

Al-Fârâbî

Abû Naşr Muḥammad Ibn Tarḥân Ibn Uzluĝ al-Fârâbî gehört zu den wichtigsten Denker der islamischen Geistesgeschichte. Er wird der zweite Aristoteles genannt, da er dessen Werke sehr genau kommentierte und die Konzepte Platons ebenso fortführte. Er macht die Philosophie der Griechen unter den islamischen Theologen salonreif, die natürlich diesen vorislamischen Schulen suspekt gegenüber standen. Berühmt wurde er auch durch seine musiktheoretischen Arbeiten, die auch seine Fähigkeit als Musiker bezeugen. Und schliesslich sind seine sufischen Aufsätze ebenso ein Hinweis, dass er als *Haḳîm*, als Mann der hundert Wissenschaften, Religion, Wissenschaft und Kunst in sich vereint hatte.

Biographie al-Fârâbî's

Wir wissen relativ wenig über al-Fârâbî's Leben, dass wenige ist in mehrerer Hinsicht ungewiss.

Seine Geburstzeit und der Ort werden zumeist mit 870 n.Chr. im Dorf Wasîĝ in der Fârâb-Region in Türkistan angegeben. Seine Familie ist von türkischer Herkunft und der Vater war wie der Großvater in militärischen Diensten. In seiner Jugend studierte er Arabisch in Bagdad unter anderem Grammatik mit Abû Bakr ibn al-Sarrâĝ (m.928). Seine maßgebliche Prägung in Logik und Philosophie erhielt er von dem nestroianischen Christen Yûḥannâ ibn Ḥaylân (m.932) und dem Logiker Abû Bişr Mattâ ibn Yûnus (m.940). Ibn Ḥallikân, der in seinem *Wafayât al-A'yân* angibt, dass al-Fârâbî' die meisten seiner Werke in Bagdad verfasst hatte, gehört zu den wichtigsten biographischen Informanten.¹ Er kleidete sich nach den Sufis, und unternahm mehrere Reisen nach Ägypten und Syrien. Er hielt sich länger in Damaskus auf, wo er eine Anstellung als Gärtnereidirektor inne gehabt haben soll.² 942 soll er gemäß Ibn Ḥallikân Bagdad entgültig verlassen haben, und fand sich am Hof des šî'tischen Ḥamdânidenprinz Sayf ad-Dawla in Aleppo ein. Eine berühmte Anekdote aus dieser Lebensphase berichtet von den musikalischen Fähigkeiten al-Fârâbî's, die er am Hofe effektiv unter Beweis gestellt hatte:

„Sayf ad-Dawla entließ die Gelehrten und verblieb mit al-Fârâbî allein. Er fragte ihn: „Möchtest du etwas essen?“ Al-Fârâbî antwortete: „Nein.“ Sodann fragte er ihn: „Möchtest du etwas trinken?“ Dieser erwiderte: „Nein.“ Sayf ad-Dawla fragte: „Möchtest du etwas Musik hören?“ Al-Fârâbî bejahte. So gab Sayf ad-Dawla den Befehl die besten Sänger und Instrumentalisten zu holen und diese begannen. Al-Fârâbî bemängelte ihr Spiel, und auf die Frage, ob er Kenntnis in dieser Kunst habe, bestätigte er dies. Sodann holte er aus seiner Weste einen Lederbeutel, entnahm aus diesem mehrere Hölzer, setzte sie zusammen und begann darauf zu spielen. Die gesamte Versammlung musste wegen diesem dargebrachten Musikstück lachen. Dann zerlegte er das Instrument und setzte es in einer anderen Weise wieder zusammen, begann zu spielen und alle Anwesenden fingen zu Weinen an. Dann setzte er das Instrument in einer anderen Weise und spielte so, dass alle selbst der Türhüter einschliefen. Darauf verschwand al-Fârâbî.“³

¹ Ibn Ḥallikân, *Wafayât al-A'yân* 7 Bde., ed. Iḥsân 'Abbâs, Beirut 1969-1971.

² Netton, Ian Richard. *Al-Fârâbî' and his School*, Richmond 1999, p 5.

³ ebd., p 6, nach: Ibn Ḥallikân, *Wafayât al-A'yân* Bd.5, p 155-6.

Wir finden die selbe Geschichte ohne Nennung al-Farabî's in der *rasâ'il* der Iḥwân aş-şafâ'.⁴ Al-Farabî lebte am Hofe nicht auf großem Fusse, sondern kam mit 4 Dirhem am Tag aus, die ihm vom Prinzen zugesichert wurden.⁵ Al-Fârâbî verstarb wahrscheinlich im Dezember des Jahres 950 in Damaskus. Aber einer Überlieferung zu folge sei er einem Raubüberfall auf dem Weg nach Aleppo erlegen.*

Lebenswerk al-Fârâbî's

An die hundert Werke sind von ihm verfasst, von kleinen Abhandlungen über Politik, Ethik, Philosophie über Medizin, Kosmologie und Astronomie, sowie Mathematik und sprachethymologischen Studien bis zum großen Kompendium über die Musik reicht sein Spektrum. Er war ein *ḥakîm* in der Art der Universalgelehrten, und hatte eventuel auch den Beruf eines Arztes. Dieses Ideal des Universalgelehrten fand schon in der Zeit der griechischen Klassik eine Realisierung, und so fand sich Gleiches zu Gleichem und die *ḥakîms* nahmen viele Anleihen bei den Philosophen Griechenlands. Eine ungefähre Chronologie seiner Werke lässt sich nur anhand seiner Angaben in den Werken nachvollziehen. Hier nun eine Auflistung wichtiger Werke al-Fârâbîs:

- 1) *Al-ğam' bayna ra'ya al-ḥakîmayn, Afâtûn al-Ilâhî wa Aristûâtâlîs*
- 2) *Tahşîl as-sa'âda,*
- 3) *Falsafat Aflatun,*
- 4) *Falsafat Aristûâtâlîs,*
- 5) *Risâla fî al-'aql*
- 6) *Ğawâmi' kitâb al-nawâmîs li-Aflâtûn*
- 7) *Siyâsa al-madaniyya*
- 8) *Kitâb al-ḥurûf*
- 9) *Kitâb al-milla wa nuşûş uḥra*
- 10) *Iḥşâ' al-'ulûm*
- 11) *Fuşûl muntaza'a*
- 12) *Ârâ' ahl al-madîna al-fâdîla*
- 13) *Kitâb al-mûsîqâ al-kabîr*

Al-Fârâbî verfasste ein Kommentar zum gesamten *Organum* des Aristoteles, sowie zu den Werken des Ptolemäus und Alexander von Aphrodisias. Er schuf eine Einführung und Zusammenfassung von Platons *Nomoi*, und schrieb wider Johannes Philoponus, und Ibn Râwandî, und hatte Antwortsschreiben auf ar-Râzî verfasst. Ein Resumee über die Lehren Platons und Aristoteles sind in dem Werk *Al-ğam' bayna ra'ya al-Ḥakîmayn, Afâtûn al-Ilâhî wa Aristûâtâlîs*, „die Harmonisierung der zwei Ansichten der zwei Weisen Platon des Göttlichen und Aristoteles“ dargelegt.⁶

⁴ Iḥwân aş-şafâ', *Rasâ'il*, 4 Bde., Beirut: Dâr Şâdir 1957.

