

PEMBARUAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA ABAD KE-19: Menelisik Serpihan Pemikiran Sayyid Usman

Radinal Mukhtar Harahap

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Ar-Raudlatul Hasanah
Jl. Setia Budi, Simpang Selayang, Medan, Sumatera Utara, 20135
e-mail: radinalmukhtarhrp@gmail.com

Abstract: The Renewal of Islamic Education in the 19th Century Indonesia: Exploring Sayyid Usman's Thoughts. This article aims to uncover Sayyid Usman's educational reform movement in the field of Islamic education. Based on the method of content analysis of available sources, this article proposes that the idea of the renewal of Sayyid Usman is contained in his book entitled *Âdâb al-Insân*. This book contains a strong reflection on the basic ability of the adaptation attitude of the author who for the context at that time faced the Dutch Colonial government which was discriminatory against Islamic education. The attitude of adaptation shown by Sayyid Usman is in accordance with the theory of intercultural communication arranged in five factors: personal communication, internal communication of one culture, internal communication of different cultures, cultural acceptance and behavioral tendencies. This study shows that renewal is inseparable from adaptation skills with a solid scientific basis. It also reinforces the view that renewal is very closely linked to the wealth of intellectual traditions as shown by Sayyid Usman.

Keywords: ulama, Nusantara, Islamic education, *Âdâb al-Insân*, Sayyid Usman

Pendahuluan

Para pemerhati Islam Melayu-Indonesia punya penilaian beragam atas apa yang mereka temukan di wilayah tersebut, baik terkait wacana maupun yang berhubungan dengan praktik keagamaan di masyarakat. Bagi yang mengapresiasi, ia dinyatakan memiliki kekuatan berdaya nilai tinggi sekaligus penarik minat banyak peneliti karena menggambarkan sebuah respons, kreasi dan interaksi yang kuat sekaligus mendalam sehingga terformula darinya kekhasan Islam yang unik dan berharga (Eickelman, 2007). Bagi yang mengkritik, ia dinyatakan terlalu lunak dalam mengakomodir kepercayaan ataupun tradisi-tradisi lokal sehingga yang muncul adalah corak Islam yang sinkretik dan tidak lagi murni bahkan terlepas dari arus utama Timur Tengah yang menjadi pusatnya (Geertz, 1976). Ricklefs (1979) bahkan secara tegas menyatakan bahwa Islam yang ada di kawasan ini bukan Islam yang sebenarnya. Pandangan Fathurrahman (2001), mengenai itu, menarik untuk dicermati, yaitu ketika dirinya mengkaji buku *Islam and the Malay-Indonesia World* karya Peter Riddel, dan menyimpulkan bahwa ilustrasi lapangan yang mengemuka adalah bentuk kekayaan tradisi intelektual Islam yang terjadi, yang mampu beradaptasi dan dapat melakukan pembaharuan dalam tampilan luarnya (h. 207).

Dalam bidang pendidikan Islam, adaptasi dan pembaruan terlihat saat penyelenggaraannya yang selama ini ada di ruang nyata dipindahkan ke dunia maya lewat berbagai aplikasinya. Sebagai contoh adalah yang disebut Jazuli (2020) terkait kondisi pondok pesantren. Lembaga itu meliburkan kegiatan belajar-mengajar dan memberi kesempatan para santri pulang ke kampung halamannya untuk kemudian menjalin silaturahmi dan intelektual dengan memanfaatkan media sosial. Para kiai kharismatik, dengan begitu, menyelenggarakan pengajian *online*, membacakan kitab-kitab kuning dan mengkajinya secara *live streaming*. Kritiknya kemudian adalah bahwa "...kenyataan tidak sebanding dengan harapan. Para kiai dan *gus* yang tampak kharismatik di pondok pesantren itu seakan kehilangan aura mitis dan tidak lagi gagah di dunia maya... Kegagalan kultural selama ini tampak runtuh berkeping, terbukti setelah ada penelusuran jejak digital yang memperlihatkan pengajian online mereka sepi peminat."

Kenyataan tersebut tentu menjadi masalah yang perlu untuk dipikirkan solusinya. Namun, secara lebih mendasar, perlu juga dikaji argumentasi sikap adaptasi yang dilakukan para ulama tersebut. Apakah hanya sekadar mengikuti *trend* yang saat ini memang berkembang ataukah dilatarbelakangi pertimbangan lain yang lebih kuat dari sekadar terma ikut-ikutan. Data sejarah dalam hal ini perlu digali untuk mendapatkan pelajaran, merenungkan signifikansi atau merumuskan relevansi sebagaimana diistilahkan Asari (2006) sebagai ‘*ibrah* sejarah dengan catatan tanpa harus terjebak dalam nuansa nostalgia masa lalu dan mengira itu merupakan jimat serbaguna yang dapat dipergunakan dalam kondisi apapun. Secara ilustratif dinyatakan, “Jika peradaban Islam diibaratkan sebuah pohon, maka tak tertutup kemungkinan bahwa daunnya yang layu dan rantingnya yang meranggas adalah karena akarnya yang kurang terurus” (h. vii).

Studi ini mengkaji gerakan pembaruan pendidikan yang dilakukan Sayyid Usman (1238-1332 H/1822-1914 M), seorang ulama yang menurut Azra (2002) adalah sosok ulama terkemuka di abad ke-19 dan awal ke-20 (h. 138). Hasil yang ditemukan dari kegiatan tergolong penelitian kepustakaan ini diharapkan mampu menguraikan gerakan pembaruan Sayyid Usman dalam bentuk “adaptasi pendidikan” yang untuk konteks saat itu berhadapan dengan pemerintah Kolonial Belanda yang diskriminatif terhadap pendidikan Islam. Sikap adaptasi yang ditunjukkan ulama juga diperlukan guna menelaah ulang – untuk menyebutnya juga sebagai kritik *inherm* – atas anggapan yang menyatakan bahwa pendidikan Islam itu bersifat normatif dan harus diselenggarakan sesuai dengan daerah asal Islam yaitu Arab. Abdullah (1996) menyatakan, “rumusan yang memperlihatkan sisi dinamis dari pendidikan Islam akan dapat mematahkan anggapan yang selama ini cenderung menilai pendidikan Islam itu *rigid* atau ‘sangat normatif’ sehingga seakan-akan pendidikan yang dilakukan di Indonesia harus pula sama dengan pendidikan yang ada di Arab”.

