أرسطو

أحد تلاميذ أفلاطون من بين تلاميذ آخرين أمثال كزينوقراط وسيرسيب (الذي ترأّس الأكاديميّة بعد موت أفلاطون). ولد أرسطو سنة

لم تصلنا مؤلّفات أرسطو التي نشرها بنفسه لكنّ لبّ فلسفته قد وصلنا من خلال ما دوّنه من ملاحظات وفصول يبدو أنّه كتبها لغاية الإستعانة بها في تعليمه الشّفوي. لكنّ هذه الفصول تمثّل في حدّ ذاتها أثرا فلسفيّا هامّا تمّ نشره لأوّل مرّة من قبل أندرونيكوس ثلاثة قرون بعد موت أرسطو.

إنّ أرسطو هو أوّلا تلميذ أفلاطون ويبدو أنّ فلسفته قد انبنت أوّلا على دحض أفلاطون بالذّات (وقد كتب في كتاب الأخلاق : "إنّ أفلاطون صديق والحقّ صديق لكنّ الحقّ أصدق" مشيرا إلى ضرورة تجاوز أفلاطون إذا كانت أفكاره مجانبة للصّواب) وخاصّة دحض نظريّة المثل. وبالفعل فقد سعى أرسطو في كتاب الميتافيزيقا إلى أن يبيّن أنّ نظريّة المثل هي واحد من إثنين إمّا أنّها متناقضة وخاطئة أو أنّنا لا حاجة لنا بها فكيف ذلك؟

يركّز أرسطو على أهمّ مشكل تعترضه نظريّة المثل وهو المشكل الذي كان أفلاطون قد حاول التّصدّي إليه في محاورة بارمينيدس ويتمثّل في قضيّة المشاركة أي علاقة المثل باشياء المحسوسة. فكيف يمكن لمثال الجمال مثلا أن يكون مشابها للأشياء المحسوسة الجميلة ومختلف عنها معا؟

وإذا كانت المثل مفارقة للعالم المحسوس مختلفة عنه فإنّ معرفتنا إيّاها لا تعني معرفتنا لعالمنا الذي نعيش فيه. فحتّى وإن كانت نظريّة المثل صحيحة فهي لا تؤدّي إلى الغاية التي يسعى إليها الفيلسوف أو الإنسان عامّة وهي أن يعرف عالمه ويحدّد منزلته فيه.

لقد كان على الفلسفة الأرسطيّة إذن أن تحلّ المعضلة التّالية : كيف يمكن أن نجعل من العالم معقولا دون أن نقع في المفارقة الأفلاطونيّة؟ وكانت مهمّتها بشكل عامّ هيّ تحييث المعقول (أي جعله ملتصقا بالعالم المحسوس كامنا فيه) حتّى تكون المعرفة والعلم معرفة وعلما بالعالم الذي يعيشه الإنسان.

وبشكل ما يمكن أن نعتبر أنّ أرسطو قد عاد إلى الفلاسفة قبل أفلاطون كي يستوحي منهم مبادئ فلسفته إذ إعتبر هو أنّ ثلاثا من الأربع مبادئ أو العلل التي يمكن أن تفسّر العالم أو الظّواهر قد قال بها بعد الأقدمون.

ولنأخذ مثالا : السّرير كشيء موجود في العالم، يمكن أن نجد له أربع علل تفسّر وجوده:

1. العلّة الفاعلة (وهي عامّة تفسّر الحركة) وتتمثّل في الصّانع أو النّجّار.
2. العلّة المادّيّة (وتفسّر تكوين الشّيء وشكله) وتتمثّل في الخشب.
3. العلّة الصّوريّة (وتفسّر ماهيّة الشّيء: جنسه ونوعه) وتتمثّل في مفهوم السّرير.
4. العلّة الغائيّة ويعتبر أرسطو أنّه هو الذي ابتدعها (وتفسّر ما من أجله وجد الشّيء) وتتمثّل في أن يكون أثاثا ينام الإنسان عليه.

