

**JADHR AL-AṢAM MENURUT AL-KHAFRĪ:
TERJEMAHAN RISĀLAH 'IBRAH AL-
FUḌALĀ' FĪ ḤALL SHUBHAH JADHR AL-
AṢAM DAN ANALISIS KRITIKANNYA
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

**Muhammad Amzar Hanif Mohd Zaidi*,
Wan Haslan Khairuddin**

Department of Theology and Philosophy. Faculty of
Islamic Studies. Universiti Kebangsaan Malaysia. 43600.
Bangi. Selangor. Malaysia.

*Corresponding author:
mamzar.hanif@gmail.com

DOI:
[https://doi.org/10.22452/afkar.
vol27no1.14](https://doi.org/10.22452/afkar.vol27no1.14)

Abstract

Jadhr al-Aṣam (Liar Paradox) is not a foreign issue among Islamic scholars, particularly the *mutakallimūn* and *manāṭiqah* of the past, who examined this paradox in depth, not only by exploring its formulations and implications but also by proposing solutions and evaluating their impact on the discourse of *kalām* and logic. One such scholar, Shams al-Dīn Muḥammad al-Khafīrī, a logician and polymath, addressed this centuries-old paradox in his writings. His rejection of the solutions proposed by Jalāl al-Dīn al-Dawwānī warrants further investigation to derive insights from both thinkers, particularly for developing a new framework for understanding logic (*manṭiq*) and critical thinking in the Malaysian context. This study aims to identify al-Dawwānī's proposed solutions, summarise al-Khafīrī's critiques, and analyse the arguments presented by both scholars. It also includes a translation and brief analysis of *Risālah 'Ibrah al-*

**Article
History:**

Acceptance
date: 30 May
2025

Available
Online: 30
June 2025

Funding: This
research was
funded by the
Fundamental
Research Grant
Scheme:
FRGS/1/2022/
SSI11/UKM/0
2/18

**Competing
interest:** The
author(s) have
declared that
no competing
interest exist.



©The authors (2025). This is an Open Access
article distributed under the terms of the Creative
Commons Attribution (CC BY NC)
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)
which permits non-commercial reuse, distribution,
and reproduction in any medium, provided the
original work is properly cited.

Fuḍalā’ fī Hall Shubhah Jadhr al-Aṣam by Shams al-Dīn al-Khafīrī. In this treatise, al-Khafīrī questions the ontological status of *Jadhr al-Aṣam*, examines the nature of self-referential statements, and asserts that the paradox remains a *khavar* (declarative statement) rather than an *inshā’* (performative utterance). The methodology employed involves collecting data and conducting content analysis of the relevant classical texts.

Keywords: Logic; liar paradox; al-Khafīrī; al-Dawwānī; *al-khavar*; *al-inshā’*.

Khulasah

Jadhr al-Aṣam (Liar Paradox) bukanlah suatu isu ataupun tajuk yang asing dalam kalangan cendekiawan Islam terutamanya ahli ilmu kalam (*mutakallimūn*) dan mantikiawan (*manāṭiqah*) silam, yang mengkaji paradoks ini secara mendalam, bukan sahaja dengan meneliti formulasi dan implikasinya tetapi juga dengan mencadangkan penyelesaian serta menilai impaknya terhadap wacana ilmu kalam dan mantiq. Salah satu cendekiawan seperti Shams al-Dīn Muḥammad al-Khafīrī, seorang ulama mantik dan juga pakar dalam beberapa bidang lain, telah membincangkan paradoks yang berabad-abad lamanya ini dalam penulisan beliau. Penolakan beliau terhadap penyelesaian yang diketengahkan oleh Jalāl al-Dīn al-Dawwānī memerlukan penyelidikan lanjut bagi membolehkan manfaat diambil daripada kedua-dua pemikir ini, terutamanya dalam membangunkan kerangka baru untuk memahami logik (*manṭiq*) dan pemikiran kritis dalam konteks Malaysia. Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti solusi yang dicadangkan oleh al-Dawwānī dalam karya-karyanya, meringkaskan kritikan al-Khafīrī terhadap solusi al-Dawwānī dan menganalisis hujah-hujah yang dikemukakan oleh kedua-dua cendekiawan tersebut. Ia juga termasuk terjemahan dan analisis ringkas mengenai *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Hall Shubhah Jadhr al-Aṣam* karangan Shams al-Dīn al-Khafīrī.

Dalam risalah ini, al-Khafrī membahaskan hakikat *Jadhr al-Aṣam*, mempertimbangkan sifat ayat swarujuk, dan menegaskan bahawa ayat paradoks tersebut masih merupakan sebuah *khavar* dan bukan sebuah *inshā’*. Metode yang digunakan melibatkan metode pengumpulan data dan analisis kandungan teks klasik yang relevan.

Kata kunci: Mantik; paradoks pendusta; al-Khafrī; al-Dawwānī; *al-khavar*; *al-inshā’*.

Pendahuluan

Shams al-Dīn al-Khafrī merupakan seorang tokoh yang terkenal dalam pelbagai bidang keilmuan seperti astronomi, matematik, fizik, falsafah, mantik dan lain-lain. Nama nisbah beliau, al-Khafrī, diambil daripada nama kampung asalnya Khafr,¹ manakala nama penuhnya ialah Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Khafrī al-Kāshī. Nisbah al-Kāshī pula merujuk kepada Kashan, sebuah tempat yang terletak di tengah Iran. Menurut George Saliba², biografi paling lengkap yang membicarakan kehidupan dan sumbangan al-Khafrī boleh ditemui dalam karya *Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-‘Ulamā’ wa al-Sādāt*³ karangan al-Khawānsārī. Namun begitu, Saliba menyatakan bahawa karya tersebut sebenarnya merupakan salinan daripada

¹ Lagerlund, Henrik, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy between 500 and 1500* (Dordrecht: Springer Netherland, 2020), 1042-1051; ‘Abd Allāh bin ‘Isā bin Muḥammad Ṣālih al-Iṣfahānī al-Jayrānī, *Riyāḍ al-‘Ulamā’ wa Ḥiyāḍ al-Fuḍalā’*, ed. al-Sayyid Maḥmūd al-Mara’shī & al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī (Beirut: Mu’assasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2010), 7:88; George Saliba, *Ma’ālim al-Aṣālah wa al-Ibdā’ fī Shurūḥ wa al-Ta’āliq al-‘Ilmiyyah al-Muta’akhirah: A’māl Shams al-Dīn al-Khafrī* (London: Mu’assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2015), 40-41.

² George Saliba, “A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Din al-Khafrī,” *Journal for the History of Astronomy* 25(15) (1994), 15-38.

³ Muḥammad Bāqir al-Khawānsārī, *Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-‘Ulamā’ wa al-Sādāt*, ed. Asad al-Allah Ismā‘īliyyān (Qom: Maktabah Ismā‘īliyyān, 1390H).

*Majālis al-Mu'minīn*⁴ yang dikarang oleh Nūr Allāh al-Tustarī.

Al-Khafīr merupakan murid kepada ahli teologi terkenal, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, seorang ilmuan daripada aliran *Shīrāz*. Beliau menamatkan pengajiannya di Shiraz namun terdapat juga beberapa catatan yang menunjukkan bahawa beliau turut berguru dengan tokoh-tokoh lain selain al-Dashtakī.

‘Alī al-Dawwānī mendakwa bahawa al-Khafīr pernah berguru dengan bapanya, Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, seorang tokoh mutakallim terkemuka daripada aliran al-Ashā‘irah yang juga dikenali sebagai seteru intelektual kepada al-Dashtakī. Namun begitu menurut Baidawi, Naṣr dan Aminrazavi,⁵ kesahihan dakwaan ini tidak dapat dipastikan kerana ketiadaan bukti yang kukuh. Saliba juga menukikan daripada Brockelmann, Kahḥāla dan Ismā‘īl Bāshā al-Baghdādī bahawa al-Khafīr pernah berguru dengan seorang lagi ulama al-Ashā‘irah⁶ iaitu Sa‘d al-Dīn al-Taftazānī, manakala penulis-penulis biografi beraliran Syiah menghubungkan jalur perguruan al-Khafīr dengan al-Dashtakī. Walau bagaimanapun, Saliba mengatakan sumber Syiah di sini lebih kuat kerana sejarawan yang menghubungkan al-Khafīr sendiri dengan perkataan-perkataan seperti *tilmīdh* atau *akhadha ‘an* dengan al-Taftazānī menyatakan al-Taftazānī telah meninggal pada tahun 1389 atau lebih kurang satu abad setengah sebelum al-Khafīr.

Saliba turut menyatakan bahawa kemungkinan yang paling tinggi bagi menjelaskan hubungan antara nama dan nisbah al-Taftazānī dengan al-Khafīr ialah bahawa al-Khafīr berkemungkinan besar pernah berguru dengan

⁴ Al-Qāḍī Nūr Allāh al-Tustarī, *Majālis al-Mu'minīn* (t.tp: Dār Hishām, 2013), 3:230-231.

⁵ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1043-1049.

⁶ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1043-1049; Saliba, "A Sixteenth-Century Arabic Critique", 17.

Aḥmad ibn Yahyā ibn Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, iaitu cucu kepada Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī. Tokoh ini kurang dikenali dalam sejarah keilmuan dan dilaporkan telah dibunuh oleh Shāh Ismā‘īl kerana menolak untuk menganut fahaman Syiah.

