



*Article History*

*Submitted:*

11-03-2018

*Reviewed:*

20-04-2018

*Aproved:*

23-05-2018

**Teologi Eksklusif Era Kolonial - Potret Pemikiran  
KH. Ahmad Rifa'i tentang Konsep Iman**

**Ma'mun**

*mamun\_sdn@yahoo.com*

IAIN Pekalongan

**Abstract**

This article will address interesting facts about the exclusivity of theology which appeared in the thoughts of KH. Ahmad Rifa'i (Batang) in the colonial era. The study will focus on the concept of faith initiated by Kiai Rifa'i in his works. Data was obtained from the works of Kiai Rifa'i who taught the students. These data will be analyzed by a phenomenological approach with reference to the theological and philosophical facts that characterize the thoughts of Kiai Rifa'i. The results of the study indicate that the theological exclusivity in the thinking of Kiai Rifa'i was formed because of the polarization of the quality of human faith is divided into three: (1) Iman *Maqbul*, is the faith of believers who only commit minor sins; (2) Iman *Mauquf*, is the faith of those who commit the great sin of the wicked causes; (3) Iman *Mardud*, the faith of the hypocrites and those who commit the great sins of the infidelity causes. From the trilogy of faith, several issues of fiqh are often punished by Kiai Rifa'i with exclusive conclusions such as in marriages and Friday Prayers (Shalat Jum'at) which according to him are punished illegally, because in those two problems there is the role of people whose quality of faith falls into the category of *Mauquf Faith*, namely the princes of marriage who want to help the colonial government (Netherlands).

**Keywords:** *Exclusive Theology, Colonial, Jama'ah Rifa'iyah*

Tulisan ini akan menyoal fakta menarik tentang eksklusivitas teologi yang muncul dalam pemikiran KH. Ahmad Rifa'i Batang di era kolonial. Kajian akan difokuskan pada konsep iman yang digagas Kiai Rifa'i dalam karya-karyanya. Data diperoleh dari karya-karya Kiai Rifa'i yang ajarkan kepada para murid-muridnya. Data-data tersebut akan dianalisis dengan pendekatan fenomenologi dengan mengacu pada fakta-fakta teologis dan filosofis yang mewarnai pemikiran Kiai Rifa'i. Hasil kajian menunjukkan bahwa eksklusivitas teologi dalam pemikiran Kiai Rifa'i terbentuk karena adanya polarisasi terhadap kualitas iman manusia, yang dibedakan menjadi tiga: (1) Iman *Maqbul*, yakni iman orang mukmin yang hanya melakukan dosa kecil; (2) Iman *Mauquf*, yaitu iman orang yang melakukan dosa besar penyebab fasik; (3) Iman *Mardud*, adalah iman orang munafik dan orang yang melakukan dosa besar penyebab kafir. Dari trilogy iman tersebut, beberapa masalah fiqh kerap dihukumi oleh Kiai Rifa'i dengan kesimpulan yang bersifat eksklusif seperti dalam pernikahan dan Sholat Jum'at yang menurutnya dihukumi tidak sah, karena pada dua masalah itu terdapat peran orang yang kualitas keimanannya masuk dalam kategori "Iman *Mauquf*", yakni para penghulu yang mau membantu pemerintahan kolonial (Belanda).

**Kata kunci:** *Teologi Eksklusif, Kolonial, Jama'ah Rifa'iyah*

URL: <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/1509>

DOI: <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1509>

## PENDAHULUAN

Proses internalisasi keyakinan agama dalam diri seseorang telah dimulai sejak kecil. Dalam keluarga, sekolah, pesantren, atau bahkan komunitas keagamaan tertentu selalu menekankan implantasi teologis kepada jama'ahnya dalam setiap aktifitas yang mereka lakukan. Teologi setidaknya memiliki peranan penting dalam konstruksi epistemologi seseorang. Beberapa Ulama', pemikir, dan para cendekiawan muslim seringkali tidak dapat melepaskan diri dari kecenderungan teologis dalam karya-karya yang mereka telurkan. Bahkan pola pikir tekstual maupun kontekstual dalam memahami ajaran agama sangat bergantung pada konstruk teologi yang dibangun (Heriyanto 2015: 182-183).

Oleh sebab itu wajar jika konflik yang disebabkan masalah perbedaan teologi seringkali sulit untuk didamaikan. Hal ini disadari atau tidak disebabkan karena teologi adalah bagian dari sensitifitas emosi manusia yang telah mengalami proses historis yang begitu panjang. Namun sebaliknya, konfrontasi yang terjadi antara dua komunitas berbeda dengan kecenderungan teologi yang sama faktanya justru minim resiko konflik. Hal ini dapat kita lihat dalam kasus migrasinya warga Muhammadiyah menjadi pengikut Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) beberapa tahun silam. Keduanya sama-sama tidak merasa dirugikan karena masing-masing memiliki landasan teologis yang sama, yakni berkaitan dengan spirit gerakan purifikasi Islam yang mengusung ajaran untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis (Mustolehudin 2014: 47).

Dalam konteks komunitas keagamaan di Indonesia, teologi telah menjadi basis pergerakan utama dalam berinteraksi dengan masyarakat. Sebut saja NU, hingga kini terus aktif melakukan internalisasi teologi Aswaja-nya terhadap kader-kader yang mereka didik (Qa'im 2012). Muhammadiyah kurang lebih juga demikian, selalu gigih menanamkan "Teologi al-Ma'un" kepada para kader untuk mengobarkan semangat dalam membebaskan *Mustadb'afin* dari ketertindasannya (Huda 2011: 347). Bahkan keduanya – NU dan Muhammadiyah – kini sedang sama-sama mengembangkan "*Ekoteologi*", yakni ajaran teologi yang mengedepankan hubungan manusia dengan lingkungan (Mardhiah, Aulia, & Narulita 2014).

Berbicara masalah kecenderungan teologis dalam komunitas keagamaan, maka fenomena yang terjadi pada Jama'ah Rifa'iyah di Batang, Jawa Tengah, kiranya juga menarik untuk diperbincangkan. Jama'ah ini dalam banyak hal memiliki keunikan yang tidak dimiliki oleh komunitas lain. Dalam masalah pernikahan semisal, mereka menolak pernikahan yang dilakukan oleh penghulu. Jika ini sampai terjadi, maka diharuskan mengulang pernikahannya (*Tajdid al-Nikāh*) di depan wali dan saksi yang *qualified* menurut teologi yang mereka yakini (Djamil 2001: 91-92).

Fenomena ini menarik, sebab di situlah muncul eksklusifitas teologis dalam praktek keberagaman jama'ah Rifa'iyah. Meskipun begitu, aspek teologi jama'ah Rifa'iyah ini kurang mendapatkan perhatian yang proporsional dari para peneliti. Kajian yang telah dilakukan lebih banyak menyoal permasalahan lain, seperti: hukum, diteliti oleh Muftadin (2017) dan Karyanto (2010); tariqat, dikaji oleh Islam (2016); seni dan budaya, termuat dalam kajian Jaeni (2015); da'wah, diteliti oleh Khamdi (2009); dan aspek sosio-historisnya, sebagaimana dikaji oleh Ulya (2013).

