

# Die *maqāṣid* als ein adäquates Mittel für die Reform des islamischen Familienrechts?

## Eine kritische Diskussion von Adis Duderijas Argumenten.

Eva Kepplinger

**Abstract:** Die „Ziele der Scharia“ (*maqāṣid aš-šarī'a*) werden von muslimischen Intellektuellen gegenwärtig als ein Ansatz betrachtet, um die islamischen Primärquellen geschlechtergerecht auszulegen. Dieser Fachartikel untersucht die Argumentation des australischen Islamwissenschaftlers Adis Duderija, wie sich mittels der *maqāṣid* das islamische Familienrecht an moderne Bedingungen anpassen lasse. Der Artikel zeigt auf, dass Duderijas Beitrag die gegenwärtige Reformdebatte des islamischen Familienrechts durchaus bereichert, zugleich jedoch zentrale Fragen, insbesondere zur konkreten Umsetzung seiner Vorschläge, offenbleiben.

**Schlüsselbegriffe:** Adis Duderija, *maqāṣid aš-šarī'a*, Geschlechtergerechtigkeit, islamisches Familienrecht

**Abstract:** The concept of “the intentions of the Sharia” (*maqāṣid al-sharī'a*) are increasingly recognized by Muslim intellectuals as a key method for interpreting Islamic primary sources in a gender-just manner. This article examines the reflections of the Australian scholar Adis Duderija on how the *maqāṣid* can serve as an ethical foundation for Islamic family law. It argues that while Duderija’s contribution enriches the ongoing discourse on Islamic family law reform, some key questions regarding the practical implementation of his proposals remain unresolved.

**Keywords:** Adis Duderija, *maqāṣid al-sharī'a*, gender justice, Muslim family law

**Autorin:** Dr.<sup>in</sup> Eva Kepplinger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department für Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte liegen in der islamischen Jurisprudenz, Ethik und im muslimischen Reformdenken. Ein zentrales Thema ihrer Publikationen sind die Ziele der Scharia (*maqāṣid aš-šarī'a*) und deren Relevanz für ein zeitgemäßes Verständnis des Islams und seiner Quellen.

**Kontakt:** [eva.kepplinger@fau.de](mailto:eva.kepplinger@fau.de)

### 1. Einführung\*

Maßgebliche Entwicklungen des 20. Jahrhunderts – darunter die global geführte Menschenrechtsdebatte – resultierten in der Moderne in veränderten Vorstellungen über Gerechtigkeit, neue Werte und Forderungen (Mir-Hosseini, 2015: S. 36). Auch muslimisches Denken setzt sich mit diesen Themen auseinander und zahlreiche muslimische Intellektuelle rufen zu Geschlechtergerechtigkeit und Gleichberechtigung, u. a. im Familienrecht, auf.<sup>1</sup> Denn wie Asma Lamrabet (2018: S. 120ff.) und Mohammad Hashim Kamali (2015: S. 196) beschreiben, existieren bis heute in manchen muslimischen Gesellschaften stark hierarchische Geschlechterverständnisse und Benachteiligungen von Frauen in unterschiedlichen Lebensbereichen. Muslimische Akteur\*innen, die sich für Änderungen dieser Vorstellungen und sich daraus ergebende ungerechte Praktiken einsetzen, argumentieren dabei oftmals, dass diese traditionellen Vorstellungen in eklatantem Widerspruch zu den koranischen

\* Diese Forschungsarbeit wurde mit einem Stipendium aus besonderen Mitteln gefördert, die der Freistaat Bayern zur Realisierung der Chancengleichheit für Frauen in Forschung und Lehre im Staatshaushalt bereitstellt.

<sup>1</sup> Wobei Margot Badran in *Feminism in Islam* beschreibt, dass Bestrebungen sehr vielfältig sind und sowohl Akademiker\*innen wie auch Aktivist\*innen, sowohl religiöse als auch säkulare Menschen umfassen.

Beschreibungen von Menschenwürde und der Beziehung der Eheleute zueinander stünden.<sup>2</sup> Darüber hinaus hätte der Prophet Muhammad eine umfassende gesellschaftliche Reform der damaligen arabischen Gesellschaft angestrebt, jedoch hätten sich kurz nach dessen Tod kulturell bedingte Gepflogenheiten etabliert und den Frauen seien sukzessive jene Recht entzogen worden, die ihnen der Islam ursprünglich zugesprochen habe (Cooke 2001: S. xxvi). Diese fatalen Entwicklungen betrachtend, sprechen manche Akademiker\*innen deswegen von einer Diskrepanz zwischen der Ethik der religiösen Primärtexte und der menschlichen Umsetzung der Quellen.<sup>3</sup> Asma Lamrabet (2018: S. 76f.) ergänzt, dass es patriarchal-kulturell geprägte Rechtsverständnisse gewesen seien, die sich gegenüber ethischen Prinzipien der islamischen Quellen beim Denken über Geschlechterbeziehungen durchgesetzt hätten, was zu rechtlichen Benachteiligungen der Frau geführt habe.

Aufgrund der Diskrepanz zwischen den ethischen Prinzipien des Texts und deren praktischer Anwendung fragen Forscher\*innen, ob Methoden innerhalb der islamischen Theologie existieren, die die Entdeckung zentraler Werte in den Texten ermöglichen und an denen sich in Folge die islamische Textexegese und das islamische (Familien-)Recht orientieren könnten. In der Disziplin der Koranexegese sind es bekannte Persönlichkeiten wie Amina Wadud und Asma Barlas, die sich in ihrer Interpretationsarbeit an dem islamischen Prinzip des Monotheismus (*tawḥīd*) orientieren. Damit betonen sie die Gleichheit aller Menschen und argumentieren gegen Hierarchien aufgrund des Geschlechts.<sup>4</sup> Als weitere Option wenden sich Forscher\*innen in den vergangenen Jahren zunehmend den sogenannten „Zielen der Scharia“ (*maqāṣid aš-šarī'a*, im Folgenden kurz als *maqāṣid*, Sing. *maqṣid*) zu. Dabei handelt es sich um essenzielle Werte, die von Theolog\*innen in den islamischen Primärquellen erkannt werden. Diese Prinzipien werden in Folge als ein Lektüreraster verwendet, um damit z. B. aus gender- oder familienspezifischen Textstellen geschlechtergerechte Deutungen abzuleiten (Ali, 2012: S. 25).