⁵ Netton, *School*, p 7. nach: Ibn Ḥallikân, *Wafayât al-A'yân* Bd.5, p 156.

⁶ Al-Fârâbî, *al-ğam' bayna ra'ya al-Ḥakîmayn, Afâtûn al-Ilâhî wa Aristûâtâlîs*, in: *Al-Thamarât al-Mardîyya*, ed. Friedrich Dieterici, Leiden 1890. sowie dt. Übers.: F. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892.

* Al-Fârâbî, *Fuşûl al-Madanî, Aphorisms of the statesman*, ed.,trans. by D.Dunlop, Cambridge 1961, p 14.

Doch der ditaktische Aufbau in die Lehren Aristoteles und Platons wurde von ihm zuvor durch eine Triologie ausgebreitet: *Tahşîl as-Sa‘âda*, die Erlangung der Glückseligkeit,⁷ *Falsafat Aflatun*, die Philosophie Platons,⁸ *Falsafat Aristûâtâlîs*, die Philosophie Aristoteles.⁹

Al-Fârâbî war neben al-Kindî der Philosoph, der die griechische politische Philosophie mit dem Islâm als Religion zu verbinden versuchte. Während al-Kindî mehr dem Naturwissenschaftlichem zugetan war, gelang es Fârâbî durch seine genauen Kenntnisse der Klassiker eine Synthese zum Islâm in klarer Weise zu vermitteln. Er stellte aber auch die Differenzen dar, und gab Denkanstöße, die von seinen Nachfolgern, wie Avicenna, Averroes und Maimonides ausgearbeitet wurden. Seine Entdeckung der Parallilität zwischen den Idealen der Antike und des Islâms fanden ihren Ausdruck in seinen zuvor genannten Werken, welche das Thema der Erlangung von irdener Glückseligkeit mittels eines politischen Systems hatte. Dieses politische System sollte die spirituellen Werte stützen und fördern. Ausgangspunkt seiner politischen Arbeiten ist Gott, Der den Menschen dazu befähigt, Seine universellen Gesetze zu erkennen und dieser sollte er in sozialer Verantwortung den Mitmenschen lehren, und damit die himmlische Ordnung auch auf Erden in der menschlichen Gesellschaft verwirklichen. In der *Tahşîl as-Sa‘âda* zeigt al-Fârâbî, die zwei Glückseligkeiten, irdene und himmlische, in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die Tugend ist das Medium, welches in theoretischer und praktischer Weise den Menschen die höchsten Stufen des Glücks erreichen lässt. Eine gerechte politische Führung wird von einem spirituell-pädagogischen Bildungsauftrag begleitet, der auch die Unterweisung in den Künsten als Ausdruck göttlicher Bestimmung interpretieren lässt, da er diese als die göttlichen Künste erwähnt.¹⁰ Die Konzeption Platons eines Musterstaates mit seinen drei Voraussetzungen: Militärdienst der Frauen, Aufhebung der Familienstruktur und die Herrschaft eines Philosophenkönigs wird aber von Fârâbî, ohne auf die Unverträglichkeit der Bedingungen mit der Scharia einzugehen, als nicht realisierbar betrachtet. Er sieht aber die generelle Konzeption des Musterstaates als gerechtfertigt und gibt anstelle eines sogenannten Gottesstaates die Maxime der Diversität heraus, worin die vorherrschenden tugendhaften Religionen, die in einem Gebiet beheimatet sind, bewahrt werden sollten.¹¹ In seiner *Ārâ’ ahl al-madîna al-fâđila*, der Ansicht der tugendhaften Stadteinwohner, die einerseits eine Aufbereitung von Platons *Politicus* ist aber auch eine redaktionell hervorragende Arbeit über die Emanationslehre darstellt, gibt al-Fârâbî die oben erwähnten Ansichten ebenso wieder.

⁷ Al-Fârâbî, *Tahşîl as-Sa‘âda*, Hyderabad A.H. 1345.

engl. Übers.: Muhsin Mahdi, *Alfarabi: The political writings*, „*Philosophy of Plato and Aristotele*“, N.Y. 2001.

⁸ Franz Rosenthal, Richard Walzer, *De Platonis Philosophia (Falsafat Aflatun)*, ed. und lat. Übers., London 1943, engl. Übers.: Mahdi, *political writings*.

⁹ Muhsin Mahdi, *Al-Fârâbî's „Philosophy of Aristotele“ (Falsafat Aristûâtâlîs)*, ed., Beirut 1961, engl. Übers.: Mahdi, *political writings*.

¹⁰ Mahdi, *political writings*, p 174.

¹¹ Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of virtuous Religions, introducing Alfarabi*, New York 2006, p 29-43.

Er zeigt auch in dem Werk *Tahṣîl as-Sa'âda* sein Verständnis von Erlangung des Wissens. Exaktes Wissen wird zwar durch spezifische Methoden hervorgerufen, unterscheidet sich aber im Wesentlichen von diesen Methoden, da es auf innere Überzeugung basiert. Die Unterscheidung zwischen Meinung und innerer Überzeugung, die als Gewissheit ihren Ausdruck findet, wird von ihm behandelt, aber die Erlangung der Gewissheit nicht näher erklärt. Al-Fârâbî weist darauf hin, dass wir in der Regel nicht unterscheiden zwischen Vorstellung, Überzeugung und Gewissheit und meint, dass dieser Mangel unser Verhältnis zu uns selbst prägt.

Weiters betont er, dass ein verheerender Fehler darin besteht, dass der Mensch daran glaubt, dass es nur eine Methode gibt, die zur absoluten Wahrheit führt. Der Begriff aus dem Qur'ân *ḥaqq al-yaqîn*, die Wahrheit der Gewissheit, steht hierbei im Zentrum und man kann es hierbei erkennen, dass er vor allem von den sufischen Methoden spricht, die vom *'ilm al-yaqîn*, dem Wissen der Gewissheit über die *'ayn al-yaqîn*, der Schaung der Gewissheit zur Wahrheit der Gewissheit führen. Er vermeidet in diesem Werk nicht nur die Erwähnung des Sufismus sondern auch das übliche Zitieren des Qur'âns und des Hadith. Er benützt aber deren Terminologie und sucht mehr die Basis aller Religionen und Geistesschulen in der Weise, dass er auf die Realisierung der höchsten Wahrheiten hinweist. Doch wenn er von den Methoden spricht und die technische Kenntnisse dieser Methoden voraussetzt, erfährt man, dass er sich an Muslime als Ansprechspartner wendet.¹²

Im zweiten Kapitel der *Tahṣîl as-Sa'âda* werden drei Voraussetzungen für den Fortgang der Studien gegeben: 1) die Methoden sind technischer Natur, und sind nicht Naturgegeben, sondern bedürfen einer Autorität, die sie vermittelt, 2) dass es eine eigene Wissenschaft benötigt, um diese Methoden in ihrer Verschiedenheit zu bestimmen, 3) dass unsere natürliche Veranlagung zum Wissen nicht ausreicht um diese Verschiedenheit zu bestimmen, und darum eine spezielle Kunst vonnöten ist, die unsere natürliche Veranlagung weiterentwickelt.