Berangkat dari beberapa fakta kajian tersebut, aspek teologi jama'ah Rifa'iyah menjadi relevan untuk dibahas dan ditelaah secara mendalam. Apalagi hal itu menyangkut dengan eksklusifitas teologis yang muncul dalam kelompok tersebut. Sikap eksklusif yang demikian tentu erat kaitannya dengan paham-paham radikal, sehingga relevansi konteks eksklusivitas teologi KH. Ahmad Rifa'i dan konteks radikalisme yang berkembang akhir-akhir ini dapat terejawentahkan dengan baik. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis akan mencoba menelaah permasalahan tersebut secara kritis dengan berbagai pendekatan yang relevan dengan menitikberatkan pada konstruk pemikiran teologi Ahmad Rifa'i yang diajarkan kepada para pengikutnya.

## PEMBAHASAN

### A. Profil KH. Ahmad Rifa'i

Desa Tempuran, Kaliwungu Kendal, adalah tanah kelahiran kiai Rifa'i. Lahir pada tahun 1786 M/1200 H. Ayahnya adalah seorang penghulu *Landeraad*<sup>1</sup> Kendal yang bernama Muhammad Murham anak dari RKH. Abu Sujak alias Sutjowidjojo (Djamil 2001: 13). Setelah ayahnya meninggal, Rifa'i kecil kemudian diasuh oleh kakak iparnya yang bernama Asy'ari, yang di kemudian hari kakaknya ini menjadi ulama' kharismatik dan terkenal di daerah Kaliwungu (Amin 1989: 9).

Sejak kecil kiai Rifa'i hidup di lingkungan yang cukup religius. Atas didikan kakaknya, kiai Rifa'i kemudian tumbuh menjadi pribadi yang tegas dan religius. Ketika kiai Rifa'i mulai beranjak dewasa, ia sudah menunjukkan tingkat kecerdasan intelektual dan spiritual yang cukup matang (Wasim 2015: 144). Kiai Rifa'i termasuk diuntungkan dengan kondisi Kaliwungu yang pada saat itu menjadi pusat perkembangan Islam di wilayah Kendal dan sekitarnya. Pasalnya sejak kecil kiai Rifa'i sudah akrab dengan berbagai ilmu pengetahuan agama Islam yang lazim diajarkan di pesantren, seperti: *Nahwu, Sharaf, Fiqh, Bayan, Badi', Ilmu Hadis, dan Ilmu Al-Qur'an*. Sehingga wajar jika kemudian hari kiai Rifa'i mahir menerjemahkan literatur-literatur Arab klasik ke dalam bahasa Jawa pada saat ia dewasa (Djamil 2001: 13).

---

<sup>1</sup> Istilah yang untuk menyebutkan "Penghulu" pada masa kolonialisme

Pada tahun 1816 M, kiai Rifa'i tercatat melakukan perjalanan ke Makkah untuk menunaikan ibadah Haji dan kemudian menetap di sana selama kurang lebih 8 tahun (Amin 1996: 51). Selama menetap di sana, ia berguru kepada sejumlah ulama'. Di antara gurugurunya adalah Syaikh Abdurrahman, Syaikh Abu Ubaidah, Syaikh Abdul 'Aziz, Syaikh Utsman, Syaikh Abdul Malik, dan Syaikh Isa Al-Barawi (Depag RI 1982).

Sepulang dari Makkah, kiai Rifa'i kembali ke Kaliwungu untuk berdakwah di daerah Kendal dan sekitarnya. Gerakan dakwah kiai Rifa'i ini mendapat respon positif dari masyarakat. Hingga kemudian pemerintah kolonial merasa khawatir terhadap gerakan dakwahnya. Walhasil, sekitar tahun 1850 kiai Rifa'i diasingkan ke Kalisalak, sebuah desa yang terpencil di daerah Batang. Di Kalisalak kiai Rifa'i tetap melanjutkan usaha dakwah dan perjuangannya (Mastuki & el-Saha 2006: 95). Gerakan dakwah ini untuk kedua kalinya kembali menimbulkan keresahan bagi pemerintah Kolonial, dan pada tahun 1859 kiai Rifa'i pun diasingkan ke Ambon (Djamil 2001: 188).

Kiai Rifa'i merupakan produk dari entitas dua kebudayaan yang berbeda. Perkawinan silang antara kebudayaan Jawa dan Arab dalam diri Rifa'i pada akhirnya membentuk corak pemikiran yang khas dan unik. Keunikan tersebut dapat kita lihat dalam keberaniannya melakukan perlawanan kepada pemerintah kolonial melalui gerakan-gerakan dakwah yang ia lakukan.

Dalam beberapa penelitian tentang gerakan Rifa'iyah yang berhasil penulis kumpulkan, mayoritas menganggap bahwa Ahmad Rifa'i mengikuti paham *Ahl al-Sunah wa al-Jamā'ah*. Dalam penilaiannya dua aliran terkenal dalam madzhab teologi (*Jabbariyah* dan *Qadariyah*) justru termasuk aliran bid'ah dan fasik (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 8).

Adapun dalam hal *Fiqh*, Ahmad Rifa'i lebih memilih mengikuti salah satu dari empat madzhab fiqh, yakni Syafi'iyah (Khamdi 2009: 147). Hal ini menurut Muftadin (2017: 250) dapat dilihat dari deretan guru-guru Ahmad Rifa'i selama berada di Makkah, yakni diantaranya: Syaikh Ustman, Syaikh Abdurrahman, Syaikh Isa Al-Barawi dan Syaikh Faqih Muhammad bin Abdul Azis. Ulama'-ulama' tersebut secara genealogis bersambung sanadnya kepada Imam Syafi'i. Fakta ini semakin tergambar dalam karya-karya Rifa'i, sebab secara eksplisit ia sering menyatakan dalam permulaan karya-karyanya bahwa madzhab *fiqh* yang dianutnya adalah *Syafi'iyah* dan *Sunni* sebagai basis teologinya. Pilihan ideologi ini kemudian juga diamini oleh para pengikut kiai Rifa'i yang pada akhirnya tergabung dalam sebuah komunitas keagamaan yang diberi nama jama'ah Rifa'iyah.

## **B. Gerakan Dakwah Kiai Rifa'i**

Pada masa-masa awal, dakwah yang dilakukan oleh kiai Rifa'i sebenarnya hanya sebatas memberikan ceramah-ceramah agama di daerahnya sendiri, Kendal. Lambat laun

kiai Rifa'i mulai terkenal dan sering memberikan ceramah agama di luar kota. Dalam fase ini, kiai Rifa'i mulai menunjukkan ketidaksepatannya pada perilaku masyarakat yang tidak sesuai dengan ajaran agama. Ia pun mulai mengkritik dan melakukan gerakan pembaharuan dalam banyak hal, seperti perubahan arah kiblat, larangan menikah di KUA, rukun islam satu, dan pendirian shalat jum'at secara terpisah dengan masyarakat (Yakin 2016: 21).

Beberapa gerakan pembaharuan tersebut faktanya mampu menarik perhatian masyarakat untuk ikut bergabung dalam gerakan dakwah yang dilakukan oleh kiai Rifa'i. Adapun puncaknya, ketika kiai Rifa'i mengisi ceramah di Wonosobo, banyak orang yang berdatangan kepada kiai Rifa'i untuk diperbaharui keislamannya. Walhasil, peristiwa ini kemudian menyulut amarah pemerintah Belanda pada saat itu. Gerakan yang dilakukan oleh kiai Rifa'i dianggap mengusik kenyamanan pemerintah dan mengganggu ketentraman masyarakat. Dengan alasan ini kemudian kiai Rifa'i ditangkap dan dipenjara tanpa pengadilan di Wonosobo (Amin 1996: 50). Setelah peristiwa inilah kiai Rifa'i memutuskan untuk pergi ke Makkah dan menetap di sana selama kurang lebih 8 tahun (Yakin 2016: 21).

