

FASHION DALAM KONSTRUKSI OTORITAS ULAMA: Pandangan Kiai Shalih Darat

Aflahal Misbah

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Aflahalmisbah@gmail.com
No. hp. 085741887060

Abstrak

Tulisan ini difokuskan untuk memahami pandangan Kiai Shalih terkait relasi *fashion* dengan otoritas ulama. Pandangannya cukup penting untuk memahami narasi historis tentang pergeseran dan perubahan otoritas keagamaan di Indonesia Akhir Abad 19. Melalui pendekatan sosio-historis, tulisan ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan selalu terwujud melalui cara yang bervariasi, bukan hanya merujuk pada kompetensi ilmu keagamaan seorang ulama atau institusi yang berada di bawah kepemimpinannya, melainkan juga mencakup elemen lain yang penting untuk diperhatikan. Dalam hal ini, Kiai Shalih berusaha menempatkan *fashion* sebagai salah satu elemen penting dalam membangun otoritas keagamaan. *Fashion* tidak terbatas sebagai pakaian untuk menutupi tubuh dan hiasan, atau bahkan suatu bentuk manifestasi identitas diri dalam ruang sosial. *Fashion* juga bermakna sebagai *role model* dan ekspresi kritik dari Kiai Shalih terhadap eksistensi ulama di bawah kolonial, di samping juga sebagai media untuk mendefinisikan dan membedakan ulama di lingkaran santri dengan ulama di lingkaran kolonial. Dialognya dengan realitas sosial berdampak pada cara pandang bahwa efektif dan tidaknya fatwa seorang ulama salah satunya dipengaruhi kuat oleh bagaimana cara dia menampilkan diri *-fashion-* dalam ruang publik waktu itu.

Kata Kunci: *Fashion*, Otoritas, Ulama, dan Kiai Shalih Darat.

Abstract

This study focusses on understanding Kiai Shalih's thinking of fashion in relation to religious authority of a scholar of Islam (ulama). What was his thought is very important in order to see how historical narratives of religious authority in the late nineteenth centuries were on shifts and changes. Through socio-history approach, this study shows that authority of ulama may become manifest in an infinite variety of ways, not only referring to the Islamic knowledge or institutions of which ulama led, but also other important elements. Here Kiai Shalih sought to place fashion as one of significant things to form religious authority. For him, fashion has not merely the cloth matters to close body, to perform a style or even to signify self-identity in society. It has also the meaning a way to be the role model in leading and criticism of Kiai Shalih for the existences of ulama under colonial control, as well as to define and differ from ulama in santri circle and in Dutch colonial. As the result of his dialogue with social reality, Kiai Shalih argued that in delivered fatwa by ulama to ordinary people the effectiveness or not was heavily determined by one of how ulama shows fashionably himself in his age of society.

Keywords: Fashion, Religious Authority, Ulama, Kiai Shalih Darat

Pendahuluan

Tulisan ini membahas pandangan Kiai Shalih Darat tentang relasi *fashion* dengan otoritas ulama di Indonesia pada akhir Abad 19. Kontestasi antara elit agama kaum santri dengan elit agama baru oleh produk kolonial pada masa itu ternyata berdampak cukup signifikan pada masing-masing pihak untuk merumuskan alternatif-alternatif baru dalam membentuk otoritas. Hal ini salah satunya nampak pada munculnya diskursus *fashion* -dalam pandangan Kiai Shalih- sebagai unsur penting untuk mendefinisikan Islam dan membangun otoritas di masyarakat.

Diskusi tentang otoritas keagamaan di Indonesia pada akhir Abad 19 nampaknya belum menyinggung *fashion* sebagai topik diskusinya. Nico J.G. Kaptein fokus pada topik fatwa yang menjadi ekspresi otoritas keagamaan seorang ulama.¹ Berbeda dengan Nico,

¹ Nico JG Kaptein, "The Voice of the 'Ulamā': Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de sciences sociales des religions*, 2004, 115–130.

Jajat menekankan pada interaksi intensif dengan jaringan ulama di Makkah, pesantren, serta distribusi kitab kuning merupakan faktor-faktor yang mendukung terbentuknya otoritas kiai.² Sementara itu, J. Meuleman mengamati perkembangan dari masa ke masa melalui kegiatan dakwah yang menurutnya; faktor politik dan sosial ikut andil di dalamnya sehingga memunculkan persaingan di kalangan elit agama untuk membangun otoritasnya.³ Tulisan ini berusaha melihat sisi lain dari komponen otoritas keagamaan dalam sudut pandang *religious leader* pada masa itu, Kiai Shalih Darat. *Fashion* ditempatkan sebagai salah satu bagian penting dalam struktur otoritas keagamaan.

Studi tentang Kiai Shalih banyak bermunculan pada awal Abad 21 ini, antara lain; Ghazali Munir yang memusatkan kajiannya pada pemikiran kalam Kiai Shalih.⁴ Kemudian, Umam dan Ali Mas'ud yang menulis Kiai Shalih pada tahun yang sama untuk gelar doktoralnya, selisih satu bulan. Meski sama subjek yang ditelitinya, fokus keduanya berbeda. Umam menekankan pada pergerakan Kiai Shalih dalam menyebarkan gagasan Islam ortodoks melalui Pegon. Melalui media cetak dan vernakularisasi ide-ide keislaman ortodoks yang dilakukan Kiai Shalih, Pegon dan Islam ortodoks tumbuh dan berkembang pesat pada akhir Abad 19.⁵ Sementara itu, Ali Mas'ud terpusat pada pemikiran tasawuf Kiai Shalih, yang menurutnya cenderung kritis dan menolak lokalitas. Dialog teks dengan konteks yang dilakukan Kiai Shalih, menurutnya selalu mengedepankan teks sebagai pemilik otoritas kebenaran.⁶ Lain halnya dengan Basri dalam

² Jajat Burhanudin, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: the Ulama in Colonial Indonesia* (Universiteit Leiden, 2007), 63-92, 121-144.

³ Johan Meuleman, "Dakwah, Competition for Authority, and Development," *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 2-3 (2011): 236-269.

⁴ Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat As-Samarani (1820-1903)" (Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007).

⁵ Saiful Umam, "Localizing Islamic orthodoxy in northern coastal Java in the late 19th and early 20th centuries: a study of pegon Islamic texts" (University of Hawaii at Manoa, 2011).

⁶ Ali Mas'ud, "Dinamika Sufisme Jawa: Studi tentang Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab *Minhaj al-Atqiya*" (Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2011).

disertasinya, yang mengategorikan pergerakan Kiai Shalih sebagai seorang reformis realis yang memperkenalkan ide-ide reformasi ke Indonesia pada Abad 19.⁷ Berangkat dari kajian yang sudah ada, tulisan ini berupaya memperluas dari kajian sebelumnya dengan memusatkan bahasan pada *fashion* dalam struktur otoritas ulama.

Dalam artikel ini, penulis berusaha fokus pada mekanisme para ulama, khususnya pada kubu anti kolonial, dalam membangun otoritasnya. Secara khusus, arah tulisan ini ditujukan pada pemikiran Kiai Shalih tentang *fashion* dalam struktur otoritas ulama. Beberapa pertanyaan muncul sebagai bahan diskusi utama tulisan ini, yaitu: a) mengapa *fashion* ditempatkan sebagai unsur penting oleh Kiai Shalih dalam membangun otoritas? b) bagaimana relasi *fashion* dengan ulama menurut Kiai Shalih? Dengan pendekatan sosio-historis, beberapa pertanyaan tersebut sangat penting guna memahami wacana historis tentang perkembangan, perubahan, dan model konstruksi otoritas ulama di Nusantara akhir Abad 19, khususnya di kalangan kaum santri.