إنّ القول بهذه العلل الأربع هو الكفيل في رأي أرسطو بتحقيق فهم وتعقّل للعالم.

ولئن إشترك أرسطو مع أفلاطون في موقفه من السّفسطائيين، إذ أنّ كلاهما يسعى إلى تجاوز مغالطاتهم وقولهم بنسبيّة المعرفة والتّشريع لتزييف الحقائق، فإنّه يختلف عنه في إعتباره أنّ الحقائق الثّابتة والقابلة للتّعقّل توجد في عالم مفارق للعالم المحسوس وعوض أن يقول مثلما قال أفلاطون أن لكلّ شيء محسوس مثاله في العالم المعقول ذهب أرسطو إلى اعتبار أنّ لكلّ شيء محسوس مادّة وصورة. أو أنّ كلّ شيء محسوس يقوم بذاته إنّما هو جوهر مؤلّف من مادّة وصورة: مادّة تعطيه وجوده الواقعي وصورة تعطيه ماهيّته.

ومن هنا الإختلاف في نظريّة المعرفة. فإذا كان الفلسفة الأفلاطونيّة تفترض أنّ النّفس كانت لها معرفة بالمثل قبل حلولها في الجسد فإنّ أرسطو ليس في حلجة لمثل هذه الفرضيّة. فالمعقةلات موجودة في العالم الذي يعيش فيه الإنسان وليس عليه إلاّ أن ينتزعها بالتّجريد من الأشياء التي حوله. إنّ تعقّل العال يتمّ حسب أرسطو إنطلاقا من إدراكه بالحواسّ أولا ثمّ تجريد المحسوس من عوالقه الجزئيّة للإرتقاء إلى المعرفة العقليّة، فالمعرفة تنتقل من الحواسّ إلى المخيّلة إلى العقل إي إدرك ماهيّة الشّيء المجرّد والمعقول. "فما من فكرة في العقل إلاّ وأصلها في الحسّ". ويعتبر أرسطو أنّ العقل الإنساني يوجد في الأوّل (كامن) بالقوّة ثمّ ينتقل من القوّة إلى الفعل كما أنّ المعقولات توجد في الأشياء بالقوّة ثمّ تنتقل إلى نعقولات في العقل موجودة فيه بالفعل. لكنّ انتقال العقل من القوّة إلى الفعل وانتقال المعقولات أيضا من القوّة إلى الفعل يفترض وجود شيء هو دائما بالفعل يسبّب روج كليهما وهذا الشّيء هو العقل الفعّال الذي هو دائما بالفعل. (ولهذه الفكرة الأخيرة أهمّيّة خاصّة إذ سنجد لها صدى في أفكار الفلاسفة فيما بعد.)
ولا يختلف أرسطو مع أفلاطون في وجود المعقولات وكيفيّة إدراكها فقط بل وفي طبيعتها ذاتها. فإذا كان نموذج العلم عند أفلاطون هوّ الرّياضيّات وإذا كان قد أعطى النثل في محاوراته الأخيرة (بارمينيدس) طبيعة رياضيّة فإنّ نموذج العلم عند أرسطو هو المنطق (وهو الذي يرجع إليه الفضل في تأسيسه بوضعه لكتاب الأرغانون) وإدراك ماهيّة الأشياء تكون في نهاية الأمر بردّها إلى جنسها ونوعها والجنس هو ما يشترك فيه والنّوع هو ما يتميّز به. كأن نقول "الإنسان حيوان ناطق".
