

JADHR AL-AŞAM MENURUT ILMUAN ISLAM DAN
BARAT SERTA APLIKASINYA DALAM
PEMIKIRAN KRITIS

MUHAMMAD AMZAR HANIF BIN MOHD ZAIDI

UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA

JADHR AL-AŞAM MENURUT ILMUAN ISLAM DAN BARAT SERTA
APLIKASINYA DALAM PEMIKIRAN KRITIS

MUHAMMAD AMZAR HANIF BIN MOHD ZAIDI

DISERTASI YANG DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI SEBAHAGIAN
DARIPADA SYARAT MEMPEROLEH
IJAZAH SARJANA PENGAJIAN ISLAM (USULUDDIN DAN FALSAFAH)

FAKULTI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA
BANGI

2026

PENGAKUAN

Saya akui karya ini adalah hasil kerja saya sendiri kecuali nukilan dan ringkasan yang tiap-tiap satunya telah saya jelaskan sumbernya.

04 Mac 2026

MUHAMMAD AMZAR HANIF BIN MOHD ZAIDI
P120171

 UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA <i>The National University of Malaysia</i>	UKM-SPKPPP-PT(PdP)-05-AK04-BO07	No. Semakan: 02	Tarikh Kuat Kuasa: 27/01/2026
	BORANG DAN SENARAI SEMAK PENYERAHAN TESIS / DISERTASI SELEPAS PEMBETULAN Form and Check List of Amended Thesis / Dissertation Submission		

Nama dan Cap Rasmi: Name and Official Stamp			
G. PERAKUAN TESIS / DISERTASI SARJANA / DOKTOR FALSAFAH (CERTIFICATION OF MASTERS / DOCTORAL THESIS / DISSERTATION)			
Nama penuh pengarang (Author's Full Name)		MUHAMMAD AMZAR HANIF BIN MOHD ZAIDI	
No. Pendaftaran Pelajar (Student's Registration No.)		P120171	Sesi Akademik (Academic Session) 2025/2026
Tajuk Tesis / Disertasi (Thesis / Dissertation Title)		JADHR AL-ASAM MENURUT ILMUAN ISLAM DAN BARAT SERTA APLIKASINYA DALAM PEMIKIRAN KRITIS	
Semua tesis/disertasi dan penerbitan mengenai hasil penyelidikan pelajar adalah tertakluk kepada Dasar Harta Intelek Universiti Kebangsaan Malaysia. All theses/ dissertations and publications relating to the research work of a student are subject to the Intellectual Property Policy of Universiti Kebangsaan Malaysia.			
Saya mengaku bahawa tahap akses tesis/disertasi ini sebagai (*Tandakan ✓ dalam kotak bagi maklumat yang berkaitan; tandakan satu (1) kotak di bawah sahaja): I heraby declare the level of access for this thesis/dissertation as follows (tick ✓ the relevant box below; tick only one option).			
Pilihan Tahap Akses Access Level Selection		Tafsiran Tahap Akses Tesis/Disertasi Definition of Thesis/Dissertation Access Level	
☐ RAHSIA (CONFIDENTIAL)		Mengandungi maklumat rahsia sepertimana yang diperuntukan bawah Akta Rahsia Rasmi 1972. Contains classified information as stipulated under the Official Secrets Act 1972.	
☐ TERHAD (RESTRICTED)		Mengandungi maklumat yang hanya boleh diakses oleh pihak yang mempunyai kebenaran atau keperluan tertentu untuk mengetahuinya yang ditentukan oleh organisasi/ badan di mana penyelidikan dijalankan. Contains information that may only be accessed by parties with specific authorization or a defined need to know, as determined by the organization or body where the research is conducted.	
☒ AKSES TERBUKA (OPEN ACCESS)		Tesis/disertasi versi akhir dalam format PDF yang boleh diakses secara percuma secara dalam talian dan bebas dari isu hak cipta dan pelesenan The final version of the thesis/dissertation in PDF format that is freely accessible online and free from copyright and licensing issues.	

 UNIVERSITI KEBANGSAAN MALAYSIA <i>The National University of Malaysia</i>	UKM-SPKPPP-PT(PdP)-05-AK04-BO07	No. Semakan: 02	Tarikh Kuat Kuasa: 27/01/2026
	BORANG DAN SENARAI SEMAK PENYERAHAN TESIS / DISERTASI SELEPAS PEMBETULAN Form and Check List of Amended Thesis / Dissertation Submission		

		Kementerian Pendidikan Tinggi melalui surat bertarikh 27 Mac 2025 memutuskan bahawa kebenaran akses tesis / disertasi dalam borang serahan akses terbuka ditentukan oleh penyelia (bukan pelajar). <i>The Ministry of Higher Education, through a letter dated 27 March 2025, has decided that permission for thesis / dissertation access in the open access submission form shall be determined by the supervisor (not the student).</i>
☐	EMBARGO	Tempoh masa di mana akses kepada tesis/disertasi disekat (ditutup) selama dua (2) tahun atas sebab-sebab tertentu sebagai contoh kerahsiaan atau hak cipta. Tesis/disertasi akan berstatus akses terbuka selepas tamat tempoh <i>embargo</i>. <i>The period during which access to the thesis/dissertation is restricted for two (2) years due to specific reasons, such as confidentiality or copyright. The thesis/dissertation will be granted open-access status upon the expiry of the embargo period.</i>

PENGESAHAN PELAJAR (STUDENT VERIFICATION)	PENGESAHAN PENYELIA (SUPERVISOR VERIFICATION)
 TANDATANGAN PELAJAR (STUDENT'S SIGNATURE)	 TANDATANGAN PENYELIA / Pengerusi JK Siswazah (SUPERVISOR'S / CHAIRPERSON SUPERVISION COMMITTEE SIGNATURE) DR. WAN HASLAN KHAIRUDDIN Pensyarah Kanan Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia 43600 UKM Bangi, Selangor D.E.
Nama Pelajar (Student name): MUHAMMAD AMIR HANIS No. Pendaftaran Pelajar BIN MOHD. ZAKI (Student's Registration No.) P12071 Tarikh: 3/3/2026 (Date)	Nama Penyelia / Pengerusi JK Siswazah : (Supervisor's / Chairperson Supervision Committee Name) Tarikh: 3/3/2026 (Date)

PENGHARGAAN

Bismillah, alhamdulillah, setinggi-tinggi pujian dipanjatkan bagi Allah. Selawat dan salam diutuskan kepada junjungan besar Rasulullah, Nabi Muhammad *salla Allāh ‘alayhi wa sallam*, kaum kerabat dan para sahabat Baginda, *riḍwān Allah ‘alayhim ajma‘īn*.

Setinggi-tinggi syukur di atas hidayah dan rahmat Allah. maka kajian ini berjaya disempurnakan. Pada kesempatan ini, pengkaji ingin menyampaikan setinggi-tinggi penghargaan dan lafaz terima kasih kepada: [1] Dr. Wan Haslan bin Khairuddin, guru dan penyelia kajian ini, atas kesabaran, bantuan, tunjuk ajar, saranan dan dokongan bagi pengkaji menyiapkan kajian ini; [2] Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), tempat pengkaji menimba ilmu dan pengalaman; [3] Ayahanda, Mohd Zaidi bin Abd Rahman dan ibunda, Siti Munirah binti Miah, atas sokongan, dorongan dan doa yang tidak putus akan kepada pengkaji dalam proses menyiapkan kajian ini; [4] Adinda, Muhammad Afiq Hanif bin Mohd Zaidi dan keluarga, Norfatimah Zahirah binti Mohamad Shafie serta anakanda, Norzahra Asy-Syifa binti Muhammad Afiq Hanif atas bantuan dan dorongan yang diberikan; [5] guru-guru di Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Islam, seperti Dr Abdull Rahman bin Mahmood, Dr. Wan Fariza Alyati binti Wan Zakaria, Prof. Madya Dr. Faudzinaim bin Badaruddin, Prof. Madya Dr. Kamarudin bin Salleh dan barisan pensyarah-pensyarah yang terlibat secara langsung mahupun secara tidak langsung; [6] tidak dilupakan juga kakitangan-kakitangan Fakulti Pengajian Islam; [7] doktor-doktor dan jururawat-jururawat di Jabatan Kecemasan dan Trauma Hospital Kuala Lumpur (HKL), Jabatan Ortopedik HKL, Jabatan Fisioterapi Klinik Kesihatan Guar Chempedak dan Jabatan Fisioterapi Bandar Baru Bangi, atas penjagaan dan rawatan sepanjang pengkaji menjalani rawatan dan pemulihan daripada kemalangan; dan [8] guru-guru, teman-teman, sahabat dan lain-lain yang telah terlibat dalam sebarang bentuk sumbangan sepanjang pengkaji menghabiskan kajian ini.

Terima kasih dan *Jazākum Allah khayran kathīran* diucapkan, semoga segala jasa dan sumbangan dapat pengkaji balas. Semoga Allah membalas dengan sebaik-baik ganjaran.

ABSTRAK

Jadhr al-Aşam (liar paradox) merupakan paradoks yang bersifat swarujuk yang menghukum pernyataan sendiri bahawa apa yang diperkatakan adalah dusta. Posisi ini mengakibatkan pernyataan tersebut dihukum sebagai benar dan dusta. Permasalahan ini mengundang ‘mantikiawan’ dalam membincangkan dan mengetengahkan penyelesaiannya namun belum mencapai konsensus. *Jadhr al-aşam* tidak lagi dibincangkan lanjut oleh ilmuwan Islam kecuali syarahan terhadap karya-karya dan solusi-solusi lama yang mengakibatkan tiada cadangan solusi baharu. Namun, *jadhr al-aşam* terus didominasi perbincangannya oleh ilmuwan barat. Kajian ini cuba mengetengahkan penyelesaian para ‘mantikiawan’ terdahulu dan terkemudian sama ada ilmuwan Islam dan Barat terhadap *jadhr al-aşam*. Objektif kajian ini adalah menerangkan hakikat serta sejarah *jadhr al-aşam* menurut ilmuwan Islam dan Barat. Kedua, membincangkan konsep dan solusi *jadhr al-aşam*. Seterusnya, menganalisis solusi *jadhr al-aşam* serta aplikasi dalam pemikiran kritis. Pengumpulan data-data bagi kajian ini adalah berpandukan metode dokumentasi dan analisisnya berdasarkan metode induktif, deduktif dan komparatif. Dapatan kajian merumuskan perbincangan *jadhr al-aşam* masih relevan serta berperanan dalam membanteras akar-akar sofisme. Solusi terhadap *jadhr al-aşam* adalah dalam bentuk penyelesaian hierarki pragmatik yang tiga iaitu ‘keberdasaran’ (*groundedness*), ‘refleksiviti’ dan sensitiviti terhadap konteks. Implikasinya, solusi *jadhr al-aşam* berupaya menajamkan penaakulan logik, meningkatkan kefahaman teori kebenaran serta had keupayaan akal dalam berhujah dan mempertingkatkan keupayaan berkomunikasi. Penyegaran terhadap perbincangan topik-topik dalam Ilmu Mantik perlu dilestarikan dalam masyarakat dalam mendepani cabaran pemikiran pasca modenisme.

JADHR AL-AŞAM ACCORDING TO ISLAMIC AND WESTERN SCHOLARS AND ITS APPLICATION IN CRITICAL THINKING

ABSTRACT

Liar Paradox (*jadhr al-aşam*) is a self-referential paradox that refers to its own statement as false. This position results in the statement being judged as both true and false. This issue invites logicians to discuss and present solutions, but no consensus has been reached. Liar paradox is no longer discussed further by Islamic scholars except for commentaries on old works and solutions, which results in no new solution suggested. However, the discussion of liar paradox continues to be dominated by Western scholars. This study attempts to highlight the solutions of earlier and later logicians, whether Islamic or Western scholars, regarding liar paradox. The objective of this study is to explain the nature and history of liar paradox according to Islamic and Western scholars. Secondly, to discuss the concept and solutions of liar paradox. Next, analyzing the solutions of liar paradox and their application in critical thinking. The data collection for this study is guided by documentation methods and analyzed based on inductive, deductive, and comparative methods. The study's findings conclude that the discourse on liar paradox remains relevant and plays a role in combating the roots of sophistry. The solution to liar paradox is in the form of a three pragmatic hierarchy, namely groundedness, reflexivity, and sensitivity to context. Its implications are that the understanding of the solutions to the liar paradox have potentials to sharpen logical reasoning, enhance the understanding of the theory of truth, and the limits of the mind's ability to argue, as well as improve communication skills. The revitalization of discussions on topics in the Logic needs to be sustained in society to face the challenges of postmodern thought.

KANDUNGAN

	Halaman
PENGAKUAN	ii
PENGHARGAAN	iii
ABSTRAK	iv
ABSTRACT	v
KANDUNGAN	vi
SENARAI JADUAL	ix
SENARAI RAJAH	x
JADUAL TRANSLITERASI	xi
SENARAI SINGKATAN	xiv
 BAB I	
PENDAHULUAN	
1.1 Pengenalan	1
1.2 Pernyataan Masalah Kajian	3
1.3 Persoalan Kajian	7
1.4 Objektif Kajian	8
1.5 Metodologi Kajian	8
1.5.1 Reka bentuk kajian	8
1.5.2 Pengumpulan data	9
1.5.3 Analisis data	9
1.6 Limitasi Kajian	10
1.7 Tinjauan Literatur	11
1.7.1 Menerangkan hakikat dan sejarah Mantik dan <i>Jadhr al-Aşam</i> menurut Ilmuan Barat dan Islam	11
1.7.2 Membincangkan konsep dan solusi <i>Jadhr al-Aşam</i>	13
1.7.3 Menganalisis Solusi <i>Jadhr Al-Aşam</i> yang Diutarakan Ilmuan Islam Dan Aplikasinya di Dalam Pemikiran Kritis.	17
1.8 Kerangka Teoretikal dan Konseptual	18
1.9 Kepentingan Kajian	23
1.10 Definisi Operasi	24
1.10.1 ‘Ilm al-Mantiq	24
1.10.2 <i>Jadhr al-Aşam</i>	25

1.11	Kesimpulan	25
BAB II	HAKIKAT, CIRI DAN SEJARAH <i>JADHR AL-AŞAM</i>	
2.1	Pengenalan	26
2.2	Hakikat <i>Jadhr al-Aşam</i>	26
2.3	Sejarah <i>Jadhr al-Aşam</i> pada Era Yunani	31
2.4	Sejarah <i>Jadhr al-Aşam</i> dalam Wacana Keilmuan Islam Dan Arab	33
2.5	Perbahasan <i>Liar Paradox</i> di Sisi Ilmuan dan Ahli Falsafah Barat Zaman Pertengahan	41
2.6	Perbahasan <i>Liar Paradox</i> di Sisi Ilmuan dan Ahli Falsafah Pasca Zaman Pertengahan Dan Moden	43
2.7	Kesimpulan	48
BAB III	KONSEP DAN SOLUSI <i>JADHR AL-AŞAM</i>	
3.1	Pengenalan	50
3.2	Konsep dan Pembahagian Solusi-Solusi <i>Jadhr Al-Aşam</i>	50
3.3	Solusi-Solusi Terpilih bagi <i>Jadhr Al-Aşam</i>	53
3.3.1	Athīr al-Dīn al-Abharī	54
3.3.2	Şadr al-Dīn al-Dashtakī dan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī	67
3.4	Solusi dan Idea Moden Terpilih bagi <i>Liar Paradox</i>	80
3.4.1	Alfred Tarski	80
3.5	Kesimpulan	84
BAB IV	ANALISIS DAPATAN SOLUSI DAN APLIKASI PEMAHAMAN TERHADAP <i>JADHR AL-AŞAM</i> DALAM PEMIKIRAN KRITIS	
4.1	Pengenalan	87
4.2	Analisis Solusi-Solusi Terpilih	87
4.2.1	Ringkasan solusi dan konsep utama	88
4.2.2	Kesinambungan pendekatan klasik dan moden	92
4.3	Cadangan Solusi	97
4.3.1	Penyelesaian Hierarki Pragmatik	97
4.3.2	Penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatalkan	106
4.4	Nilai Ontologi Dan Epistemologi daripada Dapatan	110
4.4.1	Nilai ontologi	110

	4.4.2	Nilai epistemologi	111
4.5		Aplikasi Dapatan Kajian dalam Pemikiran Kritis Islam	113
	4.5.1	Menajamkan penaaakulan logik	113
	4.5.2	Meningkatkan kefahaman tentang teori dan konsep kebenaran	113
	4.5.3	Memupuk muhasabah epistemologi	114
	4.5.4	Meningkatkan keupayaan dalam komunikasi	115
4.6		Kesimpulan	115

BAB V

PENUTUP

5.1		Pendahuluan	118
5.2		Rumusan Keseluruhan Dapatan Kajian	118
5.3		Implikasi Kajian	124
	5.3.1	Mantik dan pemikiran kritis	124
	5.3.2	Akidah dan falsafah	132
5.4		Cadangan Kajian	148
5.5		Kesimpulan	151

RUJUKAN

154

SENARAI JADUAL

No. Jadual		Halaman
Jadual 5.1	Cadangan terjemahan bagi istilah-istilah yang digunakan di dalam kajian ini.	125



SENARAI RAJAH

No. Rajah		Halaman
Rajah 1.1	Konsep teoretikal utama bagi kajian ini.	20
Rajah 1.2	Kerangka konseptual tentang bagaimana kajian ini hendak dilakukan.	22
Rajah 2.1	Carta aliran proses memahami ayat <i>Jadhr al-Aşam</i> (Amzar & Wan Haslan 2025: 561).	27



JADUAL TRANSLITERASI

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
ء	,	سأل	sa'ala
ب	b	بدل	badala
ت	t	تمر	tamr
ث	th	ثورة	thawrah
ج	j	جمال	jamāl
ح	h	حديث	ḥadīth
خ	kh	خالد	khālīd
د	d	ديوان	dīwān
ذ	dh	مذهب	madhhab
ر	r	رحمن	Raḥmān
ز	z	زمزم	zamzam
س	s	سراب	sarāb
ش	sh	شمس	shams
ص	ṣ	صبر	ṣabr
ض	ḍ	ضمير	ḍamīr
ط	ṭ	طاهر	ṭāhir
ظ	ẓ	ظهر	ẓuhr
ع	c	عبد	ʿabd
غ	gh	غيب	ghayb
ف	f	فقه	fiqh
ق	q	قاضي	qāḍī
ك	k	كأس	ka's
ل	l	لين	laban
م	m	مزمارة	mizmār
ن	n	نوم	nawm
هـ	h	هبط	habaṭa
و	w	وصل	waṣala
ي	y	يسار	yasār

Vokal Pendek

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اَ	a	فَعَلَ	Fa ^c ala
اِ	i	حَسِبَ	ḥasiba
اُ	u	كُتِبَ	kutiba

Vokal Panjang

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اَ ، اِ ، اِى	ā	كَاتِبٌ ، قَضَى	kātib, qaḍā
اِي	ī	كَرِيمٌ	karīm
اُو	ū	حُرُوفٌ	ḥurūf

Diftong

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Contoh Transliterasi</u>
اَوْ	aw	قَوْلٌ	qawl
اَيُّ	ay	سَيْفٌ	sayf
اِيّ	iyy/ī	رَجْعِيّ	raj ^c iyy, raj ^c ī
اُوّ	uww/ū	عَدُوّ	^c aduww, ^c adū

Pengecualian

1. Huruf Arab ء (hamzah) pada awal perkataan ditransliterasikan kepada 'a' bukan kepada '. Contoh: أَكْبَرُ , transliterasi: *akbar* bukan '*akbar*'.
2. Huruf Arab ة (tā' marbūṭah) pada perkataan tanpa ال (al) yang bersambung dengan perkataan lain ditransliterasikan kepada 't'. Contohnya: وزارة التعليم, transliterasi: *wizārat al-ta^clīm*, bukannya *wizārah al-ta^clīm*. Tetapi seandainya terdapat pada perkataan yang ada ال (al) atau pada perkataan tunggal atau pada perkataan terakhir, tā' marbūṭah ditransliterasikan kepada h.

Contoh

1. المكتبة الأهلية
2. قلعة
3. دار وهبة

Transliterasi

al-Maktabah al-Ahliyyah
Qal'ah
Dār Wahbah



SENARAI SINGKATAN

bhg	bahagian
bil.	bilangan
cet.	cetakan
cth.	contoh
DBP	Dewan Bahasa dan Pustaka
dll.	dan lain-lain
dst.	dan seterusnya
ed.	edisi, editor / oleh
et al.	dan pengarang-pengarang lain
fs.	fasal
H	Hijriah
hlm.	halaman
jil.	jilid
M	Masihi
makal	makalah
m.	meninggal dunia / wafat
pgn.	perenggan
pnys.	penyusun
pnyt.	penyunting
ptrj.	penterjemah
PTSL	Perpustakaan Tun Sri Lanang
RA	RA / <i>raḍiyy Allāh ‘anhu, ‘anhā, ‘anhum</i>
raj.	rajah
SAW	Sallallahualaihiwasallam / <i>Ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam</i>
sdb.	dan sebagainya

SWT	Subhanahuwataala / <i>Subḥānahu wa Ta'ālā</i>
terj.	terjemahan
t.n.	tiada nama
t.th.	tiada tarikh
t.tp.	tiada tempat
t.pt.	tiada penerbit
UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Ilmu Mantik atau Logik secara umumnya merupakan suatu disiplin ilmu yang bertujuan bagi membahaskan tentang keserasian kalam dengan hakikat realiti biarpun terdapat beberapa perbezaan di sisi tradisi keilmuan Islam dan Barat. Kedua-dua tradisi keilmuan menegaskan tentang metode untuk menjaga tata pemikiran daripada melakukan kesalahan. Paradoks pula merupakan sebuah pernyataan atau pernyataan yang, walaupun kelihatan purna bentuk (*well-formed*) dan terdiri daripada premis yang boleh diterima, membawa kepada kesimpulan yang tidak boleh diterima secara logik atau bercanggah dengan diri sendiri. Kesimpulan yang dicapai tersebut boleh mengelirukan yang didorong oleh akal manusia sendiri.

Mantik sebagai suatu lapangan ilmu yang pada mulanya masuk ke dalam wacana keilmuan Islam daripada tamadun Yunani. Abad kelapan hingga abad ke sepuluh Masihi (El-Rouayheb 2011, 2019), merupakan masa karya-karya falsafah termasuk logik yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Muncul nama-nama besar seperti al-Kindī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd, Musa ibn Maymūn, Ibn Ṭufayl dan lain-lain yang berusaha menterjemahkan lalu mensyarahkan ilmu falsafah dan juga mantik. Pada peringkat awal ia lebih kepada penerokaan semula karya-karya sains dan falsafah tamadun Yunani (Gutas 1998: 20-25; Brock 1993). Pengalihan bahasa pada ketika itu tidak berlaku secara langsung daripada Bahasa Yunani kepada Bahasa Arab sebaliknya terdapat beberapa bahagian daripada *Organon* yang pada asalnya ditulis oleh Aristotle telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Suriani.

Menurut Muḥammad Rabī° (2017: 31-32), Abū Ja°far al-Manṣūr, khalifah empayar Abbasiyyah telah mengarah °Abd Allah ibn al-Muqaffa° menterjemahkan buku-buku mantik ke dalam Bahasa Arab. Karya-karya seperti *al-Sama' wa al-°Ālam* yang diterjemahkan oleh Yaḥyā ibn al-Baṭrīq dan kemudiannya Ḥunayn ibn Ishāq, *Aflūṭīn °inda al-°Arab* (al-Ḥimṣī & al-Kindī 1977) juga muncul dan menimbulkan kontroversi kerana ia dikatakan parafrasa bagi sebahagian buku *Six Enneads* oleh Plotinus, pelopor aliran Neo-Platonisme akan tetapi ia menerangkan tentang teologi Aristotle yang mempunyai beberapa perbezaan jelas dengan Neo-Platonisme. Ia diterjemahkan oleh al-Ḥimṣī dan kemudiannya ditambahbaik oleh al-Kindī. Tidak dilupakan juga Ibn Sīnā yang telah menulis karya magnum opus yang panjang lebar beliau dalam falsafah dan mantik iaitu *al-Shifā'* (Ibn Sīnā 1430H). Beliau menyusun *al-Shifā'* bermula daripada membincangkan falsafah ketuhanan ataupun *al-Ilahiyyāt* sehingga *al-Safṣaṭah* ataupun hujah golongan Sofis di sisi mantik. Walaupun secara dasarnya mantik Arab adalah mantik versi Aristotle, dengan erti kata mereka mengiktiraf Aristotle sebagai pengasas kepada mantik (Al-Bājūrī 2020: 48), dengan campuran skemata Stoikisme pada perbincangan *modus ponens* atau *al-qiyās al-istithnā'ī* dan *modus tollens* ataupun *nafy al-tālī*. Ibn Sīnā membuat pembaharuan di dalam *al-Shifā'* dengan memasukkan dalam perbahasan *al-Qiyās* beliau silogisme yang masih hipotetikal.

Perbahasan mantik di sisi ilmuwan Islam dibahagikan kepada dua bahagian yang menjadi subjek kepada perbincangannya iaitu *al-taṣawwurāt* dan *al-taṣdīqāt*. *Al-taṣawwurāt* menurut Forcada (2014: 103) adalah pengkonseptualan. Ia bertujuan untuk mendapatkan definisi sesuatu perkara. Menurut al-Malawī (al-Ṣabbān 2020: 179-183) *al-taṣawwurāt* adalah sampai suatu *ṣūrah* atau gambaran pada minda atau apa yang tidak terdiri daripada *nisbah ḥukmiyyah*. Tambah al-Fanārī (Maḥmūd Nashābah 2016: 40-41) lagi, bagi keduanya *al-taṣawwurāt* dan *al-taṣdīqāt mabādi'* dan *maqāṣid, mabādi'* bagi *al-taṣawwurāt* adalah *al-Kulliyāt al-Khams* (*predicables*) manakala *maqāṣidnya* adalah *al-Qawl al-Shāriḥ* (pendefinisian). Adapun, *al-taṣdīqāt* adalah *al-Qaḍāyā wa Aḥkāmuhā* (pernyataan dan hukum-hukum yang berkaitan dengannya) dan *maqāṣid* baginya adalah *al-Qiyās* (silogisme). Maka *al-taṣdīqāt* adalah penghukuman (Fauzi 1996, 2001: 108) iaitu penilaian terhadap konsep ataupun definisi tersebut. *Al-Qiyās* ataupun silogisme juga termasuk di dalam tajuk ini (al-Akhḍarī 2016:). Tujuan

perbahasan ini adalah untuk mencapai keyakinan dan *al-Burhān*. *Al-Khabar* pula bermaksud ayat pengisytiharan yang juga merupakan antonim *al-inshā'*. Ia merupakan ayat yang boleh jadi benar atau salah dalam satu masa pada dirinya sendiri. Pengkaji juga akan menggunakan perkataan *al-qaḍiyyah* bersilih ganti kerana kedua perkataan ini mempunyai takrifan yang sama biarpun terdapat beberapa perincian pada makna dan penggunaannya menurut beberapa ulama (al-Ṣabbān 2020: 339).

Pemikiran kritis pula merupakan sebuah instrumen intelektual penting dalam penyusunan hujah, menilai kebolehpercayaan atau kesahihan, menganalisis andaian dan membuat keputusan yang baik (Noraini Junoh & Abdul Manam Mohamad 2020: 131). Kalimah kritis menurut Kamus Dewan (2015: 831) bermaksud tidak begitu mudah mempersetujui sesuatu. Noraini dan Abdul Manam menambah lagi (2020: 132-137) bahawa dalam Bahasa Arab ia dinyatakan sebagai *al-tafkīr al-naqdī* yang juga bermaksud pemikiran yang menyelidik dan tidak membuta tuli menerima sesuatu. Al-Qaraḍāwī menurut mereka menggunakan istilah *al-ʿaqliyyah al-ʿilmiyyah* iaitu akal ilmiah yang merujuk kepada pemikiran yang tidak bermudah-mudah menerima segala maklumat dengan mengkaji dan menganalisis secara mendalam tanpa bias.

1.2 PERNYATAAN MASALAH KAJIAN

Sedia maklum pada zaman kini perbezaan kebenaran dan juga kepalsuan sudah menjadi kabur dalam sesetengah keadaan. Tambahan pula, kehadiran pasca modenisme yang menambahkan lagi keparahan krisis makna, identiti dan sosial. Tokoh-tokoh pasca modenisme menolak perbincangan mengenai ontologi dan metafizik yang menjadi akar kepada pandangan alam yang benar. Selain itu juga mereka menolak objektiviti realiti ini. Bagi mereka realiti ini hanyalah binaan minda dan sosial menyebabkan kecairan identiti. Fakta boleh dibina dan tidak boleh diterokai atau ditemui (Forghani, Keshtiaray & Yousefy 2015: 99). Keadaan ini seakan-akan yang kita lihat yang berlaku pada zaman Yunani Purba jika kita amati dengan baik dan teliti. Zaman tersebut sudah muncul sekumpulan manusia yang digelar Sofis atau *Sufasṭa'īyyūn* yang muncul mengukarkacirkan kehidupan sosial masyarakat Yunani ketika itu. Mereka bermain retorik dan mahir dalam seni berdebat dan sebuah pemikiran yang juga dalam beberapa sudut menolak objektiviti. Menurut al-Taftāzānī (Al-Taftāzānī 2007: 27-28) di dalam

komentarnya terhadap *al-ʿAqā'id al-Nasafiyyah Safsatah* atau sofisme terbahagi kepada tiga kumpulan utama iaitu *al-ʿinādiyyah*, *al-ʿindiyyah* dan *al-lā adriyyah*. *Al-ʿInādiyyah* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris sebagai *The Obstinate* oleh Al-Attas (Wan Mohd Nor 2005: 72) dan Earl Edgar Elder (al-Taftāzānī et al. 1950: 12-13) yang bermaksud golongan yang menolak realiti sesuatu benda selain menyangka “realiti” yang kita tanggapi ini hanyalah khayalan. Golongan kedua *al-ʿindiyyah* pula merupakan merupakan subjektivis ataupun *opinioners* yang menafikan objektiviti realiti bahkan mengatakan realiti hanyalah mengikut pandangan masing-masing. Terakhir adalah *al-lā adriyyah* pula merupakan kelompok agnostik iaitu menafikan adanya objektiviti ilmu, bahkan tambah al-Taftāzānī (2007: 28) lagi mereka ragu akan segalanya dan mereka ragu akan keraguan mereka.

Oleh itu, mereka ditentang oleh Plato dan anak muridnya yang menetapkan kaedah mantik seperti yang diterjemahkan oleh ilmuan-ilmuan Arab dan Islam. Mantik yang sudah sampai kepada kita sudahpun dimurnikan oleh al-Ghazzālī dan kemudian disusun mengikut keperluan zaman beliau yang malar segar hingga ke zaman ini. Mantik tersebut kemudian diperkasa dan dibangunkan oleh para ulama dan digunakan sehingga ke hari ini terutamanya dalam kalangan agamawan. Seterusnya, kajian-kajian tentang mantik masih lagi bersifat sporadik dan agak langka terutamanya di Malaysia. Oleh sebab itu, pengkaji membuat keputusan untuk mengkaji mengenai *Jadhr al-Aṣam* ataupun *Liar Paradox* sebagai fokus kajian ini. Menurut Ethan J Jerzak (2019: 1) paradoks ini merupakan antara paradoks tertua di dunia ini. Rekod kemunculannya boleh dikesan seawal abad ke-4 sebelum Masihi. Bahkan ia antara paradoks yang sangat popular pada abad ke-20 Masihi dengan munculnya ilmuan-ilmuan daripada bidang matematik, bahasa dan logik yang cuba mendatangkan penyelesaian bagi paradoks ini. Jika diselami dengan lebih mendalam lagi kita akan dapati bahawa masih belum ada konsensus yang diperolehi daripada solusi-solusi yang telah didatangkan terutamanya daripada ilmuan Islam sendiri dan malangnya kajian-kajian ini di Malaysia sukar ditemui. Oleh kerana itu, pengkaji merasakan masih besar kelompangan pengetahuan yang boleh diisi baik dalam bidang mantik sendiri umumnya atau *Jadhr al-Aṣam* khususnya. Kesimpulannya, pendekatan bagi menjelaskan pernyataan masalah bagi kajian ini adalah berdasarkan mengisi *gaps in knowledge* iaitu kelompangan dalam pengetahuan atau kajian dan *expand knowledge* iaitu pengembangan pengetahuan

dengan menerokai idea-idea baru daripada asas yang telah dibentangkan oleh cendekiawan-cendekiawan terdahulu.

Sebelum memulakan perbincangan yang lebih mendalam, antara perkara yang wajar difahami adalah berkenaan *al-Burhān* dan *al-Mughalāṭah*. *Al-Burhān* merupakan antara tajuk-tajuk terakhir dalam karya mantik yang disusun ulama-ulama Islam. Ia adalah sejenis sejenis silogisme yang terbina daripada premis-premis yang meyakinkan untuk membina keyakinan (Zakarya al-Anṣārī 2020: 115). Adapun keyakinan yang dimaksudkan di sini menurut al-Malawī (Al-Ṣabbān 2020: 549) adalah iktikad yang teguh yang bertepatan dengan realiti di samping tidak menerima perubahan. Seterusnya, jika diteliti karya-karya silam mantik akan kita dapati kewujudan *al-Mughālāṭah*. Ia adalah suatu bentuk argumentasi silogisme yang terbina daripada premis-premis yang palsu akan tetapi menyerupai premis yang benar dinamakan sebagai *safsaṭah*, atau yang menyerupai premis yang masyhur yang dinamakan sebagai *mushāghabah*, atau premis yang diragui lagi palsu yang boleh menjadi *safsaṭah* ataupun *mushāghabah* mengikut situasi tertentu (Zakarya 2020: 119; Mahmūd Nashābah 2016 : 180-181). Sebahagian cendekiawan Barat yang menulis tentang karya mantik Arab menterjemahkan *al-mughālāṭah* sebagai falasi atau ralat.

Dalam tradisi keilmuan mantik yang diketengahkan oleh *al-Manāṭiqah* Islam yang mempunyai akar daripada logik Aristotle dan Ibn Sīnā maka kita akan temui sejenis *al-Mughālāṭah* yang kurang disebutkan iaitu *Jadhr al-Aṣam*. Menurut al-Abharī (2001: 216) menyebutnya sebagai *al-mughālāṭah al-laṭīfah* (falasi yang halus) yang terjadi apabila berhimpunnya dua perkara yang berlawanan dalam satu ayat. Dua perkara tersebut adalah kebenaran dan kepalsuan yang memaknai satu ayat tersebut. *Jadhr al-Aṣam* bukan perkara baru yang dibincangkan dalam lapangan mantik dan logik. Bahkan perbahasannya melangkaui medan semantik, matematik dan akidah. Ia dikatakan sudah merupakan antara paradoks tertua yang muncul dalam karya Eubulides atau Eubulides yang merupakan seteru Aristotle (Young 2011: 5; Ibn Mīssī 2020: 425). Paradoks ini kemudiannya dibincangkan oleh ilmunan-ilmuan Islam, Arab dan Timur tentang hakikat dan bentuknya serta solusi dalam menanggapi makna dan status sebenarnya. Adakah ia benar atau dusta? Mungkinkah ia tidak berhukumkan dengan kedua hukum tersebut?

Istilah *Jadhr al-Aṣam* atau *irrational roots* adalah nama yang dihuraikan oleh al-Taftāzānī (Sanson & Alwishah 2016: 102) yang kemudiannya menjadi nama standard bagi paradoks ini dalam kalangan ilmuan Islam. *Jadhr al-Aṣam* yang disebutkan di dalam karya-karya akidah dan mantik Arab seperti *Sharḥ al-Maqāṣid* oleh Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī, *Nihāyah al-Kalām fī Ḥal Shubuhāt Kullu Kalāmī Kādhīb* oleh Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, *Risālah ʿIbrah Al-Fuḍalāʾ fī Ḥal Shubhah Jadhr Al-Aṣam* oleh Shams al-Dīn al-Khafrī dan sejumlah besar lagi karya-karya penting ini berbeza dengan *al-Jadhr al-Ṣammāʾ* yang dibincangkan dalam matematik yang berkaitan dengan surd dan punca kuasa dua yang tidak boleh dipermudahkan lagi contohnya seperti nombor perpuluhan yang mempunyai nilai setelah titik yang tidak akan berakhir atau *recurring decimals*. Ia merupakan suatu jenis paradoks tentang percanggahan dalam kenyataan seorang penipu bahawa dia menipu. Ia menimbulkan persoalan jika seseorang pendusta mengaku bahawa dia berdusta, adakah pengakuan dia itu benar atau dusta? Paradoks ini pada awalnya dijadikan contoh lawan bagi takrifan kenyataan pengisytiharan ataupun *al-khabar* yang membawa maksud sesuatu yang mungkin menjadi benar atau salah, bukan kedua-duanya dalam suatu masa. Ia juga digelar dengan *mughālaṭah ṣaʿbah* ataupun falasi kompleks atau sukar oleh sebahagian ilmuan yang menulis dalam Bahasa Arab.

Manakala ilmuan logik dan ahli matematik barat membincangkan topik ini di bawah nama *liar paradox*, *pinocchio paradox* dan lain-lain. Kajian cuba mengetengahkan penyelesaian bagi *jadhr al-aṣam* dalam logik khususnya di sisi ulama-ulama Islam. Secara umum, terdapat tiga “keluarga” atau formula penyelesaian bagi paradoks ini. Ketiga-tiga ini dibentangkan oleh ulama-ulama mantik silam. Metode pertama sangat popular di sisi ulama al-Ashāʾirah seperti al-Baghdadi dan al-Taftāzānī. Solusi kedua diutarakan al-Ṭūsī, al-Ḥillī, al-Jurjānī, al-Dawwānī dan al-Dashtakī. Solusi ketiga pulak dicadangkan banyak diinspirasikan oleh solusi yang diketengahkan oleh Athir al-Dīn al-Abharī yang kemudiannya menyerupai solusi-solusi cendekiawan Barat seperti Buridan dan Albert of Saxony (Zarepour 2021: 1). Solusi-solusi ini akan dibincangkan dengan lebih mendalam dalam bab-bab yang akan datang.

Selain masalah ontologi, epistemologi dan etika yang berlaku disebabkan oleh pasca modenisme, kajian ini juga dilakukan sebagai cadangan untuk para agamawan

dan sarjana untuk menggunakan segala bentuk instrumen dan alatan yang ada bagi mendepani cabaran semasa. Sepertimana yang diketahui, ketika muncul golongan Muktaزيلah dan *al-Falāsifah* dalam perbincangan ilmu-ilmu agama, ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* menggunakan alat-alat yang digunakan oleh kedua golongan tersebut seperti mantik dan falsafah yang ketika itu juga termasuk *natural philosophy* atau sains sebelum pembahagian sains moden yang dilakukan kemudian) bagi mendepani dan menjawab kekeliruan-kekeliruan yang timbul pada zaman tersebut. Ulama seperti al-Ghazzālī dalam *Tahāfut al-Falāsifah* (2011: 31-32) yang menegaskan bahawa mantik sudah digunakan dalam *al-Kalām* selain menyifatkan ia sebagai alat bagi memahami dan merungkai maksud *al-Kitāb*. Oleh kerana itu, pengkaji ingin menyeru para agamawan dan sarjana Islam bagi mendalami alat-alat baharu bagi menanggapi cabaran-cabaran moden. Jika tidak sampai ke tahap pakar, para agamawan sekurang-kurangnya boleh bekerjasama dengan pakar-pakar sains dan logik moden bagi mendepani cabaran semasa. Pengkaji melihat *Jadhr al-Aşam* adalah antara permulaan yang baik untuk dibincangkan kerana sejarahnya yang panjang selain ia juga cuba diselesaikan oleh sarjana-sarjana Islam dan Barat, silam dan moden.

1.3 PERSOALAN KAJIAN

Persoalan kajian pula adalah persoalan yang timbul daripada penelitian pernyataan masalah atau objektif kajian dan ia perlu dijawab bagi menandakan kejayaan sesuatu kajian (Ahmad Munawwar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali 2022: 40). Persoalan kajian yang baik mestilah berkait dengan tajuk kajian dan tinjauan literatur (Tracy 2013: 100). Maka berdasarkan pernyataan masalah timbul beberapa persoalan yang penting iaitu:

1. Apakah hakikat dan ciri-ciri *Jadhr al-Aşam* ?
2. Apakah kaedah penyelesaian yang diutarakan para sarjana dalam mendepani *Jadhr al-Aşam* ?
3. Bagaimana solusi *Jadhr al-Aşam* sesuai menjadi instrumen dalam pemikiran kritis Islam?

1.4 OBJEKTIF KAJIAN

Menurut Ahmad Munawwar dan Mohd Nor Shahizan Ali (2022: 39), objektif kajian adalah senarai matlamat kajian yang hendak dicapai bertujuan untuk menjawab persoalan kajian yang timbul daripada penelitian terhadap pernyataan masalah. Pengkaji meletakkan tiga objektif kajian yang hendak dicapai di akhir kajian ini berdasarkan permasalahan kajian yang telah dinyatakan:

1. Mengkaji hakikat, ciri dan sejarah *Jadhr al-Aşam* menurut ilmuan Barat dan Islam
2. Membincangkan konsep dan solusi *Jadhr al-Aşam*.
3. Menganalisis dapatan solusi *Jadhr al-Aşam* dan metode aplikasi dalam pemikiran kritis Islam moden.

1.5 METODOLOGI KAJIAN

1.5.1 Reka bentuk kajian

Kajian ini merupakan sebuah kajian **kualitatif** yang menurut Taylor, Bogdan dan DeVault (2016: 4) adalah sebuah kajian yang bersifat deskriptif yang berbentuk kata-kata atau tulisan yang berkisar tentang tingkah laku manusia. Metode yang pengkaji pilih di untuk kajian ini adalah **metode analisis kandungan** atau **content analysis**. Metode ini adalah analisis bahan-bahan bercetak seperti buku, kitab, majalah dan jurnal bagi mengkaji beberapa istilah perkataan, konsep dan lain-lain (Ahmad Sunawari Long 2009). Kajian jenis ini juga boleh membantu pengkaji untuk mendapatkan maklumat secara lebih mendalam, menyusun dan mengidentifikasi masalah dan membuat analisis yang kritis. Ia juga merupakan metode yang paling popular bagi kajian pengajian Islam. Ia merujuk kepada penerangan secara objektif dan sistematik terhadap maklumat-maklumat yang berbentuk literasi (Ahmad Munawwar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali 2022: 74). Selain itu, pengkaji turut menggunakan Metode pensejarahan adalah kajian yang meneliti dan menganalisis secara mendalam dan kritis catatan, penulisan dan tinggalan masa lalu. Ia dikaji daripada kajian sejarah atau kaedah sejarah (Ahmad Munawwar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali 2022: 74-75). Ia bertujuan untuk menentukan wujudnya pendapat mengenai kejadian-kejadian berdasarkan metode

berfikir secara induktif dan deduktif. Ia juga dikenali sebagai *manhaj al-tārikhī* dalam Bahasa Arab. Metode ini pengkaji gunakan bagi mendapatkan maklumat dan menganalisis sejarah penulis mantik dan *jadhr al-aşam*. Metode ini penting bagi mengenalpasti masa tokoh dan teori yang dikemukakan mereka menjawab teori tokoh yang sebelumnya.

1.5.2 Pengumpulan data

Metode dokumentasi menjadi pilihan pengkaji dalam proses pengumpulan data. Pengkaji merujuk kepada buku, kitab, ensiklopedia, jurnal, tesis, disertasi, manuskrip dan laporan bagi mendapatkan maklumat-maklumat yang mempunyai kaitan dengan Mantik, *Jadhr al-Aşam*, tokoh-tokoh yang berkaitan dan solusi-solusi yang dicadangkan oleh tokoh-tokoh tersebut. Dokumen-dokumen yang berformat salinan digital (*soft copy*) diperoleh daripada pelbagai laman web di internet. Manakala dokumen yang bercetak dan manuskrip pula dirujuk daripada koleksi peribadi dan Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia.

1.5.3 Analisis data

a. Metode induktif

Metode induktif merupakan suatu kaedah di mana pengkaji cuba mencari hubungan di antara maklumat-maklumat yang diperoleh daripada proses pengumpulan data. Seterusnya mengeluarkan natijah umum berdasarkan penelitian terhadap contoh-contoh yang bersifat *particular* ataupun *juz'ī* iaitu bersifat khusus (Yaman 2017: 19) . Ia bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan baharu daripada data yang sudah tersedia. Metode ini akan diaplikasikan di dalam kajian ini bagi mencari titik temu dan kesinambungan di antara pendapat-pendapat ilmuan Islam berkenaan *jadhr al-aşam*.

b. Metode deduktif

Metode deduktif bermaksud menetapkan sesuatu dapatan ke atas contoh-contoh yang bersifat *particulars* ataupun *juz'ī* iaitu bersifat khusus daripada dapatan yang umum. Ia melibatkan proses menyempitkan hipotesis yang dikaji bagi mendapatkan data yang lebih khusus. Secara ringkasnya ia adalah berfikir daripada rumusan masalah yang

bersifat umum kepada kepada khusus (Suriasumantri 2003). Ia bertujuan untuk mengesahkan teori. Pengkaji akan menggunakan metode ini bagi mengesahkan teori-teori yang diutarakan ilmuan berkenaan *jadhr al-aşam* dan menentukan teori yang paling sesuai.

c. Metode komparatif berterusan

Menurut Tesch (1990: 24) membandingkan sesuatu telah digunakan dalam hampir kesemua tugas intelektual ketika menganalisis data: membentuk kategori, menetapkan sempadan bagi kategori-kategori, meletakkan segmen bagi kategori-kategori, meringkaskan intipati bagi setiap kategori, mencari bukti negatif dan banyak lagi. Tujuannya adalah untuk mengenalpasti persamaan konsep, untuk memperhaluskan kuasa penerangan setiap kategori dan bagi mencari *pattern* atau corak dan pola. Terdapat empat peringkat bagi metode komparatif berterusan (Glaser 1965: 436-445). Pertamanya membandingkan insiden yang terpakai bagi setiap kategori. Kedua, mengintegrasikan kategori-kategori dengan intipati dan sifat. Ketiga, membuang batasan atau sempadan bagi sesuatu teori. Akhir sekali yang keempat mendatangkan teori. Kajian ini bakal menggunakan metode ini bagi mendatangkan teori baharu setelah melakukan sintesis antara tesis dan antitesis yang telah tersedia di dalam karya-karya para ilmuan terdahulu.

1.6 LIMITASI KAJIAN

Disertasi ini bakal meletakkan empat batasan bagi mengelakkan kajian ini daripada tersasar. Pertama, kajian ini akan membicarakan berkenaan *Jadhr al-Aşam* secara khusus dan mantik secara umum. Kedua, pengkaji juga akan memfokuskan perbincangan *Jadhr al-Aşam* dalam kalangan ilmuan Islam dan moden berdasarkan karya-karya dan kajian yang tersedia daripada pengkaji Islam dan Barat. Ketiga, kajian ini juga akan meliputi perbincangan ringkas berkenaan *quiditty* atau *māhiyyah* kebenaran, kepalsuan, *khavar*, *inshā'* dan juga kaitan perkara-perkara tersebut dalam wacana *‘Ilm al-Kalām*, linguistik, falsafah etika dan semantik. Keempat, pengkaji bakal memberi fokus kepada metode pemikiran kritis yang berpusar daripada pandangan alam Islam.

1.7 TINJAUAN LITERATUR

Kajian literatur atau tinjauan literatur adalah penceritaan tentang konsep utama dan teori yang menggambarkan kajian tersebut dan bagaimana ia berubah mengikut peredaran zaman (Tracy 2013: 207-208). Pengkaji mengenalpasti beberapa tema utama yang boleh dijadikan sebagai domain kajian. Ia adalah berkenaan ‘hakikat dan sejarah *Jadhr al-Aṣam* menurut ilmuan Barat dan Islam’, ‘solusi yang didatangkan oleh ilmuan-ilmuan terdahulu’, ‘ruang perdebatan *al-kalām* dan etika berkaitan *Jadhr al-Aṣam*’ dan ‘keberkaitan dan analisis aplikasi dalam pemikiran Islam moden’.

1.7.1 Menerangkan hakikat dan sejarah Mantik dan *Jadhr al-Aṣam* menurut Ilmuan Barat dan Islam

Sejarah mantik ataupun logik ditulis di dalam banyak karya-karya ilmiah. Muḥammad Rabīr menulis di dalam *Dawābiṭ al-Fikr* (2017) dengan ringkas tentang bagaimana mantik diasaskan oleh Aristotle serta fasa penterjemahannya. Khaled El-Rouayheb, seorang penyelidik di Universiti Harvard, Amerika Syarikat pula menceritakan tentang sejarah mantik ataupun Logik di dalam Dunia Arab dan Islam. Beliau menulis di dalam *Logic in the Arabic and Islamic World (Encyclopedia of Medieval Philosophy 2011)* tentang proses penterjemahan ke dalam Bahasa Arab kemudian membawakan sejarah perkembangannya sehinggalah sampai ke abad ke-20 Masihi berlakunya kemerosotan ataupun istilah yang lebih tepat berhentinya perkembangan terhadap ilmu tersebut. Beliau juga menulis di dalam *The Development of Arabic Logic 1200-1800* (El-Rouayheb 2019) secara lebih mendalam akan tokoh-tokoh Ilmu Mantik Islam dan Arab. Selain Khaled El-Rouayheb, Larry B. Miller juga ada menulis berkenaan *jadhr al-aṣam* di dalam *A Brief History of the Liar Paradox* (Hyman et al. 1989). Beliau mengatakan bahawa *liar paradox* atau antinomi telah menarik perhatian ahli falsafah moden seperti Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein, Tarski dan ramai lagi. Ia mempunyai sejarah yang panjang seawal permulaan ilmu logik barat. Beliau juga mengakui bahawa sarjana-sarjana Islam yang menulis karya serba hebat ini kurang diketahui. Beliau menceritakan bahawa ahli teologi Islam ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī menyebutkan paradoks ini ketika menerangkan berkenaan hakikat *al-khabar*. Selain itu, menceritakan perbezaan antara logik al-Baghdādī lebih bernuansa berbanding al-Nazzām, seorang tokoh al-Mu‘tazilah. Beliau meneruskan lagi dengan membawakan sejarah-sejarah

tokoh-tokoh Islam yang mendepani paradoks ini seperti Ibn Kammunah, Shams al-Dīn al-Samarqandī, Nasr al-Dīn al-Ṭūsī, al-Taftāzanī dan kemudiannya Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dan Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī.

Ryan Edward Young di dalam tesisnya yang bertajuk *The Liar Paradox: A Consistent and Semantically Closed Solution* (2011) membentangkan sejarah bagi *Liar Paradox* yang dikaitkan dengan Eubulides, salah seorang seteru Aristotle. Tiada konsensus yang dicapai tentang bagaimana berinteraksi dengan paradoks ini. Masa kini, perbezaan pendapat mengenainya menjadi lebih ketara walaupun lebih banyak perhatian diberi kepada paradoks ini sejak pertengahan abad ke-20. Ethan J. Jerzak menyatakan Liar Paradox sebagai antara paradoks tertua di dalam tesisnya untuk University of California, Berkeley (2019). Di samping itu, beliau mendatangkan solusi-solusi daripada cendekiawan-cendekiawan barat seperti Tarski, Kripke dan Priest. Menurut Zubaydah Mūnya ibn Mīssī di dalam karyanya *Al-Mufāraqāt wa Atharuhā fi Taṭawur al-Manṭiq wa al-Riyāḍiyāt* (2020) asal perkataan *Paradox* atau *al-Mufāraqah* adalah berlainan daripada perkataan Yunani *paradoxa*. *Para* bermaksud lawan/beza dan *doxa* iaitu pendapat. Makna umum bagi kalimah ini adalah apa yang bertentangan dengan pendapat yang diketahui atau dipegang umum. Penulis menggunakan istilah *Mufāraqah al-Kadhḥāb*. Ia boleh dikesan juga daripada Eubulides yang terkenal dengan perdebatannya dengan Aristotle. Beliau menolak mantik Aristotle yang tidak menerima kontradiksi ‘*adam al-tanāquḍ*’. Zubaydah juga membawakan cerita terkenal tentang Epimenides yang merupakan seorang warga Crete yang mengatakan setiap warga Crete penipu. Kalam ini menjadi antara contoh paling popular bagi *Liar Paradox*. Peter Adamson juga ada menyebutkan serba sedikit berkenaan paradoks ini di dalam *Medieval Philosophy: A History of Philosophy Without Any Gaps* (2019: 432).

Jadhr al-Aṣam di sisi ilmuan Islam pula pada awalnya boleh dikategorikan ke dalam dua aliran iaitu aliran *al-Marāghā* dan aliran aliran *al-Shirāz* (Sanson & Alwishah 2016). Terdapat tiga kajian lampau yang pengkaji temui tentang *Madrasah al-Marāghā* yang berbicara tentang mantik. Pertama, merupakan kajian Robert Wisnovsky yang bertajuk *On the Emergence of Maragha Avicennism* (2018) yang membicarakan pendapat-pendapat yang datang daripada aliran ini tentang mantik Ibn Sīnā dan juga al-Kalām. Karya yang kedua adalah satu bab daripada buku *Oxford*

Handbook of Islamic Philosophy bertajuk *Kātibī, Taḥṭānī and the Shamsiyya* oleh Tony Street (El-Rouayheb & Schmidtke 2016: 348-374). Karya ketiga yang secara langsung berbicara mengenai *jadhr al-aṣam* dalam aliran ini adalah *Abharī's Solution to the Liar Paradox: A Logical Analysis* oleh Mohammad Saleh Zarepour (2021) di dalam jurnal *Taylor and Francis: History and Philosophy of Logic*.

Kajian lampau yang berkaitan dengan solusi *Madrasah al-Shirāz* juga boleh dijumpai di dalam kajian oleh Khaled El-Rouayheb yang bertajuk *The liar paradox in fifteenth-century Shiraz: the exchange between Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī and Jalāl al-Dīn al-Dawānī* untuk *British Journal For The History Of Philosophy* terbitan Routledge pada tahun 2020 yang menceritakan debat mengenai tajuk *jadhr al-aṣam* dalam aliran ini. Selain itu, artikel yang diterbitkan oleh Brill iaitu *Journal Of South Asian Intellectual History* yang bertajuk *Jalāl ad-Dīn ad-Dawānī's Solution to the Liar Paradox and Its Reception in Qāḍī Mubārak and Mullā Mubīn* oleh Hassan John Rezakhany pada tahun 2018. Stephen Read pada tahun 2002 telah menulis *The Liar Paradox from John Buridan Back to Thomas Bradwardine* bagi membincangkan perkembangan perbincangan solusi *Liar Paradox* oleh sarjana barat seperti Jean Buridan zaman pertengahan yang menurut beliau boleh dikesan kembali kepada Thomas Bradwardine. Perbincangan berkenaan kaitan logik Aristotle dengan logik Arab boleh dijumpai di dalam, *Authenticity of Classical Arabic and its relation to Aristotelian Logic (In the opinions of some orientalist and Arab scholars)* (Salahuddin & Sara 2017).

1.7.2 Membincangkan konsep dan solusi *Jadhr al-Aṣam*

Dua kajian tempatan oleh Mohd Fauzi Hamat iaitu *Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam* (1996) yang membincangkan pengaruh mantik dalam pemikiran Islam dan beberapa istilah mantik di dalam tradisi keilmuan Islam, dan *Format Al-Burhān Dalam Tradisi Pengajian Mantik: Tumpuan Khusus Terhadap Teks Kitab Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-USul*, Karangan Al-Imam Al-Ghazzālī yang penting apabila membincangkan perihal *al-mughālaṭah* kerana *al-burhān* merupakan antara tujuan utama mantik dalam merungkai segala bentuk sofisme dan paradoks. Maḥmūd Nashābah di dalam *Hāshiyah Nathr al-Darārī 'alā Sharḥ al-Fanārī 'ala Matn al-Abharī*

fi al-Manṭiq memberikan beberapa perkara penting dalam mantik termasuk takrif bagi *al-Mughālaṭah* iaitu *qiyās* yang terbina daripada premis-premis yang menyerupai kebenaran (tetapi tidak benar) (Maḥmūd Nashābah 2016: 180). *Semantic objects and paradox: a study of Yablo's Omega-liar* (Hassman 2011) membincangkan berkenaan kedudukan *Yablo's omega liar*, varian bagi *Liar Paradox* yang melibatkan siri pernyataan dalam pembentukan logik matematik. Hassman juga menyebutkan kritikan dan penyelesaian tokoh-tokoh seperti Graham Priest kepada paradoks ini. Ricardo Bruni dan Lorenzo Rossi (2021) yang menulis berkenaan *Paradoxes* dan *three-valued terms* di dalam *A Unified Approach to Semantic and Soritical Paradoxes*. Membincangkan Semantik Kleene dan kebenaran naif dan juga mengandungi terma tiga nilai. Mengkategorikan *Liar Paradox* sebagai, versi spesifik daripada Paradoks *Sorites* dan salah satu daripada ahli keluarga logik tiga nilai.

