

4. Zindānīs Modell embryonaler Entwicklung: Q. 23:12-14 außerhalb der Rechtsfindungsgremien

Obgleich az-Zindānī angibt, sich bereits seit Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre mit *iğāz ‘ilmī* beschäftigt zu haben, sind die Zeit seines Aufenthalts in Saudi-Arabien (1979-1991) und die darauffolgenden Jahre die entscheidende Phase für die Entwicklung seiner *iğāz ‘ilmī*-Aktivitäten. Bis Mitte der 1990er Jahre veröffentlichte er seine wichtigsten Publikationen zu *iğāz ‘ilmī*. Die von ihm behandelten Themen umfassen unter anderem die Fachbereiche Medizin, Geologie, Astronomie und Biologie. Zindānīs Augenmerk liegt dabei deutlich auf dem Gebiet der Embryologie, zu dem er die meisten und ausführlichsten Publikationen verfasst hat. Darin beschreibt und erläutert er seine Auffassungen zu den Entwicklungsschritten des Embryos und präsentiert eine strukturierte Übersicht über die zeitlichen Stadien sowie der äußeren Veränderungen des Ungeborenen, die az-Zindānī aus dem Koran ableitet und durch moderne Naturwissenschaft bestätigt sieht. Im Folgenden spreche ich daher von az-Zindānīs Modell der Embryonalentwicklung oder Modell der embryonalen Entwicklung.

Im vorliegenden Kapitel beschreibe und analysiere ich dieses Modell ausführlich, um dessen Erklärung, Etablierung und Verbreitung sich az-Zindānīs *iğāz ‘ilmī*-Aktivitäten vornehmlich drehen. Am Beispiel dieses Modells erläutere ich, wie az-Zindānī bestrebt ist, den koranischen Text mit den Erkenntnissen der modernen Embryologie zu harmonisieren. Zindānīs Grundannahme ist die unbedingte Überlegenheit der Offenbarungstexte, das heißt des aus Koran und Sunna abgeleiteten Wissens, gegenüber der modernen Naturwissenschaft. Die Ausrichtung an Koran und Sunna als wichtigste Referenzen spiegelt az-Zindānīs salafitische Methodik wider. Die Offenbarungstexte Koran und Sunna stellen den wichtigsten Nachweis (*naql*) dar und stehen über rationalen Überlegungen (*‘aql*).⁴⁴⁴ Dieses Verständnis wird in seinem Umgang mit der Geschichte der Embryologie deutlich, wie ich im nachfolgenden Abschnitt erörtere. Neben

444 Vgl. Muhammad Al-Atawneh, *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Ifṭā in the Modern State*, Studies in Islamic Law and Society 32 (Leiden u. Boston: Brill, 2010), 57–60, und Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Religion, Culture, and Public Life (New York: Columbia University Press, 2016), 8–9.

der Betonung des koranischen Wundercharakters argumentiert az-Zindānī zugunsten der 40-Tage-Position. Ich habe drei hermeneutische Strategien identifiziert, die az-Zindānī anwendet, um seine Interpretation von Q. 23:12-14 zu untermauern: a) die Präferenz für den Ibn Maṣʿūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*, b) die Umformulierung der Erklärung zur embryonalen Entwicklung des Rechtsgelehrten Ibn al-Qayyim sowie c), die Modifikation des koranischen Stadiums „eine andere Schöpfung“ (*ḥalq āḥar*) zu „Wachstum“ (*an-naṣʾa*).

In den Publikationen az-Zindānīs und denjenigen der CSMQS unter seiner Mitwirkung, wird Embryologie inhaltlich in unterschiedlicher Tiefe behandelt. Am ausführlichsten und anschaulichsten werden die einzelnen Stadien⁴⁴⁵ sowie das Gesamtkonzept in dem Sammelband *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah: Correlation With Modern Embryology*⁴⁴⁶ (fortan *Human Development*) und der kürzeren, jedoch sehr detaillierten Abhandlung *Aṭwār al-ġanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ*⁴⁴⁷ (fortan *Aṭwār al-ġanīn*) behandelt. Letztere bietet vor allem grundlegende Einsichten zu

445 Im Arabischen verwendet az-Zindānī den Begriff *ṭaur* (Pl. *aṭwār*) oder *marḥala* (Pl. *marāḥil*). In Q. 71:14 wird der Begriff *aṭwār* als Phasen verwendet: „Wo er euch doch erschuf in Phasen.“ Aus Hartmut Bobzin [Übersetzer], *Der Koran: Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, Neue orientalische Bibliothek (München: Beck, 2010). Im Englischen verwendet er „stage“ oder „phase“. Ich betitele lediglich die von az-Zindānī definierte Reihung aus *nutfā*, *taḥlīq* und *naṣʾa* als „Stufen“, um dieser besonderen Einteilung mit teilweise mehrgliedrigen Unterteilungen Rechnung zu tragen. Die Begriffe „Stadien“, „Schritte“ und „Phasen“ verwende ich synonym.

446 In der Einleitung des Sammelbandes wird darauf hingewiesen, dass az-Zindānī weitgehend für den Aufbau des Buches verantwortlich war. Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., Hrsg., *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah: Correlation with Modern Embryology* (Alexandria (USA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994), 7.

447 az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“. Der gemeinsam mit dem späteren Generalsekretär der CSMQS, Dr. ‘Abd al-Ġawād aṣ-Ṣāwī, veröffentlichte Artikel erschien auf der Website der *Imān*-Universität. Die Website besteht in dieser Form nicht mehr, weshalb der angegebene Link nicht mehr funktioniert. Ich besitze jedoch eine als PDF-Datei gespeicherte Version. Der von aṣ-Ṣāwī geschriebene Teil dieses Artikels ist mit nahezu identischem Wortlaut auch in der Zeitschrift der CSMQS erschienen, die zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit noch online abrufbar ist: ‘Abd al-Ġawād aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ.“ *Mağallat al-haiʾa al-ālamīya li-l-īğāz al-ilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, Nr. 8, zuletzt geprüft am 19.08.2021, <http://www.ejaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VI-II/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed>.

az-Zindānīs Interpretation der Hadithe sowie die detailliertesten Äußerungen zur Beseelung des Embryos.⁴⁴⁸

Human Development ist das quantitativ umfassendste Werk az-Zindānīs. Die zehn Kapitel des Buches basieren auf Vorträgen, die bei verschiedenen Konferenzen der CSMQS zwischen September 1983 und September 1993 gehalten und im Laufe dieser Zeit erweitert und bearbeitet wurden.⁴⁴⁹ In den einzelnen Kapiteln werden neben einer Einführung in die Geschichte der Embryologie die verschiedenen Stadien embryonaler Entwicklung behandelt. Ein weiteres Kapitel ist den ersten 40 Tagen der Embryogenese gewidmet und markiert dadurch auf den ersten Blick den von az-Zindānī gesetzten Schwerpunkt. Darüber hinaus werden in den beiden letzten und insgesamt längsten Kapiteln „neue“ koranische Termini für die internationale wissenschaftliche Bezeichnung embryonaler und fetaler Entwicklungsschritte vorgeschlagen und argumentativ zu etablieren versucht.⁴⁵⁰ Zindānī wird gemeinsam mit seinem Assistenten Muṣṭafā Aḥmad⁴⁵¹ bei jedem Kapitel als einer der Autoren aufgeführt. Hinzu kommt jeweils ein „westlicher“ Wissenschaftler aus den Fachbereichen Anatomie, Entwicklungsbio-

448 Einige der hier zitierten oder paraphrasierten Textstellen stammen aus dem von aṣ-Ṣāwī geschriebenen zweiten Teil des Aufsatzes. Aufgrund seiner engen Zusammenarbeit sowie seiner Position innerhalb der CSMQS kann davon ausgegangen werden, dass die Meinungen von aṣ-Ṣāwī und az-Zindānī bezüglich Embryologie identisch sind. Überdies gibt aṣ-Ṣāwī an, dass die Lösung zur Harmonisierung der Hadithe von az-Zindānī ausgearbeitet wurde.

449 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology*, hrsg. v. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al. (Alexandria (VA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994), 7.

450 Diesen Vorstoß untersuche ich eingehend im folgenden Kapitel in Abschnitt 5.3.3.

451 Aḥmad wird als Dozent für islamische Wissenschaften in Sanaa vorgestellt, der seit 1983 als Wissenschaftler im Bereich „correlation studies in the Qur’an, Sunnah, and modern science“ an der König-Abdulaziz-Universität in Saudi-Arabien geforscht habe. Weiterhin sei er der Repräsentant der CSMQS in den USA. S. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 8. Zwar wird keine enge Zusammenarbeit von az-Zindānī und Aḥmad erwähnt, aus den Angaben lässt sich jedoch schließen, dass beide zur gleichen Zeit an der König-Abdulaziz-Universität zu iğāz ‘ilmī gearbeitet haben. Diese Informationen decken sich mit den Recherchen des Journalisten Daniel Goldens, der Aḥmad als az-Zindānīs Assistenten bezeichnet, der 1983 in die USA reiste, um im Namen der CSMQS Wissenschaftler für eine Kooperation zu gewinnen. Vgl. Daniel Golden, „Western Scholars Play Key Role in Touting ‘Science’ of the Quran.“ *Wall Street Journal*, 23.01.2002, <http://www.wsj.com/articles/SB1011738146332966760>.

logie, Zellbiologie oder Gynäkologie, dessen Name stets als erstes genannt wird.⁴⁵²

4.1 Zindānīs Geschichte der Embryologie als Beweis der koranischen Überlegenheit

Wesentlich für die Tatsache, dass az-Zindānī sein Modell überhaupt in der bestehenden Detailliertheit ausformulieren konnte, sind die Entwicklungen der Naturwissenschaften ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, auf die er sich fortlaufend bezieht. In den Forschungsfeldern, die die Fachgebiete Embryologie, Gynäkologie, Zellbiologie und Anatomie betreffen, sind viele weitreichende Erkenntnisse gewonnen und Techniken entwickelt worden. Diese umfassen beispielsweise verschiedene Methoden der Pränataldiagnostik wie der Sonographie, Entwicklung unterschiedlicher Kontrazeptiva wie Intrauterinpessaren („Spirale“) oder hormonellen Präparaten („Antibabypille“), Techniken assistierter Reproduktion, Klontechniken in der Reproduktionsmedizin, Verfahren der DNA-Analyse sowie Möglichkeiten in der Embryonenforschung. Auf dieses Wissen kann az-Zindānī zurückgreifen, wenn er embryonale Prozesse gemäß dem zeitgenössischen Forschungsstand beschreibt.⁴⁵³

Bemerkenswerterweise werden in den stets ähnlich lautenden Einführungen zur Geschichte der Embryologie in az-Zindānīs Büchern die genannten Erkenntnisse und Techniken kaum thematisiert. Zindānī nennt es „ethische Überlegungen“⁴⁵⁴, wenn er suggestiv in wenigen Absätzen vor den

452 Der Zusammenarbeit mit diesen Wissenschaftlern sowie der konkreten Rolle von Wissenschaftlichkeit widme ich mich in Kapitel 5.

453 Neben Keith Moores Standardwerk der Embryologie Keith Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 3. Aufl. (Philadelphia u.a.: Saunders, 1982), bezieht sich az-Zindānī auf verschiedene, vornehmlich englischsprachige medizinische Hand- und Lehrbücher. Hierzu zählen beispielsweise Joseph Needham, *A History of Embryology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959); Raymond Gasser, *Atlas of Human Embryology* (Maryland: Harper and Row, 1975); Ernest Page, Vilee Dorothy und Claude Alvin Vilee, *Human Reproduction: Essentials of Reproductive and Perinatal Medicine*, 3. Aufl. (Philadelphia: Saunders, 1981), und Thomas Sadler, *Langman's Medical Embryology*, 5. Aufl. (Baltimore: Williams and Wilkins, 1985).

454 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Some Aspects of the Historical Progress of Embryology through the Ages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 28.

moralischen, rechtlichen und ethischen Gefahren von überschüssigen Embryonen oder theoretischen Möglichkeiten der Klontechnologie warnt. In einer Fußnote wird am Ende lediglich auf die Empfehlungen der IFA vom Januar 1985 zu In-Vitro-Fertilisation verwiesen.⁴⁵⁵ Eine Darstellung oder Diskussion verschiedener islamrechtlicher Meinungen findet nicht statt. Dabei sind es eben die technologischen Fortschritte und Möglichkeiten ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, die zu einer internationalen islamrechtlichen Auseinandersetzung mit den beschriebenen Technologien und erneuten Erörterung des menschlichen Lebensbeginns geführt haben. Dreh- und Angelpunkt dieser Debatten ist die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn, von deren Beantwortung konsequenterweise weiterführende Thematiken abhängen. Im Laufe dieses Kapitels wird jedoch deutlich, dass für az-Zindānī die Frage nach dem Zeitpunkt des Lebensbeginns von marginaler Bedeutung ist. Die beschriebenen Sachverhalte deuten darauf hin, dass az-Zindānī sich nicht innerhalb der Debatten der Rechtsfindungsgremien positionieren will und selbst keine Anknüpfungspunkte herstellt, die ihn als Teil dieser Debatten definieren würden. Dennoch muss az-Zindānīs *da'wa* mittels *iğāz 'ilmī* vor diesem Hintergrund gesehen werden, da sie erst aufgrund der modernen Technologien und internationalen Debatten für eine potentiellles Publikum anschlussfähig wird. Zindānīs Fokus auf das Gebiet der Embryologie hängt möglicherweise mit den verschiedenen Aspekten zusammen, die das Themenfeld auf sich vereint und die ich im einleitenden Teil erörtert habe. Hier sei nochmals erwähnt, dass die Fachgebiete Gynäkologie, Geburtshilfe und Entwicklungsbiologie medizinische Themenfelder abdecken, in denen Religion und Religiosität eine mitunter große Rolle spielen. Dies betrifft ethische, moralische oder rechtliche Fragen.