وبطبيعة الحال كان لهذا التّصوّر لطبيعة المعرفة وطبيعة الوجود تأثير على تصوّر أرسطو لطبيعة الإنسان فالنّفس عنده هيّ أوّلا: "الدّافع الدّخلي الأوّل في الكائن العضوي" وهي لا تحلّ في الجسم وتأتيه من خارج وإنّما هيّ صورته أي أنّها تكوّن معه جوهرا. فالإنسان إذن هو مثل كلّ الموجودات في هذا العالم الأرضي مؤلّف من مادّة هيّ الجسد وصورة هي النّفس. على أنّ النّفس ليست هيّ ما يتميّز به الإنسان إذ حسب أرسطو لكلّ كائن حيّ أو عضويّ نفس. فلكي يكون الكائن الحيّ قادرا على النّموّ يجب أن تكون له نفس نامية وكي يكون قادرا على الغذاء يجب أن تكون له نفس غاذية وهذين النّفسين توجدان ادى كلّ كائن حيّ نبات: وحيوان وإنسان لكنّ للحيوان والإنسان إضافة إليهما نفس حاسّة، أي تلك التي تمكّن من الإدراك الحسّي المباشر والبسيط. والإنسان وحده هو الذي لديه النّفس العاقلة القادرة على التّجريد وإدراك المعقولات وماهيّة الأشياء وحقيقتها.
وقد إهتمّ أرسطو في المجال الأخلاقي بالبحث في أفضل طريقة في الحياة أو سبيل تحقيق السّعادة. وقد إعتبر أوّلا أنّ السّعادة هيّ غاية الغايات أو أنّها ما يطلب لذاته دائما وكلّ الأشياء الأخرى إنّما تطلب كوسيلة لتحقيقها. وقد إعتبر أنّ السّعادة ليست حال ووضع بقدر ما هيّ ممارسة وفعل ويركّز أرسطو على الإعتدال باعتباره أحد شروط تحقيق الحياة السّعيدة. وهو كيوناني ممجّد للحريّة وباعتبارأنّه رأى أنّ "الحرّ هو ن تكون غايته ذاته ولا يوجد من أجل غيره" إعتبر أيضا أنّ السّعادة هيّ أن يوجد الإنسان من أجل ذاته أي أن يحقّق ماهو عليه في ذاته وذات الإنسان تكمن في العقل فأحسن حياة عندئذ هي حياة الفكر، ولو إجتمع للإنسان قدر من الرّخاء وقدر من العلم وعاش حياة رغيدة مع حياة التّفكير والتّأمّل لحقّق كمالا شبيها بكمال الآلهة.
ويرى أرسطو أنّه إذا كانت الأخلاق هيّ علم السّعادة الفرديّة فإنّ السّياسة هيّ علم السّعادة الجماعيّة فوظيفة الدّولة هيّ تحقيق السّعادة لأفرادها. والدّولة هيّ نتاج طبيعي إذ "الإنسان حيوان مدنيّ بالطّبع" وأسبقيّة المدينة على الفرد هيّ أسبقيّة طبيعيّة إذ لا يمكن للفرد أن يوجد وأن يعيش إلاّ داخل المجموعة. وهي أسبقيّة منطقيّة أيضا إذ لا يمكن أن نتصوّر الفرد إلاّ كعضو من المجموعة مثلما نتصوّر اليد عضوا من البدن. وبشكل عامّ إعتبر أرسطو أنّ نظام الحكم الأمثل هو ذاك الذي يخدم مصلحة الكلّ ولا يخدم مصلحة ماسك السّلطة. وهو يعتبر أنّ الحكم الفرديّ

يمكن أن يكون صالحا لكنّ حكم الأغلبيّة أضمن منه لأنّه أقلّ عرضة للحياد عن تحقيق الدّولة الأصليّة وهي تحقيق سعادة الكلّ.

أبيقور

ولد أبيقور حوالي سنة 341 ق م وتوفّي حوالي 270 ق م (أي أنّه يأتي بعد سقراط التّرتيب الزّمني) وهو فيلسوف يوناني أسّس المدرسة الأبيقوريّة. هاجر إلى أثينا حوالي سنة 311 ق م واستقرّ فيها ودرّس الفلسفة. لم يبقى من الكتب التي ألّفها سوى شذرات من الحكم وثلاث رسائل.

