

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	55 (2001)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Zwischen "Armengabe" und "Missionspfennig" : zur Distribution der Zakt nach klassischer und moderner sunnitischer Interpretation
<b>Autor:</b>	Badry, Roswitha
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147547">https://doi.org/10.5169/seals-147547</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# ZWISCHEN “ARMENGABE” UND “MISSIONSPFENNIG”: 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.<sup>1</sup> 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,<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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*, I, 753-63 (“Armenfürsorge” – U. Tworuschka u.a.).

2 Zur Etymologie des Begriffes (muslimische vs. orientalistische Deutung) u.a. *EI*<sup>1</sup>, IV, 1302 (s.v. *zakāt* – J. Schacht); *EI*<sup>2</sup>, VIII, 708f. (s.v. *ṣadaqa* – 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> Im 15./16. Jh. wurden sogar illegale Steuern *pro forma* als *zakāt* sanktioniert.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

In der zeitgenössischen Debatte gilt die *zakāt* neben dem Wucher- / Zinsverbot (*ribā*) als das konstitutive Element eines spezifisch islamischen Wirtschaftssystems.<sup>8</sup> Apologetisch wird sie zu einem Sozialversicherungssystem stilisiert.<sup>9</sup> 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; Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 853ff.

5 Haarmann (1975): 101-05; *EI<sup>2</sup>*, 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 *EI<sup>1</sup>*, IV, 1303f.

6 Haarmann (1975): 104f.

7 Dazu u.a.: Abu Sahlieh (1994): 229, 261ff.; Šahhāta (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; Tayyār (1987): 184ff.; Qaradāwī (*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.<sup>10</sup>

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 gefordert<sup>11</sup> und in einigen Staaten geschehen, können die bei den Massen geweckten Hoffnungen auf eine redistributive Wirkung der *zakāt*-Verteilung<sup>12</sup> nicht realisiert werden, wie z.B. die ernüchternden Ergebnisse aus Pakistan<sup>13</sup> zeigen.

Laut Konsens wurde die Distribution der *zakāt* in Koransure 9/60 für alle Zeiten festgelegt.<sup>14</sup> Hier werden acht Empfängerkategorien genannt, auf die wahrscheinlich zu einem spätmedinischen Zeitpunkt Almosen verteilt wurden: Arme und Bedürftige; *zakāt*-Verwalter; die, deren Herzen vertraut gemacht werden sollen oder bereits wurden;<sup>15</sup> 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 *sadaqāt* verwendet wird, hat allein den pakistanischen Reformer Ghulam Ahmad Parwez (1903-85) dazu bewogen, diesen Vers nicht als ultimative Regelung der *zakāt*-Verteilung zu akzeptieren.<sup>16</sup> Unter *sadaqa* 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 ‘Abd as-Salām (1982): 148ff., bes. 176ff. (traditionelle gegenüber modernen Bemessungsgrundlagen); Mannan (1986): 67, 257ff.; ‘Abdallāh (1989): 63ff., 73ff. (Theorie), 201f., 206f., 213 (Praxis); Brahimi (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.; Maṣhūr (1993): 199ff. (Kapitel 2 zu den “wachstumsfördernden Wirkungen”), 333ff. (Kapitel 3 zu “redistributiven Effekten”); Brahimi (1993): 161ff., 231ff.; pessimistische Stimmen (Zweifel an diesen Wirkungen): Barāḡirī (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*', IV, 1302.

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

16 Parwīz (*Tafsīr*): VI, 208ff. – Er versteht unter *sadaqāt* 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, *sadaqāt*,<sup>17</sup> 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 9/60<sup>18</sup> 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 Empfänger-kategorien 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: *EI*<sup>2</sup>, VIII, 709; Snouck Hurgronje (*zakāt*): 163ff.

17 Zu den Begriffen *sadaqa* und *sadaqāt* in Koran und Sunna *EI*<sup>2</sup>, VIII, 709ff.

18 Watt (*Muhammad at Medina*): 70ff., 348-53, bes. 352f.; *EI*<sup>2</sup>, 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.<sup>19</sup> Konkretere Hinweise finden sich in Gesetzen und bei islamischen Ökonomen. Das libysche und das sudanesische Gesetz sehen z.B. eine prozentuale Verteilung vor, wobei 50% für Arme und Bedürftige reserviert sind.<sup>20</sup> Moderne Islam-Ökonomen erweitern die erstgenannten Kategorien auf die klassischen Risiken der sozialen Sicherheit (Alter, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit etc.)<sup>21</sup> und befürworten neben begleitenden staatlichen Massnahmen besonders Hilfe zur Selbsthilfe.<sup>22</sup> Methoden zum Überprüfen der Bedürftigkeit sind zwar vorgesehen, aber eher unzureichend.<sup>23</sup>

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

- 19 Auch wenn einige betonen, dass bereits die Reihenfolge die Priorität vorgebe: Ridā (*TM*): X, 506f., 511, 513, 515; Šaltūt (*Islam*): 100 (Priorität vorgegeben), 105 (Verteilung auf Basis der Entscheidung der “Meinungsführer” und der “Beratung”); Qarađāwī (*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(f.) – Gesetzestext im Anhang.
- 21 Z.B. Hasan (1984): 41ff.
- 22 Qarađāwī (*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.; Ğassāṣ (*Aḥkām*): III, 179ff.; Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 143ff.; Sarahsī (*Mabsūt*): II/3, 8ff. (Die interessante Detailanalyse einiger Passagen zur *zakāt* aus Sarahsīs 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*.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.