Den Anfang der modernen Beschäftigung mit den *maqāṣid* im Bereich des Familienrechts machte wohl der tunesische Gelehrte Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr (gest. 1973). In seiner bekannten Monographie *Maqāṣid al-sharī'a al-islāmīya* bespricht er die *maqāṣid* einzelner islamischer Bestimmungen zur Ehe, der Familiengründung und zu den Familienbänden im weiteren Sinne. Bereits bei Ibn ʿĀšūr ist laut Ono (2021: S. 71) der Einfluss moderner Entwicklungen und Debatten auf dessen Auseinandersetzung mit dem Thema Familie zu beobachten. Denn während vormoderne Gelehrte\*innen in ihren Abhandlungen zur Familie die Existenz von Hierarchien ebenso betonen wie die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann, bespricht Ibn ʿĀšūr die Familie vielmehr als die Basis der Gesellschaft, in der Mann und Frau die gleichen Rechte haben, aber sich ergänzende Rollen einnehmen.

Ein weiterer Theologe, der familienbezogene *maqāṣid* aus den Texten herausliest, ist Ġamāl al-Dīn ʿAṭīya (gest. 2017). Er argumentiert, dass frühere Gelehrte als primäre Intention der Scharia in Hinblick auf die Familie die Wahrung von Nachkommenschaft (*nasl*) nannten (ʿAṭīya, 2007: S. 124). ʿAṭīya ergänzt diesen primären *maqṣid* um zahlreiche weitere. Die Scharia verfolge außerdem das Ziel, die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu ordnen.

---

2 Für Literatur über Bemühungen zur Verbesserung der rechtlichen Situation der Frau siehe z. B. Lynn Welchmanns *Women's Rights and Islamic Family Law*.

<sup>3</sup> Siehe dafür Mubarak (2022: S. 272, Fußnote 75).

<sup>4</sup> Wadud (2006: S. 24–29) spricht in diesem Zusammenhang von dem sogenannten "*tawhidic paradigm*". Gemeint ist damit, dass Gottes einzigartige Stellung und Macht nicht geteilt werden könne, dass vor ihm alle Geschöpfe gleich seien und dass deswegen keine Parallelen zwischen Gott und Ehemännern, Vätern und anderen gezogen werden könnten (Ali, 2012: S. 84). Für Barlas siehe *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*.

Der Autor erklärt, dass dies mittels Regelungen erfolge, welche die Rechte und Verantwortungen der beteiligten Parteien in der ehelichen Beziehung darlegen (‘Aṭīya, 2007: S. 125). Weitere *maqāṣid* seien, dass die Existenz von Nachkommenschaft gewährleistet wird (‘Aṭīya, 2007: S. 125) und dass Harmonie und Zuneigung zwischen den Ehepartnern besteht (‘Aṭīya, 2007: S. 126–127). Darüber hinaus sei ein *maqṣid*, dass innerhalb der Familie die Frömmigkeit der Familienmitglieder und deren Beziehung zu Gott gepflegt wird (‘Aṭīya, 2007: S. 129) u. v. m.

Die Diskussion zu den *maqāṣid* in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit und Familie soll mit diesem Artikel um einen weiteren Beitrag ergänzt werden, nämlich um die Untersuchung der Beiträge des australischen Islamwissenschaftlers Adis Duderija. Sein Vorhaben ist es, mittels der *maqāṣid* eine Basis für ein gendergerechtes islamisches Familienrecht zu legen, für das er ein *maqāṣid*-orientiertes Interpretationsmodell der Quellen präsentiert. Dieser Artikel stellt im Folgenden Duderijas Überlegungen vor, kontextualisiert diese in modernen muslimischen Diskussionen und untersucht Duderijas Vorschläge kritisch. Dafür werden in Abschnitt 2 des Artikels Duderijas Forschungsschwerpunkte und seine inhaltlichen Standpunkte erläutert. Im 3. Abschnitt wird sein *maqāṣid*-Verständnis analysiert. Daraufhin werden im 4. Abschnitt seine Prämissen für einen *maqāṣid*-orientierten Umgang mit den Primärquellen diskutiert. Im darauffolgenden 5. Abschnitt erfolgt eine kritische Analyse von Duderijas Argumenten und Prämissen. Der Beitrag schließt mit der Conclusio.

## 2. Adis Duderija: Sein wissenschaftlicher Fokus und seine inhaltlichen Standpunkte

Adis Duderija ist Islamwissenschaftler und Dozent an der School of Humanities, Languages and Social Science an der australischen Griffith University. Zu den Schwerpunkten seiner Forschung zählen seine Auseinandersetzung mit den Fragen, was ein zeitgemäßes Islamverständnis ausmacht, was dessen Charakteristika sind und welche Methoden es erlauben, die islamischen Primärquellen adäquat zu deuten. Ein weiteres zentrales Thema ist seine Beschäftigung mit Geschlechtergerechtigkeit. Außerdem widmet er sich in unterschiedlichen Formaten dem interreligiösen Dialog. Mit den genannten Themen setzt er sich nicht nur wissenschaftlich auseinander, sondern er äußert sich dazu auch in seinem Blogg *Critical-Progressive Muslims*.

Weil Duderija diskutiert, was ein zeitgemäßes Islamverständnis ausmacht und sich dieses wiederum auf seine *maqāṣid*-Vorschläge auswirkt, die ihm zufolge für ein zeitgemäßes Familienrecht herangezogen werden sollen, scheint es nützlich, zu erörtern, was aus seiner Sicht ein zeitgemäßes Islamverständnis konstituiert. Dieses bezeichnet er auch als „progressives Islamverständnis“ und es werde laut Duderija von muslimischen Intellektuellen vertreten, die überwiegend im Westen leben, sogenannten „progressive[n] muslimischen Intellektuellen“, denen er sich auch selbst zurechnet. Anhänger\*innen dieser Strömung bezeichnet Duderija als „critical“ (2017: S. 4) und ihr Verständnis vom Islam, seinen Quellen und deren Interpretation sei „rational“ (Andrews & Duderija, 2024: S. 254). Außerdem vertrete diese Strömung ein „zeitgemäßes Ethikverständnis“ (Andrews & Duderija, 2024: S. 254), was Duderija mit deren Überzeugung von religiösem Pluralismus, Menschenrechten und Geschlechtergerechtigkeit (Andrews & Duderija, 2024: S. 254) konkretisiert. Konzepte wie Gerechtigkeit, Moral und Wahrheit werden von ihnen als selbstverständliche Werte verstanden (Duderija 2011: S. 124).

