 9 maak in die besonder van emosionele argumente gebruik. Die Christene se oordeel oor die *adhan* of oorlogslagspreuk is dat Wasil die dood verdien. Die outeur se strategie is egter dat Christene se boosheid teenoor die opregtheid van die sjeik beklemtoon word, deurdat die sjeik verklaar dat hy met ’n godsdienstige handeling uit sy hart uit besig was. Moslemlesers wat bewus sou wees dat die *adhan* nie ’n oproep om dood te maak is nie, sou dus oortuig wees dat die sjeik verdien om beloon te word.

Die sjeik se emosionele argument wat die Christene se minderwaardige gevoel oor hul godsdiens uitwys, lei daartoe dat God die Christene se godsdiens met onbelangrikheid en nietigheid sal beloon. Wasil se uitspraak word bewaarheid as die koning van die Christene begin om hul kerke te vernietig en die geestelike leiers dood te maak. God, wat alles vooraf bepaal het, straf die Christene eur hul eie koning se poging om die godsdiens te suiwer. Die ironie is, die Christene wou die Moslem óf ten alle koste tot bekering bring, óf doodmaak as dit nie werk nie. Toe word hul eie godsdiens egter vernietig en hul eie keuses teen die waarheid het dit veroorsaak. Die pad wat die Christene geloop het van valse leerstellings tot op die vlak van afgodsdiens, is ’n storie in ’n storie uit ’n narratiewe oogpunt. ’n Pad wat net een uiteinde kon hê, naamlik die straf van God.

Die sjeik daarteenoor se beloning is dat hy selfs geëer word as iemand wat ’n baie belangrike rol in die geskiedenis van Bisantium gespeel het. Keiser Leo III het sy beleid van ikonoklasme ingestel na aanleiding van die sjeik se beïnvloeding. So word almal wat die sjeik bedreig het en probeer het om hom van die valsheid van sy godsdiens te oortuig, uiteindelik gestraf, naamlik die patrisiërs waarvan Bashir deel is, die priesters en die biskoppe.

Ironie speel ’n belangrike rol in die emosionele argumente. Dit is ironies dat die biskop wat gedreig het om die sjeik te laat doodmaak, uiteindelik die sjeik se veiligheid waarborg deur opdrag te gee dat hy nie doodgemaak mag word as hulle hom terugneem na sy land nie. Elkeen in die verhaal kry wat hy verdien.

Dit is net so ironies dat die Christene wat die sjeik in hul land wou doodmaak, uiteindelik self vir hul lewens vlug en dan in die Moslemland veiligheid teen hul eie koning se optrede vind. Daardeur word die seël op die positiewe beeld van die Islam geplaas. Die Islam is die godsdiens wat selfs aan die vlugtende Christene veiligheid in hul land bied. Die finale beloning vir almal wat Moslems is, is God se seën en vrede wat oor hulle aangekondig word.

Die kontras tussen die bose Christene en die opregte Wasil, wat in die emosionele argumente na vore kom, kan grafies soos volg uitgebeeld word:

Tabel 10-8: Bose Christene teenoor opregte Moslem

Bose Christene	Opregte Moslem
Word deur Satan verlei	Staan onder God se beheer
Bedreig Moslemgevangenes	Weier om God met verkeerde antwoord te vertoorn
Emosionele woede uitbarstings	Rasioneel, kalm en beheersd
God moet Wasil beskaam	God beskaam die priester
Koning eis verantwoording van Wasil	Wasil dwing ontsag af
God moet Wasil bestraf	Priesters word deur God gestraf
Woedend oor *adhan* se uitroep	Eer God met *adhan*
Godsdiens word met onbelangrikheid en nietigheid gestraf	Wys op Christene se minderwaardige gevoel oor *adhan*
Godsdiens op vlak van afgodsdiens, vals	Oortuig koning van die waarheid
Wil Wasil doodmaak	Koning en patriarg waarborg veiligheid
Vlug self vir hul eie koning na Moslemland	Vertrek veilig na Moslemland
God straf die Christene	God beloon die Moslems

10.3.4.6 Moontlike impak op die leser

Die moontlike impak wat die emosionele argumente op die lesers sou hê, wissel van verontwaardiging en dalk selfs woede, tot vreugde en sekerheid oor die waarheid. Die Christene se aggressiewe reaksie beteken gewoonlik die gespreksgenoot kan nie antwoord nie of besef dat hy in ’n hoek gedryf is, optrede wat *ad hominem* is. Woede is ’n teken van minder beheer en toon swakheid. Die lesers sou nie met so ’n swakheid wou identifiseer nie.

Die sjeik daarteenoor word as kalm en in beheer beskryf, die een wat al die argumente wen. Daarmee sou die lesers hulle wou identifiseer. Die sjeik het immers sy superioriteit in die argumente bewys, maar ook die moed van oortuiging gehad om die Christene in hul eie kerkgebou te konfronteer met sy godsdiens se *adhan*. Die Moslemlesers sal daarin ’n oproep hoor om die Christendom ook te penetreer en die godsdiensstryd voort te sit.

Die Christene se verering van ikone, soos afgodsdiens, sou vir die lesers finaal bevestig dat die Christendom ’n valse godsdiens is wat die straf verdien wat oor hulle gekom het. Die Islam daarenteen is as die ware godsdiens bewys wat seker kan wees dat God hulle met hulp, vrede en seën sal beloon.

10.3.4.7 Outoritêre argument:

Die outeur maak ook van outoritêre argumente gebruik waardeur die sjeik sy teenstanders van die waarheid oortuig, en die outeur die lesers oortuig om na sy standpunt te beweeg. Die outeur stel Wasil van die begin af as ’n outoritêre figuur voor en Wasil word die verpersoonliking van positiewe gesag en voorbeeld. God, wat alles deur sy bestiering bepaal het, is deurgaans in beheer. Hierdie stelling oor God word gekoppel aan die Moslems se gevangeneming en bepaal dus vooruit dat dit wat met die gevangenes, en dus spesifiek met Wasil, gaan gebeur, deur God beheer word. Dit impliseer dat God dit so bepaal het dat Wasil die Islam verteenwoordig en so ’n outoriteit word (hoofstuk 4).

Wasil se outoriteit word dadelik sigbaar as hy God se gesag as hoogste gesag erken, ten spyte van die Christene se gesag. Wasil weier om te antwoord as hy God met sy antwoord sal vertoorn en eis die reg om die waarheid te antwoord sonder dat sy veiligheid bedreig word, soos aangetoon in hoofstuk 5. Wasil en sy teenstanders word as waardige teenstanders uitgebeeld wat albei oor

eer en gesag beskik. Die implikasie is dat die persoon wat met eer uit die stryd gaan tree, oor die ware gesag wat van God kom, beskik. God se rol as hoogste outoriteit kom ook in Wasil se voorwaardes aan Bashir na vore. In die voorwaardes wat Wasil stel, plaas hy ŉ etiese verpligting op Bashir. Hy moet sy beloftes nakom, aangesien dit in God se naam belowe is.

Bashir se uitspraak dat God die priester beskaam aan die einde van die gesprek, beklemtoon dat God steeds die hoogste gesag in hierdie stryd is (hoofstuk 6). Dit gaan uiteindelik daaroor om vas te stel wie deur God in die skande gestel gaan word, omdat hulle Hom valslik verteenwoordig.

God se gesag word ook in die kerkgebou beklemtoon, as die koning verklaar word dat Wasil die *adhan* maar in die kerkgebou kan uitroep. Die kerkgebou is immers ŉ plek waar God in herinnering geroep kan word, soos aangetoon in hoofstuk 8. God se beheer en Wasil wat as God se verteenwoordiger optree, kom verder na vore as God die Christendom tot nietige en onbelangrike godsdiens verklaar, soos beredeneer in hoofstuk 9. Die koning se optrede teen die Christene in sy land bevestig dat die Christendom onbelangrik geword het.

Die gedeelte word afgesluit met die verklaring dat God sy hulp, seëninge en vrede aan die Moslems skenk, aangesien hulle die ware dienaars is en hul godsdiens die ware godsdiens. Die verhaal se afloop bevestig dat Wasil as Moslem God se hulp en seën ontvang het. Hy kom veilig in sy eie land terug en die Christene wat hom bedreig het, moet vir hul lewens vlug.