Statt einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Themen wird die historische Entwicklung der Embryologie vom Alten Ägypten bis zum 19. Jahrhundert umrissen. Hierbei wird auf zwei historische (Fehl-) Annahmen der Naturwissenschaft fokussiert und im Zuge dieser Schilderungen werden die Leser:innen unterrichtet, dass diese Annahmen

455 Vgl. ebd., 28–30. Zindānī führt an, dass die IFA 1985 zu dem Schluss gekommen ist, dass In-Vitro-Fertilisation lediglich bei verheirateten Paaren erlaubt sei. Im weiteren Verlauf der umfangreichen Fußnote zitiert er mehrere Koranstellen, um zu begründen, dass die [heterosexuelle] Ehe im Islam die einzig zulässige Form von Partnerschaft sei, die die Zeugung von Kindern erlaubt. Darüber hinaus sei die Veränderung embryonaler Zellen untersagt.

vom Koran bereits korrekt dargestellt wurden, bevor sie empirisch bestätigt und zum biologischen Wissensstand wurden. Zuerst wird die Auffassung kritisiert, dass der Embryo sich aus Menstruationsblut entwickle, und dass das männliche Sperma zwar den Prozess der Zeugung stimuliere und das formgebende Element sei, indes keine Materie zur Zeugung eines Kindes beisteuere.⁴⁵⁶ Zindānī erklärt, dass die Theorie über die Rolle des Menstruationsblutes bei der Fortpflanzung von muslimischen Autoren hingegen auf Basis von Q. 75:37 („War er nicht ein Tropfen Samen [*nutfā*], der sich ergoss?“) seit jeher abgelehnt worden sei.⁴⁵⁷

Zweitens wird die Präformationslehre in den Blick genommen, die davon ausgeht, dass die Entwicklung des Ungeborenen lediglich die Vergrößerung eines bereits angelegten Organismus entweder im männlichen oder weibli-

456 Diese Position der Ein-Samen-Theorie vertrat Aristoteles, der hier von az-Zindānī jedoch nicht genannt wird. Gemäß dem aristotelischen Verständnis haben Mann und Frau dualistische Funktionen bei der Zeugung: Der männliche Samen schafft die Form des Embryos, der sich dann aus dem Menstruationsblut der Frau entwickelt. Diese Sichtweise entwickelte Aristoteles in seiner fünfbändigen Schrift *De generatione animalium*, die auch in deutscher Übersetzung vorliegt: Aristoteles, *Über die Zeugung der Geschöpfe*, Die Lehrschriften 8,3 (Paderborn: Schöningh, 1959), übersetzt von Paul Gohlke. Für eine Diskussion der aristotelischen Auffassung der Geschlechterrollen bei der Zeugung vgl. Kurt Sier, „Weiblich und Männlich: Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon.“ In *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften: Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademienvorhabens Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum*, hrsg. v. Christian Brockmann, Wolfram Brunschön und Oliver Overwien, Beiträge zur Altertumskunde 255 (Berlin: De Gruyter, 2009), 191–212.

457 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qurʾān and Sunnah*, 5; Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qurʾān and Sunnah*, 17–20. Julia Bummel weist darauf hin, dass es zahlreiche Belege gibt, dass die Ein-Samen-Theorie unter Berücksichtigung von Q. 86:5-7 und Q. 76:7 als mit den religiösen Vorstellungen unvereinbar galt. Es waren die Autoren der Prophetenmedizin, die versuchten zu beweisen, dass sowohl ein männlicher als auch ein weiblicher Samen zur Zeugung eines Kindes notwendig sind. Vgl. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 76–77. Eich nennt Hinweise, dass trotz der Vorstellung eines männlichen und weiblichen Zeugungsbeitrags davon ausgegangen werden kann, dass die Idee eines weiblichen Samens frühestens im 8. Jahrhundert Teil des Überlieferungsprozesses war. Vgl. Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 171–80. Die Aussage az-Zindānīs, vormoderne muslimische Gelehrte hätten die menschliche Reproduktion stets korrekt dargelegt, ist demnach irreführend.

chen Samen sei.⁴⁵⁸ Diese Lehre sei laut az-Zindānī durch Q. 39:6 und Q. 49:13 bereits entkräftet. Hinsichtlich dieser Textstellen konstatiert er, dass der Koran das Verständnis einer schrittweisen Individualentwicklung (Epigenese) und der damit einhergehenden sich verändernden äußeren Form des Ungeborenen bereits adressiert habe: „[...] er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. [...]“⁴⁵⁹ und „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau [...]“⁴⁶⁰. Darüber hinaus weise Q. 49:13 darauf hin, dass Ei- und Samenzelle gleichwertig an der Fortpflanzung beteiligt seien.⁴⁶¹

Zindānī erweckt hier den Eindruck, dass die aristotelische Lehre die Funktion von Mann und Frau bei der Zeugung betreffend, die einzige diskutierte Samentheorie der Vormoderne gewesen sei, was jedoch keineswegs der Fall ist.⁴⁶² So bekräftigte Galen von Pergamon (gest. ca. 200) die hippokratische Sicht der Zweisamenlehre, da ihm aufgrund der zeitweisen (post-aristotelischen) Entdeckung der Ovarien sowie der Eileiter als Verbindung zwischen Ovarien und Uterus diese Organe bekannt waren.⁴⁶³ Zwar stützte sich die vormoderne islamische Medizin vornehmlich auf Hippokrates und Galen, in deren Lehren sie die Interpretation von Koran und Sunna bezüglich der Zeugung und embryonalen Entwicklung

458 Die in der Antike entwickelte Theorie der Präformation löste im 17. Jahrhundert die Theorie der Epigenese ab und blieb bis ins 19. Jahrhundert die dominante Entwicklungstheorie. Für einen einführenden Überblick über entwicklungsbiologische Theorien von der Antike bis in die Gegenwart vgl. Ilse Jahn, Hrsg., *Geschichte der Biologie: Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien*, 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage (Jena u.a.: Fischer, 1998) Erika Krauß.

459 Q. 39:6 aus Bobzin, *Der Koran*.

460 Q. 49:13 aus ebd.

461 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Maǧīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 24–5. In der hier verwendeten Koranübersetzung von Bobzin lautet die Stelle „wir erschufen euch als Mann und Frau“. Aus dem von Bobzin übersetzten „als“ (*min*) erschließt sich die von az-Zindānī präsentierte Interpretation einer gleichwertigen Beteiligung von Ei- und Samenzelle zunächst nicht. Die englische Übersetzung von az-Zindānī lautet: „we created you from a single (pair) of a male and a female“. Das verwendete „from“ für das arabische „*min*“ transportiert die Botschaft dagegen sehr deutlich.

462 Ursula Weisser dokumentiert die Texte von Aristoteles, Hippokrates und Galen, auf die die arabisch-islamische Medizin Bezug nimmt. Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 33–46.

463 Vgl. ebd., 93–94.

bestätigt sahen.⁴⁶⁴ Trotz der Kritik blieb die aristotelische Lehre auch im Mittleren Osten einflussreich, da sich die biologischen Diskussionen der Naturphilosophie vornehmlich auf ‘Abū ‘Alī Ibn Sīnā (lat. Avicenna, gest. 1037) *Kitāb al-ḥayawān* stützten, in dem er versuchte, die neuesten medizinischen Erkenntnisse in das aristotelische System zu integrieren.⁴⁶⁵ Für Ibn Sīnā gehörte die Entdeckung der Ovarien sowie der Eileiter bereits zum etablierten medizinischen Wissen und so ergänzte er die aristotelischen Lehren um diese Fakten.⁴⁶⁶ Aufgrund dessen übernahm er in diesem Fall die galenische Ansicht, dass Frauen ebenfalls Samen produzieren und es dieser statt des Menstruationsblutes sei, der die weibliche Beteiligung zur Reproduktion ist.

Aufgrund der Kombination aus den Textstellen in Koran und Sunna sowie des Wissens über die Existenz der Ovarien war es schwierig, eine weibliche Beteiligung an der Zeugung zu ignorieren, auch wenn Uneinigkeit über die genaue Rolle herrschte.⁴⁶⁷ Daher ist es nicht verwunderlich, dass die islamischen Gelehrten die aristotelische Ein-Samen-Theorie mehrheitlich ablehnten. Dennoch schreibt Ibn Sīnā dem weiblichen Samen genau die gleiche untergeordnete Rolle bezüglich der Formgebung des Ungeborenen zu wie Aristoteles.⁴⁶⁸ Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 1198) hingegen blieb

464 Einen fundierten Überblick über die in der vormodernen arabisch-islamischen Medizin relevanten Texte von Aristoteles, Hippokrates und Galen bietet ebd., 33–46. Nayhan Fancy argumentiert, dass Ibn Sīnā für nachfolgende muslimische Autoren bestimmend wurde. Zuvor wurde sich auch vermehrt auf andere Mediziner bezogen, die unterschiedliche, durchaus auch stark an Hippokrates angelehnte Positionen vertraten. Vgl. Nahyan Fancy, „Generation in Medieval Islamic Medicine.“ In *Reproduction*, 129–40. Musallam beschreibt Parallelen zwischen den im Koran genannten Stadien der embryonalen Entwicklung sowie den vier Stadien „Samen“, „Blut“, „Fleisch“ und „Organe“, die Galen in *De Semine* aufzählt. Am Ende des letzten Stadiums erfolgt die Beseelung. In den arabischen Übersetzungen der galenischen Schriften werden die entsprechenden koranischen Termini *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* verwendet. Vgl. Musallam, *Sex and Society in Islam*, 49–55.

465 Vgl. hierzu exemplarisch Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Philosophy and Theology 4 (Leiden u.a.: Brill, 1988), 237–318, und Jon McGinnis, *Avicenna*, Great Medieval Thinkers (Oxford u.a.: Oxford University Press, 2010), 227–43.

466 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 91–94; 116; 138, und McGinnis, *Avicenna*, 239–43.

467 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 93–94 und 117–144.

468 Allgemein galt das Menstruationsblut als weiblicher Samen, dem im Gegensatz zum männlichen Samen eine passive Rolle und keine formgebenden Eigenschaften zugesprochen wurden. Vgl. zusammenfassend ebd., 124–26. Vgl. weiterhin Amos

sogar den aristotelischen Lehren treu und erkannte die Rolle der Ovarien für die Zeugung nicht an.⁴⁶⁹

Diese kurze Skizze der antiken Samenlehren sowie ihrer arabisch-islamischen Rezeption widerlegt az-Zindānīs Aussagen. Weder gab es einen innergriechischen Konsens über die Ein-Samen-Lehre, noch lehnten alle muslimischen Gelehrten übereinstimmend die aristotelischen Vorstellungen ab oder gingen gar von einer gleichwertigen Rolle der Frau bei der Zeugung aus. Zindānīs Aussage darüber, die Muslime hätten die entsprechenden Lehren „schon immer“ abgelehnt, ist demnach ahistorisch und simplifiziert.

Es ist möglich, dass sich az-Zindānīs Hinweis auf die „islamische Zurückweisung“ der einschlägigen Lehren auf den Rechtsgelehrten Ibn al-Qayyim bezieht, der in seinen Abhandlungen über die Prophetenmedizin offene Kritik an den aristotelischen Annahmen zur Zeugung und pränatalen Entwicklung formulierte. Darüber hinaus lehnte er auch die Vorstellung unterschiedlich gewichteter Funktionen der Geschlechter bei der Zeugung ab und argumentierte, dass männlicher und weiblicher Samen gleichwertige Rollen bei der Fortpflanzung erfüllten, wie dem Koran zu entnehmen sei. Ein korrektes Verständnis der embryonalen Entwicklung könne nur gewonnen werden, wenn die Offenbarung Teil der medizinischen Doktrin sei.⁴⁷⁰ Wie ich im Folgenden dokumentiere, gibt es weitere Hinweise darauf, dass az-Zindānī sich auf Ibn al-Qayyim bezieht, auch wenn er ihn nicht als direkte Referenz anführt. In den Literaturverzeichnissen mehrerer Arbeiten von az-Zindānī wird Ibn al-Qayyim bibliographiert.⁴⁷¹ Ich gehe folglich davon aus, dass az-Zindānī mit dem Werk

Bertolacci, „The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna's «Kitāb al-Šifā».“ *Quaestio* 2 (2002): 125–54.

469 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 141. Weiterführend zu Ibn Rušd vgl. exemplarisch Cristina Cerami, *Génération et substance: Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Scientia Graeco-Arabica 18 (Boston u. Berlin: De Gruyter, 2015), und Carmela Baffioni, „Further Notes on Averroes' Embryology and the Question of the ‚Female Sperm.‘“ In *Averroes and the Aristotelian Heritage*, hrsg. v. Carmela Baffioni (Neapel: Guida, 2004), 159–72.

470 Bummel zitiert Ibn Qayyim al-Ğauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd* (Amman: Dār al-fikr, 1988), herausgegeben von ‘Abd al-Latif Āl Muḥammad Šāliḥ al-Fawā’ir, 225–26. Vgl. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 189–90, und ebenso Weisser, „Ibn Qayyim al-Ğauziya“, 230–38. Zindānī stellt an dieser Stelle keine explizite Verbindung zu Ibn al-Qayyim her.