Sepulang dari Makkah, gaya dan cara dakwah kiai Rifa'i tidak berubah. Ia masih saja kerap mengkritik budaya masyarakat dan pemerintah kolonial yang tidak sesuai ajaran islam. Karena sikapnya inilah kemudian pemerintah Belanda mengeluarkan larangan kepada kiai Rifa'i untuk menetap di daerah Kendal. Akibatnya, kiai Rifa'i harus hijrah ke daerah Batang dan menetap di sana (Amin 1996: 61-62).

Setelah menetap di Batang, kegiatan dakwah yang dilakukan kiai Rifa'i justru semakin berkembang dan menjadi sebuah komunitas keagamaan yang mendeklarasikan diri sebagai jama'ah Rifa'iyah. Sebagai sebuah komunitas keagamaan, jama'ah Rifa'iyah tentu tidak berbeda jauh dengan kelompok keagamaan lain pada umumnya. Namun sebagai sebuah gerakan sosial, Rifa'iyah nampak sangat berbeda. Perbedaan tersebut terlihat jelas dalam upaya kelompok tersebut untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial, ini dibuktikan dengan orientasi fikih yang mereka bangun lebih menampilkan sikap non-kooperatif terhadap kebijakan-kebijakan yang dibuat Belanda (Muftadin 2017). Namun, justru hal inilah yang menjadi tumpuan semangat para pengikut Rifa'iyah untuk terus melakukan dakwah dan mengembangkan pergerakan mereka.

Ketika kiai Rifa'i masih hidup, perkembangan jama'ah ini sebenarnya tidak begitu signifikan. Walaupun faktanya kiai Rifa'i telah membangun pesantren terlebih dahulu di Kalisalak Batang (Yakin 2016: 22), namun dalam catatan Khamdi (2009: 144-145), tokoh yang paling berperan besar dalam pengembangan ajaran Rifa'iyah adalah murid-murid kiai Rifa'i dari berbagai daerah, terutama Abu Ilham. Di tangan Abu Ilham inilah Rifa'iyah menjadi komunitas dakwah yang berkembang pesat. Banyak orang berdatangan dari

berbagai daerah untuk belajar kitab-kitab karya kiai Rifa'i – atau lebih dikenal dengan sebutan “Tarajumah” - kepada Abu Ilham.

Jika kita menilik sejarah, pada akhir abad 19 terkenal sebagai babak baru penjajahan di Indonesia, yakni adanya alienasi elit-elit kerajaan dari panggung politik nusantara yang kemudian didominasi oleh kekuatan baru dari kolonialisme Belanda (Ricklef, 1992: 182-184). Hal ini secara tidak langsung menyebabkan hilangnya patronase kerajaan terhadap rakyatnya, sehingga wajar jika kemudian rakyat lebih memilih mencari perlindungan lain di luar elit-elit kerajaan. Pada saat itulah kiai dan ulama' menjadi pilihan yang paling tepat bagi rakyat. Jadi, berkembangnya ajaran Rifa'iyah tentu tidak lepas dari fakta historis tersebut. Apalagi ajaran kiai Rifa'i sangat bernuansa penolakan terhadap kolonialisme, hal ini menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat untuk ikut bergabung dan mendalami ajaran agama dari karya-karya kiai Rifa'i. Bahkan sepeninggal kiai Rifa'i, jama'ah ini justru semakin berkembang dan terorganisir dengan baik. Sehingga wajar jika jama'ah Rifa'iyah ini dianggap oleh Stenbrink sebagai kelompok keagamaan pertama di Indonesia yang mampu eksis walaupun pendirinya telah meninggal (Stenbrink 1984: 113).

### C. Teologi Eksklusif dalam Potret Sejarah

Dalam perjalanannya, perkembangan Islam banyak diwarnai oleh peperangan dan pertikaian, baik yang terjadi antara kaum muslim *vis a vis* kaum kafir, atau pertikaian antar orang-orang Islam sendiri yang mana realitanya kemunculan potensi perpecahan tersebut justru muncul pada saat Nabi Muhammad Saw wafat.

Umar bin Khattab pada saat Nabi wafat tercatat pernah mengeluarkan statemen bahwa Nabi Muhammad Saw tidak wafat sebagaimana manusia biasa, akan tetapi beliau diangkat ke langit seperti peristiwa Nabi Isa As. Bahkan Umar mengancam akan menghunuskan pedangnya kepada orang yang mengatakan Nabi Muhammad Saw telah wafat sebagaimana orang biasa. Hal ini kemudian dibantah oleh Abu Bakar dengan mengatakan;

*Barangsiapa yang menyembah Muhammad, maka sesungguhnya Muhammad telah wafat. Dan barangsiapa yang menyembah Allah, Tuhan Muhammad, maka sesungguhnya Dia adalah Dzāt yang hidup, tak pernah mati (Aun 1976: 45).*

Kisah di atas sedikit banyak telah merepresentasikan kuatnya potensi eksklusifisme dalam teologi pada fase-fase awal. Sehingga andaikan pada saat itu Umar benar-benar membunuh orang yang mengatakan Nabi wafat seperti orang biasa, maka tentu hal itu dapat dikatakan sebagai anarkisme teologi pertama yang muncul dalam sejarah. Namun, beruntung Abu Bakar hadir sebagai orang yang mampu meredam potensi radikalisme tersebut.

Dalam konteks lain, sikap eksklusif yang dilatarbelakangi oleh pandangan teologi juga nampak dalam kelompok Syi'ah. Mereka menganggap bahwa yang berhak memangku kedudukan sebagai khalifah hanya *Ahl al-Bait*. Sebab mereka meyakini bahwa seorang *Ahl al-Bait* yang menjadi Imam memiliki sifat *ma'sum* (terjaga dari perbuatan dosa) dan mewarisi sifat-sifat dari Allah Swt. Orang yang tidak mengakui ke-*ma'sum*-an Imam dianggap telah keluar dari agama Islam (Hasan 1996, Juz II: 7). Eksklusifitas pemahaman mereka terhadap konsep ke-*ma'sum*-an Imam ini di kemudian hari faktanya telah mendorong munculnya aksi-aksi radikal dari Syi'ah, sebagaimana yang terjadi pada peristiwa Karbala.

Menurut Abdullah (Abdullah 2016: 5), walaupun peristiwa pembunuhan terhadap Khalifah sudah terjadi pada masa kekhalifahan Umar, namun gerakan radikalisme yang sistematis dan terorganisir dengan baik baru dimulai setelah terjadinya Perang *Shiffin* di masa kekuasaan Ali bin Abi Thalib. Hal ini ditandai dengan munculnya sebuah gerakan teologis radikal yang disebut dengan "*Khawārij*".

Khawārij adalah kelompok atau aliran kalam yang berasal dari pengikut Ali bin Abi Thalib yang kemudian keluar dari barisannya, karena ketidaksetujuannya terhadap keputusan Ali yang menerima arbitrase (tahkim) atau perjanjian damai dengan kelompok pemberontak Mu'awiyah bin Abi Sufyan mengenai persengketaan kekuasaan (khilafah). Menurut kelompok Khawarij, keputusan yang diambil Ali adalah sikap yang salah dan hanya menguntungkan kelompok pemberontak. Situasi inilah yang melatarbelakangi sebagian barisan tentara Ali keluar meninggalkan barisannya (Abdullah, 2016: 6).

