

KARL BINSWANGER
(München)

ÖKONOMISCHE ASPEKTE DER KLEIDERORDNUNG
IM OSMANISCHEN REICH DES 16. JAHRHUNDERTS

L'historien fait pour le passé
ce que la tireuse de cartes fait
pour le futur. Mais la sorcière
s'expose à une vérification
et non l'historien.

(P. Valéry)

Mit dem dieser Arbeit vorangestellten Motto weise ich ausdrücklich darauf hin, dass wir uns hier auf sehr dünnem Eis bewegen. Die hier erarbeiteten Thesen werden hypothetisch bleiben müssen, einmal wegen der unbefriedigenden Quellenlage, zum anderen wegen der fehlenden Überprüfbarkeit. Das gestellte Thema kann nicht erschöpfend dargestellt werden; die Arbeit versteht sich bewusst lediglich als Anregung zu weiterer Forschung über jene Punkte, die bei der bisherigen Diskussion zu den Dimmis unbeachtet bleiben.

Um einer möglicherweise überflüssigen Kritik vorzubeugen sei schon eingangs erwähnt, dass mir durchaus bekannt ist, dass auch das christliche Abendland für seine »Minderheiten«¹ eine Kleiderordnung kannte. Ich habe an anderer Stelle nachgewiesen², dass das ständige Anführen dieses Vergleichs überflüssig, irreführend und wissenschaftlich

¹ Der Begriff »Minderheit« ist hier irreführend, da er eine falsche Analogie zu mittelalterlichen Verhältnissen in Europa suggeriert. In der hier behandelten Zeit machte die nichtislamische »Minderheit« – zumindest in Istanbul selbst – gut 40 Prozent der Einwohner aus. Vgl. MANTRAN, Robert *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et so-*

ciale. Paris 1962. (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, XII), S. 44–47.

² BINSWANGER, Karl *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes »Dimma«*. München 1977. (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, XXIII), S. 371–385.

nicht brauchbar ist, es sei denn, wir schreiben eine vergleichende Geschichte der Minderheitspolitik.

Kurzer Überblick über die Entwicklung der Kleiderordnung für Dimmīs allgemein und insbesondere im Osmanischen Reich.

Als die junge osmanische Dynastie, ihren Grenzerstaat hinter sich lassend, zur Eroberung eines Grossreiches aufbrach, hatte die islamische Kleiderordnung schon eine jahrhundertealte Tradition³. Diese Tradition ist auch dafür verantwortlich, dass im anatolischen Teil des Osmanischen Reiches schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts die Nichtmuslime sich in ihrer Kleidung von den Muslimen unterschieden⁴, obwohl wir erst eineinhalb Jahrhunderte später einen entsprechenden sultanischen Erlass finden⁵. Als integraler Bestandteil des islamischen Rechts bedurfte die Kleiderordnung ohnehin keines besonderen »weltlichen« Erlasses.

Wie andere Rechtsbereiche zeigt auch die Kleiderordnung keine kontinuierliche historische Entwicklung. Scheint nach einigen Quellen ihr Ursprung im rein wertneutralen Unterscheiden aus fiskalischen bzw. allgemein-administrativen Gründen zu liegen, so weiss doch andererseits die Überlieferung zu erzählen, schon Muḥammad habe die prächtigen Seidenkleider der Nağrāner Christen als Beleidigung für die Muslime empfunden⁶.

Beide Komponenten — wertneutrale Unterscheidung aus administrativen Gründen, und auf der »nichtigen« (bāṭil) Religion der Dimmīs beruhende Diskriminierung — finden sich als Argumente in der späteren Rechtentwicklung und in der politischen Praxis. Daneben steht noch eine zweite Kontinuität: zwar konnte das verordnete Reglement nicht konstant durchgeführt werden, aber nach jeder Beschwerde über einen Verstoss gegen die Kleiderordnung wurde diese wieder neu verfügt, aber nicht mit den alten Bestimmungen, sondern mit zusätzlichen Auflagen, die weit diskriminierender waren als jene, deren Nichtbefolgen beklagt worden war.

Der Streit, ob bei der Einführung einer diskriminierenden Kleiderordnung für die Minderheiten das christliche Abendland beim Islam eine Anleihe gemacht hat, oder ob umgekehrt der Islam dem europäischen Beispiel folgte⁷, ist offenbar noch nicht ganz ausgestanden. Er ist aber

³ Vgl. FATTAL, Antoine *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut 1958, passim, besonders S. 96–112.

⁴ NEUMANN, K. F. (Hrsg.) *Reisen des Johann Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427*. München 1859, S. 131.

⁵ AḤMED REFIQ (Altınay) *Onunğu 'aşr-ı hiğride İstānbūl ḥayātu*. Istanbul 1333

h./1914 (TOEK 6), S. 68 f. Nr. 7.

⁶ SPERBER, Jakob *Die Schrieben Muḥammads an die Stämme Arabiens*. In: MSOS 19, II (1916), S. 1–93, hier: S. 89.

⁷ Vgl. Art. *Dhimma* in EI² (C. CAHEN)

überflüssig. Wenn man nämlich die Diskriminierung der Dimmis im Islam durch den Hinweis *entschuldigen* will, irgendeine italienische Stadt habe den »Judenstern« (pars pro toto und metaphorisch) schon lange vor Kairo gehabt, so übersieht man einen wesentlichen Punkt: moralisch negativ ist ja nicht die *Erfindung* der diskriminierenden Massnahme, sondern lediglich ihre *Anwendung*. Selbst wenn also der Islam das abendländische Beispiel nur übernommen hätte, ist ihm gerade *wegen der Übernahme* ein Vorwurf zu machen.

Im selben Masse, in dem die unterscheidenden Zeichen entwickelt wurden, verfeinerte und verbreiterte sich auch die entsprechende Begründung seitens der fuqahā'. Die wertneutrale Unterscheidung aus angeblich administrativen Gründen wie einer anders begründeten Unterscheidung: die Kleiderordnung sollte verhindern, dass im sozialen Alltag den Dimmis von den Muslimen eine »menschenwürdige« Behandlung zuteil werde. Im Endeffekt verfolgte diese Regelung – und zwar expressis verbis! – das Ziel, die Dimmis dermassen zu demütigen, dass sie den Islam annehmen. Die Kleiderordnung ist also ein Bestandteil jener zähen, aber wirkungsvollen Integrationsmassnahme, als die sich die »Koexistenzformel« Dimma in Theorie und Praxis erweist⁸.