Beberapa kajian sudah mengumpulkan perbincangan *Jadhr al-Aṣam* di dalam ruang lingkup Ilmu Kalam dan etika. David Sanson dan Ahmed Alwishah di dalam *Al-Taftāzānī on the Liar Paradox* (2016) telah menceritakan sejarah *jadhr al-aṣam* yang asalnya diberi nama oleh al-Taftāzānī kemudiannya diteruskan oleh dua aliran iaitu aliran *al-Marāghā* dan aliran *al-Shirāz*. Kedua-dua aliran ini mempunyai pengaruh tersendiri di dalam perbincangan *jadhr al-aṣam* mahupun dalam Ilmu Mantik. Mereka juga mengketengahkan hujah-hujah al-Taftāzānī dan al-Baghdādī dalam mendepani al-Muṭazilah berkenaan fasal *al-ḥasan wa al-qabīḥ* bagi *al-sidq wa al-kidhb* atau perihal penentuan baik atau buruk serta benar dan dusta yang merupakan perbincangan Ilmu Kalam. Ayman Shihadeh di dalam *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (2006) membincangkan *al-ʿadl* dan kebaikan *afʿāl* Allah secara analitikal di samping turut membincangkan bahasa etika, metafizik dan epistemologi. Perbincangan ini berterusan hingga ke perihal perbuatan-perbuatan manusia yang boleh ditemui di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* serta perdebatan dengan ahli falsafah Islam ketika itu. Perbincangan polemik tentang penentuan baik atau buruk bagi perbuatan “menipu” antara *al-Ashāʿirah* dengan *al-Muṭazilah*.

Literatur yang menawarkan pandangan konsep dan penyelesaian pula adalah seperti *The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE* tulisan Ahmed Alwishah dan David Sanson

pada tahun 2009 pula menceritakan berkenaan topik *jadhr al-aṣam* daripada asal usul Yunaninya hinggalah dalam tradisi perbincangan *al-Kalām*. Selain itu, mereka juga mengutarakan solusi yang dibawa oleh al-Abharī dan al-Ṭūsī di samping mendatangkan hujah-hujah berkenaan *jadhr al-aṣam* dalam medan perbincangan ilmu kalam. Manakala Reena Cheruvalath pernah menulis sebuah artikel yang bertajuk *Analysing the Concept of “Paradox” in the Liar Paradox Arguments* (2020) untuk *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*. Beliau mengkaji empat bentuk *Liar Paradox* serta membuat analisis terhadap setiap satu solusi bagi setiap satu bentuk paradoks tersebut. Sebuah artikel yang bertajuk *Buridan’s Solution to the Liar Paradox* yang ditulis oleh Yann Benétreau-Dupin (2014) mengambil solusi John Buridan sebagai tajuk dan paksi kajian. Buridan berpendapat meletakkan *truth value* ataupun kebolehan untuk menjadi benar atau salah kepada ayat pendusta adalah jalan penyelesaian yang sesuai bagi *Liar Paradox*. Sama ada Buridan menggunakan konsistensi kontekstual (secara ad hoc) kerana terdapat tidak konsisten pada teori kebenaran beliau. Pendapat-pendapat berkenaan *insolubles* (terutamanya *self-falsifying sentence*) Pertama, menafikan ia pernyataan yang diterima (tidak semantik/asemantic). Kedua, menafikan ia boleh membawa kepada paradoks. Beliau juga mendatangkan syarat pemilihan nilai kebenaran: 1) *signification*: pernyataan adalah benar apabila perkara seperti disebut oleh pernyataan tersebut 2) *supposition* adalah pernyataan benar apabila subjek dan predikat benar.

Abharī’s Solution to the Liar Paradox: A Logical Analysis karya Mohammad Saleh Zarepour (2021) juga mendatangkan solusi selain membincangkan sejarah membincangkan secara terperinci akan solusi yang diketengahkan oleh al-Abharī dalam tajuk ini. Secara umum terdapat tiga jalan penyelesaian bagi paradoks ini:

1. Solusi pertama menjelaskan bahawa ayat pendusta tersebut tidak *truth-apt* atau ‘sesuai dengan kebenaran (tidak mempunyai nilai kebenaran)’ yang berbentuk sempurna.
2. Solusi kedua mengatakan bahawa ayat pendusta adalah berdasarkan pelanggaran metode-metode klasik logik seperti kontradiksi atau *al-tanāquḍ*.
3. Solusi ketiga mengatakan ayat tersebut adalah sememangnya salah tanpa kontradiksi.

Beliau menjelaskan bahawa hampir kesemua solusi yang terkenal dalam tradisi keilmuan Islam yang berteraskan solusi ketiga diinspirasi oleh metode al-Abharī. Saleh Zarepour cuba mendatangkan analisis logikal tentang metode al-Abharī dalam bentuk formula matematik logik moden, beliau menegaskan bahawa metode tersebut adalah berdasarkan konsep kebenaran menurut ‘apa yang setiap ayat itu sampaikan’ iaitu antaranya kebenaran ayat itu sendiri. Ini menjadikan solusi al-Abharī selari dengan solusi-solusi yang datang daripada tradisi keilmuan Latin seperti Jean Buridan dan Albert of Saxony. Selain itu, Sara Uckelman (2017: 82-83) juga membahagikan solusi-solusi *Liar Paradox* kepada lima keluarga besar penyelesaian.

Al-Abharī sememangnya terkenal dengan karya-karya mantik, antara karya beliau yang memuatkan perbincangan ini adalah *Kashf al-Haqā'iq fī Tahrīr al-Daqā'iq*. Ia memuatkan *Jadhr al-Aṣam* (2001: 216-218, 2018: 382-383, 2024: 314-315) di dalam bab *al-mughālaṭah* atau yang beliau bahasakan dengan *fī asbāb al-ghalaṭ*. Beliau menawarkan solusi bagi dua contoh *jadhr al-aṣam* yang berupa “setiap perkataanku dusta” lalu dia mati dan “setiap kataku di dalam rumah ini dusta”. Manakala al-Taftāzānī (1277H) menceritakan tentang soal penentu neraca hukum berkata benar dan dusta dari segi akidah dan akhlak. Beliau kemudiannya mendatangkan solusi yang menyatakan ayat tersebut tidak terbina dengan baik dan mengakui kelemahan kita dalam menyelesaikannya.

Seterusnya, Wittgenstein (2014: 19) memberikan komentar ringkas berkenaan bahawa sebuah ayat tidak boleh mengandungi dirinya sendiri di dalam *Tractatus Logico-Philosophicus* selain turut membahaskan *truth function* (fungsi kebenaran). Muhammad Intisar-Ul-Haque (1996: 9-10, 1996: 70-101) juga menulis di dalam tesis kedoktoran beliau, *A Study of Logical Paradoxes* tentang *Liar Paradox* dan tokoh-tokoh yang membahaskannya seperti Bertrand Russel. Intisar-ul-Haque bersetuju dengan Henri Poincaré bahawa paradoks merupakan natijah daripada *vicious circle* (lingkaran ganas) namun beliau menolak pandangan Poincaré bahawa *vicious circle* tersebut mengambil infiniti sebagai suatu perkara yang lengkap. Kemudian, beliau mengatakan dalam *vicious circle principle*, bahawa beliau mahu mengelakkan daripada totaliti yang tidak sah supaya tidak terjerumus ke dalam *vicious circle fallacy*. Aḥad Qarāmalkī

(2007) menghimpunkan dan menyunting karya-karya sarjana terdahulu berkaitan *Jadhr al-Aṣam* termasuk solusi tokoh-tokoh seperti al-Dawwānī, al-Dashtakī, al-Khafri dan lain-lain. Hartry Field (2008) di dalam *Saving Truth from Paradox* membincangkan secara lebih mendalam berkenaan, paradoks swarujuk, lema pempepenjuran (*diagonalization lemma*) Gödel, teorem yang tidak tertakrifkan (*undefinability theorem*) Tarski, paradoks Yablo dan lain-lain.

Zarepour (2023), seterusnya menerbitkan *Dashtakī's Solution To The Liar Paradox: A Synthesis Of The Earlier Solutions Proposed By Ṭūsī And Samarqandī* yang secara lebih terperinci membincangkan bagaimana solusi-solusi yang dibawa oleh al-Dashtakī berkenaan ayat-ayat yang tersirat ada meraikan beberapa pendapat daripada al-Ṭūsī dan al-Samarqandī sama ada secara sedar atau tidak. Manakala Al-ʿAṭṭār di dalam *Hāshiyah al-ʿAṭṭār ʿalā al-Tadhīb fī Sharḥ al- Tadhīb* (al-Taftazānī, al-Khubayṣī, al-Dusūqī & al-ʿAṭṭār 2015: 262-263) membahaskan *Jadhr al-Aṣam* dan solusi al-Dawwānī bagi paradoks tersebut. Akhir sekali, *A fifteenth-century Ottoman solution to the liar paradox by Ḥaṭībzāde Muḥyiddīn* (Daşdemir 2023) yang membincangkan solusi Ḥaṭībzāde Muḥyiddīn, sebelum menganalisis dan membandingkannya dengan solusi-solusi al-Dawwānī.

1.7.3 Menganalisis Solusi *Jadhr Al-Aṣam* yang Diutarakan Ilmuan Islam Dan Aplikasinya di Dalam Pemikiran Kritis.

Rashidi Wahab dan Fauzi Hamat telah menulis sebuah artikel yang bertajuk *Kedudukan Mantik dalam Pemikiran Islam* (2020: 11). Kajian ini membincangkan peranan, hukum dan kedudukan mantik di dalam wacana keilmuan Islam terutamanya dalam medan pemikiran. Mereka menegaskan bahawa mantik memainkan peranan luas dalam disiplin-disiplin ilmu seperti bahasa matematik, pemikiran kritis dan lain-lain. Kajian yang dilakukan oleh Noraini Junoh, Abdul Manam Mohamad, Zanirah Mustafa@Busu dan Nor Asmira Mat Jusoh telah melakukan kajian *Islamic Critical Thinking: An Analysis of Its Significance Based on The Al-Quran and Scholarly Views* (2021). Kajian ini memfokuskan pemikiran kritis berdasarkan al-Quran dan pandangan-pandangan ulama. Walaupun begitu, mereka turut memuatkan pandangan cendekiawan barat tentang hal ini. Di samping itu, dua daripada penulis kajian tersebut Noraini Junoh dan Abdul Manam juga menulis satu lagi kajian yang hampir sama iaitu *Pemikiran Kritis*

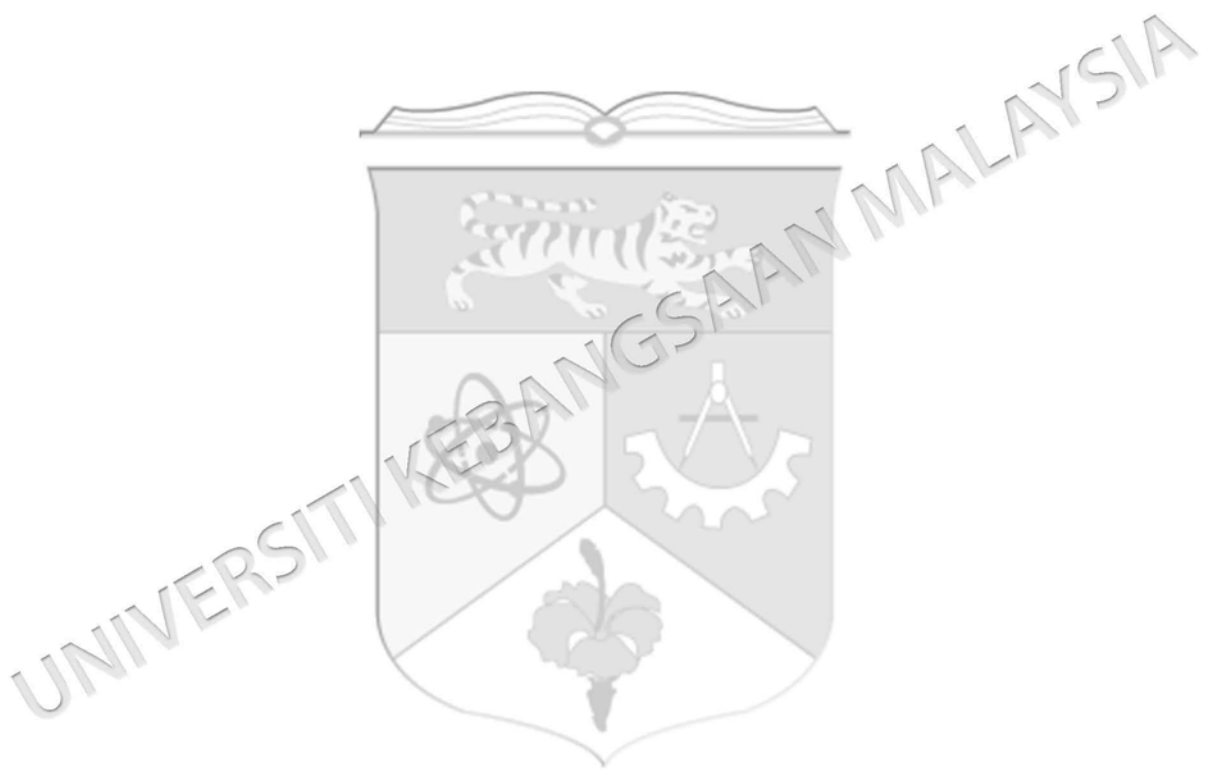
Islam: Analisis Terhadap Istilah-istilah Berkaitan Dalam al-Quran. Pemikiran Kritis dari Perspektif al-Hadith (Mohamad Fuad Ishak et al. 2021) membincangkan pemikiran kritis daripada sudut pandang hadis. Mereka menyatakan apakah pemikiran kritis daripada perspektif Islam sebelum membincangkan peranan akal menurut hadis. Kajian ini juga membawakan lafaz-lafaz dalam hadis seperti *Tafakkur*, *Tadabbur*, *Tafahhum*, *Ta'qīl* dan *Tafaqquh*.

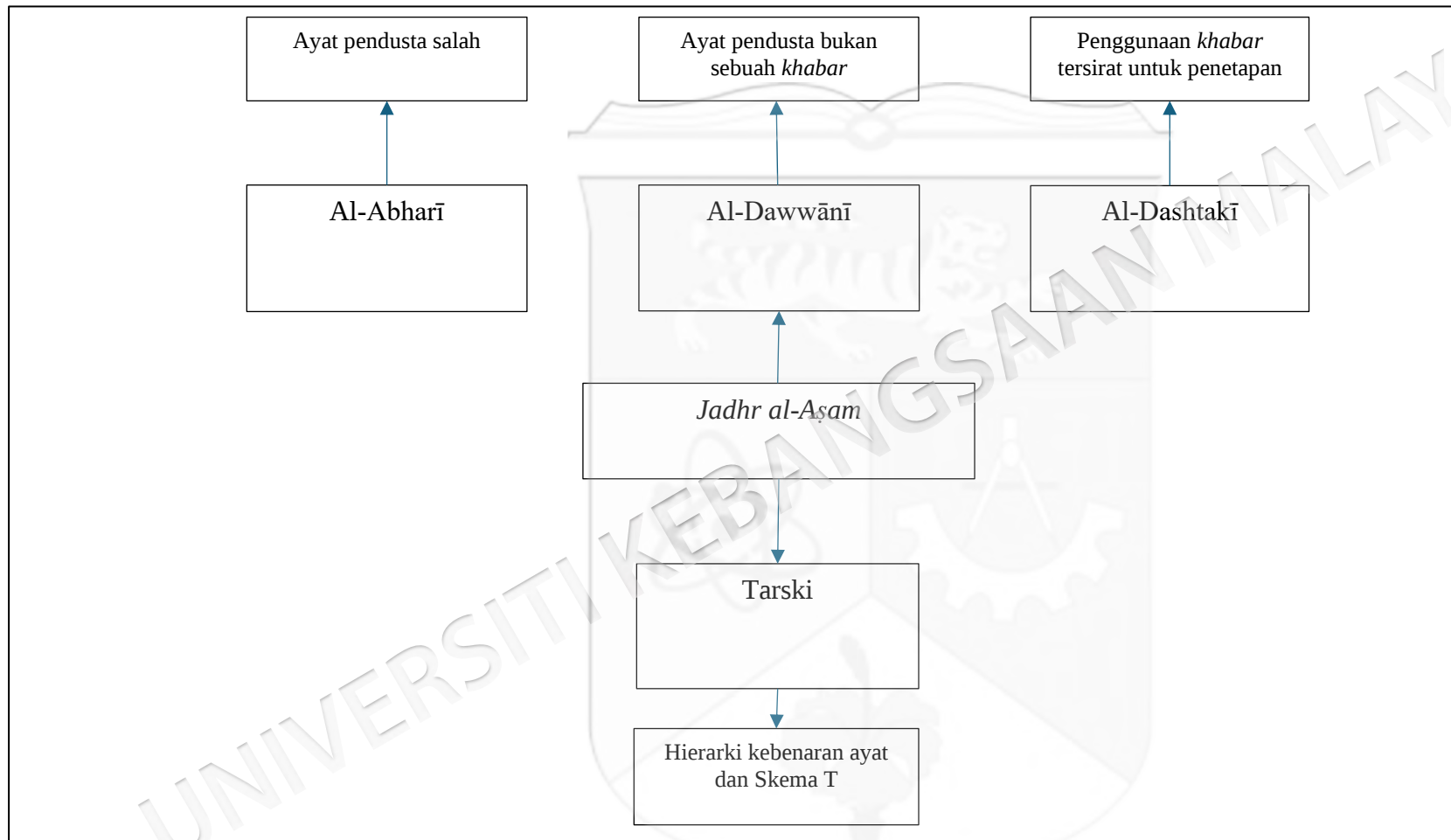
Berdasarkan tinjauan literatur yang sudah dilakukan di atas, pengkaji merasakan belum ada analisis yang tuntas, eksklusif dan menyeluruh yang menghimpunkan penyelesaian yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh Ilmu Mantik Islam. Selain itu, aplikasi pemahamannya di dalam sistem mantik atau logik moden dan pemikiran kritis Islam juga boleh dikenalpasti dan dikemaskini. Oleh itu, masih luas lompong ataupun *research gap* yang tinggal untuk dikaji tentang *Jadhr al-Aṣam* ataupun *Liar Paradox*. Keberkesanannya sebagai komponen pemikiran kritis juga masih belum teruji. Kajian ini sangat relevan bagi mengisi lompong tersebut terutamanya bagi kajian-kajian mantik di bumi Malaysia ini.

1.8 KERANGKA TEORETIKAL DAN KONSEPTUAL

Kedua kerangka ini merupakan panduan dan hala tuju sesuatu kajian. Menurut Ahmad Munawwar dan Mohd Nor (2022) kerangka teoretikal terdiri daripada ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis Rasulullah SAW, pendapat para ulama dan teori-teori yang telah diuji oleh pakar. Manakala kerangka konseptual adalah pemilihan ayat-ayat al-Quran dan hadis mengikut prosedur, idea utama dan teori esensi yang dirasakan berkaitan. Kajian ini memfokuskan kepada teori-teori yang dibentangkan oleh ilmuan-ilmuan Islam seperti al-Abharī, al-Dashtakī dan al-Dawwānī. Selain itu, cuba menerangkan teori-teori lama ini dalam kerangka yang lebih baru melalui solusi Tarski dan sarjana-sarjana Barat yang datang setelah beliau. Solusi-solusi ini diambil dari karya-karya sarjana-sarjana berikut sendiri seperti *Kashf al-Ḥaqā'iq fī Tahṛīr al-Daqā'iq* oleh al-Abharī (2001, 2018, 2024), *Risālah fī Shubhah Jadhr al-Aṣam* oleh al-Dashtakī (1375H) *Nihāyah al-Kalām fī Ḥall Shubhah Kullu Kalāmī Kādhīb* oleh al-Dawwānī (1375H) dan himpunan kajian-kajian Tarski iaitu *Logic, Semantics, Metamathematics* (1956). Selain itu kajian ini juga disokong oleh kajian-kajian moden seperti tulis Zarepour (2021; 2023), Rezakhany (2018; 2023), El-Rouayheb (2020; Kripke (1975), Intisar-Ul-Haque.

(1966), Qarāmalekī (1375H; 2007) dan banyak lagi. Kerangka teoretikal bagi kajian ini adalah berdasarkan Rajah 1.1:

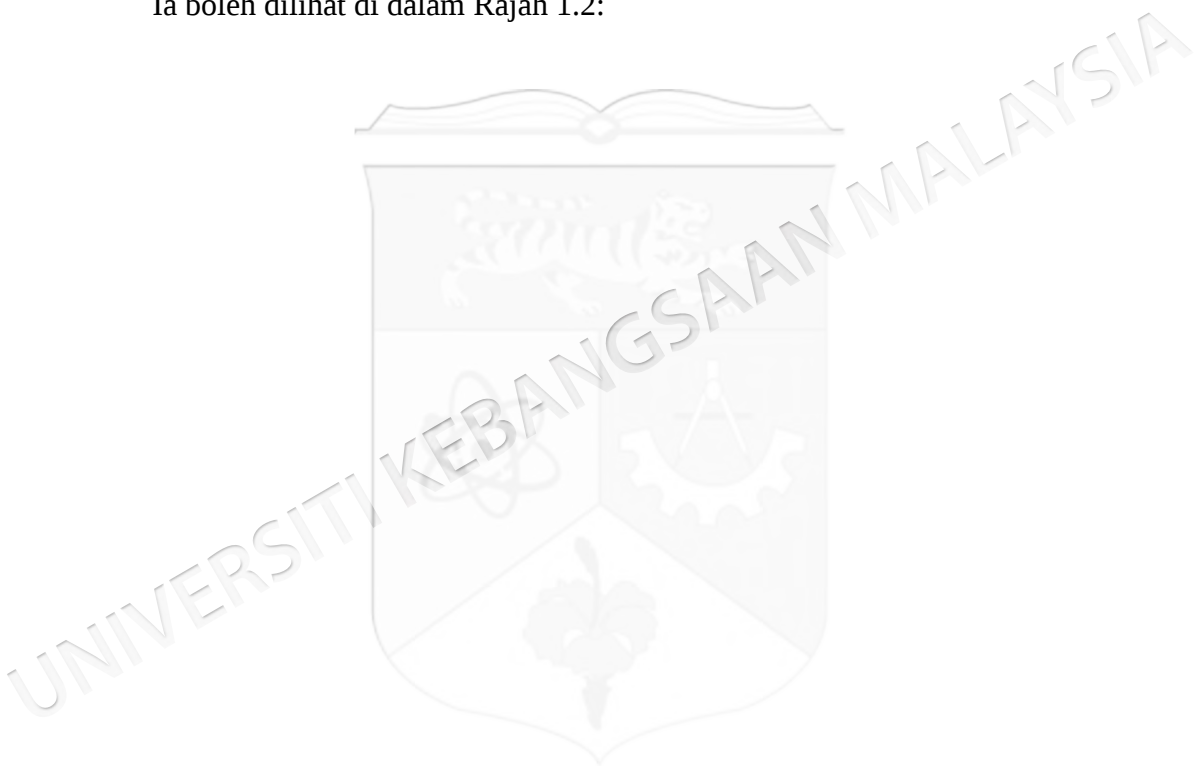


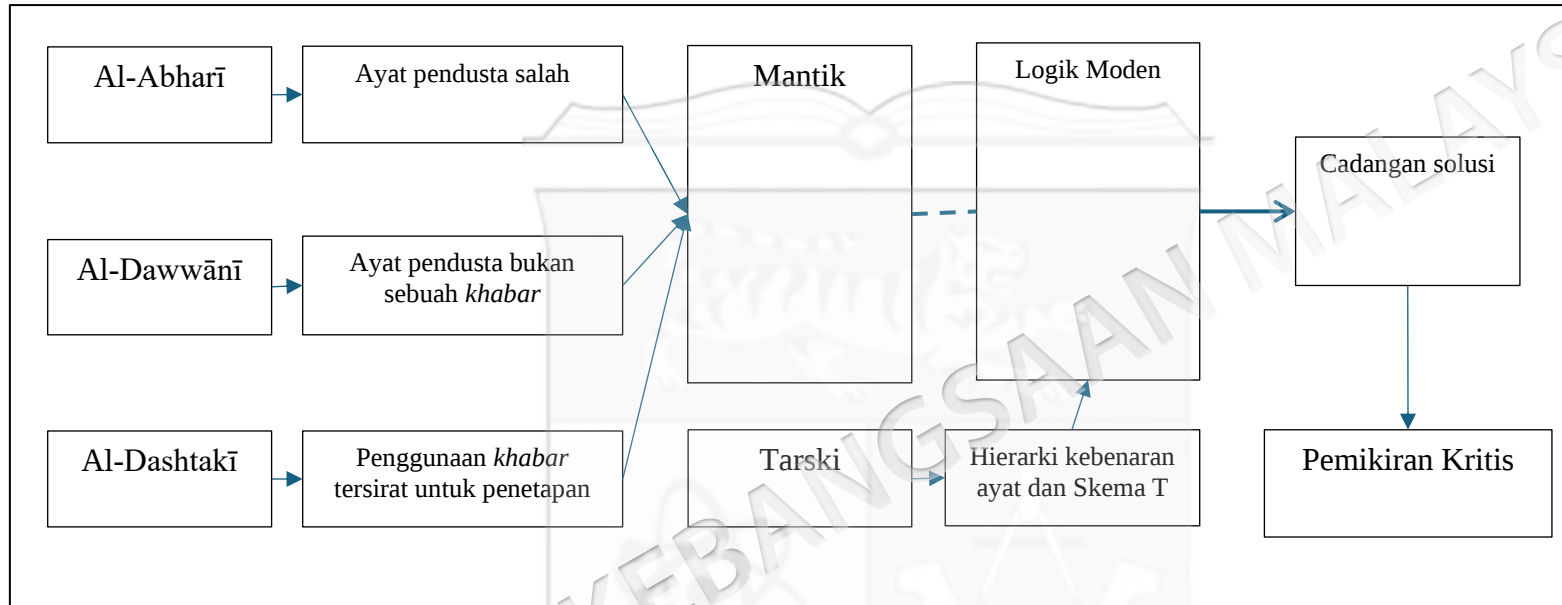


Rajah 1.1 Konsep teoretikal utama bagi kajian ini.

Berdasarkan kerangka teoretikal yang terbina, maka pengkaji cuba menggariskan kerangka konseptual bagi tema-tema dan konsep *Jadhr al-Aşam* dalam mantik dan pemikiran kritis. Teori-teori di atas dirungkai dan dibincangkan dengan bantuan sumber-sumber yang berkaitan bagi mencari titik temu dan perbezaan antara mereka. Kemudian penemuan-penemuan akan disintesis dan melaluinya pengkaji akan memformulasikan cadangan solusi-solusi. Akhir sekali, daripada dapatan solusi-solusi tersebut akan dicadangkan aplikasi dalam pemikiran kritis hasil daripada pemahaman daripada paradoks ini, teori-teori mantik dan teori kebenaran.

Ia boleh dilihat di dalam Rajah 1.2:





Rajah 1.2 Kerangka konseptual tentang bagaimana kajian ini hendak dilakukan.

1.9 KEPENTINGAN KAJIAN

Jadhr al-Aṣam ataupun *Liar Paradox* masih tidak mempunyai jawapan secara konsensus walaupun telah wujud sekian lama. Oleh itu, kajian ini amat wajar dilakukan sekarang berdasarkan empat aspek. **Pertama:** Al-Taftāzānī dalam karyanya *Sharḥ al-Maqāṣid*(1277H) dan al-Baghdadī *Uṣūl al-Dīn* (1988) membincangkannya dalam lapangan Ilmu Kalam yang berkait dengan akidah umat Islam. Ia perlu bagi menghilangkan kekaburan antara madhhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan *al-Mu'tazilah*. Kajian ini menggali pendapat-pendapat tentang ini daripada tokoh-tokoh lain selain mereka berdua hatta tokoh al-Mu'tazilah sendiri seperti ʿAbd al-Jabbār.

Kedua: Nilai etika antara benar dan palsu sudah kabur pada zaman pasca moden ini. Makna semantik bagi perkataan-perkataan sudah dirosakkan maknanya bahkan ada yang sudah hilang. Zaman yang penuh dengan perkara separa benar dan pasca benar memerlukan timbangan yang objektif bagi berlaku adil pada makna setiap perkataan. Jadi perbincangan apa lagi yang lebih sesuai kita bincangkan tentang ini melainkan membincangkan soal hakikat kebenaran dan penipuan itu sendiri. Selain itu, kajian ini juga bakal menganalisis implikasi etika daripada *Jadhr al-Aṣam*.

Ketiga: Sangat kurang kajian baharu berkenaan *Jadhr al-Aṣam* yang menganalisis secara menyeluruh terutamanya di Malaysia dan dalam Bahasa Melayu. Menurut El-Rouayheb (El-Rouayheb 2019: 17; Encyclopedia of Medieval Philosophy 2011) ilmu logik ataupun mantik telah mengalami kemerosotan ataupun terhentinya perkembangan Ilmu Mantik kerana selepas pertengahan abad ke-14 karya-karya mantik terutamanya dalam kalangan ilmuan Islam hanya berlegar dalam bentuk buku-buku sekolah, komentari ataupun syarahan dan glos-glos sehingga menggelarkan zaman tersebut sebagai fasa *commentary-mongering*.

Keempat: Memperkayakan karya-karya dan kajian mantik dan logik dalam Bahasa Melayu. Hasil daripada tinjauan literatur yang dijalankan bagi kajian ini pengkaji dapati sangat kurang kajian dan karya mantik di dalam Bahasa Melayu. Kita akui sudah muncul kesedaran dalam kalangan ilmuan-ilmuan agama di Malaysia akan kepentingan mantik dan logik terutamanya bagi mendepani zaman yang serba mencabar ini. Sudah wujud usaha-usaha penterjemahan karya-karya seperti terjemahan *Sullam al-*

Munawraq dan *al-Īsāghūjī* atau *Isagoge*, kursus ataupun *dawrah* dan kelas dijalankan akan tetapi pengkaji merasakan ia perlu diperhebatkan lagi. Anak-anak muda kita hanya diperkenalkan kepada Ilmu Mantik di tingkatan empat hingga enam, sama ada dalam bentuk matematik untuk Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) dan Ilmu Mantik sendiri bagi Sijil Tinggi Agama Malaysia (STAM).

1.10 DEFINISI OPERASI

1.10.1 ‘Ilm al-Mantiq

‘*Ilm al-Mantiq* ataupun ilmu logik merupakan suatu cabang ilmu akal. Ia berasal daripada perkataan *al-nuṭq* iaitu suara ataupun huruf yang difahami makna daripadanya kerana sebutan dan. Dinamakan sebutan kerana sebutan adalah medium penyampaian apa yang di dalam akal. Menurut Al-Fanārī (Maḥmūd Nashābah 2016: 36-40; Spevack, 2025: 23) di dalam kitabnya *Sharḥ al-Fanārī* yang merupakan syarahan bagi *al-Īsāghūjī* mentakrifkan mantik berdasarkan dua *jihah* atau perspektif:

a. *Jihah al-dhātīyyah*: Mantik menurut ilmuan-ilmuan terkemudian atau *al-muta’akhirīn* adalah suatu ilmu yang dibincangkan di dalamnya tentang *al-‘araḍ al-dhātīyyah* atau *masā’il* (Al-Fanārī 2019: 14-15) bagi *al-taṣawwūrāt* dan *al-taṣdīqāt* yang membantu menyampaikan kepada *al-Majhūlāt* atau perkara yang tidak diketahui seperti takrif dan silogisme, manakala ilmuan terdahulu atau *al-mutaqaddimīn al-‘araḍ al-dhātīyyah* atau *masā’il* bagi *al-ma‘qūlāt al-thānīyyah* atau perkara yang tidak ada di luar minda seperti perbincangan silogisme dan universal bagi mantik dari segi kesesuaiannya dengan *al-ma‘qūlāt al-ūlā* iaitu hakikat sesuatu itu pada luarannya seperti *al-ḥayawan*, *al-nātiq* atau rasional dan *al-insān* menurut Maḥmūd Nashābah (2016: 37).

b. *Jihah al-‘aradhiyyah*: Mantik adalah instrumen kanun yang diketahui dengannya sama ada fikiran itu benar mahupun salah.

Takrif pertama menerangkan mantik daripada sudut subjek ataupun *mawḍū‘* pengajian mantik iaitu *al-taṣawwūrāt* dan *al-taṣdīqāt* yang membawa maksud pengkonseptualan (Forcada 2014: 103) dan penghukuman (Mohd Fauzi bin Hamat

1996) daripada dua aliran, *al-mutaqaddimūn* dan *al-muta'akhirūn*. Definisi kedua pula menerangkan mantik melalui objektifnya. Kebanyakan karya mantik menggunakan takrif kedua terutamanya karya-karya ringkas dan tidak bersifat kompleks. Adapun perbezaan takrif yang terdapat di dalam karya-karya mantik yang ditulis oleh ulama-ulama yang berbahasa Arab hanyalah bersifat perbezaan pada lafaz (Al-Akhḍarī 2016: 46).

1.10.2 *Jadhr al-Aṣam*

Jadhr al-Aṣam atau lebih terkenal dengan panggilan *Liar Paradox* di barat merupakan sejenis paradoks yang terjadi apabila seseorang penipu mengeluarkan pernyataan bahawa dia menipu. Maka ini menimbulkan persoalan adakah pernyataan “saya menipu” itu adalah benar atau palsu?

Jadhr al-aṣam memberi erti *irrational root* dalam Bahasa Inggeris menurut Ahmed Alwishah dan David Sanson (2016: 100). Dalam Bahasa Melayu mungkin boleh dicadangkan ‘punca nir rasional’ ataupun ‘paradoks pendusta’ sebagai terjemahan bagi istilah ini kerana pengkaji belum menemui karya yang sudah menterjemahkan mahupun mengkaji paradoks ini Malaysia.

1.11 KESIMPULAN

Penerokaan dan kajian terhadap ilmu logik dan mantik perlu diperhebatkan lagi supaya generasi semasa dan akan datang lebih sedia mendepani masalah-masalah dan cabaran-cabaran yang mendatang. Pengkaji dan pakar dalam mantik perlu diperbanyakkan lagi untuk memikul beban wacana Ilmu Kalam dan usul-usul agama. Mantik dan logik moden perlu sekurang-kurangnya diperkenalkan kepada anak muda lebih awal agar ia mampu melahirkan generasi yang kritis dan cerdas akal budi mereka. Ia bukan lagi suatu yang dipandang enteng. Kita mahukan generasi yang mampu berfikir dengan baik yang menjaga hal ehwal agama dan negara di masa hadapan yang mampu mendepani cabaran akidah dan pemikiran yang kian membarah.

BAB II

HAKIKAT, CIRI DAN SEJARAH *JADHR AL-AŞAM*

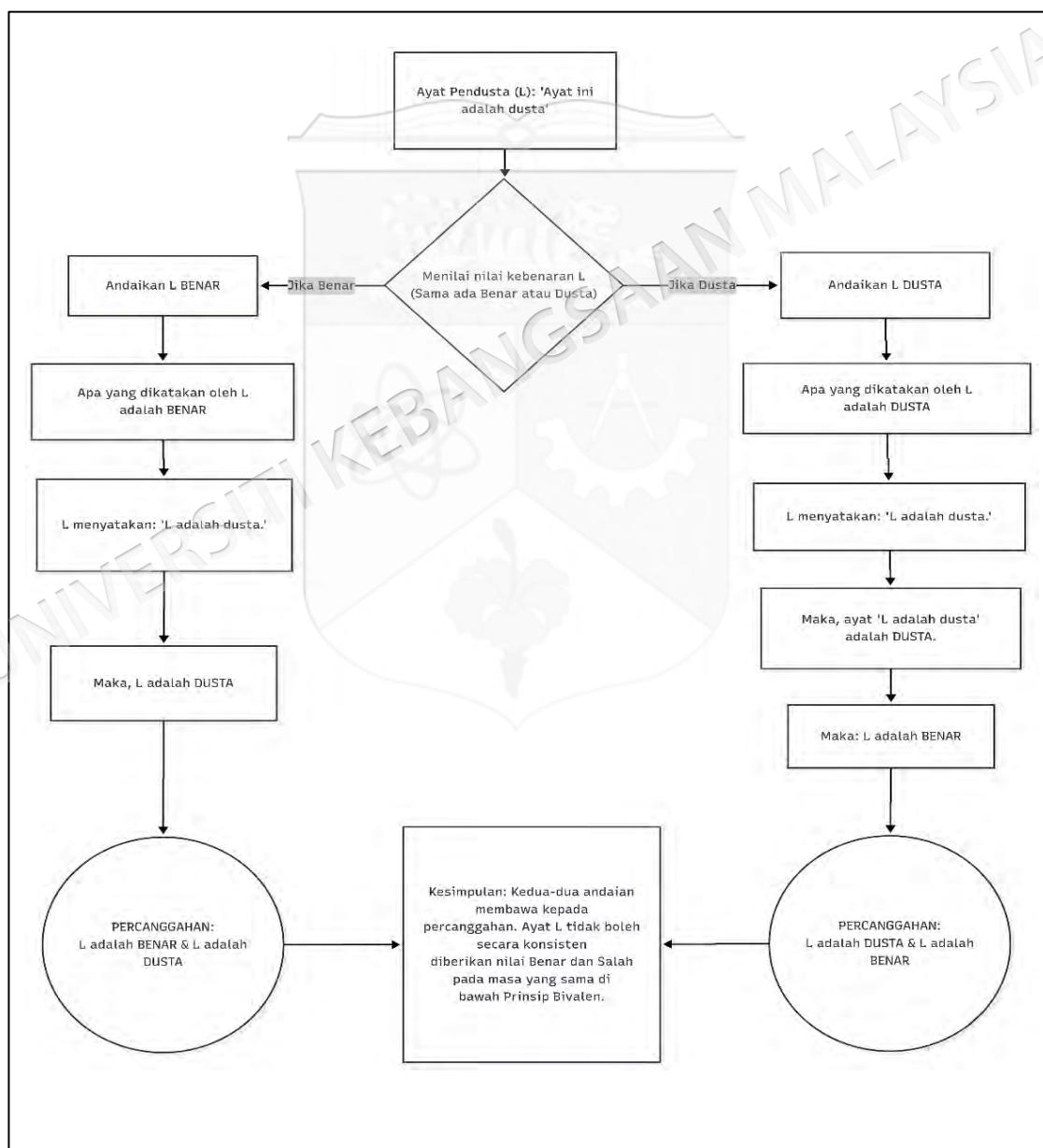
2.1 PENGENALAN

Bab kedua ini bakal membincangkan objektif pertama kajian ini iaitu mengkaji hakikat, ciri dan sejarah *Jadhr al-Aşam* menurut ilmuan Barat dan Islam secara spesifik. Bagi memenuhi objektif tersebut, pengkaji bercadang untuk membentangkan lima intipati utama di dalam bab ini iaitu:- [1] Hakikat *Jadhr al-Aşam*; [2] Sejarah *Jadhr Al-Aşam* Pada Era Yunani; [3] Sejarah *Jadhr Al-Aşam* dalam Wacana Keilmuan Islam dan Arab; [4] Perbahasan *Liar Paradox* di Sisi Ilmuan dan Ahli Falsafah Barat Zaman Pertengahan dan [5] Perbahasan *Liar Paradox* di Sisi Ilmuan Dan Ahli Falsafah Pasca Zaman Pertengahan dan Moden. Seterusnya, bab ini daripada kajian ini juga bakal memberi fokus kepada takrifan dan bentuk-bentuk *Jadhr al-Aşam* selain membahaskan sama ada ia paradoks (*al-mughālaṭah*) atau bukan. Kemudian, pengkaji akan membentangkan sejarah *Jadhr al-Aşam* atau *Liar Paradox* dalam wacana para cendekiawan dan ahli falsafah.

2.2 HAKIKAT *JADHR AL-AŞAM*

Jadhr al-Aşam atau *Liar Paradox* merupakan antara paradoks tertua yang direkodkan para cendekiawan dan ia boleh dikesan sejak zaman Eubulides sekitar abad keempat Sebelum Masihi. Paradoks ini berlaku apabila terdapat pertentangan antara kalam seseorang yang menyatakan ayat yang dilafazkan adalah dusta. Contohnya, Ahmad berkata “Ayat ini adalah dusta.”. Jadi timbul persoalan bahawa kalam yang menyatakan dia berdusta itu jika ia benar maka benar bahawa dia berdusta. Jika ia salah, maka dia juga berdusta maka terhasil *tanāquḍ* atau percanggahan apabila *şidq* dan *kidhb* berlaku pada suatu ketika yang sama. Penting untuk diingatkan bahawa dalam kajian ini, perkataan “dusta” dan “palsu” saling bertukar ganti, namun pengkaji akan lebih selalu

merujuk kepada “dusta” apabila digunakan dalam petikan ayat dan “palsu” apabila merujuk kepada hukum ayat. Begitu juga bagi *Jadhr al-Aşam* dan *Liar Paradox* yang akan saling bertukar ganti akan tetapi pengkaji akan menggunakan *Jadhr al-Aşam* apabila membincangkan karya-karya Arab dan Islam, manakala *Liar Paradox* akan digunakan bagi perbincangan dalam kalangan sarjana Barat. Penggunaan “salah”, “palsu” dan “dusta” juga bersilih ganti, melainkan istilah tidak benar yang mempunyai penggunaan yang sedikit berlainan. Proses pemahaman *Jadhr al-Aşam* boleh dibuat mengikut aliran di dalam Rajah 2.1:



Rajah 2.1 Carta aliran proses memahami ayat *Jadhr al-Aşam* (Amzar & Wan Haslan 2025: 561).

Menurut al-Taftāzānī (t.th:111) dalam *Sharḥ al-Maqāṣid, Jadhr al-Aṣam* adalah sebuah *mughālaṭah* atau falasi yang berlaku apabila sebuah pernyataan menyatakan dirinya sendiri tidak benar. Beliau mengemukakan contoh seseorang yang berkata: “Apa yang aku katakan sekarang adalah tidak benar”, kerana jika ayat itu benar, maka ia pasti salah berdasarkan apa yang dikatakannya, dan begitu juga sebaliknya. Beliau mengatakan bahawa dia memilih nama *Jadhr al-Aṣam* kerana paradoks itu telah membingungkan walaupun orang yang paling bijak dan beliau tidak menemui penyelesaian yang memuaskan untuk menyelesaikannya. Manakala menurut Saleh Zarepour (2021: 1) ia adalah ayat yang menyatakan diri sebagai salah. Walaupun *Jadhr al-Aṣam* boleh datang dalam formulasi atau bentuk-bentuk yang berlainan akan tetapi bentuk-bentuk yang berbagai itu berkongsi masalah yang sama iaitu pernyataan yang kelihatan benar dan salah dalam satu ketika dan tempat yang sama. Perkara tersebut melanggar hukum logik iaitu sesuatu yang bertentang tidak akan berada pada suatu ketika dan tempat yang sama (*al-naqīḍān lā yajtamiʿan*) (Hassan Rezakhany 2018: 185). Pertentangan hukum mantik klasik ini antara perkara yang menyebabkan ayat ini digelar sebagai satu paradoks. Paradoks ini selain digelar sebagai *Jadhr al-Aṣam* atau *Liar Paradox*, ia juga dikenali sebagai Paradoks Epimenides.

Contoh utama yang boleh kita dapati dalam karya-karya berbahasa Arab adalah “*Kullu kalāmī kādhib,*” atau “Setiap kata-kataku adalah dusta,”. Pernyataan tersebut menjadi tajuk dalam sebahagian karya-karya bagi merujuk kepada paradoks ini. *Jadhr al-Aṣam* atau *Liar Paradox* ini boleh datang dalam beberapa bentuk dan formulasi yang berbeza. Kita boleh dapati bahawa beberapa formulasi lain dalam karya-karya klasik atau *turāth* berbahasa Arab. Contohnya pertentangan dua pernyataan pada dua waktu yang berbeza seperti “Aku akan berkata dusta keesokan harinya,”. Kemudian pada keesokan harinya dia berkata “Kalam yang aku lafazkan kelmarin adalah benar,” yang diungkapkan dalam *Sharḥ al-Maqāṣid* oleh al-Taftāzānī (t.th: 110-111). Kemudiannya dinukilkan oleh Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, Ḥasan al-ʿAṭṭār dan Shams al-Dīn al-Khafrī kemudiannya (Sanson & Alwishah 2016: 104-106; al-Taftāzānī, al-Khubayṣī, al-Dusūqī & al-ʿAṭṭār 2015: 226). Selain itu, terdapat juga formulasi lain bagi *Jadhr al-Aṣam* seperti yang Athīr al-Dīn al-Abharī (2001: 216-218) ketengahkan di dalam karyanya, *Kashf al-Ḥaqāʾiq fī Tahrīr al-Daqāʾiq* seseorang yang tidak pernah berkata benar walau sekali dalam hidupnya berkata “Setiap kalamku dusta” lalu dia

meninggal. Al-Abharī juga mendatangkan formulasi kedua dalam bentuk “setiap kalamku di dalam rumah ini adalah dusta,” lalu dia keluar daripada rumah itu.

Oleh itu, apa yang konsisten daripada penerangan-penerangan di atas bahawa takrif bagi *Jadhr al-Aṣam* adalah ayat swarujuk yang menyatakan bahawa diri ayat itu adalah dusta. Bahkan ilmuan moden seperti Ryan Edward Young (2011) juga mentakrifkan *Liar Paradox* sebagai pernyataan swarujuk yang membawa kepada percanggahan dengan menegaskan kepalsuannya sendiri. *Liar Paradox* dan variasinya meneroka sifat kebenaran, rujukan serta percanggahan dalam bahasa dan logik. Beberapa variasi *Liar Paradox* wujud sepanjang ia diperbahaskan oleh ahli falsafah, ahli sejarah, ahli matematik, ulama, ahli bahasa dan banyak lagi. Berikut adalah antara variasi-variasi lain bagi paradoks ini.

- 1 *Simple Liar* merupakan bentuk paling asas seperti yang disebutkan di atas: “Ayat ini adalah dusta,”.
- 2 Variasi kedua adalah ayat *Strengthened Liar* (Ayat Pendusta yang Diperkuat), yang mengubah bentuk semantik ayat yang pada asal mengandungi “...adalah dusta,” kepada “Ayat ini adalah tidak benar,”. Ini adalah cubaan menggabungkan penyelesaian bahawa ayat pendusta itu tidak benar dan tidak salah dan membentuk variasi baharu bagi menyelesaikan *Simple Liar* dengan mengeluarkan ayat tersebut daripada prinsip bivalen. Walau bagaimanapun, jika ayat itu tidak benar dan tidak palsu yang membentuk hukum ketiga selain benar dan palsu iaitu “tidak benar” yang boleh membawa makna sama ada kepalsuan itu sendiri, tidak mempunyai makna atau tidak pasti. Natijah daripada *Strengthened Liar* ini akhirnya kembali kepada penggunaan bivalen kerana dikotomi antara benar dan tidak benar (yang mengandungi ‘tidak benar’ dan ‘dusta’).
- 3 *Revenge Liar* muncul apabila solusi kepada Paradoks Pendusta menjana paradoks baharu yang hampir serupa, seperti apabila teori mendakwa ayat pendusta itu tidak mempunyai makna (*meaningless*). Secara ringkas, *Strengthened Liar* dan *Revenge Liar* merupakan variasi yang sama akan

tetapi mempunyai konteks dan formulasi perbincangan yang sedikit perbezaan (Beall 2007: 4).

- 4 *Liar Cycle* atau Kitaran Pendusta, melibatkan berbilang ayat yang merujuk antara satu sama lain membentuk kitaran, seperti “Ayat seterusnya adalah benar” yang diikuti dengan “Ayat sebelumnya adalah dusta”. Ini juga membawa kepada kitaran yang tiada penghujung kerana kedua ayat tersebut membawa makna bertentangan antara satu sama yang lain akan tetapi merujuk kepada satu sama lain (Dalglish 2020: 21).
- 5 Paradoks Yablo adalah sebuah ialah antinomi semantik yang melibatkan urutan ayat yang boleh berterusan tanpa henti, yang mana setiap ayat mendakwa bahawa setiap ayat seterusnya dalam senarai adalah palsu. Contohnya, . Menjelaskan bahawa swarujuk dan *circularity* (kitaran) bukan syarat untuk menghasilkan paradoks seperti *Liar Paradox* (Yablo 1993: 251-252).
- 6 Antara contoh paling tua yang dikesan, Paradoks Epimenides melibatkan pernyataan seperti “Semua orang Crete sentiasa berbohong.” yang dituturkan oleh Epimenides, seorang warga Crete sendiri (Kaczyńska 2016: 157).
- 7 Ayat paradoks yang melibatkan dua orang yang berbeza iaitu A dan B. A mengatakan bahawa dakwaan B adalah benar. B mengatakan dakwaan A adalah dusta.
- 8 Akhir sekali, *Boolean Paradox* yang memfokuskan kepada struktur ayat kompleks yang menyatakan: “Sama ada pernyataan ini tidak benar atau $1=2$, $1=2$ tidak benar, maka pernyataan adalah tidak benar,” (Cheruvalath 2020: 88).

Terdapat beberapa paradoks lain yang tergolong dalam paradoks-paradoks yang disebabkan oleh swarujuk seperti, Paradoks Curry. Paradoks ini tidak menggunakan

penafian seperti *Liar Paradox* akan tetapi ia menggunakan struktur implikasi dan swarujuk. Disjungsi rujuk diri seperti, “Jika ayat ini benar, maka Q.”. Jika ayat ini benar, maka Q mengikuti. Walau bagaimanapun, ayat itu juga menegaskan bahawa ia adalah benar jika Q mengikuti. (Da Ré & Teijeiro. 2020: 4-5; Young 2011: 26-27). Contohnya seperti, “Jika ayat ini benar, maka bulan diperbuat daripada keju biru,” yang menggandingkan ayat pertama dengan implikasi yang palsu (Fatima 2025: 5-6).

2.3 SEJARAH JADHR AL-AŞAM PADA ERA YUNANI

Sejarah era Yunani ini memfokuskan, Eubilides, Aristotle dan Epimenides. Eubilides atau Eubulides yang merupakan seteru intelektual Aristotle adalah orang yang terawal yang dikesan membahaskan *Liar Paradox* (Young 2011: 5; Ibn Missī 2020: 425). Mereka sering berbeza pendapat dalam hal yang berkaitan dengan falsafah, epistemologi dan logik. Contohnya, ketika berbicara mengenai logik dalam hal asas logik ‘*adam al-tanāquḍ*’ atau prinsip bertentang Ini menjadikan *Jadhr al-Aşam* antara paradoks terawal yang tiada konsensus dalam penyelesaiannya sehingga kini, seperti *Zeno’s Paradoxes of Motion*. Biar pun begitu, menurut Ryan Edward Young, *Liar Paradox* ini mendapat perhatian serta banyak diteliti oleh ramai ahli falsafah dan logik berbanding *Zeno’s Paradoxes of Motion*. Kekurangan konsensus ini menjadi lebih ketara dalam abad kedua puluh akan tetapi Young menegaskan hal ini bukan disebabkan oleh kegagalan ahli falsafah dan logik dalam mendatangkan solusi. Young menukulkan Michael Glanzberg berkata di dalam *The Liar in Context* (2001: 217-218) “masalah yang kita hadapi ketika ini bukanlah kekurangan solusi akan tetapi lambakan atau *overabundance* teori-teori solusi yang bertentangan antara satu sama yang lain”.

Menurut Jon Moline (1969: 393-395), Eubilides of Miletus merupakan seorang ahli falsafah yang datang daripada aliran *Megarian*. Moline menukulkan daripada Diogenes bahawa Eubilides adalah murid kepada Euclides yang merupakan murid Socrates. Eubilides disifatkan sebagai cukup terkenal sehinggakan boleh mendapat komentar daripada penyair. Beliau cukup penting dalam falsafah sehingga mempunyai kontroversi dengan Aristotle serta cukup pandai mengalahkannya di dalam beberapa perdebatan. Selain itu, Moline juga menegaskan bahawa beliau mempunyai sebab yang baik untuk mempercayai bahawa penulisan Eubilides dalam *Sorites* serta kontroversi beliau bersama Aristotle berkait walaupun bukan seteru apa yang Gomperz dan Beth

gambarkan iaitu serangan terhadap teori logik ketiadaan kontradiksi dan potensi infiniti Aristotle.

Aristotle ada membahaskan mengenai falasi-falasi pada baris 180a34 hingga 180b7 dalam karyanya *Sophistical Refutations* (John Myles McCarthy 2018: 291-305; Aristotle 1995: 307-308). Denis Zaslavsky menegaskan bahawa golongan sofis menggunakan pernyataan-pernyataan seperti “Aku bersumpah bahawa aku berdusta,” dan “Aku mengarahkan kamu untuk mengingkari arahanku,”. McCarthy berkata bagi pernyataan yang merujuk diri sendiri (swarujuk) seperti “aku bersumpah bahawa aku berdusta,” adalah benar dan dusta dalam satu masa yang sama. Pada pendapat McCarthy contoh yang diketengahkan Aristotle dalam hal ini kurang dari sudut kekuatan karakter swarujuk untuk menjadi *Liar Paradox* yang “kuat” sebaliknya contoh ini menunjukkan kemungkinan bagi manusia untuk menjadi seseorang yang secara tabiatnya pendusta tetapi mampu jujur dalam beberapa aspek dan sudut kerana sebahagian daripada dakwaan manusia tersebut adalah benar. Menurut Paulo Crivelli (2004: 61-62) sama seperti McCarthy menterjemahkan bab kedua puluh lima *Sophistical Refutations* perenggan 180a34–b7. Beliau menyatakan bahawa ini adalah satu-satunya perenggan yang mana Aristotle membincangkan berkenaan *Liar’s Paradox*.

Merujuk kembali kepada perseteruan antara Aristotle dan Eubulides, Jon Moline (1969: 397-399) membincangkan mengenai adakah Aristotle sedar akan kewujudan *Sorites* yang dikatakan ditulis oleh Eubulides kerana tidak banyak ilmuan sezaman mereka yang menukilkan atau meriwayatkan bahawa Aristotle tahu akan karya tersebut. Jika dikatakan beliau tidak menyedari kewujudan karya tersebut lalu bagaimana mungkin beliau boleh menyelitkan salah satu formulasi *Liar’s Paradox* yang merupakan salah satu daripada sejumlah paradoks Eubulides di dalam *Sophistical Refutations*? Mungkin sahaja beliau tahu daripada orang lain atau mungkin beliau sendiri terfikir akan paradoks itu sendiri. Kemudian, Epimenides seperti yang diceritakan oleh Elwira Kaczyńska (2016: 157-160) di dalam *Epimenides’ Tale of the Birth of Zeus*, merupakan seorang penyair Yunani pada abad ketujuh hingga keenam sebelum Masihi. Epimenides dilahirkan di kota Crete yang bernama Arcadia atau sekarang diberi nama Arkalochori. Kaczyńska menyatakan bahawa *Hymn to Zeus* tulisan Callimachus kelihatan seperti mengikut acuan penceritaan Epimenides akan

kelahiran Zeus, ketua para Dewa Gunung Olympus. Kedua karya mereka mempunyai kalam yang menjadi contoh terkenal bagi pengkaji-pengkaji *Liar Paradox* iaitu “Κρητες ἀει ψευδοται,” yang bermaksud “warga Crete adalah pendusta,”. Ayat klasik ini menjadi paradoks kerana Epimenides sendiri merupakan seorang warga Crete akan tetapi beliau menyatakan bahawa semua warga Crete merupakan seorang pendusta yang turut memasukkan beliau sebagai subjek dalam pernyataan berikut. Sekiranya benar pernyataan tersebut maka benarlah semua warga Crete termasuk Epimenides adalah pendusta akan tetapi ia juga menimbulkan persoalan bagaimana kalam tersebut boleh menjadi benar jika Epimenides, seorang warga Crete merupakan seorang pendusta. Ayat “warga Crete adalah pendusta,” merupakan versi kompleks yang lebih tajam berbanding kalam yang berbunyi “aku sedang berdusta,” atau “pernyataan yang sedang aku ungkapkan ketika ini adalah dusta,” (Hofstadter 1999: 15-17). Pernyataan ini mencabuli prinsip asas logik iaitu dikotomi anggapan suatu pernyataan itu menjadi benar atau salah dan tidak boleh kedua-duanya dalam masa dan tempat yang sama.

2.4 SEJARAH JADHR AL-AŞAM DALAM WACANA KEILMUAN ISLAM DAN ARAB

Menurut Larry B. Miller (Hyman et al. 1989: 173) *Jadhr al-Aşam* dalam tradisi keilmuan Islam bermula dengan perdebatan mazhab-mazhab Ilmu Kalam yang melibatkan *şidq* dan *kidhb*. Yahyā ibn ʿĀdī antara tokoh yang pertama yang menyentuh berkenaan paradoks ini dalam risalah kecil berkaitan penolakan terhadap aliran sofisme yang dinukil daripada *Aristotle's Sophistical Refutations* (John Myles McCarthy 2018: 291-305; Aristotle 1995: 307-308). Pada abad kesepuluh tokoh-tokoh seperti al-Nazzām daripada aliran *al-Muʿtazilah* dan ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī daripada *al-Ashāʿirah* mula menggunakan paradoks ini dalam berhujah berhadapan dengan golongan dualis Manichaeisme di bumi Parsi. Manichaeisme adalah aliran atau lebih tepat agama gnostik yang tersebar luas sehingga ada sebahagian sejarawan mengkategorikannya sebagai agama dunia (Johannes van Oort 2009: 1). Kewujudannya ditentang oleh tokoh-tokoh daripada agama Islam dan Kristian. Agama ini diasaskan oleh seorang ‘nabi’ Parsi, Mani yang berasal daripada kumpulan *Elcesaites* atau *al-Kisāʾiyyah* sebelum meninggalkan kumpulan ini. Al-Baghdādī di dalam *Kitāb Uşūl al-Dīn* (1988: 13-14) membahaskan tentang hakikat *khabar* atau pernyataan. *Al-Khabar*

apabila dibincangkan dalam kerangka Ilmu Mantik bermaksud suatu pernyataan yang sama ada boleh menjadi benar ataupun salah, kata beliau:

Ketahuilah bahawa *khavar* itu terbahagi kepada dua iaitu yang benar dan yang dusta, *khavar* yang benar itu adalah apabila ia menepati objek yang disampaikan dan adalah dusta apabila ia bertentangan dengan objek yang disampaikan. Tiada *khavar* yang benar dan dusta dalam ketika dan tempat yang sama. Contohnya *khavar* yang dilafazkan oleh seseorang yang tidak pernah sekalipun berdusta akan dirinya bahawa dia berdusta, sesungguhnya *khavar* ini adalah dusta manakala apabila seorang pendusta apabila dia menyatakan bahawa dirinya berdusta dan ia adalah benar, maka pernyataan menjadi benar dan dusta yang diungkapkan oleh seorang pelaku, maka dengan ini tertolak hujah kaum dualis bahawa pelaku atau yang berkata dengan kebenaran tidak harus menjadi yang berkata-kata dengan kedustaan.

