

**PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DAN KONVERSI
KEAGAMAAN (*RELIGIOUS CONVERSION*) STUDI
PERALIHAN KE ISLAM DI KALANGAN SUKU ANAK
DALAM JAMBI**

Oleh :

PERI ALAMSYAH

NIM : 230101210016



**PASCASARJANA
PROGRAM STUDI MAGISTER PENDIDIKAN AGAMA
ISLAM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM MALANG**

2025

**PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DAN KONVERSI
KEAGAMAAN (*RELIGIOUS CONVERSION*) STUDI
PERALIHAN KE ISLAM DI KALANGAN SUKU ANAK
DALAM JAMBI**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister dalam
Program Studi Magister Pendidikan Agama Islam Pada Pascasarjana UIN
Maulana Malik Ibrahim Malang



Oleh : Peri Alamsyah

NIM : 230101210016

**PASCASARJANA
PROGRAM STUDI MAGISTER PENDIDIKAN AGAMA
ISLAM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM MALANG**

2025

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Peri Alamsyah

NIM : 230101210016

Program : Magister Pendidikan Agama Islam

Judul Tesis : Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi

Menyatakan bahwa proposal tesis ini benar-benar karya saya sendiri, bukan plagiasi dari karya tulis orang lain, baik sebagian atau keseluruhan. Pendapat atau temuan penelitian orang lain yang terdapat dalam tesis ini dikutip atau dirujuk sesuai dengan kode etik penulisan karya ilmiah. Apabila di kemudian hari ternyata tesis ini terbukti adanya unsur plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai dengan aturan yang berlaku. Demikian lembar pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa ada paksaan dari siapapun.

Batu, 1 Februari 2025

Hormat saya



Peri Alamsyah

230101210016

LEMBAR PERSETUJUAN

LEMBAR PERSETUJUAN

Tesis dengan judul “Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*)
Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi”

Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji

Oleh:

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Ahmad Nurul Kawakip, M.Pd.

NIP. 197507312001121001

Pembimbing II



Dr. Mokhammad Yahya, MA., Ph.D

NIP. 197406142008011016

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister Pendidikan Agama Islam



Dr. H. Mohammad Asrori, M.Ag

NIP. 196910202000031001

LEMBAR PENGESAHAN

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan Judul

“Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi”

Oleh:

PERI ALAMSYAH

NIM : 230101210016

Telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada, Selasa, 24 Juni 2025 dan dinyatakan LULUS

Tim Penguji :

Nama Penguji

Tanda Tangan

Penguji Utama

Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd

NIP. 196903032000031002



Ketua Penguji

Prof. Dr. Esa Nur Wahyuni, M.Pd

NIP. 197203062008012010



Pembimbing I/Penguji

Prof. Dr. H. Akhmad Nurul Kawakip, M.Pd.M.A

NIP.197507312001121001



Pembimbing II/Sekretaris

Dr. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D

NIP. 197406142008011016



Mengetahui

Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd

NIP. 196903032000031002

MOTTO

“Beruk Di Rimbo Disuskan Anak Dipangku diletakkan, Nan Benar Itu Jangan Barobah. Nan Tiado Lapuk Karno Hujan Nan Tiado Lekang Karno Panas”

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kehadirat Allah SWT, atas rahmat, hidayah, dan karunia-Nya yang tiada terhingga, penulis dapat merampungkan penyusunan tesis ini dengan judul "Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi". Karya ini merupakan hasil dari sebuah perjalanan intelektual dan riset yang mendalam, berupaya menyajikan analisis komprehensif mengenai dinamika pemahaman agama di tengah lanskap urban yang kompleks.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa hasil penelitian ini, meskipun telah diupayakan secara maksimal, belum mencapai taraf kesempurnaan dan senantiasa terbuka untuk penyempurnaan di masa mendatang. Oleh karena itu, masukan, kritik konstruktif, serta saran-saran berharga dari para pembaca akan menjadi kontribusi yang sangat berarti bagi pengembangan kualitas karya ilmiah ini di kemudian hari. Penyelesaian tesis ini tidak terlepas dari dukungan, bimbingan, dan fasilitas yang luar biasa dari berbagai pihak. Rasa terima kasih yang tulus dan mendalam penulis sampaikan kepada Prof. Prof. Dr. H. M. Zainuddin, MA., selaku Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, serta Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd., Ak., selaku Direktur Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, beserta segenap jajaran yang telah menciptakan iklim akademik kondusif dan memberikan kelancaran dalam penyelesaian karya ini. Apresiasi setinggi-tingginya juga kami haturkan kepada Dr. H. Mohammad Asrori, M.Ag., selaku Ketua Prodi Pendidikan Agama Islam, atas perhatian, bimbingan, dan dukungan moral yang tak henti-hentinya selama masa studi di Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.

Rasa hormat dan terima kasih mendalam juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Ahmad Nurul Kawakip, M.Pd, M.A, dan Dr. Mokhammad Yahya, MA., Ph.D., selaku pembimbing yang telah dengan sabar dan telaten memberikan arahan, masukan-masukan berharga, serta meluangkan waktu berharga untuk konsultasi.

Bimbingan beliau berdua adalah kunci yang memungkinkan penyempurnaan tesis ini hingga layak disebut sebagai karya ilmiah dan pantas diajukan dalam sidang pengujian.

Apresiasi turut penulis sampaikan kepada segenap kolega Dosen di Prodi Pendidikan Agama Islam, atas lingkungan akademik yang suportif.

Penyelesaian karya ini juga mustahil terwujud tanpa bantuan informasi dan kerja sama dari Ustadz Kohar, Tumenggung Suryana Jelitai Dan Masyarakat Suku Anak Dalam Jambi Di Desa Padang Kelapo Oleh karena itu, rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kami haturkan kepada seluruh pihak.

Akhirnya, dedikasi dan dukungan tak tergantikan datang dari keluarga besar. Ayah Harniman dan mamak Yulinar adalah pilar utama yang menguatkan penulis dalam menyelesaikan tesis ini. Tak lupa, terima kasih kepada keluarga kandung, Rahmadini Dan Aqifa Naila, atas inspirasi dalam menghadapi problematika kehidupan. Semoga karya ini dapat memberikan inspirasi bagi seluruh keluarga besar.

Tidak ada kata yang cukup untuk melunasi segala budi baik yang telah diberikan, selain ucapan terima kasih yang tulus dari lubuk hati terdalam. Semoga Allah SWT senantiasa memuliakan dan membahagiakan mereka semua. Hanya kepada-Nya segala persoalan penulis kembalikan. Shalawat dan salam senantiasa terlimpahkan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW. Dengan segala kerendahan hati, penulis memohon ridho-Nya agar karya ini dapat menjadi ladang kemanfaatan dan amal jariyah. Amin.

Malang 29 Mei 2025

Peri Alamsyah

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA	ii
LEMBAR PERSETUJUAN.....	iii
LEMBAR PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	viii
DAFTAR TABEL	xi
DAFTAR GAMBAR	xii
ABSTRAK	xiii
ABSTRACT	xiv
مستخلصى البحث	xv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	8
E. Penelitian Terdahulu.....	8
BAB II KAJIAN PUSTAKA	16
A. Pendidikan Agama Islam	16
1. Pengertian Pendidikan Agama Islam	16
2. Dasar dan Tujuan Pendidikan Agama Islam	18
3. Metode Pendidikan Agama Islam	23
B. Konversi Keagamaan Islam	30
C. Masyarakat Adat Suku Anak Dalam Jambi	58
1. Pengertian Masyarakat Adat	58
2. Suku Anak Dalam Jambi.....	62
3. Karakteristik dan Kultur suku Anak Dalam.....	64

BAB III METODE PENELITIAN	69
A. Pendekatan Dan Jenis Penelitian	69
B. kehadiran peneliti.....	70
C. Sumber Data Penelitian.....	71
D. Teknik pengumpulan data	73
E. Teknik analisis data.....	77
F. Pengecekan keabsahan data	80
BAB IV PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN	81
A. PAPARAN DATA	81
1. Profil Sunjek Penelitian	81
2. Latar belakang informan	107
3. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam.....	110
4. Peran Pendidikan Agama Islam Dan Stategi Pendidik Dalam Proses Konversi Agama.....	132
5. Dampak Konversi Keagamaan Terhadap Identitas Kultural Dan Sosial Suku Anak Dalam Jambi.....	154
B. TEMUAN PENELITIAN	172
1. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam.....	172
2. Peran Pendidikan Agama Islam dan Strategi Pendidik dalam Proses Konversi Agama di Komunitas Suku Anak Dalam.....	176
3. Dampak Konversi Agama terhadap Identitas Kultur dan Sosial di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi	182
BAB V PEMBAHASAN	188
A. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam.....	188
B. Peran Pendidikan Agama Islam Dan Stategi Pendidik Dalam Proses Konversi Agama.....	199
C. Dampak Konversi Keagamaan terhadap Identitas Kultural dan Sosial ...	208
BAB VI PENUTUP	215
A. Simpulan	215
B. Saran	217

DAFTAR PUSTAKA	219
LAMPIRAN-LAMPIRAN	230
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	234

DAFTAR TABEL

1.1 Orisinalitas Penelitian	13
1.2 Kerangka Berpikir.....	68
4.1 Temuan Penelitian.....	130
4.2 Temuan Penelitian.....	153
4.3 Temuan Penelitian.....	171

DAFTAR GAMBAR

4.1 Peta Provinsi Jambi	81
4.2 Perjalanan Menuju Kawasan SAD	83
4.3 Sudung Rumah SAD.....	91
4.4 Pakaian SAD Di Dalam Rimba.....	95
4.5 Pakaian SAD Keluar Rimba	96
4.6 Murad Sepulang Sekolah	117
4.7 Murad, Tumenggyng Jelitai Dan Istri Pasca Masuk Islam.....	121
4.8 Bersama Keluarga Tumenggyng Jelitai.....	130
4.9 Ustadz Kohar Memberi Ceramah Di SAD	138
4.10 Anak-Anak SAD Belajar Membaca Al-Qur'an	145
4.11 Bersama Ustadz Kohar Dkk.....	152
4.12 Anak-Anak SAD Sunat Masal	163

ABSTRAK

Peri, Alamsyah. 2025. Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi. Tesis, Program Studi Magister Pendidikan Agama Islam, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing Tesis : Prof. Dr. H. Ahmad Nurul Kawakip, M.Pd., M.A. dan Dr. H Mohammad Yahya, M.A., Ph.D.

Kata Kunci: Pendidikan Agama, Konversi Keagamaan, Suku Anak Dalam, Identitas Kultural, Etnografi

Dalam perspektif sosiologi dan antropologi agama, konversi tidak hanya dimaknai sebagai perpindahan keyakinan, tetapi sebagai proses sosial-kultural yang kompleks, mencakup transformasi identitas, relasi sosial, dan internalisasi nilai-nilai baru. Proses ini berlangsung dalam konteks komunitas adat SAD yang memiliki akar animisme dan dinamisme kuat.

Menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan etnografi, penelitian ini menggali secara mendalam realitas sosial-budaya komunitas SAD di Padang Kelapo, Batanghari. Data dikumpulkan melalui observasi partisipatif, wawancara mendalam, dan dokumentasi terhadap tokoh agama, tumenggung, serta anggota komunitas yang telah berkonversi. Temuan menunjukkan bahwa proses konversi berlangsung secara bertahap, dimulai dari ketertarikan terhadap simbol-simbol Islam hingga penghayatan ajaran melalui pendidikan nonformal yang disesuaikan dengan konteks budaya lokal.

Pendidikan agama Islam terbukti berperan sentral sebagai medium transformasi kultural dan sosial. Strategi pedagogis yang menekankan keteladanan, pendekatan persuasif, dan penghargaan terhadap adat memperkuat legitimasi dakwah dan memperlancar proses konversi. Dampaknya meliputi rekonstruksi identitas religius, perubahan relasi sosial, serta integrasi dengan masyarakat Muslim sekitar, meskipun diwarnai tantangan internal terkait pelestarian identitas kultural. Konversi keagamaan di kalangan SAD, dengan demikian, merupakan hasil interaksi antara pendidikan, kekuatan simbolik Islam, dan daya adaptasi budaya lokal yang menuntut pendekatan dialogis dan kontekstual.

ABSTRACT

Peri, Alamsyah. 2025. Islamic Religious Education and Religious Conversion: A Study of the Transition to Islam Among the Anak Dalam Tribe in Jambi. Thesis, Master of Islamic Religious Education Study Program, Postgraduate Program, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University of Malang. Thesis Supervisors: Prof. Dr. H. Ahmad Nurul Kawakip, M.Pd. M.A and Dr. H Mohammad Yahya, M.A., Ph.D.

Keywords: Religious Education, Religious Conversion, Suku Anak Dalam, Cultural Identity, Ethnography

From the perspective of sociology and anthropology of religion, conversion is not only interpreted as a change of belief, but as a complex socio-cultural process, including the transformation of identity, social relations, and internalization of new values. This process takes place in the context of the SAD indigenous community which has strong animist and dynamism roots.

Using a qualitative method with an ethnographic approach, this study explores in depth the socio-cultural reality of the SAD community in Padang Kelapo, Batanghari. Data were collected through participatory observation, in-depth interviews, and documentation of religious figures, tumenggung, and community members who had converted. The findings show that the conversion process takes place in stages, starting from an interest in Islamic symbols to the appreciation of teachings through non-formal education that is adapted to the local cultural context.

Islamic religious education has proven to play a central role as a medium for cultural and social transformation. Pedagogical strategies that emphasize role models, persuasive approaches, and respect for customs strengthen the legitimacy of da'wah and facilitate the conversion process. The impacts include the reconstruction of religious identity, changes in social relations, and integration with the surrounding Muslim community, although marked by internal challenges related to the preservation of cultural identity. Religious conversion among SAD, therefore, is the result of the interaction between education, the symbolic power of Islam, and the adaptability of local culture that demands a dialogical and contextual approach.

مستخلصي البحث

فيري، علمسياه. ٢٠٢٥. التربية الدينية الإسلامية والتحول الديني: دراسة حول التحول إلى الإسلام بين قبيلة أنك دالام في جامبي. أطروحة، برنامج ماجستير التربية الدينية الإسلامية، برنامج الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية في مالانج. المشرفون على الرسالة: الأستاذ الدكتور ح. أحمد نور الكواكي، ماجستير في الإدارة العامة، والدكتور ح. محمد يحيى، ماجستير في الآداب، دكتوراه.

الكلمات المفتاحية: التعليم الديني، التحول الديني، سوكو أنك دالام، الهوية الثقافية، الإثنوغرافيا من منظور علم اجتماع وأثنوبولوجيا الدين، لا يُفسر التحول الديني على أنه مجرد تغيير في المعتقد، بل كعملية اجتماعية-ثقافية معقدة، تشمل تحول الهوية والعلاقات الاجتماعية واستيعاب قيم جديدة. تجري هذه العملية في سياق مجتمع السكان الأصليين SAD ، ذي الجذور الروحانية والديناميكية القوية، مع نهج تحول ثقافي وتشاركي وسياقي من خلال دور المعلمين الدينيين. باستخدام منهج نوعي مع نهج إثنوغرافي، تستكشف هذه الدراسة بعمق الواقع الاجتماعي-الثقافي لمجتمع SAD في بادانغ كيلابو، باتانغاري. جُمعت البيانات من خلال الملاحظة التشاركية والمقابلات المعمقة وتوثيق الشخصيات الدينية، وأعضاء مجلس الشيوخ، وأفراد المجتمع الذين تحولوا إلى الدين. تُظهر النتائج أن عملية التحول الديني تتم على مراحل، بدءًا من الاهتمام بالرموز الإسلامية وصولاً إلى تقدير التعاليم من خلال التعليم غير الرسمي المكثف مع السياق الثقافي المحلي. وقد ثبت أن التعليم الديني الإسلامي يلعب دورًا محوريًا كوسيلة للتحول الثقافي والاجتماعي. تُعزز الاستراتيجيات التربوية التي تُركّز على القدوة والأساليب الإقناعية واحترام العادات شرعية الدعوة وتسهيل عملية التحول. تشمل الآثار إعادة بناء الهوية الدينية، وتغيير العلاقات الاجتماعية، والتكامل مع المجتمع الإسلامي المحيط، على الرغم من التحديات الداخلية المتعلقة بالحفاظ على الهوية الثقافية. لذا، فإن التحول الديني بين سكان جنوب الصحراء الكبرى هو نتيجة التفاعل بين التعليم والقوة الرمزية للإسلام وقابلية تكيف الثقافة المحلية التي تتطلب نهجًا حوارياً وسياقياً.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Setiap warga negara berhak mendapat pendidikan. Ketika membahas hak asasi manusia, kita merujuk pada hak-hak yang melekat pada setiap manusia. Dalam UUD 1945 Pasal 28, dijelaskan bahwa hak asasi manusia mencakup hak untuk hidup, hak untuk berkeluarga, hak untuk berkomunikasi, serta hak untuk mendapatkan pendidikan.¹ Melalui UUD 1945, Indonesia menegaskan cita-cita luhur untuk membentuk pemerintahan yang melindungi seluruh bangsa dan tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, serta berkontribusi dalam menciptakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Setelah amandemen UUD 1945, BAB XIII diubah menjadi Pasal 31 mengenai pendidikan dan Pasal 32 mengenai kebudayaan. Amandemen ini menegaskan tanggung jawab negara untuk memenuhi hak pendidikan bagi warganya. Pasal 31 setelah amandemen menyatakan bahwa setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan,² Negara menjadi pihak yang paling bertanggung jawab dalam proses pelaksanaan pendidikan di Indonesia. Berkat

¹ Penyusun, "UNDANG-UNDANG DASAR NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1945 DENGAN"105,no.3(1945):129-33,

<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:BDsuQOHoCi4J:https://media.neliti.com/media/publications/9138-ID-perlindungan-hukum-terhadap-anak-dari-konten-berbahaya-dalam-media-cetak-dan-ele.pdf+&cd=3&hl=id&ct=clnk&gl=id>.

² Sekretariat Jenderal MPR RI, "Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Dalam Satu Naskah," *Jdih.Bapeten. Go.Id*, 1945, 1-21, <https://jdih.bapeten.go.id/en/dokumen/peraturan/undang-undang-dasar-negara-republik-indonesia-tahun-1945>.

kekuasaan negara inilah, negara memiliki otoritas untuk mendesak terciptanya perlindungan hukum terhadap hak asasi setiap warga negara khususnya untuk mendapatkan pendidikan. akan tetapi pada realitanya masih banyak Masyarakat yang belum mendapatkan hak pendidikannya.

Indonesia adalah negara kepulauan terbesar di dunia, terdiri dari sekitar 13.667 pulau yang tersebar di sepanjang garis khatulistiwa. Pulau-pulau utama di Indonesia meliputi Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, dan Papua. Setiap pulau memiliki kekayaan alam, budaya, dan tradisi yang berbeda, menjadikan Indonesia sebagai negara yang sangat beragam. Dengan luas wilayah yang mencapai 1,9 juta kilometer persegi. Indonesia dihuni oleh lebih dari 300 kelompok etnis yang berbeda. Keberagaman suku ini menciptakan mosaik budaya yang kaya, di mana setiap suku memiliki bahasa, adat istiadat, dan tradisi uniknya sendiri. Masyarakat Indonesia memiliki kemampuan untuk hidup berdampingan meskipun terdapat perbedaan yang signifikan di antara mereka.³

Berdasarkan data Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri), jumlah penduduk Indonesia sebanyak 277,75 juta jiwa hingga akhir tahun 2022. Jumlah itu bertambah 4,43 juta jiwa dibandingkan periode yang sama tahun sebelumnya sebanyak 273,32 juta jiwa. prosentase jumlah pemeluk agama di Indonesia yakni : 241,7 juta penduduk Indonesia memeluk Islam Jumlah itu setara dengan 87,02% dari populasi di dalam negeri. Sebanyak 20,65 juta jiwa

³ Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, "Indonesia," *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2019): 1689–99.

atau 7,43% penduduk Indonesia beragama Kristen. Kemudian, 8,5 juta jiwa atau 3,06% penduduk di dalam negeri memeluk agama Katolik. Penduduk Indonesia yang beragama Hindu tercatat sebanyak 4,69 juta jiwa atau 1,69%. Lalu, sebanyak 2,02 juta atau 0,73% populasi Indonesia merupakan pemeluk agama Buddha. Penduduk yang menganut ajaran Konghucu sebanyak 74.899 jiwa atau hanya 0,03%. Sementara, ada 117.412 jiwa atau 0,04% penduduk Indonesia yang menganut aliran kepercayaan.⁴

Agama berfungsi sebagai landasan bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan, yang diyakini dapat membimbing mereka menuju kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, agama dipegang erat dari berbagai perspektif, termasuk sosiologis, antropologis, teologis, filosofis, historis, dan pendekatan lainnya. Namun, dinamika kehidupan masyarakat tak terhindarkan dan sering kali mengarah pada perubahan yang dapat memiliki dampak positif maupun negatif. Perubahan sosial sering kali berlanjut pada perubahan kebudayaan, yang merupakan hal yang wajar. Salah satu bentuk perubahan sosial dalam suatu komunitas adalah perubahan agama, di mana individu atau kelompok berpindah dari satu sistem keagamaan ke sistem keagamaan lainnya, yang dalam terminologi sosiologi agama dikenal sebagai konversi agama.⁵

Konversi agama merupakan fenomena yang wajar dalam konteks kehidupan sosial, dan topik ini menarik untuk diteliti karena proses konversi

⁴ Monavia Ayu Rizaty and Judul, "Mayoritas Penduduk Indonesia Beragama Islam Pada 2022," [DataIndonesia.id](https://dataindonesia.id), 2023.

⁵ Budi Ichwayudi, "Konversi Agama Pada Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemahaman Agama Di Lembaga Sosial YDSF Dan Nurul Hayat Surabaya)," [https://Digilib.Uinsa.Ac.Id/44276/](https://digilib.uinsa.ac.id/44276/), no. september (2020): 258.

yang terjadi memiliki keunikan tersendiri yang memerlukan observasi mendalam. Penting untuk mengkaji berbagai aspek yang terjadi sebelum, selama, dan setelah proses konversi. Tahap sebelum konversi dapat dianggap sebagai titik masuk (*entry point*) untuk memahami bagaimana perubahan tersebut terjadi. Dalam beberapa kasus, masyarakat yang menganut agama tradisional atau animisme mengadaptasi ajaran Islam dengan cara yang sesuai dengan tradisi dan budaya lokal mereka, yang sering kali melibatkan elemen sinkretisme. konversi ini tidak selalu mudah, karena sering kali disertai dengan tantangan, seperti konflik identitas dan resistensi terhadap perubahan budaya. Karena Masyarakat adat secara tradisi terus berpegang pada nilai-nilai lokal yang diyakini kebenarannya dan menjadi pegangan hidup yang diwariskan secara turun temurun.⁶ salah satunya yaitu Suku Anak Dalam Jambi (orang rimbo).

Proses konversi keagamaan ini juga terjadi di kalangan Suku Anak Dalam di Jambi, yang kini menjadi perhatian utama dalam memahami dinamika perubahan agama dan budaya mereka. Suku Anak Dalam Jambi adalah salah satu suku minoritas yang hidup di Provinsi Jambi dan Sumatera Selatan. Diperkirakan jumlah populasi Suku Anak Dalam Jambi sekitar 200.000 orang. Menurut tradisi lisan, Suku Anak Dalam Jambi merupakan orang Malau Sesat, yang lari ke hutan rimba di sekitar Air Hitam, Taman Nasional Bukit Duabelas.

⁶ MUHAMMAD RIDHO, "Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi," *Repository.Ptiq.Ac.Id*, 2018, 1–201.