Sketsa Biografi dan Peran Kiai Shalih Darat

Dikenal sebagai ulama *prolific* dalam penulisan kitab beraksara Pegon, Kiai Shalih lahir dengan nama asli Muhammad Shalih ibn ‘Umar di Jepara pada 1820 M.⁸ Dalam beberapa kitabnya, namanya sering ditulis dengan nama tambahan yang merujuk pada tempat tinggal aslinya, yakni ‘as-Samarani’.⁹ Dia wafat pada 28 Ramadhan 1321 H atau 18 Desember 1903 M di Semarang. Shalih kecil tumbuh di lingkungan para pejuang dan kaum santri. Ayahnya, Kiai Umar, dikenal sebagai seorang ulama yang ikut berjuang dalam perang Diponegoro.¹⁰ Faktor psikologis dan darah juang ayahnya yang terus mengalir pada gilirannya juga membentuk karakter Kiai Shalih

⁷ Basri Basri, “*Indonesian Ulama in the Haramayn and the Transmission of Reformist Islam in Indonesia (1800-1900)*” (University of Arkansas, Fayetteville, 2008).

⁸ Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, ed. oleh M. Ichwan (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012), 5.

⁹ Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar as-Samārānī, *Minḥāj al-Atqiyā’ fī Syarḥ Ma’rifat al-Azkiyā’ ilā Tariq al-Awliyā’* (Bombay: al-Maṭba’ah al-Karimī, 1317).

¹⁰ Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, 5.

sebagai ulama yang gigih menentang kolonial. Berbeda dengan ulama sebelumnya, seperti: Kiai Rifa'i Kalisalak, yang terbilang cukup frontal dalam menentang kolonial,¹¹ Kiai Shalih justru lebih halus dan elastis. Pada 1883, Kiai Shalih dikabarkan oleh Konsul Belanda di Jeddah bahwa dia telah berusaha membujuk Turki Ottoman untuk menghilangkan dominasi kolonial di Jawa.¹²

Kiai Shalih merupakan salah satu ulama penting dalam sejarah Indonesia. Selain murid-muridnya adalah tokoh-tokoh besar, seperti Kiai Ahmad Dahlan dan Syekh Hasyim Asy'ari, dia juga menuangkan banyak gagasan kritisnya dalam bentuk karya tulis maupun melalui pendidikan secara langsung, baik di pesantren maupun pengajian umum.¹³ Pada sisi lain, dia juga memberikan berbagai solusi dan paradigma alternatif untuk pendidikan, seperti; menjadikan Bahasa Jawa beraksara Pegon sebagai bahasa yang paling otoritatif bagi orang Jawa dalam belajar Islam, bukan bahasa Arab. Bahasa Jawa oleh Kiai Shalih ditetapkan sebagai bahasa yang sejajar dengan bahasa Arab, meskipun dalam konteks tertentu bahasa Jawa tetap tidak bisa dipakai, seperti Shalat.¹⁴

Kegigihannya mempertahankan dan menggunakan bahasa Jawa sebagai media pembelajaran dan penyebaran Islam di Jawa berpengaruh cukup luas di masyarakat. Otoritasnya semakin menguat dan diterima serta diakui oleh khalayak luas. Hal ini bisa dilihat melalui penerbitan dan penjualan karya tulisnya. Dalam studi Proudfoot, ribuan karya tulis dari Kiai Salih terjual dengan jumlah yang cukup besar untuk saat itu. Dari 9 kitab yang bernama Muhammad Shalih Darat as-Samarani, pada masa itu mampu mencapai lebih

¹¹ Lebih lanjut baca Abdul Djamil, "KH Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786-1876)" (Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999).

¹² Martin van Bruinessen, "Biographies of Southeast Asian Ulama," *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*, Fasc 2 (Paris: CNRS-EHESS, 1998), 39.

¹³ Ghazali Munir, *Warisan intelektual Islam Jawa dalam pemikiran kalam Muhammad Shalih as-Samarani* (Semarang: Walisongo Press, 2008), 54-74.

¹⁴ Saiful Umam, "God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts," (*Studia Islamika* 20, No. 2, 2013), 258-263.

dari 30.000 eksemplar penjualan, itu pun semuanya adalah cetakan kedua dan berada pada masa awal Abad 20. Jumlah ini belum mencakup kitab-kitab yang diidentifikasi oleh Proudfoot dengan nama samaran yang digunakan oleh Kiai Shalih, seperti Muhammad Abu Yahya, Abu Ibrahim Muhammad Salih. Pengaruh Kiai Shalih tidak terbatas untuk kalangan Jawa saja, karyanya juga masuk dalam wilayah Sunda dengan sentuhan dari Muhammad Hasyim Tibrani. Dari tangan Hasyim, kitab Kiai Shalih diterjemahkan dalam bahasa Sunda, seperti *Lataif at-Taharat* dan *Fasalatan*.¹⁵ Demikian luas dan banyaknya kitab yang beredar, sehingga tidak mengherankan jika pengaruh Kiai Shalih juga berada di tanah Melayu, seperti Selangor.¹⁶ Tentu saja, faktor penerbitan buku yang bertempat di luar Jawa ikut berkontribusi pada penyebaran pemikiran dan karya tulisnya ke seberang pulau lain. Singkatnya, bahasa Jawa Pegon yang digunakannya mampu berkontribusi secara luas bagi perkembangan Islam di Nusantara dan semakin memperkuat otoritasnya sebagai seorang ulama akhir abad 19 tanpa harus menggunakan bahasa Arab.

Konstelasi Otoritas Keagamaan Akhir Abad 19

Ulama dalam sejarahnya, terutama di Indonesia, menempati posisi penting dalam kehidupan di masyarakat. Bukan saja dalam urusan keagamaan, melainkan juga pada bidang sosial, politik, budaya, bahkan kesehatan. Pradjarta¹⁷ berpendapat bahwa ulama menempati titik silang antara dunia profan dan dunia religius. Otoritas ulama di mata umat, menurutnya, terletak pada peran perantara dalam segala segi kehidupan beragama umatnya, antara doktrin dan praktek, antara Tuhan dan umat, dan antara peradaban Islam dunia dengan tradisi Islam setempat. Kendati demikian, otoritas ulama

¹⁵ Ian Proudfoot, *Early Malay printed books: A provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections* (Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993), 186-187, 228, 230-231, 284, 319-320, 327-329, 347, 356-359.

¹⁶ Mohd Taufik Arridzo dan Bani Sudardi, "Nilai-Nilai Kitab *Tarjamah Sabīl Al-'Abīd 'Alā Jawharah Al-Tawhīd Pada Masyarakat Pesantren Keturunan Jawa di Selangor*," (IBDA' 15, no. 2 2017), 259-283.