10.3.4.8 Die moontlike impak op die leser

Die feit dat God alles vooraf bepaal het deur sy bestiering, het die moontlike impak op die leser dat hulle met groot afwagting verder wil lees ten einde te sien waarop God se bestiering uitloop. Die lesers sal hulle ook aan God se heerskappy wil onderwerp en dus aan die kant van die waarheid wil staan.

Die vertelling van hoe die sjeik beheer neem van die situasie, is een van die tegnieke wat die outeur gebruik om te bewys dat die sjeik die ware verteenwoordiger van God is. dit impliseer dat die sjeik oor die waarheid beskik. Die Moslemlesers word sodoende aangemoedig om soos die sjeik oortuig te wees dat hulle aan die ware godsdiens behoort en instrumente in God se hand is.

Vir die leser sal God se gesag bo alle gesag sigbaar wees as die sjeik se uitroep van die *adhan* daartoe lei dat die Christendom tot nietige en onbelangrike godsdiens verklaar word. Die lesers sal ook hoor dat die Islam die ware godsdiens in God se oë is, aangesien die Islam nie onbelangrik

verklaar word nie. Die Islam voer selfs in die Christene se land, by monde van Wasil, die botoon oor die Christendom. Die Moslemlesers word sodoende aangemoedig om soos die sjeik oortuig te wees dat hulle aan die ware godsdiens behoort en instrumente in God se hand is.

Die lesers sal aan die einde finaal oortuig wees dat hul godsdiens die ware godsdiens is, as daar verklaar word dat God sy hulp, seëninge en vrede aan die Moslems skenk, aangesien hulle die ware dienaars en dus die ware godsdiens is.

10.3.4.9 Herhaling, sarkasme, beklemtoning en tempo versnelling

Sarkasme word in die sjeik se sillogistiese argument as bykomende instrument gebruik. Daardeur word die teenoorgestelde bedoel as wat gesê word ten einde aan te toon dat die Christendom se oortuigings belangrik is, soos aangetoon in hoofstuk 8.

Beklemtoning word ook gebruik om die argument te versterk. In die argument oor Jesus en Esegiël, word die “ons” beklemtoon (hoofstuk 8). So beklemtoon die sjeik dat “ons”, dit wil sê die Moslems, se geloof op die geskrifte gegrond word. Die onuitgesproke vraag is of die Christene dieselfde kan sê. Die beklemtoning van die syfer “twee” in die gevolgtrekking “dan het julle twee gode”, dra daartoe by dat die belaglikheid van die Christene se oortuiging uitstaan.

Die outeur lig die sjeik se beheer van die gesprekke uit deur die tempo van argumentvoering te versnel. Dit word aangetoon in hoofstukke 5 en 8. Dit wys dat die sjeik in totale beheer is en Bashir sowel as die patriarg die stomme slagoffers op wie die aanslae gemik is, wat geen antwoorde kan bied nie.

Die sjeik gebruik slegs een maal in die verhaal die vokatief as aanspreekvorm. Aangesien die vokatief in Arabies ’n ondertoon van meerderwaardigheid het, bevestig dit die sjeik se meerderwaardigheid teenoor die patriarg, soos beredeneer in hoofstuk 8. Die vokatief word boonop deur ’n imperatief gevolg wat daarop dui dat die rolle omgekeer is. Die gevangene is so in beheer van die gesprek en die hoof van die Christendom moet sy gesag aanvaar. Aan die begin van die verhaal moes Bashir die sjeik beveel om te antwoord. Nou beveel die sjeik die patriarg om te antwoord. Die verskil is, die sjeik het steeds geweier om te antwoord. Die sjeik sou eers antwoord as hy oortuig is hy sal God nie met sy antwoord vertoorn nie. So toon die outeur die beheer wat die sjeik op die situasie uitgeoefen het.

10.3.4.10 Moontlike impak op die leser

Die outeur sou, deur die sarkasme wat die sjeik gebruik het, die lesers makliker daartoe kon beweeg om te besef dat die Christendom se geloof in Jesus as God nie net onlogies is nie, maar ook belaglik. Daarteenoor staan die Islam as die logiese godsdiens waarmee daar nie gespot kan word nie. Boonop is daar beklemtoon dat die Islam se oortuigings op die geskrifte gebaseer is terwyl die sjeik aangetoon het hoe die Christene, ten spyte van wat die geskrifte sê, valse leerstellings aanhang.

Die lesers sou nog verder na die standpunt van die outeur beweeg word deur die totale beheer wat die sjeik, ten spyte daarvan dat hy 'n gevangene was, op die situasie uitgeoefen het. Sy gesag as outoritêre figuur sou vir die leser sterk na vore kom in die wyse waarop hy die patriarg met gesag hanteer en die rol van die ondervraer oorgeneem het. Die lesers sou saam met Bashir en die koning tot die oortuiging kom dat die sjeik die waarheid verteenwoordig.

10.3.5 Strategie 5: Oortuig die leser dat die outeur oor 'n hoër vlak van kennis beskik (agter die skerms) en dus blindelings vertrou kan word.

Die outeur beskik oor kennis vanuit die nie-waarneembare wêreld en dit word in die vertelling geopenbaar. Daardie kennis speel 'n belangrike rol in sy strategie om die lesers van sy standpunt te oortuig. Die inleiding van die verhaal (hoofstuk 3) maak bekend hoe die Satan in Bashir se oor gefluister het en hom verlei het om na die Christendom terug te keer. Dit is inligting waaroor die karakters nie beskik het nie. Die lesers moet wel daarvan kennis neem, want dit gee insig in die rede waarom Bashir die Islam verlaat. Die insig is belangrik, omdat afvalligheid 'n baie groot oortreding in die Islam is wat selfs met die dood strafbaar is. Dit dra ook by tot die persepsie dat die Christendom 'n bose godsdiens is met die Satan as helper.

Die outeur lei die leser van die begin af om die Christendom as boos en die Islam as goed te sien. Soms doen die outeur dit op subtiele wyse, soos die implikasie dat dit vir die jong kind goed is om uit sy ouerhuis na die Moslemland weggevoer te word, waar hy die beste moontlike opvoeding ontvang.

Die outeur se meerdere kennis kom ook na vore ten opsigte van die rol wat God in die verhaal vertel. In hoofstuk 4 word vertel dat die gebeure deur die bestiering van God vooraf bepaal is. Die

verwysing na die bestiering van God geskied in samehang met die vertelling van die Moslems wat gevange geneem is. Dit is ’n teken dat God saam met die Islam werk soos die Satan saam met die Christendom werk. Die Islam is dus goed.

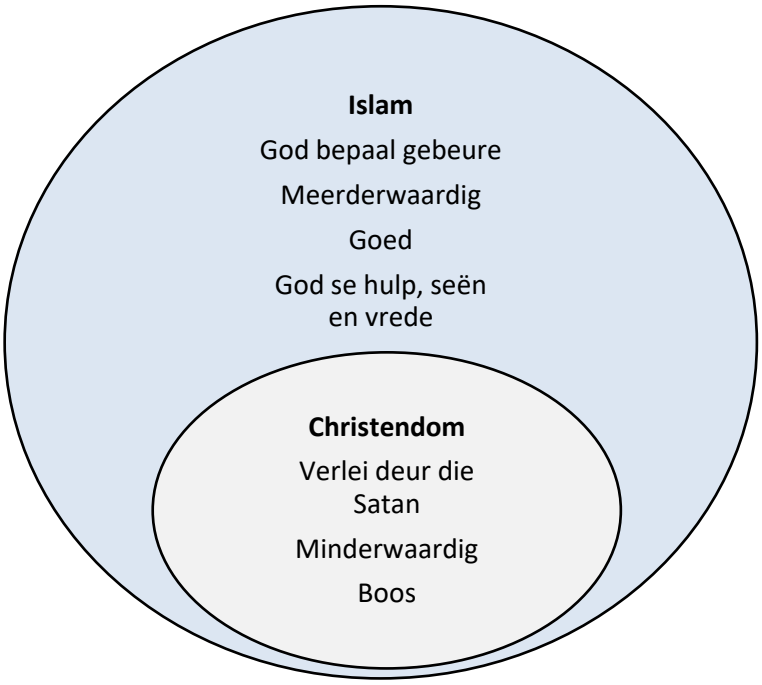
Die gebeure in die kerk met die uitroep van die *adhan* wys op die Islam se meerderwaardigheid teenoor die Christendom se minderwaardigheid, soos aangetoon in hoofstuk 9. Die outeur se meerdere kennis dui daarop dat God die Christendom dan tot nietige godsdiens maak, soos bevestig deur hul eie koning se poging om die Christendom in sy land te vernietig.