Jadhr al-Aṣam pada abad kesepuluh, digunakan sebagai salah satu hujah menolak hujah lawan terutamanya dalam hal-hal yang berkaitan dengan akidah dan etika. Miller menambah lagi (1989: 174) bahawa tiga ahli falsafah besar Islam iaitu al-Farābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd tidak pernah sekalipun membahaskan paradoks ini. Pada pertengahan abad ke-13 mula perbincangan berkenaan *Jadhr al-Aṣam* menjadi norma baharu. Nama-nama seperti ʿAlī ibn Muḥammad al-Āmidī, Ibn Kammūnah, al-Khunajī, Shams al-Dīn al-Samarqandī, dan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī banyak membahaskan paradoks ini. Paradoks ini juga dibahaskan oleh tokoh seperti al-Āmidī, merupakan seorang *al-Ashʿarī* yang juga mahir dalam fiqh dan usul fiqh mazhab *al-Shāfiʿī* biarpun beliau bermula sebagai seorang yang bermazhab *al-Ḥanbalī* yang membahaskan *Jadhr al-Aṣam* di dalam *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Ahmed Alwishah & David Sanson 2009: 101-106). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* merupakan karya beliau yang ada menyebut mengenai *Jadhr al-Aṣam*. Beliau menukulkan perdebatan antara tokoh-tokoh *al-Muʿtazilah* seperti Abū ʿAlī al-Jubbāʾī, Abū Hāshim, Abū ʿAbd Allah al-Baṣrī dan lain-lain mengenai *al-khavar*. Mereka menyatakan *khavar* sebagai suatu ucapan atau kalam yang diserap oleh benar dan dusta. Al-Āmidī menyatakan terdapat empat masalah di dalam takrif mereka bagi *al-khavar*. Beliau juga antara yang menggunakan contoh balas seperti hujah menggunakan dua subjek berbanding tokoh-tokoh seperti ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī yang menggunakan satu subjek. Terdapat beberapa lagi perincian

mengenai ini seperti yang dibentangkan al-Āmidī di dalam *al-Ihkām*. Pengkaji melihat metode yang digunakan oleh al-Āmidī menggunakan cara gaya pertengahan antara jalaran *Mutakallimīn* sebelum beliau dengan tokoh yang sezaman dengan beliau seperti al-Abharī dan al-Ṭūsī.

Athīr al-Dīn al-Abharī pula di dalam beberapa karya-karya beliau pada abad ketiga belas. Beliau merupakan salah seorang murid kepada Fakhr al-Dīn al-Rāzī, seorang ulama daripada aliran *al-Ashā'irah* (Henrik Lagerlund 2020: 211). Al-Abharī dikenali sebagai seorang ahli falsafah, Ilmu Kalam, astronomi, mantik dan banyak lagi. Tulisan beliau dalam bidang mantik seperti karya yang diberi nama *Isāghūjī* sangat popular sebagai kompendium dan kitab pemula bagi pelajar yang mahu mendalami mantik silam jalaran *Categories* oleh Aristotle dan *Isagoge*. Karya ini juga disyarahkan oleh beberapa ulama lain seperti ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī, Zakariyyā al-Anṣārī dan Shams al-Dīn Muḥammad al-Fanārī. Antara rekod daripada al-Abharī yang membincangkan mengenai *Jadhr al-Aṣam* yang boleh didapati adalah daripada karya beliau, *Kashf al-Ḥaqā'iq wa Tahrīr al-Daqā'iq*, *Khulāṣah al-Afkār wa Naqāwah al-Asrār* dan *Tanzīl al-Afkār fī Taḍlīl al-Asrār* (Saleh Zarepour 2021: 5). Contohnya di dalam *Kashf al-Ḥaqā'iq wa Tahrīr al-Daqā'iq* beliau berbicara dengan lebih mendalam akan paradoks ini seperti yang dinyatakan oleh Zarepour bahawa al-Abharī membentangkan formulasi dan solusi bagi paradoks ini. Kita juga boleh dapati dalam karya al-Abharī ini bahawa beliau menerangkan *Jadhr al-Aṣam* bukan lagi sebagai hujah teologi bagi menentang golongan yang bertentangan fahaman akidah dengannya kerana kali ini paradoks ini benar-benar dibentangkan di dalam karya mantik. Menurut Ahmed Alwishah dan David Sanson (2009: 106-115) pada masa ini juga perbincangan mengenai *Jadhr al-Aṣam* mula beralih daripada perdebatan mengenai penetapan definisi bagi *al-khabar* itu sendiri kepada perbincangan mengenainya sebagai suatu paradoks, falasi atau *al-Mughālaṭah*. Beliau juga menggelarkan paradoks ini sebagai *mughālaṭah ṣaḥbah* (al-Abharī 2024: 314-315) yang memberi erti falasi yang sukar dan *al-mughālaṭāt al-laṭīfa* (al-Abharī 2001: 216) yang bermaksud antara falasi-falasi yang halus.

Seterusnya, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī yang hidup sezaman dengan beliau. Karya beliau yang diberi nama *Tajrīd al-ʿAqā'id* yang mencetuskan perdebatan hebat di era

seterusnya antara Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dan Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī dalam komentar mereka bagi karya tersebut. Selain *al-Tajrīd* beliau juga menulis *Taʿdīl al-Miʿyār fī Naqd Tanzīl al-Afkār* yang secara terus menjawab atau memberi reaksi akan teks-teks al-Abharī mengenai *Jadhr al-Aṣam*. Beliau menukilkan kalam al-Abharī secara perkata selain menyebut bahawa paradoks ini sudah disebutkan oleh sejumlah pemikir terdahulu. Shams al-Dīn al-Samarqandī juga menawarkan solusi bagi paradoks ini di dalam karya beliau *Qisṭas al-Afkār* (el-Roayheb 2020: 255) bahawa jika seseorang mengatakan “Segala yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” maka kita mungkin boleh bertanya kepadanya adakah dia berniat untuk memasukkan kalam ini ke dalam penghukuman dusta tersebut. Jika tidak maka tidak terjadilah paradoks dalam keadaan ini dan jika memang niatnya maka barulah terjadi paradoks tersebut. Sarjana Syiah, Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī pula berpegang dengan solusi bahawa pernyataan paradoksikal ini boleh menjadi benar atau dusta hanya ketika terdapat perbezaan antara *khavar* dan *mukhbar ʿanh* atau perkara yang hendak diceritakan.

Menurut Khaled el-Roayheb (2020: 254) dan Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī (1375H: 77) Najm al-Dīn al-Kātibī yang terkenal dengan karya besar mantik beliau yang diberi tajuk *Risālah al-Shamsiyyah* yang juga merupakan salah seorang murid kepada Athīr al-Dīn al-Abharī. Al-Kātibī menyebutkan mengenai *Jadhr al-Aṣam* bahawa pernyataan “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta” tidak boleh dianggap benar kerana terma-subjeknya berbentuk pernyataan yang merujuk diri sendiri atau *self-referential statement*. Hal ini kerana pernyataan swarujuk tergolong di dalam terma-subjeknya sendiri. Maka pernyataan ini adalah dusta. Walau bagaimanapun, al-Kātibī mencadangkan penghukuman dusta ke atas pernyataan ini tidak mengandungi implikasi paradoksikal dengan erti kata pernyataan “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta” adalah dusta tidak melazimkan sebahagian daripada pernyataan ini menjadi benar, maka tiada paradoks di sini akan tetapi hanyalah saat dan ketika terma-subjek pernyataan ini adalah dusta.

Kemudian Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī pula muncul membahaskan paradoks ini yang mungkin boleh dianggap sebagai satu langkah ke hadapan dalam formulasi paradoks ini. Al-Taftāzānī membahaskan isu ini di dalam karya Ilmu Kalam tulisan beliau yang diberi nama *Sharḥ al-Maqāṣid* ketika membahaskan dan berhujah menolak

akan hujah *al-Muʿtazilah* yang menyatakan baik dan buruk adalah intrinsik atau *al-ḥasan wa al-qubḥ dhātīyān* (al-Taftāzānī t.th: 110-111; Alwishah & Sanson 2016: 102-106). Al-Taftāzānī berkata lagi di dalam hujahnya yang kelihatan senada dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam menolak bahawa baik dan buruk itu bersifat *dhātī*. Contohnya dalam hal hukum berdusta dalam menyelamatkan Nabi daripada dibunuh. Qāḍi Abd al-Jabbār di dalam *al-Mughnī* mempertahankan mazhab *al-Muʿtazilah* dengan mendatangkan hujah yang sama. Hujah berdusta bagi menyelamatkan Nabi dengan menyatakan bahawa akal mengatakan bahawa penipuan itu suatu yang buruk tetapi akal juga akan menimbang bahawa menyelamatkan nabi itu perkara yang baik lalu membawa kita kepada sebuah kontradiksi. Tambah ʿAbd al-Jabbār lagi, di dalam respon beliau terhadap hujah tersebut dengan menyatakan bahawa menipu itu buruk akan tetapi membiarkan Nabi wafat adalah lebih buruk daripada segi timbangan. Al-Taftāzānī menyebutkan dalam hujahan keempat dalam menegaskan bahawa timbangan baik dan buruk sesuatu perkara ditentukan oleh syarak bukan bersifat intrinsik:

Jikalau baik dan buruk itu intrinsik, maka lazimlah bertembung dua perkara yang bertentangan atau saling menafikan pada pernyataan seseorang yang mengatakan aku pasti akan berdusta keesokan hari kerana ia sama ada dia berkata benar maka lazimlah kebenarannya serta kebaikannya dan tiada lazim baginya dusta serta keburukannya pada hari esok, atau jika dia berkata-kata yang dusta sesungguhnya lazimlah baginya dusta serta keburukannya dan tiada lazim baginya meninggalkan dusta itu pada keesokan harinya. Penetapan bahawa pertembungan dua perkara yang saling menafikan ini antara benar dan dusta pada pernyataan keesokan harinya dusta, sesungguhnya pendustaan itu perkara yang buruk dan meneruskan kebenaran pada kalam yang pertama itu baik atau kerana ia jika baik maka tidak terjadilah buruk itu natijah secara intrinsik daripada dusta, manakala jika buruk maka meninggalkan dusta itu adalah perkara yang baik di samping pengekalannya kalam pertama itu buruk...

Al-Taftāzānī kemudiannya menjelaskan bahawa paradoks ini merupakan masalah yang kompleks yang mengelirukan akal para cerdik pandai. Seterusnya beliau menamakan paradoks ini sebagai *Mughālaṭah Jahdr al-Aṣam* dalam kalam beliau:

Sesungguhnya falasi ini menghairankan akal-akal orang yang berakal dan para cerdik pandai dan kerana ini aku namakan ia sebagai *Mughālaṭah Jahdr al-Aṣam*. Telah aku selidiki solusi-solusi yang dibentangkan akan tetapi tiada yang memuaskan, telah juga aku renungi berulang-ulang kali tidak terzahir daripada solusi-solusi melainkan terlalu sedikit daripadanya. Sesungguhnya kebenaran dan kedustaan sepertimana ia menjadi *ḥāl* bagi hukum yakni neksus positif (*al-ijābiyyah*) mahupun negatif (*al-salbiyyah*) atas apa yang lazim ke atas segala *qaḍiyyah*. Ia boleh menjadi hukum, *maḥkūm bih*, predikat atas sesuatu seperti “kata kami ini benar dan ini dusta”. Ini tidak bertentangan melainkan kita iktibarkan ia sebagai dua *ḥāl* bagi satu hukum, atau dua hukum bagi satu subjek. Ia berbeza jika kita iktibarkan satu daripada dua perkara tersebut sebagai *ḥāl* bagi hukum dan yang lainnya sebagai hukum kerana perbezaan yang jelas pada tempat kembali.

Setelah al-Taftāzānī, kita boleh dapati nama seperti al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī atau nama penuh beliau ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, seorang lagi ilmuan daripada bumi Shiraz turut serta membentangkan solusi bagi *Jadhr al-Aṣam*. Al-Jurjānī berpendapat bahawa penghukuman sesuatu itu sendiri bukan sebahagian daripada perkara yang dihukum, maka dengan ini pernyataan penghukuman “Segala apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta” bukan sebahagian daripada perkara yang dihukum. Oleh sebab itu paradoks tidak berlaku di sini menurut pandangan al-Jurjānī.

Kemudian, Jalāl al-Dīn al-Dawwānī pada abad keempat belas dan kelima belas. Beliau telah menulis tiga *ḥāshiyyah* atau *supercommentary* bagi *Tajrīd al-‘Aqā’id* oleh Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (Hyman et al. 1989: 175). Beliau merupakan salah satu nama yang sememangnya terkenal dalam tradisi keilmuan Islam terutamanya dalam bidang akidah, falsafah dan mantik selain merupakan seorang penulis yang cukup prolifik dalam menghasilkan karya-karya dalam bidang-bidang tersebut. Beliau sangat terkehadapan dalam mempertahankan mazhab *al-Ashā‘irah* dalam soal pegangan akidah dalam karya-karya Ilmu Kalam beliau di samping mahir dalam fiqh mazhab al-Shāfi‘ī seperti yang dilaporkan oleh Matthiew Terrier di dalam *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Henrik Lagerlund 2020: 407-408). Idea-idea beliau mengenai *Jadhr al-Aṣam* boleh ditemui dalam karya-karya beliau seperti syarahan-syarahan *al-Tajrīd* yang disebutkan di atas dan *Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Dawwānī ‘ala Tahdhīb al-Manṭiq*. Tidak dilupakan

juga risalah-risalah kecil dan ringkas yang beliau tulis sebagai jawapan atau penerangan kepada pendapat beliau akan paradoks ini seperti *Risālah Nihāyah al-Kalām fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam* yang telah ditahkik oleh Aḥad Farāmarz Qarāmalekī (2007), seorang sarjana Parsi. Solusi beliau bagi mendepani *Jadhr al-Aṣam* adalah beliau menafikan ayat paradoks tersebut adalah sebuah *khavar* atau pernyataan.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Dashtakī merupakan nama yang sering disebut apabila membahaskan solusi yang diketengahkan oleh al-Dawwānī berkenaan *Jadhr al-Aṣam*. Mereka dilihat berdebat dalam siri-siri karya berbalas jawapan dan hujah menjadikan hujah mereka menarik untuk diteliti oleh ilmuan-ilmuan dan pengkaji-pengkaji yang datang terkemudian. Al-Dashtakī menulis komentar kepada syarahan al-Dawwānī ke atas *Tajrīd al-‘Aqā’id* di dalam *al-Ḥāshiyyah al-Jadīdah al-Ṣadriyyah* dan *al-Ḥāshiyyah al-Thāniyyah*. Kritikan itu kemudiannya diberi jawapan balas oleh al-Dawwānī sebelum al-Dashtakī sekali lagi memberi kritikan kepada jawapan balas tersebut. Mereka berdua juga ada menulis risalah-risalah kecil pada menyatakan dan merungkai paradoks ini seperti *Risālah Nihāyah al-Kalām fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam* bagi Jalāl al-Dīn al-Dawwānī yang disebutkan di atas dan *Risālah fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam* oleh Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī yang juga ditahkik oleh orang yang sama (Hyman et al. 1989: 175-176).

Perdebatan antara al-Dawwānī dan al-Dashtakī berterusan sehingga hujung hayat mereka sehingga diteruskan oleh anakanda bagi Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī yang bernama Ghiyāth al-Dīn Manṣūr al-Dashtakī (Henrik Lagerlund 2020: 409-410). Menurut al-Qāḍī Nūr Allah al-Tustarī (2013: 225) di dalam karyanya *Majālis al-Mu’minīn* memuji beliau dengan panjang lebar dengan menyatakan jika Aristotle, Plato dan sekalian ahli falsafah atau *hukamā’* sebelumnya merupakan ahli iman atau orang yang beriman nescaya mereka akan bangga dengan Ghiyāth al-Dīn. Setelah Jalāl al-Dīn al-Dawwānī menyelesaikan *ḥāshiyyah* ketiganya bagi *Tajrīd al-‘Aqā’id* bagi ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad al-Qūshjī yang digelar sebagai *al-Ḥāshiyyah al-Ajad*, al-Dawwānī dan menyelitkan respon bagi kritikan yang datang daripada anak beranak al-Dashtakī. Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī meninggal sebelum sempat memberi jawapan balas al-Dawwānī tersebut namun disambung oleh anakandanya Ghiyāth al-Dīn Manṣūr al-Dashtakī yang menyambung perbincangan bagi polemik ini. Biarpun pada awalnya

Ghiyāth al-Dīn agak kasar dalam penolakan beliau terhadap respon balas al-Dawwānī akan tetapi setelah pemergian seteru bapanya itu beliau terus membincangkan paradoks ini dengan menunjukkan penghormatan kepada Jalāl al-Dīn al-Dawwānī.

Seterusnya, menurut Mathieu Terrier (Henrik Lagerlund 2020: 1042-1045), Shams al-Dīn al-Khafīrī merupakan seorang tokoh penting bagi bidang astronomi, matematik, fizik, falsafah, mantik dan banyak lagi. Nama penuh beliau Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Khafīrī al-Kāshī. George Saliba (1994: 15-38; 2015: 40-45; al-Tustarī 2013: 230-231) menyebutkan bahawa biografi yang paling banyak membicarakan perihal al-Khafīrī adalah daripada *Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-‘Ulamā’ wa al-Sādāt* karangan al-Khawānsārī (1390AH) yang Saliba katakan merupakan satu salinan daripada *Majālis al-Mu’minīn* karangan Nur Allāh al-Tustarī. Beliau merupakan murid bagi ahli teologi terkenal Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī walau bagaimanapun guru-guru beliau selain al-Dashtakī tidak dapat dipastikan kesahihannya. ‘Alī al-Dawwānī mendakwa bahawa al-Khafīrī pernah berguru dengan bapanya Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, akan tetapi kesahihan dakwaan ini menurut Bdaiwī, Naṣr dan Aminrazavi tidak dapat dipastikan dengan pasti. Saliba juga menyatakan bahawa Brockelmann, Kaḥḥāla dan Ismā‘īl Bāshā al-Baghdādī pernah merekodkan bahawa al-Khafīrī pernah berguru dengan seorang lagi ulama *al-Ashā‘irah* iaitu Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī manakala penulis-penulis biografi beraliran Syiah menghubungkan jalur perguruan al-Khafīrī dengan al-Dashtakī akan tetapi menurut Saliba sumber Syiah di sini lebih kuat kerana sejarawan yang menghubungkan al-Khafīrī sendiri dalam rantaian sanad keilmuan dengan al-Taftāzānī menyatakan al-Khafīrī tidak sempat bertemu dengan al-Taftāzānī. Shams al-Dīn al-Khafīrī direkodkan telah menulis dua risalah berkenaan *Jadhr al-Aṣam*. Karya tersebut diberi nama *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥal Shubhah Jadhr al-Aṣam* atau *fī Ḥal Shubhah Kullu Kalāmī Kādhib* (al-Khafīrī 1375H: 88; Amzar & Wan Haslan 2025) yang memberi erti “Risalah Pengajaran bagi yang Punya Kelebihan atau yang Terpelajar dalam Menghilangkan Kekusutan *Jadhr al-Aṣam*” atau “Risalah Pengajaran bagi yang yang Terpelajar dalam Merungkai Kekusutan Setiap Kataku Dusta” yang mana di dalamnya beliau mengkritik solusi yang diketengahkan oleh Jalāl al-Dīn al-Dawwānī berkenaan ayat-ayat paradoks *Jadhr al-Aṣam* tidak boleh dihukumkan dengan benar atau dusta kerana ia bukan *khavar*. Beliau kemudiannya menulis dengan lebih

panjang lebar dan mendalam mengenai *Jadhr al-Aṣam* di dalam karya yang diberi nama *Ḥayrah al-Fuḍalā'*.

Pada abad kelapan belas, seorang yang berjawatan *Shaykh al-Azhar*, Ḥasan ibn Muḥammad al-ʿAṭṭār (al-Taftazānī, al-Khubayṣī, al-Dusūqī & al-ʿAṭṭār 2015: 226) menyebutkan di dalam *Hāshiyah al-ʿAṭṭār* beliau ke atas *Tadhhīb ʿalā Tahdhīb al-Manṭiq* karangan al-Khubayṣī tentang *Jadhr al-Aṣam*. Beliau turut menyebutkan solusi al-Dawwānī di dalam komentar beliau. Kata beliau:

Disebutkan sebuah falasi yang terkenal yang bernama *Jadhr al-Aṣam* iaitu apabila seseorang berkata “Setiap kataku pada hari ini adalah dusta,” lalu dia tidak berkata sedikit pun selain kata itu pada hari ini, maka lazim kalam tersebut benar dan dusta dalam masa yang sama. Hal ini kerana jika ia benar pada *nafs al-amr*, maka lazim bagi *maḥmūl* pernyataan tersebut “dusta,” menjadi benar ke atas *mawḍūʿ* pernyataan “kataku” tersebut sendiri, maka lazim bagi kalamnya itu dusta dan bukan kalamnya itu melainkan “Kataku dusta,” maka lazim baginya dihukum sebagai dusta (hanya “Kataku dusta” yang benar).

2.5 PERBAHASAN LIAR PARADOX DI SISI ILMUAN DAN AHLI FALSAFAH BARAT ZAMAN PERTENGAHAN

Menurut Stephen Read (2002) perbahasan *Liar Paradox* oleh John Buridan atau Jean Buridan boleh dikesan kepada Thomas Bradwardine, seorang sarjana Oxford pada abad keempat belas. Bradwardine dikenali atas interpretasi semula kepada Aristotle tentang nisbah halaju kepada daya dan tentangan. Pada pandangan beliau *Liar Paradox* atau *insolubles* yang seangkatan dengannya adalah ayat yang salah dan tidak benar. Pasak utama bagi diagnosis beliau berada di dalam tesis kedua beliau yang menyatakan bahawa jika sebuah suatu pernyataan atau pernyataan mengisyaratkan bahawa dirinya tidak benar, maka ia mengisyaratkan dirinya sebagai benar dan ia adalah salah.

Salah seorang figura penting dalam Nominalisme, William of Ockham juga mempunyai peranan dalam mendepani paradoks ini. Beliau membincangkan perihal *insolubles* atau perkara yang sukar untuk dirungkaikan yang di dalamnya termasuk *Liar*

Paradox. Beliau berkata (Pleitz 2018: 233): “Bagi *insolubles*, perlu kamu ketahui bahawa ia adalah sejenis Sofisme yang tidak dinamakan sebegitu kerana ia tidak boleh langsung diselesaikan akan tetapi kerana ia diselesaikan dengan kepayahan (cara yang sukar)”. Walau bagaimanapun, sarjana abad keempat belas seperti Buridan dan Albert of Saxony juga tidak berpegang dengan definisi kebenaran Aristotle serta variasi-variasinya. Mereka mengaplikasikan *notion of supposition* atau lebih tepat *notion of co-supposition*. Idea ini memberi erti subjek dan predikat perlu *co-supposit* atau saling mengandaikan antara satu sama yang lain. Bagi William secara jelas menekankan aspek semantik sesuatu pernyataan berbanding takrifan kebenaran yang bersifat metafizikal yang gemar digunakan oleh sarjana yang bersetuju dengan Aristotle (Novaes 2011: 64-67). William juga berkata:

Kebenaran bagi sesuatu seperti pernyataan tunggal pada ketika ini perlu diketahui bahawa tidak perlu bagi subjek dan predikat untuk saling benar-benar serupa, atau predikat berada dalam realiti di dalam subjek atau inheren di dalam subjek, atau predikat menjadi satu bagi subjek pada realiti luaran. Maka bagi kebenaran pernyataan yang berbunyi “Ini adalah malaikat,” terma umum “malaikat” tidak semestinya disyaratkan untuk menjadi benar-benar serupa dengan apa yang telah diandaikan sebagai subjek, atau ia benar-benar inheren di dalam subjek, atau sebarang perkara yang sepertinya akan tetapi ia mencukupi dan perlu bagi subjek dan predikat saling mengandaikan perkara yang sama.

William juga menegaskan bahawa kebenaran sesuatu ayat tidak hanya bergantung kepada alam dan sifat sesuatu dalam hakikat atau realiti. Ia juga bergantung kepada sifat semantik terma tersebut dan andaiananya, dan ini membuktikan bahawa beliau menekan aspek semantik berbanding aspek metafizik. Perkara yang membezakan William dengan sarjana sezaman dengannya adalah beliau berpendapat larangan yang tidak menyeluruh untuk ayat swarujuk dengan membenarkan ayat swarujuk kecuali jika ia membawa kepada paradoks-paradoks (Benétreau-Dupin 2014: 2-4).

Jean Buridan seperti yang dinyatakan di atas berpegang dengan konsep atau idea yang sama di samping menolak idea penandaan atau *signification* dalam suatu ayat bagi menentukan kebenaran suatu pernyataan. Walaupun begitu beliau memberi pengecualian penggunaan idea penandaan yang berada dalam rangkuman

“bagaimanapun suatu ayat menandakan sesuatu sebagai sesuatu,” akan tetapi ia hanya sebagai satu ringkasan yang merujuk kepada sebab sebenar akan benar dan palsu atau jika dibahasakan secara lebih terperinci beberapa klausa andaian yang mentakrifkan kebenaran atau kepalsuan sebagai fungsi sintaksisnya (Buridan 2001: 848-859). Buridan juga mengkritik William di dalam *Sophismata* atas beberapa sebab seperti larangan tidak menyeluruh kepada ayat rujuk diri dan selain itu, Buridan juga enggan untuk menafikan bahawa *insolubles* adalah pernyataan (Benétreau-Dupin 2014: 2-4). Selain itu, Buridan juga menekankan prinsip kesinambungan kebenaran atau *principle of truth entailment* atau disebut juga dengan istilah *contextual consistency* yang memberi erti konsisten secara kontekstual. Hal ini kerana walaupun beliau antara pemuka idea *supposition criterion* tetapi terdapat dakwaan bahawa beliau juga melihat prinsip ini seakan-akan tidak mencukupi bagi menonjolkan kesalahan yang terdapat di dalam pernyataan.

Kemudian kita beralih kepada Albert of Saxony, seorang sarjana matematik, falsafah dan logik abad keempat belas. Teori-teori beliau mempunyai hubung kait yang sangat rapat dengan Buridan terutamanya berhubungan dengan idea-idea seperti *signification*, *supposition* dan kebenaran. Perbezaan idea-idea ini hanya dapat dikesan apabila diteliti idea-idea keduanya dengan lebih mendalam. Persamaan mereka sangat ketara sehingga ilmuwan seperti Moody dan Boehner menggambarkan Albert sebagai murid yang setia kepada Buridan (Read 2002: 202-203) akan tetapi di dalam *Summulae de Dialectica* terdapat respon Buridan kepada Albert dalam beberapa siri perbezaan pendapat antara mereka. Petikan idea-idea Buridan berbeza dengan Albert pada beberapa perkara yang boleh kita dapati pada awal *Sophismata*. Contohnya, biarpun kedua-dua mereka bersetuju bahawa setiap pernyataan menandakan dirinya sebagai benar (*every proposition signifies itself to be true*) akan tetapi teori kebenaran Albert dalam hal ini diaplikasikan ke atas *insolubles* dan juga yang bukan *insolubles*.

2.6 Perbincangan *Liar Paradox* di Sisi Ilmuan dan Ahli Falsafah Pasca Zaman Pertengahan Dan Modern

Bertrand Russell biarpun terkenal dengan paradoks yang beliau temui sendiri yang dinamakan Paradoks Russell (Russell 1908: 222-262; 2010: 509-533) yang melibatkan teori set yang boleh mengandungi set yang sama tanpa henti akan tetapi ia menyamai

percanggahan-percanggahan akan prinsip-prinsip yang beliau bincangkan bersama Henri Poincaré. Mereka bersetuju bahawa paradoks-paradoks merupakan natijah daripada *Vicious Circle Principle* atau Prinsip Kitaran Ganas. Bagi *Liar Paradox*, Russell membincangkan lafaz “saya sedang berdusta,”. Seperti sarjana-sarjana yang lain beliau menyatakan pernyataan mesti benar atau salah maka pernyataan ini membawa kepada percanggahan. Russell berpendapat kita mesti elakkan memasukkan diri pernyataan sendiri ke dalam pernyataan maka paradoks ini mesti dirungkaikan mengikut *theory of types* yang telah beliau sebutkan di dalam *Principles of Mathematics* (2010: 534-540). Menurut Intisar-Ul-Haque (1966: 10-11) Russell berpendapat pernyataan “saya sedang berdusta,” memberi erti terdapat pernyataan yang beliau tegaskan dan ia adalah salah “saya tegaskan p dan p adalah salah,”. Tambah beliau lagi jika pernyataan ini seharusnya terkena kepada diri sendiri, maka ia akan melibatkan rujukan kepada diri pernyataan itu sendiri maka ia akan terbabit di dalam Falasi Kitaran Ganas atau *Vicious Circle Fallacy*.

Apabila berbicara mengenai *Liar Paradox* dalam kalangan sarjana Barat, pasti kedengaran nama seorang tokoh bernama Alfred Tarski, seorang sarjana yang hidup pada awal tahun 1901 sangat dikenali dengan dua idea utama seperti konsep meta-bahasa formal atau penilaian konsep yang boleh ditakrifkan dalam bahasa material atau *object language* biasa. Idea kedua yang sememangnya lebih dikenali dalam kalangan pengkaji ilmu logik terutamanya yang berkaitan dengan *Liar Paradox* adalah *T-Schema* atau Skema T, sebuah skema yang digunakan untuk menguji nilai kebenaran seperti “ P is true if and only if, P ,” atau P adalah benar jika dan hanya jika P (Young 2001). Bahkan menurut Edward Zalta (2013) ia merupakan sebuah tautologi atau sekurang-kurangnya menghampirinya. Kedua-dua idea ini memainkan peranan dalam menjelaskan dan membentuk solusi *Liar Paradox* Tarski. Selain itu, Alfred Tarski juga berpegang dengan pendapat bahawa bahasa semula jadi mempunyai kecacatan kerana penggunaan kita akan konsep kebenaran di dalam bahasa-bahasa natural sangat tidak konsisten. Kelihatan sangat mustahil dalam bahasa harian untuk mentakrifkan kebenaran atau menggunakan bahasa tersebut dengan cara yang konsisten yang tidak melanggar hukum logik (Tarski & Corcoran 1986; Tarski 1956). Oleh kerana itu, Alfred Tarski mencadangkan untuk membina dan memformulasikan satu bahasa saintifik yang lebih tepat, logik dan yang mempunyai konsep kebenaran yang boleh digunakan secara

konsisten dan lebih tepat serta spesifik sebagai ganti bagi bahasa natural dalam kegunaan logik, sematik dan linguistik. Hal ini jelas berbeza dengan pendekatan logik standard moden yang merombak pemahaman akan teori-teori kebenaran dan penaakulan di dalam bahasa natural untuk mengesahkan keabsahan penggunaannya kerana kebanyakan ilmuan tahu dan berpendapat sangat sukar bahkan hampir mustahil bagi menggantikan bahasa natural.

Willard Van Orman Quine juga tidak ketinggalan berbincang mengenai *Liar Paradox*, beliau mentakrifkan perkataan ‘paradoks’ sebagai “sebarang kesimpulan yang pada mulanya kedengaran mengarut tetapi terdapat argumentasi yang mengekalkannya” (Quine 1966; 3-4). Beliau antara lain membincangkan contoh tentang bagaimana sedikit perubahan kepada versi lain paradoks ini mampu merosakkan beberapa solusi-solusi yang sudah diketengahkan (Quine 1963; 133-134). Solusi beliau dan Tarski dikaitkan sesama mereka kerana terdapat persamaan antara mereka dan ada ketika beliau mempertahankan Tarski seperti yang terdapat di dalam *The Ways of Paradox and Other Essays* (Quine 1966: 11):

Penilaian semula skema konsep ini bukan kali pertama ia berlaku. Ia berlaku secara kecil-kecilan dengan setiap langkah kecil perkembangan ilmu sains dan ia berlaku secara besar-besaran dengan perkembangan yang lebih besar seperti revolusi Copernicus dan perpindahan daripada sistem mekanik Newton kepada teori relativiti yang diperkenalkan oleh Einstein. Kita hanya mampu mengharapkan akan tiba masa bagi membiasakan diri dengan perubahan yang besar dan bagi menemukan skema natural baharu. Suatu ketika dahulu, doktrin yang menyatakan bahawa bumi mengelilingi matahari digelar sebagai Paradoks Copernicus bahkan oleh manusia-manusia yang mempercayai doktrin tersebut. Mungkin satu ketika nanti akan tiba masa, *antinomies* atau paradoks akan menunjukkan bahawa kata rangkum kebenaran atau *truth locution* tanpa subskrip tersirat atau pelindung akan menjadi tidak dapat diterima akal.

Saul Kripke di dalam *Outline of a Theory of Truth* (1975: 690-691) berkata mengenai paradoks ini:

Contoh warga Crete ini menunjukkan salah satu cara bagi mencapai ayat rujuk diri. Biar $P(x)$ dan $Q(x)$ menjadi predikat bagi ayat-ayat. Kemudian, dalam sesetengah kes bukti empirikal menonjolkan ayat ' $(x)(P(x) \supset Q(x))$ ' atau ' $(\exists x)(P(x) \wedge Q(x))$ ', atau sesuatu yang seperti dirinya yang menepati predikat $P(x)$; ada ketika bukti empirikal menunjukkan ini adalah satu-satunya objek yang menepati $P(x)$. Bagi yang kedua, ayat di dalam persoalan "pernyataan akan dirinya sendiri," yang menepati $Q(x)$. Jika $Q(x)$ merupakan predikat "yang salah", maka ia menatijahkan *Liar Paradox*. Misalnya, biarkan $P(x)$ meningkatkan predikat 'yang dicetak di dalam salinan bagi *Journal of Philosophy*, 6 November, 1975, muka surat ke 691, baris kelima'. Maka ayat tersebut $(x)(P(x) \supset Q(x))$ menyebabkan paradoks jika $Q(x)$ ditafsirkan sebagai salah.

Kripke juga cuba memperbaiki beberapa limitasi atau kekangan yang dihadapi oleh Skema T dan Alfred Tarski dalam solusi beliau menurut perspektif bahasa natural dengan membentangkan definisi kebenaran yang baru. Antara kekangan yang dihadapi oleh Tarski adalah beliau membezakan antara bahasa material dan meta-bahasa yang menyebabkan predikat kebenaran tidak boleh ditakrifkan melalui bahasanya sendiri. Solusi Kripke bagi mengatasi kekangan tersebut adalah dengan menetapkan bahawa nilai kebenaran atau *truth value* ditentukan melalui kriteria luaran, dalam bentuk mendatangkan ayat yang lain yang disusun mengikut hierarki dan bukan seperti ilmuan lain yang berpandukan kriteria dalaman atau intrinsik. Hierarki tersebut disusun dalam bentuk ayat yang di atas akan merujuk ayat yang berada pada tingkatan bawah dan manakala ayat yang di bawah itu merujuk kepada ayat yang lebih bawah bagi menjadikan setiap ayat-ayat yang terbina menjadi bersebab dan berasas ataupun *grounded*.

Setelah itu, Graham Priest antara ilmuan yang berpegang dengan Dialetheisme. Ini merupakan suatu aliran yang menyatakan suatu ayat atau pernyataan boleh menjadi benar dan dusta dalam masa dan tempat yang sama. Dalam erti kata yang lain, Dialetheisme berpendapat bahawa ada sesuatu yang dinamakan sebagai *true contradiction* atau ayat yang bercanggah yang boleh dihukum sebagai benar dalam beberapa keadaan. Ini menjadikan dengan erti kata lain ia suatu posisi yang menerima adanya percanggahan yang benar. Pemahaman ini berpendapat bahawa setiap premis

dalam argumentasi yang bersifat paradoksikal adalah benar dan wajar baginya menerima percanggahan sebagai benar termasuklah *Liar Paradox* yang dikatakan oleh mereka sebagai benar dan dusta. Graham Priest berkata hal yang menyerupai ini di dalam karyanya yang digelar *The Logic of Paradox* (Priest 1979: 219-220).

Jon Barwise dan John Etchemendy juga ada membincangkan mengenai penyelesaian bagi *Liar Paradox* di dalam *The Liar: An Essay on Truth and Circularity* (1987: 3). Mereka berdua membezakan antara penegasan mengenai *denial* dengan *negation* yang menjadi antara intipati penting bagi menghadapi *Liar Paradox*. Selain itu, mereka juga membentangkan idea mengenai semantik bersituasi yang menjadi penghalang bagi solusi yang mereka dapati daripada menjadi tidak konsisten dan tidak koheren atau difahami. Mereka mendakwa ayat yang tidak benar di peringkat universal boleh menjadi benar mengikut keadaan dan situasi luaran dan ini menghalang paradoks yang terdiri daripada ayat-ayat swarujuk atau *self referential sentences* seperti *Liar Paradox* daripada merosakkan solusi kerana kesimpulan daripada argumentasi ini merujuk kepada kebenaran yang wujud di dalam situasi yang berbeza berbanding situasi yang ada di dalam ayat itu sendiri.

Tokoh-tokoh seperti Anil Gupta dan Nuel Belnap hadir memberikan solusi yang dibina dengan teliti di dalam *The Revision Theory of Truth* (1993: 113-114). Solusi yang mereka persembahkan adalah berdasarkan teori definisi yang mengambil inspirasi daripada solusi Kripke. *Circular Definitions* atau Definisi Pusaran merupakan tonggak utama bagi argumentasi Gupta dan Belnap. Mereka beranggapan *Liar Paradox* bersifat patologikal atau lebih spesifik di dalam perbincangan-perbincangan logik dan matematik disifatkan sesuatu kejadian atau sifat yang sukar untuk dirangkumkan atau diterangkan di dalam satu teori. Menurut De Pauli Schimanovich (2008: 605-623) walaupun ketika membahaskan paradoks di dalam teori set berkata bahawa patologikal adalah suatu formula atau anggapan kelas yang dijana olehnya satu set yang membawa kepada kontradiksi yang bebas daripada segala aksiom daripada sistem set teoretikal kecuali pada kebersambungan aksiom hanya berdasarkan *Comprehension Scheme* "C.O.S" atau skema kefahaman dan logik.

Michael Glanzberg pula telah menulis dengan terperinci di dalam *The Liar in Context* (2001: 225-228) dan *The Contextual-Hierarchical Approach to The Truth and The Liar Paradox* (2004) membincangkan perihal kebenaran dan *Liar Paradox*. Seperti beberapa sarjana-sarjana sebelum beliau, Glanzberg turut menekankan bahawa bagi mengenal pasti masalah yang *Liar Paradox* persembahkan, kita perlu bermula daripada awal. Sarjana-sarjana lain, seperti Tarski di atas menyatakan paradoks ini menunjukkan beberapa asas yang tidak konsisten dalam idea atau definisi kebenaran yang kita gunakan. Selepas Glanzberg menjalankan proses penghujahan dan penilikan, beliau mendapati bahawa pendapat-pendapat seperti yang Tarski nyatakan membawa kepada kesimpulan yang negatif. Glanzberg menegaskan *Liar Paradox* tidak boleh hanya difahami semata-mata dengan menyatakan masalah paradoks ini adalah masalah mengenai definisi kebenaran akan tetapi ia juga mesti difahami dengan hubungan kepada kebenaran dan pembawa kebenaran tersebut. Kata beliau:

Setakat ini kita mendapati kesimpulan yang negatif. Saya menegaskan bahawa *Liar Paradox* tidak boleh difahami dengan hanya sebagai masalah kebenaran. Sekurang-kurangnya ia mestilah difahami sebagai berkaitan dengan kebenaran dan pembawa kebenaran atau *truth and truth bearers*. Kita masih mempunyai kefahaman yang kurang jelas mengenai masalah apa kepada *truth bearers* yang *Liar Paradox* sebabkan. Maka persoalan ini yang mesti kita perlu hadapi sekarang.

Glanzberg kemudiannya membincangkan mengenai bagaimana *truth bearers* perlu dihadapi. Beliau menyatakan sarjana secara umum tidak mengakui bahawa sebuah ayat tidak boleh dijadikan sebagai *truth bearers* jika kita akui sebarang kebergantungan konteks padanya, yang kita dapati adalah ayat yang sama menjadi benar dan salah pada waktu yang sama. Kemudian beliau membincangkan pilihan-pilihan yang ada bagi solusi beliau.

2.7 KESIMPULAN

Jadhr al-Aṣam timbul daripada pernyataan bercanggah diri yang menegaskan kepalsuannya sendiri, mewujudkan gelung logik yang mana pernyataan itu benar dan palsu secara serentak. Paradoks ini mencabar prinsip asas logik seperti prinsip bivalen

dan *‘adam tanāquḍ*. Ia mempunyai sejarah yang kaya, berakar umbi dari zaman Yunani purba dan penerokaan berterusan dalam tradisi falsafah Islam dan Barat. Rekod awal mengaitkan paradoks itu kepada Eubulides, sezaman dengan Aristotle. Paradoks itu mendapat perhatian dalam keilmuan Islam melalui perbincangan teologi yang melibatkan konsep kebenaran dan kebatilan (*ṣidq dan kidhb*). Pemikir Islam terkemuka seperti al-Baghdādī, al-Āmidī, al-Abharī, al-Ṭūsī, al-Taftāzānī, dan al-Dawwānī terlibat dalam perbincangan yang meluas dan mencadangkan pelbagai penyelesaian kepada paradoks tersebut. Oleh itu, benar *Jadhr al-Aṣam* merupakan sebuah paradoks. Ahli falsafah Barat zaman pertengahan, termasuk Bradwardine dan William Ockham, juga bergelut dengan *Liar Paradox*, menawarkan tafsiran dan resolusi mereka sendiri. Kemudian, tokoh seperti Bertrand Russell, Alfred Tarski, Willard Van Orman Quine, Saul Kripke, dan Graham Priest meneruskan perbincangan, memperkenalkan perspektif dan pendekatan baharu dalam bentuk teori jenis, bahasa meta dan dialetheisme. Cendekiawan yang lebih baru seperti Jon Barwise, John Etchemendy, Anil Gupta, Nuel Belnap dan Michael Glanzberg telah memperhalusi pemahaman paradoks, menonjolkan kepentingan konteks, pembawa kebenaran dan batasan pendekatan tradisional terhadap kebenaran. Perbincangan yang berterusan dengan *Liar Paradox* berpunca daripada keupayaannya untuk mendedahkan kerumitan dan batasan bahasa, semantik, matematik, logik, dan teori kebenaran. Paradoks ini terus merangsang penyelidikan falsafah, merentasi sempadan pemahaman kita dan mendorong pembangunan teori dan kerangka baharu untuk menangani cabaran yang rumit.

BAB III

KONSEP DAN SOLUSI *JADHR AL-AŞAM*

3.1 PENGENALAN

Bab ketiga dalam kajian ini bakal membincangkan dan menghuraikan objektif kedua bagi kajian ini iaitu menerangkan dan menganalisis konsep dan solusi *Jadhr al-Aşam* secara lebih terperinci menurut ilmuan Barat dan Islam. Bagi memenuhi objektif tersebut, pengkaji menyasarkan untuk membentangkan empat intipati utama di dalam bab ini iaitu:- [1] Konsep dan Pembahagian Solusi-Solusi *Jadhr al-Aşam*; [2] Solusi-Solusi Terpilih *Jadhr al-Aşam*; dan [3] Solusi dan Idea Moden Terpilih Bagi *Liar Paradox*. Seterusnya, bab ketiga ini bakal menumpukan perhatian terhadap solusi-solusi dan sudut pandang para sarjana selain membahaskan kemungkinan sama ada tajuk ini perlu dibiarkan. Selain itu, pengkaji akan membentangkan sejarah hujah-hujah berdasarkan Ilmu Mantik, semantik, Ilmu Kalam, sintaksis dan lain-lain sepanjang zaman daripada rekod dan karya-karya para ilmuan yang sudah bergelumbang dengan *Jadhr al-Aşam*.

3.2 KONSEP DAN PEMBAHAGIAN SOLUSI-SOLUSI *JADHR AL-AŞAM*

Sepertimana yang telah disebutkan di dalam bab yang lepas perbincangan mengenai *Jadhr al-Aşam* ini menjalar dan terbahagi kepada beberapa bidang ilmu sekaligus menyebabkan pembahagian kepada jenis-jenis solusi. Pecahan ini, melingkari Ilmu Mantik atau logik itu sendiri, ilmu matematik, metamatematik, bahasa, bahasa meta, semantik dan banyak lagi. Biarpun begitu, ia tetap kembali kepada perbincangan Ilmu Mantik pada natijah akhir. Jika kita amati pada perbahasan mengenai *Jadhr al-Aşam* pada awalnya pada era Yunani. Eubulides, Aristotle dan Epimenides hanya membincangkan berkenaan *Liar Paradox* sebagai sebuah paradoks yang berbentuk ayat

swarujuk yang melanggar prinsip asas logik silam yang menghalang adanya dua perkara yang bertentangan dalam satu masa dan tempat.

Kemudian kita teliti pula perbincangan paradoks ini dalam kalangan sarjana Islam. Seperti yang disebutkan dalam bab yang lepas, pada permulaannya ia kelihatan hanya berlegar dalam perdebatan ilmu akidah dan kalam walaupun disebutkan juga sedikit sebanyak perihal hakikat dan sifat *al-khabar* atau pernyataan (Al-Baghdādī 1988: 13-14; Ahmed Alwishah & David Sanson 2009: 101-106). Biarpun masih lagi terdapat perbincangan mengenai *khabar* yang datang selepas itu, akan tetapi ia juga berkembang ke arah kepada perbincangan mengenainya sebagai suatu paradoks. Kemudian kita boleh lihat perlahan-lahan perbincangan *Jadhr al-Aṣam* berkembang kepada perbincangan yang lebih kompleks dan disebabkan sejarah paradoks ini yang agak panjang maka agak menarik jika kita boleh melihat perkembangan tersebut berlaku. Perbezaan-perbezaan antara sarjana-sarjana yang saling berbalas dan bertukar-tukar solusi menjadikan paradoks ini sangat sarat dengan mutiara-mutiara mantik, semantik dan falsafah.

Menurut Saleh Zarepour (2020:1) terdapat tiga keluarga besar bagi solusi-solusi bagi *Jadhr al-Aṣam* yang boleh ditemui sepanjang sejarah perbahasannya. Keluarga solusi yang pertama adalah dengan berpegang bahawa ayat pendusta bukan ayat yang purna bentuk atau dalam Bahasa Inggeris disebut sebagai *not well-formed truth-apt sentences*, oleh itu ia tidak menerima nilai kebenaran. Perkataan *well-formed* (purna bentuk) dan *truth-apt* (menerima salah satu hukum benar atau salah) akan banyak diulang di dalam bab ini kerana peranannya dalam perbincangan paradoks ini terutamanya dalam kalangan ahli-ahli semantik dan logik. Keluarga solusi pertama ini, menurut Zarepour lagi dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dan ramai lagi. Keluarga jalan penyelesaian kedua pula, dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī dan Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī. Metode penyelesaian ini menyatakan ayat *Liar Paradox* itu telah melanggar prinsip asas mantik atau logik klasik yang berakar daripada prinsip-prinsip seperti prinsip *non-contradiction* atau ayat yang benar itu tiada percanggahan padanya dan juga prinsip bivalen (*bivalence*) atau suatu pernyataan itu mestilah benar atau dusta serta tidak kedua-duanya serentak dalam satu-

satu masa dan tempat. Akhir sekali, keluarga solusi ketiga bagi paradoks tua ini yang menyatakan ayat pendusta ini adalah ayat yang dihukum dusta tanpa percanggahan. Aliran ini pula dibarisi tokoh-tokoh seperti Athīr al-Dīn al-Abharī, Najm al-Dīn al-Kātibī, Afḍal al-Dīn al-Khunājī, Jean Buridan, Albert of Saxony, Alfred Tarski dan ramai lagi.

Walaupun begitu, pengkaji lebih bersetuju dengan pembahagian yang telah dibuat oleh Sara L. Uckelman (2017: 82-83). Uckelman membahagikan solusi-solusi *Liar Paradox* kepada lima keluarga besar penyelesaian. Solusi pertama adalah pembahagian kepada falasi *secundum quid et simpliciter* yang memberi erti pembezaan antara hujahan sesuatu bergantung kepada ekspresi yang sah bagi perkara, hal, tempat, hubungan tertentu dengan hujahan yang tidak sah secara mutlak kepada yang lain-lain. Dalam erti kata yang lebih mudah, sebuah pernyataan boleh menjadi benar dalam keadaan yang terhad dan bersyarat (*secundum quid*) dan kemudian diperlakukan seolah-olah ia benar dalam semua aspek atau secara mutlak (*simpliciter*). Beliau mengelaskan solusi Aristotle yang pengkaji sebutkan dalam Bab 2 tergolong dalam keluarga solusi ini. Hal ini kerana ekspresi yang sah bergantung kepada sesuatu digelar *secundum quid* dan ekspresi yang sah secara mutlak pula digelar *simpliciter*. Tambah Uckelman lagi, ramai daripada ahli logik zaman pertengahan yang mengikuti janan Aristotle berhujah mengatakan *Liar Paradox* adalah *simpliciter* yang palsu dan dalam masa yang sama merupakan *secundum quid* yang benar walaupun begitu mereka tidak mengkhususkan *quid* manakah yang benar. Kedua, *Transcasus* yang selalunya merujuk kepada pernyataan yang nilai kebenarannya berubah mengikut arus masa di sisi konsep *Stoic* akan tetapi di sini bukan nilai kebenaran itu yang berubah akan tetapi sesuatu yang dirujuk oleh ayat tersebut yang berubah sekaligus membawa kepada cara berlainan bagi menilai nilai kebenaran ayat tersebut.

Kemudian, Uckelman meletakkan *actus exercitus* dan *actus significatus* sebagai keluarga solusi ketiga. Kedua perkara ini dibincangkan dalam bidang semantik zaman pertengahan yang dibahas secara mendalam meskipun tidak lengkap menurut Nuchelmans (1988; 85). Beliau menyatakan bahawa, daripada sudut pandang ontologi bentuk atau *form* boleh wujud dalam dua keadaan yang berbeza; (1) bentuk konkrit yang dicapai oleh individu-individu tertentu, dan bentuk abstrak yang dicerap oleh aktiviti

intelektual yang dinamakan tanggapan mudah atau *simple apprehension*. Perbezaan ontologikal ini adalah cara paling umum bagi menggapai kefahaman mengenai kewujudan yang terbahagi kepada perbuatan yang benar-benar dilakukan atau *actu exercito* dan kewujudan berpotensi yang sekadar dizahirkan niat untuk dilakukan atau *actu signficato*. Menurut Uckelman (2017: 82-83) lagi ia mengambil kesempatan akan formulasi ayat paradoks ini sepertimana yang dibincangkan ketika itu yang banyak menggunakan penegasan positif seperti: “Aku mengatakan ‘Aku sedang mengatakan sesuatu yang dusta’,” yang menyebabkan mudah bagi membezakan antara apa yang dilafazkan oleh orang yang bercakap itu mengatakan dia sedang lakukan atau *actus significatus* dengan apa yang benar-benar dilakukan atau *actus exercitus*. Solusi daripada keluarga ini tidak benar-benar difahami akan tetapi disokong oleh Johannes Duns Scotus yang menyatakan perkara yang benar-benar dilakukan oleh sang pendusta itu adalah ‘menyatakan kebenaran’ dan apa yang dikatakan dilakukan oleh pendusta itu sendiri adalah ‘menyatakan kepalsuan’. Keluarga solusi keempat diberi nama *Restrictio* dan ia merupakan solusi termudah dengan erti kata ia secara terus menghalang atau menyekat bentuk tatabahasa dan sintaksis bagi menyinkirkan ayat rujuk diri. Ini menyebabkan ayat *Liar Paradox* boleh dikategorikan sebagai tidak mempunyai nilai kebenaran kerana ia merupakan ayat rujuk diri sekaligus menjadi ayat yang dusta dari segi tatabahasas dan siktaksis. Akhir sekali, yang kelima adalah sesuatu yang diberi nama *Cassatio* yang memberi erti membatalkan. Bagi pengikut aliran ini jika seseorang itu mengungkapkan ayat paradoks ini, dia seolah-olah tidak berkata apa-apa kerana *paradoksicality* ayat tersebut membatalkan sebarang makna daripadanya. Menurut Uckelman lagi, teori *Cassatio* ini amat disegani oleh sarjana-sarjana awal zaman pertengahan akan tetapi ia luput ditelan zaman pada 1220-an.

3.3 SOLUSI-SOLUSI TERPILIH BAGI JADHR AL-AŞAM

Kajian ini hanya akan membincangkan dan menganalisis solusi-solusi yang pada hemat pengkaji mempunyai perbezaan yang ketara dengan solusi-solusi yang lain selain menunjukkan kelebihan dan kekurangan bagi setiap solusi. Hal ini kerana disebabkan sejarah yang tersangat panjang bagi *Liar Paradox* seperti yang telah disebutkan di dalam bab-bab yang lepas, terdapat himpunan solusi dan pendapat yang terlalu banyak yang agak mustahil untuk dimuatkan di dalam kajian ini. Dalam kalangan solusi-solusi

tersebut terdapat yang berlainan dan terdapat juga yang sama. Tidak dinafikan juga solusi-solusi yang berbeza itu, ada yang bersilang rujuk dengan solusi-solusi yang lain selain itu, terdapat juga persamaan yang apabila dikaji semula ia menampakkan sisi-sisi berbeza para ilmuwan terdahulu dalam membicarakan soal paradoks ini. Oleh yang demikian, pengkaji sudah menyoroti dan menyelidik solusi-solusi yang pengkaji sebutkan di dalam BAB II, lalu menapis solusi-solusi yang pada hemat pengkaji mempunyai impak yang jelas dalam perkembangan perbincangan mengenai *Jadhr al-Aṣam*.

3.3.1 Athīr al-Dīn al-Abharī

Pertama sekali, kembali meneliti solusi-solusi yang dipersembahkan oleh Athīr al-Dīn al-Abharī di dalam karya-karyanya dan juga analisis yang telah dibuat oleh sarjana moden seperti Saleh Zarepour (2021) yang pengkaji akan sebutkan dahulu sebelum membuat analisis pengkaji sendiri. Seperti yang disebutkan sebelum ini, Zarepour mengkategorikan solusi-solusi al-Abharī ke dalam keluarga besar solusi yang ketiga iaitu solusi yang menyatakan ayat L atau ayat paradoks ini merupakan sebuah ayat yang dusta dan tiada sebarang percanggahan pada ayat tersebut. Zarepour menyatakan al-Abharī memberikan sekurang-kurangnya tiga contoh ayat yang berlainan sebelum menganalisis solusi yang terdapat dalam karya-karya al-Abharī, yang apabila disebutkan dalam konteks-konteks yang sepadan nescaya akan menatijahkan *Liar Paradox*. Sebelum pengkaji membentangkan keterangan pilihan yang dibawa oleh Zarepour, ini merupakan petunjuk bagi simbol-simbol ataupun singkatan-singkatan yang beliau gunakan di dalam artikel beliau yang akan pengkaji olah mengikut kesesuaian perbincangan ini:

(*g-def*) memberi erti takrifan umum atau *general definition*. Contoh: Bagi setiap $x \vdash x \neg$ adalah ayat pendusta jika dan hanya jika $x \leftrightarrow \text{FALSE}(\neg x \neg)$

(*A-def*) takrifan kebenaran menurut al-Abharī.

(CL) prinsip logik klasik seperti prinsip bivalen, ‘*adam al-tanāquḍ*’ dan lain-lain kekal.

(WF) $\ulcorner \neg \urcorner$ adalah ayat yang menerima nilai kebenaran yang terbina dengan baik atau dengan erti kata lain, *well-formed truth-apt sentence* atau ayat purna bentuk yang boleh menerima nilai kebenaran.

(T) bagi setiap ayat yang menerima nilai kebenaran yang terbina dengan baik x , $T(\ulcorner x \urcorner)$ jika dan hanya jika x . Ini merupakan skema kebenaran Tarski yang biasanya dianggap syarat minima yang memenuhi sebarang teori kebenaran yang berkelayakan. Ini adalah berdasarkan skema kebenaran Tarski

(TRUE) benar.

(FALSE) palsu atau dusta.