Mereka kemudian dinamakan Moyang Segayo.⁷ Secara umum, Suku Anak Dalam tinggal di kawasan pemukiman yang terisolasi dan sulit diakses. Mereka hidup dalam kelompok kecil, biasanya terdiri dari 5 hingga 10 kepala keluarga. Setiap kelompok mencakup orang tua, anak-anak, menantu, dan cucu. Beberapa kelompok ini kemudian bergabung menjadi satu wilayah yang dikepalai oleh seorang pemimpin adat yang disebut Temenggung.⁸

Suku Anak Dalam Jambi memiliki sistem kehidupan dan kepercayaan yang unik, sering kali berbeda dari masyarakat mayoritas di sekitarnya. Kehidupan mereka sangat dipengaruhi oleh adat istiadat dan nilai-nilai yang diwariskan secara turun-temurun. Suku Anak Dalam menganut kepercayaan Animisme yaitu suatu kepercayaan terhadap roh yang mendiami semua benda, seperti pohon besar, batu, sungai, gunung, dan sebagainya. Dan mereka juga percaya terhadap dewa, dengan sebutan Dewo dan Dewa. Mereka mengklasifikasi dewa kepada dua bagian, yaitu dewa jahat dan dewa baik. Selain kepercayaan terhadap dewa mereka juga percaya adanya roh nenek moyang yang selalu datang dan ada disekitar mereka. Saat ini, salah satu kelompok Suku Anak Dalam di di Desa Padang Kelapo, kecamatan maro sebo ulu, kabupaten batang hari, provinsi jambi. mengalami konversi keagamaan, di mana banyak dari mereka yang memeluk Islam.

⁷ Rina Astarika, "Konflik Agraria Suku Anak Dalam Jambi Dalam Tinjauan Sosiologi," *Indonesia Yang Berkeadilan Sosial Tanpa Diskriminasi*, 2016, 109–24.

⁸ Nahri Idris, "MENGENAL ULANG POLA KOMUNIKASI PEMERINTAH DALAM PEMBERDAYAAN SUKU ANAK DALAM DI PROVINSI JAMBI," *Penelitian Pers Dan Komunikasi Pembangunan*, 2017.

konversi keagamaan pada Suku Anak Dalam (SAD) sangat menarik untuk diteliti karena menggali bagaimana ajaran Islam diterima oleh masyarakat yang telah lama mengakar pada kepercayaan animisme dan dinamisme. Proses ini berlangsung melalui adaptasi yang cermat, di mana nilai-nilai Islam diintegrasikan dalam kehidupan mereka tanpa sepenuhnya menghilangkan tradisi dan identitas budaya. konversi keagamaan ini menjadi isu penting karena SAD yang awalnya memegang teguh kepercayaan tradisional mulai terpapar ajaran Islam melalui program dakwah yang dilakukan organisasi keagamaan, dan dai. Tujuan dari Islamisasi ini adalah untuk mengintegrasikan SAD ke dalam masyarakat mayoritas Muslim di Jambi. Namun, proses ini juga tidak lepas dari dinamika sosial-budaya, seperti resistensi terhadap budaya baru, konflik identitas, dan kesulitan dalam memahami ajaran Islam secara lebih mendalam.

Oleh karena itu, Peneliti perlu melakukan penelitian yang mendalam untuk memahami peran Pendidikan Agama Islam dalam proses konversi keagamaan di kalangan masyarakat adat, khususnya Suku Anak Dalam di Jambi. Karna Pendidikan dan budaya adalah dua hal yang saling mempengaruhi satu sama lain dalam hal pola pikir dan perilaku Masyarakat.⁹ Berdasarkan fenomena diatas peneliti tertarik untuk mendalami dan mengkaji lebih focus tentang Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi.

⁹ Hidra Ariza and M Isnando Tamrin, "Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal (Benteng Di Era Globalisasi)," *Jurnal Kajian Dan Pengembangan Umat* 4, no. 2 (2021): 44–60.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka peneliti merumuskan kepada tiga focus penelitian terkait dengan Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi, sebagai berikut:

1. Bagaimana konversi keagamaan terjadi di kalangan masyarakat Suku Anak Dalam di Jambi?
2. Bagaimana peran pendidikan agama Islam dan apakah strategi para pendidik dalam proses konversi keagamaan di Suku Anak Dalam di Jambi?
3. Bagaimana dampak konversi keagamaan terhadap identitas kultur dan sosial Suku Anak Dalam di Jambi?

C. Tujuan Penelitian

berdasarkan rumusan masalah yang akan diajukan pada penelitian ini, maka tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan dan menganalisis terjadinya konversi keagamaan di kalangan masyarakat Suku Anak Dalam di Jambi
2. Mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana peran pendidikan agama Islam dan apakah strategi para pendidik dalam proses konversikeagamaan di Suku Anak Dalam di Jambi
3. Mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana dampak konversi keagamaan terhadap identitas kultur dan sosial Suku Anak Dalam di Jambi

D. Manfaat Penelitian

1. Untuk membantu Suku Anak Dalam dari ketimpangan-ketimpangan melalui peran aktif pemerintah dalam pembangunan tempat tinggal agar mereka bisa menetap di satu kampung tanpa harus berpindah.
2. memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang bagaimana pendidikan dapat menjadi sarana untuk perubahan sosial dan keagamaan di kalangan masyarakat adat, serta faktor-faktor yang mempengaruhinya.
3. Rekomendasi kebijakan pendidikan yang lebih inklusif dan berkelanjutan. Hasil penelitian ini dapat memberikan dasar untuk merumuskan kebijakan pendidikan yang lebih sensitif terhadap kebutuhan dan konteks masyarakat adat, termasuk suku Anak Dalam, sehingga dapat meningkatkan akses, kualitas, dan relevansi pendidikan di kalangan mereka.
4. Penguatan hubungan antara masyarakat adat dan masyarakat mayoritas.

E. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu mempunyai arti penting dalam penulisan penelitian dan dimaksudkan untuk memberikan pengetahuan tentang kedudukan peneliti dan penelitian terdahulu yang relevan dengan permasalahan penelitian yang ingin diteliti. Mari kita lihat sejauh mana masalah ini ditulis oleh penulis lain. Baik dari segi persamaan dan perbedaan. Di bawah ini peneliti memaparkan kajian-kajian yang berkaitan dengan penelitiannya.

1. **Muhammad Ridho, 2018¹⁰**, Tesis Magister Institut PTIQ Jakarta, judul : Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui pandangan secara umum mengenai keadaan budaya lokal di Indonesia dan di Jambi, peran Suku Anak Dalam untuk melestarikan hutan sebagai cagar budaya, dan menggali nilai-nilai pendidikan sosial serta pandangan Islam tentang kebudayaan masyarakat Suku Anak Dalam. Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan desain penelitian Kualitatif Deskriptif. Yaitu penelitian yang menghasilkan data-data dari kutipan buku, atau dari informasi orang-orang dan perilaku yang diamati. Adapun sumber data, peneliti mengutip dari tokoh adat yang merupakan penduduk asli melayu dan tokoh adat yang awalnya berasal dari Suku Anak Dalam kemudian mejadi muallaf. Dan instrumen penelitiannya peneliti menggunakan interview, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, 1) budaya yang dianut oleh Suku Anak Dalam merupakan satu budaya yang memiliki nilai pelestarian alam yang tinggi, Seperti budaya besale, hompongan, bento benuaran, tanah peranakan, tanah badewa-dewa, pohon sialang, pohon setubung, dan pohon tenggeris. kesemua budaya ini selalu melibatkan keutuhan alam. 2) wujud cinta yang mereka lakukan terhadap alam dengan cara menjaga dan melindungi hutan dari penebangan liar dan kerusakankerusakan yang dilakukan oleh masyarakat luar. 3) Apa yang telah dilakukan oleh Suku

¹⁰ RIDHO, "Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi."

Anak Dalam terhadap pelestarian alam juga telah diajarkan melalui pesan al-Qur'an kepada umat Islam agar senantiasa melindungi dan menjaga keutuhan alam dengan sebaik-baiknya.

2. **Budi Ichwayudi, 2020¹¹**, Disertasi Doctor Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, judul : Konversi Agama Pada Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemahaman Agama Di Lembaga Sosial Ydsf Dan Nurul Hayat Surabaya).

Studi ini mencoba untuk menelusuri kembali akar penyebab para muallaf masuk Islam serta basis pemahaman agama masyarakat kota Surabaya, khususnya pelaku para muallaf yang terdapat di dua lembaga yaitu Muhtadin al-Falah di YDSF (Yayasan Dana Sosial Muallaf) dan Lembaga Nurul Hayat Kota Surabaya. Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif,

Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa penyebab orang melakukan konversi agama yaitu karena faktor ketuhanan (ilahi), faktor pendidikan, faktor psikologi dan faktor sosial, faktor mendengarkan suara adzan serta faktor pernikahan, ternyata di lapangan muncul penyebab baru yang diluar faktor tersebut yaitu faktor mimpi. Sedangkan basis pemahaman agama mereka pasca konversi sangat bervariasi bahkan terjadi mix antara basis pemahaman agama para muallaf tersebut, dengan demikian inilah yang menyebabkan implikasi teoritik terhadap penelitian ini.

¹¹ Ichwayudi, "Konversi Agama Pada Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemahaman Agama Di Lembaga Sosial YDSF Dan Nurul Hayat Surabaya)."

3. **Penelitian Abdul Mukti, Sutarto, Rahmat Iswanto, 2022,¹² Jurnal Tarbiyatuna : Kajian Pendidikan Islam. Judul : Problematika Pembelajaran Agama Islam Suku Anak Dalam Di Sarolangun Jambi.**

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan gambaran tentang permasalahan yang dihadapi dalam pembelajaran pendidikan agama Islam bagi Suku Anak Dalam di SDN 204 Tanjung Raden III Desa Suka Damai Kecamatan Limun Kabupaten Sarolangun Provinsi Jambi dan untuk mencari solusi mengatasi masalah pembelajaran PAI. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Studi ini secara meyakinkan mengungkapkan bahwa masalah yang dihadapi dalam pembelajaran PAI Suku Anak Dalam meliputi: kurangnya motivasi dalam mengikuti pelajaran PAI, kurangnya kesadaran untuk mempraktikkan ajaran Islam, kualifikasi pendidikan Guru yang masih rendah, infrastruktur kurang memadai, dan lingkungan yang didominasi oleh warga nonMuslim. Upaya yang dilakukan untuk mengatasi berbagai permasalahan tersebut memotivasi siswa, menciptakan suasana belajar yang kondusif, mengamalkan ajaran Islam, meningkatkan kualitas guru, menyelesaikan sarana dan prasarana pendidikan, serta membangun kerja sama dengan orang tua siswa Suku Anak Dalam.

¹² Rahmat Iswanto Abdul Mukti, Sutarto, "Problematika Pembelajaran Agama Islam Suku Anak Dalam Di Sarolangun Jambi.," *TARBIYATUNA: Kajian Pendidikan Islam* 6, no. 2597–4807 (2022): 27–45, <https://doi.org/https://doi.org/10.29062/tarbiyatuna.v6i1.680>.

4. **Penelitian Khaerul Umam Mohammad PP dan Muhammad Syafiq, 2014¹³**, character Jurnal penelitian psikologi. Judul : Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa.

penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pengalaman konversi agama yang dilakukan, perubahan psikologis, dan hubungan sosial pada muallaf Tionghoa. Penelitian ini menggunakan metode fenomenologis. Partisipan penelitian ini berjumlah lima orang muallaf Tionghoa, dan data penelitian ini didapatkan dengan wawancara semi terstruktur. Kemudian hasilnya dianalisis menggunakan Analisis Fenomenologis Interpretatif (AFI).

Hasil penelitian ini menunjukkan ada empat masalah utama yang dialami oleh partisipan, yaitu menuju proses konversi agama, saat konversi agama, setelah mejadi muallaf, dan perubahan diri. Secara umum, penelitian ini menyimpulkan bahwa partisipan mengalami perubahan yang terjadi tidak hanya pada dirinya, namun juga pada interaksi sosialnya.

¹³ Khaerul Umam Mohammad and Muhammad Syafiq, "Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa," *Character: Jurnal Penelitian Psikologi*. 2, no. 3 (2014): 7, <https://doi.org/https://doi.org/10.26740/cjpp.v2i3.10997>.

Table 1.1 Orisinalitas Penelitian

No	Penulis/tahun/judul	Persamaan	Perbedaan
1.	Muhammad Ridho, 2018, Tesis Magister Institut PTIQ Jakarta, judul : Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi.	Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah sama-sama Suku Anak Dalam Jambi	perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah penelitian ini fokus untuk mengetahui pandangan secara umum mengenai keadaan budaya lokal di Indonesia dan di Jambi, peran Suku Anak Dalam untuk melestarikan hutan sebagai cagar budaya, dan menggali nilai-nilai pendidikan sosial serta pandangan Islam tentang kebudayaan masyarakat Suku Anak Dalam. sedangkan penelitian yang peneliti teliti lebih fokus kepada Menganalisis dampak Pendidikan Agama Islam terhadap konversi keagamaan islam masyarakat adat suku Anak Dalam di Jambi
2.	Budi Ichwayudi, 2020, Disertasi Doctor Universitas Islam	Persamaan penelitian ini dengan	perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah penelitian ini fokus pada konversi

	<p>Negeri Sunan Ampel Surabaya, judul : Konversi Agama Pada Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemahaman Agama Di Lembaga Sosial Ydsf Dan Nurul Hayat Surabaya).</p>	<p>penelitian yang peneliti teliti adalah sama-sama membahas terkait konversi keagamaan</p>	<p>agama di masyarakat perkotaan yaitu di Lembaga Sosial Ydsf Dan Nurul Hayat Surabaya. sedangkan penelitian yang peneliti teliti lebih fokus kepada Menganalisis dampak Pendidikan Agama Islam terhadap konversi keagamaan islam masyarakat adat suku Anak Dalam di Jambi</p>
3.	<p>Penelitian Abdul Mukti, Sutarto, Rahmat Iswanto, 2022, Jurnal Tarbiyatuna : Kajian Pendidikan Islam. Judul : Problematika Pembelajaran Agama Islam Suku Anak Dalam Di Sarolangun Jambi.</p>	<p>Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah sama-sama Suku Anak Dalam Jambi</p>	<p>perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah penelitian ini fokus untuk untuk menemukan gambaran tentang permasalahan yang dihadapi dalam pembelajaran pendidikan agama Islam bagi Suku Anak Dalam di SDN 204 Tanjung Raden III Desa Suka Damai Kecamatan Limun Kabupaten Sarolangun Provinsi Jambi.</p>

4.	Penelitian Khaerul Umam Mohammad PP dan Muhammad Syafiq, 2014, character penelitian psikologi. Judul : Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa	Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah sama-sama membahas terkait konversi keagamaan	perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti adalah penelitian ini fokus pada Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa. sedangkan penelitian yang peneliti teliti lebih fokus kepada Menganalisis dampak pendidikan terhadap konversi keagamaan islam masyarakat adat suku Anak Dalam di Jambi
----	--	--	--

Penelitian ini memiliki perbedaan dari penelitian sebelumnya, baik dari segi topik, lokasi, waktu, maupun objek penelitian. Tidak ada penelitian terdahulu yang membahas hal yang sama, karena penelitian yang akan Peneliti lakukan berfokus pada “Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi”

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Pendidikan Agama Islam

1. Pengertian Pendidikan Agama Islam

Dalam konteks keIslaman, pendidikan lebih dikenal dengan istilah seperti tarbiyah, ta'lim, ta'dib, riyadhah, irsyad, dan tadrīs. Setiap istilah ini memiliki makna yang unik ketika digunakan secara terpisah atau bersama-sama. Meskipun demikian, semua istilah tersebut dapat memiliki arti yang serupa jika salah satu di antaranya disebut, karena masing-masing istilah sebenarnya mewakili yang lainnya.¹⁴

Musthafa al-Maraghi mengklasifikasikan aktivitas al-tarbiyah menjadi dua jenis. Pertama, Tarbiyah Khalqiyyah, yang berkaitan dengan pertumbuhan jasmani manusia, yang berfungsi sebagai sarana untuk mengembangkan aspek spiritualnya. Kedua, Tarbiyah Diniyyah Tahdzibiyyah, yang berfokus pada pembinaan dan pengembangan akhlak serta agama manusia, guna menjaga kelestarian rohaninya.¹⁵

Pendidikan Agama Islam, jika dilihat dari segi terminologinya, memiliki berbagai pengertian yang telah diungkapkan oleh para ahli. Salah satunya, Muhammad SA. Ibrahim dari Bangladesh menyatakan bahwa pendidikan Islam adalah “ *Islamic education in true sense of the term, is a system of education which enable a man to lead his life according to the*

¹⁴ J A. Mujib, & Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2014) 10.

¹⁵ M Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi* (Beirut: Dar al-Fik, 2004) 30.

Islamic ideology, so that he may easily mould his life in accordance with tenets of Islam".¹⁶ (Pendidikan Islam dalam pandangan sebenarnya adalah suatu sistem pendidikan yang memungkinkan seseorang dapat mengarahkan kehidupannya sesuai dengan ideologi Islam, sehingga dengan mudah ia dapat membentuk hidupnya sesuai dengan ajaran Islam). Dalam pandangan ini, Pendidikan Islam dianggap sebagai suatu sistem yang terdiri dari beberapa komponen yang saling terkait.

Abdul Majid dan Dian Andayani menjelaskan dalam bukunya bahwa pendidikan agama Islam merupakan suatu usaha yang sadar dan terencana untuk mempersiapkan peserta didik agar dapat mengenal, memahami, menghayati, dan mengimani ajaran agama Islam. Selain itu, pendidikan ini juga mencakup panduan untuk menghormati penganut agama lain, yang bertujuan untuk menciptakan kerukunan antar umat beragama serta mewujudkan kesatuan dan persatuan bangsa.¹⁷ Dengan demikian, pendidikan agama Islam berfungsi sebagai aktivitas yang dirancang untuk membimbing individu dalam memahami dan menghayati ajaran agama, sekaligus mendorong penghormatan terhadap keyakinan orang lain.

Dari penjelasan para ahli di atas, dapat disimpulkan bahwa Pendidikan Agama Islam merupakan suatu sistem pendidikan yang bertujuan untuk membekali peserta didik dengan pemahaman, penghayatan,

¹⁶ Arifin M, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2005) 4.

¹⁷ Abdul Majid dan Dian Andayan, *Pendidikan Agama Islam Berbasis Kompetensi (Konsep Dan Implementasi Kurikulum 2004)* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 130.

dan pengamalan ajaran agama Islam. Menurut Muhammad SA. Ibrahim, pendidikan ini memungkinkan individu untuk menjalani hidup sesuai dengan ideologi Islam, yang mencakup berbagai komponen yang saling terkait. Sementara itu, Abdul Majid dan Dian Andayani menekankan bahwa pendidikan agama Islam juga bertujuan untuk menghormati penganut agama lain, sehingga berkontribusi pada kerukunan antar umat beragama dan persatuan bangsa. Dengan demikian, Pendidikan Agama Islam tidak hanya fokus pada pengembangan spiritual individu, tetapi juga pada pembentukan sikap saling menghormati dalam konteks sosial dan kebangsaan.

2. Dasar dan Tujuan Pendidikan Agama Islam

Setiap upaya, kegiatan, dan tindakan yang dilakukan dengan sengaja untuk mencapai suatu tujuan perlu memiliki dasar yang kokoh sebagai pijakan. Oleh karena itu, Pendidikan Agama Islam, sebagai usaha untuk membentuk manusia, harus memiliki landasan yang jelas yang menghubungkan semua kegiatan dan perumusan tujuannya.

Dasar utama Pendidikan Agama Islam menurut Zakiah Daradjat adalah Al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dasar ini dapat dikembangkan melalui ijtihad, al-mashlahah al-mursalah, istihsan, qiyas, dan metode lainnya.¹⁸ Menurut beliau, Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi umat manusia dan mengandung ajaran pokok yang dapat

¹⁸ Muh. Mawangir, "ZAKIAH DARADJAT DAN PEMIKIRANNYA TENTANG PERAN PENDIDIKAN ISLAM DALAM KESEHATAN MENTAL Oleh: Muh. Mawangir 1," *Jurnal Ilmu Agama* Vol. 16 No (2015): 1–15.

diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan melalui ijtihad. Ajaran dalam Al-Qur'an terbagi menjadi dua prinsip utama yang berkaitan dengan keimanan, disebut aqidah, dan yang berhubungan dengan amal, disebut syariah. Banyak prinsip pendidikan juga dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, seperti yang diuraikan dalam surat Lukman ayat 12–19, yang mencakup aspek iman, akhlak, ibadah, sosial, dan ilmu pengetahuan.¹⁹

Dasar kedua adalah as-Sunnah, yang mencakup perkataan, perbuatan, dan pengakuan Rasulullah SAW. Sebagai sumber ajaran Pendidikan Agama Islam yang kedua setelah Al-Qur'an, as-Sunnah juga mencakup aqidah dan syariah, memberikan petunjuk untuk kesejahteraan hidup manusia dalam berbagai aspek, serta membina umat menjadi manusia yang bertakwa kepada Allah SWT. Rasulullah berperan sebagai guru utama, menggunakan rumah Al-Arqam ibn Abi Al-Arqam untuk mendidik, memanfaatkan tawanan perang untuk mengajarkan baca tulis, dan mengirim sahabat ke daerah-daerah yang baru masuk Islam, semua itu merupakan bagian dari pendidikan untuk membentuk masyarakat Muslim.²⁰

Dasar ketiga adalah ijtihad, yang berarti berpikir dengan memanfaatkan semua ilmu yang dimiliki oleh ilmuwan syari'at Islam untuk menetapkan hukum syari'at dalam hal-hal yang belum diatur oleh Al-Qur'an dan as-Sunnah.²¹ Ijtihad tersebut seharusnya berkaitan dengan kepentingan pendidikan serta kebutuhan dan tuntutan hidup di suatu daerah

¹⁹ Zakiah Daraja, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2011) 19.

²⁰ Zakiah Daraja, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2011) 21.

²¹ Zakiah Daraja, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2011) 22.

dalam kondisi dan situasi tertentu. Perubahan dan dinamika zaman, yang ditandai dengan kemajuan dalam ilmu pengetahuan, teknologi, dan informasi, mengharuskan adanya ijtihad melalui penelitian dan pengkajian ulang terhadap prinsip dan praktik Pendidikan Islam yang ada.²² Dengan adanya ijtihad ini, diharapkan Pendidikan Agama Islam dapat terus berkembang seiring dengan kemajuan zaman dan tuntutan sosial budaya, sambil tetap berpegang pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Selain dasar pokok, terdapat pula dasar operasional dalam Pendidikan Agama Islam.

Dasar operasional Pendidikan Agama Islam berfungsi sebagai landasan untuk mewujudkan dasar ideal atau sumber Pendidikan Agama Islam. Menurut Hasan Langgulung, terdapat enam jenis dasar operasional Pendidikan Agama Islam, yaitu historis, sosiologis, ekonomi dan administrasi, serta psikologis dan filosofis, di mana semua dasar tersebut berfokus pada dasar filosofis.²³

Menurut Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakkir, penentuan dasar tersebut cenderung sekuler karena tidak mencakup dasar religius dalam pendidikan dan menetapkan dasar filosofis sebagai induk dari semua dasar.²⁴ Dalam pandangan Islam, dasar operasional dari segala sesuatu adalah agama, yang berfungsi sebagai kerangka untuk setiap aktivitas yang bernuansa keIslaman. Dengan adanya agama, semua aktivitas pendidikan

²² Ali Mufron, *ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015) 18.

²³ Ali Mufron, *ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015) 11.

²⁴ A. Mujib, & Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2014) 44.

menjadi bermakna, memengaruhi dasar lainnya, dan memiliki nilai ubudiyah.

Berdasarkan hal tersebut, perlu ditambahkan dasar ketujuh dalam operasional pendidikan, yaitu agama. *Pertama*, dasar historis, yang memberikan persiapan kepada peserta didik dengan pengalaman masa lalu, undang-undang, peraturan, serta batasan dan kekurangan yang ada. *Kedua*, dasar sosial, yang berfungsi sebagai kerangka budaya pendidikan yang mencakup pemindahan, pemilihan, dan pengembangan budaya. *Ketiga*, dasar ekonomi, yang memberikan perspektif mengenai potensi manusia, keuangan, serta pengaturan sumber daya dan tanggung jawab terhadap pembelanjaan. *Keempat*, dasar politik dan administratif, yang menyediakan bingkai ideologi yang digunakan sebagai acuan dalam mencapai tujuan dan rencana yang telah ditetapkan. *Kelima*, dasar psikologi, yang memberikan informasi tentang bakat, minat, watak, karakter, motivasi, dan inovasi dari peserta didik, pendidik, serta tenaga administratif lainnya. Dasar ini penting untuk memahami tingkat kepuasan dan kesejahteraan batin pelaku pendidikan agar mereka dapat meningkatkan prestasi dengan baik. *Keenam*, dasar filosofis, yang memberi kemampuan untuk memilih yang terbaik, memberikan arah pada suatu sistem, serta mengontrol dan memandu semua dasar operasional lainnya.²⁵ *Ketujuh*, dasar religius, merupakan dasar yang bersumber dari ajaran agama.²⁶

²⁵ Ali Mufron, *Ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015) 20-21.

