

Zwischen "Armengabe" und "Missionspfennig" : zur Distribution der Zakt nach klassischer und moderner sunnitischer Interpretation

Autor(en): **Badry, Roswitha**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **55 (2001)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147547>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZWISCHEN “ARMENGABE” UND “MISSIONS- PFENNIG”: ZUR DISTRIBUTION DER ZAKĀT NACH KLASSISCHER UND MODERNER SUNNITISCHER INTERPRETATION

Roswitha Badry, Universität Freiburg i.B.

Mildtätigkeit entspringt dem im Menschen verwurzelten Instinkt des Mitleids. Dies bezeugt auch die Etymologie des Wortes “Almosen”, dessen Bedeutung sich im griechisch-sprechenden Orient von “Mitleid” zu “Barmherzigkeit gegenüber Armen” bzw. “Armengabe” wandelte. Das Neue Testament übernahm den Begriff in der bereits im alttestamentlichen Sprachgebrauch vollzogenen Verengung von “Gerechtigkeit” zu Armenliebe als Tugend und Armengabe als Tat.¹ Die Empfehlung, Almosen an Arme zu verteilen, findet sich in jeder Weltreligion; deren Praxis jedoch unterliegt sowohl religiös-sittlichen Anschauungen als auch gesellschaftspolitischen Grundlagen. Dominiert z.B. im Christentum das Motiv der Nächstenliebe, so im Islam das Gemeinwohl. Im Islam gilt die *zakāt*, meist unbefriedigend als Armensteuer übersetzt,² gemeinhin nach dem Glaubensbekenntnis und dem rituellen Gebet als dritter Glaubenspfeiler; hatten die mekkanischen Koranverse in Reminiszenz an das beduinische Prinzip der Gastfreundschaft individuelle Wohltätigkeit empfohlen, so wurde die *zakāt* in den medinensischen Versen, u.a. zusammen mit der Beuteverteilung, zu einem System der öffentlichen Fürsorge ausgebaut.³ Der Gläubige schuldet die *zakāt* Gott, konkret der Gemeinde Gottes. *Zakāt* bezeichnet zunächst eine Art Sozialabgabe von circa 2,5% des Wertes bestimmter Vermögensobjekte und

1 *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 301ff. (“Almosen” – H. Bolkestein/W. Schwer), hier vor allem S. 302. Zum Almosenkonzept in anderen Weltreligionen, inklusive archaischen Gesellschaften, siehe auch: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, 373-92 (“Charity”, “Charity, Almsgiving” – W. L. Davidson u.a.); *The Encyclopedia of Religion*, I, 214-16 (“Almsgiving” – Ch. S. J. White), III, 222-25 (“Charity” – D. J. Constantelos); *RGG*⁴, I, 753-63 (“Armenfürsorge” – U. Tworuschka u.a.).

2 Zur Etymologie des Begriffes (muslimische vs. orientalistische Deutung) u.a. *El*¹, IV, 1302 (s.v. *zakāt* – J. Schacht); *El*², VIII, 708f. (s.v. *ṣadāka* – T. H. Weir-[A. Zysow]); Snouck Hurgronje (*zakāt*): 150f.; Ben Shemesh (*Taxation III*): 25, 27, 30f.

3 Puin (1970): 49.

von 5% bis 10% der Landwirtschaftserträge, sofern abgabefreie Mindestbeträge überschritten werden. Sie soll zum einen dem Geber den Weg zu ewigem Heil ebnen und ihn zu sozialer Verantwortung erziehen, zum anderen die Not der bedürftigen Mitmuslime lindern, damit sozialen Unmut abbauen und die islamische Solidargemeinschaft sichern. Darüber hinaus soll die *zakāt* im weitesten Sinn der "Sache des Islam" dienen.⁴ Mit diesem nicht-karitativen Zweck geht sie über die traditionelle Armenfürsorge hinaus.

Die *zakāt* spielte fiskalpolitisch als säkularisierte Abgabe nur in der Frühzeit eine Rolle. Bald wurde sie von profitableren ausserkoranischen Steuern überlagert, die höchstens kurzfristig zur Legitimierung neuer Potentaten zugunsten der Wiedereinführung der *zakāt* abgeschafft wurden.⁵ Im 15./16. Jh. wurden sogar illegale Steuern *pro forma* als *zakāt* sanktioniert.⁶ Die Verpflichtung des Einzelnen zu freiwilligen Almosen wurde infolge dieser staatlichen Praxis allerdings eher gefördert. Aktualität gewann die *zakāt* wieder in jüngerer Zeit: zunächst in der Theorie unter dem Eindruck sozialistischen Gedankenguts oder westlicher Vorstellungen von sozialer Gesetzgebung, in den vergangenen Jahrzehnten auch in der Praxis, als dreizehn Regierungen im Zuge ihrer Islamisierungsbemühungen *zakāt*-Gesetze und -Verordnungen erliessen.⁷

In der zeitgenössischen Debatte gilt die *zakāt* neben dem Wucher- / Zinsverbot (*ribā*) als das konstitutive Element eines spezifisch islamischen Wirtschaftssystems.⁸ Apologetisch wird sie zu einem Sozialversicherungssystem stilisiert.⁹ Dagegen ist vor allem einzuwenden, dass die *zakāt* wie die traditionelle Armenfürsorge keinen Rechtsanspruch, sondern eine Anwartschaft dar-

4 Vgl. u.a. *OE*, IV, 366, 367f. ("Zakāt" – A. S. Dallal); *The Encyclopedia of Religion*, I, 215; XV, 550 ("Zakāt" – M. H. Siddiqi); Nienhaus/Vöcking (1982): 3f., 5f; Šaltūt (*Islam*): 92, 93, 101; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 853ff.

5 Haarmann (1975): 101-05; *EL*², VI, 194f. (s.v. *maks* – W. Björkman); Ben Shemesh (*Taxation III*): 27ff. (u.a. Replik auf F. de Zayas); zur Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis ebenso *EL*¹, IV, 1303f.

6 Haarmann (1975): 104f.

7 Dazu u.a.: Abu Sahlieh (1994): 229, 261ff.; Šaḥḥāta (1988): 363-85; °Abdallāh (1989): 201-06; 219-61 (eigener Vorschlag des Autors; bei diesem handelt es sich um ein Ex-Mitglied des ägyptischen Staatsrates, den ehemaligen Präsidenten des ägyptischen Kassationsgerichts und den Mitautor des libyschen *zakāt*-Gesetzes). Speziell zu Pakistan: Mayer (1986) und Clark (1986).

8 Vgl. dazu u.a. folgende Überblicksdarstellungen: Philipp (1990); Nienhaus (1981) (1982) (1996); Kuran (1986) (1992a) (1993b); Reissner (1996); Wilson (1997).

9 Vgl. u.a. Hasan (1984): 15ff., 36ff. neben dem bereits aussagekräftigen Buchtitel; Ṭayyār (1987): 184ff.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 880ff.; 1120ff.; Kattānī (1989): 131, 132, 137, 139ff.; Z. Ahmad (1991): 52; Mannan (1986): 263ff. (vgl. aber 68!).

stellt. Einklagbare Rechtsansprüche sichert erst die staatliche Normierung von Sozialleistungen.¹⁰

Dem apologetischen Anspruch steht zudem die Diskrepanz zwischen der traditionellen Bemessungsgrundlage und einer vielschichtigen Mittelverwendung entgegen. Selbst bei einer Angleichung der Bemessungsgrundlagen für die *zakāt* an veränderte ökonomische Verhältnisse, wie von Modernisten gefordert¹¹ und in einigen Staaten geschehen, können die bei den Massen geweckten Hoffnungen auf eine redistributive Wirkung der *zakāt*-Verteilung¹² nicht realisiert werden, wie z.B. die ernüchternden Ergebnisse aus Pakistan¹³ zeigen.

Laut Konsens wurde die Distribution der *zakāt* in Koransure 9/60 für alle Zeiten festgelegt.¹⁴ Hier werden acht Empfängergruppen genannt, auf die wahrscheinlich zu einem spätmedinensischen Zeitpunkt Almosen verteilt wurden: Arme und Bedürftige; *zakāt*-Verwalter; die, deren Herzen vertraut gemacht werden sollen oder bereits wurden;¹⁵ für den Loskauf von Sklaven, für Schuldner, für den Weg Gottes und für den, der unterwegs ist. Dass an dieser Stelle im Koran nicht der zuvor häufig verwendete Ausdruck *zakāt*, sondern *ṣadaqāt* verwendet wird, hat allein den pakistanischen Reformier Ghulam Ahmad Parwez (1903-85) dazu bewogen, diesen Vers nicht als ultimative Regelung der *zakāt*-Verteilung zu akzeptieren.¹⁶ Unter *ṣadaqa* im Singular wird

10 Vgl. *Pipers Wörterbuch zur Politik*, I/2, 910-13 ("soziale Sicherheit" – K. Schaper), 918f. ("Sozialgesetzgebung" – K. Schaper), 919-22 ("Sozialhilfe" – J. Anthes). Vgl. dagegen zum von muslimischen Autoren angenommenen Recht der Armen auf Versorgung durch Reiche: Abu Sahlieh (1994): 219ff.; S. A. Siddiqi (1952): 8; M. Siddiqi (1983): 35; Ṭayyār (1987): 158f., 192f.; M. Qutb (1978): 113f.; Hasan (1984): 17f.; Z. Ahmad (1991): 48; Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 875.

11 ʿAbd as-Salām (1982): 148ff., bes. 176ff. (traditionelle gegenüber modernen Bemessungsgrundlagen); Mannan (1986): 67, 257ff.; ʿAbdallāh (1989): 63ff., 73ff. (Theorie), 201f., 206f., 213 (Praxis); Brahimī (1993): 145ff.; Ḥifnāwī (1996): 47ff., 90ff.; Sālūs (1996): II, 620ff., bes. 634ff. – Kurz auch Nienhaus/Vöcking (1982): 9f.

12 So u.a. Iqbal (1988): 16ff. (Einleitung des Hrsg.), 163-216 (Beitrag von M. A. Zarqa); Zaman (1987): 37ff.; Mašhūr (1993): 199ff. (Kapitel 2 zu den "wachstumsfördernden Wirkungen"), 333ff. (Kapitel 3 zu "redistributiven Effekten"); Brahimī (1993): 161ff., 231ff.; pessimistische Stimmen (Zweifel an diesen Wirkungen): Barāğirī (1973): 275f.; Kuran (1992a): 21ff.; (1992b): 56 f.; kurz auch Nienhaus/Vöcking (1982): 11f., 13f.

13 Clark (1986): 89ff.; Kuran (1986): 145f., (1993b): 319f., Nienhaus (1982): 203; Malik (1989): u.a. 110f., 124ff., 157f. (Fazit).

14 *EI*¹, IV, 1302.

15 Auf diese zweifache Bedeutung verweist schon Watt (*Muhammad at Medina*): 348.

16 Parwīz (*Tafsīr*): VI, 208ff. – Er versteht unter *ṣadaqāt* alle Geldmittel, welche das Wohlergehen des Staates sichern; die Verteilung sei demnach eine Frage der Höhe des Staats-

nachkoranisch das freiwillige Almosen verstanden. Der Plural, *ṣadaqāt*,¹⁷ umfasst ursprünglich (zumindest den klassischen Rechtswerken zufolge) alle Hilfeleistungen, darunter insbesondere einen Teil des Beutefünftels; letzterer ist laut Koran 8/41 zugunsten der Waisen, Armen und Reisenden zu verwenden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet könnte also der von den Muslimen meist genannte, von W. Montgomery Watt jedoch zurückgewiesene Offenbarungsanlass für Koranvers 9/60¹⁸ doch zutreffen: die Beschwerde von Altmuslimen, in erster Linie der Anṣār, über die Verteilung des Beutefünftels durch den Propheten an jüngst konvertierte mekkanische Notabeln nach der Schlacht bei Hunain im Jahre 8/630.

Wie dem auch sei, die grosse Mehrheit der Gelehrten bezieht sich auf diesen Vers, wenn es um die Verteilung der *zakāt* geht.

Die Ausführungen der klassischen Koranexegeten und Rechtsgelehrten zu Koran 9/60 erscheinen auf den ersten Blick schematisch und anachronistisch. Sicherlich sind sie weitgehend fiktiv. Dennoch unterlag die Interpretation und Betonung der religiös-ethischen, sozialen oder politischen Aspekte sich wandelnden Bedingungen. Die unterschiedliche Deutung war nicht zuletzt wegen der terminologisch und inhaltlich schwer zu bestimmenden Empfängerkategorien möglich.

Wir beschränken uns im folgenden auf drei Fragenkomplexe: 1. auf religiös-ethische und soziale, 2. auf rechtsmethodische und 3. auf religiös-politische Implikationen des Verses.

1. Die religiös-ethischen und sozialen Implikationen des Verses

Der apologetische Anspruch, *zakāt* sei die erste Sozialversicherung der Welt, basiert in erster Linie auf den beiden erstgenannten Empfängerkreisen, den Armen und Bedürftigen. Werden jedoch auch die anderen Kategorien hinzugenommen, diese zudem weit ausgelegt, so kann die sozial-ethische Maxime kaum mehr aufrecht erhalten werden. Lässt sich also aus den theoretischen

budgets und der Dringlichkeit. – Vgl. allerdings zum koranischen Begriff: *EF*, VIII, 709; Snouck Hurgronje (*zakāt*): 163ff.

17 Zu den Begriffen *ṣadaqa* und *ṣadaqūt* in Koran und Sunna *EF*, VIII, 709ff.

18 Watt (*Muhammad at Medina*): 70ff., 348-53, bes. 352f.; *EF*, VII, 254 (s.v. *mu'allafa kulūbuhum* – Hrsg.); vgl. aber z.B. Shoufany (1972): 41ff.