Rekod pendidikan al-Khafīr kekal sebagai topik yang diperdebatkan dalam kalangan para pengkaji, kerana ia sering dikaitkan dengan isu mazhab pegangan beliau iaitu satu aspek penting yang menimbulkan kekeliruan dan pertentangan sumber. Hal ini lebih kompleks apabila mengambil kira bahawa al-Khafīr hidup pada era awal pemerintahan Dinasti Ṣafawiyah, iaitu satu tempoh sejarah yang menyaksikan gerakan penyebaran dan pemaksaan ajaran Syiah terhadap umat Islam secara besar-besaran di Parsi.⁷

Shams al-Dīn al-Khafīr direkodkan telah menulis dua risalah yang membincangkan perihal *jadhr al-aṣam* atau *liar paradox*, sebuah paradoks yang dibincangkan dengan mendalam oleh para *al-manāṭiqah*, *al-mutakallimūn* dan ahli falsafah Islam daripada pelbagai aliran dan fahaman. Karya pertama daripada dua risalah tersebut merupakan teks yang intipatinya diterjemahkan dan dianalisis dalam kajian ini, iaitu *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam* atau *fī Ḥall Shubhah Kullu Kalāmī Kādhib*. Judul ini boleh diterjemahkan sebagai “Risalah Pengajaran bagi Golongan yang Mempunyai Kelebihan (atau Orang-orang yang Terpelajar) atau secara lebih interpretatif dalam kajian ini, “Risalah Pedoman Orang-orang yang Terpelajar Pada Menghilangkan Kekusutan *Jadhr al-Aṣam*” atau “Pada Merungkai Kekusutan Setiap Kataku Dusta”.

Dalam karya tersebut, al-Khafīr mengemukakan kritikan terhadap solusi yang ditawarkan oleh Jalāl al-Dīn

⁷ Saliba, “A Sixteenth-Century Arabic Critique”, 17.

al-Dawwānī berkaitan paradoks *Jadhr al-Aṣam*.⁸ Beliau kemudian mengembangkan perbahasannya dengan lebih mendalam melalui sebuah karya lanjutan yang diberi judul *Ḥayrah al-Fuḍalā'*. Selain penglibatannya dalam bidang logik dan mantik, al-Khafīr juga merupakan seorang penulis yang prolifik dalam beberapa bidang lain seperti falsafah dan ilmu kalam melalui pelbagai karyanya seperti *Risālah fī Ithbāt Wājib al-Wujūd bi al-Dhāt wa Ṣifātih*, *Risālah fī al-Marātib al-Wujūd*, *Risālah fī al-Ilāhiyyāt*, *Risālah fī Taḥqīq al-Hayūla* dan beberapa lagi. Tidak dilupakan juga *al-Arba'ūniyyat* dalam bidang Hadis, *Muntahā al-Idrāk fī Madrak al-Aflāk*, *al-Takmilah fī Sharḥ al-Tadhkirah* dan *Ḥal mā lā Yanḥal* dalam astronomi dan banyak lagi.⁹

Perbahasan Asas Mantik

Sebelum membahaskan wacana berkaitan *Jadhr al-Aṣam*, beberapa perbahasan asas dalam ilmu mantik akan dihuraikan terlebih dahulu sebagai landasan awal bagi memudahkan pemahaman terhadap paradoks yang kompleks ini. Mantik atau logik klasik bermula dengan pembahagian ilmu kepada *al-taṣawwurāt* dan *al-taṣdīqāt*. *Al-Taṣawwurāt* atau pengkonseptualan adalah ilmu yang didapati tanpa *nisbah ḥukmiyyah* atau neksus hukuman 'berlaku atau tidak' (*wuqū'iyah aw lā wuqū'iyah*) dan tujuan akhir bagi *al-taṣawwurāt* adalah menghasilkan sebuah takrif atau definisi. Manakala *al-taṣdīqāt* memberi erti penilaian terhadap sesuatu konsep, ayat atau definisi bagi mendapatkan keyakinan atau *al-burhān*.¹⁰

⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Khafīr, "Risālah 'Ibrah al-Fuḍalā' fī Hall Shubhah Jadhr al-Aṣam," ed. Aḥad Farāmarz Qaramelekī, *Kheradnāmeḥ Ṣadrā* 4(7) (1375AH), 88.

⁹ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1043-1049.

¹⁰ Jamāl Fārūq al-Daqqāq, *Baṣā'ir al-Azhariyyah 'alā al-Sullam al-Munawraq* (Kaherah: Kashīdah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2018), 49-50.

Ayat dalam mantik terbahagi kepada dua, *khavar* dan *inshā’*. *Khavar* atau pernyataan adalah ayat yang boleh dihukum dengan salah satu benar atau dusta apabila dilihat daripada sudut ayat itu sendiri sahaja. Ia merupakan antonim bagi *inshā’*. Sebahagian ulama meletakkan takrifan bagi *khavar* sama dengan *al-qāḍiyyah*. Dalam kajian ini, pengkaji juga menggunakan takrifan bagi kedua-dua istilah ini sebagai sama, jadi terjemahan yang pengkaji gunakan di dalam tulisan ini adalah dengan menggunakan perkataan “pernyataan”. Manakala *inshā’* merupakan ayat yang tidak dihukum dengan benar atau dusta seperti ayat suruh, ayat tanya, ayat pujian dan banyak lagi.¹¹

Apabila membahaskan tentang masalah logik, sering disebutkan bahawa “pernyataan fulan itu bercanggah” atau yang disebutkan di dalam perbahasan mantik sebagai *tanāquḍ*. *Al-Tanāquḍ* adalah berbeza dua pernyataan (*al-qāḍiyyah*) pada *kayf* (positif atau negatif) pada diri pernyataan tersebut. Ia terjadi apabila ada dua hasil pernyataan yang serentak yang menafikan antara keduanya, iaitu satu pernyataan menyatakan kebenaran dan pernyataan kedua menyatakan dusta. Sebagai contoh, pernyataan Zaid berdiri dan Zaid tidak berdiri¹² pada masa yang sama.

Manakala *al-mughālaṭah* adalah susunan pernyataan dalam hujahan yang premisnya adalah pernyataan yang palsu atau salah¹³ dan ia menyerupai pernyataan yang dijadikan premis bagi pernyataan yang pasti yang terdiri daripada *muqaddimah suhrah* dan *kubrā* yang bersifat yakin, atau lebih mudah dikenali sebagai *al-burhān*. Pengkaji memasukkan *al-mughālaṭah* kerana ramai sarjana

¹¹ Jamāl Fārūq, *Baṣā’ir al-Azhariyyah*, 87.

¹² Maḥmūd Nashābah, *Hāshiyah Nathr al-Darārī ‘alā Sharḥ al-Fanārī ‘ala Matn al-Abharī fi al-Mantiq* (Kaherah: Maktabah Dhakhā’ir al-Wāraqīn, 2016), 121-122.

¹³ Mohd Fauzi Hamat, “Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi (M. 606 H. / 1209 M.),” *Jurnal Usuluddin* 11 (2000), 1-12.

silam mengkelaskan *Jadhr al-Aṣam* sebagai sebuah *mughālaṭah* seperti al-Abharī di dalam *Kashf al-Ḥaqā'iq fī Tahrīr al-Daqā'iq*¹⁴ dan al-Taftāzānī di dalam *Sharḥ al-Maqāṣid*.¹⁵

Al-Burhān terbahagi kepada enam perkara; [1] *awwaliyyāt* yang bermaksud perkara yang tidak memerlukan perantara bagi membuktikannya, seperti satu adalah setengah daripada dua; [2] *al-mushāhadāt* iaitu perkara yang dicerap melalui perantaraan pancaindera batin tanpa perlu diulang cerapan tersebut, contohnya, rasa lapar; [3] *al-mujarrabāt* yang bermaksud suatu penghakiman yang dibuat menggunakan akal dan pancaindera yang diulang-ulang; [4] *al-mutawātirāt* adalah hukum yang dimulai dengan penggunaan pancaindera yang kemudian didapati melalui jalan perkhabaran daripada bilangan yang sangat ramai yang mustahil kesemua mereka berpakat untuk berdusta seperti mukjizat Nabi Muhammad; [5] *al-ḥādsiyyāt* atau intuisi yang membawa erti lintasan sejenak hati atau jiwa dengan yakin, contohnya bulan memantulkan cahaya matahari; dan [6] *al-maḥsūsāt* adalah apa yang dicapai oleh akal melalui jalan pancaindera yang zahir tanpa terhenti atas perkara yang lain, seperti matahari terbit dan api membakar.¹⁶

Pengenalan *Jadhr al-Aṣam*

Risalah kecil ini membahaskan solusi bagi *Liar Paradox* atau *Jadhr al-Aṣam* dalam bahasa Arab sepertimana yang diterjemahkan oleh Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī dalam *Sharḥ al-Maqāṣid*.¹⁷ Istilah *al-Jadhr al-Aṣam* dalam konteks ini tidak merujuk kepada penggunaan istilah yang sama dalam

¹⁴ Athīr al-Dīn ibn 'Umar al-Abharī, *Kashf al-Ḥaqā'iq wa Tahrīr al-Daqā'iq*, ed. Hüseyin Sarioğlu (Istanbul: Cantay Kitabevi, 2001), 216-218.

¹⁵ Sa'd al-Dīn ibn 'Umar ibn 'Abd Allāh al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid* (t.tp: t.p, 1277H), 2:110-111.

¹⁶ Jamāl Fārūq, *Baṣā'ir al-Azhariyyah*, 142-144.

¹⁷ Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, 2:110-111.

matematik, iaitu *surd*, nombor punca kuasa dua yang tidak dapat dipermudahkan lagi dan lazimnya dinyatakan sebagai nombor perpuluhan tak terhingga tanpa corak berulang. Pengkaji akan menggunakan istilah ‘Paradoks Pendusta’ bagi paradoks ini.