Hierdie inligting lei tot die besef dat God deur die hele verhaal ’n rol in die agtergrond speel. Wat ook al verder gebeur, moet in die lig van God se vooraf bepaling daarvan gesien word. Daarom raak dit al hoe duideliker dat die sjeik in God se diens staan en dat God hom as instrument gebruik om hierdie godsdiensstryd te bepaal.

Die verhaal eindig met ’n laaste verwysing na God se rol as die outeur afsluit met die woorde dat God sy hulp, seëninge en vrede op die Islam laat rus.

Die outeur se strategie om met die lesers met meerdere kennis te oortuig, kan grafies so voorgestel word:

Figuur 10-6: Outeur se meerdere kennis



10.3.5.1 Moontlike impak op die leser

Die moontlike impak op die Moslemlesers is groot as hulle heel aan die begin hoor van die rol wat God en die Satan in die agtergrond speel. Die lesers sal dus by voorbaat reeds vermoed dat die Christendom boos en die Islam goed is. Hulle sal ook deur die sinspeling geboei word en wil sien hoe dit in die verhaal uitspeel. Die vraag wat ook die lesers se aandag sal behou, is wat Bashir verder gaan doen en wat die rol, indien enige, van die Satan vorentoe gaan wees.

God se rol in die verhaal sal ook ’n impak op die lesers hê. Hulle sal nuuskierig wees om te sien aan wie se kant God uiteindelik sal wees en waarop sy vooraf bepaling gaan uitloop. Hoewel daar dus nie baie oor God en Satan gesê word nie, speel hierdie meerdere kennis van die outeur ’n baie groot rol daarin om die lesers van sy standpunt te oortuig.

10.4 Slot

Die sjeik het dus finaal aangetoon dat hy die Christene se meerdere in die twisgesprekke is, aangesien nie een van sy argumente weerlê kon word nie. Die sjeik is op emosionele vlak ook die Christene se meerdere, aangesien hul emosies, meestal uit frustrasie weens hul gebrekkige redeneervermoë, gewissel het tussen woede, minagting, vrees en droefheid. Die sjeik is deurgaans in beheer van sy emosies en in beheer van die situasie. Eers aan die einde word iets van sy emosies sigbaar toe hy aanvallend optree nadat die Christene gedreig het om hom dood te maak. Dit geskied steeds beheersd en hy is deurgaans vol selfvertroue.

Die sjeik het tot die verhaal toegetree as ’n Moslemgevangene vir wie die Christene wil bekeer. Aan die einde van die verhaal is hy die magtigste persoon. Die koning van Bisantium sowel as die patriarg van Konstantinopel waarborg uiteindelik sy veiligheid en die koning word deur hom beïnvloed tot sy beleid van ikonoklasme, ’n belangrike gebeurtenis in die geskiedenis van Bisantium. Aan die begin van die verhaal moes die sjeik voorwaardes stel om sy veiligheid te waarborg, aan die einde is dit juis hy en sy land wat aan die vlugtende Christene ’n veilige hawe bied. Aan die begin wou die Christene die sjeik bekeer, aan die einde ontbloot die sjeik die Christendom as ’n godsdiens wat nie net aan valse leerstellings glo nie, maar wat op dieselfde vlak as afgodsdiens funksioneer.

Dit is dus duidelik dat die Christendom wel die valse godsdiens is vir wie die Satan ’n helper is, terwyl die Islam die ware godsdiens is wat God verteenwoordig en deur God geseën en gehelp word.

Die outeur het die leser na die alternatiewe wêreld geneem deur die lesers met verskillende strategieë te oortuig dat daar nie twyfel bestaan oor watter godsdiens die ware godsdiens is nie. Die lesers het na elke episode en elke argument nog ’n stukkie verder op die pad gevorder totdat die proses finaal voltooi is en die leser sekerheid het. Die lesers sou nie net seker wees dat die Islam die ware godsdiens is nie, maar ook dat die Moslemland die beste plek vir mense is.

Hierdie studie is ’n poging om die teks retories te analiseer en meer te wete te kom oor die kommunikatiewe strategie en die wyse waarop die outeur te werk gegaan het om die lesers te oortuig. Daar moes bepaalde keuses gemaak word oor hoe om die studie aan te pak. Die navorser is dus deeglik daarvan bewus dat daar tekortkominge sal wees, aangesien daar verskeie ander maniere is waarop so ’n studie aangepak kon word. Daar is dus ruimte vir verdere navorsing op hierdie teks, spesifiek om die navorsing vanuit ’n ander hoek as die retoriek te benader.

BRONNELYS

Abou-Seada, A.A.H. 2000. *Byzantium and Islam (9th – 10th centuries): A historical evaluation of the role of religion in Byzantine-Muslim relations*. Birmingham: The University of Birmingham. (Thesis – PhD).

Abu Juhayfah, A. 2010. *The chapters on adhan and the sunna regarding it.* Hadith narrated by Awn ibn Abu Juhayfa, hadith 711. https://ahadith.co.uk/hadithbynarrator.php?n=Awn+ibn+Abu+Juhayfah&bid=15&let=A Date of access: 22 April 2020.

Afsaruddin, A. 2018. Caliph. In: *Encyclopaedia Britannica*. http://www.britannica.com/topic/caliph Date of access: 14 May 2018.

Afsaruddin, A. 2018. *Sunnah*. In *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/Sunnah Date of access: 8 July 2019.

Ahluwalia, L. 2008. *Understanding philosophy of religion*. Buckinghamshire: Folens Publishers.

Ahmadi, N. & Ahmadi, F. 1998. *Iranian Islam: The concept of the individual*. New York: St. Martin's Press Inc.

Akyol, M. 2019. Christian and Islamic view: Man on the Cross. *Islamicity*. https://www.islamicity.org/11363/christian-and-islamic-view-man-on-the-cross/ Date of access: 30 March 2020.

Al-Akhras, S. & Green, M. 2016. Satanic whispers: Milton's Iblis and the Great Sultan. *The Seventeenth Century*, 32(1):31-50. doi/10.1080/0268117X.2016.1252279

Al-Amreekee, A.A. 2010. Do you worship the Creator? *Islamic awareness* https://karimtalib3ilm.wordpress.com/page/6/?archives-list=1 Date of access: 3 September 2018.

Al-Islam: The official website of the Ahmadiyya Muslim Community. 2019. *Covenant of the Prophets*. https://www.alislam.org/library/khatam-e-nabuwwat/covenant-of-the-prophets/ Date of access: 27 March 2019.

Al-Kawthari, M. 2019. Learning from a teacher and the importance of isnad. In: *IlmGate: A digital archive of Islamic knowledge*. https://www.ilmgate.org/learning-from-a-teacher-and-the-importance-of-isnad/ Date of access: 12 March 2019).

Al-Majlisi, M.B. 2016. Merits of Adam and Hawwa (Eva): Reasons behind naming them so, the beginning of creation. In: *Hayat al Qulub, Vol 1, Stories of the Prophets*. https://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-1-allamah-muhammad-baqir-al-majlisi/merits-adam-and-hawwa-eve-reasons-behind Date of access: 23 March 2020).

Al-Shaya, H., Al-Suhaim, D., Al-Azzam, B. & Al-Ahaydib, M. 2017. Semantic functions of overt and ellipted Arabic vocative particle Yā in Surat Yusuf. *European Journal of Social Sciences*, 54(3):406-419.

Al-Suhrawardy, A.A. 1941. *The wisdom of Muhammed*. London: Pall Mall.

Al-Tabari, 1989. *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l muluk), Volume XXIV: The empire in transition*. Translated and annotated by Powers, D.S. Yar-Shater, E. ed. Bibliotheca Persica. New York: State University of NY Press.