So vielversprechend diese Beschreibungen auch klingen mögen, so finden sich in ihnen doch einige Problematiken. Dazu zählt, dass die Erörterungen sehr allgemein und oberflächlich

gehalten sind. Dies ist etwa der Fall, wenn Duderija das Verständnis dieser „progressiven Muslime“ als „kritisch“ beschreibt. Was lässt diese Gruppe kritisch sein? Wem gegenüber ist sie kritisch und warum? Ironisch ist in diesem Zusammenhang, dass er selbst keine kritische Diskussion der von ihm genannten Begriffe und Konzepte vornimmt. Ähnlich oberflächlich bleibt Duderija, wenn er festhält, dass diese Gruppe für Geschlechtergerechtigkeit eintritt. Dabei erörtert er nicht, in welchem Kontext dieses Konzept entstanden ist und wofür genau es steht, bzw., wie diese Gruppe dieses definiert. Wenn Duderija betont, dass sie ein „zeitgemäßes Ethikverständnis“ vertrete, dann erfährt die Leserschaft nicht, was mit „zeitgemäß“ gemeint ist und was dieses zeitlich ein- und von anderen Verständnissen konkret abgrenzt. Eine differenzierte Auseinandersetzung wäre wichtig, um einen argumentativen Widerspruch bei Duderija aufzulösen: Denn einerseits spricht er davon, dass diese spezielle Gruppe ein „zeitgemäßes Ethikverständnis“ vertrete, das per definitionem in einem bestimmten Kontext entstanden ist und davon geprägt wird. Andererseits gehen diese modernen Intellektuellen laut Duderija von einem „ethischen Objektivismus aus“ – also von einem Ethikverständnis, das offenbar überzeitlich existiert und universal gültig ist und dem von jeder Frau und jedem Mann unter allen Umständen zugestimmt werden kann. Leider geht Duderija diesem Widerspruch nicht nach und versucht nicht, diesen aufzulösen. Er macht jedoch eine kurze Anmerkung, deren Vertiefung für die weitere Diskussion seiner Ansätze spannend gewesen wäre. So spricht er zwar von universellen Werten oder Idealen, die „ethically objectivist in nature“ (Duderija, 2017: S. 148) sind. Er sagt aber auch, dass Werte und Ideale wie Gerechtigkeit in jeweiligen kontextuellen Umständen berücksichtigt und dementsprechend interpretiert werden müssen (Duderija, 2017: S. 148f.). Leider führt Duderija diesen Gedanken nicht weiter aus, sodass nur gemutmaßt werden kann, dass er nicht davon ausgeht, dass eine (ideale) Vorstellung von Gerechtigkeit schablonenhaft zu jeder Zeit an jedem Ort anwendbar sei, sondern dass abhängig von den jeweiligen Umständen nach Gerechtigkeit gestrebt werden müsse.<sup>5</sup>

### **3. Duderijas Ruf nach einer adäquaten Methode für die Produktion eines zeitgemäßen islamischen Familienrechts**

#### **3.1. Kritik an bisherigen Methoden der Quelleninterpretation**

Duderija erklärt, dass es in der Vormoderne unterschiedliche Faktoren gegeben habe, die zu einer Bevorzugung des Mannes und einer Benachteiligung der Frau geführt hätten. Eine grundlegende Voraussetzung seien die patriarchale gesellschaftliche Struktur und Vorstellungen darüber gewesen, was es bedeute, ein Mann oder eine Frau zu sein, welche Aufgaben einem bestimmten Geschlecht zugeordnet werden oder welche Möglichkeiten einer Person aufgrund des Geschlechts verwehrt geblieben seien (Duderija, 2014d: S. 194f.). Neben dem damaligen gesellschaftlichen Kontext seien es bestimmte Methoden gewesen, die gemäß Duderija ein ungleiches Geschlechterverständnis gefördert hätten, wozu der Fokus von Exeget\*innen auf die Sprache des Texts gezählt (Duderija, 2017: S. 123) habe. Er argumentiert weiter, dass ethische Überlegungen in der vormodernen Gelehrsamkeit hingegen kaum eine Rolle gespielt hätten (Duderija, 2014: S. 196) – womit er ein Vorurteil der modernen

---

<sup>5</sup> Ähnlich drückt dies der kanadische Islamwissenschaftler Anver Emon hinsichtlich des Rechts aus. Er argumentiert, dass bei der Formulierung islamrechtlicher Bestimmungen ein flexibler Umgang mit der Vorstellung von Gerechtigkeit und dem Erreichen dieser bestehen müsse. Denn es könne sein, dass eine Bestimmung in einem Kontext zu einer gerechten Lösung führe. Es sei aber möglich, dass genau dieselbe Bestimmung, in einem anderen Kontext angewendet, zu gravierenden Schäden und Ungerechtigkeit führt. Siehe für diese Argumentation Emons Publikation *The Paradox of Equality and the Politics of Difference*.

Islamforschung gegenüber der Vormoderne bestätigt.<sup>6</sup> Um die Begrenzungen bisheriger Interpretationsmöglichkeiten zu überwinden, vertritt Duderija, wie bereits u. a. Fazlur Rahman (gest. 1988) und Muḥammad Shahrūr (gest. 2019)<sup>7</sup>, den Ansatz eines umfassenden Textstudiums für eine zeitgemäße Koraninterpretation statt des Fokus auf die Untersuchung einzelner Textsegmente.

Schlussfolgernd vertritt Duderija, dass in der Moderne angesichts umfassender Entwicklungen, Herausforderungen und neuer Fragen bestimmte Methoden der Textinterpretation nicht mehr passend und ausreichend wären, auch wenn das in der Vormoderne der Fall gewesen sei. Ähnlich wie dies laut Asma Afsaruddin (2020: S. 533) häufig von feministisch-orientierten muslimischen Intellektuellen gefordert wird, betont auch Duderija (2014d: S. 200) die Notwendigkeit neuer Methoden für eine gendergerechte Deutung der Quellen.<sup>8</sup>