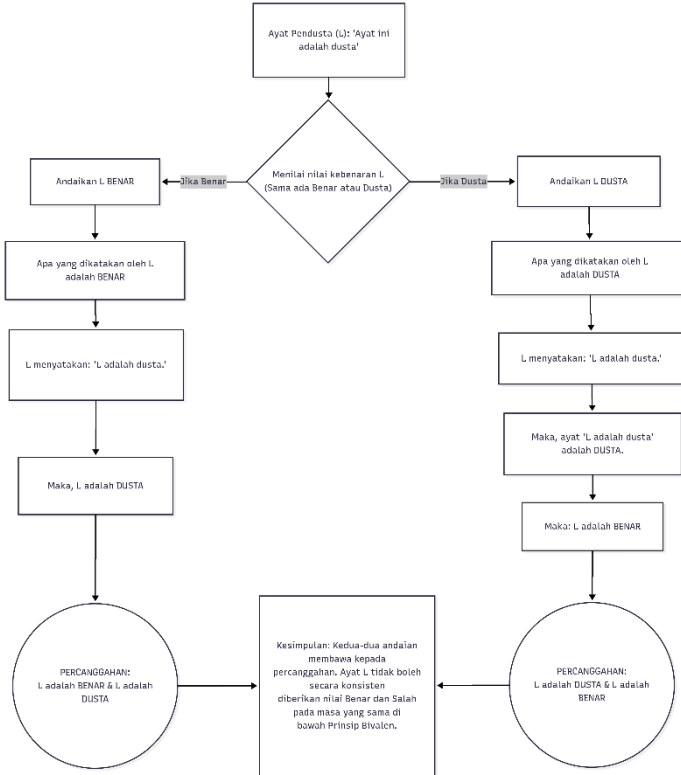
Paradoks Pendusta merupakan antara paradoks tertua di dunia yang boleh dikesan dalam tulisan Eubulides atau Eubulides seorang figura yang hidup sezaman dengan Aristotle dan merupakan seteru beliau. Eubulides tidak bersetuju dengan mantik versi Aristotle dalam penolakan kontradiksi atau ‘*adam al-tanāquḍ*’.¹⁸ Antara contoh yang paling popular bagi paradoks ini adalah kata-kata Epimenides, “setiap warga Crete pendusta”. Kalam ini menimbulkan paradoks kerana Epimenides merupakan salah seorang warga Crete dan jika beliau mengatakan semua warga Crete adalah pendusta, adakah kalam tersebut juga dusta? Jika kalam itu dusta maksudnya ternafi sifat dusta daripada sekalian warga Crete.

Paradoks Pendusta timbul daripada suatu ayat yang merujuk kepada nilai kebenaran ayat itu sendiri, yang membawa kepada percanggahan. Contoh tipikal bagi paradoks ini ialah: “ayat ini adalah palsu”. Paradoks ini muncul apabila kita mempertimbangkan nilai kebenaran ayat sedemikian. Jika ayat tersebut benar, maka apa yang dikatakan adalah ayat itu adalah dusta. Ini membawa kepada percanggahan. Manakala, jika ayat itu dusta, maka ini bermakna ayat itu tidak salah, dan sekaligus boleh menjadikan ayat itu benar. Ini juga membawa kepada percanggahan. Oleh itu, ayat pendusta dihukum benar jika dan hanya jika ia dusta. Hal ini melanggar prinsip tidak

¹⁸ Ryan Edward Young, “The Liar Paradox: A Consistent and Semantically Closed Solution” (tesis kedoktoran, The Australian National University, Canberra, 2011), 5; Zubaydah Mūnya ibn Mīssī, “al-Mufāraqāt wa Athāruhā fī Taṭawwur al-Mantiq wa al-Riyāḍiyyāt,” dalam *Silsilah al-Abhāth al-Mu’tamar al-Thanaawī al-Duwalī “Kayfnaqra’ al-Falsafah”* 5(9) (2020), 425.

bercanggah (*‘adam al-tanāquḍ*) dalam logik, serta menyalahi hukum bivalen yang menegaskan bahawa sesuatu khabar atau *qāḍiyyah* tidak boleh dihukum benar dan salah pada masa yang sama. Ia turut mencerminkan adanya masalah asas dalam pemahaman kita terhadap teori kebenaran, bahasa, dan logik. Ini sekaligus mendatangkan masalah dalam proses penentuan hukum ayat tersebut mengikut kaedah-kaedah mantik. Paradoks ini masih belum mencapai sebarang konsensus dalam kalangan para sarjana berkenaan solusi terbaik untuk menanggapinya. Sepanjang zaman, para ilmuwan telah mengemukakan pelbagai penyelesaian yang merangkumi pendekatan linguistik, matematik, logik, semantik, dan lain-lain.

Rajah 1: Carta aliran anggapan ayat *Jadhr al-Aṣam*



Oleh kerana sejarahnya yang panjang, paradoks ini telah melahirkan pelbagai variasi dan formulasi yang dapat ditemui. Pertama, adalah *simple liar* yang merupakan bentuk paling asas, iaitu, “Ayat ini adalah dusta,”. Kedua ayat *strengthened liar*, yang mengubah binaan semantik ayat daripada mengandungi “...adalah dusta,” kepada, “ayat ini adalah tidak benar,” dalam cubaan menggabungkan penyelesaian bahawa ayat pendusta itu tidak benar dan tidak salah dan membentuk variasi baharu. Jika ayat itu tidak benar dan tidak palsu, maka ini membentuk hukum ketiga selain benar dan salah iaitu tidak benar yang boleh

membawa makna sama ada salah itu sendiri, tidak mempunyai makna, atau tidak pasti. Ketiga, *revenge liar* muncul apabila solusi kepada Paradoks Pendusta menjana paradoks baharu yang hampir serupa, seperti apabila teori mendakwa ayat pendusta itu tidak mempunyai makna.

Secara ringkas, *strengthened liar* dan *revenge liar* merupakan variasi yang sama dengan sedikit perbezaan dalam konteks dan formulasi perbincangan.¹⁹ Keempat, *liar cycle* atau kitaran pendusta pula melibatkan berbilang ayat yang merujuk antara satu sama lain dan membentuk kitaran, seperti, “ayat seterusnya adalah benar,” dan “ayat sebelumnya adalah dusta”. Ini juga membawa kepada kitaran yang berterusan tanpa penghujung kerana kedua-dua ayat tersebut membawa makna bertentangan antara satu sama yang lain akan tetapi merujuk kepada satu sama lain.²⁰

Akhir sekali, Paradoks Yablo menjelaskan bahawa swarujuk tidak diperlukan bagi menghasilkan paradoks seperti Paradoks Pendusta, bermakna ia bukan syarat bagi sebuah paradoks.²¹ Variasi-variasi ini menggambarkan kerumitan dan keluasan masalah yang diberikan oleh Paradoks Pendusta, menunjukkan bahawa ia bukan semata-mata soal bentuk ayat swarujuk yang khusus, sebaliknya isu yang lebih mendalam tentang cara kita menggunakan konsep semantik seperti kebenaran dan kepaluan. Kewujudan pelbagai variasi ini, khususnya bentuk-bentuk paradoks yang lebih kompleks, menuntut suatu penyelesaian yang tuntas bagi menangani bukan sahaja bentuk asas ayat pendusta, tetapi juga versi-versi lanjutannya. Tanpa penyelesaian yang memuaskan,

¹⁹ J. C. Beall, *Revenge of the Liar: New Essays on the Paradox* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 4.

²⁰ Steven Dalglish, “Accepting Defeat: A Solution to Semantic Paradox with Defeasible Principles for Truth” (tesis kedoktoran, Ohio State University, Ohio, 2020), 21.

²¹ Stephen Yablo, “Paradox without Self-Reference,” *Analysis* 53(4) (1993): 251–52, <https://doi.org/10.2307/3328245>.

masalah tersebut berisiko untuk terus muncul semula dalam bentuk yang berbeza dan lebih rumit.

Dalam tradisi keilmuan Islam dan Timur Tengah, perbincangan mengenai *Jadhr al-Aşam* dapat dikesan seawal abad ke-10 Masihi melalui seorang ahli falsafah Kristian Iraq, Yaḥyā ibn 'Adī, yang menyentuh tentang paradoks ini dalam sebuah risalah berkenaan Sofis.²² Perbincangan ini kemudian diteruskan oleh al-Nazzām, tokoh terkenal Muktazilah, dalam penolakannya terhadap golongan dualis Manichaeen. Isu ini turut diketengahkan oleh 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *mutakallim* terkenal al-Ash'irah dalam karyanya *Kitāb Uṣūl al-Dīn*,²³ ketika beliau membahaskan konsep *al-khabar* sebagai respons terhadap hujah golongan Mu'tazilah berkenaan *al-ḥasan wa al-qabīḥ* dalam konteks *al-ṣādiq wa al-kādhīb*. Al-Taftāzānī menegaskan bahawa penentuan baik dan buruk (*ḥasan* dan *qabīḥ*) adalah berdasarkan nas-nas syarak, bukannya bersifat intrinsik sebagaimana yang didakwa oleh golongan Mu'tazilah.

Menurut Larry B. Miller, tiga tokoh besar falsafah Islam iaitu al-Farābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd tidak membahaskan paradoks ini di dalam karya-karya mereka. Namun begitu, perjuangan intelektual yang dimulakan al-Nazzām dan al-Baghdādī telah diteruskan oleh sarjana-sarjana selepas mereka seperti Muḥammad ibn Murtaḍā al-Yazdī, Ibn Kammūnah, Shams al-Dīn al-Samarqandī, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dan Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī. Paradoks ini kemudian diberi nama khusus bagi menggambarkan kesukaran dalam memperoleh penyelesaian yang meyakinkan terhadapnya. Sebahagian ilmuwan bahkan

²² Larry Miller, "A Brief History of the Liar Paradox," dalam *Of Scholars, Savants and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. Ruth Link-Salinger (New York: Peter Lang, 1989), 173-182.

²³ 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Maṭba'ah al-Dawlah, 1988), 13-14.

menyifatkan paradoks ini sebagai *al-mughālahah al-ša'bah* atau falasi yang sukar²⁴ kerana sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Khafīr kemudian, paradoks ini telah membingungkan para cendekiawan selama berabad-abad.

Pada era berikutnya, perbincangan mengenai *Jadhr al-Aşam* diteruskan oleh tokoh-tokoh seperti Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dan kemudiannya Mīr Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shirāzī al-Dashtakī, yang juga merupakan guru kepada al-Khafīr. Kedua-dua tokoh ini saling mengkritik pandangan ilmuwan terdahulu serta berdebat antara satu sama lain mengenai solusi terhadap paradoks tersebut. Perbincangan mereka dapat dikesan melalui karya-karya utama masing-masing, termasuk tiga buah *hāshiyah* yang ditulis oleh al-Dawwānī ke atas *Tajrīd*, di samping beberapa karya lain yang akan dibincangkan dalam bahagian seterusnya.