Neben der sich hieraus ergebenden juristischen und soziologischen Komponente hat die Kleiderordnung auch noch einen materiellen Aspekt. Zum einen als Bestandteil der Dimma, die viele Bestimmungen wirtschaftlichen Charakters enthält (man denke etwa an ğizya, diya, Zollbestimmungen etc.), zum anderen wegen der *stofflichen* Vorschriften über die Kleidung der Nichtmuslime. Die rein farbliche Unterscheidung – oder »Abzeichen« – genügt nämlich nicht: um die Selbstachtung auch der muslimischen *Armen* zu schützen, muss die Kleidung der Dimmis aus qualitativ minderwertigem, rauhem Stoff sein⁹.

Osmanische Erlasse zur Kleiderordnung zeichnen sich hier durch eine ganz besondere Präzision aus, da sie mitunter gar noch die Arten der Verarbeitung festlegen: grobe, weite Naht, die Kleider dürfen nicht gebügelt werden; Farbe und Stoffqualität nicht nur der Oberbekleidung, sondern auch des Futters, der Unterwäsche, und der Anstelle von Socken gebräuchlichen »Unterschuhe« (iç edik) werden peinlich genau vorge-schrieben¹⁰.

Die Erlasse zur Kleiderordnung im 16. Jahrhundert

Die entsprechenden Hüküms, wie sie uns in den Mühimme Defterleri (künftig: MÜD) des Başbakanlık Arşivi in Istanbul, und – allerdings nur für die Hauptstadt selbst – auch publiziert vorliegen¹¹, zeigen generell folgenden Aufbau:

⁸ Dies ist ausführlich behandelt bei: BINSWANGER Dimma.

⁹ FATTAL *Statut* S. 110.

¹⁰ Vgl. BINSWANGER Dimma S. 160–186.

¹¹ REFIQ *Istānbul hāyān* passim.

Der Kadi von A-Stadt hat berichtet, dass sich ein Muslim bzw. eine Muslimgruppe darüber beschwert habe, die Dimmis von A-Stadt gleichen in ihrer gesamten Kleidung und in ihrem Gehabe den Muslimen. Dies sei nicht rechtens.

Daraufhin ergeht an den Kadi von A-Stadt der Befehl, auf Einhaltung der Kleiderordnung bei den Dimmis seines Gerichtsbezirks zu achten. Die entsprechenden Vorschriften werden dabei mal mehr, mal weniger detailliert aufgeführt. Die Dispositio wiederholt dabei das Argument der Narratio: nach der *šarī'a* (und evtl. auch nach einem früher schon ergangenen *hüküm* oder einem grundsätzlichen *qānūn*) ist es schlicht nicht zulässig, dass sich die Dimmis (so prächtig) wie Muslime kleiden.

Das Argument ist also – in Narratio wie Dispositio – rein theologisch-juristischer Natur.

Zwei *Hüküms* dieser Gattung weichen von der diplomatischen Regel allerdings in einem interessanten Punkt ab. Der erste *Hüküm*, nur Istanbul betreffend, stammt vom August 1568¹², und ist chronologisch der zweitälteste, bisher vorliegende *Hüküm* in Sachen Kleiderordnung. Der zweite, vom September 1577, erging an die Sandschakbeis und die Kadis von Üsküb, Prizren und Vuçitrin¹³. Mit anderen *Hüküms* zur Kleiderordnung haben diese beiden das Argument der schariatwidrigen Ähnlichkeit gemein, auch hier in der Narratio *und* in der Dispositio. Sie unterscheiden sich aber von den anderen durch die in der Narratio aufgestellte Behauptung, dass durch die Tatsache, dass sich die Dimmis wie Muslime kleiden, die Preise der eigentlich den Muslimen vorbehaltenen Kleider bzw. Stoffe enorm gestiegen seien.

Diskussion der ökonomischen Aspekte

Unser Urkundenmaterial ermöglicht uns derzeit nicht, die reale Entwicklung der Textilpreise zu überprüfen¹⁴. Die Behauptung bleibt zumindest für diesen Teil unbewiesen. Spricht etwas für die Richtigkeit der implizierten Kausalität?

Nicht nur diplomatisch von Interesse ist die Feststellung, dass in der Dispositio mit keinem Wort auf die behauptete Preistreiberei als solche, und auf ihre angebliche Ursache eingegangen wird. In anderen

¹² a. a. O. 68/6.

¹³ MÜD XXXI 698.

¹⁴ Ein Vergleich der amtlich fixierten Höchstpreise von 1501 und 1582 liefert hier nichts, da die beiden Stichjahre zu weit auseinander liegen, ausserdem sich der *narḥ* von 1501 auf fertige Kaftane, der von 1582 auf Stoffe (Länge in Ellen, bei unidentifizierbarer Breite)

bezieht. Für 1501: BARKAN, Ömer Lütü XV. *Asrın sonunda bazı büyük şehir-*

İdfcdsya ve yiyecek fiyatlarının tesbit ve teftişi hususlarını tanzim eden kanunlar. I: Kanunnâme-i ihtisab-ı İstanbul-elmahrûsa. In: Tarih Vesikaları I, 5 (1942), S. 326–340, hier: S. 332 f. sowie für 1582: REFIQ *Istānbül hayān* 175 f./41.

Hüküms wird bei ähnlichen Vorfällen verlangt, die betreffende Ware sofort wieder zum üblichen *narḥ* zu verkaufen, und die für den Preisaufrtrieb verantwortlichen *Spekulanten* zu bestrafen¹⁵. Auch die sonst geläufige Bestrafung der zu überhöhtem Preis *verkaufenden Händler* wird in den beiden hier interessierenden Hüküms nicht angeordnet, wie sonst bei Verstössen gegen den *narḥ* üblich.