471 So in Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology: With Islamic Additions*, 3. Aufl. (Jeddah: Dār al-qiblah,

Ibn al-Qayyim zumindest in Teilen vertraut ist. Für diese Vermutung spricht weiterhin, dass Ibn al-Qayyim, ebenso wie Ibn Taimiyya (gest. 1328) wichtige historische Bezugspersonen in der salafitischen Glaubenspraxis und Rechtsfindung sind.⁴⁷² Darüber hinaus halte ich es für plausibel, dass az-Zindānī grundsätzlich Zugang zu den editierten Texten Ibn al-Qayyims hatte.⁴⁷³

Auch das grundsätzliche Verhältnis zwischen Offenbarungswissen und Naturwissenschaft betreffend finden sich erstaunliche Parallelen zwischen Ibn al-Qayyim und az-Zindānī. So blieb auch in Ibn al-Qayyims Harmonisierungsversuchen die Offenbarung stets das „oberste heuristische Prinzip“⁴⁷⁴. Gleichzeitig lassen sowohl Ibn al-Qayyim als auch az-Zindānī die eigene Interpretation der Hadithe von medizinischen Erkenntnissen beeinflussen.⁴⁷⁵ Dies wird am Beispiel der Interpretation embryonaler Entwicklung anhand des Ibn Mas‘ūd-Hadith im Folgenden sehr deutlich.

Ein weiterer entscheidender Punkt, den az-Zindānī in seinem Verständnis des (all)wissenden Korans unbeachtet lässt, ist die Tatsache, dass sowohl bei den antiken-griechischen wie auch den arabisch-islamischen Gelehrten stets von einem weiblichen Samen, äquivalent zum männlichen, die Rede ist. Zindānī definiert *nutfā* zunächst als „drop or a small amount of fluid“ und die männliche und weibliche *nutfā* als „male and female discharges“⁴⁷⁶. Erst in der weiteren Entwicklung der *nutfā* zur *nutfā amšāğ* stellt er die Verbindung zur Eizelle her, wenn er schreibt, dass die *nutfā* „the form of a drop (zygote) during fertilization“⁴⁷⁷ annimmt. Die Interpretation der weiblichen *nutfā* als Eizelle sowie der *nutfā amšāğ* als befruchtete

1983), 458 s, dort gibt er Ibn al-Qayyims Werk *Šifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qaḍā’ wa-l-qadar wa-l-ḥikma wa-t-ta’līl* an. Ibn al-Qayyims *at-Tibyān* findet sich im Literaturverzeichnis von az-Zindānī und aṣ-Ṣawī, „*Aṭwār al-ğānīn*“.

472 Vgl. exemplarisch Lauzière, *The Making of Salafism*, 81–84; 186–187; 219–221.

473 So lagen die hier relevanten Werke von Ibn al-Qayyim als editierte Ausgaben seit Ende der 1950er Jahre vor: vgl. beispielsweise Ibn Qayyim al-Ğauziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *aṭ-Ṭibb an-nabawī* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1957), herausgegeben von ‘Abd al-Ğanī ‘Abd al-Ḥāliq u. ‘Ādil al-Azhārī; Ibn Qayyim al-Ğauziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd* (Bombay [Mumbai]: Šaraf ad-Dīn al-Kūtūbī, 1961), herausgegeben von ‘Abd al-Ḥakīm Šaraf ad-Dīn, und Ibn Qayyim al-Ğauziyya, Muḥammad b. Abī Bakr, *at-Tibyān*.

474 S. Weisser, „Ibn Qayyim al-Ğauziyya“, 238.

475 Vgl. Perho, „Ibn Qayyim al-Ğawziyyah“, 209.

476 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Description of Human Development: The Nutfah Stage.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 35.

477 S. ebd., 50.

Eizelle ist eine gängige Interpretation in wissenschaftsbasierten Koraninterpretationen des *tafsīr ‘ilmī* und des *i‘ğāz ‘ilmī*. Es ist zwar korrekt, dass die Eizelle die weibliche Keimzelle des Menschen und der weibliche „Beitrag“ zur Zeugung⁴⁷⁸ ist, sie wurde aber erst 1827 von Karl Ernst von Baer entdeckt. Zuvor wurde weiblicher Samen, ebenso wie männlicher, als das Produkt einer Mischung aus Körperflüssigkeiten angesehen, aus denen der Embryo geformt wird. Insofern kann in keiner Interpretation vor dem 19. Jahrhundert mit weiblichem Samen die Eizelle gemeint sein, da ihre Existenz unbekannt war.⁴⁷⁹

Die kurze Darstellung az-Zindānīs über die Entwicklung der Embryologie ist keine ausgewogene Einführung in die betreffende Wissenschaftsgeschichte, sondern vielmehr eine überhöhte Betonung der koranischen Überlegenheit, ohne die Genese der islamischen Medizin in ihren historischen Kontext einzuordnen. Die vermeintliche Unterlegenheit jeglichen nichtislamischen Wissens wird durch widerlegte Theorien und vermeintliche „Begriffsstutzigkeit“ unterstrichen. Diese Haltung transportieren auch häufig gebrauchte Formulierungen wie „it was not until this century that a more accurate understanding and description of embryological development could be obtained [...]“⁴⁸⁰ oder „not to mention that there was a lack of understanding in the Middle Ages [...] of the real role of both the male and female in human development“⁴⁸¹.

Um seine Sichtweisen zu belegen, setzt az-Zindānī auf Reduktion und ahistorische Verknappung. In seiner Darstellung der Geschichte der Embryologie negiert er implizit, dass die arabisch-islamischen Autoren der Vormoderne sich aktiv mit medizinischen wie naturphilosophischen Erklärungsansätzen auseinandersetzten und diese teilweise übernahmen. Weiterhin hinterlässt az-Zindānī bei seiner Leser:innenschaft den Eindruck einer strikten Dichotomie: Auf der einen Seite stehen der Koran und die Sun-

478 Auch Trans* Männer und nicht-binäre Menschen können einen Uterus und Ovarien haben. Ich schreibe an dieser Stelle lediglich von cis-Frauen und -Männern, da es bezüglich der angesprochenen Themen diese beiden Geschlechter sind, über die in der zitierten Literatur diskutiert wird.

479 Vgl. Frederick B. Churchill, „The Rise of Classical Descriptive Embryology.“ In *A Conceptual History of Modern Embryology*, hrsg. v. Scott F. Gilbert (Baltimore u. London: The Johns Hopkins University Press, 1991), 5–7.

480 S. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 30.

481 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 33.

na, deren Inhalte wörtlich zu verstehen und universell gültig und deren Interpretationen von jeglichen irdischen Entwicklungen unabhängig seien. Auf der anderen Seite präsentiert er die Vorstellungen und Theorien der Gelehrten seit der Antike, die stattdessen revidiert, widerlegt und korrigiert wurden.

4.2 Überblick über az-Zindānīs Modell und seine Anordnung der Stadien embryonaler Entwicklung

Um ein möglichst detailliertes Verständnis über az-Zindānīs Prämissen vermitteln zu können, stelle ich im vorliegenden Abschnitt die jeweiligen Definitionen und Anordnungen der Stadien vor und untersuche az-Zindānīs Argumente für die jeweilige Reihung. Die nachstehende Tabelle dient einem besseren Überblick über die von az-Zindānī angegebenen Zeitpunkte und -räume der jeweiligen Stufen und Stadien embryonaler Entwicklung.⁴⁸²

Sobald es um die konkreten Stadien embryonaler Entwicklung geht, betont az-Zindānī erneut den Stellenwert des Korans entsprechend seiner im vorherigen Abschnitt erläuterten Grundannahmen als „first available reference that mentions distinct stages of its outward appearance and the main processes and events of each stage“⁴⁸³. Trotz der proklamierten koranischen Eindeutigkeit dieser Stadien wirken az-Zindānīs Erläuterungen zunächst unübersichtlich. So präsentiert er insgesamt drei unterschiedliche Anordnungen aus einer je neu zusammengesetzten Aufzählung der embryonalen Stadien:

1. *nuṭfa*, *taḥlīq* und *naʿa*
2. *nuṭfa*, *ʿalaqa*, *muḍḡa*, *ʿizām*, *laḥm* und *naʿa*
3. *nuṭfa*, *ʿalaqa* und *muḍḡa*

Erst bei näherer Auseinandersetzung mit az-Zindānīs Ausführungen erschließt sich, dass er auf den Begründungen für die beiden erstgenannten Anordnungen sein Hauptargument bezüglich der dritten Aufzählung stützt:

482 Die Angaben sind der Übersicht aus Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 175, entnommen.

483 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nuṭfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 33.

Laut az-Zindānī werden im Koran die Stadien embryonaler Entwicklung *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* beschrieben und die Hadithe sowie die moderne Embryologie beweisen, dass diese drei Stadien in einem Zeitraum von 40 Tagen ablaufen. Was die Zeiträume und die Benennung der embryonalen und fetalen Entwicklungsschritte betrifft, kennzeichnen zwei Aspekte az-Zindānīs Modell: erstens die grammatikalische Begründung für die von ihm berechneten Zeiträume der Entwicklungsschritte, und zweitens die Neuformulierung der beiden Stadien *at-taḥlīq* und *an-naša*.

Bezeichnung der Stufe / des Stadiums	Zeitpunkt in Tagen der Schwangerschaft
<i>nutfa</i> -Stufe	0-14
<i>nutfa amšāḡ</i> (Blastozyste)	1-5
<i>taḥlīq</i> -Stufe	15-56
<i>‘alaqa</i> -Stadium	15-25
<i>mudḡa</i> -Stadium	26-42
<i>‘izām</i> -Stadium	43-49
<i>laḥm</i> -Stadium	50-56
<i>taṣwīr adamī</i>	40-49
<i>taswiya</i>	43-56
<i>naša</i> -Stufe	57-266

Der Vollständigkeit halber sei hier nochmals erwähnt, dass das erste der drei in Q. 23:12-14 erwähnten Stadien und ebenso die erste Stufe in az-Zindānīs Modell die *nutfa* ist. Gemäß az-Zindānīs Definition umfasst *nutfa* sowohl männlichen wie weiblichen „Samen“. Innerhalb der *nutfa*-Stufe findet die Befruchtung der Eizelle statt. Ein Substadium der *nutfa*-Stufe ist die *nutfa amšāḡ*, die in Q. 76:2 erwähnt wird: „Siehe, wir erschufen den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch [*min nutfa amšāḡ*], um ihn zu prüfen, und schufen ihn hörend, sehend.“⁴⁸⁴ Für die *nutfa amšāḡ* schließt sich az-Zindānī einer modernen Interpretation an, dass es sich hierbei um die befruchtete Eizelle handle, das heißt, die Vereinigung oder „Mischung“ der beiden Tropfen Eizelle und Spermium zu einem ge-

484 Aus Bobzin, *Der Koran*.

mischten Tropfen (*nutfa amšāğ*).⁴⁸⁵ Die Einnistung beginnt am fünften bis sechsten Tag nach der Befruchtung der Eizelle und dauert einige Tage an, während derer die *nutfa amšāğ* in einen *qarār makīn* eingesetzt wird: „und machten ihn zu einem Samentropfen an einem sicheren Platz [*fī qarār makīn*]“⁴⁸⁶. Bezüglich des *qarār makīn* folgt az-Zindānī ebenfalls einer gebräuchlichen Interpretation islamischer Gelehrter, dass es sich hierbei um den Uterus handele.⁴⁸⁷ Die *nutfa*-Stufe endet mit der abgeschlossenen Einnistung der Blastozyste in den Uterus. In diesem Entwicklungsstadium seien noch keine Bewegungen des Embryos zu verzeichnen.⁴⁸⁸ Die *nutfa*-Stufe endet am 14. Tag nach der Befruchtung und wird in az-Zindānīs Modell von der *taḥlīq*-Stufe abgelöst.⁴⁸⁹

Die *taḥlīq*-Stufe beginnt gemäß az-Zindānīs Ausführungen ab der dritten Woche der Schwangerschaft und endet am Ende der achten Woche. *Taḥlīq* übersetzt az-Zindānī mit „creating, formation“ oder „differentiation“⁴⁹⁰. Er bezieht sich damit auf das schnelle Zellwachstum des Embryos während dieses Zeitraums, das in der Ausformung einer erkennbaren menschlichen Gestalt am Ende des Stadiums resultiert. Das Erreichen der menschlichen Form ist das wichtigste Merkmal der *taḥlīq*-Stufe. Hinsichtlich der Bezeichnung „*taḥlīq*-Stufe“ ist az-Zindānīs Aussage, Q. 23:12-14 definiere die konkreten Stadien der embryonalen Entwicklung, im besten Fall ungenau. Den Hinweis, dass in Q. 23:12-14 an keiner Stelle das Wort *at-taḥlīq* vorkommt, sondern dies eine Formulierung az-Zindānīs ist, bleibt az-Zindānī schuldig.

485 Auch hier verweisen aṣ-Ṣāwī und az-Zindānī darauf, dass die Korankommentatoren diesen Fakt bereits kannten. Belege für diese Aussage liefern sie indes nicht. Wie oben erläutert war die Eizelle in wichtigen Korankomentaren wie von aṭ-Ṭabarī (838-923) oder al-Qurṭubī (1214-1272) unbekannt. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ğānīn“.

486 Q. 23:13 aus Bobzin, *Der Koran*.

487 Vgl. bspw. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 41.

488 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ğānīn“.