Al-Dashtakī kemudiannya menulis sebuah karya syarahan ke atas syarahan al-Dawwānī, di mana beliau secara langsung mengkritik solusi yang diketengahkan oleh al-Dawwānī berhubung paradoks *Jadhr al-Aşam*. Rangkaian kritikan ini berterusan dalam bentuk beberapa siri karya dan tulisan ilmiah, bahkan selepas kewafatan kedua-dua tokoh tersebut. Kritikan terakhir al-Dawwānī akhirnya dibalas oleh anak al-Dashtakī, iaitu Ghiyāth al-Dīn Manṣūr al-Dashtakī, yang turut menyumbang dalam kesinambungan wacana tersebut. Sejumlah risālah ringkas berkaitan *Jadhr al-Aşam* turut ditulis dalam usaha memperkukuh hujah masing-masing di sepanjang perdebatan tersebut.

Pengenalan Ringkas al-Dawwānī dan Solusinya Terhadap *Jadhr al-Aşam*

Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Sa'd al-Dīn As'ad al-Dawwānī bukanlah satu nama yang asing dalam tradisi keilmuan

²⁴ David Sanson & Ahmed Alwishah, "Al-Taftazani on the Liar Paradox," dalam *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4, ed. Robert Pasnau (Oxford University Press: Oxford, 2016), 100-124.

Islam, khususnya dalam bidang akidah, falsafah, dan ilmu mantik. Beliau dikenali sebagai seorang sarjana yang prolific, dengan penghasilan pelbagai karya dan syarahan penting dalam ketiga-tiga bidang tersebut. Jalāl al-Dīn al-Dawwānī berasal dari kota Dawwān, yang terletak berhampiran bandar Kāzarūn di wilayah Parsi.²⁵ Pada peringkat awal kehidupannya, beliau menuntut ilmu daripada bapanya, Sa'd al-Dīn As'ad, serta Muḥzir al-Dīn Muḥammad al-Kāzarūnī, yang kedua-duanya pernah berguru dengan ulama besar aliran al-Ashā'irah, iaitu Sayyid Sharīf 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī.

Al-Dawwānī kemudiannya berpindah ke Shiraz, di mana beliau melanjutkan pengajiannya bersama beberapa tokoh tersohor seperti Ṣafī al-Dīn al-Ījī, Muḥy al-Dīn ibn Muḥammad al-Anṣārī, dan Muḥammad al-Kāzarūnī. Dalam perkembangan intelektual di wilayah tersebut, beliau muncul sebagai salah seorang tokoh terkemuka dalam aliran falsafah Shīrāz, bersama seteru intelektualnya seperti Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr al-Dashtakī, dan Shams al-Dīn al-Khafīrī. Selain berperanan sebagai qāḍī dan faqīh dalam mazhab al-Shāfi'ī, al-Dawwānī juga sangat masyhur dalam bidang-bidang yang tergolong dalam *'ulūm al-'aqliyyāt*. Ketinggian ilmunya menarik perhatian para penuntut dari pelbagai wilayah seperti Rom, Khurasan, dan Transoxiana, yang sanggup menempuh perjalanan jauh (*riḥlah*) demi menuntut ilmu daripadanya.²⁶

Al-Khafīrī mengemukakan kritikan terhadap solusi yang ditawarkan oleh Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dalam karya-karyanya, sebagaimana dapat diteliti dalam risalah beliau yang berjudul *'Ibrah al-Fuḍalā' fī Hall Shubhah*

²⁵ Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 407-415.

²⁶ Muḥammad ibn Aḥmad al-Safāraynī, *Lawā'ih al-Anwār al-Saniyyah wa Lawāqih al-Afkar al-Sunniyyah*, ed. 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Buṣīrī (Riyadh: Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), 2:221.

Jadhr al-Aṣam. Karya ini dianggap sebagai antara penulisan terakhir al-Khafīr yang membahaskan isu *Jadhr al-Aṣam*, dan atas sebab itu beliau menamakannya sebagai *Nihāyat al-Kalām*, bagi menandakan penutup kepada perbincangan dan perdebatan panjang mengenai paradoks tersebut, khususnya dalam menjawab hujah-hujah yang dikemukakan oleh al-Dashtakī.²⁷

Solusi-solusi yang dikemukakan oleh al-Dawwānī bukanlah bersifat statik atau kaku, sebaliknya menunjukkan perkembangan dan penambahbaikan dari semasa ke semasa. Hal ini dapat diperhatikan apabila karya-karya beliau diteliti secara kronologi, khususnya yang berkaitan dengan usaha beliau dalam merumuskan penyelesaian terhadap *Jadhr al-Aṣam*. Sebelum dianalisis kritikan serta alternatif yang dikemukakan terhadap pandangannya, adalah penting untuk terlebih dahulu memahami secara mendalam solusi yang telah ditawarkan oleh al-Dawwānī.

Al-Dawwānī, dalam syarahannya ke atas *Tahdhīb al-Mantiq*²⁸ dan beberapa karya lain yang ditulisnya sepanjang siri perdebatan bersama seteru intelektualnya, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, telah mengemukakan beberapa prinsip utama dalam usahanya menyelesaikan paradoks *Jadhr al-Aṣam*. Antara prinsip penting yang diketengahkan oleh beliau ialah penolakan terhadap pandangan tokoh seperti Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, al-‘Allāmah al-Ḥillī, dan al-Jurjānī yang menyatakan bahawa konsep benar (*ṣidq*) dan palsu (*kidhb*) tidak terpakai ke atas pernyataan yang bersifat swarujuk (*self-referential sentences*).

²⁷ Hasan John Rezakhany, “Jalal ad-Din ad-Dawwani’s Solution to the Liar Paradox and Its Reception in Qaḍi Mubarak and Mulla Mubin,” *Journal of South Asian Intellectual History* 1 (2018), 183-220.

²⁸ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As‘ad al-Dawwānī & al-Mullā ‘Abd Allāh al-Yazdī, *Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Dawwānī wa al-Mullā ‘Abd Allāh al-Yazdī ‘alā Tahdhīb al-Mantiq li al-‘Allāmah al-Imām Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī*, ed. ‘Abd al-Naṣīr Aḥmad al-Shāfi‘ī al-Malībārī (Kuwait: Dār al-Ḍiyā‘ li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 2014), 173.

Menurut al-Dawwānī, sifat swarujuk dalam sesuatu pernyataan bukanlah masalah utama yang menjadikannya sebuah paradoks. Dengan kata lain, tidak semua ayat swarujuk secara automatik menimbulkan paradoks. Oleh itu, beliau menolak andaian bahawa *self-reference* adalah punca utama bagi kemunculan ayat pendusta (*liar sentence*).²⁹ Prinsip kedua yang dikemukakan oleh al-Dawwānī ialah penolakannya terhadap kedudukan ayat pendusta sebagai *al-khabar*, kerana menurut beliau ayat tersebut hanya merujuk kepada dirinya sendiri dan tidak menggambarkan realiti luaran, yakni tidak memiliki nisbah *wāqi‘iyyah*. Sebaliknya, beliau menggunakan istilah *al-qadīyyah* dalam konteks ini kerana ia merangkumi dimensi hukum-hukum yang berkaitan dengan pernyataan tersebut.³⁰

Kenyataan ini dijelaskan oleh al-Dawwānī dalam komentarnya ke atas *Tahdhīb al-Manṭiq* karya Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī, yang turut menjadi salah satu sumber penting dalam memahami asas hujah-hujah beliau terhadap paradoks ini:

“Pengarang *al-Miftāh* (Yūsuf ibn Abū Bakr al-Sakkākī al-Khawārizmī) telah berkata bahawa penimbangan kebenaran atau kedustaan sesuatu itu adalah apabila bertepatanannya neksus hakikat minda (*al-nisbah al-dihniyyah*) dengan sabit ia pada hakikat luaran atau tidak. Ia membolehkan pengenalpastian sesungguhnya Zayd itu berdiri dengan melihat di hakikat luaran sama ada Zayd berdiri atau duduk. Tiada syak lagi jika ia merupakan

²⁹ Mohamed Salleh Zarrepour, “Abharī’s Solution to the Liar Paradox: A Logical Analysis,” *History and Philosophy of Logic* 42(1) (2021), 1-16.

³⁰ Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Bājūrī, *Hāshiyah al-Bājūrī ‘alā Sullam al-Munawraq* (Iskandariyah: Maktabah al-Imān li al-Ṭab‘ wa al-Nashr al-Tawzī’, 2020), 128.

penceritaan akan diri sendiri seperti dalam misalan (ayat paradoks ini) maka tidak mungkin ia berlaku kerana tertahan secara *dhāt* terhimpunnya penetapan dan penafian (pada satu masa dan tempat).”

Al-Dawwānī turut menukulkan pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam karyanya *Nihāyah al-Ījāz*, yang menegaskan prinsip yang sama, iaitu bahawa pertimbangan terhadap kebenaran (*ṣidq*) dan kepalsuan (*kidhb*) sesuatu pernyataan bergantung kepada kesesuaiannya dengan *al-wāqi’* (hakikat realiti luaran). Dengan kata lain, sesuatu pernyataan hanya boleh dianggap benar sekiranya ia selari dengan keadaan sebenar di luar minda (*nisbah wāqi’iyyah*), dan dianggap palsu jika sebaliknya. Al-Dawwānī menegaskan dengan jelas bahawa paradoks ini tidak tergolong dalam kategori khabar, kerana menurut beliau, ia tidak memenuhi ciri utama khabar iaitu sebagai bentuk penceritaan (*ḥikāyah*) tentang neksus hakikat luaran (*al-rābiṭ al-wāqi’ī*). Pandangan ini berbeza dengan tafsiran beberapa tokoh lain seperti al-Dashtakī,³¹ al-Khafīrī,³² dan Ḥasan al-‘Aṭṭār³³, yang turut mensyarahkan karya yang sama, iaitu *Tahdhīb al-Manṭiq* karya Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, namun dengan pendekatan dan analisis yang berlainan dalam karya masing-masing.