Alqinai, J. 2013. *Mediating punctuation in English Arabic translation*. https://journals.lib.unb.ca/index.php/la/article/download/22521/26177 Date of access: 20 August 2018.

Alexander, P.J. 1977. Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications. *Speculum* 52(2):238-264.

Ally, S. 2014. What Jesus (pbuh) said about Fasting. In: *Why Islam?* https://www.whyislam.org/common-ground/what-jesus-pbuh-said-about-fasting/ Date of access: 30 June 2019.

Almaany.com. *Almaany English Arabic Dictionary*. 2019. https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/أوثان/ Date of access: 16 May 2020.

Ambury, J.M. s.a. Socrates (469—399 B.C.E.) In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://www.iep.utm.edu/socrates/ Date of access: 12 July 2020.

Amer, S. 2019. The Hadith Tradition. *In: Reorienting the Veil, Center for European Studies*. https://veil.unc.edu/religions/islam/hadith/ Date of access: 14 March 2019.

Andrews, R.D. 2019. Baptism & Chrismation. *Saint George Greek Orthodox Church*, 2019. http://www.stgeorgegoc.org/pastors-corner/baptism-chrismation Date of access: 7 July 2019.

Anon. 2005. The Baptism of the Lord Jesus Christ. *Pravmir.com: Orthodox Christianity and the World,* 18 January. http://www.pravmir.com/the-baptism-of-the-lord-jesus-christ/ Date of access: 12 July 2019.

Anon. 2010. St John of Damascus. In: *Encyclopedia of World Biography*. https://biography.yourdictionary.com/st-john-of-damascus Date of access: 26 June 2019.

Anon. 2013. Patriarch. Eastern Orthodoxy. In: *Encyclopaedia Britannica.* https://www.britannica.com/topic/patriarch-Eastern-Orthodoxy Date of access: 1 March 2020.

Anon. 2014a. Isnad. In: *Encyclopaedia Britanicca*. https://www.britannica.com/topic/isnad Date of access: 11 July 2017.

Anon. 2014b. Patricians. In: *Encyclopaedia Britanicca*. https://www.britannica.com/topic/patrician Date of access: 10 November 2020.

Anon. 2014c. Sheikh – Arabic Title. In: *Encyclopaedia Britanicca*. https://www.britannica.com/topic/sheikh Date of access: 13 July 2018.

Anon. 2016. Ecumenical Patriarchate of Constantinople. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/Ecumenical-Patriarchate-of-Constantinople Date of access: 2 March 2020.

Anon. 2017. Cross. Religious symbol. In*: Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/cross-religious-symbol Date of access: 15 May 2020.

Anon. 2018a. Jacob Bar Salibi Syrian bishop. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/biography/Jacob-Bar-Salibi Date of access: 11 July 2019.

Anon. 2018b. Monophysitism. (*In* New World encyclopedia. https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Monophysitism Date of access: 21 April 2020).

Anon. 2020a. Athanasian Creed. Christianity. In: *Encyclopaedia Britannica.* https://www.britannica.com/topic/tahara-Islam Date of access: 19 May 2020.

Anon. 2020b. Companions of the Prophet. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/Companions-of-the-Prophet Date of access: 17 May 2020.

Anon. 2020. Iblis. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/Iblis Date of access: 13 July 2020.

Aoun, J.E., Benmamoun, E & Choueiri, L. 2010. The Syntax of Arabic. [Kindle edition]. Available at Amazon.com.

Appleton, D.B. 2003. *Period Arabic Names and Naming Practices*. https://heraldry.sca.org/names/arabic-naming2.htm Date of access: 8 March 2019.

Arabiclexicon.Hawramani.com. 2019. *The Arab lexicon*. http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AA%D9%84%D8%A8%D8%A8 Date of access: 11 June 2019.

Arabiclexicon.Hawramani.com. 2019. *The Arab lexicon*. http://arabiclexicon.hawramani.com/search/حوث Date of access: 11 June 2019.

Ashraf, A. 2017. *Al-Asma-ul-Husna. The 99 Most Beautiful Names and Attributes of Allah the Almighty*. https://www.researchgate.net/publication/320197367_Al-Asma-ul-Husna_The_99_Most_Beautiful_Names_and_Attributes_of_Allah_the_Almighty Date of access: 20 July 2020

Athanasius. 1998. *On the Incarnation*. https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Athanasius-On%20the%20Incarnation.pdf Date of access: 29 September 2020.

Awad, D. 2015. The Evolution of Arabic Writing Due to European Influence: The case of punctuation. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 15:117-136.

Badawi, J. 2015. Islam's Stance on the Gospel and Torah. In: *Why Islam?* https://www.whyislam.org/common-ground/islams-stance-on-the-gospel-and-torah/ Date of access: 28 March 2020.

Baghdadi, A.M. s.a. *The Islamic Perspective of Beard*. Translated from Arabic by Ali, M & Amin, M. https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/16268 5 July 2019.

Baring-Gould, S. 1871. *Legends of the Old Testament Characters from the Talmud and other Sources*. London: Macmillan and Company.

Barnard, J.A. 2012. *The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BBC – Religions, 2008. *Christianity: Eastern Orthodox Church*. https://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/easternorthodox_1.shtml#top Date of access: 7 July 2019.

Belnap, R.K. 1986. Grammar, Style, and Discourse. An Empirical Look at Modern Standard Arabic Complementation in the Newspaper, Al-Ahram. *Deseret Language and Linguistic Society Symposium*, 12(1): 45-51.

Ben-Sasson, H.H. 1971. Disputations and polemics. In: *Encyclopaedia Judaica*. http://www.jewishvirtuallibrary.org/disputations-and-polemics Date of access: 18 May 2017.

Bukhari, M. 864 n.C.? *Sahih al-Bukhari. Book 48, Hadith 5*. https://sunnah.com/muslim/48/5 Date of access: 14 August 2019.

Bukhari, M. 864 n.c.? *Sahih al-Bukhari. Vol. 7, Book 76, Hadith 27.* https://sunnah.com/bukhari/76/27 Date of access: 22 August 2019

Bukhari, M. 864 n.C.? *Sahih al-Bukhari. Vol. 8, Book 78, Hadith 652*. https://sunnah.com/bukhari/83 Date of access: 27 March 2019.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1997. Elliger, K., Rudolph, W. & Institute of NT Textual Research Munster, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia (Hebrew Edition)*. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Bin Humaid, S.A. 1994. *Islamic Principals and Rules of Debate*. Jeddah: Al-Manara Publishing.& Distributing House.

Boayo, S.M.H. 2015. Arabic Literature in the Rise of Islamic Civilisation and the Present Educational System. In: *Islam and Civilisational Renewal, Journal devoted to contemporary isues and policy research*, 4(2):212–221.

Box, G.H. 1919. *The Apocalypse of Abraham*. Edited, with a Translation from the Slavonic Text and Notes. New York: The Macmillan Company. http://www.marquette.edu/maqom/box.pdf Date of access: 3 September 2018.

Breed, A. 2016. Aspek in Afrikaans: 'n Teoretiese beskrywing. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(1). On-line version ISSN 2224-7912. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-47512016000100005 Datum van raadpleging: 12 Junie 2019.

Brooks, E.W. 1981. J*oseph and Asenath. The confession and prayer of Asenath, daughter of Pentephres the priest*. New York: The Macmillan Co.

Browning, W.R.F. ed. s.a. Pseudonymity. In: *Oxford Biblical Studies Online*. http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1551. Date of access: 22 May 2019.

Brubaker, L & Haldon, J. 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680 – 850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burton, G.O. 2006. Figures of Repetition. In: *The Forest of Rhetoric (silva rhetoricae)*. http://rhetoric.byu.edu/Figures/Groupings/of%20Repetition.htm#ideas Date of access: 27 March 2019.

Bybel, 1983. Die Bybel: Afrikaanse Nuwe Vertaling. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Carney, T.R. 2015. *Twis om woorde: 'n Forensiese ondersoek na semantiese kwessies in hofsake*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat. (Proefskrif – PhD).

Cartwright, M. 2018a. Byzantine Architecture. In: *Ancient History Encyclopedia*. https://www.ancient.eu/Byzantine_Architecture/ Date of access: 1 April 2020.)