²⁶ A. Mujib, & Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam*.

Dasar-dasar Pendidikan Islam dibagi menjadi dua kategori: *pertama*, dasar pokok yang mencakup Al-Qur'an, as-Sunnah, dan ijtihad. *kedua*, dasar operasional yang terdiri dari dasar historis, sosiologis, ekonomi, politik dan administratif, psikologi, filosofis, serta religius. Selanjutnya, semua dasar pendidikan Agama Islam ini perlu dihubungkan dengan tujuan pelaksanaan Pendidikan Agama Islam.

John Dewey mengemukakan bahwa tujuan pendidikan dapat dibedakan dalam dua kategori, yaitu "means" dan "ends." Kategori "means" berfungsi sebagai alat untuk mencapai "ends," di mana "means" dianggap sebagai tujuan sementara, sedangkan "ends" merupakan tujuan akhir. Dalam konteks ini, Dewey menegaskan bahwa tujuan pendidikan harus memenuhi tiga kriteria, pertama, tujuan tersebut harus mampu menciptakan perkembangan yang lebih baik dibandingkan dengan kondisi yang ada kedua, tujuan harus bersifat fleksibel dan dapat disesuaikan dengan situasi dan ketiga, tujuan harus mencerminkan kebebasan dalam beraktivitas.²⁷

Menurut Ibnu Taimiyah yang dirujuk oleh Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakkir, tujuan Pendidikan Agama Islam berfokus pada empat aspek utama. *Pertama*, pencapaian pendidikan tauhid melalui pembelajaran ayat-ayat Allah dalam wahyu-Nya serta ayat-ayat yang berkaitan dengan fisik dan psikis. *Kedua*, pemahaman tentang ilmu Allah melalui pengenalan terhadap kebenaran makhluk-Nya. *Ketiga*, pemahaman tentang kekuatan Allah yang tercermin dalam berbagai jenis, kuantitas, dan kreativitas

²⁷ Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2006), 113.

mahluk-Nya. Keempat, pemahaman mengenai apa yang dilakukan Allah (sunnah Allah) terkait dengan realitas alam dan berbagai jenis perilakunya.²⁸

Menurut al-Ghazali, tujuan umum Pendidikan Agama Islam dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama*, pencapaian insan purna yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. *Kedua*, pencapaian insan purna yang bertujuan untuk meraih kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akhirat.²⁹

Ahmad Tafsir menyatakan bahwa terdapat tiga tujuan dalam Pendidikan Agama Islam (PAI) yaitu :

- a. Tujuan tersebut adalah untuk mewujudkan insan kamil sebagai wakil Tuhan di dunia.
- b. Terciptanya insan kaffah yang memiliki tiga dimensi: religius, budaya, dan ilmiah.
- c. Menyadarkan manusia akan fungsinya sebagai hamba, khalifah Allah, pewaris para nabi, serta memberikan bekal yang cukup untuk menjalankan peran tersebut.³⁰

3. Metode Pendidikan Agama Islam

Metode dalam bahasa Arab diungkapkan dalam berbagai kata, terkadang digunakan kata *al-thariqah*, *manhaj*, dan *al-wasilah*. *Thariqah* berarti jalan, *manhaj* berarti sistem, dan *wasilah* berarti perantara atau mediator.³¹ Menurut Ramayulis, metode dapat diartikan sebagai

²⁸ A. Mujib, & Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2014) 72.

²⁹ A. Mujib, & Mudzakkir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2014) 80.

³⁰ A. Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017).

³¹ A. Nata, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005) 144.

sekumpulan cara, jalur, dan teknik yang digunakan oleh pendidik dalam proses pembelajaran. Tujuan dari penggunaan metode tersebut adalah agar peserta didik dapat mencapai tujuan pembelajaran atau menguasai kompetensi tertentu yang telah dirumuskan dalam silabus mata pelajaran.³²

Dalam konteks Pendidikan Agama Islam, faktor metode tidak dapat diabaikan karena berperan penting dalam menentukan keberhasilan pencapaian tujuan pendidikan. Hubungan antara metode dan tujuan pendidikan dapat dipandang sebagai hubungan sebab-akibat, jika metode yang diterapkan baik dan sesuai, maka kemungkinan besar tujuan pendidikan yang telah ditetapkan dapat tercapai dengan baik.³³ Esensi metode dan relevansinya dengan tujuan utama Pendidikan agama Islam adalah untuk membentuk pribadi yang beriman dan selalu mengabdikan kepada Allah SWT.

Menurut Nana Sudjana, metode pembelajaran adalah cara yang dipergunakan guru dalam mengadakan hubungan dengan siswa pada saat berlangsungnya proses belajar dan mengajar. Adapun beberapa metode pembelajaran sebagai berikut :³⁴

a. Metode ceramah

Metode ceramah merupakan suatu metodologi pembelajaran yang menyampaikan informasi kepada murid secara lisan. Metode ini sangat sesuai digunakan di tempat dengan jumlah pendengar yang relatif besar.

³² Ali Mufron, *Ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015) 86.

³³ M. Budiyo, *Ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ombak, 2013) 140.

³⁴ Nana Sudjana, *Penilaian Proses Belajar Mengajar*, (Jakarta: Rosda Karya, 2017), Cet 21, 124.

Metode ceramah dapat diterapkan baik di dalam kelas maupun di gedung dengan banyak murid. Dengan menggunakan metode ini, pengajar dapat lebih mudah menjelaskan materi, sehingga proses pembelajaran menjadi lebih efektif. Salah satu tujuan dari metode ini adalah untuk membantu murid belajar tanpa perlu memiliki buku pembelajaran.

b. Metode diskusi

Metode diskusi adalah suatu pendekatan pembelajaran yang berfokus pada pemecahan masalah melalui partisipasi beberapa orang. Metode ini paling sesuai diterapkan pada kelompok yang tidak terlalu besar. Dalam praktiknya, metode diskusi menekankan pentingnya interaksi antar individu dan bertujuan untuk merangsang daya pikir setiap peserta.

c. Metode tanya jawab

Metode tanya jawab adalah pendekatan pembelajaran yang melibatkan interaksi antara guru dan murid dalam menyampaikan informasi. Metode ini memungkinkan guru mengajukan pertanyaan kepada murid untuk mengukur pemahaman mereka terhadap materi yang telah diajarkan. Dalam metode ini, interaksi antara guru dan murid sangat penting, di mana kedua belah pihak diharapkan aktif selama proses pembelajaran. Murid juga diharuskan untuk berpartisipasi tanpa menunggu pertanyaan dari guru. Bertanya merupakan salah satu cara untuk menilai sejauh mana murid memahami informasi yang diberikan, sehingga dianggap sebagai metode yang penting dalam membimbing

mereka. Metode ini juga meningkatkan produktivitas dan efektivitas belajar.

Selain itu, ada berbagai fungsi dari bertanya dalam proses pembelajaran, termasuk menggali informasi, mengetahui pemahaman, dan mengeksplorasi keinginan murid. Pertanyaan yang diajukan dapat membantu murid memusatkan perhatian kembali pada materi yang sedang dibahas.

d. Metode tanya jawab plus

Metode tanya jawab plus merupakan evolusi dari metode ceramah yang telah dibahas sebelumnya. Metode ini didefinisikan sebagai sistem pembelajaran yang melibatkan penyampaian informasi secara lisan, yang kemudian dipadukan dengan metode lainnya. Contoh-contoh dari metode ini antara lain:³⁵

e. Metode ceramah plus tanya jawab

Secara umum, metode ini mirip dengan praktik yang dilakukan oleh guru, di mana setelah menyampaikan materi, guru memberikan waktu kepada murid untuk mengajukan pertanyaan mengenai hal-hal yang belum dipahami. Hal ini bertujuan untuk mengetahui apakah murid sudah mengerti atau masih memiliki pertanyaan terkait materi yang telah diajarkan. Metode ini biasanya diterapkan di akhir sesi pembelajaran.

³⁵ Nana Sudjana, *Penilaian Proses Belajar Mengajar*, (Jakarta: Rosda Karya, 2017), Cet 21, 127.

f. Metode ceramah plus diskusi dan tugas

Dalam metode ini, pembelajaran dimulai dengan penyampaian materi secara lisan. Setelah materi disampaikan, murid dibagi ke dalam kelompok diskusi. Di akhir sesi, setiap individu atau kelompok akan diberikan tugas.

g. Metode ceramah plus demonstrasikan dan Latihan

Seperti pada dua kombinasi sebelumnya, metode ini menggabungkan penyampaian materi secara lisan dengan demonstrasi materi dan latihan.

h. Metode Demonstrasi

Metode demonstrasi adalah pendekatan yang melibatkan penggunaan benda, alat, atau bahan informasi yang memberikan gambaran yang lebih konkret. Untuk memperjelas informasi, metode ini juga dapat mencakup praktikum terkait materi yang diajarkan. Dengan menggunakan benda atau alat, pemahaman murid terhadap materi yang disampaikan oleh guru menjadi lebih mudah.

i. Metode Latihan atau Drill

Metode ini dapat digunakan untuk menyampaikan materi pelajaran atau informasi melalui serangkaian latihan. Metode latihan bertujuan untuk melatih keterampilan fisik dan mental murid. Salah satu tujuan dari metode ini adalah membiasakan murid dengan hal-hal tertentu untuk melatih mental mereka. Selain itu, latihan juga berfungsi sebagai teknik untuk membantu murid mengembangkan dan memiliki keterampilan.

j. Metode Mengajar Beregu (Team Teaching Method)

Metode pembelajaran ini melibatkan lebih dari satu guru, di mana masing-masing guru menerima tugas yang telah dibagikan oleh seorang koordinator. Terdapat dua bentuk metode ini, yaitu tulisan dan lisan. Dalam bentuk tulisan, setiap guru memberikan soal yang kemudian digabungkan dengan soal dari guru-guru lainnya. Sementara itu, dalam bentuk lisan, setiap murid akan diinterogasi langsung oleh beberapa guru penguji, mirip dengan situasi sidang skripsi di mana seorang mahasiswa dihadapkan pada beberapa penguji.

k. Metode Contextual Teaching and Learning (CTL)

Pengertian Contextual Teaching and Learning (CTL) merujuk pada model pembelajaran yang bertujuan untuk menyesuaikan keadaan agar murid tertarik untuk belajar kembali. Dalam model ini, guru dapat mengadakan sesi tanya jawab yang ringan dengan murid. Sesi tersebut berfokus pada materi yang akan dijelaskan, dihubungkan dengan kehidupan sehari-hari, untuk membangkitkan semangat murid dalam mempelajari materi tersebut.

l. Metode Pembelajaran Inquiry

Metode pembelajaran ini bertujuan untuk mendorong siswa menyadari apa yang telah mereka peroleh selama proses belajar. Dalam metode ini, aspek intelektual dilibatkan, sehingga siswa dapat memahami bahwa

pengetahuan yang telah mereka pelajari merupakan sesuatu yang berharga.³⁶

m. Metode Pembelajaran Discovery

Metode pembelajaran ini berfokus pada pengembangan cara belajar siswa yang aktif, mandiri, dan mendalam. Dalam pendekatan ini, siswa didorong untuk mencari jawaban atas pertanyaan mereka sendiri, yang membantu mereka mengingat informasi dengan lebih baik.

n. Metode Skrip Kooperatif

Metode pembelajaran ini melibatkan pasangan siswa yang diminta untuk menyampaikan intisari dari materi pelajaran secara lisan. Di akhir sesi, guru akan menyimpulkan pokok materi yang telah dibahas.

o. Metode Pembelajaran Mind Mapping

Metode ini menerapkan cara berpikir yang sistematis terhadap suatu permasalahan, termasuk proses terjadinya masalah serta cara penyelesaiannya. Dengan menggunakan metode ini, siswa dapat meningkatkan kemampuan analisis dan berpikir kritis, sehingga mereka dapat memahami masalah secara menyeluruh dari awal hingga akhir.

p. Metode Debat

Metode pembelajaran ini melibatkan siswa yang saling beradu argumen, baik secara individu maupun kelompok. Debat dilakukan secara formal dengan mengikuti aturan tertentu, dengan tujuan untuk membahas suatu permasalahan dan mencari solusi.

³⁶ Nana Sudjana, *Penilaian Proses Belajar Mengajar*, (Jakarta: Rosda Karya, 2017), Cet 21, 131.

q. Metode Latihan

Metode pengajaran ini berfokus pada pelatihan keterampilan (soft skill) siswa melalui proses merancang, membuat, atau memanfaatkan suatu hal.

r. Metode Pembelajaran Resitasi

Metode ini mengharuskan siswa untuk membuat resume tentang materi yang telah diajarkan oleh pengajar. Resume tersebut ditulis di atas kertas dengan menggunakan kata-kata mereka sendiri.

Tugas utama metode pendidikan Islam adalah menerapkan prinsip-prinsip psikologis dan pedagogis dalam interaksi pendidikan, yang diwujudkan melalui penyampaian informasi dan pengetahuan. Tujuannya adalah agar siswa dapat mengetahui, memahami, menghayati, dan meyakini materi yang diajarkan, serta meningkatkan keterampilan berpikir mereka. Selain itu, metode ini juga bertujuan untuk mengubah sikap dan minat siswa, memenuhi nilai dan norma yang terkait dengan pelajaran, serta mendorong perubahan dalam diri mereka agar dapat berkontribusi secara nyata.³⁷

B. Konversi Keagamaan Islam

Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, istilah "konversi" didefinisikan sebagai peralihan dari satu sistem pengetahuan ke sistem lainnya, serta perubahan dari satu bentuk atau rupa ke bentuk atau rupa yang berbeda.³⁸

³⁷ M. A Subandi, *Psikologi Agama Dan Mental*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016) 24.

³⁸ Tim Penyusun Diknas RI, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001).

Sedangkan agama dapat dipahami sebagai bentuk ketaatan atau penyerahan diri kepada kekuatan yang lebih tinggi (gaib) daripada manusia, yang diyakini berperan dalam mengatur dan mengendalikan alam serta kehidupan manusia. Kata konversi berasal dari bahasa latin *conversion*, yang berarti taubat, pindah, berubah.³⁹ Dalam Bahasa Inggris kata *konvertion* yang mengandung pengertian berubah dari suatu keadaan, atau dari suatu agama ke agama lain (*change from state of from one religion to another*).⁴⁰

Secara terminologi, konversi agama memiliki beberapa pengertian, di antaranya menurut William James menjelaskan bahwa konversi agama memiliki beberapa makna dalam terminologinya yaitu berupa kalimat *to be converted, to be regenerated, to recive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote to the process, gradual or sudden, by which a self hitherro devide, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities*.⁴¹ konversi agama dapat dipahami sebagai sebuah peristiwa yang melibatkan kelahiran kembali, penerimaan rahmat, dan pengalaman keagamaan, serta membawa kepastian. Proses ini bisa berlangsung baik secara bertahap maupun cepat. Individu yang sebelumnya merasa terpecah, rendah, dan tidak bahagia, akan mengalami penyatuan dan

³⁹ Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996).

⁴⁰ Indra Hidayat, "Konversi Agama Dan Permasalahannya Dalam Kehidupan Modern," *Al-Murshalah* 2, no. 1 (2016): 66–73.

⁴¹ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The New American Library, 1958).

merasakan kepercayaan diri, kebenaran, dan kebahagiaan, yang muncul akibat penguatan keyakinan terhadap realitas-realitas keagamaan.

Sementara itu Zakiah Daradjat menyatakan bahwa konversi merujuk pada terjadinya perubahan yang bertentangan dengan keyakinan yang sebelumnya dianut.⁴² Robert Thoules mengemukakan bahwa konversi, dalam konteks keagamaan, diartikan sebagai suatu proses yang mengarah kepada penerimaan atau sikap religius. Dalam pengertian ini, konversi mencakup perubahan keyakinan terkait berbagai isu dalam agama yang dihadapi.⁴³

Konversi agama tidak terjadi secara kebetulan tanpa adanya faktor-faktor yang mempengaruhinya. Oleh karena itu, terdapat penyebab yang mendasari terjadinya konversi tersebut. Menurut Heirich, sebagaimana dikutip oleh D. Hendro Puspito, bahwa faktor yang mempengaruhi konversi agama ada empat yaitu, terdapat empat faktor yang mendorong seseorang untuk masuk atau berpindah agama, yaitu:

1. Dalam perspektif teologi, faktor yang mempengaruhi konversi dikenal sebagai pengaruh ilahi. Seseorang atau kelompok dapat berpindah agama karena dorongan dari karunia Allah. Tanpa adanya pengaruh khusus dari-Nya, individu tidak akan mampu menerima kepercayaan yang bersifat radikal dan melampaui pemahaman manusia. Dengan kata lain, untuk dapat menerima gaya hidup baru beserta segala konsekuensinya, dibutuhkan bantuan khusus dari Allah yang bersifat gratis. Pengaruh ini berasal dari

⁴² Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 160.

⁴³ Robert H. Thoules, *Pengantar Psikologi Agama, Terj. Machnun Husein*, (Jakarta: Rajawali, 1992), 206.

dunia supra-empiris dan bukan merupakan ranah ilmu sosial untuk membahasnya.

2. Faktor kedua berasal dari aspek psikologis, yaitu pembebasan dari tekanan batin. Ketika seseorang menghadapi situasi yang mengancam dan menekan, mereka akan merasakan tekanan psikologis. Jika tekanan tersebut tidak dapat diatasi dengan kekuatan sendiri, individu cenderung mencari kekuatan dari sumber lain. Di sana, mereka bisa menemukan perspektif baru yang mampu mengalahkan nilai-nilai atau pedoman hidup yang selama ini mereka anut. Tekanan batin ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: pertama, masalah keluarga seperti kesulitan finansial, pertengkaran, masalah seksual, kesepian, dan merasa terasing dari kerabat. Kedua, lingkungan yang menekan, di mana seseorang merasa terasing dari komunitasnya dan hidup sendirian. Keruntuhan komunitas akibat ketidakmampuan memenuhi kebutuhan anggota, perubahan status seperti perceraian, masalah pendidikan, rencana pernikahan dengan beda agama, dan perubahan pekerjaan juga berkontribusi. Ketiga, urutan kelahiran tertentu. Keempat, kondisi kemiskinan.
3. Faktor ketiga berasal dari bidang pendidikan, yaitu situasi pendidikan. Dalam ilmu sosial, terdapat argumentasi yang menunjukkan bahwa pendidikan memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pembentukan disposisi religius seseorang. Selain itu, banyak fakta menunjukkan pendirian sekolah-sekolah keagamaan yang dikelola oleh yayasan dari berbagai agama. Namun, kenyataannya hanya sebagian kecil dari seluruh

siswa di sekolah tersebut yang memeluk agama yang dianut oleh pendirinya. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa sistem pendidikan melalui sekolah juga merupakan faktor yang berkontribusi pada keputusan seseorang untuk berpindah agama.

4. Faktor keempat berasal dari aspek sosial, yaitu berbagai pengaruh sosial. Heirich berpendapat bahwa pengaruh sosial adalah salah satu alasan yang mendorong seseorang untuk melakukan konversi agama. Hal ini terjadi karena beberapa alasan: pertama, adanya interaksi antarpribadi yang saling memengaruhi. Kedua, seseorang diajak bergabung dengan kelompok yang sesuai dengan minatnya oleh teman dekat. Ketiga, individu diundang secara berkala untuk menghadiri kebaktian keagamaan. Keempat, selama proses pencarian pegangan baru, mereka mendapatkan saran dari saudara atau teman dekat. Kelima, sebelum melakukan konversi, terdapat hubungan yang terjalin dengan pemimpin agama tertentu.⁴⁴

William James dalam kurnia Ilahi dkk⁴⁵ mengemukakan berbagai faktor yang mempengaruhi konversi agama, antara lain:

1. Interaksi antar pribadi yang mencakup hubungan dalam konteks keagamaan maupun non-agama, seperti seni dan ilmu pengetahuan.
2. Kebiasaan rutin yang dapat mendorong individu atau kelompok untuk beralih kepercayaan, terutama melalui pertemuan keagamaan yang dilakukan secara teratur di lembaga formal maupun non-formal.

⁴⁴ D. Hendro Puspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 80-83.

⁴⁵ Ilahi Kurnial, Jamaluddin Rabain, and Suja'i Sarifandi, *Konversi Agama, Kajian Teoritis Dan Praktis Terhadap Fenomena, Faktor, Dan Dampak Sosial Di Minangkabau* (Malang: Inteligencia Media, 2017), [http://repository.uin-suska.ac.id/11864/1/KONVERSI AGAMA.pdf](http://repository.uin-suska.ac.id/11864/1/KONVERSI%20AGAMA.pdf).

3. Anjuran atau propaganda dari orang-orang terdekat, seperti teman, keluarga, atau kerabat.
4. Pengaruh pemimpin agama, di mana hubungan yang baik dengan pemimpin tersebut berperan sebagai faktor pendorong konversi.
5. Perkumpulan yang didasarkan pada hobi, yang dapat menjadi motivasi bagi terjadinya konversi agama.
6. Pengaruh kekuasaan pemimpin, di mana masyarakat cenderung mengikuti agama yang dianut oleh penguasa atau kepala negara mereka.

Berdasarkan faktor-faktor yang telah diidentifikasi, konversi agama tidak dapat dilihat sebagai hasil dari satu faktor tunggal, melainkan sebagai fenomena yang dihasilkan dari kombinasi beberapa faktor yang saling berinteraksi dan memengaruhi secara signifikan. Perubahan prinsip seseorang yang mengarah pada perpindahan atau penerimaan agama lain menggambarkan kompleksitas jaringan pengaruh yang saling mendukung. Selain itu, konversi agama melibatkan perubahan mendalam dalam keyakinan dan praktik spiritual yang tidak hanya dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal, tetapi juga oleh proses internal di mana individu mengevaluasi dan merespons berbagai pengaruh di sekitarnya. Oleh karena itu, terdapat teori-teori terkait konversi agama yaitu : *Rational Choice Theory, Psychologi Theory, A Socialization-and-Social-Networks Approach to Conversion, A Model Of Conversion Lofland Dan Stark, Sosisal identity theory, Rambo R. Lewis Theory.*

1. *Rational Choice Theory*

Rodney Stark dan William Sims Bainbridge pertama kali menerapkan hukum-hukum Teori Pilihan Rasional pada sosiologi agama (1980). Sejak saat itu, teori ini terus dikembangkan dan dimodifikasi oleh mereka. Roger Finke dan Laurence Iannaccone juga berkontribusi secara signifikan dalam menyempurnakan RCT.⁴⁶

Stark dan Bainbridge⁴⁷ merumuskan sebuah teori deduktif yang bertujuan untuk memahami agama dengan menggunakan prinsip-prinsip dasar mengenai sifat dan tindakan manusia. Teori ini berlandaskan pada asumsi bahwa perilaku manusia dipengaruhi oleh motivasi untuk mencapai keuntungan, baik dalam bentuk material maupun non-material. Dalam konteks ini, mereka mengaitkan teori mereka dengan teori pertukaran, yang merupakan pendekatan yang banyak digunakan dalam ilmu sosial. Teori pertukaran menyatakan bahwa individu selalu berusaha untuk memaksimalkan keuntungan dalam setiap interaksi sosial yang mereka lakukan. Karena setiap interaksi dapat dipandang sebagai bentuk pertukaran, di mana individu mempertimbangkan apa yang mereka dapatkan, seperti dukungan sosial atau manfaat spiritual, versus apa yang mereka korbankan, seperti waktu atau sumber daya. Dalam hal ini, teori pertukaran dianggap sebagai aplikasi atau kasus khusus dari Teori Pilihan Rasional (RCT), yang menawarkan kerangka kerja yang lebih luas untuk menganalisis keputusan

⁴⁶ "Rational Choice Theory: Implication And Critique," *Https://Epgp.Inflibnet.Ac.In*, 1980, 1.

⁴⁷ "Rational Choice Theory: Implication And Critique," *Https://Epgp.Inflibnet.Ac.In*, 1980, 2.

dan tindakan manusia. Dengan demikian, Stark dan Bainbridge menekankan pentingnya memahami dinamika keagamaan sebagai hasil dari evaluasi rasional individu terhadap manfaat yang mereka peroleh dari partisipasi dalam praktik keagamaan.