أهمّ ما وصلنا من فلسفته يدور حول المسألة الخلقيّة. وأطروحته الأساسيّة تتمثّل في أنّ اللّذّة هي الخير الأسمى وهي "غاية الحياة السّعيدة". ويتأسّس تصوّر أبيقور للسّعادة على تصوّره للإنسان فباعتبار أنّ الإنسان جسد و نفس فإنّ سعادته تكمن في تحقيق الخير الملائم لطبيعة كليهما. والخير الملائم لطبيعة الجسد هو اللّذّة أمّا الخير الملائم لطبيعة النّفس فهي الطّمأنينة . وبالتّالي سيكون على الفلسفة الأبيقوريّة أن تجيب عن السّؤالين التّاليين : كيف السّبيل إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من اللّذّة؟ وكيف السّبيل إلى تحقيق الطّمأنينة؟

أمّا عن السّؤال الأوّل فيجيب أبيقور أنّ ذلك يتحقّق بالإعتدال. إذ خلافا لما يعتقده البعض، ليست الأبيقوريّة دعوة إلى التّمتّع باللّذّة في كلّ الحالات ودون أيّ شروط، ذلك أنّ اللّذّة التي تحصل بإشباع الرّغبات هي لذّة يخالطها الكثير من الألم والإفراط في طلبها لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى التّعاسة والهلاك. وفي الحقيقة يقدّم أبيقور معنى جديدا للّذّة إذ اللّذّة عنده لا تكمن في إشباع الرّغبة وإنّما في غياب الرّغبة وهي عندئذ غياب للألم الذي يصحبها.

أمّ عن السّؤال الثّاني فيجيب أبيقور إنّ ذلك يتحقّق بالتّخلّص ممّا يسبّب اضطراب النّفس والنّفس تضطرب من الخوف من أمرين أساسيين : الآلهة والموت. ولا يستطيع الإنسان أن يتخلّص من هذا الخوف إلاّ بالوعي بلا مشروعيّته في كلتا الحالتين. فبالنّسبة للموت ليس هنالك ما يدعو إلى الخوف منه إذ الموت في الحقيقة أمر لا يهمّ الأحياء. إذ بناء على أنّ الموت هو نهاية فعلية للإنسان فلا يمكن للإنسان أن يواجهه "فعندما أوجد لايوجد الموت وعندما يكون الموت لن أكون موجودا" فلم الخوف إذا؟ أمّا الآلهة فأبيقور لاينفي وجودها لكنّه يعتبر أنّ الكائن الكامل لا يهتمّ إلاّ بنفسه وبالتّالي فالإلاه لاتهمّه شؤون البشر ومن ثمّة فليس هنالك ما يدعونا إلى الخوف من عقابه.

إبن سينا

رجل علم من خلال ممارسته للطّبّ وفيلسوف وضع فلسفة جمعت معارف عصره. أهمّ كتبه الشّفاء ويقسّم فيه بحوثه إلى ثلاثة أصناف : منطقيّة، طبيعيّة وإلاهيّة. إنّ الأساس والمبدأ في كلّ البحوث هو الميتافيزيقا "علم الوجود بما هو موجود" كما يحدّدها إبن سينا تبعا لأرسطو. ورغم أنّه لا يبدأ في كتبه بهذا الجزإ من الفلسفة فإنّه يعتبر أنّ كلّ علم يجب أن يتأسّس على أسس ومبادئ عامّة لا توجد إلاّ في الميتافيزيقا باعتبارها أعمّ نظر وموضوعها أشمل موضوع (الوجود). ويتجاوز إبن سينا أرسطو في اعتباره أنّ الوجود يجب أن ينظر إليه من خلال المقولات (الجوهر، الكمّ،

