

# Pensée philosophique et pensée mystique en islam, au-delà des binarités

## *Philosophical thought and mystical thought in Islam, beyond binaries*

### PARTIE 1

#### Responsables

• **Fadila Ezzat** (École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)

• **Pascal Lemmel** (École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)

#### Discutante

• **Fadila Ezzat**

#### Intervenants

• **Azadeh Shariati** (Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)

• **Gregory Vandamme** (University of Chester)

• **Ghaed Sharaf** (Université de Strasbourg, UMR 7354, Droit, religion, entreprise et société, DRES)

• **Pascal Lemmel**

### Résumé de la partie 1

#### *Repenser les catégories «rationnel» et «mystique» Rethinking “rational” and “mystical” categories*

Catégoriser, discriminer ou encore délimiter semblent inévitables pour saisir le monde qui nous entoure. Cependant, au-delà de l'aspect éphémère de toute classification, lorsqu'il s'agit de domaines aussi vastes que l'islamologie ou même le soufisme, dont les objets d'études font appel à de nombreuses disciplines et relèvent d'aires culturelles hétérogènes, projeter une périodisation ou une catégorisation propre à la recherche académique occidentale, qui met le plus souvent l'accent sur les ruptures plutôt que sur les continuités, se révèle parfois problématique. C'est ainsi que pour de nombreux savants musulmans modernes, de telles ruptures n'ont pas lieu d'être; ces savants se réclament souvent d'une longue tradition et font fi de ces distinctions aussi bien historiographiques que disciplinaires. On observe alors un véritable décalage entre la manière dont ces auteurs conçoivent leur histoire et leur héritage et la manière dont ils sont étudiés en Occident. C'est pourquoi de plus en plus de chercheurs évoluant au sein des sphères académiques occidentales tentent de s'affranchir de ces cloisonnements disciplinaires et/ou temporels. On pourra ainsi se reporter, entre autres, aux travaux de Shahab Ahmed (m. 2015) sur l'islam en général, de Khaled El Rouayheb sur les mondes arabe et ottoman, d'Ousmane Kane et de Fabienne Samson sur l'islam d'Afrique ou encore, par exemple, à ceux d'Alexander Knysh en ce qui concerne le soufisme. Il s'agit là de quelques exemples d'auteurs ayant tenté de dépasser les catégories d'analyse occidentales et/ou de souligner les continuités existant entre les périodes classiques et modernes.

À la suite de cette démarche, cet atelier souhaite dépasser les binarités de périodisation entre période «classique» et «moderne», mais aussi, par exemple, l'opposition entre pensée philosophique et pensée soufie. Cela pourra se faire en nous intéressant d'abord à des auteurs modernes et/ou contemporains, ainsi qu'aux lectures des savants classiques ou post-classiques qu'ils délivrent; en examinant l'impact des savants musulmans de la période classique sur le contemporain, ainsi que les diverses lectures, interprétations et réinterprétations que leurs travaux ont inspirées; en étudiant la manière dont ces auteurs contemporains conçoivent eux-mêmes la relation entre pensée philosophique et pensée mystique; enfin, dans la mesure où ils représentent notamment un chaînon manquant de l'histoire intellectuelle musulmane, en portant notre attention sur des auteurs soufis de la période postclassique tardive (entre les xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles).

To classify, distinguish, and demarcate seem inevitable if we are to grasp the world around us. Beyond the ephemeral aspect of any classification, however, this can sometimes prove problematic, especially when it comes to fields as vast as Islamic or Sufi studies, which involve many disciplines, fall within heterogeneous cultural areas, and sometimes project periodisations or categorisations that are specific to Western academic research—which more often than not emphasises breaks rather than continuities. For many modern Muslim scholars, there is no need for such divisions; these scholars often claim to hail from age-long traditions, which pay no heed to both historiographical and disciplinary divisions. As a result, a real gap exists between these authors' conceptions of their history and heritage and the way they are studied in the West. This is why more and more researchers in Western academic circles have tried to break down these disciplinary and/or temporal barriers. We can thus refer to Shahab Ahmed's (d. 2015) writings on Islam in general; Khaled El Rouayheb's work on the Arab and Ottoman worlds; Ousmane Kane's and Fabienne Samson's studies on African Islam; and Alexander Knysh's work on Sufism. These are just a few examples of authors who have attempted to go beyond Western categories of analysis and/or highlight continuities that exist between the classical and modern periods.

Following this approach, this workshop aims to go beyond binaries of periodisation that distinguish the "classical" period from the "modern" one and, for example, pit against one another philosophical and Sufi thought. Our objective can be reached in several ways: first, by looking at modern and/or contemporary authors, and the readings they offer of classical or post-classical scholars; by examining the impact of Muslim scholars of the classical period on contemporary times, as well as the various readings, interpretations, and reinterpretations their works have inspired; by studying the ways in which contemporary Muslim authors conceive the relationship between philosophical thought and mystical thought; and finally, insofar as they represent a missing link in Muslim intellectual history, by turning our attention to Sufi authors of the late post-classical period (between the 15<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries).

## Programme

### **Azadeh Shariati (Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)**

*Le cheminement mystique dans le Mersād al-'ebād de Najm al-Dīn Rāzī: Entre philosophie et expérience spirituelle*

*The mystical journey in Najm al-Dīn Rāzī's Mersād al-'ebād: Between philosophy and spiritual experience*

### **Gregory Vandamme (University of Chester)**

*Réflexions sur la dimension philosophique du soufisme à partir du Misbāh al-uns de Mullā Fanārī (m. 1431)*

*Some thoughts on the philosophical dimension of Sufism from the Misbāh al-uns of Mullā Fanārī (d. 1431)*

### **Ghaed Sharaf (Université de Strasbourg, UMR 7354, DRES)**

*Convergence entre la raison et l'au-delà de la raison à un niveau transcendantal*

*Convergence between reason and beyond reason at a transcendental level*

### **Pascal Lemmel (École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)**

*Réactualiser la pensée d'Abū Hāmid al-Ġazālī (m. 1111): Entre déconstruction et perspectives islamiques contemporaines*

*Updating the thought of Abū Hāmid al-Ġazālī (d. 1111): Between deconstruction and contemporary Islamic perspective*