489 Für eine Übersicht mit angegebenen Zeiträumen vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 175.

490 S. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Description of Human Development: ‘Alaqah and Mudghah Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 67, und Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms for Classifying Human Development.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 148.

Tatsächlich leitet er *at-tahliq* von dem Verb *ḥalaqnā* („wir schufen“) ab.⁴⁹¹ Insbesondere Leser:innen, die kein Arabisch können, bleibt nur, sich auf az-Zindānīs Erklärung zum Inhalt von Q. 23:14 zu verlassen.⁴⁹²

Auch Ibn al-Qayyim beschreibt einen Prozess namens *at-tahliq*, währenddessen der Embryo eine menschliche Gestalt annimmt. Laut Ibn al-Qayyim beginnt *at-tahliq* nach den ersten 40 Tagen der Schwangerschaft, gleichzeitig mit der Prädestination des Embryos. Abgeschlossen sei die Erschaffung hingegen erst mit der Beseelung, die die Ausformung des

491 Q. 23:14: „*tumma ḥalaqnā n-nuṭfata ‘alaqatan fa-ḥalaqnā l-‘alaqata muḍḡatan fa-ḥalaqnā l-muḍḡata ‘izāman fa-kasaunā l-‘izāma laḥman [...]*.“ Des Weiteren weise laut az-Zindānī auch der Satz „*fa-inna ḥalaqnākum*“ aus Q. 22:5 darauf hin, dass darauffolgend die *tahliq*-Phase beginne. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 167–71, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

Der Ausdruck *tahliq* hat keinen Eingang in das Wörterbuch *Lisān al-‘arab* gefunden, wo unter dem Eintrag *ḥalq* auch Q. 23:14 genannt wird. Vgl. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘arab* 9 (Beirut: Dār Ṣādir, 2000), 85–92. Ebenso ist *tahliq* laut des Wörterbuchs *Hans Wehr* keine feststehende Nominalisierung. Als Partizip aus dem Verb *ḥallaqa* im zweiten Stamm hieße es „Parfümierung“. Es ist folglich davon auszugehen, dass *at-tahliq* keine historische Präzedenz hat, sondern eine kreative Verwendung von Sprache und in diesem Zusammenhang eine Wortschöpfung az-Zindānīs ist. Vgl. die Einträge zu *ḥ-l-q* in Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*, 5. Aufl. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 360–62.

Laut Online-Wörterbuch *al-Ma‘ānī* wird *at-tahliq* mit „(chemischer) Synthese“ übersetzt. Vgl. al-Ma‘ānī, „Online-Wörterbuch Arabisch.“ Zuletzt geprüft am 06.08.2021, <https://www.almaany.com/de/dict/ar-de/>.

492 In *Human Development* beginnen die Ausführungen zu den Stadien der embryonalen Entwicklung im zweiten Kapitel, das vom *nuṭfa*-Stadium handelt. Zindānī stellt zunächst klar, dass der Koran jedes Stadium benannt habe und zitiert hierzu Q. 23:12–14 auf Arabisch und Englisch. Welche Stadien der Koran in diesen Versen benennt, können Lesende lediglich daraus ableiten, dass in der englischen Übersetzung die betreffenden Worte *nuṭfa*, *‘alaqa*, *muḍḡa*, *‘izām* und *laḥm* transkribiert sind und das englische Äquivalent in Klammern hinter den Begriffen eingefügt wurde. Anders verhält es sich mit dem sechsten Stadium *an-naṣ’a*, das hier jedoch noch nicht explizit ausgewiesen wird. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 33–4. Dieselben Koranpassagen werden als Einführung in das vierte Kapitel zu den Stadien *‘alaqa* und *muḍḡa* angeführt, erneut mit der Aussage, dass der Koran die Entwicklungsstadien benennen würde. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „‘Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 67.

Embryos zu einem menschlichen Wesen abschließe (*taswiya al-ḥalq*).⁴⁹³ Die Einhauchung der Seele findet gemäß Ibn al-Qayyim's Ausführungen nach 120 Tagen statt.⁴⁹⁴ Zindānī erwähnt die *taswiya* ebenfalls, allerdings lediglich als einen Prozess, der innerhalb der *tahliq*-Stufe abläuft und den er mit „straightening“⁴⁹⁵ übersetzt. Es ist davon auszugehen, dass er auf den Wandel des Embryos von der gekrümmten zur aufrechten Form verweist. Zwar beginnt diese Stufe laut az-Zindānī, ähnlich wie bei Ibn al-Qayyim, am 43. Tag der Schwangerschaft, endet jedoch bereits am 56. Tag. Dies ist exakt der Zeitraum, den die beiden Stadien *ʾizām* und *lahm* in az-Zindānī's Modell abdecken. Dennoch erläutert az-Zindānī den Prozess der *taswiya* in *Human Development* in dem Kapitel zur *naṣʾa*-Stufe, die auf die *tahliq*-Stufe folgt.⁴⁹⁶

Zindānī erweckt auch hier den Eindruck, sich an Ibn al-Qayyim zu orientieren. Er teilt die Annahme Ibn al-Qayyim's, dass mit dem Ende der *tahliq*-Stufe und dem darin ablaufenden Prozess der *taswiya* der Embryo eine menschliche Gestalt annimmt, die angenommenen Zeiträume beider Autoren sind allerdings nicht identisch. Ibn al-Qayyim geht von einer Länge von 120 Tagen für die *taswiya* aus, deren Abschluss durch die Beseelung des Embryos markiert wird, bei az-Zindānī endet die *tahliq*-Stufe, deren Teil die *taswiya* ist, bereits am 56. Tag der Schwangerschaft. Es ist festzuhalten, dass az-Zindānī die Begriffe und groben Schemata Ibn al-Qayyim's zu übernehmen scheint, ohne ihn als direkte Quelle zu nennen und darüber hinaus die ursprünglich auf dem Ibn Masʿūd-Hadith basierende Berechnungsgrundlage verändert. Diese Methode von az-Zindānī ist ebenfalls bei Ibn al-Qayyim's Seelenpassage erkennbar, wie ich weiter unten zeige.

493 Vgl. Ibn Qayyim al-Ğauzīya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuhfa*, 314–16. Ähnlich argumentieren laut Marion Holmes Katz hanafitische Gelehrte in Diskussionen um Schwangerschaftsabbrüche. Demgemäß beschreibt *at-taḥalluq* die Herausbildung menschlicher Merkmale, die mit dem Zeitpunkt der Beseelung nach 120 Tagen zusammenfallen. Vgl. Marion Holmes Katz, „The Problem of Abortion.“ In *Islamic Ethics of Life*, 32. Bummel übersetzt den Begriff *at-tahliq* mit „Erschaffung“. S. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 186.

494 Vgl. Ibn Qayyim al-Ğauzīya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuhfa*, 314.

495 S. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, „Description of Human Development: Nashʾah Stage - The Fetal Period.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99. Zindānī zitiert Q. 82:7-8: „der dich erschaffen, feingebildet und ins Gleichgewicht gebracht, ja, dich in jene Form, wie er sie wollte, hat gebracht?“ und erklärt, dass *taswiya* das Gerundium des koranisch gebrauchten Verbs *sawwā* sei.

496 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, „Nashʾah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99–100.

Mit Überschneidung zur *taswiya* findet ebenfalls während der *taḥlīq*-Stufe die *taṣwīr*-Phase statt. Zindānī nennt hierfür den Zeitraum vom 40. bis zum 49. Tag, das heißt vom Ende der *mudḡa*-Phase bis zum Ende des *ʿizām*-Stadiums. Der *taṣwīr adamī* („human appearance“⁴⁹⁷) markiert den eindeutigen Beginn der menschlichen Form des Ungeborenen. *Taṣwīr* leitet az-Zindānī von dem Verb *ṣawwarahā* aus dem Ḥuḍaifa-Hadith ab.⁴⁹⁸ Insgesamt bleiben die Darstellungen der auf den 42. Tag der Schwangerschaft folgenden Stadien *ʿizām* und *laḥm* deutlich oberflächlicher als die vorangegangenen. Im Wesentlichen wird knapp dargestellt, dass die koranischen Stadien mit den tatsächlichen biologischen Prozessen übereinstimmen.⁴⁹⁹ So folgt auf das *mudḡa*-Stadium ab dem 43. Tag der Schwangerschaft das Wachsen der Knochen und darauffolgend werden die Knochen ab der achten Schwangerschaftswoche mit Fleisch bedeckt („*fa-kasaunā al-ʿizām laḥman*“). Dieses „Bedecken der Knochen mit Fleisch“ wird mit der Bildung des Muskelgewebes am Ende der siebten Schwangerschaftswoche assoziiert.⁵⁰⁰

Neben ihrer Stellung als eine von drei Hauptstufen kennzeichnet die *taḥlīq*-Stufe, dass vier wesentliche Stadien während dieser Stufe ablaufen: *ʾalaqa*, *mudḡa*, *ʿizām* und *laḥm*. In Q. 23:14 werden diese Entwick-

497 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qurʾanic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 175.

498 Dort heißt es: „*Idā marra bi-n-nuṭṭati ṭanatāni wa-arbaʿūna lailatan baʿaṭa llāh ilaiḥa malakan, fa-ṣawwarahā wa-ḥalaqa samʾahā wa-ḡildahā wa-laḥmahā wa-ʿizāmahā [...]*.“ Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „Human Development after the Forty-Second Day.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 130–1. Wie Eich erläutert hat, ist die von az-Zindānī zitierte Variante eine spezifische Variante dieses Hadiths. Vgl. Eich, „The Term nasama“, 35–43, und Eich, „The Topos of the Unborn“, 41–44. Der Terminus *ṣawwara* kommt auch im Koran vor (Q. 64:3; Q. 40:64; Q. 7:11–12 und Q. 3:6). Lediglich im letztgenannten Vers gibt es einen Bezug zur embryonalen Entwicklung: „Er istʾs, der euch im Mutterleibe formt [*yusawwirukum*]“, wie er will. Kein Gott ist außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen.“ Aus Bobzin, *Der Koran*.

499 Die geringere Bedeutung des *ʿizām*- und *laḥm*-Stadiums wird auch an dem deutlich geringeren Umfang deutlich, in dem ausschließlich diese Stadien behandelt werden. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „Description of Human Development: ʿIzām and Laḥm Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*.

500 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qurʾanic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 171–3.

lungsschritte durch die Konjunktion *fa*- voneinander abgegrenzt. Laut az-Zindānī zeigt *fa*-, im Gegensatz zu *tumma*, eine schnelle und fließende Abfolge an, weshalb '*alaqa*, *mudḡa*, '*izām* und *lahm* lediglich als Substadien oder Phasen definiert werden.⁵⁰¹ Diese Einteilung ermöglicht es az-Zindānī, die formgebenden Stadien unter einer Stufe zu gruppieren, ohne sich an den Zeiträumen von 40 oder 120 Tagen orientieren zu müssen. Dadurch kann er den Zeitraum von 40 Tagen argumentativ für die drei Stadien *nutfā*, '*alaqa* und *mudḡa* reservieren, wodurch er eine größere Kohärenz zwischen dem Offenbarungstext und moderner Medizin erreicht.

Die dritte von az-Zindānī definierte Hauptstufe ist *an-naš'a*, die in der neunten Schwangerschaftswoche (das heißt am 57. Tag) beginnt und bis zum Ende der Schwangerschaft andauert. Folglich umfasst die *naš'a*-Stufe die gesamte Fetalperiode. Nachdem die menschliche Gestalt des Embryos ebenso wie die Entwicklung der Organanlagen bereits zum Ende der *tahliq*-Stufe sichtbar beziehungsweise abgeschlossen wurde, ist die *naš'a*-Stufe durch das Wachstum des Fötus charakterisiert. Wachstum („growth“) ist auch az-Zindānīs prinzipielle Übersetzung von *an-naš'a*.⁵⁰² Gleichmaßen wie *at-tahliq* ist *an-naš'a* eine neue Formulierung von az-Zindānī für ein aus dem Korantext abgeleitetes vorgeburtliches Stadium. Im Gegensatz zur Einführung der *tahliq*-Stufe sind die Auswirkungen der *naš'a*-Stufe auf az-Zindānīs Gesamtbetrachtung der embryonalen Entwicklung wesentlich. Zugleich stellt diese Neuformulierung der Entwicklungsstufe sowie des gleichzeitig letzten Stadiums eine der drei Strategien dar, auf die az-Zindānī seine Interpretation von Q. 23:12-14 stützt.

Darüber hinaus ist die *naš'a*-Stufe ebenso wie die *nutfā*-Stufe gleichzeitig ein Stadium embryonaler Entwicklung und somit auch Bestandteil der zweiten von az-Zindānī präsentierten Anordnung der Entwicklungsschritte. Aus zwei der genannten drei Hauptstufen, nämlich *nutfā* und *naš'a* sowie den vier Substadien der *tahliq*-Stufe, '*alaqa*, *mudḡa*, '*izām* und *lahm*, ergibt

501 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „'Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 67–8. Wörtlich heißt es dort: „since the processes of embryonic development are rapid and sequential, the Qur'an uses the conjunction *fa*‘, which indicates a sequence of events but with no delay, to link the various phases of this stage“, s. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „'Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 68.