Muhammad b. Ahmad 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.); Ğazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 53ff.; Ibn al-‘Arabī (*Aḥkām*): II, 945ff.; Kāsānī (*Badā’iṣ*): II, 43ff.; Ibn Ruṣd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muqtahid*): I, 368ff.; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 100ff.; Ibn Qudāma (*Muġnī & Ṣarḥ kabīr*): II, 505ff.; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 167ff.; Nawawī (*Maġmū‘*): 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 Ruṣd (al-Ḥafīd, *Bidāyat al-muqtahid*): I, 368ff. – Aussergewöhnlich für die vormoderne Zeit ist die Position von Zamahšarī (*Tafsīr* II, 283): Die mit “*fī*” eingeleiteten Empfängerkategorien, vor allem die beiden letztgenannten, seien eher berechtigt, weil in diesem Fall der Nutzen umfassender sei. – Bei einigen späteren Hanafiten (so Ğaṣṣāṣ, *Aḥkām* III, 201, 203f.; Sarāḥsī, *Mabsūṭ* II/3, 10f.; Kāsānī, *Badā’iṣ* 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 abzuhelfen. 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 *ǵanīy* verstanden. Hiermit ist nicht etwa “reich” im üblichen Sinn gemeint, sondern derjenige, der, körperlich unversehrt, mit legaler Erwerbstätigkeit sich und seine Familie versorgen kann.<sup>27</sup> 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 *ǵanīy 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 Hadīt 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.<sup>28</sup>

In der klassischen Argumentation über die Berechtigungs- und Ausschliessungskriterien wird zudem implizit auf wirtschaftsethische Prinzipien der islamischen Vorstellungen von Eigentum, Erwerb und Gebrauch irdischer Güter rekuriert;<sup>29</sup> 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. (ş – d – q), bes. 287 (*lā taḥillu s-ṣadaqa li-ǵanīy illā li-ḥamsa ...*), 292 (*inna s-ṣadaqa lā taḥillu illā li-aḥad talāṭa ...*) oder bei Ibn Māġa (*Sunan*): I, 590 (Nr. 1841); Abū Dāwūd (*Sunan*): II, 119 (Nr. 1635ff.); bei Muqātil b. Sulaymān (*Tafsīr* II, 176) finden sich diese Ausnahmen noch nicht; dagegen aber bei: Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 165; Ğaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 183, 186; vgl. aber 187f., 205 (Armut als vorrangiger Gradmesser); Sarahsī (*Mabsūt*): II/3, 10; Ğazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 59; Kāsānī (*Badā’i*): II, 43, 44 (nur ‘āmil als Ausnahme), 46 (weitere Ausnahmen); Ibn Qudāma (*Muġnī & Šarḥ kabīr*): II, 704; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 186. Überraschenderweise nennt bereits Mālik b. Anas (*Muwatta* I, 201) fünf Ausnahmen, Ibn Rušd (al-Hafīd, *Bidāyat al-muqtahid* I, 370) spricht von fünf, nennt aber nur vier. – Zu dieser Frage vgl. auch *EJ*<sup>2</sup>, 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.; Qaradāwī (*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.<sup>30</sup>

- b) Als notwendige, nicht der Besteuerung unterliegende Grundbedürfnisse gelten Nahrung, Kleidung, Wohnung, Haushaltsutensilien und Dinge, die für die Berufsausübung unverzichtbar sind.<sup>31</sup> Dass Bedürfnisse durchaus unterschiedlich ausfallen können, u.a. wegen der Grösse der Familie oder der Fähigkeit zu wirtschaften – das erkannten bereits frühe Rechtsgelehrte.<sup>32</sup>
- c) Ein Verstoss gegen Gottes Gebote darf nicht die Bedürftigkeit verursacht haben.<sup>33</sup>
- d) Die Pflicht eines jeden Erwerbsfähigen, mit legaler Arbeit den Lebensunterhalt zu verdienen, wird durch zahlreiche Überlieferungen, die Müssiggang und Bettelei verurteilen, unterstrichen.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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 Ḡazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 55ff.; Ibn Qudāma (*Muġnī & 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 Šāfi‘ī (*Umm*): I/2, 62; Ibn Rušd (al-Ḥafid, *Bidāyat al-muqtahid*): I, 371; vgl. Diskussion bei Nawawī (*Maġmū‘*): VI, 198ff.; Šawkānī (*Nayl*): II/4, 170. Kurz Imbābī (1975: 185f.): Während Šāfi‘ī und Mālik die Bedürfnisse für wandelbar hielten, gingen die Ḥanafiten u.a. eher vom rechtlichen Terminus des *niṣāb* 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 Katīr (*Tafsīr*): II/10, 379; Ālūsī (*Tafsīr*): V/10, 123.

34 Im Koran findet sich noch nichts dergleichen: *EIr*, IV, 81 (“Begging” – C. E. Bosworth u.a.); *EI<sup>2</sup>*, VIII, 714; vgl. Ridā (TM): X, 498f.; Wensinck (*Concordance*): II, 377-85 (s – – l); siehe auch III, 292 zu dem ḥadīt “*inna s-ṣadaqa lā taḥillu li-qawīy wa-lā li-di 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 Katīr (*Tafsīr*): II/10, 378f.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 557; vgl. dagegen Ḡassāṣ (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 ‘Abbās <?>, Muğāhid 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 Berufbettlern<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> Zwar wurden sie teilweise als Nachfahren der *ahl as-suffa*, der bedürftigen “Muhāfirūn-Frömmel” im prophetischen Medina<sup>38</sup> betrachtet, bezweckten mit dem Betteln die Selbsternidrigung 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 Müsiggänger. Dass den professionellen Bettlern die Bestimmungen über die Berechtigung auf Almosen bekannt gewesen sein müssen, davon zeugen u.a. die scharfsinnigen Beobachtungen des Polyhistors al-Ğāhīz (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.<sup>39</sup>

Einige frühe Koranexegeten wählten dagegen andere Unterscheidungskriterien, um den Armen vom Bedürftigen abzugrenzen, darunter Gesundheit bzw. Versehrtheit (Qatāda)<sup>40</sup>, Muhāfirūn bzw. Beduinen (ad-Dahhāk)<sup>41</sup> und Zugehörig-

---

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

- 36 *EI*<sup>2</sup>, VII, 493-95 (s.v. *mukaddī* – Ch. Pellat); *EIr*, 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 *EIr*, IV, 80f.; Bosworth (1976): I, 12f., 21f.
- 38 Zu ihnen *EI*<sup>2</sup>, I, 266f. (W. M. Watt); Shoufany (1972): 40ff.
- 39 Vgl. “*K. hiyal al-mukaddīn*”, nach den von Pellat (1967: 410ff.) übersetzten Auszügen; zur Bedeutung von Ğāhīz 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; Ğaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 179, 181; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 107f.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 378.
- 41 Ad-Dahhāk b. Muzāḥīm (st. 105/723 oder 106/724) nach Aussage folgender Traditionarier aus Kufa: as-Sufyān at-Ṭawrī (st. 162/778), Mansūr (b. al-Mu‘tamir, st. 123/749) und Ibrāhīm an-Naḥāṭī (st. ca. 96/717) – so laut Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 158f.; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): ebd.; angeblich auf Autorität von Ibn ‘Abbās laut Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 171.

keit zum Islam bzw. zu einer Buchreligion (‘Ikrima).<sup>42</sup> Letzteres ist von besonderem Interesse, da hier – wie eine zeitgenössische Anfrage an einen Mufti es formuliert<sup>43</sup> – 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.<sup>44</sup> Von Islamisten wie Yūsuf al-Qaradāwī (Jg. 1926) wird dieses Kriterium allerdings im Anschluss an den Neo-Hanbaliten Ibn Taymīya (st. 728/1328) noch enger gefasst.<sup>45</sup> Bei ihnen wird die rechte Gesinnung zum Massstab: Alle sich nur nominell zum Islam Bekennen- den sind ausgeschlossen. Diese Forderung erinnert an die Praxis der Zwölferschiiten<sup>46</sup> und einiger Ḥāriṣiten,<sup>47</sup> die den *īmān*, also die Zugehörigkeit zu ihrer Glaubensgemeinschaft, nicht den Islam, zur Bedingung für den Almosen- empfang machten.