Das kausale Argument scheint generell nicht zum *narḥ*-System zu passen, denn der *narḥ* bildete sich ja nicht auf dem »freien Markt«, sondern in einem reichlich börsenartigen Vorgang in Verbindung mit der Staatsmacht¹⁶. Der hier behauptete Zusammenhang klingt für uns heute recht »marktwirtschaftlich«, weil er die Interdependenz Angebot–Nachfrage–Preisgestaltung zu implizieren scheint. Doch der Schein trügt. Mit derselben Logik könnten bzw. müssten sich die Muslime dann ja auch beschweren, dass die *Dimmīs* die Preise von Brot, Fleisch, Obst, Gemüse, Bauholz, Kohle etc. dadurch in die Höhe treiben, dass sie dieselben Qualitätsklassen davon kaufen wie die Muslime! Schliesslich sind ja die *Dimmīs* mit ihrer Nachfrage nach feinen Stoffen nicht *urplötzlich* in den Textilmarkt eingebrochen – dies, und nur dies! hätte »marktwirtschaftlich« zu einem plötzlichen *und* enormen Preisanstieg führen können! Ein solcher Vorgang ist nirgendwo nachweisbar, er entbehrt auch jeder denkbaren Begründung und Ursache, wie sich noch zeigen wird. Andererseits sind uns genügend Beschwerden über Preistreiberei bei anderen Waren als Textilien erhalten¹⁷, aber der *Grund* des Preisanstiegs liegt nie darin, dass *Dimmīs* und Muslime dieselbe Ware kaufen.

Die behauptete Kausalität wird also weder in anderen Wirtschafts-urkunden erwähnt, noch ist sie sachlich haltbar (vgl. den Gegenbeweis mit anderen Waren). Ein nahverwandtes Phänomen könnte man in der preistreibenden Wirkung des spekulativen Hortens sehen. Zwar gestaltet nach prophetischer Auffassung der liebe Gott die Preise¹⁸, aber der Zusammenhang von Kompensieren und Preissteigerung war im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts durchaus bekannt, und – wie sich aus mehreren Urkunden eindeutig ergibt – auch sehr im Schwange¹⁹. Allerdings kommt spekulatives Horten von Textilien in den Hüküms nicht vor, wird auch in den beiden hier interessierenden nicht behauptet.

¹⁵ So etwa bei REFIQ a.a.O. 128 f./27 und 138–141/39.

¹⁶ Vgl. hierzu die äusserst aufschlussreiche Urkunde bei REFIQ a.a.O. 175 f.41.

¹⁷ Z. B. a.a.I. 110 f./3, 117/12, 127 f./26, 128 f./27, 132/34, 138–141/39, 144/44, 158/18, 166 f./32, 181–183/49, 188/56.

¹⁸ Hierzu gibt es einen amüsanten *Hadīt*: »Ein schlechter Knecht ist der Getreidespekulant; wenn Gott die Preise billig macht, speichert er auf, und wenn

er sie steigen lässt, freut er sich.« HAHN, Walter *Die Verpflegung Konstantinopels durch staatliche Zwangswirtschaft. Nach türkischen Urkunden aus dem 16. Jahrhundert.* Stuttgart 1926, S. 20. (Beihefte zur Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, VIII). Die Überlieferung legt diese amüsante Erkenntnis einem Manne in den Mund, der von Beruf einst Kaufmann war!

¹⁹ Vgl. Anm. (17)!

Dem spekulativen Kompensieren nah verwandt ist die *private* Hamsterei, im Sinne von Vorratanlegen für Notzeiten. Dafür liesse sich hier sogar – freilich vorschnell – ein Grund vermuten: der älteste uns erhaltene Hüküm zur Kleiderordnung stammt von Ende Juli 1568²⁰ – er erging also nur zwei Wochen vor dem oben angeführten²¹, in dem besagte Kausalität behauptet wird. Haben die Dimmis Istanbuls aufgrund des quasi ohne Vorwarnung ergangenen Hüküms von Ende Juli 1568, der ihnen das Tragen (!) feiner Stoffe verbot, angefangen, sich mit Seide, Batist usw. einzudecken, und durch diesen plötzlichen Sturm auf die Lager der Textilhändler den zwei Wochen später behaupteten Preisanstieg verursacht?

Nach meiner Kenntnis osmanischer Urkunden und ihrer Eigenheiten wäre dies in unserem Hüküm dann eigens aufgeführt. Allerdings wäre dieses Hamstern widersinnig, da den Dimmis ja nicht der *Erwerb* feiner Stoffe verboten wurde, sondern nur das *Tragen* – versteht sich: ausserhalb der eigenen vier Wände. Ausserdem gibt es keine einzige Urkunde aus dieser Zeit, die das private Hamstern als bekannt oder wirtschaftlich bedeutend ausweisen würde. Zudem wäre dieses Hamstern wirtschaftlich geradezu absurd: das Verbot für Dimmis, sich wie Muslime in feine Stoffe zu kleiden, drückt nämlich die Nachfrage – und damit letztendlich auch den Preis (um innerhalb des oben suggerierten »marktwirtschaftlichen« Rahmens zu bleiben). Also wäre es nur sinnvoll, wenn die Dimmis diese Entwicklung erst abwarten, um dann jene Stoffe, die sie innerhalb ihrer eigenen vier Wände für Tischdecken etc. brauchen, billiger einzukaufen . . .

Wir können also festhalten, dass – natürlich weiterhin »marktwirtschaftlich« betrachtet – das Verbot feiner Stoffe für Dimmis eine ganze Käuferschicht²² vom Markt ausschloss, d.h. die Nachfrage wurde – theoretisch – zumindest für Istanbul selbst um gut vierzig Prozent gesenkt, und zwar von heute auf morgen! Die hieraus resultierende Preissenkung (wer die Kaufleute kennt, weiss, dass sie nicht eintrat!) kommt natürlich den verbleibenden Konsumenten zugute: den Muslimen.

Kleiderordnung als Preisregulativ für feine Stoffe

Kein vernünftiger Orientalist wird bezweifeln, dass die šari'a im Alltagsleben eine bestimmende Rolle spielt. Man muss aber auch nicht gerade Marxist sein, um – an dieser Stelle der Überlegung angelangt – die Frage aufzuwerfen, ob die Kleiderordnung, nachdem sie in allen islamischen Staaten relativ spät eingeführt wurde, neben der juristisch-theologischen Rechtfertigung zum bekannten soziologischen, letztlich

²⁰ REFIQ *Istānbül hayān* 68 f./7.

²¹ a.a.O. 68/6.

²² Vgl. Anm. (1)!

auch wieder religiösen Endzweck der Integration, sprich: Konversion – nicht auch den *echt wirtschaftlichen* Sinn hatte, als Preisregulativ für den Textilmarkt zu fungieren. Hierbei ist es eine Frage lediglich sekundärer Bedeutung, ob sich die frühen fuqahā' von wirtschaftlichen Überlegungen leiten liessen (es scheint mir unwahrscheinlich), oder ob die spätere weltliche Macht sich der scheriatrechtlich sanktionierten Position bediente, um »Wirtschaftspolitik«²³ oder zumindest »Preispolitik« zu machen.