الكيف، الوضع، الأين،المتى، النّسبة، أن يفعل، أن ينفعل، الملكيّة) ويعتبر أنّ الوجود يمكن أن ينظر إليه بحسب "أصنافه". ويمكن أن نقسّم الوجود إلى صنفين : واجب الوجود، وممكن الوجود.
إنّ الممكن هو الذي يحتاج في وجوده إلى وجود يوجده لولاه لما كان موجودا.
أمّا واجب الوجود فهو يستمدّ وجوده من ذاته ولا يحتاج في وجوده إلى غيره.
إنّ الموجودات التي تستمدّ وجودها من علّة سابقة عليها هيّ ممكنة الوجود وبالتّالي يمكن أن نجد في هذه الممكنات تسلسل لعلّة عن معلول إذ لكلّ معلول علّة وهذه العلّة لها أيضا علّة لكنّ الأمر لا يمكن أن يتسلسل إلى ما لا نهاية بل يتوقّف عند "طرف" وهذا الطّرف لا يوجد بعلّة سابقة خارجة عنه وإنّما يوجد بذاته أو هو واجب الوجود بذاته. وتبعا للفارابي يعتبر إبن سينا أنّ هذا المبدأ الأوّل للوجود والذي منه تستمدّكلّ الموجودات وجودها هو الواحد أو هو اللّه.
إنّ حجّة إبن سينا على وجود اللّه هيّ تجاوز لحجّتين : حجّة المتكلّمين والتي مفادها أنّ لكلّ حادث محدث والعالم حادث فإذن له محدث هو اللّه. وحجّة أرسطو الذي يرى أنّ كلّ حركة تستوجب محرّكا ويتسلسل الأمر إلى أن يصل إلى محرّك لا يتحرّك (أنظر أرسطو). ويرى أنّ هذين الحجّتين ليستا مقنعتين باعتبار أنّ توقّف التّسلسل أمر لا توجبه ضرورة وإنّما يجب في رأيه أن نميّز بين صنفين من الوجود واجب وممكن الواجب علّته في ذاته، والممكن علّة وجوده في غيره أي أنّ ماهيّته لا تفسّر وجوده.
وأن نقول أنّ الموجودات تستمدّ وجودها من واجب الوجود لا يعني أنّها لم تكن موجودة ثمّ صارت بإيجاده موجودة وإنّما يعني أنّ ماهيّتها لا تحتوي على ضرورة وجودها وإنذما اللّه هو الذي يمنحها هذا الوجود. أو يمكن أن نتصوّر عدم وجودها ولا ينتج عن ذلك محال عكس واجب الوجود الذي يمكن تصوّر عدم وجوده فالواجب لا يمكن أن لا يوجد.
إنّ واجب الوجود يعلم ذاته أو يتعقّل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول، وإذ يتعقّل الواحد (اللّه) ذاته يتولّد عنه وجود آخر غير ذاته . إذ يرى إبن سينا تبعا لأفلوطين أنّ اللّه كامل لا يحتاج إلى شيء وإنّما كلّ شيء يحتاج إليه وبالتّالي فإنّ خلقه للوجود لا يكون سعيا لتحقيق غاية وإنّما يكون "بجود" منه ويكون الخلق عن فيض منه "دفعة واحدة" ويتسلسل بد ذلك الوجود بحسب المراتب كما هو الأمر في الأفلاطونيّة المحدثة (أنظر أفلوطين). فمن الواجب يصدر العقل الأوّل وهذا العقل يتعقّل مبدأه (أي الواحد) فينتج عنه عقل ثان ويتعقّل ذاته فتنتج عنه النّفس أو صورة الفلك الأوّل. وهكذا تتوالى العقول حتّى الفلك العاشر والعقل العاشر وهو العقل الفعّال الذي قال به من قبل أرسطو. وهو الذي ينظّم عالم ما تحت القمر وهو "واهب الصّور" الذي يهب العناصر الماديّة الأربعة صورها وهو الذي يمثّل شرط خروج عقل الإنسان من القوّة إلى الفعل.
ومن هنا تتحدّد منزلة الإنسان في الكون بالنّسبة لابن سينا ونظريّة المعرفة السّينويّة.
إذ بعكس أرسطو الذي يرى أن عقل الإنسان هو الذي يشتقّ المعقولات من المحسوسات بإشراف من العقل الفعّال، يرى إبن سينا أنّ العقل الإنساني لا يفعل سوى أن يتهيّأ لاستقبال الصّور أو المعقولات التي يتلقّاها من واهب الصّور. إنّ الإحساس عند إبن سينا يمثّل تمهيدا للمعرفة لكن لا يكفي الإدراك الحسّي كي يعطي الصّور المعقولة للموجودات. وتقوم النّفس البشريّة بتجريد المحسوس من لواحقه العرضيّة والجزئيّة والإنتقال به من الحسّ الظّاهر إلى الحسّ المشترك إلى الخيال إلى الوهم إلى الحافظة دون أن تبلغ مع ذلك المرحلة الأخيرة وهي إنطباع المعقولات في العقل وتعقّل العقل إيّاها إذ كي يحدث ذلك يجب أن يتدخّل العقل الفعّال الذي من شأنه أن يجعل المعقولات معقولة بالفعل تدركها النّفس البشريّة.
أمّا منزلة الإنسان فتتحدّد من خلال ما يضعه إبن سينا بشأن النّفس. إذ أنّ لهذا المبحث أهمّيّة خاصّة بالنّسبة إليه وقد حاول أن يجمع في تصوّره بين مصادر مختلفة