Format yang disajikan adalah mendeskripsikan terlebih dahulu gambaran umum naskah *Âdâb al-Insân* untuk kemudian mendiskusikan bentuk adaptasi yang telah dilakukan Sayyid Usman dalam menyelenggarakan pendidikan di zamannya dengan memberi beberapa catatan-catatan ringkas atas pelaksanaan yang terjadi. Pada bagian akhir, direfleksikan gambaran yang diperoleh untuk

mendapatkan relevansi atas kondisi yang terjadi dalam konteks kekinian. Mengenai biografi lengkap tokoh yang dibahas; ataupun daftar karangannya, dapat merujuk pada dua karya anak Sayyid Usman, yaitu *Sûluh Zamân* (Abdullah) dan *Hikâyât Qamar Al-Zamân* (Alwi) atau karya peneliti asal Belanda berjudul *Islam, Colonialism and The Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822–1914)* (Kaptein, 2014), juga dua artikel berkala penulis lainnya (Harahap, 2019a, 2019b), dan juga *Warisan Intelektual Nusantara* dan *Pustaka Naskah Ulama Nusantara* (Ilyas, 2018, 2019). Temuan yang dihasilkan diharapkan mampu menambah kekayaan kajian atas tokoh ulama ini yang pernah dilakukan Syarif (2018), Noupal (2008, 2011, 2012), Burhanuddin (2015), Mansur (2005), Nurhasanah (2017) dan Athoillah (2013). Studi tentang gerakan pembaruan pendidikan Islam sebagaimana terlihat dalam berbagai buku tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia terlalu fokus pada kawasan Minangkabau, Aceh dan Jawa. Belakangan baru mulai diungkap pembaruan di Mandailing secara khusus, dan Sumatera Utara secara umum (Pulungan, 2018; Zaini, 2018, Ja'far, 2015, 2020, Syahnan, et al., 2019). Studi ini diharapkan dapat menambah khazanah tentang gerakan pembaruan di Indonesia yang diinisiasi oleh ulama dari Batavia.

Naskah *Âdâb al-Insân* Karya Sayyid Usman

Dalam penelitian mengenai pemikiran pendidikan Sayyid Usman, naskah ini selalu muncul sebagai rujukan. Hal itu karena terma *âdâb* erat kaitannya dengan kata *ta'dîb* yang dikenal dalam definisi pendidikan. Al-Attas (1980) bahkan menyatakan bahwa istilah itu yang paling sesuai dibandingkan *ta'lim* ataupun *tarbiyah* (h. 23). Hanya saja, seperti dalam penelitian Syarif, *âdâb* menurut Sayyid Usman lebih mengarah kepada aspek praktis (*'amaliyah*) seseorang ketimbang sikap reflektif (*nazhariyah*) dalam dirinya, dan tidak menyentuh sama sekali sisi metafisik (h. 117).

Pernyataan di atas memang terlihat dalam uraian *âdâb* yang ada dalam naskah setebal 32 halaman itu. Sisi praktis memang menjadi uraian yang diketengahkan. Ada 27 bentuk adab yang meliputi kepada Tuhan, ayah-bunda, orang yang lebih tua, ilmu, guru, tetangga, orang sakit, jenazah, orang menikah, atasan di pekerjaan, kaum *dha'îf* miskin dan suami-istri. Adab lain yang juga diuraikan

adalah yang berlaku dalam mengajar, beribadah, pergi salat, pergi melayat, pergi membesuk, membaca Alquran dan *maulud*, mengawinkan orang, menjauhkan bidah, berumah tangga, bahkan memukul beduk dan menolong orang yang rumahnya terbakar. Syarif menyimpulkan berdasarkan itu, “*Moral discussion in the idea of Habib Uthman bin Yahya is inseparable from various religious obligations and prohibitions. The moral raised by Habib Uthman bin Yahya are practical morals, which is to make the object in the form of human behavior. While the discussion concern how humans behave so the become good individuals, family members and community members* (h. 118). Dari keterangan tersebut terlihat bahwa nuansa pendidikan begitu kental dalam naskah, yang menurut penelitian Kaptein, diterbitkan Agustus, 1885 (h. 125).

Naskah buku itu juga yang menampilkan di bagian *muqaddimah* pandangan Sayyid Usman akan pentingnya pendidikan tetap terlaksana dalam kondisi apapun. Baginya, penyelenggaraan pendidikan yang minim, selain akan berdampak pada kurangnya pengetahuan seseorang akan tindak-tanduk dan kebiasaan yang baik dalam hidup, juga akan berimbas pada banyaknya kasus yang ditangani hakim karena ramainya kelakuan orang-orang yang membinasakan dan menyusahkan orang lain. Faktor yang menyebabkan itu, menurutnya, adalah minimnya pendidikan. Adapun faktor minimnya pendidikan, secara rinci disebut Sayyid Usman adalah kurangnya ongkos, tidak adanya waktu, dan tidak tersedianya tempat-tempat pendidikan (h. 2).

Faktor-faktor tersebut itulah, dan tentunya tidak melupakan pentingnya aspek pendidikan bagi setiap orang, yang besar kemungkinan memunculkan kecakapan sikap adaptasi yang dilakukan Sayyid Usman. Lebih-lebih, sketsa pengalaman hidupnya memperlihatkan bahwa ada narasi yang kokoh dalam dirinya dalam bidang pendidikan, baik dari sisi latar belakang keluarga, rihlah ilmiah, maupun karir kehidupannya, tanpa melupakan karya-karyanya.

Sisi latar belakang kehidupan, Sayyid Usman dilahirkan di Tanah Betawi, tepatnya Pekojan, 17 Rabiul Awal 1238 H/01 Desember 1822 (Abdullah, t.t.). Ayahnya adalah Sayyid Abdullah bin Aqil bin Umar bin Yahya kelahiran Makkah. Sayyid Aqil bin Umar bin Yahya, kakeknya, juga dilahirkan di kota suci tersebut. Adapun buyutnya Sayyid Umar bin Yahya lahir di Hadramaut, tepatnya di

kampung bernama Qârah al-Syaikh. Gelar Sayyid yang tersemat di awal namanya dan leluhurnya itu memberi gambaran bahwa dirinya tergolong sosok yang mempunyai silsilah hingga ke Nabi Muhammad saw. (Noupal, 2012, h. 1317).