Berdasarkan pemahaman diatas dapat dijabarkan bahwa Teori Pilihan Rasional tentang Agama (*Rational Choice Theory of Religion, RCTR*), RCTR menjelaskan bahwa manusia berusaha untuk membuat pilihan yang rasional sesuai dengan batasan informasi dan pemahaman yang mereka miliki serta dengan pilihan yang ada, berusaha untuk membuat keputusan yang rasional yang dipandu oleh preferensi dan selera pribadi mereka. manusia berusaha membuat pilihan-pilihan yang rasional'.⁴⁸ Dengan ini, manusia tidak bertindak secara acak, akan tetapi sebaliknya mereka mengevaluasi berbagai opsi yang tersedia dan memilih yang paling sesuai dengan keinginan dan kebutuhan mereka. Teori ini menunjukkan bahwa setiap individu memiliki kemampuan untuk menganalisis situasi, mempertimbangkan setiap pilihan, serta membuat keputusan yang dianggap paling menguntungkan berdasarkan informasi yang mereka miliki. Dengan demikian, RCTR memberikan kerangka kerja untuk memahami bagaimana orang memilih agama atau praktik keagamaan tertentu dengan mempertimbangkan berbagai faktor yang mempengaruhi keputusan mereka.

⁴⁸ Roger Finke Rodney Stark, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, vol. 204 (Berkeley: University Of California Press, 2000), 65, <https://doi.org/10.5040/9781350223660.ch-008>.

Dalam konteks yang lebih luas, terdapat aspek realitas yang menunjukkan kelemahan dalam teori pilihan rasional, yaitu bahwa pilihan tersebut tidak terjadi dalam situasi yang terasing. manusia sering menghadapi hambatan dalam menjalankan pilihan mereka, yang bisa berasal dari struktur institusional, seperti nilai, norma, budaya, dan tradisi yang berlaku di masyarakat. Hambatan-hambatan ini berada di luar kendali individu dan dapat mengakibatkan sanksi sosial jika mereka melanggar norma yang ada. Teori pilihan rasional memberikan perspektif yang berbeda dibandingkan dengan teori sosial tradisional. di satu sisi, pilihan tindakan dianggap rasional berdasarkan pertimbangan akal. Namun, dalam konteks ekonomi mikro, tujuan utama dari pilihan rasional adalah untuk memaksimalkan pendapatan atau keuntungan. Sebaliknya, dalam sosiologi kontemporer, rasionalitas tidak selalu difokuskan pada maksud untuk mendapatkan keuntungan, melainkan diarahkan pada pencapaian tujuan dari tindakan yang diambil.⁴⁹

Berdasarkan rasionalitas tindakan sosial tersebut, Weber dalam Maryam mengklasifikasikan tindakan sosial ke dalam empat tipe Yaitu:

- a. *Zwerk rational* yaitu tindakan rasional tujuan, di mana manusia tidak hanya menilai cara terbaik untuk mencapai tujuan, tetapi juga mengevaluasi nilai dari tujuan itu sendiri.

⁴⁹ Maryam Yusuf, *Konversi Agama & Prilaku Sosial Etnis Cina* (Yogyakarta: STIN PO PRESS, 2012) 25.

- b. Werkrational action, di mana manusia tidak selalu dapat menilai apakah cara yang dipilih adalah yang paling tepat untuk mencapai tujuan lain. Meskipun tindakan ini masih dianggap rasional, tingkat rasionalitasnya tidak setinggi tipe pertama.
- c. Affectual action adalah tindakan yang dipengaruhi oleh emosi dan kepura-puraan seseorang, sehingga sulit untuk dipahami dan kurang rasional.
- d. Traditional action, tindakan tradisional adalah tindakan yang didasarkan pada kebiasaan yang telah dilakukan di masa lalu.⁵⁰

2. Psychologi Theory

a. Crisis Model William James

William James⁵¹ mengemukakan bahwa konversi agama terjadi ketika remaja mengalami perubahan menuju kematangan intelektual dan kedewasaan spiritual. Ia berpendapat bahwa individu yang mengalami kondisi mental yang buruk, seperti pesimisme, radikalisasi, ambiguitas, dan depresi, memiliki kepribadian yang terpecah. Dalam pandangan James, konversi merupakan cara untuk mencapai kesembuhan, di mana terjadi integrasi antara intelektual dan kesadaran moral. Ia juga menyatakan bahwa fenomena ini sering terjadi pada masa remaja dan membedakan antara dua jenis konversi yaitu konversi kehendak yang berlangsung secara bertahap dan konversi insidental

⁵⁰ Maryam Yusuf, *Konversi Agama & Prilaku Sosial Etnis Cina* (Yogyakarta: STIN PO PRESS, 2012) 26.

⁵¹ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: New American Library, 1958) 24.

yang terjadi secara tiba-tiba dan dramatis. Selain itu, kepekaan emosional, kecenderungan otomatis, dan sugesti positif sering memengaruhi proses konversi, dan ketiga faktor ini dapat muncul bersamaan. Ketika hal tersebut terjadi, perubahan yang dramatis dapat terlihat, mengubah keadaan menjadi mungkin, dan membuat pelaku konversi merasakan seolah mereka dilahirkan kembali.

Namun, penelitian terkini mempertanyakan apakah pengalaman konversi benar-benar dapat mengubah kepribadian seseorang (Paloutzian, Richardson, dan Rambo).⁵² Studi kasus ekstrem yang dilakukan oleh James menggambarkan emosi yang berlebihan, yang sering kali mendekati kondisi patologis. Ia menunjukkan ketertarikan pada kasus-kasus yang parah dan mencoba menghubungkan konversi dengan aspek patologi.

b. Attachment Theory

Teori Kelekatan dan Agama Kelekatan Masa Kecil, Kepercayaan Agama, dan Konversi' dengan menggunakan analisis regresi berganda mengungkap bahwa aspek-aspek tertentu dari religiusitas orang dewasa, khususnya kepercayaan tentang Tuhan dan hubungan personal dengan Tuhan, dapat diprediksi dari interaksi klasifikasi kelekatan masa kanak-kanak dan keagamaan orang tua dapat diprediksi berdasarkan interaksi antara klasifikasi gaya kelekatan masa

⁵² Raymond F. Paloutzian, James T. Richardson, and Lewis R. Rambo, "Religious Conversion and Personality Change," *Journal of Personality* 67, no. 6 (1999): 1047–79, <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00082>.

kecil seseorang dengan tingkat religiusitas orang tua. Responden yang mengklasifikasikan hubungan kelekatan masa kecil dengan orang tua mereka sebagai sebuah hubungan bergaya kelekatan ‘takut menghindar’, cenderung lebih religius ketika mereka sudah dewasa setelah diukur dari berbagai sisi dari pada mereka yang mengklasifikasikan hubungan kelekatan masa kecil dengan orang tua sebagai hubungan bergaya kelekatan ‘aman’. Namun, pola ini hanya berlaku ketika orang tua tersebut dikategorikan sebagai non-religius. Responden dengan gaya kelekatan ‘takut menghindar’ juga mengalami peningkatan religiusitas secara signifikan selama masa remaja, terlepas dari tingkat religiusitas orang tua. Hasil ini menunjukkan bahwa Tuhan dan agama berfungsi sebagai kompensasi bagi orang-orang dengan latar belakang kelekatan ‘takut menghindar’, yakni sebagai figur pengganti dalam kelekatan.⁵³

3. A Socialization-and-Social-Networks Approach to Conversion

Arthur Greil sebagaimana yang dikutip oleh dianto, menggabungkan sosialisasi dengan pendekatan jejaring sosial untuk menjelaskan mengapa beberapa individu menjadi pencari agama. Ia berpendapat bahwa manusia secara intrinsik adalah pencari makna yang ingin mempertahankan ideologi yang dianggap tepat. Dalam hal ini, individu yang disebut sebagai *religious seekers* berusaha menemukan perspektif baru untuk mengembalikan makna

⁵³ Phillip R. Shaver Lee A. Kirkpatrick, “Attachment Theory and Religion : Childhood Attachments , Religious Beliefs , and Conversion,” *Wiley on Behalf of Society for the Scientific Study of Religion* 29, no. 3 (1990): 315–34.

dalam hidup mereka. Greil juga mengembangkan konsep *spoiled identity* dari Erving Goffman, yang menunjukkan bahwa identitas seseorang dapat "rusak" akibat pengaruh signifikan dari orang lain atau ketika pandangan tersebut dianggap tidak relevan dengan permasalahan yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini seringkali mengarah pada ketidakpuasan, terutama dalam konteks perubahan sosial yang cepat.⁵⁴

Sosialisasi berperan penting dalam pencarian agama, di mana pengetahuan seseorang berkembang dari akumulasi pengalaman masa lalu, yang membatasi perspektif yang dianggap masuk akal. Meskipun demikian, interaksi langsung dapat mengurangi dampak dari disposisi sebelumnya. Proses konversi dipandang sebagai perubahan radikal dalam perspektif individu yang baru direkrut. Bagi mereka yang mengalami konversi secara lebih pasif, identitas mereka sering kali mengalami kerusakan akibat pengaruh signifikan dari orang lain dan jaringan sosial, sedangkan faktor-faktor individu hanya berfungsi sebagai sumber sekunder dalam proses perubahan tersebut. Kontribusi utama Arthur Greil terletak pada pengembangan konseptualisasi dan pemodelan yang menekankan pentingnya sosialisasi agama dalam proses konversi serta hubungannya dengan identitas dan pencarian makna yang mengalami kerusakan.⁵⁵

⁵⁴ Icol Dianto, "Konversi Agama Dalam Perdebatan Akademis," *Jurnal Al-Irsyad: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 4, no. 1 (2022): 39–62, <https://doi.org/10.24952/bki.v4i1.5184>.

⁵⁵ Icol Dianto, "Konversi Agama Dalam Perdebatan Akademis," *Jurnal Al-Irsyad: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 4, no. 1 (2022): 39–62, <https://doi.org/10.24952/bki.v4i1.5184>.

4. A Model Of Conversion Lofland Dan Stark

Lofland dan Stark menggambarkan tujuh model konversi atau model motivasi bagi pelaku konversi yang saling terkait, yang mencakup beberapa aspek, yaitu:⁵⁶

a. *Tension*

pengalaman mendalam dan ketegangan yang dialami individu sering kali menjadi pemicu utama yang mendorong pencarian makna baru dalam hidup mereka. Individu yang mengalami konversi sering kali mengalami pengalaman emosional yang mendalam, disertai dengan ketegangan yang signifikan. Ketegangan ini dapat muncul dari berbagai situasi hidup yang sulit, seperti krisis pribadi, stres, atau ketidakpuasan dengan kehidupan yang ada. Pengalaman ini mendorong individu untuk mencari jalan keluar, dan agama sering kali dianggap sebagai solusi untuk mengatasi ketidaknyamanan yang dirasakan. Dengan demikian, ketegangan emosional ini berfungsi sebagai pemicu yang mengarahkan individu untuk menjelajahi opsi konversi.

b. *Type of Problem Solving Perspective*

individu cenderung berfokus pada pendekatan religius sebagai solusi untuk permasalahan yang mereka hadapi, melihat agama sebagai sarana untuk mengatasi ketidakpuasan dan ketegangan yang mereka alami. Individu yang beralih keyakinan cenderung memiliki perspektif

⁵⁶ John Lofland and Rodney Stark, "On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," *American Sociological Review* 30, no. 6 (1965): 864, <https://doi.org/10.4324/9780203794265-11>.

yang memusatkan perhatian pada penyelesaian masalah melalui lensa religius. Mereka melihat agama tidak hanya sebagai seperangkat kepercayaan, tetapi sebagai alat yang dapat membantu mereka mengatasi kesulitan dan tantangan hidup. Pandangan ini memperkuat keyakinan bahwa agama dapat memberikan jawaban atas pertanyaan eksistensial dan solusi untuk masalah sehari-hari, sehingga memotivasi mereka untuk melakukan konversi.

c. *Seekership.*

Seiring dengan perjalanan menuju konversi, individu mulai mengubah cara mereka memandang diri sendiri, dengan mengidentifikasi diri sebagai pencari spiritual yang berusaha menemukan sistem kepercayaan yang sesuai dengan kebutuhan batin mereka. Transformasi identitas ini penting karena menciptakan kesadaran akan kebutuhan untuk menemukan makna dan tujuan dalam hidup. Proses ini memungkinkan individu untuk lebih terbuka terhadap pengalaman dan ajaran baru yang ditawarkan oleh komunitas agama yang mereka masuki, serta memperkuat komitmen mereka terhadap pencarian spiritual tersebut.

d. *The Turning Point.*

keterlibatan dalam kelompok agama baru sering kali terjadi pada momen-momen krusial dalam hidup, ketika individu mengalami perubahan besar atau titik balik yang mendorong mereka untuk mencari alternatif baru. Saat menghadapi perubahan besar, seperti kehilangan,

perceraian, atau transisi karier, individu mungkin merasa lebih rentan dan terbuka terhadap pengaruh eksternal. Pada saat-saat ini, mereka mencari dukungan dan makna, dan kelompok agama dapat menawarkan solusi dan komunitas yang tampaknya dapat memenuhi kebutuhan tersebut, sehingga mendorong mereka untuk mengadopsi keyakinan baru.

e. *Cult Affective Bonds.*

Lofland dan Stark juga menekankan pentingnya hubungan emosional yang terbentuk antara individu yang berkonversi dengan anggota kelompok lain yang telah lebih dulu berpindah keyakinan. Hubungan ini memberikan dukungan sosial yang vital dan menciptakan rasa keterikatan yang kuat. Ketika individu merasa terhubung dengan orang lain yang memiliki pengalaman serupa, mereka lebih cenderung untuk mengadopsi nilai-nilai dan ajaran kelompok, yang pada gilirannya memperkuat keputusan mereka untuk bergabung.⁵⁷

f. *Extra Cult Affective Bonds.*

individu yang berpindah agama sering kali mengalami minimnya atau bahkan tidak adanya pengaruh dari luar kelompok, sehingga pengalaman mereka terfokus pada lingkungan baru yang mereka masuki. Model ini menunjukkan bahwa individu yang mengalami konversi sering kali berada dalam situasi di mana mereka

⁵⁷ Lofland and Stark, "On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," *American Sociological Review* 30, no. 6 (1965): 871, <https://doi.org/10.4324/9780203794265-11>.

tidak memiliki akses atau tidak terpengaruh oleh informasi dari sumber eksternal. Minimnya rujukan atau kritik dari luar kelompok menciptakan lingkungan yang mendukung pemikiran homogen, di mana individu merasa lebih nyaman untuk menerima ajaran dan praktik kelompok baru. Hal ini berkontribusi pada penguatan komitmen mereka terhadap kelompok dan menjauhkan mereka dari pandangan alternatif.

g. *Intensive Interaction.*

individu yang mengalami konversi cenderung mengambil peran aktif sebagai peran aktif sebagai agen perubahan dalam hidup mereka, yang lebih lanjut memperkuat komitmen mereka terhadap kepercayaan baru yang diadopsi serta terlibat dalam interaksi yang mendalam dengan sesama anggota. Keterlibatan ini tidak hanya membantu mereka merasa memiliki tempat dalam komunitas, tetapi juga memperkuat komitmen mereka terhadap ajaran dan praktik yang dianut. Interaksi yang intens ini menciptakan ikatan yang lebih kuat dengan kelompok, sehingga individu semakin terintegrasi dalam struktur sosial dan spiritual yang ada di dalamnya.⁵⁸

Pengaruh William James dapat dilihat dalam penekanannya pada ketegangan, perampasan, dan frustrasi sebagai landasan untuk terjadinya konversi. Lofland dan Stark memberikan contoh tentang frustrasi yang mungkin dirasakan individu, seperti keinginan akan kekayaan yang belum

⁵⁸ Lofland and Stark, "On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," *American Sociological Review* 30, no. 6 (1965): 873, <https://doi.org/10.4324/9780203794265-11>.

tercapai, pencarian pengetahuan, aspirasi untuk ketenaran dan pengakuan, serta masalah dalam hubungan seksual dan perkawinan. Mereka juga mencatat perasaan bersalah yang dialami oleh individu dengan orientasi seksual tertentu dan pengalaman fisik yang merugikan.

Namun, model yang diajukan oleh Lofland dan Stark telah mendapat kritik. Beberapa peneliti, seperti Snow dan Machalek,⁵⁹ menyatakan bahwa model ini terlalu spesifik dan kurang didukung oleh bukti empiris. Selain itu, Richardson dan Stewart⁶⁰ menilai bahwa model tersebut bersifat statis dan individualistis, mengabaikan peran penting sosialisasi yang terjadi sebelum konversi, seperti yang diungkapkan oleh Greil⁶¹ serta Long dan Hadden⁶². Kritikus lain, seperti Bromley dan Shupe⁶³, berpendapat bahwa keterasingan dan frustrasi hanya dapat diukur setelah individu menjadi anggota suatu kelompok, dan bahwa variabilitas modal sosial di antara calon yang direkrut sering kali diabaikan.

⁵⁹ Snow, David A., and Richard Machalek, *The Convert as A Social Type In Sociological Theory*, (San Francisco: Jossey-Bass, 1983) 184.

⁶⁰ Richardson, James T and Mary Stewart, *Conversion Process Models and The Jesus Movement in Conversion Careers: In and Out of The New Religions*, (Beverly Hills: Sage, 1978) 28-31.

⁶¹ Arthur L Greil, "Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements," *Sociological Analysis*, 1977, 120.

⁶² and Jeffrey K. Hadden Long, Theodore E., "Religious Conversion and The Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models," *Journal for The Scientific Study of Religion*, 1983, 13.

⁶³ and Anson D. Shupe Bromley, David G., *Just a Few Years Seem Like a Lifetime: A Role Theory Approach to Participation in Religious Movements In Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, (Greenwich: CT: Jai Press, 1979) 168.

5. *Sosial Identity Theory*

Teori identitas sosial pertama kali dikembangkan pada tahun 1970-an oleh Henri Tajfel.⁶⁴ Teori Identitas Sosial (SIT) yang dikemukakan oleh Tajfel (1978) dan Tajfel & Turner (1979) berargumen bahwa individu menentukan identitas mereka melalui kelompok sosial, di mana identifikasi ini berfungsi untuk melindungi dan memperkuat identitas diri. Pembentukan identitas kelompok meliputi kategorisasi antara "kelompok dalam" dan "kelompok luar," serta kecenderungan untuk memandang kelompok sendiri dengan bias positif. Hasilnya adalah identifikasi dengan identitas kolektif yang depersonalisasi, berdasarkan keanggotaan kelompok dan diisi dengan aspek positif.⁶⁵ Tajfel mendefinisikan identitas sosial sebagai pengetahuan seseorang terhadap keanggota di dalam suatu kelompok bersama dengan nilai dan emosional yang dirasakan di dalamnya. Ini berkaitan dengan keterlibatan, rasa peduli, dan rasa bangga anggota terhadap suatu kelompok.

Tajfel pertama kali mengonseptualisasikan identitas sosial pada tahun 1979 sebagai kesadaran individu akan keanggotaannya dalam kelompok sosial tertentu, yang disertai dengan makna emosional dan nilai-nilai penting yang terkait dengan keanggotaan tersebut. Kelompok-kelompok ini, yang terdiri dari individu dengan identitas sosial yang serupa,

⁶⁴ John C. Turner Henri Tajfel, "The Social Identity Theory Of Intergroup Behavior," *The SAGE Encyclopedia of Theory in Psychology*, 1986, 276–93, <https://doi.org/10.4135/9781483346274.n163>.

⁶⁵ Gazi Islam, "Social Identity Theory," : : <https://www.researchgate.net/publication/281208338>, no. July 2014 (2014): 1781–83, <https://doi.org/10.4337/9781800883284.social.identity.theory>.

bersaing satu sama lain untuk memperoleh keistimewaan positif. Karakteristik persaingan ini dan strategi yang diterapkan sangat dipengaruhi oleh keyakinan individu mengenai sifat hubungan antarkelompok. Konsep ini kemudian berkembang menjadi apa yang dikenal sebagai teori identitas sosial (*social identity theory*), yang juga merujuk pada teori identitas sosial tentang perilaku antarkelompok (*social identity theory of intergroup behavior*).⁶⁶

Identitas sosial dimotivasi oleh dua proses, yaitu *self-enhancement*, dan *uncertainty reduction*. Motivasi-motivasi ini ditunjukkan oleh gagasan perbandingan sosial antar kelompok, yaitu bahwa setiap kelompok berusaha untuk menjadi lebih baik dan berbeda dari kelompok lain.⁶⁷

SIT menyatakan bahwa identitas sosial terbentuk melalui tiga proses yaitu kategorisasi sosial, identifikasi sosial, dan perbandingan sosial. Kategorisasi sosial menciptakan kelompok berdasarkan generalisasi, yang membantu individu memahami posisi mereka dalam masyarakat. Setelah mengelompokkan orang, individu mengidentifikasi diri sebagai anggota kelompok tertentu, yang memengaruhi evaluasi diri dan perilaku mereka. Perbandingan sosial kemudian dilakukan dengan membandingkan kelompok dalam dengan kelompok luar, yang bertujuan untuk memperkuat

⁶⁶ Michael A. Hogg et al., "The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups," *Small Group Research* 35, no. 3 (2004): 248, <https://doi.org/10.1177/1046496404263424>.

⁶⁷ Michael A. Hogg et al., "The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups," *Small Group Research* 35, no. 3 (2004): 256, <https://doi.org/10.1177/1046496404263424>.

citra diri positif melalui perbandingan yang menguntungkan. Hal ini dapat menyebabkan rivalitas antar kelompok dan, pada gilirannya, menghasilkan konflik. Selain itu, hierarki status kelompok dianggap selalu ada, di mana perbandingan menghasilkan urutan status kelompok berdasarkan prestise yang dianggap.⁶⁸

Tajfel dan Turner menjelaskan bahwa kehadiran "kelompok luar" dapat secara signifikan memengaruhi perilaku individu yang tergabung dalam "kelompok dalam" mereka. Proses perbandingan sosial melibatkan evaluasi "kelompok dalam" seseorang terhadap "kelompok luar" lainnya. Teori Identitas Sosial (SIT) mengemukakan bahwa motivasi untuk meningkatkan harga diri individu berperan dalam dinamika ini.

Tajfel dan Turner mendasarkan konsep perbandingan sosial dan identitas sosial pada tiga asumsi:

- a. Individu cenderung berupaya untuk mencapai atau mempertahankan identitas sosial yang dianggap positif.
- b. Identitas sosial yang positif umumnya bergantung pada perbandingan yang menguntungkan antara kelompok dalam dan kelompok luar yang relevan, di mana kelompok dalam harus dipandang memiliki perbedaan yang positif atau unik dibandingkan dengan kelompok luar.
- c. ketika individu merasa identitas sosial mereka tidak memuaskan, mereka cenderung berusaha untuk meninggalkan kelompok yang saat

⁶⁸ D Robert Worley, "Tajfel and Turner Intergroup Conflict Theories 1997," *ResearchGate*, no. January (2021), <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.30820.60809>.

ini mereka ikuti dan mencari kelompok lain yang lebih positif, atau berupaya untuk meningkatkan citra kelompok mereka sendiri agar lebih positif dan berbeda.⁶⁹

6. Teori Rambo R. Lewis

Rambo R. Lewis mendefinisikan konversi agama dalam lima bentuk yang mencakup:

- a. Konversi agama dapat dipahami sebagai perubahan dari sistem keyakinan yang ada menjadi suatu komitmen iman yang lebih kuat, baik melalui peralihan dari satu sistem keyakinan ke sistem lainnya, maupun dari satu orientasi ke orientasi lain dalam konteks sistem keyakinan yang sama.
- b. Agama mencerminkan perubahan orientasi pribadi individu terhadap kehidupan, yang beralih dari kehidupan berbasis khayalan atau tahayul menuju keyakinan yang lebih mendalam tentang eksistensi ilahi. Ini meliputi pergeseran dari pemahaman mengenai aturan dan ritual ke dalam keyakinan yang lebih substansial tentang Tuhan, serta transisi dari rasa takut akan hukuman ilahi menuju pemahaman yang mengedepankan cinta kasih dan aspirasi akan nilai-nilai mulia.
- c. Konversi agama diartikan sebagai transformasi spiritual yang mendalam, yang mengubah pandangan individu dari melihat dunia dengan nuansa kejahatan atau ketidakbenaran menjadi pengakuan atas

⁶⁹ Henri Tajfel, "The Social Identity Theory Of Intergroup Behavior," *The SAGE Encyclopedia of Theory in Psychology*, 1986, 284, <https://doi.org/10.4135/9781483346274.n163>.

ciptaan sebagai manifestasi kekuasaan Tuhan. Proses ini melibatkan pergeseran dari kebencian diri menuju pencarian kehidupan suci yang abadi, dari fokus pada kepuasan pribadi ke keyakinan bahwa Tuhan adalah sumber kepuasan sejati, serta dari sikap serakah menjadi perhatian terhadap kesejahteraan bersama dan pencarian keadilan untuk semua.