Khawarij, sebagai sebuah kelompok sempalan dalam Islam yang berpikir radikal, merupakan sebuah bentuk yang lahir dari kekecewaan politik terhadap arbitrase yang merugikan kelompok Ali bin Abi Thalib. Akhirnya, sebagian dari pendukung Ali keluar, dan berpendapat ekstrim bahwa perang tersebut tidak dapat diselesaikan dengan tahkim manusia. Tetapi putusan hanya datang dari Allah swt dengan cara kembali kepada hukum yang ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Semboyan mereka adalah *Lā hukma Illa Lillah* (tidak ada hukum selain hukum Allah).

Mereka, yang keluar dari kelompok Ali bin Abi Thalib ini, yang kemudian menamakan dirinya golongan "*Khawārij*" memandang dan mencap bahwa Ali bin Abi Thalib, Amir bin al-Ash, Abu Musa al-Asy'ari, dan Mu'awiyah, serta yang lainnya yang setuju atau menerima arbitrase atau tahkim adalah sebagai kafir, karena tidak kembali ke al-Qur'an dalam menyelesaikan pertikaian tersebut. Radikalisme Khawarij sebagai pemberontak telah terbukti dalam sejarah. Tidak hanya di masa Ali, Khawarij meneruskan perlawanannya terhadap kekuasaan Islam resmi, baik di zaman Dinasti Bani Umayyah maupun Abbasiyah. Oleh karena itu, mereka memilih Imam sendiri dan membentuk pemerintahan kaum *Khawārij* (Abdullah 2016: 6-8).

Dari beberapa fakta sejarah di atas, maka dapat disimpulkan bahwa munculnya radikalisme sangat erat kaitannya dengan konsepsi teologi seseorang, yang mana agama seakan-akan digunakan untuk melegitimasi arogansi yang dilakukan. Aksi-aksi radikal sering dianggap sebagai manifestasi dari keimanan seseorang, artinya tindakan tersebut dilakukan untuk membuktikan eksistensi keimanan dalam hatinya, dan biasanya obyek dari tindakan radikal tersebut adalah orang-orang yang dianggap keluar dari koridor-koridor keimanan. Oleh sebab itu pada tahap selanjutnya penting untuk didiskusikan tentang bagaimana kiai Rifa'i berbicara tentang konsep iman? Jawaban dari pertanyaan ini setidaknya akan menjadi barometer utama dalam melacak eksklusifitas teologis yang muncul dalam pemikiran kiai Rifa'i.

#### **D. Konsep Iman dalam Teologi KH. Ahmad Rifa'i**

Sebagaimana yang telah penulis sampaikan pada pembahasan sebelumnya, bahwa kiai Rifa'i secara genealogis memiliki kecenderungan teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Dari tataran ini, tentunya konstruk teologi kiai Rifa'i tidak berbeda jauh dari mayoritas pemikiran para tokoh-tokoh Sunni. Seperti dalam hal penggunaan term "*Uṣṣuluddīn*", kiai Rifa'i juga terlihat menggunakan istilah tersebut untuk menyebut ilmu-ilmu yang mempelajari tentang pokok-pokok ajaran agama (*tauhīd*), hal itu sama dengan pilihan para ulama' Sunni pada umumnya. Menurutnya, *Ilmu Uṣṣuluddīn* adalah:

*Utawi Ilmu Uṣṣuluddīn Pertelane  
Yaiku ngawerubi bab iman tinemune  
Lan barang kang ta'alluq ing iya wicaranane  
Lan ngawarubi ing Allah kewajibane  
Lan muhale lan jaiṣe kinaweruban  
Lan kaya mangkono ngawerubi kawajibane  
Hake para rusul muhale lan kawenangane  
Iku nyata nuli aja kataqṣiran (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 5)*

*Terjemah:*

*Adapun ilmu uṣṣuluddīn penjelasannya  
Yaitu mengetahui bab iman jadinya  
Dan hal-hal yang berkaitan pembicaraannya  
Dan mengetahui Allah kewajibannya  
Dan muhal Allah dan jaiṣ-Nya diketahui  
Dan juga mengetahui kewajibannya  
Haknya para rasul muhal-nya dan kebolehbannya  
Itu nyata kemudian jangan sampai kekurangan*

Dari pernyataan itu, kiai Rifa'i secara tidak langsung telah memosisikan pengetahuan tentang iman sebagai intisari dari Ilmu *Uṣṣuluddīn*. Sehingga membicarakan konsep keimanan dalam konteks pemikiran kiai Rifa'i sama saja mendiskusikan garis besar

konstruk teologi yang ia bangun. Oleh karena itu, pembahasan dalam tahap ini akan diarahkan untuk membicarakan masalah tersebut.

Iman menurut kiai Rifa'i, secara etimologis adalah *al-tasdiq* (membenarkan dengan hati). Adapun secara terminologis, iman adalah proses membenaran dalam hati seseorang terhadap apa yang dibawa oleh Rasulullah. (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 12). Jadi dalam definisi tersebut orang dapat dianggap "beriman" hanya dengan membenarkan saja ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Saw.

Definisi ini nampak memiliki perbedaan dengan apa yang disampaikan Muhlisin Said dalam kitab *Al-Naẓ'ah al-Khārijīyah*, yang mana isinya juga merupakan klarifikasi tentang definisi iman menurut kiai Rifa'i, yakni terdiri dari tiga komponen: *pembenaran*, *pengucapan*, dan *pengamalan*. Khusus untuk penambahan dua komponen iman tersebut dilakukan hanya untuk tujuan penyempurnaan iman, jika tidak dilakukan maka imannya dianggap tidak sempurna dan dikhawatirkan akan masuk pada kekufuran (Said, T.th: 20-21). Oleh sebab itu, wajar jika kiai Rifa'i dalam definisinya tentang iman hanya mencantumkan "pembenaran", karena "pengucapan" dan "pengamalan" hanya sebagai penyempurna keimanan seseorang.

Menurut kiai Rifa'i (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 12), agar iman seseorang dianggap sah, maka ada dua syarat pokok yang harus dipenuhi, yakni *taslim* dan *inqiyād*. Ia menulis:

*Syarf al-īmāni al-taslimu wa al-inqiyādu*  
 Utawi syarat ning sahé iman jujur  
 Iku masrahaken sarira milahur  
 Lan anut asih ing *syara'* pitutur

Yang dimaksud *taslim* dan *inqiyād* sebagai syarat sahnya iman dalam statemen di atas, adalah penerimaan (*taslim*) dan ketundukan hati (*inqiyād*) terhadap hukum-hukum Allah yang dibawa oleh Rasul-Nya. Artinya, jika ingin keimanan dianggap sah, maka seseorang tidak dibenarkan membenci, mengingkari atau bahkan menentang terhadap hukum-hukum Allah.