Durch diese Kunst werden wir uns bewußt und erhalten Gewissheit über die Voraussetzung und Vorbereitung zur Erlangung der Wahrheit der Gewissheit.¹³ Die Methodik ist auch als philosophische Denkschule definiert. In der *Al-ġam' bayna al-Ḥakîmayn*, der Harmonisierung der Ansichten von den zwei Weisen Platon und Aristoteles¹⁴ nennt al-Fârâbî neun Bedingungen für das philosophische Studium des Aristoteles. Das Erkennen der Absichten Aristoteles in dessen verschiedenen Arbeiten sei hierbei unerlässlich. Al-Fârâbî kennt das Werk „Die Theologie des Aristoteles“ nicht als Pseudonym an, und setzt sich entschieden gegen jegliche Diskussion über die Authentizität dieses Werkes. Aber gerade dieses Werk steht im Zentrum seiner Harmonisierung, wie auch der Neuplatoniker nach ihm, die es als den Beweis der Konformität zwischen Platon und Aristoteles erachten. In Wirklichkeit ist es eine Zusammenfassung der vierten, fünften und sechsten Enneaden des Plotin (m.274), die die Basis der Emanationslehren des Platon darstellen. Man erachtete in diesem Werk den Beweis, dass Aristoteles die Priorität der allgemeinen Ideenwelt über der des

¹² Mahdi, *political writings*,, p 178 u. 182.

¹³ ebed., p 177.

¹⁴ F. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892, p 81-93

substanzialen Individuums anerkannte. dem war aber nicht so. Aristoteles blieb im offenen Gegensatz zu seinem früheren Lehrer Platon, der alles aus der Urideenwelt emanieren sah. Aristoteles aber wendete sich der Vielheit zu und gab die Prämisse: Erkenne das was dich umgibt und du erkennst wer du bist. Platons Devise: Erkenne dich selbst, und die Welt befindet sich in dir, wird soweit von Aristoteles abgelehnt, als dass die Methodik des Messbaren als Grundlage zu dienen hat.

Die *Al-ğam‘ bayna al-Ḥakīmayn* wird aber auch als ein Werk Fârâbî’s bezweifelt, da in ihr ein anderer Stil, wie auch andere Ansichten zu Tage treten. Aber vielleicht handelt es sich um ein redaktionell später entstandenes Werk. Fârâbî zitiert in ihr einen Teil des Antwortschreibens Aristoteles auf einen Vorwurf Platons, worin es heißt, dass Aristoteles Art Wissenschaften aufzuzählen nicht legitim sei und die Verbreitung unter Nichtgelehrten unangebracht sei, und Aristoteles erwidert Platon, er habe sich in einer Ausdrucksweise dargestellt, die nur Eingeweihte verstehen könnten.¹⁵ Doch gerade in dieser Art wie die beiden Philosophen ihre Ideen darbrachten war ein Unterschied, dass Platon in dunklen Andeutungen sich mitteilte und Aristoteles die intellektuelle Vorherrschaft durch Einteilung und Aufzählung voran stellte. Den Siegeszug Aristoteles wurde in der Aufklärung Europas zum Leitstern, doch Plotins Zusammenfassung der Lehren der Sokratesschule, deren ja beide Denker angehörten, blieb die Harmonisierung der deduktiven und induktiven Wissensaneignung der beiden Philosophen. Al-Fârâbî hebt das gemeinsame Ziel der beiden hervor, es sei die Bewußtwerdung dessen, was Vorhanden ist, und dies sei letztlich auch die Definition von Philosophie. Immer wieder geht man in der *Al-ğam‘ bayna al-Ḥakīmayn* auf unterschiedliche Aussagen der beiden Gelehrten ein und Fârâbî relativiert ihre Standpunkte, vor allem durch den Bezug, in dem die Aussagen stehen. Zum Beispiel spricht Platon, dass der Charakter eine vorgegebene Naturanlage sei, Aristoteles hingegen betrachtet aber den Charakter als Konglomerat von übernommenen Gewohnheiten. Al-Fârâbî erklärt dazu, dass sich der Charakter ebenso ändern kann, und somit die Naturanlage eine neue Gewohnheit formt.¹⁶

Al-Fârâbî beschreibt auch in der *Al-ğam‘* die verschiedene Lebensweise Platons und Aristoteles. Während Platon den Weg des Rückzuges ging, war Aristoteles sogar Wesir des Alexander des Großen. Dies heißt aber für al-Fârâbî nicht, dass Platon nicht wesentlichen Anteil an der Gesellschaft nahm, denn er verfasste Arbeiten über Politik und Ethik.¹⁷ Interessant ist auch Fârâbî’s Kritik an der Parteisucht der Anhänger Platons wie auch Aristoteles im Kapitel über den Sehprozess, den beide Schule unterschiedlich bestimmen. Nachdem er einen chronologischen Ablauf der Dispute und der Argumente für und wider der Ansichten der beiden Schulen wiedergibt, hebt er hervor, dass die Ausdrucksweise der beiden Parteien durch den Mangel an sprachlichen Möglichkeiten beschränkt war, und dass eine weiträumige Interpretation diese Grabenkämpfe auflösen können. Seine Synthese der beiden Ansichten ist jedoch im Konkreten nicht sehr erschöpfend.¹⁸

¹⁵ Dieterici, *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*, p 27-28. Diese Buch beinhaltet eine Teilübersetzung der *Al-Jam‘ bayna al-Ḥakīmayn*.

¹⁶ ebed., p 11.

¹⁷ ebed., p 7-9.

¹⁸ ebed., p 21-26.