Hasan John Rezakhany, dalam artikelnya *Jalāl ad-Dīn ad-Dawwānī’s Solution to the Liar Paradox and Its*

³¹ Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, “*Risālah fī Shubhah Jadhr al-Aṣam,*” ed. Aḥad Farāmarz Qaramelekī, *Kheradnāmeḥ Ṣadrā* 5-6(2) (1375H), 74-82.

³² Al-Khafīrī, “*Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’*”, 86-89.

³³ Ḥasan ibn Muḥammad al-‘Aṭṭār, “*Hāshiyah al-‘Aṭṭār ‘alā al-Tahdhīb,*” dicetak bersama Sa’d al-Dīn ibn ‘Umar ibn ‘Abd Allāh al-Taftāzānī, ‘Ubayd Allāh ibn Faḍl Allāh al-Khubayṣī dan Muḥammad al-Dusūqī, *Tahdhīb ‘alā fī Sharḥ al-Tahdhīb ‘alā Matn Tahdhīb al-Manṭiq,* ed. ‘Abd Allāh Muḥammad ‘Abd Allāh Ismā’īl & Muṣṭafā Abū Zayd al-Azharī (Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī, 2015), 262-263.

*Reception in Qāḍī Mubārak and Mullā Mubīn*³⁴, menyatakan bahawa al-Dawwānī menulis secara meluas berkenaan isu *Jadhr al-Aṣam*, yang diperincikan dalam beberapa karya beliau, terutamanya yang merakamkan perdebatan dengan seterunya, Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī. Namun begitu, karya *Nihāyat al-Kalām fī Ḥall Shubuhāt Kullu Kalāmī Kādhīb*³⁵ dianggap sebagai tulisan terakhir al-Dawwānī yang membahaskan isu ini, sekaligus berfungsi sebagai respons akhir beliau terhadap hujah-hujah al-Dashtakī. Al-Dawwānī turut membincangkan isu tersebut dalam karyanya yang lain seperti Ḥāshiyah ke atas *Sharḥ Tajrīd al-I‘tiqād*.

Rezakhany turut menekankan bahawa meskipun paradoks *Jadhr al-Aṣam* muncul secara konsisten dalam pelbagai karya al-Dawwānī, pendapat beliau jelas mengalami sedikit perubahan sepanjang siri penulisannya.³⁶ Justeru, kajian ini hanya menumpukan perhatian kepada bentuk solusi al-Dawwānī yang telah dikritik secara langsung oleh Shams al-Dīn al-Khafrī.

Analisis dan Solusi al-Khafrī bagi *Jadhr al-Aṣam*

Sebelum al-Khafrī mengemukakan kritikan ataupun *naqd* terhadap solusi yang ditawarkan oleh al-Dawwānī di dalam *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’*, beliau terlebih dahulu menjelaskan pendirian al-Dawwānī. Menurut al-Khafrī, al-Dawwānī menyatakan bahawa suatu kalam seperti “setiap kataku pada ketika ini adalah dusta,” boleh menjadi benar atau dusta apabila ia terdiri daripada *khbar* dan *kalām* ini bukan sebuah *khbar*.

Hal ini demikian kerana hakikat bagi sesuatu khabar ialah ia berfungsi sebagai *ḥikāyah ‘an al-nisbah al-khārijīyyah*, iaitu penceritaan tentang neksus atau

³⁴ Rezakhany, “Jalāl ad-Dīn ad-Dawwānī’s Solution”, 183-220.

³⁵ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As‘ad al-Dawwānī, “Nihāyah al-Kalām fī Ḥall Shubhah Kullu Kalāmī Kādhīb”, ed. Aḥad Farāmarz Qaramelekī, *Nāmeḥ Muḥīd* 2(5) (1375H), 97-134.

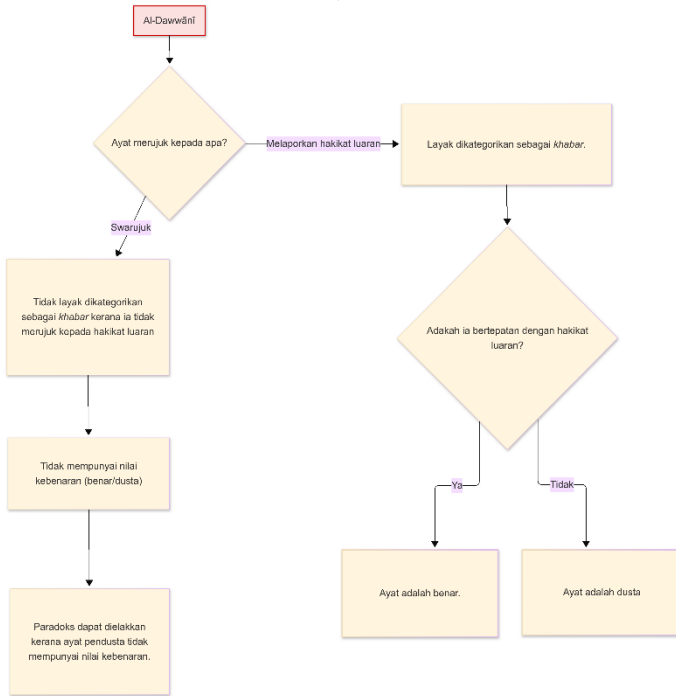
³⁶ Rezakhany, “Jalāl ad-Dīn ad-Dawwānī’s Solution,” 183-220.

hubungan hakikat luaran. Apabila sesuatu kalam bertepatan dengan *al-nisbah al-khārijīyyah*, maka ia dihukum sebagai benar (*ṣidq*), dan apabila ia bertentangan atau tidak bertepatan dengannya, maka ia dihukum sebagai dusta (*kidhb*). Justeru, apabila elemen *ḥikāyah* terhadap realiti luaran ini tiada dalam sesuatu *kalām*, maka *kalām* tersebut tidak lagi boleh dikategorikan sebagai khabar.

Contohnya, kalam seperti “setiap kataku pada ketika ini adalah dusta” merupakan satu bentuk ayat swarujuk (*self-referential sentence*) yang merujuk kepada dirinya sendiri. Oleh kerana kalam ini menyatakan bahawa keseluruhan pernyataannya adalah dusta, maka menurut al-Dawwānī, ia tidak membawa maksud atau petunjuk (*madlūl*)³⁷ terhadap sebarang *ḥikāyah* tentang *al-nisbah al-khārijīyyah*. Bahkan, *kalām* tersebut tidak menunjuk kepada sebarang entiti luaran secara langsung. Oleh itu, ia tidak memenuhi syarat untuk dianggap sebagai khabar.

³⁷ Beta Firmansyah, “Mantik (Logika): Model Deradikalisasi Ala Pesantren,” *Ushuluna* 3(2) (2017), 64-74.

Rajah 2: Carta aliran analisis al-Dawwānī berkenaan *Jadhr al-Aṣam*



Al-Khafīrī membahagikan kritiknya terhadap solusi yang dikemukakan oleh al-Dawwānī kepada empat perkara utama:

1. Beliau menegaskan bahawa ayat “Setiap kataku pada ketika ini adalah dusta” boleh dihukum sebagai benar (*ṣidq*) atau salah (*kidhb*), dan oleh itu ia memenuhi ciri sebagai sebuah *khabar*.
2. Ayat tersebut, menurut al-Khafīrī, merangkumi rujukan terhadap subjek luarannya, sekali gus menjadikannya memiliki *madlūl* sebagai satu bentuk *ḥikāyah* (penceritaan) terhadap neksus hakikat luaran (*al-nisbah al-khārijīyyah*).

3. Penilaian terhadap status ayat tersebut perlu mengambil kira niat penuturnya. Jika penuturnya berniat untuk *al-ikhbār* (memberi pemberitahuan atau kenyataan), maka kalam tersebut sepatutnya dianggap sebagai *khbar*.
4. Misal-misal seperti ayat “Setiap kalamku pada ketika ini adalah khbar” adalah, menurut al-Khafīrī, benar-benar khbar, walaupun bahagian subjeknya secara sempit hanya merujuk kepada dirinya sendiri. Rujukan diri ini tidak menafikan sifat pernyataan tersebut sebagai khbar yang sah.

Selain daripada kritikan tersebut, al-Khafīrī turut menawarkan tiga peringkat jawapan sebagai solusi kepada paradoks *Jadhr al-Aṣam*. Jawapan-jawapan ini disusun secara berturutan, bermula dengan jawapan yang paling ringkas dan mudah difahami, hingga kepada penjelasan yang lebih kompleks dan memerlukan penelitian mendalam dalam logik dan semantik.

1) Tahap Jawapan Pertama:

Paradoks tersebut dianggap sebagai khbar dan ia berfungsi sebagai *hikāyah* terhadap kandungan yang dinyatakannya. Ayat tersebut merupakan bentuk khbar yang menyatakan penafian terhadap hukum dusta. Dengan berpegang pada anggapan bahawa ia adalah khbar yang benar-benar berlaku dan menggambarkan penafian terhadap hukum kedustaan ke atas dirinya, maka mustahil untuk *ṣidq* (benar) dan *kidhb* (dusta) berhimpun dalam masa dan tempat yang sama, kerana kedua-duanya merupakan hukum yang saling bercanggah.