Adapun ibunya adalah Aminah binti Abdurrahman al-Mishri. Nama tersebut di akhir, kakek Sayyid Usman, adalah seorang ahli *falak* atau astronomi yang memberi berbagai macam pelajaran bagi cucunya yang ditinggal ayahnya yang kembali ke Makkah di usia 3 tahun. Kiki (2011) menuturkan bahwa al-Mishri adalah suami salah satu anak perempuan Syaikh Junaid, seorang ulama Betawi yang disebut sebagai poros ulama Betawi. Syaikh Junaid itu adalah ulama yang lahir di Pekojan dan berpengaruh di Makkah meskipun hanya enam tahun bermukim di sana. Ia adalah Imam Masjid al-Haram dan *Syaikh al-Masyâyikh* terkenal di dunia Islam Sunni dan madzhab Syâfi'i sepanjang abad ke-18 dan 19 (h. 60-64). Dari keterangan tersebut, terlihat bahwa latar belakang kehidupan Sayyid Usman adalah perpaduan kemuliaan nasab dan kemuliaan ilmu.

Demikian pula halnya dengan rihlah ilmiah yang dilakukannya dalam menuntut ilmu. Dari Sang Kakek, ia belajar ilmu adab beserta adat istiadat yang sopan, ilmu-ilmu agama, sejak mengenal huruf Arab, cara membaca Alquran, tajwid, tauhid, fikih, tasawuf dan ilmu-ilmu alat yang menjadi bagian tata bahasa Arab seperti saraf, nahu, dan juga diajari ilmu tafsir, hadis, astronomi, astrologi dan ilmu-ilmu Islam lainnya (Abdullah, h. 2-3). Setelah itu ada Makkah, Madinah, Hijaz, Mesir, Tunisia, Aljazair, Turki, bahkan Perancis, Yerusalem dan Singapura, yang menunjukkan kapabilitas keilmuan dan keulamaannya benar-benar mendalam. Khususnya di Kota Suci Makkah, ia bahkan berguru dan sempat menjadi asisten kuliah dari, Syaikh Ahmad bin Zaini Dahlan, yaitu Mufti Mazhab Syâfi'i yang ditunjuk otoritas 'Utsmani di Hijaz sebagai pemimpin semua ulama di Kota Suci, Makkah. Kaptein menyebut beberapa nama lain yang menjadi gurunya yakni 'Abdullâh bin 'Umar bin Yahya, Ahmad Dimyathî, al-Habîb Muhammad bin Husayn al-Habsyî, al-Habîb 'Abdullâh bin 'Umar, al-Habîb Hasan bin Shâlih al-Bihr, al-Habîb Muhammad bin Thâhir dan al-Habîb 'Alwi bin Saqqâf al-Jifrî (Kaptein, h. 71-75).

Adapun karir kehidupannya pasca rihlah ilmiah itu, tentunya yang paling mendapat sorotan adalah *adviseur honorair* Pemerintah Kolonial Belanda karena

dipandang Hurgronje sebagai orang yang mengetahui tentang literatur hukum tauhid Islam dan mengetahui tentang hal-hal yang terjadi di dalam lingkungannya di bidang *Mohammadan*. Orientalis Belanda itu menilai, banyak murid dan pengagum dari Sayyid Usman yang dapat memberikan sarana berlimpah ruah kepadanya. Meskipun demikian, ia adalah orang yang dengan senang hati menunjukkan bantuan dalam bidangnya kepada pemerintah, dengan mengajarkan Islam kepada para murid dan pembaca karangannya, dan memberikan keterangan atas hal-hal yang dipintakan kepadanya, bahkan jika itu dari orang yang berhubungan dengan pemerintahan (E. Gobebe, & C. Adriaanse, 1991). Posisinya di pemerintahan ini yang sering menjadikan dirinya dianggap kontroversi. Padahal, di samping itu, ia adalah sosok mufti yang melahirkan murid-murid berpengaruh di Betawi (Ilyas, 2019: 72-73) sebagai berikut:

1. Syekh Muhammad Mukhtar Bogor sebelum ia belajar ke Makkah.
2. KH. Muhammad Thabrani di Pekojan.
3. KH. Muhammad Mahbub bin Abdul Hamid di Kampung Jawa-Kota.
4. KH. Muhammad Izzi Qurra di Kampung Jawa Kota.
5. Sayyid Muhammad bin Abdurrahman di Pekojan.
6. Sayyid Abu Bakar Habsyi di Kebun Jeruk.
7. Sayyid Muhammad bin Alawi Idrus di Jakarta.
8. KH. Muhammad Saleh di Kampung Jawa.
9. Sayyid Ali Habsyi al-Habsyi di Kwitang.
10. Tuanku Raja Kemala Aceh.
11. KH. Mansyur di Jembatan Lima Jakarta.
12. KH. Makruf di Kampung Petunduan Senayan.

Dengan narasi kehidupannya yang begitu kokoh dalam bidang pendidikan tersebut, tidak mengherankan kemudian ia memercikkan sikap yang dapat direfleksikan sebagai dasar adaptasi para ulama dalam menyelenggarakan pendidikan sebagaimana terurai selanjutnya.

Sayyid Usman dan Pembaruan Pendidikan Islam

Sayyid Usman melakukan pembaruan dalam bidang pendidikan Islam dengan melakukan adaptasi pendidikan. Sebelum itu, perlu kiranya dipaparkan, meskipun ringkas, mengenai konsepsi adaptasi yang dimaksud dalam artikel ini. Adaptasi, dalam pengertian ahli, merupakan suatu problema yang identik dengan kebudayaan dan perlu dipecahkan ketika seseorang atau sekelompok orang ingin berkomunikasi secara baik dengan pihak lain yang berbeda budayanya. Ia menjadi suatu proses yang interaktif dalam komunikasi antar budaya (Utami, 2015). Meskipun demikian, bukan berarti *an sich* ia menjadi penyesuaian diri agar diterima oleh keadaan lingkungan, melainkan dapat juga dipahami secara terbalik yaitu mengubah lingkungan agar sesuai dengan keadaan pribadi (Gerungan, 1991). Terkait itu, menurut analisis Dzulhadi (2020), adaptasi juga merupakan gambaran praktis proses islamisasi sekaligus menjadi bukti bahwa peradaban Islam berkonsep terbuka bahkan akomodatif (*ta'aruf*) terhadap keterbukaan.