Den Höhepunkt der Kontroversen, seiner Zeit wie auch der Jahrhunderte zuvor, ist die zeitliche Schöpfung der Welt, ob sie ewige Dauer hat, oder nicht. Hier nun nimmt Fârâbî die Haltung Platons ein, dass die Welt im Schöpfungsprozess in die Zeit gebracht wurde und somit zeitlich ist. Zugleich verteidigt er Aristoteles in der Weise, dass dieser erwähnt hätte, dass die Zeit aus den Bewegungen der Himmel hervorkomme und er aber die Welt nicht explicit als ewig genannt habe. Zur Bekräftigung nimmt er die „Theologia“, vermeintlich von Aristoteles, und legt dar, Aristoteles habe einen Schöpfer, der aus dem Nichts schuf, anerkannt.¹⁹ Genau das selbe Werk nützt er um Aristoteles Nichtakzeptanz gegenüber der Idee der Urbilder von Platon aufzuheben, in dem er von der „Theologia“ ausgehend, Aristoteles die geistigen Urformen annehmen lässt.²⁰ Hier wird nun Aristoteles zwangsbeglückt durch die Ansicht Fârâbîs und diese Argumentation bleibt bis zur Nachweisung des Pseudonyms der „Theologia“ durch Dieterici im Anfang des 20. Jahrhunderts aufrecht. Die „Theologia“, die eigentlichen Enneaden des Plotin, wurden höchstwahrscheinlich in der Anfangszeit der arabischen Übersetzungszeit von einem christlichen Schreiber leicht umgearbeitet und um gutes Geld als Aristoteles Werk verkauft. Erst durch diese Schrift war der Weg zu einer Gesamtwissenschaft, die ab dem 10. Jahrhundert vorerst im Orient und dreihundert Jahre später auch in Europa geübt. Denn es vereinte den empirisch ausgerichteten analytischen Geist aristoleischer Schule mit dem der intuitiven Methodik eines Platons. Es war die Hochzeit der verschiedenen Wissenschaftszweige, die sich als Teil einer gesamtkosmologischen Sichtweise verstanden. Fârâbî gab den bedeutenden Anstoß und kurz nach ihm wurde in den 51 Bänden, den *rasâ'il*, der *Iḥwân aş-şafâ'* die Konzeption weiter zu einer Gesamtwissenschaft ausgedehnt.

Al-Fârâbî errichtete somit wieder das Gebäude der Durchdringung des Feinsten ins Größte, in der Weise, dass er das absolute Sein, Gott, durch die graduellen Manifestationen seiner Wirkkraft bis hinab zu einem kritischen Punkt der physischen Sichtbarkeit eintreten lässt. Das Vorhandene ist für ihn ein wesentlicher Begriff, der aber alles Vernunftmäßige miteinbezieht, somit auch das Ideelle, wie bei Platon, nur hier im islâmischen Verständnis als die Eigenschaften Gottes, Seine schönen Namen. Die Emanationslehre zeigt einen Abstieg von der Grundursache, die Gott in Seinem Wesen emaniert. Das Erste ist der Geist, der *al-'aqlu al-awwalu*, aus der die zweite Vernunft hervorkommt, die sich selbst denkt und ihren Ursprung. Dieses Denken bezüglich des Ursprungs schafft das Dritte, den obersten Himmel als Stoff und als Form die Seele selbst.²¹ Da aber das Wesenhafte nicht in Form und Stoff aufteilbar ist, ist der erste Intellekt von seinem Wesen aus eins, doch ist er vom Blickpunkt der ersten Manifestation des Göttlichen Wesens der Vielheit zu zuordnen. Diese Unterscheidung zwischen einem in sich ruhenden Wesen und seiner Funktion im Kosmos gestaltete dreihundert Jahre später Muḥyiddin Ibn al-'Arabî in seiner Einheitslehre in mannigfacher Weise aus. Al-Fârâbî spricht weiter in der Weise, dass dieser erste Verstand, in sich eine potentielle Existenz hat und durch seine Kenntnis des Göttlichen Wesens unwillkürlich einen schöpferischen Prozess einleitet, der als eigene Intelligenz in Erscheinung tritt. Es ist die akzentuelle Eigenschaft der Intelligenz existenzhaft zu sein, die einen neuen Himmel substanzial hervorbringt. Somit tritt jeweils ein Himmel und eine Intelligenz hervor. Dieser Prozess hat aber eine Grenze dort wo der Geist nicht mehr abstrahiert werden kann. Leider wird dieser Bereich der Grenze nicht weiter von ihm ausgeschöpft. Er nennt die letzte Intelligenz als eine, die die irdenen Seelen ins Dasein leitet und gleichzeitig die Ursache der vier Elemente ist.²²

¹⁹ ebed., p 37. ²⁰ ebed., p 44.

²¹ ebed., p 97. ²² ebed., p 98.

Nun ist die Bewegung der Sphären, die als Himmel in Erscheinung treten, kreisend und die Verbindung der sieben Himmel mit den vier Elementen erwirkt die Pflanzen-, Tier- und Vernunftseele. Das Kreisen um eine Achse des Willens zum Guten durchgeht alle Sphären, die ja als Intelligenzen den Schöpfungsplan umsetzen. Das untere Ende der Achse ist etwas Festes, Unbewegliches.²³ Die Himmelskörper haben universelle wie auch partielle Kenntnis vom Schöpfungsplan, und die entsprechende Intelligenz der Ebene empfängt mittels Imagination die Inhalte des Planes, die als sinnliche Wahrnehmung den Grund für die Bewegung der Sphäre bewirkt. Es sind partielle Vorstellungen, die körperliche Bewegung einleiten. Und dadurch werden die vier Elemente in Veränderung gebracht und dem gleich die Welt des Vergehens und Werdens.²⁴

In diesem Kapitel kommen mehrere Konzepte zu einer Weltsicht. Das geozentrische Weltbild, welches bis Kopernikus ihre Gültigkeit gehabt hatte. Diese Sicht der Geozentrik wird und wurde zumeist völlig naiv betrachtet. Der Standpunkt der Wahrnehmung als körperlicher Mensch auf der Erdoberfläche wurde vor allem vom Standpunkt der Einwirkung kosmischer Kräfte verstanden, und zumeist nicht als Zentrum des Universums. Die zuvor schon erwähnte Unterscheidung zwischen einem in sich ruhenden Wesen und seiner Funktion im Kosmos als zwei Standpunkte der Betrachtung war den Ḥakîms des islamischen Mittelalters sehr wohl bekannt. Vom Blickpunkt des Wesens aus ist die geozentrische Sicht korrekt, da sie als Brennpunkt der Erfahrung die Achse bildet. Die Gelehrten von Ḥarran, die Sabäer, welche im Qur'ân neben Christen und Juden als anerkanntes Volk der Schrift genannt werden, hatten drei Arten einen astronomischen Standpunkt in Berechnung zu setzen. Die Mitte des Himmels ist entweder die Vertikale des Menschen, die durch die Schräglage der Erdachse bestimmt ist, oder der rechte Winkel zum Auf- und Untergangspunkt der Sonne, also Mittag oder Mitternacht, oder die Achse in der Nähe des Polarsterns, der um die galaktische Mitte kreist. Die Kosmologie der Sphärenkreise, die in ihrem Zentrum die Erde hatte, ist der Weg der höchsten Wirksamkeit, die der Mensch erlebt. Der Verlust dieser erdbezogenen Sicht, die als Teil einer kosmischen Bewegung verstanden wurde, rief auch eine Relativierung der Bedeutungshierarchie hervor. In der damaligen Sicht war der Mensch verbunden mit den Bewegungen der höchsten Sphären, und mittels der Intelligenz, die die Sphären in Bewegung hält, hatte der Mensch auch ein Abbild der eigenen Welt des Wirkens.