2) Tahap Jawapan Kedua:

Perbincangan beralih kepada kerangka *qaḍīyyah*, iaitu pernyataan logik yang bersifat *self-referential* (merujuk kepada diri sendiri) sebagai dusta, bukan semata-mata kerana ia adalah perkhabaran, tetapi kerana ia boleh

dihukum secara objektif sebagai khabar yang menyatakan dirinya sebagai dusta. Oleh itu, ia tidak dikeluarkan sepenuhnya daripada ruang penilaian benar atau dusta. Dalam hal ini, kedudukan “dusta” berlaku atas dasar bahawa ayat tersebut adalah khabar dan subjeknya mengandungi unsur penafian terhadap dirinya sendiri. Namun begitu, penafian terhadap hukum dusta ke atasnya tidak bermaksud hukum dusta tidak boleh dijatuhkan langsung; sebaliknya, dusta boleh tetap dikenakan kerana ia merupakan khabar yang memperkatakan tentang dirinya, tanpa memerlukan kepada keberadaan unsur pemberitaan luaran (*hikāyah ‘an al-nisbah al-khārijīyah*).

3) Tahap Jawapan Ketiga:

Penetapan hukum dusta terhadap *qāḍīyah* “setiap yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta” tidak didasarkan kepada hukum akal secara langsung, tetapi melalui proses penafian hukum dusta itu sendiri. Dalam konteks ini, penafian terhadap penerapan hukum dusta membuka ruang untuk ayat tersebut tetap dihukum sebagai dusta berdasarkan sifatnya sebagai khabar, bukan kerana ia berada di luar kerangka penilaian, sebaliknya kerana ia masih dalam ruang logik yang membolehkan penetapan hukum secara wajar.

Bahagian seterusnya memuatkan petikan asal teks tulisan al-Khafīr beserta terjemahannya dalam bahasa Melayu.

Teks Asal

بسم الله الرحمن الرحيم

عبرة الفضلاء في حل شبهة جذر الأصم

جواب الدواني في حل الشبهة

قد أجاب حضرة الجلالية المحمدية جلّت إفاداته عن هذه الشبهة بأن قول القائل "كل كلامي في هذه الساعة كاذب" إنما يكون صادقاً أو كاذباً إن لو كان خبراً. وليس كذلك؛ إذ حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية إما على الوجه المطابق وحينئذ يكون صادقاً وإما على الوجه المخالف وحينئذ يكون كاذباً، فحيث ينتفي الحكاية عن النسبة الخارجية، لا تحقق للخبر. "وقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب" إذا جعل إشارة إلى نفس ذلك الكلام، لا تكون تلك النسبة التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية أصلاً ولم يشربها إلى خارج؛ فلا يكون خبراً حقيقة. انتهى كلامه.

نقد جواب الدواني

قلتُ:

أولاً: لا شبهة في أن قول القائل "كل كلامي في هذه الساعة كاذب" يحتل الصدق والكذب نظراً إلى نسبته. وكل ما يحتل الصدق والكذب نظراً إلى نسبته خبر. فقول القائل "كل كلامي في هذه الساعة كاذب" خبر.

ثانياً: وأيضاً، لا خفاء أنّ هذا القول فرد من أفراد موضوعه الخارجية وبينه وبين "كاذب" نسبة لامحاله في نفس الامر إما بالايجاد أو بعدمه.

فيكون مدلول هذا القول حكاية عن تلك النسبة الخارجية. فقول هذا المجيب المحقق "إذا جعل إشارة إلى نفس ذلك الكلام، لا يكون تلك النسبة التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية أصلاً ولم يشتر بها إلى خارج" محال.

ثالثاً: وأيضاً لما اعتبر في تقرير الشبهة أن يقصد المتكلم بهذا الكلام الإخبار عما يصدر عنه في تلك الساعة بالكذب، لا إنشاء الكذب، سقط هذا الجواب عن الاعتبار مطلقاً.

فإن قيل: هذا القصد لا يتصور من المتكلم بهذا الكلام بالنسبة إلى هذا الكلام لأن حقيقة الإخبار المحاكاة عن أمر واقعي ومحاكاة الشيء بنفسه غير معقول.

قلت: الإخبار إنما هو المحاكاة عن أمر واقعي في الأزمنة الثلاثة. فالإخبار في القول المذكور إنما هو المحاكاة عن أمر واقعي في الساعة التي وقع الكلام فيها. فهو محاكاة في نفسه لأنه هو الواقع في تلك الساعة. ومحاكاة الشيء لنفسه معقول صحيح. كما إذا قال أحد "كل ما هو كلامي في هذه الساعة خير في الخارج أو مشعر على نظمي وتكلمي" ولم يقل كلاماً غير هذا الكلام في تلك الساعة. فإن هذا الكلام محاكاة في نفسه بمحاكاة الشيء لنفسه معقول صحيح.

رابعاً: وأيضاً من هذا المثال يعني قول القائل "كل كلامي في هذه الساعة خير"، يعلم فساد الجواب المذكور. فإنه خير بالحقيقة مع أن فرد موضوعه منحصر في نفسه. وكما أن ذلك الانحصار لا يوجب أن

لا يكون خيراً. فكذاك انحصار فرد موضوع قول القائل وكل كلام في هذه الساعة كاذب» في الخارج في نفسه لا يخرج عن كونه خيراً. أجوبة المؤلف

فهذا ما وصل من الأجوبة في حل تلك الشبهة. والأولى أن يقال في حلها:

الجواب الأول: إن لتلك القضية حيثيتين: أحدهما أنه خبر وثانيهما أنه مخبر عنهما. وكونها بالاعتبار الأول بأن سلب الكذب عنها بالاعتبار الثاني فلا يلزم اجتماع النقيضين، وأنه الصدق والكذب. ولا تقرب في الكذب مع سلب الكذب من حيثية واحدة وهو اجتماع النقيضين.

وفيه أيضاً نظر ووجهه موكول إلى ناظرى هذه الرسالة. وإن

اشتبهت إلى استماع الجواب الاعلى فاستمع لما أقول:

الجواب الثاني: وهو أن الحكم في القضية المذكورة إنما هو على نفسها باعتبار أنها يخبر عنها. فمحصله أن هذه القضية كاذبة باعتبار أنها فرد لموضوعها. وكذب هذا المحصل إنما يكون بسلب الكذب عن هذه القضية باعتبار أنها فرد الموضوعها.

على أن هذا القيد يعنى اعتبار أنها فرد لموضوعها، قيد

للمسلوب، يعنى الكذب، لا قيد للسلب. فلا يلزم من كذب هذه، سلب الكذب عنها، ليلزم اجتماع النقيضين.

فخلاصة هذا الجواب: أن هذه القضية باعتبار أنها خبر عن

نفسها كاذبة؛ لا باعتبار أنها مخبر عنها. لأنه قد حكم فيها باعتبار أنها

مخبر عنها كاذبة. وهو بهذا الاعتبار لا يكون صادقة ولا كاذبة، لأنه ليس من شأنه الصدق والكذب بهذا الاعتبار وإنما كذبها باعتبار أنها خبر. وهذا الكذب إنما يستلزم أن ثبوت الكذب لها باعتبار أنها فرد لموضوعها منتف. ولا يلزم من ذلك الانتفاء انتفاء الكذب عنها؛ بل الكذب ثابت لها باعتبار أنها خبر متضمن للإخبار عن نفسه لا باعتبار أنها مخبر عنها.

فإن صار هذا الجواب مقبولاً عند العلماء فهو حقيق بأن يسمى ضالة الفضلاء وإن زاد اشتهاك إلى استماع جواب أدق، فاستمع لما أقول:

الجواب الثابت: وهو أن معنى الكذب أن لا يكون الكلام مطابقاً لما في نفس الأمر، أي مع قطع النظر عن حكم العقل، ويكون من شأنه تلك المطابقة. فمحصل قول القائل "كل كلامي في هذه الساعة كاذب" أن هذا الكلام غير مطابق لما في نفس الأمر، يعني مع قطع النظر عن حكم عليه بأنه كاذب، ومن شأنه المطابقة. إذ انعدم هذا، اُخبرت أن هذه القضية كاذبة. وثبوت الكذب لها إنما هو باعتبار حكم العقل عليها بالكذب. وهذا الثبوت إنما يكون بسلب ثبوت الكذب، لا باعتبار العقل على أن تكون قولنا "لا باعتبار حكم العقل فيها للثبوت الذي هو المسلوب لا قيد السلب، وظاهر أن ثبوت الكذب لهذه القضية باعتبار حكم العقل مسلوباً عنها.

فخلاصة هذا الجواب أنه قد حكم في هذه القضية بأن الكذب ثابت لها لا باعتبار حكم العقل. وهذا الحكم يكون كاذباً بأن يكون ثبوت الكذب لها باعتبار حكم العقل مسلوباً باعتبار سلب هذا المجموع، أعني مجموع ثبوت الكذب وكونه ليس باعتبار حكم العقل. وهذا الحكم يكون كاذباً بأن يكون ثبوت الكذب لها ليس باعتبار حكم العقل لا لسلب الكذب عنها. فإن صار هذا الجواب مقبولاً عند العلماء، صار حقيقاً بأن يستقى عبرة الفضلاء.

تمت الرسالة الخفية، رحم الله عليه، بعون الله الملك الوهاب.

Terjemahan Teks *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam*

Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Mengasihi

*Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥal Shubhah Jadhr al-Aṣam*³⁸
Shams al-Dīn Muḥammad al-Khafīrī

Risalah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ pada Menyelesaikan Paradoks
Jadhr al-Aṣam

Jawapan al-Dawwānī pada menyelesaikan paradoks *Jadhr al-Aṣam*

Sesungguhnya telah menjawab oleh Yang Mulia (Jalāl al-Dīn al-Dawwānī) akan kemusykilan (paradoks) ini yang datang dalam bentuk seseorang yang mengatakan:

³⁸ Al-Khafīrī, “*Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’*”, 86-89.