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

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

44 U.a. Ibn Qudāma (*Muġnī & Šarḥ kabīr*): II, 690f. (Meinung der überwiegenden Mehrheit, nennt aber auch Ausnahmen); *EF*, 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 Ridā (*TM*): X, 513 (keine Apostaten, Ketzer, Atheisten); im Anschluss an Qaradāwī, im Unterschied zu Abū Zahra (berühmter Azharī, 1898-1974): Ḥifnāwī (1996): 110ff. (*fitq*, *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 Fartīya, welche die Almosen entgegen der sonstigen Lehre allein den Verwandten vorbehält: 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.<sup>48</sup> Ein weit verbreitetes Postulat zur Verhinderung staatlichen Missbrauchs wandte sich gegen den Transfer der *zakāt*-Einnahmen.<sup>49</sup> 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 korrumptierten 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.<sup>50</sup>

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 (*Muġnī & 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 Šāfi‘īya sprach sich für die Verteilung im unmittelbaren Umkreis des Steuereinzugsgebietes aus: Šāfi‘ī (*Umm*): I/2, 61. Ğaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 199f. (Transfer nur unter Vorbehalt, so frühe Gelehrte im Unterschied zu Ğaṣṣāṣ selbst); Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 106f. (referiert unterschiedliche Ansichten, keiner behauptet allerdings die Notwendigkeit des Transfers); Ibn Qudāma (*Muġnī & Šarḥ kabīr*): II, 531f.; Nawawī (*Maġmū‘*): VI, 237ff. (inkl. Ausnahmen; die Mehrzahl der Gelehrten empfiehlt 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-Daḥḥāk b. Muzāḥim machte die *zakāt* jeden weiteren Anspruch auf den Besitz der Vermögenden zunichte. Ibn Ḥazm beruft sich dagegen auf den “Konsens der *sahāba*”, der besagt, dass Besitz auch über die Armengabe hinaus verpflichtet.

subjektiviert;<sup>51</sup> schliesslich werden einige Empfängertypen in der Weise gedeutet, dass die ‘ulamā<sup>a</sup> zu Hauptnutzniessern avancieren. Diese Entwicklung erfolgt parallel zum Prestigegewinn der religiösen Elite seit dem 11. Jh.<sup>52</sup> 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*).<sup>53</sup> Im sunnitischen Islam blieb die Meinung des indischen Gelehrten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (1832-90), die ‘ulamā<sup>a</sup> 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.<sup>54</sup> Seine Vorstellung entspricht in etwa der heutigen malaysischen Praxis.<sup>55</sup>

- b) Die Mittelverwendung zu öffentlichen Zwecken, darunter für Schulen, Moscheen oder Infrastruktur, wird ab dem 11./12. Jh. stärker betont.<sup>56</sup> 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) Moraleische 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,<sup>57</sup> und selbst einem Tyrannen muss (u.a. laut dem Šāfi‘iten M.

51 Siehe Anm. 28 zur Erweiterung der Überlieferung; vgl. z.B. Ğaṣṣāṣ (*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, Ğahan Bēgam (reg. 1868-1901), vgl. *EI<sup>2</sup>*, 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 Ridā (TM): X, 501. (Die Kritik Ridās auf S. 501ff. richtet sich gegen die nicht eindeutige Beweisführung.); so auch *Qaradāwī* (*Fiqh az-zakāt*): II, 647f.

55 Dazu Kuran (1993b): 323.

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

57 Siehe z.B. Ibn al-‘Arabī (*Aḥkām*): II, 947, 950; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 114f.; spätes Bsp. in S. A. Siddiqi (1952): 159; vgl. Nawawī (*Maġmū‘*): 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.<sup>58</sup>
- 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.<sup>59</sup>

## 2. Die rechtsmethodischen Implikationen des Verses

Mögliche rechtsmethodische Konsequenzen ergeben sich in erster Linie aus der Tatsache, dass gewisse Empfängerkategorien nur zeitweise relevant sind. Dies betraf zunächst den Posten derer, deren Herzen vertraut gemacht werden / wurden (ar. *al-mu'allafa 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 *mu'allafa qulūbuhum*. Zu diesen wurden analog zur prophetischen Praxis in den klassischen Kom-

ten Diskussion unter den Šāfi‘iten, welche Geldhähne anzuzapfen sind, sollten sich die *zakāt*-Einnahmen als unzureichend für die Entlohnung des ‘āmil 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 (*Mağmū‘*): 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 Ḥazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): Ch. III – betont Pflichten der Empfänger (60ff.); dazu kurz *EJ*, 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.<sup>60</sup>

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 Hanafiten aus dem 10./11. Jh. – die „Bestechungsgeschenke“ unterbunden (*inqāṭa’ a r-rišā*). Deswegen sei dieser Anteil auch unter den folgenden Kalifen „fallengelassen“ worden (*qad saqāṭa*).<sup>61</sup>

60 Meistens werden die genannten drei Bedeutungen zum Terminus *al-mu’allafa 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.: Ḥazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 58; Ibn al-‘Arabī (*Aḥkām*): II, 947ff., 950ff.; Nawawī (*Maġmū’*): VI, 206ff. Vgl. ansonsten: Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 161f.; Ḡaṣṣāṣ (*Aḥkām*): III, 181f.; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 178ff.; Ibn Ḥuzayy (*Tafsīr*): II, 142; Ibn Kaṭīr (*Tafsīr*): II/10, 379. Vgl. unter den modernen Autoren z.B.: Rīdā (*TM*): X, 494f.; Aghnides (*Theories of Finance*): 446f.; S. A. Siddiqi (1952): 161; Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 994ff.