- d. Konversi agama dipahami sebagai perubahan mendasar dalam kemampuan individu untuk mengatasi kelesuan spiritual, yang mengarah pada peningkatan keprihatinan, komitmen, dan hubungan yang lebih mendalam dengan aspek-aspek keagamaan.
- e. Konversi agama dapat dilihat sebagai upaya individu untuk berpindah dari kelompok keagamaan lama ke kelompok baru, serta pergeseran dalam cara hidup, sistem keyakinan, dan model hubungan dengan aspek ilahi atau realitas ilmiah.⁷⁰

Menurut Lewis, konversi agama dapat dikelompokkan berdasarkan motifnya ke dalam enam bentuk, antara lain:

- a. Konversi intelektual (Intellectual Conversion) merujuk pada motif di mana individu berusaha memahami isu-isu keagamaan atau spiritual melalui berbagai media, seperti buku, televisi, dan artikel, tanpa melibatkan interaksi sosial yang langsung. Dalam proses ini, individu secara aktif mencari alternatif pemahaman dan cenderung

⁷⁰ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*. (London: Yale University, 1993), 2-3, <https://doi.org/10.2307/2074335>.

mengembangkan keyakinan yang mendorong keterlibatan dalam ritual keagamaan dan organisasi terkait.

- b. Konversi mistik (Mistic Conversion) sebagai motif kedua dipandang sebagai bentuk awal dari konversi, seperti yang dialami oleh Saulus di Tarsus. Proses konversi ini biasanya berlangsung secara mendadak dan sering kali melibatkan pengalaman traumatis, yang muncul dari penglihatan, bisikan, atau pengalaman paranormal.
- c. Konversi eksperimental (Experimental Conversion) muncul sebagai hasil dari peningkatan kebebasan beragama dan akumulasi pengalaman keagamaan. Tipe konversi ini berkaitan dengan eksplorasi aktif berbagai pilihan keagamaan. Individu yang mengalami konversi ini cenderung memiliki mentalitas coba-coba, mencari apa yang dapat memenuhi kebutuhan spiritual mereka, dan mengevaluasi apakah berbagai praktik keagamaan dapat mendukung kebenaran yang mereka cari.
- d. Konversi batin (Affectional Conversion) menekankan pentingnya hubungan antarpribadi dalam proses konversi. Motif ini berfokus pada pengalaman pribadi yang melibatkan kasih sayang dan dukungan, yang diperkuat oleh kelompok atau pemimpin mereka.
- e. Konversi pembaharuan (Revivalism Conversion) ditandai oleh penggunaan ketegasan untuk mempengaruhi perilaku individu. Dalam motif ini, individu mengalami kebangkitan emosional yang mendorong perilaku dan keyakinan baru, sering kali dipicu oleh tekanan yang intens. Pertemuan-pertemuan pembaharuan menekankan penggunaan

musik dan khotbah yang emosional. Selain itu, individu terkadang merasa perlu menjauh dari anggota keluarga atau teman-teman untuk secara langsung memengaruhi potensi konversi mereka.

- f. Konversi paksaan (Coercive Conversion) terjadi akibat kondisi-kondisi tertentu yang diatur, sehingga proses konversi ini berlangsung. Taktik seperti pencucian otak, paksaan, pembentukan pola pikir, dan pemrograman label lainnya digunakan dalam proses ini. Konversi ini terjadi di bawah tekanan yang kuat, yang mendorong individu untuk terlibat, menyesuaikan diri, dan mengakui ideologi kelompok tertentu. Selain itu, perampasan kebutuhan dasar, seperti pangan dan keamanan, dapat memaksa individu untuk menyerah pada ideologi kelompok dan mematuhinya, sementara ancaman, tuduhan, penderitaan fisik, dan teror terhadap kehidupan pribadi turut memperkuat proses ini.⁷¹

Dari penjelasan mengenai motif dan jenis konversi di atas, dapat disimpulkan bahwa konversi agama tidak terjadi tanpa alasan atau secara kebetulan. Setiap konversi agama melibatkan serangkaian peristiwa yang saling terkait dan mendahuluinya. Oleh karena itu, konversi agama bukanlah sebuah momen tunggal yang terjadi secara tiba-tiba, melainkan merupakan suatu proses. Lewis mengidentifikasi lima faktor yang dapat menyebabkan seseorang melakukan konversi agama, yang meliputi:

⁷¹ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*. (London: Yale University, 1993), 12-16, <https://doi.org/10.2307/2074335>.

- a. Kebudayaan (Culture) berperan dalam membentuk aspek-aspek intelektual, norma, dan konteks kehidupan spiritual. Berbagai mitos, ritual, dan simbol yang terdapat dalam suatu kebudayaan memberikan panduan yang sering kali tidak disadari, diadopsi, dan dijadikan sebagai landasan dalam kehidupan sehari-hari.
- b. Masyarakat (Society) Aspek yang dibahas terkait dengan masyarakat mencakup dimensi sosial dan institusional dari berbagai tradisi yang terlibat dalam proses konversi. Berbagai kondisi sosial pada saat konversi berlangsung, hubungan-hubungan penting, serta lembaga yang berperan dalam mendukung potensi individu yang melakukan konversi, memiliki relevansi yang signifikan. Selain itu, karakteristik dan proses kelompok keagamaan yang berhubungan dengan para petobat juga berkontribusi pada terjadinya konversi. Hubungan antara individu dan lingkungan sosialnya, serta harapan kelompok yang saling terkait, menjadi fokus utama dalam analisis ini.
- c. Faktor pribadi (Person) mencakup perubahan psikologis yang melibatkan pikiran, perasaan, dan tindakan individu. Transformasi diri, kesadaran, serta pengalaman yang bersifat subyektif dan objektif dianggap berkaitan erat dengan proses konversi. Penelitian klasik menunjukkan bahwa konversi sering kali diawali oleh perasaan sedih, gangguan emosional, keputusasaan, konflik, rasa bersalah, serta berbagai kesulitan lainnya.

- d. Agama (Religion) berfungsi sebagai sumber sekaligus tujuan dari proses konversi. Keagamaan individu menegaskan bahwa maksud dan tujuan konversi adalah untuk menjalin hubungan dengan yang suci (Ilahi) serta memberikan pemahaman dan makna baru bagi mereka.
- e. Sejarah (History) konversi dapat berlangsung dengan cara yang berbeda tergantung pada waktu dan tempat. Individu yang melakukan konversi mungkin memiliki motivasi yang bervariasi sesuai dengan konteks kejadian atau peristiwa tertentu pada waktu yang berbeda. Meskipun demikian, struktur dan bentuk dasar dari setiap konversi umumnya tetap serupa. Proses konversinya pun bisa mengalami perbedaan yang signifikan.⁷²

Ke lima faktor yang diidentifikasi oleh Lewis sebagai penyebab konversi agama tersebut saling terintegrasi dan terwujud dalam pola tindakan masyarakat yang menciptakan situasi dan kondisi yang dialami secara langsung, yang dapat menghasilkan harmoni atau konflik di antara berbagai pihak, baik individu, kelompok, maupun masyarakat. Lebih lanjut Lewis dalam karyanya menjelaskan mengenai "Stage Model" yang terdiri dari tujuh tingkatan yang menggambarkan secara sistematis proses konversi. Tujuh tingkatan tersebut meliputi, konteks sebagai tingkat pertama, krisis sebagai tingkat kedua, pencarian sebagai tingkat ketiga, pertemuan sebagai tingkat keempat, interaksi sebagai tingkat kelima,

⁷² Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*. (London: Yale University, 1993), 7-12, <https://doi.org/10.2307/2074335>.

komitmen sebagai tingkat keenam, dan konsekuensi sebagai tingkat terakhir. Model bertingkat ini berfokus pada proses perubahan yang terjadi seiring waktu, menunjukkan rangkaian proses yang saling terkait. Lewis mengemukakan bahwa model ini tidak hanya mencakup berbagai dimensi dan aspek sejarah, tetapi juga berorientasi pada proses, sehingga konversi dapat dipahami sebagai serangkaian elemen yang interaktif dan kumulatif sepanjang waktu.⁷³

Untuk meneliti Pendidikan dan Koversi keagamaan (*Religious Convertation*) Suku Anak Dalam Jambi, peneliti akan mengupasnya dengan menggunakan *Teori Rambo R. Lewis* yang dalam teorinya mengatakan bahwa Konversi agama dapat dipahami sebagai perubahan mendasar dalam kapasitas individu untuk meningkatkan keleluasaan spiritual dan rohani. Proses ini mencerminkan pergeseran orientasi pribadi yang signifikan terhadap kehidupan, di mana individu beralih dari kehidupan yang didasari oleh khayalan atau tahayul menuju keyakinan yang lebih mendalam mengenai eksistensi ilahi. Pergeseran ini melibatkan transisi dari pemahaman yang berfokus pada aturan dan ritual ke dalam keyakinan yang lebih substansial tentang Tuhan, serta perubahan dari rasa takut akan hukuman ilahi menuju pemahaman yang mengedepankan cinta kasih dan aspirasi terhadap nilai-nilai mulia. Dengan demikian, konversi agama tidak hanya sekadar perubahan dalam praktik, tetapi juga transformasi yang

⁷³ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*. (London: Yale University, 1993), 16-18, <https://doi.org/10.2307/2074335>.

mendalam dalam cara individu memahami dan berinteraksi dengan dimensi spiritual dalam hidup mereka.

C. Masyarakat Adat Suku Anak Dalam Jambi

1. Pengertian Masyarakat Adat

Pengertian masyarakat adat tidak dapat dilepaskan dari pengertian masyarakat hukum adat. Menurut Hazairin dalam Mulyadi (2013) Masyarakat hukum adat adalah kesatuan kemasyarakatan yang memiliki kelengkapan untuk berdiri sendiri, yaitu memiliki kesatuan hukum, kesatuan penguasa, dan kesatuan lingkungan hidup berdasarkan hak bersama atas tanah dan air bagi semua anggotanya. Bentuk hukum kekeluargaan masyarakat hukum adat (patrilineal, matrilineal, atau bilateral) mempengaruhi sistem pemerintahannya, yang terutama berlandaskan pada pertanian, peternakan, perikanan, pemungutan hasil hutan dan hasil air, serta sedikit perburuan binatang liar, pertambangan, dan kerajinan tangan. Semua anggotanya memiliki hak dan kewajiban yang sama. Ciri kehidupan masyarakat hukum adat adalah komunal, dengan gotong royong, tolong-menolong, dan saling berbagi peran yang besar.⁷⁴

Masyarakat adat adalah kesatuan manusia yang teratur, menetap di suatu daerah tertentu, memiliki penguasa-penguasa, dan memiliki kekayaan baik yang berwujud maupun tidak berwujud. Menurut Bushar Muhammad dalam Hengki, masyarakat hukum adat adalah masyarakat hukum yang

⁷⁴ Mohammad Mulyadi, "Pemberdayaan Masyarakat Adat Dalam Pembangunan Kehutanan," *Jurnal Penelitian Sosial Dan Ekonomi Kehutanan* 10, no. 4 (2013): 224-34, <https://doi.org/10.20886/jsek.2013.10.4.224-234>.

anggota-anggotanya merasa terikat dalam suatu ketertiban berdasarkan kepercayaan bahwa mereka berasal dari satu keturunan yang sama atau berasal dari satu tanah tempat bermukim yang sama.⁷⁵

Unsur-unsur yang menjadi ciri dari masyarakat hukum adat, yaitu:

- a. Sekelompok orang yang terorganisir dan terikat oleh nenek moyang yang sama (silsilah) atau wilayah bersama (geografis).
- b. Bertempat tinggal di wilayah atau wilayah tertentu (memiliki wilayah tertentu).
- c. Memiliki hukum adat yang mengatur cara hidup kolektif mereka.
- d. Memiliki pemimpin/penguasa tradisional dan struktur kelembagaan.
- e. Memiliki kekayaan dalam bentuk yang berwujud dan tidak berwujud.⁷⁶

Berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) sering memiliki definisi dan istilah mereka sendiri terkait Masyarakat Adat. Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) menggunakan definisi Masyarakat Adat sebagai "sekelompok penduduk yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur dalam suatu wilayah geografis tertentu, memiliki sistem nilai dan sosial budaya yang khas, berdaulat atas tanah dan kekayaan alamnya serta

⁷⁵ Hengki Firmanda S, "Hukum Adat Masyarakat Petapahan Dalam Pengelolaan Lingkungan Sebagai Upaya Pemenuhan Hak Masyarakat Adat," *Analytical Biochemistry* 11, no. 1 (2018): 1–5, <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-59379-1%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/B978-0-12-420070-8.00002-7%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.ab.2015.03.024%0Ahttps://doi.org/10.1080/07352689.2018.1441103%0Ahttp://www.chile.bmw-motorrad.cl/sync/showroom/lam/es/>.

⁷⁶ Hengki Firmanda S, "Hukum Adat Masyarakat Petapahan Dalam Pengelolaan Lingkungan Sebagai Upaya Pemenuhan Hak Masyarakat Adat.

mengatur dan mengurus keberlanjutan kehidupannya dengan hukum dan kelembagaan adat".⁷⁷

LSM lain seperti WARSI menggunakan istilah "Suku-Suku Marjinal" untuk merujuk pada kelompok-kelompok yang secara subjektif masih sangat tertinggal seperti Orang Rimba, Suku Talang Mamak, dll.⁷⁸

Pada Pasal 18 B ayat (2) UUD 1945 “Negara mengakui dan menghormati kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dengan Undang Undang.”

Setelah reformasi, tepatnya pada tanggal 4 Mei 1999, Undang-Undang No. 4 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah telah diundangkan. Dengan berlakunya undang-undang ini, dua undang-undang yang menjadi dasar kebijakan Pemerintah Orde Baru, yaitu Undang-Undang No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, dinyatakan tidak berlaku lagi.⁷⁹

⁷⁷ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, *Masyarakat Adat Di Indonesia: Menuju Perlindungan Sosial Yang Inklusif*, Kementerian PPN/Bappenas, 2013, https://perpustakaan.bappenas.go.id/e-library/file_upload/koleksi/migrasi-data-publikasi/file/Policy_Paper/Masyarakat_Adat_di_Indonesia-Menuju_Perlindungan_Sosial_yang_Inklusif.pdf.

⁷⁸ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional.

⁷⁹ Laurensius Arliman, “Hukum Adat Di Indonesia Dalam Pandangan Para Ahli Dan Konsep Pemberlakuannya Di Indonesia,” *Jurnal Selat* 5, no. 2 (2018): 177–90, <https://doi.org/10.31629/selat.v5i2.320>.

Sesuai dengan tuntutan reformasi, penggantian undang-undang ini diharapkan dapat memberikan peluang bagi otonomi yang lebih luas dari sebelumnya dan dapat lebih memperdayakan masyarakat adat serta lembaga-lembaga adat di Indonesia, seperti Runggun (lembaga kekerabatan Adat Karo), Kerapatan Adat Nagari (Minangkabau), Dalihan Natolu (Taput), dan lain-lain. Secara konseptual, undang-undang baru ini menunjukkan kemajuan dibandingkan peraturan sebelumnya, namun masih belum sepenuhnya sesuai dengan tuntutan yang diajukan oleh Kongres Masyarakat Adat.

Keputusan Kongres Masyarakat Adat No. 02/KMAN/1999 tanggal 21 Maret 1999 tentang Deklarasi Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) berisi:

- a. Dideklarasikan tanggal 17 Maret sebagai hari kebangkitan Masyarakat Adat Nusantara.
- b. Adat adalah sesuatu yang luhur dan menjadi landasan utama kehidupan Masyarakat Adat.
- c. Adat di Nusantara sangat beragam, sehingga tidak ada tempat bagi kebijakan negara yang seragam.
- d. Jauh sebelum negara berdiri, Masyarakat Adat sudah mampu mengembangkan sistem kehidupan sendiri, oleh karena itu negara harus menghormati kedaulatan Masyarakat Adat.
- e. Masyarakat Adat terdiri dari manusia-manusia yang berhak atas kehidupan yang layak dan sesuai dengan nilai-nilai sosial mereka.

Tindakan negara yang melanggar kepatutan kemanusiaan universal dan tidak sesuai dengan rasa keadilan Masyarakat Adat harus segera dihentikan.

- f. Atas dasar rasa kebersamaan, Masyarakat Adat Nusantara wajib saling bahu-membahu untuk mewujudkan kehidupan Masyarakat Adat yang layak dan berdaulat.⁸⁰

2. Suku Anak Dalam Jambi

Sumatera merupakan pulau yang dihuni oleh beberapa suku besar, seperti Suku Melayu Aceh, Batak, Karo, Melayu Serdang, Melayu Siak, Melayu Jambi, Minangkabau, dan Melayu Palembang. Selain suku-suku dominan tersebut, terdapat juga suku minoritas yang sering terabaikan dan hidup jauh dari jangkauan media maupun pemerintah. Suku-suku ini tersebar di hutan-hutan belantara, sepanjang sungai-sungai besar, dan daerah-daerah yang terpencil dari akses informasi modern. Akibatnya, kehidupan mereka menjadi terabaikan dari segi ekonomi, keagamaan, sosial, dan pendidikan.

Suku minoritas ini dikenal sebagai Suku Anak Dalam atau Orang Rimba. Ada tiga istilah populer yang digunakan dalam penyebutan suku anak dalam yang pertama "Kubu" penyebutan kata kubu sering di gunakan oleh suku melayu yang mengandung makna, primitif, kotor, dan bodoh. kedua "Suku Anak Dalam" yang digunakan pemerintah melalui Departemen

⁸⁰ Arliman, "Hukum Adat Di Indonesia Dalam Pandangan Para Ahli Dan Konsep Pemberlakuannya Di Indonesia," *Jurnal Selat* 5, no. 2 (2018): 177–90, <https://doi.org/10.31629/selat.v5i2.320>.

Sosial untuk merujuk pada komunitas terbelakang di pedalaman. Yang ketiga "Orang Rimba" yang digunakan oleh sebagian kecil dari kelompok mereka sendiri untuk menunjukkan identitas etnis yang tak terpisahkan dari hutan.⁸¹ Namun, ketiga sebutan tersebut tidak sepenuhnya diterima oleh mereka. Mereka lebih suka disapa dengan panggilan Anak Dalam, Sanak, atau Dulur, dan jika sudah akrab, panggilan kunco atau Nco yang berarti kawan atau teman dekat.

Suku Anak Dalam atau Orang Rimba merupakan salah satu suku bangsa minoritas yang hidup di Pulau Sumatera, tepatnya di Provinsi Jambi dan Sumatera Selatan. Mereka mayoritas tinggal di Provinsi Jambi dengan perkiraan populasi sekitar 3.198 orang.⁸²

Orang Rimba memiliki gaya hidup dan kepercayaan yang unik dan berbeda dari kehidupan masyarakat modern. Mereka memandang hutan sebagai tempat tinggal yang sangat penting bagi kehidupan mereka. Orang Rimba sangat bergantung pada hutan dan berusaha menjaga kelestarian hutan, karena mereka menganggap hutan adalah milik bersama yang boleh dimanfaatkan oleh siapa pun. Namun, aktivitas ekonomi seperti pembukaan lahan dan penebangan pohon oleh pihak luar terus mengancam keberadaan hutan tempat tinggal Orang Rimba. Orang Rimba memiliki kebiasaan-kebiasaan yang dianggap aneh dan primitif oleh masyarakat Melayu pada

⁸¹ Butet Maanurung, *Sokola Rimba, Pengalaman Belajar Bersama Orang Rimba* (Yogyakarta: INSIST, 2007).

⁸² Takiddin Takiddin, "NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL ORANG RIMBA (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi)," *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (2014): 161–70, <https://doi.org/10.15408/sd.v1i2.1258>.

umumnya. Mereka sering dipandang sebelah mata dan dianggap memiliki budaya yang tertinggal. Meskipun demikian, jika diamati lebih dalam, budaya Orang Rimba sebenarnya memiliki banyak nilai positif, terutama dalam hal menjaga kelestarian alam.⁸³

3. Karakteristik dan Kultur suku Anak Dalam

a. Ciri Fisik Ciri-ciri fisik

orang Rimba pada umumnya kaki dan tangan tampak kokoh. Telapak kaki agak rata dan tebal, jari jemari kaki besar dan pendek, serta tumitnya tinggi dan tebal, perawakan rata-rata sedang, kulit sawo matang, rambut agak keriting, dan gigi mereka berwarna kecoklatan.

b. Pakaian

Pakaian laki-laki adalah kancut dan badan bagian atas tidak berbaju, pakaian wanita adalah kain panjang sampai batas pusat dan badan bagian atas terbuka. Model pakaian wanita dan pria dianggap sesuai dengan alam sekitar mereka yang memerlukan gerak cepat bila ada ancaman atau memburu binatang di hutan.

c. Bahasa

Bahasa Orang Rimba sama dengan bahasa Melayu, seperti halnya bahasa masyarakat di Makekal, Kejasung, dan Air Hitam. Dalam pengucapannya sebagian besar diakhir kata, orang Rimba menggunakan huruf o, dan ketidakjelasan dalam penyebutan huruf r, dalam hal ini

⁸³ Takiddin, "NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL ORANG RIMBA (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi)," *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (2014): 161–70, <https://doi.org/10.15408/sd.v1i2.1258>.

sama dengan dialek orang Melayu Jambi pada umumnya. Seperti contoh “*iko idak ado masalah dengan apo yang ditebangnyo*” (ini tidak ada masalah dengan apa yang telah ia tebang). Contoh lainnya “*daghi mano bae kawan ko nco*” (dari mana saja teman).

d. Kultur/Budaya

Kebiasaan yang dilakukan Orang Rimba ketika mengadakan suatu acara yang dianggap sakral, beberapa ritual ditampilkan sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur dan roh-roh nenek moyang mereka yang telah tiada. Mereka mempercayai adanya dewa sebagai penggerak dari tiap-tiap permasalahan yang terjadi, sehingga kebudayaan yang sejatinya telah dipraktikkan oleh nenek moyang mereka terus dilestarikan untuk meminta doa agar dimudahkan dan diberkahi dalam setiap kehidupan mereka. Kebudayaan tersebut antara lain:

a. Budaya Pemberian Nama Tamenggung dan Jenang

Dalam pengangkatan pemimpin atau kepala suku, ada beberapa ujian yang harus dilalui, seperti menguji kekuatan batin/ilmu kanuragan dan adu panco antar calon pemimpin. Salah satu dari calon yang menang akan diangkat menjadi pemimpin, dan diberikan nama Tamenggung sebagai pemimpin yang harus lebih hebat dari masyarakat yang dipimpinnya.

b. Budaya Melangun

Tradisi berpindah dari satu tempat ke tempat lain, biasanya dilakukan jika ada anggota keluarga yang meninggal. Dahulu tradisi melangun

dilakukan selama 3 tahun, namun kini hanya selama 3 bulan, dengan tujuan untuk menghilangkan kesedihan atas kematian anggota keluarga.

c. Seloko dan Mantera

Kehidupan Suku Anak Dalam sangat dipengaruhi oleh aturan hukum dalam bentuk seloko, yang menjadi pedoman bagi pemimpin suku, khususnya Tumenggung, dalam membuat keputusan. Seloko juga menjadi pedoman dalam bertutur kata, berperilaku, dan kehidupan bermasyarakat Suku Anak Dalam.

d. Besale

Ritual pemanggilan Dewa untuk mengesahkan pernikahan, memberi pertolongan, menyembuhkan penyakit, dan menyelesaikan masalah lainnya.

e. Hompongan

Semacam pagar atau tanda yang ditancapkan di wilayah kekuasaan mereka, untuk melindungi hutan dari orang luar. Wilayah tersebut kemudian ditanami pohon karet, sayur-sayuran, dan tanaman lain untuk memenuhi kebutuhan hidup.

f. Tanah Paranakan

Orang pintar atau dukun dipercaya untuk menyelenggarakan ritual untuk menentukan tanah yang akan digunakan sebagai tempat persalinan. Sebelum digunakan, mereka akan memagari dan membersihkan tempat tersebut dari gangguan makhluk halus.

g. Tanah Badewa-dewa

Tanah Badewa-dewa adalah tanah yang diyakini terdapat dewa-dewa di dalamnya. Tanah tersebut dijadikan tempat pemujaan untuk meminta rezeki dan kemudahan dalam menghadapi berbagai permasalahan.⁸⁴

h. Bento Benuaran

Bento Benuaran adalah tanah pusaka peninggalan nenek moyang yang biasanya berada di hutan belantara. Tanah pusaka tersebut biasanya ditanami dengan pohon-pohon buah seperti durian, duku, rambutan, dan cempedak.

i. Pohon setubung

Pohon setubung digunakan untuk membuat pagar ari-ari bayi yang baru lahir. Pohon ini hanya dapat ditemukan di hutan belantara.