### **Azadeh Shariati**

#### *Le cheminement mystique dans le Mersād al-'ebād de Najm al-Dīn Rāzī: Entre philosophie et expérience spirituelle*

Najm al-Dīn Rāzī (m. 1256), célèbre soufi iranien du XIII<sup>e</sup> siècle, est l'auteur de l'œuvre majeure *La Voie du serviteur (Mersād al-'ebād)*, un manuel spirituel qui décrit les étapes du cheminement mystique (*maqāmāt* et *ahwāl*) vers l'union divine. Cette œuvre constitue une synthèse remarquable entre les traditions soufies, la pensée philosophique néoplatonicienne et les débats théologiques de son époque. Dans cette contribution, je propose d'explorer la façon dont Najm al-Dīn Rāzī articule l'expérience mystique à une réflexion intellectuelle plus large. À partir d'une analyse textuelle approfondie de *La Voie du serviteur*, nous examinerons l'anthropologie mystique proposée par Rāzī, plus particulièrement la structure de l'âme humaine et son ascension spirituelle, et le symbolisme qu'il déploie afin de relier sa cosmologie mystique à une compréhension rationnelle et philosophique de l'univers. En mettant en lumière la richesse de sa pensée, cette contribution vise à souligner l'apport unique de Najm al-Dīn Rāzī à la tradition soufie, tout en explorant les interactions entre pensée philosophique et mystique en terre d'Islam.

Najm al-Dīn Rāzī (d. 1256), a renowned 13<sup>th</sup>-century Iranian Sufi, is the author of the seminal work *The Path of God's Servant (Mersād al-'ebād)*, a spiritual manual describing the stages of the mystical journey (*maqāmāt and ahwāl*) toward divine union. This work represents a remarkable synthesis of Sufi traditions, Neoplatonic philosophical thought, and the theological debates of its time. This study aims to explore how Najm al-Dīn Rāzī integrates mystical experience with broader intellectual reflections. Through an in-depth textual analysis of *The Path of God's Servant*, we will examine the mystical anthropology proposed by Rāzī, with a particular focus on the structure of the human soul and its spiritual ascent, and the symbolism he employs to connect his mystical cosmology to a rational and philosophical understanding of the universe. By highlighting the richness of his thought, this study seeks to emphasise Najm al-Dīn Rāzī's unique contribution to the Sufi tradition, while exploring the interactions between philosophical and mystical thought within the Islamic world.

### **Gregory Vandamme**

#### *Réflexions sur la dimension philosophique du soufisme à partir du Misbāh al-uns de Mullā Fanārī (m. 1431)*

Le rapport entre la pratique du soufisme et l'exercice philosophique a fait l'objet de nombreux débats, tant internes à la tradition soufie elle-même que de la part des chercheurs académiques. La portée philosophique du soufisme apparaît déjà en germe dans les écrits les plus anciens, mais c'est certainement avec Ghazālī (m. 1111), puis Ibn 'Arabī (m. 1240) et ses commentateurs que la tradition soufie traite de questions philosophiques fondamentales et entre en conversation de façon ouverte avec la *falsafa* et le *kalām*. Afin d'éclairer la façon dont le soufisme se rapporte à l'exercice philosophique, nous aborderons ici une œuvre importante dans l'élaboration d'un langage commun aux deux disciplines : le *Misbāh al-uns bayna l-ma'qūl wa-l-mashhūd (La Lampe de l'intimité, entre l'intelligible et le contemplé)*, du savant ottoman Mullā Fanārī. Nous verrons que, plutôt qu'une simple réponse soufie à la philosophie hellénisante, ce traité de Fanārī se propose de formuler une philosophie soufie à part entière.

The relationship between the practice of Sufism and the exercise of philosophy has been the subject of numerous debates, both within the Sufi tradition itself and among academic scholars. The philosophical scope of Sufism appears already in its earliest writings, but it is certainly with Ghazālī (d. 1111), Ibn 'Arabī (d. 1240), and his commentators that the Sufi tradition addresses fundamental philosophical questions and enters into open conversation with *falsafa* and *kalām*. In order to shed light on the way Sufism relates to philosophical inquiry, we will examine here an important work in the elaboration of a common language between the two disciplines: the *Misbāh al-uns bayna l-ma'qūl wa-l-mashhūd (The Lamp of Intimacy, Between the Intelligible and the Contemplated)*, authored by the Ottoman scholar Mullā Fanārī. We will argue that, rather than being merely a Sufi response to Hellenistic philosophy, Fanārī's treatise seeks to formulate a distinct Sufi philosophy in its own right.

## Ghaed Sharaf

*Convergence entre la raison et l'au-delà de la raison à un niveau transcendantal*

Avicenne (m. 1037), dans le dernier chapitre de son livre *Les Indications et remarques* (*Al Ishārāt wa al-Tanbīhāt*), tente de dépasser la dualité entre la philosophie et la mystique en introduisant une structure logique aux concepts mystiques. Ce niveau transcendantal est envisagé comme un état de pensée où philosophie et logique, d'une part, et mystique, d'autre part, se réconcilient de manière transcendante. Cette méthode de réconciliation établit un lien entre l'intuition mystique et la raison logique à un niveau supérieur, unissant les deux dimensions. Cette approche se propage également dans d'autres écoles, comme celle de l'illumination de Suhrawardī (1155-1191). Chez le philosophe Mullā Sadrā Širāzī (1571-1640), cette perspective trouve une légitimité essentielle, puisqu'il structure entièrement son livre *Témoignages de la seigneurie* (*Šawāhid al-Rubūbiyyah*) autour de l'idée de réconciliation entre la raison philosophique et l'intuition mystique. En analysant les approches de ces philosophes, nous démontrerons comment, à travers cette méthode – que l'on peut appeler « l'union et la convergence entre la raison philosophique et l'intuition mystique » –, la dualité entre philosophie et mystique tend à disparaître.