Lebih lanjut, tentang konsep *taslim* dan *inqiyād* ini kiai Rifa'i menulis: "*tegesé arep asih atiné aja anduwéni sengit ing hukum Allah lan hukum Rasulullah*" (Rifa'i T.th (b): 2), maksudnya setianya hati (*taslim*) dan tidak memiliki rasa benci (*inqiyād*) terhadap hukum-hukum Allah. Dua hal tersebut, "setia" dan "benci", adalah merupakan perbuatan hati. Sehingga dalam prakteknya, barometer yang digunakan oleh kiai Rifa'i untuk mengukur keabsahan iman seseorang adalah hatinya, bukan perbuatannya seperti dalam teologi Mu'tazilah ataupun Khawarij. Konsepsi iman kiai Rifa'i dapat dilihat dalam gambar 1.



Gambar 1. Konsep Iman Kiai Rifa'i

Dalam menyoal rukun iman, kiai Rifa'i juga membenarkan adanya rukun iman yang enam, yaitu: (1) iman kepada Allah; (2) iman kepada malaikat-malaikat Allah; (3) iman kepada kitab-kitab Allah; (4) iman kepada rasul-rasul Allah; (5) iman kepada hari kiamat; dan (6) iman kepada *qada'* dan *qadar* Allah (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 12-51). Pengakuan kiai Rifa'i ini setidaknya membuktikan kecenderungan teologinya yang menganut madzhab *Sunni*. Namun, dalam perincian malaikat dan kitab-kitab Allah, kiai Rifa'i nampak sangat berbeda dengan pendapat para ulama' pada umumnya.

Dalam hal iman kepada malaikat, kiai Rifa'i hanya mengakomodir empat (4) malaikat utusan: Jibril, Mika'il, Israfil, dan Izra'il, dan dua (2) malaikat pencatat amal: Rakib dan Atid. (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 26). Sedangkan mengenai kitab kiai Rifa'i tidak spesifik menyebutkan jumlah kitab yang harus diimani, melainkan hanya memaparkan jumlahnya saja. Menurutnya, kitab-kitab yang telah diturunkan oleh Allah berjumlah 104 kitab. Nabi Adam menerima 10 kitab, Nabi Syis 50 kitab, Nabi Idris 30 kitab dan Nabi Ibrahim 10 kitab. Empat nabi yang lain, yaitu Nabi Musa menerima satu kitab (*Taurat*), Nabi Daud menerima satu kitab (*Zabur*), Nabi Isa menerima satu kitab (*Injil*) dan Nabi Muhammad SAW menerima satu kitab yaitu *Al-Qur'an*. Di antara 104 kitab itu menurut ajaran kiai Rifa'i, kitab *Al-Qur'an* dipandang paling lengkap dan sempurna, hukum Allah yang berada dalam kitab-kitab lain telah dimuat dan disempurnakan dalam *Al-Qur'an* (Rifa'i T.th (a), Jilid I: 40).

Menurut hemat penulis, eksplorasi kiai Rifa'i terhadap aspek kuantitatif kitab-kitab *samani* tersebut tidak lain bertujuan untuk memberikan gambaran yang jelas kepada para santrinya tentang kitab-kitab yang pernah diturunkan oleh Allah. Sementara kiai Rifa'i terlihat tidak terlalu menekankan kualitas dari keimanan terhadap kitab-kitab tersebut. Padahal mayoritas ulama' menganggap bahwa keimanan terhadap kitab-kitab Allah dibedakan secara kualitatif. Ada yang harus diimani secara *tafsili* (rinci), dan ada yang cukup diketahui secara *ijmali* (global).

Kiai Rifa'i dalam beberapa karyanya menyampaikan bahwa iman dapat diklasifikasikan menjadi lima (5): (1) iman *ma'bu'*, yakni iman yang dimiliki oleh malaikat; (2) iman *ma'sum*, yaitu iman yang dimiliki oleh para Nabi; (3) iman *maqbul*, adalah imannya orang mukmin yang lurus hatinya dan mengetahui syarat sahnya iman serta menjaga dari perbuatan fitnah; (4) Iman *manquf*, yakni iman orang Islam yang berbuat *bid'ah*, yang hanya ikut-ikutan sehingga masih serampangan; (5) Iman *mardud*, adalah imannya orang yang tidak

dapat diterima, yaitu imannya orang-orang munafik, karena mengucapkan dua kalimat syahadat hanya sebagai kedok untuk meraih kepentingannya semata (Rifa'i T.th (c): 35; Djamil, 2001: 47).

Dari lima klasifikasi iman menurut kiai Rifa'i tersebut, dua yang pertama (*matbu'* dan *ma'shum*) adalah kategori iman yang dilihat dari cara memperolehnya. Artinya para malaikat dan para Nabi mendapatkan keimanan tersebut murni dari pemberian Allah Swt dan memang benar-benar petunjuk dariNya. Sehingga mereka diistilahkan hanya mengikuti kehendak Allah semata. Berbeda dengan yang 3 kategori yang terakhir (*maqbul*, *mauqif*, dan *mardud*), proses kategorisasinya dilakukan dengan melihat kualitas keimanan seseorang dan disesuaikan dengan jenis-jenis dosa yang disebutkan oleh kiai Rifa'i.

Menurut kiai Rifa'i (Rifa'i T.th (a), Jilid II: 289, 301), perbuatan dosa dibagi menjadi tiga, yaitu : (1) Dosa besar yang menyebabkan kafir, berjumlah sepuluh, di antaranya: meniadakan Allah, meniadakan Nabi, sujud terhadap berhala, matahari, api dan lain-lain; (2) Dosa besar yang menyebabkan fasik (mukmin fasik) dan hilangnya sifat *adalah*, berjumlah 44, di antaranya: membunuh orang Islam tanpa alasan *syar'i*, berbuat zina, meminum-minuman keras dan lain-lain; dan (3) Dosa kecil berjumlah 21, di antaranya : mencaci orang Islam, memandang lain jenis, berbohong dan lain-lain.

Korelasi pembagian jenis iman dengan macam-macam dosa versi kiai Rifa'i tersebut asumsinya adalah bahwa perbuatan dosa dapat beimplikasi pada keadaan iman seseorang. Untuk lebih jelas dapat dilihat pada tabel 1.

Tabel 1. Korelasi iman dan perbuatan dosa menurut kiai Rifa'i

No	Klasifikasi Iman	Hubungan dengan klasifikasi dosa
1	Iman <i>Matbu'</i>	-
2	Iman <i>Ma'shum</i>	-
3	Iman <i>Maqbul</i>	Dosa kecil yang tidak menyebabkan fasik
4	Iman <i>Mauqif</i>	Dosa besar yang menyebabkan fasik dan hilangnya sifat adil ( <i>adalah</i> )
5	Iman <i>Mardud</i>	Dosa besar yang menyebabkan kufur

Jadi, dalam teologi kiai Rifa'i, keimanan seseorang akan dianggap *maqbul*, *mauqif* atau *mardud* sangatlah tergantung pada aspek dosa apa yang telah dilakukan. Artinya barometer utama untuk mengukur kualitas keimanan seseorang dalam teologi kiai Rifa'i lebih mengedepankan aspek pengamalan ajaran-ajaran agama. Dengan kata lain konsep yang demikian dapat pula dikatakan sebagai teologi pragmatik. Sebab yang dinilai adalah output dari keimanan itu sendiri, bukan berdasarkan keadaan hatinya. Dalam hal ini, walaupun kiai Rifa'i tidak menjadikan "amal" sebagai syarat sah keimanan seseorang, namun faktanya amal menurut kiai Rifa'i dapat memengaruhi status keimanan seseorang.