Penjelasan kongkritnya dapat merujuk kepada ilustrasi al-Harbi (1419 H). Dijelaskan olehnya bahwa kaum Quraisy kafir sebenarnya memahami betul bahwa berhala tidak memiliki kekuatan apa-apa, hanya saja, dalam rangka mendekati diri kepada Allah mereka menjadikannya sesembahan. Mereka juga sebenarnya mengetahui bahwa Allah punya kekuatan agung dan besar yang tak dapat diwakilkan oleh berhala, hanya saja, konsep Tuhan dalam pandangan mereka yang keliru (h. 13). Melalui penjelasan Ibn 'Athiyah (2001), pernyataan itu terlihat tepat karena kaum Arab *jāhiliyyah* ternyata menamakan berhala-berhala mereka dengan *arbāb* (bentuk plural dari *rabb*) sehingga wahyu pertama Q.S. Al-'Alaq/96: 1-5 juga menggunakan kata tersebut sebagai bentuk adaptasi dengan menghadirkan pemaknaan yang berbeda sebagai penyesuaian dengan konsep Tuhan yang benar dalam Islam.

Terkait pelaksanaan adaptasi, syarat utamanya adalah ilmu/pengetahuan mengenai lingkungan atau budaya yang akan disesuaikan. Kim (2001) dalam bukunya *Becoming Intercultural: An Integrative Theory and Cross-Cultural Adaptation* menjelaskan bahwa ada lima faktor, yaitu *personal communication*, *host social communication*, *ethnic communication*, *environment* dan *predisposition*. Pada faktor yang pertama, ditempatkan aspek ilmu (kognitif) sebagai kompetensinya. Hal

itu karena, komunikasi personal (*personal communication*) hanya akan terwujud apabila seseorang mengetahui secara benar akan adanya hal-hal yang terdapat dalam lingkungannya untuk kemudian memberi makna dan mengadakan reaksi terhadapnya.

Dalam hal ini, naskah Sayyid Usman yang telah disinggung sebelumnya menggambarkan secara nyata proses adaptasi dalam menyelenggarakan pendidikan, yaitu ketika di *muqaddimah*, ia memperlihatkan terlebih dahulu kondisi pendidikan masa itu untuk kemudian mengambil sikap atasnya. Ia mengatakan:

... di zaman sekarang ini banyak orang yang tiada pegang aturan orang-orang baik dan banyak yang tiada kenal adat kelakuan yang baik. Maka, dari itulah terbit segala kejahatan yang membinasakan diri dan membinasakan lain-lain dan menyusahkan hakim. Adapun segala kejahatan itu sebabnya dari karena tiada dapat ajaran yang baik. Adapun ketidakadaan ajaran itu sebabnya dari karena kurang ongkos atau dari karena tiada sempat atau dari karena tiada ada tempat pelajaran (h. 2).

Potongan kalimat tersebut di atas memperlihatkan bahwa penyelenggaraan pendidikan Islam adalah penting untuk dilakukan. Hanya saja, di masa itu sedang ada kendala yang besar. Ia menjadi penting karena dapat dijadikan jalan mengenal aturan orang-orang baik dan juga adat kebiasaan mereka. Ia juga akan menghindarkan seseorang dari kebinasaan yang menyusahkan hakim sekaligus meminimalisir pekerjaan hakim yang memang dituntut mengurus kasus-kasus yang melanggar norma dan aturan. Di saat yang sama, ia menjadi terkendala karena kurangnya ongkos orang di masa itu untuk mengikuti pendidikan, tiada sempat karena keadaan sedang terjajah, atau tiada ada tempat pelajaran yang terindikasi kepada minimnya penyelenggaraan.

Masa kehidupan Sayyid Usman (1822-1914 M) memang mengarah kepada keterangan di atas, yaitu rentang diberlakuannya kebijakan negara kolonial Belanda (1854-1942) yang di satu sisi menyatakan keinginan untuk memajukan pendidikan karena akan mendatangkan keuntungan berupa pengurangan gaji tenaga terdidik dari Belanda, atau meningkatnya kesejahteraan masyarakat yang dapat dinikmati dan dijarah (Anrooij, 2014: halaman 5 dan 107), tetapi di sisi lain tidak konsisten; khususnya terhadap pendidikan Islam, karena kebijakan yang dilaksanakan hanya khusus diperuntukkan bagi sekolah-sekolah publik

bergaya Belanda yang diperuntukkan bagi elit atas kalangan pribumi yang diharapkan mampu melindungi mereka dari ‘gunung berapi Islam’ (*Islamic Volcano*) (Latif, 2012: h. 114-5). Pendidikan Islam, dengan demikian, berjalan secara mandiri. Sikap adaptasi Sayyid Usman terlihat ketika dikatakannya:

Dikarang ini kitab yang ringan harganya dan kecil bukunya supaya ringkas ditaruk di saku baju akan dibawa kemana-mana tempat kesenangan atau tempat pekerjaan buat dibaca di waktu berhenti kerja dibuat ganti dari omong yang tiada berguna dan juga ini kitab dengan bahasa melayu rendah supaya dipaham sembarang orang... (h. 2).

Uraian-uraian tersebut menunjukkan adanya *personal communication* dalam diri Sayyid Usman. Ia mengetahui bahwa pendidikan sedang terkendala, lalu memberi makna dan mengadakan reaksi terhadapnya. Reaksinya adalah menulis buku berformat kecil sehingga berharga murah, dan dapat diletakkan di saku baju dengan menggunakan bahasa melayu rendah. Di titik tersebut, komunikasi personalnya telah berkembang menjadi *host social communication* dan *ethnic communication* sekaligus. Utami (2015) menjelaskan bahwa dua faktor tersebut dalam kajian komunikasi adalah bersifat interpersonal. Artinya, bersifat keluar dari personal seseorang yang beradaptasi. Bedanya, yang pertama terjadi antara individu pendatang dengan individu dari budaya setempat, sedangkan yang kedua terjadi antara individu-individu dengan latar belakang budaya yang sama (h. 184). Sayyid Usman termasuk kategori pertama karena sebenarnya ia adalah pendatang dengan status keturunan hadrami yang silsilahnya sampai ke Nabi (Noupal, 2012; Harahap, 2019a). Namun ia juga dapat disebut yang kedua karena secara sadar banyak kaum Hadrami yang menyatakan bahwa mereka bertanah air Indonesia (Hindia Belanda) meskipun keturunan Hadramaut (Mobini-Kesheh, 1999). Lagi pula, tokoh yang dibicarakan ini telah disebutkan bahwa ia dilahirkan di Pekojan, Batavia, 17 Rabiul Awal 1238 H/01 Desember 1822 (Abdullah, t.t., 2) sehingga sah untuk menyatakannya sebagai warga negara Indonesia.