¹⁷ Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, II (Yogyakarta: LKiS, 2013), 280.

tidaklah tunggal dan mengikat semua komunitas muslim. Otoritas keagamaan ulama sangat ditentukan oleh pengakuan dan dukungan dari masyarakat.¹⁸

Pada akhir Abad 19, otoritas ulama telah mengalami persaingan cukup ketat untuk memperoleh atau mempertahankan pengakuan dan dukungan dari masyarakat, sebelum akhirnya terfragmentasi dalam poros-poros kecil pada awal abad 20.¹⁹ Masing-masing memiliki modal kuat untuk memperoleh dukungan di masyarakat. Mereka membentuk formasi dan aturan sesuai dengan sudut pandang masyarakatnya agar memperoleh pengakuan dan legitimasi dari khalayak secara lebih mudah.

Secara umum, bisa dipetakan menjadi dua poros besar; pihak anti kolonial dan pihak pendukung kolonial. Dua kelompok ini teridentifikasi sebagai sesuatu yang sangat menonjol dan jauh berbeda pada masa itu. Kedatangan serta kebijakan kolonial, seperti membuat elit agama baru yang tunduk dan dibesarkan di lingkungan kolonial (penghulu),²⁰ menyebabkan sirkulasi gerakan kaum Muslim semakin teridentifikasi cukup jelas dalam dua kubu yang bertentangan, satu sisi sebagai pendukung kebijakan kolonial, di sisi lain mewujudkan sebagai gerakan anti kolonial. Meski cenderung kurang berhasil, karena penghulu dianggap sebagai pegawai biasa dan masyarakat cenderung menaruh kepercayaan lebih pada kiai,²¹ terdapat tokoh muslim di lingkungan kolonial yang cukup fenomenal

¹⁸ Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 37, no. 1 (2013), 185-186.

¹⁹ Awal Abad 20 menjadi masa transisi kaum Muslim di Nusantara dalam menghadapi realitas keagamaan yang semakin plural. Munculnya gerakan reformisme Islam ditandai dengan majalah al-Imam di Singapura dan al-Munir di Padang, merupakan awal dari semakin banyaknya otoritas keagamaan di Indonesia. Pada masa itu juga, organisasi Islam tumbuh subur dan semakin menambah persaingan ketat untuk mencapai pengakuan dan dukungan dari masyarakat. Media cetak memiliki kontribusi besar dalam diseminasi gagasan keislaman tanpa harus bertemu langsung dengan seorang guru. Lihat Azyumardi Azra, "The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir," *Studia Islamika* 6, no. 3 (1999). Lihat juga Jajat Burhanudin, "The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia," *Studia Islamika* 11, no. 1 (2004).

²⁰ Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power.," 117.

²¹ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 160.

dan sangat berpengaruh pada masa itu, yaitu Sayyid Usman.²²

Selain pembentukan elit agama baru, kebijakan kolonial lain²³ terhadap kegiatan umat Islam terbilang cukup masif demi mempertahankan posisinya di Nusantara. Hingga akhir abad 19, kebijakan kolonial masuk dalam beberapa arena yang masih sangat menyulitkan umat Islam. Sebagai dampaknya, muncul komunitas baru yang berbeda yang disebut dengan *kaum santri* sebagai simbol atau gerakan perlawanan terhadap kolonial. Kaum santri tidak hanya terbatas pada pelajar di pesantren melainkan merujuk pada masyarakat secara umum yang menolak dan menentang terhadap kolonial. Umumnya, kelompok ini berada di pedesaan.²⁴

Kaum santri memiliki basis sosial dan kultural yang sangat kuat di masyarakat selain pengalaman Makkah dan intensifnya koneksi dengan jaringan intelektual di Timur Tengah.²⁵ *Thalab al-Ilmi* dan pergi haji merupakan faktor penting yang ikut mempengaruhi semakin kuatnya hubungan dengan Timur Tengah, di samping dibukanya Terusan Suez dan perbaikan transportasi laut.²⁶ Modal demikian berdampak pada cara kiai dalam membangun otoritasnya di masyarakat. Meski tetap merujuk Makkah dan Madinah sebagai

²² Sayyid Usman adalah mufti Batavia dan adviseur honorair urusan Arab, pribumi dan Islam pada umumnya. Kedekatannya pada Snouck Hurgronje dan pemerintah kolonial menempatkannya sebagai ulama yang cukup kontroversial pada masanya. Banyak pendapatnya yang justru menentang umat Islam di kalangan pesantren. Namun, pengaruhnya sangat luas di masyarakat berkat dukungan politik, agama (dari Makkah) serta teknologi cetak. Lihat Azyumardi Azra, "Hadhrami Scholars In The Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study Of Sayyid'uthman," *Studia Islamika* 2, no. 2 (1995): 1-33. Lihat juga Jajat Burhanudin, "Islam dan Kolonialisme: Sayyid Usman dan Islam di Indonesia Masa Penjajahan," *Studia Islamika* 22, no. 1 (2015): 181-203.

²³ Kebijakan-kebijakan itu meliputi: peradilan agama, pengawasan kas masjid, pembangunan masjid baru, pemburuan guru agama, serta pengawasan terhadap ibadah haji. Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), 30, 162-184.

²⁴ Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power.," 122-123.

²⁵ Pengalaman Makkah telah memperkuat ikatan kultural di kalangan Muslim Nusantara berkat komunikasi yang intensif dari saat kapal berlayar, di warung kopi Makkah, sampai pada halaqah-halaqah dan tarekat sufi. Akhirnya, komunikasi ini berdampak pada semakin bertambahnya kesadaran politik dan keagamaan sebagai penduduk Muslim Nusantara serta pihak kolonial yang mendikte urusan di negara asal mereka. Jajat Burhanudin, "Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia," (*Studia Islamika* 11, No. 1, 2004), 174.

²⁶ Baca Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power.," 71-72. Lihat juga Burhanudin, "Islam dan Negara-Bangsa.," 174

pusat keagamaan yang otoritatif, situasi dan kondisi yang berbeda antara Makkah dan Madinah dengan kondisi Nusantara menuntut para kiai harus merumuskan berbagai proses yang kreatif dan produktif untuk perkembangan Islam serta pembentukan otoritasnya, seperti yang dilakukan Kiai Shalih sebagai salah satu aktor penting dalam formasi kaum santri.

Komposisi Otoritas Ulama Kaum Santri

Sebagai salah satu “Arsitek Pesantren”²⁷ Kiai Shalih Darat memiliki peran signifikan di masyarakat pada akhir Abad 19, terutama bagi kaum santri. Dalam studi Jajat, Kiai Shalih ditempatkan sebagai salah satu aktor yang mampu mengomunikasikan antara tradisi keilmuan di Makkah ke dalam pesantren dan pesantren ke dalam masyarakat.²⁸ Dialektika ini menimbulkan preservasi dan legitimasi terhadap Pegon. Aksara Pegon –bahasa Jawa beraksara Arab- dikukuhkan oleh Kiai Shalih sebagai media yang otoritatif dalam Islam.²⁹ Melalui Pegon, Kiai Shalih berusaha menyejajarkan kedudukan bahasa Jawa dengan bahasa Arab serta melegalkan penggunaan bahasa Jawa dalam banyak aspek yang berkaitan dengan Islam, kecuali ibadah *mahdhah*, misal shalat.³⁰

Langkah tersebut menunjukkan bagaimana Kiai Shalih berupaya membangun pusat otoritas baru di kalangan kaum santri yang berbeda dengan Makkah³¹ maupun penghulu di bawah

²⁷ Abdurrahman Mas’ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKis, 2004), 69.

²⁸ Burhanudin, “Islamic Knowledge, Authority and Political Power.”, 123-130.