Antara contoh boleh dilihat pada permulaan perbincangan paradoks ini di dalam *Kashf al-Haqā'iq fī Tahrīr al-Daqā'iq* (al-Abharī 2001: 216-217):

Salah satu falasi yang halus atau sukar adalah apa yang dikatakan apabila bertemu dua perkara yang *naqīḍayn* (dua perkara yang hubungannya ditentukan dengan hukum *ithbāt* atau *nafy* dengan erti kata salah satu hukum mesti terpakai padanya dan keduanya tidak boleh ada dalam satu tempat dan masa yang sama). Contohnya apabila berlaku seseorang yang tidak pernah berkata benar langsung seumur hidupnya yang berkata “Setiap kalamku adalah dusta,” lalu dia meninggal dunia, maka kalamnya itu “Setiap kalamku adalah dusta,” akan dihukum salah satu antara benar atau dusta. Jika kalam tersebut benar, maka lazim baginya terjadi setiap komponen daripada komponen-komponen kalamnya itu dihukum dusta, maka dihukum ke atas kalam dusta dan secara langsung kalam ini menjadi benar dan dusta dalam satu masa dan tempat yang sama. Jika kalam ini dusta maka sebahagian komponen kalamnya itu benar. Kebenaran tersebut diukur sama ada terhukum atas kalam ini sendiri atau yang lain. Jika yang lain akan dianggap bahawa kalamnya yang lain itu dusta, maka lazim baginya dianggap benar dan dusta bersama. Manakala, jika kalam ini, dikira dusta maka lazim ia menjadi benar dan dusta bersama.

Dalam contoh yang beliau berikan ini (Zarepour 2021: 5-6), ayat paradoks seperti “Setiap ayat yang aku katakan adalah dusta,” adalah ayat terakhir yang

dilafazkan oleh pendusta tersebut yang diwakili oleh lafaz 'aku' di dalam ayat tersebut dan diandaikan bahawa semua ayat yang diucapkan oleh pendusta tersebut sebelumnya adalah tidak benar atau dusta, berdasarkan prinsip bivalen yang menyatakan sebuah *khavar* perlu dihukumkan salah satu antara benar. Memandangkan ayat “Setiap yang aku katakan adalah dusta,” itu sendiri dilafazkan oleh pendusta tersebut, maka kebenaran ayat tersebut menandakan kepalsuannya akan tetapi kepalsuan ayat itu menandakan kebenaran sekurang-kurangnya satu bahagian daripada ayat yang dilafazkan oleh pendusta tersebut. Semua ayat yang diucapkan sebelum ayat ini adalah dusta secara andaian. Oleh itu, semestinya ayat ini sendiri yang benar yang membawa maksud bahawa kedustaan ayat ini sendiri yang menandakan kebenarannya. Jadi, kebenaran ayat ini dihukum secara bersama dengan kepalsuannya lalu menghasilkan sebuah percanggahan. Al-Abharī kemudian memberikan contoh seterusnya dengan tujuan untuk menjawab sebuah bantahan yang bersifat hipotesis iaitu “Kewujudan pendusta sedemikian adalah mustahil dan perkara yang mustahil boleh menandakan perkara mustahil yang lain,”. Oleh itu, seseorang mungkin mendakwa bahawa percanggahan ditimbulkan dalam senario di atas hanya kerana diandaikan bahawa keadaan mustahil wujud seseorang yang tidak pernah berkata benar sama sekali. Bantahan itu jelas tidak dapat dipertahankan kerana walaupun sebarang kemustahilan yang terlibat di sini hanya wujud atas tujuan praktikal semata-mata dan bukan bersifat logikal atau metafizikal. Namun begitu, al-Abharī tidak mencuba untuk berhujah bahawa tidak ada halangan logik atau metafizik yang menghalang keadaan seperti itu daripada wujud secara hakiki.

Al-Abharī memberikan contoh lain dan menerangkan situasi lain yang kemungkinan kejadiannya lebih mudah dipercayai. Mengikut contoh ini, pendusta hanya mengucapkan dua ayat semasa dia berada di dalam sebuah rumah. Ayat yang pertama adalah ayat dusta secara andaian manakala ayat yang kedua adalah ayat “Setiap ayat yang aku katakan di dalam rumah ini adalah dusta,”. Kebenaran ayat yang terakhir menunjukkan kepalsuan semua ayat yang diucapkan oleh pendusta di dalam rumah. Jadi, kebenarannya menandakan kepalsuannya sendiri. Sebaliknya, kepalsuan ayat kedua menandakan kebenaran sekurang-kurangnya satu daripada ayat yang diucapkan oleh pendusta itu di dalam rumah. Oleh kerana ayat pertama adalah palsu berdasarkan andaian, maka ayat kedua pasti benar akan tetapi, jika ayat kedua dihukum sebagai

benar, maka ia menunjukkan kepalsuannya. Ini sekali lagi menunjukkan bahawa kita mempunyai percanggahan. Senario ini mudah dilaksanakan maka kita tidak boleh lari daripada paradoks dengan hanya berhujah mengatakan bahawa tiada pendusta seperti itu mustahil untuk wujud.

Perbincangan ringkas al-Abharī tentang *Jadhr al-Aṣam* di dalam karya-karya beliau adalah berdasarkan contoh ketiga ayat pendusta yang apabila dibandingkan dengan yang sebelumnya merupakan contoh yang lebih mudah “Setiap ayat yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,”. Jika ayat ini diucapkan oleh seseorang, maka ia tidak menyatakan apa-apa melainkan kepalsuannya sendiri atau ayat rujuk diri. Oleh itu, ia nampaknya merupakan contoh ayat yang memuaskan *general definition (g-def.)* atau definisi umum. Jika kita mewakilinya dengan 'L' ia boleh diformalkan seperti berikut (Zarepour 2021:6):

$$(A-def.) \quad L = (x)(S(\ulcorner x \urcorner) \rightarrow \text{FALSE}(\ulcorner x \urcorner))$$

$$(U) \quad S(\ulcorner L \urcorner) \wedge (x)(S(\ulcorner x \urcorner) \leftrightarrow L = x)$$

Formulasi di atas boleh diterangkan dalam bentuk yang menyatakan, menurut definisi al-Abharī (*A-def.*). Seperti yang disebutkan di atas x adalah ayat pendusta, manakala S mewakili sifat ayat “Apa yang diucapkan olehku ketika ini,”. (*A-def.*) adalah bersamaan dengan pernyataan L sama dengan bagi setiap x , jika x adalah “Apa yang diucapkan olehku ketika ini,” maka x adalah dusta. Memandangkan L adalah satu-satunya pernyataan yang memuaskan S jika dilihat pada (U) maka, ia menjadi “Jika ayat ini dikatakan oleh aku ketika ini, maka ayat ini dusta,”. Akan tetapi, memandangkan $S(L)$ seperti yang dipastikan oleh (U) maka ia memberi erti “Ayat ini dusta,”. (U) di atas memberi erti *uniqueness condition* yang merujuk kepada sifat satu-satunya objek yang memenuhi atau memuaskan syarat-syarat tertentu. Tugas (U) adalah untuk memastikan dua perkara iaitu: [1] $S(\ulcorner L \urcorner)$: L sendiri mempunyai sifat-sifat S dalam erti kata ia diucapkan oleh orang yang bercakap pada ketika itu; [2] $\forall x(S(x) \leftrightarrow L=x)$: L adalah satu-satunya pernyataan yang mempunyai sifat-sifat S . Ini sekaligus menghalang ayat-ayat yang lain daripada mencampuri swarujuk, menjadikan L sebagai ayat pendusta yang tulen.

Al-Abharī (Zarepour 2021:7) di dalam karyanya yang lain yang bertajuk *Khulāṣah al-Afkar wa Naqāwah al-Asrār* (2018: 382-383) menunjukkan bahawa beliau menganggap *Jadhr al-Aṣam* ini sebagai hujah untuk membuktikan bahawa ayat pendusta ini adalah benar dan dusta berdasarkan undang-undang logik yang menyatakan bahawa ia sama ada benar atau dusta. Sebaliknya, beliau menggunakan paradoks ini sebagai hujah yang bertujuan untuk menunjukkan bahawa ayat pendusta membolehkan kita memperoleh percanggahan daripada prinsip bivalen. Al-Abharī beranggapan bahawa hujah tersebut, akhirnya tidak berhasil diselesaikan kerana ia adalah sebuah falasi dan kerana itu sebabnya beliau membincangkan paradoks ini dalam bahagian mengenai *al-Mughālaṭah*. Kemudian kita merujuk kepada satu formulasi yang diberikan oleh Zarrepour yang beliau nyatakan Hujahan B:

$$(B1) \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \vee \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$$

$$(B2) \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \rightarrow \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$$

$$(B3) \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner) \rightarrow \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$$

Maka,

$$(B4) \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$$

(B1) memberikan dua kemungkinan, $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner)$ yang bermaksud “L adalah benar,” atau $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ yang bermaksud “L adalah dusta,”. Ini membawa maksud L adalah sama ada benar atau dusta mengikut prinsip logik klasik iaitu setiap ayat mempunyai nilai kebenaran. (B2) merupakan simbol kepada “Jika L adalah benar, maka L adalah kedua-duanya benar dan dusta,” yang merupakan sebuah percanggahan. Manakala, (B3) adalah “Jika L adalah dusta, maka L adalah kedua-duanya benar dan dusta yang juga satu lagi percanggahan. Akhir sekali, ini membawa kita kepada (B4) yang bermaksud “L adalah kedua-duanya benar dan dusta,”. Jadi ia tetap membawa kepada percanggahan. Jika kita menggunakan hujahan yang sama kepada $\ulcorner L \urcorner$, maka kita boleh mengatakan bahawa (B2) adalah benar kerana kebenaran $\ulcorner L \urcorner$ menandakan bukan sahaja dirinya tetapi juga bahawa setiap ayat yang merupakan S adalah palsu. Walau bagaimanapun, oleh kerana $\ulcorner L \urcorner$ itu sendiri adalah S, ia menandakan bahawa $\ulcorner L \urcorner$ adalah palsu. Jadi, kebenaran $\ulcorner L \urcorner$ menandakan bukan sahaja kebenaran dirinya

tetapi juga kepalsuan $\neg L$. Ini bermakna (B2) adalah benar. Hujahan al-Abharī yang seterusnya boleh diformalkan seperti dalam Hujahan C yang Zarepour formulasikan dalam bentuk:

(C1) $\text{TRUE}(\neg L)$	Andaian
(C2) $\text{TRUE}(\neg L) \leftrightarrow L$	(T)
(C3) L	(C1), (C2), (CL)
(C4) $(x)(S(\neg x) \rightarrow \text{FALSE}(\neg x))$	(C3), (A-def.)
(C5) $S(\neg L) \wedge (x)(S(\neg x) \leftrightarrow L = x)$	(U)
(C6) $S(\neg L)$	(C5), (CL)
(C7) $\text{FALSE}(\neg L)$	(C4), (C6), (CL)
(C8) $\text{TRUE}(\neg L) \wedge \text{FALSE}(\neg L)$	(C1), (C7), (CL)
Maka,	
(C9) $\text{TRUE}(\neg L) \rightarrow \text{TRUE}(\neg L) \wedge \text{FALSE}(\neg L)$	(C1)-(C8), (CL)

Melihat kepada Hujahan C, (C1) hingga ke (C9) merupakan bukti formal yang menunjukkan bagaimana pernyataan swarujuk membawa kepada percanggahan logik. (C1) bermula daripada andaian kebenaran yang dibuat secara sementara dalam proses untuk memahami Hujahan C, (C2) mengaplikasikan skema kebenaran (T), “ $\text{TRUE}(\neg L) \leftrightarrow L$ ” yang membawa makna, L adalah benar, jika dan hanya jika L terjadi pada hakikat, memandangkan L mendakwa bahawa ia berdusta. Ia bermaksud jika L adalah benar, maka ia isinya (merujuk diri sebagai dusta) mesti terjadi secara hakikat atau sebaliknya. L (C3) menggunakan (CL) daripada (C1) dan (C2) yang mengesahkan bahawa L adalah benar, maka penegasan bahawa hukum dusta ke atas diri sendiri itu,

mesti dihukum benar. Ini merupakan petunjuk awal bahawa L tidak boleh dihukum sebagai benar secara konsisten tanpa menandakan kepalsuan diri sendiri. Kemudian, (C4) menggunakan (*A-def.*) yang mendefinisikan L sebagai $\forall x (S("x") \rightarrow \text{FALSE}("x"))$. Memandangkan L sendiri merupakan satu-satunya pernyataan dengan sifat-sifat S, maka L hanya boleh merujuk diri sendiri sebagai palsu. Langkah (C5) menggunakan (U) seperti di atas, manakala (C6) mengambil daripada (C5) selain menggunakan (CL), yang mengesahkan bahawa L sememangnya memuaskan S sebagai pernyataan yang merujuk kepada definisi diri sendiri. (C7) menunjukkan bahawa L adalah dusta menggunakan (C4) dan (C6), maka L mesti dihukum dusta yang bertentangan dengan (C1) yang mengandaikan bahawa L adalah benar. (C8) menggabungkan (C1) dan (C7) bagi menunjukkan percanggahan, iaitu L adalah benar dan dusta dalam masa yang sama sekaligus melanggar prinsip (CL) yang tidak membenarkan percanggahan. (C9) hadir sebagai implikasi dan kesimpulan bagi Hujahan C. Berbeza dengan (B2), (B3) disertakan dengan hujah sokongan di atas. Mengandaikan bahawa pendusta mengatakan bahawa “Setiap ayat yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” atau ayat $\ulcorner L \urcorner$. Jika ayat $\ulcorner L \urcorner$ ini adalah palsu, maka tidak terjadi setiap ayat yang diucapkan oleh pendusta pada ketika ini adalah palsu. Jadi, sebahagian daripada mereka adalah benar akan tetapi $\ulcorner L \urcorner$ adalah satu-satunya ayat yang diucapkan oleh pendusta pada masa ini. Hal ini terbentuk demikian rupa kerana al-Abharī menganggap ayat-ayat paradoks sebagai pernyataan luaran atau *al-khārijī*, dan bukannya hakiki atau *al-ḥaqīqī* maka dia mengabaikan ayat-ayat lain yang mungkin dikatakan oleh pendusta pada masa ini. Oleh itu, satu-satunya perkara yang mampu menjadi benar adalah $\ulcorner L \urcorner$. Oleh itu, jika $\ulcorner L \urcorner$ adalah palsu, maka ia adalah palsu dan benar dalam satu tempat dan masa yang sama. Zarepour (2021: 8) meletakkan bentuk formal bagi hujahan ini dalam bentuk Hujahan D:

(D1) $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$

Andaian

(D2) $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \leftrightarrow L$

(T)

(D3) $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner) \leftrightarrow \neg L$

(D2), (CL)

(D4) $\neg L$ (D1), (D3), (CL)

(D5) $(\exists x)(S(\ulcorner x \urcorner) \wedge \text{TRUE}(\ulcorner x \urcorner))$ (D4), (A-def.), (CL)

(D6) $S(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner)$ (D5), (U), (CL)

(D7) $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner)$ (D6), (CL)

(D8) $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ (D1), (D7), (CL)

Maka,

(D9) $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner) \rightarrow \text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ (D1)-(D8), (CL)

Seperti Hujahan C, Hujahan D dimulakan dengan (D1) yang menandakan L adalah dusta buat sementara waktu. (D2) diaplikasikan daripada skema kebenaran (T) iaitu, satu ayat hanya dihukum benar jika dan hanya jika apa yang ia sampaikan kekal bertepatan dengan hakikat. Ini bermaksud, jika L adalah benar maka dakwaanya tentang ia adalah dusta mesti kekal bertepatan dengan hakikat, dan jika L adalah dusta, maka dakwaannya adalah tidak benar (dengan tanggapan bahawa L adalah benar). Setelah itu, (D3) pula diambil daripada (D2) menggunakan (CL) yang menyatakan bahawa jika $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \leftrightarrow L$, maka $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ menolak $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner)$ yang bersamaan dengan $\neg L$. Ini diterjemahkan kepada L adalah dusta jika dan hanya jika isinya (ayat pendusta) adalah tidak benar. (D4) merupakan penidakan kepada L yang diambil daripada (D1) $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ dan (D3) $\text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner) \leftrightarrow \neg L$ yang menghasilkan $\neg L$ secara langsung. Kemudian (D5) mendakwa tuntutan eksistensial daripada (D4) dan (A-def.). Maka, wujud di sana suatu x yang mana $S(\ulcorner x \urcorner)$ dan $\text{TRUE}(\ulcorner x \urcorner)$ kedua-duanya bertahan. (D6) kemudiannya diambil daripada (D5) dan (U) yang menatijahkan L sebagai satu-satunya pernyataan yang memuaskan $S(\ulcorner L \urcorner)$ dan ia mesti dihukum benar. Beralih kepada (D7) yang diambil daripada (D6) dengan membuang konjungsi “ $\wedge$ ” maka ia diikuti oleh $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner)$. (D8) menzahirkan percanggahan $\text{TRUE}(\ulcorner L \urcorner) \wedge \text{FALSE}(\ulcorner L \urcorner)$ yang menggabungkan (D1) dan (D7) yang menghasilkan

percanggahan secara langsung, L tidak boleh dihukum benar dan salah dalam masa yang sama dalam logik klasik (CL). Akhir sekali, (D9) menzahirkan implikasi yang meringkaskan bukti yang mengandaikan L adalah dusta yang membawa kepada percanggahan.

Al-Abharī mengkelaskan paradoks ini sebagai sebuah falasi atau *al-mughālaṭah* kerana mewujudkan percanggahan yang melanggar prinsip bivalen. Hujah ini boleh dibina semula menggunakan Hujahan B di atas akan tetapi bagi menyangkal hujah ini, beliau mesti menolak dusta satu antara (B2) atau (B3). Al-Abharī menegaskan bahawa kebenaran ayat pendusta ini terdiri daripada kebersamaan kebenaran dengan kepalsuan. Beliau seolah-olah mempercayai bahawa kebenaran ayat pendusta secara logik setara dengan kemustahilan kebersamaan antara kebenaran dan kepalsuannya. Oleh itu, secara *a fortiori* beliau mendapati (B2) tidak kontroversi (melalui proses *reductio ad absurdum*) yang sekaligus menunjukkan bahawa penolakan al-Abharī terhadap Hujahan B semestinya bergantung kepada penolakan (B3). Untuk menolak (B3), beliau mesti menolak Hujahan D. Al-Abharī menafikan (D5) yang diambil daripada (D1) dalam erti kata lain, beliau menafikan bahawa kepalsuan ayat pendusta ini melibatkan kebenaran beberapa ayat yang dikatakan oleh pendusta tersebut dan juga berhujah bahawa kepalsuan ayat pendusta tidak melibatkan kebenarannya sendiri. Kepalsuan ayat pendusta tidak semestinya membawa kepada kebenaran dirinya sendiri dan ia sememangnya hanya menafikan kebenarannya sendiri. Bagi al-Abharī, jika kebenaran ayat pendusta itu hanya setara dengan kebersamaan (konjungsi) kebenaran dan kepalsuan, maka kepalsuan ayat pendusta juga hanya penyarakan (disjungsi) akan kebenaran dan kepalsuannya. Zarepour (2021: 9) meletakkan hujah al-Abharī dalam artikel beliau pada Hujahan E:

$$(E1) \text{TRUE}(\neg L \neg) \leftrightarrow \text{TRUE}(\neg L \neg) \wedge \text{FALSE}(\neg L \neg)$$

$$(E2) \text{FALSE}(\neg L \neg) \leftrightarrow \neg[\text{TRUE}(\neg L \neg) \wedge \text{FALSE}(\neg L \neg)]$$

Maka,

$$(E3) \text{FALSE}(\neg L \neg) \leftrightarrow \text{FALSE}(\neg L \neg) \vee \text{TRUE}(\neg L \neg)$$

Namun, penyarakan yang terakhir tidak melibatkan kebenaran ayat pendusta. Oleh itu, kepalsuan ayat pendusta ini tidak melibatkan kebenarannya.

Penelitian mendalam terhadap Hujahan D pula memberi jaminan kepada kita bahawa kesimpulan (D5) dari (D1) hanya bergantung kepada (CL), (*A-def.*), dan (T) akan tetapi al-Abharī tidak menunjukkan sebarang kecenderungan untuk mempersoalkan sama ada (CL) atau (*A-def.*) melainkan beliau dapati sebagai tidak masuk akal adalah (T). Beliau tidak boleh menafikan bahawa (D1) menandakan (D5) melainkan setelah (T) disangkal. Zarepour (2021: 10) berpendapat bahawa al-Abharī mendakwa bahawa kebenaran ayat pendusta terdiri daripada kebersamaan antara kebenaran dan kepalsuannya mesti ditafsirkan sebagai menolak (T) kerana menurut (T), kebenaran L secara logiknya bersamaan dengan L:

$$(I) \quad \text{TRUE}(L) \leftrightarrow L$$

Walau bagaimanapun, takrifan umum (*g-def.*) atau, sebagai alternatif, kebersamaan takrifan al-Abharī (*A-def.*) dengan (U) menandakan bahawa kebenaran L setaraf dengan kepalsuan L. Oleh itu, menurut (T), kebenaran L secara logiknya bersamaan dengan kepalsuan L:

$$(II) \quad \text{TRUE}(L) \leftrightarrow \text{FALSE}(L)$$

Meletakkannya dalam pengistilahan al-Abharī, berdasarkan (T) kebenaran L terdiri daripada kepalsuan L. Sebaliknya, al-Abharī mendakwa bahawa kebenaran L terdiri daripada kebersamaan kebenaran dan kepalsuan L:

$$(III) \quad \text{TRUE}(L) \leftrightarrow \text{TRUE}(L) \wedge \text{FALSE}(L)$$

(III) boleh diperolehi daripada (II); tetapi sebaliknya tidak boleh dilakukan melainkan (T) atau sekurang-kurangnya diandaikan (I) terlebih dahulu. Oleh itu, penekanan al-Abharī terhadap (III) bersama-sama dengan penafiannya (II) mesti difahami sebagai penafian terhadap (T). Untuk memberikan justifikasi lain untuk tafsiran ini, anggap bahawa ayat “Setiap ayat yang dikatakan palsu,” adalah satu-satunya ayat yang dikatakan oleh orang P. Jika (T) kekal, maka:

$$(IV) \quad \text{“Setiap ayat yang dikatakan P adalah dusta,” adalah benar} \leftrightarrow \text{setiap ayat yang dikatakan P adalah dusta.}$$

Sekarang anggap bahawa bahagian kanan (IV) berlaku iaitu setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta. Jika ya, maka (IV) menandakan bahawa “Setiap ayat yang dikatakan adalah dusta,” adalah benar. Sebaliknya, oleh kerana “Setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta,” adalah satu-satunya ayat yang dilafazkan oleh P, jika setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta, maka ayat “Setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta,” juga dihukum sebagai dusta. Oleh itu, jika (IV) kekal menyatakan ia adalah benar dan dusta. Walau bagaimanapun, al-Abhari menafikan bahawa setiap ayat yang p katakan adalah palsu menandakan bahawa “Setiap ayat yang dikatakan palsu,” adalah benar dan palsu. Oleh kerana itu, beliau tidak menyokong sama ada (T) atau (IV) akan tetapi masih tidak jelas adakah wujud alternatif yang lain bagi al-Abhari. Zarepour (2021:11) menegaskan bahawa alternatif bagi (T) mesti terdiri daripada sesuatu yang memenuhi tiga syarat iaitu yang pertama, ia mesti menjadikan ayat pendusta sebagai hanya ayat yang semata-mata palsu. Kedua, mesti menolak Hujahan D iaitu hujahan yang menunjukkan bahawa kebenaran ayat pendusta memerlukan kebersamaan kebenaran dan kepalsuan. Ketiga, ia mesti memelihara keutuhan Hujahan C iaitu hujahan yang menunjukkan bahawa kebenaran ayat pendusta melibatkan kebersamaan kebenaran dan kepalsuannya.

Zarepour kemudiannya mencadangkan skema yang menjadi latar belakang bagi solusi-solusi al-Abhari menurut timbangan skema Tarskian. Pertimbangkan semula skema kebenaran Tarskian:

(T) Bagi setiap ayat x yang purna bentuk, $\text{TRUE}(\ulcorner x \urcorner)$ jika dan hanya jika x .

Ia boleh dinyatakan dengan sesuatu seperti tesis yang berikut:

(GT) Bagi setiap ayat x yang purna bentuk, $\text{TRUE}(x)$ jika dan hanya jika segala apa x memaknakan perkara tersebut.

Mungkin akan ada berfikir bahawa penolakan al-Abharī terhadap (T) adalah berdasarkan penolakan terhadap *general conception of truth* (GT). Tanggapan awal ini boleh disokong oleh beberapa pandangan yang dinyatakan sebelum ini yang al-Abharī telah lontarkan. Andaikan ayat “Setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta,” adalah satu-satunya ayat yang dikatakan oleh P. Sekali pandang, apa ayat ini menandakan bahawa semua yang dikatakan P adalah dusta. Jika (GT) kekal, bahawa setiap ayat yang P katakan adalah dusta menandakan bahawa ayat “Setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta,” adalah benar. Walau bagaimanapun, al-Abharī seolah-olah berat untuk menerima kesimpulan ini. Tambah Zarepour (2021: 11) lagi, ini boleh ditafsirkan sebagai al-Abharī menerima (GT) dan menolak bahawa apa yang “Setiap ayat yang dikatakan oleh P adalah dusta,” menandakan bahawa hanya itu setiap ayat dikatakan oleh P adalah dusta. Secara umum, kelihatan seperti menurut al-Abharī, ayat pendusta tidak hanya terhad kepada kepalsuannya sahaja sebaliknya, ia memaknakan kebersamaan kebenaran dan kepalsuannya.

Pandangan al-Abharī ini diperkuatkan lagi dengan apa yang beliau katakan mengenai prinsip kesepadanan antara neksus akan tetapi di dalam *Kashf al-Ḥaqā'iq fi Tahrīr al-Daqā'iq* (al-Abharī 2001: 217-218):

Kami tidak menerima sekiranya segala yang dikatakan olehnya itu dusta maka lazim dihukum ayat tersebut (sebagai keduanya) benar bersama dusta kalam ini. Hal ini kerana hukum benar bagi ayat tersebut terjadi dirinya bersepadanan dengan kedustaan yakni ayat itu benar dan dusta yang bersama, dalam. Hukum dusta suatu ayat pula apabila tiada kesepadanan antara neksus maka lazim juga daripada (dusta itu) terhimpun kebenaran dan kedustaannya bersama. Benar dan dusta itu tidak boleh dihukum bersama.

Ini menunjukkan bahawa bagi al-Abharī, kebenaran ayat pendusta adalah padanannya dengan kebersamaan kebenaran dan kepalsuannya yang mengakibatkan apa yang ditandakan oleh ayat pendusta ini adalah kebersamaan kebenaran dan kepalsuan tetapi ia masih tidak jelas bagaimana skema umum daripada kesimpulan ini mengenai ayat pendusta ini mungkin boleh kelihatan. Penelitian yang lebih teliti terhadap pendapat al-Abharī tentang kebenaran ayat pendusta ini $\lceil L \rceil$ akan membawa kita untuk membina skema umum sedemikian. Jadi, pertimbangkan semula Dakwaan

(III). $\neg L$ adalah ayat pendusta yang memuaskan takrifan umum (g-def.) iaitu $L \leftrightarrow \text{FALSE}(\neg L)$ maka munasabah untuk mempertimbangkan ' $\text{FALSE}(\neg L)$ ' dalam (III) sebagai pengganti untuk 'L'. Dakwaan ini juga boleh dijustifikasikan menggunakan pemerhatian dalam Hujahan C: $\text{FALSE}(\neg L)$ pada (C7) yang disimpulkan daripada L pada (C3) dengan penggunaan (CL), (A-def.), dan (U) yang secara bersama menandakan takrifan umum (g-def.). Jika kita menganggap ' $\text{FALSE}(\neg L)$ ' sebagai pengganti bagi 'L', maka (III) boleh diperolehi dengan membuat penggantian sedemikian seperti Dakwaan (V) (Zarepour 2021: 12):

$$(V) \text{TRUE}(\neg L) \leftrightarrow \text{TRUE}(\neg L) \wedge L$$

Al-Abharī tidak pernah mencadangkan sebarang solusi keharusan mempertimbangkan kebenaran ayat pendusta sebagai sebahagian daripada kebenaran ayat pendusta. Ia kelihatan seperti beliau hanya menganggap bahawa syarat ini dapat dipenuhi oleh semua ayat. Jika ya, (V) boleh dianggap sebagai contoh bagi skema umum berikut yang merupakan alternatif bagi (T):

$$(T^*) (x)[\text{TRUE}(\neg x) \leftrightarrow \text{TRUE}(\neg x) \wedge x]$$

(T*) memuaskan semua jangkaan yang wujud daripada skema yang boleh diasaskan daripada solusi al-Abharī. Jika (T*) kekal maka (V) dan (III) akan menyusul kekal. Jadi, dalam hal kebenaran ayat pendusta itu menandakan kebersamaan antara kebenaran dan kepalsuannya. Hujahan C masih akan berfungsi akan tetapi dalam keadaan ini, kepalsuan ayat pendusta tidak melibatkan kebersamaan antara kebenaran dan kepalsuan. Hujahan D dianggap gagal kerana jika kita menggantikan (T) dengan (T*) maka (D3) iaitu. $\text{FALSE}(\neg L) \leftrightarrow \neg L$ menjadi tidak berasas. Ia tidak boleh disimpulkan daripada (T*) maka ayat pendusta akan menjadi dusta semata-mata tanpa sebarang percanggahan kerana ia memaknakan percanggahan yang tidak mungkin berlaku. Jika perbincangan Zarepour (2021: 12-13) ini berada di landasan yang betul, maka solusi yang diketengahkan al-Abharī untuk paradoks pendusta dan dia konsep kebenaran ayat adalah hampir sama dengan konsep John Buridan dan Albert of Saxony menurut beliau yang ketiga mereka menyatakan bahawa setiap ayat memaknakan

dirinya sebagai benar seperti yang dinyatakan oleh Buridan (2001:824) dalam *Sophismata* beliau.

Analisis-analisis yang diketengahkan oleh Zarepour di atas boleh mencerminkan secara terperinci pendapat-pendapat dan solusi al-Abharī. Al-Abharī menyatakan bahawa ayat pendusta adalah sebuah ayat falasi dan ia adalah ayat yang salah yang menatijahkan ayat yang berhukum benar dan salah. Tambahan pula, konjungsi itu tidak mungkin dicapai melalui ayat pendusta ini. Keputusan al-Abharī yang menghukum ayat pendusta sebagai ayat yang salah maka dengan itu, ayat ini tidak lagi menimbulkan masalah logik. Sekaligus menyebabkan ia boleh dilihat sebagai ayat salah yang tidak menimbulkan percanggahan lagi jika dinilai melalui kesimpulan Zarepour (2021: 14-15).

3.3.2 Şadr al-Dīn al-Dashtakī dan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī

Bagi pengkaji-pengkaji *Jadhr al-Aṣam* khususnya yang mengkaji karya-karya logik Arab dan Parsi, pasti akan mengetahui kedua tokoh ini, Şadr al-Dīn al-Dashtakī dan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī. Seperti yang dinyatakan dalam bab yang lepas, perdebatan mereka berpanjangan sehingga melibatkan anak dan murid al-Dashtakī. Pada bab ini, pengkaji ingin membentangkan secara lebih terperinci solusi-solusi mereka berdua. Beberapa kajian telah dilakukan ke atas solusi-solusi mereka akan diketengahkan sebelum pengkaji menyimpulkan dapatan sendiri seperti yang dilakukan di atas. Menurut Khaled el-Rouayheb (2020: 257) pada peringkat awal, Şadr al-Dīn al-Dashtakī berpendapat *Jadhr al-Aṣam* mampu difahami melalui tiga jalan:

1. *Kalāmī* atau “apa yang aku katakan,” adalah dusta.
2. *Mafhūm* “apa yang aku katakan,” dinilai sebagai dusta.
3. Setiap kejadian dirangkumi oleh terma-subjek pernyataan “Setiap yang aku ucapkan adalah dusta,” dihukum sebagai dusta.

Jalan 1 dan 2 dihukum sebagai dusta kerana *lafẓ mufrad* atau lafaz tunggal dan *mafḥūm* atau makna yang difahami tidak boleh dihukum sebagai dusta. Bagi 3 pula pernyataan tersebut adalah benar dan boleh dinilai melalui enam dakwaan ini: 1) Jika

digunakan “Apa yang aku katakan adalah dusta,” untuk menjadikan kepalsuan sebagai predikat bagi terma-subjek “apa yang aku katakan,” maka pernyataan tersebut hendaklah dinilai sebagai benar; 2) Jika menggunakan “Apa yang aku katakan adalah dusta,” sebagai predikat kepalsuan bagi terma-subjek “apa yang aku katakan,” maka ia sangat bersamaan dengan kata “‘Apa yang aku katakan adalah dusta’ adalah dusta,”; 3) Telah menjadi kelaziman apabila dipersembahkan *Jadhr al-Aṣam* dianggap “Apa yang aku katakan adalah dusta” adalah benar dan kemudian dinilai sebagai dusta kerana jika pernyataan ini adalah benar maka predikat “dusta” di dalamnya adalah benar bagi subjek “apa yang aku katakan,”; 4) Subjek pernyataan ini secara hakikat adalah “Apa yang aku katakan adalah dusta,” bukan “Apa yang aku katakan,” dan apa yang diandaikan sebagai benar sebenarnya adalah “‘Apa yang aku katakan adalah dusta’ adalah dusta,”; 5) Dikatakan predikat “dusta” adalah “Apa yang aku katakan,” dan ia secara langsung mengandaikan kebenaran “‘Apa yang aku katakan adalah dusta’ adalah dusta,” maka ia tidak bersifat paradoksikal; 6) Dibandingkan dengan pernyataan “lapang itu wujud,” jika ia dusta maka pernyataan “lapang itu wujud adalah dusta,” adalah benar. El-Rouayheb (2020: 258-260) menjelaskan bahawa enam dakwaan ini tidak koheren. Dakwaan 1 dan 2 tidak konsisten kerana dakwaan pertama jika ia merupakan pernyataan rujuk diri maka ia dianggap benar manakala 2 mendakwa “‘Apa yang aku katakan adalah dusta’ adalah dusta,”. Dakwaan 5 menyatakan bahawa tiada percanggahan antara kepalsuan yang dikatakan dengan kebenaran pernyataan “‘Apa yang aku katakan adalah dusta’ adalah dusta,” akan tetapi dakwaan pertama al-Dashtakī menyatakan sebaliknya bahawa pernyataan tersebut adalah benar.

Al-Dashtakī kemudiannya di dalam *ḥāshiyah* beliau kepada *Sharḥ Tajrid* membawa solusi yang berlainan yang menekankan praandaian dan *isnād al-hukm* kebenaran dan kepalsuan akan pernyataan tertentu. Beliau berpendapat bahawa ayat paradoks ini memerlukan pernyataan kedua untuk menyandarkannya kepada kebenaran atau kepalsuan. Al-Dashtakī memberikan contoh:

1. Pernyataan Zayd: “Alam ini mempunyai permulaan,”
2. “Pernyataan Zayd benar,”
3. “‘Pernyataan Zayd benar,’ benar atau dusta,”

Jika pernyataan di atas tidak benar maka tidak sah untuk dikatakan “‘Pernyataan Zayd benar,’ benar atau dusta,”. Al-Dashtakī kemudian mendatangkan empat dakwaan daripada lema syarahan beliau bagi *Tajrīd*.

Menurut el-Rouayheb (2020: 261) menyatakan terdapat dua interpretasi bagi solusi dan dakwaan al-Dashtakī. Pertama, el-Rouayheb mentafsirkan bahawa al-Dashtakī sememangnya berpegang dengan pendapat beliau yang menyatakan bahawa pernyataan tersebut dihukum menggunakan satu lagi pernyataan kerana ia merujuk kepada diri sendiri dan meletakkan hukum pada diri sendiri sebagai palsu. Pernyataan pengukuhan tersebut tidak sah dihukum sebagai benar atau dusta. El-Rouayheb memberikan komentar bahawa interpretasi ini tidak koheren akan tetapi kita mempunyai sokongan daripada teks al-Dashtakī sendiri. Kedua, interpretasi yang berbentuk hanya ada satu khabar iaitu “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” manakala yang kedua itu adalah hukum kepalsuan predikat bagi pernyataan tersebut. Al-Dashtakī sendiri tidak benar-benar terikat dengan dakwaan ini dan hanya mengutarakannya sebagai sebahagian daripada diagnosis tentang sebab pernyataan tersebut kelihatan bersifat paradoksikal. Interpretasi ini lebih koheren akan tetapi tidak mempunyai sokongan teks sebaliknya hanya takwilan yang el-Rouayheb nyatakan dalam perbincangan ini. Walaupun begitu, el-Rouayheb berpendapat tiada solusi al-Dashtakī yang cukup koheren atau memuaskan dalam menyelesaikan *Jadhr al-Aṣam*.

Jalāl al-Dīn al-Dawwānī di dalam komentar beliau ke atas *Tajrīd* (El-Rouayheb 2020: 262-263) mengkritik analogi yang al-Dashtakī gunakan antara *Jadhr al-Aṣam* dan sandarkan hukum benar atau dusta apabila tiada pernyataan yang dilafazkan. Beliau menyatakan bahawa analogi tersebut merupakan hujah yang cacat atas beberapa sebab. Sebab yang pertama adalah al-Dashtakī mengakui bahawa “Pernyataan ini adalah dusta,” merupakan sebuah pernyataan yang sudah dilafazkan. Kedua, prinsip yang disepakati dalam Ilmu Logik pernyataan yang berbentuk *mūjabah khārijī* atau positif pada luaran mempunyai bawaan eksistensial dan juga palsu jika tiada terma-subjek. Contohnya:

1. Zayd tidak berkata.

2. Kita katakan: “Pernyataan Zayd benar,”
3. maka, Kedua-dua pernyataan di atas dihukum dusta.

Seterusnya al-Dawwānī (el-Rouayheb 2020: 264-266) membantah hujahan al-Dashtakī dengan mendatangkan hujah yang berbentuk “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” dan menganggap ayat ini sebagai sebuah pernyataan atau *khabar*, setiap kali ia tergolong di bawah terma-subjek yang dihukum sebagai dusta sepertimana yang didakwa oleh al-Dashtakī. Ia akan menyebabkan ayat tersebut “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” adalah dusta akan tetapi menurut al-Dashtakī ia bukan benar dan bukan juga dusta. Jika ayat itu sendiri menghukum dirinya sebagai dusta akan tetapi pada hakikat luaran ia tidak sepadan neksus antara hukum pernyataan dengan hakikat luaran maka ia tetap dihukum dengan *kādhīb* atau dusta. Kritikan seterusnya yang dibawa oleh al-Dawwānī adalah paradoks ini tidak bergantung kepada subjek yang terkurung dalam perbahasan ini kerana jika pendusta melafazkan satu lagi ayat maka paradoks akan kekal. Contohnya pendusta melafazkan “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” lalu kemudian terus melafazkan ayat “Rumput itu merah,” maka ayat pertama masih lagi sebuah paradoks. Al-Dashtakī memberi respon dalam risalah beliau bahawa hukum ke atas pernyataan yang tidak wujud adalah palsu bukan tidak benar atau dusta. Dua predikat yang pertama bersifat memiliki *possessive* dar “mempunyai jambang,” yang kedua bersifat privatif “berjambang,” boleh keduanya menjadi palsu bagi suatu subjek seperti “Dinding tidak mempunyai jambang,” tetapi ia tidak mencadangkan secara tidak langsung bahawa ia “berjambang,”. Jadi jika Zayd tidak melafazkan sebarang pernyataan maka pernyataan “Pernyataan Zayd benar,” dan “Pernyataan Zayd dusta tidak mempunyai nilai kebenaran. Bagi al-Dawwānī lagi, al-Dashtakī tidak mampu mempertahankan ayat “Apa yg aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” merupakan sebuah pernyataan dan bahawa ia juga tidak mempunyai nilai kebenaran iaitu bukan benar dan dusta dalam masa yang sama. Hal ini adalah kerana ia merupakan sebuah pernyataan yang menyatakan dirinya sebagai dusta maka jika dalam hakikat ia tidak benar dan tidak juga dusta serta ia menyatakan sesuatu yang tidak sepadan dengan hakikat luaran maka seharusnya ia dihukumkan sebagai dusta.

Bantahan kedua al-Dawwānī datang dalam bentuk dakwaan yang menyatakan al-Dashtakī tidak mampu mengekalkan hujah “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” adalah sebuah pernyataan yang tidak benar dan dusta dalam satu masa yang sama kerana ia adalah sebuah pernyataan yang menyatakan bahawa dirinya dusta. Jikalau benar ia tidak benar dan dusta akan tetapi ia menyatakan sesuatu yang tidak sepadan dengan hakikat luaran maka ia juga dihukum sebagai dusta. Al-Dashtakī menafikan wujudnya percanggahan di atas dengan menyatakan sebab bahawa ia hanya bercanggah jika ayat “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” boleh dipengaruhi untuk menjadi benar dan dusta. Seterusnya, bantahan ketiga al-Dawwānī adalah bahawa solusi al-Dawwānī tidak mampu menyelesaikan *Jadhr al-Aṣam* versi yang disemak semula dengan menambah pernyataan palsu setelah ayat paradoks yang el-Rouayheb nyatakan tidak mendapat respon daripada al-Dashtakī sendiri mahupun anaknya Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī yang juga menulis dalam hal ini. Pada akhir risalah al-Dashtakī (el-Rouayheb 2020: 265-267; al-Dashtakī 1375H: 80-82) telah memberikan satu contoh “Pernyataan kamu: ‘Zayd sedang berdiri,’ adalah dusta,” hanya boleh diletakkan hukum benar atau dusta jika sudah melafazkan ayat “Zayd sedang berdiri.”. Jika ayat “Zayd sedang berdiri,” tidak dilafazkan maka ayat “‘Zayd sedang berdiri,’ adalah dusta” tidak mempunyai nilai kebenaran. Maka ayat “Pernyataan kamu: ‘Zayd sedang berdiri,’ adalah dusta,” mewujudkan praandaian bahawa wujud dua ayat, yang pertama seseorang mengatakan “Pernyataan kamu: ‘Zayd sedang berdiri,’ adalah dusta,” dan yang kedua aku mengatakan “Zayd sedang berdiri.”.

Solusi al-Dawwānī (1375H: 97-134; el-Rouayheb 2020: 266-274; Rezakhany 2018: 187-198) menegaskan bahawa ayat rujuk diri bukan suatu pernyataan dan ia bukan masalah utama bagi suatu ayat iaitu ia tidak menjadikan ayat tersebut sebuah paradoks. Prinsip kedua yang diketengahkan oleh beliau dalam menyelesaikan paradoks ini adalah beliau banyak membincangkan mengenai penafian beliau akan ayat paradoks itu sebagai *khavar*. Beliau membincangkan mengenai *ḥikāyah* dan *ḥikāyah ‘an nisbah wāqi‘iyyah* yang memberi maksud penceritaan akan neksus hakikat dalam sebuah pernyataan. Jika penceritaan itu sepadan dengan hakikat luaran maka benar dan jika tidak maka pernyataan itu dihukum sebagai dusta. Secara ringkas, hukum benar dan dusta suatu ayat itu bergantung kepada kebersamaan wujud antara intipati hakikat dalam minda dengan hakikat luaran. Oleh sebab itu, beliau berpendapat bahawa ayat paradoks

ini bukan *khavar* kerana tiada *ḥikāyah* atau *muḥākah* akan hakikat-hakikat yang disebutkan di atas dan juga kerana ia merujuk kepada diri pernyataan sendiri. Ini adalah kerana pernyataan tidak boleh semata-mata menjadi laporan akan dirinya sendiri (al-Dawwānī & al-Yazdī 2014: 174-175; al-ʿAṭṭār 2015: 262-263). Baginya juga ia bukan sebuah *khavar* kerana tiada apa yang terlingkup di bawah terma-subjeknya iaitu “Apa yang aku katakan,”.

Kritikan al-Dashtakī (el-Rouayheb 2020: 267; al-Dashtakī 1375H:80-82) pula ditujukan kepada cadangan solusi al-Dawwānī. Al-Dashtakī mengatakan solusi al-Dawwānī hanya berlegar pada dakwaan bahawa ayat “Apa yang aku katakan adalah dusta,” bukan sebuah pernyataan kerana ayat ini secara keseluruhannya tidak terlingkup di bawah terma-subjeknya. Beliau menyatakan bahawa lafaz boleh menjadi sebuah pernyataan jika sekalipun tiada apa yang terkandung di dalam terma-subjeknya. Selain itu, beliau juga menegaskan bahawa pengelasan sebuah ayat itu dianggap merujuk diri sendiri bukan tergantung kepada niat orang yang melafazkan seperti mana kritikan beliau kepada al-Samarqandī dan beliau juga mengkritik al-Dawwānī yang mengecualikan predikat “dusta” daripada subjek “Apa yang aku katakan,” sebagai suatu solusi yang dibuat secara sewenang-wenangnya kerana bagi al-Dashtakī predikat “dusta” boleh digunakan bagi sebarang subjek. Oleh sebab ini, el-Rouayheb berkata bahawa al-Dashtakī tidak benar-benar kuat dalam pegangannya akan bahawa ‘benar’ dan ‘dusta’ itu adalah predikat tertib kedua atau *second-order predicate* yang akan pengakaji sentuh di bawah.

Al-Dawwānī menyatakan bahawa solusi beliau telah disalah tafsirkan oleh al-Dashtakī. Beliau menjelaskan bahawa solusi beliau adalah bahawa sifat sebuah *khavar* itu adalah melaporkan bahawa neksus sepadan pada hakikat. Sekiranya laporan itu sepadan dengan neksus hakikat tersebut maka kenyataan itu benar manakala jika laporan itu tidak sesuai dengan neksus hakikat maka kenyataan itu palsu. Jika seorang itu berkata, “Apa yang aku katakan adalah dusta,” dan terus berdiam, maka tidak ada laporan mengenai neksus yang bebas daripada lafaznya sendiri hakikat luaran. Oleh itu, ia tidak mempunyai nilai kebenaran sebagaimana jika seorang berkata, “Apa yang akan aku katakan pada esok adalah benar,” dan kemudian berkata pada keesokan harinya “Apa yang aku katakan semalam adalah palsu,”. Al-Dashtakī kemudiannya telah

membuat beberapa bantahan terhadap penerangan semula pandangan ini dengan tidak menerima bahawa laporan adalah sifat pernyataan. Beliau menegaskan bahawa sekiranya suatu pernyataan predikat positif itu adalah benar maka wujud juga kesepadanan antara subjek dan predikat pada dunia luaran. Selain itu, bantangan kedua al-Dashtakī pula adalah walaupun seseorang mengakui bahawa akan sifat pernyataan yang melaporkan ia tidak akan menyelesaikan paradoks ini kerana ayat “Apa yang aku katakan adalah dusta,” mengandungi dua ekstrim yang berlawanan iaitu “Apa yang aku katakan,” yang perlu diingat menurut beberapa kaedah logik silam adalah setiap pernyataan menunjukkan dirinya sebagai benar dan juga “adalah dusta,” yang mengatakan subjek pernyataan ini sebagai dusta.

Bantangan al-Dashtakī itu kemudian dibidas semula oleh al-Dawwānī dengan penegasan bahawa perihal neksus antara dua ekstrim adalah lebih baik daripada bercakap tentang penyatuan subjek dan predikat. Hal ini kerana formulasi tersebut bersifat lebih menyeluruh. Di samping itu, beliau mengatakan bahawa kesepadanan itu sendiri merupakan sebuah neksus, maka mengatakan bahawa tidak ada neksus dalam hakikat luaran tetapi ada kesepadanan antara subjek dan predikat merupakan sebuah percanggahan. Al-Dawwānī juga mengutarakan penerangan lanjut bagi solusi yang dicadangkannya. Pernyataan boleh dihukum dengan kebenaran atau kepalsuan berdasarkan kewujudan bersama dua neksus yang diterangkan di atas. Neksus yang diketahui dalam minda adalah laporan manakala neksus hakikat luaran pula adalah apa yang dilaporkan. Jika ia sepadan maka benar dan jika sebaliknya maka pernyataan itu palsu. Jikalau terdapat laporan sekalipun tetapi tiada neksus pada hakikat maka tiada mungkin dua neksus tersebut wujud bersama sekaligus ayat tersebut tidak mempunyai nilai kebenaran.

Perhatikan alasan al-Dawwānī mengatakan bahawa ayat paradoks ini bukan sebuah *khbar* sedikit berubah. Pada awalnya, beliau seakan-akan menyatakan bahawa beliau akan menolak sebarang jenis ayat rujuk diri dengan alasan bahawa suatu ayat laporan yang merujuk diri sendiri tidak dapat diterima akal (el-Rouayheb 2020: 269-270). Kemudian, al-Dawwānī kini menerima ayat seperti “Apa yang aku katakan adalah ucapan yang kompleks (*murakkab*),” dan “Setiap pernyataan adalah sama ada benar atau salah,” kerana alasan yang beliau ketengahkan sebelum ini mendatangkan contoh

balas seperti yang telah disebutkan oleh al-Dashtakī semasa mengkritik kedudukan al-Hillī dan al-Jurjānī. Al-Dawānī (1375H: 97-134; 2007: Qaramelekī 101-155) menerangkan solusi yang dicadangkannya *khavar* hanya terjadi jika dan hanya jika ia adalah laporan mengenai neksus sebenar yang didapati daripada *khavar* itu sendiri. Sekiranya tidak ada neksus yang sedemikian dalam hakikat yang mana neksus dalam ayat itu boleh sepadan dengannya atau tidak, maka ayat itu sama dengan ayat *inshā'ī* yang tidak mempunyai nilai kebenaran, walaupun ia secara kelihatan seperti ayat dengan nilai kebenaran. Al-Dawānī kemudian berpendapat bahawa lafaz hanya menjadi *khavar* jika neksus dalam minda boleh wujud bersama dengan kehadiran atau ketiadaan neksus hakikat luaran dan mustahil keduanya hadir atau tiada dalam satu masa dan tempat yang sama. Al-Dawānī menunjukkan sebab mengapa “Apa yang aku katakan adalah dusta,” bukan sebuah *khavar* adalah bahawa ia bukan laporan akan suatu neksus yang terasing dari intipati lafaz ayat itu sendiri. Oleh sebab itu, lafaz seperti pujian dianggap tiada nilai kebenaran apabila diucapkan perlakuannya.

Satu lagi bantahan yang didatangkan oleh al-Dashtakī adalah bahawa apabila al-Dawwānī menggunakan dua ayat “Apa yang aku katakan adalah dusta,” dan “Apa yang aku katakan adalah ucapan yang kompleks,” adalah satu pembezaan yang dilakukan secara sewenang-wenangnya. Al-Dashtakī menyatakan bahawa ayat kedua secara jelas merupakan sebuah *khavar*, begitu juga dengan ayat “Apa yang aku katakan adalah dusta,”. Al-Dashtakī mendakwa bahawa “Apa yang aku katakan adalah dusta,” sebagai bukan *khavar* akan tetapi adalah *inshā'* adalah sebuah kedegilan (el-Rouayheb 2020: 270-273). Pokok pangkal bantahan ini adalah kerana al-Dawwānī sekali lagi cuba mengenal pasti apa yang menjadikan suatu lafaz itu *khavar* dengan merungkai idea 'melaporkan' neksus dalam hakikat luaran antara subjek dan predikat. Lafaz itu boleh melaporkan neksus secara langsung, contohnya apabila aku katakan “Rumput itu hijau,” atau secara tidak langsung seperti yang aku katakan “Apa yang Zayd katakan adalah dusta,” dan Zayd telah berkata “Rumput merah,” akan tetapi jika lafaz itu tidak melaporkan sebarang neksus sama sekali maka ia bukan keadaan *khavar* dan tidak mempunyai nilai kebenaran.

Al-Dawwānī berpegang kepada kriteria yang sama apabila membincangkan perbezaan antara “Apa yang aku katakan adalah dusta,” dan “Setiap pernyataan sama

ada benar atau salah,”. Ayat yang kedua adalah *khavar* dengan nilai kebenaran, walaupun keseluruhan ayat adalah contoh yang jatuh di bawah terma subjek pernyataan tersebut. Beliau menegaskan bahawa terdapat laporan akan neksus yang bebas daripada diri lafaz tersebut dan ia sama ada sepadan atau tidak neksus itu. Menurut el-Rouayheb lagi (2020: 272) terdapat sekurang-kurangnya dua masalah dengan kriteria al-Dawānī yang membezakan lafaz *khavar* daripada lafaz *inshā’*. Pertama, tidak jelas bahawa kita dapat membezakan sama ada suatu lafaz itu adalah laporan neksus yang bebas dalam hakikat luaran selain hanya mengharapkan kepada naluri kita semata-mata bagi menilai sama ada suatu lafaz itu. Selanjutnya, kesukaran bagi menentukan hubungan antara neksus mental dan neksus dalam hakikat luaran. Beliau mencadangkan bahawa neksus mental mesti 'melaporkan' atau 'menggambarkan' hubungan yang bebas tanpa mengira (*ma’a qat’i al-nāzar ‘an*) neksus dalam minda orang yang berkata-kata akan tetapi ini bermasalah kerana terdapat pernyataan yang terus dihukum sebagai benar dengan hanya tindakan mengucapkan kata-kata semata-mata seperti “Apa yang aku katakan adalah sebuah lafaz,”. Kes sedemikian kelihatan seperti tidak ada perbezaan antara neksus dalam minda dan neksus yang memperoleh dalam hakikat luaran. Perubahan pendapat al-Dawwānī ini boleh dilihat daripada tidak membenarkan sebarang ayat rujuk diri kepada akhirnya membenarkan beberapa jenis *khavar* yang merujuk diri walaupun begitu jika el-Rouayheb mengkritik solusi al-Dashtakī sebagai tidak koheren beliau mengkritik solusi al-Dawwānī sebagai menghadirkan beberapa masalah lain seperti yang dinyatakan di atas.

Berbicara mengenai al-Dashtakī, Zarepour (2024: 12) berpendapat bahawa solusi beliau merupakan sintesis antara solusi-solusi yang dicadangkan oleh Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dan Shams al-Dīn al-Samarqandī. Secara ringkas, al-Ṭūsī berpandangan bahawa nilai kebenaran hanya boleh diletakkan hukum ke atas *khavar* yang berbeza daripada *mukhbar ‘anh* yang memberi maksud perkara yang diceritakan oleh *khavar* tersebut (Zarepour 2024: 2). Oleh kerana itu, ayat yang merujuk kepada diri sendiri seperti *Liar Paradox* tidak boleh diletakkan hukum kerana *khavar* dan *mukhbar ‘anh* di dalamnya adalah hampir serupa atau identikal. Beliau berpendapat perkara yang identikal tidak boleh *muṭābaqah* antara satu sama yang lain. Zarepour merumuskan kefahaman al-Ṭūsī di dalam formulasi seperti:

True = D *muṭābaqah* T

False = D *ghayr muṭābaqah* T

Neither true nor false = D=T

D: *khavar*

T: *mukhbar ‘anh*

Kesimpulan daripada ini, boleh dirumuskan bahawa al-Ṭūsī percaya bahawa *Liar Paradox* ini merupakan sebuah *khavar* akan tetapi ianya *khavar* yang tidak purna bentuk yang mempunyai nilai kebenaran atau *not well formed truth-apt declarative sentence*. Zarepour menambah lagi bahawa pendapat sebegini mengingatkan beliau akan pendapat Wittgenstein berkenaan dengan pernyataan mesti mempunyai nilai kebenaran dan entiti yang mempunyai nilai kebenaran mesti tidak merujuk kepada diri sendiri kerana tanda pernyataan tidak boleh dikandungi di dalam dirinya sendiri (Wittgenstein 2014: 19). Ketika ini Wittgenstein secara spesifik menyebut *theory of types* oleh Bertrand Russell. Teori ini muncul akibat penemuan paradoks-paradoks yang timbul pada teori set seperti *Russell’s Paradox* dan merupakan cadangan solusi bagi *Russell’s Paradox*. Versi awal teori yang dibincangkan oleh Russell di dalam *The Principles of Mathematics* (2009) pada bahagian *Appendix B* selepas berlaku utusan surat-menyurat antara Russell dan Gottlob Frege (1980). Walaupun paradoks yang dibincangkan mereka ini bukan secara spesifik adalah *Liar Paradox* akan tetapi ia relevan untuk disebutkan kerana ia juga melibatkan rujukan kepada diri sendiri atau *self-referential* tetapi ia terjadi kepada teori set naif atau *naive set theory*. Ia juga membincangkan perihal suatu objek sebagai predikat. Teori set naif adalah satu bentuk teori set yang boleh diformulasikan di dalam bahasa sejadi seperti Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris yang mempunyai aksiom-aksiom yang bebas seperti *unrestricted comprehension axiom* yang merupakan aksiom bagi sebarang formula $\phi(x)$ mengandungi x sebagai pemboleh ubah yang bebas maka akan wujud set yang berbentuk $\{x:\phi(x)\}$ yang anggotanya memuaskan $\phi(x)$. Dalam erti kata yang mudah x boleh menjadi apa sahaja berdasarkan undang-undang teori set naif. Selain itu, ia dinamakan *theory of types* kerana Russell mengelaskan jenis-jenis logik mengikut jenis hierarki bercabang supaya tiada tingkat yang boleh digunakan bagi membina definisi kepada diri sendiri, hanya menyebutkan objek peringkat yang sebelumnya.

Maka, Russell menimbulkan persoalan kepada Frege bagi menyatakan ketidakpuasan hati beliau:

Jadikan *w* sebagai predikat: menjadi predikat yang tidak di-predikat-kan kepada dirinya. Maka bolehkah *w* menjadi predikat bagi dirinya sendiri? Setiap jawapan diikuti oleh lawan yang bercanggah. Maka kita patut simpulkan bahawa *w* itu bukan sebuah predikat. Begitu juga, tiada kelas sebagai totaliti daripada kelas-kelas yang setiap daripadanya dianggap sebagai totaliti, tidak dimiliki kepada diri mereka sendiri. Kesimpulan yang saya dapat buat daripada ini adalah *[[Menge]]* (set dalam Bahasa Jerman) tidak membentuk sebuah totaliti dalam situasi tertentu.

