

DIE HERKUNFT DES BAYRÂMIYYE-ORDENS UND HACI BAYRÂM-I VELÎ

BAYRÂMIYYE TARİKATININ KÖKENİ VE HACI BAYRÂM-I VELÎ

THE ORIGINS OF THE BAYRÂMIYYE ORDER AND HACI BAYRÂM-I VELÎ

DENİZ CANER*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma, XV. yüzyılın başlarında Ankara merkezli olarak teşekkül eden Bayrâmiyye tarikatının kökenini, kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin biyografisiyle bağlantılı biçimde incelemektedir. Araştırmanın temel problemi, tarikatın tarihsel kökenine ilişkin iki çelişkili silsilenin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin 1430'daki vefatından sonra ortaya çıkan Şemsiyye ile Melâmiyye kollarının meşruiyet iddialarının hangi anlatılara dayandığıdır. Çalışma, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yaşadığı döneme ait belgelerin sınırlılığını dikkate alan kaynak-eleştirel ve karşılaştırmalı bir yöntem izlemektedir. Âşıkpaşazâde, Lâmiî Çelebi, Mecdî, Sarı Abdullah Efendi, Harîrîzâde ve Hüseyin Enîsî gibi Osmanlı müelliflerinin aktardığı rivayetler, modern araştırmalarla birlikte değerlendirilmiş; silsileler yalnızca tarihsel soy zincirleri değil, tarikatların teolojik ve kurumsal konumlarını ifade eden anlatılar olarak ele alınmıştır. İnceleme, Hamîdüddin Aksarâyî'nin müşsidine ilişkin Nakşibendî ve Erdebilî-Safevî bağlantılı iki farklı rivayetin, bunları aktaran yazarların tarikat mensubiyetleriyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca erken Safeviyye'nin başlangıçtan itibaren bütünüyle Şîî kabul edilmesinin kaynaklarla kesin biçimde doğrulanamadığı; Bayrâmiyye'nin Osmanlı siyasî ve dinî düzeniyle ilişkisinin Edirne'deki sultan görüşmesi sonrasında belirginleştiği tespit edilmektedir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ölümünden sonraki bölünmede Akşemseddin ve Ömer Dede Sikkîni çevresinde oluşan rivayetler, Şemsiyye'nin icazet ve görünür tarikat düzenine, Melâmiyye'nin ise kutub anlayışına dayanan farklı meşruiyet modellerini yansıtmaktadır. Tarikatın toplumsal görünürlüğü, tarım faaliyetleri, yoksullara yardım, köylerde irşat ve esnaf çevreleriyle kurulan ilişkiler üzerinden ayrıca değerlendirilmiştir. Bu unsurlar, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin zühdü toplumsal dayanışmayla birleştiren bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu; buna karşılık halef kolların görünürlük, siyasî otorite ve manevî liderlik konularında farklı yönelimler geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Bayrâmiyye, tek çizgili bir kurumsal yapıdan ziyade, erken Osmanlı tasavvufundaki Sünnî, melâmî ve Safevî etkilerin kesiştiği çoğul bir gelenek olarak görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bayrâmiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî, Şemsiyye, Melâmiyye.

Abstract

This study examines the origins of the Bayrâmiyye order, which emerged in Ankara in the early fifteenth century, in close connection with the biography of its founder, Hacı Bayrâm-ı Velî. Its central problem concerns the proper interpretation of two conflicting spiritual genealogies and the narratives through which the Şemsiyye and Melâmiyye branches legitimised their succession after Hacı Bayrâm-ı Velî's death in 1430. Because very few contemporary documents survive, the article adopts a source-critical and comparative method. Reports transmitted by

İnceleme Makalesi / Künye: CANER, Deniz. "Die Herkunft des Bayrâmiyye-Ordens und Hacı Bayrâm-ı Velî". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Özel Sayı 1 (Ağustos 2026), s. 105-126. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1701516>

* Dr. Deniz Caner, Araştırmacı, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1866-6316> e-mail: deniz13caner@yahoo.de

Ottoman authors such as Âşıkpaşazâde, Lâmiî Çelebi, Mecdî, Sarı Abdullah Efendi, Harîrîzâde and Hüseyin Enîsi are evaluated alongside modern scholarship. The silsila narratives are treated not simply as historical chains of transmission but as theological and institutional statements that articulate the positions of particular Sufi communities. The analysis shows that the two accounts of Hamîdüddin Aksarâyî's spiritual master—one connecting him with a Naqshbandî milieu and the other with the Ardabil-Safavid line—are closely related to the order affiliations of the authors who preserved them. It also demonstrates that the assumption of an entirely Shi'î identity for the early Safaviyya cannot be established conclusively from the available evidence. The Bayrâmiyye's relationship with the Ottoman religious and political order became more visible after Hacı Bayrâm-ı Velî's appearance at the sultan's court in Edirne. Following his death, competing narratives surrounding Akşemseddin and Ömer Dede Sikkînî reflected two different models of authority: the Şemsiyye stressed initiation, visible office and authorised succession, whereas the Melâmiyye developed a legitimacy grounded in the concept of the spiritual pole. The Bayrâmiyye should therefore be understood not as a uniform institutional lineage but as a plural tradition located at the intersection of Sunni, Malâmî and Safavid currents in early Ottoman Sufism.

Keywords: Sufism, Bayrâmiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî, Şemsiyye, Melâmiyye.

Einleitung

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit der Geschichte des Bayrâmiyye-Ordens, einer Sufigemeinschaft aus Zentralanatolien, die im frühen 15. Jahrhundert von Hacı Bayrâm-ı Velî (gest. 833/1430) gegründet wurde. Die Geburtsstunde des Ordens fällt in das Jahr 1412, in dem Hamîdüddin Aksarâyî (Somuncu Baba – gest. 815/1412), der geistige Mentor und Lehrer Hacı Bayrâm-ı Velîs, verstarb. In den folgenden Jahren erlebte der Orden unter seinem Gründer und Scheich Hacı Bayrâm-ı Velî seine Blütezeit in der Stadt Ankara. Er vergrößerte sich schnell, da er regen Zulauf vom Volk aus dem zentralanatolischen Raum erfuhr und zusätzlich auf der Halbinsel Gelibolu einen Ableger gründen konnte. Diese Popularität machte den Orden offenbar auch für den Osmanischen Staat attraktiv,¹ denn es können Beziehungen zwischen den berühmten Gelehrten der damaligen Zeit und der Sultansebene nachgewiesen werden. Der Tod seines Oberhauptes im Jahr 1430 markierte das Ende dieser Blütezeit: Als Folge von Zwistigkeiten bezüglich der Nachfolge zerfiel der Orden in mehrere Gemeinschaften. Zwar existierte der Bayrâmiyye-Orden bis zu seinem Verbot in der modernen Türkei im Jahr 1925 weiter, erlangte jedoch bei weitem nicht die Bedeutung der beiden großen Bayrâmiyye-Nachfolgeorden, dem Şemsiyye-Orden unter Akşemseddin (Şemseddin Muhammed b. Hamza – gest. 863/1459) und dem Melâmiyye-Orden unter Ömer Dede Sikkînî (gest. 880/1475).

Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt auf der Entstehung des Ordens, die unzertrennlich mit der Biografie Hacı Bayrâm-ı Velîs verbunden ist, sowie auf den Ereignissen, woraus die Nachfolgeorden entstanden.

Bereits beim ersten Punkt, der Herkunft der Ordensgemeinschaft, wird deutlich, dass ihre Geschichte alles andere als geklärt ist. Es existieren nämlich zwei widersprüchliche Stammbäume (silsile) zu ihrer Abstammung. Diese Arbeit beschränkt sich auf die Beurteilung der genealogischen Konsequenzen aus den jeweiligen Silsiles und die Betrachtung der Identität der jeweiligen Autoren. Bevor

1 Informationen wie die Tatsache, dass Hacı Bayrâm seinen Lebensunterhalt mit der Landwirtschaft verdiente, dass er regelmäßig gemeinsam mit seinen Schülern die Ernte einbrachte und dass er unter den Händlern als "Ahi Baba" bekannt war, zeigen die Lebendigkeit seines sozialen Lebens und dass er ein Verständnis des Sufismus hatte, das sich in die Menschen integrierte und dadurch seine Popularität sich vergösserte. Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Istanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/269-273.

mit der Biografie Hacı Bayrâm-ı Velîs fortgefahren wird, zeigt eine Beurteilung der Quellenlage und des aktuellen Forschungsstands die Möglichkeiten und Grenzen der Bayrâmiyye-Forschung auf. In der Lebensgeschichte des Scheichs stehen zwei Ereignisse im Mittelpunkt: der Übertritt von seiner Lehrtätigkeit zum Sufitum – wohl das einschneidendste Ereignis in seinem Leben – und sein Aufenthalt am Sultanshof in Edirne, der nicht ohne Auswirkung auf die weitere Ordensgeschichte bleiben sollte.

Der vierte Teil, der sich mit der Aufspaltung der rasch gewachsenen Sufigemeinschaft beschäftigt, stellt die beiden Ansichten der beiden großen Orden, die aus dieser Spaltung hervorgegangen sind, zur Frage der Nachfolgelegitimität in den Mittelpunkt; es werden Erzählungen aus alter Ordenstradition aufgeführt. Der letzte Teil der Arbeit beschäftigt sich schließlich mit den beiden großen Nachfolgeorden der Bayrâmiyye: der Şemsîyye und der Melâmîyye. Dabei beschränkt sich die Arbeit auf deren Geschichte und mystische Auffassungen.

1. Anmerkungen zur Schreibweise und Transliteration

Die Bezeichnung “Hacı Bayrâm-ı Velî” wurde durchgehend im Text verwendet, sogar im biografischen Teil über den Gründer der Bayrâmiyye-Sufi-Orden. Denn diese aus drei Teilen bestehende Namensbezeichnung ist im heutigen Sprachgebrauch für die Persönlichkeit des Bayrâmiyye-Scheichs in seiner gesamten Lebensdauer gebräuchlich geworden – auch wenn sich der Protagonist den Namen “Bayrâm” erst mit seinem Übertritt zum Sufitum zulegte, der Titel “Hacı” erst nach der kurz darauffolgenden Mekka-Wallfahrt seinen Namen zierte und die Heiligenbezeichnung “Velî” wohl erst nach seinem Tod im Volksmund entstand.

In den meisten Fällen wurde bei Eigennamen, sei es in Form von Personen, Institutionen, Buchtiteln oder geografischen Bezeichnungen, die türkische Orthografie übernommen. Handelte es sich dabei um Wörter arabischer oder persischer Herkunft, wurden die verkürzten türkischen Transkriptionsregeln angewendet.

Bei der Übersetzung des nach den vollständigen türkischen Transkriptionsregeln wiedergegebenen Textes der Akşemseddin-Hagiographie wurde schließlich eine möglichst flüssige Übertragung ins Deutsche einer wortgetreuen Übersetzung vorgezogen, da dies für den Zweck dieser Arbeit dienlicher erschien.

2. Zur Herkunft des Bayrâmiyye-Ordens

Zur Herkunft des Ordens gibt es zwei unterschiedliche Antworten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Identität sowie der Ordenszugehörigkeit des Hamîdüddin Aksarâyî, dem spirituellen Lehrer (Mürşid) des Ordensgründers Hacı Bayrâm-ı Velî.