Avicenna (d. 1037), in the last chapter of his book *Indications and Remarks* (*Al-Ishārāt wa al Tanbīhāt*), attempts to overcome the duality between philosophy and mysticism by introducing a logical structure to mystical concepts. This transcendental level is envisaged as a state of thought in which philosophy and logic, on the one hand, and mysticism, on the other, are transcendently reconciled. This method of reconciliation establishes a link between mystical intuition and logical reason at a higher level, uniting the two dimensions. This approach also spreads to other schools, such as Suhrawardī's school of enlightenment (1155–1191). With the philosopher Mullā Sadrā Širāzī (1571–1640), this perspective considerably gains in legitimacy, since he structures his book *Testimonies of the Lordship* (*Šawāhid al-Rubūbiyyah*) entirely around the idea of reconciliation between philosophical reason and mystical intuition. Through an analysis of the approaches adopted by these philosophers, we will demonstrate how through this method—which can be called “the union and convergence between philosophical reason and mystical intuition”—the duality between philosophy and mysticism tends to disappear.

## Pascal Lemmel

*Réactualiser la pensée d'Abū Hāmid al-Ġazālī (m. 1111): Entre déconstruction et perspectives islamiques contemporaines*

Ayant vécu durant une période politiquement et culturellement agitée, juriste de l'école shaféite, théologien sunnite aš'arite et soufi, Abū Hāmid al-Ġazālī a produit une œuvre globalisante à portée universelle, synthèse des différents courants intellectuels de son temps, et qui est souvent perçue comme complexe, voire parfois comme ambiguë. Si celle-ci n'a pas manqué de susciter des réactions parmi les savants musulmans ultérieurs, son étude à partir du XIX<sup>e</sup> siècle par la recherche occidentale ne semble pas avoir totalement élucidé les visées du théologien. Utilisant ses catégories, oscillant parfois entre concordisme et logicisme, ou bien usant d'approches abstraites pouvant confiner au réductionnisme au point de négliger les conditions socioculturelles de l'époque engendrées par les imbrications de la religion, de la culture et du pouvoir, c'est finalement une image controversée du penseur qui ressort des études produites par l'érudition occidentale durant les deux derniers siècles. Il est parfois comparé à Philon d'Alexandrie (m. 45) ou à saint Augustin (m. 354) par certains chercheurs, qui n'ont vu en lui que le « mystique ». Dans le même temps, d'autres parmi les orientalistes l'ont accusé d'avoir provoqué le déclin de la philosophie en terre d'islam, tandis que d'autres encore, au contraire, l'ont considéré comme celui qui avait libéré la pensée musulmane des limites du cadre aristotélicien, tout en tenant un discours ambigu, afin de cacher ses réelles intentions. Aussi, en partant de ses textes et des lectures contemporaines de son œuvre, qui proposent le plus souvent une réappropriation, voire une reformulation du savoir dans une perspective islamique, nous verrons qu'il a fini par produire une pensée dans laquelle les catégories « mystique » et « rationalité » utilisées par les chercheurs occidentaux sont en partie dépossédées de leur pouvoir explicatif. Au passage, nous nous interrogerons à nouveaux frais sur ses véritables visées.

Having lived during a politically and culturally turbulent period, as a jurist of the Shāfi'ī school, a Sunni Ash'arī and Sufī theologian, Abū Hāmid al-Ġazālī produced a comprehensive work of universal scope, a synthesis of the different intellectual currents of his time, which is often perceived as complex, and even, sometimes, as ambiguous. While his work did not fail to provoke reactions among later Muslim scholars, its study from the 19<sup>th</sup> century onwards by Western researchers does not seem to have fully elucidated the theologian's aims. For over two centuries, Western scholarship, using its own categories, which sometimes oscillate between concordism and logicism, or utilizing abstract approaches that border on reductionism—to the point of neglecting the socio-cultural conditions of the time generated by the interweaving of religion, culture, and power—has ultimately produced a controversial image of the thinker. Sometimes comparing him to Philo of Alexandria (d. 45) or Saint Augustine (d. 354), some scholars have only seen in al-Ġazālī the “mystic.” At the same time, others among the orientalists have accused him of causing the decline of philosophy in Islam, while others, on the contrary, have regarded him as the man who freed Muslim thought from the confines of the Aristotelian framework, while using ambiguous language to conceal his real intentions. Taking as our point of departure his texts and contemporary readings of his work, which most often propose a reappropriation or even a reformulation of knowledge from an Islamic perspective, we will see that he ended up producing a form of thought, in which the categories of “mysticism” and “rationality” used by Western researchers are partially stripped of their explanatory power. At the same time, we will seek to determine, by shedding a different light on his life and works, what his real aims are.



École Pratique  
des Hautes Études

PSL 



Moyen-Orient et  
Mondes Musulmans  
Groupement d'Intérêt Scientifique



LEM  
UMR 8584

## PARTIE 2

### Responsables

• Fadila Ezzat

[Voir «Résumé de la partie 1».]

• Pascal Lemmel

### Programme

### Discutant

• Gregory Vandamme

**Clara Murner (Université de Strasbourg)**

*La «grammaire du cœur»: Résurgence, continuités et influences*

*The “grammar of the heart”: Revival, continuities, and influences*

**Claire Gallien (Cambridge Muslim College, Divinity Faculty, Cambridge University)**

*Disciplinary boundaries and holistic epistemology in Islam: The case of al-Shawkānī’s*

*Adab al-Talab wa Muntahā al-Irab*

*Distinctions des disciplines et épistémologie holistique en Islam: Le cas de l’Adab*

*al-Talab wa Muntahā al-Irab par al-Shawkānī*

**Yaseen Christian Andrewsen (Pembroke College, University of Oxford)**

*Reframing rationality and orthodoxy: Akbarian and Ash’arī Theologies in al-Mukhtār*

*al-Kuntī’s West Africa*

*Repenser la rationalité et l’orthodoxie: Les théologies akbariennes et ash’arītes dans*

*l’Afrique de l’Ouest d’al-Mukhtār al-Kuntī*

**Philippe Valentini**

*Le soufisme philosophique comme forme de vie*

*Philosophical Sufism as a form of life*

### Intervenants

• Clara Murner

(Université de Strasbourg)

• Claire Gallien

(Cambridge Muslim College, Divinity Faculty, Cambridge University)

• Yaseen Christian

Andrewsen (Pembroke College, University of Oxford)