Es wäre ja auch scheriatrechtlich abgesichert, wenn die weltliche Macht sich des rein wirtschaftlichen Arguments bediente, denn die Massnahme erfolgt ja – sofern in praxi die Kaufleute nicht wieder mal die Planung stören – zum Nutzen der Muslime; und maṣlaḥat al-muslimīn ist nun einmal das oberste Prinzip islamischer Minderheitspolitik²⁴. Schon allein deshalb ist die Frage, ob theologisch-juristische, oder aber »schnöde« wirtschaftliche Überlegungen für die Einführung bzw. Durchführung der Kleiderordnung den Ausschlag gaben, von höchst akademischem Interesse: trefflich decken sich wieder einmal beide Bereiche, der Widerspruch ist nur ein scheinbarer.

Kehren wir nun zur Betrachtung der behaupteten Kausalität in unseren obigen Hüküms zurück! Die Beschwerde der Muslime, die Dimmis hätten die Stoff- und Kleiderpreise dadurch in die Höhe getrieben, dass sie dieselben Stoffe und Kleider wie die Muslime kaufen, ist – in dieser Form – völlig unlogisch, wie der Gegenbeweis mit anderen Waren zeigt. Man kann die Relation aber – versuchshalber – auch einmal anders sehen:

Wenn die Kleiderordnung neben ihrem bekannten theologisch-juristisch-soziologischen Zweck auch einen wirtschaftlichen hatte, der darin bestand, die Stoffpreise zu senken, indem via Kleiderordnung die Nachfrage bei gleichbleibendem Angebot gedrückt wurde, und nun – weil die Tuchhändler den Preis eben *nicht* senkten (weil ihnen, wie die Redewendung geht, die sinkende Nachfrage die »ohnehin überfällige Preiserhöhung ersparte« . . .) dann hatten die Muslime tatsächlich Grund, sich über die (relative!) »Preistreiberei« zu beschweren.

Diese uns recht gekünstelt erscheinende Argumentation ist für die gesamte Diskriminierung der Dimmis gültig²⁵, und zeigt durchaus scheiattypische Züge.

²³ Eine »Wirtschaftspolitik« im heutigen Sinne kann natürlich nicht unterstellt werden. Charakteristisch ist zumindest eine Mischung »marktwirtschaftlicher« Mechanismen, ein Satz »planwirtschaftlicher«, bzw. dirigistischer Grundlinien, sowie gewisse ad-hoc-Entscheidungen, die sich nicht notwendig mit den wenigen Prinzipien decken müssen, mitunter auch sich selbst ad absurdum führen, indem

sie den Teufel durch den Beelzebub auszutreiben versuchen. Typisch: REFIQ *Is-tānbūl ḥayātī* 162 f./24, wo eine Fehlentwicklung beseitigt, gleichzeitig in den benachbarten Branchen aber verursacht wird.

²⁴ Vgl. BINSWANGER *Dimma* passim.

²⁵ a.a.O. S. 168.

Nur: die wirklichen (relativen) »Preistreiber« waren die Händler, nicht die Dimmis! Nun neigt aber einmal der islamische Staat wie auch der einzelne Muslim dazu, die Ungläubigen eher als die eigenen Glaubensbrüder eines verderblichen Einflusses zu bezichtigen. Dies würde psychologisch erklären, warum der Fehler zuerst bei den Nichtmuslimen gesucht wurde. Andererseits scheinen sich die Dimmis nicht so recht an die neue Vorschrift gehalten zu haben, denn von nun an folgte ein Hüküm zur Kleiderordnung auf den anderen. Wie an anderer Stelle bereits dargelegt²⁶, hielten sich die Dimmis zwar an die *farbliche* Bestimmung, nicht aber an die stoffliche. Was Wunder also, dass sich das Preisgefüge auf dem Stoffmarkt nicht änderte!

Gerade die Tatsache, dass nun ständig Verordnungen ergingen, durch welche die Dimmis zum Einhalten der Kleidervorschriften bei drastischer Strafandrohung aufgefordert wurden, könnte die o.a. These von der Kleiderordnung als Preisregulativ erhärten: die Befehle wiederholten sich, *weil* der gewünschte Effekt ausblieb! Und selbst als die Dimmis offenbar die stoffliche Vorschrift einhielten (diese minderwertigen Stoffe hatten sie dafür »muslimisch« eingefärbt, wenn man die Urkunde richtig versteht²⁷) war es nicht mehr möglich, über die Kleiderordnung Einfluss auf die Preisgestaltung zu nehmen. Die Wirtschaftskrise war schon zu weit fortgeschritten – sicher ohne Schuld der Dimmis. Im Mai 1580 erging ein weiterer Hüküm zur Kleiderordnung²⁸, der allerdings argumentativ nun den ausserwirtschaftlichen Bereich der reinen Diskriminierung betritt²⁹. Interessant ist ab hier in wirtschaftlicher Hinsicht nur noch, dass den Dimmis Hüte anstelle der Turbane befohlen werden – ähnliches für die übrige Kleidung – womit ein Schlussstrich unter den alten Streit Farbe/Stoff gezogen war.

Im September 1582 waren die Kleiderpreise – nun aber wegen Verknappung des Angebots, nicht wegen der zu grossen Nachfrage! – immer noch (?) zu hoch. In einem umfangreichen Erlass wurde der *naḥ* neu (?) festgesetzt³⁰, offenbar ohne Erfolg. Allerdings wurden nicht die Dimmis, sondern die Händler als Preistreiber angeklagt. Sechs Wochen später erging ein neuer Hüküm, der – in recht ungehaltenem Ton und in ungewohnter Knappheit – verfügt, alle in Istanbul gehandelten Stoffarten seien zu Preisen wie zu Grossvater Süleyman's Zeiten (wörtlich!) zu handeln³¹. Ob diese grossväterlichen Preise mit dem kurz zuvor beschlossenen *naḥ* übereinstimmen, lässt sich diesem Hüküm freilich nicht entnehmen. Man darf es aber annehmen, da kein weiterer Bezug vermeldet wird, und die Urkunde auch die vorangegangene nicht aufhebt.

²⁶ a.a.O. S. 173 Anm. (3).

²⁷ REFIQ *Istānbül hayātu* 73 f./13 vom 4. 9. 1577.

²⁸ a.a.O. 74 f./14.

²⁹ Vgl. BINSWANGER *Dimma* S. 175 f.

³⁰ REFIQ *Istānbül hayātu* 175 f./41 vom 28. 9. 1582.