Terkait bahasa Melayu yang digunakan Sayyid Usman, atau yang lebih populer dengan istilah *jâwi*, Madjid (1977) menilai bahwa ulama-ulama alam Melayu yang menggunakannya adalah ulama yang jeli melihat ruang kosong keilmuan di tengah-tengah masyarakat. Hal itu karena, tokoh-tokoh keagamaan

masa itu pada umumnya cenderung memilih menulis risalah-risalah berbahasa Arab yang dinilai lebih bergengsi dan bernilai global. Padahal, penggunaan *jâwi* akan lebih berkontribusi dalam pemahaman masyarakat yang sebagian besarnya tidak memahami bahasa Arab (h. 150). Berg (1989) menyatakan bahwa memang komunitas Hadrami sangat pandai dan cekatan memelajari bahasa lokal masyarakat Batavia di masa itu. Dalam kesehariannya mereka telah menggunakan bahasa Melayu dalam aktivitas sehari-hari. Hanya logat dalam beberapa istilah yang mungkin akan memperdengarkan kepada masyarakat luas bahwa mereka bukan penduduk lokal melainkan kaum Hadrami (h. 124-125).

Kecakapan berbahasa ini, dalam kajian Athoillah (2019), juga disebut sebagai satu dari empat aspek yang berhasil membentuk identitas sosial komunitas Hadrami di Batavia abad ke-18 hingga 20 dengan tiga aspek lainnya yaitu fisik atau budaya material, perilaku, dan pengetahuan ataupun gagasan kolektif (h. 150-170). Meski demikian, bukan berarti Sayyid Usman hanya menulis buku-buku berbahasa Melayu. Koleksi Ilyas atas karya-karyanya yang disebut dalam *Pustaka Naskah Ulama Nusantara* mencatat ada 18 judul buku ditulis berbahasa Arab dari 48 karya (Ilyas, 2019: h. 482-509). Untuk menyebut satu di antaranya dan berkaitan secara langsung dengan pendidikan adalah *Jam'u al-Nafâ'is li Tahsîn al-Madâris* yang merupakan narasi dukungannya kepada pendirian madrasah oleh Jam'iyah al-Khairiyah yang dinilai akan menjadi sarana terbaik untuk mentransfer ilmu dan mengukuhkan ajaran syariat (Usman, t.t.).

Kembali kepada faktor dalam adaptasi, yang selanjutnya adalah *environment*, atau penerimaan lingkungan. Sejarah kehidupan Sayyid Usman menggambarkan bahwa dirinya tidak hanya diterima di masyarakat Muslim Batavia dengan argumentasi bahwa buku-buku karyanya diminati secara luas (Azra, 2002), melainkan ia juga dirangkul oleh pemerintah Hindia-Belanda yang diwakili oleh Hurgronje ketika menemukan fatwa tertulisnya di karya *Manhaj al-Istiqâmah fi al-Dîn bi al-Salâmah* yang mengutuk peristiwa Cilegon dan menyatakan seruan jihad di dalamnya sebagai gerakan keagamaan yang palsu (E. Gobe & C. Adriaanse, 1991, vol. IX). Baso (2005) bahkan menilai bahwa jabatan *adviseur honorair* yang disematkan kepadanya sebenarnya adalah bentuk penemuan pemerintah Kolonial Belanda yang berusaha melakukan pengawasan terhadap praktik keagamaan

yang berkembang saat itu (h. 165). Terlepas dari pro-kontra akan hal tersebut, Sayyid Usman secara nyata diterima oleh lingkungan yang ada di sekelilingnya.

Dalam hal ini, *predisposition* sebagai faktor dalam adaptasi terakhir adalah bentuk kecenderungan berbeda yang ditampilkan Sayyid Usman dalam mendidik umat yaitu dengan kegiatan penerbitan buku, bahkan mempunyai mesin litografi atau alat mencetak buku sendiri (Hurgronje, 1993). Keterangan itu semua memperlihatkan bahwa dirinya cakap dalam beradaptasi terhadap kebutuhan masyarakat. Lebih-lebih, di samping itu ia tetap melakukan pengajaran bergaya tradisional di Masjid Pekojan dan Masjid Pasar Senen, yang menambahkan dasar argumentatif bahwa kepribadian ulama yang ada di Nusantara bukan *rigid* melainkan adaptif dalam menyikapi perubahan kondisi sosial yang terjadi.

Relevansi dengan Konteks Kekinian

Dari gambaran tersebut di atas, dapat kiranya dinyatakan bahwa tuntutan kepada pendidik-pendidik umat semisal kiai atau gus yang *notabene* dipahami sebagai ulama agar mampu beradaptasi terhadap perubahan kondisi sosial punya dasar sejarah. Ia bukan *ujug-ujung* ada saat ini saja. Lebih-lebih dalam proses adaptasi disyaratkan pula landasan ilmu (kognitif) yang memang telah akrab bahkan menyatu dalam kepribadian-kepribadian mereka. Dengan demikian, sikap tersebut untuk konteks kekinian sebenarnya sangat mungkin untuk terjadi dan dilakukan. Namun demikian, perlu juga untuk mencermati karya Sayyid Usman lainnya yaitu *Risalah Dua 'Ilm* (1317 H), yang ditulis *Jâwi* dengan menyadur pemikiran Imam al-Ghazâlî mengenai dua macam ilmu dan dua macam ulama berbasis hadis Nabi yang ditulisnya di bagian awal buku,

... maka adalah ini sebuah risalah menyatakan bahwasanya ilmu itu telah terbagikan atas dua bahagian dengan dalil hadis Nabi saw., Ilmu itu dua ilmu, sebagaimana akan datang sebutannya. Bermula apa-apa yang tersebut di dalam ini risalah daripada perihal dua ilmu itu, maka yaitu dengan bahasa Melayu rendah dan aku membuatkan di suatu peringatan bagi diriku dan bagi segala saudara yang *râghib* pada ilmu, maka itu seperti perkataan yang membaca khutbah *ûshikum wa iyyâya bi taqwa Allâh*. Maka, aku harap pada Allah *ta'ala* bahwa ini risalah menjadi

manfaat bagiku dan bagi sekalian saudara akan mendapat ilmu yang *nâfi'* dan jauh dari pada ilmu yang *dâr...* (h. 2).