502 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash'ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 94–5.

sich folgende Aufzählung: *nutfa*, *‘alaqa*, *mudḡa*, *‘izām*, *laḥm* und *naš’a*. Mit dieser Sechser-Reihung knüpft er an eine etablierte Auffassung von sechs koranischen Stadien embryonaler Entwicklung an. Auch mit der Aufzählung von *nutfa* bis *laḥm* folgt er zunächst einer gängigen Beschreibung, die sich im zeitgenössischen Diskurs etabliert hat⁵⁰³ und schafft eine Referenz zu einer bekannten sowie akzeptierten Auslegung von Q. 23:12-14. Ebenso wie bei der Einführung der *tahliq*-Stufe sieht az-Zindānī offenbar keinen Grund für weitreichende Erklärungen bezüglich seiner Änderung des letzten Stadiums in der genannten Aufzählung.

Im Laufe seiner Ausführungen beschreibt az-Zindānī jeden dieser sechs Entwicklungsschritte. Dabei gibt er den Zeitraum des Stadiums innerhalb der Schwangerschaft an und illustriert die jeweiligen biologischen Prozesse. Hierbei verweist er stets auf den koranischen Nachweis und demonstriert die Übereinstimmung mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Abschließend leitet az-Zindānī zu der dritten dargestellten Anordnung embryonaler Stadien hin - dem vertrauten Dreiklang aus *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa*. Anders als die beiden erstgenannten Aufzählungen setzt sich diese nicht durch die Verbindung durch eine Konjunktion zusammen, sondern generiert ihre Bedeutung aus den betreffenden Hadithen oder der Interpretation der Hadithe vor der Frage, ob diese drei Stadien innerhalb von 40 oder 120 Tagen ablaufen. Neben dem generellen Beweis, dass der Koran auf wundersame Weise die embryonale Entwicklung gemäß heutigen naturwissenschaftlichen Standards beschreibe, verfolgt az-Zindānī mit seinem Modell das zentrale Argument, dass die Hadithe sowie die moderne Embryologie beweisen, dass die drei im Koran genannten Stadien embryonaler Entwicklung *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* in einem Zeitraum von 40 Tagen stattfinden. Die durch die religiösen Texte generierte Wichtigkeit von *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* unterstreicht az-Zindānī dadurch, dass er der Spanne dieser drei Stadien den Titel *ḡam’ al-ḥalq* gibt.⁵⁰⁴ Mit dieser Wortwahl hebt er hervor, dass gemäß seinem Verständnis innerhalb des Zeitraums dieser Stadien die „Sammlung“ oder das „Zusammenbringen“ der wichtigsten menschlichen Formen geschieht: Die Anlage aller Organe und Gliedmaßen

503 Zu diesem historischen Prozess vgl. Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 206–14.

504 Die Wurzel *ḡ-m-* hat aufgrund des Beginns des Ibn Mas‘ūd-Hadith (*aḥadukum yuḡma‘u ḥalquhu*) eine prominente Stellung.

innerhalb der ersten 40/42 Tage nach der Befruchtung.⁵⁰⁵ Diese Ansicht wird bereits in den Erläuterungen zu den einzelnen Stadien deutlich.

Weiterhin greift az-Zindānī seine Auffassung zum Thema in einem gesonderten Kapitel auf, dessen Titel *Embryogenesis and Human Development in the First Forty Days* sogleich az-Zindānīs Interpretation zu der 40-Tage-Position verdeutlicht. Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln von *Human Development* stellt er zunächst fest, dass der Koran darauf hinweise, dass menschliche Entwicklung mehrere aufeinanderfolgende Stadien durchlaufe. Anders als in seinen Erörterungen zu den beiden vorherigen Reihungen bezieht er sich hingegen nicht auf Q. 23:12-14, sondern auf Q. 71:14 („Wo er euch doch erschuf in Phasen.“) sowie Q. 39:5 („[...] er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. [...]“).⁵⁰⁶

Da der Koran keine Hinweise auf den zeitlichen Rahmen der embryonalen Entwicklung liefert, kommt es für die Festlegung auf 40 oder 120 Tage bezüglich des Ablaufs von *nutfa*, *‘alaqa* und *muḍḡa* auf die Interpretation der Hadithe an. Seine Schlussfolgerung, dass sich dieser Ablauf über einen Zeitraum von 40 Tagen erstreckt, begründet az-Zindānī mithilfe von drei hermeneutischen Strategien, die ich im Folgenden analysiere.

4.2.1 Die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*

Das erste Mittel, mit dem az-Zindānī begründet, dass die embryonalen Entwicklungsstadien *nutfa*, *‘alaqa* und *muḍḡa* innerhalb der ersten 40 Tage einer Schwangerschaft stattfinden, ist die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*. Neben einer grammatikali-

505 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. In Verbindung mit Referenz auf das Ungeborene ist *ḡam’* kein neutraler Begriff. Im Gegensatz zu Q. 23:12-14, in der die drei Begriffe *nutfa*, *‘alaqa* und *muḍḡa* hintereinanderfolgend genannt werden, hat Eich darauf hingewiesen, dass in der Mehrheit der Hadith-Sammlungen der Ibn Mas‘ūd-Hadith stattdessen mit der Struktur *ḡam’-‘alaqa-muḍḡa* überliefert wurde. *Nutfa* ist hingegen eine spätere Hinzufügung. Bezüglich dieses exegetischen Prozesses vgl. Eich, „Patterns“, 141–49, und zu der Ergänzung von *nutfa* in einigen Hadith-Varianten vgl. weiterhin Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 245–51.

506 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Embryogenesis and Human Development in the First Forty Days.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 114. Deutsche Übersetzung aus Bobzin, *Der Koran*.

schen Begründung rechtfertigt az-Zindānī diese Präferenz mit der Übereinstimmung der betreffenden Hadithe mit den medizinischen Erkenntnissen des 20. Jahrhunderts.⁵⁰⁷

Die arabische Version des ersten und hier relevanten Teils des Hadiths aus dem *Ṣaḥiḥ Muslim* lautet:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسِلُ الْمَلَكُ فَيَنْشِئُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ
يَكْتَبُ رِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَعَمَلَهُ، وَشَعْيَ أَوْ سَعِيدٍ

Folgende Version des oben zitierten *matn* in englischer Übersetzung zitiert az-Zindānī:

In every one of you, all components of your creation are collected together in your mother's womb by 40 days, and in that it is an 'alaqah like that, then in that is is a mudghah like that. Then God sends an angel ordered with four instructions. He is told to record his (the human being now developing) deeds, his provision (future benefits), whether he will be miserable or happy, and then the spirit is breathed into him (the soul is acquired).⁵⁰⁸

Laut az-Zindānī offenbart der Ibn Mas'ūd-Hadith zwei Fakten: a) „The components of human creation are collected together in the first 40 days.“⁵⁰⁹ und b) „The first stages of development, i.e., *nutfah*, 'alaqah, and *mudghah* are formed and completed during this period (the first 40 days).“⁵¹⁰ Immer wieder betont er, dass die ersten 40 Tage der embryonalen Entwicklung in diesem Hadith beschrieben würden⁵¹¹, das heißt, dass der Embryo die Stadien *nutfa*, 'alaqa und *mudḡa* in 40 Tagen durchläuft. Diese Schlussfolgerung beruht auf drei Argumenten: erstens, dem Ergebnis einer kurzen Hadithkritik, zweitens, einer grammatikalischen Zuordnung der

507 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 114.

508 S. ebd., 115. Es gibt keine Angaben dazu, von wem die Übersetzung stammt oder ob az-Zindānī der Übersetzer ist.

509 S. ebd.

510 S. ebd.

511 Vgl. auch ebd., 124–126; Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 118; az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanin“; Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 31, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

Ausdrücke *miṭla dālika* und *fī dālika* in dem Ibn Mas'ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*, und drittens, auf der Verknüpfung mit modernen naturwissenschaftlichen Fakten. Zindānī geht es hierbei nach eigener Aussage vornehmlich darum, die Kontroversen über das Verständnis der betreffenden Hadithe zu lösen.⁵¹² Gemeint ist hiermit die Variante aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Der entscheidende Unterschied zwischen der *Muslim*- und der *al-Buḥārī*-Variante ist der Zusatz *fī dālika* bei *Muslim*, der jeweils vor *'alaqa* und *muḍḡa* eingefügt ist: „inna aḥadakum yuḡma'u ḥalquhu fī baṭni ummihi arba'ina yauman ṭumma yakūnu fī dālika 'alaqatan miṭla dālika ṭumma yakūnu fī dālika muḍḡatan miṭla dālika“.⁵¹³ Dieser zusätzliche Ausdruck helfe, die Bedeutung des Hadith-Materials zu verstehen.⁵¹⁴ Ṣāwī und az-Zindānī betonen, dass es im Vergleich zu *al-Buḥārī* ein generelles Merkmal *Muslims* sei, die vollständigste Überlieferung zu präsentieren.⁵¹⁵ Es gebe also keinen Zweifel daran, dass *fī dālika* eine korrekte Hinzufügung sei, da diese aus dem als authentischsten geltenden *matn* stamme.⁵¹⁶

512 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 121–4, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

513 Stattdessen heißt es in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: „Inna aḥadakum yuḡma'u ḥalquhu fī baṭni ummihi arba'ina yauman nutfatan, ṭumma yakūnu 'alaqatan miṭla dālika ṭumma yakūnu muḍḡatan miṭla dālika.“

514 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 115, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

515 Zindānī erklärt weiterhin, dass sich dieses falsche Verständnis über die Entwicklungsstufen des Embryos durch eine von Abū 'Awāna überlieferte Version des Hadiths vertieft habe. In dieser ist das Wort *nutfā* hinter der ersten Erwähnung der 40 Tage eingefügt und verstärkt somit die Auffassung, es handele sich um drei Stadien von je 40 Tagen. Mit Verweis auf den Hadith-Kommentar *Faṭḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* von Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī betont az-Zindānī, dass diese Version keine authentische Überliefererkette habe und keine der authentischen Überlieferungen dieses Hadiths den Zusatz *nutfā* beinhalte. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 115, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Wie bereits oben erwähnt vgl. bezüglich der *nutfā* Eich, „Patterns“, 141–42. Im selben Artikel greift Eich auch die Hadithkritik von Ibn Ḥaḡar diesbezüglich auf: vgl. ebd., 148–49.

516 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Zindānī und aṣ-Ṣāwī erläutern dieses Argument nicht. Es ist hingegen plausibel, dass sich az-Zindānī in der Tradition des jemenitischen Gelehrten Muḥammad b. Ismā'īl aṣ-Ṣan'ānī (1688-1768) sieht. Jonathan Brown attestiert aṣ-Ṣan'ānīs Lehren aufgrund dessen Ablehnung von *taqlīd* deutliche salafistische Züge. Einer von aṣ-Ṣan'ānīs Bewunderern war aṣ-Ṣaukānī.

Indem az-Zindānī dieser Interpretation zugunsten der 40-Tage-Variante den Vorzug gibt, grenzt er sich klar von der Mehrheitsmeinung der rechtsethischen Debatte ab. Meist verweist az-Zindānī in seinen Arbeiten kommentarlos auf den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante von *Muslim*, ohne die 120-Tage-Variante von *al-Buḥārī* zu erwähnen oder gar beide Varianten zu diskutieren.⁵¹⁷ Eine Ausnahme bilden hier, wie bereits erwähnt, *Human Development* sowie *Aṭwār al-ḡanīn*, denen die Argumentation für die unbedingte Autorität der 40-Tage-Variante zu entnehmen ist. Bei dem Verweis auf die Ablehnung der 120-Tage-Variante bei *al-Buḥārī* bleibt auch hier unerwähnt, dass diese im internationalen arabischsprachigen Bioethikdiskurs der Rechtsfindungsgremien offiziell die Mehrheitsmeinung darstellt. Stattdessen schreibt az-Zindānī beispielsweise: „The above Hadith [*al-Buḥārī*-Variante], however, had been interpreted to mean that each of the stages took 40 days in sequence.”⁵¹⁸ Diese Rhetorik impliziert, dass es sich um eine vergangene, fehlerhafte Interpretation handle, die mittlerweile widerlegt sei und daher keiner besonderen Aufmerksamkeit bedürfe.

An anderer Stelle heißt es zumindest, dass die Meinung, die drei Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* würden in drei aufeinanderfolgenden Sequenzen von je 40 Tagen ablaufen, sowohl unter vormodernen als auch zeitgenössischen Gelehrten sehr populär sei. Šawī zeigt sich außerdem erzürnt darüber, dass einige Gelehrte sogar Fatwas veröffentlicht haben, die eine Abtreibung bis zu dem Zeitpunkt von 120 Tagen erlauben, da die Seele erst dann einghaucht werde. Die Interpretation, dass in den Hadithen ein Zeitraum von dreimal 40 Tagen gemeint sei, sei sogar zu einem etablierten Rechtsgrundsatz (*ḥaqīqa šar‘īya musallama*)⁵¹⁹ geworden. Auch hier erwähnt er keinen Zusammenhang. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass

Laut Brown stellt sich aṣ-Šan‘ānī gegen eine Hierarchisierung des *Šaḥīḥ al-Buḥārī* über *Šaḥīḥ Muslim*. Stattdessen erwecke er den starken Eindruck *Šaḥīḥ Muslim* zu präferieren. Weiterhin sei die Präferenz für *Muslim* gemäß aṣ-Šan‘ānī eine unter prominenten Hadithgelehrten verbreitete Meinung. Vgl. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, 314–18.