61 Vgl. den Hanafiten 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 (*inqāṭa’at ar-ri<u>šā*)“. Die im Text zitierte Passage findet sich bei den Hanafiten Ḡaṣṣāṣ (*Aḥkām* III, 183) und Sarāḥsī (*Mabsūt* II/3, 9); der Hanafit Kāsānī (*Badā’i’* II, 45) schreibt: Die überwiegende Mehrheit der Gelehrten (*‘āmmat al-‘ulamā’*) 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 lautet auch die Ansicht Šāfi’īs 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“ (*iğmā’ as-ṣahāba*) infolge veränderter Umstände. – Vgl. dagegen für die Hanbaliten: Ibn Qudāma (*Muġnī & Šarḥ kabīr*): II, 527f. (alle Empfängerkategorien blieben bestehen, im Unterschied zur Ansicht von Ša’bī, Mālik, Šāfi’ī und den *ashāb ar-ra’y*; vgl. *Šarḥ* II, 696ff. – auch wenn zuweilen anscheinend

Der Traditionalist aš-Šāfiī 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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> 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 Erstarken des Islam sei dieser Posten “erloschen” (*inqāṭa`a*); ebd.: Einige Ḥanafiten gingen seit Abū Bakr vom *suqūt sahmihim* aus. – Moderne Autoren u.a.: Ridā (TM): X, 496f. (angeblich “*saqāṭa/inqāṭa`a*” wegen Erstarken des Islam); Qaradāwī (*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* bestehে weiterhin.

62 Šāfiī (*Umm*): I/2, 61, siehe auch 64, 68: so bereits die Praxis des Propheten; ein *suqūt* 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 *gānā`im* zu bedenken) und Nawawī (*Minhāj*): 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 (*bāṭil*). 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 (*Muġnī & Šarḥ kabīr*): II, 527, 696ff., bes. 697; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 181. Moderne Autoren: Hifnāwī (1996): 101 (wirft Abū Ḥanīfa explizit *nash* vor – vgl. dagegen Ibn Ruṣd al-Ḥafid, *Bidāyat al-muqtahid* I, 369: Abū Ḥanīfa und Šāfiī 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 *suqūt* behaupteten, meinten eigentlich, der Anteil für die “Vertrautmachung der Herzen” sei auszubezahlen, geschehe dies aus religiösem Motiv und diene einem religiösen Nutzen.

einwandfreien Ḥadīt (*mutawātir*) möglich, nicht durch einen Konsens oder – wie in diesem Fall – durch einen stillschweigenden *iğmā'*.<sup>64</sup> Letzteres hielten zwar einige frühe Ḥanafiten (neben einigen Mu'taziliten) 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.<sup>65</sup> Der Terminus *sāqīt*, der u.a. im Zusammenhang mit den *zakāt*-Bestimmungen häufig fällt, meint eher ersteres, *isqāt* dagegen das Entfallen eines Rechts- bzw. Besitzanspruchs.<sup>66</sup> Der spätere Konsens besagt, der *isqāt* dürfe nicht auf die Rechte Gottes angewandt werden, dessen Rechte nicht einmal schmälern;<sup>67</sup> das beträfe also auch die *zakāt*-Bestimmungen. Bei den frühen Gelehrten scheint der Terminus noch ganz unprätentiös verwendet worden zu sein, einfach um ein unlösbare Problem zu umgehen. Diese Vermutung wird durch gleichfalls gebrauchte Termini wie *tawaqquf/wuquf* ("schwebend, ungelöst")<sup>68</sup> bestätigt –

- 64 Kurz: *EI*<sup>2</sup>, VII, 1009-12, hier 1012 (s.v. *naskh* – J. Burton); Kamali (1991): 149ff., hier 150f. (mit Bezug auf Koran 9/60); vgl. das *usūl*-Werk von Āmidī (*Ihkām*): II/3, 160ff.; ausführlich zur Frage, ob der (stillschweigende) Konsens der Prophetengefährten als absoluter Beweis (*ḥuḡġa qat’īya*) 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, *ashāb ar-ra'y* und Hanafiten dafür aus, Ālūsī (ebd.) lehnt dies ab.
- 65 Vgl. Kamali (1991: 152) zu Šāfi‘īs Deutung von *nash* in seiner *Risāla*: Demnach verstand er *nash* im Sinne einer "Erläuterung" (*bayān*), die nicht die totale Zurückweisung der Regelung umfasste; *nash* entspreche nicht einer Form der Annulierung (*ilgā'a*), vielmehr dem "Aussetzen, vorübergehenden Aufheben" einer Regelung durch eine andere.
- 66 In diesem Sinne ausführlich, aber ohne Bezug zu den *zakāt*-Regelungen, *Mawsū'at 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 *usūl*-Werken siehe u.a. Qarāfī (st. 684/1285, *Furūq*): I, 118ff.; Šātibī (st. 790/1388, *Muwāfaqāt*): II, 284-87.
- 68 Neben den häufiger verwendeten Termini *qata'a* oder *inqata'a* (letzteres bereits bei Muqātil, *Tafsīr* II, 176 neben den o.gen. Belegstellen) finden sich auch die Ausdrücke *zā'il* ("vergänglich, ohne Bestand" – Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām*, II, 954) oder *masqūd* ("verschwunden" – so Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr* VIII/16, 115 mit Bezug auf die Posten des ‘āmil und der *mu'allafa qulūbuhum*). Zum Terminus *wuquf* oder *tawaqquf* (neben "qad saqāta") – Šaltūt (*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 (*nass-*) Bestimmung aus fehlendem Anlass (*mahall*) gleich, nicht jedoch der Abrogation wegen nicht vorhandener (grundätzlicher) Gültigkeit (*salāhiyya*). Manche Rechtsgelehrte behaupteten zwar den *suqūt* 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 “Steuereinnehmer” – 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.<sup>69</sup>

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;<sup>70</sup>
- 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.<sup>71</sup>

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 Tabarī (*Tafsīr*): VI/10, 162, 163; Ğassāṣ (Aḥkām): III, 182; Ibn al-‘Arabī (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: Rīdā (*TM*): X, 497; de Zayas (1960): 293ff.; Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 598; Mawdūdī (*Fatāwā*): 47ff. (Anm.1 – 48f.); ‘Abdallāh (1989): 134f.