• Philippe Valentini

**Clara Murner**

*La «grammaire du cœur»: Résurgence, continuités et influences*

La grammaire du cœur, ou grammaire ésotérique, est considérée comme un genre restreint dans le champ du soufisme. Apparue au x<sup>e</sup> siècle en Iraq avec le savant chafīite et maître soufi al Qushayrī (m. 1072), ce genre resurgit en Occident musulman, à partir du xv<sup>e</sup> siècle, notamment sous la plume de trois auteurs marocains: Ahmad al-Zarrūq (m. 1493), Ibn Maymūn al-Fāsī (m. 1511) et Ibn Agība (m. 1809). Outre de grandes différences dans le traitement du sujet, cette longue éclipse temporelle interroge sur les limites de ce genre de commentaire grammatical à visée initiatique. Représentatifs de la face cachée de la *tariqa ṣādiliyya*, ces trois maîtres soufis couvrent des champs de savoirs multiples – linguistique, juridique, ésotérique, philosophique – et couvrent des aires géographiques de la Syrie à l’Espagne musulmane. La résurgence de ce genre ne saurait s’expliquer dans les limites strictes de la voie *ṣādiliyya*, ni dans son aire de diffusion vers l’Orient à partir de l’Égypte.

D’autres influences et d’autres «inter-pollinisations» sont à considérer. Nous exposerons comment ces traités sont traversés de plusieurs courants de pensée, véhiculés non seulement au sein du sunnisme, mais aussi du shī’isme ismaélien, comme l’ont montré récemment Charlie Marquette, Michael Epstein, Sarah Sviri et Sarah Stroumsa dans leurs travaux. Que ce soit par la proximité des Fatimides d’Égypte avec la gnose shī’ite ou par l’influence de l’Espagne musulmane, avec les courants de pensée ésotérique de la kabbale, de la science des lettres ou de la numérologie, ces ouvrages sont révélateurs d’une filiation bien plus complexe que celle communément admise par l’historiographie. Depuis les commentaires ésotériques de grammaire du khorasanien al-Qushayrī (m. 1072), le genre s’est enrichi de nombreuses influences au cours des siècles grâce à la circulation fluide des savoirs et les parentés spirituelles. Nous nous proposons de mettre en lumière l’influence de la philosophie grecque avec le néo-Empédocle, celle d’Ibn Masarra (m. 931), d’Ibn ‘Arabī (1240) et de la tradition ismaélienne, qui irriguent ces commentaires de grammaire à visée initiatique. Aussi bien dans la dimension temporelle que spatiale, nous verrons, dans ce type d’œuvres, davantage de continuités à l’œuvre que de ruptures.

The grammar of the heart, or esoteric grammar, is considered a restricted genre within the field of Sufism. First appearing in 10<sup>th</sup>-century Iraq with the Shafite scholar and Sufi master al-Qushayrī (d. 1072), the genre resurfaced in the Muslim West from the 15<sup>th</sup> century onwards, notably in the writings of three Moroccan authors—Ahmad al-Zarrūq (d. 1493), Ibn Maymūn al-Fāsī (d. 1511), and Ibn Agība (d. 1809). In addition to major differences in their treatment of this subject, this long hiatus raises questions about the limits of this kind of grammatical commentary with an initiatory aim. These three Sufi masters, who represent the hidden face of the *tariqa šādiliyya*, cover multiple fields of knowledge (linguistic, legal, esoteric, philosophical) and different geographical areas (from Syria to Muslim Spain). The resurgence of this genre cannot be understood within the strict confines of the *šādiliyya* path, nor by solely examining its area of eastwards expansion starting from Egypt.

Other influences and other “cross-pollinations” are to be considered. We will examine how these treatises are crossed by several schools of thought, that find various forms of expression not only within Sunnism, but also within Ismaili shī’ism, as Charlie Marquette, Michael Epstein, Sarah Sviri, and Sarah Stroumsa have recently shown in their works. Whether through the proximity of the Fatimids of Egypt to Shī’ite gnosis, or through the influence of Muslim Spain as well as that of the esoteric schools of Kabbalah, of the science of letters, or of numerology, these works reveal a much more complex lineage than commonly accepted by historiography.

Since the esoteric grammar commentaries of the Khurasanian al-Qushayrī (d.1072), the genre has been enriched by numerous influences over the centuries thanks to the fluid circulation of knowledge and spiritual kinship. We propose to highlight the influence of Greek philosophy through the neo-Empedocles current, and to examine the influence of Ibn Masarra (d. 931), Ibn ‘Arabī (1240), and the Ismaili tradition on these grammatical commentaries with an initiatory aim. In both the temporal and spatial dimensions, we will see how this type of work displays more continuities at work than ruptures.

### **Claire Gallien**

#### *Disciplinary boundaries and holistic epistemology in Islam: The case of al-Shawkānī’s Adab al-Talab wa Muntahā al-Irab*

In light of the theme of this panel, and based on my current research project on the genre of *tartīb al-‘ulūm* (classification of the sciences) in the 11<sup>th</sup> AH/17<sup>th</sup> AD–12<sup>th</sup> AH/18<sup>th</sup> AD centuries, my paper offers a close reading of Muhammad b. ‘Alī al-Shawkānī’s (d. 1250 AH/1834 AD) *Adab al-Talab wa Muntahā al-Irab* to study modes of engaging, with sometimes controversial sciences, beyond a form of binary or exclusionary thinking.

Al-Shawkānī’s *Adab al-Talab* was most likely penned in the year 1222 AH/1807 AD. The genre itself, pitched as it is between the necessity to separate, define, and organise the sciences and the objective to create an epistemic cohesive whole, is a fascinating object of study for any scholar interested to recapture how Muslim scholars have conceived knowledge and knowledge-seeking throughout the ages. Not only does the genre entail a move beyond binary and exclusionary conceptualisations of the disciplines, but it also indicates a quite distinct way of thinking about disciplinary boundaries, where sciences are cross-pollinating and interdependent.

So far, the author has received the attention of historians interested in the early formation of Salafism and reformism in the time of Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (d. 1792). However, although he never travelled outside Yemen, his influence extended well beyond, professing followers including al-Qanūjī in India and al-Sanūsī in North Africa.