فمن جهة نجد أنّه يقول مع أرسطو أنّ النّفس صورة للجسد وذلك لتأثّرها به وتأثّره بها. لكنّه من جهة أخرى ينحو منحى أفلاطونيّا عندما يرى أنّ وجودها ليس مشروطا بوجوده إذ يمكن أن توجد النّفس باستقلال عن الجسد وهي لا تفنى بفنائه. إنّها صورة للجسد لكنّها صورة جوهريّة أي يمكن أن تقوم بذاتها. ويمكن أن نفهم من خلال ذلك سعي إبن سينا إلى إيجاد مكان لفكرة البعث والتّوفيق بين نظريّته الفلسفيّة وإعتقاده الدّيني.

ويقدّم إبن سينا أفكارا هامّة في معرض برهنته على جوهريّة النّفس واستقلالها عن الجسد، هذه الأفكار التي قد يمكن أن نجد لها صدى في ما بعد في الفلسفة الغربيّة (ديكارت). فهو يعتبر أنّ الإنسان يجد في ذاته ثباتا ودواما لا يمكن أن يردّ إلى دوام الجسد إذ الجسد في تغيّر وتبدّل مستمرّ يقول : "تأمّل أيّها العاقل في أنّك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك، حتّى أنّك تتذكّر كثيرا ممّا جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمرّ لا شكّ في ذلك، وبدنك وأجزاؤهليس ثابتا مستمرّا، بل هو أبدا في التّحلّل والإنتقاص.. فتعلم نفسك أنّ في مدّة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدّة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزاؤه الظّاهرة والباطنة".

الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي 175هـ/873-800م(185هـ - 256هـ / 805 - 873 ميلادي) أختلف في حساب خمس سنوات من عمره واسمه الكامل هو يعقوب بن إسحاق ابن الصباح الكندي، أبو يوسف. وهو من قبيلة كنده التي موطنها جنوب غرب إقليم نجد. ويعرف عند اللاتينيين باسم Alkindus ولد بالكوفة وكان والده أميراً عليها ويقال عن يعقوب الكندي أنه أتم حفظ القرآن والكثير من الأحاديث النبوية الشريفة وهو في الخامسة عشر من عمره عندما كان يعيش في الكوفة مع أسرته الغنية بعد وفاة والده والي الكوفة الذي ترك له ولإخوته الكثير من الأموال..أراد يعقوب أن يتعلم المزيد من العلوم التي كانت موجودة في عصره فقرر السفر بصحبة والدته إلي البصرة ليتعلم علم الكلام وكان هذا العلم عند العرب يضاهي علم الفلسفة عند اليونان. أمضى الكندي ثلاث سنوات في البصرةيدرس بها عرف من خلال دراسته كل ما يجب أن يعرف عن علم الكلام.، ثم أتم تحصيل العلم على يد أشهر العلماء في بغدادحيث انتقل انتقل مع أمه بعد ذلك الي بيت في بغداد ليزيد من ثقافته وعلمه، فبغداد في العصر العباسي كانت بحراً من العلوم المتنوعة المختلفة. فبدأ بالذهاب إلي مكتبة بيت الحكمة التي أنشأها هارون الرشيد وازدهرت في عهد ابنه المأمون وصار يمضي أياما كاملة فيها وهو يقرأ الكتب المترجمة عن اليونانية والفارسية والهندية لكن فضوله للمعرفة لم يتوقف عند حد قراءة الكتب المترجمة فقط، بل كان يتمنى أن يتمكن من قراءة الكتب التي لم تترجم بلغاتها الأصلية، لذلك بدأ بدراسة اللغتين السريانية واليونانية على يد أستاذين كانا يأتيان إلى منزله ليعلماه. وتمكن يعقوب من إتقان هاتين اللغتين بعد سنتين، وبدأ بتحقيق حلمه، فكوّن فريقاً خاصاً به وصار صاحب مدرسة في الترجمة تعتمد علي الأسلوب الجميل الذي لا يغير الفكرة المترجمة، لكنه يجعلها سهلة الفهم وخالية من الركاكة والضعف. وأنشأ في بيته مكتبة تضاهي في ضخامتها مكتبة الحكمة فصار الناس يقصدون بيته للتعلم ومكتبته للمطالعة وصارت شهرته في البلاد عندما كان عمره خمسة وعشرون سنة فقط. دعاه الخليفة المأمون ليلتقي به،

فأعجب به وسرعان ما أصبحا صديقين. فيما بعد وضع الكندي منهجا جديدا للعلوم وفق فيه بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية. وكانت له معرفة واسعة بالعلوم والفلسفة اليونانية. عاصر ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون، والمعتصم، والمتوكل. كما عاصر الفلكيين الإخوة الثلاثة بنو موسى، والفلكي سند بن علي. وقد بلغ منزلة كبيرة عند المأمونوالمعتصم، حتى إن المأمون عهد إليه بترجمة مؤلفات أرسطووغيره من فلاسفة اليونان. كما أن المتوكل استخدمه كخطاط، لكن نظراً لآرائه الفلسفية ووشاية بعض الحاسدين به، فقد أمر المتوكل بمصادرة جميع كتبه ؛ غير أنها أعيدت إليه جميعها.أدرك الكندي أهمية الرياضيات في العلوم الدنيوية فوضع المنهج الذي يؤسس لاستخدام الرياضيات في الكثير من العلوم، فالرياضيات علم أساسي يدخل في الهندسة والمنطق والحساب وحتي الموسيقى وقد استعان الكندي بالرياضيات وبالسلم الموسيقي اليوناني الذي اخترعة فيثاغورث، ليضع أول سلم للموسيقى العربية مسميا العلامات الموسيقية.و هو أول من وصف مبادئ ما يعرف الآن بالنظرية النسبية، ففي حين أعتبر علماء االميكانيك التقليديين (غاليليو ونيوتن) الوقت والفراغ والحركة والأجسام قيما مطلقة، قال الكندي ان تلك القيم نسبية لبعضها البعض كما هي نسبية لمشاهدها. و يلقب الكندي أيضا بفيلسوف العرب بل مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية كما يعده الكثيرون،، وعده (كاردانو)من الإثني عشر عبقرياً الذين ظهروا في العالم وهو عالم موسوعي، فإضافةً إلى شهرته كفيلسوف، فقد كان عالماً ب الرياضيات، والفلك، والفيزياء، والطب، والصيدلة، والجغرافيا. كان كمعظم علماء عصره موسوعيا فهو رياضي وفيزيائي وفلكي وفيلسوف إضافة إلى أنه موسيقي، حيث يعتبر الكندي واضع أول سلم ل الموسيقى العربية

www.tunisie-etudes.info