“Setiap yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta”. Hanya sanya, ayat ini hanya dihukum sama ada dengan benar atau dusta jika ia *khobar* dan adapun ayat ini ia bukanlah sebuah *khobar*. Hakikat *al-khobar* itu adalah sebuah *hikāyah* atau penceritaan akan neksus hakikat luaran (*hikāyah ‘an al-nisbah al-khārijyyah*), jika ia bertepatan dengan hakikat maka ia benar dan jika ia berlawanan maka ayat tersebut adalah ayat yang dusta. Maka dengan ini ternafi sifat *hikāyah ‘an al-nisbah al-khārijyyah* bagi ayat tersebut maka ia bukan sebuah *al-khobar*. Begitu juga seseorang yang menyatakan: “Setiap kataku pada ketika ini dusta,” apabila dijadikan sebagai ayat swarujuk, maka tidak menjadi penisbahan tersebut iaitu *madlūl*nya *hikāyah* akan neksus hakikat luaran asalnya dan tidak ditunjukkannya pada hakikat luaran maka kata seseorang ini tidak menjadi *khobar*.

Kritikan ke atas Jawapan al-Dawwānī

- 1) Kataku³⁹: Tiada keraguan pada perkataan seseorang yang menyatakan: “Setiap kataku pada masa ini adalah dusta,” mengandungi hukum kebenaran dan kedustaan jika melihat kepada nisbahnya dan segala yang mengandungi kebenaran dan penipuan itu adalah sebuah *khobar*. Maka katanya “Setiap kataku pada ketika ini adalah dusta,” adalah sebuah *khobar*.
- 2) Jelas dan tidak tersembunyi juga bahawa kalam ini sebahagian daripada subjek luarannya dan hubungan antaranya dengan predikat “penipuan” adalah neksus yang pasti pada *nafs al-amr* sama ada dengan mewujudkannya ataupun tidak, maka terjadilah *madlūl* atau perkara yang ditunjukkan oleh ayat ini sebagai sebuah (*hikāyah*) penceritaan akan neksus hakikat luaran tersebut. Maka inilah jawapan balas bagi kalam al-Dawwānī: “Apabila ia meruju kepada

³⁹ Merujuk kepada pengarang risalah ini Muḥammad ibn Aḥmad al-Khafīr.

diri kalam sendiri (swarujuk), neksus tersebut tidak menjadi sebuah *madlūl* atau penunjukkan bagi penceritaan akan neksus hakikat luaran pada asalnya dan tidak ditunjukkan dengannya ke luar,” adalah mustahil.

- 3) Juga, apa yang dipertimbangkan dalam resolusi bagi paradoks ini adalah maksud (atau berniat) orang yang berkata dengan kalam ini sebagai *al-ikhbār* atau pernyataan akan apa yang terbit daripadanya pada ketika itu adalah sebuah penipuan, bukanlah sebuah ayat *inshā*⁴⁰ akan pendustaan tersebut, maka dengan ini gugur jawapan ini daripada pertimbangan secara langsung. Jika dikatakan: “Niat tersebut tidak tergambar atau terzahir daripada orang yang mengatakan ayat ini dengan penisbahan kepada ayat ini sendiri kerana sebenar-benar *khobar* adalah *al-muḥākah* iaitu penceritaan akan perkara yang *wāqi*’ atau hakikat dan adapun penceritaan sesuatu akan dirinya tidak dapat diterima dek akal,”. Maka jawabku: “Hanya sanya *khobar* adalah *al-muḥākah* akan sesuatu perkara hakikat pada zaman yang tiga⁴¹. *Al-Ikhhbār* pada ayat tersebut adalah penceritaan akan perkara yang berlaku pada saat kejadian kalam tersebut. *Al-Ikhhbār* pada ayat yang tersebut adalah penceritaan akan *amr wāqi*’ atau hakikat pada ketika dilafazkan kalam tersebut. Ia penceritaan swarujuk bagi ayat tersebut kerana ia berlaku pada ketika tersebut. Penceritaan sesuatu akan dirinya sendiri

⁴⁰ Antonim bagi *khobar* dengan erti kata ia tidak boleh ditimbang dengan neraca “benar” mahupun “dusta”. Tiada hukum bagi *inshā*’ kerana tidak tergambar padanya *al-muṭābaqah* atau keserasian secara wujud mahupun tidak wujud dengan sesuatu pada *nafs al-amr*. Lihat Maḥmūd Nashābah, *Hāshiyah Nathr al-Darārī ‘alā Sharḥ al-Fanārī ‘ala Matn al-Abharī fī al-Manṭiq* (Kaherah: Maktabah Dhakhā’ir al-Wārraqīn, 2016) 101-103.

⁴¹ Zaman yang tiga ini memberi erti masa yang lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang.

boleh diterima logik akal yang benar. Sepertimana ketika seseorang berkata: “Setiap yang aku katakan pada ketika ini *khavar* pada hakikat luaran atau penunjukkan atas sebutanku dan kalamku,” dan dia tidak berkata langsung kalam yang lain selain kalam ini pada ketika itu. Kalam ini merujuk kepada diri kalam sendiri kerana ia bertepatan dengan logik yang benar.

- 4) Diketahui daripada contoh ini “Setiap yang aku katakan pada masa ini adalah *khavar*,” kerosakan jawapan al-Dawwānī ini kerana ia sebenarnya adalah *khavar* yang datang dalam bentuk sebahagian subjeknya terhad hanya merujuk kepada diri ayat itu sendiri. Sepertimana had tersebut tidak mewajibkan ayat tersebut menjadi *khavar*, seperti itu juga had tersebut sebahagian daripada subjek ayat yang dikata: “Setiap yang aku katakan pada ketika ini adalah dusta,” pada hakikat luaran pada diri ayat itu sendiri tidak mengeluarkannya atau menafikannya daripada menjadi *khavar*.

Jawapan penulis:

Ini merupakan jawapan pada menyelesaikan kemusykilan ini dan yang pertama daripadanya adalah:

- 1) Terdapat dua ciri bagi pernyataan ini, pertama sesungguhnya ia adalah *al-khavar* dan kedua ia diceritakan akan kedua ciri tersebut. Ia dipertimbangkan dengan ciri yang pertama kerana ia sebuah *khavar* yang menafikan hukum dusta dengan pertimbangan ciri kedua (ia diceritakan) maka tidak lazim terjadi pertembungan antara dua perkara yang berlawanan dalam satu masa dan tempat yang sama iaitu benar dan dusta tidak mungkin bersama. Tidak mungkin menetapkan penipuan dan menafikannya dalam satu masa yang sama. Pada hal ini juga sudut pandangan yang berlainan dan jika kamu mahu

dengarkan jawapan yang lebih baik dengarlah kataku ini:

- 2) Sesungguhnya hukum pada pernyataan tersebut hanya atas dirinya sendiri yakni pernyataan swarujuk dari segi ia merupakan perkhabaran akan dirinya. Sesungguhnya hukum itu menjadikan pernyataan ini dusta kerana ia dikira sebahagian daripada subjeknya. Natijah ini juga dihukum dusta hanya kerana ia sebuah penafian akan pendustaan daripada pernyataan ini dari segi ia sebahagian daripada subjeknya. Oleh itu, pengiktibaran bahawa ia sebahagian daripada subjeknya sendiri mengikat akan perkara yang dinafikan iaitu pendustaan bukannya mengikat bagi perkara yang menafikan. Maka tidak lazim daripada pendustaan ini, penafian akan hukum dustanya kerana hal ini akan menyebabkan pertembungan dua perkara yang bertentangan dalam satu masa dan tempat yang sama. Kesimpulan daripada jawapan ini, sesungguhnya pengiktibaran bahawa pernyataan ini adalah pernyataan swarujuk yang merujuk kepada dirinya sendiri dengan hukum dusta bukan kerana ia dikira sebagai sebuah pengkhabaran akan tetapi kerana ia boleh dihukum dengan pengiktibaran bahawa ia dikhabarkan akan ayat tersebut sebagai sebuah ayat yang dusta. Jika dituruti dengan tanggapan sebegini maka pernyataan tersebut tidak menjadi benar atau dusta kerana bukan daripada ruang lingkup perbahasan pernyataan ini untuk menjadi salah satu daripada keduanya dengan tanggapan sebegini. Ia hanya dinyatakan sebagai dusta kerana ia sebuah pernyataan (*khabar* yang menyatakan dirinya sebagai dusta). Status dusta ini hanya ditetapkan baginya dari segi ia adalah sebahagian daripada subjek ternafi. Tidak lazim daripada penafian tersebut, penafian hukum dusta daripada ayat tersebut bahkan ia dihukumkan sebagai dusta dengan tanggapan bahawa ia adalah

sebuah *khabar* yang mengandungi fungsi untuk menyatakan akan status dirinya sendiri bukan dengan tanggapan bahawa ia diceritakan akannya. Jika jawapan ini boleh diterima para alim ulama maka ia boleh menjadi sebuah permata yang dicari-cari oleh mereka dan jika mereka menginginkan jawapan yang lebih tepat lagi teliti maka dengarkan jawapanku yang seterusnya:

- 3) Makna bagi dusta itu adalah apabila suatu kalam tidak bertepatan dengan sesuatu pada hakikat diri (*nafs al-amr*) tanpa penilaian berdasarkan hukum akal dan ketepatan tersebut merupakan ruang lingkup perbahasan pernyataan tersebut. Hasil daripada penelitian terhadap pernyataan sang pekata “Setiap kataku ketika ini adalah dusta,” menunjukkan bahawa ia tidak bertepatan dengan sesuatu pada hakikat diri iaitu tanpa penilaian berdasarkan hukum ke atasnya yang menyatakan bahawa ia adalah dusta walaupun ketepatan itu termasuk dalam ruang lingkup perbahasan pernyataan. Apabila tiada ketepatan ini maka ia menjadikan penceritaan tersebut pernyataan ini dusta. Hanya sanya penetapan hukum dusta ke atasnya berdasarkan hukum akal yang menyatakan pernyataan ini sebagai dusta. Adapun penetapan ini terjadi dengan menafikan penetapan (*salb thubūt*) dusta ke atasnya dan bukan atas jalan hukum akal. Makna kalam kami “Bukan atas jalan hukum akal,” padanya adalah bagi menetapkan perkara yang ternafi tersebut sahaja bukanlah untuk mengikat penafian. Secara zahirnya, penetapan hukum dusta bagi pernyataan ini bukan berdasarkan hukum akal. Kesimpulan bagi jawapan ini, sesungguhnya pernyataan ini dihukumkan dengan dusta yang ditetapkan bukan berdasarkan hukum akal. Hukum pernyataan ini sebagai dusta berlaku kerana penetapan bagi pernyataan ini berdasarkan hukum akal ternafi

dari segi ternafinya pengumpulan ini, yakni pengumpulan kedustaan bersama keadaan dirinya tidak berdasarkan hukum akal dalam satu masa dan tempat yang sama. Hukum ini menjadi hukum dusta kerana penetapan hukum dusta itu dibuat bukan berdasarkan hukum akal akan tetapi bukan kerana penafian hukum dusta ke atasnya.