²⁹ Kiai Shalih mengukuhkan Aksara Pegon [bahasa Jawa berhuruf Arab] setidaknya bisa dilihat dari dua argumen besarnya; *Pertama*, dengan mengutip QS. Ibrahim: 4, Kiai Shalih berpendapat bahwa seorang ulama harus menggunakan bahasa sesuai dengan masyarakatnya agar ilmu yang ditulis dapat diserap dengan baik. Kiai Shalih juga memberikan contoh kitab-kitab tafsir yang ditulis dalam bahasa lokal, seperti Persia dan Turki, kemudian fiqh yang pernah ditulis oleh Syekh Arsyad Al-Banjari dengan bahasa Malaysia. *Kedua*, respons terhadap kebutuhan orang Jawi pada khususnya, karena beberapa ulama sebelumnya semuanya berbahasa Arab sehingga banyak yang belum paham. as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā’*, 2, 255. Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar as-Samārānī, *Tarjamah Sabil al-‘Abid ‘ala Jawharat al-Tawhīd.*, t.t, 2-3, 66.

³⁰ Perikma Umam, “Localizing Islamic orthodoxy”, 169-174. Umam, “God’s Mercy is Not Limited to Arabic Speakers”, 260-263.

³¹ Penggunaan dan pengukuhan Pegon oleh Kiai Shalih merupakan bagian dari

kolonial. Proses vernakularisasi ajaran Islam sebagai konsekuensinya ternyata mempermudah ulama untuk mendapat pengakuan dan penghormatan dari masyarakat.³² Diseminasi ajaran keislaman dengan Aksara Pegon mengalami pertumbuhan yang luar biasa jika dilihat dari jumlah eksemplar buku yang terjual pada masa itu, terutama karya yang dihasilkan oleh Kiai Shalih. Sembilan dari empat belas karya Kiai Shalih³³ tercatat oleh Proudfoot mencapai 30.000 lebih eksemplar yang beredar. Menariknya, semua yang dicatat oleh Proudfoot umumnya adalah cetakan kedua yang beredar pada awal abad 20.³⁴ Hal ini membuktikan bahwa gagasan pembaruan Islam yang mulai banyak bermunculan pada awal abad 20 tidak menghilangkan pengaruh ajaran Islam yang dilakukan oleh kaum santri –yang biasa disebut *Islam tradisional*. Dapat dikatakan, kaum santri, pada akhir Abad 19 semakin menemukan bentuknya sebagai sebuah organisme yang mempunyai pandangan dan sistem budayanya sendiri dalam beragama.

Pesantren, karya tulis, pengalaman Makkah, serta media cetak adalah beberapa mekanisme penting yang ditempuh oleh Kiai Shalih dan generasi sesudahnya untuk membangun otoritasnya di masyarakat,³⁵ meski semua itu ternyata harus ditopang oleh

dinamika ekspresi otoritas keagamaan di Indonesia. Sirkulasi buku Pegon Kiai Shalih yang beredar hingga lebih dari 30.000 eksemplar serta bukan menggunakan bahasa Arab adalah embrio tumbuh kembangnya pusat otoritas baru dalam spektrum-spektrum kecil. Seharusnya hal ini juga dipertimbangkan oleh Nico sebagai sesuatu yang signifikan. Lihat Kaptein, “The Voice of the ‘Ulamā”, 116-118, 127.

³² Burhanudin, “Islamic Knowledge, Authority and Political Power”, 137.

³³ Tercatat, ada 14 karya yang ditulis oleh Kiai Šālih, yakni: a) *Faid ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan*. b) *Hadits al-Mi'raj*. c) *Manasik Kaifiyah as-Shalat al-Musafirin*. d) *al-Mahabbah wa al-Mawaddah fi Tarjamah Qaul al-Burdah fi al-Mahabbah wa al-Madh 'alā Sayyid al-Mursalīn*. e) *Latā'if at-Ṭahārat wa Asrār aš-Šalāt fi Kaifiyyati Šalāt al-Ābidīn wa al-ĀrifĀn Šumma Yalihi Kitāb Asrār aš-Šaum Šumma Kitāb Faḍīlah al-Muḥarram wa Rajab wa Sya'bān*. f) *Majmu'at asy-Syariat al-Kafiyat li al-'Awam*. g) *Manasik al-Hajji wa al-'Umrah*. h) *al-Hikam*. i) *Minhāj al-Atqiyā' fi Syarḥ Ma'rifat al-Azkiyā' ilā Ṭariq al-Awliyā'*. j) *al-Mursyid al-Wajiz fi 'ilm al-Quran al-'Aziz*. k) *Munjiyāt Metik Saking Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn al-Ghazali*. l) *Pasalatan*. m) *Syarh Barzanji*. n) *Tarjamah Sabil al-'Abid 'ala Jauharat at-Tauhid*. Lihat Munir, *Warisan intelektual Islam Jawa*, 59-74.

³⁴ Proudfoot, *Early Malay printed books*, 186-187, 228, 230-231, 284, 319-320, 327-329, 347, 356-359.

³⁵ Hubungan guru dengan murid dalam tradisi pesantren terjalin sangat kuat. Tidak ada istilah mantan guru atau mantan murid. Dalam mengajar pun, mereka juga banyak mengadopsi dari cara mengajar gurunya. Banyak dari generasi sesudah Kiai Shalih

penggunaan dan legitimasi terhadap Aksara Pegon atau bahasa Jawa beraksara Arab.³⁶ Persaingan ketat dengan elit agama yang di angkat oleh kolonial merupakan salah satu faktor yang mendasari mekanisme yang ditempuh oleh Kiai Shalih, di samping memang kondisi masyarakat yang sedang mengalami kekurangan asupan keilmuan.³⁷ Kendati demikian Kiai Shalih juga memberikan preskripsi lain bagi para ulama sebagai komponen lain yang patut diperhatikan untuk membentuk otoritasnya di masyarakat, yakni *fashion*.

Fashion: Elemen Lain dalam Struktur Otoritas

Otoritas keagamaan merupakan persoalan yang rumit dan kompleks. Gudrun Krämer dan Sabine Schmidtke dalam artikelnya berusaha mendefinisikan otoritas keagamaan. Menurutnya, otoritas keagamaan bisa dipandang sebagai sejumlah bentuk dan fungsi, yaitu; wewenang seseorang untuk memutuskan mana keyakinan dan praktek keagamaan yang benar dan salah; kemampuan membentuk dan mempengaruhi pandangan orang lain; serta kemampuan untuk mengidentifikasi, menghapus, menghukum atau menilai penyimpangan yang dilakukan oleh masyarakat.³⁸ Untuk mencapai tahap ini, *religious leader*, terutama dalam Islam, harus memperoleh pengakuan dan dukungan yang besar dari publik.³⁹ Kebutuhan terhadap pengakuan dan dukungan berimplikasi pada rumusan-rumusan ulama yang sangat variatif juga alternatif, baik komponen baru itu untuk mempertahankan *status quo* atau untuk mencapai

sekaligus muridnya meneruskan cara yang ditempuh oleh Kiai Shalih, yaitu; belajar ke Makkah, mendirikan pesantren dan menulis kitab dengan aksara pegon. Dalam konteks Aksara Pegon, misalnya, Kiai Raden Asnawi Kudus sebagai salah satu murid Kiai Shalih yang banyak menulis kitab Pegon. Lihat Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy", 217-231. Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power," 134-137.