Gewöhnlich lässt sich die Abstammung eines Ordens aus seiner Silsile ableiten. Sie verzeichnet die Reihe der Ordensoberhäupter einer Sufigemeinschaft wie einen Stammbaum. Diese “mystischen isnâds” sind in eigens dazu verfassten Silsilenâmes oder teilweise auch in Heiligenlegenden (Vilâyetnâme, Menâkibnâme) verzeichnet. Vom historischen Standpunkt aus betrachtet sind diese Silsiles mit Vorsicht zu genießen, da sie teilweise chronologische Unstimmigkeiten enthalten.² Zudem existieren, wie es bei unserem Bayrâmiyye-Orden der Fall ist, mehrere Silsiles, die sich widersprechen. Denn die Silsile als spirituelle Genealogie ist nicht primär als

2 Zum Beispiel: Es ist bekannt, dass Hamîdüddin vor seinem Beitritt zu Hâce Alâeddin lange Zeit in Hankâh-ı Bâyezid in Damaskus verbrachte und dort von einem Scheich, dessen Identität nicht vollständig geklärt ist, Unterweisung erhielt. Einige Quellen behaupten, dass dieser Scheich Shadi-i Rumi war, der wahrscheinlich einer der Kalifen von Bahâeddin Nakshibend war, und betonen damit Hamîdüddins Verbindung zur Nakshibendiyya. Bayramoğlu, Fuad und Azamat, Nihat. “Bayramiyye”. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Hg. Bekir Topaloğlu u.a. İstanbul 1992.

historisches Dokument, sondern als theologisches Statement zu verstehen. Im Fall der Bayrâmiyye zeigen die widersprüchlichen Silsiles besonders deutlich, wie Sufi-Orden ihre ideologische Positionierung über genealogische Narrative konstruieren. Aus diesen Widersprüchen können jedoch Rückschlüsse auf die Geisteshaltung eines Ordens gezogen werden. Oder, um es mit den Worten Kisslings auszudrücken: “Es wäre also gerade die Unechtheit des Stammbaums, (...) die für die (...) Gesinnung spricht”³ (Kissling, 1956, 199).

Bevor wir jedoch auf die genealogischen Widersprüche bezüglich des Bayrâmiyye-Ordens und deren Interpretation eingehen, ist es angebracht, dass wir uns zunächst mit der Persönlichkeit des Hamîdüddin Aksarâyî⁴ beschäftigen (Kissling, 1956, 204). Er ist die Person, die in beiden Überlieferungsketten einstimmig als Lehrer von Hacı Bayrâm-ı Velî angegeben wird. Somit ist dessen Orden der unmittelbare Vorgängerorden der Bayrâmiyye-Gemeinschaft.

Über Hamîdüddin Aksarâyî, der auch als Hâmid ibn Mûsâ al-Kayseri oder im Volksmund unter dem Beinamen Somuncu Baba bekannt ist, lassen sich nicht allzu viele historisch belegte Aussagen treffen. Sicher ist, dass er im Jahr 1412 verstarb und seine letzten Lebensjahre als Ordensoberhaupt in der zentralanatolischen Stadt Aksaray verbrachte. Zuvor muss der Sufi eine einflussreiche Persönlichkeit in Bursa gewesen sein, denn Sultan Bâyezîd I. ernannte ihn zum Prediger der Freitagsmoschee. Schließlich ist über ihn bekannt, dass er in jungen Jahren nach Damaskus ging, um sich einem geeigneten *mürşid* (geistiger Führer, Wehweiser) anzuschließen. Dabei landete er im *hankâh-ı bâyezîd*, einem sich auf die Abstammung des berühmten Sufis Bâyezîd-i Bistâmî berufenden Naqshbandi-Derwischkonvent.

In den beiden Silsile-Überlieferungen gehen die Ansichten gerade hinsichtlich der Identität dieses Mürşids auseinander (Bayramoğlu, 1992, 269). Während auf der einen Seite Lâmiî Çelebi (1472–1532) Nefehât-Tercümesi⁵ und der von ihm beeinflusste Hüseyin Enîsî (Kitab-ı Menâkib-ı Akşemseddin, Yurd 1972; 140.) im Oberhaupt des Damaszener Ordens, Şâdî-î Rûmî, den geistigen Mentor Hamîdüddin Aksarâyîs sehen und dabei gleichzeitig die Bayrâmiyye-Silsile auf Bâyezîd-i Bistami zurückführen. Auf der anderen Seite sind es Sarı Abdullah Efendi (1584–1660; Semerâtü'l-Fuad)⁶ und Harîrîzâde (1850–1882; Tebyân)⁷, die den Ardabiler Sufi Hacı Alâeddin Ali Erdebîlî als den Mürşid Aksarâyîs bezeichnen. Somit führen sie die Silsile des Bayrâmiyye-Ordens über die Ardabiler Sufis bis zu Abû l-Hasan 'Alî ibn Abî Tâlib (gest. 661) zurück. Betrachten wir an dieser Stelle die beiden “Silsiles” und die Identität ihrer Autoren etwas genauer.

Lâmiî und Enîsî stellen Aksarâyî mit ihrer Genealogie offensichtlich in die Ecke des Naqshbandi-Ordens. Der von ihnen erwähnte Scheich Şâdî-î Rûmî war nämlich der Nachfolger des Gründers des Naqshbandi-Ordens, Bahâeddin Naqshband (gest. 1389). Zudem entspricht ihr Stammbaum der üblichen Nakşibendiyye-Silsile: Nach Şâdî-î Rûmî führt die Kette über İbrâhim el-Basrî und Ebû'l-Hasan el-Harakânî zu Bâyezîd-i Bistâmî und schließlich zu Ali, dem Neffen und Schwiegersohn des

3 Im Bayrâmiyye-Fall zeigt sich, dass die Widersprüche nicht Schwäche, sondern strategische Polyvalenz sind: Der Orden konnte sich gleichzeitig als: Revolutionär (durch Melâmi-Hamzavî-Linie) und Systemkonform (durch Akşemseddin-Nakşibendi-Linie) präsentieren.

4 Die Persönlichkeit Hamîdüddin Aksarâyîs war bisher nicht Gegenstand gesonderter Forschungsarbeiten. Auf Aussagen über ihn trifft man im Zusammenhang mit der Bayrâmiyye-Forschung bzw. derer anderer Orden.

5 Ein 1521 abgefasstes Werk mit 629 Heiligenbiographien.

6 Eine Sammlung verschiedener Sufibiographien.

7 Aus drei Bänden bestehende und aus 400 Quellen schöpfende Enzyklopädie über Sufigemeinschaften.

Propheten Mohammed. Und eben dieser sufischen Konfession gehörte auch Lâmiî Çelebi an, wie seine Kurzbiografie zeigt (Kut, 2003, 96f; Şentürk 1999, 42): Der aus einer Künstlerfamilie stammende Lâmiî -sein Großvater Nakkaş Ali stattete die Yeşil-Moschee in Bursa mit Kalligrafien aus - verbrachte sein gesamtes Leben in Bursa, wo er bereits in jungen Jahren an der Muradiyye-Medrese Grammatik, Arabisch und Persisch studierte. Bereits zu dieser Zeit schloss er sich dem Naqshbandi-Scheich Emir Ahmed Buhârî an und verblieb sein ganzes Leben lang in dessen Orden. Ferner nutzte er sein Wissen, um als Dichter und Übersetzer aus Arabischen und Persischen insgesamt 30 Werke zu verfassen bzw. zu übersetzen.

Die beiden Autoren der anderen "Silsile" leugnen zwar nicht, dass Aksarayî im Damaszener Derwischkloster war, behaupten aber, dass er aus Unzufriedenheit über seine Situation im *Hankah-i Bâyezid* ins aserbaidzhanische Ardabil aufbrach, um dort einen geeigneteren Mürşid zu suchen, welchen er in der Person von Alâeddin Erdebîlî fand. Demzufolge leiten sie ihre Silsile über die Safaviyya zum klassischen "isnad" ab. Dabei folgen sie den drei Ardabiler Sufis Alâeddin Erdebîlî (gest. 1429), Sadreddîn-i Erdebîlî (gest. 1391) und Safiyyüddin-i Erdebîlî (gest. 1334) über İbrâhim Zâhid-i Geylânî (gest. 1291), Kutbüddîn-i Ebherî, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, Cüneyd-i Bağdâdî und Hasan-ı Basrî zu Ali. Somit weisen beide Stammbäume zumindest den gleichen Ausgangspunkt auf. Auf eben diese Silsile beruft sich auch der Melâmiyye-Orden, der uns später als einer der beiden großen Hauptarme des Bayrâmiyye-Ordens noch begegnen wird. Auch in diesem Fall wird ein Blick auf die sufitische Konfession der beiden Autoren kein Erstaunen hervorrufen: Sarî Abdullah Efendi trat schon in jungen Jahren der Melâmiyye-Gemeinschaft bei und blieb ihr bis zu seinem Tod treu (Özkırımlı, 1982, 1016f). Bevor er sich im Alter als Dichter und Schriftsteller sufischer Werke hervortat, bekleidete er wichtige Staatsämter, zum Beispiel zeitweise die Position des *Reisülküttap* oder des *Muhasebeci* (Buchhalter) von Anatolien und Cizre. Auch der etwa 200 Jahre nach ihm lebende zweite Überlieferer, Harîrîzâde, war zunächst Melâmiyye-Schüler, bevor er selbst zum Scheich wurde (Çiçek, 1997, 192f). Zu seinen bekanntesten Müriden zählte Bursalı Mehmed Tâhir. Auch Harîrîzâde verfasste einige arabische und türkische Werke über das Sufitum.

Nach Betrachtung der beiden Silsiles bleibt somit festzuhalten, dass die beiden Stammbäume aus den Überlieferungstraditionen verschiedener Orden beziehungsweise von Autoren, die diesen Orden angehören, stammen. Im ersten Fall wurde die Bayrâmiyye als Teil des großen Nakşibendi-Ordens in dessen Silsile integriert. Im Falle der Melâmiyye-Silsile versuchte man sich auf eine bestimmte geistige Abstammung zu berufen, deren Beweggründe wohl noch im Kapitel über den Melâmiyye-Orden am Ende dieser Arbeit nachvollziehbar sein werden.

Da der überwiegende Teil der Sekundärliteratur die Melâmiyye-Silsile als die führende Silsile der Safaviyye übernimmt (Cebecioğlu, 1998, 17f; Azamat 1995, 279), ohne die andere Silsile zu erwähnen, und da die persische Geschichtsschreibung die Safaviyye in ihrem gesamten Geschichtsverlauf als „schiitisch“ bezeichnet (Gölpınarlı 1969b, 237; Kara 1985, 280), erscheint es an dieser Stelle angebracht, einen kurzen Exkurs zur frühen Geschichte und der religiösen Evolution dieses Ordens zu unternehmen (Trimingham, 1971, 69,78). Denn es könnte sonst leicht der Eindruck entstehen, die Safaviyye sei von ihrer Gründung an einen rein schiitischen Orden gewesen und somit seien auch die Wurzeln unseres Bayrâmiyye-Ordens schiitisch.

Safiyyüddîn-i Erdebîlî gründete etwa um das Jahr 1300 den Safaviyye-Orden. (Roemer, 1986, 190ff; Babinger, 1995, 801). Seine Lebenszeit (1252–1334) fiel in die von vielen religiösen und kulturellen Veränderungen geprägte Epoche der İlhané. Safiyyüddîn stammte aus einer politisch etablierten Familie aus Ardabil. Sein religiöser

Lehrer war İbrâhîm Zâhid-i Geylânî, wie die Silsile ja bereits zeigte. Schon recht rasch erfuhr sein Orden starken Zulauf vom Volk und der Scheich konnte seinen Einfluss und seine Beziehungen zu den politischen Kreisen weiter ausbauen. In seinem Orden galt eine Erbfolgeregelung, nach der sein Sohn Sadreddîn-i Erdebîlî (gest. 1391) das Amt des Ordensoberhauptes übernahm. Auf diesen wiederum folgte sein Sohn Alâeddin Ali Erdebîlî, der mutmaßliche Scheich Aksarâyîs. Der auch im Volksmund als Hacı Ali bekannte Scheich pflegte wie seine beiden Vorgänger gute politische Beziehungen zu den Mächtigen seiner Zeit (Azamat, 1995, 279). So übergab Timur dem Safaviyye-Orden die umliegenden Dörfer von Ardabil als Stiftungsgut. Nach der für die Osmanen so schmerzhaften Niederlage von Ankara im Jahr 1402 soll sich der Eroberer Timur sogar persönlich bei dem Orden über die Wintermonate aufgehalten haben.

Die Beziehungen zur politischen Macht könnten ein Kennzeichen des Ordens gewesen sein und sind womöglich eine Ursache dafür, dass aus dem Orden unter Schah İsmâil (reg. 1501-1524) schließlich die einflussreiche Safawiden-Dynastie (1501-1722) hervorging.