Jika jawapan ini boleh diterima oleh para ulama maka jadilah ia ‘*ibrah al-fuḍalā’*’ yang memberi erti pedoman orang-orang yang terpelajar.

Maka dengan ini tamatlah *al-Risālah al-Khafriyyah*, semoga Allah mengasihinya dengan pertolongan Allah *al-Malik al-Wahhāb*.

Rumusan

Kritikan yang dikemukakan oleh al-Khafīr terhadap pandangan al-Dawwānī dalam isu paradoks *Jadhr al-Aṣam* memperlihatkan penolakannya yang tegas terhadap pendirian al-Dawwānī, khususnya berkaitan dengan penafian status khabar bagi ayat paradoks tersebut. Al-Khafīr membentangkan hujah balas dalam beberapa peringkat, bermula daripada tahap asas permasalahan sehingga kepada tahap yang lebih mendalam dan kompleks.

Menariknya, al-Khafīr menamakan tahap kedua dalam siri jawapannya sebagai *Dallah al-Fuḍalā’* (Permata Orang-Orang yang Terpelajar), menandakan peningkatan kualitatif dalam analisis dan penghujahannya. Manakala tahap ketiga pula, yang merupakan tahap terakhir dan paling signifikan, dinyatakan sebagai *maqṣūd* atau matlamat utama penulisan risalah ini, yang dinamakan *‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam*, yang boleh diterjemahkan sebagai “Pedoman Orang-Orang yang Terpelajar dalam Menyelesaikan Paradoks *Jadhr al-Aṣam*.”

Melalui pendekatan berperingkat ini, al-Khafīr tidak hanya menolak pandangan al-Dawwānī secara langsung, tetapi turut menawarkan sebuah kerangka penyelesaian yang lebih holistik dan bersifat progresif, mencerminkan kedalaman kefahaman beliau terhadap isu logik klasik dalam wacana mantik Islam.

Penghargaan

Setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih dirakamkan kepada Jabatan Pengajian Tinggi, Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia kerana membiayai penyelidikan ini di bawah Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS): FRGS/1/2022/SSII1/UKM/02/18.

Rujukan

- Al-‘Aṭṭār, Ḥasan ibn Muḥammad. “Ḥāshiyah al-‘Aṭṭār ‘alā al-Tahdhīb” dicetak bersama Sa‘d al-Dīn ibn ‘Umar ibn ‘Abd Allāh al-Taftazānī, ‘Ubayd Allāh ibn Faḍl Allāh al-Khubayṣī & Muḥammad al-Dusūqī, *Tadhhīb ‘alā fī Sharḥ al-Tahdhīb ‘alā Matn Tahdhīb al-Mantiq*, ed. ‘Abd Allāh Muḥammad ‘Abd Allāh Ismā‘īl & al-Azharī, Muṣṭafā Abū Zayd. Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī: Kaherah, 2015.
- Al-Abharī. Athīr al-Dīn ibn ‘Umar, *Kashf al-Ḥaqā’iq wa Tahrīr al-Daqā’iq*, ed. Hüseyin Sarioğlu. Istanbul: Cantay Kitabevi, 2001.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭba‘ah al-Dawlah, 1988.
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Ḥāshiyah al-Bājūrī ‘alā Sullam al-Munawraq*. Iskandariah: Maktabah al-‘Imān li al-Ṭab‘ wa al-Nashr al-Tawzī‘, 2020.
- Al-Daqqāq, Jamāl Fārūq. *Baṣā’ir al-Azhariyyah ‘alā al-Sullam al-Munawraq*. Kaherah: Kashīdah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2018.
- Al-Dashtakī, Ṣadr al-Dīn. “Risālah fī Shubhah Jadhr al-Aṣam” ed. Aḥad Farāmarz Qaramelekī, *Kheradnāmeḥ Ṣadrā* 5(6) (1375H).

- Al-Dawānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As'ad & al-Mullā
'Abd Allāh al-Yazdī, *Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Dawānī wa
al-Mullā 'Abd Allāh al-Yazdī 'alā Tahdhīb al-Manṭiq li
al-'Allāmah al-Imām Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī*, ed. 'Abd
al-Naṣīr Aḥmad al-Shāfi'ī al-Malībārī. Kuwait: Dār al-
Diyā' li al-Nashr wa al-Tawzī', 2014.
- Al-Iṣfahāni al-Jayrāni, 'Abd Allāh b. 'Isā b. Muḥammad
Ṣālih. *Riyāḍ al-'Ulamā' wa Ḥiyāḍ al-Fuḍalā'*, ed. Al-
Sayyid Maḥmūd al-Mara'shī dan al-Sayyid Aḥmad al-
Ḥusaynī. Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2010.
- Al-Khafīrī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Risālah 'Ibrah al-
Fuḍalā' fī Hall Shubhah Jadhr al-Aṣam" ed. Aḥad
Farāmarz Qaramelekī, *Kheradnāmeḥ Ṣadrā* 4(7)
(1375H).
- Al-Khawānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt al-Jannāt fī
Aḥwāl al-'Ulamā' wa al-Sādāt*, ed. Asad al-Allāh
Ismā'īliyyān. Qom: Maktabah Ismā'īliyyān, 1390H.
- Al-Qāḍī Nur Allāh al-Tustarī. *Majālis al-Mu'minīn*. t.pt.:
Dār Hishām, 2013.
- Al-Safārayīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Lawā'ih al-Anwār
al-Saniyyah wa Lawāqih al-Afkar al-Sunniyyah*, ed. 'Abd
Allāh ibn Muḥammad ibn Sulaymān al-Buṣūrī. Riyadh:
Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzī', 1994.
- Beall, J. C. *Revenge of The Liar: New Essays on the
Paradox*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Beta Firmansyah. "Mantik (Logika): Model Deradikalisasi
Ala Pesantren." *Ushuluna* 3(2) (2017): 64-74.
- Dalglish, Steven. "Accepting Defeat: A Solution to
Semantic Paradox with Defeasible Principles for Truth."
Tesis kedoktoran, Ohio: Ohio State University, 2020.
- David Sanson & Ahmed Alwishah. "Al-Taftazani on the
Liar Paradox." Dalam *Oxford Studies in Medieval
Philosophy* 4, ed. Robert Pasnau. Oxford: Oxford
University Press, 2016: 100–124.
- Hamat, Mohd Fauzi. "Mantik Aristotle dalam Karya
Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan

- Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi (M. 606 H. / 1209 M.).” *Jurnal Usuluddin* 11 (2000): 1-12.
- Ibn Mīssī, Zubaydah Mūnya. “Al-Mufāraqāt wa Athārūhā fī Taṭawur al-Mantiq wa al-Riyāḍiyāt.” Dalam *Silsilah al-Abhāth al-Mu’tamar al-Thanaawī al-Duwalī ‘Kayf naqra’ al-Falsafah’* 5(9) (2020): 425.
- Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As’ad al-Dawwānī. “Nihāyah al-Kalām fī Ḥall Shubhah Kullu Kalāmī Kādhīb” ed. Aḥad Farāmarz Qaramelekī, *Nāmeḥ Muḥīd* 2(5) (1375H): 97-134.
- Lagerlund, Henrik, ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500*. Dordrecht: Springer Netherland, 2020.
- Miller, Larry. “A Brief History of the Liar Paradox.” Dalam *Of Scholars, Savants and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. Ruth Link-Salinger. New York: Peter Lang, 1989.
- Nashābah, Maḥmūd. *Hāshiyah Nathr al-Darārī ‘alā Sharḥ al-Fanārī ‘ala Matn al-Abharī fī al-Mantiq*. Kaherah: Maktabah Dhakhā’ir al-Wārraqīn, 2016.
- Rezakhany, Hasan John. “Jalal ad-Din ad-Dawwani’s Solution to the Liar Paradox.” *Journal of South Asian Intellectual History* 1 (2018): 183–220
- Sa’d al-Dīn ibn ‘Umar ibn ‘Abd Allah al-Taftazānī. *Sharḥ al-Maqāṣid*. t.tp.: t.p, 1277H.
- Saliba, George. “A Sixteenth-Century Arabic Critique of Ptolemaic Astronomy: The Work of Shams al-Din al-Khafri.” *Journal for the History of Astronomy* 25(15) (1994): 15-38.
- Saliba, George. *Ma’ālim al-Aṣālah wa al-Ibdā’ fī Shurūḥ wa al-Ta’ālīq al-‘Ilmiyyah al-Muta’akhirah: A’māl Shams al-Dīn al-Khafri*. London: Mu’asasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2015.

Muhammad Amzar & Wan Haslan, “*Jadhr Al-Aṣam* di Sisi al-Khafīr:
Terjemahan *Risālah ‘Ibrah al-Fuḍalā’ fī Ḥall Shubhah Jadhr al-Aṣam,*” *Afkar*
Vol. 27 No. 1 (2025): 551-588

Yablo, Stephen. “Paradox without Self-Reference.”
Analysis 53(4) (1993): 251–52.
<https://doi.org/10.2307/3328245>.

Young, Ryan Edward. “The Liar Paradox: A Consistent and
Semantically Closed Solution.” Tesis kedoktoran,
Canberra: The Australian National University, 2011.

Zarrepour, Mohamed Salleh. “Abhari’s Solution to the Liar
Paradox: A Logical Analysis.” *History and Philosophy of
Logic* 42(1) (2021): 1-16.