³⁶ Aksara Pegon memiliki banyak makna dan fungsi jika menilik dari sisi historis, bukan hanya sebagai media yang mempermudah untuk pengajaran Islam, tetapi juga sebagai simbol perlawanan terhadap kolonial yang mewajibkan aksara Latin saat itu. Baca Ibnu Fikri, "Aksara Pegon: Studi tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa pada Abad XVIII-XIX," Monograph (LP2M IAIN Walisongo Semarang, 2014).

³⁷ Munir, *Warisan intelektual Islam*, 8-10.

³⁸ Gudrun Krämer Dan Sabine Schmidtke, *Speaking For Islam: Religious Authorities In Muslim Societies*, Vol. 100 (Brill, 2006), 1.

³⁹ Bryan S. Turner, "Religious Authority And The New Media," *Theory, Culture & Society* 24, no. 2 (2007), 119.

pengakuan baru di masyarakat

Struktur otoritas keagamaan tidak bisa mengabaikan realitas sosial masyarakat, dalam artian komponen-komponen yang dibentuk selalu mengacu pada pertimbangan ruang dan waktu di mana ulama itu hidup. Hal ini nampak pada konstelasi otoritas keagamaan akhir Abad 19 di Nusantara, yang memunculkan rumusan alternatif-alternatif lain. Sebagai salah satu aktor yang mengomunikasikan Makkah, pesantren dan masyarakat, Kiai Shalih berupaya tampil secara optimal dengan mempertimbangkan unsur-unsur lain yang berpengaruh terhadap otoritas ulama. Hasilnya, *fashion* menjadi salah satu pandangan alternatif dari Kiai Shalih dalam konteks saat itu.

“Anapun ingdalem iki zaman akhir turut patbelas utowo telulas moko sayukjane kedue wongkang ahli ilmu utowo poro ulama utowo poro shufi moko arep ngetohiraken ni’matullah kelawan bagusaken penganggone ojo gombal kerono penganggo gombal iku ngucap a’thuni aku jaluk-jaluk lan arep bagusaken panganane lan penganggone kerono targhibun lil-mu’minin ojo kasi wong ahli ilmu iku podo ketingalan gombal lan ino lan ngere mengkono ojo.”⁴⁰

Kutipan di atas menunjukkan pentingnya *fashion* sebagai simbol sosial yang membedakan diri dengan yang lain. *Fashion* dipandang Kiai Shalih sebagai alat untuk mengonstruksi dan mengomunikasikan identitas ulama di ruang publik. Gaya berpakaian atau berbusana pada umumnya memang dijadikan sebagai parameter untuk menilai orang lain.⁴¹ Oleh sebab itu, ulama perlu mendefinisikan dirinya melalui *fashion*. Lebih dari itu, sebagai *religious leader* di masyarakat, ulama harus menjadi *role model* yang dapat dijadikan sebagai rujukan oleh masyarakat dalam segala aspek kehidupan. Dalam konteks ini, *fashion* atau memperindah pakaian dijadikan sebagai salah satu simbol untuk menegaskan bahwa ulama

⁴⁰ as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā’*, 81. Artinya; menjelang abad 14 H atau abad 13 H sebaiknya ahli ilmu, ulama atau sufi sebaiknya memperlihatkan nikmat Allah dengan memperindah pakaiannya, jangan memakai pakaian kusut karena itu sama saja bilang a’thuni [berilah aku] -aku minta-, dan makanlah yang enak-enak serta perindahlah mode berpakaian sebagai *targhibun lil-mu’minin* jangan sampai terlihat rendah dan miskin.

⁴¹ Retno Hendariningrum, “Fashion dan Gaya Hidup: Identitas dan Komunikasi,” *Jurnal Ilmu Komunikasi (JIK)* 6, no. 1 (2014), 25.

bukanlah orang yang suka minta-minta dan miskin, sebaliknya, ulama adalah orang kaya dan sukses dalam arena profan juga.

Fashion, yang digagas oleh Kiai Shalih, tidak lain adalah upaya untuk meningkatkan prestise ulama dalam kehidupan sosial. Pencapaian dan kesuksesan ulama di dunia profan harus diekspresikan melalui kekuatan simbol, salah satunya melalui *fashion*. Pada sisi lain, *fashion* sebenarnya juga mampu menarik simpati publik terhadap ulama. Ekspresi *fashion* dengan penampilan yang rapi, bersih, dan indah dalam pandangan awam akan menciptakan sebuah persepsi bahwa ulama itu bukan hanya cakap dalam dunia religius melainkan juga dunia profan. Dengan kata lain, *fashion* dijadikan Kiai Shalih sebagai strategi untuk menarik perhatian dari publik sehingga dapat menumbuhkan kepercayaan dan pengakuan dari masyarakat.

Bukan tanpa alasan mengapa Kiai Shalih mengajukan *fashion* sebagai sesuatu yang esensial dalam pembentukan ataupun penguatan otoritas ulama. Pertama, masa-masa sulit, terutama ekonomi, akibat kebijakan kolonial⁴² berdampak pada cara pandang masyarakat awam bahwa yang disebut sukses adalah orang kaya. Kiai Shalih berkata, “*Kerono ghalibe wong zaman akhir iku ora weruh fadhilahe ilmu lan ora weruh fadhilahe mukmin namung weruhe ingkang nama mulyo iku wong sugeh*”.⁴³ [Artinya: karena pada umumnya, orang zaman akhir ini tidak tahu tentang keutamaan ilmu dan keutamaan orang beriman, namun yang diketahui adalah bahwa yang disebut mulia adalah orang kaya].

Cara pandang ini juga merambah ke dalam arena lain. Harta benda saat itu berubah sebagai substansi yang mendasar dalam struktur keimanan seseorang. Dengan mengutip hadis Rasulullah melalui riwayat Jabir r.a, Kiai Shalih mengatakan, “*bagus-baguse barangkang dadi biso nulungi ingatase taqwa Allah iku arto*”.⁴⁴ [Artinya: sebaik-baiknya perkara yang bisa menolong taqwa adalah

⁴² Mengenai masa-masa sulit masyarakat akibat kebijakan kolonial dapat dibaca lebih lengkap pada Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200* (Palgrave Macmillan, 2008), 155-170.

⁴³ as-Samarāni, *Minhāj al-Atiqiyā'*, 83.

⁴⁴ *Ibid*, 82.

uang]. “*Kerono ora sempurna imanul ‘awam lan islame ‘awam anging kelawan mal*”. [Artinya; karena tidak sempurna keimanan dan keislaman orang awam kecuali dengan harta].⁴⁵ Struktur berpikir masyarakat yang demikian sudah tentu berdampak pada sikapnya untuk mengimitasi orang yang telah sukses dan menjadikan orang sukses sebagai rujukannya.

Dari pembacaan terhadap realitas sosial, Kiai Shalih tampak berusaha masuk untuk mengisi kekosongan yang belum terjamah oleh kelompok lain, ditandai dengan diskursus *fashion* yang diproduksinya. Ulama yang tampil dengan *fashion* yang rapi, bersih dan indah dianggap sebagai solusi yang tepat untuk menciptakan predisposisi positif publik terhadap ulama. Hal ini merujuk pada pandangan Kiai Shalih bahwa *fashion* adalah simbol dari salah satu manifestasi kekayaan seseorang. “*Moko dadi mukmin zaman akhir utomo sugihe supoyo ojo katon ino gombal mungguh peningale wong bodo-bodo*”⁴⁶ [Artinya: maka menjadi orang beriman pada zaman akhir itu sebaiknya kaya supaya tidak terlihat hina dan (penampilan) kusut menurut orang bodoh]. Oleh karenanya, tampilnya ulama sebagai orang yang sukses tentu dapat mengisi kekosongan referensi publik tentang kesuksesan dan kemuliaan, khususnya dalam konteks pemimpin agama.