Hinsichtlich der Frage, welcher religiösen Konfession dieser Orden während seiner Frühzeit unter den Ardabiler Sufis angehörte, bestehen unterschiedliche Ansichten (Amoretti, 1986, 619ff). In persischen Überlieferungen und Historikerkreisen wird die Safaviyye gerne als „schiiitisch“ bezeichnet, wobei insbesondere die Ardabiler Ordensscheiche als „seyyid“ bezeichnet werden, was so viel bedeutet wie „direkte Nachkommen des dritten Imams Hüseyins“. Auch die Verehrung der zwölf Imane wird unterstrichen. Die Betrachtung der religiösen Entwicklung des Ordens aus sunnitischer Perspektive zeichnet sich hingegen durch eine gewisse Differenziertheit aus. Hingegen fällt die Betrachtung von sunnitischer Seite zur religiösen Entwicklung des Ordens etwas differenzierter aus, wie u. anderem eine Beurteilung der Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedesi zeigt „Während der Orden zu Beginn sunnitisch und halvetisch war, fing er in der Zeit unter Hâce Alâeddin und dessen Sohn İbrahim [...] an, sich zu Schiitisieren. In der Zeit von Hâce Alâeddins Enkel Scheich Cüneyd (ö. 851/1447) hingegen, hatte er eine vollständige schiitische Identität angenommen“⁸ (Bayramoğlu, 1992, 269).

Hinsichtlich der Titulierung „seyyid“ ist anzumerken, dass es keine Belege dafür gibt, dass die Ardabiler Scheichs sich selbst diesen Titel verliehen haben. Vielmehr ist anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Titulierung handelt, die spätestens unter Schah İsmâil (1501-1524) einsetzte. Selbst wenn Ali und die folgenden Imane verehrt wurden, ist zu beachten, dass der Orden einer der vier sunnitischen Rechtsschulen folgte, zumeist der schafitischen. In Sufikreisen ist die Verehrung der zwölf Imane nicht unüblich, wobei dies oft zu deren Huldigung als Träger und Übermittler von esoterischem Wissen geschieht (Halm 1988, 90ff). Urteile wie das des französischen Orientalisten H. Corbin (1903-1978), der die Ansicht vertrat, dass Schia und Sufitum im Grunde wesenseins seien, zwei Seiten einer Medaille, und dass Schia lediglich die äußere, exoterische Form der islamischen Mystik sei, konnten sich in der wissenschaftlichen Diskussion nicht durchsetzen (Halm 1988, 91ff). Die Worte Babingers „given to the syncretist religious climate of the period of Mongol rule in Persia, too much emphasis should not be placed on this“ soll diesen geschichtlichen Exkurs zur Safaviyye abschließen. Aus der Quellenlage lässt sich nicht ableiten, inwieweit

8 In der Übersetzung: „tarikat başlangıçta Sünnî ve Halvetî iken Hâce Alâeddin ile (...) oğlu İbrahim (ö. 851/1447) dönemlerinde Şîîleşmeye başlamış, Hâce Alâeddin'in torunu Scheich Cüneyd zamanında ise tam anlamıyla Şîî-Bâtınî bir hüviyet.“

sich Aksarâyî diesen Schiitisierungstendenzen angepasst oder sich widersetzt hat; es bleibt offen, wie "schiitisch" die Wurzeln des Bayrâmiyye-Ordens tatsächlich waren.

3. Der Bayrâmiyye-Orden unter seinem Gründer Hacı Bayrâm-ı Velî

Abgesehen von zwei Stiftungsurkunden des Ordens aus den Jahren 1428/29 und vier in einfacher Sprache verfassten Gedichten, die aus der Feder Hacı Bayrâm-ı Velîs stammen, sind aus der Lebenszeit dieses bedeutenden islamischen Gelehrten keine weiteren Dokumente überliefert. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts findet sich bei dem für die frühe osmanische Geschichtsschreibung wichtigen Âşıkpaşazâde (1393-1481) die folgende kurze Randbemerkung: "Rum'dan Scheich Hacı Bayram vâkı oldu. Bunlar duaları makbul azizler idi"⁹ (Azamat 1996, 443). Die Tatsache, dass Hacı Bayrâm-ı Velî kurz nach seinem Ableben bereits als Heiliger im Volk bekannt war, zeigt, dass zumindest einige seiner Anhänger ihm nach seinem Tod die höchste Anerkennung entgegenbrachten. Im 16. Jahrhundert finden wir neben dem bereits im Zusammenhang mit der Silsile-Problematik erwähnten Lâmiî Çelebi weitere Belege zu Hacı Bayrâm-ı Velî bei Taşköprizâde (1495–1561)¹⁰ und dessen Übersetzer ins Türkische, Mecdî (gest. 1590)¹¹. Beide Autoren übernehmen größtenteils die von Lâmiî gegebenen biographischen Informationen, fügen jedoch einige wenige Neuigkeiten hinzu.

Im 17. Jahrhundert fügen zwei weitere Autoren, Abdürrahman el-Askerî¹² und der bereits im Zusammenhang mit der Silsile genannte Sarı Abdullah Efendî, ihren Vorgängern einige kleinere Begebenheiten aus dem Leben Hacı Bayrâm-ı Velîs hinzu. Zu diesen zählt unter anderem die noch zu besprechende Tätigkeit Hacı Bayrâm-ı Velîs als "Kapıcıbaşlık", was einen wichtigen Offizierstitel in der frühosmanischen Militärhierarchie darstellte. Mecdî äußert sich in einer interessanten Bemerkung über die Art und Weise der Informationsgewinnung solcher frühen Biographen: "Tarikat mensubu güvenilir kişilerden rivayet edilmiştir"¹³ (Azamat, 1999, 498). Das bedeutet, dass mündliche Überlieferungen, die über Generationen hinweg tradiert wurden und deren Wahrheitsgehalt heute kaum noch zu verifizieren ist, wurden schriftlich festgehalten.

In den darauffolgenden Jahrhunderten traten keine Autoren mit nennenswerten Neuigkeiten über das Leben des Ordensgründers und dessen Gemeinschaft hervor. Des Weiteren liefern uns einige Heiligenlegenden Aussagen über Hacı Bayrâm-ı Velî, allen voran die später noch mehrfach zitierte Hagiographie über Akşemseddin. Es existiert jedoch kein gesondertes Menâkıbnâme¹⁴ über Hacı Bayrâm-ı Velî selbst.

Bei der Beurteilung der aktuellen Hacı Bayrâm-ı Velî und Bayrâmiyye-Forschung fällt auf, dass der Orden im Vergleich zu den großen türkischen Orden, namentlich der Bektaşîyye, Mevleviyye oder Nakşibendiyye, stiefmütterlich behandelt wurde und wird, während Orden nach dem sunnitischen Islam bewertet werden. Die Aufspaltung des Ordens nach dem Ableben seines Scheichs in mehrere Ableger könnte ein Grund dafür sein. Gerade der Şemsiyye- und der Melâmiyye-Orden spielten eine bedeutende Rolle in der weiteren Geschichte des türkischen Sufismus und erregten das Interesse

9 In der Übersetzung: „In dem Lande Rum erschien Scheich Hacı Bayrâm. Deren Gebete [d.h. auch die der zuvor im Text erwähnten Heiligen] wurden erhört.“

10 Quellenlieferung ist sein *eş-şekâ'ik*.

11 Folglich *eş-şekâ'ik tercümesi* der Name seiner Übersetzung.

12 In seinem Werk *mir'âtü'l-işk*

13 In der Übersetzung: "Von einem vertrauenswürdigen Ordensmitglied wird berichtet..."

14 Menâkıbnâmes (persisch: *منقباتنامه*) sind Werke, die sich mit den Wundern von Heiligen, Geistlichen und Scheichs befassen.

der Historiker, wie auch hier noch zu sehen sein wird.

Abgesehen von einigen kurzen und mittlerweile veralteten Einträgen in Allgemeinwerken über den türkischen Sufismus (Kara, 1985, 280f; Gölpınarlı, 1969b, 236ff), finden sich drei ausführliche und aktuelle Beiträge in den beiden bewährten türkischen Enzyklopädien “Osmanlı Ansiklopedisi” (Azamat, 1999, 498-501) und “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi” (Azamat, 1996, 442-447; Bayramoğlu, 1992, 269-273). Die beiden biographischen Artikel von Nihat Azamat zeigen eine inhaltliche Ähnlichkeit.

Die zweibändige Biografie des aus dem Bayrâm-Geschlecht stammenden Fuad Bayramoğlu ist ein unentbehrliches Standardwerk der Hacı Bayrâm-ı Velî-Forschung (Bayramoğlu, 1983). Der zweite Band beinhaltet neben einer durch ausführlichen Auswertung der zuvor publizierten Literatur entstandenen Biografie und einer genealogischen Studie zur Bayram-Familie auch unveröffentlichte Urkunden aus dem Besitz der Familie.

Gemäß der vorliegenden Übersicht lässt sich die Quellenlage wie folgt zusammenfassen: Aus der Lebenszeit von Hacı Bayrâm-ı Velî existieren kaum Dokumente, jedoch liefern uns osmanische Autoren der folgenden Jahrhunderte Informationen, die auf mündliche Überlieferungen basieren. Die heutige Forschung befasst sich mit der Auswertung dieser Aussagen. Dabei sind stets divergierende Interpretationen entstanden, die in der nun folgenden Biografie dargestellt werden.

Hacı Bayrâm-ı Velî wurde gegen Mitte des 14. Jahrhunderts in Solfasil, einem Dorf in der Nähe Ankaras mit dem Geburtsnamen Numan geboren. Memed Ali Ayni ist der Erste, der das Geburtsdatum des Scheichs auf das Jahr 1352 (h. 753) datiert (Ayni, 1343, 50). Etwa ein halbes Jahrhundert später wird diese Schätzung als Tatsache wiedergegeben, wie unter anderem bei Gölpınarlı zu beobachten ist: “1352’te (h. 753) doğmuştur” (Gölpınarlı, 1969b, 236).

Über die Jugendjahre Hacı Bayrâm-ı Velîs liegen uns keine gesicherten Erkenntnisse vor. Bereits in jungen Jahren entschied er sich für den Weg eines Lehrers an der Kara Medrese von Ankara. Angesichts der eminenten Bedeutung und des hohen Ranges dieser von Melike Hatun gestifteten Medrese kann man zuversichtlich annehmen, dass Hacı Bayrâm-ı Velî selbst in seiner Jugend eine exzellente Ausbildung genossen haben muss. Fuad Bayramoğlu vertritt die Auffassung, Hacı Bayrâm-ı Velî sei sogar der bedeutendste Lehrer Ankaras gewesen. Hacı Bayrâm-ı Velî wird von ihm als ein außerordentlicher Mann angesehen, der sowohl mit Sultan Yıldırım Bâyezîd als auch mit dem byzantinischen Kaiser Manuel II. während einiger Wintermonate verkehrte (Bayramoğlu, 1983 I, 17-19).

Um den Hintergrund dieser Behauptung kurz zu beleuchten: Während seines Feldzuges gegen die Isfenderoğulları im Jahre 1391/92 verbrachte der osmanische Sultan die Wintermonate über mit seiner überaus prominenten Geisel, dem byzantinischen Kaiser Manuel II. Palaiologos, in dem Haus eines Müderris (Lehrer an einer Medrese) in Ankara. Die langen Winterabende wurden unter anderem dazu genutzt, um über die Rechtmäßigkeit der beiden Religionen Islam und Christentum zu diskutieren. Zudem wurde der Frage nachgegangen, welcher dieser beiden Glaubensrichtungen als überlegen zu betrachten sei. Ein bedeutendes historisches Dokument zu den besagten Gesprächen, sind die Briefe, die der byzantinische Kaiser an seinen Bruder verfasst hat.¹⁵ Einer der Schwerpunkte dieser Korrespondenz lag darin, den Wahnsinn des verrückten Mohammed zu widerlegen.¹⁶ In einem seiner

¹⁵ Übersetzt und kommentiert aus dem Griechischen in Palaiologos 1993.

¹⁶ Es handelt sich hierbei um dieselben Briefe, aus denen Papst Benedikt II. bei seiner umstrittenen

Briefe weist der Kaiser darauf hin, dass der gastgebende Mūderris im darauffolgenden Jahr 1392 aus dem Dienst suspendiert wurde – womöglich aufgrund seiner Kritik am ausschweifenden Lebenswandel des türkischen Sultans – und dass dieses Jahr zudem mit dem Übertritt Hacı Bayrâm-ı Velî zum Sufitum und der damit verbundenen Aufgabe seiner Lehrtätigkeit zusammenfällt, zieht Bayramoğlu die Schlussfolgerung, dass es sich hierbei um keinen anderen als Hacı Bayrâm-ı Velî handeln kann.