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

71 Vgl. Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 602, Anm.1 mit Verweis auf Șubḥī al-Mahmāṣānī (1906-86) und seine Schrift *Falsafat at-Taṣrī*, von der eine engl. Übersetzung von Farhat J. Ziadeh (Leiden: Brill 1961) vorliegt, und auf M. Labābīdīs (1910-73) *Risālat al-Islām*; Kurzbiographie zu Mahmāṣānī jetzt in: Nizār Abāza/Muhammad Riyād al-Māliḥ: *Itmām al-a'lām. (Dāyūl li-kitāb al-A'lām li-Hayr ad-Dīn az-Ziriklī.)* Beirut: Dār Ṣādir 1999, S. 130; vgl. Kritik an der modernistischen Sichtweise auch bei Dardīrī (1976): 20ff.

Anteil<sup>72</sup> angesichts der Abschaffung der Sklaverei von einigen Gelehrten für hinfällig erklärt.<sup>73</sup> Einige Modernisten halten wegen verbesserter Reisebedingungen zudem den Anteil der Reisenden für obsolet.<sup>74</sup> Islamisten lassen es sich dagegen nicht nehmen, den Anteil für Sklaven einerseits per Analogie für die Befreiung der versklavten muslimischen Völker zu veranschlagen.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

- 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 (‘*itq*), so Mālik, gemeint sein konnte, war unter den einzelnen Rechtsschulen umstritten. Dazu Muqātil (*Tafsīr*): II, 176; Šāfi‘ī (*Umm*): I/2, 61; Ṭabarī (*Tafsīr*): VI/10, 163f.; Ğassāṣ (Aḥkām): III, 183f.; Māwardī (AS): ar. 139f., Übers. 260; Ibn Ḥazm (*Muḥallā*): III/6, 149f.; Sarahsī (*Mabsūt*): II/3, 9f.; Ğazālī (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 58; Kāsānī (*Badā’iṣ*): II, 45; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr*): VIII/16, 112; Qurṭubī (*Tafsīr*): IV/8, 182, 183; Nawawī (*Mağmū‘*): 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; Ṣayḥ Muṣṭafā al-Marāḡī (1881-1945, Ṣayḥ 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; ‘Abdallāh (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; Ḥiḡāzī (*Tafsīr*): I/10, 62; Šaltūt (*Islam*): 104; S. Quṭb (ZQ): III, 1669; Kattānī (1989): 136; Ba‘lī (1991): 95. Siehe auch den ägyptischen Gesetzesentwurf von 1983/84, Art. 32: Unterstützung von Flüchtlingen (‘Abdallāh 1989: 136). Vgl. dagegen Qaraḍāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 621 (siehe aber unten zum Posten “*fit sabīl Allāh*”).
- 76 Verwendung zum Loskauf von Kriegsgefangenen (umstritten unter frühen Mālikiten, so): Ibn al-‘Arabī (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 “*fit 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 Empfängerkategorien deutlich wird: denjenigen, die wörtlich “auf dem Weg sind” (*ibn as-sabīl*), und “für den Weg Gottes” (*fī 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 Terminen waren zunächst fliessend. Meinte *ibn as-sabīl* in erster Linie die Unterstützung einzelner Kämpfer, so *fī sabīl Allāh* eher Ausgaben allgemeiner Art, wie die Kriegsausrüstung.<sup>77</sup> Die Priorität der Mittelverwendung für militärische Zwecke, und zwar bei fast allen *zakāt*-Kategorien, zeigt sich noch ganz deutlich bei einem der (frühen) hanafitischen Rechtswerke zur Besteuerung, dem *K. al-Harāğ* von Qudāma b. Ḥaṣṭār (st. 320/932).<sup>78</sup>

In den klassischen Korankommentaren werden die letzten beiden Kategorien zunächst voneinander getrennt:<sup>79</sup> 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;<sup>80</sup> heute werden zudem politische Flüchtlinge darunter subsumiert.<sup>81</sup>

Durch die Ausweitung der Interpretation wurden die Grenzen zwischen diesem und dem vorhergenannten Posten wieder fliessend. Die Auslegung von *fī sabīl Allāh* hing immer schon eng mit der vorherrschenden *ḡihād*-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-harāğ wa-ṣinā'at al-kitāba* von Qudāma b. Ḥaṣṭār 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. Ḥaṣṭār 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 Qaradāwī (*Fiqh az-zakāt*): II, 583 (neben Studenten im Ausland).

zusammen,<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> Bald schon wurde der Terminus auf alle gottgefälligen Taten ausgedehnt.<sup>84</sup> 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 (*da‘wa*) und *gīhād*, 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.<sup>85</sup> Die

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

83 Auch wenn der Begriff umfassend im Sinne von “jede gute Tat” verstanden werden könnte, so seien hier doch die *gūzāt* gemeint: *Ṭabarī* (*Tafsīr*): VI/10, 165; *Māwardī* (*AS*): ar. 140, Übers. 261; *Ibn Ḥazm* (*Muḥallā*): III/6, 151; *Sarāḥsī* (*Mabsūt*): II/3, 10 (mit Verweis auf Abū Yūsuf, so auch *Kāsānī*); *Ġazālī* (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris): 59; *Ibn al-‘Arabī* (*Aḥkām*): II, 957; *Kāsānī* (*Badā’i*): II, 45f. (Er selbst meint jedoch im Unterschied zu Abū Yūsuf, fromme Taten könnten bei Bedarf ebenfalls unterstützt werden.); *Ibn Katīr* (*Tafsīr*): II/10, 380. Für die ausschliessliche Finanzierung des (kämpferischen) *gīhād* und von Kriegsgerät spricht sich auch noch, anscheinend unter dem Eindruck “andalusischer” Verhältnisse, *Ibn Ĝuzaiy* aus (*Tafsīr* II, 142). Eine interessante Diskussion findet sich im *Šarḥ* von *Ibn Qudāma* (II, 700f., hier 701): Der *haqq* sei keinesfalls aus diesem Posten zu finanzieren, weil 1. im Koran mit “*sabīl Allāh*” meist der *gīhād* gemeint sei, 2. ein Mittelloser von der Verpflichtung zur Wallfahrt nach Mekka befreit sei; ohnehin sei der *haqq* 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: *Ġasṣāṣ* (*Aḥkām*): III, 186f.; *Ibn Rušd* (al-Ḥafid, *Bidāyat al-muqtahid*): I, 372; *Qurṭubī* (*Tafsīr*): IV/8, 185f.; *Nawawī* (*Maġmu‘*): VI, 225ff. Ausführlich zu allen Aspekten: *Qaraḍawī* (*Fiqh az-zakāt*): II, 635-69.