Diskussionen eine Priorität der Armen und Bedürftigen ablesen? Welche Kriterien werden zur Festlegung der Not angelegt?

Sicherlich liefert dafür erst die moderne Gesellschaft das rechtliche und administrative Instrumentarium. Doch auch zeitgenössische sunnitische Gelehrte präsentieren keine einheitliche Lösung. Sie formulieren unverbindlich, indem sie die Verteilung den Herrschenden oder einer privaten Wohlfahrtsorganisation überlassen und höchstens bei geringen Einnahmen für eine jeweils zu überprüfende Prioritätenliste plädieren.¹⁹ Konkretere Hinweise finden sich in Gesetzen und bei islamischen Ökonomen. Das libysche und das sudanesisches Gesetz sehen z.B. eine prozentuale Verteilung vor, wobei 50% für Arme und Bedürftige reserviert sind.²⁰ Moderne Islam-Ökonomen erweitern die erstgenannten Kategorien auf die klassischen Risiken der sozialen Sicherheit (Alter, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit etc.)²¹ und befürworten neben begleitenden staatlichen Massnahmen besonders Hilfe zur Selbsthilfe.²² Methoden zum Überprüfen der Bedürftigkeit sind zwar vorgesehen, aber eher unzureichend.²³

In den klassischen und nachklassischen Werken zeichnen sich drei Tendenzen ab, die sich zeitlich grob einordnen lassen.²⁴ Die erste findet sich

- 19 Auch wenn einige betonen, dass bereits die Reihenfolge die Priorität vorgebe: Riḍā (*TM*): X, 506f., 511, 513, 515; Šaltūt (*Islam*): 100 (Priorität vorgegeben), 105 (Verteilung auf Basis der Entscheidung der "Meinungsführer" und der "Beratung"); Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 583, 625f., 692ff.; °Abdallāh (1989): u.a. 116ff.; °Abd as-Salām (1982): 140ff.; Sābiq (*Fiqh*): I, 349; de Zayas (1960): 359.
- 20 Aber auch 30% für die Mission und 20% bzw. 10% für die *zakāt*-Verwaltung: °Abdallāh (1989): 207f., vgl. 118 (Kritik an unflexibler Handhabung), 213 (Kuwait – andere prozentuale Verteilung); *OE*, IV, 368f. (Sudan und Pakistan). In Pakistan wurden lediglich allgemeine Prioritäten festgelegt, vgl. Clark (1986): 88f.; Nienhaus (1982): 201; Mannan (1986): 273(ff.) – Gesetzestext im Anhang.
- 21 Z.B. Hasan (1984): 41ff.
- 22 Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 564ff. (nennt vormoderne Autoren!); Z. Ahmad (1991): 45ff.; M. N. Siddiqi in Iqbal (1988): 265, 269f. (vgl. 292ff. – skeptische Anmerkungen dazu in der Diskussion). – Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf das mittelalterliche Judentum, das der Finanzierung von Rehabilitationsmassnahmen durch Almosen Vorrang einräumte. Dazu: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, 390; *The Encyclopedia of Religion*, III, 223.
- 23 Vgl. z.B. °Abdallāh (1989):128ff.
- 24 Soweit nicht gesondert hervorgehoben, beziehen sich die nachstehenden Ausführungen auf folgende vor-moderne Werke, die nicht mehr als ein grober Querschnitt sein können: Muqātil b. Sulaymān (*Tafsīr*): II, 176f.; Šāfi'ī (*Umm*): I/2, 60ff; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 157ff.; Ğaṣṣās (*Aḥkām*): III, 179ff.; Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 143ff.; Saraḥsī (*Mabsūt*): II/3, 8ff. (Die interessante Detailanalyse einiger Passagen zur *zakāt* aus Saraḥsī's Hauptwerk, u.a. zu den Besonderheiten seiner Argumentation, von N. Calder ["Exploring God's Law:

vornehmlich bei den Rechtsgelehrten des 8. bis 10. Jh., zuweilen auch bei späteren Autoren, die ihr Misstrauen bzw. ihre Opposition gegenüber dem Staat mit religiös-ethischer Prinzipientreue verbanden. Die erste Tendenz zeichnet sich durch Betonung des karitativen Zwecks der *zakāt* aus. Diese zeigt sich nicht etwa an der ausdrücklichen Begünstigung der beiden erstgenannten Gruppen, sondern vielmehr an der engen Auslegung der weiteren Kategorien, an den Bedingungen, die an eine Empfangsberechtigung geknüpft werden, an der Entscheidung zur sinngemässen Interpretation des Verses und an der implizit der koranischen Regelung unterlegten *ratio legis*.²⁵ Die meisten klassischen Gelehrten sprechen sich für die sinngemässe Interpretation des Verses aus; demnach dient die Aufzählung der potentiell Berechtigten lediglich der Qualifizierung der Gattung (*tamyīz al-ğins*) der Almosenempfänger, und es sind nicht – wie die Šāfi‘iten aufgrund ihrer wörtlichen Auslegung behaupteten – in jedem Fall alle vorhandenen Empfängerkreise zu bedenken.²⁶ Zwar galt dies bei entsprechenden Einnahmen als empfehlenswert, doch die Ausbreitung der Umma hatte diese Möglichkeit früh *ad absurdum* geführt. Die sinngemässe Interpretation erleichterte die Betonung des karitativen Aspekts der *zakāt*, wenn die individuelle Bedürfnisdeckung und nicht das öffentliche Wohl als eigentliche *ratio* dieser Offenbarung angesehen wurde.

Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī on *zakāt*”, in Christopher Toll/Jacob Skovgaard-Petersen (eds.): *Law and the Islamic World. Past and Present*. Kopenhagen: Munksgaard 1995, 57-73] ist für die folgenden Ausführungen nur bedingt relevant.); Ġazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 53ff.; Ibn al-‘Arabī (*Aḥkām*): II, 945ff.; Kāsānī (*Badā‘i‘*): II, 43ff.; Ibn Rušd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muğtahid*): I, 368ff.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 100ff.; Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 505ff.; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 167ff.; Nawawī (*Mağmū‘*): VI, 192ff.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 378ff.; Šawkānī (*Nayl*): II/4, 168ff.; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 120ff. – Was die zitierte zeitgenössische muslimische Literatur angeht, so kann angesichts der grossen Zahl an Publikationen ebenfalls höchstens von einem Querschnitt gesprochen werden.

25 Vgl. z.B. Ibn Rušd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muğtahid*): I, 368ff. – Aussergewöhnlich für die vormoderne Zeit ist die Position von Zamahšarī (*Tafsīr* II, 283): Die mit “*fi*” eingeleiteten Empfängerkategorien, vor allem die beiden letztgenannten, seien eher berechtigt, weil in diesem Fall der Nutzen umfassender sei. – Bei einigen späteren Ḥanafiten (so Ġaššāš, *Aḥkām* III, 201, 203f.; Sarahsī, *Mabsūt* II/3, 10f.; Kāsānī, *Badā‘i‘* II, 46) findet sich ebenfalls die Meinung, die Einnahmen könnten nur an eine Kategorie, ja selbst an eine einzige Person ausgehändigt werden. Die Intention der frommen Gabe sei es, einem mangelnden Bedürfnis abzuhelpen. Allerdings ging man dabei wohl von der gängigen Praxis aus, die “Almosenabgabe” selbst zu verteilen.

26 Soweit vorhanden, sollen mindestens drei Personen aus jeder Kategorie bedacht werden: so schon Šāfi‘ī (*Umm*): I/2, 61, 63.

“Arm” wird *wörtlich* als Antonym zu *ganīy* verstanden. Hiermit ist nicht etwa “reich” im üblichen Sinn gemeint, sondern derjenige, der, körperlich unversehrt, mit legaler Erwerbstätigkeit sich und seine Familie versorgen kann.²⁷ Als arm gilt *rechtlich* gesehen derjenige, der keinen zu versteuernden Mindestbetrag (ar.: *niṣāb*) besitzt oder dessen *niṣāb* unproduktiv ist, da er ihn für seine Grundbedürfnisse oder zur Schuldentilgung benötigt. Interessant ist die weitergehende Frage, ob auch ein *ganīy zakāt* erhalten darf. Am wenigsten umstritten war (und ist) der Anteil des Steuereinziehers, der *zakāt* nicht aus Not, sondern als eine Art Lohn erhält. Ein Ḥadīṭ nennt weitere Ausnahmen. Diese Nichtbedürftigen, aber Anspruchsberechtigten scheinen anfangs auf ein bis zwei Kategorien beschränkt gewesen zu sein; später kamen mit entsprechender Änderung des Prophetenwortes weitere hinzu.²⁸

In der klassischen Argumentation über die Berechtigungs- und Ausschlusskriterien wird zudem implizit auf wirtschaftsethische Prinzipien der islamischen Vorstellungen von Eigentum, Erwerb und Gebrauch irdischer Güter rekurriert;²⁹ indirekt werden dabei soziale Übel angeprangert. Diese moralischen Postulate sind das einzige, wenngleich ineffektive Instrumentarium zur Bewahrung des karitativen Aspekts der *zakāt*.

- a) An erster Stelle steht der Appell an das altruistische Ideal, das generell höchstens in kleinen (tribalen) Gesellschaften und kurzfristig greifen kann. Jeder Notleidende ist demnach gehal-

27 Siehe z.B. Riḍā (*TM*): X, 490; de Zayas (1960): 287f., 299.

28 Vgl. die verschiedenen Versionen in Wensinck (*Concordance*): III, 284ff. (ṣ – d – q), bes. 287 (*lā taḥillu ṣ-ṣadaqa li-ḡanīy illā li-ḥamsa ...*), 292 (*inna ṣ-ṣadaqa lā taḥillu illā li-aḥad talāta ...*) oder bei Ibn Māḡa (*Sunan*): I, 590 (Nr. 1841); Abū Dāwūd (*Sunan*): II, 119 (Nr. 1635ff.); bei Muqāṭil b. Sulaymān (*Tafsīr* II, 176) finden sich diese Ausnahmen noch nicht; dagegen aber bei: Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 165; Ḡaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 183, 186; vgl. aber 187f., 205 (Armut als vorrangiger Gradmesser); Saraḥsī (*Mabsūṭ*): II/3, 10; Ḡazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 59; Kāsānī (*Badāʾiʿ*): II, 43, 44 (nur *ʿāmil* als Ausnahme), 46 (weitere Ausnahmen); Ibn Qudāma (*Muḡnī & Šarḥ kabīr*): II, 704; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 186. Überraschenderweise nennt bereits Mālik b. Anas (*Muwaṭṭaʿ* I, 201) fünf Ausnahmen, Ibn Rušd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muḡtahid* I, 370) spricht von fünf, nennt aber nur vier. – Zu dieser Frage vgl. auch *EF*, VIII, 713. – Zu den Nicht-Berechtigten werden noch heute in der Regel neben den “Versorgten” und Arbeitsfähigen Ungläubige (*kuffār*, inklusive Freidenker und Atheisten, siehe unten), versorgungsberechtigte Familienmitglieder und Angehörige der Prophetenfamilie gezählt: Ṭayyār (1987): 160ff.; Mūsā (1988): 320ff.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 695.

29 Zu den wirtschaftsethischen Prinzipien im allgemeinen Nienhaus (1982): 59ff. (69f. speziell zum Altruismus); Abu Sahlieh (1994): 223ff. Kritisch gegenüber der Wirksamkeit des altruistischen Ideals: Kuran (1986): 136ff. (identisch mit ders. 1992a: 10ff.); idealistisch: Mannan (1986): 43ff., 72f.

- ten, zunächst alle legalen Mittel und Wege auszuschöpfen, um seine Situation zu verbessern. Einem Reisenden, der eigentlich als begütert gilt, wird empfohlen, ein Darlehen aufzunehmen. "Steuerbeamte" sollten vertrauenswürdig, massvoll und nicht verschwenderisch sein.³⁰
- b) Als notwendige, nicht der Besteuerung unterliegende Grundbedürfnisse gelten Nahrung, Kleidung, Wohnung, Haushaltsutensilien und Dinge, die für die Berufsausübung unverzichtbar sind.³¹ Dass Bedürfnisse durchaus unterschiedlich ausfallen können, u.a. wegen der Grösse der Familie oder der Fähigkeit zu wirtschaften – das erkannten bereits frühe Rechtsgelehrte.³²
- c) Ein Verstoss gegen Gottes Gebote darf nicht die Bedürftigkeit verursacht haben.³³
- d) Die Pflicht eines jeden Erwerbsfähigen, mit legaler Arbeit den Lebensunterhalt zu verdienen, wird durch zahlreiche Überlieferungen, die Müssiggang und Bettelei verurteilen, unterstrichen.³⁴ Auf das soziale Übel des Bettelns wird besonders im Zusammenhang mit der Diskussion über die Abgrenzung des Armen vom Bedürftigen angespielt. Wer von den beiden Gruppen sozial schlechter gestellt ist, entscheiden die Rechtsschulen unterschiedlich. Praktisch gesehen ist die Diskussion irrelevant, da keine die Berechtigung der beiden Gruppen bezweifelt. Dennoch ist es bezeichnend, dass das Betteln bereits ab dem 8./9. Jh. als das bestimmende Unterscheidungskriterium angelegt wird und dass demjenigen, der sich zum Betteln gezwungen sieht, eher negative Attribute zugeschrieben werden.³⁵ Im Koran
- 30 Dazu vgl. Angaben bei Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 187 (Mālik nach Ibn Saḥnūn); Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 121, 124 (beruft sich hier auf die Zāhiriten); Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 679, 624; Sābiq (*Fiqh*): I, 348; Aghnides (*Theories of Finance*): 446.
- 31 Ġazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 55ff.; Ibn Qudāma (*Muḡnī & Šarḥ kabīr*): II, 523, 530, 690 ff.; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 120. – Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 568ff. u.a.; de Zayas (1960): 271ff., 287; Iqbal (1988): 16ff., 251ff., bes. 260ff.
- 32 Šāfiʿī (*Umm*): I/2, 62; Ibn Rušd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muḡtahid*): I, 371; vgl. Diskussion bei Nawawī (*Maḡmūʿ*): VI, 198ff.; Šawkānī (*Nayl*): II/4, 170. Kurz Imbābī (1975: 185f.): Während Šāfiʿī und Mālik die Bedürfnisse für wandelbar hielten, gingen die Ḥanafiten u.a. eher vom rechtlichen Terminus des *nišāb* aus; von Ibn Ḥanbal werden unterschiedliche Positionen überliefert.
- 33 Muqātil b. Sulaymān (*Tafsīr*): II, 176; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 164f.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 112. (Es sei denn, bei Reue:) Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 183; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 379; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 123.
- 34 Im Koran findet sich noch nichts dergleichen: *Elr*, IV, 81 ("Begging" – C. E. Bosworth u.a.); *Elʿ*, VIII, 714; vgl. Riḍā (*TM*): X, 498f.; Wensinck (*Concordance*): II, 377-85 (s – ʿ – l) ; siehe auch III, 292 zu dem Ḥadīṯ "inna ṣ-ṣadaqa lā taḥillu li-qawīy wa-lā li-ḍi mirra sawīy" (das Almosen ist nicht gedacht für eine kräftige und körperlich gesunde Person); dazu und zu ähnlichen Überlieferungen auch: Muqātil b. Sulaymān (*Tafsīr*): II, 176; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 172f., 191; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 378f.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 557; vgl. dagegen Ġaṣṣās (*Aḥkām*): III, 189ff. (189/192: Mehrere solcher Traditionen seien als *bāṭil* anzusehen, weil sie allein dem Zweck dienten, das Betteln als verwerflich hinzustellen.)
- 35 So bereits Muqātil b. Sulaymān (*Tafsīr*): II, 176; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 158 (mit Verweis auf frühe Exegeten: Ibn ʿAbbās <?>, Muḡāhid und az-Zuhrī); zu den unterschiedlichen