Cartwright, M. 2018b. Byzantine Government. In: *Ancient History Encyclopedia*. https://www.ancient.eu/Byzantine_Government/https://www.ancient.eu/Byzantine_Government/ Date of access: 7 July 2018.

Casiday, A. 2015. Priesthood in the Byzantine Empire. In Peters, G & Anderson, C.C., eds. *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*. Leiden: Brill. p. 70-95.

Cheikh, N.M. 2004. *Byzantium viewed by the Arabs*. London:Harvard University Press.

Cheikh, N & Bosworth, C.E. 2012. Rum. In: The Encyclopaedia of Islam, Second Edition. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rum-COM_0939 Date of access: 8 August 2018.

Chrysopoulos, P. 2019. Epiphany: A Greek Orthodox Celebration Rich in Tradition. *Greek Reporter*, 5 January. https://greece.greekreporter.com/2019/01/05/epiphany-a-greek-orthodox-celebration-rich-in-tradition/ Date of access: 8 August 2020.

Coetzee, J.J. 2019. *A textual analysis of Pseudo-Ezekiel (4Q385 & 4Q386) in order to determine its dating in the light of ancient scribal practices*. Pretoria: University of Pretoria. (Dissertation – M.A.).

Coetzer, E. 2015. *A Rhetorical Analysis of 2 Maccabees*. Potchefstroom:NWU. (Proefskrif – PhD).

Collins, A.Y. 2000. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalyticism*. Leiden: Brill.

Comprehensive Hadith Database with interactive Chain. 2012. http://qaalarasulallah.com/ Date of access: 3 March 2019.

Crus Pistori, M.H. 2019. *Rhetoric, Argumentation and Dialogic Analysis of Discourse*. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1981-57942019000200265&script=sci_arttext&tlng=en Date of access: 16 April 2020.

Cunningham, M.B. 2018. Mary, the Mother of God, in Dialogue: The Drama of Personal Encounter in the Byzantine Liturgical Tradition, edited by A. Torrance & S. Paschalidis. New York: Routledge.

https://books.google.co.za/books?id=oKVYDwAAQBAJ&pg=PT83&lpg=PT83&dq=Mary%27s+pain+when+Jesus+died+Byzantium&source=bl&ots=pGe4Oc7vNh&sig=ACfU3U2yU5g-SKAIXhWUD-MnouhX6rK1Pg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjMm_D11MToAhUDXxoKHY_jDeYQ6AEwC3oECAgQAQ#v=onepage&q=Mary's%20pain%20when%20Jesus%20died%20Byzantium&f=false Date of access: 31 March 2020.

Deek, H. 2015? Interrogation: Yes/no questions. In: *Arabic Online.* http://arabic.tripod.com/Interrogation1.htm Date of access: 9 March 2019.

De Leeuw, K. 2014. *Byzantine Empire*. https://www.livius.org/articles/misc/byzantine-empire/ Date of access: 2 March 2020.

Dhiel, C. 1923. Leo III and the Isaurian Dynasty (717-802). *Cambridge Medieval History*, 1(4). https://archive.org/stream/LeoIiiAndTheIsaurianDynasty717-802/CMH4_1#page/n5/mode/2up Date of access: 1 October 2017.

Driedger Hesslein, K. 2011. *Theological History of Two Natures/One Person*. https://www.academia.edu/1065438/Theological_History_of_Two_Natures_One_Person Date of access: 19 March 2020.

Dumitrescu, C. 2005. Shame and Honor: Biblical Understandings and Islamic Cultural Reflections. *Journal of Adventist Mission Studies*, 1(1):14-39.

Eichrodt, W. 1970. *Ezekiel: A Commentary*. London:SCM Press. (The Old Testament library).

El Cheikh-Saliba, N.M. 1992. *Byzantium viewed by Arabs*. Cambridge: Harvard University. (Thesis – PhD).

El-Fateh, M. 2017. *A debate between the apostate Bashir and Sheikh Wasel*. http://fateh414.blogspot.com/2017/01/blog-post.html Date of access: 26 Junie 2019.

Elias, A. 2014. Love in the Quran and Sunnah. In *Faith in Allah*. https://abuaminaelias.com/love-in-the-quran-and-sunnah/ Date of access: 1 April 2019.

Engelbrecht, B.J. 1978. *Teologie in die Kerk*. Pretoria: Haum Uitgewery.

Evans, A. 2015. *To what extent is Ezekiel the source of resurrection of the dead in 4Q385 Pseudo-Ezekiel and Targum Ezekiel?* Old Testament Essays 28(1): 70-85. http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2015/v28n1a6

Flaquer, S.J. 2015. The Akbarian Jesus – The Paradigm of a Pilgrim in God. *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.* 57. http://www.ibnarabisociety.org/articles/akbarian-jesus.html Date of access: 12 June 2019.

Ford, D.C. 2009. Three forms of Arabic causitive. In: *Opal*. 2. https://www.diu.edu/documents/OPAL/No-2-Ford-The-Three-Forms-of-Arabic-Causative.pdf Date of access: 23 July 2018.

Freedman, H & Simon, M, eds. 1961. *Midrash Rabbah.* Translated into English with Notes, Glossaries and Indices. London: The Soncino Press.

Gale, T. 2005. Attributes Of God: Islamic Concepts. In: *Encyclopedia of Religion*. https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/attributes-god-islamic-concepts Date of access: 8 March 2019.

Gauvain, R. 2002. *An Analysis of the Sunni Islamic Concept of Ritual Pollution in Light of Previous Research into Pollution Ideas*. Glasgow: University of Glasgow. (Thesis – PhD).

Geanakoplos, D.J. 1984. Byzantium: Church, Society and Civilization seen through Contemporary Eyes. Chicago: University of Chicago.

Giles, K. 2012. *The Eternal generation of the Son: Maintaining Orhtodoxy in Trinitarian Theology*. Downers Grove: University Press.

Graffy, A. 1984. *A Prophet confronts his People*. Analecta Biblica - 104. Rome: Biblical Institute Press.

Griffith, S.H. 1990. Bashîr/Bēsḗr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III: The Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951(2). *Le Museon,* 103: 293–327.

Griffith, S.H. 2008. *The Church in the shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the world of Islam*. [Kindle edition] Available at Amazon.com.

Grubb, W.M. 2018. *A Religion of the Covenant: The centrality of Covenant Theology to the Islamic Faith*. https://rts.edu/wp-content/uploads/2019/01/GrubbIslam.pdf Date of access: 27 March 2019.

Hackenburg, C. 2009. *An Arabic-to-English translation of the religious debate between the Nestorian patriarch Timothy I and the 'Abbāsid caliph al-Mahdī*. Ohio: The Ohio State University. (Dissetation – MA).

Haijal, W.J.I. 2009. Swearing in English and Arabic. *College of Basic Education Researchers Journal,* 8(4):458-484.

Hall, R. 2012. *Rejected Scriptures. The Book of Adam*. Translated from the Georgian original by J.P. Mahe. https://rejectedscriptures.weebly.com/georgian-book-of-adam.html Date of access: 23 March 2020.

Hameed, S. 2012. *Attributes of Allah the Creator*. Islam.ru. http://islam.ru/en/content/story/attributes-allah-creator Date of access: 8 March 2019.

Hamilton, V.P. 1995. *The Book of Genesis. Chapters 18 – 50*. Michigan: B Eerdmans Publishing Company. (The New International Commentary on the Old Testament).

Wehr, H. 1976. *Hans Wehr dictionary of modern written Arabic*. Edited by Cowan, J.M. New York: Spoken Language Services.

Haqiqatjou, D. 2014. Otherworldly origins: Adam and Jesus in the Quran. In: *Islam and Evolution*. 25 June. http://islamandevolution.com/otherworldly-origins-adam-jesus-quran/ Date of access: 19 March 2020.

Haros, A.C. 2016. Why do Orthodox Christians bless material things? *SC Now. Morning News*. 9 January. https://www.scnow.com/living/faith_and_values/article_bddc18ce-b6d6-11e5-9558-eff9f83a72a6.html Date of access: 11 July 2019.

Hashem, W. 2012. *Zamzam holy water: Origin, history & interesting facts*. https://www.hashems.com/blog/zamzam_holy_water_origin-_history_and_interesting_facts Date of access: 22 July 2019.