84 Als Befürworter der Ausweitung des Terminus “*fī sabīl Allāh*” auf alle “gottgefälligen Taten” oder “Wohltätigkeiten” nennt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (*Tafsīr* VIII/16, 113f.) den Šāfi‘iten (Abū Bakr Muḥammad b. ‘Alī aš-Šāšī) al-Qaffāl (Fahr 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 Nizāmīya in Bagdad.) Zu seiner Person: *GAL* I, 391, *GAL-S* I, 674; *Ibn Ḥallikān* (*Wafayāt*): IV, 219ff.

85 *Ridā* (*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-Aš'at  
o. J      *Sunan Abī Dāwūd*. Hrsg. Muḥammad Muhyī d-Dīn Ḥamīd. IV  
              Bde. Beirut: Dār Ihyā' at-Turāt al-`Arabī. (*Sunan*)  
`ABDALLĀH, `Utmān Husayn  
1989     *az-Zakāt: ad-damān al-iġtimā`ī al-islāmī*. Al-Mansūra: Dār al-Wafā`.

---

Hiğāzī (*Tafsīr*): I/10, 62; Mannan (1987): 67 (vgl. aber 68); Sābiq (*Fiqh*): I, 347, 354 (allerdings gewisse Prioritäten, im Unterschied zu de Zayas oder Qaradāwī, 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.) Qaradāwī (*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 *da`wa* und des *gīhād*, in erster Linie in armen und “bedrohten” Gebieten); Kišk (*Fatāwā*): IV, 92 (bezieht sich auf Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Qaffāl); Maħlūf (*Fatāwā*): I, 255; Kattānī (1989): 137; `Abdallāh (1989): 117, 140f.; Ba`lī (1991): 91ff.; Hifnāwī (1996): 108. – Zur ägyptischen Praxis (Nāṣir- und Fayṣal-Bank): Ben-Nefissa (1991). – Ausweitung dieses Postens auf alle Wohltätigkeiten oder den Moscheebau nur bei Bedarf: Šarabāṣī (*Yas`alūnaka*): II, 134f., siehe auch I, 155f. (hier nur Versorgung der *gīhād*-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); Tayyār (1987): 152f. (Dieser Anteil sei speziell für freiwillige Kämpfer gedacht; *turuq al-ḥayr* seien aus der Staatskasse zu finanzieren.) Mūsā (1988): 319, 320f., 323 (mit Verweis auf Ibn Ruṣd und Ibn Qudāma).

- <sup>◦</sup>ABD AS-SALĀM, Muhammad 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.
- <sup>2</sup>1961 *Mohammedan Theories of Finance. With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography.* Lahore: Premier Book House. (*Theories of Finance*)
- AHMAD, Mahmud
- <sup>1</sup>1975 *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 Ṣihāb ad-Dīn Maḥmūd
- 1934 *Rūh al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm was-sab‘ al-maṭānī.* 30 Teile in XV Bänden. (Reprint der äg. Ausgabe v. 1353/1934). Beirut: Dār Ihyā’ at-Turāt al-‘Arabī (um 1970), hier: Bd. V/Teil 10, 120-25. (*Tafsīr*)
- AL-ĀMIDĪ, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad
- <sup>2</sup>1985-6 *al-Ihkām fī uṣūl al-ahkām.* 4 Teile in II Bänden. Ta‘līq: ‘Abd ar-Razzāq ‘Afīfī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī <sup>2</sup>1406 (Nachdruck der 1. Aufl., Riad: Mu‘assasat an-Nūr). (*Ihkām*)
- BADRĀN, Badrān Abū l-‘Aynayn
- 1969 *al-‘Ibādāt al-islāmīya muqārana ‘alā l-madāhib al-arba‘a: aṣ-ṣalāt – aṣ-ṣawm – az-zakāt – al-ḥaqq.* Alexandria: Munṣā‘at al-Ma‘ārif, 167-172.
- AL-BA‘LĪ, ‘Abd al-Hamīd Maḥmūd
- 1991 *Iqtisādīyāt az-zakāt wa-‘tibārāt as-siyāsa al-mālīya wan-naqdīya.* (Kairo): Dār as-Salām.
- AL-BANNĀ, Ḥasan
- <sup>4</sup>1979 *Mudakkirāt ad-da‘wa wad-dā‘iya.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī (1. Aufl. Kairo 1947). (*Mudakkirāt*)

- AL-BARĀĞIRĪ, Ibrāhīm Muḥammad  
 1973 *Atar ad-darība fī tawzī' ad-duḥūl waz-zakāt ka-badīl lid-darība.*  
 Kairo: Ḳālib 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  
 2<sup>1943/49</sup> *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 Shī'ī Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D. In: *BSOAS* XLIV:468-80.  
 1982 Khums in Imāmī Shī'ī 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 'Ushr as a Welfare System. In: Anita M. WEISS (Hrsg.): *Islamic Reassertion in Pakistan.* Syracuse, New York: Syracuse Univ. Press, 79-95.

- AD-DARDĪRĪ, Hāni<sup>o</sup> Ahmad  
 1976 *at-Tašrīc bayna l-fikrayn al-islāmī wad-dustūrī*. Kairo: al-Hay'a al-Miṣriya 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 orientalists. Bisher X Bde. Leiden u.a.: Brill. (*EI*<sup>2</sup>)
- 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, Almsgiving* – 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. (*EI*<sup>1</sup>)
- FAHR AD-DĪN AR-RĀZĪ, Abū `Abdallāh Muḥammad b. `Umar o. J. *Mafātīḥ al-ǵayb* oder *at-Tafsīr al-kabīr*. 32 Teile in XVI Bänden. (Miṣr): al-Maṭba'a al-Bahīya al-Miṣriya (hier: Bd. VIII/Teil 16, 100-115). (*Tafsīr*)
- GAL/GAL-S – s. BROCKELMANN
- ĞĀNIM, Husayn  
 1991 *al-Iqtisād al-islāmī: ṭabi`atuhā wa-maǵālatuhā*. Al-Mansūra: Dār al-Wafā<sup>o</sup>.
- AL-ĞASŞĀŞ, Abū Bakr Ahmad b. `Alī  
 1993 *Aḥkām al-Qur'ān*. Hrsg. Șidqī Muhammad Ğumayl. III Bde. Beirut: Dār al-Fikr (hier: III, 179-188). (*Aḥkām*)
- AL-ĞAZĀLĪ, Abū Ḥāmid  
 1966 The "Mysteries of Almsgiving". A translation from the Arabic with notes of the *Kitāb Asrār al-Zakāh* of al-Ghazzāli's *Iḥyā<sup>o</sup> 'Ulūm al-Dīn* by Nabih Amin Faris. Beirut: AUB, 53-69. (*Asrār az-zakāt*, Übers. Faris)
- AL-ĞAZĀLĪ, Muhammad  
<sup>2</sup>1965 *Hādā ... dīnunā*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīṭa, 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, Sa‘īd