Dazu ist Folgendes anzumerken: In den besagten Briefen wird der Name des Mūderris nicht erwähnt. Manuel II. bezeichnete den Gastgeber lediglich als „alten Mann“ Palaiologos, 1993, 7), der „soeben aus Babylon“ (Palaiologos, 1993, 7) angekommen war. Es gibt keinerlei Belege dafür, dass Hacı Bayrâm-ı Velî zu dieser Zeit bereits ein „alter Mann“ gewesen wäre oder dass er sich jemals in Bagdad aufgehalten hat. Schließlich muss man Bayramoğlu noch entgegenhalten, dass es kein sicher datierbares Datum für die Aufgabe der Lehrtätigkeit Hacı Bayrâm-ı Velîs gibt, wie gleich noch zu sehen sein wird. Dies lässt die Behauptungen Bayramoğlus als sehr gewagt erscheinen.

Hacı Bayrâm-ı Velî soll während seiner Lehrtätigkeit in Ankara eine hohe Stellung als Offizier am Hof des Sultans innegehabt haben, wie uns Sarı Abdullah berichtet (Bayramoğlu, 1983 I, 15). In den Erzählungen wurde der Scheich als „kapıcıbaşlık“ bezeichnet. Das kann durch die Titulierung des Scheichs als „Hacı Paşa“ bestätigt werden, was ebenfalls ein hoher Titel in der osmanischen Beamten- und Militärhierarchie darstellte.

Es existieren zwei Versionen bezüglich zum Übertritt Hacı Bayrâm-ı Velîs von der Lehrtätigkeit zum Sufitum und seinem damit verbundenen Anschluss als Schüler an den Orden von Hamîdüddin Aksarayî. Mecdî berichtet, dass der Ordensscheich Aksarayî vom Wirken Hacı Bayrâm-ı Velîs in Ankara Kenntnis erlangte und ihn zu sich nach Kayseri einlud (Azamat, 1996, 443; Azamat, 1999, 498). Während dieses Aufenthalts präsentierte der Scheich dem Hacı Bayrâm-ı Velî das erlangte Wissen der verstorbenen weltlichen Gelehrten sowie die Erkenntnisse der den inneren Weg der Mystik beschrittenen Sufis. Auf die Frage, welchen Weg Hacı Bayrâm-ı Velî wählen wolle, antwortete er ohne zu zögern, sich Hamiduddin Aksarayis und dessen Orden anzuschließen.

Demgegenüber berichtet Abdullah Efendi, dass das Ordensoberhaupt Hamîdüddin Aksarayî aufgrund der Wirren und Unruhen, die infolge der osmanischen Niederlage bei Ankara entstanden waren, in ein Dorf nahe Adana geflüchtet war (Azamat, 1996, 444; Azamat, 1999, 498f). Hacı Bayrâm-ı Velî, in seiner Position als Kapıcıbaşı, wurde über den Aufenthaltsort des Scheichs informiert und machte sich zu ihm auf den Weg. Dort angekommen antwortete er auf die Frage „Muradın nedir? (Was ist deine Absicht?)“ des Scheichs, dass er gekommen sei um ihm zu dienen und „Emrin neyse öyle olsun, rızâ senindir. (Was auch immer dein Befehl ist, es sei dein Wille)“ (Azamat, 1996, 444). Beide hier wiedergegebenen Erzählungen müssen nicht unbedingt zueinander im Widerspruch stehen. Zumindest legt die Überlieferung von Sarı Abdullah nahe, dass sich Scheich und Schüler bereits kannten als sie sich hier trafen.

Weiter erfährt man von Sarı Abdullah, wie Hacı Bayrâm-ı Velî von seinem Geburtsnamen Numan zu seinem neuen Namen Bayrâm kam. Aksarayî schlug seinem neuen Mitglied aufgrund des Übertritts zum Orden eine Namensänderung vor. Da einige Tage später das Opferfest (Kurban Bayramı) gefeiert werden sollte, ergab sich der Name Bayrâm fast wie von selbst. Nach dem Opferfest sollen sich beide auf eine

„Regensburger Rede“ im Jahr 2006 zitierte.

dreijährige Reise begeben haben, die sie zunächst nach Damaskus und anschließend zur Pilgerfahrt (Hac) nach Mekka führte. Nach Vollzug der Pilgerfahrt ließen sie sich in Aksaray nieder, wo Hamîdüddin Aksarâyî schließlich im Jahr 1412 verstarb.

Im Zusammenhang mit dem Beitrittsjahr und dessen Datierung sei an dieser Stelle auf eine historiographische Methode hingewiesen, die Kissling anwandte (Kissling, 1956, 207). Aus den beiden von Sarı Abdullah übermittelten chronologischen Angaben – der Reisedauer von drei Jahren und dem Todesjahr des Aksarâyîs im Jahr 1412 – kann er zumindest einen terminus ante quem für das Beitrittsjahr ableiten. Das Todesjahr abzüglich der Dauer der Reise ergibt somit das Jahr 1409 als frühestes Datum für den Ordensbeitritt. Bayramoğlu hatte dieses Datum ohne erkennbare Gründe auf das Jahr 1392 gelegt. Eine präzisere Datierung ist nicht möglich, da unklar ist, wie viel Zeit zwischen dem Beitritt und dem Aufbruch zur Reise verging und wie lange der Scheich nach der Rückkehr tatsächlich noch am Leben blieb.

Nach dem Tod seines Scheichs zog Hacı Bayrâm-ı Velî zurück in seine ehemalige Wirkungsstätte Ankara, wo er ein Derwischkloster gründete und großen Zulauf vom Volk erfuhr. Dieser Akt ist das Geburtsjahr des Bayrâmiyye-Ordens. Um die Ereignisse um den Orden besser einordnen und verstehen zu können, ist es notwendig, einen kurzen historischen Exkurs über die politischen und sozialen Umstände des ersten Viertels des 15. Jahrhunderts zu geben, (Matuz, 1984, 44-57).

Für das rasch expandierte Osmanische Reich bedeutete die desaströse Niederlage von Ankara im Jahre 1402 gegen Timur zunächst das scheinbare Aus. Ein Teil der von den Osmanen besiegten und zu Timur geflüchteten Emire erhielten von ihrem Asylgeber ihre Länder zurück, das restliche Gebiet wurde unter den drei Söhnen Bâyezîds aufgeteilt. Zwischen den wieder belebten Kleinstaaten und Bâyezîds Söhnen brachen Kriege mit den verschiedenartigsten Koalitionskonstellationen aus. Für unseren Zwecke reicht das Resultat dieser Auseinandersetzungen: Mehmet I (Regierung 1413-1421) ging aus diesem Wirrwarr als Sieger hervor, indem er die Länder der Emire und seiner Brüder erobern konnte und zumindest einen Teil der Fläche des Reiches unter seinem Vater wieder herstellen konnte. Dennoch bedeutete dieser Sieg für das Osmanische Reich unter Mehmed I und seinem auf ihn folgenden Sohn Murat I (Regierung 1421-1451) keineswegs eine ruhigere und friedlichere Epoche. Es wüteten mehrere Pestepidemien im Lande und ein Großteil der Landbevölkerung litt unter starker Verarmung, was vermutlich eine Folge des Einfalls der Timuriden war. Diese Umstände mögen ein Nährboden für sozialrevolutionäre Tätigkeiten gewesen sein, wie die Aufstände unter dem heterodoxen Sufischeich Bedreddin (1417 hingerichtet) oder der um Aydın agierenden Mustafiten-Sekte, die freiwillige Armut und Gemeinbesitz propagierte, zeigen.

Es handelte sich um eine Epoche, die trotz erneuter militärischer Erfolge und der damit einhergehenden Expansionen von einem gewaltvollen inneren Konflikt zwischen der sunnitischen Orthodoxie und einer aufkeimenden heterodoxen Bewegung geprägt war. Dieser Konflikt hat den Staat womöglich dazu bewogen, das Bedürfnis nach einer islamischen Legitimität zu verstärken (Kreiser, 2003, 87).

Ein Misstrauen gegenüber dem “wichtigtuerschen sultanischen Beamten” führte zur Vorladung Hacı Bayrâm-ı Velîs an den Sultanshof in Edirne durch den neuen Sultan Murat I (Kissling, 1956, 206). Dies muss gemäß den Berechnungen gemäß Kissling in den Jahren zwischen 1426 und 1429 erfolgt sein (Kissling, 1956, 207). Obwohl die Gründe für dieses einschneidende Ereignis in der Ordensgeschichte nicht eindeutig belegt sind, lässt sich doch vermuten, dass Hacı Bayrâm-ı Velî bei diesem Treffen offenbar das Vertrauen Murats gewonnen hat. Der Sultan hat sich für die Vorladung entschuldigt und den Orden sowie dessen Mitglieder von jeglicher

Steuerzahlung befreit. Darüber hinaus tauschte die Ordensgemeinschaft ihre bisherige rote Derwischmütze, die insgesamt zwölf Schichten aufwies, gegen ein weißes Tuch als Kopfbedeckung ein. Dieser Schritt kann als Indiz für einen konfessionellen Gesinnungswechsel des Ordens interpretiert werden (Bayramoğlu, 1992, 270). Eventuell beabsichtigte man, sich von den Ardabiler Sufis zu distanzieren und den zäheren, geruhsameren orthodoxen Weg einzuschlagen.

In den Zeitraum des Edirne-Aufenthalts fällt auch die erste Verbreitung des Ordens außerhalb seines Stammgebietes Ankara. Bei seiner Rückkehr in die türkische Hauptstadt Ankara begegnete Hacı Bayrâm-ı Velî den Yazıcıoğlu-Brüdern. Er führte sie in die Ordenspraktiken ein und betraute sie mit der Aufgabe, den Orden auf der Halbinsel Gallipoli zu verbreiten (Kissling, 1956, 207ff). Die besagten Brüder sollten sich später als bedeutende Persönlichkeiten im Bereich der Schriftstellerei etabliert haben. Die Verfasserschaft der Prophetenbiografie „Muhammediyye“ wird Mehmet zugeschrieben, während sein Bruder Ahmet für das Werk „Envâr el-Sıqın“ verantwortlich war.

Für den besagten Zeitraum sind zwei weitere Verbreitungsgebiete des Ordens belegt, und zwar die Region um Balıkesir sowie Kütahya (Kissling, 1956, 209). In der erstgenannten Stadt setzte Hacı Bayrâm-ı Velî den Scheich Lutfullah als Stellvertreter ein, einen Nachkömmling der Isfenderoğulları. Des Weiteren vermählte sich dieser mit einer Tochter von Hacı Bayrâm-ı Velî. In Kütahya wurde der als Dichter bekannt Şair Şeyhi Vertreter des Bayrâmiyye-Ordens.

Nach der Rückkehr aus der osmanischen Hauptstadt verbrachte Hacı Bayrâm-ı Velî noch einige Jahre in Ankara als Ordensoberhaupt, wo er dann im Jahre 1430 verstarb. Laut einem auf Urkunden des 17. und 18. Jahrhundert basierenden Stammbaums der Bayrâmiyye-Familie geht hervor, dass er Vater von fünf Söhnen und drei Töchtern und somit wohl auch verheiratet gewesen sein muss. Wie bei Ordensscheichen üblich, wurde auch er am Rande seines Tekke (Derwischkloster) bestattet. Sein Grab (Türbe) entwickelte sich rasch zu einem Pilgerort, der heute noch als der „der angesehenste Pilgerort der türkischen Hauptstadt“ gilt (Tanman, 1996, 448); Ausbauten, Verschönerungen und Restaurationen über die Jahrhunderte hinweg unterstreichen seine historische, kulturelle und religiöse Bedeutung.