Der Stoff der Himmelskörper wird obwohl er am Prozess der Elemente teilhat, verschieden gesehen. Die Sphäre und der Himmelskörper sind Teil der Körperlichkeit, da sie innerhalb der drei Dimensionen sich bewegen, doch da Stoff und Form nicht trennbar sind innerhalb der dritten Dimension, ist keine der Sphären der ursächliche Hervorbringer der anderen. Sie unterstehen wie alles im Raum einer höheren Ursache.²⁵ Sie haben Qualität und Quantität, und ihre gleichmäßige Bewegung hängt mit den Elementen zusammen. Sie haben zwei Richtungskräfte: eine vom Zentrum weg und eine zum Zentrum hin. Die Bewegung der zusammengesetzten Dinge werden durch die Elemententeile bestimmt.

Für al-Fârâbî existiert die Physik und die Metaphysik nicht getrennt, sondern das Prinzip und die Umsetzung sind unweigerlich in Verbindung. Er setzt seine Bewegungsanalyse daher so fort:

²³ ebed., p 98.

²⁴ ebed., p 99.

²⁵ ebed., p 99.

„XIII.Punkt der Hauptfragen von Abu Naşr Al-Fârâbî: Wenn das Prinzip von Bewegung und Ruhe weder von außen noch von einem Willen herrührt, so heißt dieselbe natürlich. Die Bewegungen sind entweder einander gleich, ohne Willen hervorgehend und heißen dann Pflanzenseele, oder sie sind willentlich auf eine oder auf viele Arten, sowie sie nun gerade sind, dann heißen sie Tier- und Vernunftseele.“²⁶

Er schließt diese Ausführung damit, dass die Bewegung, die sich mit Dingen verbindet, Zeit genannt wird. Das Zeit und Raum eine Grenze haben, ist für ihn nicht gegeben, aber sehr wohl die Zeit und Raum bezüglich ihres Ursprungs, dem Urbeweger, der durch ihre Bewegung nicht bewegt wird. Die Räumlichkeit wird durch die Außenseite der Sphäre bestimmt. Alles was keiner kreisförmigen Bewegung folgt, ist vergänglich und die Himmel sind seelisch, somit nicht natürlich, im zuvorigen Sinne. Die Bewegung ihrer Art ist eine Sehnsucht zu ihrem geistigen Ursprung. Jeder Himmelskörper hat aber ein eigenes Sehnsuchtsobjekt, jedoch ist es zuletzt der urgeliebte Gott.

Die vier Elemente erzeugen die vier Aggregatzustände kalt, heiß, trocken und feucht, die als Qualitäten sich in Bewegung befinden. Hier kommt nun wieder das Urbildprinzip des Platon zum Greifen, in dem Fârâbî feststellt, dass die Mischungen der Qualitäten vom Urprinzip getragen werden, welche als Urkräfte von Gott ausgesendet werden. Die dem Gleichmaß an Mischung ab fernsten befindlichen Dinge, sind die unvollkommensten. Der Mensch hat die vollkommenste Mischung, welche die Möglichkeit der Annahme der vernünftigen Seele erwirkt. Pflanzen und Tiere haben eine Gruppenseele, die für die spezielle Art herrscht. Der Mensch hat als Seele zwei Besonderheiten: erstens wirkt die Seele auf die körperlichen Organe und zweitens schafft sie ohne diese Organe, es ist die Vernunft. Die erste Besonderheit hat nährende, mehrende und zeugende Eigenschaften, die weitere Diener haben. Die hervortretenden Eigenschaften der Seele sind von erfassender Art, die inneren haben Erinnerung, Vermutung und Nachdenken. Hinzu kommen bewegende Kräfte von Begierde und Zorn, und schließlich die Gleider bewegende Kraft. Über diese Eigenschaft thront die praktische Vernunft. Die theoretische Vernunft wiederum hat die besondere Aufgabe die Substanz der Vernunft in eine geistige Substanz zu wandeln. Die Seele als Intelligenz hat somit einerseits stoffliche Qualitäten, sodann Eigenschaften, die ihr natürlicher psychischer Habitus sind, und eine erworbene Substanz, die einen feinstofflichen Geist hervorbringt. Es gibt noch eine Eigenschaft der Seele: es ist die nicht materialisierende, gesonderte Intelligenz. Sie ist die eigentlich schaffende Intelligenz, die nur durch einen inmateriellen Geist ins Tatsächliche eintritt. Die Intelligenz ist nicht sterblich und nicht im Vergehen, sondern Substanz von einem einheitlichen Wesen.

Nun zeigt Fârâbî eine andere Ansicht, was die Seele in ihrem Verhältnis zum Körper betrifft. Er sagt, dass der Körper die erste Substanz der Seele sei, und mit dem Geist, der sich im Inneren des Herzens befindet, den Körper teile. Platons Aussage, dass die Seele vor dem Körper bereits existiert habe, sei nicht zutreffend. Auch könne keine Seelenwanderung von Körper zu Körper möglich sein. Die Seele habe nach dem Tod mit Freud und Leid ihr Auskommen, da dies auch ihrem Verdienst entsprechend geschieht. Dies sei wie das

²⁶ Es ist das kurze Werk Fârâbîs: *‘Uyun al-masâ’il li ‘Abî Naşr al-Fârâbî*, in dt. Übers.: Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen*, p 92-107.

Verhältnis des Menschen zu seiner körperlichen Gesundheit, die ebenso vom Handeln des Menschen abhängig ist. Die Fürsorge Gottes durchdringt aber alle Ebenen des Seins, und das notwendige Übel wird durch das überwiegend Gute ausgeglichen.²⁷

In seinem wichtigen politisch-philosophischem Werk *Ārâ' ahl al-madîna al-fâḍila* zieht er die Parallele zwischen der Fürsorge Gottes und der Leitung des vorbildlichen Stadtstaates. Es ist der Herrscher, dem alle zu folgen haben und der für alle in Gerechtigkeit sorgt, der diesen Staat personifiziert. Fârâbî billigt dem Herrscher sogar die Abänderung von religiösen Gesetzen zu.²⁸ Fârâbî vereint den prophetischen Herrscher mit dem Philosophenkönig der Antike. Es ist die Tugend, die den Herrscher letztlich dazu legitimiert. Diese Tugend entsteht aber aus dem genauen Beachten und Befolgen einer innermenschlichen Hierarchie an geistigen Kräften. Der Mensch hat drei Fähigkeiten der Erkenntnis: Sinneswahrnehmung, Imagination und Vernunft. Die Imagination hat wiederum drei Eigenschaften. Erstens dient sie als ein Behältnis der Eindrücke nach dem Verschwinden des Sinnesobjektes. Weiters kombiniert sie Sinneseindrücke zu einem komplexen Bild. Und sie produziert Nachahmungen. Sie ahmt nichtsinnlich Wahrnehmbares, wie Wünsche, Leidenschaft und Temperament mittels einer Kombination von Sinneselementen nach. Wenn die rationalen Fähigkeiten sich bei einem Menschen entwickeln und er den Charakter, das Wesen oder die Form eines natürlichen bzw. göttlichen Wesen erfasst, empfängt die Imagination ebenso die rationalen Formen und imitiert diese Formen. Das heißt: sie repräsentiert diese in Form von sinnlichen Eindrücken. In dieser Hinsicht untersteht die Imagination der rationalen Fähigkeit und ist vom Original abhängig, das sie imitiert. Die Imagination hat keinen direkten Zugang zum Wesen eines natürlichen oder himmlischen Lebewesens. Auch sind die Imitationen oft mangelhaft bis sogar unwahr. Nur die rationale Fähigkeit kann den Wahrheitskern des Geschauten bestimmen. Diese Ratio bedarf, da sie direkten Zugang zu den höheren Ebenen hat, einer strikten Kontrolle, damit die Kopien der geistigen Inhalte zutreffend sind. Nur in äußerst seltenen Fällen ist die Imagination so vollkommen, dass sie die Ratio im Erfassen des Himmlischen überflügelt. Dies gilt beim Prophetentum. Al-Fârâbî spricht aber ausdrücklich vom idealen Herrscher als einen vollkommenen Menschen, und stellt ihn unter das Prophetentum.²⁹