### 3.2. Die *maqāṣid* als Methode für eine zeitgemäße Quelleninterpretation

Duderija argumentiert, dass die Moderne und das moderne Verständnis von den Menschenrechten, Methoden für die Quelleninterpretationen erfordere, die sowohl im Einklang mit dem zeitgenössischen Verständnis von Gerechtigkeit und Gleichheit stünden, als auch mit zentralen Werten von Koran und Sunnah (Duderija, 2017: S. 166f.). Diese Voraussetzung werde laut Duderija (2017: S. 125) von einer *maqāṣid*-geleiteten Deutung der Primärtexte erfüllt. Sich der Mehrheit muslimischer Gelehrter der Vergangenheit und Gegenwart anschließend geht auch Duderija davon aus, dass in den Primärquellen von Gott intendierte Ziele erkannt werden könnten. Duderija schlägt nun etwas vor, was laut Afsaruddin (2020: S. 533) wieder charakteristisch für viele feministische Intellektuelle sei: Er empfiehlt, dass sich Exeget\*innen für eine Ableitung der *maqāṣid* nicht an bisherigen Methoden oder vor allem an vormodernen Exegesen orientieren, sondern sich direkt an den Koran wenden und unmittelbar damit arbeiten sollten. Von einer *maqāṣid*-geleiteten Textinterpretation verspricht sich Duderija eine frische Deutung der normativen Quellen, die gleichzeitig dem Weltbild und der Ethik des Islams entspricht (Duderija, 2017: S. 122f). Wie der irakische Jurist Ṭāhā Ḡābir al-ʿAlwānī (gest. 2016)<sup>9</sup> vertritt auch Duderija die Ansicht, dass ein weiterer Vorteil dieser Methode in der Ermöglichung einer Befreiung muslimischen (Rechts-)Denkens von den Begrenzungen und Einschränkungen durch jene traditionell gewachsenen Methoden liege, die sich für eine Erschließung neuer Deutungen in der Moderne als ungeeignet erwiesen hätten.

Bevor Duderija seinen konkreten methodischen Vorschlag diskutiert, präsentiert er eine kurze Übersicht über die historische Entwicklung von *maqāṣid*-Konzepten. Auch nennt er einige Gelehrte namentlich, die in der Moderne zur Entwicklung der *maqāṣid* beigetragen haben, darunter Raṣīd Riḍā (gest. 1935), Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. ʿĀšūr (gest. 1973) und Ṭāhā Ḡābir al-ʿAlwānī (Duderija, 2014b, S. 6). Hervorzuheben ist, dass Duderija seine Arbeit im Zuge

<sup>6</sup> Exemplarisch sei auf einen Artikel von Marion Katz hingewiesen, der eindrucksvoll zeigt, dass bis heute zum ethischen Denken vormoderner muslimischer Theolog\*innen ein intensiver Forschungsbedarf besteht. Siehe Katz (2025).

<sup>7</sup> Siehe dafür Campanini (2020: S. 852).

<sup>8</sup> Diese Argumentation findet sich nicht nur im Bereich der Koranexegese, sondern sie ist auch stark in der Disziplin der islamischen Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) anzutreffen, wo genauso nach neuen Methoden für die Produktion eines zeitgemäßen Rechts gesucht wird. Siehe dafür Muhammad Khalid Masud (2018: S. 70).

<sup>9</sup> Siehe dafür al-ʿAlwānīs Buch *Maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*. Er kritisiert darin u. a. manche bisherigen Methoden der Rechtsfindung und versteht die *maqāṣid* als eine vielversprechende Alternative dazu. Für eine Analyse von al-ʿAlwānīs Rechtsdenken siehe Kepplinger (2025).

seiner Argumentation für die *maqāṣid* nicht kontextualisiert, indem er z. B. auf zentrale Fragen der aktuellen *maqāṣid*-Forschung hinweisen würde. Wenn also in der derzeitigen Forschung diskutiert wird, ob bisherige, vormoderne *maqāṣid*-Konzepte und ihre Werte<sup>10</sup> beibehalten, umgedeutet<sup>11</sup> oder erweitert werden sollen<sup>12</sup> oder ob es einer kompletten Reform dieser bedürfe<sup>13</sup>, so nimmt Duderija darauf keinen Bezug und er erklärt auch nicht, was sein *maqāṣid*-Vorschlag für diese Debatte bedeutet. Wohl erwähnt er einen Teilaspekt von al-ʿAlwānīs *maqāṣid*-Konzept der sogenannten „höchsten koranischen Werte“ (*al-maqāṣid al-qurʿāniya al-ʿulyā al-ḥākima*), er geht dabei jedoch nicht auf al-ʿAlwānīs Gesamtkonzept ein und auch nicht auf dessen Potential für eine mögliche Reform des Familienrechts.<sup>14</sup>

#### 4. Duderijas Prämissen für einen *maqāṣid*-orientierten Umgang mit den Primärquellen

Duderija argumentiert, dass eine Orientierung an den Werten der Primärquellen eine Reform des islamischen Familienrechts ermöglichen könne. Für das Erkennen dieser speziellen Werte schlägt Duderija die Kombination zweier Methoden vor, nämlich der geschlechtergerechten Koranhermeneutik, wie sie u. a. von Wadud und Barlas vertreten wird, und eines systematischen Umgangs mit dem Konzept der *maqāṣid* (Duderija, 2014d: S. 203). Welche Werte Duderija konkret in den Quellen erkennt und wie diese eine Reform des Familienrechts ermöglichen sollen, erklärt Duderija in den folgenden vier Schritten.

##### 4.1. „Umfassende Kontextualisierung“<sup>15</sup>

Mit „umfassender Kontextualisierung“ meint Duderija, dass es als ersten Schritt eine umfassende Untersuchung der Sprache des Korans benötigt. Denn wenn davon ausgegangen werde, dass der Koran die Gesellschaft zur Zeit der Offenbarung ansprach, dann müsse auch davon ausgegangen werden, dass die Sprache in ihren Inhalten und in ihrer Struktur den stark patriarchalisch geprägten Kontext bei der Adressierung berücksichtigte. Laut Duderija lässt sich so erklären, dass der Koran bei Themen wie Heirat und Scheidung die Männer ansprach (Duderija, 2014d: S. 210).<sup>16</sup> Duderija stellt nun die Frage, ob aus der Offenbarung des Korans in einer patriarchalen Gesellschaft und seiner Berücksichtigung von deren Realität verstanden werden solle, dass der Koran grundsätzlich Männer als Machthaber und Autoritäten über Frauen versteht und diese Situation als ideal erachtet. Oder, so fragt er weiter, gebe es Indikatoren, die nahelegen, dass diese Macht hinterfragt und eingeschränkt werden soll? Duderija beantwortet diese Fragen, indem er auf den nächsten Schritt verweist, nämlich auf das sogenannte „Prinzip der Milderung und Ableitung moralischer Entwicklungen“.

<sup>10</sup> Auch wenn unterschiedliche *maqāṣid*-Konzepte in der Vormoderne existierten, wird in modernen Diskussionen zur Reform „des *maqāṣid*-Konzepts“ meist von jenem des Theologen Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) ausgegangen. Dieser äußerte (1997: S. 417), dass die Ziele der Scharia im Schutz von fünf Werten bestehen würden. Diese seien: Der Schutz der Religion (*dīn*), des Lebens (*nafs*), des Verstands (*ʿaql*), der Familie (*nasl*) und des Besitzes (*māl*).