³¹ a.a.O. 176/42 vom 12. 11. 1582.

Kleiderordnung als Instrument zur Absatzsicherung minderwertiger Stoffe

Drei andere Hüküms³² zur Kleiderordnung, die nur die erwähnte Ähnlichkeit von Dimmis und Muslimen — nicht aber eine dadurch verursachte Preistreiberei — beanstanden, lenken unser Interesse auf einen anderen Aspekt der Problematik. Hier wird den Dimmis jede Art von feinerem Tuch (Seide, Damast etc.) für Kleider verboten, statt dessen wird ihnen *quṭn* und *būgāsī* vorgeschrieben.

Zu diesen Stoffarten lässt sich vorerst nur sagen, dass *quṭn* ein grober Baumwollstoff ist, bestenfalls — in der Lesart *quṭnī*³³ — ein Gemisch aus Baumwolle und Seide, *būgāsī* ist ein dünner (!) baumwollener Stoff, unser »Kattun«. Vielleicht auch sind beide Begriffe hier synonym im Sinne des in der Urkundensprache jener Zeit häufigen *Hendiadyoin*. Jedenfalls handelt es sich um minderwertige Stoffe — im Vergleich zu den den Dimmis gleichzeitig verbotenen.

Mit Vorbehalt lässt sich noch sagen, dass Bursa und Saloniki als Herkunftsort vorgeschrieben werden³⁴. Dem im zeitlich ersten Hüküm genannten Höchstpreis von 30–40 *Aqçe* lässt sich nicht sicher entnehmen, ob er sich nur auf die Gürtel, auf die gesamte Kleidung, oder auf den Stoffpreis pro Elle bezieht.

Diskussion der ökonomischen Aspekte

Auffällig an den genannten Stoffarten ist nun, dass sie weder in den beiden zuerst behandelten Hüküms erwähnt werden, wo eine Preissteigerung behauptet wird, noch erfahren wir aus anderen Wirtschaftsurkunden, dass an diesen Stoffen Mangel geherrscht habe. Dies ist aber für die behandelte Zeit wahrlich aussergewöhnlich! Hieraus lässt sich nun der Schluss ableiten, dass an diesen Stoffarten tatsächlich kein Mangel war.

Die ausreichende Menge wird aber von zwei Grössen bestimmt: einmal vom absolut genommenen Umfang der Produktion, und zum anderen von der Nachfrage, die ja direkt die auf dem Markt befindliche Quantität beeinflusst.

³² a.a.O. 68 f./7 vom 30. 7. 1568, 73 f./13 vom 4. 9. 1577, und 74 f./14 vom 9. 5. 1580.

³³ REFIQ hat a.a.O. 68 f./7 zwar *quṭnī* statt *quṭn*, also eine Art Halbseide. Vielleicht ist dies nur verlesen (bzw. ein Druckfehler). Halbseide liegt schon verdächtig nahe an der Kategorie der den Muslimen vorbehaltenen Stoffe. Über die Schwierigkeit solcher Stoffbestimmungen

gedenke ich demnächst an anderer Stelle zu handeln.

³⁴ a.a.O. 68 f./7 hat wiederholt »Bursa *quṭnisi*« und einmal »Selānik *čūqası*«, was als Ortsbestimmung eher wörtlich verstanden werden darf, als andere dort aufscheinende Namen, die wahrscheinlich nicht die Herkunft bezeichnen. Auch hierüber mehr im angekündigten Artikel.

Über die absolut genommene Menge auf dem Markt wissen wir vorerst nur, dass sie zur Deckung des Bedarfs ausreichte, da keine Knappheit vermeldet wird.

Zum Faktor »Nachfrage« lässt sich folgende Überlegung anstellen:

Den Dimmis wurde *quṭn* und *būḡāsī* verordnet, um sie äusserlich von den Muslimen zu unterscheiden, denen die feineren Tuche vorbehalten sind (die diskriminierende Implikation ist für die ökonomischen Aspekte hier irrelevant). Daraus folgt nun umgekehrt, dass den Muslimen *quṭn* und *būḡāsī* »nicht erlaubt« war, sonst wäre ja keine Unterscheidung mittels dieser Stoffe möglich gewesen. Da zudem die Muslime auch nicht monierten, die Dimmis hätten die Preise der *minderwertigen* Stoffe durch deren Kauf in die Höhe getrieben, scheiden die Muslime als Käufer dieser Stoffe ohnehin aus. Seitens der Muslime bestand also keine Nachfrage nach diesen Baumwollstoffen.

Bis zum Erlass dieser Hüküms kleideten sich die Dimmis in feinere Stoffe – was ja die Urkunden beanstanden – also *nicht* in die minderwertigen. Das heisst: auch seitens der Dimmis gab es keine Nachfrage nach *quṭn* und *būḡāsī*.

Da diese Stoffe den Dimmis verordnet wurden, müssen sie auf dem Markt vorhanden gewesen sein, und zwar in grösserer Menge.

Diese Konstellation pflegt man als Absatzschwierigkeit zu bezeichnen.

Wenn nun in dieser Situation den Dimmis der ausschliessliche Kauf der sonst nicht absetzbaren Ware *quṭn/būḡāsī* befohlen wird, so gewährleistet dies den Absatz der minderwertigen Stoffe. Dies trifft auf jeden Fall *de facto* zu. Ob dahinter eine wirtschaftlich begründete Notwendigkeit und/oder Absicht steckt, ist eine Frage, die uns das konkrete Urkundenmaterial hier selbst nicht beantwortet. Wir müssen deshalb anders vorgehen.

Es wird zu fragen sein, ob die aufgestellte These – »die Kleiderordnung sichert den Absatz minderwertiger Stoffe« –

sich in einen grösseren Rahmen wirtschaftlicher Verhaltensmuster zumindest typologisch einordnen lässt, ob sie »ins System passt«, und b) ob sich zum Beispiel *quṭn/būḡāsī* Analogie finden, welche die verallgemeinernde Formulierung der These rechtfertigen.

Wenn beide Fragen positiv beantwortet werden können, dann hat die These Gültigkeit bis zum Beweis des Gegenteils, der allerdings auf der selben Ebene geführt werden müsste.

Erfreulicherweise lässt publiziertes Urkundenmaterial die Untersuchung beider Fragen zu.

ad a)

Hier kann auf verschiedenen Ebenen, von unterschiedlichen Ansätzen her argumentiert werden, deren *Verknüpfung* erst den gesuchten Rahmen

von Verhaltensweisen sichtbar macht.