selbst deutet nichts auf ein Verbot des Bettelns hin, in der Sunna dagegen um so mehr. Dies ist auf die Ausbreitung des Berufsbettlertums infolge der Eroberungen, der daraus resultierenden sozialen und kulturellen Spannungen, der fortschreitenden Urbanisierung und Landflucht zurückzuführen. Zu den trickreichen Berufsbettlern³⁶ kamen im 8./9. Jh. die religiös motivierten Bettler, jene *tawakkul*-Mystiker, die sich ganz der Hinwendung zu Gott widmeten und aufgrund ihres übersteigerten Gottvertrauens (*tawakkul*) vom Erwerbsleben verabschiedet hatten und von Almosen lebten.³⁷ Zwar wurden sie teilweise als Nachfahren der *ahl aṣ-ṣuffa*, der bedürftigen “Muhāğirūn-Frömmeler” im prophetischen Medina³⁸ betrachtet, bezweckten mit dem Betteln die Selbsterniedrigung und Disziplinierung der Seele und die Vermeidung der Verstrickung in gesellschaftliches Unrecht. Doch waren sie vor allem der “Orthodoxie” und zumindest seit dem 4./10. Jh. ebenso anderen Sufis ein Dorn im Auge. Unter diese Wandermystiker mischten sich, das war kaum zu vermeiden, auch die verpönten Müssiggänger. Dass den professionellen Bettlern die Bestimmungen über die Berechtigung auf Almosen bekannt gewesen sein müssen, davon zeugen u.a. die scharfsinnigen Beobachtungen des Polyhistor al-Ġāhiz (160/776-255/868-69) im 9. Jh. in Baṣra und Bagdad. Gaukelten die einen körperliche Gebrechen vor, so präsentierten sich andere als alte Kämpfer des Islam, um Sympathie und Spendenbereitschaft zu wecken.³⁹

Einige frühe Koranexegeten wählten dagegen andere Unterscheidungskriterien, um den Armen vom Bedürftigen abzugrenzen, darunter Gesundheit bzw. Versehrtheit (Qatāda)⁴⁰, Muhāğirūn bzw. Beduinen (ad-Ḍaḥḥāk)⁴¹ und Zugehörig-

Positionen, wer besser gestellt sei, u.a.: Ġaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 179ff.; Sarāḥsī (*Mabsūt*) II/3, 8f.; Qarāḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 545ff.; andere (Abū Yūsuf und einige Mālikiten laut Ibn Rušd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muğtahid* I, 371; Qurṭubī, *Tafsīr*, IV/8, 170) halten die Begriffe *faqīr* und *miskīn* für identisch. Siehe auch *EP*², II, 757f. (s.v. *faqīr* – K.A. Nizami); Imbābī (1975): 182ff.

36 *EP*², VII, 493-95 (s.v. *mukaddī* – Ch. Pellat); *Elr*, IV, 80ff. (“Begging”); Bosworth (1976): I, 1-47 (Kap. 1: über Vagabunden und Bettler; für die ersten zwei Jahrhunderte gibt es nur spärliche Informationen: 17 ff.); ders. (1982).

37 Zu ihnen, ihrer Argumentation und den zunehmenden Widerständen gegen sie, vgl. vor allem die Angaben bei Reinert (1968): u.a. 154ff., 217ff., 252ff.; kurz auch *Elr*, IV, 80f.; Bosworth (1976): I, 12f., 21f.

38 Zu ihnen *EP*², I, 266f. (W. M. Watt); Shoufany (1972): 40ff.

39 Vgl. “*K. ḥiyal al-mukaddīn*”, nach den von Pellat (1967: 410ff.) übersetzten Auszügen; zur Bedeutung von Ġāhiz als Hauptquelle für dieses gesellschaftliche Phänomen: Bosworth (1976): I, 32ff.; zu den Tricks im einzelnen (Sympathien u.a. dadurch erworben, indem man sich als Konvertit der “Leute des Buches” darstellte): ders. (1982): 6.

40 Qatāda (st. 117/735) nach Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 158; Ġaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 179, 181; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 107f.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 378.

41 Ad-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (st. 105/723 oder 106/724) nach Aussage folgender Traditionarier aus Kufa: as-Sufyān at-Ṭawrī (st. 162/778), Maṣūūr (b. al-Muʿtamir, st. 123/749) und Ibrāhīm an-Naḥāʿī (st. ca. 96/717) – so laut Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 158f.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): ebd.; angeblich auf Autorität von Ibn ʿAbbās laut Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 171.

keit zum Islam bzw. zu einer Buchreligion (°Ikrima).⁴² Letzteres ist von besonderem Interesse, da hier – wie eine zeitgenössische Anfrage an einen Mufti es formuliert⁴³ – die Frage tangiert wird, ob die *zakāt* als Akt der Barmherzigkeit gegenüber dem Menschen an sich zu verstehen ist oder eher als gruppenspezifisches Merkmal, das der Integration und Identität dient. Wie in der klassischen Zeit geht auch heute noch die Mehrheit davon aus, dass das obligatorische im Gegensatz zum freiwilligen Almosen nur von Muslimen zu erheben und an Glaubensbrüder zu verteilen ist.⁴⁴ Von Islamisten wie Yūsuf al-Qaradāwī (Jg. 1926) wird dieses Kriterium allerdings im Anschluss an den Neo-Ḥanbaliten Ibn Taymīya (st. 728/1328) noch enger gefasst.⁴⁵ Bei ihnen wird die rechte Gesinnung zum Massstab: Alle sich nur nominell zum Islam Bekennenden sind ausgeschlossen. Diese Forderung erinnert an die Praxis der Zwölferschiiten⁴⁶ und einiger Ḥārīḡiten,⁴⁷ die den *īmān*, also die Zugehörigkeit zu ihrer Glaubensgemeinschaft, nicht den Islam, zur Bedingung für den Almosenempfang machten.

42 °Ikrima (st. 104/722) nach Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 159; Qurṭubī, ebd.; Ibn Kaṭīr, ebd.

43 Qaradāwī (*Hudā*): I, 259 (Anfrage).

44 U.a. Ibn Qudāma (*Muḡnī & Šarḥ kabīr*): II, 690f. (Meinung der überwiegenden Mehrheit, nennt aber auch Ausnahmen); *EP*, VIII, 713 (überwiegende Mehrheit, ausgenommen Zwölferschiiten, Zaiditen). Die klassische Mehrheitsmeinung wird auch heute noch meist vertreten, vgl. z.B.: Maḥlūf (*Fatāwā*): I, 255f., 258; Badrān (1969): 171; Ṭayyār (1987): 161 f.; Mūsā (1988): 320; Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 703ff. (Prinzipiell dürften nur freiwillige Spenden an Nichtmuslime verteilt werden, es sei denn, es schadet den muslimischen Armen nicht, wenn auch ein Anteil der *zakāt*-Einnahmen an bedürftige Nichtmuslime geht.) Vgl. dagegen andere moderne Autoren, die sich dafür aussprechen, die *zakāt* auch an arme und bedürftige Nichtmuslime zu verteilen: °Abd as-Salām (1982): 141; Mannan (1986): 237 (vgl. ebenso 228f.).

45 Qaradāwī, ägyptischer Muslimbruder, lehrt seit Jahren in Qatar; zu seiner Meinung hierzu: *Hudā* I: 259ff.; *Fiqh az-zakāt* II: 708ff. (ausgeschlossen sind explizit *fussāq* und *kuffār*, einschliesslich Kommunisten); eine ähnliche Position vertritt bereits Riḍā (*TM*): X, 513 (keine Apostaten, Ketzler, Atheisten); im Anschluss an Qaradāwī, im Unterschied zu Abū Zahra (berühmter Azharī, 1898-1974): Ḥifnāwī (1996): 110ff. (*fisq*, *kufr* und *ilhād* als Ausschliessungskriterien). Vgl. ebenso die *zakāt*-Organisation innerhalb der Muslimbruderschaft: Bannā (*Muḍakkirāt*): 195-97. – Zu Ibn Taymīyas Position (nicht an *ahl al-bida*°, darunter solche, welche das rituelle Gebet nicht verrichten): *Fatāwā*: XXV, 87, 89.

46 Zur *zakāt* als "community-defining ritual" bei der Zwölferschia Calder (1981): 471.

47 Zu den Ibāditen und einigen Untersekten wie der Farṭīya, welche die Almosen entgegen der sonstigen Lehre allein den Verwandten vorbehielt: Ennami (1972): 109, 165f., 218; zu dem damit zusammenhängenden *walāya*-Prinzip bei den Ibāditen: ebd., 193ff., 210, 214. – Vgl. zu den Zugeständnissen an die Zwölferschiiten in Pakistan, nachdem sie gegen die konfessionsübergreifende Einführung der *zakāt*-Abgabe protestiert hatten: Clark (1986): 81; Mayer (1986): 71-73, 75; Kuran (1993b): 324.

In der klassischen Diskussion finden sich neben den unterlegten ethischen Prinzipien weitere Versuche, das karitative Moment zu stärken. So meinte u.a. Ibn Ḥanbal (st. 241/855), der für seine kritische Haltung gegenüber der Regierung bekannt war, der *zakāt*-Zahler solle seine Abgaben lieber selbst verteilen, damit sie die legitimen Empfänger erreichten.⁴⁸ Ein weit verbreitetes Postulat zur Verhinderung staatlichen Missbrauchs wandte sich gegen den Transfer der *zakāt*-Einnahmen.⁴⁹ Anscheinend unter dem Eindruck der Bürgerkriegswirren in seiner Heimatstadt Córdoba ging Ibn Ḥazm (st. 456/1063), der für seine harsche Kritik an der staatlichen Fiskalpolitik und der korrumpierten Gesellschaft bekannt war, im 11. Jh. noch weiter: Der Herrscher soll Reiche, falls sie ihrer Pflicht gegenüber den Armen nicht nachkommen, dazu zwingen, um deren Grundbedürfnisse zu decken.⁵⁰

Neben der erstgenannten Tendenz lassen sich zwei weitere ablesen: Resignation oder Indifferenz und Demoralisierung. Diese Tendenzen kristallisieren sich verstärkt zwischen dem 11. und 13. Jh. heraus. Sie sind an folgenden Indizien abzulesen:

- a) Die Empfängerkategorien werden auf zusätzliche Personenkreise ausgeweitet, die Bedingungen für die Empfangsberechtigung gelockert, und die Bedürfniskonzeption wird

- 48 Vgl. Diskussion bei Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 507ff. (Muwaffaq ad-Dīn Ibn Qudāma meint, es sei besser, die obligatorische Almosenabgabe an den Imam zu geben, ob dieser nun gerecht oder ungerecht sei; sie selbst zu verteilen, sei allerdings auch zulässig. Diese relativ späte Ansicht ist anscheinend an den Wegfall der *nīya* gekoppelt – vgl. hier: II, 505f. und unten Anm. 58.) – Zur herkömmlichen Praxis, hier in al-Andalus (eigenhändige Verteilung von Gläubigen vorgezogen wegen turbulenter oder ungerechter machtpolitischer Verhältnisse): Chalmeta (1992): 747.
- 49 Abū Yūsuf (vgl. Übers. Ben Shemesh, *Taxation III*, 137): Die Verteilung an Arme und Bedürftige muss im Unterschied zu den anderen Ausgabeposten am Ort der Einziehung erfolgen. Besonders die Šāfiʿīya sprach sich für die Verteilung im unmittelbaren Umkreis des Steuereinzugsgebietes aus: Šāfiʿī (*Umm*): I/2, 61. Ğaṣṣāš (*Aḥkām*): III, 199f. (Transfer nur unter Vorbehalt, so frühe Gelehrte im Unterschied zu Ğaṣṣāš selbst); Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 106f. (referiert unterschiedliche Ansichten, keiner behauptete allerdings die Notwendigkeit des Transfers); Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 531f.; Nawawī (*Mağmūʿ*): VI, 237ff. (inkl. Ausnahmen; die Mehrzahl der Gelehrten empfehle jedoch, vom Transfer abzusehen. Der Autor nennt verschiedene Überlieferungen von Ibn Ḥanbal; nach einer ist der Transfer nur erlaubt, falls man vor Ort auf die Armengabe verzichten kann.)
- 50 Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 156, siehe auch 158f.: Nach ad-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim machte die *zakāt* jeden weiteren Anspruch auf den Besitz der Vermögenden zunichte. Ibn Ḥazm beruft sich dagegen auf den “Konsens der *ṣaḥāba*”, der besage, dass Besitz auch über die Armengabe hinaus verpflichtet.