The questions I will raise will be the following: how did his Sunni intellectual formation and contribution reflect on his interpretation of individual sciences and Islamic epistemology more generally? Second, how did his Salafī leanings get along with disciplines such as systematic theology, metaphysics, and Sufism, which are generally described in antagonistic terms? I shall argue that the zones of tension between the disciplines that one may identify in al-Shawkānī’s *Adab al-Talab* are not inherent to the sciences themselves, but are created in response to real life issues threatening individuals or social peace at large. A close reading of *Adab al-Talab* allows for the recontextualization of some statements about the “dangers” of *kalām* or antinomian Sufism, while shedding light on the intertwining between traditionalism, rational thinking, and unveiling.

À la lumière du thème de ce panel, et sur la base de mon projet de recherche actuel sur le genre du *tartīb al-'ulūm* (classification des sciences) aux XI<sup>e</sup> siècle de l'hégire (XVII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) et XIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire (XVIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne), ma présentation propose une lecture de l'ouvrage de Muhammad b. 'Alī al-Shawkānī (m. 1250-1834), intitulé *Adab al-Talab wa Muntahā al-'Irāb*, afin d'étudier plus précisément son rapport avec des sciences jugées controversées, par-delà le binarisme et l'exclusion.

*Adab al-Talab* a vraisemblablement été rédigé en 1222 de l'hégire (1807 de l'ère chrétienne). Le genre lui-même, pris entre la nécessité de séparer, de définir et d'organiser les sciences, tout en visant à créer un ensemble épistémique cohérent, constitue un objet d'étude fascinant pour tout chercheur désireux d'étudier la façon dont les savants musulmans ont conçu la connaissance et la recherche du savoir à travers les âges. Ce genre implique non seulement de dépasser la conceptualisation binaire et exclusiviste des disciplines, mais il indique également une manière de penser ensemble distinction disciplinaire et interdépendances des sciences. Jusqu'à présent, al-Shawkānī a retenu l'attention des historiens du salafisme et du réformisme à l'époque de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1792). Cependant, bien qu'il n'ait jamais voyagé en dehors du Yémen, son influence s'est étendue bien au-delà, grâce notamment à ses disciples al-Qanūjī en Inde et al-Sanūsī en Afrique du Nord.

Les questions que je soulèverai sont les suivantes: comment sa formation et sa contribution intellectuelle ont-elles influencé son interprétation des sciences considérées individuellement et de l'épistémologie islamique en général? Deuxièmement, comment ses tendances salafistes ont-elles interagi avec des disciplines telles que la théologie systématique, la métaphysique et le soufisme, qui sont généralement décrites dans un rapport d'opposition? Je soutiendrai que les zones de tension entre les sciences que l'on peut identifier dans le livre ne peuvent être interprétées de manière essentialisante, mais sont dues à un contexte particulier, en réponse à des problèmes réels menaçant les individus ou la paix civile en général. Une lecture attentive de l'*Adab al-Talab* permet de recontextualiser certaines déclarations sur les «dangers» du *kalām* ou du soufisme antinomique, tout en mettant en lumière l'entrelacement du traditionalisme, de la pensée rationnelle et du dévoilement.

### **Yaseen Christian Andrewsen**

#### ***Reframing rationality and orthodoxy: Akbarian and Ash'arī Theologies in al-Mukhtār al-Kuntī's West Africa***

This paper explores the interplay of philosophical and mystical thought in West African Islamic scholarship, focusing on the writings of al-Mukhtār al-Kuntī (d. 1226–1811). By examining al-Mukhtār's engagement with concepts associated with Ibn 'Arabī (d. 638–1240) and their reconciliation, or lack thereof, with Ash'arī theological principles, this study highlights his intellectual strategies for integrating scholastic theology (*kalām*) into his assertion of the authority of experiential mysticism. Al-Mukhtār's approach echoes, though is not explicitly placed within, the Akbarian school. Al-Mukhtār's thought reflects an effort to synthesise mystical and rationalist traditions, employing intermediary texts to draw on Akbarian ideas while reinterpreting *taqlīd* (emulation) in rationalist theology to serve aspirants' spiritual development. In addressing regional concerns such as trends of accusations of disbelief (*takfīr*), al-Mukhtār crafted a scholarly vision that incorporated rational and mystical sources from across Islamic history.

Through this analysis, the paper situates al-Mukhtār within the broader landscape of Islamic intellectual history, where scholars influenced by or engaging with Ibn 'Arabī's thought adapted it to local contexts and concerns while maintaining commitments to Ash'arī orthodoxy. By foregrounding al-Mukhtār's synthetic approach, this paper contributes to ongoing discussions about the continuities and intersections between philosophical and mystical thought in Islam, particularly in the context of late post-classical and pre-colonial West Africa.

Cet article explore l'interaction entre la pensée philosophique et mystique dans la tradition intellectuelle islamique ouest-africaine, en se concentrant sur les écrits d'al-Mukhtār al-Kuntī (m. 1226-1811). En examinant la façon dont al-Mukhtār interagit avec des concepts associés à Ibn 'Arabī (m. 638-1240), ainsi que la manière dont il les réconcilie, ou pas, avec les principes théologiques ash'arites, cette étude mettra en lumière ses stratégies intellectuelles visant à intégrer la théologie scolastique (*kalām*) à ce qu'il considère comme l'autorité de la mystique expérientielle. L'approche d'al-Mukhtār fait écho, sans pour autant s'y inscrire explicitement, à l'école akbarienne. Sa pensée témoigne des efforts qu'il déploya afin de synthétiser les traditions mystiques et rationalistes par l'emploi de textes intermédiaires, permettant de s'appuyer sur les idées akbariennes, tout en réinterprétant le *taqlīd* (l'imitation) au sein de la théologie rationaliste, afin de le mettre au service du développement spirituel des aspirants. En réponse à des préoccupations régionales, telles qu'une tendance aux accusations d'apostasie (*takfīr*), al-Mukhtār a élaboré une vision savante intégrant des sources rationnelles et mystiques issues de l'ensemble de l'histoire islamique.