Die aufgestellte These deckt sich von der Zielsetzung her ganz und gar mit der Dimma, die ja generell – so wie die Kleiderordnung speziell – *gegen* die Dimmis gerichtet ist. Dimmifeindlichkeit ist also das Charakteristikum sowohl des Referenzrahmes Dimma als auch der konkreten Punkte Kleiderordnung und Zwangsankauf. Insofern passt die aufgestellte These ins System.

Auf anderer Ebene findet man folgenden Grundtyp wirtschaftlichen Verhaltens: bei Knappheit einer Ware ist nach einem grundsätzlichen *qānūn* und drei konkreten Einzelerlassen³⁵ dafür Sorge zu tragen, dass *den Muslimen* kein Nachteil entsteht. Aus der Nichterwähnung der Dimmis, bzw. aus der alleinigen Nennung der *Muslime* in diesem Zusammenhang lässt sich ableiten, dass die Benachteiligung der Dimmis billigen in Kauf genommen wurde.

Im Falle der Knappheit also wurden *Muslime* auf Kosten der Dimmis versorgt, bzw. bevorzugt behandelt. Damit ist das Muster »wirtschaftliche Benachteiligung der Dimmis bei gleichzeitiger Bevorzugung der *Muslime* bei konkreter Marktlage« von einem negativen Ansatz (Knappheit) her nachgewiesen. Man kann aber auch einen positiven Ansatz machen im Sinne der Gegenprobe, respektive für den Fall des Überschusses. Hier findet sich ein Beispiel aus dem engeren Bereich der Bekleidung³⁶ mit offensichtlich direktem Bezug auf die Kleiderordnung:

Das von der Bevölkerung der *Qazā Češme* erzeugte Gerbmittel *Palamud* war den dortigen Gerbern entsprechend deren (vorher angemeldeten) Bedarf verkauft worden. Der nun noch verbleibende Rest soll ebenfalls verkauft werden – an wen auch immer, nur nicht an die Dimmis!

Dies heisst: der produzierte, auf dem Markt vorhandene *Palamud* überstieg den realen Bedarf der Gerber. Warum darf der Überschuss, für den die *Muslime* keine dringende Verwendung haben, nicht an Dimmis verkauft werden? Da diese nach dem *narḥ* – System ja denselben Preis erlegen müssten, wie er für *Muslime* gilt, kann das Argument des Verbots nicht im zu geringen Verkaufserlös liegen.

Aus dem Verbot lässt sich aber schliessen, dass mit grösserem Kaufinteresse seitens der Dimmis gerechnet wurde (man kann ja dem Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts keinen »Konsumterror« unterstellen!), was wiederum heisst, dass die Dimmis einen Bedarf an Gerbstoff hatten. Anders ausgedrückt: die Dimmis konnten vom Überschuss nicht profitieren, lieber liess man über Bedarf (!) an *Muslime* verkaufen³⁷

³⁵ BARKAN *Kanunnâme-i ihtisab* S. 336, und REFIQ *Istânbül hayât* 127 f./26, 158/18 und 179 f./46.

³⁶ MÜD XXIV 891 vom 25. 5. 1574.

³⁷ Ein anderer Aspekt dieses *Hüküms* betrifft eine direkte Parallele zu den Baumwollstoffen, und wird unter (b) behandelt.

Also: bei Knappheit wurden die Dimmis unverhältnismässig benachteiligt, bei Überschuss wurden sie von einem möglichen Ausgleich ausgeschlossen.

Passt das Beispiel mit dem Gerbmittel Palamud insofern ganz allgemein in das Grundmuster wirtschaftlicher Verhaltenstypen gegenüber Dimmis, so leitet es auch auf eine konkrete Parallele zu *quṭn/būgāsī* hin:

ad b)

Wenn muslimische Gerber über ihren Bedarf hinaus Gerbstoff kaufen, dann werden sie damit ebenfalls über den konkreten Bedarf hinaus Felle gerben. Man darf daher einen Überschuss an Schaf- und Juchtenleder erwarten³⁸ — denn das den Dimmis verbotene Saffianleder wird *nicht* mit Palamud hergestellt! Wenn nun einerseits die Dimmis keinen Palamud erwerben, und folglich Schafleder nicht selbst gerben können, sind sie gezwungen, Schafleder bei Muslimen zu kaufen. Wenn andererseits diese Muslime über den eigentlichen Bedarf hinaus Schafleder gerben, darf man auch hier Absatzschwierigkeiten vermuten.

Hier tritt die Kleiderordnung wieder als Regulator auf: den Dimmis wurde nämlich Ziegenleder sogar für die »Unterschuhe« (iç edik) verboten, auch diese mussten aus Schafleder sein (ohne dass sich ein Mangel an Saffian konstatieren liesse!). Dies *erzwang* dann eine verstärkte Nachfrage nach Schafleder, die über den Umfang dieser Nachfrage zu jener Zeit hinausging, als die Unterschuhe noch aus Saffian sein durften. Da den Dimmis aber die Herstellung von Schafleder in eigener Regie vereitelt wurde, *mussten* sie die *erzwungene* Nachfrage bei Muslimen decken. Im Vergleich zu Saffian ist Schafleder minderwertig. Insofern haben wir hier eine direkte Parallele zu *quṭn/būgāsī* noch innerhalb des Bereichs der Kleidung³⁹.

Ein weiteres Analogon findet sich im Nahrungsbereich: durch Witterungseinfluss kam es oft zu einer Verteuerung normalen Brotes.

³⁸ Der hier relevante Hüküm (REFIQ *Istānbūl hayān* 68 f./7) betrifft nur Istanbul, das an Schafleder keinen Mangel hatte. Nur *innerhalb* der Stadt wurde spekulativ kompensiert, aber die Zufuhr an Fellen funktionierte. Vgl. REFIQ a.a.O. 166 f./30 vom 14. 5. 1580 wonach in Galata bei einer einzigen Razzia 5.408 Schaffelle beschlagnahmt wurden. Zur Lederversorgung der Hauptstadt vgl. ferner a.a.O. 149/7, 154/14, 167 f./31, 168 f./32, 185/51 und 188/56.