Kiai Shalih berusaha memosisikan ulama sebagai entitas yang tidak terpisah dari lingkungannya, sehingga harus menjadi *role model* bagi masyarakat. Saat itu, seperti yang dikatakan Ricklefs, kekecewaan masyarakat akibat masa-masa sulit yang dialaminya membutuhkan pemimpin agama, tetapi sangat minim dan belum terkoordinasi dengan efektif.⁴⁷ Kebutuhan terhadap pemimpin saat itu tidak terbatas pada kebutuhan terhadap pemimpin yang kompeten dalam bidang agama, tetapi juga cakap pada aspek kehidupan lainnya. Dengan tampilnya ulama sebagai individu yang kompatibel dengan kehidupan profan, masyarakat menjadi punya rujukan dan legitimasi otoritatif terhadap aktivitasnya dalam arena kehidupan profan, di

⁴⁵ as-Samārānī, *Tarjamah Sabīl al-‘Abīd*, 317.

⁴⁶ as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā*, 83.

⁴⁷ Lihat Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 168-169.

samping juga dapat mengimitasi gaya hidup ulama yang menjadi referensinya. Implikasinya, prestise ulama semakin meningkat dan otoritas semakin terbangun berkat pengakuan dan kepercayaan yang diberikan oleh masyarakat.

Kedua, faktor lain yang mendasari Kiai Shalih menekankan simbol kemewahan dan kesuksesan melalui *fashion* adalah sebagai respons dari perilaku para santri atau ulama saat itu yang banyak menampilkan diri sebagai pemimpin yang rendah dan miskin di khalayak umum, seperti minta-minta ke rumah warga dengan modus berdakwah. Kiai Shalih mengatakan;

“Koyo galibe juhlah at-ṭalabah, podo moco hadis mi'rāj sejane amreh jah lan amreh bondo dunyo mider-mider ono ing deso-deso utowo kampung-kampung kelawan mampir wong barang utowo mampir dalang wayang”.⁴⁸

Kutipan di atas juga di afirmasi oleh Steenbrink bahwa ada beberapa ulama keliling dari rumah ke rumah, baik itu dari orang Arab atau Indonesia yang mencari calon jamaah haji untuk mereka sendiri atau untuk syekh haji tertentu, di samping juga memberikan ceramah agama, menjual jimat, air zam-zam dan tasbih.⁴⁹ Kondisi ini tentu semakin menambah rumit persoalan masyarakat yang sedang berada dalam masa-masa sulit. Secara tidak langsung, hal ini tentu berdampak pada penerimaan dan pengakuan masyarakat terhadap eksistensi ulama. Mengacu pada pernyataan Kiai Shalih di atas, secara implisit ulama adalah pemimpin yang harus memberikan solusi bagi masyarakat, bukan hanya soal agama tetapi juga dalam bidang-bidang kehidupan lain, termasuk ekonomi. Dengan tampil sebagai ulama yang sukses tentu tidak ada yang dirugikan, justru dapat menambah simpati publik terhadapnya. Dengan hal ini, eksistensi dan kontribusi ulama semakin mudah diterima oleh khalayak.

Ketiga, faktor yang terakhir dapat dikatakan sebagai respons Kiai Shalih terhadap ulama di bawah kolonial, penghulu atau priyayi. Bagi Kiai Shalih, ulama tidak selayaknya menggantungkan diri pada

⁴⁸ as-Samārānī, *Minhājal-Atqiyā'*, hlm. 282. Artinya; Seperti lazimnya pelajar yang bodoh saat ini, membacakan Hadis Mi'rāj dengan tujuan untuk memperoleh pujian dan harta benda, dengan cara berkunjung ke desa-desa atau ke kampung-kampung dan singgah sebentar di rumah penduduk atau singgah sebentar dengan menjadi dalang wayang.

⁴⁹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, 154.

ahli duniawi, baik sultan atau pemerintah. Dimulai dari, “*lan maleh supoyo ojo ono wongkang ahli ilmu utowo poro mukmin iku depe depe mareng wong ahli dunyo*”.⁵⁰ [Artinya: dan juga supaya tidak ada orang berilmu menggantungkan diri pada ahli dunia]. Kemudian diperjelas dengan:

Koyo galibe iki zaman, galibe ṭalib al-ilmī yen wus oleh ilmu kedik moko enggal-enggal ginawe khidmah aẓ-ẓulmah utowo enggal-enggal ngaku dadi guru ing hale durung ngerti kalām al-‘Arab, ora ono sejane amung amreh bondo dunyawiyah koyo amreh sawah sangking ratu utowo supoyo kanggo magang ratu, na’ūzu bi Allah min ‘ilmillāyanfa’u.”⁵¹

“koyo galibe ibnāu al-quḍāh wa ibnāu al-khuṭabā, podo ngaji faṭḥul mu’īn; bab al-bai’ utowo bab an-nikaḥ, iku ora liyo sejane arep ginawe begal ginawe ngerusak agomo keron akhire podo magang ẓulmah lan dadi khādīm aẓ-ẓulmah.”⁵²

Kutipan di atas secara jelas menunjukkan bagaimana persaingan yang cukup ketat antara elit agama kaum santri dengan elit agama di bawah kolonial. Kiai Shalih, sebagai representasi dari kaum santri, berusaha mendefinisikan ‘ulama’ ke ruang publik. Dia ingin membedakan bahwa ulama di kalangan kaum santri lebih sukses, baik dalam dunia religius maupun profan, sedangkan ini tidak berlaku pada ulama di bawah kolonial yang rendah martabatnya, miskin serta suka minta-minta. Dengan perbedaan ini, secara tidak langsung Kiai Shalih berusaha membentuk opini publik bahwa ulama di pusaran kaum santri lebih baik dari yang berada dalam pemerintahan kolonial. Konsekuensinya, publik tentu semakin menaruh kepercayaannya kepada ulama santri.

⁵⁰ as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā’*, 83.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 274. Artinya: Seperti umumnya saat ini, lazimnya seorang penuntut ilmu jika sudah memperoleh ilmu sedikit, maka segera digunakan untuk melakukan perbuatan zalim, atau segera digunakan untuk mengaku sebagai guru padahal belum memahami bahasa Arab, tidak ada tujuan lain kecuali untuk mencari harta benda seperti mencari sawah dari ratu atau agar dapat bekerja untuk ratu. Na’ūzu bi Allah min ‘ilmillāyanfa’u.

⁵² *Ibid*, hlm. 287. Artinya; Seperti lazimnya anak-anak penghulu dan para penceramah, belajar kitab Faṭḥul Mu’īn; bab jual beli atau bab nikah, itu tidak ada lain kecuali dengan tujuan hendak membajak dan merusak agama, karena pada akhirnya digunakan untuk berbuat zalim dan menjadi khādīm aẓ-ẓulmah.