subjektiviert;⁵¹ schliesslich werden einige Empfängertypen in der Weise gedeutet, dass die *‘ulamā’* zu Hauptnutznießern avancieren. Diese Entwicklung erfolgt parallel zum Prestigegewinn der religiösen Elite seit dem 11. Jh.⁵² Gelehrte und Theologiestudenten werden unter die Posten für Arme, Bedürftige, Reisende und “die sich auf dem Wege Gottes Befindenden” subsumiert. Allerdings ist der sunnitische Islam nie so weit gegangen wie die Zwölferschia; dort festigten die Gelehrten als Stellvertreter der Imame ihre wirtschaftliche Position durch allmähliche Aneignung der Kontrolle über Einziehung und Verteilung der *zakāt* und des Beutefünftels (*hums*).⁵³ Im sunnitischen Islam blieb die Meinung des indischen Gelehrten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (1832-90), die *‘ulamā’* seien als Erben des Propheten, Träger der Religion und Bewahrer der Šarī‘a am ehesten zu *zakāt*-Einnahmen berechtigt, seien sie nun arm oder reich, eine Ausnahme.⁵⁴ Seine Vorstellung entspricht in etwa der heutigen malaysischen Praxis.⁵⁵

- b) Die Mittelverwendung zu öffentlichen Zwecken, darunter für Schulen, Moscheen oder Infrastruktur, wird ab dem 11./12. Jh. stärker betont.⁵⁶ Damit wurde wohl bezweckt, die Position der Gelehrten zu festigen, die staatliche Praxis zu legitimieren oder die staatlichen Autoritäten auf die Nützlichkeit der *zakāt* und deren Äquivalenz mit illegalen Steuern hinzuweisen.
- c) Moralische Bedenken werden fallengelassen, der politischen und administrativen Willkür immer mehr Rechnung getragen. So steigt der maximale Anteil der *zakāt*-Beamten auf bis zu 3/4 der Gesamteinnahmen,⁵⁷ und selbst einem Tyrannen muss (u.a. laut dem Šāfi‘iten M.

51 Siehe Anm. 28 zur Erweiterung der Überlieferung; vgl. z.B. Ḡaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 187: Spätere Gelehrte hätten den Fehler begangen, auch “Reisenden”, die noch nicht ihre Reise angetreten hatten, einen Anteil an den *zakāt*-Einnahmen zuzusprechen (so die Šāfi‘iten Māwardī <AS, ar. 140; Übers. 261> oder Nawawī <Minhāğ, Übers. Howard, 278; dort auch, S. 277, zu den “armen und bedürftigen Gelehrten”>). Vgl. ebenso zu “*fī sabīl Allāh*” Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 123.

52 Zum Prestigegewinn der religiösen Elite (hier gegenüber den Händlern) Rodinson (1977): 28f.

53 Dazu Calder (1981) (1982).

54 Zu diesem illustren indischen Gelehrten, dem wenig originellen Vielschreiber (dem “Suyūṭī” des 19. Jh.) und (seit 1871) Ehemann der Fürstin von Bhōpāl, Ḡahan Bēgam (reg. 1868-1901), vgl. *EF*², VII, 1048f. (s.n. *Nawwāb Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Khān – Zafarul-Islām Khān*) und I, 1195f. (hierzu 1196; s.v. *Bhōpāl* – A. S. Bazmee Ansari). Zu seinen Schriften *GAL-S* II, 859ff. Die hier angedeutete Passage stammt angeblich aus “*ar-Rawḍa an-nadīya*” (*GAL-S* II, 860, Nr. 25), zitiert nach Riḍā (*TM*): X, 501. (Die Kritik Riḍās auf S. 501ff. richtet sich gegen die nicht eindeutige Beweisführung.); so auch Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 647f.

55 Dazu Kuran (1993b): 323.

56 Vgl. unten Anm. 83f. Kāsānī oder al-Qaffāl nach Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī zu “*fī sabīl Allāh*”; zur Verbesserung der Infrastruktur (Wallfahrtswege u.a.) ausserdem Riḍā (*TM*): X, 504; siehe dagegen Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 527 (keine Finanzierung von Moschee-, Brückenbau o.ä.).

57 Siehe z.B. Ibn al-‘Arabī (*Aḥkām*): II, 947, 950; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 114f.; spätes Bsp. in S. A. Siddiqi (1952): 159; vgl. Nawawī (*Mağmū‘*): VI, 194f.: zur interessan-

- b. al-Ḥaṭīb aš-Širbīnī, st. 977/1569-70) die *zakāt*-Verwaltung anvertraut werden. Zuvor war dies nur im Falle von Zwang vorgesehen.⁵⁸
- d) Analog zu dieser Entwicklung wird von der Notwendigkeit der Absichtserklärung (*nīya*) Abstand genommen und – wie im christlichen Mittelalter – der Nutzen im moralischen Sinn eher beim Spender gesucht: das Almosengeben als verdienstvolles Werk mit spirituellem Gewinn für den Spender steht nun im Vordergrund.⁵⁹

2. Die rechtsmethodischen Implikationen des Verses

Mögliche rechtsmethodische Konsequenzen ergeben sich in erster Linie aus der Tatsache, dass gewisse Empfängergruppen nur zeitweise relevant sind. Dies betraf zunächst den Posten derer, deren Herzen vertraut gemacht werden / wurden (ar. *al-muʿallafa qulūbuhum*), dann den des “Steuerbeamten” und in der jüngeren Zeit den des Sklaven.

Wie sollte nun dieses Phänomen gerechtfertigt werden? Am leichtesten war die zeitweilige Streichung einer bestimmten Kategorie durch deren Nichtexistenz zu legitimieren – z.B. analog zum Erbrecht. Eine weitere Option bot die Umdeutung, um die Regelung an veränderte Bedingungen anzupassen. Aber konnte auch die Methode der Abrogation oder die des Aussetzens der Regelung zugunsten einer anderen, eines höheren Prinzips oder des öffentlichen Wohls angewandt werden?

Am meisten Schwierigkeiten bereitete der Anteil der *muʿallafa qulūbuhum*. Zu diesen wurden analog zur prophetischen Praxis in den klassischen Kom-

ten Diskussion unter den Šāfiʿiten, welche Geldhähne anzuzapfen sind, sollten sich die *zakāt*-Einnahmen als unzureichend für die Entlohnung des *ʿāmil* herausstellen.

58 Zur Genese der Ansicht von aš-Širbīnī Calder (1981): 473f. (dort auch zum parallel erfolgten Wegfall der *nīya*); weitere, teils ambivalente Angaben zu dieser Diskussion finden sich bei Nawawī (*Mağmūʿ*): VI, 160ff. und Šawkānī (*Nayl*): II/4, 173f.

59 Besonders ausführlich Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 100-103 (die Vorteile für den Empfänger fallen dagegen ziemlich spärlich aus, ja betreffen sogar eher den Spender, abgesehen von der Bannung der gesellschaftlich relevanten Gefahr, dass sich die potentiellen Empfänger aus Armut den Feinden des Islam anschliessen oder verwerfliche Handlungen begehen könnten – S. 103f., hierzu 104); vgl. dagegen Ġazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Paris): Ch. III – betont Pflichten der Empfänger (60ff.); dazu kurz *EP*, VIII, 710f., 714f. – Zur Entwicklung im Christentum z.B.: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, 383ff. (386: Der Mensch lernte erst allmählich, das Almosengeben aus der Sicht des Rezipienten zu betrachten; erst seit der Reformation setzte sich diese neue Blickrichtung sukzessive durch. Dazu auch: *The Encyclopedia of Religion*, I, 216).

mentaren meist folgende Personengruppen gezählt: a) die Ungläubigen, die für den Islam gewonnen werden sollten, b) zum Islam Bekehrte, aber Glaubensschwache und c) prominente Muslime, die mit Hilfe materieller Unterstützung und aufgrund persönlicher Autorität ihre Gefolgsleute vom Islam überzeugen und zur Loyalität gegenüber dem islamischen Staat bewegen konnten.⁶⁰

War eine solche Mittelverwendung zu Lebzeiten des Propheten zwecks Konsolidierung der Umma zu rechtfertigen, so barg die Zuweisung von *zakāt*-Erträgen an Ungläubige für spätere Exegeten in erster Linie ein moralisch-theologisches Problem.

In der formativen Phase des islamischen Rechts, als die Methodik noch nicht ausformuliert, der Sunna-Begriff noch nicht auf die Tradition des Propheten begrenzt war, zudem dem subjektiven Rechtsempfinden mehr Gewicht eingeräumt wurde, entschieden sich u.a. die sog. "Leute der *opinio*" für folgende Lösung, die auf die Überordnung des karitativen Zwecks der *zakāt* hindeutet: Der erste Kalif, Abū Bakr, habe – so die Wortwahl späterer Ḥanafiten aus dem 10./11. Jh. – die "Bestechungsgeschenke" unterbunden (*inqaṭaʿa r-riṣā*). Deswegen sei dieser Anteil auch unter den folgenden Kalifen "fallengelassen" worden (*qad saqata*).⁶¹

60 Meistens werden die genannten drei Bedeutungen zum Terminus *al-muʿallafa qulūbuhum* angeführt. Einige Autoren betonen, dass nicht alle Nutzniesser *kuffār* gewesen seien oder dass ein *kāfir* keinesfalls zu bedenken sei; höchstens Autorität besitzende Stammesführer, welche ihre Anhänger zur Konversion bewegen könnten, seien empfangsberechtigt. So u.a.: Ġazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Paris): 58; Ibn al-ʿArabī (*Aḥkām*): II, 947ff., 950ff.; Nawawī (*Mağmūʿ*): VI, 206ff. Vgl. ansonsten: Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 161f.; Ğaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 181f.; Qurtubī (*Tafsīr*): IV/8, 178ff.; Ibn Ğuzaiy (*Tafsīr*): II, 142; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 379. Vgl. unter den modernen Autoren z.B.: Riḍā (*TM*): X, 494f.; Aghnides (*Theories of Finance*): 446f.; S. A. Siddiqi (1952): 161; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 994ff.

61 Vgl. den Ḥanafiten Abū Yūsuf nach der Übers. von Ben Shemesh (*Taxation III*): 137: Diese Kategorie "gibt es heute nicht mehr"; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 163 vermerkt: "Die Bestechungsgeschenke wurden aufgegeben / hörten auf (*inqaṭaʿat ar-ri<u>ṣā*)". Die im Text zitierte Passage findet sich bei den Ḥanafiten Ğaṣṣāṣ (*Aḥkām* III, 183) und Saraḥsī (*Mabsūṭ* II/3, 9); der Ḥanafit Kāsānī (*Badāʾiʿ* II, 45) schreibt: Die überwiegende Mehrheit der Gelehrten (*ʿāmmat al-ʿulamāʾ*) meinte nach dem Tod des Propheten, er habe "ihren Anteil abgeschafft / aufgehoben" (*intasaha sahmahum*), deshalb sei er "heute" nicht mehr an ähnlich Situierte auszuzahlen. So laute auch die Ansicht Šāfiʿīs nach einer Überlieferung; nach einer anderen allerdings habe er gemeint, der Anteil bleibe bestehen und sei in der Folgezeit an Neo-Muslime zur Festigung ihres Glaubens auszuzahlen. Kāsānī verweist ausserdem auf den "Konsens der Prophetengefährten" (*iğmāʿ aṣ-ṣaḥāba*) infolge veränderter Umstände. – Vgl. dagegen für die Ḥanbaliten: Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 527f. (alle Empfänger Kategorien blieben bestehen, im Unterschied zur Ansicht von Šaʿbī, Mālik, Šāfiʿī und den *aṣḥāb ar-raʾy*; vgl. *Šarḥ* II, 696ff. – auch wenn zuweilen anscheinend

Der Traditionalist aš-Šāfi'ī und seine Anhänger bedienten sich eines anderen Hilfsmittels: Ungläubige seien keinesfalls aus der *zakāt*, höchstens aus der Beute zu bedenken. Der Posten sei nur bei öffentlichem Bedarf, über den der Imam / Kalif entscheide, an unsichere Kandidaten aus den eigenen Reihen auszuzahlen.⁶²

Im Zuge der Herauskristallisierung der traditionalistischen Rechtsmethodik im 9./10. Jh. stiess die strikte Position der Ḥanafiten anscheinend zunehmend auf Kritik. Einige Gelehrte unterstellten ihnen die Abrogation des koranisch vorgesehenen Anteils.⁶³ Nach überwiegender Auffassung ist die Abrogation einer koranischen Rechtsregelung nur durch einen später offenbarten Vers oder

kein Bedarf bestehe, handle es sich nicht um *nash*); für die Mālikiten siehe Qurṭubī (*Tafsīr*, IV/8, 181): Mit dem Erstarren des Islam sei dieser Posten "erloschen" (*inqaṭa'a*); ebd.: Einige Ḥanafiten gingen seit Abū Bakr vom *suqūṭ sahmihim* aus. – Moderne Autoren u.a.: Riḍā (*TM*): X, 496f. (angeblich "*saqāṭa/inqaṭa'a*" wegen Erstarren des Islam); Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 599, 600: Nach der "Mehrheit der Ḥanafiten" entfalle der Posten; aber S. 601: Abrogation habe nicht stattgefunden, Bedürfnis zu *ta'līf al-qulūb* bestehe weiterhin.