Der wahre Philosoph ist ein Meister der Imitation der geistigen Inhalte durch das Bildhafte, und nützt diese Fähigkeit im Unterweisen der Schüler und wenn er ein Philosophenkönig ist, auch im Regieren. Er gibt Gleichnisse und beschreibt Belohnung und Bestrafung gegenüber seinen Untergebenen. Fârâbî nennt in der Zusammenfassung des Gesetzes von Platon, dem *Ĝawâmi' kitâb al-nawâmîs li-Aflâtûn*, dass diese Tugendhaften kein Bedürfnis nach fixierten Praktiken und Gesetzen haben, denn diese seien nur für die moralisch Degenierten nützlich.³⁰ Eine bedeutsame Aussage gibt er hinzu: Der tugendhafte Herrscher ist die Quelle des Gesetzes und nicht abhängig davon, jedoch ist es zuweilen notwendig Gesetze abzuändern, um die moralische Integrität des Volkes zu erhalten. Doch muss er darin äußerst vorsichtig sein, den der Glaube

²⁷ ebed., p 106.

²⁸ Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001, p 133.

²⁹ ebed., p 134-35.

des Volkes in das Gesetz sollte nicht zerstört werden. Der Bestand des tugendhaften Reiches ist völlig von seinem Umgang mit diesen Anforderungen abhängig. Und der herrschende Nachfolger hat die Übersicht über das, was nicht entschieden wurde, im Auge zu behalten. Und nicht nur das, sondern der Nachfolger hat immerzu die Verpflichtung das Gesetz den Bedingungen der Gegenwart anzupassen.³¹ Al-Fârâbî spricht hier auch von der Šaria, und das gibt seinem Werk eine besondere Aktualität auf die Herausforderungen der islamischen Gesellschaften im 21. Jahrhundert. Es sei natürlich erwähnt, dass die heutige vorherrschende parlamentarische Staatsstruktur eine Komponente enthält die zu seiner Zeit kein wirkliches Thema war: Die gemeinsame Konsensfindung allgemeingültiger moralischer Werte, die auch Menschen dazu befähigen, Religionsgesetze so abzuändern, dass sie dem Stand der Gegenwart entsprechen. Um diese Aufgabe zu verwirklichen, bedarf es natürlich der Kenntnis der Gesetze und auch der Hintergründe der Entstehung dieser. Der tiefgehende Einblick in die Psychologie des Menschen ist hierbei die größte Anforderung. Aber die Sicht eines Menschen, der sich nicht auf seine intellektuelle und emotionalen Fähigkeiten beschränkt, sondern das hinzunimmt, was Fârâbî zuvor als Hierarchie der geistigen Fähigkeiten genannt hat, spricht: das Erkennen spiritueller Realitäten, ist die wesentliche Komponente. Fârâbî weiß aber um den Mangel an dieser Fähigkeit und gibt zwei Vorschläge, die den tugendhaften Herrscher ersetzen. Wohlweislich ist der Ersatz im Bezug zur Anforderung und nicht ident mit dem Ideal zu sehen. Er sieht die Möglichkeit bei Abwesenheit eines solchen Herrschers darin, dass die notwendigen Gesetzesänderungen durch geringe Anpassungen von seiten des juristischen Apparates zu bewirken sei, oder eine gemeinsame Herrschaft von mehreren Weisen. Es gebe aber keinen Ersatz für gelebte Weisheit.³²

Im 26. Kapitel der tugendhaften Stadt drückt er die soziale Verantwortung aller Menschen in folgender Weise aus:

„XXVI. Über das Bedürfnis zu einem gegenseitigen Beistand bei den Menschen.

Ein jeder Mensch ist darauf hin geschaffen, dass er zu seinem Bestehen und dazu, dass er die höchste Stufe der Vollkommenheit erreiche, vielerlei bedarf, was er, wenn er allein ist, nicht leisten kann, vielmehr bedarf er der anderen Menschen, von denen ein jeder einen Teil seines Bedarfs deckt. Ein Jeder steht zum Anderen in diesem Verhältnis. Es kann daher unmöglich der Mensch die Vollkommenheit erreichen, auf die hin seine natürliche Anlage gesetzt war, es sei denn, dass viele Gemeinschaften sich einander beistehen, so dass eine jede Einzelne der Anderen etwas von dem, was sie bedarf, liefere. Dann erst geht aus der Leistung dieser Menge für jeden Einzelnen alles das hervor, dessen er zu seinem Bestehen bedarf, sowie auch dessen, was er um seine Vollendung zu erlangen, nötig hat. Deshalb gibt es der menschlichen Individuen so viele. Diese gelangen dann in die Kulturstriche der Erde und daraus gehen dann die menschlichen Gemeinwesen hervor.“³³

³⁰ ebed., p 137.

³¹ ebed., p 138.

³² ebed., p 138.

³³ Friedrich Dieterici, *Der Musterstaat von Alfârâbî*, Leiden 1900, p 84.

Zur Vollendung des Einzelnen sieht Fârâbî die Stadt als ideale Stätte. Dorfgemeinschaften vermögen nicht die Basis der Anforderungen zu schaffen.³⁴ Es mag sein, dass Fârâbî hier auch die Bildungsstätten im Auge hatte, die in den Städten ihre Fakultäten aufzweigen können, und somit auch die Ressourcen einer geistigen Bildung begünstigen.