Dari itu, landasan ilmu yang disyaratkan dalam proses adaptasi perlu juga dicermati. Itu karena, bisa jadi, ilmu yang dimiliki tokoh-tokoh pendidikan tersebut di atas mumpuni terkait materi pengajaran, namun terjebak dalam kekeliruan maksud dan tujuan pengajaran. Kritik tersitasi di bagian pendahuluan justru perlu ditilik untuk mencari keseimbangan dengan himbauan Sayyid Usman yang mengatakan,

Yakni barang siapa *qashadnya* dengan amal-amalnya sama saja amalnya itu menuntut ilmu atau lain-lain amal karena mendapat pahala akhirat maka dapatlah olehnya akan pahalanya dengan berganda-ganda tambahan pengasi daripada Allah *ta'ala*. Dan barangsiapa *qashadnya* dengan menuntut ilmu atau lain-lain amalan karena mendapat harta atau mendapat pangkat atau dapat dipuji atau sebagainya maka niscaya dapatlah olehnya akan maksudnya itu saja di dunia maka tiadalah itu ia dapat pahala di akhirat malah-malah dapat murka dari pada Allah *ta'ala* dan dapat siksa masuk di api neraka (h. 8).

Indikasi yang diharapkan dari kiai atau gus tentunya bukan tampilan kharismatik ataupun aura mistis apalagi kegagahan di dunia maya. Indikasi yang diharapkan bukan pula banyaknya pengunjung (*subscriber*) dari kajian *online* yang mereka lakukan, melainkan bagaimana ilmu-ilmu itu dapat dimanfaatkan dan dapat pula menjadi manfaat bagi penyampainya di akhirat, kelak.

Mengenai hal itu, Sayyid Usman menulis,

Bermula bahwasanya ilmu itu adalah ia dua macam; pertama-pertamanya ilmu yang terus di hati dengan cahaya iman yang dengan dia dapat mengamalkan dengan ilmu itu maka itulah ilmu yang *nâfi'* yakni yang memanfaatkan orang berilmu dengan dia dan menjadikannya daripada ulama akhirat dan ulama *al-'âmilin* maka inilah yang dikata ilmu *nâfi'*. Dan keduanya ilmu yang tetes dalih (setetes kepura-puraan) saja yakni pandai mengucap *lafazh-lafazh* segala ilmu saja, dengan tiada mengamalkan dengan ilmu itu, maka inilah ilmu yang *dhâr* yakni yang *dhârur*at-kan orang berilmu dengan dia, dan dinamakannya ulama dunia dan ulama *sû'* maka bahwasanya ilmu yang begini telah menjadi saksi atas anak cucu adam yang berilmu dengan dia adanya (h. 6).

Narasi dan deskripsi tersebut di atas, pada akhirnya, dapat direfleksikan dalam beberapa poin relevansi berikut.

1. Posisi penyelenggaraan pendidikan bagi masyarakat adalah penting meskipun terdapat kendala yang besar menghalanginya. Kerangka berpikir Ben Nabi (1961) menyatakan bahwa problem setiap bangsa sejatinya memang berada pada problem peradaban (h. 124). Ia dapat diatasi secara mendasar hanya dari jalur pendidikan (Al-Attas, 1979; Daud, 2003). Antara kedua variable itu memang berkorelasi dan berkoneksi satu dan lainnya (Harahap, 2019c). Terkait dengan pandemi Coronavirus Disease 2019 (Covid-19) yang menjadi kendala penyelenggaraan pendidikan saat ini tidak boleh menyebabkan terhentinya program pendidikan. Pendidikan alternatif harus dilakukan. Hal itu hanya dapat terjadi jika setiap pendidik –yang merupakan unsur utama penyelenggaraan pendidikan, mampu beradaptasi dengan baik.
2. Tentang kemampuan adaptasi itu, Sayyid Usman menjadi satu dari ulama nusantara yang cakap melakukannya. Kecenderungannya mendidik umat dengan penerbitan buku dapat dijadikan inspirasi. Asari (2013) menyatakan, buku adalah akuntabilitas intelektual bagi seorang ilmuwan (h. 109–110). Untuk konteks kekinian, selain buku, para pendidik dapat menjadikan media sosial –terlepas dari sebutan nama aplikasinya, sebagai wadah menuangkan pemikiran. Mereka tidak perlu ragu memelajari langkah-langkah penggunaannya karena situasi saat ini memang menuntut setiap orang mampu memanfaatkannya. Jika di masa Sayyid Usman yang dihadapi adalah ketetapan pemerintah Kolonial Belanda yang tidak konsisten, maka konteks sekarang adalah pandemi wabah yang susah terdeteksi. Jika di masa Sayyid Usman adaptasi yang dilakukan berupa menambahkan pengajaran dari yang bersifat tradisional di masjid hingga berbentuk buku bacaan yang ringan dibawa ke setiap tempat dan murah harganya, maka penulisan buku ataupun penggunaan *mobile-phone* untuk kondisi saat ini menjadi relevan konteksnya. Lebih-lebih alat yang terakhir memang sering dibawa pemiliknya ke setiap tempat.
3. Tentang adaptasi itu juga, Sayyid Usman ditemukan tetap melakukan pengajaran bersifat tradisional di masjid selain penulisan buku. Ini artinya, adaptasi bukan berarti meninggalkan sesuatu yang lama secara mutlak. Adagium

fikih populer terdengar menyebutkan *al-muhâfazhah ‘ala al-qadîm al-shâlih wa al-akhzu bi al-jadid al-ashlah* yang mengindikasikan bahwa sesuatu yang baik harus tetap dimanfaatkan meskipun setiap orang dituntut untuk menjadi lebih baik lagi ke depannya. Adaptasi penyelenggaraan pendidikan saat ini yang berpindah ke alam maya tentu tidak harus melupakan faktor ruang nyata yang dapat dilakukan di rumah-rumah oleh keluarga masing-masing. Kondisi saat ini bisa jadi mengingatkan bahwa pendidikan Islam itu tidak terbatas pada lembaga-lembaga pendidikan, melainkan juga harus melibatkan keluarga dan masyarakat luas (Roqib, 2009).