³⁹ Allerdings übersah die osmanische »Wirtschaftspolitik« hierbei, dass sie wieder einmal den Teufel mit dem Beelzebub austrieb: indem sie verhinderte,

dass die Dimmis ihr Schafleder selbst gerben, sorgte sie zwar für den Absatz bei den muslimischen Gerbern. Aber indem sie gleichzeitig diesen ermöglichte, über ihren Bedarf hinaus Palamud zu kaufen und Felle zu gerben, erhöhte sie gleichzeitig die Warenmenge, verursachte also eine weitere Absatzschwierigkeit. Da es noch andere Beispiele für dermassen widersinnige »Wirtschaftspolitik« gibt, kann die Absurdität nicht gegen die aufgestellte These angeführt werden: diese Absurdität oder zumindest Inkonsistenz gehört zu den Grundmustern osmanischen Wirtschaftslebens (vgl. Anm. (23)!).

In solchen Notzeiten wurde dann Zwieback hergestellt und verkauft – den Muslimen allerdings mehr als den Dimmis (also wieder der Typus: Bevorzugung der Muslime bei Knappheit). *Gerlach*⁴⁰ berichtet von einem Fall, wo normales Brot schon wieder auf den Markt kam, *bevor* der Zwieback der Notzeit verkauft bzw. verbraucht war: es bestand also eine Absatzschwierigkeit für Zwieback insofern, als er zwar vorhanden war, aber nicht mehr gekauft wurde, da man auf feineres Brot ausweichen konnte. Der Zwieback war minderwertig, denn *Gerlach* bezeichnet ihn als »so schwarz wie ein Kohl« und für Mensch und Vieh ungenießbar. Dieser minderwertige Zwieback wurde zwangsweise verkauft, und zwar ausschliesslich an Nichtmuslime.

Die Analogie zu *quṭn/būḡāsī* bzw. Schafleder liegt hierin: die Absatzschwierigkeit einer marktwidrig vorhandenen minderwertigen Ware wird auf Kosten der Dimmis abgebaut. Die Analogie ist in jeder Hinsicht statthaft: einmal gehören Kleidung und das täglich' Brot zu den Grundbedürfnissen des Menschen, zum anderen gab es für diese gleich unabdingbaren Waren im konkreten Fall (Zwieback und *quṭn/būḡāsī* bzw. Schafleder) *gleichzeitig* bessere Qualitäten (normales Brot und feine Stoffe bzw. Saffian), auf die man hätte ausweichen können. Da diese Alternative gegeben war bestand kein zwingender Grund materieller Natur, den Absatz der minderwertigen Ware via Zwangsankauf zu verordnen. Ohne die Alternative würde sich der Zwang ohnehin erübrigen, da es sich um unabdingbare Waren handelt.

Die Situation auf dem Markt ist also in allen drei Fällen identisch: eine minderwertige Ware trifft auf keine Nachfrage, die ihren Absatz gewährleisten würde. »Marktwirtschaftlich« führt dies entweder zu Schleuderpreisen (was allerdings voraussetzt, dass ein Mindestbedarf doch vorhanden ist!), zum Einstampfen der Ware (weil die Lagerkosten zu hoch werden), oder zu Verlust bei den Händlern. Genau in dieser Situation aber kommt bei der osmanischen »Wirtschaftspolitik« ein »fürsorgender« Zug zum Tragen: allen Personen, die an der von Erzeugung bis Endverkauf reichenden Kette beteiligt waren, wurde ihr Auskommen gesichert und quasi staatlich garantiert durch Zuteilung fester Quoten und/oder durch Reglementierung der Abläufe nach dem Schema: A darf zur Weiterverarbeitung nur an B, nicht aber an C verkaufen, B seinerseits darf nur an Händler D verkaufen⁴¹. In einem *solchen* System hat die Absatzschwierigkeit beim Endverkäufer natürlich Rückwirkungen die gan-

⁴⁰ GERLACH, Stephan *Tage* = *Buch* . . . Frankfurt/Main 1674, S. 237; vgl. ferner MANTRAN Robert *Règlements fiscaux ottomans. La police des marchés de Stamboul au début du XVIIe siècle*. In: *Les cahiers de Tunisie*, 14 (1956), S. 211–241, hier: S. 231 Anm. (45).

⁴¹ REFIQ *Istānbūl hayāt* 110 f./3, 113/7, 141 f./41, 154/14, 157/17, 185/51, sowie DUDA, Herbert (Hrsg.) *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*. Bearbeitet von G. D. GALABOV. München 1960 (*Südosteuropäische Arbeiten* 55), Nr. 114, 255 und 256, ferner BARKAN *Kanunnâme-i ihtisab* S. 334.

ze Kette entlang bis zum Erzeuger des Rohmaterials. Der so entstehende »kollektive« Verlust lässt sich nur verhindern, wenn man die Absatzschwierigkeit beseitigt, andernfalls gravierende Störungen des gesamten Produktionsablaufs eintreten würden – etwa weil ein Weiterverarbeiter sich auf andere Produkte umstellen müsste.

Wenn nun die Staatsmacht schon generell den reibungslosen Ablauf dieses Produktionssystems garantiert, bleibt zur Verhinderung einer dysfunktionalen Entwicklung *systemimmanent* nur noch die Möglichkeit, auch die letzte Stufe, den Absatz, zu garantieren, heisst: zu erzwingen. (Man darf den Vergleich mit heutigen Planwirtschaften anstellen, wo eben so lange keine andere Ware auf den Markt kommt, bis die produzierte – deren Absatz geplant war – verkauft ist.)

Es lässt sich sogar der Beweis erbringen, dass zumindest beim Zwieback-Beispiel der *einzig*e Grund für den Zwangsankauf durch Dimmis im Amortisieren der Gestehungskosten lag (und nicht etwa in der Sorge um die Verpflegung der Dimmis, als was der Defterdār die Angelegenheit hinstellte). Laut *Gerlach* störte sich nämlich die osmanische Verwaltung nicht daran, das christliche Schiffer, quasi »mit vorgehaltener Pistole« zum Kauf gezwungen, den ungeniessbaren Zwieback gleich ins Meer kippten. Der Preis war ja erlegt worden, die an Herstellung und Verteilung des Zwiebacks beteiligten Personen schlossen ohne Verlust ab, das System erlitt keine Störung. Der Verkauf einer am Markt vorbei- bzw. über die realen Marktbedürfnisse hinaus produzierten (Überschuss!) Ware wurde sichergestellt durch den Zwangsverkauf an Dimmis.

Da der Vorgang beim Zwieback dem bei *buḡāsi* und *būgāsi* ansonsten völlig analog ist, und sich für den Zwangskauf der Baumwollstoffe keine andere Begründung finden noch vermuten lässt, dürfen wir auch den Grund (Amortisierung der Entstehungskosten) auf den Textilsektor übertragen.