### E. Dimensi Eksklusivitas Pemikiran KH. Ahmad Rifa'i

Sebagai tokoh sentral gerakan Rifa'iyah, dalam menjalankan aktifitas dakwahnya kiai Rifa'i kerap mendapatkan tekanan dari pihak-pihak eksternal jama'ah Rifa'iyah, baik dari kalangan pemerintah kolonial maupun dari masyarakat pribumi sendiri. Hal ini disebabkan karena dalam karya-karya dan ceramah kiai Rifa'i banyak pernyataan yang mengandung ajakan untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah Belanda sebagaimana dapat kita lihat dalam syair-syair berikut ini (PP Rifa'iyah Tarjumah T.th: 7):

Slamete dunya akherat wajib kinira  
nglawan raja kafir sekuasane kafikira  
tur perang sabil lewih kadene ukara  
kacukupan tan kanti akeh bala kuncara

(Keselamatan dunia-akherat wajib diperhitungkan  
melawan raja kafir sekemampuannya perlu dipikirkan  
demikian juga perang sabil lebih dari pada ucapan  
cukup tidak menggunakan pasukan yang besar)

Selain itu, kiai Rifa'i juga mengajarkan doktrin kepada pengikutnya untuk membenci dan menolak semua unsur-unsur birokrat Belanda dan kebijakannya, termasuk ulama' dan orang muslim pribumi yang bekerja dan menjadi kaki tangan Belanda.

Tanbihun, tinemu negara Jawi rajane kufur  
Iku amar naha ora gugur  
Sabèn mukalaf ghalib ana kuasa milahur  
Uga bisa ghalib derajate luwih luhur  
Tinemu alim fasiq ngilmune ketanggungan  
Ningali ing negara Jawi dhalim rajane kinaweruhan  
Iku aweh pitutur tinemu linakonon  
Wajib amar naha sabab akeh kamaksiatan  
(PP Rifa'iyah Tarjumah T.th: 8)

(Ingatlah!  
Sekarang didapati penjajah sudah menguasai negara Jawa  
Berjuang mencegah selalu diharapkan  
Tiap-tiap rakyat dewasa kalau mampu melaksanakan  
Kalau memang benar-benar mampu mencegahnya akan memperoleh kemulyaan  
Kemudian, kalau didapati ada alim penghianat yang ilmunya diragukan  
Otomatis mereka melihat Jawa jelas dikuasi penjajah dan menindas rakyat  
Sikapnya mestinya harus memberi penjelasan ke arah yang baik untuk dilaksanakan  
Sebab wajib bagi mereka mencegah kalau sudah terjadi wabah kemaksiatan).

Doktrin-doktrin yang diajarkan oleh kiai Rifa'i ini kemudian secara tidak langsung mendorong munculnya pola ijtihad hukum yang terpengaruh oleh kondisi sosio-historis pada saat itu, yakni adanya kebijakan-kebijakan pemerintah Belanda yang menurut kiai

Rifa'i tidak sesuai dengan ajaran agama Islam. Sehingga kesimpulan hukum yang muncul lebih menekankan pada upaya untuk melakukan perlawanan terhadap dominasi kekuasaan politik tersebut. Penolakan kiai Rifa'i terhadap kebijakan pemerintah kolonial tersebut merupakan representasi dari konsep dasar pemerintahan yang wajib atau tidak wajib diikuti (Muftadin 2017: 262).

Sikap penolakan terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah tersebut secara tidak langsung membentuk konstruk pemikiran kiai Rifa'i yang cenderung terkesan justifikatif dan kerap menilai negatif terhadap hal-hal yang berhubungan dengan pemerintah kolonial. Steenbrink (1984: 114) pernah mengemukakan bahwa ajaran-ajaran yang dibawa kiai Rifa'i berpengaruh besar atas munculnya sikap-sikap eksklusif para pengikut Rifa'iyah, yang mana eksklusivitas tersebut muncul dalam sikap mereka yang sangat anti terhadap pemerintahan dan pegawai-pegawainya.

Perasaan anti pemerintah itu kemudian menggiring mereka pada tindakan protes dan penolakan terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah. Sehingga wajar jika dalam catatan Steenbrink (1984: 115-116) jama'ah Rifa'iyah kerap dilabeli sebagai kelompok yang fanatik, puritan, dan fundamentalis. Hal ini karena mereka lebih memilih untuk menarik diri dari kebudayaan yang ada ke dalam ruang isolasi sosial yang mereka bentuk sendiri dan tentunya sikap yang demikian terinspirasi dari pemikiran-pemikiran kiai Rifa'i.

Sebagai contoh, pemikiran kiai Rifa'i dalam hal pernikahan sebenarnya tidak berbeda jauh dengan pendapat para ulama' Syafi'iyah pada umumnya. Kiai Rifa'i mengajarkan tentang rukun dan syarat yang harus dipenuhi dalam pernikahan, yaitu: (1) pengantin laki-laki; (2) pengantin perempuan; (3) wali pengantin perempuan; (4) dua orang saksi yang adil; dan (5) ijab dan qabul (Rifa'i T.th (e): 28). Dari setiap rukun tersebut ada syarat-syarat yang juga harus dipenuhi untuk memastikan keabsahan pernikahan yang dilakukan. Apalagi berkaitan dengan wali dan saksi pernikahan. Pada poin wali dan saksi ini kiai Rifa'i nampak sangat ketat, ia mengharuskan wali dan saksi untuk memenuhi kriteria yang dipersyaratkan oleh syara', yakni seorang wali harus memiliki sifat *mursyid* dan saksi harus bersifat adil. Keduanya (*mursyid* dan adil) pada dasarnya mengacu pada tidak adanya perbuatan fasik yang dilakukan oleh wali atau saksi. Jika kedua pihak tersebut melakukan perbuatan fasik, maka pernikahan yang dilakukan dihukumi tidak sah (Amin 1996: 169-176).

Dari konsepsi tersebut, kiai Rifa'i menganggap pernikahan yang diwakilkan kepada penghulu dihukumi tidak sah, hal ini dikarenakan penghulu adalah pelaksana kebijakan pemerintah Belanda. Hubungan penghulu dengan pemerintah kolonial tersebut menurut kiai Rifa'i tidak dapat ditolerir, sebab bagaimanapun Belanda adalah pemerintah kafir yang tidak seharusnya dibela dan dibantu oleh orang-orang Islam. Sehingga siapapun yang membantu

pemerintah kolonial pada saat itu dianggap telah melakukan perbuatan fasik, hal itu setidaknya telah menghilangkan sifat ke-*muryid*-an seorang penghulu sebagai seorang wakil dari wali dalam sebuah pernikahan.

Di samping itu, kiai Rifa'i juga menilai dalam pernikahan yang dilaksanakan oleh penghulu ada tradisi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, yakni berkumpulnya laki-laki dan perempuan dalam satu majelis. Fakta tersebut menurut kiai Rifa'i dapat menghilangkan sifat ke-*muryid*-an wali dan adilnya para saksi, mengingat berkumpul dengan lawan jenis yang bukan *mahram* dalam satu majelis dapat mengakibatkan timbulnya maksiat dari para wali dan saksi akibat melihat aurat lawan jenis. Alasan ini menurut kiai Rifa'i juga dapat menyebabkan tidak sahnya pernikahan yang dilakukan (Amin 1996: 170). Pemikiran kiai Rifa'i ini kemudian melahirkan gerakan yang cukup fenomenal pada saat itu, yakni gerakan *Tajdid al-Nikāh* (Pengulangan Nikah) bagi pasangan suami istri yang dulunya dinikahkan oleh para penghulu.