Selepas daripada itu, Russell membentangkan *Theory of Types* di dalam *Principles of Mathematics* (2009) pada tahun 1903 beberapa tahun selepas surat beliau kepada Frege. Ketika itu, beliau sudahpun mula menulis buku tersebut. Versi yang lebih lengkap boleh diperolehi di dalam satu lagi karya besar Bertrand Russell dan Alfred Whitehead iaitu *Principia Mathematica* (1927: 37) pada Bab Kedua yang membincangkan secara khusus berkenaan *Theory of Types*.

Berbalik kepada al-Ṭūsī dan Wittgenstein, Zarepour menambah lagi persamaan antara mereka adalah Wittgenstein versi *Tractatus Logico-Philosophicus* juga mencadangkan *muṭābaqah* dalam teori kebenaran beliau dan beliau juga percaya bahawa tiada *muṭābaqah* dalam ayat rujuk diri. Ibn Kammūnah (Zarepour 2024: 5) memberikan penjelasan yang lebih mendalam berkenaan perbezaan antara *al-salb al-basīṭ* dengan *al-ʿudūl*. *Al-Salb al-Basīṭ* hanya memerlukan tidak *muṭābaqah* untuk menafikan sesuatu akan tetapi *al-ʿudūl* atau *al-qāḍiyyah al-maʿdūlah* yang mengandungi kata nafi di dalam diri *mawḍūʿ* atau *maḥmūl* sendiri mempunyai bawaan eksistensial. Oleh itu, ini dijadikan hujah Ibn Kammūnah untuk menyatakan sokongan beliau terhadap al-Ṭūsī dengan menyatakan sesebuah ayat boleh menjadi “salah” dalam dua erti kata yang berbeza iaitu dengan erti kata “tidak benar” dan erti kata “*is not-true*” atau “*untrue*” iaitu “tidak benar” yang merupakan sebahagian daripada *mawḍūʿ* dan *maḥmūl* dan dakwaan *al-qāḍiyyah al-maʿdūlah* seperti “S adalah tidak-benar,” tidak boleh menjadi benar kerana ianya tiada pembawaan semula jadi untuk menjadi benar sama sekali sepertimana ayat “batu kerikil adalah tidak adil,” walaupun mengetahui

batu kerikil tiada pembawaan semula jadi untuk menjadi adil walaupun sedikit dan *al-ʿudūl* memerlukan pembawaan semula jadi tersebut untuk menjadi benar. Manakala dakwaan seperti “S adalah tidak benar,” yang berbentuk *al-salb al-basīṭ* boleh menjadi benar walaupun S tidak mempunyai pembawaan semula jadi benar sama sekali.

Al-Dashtakī merupakan antara ilmuan yang merasakan solusi al-Ṭūsī merupakan sebuah solusi yang tidak memadai. Al-Dashtakī mengkritik beliau berkenaan perihal *muṭābaqah* perlu terdiri daripada dua benda yang berbeza. *Muṭābaqah* yang menjamin kebenaran suatu *khbar* terbukti berlaku apa yang ditunjukkan (*yadullu*) oleh ayat tersebut. Al-Dashtakī menegaskan bahawa kemenjadian *muṭābaqah* tidak semestinya *khbar* itu identikal dengan *mukhbar ʿanh*. Beliau menyatakan *mukhbar ʿanh* mempunyai tiga hubungan dengan *khbar*:

1. Boleh menjadi identikal dengan *khbar*.
2. Boleh dimasukkan ke dalam domain individu yang dinyatakan di dalam *khbar* tersebut.
3. Boleh dikeluarkan daripada domain individu yang dinyatakan di dalam *khbar* tersebut.

Al-Samarqandī pula membentangkan solusi beliau di dalam sebuah karya yang bernama *Qisṭas al-Afkār* (Zarepour 2024: 8) yang menyatakan orang yang berkata-kata suatu ayat itu yang menentukan niat tentang apa maksud suatu ayat yang diperkatakan itu. Contohnya ketika membicarakan mengenai *Jadhr al-Aṣam*, ayat “Setiap ayat yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” beliau menyatakan orang yang melafazkan ayat tersebut boleh menentukan sama ada ayat tersebut merujuk diri sendiri atau tidak. Terdapat dua kemungkinan yang lahir daripada ini, jika orang yang melafazkan tersebut berniat ianya bukan ayat rujuk diri maka semestinya ianya merujuk kepada ayat yang lain. Kebenaran ayat tersebut tidak menatijahkan kepalsuannya dan sebaliknya. Kedua, jika diniatkan ayat tersebut sebagai merujuk kepada diri dan ayat yang lain maka beliau menegaskan bahawa ianya seolah-olah pelafaz tersebut menyebutkan “Setiap ayat yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” dan kemudiannya melafazkan pula ayat “Ayat ini adalah dusta,”. Kita namakan ayat pertama sebagai A dan ayat kedua sebagai

ayat B. Perkataan “Ayat ini,” di dalam ayat B merujuk kepada ayat A dan ayat A merujuk kepada kedua-dua ayat iaitu A dan B. Maka A boleh menjadi dusta atau palsu tanpa menjadi sebuah paradoks. Walau bagaimanapun, menurut Zarepour (2024: 9) lagi, gambaran yang lebih menepati teks al-Samarqandī adalah ayat A dan B masing-masing tidak merujuk kepada diri sendiri bahkan merujuk kepada yang lain daripada diri sendiri, A merujuk kepada B dan B merujuk kepada A. Maka dengan binaan ini, A dan B tidak boleh menjadi benar dalam satu masa yang sama. Al-Dashtakī memberikan dua sebab mengapa pendekatan al-Samarqandī tidak dapat dipertahankan: i) *mukhbar ‘anh* ditentukan oleh perkara yang dilafazkan dan bukan berdasarkan niat; ii) mempunyai dua pernyataan dan sekaligus tidak menyelesaikan paradoks ini.

Seperti al-Samarqandī, al-Dashtakī berpendapat bahawa predikat “dusta” di sini diulangi secara tidak langsung dan tersembunyi akan tetapi beliau sependapat dengan al-Ṭūsī pada sifat rujuk diri ayat tersebut boleh dilihat sebagai beberapa ayat-ayat yang tersarang yang setiap satu daripadanya mempunyai predikat “dusta” dan berbeza dengan al-Samarqandī, beliau tidak bersetuju menjadikan ayat paradoks tersebut sebagai sebuah parafrasa bagi dua ayat yang berbeza yang merujuk akan yang lainnya. Contohnya (Zarepour 2024: 12) [7] S adalah dusta. S merujuk kepada [7] maka ianya boleh dilihat sebagai [8] ‘S adalah dusta’ adalah dusta. Ini menunjukkan [7] sebagai sebuah parafrasa bagi beberapa ayat yang tersarang tersebut. Oleh itu, al-Dashtakī berpendapat bahawa ayat *Jadhr al-Aṣam* tidak menerima nilai kebenaran atau *not truth-apt*.

Terdapat sebahagian yang mengatakan bahawa solusi mereka berdua diinterpretasikan ke dalam kesarjanaan moden sebagai pendahuluan kepada pandangan Alfred Tarski yang menyatakan bahawa kebenaran bukan predikat tertib pertama (Zarepour 2024). Ia dipandang sebegini kerana solusi al-Dashtakī menghukum benar dan palsu atas dirinya apabila predikat lain diwujudkan maka ia menjadi seolah-olah kelihatan seperti beliau menganggap benar atau palsu sebagai predikat tertib kedua. Perbezaan antara mereka adalah al-Dashtakī tegaskan bahawa “Apa yang aku katakan adalah dusta,” merupakan sebuah pernyataan yang tidak mempunyai nilai kebenaran yang sekaligus menjadikan ‘dusta’ pada ayat tersebut merupakan satu predikat tertib pertama. Al-Dawwānī juga berpendapat bahawa praandaian hukum benar atau palsu ke

atas hukum predikat yang lain maka dengan ini boleh dikatakan al-Dawwānī juga mempunyai persamaan dengan Tarski daripada sudut ini. Al-Dawwānī dan al-Dashtakī kedua-duanya tidak mengutarakan atau belum menjumpai terma-terma linguistik seperti *object-language* dan *meta-language* maka menurut el-Rouayheb lagi (2020: 262) ini merupakan persamaan yang sangat tidak lengkap.

3.4 SOLUSI DAN IDEA MODEN TERPILIH BAGI *LIAR PARADOX*

Solusi-solusi moden yang pengkaji ketengahkan di sini hanya solusi yang memberi impak yang besar di samping membantu dalam penghujahan terutamanya bagi menanggapi paradoks ini. Seperti yang pengkaji sebutkan di dalam Bab I, kajian ini memberikan tumpuan khusus kepada solusi-solusi ulama Islam yang setelah sekian lama kelihatan menyepi daripada perbualan mengenai paradoks ini. Hal ini kerana selain mendapatkan solusi baharu yang harmoni dan kukuh, kajian ini juga dilakukan bagi mendapatkan jawapan sama ada solusi zaman pertengahan dan sebelumnya sudah ketinggalan, memerlukan pembaharuan, atau rombakan menyeluruh supaya sepadan dengan dalil syarak yang boleh diaplikasikan dengan hakikat ontologi dan epistemologi semasa.

3.4.1 Alfred Tarski

Tidak keterlaluan jika pengkaji sifatkan Alfred Tarski adalah antara sarjana yang paling berpengaruh apabila disebutkan perihal *Liar Paradox* dalam kesarjanaan logik moden. Idea-idea beliau dalam bidang logik, matematik dan linguistik sememangnya memberi impak kepada sarjana-sarjana lain yang datang setelah beliau. Bukan untuk mengatakan Tarski adalah sarjana logik terbaik akan tetapi pengaruh beliau boleh dilihat dalam karya-karya moden yang apabila disebutkan mengenai *Liar Paradox* pasti akan disebut istilah-istilah seperti Konvensyen T, Skema T, idea beliau mengenai Bahasa Formal dan beberapa lagi idea yang telah beliau ketengahkan.

Sebelum membahaskan idea-idea beliau yang lain beserta impak, kita harus membelek dahulu tentang huraian Tarski (1956: 165-166) akan Bahasa Formal:

Ia boleh digambarkan sebagai bahasa buatan yang disusun dengan cara setiap ungkapan ditentukan secara jelas mengikut perturannya melalui bentuknya tanpa memerikannya secara terlalu tepat dan menyeluruh yang menjadikan masalah yang sukar untuk ditangani. Saya akan menumpukan perhatian kepada beberapa sifat penting yang dimiliki oleh semua bahasa yang diformalkan: (α) bagi setiap bahasa-bahasa ini satu senarai atau gambaran yang diberi dalam terma berstruktur bagi semua tanda-tanda yang mana ungkapan bahasa itu terbentuk; (β) daripada segala ungkapan yang mungkin dibentuk dengan tanda-tanda ini, lafaz-lafaz tersebut dibezakan semata-mata menurut sifat strukturnya.

Secara ringkasnya, Bahasa Formal boleh dikenalpasti melalui peraturan yang ketat dan eksplisit yang menentukan bagaimana simbol digabungkan untuk membentuk ungkapan mematuhi tatabahasa menurut tatabahasa Bahasa formal dan bagaimana ungkapan tersebut ditafsirkan. Peraturan ini biasanya terkandung dalam sistem logik atau matematik aksiomatik. Sebagai contoh, dalam logik pernyataan, simbol seperti "P" dan "Q" boleh mewakili pernyataan mudah, dan penyambung seperti "AND" (" $\wedge$ ") dan "OR" (" $\vee$ ") menentukan cara untuk membentuk pernyataan kompleks. Bahasa formal berbeza dengan bahasa sejadi yang kita gunakan dalam kehidupan seharian. Bahasa sejadi lebih fleksibel dan sering bergantung pada konteks untuk menyampaikan maksud. Teori Tarski memberikan rangka kerja yang ketat untuk bahasa formal, namun ia tidak secara langsung terpakai kepada bahasa semula jadi yang lebih kompleks dan samar-samar.

Menurut Martin Pleitz (2018: 69) apa yang dimaksudkan Tarski dengan lafaz "secara jelas," adalah Bahasa Formal sangat teliti pada peringkat sintaksis iaitu secara jelas mengenalpasti jujukan huruf yang merupakan sebuah ungkapan dan membahagikan ungkapan-ungkapan tersebut ke dalam kategori-kategori sintaksis yang tepat. Ini dicapai melalui pentakrifan rekursif atau suatu fungsi yang mengulang atau menggunakan terma yang telah digunakan sebelumnya untuk menghitung terma seterusnya dan sekaligus membentuk jujukan terma. Secara lebih terperinci ia dicapai dengan pentakrifan rekursif ke atas ungkapan bahasa tersebut yang bermula dengan senarai penuh atom sintaksis dan kemudiannya menerangkan ungkapan yang boleh dibina daripadanya menggunakan perangkaian. Selain itu, seperti yang pengkaji

terangkan di atas tentang perbezaan antara bahasa formal dengan bahasa sejadi adalah bahasa sejadi adalah keartifisialan bahasa formal yang menjadikan berbeza daripada bahasa sejadi akan tetapi ia masih sebahagian daripada artifak manusia.

Kemudian, kita lihat pula Konvensyen T yang berteraskan: [i] pengasingan bahasa formal dengan bahasa meta dengan membezakan antara bahasa formal yang menggunakan sistem aksiom dan peraturan inferens yang digunakan untuk membina pernyataan dalam logik, dengan bahasa meta, iaitu bahasa yang digunakan untuk bercakap tentang bahasa formal pada dataran lain. Hal ini penting kerana definisi kebenaran yang diberikan dalam bahasa formal boleh membawa kepada paradoks; [ii] penstrukturan semantik dengan mencadangkan agar definisi kebenaran diberikan dalam bentuk bahasa meta, bukan dalam bahasa formal itu sendiri. Definisi ini mengaitkan pernyataan dalam bahasa formal dengan objek lain, seperti set objek yang diwakili oleh pernyataan tersebut. Sebagai contoh, pernyataan $x + 5 = 7$ adalah benar jika dan hanya jika x adalah anggota set $\{2\}$; [iii] penggunaan pemboleh ubah untuk merujuk kepada pernyataan dalam bahasa formal. Ini membolehkan definisi kebenaran diberikan secara umum, meliputi semua pernyataan dalam bahasa tersebut. Sebagai contoh, kita boleh mengatakan bahawa pernyataan P adalah benar jika dan hanya jika $F(P)$ tetapi F adalah fungsi yang mengaitkan setiap pernyataan dengan set objek yang diwakilinya. Tarski (1956: 187-188) menyifatkan ia sebagai:

Takrifan simbol 'Tr' yang benar secara formal, yang dirumuskan dalam bahasa meta, sesuatu akan dipanggil definisi kebenaran yang sama jika ia mempunyai akibat-akibat yang berikut: (α) semua ayat yang diperoleh daripada ungkapan " $x \in Tr$ jika dan hanya jika p ," dengan menggantikan bagi simbol 'x' dengan suatu nama deskriptif struktur bagi mana-mana ayat yang menggunakan bahasa yang berkenaan dan bagi simbol 'p' ungkapan yang membentuk terjemahan bagi ayat ini ke dalam bahasa meta; (β) ayat 'bagi mana-mana x , jika $x \in Tr$ maka $x \in S$ (x ialah ayat)' (dengan kata lain ' $Tr \subseteq S$ ').

Menilai daripada potongan ayat di atas, tugas Konvensyen T adalah untuk menyediakan syarat bagi sebarang takrifan-takrifan kebenaran bagi membezakan teori kebenaran yang baik dengan yang tidak. Semua predikat bahasa meta dianggap mencukupi jika dan hanya jika suatu teorem boleh dibuktikan di dalam peringkat bahasa

meta. Teorem bagi $Tp(y) \equiv p$ dan y adalah diskripsi bagi ayat tertentu dalam bahasa objek manakala p adalah terjemahan bagi ayat y dalam peringkat bahasa meta. Tp membawa maksud *Truth Predicate*. Manakala bagi semua x yang mestia ia sebahagian daripada bahasa objek jika $Tp(x)$ dapat dibuktikan di dalam dataran bahasa meta maka x adalah sebuah formula yang terbina dengan baik atau purna bentuk. Pertimbangkan pernyataan ini "Pernyataan ini adalah palsu," namakan pernyataan ini sebagai L . Sekiranya L benar, maka dakwaannya adalah palsu, yang membawa kepada percanggahan. Sebaliknya, jika L palsu, maka penegasan kepalsuannya menjadi tidak benar, mewujudkan percanggahan daripada sudut yang lain. Jadi Tarski melontarkan idea mengenai hierarki bahasa seperti yang disebut di atas. Bahasa objek yang akan kita sebutkan ia sebagai L_0 merupakan tahap yang paling asas dan tidak mengandungi predikat kebenaran. Ia boleh menyatakan ayat asas seperti "Rumput di sana berwarna hijau,". Seterusnya adalah bahasa meta yang akan kita gelarkan ia sebagai L_1 mempunyai kegunaan untuk mentafsirkan bahasa objek. Ia boleh mengandungi predikat kebenaran, $T(p)$, yang menentukan kebenaran ayat dalam L_0 . Sebagai contoh, T ayat L_0 di atas "Rumput hijau," adalah sebuah pernyataan yang bermakna dalam L_1 . Oleh kerana bahasa meta tidak boleh mentafsirkan diri sendiri maka kita perlukan bahasa meta-meta atau L_2 yang membincangkan sifat ayat dalam L_1 .

Perkara ketiga yang boleh diambil daripada Tarski adalah Skema T atau *T-Schema* yang tugasnya adalah untuk memberikan definisi kebenaran itu sendiri. Konsep utama dalam skema ini adalah bahasa formal, interpretasi atau hubungan antara bahasa formal dan dunia yang diwakilinya dan pengesahan suatu pernyataan dalam bahasa formal yang selalu benar dalam segala interpretasi yang mungkin. Skema T terdiri dari dua elemen penting iaitu *variables* atau pemboleh ubah yang merupakan simbol yang mewakili objek atau entiti dalam dunia realiti dan *truth function* atau fungsi kebenaran yang memetakan pernyataan dalam bahasa formal ke nilai "benar" atau "salah" berdasarkan interpretasi yang diberikan. Ia memungkinan kita untuk menilai kebenaran pernyataan dalam bahasa formal secara objektif dan tanpa kesamaran. Telah disebutkan di dalam bab yang lepas bahawa Skema T boleh diringkaskan sebagai mengungkapkan bahawa suatu ayat hanya benar apabila ia seperti apa yang didakwa 'x adalah benar $\equiv$ x seperti apa yang dikatakannya' (Read 2008: 5).

Bagi menganalisis *Liar Paradox* menggunakan metodologi Tarski, ayat “Pernyataan ini adalah dusta,” yang kita gelarkan sebagai L boleh dirungkaikan dalam bentuk hierarki bahasa yang disebutkan di atas. Ayat tersebut tidak boleh ditafsirkan dalam bahasa objek kerana ia tidak mengandungi predikat kebenaran. Mengungkapkan L dalam bahasa objek sama dengan mengatakan “Pernyataan ini adalah ...(suatu lafaz yang tidak difahami).” dalam Bahasa Melayu kerana hukum atau predikat kebenaran itu hanya boleh diterjemahkan dalam bahasa meta maka ia bukan formula yang purna bentuk. Kita boleh juga mentafsirkannya dalam bahasa meta sebagai $L = \neg T_1(L)$ akan tetapi ia tidak akan menjadi formula yang terbentuk dengan baik kerana L mengandungi T_1 , yang hanya boleh digunakan untuk pernyataan bahasa objek. Manakala L tidak boleh mengandungi T_1 kerana ia bukan sebahagian daripada bahasa objek. Bagi menyatakan P dalam suatu dataran bahasa, kita tidak boleh menggunakan sebarang perkataan daripada dataran bahasa yang sama, ia mestilah ditafsirkan menggunakan dataran bahasa yang lebih formal. Contohnya, untuk menyatakan P di dalam bahasa meta, kita tidak akan menggunakan sebarang perkataan yang terdapat pada dataran bahasa meta, di sini kita perlu menggunakan bahasa meta-meta bagi mentafsirkan P dalam bahasa meta. Kita gunakan predikat kebenaran dalam bahasa meta-meta atau T_2 untuk menyatakan sama ada P dalam bahasa meta adalah benar atau salah. Hal ini adalah kerana menurut Konvensyen T , bahasa objek tidak mengandungi predikat kebenaran dan T_2 juga tidak boleh menggunakan predikat kebenaran bagi pernyataan bahasa meta-meta yang tiada dalam bahasa meta. Maka ini menjadikan “ $L =$ Ayat ini tidak benar,” merupakan ayat yang tidak purna bentuk. Selain itu, jika kita mentafsirkan $L = \neg T_1(L)$ ia juga masih tidak purna bentuk L mengandungi T_1 yang hanya boleh digunakan bagi pernyataan bahasa objek yang L sendiri bukan, kerana L mengandungi T_1 yang bukan daripada bahasa objek.

3.5 KESIMPULAN

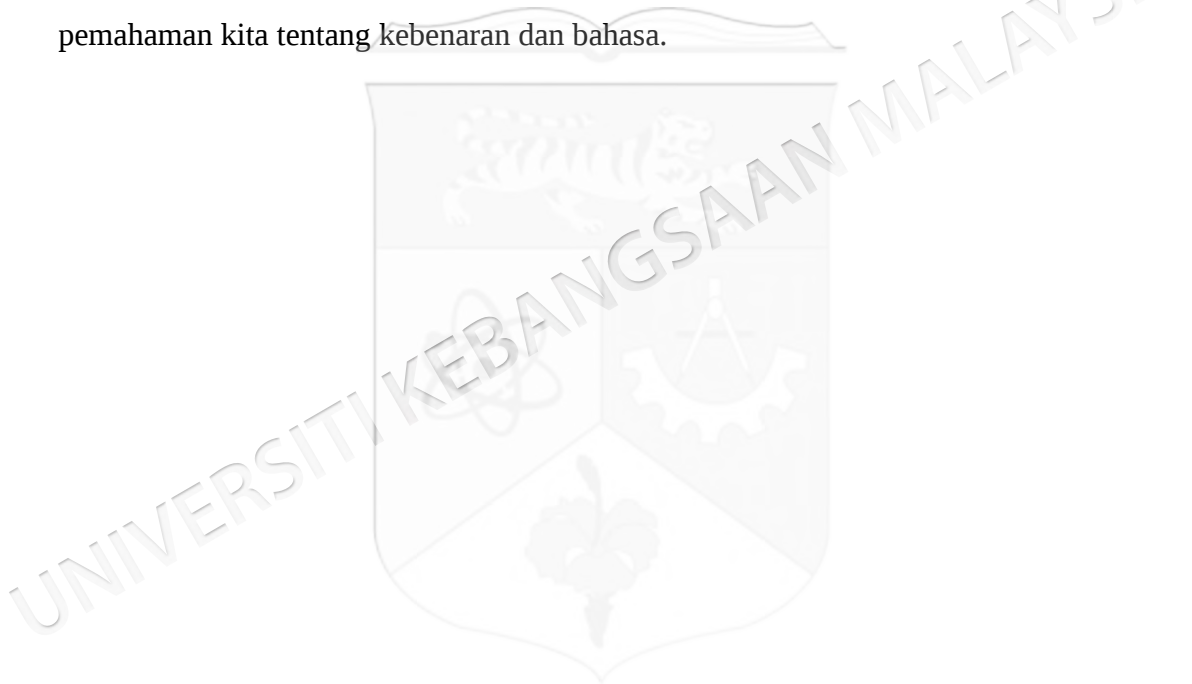
Dalam bab ini, pengkaji meneroka konsep dan pelbagai cadangan penyelesaian dari perspektif keilmuan Barat dan Islam. Bab ini memberi tumpuan yang serius kepada sumbangan *manāṭiqah* Islam terkemuka seperti Athīr al-Dīn al-Abharī, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, dan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, menganalisis pendekatan mereka dan menonjolkan kekuatan dan kelemahan solusi yang diutarakan mereka. Bermula dengan

meneliti analisis al-Abharī, yang mengkategorikan *Jadhr al-Aṣam* sebagai sebuah falasi kerana melanggar prinsip bivalen. Al-Abharī berhujah bahawa kebenaran ayat pendusta terletak pada gabungan kebenaran dan dusta, menolak skema kebenaran Tarskian secara tidak langsung, yang menyamakan kebenaran ayat dengan kesesuaiannya dengan realiti. Beliau mengemukakan skema alternatif di mana kebenaran ayat menandakan kedua-dua kebenaran dan maknanya. Zarepour (2021: 1) mencadangkan bahawa penyelesaian al-Abharī mempunyai persamaan dengan penyelesaian John Buridan dan Albert dari Saxony, yang mencadangkan bahawa setiap ayat menandakan dirinya sebagai benar.

Seterusnya, perdebatan antara al-Dashtakī dan al-Dawwānī. Al-Dashtakī pada mulanya mencadangkan bahawa *Jadhr al-Aṣam* memerlukan pernyataan kedua untuk meletakkan hukum kebenaran atau dusta kepada ayat tersebut, menunjukkan bahawa pernyataan rujuk diri secara semula jadi cacat dalam untuk memberikan nilai kebenaran kepada diri mereka sendiri. Beliau kemudian memperhalusi hujah, menekankan praandaian dan penetapan hukum kebenaran atau dusta kepada pernyataan tertentu. Walau bagaimanapun, al-Dawwānī mengkritik analogi al-Dashtakī, menyatakan bahawa beliau tidak konsisten dan berhujah bahawa paradoks itu tetap berterusan walaupun dengan penambahan pernyataan berikutnya. Al-Dawwānī berpendapat bahawa ayat rujuk diri bukan sebuah *khavar* dan tidak mempunyai nilai kebenaran kerana ia tidak melaporkan neksus dengan hakikat atau realiti. Perdebatan antara al-Dashtakī dan al-Dawwānī menyerlahkan lagi kerumitan *Jadhr al-Aṣam*. Al-Dashtakī mengkritik penyelesaian al-Dawwānī, dengan alasan bahawa ia sewenang-wenangnya mengecualikan predikat “dusta” daripada subjek 'Apa yang aku katakan,' manakala al-Dawwānī membalas dengan menekankan perbezaan antara neksus hubungan realiti mental dan luaran. Perbincangan kemudian beralih kepada karya berpengaruh Alfred Tarski mengenai bahasa formal dan cadangan penyelesaiannya kepada *Liar Paradox*.

Tarski menyokong untuk memisahkan Bahasa Formal dan Bahasa Meta, dengan alasan bahawa predikat kebenaran tergolong dalam bahasa meta dan tidak boleh digunakan dalam bahasa objek. Konvensyen T beliau menyediakan kriteria yang lebih seragam untuk menilai definisi kebenaran, membezakan antara ayat yang terbentuk dengan baik dan ayat yang tidak betul. Pendekatan hierarki Tarski terhadap bahasa, di mana Bahasa Objek tidak mempunyai predikat kebenaran akan tetapi wujud di dalam

Bahasa Meta, menawarkan kerangka untuk menganalisis *Liar Paradox*. Beliau menunjukkan bahawa ayat pendusta adalah tidak purna bentuk kerana ia cuba menggunakan predikat kebenaran dalam bahasa objek, yang membawa kepada banyak percanggahan. Ini menyerlahkan kepentingan membezakan antara tahap hierarki bahasa dan batasan pernyataan rujuk diri. Kesimpulannya, *Liar Paradox* telah menjadi subjek perdebatan sengit dalam kalangan ahli falsafah dan ahli logik Barat dan Islam serta serata dunia. Bab ini memfokuskan kepada sumbangan ulama Islam, khususnya al-Abharī, al-Dashtakī, dan al-Dawwānī, yang menawarkan pelbagai penyelesaian. Selain itu, turut menyelitkan beberapa penyelesaian Barat dan moden. Solusi mereka, bersama-sama dengan kerangka yang disediakan oleh karya Tarski tentang bahasa formal, menjelaskan kerumitan *Liar Paradox* dan cabaran yang ditimbulkan terhadap pemahaman kita tentang kebenaran dan bahasa.



BAB IV

ANALISIS DAPATAN SOLUSI DAN APLIKASI PEMAHAMAN TERHADAP *JADHR AL-AŞAM* DALAM PEMIKIRAN KRITIS

4.1 PENGENALAN

Bab keempat dalam kajian ini membincangkan dan menghuraikan objektif keempat kajian ini iaitu menganalisis solusi *Jadhr al-Aşam* yang diutarakan ilmuan Islam dan aplikasi dapatan di dalam pemikiran kritis. Bagi memenuhi objektif tersebut, pengkaji menyasarkan untuk membentangkan empat intipati utama di dalam bab ini iaitu:- [1] Analisis Solusi-Solusi Terpilih; [2] Cadangan Solusi; [3] Nilai Ontologi dan Epistemologi daripada Dapatan; dan [4] Aplikasi Dapatan Kajian dalam Pemikiran Kritis Islam. Seterusnya, bab ini bakal memfokuskan merungkai dan menawarkan solusi yang baharu bagi *Jadhr al-Aşam* selain membahaskan sama ada ianya benar-benar suatu *al-mughālah* atau bukan. Kemudian, pengkaji akan membentangkan aplikasi daripada pemahaman yang terbit daripada dapatan analisis solusi-solusi *Jadhr al-Aşam* atau *Liar Paradox* yang terpilih. Setelah itu, pengkaji akan menyediakan sebab dan hujah bagi solusi yang dicadangkan itu daripada sudut cabang-cabang falsafah terutamanya dari sudut ontologi dan epistemologi sebelum mengaplikasikan dapatan-dapatan di dalam bidang Pemikiran Kritis Islam.

4.2 ANALISIS SOLUSI-SOLUSI TERPILIH

Pengkaji memilih tokoh-tokoh seperti al-Abharī, al-Dawwānī dan al-Dashtakī kerana keluasan skop perbincangan dan keberadaan sumber serta kebolehan bagi proses silang rujuk dengan solusi-solusi moden. Selain itu, solusi-solusi yang mereka tawarkan menggabungkan beberapa solusi-solusi tokoh-tokoh sezaman dan sebelum mereka. Manakala bagi logik moden pengkaji akan menampilkan tokoh seperti Alfred Tarski

bagi menunjukkan kesinambungan kajian logik dalam menyelesaikan *Liar Paradox*. Selain itu, cuba menterjemahkan mantik ke dalam “bahasa” logik moden.

Terdapat tokoh-tokoh seperti Saul Kripke, Saleh Zarepour, Hasan John Rezakhany dan ramai lagi yang memperincikan analisis yang memudahkan proses penyaringan, menyemak silang dan menganalisis dengan lebih mendalam. Pengkaji memilih untuk menganalisis bahasa dan format logik moden kerana beberapa sebab antaranya kerana penerimaan dan penggunaan yang lebih meluas selain hasil kajian logik moden yang bertapak setelah tempoh yang dikatakan sebagai “fasa kemerosotan” logik Islam (El-Rouayheb 2019: 17).

4.2.1 Ringkasan solusi dan konsep utama

Sumber-sumber dalam Bahasa Arab dan Bahasa Inggeris yang sudah diperbincangkan dalam bab-bab yang lepas memberikan penerangan terperinci mengenai solusi-solusi yang sudah diketengahkan oleh sarjana-sarjana Islam. Solusi-solusi ini biarpun bukan produk akhir bagi kajian memberikan maklumat dan asas yang berharga bagi sarjana-sarjana yang terkemudian bagi membincangkan *Liar Paradox* dengan lebih meluas dan mendalam. Solusi-solusi mereka berlegar di antara hakikat dan definisi kebenaran itu sendiri, swarujuk, limitasi bahasa secara umum dan banyak lagi.

Pertama, Athīr al-Dīn al-Abharī memberikan solusi ringkas seperti yang disebutkan dalam *Kashf al-Ḥaqā'iq fī Tahrīr al-Daqā'iq* (2001: 216-218) dan *Khulāṣah al-Afkar wa Naqāwah al-Asrār* (Zarepour 2021: 7). Beliau mencadangkan kebenaran ayat paradoks tersebut memberi natijah yang mustahil iaitu ayat tersebut benar dan dusta dalam masa yang sama akan tetapi hukum dusta pada ayat tersebut tidak menatijahkan kebenarannya. Maka beliau sampai kepada kesimpulan bahawa ayat paradoks tersebut adalah ayat yang salah sekaligus menjadikannya tidak bercanggah. Solusi beliau dikatakan mempunyai beberapa persamaan dengan Buridan dan Albert of Saxony (Zarepour 2021: 12-13). Solusi beliau agak berbentuk mudah mengelakkan percanggahan dengan terus menyatakan ayat paradoks tersebut adalah ayat yang salah. Penyelesaian al-Abharī (Alwishah & Sanson 2009: 117) memfokuskan pada percanggahan yang wujud yang tertanam dalam ayat *Liar Paradox*. Hujahnya, seperti yang dijelaskan berpusat sekitar pemerhatian bahawa kebenaran ayat tersebut

membawa kepada kepalsuan dirinya dan kepalsuannya membawa kepada kebenarannya. Percanggahan kitaran ini mendedahkan sifat rujuk diri yang bermasalah apabila ia datang untuk memberikan nilai kebenaran yang stabil. Al-Abharī mengenal pasti punca masalah sebagai percubaan ayat *Liar Paradox* untuk menandakan kebenaran dan kepalsuannya, yang membawa kepada konflik yang sukar untuk diselesaikan.

Kedua, pengkaji memerhatikan perbahasan yang diutarakan oleh al-Dashtakī mengenai *Liar Paradox* terbahagi kepada dua pemerhatian utama iaitu yang pertama, ayat paradoks itu merujuk kepada diri sendiri dan kedua, predikat “dusta” berulang secara tersirat di dalam ayat tersebut. Dalam erti kata yang lain, oleh kerana predikat “dusta” hanya boleh dihukum ke atas sebuah *khavar* maka mesti wujud pernyataan kedua yang diaplikasikan predikat “dusta” tersebut. *Khavar* banyak ditekankan oleh pemuka-pemuka mantik silam. Logik moden biarpun masih mempunyai perbahasan *khavar* akan tetapi ianya kurang dibincangkan mungkin kerana bukan lagi dianggap sebagai perbincangan penting di dalam logik atau terdapat perincian di bawahnya yang lebih memerlukan perbincangan yang mendalam. Pengkaji juga memilih al-Dashtakī atas dua alasan yang pertama kerana keberadaan sumber yang banyak hasil debat beliau bersama al-Dawwānī dan yang kedua kerana menurut Zarepour (2024: 12) solusi beliau merupakan sintesis bagi dua lagi tokoh iaitu al-Samarqandī dan al-Ṭūsī. Solusi beliau menggariskan limitasi struktur ayat dalam bahasa yang cuba mengaplikasikan kebenaran dalam satu pernyataan. Kelemahan bagi ini adalah ianya tidak menyelesaikan variasi-variasi *Liar Paradox* yang datang dengan dua ayat atau lebih atau bentuk-bentuk ayat rujuk diri yang lain. Selain itu, keperluan terhadap pernyataan kedua untuk menyatakan kebenaran pernyataan pertama adalah seakan-akan model awal bagi hierarki bahasa yang Tarski gagaskan walaupun persamaan agak samar-samar. Konsep kedua ini belum menggunakan konsep meta-bahasa kerana ia belum digagaskan lagi dan walaupun kelihatan hampir serupa dengan Tarski akan tetapi ia menyatakan ayat “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” merupakan sebuah pernyataan maka secara tidak langsung menunjukkan yang beliau berpendapat bahawa predikat “dusta” adalah predikat tertib pertama jika kita formulasikan solusi beliau ke dalam logik moden, berbeza dengan Tarski yang meletakkan nilai kebenaran dan dusta adalah predikat tertib kedua. Al-Dashtakī pada mulanya mencadangkan penyelesaian yang berpusar sekitar kekaburan ayat rujuk diri paradoks ini (Alwishah & Sanson 2009: 117).

Zarepour (2024: 2) menerangkan pendekatan awalnya di mana beliau berpendapat bahawa ayat *Liar Paradox* boleh ditafsirkan dalam berbagai cara. Sesetengah tafsiran membawa kepada kepalsuan ayat, manakala yang lain mencadangkan kebenarannya. Beliau menekankan hal-hal tersebut bertujuan untuk merungkai paradoks ini. Walau bagaimanapun, beliau kemudian menyemak semula kedudukannya lalu mengubah beberapa perincian yang telah disebutkan di dalam bab yang lepas. Penyelesaiannya yang sudah diperhalusi dan diperbaiki, beliau menganggap ayat paradoks tersebut sebagai *khavar* berbeza dengan al-Dawwānī tetapi menyimpulkan bahawa ia tidak mempunyai nilai kebenaran. Ini sejajar dengan perspektif di mana ayat tertentu yang purna bentuk dari segi tatabahasa dan sintaksis mungkin tidak sesuai dengan kemas dan tepat dalam kerangka binari benar dan salah.

Ketiga, al-Dawwānī, memberikan solusi yang menyatakan ayat pendusta tersebut bukan sebuah *khavar*, sekaligus tidak dihukum sebagai benar mahupun dusta. Beliau menekankan bahawa *khavar* mesti mempunyai fungsi sifat *ikhbār* atau *ḥikāyah* iaitu menceritakan atau melaporkan akan suatu neksus yang bertepatan mahupun tidak dengan hakikat dalam realiti dan ayat paradoks ini bukan kedua-duanya. Contohnya, apabila seseorang mengatakan “Apa yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” maka menurut al-Dawwānī tiada apa yang boleh dihukum pada ayat ini kerana ia bukan sebuah *khavar*. Begitu juga, jika terdapat seseorang yang mengatakan “Apa yang akan aku katakan pada esok hari adalah dusta,” lalu pada keesokan hari berkata “Apa yang aku katakan kelmarin adalah dusta,” juga tiada laporan atau *ḥikāyah* terhadap neksus dalam hakikat yang boleh dinilai atau dihukum (el-Rouayheb 2019: 266-267). Beliau mengelakkan percanggahan dengan mengkategorikan ayat pendusta sebagai sesuatu yang selain daripada sebuah pernyataan atau *khavar*, meletakkannya di luar skop tugas nilai kebenaran kerana hanya *khavar* yang mempunyai nilai kebenaran. Seajar dengan pandangan bahawa pernyataan yang bermakna harus sepadan dengan hakikat dalam alam. Konsep ini bergantung kuat dengan mantik klasik yang berpegang dengan konsep *khavarī* dan *inshāī* yang keduanya datang dengan takrif yang tetap. Selain itu, mantik klasik juga bergantung dengan konsep neksus atau *nisbah* yang mungkin sukar untuk dibentuk dalam bentuk formal logik moden. Seperti seteru beliau, al-Dashtakī juga beliau mungkin menghadapi kesukaran dalam menangani pembinaan ayat pendusta yang lebih kompleks, terutamanya yang menggunakan mekanisme rujuk diri

yang kompleks. Idea beliau mengenai *khavar* yang menekankan "melaporkan perhubungan atau neksus" juga mungkin tidak mudah diterjemahkan kepada rangka kerja logik moden.

Seperti yang telah dibincangkan, beliau berhujah bahawa pernyataan perlu merujuk sesuatu yang bukan daripada dirinya sendiri untuk dianggap ia sesuai dengan kebenaran atau mempunyai nilai kebenaran. Sebagai contoh, ayat "Langit itu biru" mempunyai nilai kebenaran kerana ia merujuk kepada sesuatu di luar ayat itu sendiri. Walau bagaimanapun, ayat "Apa yang aku katakan adalah dusta," hanya merujuk kepada dirinya sendiri, gagal memenuhi kriteria ini, menjadikannya tidak mampu menjadi benar atau palsu. Penyelesaian ini mengelakkan paradoks dengan menafikan ayat paradoks status pernyataan tulen atau *khavar* yang layak untuk penilaian kebenaran. Sumber menyebutkan bahawa al-Dawwani, seperti pemuka mantik klasik yang lain membahagikan ayat-ayat kepada dua jenis *khavarī*, seperti ayat arahan yang tidak mempunyai nilai kebenaran, dan *khavarī*, yang menggambarkan keadaan urusan dan mesti dihukum salah satu antara benar dan salah. Beliau berhujah bahawa ayat Liar menyerupai ayat *inshā'ī* dalam strukturnya tetapi gagal menghasilkan sebarang hubungan sebenar di dunia.

Manakala penyelesaian melalui konsep hierarki Alfred Tarski, mengalihkan tumpuan daripada ayat *Liar Paradox* itu sendiri kepada struktur bahasa, semantik dan teori kebenaran moden. Bagi masalah ayat swarujuk Tarski mengenal pasti punca paradoks dalam bahasa yang mengandungi predikat kebenarannya sendiri. Oleh itu, bagi mengatasi isu-isu seperti ayat rujuk diri, Tarski memperkenalkan hierarki bahasa supaya:

1. Setiap bahasa boleh membincangkan kebenaran ayat dalam bahasa di bawahnya.
2. Poin yang penting, tiada bahasa boleh merujuk kepada kebenarannya sendiri.
3. Ini mewujudkan pemisahan yang jelas yang menghalang ayat-ayat seperti ayat *Liar Paradox* yang berpaksikan ayat swarujuk daripada terbentuk.

Tarski berpendapat bahawa predikat kebenaran untuk sesuatu bahasa mesti berada dalam bentuk bahasa meta yang lain berbanding bahasa yang dibincangkan

(bahasa meta mentafsirkan kebenaran bahasa objek dan bahasa meta-meta mentafsirkan kebenaran bahasa meta). Ini menghalang ayat daripada mengandungi predikat kebenarannya sendiri dan dengan itu mengelakkan paradoks yang disebabkan oleh ayat rujuk diri seperti *Liar Paradox*.

4.2.2 Kesenambungan pendekatan klasik dan moden

Walaupun penyelesaian klasik menyasarkan struktur ayat pendusta atau status *khbar* sesuatu ayat, pendekatan Tarski menangani kerangka asas yang membolehkan penggubalan ayat paradoks. Masih terdapat beberapa persamaan yang menarik untuk diteliti antara keduanya. Beberapa ciri-ciri kesinambungan yang perlu diberi perhatian yang lebih terperinci:

1. Mengehadkan Penggunaan Swarujuk: Kedua-dua al-Dawwānī dan Tarski mengakui isu-isu yang berpunca daripada pernyataan swarujuk walaupun dengan jalan yang berlainan.
2. Al-Dawwānī cuba menyekat rujukan diri dengan mengehadkan apa yang boleh dianggap sebagai pernyataan yang mempunyai nilai kebenaran yang tepat.
3. Konsep Hierarki Tarski, sebaliknya, menghalang bahasa daripada mempunyai kapasiti untuk merujuk kepada diri sendiri dari segi menilai kebenaran.
4. Jurang Nilai Kebenaran: Penyelesaian Tarski kelihatan sedikit sejajar dengan pandangan al-Dashtakī yang terkemudian bahawa ayat pendusta, walaupun ia merupakan sebuah pernyataan akan tetapi ia tidak mempunyai nilai kebenaran. Melalui penciptaan hierarki predikat kebenaran, pendekatan Tarski membenarkan ayat yang dibentuk dengan purna bentuk dari segi tatabahasa tetapi tidak mempunyai nilai kebenaran, secara langsung mewujudkan jurang nilai kebenaran.

Tiga kritikan utama penyelesaian Tarski terhadap *Liar Paradox* ialah ia bersifat ad hoc, ia melakukan ketidakadilan terhadap bahasa semula jadi, dan ia mengenakan sekatan yang berlebihan terhadap bahasa:

1. Sifat *Ad Hoc*: Pengkritik berpendapat bahawa penyelesaian Tarski adalah bersifat *ad hoc* kerana elemen terasnya, seperti perbezaan antara bahasa objek

dan bahasa meta serta struktur hierarki bahasa, kelihatan seperti diperkenalkan semata-mata untuk menyelesaikan *Liar Paradox*, dan bukan berdasarkan mana-mana prinsip falsafah (Sher 2022: 1442-1455). Perbezaan antara bahasa objek dan bahasa meta dilihat sebagai artifisial dan tidak mempunyai justifikasi di luar daripada konteks menyelesaikan *Liar Paradox*. Pendekatan hierarki bahasa dikritik kerana dilihat seperti ia menjadi konstruk yang direka untuk mengelakkan paradoks dan bukan mencerminkan bagaimana bahasa berfungsi secara semula jadi. Teori Tarski juga dikritik kerana mencipta pelbagai predikat kebenaran, satu untuk setiap peringkat hierarki, yang tidak sejajar dengan konsep biasa bagi satu kebenaran universal. Pengenalan bahasa meta itu sendiri nampaknya dicipta hanya sebagai cara untuk mengelakkan paradoks, dan bukan sebahagian bahasa semula jadi.

2. Ketidakadilan terhadap Bahasa Semula Jadi: Satu lagi kritikan utama adalah penyelesaian Tarski tidak mencerminkan penggunaan bahasa semula jadi dengan sebaiknya. Teori Tarski, yang datang dengan pemisahan ketat tahap bahasanya, kelihatan tidak sepadan dengan cara bagaimana bahasa semula jadi sebenarnya digunakan. Bahasa semula jadi dilihat sebagai tidak mempunyai struktur hierarki, seperti yang diandaikan secara serius oleh teori Tarski, dan dengan itu, teori tersebut gagal menangkap intipati bahasa semula jadi. Dakwaan Tarski bahawa bahasa semula jadi sememangnya tidak konsisten kerana ia tidak dapat mengelakkan paradoks pembohong juga merupakan poin kritikan (Sher 2022: 1461-1462). Matlamat teori untuk mentakrifkan kebenaran bagi bahasa formal, bukannya bahasa semula jadi, dilihat sebagai kelemahan oleh sesetengah pihak.
3. Sekatan yang Melampau: Penyelesaian Tarski mengenakan perkara yang dianggap oleh pengkritik sebagai sekatan yang berlebihan pada bahasa, terutamanya apabila ia berkenaan swarujuk. Teori ini melarang swarujuk dalam konteks semantik, yang dilihat sebagai batasan buatan pada kuasa ekspresif bahasa. Walaupun Tarski tidak melarang kesemua swarujuk, seperti jenis yang digunakan dalam konteks Gödelian, teori Tarski mengharamkan swarujuk dalam semantik, yang dianggap oleh sesetengah pihak sebagai terlalu menyekat. Had swarujuk ini dilihat sebagai satu cara untuk mengelakkan paradoks dengan

menjadikan beberapa jenis ayat tertentu sebagai tidak sah, dan bukan dengan menangani isu-isu teras paradoks.

Kritikan-kritikan ini menyerlahkan pandangan bahawa penyelesaian Tarski, walaupun berkesan dalam menyekat sebahagian isu-isu yang ditimbulkan oleh *Liar Paradox*, mungkin datang dengan akibat-akibat seperti mungkin boleh dilihat sebagai kelihatan artifisial, jauh daripada hakikat bahasa semula jadi dan terlalu menyekat daripada cubaan untuk menyelesaikan paradoks ini. Walaupun dengan kritikan-kritikan ini, penyelesaian Tarski kekal menjadi sangat penting dalam logik dan Matematik kerana konsep hierarki Tarski menyediakan kerangka yang jelas dan sistematik bagi memahami *Liar Paradox*, memisahkan isu ayat swarujuk dan penentuan kebenaran. Ia telah memberi kesan yang mendalam kepada logik moden dan falsafah bahasa serta matematik, membentuk cara kita memahami hubungan antara bahasa, kebenaran dan makna. Lihat sahaja sangat sedikit perbincangan logik dan matematik moden terutamanya dalam perihal menyelesaikan paradoks yang disebabkan oleh ayat rujuk diri seperti *Liar Paradox* yang tidak menyebutkan konsep-konsep asas Tarski sebagai sokongan mahupun sebagai kritikan.

Pendekatan hierarki Tarski, bersempena dengan pandangan daripada pemikir Islam klasik seperti al-Abharī, al-Dawwānī, dan al-Dashtakī, menawarkan perspektif yang lain daripada pelbagai aspek tentang cabaran berterusan yang dihasilkan oleh *Liar Paradox*. Penyelesaian klasik menyediakan konteks dan asas yang berharga, yang menonjolkan kesukaran yang wujud daripada pernyataan rujuk diri dan kebenaran, manakala penyelesaian Tarski membentangkan rangka kerja formal bagi menyelesaikan kerumitan ini. Bersama-sama, mereka menyediakan lembaran pemikiran yang kaya yang terus membentuk pemahaman kita tentang bahasa, logik, dan sifat kebenaran.

Penyelesaian al-Abharī, tertumpu pada percanggahan yang timbul daripada sifat kitaran ayat *Liar Paradox*. Beliau adalah antara orang yang awal yang menganggap ayat pendusta sebagai sebuah kesilapan logik dalam dirinya sendiri atau dengan erti kata lain sebuah *mughālaṭah* (Alwishah & Sanson 2009: 106), sama dengan hasil dapatan terhadap paradoks ini dalam tradisi perbincangan berkenaan *Sophismata* Latin (Buridan 2001:824). Apabila menganalisis ayat seperti "Pernyataan ini adalah dusta," dia

mengiktiraf kitaran yang tidak dijumpai jalan keluar daripadanya; jika pernyataan itu benar, maka ia mesti palsu, dan jika ia palsu, maka ia mesti benar. Percanggahan yang berbentuk kitaran ini, menyebabkan al-Abharī mencadangkan penyelesaian berdasarkan syarat kebenaran yang unik. Beliau berhujah bahawa bagi menghukum ayat pendusta itu benar, ia mestilah benar dan salah dalam masa yang sama, satu syarat yang sememangnya bercanggah dan dengan itu menghalang ayat itu sendiri daripada menjadi benar.

Penyelesaian hierarki Tarski, kelihatan menyediakan kerangka asas bagi memahami pandangan al-Abharī. Tarski menyedari bahawa pernyataan swarujuk, seperti ayat *Liar Paradox*, menimbulkan masalah apabila bahasa yang digunakan untuk membincangkan kebenaran adalah bahasa yang sama dengan bahasa yang mengandungi pernyataan itu sendiri. Beliau mencadangkan konsep hierarki bahasa, yang mana setiap bahasa mempunyai bahasa meta atau peringkat lebih tinggi untuk membincangkan kebenaran ayat bahasa tersebut (Tarski 1956: 169-278). Maka, ayat yang milik bahasa objek, tidak boleh merujuk kepada kebenarannya sendiri dalam bahasa itu. Kebenaran atau kepalsuannya hanya boleh dibincangkan dalam bahasa meta pada peringkat yang lebih tinggi, dengan berkesan memecahkan kitaran rujuk diri yang dikenal pasti oleh al-Abharī. Tahap paling rendah dalam sistem hierarki Tarskian adalah bahasa objek di mana ayat bercakap secara langsung dalam kehidupan seharian di dunia. Predikat kebenaran untuk bahasa objek ini hanya terdapat dalam bahasa meta yang lebih tinggi, menghalang percanggahan kitaran yang cuba ditangani oleh penyelesaian al-Abharī.

Al-Dawwānī, seperti yang telah dinyatakan, berhujah bahawa ayat dusta bukan sebuah ayat yang mempunyai nilai kebenaran. Beliau menganggap ayat itu sebagai ayat *inshā'ī*, serupa dengan lafaz seperti "Segala puji bagi Allah," dan bukannya sebuah pernyataan (*khavar*) yang boleh dinilai akan kebenaran dan kepalsuannya (el-Rouayheb 2020: 273). Beliau percaya bahawa ayat sebegitu hanya merujuk kepada diri mereka sendiri dan oleh itu tidak boleh diberi nilai kebenaran yang bermakna. Pendekatan ini bertepatan dengan matlamat Tarski untuk menyekat rujukan diri dalam perkara kebenaran. Walaupun penyelesaian al-Dawwānī tertumpu pada mentakrifkan *khavar* atau pernyataan bagi meletakkan nilai kebenaran pada sesuatu ayat, konsep hierarki

Tarski mencapai hasil yang hampir serupa secara struktur. Menghalang bahasa daripada mengandungi predikat kebenaran mereka sendiri, kerangka Tarski menghalang pembentukan pernyataan swarujuk. Fokus Tarski pada "bahasa formal deduktif," yang berbeza daripada bahasa semula jadi yang mengandungi alat semantik mereka sendiri. Perbezaan ini, adalah sangat penting untuk menghalang pembentukan paradoks rujuk diri dalam kerangka Tarski (Sher 2023: 1454). Kedua-dua al-Dawwānī dan Tarski mengiktiraf masalah yang wujud dengan ayat swarujuk apabila berhadapan dengan kebenaran.

Manakala, penyelesaian al-Dashtakī (el-Rouayheb 2020: 273) menyatakan bahawa walaupun ayat *Jadhr al-Aṣam* adalah sebuah *khavar*, namun ia tidak mempunyai nilai kebenaran. Beliau berhujah bahawa penetapan kebenaran atau kepalsuan memerlukan pernyataan yang berasingan yang boleh digunakan bagi menerangkan hukum pernyataan tersebut. Konsep jurang nilai kebenaran ini, yang mana pernyataan yang sah dari segi tatabahasa tertentu mungkin tidak mempunyai nilai kebenaran, digambarkan dalam kerangka konsep hierarki Tarski. Hierarki Tarski sengaja mewujudkan jurang nilai kebenaran. Setiap bahasa dalam hierarki mempunyai Bahasa Meta yang sepadan dengan predikat kebenaran yang boleh digunakan untuk ayat bahasa yang dibicarakan pada peringkat yang lebih rendah. Ayat *Liar Paradox*, yang melanggar pemisahan ini dengan cuba merujuk kepada kebenarannya sendiri dalam bahasa yang sama, tidak boleh diberikan nilai kebenaran dalam kerangka hierarki. Hierarki ini meluas kepada bahasa *transfinite*, menunjukkan pendekatan komprehensif Tarski dalam menangani potensi paradoks yang berpunca daripada ayat swarujuk merentasi pelbagai peringkat bahasa (Sher 2023: 1454). Pendapat al-Dashtakī, walaupun tidak diformalkan secara eksplisit, mendapati persamaan dalam sistem Tarski. Pemisahan berstruktur hierarki bahasa objek dan bahasa meta membawa kepada jurang nilai kebenaran bagi ayat-ayat yang cuba melanggar pemisahan jurang ini, mencerminkan pengiktirafan al-Dashtakī bahawa sebuah *khavar* tertentu mungkin berada di luar pengkategorian benar atau salah yang mudah.

Penyelesaian hierarki Tarski boleh dilihat sebagai pemformalan pemahaman teori kebenaran yang terdapat dalam penyelesaian klasik dalam beberapa aspek atau boleh dilihat sebagai penerus bagi al-Abharī, al-Dawwānī, dan al-Dashtakī. Walaupun

tokoh-tokoh tersebut juga bergelumang dengan ayat pendusta itu sendiri, Tarski mahu menangani isu yang lebih luas tentang keupayaan bahasa untuk menyatakan kebenaran tanpa membawa kepada paradoks. Kerangka formal yang beliau ketengahkan secara sistematik menegadkan keberadaan ayat swarujuk, menghalang pembentukan kitaran paradoks. Kepentingan pendekatan Tarski boleh dilihat, menyatakan bahawa "prinsip asas kebenaran" yang mendasari penyelesaiannya menghalang bukan sahaja *Liar Paradox* versi klasik tetapi juga versi lain yang berkaitan, menunjukkan kebolegunaan luasnya dalam menyelesaikan isu swarujuk dalam wacana berkenaan teori kebenaran.

Meskipun keberkesanananya terbukti, penyelesaian Tarski telah dikritik oleh sesetengah pihak kerana *ad hoc* dan tidak mencerminkan sepenuhnya nuansa bahasa semula jadi. Walau bagaimanapun, kritikan ini dilihat sering berpunca daripada tumpuan pada aspek formal penyelesaian Tarski dan bukannya asas falsafahnya. Pendekatan hierarki Tarski menawarkan penyelesaian umum, terpakai bukan sahaja kepada *Liar Paradox* tetapi juga kepada paradoks lain yang berpunca daripada ayat rujuk diri. Ia menyediakan sistem yang konsisten untuk memberikan nilai kebenaran sambil mengelakkan perangkap yang dikenal pasti oleh sarjana klasik.

4.3 CADANGAN SOLUSI

Setelah selesai meneliti dan menganalisis beberapa solusi pilihan yang telah wujud dan dibincangkan oleh para sarjana. Pengkaji hendak mencadangkan solusi baharu yang dibina berdasarkan sokongan dan sintesis daripada solusi-solusi klasik dan moden yang telah dibincangkan:

4.3.1 Penyelesaian Hierarki Pragmatik

Penyelesaian ini dibina berdasarkan pendekatan hierarki Tarski dan menggabungkan pandangan daripada analisis pragmatik yang dilontarkan oleh sarjana-sarjana Islam dan ahli teori moden seperti Kripke. Penyelesaian hierarki Tarski membezakan antara tahap bahasa yang berbeza, sekaligus menghalang paradoks yang berpunca daripada swarujuk seperti *Liar Paradox*. Walau bagaimanapun, penyelesaian ini terhad dalam mengendalikan ayat dengan swarujuk tersirat atau yang menggabungkan kebenaran dengan konsep semantik lain. Cendekiawan Islam seperti al-Ṭusī, al-Dawwānī, dan al-

Jurjānī mengakui bahawa ayat swarujuk sahaja mungkin tidak menjadikan suatu ayat tidak mempunyai makna atau tidak mempunyai nilai kebenaran. Mereka berhujah bahawa hanya jenis ayat swarujuk tertentu sahaja, terutamanya yang melibatkan penggunaan predikat semantik yang tidak sesuai seperti “benar” atau “salah”, membawa kepada paradoks yang tidak berkesudahan.