Informationen zur Person Hacı Bayrâm-ı Velî können Volkserzählungen entnommen werden, die sich in „Menâkıbnâmes“ befinden. Obgleich diese Überlieferungen aus historischer Perspektive einen eingeschränkten Wert besitzen, spiegeln sie das in der Volksmeinung vorherrschende Bild vom Heiligen wider. Den Überlieferungen zufolge erlangte Hacı Bayrâm-ı Velî bereits in seiner Kindheit den Heiligenstand, seine Gebete wurden von Gott erhört und er verfügte zudem über hellseherische Fähigkeiten. Gemäß der Überlieferung in einem Gedicht eines „tarikâtnâmes“ aus dem 17. Jahrhundert soll Hacı Bayrâm-ı Velî bereits im Alter von sieben Jahren den Heiligenstand erreicht haben.¹⁷

Es existiert eine weitere Überlieferung, die besagt, dass ihm sein Heiligenwesen bereits vor seiner Geburt offenbart wurde (Bayramoğlu, 1983 I, 14.). Während sich seine Mutter, die ihn im Bauch trug, am Fluss wusch, tauchte eine Gruppe Räuber auf, die ihr Böses antun wollten. Plötzlich ertönte eine Stimme aus dem Jenseits: „Fasst diese Frau nicht an! Sie ist die Mutter eines Heiligen! (Dokunmayın o hatuna! O bir veli anasıdır!)“ Daraufhin ergriffen die Räuber Hals über Kopf die Flucht (Bayramoğlu, 1983 I, 14).

17 Zu dieser Erzählung siehe Bayramoğlu, 1983 I, 13: „Yedi yaşında derler oldu vâsıl“. (In der Übersetzung: Man sagt, dass er im siebten Jahr heilig wurde)

Wie bereits im quellenkritischen Teil erwähnt, berichtete Aşıkpaşazâde, dass die Gebete Hacı Bayrâm-ı Velîs von Gott erhöht wurden. Eine derartige Gebeterhöhung wird gemeinhin als eine Heiligeneigenschaft betrachtet, die jedoch "im islamischen Wundersystem eine untergeordnete Rolle spielt" (Kissling, 1957, 352), wie Kissling in seiner Kategorisierung der Heiligenwunder bemerkt (Kissling, 1957, 348-361). Denn dabei werden keine eigenen Leistungen des Heiligen vollbracht, sondern es ist allein Gott, der auf dessen Fürbitte eingreift. In einer weiteren Überlieferung werden hellseherische Leistungen Hacı Bayrâm-ı Velîs erwähnt (Azamat, 1996, 446). Der Scheich hatte den Besuch eines reisenden Sufis aus Hoy in der Bayrâmiyye-Tekke bereits Tage vor dessen Ankunft angekündigt. Eine ähnliche Herausforderung stellt sich bei der Erfassung der Eigenschaften, des Gemeinschaftslebens und der religiösen und mystischen Praktiken des Ordens. Auch hierbei sieht sich die moderne Forschungsliteratur dazu gezwungen, aus verschiedenen Überlieferungen Schlüsse zu ziehen (Bayramoğlu, 1992, 271ff; Gölpınarlı, 1969b, 238; Kara, 1985, 281).

Demzufolge muss das Ordensoberhaupt ein sehr soziales Verständnis von Mystik gehabt haben. So verrichtete der Scheich gemeinsam mit seinen Schülern die Feldarbeit, deren Erträge sowohl zur Versorgung des Ordens als auch zur Verteilung unter den Armen verwendet wurden. Der Orden fand besonders starke Verbreitung unter den Bauern und Handwerkern, die Hacı Bayrâm-ı Velî auch als "Ahî Baba" bezeichneten. Dies legt nahe, dass der Scheich auch das Oberhaupt einer zunftähnlichen Ahî-Gemeinschaft war. Von den Bayrâmiyye-Derwischen wird zudem berichtet, dass sie während der drei heiligen Monate in die umliegenden Dörfer gingen, um zu predigen und den Koran auszulegen. Wie die oben beschriebenen Folgen des Treffens zwischen Hacı Bayrâm-ı Velî und dem türkischen Sultan zeigen, wird der Orden spätestens ab diesem Zeitpunkt den religiösen Auffassungen der staatlichen sunnitischen Richtung nahegestanden haben.

Aus einem Streit zwischen Hacı Bayrâm-ı Velî und seinem Ordensbruder Akbıyık, der mit einer Trennung der beiden endete, schließt Kissling auf die Geisteshaltung des Bayrâmiyye-Ordens im Hinblick auf das Verhältnis von Diesseits und Jenseits (Kissling, 1956, 208): Während Akbıyık dem Diesseits eine wichtige Bedeutung als Pflanzstätte für das Jenseits zusprach und beide als Einheit betrachtete, soll Hacı Bayrâm-ı Velî eine Außerachtlassung und Ablehnung des Diesseits vertreten haben, um Gott näherzukommen.

Schließlich finden sich in Enîsîs Heiligenlegende noch einige Informationen zur Gebetspraxis des Ordens (Yurd, 1972, 141). So wurden während der rituellen Gebete zwölf "Rekâts" (die zwei oder vier Haltungen bzw. Bewegungen beim Gebet im Islam) verrichtet und bestimmte Suren häufig wiederholt. Für die Gebete während des Rückzugs in die "Halvet" (völlige Zurückgezogenheit) wurden pro Nacht 1.000 Rezitationen der "Salavat-Sure" sowie 1.000 einer weiteren Sure empfohlen. Ebenso besagt diese Quelle, dass bei den Gemeinschaftsveranstaltungen Gedichte von Yunus Emre vorgetragen wurden.

4. Die Aufspaltung des Bayrâmiyye-Ordens

4.1. Die kleineren Nachfolgeorden

Nach dem Tod von Hacı Bayrâm-ı Velî spaltete sich der Orden in mehrere Zweige auf. Die bedeutendsten wurden der Şemsîyye-Orden unter Scheich Akşemseddin und der Melâmiyye-Orden unter Ömer Dede Sikkînî. Bevor wir uns jedoch mit diesen beiden Hauptzweigen und den Zwistigkeiten über die legitime Nachfolge zwischen deren Ordensoberhäuptern beschäftigen, sollen die anderen kleineren Nachfolgeorden ebenfalls aufgeführt werden (Kissling, 1956, 208f; Bayramoğlu, 1992, 270), deren

genaue Anzahl unbekannt ist.¹⁸

Bereits zu Lebzeiten des Scheichs enstatnden Ableger des Ordens in den Regionen Gelibolu, Balıkesir und Kütahya. In der Bayrâmiyye-Tekke von Ankara wurde der Orden bis zum allgemeinen Verbot der Ordensgemeinschaften im Jahre 1925 von den leiblichen Nachkommen Hacı Bayrâm-ı Velî weitergeführt. Die Nachfolge trat zunächst Hacı Bayrâm-ı Velîs Sohn Ahmed Baba (Todesjahr unbekannt) und darauf dessen Sohn Edhem Baba (gest. 1534) an. Obwohl für das 19. und 20. Jahrhundert in Istanbul noch einige Tekkes des Ordens (Derwischkloster) nachgewiesen werden können,¹⁹ erreichte dieser Orden nicht Bedeutung der beiden großen Nachfolgeorden. Stattdessen wurde das „şemsî-himmetî kolunun tarikat anlayışını“²⁰ (das Ordens-Verständnis des Şemsî-Himmetî-Zweiges) übernommen.

Einige andere Ordensgemeinschaften der Hacı Bayrâm-ı Velî-Nachfolge sind aus dem Blickfeld der Historiker verschwunden, wie zum Beispiel die um die Scheichs Akbiyık und Hızır Dede in Bursa, die Gemeinschaft um Uzun Selâhaddin und Molla Zeyrek in Bolu oder die um Scheich Ramazan Efendi, welcher 1501 in eine Stiftung umgewandelt wurde.

Zwei Nachfolgeorden wurden zu großen Orden: der Scheich-Lutfullah-Orden in Balıkesir, dessen Mitglieder 1566 unter Scheich Muhyiddin Yavsî in die Sîvâsiyye-Gemeinschaft übertraten, und der Ince-Bedreddin-Orden in Lârende, der nach eigenen Angaben im 17. Jahrhundert in Anatolien mit dem Himmetiyye-Orden verschmolz. (Bayramoğlu 1992, 273)

4.2. Die Legitimitätsfrage der Nachfolge

Wir wenden uns nun den beiden wichtigsten Hauptarmen der Bayrâmiyye zu: dem Şemsîyye-Orden unter Akşemseddin und dem Melâmiyye-Orden unter Ömer Sikkînî. In beiden Orden existieren Überlieferungen, die in ihrem jeweiligen Oberhaupt den von Hacı Bayrâm-ı Velî ausdrücklich gewünschten Nachfolger sehen. Somit stellen sie die Bayrâmiyye in ihre Ordenstradition.

Betrachten wir zunächst die Erzählungen der Şemsîyye-Gemeinschaft zu diesem Thema. So lesen wir bei Akşemseddins Biografen und Hagiographen Enîsî, dass Hacı Bayrâm-ı Velî, als er im Sterben lag, seinen Schüler Akşemseddin beauftragte, das Totengebet für ihn zu sprechen und ihn zu waschen:

“Es wird erzählt, dass Hacı Bayrâm in seiner Todesstunde folgendermaßen seinen letzten Willen äußerte: mein Totengebet soll Akşemseddin sprechen und er soll auch die Totenwaschung vornehmen. Meinen letzten Wunsch sollt ihr umsetzen”²¹ (Yurd, 1972, 140).

Auch wenn dies keine direkte Aussage zum Nachfolgewunsch ist, so zeigt diese Erzählung doch das hohe Ansehen, das Akşemseddin bei seinem Meister Hacı Bayrâm-ı Velî genoss, sowie seine hohe Stellung im Orden. Dieser Status wird durch eine weitere Überlieferung Enîsîs noch unterstrichen:

“Es wird überliefert, dass die Derwische Hacı Bayrâm fragten: „Manchen Derwischen gibst Du nicht einmal nach 40 Jahren die Nachfolgewürde, aber

18 In Vîcdani, 1995, 28 wird von 14 Nachfolgern gesprochen, während Bayramoğlu, 1983 I, 48-57 alle 28 Schüler des Scheichs als “Kalîf (Halîfe)” bezeichnet.

19 Bayramoğlu 1992, 273 gibt für das Jahr 1840 neun tekkes und für 1889 vier Einrichtungen an. Selbst ein Jahr vor der Schließung der Orden, 1924, existierten noch vier Einrichtungen des Ordens.

20 Bayramoğlu, 1992, 273.

21 In der Übersetzung: “*Rivâyet olunur ki: Hâcî Bayram hîn-i mevteinde vasiyyet idüp benüm namâzumu Akşemü’l-dîn kılı vîrsin ve beni ol ğasl eylesün, benüm haberüm aña vâsıl eylesiz didi .*”

Akşemseddin hast du sie innerhalb einer kurzen Zeit gegeben. Was ist der Grund dafür?” Hacı Bayrâm antwortete: “Er ist ein vernünftiger Bursche. Was immer er beauftragt bekam, machte er ohne nach dem Grund zu fragen. Diesen erfuhr er dann von selbst. Aber die Derwische, die seit 40 Jahren den Dienst verrichten, fragen sofort nach dem Sinn und Grund der erhaltenen Anweisungen”²² (Yurd, 1972, 131).

Mit dieser Erzählung wird auch der Grund für das Vertrauen erklärt, das Hacı Bayrâm-ı Velî seinem Schüler entgegenbrachte. Akşemseddin befolgte nämlich eine der wichtigsten Kardinaltugenden eines Derwischschülers: Gehorsam gegenüber seinem Meister.

Betrachtet man nun die Sichtweise der Melâmiyye, so stellt man fest, dass es zu den Ereignissen in der Sterbestunde Hacı Bayrâm-ı Velîs eine ganz andere Erzählung gibt (Gölpınarlı, 1931, 40f; Vicdani, 1995, 35f; Kissling, 1956, 218). Diese wurde erstmals von Mahmud Kefevî im 16. Jahrhundert, also etwa ein Jahrhundert nach dem Tod Ömer Sikkînîs, in seinem Werk Ketâ’ibü A’lâmi’l-A’yâr niedergeschrieben. Spätere Melâmiyye-Autoren übernahmen diese Erzählung mit leichten Abwandlungen.

In den letzten Lebensstunden Hacı Bayrâm-ı Velîs scharrten sich seine Schüler um dessen Totenbett, auch mit der Erwartung einer Aussage zu seiner Nachfolge. Hacı Bayrâm-ı Velî verlangte jedoch nur ein Glas Wasser, wobei mehrere Derwische nach Wasser eilend seinen Wunsch zu erfüllen trachteten. Der sterbende Scheich lehnte zunächst all die ihm dargebotenen Wassergläser ab und griff erst zu, als ihm Ömer Sikkînî ein Glas zureichte. Die Melâmiyye-Seite interpretierte diese Geste als eindeutigen Auftrag zur Nachfolge.