Melihat beberapa faktor yang disebut di atas, tampak bagaimana prestise ulama sangat dipengaruhi oleh cara menampilkan dirinya di ruang publik. Kiai Shalih merumuskan *fashion* sebagai simbol pembeda, *role model*, sekaligus ekspresi kritik. Semuanya dilakukan untuk mencapai tahap pengakuan sehingga otoritas keagamaan dapat terbangun dengan mudah. Berangkat dari pemahaman ini, otoritas ulama dapat dibentuk melalui cara yang tidak terbatas, bukan hanya berbasis pada kompetensi keilmuan atau institusi yang berada di bawah kontrolnya, atau karisma ditandai dengan kemampuan supranatural, melainkan juga simbol-simbol kemewahan yang ditampilkan di publik melalui, misalnya, cara berpakaian.

Fashion dan Fatwa

Sebelumnya telah dijelaskan mengapa Kiai Shalih menempatkan *fashion* sebagai elemen penting dalam struktur otoritas. Dalam bagian ini, pembahasan lebih diarahkan pada bagaimana relasi atau signifikansi *fashion* terhadap ulama. Poin ini ditekankan pada relasi fatwa sebagai ekspresi otoritas ulama dengan *fashion*. Fashion –seperti dijelaskan sebelumnya– adalah salah satu media untuk mencapai pengakuan dan membangun otoritas keagamaan di masyarakat, karenanya menarik untuk dibahas lebih lanjut seberapa besar andil *fashion* terhadap fatwa seorang ulama. Apakah pengakuan dari masyarakat hanya sebatas menerima dan kagum atau lebih dari itu, dengan tampilnya ulama yang *fashionnya* beda dan mewah, semua pendapat ulamanya langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari? Bagian ini mungkin tidak akan menjawab secara utuh mengenai pertanyaan itu, karena untuk membuktikan hal itu dibutuhkan rekonstruksi masa lalu yang benar-benar komprehensif. Oleh sebab itu, jawaban dari pertanyaan itu lebih berbasis pada pernyataan-pernyataan dari Kiai Shalih yang masih tercecer dalam karya tulisnya. Pembahasan akan dimulai dengan pernyataan Kiai Shalih berikut;

“Anata ora weruh sira setuhune tazyinul masjid iku bid’ah sayyiah moko ing hale ingdalem iki zaman dadi bagus mahes-mahesi masjid anata ora weruh sira Masjid Madinah lan Masjidil Haram Makkah iku kabeh maqshude supoyo katon mulyo ingdalem peningale awam semono ugo

ulama iyo ojo kasi ketingal ino ingdalem peningale awam moko dadi ora due haibah moko dadi ora rinungu dawuhe.”⁵³

Bukan hanya lanskap Jawa dan Nusantara, nampaknya lanskap Makkah dan Madinah juga turut andil dalam perumusan *fashion*. Keindahan dan kemewahan masih menjadi senjata ampuh Kiai Shalih untuk tetap berperan di tengah kehidupan masyarakat. Kompetensi keilmuan dianggap tidak mampu bekerja sendirian, karenanya harus ditopang dengan kekuatan simbolik. Ini sejalan dengan Zulkifli bahwa otoritas keagamaan hanya berjalan dengan adanya kekuatan simbolik.⁵⁴ Demikian halnya dengan *haibah* atau karisma seorang ulama yang juga ditentukan oleh cara menampilkan kesuksesan, kekayaan dan kemewahan dirinya di ruang publik. Karisma ulama dianggap tidak bersumber dari kekuatan magis atau kemampuan supranatural, melainkan berasal dari kekuatan simbolik yang diekspresikan melalui *fashion*.

Memang, Kiai Shalih tidak memberikan rumusan yang jelas *fashion* seperti apa yang menjadi standar pasti sehingga dapat memunculkan *haibah* bagi ulama. Dia hanya banyak menyebut tentang pentingnya *fashion* yang baik dan mewah bagi ulama agar tidak dipandang rendah oleh awam. Yang jelas, dia tidak merujuk atau menganjurkan cara berpakaian seperti kolonial.

Angendiko setengahe poro ulama muhaqqiqin sopo wonge nganggo panganggone liyane ahlul Islam koyo kelambi jas utowo topi utowo dasi moko dadi murtad rusak Islame senjata atine ora demen. Alhasil haram dosa gede ingatase wong Islam tiru tingkah polahe liyane ahlul Islam ingdalem perkarane panganggo utowo tingkah polahe mangan senjata atine ora demen. Anapun lamun demen moko sak hal dadi murtad senjata ora nganggo panganggone, keronu wongkang demen kufur iyo dadi kufur lan wongkang demen maksiat

⁵³ as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā'*, 82. Artinya; apakah kamu tidak tahu bahwa sesungguhnya memperindah Masjid itu adalah bid'ah sayyī'ah (perkara baru yang buruk). Namun, pada zaman ini justru sangat baik melakukan hal itu. Sebagai contoh, Masjid Madinah dan Masjidil Haram di Makkah, semua itu dimaksudkan supaya terlihat mulia dalam pandangan orang awam. Demikian halnya ulama, jangan sampai terlihat rendah derajatnya di mata publik sehingga tidak punya wibawa dan tidak di dengar pendapatnya.

⁵⁴ Zulkifli, *The Ulama In Indonesia*, 180.

iyu dadi maksiat senajan ora ngelakoni moko ati-atiyo ta sira.⁵⁵

Fashion bagaimana yang menjadi acuan Kiai Shalih tentu menjadi pertanyaan yang belum bisa terjawab secara tuntas dalam diskusi ini. Ini dikarenakan, lagi-lagi, Kiai Shalih menggunakan standar ulama salaf sebagai acuannya, yang sudah tentu ruang dan waktunya berbeda. Namun demikian, tidak ada salahnya menyimak pernyataannya berikut;

“Mulane angendiko Imam Abu Hanifah r.a sayukjo kedue wong ahli ilmu arep gedhe serbane lan landung jubahe lan jembar lengene kelambi ojo kasi ketingalan ingdalem peningale Jahilin katon ino gombal moko dadi ora lulus amar ma'rufe lan ora tumindak ilmune”⁵⁶

Apakah itu hanya sebagai contoh atau sebagai acuan yang pasti diperlukan kajian khusus. Persoalan standar *fashion* agaknya tidak perlu diperpanjang dalam bagian ini. Kembali pada pada persoalan karisma, kutipan di awal sub bab dan kutipan terakhir di atas memberikan gambaran hubungannya karisma dengan fatwa, ilmu, atau pendapat ulama. Efektif dan tidaknya fatwa atau pendapat seorang ulama menurut Kiai Shalih sangat dipengaruhi kuat oleh karisma. Hal ini juga tidak dinafikan oleh Nico bahwa “*the charisma of a particular individual may also play a role in the acceptance of the fatwa.*”⁵⁷ Namun, untuk mengetahui fatwa atau pendapat itu benar-benar efektif tentu dibutuhkan ruang dan waktu khusus untuk mempelajarinya lebih dalam.

⁵⁵ Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar as-Samārānī, *Majmu‘at as-Syari‘at al-Kafiyat li al-Awam* (Cirebon: al-Misriyyah, 1374), 25. Artinya; Sebagian ulama berkata; ‘Barang siapa yang memakai pakaian [seperti pakaian] non muslim seperti baju, jas, topi atau dasi, maka murtad, rusak Islamnya meskipun dalam hati dia tidak suka. Alhasil, haram, dosa besar, bagi muslim yang meniru perilaku non muslim dalam hal berpakaian atau makan meskipun dalam hati dia tidak suka [melakukannya]. Namun, jika suka [melakukannya] maka seketika menjadi murtad meskipun dia tidak memakai pakaian [seperti non muslim], karena orang yang suka [berbuat] kufur maka menjadi kufur, dan orang yang suka [berbuat] maksiat maka menjadi [selalu berbuat] maksiat meskipun orang itu tidak melakukannya. Maka berhati-hatilah kamu.