Contoh lain dari kecenderungan eksklusivitas pemikiran kiai Rifa'i juga dapat dilihat dalam Shalat Jum'at. Menurutnya, shalat Jum'at yang dilakukan di masjid-masjid kampung dan kecamatan di daerah Batang dan Pekalongan dianggap tidak memenuhi kriteria minimal shalat Jum'at yang dihukumi sah. Hal ini karena kiai Rifa'i menemukan banyak masjid-masjid yang khatib-khatib shalat Jum'atnya adalah para penghulu. Di samping itu, para jama'ah juga banyak yang tidak tahu syarat rukun shalat Jum'at, padahal hal itu merupakan inti dari persyaratan yang harus dipenuhi oleh 40 orang ahli Jum'at. Untuk memastikan 40 orang ahli jum'at yang benar-benar tahu dan paham tentang hukum-hukum terkait shalat Jum'at, menurut kiai Rifa'i sangatlah susah. Oleh karena itu, kiai Rifa'i lebih memilih menggunakan pendapat Imam Syafi'i yang terdahulu (*Qaul Qadim*) yang mana shalat Jum'at dapat dikatakan sah jika dilakukan minimal oleh 4 orang saja (Amin 1996: 144-154). Ini tentu berbeda dengan pendapat Juhum Ulama' Syafi'iyah yang hanya mengakui *Qaul Jadid* (pendapat baru)-nya Imam Syafi'i saja, yakni butuh 40 orang ahli Jum'at agar shalat yang dilakukan dapat dihukumi sah.

Terlepas dari perbedaan itu, pemikiran kiai Rifa'i tersebut kemudian menginspirasi pengikut-pengikutnya untuk melaksanakan shalat Jum'at sendiri dengan membangun masjid yang terpisah dari masjid milik masyarakat. Dari aspek ini, jama'ah Rifa'iyah kemudian justru menjadi kelompok sosial yang teralienasi dari masyarakat dan menumbuhkembangkan sikap-sikap eksklusif yang lain.

#### **F. Konsep Iman dalam Konstruksi Teologi Eksklusif KH. Ahmad Rifa'i**

Pada pembahasan sebelumnya, penulis sedikit banyak telah memaparkan konsepsi teologi yang dibangun oleh kiai Rifa'i, yang mana memiliki perbedaan yang signifikan dengan para teolog lain. Perbedaan tersebut sangat nampak dalam kategorisasi iman yang

dipilih oleh Kiai Rifa'i. Kiai Rifa'i mencoba melakukan polarisasi iman berdasarkan cara-cara memperolehnya - seperti pada Malaikat (Iman *Maṭbu'*) dan Nabi (Iman *Ma'sum*) – dan kualitas dari keimanan itu sendiri, yang mana menurutnya dibedakan menjadi tiga, yakni: (1) Iman *Maqbūl*; (2) Iman *Maquḥf*; (3) Iman *Mardūd* (Rifa'i T.th (c): 35; Djamil 2001: 47).

Perbedaan iman berdasarkan kualitas tersebut pada akhirnya menjadi fragmentasi pemikiran Kiai Rifa'i yang muncul dalam berbagai penilaiannya terhadap suatu permasalahan. Kiai Rifa'i faktanya kerap menilai praktek keberagaman masyarakat dengan kacamata teologi yang digagasnya tersebut. Dalam melihat pelbagai permasalahan fiqh Kiai Rifa'i terlihat sangat rigid dalam mengimplementasikan teologinya, sehingga hasil pemikiran-pemikiran Kiai Rifa'i cenderung bersifat eksklusif dan kaku. Eksklusivitas pemikiran Kiai Rifa'i ini sedikit banyak sudah penulis jelaskan pada pembahasan sebelumnya, namun dalam tahap ini perlu penulis tekankan kembali untuk menganalisis sejauh mana teologi Kiai Rifa'i berperan dalam setiap kesimpulan-kesimpulan pemikirannya.

Dalam kasus pernikahan, Kiai Rifa'i menganggap bahwa pernikahan yang dilakukan oleh penghulu dihukumi tidak sah, karena penghulu adalah antek penjajah yang seharusnya tidak boleh dibantu oleh orang-orang muslim. Perbuatan ini menurut Kiai Rifa'i telah menjadikan para penghulu terjerumus pada perbuatan fasik yang dapat menghilangkan kompetensinya sebagai wali *Murysid*. Kesimpulan ini muncul disebabkan teologi Kiai Rifa'i mengenal istilah "Iman *Maquḥf*", yakni kualitas iman seseorang yang melakukan dosa besar yang dapat menyebabkan fasik dan hilangnya sifat adil (*adālah*).

Dari konteks ini, secara tidak langsung Kiai Rifa'i menganggap iman para penghulu yang menjalankan tugas sebagai orang yang menikahkan ataupun hanya berstatus sebagai saksi dalam pernikahan dianggap *Maquḥf* atau dengan kata lain keimanan tersebut tidak cukup kuat dijadikan dasar dalam melaksanakan tugas-tugas suci seperti pernikahan. Oleh karena itu, penolakan Kiai Rifa'i terhadap pernikahan yang dilakukan oleh penghulu sebenarnya bermula dari konsepsi iman dalam teologinya.

Hal ini tidak berbeda jauh dengan penolakan Kiai Rifa'i terhadap praktek Jum'atan yang dilakukan oleh orang-orang Islam di sekitar Batang dan Pekalongan pada saat itu. Selain alasan kualitas pengetahuan agama para jama'ah, Kiai Rifa'i setidaknya juga beralasan karena petugas-petugas yang menjadi Imam ataupun Khatib lebih banyak didominasi oleh para penghulu yang mana keimanan mereka diragukan oleh Kiai Rifa'i.

Dua contoh tersebut dapat menggambarkan bagaimana Kiai Rifa'i bersikap sangat begitu keras dalam memegang konsep iman menurut versi teologinya. Kiai Rifa'i seakan-akan menjadikan amal sebagai barometer utama keimanan seseorang. Padahal jika kita lihat dalam konstruksi teoritik iman yang digagas oleh Kiai Rifa'i, amal sebenarnya tidak

difungsikan untuk menilai keimanan seseorang. Kiai Rifa'i menganggap iman hanya membutuhkan *Taslim* dan *Inqiyad*. Jadi konsep trilogi iman versi Kiai Rifa'i sedikit banyak telah mendistorsi konstruk keimanan dalam teologinya secara definitif. Di sini Kiai Rifa'i justru tampil sebagai pemikir yang rasional karena menjadikan amal sebagai barometer keimanan seseorang sebagaimana dalam teologi Muktazilah dan Khawārij.

Fakta kontradiksi ini menurut Muftadin (2017) justru menggambarkan kerasnya perlawanan Kiai Rifa'i terhadap kolonialisme Belanda. Namun, menurut penulis, kesimpulan-kesimpulan hukum Kiai Rifa'i yang lebih menonjolkan sikap anti-Belanda ini lebih banyak dipengaruhi oleh eksklusivitas teologi yang muncul dalam pemikiran Kiai Rifa'i. Sebab, seperti apapun konteksnya, jika teologinya tidak eksklusif, maka kemungkinan melakukan perlawanan-perlawanan seperti itu sangatlah minim. Jika memang eksklusivitas tersebut muncul sebagai implementasi dari perlawanan terhadap kolonialisme, maka praktek-praktek ajaran Rifa'iyah pada saat ini seharusnya sudah kehilangan konteksnya, karena sekarang sudah bukan zaman kolonialisme. Namun faktanya, para pengikut Rifa'iyah hingga sekarang masih sangat nyaman mempraktekkan ajaran-ajaran Kiai Rifa'i tersebut. Hal ini setidaknya cukup membuktikan masih adanya eksklusivitas teologi dalam praktek keberagamaan jama'ah Rifa'iyah.