In derselben Quelle findet sich eine weitere Erzählung zur Aufspaltung des Ordens nach dem Tod Hacı Bayrâm-ı Velîs, die auf eine der Ursachen der Meinungsverschiedenheiten zwischen Akşemseddin und Ömer Sikkînî hinweist (Uludağ, 2004, 29f; Azamat, 1996, 446f; Azamat, 1999, 501; Vicdani, 1995, 29f).

Als Ausdruck seines Protests gegen die Praktiken in der Gebetsversammlung²³ unterließ Ömer Dede die Teilnahme am gemeinschaftlichen Gebet und positionierte sich demonstrativ in einer Ecke. Daraufhin forderte der erzürnte Akşemseddin ihn auf, ihm Krone (taç) und Gewand (hırka) zu übergeben.

Es wird angenommen, dass Ömer Sikkînî sich in Besitz dieser Ordensoberhaupttracht befand und sie von Hacı Bayrâm-ı Velî erhalten hatte, wie es zumindest die Melâmiyye-Tradition versteht. Ömer Sikkînî gab das Versprechen ab, die Tracht am darauffolgenden Tag zu übergeben. Als Akşemseddin und weitere Derwische zur Übergabe kamen, saß Ömer Dede in einem brennenden Feuer, wobei taç und hırka verbrannten, dem im Feuer Sitzenden jedoch nichts geschah.

Die Frage nach der Legitimität der Nachfolge wurde in Publikationen hauptsächlich behandelt, indem die eben behandelten Überlieferungen gegenübergestellt wurden. Es liegen jedoch keine Belege für Diskussionen oder gar Streitigkeiten zwischen den beiden vor. Darüber hinaus weisen beide Ordensgemeinschaften divergierende Auffassungen und Regeln zur Nachfolge eines verstorbenen Ordensoberhauptes auf. Während das Ordensoberhaupt bei der Şemsîyye und den meisten anderen türkischen Orden die Genehmigung (icâzet) an mehrere Derwische verleihen konnte,

22 Im Original: “Rivâyet olunur ki: Hâcî Bayram’a sorardılar; ba’zı dervîşlere kırk yıldır hilâfet virmedün, az müddet içinde Akşeyh’e hilâfet virdün, hikmeti nedür; didiler. Hâcî Bayram cevâp virüp; bu bir zeyrek köse imiş, her ne kim gördi ve işitdi inandı, hikmetin soñra kendüsi bildi. Ammâ bu kırk yıldan berü hidmet iden dervîşler gördiklerin ve işitdiklerin hemân hikmetin ve aslını sorarlar.”

23 Der Şemsîyye-Orden praktizierte später ein stimmhaftes Beten (cehrî zikir), der Melâmiyye-Orden hingegen ein stilles Gebet (hafî zikir).

wodurch mehrere kleine Arme entstanden, gab es im Melâmiyye-Orden eine derartige Nachfolgeregelungspraxis nicht. Wie weiter unten noch ausgeführt wird, basierte die Regelung der Nachfolge hier auf dem *Kutb*-Konzept.

4.3. Die Şemsiyye

Im Folgenden werden die beiden Hauptzweige des Bayrâmiyye-Ordens sowie dessen Gründerpersönlichkeiten, die weitere geschichtliche Entwicklung und die Eigenschaften des Ordens erörtert. Der Gründer des Şemsiyye-Ordens, Akşemseddin, wurde gemäß der Biographen um das Jahr 1390 vermutlich in Damaskus geboren (Kissling, 1951, 87-98; Köprülü, 1989, 299-301; und ferner Kissling, 1956, 210-213). Die Biographen beziehen ihr Wissen jedoch fast ausschließlich aus dem *menâkıbnâme* Enîsîs. Im Alter von sieben Jahren erfolgte der Umzug mit den Eltern in das Dorf Kavak in der Nähe Amasyas. Es wird berichtet, dass er bereits in diesem Alter in der Lage war, den Koran auswendig zu zitieren.

Einige Jahre später nahm er ein Studium an einer Medrese auf. Dort war er zeitweise Schüler des renommierten Scheichs Bedreddin, von dem er Koranexegese, Rechtskunde und Sternenkunde gelehrt bekam, vermutlich als der ketzerische Scheich von 1413 bis 1416 in der Izniker Verbannung lebte. Nach Abschluss seiner akademischen Ausbildung wurde Akşemseddin als Lehrer an der Medrese von Osmancık tätig. Gemäß der Heiligenlegende wurde er in seinem Streben nach Wissen und Erkenntnis nicht erfüllt, was ihn dazu veranlasste, einen Scheich zu suchen. Er hörte dabei von Hacı Bayrâm-ı Velî, suchte ihn auf, schloss sich ihm jedoch zunächst nicht an, da ihm dessen asketische Lebensweise missfiel. Er wurde in einen Damaszener Derwischkonvent aufgenommen, in dem er eines Nachts ein Traumerlebnis hatte, das schließlich doch den Weg zu Hacı Bayrâm-ı Velî für ihn ebnet sollte:

“Dort [d.h. in Damaskus] sah er in seinem Traum, dass man eine Kette um seinen Hals legte und ihn gewaltsam in die Stadt Ankara an die Türschwelle von Hacı Bayrâm brachte. Er sah, dass sich das Ende der Kette in den Händen von Hacı Bayrâm befand. Als er dieses gegenwärtige Rätsel erkannte, änderte sich sein Benehmen. Er kehrte um und kam nach Ankara. Gemeinschaftliches Arbeiten gab es bei Hacı Bayrâm Velî. Mit den Sufis erntete dieser auf dem Felde Platterbsen. In diesem Verlaufe erschien Akşemseddin. Hacı Bayrâm schenkte ihm keine Beachtung. Akşemseddin fing mit dem Dienst an. Die Essenszeit kam. In einem großen Topfe brachte man Joghurt- und Weizensuppe. Jedem gab man seinen Anteil, auch der Scharr Hunden gab man Suppe und Brot. Aber Akşemseddin beachtete man nicht. So setzte sich Akşemseddin zu den Hunden und fing zu essen an. Hacı Bayrâm wurde nachgiebig und sagte: “Komm Grünschnabel, du hast mich überzeugt.” Dann rief er ihn an die eigene Tafel und sagte: “Gäste, die gewaltsam an einer Kette gebracht werden, werden auf eine solche Weise empfangen.” Durch diese Worte ergab sich der Wille zum Gehorsam bei Akşemseddin. Dann führte Hacı Bayrâm Akşemseddin Schritt für Schritt in die Andachtsübungen, die Askese und den Glaubenskampf ein, außerdem bekam er sieben Tage lang außer Essig nichts anderes zu trinken, nicht einmal einen Fruchtsaft. Er erkundete dann die Eigenschaften seines eigenen Charakters und vollzog die Reinigung der Seele. Darauf wurde ihm die spirituelle Vereinigung mit und in Gott, das Wissen um die göttliche Vorsehung und das Erkennen der Wahrheit gewährt”²⁴ (Yurd, 1972, 130f).

24 Im Original: “Ol tarafda düşinde gördi, ki boynına bir zencir takalar; cebren Ankara şehrinde Hacı Bayram eşigine burağurlar. Nazar ider; zencirün ucın Hacı Bayram’un elinde görür. Hemân bu vâkı ‘ayî gördi, hâlî tebdil oldı. Döndi, Ankara şehrine geldi. İttifâk Hacı Bayram-ı Velî’nün imecesi var imiş, süflara tarlada burçak yolarlar imiş. Akşemsü’-d-dîn ol esnâda geldi. Hacı Bayram iltifât itmedi. Akşemsü’-d-dîn hizmete başladı. Ta’âm vakti geldi. Tekneler-ile yoğurt ve buğday şorbâsı getirildiler,

Es kann angenommen werden, dass diese Zusammenkunft in den letzten Lebensjahren Hacı Bayrâm-ı Velîs stattgefunden hat. Akşemseddin erwarb das Vertrauen seines neuen Lehrers bereits in der Anfangsphase, denn drei Jahren später wurde ihm die Lehrbefugnis erteilt. In Folge siedelte er sich in Göynük an, wo er eine Tekke und eine Mühle errichtete sowie einen signifikanten Zustrom an neuen Derwischen verzeichnete.

Des Weiteren wird über Akşemseddin berichtet, dass er über ein profundes Wissen im Bereich der Naturheilkunde verfügte. Es kann angenommen werden, dass er auf diese Weise auch das Vertrauen von Mehmed II. erlangte, der kein großer Derwischfreund war. Akşemseddin behandelte sowohl die Tochter als auch den Heeresrichter Süleyman Çelebi mit Erfolg. Im Rahmen der Belagerung und Einnahme von Konstantinopel fungierte er als Feldprediger und verlas die Predigt (*hutbe*) des ersten Freitagsgebetes in der Hagia Sophia.

Im Kontext der Eroberung der byzantinischen Hauptstadt wird ein *Firâsa*-Wunder über Akşemseddin berichtet, das ihm im Volksglauben den Status eines Heiligen einbrachte. Es wird berichtet, dass er während der Belagerung der Stadt das Grab des engen Weggefährten und Fahnenträgers des Propheten Mohammed, Abû Eyyüb Ansâri, entdeckt haben soll. Bei der ersten Belagerung der Stadt durch die Araber kam er dort ums Leben. Die besagte Lokalität in einem Waldgebiet im heutigen Norden Istanbuls entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte zu einer der bedeutendsten Pilgerstätten im Osmanenreich. Um das Mausoleum Eyyüb Ansâris herum entwickelte sich zudem eine Nekropole mit einer Vielzahl an Gräbern hochrangiger Persönlichkeiten der osmanischen Oberschicht.

Nach der Eroberung Istanbuls lehnte er ein Angebot Mehmeds ab, sich in Eyüb als Ordensscheich niederzulassen. Stattdessen zog es er vor, in seine ehemalige Wirkungsstätte Göynük zurückzukehren, wo er schließlich als Ordensoberhaupt verstarb (1459). Nach dem Ableben Akşemseddins kam es zu einer Reihe von Nachfolgestreitigkeiten unter den Scheichen. In Göynük wurde der Orden durch seinen Sohn Fazılullah (gest. 1543) fortgeführt (Zum weiteren Geschichtsverlauf des Ordens geben Kissling, 1956, 213f und Bayramoğlu, 1992, 270f Auskunft). Bezüglich der meisten anderen Orden und deren Scheiche sind zumeist lediglich deren Wirkungskreis, Namen und gewirkte Wunder bekannt. Ein Beispiel ist Abd er-Rahîm, der den Orden in und um Karahisar weiterführte.

Der wichtigste Zweig der Şemşîyye sollte sich unter dem Akşemseddin-Nachfolger Kayserili İbrahim Tennûri (gest. 1482) entwickeln. Ein kennzeichnendes Merkmal des Tennûriyye-Ordens war dessen Staatskonformität, die sich in den Beziehungen einiger seiner Ordensoberhäupter zur osmanischen Elite offenbarte. Damit zeigte dieser Orden eine vergleichbare Staatskonformität wie sein Vorgängerorden. Tennûrîs Nachfolger und der als glänzender Wissenschaftler bekannte Scheich Muhiyiddin Yavsî (gest. 1514) war nicht nur Vater des einflussreichen osmanischen Theologen und Rechtsgelehrten Ebû Su'ûd, sondern erhielt von Sultan Bâyezîd in Istanbul auch ein Derwischkloster erbaut. Nach dem Ableben von Yavsî wurde die Führung

bölük bölük üleşdürdiler; ol cemâ'atün kelblerine dahı aş ve ekmek virdiler; Akşemsü'd-dîn'e iltifât eylemediler. Akşemsü'd-dîn dahı vardı, ol kelblere virilen ta'âmun yanına oturdu ve yimege başladı. Hâcî Bayram bühtiyâr oldu. "Hây köse, beni yakdun." didi, kendü sofrasına çağırdu, "Zencir ile cebren gelen konuğu bu vech-ile konuklarlar." didi. Bu sözden Akşemsü'd-dîn'e irâde-i sâdika hâsıl oldu. Pes Hâcî Bayram Akşemsü'd-dîn'e dürlü dürlü 'ibâdet ve rizâyet ve mücâhede itdürdi, hattâ yidi günde bir kaşık sirkeden gayrı nesne ekl ve şurb eylemez oldu. Ahlak-ı hamîde tahsil eyleyüp tezkiye-i nefis ve tasfiye-i bâtın eyleyüp mükâşefe ve müşâhede ve tecellî ve fenâ fi'llâh ve be'â bi'llâh ve 'ilm-i ledünni ve ma'rîfet-i hakâyık müyesser oldu.."

des Ordens in Istanbul zunächst von Muhyi ed-Dîn el-Iznîqî (gest. 1583), "einem streng scheriatrechtlich gesinnten Scheich" und Vorbeter in der *Selimiye-Cami*, sowie anschließend von Iskender Dede ibn Abdallah übernommen (Kissling, 1956, 15). In Iskelib residierte der Orden unter Muslih ed-Din Mustafa weiterhin.