4. Kebijakan Sayyid Usman yang menulis buku secara ringkas, berformat kecil, berharga murah dan menggunakan bahasa Melayu rendah juga sangat relevan sebagai pertimbangan pendidik-pendidik masa kini dalam menyelenggarakan pendidikan. Pendidikan sejatinya harus dibentuk untuk memudahkan yang susah bukan justru sebaliknya. Ia juga harus dilakukan secara efektif, dan bukan sepiantas lalu dan hanya asal ada. Diskusi-diskusi mendalam terkait format dan ketetapan mengenai itu perlu untuk ditindaklanjuti. Jangan sampai untuk konteks kekinian, pemerataan kondisi dilakukan sehingga yang muncul dipermukaan adalah keluhan terkait kuota internet yang tidak mencukupi, jaringan yang tidak dapat diakses setiap peserta didik, tugas-tugas terangkai dengan penyelenggaraan pendidikan dilakukan apa adanya dan hal-hal lain semisal. Perlu kecakapan yang mendalam terkait itu yang semestinya bermula dari *personal communication* dari setiap pendidik hingga *host social communication*, *ethnic communication*, *environment* dan *predisposition* yang terlihat dari penerimaan peserta didik tentang hal yang dididikkan kepada mereka.
5. Tidak untuk dilupakan adalah himbauan-himbauan Sayyid Usman tentang *ilmu nâfi’* dan *ilmu dâr*. Sekarang ini, dalam analisis Nichols (2017), memang cenderung menjadi masa matinya kepakaran para ahli. Setiap orang, dengan kemudahan yang ditawarkan internet, bisa berbicara dalam forumnya masing-masing dengan pertimbangannya masing-masing, meskipun bukan dilandasi ilmu tetapi nafsu berbicara. Tanpa adanya garis jelas tentang dua klasifikasi ilmu Sayyid Usman, analisa tersebut di atas tentu akan menjadi kenyataan

yang mengkhawatirkan. Apalagi jika keilmuan hanya diukur dari *like*, *comment*, *share* dan *subscribe*, distorsi atasnya akan terjadi. Menempatkan ilmu sebagai sesuatu yang bermanfaat dan bukan ilmu jika ia membahayakan akan menjadikan konsepsi bagi penuntut ilmu terasa jelas, dalam yang bermanfaat dan tinggalkan yang membahayakan.

Penutup

Akhirnya, tidak dalam tataran menyimpulkan secara sempit, uraian tersebut di atas menegaskan bahwa ada dasar yang kuat dan terpampang dalam data sejarah mengenai sikap adaptasi yang dilakukan para ulama dalam menyelenggarakan pendidikan umat di tengah perubahan kondisi sosial yang terjadi. Uraian yang diketengahkan juga dapat dipahami sebagai bentuk kekayaan tradisi intelektual Islam di Indonesia, yang tidak *rigid* atau normatif selalu berkiblat ke Arab melainkan mampu beradaptasi dan melakukan pembaharuan dalam tampilan luarnya. Pemilihan naskah *Âdâb al-Insân* dari Sayyid Usman juga bukan berarti bahwa hanya dirinya dan hanya tulisannya itu satu-satunya yang menampilkan kecakapan ulama nusantara dalam persoalan adaptasi. Tentunya ada banyak naskah dan ulama lain yang bersikap demikian, yang perlu ditelaah dan diteliti oleh peneliti lainnya dalam rangka menjaga dan melengkapi sketsa terpecah dari kekayaan tradisi intelektual Islam di Indonesia yang ada. Tidak menjadi harapan tentunya bahwa para pemerhati Islam Melayu-Indonesia yang datang dari luar mengoleksi lalu mengadopsinya untuk kemudian menuturkan hasil temuannya yang membuat pengkaji dari dalam terpukau, padahal semua itu berasal dari khazanah yang ada di dekatnya.

Pustaka Acuan

- Abdullah bin Usman. (t.t.). *Sûluh Zamân*. Percetakan Sayyid Usman.
- Abdullah, A. (1996). *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Pustaka Pelajar.
- Al-Attas, S. M. N. (1979). *Aims and Objectives of Islam Education*. King Abdul Aziz University.

- Al-Attas, S. M. N. (1980). *The Concept of Education in Islam*. ABIM.
- Al-Harbi, H. S. 'Aid. (1419). *Al-Tarbiyah fi 'Ahdi al-Rasûl: Nasy'atuhâ wa Tathawwuruha*. Rabithah al-'Âlam al-Islâmi.
- Alwi bin Usman. (t.t.) *Hikâyât Qamar Al-Zamân*. Percetakan Sayyid Usman.
- Anrooij, F. Van. (2014). *Panduan Penelitian: Negara Kolonial 1854-1942: Arsip Kementerian Urusan Tanah Jajahan Kepulauan Nusantara*. National Archief.
- Asari, H. (2006). *Menguak Sejarah Mencari 'Ibrah: Risalah Sejarah Sosial-Intelektual Muslim Klasik*. Citapustaka Media Perintis.
- Asari, H. (2013). Petualangan Intelektual Al-Ghazâlî dan Sardar dalam Mencari Kebenaran. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 4(1), 108-119. <https://doi.org/10.15642/islamica.2009.4.1.108-119>.
- Athoillah, A. (2013). Kritik Sayid Utsman bin Yahya Terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam pada Abad 19 dan 20. *Refleksi*, 13(5), 553-592.
- Athoillah, A. (2019). Pembentukan Identitas Sosial Komunitas Hadhrami di Batavia Abad XVIII-XX. *Lembaran Sejarah*, 14(2), 150-170. <https://doi.org/10.22146/lembaran-sejarah.45437>.
- Azra, A. (2002). *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (I. R. Hasan (ed.)). Mizan.
- Baso, A. (2005). *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*. Pustaka Afid.
- Ben Nabi, M. (1961). *Ta'ammulât*. Mathba'ah Dar al-Urubah.
- Berg, V. Den. (1989). *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. INIS.
- Burhanuddin, J. (2015). Islam dan Kolonialisme: Sayyid Usman dan Islam di Indonesia Masa Penjajahan. *Studia Islamika*, 22(1), 185-208.
- Dahlan, Zaini. (2018). Syekh Abdul Halim Hasan, 1901-1969: Akar tradisi intelektual di Sumatera Timur awal abad XX. *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 2(1), 128-155. <http://dx.doi.org/10.30821/jcims.v2i1.1738>
- Daud, Wan Mohd. Nor Wan. (2003). *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhamamd Naquib Al-Attas*. Mizan.