À travers cette analyse, l'article situe al-Mukhtār dans le cadre plus large de l'histoire intellectuelle islamique, où des savants influencés par (ou interagissant avec) la pensée d'Ibn 'Arabī ont adapté cette dernière à des contextes locaux et à des préoccupations spécifiques, tout en restant fidèles à l'orthodoxie ash'arite. En mettant en avant l'approche synthétique d'al-Mukhtār, cet article contribue aux discussions actuelles sur les continuités et intersections entre la pensée philosophique et mystique en islam, particulièrement dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest postclassique tardive et précoloniale.

### **Philippe Valentini**

#### *Le soufisme philosophique comme forme de vie*

Jusqu'à aujourd'hui le rapport entre philosophie et mystique dans le soufisme de l'école sunnite d'Ibn 'Arabī a été compris soit comme analogue à la Naturphilosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle (Henry Corbin), soit comme étant analogue aux pensées antiques étudiées par Pierre Hadot (Oludmini Oggunaike), ou encore comme étant le fruit du néoplatonisme (Mark Sedgwick). Après avoir montré l'eurocentrisme de ces trois lunettes herméneutiques, j'aimerais montrer, à partir de textes d'Afrique de l'Ouest du XX<sup>e</sup> siècle, que le soufisme spéculatif peut être appréhendé à partir de la notion de « forme de vie », telle qu'Agamben l'a développée dans son petit ouvrage sur Hölderlin (*La follia di Hölderlin*, 2021). Cette notion de forme de vie implique que la philosophie ici est l'étude des affects que réveillent en moi l'obéissance à des règles de vie. La mystique serait alors ici le fait d'être touché par des tonalités affectives spécifiques, alors que la philosophie est la mise en langage de ces affects à partir de l'effet de ces règles sur mon corps. Enfin, la philosophie insère alors la tonalité affective éprouvée dans un scénario cosmologique, qui rend compte de l'intégralité de l'existence telle qu'elle est perçue par le soufi.

Until now, the relationship between philosophy and mysticism in the Sufism of the Sunni school of Ibn 'Arabī has been understood either as analogous to 19<sup>th</sup>-century German Naturphilosophie (Henry Corbin), or as analogous to ancient thought as studied by Pierre Hadot (Oludmini Oggunaike), or as the fruit of Neoplatonism (Mark Sedgwick). After demonstrating the Euro-centrism of these three hermeneutical lenses, I would like to show, on the basis of texts from 20<sup>th</sup>-century West Africa, that speculative Sufism can be understood in terms of the notion of "form of life," as developed by Agamben in his short work on Hölderlin (*La follia di Hölderlin*, 2021). This notion of a form of life implies that philosophy here is the study of the affects that are awakened within me by a conformity to the rules of life. Mysticism would then be the fact of being affected by specific affective tonalities, while philosophy is the formulation into language of these affects based on the effect these rules have on my body. Finally, philosophy can insert the affective tonality that is experienced into a cosmological scenario that accounts for the entirety of existence, as perceived by the Sufi.

## PARTIE 3

### Responsables

• Fadila Ezzat

## Résumé de la partie 3

### Approches contemporaines de l'islam

### Contemporary views on Islam

[Voir « Résumé de la partie 1 ».]

• Pascal Lemmel

### Programme

### Discutant

**Marek Dziekan (University of Lodz)**

*Theology of change (taḡyīr) in Qur'ānic verses 8:53 and 13:11*

*Théologie du changement (taḡyīr) dans les versets coraniques 8:53 et 13:11*

**Hugo Brigat (École normale supérieure, ENS-PSL)**

*Le phénoménalisme d'Ibn 'Arabī comme apport à la pensée islamique postclassique*

*Ibn 'Arabī's phenomenism as a contribution to postclassical Islamic thought*

• Pascal Lemmel

### Intervenants

**Youna Eskandari (École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études des monothéismes, LEM, UMR 8584)**

*L'islam multidimensionnel de l'ayatollah Khomeini*

*The multi-dimensional Islam of Ayatollah Khomeini*

**Fadila Ezzat (École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, UMR 8584)**

*Pour une métaphilosophie de l'histoire*

*For a meta-philosophy of history*

• Marek Dziekan  
(University of Lodz)

• Hugo Brigat (École normale supérieure, ENS-PSL)

• Youna Eskandari  
(École pratique des hautes études, EPHE, Laboratoire d'études des monothéismes, LEM, UMR 8584)

• Fadila Ezzat

**Marek Dziekan**

*Theology of change (taḡyīr) in Qur'ānic verses 8:53 and 13:11*

In popular discourse, Islam is often attributed with an aversion to any change (*taḡyīr*), justifying this with traditionalism derived from the Qur'ān and the Sunna. This opinion is confirmed by many Muslim theologians and Muslims themselves from traditionalist circles. However, this issue is not clear-cut, and the encouragement to change can, according to many *'ālims*, be found already in the Qur'ānic text. An example of such encouragement is verse 53 of *sūra* Al-Anfāl: "[...] God would never change the blessings with which He has graced a people unless they change their inner selves" (*Allāh lam yaku muḡayyiran ni'matan an'amahā 'alā qawmin hattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim*), and verse 11 of *sūra* Ar-Ra'd: "Verily, God does not change men's conditions unless they change their inner selves" (*Inna Allāh lā yuḡayyir mā bi-qawmin hattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim*). This paper will present the opinions presented by commentators of the Qur'ān from the 7<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> century, representing various streams of Islam in the classical, post-classical, and modern periods. For this purpose, thirty commentaries (twenty classical and ten modern) will be used, as well as some translations of the Qur'ān into Western languages, if they contain broader comments on the subject. The analysis will show the changes that occurred in the opinions of exegetes in relation to the contexts of change and the role of God and man in the processes taking place both in man himself and in the world around him—in society, politics, and culture—and attempts to use this concept in contemporary Muslim thought (Malek Bennabi).