<sup>11</sup> Siehe dafür beispielsweise Abou El Fadl (2004: S. 41, Fußnote 27).

<sup>12</sup> Siehe dafür die Diskussion von Mahmoud Bassiouni (2014: S. 216).

<sup>13</sup> Siehe dafür den Vorschlag des marokkanischen Ethikers Ṭāhā ʿAbd ar-Raḥmān in seiner Monografie *al-Taʿsīs al-iʿtimānī li ʿilm al-maqāṣid*.

<sup>14</sup> Inwiefern sein Konzept eine Reform des muslimischen Familienrechts ermöglichen könnte, erläutert al-ʿAlwānī in seiner Publikation *Ṭaʿawwur al-manḥağ a al-maqāṣidī ʿaīnd al-muʿāṣirīn*, S. 47-51.

<sup>15</sup> „Comprehensive Contextualization“ (Duderija, 2014d: S. 208).

<sup>16</sup> Dafür gibt Duderija (2014d: S. 210) mehrere Beispiele, darunter Koran 2:237.

#### 4.2. „Prinzip der Milderung und das Erkennen moralischer Entwicklungen“<sup>17</sup>

Duderija argumentiert, dass durch eine umfassende Betrachtung geschlechterspezifischer Verse und prophetischer Traditionen eine mildernde Natur dieser zwei Quellen identifiziert werden könne. Damit meint Duderija, dass die Quellen einerseits den damaligen gesellschaftlich-patriarchalen Kontext berücksichtigen und sich dazu äußern, dass aber andererseits eine Untersuchung der Quellen eine Tendenz erkennen lasse, hin zu dem gesellschaftlichen Ideal der Gleichheit von Mann und Frau. Dieses Ideal habe laut Duderija zur Zeit der Offenbarung aufgrund der spezifischen Mentalität der damaligen Gesellschaft nicht direkt umgesetzt werden können. Hingegen hätten sich erst Umstände und Verhältnisse ändern müssen, um die Realisierung dieses Ideals zu ermöglichen. Während Duderija diese Sichtweise in Hinblick auf Geschlechtergerechtigkeit ähnlich wie z. B. Nasr Abu-Zayd (2013: S. 164) vertritt, ist die Argumentation per se nicht neu. Bereits bekannt ist dieses Verständnis in Hinblick auf die Frage, wie der Islam zur Sklaverei steht. Dabei argumentieren Theolog\*innen oftmals, dass eine Lektüre der islamischen Quellen das Ideal der Gleichheit aller Menschen anstrebe und eine Tendenz zur Aufhebung der Sklaverei offenbare.<sup>18</sup> Duderija fragt jetzt weiter, ob dieses Prinzip ein Zweck in sich selbst oder ein Mittel zum Zweck sei. Eine Antwort drauf gibt er im folgenden dritten Schritt, nämlich unter dem Prinzip der „zweckorientierten Natur des Koran, der Sunna und des islamischen Rechts“.

#### 4.3. „Die zweckorientierte Natur des Koran, der Sunna und des islamischen Rechts“<sup>19</sup>

Duderija erläutert, dass aus den Quellen nicht nur gewisse ethische Tendenzen herausgelesen werden können, sondern, wie dies auch die Mehrheit muslimischer Theolog\*innen vertritt, dass eine Untersuchung der Texte ebenso spezifische Ziele offenbart. Duderija argumentiert nun, dass der Koran zwar die patriarchal geprägte Gesellschaft der arabischen Halbinsel zur Offenbarungszeit angesprochen und die patriarchale Realität dieses Kontexts anerkannt habe, diese Anerkennung der damaligen Umstände sei aber nicht zu verwechseln mit einer Initiierung oder gar Akzeptanz des patriarchalen Kontexts. Wenn der Islam die damaligen Umstände also nicht als ideal, sondern als änderungswürdig erachtete, gilt es nach Duderija mittels einer Quellenanalyse herauszufinden, was denn die sozio-ethischen Ziele der islamischen Quellen sind. Um diese zu eruieren, bedient sich Duderija, wie bereits erwähnt, zum einen der Methode der geschlechtergerechten Koranhermeneutik<sup>20</sup>, und zum anderen orientiert er sich an bisherigen *maqāṣid*-Ansätzen (2014d, S. 213). Zu den Werten, die er mit diesen Methoden aus den Quellen ableitet, zählt Duderija Barmherzigkeit (*raḥma*), Liebe (*mawadda*), innere Ruhe (*sakīna*), Gleichheit und Gerechtigkeit (Duderija, 2014d, S. 201f.). Zusätzliche Werte könnten außerdem erkannt werden, indem Textpassagen beachtet würden, die zwar nicht explizit auf Frauen oder die eheliche Beziehung insgesamt referenzieren, aber ganz allgemein über die Beziehung zwischen Gott und den Menschen sprechen oder zwischenmenschliche Aktivitäten beschreiben (Duderija, 2014d: S. 201f.). Als Beispiel für solche Werte erwähnt Duderija u. a. die Menschenwürde (*karāma*) (Duderija, 2014d: S. 202). Nachdem diese Werte erkannt wurden, sollen sie als Grundlage für eine wertebasierte Deutung von Textpassagen mit

<sup>17</sup> “Principle of mitigation and deduction of moral trajectories” (Duderija, 2014d: S. 210).

<sup>18</sup> Siehe dafür beispielsweise Ibn ‘Āṣūr (2007: S. 126ff.).

<sup>19</sup> “Purposive nature of the Qur’ān and the Sunna and Islamic law/philosophy” (Duderija, 2014d: S. 212).

<sup>20</sup> Deren Vertreter\*innen argumentieren beispielsweise, dass die einzige hierarchische Beziehung jene zwischen Gott und den Menschen sei. Alle zwischenmenschlichen Beziehungen würden hingegen auf Augenhöhe basieren (Duderija, 2014d: S. 207).

Geschlechterbezug herangezogen werden (Duderija, 2017: S. 183) und in der Folge soll daraus eine Grundlage für die Erarbeitung eines geschlechtergerechten Familienrechts geschaffen werden (Duderija, 2014d: S. 194).