Hava, F.J.G. 1899. Arabic-English Dictionary for the use of students. Beyrut: Catholic Press.

Hawksley, L. 2014. Facial hair's formative years: what the Vikings and Romans did for male grooming. *The Telegraph*. https://www.telegraph.co.uk/men/fashion-and-style/11220712/Facial-hairs-formative-years-what-the-Vikings-and-Romans-did-for-male-grooming.html Date of access: 5 July 2019.

Hawting, G. 1980. The Disappearance and rediscovery of Zamzam and the 'Well of the Ka'ba'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 43(1):44-54.

Hays, J. 2008. Orthodox priests, patriarchs and monks. In: *Orthodox Christian Organization. Facts and Details*. http://factsanddetails.com/russia/People_and_Life/sub9_2b/entry-5006.html Date of access: 4 July 2019.

Haywood, J.A. & Nahmad, H.M. 1976. A New Arabic Grammar of the Written Language. London: Lund Humphries.

Head, C. 1972. Justinian II of Byzantium. Wisconsin: University of Winsconsin Press.

Hitti, P.K. 1970. *History of the Arabs*. 10th Edition. London: The MacMillan Press Ltd.

Hopko, T. 2016. The Orthodox Faith, Volume II: Worship. In: *OCA*. https://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/worship/the-church-year/epiphany Date of access: 7 July 2019.

Hovorun, S. 2004. *Theological Controversy in the Seventh Century Concerning Activities and Wills in Christ*. Durham: University of Durham. (Thesis – PhD).

Huda, 2019. Islamic abreviation:SWT. In: *ThoughtCo*. https://www.thoughtco.com/islamic-abbreviation-swt-2004291 Date of access: 1 April 2019.

Huda. 2020. The Adhan: The Islamic call to prayer. In: *Learn Religions*. https://www.learnreligions.com/what-do-the-words-of-the-adhan-mean-in-english-2003812 Date of access: 8 May 2020).

Husayn, S.A. & Shirazi, D. 2001. Greater sins Volume II. In: *Mumbai:Islamic study circle.* https://www.al-islam.org/greater-sins-volume-2-ayatullah-sayyid-abdul-husayn-dastghaib-shirazi/twenty-first-greater-sin-non Date of access: 26 March 2019).

Hussey, J.M. 2010. *The Orthodox Church in the Binzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Ihsan, U.U. 2010. Why can't a menstruating woman touch the Qur'an? Islam's perspective on menstruation. In: *Seekers Guidance, The Global Islamic Seminary*. https://seekersguidance.org/answers/general-counsel/why-cant-a-menstruating-woman-touch-the-quran-islams-perspective-on-menstruation/ Date of access: 4 March 2020

Islahi, A.A. 1993. Difference Between Hadith And Sunnah. In: *Al-Mawrid*. http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/difference-between-hadith-and-sunnah1 Date of access: 16 April 2020.

Islam Issa. 2017. *Milton in the Arab-Muslim world*. London: Routledge.

Islamweb.net. 2001. *Fatwa*. https://www.islamweb.net/en/fatwa/83190/calling-step-father-dad Date of access: 22 April 2020.

Jacobs, L. 1995. Divine providence. In: *My Jewish Learning*. https://www.myjewishlearning.com/article/divine-providence/3/ Date of access: 30 August 2018.

Jacobus, H.R. 2015. *Zodiac calenders in the Dead Sea Scrolls and their reception*. Leiden: Koninklijke Brill.

Jamil, M. 2013. The types of ما. In: *Learn Arabic online.* http://www.learnarabiconline.com/types-of-maa.shtml Date of access: 10 August 2018.

Jarir, M. 1987. *The History of al-Tabari Vol. 2: Prophets and Patriarchs*. New York:Suny Press.

Jokisch, B. 2007. *Islamic imperial law*. Berlin: De Gruyter.

Jones, S.E. 2008. The Biblical meaning of numbers from one to forty. *Fridley, USA:God's Kingdom Ministries*. http://www.newhorizonscomchurch.net/uploads/2/3/1/9/23197588/meaning_of_numbers.pdf Date of access: 31 August 2018.

Joudi, R. 2017. *Shaving Practices: the "Halal" & the "Haram".*

https://raseef22.com/article/1070717-shaving-practices-halal-haram Date of access: 6 August 2020.

Kaegi, W.E. 2020. Leo III. In: *Encyclopædia Britannica.* https://www.britannica.com/biography/Leo-III Date of access: 10 August 2020.

Kahn, M.M. 1997. The translation of the meanings of Sahih Al-Bukhari Volume 9. Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam Publishers and Distrubutors.

Kathir, H. 2019. *Stories of the Prophets*. [Kindle ed.]. Available at Amazon.com.

Kee, H.C. 2011. Testaments of the twelve patriarchs (Second Century B.C.). In: Charlesworth, J.H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 1, Apocalyptic Literature and Testaments*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, pp. 775–828.

Kent, L.& Taylor, M. 2018. *Understanding the Rhetoric of Dialogue and the Dialogue of Rhetoric.* https://www.researchgate.net/publication/325105753_Understanding_the_Rhetoric_of_Dialogue_and_the_Dialogue_of_Rhetoric Date of access: 27 August 2020.

Khalaf, S.G. 2017. Leo III, Byzantine Emperor who was one of us. In *Phoenician Encyclopedia*. https://phoenicia.org/leo.html Date of access: 5 August 2018.

Khalidi, T. 1998. ʿAbd al-Malik, Umayyad Caliph. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/biography/Abd-al-Malik-Umayyad-caliph Date of access: 4 June 2019.

Kitis, E. 2004. *Conditional Structures as Rhetorical Structures*. http://www.enl.auth.gr/staff/EKitis_CondConstrs_04.pdf Date of access: 15 April 2020.

Koran. 1967. *Usuf Ali, A. The Holy Qur'an: English translation of the meanings and commentary / revised and edited by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance*. Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qur-ān Printing Complex.

Koran, 1975. *The Holy Qur-ān: English translation of the meanings and Commentary*. Al-Madinah Al-Munawarah. Al-Madinah, Saudi Arabia: King Fahd Holy Qor-ān Printing Complex.

Koran, 2016. *The Noble Quran*. https://quran.com/39/21 Date of access: 7 September 2020.

Koscielniak, K. 2011. The Churches of Damascus according to Ibn Asakir. *Orientalisty CZNY*, LXIV 1: 133-139 https://archive.org/stream/TheChurchesOfDamascusAccordingToIbnAsakir/The%20Churches%20of%20Damascus%20according%20to%20Ibn%20Asakir_djvu.txt Date of access: 28 June 2019.

Lahlali, E. 2018. *Arabic Media Dictionary*. 1st ed. Abingdon:Routledge.

Lamprecht, A. 2015. *Spatial Cognition and the Death Metaphor in the Hebrew Bible*. Bloemfontein: University of the Free State (Thesis – PhD).

Larin, V. 2009. Ritual Impurity. In: *Orthodoxy and the World.* http://www.pravmir.com/article_660.html Date of access: 4 March 2020.

Larsson, G. 2012. The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology. *Temenos* 48(1):49–64. https://journal.fi/temenos/article/view/6946/6491 Date of access: 14 May 2018.

Lasker, D.J. 2003. *Competing Claims for Truth: Medieval Judaism and Christianity in Conflict*. Paper presented at the Boston College, 6 February 2003. https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/lasker.htm Date of access: 29 July 2019.

Lassen, E., Wormley, E.J., & Butler, J.T. Furniture, Middle-Ages. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/technology/furniture/Middle-Ages Date of access: 6 May 2020.)

Leaman, O., ed. 2006. Dar. In: *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge. pp.166-167.

Leaman, O. & Ali, K. 2008. *Islam: The Key Concepts*. New York: Routledge.

Lilie, R.J. 2016. Zur Stellung von etnischen und relogiösen Minderheiten in Byzanz: Armenier, Muslime und Paulikianer. In: Pohl, W., Gantner, C. & Payne, R., eds. *Visions of community in the Post-Roman World*. London: Routledge.

Llewellyn-Jones, L. 2013. Beauty. In: *The Encyclopedia of Ancient History*. pp. 1069–1071).

https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah10015

Loader, J.A. 1984. *Prediker. Een Praktische Bijbelverklaring*. Kampen: JH Kok Uitgewers. (Tekst en toelichting).