Dans le discours populaire, l'islam est souvent crédité d'une réticence à tout changement (*taḡyīr*), le justifiant par un traditionalisme dérivé du Coran et de la sunna. Cette opinion est confirmée par de nombreux théologiens musulmans et par les musulmans eux-mêmes issus des cercles traditionalistes. Cependant, cette question n'est pas claire et, selon de nombreux *'ālims*, cet encouragement au changement se trouve déjà dans le texte coranique. Un exemple d'un tel encouragement est le verset 53 de la sourate Al-Anfāl: «[...] Allah n'a point changé un bienfait dont Il avait gratifié un peuple, avant que ce peuple eût changé ce qui était en lui-même» (*Allāh lam yaku muḡayyiran ni'matan an'amahā 'alā qawmin hattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim*), et le verset 11 de la sourate Ar-Ra'd: «Allah ne change pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait changé ce qui est en lui-même» (*Inna Allāh lā yuḡayyir mā bi-qawmin hattā yuḡayyirū mā bi-anfusihim*). Cet article présentera les opinions présentées par des commentateurs du Coran du VII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle, représentant diverses tendances de l'islam tant dans les

périodes classique et post-classique que dans les temps modernes. À cet effet, trente commentaires (vingt classiques et dix modernes) seront utilisés, ainsi que quelques traductions du Coran en langues occidentales si elles contiennent des commentaires plus approfondis sur le sujet. L'analyse montrera les changements intervenus dans les opinions des exégètes par rapport aux concepts de changement et au rôle de Dieu et de l'homme dans les processus qui se déroulent à la fois dans l'homme lui-même et dans le monde qui l'entoure – dans la société, la politique et la culture –, ainsi que les tentatives d'utilisation de ce concept dans la pensée musulmane contemporaine (Malek Bennabi).

### **Hugo Brigat**

*Le phénoménalisme d'Ibn 'Arabī comme apport à la pensée islamique postclassique*  
La parution de l'ouvrage de Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (2021), a accru l'intérêt des chercheurs pour la période dite « post-classique » de la pensée islamique. Il demeure cependant toujours difficile de définir celle-ci de manière précise: devons-nous, pour la saisir, nous contenter d'une simple distinction historique entre deux périodes de l'histoire de la pensée, séparées par la mort d'al-Ghazālī (m. 1111)? Ou avancer d'autres raisons, plus philosophiques, telles que l'absence progressive de distinction claire entre *falsafah* et *kalām* au cours de celle-ci? La question demeure donc: qu'est-ce que la pensée islamique post-classique?

Si l'influence de la pensée de Ghazālī est avancée par Griffel lui-même pour caractériser cette période, peu d'études ont pour l'instant été menées pour déterminer, sur sa formation, celle d'un autre géant de la pensée islamique, Ibn 'Arabī (m. 1240) – à l'exception notable de l'ouvrage de Nathan Spannaus, *Preserving Islamic Tradition* (2019). Nous nous proposons de nous fonder sur le concept de « phénoménalisme », avancé par Bilal Ibrahim dans ses travaux portant sur la pensée de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 1210), et réutilisé par Griffel lui-même pour caractériser la pensée islamique postclassique: il définit l'abandon de la pensée aristotélicienne, puis avicennienne, des formes, au profit d'une attention plus soutenue au phénomène, à l'apparaître des choses du monde. Nous chercherons à l'appliquer à l'œuvre du cheikh al-Akbar, révélant ainsi l'influence qu'il a pu avoir dans la constitution intellectuelle d'une part de la pensée postclassique en terre d'Islam, une pensée visant à décrire, non le monde tel qu'il existerait objectivement, mais tel qu'il se présente à la conscience humaine qui l'habite, préfigurant ainsi de plusieurs siècles les intuitions qui seront celles de la phénoménologie occidentale.

The publication of Frank Griffel's work, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (2021), has heightened scholarly interest in the so-called "post-classical" period of Islamic thought. However, defining this period with precision remains challenging. Should we, for instance, understand it merely as a historical distinction between two phases of intellectual history, marked by the death of al-Ghazālī (d. 1111)? Or should we propose other, more philosophical criteria, such as the gradual dissolution of the clear boundary between *falsafah* and *kalām* during this time? The question thus persists: what constitutes post-classical Islamic thought?

While Ghazālī's intellectual influence is highlighted by Griffel as central to this period, relatively few studies have explored the formative role of another towering figure in Islamic thought, Ibn 'Arabī (d. 1240). Notable exceptions include Nathan Spannaus's *Preserving Islamic Tradition* (2019). Drawing on the concept of "phenomenalism," introduced by Bilal Ibrahim in his research on Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (d. 1210), and subsequently employed by Griffel to characterize post-classical Islamic thought, we aim to explore this idea further. Phenomenalism, as defined in this context, involves the rejection of the Aristotelian and, later, Avicennian metaphysics of forms in favor of a more sustained focus on phenomena—or the way things appear in the world.

This contribution will apply the concept of phenomenism to the works of the Shaykh al-Akbar, Ibn 'Arabī. In doing so, we hope to shed light on his influence in shaping certain intellectual currents within post-classical Islamic thought. This vision, rather than seeking to describe the world as it might exist objectively, prioritizes the way the world presents itself to the human consciousness that inhabits it. In this sense, Ibn 'Arabī's ideas anticipate, by several centuries, some of the core intuitions of Western phenomenology.

## Youna Eskandari

### *L'islam multidimensionnel de l'ayatollah Khomeini*

Non sans écho au « Si tu me nommes tu me nies » de Kierkegaard, Khomeini disait : « Limiter, c'est aller contre la réalité. » Toute limite imposée à l'islam, qu'elle soit venue de l'extérieur (le plus souvent d'Occident) ou de l'intérieur, serait une négation de l'islam. Ce serait même le plus grand désastre qu'a connu l'islam que d'avoir été séparé en catégories, c'est-à-dire divisé et amputé. Les mystiques et les philosophes d'un côté, les juristes de l'autre, furent tous coupables, en miroir, de la même erreur : celle de scinder la réalité entre *zāher* et *bātin*. Les premiers limitèrent l'islam à la *falsafa* ou à l'*erfān*, les seconds au *fiqh* et à la gestion du monde temporel. Arrogance, mépris, hostilité, suspicion et condescendance opposèrent ces deux grandes tendances ; fracture accrue par le regard occidental, qui ne cache pas sa préférence pour l'islam spirituel et sa crainte envers l'Islam qui s'ose aux revendications politiques.