#### 4.4. „Eine ethisch-religiöse, wertebasierte Hermeneutik des Korans und der Sunna“<sup>21</sup>

Diesen letzten Schritt, in dem Duderija eine konkrete Anwendung seiner bisherigen theoretischen Ausführungen vorsieht, behandelt er auf knapp einer halben Seite. Für eine praktische Anwendung seiner Überlegungen zu den *maqāṣid* wählt er als Wert die Gerechtigkeit und als Anwendungsbeispiel die koranische Beschreibung der Scheidung, wobei er nicht erwähnt, welche Koranpassage(n) er genau meint. Aus Duderijas Sicht sei das koranische Konzept ungerecht und widerspreche dem islamischen Wert von Gerechtigkeit. Er empfiehlt deswegen, dass diese Inhalte des Korans nicht mehr als Teil der Koran-Sunna-Lehren akzeptiert werden sollten (Duderija, 2014d: S. 212f.).<sup>22</sup> Welches Konzept er genau meint und welche spezifischen Textstellen er als ungerecht empfindet, erläutert er nicht. Jedenfalls schließt Duderija mit diesem Vorschlag seine Ausführungen zu den *maqāṣid* und deren Anwendung im islamischen Familienrecht.

#### 5. Eine kritische Diskussion von Duderijas *maqāṣid*-Argumentation

In seinem bekannten Buch *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* spricht der pakistanische Dichterphilosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938) über die besondere Situation, in der sich muslimische Intellektuelle und Reformers\*innen der Moderne befinden. Deren spezielle Herausforderung beschreibt er folgendermaßen: „Die Aufgabe, der der moderne Muslim gegenübersteht, ist [...] unermeßlich. Er muß das gesamte System des Islam neu denken, ohne völlig mit der Vergangenheit zu brechen“ (2010: S. 124). Adis Duderija ist sich dieser Herausforderung zweifelsohne bewusst. Wenn er also versucht, *maqāṣid* aus den islamischen Primärquellen auszuarbeiten, um damit das muslimische (Rechts-)Denken zu reformieren, dann ist dieser Versuch zu würdigen und als Beitrag zu einer größeren Debatte zu der Frage zu sehen, wie islamisches Recht in der Moderne ethisch gestaltet und zeitgemäß formuliert werden kann.

Jedoch bestehen einige Kritikpunkte an seiner Arbeit. Einer davon betrifft eine gewisse Oberflächlichkeit, wenn Duderija selbstverständlich von bestimmten begrifflichen Prämissen ausgeht, wie er das z. B. im Fall der Gerechtigkeit tut. Dabei hinterfragt er den Begriff nicht, weder dessen Entstehung noch dessen Prägung oder wie dieser von welcher Person an welchem Ort und unter welchen Umständen verstanden wird oder verstanden werden soll. Ohne sich analytisch damit auseinanderzusetzen, geht Duderija unmittelbar zur nächsten Diskussion über, wo er argumentiert, dass Gerechtigkeit als ein *maqāṣid* von den *maqāṣid* in den islamischen Quellen ausgemacht werden kann. Weil dies der Fall sei, sollten genderspezifische Passagen in den Primärtexten an diesen Werten gemessen werden. Komme es laut Duderija zu einem Widerspruch zwischen den *maqāṣid* und den Texten bzw. speziellen Konzepten in diesen Texten, dann sollten diese Konzepte nicht berücksichtigt werden. Als Beispiel führt Duderija das sogenannte „koranische Konzept“ der Scheidung an. Dabei

<sup>21</sup> „Ethico-Religious Values-Based Hermeneutic of the Qur’ān and the Sunna“ (Duderija, 2014d: S. 212).

<sup>22</sup> Duderija formuliert das folgendermaßen: „In relation to *ṭalāq* [Scheidung], this would translate into the argument that because our contemporary notions of Qur’ānic justice are in conflict with gender-based legal asymmetries and unjust ethical implications inherent in *ṭalāq*, the concept of *ṭalāq* would not be considered as part of Qur’ān-Sunna teachings...“ (Duderija, 2014d: S. 213).

erwähnt er aber nicht, welche Textstelle(n) zur Scheidung im Koran er genau meint. Auch erläutert er nicht, warum er diese Verse für ungerecht hält. Weil das „Scheidungskonzept“ dem *maqṣid* der Gerechtigkeit widerspreche, solle dieses „Konzept“ des Korans nicht mehr als Teil der Koran-Sunna-Lehren verstanden werden.

Genau dann, als Duderija eine konkrete Anwendung seiner *maqāṣid* vorsieht, wird er von einer Diskussion eingeholt, die er zuvor übergangen hatte. Denn wie in Abschnitt 2 dieses Artikels besprochen wurde, erörtert Duderija bei der Debatte der Gerechtigkeit nicht, von welcher exakten Vorstellung er ausgeht, in welchem Kontext diese entstanden ist und was sie prägt(e). Die Folgen dieser Oberflächlichkeit zeigen sich spätestens jetzt bei Duderijas Versuch der Anwendung seiner Theorie in der Praxis. Denn wenn Duderija empfiehlt, dass „die Gerechtigkeit“ ein Wert sein solle, der entscheide, wie mit bestimmten Primärtexten umzugehen sei, die von manchen Personen vielleicht als ungerecht empfunden werden, fragen sich Leser\*innen spätestens dann wohl, wessen Gerechtigkeitsverständnis für diese Entscheidung als Maßstab verwendet werden soll. Es stellt sich also die Frage danach, wer die Autorität hat, zu bestimmen, was als gerecht oder ungerecht verstanden wird, und wer somit in Folge über den Umgang mit den islamischen Primärquellen entscheidet. Antworten darauf finden sich in Duderijas Ausführungen nicht. Auch erklärt er nicht, welche Schlüsse aus seinem Vorschlag, das „koranische Scheidungskonzept“ nicht mehr zu beachten, gezogen werden sollen. Ist daraus zu folgern, dass sich muslimische Theolog\*innen bei praktischen Fragen zur Scheidung nicht mehr an den Koran wenden sollen, weil diese Passagen von Duderija für obsolet erklärt wurden? Was bedeutet diese Empfehlung für das praktizierte Scheidungsrecht in manchen islamischen Ländern? Auch auf diese Fragen gibt es keine Antworten, denn Duderija beendet die Diskussion direkt nach seinem Vorschlag und lässt Leser\*innen im Unklaren über dessen theoretische und praktische Konsequenzen. Über praktische Implikationen seiner Empfehlung kann deswegen nur gemutmaßt werden.<sup>23</sup>

Dass Duderija seinen Vorschlag ohne eine substantielle Diskussion beendet, ist bedauerlich, denn ein Gedanke, den Duderija in einer anderen Publikation äußert, hätte Potenzial für eine spannende und, je nach Tiefe, fruchtbare Diskussion bezüglich der konkreten Anwendung der *maqāṣid*. Wie bereits in Abschnitt 2 dieses Artikels angesprochen, plädiert Duderija in wenigen Zeilen seines Buches *The Imperatives of Progressive Islam* dafür, dass Ideale wie Gerechtigkeit stets den jeweiligen Umständen entsprechend interpretiert werden müssten. Wenn also Duderijas Vorstellung ist, dass die *maqāṣid* zu einem geschlechtergerechten Familienrecht beitragen sollen, dann wäre die Diskussion eines ganz konkreten Beispiels in einer spezifischen Situation interessant, wo veranschaulicht wird, wie der *maqṣid* der Gerechtigkeit zu einem ausgewogenen Familienrecht beitragen kann. Nach all diesen Kritikpunkten sei abschließend gesagt, dass Duderija sich zumindest mancher Problematiken in seiner Argumentation bewusst ist.<sup>24</sup> Leider geht er diesen Problemen nicht nach, sondern setzt die Diskussion seines ursprünglichen Anliegens nahtlos fort.