517 Vgl. exemplarisch az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 18–24. In anderen Texten, wie beispielsweise *The Developing Human with Islamic Additions*, argumentiert az-Zindānī fast ausschließlich mit dem koranischen Text. Lediglich an einer Stelle erwähnt er den Ibn Mas‘ūd-Hadith und erklärt, dass dieser sowohl in *Šaḥīḥ Muslim* als auch in *Šaḥīḥ al-Buḥārī* vorkomme. In der Variante bei *al-Buḥārī* fehle das *fī ḍālika*. Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

518 S. ebd., 84a.

519 Šawī bestätigt durch diese Aussage implizit den Stellenwert der 120-Tage-Variante innerhalb des rechtsethischen Diskurses.

aṣ-Ṣāwī auf die internationalen Gremien anspielt, deren Anspruch es ist, dass die von diesen herausgegebenen Empfehlungen einen (internationalen) islamrechtlichen Konsens darstellen. In dem aṣ-Ṣāwī diese Meinung als medizinische Unkenntnis verunglimpft, die von denjenigen vertreten werde, die keine Kenntnisse der muslimischen Wissenschaft haben, um der Sunna des Propheten zu schaden, diskreditiert er die durch die Gremien repräsentierte Mehrheitsmeinung aufs Schärfste.⁵²⁰

Die Relevanz des *fī ḍālika* (darin) beschränkt sich nicht auf die bloße Hinzufügung des Ausdrucks. Kontrovers diskutiert wird auch der grammatikalische Bezug von *fī ḍālika* innerhalb des Satzes „Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Bauch seiner Mutter vierzig Tage lang geformt. Dann ist er darin [*fī ḍālika*] ebenfalls eine *‘alaqa*, dann ist er darin [*fī ḍālika*] ebenfalls eine *muḍġa*.“ Die Sichtweise, dass sich *fī ḍālika* auf den Bauch der Mutter (*baṭn ummihi*) beziehe und somit eine Abfolge von dreimal 40 Tagen impliziere, lehnt az-Zindānī ab. Vielmehr weist der Ausdruck darauf hin, dass die genannten Stadien innerhalb von 40 Tagen vollzogen würden. Die Position, dass sich *fī ḍālika* auf die 40 Tage bezieht, vertrat in einer Diskussion zum menschlichen Lebensbeginn der IOMS 1985 auch der jordanische Rechtsgelehrte ‘Umar Sulaimān al-Aṣqar.⁵²¹ Die Frage, ob al-Aṣqar von az-Zindānīs *iġāz ‘ilmī*-Aktivitäten und seiner gleichlautenden Interpretation des Sachverhalts wusste, ist meines Wissens nach nicht nachvollziehbar. Ob umgekehrt az-Zindānī von der Interpretation al-Aṣqars wusste, ist ebenso unklar, aber aufgrund al-Aṣqars Äußerungen innerhalb der IOMS-Sitzung zumindest wahrscheinlicher. Zindānī recurriert in sei-

520 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“. Zu abweichenden Meinungen innerhalb der Gremiendiskussionen bezüglich der 120-Tage-Interpretation sowie der offiziellen Mehrheitsmeinung vgl. Ghaly, „The Beginning of Human Life“, 183–95.

521 Das Symposium trug den Titel „*al-Ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḥlūm al-islāmī*“ und fand am 15. Januar 1985 in Kuwait statt. Vgl. hierzu den veröffentlichten Tagungsband, der die jeweiligen Redebeiträge enthält: al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh und et al., Hrsg., *al-Islām wa-l-muṣkilāt aṭ-ṭibbiya al-mu‘āšira: tāniyan: al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḥlūm al-islāmī: ṭabat kāmil li-ummāl nadwat al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḥlūm al-islāmī*, Silsila maṭbū‘āt al-munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya 2 (Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, o.J. [1985?]) Aḥmad Raġā‘ī al-Ġundi.

Zu der abweichenden Meinung al-Aṣqars vgl. Eich, *Islam und Bioethik*, 29–31 sowie Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 171–2.

nen Ausführungen zu seiner Interpretation des Hadiths indes weder auf die konkrete Diskussion der IOMS, noch auf al-Ašqar persönlich.⁵²²

In dem grammatikalischen Zusammenhang von *fī dālīka* steht auch die Einordnung der adverbialen Bestimmung *miṭla dālīka*, die auf *fī dālīka* folgt. Zindānī führt aus, dass sich *miṭla dālīka* auf drei Komponenten beziehen könne: die Zusammenführung der Schöpfung (*yuğma'u ḥalquhu*), den Bauch der Mutter (*baṭn ummihi*) oder auf die 40 Tage (*arba'ina yauman*). Da gemäß az-Zindānīs Argumentation bereits *fī dālīka* an die 40 Tage anknüpft, schließt sich dieser Bezug für *miṭla dālīka* folglich aus.⁵²³ Darüber hinaus lasse der Ḥuḍaifa-Hadith die Interpretation von einem Bezug auf die 40 Tage nicht zu. Auch auf den Bauch der Mutter könne sich *miṭla dālīka* nicht beziehen, da gemäß az-Zindānī eine Wiederholung dieses Wortes nicht mit der Eloquenz des Propheten Muḥammads zu vereinen wäre. Folglich müsse sich *miṭla dālīka* auf *yuğma'u ḥalquhu*, das „collecting together of the components of creation“⁵²⁴ beziehen. Zu diesem Schluss sei bereits der Gelehrte az-Zamlakānī (gest. 1253) gekommen.⁵²⁵ Diese Aussage ist indes nicht so eindeutig zu belegen, wie es az-Zindānī suggeriert. Zamlakānī geht es weniger um den Zeitrahmen von 40 Tagen in der die betreffenden Stadien stattfinden, sondern um die grammatikalische Zuordnung der Partikel *fī dālīka* und *miṭla dālīka*.⁵²⁶ Die Tatsache, dass az-Zamlakānī weniger über die embryonalen Entwicklungsstadien, sondern über arabische Grammatik spricht, scheint für az-Zindānī zweitrangig zu sein.

522 Im Kontext bioethischer Diskussionen konnte eine Tendenz zur Bevorzugung der Texte vormoderner Gelehrter im Vergleich zu zeitgenössischen Abhandlungen festgestellt werden. Vgl. hierzu Thomas Eich, „Islamische Bioethik: Determinanten und Elemente der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung.“ In *Religion in Bioethischen Diskursen: Interdisziplinäre, Internationale und Interreligiöse Perspektiven*, hrsg. v. Friedemann Voigt (Berlin u. New York: De Gruyter, 2010), 246–56, und Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 295.

523 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣawī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

524 S. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 122–3.

525 Vgl. ebd., 121–4, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

526 Zindānī gibt bei der Erwähnung az-Zamlakānīs keine Quellenangabe an. Die, von az-Zindānī mit einigen Fehlern zitierte Stelle findet sich in az-Zamlakānī, Kamāl ad-Dīn 'Abd al-Wāḥid b. 'Abd al-Karīm, *al-Burhān: al-kāšif 'an iğāz al-qur'ān* (Bagdad: al-'Ānī, 1974), 275. In az-Zindānīs Bibliographien taucht hingegen der erwähnte Hadithkommentar *Faṭḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* von Ibn Ḥağar auf, in dem az-Zamlakānī erwähnt wird. Möglicherweise hat az-Zindānī die Textstelle von dort zitiert. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣawī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b u. 458r.

Zindānīs Aussage zu dem historischen Text erscheint geneigten Leser:innen plausibel, da az-Zamlakānī Q. 23:12-14 kommentiert und das sprachliche Argument zu den Partikeln ebenfalls Teil von az-Zindānīs Argumentation ist. Zindānī gelingt es folglich, einen vormodernen Gelehrten zu referenzieren, der vermeintlich seine Sichtweise legitimiert und ihr damit Gewicht verleiht.

Obwohl er ausdrücklich auf az-Zamlakānī verweist, vertritt az-Zindānī bemerkenswerterweise hier erneut eine Einzelmeinung aus der genannten IOMS-Sitzung, diesmal diejenige des jordanischen Rechtsgelehrten Muḥammad ‘Uṭmān Shbair⁵²⁷. Dieser argumentierte ebenso, dass sich *miṭla dālīka* auf die Formung des Embryos, also auf *yuğma’u ḥalquhu* beziehe, der Hadith folglich einen Zeitraum von einmalig 40 Tagen beschreibe, innerhalb dessen die drei embryonalen Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* ablaufen. Auch Shbair versuchte seiner Argumentation Nachdruck zu verleihen, in dem er darauf hinwies, dass die Erkenntnisse der modernen Medizin der traditionellen Auffassung von 120 Tagen widersprechen. Ähnlich wie der Vorstoß von al-Aṣqar wurden Shbairs Überlegungen innerhalb der bioethischen Diskussionen außerhalb Jordaniens nicht weiter rezipiert.⁵²⁸ Gleichmaßen wie es bei al-Aṣqar der Fall ist, kann hier keine Beurteilung darüber erfolgen, ob az-Zindānī und Shbair von der übereinstimmenden Argumentation des jeweils anderen wussten.

Neben der Referenz auf die Vormoderne untermauert az-Zindānī seinen Standpunkt zu den Hadithen immer wieder durch moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die wiederum zu einer Harmonisierung mit dem Ḥuḍaifa-Hadith führen. So weise der Koran in Q. 23:14 darauf hin, dass sich die Knochen des Embryos nach dem *muḍḡa*-Stadium zu bilden beginnen. Zindānī erfasst die Bedeutung des Ḥuḍaifa-Hadith demgemäß, dass der Knochenaufbau des Embryos 42 Tage nach Beginn des *nutfā*-Stadiums beginnt. Aufgrund dessen urteilt er, dass es dem Ḥuḍaifa-Hadith widerspreche, davon auszugehen, dass die Knochenbildung erst nach 120 Tagen beginnen würde. Darüber hinaus habe die moderne Embryologie gezeigt, dass die Knochenbildung sofort nach 42 Tagen, also nach der sechsten

527 Ich greife hier auf die selbstgewählte Schreibweise der Familie Shbair zurück, da der Familienname in verschiedenen arabischen Schreibweisen existiert. Ich danke an dieser Stelle Herrn Iyad Shraim für seine Hilfe bei der Namenssuche.

528 Vgl. Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 171–2.

Schwangerschaftswoche und nicht erst nach der 17. Woche, beginne.⁵²⁹ Durch den Zusatz des „sofort“ unterstreicht az-Zindānī erneut die Bedeutung des Partikels *fa-*, der auf eine schnelle Abfolge hinweise.

Weiterhin halten az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī fest, dass die Korankommentare, die Q. 23:12-14 zugunsten der 120-Tage-Version interpretieren, im Widerspruch zu der koranischen Beschreibung der embryonalen Phasen stünden. So könne der Embryo am 20.; 30.; oder 39. Tag seiner Entwicklung keinesfalls mehr als ein Tropfen Wasser beschrieben werden, da sich seine Größe und Form deutlich von einem Wassertropfen unterschieden.⁵³⁰ Dies gelte analog für das *‘alaqa*-Stadium. Laut vieler Kommentare⁵³¹ sei die *‘alaqa* eine Ableitung des Verbes *‘alaqa*, im Sinne von „(an)hängen“, als eine Verwachsung (*iltiṣāq*) und Verbindung (*ta‘alluq*) mit einer Sache. *‘Alaqa* beschreibe also sehr gut die Einnistung des Embryos in die Gebärmutter während der zweiten Woche nach der Befruchtung, anstatt die Form des Embryos zwischen dem 40. und 80. Tag.⁵³²

4.2.2 Die Umformulierung von Ibn al-Qayyims Seelenpassage

Neben der Zurückweisung antiker Samenlehren und der Erwähnung der *tahliq*-Stufe ist az-Zindānīs Unterscheidung von einem willenslosen und willenhaften Embryo ein starkes Indiz dafür, dass er sich auf Ibn al-Qayyim bezieht. Ich halte es für wahrscheinlich, dass er zugunsten seiner Argumentation auf die Seelenpassage von Ibn al-Qayyim zurückgreift, diese jedoch in seinem Sinne umformuliert.

Wie bis hierher bereits deutlich geworden ist, spielt die äußere Form des Embryos in der Kategorisierung dessen Entwicklungsstandes bei az-Zindānī eine entscheidende Rolle. Dies zeigt sich auch an dem Umgang mit der aus Q. 22:5 abgeleiteten Ansicht, dass die *muḍḡa* teils geformt und teils ungeformt sei (*muḍḡa muḥallaqa wa-ḡair muḥallaqa*). Diese „Teilformung“ bezieht az-Zindānī auf die menschliche Form des Embryos. Die ist gemäß seinem Modell erst nach der *tahliq*-Stufe, also nach *‘izām-*

529 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 121–4.

530 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

531 Die Autoren beziehen sich hier explizit auf aṣ-Ṣaukānī.

532 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Auf die lexikalische Bedeutung von *‘alaqa* und az-Zindānīs bildliche Interpretation des Begriffs gehe ich im folgenden Kapitel 5 ein.

und *lahm*-Stadium eindeutig.⁵³³ Bis dahin bleibe der Embryo teilgeformt. Gleichwohl betont az-Zindānī die Bedeutung des *mudḡa*-Stadiums durch die Relativierung, dass dennoch bis zu dem Zeitraum von 40-45 Tagen, das heißt bis zum Ende des *mudḡa*-Stadiums, wichtige Entwicklungsschritte des Embryos abgeschlossen wurden.⁵³⁴ Die Beschreibung als teilgeformter Embryo ist notwendig, da az-Zindānī das Leben des Embryos bis zur Beendigung des *mudḡa*-Stadiums, also bis er eine vollständige *mudḡa muḥallaqa* ist, wie pflanzliches Leben kategorisiert, das sich durch Willenlosigkeit auszeichne.⁵³⁵ Diese Unterscheidung erinnert stark an Ibn al-Qayyims Seelenpassage, auch wenn az-Zindānī keine entsprechende Referenz an dieser Stelle angibt, sondern nur oberflächlich mit Belegfußnoten und Bibliographien arbeitet.