## SIMPULAN

Dalam tahap ini, maka dapat disimpulkan bahwa eksklusivitas teologi dalam pemikiran Kiai Rifa'i terbentuk karena adanya polarisasi terhadap kualitas iman manusia, yang mana menurut Kiai Rifa'i dibedakan menjadi tiga: (1) Iman *Maqbul*, adalah iman seorang mukmin yang lurus hatinya dan mengetahui syarat sahnya iman serta menjaga dari perbuatan fitnah, jika melakukan perbuatan salah terbatas hanya pada dosa-dosa kecil; (2) Iman *Mauquf*, yakni keimanan seorang muslim yang berbuat *bid'ah*, yang hanya ikut-ikutan sehingga masih serampangan. Orang ini dapat melakukan dosa besar namun hanya yang dapat menyebabkan hilangnya sifat adil dan mendatangkan sifat fasik; (3) Iman *Mardud*, adalah iman seseorang yang tidak dapat diterima, yaitu imannya orang-orang munafik, karena mengucapkan dua kalimat syahadat hanya sebagai kedok untuk meraih kepentingannya semata dan kerap melakukan dosa besar yang menyebabkan *kufur*.

Dari trilogi iman tersebut, beberapa masalah fiqh kerap dihukumi oleh Kiai Rifa'i dengan kesimpulan-kesimpulan yang bersifat eksklusif seperti dalam pernikahan dan Sholat Jum'at yang menurut Kiai Rifa'i tidak sesuai dengan ajaran Islam karena pada saat itu ada peran orang-orang yang kualitas keimanannya masuk dalam kategori "Iman *Mauquf*", yakni para penghulu yang bersedia membantu pemerintahan kolonial.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, A. (2016). Gerakan Radikalisme dalam Islam: Perspektif Historis. *ADDIN*, 10 (1), 1-28.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (2001). *Al-Ṣabwāb al-Islāmiyyah Baina al-Jubūd wa al-Taḍarruf*. Kairo: al-Taqwā.
- Amin, A. S. (1996). *Gerakan Syaikh Ahmad Rifa'i dalam Menentang Kolonial Belanda*. Jakarta: Jama'ah Masjid Baiturrahman.
- Amin, A. S. (1989). *Mengenal Ajaran Tarajumah Syaikh H. Ahmad Rifa'i*. Pekalongan: Yayasan al-Insap.
- Aun, F. B. (1976). *Ilmu al-Kalām wa Madārisubū*. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Depag RI. (1982). *Potensi Lembaga Sosial Keagamaan*. Semarang: Balai Latihan dan Pengembangan Agama.
- Djamil, A. (2001). *Perlawanan Kiai Pedesaan: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i, Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS.
- Hasan, H. I. (1996). *Tārikh al-Islām - al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṣaqafī wa al-Ijtima'i*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Heriyanto. (2015). Menyantuni Sejarah Dalam Ijtihad: Telaah Kritis Kaidah “Al-‘Tbrah bi ‘Umūm al-Lafzi Lā Bi Khusūs al-Sabab”. *Al-Manahij*, 9 (2), 179-191.
- Huda, S. (2011). Teologi Mustad'afin di Indonesia: Kajian atas Teologi Muhammadiyah. *TSAQAFAH - Jurnal Peradaban Islam*, 7 (2), 345-374.
- Islam, M. A. (2016). Al-Tarīqah wa al-Harakah al-Ihtijā'iyah al-Ijtima'iyah bi Jawa fi al-qār'n al-tāsi' 'ashar: Al-Shaykh Aḥmad al-Rifā'ī Kalisalak Namūdhajan. *STUDIA ISLAMIKA*, 23 (3), 517-560.
- Jaeni, M. (2015). Seni Budaya Rifa'iyah: Dari Syi'ar Agama Hingga Simbol Perlawanan (Menggali nilai-nilai seni budaya dalam Kitab Tarajumah dan Kehidupan Masyarakat Rifa'iyah). *SABDA - Jurnal Kajian Kebudayaan*, 10 (1), 1-26.
- Karyanto, U. B. (2010). Pergeseran Tradisi Berfiqh Jam'iyah Rifa'iyah. *Jurnal Penelitian*, 7 (1), 40-55.
- Khamdi, M. (2009). Gerakan Dakwah Rifa'iyah. *Jurnal Dakwah*, 10 (2), 143-162.
- Mardhiah, I., Aulia, R. N., & Narulita, S. (2014). Konsep Gerakan Ekoteologi Islam: Studi Atas Ormas NU Dan Muhammadiyah. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 10 (1), 83-99.
- Mastuki, H., & el-Saha, I. (2006). *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka.
- Muftadin, D. (2017). Fikih Perlawanan Kolonialisme Ahmad Rifa'i. *Jurnal Penelitian*, 14 (2), 247-264.
- Mustolehudin. (2014). Pandangan Ideologis-Teologis Muhammadiyah dan Majelis Tafsir Al-Qur'an. *Analisa - Journal of Social Science and Religion*, 21 (1), 39-50.
- Pimpinan Pusat Rifa'iyah Tarjumah. (T.th). *Riwayat Hidup dan Perjuangan KH. Ahmad Rifa'i*. Batang: PP Rifa'iyah Tarjumah.

- Qa'im, S. (2012). Genealogi Teologi Nahdlatul Ulama. *ISLAMICA*, 6 (2), 361-374.
- Ricklef, M. (1992). *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Rifa'i, A. (T.th (a)). *Ri'ayah al-Himmah (Vol. I)*. Batang: T.p.
- Rifa'i, A. (T.th (b)). *Syar'ih al-Imān*. Batang: T.p.
- Rifa'i, A. (T.th (d)). *Nazām Wiqāyah*. Batang: T.p.
- Rifa'i, A. (T.th (e)). *Tabyīn al-Islāh*. Batang: T.p.
- Rifa'i, A. (T.th (c)). *Asnal Miqsad*. Batang: T.p.
- Said, M. (T.th). *Al-Naz'ah al-Khārijīyah fī Afkāri wa Ḥarakati al-Syaikh Ahmad Rifa'i*. T.kt: T.p.
- Stenbrink, K. A. (1984). *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ulya, R. S. (2013). Pergulatan Rifa'i'Yah dalam Mencari Legalitas Diri di Tengah Polemik Tuduhan Ajaran Sesat, Kabupaten Pekalongan 1965-1999. *IJHE - Indonesian Journal of History Education*, 2 (2), 1-7.
- Wasim, A. A. (2015). Etika Penyembelihan Hewan dan Jaminan Keamanan Pangan: Dirasah Kitab Nazam Ta'ziyah Karya K.H. Ahmad Rifa'i (1786-1870). *Syari'ati-Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, 1 (1), 143-154.
- Yakin, A. U. (2016). Fatwa KH. Ahmad Rifai Kalisalak tentang Opium dan Rokok di Jawa Abad XIX. *Jurnal Masyarakat & Budaya*, 18 (1), 19-31.