Penyelesaian yang ingin diutarakan oleh pengkaji ingin cadangkan hierarki pragmatik yang menggabungkan tahap-tahap *groundedness*, reflektiviti dan sensitiviti kepada konteks berikut:

Pertama, *Groundedness*, yang diperoleh daripada karya Hans Hertzberger dan yang lebih popular seperti karya Saul Kripke (1975: 693-694), memastikan bahawa nilai kebenaran ayat akhirnya berdasarkan fakta empirikal selain menghadkan teori Tarski kepada hanya membincangkan hanya ayat yang *grounded*. Pengkaji akan menterjemahkan *groundedness* sebagai keberasasan. *Groundedness* adalah sebuah konsep yang digunakan dalam perbincangan *Liar Paradox* dan logik secara umum, merujuk kepada idea bahawa nilai kebenaran ayat akhirnya harus berdasarkan fakta atau keadaan bukan semantik semata-mata di dunia. Istilah ini digunakan dengan jelas oleh Saul Kripke dalam karyanya tentang teori kebenaran. Kripke menggunakan asas untuk menerangkan bagaimana sesetengah ayat, seperti *Liar Paradox*, tidak mempunyai nilai kebenaran yang pasti kerana ia tidak "berasaskan" dalam mana-mana realiti luaran. Ayat ini merujuk kepada diri sendiri dengan cara yang mewujudkan lingkaran ganas, menghalangnya daripada diberikan nilai kebenaran berdasarkan fakta sebenar.

Cara asas membantu dalam memahami *groundedness* bagi *Liar Paradox*:

1. Bayangkan ayat mudah seperti “Langit itu biru,” Nilai kebenaran ayat ditentukan dengan memerhatikan warna sebenar langit merupakan sebuah fakta bukan semantik. Ayat itu dikategorikan sebagai *grounded* dalam pemerhatian ini.
2. Sebaliknya, ayat *Liar Paradox*, “Ayat ini dusta,” merujuk kepada nilai kebenaran ayat itu sendiri dan bukan fakta luaran. Nilai kebenarannya bergantung pada sama ada ia palsu, dan kepalsuannya bergantung pada sama

ada ia benar. Pusingan ini menghalangnya daripada menjadi ayat yang *grounded* pada mana-mana fakta luaran, menjadikan ayat tersebut tanpa nilai kebenaran yang pasti.

Konsep *groundedness* juga mempunyai kaitan dengan idea seperti “lompong nilai kebenaran” atau *truth value gap*, iaitu keadaan yang mana suatu ayat dianggap tidak benar atau palsu. Karya Kripke, bersama-sama dengan penyelesaian moden yang lain yang bertujuan untuk menyelesaikan *Liar Paradox*, sering mencadangkan bahawa ayat yang tidak *grounded* jatuh ke dalam jurang nilai kebenaran ini. Walaupun istilah *groundedness* itu sendiri tidak muncul dalam tulisan sarjana Islam seperti al-Abharī, al-Dashtakī, dan al-Dawwānī, namun analisis mereka terhadap *Liar Paradox* menyentuh konsep yang hampir sama. Contohnya fokus al-Dawwānī (Rezakhany 2018; al-Dawwānī 1375H) pada perbezaan antara pernyataan yang melaporkan neksus hubungan sebenar dan yang tidak, boleh dilihat sebagai pendahulu kepada idea asas. Beliau berhujah bahawa ayat pendusta gagal melaporkan sebarang neksus sebenar, menjadikannya ayat pendusta itu tidak layak untuk diklasifikasikan sebagai *khbar* yang mempunyai kebenaran atau kepalsuan. Begitu juga, analisis al-Abharī (Zarepour 2021), mencadangkan bahawa kebenaran ayat pendusta ini menandakan kepalsuannya tetapi bukan sebaliknya, menonjolkan sifat bermasalah ayat rujuk diri dan kekurangan kaitannya dengan nilai kebenaran yang stabil. Perbezaan utama antara konsep keberasasan Kripke dengan *muṭābaqah* dalam logik Arab adalah Kripke mewujudkan “lompong nilai kebenaran” sebagai “hukum ketiga” bagi ayat sebagai alternatif kepada hanya benar dan palsu. Manakala mantik mengutamakan konsep *ṣidq* dan *kidhb* bagi *khbar* yang sangat bergantung kepada hukum-hukum logik seperti *‘adam al-tanāquḍ*, bivalen dan *Law of Excluded Middle*. Ayat yang palsu masih boleh dianggap sebagai *grounded*.

Pengkaji membentangkan keberasasan sebagai komponen utama bagi “Penyelesaian Hierarki Pragmatik”. Penyelesaian ini menandakan hierarki ayat, yang mana kedudukannya ditentukan oleh tahap *groundedness*, kelenturan dan kepekaan ayat terhadap konteks. *Groundedness*, dalam kerangka ini, memainkan peranan penting dalam menapis ayat-ayat bermasalah seperti *Liar Paradox* dengan mengenal pasti ia

sebagai tidak mempunyai asas dan dengan itu tidak mampu untuk mengandungi nilai kebenaran yang pasti. Kripke (1975: 693-694) menerangkan konsep asas dalam konteks paradoks semantik, khususnya *Liar Paradox*:

Jika beberapa ayat ini sendiri melibatkan tanggapan kebenaran, nilai kebenaran pula mesti dipastikan dengan melihat ayat lain (yang lebih mudah), dan seterusnya. Jika akhirnya proses ini ditamatkan dalam ayat tanpa menyebut konsep kebenaran, supaya nilai kebenaran pernyataan asal dapat dipastikan, kita gelarkan ayat asal sebagai *grounded*; jika tidak, maka ia adalah *ungrounded*.

Ayat yang tidak boleh diberikan nilai kebenaran melalui proses ini dianggap *ungrounded*. Contohnya, ayat seperti “Ayat ini benar,” merupakan ayat yang *ungrounded* kerana nilai kebenarannya bergantung kepada diri ayat itu sendiri. Kripke memformalkan tanggapan asas ini menggunakan hierarki bahasa. Setiap peringkat hierarki memberikan nilai kebenaran kepada ayat berdasarkan nilai kebenaran yang diberikan pada tahap yang lebih rendah. Ayat yang bersifat *grounded* adalah ayat yang menerima nilai kebenaran pada beberapa tahap hierarki ini, manakala ayat yang *ungrounded* kekal tanpa nilai kebenaran dalam semua peringkat.

Kedua, perbincangan mengenai reflektiviti. Konsep reflektiviti mengakui dan memberikan beberapa ruang untuk ayat supaya boleh merujuk kepada diri ayat sendiri tanpa menatijahkan kepada paradoks, asalkan rujukannya sesuai. Selain itu, tidak dinafikan juga bahawa kebanyakan solusi-solusi bagi *Liar Paradox* adalah sama ada untuk menjinakkan reflektiviti kepada ayat sendiri atau untuk menghalang reflektiviti tersebut. Hal ini kerana ayat rujuk diri bukan prasyarat bagi paradoks. Reflektiviti adalah konsep yang muncul dalam beberapa konteks, terutamanya apabila ia berkaitan dengan *Liar Paradox*, perihal menyebabkan dan logik. Kripke cuba membuktikan secara matematik dan logik bahawa jika kita memulakan penilaian kebenaran dari ayat-ayat asas dan mengulangi proses penilaian secara berulang, kita akhirnya akan mencapai satu **Titik Tetap** (*Fixed Point*). Pada titik tetap ini, semua ayat yang *boleh* diberi nilai kebenaran akan mendapat nilai (Benar atau Palsu). Walau bagaimanapun, ayat-ayat paradoks seperti ayat pendusta akan kekal di luar set ini, iaitu dalam “lompong”:

a. Swarujuk dan *Liar Paradox*

Dalam konteks *Liar Paradox*, reflektiviti timbul melalui ayat swarujuk, yang merujuk kepada diri ayat itu sendiri. Sebagai contoh, ayat “Ayat ini salah,” adalah ayat swarujuk kerana ia membuat dakwaan tentang dirinya sendiri. Al-Ṭūsī berhujah bahawa ayat swarujuk tidak boleh dihukum benar kerana kebenaran memerlukan kesespadanan (*muṭābaqah*) antara dua perkara yang berbeza, dan suatu ayat tidak boleh sepadan dengan dirinya sendiri (Zarepour 2023: 4). Begitu juga, ayat swarujuk tidak boleh dihukum sebagai salah, kerana penafiannya akan menjadikannya sebagai ayat swarujuk yang benar. Oleh itu, al-Ṭūsī menyimpulkan bahawa ayat swarujuk merupakan sebuah *khbar* yang lazimnya mempunyai nilai kebenaran akan tetapi *Jadhr al-Aṣam* sendiri tidak mempunyai nilai kebenaran. Walau bagaimanapun, telah diujahkan bahawa swarujuk sahaja tidak menafikan keupayaan ayat untuk benar atau salah. Ayat “ayat ini digubah,” dan “ayat ini tidak digubah,” kedua-duanya boleh dianggap sebagai ayat swarujuk, namun satu mungkin benar dan satu lagi palsu. Oleh itu, pengkaji tidak bersetuju dengan sarjana-sarjana yang menafikan secara total nilai kebenaran yang wujud pada ayat swarujuk.

Penyelesaian al-Dawwānī (Rezakhany 2018: 189-200) terhadap paradoks pendusta berkisar pada idea bahawa neksus hakikat atau *nisba wāqī'yya*, iaitu hubungan yang bebas daripada minda yang memikirkannya. Beliau berhujah bahawa ayat pendusta bukan mengenai neksus hakikat jadi ia tidak benar atau palsu. Al-Dashtakī mencabar hujah al-Dawwānī dengan mengemukakan contoh balas kepada idea seteru beliau yang bahawa ayat rujuk membatalkan kelayakan ayat daripada melaporkan sesuatu yang sebenar atau dalam erti kata lain bukan sebuah *khbar*.

b. *Irreflexivity* penyebaban

Dalam konteks penyebaban, *irreflexivity* bermakna tiada apa yang boleh menyebabkan dirinya sendiri. Prinsip ini digunakan untuk penghujahan menentang kemungkinan lingkaran atau dalam rantai penyebaban. Ideanya ialah jika entiti menyebabkan dirinya sendiri, ia akan melanggar prinsip *irreflexivity* sebab musabab. *Ibn Sīnā* nampaknya bertolak ansur dengan reflektiviti penyebab dalam beberapa kes (Zarepour 2022: 37-40).

c. Refleksiviti dalam logik dan hubungan

Hubungan refleksif adalah hubungan yang mana setiap elemen berkaitan dengan dirinya sendiri (Mojtahedi, Rahman & Zarepour 2021: 17-25). Sebagai contoh, dalam logik, hubungan kesamaan ($=$) adalah refleksif, yang mana $x = x$ adalah benar bagi semua x . Kemudian, di dalam konteks model Kripke, hubungan tersebut adalah hubungan binari refleksif, transitif dan anti-simetri pada set K yang merupakan ciri utama baginya (Mojtahedi, Rahman & Zarepour 2021: 340). Hubungan R pada set dipanggil *shift-invariant* atau ‘anjakan tak varian’ jika untuk semua α dan β , $\alpha R \beta \leftrightarrow (\alpha \circ S)R(\beta \circ S)$, yang mana S adalah fungsi anjakan. Hubungan kesetaraan Vitali merupakan sejenis hubungan yang boleh digelar sebagai *shift-invariant*.

d. Contoh-contoh lain

Idea bahawa sesuatu menjadi cerminan bagi dirinya sendiri berkaitan dengan paradoks yang tidak diketahui secara mutlak (Rezakhany 2023: 163). Minda boleh melihat butiran sejauh mana ia berada di bawah lembayung huraian konsep, tetapi persepsi ini yang menjadikannya mustahil untuk membuat predikat bahawa mereka tidak boleh menjadi subjek bagi predikat.

Secara ringkas, *reflexivity*, dalam konteks-konteks berikut, secara amnya menandakan hubungan sesuatu dengan dirinya sendiri, manakala *irreflexivity* sebaliknya adalah ketiadaan hubungan yang sedemikian. Dalam konteks *Liar Paradox*, ayat swarujuk menimbulkan masalah kerana ia kelihatan melanggar prinsip yang memerlukan *relata* yang berbeza untuk kebenaran atau kepalsuan. Dalam konteks penyebaban, prinsip *irreflexivity* menetapkan bahawa tiada apa yang boleh menyebabkan kewujudannya sendiri. Sifat refleksiviti bergantung pada konteks perbincangan.

Ketiga, *Context-sensitivity* atau sensitiviti kepada konteks ayat, yang dimaklumkan oleh karya sarjana Islam dan kontekstualis moden, menyedari bahawa makna dan nilai kebenaran ayat boleh bergantung pada konteks komunikasi. Sensitiviti kepada konteks merupakan antara tema utama terutamanya apabila membincangkan

Liar Paradox, hakikat kebenaran dan tafsiran bahasa. Berikut adalah pecahan cara sensitiviti konteks:

a. *Liar Paradox* dan kandungan semantik

Al-Dashtakī berpendapat bahawa kandungan semantik ayat ditentukan oleh ungkapannya, bukan oleh niat penutur berbeza berbeza dengan al-Samarqadī (Zarepour 2023: 10-11). Ini bermaksud makna bebas konteks tidak bergantung pada niat penutur. Walau bagaimanapun, rujukan semantik, berbanding rujukan penutur, menandakan bahawa terdapat konteks yang perlu dipertimbangkan yang melangkaui niat penutur. Al-Dawwānī, sebaliknya kelihatan seperti mencadangkan bahawa kandungan semantik istilah boleh bergantung kepada konteks. Beliau berhujah bahawa rujukan istilah seperti "benda" berbeza-beza bergantung kepada sama ada ia digunakan dalam teks *al-Muʿtazilah* atau *al-Ashʿarī*, disebabkan oleh niat yang berbeza daripada penutur. Perbincangan Al-Taftāzānī tentang perbezaan yang jelas dan tersembunyi juga menunjukkan satu bentuk kepekaan konteks (Sanson & Alwishah 2016: 113). Beliau mencadangkan bahawa subjek ayat boleh menjadi eksplisit, seperti “Langit di bawah kita,” atau tersembunyi seperti dalam “Apa yang aku katakan semalam adalah benar,”. Konteks ayat menyediakan subjek yang diperlukan. Ayat pendusta mungkin mempunyai kapasiti untuk menjadi sama ada benar atau salah bergantung kepada kandungan khusus subjek dan predikatnya.

b. Kebenaran dan parameternya

Konsep kebenaran itu sendiri dipersembahkan sebagai konteks sensitif, dengan fungsi kebenaran untuk membezakan antara ayat yang mendapat hakikat dunia secara benar dan yang tidak benar (Sher 2023: 1445-1462). Konsep kebenaran mesti merangkumi tiga parameter: pemikiran yang mempunyai sasaran, dunia, dan keupayaan untuk menjadi betul atau salah. Cara parameter ini berinteraksi dan digunakan mungkin sensitif konteks. *Immanent thought* atau pemikiran imanen digambarkan sebagai sesuatu yang ditujukan kepada dunia, dan mengatakan sesuatu tentang dunia atau mengaitkan sifat (hubungan) dengan sesuatu di dalam dunia. Apa yang boleh dianggap sebagai “dunia” dalam kes ini mungkin bergantung kepada konteks. Perlu diingat bahawa dalam beberapa kes, perkara yang betul dan salah tentang dunia adalah sensitif

kepada konteks, walaupun ini diketepikan untuk memudahkan perbincangan. Teori kebenaran Tarski digambarkan sebagai menjana definisi kebenaran untuk bahasa-bahasa tertentu, dengan setiap bahasa mempunyai predikat kebenarannya sendiri. Ini menandakan relativiti kebenaran kepada bahasa dan dengan itu secara tidak langsung kepada konteks. Adalah dicadangkan bahawa perspektif linguistik bukanlah satu-satunya perspektif falsafah yang berfaedah, menunjukkan keperluan untuk mempertimbangkan konteks di luar linguistik semata-mata. Perspektif kognitif-epistemik, sebagai contoh, diberikan sebagai konteks alternatif. Pendekatan para kontekstualis terhadap *Liar Paradox* mencadangkan ia mempunyai status semantik yang tidak stabil, beralih daripada cacat kepada tidak cacat, iaitu bacaan kontekstual yang bertentangan dengan prinsip asas kebenaran.

c. Tafsiran bahasa

Makna perkataan dan ayat hendak difahami bergantung kepada penggunaannya, iaitu pendekatan yang bergantung kepada konteks terhadap makna (Gomulka & Wawrzyniak 2017: 189-196). Pemahaman undang-undang atau ayat bergantung kepada keupayaan untuk menggunakannya, menunjukkan bahawa pemahaman tergantung kepada konteks. Beberapa keadaan-keadaan di atas menunjukkan bahawa makna perkataan boleh berubah bergantung pada konteks di mana dan bagaimana ia digunakan. Ini terpakai bukan sahaja untuk konteks falsafah tetapi juga kepada teks sastera dan beberapa kitab suci di mana perkataan mengambil makna khusus daripada perkaitannya dalam teks dan melalui naratif di mana ia memainkan peranan. Perbezaan antara *khavar* dan *inshā'* juga sensitif kepada konteks, kerana perkataan yang sama boleh menjadi pernyataan atau performatif bergantung pada niat penutur atau cara penyampaian. Malah inskripsi yang sama mungkin bukan perkataan yang sama dalam konteks yang berbeza (Touserhani 2023: 148-149).

d. Perbezaan antara 'Mutlak' dan 'Layak'

Perbincangan Aristotle tentang *Liar Paradox* melibatkan perihal membezakan antara penggunaan ungkapan mutlak (*absolute*) dengan layak (*qualified*). Ini juga menunjukkan bahawa kebenaran pernyataan boleh bergantung pada konteks aplikasi. Perbezaan Chrysippus antara perkara yang dikatakan secara mutlak dan perkara yang

dikatakan sebagai layak juga menyerlahkan sensitiviti konteks ungkapan linguistik (Crivelli 2004: 62-66).

Secara ringkas, teks Aristotle dalam 180b2-8 (1995: 307-308):

The argument is similar for the problem whether the same man can at the same time say what is false and what is true; but it appears to be a troublesome question because it is not easy to see whether it is saying what is true or saying what is false which should be stated without qualification (absolutely). There is, however, nothing to prevent him from being a liar without qualification (absolutely), but truthful in some particular respect or relation. or there being truth in some of the things he says, though he himself is not truthful. Likewise, also in cases of relation and place and time.

Beberapa sarjana telah cuba ditafsirkan oleh para sarjana dan antara tafsiran tersebut orang yang bersumpah untuk melanggar sumpahnya. Di sini terdapat dua sumpah iaitu sumpah A (seperti sumpah untuk membayar hutang) dan sumpah B (sumpah untuk melanggar sumpah A). Jika dia tidak membayar hutang maka dia telah berkata benar untuk melanggar sumpah A (yang merupakan sumpah B beliau), dan dalam masa yang sama beliau telah melanggar sumpah A. Maka di sini ditafsirkan bahawa orang tersebut telah berkata benar “secara kelayakan” dan bukan “secara mutlak”.

e. *Modal Speech* atau Ucapan Mod

Kajian ini menegaskan akan keperluan fizikal bagi sesuatu pernyataan untuk difahami sebagai kebolehbuktian (*provability*) logik pernyataan tersebut daripada teori latar belakang (*physical background theory*) konteks penegasan. Ini menunjukkan bahawa penilaian keperluan fizikal adalah bergantung kepada konteks. Teori latar belakang keperluan fizikal bergantung kepada konteks. Peralihan dalam konteks boleh mengubah perkara yang dianggap mustahil, menunjukkan bahawa modaliti adalah sensitif kepada konteks (Mojtahedi, Rahman & Zarepour, M. S 2021: 391-392).

f. Faktor-faktor kontekstual lain

Secara tuntasnya, makna sesuatu konsep bergantung kepada konteksnya dan nilai kebenaran pernyataan boleh bergantung pada tafsiran istilah subjeknya dalam konteks (Rezakhany 2023: 148). Skala masa yang digunakan dalam pernyataan adalah bergantung kepada konteks. Perbezaan antara pernyataan yang menyatakan fakta dan pernyataan yang memberi penerangan juga sensitif kepada konteks (Zarepour 2021: 413-415). Ringkasnya, ini menyerlahkan bahawa dalam beberapa keadaan, makna, kebenaran, dan analisis logik tidak tetap tetapi dalam beberapa keadaan ia bergantung pada konteks di mana dan bagaimana ia digunakan atau dipertimbangkan.

Penyelesaian Hierarki Pragmatik mencadangkan untuk membina hierarki yang membezakan bukan sahaja antara tahapan bahasa yang berbeza tetapi juga menggabungkan tahap asas, reflektiviti dan sensitiviti konteks. Selain itu, ia ingin mencadangkan juga untuk membangunkan sistem formal yang menentukan nilai kebenaran ayat berdasarkan kedudukannya dalam hierarki, sifat ayat rujuk diri, dan maklumat kontekstual yang berkaitan.

4.3.2 Penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatalkan

Defeasible truth schema solution atau yang pengkaji terjemahkan sebagai penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatalkan menangani *Liar Paradox* dengan menganggap Skema T iaitu ayat "p" adalah benar jika dan hanya jika p sebagai prinsip yang secara umumnya dipegang tetapi boleh mempunyai pengecualian. Pendekatan ini, yang terdapat dalam kedua-dua tradisi logik Barat dan Islam, mencadangkan bahawa prinsip-prinsip untuk tanggapan semantik seperti kebenaran tidak mutlak tetapi boleh ditolak atau boleh diubah dalam konteks tertentu. Berikut, merupakan konsep-konsep teras bagi *Defeasible truth schema solution*:

1. Skema T: Skema T, selalunya diwakili sebagai Benar ($\langle \varphi \rangle$) $\leftrightarrow \varphi$, menghubungkan kebenaran ayat dengan ayat itu sendiri (Dalglish 2020: 3-6). *Liar Paradox* menunjukkan bahawa menerima semua contoh skema ini membawa kepada percanggahan (Warren 2024: 61).

2. Keboleh batalan: Ini merujuk kepada idea bahawa peraturan atau prinsip secara amnya sah, tetapi mungkin wujud kebarangkalian untuk pengecualian dalam situasi-situasi tertentu. Skema-T biasanya benar, kecuali apabila paradoks timbul (Dalglish 2020: 76).
3. Maksud dan Penggunaan: Maksud “benar” dibentuk oleh contoh skema-T yang biasanya diterima. Apabila percanggahan timbul, ia menunjukkan bahawa beberapa contoh tertentu skema-T harus ditolak (Dalglish 2020: 134).
4. Pengecualian: Ayat pendusta dianggap sebagai pengecualian kepada skema-T. Penaakulan tentang ayat pendusta mendedahkan bahawa beberapa contoh skema-T bermasalah bagi beberapa jenis paradoks logik dan bahasa (Dalglish 2020: 123).

Dalam logik Barat moden, pendekatan *defeasible* dilihat sebagai salah satu cara untuk menyelesaikan *Liar Paradox* tanpa menggunakan hierarki bahasa seperti dalam pendekatan Tarski, atau menerima percanggahan sebenar, seperti dalam logik parakonsisten atau sejenis perbahasan logik yang membenarkan beberapa jenis percanggahan (Dalglish 2020: 12, 61, 98, 122). Aspek utama pendekatan yang boleh ditolak dalam logik Barat termasuk:

1. *Default Logic* atau Logik Lalai: Pendekatan yang boleh dibatalkan boleh diformalkan menggunakan logik lalai, logik yang tidak bersifat monotonik (*non-monotonic logic*) yang membenarkan peraturan inferen yang boleh ditolak. Logik ini digunakan untuk memodelkan idea bahawa peraturan seperti skema-T boleh digunakan melainkan terdapat bukti yang bertentangan yang menghalangnya (Dalglish 2020: 12).
2. *Semantic Universality* atau Kesejagatan Semantik: Pendekatan ini bertujuan untuk kesejagatan semantik, yang mana predikat kebenaran boleh digunakan pada ayat yang mengandungnya.
3. Tekstur Terbuka: Peraturan inferens bagi kebenaran tidak menyebutkan tentang bagaimana semua ayat harus dinilai. Ini bermakna bahawa penggunaan predikat kebenaran boleh menjadi fleksibel. (Dalglish 2020: 186).
4. *Revenge Paradox* atau Paradoks Dendam: Pendekatan *defeasible* menangani masalah “paradoks dendam” dengan tidak cuba mentakrifkan konsep semantik

baharu seperti *groundedness*, kestabilan atau *determinateness* (Dalglish 2020: 138). Paradoks dendam seringkali digunakan sebagai bantahan kepada beberapa jenis penerangan bagi kebenaran atau sebagai respon kepada *Liar Paradox* (Beall 2007: 3).

5. Matematik: Walaupun pendekatan yang boleh dibatal direka bagi mencerminkan penggunaan kebenaran dalam bahasa semula jadi, ia juga boleh dirumuskan dengan formulasi matematik.

Mantik yang diketengahkan oleh sarjana-sarjana Islam walaupun tidak pernah menggunakan istilah “Skema Kebenaran yang Boleh Dibatalkan” yang secara eksplisit dan jelas, beberapa ahli logik Islam telah mencadangkan penyelesaian kepada paradoks pembohong yang berkongsi beberapa persamaan dengan pendekatan yang boleh dibatalkan dengan menafikan bahawa ayat pendusta merupakan ayat yang tidak *truth-apt* (Zarepour 2023: 1-2, 2020: 3):

1. Penolakan terhadap *Truth-Aptness*: Ramai daripada kalangan ulama mantik berpendapat bahawa ayat pendusta tidak dibentuk dengan baik atau tidak purna bentuk dan oleh itu tidak *truth-apt*. Ini sejajar dengan idea bahawa skema-T tidak terpakai pada ayat-ayat ini.
2. Ayat Rujuk Diri: Sesetengah ahli logik, seperti al-Ṭūsī, menekankan sifat swarujuk ayat pendusta sebagai sebab mengapa ia tidak *truth-apt* (Zarepour 2023: 6-8). Idea ini serupa dengan pendekatan boleh dibatalkan yang menyatakan bahawa ayat pendusta adalah termasuk daripada sebahagian pengecualian kerana strukturnya yang mengandungi ayat swarujuk.
3. Lelaran Predikat Dusta: Al-Dashtakī berhujah bahawa ayat pendusta secara tersirat mengulangi predikat “dusta,” menjadikannya tidak *truth-apt*. Ini juga serupa dengan tanggapan yang boleh dibatal bahawa ayat-ayat tersebut bukan contoh yang betul bagi skema-T.
4. Teori Korespondensi: Al-Ṭūsī, menggunakan teori kebenaran korespondensi atau *correspondence theory of truth* untuk berhujah bahawa ayat pendusta tidak boleh dihukum sebagai benar atau palsu (Zarepour 2023: 2). Ini selaras dengan pendekatan yang boleh dibatal kerana kedua-duanya menafikan bahawa ayat pendusta memenuhi syarat untuk benar atau salah.

5. Perbezaan antara *al-Salb al-Basīṭ* dengan *al-ʿUdūl*: Seperti yang diterangkan dalam Bab III, penyelesaian al-Ṭūsī dengan menyatakan perbezaan antara *al-salb al-basīṭ* dan *al-ʿudūl* dan membuat kesimpulan bahawa ayat pendusta itu tidak benar. Ini juga boleh difahami sebagai menafikan status *truth-apt* ayat pendusta, sama dengan pendekatan yang boleh ditolak (Zarepour 2023: 5).
6. Pendekatan al-Dawwānī: Al-Dawwānī berhujah bahawa ayat pendusta adalah tidak benar dan tidak palsu kerana ia bukanlah sejenis *khbar* yang mampu mengandungi nilai kebenaran (Rezakhany 2018: 206-209). Pendapat ini bergantung pada idea bahawa hanya ayat yang melaporkan tentang neksus hakikat yang bertepatan dengan hakikat luaran adalah tepat, dan pernyataan rujuk sendiri tidak memenuhi kriteria tersebut.

Persamaan dan Perbezaan: Kedua-dua tradisi keilmuan berkongsi idea bahawa *Jadhr al-Aṣam* memerlukan penyimpangan daripada aplikasi skema T yang mudah dan universal, walaupun mereka mungkin menggunakan istilah dan rangka kerja yang berbeza:

1. Teori kebenaran: Kedua-dua ahli logik Islam dan Barat menyedari bahawa ayat pendusta mendedahkan masalah pemahaman asas tentang kebenaran dan mereka berkongsi perbincangan mengenai sesetengah ayat terkecuali daripada peraturan logik atau mantik.
2. Fokus pada Swarujuk: Kedua-dua tradisi menonjolkan peranan rujukan diri sebagai punca kepada paradoks (Zarepour 2023: 8).
3. Penekanan pada Makna dan Penggunaan: Pendekatan yang boleh ditolak dan beberapa penyelesaian yang dilontarkan oleh sarjana-sarjana Islam menekankan kepentingan bagaimana istilah “benar,” sebenarnya digunakan dan difahami.
4. Perbezaan dalam Formalisasi: Logik Barat telah membangunkan sistem logik formal, seperti logik lalai, untuk memodelkan kerangka logik, manakala logik Islam lebih menumpukan pada analisis konsep dan falsafah bahasa, kebenaran dan rujukan (Dalglish 2020: 165).

Secara ringkasnya, penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatal atau lebih dikenali sebagai *defeasible truth schema solution*, walaupun dibangunkan dengan alat yang lebih formal dalam sistem logik Barat moden, mempunyai beberapa persamaan dalam tradisi Islam. Kedua-dua pendekatan mengakui bahawa paradoks pembohong memaksa manusia untuk mempertimbangkan semula sifat dan hakikat kebenaran dan batasan menggunakan skema-T tanpa pengecualian. Pendekatan yang boleh dibatal, sama ada diformalkan atau dinyatakan melalui analisis falsafah, menawarkan cara untuk menangani *Liar Paradox* dengan menganggap skema-T sebagai prinsip yang biasanya dipegang tetapi boleh diubah dalam pada bahagian-bahagian dan kes-kes tertentu.

4.4 NILAI ONTOLOGI DAN EPISTEMOLOGI DARIPADA DAPATAN

Berikut merupakan beberapa pandangan ontologikal dan epistemologi yang boleh diambil daripada dapatan di atas berkenaan kebenaran dan paradoks:

4.4.1 Nilai ontologi

Pertama, akidah Islam yang benar mempercayai bahawa hakikat dan kebenaran itu tetap dan tidak berubah-ubah seperti yang disebutkan dalam *al-Aqā'id al-Nasafiyyah* (Al-Taftāzānī 2007: 27-28). Tujuan kajian ini bukan mencadangkan untuk bahawa kebenaran adalah relatif akan tetapi pemahaman terhadap teori kebenaran agak luas dan ia kepada bahasa dan konteks. Idea ini disokong oleh pemerhatian Kripke bahawa bahasa semula jadi tidak mempunyai pemisahan yang ketat antara bahasa objek dan bahasa logam yang diperlukan oleh penyelesaian Tarski (Eldridge-Smith 2008: 1-4). Ini juga idea bahawa bahasa yang berbeza mungkin merangkumi ontologi yang berbeza seperti yang disebutkan oleh Syed Naquib al-^cAtṭāṣ (Salina 2019: 83-84) kerana bahasa merupakan cerminan ontologi.

Kedua, dapatan menandakan bahawa *Liar Paradox* mencadangkan bahawa tidak ada satu pun predikat kebenaran yang boleh digunakan secara seragam merentas semua konteks. Ini didapati daripada kritikan terhadap pendekatan hierarki Tarski yang memperkenalkan kepelbagaian predikat kebenaran Tarski (Eldridge-Smith 2008: 19-28). **Ketiga**, dapatan di atas juga menekankan bahawa sesetengah sarjana Islam melihat

kebenaran sebagai bergantung kepada nexus hakikat atau *nisba wāqi'iyah* antara subjek dan predikat (Rezakhany 2018: 188). Al-Dawwānī, misalnya, berpendapat bahawa ayat pendusta gagal melaporkan sebarang nexus hakikat luaran. Ini menunjukkan kebenaran bukan hanya sifat ayat, tetapi juga bergantung kepada bagaimana ayat berkaitan dengan realiti dan hakikat.

Keempat, dapatan menerangkan secara terperinci berkenaan ini di atas. Ia memperkenalkan idea bahawa prinsip untuk tanggapan semantik seperti teori kebenaran tidak mutlak tetapi boleh mempunyai pengecualian. Konsep kebenaran yang boleh dibatal ini, yang terdapat dalam kedua-dua logik Barat dan Islam, sejajar dengan idea bahawa prinsip semantik boleh diubah suai mengikut keperluan dan seiringan dengan saranan Tyler Burge dan Keith Simmons mengenai kebenaran yang boleh dibatal (*defeasible truth*) (Dalglish 2020: 12).

Kelima, *Law of Excluded Middle* bermaksud sebuah pernyataan itu sama ada benar atau salah dan tiada di antaranya. Dapatan mencadangkan terdapat pengecualian bagi undang-undang ini yang dicadangkan oleh para sarjana bahawa ayat pendusta mungkin tidak benar dan tidak dusta yang melanggar undang-undang ini, berdasarkan pandangan al-Abhari dan al-Ṭūsī. Pengecualian undang-undang ini adalah pendekatan yang biasa kepada *Jadhr al-Aṣam*, mencabar logik aliran Aristotle tradisional yang memerlukan setiap pernyataan sama ada benar atau salah (Eldridge-Smith 2008: 53). Sebahagian ulama menyokong penyelesaian al-Ṭūsī dengan membezakan antara *al-salb al-basīṭ* dan *al-ʿudūl*, dengan menyimpulkan bahawa ayat pendusta itu adalah ayat yang tidak benar.

4.4.2 Nilai epistemologi

Pertama, dapatan juga menekankan kepentingan mempertimbangkan konteks semasa menilai dakwaan kebenaran. Ini sejajar dengan pendekatan pragmatik, seperti yang dilihat dalam karya beberapa sarjana Islam, seperti al-Dawwānī yang memfokuskan kepada hubungan antara ayat-ayat dan hubungan dunia nyata yang mereka huraikan.

Kedua, penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatal menggariskan bahawa pemahaman manusia akan teori kebenaran adalah tidak tetap, dan prinsip

tentang kebenaran boleh diubah suai apabila menghadapi percanggahan. Ini sejajar dengan pemahaman tentang kebenaran boleh berkembang kerana wujud paradoks (Dilin 2020: 2). **Ketiga**, 4.3 juga mengiktiraf kewujudan had Skema-T apabila digunakan tanpa pengecualian. Ini menyerlahkan keperluan untuk mempertimbangkan semula alat semantik yang digunakan apabila menghadapi paradoks, seperti yang turut dibincangkan di atas.

Keempat, *Liar Paradox* sebagai Alat untuk Refleksi: *Jadhr al-Aṣam* mendorong manusia untuk merenung semula konsep, takrif dan sifat kebenaran dan had pemahaman semantik. Paradoks berfungsi bukan sahaja sebagai teka-teki logik, tetapi sebagai cara untuk memperbaiki epistemologi. **Kelima**, terdapat keperluan untuk mengakui bahawa prinsip semantik, seperti prinsip-prinsip yang digunakan untuk menentukan kebenaran, tidak mutlak dan mungkin boleh diubah suai dalam beberapa konteks. Ini berkaitan dengan penyelesaian skema kebenaran yang boleh dibatal dan menekankan keperluan untuk menjadi lebih fleksibel dalam prinsip epistemik apabila diperlukan (Dalglish 2020: 12). **Keenam**, dapatan kajian juga menunjukkan sesetengah sarjana Islam menumpukan pada pautan antara *khabar* dan nexus hakikat yang ingin mereka huraikan, yang menandakan epistemologi pragmatik di mana kebenaran adalah mengenai penerangan yang tepat dan pengenalpastian yang terdapat hubungan di dalam dunia sebenar. Pendekatan al-Dawwānī memberikan tumpuan kepada sama ada sesuatu pernyataan melaporkan nexus hakikat, dan jika tidak, maka ia tidak boleh diklasifikasikan sebagai pernyataan sama ada benar atau salah (Rezakhany 2018: 188).

Ringkasnya, dapatan yang pengkaji bentangkan dalam 4.3 menawarkan perspektif dinamik pada kedua-dua, ontologi dan epistemologi yang berkaitan dengan kebenaran, menunjukkan bahawa kebenaran mungkin boleh bergantung kepada konteks dan pemahaman manusia dan harus terbuka kepada semakan semula, terutamanya dalam menghadapi paradoks seperti seperti *Jadhr al-Aṣam*. Dapatan juga menggunakan idea daripada kedua-dua tradisi Barat dan Islam, dan menyerlahkan bagaimana *Jadhr al-Aṣam* berfungsi sebagai pemangkin untuk menilai semula prinsip semantik dan logik asas dan menyediakan asas untuk teori kebenaran yang lebih bernuansa.

4.5 APLIKASI DAPATAN KAJIAN DALAM PEMIKIRAN KRITIS ISLAM

Meneliti berbagai penyelesaian kepada *Jadhr al-Aṣam*, walaupun yang mempunyai kelemahan, dapat mengukuhkan pemikiran kritis individu dan mendalami pemahaman tentang isu-isu epistemologi seperti:

4.5.1 Menajamkan penaakulan logik

1. Mengenalpasti Percanggahan dalam ayat-ayat: *Jadhr al-Aṣam* memaksa diri untuk menghadapi percanggahan logik secara langsung. Penyelesaian al-Abharī, misalnya, menonjolkan konflik antara konsep kebenarannya seperti sesuatu ayat adalah benar jika dan hanya jika ia menandakan kebenaran dan kepalsuan) dan hukum *‘adam al-tanāquḍ* atau tiada percanggahan dalam mantik klasik (Zarepour 2021: 1-5 , 2024: 2-3). Ini memaksa diri untuk menganalisis hujah dengan teliti, mengenal pasti andaian tersembunyi, dan menilai kesahihan kesimpulan.
2. Menilai Struktur Hujah: Menganalisis penyelesaian seperti yang dicadangkan oleh al-Tūsī, al-Samarqandī dan al-Dashtakī (Zarepour 2024) mendedahkan anda kepada pelbagai strategi berhujah. Belajar untuk membezakan premis, mengenal pasti langkah perantaraan, dan menilai sama ada kesimpulan bersesuaian mengikut logik. Ini mengukuhkan keupayaan untuk merungkai hujah yang rumit dan menilai kekukuhannya.
3. Menghargai Formalisasi: Penyelesaian menurut logik moden sering menggunakan logik formal, menggunakan simbol dan peraturan untuk mewakili hujah dengan teliti. Walaupun tanpa mendalami sistem formal, pendedahan kepada penyelesaian ini memupuk penghargaan terhadap keupayaan formalisasi dalam menjelaskan konsep dan menguji hujah supaya konsisten (Warren 2024: 65-66 ; Sher 2023: 1442).

4.5.2 Meningkatkan kefahaman tentang teori dan konsep kebenaran

1. Mempersoalkan Konsep Asas: *Jadhr al-Aṣam* mencabar konsep kebenaran yang kelihatan mudah. Ia memaksa diri untuk merenung apa yang dimaksudkan dengan suatu kenyataan itu dihukum sebagai benar atau tidak dan meneroka

pelbagai teori kebenaran (Sher 2023: 1444-1445). Adakah kebenaran hanya bergantung kepada kesepadanan dengan hakikat? Adakah ia mengenai kesepadanan yang terangkum di dalam sistem kepercayaan? Atau adakah ia sesuatu yang lain sepenuhnya?

2. Meneroka Penerimaan Terhadap Nilai Kebenaran: Penyelesaian seperti al-Dawānī (Rezakhany 2018: 184, 206), yang berpendapat bahawa ayat *Jadhr al-Aṣam* tidak sesuai dengan kebenaran, menimbulkan persoalan kritikal tentang jenis ujaran yang boleh diberi nilai kebenaran secara bermakna. Ini membawa kepada refleksi yang lebih mendalam tentang sifat bahasa, makna, dan hal keadaan di mana manusia boleh berbincang mengenai kebenaran dan kepalsuan.
3. Menavigasi Swarujuk: Banyak penyelesaian *Jadhr al-Aṣam* bergelumang dengan kerumitan ayat rujuk diri. Cerapan tentang cara pernyataan rujuk diri boleh menatijahkan paradoks dan meneroka strategi untuk menyelesaikan paradoks ini, seperti pendekatan hierarki yang diutarakan oleh Alfred Tarski (Warren 2024: 51).

4.5.3 Memupuk muhasabah epistemologi

1. Menyedari Had Keupayaan Akal dan Hujah: *Jadhr al-Aṣam* secara berterusan diperbahaskan hingga sekarang, walaupun berabad-abad analisis, menunjukkan batasan akal manusia. Ia menggariskan fakta bahawa walaupun konsep yang kelihatan jelas boleh membawa kepada masalah yang sukar diatasi, menggalakkan kerendahan diri dari segi intelek (al-Taftāzānī t.th: 111; Alwishah & Sanson 2017: 116).
2. Menerima Siasatan Terbuka: Pelbagai penyelesaian yang dicadangkan oleh sarjana berbagai aliran, masing-masing dengan kekuatan dan kelemahan masing-masing, mendedahkan bahawa mungkin tidak ada satu pun jawapan muktamad kepada *Jadhr al-Aṣam* (Zarepour 2021: 2; Warren 2024: 51). Ini memupuk penghargaan terhadap sifat penyelidikan falsafah yang terbuka dan nilai perdebatan yang berterusan (Zarepour 2021: 14; el-Rouayheb 2020: 273).

4.5.4 Meningkatkan keupayaan dalam komunikasi

1. Ketepatan dan Kehalusan dalam berbahasa: *Jadhr al-Aşam* menyerlahkan kepentingan penggunaan bahasa yang teliti dan tepat, terutamanya apabila berurusan dengan konsep yang sangat abstrak. Ia menekankan keperluan untuk mentakrifkan istilah dengan jelas, membuang kekaburan kenyataan yang samar-samar.
2. Memahami Konteks: Penyelesaian Kontekstualisme kepada *Jadhr al-Aşam*, seperti yang dibincangkan dalam sumber-sumber, menggariskan kepentingan konteks dalam menentukan atau mencapai makna dan kebenaran dalam hal-hal yang dibolehkan. Mereka menunjukkan bagaimana ayat yang sama boleh menyatakan makna dan paradoks yang berbeza dalam konteks yang berbeza, menambahkan nuansa kepada pemahaman tentang komunikasi.
3. Kesimpulannya, memahami sejarah percubaan untuk menyelesaikan *Jadhr al-Aşam*, walaupun yang pada masih menemui jalan buntu, adalah latihan dalam pemikiran kritis dan refleksi epistemologi. Ia mempertajamkan kemahiran logik seseorang, memperdalamkan pemahaman tentang kebenaran dan teori-teori kebenaran, memupuk kerendahan diri intelek, dan meningkatkan kebolehan komunikasi.

4.6 KESIMPULAN

Berdasarkan perkara-perkara yang sudah dibincangkan di dalam bab ini antara perkara yang boleh dicapai adalah penekanan terhadap sifat atau teori kebenaran yang dinamik dan pelbagai rupa, terutamanya berkaitan dengan *Jadhr al-Aşam*. Kajian tentang paradoks seperti ini bukan sekadar latihan teori tetapi langkah penting dalam membangunkan kerangka yang lebih mantap untuk memahami konsep kebenaran dan pengetahuan secara umum. Bab ini telah menunjukkan bahawa kerangka semantik tradisional, seperti skema-T, tidak mencukupi apabila berhadapan dengan paradoks seperti *Liar Paradox* (Eldridge-Smith 2008: 43-191). Ini sejajar dengan pandangan Kripke bahawa bahasa semula jadi tidak mematuhi pemisahan yang ketat antara bahasa objek dan Bahasa Meta yang diperlukan oleh pendekatan Tarski. *Liar Paradox*, seperti yang dinyatakan, mencabar andaian bahawa satu predikat kebenaran boleh digunakan secara universal. Oleh itu, kajian paradoks ini menyerlahkan keperluan untuk

membangunkan pendekatan yang lebih fleksibel dan sensitif kepada konteks dalam masa yang sama masih meraikan kerangka silam yang boleh membantu dalam membina kerangka baru dalam pemahaman akan konsep kebenaran.

Tema utama yang muncul adalah kebenaran dalam beberapa tempat perlu bergantung kepada konteks. Bab ini mencadangkan bahawa pada beberapa keadaan pemahaman akan konsep kebenaran boleh menjadi relatif kepada bahasa dan konteks, mengulangi idea bahawa kerangka linguistik dan kontekstual yang berbeza boleh membentuk pemahaman kita tentang realiti dan hakikat. Teori kebenaran yang mantap mesti menjelaskan sifat dinamik ini. Seseengah sarjana Islam, seperti al-Dawwānī, menekankan penelitian kebenaran sebagai berpunca daripada neksus hakikat antara subjek dan predikat sesuatu pernyataan. Ini menunjukkan bahawa kebenaran bukan sekadar sifat ayat tetapi bergantung kepada hubungan ontologi yang mendasari antara aspek realiti. Perspektif ini mendasarkan semantik dalam hubungan dunia nyata, dan bukan hanya prinsip yang abstrak (Zarepour 2023: 27).

Idea seperti *defeasible nature of truth* juga diberi perhatian yang banyak di dalam bab ini. Ini menunjukkan bahawa prinsip untuk tanggapan semantik seperti pemahaman akan konsep kebenaran tidak mutlak dan boleh diubah suai dalam beberapa konteks tertentu adalah kritikal. Ini menunjukkan bahawa paradoks seperti *Jadhr al-Aṣam* boleh memaksa kita untuk mempertimbangkan semula pemahaman akan sifat kebenaran. Ini sejajar dengan pandangan penaakulan sebagai tidak monotonik, yang mana pemahaman kita boleh berubah sebagai tindak balas kepada maklumat atau cabaran baharu. Kajian tentang paradoks Pembohong memerlukan penilaian semula prinsip semantik asas. Ini termasuk skema-T dan *Law of the Excluded Middle*. Kajian ini bukan ingin membuang teori-teori dan undang-undang lama akan tetapi ingin menggalakkan para sarjana menggunakan teori-teori dan undang-undang ini sebagai asas bagi memperbaharui pemahaman kita terhadap logik. Seseengah sarjana Islam mencadangkan bahawa ayat pendusta tidak benar dan tidak palsu. Penilaian semula ini menunjukkan bahawa pemahaman kita tentang kebenaran mesti lebih fleksibel apabila berada pada dan tempat yang betul. *Jadhr al-Aṣam* bukan hanya masalah logik dan matematik akan tetapi alat epistemologi yang memaksa kita untuk merenungkan kembali had pemahaman kita dan memperhalusi konsep kita. Melalui pergelutan

dengan paradoks ini, kita mendapatkan gambaran yang lebih mendalam tentang sifat kebenaran, pengetahuan dan bahasa. Perspektif ini mengubah paradoks menjadi peluang untuk muhasabah diri, menyerlahkan bahawa kemajuan epistemik sering timbul melalui mengatasi cabaran tersebut.

Akhir sekali, bab ini mencadangkan langkah ke arah pendekatan sintetik dengan menggabungkan dan meraikan pandangan daripada tradisi Barat dan Islam. Ini melibatkan mempertimbangkan struktur logik bahasa, bersama dengan aspek hubungan kebenaran, dan konteks pragmatik yang mana bahasa digunakan. Pendekatan antara disiplin ini membawa kepada pemahaman yang lebih kaya dan lebih menyeluruh tentang sifat kebenaran. Penerokaan *Jadhr al-Aşam* atau *Liar Paradox* di dalam bab ini menggariskan kepentingan menerima pemahaman yang dinamik dan bernuansa tentang konsep dan teori kebenaran. Daripada melihat *Jadhr al-Aşam* sebagai sebuah anomali, ia menjadi alat penting untuk menilai semula komitmen epistemologi dan ontologi. Ini membawa kepada teori kebenaran yang lebih mantap, sensitif kepada konteks, dan lebih memuaskan. Dialog berterusan antara tradisi falsafah yang berbeza menekankan perbincangan yang berterusan demi mengembangkan pemahaman kita tentang kebenaran dan makna.

BAB V

PENUTUP

5.1 PENDAHULUAN

Bab ini secara khusus akan membicarakan rumusan, hasil, dapatan, implikasi, cadangan dan kesimpulan kajian yang akan dibahagikan berdasarkan beberapa subtopik: [1] rumusan keseluruhan hasil kajian; [2] implikasi kajian; dan [3] cadangan kajian. Oleh itu, bab ini akan mengandungi lima subtopik secara spesifik iaitu pengenalan, tiga isi perbincangan dan kesimpulan.

5.2 RUMUSAN KESELURUHAN DAPATAN KAJIAN

Rumusan yang akan dilakukan mengikut bab adalah kesimpulan yang pengkaji capai daripada kajian yang dilakukan dalam setiap bab. Rumusan ini dilakukan berdasarkan objektif-objektif yang diletakkan untuk menilai sama ada objektif kajian tercapai atau tidak. Tiga objektif utama kajian ini adalah: [1] Menerangkan hakikat, ciri dan sejarah *Jadhr al-Aşam* menurut ilmuan Barat dan Islam; [2] Membincangkan konsep dan solusi *Jadhr al-Aşam*.; [3] Menganalisis dapatan solusi *Jadhr al-Aşam* dan metode aplikasi dalam pemikiran kritis Islam moden. Rumusan yang dicapai melalui objektif-objektif tersebut perlu mengisi lompang yang disebutkan dalam Bab I dan seterusnya menyumbang kepada perkembangan kajian mantik dan logik.

Bab I merupakan sebuah prolegomena ringkas terhadap *Jadhr al-Aşam* dan kajian terhadap topik ini. Kajian ini dikembangkan berdasarkan tiga perkara pokok dan asas iaitu: [1] cara gaya atau metode kajian yang bertepatan dengan kajian tentang solusi-solusi bagi *Jadhr al-Aşam* dan aplikasi pemahaman terhadap paradoks ini dalam aplikasinya dalam pemikiran kritis; [2] keperluan terhadap sebuah kajian logik yang membicarakan batasan bahasa dan pemahaman kepada teori kebenaran; dan [3]

keperluan untuk menyepadukan dapatan kajian ini dengan aplikasi pemahaman tersebut ke dalam metode pemikiran kritis moden. Tiga perkara ini merupakan garis panduan bagi permulaan kajian ini dalam Bab I dan membawa pengkaji mencapai beberapa kesimpulan yang berikut: Pertama, kesesuaian kaedah penyelidikan yang mana kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif yang sesuai, termasuk analisis kandungan, untuk menyiasat konsep dan penyelesaian yang berkaitan dengan *Jadhr al-Aşam*. Pengkaji menganalisis bahan bercetak seperti buku, jurnal, manuskrip dan lain-lain. Selain itu, kajian ini menggunakan kaedah induktif, deduktif, kajian sejarah dan perbandingan teori untuk menganalisis data, mengenal pasti hubungan antara maklumat, mengesahkan teori, dan mengenal pasti corak. Kaedah-kaedah ini amat sesuai untuk kajian dalam Pengajian Islam terutamanya dalam bidang mantik yang melibatkan teori-teori yang banyak dan sejarah yang panjang. Kedua, kepentingan mengkaji *Jadhr al-Aşam* dalam era moden dan pasca moden. Kajian mengenai *Jadhr al-Aşam* sangat relevan pada zaman kontemporari kerana kebenaran dan kepalsuan yang kabur, diburukkan lagi oleh penolakan pasca modenisme terhadap realiti yang objektif. Pembedahan akan *Jadhr al-Aşam* boleh memberikan sedikit sebanyak perspektif baharu akan teori kebenaran dalam era yang diselubungi oleh pasca kebenaran (*post-truth*) dan semantik yang terpesong. Tambahan pula, ia menangani cabaran yang ditimbulkan oleh pola pemikiran pasca moden, yang menurut pengkaji, mencerminkan gerakan sofis pada era Yunani purba dengan mempersoalkan realiti yang objektif. Ketiga, keperluan untuk kajian baharu, disintesis dan disepadukan bagi *Jadhr al-Aşam*. Penyelidikan ini menyerlahkan jurang dalam literatur-literatur yang sedia ada, terutamanya di Malaysia, sebuah analisis menyeluruh tentang penyelesaian-penyelesaian yang dicadangkan oleh sarjana-sarjana Islam berkenaan *Jadhr al-Aşam* dengan sedikit pendedahan akan solusi-solusi moden Barat. Kajian ini bertujuan untuk mensintesis tesis dan antitesis sedia ada daripada karya terdahulu untuk membangunkan teori dan aplikasi baharu *Jadhr al-Aşam* dalam pemikiran kritis Islam moden. Ia juga berusaha untuk mengemas kini pemahaman akan *Jadhr al-Aşam* sebagai sebuah komponen dalam pemikiran kritis Islam.

Bab II pengkaji memfokuskan bagi mencapai objektif pertama kajian ini, iaitu menerangkan hakikat, ciri dan sejarah *Jadhr al-Aşam* menurut ilmuan Barat dan Islam. Cubaan untuk mencapai objektif ini adalah berdasarkan tiga persoalan spesifik: [1]

apakah takrif *Jadhr al-Aṣam*; [2] sejarah permulaan perbahasan *Jadhr al-Aṣam* pada era silam seperti Yunani kuno; dan [3] sejarah perbahasan *Jadhr al-Aṣam* di sisi ulama Islam, dan kesarjanaan Arab serta Parsi di samping menyebutkan sejarah perbahasan paradoks ini di sisi sarjana-sarjana Barat zaman Pertengahan dan moden. Berikut adalah tiga kesimpulan mengenai definisi, sejarah di Yunani kuno, dan sejarah di kalangan sarjana Islam dan Barat, yang berkaitan dengan *Jadhr al-Aṣam* atau *Liar Paradox*: **Pertama**, definisi *Jadhr al-Aṣam* yang juga dikenali sebagai *Liar Paradox*, berlaku apabila terdapat percanggahan dalam pernyataan yang mana seseorang mendakwa bahawa ayat yang mereka ungkapkan adalah dusta. Paradoks ini timbul kerana jika pernyataan yang berbunyi “Ayat ini adalah dusta,” adalah benar, maka ia membawa kepada natijah bahawa ia palsu, dan jika ia palsu, maka pernyataan “Ayat ini adalah dusta,” dihukum sebagai benar, membawa kepada percanggahan secara logik. Al-Taftāzānī, di dalam *Sharḥ al-Maqāṣid*, menyifatkan *Jadhr al-Aṣam* sebagai sebuah *mughālaṭah* yang berlaku apabila sebuah pernyataan menyatakan dirinya sendiri tidak benar, manakala Saleh Zarepour (2021: 1) mentakrifkannya sebagai ayat yang menyatakan bahawa dirinya sebagai palsu. Reena Cheruvalath (2020: 88) mengenal pasti empat bentuk *Jadhr al-Aṣam*. **Kedua**, sejarah *Jadhr al-Aṣam* di Yunani Purba: Antara rekod paling awal yang direkodkan tentang *Liar Paradox* boleh dikesan kembali kepada Eubulides of Miletus, seorang yang hidup sezaman dengan ahli falsafah Aristotle. Eubulides, yang tergolong dalam aliran falsafah Megarian yang merupakan juga pelajar kepada Euclides, yang merupakan salah seorang pelajar kepada Socrates. Paradoks itu mendapat perhatian penting tetapi tidak mempunyai sebarang konsensus dalam penyelesaiannya, tidak seperti *Paradoxes of Motions* oleh Zeno. Aristotle membincangkan kesilapan, termasuk kenyataan seperti “Aku bersumpah bahawa aku berdusta,” di dalam *Sophistical Refutations*. Epimenides, seorang penyair dari bumi Crete pada abad ke-7 hingga ke-6 SM, terkenal menyatakan, “Orang Crete sentiasa penipu,” yang merupakan contoh klasik bagi *Liar Paradox*. **Ketiga**, tradisi Keilmuan Islam: *Jadhr al-Aṣam* dalam tradisi keilmuan Islam bermula dengan perbahasan dalam teologi Islam dan Ilmu Kalam yang melibatkan perihal *ṣidq* (kebenaran) dan *kidhb* (kepalsuan). Yaḥyā ibn ʿĀdī adalah antara yang pertama dalam cubaan menangani paradoks ini. Al-Nazzām dan ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī menggunakan paradoks dalam hujah menentang Manichaeisme di bumi Parsi. Al-Farābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rushd pula tidak membincangkan secara meluas paradoks ini atau mungkin tidak membincangkan

langsung, tetapi menjelang pertengahan abad ke-13, ia menjadi topik umum, dengan ulama seperti Ibn Kammūnah, al-Khunājī, Shams al-Dīn al-Samarqandī, dan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī membincangkan solusi bagi *Jadhr al-Aṣam*. Kesarjanaan Barat: Dalam kesarjanaan Barat zaman pertengahan, perbincangan John Buridan tentang *Liar Paradox* boleh dikesan kembali kepada Thomas Bradwardine, yang melihat paradoks tersebut sebagai salah. William of Ockham, seorang tokoh penting dalam Nominalisme, yang juga cuba menangani perkara yang dinamakan sebagai *insolubles*, termasuk paradoks seperti *Liar Paradox*, dengan menyatakan bahawa sukar untuk menyelesaikannya. Kemudian, pada zaman moden, Bertrand Russell membincangkan *Liar Paradox* dalam konteks *Theory of Types* beliau, manakala Alfred Tarski mencadangkan Skema T untuk menguji nilai kebenaran dan mencadangkan ciptaan bahasa saintifik dan artifisial yang lebih tepat untuk mengelakkan ketidak konsistenan yang terdapat dalam bahasa semula jadi. Saul Kripke membentangkan takrif kebenaran baharu untuk menangani batasan dalam pendekatan Tarski.