62 Šāfi'ī (*Umm*): I/2, 61, siehe auch 64, 68: so bereits die Praxis des Propheten; ein *suqūṭ* des Anteils sei auszuschliessen, weil es sich bei der Entscheidung der Prophetengefährten (der Überlieferung nach beurteilte zunächst ʿUmar die Anmeldung dererlei Ansprüche abschlägig, dem schloss sich der damalige Kalif Abū Bakr nach dem Einspruch der Zurückgewiesenen an) nur um deren *iğtihād* gehandelt habe; Ungläubige seien nicht aus der *zakāt* zu bedenken, dafür aber "Sünder/Frevler" (*fussāq*); so auch Māwardī (*AS*): ar. 139, Übers. 260 (Ungläubige seien nur aus *fay'* und *ganā'im* zu bedenken) und Nawawī (*Minhāğ*): Übers. Howard, 277. – Historisch betrachtet wenig verwunderlich ist der Standpunkt von Ibn Ḥazm (*Muḥallā*, III/6, 145): Einige meinten, der Anteil der *mu'allafa qulūbuhum* sei "entfallen" (*qad saqāṭa*); diese Auffassung sei jedoch nichtig (*bātil*). Vielmehr seien die Kandidaten für die "Vertrautmachung der Herzen" heute zahlreicher als je zuvor. Allerdings stehe die Ausschüttung dieses Anteils allein dem Imam zu; folglich entfalle derselbe einschliesslich desjenigen für den *ʿāmil*, sollte der *zakāt*-Zahler selbst die Verteilung übernehmen.

63 Folgende Autoren betonen, dass es sich nicht um *nash*, sondern höchstens um *raf'* (zeitweilige Aufhebung) handle: Ibn al-ʿArabī (*Aḥkām*): II, 950-55, bes. 954 (Meinung des Autors); Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 111; Ibn Qudāma (*Muğnī & Šarḥ kabīr*): II, 527, 696ff., bes. 697; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 181. Moderne Autoren: Ḥifnāwī (1996): 101 (wirft Abū Ḥanīfa explizit *nash* vor – vgl. dagegen Ibn Rušd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muğtahid* I, 369: Abū Ḥanīfa und Šāfi'ī seien der Auffassung gewesen, das Recht der *mu'allafa qulūbuhum* bleibe bestehen, falls der Imam dies meine; dagegen sei Mālik davon ausgegangen, diese Gruppe sei "heute" nicht mehr vorhanden.) Imbābī (1975: 188ff.): *nash* sei in diesem Fall nicht möglich; er hält die Differenzen zwischen den Rechtsgelehrten in diesem Punkt aber für eher gering, denn diejenigen, die den *suqūṭ* behaupteten, meinten eigentlich, der Anteil für die "Vertrautmachung der Herzen" sei auszubezahlen, geschehe dies aus religiösem Motiv und diene einem religiösen Nutzen.

einwandfreien Ḥadīṭ (*mutawātir*) möglich, nicht durch einen Konsens oder – wie in diesem Fall – durch einen stillschweigenden *iğmāʿ*.⁶⁴ Letzteres hielten zwar einige frühe Ḥanafiten (neben einigen Muʿtaziliten) für erlaubt, doch es ist fraglich, ob in diesem Kontext je von Abrogation (ar. *nash*) gesprochen bzw. die verwendeten Termini im Sinne von zeitweiligem Aussetzen oder endgültigem Aufheben der Anwendung der Rechtsregelung verwendet wurden.⁶⁵ Der Terminus *sāqit*, der u.a. im Zusammenhang mit den *zakāt*-Bestimmungen häufig fällt, meint eher ersteres, *isqāt* dagegen das Entfallen eines Rechts- bzw. Besitzanspruchs.⁶⁶ Der spätere Konsens besagt, der *isqāt* dürfe nicht auf die Rechte Gottes angewandt werden, dessen Rechte nicht einmal schmälern;⁶⁷ das betreffe also auch die *zakāt*-Bestimmungen. Bei den frühen Gelehrten scheint der Terminus noch ganz unpräzise verwendet worden zu sein, einfach um ein unlösbares Problem zu umgehen. Diese Vermutung wird durch gleichfalls gebrauchte Termini wie *tawaqquf/wuqūf* (“schwebend, ungelöst”)⁶⁸ bestätigt –

- 64 Kurz: *EF*², VII,1009-12, hier 1012 (s.v. *naskh* – J. Burton); Kamali (1991): 149ff., hier 150f. (mit Bezug auf Koran 9/60); vgl. das *uṣūl*-Werk von Āmidī (*Iḥkām*): II/3, 160ff.; ausführlich zur Frage, ob der (stillschweigende) Konsens der Prophetengefährten als absoluter Beweis (*ḥuḡḡa qaṭʿīya*) für die Abrogation einer feststehenden koranischen Regelung gelten kann: Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 122 (hier wird *isqāt* mit *nash* gleichgesetzt); laut Qurṭubī (*Tafsīr* IV/8, 181) sprachen sich einige Mālikiten, *aṣḥāb ar-raʿy* und Ḥanafiten dafür aus, Ālūsī (ebd.) lehnt dies ab.
- 65 Vgl. Kamali (1991: 152) zu Ṣāfiʿīs Deutung von *nash* in seiner *Risāla*: Demnach verstand er *nash* im Sinne einer “Erläuterung” (*bayān*), die nicht die totale Zurückweisung der Regelung umfasse; *nash* entspreche nicht einer Form der Annullierung (*ilḡāʿ*), vielmehr dem “Aussetzen, vorübergehenden Aufheben” einer Regelung durch eine andere.
- 66 In diesem Sinne ausführlich, aber ohne Bezug zu den *zakāt*-Regelungen, *Mawsūʿat al-fiqh al-islāmī* VIII, 233-365 (s.v. *isqāt*), bes. 233f. (Kurzdefinition des Fachterminus).
- 67 Zu den Termini in diesem Kontext vgl. Calder (1981). – Zur klassischen Theorie in den *uṣūl*-Werken siehe u.a. Qarāfī (st. 684/1285, *Furūq*): I, 118ff.; Ṣāṭibī (st. 790/1388, *Muwāfaqāt*): II, 284-87.
- 68 Neben den häufiger verwendeten Termini *qaṭaʿa* oder *inqaṭaʿa* (letzteres bereits bei Muqātil, *Tafsīr* II, 176 neben den o.gen. Belegstellen) finden sich auch die Ausdrücke *zāʿil* (“vergänglich, ohne Bestand” – Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām*, II, 954) oder *maṣqūd* (“verschwunden” – so Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* VIII/16, 115 mit Bezug auf die Posten des *ʿāmil* und der *muʿallafa qulūbuhum*). Zum Terminus *wuqūf* oder *tawaqquf* (neben “*qad saqata*”) – Ṣāltūt (*Islam*: 102, siehe auch 103): Heute sei der Anteil für den Steuerbeamten nicht mehr zu entrichten, da die Einziehung nicht mehr staatlich organisiert sei. Dies komme einer vorübergehenden Einstellung (*waqf*) einer koranischen (*naṣṣ*-) Bestimmung aus fehlendem Anlass (*maḥall*) gleich, nicht jedoch der Abrogation wegen nicht vorhandener (grundsätzlicher) Gültigkeit (*ṣalāḥīya*). Manche Rechtsgelehrte behaupteten zwar den *suqūṭ* des Anteils der “Vertrautmachung der Herzen”; dies sei aber nicht mit *nash* gleichzusetzen.

ein Ausdruck mit durchaus positiver Konnotation, der ebenfalls in der theologischen Diskussion über die Stellung des Sünders eine grosse Rolle spielte.

Die Meinung, die sich zwischen dem 10. und 12. Jh. – wohl analog zur Aussetzung des Anteils der “Steuereinnahmer” – auch unter den Ḥanafiten durchsetzen sollte, umgeht das terminologische und methodische Problem: Bei Bedarf, d.h. falls der Herrscher es für das öffentliche Wohl als notwendig erachtet, so in einer Schwächephase, kann der Anteil der *mu'allafa qulūbuhum* genutzt werden.⁶⁹

Diese vor allem aufgrund des vagen Begriffs “Bedarf” mehrdeutige Kompromisslösung machen sich Gelehrte des 20. Jh. in zweifacher Hinsicht zunutze:

- Islamisten wollen diesen *zakāt*-Anteil für die islamische *da'wa* nutzen, um der christlichen Mission bzw. anti-islamischen Propaganda entgegenzuwirken;⁷⁰
- Modernisten erheben diese Regelung zum Prinzip, um ihre Sicht der Anpassungsfähigkeit des islamischen Rechts zu untermauern, d.h. auch die Anwendung anderer Bestimmungen aus Koran und Sunna kann bei Bedarf ausgesetzt werden.⁷¹

Bei den Posten für die “Steuerbeamten” stellte sich ein solches methodisches Problem nicht, höchstens ein moraltheologisches im Zusammenhang mit der Rechtschaffenheit der Regierung, das aber bald ignoriert wurde. In diesem Fall geboten Logik und politische Realität, diesen Anteil zu streichen, sollte der *zakāt*-Pflichtige selbst die Verteilung übernehmen. In ähnlicher Weise wird heutzutage der ursprünglich für den Loskauf muslimischer Sklaven gedachte

69 Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 162, 163; Ḡaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 182; Ibn al-ʿArabī (*Aḥkām*): II, 954; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 111; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 181; Šawkānī (*Nayl*): II/4, 177; nach Ālūsī (*Tafsīr* V/10, 122f.) meinten dies bereits u.a. az-Zuhrī (st. 124/742) und Abū Ṭawr (st. 240/854). Vgl. moderne Autoren: Riḍā (*TM*): X, 497; de Zayas (1960): 293ff.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 598; Mawḍūdī (*Fatāwā*): 47ff. (Anm.1 – 48f.); ʿAbdallāh (1989): 134f.

70 Riḍā (*TM*): X, 495, 515; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 606ff., bes. 608ff.; S. Quṭb (*ZQ*): III, 1669 (andeutungsweise); Sābiq (*Fiqh*): I, 330; Tabbara (*Spirit/Rūh*): 160/382f.; Kattānī (1989): 136; ʿAbdallāh (1989): 49.

71 Vgl. Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 602, Anm.1 mit Verweis auf Šubḥī al-Maḥmaṣānī (1906-86) und seine Schrift *Falsafat at-Tašrīʿ*, von der eine engl. Übersetzung von Farhat J. Ziadeh (Leiden: Brill 1961) vorliegt, und auf M. Labābīdīs (1910-73) *Risālat al-Islām*; Kurzbiographie zu Maḥmaṣānī jetzt in: Nizār Abāza/Muḥammad Riyāḍ al-Mālīḥ: *Itmām al-ʿlām*. (Ḍayl li-kitāb al-ʿlām li-Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī.) Beirut: Dār Šādir 1999, S. 130; vgl. Kritik an der modernistischen Sichtweise auch bei Dardīrī (1976): 20ff.

Anteil⁷² angesichts der Abschaffung der Sklaverei von einigen Gelehrten für hinfällig erklärt.⁷³ Einige Modernisten halten wegen verbesserter Reisebedingungen zudem den Anteil der Reisenden für obsolet.⁷⁴ Islamisten lassen es sich dagegen nicht nehmen, den Anteil für Sklaven einerseits per Analogie für die Befreiung der versklavten muslimischen Völker zu veranschlagen.⁷⁵ Andererseits rekurrieren sie auf klassische Rechtsmeinungen, die den Anteil für die Sklaven auch für den Loskauf muslimischer Kriegsgefangener und den Anteil der Reisenden für Wallfahrer nach Mekka und Gelehrte (“Wissenssucher”) bereitstellen wollten.⁷⁶

- 72 Der prä-modernen Diskussion zufolge sollte dieser *zakāt*-Anteil in erster Linie den *mukātab*-Sklaven zugute kommen, also der Vervollständigung der *manumissio* dienen. Ob damit auch Kauf und Freilassung (*ʿitq*), so Mālik, gemeint sein konnte, war unter den einzelnen Rechtsschulen umstritten. Dazu Muqātil (*Tafsīr*): II, 176; Šāfiʿī (*Umm*): I/2, 61; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 163f.; Ğaṣṣāš (*Aḥkām*): III, 183f.; Māwardī (*AS*): ar. 139f., Übers. 260; Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 149f.; Sarahṣī (*Mabsūt*): II/3, 9f.; Ğazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 58; Kāsānī (*Badāʿiʿ*): II, 45; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 112; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 182, 183; Nawawī (*Maḡmūʿ*): VI, 210ff.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 379; Šawkānī (*Nayl*): II/4, 177f.; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 123. – Zusammenfassung der Diskussion z.B. bei Aghnides (*Theories of Finance*): 443; de Zayas (1960): 234ff.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 616f.
- 73 Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 601f.; Hasan (1984): 34; vgl. Mawdūdī (*Fatāwā*): 51 (Der Anteil entfällt immer dann, wenn keine Sklaverei vorhanden ist!)
- 74 Hasan (1984): 35; Šayḥ Muṣṭafā al-Marāġī (1881-1945, Šayḥ al-Azhar 1935-45) nach Riḍā (*TM*): X, 505 und Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 682. (Er selbst spricht sich aber gegen diese Meinung aus.) – Andere moderne Autoren sehen hier die Wallfahrer und “Wissenssucher” angesprochen: Aghnides (*Theories of Finance*): 446; de Zayas (1960): 303-06; ʿAbdallāh (1989): 138; Šaltūt (*Islam*): 103 (allerdings keine Reisen zum Spass und Vergnügen unterstützungswürdig).
- 75 Zur Beseitigung der Versklavung muslimischer Völker, unter Umständen auch für die Freilassung muslimischer Kriegsgefangener: Riḍā (*TM*): X, 515; Ḥiġāzī (*Tafsīr*): I/10, 62; Šaltūt (*Islam*): 104; S. Quṭb (*ZQ*): III, 1669; Kattānī (1989): 136; Baʿlī (1991): 95. Siehe auch den ägyptischen Gesetzesentwurf von 1983/84, Art. 32: Unterstützung von Flüchtlingen (ʿAbdallāh 1989: 136). Vgl. dagegen Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 621 (siehe aber unten zum Posten “*fī sabīl Allāh*”).
- 76 Verwendung zum Loskauf von Kriegsgefangenen (umstritten unter frühen Mālikiten, so): Ibn al-ʿArabī (*Aḥkām*): II, 956; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 183; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 123. – Verwendung für Wallfahrer z.B. Šawkānī (*Nayl*): II/4, 181 (andere Gelehrte subsumieren diese Mittelverwendung unter den Posten “*fī sabīl Allāh*”).