Pohon tenggeris

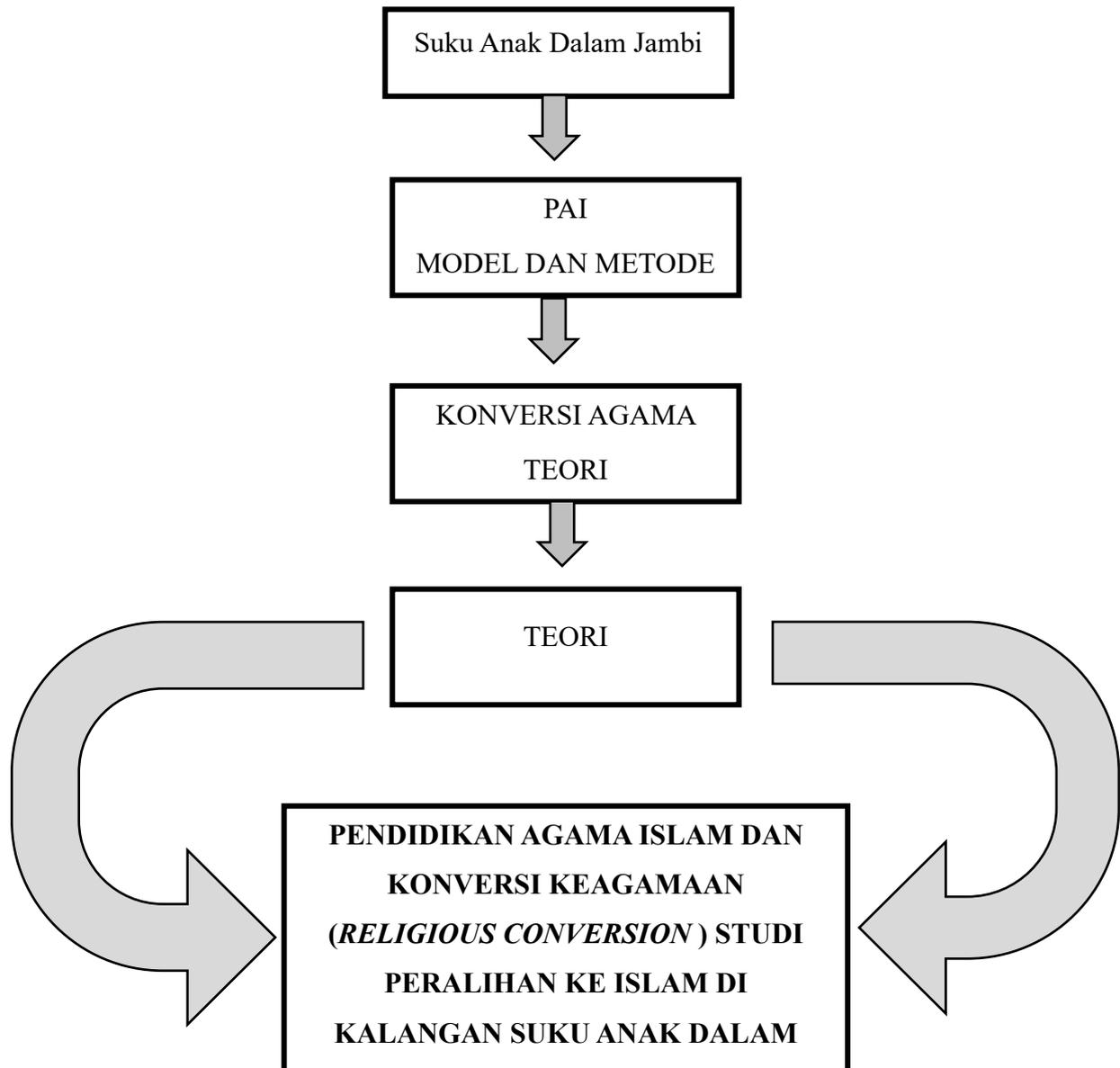
Pohon tenggeris digunakan dalam ritual pemberian nama anak. Kulit kayu pohon tersebut dihancurkan dan dilekatkan di dahi bayi saat diberi nama.

j. Rumah godong

Rumah godong adalah rumah adat Orang Rimba yang terletak di ladang. Rumah ini digunakan untuk perkumpulan, acara besar, rapat, dan musyawarah untuk menyelesaikan permasalahan suku mereka.⁸⁵

⁸⁴ Takiddin, "NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL ORANG RIMBA (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi)," *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (2014): 161–70, <https://doi.org/10.15408/sd.v1i2.1258>.

⁸⁵ RIDHO, "Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi."

D. Kerangka Berpikir

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan Dan Jenis Penelitian

Penelitian ini mengkaji "Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi" Dalam penelitian ini, Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif, Metode kualitatif merupakan metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat postpositivisme digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah, peneliti adalah sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan dengan triangulasi dan hasil penelitian lebih menekankan pada makna.⁸⁶ Sedangkan Jenis penelitian yang digunakan adalah etnografi, yang berfokus pada kelompok-kelompok dengan kebudayaan tertentu, termasuk suku Anak Dalam di Jambi terkait konversi keagamaan. Etnografi sebagai desain penelitian kualitatif bertujuan untuk mendeskripsikan perilaku serta menginterpretasikan pola nilai, keyakinan, dan bahasa dalam komunitas budaya tersebut.⁸⁷ Dalam pendekatan ini, peneliti akan mengumpulkan data mengenai kondisi suku Anak Dalam dengan mengamati interaksi antar anggota masyarakat adat, situasi keseharian, serta budaya dan kondisi alamiah di wilayah mereka. Selain itu, peneliti juga melakukan

⁸⁶ Sugiyono, *Metodologi Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif Dan R&D* (Bandung: ALFABETA, 2017). Hlm, 15.

⁸⁷ James P. Spradley, *Metode Etnografi Penerjemah Misbah Zulfah Elizabeth* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997) xiv.

wawancara dengan anggota suku Anak Dalam untuk menggali informasi mengenai konversi keagamaan yang terjadi di kalangan mereka.

Malinowski dalam Spradley mengemukakan bahwa yang utama dalam penelitian etnografi adalah menangkap sudut pandang native, hubungannya dengan kehidupan, menyadari visinya, dan dunianya.⁸⁸ Sedangkan Radcliffe-Brown dalam Spradley menjelaskan tujuan etnografi sebagai usaha untuk membangun “a complex network of social relations” atau “social structure”.⁸⁹ Mengkombinasikan pandangan Malinowski dan Radcliffe-Brown, menjelaskan bahwa tujuan dari sebuah penelitian etnografi adalah untuk mendeskripsikan dan membangun struktur sosial dan budaya suatu masyarakat. Peneliti tidak cukup hanya melakukan interviu dengan beberapa informan, tetapi melakukan observasi sambil berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat tersebut.

B. kehadiran peneliti

Dalam penelitian kualitatif etnografi, instrumen utama adalah fokus pada kebudayaan atau tradisi. Etnografer memulai dengan melakukan penelitian, mempelajari aktivitas dan interaksi masyarakat dalam konteks umum, serta mengamati pola yang lebih luas, seperti siklus kehidupan, peristiwa, dan tema kebudayaan.⁹⁰ Selanjutnya, etnografer mendeskripsikan perspektif holistik mengenai sejarah, agama, politik, ekonomi, dan lingkungan kelompok tersebut dalam hal ini Suku Anak Dalam Jambi.

⁸⁸ James P. Spradley, *Metode Etnografi Penerjemah Misbah Zulfah Elizabeth* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997) xi.

⁸⁹ James P. Spradley, *Metode Etnografi Penerjemah Misbah Zulfah Elizabeth* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997) xi..

⁹⁰ Jhon W. Creswell, *Penelitian Kualitatif Dan Riset*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014) 132.

Pengumpulan informasi dilakukan dalam konteks atau lingkungan tempat kelompok tersebut hidup, yang biasa disebut sebagai kerja lapangan etnografer. Peneliti etnografi mengunjungi lokasi penelitian dan mengamati kehidupan sehari-hari individu yang tinggal di sana. Setelah mengumpulkan berbagai sumber data, etnografer menganalisis informasi tersebut untuk menyusun deskripsi mengenai kelompok budaya. Selanjutnya, etnografer melanjutkan dengan analisis pola atau topik yang menunjukkan bagaimana kelompok atau masyarakat tersebut beroperasi, termasuk memberikan gambaran mengenai konversi keagamaan di suku Anak Dalam.

Sebagai hasil akhir dari analisis adalah gambaran holistik tentang kehidupan kelompok terkait konversi keagamaan, yang mencakup perspektif dari para partisipan (*emis*) serta sudut pandang dari peneliti (*etis*).⁹¹

C. Sumber Data Penelitian

Sumber data adalah suatu subyek dari mana data diperoleh.⁹² Berdasarkan cara perolehannya, data dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder.⁹³ yaitu:

1. Data primer

Sumber primer adalah sumber data yang secara langsung memberikan data kepada peneliti sebagai pengumpul data.⁹⁴ Yaitu :

⁹¹ Jhon W. Creswell, *Peneliti Kualitatif Dan Riset*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014) 134.

⁹² Nufian and Wayan Weda, *Teori Dan Praktis: Riset Komunikasi Pemasaran Terpadu* (Malang: UB Press, 2018).

⁹³ Saifuddin Azhar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: PT Pustaka Pelajar, 1999). hlm. 91

⁹⁴ Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D*. (Bandung: Alfabeta, 2016).

a. Para Pendidik

Informasi yang ingin peneliti peroleh dari Para Pendidik dalam hal ini yaitu ustadz kohar terkait bagaimana strategi dalam proses konversi keagamaan di Suku Anak Dalam Jambi.

b. Tumanggung

Data yang ingin peneliti peroleh dari Tumanggung suryana jelitai mengenai bagaimana proses konversi agama dan dampak pasca konversi agama terhadap identitas kultur dan sosial Suku Anak Dalam Jambi.

c. Masyarakat suku anak dalam

Data yang ingin diperoleh peneliti dari masyarakat suku Anak Dalam Jambi dalam hal ini yaitu di desa padang kelapo, mencakup proses konversi agama dan perilaku keagamaan mereka setelah mengalami konversi agama serta dampak konversi tersebut terhadap kehidupan sosial sehari-hari mereka.

2. Data sekunder

Data ini biasa diperoleh dari perpustakaan atau dari laporan-laporan penelitian terdahulu.⁹⁵ Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah berupa buku-buku pustaka, skripsi, tesis, jurnal, dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak

⁹⁵ Iqbal Hasan, *Analisis Data Penelitian Dengan Statistik* (Jakarta: Bumi aksara, 2004) 19.

Dalam Jambi. Dokumentasi digunakan untuk mendukung dan melengkapi informasi dari wawancara dan observasi.

D. Teknik pengumpulan data

Dalam penelitian etnografi ini, alur penelitian dilakukan secara bertahap, yang umumnya mencakup penetapan informan, wawancara dengan informan, pencatatan etnografi, dan pengajuan pertanyaan deskriptif. Semua kegiatan tersebut dapat dilakukan melalui observasi dan wawancara.

Pengumpulan data melalui observasi dan wawancara dilakukan sebagai berikut:

1. Menetapkan informan

Dalam penelitian etnografi ini, proses penelitian dilakukan secara bertahap, dimulai dengan penetapan informan. Meskipun hampir semua orang dapat berfungsi sebagai informan, tidak semua orang memiliki kemampuan yang sama. Informan yang baik adalah mereka yang memiliki pemahaman mendalam tentang budaya mereka tanpa perlu berpikir keras mereka melakukan berbagai hal secara otomatis seiring waktu. Secara umum, seorang informan setidaknya harus terlibat dalam suasana budaya selama satu tahun penuh. Saat mempertimbangkan calon informan, prioritas utama seharusnya diberikan kepada mereka yang memiliki cukup waktu untuk penelitian. Informan dapat memberikan analisis dan interpretasi yang mendalam mengenai berbagai peristiwa. Dalam konteks ini, wawancara dilakukan dengan para informan yang memiliki peran penting dalam proses konversi agama suku anak dalam, termasuk Pendidik yaitu ustadz kohar, Tumanggung suryana jelitai, serta

Masyarakat Suku Anak Dalam Jambi yang berperan aktif dalam pelaksanaan konversi agama islam.

2. Mewawancarai Informan

Wawancara etnografis adalah jenis percakapan yang dilakukan dengan informan secara khusus. Wawancara sendiri terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu wawancara terstruktur, wawancara semi terorganisir, dan wawancara mendalam⁹⁶. Dalam penelitian ini peneliti memilih untuk melakukan wawancara mendalam dengan Suku Anak Dalam Jambi, karena bertujuan untuk mengumpulkan informasi yang kompleks, dan sebagian besar berisi pendapat, posisi dan pengalaman pribadi. Setiap budaya memiliki berbagai kesempatan sosial yang terutama teridentifikasi melalui jenis percakapan yang berlangsung. Setiap interaksi percakapan mengikuti aturan budaya tertentu, yang mencakup cara memulai dan mengakhiri percakapan, bergiliran dalam berbicara, mengajukan pertanyaan, berhenti sejenak, serta menentukan jarak fisik antara peserta. Adapun data yang dibutuhkan berbentuk pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana konversi keagamaan terjadi di kalangan masyarakat Suku Anak Dalam di Jambi?
- b. Bagaimana peran Pendidikan Agama Islam dan apakah strategi para pendidik dalam proses konversi keagamaan di Suku Anak Dalam di Jambi?

⁹⁶ Sofyan Efendi Masri Singaribun, *Metode Penelitian Survey* (jakarta: LP3ES, 1994). hlm. 192

- c. Bagaimana dampak konversi keagamaan terhadap identitas kultur dan sosial Suku Anak Dalam di Jambi?

3. Membuat Catatan Etnografi

Data tidak hanya berasal dari manusia, namun ada yang berasal dari dokumen, foto dan bahan statistik.⁹⁷ Dokumentasi digunakan untuk mencari data yang ada pada benda-benda tertulis seperti buku-buku notulen, makalah, peraturan-peraturan, buletin-buletin, catatan harian dan sebagainya.⁹⁸ Dokumen diperlukan sebagai bukti autentik serta menjadi pendukung suatu kebenaran berupa arsip, foto kegiatan, screenshot (tangkapan layar) atau karya monumental dari seseorang. Peneliti akan mengumpulkan dokumen berupa foto atau gambar yang diambil selama proses observasi, seperti kegiatan keagamaan, kebudayaan, sosial, dan aktivitas Suku Anak Dalam Jambi.

Bagian inti dari catatan etnografis terdiri dari catatan lapangan yang ditulis, mencakup hasil observasi, wawancara, rekaman, buku harian, atau dokumen pribadi. Pembuatan catatan etnografi berfungsi sebagai jembatan antara penemuan dan deskripsi, menghubungkan keduanya dalam satu proses yang kompleks.

Penemuan yang diperoleh akan menghasilkan catatan lapangan, dan saat catatan tersebut dibaca kembali di lapangan, akan muncul penemuan tambahan. Deskripsi dari catatan lapangan awal dapat menghasilkan

⁹⁷ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: ALFABETA, 2012). Hlm. 240

⁹⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Dan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006). Hlm. 135

monografi etnografi akhir, dan terkadang terjadi arus balik saat penulisan etnografi. Hubungan timbal balik ini menunjukkan bahwa setiap langkah dalam studi etnografi melibatkan proses penerjemahan. Selain itu, etnografer juga membuat berbagai jenis catatan, termasuk laporan singkat, laporan yang lebih mendalam, jurnal penelitian lapangan, serta analisis dan interpretasi.⁹⁹

4. Mengajukan Pertanyaan Deskriptif

Pertanyaan deskriptif dirancang untuk mengumpulkan beragam ungkapan dalam bahasa asli informan dalam hal ini Suku Anak Dalam Jambi. Tujuan dari pertanyaan ini adalah untuk mendorong informan menceritakan aspek tertentu dari budaya mereka, sehingga mereka dapat berbagi cerita selama lebih dari satu jam. Salah satu kunci dalam mengajukan pertanyaan deskriptif adalah bahwa pertanyaan yang lebih luas cenderung menghasilkan jawaban yang lebih panjang. Perluasan pertanyaan deskriptif tidak hanya memberikan waktu bagi informan untuk berpikir, tetapi juga mengandung makna yang meminta mereka untuk memberikan informasi sebanyak dan sedetail mungkin.

Pertanyaan deskriptif mencakup pertanyaan grand tour, yang berfungsi untuk menggali pengalaman yang dialami oleh etnografer saat pertama kali mempelajari suatu aspek budaya. Selain itu, pertanyaan mini-tour berhubungan dengan unit pengalaman yang lebih kecil. Sementara itu,

⁹⁹ James P. Spradley, *Metode Etnografi Penerjemah Misbah Zulfah Elizabeth*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997) 109.

pertanyaan contoh bersifat lebih spesifik, di mana pertanyaan ini meminta informan untuk memberikan contoh dari sejumlah tindakan atau peristiwa tunggal yang telah diidentifikasi.

Pertanyaan pengalaman bertujuan untuk menanyakan kepada informan tentang pengalaman yang mereka miliki dalam konteks tertentu. Pertanyaan yang menggunakan bahasa asli dirancang untuk meminimalkan pengaruh terhadap informan dalam proses penerjemahan. Dengan menggunakan bahasa asli, etnografer mengingatkan informan bahwa mereka sedang mempelajari bahasa yang digunakan oleh informan tersebut.

E. Teknik analisis data

Analisis data merupakan tindakan lanjutan setelah pengumpulan data. Pelaksanaan analisis data dilakukan sepanjang penelitian itu secara terus menerus, mulai dari tahap pengumpulan data sampai akhir. Data yang diperoleh dalam penelitian ini tidak akan memberikan makna yang berarti apabila tidak dianalisis. Miles dan Huberman (1984) menyatakan bahwa analisis data kualitatif merupakan aktivitas yang dilakukan secara interaktif dan berkelanjutan hingga data mencapai tingkat kejenuhan.¹⁰⁰ Sebelum analisis data dimulai, peneliti harus memastikan bahwa data yang dikumpulkan telah lengkap. Proses analisis data kemudian meliputi tiga tahap utama: Reduksi data,

¹⁰⁰ Joni Kawijaya et al., "Efektivitas Media Gambar Dalam Pembelajaran Maharatul Kitabah Di MAN I Lampung Utara," *Mau'idhoh Hasanah: Jurnal Riset* 2, no. 8 (2022): 81–112.

penyajian data, dan penarikan simpulan atau verifikasi. Berikut penjelasan dari masing-masing bagian tersebut.

1. Reduksi data

Semakin banyak data yang diperoleh peneliti maka semakin bervariasi dan berbeda-beda, oleh karena itu perlunya reduksi data. Reduksi data sedang dalam proses pengujian dan penyaringan data. Peneliti melakukan analisis terhadap data yang sesuai dengan topik dan membuang data yang tidak sesuai¹⁰¹. Pada proses ini peneliti memilah dan memilih, memfokuskan, mengabstraksikan dan transformasi data mentah dari lapangan dan mengabaikan data yang tidak diperlukan. Peneliti hanya terfokus pada data hasil penelitian sesuai dengan pokok permasalahan yang telah dirumuskan sejak awal. Hal ini berfungsi untuk menginterpretasikan data sehingga bisa ditarik kesimpulan.

2. Penyajian data

Penyajian data dilakukan setelah peneliti melakukan reduksi data. Data yang telah dipilih dan dikelompokkan kemudian dirangkai dalam penjelasan sistematis. Penyajian data dalam penelitian ini dilakukan dalam bentuk deskriptif-analisis, dengan bantuan gambar dan tabel. Seperti yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman bahwa penyajian merupakan sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan. Penyajian pada data kualitatif adalah bentuk teks

¹⁰¹ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan Kombinasi (Mixed Methods)* (Bandung: Alfabeta, 2020).

naratif. Penyajian data yang baik merupakan cara supaya analisis kualitatif valid.¹⁰² Data yang telah disajikan secara naratif dirancang untuk menyajikan informasi dalam bentuk yang terstruktur dengan baik, sehingga memudahkan proses kondensasi data dan penarikan kesimpulan.

3. Kesimpulan/Verifikasi

Dalam proses analisis data, menarik kesimpulan dari data-data yang diperoleh merupakan tahap terakhir. Kesimpulan awal yang dikemukakan masih bersifat sementara, dan akan berubah apabila ditemukan bukti-bukti lain dalam tahap pengumpulan data berikutnya. Oleh karena itu kesimpulan sementara diverifikasi selama penelitian masih berlangsung untuk menguji kebenarannya, kekokohnya, dan kecocokannya. Tetapi apabila kesimpulan yang dikemukakan pada tahap awal didukung oleh bukti-bukti yang valid dan konsisten ketika peneliti kembali ke lapangan mengumpulkan data, maka kesimpulan tersebut merupakan suatu kesimpulan yang kredibel.¹⁰³ Tahap ini merupakan tahapan proses bagi peneliti untuk menemukan makna secara menyeluruh dari keseluruhan data yang telah dikumpulkan di lapangan. Penarikan kesimpulan atau verifikasi merupakan hasil dari penelitian yang telah dilakukan berupa laporan tentang Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi.

¹⁰² Sugiono.

¹⁰³ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Kuantitatif, Kualitatif Kombinasi R&D Dan Penelitian Pendidikan)* (Bandung: ALFABETA, 2019). Hlm. 439.

F. Pengecekan keabsahan data

Penelitian ini menggunakan triangulasi untuk mengecek keabsahan data. Sugiyono menjelaskan, bahwa dalam teknik pengumpulan data, ada dua jenis triangulasi, yaitu: triangulasi teknik atau metode dan triangulasi sumber. Triangulasi teknik adalah teknik pengumpulan data dimana peneliti menggunakan teknik pengumpulan data yang berbeda-beda untuk mendapatkan data yang sama. Peneliti menggunakan beberapa teknik pengumpulan data kualitatif seperti pengamatan partisipan, wawancara mendalam, dan dokumentasi untuk sumber data yang sama secara serempak. Sementara itu, triangulasi sumber adalah teknik pengumpulan data dimana peneliti menggunakan teknik yang sama untuk mendapatkan data dari sumber yang sama.¹⁰⁴

Triangulasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah triangulasi sumber dan triangulasi teknik. Dalam triangulasi sumber, peneliti membandingkan data hasil observasi dengan hasil wawancara serta membandingkan hasil wawancara dengan dokumen berupa foto-foto yang dimiliki partisipan yang berkaitan dengan Pendidikan Agama Islam Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi. Sedangkan dalam triangulasi teknik, Peneliti membandingkan apa yang dikatakan dengan apa yang dipraktikkan, membandingkan dan mengecek suatu informasi yang diperoleh dari informan yang satu ke informan lainnya.

¹⁰⁴ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kuantitatif Dan R&D*. (Bandung: CV Alfabeta., 2019).

BAB IV

PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN

A. PAPARAN DATA

1. Profil Sunjek Penelitian

a. Letak Geografis

Wilayah Batanghari yang dihuni oleh suku anak dalam jambi terletak di Desa Padang Kelapo, kecamatan maro sebo ulu, kabupaten batang hari, provinsi jambi.