---

<sup>23</sup> Als Randnotiz sei angemerkt, dass es keineswegs zum ersten Mal in der islamischen Geschichte vorkommt, dass Texte und deren Interpretation für muslimische Theolog\*innen eine Herausforderung darstellen. Der Hadithwissenschaftler Jonathan Brown sagt jedoch, dass ein Unterschied zwischen vormodernen Gelehrten\*innen und modernen Intellektuellen im Umgang mit diesen Herausforderungen bestehe. Für seine Ausführungen in Bezug auf den Hadith siehe Browns Vortrag (2013).

<sup>24</sup> Dies ist beispielsweise der Fall, wenn er vorschlägt, dass die *maqāṣid* als juristische Belege (*adilla*, Sing. *dalīl*) herangezogen werden sollten, um die normative Natur der ehelichen Beziehung zu beschreiben. Er gesteht jedoch ein, dass es schwierig sei, die *maqāṣid* auf juristischer Ebene durchzusetzen, denn die genannten Werte würden auf der Ebene von „Emotionen und Gefühlen“ (2014d: S. 202) wirken.

## 6. Conclusio

Wenn dieser Artikel als zentralen Kritikpunkt die fehlende Diskussion Duderijas hinsichtlich der Implikationen seiner *maqāṣid*-Vorschläge bemängelte, dann ist diese Kritik innerhalb der modernen *maqāṣid*-Debatte nicht neu. So merkte bereits Malcolm Kerr (1966: S. 187) bei seiner Untersuchung von Rašīd Riḍā (gest. 1935) an, dass dessen Rechtsdenken zwar vielversprechende Reformvorschläge beinhalte, dass seine Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sing. *fatwā*) diese aber nicht widerspiegeln würden. Dieses Phänomen der innovativen Vorschläge zu den *maqāṣid* bei gleichzeitig fehlenden Umsetzungsversuchen dieser setzt sich in den folgenden Jahrzehnten fort. Um stellvertretend nur zwei Beispiele anzuführen, seien der Jurist Aḥmad al-Raysūnī<sup>25</sup> und der Ethiker Ṭāhā ‘Abd ar-Raḥmān<sup>26</sup> genannt. Mit seinen fehlenden Vorschlägen für konkrete Anwendungen seiner Überlegungen stellt Duderija also keine Ausnahme dar.

Gibt es aber vielleicht doch eine Möglichkeit, um Duderijas theoretische Ausführungen für die Praxis fruchtbar zu machen? Eine Option wäre der Versuch, da Duderija schließlich auf Vorarbeiten von al-‘Alwānī zu den *maqāṣid* verweist und auch Kamalis Überlegungen zur Reform des islamischen Familienrechts aufgreift, Erkenntnisse aus diesen Arbeiten zusammenzuführen und diese durch Reflexionen weiterer Intellektueller und Theolog\*innen zu ergänzen. Das Ziel könnte dabei sein, in gemeinsamer Kooperation eine methodische Basis für ein *maqāṣid*-orientiertes, ausgewogenes Familienrecht zu erarbeiten. Um die Theorielastigkeit zu vermeiden und um konkret zu werden, wäre es eine Option, die theoretische Ausarbeitung anhand einer spezifischen Frage zum islamischen Familienrecht anzuwenden. Eine weitere Möglichkeit wäre, ausgewählte *fatāwā* zum Familienrecht heranzuziehen und diese zu untersuchen. Stellt sich heraus, dass die *maqāṣid* bei der Formulierung dieser Rechtsgutachten nicht oder nur begrenzt beachtet wurden, wäre es eine Option, diese *fatāwā* mittels der theoretischen Ausarbeitungen zu den *maqāṣid* zu überarbeiten. Das Ziel davon wäre, *fatāwā* anzubieten, die sowohl den Kontext und die gesellschaftlichen Umstände beachten als auch das islamische Recht an den *maqāṣid* auszurichten.

---

<sup>25</sup> Ar-Raysūnī publiziert zwar umfassend zu den *maqāṣid*, ein Blick auf seine *fatāwā* online zeigt jedoch keine (direkte) Umsetzung davon. Siehe ar-Raysūnī (2025).

<sup>26</sup> Für Kritik an ‘Abd ar-Raḥmāns fehlenden Implikationen seiner theoretischen Ausführungen siehe beispielsweise Abdelnour (2023: S. 6).