⁵⁶ as-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā’*, 82. Artinya: Oleh karena Imam Abu Hanafi r.a berkata sebaiknya bagi orang yang berilmu memakai sorban yang besar, [landung] jubahnya, serta lebar lengan bajunya, jangan sampai terlihat [memakai pakaian] kumuh dan rendah di mata orang bodoh, karena bisa berakibat pada kegagalan amar ma’ruf dan tidak terealisasi ilmunya.

⁵⁷ Kaptein, *The Voice of the ‘Ulamā’*, 127.

Pandangan Kiai Shalih jika ditarik dalam konteks saat ini mungkin tidak lebih dari sekedar preposisi dari fakta yang belum tentu terjadi, meskipun untuk konteks saat itu, kemungkinan besar dapat terjadi. Yang jelas, kita tidak bisa menganggap relasi karisma atau *haibah*, yang bersumber dari simbol kemewahan seperti *fashion*, dengan keefektifan fatwa sebagai suatu hasil gagasan tanpa dasar. Dialektikanya dengan kehidupan masyarakat sosial saat itu adalah salah satu bukti yang menunjukkan adanya hubungan kuat antara *fashion*, karisma, dan fatwa. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa terdapat hubungan yang kuat antara *fashion* dan fatwa dalam pandangan Kiai Shalih. *Fashion* menimbulkan *haibah* atau karisma, kemudian *haibah* mempengaruhi keefektifan fatwa seorang ulama.

Penutup

Otoritas keagamaan merupakan persoalan yang sangat kompleks dan tidak mudah untuk dirumuskan. Komposisinya pun sangat variatif dan tidak bisa digeneralisasikan, tergantung ruang dan waktu serta pengakuan dan kepercayaan yang diberikan oleh masyarakat. Dalam konstelasi otoritas keagamaan Abad 19, *fashion* menjadi salah satu diskursus yang di angkat oleh Kiai Shalih sebagai komponen penting dalam struktur otoritas ulama. *Fashion* merupakan salah satu komponen penting bagi ulama untuk membangun otoritas. Sebagai hasil dari dialognya dengan realitas sosial, *fashion* memiliki makna tidak terbatas pada penutup tubuh atau hiasan, atau suatu bentuk manifestasi identitas sosial yang membedakan diri dengan yang lain. *Fashion* juga bermakna bahwa ulama harus menjadi *role model* yang bisa dijadikan sebagai rujukan serta mampu memberikan solusi bagi masyarakat. Pada sisi lain, *fashion* juga menjadi media ekspresi kritik Kiai Shalih terhadap ulama di bawah kolonial, di samping sebagai upaya untuk membedakan identitas ulama di kalangan santri dengan ulama di lingkaran kolonial.

Bagi Kiai Shalih, *fashion* memiliki relasi kuat dengan produksi fatwa atau pendapat yang dikeluarkan oleh ulama. *Fashion* merupakan sumber dari basis dari terwujudnya karisma ulama.

Karisma inilah yang pada akhirnya menentukan efektivitas fatwa seorang ulama. Dengan kata lain, *fashion* menimbulkan karisma, kemudian karisma menentukan keefektifan fatwa.

DAFTAR PUSTAKA

- Arridzo, Mohd Taufik, dan Bani Sudardi. "Nilai-Nilai Kitab Tarjamah Sabil al-'Abid 'Ala Jawharah al-Tawhid pada Masyarakat Pesantren Keturunan Jawa di Selangor." *IBDA'* 15, no. 2 (2017): 259–283.
- Azra, Azyumardi. "Hadhrami Scholars in The Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid' Uthman." *Studia Islamika* 2, no. 2 (1995): 1–33.
- . "The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir." *Studia Islamika* 6, no. 3 (1999).
- Basri, Basri. "Indonesian Ulama in the Haramayn and the Transmission of Reformist Islam in Indonesia (1800-1900)." University of Arkansas, Fayetteville, 2008.
- Bruinessen, Martin van. "Biographies of Southeast Asian Ulama." *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*. Fasc 2. Paris: CNRS-EHESS, 1998.
- Burhanudin, Jajat. "Islam dan Kolonialisme: Sayyid Usman dan Islam di Indonesia Masa Penjajahan." *Studia Islamika* 22, no. 1 (2015): 181–203.
- . "Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia." *Studia Islamika* 11, no. 1 (2004): 167–90.
- . "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: the Ulama in Colonial Indonesia." Dissertation, Universiteit Leiden, 2007.
- . "The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia." *Studia Islamika* 11, no. 1 (2004).
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. II. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Djamil, Abdul. "KH Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786–1876)." Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999.

- Dzahir, Abu Malikus Salih. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*. Disunting oleh M. Ichwan. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012.
- Fikri, Ibnu. "Aksara Pegon: Studi tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa pada Abad XVIII–XIX." Monograph. LP2M IAIN Walisongo Semarang, 2014.
- Hendariningrum, Retno. "Fashion dan Gaya Hidup: Identitas dan Komunikasi." *Jurnal Ilmu Komunikasi (JIK)* 6, no. 1 (2014).
- Kaptein, Nico JG. "The Voice of the 'Ulamâ': Fatwas and Religious Authority in Indonesia." *Archives de sciences sociales des religions*, 2004, 115–130.
- Krämer, Gudrun, dan Sabine Schmidtke. *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Vol. 100. Brill, 2006.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKis, 2004.
- Mas'ud, Ali. "Dinamika Sufisme Jawa: Studi tentang Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhaj al-Atqiya." Disertasi Program, Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2011.
- Meuleman, Johan. "Dakwah, Competition for Authority, and Development." *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 2–3 (2011): 236–269.
- Munir, Ghazali. "Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat As-Samarani (1820-1903)." Disertasi Program, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- . *Warisan intelektual Islam Jawa dalam pemikiran kalam Muhammad Shalih as-Samarani*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Proudfoot, Ian. *Early Malay printed books: A provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections*. Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993.

- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Palgrave Macmillan, 2008.
- as-Samārānī, Muḥammad Ṣālīḥ bin ‘Umar . *Majmu‘at as-Syari‘at al-Kafiyat li al-Awam*. Cirebon: al-Misriyyah, 1374.
- . *Minhāj al-Atqiyā’ fī Syarḥ Ma‘rifat al-Azkiyā’ ilā Ṭarīq al-Awliyā’*. Bombay: al-Maṭba‘ah al-Karīmī, 1317.
- . *Tarjamah Sabīl al-‘Abīd ‘ala Jawharat al-Tawḥīd.*, t.t.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Turner, Bryan S. “Religious authority and the new media.” *Theory, Culture & Society* 24, no. 2 (2007): 117–134.
- Umam, Saiful. “God’s Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts.” *Studia Islamika* 20, no. 2 (2013): 243–274.
- . “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in The late 19th and early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts.” Dissertation, [Honolulu]:University of Hawaii at Manoa, 2011.
- Zulkifli. “The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power.” *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 37, no. 1 (2013).