Gammar 4.1: Peta Provinsi Jambi

Untuk menuju ke daerah Padang kelapo tempat suku anak dalam tinggal dapat ditempuh melalui jalur, yaitu (1) Jambi-Bungo turun di desa Desa Sungai Ruan, Kecamatan Mersam, Kabupaten Batanghari terus menyeberang Sungai Batanghari yang dilanjutkan dengan melewati PT. PMB dan PT Bukit tambu menuju ke Balai Adat Suku Anak Dalam Jambi. (2) Jambi-Bungo turun di desa Desa Sungai Ruan, Kecamatan Mersam, Kabupaten Batanghari terus menyeberang Sungai Batanghari menuju desa mekar sari, kemudian kekiri yang dilanjutkan dengan melewati PT. PMB dan PT Bukit tambu menuju ke Balai Adat Suku Anak Dalam Jambi. Dari Desa Sungai Ruan ditempuh dengan kendaraan bermotor yang apabila jalan itu kering akan memakan waktu tempuh selama 1 1/2 jam, tetapi bila musim hujan dapat memakan waktu 2 2/3 jam.



Gambar 4.2: menyebrang Sungai batang hari menuju SAD

b. Iklim, Flora Dan Fauna

Desa Padang Kelapo yang terletak di Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi, memiliki iklim tropis dengan karakteristik curah hujan yang sedang dan tingkat kelembaban yang tinggi sepanjang tahun. Rata-rata curah hujan di Provinsi Jambi mencapai sekitar 3.030 mm per tahun, mencerminkan kondisi lembab di daerah tersebut. Kelembaban udara rata-rata di Jambi mencapai 97%, yang semakin menegaskan ciri khas iklim tropis yang lembab. Selain itu, jumlah penyinaran matahari yang diperoleh berkisar pada 4,2 jam per hari, mendukung pertumbuhan vegetasi yang subur dan beragam. Dengan demikian, kondisi iklim di Desa Padang Kelapo mencerminkan karakteristik wilayah khatulistiwa yang dominan.

Babi hutan yang merupakan binatang perusak tanam penduduk Jambi pada umumnya, sudah jarang terdapat di padang kelapo. Babi hutan itu selalu diburu oleh Suku Anak Dalam sebagai makanan penting mereka. Setiap kepala keluarga memiliki jerat yang terbuat dari tali nilon untuk menjebak babi hutan (*Sus vitatur*), rusa (*Cervus equimus*), kijang (*Cervulus muntjac*), dan tenek (*Tapirus indicus*). Semua binatang merupakan lauk (makanan berupa daging) yang digemari oleh semua orang yang sekaligus merupakan sumber protein utama bagi mereka, sehingga kelangsungan hidup mereka di hutan yang memerlukan banyak tenaga menjadi terjamin.

Binatang-binatang lainnya yang ada di kejasung adalah mergo atau harimau (*Felis tigris*), mergo panggul atau biawak (*Varanus*), labi-labi semacam kura-kura (*Trionyx spp*), biuku (*Testudinidae*) semacam kura-kura yang beracun dan keras, ular sawa (*Achrochordus javanicus*), ular tedung (*Trimeresurus wagleri*) warna hijau dan kuning, ular perak (*Dryiophia prasinus*) biasanya hidup di pepohonan, ular sampung arit (*Cylindrophis rufus*) merah kepala dan ekornya. Keluarga kera (*Anthropoidea*), terdiri dari sari monyet (*Macacus synomolgus*), siamang (*Hylobates syndactylus*), dan beruk (*Macaca Memestrina Linnaeus*), beruang (*Helarctos malayanus*), harimau dahan (*Pantheratigris sumatrae*), keluarga katak (*Ranidae*) terdiri dari katak (*Rana*), katak daun (*Rhacophorus*), bertung (*Kaloula*), keluarga siput (*Molusca gastropoda*); tikus (*Muridae*), tupai (*Sciurus patalus*), keluarga rayap (*Termitidae*) seperti anai-anai kecil (*Colotermes teetona*) suka membuat rumah sebesar lengan menonjol ke atas tanah setinggi 25 cm; keluarga semut (*Formicidae*) seperti semut api (*Soonopsis geminsts*) kalau menggigit sakit dan panas, semut bergo (*Monomorium destructor*) kalau menggigit orang yang digigit demam, semut gula. (*Tapinoma melano cephalum*) sangat suka dengan gula, keluarga ikan (*Pisces*) seperti belut (*Monopterusalbus*), lebat (*Melapterurus electricus*), dan lele (*Clarias batracus*), jangkrik (*Gryllidae*) dan keluarga laba-laba (*Arachnidae*). keluarga burung (*Ing.vertebrates*) antara lain terdiri dari punai (*Cloropsis choch inch ineces*), tiung (*Gracula relegiosa*), elang

(*Haliastur indus*) bangau (*Ciconia episcopus*), gagak (*Corvus macroynchus*).

Dari sekian banyak binatang tersebut menurut mereka dapat digolongkan menjadi dua yaitu binatang yang dapat dimakan dan yang tidak dapat dimakan. Binatang yang tidak dapat dimakan adalah keluarga kera karena dianggap mirip dengan manusia, keluarga harimau karena dianggap se nenek moyang dengan orang Rimbo dan menyebutnyapun harus "datuk", tidak boleh disebut harimau, hal ini dimaksudkan agar harimau itu tidak mengganggu manusia dan kuaw rajo karena dianggap sebagai pembawa musim buah.¹⁰⁵

Tumbuh-tumbuhan di padang kelapo ragamnya banyak tetapi yang erat kaitannya dengan kehidupan Suku Anak Dalam untuk keperluan penting seperti rumah, mencari makanan, keindahan dan sebagainya tidak banyak. Tumbuhan yang dimaksud itu seperti: jernang (*Daemonorops hygrophilus*), rotan merah yang dulunya tumbuh hampir di semua wilayah Suku Anak Dalam berbuah terus-menerus terutama di musim kemarau akan tetapi sekarang sudah sedikit jarang menemukan jernang. Jernang adalah harto bersamo (milik bersama), yang sudah sejak dulu mereka kenal dan dianggap tumbuhan yang sejak dulu disediakan oleh pencipta alam untuk Suku Anak Dalam, boleh diambil siapa saja, dengan syarat sesuai dengan aturan adat yaitu siapa yang

¹⁰⁵ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar.

melihat lebih dahulu menjelang masak akan memberi tanda berupa kayu kecil runcing yang ditancapkan miring dengan ujung ke arah jernang yang disebut selelegi, yang menunjukkan bahwa orang lain tidak boleh mengambilnya. Kalau ada orang lain mengambil padahal jernang belum masak, maka orang pertama pemberi tanda tersebut marah dengan cara memotong batang jernang itu kemudian orang yang mengambil tadi terutang atau kena denda sebanyak 120 kain (kain yang berupa kain putih polos, atau kain sarung, atau kain panjang).¹⁰⁶

Berbagai jenis rotan lainnya seperti rotan saga (*Calamus Caesius*) dan rotan udang (*Forthalsia echinometra*) yang berguna untuk tali pengikat rumah dan pengikat dalam kegiatan menangkap ikan seperti membuat empang dan membuat bubu, dan juga berguna untuk membuat wadah untuk tempat nasi (*tenqkalang*), ambung yaitu suatu alat paling penting untuk membawa sesuatu dari ladang atau untuk wadah barang yang akan dibeli atau dijual ke pasar Tanah Garo.

Meranti (*Shorea leprosula*), kayu yang hanya berguna kulitnya. Kulit meranti dari pohon yang masih muda untuk membuat suluh (lampu) dari damar (damar dihancurkan kemudian dimasukan ke kulit kayu), selalu digunakan untuk penerangan rumah atau alat penerangan waktu berjalan di malam hari. Kulit meranti dari pohon yang sudah besar untuk dinding rumah, wadah untuk merendam gadung, dan air

¹⁰⁶ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar,"

tebu yang digiling. Kayu meranti merupakan kayu yang banyak digemari oleh orang selain Suku Anak Dalam.¹⁰⁷

Sialang adalah sebutan untuk kelompok jenis kayu yang disenangi oleh Suku Anak Dalam berguna untuk tempat sarang lebah yang menghasilkan madu yang juga menjadi sumber makanan pokok maupun untuk pengobatan bagi Suku Anak Dalam. Sialang dianggap milik pribadi yang dapat diwariskan kepada anak cucu, karena itu kayu ini dilarang ditebang, dan apabila ada orang yang menebang akan didenda sebanyak 500 kain (kira-kira senilai Rp 2.500.000,-). Setiap tahun sialang itu menghasilkan madu minimal satu kaleng minyak tanah, atau pada musimnya lebih dari lima kaleng. Jenis kayu yang dapat dijadikan sialang besarnya denda untuk penebangan setiap jenis pohon dapat dilihat pada tabel berikut.¹⁰⁸

Denda kayu kedondong (*Spondias dulcis*) lebih besar dari pada kayu-kayu sialang lainnya, karena pohon itu menghasilkan buah kedondong merupakan makanan yang sangat disukai Suku Anak Dalam. Kayu mentubung, untuk semua jenis kayu yang nasih kecil kira-kira sebesar ibu jari yang digunakan untuk memagari tempat bali anak yang baru lahir. Tanda bali anak yang dikubur itu dipelihara oleh orang tuanya, karena dianggap sama dengan anak itu sendiri, oleh sebab itu

¹⁰⁷ “wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar,”

¹⁰⁸ “wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar.”

tidak boleh untuk dibuat ladang maupun jalan, bila terganggu akan didenda 60 kain dan denda tersebut diberikan kepada orang tuanya. Agar kayu tersebut tidak diganggu orang, maka diletakkan di tempat yang jauh dari pemukiman mereka, pepohonan di sekitarnya dipangkas sebagai tanda bahwa yang di bagian tengah adalah tempat bali anak.

Kayu tenggeris, jenis kayu yang kulitnya biasa dipakai mengobati pusat anak yang baru lahir agar sembuh dan untuk mengobati ubun-ubun anak yang baru lahir agar cepat keras. Kayu itu termasuk kayu yang tidak boleh ditebang, karena dianggap sama dengan membunuh anak yang diobati dengan kulit kayu ini. Agar tidak ditebang orang pohen di sekitarnya dibacok menyilang dan pohon-pohon kecil di sekitarnya dipangkas, serta dipilih tempat yang diperkirakan bukan untuk perumahan atau keperluan lain. Apabila ditebang didenda 60 kain yang diterimakan kepada orang tua yang anaknya diobati dengan kayu tenggeris tersebut. Kayu ini biasanya tumbuh di tanah bisa yaitu tanah miring dan lembah, tampaknya menjadi sumber mata air yang mengalir ke sungai-sungai kecil.¹⁰⁹

Buah-buahan, seperti durian (*durio zibethinus*), cempedak (*Aetocarpus integer*), duku (*lansiun donesticum*), manggis (*Garsinia manqetastyana*) dan kedondong (*Spundias dulcis*), rata-rata batangnya besar dan bercampur dengan pohon lainnya, sehingga tampak seperti

¹⁰⁹ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

hutan. Bedaro putih atau empedu tanah (*Strychnos liqustrina*), adalah tumbuhan perdu yang berakar tunggal. Tumbuhan ini menurut kepercayaan Suku Anak Dalam dan orang Jambi adalah tumbuhan aneh, yang bila sengaja dicari akan jarang ditemukan, tetapi kalau tidak sengaja maka akan banyak dijumpai. Keanehan lainnya adalah sulit dicabut, apalagi kalau disebut dengan kata-kata: "Ini bedaro!". Tumbuhan ini digunakan sebagai obat untuk obat koreng, obat kuat, malaria, dan jamu bagi orang yang akan melahirkan.

Pepohonan yang tidak banyak fungsinya dalam kehidupan Suku Anak Dalam antara lain: bungur (*Laaerstroemia*), sungkai (*peronema anescent*), tembesu (*Fragaea*), dan rengas (*Glutzi reghas*). Mereka belum banyak memanfaatkan jenis pohon ini karena tradisi membuat rumah tidak memakai kayu gergajian, tetapi kayu bulat saja.

c. Rumah Dan Tempat Berlindung

Rumah atau tempat tinggal masyarakat Suku Anak Dalam disebut bubungan, yang dapat dibedakan menjadi dua jenis berdasarkan bentuknya: rumah godong (rumah besar) dan rumah sampayon (rumah tadah angin). Rumah mereka termasuk dalam kategori rumah di atas tiang (*pile dwelling*). Dari segi fungsinya, rumah ini dibagi menjadi dua tipe, yaitu sudung (rumah sementara yang mudah dibongkar dan dipindahkan) dan rumah permanen.

Sudung digunakan ketika mereka bermalam di lokasi yang agak jauh dari rumah utama. Bahan untuk membuat sudung biasanya terdiri

dari kayu kecil dan atap plastik atau terpal yang selalu mereka bawa. Lokasi untuk sudung biasanya dipilih di lahan miring yang dekat dengan mata air dan tidak terlalu jauh dari jalan yang sering dilalui. Lantai rumah dari kayu juga dirancang miring untuk melindungi dari gangguan hewan berbisa seperti ular dan lipan.¹¹⁰ Wujud sudung tersebut seperti yang tertera dalam gambar.



gambar 4.3: sudung (rumah sementara)

d. Bahasa

Bahasa Suku Anak Dalam termasuk rumpun Bahasa Melayu, seperti halnya dengan bahasa warga masyarakat di sekitarnya, atau merupakan Bahasa Melayu dialek Kejasung, Makekal dan Air Hitam. Ucapan bahasa Suku Anak Dalam banyak mengandung huruf o (seperti

¹¹⁰ “wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar.”

bunyi o dalam kata kolom), selain itu bunyi r tidak jelas, dan ini sama dengan bunyi r dalam bahasa Melayu Jambi umumnya.

Perubahan kata karena pemakaian yang berbeda tampaknya tidak terlalu banyak, seperti Iko = ini, seperti: Iko pak buktinyo mentubung yang keno gusur doser (Ini pak buktinya kayu mentubung yang kena gusur boldozer); Mano nco kayu mentubungnyo yang keno gusur doser kemarin? Mana kawan kayu mentubung yang kena gusur buldozer kemarin?) Jawabnya: "Iko pak" = ini pak.

Pemakaian kata kan (kamu) untuk berbicara dengan yang sebaya. Kan ko nco padek nian becakap tino nan ilok (Kamu ini kawan pandai nian berceritera tentang wanita cantik). Berbicara dengan orang yang harus dihormati: "Mikai nco padek nian becakap tino nan ilok", (kamu kawan pandai nian berceritera wanita yang cantik). Mikai di rumahlah (Kamu (perempuan) di rumahlah). Kawana ambik aik (Kamu (laki-laki) ambillah air (ke sungai). Deria ambik aik (Kamu (perempuan) ambillah air (ke sungai).

e. Wadah, Makanan, Dan Pakaian.

1) Wadah.

Wadah terbuat dari kayu atau kulit meranti, rotan, atau daun bengkuang untuk tempat damar, padi, kain panjang dan kain sarung, ubi, makanan, dan lainnya. Wadah yang berupa ambung dan tengkalang, dianyam rapi terbuat dari rotan biasanya rotan cacing merupakan alat yang cukup penting karena bahannya banyak

terdapat di sekitar mereka dan dapat dikerjakan oleh pria dan wanita serta anak-anak, seperti ambung dan tengkalang. Jenis wadah inilah yang sering digunakan untuk tukar menukar harta benda oleh pihak keluarga gadis kepada pihak keluarga laki-laki dalam perkawinan, dan anak yang menginjak bujang atau gadis sudah diajari membuat dengan cara langsung praktek di dekat ibunya kalau gadis, dan praktek langsung dekat ayahnya kalau dia bujang.

Wadah dari bambu adalah untuk penampung getah, garam, dan madu. Bambu yang sangat banyak di sekitar permukiman mereka penggunaannya tampak terbatas, hal ini tampak pohon-pohon bambu tersebut sampai tua-tua dan banyak yang patah. Bambu ini selalu ditanam di pinggir-pinggir sungai dengan maksud agar tebingnya tidak mudah runtuh.

Wadah-wadah di atas dianggap perlu karena berguna untuk menyimpan sesuatu, membawa barang-barang sehingga dapat terbawa banyak dibandingkan bila tidak menggunakan wadah, tetapi juga fungsional dalam mendukung adat seperti tukar menukar dalam perkawinan, sehingga keutuhan masyarakat terjamin.

2) Makanan.

Makanan Suku Anak Dalam Jambi ada yang berupa makanan mentah dalam arti tidak dimasak atau diperam, makanan yang diperam, dan makanan yang dimasak. Yang termasuk kategori pertama antara lain: sayuran seperti daun ubi kayu, capo, dan daun

ubi rambat. Buah-buahan seperti: durian (*durio zibethinus*), cempedak (*Aetocarpus integer*), duku (*Lansium domestikum*), manggis (*Sarcinia manggostana*), dan kedondong (*Spundias dulcis*). Jenis makanan yang harus dimasak lebih dahulu antara lain umbi-umbian seperti gadung (*Dioscorea hispida*) dan banar (*Smilax helfery*) dimakan pada waktu musim paceklik. Jenis makanan yang diperam adalah pisang yang banyak ditanam di sekiling rumahnya. Jenis ubi yang menjadi makanan pokok adalah ubi kayu yang ditanam sekitar bubungan. Padi ladang yang ditanam dan dikonsumsi sendiri; mereka juga biasa membeli beras dari daerah sekitarnya.

Daging disebut juga lauk adalah segala jenis ikan dan binatang darat, kecuali keluarga kera dan harimau. Keluarga kera itu dianggap masih sejenis manusia, sedangkan harimau menurut kepercayaan mereka adalah nenek moyangnya. Itulah sebabnya harimau disebut nenek (harimau betina) dan datuk (harimau jantan). Lauk itu juga terdiri dari daging ular, babi, tapir, rusa, kijang, kancil, semua jenis burung, kura-kura, labi-labi, segala jenis ikan.

Makanan, sayur-sayuran, buah-buahan, serta binatang buruan oleh Suku Anak Dalam dijadikan alat perekat antar kelompok kerabat yang dekat maupun yang jauh. Makanan juga fungsional untuk menjaga hubungan antar-kerabat, antara rakyat dengan pemimpinnya, dan juga sebagai pelengkap upacara keagamaan.

3) Pakaian.

Pakaian Suku Anak Dalam yang asli terbuat dari kulit kayu yang dipukul-pukul sehingga lembut dan disebut cawot, kancut atau cawat, baru mulai zaman Jepang mereka menggunakan kancut dari kain blacu, karena sejak zaman itulah mereka mengenalnya yang diperoleh dengan secara barter. Kancut adalah pakaian yang dikenakan pada siang dan malam hari bagi laki-laki, yang dengan pakaian ini dapat leluasa bergerak di hutan.

Pakaian laki-laki untuk ke luar atau ke desa terdekat memakai pakaian seperti layaknya orang luar. Begitu juga pakaian wanita di hutan atau perkampungan mereka hanya memakai kain panjang dari pusat sampai di bawah lutut. Hal itu tidak berarti bahwa mereka tidak punya kain panjang dan sarung karena biasanya Suku Anak Dalam sejak bujang memiliki kain lebih dari 100 lembar yang merupakan simbol status dan alat pembayar denda, melainkan karena model pakaian yang seperti itu adalah sesuai dengan adat nenek moyangnya, yaitu pakain laki-laki adalah kancut dan pakaian perempuan kain panjang dari pusat sampai lutut.



Gambar 4.4: pakaian laki-laki dan Perempuan

Pakaian yang dipakai secara insidental yaitu waktu bepergian ke desa yang berupa baju dan celana panjang bagi laki-laki dan kain panjang serta baju kebaya bagi perempuan dimaksudkan agar dianggap sebagai bagian dari masyarakat dalam arti luas, meskipun secara terbatas. Hal ini dimaksudkan agar tidak terlalu mencolok dengan pakaian orang desa. Sedangkan pakaian asli yang berupa kancut bagi laki-laki dan kain panjang sebatas lutut bagi perempuan yang merupakan pakaian sehari-hari Suku Anak Dalam fungsional bagi mereka sesuai dengan lingkungan hutan yang memerlukan gerak cepat dan juga sebagai pemeliharaan atas adat nenek moyangnya.

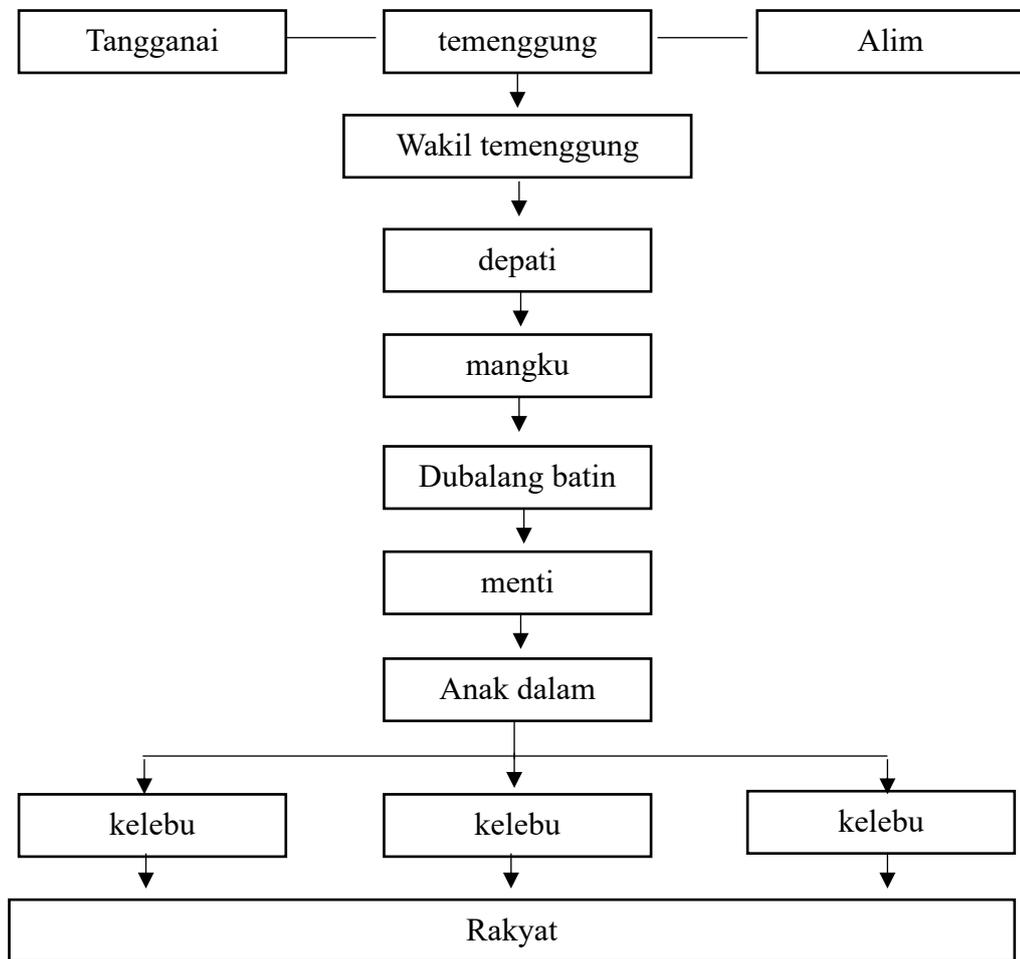
Pakaian orang Rimbo ketika ke luar dari permukiman-nya seperti gambar berikut:



Gambar 4.5: pakaian suku anak dalam jambi Ketika keluar ke pemukiman orang luar

f. Sistem Sosial

Pelapisan sosial lebih didasarkan atas kekuasaan, yang legitimasinya didukung oleh sistem kepercayaan. Pengulu adalah suatu institusi sosial yang mengurus dan memimpin masyarakat orang Rimbo, mereka yang termasuk pengulu ialah (1) Temenggung; (2) Wakil Temenggung; (3) Dubalang Bathin; (4) Depati; (5) Mangku; (6) Menti; (7) Anak Dalam dan (8) Kelebu. Selain para pengulu, masih terdapat dua institusi sosial yaitu Tenggana dan Alim yang bertugas mengawasi dan melayani masyarakat di bidang masalah kekeluargaan dan masalah spiritual. Susunan di atas seperti dalam skema berikut:



1) Pengulu.

Organisasi sosial pengulu yang harus ada ialah temenggung, wakil temenggung, depati, dan mangku. Sedangkan dubalang batin, menti, dan anak dalam, bila tidak ada karena meninggal dunia atau pergi jauh melangun tidak dianggap perlu. Ke empat orang pengulu tersebut bila sudah tua dan tak dapat menjalankan tugas atau meninggal dunia, maka dalam waktu singkat sudah diadakan pemilihan kembali.¹¹¹

2) Tenganai.