- Dzulhadi, Q. N. (2020). *Fiqih Peradaban: Upaya Membangun Kembali Peradaban Islam*. Rawda Publishing.
- E. Gobe, & C. Adriaanse. (1991). *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, IX. INIS.
- Eickelman, D. (2007). The study of Islam in local contexts. In A. Rippin (Ed.), *Defining Islam: A reader*. Routledge.
- Fathurahman, O. (2001). Tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi dan pembaharuan. *Studia Islamika*, 8(3), 207-222. <https://doi.org/10.15408/sdi.v8i3.685>.
- Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. University of Chicago Press.
- Gerungan. (1991). *Psikologi sosial*. Eresco.
- Harahap, R. M. (2019a). Etika guru dalam perspektif Sayyid Usman. *Tapis: Jurnal Penelitian Ilmiah*, 03(2), 208-228. <https://doi.org/10.32332/tapis.v3i2.1624>.
- Harahap, R. M. (2019b). Narasi pendidikan dari Tanah Betawi: Pemikiran Sayyid Usman tentang etika akademik. *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 2(2), 174-199. <http://dx.doi.org/10.30821/jcims.v2i2.2919>.
- Harahap, R. M. (2019c). Pendidikan dan peradaban dalam narasi sejarah Islam klasik: Korelasi dan koneksi. *Idrak: Journal of Islamic Education*, 2(1).
- Hurgronje, S. (1993). Petunjuk Uthman bin Abdallah untuk dewan-dewan ulama. *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*. INIS.
- Ibn 'Athiyah, A. M. (2001). *al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ilyas, A. F. (2019). *Pustaka naskah ulama Nusantara: Fatwa, polemik, sanad ijazah dan korespondensi*. Rawda Publishing.
- Ilyas, A. F. (2018). *Warisan intelektual ulama Nusantara: Tokoh, karya dan Pemikiran*. Rawda Publishing.
- Ja'far, J. (2015). Tarekat dan gerakan sosial keagamaan Shaykh Hasan Maksum. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 5(2), 269-293. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2015.5.2.269-293>.
- Ja'far, J. (2020). Ulama Mandailing awal abad ke-20: Gerakan religius dan politik Abdurrahman Sjihab (1910-1955), *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences*,

1(1), 1-25. <http://dx.doi.org/10.30821/islamijah.v1i1.7155>.

- Jazuli, I. (2020, April 30). Trend ngaji online dan mmbarnya kharisma kiai NU, Sudah Saatnya Move On! *Tribun Ramadhan*. <https://www.tribunnews.com/ramadan/2020/04/30/trend-ngaji-online-dan-ambyarnya-kharisma-kiai-nu-sudah-saatnya-move-on>.
- Kaptein, N. J. G. (2014). *Islam, Colonialism and the modern age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid Uthman (1822–1914)*. Brill.
- Kiki, R. Z. (2011). *Genealogi intelektual ulama Betawi: Melacak jaringan ulama Betawi dari awal abad ke-19 sampai Abad ke-21*. Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta (Jakarta Islamic Centre).
- Kim, Y. Y. (2001). *Becoming intercultural: An integrative communication theory and cross-cultural adaptation*. Sage Publication.
- Latif, Y. (2012). *Intelegensia Muslim dan kuasa: Geneologi intelegensia Muslim Indonesia abad ke-20*. Yayasan Abad Demokrasi.
- Madjid, N. (1977). *Kaki langit peradaban Islam*. Paramadina.
- Mansur. (2005). *Pemikiran Sayyid Usman tentang akhlak manusia*. Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mobini-Kesheh, N. (1999). *The Arab periodicals of the Netherlands East Indies, 1900-1942*. Southeast Asia Program Publication.
- Nichols, T. (2017). *Matinya kepakaran: The death of expertise: Perlawanan terhadap pengetahuan yang telah mapan dan mudharatnya*. Kompas Gramedia.
- Noupal, M. (2008). *Pemikiran keagamaan Sayyid Usman bin Yahya (1822-1914): Respon dan kritik terhadap kondisi sosial keagamaan di Indonesia*. Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Noupal, M. (2011). Menelusuri karya intelektual Sayyid Usman bin Yahya dalam bidang fikih. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 11(1), 61-80.
- Noupal, M. (2012). Kontroversi tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) sebagai penasehat Snouck Hurgronje. *Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*, 5–8 November 2012, Surabaya–Indonesia.

- Noupal, M. (t.t.). Kritik Sayyid Utsman bin Yahya terhadap gerakan pembaharuan Islam di Indonesia: Studi sejarah Islam di Indonesia abad 19 dan awal abad 20. *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, 14(2), 77-98.
- Nurhasanah. (2017). *Kontribusi Sayyid Utsman dalam kehidupan keagamaan masyarakat Islam Batavia (1862-1914)*. Tesis, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Pulungan, Abbas. (2018). Nahdlatul Ulama di luar Jawa: Perkembangan di Tanah Mandailing. *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 2(1), 91-127. <http://dx.doi.org/10.30821/jcims.v2i1.1747>.
- Ricklefs, M. C. (1979). Six centuries of Islamization in Java. In *Conversion to Islam*. Holmes and Meier.
- Roqib, M. (2009). *Ilmu pendidikan Islam: Pengembangan pendidikan integratif di sekolah, keluarga dan masyarakat*. LKIS Pelangi Aksara.
- Syahnan, M., Asrul, A., & Ja'far, J. (2019). Intellectual network of Mandailing and Haramayn muslim scholars in the mid-19th and early 20th century. *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 9(2), 257-281. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2019.9.2.257-281>
- Syarif, F. (2018). *Moral education values in the thought of Habib 'Uthman bin Yahya in the community of Hadrami in Betawi*. Nusa Litera Inspirasi.
- Usman, S. (t.t.a). *Adâb al-Insân*. Menara Kudus.
- Usman, S. (t.t.b). *Jam' al-nafâ'is li tahsîn al-madâris*. Percetakan Sayyid Usman.
- Usman, S. (1317). *Risâlah dua 'ilm*. Syirkah al-Thahiriyah.
- Utami, L. S. S. (2015). Teori-teori adaptasi antar budaya. *Jurnal Komunikasi*, 7(2), 180-197. <http://dx.doi.org/10.24912/jk.v7i2.17>.