Öfters wechselt, und so auch bei den Vorzügen der Stadt, Fârâbî von makrokosmischen Maßstäben zu innerweltlichen Aspekten, wie z.B. die Funktionen der Vorstellungskräfte, und dies gibt den Reiz einer harmonisierten Welt, die innere und äußere Eigenschaften gleichwertig pflegt. Und der Schöpfungsstrahl vom Thron Gottes herab über die neun Himmel zu den intelligiblen in allen Richtung sich hinbewegenden Menschen wird stets um weitere Eigenschaften in seiner Beschreibung bereichert. Eine Aufzählung im herkömmlichen Sinne ist bei Fârâbî eher selten, sondern es ist zumeist eine katagorisierte Darlegung von Wirkkräften, die er in anderen Ebenen des Schöpfungsstrahls als Prinzip wiedererkennt. Seine Auflistung der zehn Intellekte, die dadurch entstehen, dass sie sich selbst denkend ihres Ursprungs bewußt sind, und dadurch aus dem ersten Intellekt eine neue Seinsebene ausstrahlen, wird bei Fârâbî zu einem Fest der Grade an Verzückung, die durch die Realität des ersten Geistes stets neu entflammen. Er versteht die Schöpfung als ein kreatives Geschehen, welches stets das Urbild des Schönen in sich hat. Die Lehre der zehn Intellekte finden wir später bei Ibn Sînâ wieder, aber bei weitem nicht so originell.

Auch unterscheidet sich Fârâbîs Emanationslehre von der der Neuplatoniker darin, dass die erste Vernunft, die aus Gott emaniert, zwei Erkenntnisakte erlebt: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Aus der Gotteserkenntnis geht eine neue Intelligenz hervor, der sogenannte zweite Intellekt. Aus der Selbsterkenntnis gebiert die erste Intelligenz einen Himmelskörper, es ist der leere Raum. Und sodann geht der Prozess über die zweite Intelligenz, die aus der Gotteskenntnis eine dritte Intelligenz hervorbringt und aus der eigenen Kenntnis einen weiteren Körper, es sind die Fixsterne. Die Nachfolgenden sind die sieben Himmel mit ihren Himmelskörpern: Saturn, Jupiter Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond. Diese neun Körper werden durch die zehn geistigen Kräfte getragen, da ja die erste Vernunft keinen Körper hervorgebracht hat, und dann auch mit Gott schliesslich 11 geistige Realitäten bilden. Hier ist die Grenze der rein geistigen Realitäten und ab der 12. ist die Welt der Veränderung und somit die Sphäre unterhalb des Mondes.³⁵ Für Fârâbî gilt somit, dass sich der Schöpfungsstrahl dyadisch aufbaut, und wir finden seine Lehre u.a. innerhalb der persischen *irfân*-Schulen bis ins 20.Jh. hinein.³⁶

In der Welt des Vergehens steht der Mensch wegen seiner Vernunftseele am höchsten. Jedoch ist diese vorerst nur potentiell hochstehend, und bedarf der Vergeistigung mittels der wirkenden Vernunft. Die *aql al-fa‘il* ist diese wirkende Intelligenz, die vom letzten Himmel, der Mondsphäre aus in Erscheinung tritt. Dieser Prozess der Wandlung geschieht durch die Wahrnehmung, die vom *aql al-fa‘il* in einen höheren Kontext gesetzt werden und die Inhalte des sinnlich Wahrnehmbaren abstrahiert. Hier gelangt der Intellekt in einen

³⁴ Dieterici, *Der Musterstaat*, p 85.

³⁵ ebed., p 31.

³⁶ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shî‘ite Iran*, Princeton 1997, p 227.

inmateriellen Zustand³⁷ und vermag nun sich selbst zu erkennen. Hier liegt auch die ewige Existenz des Menschen und Fârâbî betont, dass die Glückseligkeit im HERNACH auch durch das Zusammensein mit guten Geistern geprägt ist.

Fârâbî kennt aber noch eine höhere Stufe als die des *aql al-fa‘‘il*, es ist *aql al-mustafâd*, der erworbene Verstand, der ein Organ höherer Wahrnehmung beinhaltet, die ihm die Kommunikation mit Geistwesen erleichtert.³⁸ Er ist ein Dolmetscher von Seinsausdrücken, die dem herkömmlichen Menschen unbekannt sind. Die besondere Aufgabe des Menschen gegenüber Tier und Engelwesen ist die, dass er sich seine Welt selbst ordnen muss, um somit in der größeren Ordnung des Universums seinen Platz zu finden. Dies ist der Weg des Glücks, dass für Fârâbî im Zentrum seiner Unterweisung steht. Wenn das Glück, welches auch im herrschenden politischen System nicht als Weg möglich ist, sollte der Mensch emigrieren und anderswo den Weg fortsetzen. In der *Fuṣūl muntaza‘* hebt er dies hervor,³⁹ und er ging selbst als Beispiel voran und verließ sodann Bagdad um sein Glück in Damaskus zu suchen.

Fârâbî verfasste fünf Bücher über Musiktheorie, wobei das größte das *kitâb al-mûsîqâ al-kabîr* ist, und von Ibn Aqnin um 1200 ins Hebräische und später auch ins Lateinische unter dem Titel *de ortu scientiarum* übersetzt wurde. In ihm zeigt er seine reiche Kenntnis der verschiedenen Musiksysteme und lehrt eine Verbindung von arabischer und griechischer Spielmethodik. Die arabische Spielweise erhielt aber maßgebliche Einflüsse wiederum von der persischen höfischen Musik. Die Fülle an Spielweisen der Turkstämme waren ebenso präsent. Fârâbî suchte auch in der Musik den Konsens.

Fârâbî wird auch als Vater der Makâm-Musiktherapie in den *kitâb al-edvâr*- Werken arabischer, persischer, chagataischer und osmanischer Herkunft gesehen. Diese Bücher über Musiktheorie weisen stets eine Zuordnung der sieben Töne zu den Planeten auf und die 12 Grundmaqâmat werden ebenso den 12 Sternzeichen zugeordnet. Fârâbî als der Musiker und Musiktheoretiker, hat die Ud -Lautensaiten wie al-Kindî zuvor⁴⁰ auch zu den vier Säften in Verbindung gesetzt, doch war es seine Innovation die Ud aus musikästhetischen Gründen auf sieben Doppelsaiten und eine Basssaite aufzustocken. Später wurde sie auf sechs Doppelsaiten wieder reduziert.⁴¹ In den *edvâr*-Büchern wird von Fârâbî's Ud gesprochen, und Meraġî klagt 500 Jahre später über Fârâbî's Adaption der griechischen Tonnamensbezeichnung hierfür, die sich nie wirklich verbreitet haben.⁴² Die Anwendung der *maqâmat* für Krankheiten, erklärt Fârâbî unter anderem dadurch, dass die Töne der alten Ud mit ihren vier Saiten, die ja auch den vier Säften entsprechen, soweit therapeutisch nützlich sind, als dass sie in harmonischer Abfolge zu einander zu erklingen haben. Somit stand

³⁷ Watt, Montgomery/Mamura, Michael, *Der Islam II: Politische Entwicklungen u. theologische Konzepte*, Stuttgart 1985. p 350-51.

³⁸ ebed.p 351.

³⁹ Al-Fârâbî, *Fuṣūl al-Madanî*, p 15

⁴⁰ Eckhard Neubauer, *Arabische Anleitung zur Musiktherapie*, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, J.W.Goethe Universität, Frankfurt 1990, p234.

⁴¹ Ethem Ruhi Üngör, *Al-Fârâbî as Musician*, London 2006, p72.