Dalam **Bab III**, pengkaji mencuba untuk memberikan jawapan kepada persoalan utama iaitu, membincangkan konsep dan solusi *Jadhr al-Aṣam*. Objektif yang ingin dicapai boleh dikebangkan dengan lebih luas berdasarkan tiga persoalan yang lebih terperinci: [1] Konsep dan Pembahagian Solusi-Solusi *Jadhr al-Aṣam*; [2] Solusi-Solusi Terpilih *Jadhr al-Aṣam*; dan [3] Solusi dan Idea Moden Bagi *Liar Paradox*. Kesimpulan berkenaan konsep dan pembahagian penyelesaian bagi *Jadhr al-Aṣam*, penyelesaian pilihan daripada sarjana dan ulama Islam, dan penyelesaian dan idea moden yang boleh dijadikan landasan bagi solusi baharu. **Pertama**, adalah berkenaan konsep dan pembahagian penyelesaian bagi *Jadhr al-Aṣam*, yang merangkumi pelbagai bidang, termasuk logik, matematik, metamatematik, bahasa, dan semantik. Terdapat tiga keluarga besar penyelesaian kepada *Jadhr al-Aṣam* telah dikenalpasti yang disebutkan oleh Saleh Zarepour (2021: 1-2). Keluarga pertama berpendapat bahawa paradoks ini tidak mempunyai nilai kebenaran, yang diperjuangkan oleh sarjana-sarjana seperti Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Keluarga kedua, yang dipelopori oleh ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī, berpendapat bahawa *Jadhr al-Aṣam* melanggar prinsip logik klasik seperti prinsip ketidadaan percanggahan dan bivalen. Keluarga ketiga, termasuk Athīr al-Dīn al-Abharī, mencadangkan bahawa *Jadhr al-Aṣam* adalah salah tanpa percanggahan. Manakala Sara Uckelman pula membahagikan penyelesaian kepada lima keluarga

besar: [1] *Fallacy secundum quid et simpliciter*; [2] *Transcasus*; [3] *Actus exercitus dan actus significatus*; [4] *Restrictio*; dan [5] *Cassatio*. **Kedua**, penyelesaian-penyelesaian yang pengkaji pilih daripada ulama-ulama Islam adalah daripada Athīr al-Dīn al-Abharī. Penyelesaian al-Abharī tergolong dalam keluarga ketiga menurut kategori Zarepour, yang menegaskan bahawa *Jadhr al-Aṣam* adalah salah tanpa percanggahan. Zarepour menyatakan bahawa al-Abharī memberikan contoh yang, apabila disebutkan dalam konteks yang berpadanan, menghasilkan *Jadhr al-Aṣam*. Al-Abharī menganggap *Jadhr al-Aṣam* sebagai hujah yang menunjukkan pernyataan itu benar dan palsu, menggunakannya untuk berhujah bahawa paradoks itu membolehkan kita mendapatkan natijah yang bercanggah daripada prinsip bivalen. Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī pada mulanya mencadangkan pemahaman *Jadhr al-Aṣam* melalui tiga jalan yang berkaitan dengan apa yang dikatakan dan penilaiannya sebagai palsu. Jalāl al-Dīn al-Dawwānī mengkritik analogi al-Dashtakī antara *Jadhr al-Aṣam* dengan sifat kebenaran atau kepalsuan apabila tiada pernyataan dibuat. Al-Dawwānī berhujah ayat rujukan diri bukan sebuah pernyataan dan bukan isu utama untuk ayat menjadi paradoks. Penyelesaian Al-Dashtakī digambarkan sebagai sintesis penyelesaian yang dicadangkan oleh Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dan Shams al-Dīn al-Samarqandī. **Ketiga**, penyelesaian dan idea moden terpilih bagi *Jadhr al-Aṣam*. Idea Alfred Tarski telah banyak mempengaruhi keilmuan logik moden mengenai *Liar Paradox*. Teori beliau termasuk Bahasa Formal yang Tarski sifatkan ia sebagai bahasa buatan yang mana ungkapan ditentukan oleh strukturnya, Konvensyen T menyediakan syarat untuk definisi kebenaran dengan membezakan antara bahasa formal dan bahasa meta, Skema T mentakrifkan kebenaran, menegaskan ayat adalah benar hanya apabila ia sepadan dengan apa yang dituntutnya dan penggunaan hierarki bahasa untuk menganalisis *Liar Paradox*, di mana bahasa objek (L0) mengandungi pernyataan asas, dan bahasa meta (L1) mentafsir bahasa objek.

Manakala, di dalam **Bab IV** cuba untuk menganalisis solusi *Jadhr al-Aṣam* yang diutarakan ilmuan Islam dan aplikasinya di dalam pemikiran kritis. Bagi memenuhi objektif tersebut, pengkaji menyasarkan untuk membentangkan empat persoalan utama di dalam bab ini iaitu: [1] Analisis Solusi-Solusi Terpilih; [2] Cadangan Solusi Baharu; [3] Nilai Ontologi dan Epistemologi daripada Dapatan; dan [4] Aplikasi Dapatan Kajian dalam Pemikiran Kritis Islam. Berikut adalah empat kesimpulan utama yang hendak

dicapai berdasarkan persoalan-persoalan utama di atas: **Pertama**, sarjana Islam klasik seperti al-Abharī, al-Dawwānī, dan al-Dashtakī, bersama-sama ahli logik moden seperti Alfred Tarski, telah menawarkan pelbagai penyelesaian kepada *Jadhr al-Aṣam*, menangani isu rujukan diri, batasan bahasa, dan hakikat kebenaran. Al-Abharī memberi tumpuan kepada percanggahan yang wujud dalam *Jadhr al-Aṣam*. Al-Dawwānī berhujah bahawa ayat pendusta bukan pernyataan *khavar* dan dengan itu tidak mempunyai nilai kebenaran. Al-Dashtakī mengemukakan paradoks tersebut, walaupun masih sebuah *khavar*, tidak mempunyai nilai kebenaran tanpa pernyataan berasingan untuk menjelaskannya. Tarski menyelesaikan paradoks menggunakan hierarki bahasa, menghalang rujukan diri dengan memerlukan predikat kebenaran untuk berada pada peringkat bahasa meta. **Kedua**, cadangan untuk penyelesaian baharu kepada *Jadhr al-Aṣam* seperti Penyelesaian Hierarki Pragmatik bertindak mengintegrasikan pendekatan hierarki Tarski dengan pandangan daripada cendekiawan Islam dan sarjana moden seperti Kripke, menggabungkan tahap *groundedness*, reflektiviti dan kepekaan terhadap konteks. *Groundedness* memastikan nilai kebenaran berdasarkan fakta empirikal, reflektiviti pula membenarkan rujukan diri tanpa menyebabkan paradoks jika sesuai, dan kepekaan terhadap konteks mengiktiraf bahawa makna dan nilai kebenaran bergantung pada konteks komunikatif dalam beberapa keadaan. Manakala, *Defeasible Truth Schema Solution* menangani *Jadhr al-Aṣam* dengan menganggap skema-T ("p' adalah benar jika dan hanya jika p") sebagai prinsip yang diterima umum dengan beberapa pengecualian. Pendekatan ini, yang terdapat dalam kedua-dua logik Barat dan Islam, menunjukkan bahawa prinsip semantik tidak mutlak tetapi boleh diubah suai dalam konteks tertentu.

Ketiga, analisis *Jadhr al-Aṣam* memberikan beberapa pandangan tentang nilai dapatan berdasarkan ontologi dan epistemologi. Melihat dari segi ontologi, ia mencadangkan bahawa dalam beberapa keadaan kebenaran mungkin bergantung kepada konteks, mencabar tanggapan predikat kebenaran tunggal yang boleh digunakan merentas segala konteks. Beberapa prinsip semantik boleh mempunyai pengecualian yang tertentu. Manakala dari segi epistemologi, kepentingan konteks dalam menilai dakwaan kebenaran ditekankan dalam beberapa keadaan yang tertentu, di samping pengetahuan bahawa pemahaman manusia tentang teori kebenaran tidak tetap dan boleh berkembang apabila berhadapan dengan percanggahan. *Jadhr al-Aṣam* berfungsi

sebagai alat untuk memperhalusi epistemologi, mendorong kepada penilaian semula beberapa prinsip semantik. **Keempat**, aplikasi dapatan dalam Pemikiran Kritis Islam dengan meneliti penyelesaian kepada *Jadhr al-Aşam* meningkatkan kemahiran pemikiran kritis dan mendalami pemahaman tentang isu teori kebenaran seperti mampu menajamkan penaakulan logik dengan mengenal pasti percanggahan dan menilai struktur hujah. Ia juga meningkatkan pemahaman teori kebenaran dengan mempersoalkan konsep asas dan meneroka penerimaan nilai kebenaran yang berbeza. Ia menggalakkan muhasabah epistemologi dengan mengiktiraf had akal manusia dan menerima inkuiri terbuka. Akhir sekali, meningkatkan kemampuan komunikasi dengan mempromosikan keteliltian dalam berbahasa dan memahami kepentingan konteks.

5.3 IMPLIKASI KAJIAN

Implikasi kajian merupakan bentuk-bentuk sumbangan yang boleh didapati daripada kajian ini. Bahagian ini menghuraikan implikasi dan sumbangan utama kajian ini terhadap perkembangan ilmu dalam bidang **mantik** dan subdisiplin mahupun disiplin-disiplin yang berkaitan, khususnya **semantik, linguistik, pemikiran kritis**, dan **akidah**. Melalui analisis penemuan kajian, penyelidik berjaya mengenal pasti sumbangan-sumbang yang memperkaya struktur tubuh pengetahuan (*body of knowledge*) dalam disiplin-disiplin tersebut, baik dari aspek konseptual, teoretikal, mahupun aplikasi praktikal. Implikasi ini dikategorikan kepada dua dimensi utama: **(1) Implikasi Terhadap Bidang Mantik dan Pemikiran Kritis** dan **(2) Implikasi Terhadap Bidang Akidah dan Falsafah**. Perbincangan seterusnya akan menjelaskan bagaimana dapatan kajian ini membentuk paradigma baharu, menyelesaikan kelompangan literatur sedia ada, atau mencadangkan kerangka analisis yang inovatif untuk penelitian masa depan.

5.3.1 Mantik dan pemikiran kritis

Dapatan dan implikasi kajian ini terhadap bidang mantik dan pemikiran kritis terbahagi kepada empat perkara:

a. Terjemahan istilah-istilah penting

Berikut merupakan beberapa istilah penting yang menurut hemat pengkaji memerlukan terjemahan ke dalam Bahasa Melayu. Hal ini kerana walaupun beberapa istilah boleh didapati di dalam kamus-kamus matematik dan sains komputer akan tetapi terjemahan bagi istilah mantik klasik dan logik moden yang masih tidak mempunyai terjemahan yang tetap. Senarai cadangan-cadangan terjemahan boleh didapati di dalam Jadual 5.1 seperti yang berikut, sebahagian istilah-istilah ini mungkin sudah diterjemah tetapi pengkaji muatkan juga bagi tujuan kajian ini:

Jadual 5.1 Cadangan terjemahan bagi istilah-istilah yang digunakan di dalam kajian ini.

Istilah	Makna	Terjemahan
<i>Liar Sentence</i>	Ayat bagi <i>Liar Paradox</i>	Ayat Pendusta
<i>Nisbah Wāq'iyyah</i>	Hubungan antara ayat dengan hakikat realiti.	Neksus Hakikat
<i>Khabar</i>	Sesuatu ayat yang membawa salah satu hukum benar atau palsu.	Pernyataan
<i>Truth-apt</i>	Mempunyai nilai kebenaran iaitu benar atau palsu.	Mempunyai nilai kebenaran.
<i>inshā'</i>	Ayat yang tidak membawa nilai benar atau salah	Ayat performatif
<i>Truth value</i>	Boleh dinilai sebagai benar atau salah.	Nilai kebenaran
<i>Liar Paradox/Jadhr al-Aṣam</i>	Paradoks swarujuk yang menyatakan diri sendiri sebagai dusta.	Paradoks Pendusta
<i>groundedness</i>	Konsep yang mencadangkan nilai kebenaran ayat akhirnya harus berdasarkan fakta atau keadaan bukan semantik semata-mata di dunia	keberhasilan
<i>bivalence/ an-naqīdān lā yajtami 'ān</i>	Setiap pernyataan hanya mempunyai dua kemungkinan iaitu sama ada benar atau dusta.	Ketidaktentuan/bivalen

b. Menyegarkan kembali wacana Mantik dalam kesarjanaan Islam

Kajian ini boleh menyumbang kepada penyegaran semula minat terhadap kajian logik dengan mempamerkan kaitannya dengan isu kontemporari dan merapatkan lagi pendekatan klasik dan moden. Terdapat juga keperluan untuk analisis komprehensif

Jadhr al-Aṣam, terutamanya di Malaysia dan dalam bahasa Melayu. Pengenal pastian jurang dalam kajian yang menyeluruh, khususnya yang menyepadukan *Jadhr al-Aṣam* secara khusus dan mantik secara umum dapat meningkatkan nilai perbahasan dalam konteks akademik berbahasa Melayu. Sememangnya, kemerosotan tidak berlaku seperti yang didakwa sesetengah pihak kerana ia dibuat berdasarkan tanggapan bahawa tradisi dan budaya menghasilkan syarahan dan *ḥāshiyyah* sebagai tidak asli (El-Rouayheb 2019: 17). Namun begitu, dakwaan tersebut boleh menjadi benar jika tidak ada usaha, pengembangan, pemerksaan dan kajian semula terhadap mantik klasik dan pengaruhnya kepada logik moden. Menurut Martin Pleitz (2020: 32) yang mengakui sumbangan karya-karya dan kajian-kajian Arab pada permulaan kajian moden tentang Paradoks Pendusta. Oleh itu, telah menjadi tugas bagi para sarjana Usuluddin untuk meneruskan legasi yang ditinggalkan para ilmuan terdahulu supaya dapat dikembangkan dan dimanfaatkan oleh umat Islam akan datang. Bagi cendekiawan Islam dan Melayu, mengakui dan melibatkan diri secara aktif dengan aktiviti intelektual yang kaya, berterusan, dan selalunya kritikal ini dalam bidang logik, terutamanya kajian terperinci yang terdapat dalam *sharḥ* dan *ḥāshiyyah* yang sebelum ini mungkin ada yang diabaikan, boleh memupuk penghargaan dan dorongan baharu untuk penyelidikan.

Kajian-kajian seperti ini dapat dimanfaatkan dalam bidang-bidang induk Islam seperti Akidah, Fiqah dan Tasawuf dan juga menjadi senjata dalam mendepani berbagai aliran pemikiran, epistemologi, falsafah dan juga mungkin sains seperti mana sarjana terdahulu yang berkecimpung di dalam keduanya bagi merungkai kekeliruan yang berlaku disekeliling masyarakat khususnya masyarakat Islam di Malaysia dan sejagat. Sebagaimana mutakalim-mutakalim dahulu menggunakan mantik dan falsafah sebagai alat untuk mendepani aliran-aliran seperti dualisme, Muktazilah, *Falāsifah* dan banyak lagi, sarjana kontemporari juga perlu memperkasakan logik dan falsafah Islam supaya dapat mendepani aliran-aliran seperti sekularisme, pasca modenisme, liberalisme, feminisme, saintisme dan lebih banyak lagi. Secara sejarah, logik Islam bukan suatu disiplin yang terpencil akan tetapi sangat berkait rapat dengan pelbagai sains, termasuk teologi (*kalām*), perundangan (*uṣūl al-fiqh*), tatabahasa, retorik, metafizik, dan epistemologi (El-Rouayheb 2019: 16). Perubahan tumpuan dalam kalangan ahli logik Islam Timur daripada perbahasa yang lebih dikatakan sebagai teknikaliti formal kepada isu yang lebih falsafah dan semantik menzahirkan sifat interdisiplin ini. Penyegaran

semula boleh berlaku dengan meneroka perkaitan yang kaya ini, membolehkan ulama Islam dan Melayu menunjukkan relevan penaakulan logik merentasi pelbagai bidang ilmu, baik tradisional mahupun kontemporari. Ini juga menggalakkan pemeriksaan semula bagaimana sarjana masa lalu menggunakan logik sebagai alat untuk kebanyakan sains dan boleh diaplikasikan pada masa depan.

"Sikap analitik" untuk menembusi bahasa dan logik yang kabur bagi mencapai bahasa yang koheren dan purna bentuk, sambil terbuka kepada semakan, adalah selaras dengan konsep falsafah Islam tentang *baḥth* (wacana) dan *taḥqīq* (pengesahan/pertimbangan semula). Ini menyediakan kerangka untuk para sarjana kontemporari untuk berinteraksi dengan teks sejarah secara ketat. Secara dasarnya, dengan mendalami sejarah yang kaya dan sofistikated berkenaan Paradoks Pendusta dalam pemikiran Islam, dan dengan membandingkannya dengan pendekatan logik moden, cendekiawan Islam dan Melayu bukan sahaja dapat mengisi jurang penyelidikan yang sedia ada, akan tetapi juga memupuk tradisi intelektual yang lebih kukuh, kritikal, dan bermaklumat secara global. Kajian ini diharap boleh menjadi pemula kepada perkembangan perbincangan logik klasik mahupun moden dalam kalangan sarjana, pelajar dan juga masyarakat awam. Kajian ini

c. Aplikasi dalam Pemikiran Kritis Islam

Penerokaan dalam mencari penyelesaian kepada *Jadhr al-Aṣam* menawarkan aplikasi penting untuk meningkatkan tahap pemikiran kritis Islam. Seperti yang dinyatakan di dalam Bab IV dengan melibatkan diri dengan paradoks ini, seseorang boleh memupuk kebolehan intelektual yang lebih mantap dan kesedaran epistemologi yang lebih mendalam. **Pertama**, proses menganalisis *Jadhr al-Aṣam* dan penyelesaian yang dicadangkan mampu untuk menajamkan penaakulan logik. Ini termasuk keupayaan untuk mengenal pasti percanggahan dalam pernyataan, menilai dengan teliti struktur hujah yang dikemukakan oleh sarjana yang berbeza, dan menghargai nilai formalisasi dalam menjelaskan konsep dan menguji ketekalan hujah. Penglibatan yang mendalam dengan selok-belok logik ini adalah penting untuk menilai isu-isu kompleks dalam pemikiran dan falsafah. **Kedua**, mengkaji *Jadhr al-Aṣam* meningkatkan pemahaman teori dan konsep kebenaran. Ia memaksa untuk mempersoal tentang tanggapan asas

kebenaran, menggalakkan penerokaan pelbagai perspektif tentang penetapan nilai kebenaran, dan memupuk pemahaman yang lebih mendalam tentang kerumitan yang wujud dalam pernyataan rujuk diri. Pemahaman kebenaran yang bernuansa ini penting untuk terlibat dengan perbincangan teologi, undang-undang dan falsafah dalam tradisi intelektual Islam. **Ketiga**, pergelutan dengan *Jadhr al-Aşam* memupuk muhasabah epistemologi. Perdebatan berterusan yang sekitar paradoks tersebut menyerlahkan batasan yang wujud dalam akal dan kebolehan untuk berhujah yang ada pada manusia, menggalakkan kerendahan diri dari segi intelek. Ia juga menggalakkan penghargaan untuk penyelidikan falsafah yang terbuka dan nilai perdebatan ilmiah yang berterusan, menyedari bahawa jawapan muktamad kepada soalan falsafah yang kompleks mungkin tidak selalu tersedia. Ini memupuk pendekatan yang lebih bernas dan kurang dogmatik terhadap pemerolehan ilmu dalam pengajian Islam. **Keempat**, cerapan yang diperolehi daripada menganalisis *Jadhr al-Aşam* meningkatkan kemahiran komunikasi. Ia menekankan kepentingan untuk lebih teliti dan bernuansa dalam berbahasa, terutamanya apabila berurusan dengan konsep yang abstrak, dengan itu meminimumkan kekaburan. Tambahan pula, penyelesaian kontekstual terhadap paradoks menekankan peranan penting konteks dalam menentukan makna dan menetapkan kebenaran, yang membawa kepada pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana bahasa berfungsi dalam persekitaran yang pelbagai yang berkaitan dengan wacana Islam. Secara tuntas, kajian terhadap *Jadhr al-Aşam*, walaupun sifatnya yang kelihatan abstrak, berfungsi sebagai latihan yang berharga dalam membangunkan fakulti pemikiran kritis dalam kerangka intelektual Islam. Ia melengkapkan individu dengan kebolehan logik yang dipertingkatkan, pemahaman yang lebih mendalam tentang teori kebenaran, kesedaran epistemologi yang lebih tinggi, dan kemahiran komunikasi yang lebih baik, yang semuanya penting untuk melibatkan diri secara bernas dan berkesan dengan landskap pemikiran Islam yang kaya dan rencam.

d. Jambatan menghubungkan Mantik Klasik dan logik moden

Logik moden yang dipengaruhi oleh perkembangan dalam matematik dan linguistik, menggunakan sistem dan model formal untuk menganalisis paradoks. Tarski membangunkan kaedah untuk mentakrifkan kebenaran dalam bahasa formal. Saul Kripke dan sarjana-sarjana yang lain telah menawarkan teori semantik baharu untuk menangani *Liar Paradox*, selalunya melibatkan semakan semula kepada prinsip-prinsip

logik klasik. Kripke menggunakan idea *groundedness*, yang mana kebenaran ayat bergantung pada hubungannya dengan fakta luaran. Pendekatan moden juga mempertimbangkan faktor kontekstual dalam memahami makna dan kebenaran seperti membincangkan hierarki pragmatik yang membezakan tahap bahasa dan menyepadukan sensitiviti konteks. Ahli logik moden menilai semula penyelesaian klasik dengan teori-teori logik kontemporari, seperti logik matematik dan semantik serta logik formal. Ini melibatkan analisis struktur hujah logik dan mengenal pasti andaian tersembunyi. Menyedari bahawa kebenaran boleh bergantung pada kerangka linguistik dan kontekstual dalam beberapa keadaan adalah jambatan utama antara mantik klasik dan logik moden. Perspektif ini mengakui bahawa kerangka linguistik dan kontekstual yang berbeza boleh membawa kepada pelbagai pemahaman tentang teori kebenaran. Kajian ini menonjolkan kepentingan mengintegrasikan dan mengharmonikan kedua-dua tradisi keilmuan Islam dengan pendekatan Barat. Boleh dilihat sejak dahulu kala kedua tradisi keilmuan saling melengkapi dan membantu. Tradisi keilmuan Yunani Purba dan India digilap oleh ilmuan Islam. Kemudian sarjana Barat mengembangkan idea-idea daripada tradisi keilmuan Islam. Kajian moden mencadangkan pandangan yang lebih dinamik mengenai ontologi dan epistemologi yang berkaitan dengan teori kebenaran, mendakwa bahawa dalam beberapa keadaan kebenaran bergantung kepada konteks dan terbuka kepada semakan. Ini membawa kepada keperluan beberapa prinsip mungkin memerlukan pengubahsuaian atau lebih tepat penyesuaian, konsep yang terdapat dalam kedua-dua logik Barat dan Islam.

Terdapat keperluan untuk analisis komprehensif *Jadhr al-Aşam*, terutamanya di Malaysia dan dalam bahasa Melayu. Pengenal pastian jurang dalam kajian yang menyeluruh, khususnya yang menyepadukan *Jadhr al-Aşam* secara khusus dan mantik secara umum dapat meningkatkan nilai perbahasan dalam konteks akademik berbahasa Melayu. Terdapat juga keperluan terhadap analisis tentang implikasi etika jadhr al-aşam. Dengan menyiasat hubungan antara kebenaran, penipuan dan membuat keputusan beretika, kajian itu boleh menawarkan pandangan tentang bagaimana paradoks logik boleh mempunyai kaitan dengan penaakulan moral. Cubaan untuk menangani kemerosotan kajian logik dalam kalangan sarjana Islam adalah penting. Kajian ini boleh menyumbang kepada penyegaran semula minat terhadap kajian logik dengan mempamerkan kaitannya dengan isu kontemporari dan merapatkan lagi

pendekatan klasik dan moden. Kajian juga telah menggunakan kaedah analisis yang teliti, seperti analisis kandungan, adalah penting untuk mengkaji *Jadhr al-Aṣam*. Kaedah sedemikian akan membantu untuk membedah konsep-konsep, mengenal pasti hubungan, dan menawarkan analisis yang kritikal. Selain itu, kajian telah membandingkan penyelesaian daripada sarjana Islam seperti al-Tūsī, al-Samarqandī, al-Dashtakī, al-Dawwānī dan ramai lagi dengan penyelesaian daripada sarjana Barat. Dengan membandingkan pendekatan ini, kajian boleh mengenal pasti tema biasa, cerapan unik, sintesis baharu dan mungkin dapatan baharu dalam logik seperti yang dinyatakan di dalam Bab IV. Kajian ini juga telah menekankan keperluan untuk penilaian yang lebih teliti untuk mengimbangi makna setiap perkataan dalam menilai kebenaran dan penipuan secara adil. Ini menandakan penggunaan metodologi yang mengambil sebarang bias dan memastikan tafsiran yang saksama. Oleh itu, melalui penilaian semula penyelesaian klasik melalui lensa moden, mengkontekstualisasikan kebenaran, mengharmonikan logik Islam dan Barat, dan menerima pakai perspektif yang lebih dinamik, kajian ini membina jambatan yang kukuh antara logik klasik dan moden. Ini termasuk menawarkan analisis terperinci, menangani implikasi etika, dan menggalakkan kebangkitan logik dalam keilmuan Islam.

Logik moden yang dipengaruhi oleh perkembangan dalam matematik dan linguistik, menggunakan sistem dan model formal untuk menganalisis paradoks. Tarski membangunkan kaedah untuk mentakrifkan kebenaran dalam bahasa formal. Saul Kripke dan sarjana-sarjana yang lain telah menawarkan teori semantik baharu untuk menangani *Liar Paradox*, selalunya melibatkan semakan semula kepada prinsip-prinsip logik klasik. Kripke menggunakan idea *groundedness*, yang mana kebenaran ayat bergantung pada hubungannya dengan fakta. Pendekatan moden juga mempertimbangkan faktor kontekstual dalam memahami makna dan kebenaran seperti membincangkan hierarki pragmatik yang membezakan tahap bahasa dan menyepadukan sensitiviti konteks. Ahli logik moden menilai semula penyelesaian klasik dengan teori-teori logik kontemporari, seperti logik matematik dan semantik serta logik formal. Ini melibatkan analisis struktur hujah logik dan mengenal pasti andaian tersembunyi. Menyedari bahawa kebenaran boleh bergantung pada kerangka linguistik dan kontekstual dalam beberapa keadaan adalah jambatan utama antara mantik klasik dan logik moden. Perspektif ini mengakui bahawa kerangka linguistik

dan kontekstual yang berbeza boleh membawa kepada pelbagai pemahaman tentang teori kebenaran. Kajian ini menonjolkan kepentingan mengintegrasikan dan mengharmonikan kedua-dua tradisi keilmuan Islam dengan pendekatan Barat. Boleh dilihat sejak dahulu kala kedua tradisi keilmuan saling melengkapi dan membantu. Tradisi keilmuan Yunani Purba dan India digilap oleh orang Islam dan Arab. Kemudian sarjana Barat mengembangkan idea-idea daripada tradisi keilmuan Islam dan Arab. Kajian moden mencadangkan pandangan yang lebih dinamik mengenai ontologi dan epistemologi yang berkaitan dengan teori kebenaran, mendakwa bahawa dalam beberapa keadaan kebenaran bergantung kepada konteks dan terbuka kepada semakan. Ini membawa kepada keperluan beberapa prinsip mungkin memerlukan pengubahsuaian atau lebih tepat penyesuaian, konsep yang terdapat dalam kedua-dua logik Barat dan Islam.

Terdapat juga keperluan terhadap analisis tentang implikasi etika *Jadhr al-Aṣam*. Melalui penyiasatan hubungan antara kebenaran, penipuan dan membuat keputusan beretika, kajian itu boleh menawarkan pandangan tentang bagaimana paradoks logik boleh mempunyai kaitan dengan penaakulan moral. Cubaan untuk menangani kemerosotan kajian logik dalam kalangan sarjana Islam adalah penting. Kajian juga telah menggunakan kaedah analisis yang teliti, seperti analisis kandungan, adalah penting untuk mengkaji *Jadhr al-Aṣam*. Kaedah sedemikian akan membantu untuk membedah konsep-konsep, mengenal pasti hubungan, dan menawarkan analisis yang kritikal. Selain itu, kajian telah membandingkan penyelesaian daripada sarjana Islam seperti al-Ṭūsī, al-Samarqandī, al-Dashtakī, al-Dawwānī dan ramai lagi dengan penyelesaian daripada sarjana Barat. Dengan membandingkan pendekatan ini, kajian boleh mengenal pasti tema biasa, cerapan unik, sintesis baharu dan mungkin dapatan baharu dalam logik seperti yang dinyatakan di dalam Bab IV. Kajian ini juga telah menekankan keperluan untuk penilaian yang lebih teliti untuk mengimbangi makna setiap perkataan dalam menilai kebenaran dan penipuan secara adil. Ini menandakan penggunaan metodologi yang mengambil sebarang bias dan memastikan tafsiran yang saksama. Oleh itu, melalui penilaian semula penyelesaian klasik melalui lensa moden, mengkontekstualisasikan kebenaran, mengharmonikan logik Islam dan Barat, dan menerima pakai perspektif yang lebih dinamik, kajian ini membina jambatan yang kukuh antara logik klasik dan moden. Ini termasuk menawarkan analisis terperinci,

menangani implikasi etika, dan menggalakkan kebangkitan logik dalam keilmuan Islam.

5.3.2 Akidah dan falsafah

Dapatan dan implikasi kajian ini terhadap bidang akidah dan falsafah terbahagi kepada tiga perkara:

a. Kerelevanan perbahasan *Jadhr al-Aṣam*

Pertama, ia berkenaan tantangan kepada beberapa prinsip-prinsip asas logik. Paradoks Pendusta diakui sebagai falasi yang sukar (*mughālaṭah ṣaʿba*) dan falasi yang halus (*mughālaṭah laṭīfah*) dalam tradisi Islam abad pertengahan (Sanson & Alwishah 101-121; al-Abharī 2001:). Antara sebab utama kesukaran ini adalah kerana ia membawa kepada situasi di mana suatu pernyataan kelihatan benar dan salah pada masa yang sama, yang merupakan pelanggaran undang-undang ketidakbertentangan (*an-naqīḍān lā yajtamiʿān*) (Rezakhany 2018: 185-186). Al-Taftāzānī terkenal dengan penamaan paradoks ini sebagai "akar atau punca tidak rasional" (*al-jadhr al-aṣam*) kerana beliau percaya ia membatalkan prinsip ketidakmungkinan penggabungan dua pertentangan, merujuk kepada prinsip ini sebagai tulang belakang kepada logik itu sendiri. Menangani cabaran asas kepada logik seperti ini adalah penting untuk asas logik yang menyokong kedua-dua sistem falsafah dan teologi dalam Islam yang menjadi panduan hidup umat Islam (Cheruvath 2020: 87). Seterusnya, meneruskan penyelidikan tentang sifat kebenaran dan kebatilan kerana Paradoks Pendusta menimbulkan persoalan asas tentang sifat kebenaran dan kebatilan serta hubungan antara ayat dan apa yang dimaksudkan oleh ayat tersebut selain hubungan antara subjek dan predikat. Ahli logik dan ahli falsafah Muslim dan juga bukan Islam mendekati paradoks ini dengan menyiasat syarat-syarat kebenaran ayat dan syarat-syarat untuk ayat dianggap mampu membawa nilai kebenaran (*truth-apt*) (Zarepour 2023: 1). Perbincangan mengenai paradoks tersebut mendorong penerokaan pelbagai konsep kebenaran, seperti teori korespondensi, dan membawa beberapa sarjana seperti al-Abharī, Buridan dan Albert of Saxony yang mencadangkan bahawa setiap ayat menandakan kebenarannya sendiri bagi menyelesaikan paradoks tersebut.

Hubungkait kepada perdebatan teologi dan etika yang lebih luas iaitu perbincangan mengenai Paradoks Pendusta kadang-kadang ditempatkan dalam konteks teologi atau etika yang lebih luas. Sebagai contoh, al-Taftāzānī membincangkannya secara ringkas yang bertujuan untuk menunjukkan bahawa percubaan untuk menilai kebaikan dan keburukan hanya dengan akal semata-mata membawa kepada percanggahan, dengan itu beliau menyokong pandangan bahawa ini berasaskan kepada perintah ilahi (*shar'iyān*). Seterusnya daripada aspek analisis bahasa, swarujuk, dan pernyataan. Menyelesaikan Paradoks Pendusta dalam tradisi Islam sering melibatkan analisis struktur bahasa, terutamanya fenomena rujukan kepada diri ayat atau swarujuk. Para sarjana seperti al-Dawwānī membezakan antara pernyataan (*khbar*), yang boleh menjadi benar atau salah, dan ucapan lain yang bersifat performatif (*inshā'*), berpendapat bahawa ayat pendusta bukan sebuah pernyataan berdasarkan kriteria seperti melaporkan tentang neksus hakikat luaran. Perdebatan mengenai paradoks tersebut memerlukan pengembangan pemahaman yang lebih halus dan teliti tentang apa yang membentuk sesebuah ayat dan bagaimana makna serta nilai kebenaran diberikan. Akhir sekali, sebab paling mudah tentang mengapa perbincangan mengenai Paradoks Pendusta masih relevan pada abad ini kerana masih belum mempunyai jawapan yang tuntas dan sebarang konsensus dicapai oleh para sarjana akan penyelesaian bagi paradoks ini.

b. Menyelesaikan dilema etika

Setelah kemunculan modenisme dan pasca modenisme, berlaku kekeliruan etika yang diakibatkan oleh penolakan terhadap agama dan moral yang objektif. Sekaligus mengingatkan pengkaji terhadap golongan sofis yang diperangi oleh Aristotle dan rakan-rakan beliau. Ahli-ahli falsafah mencadangkan dimensi baharu bagi etika seperti Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze dan ramai lagi. Tokoh-tokoh ini walaupun bukan secara langsung menggagaskan liberalisme akan tetapi mempunyai pengaruh terhadap Falsafah Etika. Falsafah Etika John Locke yang boleh didapati di dalam karya-karya beliau seperti *Essay Concerning Human Understanding* (2014) dan *Two Treatises of Government*. Falsafah etika Locke merupakan sebuah sintesis antara epistemologi empirik (empiricist epistemology), asas teologi dan teori undang-undang semula jadi (*natural*

law theory). Seperti beberapa ahli falsafah yang sezaman dengan beliau dan yang datang kemudiannya, Locke menekankan kenikmatan dan kesakitan sebagai asas penilaian baik atau buruk dalam moral yang dilakukan melalui penilaian empirikal terhadap kefahaman manusia. Secara ringkas, menurut Locke, baik hanya perkara yang membawa sebanyak mungkin kenikmatan dan dalam masa yang sama mengurangkan sebanyak mungkin kesakitan, manakala buruk atau jahat adalah sebaliknya iaitu perkara yang mengakibatkan sebanyak mungkin kesakitan dan dalam masa yang sama menyebabkan kenikmatan yang paling minimal (Locke 2014: 220-223). Dapatan beliau menjadikan motivasi manusia adalah untuk merasai kenikmatan dan menghindari kesakitan yang sekaligus menjadikan hedonisme sebagai timbangan moral. Locke membahagikan antara kegembiraan seketika dengan kebahagiaan sejati, kebahagiaan sejati menurut beliau adalah ‘sebuah kesempurnaan tertinggi yang bersifat intelek’ yang dicapai melalui penyelarasan kebaikan intrinsik yang sebenar dengan nafsu keinginan (Locke 2014: 258-259). Pembezaan ini dibuat bagi mengelakkan relativisme moral dengan memperkenalkan standard yang bersifat objektif yang boleh dicapai menggunakan penaakulan rasional. Locke menggambarkan moraliti yang bersifat objektif dalam kerangka teistik yang mana undang-undang semula jadi menzahirkan kehendak ilahi. Hal ini kerana beliau berpendapat bahawa undang-undang semula jadi berasal daripada Tuhan. Menurut Locke: “Manusia adalah hasil ciptaan Yang Maha Kuasa, dan Pencipta Yang Maha Bijaksana, dan semua adalah hamba kepada Tuan Yang Maha Esa, yang dihantar ke muka bumi ini dengan firman-Nya dan urusan-Nya, mereka adalah milik-Nya.” (Locke 2014: 718-719).

Seterusnya, konsep epistemologi moral menurut Locke, pertama, pengetahuan demonstratif etika, beliau percaya moral boleh datang dalam bentuk pasti seperti matematik. “Di mana tiada harta benda, tiada ketidakadilan, merupakan kepastian yang boleh didapati sepertimana kepastian dalam Euclid (Locke 2014: 541). Locke mengakui kesukaran teori beliau secara praktikal, (Locke 1999: 19-21) beliau mengatakan “tiada seorang pun yang telah memahami undang-undang semula jadi melalui jalan penaakulan semata-mata,” kerana limitasi dan batasan yang ada pada manusia, wahyu memberikan panduan ketika mana proses taakul gagal. Berbicara berkenaan *virtue*, kebebasan dan perkembangan moral, Locke menegaskan di dalam *Some Thoughts Concerning Education* (1989) *virtue* adalah tabiat badan dan minda yang telah ditanam

oleh para pendidik. Ia dipupuk melalui amalan dan disiplin, dan individu membina pembawaan untuk berkelakuan menurut undang-undang semula jadi. Menurut Locke lagi, kebebasan bukan semata-mata ketiadaan ikatan atau sekatan, akan tetapi ia adalah kuasa untuk seorang manusia melakukan sesuatu tindakan dengan keputusan yang diputuskan oleh diri sendiri (Locke 2014: 265-266; 728-729). Kekuasaan moral memerlukan pemahaman dan niat untuk mencapai kebahagiaan, berbanding dipandu oleh keinginan yang datang sejenak. Selain itu, sistem etika Locke memaklumkan pandangan politik beliau mengenai bentuk kerajaan dan toleransi agama. Dalam *Letter Concerning Toleration* (Locke 2016: 127-128), Locke berpendapat bahawa kerajaan sivil wujud untuk melindungi “kehidupan, kebebasan, kesihatan, dan kemalasan tubuh; serta pemilikan” manakala keselamatan memerlukan kepercayaan sukarela³⁸. Paksaan dalam hal-hal agama melanggar undang-undang alam semula jadi. Walaupun dengan konsep universalisme teoretikal yang beliau cadangkan, Locke secara tidak konsisten mengecualikan Katolik dan ateis daripada senarai golongan yang berhak akan toleransi (Lucci 2018: 201), kerana bimbang akan ancaman kepada ketenteraman sosial. Ini mendedahkan ketegangan antara etika yang ideal dan pentadbiran praktikal. Pandangan John Locke tentang hubungan Tuhan, agama, dan etika membentuk satu sistem saling berkaitan yang berasaskan kepada asas teologi, epistemologi empirik, dan liberalisme politik. Tulisan-tulisan beliau mendedahkan rangka kerja yang agak koheren di mana kuasa ilahi menyokong tanggungjawab moral, amalan agama dirasionalisasikan, dan tingkah laku etika cuba diselaraskan dengan undang-undang semula jadi.

Konsep ketuhanan menurut Locke berpusat pada penciptaan, kedaulatan, dan autoriti moral. Manusia adalah “ciptaan Tuhan iaitu Pencipta yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana”, menjadikan mereka milik Tuhan. Ini mengenakan tanggungjawab untuk memelihara diri sendiri dan memelihara orang lain (Locke 2014: 540-541). Adapun menyakiti kehidupan manusia lain adalah dianggap sebagai merampas atau mencerooboh kekuasaan Tuhan. Hukum alam adalah penjelmaan kehendak Tuhan, yang dapat dicapai melalui jalan akal. Locke berhujah dalam *Essays on the Law of Nature* (1666) bahawa tanggungjawab moral bersumberkan hak Tuhan sebagai Pencipta, bukan daripada kepentingan diri manusia (Lucci 2020: 1-14). Walaupun kehendak Tuhan menjadi asas moraliti, Locke menafikan bahawa ini menjadikan etika bersifat arbitrari. Perintah Tuhan selaras dengan prinsip-prinsip rasional keadilan dan perkembangan

manusia, memastikan konsistensi antara undang-undang ilahi dan akal manusia. Locke mentafsirkan semula Kristian sebagai sistem moral yang rasional yang menuntut campur tangan yang terhad daripada pihak kerajaan. Menurut beliau, antara ciri rasional agama Kristian adalah *Sola Scriptura* dan Kesederhanaan, dalam dalam *The Reasonableness of Christianity* (Locke 1999) dan *The Vindication of Reasonableness of Christianity* (Locke 1824: 179), Locke berhujah bahawa Kitab Suci adalah kitab atau *scripture* yang menerangkan akan dirinya sendiri dan boleh diakses oleh semua makhluk rasional. Selain itu menegaskan bahawa orang bijak akan mendapati intipati Kitab Suci adalah selaras dengan akal. Ajaran teras Agama Kristian hanya merujuk kepada mempercayai bahawa Jesus adalah penyelamat dan hidup secara moral. Manakala, toleransi sebagai Tugas Injil di dalam *Letter Concerning Toleration* menegaskan bahawa gereja adalah entiti sukarela, yang wujud berasingan daripada negara. Paksaan dalam agama adalah tidak sah kerana iman memerlukan persetujuan yang rela dan bebas. Namun, Locke mengecualikan penganut Katolik yang didakwa setia kepada kuasa asing seperti Paus dan ateis yang beliau dakwa sumpah mereka tidak boleh dipercayai (Locke 2016: 157-159). Locke dituduh mengamalkan Socinianisme dan Arianisme yang menolak Tritunggal dan ketuhanan Jesus walaupun beliau secara terbuka berpegang pada sifat-sifat ortodoks gereja Anglikan, buku nota peribadi (Lucci 2020: 6-14) menunjukkan skeptisisme tentang sifat ketuhanan Jesus.

Thomas Hobbes (1588-1679) membangunkan kerangka etika yang berasaskan materialisme, psikologi egoisme dan teori kontrak sosial. Etika beliau muncul daripada konteks bergolak Perang Saudara Inggeris, yang membentuk pandangan pesimis beliau terhadap sifat-sifat manusia dan penyelesaiannya mengenai kedaulatan mutlak (Hobbes 2009: xi-xii). Sistem Hobbes mewakili satu peralihan yang disengajakan daripada etika *virtue* Aristotelian dan tradisi undang-undang semula jadi Skolastik. Hobbes melihat manusia sebagai entiti kompleks dalam gerakan, dengan tingkah laku yang dikawal oleh nafsu atau selera dalam konteks gerakan menuju objek tujuan dan keengganan atau gerakan menjauh daripada objek tujuan. Baik dan jahat boleh diringkaskan kepada objek keinginan dan kebencian masing-masing: “Apa sahaja yang menjadi objek keinginan atau kehendak seseorang, itulah yang dia sebut sebagai baik,” (Hobbes 2009: 41-42). Manusia secara semula jadi mencari pemeliharaan diri dan kesenangan sambil mengelakkan kesakitan. Bahkan altruisme yang nampak

akhirnya mengutamakan kepentingan diri sendiri. Hobbes menggantikan *bonum honestum* (kebaikan moral) tradisional dengan *pulchrum* (apa yang menjanjikan kesenangan), dengan itu menghapuskan kebaikan moral intrinsik dari kerangka kerja beliau. Kebaikan menjadi semata-mata bersifat relasional dan bergantung kepada keinginan (Hobbes 2009: 83-85). Penilaian moral mencerminkan keutamaan individu dan bukannya realiti yang objektif, yang membawa kepada konflik yang tidak dapat dielakkan dalam hal keadaan semula jadi, yang juga sekaligus merupakan sebuah relativisme dalam moral. Segala tindakan mempunyai kepentingan moral hanya melalui akibatnya iaitu untuk pemeliharaan diri dan kestabilan sosial. Kebajikan dan *virtue* menjadi "alat yang diperlukan secara sosial" untuk mencapai pergaulan sosial yang damai.

Etika Hobbes tidak akan dapat difahami tanpa konsep yang beliau ketengahkan tentang keadaan semula jadi iaitu keadaan hipotetikal tanpa kawalan kerajaan. Pertama, manusia memiliki kapasiti fizikal dan mental yang lebih kurang sama, menjadikan dominasi tidak dapat atau sukar untuk diramalkan (Hobbes 2009: 105-110). Persaingan, ketidakpercayaan (ketakutan), dan pencarian kemuliaan mencipta konflik yang berterusan antara manusia yang mana menurut Hobbes adalah kesunyian, kemiskinan, keburukan, kekejaman dan pendek. Dalam keadaan ini, konsep keadilan dan ketidakadilan tidak membawa sebarang makna kerana tiada kuasa yang muafakat untuk menguatkuasakan peraturan. Kebebasan yang dimiliki setiap orang, untuk menggunakan kuasanya sendiri, mengikut kehendaknya sendiri, untuk pemeliharaan alamnya sendiri (Hobbes 2009: 111-121). Hobbes seperti menegaskan bahawa etika secara sebenar-benarnya hanya berfungsi melalui kekuasaan institusi politik, iaitu dengan persetujuan bersama untuk memindahkan hak kepada seorang pemerintah bagi menjamin keselamatan atau kontrak sosial. Hak tanpa batas bagi mempertahankan diri ini membenarkan sebarang tindakan asalkan atas tujuan ini. Undang-Undang Alam di dalam kerangka etika Hobbes, beliau mendefinisikan semula undang-undang alam sebagai prinsip rasional yang dibangunkan atas tujuan pemeliharaan diri, bukan daripada perintah ilahi. Menurut Hobbes (2009: 111) "Satu Prinsip, atau Peraturan umum, yang ditemukan oleh Akal, di mana seorang lelaki dilarang melakukan perkara yang merosakkan kehidupannya,". Ia ada untuk mencari keamanan apabila mungkin dan menggunakan segala cara yang ada untuk mempertahankan diri apabila keamanan

tidak mungkin dicapai. Maka antara perincian undang-undang yang didapati daripada *Leviathan* (2009) adalah: [1] Pengunduran hak secara bersama atau kolektif iaitu mengundurkan diri secara rela daripada hak apabila orang lain melakukan perkara yang sama; [2] Melaksanakan perjanjian yang sah sebagai asas bagi keadilan; [3] Tunjukkan rasa terima kasih atas manfaat percuma; [4] Bertolak ansur dengan orang lain untuk mencegah konflik; [5] Maafkan pesalah yang telah menyesal akan perbuatannya; [6] Keadilan yang tidak berat sebelah tanpa dendam; [7] Pengiktirafan kesetaraan dan kesaksamaan semula jadi; [8] Elakkan menyakiti dan menzalimi sekiranya tidak perlu.

Pandangan Thomas Hobbes tentang Tuhan, agama, dan etika pula membentuk sistem yang kompleks dan sering kali kontroversial yang menggabungkan materialisme, absolutisme politik, dan definisi semula moraliti yang radikal. Disokong oleh karya-karya utamanya terutamanya *Leviathan* (1651). Hobbes secara dasar, menolak dualisme, menegaskan bahawa realiti terdiri semata-mata daripada bahan yang bergerak. Manusia merupakan sebuah *automata* (contohnya, jantung adalah spring, saraf adalah tali) tanpa jiwa tidak ketara. Materialisme ini tidak memberi ruang untuk entiti spiritual tradisional (Hobbes 2009: 1). Hobbes mengakui Tuhan sebagai Punca atau Asal Pertama sebagai penyebab yang tidak disebabkan bagi alam semesta tetapi beliau menafikan kemungkinan mengetahui sifat-sifat Tuhan. Menurut beliau konseptualisasi manusia tentang Tuhan adalah konstruk khayalan yang timbul daripada kejahilan terhadap asbab-asbab semula jadi. Deskripsi tentang Tuhan contohnya, sebagai roh ditafsirkan semula secara material: roh bermaksud bahan halus, bukan suatu entiti yang tidak berjasad (Hobbes 2009: 89). Hobbes mengenal pasti empat "benih agama" (Hobbes 2009: 94-95) seperti ketakutan terhadap kuasa tak terlihat seperti hantu, jahil tentang asbab-asbab sekunder, kesetiaan kepada objek-objek yang ditakuti tersebut, salah tafsir peluang sebagai petanda-petanda ilahi dan agama muncul daripada keperluan psikologi, bukan wahyu ilahi. Selain itu, beliau membezakan "agama sebenar" yang berdiri berdasarkan perintah ilahi daripada ajaran tahyul yang menyebabkan ketakutan tidak rasional yang akhirnya dieksploitasi oleh paderi. *Leviathan* mengutuk manipulasi oleh para paderi, berpendapat bahawa konflik agama seperti Perang Saudara Inggeris yang berasal dari perebutan kuasa oleh golongan *cleric* (Hobbes 2009: 409-411). Hobbes menegaskan bahawa raja berdaulat mesti mengawal doktrin agama dan ritual ibadah awam. Negara dan gereja adalah sama, dengan raja

sebagai "pastor tertinggi" kepada rakyat jelata yang mentafsirkan kitab suci. Ini mencegah perselisihan agama tetapi mewajibkan keseragaman luaran, walaupun kepercayaan dalaman berbeza (Hobbes 2009: 433-510).

Seperti yang telah disebutkan, tingkah laku manusia menurut Hobbes, didorong oleh nafsu keinginan dan kebencian atau ketakutan. Timbangan “baik” hanya sebuah “objek keinginan mana-mana manusia” dan manakala “jahat” adalah apa yang dia elakkan. Istilah moral adalah relatif kepada kepentingan diri individu. Juga berdasarkan penerangan di atas, tanpa kerajaan, manusia wujud dalam perang yang berterusan kesunyian, kemiskinan, keburukan, kekejaman, dan pendek jangka hayat. Di sini, tiada keadilan atau ketidakadilan wujud hanya hak alami *jus naturale* untuk mempertahankan diri. Walaupun moraliti berasal dari perjanjian manusia (kontrak sosial), Hobbes secara paradoks mengakarkan kekuasaan daripada perintah Tuhan. Namun, peranan Tuhan secara fungsi digantikan oleh pemerintah (Hobbes 2009: 242; 2009: 331-342). Pemerintah menyerap semua kehendak dan kemahuan individu melalui kontrak sosial, menjadi satu-satunya sumber undang-undang dan moraliti. "Tuhan" buatan ini memastikan keamanan dengan menguatkuasakan kontrak (Hobbes 2009: 148-149). Moraliti berasal dari individualisme radikal namun memerlukan penyerahan kolektif sepenuhnya untuk direalisasikan secara kolektif. Dengan mengurangkan etika sekadar kepada mekanisme pemeliharaan diri dan kestabilan sosial, Hobbes meletakkan asas bagi falsafah moral moden sambil menghadirkan cabaran yang berterusan terhadap konsep nilai moral yang bersifat intrinsik. Sistemnya kekal sebagai titik rujukan asas untuk perdebatan mengenai hubungan antara kuasa, rasionaliti, dan moraliti, yang pengaruh yang mencetuskan liberalisme seperti John Locke dan Thomas Hobbes.

Para sarjana Muslim secara amnya mengkritik falsafah Hobbes kerana asas materialistik dan antroposentrik beliau, yang bertentangan dengan pemikiran Islam. Hobbes mengembangkan kerangka etika berdasarkan materialisme, egoisme psikologi, dan teori kontrak sosial. Beliau menegaskan bahawa baik dan jahat hanyalah istilah untuk apa yang disukai atau tidak disukai oleh individu, menjadikan moraliti bersifat subjektif dan bergantung kepada perasaan dan cita rasa manusia. Syed Muhammad Naquib al-Attas (1993: 40) mengenal pasti ini sebagai percubaan pertama untuk sekularisasi etika, yang bertujuan untuk menghapuskan dimensi spiritual dan

"mendunia" (berorientasikan dunia) kemanusiaan. Kerangka pemikiran Hobbes muncul daripada Perang Saudara Inggeris yang bergolak, yang membawa kepada pandangan pesimis beliau terhadap sifat manusia. Beliau percaya manusia secara semula jadi cenderung kepada persaingan, konflik ganas, peperangan kerana ketakutan, dan mencari kemuliaan (*glory*), serta menggunakan kekerasan bagi menguasai orang lain. Para sarjana Muslim berpendapat bahawa anggapan Hobbes bahawa satu-satunya pilihan kemanusiaan adalah keadaan perang yang berterusan atau kerajaan absolut adalah tidak tepat secara empirikal, kerana kerajaan yang stabil dan terhad wujud (Islam 2016: 10-11). Hobbes mengakui Tuhan sebagai "Punca Pertama" tetapi menafikan kemungkinan bagi manusia untuk mengetahui sifat Tuhan, melihat konseptualisasi manusia tentang Tuhan sebagai sebuah konstruk khayalan yang berpunca dari kejahilan. Dia berpendapat bahawa pemerintah mesti mengawal doktrin agama dan ibadat awam untuk mencegah konflik agama, melihat negara dan gereja sebagai bersatu di bawah pemerintah sebagai "pastor tertinggi". Ini dilihat sebagai mengurangkan teologi kepada antropologi, yang membawa kepada tuduhan ateisme daripada sarjana Muslim. Bagi Hobbes, piawaian untuk undang-undang berasal dari diri sendiri atau piawaian dalaman untuk mencipta piawaian luaran yang bersifat arbitrari, iaitu pemerintah yang dipilih melalui konsensus. Kekurangan piawaian global dan objektif dalam moral ini membawa kepada dilema moral dan ketidakserasian logik. Teori beliau yang membenarkan pemerintahan tirani yang zalim dan autoritarian, yang mana individu menyerahkan hampir semua hak kepada pemerintah. Sistem ini dianggap secara semula jadi tidak mampan dan cenderung kepada kekacauan, kerana ia membenarkan pemerintah untuk bertindak bertentangan dengan keamanan dan ketenteraman, yang merupakan tujuan sesebuah negara (Islam 2016: 13-17). Teori politik Ibn Khaldun, yang berasaskan kepada kuasa mutlak Tuhan dan Syariah (undang-undang ilahi), bertentangan dengan model Hobbes. Para ulama Islam berpendapat bahawa teori-teori Hobbes, seperti Locke, adalah produk zaman mereka dan terdapat kekurangan kebenaran objektif dan mutlak yang ditawarkan oleh Islam, yang berasaskan kepada al-Quran dan hadis serta dalam masa yang sama tidak mengabaikan sisi kemanusiaan seperti masalah dan adat.

Pandangan para sarjana Muslim terhadap Locke, walaupun menekankan undang-undang alam dan Tuhan, akhirnya tidak selaras dengan prinsip-prinsip asas

Islam kerana kecenderungan antropocentrik. Epistemologi Locke, walaupun menekankan akal dan empirisme, juga mengakui wahyu, intelek, dan pengalaman untuk memahami kebenaran, berbeza dalam beberapa hal berbanding Hobbes. Locke percaya bahawa undang-undang semula jadi berasal daripada Tuhan dan bahawa moraliti boleh diketahui dengan pasti, walaupun wahyu membimbing apabila akal gagal kerana keterbatasan manusia (Refinal et al. 2024: 95-96). Falsafah politik Locke, terutamanya pemahamannya tentang hak asasi semula jadi seperti kehidupan, kesihatan, kebebasan, harta dan kebebasan beragama, adalah perkara pokok kepada pemikiran beliau dan dipersembahkan sebagai berakar umbi dalam kedua-dua tradisi undang-undang semula jadi dan teologi Kristian. Beliau memjustifikasikan teori-teori berkaitan harta persendirian dan kerajaan terhad melalui hujah-hujah teologi, melihat Tuhan sebagai pemilik utama yang memberikan hak kepada manusia untuk menggunakan bumi secara produktif. Sarjana-sarjana Muslim berpendapat bahawa model Locke menimbulkan paradoks, seperti perpisahan antara undang-undang alam yang dimaksudkan oleh Tuhan dan peranan yang ditetapkan sendiri oleh Locke sebagai penafsirnya (Islam 2016: 5-7). Teori beliau dikritik kerana kekaburan dalam pendefinisian kuasa tertinggi undang-undang, sama ada ia terletak pada Tuhan, undang-undang alam, atau kedaulatan popular. Hujah Locke menentang hak ketuhanan raja Robert Filmer dilihat sebagai terpakai kepada Locke sendiri, menunjukkan ketidakselarasan dalam pemindahan kuasa. Walaupun bermula dengan undang-undang alam sejagat, model Locke dipercayai “tidak berkesinambungan dan menuju ke arah kekacauan” disebabkan ketiadaan kriteria moral yang jelas.