Lubbe, E. 2013. *Die vormlike vergestalting van konsepte binne advertensiekommunikasie*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat. (Verhandeling - MA)

Lufti, A.F. 2018. A Syntactic-Semantic study of objects in Arabic. *Cihan University-Erbil Scientific Journal.* 2(1):100-150.

Malina, B.J. & Rohrbaugh, R.L. 1998. *Social-Science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.

Malina, B.J. & Rohrbauch, R.L. 2003. *Social-Science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.

Malina, B.J. & Pilch, J.J. 2013. *Social Science commentary on the Deutero-Pauline Letters*. [Kindle Edition] Available at Amazon.com.

Marchant, D.L. 2011. *The sacrifice of the life-giving death. The atonement and its theological presuppositions in Eastern Orthodox Soteriology. Lynchburg: University of Liberty*. (Senior thesis – Honors).

Mark, J.J. 2018. Enuma Elish - The Babylonian epic of creation - Full text. In: *Ancient History Encyclopedia*. https://www.ancient.eu/article/225/enuma-elish---the-babylonian-epic-of-creation---fu/ Date of access: 4 September 2018.

Marmorstein, M. 2016. *Tense and text in Classical Arabic. A discourse-oriented study of the Classical Arabic Tense System*. Leiden: Brill.

Maududi, S.A. 2017. Isra and Miraj: The Miraculous Night Journey. In: *Islamicity*. https://www.islamicity.org/5843/isra-and-miraj-the-miraculous-night-journey/ Date of access: 4 September 2018.

McDowell, D. 2014. The history and significance of church bells. *Ocean Times Herald*, August 1, 2014. https://www.oleantimesherald.com/lifestyles/rev-mcdowell-the-history-and-significance-

of-church-bells/article_9b52c092-1992-11e4-b821-001a4bcf887a.html Date of access: 11 March 2020.

Meda, A.R. 2012. *The Names and Tributes of Allaah*. http://creative-motivations.com/wp-content/uploads/2016/04/AsmaWaSifaat-BLOG.pd Date of access: 27 April 2020.

Meri, J. 1999. Aspects of baraka (blessings) and ritual devotion among Medieval Muslims and Jews. *Medieval Encounters* 5(1):46-69.

Merriam-Webster Inc. 2016. *Merriam-Webster Unabridged Dictionary*. https://www.merriam-webster.com/dictionary/isnad Date of access: 20 February 2019.

Merriam-Webster Inc. 2020. *Merriam-Webster Unabridged Dictionary*. https://www.merriam-webster.com/dictionary/litany Date of access:4 February 2020.

Moxnes, H. 1993. Honor and shame. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture,* 23(4):167-176.

Murray, A. 2014. *Islam or Christianity: Reflections on God's greatness*. https://www.rzim.org/read/just-thinking-magazine/islam-or-christianity-reflections-on-gods-greatness Date of access: 6 June 2019.

Nabulsi, M.R. 2012. *Human being and desires*. http://www.muhammad-pbuh.com/en/?p=175 Date of access: 22 August 2018.

Najeeb, M.M. 2014. Towards innovative system for Hadith Isnad processing. *International Journal of Computer Trends and Technology (IJCTT)* 18(6). http://www.ijcttjournal.org/Volume18/number-6/IJCTT-V18P154.pdf Date of access: 20 February 2019.

Nakosteen, M.K. 2018. Education. Aims and purposes of Muslim education. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/education/Aims-and-purposes-of-Muslim-education Date of access: 29 May 2019.

Nandwa, W.H. 2016. Plurality and religious tolerance in Islam. *European Scientific Journal* 12(32): 314-329.

Naude, J.A. 1996. Islam: Total submission to God. In: Meiring, P., *ed*. *A World of Religions. A South African Perspective.* Pretoria: Kagiso Publishers. pp. 149-203.

Nel, M. 2008. Eunug in die Antieke Nabye Ooste. *Acta Theologica*. 28(1):126-142.

Niederhoff, B. 2013. *Perspective – point of view. The living handbook of narratology*. https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/26.html Date of access: 25 February 2020.

Nigosian, S.A. 2004. *Islam. Its history, teaching and practices*. Bloomington: Indiana University Press.

Oancea, C. (2017). Chaoskampf in the Orthodox Baptism ritual. *Acta Theologica*, 37(2), 125-142. https://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.v37i2.8 Date of access: 28 September 2019.

Obeidat, M.M. 2014. A linguistic approach to translating the English past perfect aspect into Arabic. *English Language and Literature Studies*, (4)1:62-68.

Pang, G. 2015. *Leo III (717-741), the first iconoclast emperor*. Athene: National and Kapodistrian University of Athens. (Thesis - PhD).

Papandreou, D. 2020. *The Orthodox Churches and priestly celibacy*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_01011993_ortodox_en.html Date of acess: 4 March 2020.

Parrot, J. 2017. Reconciling the divine decree and free will in Islam. In: *Yaqeen Research Institute*. https://yaqeeninstitute.org/justin-parrott/reconciling-the-divine-decree-and-free-will-in-islam/#.XPUkWYgzbZb Date of access: 20 July 2018.

Perlmutter, D. 2014. The Demand for Purity: The Nature of Islamist Symbolism, Protest, and Violence. *Anthropoetics 19(2)*. http://anthropoetics.ucla.edu/ap1902/1902perlmutter/ Date of access: 18 September 2020.

Peters, R. & De Vries, J.J. 1977. Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams, New Series*. 17(1): 1-25.

Philips, A.A.B. 2012. Usool Al-Hadeeth – The Methodology of Hadith Evanluation. In: *Islamic Online University*. http://www.bilalphilips.com/wp-content/uploads/2012/12/Usool-al-Hadith.pdf

Date of access: 16 February 2018.

Prophet, E.C. 2000. *Fallen Angels and the Origins of Evil*. Montana: Summit University Press.

Qadhi, Y. 2001. Du'a. *The weapon of the believer: A treatise on the status and etiquette of du'a in Islam*. https://books.google.co.za/books?id=JfqRyZh6At0C&pg=PA91&lpg=PA91&dq=%E2%80%9CWhoever+asks+for+Paradise+three+times Date of access: 26 March 2019.

Rabbat, N.O. 2020. Damascus. In: *Encyclopaedia Britannica*. https://www.britannica.com/place/Damascus/History Date of access: 17 May 2020.

Rahman, A. 2010. Hadith 710: 5, *The Chapters on the Adhan and the Sunnah Regarding it*. Narrated/Authority of Abdur Rahman bin Sad bin Ammar bin Sad. https://ahadith.co.uk/searchresults.php?page=534&q=she+asked+Allah+a+son Date of access: 22 May 2020.

Ramadan, M.A. 2009. The Treatment of Arab Prisoners of War in Byzantium. *Annales Islamologiques, Institut Français d'Archéologie Orientale*, 43:155-194.

Ramadan, A. 2019. Arab Apostates in Byzantium: Evidence from Arabic Sources. Byzantina Συμμεικτα, 29:273-314.

Rashed, A.M. 2017. Adhan – The Call to Prayer. In: *The Review of religions*. https://www.reviewofreligions.org/12964/adhan-the-call-to-prayer/ Date of access: 8 May 2020.

Reverso Context. *Contextual dictionary*. 2017. https://context.reverso.net/translation/arabic-english/ Date of access: 3 July 2018.

Reynolds, G.S. 2009. The Muslim Jesus: dead or alive? *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 72(2):237-258

Ricci, R. 2011. *Islam translated. Literature, conversion and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia.* Chicago: University of Chicago Press.

Roberts, J.H. & Du Toit, A.B. 1984. *Kanoniek van die Nuwe Testament*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel. (Handleiding by die Nuwe Testament Band I.)

Rodriguez, J. *ed*. 2015. *Muslim and Christian contact in the Middle Ages*. (Kindle ed). Available at Amazon.com. (Readings in Medieval Civilizations and Cultures: XVIII.)

Royden, C. 2003. The baptism of Jesus by John. *This is Church.com*. 12 January. http://www.thisischurch.com/christian_teaching/sermon/baptism_of_Jesus2003.htm Date of access: 12 July 2019.