⁴² Üngör, *Al-Fârâbî as Musician*, p 63.

auch die Komposition eigener Stücke, die das Schöne wie auch das Nützliche fördern, nicht mehr im Wege. Von Fârâbî werden eine Handvoll Kompositionen in den Liederbüchern der osmanischen Musikertradition überliefert. Doch da zwischen den Aufzeichnungen und der Lebenszeit Fârâbîs 500 Jahre mindesten liegen, und einige der dort vorhandenen Liedgestaltungsstrukturen erst später entwickelt wurden, bezweifeln viele Musiktheoretiker die Authentizität dieser Musikstücke.⁴³ Seine Konzeption der Wirksamkeit der Maqâm-Musik für die Behandlung von Krankheiten fasst er so zusammen:

„ Der Körper ist krank, wenn die Seele geschwächt ist und er ist beeinträchtigt, wenn sie beeinträchtigt ist. Daher geschieht die Heilung des Körpers durch die Heilung der Seele, indem ihre Kräfte wieder hergestellt und ihre Substanz in die rechte Ordnung gebracht wird, mit Hilfe von Klängen, die dies bewirken können und dafür geeignet sind.“⁴⁴

Die *maqâmat* erhielten genaue Zuordnungen zu Sternzeichen, Tages- und Nachtzeit, zu Organen, Körperteilen, Temperamenten, Elementen und Krankheitsbildern. Fârâbî listet in seinem *Kitâb al-mûsikâ al-kabîr* 12 *maqâmat* in ihrer Affinität so auf:⁴⁵

Maqâm:	Wirkung:
Râst	Behagen, innere Ruhe
Rehavî	Gefühl der Unendlichkeit
Küğek	bei Sorge
Büzürk	bei Furcht
Isfahân	Selbstbewußtsein, Beweglichkeit
Nevâ	Geschmack und Trost
Uşşâq	Freude und Lächeln
Zirgüle	Schlaf
Sabâ	Mut und Stärke
Buselik	Stärke
Hüseynî	Friede, Ruhe, Entspannung
Hiğâz	Demut

Die Humoralpathologie wird bei ihm zu einer Erweiterung mittels Krankheitsbilder und ihrer entsprechenden hilfreichen Maqâm gebracht. Generell blieben seine Maqâm-Musikbeiträge normativ bis zu Sadeddin Urmavî (m.1294) und werden noch im 19.Jh. erwähnt.⁴⁶

⁴³ Üngör, *Al-Fârâbî as Musician*, p 77.

⁴⁴ Rahmi Oruç Güvenç und Azize Güvenç, *Hey Reisender, hey Reisender, eine Reise durch islamische Welten & orientalisches-musiktherapeutische Landschaften*, Istanbul 2007, p 144.

⁴⁵ Oruç Güvenç, *Geschichtlicher Abriss der Musiktherapie im Allgemeinen und im Besonderen bei den Türken und ihr heutiger Stand*, Rosenau 1991.

⁴⁶ z.B. Haşim Bey, *Haşim Bey Mecmuası*, Istanbul 1864.

Al-Fârâbî war ein Denker, der die Entdeckungen der Naturwissenschaft immerzu im Verhältnis zu dem Ayet des Qur‘ân verstand: „...Er aber zürnt denen, die ihren Verstand nicht gebrauchen. Sprich: „Betrachtet was in den Himmeln und auf Erden ist.“ (Q 10/100-101)

Das Fârâbî auch starke Kritik in den kommenden Jahrhunderten hervorrief, war ebenso zu erwarten, da er auch Themen erarbeitete, die im Kontext der zunehmenden enggestrickten Qur‘ânexegese keinen Platz mehr fanden. Selbst al-Ġazâlî attackiert in der *Tahâfut al-Falâsifa* Fârâbî, und betrachtet ihn einem Ungläubigen ähnlich. Interessante philosophische Argumente wider die ersten islâmischen Philosophen werden zwar in der *Tahâfut* ausgebreitet, doch sind es philosophische Diskussionen, die sich in der eigentlichen Theologie nicht widersprechen. Fârâbî’s Lehren wurden vor allem von den *išrâqî*-Philosophen, die in Šihabeddin Suhrawardî (m.1191) ihren Begründer hatten, bewahrt und was wesentlich ist, weiter entwickelt. Mulla Šadra (m.1640) nützte ebenso den dyadischen Schöpfungsstrahl in seiner Kosmologie.

Das allgemeine Vermächtnis al-Fârâbî’s blieb seine klare Analyse der griechischen Philosophie, die mehr noch als wie bei al-Kindî die Umsetzung der Ideale ins Zentrum stellte. Und es war aber auch sein Beitrag einen detaillierten formativen Charakter in die Kosmologie des Islâms zu bringen. Fârâbî stellte auch klar, dass die Grundwahrheiten über jegliche Religion hinausgehen und mehr als die Mutaziliten es vermochten, zeigte er den eigentlichen Platz der Vernunft. Er wusste um die Balance zwischen Herz und Kopf, wenn er die Welten im Streben nach gemeinsamen Glück betrachtete, und fand das Gemeinsame auch in elitären, geistigen Regionen wieder. Er setzte die Vernunft als Leitstern über die Kontroversen verschiedener Ansichten und Denkschulen und sah den Menschen als ein Wunder der Wahrnehmung.

Quellen

Al-Fârâbî: *Fuṣūl al-Madanî, Aphorisms of the statesman*, ed., engl. trans. by D.Dunlop, Cambridge 1961.

Al-Fârâbî: *Tahṣîl as-Sa‘âda*, Hyderabad A.H. 1345.

Corbin, Henry: *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shî‘ite Iran*, Princeton 1997.

Dieterici, F. : *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892.

Dieterici, F. : *Der Musterstaat*, Leiden 1892 u. ed. 1900.

Güvenç, Oruç: *Geschichtlicher Abriss der Musiktherapie im Allgemeinen und im Besonderen bei den Türken und ihr heutiger Stand*, Rosenau 1991.

Hašim Bey: *Hašim Bey Mecmuasi*, Istanbul 1864.

Ibn Ḥallikân: *Wafayât al-A‘yân* 7 Bde., ed. Iḥsân ‘Abbâs, Beirut 1969-1971.

Mahdi, Muhsin: *Alfarabi: The political writings, „Philosophy of Plato and Aristotele“*, N.Y. 2001.

Mahdi, Muhsin: *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.

Netton, Ian Richard: *Al-Fârâbî’ and his School*, Richmond 1999.

Neugebauer, Eckhard: *Arabische Anleitung zur Musiktherapie*, Institut für Geschichte der Arabischen-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1990.

Parens, Joshua: *An Islamic Philosophy of virtuous Religions, introducing Alfarabi*, New York 2006.

Rosenthal, Franz u. Walzer, Richard: *De Platonis Philosophia (Falsafat Aflatun)*, London 1943.

Watt, Montgomery/Mamura, Michael, *Der Islam II: Politische Entwicklungen u. theologische Konzepte*, Stuttgart 1985.