So ein Vorgehen ist für die Wirtschaft des Osmanischen Reiches nicht nur sinnvoll, sondern schlechthin eine *systemimmanente* Notwendigkeit. Darüberhinaus ist dieses Verfahren auch scheriatrechtlich abgesichert, da die Dimmis generell zu demütigen sind, da es (konkret) ja eine verbindliche Kleiderordnung gibt, deren stoffliche Bestimmungen hier den wirtschaftlichen Erfordernissen entsprechen, und der islamische Staat wieder einmal das Prinzip »*maṣlaḥat al-muslimin*« im Sinne von Ibn Taimiyya's Konzept der Dimma als »Ausbeutungsprotektorat«⁴² durchsetzte.

Die aufgestellte These, die Kleiderordnung garantiere den Absatz minderwertiger Stoffe, ist also haltbar, weil sie sich ganz in das Wirtschaftssystem allgemein, speziell in das Verhalten gegenüber den Dimmis, und auch in die *ṣarī'a* einfügt.

⁴² Vgl. FATTAL *Statut* S. 83 sowie BINSWANGER *Dimma* passim.

Schluss

Wir können also postulieren, dass die *šarī'a* nicht die einzige Rechtfertigung für die Kleiderordnung darstellt (ohne ihren Anteil ganz negieren zu wollen!), sondern dass es – wohl in Interdependenz mit der *šarī'a* – für die Kleiderordnung ganz weltliche, ökonomische Gründe bzw. Funktionen gibt. Diese liegen in der Preissenkung bei feineren Stoffen, und in der Absatzsicherung für die minderwertigen⁴³.

Die hier dargestellte Deduktion ist natürlich sehr modellhaft, wenngleich sie aus konkretem Urkundenmaterial entwickelt wurde. Im Spiegel dieses Materials können wir eine theoretische Absicht erkennen, und auch konkrete Schritte, diese Absicht in die Tat umzusetzen. Dass die Absicht nicht voll verwirklicht werden konnte beweist nicht, dass die Absicht nicht bestanden hätte, sondern liegt an Faktoren, die ausserhalb des hier untersuchten wirtschaftlichen Teilsystems angesiedelt sind.

R é s u m é

ASPECTS ECONOMIQUES DU REGLEMENT VESTIMENTAIRE DANS L'EMPIRE OTTOMAN DU XVI^e SIECLE.

L'Empire ottoman a connu – en tant qu'état absolument sunnite – un règlement vestimentaire pour distinguer les *dhimmīs* des musulmans. Le problème est à la fois de caractère juridique et sociologique comme ce règlement est partie intégrale de la loi sacrée et comme il vise à la discrimination et – par ce moyen-là – à l'intégration des *dhimmīs*, voire leur conversion à l'islam.

Comme les *dhimmīs* ne doivent porter que des robes faites de toile grossière – tout étoffe fin leur étant défendu – le règlement vestimentaire comporte aussi un aspect matériel. En outre on trouve également des arguments franchement économiques:

Nous possédons quelques *hük-m-ü hümāyün* du XVI^e siècle, où les musulmans se plaignent que les *dhimmīs* aient fait monter les prix d'étoffes fins en achetant de la soie, de la batiste etc. pour s'en vêtir – à part le scandale que par cela ils ressemblent aux croyants. On doit donc leur défendre des pareilles robes. Supposons que les prix aient réellement monté, la prétendue interdépendance d'offre et de demande ne répond point au système *naḥ*. En outre, la décision impériale se servant seulement du point de vue des légistes (caractère obligatoire des signes distinctifs), on pourrait constater un camouflage

⁴³ Diese These gilt – wenn sie gilt – natürlich nicht nur für eine zeitlich begrenzte Situation (bei aktueller Knappheit an feinen Stoffen, bzw. bei aktuellem Überfluss an minderwertigen), son-

dern so lange wie die Kleiderordnung selbst, bzw. so lange wie die *Dimma* gilt. Zur zeitlichen Begrenzung dieses Verhältnisses vgl. BINSWANGER *Dimma* S. 4 f., 326–353, 366–370 et passim.

théologique pour des effets économiques. Un autre *ḥüküm* ne se borne pas à insister sur la qualité grossière des robes des *ḍhimmīs*, mais en outre en prescrit la provenance. La règlement vestimentaire garantit-il le débit des manufactures produisant des tissus grossiers? On trouve ailleurs plusieurs exemples d'une politique de vente forcée au détriment des non-musulmans qui rendent la question licite, la réponse affirmative justifiée par analogie.

R e z i m e

EKONOMSKI ASPEKTI UREDBE O ODIJEVANJU U OSMANSKOM CARSTVU U XVI VIJEKU

Osmansko Carstvo je poznavalo — kao apsolutno sunitska država — uredbu o odijevanju kako bi se razlikovale *ḍhimmīje* od muslimana. Problem je u isto vrijeme pravnog i sociološkog karaktera budući da je ova uredba integralni dio svetog zakona i budući da ona teži ka diskriminaciji i — na taj način — integraciji *ḍhimmīja* i njihovom obraćanju u islam.

Kako su *ḍhimmīje* mogle nositi samo odjeću napravljenu od grubog platna — sve fine tkanine bile su im zabranjene — uredba o odijevanju sadrži i materijalni aspekt. Osim toga mogu se takođe naći čisto ekonomski argumenti:

Mi posjedujemo nekoliko *ḥük-m-ü hümāyün-a* iz XVI vijeka iz kojih se vidi kako se muslimani tuže kako su *ḍhimmīje* podigle cijene finim tkaninama kupujući svilu, batist itd., da bi se time oblačili, a posebno što oni time liče vjernicima. Potrebno je, dakle, zabraniti im takvu odjeću. Pretpostavimo da su cijene stvarno podignute, očekivana međuzavisnost ponude i potražnje nikako ne odgovara sistemu na *rḥ*. Uz to, za carsku naredbu koja je snabdjevena stanovištem pravnika, može se konstatovati izvjesna teološka kamuflaža za ekonomske efekte. Jedan drugi *ḥük-m* ne ograničava se da samo insistira na kvalitetu grubosti odjeće nego, osim toga, i na porijeklu. Garantuje li uredba o odijevanju prodaju proizvoda od grube tkanine? I na drugim mjestima nalazi se više primjera izvjesne forsirane prodaje na štetu ne-muslimana koji dopuštaju ovakvo pitanje. Afirmativan odgovor dokazan je analogijom.