Es lässt sich feststellen, dass auch der Şemsîyye-Orden eine Aufspaltung in mehrere Gemeinschaften erfuhr. Dieser Umstand ist darauf zurückzuführen, dass nach dem Ableben eines Ordenoberhauptes stets mehrere Scheiche in die Nachfolge traten und dabei gleichzeitig einen neuen Orden gründeten. Die vorliegenden Untersuchungen legen nahe, dass eine tiefergreifende geistige und organisatorische Verbindung zwischen den Ordensgemeinschaften bestand, wobei auch konkurrierende Tendenzen nicht ausgeschlossen werden können.

Aufgrund der engen Beziehungen zwischen der Şemsîyye und der osmanischen Staatsspitze lässt sich der Orden und seine Nachfolgegemeinschaften als ein klassischer sunnitischer Orden einordnen. Die sufische Einstellung der Gemeinschaft basierte auf den Grundprinzipien des *zûhd*,²⁵ *takvâ* (Gottesfrucht) und *riyâzet* (Enthaltsamkeit). Die vorliegende Einstellung ist demnach als asketisch, gottesfürchtig und gesetzestreu zu bezeichnen. Diese Haltung wurde erstmals von einem der frühen Sufis, Hasan al-Basrî, verkörpert.

4.4. Der Melâmiyye-Orden

Im Gegensatz dazu zeichnete sich der zweite große Bayrâmiyye-Nachfolgeorden, die Melâmiyye um ihren Gründer Ömer Sikînî, durch eine gänzlich divergierende mystische Auffassung sowie ein konträres Verhältnis zur weltlichen Macht aus. Gerade diese beiden Wesensunterschiede sollten einen starken Einfluss auf den weiteren Geschichtsverlauf des Ordens gehabt haben. Daher empfiehlt es sich, zunächst die mystischen Ansichten und das damit eng verknüpfte politische Weltbild des Ordens in Betracht zu ziehen, um das weitere Schicksal der Gemeinschaft besser nachvollziehen zu können.

Im Zentrum seines mystischen Verständnisses stand das *kutb*-Konzept, die eng damit verknüpfte Interpretation des Seins in Form der *vahdet-i vücud*-Auffassung²⁶ sowie der Glaube an den Messias (*mehdi*). Es liegen Belege vor, dass diese Vorstellungen im Verlauf der Jahrhunderte Wandlungen durchlaufen haben. Diese Schlussfolgerung lässt sich aus den vorhandenen Briefen der Melâmiyye-Oberhäupter sowie den Überlieferungen dazu (Uludağ, 2004, 33ff).

Die Entstehung des *kutb*-Konzepts wird mit dem bedeutenden Sufi-Denker Hakîm-i Tirmizî (gest. 908) in Verbindung gebracht, dessen Gedanken wiederum von der vorislamischen iranischen Mystik beeinflusst waren (Ocak, 2002, 751ff). In diesen Vorstellungen wird der *kutb* als die höchste Persönlichkeit in der Hierarchie der Stellvertreter Gottes auf Erden betrachtet. Dabei ist anzumerken, dass dieser Titel in verschiedenen Zeiten und Ordensgemeinschaften unterschiedliche Interpretationen erfahren hatte. In der Hierarchie der Mevlevî-Gemeinschaft wurde dem *kutb* die höchste mystische und spirituelle Kraft zugeschrieben, was ihn in der Regel auch zum Ordensoberhaupt machte. Gemäß der Überlieferung wurde dem *kutb* in den Melâmiyye-Ansichten neben seiner spirituellen Macht auch die politische Autorität zugestanden. Dies konstituiert einen der wesentlichen Unterschiede zu anderen Ordensgemeinschaften. Gemäß der islamischen Glaubenslehre wird der

25 Eine Haltung, die erfordert, sich von allen Segnungen der säkularen Welt fernzuhalten, um göttliche Wahrheit und Erlösung zu erlangen.

26 *Vahdet-i vücud* ist eine Lehre des Sufismus, die die Einheit der Existenz vertritt und besagt, dass Gott und die Schöpfung aus einer einzigen Quelle stammen.

kutb durch göttliche Inspiration mit dem Geist Mohammeds assoziiert (*hakikat-ı muhammediyye*) und wird dadurch mit der weltlichen Regentschaft beauftragt. Es ist nicht überraschend, dass diese Ansichten oft zur Verehrung Alis und der zwölf Imame führten und sogar bis hin zu einem Mehdi-Glauben, wie die Worte des frühen Melâmiyye-Scheichs Sütçü Beşir Ağa zeigen: “Ey Ali! Senin etin benim etimdir, senin cismim benim cismimdir, senin kanın benim kanımdır”²⁷ (Uludağ, 2004, 33).

In Anbetracht dieser Vorstellungen musste eine alternative Nachfolgepraxis im Orden etabliert werden. In diesem Kontext wurde der *mürîd* mit den meisten göttlichen Tugenden als neuer Scheich, als “vollkommener Mensch (*insân-ı kamil*)” oder auch als “*sâhibu’l-vakt*” bezeichnet. Die Derwischgemeinde identifizierte ihn anhand seiner verbalen Äußerungen und Handlungen. Ocak formuliert das Wesen des *kutbs* wie folgt: “In short, the *kutb* is an extraordinary being in the form of a typical human being, and was equipped with divine authority to govern the universe. In fact, he is none other than God himself” (Ocak, 2002, 752f).

Die Annahme der uneingeschränkten politische Autorität des *Kutb* bedingte zwangsläufig die Illegitimität weltlich-politischer Institutionen und somit auch die Ablehnung der osmanischen Sultane. Es besteht ein signifikanter Zusammenhang zwischen dem *kutb*-Konzept und den Vorstellungen des *vahdet-i Vücut*. Diese auf Ibn al-‘Arabî (1165-1240) zurückgehende Lehre fasst das gesamte Sein als eine Einheit auf, welche nichts anderes ist als die Manifestation Gottes, oder, um R. A. Nicholson zu zitieren: „all things pre-exist as ideas in the knowledge of God, whence they emanate and wither they ultimately return“ (Nicholson, 1931, 224). Es existieren zwei unterschiedliche Auffassungen dieser Auffassung. Einerseits findet sich ein populäres Verständnis, das beispielsweise in den Gedichten der beiden frühen anatolischen Sufis Ahmed-i Yesevî und Yunus Emre zum Ausdruck kommt. Andererseits gibt es eine pantheistische Auffassung auf philosophischer Ebene, die vom heterodoxen Scheich Bedreddin begründet wurde und dann auch von der Melâmiyye übernommen wurde.

Ekstatische Gebete, der Glaube an einen tieferen und verborgenen Sinn des heiligen Buches Koran und *şariat*-Treue waren weitere Baustein in der Gedankenwelt des Melâmiyye-Ordens, wie der Ratschlag Pîr Alis an seine Jünger zeigt: “Seien Sie mit lobenswerter Moral und Scharia geschmückt”²⁸ (Uludağ, 2004, 33).

Aufgrund dieser Ansichten, die der offiziellen sunnitischen Lehrmeinung widersprechen, sowie aufgrund der im 16. Jahrhundert für Unruhe sorgenden schiitischen *kızılbaş*-Aufstände,²⁹ war der Orden im Großteil seiner Geschichte einer massiven Unterdrückung und blutigen Verfolgung durch die osmanische Staatsmacht ausgesetzt. Die Schicksale zahlreicher Oberhäupter der Melâmiyye-Dynastie belegen dies eindrucksvoll. Ihre Leben fanden oftmals durch Hinrichtung ihr Ende (Uludağ, 2004, 30 und ausführlicher in Gölpınarlı, 1931, 40-166).

Nach dem Ableben des Ordensgründers Ömer Sikkînî, über den wir abgesehen von den beiden erwähnten Erzählungen keine weiteren Informationen haben, wurde Bünyâmin Ayâşî im Jahre 1475 sein Nachfolger. Obwohl die Gründe dafür nicht bekannt sind, ist doch bekannt, dass er mehrere Jahre in der Festung von Kütahya

27 In der Übersetzung: “Oh Ali! Dein Fleisch ist mein Fleisch, dein Körper ist mein Körper, dein Blut ist mein Blut”

28 In der Übersetzung: “*ahlâk-ı hamide ile ârâste ve şariat ile müzeyyen olun*”

29 In der Übersetzung: “Die Kizilbaş-Aufstände waren Aufstände gegen die osmanische Herrschaft in Anatolien, die sich im 16. und 17. Jahrhundert ereigneten. Eine genaue Betrachtung osmanischer Quellen zeigt, dass auch Angehörige sunnitischer ländlicher Gebiete an diesen Aufständen beteiligt waren. Zweifellos gehörten die meisten Bewohner der Kizilbaş an und auch die Anführer des Aufstands stammten aus dieser Gruppe”

inhaftiert war. Das auf ihn folgende Ordensoberhaupt Pir Ali Aksarâyî wurde 1539 hingerichtet. Als Begründung wurde seitens des Sultanshofs die Verbreitung von *mehdi*-Gedankengut genannt.

Von besonderem Interesse ist der Fall des vierten Melâmiyye-Scheichs Ismâil Ma'sûkî, unter dessen Führung der Orden eine signifikante ideologische und strukturelle Transformation erfuhr. In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass sich der Orden zu dessen Lebenszeit in der Hauptstadt Istanbul ausbreitete, wo er insbesondere unter Soldaten Zulauf erfuhr. Es ist anzunehmen, dass der staatlichen Autorität dieser Zuwachs suspekt vorgekommen ist. Ismâil Ma'sûkî wurde ein Prozess gemacht, der mit seiner Hinrichtung auf dem *At Meydanı* endete.

A. Y. Ocak hat sich in diesem Prozess mit den Anschuldigungen gegen den Scheich auseinandergesetzt (Dazu vergleiche Ocak, 1998, 274-290). Im vorliegenden Prozess-Sicil wurden folgende Anschuldigungen dokumentiert, die zu einer Verurteilung führten: "...er sagte, dass er selbst der *mehdi* ist (...), dass die Dinge erlaubt sind, die das religiöse Gesetz verbietet und dass jede Person Gott ist, alles Sichtbare ER ist (...)"³⁰ (Ocak, 1998, 287). Obwohl sich der Wahrheitsgehalt dieser Zeugenaussagen heute nicht mehr nachweisen lässt, ist nicht auszuschließen, dass sie zumindest teilweise konstruiert waren. In jedem Fall kommt das "Vergehen" zum Ausdruck, welches der Staat auf keinen Fall dulden konnte: die Verbreitung des *mehdi*-Gedankenguts, die Ablehnung des religiösen Gesetzes (im Gegensatz zu den Aussagen des vor ihm wirkenden Pîr Alis) und ein offensichtlicher Pantheismus.

Auch weitere Ordensoberhäupter wie Hüsâmeddin Ankaravî oder Hamza Bâlî wurden unter ähnlich gelagerten Anschuldigungen hingerichtet. Der Orden unternahm in den Balkanprovinzen des Reiches den Versuch, sich niederzulassen, was jedoch aufgrund staatlicher Repressalien nicht gelang. In Konsequenz dessen übte der Orden aus Furcht vor der Staatsverfolgung seine Aktivitäten heimlich aus. So war selbst den Ordensmitgliedern der Name ihres Oberhauptes nicht bekannt. Nichtsdestotrotz kam es weiterhin zu Verfolgungen und Hinrichtungen, wie das Beispiel des 90-jährigen Scheich Beşir Ağa zeigt. Im Jahr 1663 wurde er gemeinsam mit 40 weiteren Ordensmitgliedern erdrosselt und die Leichen im Meer entsorgt. Obwohl bis ins 20. Jahrhundert hinein die Namen einiger Oberhäupter der Melâmiyye bekannt sind, wie etwa der des letzten „offiziellen“ Scheich Abdülkâdir Belhî (gest. 1923), und auch gegenwärtig in der modernen Türkei kleinere Gemeinschaften mit Melâmiyye-Gedankengut existieren, ist es aufgrund des introvertierten Charakters der Melâmiyye schwierig, ein präziseres Bild von ihr zu zeichnen.