Davon ausgehend, dass az-Zindānī die Unterscheidung Ibn al-Qayyims übernimmt, tut er dies, ohne auf den Ibn Maṣ'ūd-Hadith Bezug zu nehmen. Stattdessen ändert er die Grundlage der ursprünglichen Kalkulation und fügt die Kategorien von unwillentlichem und willentlichem Leben innerhalb des Zeitraums von 40 Tagen ein, in denen das *mudḡa*-Stadium abgeschlossen wird. Folglich ändert sich auch der Blick auf Ibn al-Qayyims Feststellung, dass gemäß der Offenbarung der Embryo nach 80 Tagen fleischartig (das heißt zur *mudḡa*) werde und nicht bereits in den ersten 40 Tagen. Er formulierte dies als eine Kritik an der säkularen Medizin, in der seiner Meinung nach die Offenbarung vernachlässigt werde. Zindānī wandelt folglich auch diese Schlussfolgerung innerhalb seines eigenen Modells um. Für ihn stimmen die Offenbarung und die Medizin in dem Urteil, dass das *mudḡa*-Stadium innerhalb von 40 Tagen ablaufe, vollkommen überein.

Außerdem ändert az-Zindānī den Zusammenhang von Ibn al-Qayyims Unterscheidung. Ersterem geht es weder um die vermeintliche Widersprüchlichkeit der Hadithe, noch um die Frage nach dem Beseelungszeitpunkt. Vielmehr scheint az-Zindānī Ibn al-Qayyims Differenzierung zu

533 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Alaqaḥ and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 77, und Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 121.

534 Vgl. ebd.

535 Der um die fünfte Schwangerschaftswoche einsetzende Herzschlag des Embryos könne laut az-Zindānī nicht als Lebensbeginn gewertet werden. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Der Herzschlag spielt auch an keiner anderen Stelle eine wichtige Rolle in az-Zindānīs Modell. Dieser Umstand deckt sich mit der Feststellung, dass es ihm primär um die äußere Form des Embryos geht, an deren Veränderung die Abläufe der Stadien ermittelt werden.

nutzen, um die Bedeutung von *mudḡa muḥallaqa wa-ġair muḥallaqa* zu verdeutlichen. Dies ist für seine Argumentation entscheidend, da das Stadium der *mudḡa muḥallaqa* am 40. oder spätestens 42. Tag beendet ist. Aufgrund der durch die Hadithe und Ibn al-Qayyim vorgegebenen Zeiträume von 40 und 120 Tagen muss az-Zindānī den Entwicklungsschritt der „Formung“ wenigstens an den Zeitraum von 40 Tagen anlehnen. Daher ergeben sich Ungereimtheiten: Einerseits könne die *mudḡa muḥallaqa* nicht mit einer menschlichen Gestalt gleichgesetzt werden, andererseits ist sie aber auch nicht vollkommen „unmenschlich“. Andernfalls wäre az-Zindānīs Argumentation nicht nachvollziehbar, weshalb der Embryo nach 40 Tagen als willentliches menschliches Wesen gemäß Ibn al-Qayyims Schema anzusehen wäre. Bezüglich dieser menschlichen Form geht es az-Zindānī jedoch weder um die Frage nach einer vermeintlichen Menschwerdung des Embryos, noch um den Lebensbeginn an sich. Vielmehr erreicht er durch die neue Aufteilung der Stadien in dem angegebenen Zeitrahmen eine gute Vereinbarkeit zwischen den modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und den Passagen aus Koran und Sunna.

Auf den beschriebenen Umgang von az-Zindānī mit Ibn al-Qayyims Seelenpassage trifft exakt zu, was Krawietz über die salafistischen Bearbeiter dessen Arbeiten schreibt: Diese übernehmen oft nicht den Rahmen seines Großnarrativs, sondern brechen dessen Binnenstruktur auf, picken sich spezielle Inhalte heraus, die sie verändern und mit weiteren Materialien verknüpfen.⁵³⁶ Zindānī beurteile ich als Teil dieser in Kapitel 2 beschriebenen Dekontextualisierung, Ibn al-Qayyims Texte zu eigenen Zwecken zu nutzen und zu verändern. Ebenso wie al-Bār konstruiert az-Zindānī durch die Modifizierung der Seelenpassage eine Beziehung zwischen dem von Ibn al-Qayyim beschriebenen Problem und der modernen medizinischen Beschreibung embryonaler Entwicklung. Die Ibn al-Qayyim zugesprochene Autorität überträgt sich somit auf az-Zindānī und hilft, seine Interpretation zu legitimieren.⁵³⁷

536 Vgl. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, 96.

537 Zu der Autorität von Gelehrten durch ihre Positionierung innerhalb der islamischen Wissenstradition vgl. Muhammad Qasim Zaman, „Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ‘Ulamā.“ In *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, hrsg. v. Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke, Social, Economic and Political Studies of the Middle East 100 (Bosten u. Leiden: Brill, 2006), 154–5. Zu meiner These von Ibn al-Qayyim als methodischen Vordenker von az-Zindānīs *iġāz ʿilmī* vgl. Kapitel 5.

Auch wenn az-Zindānī es nicht explizit erwähnt, so erreicht er mittels seiner Umformulierung das gegenteilige Ziel von al-Bār, nämlich eine Verkürzung des möglichen Zeitraums, in dem ein Schwangerschaftsabbruch vorgenommen werden dürfte. Anhand von al-Bārs und az-Zindānīs Nutzung von Ibn al-Qayyims Seelenpassage zeigt sich daher sehr deutlich, dass die „bedarforientierte“ Interpretation mindestens zu Uneindeutigkeit und im schlimmsten Fall zu Beliebigkeit führen kann.

Zindānīs Vorgehen, neu- und umzuformulieren, beschränkt sich nicht auf Ibn al-Qayyims Seelenpassage. Ebenso präsentiert er mit der letzten Stufe seines Modells, *an-naʿa*, eine Neuformulierung des letzten aus Q. 23:14 abgeleiteten Stadiums embryonaler Entwicklung. Dies ist gleichzeitig die dritte Strategie, auf die er seine Interpretation stützt.

4.2.3 Die Modifikation des koranischen Stadiums *ḥalq āḥar* zu *an-naʿa*

Die sich an das *laḥm*-Stadium anschließende sechste Phase *an-naʿa* markiert den Übergang von der Embryo- zur Fetogenese ab der neunten Schwangerschaftswoche. Die inhaltlichen Schilderungen az-Zindānīs über die fetalen Entwicklungen dieser Phase sind sekundär für die Bedeutung seines Modells. Wesentlich ist dagegen seine Bezeichnung für diese Stufe. Zindānī interpretiert den Korantext aus Q. 23:14 neu und definiert das letzte koranische Stadium, das für gewöhnlich als *ḥalq āḥar* betitelt wird, um. Er nominalisiert das koranische Verb *anšaʿnāhu* aus Q. 23:14 „*tumma anšaʿnāhu ḥalqan āḥar*“ und leitet daraus die *naʿa*-Stufe ab. Diese folge dem *laḥm*-Stadium und beginne somit am 57. Tag der Schwangerschaft. *Naʿa* wird recht unspezifisch als Wachstum des Fötus definiert. Hierzu zählen die Ausprägung der individuellen Merkmale (*at-taʿdīl*) sowie individueller Proportionen (*at-taṣwīr al-fardī*) durch das stete Wachsen der Knochen und Organe.⁵³⁸ Dementsprechend dauere die *naʿa*-Stufe bis zum Ende der Schwangerschaft an.

Zindānī nennt drei Bedeutungen des Wortes *naʿa*: „to initiate“, „grow and develop“ und „to rise and increase“⁵³⁹. Davon ausgehend hätten die Koranexegeten folgende Bedeutungen von Q. 23:14 abgeleitet: „[d]evelopment

538 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nashʿah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99–101.

539 S. ebd., 94.

of the fetus into a creature capable of speaking, hearing and seeing” sowie „[b]reathing the spirit into the fetus”⁵⁴⁰. Kritische Stimmen, die potentiell die Vereinbarkeit zwischen der Aussage, dass der Fötus so früh die Fähigkeiten zum Sprechen, Hören und Sehen erlangt, mit dem tatsächlichen Entwicklungsstatus des Fötus problematisieren könnten, nimmt az-Zindānī mit dem erneuten Verweis auf das Adverb *tumma* vorweg. *Tumma*, das den koranischen Satz „*tumma anša'nāhu ḥalqan āḥar*“ einleitet, verweise auf das graduelle Einsetzen der *naš'a*-Stufe: „The nash'ah or fetal stage can be considered as beginning in the 9th week, but is delayed in the expression of all of its above meanings until later.”⁵⁴¹ Zwar sei ein Wachstum des Fötus auch zu Beginn der neunten Schwangerschaftswoche zu beobachten, jedoch sei dieses relativ langsam. Das rapide Wachstum, das durch das Verb *anša'nāhu* angezeigt werde, starte erst ab der zwölften Schwangerschaftswoche. Ebenso verhalte es sich mit der Entwicklung des Organsystems, das zwar in Teilen ab der achten Woche beginne, aber erst nach der elften Woche richtig erkennbar werde. Seine volle Bedeutung entfalte die *naš'a*-Stufe ab der zwölften Woche.⁵⁴²

Als eine weitere Erklärung für sein Verständnis der *naš'a*-Stufe verweist az-Zindānī auf Q. 75:37-39⁵⁴³ und Q. 82:7-8⁵⁴⁴, in denen kein abschließendes Stadium der embryonalen Entwicklung erwähnt, sondern lediglich auf die Differenzierung zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht hingewiesen wird. Aus diesem Umstand schließt az-Zindānī, dass die Differenzierung zu weiblichen oder männlichen Genitalorganen und Keimdrüsen des Fötus im letzten koranischen Stadium stattfindet. Gemäß az-Zindānīs Modell ist dies das *naš'a*-Stadium. Da die Ausprägung der externen Geschlechtsorgane zwischen der elften und zwölften Schwangerschaftswoche stattfindet, legitimiert er mit dieser Zeitangabe seine Definition und Chronologie der embryonalen Stadien. Zindānīs Darstellung der Abläufe innerhalb der *naš'a*-Stufe ist unübersichtlich und etwas ungenau.⁵⁴⁵

540 S. ebd., 95.

541 S. ebd.

542 Vgl. ebd.

543 „War er nicht ein Tropfen Samen, der sich ergoss? Darauf ward er ein Klumpen, den er dann schuf und ebenmäßig formte und dann ein Paar daraus machte, Mann und Frau.“ Aus Bobzin, *Der Koran*.

544 „der dich erschaffen, feingebildet und ins Gleichgewicht gebracht, ja, dich in jene Form, wie er sie wollte, hat gebracht?“, aus ebd.

545 Ebenso fällt auf, dass die Angaben des Schwangerschaftszeitraums besonders in den Abschnitten zum *naš'a*-Stadium uneinheitlich in Tagen, Wochen oder Mona-

Gemäß seiner Interpretation von *an-naša* weicht az-Zindānī stark von der gängigen Übersetzung des Korans „dann ließen wir ihn als andere Schöpfung erstehen“ ab. Die Passage aus Q. 23:14 „*tumma anša'nāhu ḥalqan āḥar* [...]“ übersetzt er mit „Then We (*anša'nāhu*) cause him to grow and come into being and attain the definitive (human) form.“⁵⁴⁶ Diese Übersetzung zeigt nicht nur den Entwurf eines neuen Stadiums namens *an-naša*, sondern auch eine inhaltliche Interpretation von *ḥalq āḥar*, die sich auf die äußeren Veränderungen des Embryos bezieht und damit von anderen Modellen der embryonalen Entwicklung abweicht, in denen *ḥalq āḥar* das letzte von sechs Stadien darstellt und mit der Beseelung des Embryos verknüpft wird.⁵⁴⁷ Lediglich in einem in Zusammenarbeit mit dem kanadischen Mediziner Keith Moore (1925-2019) verfassten Artikel orientiert sich az-Zindānī an der verbreiteten Übersetzung von *ḥalq āḥar* als „another creature“. In dieser kürzeren Abhandlung über die koranischen Referenzen zur Embryologie heißt es: „This part of Sura 23:14 implies that the bones and muscles result in the formation of another creature.“⁵⁴⁸ Trotz dieser Anlehnung an die geläufige Interpretation des koranischen Ausdrucks bleiben Theorien zur Beseelung oder Menschwerdung des Ungeborenen unbeachtet. Stattdessen bleibt auch hier der Fokus auf die maßgeblichen Veränderungen der äußeren Form des Embryos bestehen. Die „formation of another creature“ setzt az-Zindānī mit dem Übergang vom Embryo zum Fötus in Beziehung:

This [der *ḥalq āḥar*] may refer to the human-like embryo that forms by the end of eighth week. At this stage it has distinctive human characteristics and possesses the primordia of all the internal and external organs and parts. After the eighth week, the human embryo is called a fetus. This may be the new creature to which the verse refers.⁵⁴⁹

ten angegeben werden. Das erzeugt Verwirrung und erschwert die unmittelbare Vergleichbarkeit und barrierefreie Überprüfung des Gesamtkonzepts.