## Literaturverzeichnis

- Abdelnour, Mohammed Gamal (2023). Rezension von *at-Ta'sīs al-i'timānī li'ilm al-maqāṣid* [von Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān]. *Journal of Islamic Ethics*, 7, S. 1–7.
- Abou El Fadl, Khaled (2004). Islam and the Challenge of Democracy. In Cohen, Joshua/ Chasman, Deborah (Hrsg.), *Islam and the Challenge of Democracy* (Seite 3–48). Princeton: Princeton University Press.
- Abou El Fadl, Khaled (2006). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. London: Oneworld.
- Abu-Zayd, Nasr (2013). The Status of Women Between the Qur'an and fiqh. In Mir-Hosseini, Ziba et al. (Hrsg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (Seite 153–168). New York: I.B. Tauris.
- Afsaruddin, Asma (2020). Women and the Qur'an. In Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies* (Seite 527–540). Oxford: Oxford University Press.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid (1997). *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasa ar-Risāla.
- al-maqāṣidī 'inda al-mu'āṣirīn. Mudārasa ma' Ṭāhā Ḡābir al-'Alwānī*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- al-'Alwānī, Ṭaha Ḡābir (2001). *Maqāṣid aš-šarī'a*. Beirut: Dār al-Hādī.
- al-'Alwāny, Ṭaha Ḡābir/ al-'Alwāny Zayneb (2012). *Taṭawwur al-manhağ* Ali, Zahra (2012). *Islamische Feminismen* (Übersetzer: Christian Leitner). Wien: Passagen Verlag.
- Andrews Dave/ Duderija, Adis (2024). Nonviolent Interfaith Solidarity *Jihad*: Two Autobiographical Accounts. In Luetz, Johannes M. et al. (Hrsg.), *Interfaith Engagement Beyond the Divide. Approaches, Experiences, and Practices* (Seite 249–266). Singapur: Springer.
- Badran, Margot (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. London: Oneworld.
- Barlas, Asma (2019). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Überarbeitete Ausgabe. Austin: University of Texas Press.
- Bassiouni, Mahmoud (2014). *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*. Berlin: Suhrkamp.
- Campanini, Massimo (2020). Modern Qur'anic Hermeneutics: Strategies and Development. In Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies* (Seite 848-860). Oxford: Oxford University Press.
- Cooke, Miriam (2001). *Women claim Islam: Creating Islamic feminism through literature*. New York: Routledge.
- Duderija, Adis (2014a). A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'anic Assumptions in the Development of a Values-based and Purposive Qur'an-Sunna Hermeneutic. In Duderija, Adis (Hrsg.), *Maqāṣid al-sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. An examination (Seite 219–246). New York: Palgrave Macmillan.
- Duderija, Adis (2014b). Contemporary Muslim Reformist Thought and *maqāṣid cum maṣlaḥa* Approaches to Islamic Law. An Introduction. In Duderija, Adis (Hrsg.), *Maqāṣid al-sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. An examination (Seite 1–12). New York: Palgrave Macmillan.
- Duderija, Adis (2014c). Islamic Law Reform and *maqāṣid al-sharī'a* in the Thought of Mohammad Hashim Kamali. In Duderija, Adis (Hrsg.), *Maqāṣid al-sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. An Examination (Seite 13–38). New York: Palgrave Macmillan.
- Duderija, Adis (2014d). *Maqāṣid al-sharī'a*, Gender non-patriarchal Qur'an-Sunna Hermeneutics, and the Reformation of Muslim Family Law. In Duderija, Adis (Hrsg.), *Maqāṣid al-sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. An Examination (Seite 193–218). New York: Palgrave Macmillan.
- Duderija, Adis (2017). *The Imperatives of Progressive Islam*. New York: Routledge.

- El-Mesawi, Mohamed El-Tahir (2006). Muhammad al-Tahir Ibn Ashur (1879–1973). In Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah*. (Übersetzer: Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Mohamed El-Tahir) (Seite xiii–xv). London/Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- Emon, Anver E. (2013). The Paradox of Equality and the Politics of Difference. In Mir-Hosseini, Ziba et al. (Hrsg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law*. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition (S. 237–258). New York: I.B. Tauris.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014). *Feminist Edges of the Qur’an*. Oxford: Oxford University Press.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir (2007). *Maqāṣid aš-šarī‘a al-islāmiyya*, 2. Aufl. Tunis: Dār Suḥnūn li al-Našr wa at-Tawzī‘.
- Iqbal, Muhammad (2010). *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. 3. Aufl. Berlin: Verlag Hans Schiler.
- Jackson, Sherman A. (2006). Literalism, empiricism, and induction: Apprehending and concretizing Islamic law’s *maqāṣid al-sharī‘ah* in the modern world. *Michigan State Law Review*, S. 1469–1486.
- Jawad, Haifaa A. (1998). *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*. New York: St. Martin’s Press.
- Kamali, Mohammad Hashim (2011). Islamic Family Law Reform, Problems and Prospects. *ICR Journal*, 31/1, S. 37–52.
- Kamali, Mohammad Hashim (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’anic Principle of wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press.
- Kepplinger, Eva. The Fatwa in the Modern Reform Discourse: Ṭāha Jābir al-‘Alwānī’s Proposition for Reform as a Case Study. In DeLong-Bas, Natana J./ Hamdeh, Emad (Hrsg.), Kerr, Malcom H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press.
- Lambaret, Asma (2018). *Women and Men in the Qur’ān*. New York: Palgrave Macmillan.
- Masud, Muhammad K. (2018). Freedom of Religion in the Age of Multi-Religious Societies with Special Reference to Maqāṣid al-Sharī‘ah. In Nassery, Idris et al. (Hrsg.), *The Objectives of Islamic Law. The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharī‘a* (Seite 57–74). London: Lexington Books.
- Mir-Hosseini, Ziba (2013). Justice, Equality and Muslim Family Laws. New Ideas, new Prospects. In Mir-Hosseini, Ziba et al. (Hrsg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law*. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition (Seite 7–36). New York: I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Ziba (2015). Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality. In Mir-Hosseini, Ziba et al. (Hrsg.) *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (Seite 36–83). London: Oneworld.
- Mir-Hosseini, Ziba et al. (2013). Introduction: Muslim Family Law and the Question of Equality. In Mir-Hosseini, Ziba et al. (Hrsg.), *Gender and Equality in Muslim Family Law*. Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition (Seite 1–6). New York: I.B. Tauris.
- Mubarak, Hadia (2022). *Rebellious Wives, Neglectful Husbands. Controversies in Modern Qur’anic Commentaries*. Oxford: Oxford University Press.
- Ono, Hitomi (2021). The Concept of Family in the Thought of Ibn ‘Āšūr: Islamic Traditions and Modern Patriarchy. *ORIENT*, 56, S. 69–90.
- The Oxford Handbook of Islamic Reform*. Erscheint im Herbst 2025.
- Wadud, Amina (2006). *Inside the Gender Jihad. Women’s Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Welchman, Lynn (2004). *Women’s Rights and Islamic Family Law. Perspectives on Reform*. Zed Books: London.
- ‘Abd ar-Raḥmān, Ṭāhā (2022). *at-Ta’sīs al-i’timānī li ‘ilm al-maqāṣid*. Beirut: Markaz Nuhūḍ li ad-Dirāsāt wa-l-Buḥūth.

## Internetquellen

- Ar-Raysūnī, Aḥmad (2025). *Fiqhiyāt ar-Raysūnī*. Verfügbar unter [فقهيات الرسوني – الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الرسوني](#) [abgerufen am 19.03.2025]
- Brown, Jonathan (2013). *Hadith: Between Muslim Conviction & Western Criticism*. Verfügbar unter [Hadith: Between Muslim Conviction & Western Criticism - Jonathan Brown](#) [abgerufen am 11.03.2025]
- Duderija, Adis (k. A.). *Critical-Progressive Muslims*. On Islamic Hermeneutics, Gender and Interreligious Dialogue. Verfügbar unter [Critical-Progressive Muslims: On Islamic hermeneutics, Gender and Interreligious Dialogue](#) [abgerufen am 24.01.2025]