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

AL-HIFNĀWĪ, Muhammad Ibrāhīm

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

HiĞĀZĪ, Muhammad Maḥmūd

- ~1980 *At-Tafsīr al-wādiḥ*. 30 Teile in III Bänden. Nachdruck der Kairiner Ausgabe von 1968-72, Beirut: Dār al-Ǧīl, (hier: I/10: 61f.) (*Tafsīr*)

IBN AL-‘ARABĪ, Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abdallāh

- 1957/58 *Ahkām al-Qur’ān*. IV Teile. Hrsg. ‘Alī Muḥammad al-Biğāwī. (Misr): Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīya, ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī (hier: II, 945-62). (*Ahkām*)

IBN ĞUZAIY al-Kalbī al-Ğarnāṭī, Muḥammad b. Aḥmad

- 1973 *K. at-Tashīl li-‘ulūm at-tanzīl*. Hrsg. Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-Yūnusī, Ibrāhīm ‘A. ‘Awād. IV Bde. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa (hier: II, 141f.) (*Tafsīr*)

IBN ḤALLIKĀN, Abū l-‘Abbās Šams ad-Dīn Aḥmad

- 1969-78 *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān*. Hrsg. Iḥsān ‘Abbās. VIII Bde. Beirut: Dār Ṣādir. (*Wafayāt*)

IBN ḤAZM, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd

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

IBN KATĪR, ‘Imād ad-Dīn Abū l-Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar

- 1987 *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*. 30 Teile in IV Bden., ein Bd. Fihris aḥādīt, hrsg. Yūsuf ‘Abd ar-Rahmān al-Mar‘ašlī. Beirut: Dār al-Ma‘rifā (hier Bd. II/Teil 10, 378-80). (*Tafsīr*)

IBN MĀĞA, ‘Abdallāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī

- o.J. *Sunan*. Hrsg. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. II Bde. Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmīya (urspr. Kairo 1972). (*Sunan*)

IBN QUDĀMA al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn

- ~1973 *al-Muġnī*. (Enthält:) *aš-Šarḥ al-kabīr* von Šams ad-Dīn Abū l-Faraḡ ‘Abd ar-Rahmān b. ‘Alī ‘Umar Muḥammad b. Aḥmad b. Qudāma al-Maqdisī. 14 Bde. (davon Bd. 13f. *Mu‘ğam*). Beirut: Dār al-Kutub al-

- <sup>°</sup>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-muqtaṣid*. Hrsg. Muḥammad Sālim Muḥayṣin; Ša‘bān Muḥammad Ismā‘īl. II Bde. Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya (hier: I, 368-73, 380). (al-Hafīd, *Bidāyat al-muġtahid*)
- IBN TAYMĪYA, Taqī d-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad
- <sup>2</sup>1978 *Maġmū‘ fatāwā Šayḥ al-islām Aḥmad b. Taymiya*. Hrsg. ‘Abd ar-Rahmān b. Muḥammad b. Qāsim al-‘Āsimī; Muḥammad b. ‘Abd ar-Rahmān al-‘Āsimī. XXXVII Bde. Beirut: Dār al-Fikr (hier: Bd. XXV). (*Fatāwā*)
- IMBĀBĪ, Muḥammad Muṣṭafā
- 1975 *al-Huqūq al-mālīya fī l-amwāl wal-abdān fī l-fiqh al-islāmī al-muqāran*. Kairo: Dār at-Tibā'a al-Muhammadiya, 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. Maṣūd
- 1909/10 *K. Badā’iṣ as-ṣanā’iṣ fī tartīb aš-šari‘a*. VII Bde. Miṣr: Maṭba‘at Širkat al-Maṭbū‘at al-‘Ilmīya (ab Bd. 3: Maṭba‘at al-Ǧamālīya) (hier: II, 43-50 vor allem). (*Badā’iṣ*)
- AL-KATTĀNĪ, Idrīs
- 1989 Dawr az-zakāt fī taḥqīq al-‘adāla al-iqtīmā‘īya wa-ḥalq al-muġtama‘ al-insānī al-afḍal. In: ‘Abdallāh ‘ĀSIM (Hrsg.): *Fī l-iqtisād al-islāmī*. Rabat: Manṣūrāt Kulliyat al-Ādāb wal-‘Ulūm al-Insānīya, 131-44. (Silsilat nadawāt wa-munāẓarāt; 15).
- KIŠK, ‘Abd al-Ḥamīd
- 1987f. *Fatāwā š-ṣayḥ Kišk: humūm al-muslim al-yawmīya*. 11 Bde/15 Teile. Kairo: al-Muhtār 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.
- MAHLŪF, Hasanayn Muhammad  
¹985 *Fatāwā šarīya wa-buhūt islāmīya*. II Bde. (Misr): Dār al-Iṣṭiṣām (hier: I, 253ff.). (*Fatāwā*)
- MĀLIK IBN ANAS, Abū ‘Abdallāh  
1951 *al-Muwatta*. 2 Teile in einem Bd. Hrsg. Muḥammad Fuḍād ‘Abd al-Bāqī. (Misr): Širkā wa-Maṭba‘at Muṣṭafā at-Tanī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu 1370. (*Muwatta*)
- 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, Ni‘mat ‘Abd al-Laṭīf  
1993 *az-Zakāt: al-usus aš-šarīya wad-dawr al-inmā’ī wat-tawzī’ī*. Beirut: Mu‘assasa al-Ǧāmi‘īya lid-Dirāsāt wan-Našr wat-Tawzī‘.
- AL-MĀWARDĪ, Abū l-Hasan ‘Alī b. Muḥammad  
1982 *al-chnittā as-sultāniya wal-wilāyat ad-dīniya*. 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-A‘lā  
1985 *Fatāwā z-zakāt*. Übers. Riḍwān Aḥmad al-Fallāḥī. Murāğa‘a: Rafiq al-Miṣrī. Dschidda: Ǧāmi‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, al-Markaz al-‘Ālamī li-abḥāṭ al-iqtisād al-islāmī. (*Fatāwā*)
- Mawsū‘at al-fiqh al-islāmī*  
1967ff. Hrsg.: al-Mağlis al-a‘lā liš-šu‘ūn al-islāmīya. (Bisher XXVI Bde.) Kairo: al-Mağlis al-A‘lā liš-Šu‘ūn al-Islāmīya (bis 1973 u. d. T. *Mawsū‘at Ǧamāl ‘Abd an-Nāṣir fī l-fiqh al-islāmī*; hier: VIII, 233-365).