Russel, D. & Reinhardt, T. 2020. Captatio benevolentiae. In: *Oxford Classical Dictionary*. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.1357

Saeed, M.A. 2003. *Remembrance of Allah*. Original published as Zikr-i-Ilahi. Surrey: Raqeem Press. https://www.alislam.org/library/books/Remembrance-of-Allah.pdf Date of access: 13 May 2020.

Sahih Muslim book of jihad and expedition, hadith 4327. s.a. https://muflihun.com/muslim/19/4327 Date of access: 25 March 2020.

Schopenhauer, A. 2008. *The art of controversy*. Edited by Wendeberger, A. and Translated by Saunders, T.B. Megaphone eBooks. http://www.wendelberger.com/downloads/Schopenhauer_EN.pdf Date of access: 17 March 2020.

Schum, D & Stoltzfus, M. 2011. Disablility in Judaism, Christianity, and Islam. [Kindle ed.] Available at Amazon.com.

Schwartz, H. 1998. *Reimagining the Bible. The story telling of the Rabbis*. New York: Oxford University Press.

Shirazi, S.A.H.D. 2001. *Greater sins, Volume II.* Mumbai: Islamic Study Circle. https://www.al-islam.org/greater-sins-volume-2-ayatullah-sayyid-abdul-husayn-dastghaib-shirazi/seventeenth-greater-sin-lying Date of access: 17 March 2020.

Sentürk, R. 2010. The social and oral structure of Isnad (Chain of Transmission): Whose narrative? *Last Prophet Info*. http://www.lastprophet.info/the-social-and-oral-structure-of-isnad-chain-of-transmission-whose-narrative. Date of access: 19 March 2019.

Silberztein, M., Atigui, F., Kornyshova, E., Metais, E. & Meziane, F., eds. 2018. Natural language processing and information systems. 23rd International Conference on Applications of Natural Language to Information Systems. Cham: Springer International Publishing AG.

Simion, R.G. 2017. The ambivalence of ritual in violence: Orthodox Christian perspectives. *HTS Theological Studies,* 73(3), a4526. https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4526 Date of access: 13 May 2020.

Sirajudin, S. 2015. *Master Tawheed in 24 Hours*. Buckinghamshire: ShieldCrest.

Smith, J. 2015. Muslim-Christian relations: Historical and contemporary realities. In: *Oxford Research Encyclopedias*. http://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-11 Date of access: 14 October 2018.

Smyth, D. 2019. What Is the origin and purpose of church bells? *Christianity.com*. https://www.christianity.com/wiki/church/what-is-the-origin-and-purpose-of-church-bells.html Date of access: 14 August 2020.

Sodiq, Y. 2012. Islam in Africa. In: Bongmba, E.K., ed. *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*. West-Sussex: Blackwell Publishing Limited. pp. 323-337.

Speight, R. M. 2020. Hadith. In: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0286 Date of access: 25 March 2020.

Steinschneider, M. 1877. *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten inhalts*. Leipzig: FA Brockhaus.

Stefon, M., ed. 2010. *Islamic beliefs and practices*. New York: Britannica Educational Publishing.

Stowasser, B.F. 1994. *Women in the Qur`an, Traditions and Interpretation.* New York: Oxford Univeraity Press.

Stowasser, K & Ani, M. eds. 1964. *Dictionary of Sirian Arabic: English-Arabic*. 2nd edition.

Washington DC: Georgetown University Press.

Symbol of Faith: Volume I – *Doctrine and Scripture*. Orthodox Chruch in America. 1996. https://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/doctrine-scripture/the-symbol-of-faith/incarnation Date of access: 12 June 2019.

Szczepanski, K. 2017. Who were the Caliphs? *ThoughtCo*. https://www.thoughtco.com/who-were-the-caliphs-195319 Date of access: 14 May 2018.

(1) Tafsir Ibn Abbas. 2008. *Great Commentaries on the Holy Quran*. Louisville: Fons Vitae. https://rissc.jo/wp-content/uploads/2018/11/Tafsir-Ibn-Abbas-ebook.pdf Date of accesse 4 June 2019.

Tarhuni, M.I.R. 2006. *Basheer and The Shaikh*. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=85126 Date of access: 26 June 2019.

Theodore of Mopsuestia. s.a. *Commentary on the Nicene Creed*. Translated from Syriac by A. Mingana. http://www.tertullian.org/fathers/theodore_of_mopsuestia_nicene_01_intro.htm Date of access: !4 August 2020.

Thomas, D. 1992. *Anti-Christian polemic in early Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.

Trostyanskiy, S. 2011. Baptism. In: McGuckin, J.A. ed. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, 1:65-67.

Turtledove, H. 1982. *The Chronicle of Theophanes, translated*. https://archive.org/stream/TheChronicleOfTheophanesTrans.ByHarryTurtledove1982/The+Chronicle+of+Theophanes%2C+trans.+by+Harry+Turtledove+%281982%29_djvu.txt Date of access: 4 June 2019.

UBS Greek New Testament. 2014. Stuttgart: Bibelgesellschaft.

Urban Dictionary. 2010. *Adhan.* https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Adhan Date of access: 8 May 2020.

Van Aarde, A. G. 1982. Die vertellersperspektief-analise: 'n Literatuurteoretiese benadering in

die eksegese van die evangelies. *Hervormde teologiese studies,* 38(4):58-82.

Van der Walt, J. & Tolmie, F. 2005. *Apokriewe Ou en Nuwe Testament. Verlore Boeke uit die Bybelse Tyd.* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Van Deventer, H.J.M. 1999. Retoriese kritiek en die interpretasie van die Ou Testament. *In die Skriflig*, 33(4):447–468.

Van Rensburg, F.J. & Nel, M., reds. 2009. Die *Bybellenium. 'n Eenvolume kommentaar*. *Die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Van Rensburg, J.F.J. 2001. Muslim-Christian polemics: Leiden Oriental Ms 951(2) re-evaluated. *Journal for Islamic Studies*, 21:136-146.

Van Rooy, H.F. 2016. Die retoriese funksie van die wisselwerking tussen 'n profeet en sy gehoor in die boek Esegiël. *In die Skriflig,* 50(4):1-8. http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i4.2026

Van Staden, P. 1991. Compassion- the essence of life. A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology /theology of Luke. *Hervormde Teologiese Studies*, HTS Supplementum 4.

Varghese, B. 2006. *Dionysius Bar Salibi: Commentaries on Myon and baptism*. Kottayam, Indië: St. Joseph's Press.

Varghese, A.P. 2008. *India: History, religion, vision and contribution to the world*. Volume II. Delhi: Nice printing press.

Verstaen, H. 2015. *About Isnad and Ijazah – A reader.* https://www.academia.edu/12304918/Introduction_to_isnad. Date of access: 13 March 2019.

Vicens, B. 2014. Swearing by God: Muslim oath-taking in Late Medieval and Early Modern Christian Iberia. *Medieval Encounters,* 20:117-151.

Von Grunebaum, G.E. 1969. *Medieval Islam. A dtudy in cultural orientation*. Chicago: University of Chicago Press.

Von Denffer, A. 1981. *Ulum al-Quran. An introduction to the sciences of the Quran*. Leicester:

The Islamic Foundation. https://www.kalamullah.com/Books/ulum-al-quran.pdf Date of access: 20 February 2019.

Whittow, M. 1987. *Social and political structures in the Maeander Region of Western Asia Minor on the eve of the Turkish invasion*. Oxford: University of Oxford. (Thesis - PhD).

Winston, D. 2015? The free will problem: Early solutions. In: *My Jewish Learning*. https://www.myjewishlearning.com/article/the-free-will-problem-early-solutions/ Date of access: 30 August 2018).

Yazdani, S. 2014. *Destiny and free will*. https://www.whyislam.org/on-faith/destiny-and-free-will/. Date of access: 13 August 2018.

Zolides, H. 2020. *The church building. St George Orthodox Cathedral*. http://www.orthodoxprayer.org/Divine_Liturgy/ChurchBuilding.html Date of access: 1 April 2020.

Zwirahn, F. 2018. Typologies and argumentation tactics in religious polemics. An analysis of al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ and the Cyprus Letter. Entangled Religions. *Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer*, 5:44-94.