Toutes ces catégorisations, Khomeini les balaye de la main : l'islam n'est ni çà ni ça, il est çà et ça, car l'islam est Un, l'islam est multidimensionnel. La doctrine de la multidimensionnalité, au cœur de la pensée de Khomeini, apparaît en réalité comme une forme de pensée de la non-dualité, qui aboutit en l'affirmation de l'existence concomitante, mais hiérarchisée, de toutes les dimensions. À partir de nombreux extraits des discours de Khomeini, nous retraçons les fondamentaux de sa conception essentielle de l'islam – doctrine qui apparaîtra fondamentale pour saisir la réalité dans son entièreté, pour saisir l'unité de l'existence (*wahdat al-wudjūd*).

While Kierkegaard said “If you name me you negate me,” Khomeini said “To limit is to go against reality.” Any limit imposed on Islam, whether it comes from the outside (most often from the West) or from within, would be tantamount to a negation of Islam. Being split into categories may even be the greatest disaster incurred by Islam, as it means for it to be divided. The mystics and philosophers on one side, the jurists on the other, were all guilty of the same error in their rejection of one another: that of splitting reality between *zāher* and *bātin*. The former limited Islam to *falsafa* or *erfān*, the latter to *fiqh* and the management of earthly affairs. Arrogance, contempt, hostility, suspicion, and condescension have opposed these two great tendencies; it is a fracture which was increased by a Western gaze, which does not hide its preference for spiritual Islam and its fear of an Islam that dares to make political demands.

Khomeini brushes aside all these categorizations: Islam is neither this nor that, it is this and that, because Islam is One, Islam is multi-dimensional. In reality, the doctrine of a multi-dimensional Islam, which is at the heart of Khomeini's thought, appears to be some form of thought of non-duality, which results in the affirmation of the concomitant existence (albeit a hierarchized one) of all dimensions. Based on numerous extracts from Khomeini's speeches, we will trace the fundamentals of his essential conception of Islam; a doctrine which will appear as fundamental to grasp reality in its entirety and to grasp the unity of existence (*wahdat al-wudjūd*).

## Fadila Ezzat

### *Pour une métaphilosophie de l'histoire*

Dans son *Histoire de la philosophie islamique* (1986), Henry Corbin (1903-1978) avance l'idée suivante: «La conscience religieuse de l'islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la métahistoire.» Pour Corbin, le fait en islam doit être conçu dans une perspective métahistorique, en dehors d'une temporalité considérée comme contingente. Par contraste, la perspective khaldunienne (en référence à Ibn Khaldūn, m. 1332), entre autres, témoigne d'une véritable conscience historique «autochtone» chez les musulmans. Toutefois, elle ne représente qu'une seule dimension du rapport que l'islam ou les musulmans entretiennent avec l'histoire. La perspective corbinienne permet d'interroger les périodisations actuelles de l'islam, car elle souligne, indirectement, le fait que pour de nombreux acteurs musulmans contemporains, il existe une tradition ininterrompue, qui remonte jusqu'au prophète. Cette perspective ne devrait *a priori* pas évacuer entièrement la notion de périodisation, ni même éliminer les diverses périodisations proposées pour l'islam entre période classique, post-classique et moderne, etc. Cependant, elle met en évidence qu'au-delà de leur aspect fonctionnel ou pratique, ces périodisations agissent aussi comme des barrières temporelles, qui n'ont pas de sens du point de vue d'un sujet historique qui considère que son rapport à la religion est métahistorique. Cette contribution se propose d'établir une comparaison entre le concept de métahistoire chez Corbin et la conception de l'histoire chez le philosophe et maître soufi contemporain Syed Muhammad Naquib al-Attas (né en 1931). Al-Attas soutient la thèse selon laquelle l'islam «transcende l'histoire». Il s'inscrit en faux contre une lecture dialectique de l'histoire, qui la conçoit comme une suite ininterrompue de mouvements ou courants intellectuels qui se définissent dans une dynamique d'opposition perpétuelle. Nous souhaitons notamment appliquer le concept de «métaphilosophie», développé par le philosophe et philologue japonais Toshihiko Izutsu (1914-1993), pour contraster les positions de Corbin et d'al-Attas – qui comportent beaucoup de points communs, selon nous –, avec les approches historiographiques qu'ils récusent. Il s'agira donc d'examiner certains concepts qui sous-tendent, souvent implicitement, leurs définitions respectives de l'histoire, avant d'établir une comparaison systématique de ces concepts.

In his *Histoire de la philosophie islamique* (1986), Henry Corbin (1903–1978) puts forward the idea that “the religious consciousness of Islam is centred not on a fact of history, but on a fact of metahistory.” For Corbin, the fact in Islam must be conceived in a metahistorical perspective, outside a temporality considered to be contingent. In contrast, the Khaldunian perspective (referring to Ibn Khaldūn, d. 1332), among others, bears witness to a genuine “indigenous” historical consciousness among Muslims. However, it represents only one dimension of the relationship that Islam or Muslims have with history. The Corbinian perspective makes it possible to question current periodisations of Islam because it indirectly underlines the fact that, for many contemporary Muslim actors, there is an unbroken tradition that goes back to the Prophet. This perspective should not, *a priori*, entirely dispense with the notion of periodisation, or even eliminate the various periodisations proposed for Islam between the classical, post-classical, and modern periods, etc. However, it does make it possible to underline, indirectly, the fact that the periodisation of Islam in the present day is an unbroken tradition, stretching back to the Prophet. Yet, it does indirectly underline the fact that, beyond their functional or practical aspect, these periodisations also act as temporal barriers, which make no sense from the point of view of a historical subject who considers his relationship with religion to be metahistorical. This article compares Corbin's concept of metahistory with that of the contemporary Sufi master and philosopher Syed Muhammad Naquib al-Attas (b. 1931). Al-Attas supports the thesis that Islam “transcends history.” He argues against a dialectical reading of history, which sees it as an uninterrupted series of intellectual movements or currents that are defined by a dynamic of perpetual opposition. In particular, we wish to apply the concept of “metaphilosophy,” developed by the Japanese philosopher and philologist Toshihiko Izutsu (1914–1993), to contrast the positions of Corbin and al-Attas—which, in our view, have much in common—with the historiographical approaches they reject. We shall therefore examine certain concepts that underlie, often implicitly, their respective definitions of history, before establishing a systematic comparison of these concepts.