3. Die religiös-politischen Implikationen des Verses

Damit sind wir bei der religiös-politischen Dimension der *zakāt*-Distribution, die am ehesten bei den beiden letztgenannten Empfängergruppen deutlich wird: denjenigen, die wörtlich “auf dem Weg sind” (*ibn as-sabīl*), und “für den Weg Gottes” (*fi sabīl Allāh*). Beide Begriffe verloren bereits zur Zeit der ersten großen Eroberungszüge ihren konkreten, originären Sinn. Dies belegen die zahlreichen koranischen Parallelstellen. Schon in frühmedinensischer Zeit ging es nicht mehr um die Versorgung der in Mekka in materielle Not geratenen Muslime bzw. der mittellosen Auswanderer in Medina, sondern angesichts der Auseinandersetzung mit den Mekkanern und später der Eroberungszüge ausschliesslich um die Aufwendung für militärische Zwecke. Die Grenzen zwischen beiden Termini waren zunächst fließend. Meinte *ibn as-sabīl* in erster Linie die Unterstützung einzelner Kämpfer, so *fi sabīl Allāh* eher Ausgaben allgemeiner Art, wie die Kriegsausrüstung.⁷⁷ Die Priorität der Mittelverwendung für militärische Zwecke, und zwar bei fast allen *zakāt*-Kategorien, zeigt sich noch ganz deutlich bei einem der (frühen) ḥanafitischen Rechtswerke zur Besteuerung, dem *K. al-Ḥarāğ* von Qudāma b. Ġaʿfar (st. 320/932).⁷⁸

In den klassischen Korankommentaren werden die letzten beiden Kategorien zunächst voneinander getrennt:⁷⁹ Der *ibn as-sabīl* wird zum Reisenden, der sich zu einem unverwerflichen bzw. rechtmässigen Zweck auf den Weg gemacht hat (z.B. Pilgerfahrt oder “auf Suche nach Wissen”) und unterwegs in finanzielle Not gerät. Später wird ebenfalls erlaubt, die *zakāt*-Einnahmen für das weitere Wohlergehen der Reisenden zu nutzen, so für die Infrastruktur;⁸⁰ heute werden zudem politische Flüchtlinge darunter subsumiert.⁸¹

Durch die Ausweitung der Interpretation wurden die Grenzen zwischen diesem und dem vorhergenannten Posten wieder fließend. Die Auslegung von *fi sabīl Allāh* hing immer schon eng mit der vorherrschenden *ğihād*-Konzeption

77 Zur anfänglichen Begriffsgeschichte Puin (1970): 43-57, bes. 56, 57; Paret (*Konkordanz*): 38f. (mit Parallelstellen und weiteren Literaturverweisen).

78 Vgl. Übersetzung von Teil 7, Kapitel 18 des *K. al-ḥarāğ wa-ṣināʿat al-kitāba* von Qudāma b. Ġaʿfar in Ben Shemesh (*Taxation II*): 65-68, bes. 67f. Allerdings betont der Autor den freiwilligen Charakter der *zakāt*-Beiträge (ebd., 17). Zur Person und seinem Werk ebd., 1ff.

79 So z.B. Muqātil (*Tafsīr*): II, 176.

80 Qudāma b. Ġaʿfar nach Übers. Ben Shemesh (*Taxation II*): 68 (Aufgrund des Grundtenors der Aussagen ist jedoch davon auszugehen, dass diese infrastrukturellen Massnahmen vornehmlich militärischen Zwecken dienen sollten.) Zur Unterstützung der Infrastruktur s.o. Anm. 56.

81 Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 583 (neben Studenten im Ausland).

zusammen,⁸² d.h. je nachdem, ob die geistige oder kämpferische Anstrengung für Gott *en vogue* war. Den klassischen Exegeten zufolge waren freiwillige Kämpfer ohne regulären Sold gemeint.⁸³ Bald schon wurde der Terminus auf alle gottgefälligen Taten ausgedehnt.⁸⁴ Islamistische Organisationen und deren Chefideologen machen sich die Ausweitung der Termini zunutze, um die *zakāt* vornehmlich über das Angebot sozialer Dienstleistungen für die Rekrutierung, Mobilisierung sowie ideologische Schulung von Mitgliedern und die Verbreitung ihrer Sichtweise des Islam (über Medien und Publikationen) zu nutzen; Mission (*daʿwa*) und *ġihād*, hier auch im kämpferischen Sinne zu verstehen, erhalten Vorrang. Die Einziehung und Verteilung der *zakāt* dient allein der Bewegung und ihrem Ziel, den idealen islamischen Staat zu etablieren.⁸⁵ Die

82 Siehe auch Andeutung in Riḍā (*TM*): X, 499.

83 Auch wenn der Begriff umfassend im Sinne von “jede gute Tat” verstanden werden könnte, so seien hier doch die *ġuzāt* gemeint: Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 165; Māwardī (*AS*): ar. 140, Übers. 261; Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 151; Saraḥsī (*Mabsūt*): II/3, 10 (mit Verweis auf Abū Yūsuf, so auch Kāsānī); Ġazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 59; Ibn al-ʿArabī (*Aḥkām*): II, 957; Kāsānī (*Badāʿiʿ*): II, 45f. (Er selbst meint jedoch im Unterschied zu Abū Yūsuf, fromme Taten könnten bei Bedarf ebenfalls unterstützt werden.); Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 380. Für die ausschliessliche Finanzierung des (kämpferischen) *ġihād* und von Kriegsgerät spricht sich auch noch, anscheinend unter dem Eindruck “andalusischer” Verhältnisse, Ibn Ġuzaiy aus (*Tafsīr* II, 142). Eine interessante Diskussion findet sich im *Šarḥ* von Ibn Qudāma (II, 700f., hier 701): Der *ḥaġġ* sei keinesfalls aus diesem Posten zu finanzieren, weil 1. im Koran mit “*sabīl Allāh*” meist der *ġihād* gemeint sei, 2. ein Mittelloser von der Verpflichtung zur Wallfahrt nach Mekka befreit sei; ohnehin sei der *ḥaġġ* der Armen für die Muslime ohne Nutzen! Der Betrag sei in erster Linie für die Interessen (*maṣāliḥ*) der Muslime auszugeben. – Zu den verschiedenen Meinungen über die Unterstützung der freiwilligen Krieger und der Wallfahrer: Ġaṣṣāš (*Aḥkām*): III, 186f.; Ibn Rušd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muġtahid*): I, 372; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 185f.; Nawawī (*Maġmūʿ*): VI, 225ff. Ausführlich zu allen Aspekten: Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 635-69.

84 Als Befürworter der Ausweitung des Terminus “*fī sabīl Allāh*” auf alle “gottgefälligen Taten” oder “Wohltätigkeiten” nennt Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr* VIII/16, 113f.) den Šāfiʿiten (Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī aš-Šāšī) al-Qaffāl (Faḥr al-Islām al-Mustazhirī, 429/1037-507/1114), der sich wiederum auf einige, namentlich nicht genannte, Rechtsgelehrte beruft. Rāzī selbst sieht diese Möglichkeit der Erweiterung des Postens allein im Falle von freiwilligen Spenden. Dass Qaffāl diese Ausdeutung bevorzugte, scheint einsichtig, profitierte er doch selbst von “frommen Stiftungen”. (Er lehrte zunächst an einer für ihn erbauten Madrasa, später an der berühmten Niẓāmīya in Bagdad.) Zu seiner Person: *GAL* I, 391, *GAL-S* I, 674; Ibn Ḥallikān (*Wafayāt*): IV, 219ff.

85 Riḍā (*TM*): X, 505f., 515; Barakatullah (1924): 23; de Zayas (1960): 300-303; Šaltūt (*Islam*): 104f.; ders. (*Fatāwā*): 128f.; Tabbara (*Spirit/Rūḥ*): 162f./354; S. Quṭb (*Social Justice*): 137; ders. (*ZQ*): III, 1670 (darauf basierend der *Tafsīr* des syrischen Muslimbruders Ḥauwā, IV, 2305f., 2311); M. Quṭb (1978): 114; Mawdūdī (*Fatāwā*): 51f., 54f., 56;

Islamisten reihen sich damit einerseits, was die Mittelverwendung angeht, entgegen ihrem Anspruch, in die Reihe der klassischen Gelehrten ein, welche die *zakāt*-Verteilung für eigennützige und klassenspezifische Interessen oder aus reinem Opportunismus pervertierten. Andererseits benutzen sie wie in der Frühzeit, und dies entspräche ihrer geforderten Rückbesinnung auf die Urgemeinde, die *zakāt* als politisch-ideologisches Instrument.

Zudem beweist diese Art der Mittelverwendung als Missionspfennig indirekt, dass das altruistische Ideal, das der *zakāt* zugrunde liegt, letztlich nur in kleinem gesellschaftlichem Rahmen greifen kann und auch deshalb oft von religiösen Interessengruppen, die sich als besonders islamisch legitimiert ansehen, effektiv instrumentalisiert wurde.

Bibliographie

ABŪ DĀWŪD, Sulaymān b. al-Ašʿaṭ

o. J. *Sunan Abī Dāwūd*. Hrsg. Muḥammad Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. IV Bde. Beirut: Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī. (*Sunan*)

ʿABDALLĀH, ʿUṭmān Ḥusayn

1989 *az-Zakāt: ad-damān al-iğtimāʿī al-islāmī*. Al-Manšūra: Dār al-Wafāʾ.

Ḥiğāzī (*Tafsīr*): I/10, 62; Mannan (1987): 67 (vgl. aber 68); Sābiq (*Fiqh*): I, 347, 354 (allerdings gewisse Prioritäten, im Unterschied zu de Zayas oder Qaraḏāwī, wie aber auch der Zaidit Wazīr 1986: bes. 93ff. Wazīr spricht sich für die Finanzierung überregionaler gesamtislamischer Bildungsinstitutionen und für die Gründung einer islamischen Presseagentur aus.) Qaraḏāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 583, 661f., 666ff. u.a.; ders. (*Hudā*): I, 252-58; II, 227-29, 232-34 (Finanzierung von Moscheebau und islamischen Zentren zugunsten der *daʿwa* und des *ğihād*, in erster Linie in armen und "bedrohten" Gebieten); Kišk (*Fatāwā*): IV, 92 (bezieht sich auf Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qaffāl); Maḥlūf (*Fatāwā*): I, 255; Kattānī (1989): 137; ʿAbdallāh (1989): 117, 140f.; Baʿlī (1991): 91ff.; Ḥifnāwī (1996): 108. – Zur ägyptischen Praxis (Nāṣir- und Fayṣal-Bank): Ben-Nefissa (1991). – Ausweitung dieses Postens auf alle Wohltätigkeiten oder den Moscheebau nur bei Bedarf: Šarabāšī (*Yasʿalūnaka*): II, 134f., siehe auch I, 155f. (hier nur Versorgung der *ğihād*-Kämpfer genannt); Qāsim (1984): 211f. – Ablehnung der weiten Auslegung des Terminus: Badrān (1969): 170, 172 (befürwortet die traditionelle Sicht der Ḥanafiten, die eine solche Mittelverwendung infolge fehlender Besitzübertragung <*tamlīk*> ausschliessen); Ṭayyār (1987): 152f. (Dieser Anteil sei speziell für freiwillige Kämpfer gedacht; *ṭuruq al-ḥayr* seien aus der Staatskasse zu finanzieren.) Mūsā (1988): 319, 320f., 323 (mit Verweis auf Ibn Rušd und Ibn Qudāma).

°ABD AS-SALĀM, Muḥammad Sa°īd

1982 *al-Muḥāsaba fī l-islām: dirāsa muqārana ma°a t-taṭbīq °alā zakāt al-māl*. Dschidda: Dār al-Bayān al-°Arabī.

ABU SAHLIEH, Sami Awad Aldeeb

1994 *Les musulmans face aux droits de l'homme*. Bochum: Winckler.

AGHNIDES, Nicolas P.

²1961 *Mohammedan Theories of Finance. With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. Lahore: Premier Book House. (*Theories of Finance*)

AHMAD, Mahmud

¹1975 *Social Justice in Islam*. (Foreword by B. Z. Kaikaus). Lahore: Institute of Islamic Culture (2nd rev. and enl. ed., first ed. 1970).

AHMAD, Ziauddin

1991 *Islam, Poverty and Income Distribution*. Leicester: Islamic Foundation.

AHMED, Ziauddin (Hrsg.)

1983 *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*. Dschidda: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University / Islamabad: Institute of Policy Studies.