Locke terkenal dengan perjuangan toleransi agama dan pemisahan gereja dan negara, menganggapnya sebagai tanda "gereja sebenar" (Canbegi 2019: 132-252). Namun, pengecualiannya terhadap penganut Katolik dan ateis daripada toleransi penuh adalah titik kritikan utama. Dia mengecualikan penganut Katolik kerana kesetiaan mereka kepada pihak berkuasa asing (Paus) dan ateis kerana merosakkan ikatan masyarakat dengan menafikan kewujudan Tuhan yang bercanggah dengan prinsip toleransi sejagat. Bagi para sarjana Muslim, teori undang-undang semula jadi Locke, walaupun merujuk kepada Tuhan, boleh dilihat sebagai antroposentrik, membina hampir segala-galanya dari individu manusia. Ini berbeza dengan pemahaman dalam Islam yang mana Tuhan adalah autoriti tertinggi dan sumber segala kewajipan moral

dan undang-undang. Konflik dalaman antara makna liberalisme yang berorientasikan kebebasan dan antroposentrik serta makna Islam yang berorientasikan penyerahan diri dan teosentrik menjadikan kedua konsep ini bertentangan secara konseptual, membentuk sebuah “campuran” bukannya “kompaun” yang koheren. Premis Islam mengenai hak seperti penentangan, harta persendirian, dan kebebasan beragama didapati berbeza secara fundamental daripada Locke. Prinsip-prinsip Islam menekankan ketaatan kepada pihak berkuasa kecuali jika ia melanggar undang-undang atau syariat Allah SWT, tanggungjawab kolektif berbanding prinsip individualisme yang radikal, dan pemilikan harta benda oleh Tuhan, dengan manusia bertindak sebagai pemegang amanah. Ini berbeza dengan individualisme antroposentrik Locke dan justifikasinya untuk pengumpulan kekayaan tanpa had. Secara ringkas, para sarjana Muslim melihat Hobbes dan Locke sebagai tokoh penting dalam pemikiran politik Barat, yang mana teori mereka tertanam dalam tradisi keilmuan dan falsafah yang akhirnya menyimpang daripada prinsip-prinsip Islam. Titik-titik utama perbezaan terletak pada pemahaman mereka tentang sifat manusia, sumber kuasa moral dan undang-undang antara ciptaan manusia wahyu ilahi, dan peranan agama dalam pemerintahan dan kehidupan individu.

Aliran liberalisme mewujudkan kekeliruan etika terutamanya pada zaman sekarang, apabila segala disiplin ilmu dilanggar dan makna dalam bahasa sudah tidak diberi perhatian lagi. Jika dahulu, sebelum diletakkan hukum dan kesimpulan atas sesuatu, mesti difahami dahulu apa takrif bagi subjek perbincangan tersebut bagi mengetahui gambaran keseluruhan dan had bagi subjek tersebut, kini takrif dan makna sudah tidak lagi penting sehinggakan takrif jantina sendiri sudah dicairkan kepada spektrum-spektrum yang boleh dipilih mengikut cita rasa dan nafsu sendiri, kerana menurut mereka gender hanya konstruk dalam minda (*mind construct*) atau konstruk sosial (*social construct*) (Chaniago 2025: 84). Jika dahulu hanya lelaki dan wanita, dan menurut Islam khunsa juga hukumnya akan tergolong antara lelaki dan wanita, sekarang nama-nama baharu yang tidak mempunyai takrifan yang kukuh diperkenalkan dan berkembang dengan pesat. Nama-nama seperti *non-binary*, *gender fluid*, *demifluid*, *genderblank* dan bermacam-macam lagi yang menimbulkan beberapa masalah sosial dan etika (Arake et al. 2023: 1709-1710). Walaupun ada antara mereka yang membezakan antara identiti gender dan gender biologikal (seks) akan tetapi seks hanya

digunakan dalam kes-kes seperti perubatan, itu pun terdapat kes ia diabaikan. Lebih parah daripada itu adalah pada ruang lingkup sosial, wanita yang hendak dilayan sebagai lelaki dan lelaki yang hendak dilayan sebagai wanita sahaja sudah menimbulkan berbagai masalah seperti pembahagian tandas dan ruang privasi, inikan pula identiti gender seperti *non-binary* dan *gender fluid* yang tiada panduan langsung akan cara berinteraksi, perdebatan mengenai kata ganti diri, batas pergaulan dan lebih lagi menambahkan lagi masalah yang sudah sangat kritikal. Maka, boleh dilihat bahawa pengabaian kebenaran atau kedustaan yang dizahirkan melalui bahasa sangat penting. Oleh itu, memahami bahasa, linguistik, logik, teori kebenaran dan tatabahasa sangat penting bukan sahaja dalam lapangan akademik bahkan dalam kehidupan beragama dan sosial. Ini juga mengakibatkan penolakan terhadap moraliti yang objektif dan universal, sepertimana yang Islam anjurkan iaitu baik dan buruk ditentukan oleh syarak.

Berbicara berkenaan, panduan syarak dalam etika dan kehidupan, memang tidak dinafikan Islam bertentangan dengan antroposentrik dan lebih jauh lagi etika hedonis seperti yang dicanang Locke. Walaupun begitu, Islam mempunyai lima hukum syarak, wajib, sunat, harus, makruh dan haram. Wajib sudah jelas adalah baik dan haram adalah buruk. Selain wajib dan haram, perkara harus dan dalam beberapa hal perkara sunat dan makruh boleh berubah hukum semasa berdasarkan masalah, uruf dan adat setempat. Bahkan wajib dan haram juga boleh menjadi harus ketika menghindari mudarat. Selain itu, dua aliran besar etika barat seperti Utilitarianisme dan Kantianisme walaupun secara dasarnya, tidak holistik dan sangat terhad. Utilitarianisme berpendapat bahawa kesudahan atau natijah yang membawa kepada kebahagiaan duniawi kepada semua pihak merupakan tindakan baik yang beretika dan bermoral. Menurut (John Stuart Mill (1993: 7) “Prinsip Kebahagiaan Tertinggi adalah berpegang pada bahawa tindakan adalah betul sejauh mana ia cenderung untuk mempromosikan kebahagiaan dan perkara yang salah sejauh mana ia cenderung untuk menghasilkan kebalikan daripada kebahagiaan”. Manakala, Kant (1993: 7) mendefinisikan etika yang baik dalam karyanya sebagai:

Tiada kemungkinan untuk memikirkan apa-apa di dunia ini, atau bahkan di luar dunia ini, yang boleh dianggap baik tanpa syarat, kecuali niat baik. Kecerdasan, kepintaran, penilaian, dan apa sahaja bakat minda yang mungkin ingin

dinamakan adalah tidak diragukan lagi baik dan diingini dalam banyak aspek, seperti sifat-sifat temperamen seperti keberanian, ketetapan hati, dan ketekunan. Tetapi mereka juga boleh menjadi sangat buruk dan merbahaya jika kehendak, yang bertujuan untuk menggunakan anugerah alam ini dan yang dalam konstitusi khasnya dipanggil watak, tidak baik. Hal yang sama berlaku dengan hadiah nasib; kuasa, kekayaan, kehormatan, bahkan kesihatan, dan kesejahteraan serta kepuasan sepenuhnya dengan keadaan seseorang yang dipanggil kebahagiaan menjadikan seseorang sombong dan sering kali bahkan angkuh, kecuali jika terdapat niat baik untuk membetulkan pengaruhnya terhadap minda dan dengan ini juga membetulkan keseluruhan prinsip tindakan dan menjadikannya sesuai dengan tujuannya secara universal. Pandangan terhadap makhluk yang tidak disentuh oleh kehendak yang murni dan baik tetapi masih menikmati kemakmuran yang tidak terputus tidak pernah dapat menggembirakan seorang penonton yang rasional dan tidak berat sebelah. Oleh itu, niat baik nampaknya merupakan syarat yang tidak boleh diketepikan untuk menjadi layak menerima kebahagiaan.

Kekeliruan bahasa ini boleh menambahkan keparahan dalam relativisme etika yang membawa penentuan etika kepada lapangan relatif lantas mengingatkan kita kepada sofisme yang ditentang oleh Aristotle dan rakan-rakan beliau menggunakan logik yang tersusun. Berikutan itu, pengkaji merasakan keperluan akan susunan baharu logik yang meraikan mantik klasik yang didirikan Aristotle, yang kemudian ditapis dan dirungkai semula oleh para sarjana Islam tanpa mengabaikan logik moden yang pada hemat pengkaji ada tempatnya di dalam sains, teori bahasa dan beberapa fasal dalam Islam. Liberalisme dan pasca modenisme kelihatan seperti cerminan Sofisme yang dahulu kala dibanteras, cuma cabaran moden ini datang dengan perincian-perincian moden. Jika dilihat dalam pecahan ciri-ciri Sofisme yang diketengahkan oleh al-Nasafī dan al-Taftazānī (Wan Mohd Nor 2005: 72; al-Taftāzānī et al. 1950; 2007: 27-28). Sofisme diperincikan kepada tiga golongan iaitu *al-ʿinādiyyah*, *al-ʿindiyyah* dan *al-lā adriyyah*. *Al-ʿInādiyyah* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris sebagai *The Obstinate* atau golongan yang menolak hakikat sesuatu perkara selain daripada menyangka “realiti” yang kita tanggapi ini hanyalah khayalan. *Al-ʿindiyyah* pula merupakan golongan yang berpegang bahawa hakikat realiti itu adalah subjektif atau relatif yang menafikan objektiviti realiti bahkan mengatakan realiti hanyalah mengikut pandangan

masing-masing. *Al-lā adriyyah* pula merupakan kelompok agnostik iaitu menafikan kewujudan objektiviti ilmu dan realiti, bahkan tambah al-Taftāzānī lagi mereka ragu akan segalanya dan mereka ragu akan keraguan mereka sendiri. Golongan-golongan ini sangat mirip dengan golongan yang berpegang kepada Oleh itu, menyelesaikan atau sekurang-kurangnya memahami teori-teori kebenaran boleh menjadi satu *spark* atau permulaan kecil bagi memperkasakan logik bagi mendepani masalah-masalah etika dan agama yang berlaku sekarang dan membawa pengkaji kepada isi penting yang seterusnya.

c. Menghalang sofisme dan pasca modenisme

Setelah memahami Paradoks Pendusta mendedahkan ketidakstabilan semula jadi kepalsuan swarujuk. Mantikiawan Islam klasik seperti al-Abharī dan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī telah mempelopori analisis paradoks ini, dengan al-Abharī menganggap ayat Paradoks Pendusta sebagai pelanggaran prinsip asas logik antara kebenaran dan kepalsuan (Zarepour 2021). Manakala, al-Ṭūsī, yang pertama mengenal pasti rujukan sendiri sebagai teras paradoks, berhujah bahawa pernyataan deklaratif tidak boleh berfungsi serentak sebagai subjek dan pembawa kebenaran kandungannya sendiri (Zarepour 2023: 2-7). Kerangka mereka menetapkan bahawa kebenaran memerlukan kepadanan dengan hakikat realiti, yang bertentangan secara langsung dengan dakwaan sofisme yang bersifat agak relatif. Logik moden menggema pendekatan ini melalui teori semantik Tarski, yang menetapkan predikat kebenaran mesti beroperasi dalam meta-bahasa aras lebih tinggi untuk mengelakkan percanggahan dengan diri sendiri. Dengan mensintesis pendekatan-pendekatan ini, kita mengenali bahawa kebenaran bergantung pada sistem yang koheren dan rujukan yang stabil, mencabar tuntutan Pasca modenisme bahawa makna tidak tentu. Tidak dilupakan juga antara asas epistemologi dan akidah Islam adalah penekanan terhadap ketetapan atau keteguhan realiti seperti kata al-Nasaḥī (Al-Taftāzānī 2007: 24-25) “*Qāla Ahl al-Ḥaq: Ḥaqā’iq al-Ashyā’ Thābitah*,” yang bermaksud “Telah berkata orang-orang yang benar: Hakikat atau realiti segalanya sesuatu itu sabit,”. Hakikat di sini menurut al-Taftazani juga *māhiyyah* yang disebutkan secara *‘aṭaf* bagi menggambarkan kedua-duanya saling berkaitan dan sama. *Māhiyyah* adalah “*Mā bihi Shay’ Huwa Huwa*,” yang bermaksud apa yang menjadikan sesuatu itu dengannya menjadi ia atau dalam bahasa yang lebih mudah *māhiyyah* menjawab

persoalan “apa itu?” pada sesuatu yang ingin dibincangkan. Sepertimana manusia adalah *hayawān nāṭiq* iaitu haiwan yang boleh bertutur, berfikir dan memahami.

Hierarki bahasa yang digagaskan oleh Tarski (1956: 187-188) yang mana pernyataan "aras objek" tentang dunia memerlukan penilaian kebenaran "aras meta" yang berbeza bagi menyelesaikan Paradoks Pendusta dengan melarang gelung lingkaran swarujuk. Stratifikasi ini mencerminkan wawasan sarjana Islam seperti al-Samarqandī, yang menyatakan kesesuaian kebenaran bergantung kepada mengelakkan ayat-ayat tersarang yang membincangkan "benar" dan "palsu" (Zarepour 2023: 8-12). Misalnya, al-Ṭūsī menunjukkan bahawa ayat yang menyatakan dirinya palsu mewujudkan konflik tidak terselesaikan antara peranannya sebagai *khavar* dan "subjek" (Alwishah & Sanson 2009 : 115). Pasca modenisme, sebaliknya, sering menolak ketegasan hierarki, membincangkan segala wacana yang mereka dakwa sebagai keterbukaan sebagai sama kesahannya dan dengan itu membenarkan kekaburan sofistik. Mengintegrasikan model Tarski dengan epistemologi Islam yang mana kebenaran berakar pada ketuhanan namun boleh disahkan dan disokong secara rasional menyediakan benteng terhadap penyamaan sedemikian. Teori Kripke (1975) tentang lompong nilai kebenaran menyokong ini dengan menunjukkan pernyataan paradoks tiada nilai kebenaran klasik tanpa terjerumus ke dalam relativisme. Sistem ini secara kolektif mengesahkan struktur kebenaran yang objektif.

Solusi para sarjana Islam bagi Paradoks Pendusta didapati mempunyai kontekstual semantik sehingga darjah-darjah tertentu, mendahului pendekatan dialektik moden. Al-Abharī menganalisis pernyataan pendusta “Apa yang aku katakan ketika ini adalah palsu,” yang memerlukan contoh-contoh tidak balas untuk kepalsuan, tetapi menunjukkan ia menjana percanggahan apabila diaplikasikan pada diri sendiri. Begitu juga Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī yang mensintesis idea awal dengan mencuba menyelesaikan ayat pendusta sebagai “*non-truth-apt*,” kerana memerlukan predikat tersirat. Ini selaras dengan teori penegasan tersirat Prior (Kirkham 1992: 294-195), yang mana setiap pernyataan termasuk dakwaan tidak terucap tentang kebenarannya sendiri. Sensitiviti kontekstual sedemikian menolak sofisme yang mengkaburkan konteks. Contohnya, seorang yang berpegang dengan aliran sofisme atau pasca modenisme mungkin mengeksploitasi pernyataan seperti “kebenaran adalah mengikut perspektif”

sebagai paradoks yang meruntuhkan diri, tetapi kerangka al-Dashtakī melabelkannya sebagai cacat secara semantik di luar peringkat dialektik tertentu. Sarjana Islam abad pertengahan seperti menggunakan Paradoks Pendusta untuk mempertahankan keyakinan teologi, berhujah bahawa tugas nilai kebenaran yang konsisten membuktikan kewujudan Tuhan (Zarepour 2021). Penyelesaian al-Abharī yang menyatakan bahawa ayat pendusta menandakan kebenaran mereka sendiri membolehkan penolakan “percanggahan meletup” atau *contradictione quodlibet* yang bermaksud semua pernyataan boleh dibuktikan daripada percanggahan, ia juga digelar *ex falso sequitur quodlibet* (Smith 2020: 146-147). Ini mendahului logik parakonsisten moden seperti yang dipelopori Graham Priest, yang secara bertolak ansur menerima “percanggahan benar” atau *true contradiction* tanpa meruntuhkan inferens (Priest 1979: 219-220). Pasca modenisme yang menafikan kebenaran objektif, secara tidak sengaja menerima relativisme letupan: “Jika semua perspektif sama akan ‘kesahannya’, percanggahan berleluasa tanpa batasan,”. Ahli falsafah Islam membantah ini dengan mengesahkan Allah dan akidah sebagai pengikat kebenaran muktamad, serta syariat sebagai timbangan baik buruk. Paradoks seperti Paradoks Pendusta mendedahkan keterbatasan linguistik manusia dan bukan ketidakstabilan kebenaran. Parakonsistensi dengan itu menjadi alat kerendahan hati intelek, bukan relativisme.

Paradoks Pendusta dan versi Paradoks Pendusta Diperkukuh seperti “ayat ini adalah tidak benar,” melemahkan pasca modenisme dengan mendedahkan bahawa dakwaan relativis bergantung pada kerangka kebenaran mereka. Apabila pasca modenis menegaskan “tidak wujud kebenaran sejagat,”, mereka merujuk diri sendiri seperti Paradoks Pendusta: “Jika benar, pernyataan itu benar secara sejagat, bercanggah dengan dirinya sendiri, yang secara langsung menatijahkan ia sebagai bukan kebenaran sekurang-kurang bukan kepada semua. Model Kripke menangani ini dengan meletakkan pernyataan sedemikian ke dalam “lompong nilai kebenaran” iaitu suatu ayat itu dihukum tidak benar atau palsu kerana rujukan sendiri yang bersifat patologi. Al-Ṭūsī mendahului dalam hal ini dengan membezakan antara *khabar* dengan *mukhbar ‘anh*, menunjukkan ayat swarujuk gagal dalam syarat kebenaran. Akibatnya, penafian kebenaran objektif oleh pasca modenis ternyata kosong secara semantik, seperti pseudo-pernyataan “Semua bahasa adalah fiksyen,” yang, jika fiksyen, membatalkan dirinya sendiri. Kontinum nilai kebenaran dalam logik kabur (*fuzzy logic*) contohnya

0.5 untuk pernyataan paradoks telah mengkuantifikasi ketidakstabilan ini dengan lebih lanjut, bertentangan dengan *ḥaqq al-yaqīn* dalam Islam. Mengharmonikan kebenaran Islam dengan logik moden menawarkan strategi konkrit untuk melawan sofisme dalam pendidikan dan wacana awam. Penekanan al-Ghazzālī terhadap *darūriyyāt* dalam *Tahāfut al-Falāsifah* (al-Ghazzālī 2001: 37-38; 2011: 131) boleh digunakan dalam aplikasi untuk membahaskan isu-isu termasuk epistemologi dan etika selain itu boleh digunakan bersama hierarki ala Tarski untuk mengajar pelajar mengenal pasti manipulasi meta-linguistik dalam media, mahupun retorik politik. Kurikulum boleh membandingkan analisis pengkuantiti universal (*universal quantifier*) al-Abharī dalam ayat Pendusta dengan set kabur Lotfi Zadeh yang menekankan kebenaran sebagai suatu kontinum untuk menilai dakwaan seperti "semua naratif sama sah" (McNeil & Freiburger 1993: 11-13). Dengan mendedahkan bagaimana sofisme menggunakan senjata seperti "tiada pernyataan mutlak," atau "tiada kebenaran yang mutlak," yang ironinya dibentangkan secara mutlak, alat ini memupuk pemikiran kritis berakar pada koherensi logik dan bukan kesukaan budaya. Laungan seperti "Death of the Subject," juga lantang kedengaran dengan kelihatan para pascar moden menolak hatta teori-teori barat sekalipun, termasuk semua kes subjek yang bukan individu, bukan peribadi, seperti Subjek Transendental (*Transcendental Subject*) oleh Kant, Roh Dunia (*World Spirit*) oleh Hegel, atau yang digagaskan oleh Fichte (Heller 1990: 22). Akhirnya, sintesis ini mengesahkan kebenaran sebagai bersifat transendental dan dalam masa yang sama boleh dinavigasi secara rasional (*‘aql*), sekali gus mengurangkan pengaruh sofisme dan pasca modenisme.

5.4 CADANGAN KAJIAN

Kajian ini secara eksplisit menyatakan bahawa analisis moden "tuntas, eksklusif dan menyeluruh" mengenai Paradoks Pendusta dalam kalangan sarjana Islam masih belum wujud. Biarpun kajian ini telah menawarkan solusi tetapi perspektif lain, perlu juga dikaji bagi memastikan solusi-solusi yang ditawarkan memenuhi persoalan-persoalan logik. Sepertimana, al-Dawwānī dan al-Dashtakī yang saling berdebat bagi mencari jawapan terbaik bagi menyelesaikan paradoks. Ini selari dengan pemerhatian umum dalam bidang ini; sebagai contoh, penyelidikan moden tentang pendekatan yang ditinggalkan oleh para sarjana-sarjana Bahasa Arab dan Parsi terhadap paradoks

Pendusta diperhatikan "baru bermula" (Pleitz 2020: 32). Terdapat tradisi keilmuan logik yang kaya dan meluas di dunia Islam, dengan timbunan karya-karya perbahasan logik Arab, dalam berbagai bentuk matan (*matn*), syarah (*sharḥ*) dan *ḥāshiyah* (*supercommentary*) dari zaman pertengahan sehingga permulaan era moden (El-Rouayheb 2019: 29-31). Bahan-bahan yang luas ini, termasuk perbincangan oleh sarjana seperti al-Dashtakī, al-Dawwānī, dan al-Shirwānī, mengandungi "formulasi, penyelesaian, atau bantahan baharu" terhadap paradoks-paradoks logik yang berterusan kesinambungannya hingga ke abad ke-18 dan ke-19, mencabar tanggapan tentang kemerosotan intelektual (Rezakhany 2023: 131). Contoh khusus seperti "perbezaan ketara dalam pendirian yang dipertahankan al-Dawwānī dalam pelbagai karyanya yang membahaskan Paradoks Pendusta menyerlahkan keperluan untuk penjejakan sistematik dan analisis terperinci tentang sumbangan sejarah ini (Rezakhany 2018).

Kajian mendalam sedemikian akan melangkaui gambaran umum dan memberikan pemahaman terperinci tentang perkembangan sejarah dan nuansa penyelesaian kepada Paradoks Pendusta dalam tradisi intelektual Islam. Kajian telah mengenal pasti satu jurang penyelidikan utama keberkesanan lanjut Paradoks Pendusta sebagai komponen pementapan pemikiran kritis belum diuji dan masih diperingkat eksperimental (Zarepour 2024: 270). Melibatkan diri dengan Paradoks Pendusta secara semula jadi memaksa analisis yang teliti terhadap hujah, pengenalpastian andaian tersembunyi, dan penilaian kesahihan kesimpulan. Proses ini adalah teras kepada pembangunan pemikiran kritis. Tambahan pula, menghadapi paradoks sedemikian boleh mendorong penilaian semula prinsip logik asas. Sebagai contoh, sesetengah pendekatan berhujah bahawa paradoks memerlukan peralihan ke arah pluralisme logik atau penerimaan ketakselarasan tanpa trivialiti, seterusnya menggalakkan pemahaman logik yang lebih fleksibel dan kukuh. Peralihan konseptual ini adalah latihan langsung dalam pemikiran kritis, melangkaui kepatuhan tegar kepada sistem logik klasik dalam beberapa keadaan yang memerlukan fleksibiliti. Mengkaji bagaimana penglibatan diri dengan Paradoks Pendusta mempengaruhi kemahiran pemikiran kritis ini akan memberikan pandangan berharga tentang utiliti pedagogi dan intelektual. Kajian menyatakan pilihan analisis dan format logik moden untuk kajiannya, mengaitkannya dengan penerimaan meluas dan pandangan lazim tentang apa yang dikatakan "kemerosotan" perbahasan logik Islam. Walau bagaimanapun, naratif "kemerosotan"

ini telah dicabar keras oleh kajian terkini (El-Rouayheb 2019: 17). El-Rouayheb menyatakan bahawa orang-orang yang mendakwa bahawa kemerosotan itu berlaku adalah kerana mereka berpendapat bahawa tradisi *sharḥ* dan *ḥāshiyyah* bukan tidak asli dan sekadar menunjuk-nunjuk pandai. Ahli sejarah falsafah Islam semakin menunjukkan bahawa tradisi ini kekal rancak dan inovatif berabad-abad selepas "zaman kegemilangan" yang dianggap, dengan para sarjana aktif terlibat dalam perdebatan logik yang mudah mahupun kompleks. Terdapat peluang besar untuk mengaplikasikan alat dan teori falsafah analitik kontemporari kepada masalah logik, mengharmonikan serta mengaplikasikan segala alatan ada seperti yang dilakukan oleh Zarepour (2021, 2023). Pendekatan ini melibatkan proses-proses seperti menterjemahkan konsep-konsep, mencari dan menyusun semula teks-teks, serta menjejaki sumber kedua-dua aliran dan pengaruh idea yang dicetuskan. Dengan mengaplikasikan ketelitian analitik moden, seperti memformalkan hujahan lama dalam sejarah, para penyelidik dapat menerangkan kecanggihan perbincangan awal ini, dalam bentuk yang lebih moden sekaligus menyumbang secara berkesan kepada penilaian semula dan meruntuhkan mitos bahawa berlaku "kemerosotan". Ini akan meningkatkan kebolehcapaian dan pemahaman sumbangan sejarah ini dalam wacana logik kontemporari.

Perbincangan moden tentang Paradoks Pendusta sering melibatkan teori yang mengklasifikasikan ayat paradoks sebagai "tidak bermakna," "tidak berasas (*ungrounded*)," atau menegaskan bahawa mereka "tidak mengatakan apa-apa" (Pleitz, 2020; Simmons 1993). Walaupun kajian telah menyentuh secara ringkas "tidak boleh dikenal pasti" sebagai "fenomena yang tidak diingini" terdapat jurang penyelidikan yang ketara dalam meneroka konsep-konsep analogi secara sistematik dalam perbincangan logik. Perbincangan tentang "paradoks 'apa yang tidak dapat difikirkan dalam sebarang cara (*al-majhūl al-muṭlaq*)'" juga (El-Rouayheb, 2019: 112-113), yang mungkin selari secara sejarah dengan tanggapan moden tentang ketidaktentuan semantik mahupun epistem. Penyelidikan diperlukan untuk mengkaji sama ada mantikiawan Islam, dalam penglibatan mereka dengan Paradoks Pendusta, membangunkan teori tersirat atau tersurat yang menafikan nilai kebenaran atau "kebermaknaan" kepada pernyataan yang paradoks, atau menganggapnya tidak boleh diakses secara epistemik. Ini akan melibatkan analisis tekstual dengan tujuan mengenal pasti konsep yang serupa dengan "ketidakbermaknaan" atau "lompong nilai kebenaran"

dan membandingkannya dengan “teori lompong” kontemporari (Glanzberg, 2004: 29) atau huraian paradoks sebagai “tidak bermakna”. Kajian sedemikian akan memberikan pemahaman yang lebih bernuansa tentang pelbagai penyelesaian sejarah dan menyerlahkan persamaan konseptual yang sebelum ini tidak dihargai antara tradisi logik Islam dan Barat. Kajian menggunakan analisis dan format logik moden dalam beberapa tempat, tetapi terdapat peluang untuk aplikasi yang lebih eksplisit dan sistematik teori kebenaran dan pemahaman akan paradoks-paradoks kontemporari yang canggih kepada penyelesaian Islam sejarah. Sebagai contoh, *The Revision Theory of Truth* (Gupta & Belnap 1993: 113-114) menawarkan kerangka yang lebih dinamik bagi menilai penghukuman kebenaran berhadapan dengan paradoks, manakala pendekatan kontekstualis (Glanzberg 2001; Pleitz 2018) menangani syarat-syarat kebenaran yang berubah-ubah, dan logik parakonsisten (Priest 1979; Tanaka et al. 2012) membenarkan penaakulan konsisten wujud bersama percanggahan. Penyelidikan diperlukan untuk memodelkan penyelesaian-penyelesaian oleh para sarjana Islam tertentu secara formal dalam kerangka moden, untuk melihat sama ada ia boleh dihuraikan, ditafsir semula, diperkukuh atau malah diperhalusi. Ini boleh melibatkan perkara-perkara seperti, sebagai contoh cubaan mempersembahkan penyelesaian Islam klasik sebagai titik tetap Kripkean (*Kripkean fixed-point*) (Kripke, 1975; Pleitz, 2014; Rosenblatt & Gallovich 2022), atau menganalisis sama ada sebarang kecenderungan kepada dialethisme (menerima percanggahan dalam beberapa hal) dalam pemikiran Islam boleh dipetakan ke dalam kerangka parakonsisten moden. Aplikasi alat analitik maju sedemikian bukan sahaja akan menguji keteguhan dan implikasi penyelesaian sejarah secara teliti, malah turut menyumbang kepada pembangunan dan perkembangan berterusan teori moden yang harmoni dengan meneroka kebolehgunaannya dalam pelbagai konteks sejarah dan konseptual.

5.5 KESIMPULAN

BAB V menyediakan analisis komprehensif tentang bagaimana *Jadhr al-Aṣam*, atau Paradoks Pendusta, menawarkan pandangan penting tentang sifatnya, perkembangan sejarah, pelbagai penyelesaian, dan implikasi mendalamnya untuk logik Islam (mantik), pemikiran kritis, akidah (teologi), dan falsafah. Kajian ini bermula dengan menjelaskan intipati, ciri-ciri, dan konteks sejarah Paradoks Pendusta daripada perspektif ilmiah

Barat dan Islam. Bermula dengan menjelaskan takrifan Paradoks Pendusta sebagai sebuah paradoks swarujuk yang mana suatu pernyataan mendakwa dirinya palsu, yang membawa kepada percanggahan logik. Secara sejarah, paradoks ini boleh dikesan kembali kepada Eubulides dari Miletus di Yunani purba dan kemudian dibincangkan oleh Aristotle. Dalam tradisi intelektual Islam, perbincangan muncul dalam teologi Islam (*kalām*), dengan ulama seperti Yahyā ibn ʿĀdī, al-Nazzām, dan ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī terlibat dengannya. Menjelang pertengahan abad ke-13, ia menjadi topik biasa bagi para sarjana seperti Ibn Kammūnah, al-Khunajī, dan Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Sarjana zaman pertengahan Barat seperti John Buridan dan William of Ockham juga membincangkannya, dan pada era moden, Bertrand Russell dan Alfred Tarski mencadangkan penyelesaian yang signifikan, dengan Saul Kripke seterusnya mengembangkan definisi kebenaran. Kajian ini meneroka pelbagai konsep dan penyelesaian untuk Paradoks Pendusta, merangkumi logik, matematik, metalogik, bahasa, semantik dan lain-lain. Ulama Islam terpilih seperti al-Abharī, al-Dashtakī, dan al-Dawwānī menawarkan penyelesaian yang bernuansa, memberi tumpuan kepada sifat rujukan diri pernyataan itu dan sama ada ia benar-benar membentuk pernyataan dengan nilai kebenaran. Penyelesaian moden, terutamanya teori bahasa formal Tarski, Konvensyen T, dan hierarki bahasa, telah mempengaruhi sarjana logik secara mendalam dengan membezakan antara bahasa objek dan bahasa meta untuk mengelakkan percanggahan diri. Kajian ini juga telah menganalisis lebih lanjut solusi-solusi ini dan aplikasinya dalam pemikiran kritis Islam. Ia menekankan bahawa kedua-dua ulama Islam klasik dan ahli logik moden telah membincangkan isu-isu swarujuk, batasan linguistik dan sifat kebenaran.

Kajian ini mencadangkan penyelesaian baharu, seperti Penyelesaian Hierarki Pragmatik, yang mengintegrasikan pendekatan Tarski dengan pandangan Islam dan Kripke, menggabungkan asas, reflektiviti, dan kepekaan kontekstual. Satu lagi cadangan ialah Penyelesaian Skema Kebenaran yang Boleh Dibatalkan, yang melihat skema T sebagai prinsip yang diterima umum dengan beberapa pengecualian. Secara ontologi, analisis Paradoks Pendusta mencadangkan bahawa kebenaran boleh bergantung kepada konteks dalam hal-hal tertentu, mencuba tanggapan bahawa prinsip semantik boleh mempunyai pengecualian. Secara epistemologi, ia menekankan kepentingan konteks dalam menilai tuntutan kebenaran dan mengakui bahawa

pemahaman manusia tentang teori kebenaran berkembang apabila berhadapan dengan percanggahan lalu membincangkan dengan terperinci. Berinteraksi dengan Paradoks Pendusta mengasah kemahiran berfikir kritis dengan meningkatkan penaakulan logik, memperdalam pemahaman tentang teori kebenaran, memupuk refleksi epistemologi, dan memperbaiki komunikasi dengan menggalakkan ketepatan linguistik dan kesedaran kontekstual. Akhir sekali, pengkaji berpendapat bahawa kajian ini mencapai tiga objektif yang digariskan pada awal kajian.



RUJUKAN

- Al-Abharī, Athīr al-Dīn ibn ʿUmar. 2001. *Kashf al-Ḥaqāʾiq wa Tahrīr al-Daqāʾiq*. Hüseyin Sarioğlu (Pnyt.). Istanbul: Cantay Kitabevi
- Al-Abharī, Athīr al-Dīn ibn ʿUmar. 2018. *Khulāṣah al-Afkār wa Naqāwah al-Asrār*. Mahdī A & Hāshim Qorbānī (Pnyt.). Tehran: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Iran.
- Al-Abharī, Athīr al-Dīn ibn ʿUmar. 2024. *Tanzīl al-Afkār fī Taʿdīl al-Asrār*. Jil. 1. Mahmut Ay & Mustafa Borsbuğa (Pnyt.). Istanbul: Dār Nashr Ibn Khaldūn
- Adamson, Peter. 2019. *Medieval Philosophy: A History of Philosophy Without Any Gaps*. New York, New York: Oxford University Press.
- Ahmad Munawwar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali. 2022. *Mengenal Kuantitatif dan Kualitatif dalam Penyelidikan Islam*. Edisi ke-4. Bangi: Penerbit FPI Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Sunawari Long. 2009. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam* Edisi ke-5. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Akhḍarī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Saghīr. 2016. *Sharḥ al-Sullam al-Munawraq*. Markaz al-Hāshimiyyah li al-Dirāsāt wa al-Taḥqīq al-Turāth al-ʿIlmī (Pnyt.) Edisi ke-3. Istanbul: Maktabah al-Hāshimiyyah.
- Al-Anṣārī, Zakarya ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Zakarya. 2020. *Al-Maṭlaʿ Sharḥ al-ʾIsāghūjī*. Al-Daqqāq, Jamāl Fārūq (Pnyt.). 10th Ramadan: Kashīdah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Alwishah, A. & Sanson, D. 2009. The early arabic liar: the liar paradox in the islamic world from the mid-ninth to the mid-thirteenth centuries ce. *Vivarium* 47(1): 97–127.
- Arake, Lukman & Makkarateng, Ma'adul & Abidin, Kurniati & Baharuddin, Elviana & Yusuf, Muhammad. 2023. Non-binary gender in siyasah syar'iyah perspective: study at religious universities in South Sulawesi. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*. 7(3): 1708-1733. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i3.20152>.
- Aristotle. 1995. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Barnes, Jonathan (pnyt.). Cetakan ke-6. New Jersey: Princeton University Press.
- Al-Baghdādī, ʿAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir. 1988. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭbaʿah al-Dawlah.

- Al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad. 2020. *Hāshiyyah al-Bājūrī ‘alā Sullam al-Munawraq*. Iskandariah: Maktabah al-Īmān li al-Ṭab^o wa al-Nashr al-Tawzī^o.
- Barwise, Jon & Etchemendy, John. 1987. *The Liar: An Essay on Truth and Circularity*. John Etchemendy (pnyt.). Oxford, England and New York, USA: Oxford University Press.
- Beall, J, C. 2007. *The Revenge of the Liar: New Essays on the Paradox*. Oxford: Oxford University Press UK.
- Benétreau-Dupin, Y. 2014. Buridan’s solution to the liar paradox. *History and Philosophy of Logic* 36(1): 18–28.
- Brock, S.P. 1993. The Syriac Commentary Tradition. Dlm. Burnett, C. S. F. (pnyt.). *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts: the Syriac, Arabic and medieval Latin traditions*, hlm. 3-18. London: Warburg Institute, University of London.
- Bruni, R. & Rossi, L. 2021. A unified approach to semantic and soritical paradoxes. Dlm. Liu, F., Verbrugge, R. & Su, K. (pnyt.), *Logic, Rationality, and Interaction*, hlm. 31-40. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-030-88708-7_3.
- Buridan, John. 2001. *Summulae de Dialectica*. Terj. Klima, Gyula. New Haven: Yale University Press.
- Canbegi, H. İ. (2019). Theoretical aporia of Islamic liberalism: the case of lockean liberalism. Tesis Dr. Fal, Graduate School of Social Sciences. Political Science and Public Administration. Middle East Technical University, Ankara.
- Chaniago, S. N. 2025. Ruang baru dalam syariah: respons hukum Islam terhadap gender non-biner. *Arba: Jurnal Studi Keislaman*. 1(2), 81-96. <https://ejournal.albahriah-institut.org/index.php/arba/article/view/7>.
- Cheruvalath, R. 2020. Analysing the concept of “paradox” in the liar paradox arguments. *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 17(1): 87–98.
- Crivelli, Paulo. 2004. Aristotle on the liar. *Topoi* 23: 61-70.
- Dalglis, S. 2020. Accepting defeat: a solution to semantic paradox with defeasible principles for truth. Tesis Dr. Fal. Graduate School of The Ohio State University.
- Daşdemir, Y. 2023. A fifteenth-century Ottoman solution to the liar paradox by Ḥaṭībzāde Muḥyiddīn. *Arabic Sciences and Philosophy* 33(2): 237–263. doi:10.1017/S0957423923000048
- Da Ré, B. & Teijeiro, P. 2020. Sorites, Curry and suitable models. *Logic and Logical Philosophy*. 29(3). <https://doi.org/10.12775/LLP.2020.006>.

- Al-Dashtakī, Ṣadr al-Dīn. 1375H. *Risālah fī shubhah jadhr al-aṣam*. Dlm. Aḥad Farāmarz Qaramelekī (pnyt.). *Nāmeḥ Mufīd* 2.5. Tehran: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Iran:
- Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Asʿad. 1375H. *Nihāyah al-kalām fī ḥall shubhah kullu kalāmī kādhib*. Dlm. Aḥad Farāmarz Qaramelekī (pnyt.). *Nāmeḥ Mufīd* 2.5. Tehran: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Iran: 97-134.
- Al-Dawwānī, Jalāl al-Dīn & Al-Yazdī, Mulla ʿAbd Allah. 2014. *Sharḥān al-Muḥaqqiq al-Dawwānī wa al-Mulla ʿAbd Allah al-Yazdī ʿala Tahdhib al-Mantiq*. Al-Malībārī, Abd al-Naṣīr al-Shāfiʿī (Pnyt.). Beirut: Dār al-Dhiyaʿ.
- DePauli-Schimanovich, W. 2008. The notion “pathology” in set theory. *arXiv: Logic*. <https://arxiv.org/abs/0807.4321>
- Dilin, Li. 2020. Can silence be a proper response to the liar paradox?. Tesis Sarjana. Hong Kong Baptist University.
- Eldridge-Smith, P. 2008. The liar paradox and its relatives. Tesis Dr. Fal. School of Humanities, Faculty of Arts, The Australian National University.
- Encyclopedia of Medieval Philosophy. 2011. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Netherlands: Springer.
- Al-Fanārī, Muḥammad ibn Hamzah ibn Muḥammad Shams al-Dīn al-Rūmī. 2019. *Al-Fawāʿid al-Fanāriyyah Sharḥ al-ʿAllāmah Shams al-Dīn al-Fanārī ʿalā Maṭn Ṭāghūṭ fī al-Mantiq*. Al-ʿIrāqī ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd al-Raḥmān Asʿad al-Saʿdī (Pnyt.). Amman: Dār al-Fārūq li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.
- Field, Hartry. 2008. *Saving Truth from Paradox*. New York: Oxford University Press.
- Forcada, M. 2014. Ibn Bājja on taṣawwur and taṣdīq: science and psychology. *Arabic Sciences and Philosophy* 24(1): 103–126.
- Forghani, N., Keshtiaray, N. & Yousefy, A. 2015. A critical examination of postmodernism based on religious and moral values education. *International Education Studies* 8(9).
- Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid. 2011. *Tahāfut al-Falāsifah*. ʿĀdil Abū al-ʿAbbās (pnyt.). Kaherah: Dār al-Ṭalāʿiʿ.
- Glanzberg, Michael. 2001. The liar in context. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 103. 217-251.
- Glanzberg, M. 2004. A contextual-hierarchical approach to truth and the liar paradox. *Journal of Philosophical Logic*. 33(1). 27-88.
- Glaser, B.G. 1965. The Constant Comparative Method of Qualitative Analysis. *Social Problems*. Oxford University Press. 12(4): 436–445.

- Gomułka, J & Wawrzyniak, J. 2017. The liar paradox from the Wittgensteinian perspective. *Studia Semiotyczne*. 31 (2): 179-199.
- Gupta, Anil & Belnap, Nuel D. 1993. *The Revision Theory of Truth*. Cambridge: MIT Press.
- Gutas, D. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. London: Routledge.
- Hassman, Benjamin John. 2016. *Semantic objects and paradox: a study of Yablo's omega-liar*. Tesis Dr Fal. University of Iowa.
- Heller, Agnes. 1990. Death of the subject. *Thesis Eleven*. 25(1):22-38.
- Al-Ḥimsī, ʿAbd al-Masīḥ ibn ʿAbd Allah ibn Nāʿimah & Al-Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Ishāq. 1977. *Aflūṭīn ʿinda al-ʿArab*. Terj. ʿAbd al-Raḥmān Badawī (Pnyt.) Edisi ke-3. Bandar Kuwait: Wakālah al-Maṭbūʿāt.
- Hobbes, Thomas. 2009. *Leviathan*. Regnery: Washington.
- Hofstadter, Douglas R. 1999. *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. Edisi Ulang Tahun ke-20. New York: Basic Books Inc.
- Hyman, A., Link-Salinger, R., Hyman, R.L.S., Roth, S. & Herrera, R.A. 1989. Of Scholars, Savants, and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought: Essays in Honor of Arthur Hyman. P. Lang.
- Ibn Sīnā, Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh. 1430H. *Al-Shifāʾ*. Madkūr, Ibrāhīm Bayyūmī & Saʿīd Zāyd (Pnyt.). Qom: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā.
- Intisar-Ul-Haque. 1966. Study of logical paradoxes. Tesis Dr. Falsafah, University of Edinburgh.
- Islam, Jaan. 2016. Contrasting political theory in the east and west: ibn khaldun versus Hobbes and Locke. *International Journal of Political Theory*. 1 (1):87-107.
- Jerzak, E.J. 2019. *Paradox in thought and natural language*. Tesis Dr. Fal, University of California.
- Johannes van Oort. 2009. Manichaeism: its sources and influences on western Christianity. *Verbum et Ecclesia*. 30(2). Article 362. 126-130. Doi: 10.4102/ve.v30i2.362.
- Junoh, N., Mohamad, A.M., Mustafa@Busu, Z. & Mat Jusoh, N.A. 2021. Islamic critical thinking: an analysis of its significance based on the al-Quran and scholarly views. *ʿAbqari Journal* 25(1): 33–48.
- Kaczyńska, Elwira. 2016. Epimenides' tale of the birth of Zeus. *Graeco-Latina Brunensia* 21(2). 157-167.

- Kant, Immanuel. 1993. *Grounding for the Metaphysics of the Moral*. James W. Ellington (terj.). Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc.
- Kirkham, R. 1992. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge: MIT Press.
- Al-Khafri, Muhammad ibn Ahmad. 1375H. *Risalah 'ibrah al-fudala' fi hal shubhah jadhr al-asam* atau *fi hal shubhah kullu kalami kadhīb*. Dlm. Aḥad Farāmarz Qaramelekī (pnyt.). *Kheradnāmeḥ Šadrā* 4(7). Tehran: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Iran.
- Al-Khawānsārī, Muhammad Bāqir. 1390H. *Rawḍāt al-Jannāt fi Aḥwāl al-'Ulamā' wa al-Sādāt*. Asad al-Allāh Ismā'īliyyān (Pnyt.). Qom: Maktabah Ismā'īliyyān.
- Kripke, S. 1975. Outline of a theory of truth. *The Journal of Philosophy*, 72(19): 690–716. <https://doi.org/10.2307/2024634>.
- Lagerlund, H (pnyt). 2020. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Edisi kedua. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-024-1665-7>.
- Locke, John. 2014. *An Essay Concerning Human Understanding with The Second Treatise of Government*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions
- Locke, John. 2016. *Second Treatise of Government and and A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John. 1999. *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures Works*. Higgins-Biddle & John C. (pnyt.). Oxford: Oxford University Press
- Locke, John. 1824. *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures Works*. London: C. and J. Rivington.
- Lucci, D. 2018. John Locke on atheism, catholicism, antinomianism, and deism. *Ethics & Politics*. 20(3): 201–24
- Lucci, D. 2020. *John Locke's Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maḥmūd Nashābah. 2016. *Ḥāshiyah Nathr al-Darārī 'alā Sharḥ al-Fanārī 'ala Matn al-Abharī fi al-Manṭiq*. Kaherah: Maktabah Dhakhā'ir al-Wārraqīn.
- Martin, R. 1965. A semantic analysis of liar paradox. Tesis Dr. Fal, Yale University, Connecticut.
- McCarthy, John Myles. 2018. Aristotle's sophistical refutations: a translation with introduction, commentary, and appendices. Tesis Dr. Fal, Massachusetts: Morrissey College of Arts and Sciences Graduate School, Boston College.
- McNeil, D. & Freiburger, P. 1993. *Fuzzy Logic: The Discovery Of A Revolutionary Computer Technology – And How It Is Changing Our World*. New York: Simon & Schuster.

- Mill, John Stuart. 1993. *Utilitarianism; On liberty; Considerations on representative government; Remarks on Bentham's philosophy*. Williams, G. (penyt.) London: Everyman.
- Mohamad Fuad bin Haji Ishak, Sapie bin Sabilan, Suhana binti Mohamed Lip, Suziana Hanini binti Sulaiman & Shazarina binti Zdainal Abidin. 2021. *Pemikiran kritis dari perspektif al-hadith*. Dlm. Mohd Izzuddin Mohd Pisol, Julia Madzalan, Salihin Hafizi Mohd Fauzi, & Annasai Jamar Muhammad Syakir Sulaiman (pnyt.). *ISU-ISU PENDIDIKAN SEMASA 2021*, hlm. 19–28. Kajang: Penerbit Fakulti Pendidikan, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).
- Mohd Fauzi bin Hamat. 1996. Pengaruh mantiq terhadap pemikiran Islam. Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Mohd Fauzi bin Hamat. 2021. Format al-burhān dalam tradisi pengajian mantik: tumpuan khusus terhadap teks kitab al-mustasfa min ‘ilm al-usul, karangan al-imam al-Ghazzālī. *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam*. 4(1). 103–144. Retrieved from <https://ejournal.um.edu.my/index.php/afkar/article/view/31927>
- Mojtahedi, M., Rahman, S., & Zarepour, M. S. (pnyt.). 2021. *Mathematics, Logic, and their Philosophies. Logic, Epistemology, and the Unity of Science*. doi:10.1007/978-3-030-53654-1.
- Moline, Jon .1969. Aristotle, Eubulides and the Sorites. *Mind* 78 (311).393-407. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXVIII.311.393>.
- Muhammad Amzar Hanif bin Mohd Zaidi & Wan Haslan Khairuddin. 2025. Jadhr al-Aṣam menurut al-Khafrī: terjemahan Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam dan analisis kritiknya terhadap al-Dawwānī: Liar Paradox (Jadhr al-Aṣam) according to al-Khafrī: translation of Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam and analysis of his criticism on al-Dawwānī. *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam*, 27(1), 551–588. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol27no1.14>.
- Muḥammad Rabī° Muḥammad Jawharī. 2017. *Ḍawābiṭ al-Fikr*. Edisi ke-6. Iskandariah: Maktabah al-Īmān li al-Ṭab° wa al-Nashr al-Tawzī°.
- Noraini Junoh & Abdul Manam Mohamad. 2020. Pemikiran kritis islam: analisis terhadap istilah-istilah berkaitan dalam al-quran islamic critical thinking: an analysis on the related quranic terms. *Journal of Muwafaqat, Faculty of Syariah and Law* 3(1): 130–149.
- Novaes, Catarina Dutilh. 2011. Lessons on truth from mediaeval solutions to the liar paradox. *The Philosophical Quarterly*. 61(242).
- Nuchelmans, Gabriel. 1988. The distinction of actus exercitus/actus signifi-catus in medieval semantics. Dlm. Kretzmann, Norman (pnyt.). *Synthese Historical Library vol 32: Meaning and Inference in Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer: 57-90.
- Pleitz, Martin. 2018. *Logic, Language, and The Liar Paradox*. Münster: Mentis.

- Priest, Graham. 1979. The logic of paradox. *Journal of Philosophical Logic* 8(1). 219 - 241.
- Qarāmalekī, A. & Ṭaiiebe °Āref Niyā (pnyt.). 2007. *Davāzdah Resāleh dar Pārāduks-i Durūghū*. Tehran: Muassasah-i Pizhūhishī-i Hikmat va Falsafah-i Iran.
- Quine, W. V. 1963. *From a Logical Point of View: 9 Logico-philosophical Essays*. Edisi Semakan Ke-2. New York: Harper & Row.
- Quine, W. V. 1966. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House.
- Muhammad Rashidi Wahab & Mohd Fauzi Hamat. 2020. Kedudukan ilmu mantik dalam pemikiran Islam: the position of logic in Islamic thought. *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam*. 22(2). 1–42. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no2.1>.
- Read, Stephen. 2002. The liar paradox from john buridan back to Thomas Bradwardine. *Vivarium* 40 (2):189-218.
- Read, Stephen. 2008. The truth schema and the liar. Dlm. Rahman, Shahid, Tulenheimo, Tero, & Genot, Emmanuel (pnyt.). *Logic, Epistemology and the Unity of Science; Vol. XXIV: Unity, Truth and the Liar*. Dordrecht: Springer. 3-17.
- Refinal, Ritonga, M., Rusydi, & Saputra, R. 2024. Epistemology of knowledge: bridging western and Islamic thought. *Solo International Collaboration and Publication of Social Sciences and Humanities*. 3(01). 95–110. <https://doi.org/10.61455/sicopus.v3i01.250>.
- Rezakhany, H.J. 2018. Jalāl ad-Dīn ad-Dawānī's solution to the liar paradox and its reception in Qāḍī Mubārak and Mullā Mubīn. *Journal of South Asian Intellectual History* 1(2): 183–220.
- Rezakhany, H, J. 2023. The paradox of the absolute unknown: notes on the eastern Islamic literature. Dlm. Read, S & Bartocci, B (pnyt.). *Theories of Paradox in the Middle Ages*. hlm. 130–167. Rickmansworth: College Publications.
- Rosenblatt, L., & Gallovich, C. 2022. Paradoxicality in Kripke's theory of truth. *Synthese*, 200(2), 71-102.
- El-Rouayheb, Khaled & Schmidtke, Sabine (pnyt.). 2016. *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- El-Rouayheb, K. 2019. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. J. Jorati, D. Perler & S. Schmid (Pnyt.). Basel: Schwabe Verlag.
- El-Rouayheb, K. 2020. The liar paradox in fifteenth-century Shiraz: the exchange between Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī and Jalāl al-Dīn al-Dawānī. *British Journal for the History of Philosophy* 28(2): 251–275.
- Russell, B. 1908. Mathematical logic as based on the theory of types. *American Journal of Mathematics the Johns Hopkins University Press*. Jul. 30(3). 222-262.

- Russell, B., & Whitehead, A. N. 1927. *Principia Mathematica*. Edisi Ke-2. Jil. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. 2010. *The Principles of Mathematics*. London: Routledge.
- Al-Ṣabbān, Muḥammad ibn ʿAlī. 2020. *Hāshiyah al-Sabbān ʿalā Sharḥ al-Ṣaghīr li al-Malawī ʿala al-Sullam al-Munawraq*. Māhir ʿUthmān ʿAdnān ʿUthmān (Pnyt.). Istanbul: Dār al-Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabāʿah wa al-Tawzīʿ.
- Salahuddin Mohd. Shamsuddin & Siti Sara binti Hj. Ahmad. 2017. Authenticity of classical arabic and its relation to Aristotelian logic (in the opinions of some orientalists and arab scholars). *World Journal of Education*. 7(4). 122-131.
- Saliba, George. 1994. A sixteenth-century arabic critique of ptolemaic astronomy: the work of shams al-din al-khafri. *Journal for the History of Astronomy*. 25(15). 15-38. Doi: 10.1177/002182869402500102.
- Saliba, George. 2015/1436H. *Maʿālim al-Aṣālah wa al-Ibdāʿ fī Shurūḥ wa al-Taʿālīq al-ʿIlmiyyah al-Mutaʾakhirah: Aʿmāl Shams al-Dīn al-Khafri*. London: Muʾasasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī.
- Salina Ahmad. 2019. Al-Attas on language and thought: its relation to worldview, change and translation. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*. 12(2). <https://doi.org/10.56389/tafhim.vol12no2.4>.
- Sanson, D. & Alwishah, A. 2016. *Al-Taftāzānī on the Liar Paradox*. *Oxford Studies in Medieval Philosophy, Volume 4*, hlm. 100–124. Oxford: Oxford University Press.
- Scha, Fatima. 2025. *The paradoxicality of Curry*. Tesis Sarjana, University of Amsterdam, Amsterdam.
- Sher, G. 2023. A new defense of Tarski's solution to the liar paradox. *Philosophical Studies* 180(5–6): 1441–1466.
- Shihadeh, A. 2006. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. H. Deiber & D. Pingree (pnyt.). Leiden Brill.
- Simmons, Keith 1993. *Universality and the Liar: An Essay on Truth and the Diagonal Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Peter. 2020. *An Introduction to Formal Logic*. Edisi ke-2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spevack, A. 2025. *The Logic of al-Fanārī: A Study and Annotated Translation of al-Fanārī's Commentary on the Isāghūjī*. Columbus: Lockwood Press.
- Suriasumantri, J.S. 2003. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

- Al-Taftazānī, Saʿd al-Dīn ibn ʿUmar ibn ʿAbd Allah. 1277H. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Jil 2. (t.tp).
- Al-Taftazānī, Saʿd al-Dīn ibn ʿUmar ibn ʿAbd Allah. 2007. *Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafiyyah*. ʿAbd al-Salām ibn ʿAbd al-Hādī (Pnyt.). Damsyik: Maktabah Dār al-Daqqāq.
- Al-Taftazānī, Saʿd al-Dīn ibn ʿUmar ibn ʿAbd Allah. 1950. *A Commentary on the Creed of Islam: Saʿd al-Dīn Al-Taftāzānī on the Creed of Najm Al-Dīn Al-Nasafī*. Elder, E. (terj.). New York: Columbia University Press.
- Tanaka, K., Berto, F., Mares, E. & Paoli, F. (pnyt.). 2012. *Paraconsistency: Logic and Applications*. Dordrecht: Springer.
- Tarski, Alfred. 1931. The concept of truth in formalized languages. Dlm. *Logic, Semantic and Metamathematics*. Tarski, Alfred (pnyt.). hlm. 152-278. Woodger, J.H (terj.). Oxford: Clarendon Press.
- Tarski, A. 1956. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarski, Alfred & Corcoran, John. 1986. What are logical notions?. *History and Philosophy of Logic*. 7(2). 143-154
- Al-Tustarī, Al-Qāḍī Nur Allāh. 2013. *Majālīs al-Muʾminīn*. t.pt: Dār Hishām.
- Taylor, S.J., Bogdan, R. & DeVault, M.L. 2016. *Introduction to Qualitative Research Methods*. Edisi ke-4. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Tesch, R. 1990. *Qualitative Research: Analysis Types and Software*. London: Routledge.
- Touserkanī, R. 2023. Of miracle of miracles: an introduction to the qurʿanic view of miracle Dlm. Zarepour, M. S (pnyt.). *Islamic Philosophy of Religion: Essays from Analytic Perspectives*. Edisi Pertama. hlm 147-161. London: Routledge.
- Tracy, S.J. 2013. *Qualitative research methods: collecting evidence, crafting analysis, communicating impact*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Uckelman, Sara L. 2017. Medieval logic. Dlm. Malpass, Alex & Marfori, Marianna Antonutti (pnyt.). *The History of Philosophical and Formal Logic*. New York: Bloomsbury Academic: 71-97.
- Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah Dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Warren, J. 2024. The liar paradox and “meaningless” revenge. *Journal of Philosophical Logic* 53(1): 49–78.
- Wisnovsky, R. 2018. *On the emergence of Maragha avicennism*. Brill Academic Publishers.

- Wittgenstein, L. 2014. *Tractatus Logico-Philosophicus*. P. D.F & B. F. McGuinness (Pnyt.). New York: Routledge Great Minds.
- Yablo, S. 1993. Paradox without Self-Reference. *Analysis* 53(4): 251–252. <https://doi.org/10.2307/3328245>.
- Yaman Bin Towpek. 2017. *Analisis mantik al-ghazālī berdasarkan mi'yār al-ilm fi fann al-manṭiq*. Tesis Dr. Fal, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Young, R.E. 2011. The liar paradox: a consistent and semantically closed solution. Tesis Dr. Fal, The Australian National University, Canberra.
- Zalta, Edward N. 2013. The tarski t-schema is a tautology (literally). *Analysis* 1(Januari 2014). 5-11.
- Zarepour, M, S. 2021. Abhari's solution to the liar paradox: A Logical Analysis. *History and Philosophy of Logic* 42(1): 1–16.
- Zarepour, M, S. 2022. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarepour, M, S. 2023. Dashtakī's solution to the liar paradox: a synthesis of the earlier solutions proposed by Ṭūsī and Samarqandī. *History and Philosophy of Logic*, 1–27. <https://doi.org/10.1080/01445340.2023.2210918>.
- Zarepour, M, S. 2024. *Islamic Philosophy of Religion: Essays from Analytic Perspectives*. New York: Routledge.
- Zubaydah Mūnya ibn Missī. 2020. Al-Mufāraqāt wa Atharuhā fi Taṭawur al-Manṭiq wa al-Riyāḍiyāt. *Silsilah al-Abhāth al-Mu'tamar al-Thawāwī al-Duwalī "Kayfa naqra' al-Falsafah"* 5(9): 415–428.