546 S. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Nash'ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 94; vgl. auch Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 161.

547 Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 2.

548 S. Keith Moore, „A Scientist's Interpretation.“ *The Journal of the Islamic Medical Association of North America* 18 (1986): 16.

549 S. ebd.

Aus az-Zindānīs Umgang mit dem Begriff des *ḥalq āḥar* wird weiterhin deutlich, dass er eindeutig nicht das Ziel verfolgt, den Beginn des menschlichen Lebens zu definieren. Statt der Gleichsetzung von *ḥalq āḥar* mit der Beseelung und einem daraus resultierenden Menschsein definiert er den Entwicklungsschritt *al-ḥalq*. Dieser ist Teil der *nutfā*-Stufe und wird aufgrund der stattgefundenen Befruchtung zwar als „real beginning of the human being“⁵⁵⁰ definiert, allerdings nicht im Sinne von menschlichem Leben als solches, sondern als Beginn des Prozesses der Menschwerdung. *Ḥalq* hat in az-Zindānīs Erläuterungen auch keinen weiteren Stellenwert.

Zindānīs Ausschluss der Beseelung des Ungeborenen aus der Kalkulation seines Modells der embryonalen Entwicklung ist ein weiterer bemerkenswerter Aspekt seiner Einführung des *naṣʾa*-Stadiums, mit dem er geschickt auf ein Vereinbarkeitsproblem reagiert. Die gängige Annahme, dass der Zeitraum von entweder 40 oder 120 Tagen in jedem Fall die sechs Stadien *nutfā* bis *ḥalq āḥar* umfasst, schließt weiterhin mit ein, dass die Beseelung des Embryos entweder am Ende des einen oder anderen Zeitraums stattfindet. Aus diesem Grund stehen andere Versuche, Offenbarung und Embryologie zu harmonisieren, vor dem Problem, dass sie entweder schwerlich mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft oder mit dem Ibn Masʿūd-Hadith vereinbar sind. Wenn alle sechs Stadien (*nutfā*, *ʾalaqa*, *mudḡa*, *ʾizām*, *laḥm* und *ḥalq āḥar*) innerhalb von 40 Tagen stattfinden sollen, widerspricht diese Sichtweise den Erkenntnissen der modernen Embryologie. Werden andernfalls die sechs Stadien unter 120 Tagen subsumiert, ist dies schwer mit der Berechnungsgrundlage von 120 Tagen aus dem Ibn Masʿūd-Hadith zu vereinen, dessen Inhalt lediglich auf drei Phasen von je 40 Tagen schließen lässt. Zindānī löst dieses Problem, indem er zunächst die *ʾizām* und *laḥm*-Stadien aus dem Zeitraum von 40 Tagen isoliert, wodurch er grundsätzlich eine bessere Übereinstimmung zwischen den Beschreibungen der koranischen Stadien mit medizinischen Erkenntnissen gewinnt. Folglich könnte das Stadium *ḥalq āḥar* in az-Zindānīs Modell nicht sinnvollerweise nach 40 oder 120 Tagen einsetzen, da es dann zeitlich den *ʾizām* und *laḥm*-Stadien vorangestellt wäre. Aufgrund dessen ersetzt az-Zindānī erstens *ḥalq āḥar* durch *an-naṣʾa*, wodurch er die Verknüpfung zwischen diesem Stadium und der Beseelung auflöst, und zweitens schließt er den Beseelungszeitpunkt gänzlich aus seiner Kalkulation aus.

550 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 41.

Insgesamt ist es auffällig, dass er sich nur sehr verhalten zur Beseelung des Embryos äußert. Wenn az-Zindānī die Beseelung thematisiert, trifft er keine expliziten Aussagen zum Beseelungszeitpunkt. Als ein mögliches Zeichen für die stattgefunden Beseelung nennt er den Schlafzyklus des Fötus, der ab dem Ende des dritten Schwangerschaftsmonats einsetzt. Er verknüpft diese Hypothese mit Q. 39:42.⁵⁵¹ Letztlich beschränkt sich seine Beurteilung allerdings darauf, dass Koran und Sunna implizieren würden, dass die Beseelung des Fötus während der *naṣʿa*-Stufe stattfindet.⁵⁵² Da diese Stufe vom 57. bis zum 266. Tag⁵⁵³ der Schwangerschaft verläuft, bleibt auch diese Angabe vage.⁵⁵⁴

Zindānīs Unbestimmtheit an dieser Stelle fügt sich in den Versuch ein, sich als „Anhänger der Wissenschaft“ darzustellen. So betont az-Zindānī stets, dass es aktuell nicht möglich ist, den genauen Zeitpunkt der Beseelung empirisch festzustellen und die Seele ein Mysterium sei.⁵⁵⁵ Nicht abzustreiten sei hingegen, dass sich der beseelte Embryo deutlich vom unbeseelten unterscheide. Hier erinnert die von az-Zindānī verwendete

551 „Gott beruft die Menschen ab zum Zeitpunkt ihres Todes, und die noch nicht gestorben sind, während ihres Schlafes. Und er hält die zurück, für die er den Tod beschlossen hat, und lässt die anderen bis zu einem genannten Zeitpunkt frei. Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die sich Gedanken machen.“ Aus Bobzin, *Der Koran*. Zindānī relativiert diese Überlegung mit dem Hinweis, dass es für eine abschließende Bewertung dieser Hypothese weiterer neurologischer Untersuchungen bedürfe. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 98–99. Die Verknüpfung von Beseelung und Schlafzyklus ist jedoch in sofern bemerkenswert, als dass az-Zindānī meines Wissens nach seinerzeit der einzige war, der auf diese mögliche Wechselwirkung hingewiesen hat.

552 Überraschend ist, dass er an diesem Punkt seiner Ausführungen schreibt: „*wa-n-naṣʿatu ḥalqan āḥar hiya marḥalatu nafḥi r-rūḥi kamā qāla ḡumḥūru l-mufasssirin*“ und damit einmalig auf die Verknüpfung zwischen *ḥalq āḥar* und der Beseelung Bezug nimmt. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

553 Ab dem Tag der Befruchtung beträgt die mittlere Dauer einer menschlichen Schwangerschaft 267 Tage.

554 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nut-fah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 41; Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 96, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

555 Vgl. ebd., 98.

Terminologie erneut an Ibn al-Qayyim, wenn er von pflanzlichem Leben⁵⁵⁶ (*ḥayāt nabātīya*⁵⁵⁷) schreibt.

Gleiches gilt, wenn er feststellt, dass es ein Beweis für die Beseelung sein könnte, wenn die Bewegungen des Embryos von reflexhaft zu willentlich⁵⁵⁸ übergehen. Deutlich setzt auch az-Zindānī die Beseelung mit der Erlangung eines Willens („self-awareness“⁵⁵⁹) gleich. In der zehnten Schwangerschaftswoche bewegt sich das Ungeborene, sobald es entsprechend stimuliert wird. Allerdings sei unklar, ob diese Bewegungen lediglich neurologische Reflexe seien oder auf einen Willen hinweisen. Sollte der zweite Fall zutreffen, wäre der Beseelungszeitraum zweifelsfrei „within the time frame presented in the Islamic statements.“⁵⁶⁰ Um welche „Islamic statements“ es sich genau handelt lässt az-Zindānī offen. Da es in dem geschilderten Zusammenhang um die zehnte Schwangerschaftswoche geht, wäre die Grenze von 40 Tagen deutlich überschritten.

Den einzigen Schluss, den az-Zindānīs Ausführungen an dieser Stelle zulassen, ist, dass er absichtlich ungenau und zögernd bleibt. Es wäre passend gewesen, im Hinblick auf die Beseelung die entsprechenden Hadithe und die verschiedenen Interpretationen darzulegen und entsprechend seines Modells zurückzuweisen. Tatsächlich bleibt az-Zindānī innerhalb seines *iğāz ‘ilmī*-Ansatzes konsequent: Da es keinen gesicherten naturwissenschaftlichen Beweis über die Beseelung gibt, verweist az-Zindānī darauf, dass letztlich nur Gott die Wahrheit über ihren Zeitpunkt wisse. Es ist anzunehmen, dass die diskrete Behandlung des transzendenten Elements der Seele im Sinne einer *da’wa* ist, die auf der Harmonie zwischen dem Offenbarungswissen und der modernen Naturwissenschaft basiert. Dies gilt gleichermaßen für die Frage nach der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen, die im Themenkomplex Embryologie stets mitschwingt, insbesondere bei der Festlegung des Zeitpunkts des menschlichen Lebensbeginns. Aufgrund von az-Zindānīs Fokus auf *da’wa*, dessen Analyse Inhalt des folgenden Kapitels sein wird, überrascht es nicht, dass die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn sowie daran anknüpfende Themen

556 Vgl. ebd., 98.

557 S. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

558 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 99.

559 S. ebd., 98.

560 S. ebd., 99.

wie Schwangerschaftsabbrüche oder Embryonenforschung kaum oder gar nicht von az-Zindānī behandelt werden.⁵⁶¹

Das Thema Schwangerschaftsabbruch (*al-iḡhād*) wird lediglich in aṣ-Ṣāwīs Teil von *Aṭwār al-ḡanīn* kurz angeschnitten. Nach seinen Ausführungen zur Beseelung hält er fest, dass es nach Ablauf der ersten 40 Tage ein „Tabu zum Abbruch“⁵⁶² (*ḥurmat al-iḡhād*) gebe, da es laut Mehrheit der Rechtsgelehrten ein Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen ab dem Zeitpunkt der Beseelung gebe. Auch wenn der genaue Zeitpunkt der Beseelung unklar sei, erfolge sie zweifellos nach dem *mudḡa*-Stadium. Da letzteres eindeutig nach 40 Tagen beendet sei, sollte kein Risiko eingegangen werden. Dennoch weist aṣ-Ṣāwī darauf hin, dass sich das Tabu, einen Abbruch vorzunehmen, nach der *taḥlīq*-Stufe (bis zum 56. Tag) verschärfe.⁵⁶³

Aus dem Gesagten wurde sichtbar, dass az-Zindānī sich nicht als Teil des bioethischen Diskurses der Rechtsfindungsgremien sieht. Dies zeigt sich zunächst daran, dass er sich nicht zu den Themen Lebensbeginn und Abtreibung äußert, die in den Gremien dominieren, wenn es um Fragen der embryonalen Entwicklung geht. Darüber hinaus verweist er auch bezüglich der Interpretation des Ibn Maṣʿūd- sowie des Ḥuḍaifa-Hadiths nicht direkt auf die Diskussionen in den Gremien.

Vielmehr entwickelte er ein Modell embryonaler Entwicklung, das in mehreren Punkten von anderen zeitgenössischen Interpretationen, wie beispielsweise der von al-Bār, abweicht. Der offenkundigste Unterschied ist die Auffassung az-Zindānīs, dass die Entwicklung der drei Stadien *nutfā*, *ʿalaqa* und *mudḡa* in einem Zeitraum von 40 statt 120 Tagen abläuft. Er stützt diese Begründung auf drei Argumente: erstens, die Präferenz für den Ibn Maṣʿūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*. Laut az-Zindānī verweise der Zusatz *fī dālīka* in dieser Hadith-Variante eindeutig auf einen einmaligen Zeitraum von 40 Tagen. Zweitens scheint er sich auf Ibn al-Qayyim Unterscheidung von unwillentlichem und willentlichem Leben zu beziehen. Diese modifiziert er allerdings dahingehend, dass er beide Zu-

561 Auch von den während az-Zindānīs Zeit als Vorsitzender der CSMQS (1987-2002) erschienen Ausgaben der *Maḡallat al-haʿa al-ʿālamīya li-l-iḡāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna* behandeln lediglich fünf von über 100 Artikeln die Themen Genetik, künstliche Befruchtung und Embryonenforschung. Die älteren Ausgaben der *Maḡalla* sind abrufbar unter al-Haʿa al-ʿālamīya li-l-iḡāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna, „Maḡallat al-haʿa al-ʿālamīya li-l-iḡāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna.“ Zuletzt geprüft am 20.09.2021, <http://www.eajaz.org/index.php/Magazine/Issues-of-the-magazine>. Ausführlich untersuche ich die Inhalte der *Maḡalla* in Kapitel 6.

562 S. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

563 Vgl. ebd.

stände innerhalb des Zeitraums von 40 statt 120 Tagen verortet. Drittens formuliert az-Zindānī das letzte aus Q. 23:14 abgeleitete Stadium von der gängigen Definition *ḥalq āḥar* zu *an-naš'a* um. Wie ich herausgearbeitet habe, dient dieser Schritt dazu, den Moment der Beseelung des Embryos aus der zeitlichen Kalkulation der embryonalen Entwicklung auszuschließen. Infolgedessen gelingt es az-Zindānī, in dem von ihm präsentierten Modell eine stimmige Vereinbarkeit zwischen Q. 23:12-14, dem Ibn Mas'ūd-Hadith, dem Ḥudāifa-Hadith sowie dem medizinischen Wissenstand herzustellen.

Die zentrale Botschaft der Harmonie zwischen „Islam“ und „Wissenschaft“, die az-Zindānī mittels *iğāz 'ilmī* überbringen will, dient vornehmlich der *da'wa*. Wie ich im folgenden Kapitel untersuche, kommt in az-Zindānīs Ansatz der Naturwissenschaft die entscheidende Rolle zu, sowohl die Korrektheit seiner Interpretation zu stützen, als auch den generellen Beweis für die gleichsame Wunderhaftigkeit des Korans sowie die Rationalität des Islams zu liefern.