AL-ĀLŪSĪ, Abū l-Faḍl Šihāb ad-Dīn Maḥmūd

1934 *Rūḥ al-ma°ānī fī tafsīr al-Qur°ān al-°aẓīm was-sab° al-maṭānī*. 30 Teile in XV Bänden. (Reprint der äg. Ausgabe v. 1353/1934). Beirut: Dār Iḥyā° at-Turāṭ al-°Arabī (um 1970), hier: Bd. V/Teil 10, 120-25. (*Tafsīr*)

AL-ĀMIDĪ, Abū l-Ḥasan °Alī b. Muḥammad

²1985-6 *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. 4 Teile in II Bänden. Ta°līq: °Abd ar-Razzāq °Afīfī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī ²1406 (Nachdruck der 1. Aufl., Riad: Mu°assasat an-Nūr). (*Iḥkām*)

BADRĀN, Badrān Abū l-°Aynayn

1969 *al-°Ibādāt al-islāmīya muqārana °alā l-maḍāhib al-arba°a: aṣ-ṣalāt – aṣ-ṣawm – az-zakāt – al-ḥağğ*. Alexandria: Munša°at al-Ma°ārif, 167-172.

AL-BA°LĪ, °Abd al-Ḥamīd Maḥmūd

1991 *Iqtīṣādīyāt az-zakāt wa-°tibārāt as-siyāsa al-mālīya wan-naqdīya*. (Kairo): Dār as-Salām.

AL-BANNĀ, Ḥasan

⁴1979 *Muḍakkirāt ad-da°wa wad-dā°iya*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī (1. Aufl. Kairo 1947). (*Muḍakkirāt*)

AL-BARĀĠIRĪ, Ibrāhīm Muḥammad

1973 *Āṭar ad-ḍarība fī tawzīʿ ad-duḥūl waz-zakāt ka-badīl liḍ-ḍarība*.
Kairo: ʿĀlam al-Kutub.

BARAKATULLAH, Mohammad

1924 *The Khilafet*. London: Luzac, 29ff.

BEN-NEFISSA, Sarah

1991 Zakat officielle et zakat non-officielle aujourd'hui en Egypte. In:
Egypte – Monde arabe VII (3):105-120.

BEN SHEMESH, A.

1965 *Taxation in Islām*. Bd. II. Leiden: Brill/London: Luzac. (*Taxation II*)

1969 *Taxation in Islām*. Bd. III. Leiden: Brill/London: Luzac. (*Taxation III*)

BOSWORTH, Clifford E.

1976 *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. II Bde., hier Bd. I: *The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore*. Leiden: Brill.

1982 Jewish Elements in the Banū Sāsān. (Urspr. *Bibliotheca Orientalis*, hier reprint in) ders.: *Medieval Arabic Culture and Administration*. London: Variorum Reprints, 1-17.

BRAHIMI, Abdelhamid

1993 *Justice sociale et développement en économie islamique*. Paris: La Pensée Universelle.

BROCKELMANN, Carl

²1943/49 *Geschichte der arabischen Litteratur*. II Bde. Leiden: Brill. (*GAL*)

1937ff. *III Supplementbände*. Leiden: Brill 1937, 1938, 1942. (*GAL-S*)

CALDER, Norman

1981 Zakāt in Imāmī Shīʿī Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D. In: *BSOAS* XLIV:468-80.

1982 Khums in Imāmī Shīʿī Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D. In: *BSOAS* XLV:39-47.

CHALMETA, Pedro

1992 An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus. In: Salma Kh. JAYYUSI (Hrsg.): *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 741-58 (= *HdO*, Erste Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten; Bd. 12).

CLARK, Grace

1986 Pakistan's Zakat and ʿUshr as a Welfare System. In: Anita M. WEISS (Hrsg.): *Islamic Reassertion in Pakistan*. Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press, 79-95.

AD-DARDĪRĪ, Hānī° Aḥmad

1976 *at-Tašrī° bayna l-fikrayn al-islāmī wad-dustūrī*. Kairo: al-Hay°a al-Miṣrīya al-°Āmma lil-Kitāb.

Encyclopaedia Iranica

1982ff. Hrsg. Ehsan YARSHATER. (Bisher X Bde.) London u.a.: Routledge and Kegan Paul. (*EIr*)

The Encyclopaedia of Islam

1954ff. New ed., prep. by a number of leading orientologists. Bisher X Bde. Leiden u.a.: Brill. (*EF*²)

Encyclopaedia of Religion and Ethics

1910 Hrsg. James HASTINGS. XII Bde., Indexbd. Edinburgh: T. & T. Clark / New York: Charles Scribner's Sons (III: 373-92, s.v. *Charity, Alms-giving* – William L. Davidson u.a.).

The Encyclopedia of Religion

1987 Hrsg. Mircea ELIADE (u.a.). XV Bde., Indexbd. New York u.a.: Macmillan.

ENNAMI, Amr K.

1972 *Studies in Ibādism*. Tripolis: Publications of the Univ. of Libya.

Enzyklopädie des Islām

1913-38 Hrsg. M. Th. Houtsma (u.a.). IV Bde., Erg.-bd. Leiden: Brill/Leipzig: Otto Harrassowitz. (*EF*¹)

FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ, Abū °Abdallāh Muḥammad b. °Umar

o. J. *Mafātīḥ al-ġayb* oder *at-Tafsīr al-kabīr*. 32 Teile in XVI Bänden. (Miṣr): al-Maṭba°a al-Bahīya al-Miṣrīya (hier: Bd. VIII/Teil 16, 100-115). (*Tafsīr*)

GAL/GAL-S – s. BROCKELMANN

ĠĀNIM, Ḥusayn

1991 *al-Iqtisād al-islāmī: ṭabī°atuhā wa-mağālatuhā*. Al-Manṣūra: Dār al-Wafā°.

AL-ĠAṢṢĀṢ, Abū Bakr Aḥmad b. °Alī

1993 *Aḥkām al-Qur°ān*. Hrsg. Ṣidqī Muḥammad Ġumayl. III Bde. Beirut: Dār al-Fikr (hier: III, 179-188). (*Aḥkām*)

AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid

1966 *The "Mysteries of Almsgiving"*. A translation from the Arabic with notes of the *Kitāb Asrār al-Zakāh* of al-Ghazzālī's *Iḥyā° 'Ulūm al-Dīn* by Nabih Amin Faris. Beirut: AUB, 53-69. (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris)

AL-ĠAZĀLĪ, Muḥammad

²1965 *Hādā ... dīnunā*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa, 128-133.

HAARMANN, Ulrich

1975 Die Pflichten des Muslims – Dogma und geschichtliche Wirklichkeit.
In: *Saeculum* XXVI: 95-110.

HASAN, Najmul

1984 *Social Security System of Islam: With Special Reference to Zakah*.
Dschidda: Internat. Centre for Research in Islamic Economics.

HAUWĀ, Saʿīd

1985 *al-Asās fī t-tafsīr*. XI Bde. Kairo: Dār as-Salām (hier: IV, 2305-11).
(*Tafsīr*)

AL-ḤIFNĀWĪ, Muḥammad Ibrāhīm

1996 *Fiqh az-zakāt*. Kairo: Dār al-Ḥadīth.

ḤIĠĀZĪ, Muḥammad Maḥmūd

~⁶1980 *At-Tafsīr al-wādiḥ*. 30 Teile in III Bänden. Nachdruck der Kairiner
Ausgabe von 1968-72, Beirut: Dār al-Ġīl, (hier: I/10: 61f.) (*Tafsīr*)

IBN AL-ʿARABĪ, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdallāh

1957/58 *Aḥkām al-Qurʿān*. IV Teile. Hrsg. ʿAlī Muḥammad al-Biḡāwī. (Miṣr):
Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīya, ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī (hier: II, 945-
62). (*Aḥkām*)

IBN ĠUZAIY al-Kalbī al-Ġarnāṭī, Muḥammad b. Aḥmad

1973 *K. at-Tashīl li-ʿulūm at-tanzīl*. Hrsg. Muḥammad ʿAbd al-Munʿim al-
Yūnusī, Ibrāhīm ʿA. ʿAwaḍ. IV Bde. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa
(hier: II, 141f.) (*Tafsīr*)

IBN ḤALLIKĀN, Abū l-ʿAbbās Šams ad-Dīn Aḥmad

1969-78 *Wafayāt al-ʿayān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*. Hrsg. Iḥsān ʿAbbās. VIII
Bde. Beirut: Dār Šādir. (*Wafayāt*)

IBN ḤAZM, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd

~1969 *K. al-Muḥallā*. Hrsg. Aḥmad Muḥammad Šākir. 11 Teile in VIII Bden.
(Beirut): Dār al-Fikr (hier: III/6, 143ff.) (*Muḥallā*)

IBN KAṬĪR, ʿImād ad-Dīn Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar

1987 *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*. 30 Teile in IV Bden., ein Bd. Fihris aḥādīṭ,
hrsg. Yūsuf ʿAbd ar-Raḥmān al-Marʿašlī. Beirut: Dār al-Maʿrifa (hier
Bd. II/Teil 10, 378-80). (*Tafsīr*)

IBN MĀĠA, ʿAbdallāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī

o.J. *Sunan*. Hrsg. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī. II Bde. Beirut: al-
Maktaba al-ʿIlmīya (urspr. Kairo 1972). (*Sunan*)

IBN QUDĀMA al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn

~1973 *al-Muḡnī*. (Enthält:) *aš-Šarḥ al-kabīr* von Šams ad-Dīn Abū l-Faraġ
ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAlī ʿUmar Muḥammad b. Aḥmad b. Qudāma al-
Maqdisī. 14 Bde. (davon Bd. 13f. *Muʿġam*). Beirut: Dār al-Kutub al-

°Ilmīya (Nachdruck der Ausg. Kairo 1930?), hier: II, 505ff., vor allem 689-717. (*Muġnī & Šarḥ kabīr*)

IBN RUŠD, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad

1970-74 *Bidāyat al-muġtahid fī nihāyat al-muqtašid*. Hrsg. Muḥammad Sālim Muḥaysin; Ša°bān Muḥammad Ismā°l. II Bde. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya (hier: I, 368-73, 380). (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muġtahid*)

IBN TAYMĪYA, Taqī d-Dīn Abū l-°Abbās Aḥmad

²1978 *Maġmū° fatāwā Šayḥ al-islām Aḥmad b. Taymīya*. Hrsg. °Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim al-°Āšimī; Muḥammad b. °Abd ar-Raḥmān al-°Āšimī. XXXVII Bde. Beirut: Dār al-Fikr (hier: Bd. XXV). (*Fatāwā*)

IMBĀBĪ, Muḥammad Muštafā

1975 *al-Ḥuqūq al-mālīya fī l-amwāl wal-abdān fī l-fiḥ al-islāmī al-muqāran*. Kairo: Dār at-Ṭibā°a al-Muḥammadīya, 181-97.

IQBAL, Munawar (Hrsg.)

1988 *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*. Islamabad: Internat. Inst. of Islamic Economics, Internat. Islamic Univ.

KAMALI, Mohammad Hashim

1991 *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society (Rev. Aufl., 1. Aufl. 1989).

AL-KĀSĀNĪ, °Alā° ad-Dīn Abū Bakr b. Mas°ūd

1909/10 *K. Badā°i° aš-šānā°i° fī tartīb aš-šar°a*. VII Bde. Mišr: Maṭba°at Širkat al-Maṭbū°āt al-°Ilmīya (ab Bd. 3: Maṭba°at al-Ġamālīya) (hier: II, 43-50 vor allem). (*Badā°i°*)

AL-KATTĀNĪ, Idrīs

1989 *Dawr az-zakāt fī taḥqīq al-°adāla al-iġtimā°īya wa-ḥalq al-muġtama° al-insānī al-afḍal*. In: °Abdallāh °ĀŠIM (Hrsg.): *Fī l-iqtīšād al-islāmī*. Rabat: Manšūrāt Kullīyat al-Ādāb wal-°Ulūm al-Insānīya, 131-44. (Silsilat nadawāt wa-munāzarāt; 15).

KIŠK, °Abd al-Ḥamīd

1987f. *Fatāwā š-šayḥ Kišk: humūm al-muslim al-yawmīya*. 11 Bde/15 Teile. Kairo: al-Muḥtār al-Islāmī (hier: IV/1988). (*Fatāwā*)

KURAN, Timur

1986 *The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment*. In: *IJMES XVIII*: 135-64.

1992a *The Economic System in Contemporary Islamic Thought*. In: JOMO K.S. (Hrsg.): *Islamic Economic Alternatives. Critical Perspectives and New Directions*. Basingstoke/London: Macmillan, 9-48.

- 1992b Economic Justice in Contemporary Islamic Thought. In: JOMO K.S., *op. cit.*, 49-76.
- 1993a Fundamentalisms and Economy. In: Martin E. MARTY / R. Scott APPLEBY (Hrsg.): *Fundamentalisms and the State*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 289-301. (The Fundamentalism Project; 3).
- 1993b The Economic Impact of Islamic Fundamentalism. In: MARTY / APPLEBY, *op. cit.*, 302-41.
- MAḤLŪF, Ḥasanayn Muḥammad
- ⁵1985 *Fatāwā šarʿīya wa-buḥūt islāmīya*. II Bde. (Miṣr): Dār al-ʿIṭiṣām (hier: I, 253ff.). (*Fatāwā*)
- MĀLIK IBN ANAS, Abū ʿAbdallāh
- 1951 *al-Muwaṭṭaʿ*. 2 Teile in einem Bd. Hrsg. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī. (Miṣr): Širka wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā aṭ-Ṭānī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu 1370. (*Muwaṭṭaʿ*)
- MALIK, Safdar Jamal
- 1989 *Islamisierung in Pakistan 1977-1984*. Stuttgart: Steiner-Verlag Wiesbaden.
- MANNAN, Muhammad Abdul
- 1986 *Islamic Economics: Theory and Practice*. London: Hodder & Stoughton.
- MAŠHŪR, Niʿmat ʿAbd al-Laṭīf
- 1993 *az-Zakāt: al-usus aš-šarʿīya wad-dawr al-inmāʿī wat-tawzīʿī*. Beirut: Muʿassasa al-Ġāmiʿīya lid-Dirāsāt wan-Našr wat-Tawzīʿ.
- AL-MĀWARDĪ, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad
- 1982 *al-Aḥkām as-sultānīya wal-wilāyāt ad-dīnīya*. Hrsg. Muḥammad Fahmī as-Sarġānī. Kairo: al-Maktaba at-Tawfiqīya (Übers. u. Anm. Edmond Fagnan): *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Algier: Jourdon 1915/Paris: le sycomore. (*AS*)
- AL-MAWDŪDĪ, Abū l-Aʿlā
- 1985 *Fatāwā z-zakāt*. Übers. Riḍwān Aḥmad al-Fallāḥī. Murāġaʿa: Rafīq al-Miṣrī. Dschidda: Ġāmiʿat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz, al-Markaz al-ʿālamī li-abḥāṭ al-iqtisād al-islāmī. (*Fatāwā*)
- Mawsūʿat al-fiqh al-islāmī*
- 1967ff. Hrsg.: al-Maġlis al-aʿlā liš-šuʿūn al-islāmīya. (Bisher XXVI Bde.) Kairo: al-Maġlis al-Aʿlā liš-Šuʿūn al-Islāmīya (bis 1973 u. d. T. *Mawsūʿat Ġamāl ʿAbd an-Nāšir fī l-fiqh al-islāmī*; hier: VIII, 233-365).