MAYER, Ann Elizabeth

- 1986 Islamization and Taxation in Pakistan. In: A. M. WEISS: *Islamic Assertion 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 – haqq*. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 317-26.

AN-NAWAWĪ, Muhyī d-Dīn (Yahyā) b. Šaraf

- ~1966ff. *al-Maġmū‘. Šarḥ al-Muhaddab*. Hrsg. Zakarīyā ‘Alī Yūsuf. 12 Bde. Kairo: Matba‘at al-‘Āshima/Matba‘at al-Imām (hier: VI, 192-253). (*Maġmū‘*)

- 1977 *Minhāğ aṭ-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. (*Minhāğ*)

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).

- <sup>4</sup>1996 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

- <sup>3</sup>1986 *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer. (Konkordanz)

PARWĪZ, Ǧulām Aḥmad

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

PELLAT, Charles

- 1967 *Arabische Geisteswelt. Dargestellt aufgrund der Schriften von al-Ğāhīz, 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 ʻUmar Ibn al-Ḫattāb. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte.* Diss. Bonn.

AL-QARADĀWĪ, Yūsuf

- <sup>5</sup>1981 *Fiqh az-zakāt. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihā wa-falsafatihā fī daw’ al-Qur’ān was-sunna.* II Bde. (Beirut): Mu’assasat ar-Risāla. (*Fiqh az-zakāt*)

- <sup>2</sup>1981/93 *Hudā l-islām. Fatāwā mu‘āṣira.* II Bde. Bd. I: Kairo: Dār Āfāq al-Ğad; Bd. II: Kairo: Dār al-Wafā’. (*Hudā*)

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

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

QĀSIM, Aḥmad Muḥammad

- 1984 *Min fatāwā l-islām. Mi’atā fatwa fīmā yaḥtāğu ilayhi l-muslim.* Kairo: Maṭba‘at aš-Šabāb al-Ḥurr wa-Maktabatuhā, 211-15.

AL-QATṬĀN, Ibrāhīm

- 1982f. *Taysīr at-tafsīr.* III Bde. Hrsg. ʻImrān Aḥmad Abū Hağala. Amman: Maṭābi‘ al-Ğamīya al-Ilmīya al-Malakīya (hier: II, 325f.) (*Tafsīr*)

AL-QURTŪBĪ, Abū ʻAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad

- <sup>3</sup>1967 *al-Ğāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān.* XX Teile in 10 Bden. (Nachdruck der Ausgabe Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya 1949-52). Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī (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*)

- <sup>8</sup>1979 *Fī ȝilāl al-Qur’ān.* 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 1996, 151-63.

*RGG<sup>4</sup> = 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, Muhammad Rašīd

1973 *Tafsīr al-Qurān al-ḥakīm, aš-ṣahīr bi-Tafsīr al-Manār.* XII Bde. Beirut: Dār al-Ma‘rifa (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-‘Arabī (hier: I, 337ff.) (Fiqh)

## AŠ-ŠĀFI‘Ī, Muhammad b. Idrīs

1968 *K. al-Umm (fī furū‘ al-fiqh).* (Am Rand: Abū Ibrāhīm Ismā‘īl b. Yaḥyā al-Muzanī: *Muhtasar.* 7 Teile in 4 Bden. Kairo: Kitāb aš-Šā‘b (photomechan. Nachdruck d. Ausg. Kairo 1321/1903-04), hier: I/2, 60-80. (Umm)

## ŠAHHĀTA, Šawqī Ismā‘īl

<sup>2</sup>1988 *Tanzīm wa-muḥāsabat az-zakāt fī t-taṭbīq al-mu‘āṣir.* Kairo: az-Zahrā‘ lil-Iclām al-‘Arabī.

## ŠALTŪT, Maḥmūd

<sup>12</sup>1983 *al-Fatāwā.* Beirut/Kairo: Dār aš-Šurūq. (*Fatāwā*)

<sup>13</sup>1985 *al-Islām. ‘Aqīda wa-śari‘a.* Beirut / Kairo: Dār aš-Šurūq, 92-105. (Islam)

AS-SĀLŪS, Ḥalī Ahmād

- 1996 *al-Iqtisād al-islāmī wal-qadāyā l-fiqhīya al-mu‘āṣira*. II Bde. Doha: Dār at-Taqāfa (hier: II).

AŠ-ŠARABĀŠĪ, Ahmād

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

AS-SARAHSĪ, Muḥammad Šams ad-Dīn

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

AŠ-ŠĀTIBĪ, Ibrāhīm b. Mūsā

- ~1980 *al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šari‘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

- <sup>2</sup>1952 *Nayl al-awṭār bi-śarḥ mutaqā l-aḥbār min ahādīt sayr al-aḥgār*. 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, Muhammed 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)

AT-TABARĪ, Abū Ḥāfiẓ Muḥammad b. Ḥarīr

- <sup>2</sup>1954 *Ǧāmi‘ 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.

- ~<sup>15</sup>1977 *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-Fattāḥ: *Rūḥ ad-dīn al-islāmī*. Beirut: Dar al-‘Ilm fī l-Malāyīn, 342ff.) (*Spirit/Rūḥ*)

- AT-ṬAYYĀR, Ḥabdallāh b. Muḥammad  
 1987 *az-Zakāt*. Riad: Ḡāmi‘at al-Imām Muḥammad b. Su‘ūd al-Islāmīya,  
 Markaz al-Buhūt, 149ff.
- WATT, William M.  
 1956 *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press (hier reprint 1962).  
 (*Muhammad at Medina*)
- AL-WAZĪR, Ibrāhīm b. ‘Alī  
 1986 “Wa-fī 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 Eco-  
 nomic Thought*. New York: New York University Press, 115-63.
- AZ-ZAMAHŠARĪ, Maḥmūd b. ‘Umar  
 1986 *al-Kaššāf ‘an ḥaqā‘iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh  
 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 Abdul-  
 aziz 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.