Schlussbetrachtung

Die Analyse der Quellen zeigt, dass die Bayrâmiyye-Forschung mit dem Dilemma konfrontiert ist, dass aus der aktiven Zeit des Ordens kaum Dokumente über ihn existieren. Dieser Umstand ist jedoch charakteristisch für die gesamte frühosmanische Forschung. Es ist festzustellen, dass einige Fragen, wie beispielsweise die nach dem Ursprung der Bayrâmiyye oder ihren tatsächlichen schiitischen Wurzeln, unbeantwortet bleiben müssen. Darüber hinaus ist es nahezu unmöglich, die Organisationsstruktur als auch das religiös-mystische Weltbild des Ordens greifbar zu machen. Ein Resultat der raren Quellsituation ist die Existenz von häufig zwei verschiedenen bzw. widersprüchlichen Antworten zu einer Frage, wie sie oft aus den Überlieferungen der beiden großen Nachfolgeorden stammen. Dies manifestierte sich in der Silsile-

30 In der Übersetzung: "kendisinin mehdî olduğunu (...), şeriatın haram dediği şeylerin helal olduğunu [...] her kişi Tanrı'dır; her suretten görünen odur" dediği (...)"

Problematik, dem Übertritt Hacı Bayrâm-ı Velîs zum Sufitum und insbesondere in der Frage der Nachfolgelegitimität. Auch die moderne Forschung konnte sich trotz dieses Umstandes nicht der Versuchung erwehren, Spekulationen zu diesem Thema anzustellen (vgl. Bayramoğlu).

Die Interpretation Kisslings zu dem Schicksal des Bayrâmiyye-Ordens, mag durchaus ihre Berechtigung besitzen: „Sein Schicksal war kennzeichnend für das islamische Glaubensleben im Osmanischen Reiche jener Jahrhunderte schlechterdings, denn in seinem Schoße spielte sich in erregender Form jener Zwiespalt zwischen sunnitischer Orthodoxie und alidisch-schiitischen Strömungen ab, der im Grunde genommen das Osmanische Reich durch seine ganze Geschichte hindurch begleitet hat“ (Kissling, 1956, 222).

Literaturverzeichnis

- Amoretti, B. S. “Religion in the Timurid and Safavid Period”. The Cambridge History of Iran. ed. Peter Jackson. 6/610-656. New York, 1986.
- Aynî, Ali Mehmed. Hacı Bayrâm-ı Velî. İstanbul, 1343.
- Azamat, Nihat. “Erdebîlî, Âlâeddin”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Azamat, Nihat. “Hacı Bayrâm-ı Velî”. Osmanlılar Ansiklopedisi. İstanbul, 1999.
- Azamat, Nihat. “Hacı Bayrâm-ı Velî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/442-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Babinger, Franz - Savory, R. M. “Safî al-Dîn Ardabilî”. The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1995.
- Bayramoğlu, Fuad - Azamat, Nihat. “Bayrâmiyye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/269-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayramoğlu, Fuad. Hacı Bayrâm-ı Velî. 2 Cilt. Ankara, 1983.
- Cebecioglu, Ethem. Hacı Bayrâm Velî. Ankara, 1998.
- Çiçek, Yakup. “Harîrizâde”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Enisi, Emir Hüseyin. Kitâb-ı Menâkıb-ı Ak Şemşeddin. Süleymaniye Kütüphanesi, 4666, 105a; nşr. İhsan Ali Yurd - Mustafa Kaçalin, Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri. İstanbul, 1972.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Melâmîlik ve Melâmîler. İstanbul, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 100 Soruda Tasavvuf. İstanbul, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. İstanbul, 1969.
- Halm, Heinz. Die Schia. Darmstadt, 1988.
- Kara, Mustafa. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul, 1985.
- Karadeniz, Zeria. Hasatlar ve Sanatlar Velisi Hacı Bayram Velî. İstanbul, 1964.
- Kissling, Hans-Joachim. “Aq Şems ed-Dîn: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz”. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951), 322-333.
- Kissling, Hans-Joachim. “Die Wunder der Derwische”. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 107 (1957), 348-361.
- Kissling, Hans-Joachim. “Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmiyye”. Südost-Forschungen 15 (1956), 237-268.
- Köprülü, F. Orhan - Uzun, Mustafa. “Akşemseddin”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kreiser, Klaus - Neumann, Christoph K. Kleine Geschichte der Türkei. Stuttgart, 2003.
- Kut, Günay. “Lâmiî Çelebi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Matuz, Josef. Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte. 4. Auflage. Darmstadt, 2006.
- Nicholson, R. A. The Legacy of Islam. Oxford, 1931.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar. İstanbul, 1998.

- Ocak, Ahmet Yaşar. "Ottoman Intellectual Life in the Classical Periods". The Turks. ed. Hasan Celal Güzel. 3/751-755. Ankara, 2002.
- Okan, Mehmet Ali. Hacı Bayrâm Velî Münakaşaları Sebebiyle. Ankara, 1971.
- Özkırımlı, Atilla. "Sarı Abdullah". Türk Edebiyatı Ansiklopedisi. İstanbul, 1982.
- Palaologos, Manuel II. Dialoge mit einem Muslim I-II. ed. Karl Förstel. Würzburg, 1993.
- Roemer, H. R. "The Safavid Period". The Cambridge History of Iran. ed. Peter Jackson. 6/189-349. New York, 1986.
- Şentürk, Atilla. "Lâmiî Çelebi". Osmanlılar Ansiklopedisi. İstanbul, 1999.
- Sezgit, Bayram. Hacı Bayrâm Velî. Ankara, 1976.
- The Encyclopaedia of Islam. "Shamsiyya". Leiden, 1997.
- Tanman, Baha M. "Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Trimingham, Spencer J. The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971.
- Uludağ, Süleyman. "Melâmiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları. Vakıf Haftası 4. Ankara, 1986.
- Vicdanî, Sadık. Tarikatlar ve Silsileleri: Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye. İstanbul, 1995.

Extended Abstract

Introduction

The Bayrâmiyye was one of the formative Sufi communities of early Ottoman Anatolia. It emerged in Ankara after the death of Hamîdüddin Aksarâyî, known as Somuncu Baba, in 1412 and developed under his disciple Hacı Bayrâm-ı Velî until the latter's death in 1430. During this period, the community attracted followers from central Anatolia, established connections beyond Ankara, and became visible within the religious and political environment of the early Ottoman state. Yet the history of the order cannot be reconstructed as a straightforward institutional narrative. The surviving evidence is fragmentary, later authors frequently relied on oral transmission, and the principal successor traditions preserved competing accounts of the same events. This article addresses three interconnected questions: how the conflicting genealogies of the order should be understood, which elements of Hacı Bayrâm-ı Velî's biography can be treated as historically plausible, and how the Şemsiyye and Melâmiyye branches constructed rival claims to legitimate succession. By approaching these questions together, the study seeks to show that the contradictions in the sources are not merely obstacles but evidence for the changing theological, social and political positioning of the Bayrâmiyye tradition.

Methodology & Sources

The study uses a comparative and source-critical method. Only a small number of documents survive from Hacı Bayrâm-ı Velî's lifetime, including foundation records and poems attributed to him. Consequently, later Ottoman biographical, hagiographical and encyclopaedic works form an essential part of the source base. Reports by Âşıkpaşazâde, Lâmiî Çelebi, Taşköprizâde, Meedî, Sarı Abdullah Efendi, Harîrizâde and Hüseyin Enîsî are compared with the interpretations of modern researchers. Particular attention is paid to the institutional affiliation of each transmitter, because the authors who preserved the alternative genealogies were themselves connected with different Sufi milieus. The study therefore reads the silsila not only as a claim about historical transmission but also as a theological argument and a statement of communal identity. The same procedure is applied to narratives concerning Hacı Bayrâm-ı Velî's transition from teaching to Sufism, his journey and pilgrimage with Hamîdüddin Aksarâyî, his appearance at the Ottoman court in Edirne, and the stories surrounding the succession dispute. Hagiographic material is not accepted literally; instead, it is used to identify how later communities remembered authority, sanctity and obedience.

Findings & Discussion

The first major finding concerns the two genealogies of the Bayrâmiyye. Lâmiî Çelebi and Enîsî linked Hamîdüddin Aksarâyî to Şâdî-i Rûmî and, through him, to a Naqshbandî chain associated with Bâyezîd al-Bisţâmî. Sarı Abdullah Efendi and Harîrizâde, by contrast, connected Aksarâyî with 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Ardabîlî and the Safaviyya. The social location

of the transmitters helps explain the difference: the former account emerged in a Naqshbandî-oriented milieu, whereas the latter was preserved within the Melâmiyye tradition. Neither genealogy can be treated as a neutral record. Each incorporated the Bayrâmiyye into a broader map of spiritual authority and supplied later followers with a meaningful past. The Safavid connection does not, however, prove that the Bayrâmiyye was Shi'î from its origin. The early Safaviyya developed in a fluid religious environment, and its gradual movement towards an explicitly Shi'î identity took place over several generations. The available evidence does not establish how far Hamidüddin Aksarâyî participated in, resisted or remained unaffected by this development.

The biographical analysis likewise reveals the limits of certainty. Hacı Bayrâm-ı Velî was born near Ankara, received an advanced education and taught at a madrasa before becoming a disciple of Hamidüddin Aksarâyî. The exact date and circumstances of this transition remain disputed. Reports about his official position and his identification with the unnamed scholar who hosted Sultan Bayezid I and the Byzantine emperor Manuel II cannot be demonstrated conclusively. More secure is the outline of his return to Ankara after 1412, the growth of his community, and his relationship with the Ottoman court. His summons to Edirne appears to have transformed suspicion into recognition: the community received tax privileges and adopted a white head covering in place of its former red one. This change may indicate a deliberate alignment with the Ottoman Sunni order or a distancing from symbols associated with Ardabil. The Bayrâmiyye nevertheless retained a socially embedded form of Sufism. Agricultural labour, support for the poor, preaching in villages and ties with artisan networks were central to the image of Hacı Bayrâm-ı Velî preserved in the sources.

The succession narratives expose the deepest institutional division. Şemsiyye sources emphasised Akşemseddin's obedience, his rapid receipt of authorisation and Hacı Bayrâm-ı Velî's request that he conduct the funeral prayer and washing. Melâmiyye tradition interpreted the master's acceptance of water from Ömer Dede Sikkînî as an implicit designation and preserved the story in which the insignia of visible office were burned without harming him. These accounts express different understandings of spiritual authority. The Şemsiyye accepted a visible order, authorised deputies and multiple lines of succession. It remained comparatively close to Ottoman political authority, especially through Akşemseddin's association with Mehmed II. The Melâmiyye rejected external insignia and developed an authority model connected with the concept of the *quṭb*, the unity of being and, in some phases, messianic expectation. This model could place the community in tension with the sultanate and helps explain the imprisonment or execution of several later leaders. The split was therefore not merely a personal dispute but the institutional expression of divergent approaches to visibility, obedience, political legitimacy and mystical knowledge.

Conclusion

The Bayrâmiyye cannot be reduced to a single, coherent genealogy or a fixed confessional identity. Its history demonstrates how Sufi groups constructed spiritual ancestry, negotiated relations with political authority and reinterpreted a founder's legacy in response to later needs. The scarcity of contemporary documents prevents definitive answers to several questions, especially the precise origin of the order and the extent of early Safavid influence. Nevertheless, the contradictions themselves are historically significant. They reveal a tradition capable of supporting both a publicly organised and state-compatible Şemsiyye line and a more concealed, politically critical Melâmiyye line. The long-term importance of the Bayrâmiyye lies less in the survival of a single central institution than in the intellectual and organisational possibilities created by these successor traditions.