MAYER, Ann Elizabeth

1986 Islamization and Taxation in Pakistan. In: A. M. WEISS: *Islamic Reassertion in Pakistan*. Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ. Press, 59-77.

MUQĀTIL IBN SULAYMĀN

1979-89 *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān, 80-150 d.H.* Hrsg. °Abdallāh Muḥammad Šihāta. V Bde. Kairo: al-Hay°a al-Miṣrīya al-°Āmma lil-Kitāb (hier: II, 176f.) (*Tafsīr*)

MŪSĀ, Kāmil

1988 *Aḥkām al-°ibādāt: ṣalāt – zakāt – ṣawm – ḥağğ*. Beirut: Mu°assasat ar-Risāla, 317-26.

AN-NAWAWĪ, Muḥyī d-Dīn (Yaḥyā) b. Šaraf

~1966ff. *al-Mağmū°*. *Šarḥ al-Muḥaddab*. Hrsg. Zakarīyā °Alī Yūsuf. 12 Bde. Kairo: Maṭba°at al-°Āšima/Maṭba°at al-Imām (hier: VI, 192-253). (*Mağmū°*)

1977 *Minḥāğ at-Ṭālibīn*. (Übers. Howard) *Minhaj et talibin. A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*. Transl. into Engl. from the French ed. of L. W. C. van den Berg by E. C. Howard. Lahore: Law Publ. Co. (*Minḥāğ*)

NIENHAUS, Volker

1981 Die "islamische Wirtschaftslehre" – Politik zwischen Pragmatismus und Utopie. In: *Orient* (Opladen) XXII: 50-68.

1982 *Islam und moderne Wirtschaft: Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven*. Graz / Wien / Köln: Verlag Styria. (Islam und westliche Welt; 6).

⁴1996 Islamische Ökonomik in der Praxis: Zinslose Banken und islamische Wirtschaftspolitik. In: W. ENDE / U. STEINBACH (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck, 164-185.

NIENHAUS, Volker / H. VÖCKING

1982 *zakāt: Das islamische Steuerwesen*. Frankfurt/M.: CIBEDO, 15. Nov. 1982. (Cibedo-Texte; 18).

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World

1995 Hrsg. John L. ESPOSITO. IV Bde. New York / Oxford: Oxford University Press. (*OE*)

PARET, Rudi

³1986 *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer. (*Konkordanz*)

PARWĪZ, Ġulām Aḥmad

1975-85 *Maṭālib al-furqān. Qur°ān-i mağīd kī tafsīr ḥwud Qur°ān-i mağīd se*. VI Bde. Lahore: Idārah-i Ṭulū°-i Islām (hier: VI, 208ff.) (*Tafsīr*)

PELLAT, Charles

1967 *Arabische Geisteswelt. Dargestellt aufgrund der Schriften von al-Ğāhiz, 777-869.* Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag.

PHILIPP, Thomas

1990 The Idea of Islamic Economics. In: *WI XXX*: 117-39.

Pipers Wörterbuch zur Politik

1987 Hrsg. Dieter NOHLEN. VI Bde. in 7 Teilen, hier I/2: *Politikwissenschaft: Theorien – Methoden – Begriffe.* Hrsg. D. Nohlen und R.-O. Schultze. München/Zürich: Piper.

PUIN, Gerd Rüdiger

1970 *Der Dīwān von ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte.* Diss. Bonn.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf

⁵1981 *Fiqh az-zakāt. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihā wa-falsafatihā fī dawʿ al-Qurʿān was-sunna.* II Bde. (Beirut): Muʿassasat ar-Risāla. (*Fiqh az-zakāt*)

²1981/93 *Hudā l-islām. Fatāwā muʿāšira.* II Bde. Bd. I: Kairo: Dār Āfāq al-Ğad; Bd. II: Kairo: Dār al-Wafāʿ. (*Hudā*)

AL-QARĀFĪ, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Idrīs

1925-27 *K. al-Furūq.* 4 Teile in II Bänden. Kairo: Maktabat ʿĪsā al-Ḥalabī (hier: I, 118ff.). (*Furūq*)

QĀSIM, Aḥmad Muḥammad

1984 *Min fatāwā l-islām. Miʿatā fatwa fīmā yaḥtāġu ilayhi l-muslim.* Kairo: Maṭbaʿat aš-Šabāb al-Ḥurr wa-Maktabatuhā, 211-15.

AL-QAṬṬĀN, Ibrāhīm

1982f. *Taysīr at-tafsīr.* III Bde. Hrsg. ʿImrān Aḥmad Abū Ḥaġala. Amman: Maṭābiʿ al-Ğamʿīya al-ʿilmīya al-Malakīya (hier: II, 325f.). (*Tafsīr*)

AL-QURṬUBĪ, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad

³1967 *al-Ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān.* XX Teile in 10 Bden. (Nachdruck der Ausgabe Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya 1949-52). Kairo: Dār al-Kātib al-ʿArabī (hier: IV/8, 167-92). (*Tafsīr*)

QUTB, Muhammad

1978 *Islam. The Misunderstood Religion.* Dacca: Adhunik Prokashani, 113ff.

QUTB, Sayyid (Sayed Kotb)

1953 *Social Justice in Islam.* Transl. from the Arabic by John B. Hardie. Washington D.C.: American Council. (*Social Justice*)

⁸1979 *Fī zilāl al-Qurʿān.* 30 Teile in VI Bden. Beirut/Kairo: Dār aš-Šurūq (hier: III/10, 1667-70). (*ZQ*)

Reallexikon für Antike und Christentum

1950f. Hrsg. Theodor KLAUSER. (Bisher 18 Bde.). Stuttgart: Hiersemann.
(hier: I, 301ff.)

REINERT, Benedikt

1968 *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: de Gruyter.

REISSNER, Johannes

1996 Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung. In: W. ENDE / U. STEINBACH (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck ⁴1996, 151-63.

RGG⁴ = Religion in Geschichte und Gegenwart

1998ff. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. Hans Dieter BETZ u.a. Tübingen: Mohr Siebeck (bisher IV Bde.), hier: I, 753-63 (s.v. "Armenfürsorge" – U. Tworuschka u.a.).

RIDĀ, Muḥammad Rašīd

1973 *Tafsīr al-Qurʿān al-ḥakīm, aš-šahīr bi-Tafsīr al-Manār*. XII Bde. Beirut: Dār al-Maʿrifa (Nachdruck der 2. Auflage), hier: X, 489-515. (TM)

RODINSON, Maxime

1977 Les conditions religieuses islamiques de la vie économique. In: *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit*. Leiden / Köln: Brill 1977, 18-30 (= *HdO*, Erste Abt., VI. Bd., 6. Abschnitt, Teil 1).

SĀBIQ, as-Sayyid

1987 *Fiqh as-sunna*. III Bde. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī (hier: I, 337ff.) (Fiqh)

AŠ-ŠĀFIʿĪ, Muḥammad b. Idrīs

1968 *K. al-Umm (fī furūʿ al-fiqh)*. (Am Rand: Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Yaḥyā al-Muzanī: *Muḥtaṣar*. 7 Teile in 4 Bden. Kairo: Kitāb aš-Šaʿb (photo-mechan. Nachdruck d. Ausg. Kairo 1321/1903-04), hier: I/2, 60-80. (Umm)

ŠAḤḤĀTA, Šawqī Ismāʿīl

²1988 *Tanzīm wa-muḥāsabat az-zakāt fī t-tatbīq al-muʿāšir*. Kairo: az-Zahrāʾ lil-Iʿlām al-ʿArabī.

ŠALTŪT, Maḥmūd

¹²1983 *al-Fatāwā*. Beirut/Kairo: Dār aš-Šurūq. (Fatāwā)

¹³1985 *al-Islām. ʿAqīda wa-šarīʿa*. Beirut / Kairo: Dār aš-Šurūq, 92-105. (Islam)

AS-SĀLŪS, °Alī Aḥmad

1996 *al-Iqtisād al-islāmī wal-qadāyā l-fiqhīya al-mu°āšira*. II Bde. Doha: Dār at-Ṭaqāfa (hier: II).

AŠ-ŠARABĀŠĪ, Aḥmad

1972-81 *Yas°alūnaka fī d-dīn wal-ḥayāt*. VII Bde. Beirut (1./2. Auflage): Dār ar-Rā'id al-°Arabī/(ab Bd. III) Dār al-Ġīl (hier: I, 151-56; II 134f.) (*Yas°alūnaka*)

AS-SARAḤSĪ, Muḥammad Šams ad-Dīn

1993f. *K. al-Mabsūt*. 30 Teile in 15 Bden., Indexbd. Beirut: Dār al-Kutub al-°ilmīya (hier: II/3, 8ff.) (*Mabsūt*)

AŠ-ŠĀṬIBĪ, Ibrāhīm b. Mūsā

~1980 *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī°a*. Komm. u. erl. °Abdallāh Darāz und Muḥammad °Abdallāh Darāz. 4 Teile in II Bänden. (Beirut): Dār al-Fikr al-°Arabī (Nachdruck der äg. Ausgabe von 1922), hier: II, 284ff. (*Muwāfaqāt*)

AŠ-ŠAWKĀNĪ, Muḥammad b. °Alī b. Muḥammad

²1952 *Nayl al-awṭār bi-šarḥ muntaqā l-aḥbār min aḥādīṭ sayr al-aḥḡār*. 8 Teile in IV Bden. (Miṣr): Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu (hier: II/4, 168ff.) (*Nayl*)

SHOUFANY, Elias

1972 *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. Beirut: University of Toronto Press, the Arab Institute for Research and Publishing.

SIDDIQI, Muhammad Akhtar Saeed

1983 *Early Development of Zakat Law and Ijtihad*. Karachi: Islamic Research Academy.

SIDDIQI, S.A.

1952 *Public Finance in Islam*. Lahore: Ashraf.

SNOUCK HURGRONJE, Christiaan

1957 La zakāt. In: G. H. BOUSQUET / J. SCHACHT (Hrsg.): *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*. Leiden: Brill, 150-70. (*zakāt*)

AṬ-ṬABARĪ, Abū Ġa°far Muḥammad b. Ġarīr

²1954 *Ġāmi° al-bayān °an ta°wīl āy al-Qur°ān*. 30 Teile in XII Bänden. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu (hier: VI/10, 157-67). (*Tafsīr*)

TABBARA, Afif A.

~¹⁵1977 *The Spirit of Islam*. Transl. into English by Hasan T. Shoucair. Rev. by Rohi M. Baalbaki. Beirut: Libr. du Liban 1978, 149ff. (ar.: Ṭabbāra, °A. °Abd al-Fattāh: *Rūḥ ad-dīn al-islāmī*. Beirut: Dar al-°ilm fī l-Malāyīn, 342ff.) (*Spirit/Rūḥ*)

- AT-ṬAYYĀR, °Abdallāh b. Muḥammad
 1987 *az-Zakāt*. Riad: Ğāmi°at al-Imām Muḥammad b. Su°ūd al-Islāmīya, Markaz al-Buḥūt, 149ff.
- WATT, William M.
 1956 *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press (hier reprint 1962). (*Muhammad at Medina*)
- AL-WAZĪR, Ibrāhīm b. °Alī
 1986 “*Wa-ft̄ sabīl Allāh*”. *Al-Maṣrif as-sābi° min az-zakāt*. Kairo: az-Zahrā° lil-I°lām al-°Arabī.
- WENSINCK, A. J. u.a.
 1988 *Concordance et indices de la tradition musulmane*. VIII Bde. Istanbul: Çağrı Yayınları / Tunis: Maison Souhnoun (Nachdruck der Ausg. Leiden: Brill 1936-88). (*Concordance*)
- WILSON, Rodney
 1997 *Economics, Ethics, and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*. New York: New York University Press, 115-63.
- AZ-ZAMAḤŞARĪ, Maḥmūd b. °Umar
 1986 *al-Kaššāf °an ḥaqā°iq gawāmiḍ at-tanzīl wa-°uyūn al-aqāwīl ft̄ wuğūh at-ta°wīl*. IV Bde. Hrsg. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-°Arabī (hier: II, 282-84). (*Tafsīr*)
- ZAMAN, M. Raquibuz
 1987 *Some Administrative Aspects of the Collection and Distribution of Zakāh and the Distributive Effects of the Introduction of Zakāh into Modern Economics*. Dschidda: Scientific Publ. Centre, King Abdulaziz University.
- DE ZAYAS, Farishta G.
 1960 *The Law and Philosophy of Zakat*. (The Islamic Social Welfare System.) Vol. I with an Introd. by Dr. Omar A. Farrukh. Damaskus: Al-Jadidah Print.