Tenganai mengurus masalah keluarga dari warga Makekal (urusan dalam) dan penasehat para pengulu. Tenganai dapat memberhentikan pengulu bila mereka salah menjatuhkan hukum, tetapi ia tidak berhak ikut campur urusan luar, misalnya urusan orang Rimbo dengan perusahaan PT yang sebagian berlokasi di dekat tempat Suku Anak Dalam.

Tenganai dianggap yang paling tahu masalah adat keluarga, karena itu diangkat atas dasar keturunan. Bila dalam keluarga Tenganai terdapat beberapa anak laki-laki, maka akan dipilih seorang yang dianggap paling baik, bijaksana, menguasai adat, dan paling baik perangnya. Seperti halnya berlaku bagi pengulu, bagi tenganai juga berlaku pepatah adat yang mengemukakan bahwa: "Ibarat

¹¹¹ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

napuh di ujung tanjung. buruk li begenti li, hilang sikok begenti sikok". (Pengulu atau tengganai meninggal akan diganti oleh anak laki-laki, bila tidak punya akan dipilih oleh rakyat dari warga setempat yang keturunan tengganai).¹¹²

3) Alim.

Alim bertugas melayani warga masyarakat yang sakit terutama bagi penyakit yang tidak dapat disembuhkan oleh ramuan mereka atau obat lainnya di desa dan masalah religi. Alim melakukan sale yaitu suatu upacara penyembuhan penyakit yang dianggap akibat setan dan hantu. Sale juga merupakan ibadat orang Rimbo yang tidak boleh disaksikan bukan orang Rimbo orang lain selain orang Rimbo. Larangan itu termasuk menceriterakannya kepada orang yang bukan orang Rimbo karena menceriterakan masalah sale dianggap mengubah agama, dan mereka yang mengubah agama hukumannya hanya satu yaitu harus dibunuh.¹¹³

Pemimpin masyarakat di kalangan orang Rimbo tersebut harus menjalankan prinsip-prinsip adat, kalau tidak mereka akan terkena suatu prinsip dalam pepatah adat "Rajo adil rajo disembah, rajo lalim rajo disanggah" yaitu prinsip yang antara lain menyarankan agar berlaku dan bertindak adil dalam memimpin, misalnya bila anak

¹¹² "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Meka."

¹¹³ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

pemimpin salah harus dihukum, begitu juga bila seorang rakyat kecil berbuat salah.¹¹⁴

g. Kepercayaan Lokal

Suku Anak Dalam dalam hidup dan kehidupannya sering menjumpai masalah serius menimbulkan kegelisahan, mereka berusaha mengatasinya dengan cara yang mereka ketahui, tetapi sering kali tidak terselesaikan dan kegelisahan itu makin memuncak sehingga terjadi kegoncangan dan ketidak-seimbangan. Salah satu cara penting untuk mempertahankan hidup, eksistensi dan mencari jawaban dari masalah dalam kehidupan itu, mereka juga mempercayai sesuatu. Apa yang dipercayai dapat merupakan kumpulan sesuatu, sistem religi atau agama.

Apabila agama dipandang sebagai kepercayaan dan pola perilaku, bagi Suku Anak Dalam yang pemburu dan peramu itu, melihat dirinya sebagai bagian dari alam semesta. Religi adalah pola perilaku, sedangkan tindakan keagamaan merupakan bagian integral dari kehidupan mereka sehari-hari bahwa "Agama sebagai perbuatan "religion in action" adalah nilai agama dalam menghadapi hidup yang fungsi utamanya untuk mengurangi kegelisahan dan memantapkan kepercayaan diri sendiri, sehingga-manusia itu tetap siap, menghadapi realitas.

¹¹⁴ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

Salah satu ciri religi adalah kepercayaan terhadap makhluk dan kekuatan supernatural yang menaruh perhatian pada kehidupan manusia, dan sebagai tempat bermohon. Suku Anak Dalam mengenal Tuhan sebagai pencipta alam dan seisinya yang pada waktu mengadakan perundingan disebut "Sejak gagak hitam, kuntul putih diciptakan Tuhan", artinya sejak Tuhan menciptakan langit dan bumi beserta isinya. Ungkapan itu juga digunakan dalam mempertahankan adat yang dianggap tidak perlu berubah.¹¹⁵

Esensi Tuhan bagi Suku Anak Dalam ialah sebagai pencipta alam seisinya, Zat Tuhan tampaknya menyatu dengan dunia, tetapi gaib, yang terbukti dari setiap ada bunyi burung gading dianggap penjelmaan Tuhan, karena burung tersebut suaranya bagus sekali, tetapi burungnya tidak pernah menampakkan diri (gaib). Manakala ketika Suku Anak Dalam mendengar suara burung itu, mereka berhenti dari semua kegiatan sambil menundukkan diri dengan posisi tangan menyembah dan mulutnya komat kamit, membaca mantra memohon kepada Tuhan yang sedang berkunjung melalui suara burung gading tersebut: "Oo, Tuhan, bewo kami kejalan baik-baik, selamatkan kami, berilah rezki nan benyok (Oo, Tuhan, bawalah kami kejalan baik-baik, selamatkan kami, berilah rezki yang banyak...). Permintaan doa kepada Tuhan

¹¹⁵ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

melalui burung gading itu seringkali permohonan mereka terkabul, sehingga memberikan keyakinan kepada mereka akan tuah doa itu.

Burung gading datang tidak dapat diduga waktunya, bisa pada waktu siang atau malam, pada musim kemarau atau penghujan. Begitu terdengar bunyi burung itu secara refleks semua aktivitas berhenti dan duduk dengan posisi tangan di atas kening sambil berdoa. Mereka tidak berani melihat di arah mana burung tersebut, karena takut kena kutuk yang berakibat hidup sengsara.

Surga bagi Suku Anak Dalam adalah tempat bagi manusia yang berperilaku baik, sopan santun budi pengertian, tunduk kepada aturan adat dan peseko (adat dan pusaka) nenek moyang. Sedangkan neraka ialah suatu tempat yang seluruhnya terdiri dari api dan panas sekali tak terbayangkan, karena bungo api nerako yaitu percikan apinya saja merupakan kumpulan semua api yang ada di dunia ini.

Malaikat adalah makhluk gaib yang menjaga manusia dari gangguan setan jahat dan hantu. Malaikat juga disebut dewa yang selalu berada di sekitar manusia. Untuk berhubungan dengannya hanya alim yang dapat melakukannya, manusia biasa harus melalui perantara alim tersebut.¹¹⁶

Hantu sebagai makhluk gaib dapat bersatu dengan angin ribut atau puting beliung, hujan deras dan lama, sehingga merusak sarana

¹¹⁶ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

kehidupan yang berupa hutan, rumah dan ladang. Untuk mengusir setan itu harus minta tolong kepada dewa atau malaikat melalui Alim.

Setan juga adalah makhluk gaib yang merusak, atau dapat menyebabkan kehidupan manusia tidak nyaman. Setan itu tak bergerak, melainkan tetap berada di suatu tempat seperti tanah seban, biso, dan tanah yang berbukit. Suatu tempat yang ditinggali oleh setan tak dapat ditempati manusia karena akan memperoleh kecelakaan, seperti kena penyakit, dan salah seorang anggota keluarga meninggal. Apabila tempat itu sudah ditinggali maka harus segera keluar dan penting menghindarinya ialah tidak menempuh dan merusak benda dan tumbuhan yang ada di tempat itu. Orang yang sudah mati, rohnya akan berada di tempat yang sangat jauh. Jasadnya yang diantar ke hutan, kembali ke tanah dimakan cacing, ulat, dan binatang lainnya. Karena itu orang yang sudah mati pantang disebut karena akan menimbulkan kesedihan bagi keluarga dan kerabatnya. Tanda kematian seseorang ditunjukkan oleh reaksi tertentu, apabila lidah ditetesi air garam tidak bereaksi dengan mengecapkannya maka ia dianggap sudah mati. Kemudian jenasanya diantar jauh ke hutan yang tidak pernah dirambah manusia. Di tempat yang dianggap tak dirambah itu didirikan pondok. Di dalam pondok ditinggalkan parang, tombak dan kain, selain itu diberi tanda dengan dua macam benda, yaitu puntung kayu bakar yang diadu ujungnya untuk tanda bahwa keluarganya pergi melangun tidak jauh dari rumah pada waktu orang itu masih hidup. Benda yang ke dua berupa

bambu yang dibelah, yang menandakan bahwa keluarganya itu melangun menyeberang sungai. Tanda-tanda tadi dimaksudkan bila ada kemungkinan hidup kembali -karena yang masih koma pun sudah dianggap meninggal- dapat mencari kerabatnya yang melangun. Hal ini terbukti sebuah kasus di bawah ini.

KASUS

Pernah terjadi jenazah yang diantar ke hutan, pada suatu waktu kemudian hidup lagi dan ditemukan oleh cruiser (penjelajah hutan meneliti kayu) tergeletak di batang kayu tetapi dadanya kembang kempis yang memperlihatkan masih hidup. Orang itu bernama Senggulung, kemudian diberi minuman air manis, ia perlahan-lahan bangkit dan minta makanan. Setelah makan tampak semakin sehat, dan setelah sehat ia pulang kepada keluarganya. Sampai sekarang masih hidup, dan ia diterima kembali sebagaimana layaknya anggota keluarganya. Keluarga yang ditinggalkan itu belum jauh melangun dan banyak anggota keluarganya yang masih menangis dan meratap. Jalan di hutan yang mereka lalui dalam perjalanan melangun itu selalu diberi tanda dengan pohon perdu yang ujungnya ditekuk dan silang pada kayu besar. Tanda-tanda itu diletakkan mulai masuk hutan, setiap

dua puluh depa tanda lagi, sehingga memudahkan orang yang hendak mencari pemukiman mereka.¹¹⁷

Roh nenek moyang Suku Anak Dalam dianggap mengawasi kehidupan, setiap waktu dapat berhubungan dengan mereka melalui suatu upacara sale. Manusia itu terdiri dari jasad dan roh, jasad dapat hancur tetapi roh yang merupakan kehidupan yang sesungguhnya tetap hidup dan dapat mengadakan perjalanan kemana-mana walaupun jasadnya sudah hancur. Demikian pula halnya dengan roh leluhur yang masih tetap aktif untuk memperhatikan anak cucunya, bahkan kepada seluruh masyarakat Suku Anak Dalam.

Suku Anak Dalam berkeyakinan bahwa arwah dapat marah atau merasa senang, karena itu Suku Anak Dalam sangat takut melanggar pantangan seperti pantang menyebut nama diri orang tua, nama kakak, dan paman, pantang makan ayam, kambing dan berkampung, memberi keterangan tentang agama Suku Anak Dalam. Mereka akan kena kutuk nenek moyang, yang juga percaya bahwa roh nenek moyang itu tahu apa yang diperbuat oleh mereka meskipun orang lain tidak tahu. Tanda kena kutuk adalah hidup sengsara, kena musibah seperti tertimpa kayu punggur, berburu tidak pernah dapat, dan menanam padi tidak pernah jadi. Kena kutuk adalah sesuatu yang paling ditakuti oleh semua Suku Anak Dalam.

¹¹⁷ “Wawancara Bersama Becayo Masyarakat Suku Anak Dalam Jambi, 18 April 2025 di desa padang kelapo” n.d.

Roh leluhur juga akan merasa senang bila segala tindak-tanduk anak-cucunya itu sesuai aturan adat. Adat adalah aturan yang dibuat nenek moyang yang berguna bagi pedoman anak-cucunya itu. Karena itu pula nenek moyang senang bila anak cucunya melaksanakan aturan, dan marah bila melanggarnya.

Upacara keagamaan dan penghormatan kepada nenek moyang dipimpin oleh alim, yang juga bertindak sebagai dukun. Upacara itu seringkali diikuti keperluan lainnya, seperti mengusir penyakit yang tidak dapat sembuh oleh obat-obatan.¹¹⁸

Pengertian klasik tentang magi adalah ritual yang menerapkan kepercayaan bahwa kekuatan supernatural itu dapat dipaksa aktif untuk tujuan baik dan melalui cara tertentu membedakan magi dengan agama; agama dilihat sebagai cara untuk mengambil hati atau menenangkan kekuatan yang melebihi kekuatan manusia yang dipercayai dapat membimbing dan mengendalikan nasib dan kehidupan manusia, sedangkan magi adalah usaha untuk memanipulasikan hukum alam tertentu.

Orang Rimbo waktu menyambut kelahiran bayi, dan mengusir penyakit yang tidak sembuh oleh obat-obatan melakukan serentetan ritual magi yang disebut sale, atau yang juga merupakan cara sembahyangnya. Pada dasarnya sale dapat dibedakan dua bagian, yaitu

¹¹⁸ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Rawa Mekar."

untuk memohon keselamatan bagi kelahiran bayi, dan pesta perkawinan; serta untuk pengusiran atau penyembuhan penyakit.¹¹⁹

2. Latar belakang informan

Penelitian ini mengadopsi pendekatan etnografi untuk memahami secara mendalam terkait Pendidikan Agama Islam dan konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) di Desa Padang Kelapo, Jambi. Untuk mencapai pemahaman holistik ini, peneliti telah memilih dan mewawancarai sejumlah informan kunci yang secara langsung terlibat atau memiliki pengetahuan mendalam tentang dinamika sosial, budaya, dan spiritual dalam komunitas SAD. Pemilihan informan didasarkan pada posisi, pengalaman, dan kedalaman informasi yang dapat mereka berikan terkait simbol dan makna yang mendasari transformasi keagamaan ini.

Informan yang pertama dalam penelitian ini adalah Ustadz Kohar. Beliau adalah seorang tokoh masyarakat dan juga sebagai dai serta pendidik yang telah mendedikasikan dirinya untuk membina masyarakat Suku Anak Dalam di Desa Padang Kelapo. Keseharian Ustadz Kohar berkebudan dan tercurah untuk berinteraksi, mengajar, dan mendampingi komunitas SAD, menjadikannya figur sentral dalam proses islamisasi dan literasi dasar mereka. Peran beliau tidak hanya terbatas pada transfer ilmu agama, tetapi juga sebagai fasilitator sosial yang membangun jembatan kepercayaan antara komunitas SAD dan masyarakat luar. Pemahaman mendalam beliau

¹¹⁹ "wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliau di desa Rawa Mekar."

tentang tantangan dan respons adaptif SAD terhadap ajaran baru sangat vital bagi penelitian ini.

Informan yang kedua yaitu Tumenggung Suryana Jelitai merupakan Kepala Suku Anak Dalam di Jambi dan figur otoritas adat tertinggi bagi komunitasnya. Keputusan beliau untuk memeluk Islam, setelah melalui proses perenungan pribadi dan pengamatan terhadap perubahan positif pada anggota keluarganya, menjadi titik balik krusial dalam konversi kolektif komunitas SAD. Sebagai informan, Tumenggung Suryana Jelitai memberikan perspektif unik tentang bagaimana nilai-nilai Islam dapat diintegrasikan dengan tatanan adat, serta bagaimana kepemimpinan tradisional memengaruhi dinamika perubahan keagamaan dalam komunitas. Wawasannya tentang negosiasi budaya dan penerimaan nilai-nilai baru sangat berharga.

Informan yang ketiga yaitu Istri Tumenggung Suryana Jelitai merupakan informan yang memberikan sudut pandang intim dari dalam keluarga inti pemimpin adat. Keterlibatannya dalam proses pembelajaran PAI informal dan keputusannya untuk memeluk Islam sebelum sang Tumenggung memberikan gambaran tentang bagaimana perubahan keagamaan memengaruhi dinamika rumah tangga dan peran perempuan dalam proses konversi. Wawancaranya memperkaya pemahaman tentang dimensi afektif dan sosial dari konversi, serta tantangan adaptasi terhadap praktik keagamaan baru dalam kehidupan sehari-hari.

Informan yang keempat yaitu Murad, salah satu Putra dari Tumenggung Suryana Jelitai, Murad adalah salah satu anak yang paling awal dititipkan kepada Ustadz Kohar untuk belajar literasi dan mengaji. Pengalaman Murad mewakili generasi muda yang tumbuh dengan pemahaman Islam sejak dini, memberikan perspektif tentang bagaimana pendidikan agama membentuk identitas mereka dari usia muda dan memengaruhi cara pandang mereka terhadap dunia.

Informan yang kelima Bacayo, Saudara dari Tumenggung Suryana Jelitai ini adalah salah satu individu yang pertama kali diajak dan kemudian memutuskan untuk memeluk Islam setelah melihat perubahan pada Tumenggung dan keluarganya. Bacayo memberikan informasi berharga mengenai bagaimana keputusan seorang pemimpin dapat memicu efek domino dan menumbuhkan keyakinan di kalangan kerabat dekat.

Informan yang terakhir untuk mendapatkan gambaran komprehensif tentang dampak konversi di tingkat komunitas, penelitian ini turut mewawancarai beberapa anggota Suku Anak Dalam yang telah memeluk Islam, yaitu Maris, Nyilih, Merekat, dan Pemenang. Mereka memberikan perspektif berharga mengenai pengalaman pribadi dan kolektif dalam menerima ajaran Islam, termasuk motivasi, tantangan adaptasi, perubahan dalam praktik ibadah dan pola hidup sehari-hari, serta dampak konversi terhadap interaksi sosial mereka baik di dalam maupun di luar komunitas SAD. Data dari informan ini memperkaya pemahaman tentang bagaimana intervensi PAI informal telah membawa perubahan nyata pada cara

pandang, kepercayaan, dan harapan mereka terhadap masa depan, baik secara spiritual maupun sosial, sekaligus menunjukkan keberlanjutan dan internalisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan bermasyarakat SAD, termasuk partisipasi aktif dalam kegiatan keagamaan di musala.

Informasi dari para informan ini dikumpulkan melalui proses wawancara mendalam dan observasi partisipatif yang dilakukan oleh peneliti di lapangan. Pendekatan etnografi memungkinkan peneliti untuk tidak hanya merekam narasi verbal, tetapi juga memahami konteks non-verbal, seperti ekspresi emosi, bahasa tubuh, dan interaksi sosial yang menyertai pengalaman konversi mereka. Seluruh data yang terkumpul dari berbagai informan ini saling melengkapi, memungkinkan peneliti untuk membangun analisis yang komprehensif, multidimensional, dan kritis mengenai peran PAI dan strategi pendidik dalam proses konversi keagamaan di Suku Anak Dalam.

3. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam

Proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) Jambi merupakan sebuah fenomena multifaset yang tidak dapat direduksi pada satu faktor tunggal. Sebaliknya, proses ini adalah hasil dari interaksi kompleks antara kondisi sosio-historis internal, inisiatif agen eksternal, dan respons adaptif dari komunitas itu sendiri. Alur dinamika ini, sebagaimana ditangkap melalui lensa etnografi, dapat dipahami melalui beberapa tahapan kunci yang saling terkait, dimulai dari pemicu awal hingga menjadi katalisator bagi perubahan kolektif yang berkelanjutan.

a. Katalisator Awal Konflik Internal Dan Mobilitas Geografis Sebagai Pemicu Kontak Kultural

Fenomena konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) Jambi bukanlah peristiwa yang tiba-tiba, melainkan terinternalisasi dalam jalinan dinamika sosio-historis yang panjang dan kompleks. Data etnografi secara definitif mengidentifikasi konflik internal signifikan pada tahun 2008 antara dua sub-kelompok besar SAD, yakni kelompok Batanghari dan Air Hitam, sebagai pemicu awal yang tak terhindarkan. Konflik ini, yang dalam narasi Tumenggung digambarkan sebagai "perang," bukan sekadar insiden sporadis, melainkan sebuah peristiwa berbobot yang secara fundamental mengubah peta geografis dan sosial komunitas Batanghari.¹²⁰ Mereka terpaksa melakukan perpindahan spasial (mobilitas) dari kedalaman hutan Bukit Dua Belas menuju wilayah perifer yang lebih dekat dengan permukiman masyarakat mayoritas, khususnya di sekitar Desa Padang Kelapo, Kecamatan Batanghari. Perpindahan ini menjadi *causal link* yang tidak langsung, namun esensial, dalam memfasilitasi interaksi antarbudaya yang sebelumnya hampir tidak ada.

Salah satu informan kunci, Tumenggung kepala suku dari kelompok SAD Batanghari, mengisahkan fragmen sejarah ini dengan detail, memberikan perspektif emik yang krusial:

¹²⁰ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

"Cerito awalnya tu bamulo pado tahun 2008 yang mano kami pado awalnya dari kejasung di bukit duo belas di dalam, dulu kalo ado dengar beritonyo ado perang antaro suku anak dalam batang hari samo suku anak dalam air hitam, jadi setelah perang karno dak ado pilihan lain lagi kami balik lagi ke batang hari pado tahun 2009, dekat desa padang kelapo dan desa rawa mekar di situlah awal mulonyo kami ketemu dengan ustad kohar".¹²¹

(Awalnya itu bermula pada tahun 2008, di mana kami ini asalnya dari Kejasung di Bukit Dua Belas, di dalam rimba sana. Dulu mungkin ada beritanya, kami perang antara Suku Anak Dalam dari Batanghari dan Suku Anak Dalam dari Air Hitam. Jadi setelah perang, karena tidak ada pilihan lain lagi, kami kembali ke Batanghari pada tahun 2009, dekat Desa Padang Kelapo dan Desa Rawa Mekar. Di situlah awal mulanya kami bertemu dengan Ustadz Kohar.)

Mobilitas ini, yang dipercepat oleh konflik, juga inheren dalam tradisi *melangun* komunitas SAD. Tradisi ini adalah respons kultural yang mendalam terhadap kehilangan atau musibah besar, diwujudkan dengan meninggalkan tempat tinggal sebelumnya dan berpindah ke lokasi baru. Pola hidup nomaden ini secara historis menjaga isolasi komunitas dari akses layanan sosial dasar, termasuk pendidikan formal dan layanan keagamaan terstruktur.¹²² Namun, pendekatan mereka ke area permukiman warga menciptakan titik kontak baru dan peluang

¹²¹ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

¹²² “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

interaksi yang sebelumnya tidak terbayangkan dengan pihak luar, yang menjadi fondasi bagi perubahan selanjutnya.

Dalam konteks peluang yang baru muncul ini, Ustadz Kohar, seorang tokoh agama dan pendidik, secara proaktif memulai inisiatif untuk menjalin kedekatan. Wawancara dengan Ustadz Kohar mengindikasikan bahwa motivasinya berakar pada niat filantropis dan dakwah yang humanis, bukan sekadar evangelisasi konvensional. Ia memandang komunitas SAD bukan hanya sebagai entitas budaya terpinggirkan, tetapi juga sebagai kelompok yang belum tersentuh literasi dasar dan pembinaan spiritual formal.¹²³ Pendekatannya dicirikan oleh persuasi dan penghargaan mendalam terhadap budaya lokal. Penekanan pada pemahaman budaya dan struktur sosial SAD merupakan pilar utama pendekatan Ustadz Kohar. Ia tidak mengadopsi metode doktrinal atau memaksa, melainkan membangun komunikasi kultural dan empati terhadap gaya hidup nomaden serta keterbatasan literasi mereka. Observasi lapangan mengonfirmasi bahwa sebagian besar bahkan bisa di katakana seluruh anggota komunitas memang belum familiar dengan huruf, angka, maupun sistem pendidikan formal.

Meskipun demikian, inisiatif awal ini tidak langsung diterima dengan baik. Pada fase awal, Ustadz Kohar menghadapi resistensi yang signifikan dari Tumenggung dan mayoritas anggota komunitas SAD.

¹²³ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.” (mekar sari, n.d.).

Penolakan ini berakar pada sikap eksklusif SAD terhadap unsur eksternal, yang oleh informan komunitas digambarkan sebagai kecurigaan.

"Awalnya kami samo tumenggung dan samo yang lainnya curiga dengan ustadz ni, tapi makin lamo kami cilek ternyata ustadz ni punyo niat baik, akhirnya kami terimo di situlah awal mulonyo kami ko katemu dengan ustadz kohar tu".¹²⁴
(Awalnya kami bersama Tumenggung ini memiliki kecurigaan akan maksud dari kedatangan Ustadz Kohar, akan tetapi seiring dengan berjalannya waktu kami lihat ternyata beliau memiliki niat yang baik dan mulia, di situlah kami mulai menerima beliau di lingkungan kami.)

Kecurigaan dan sikap eksklusif ini merupakan bagian dari mekanisme sosial yang diwariskan secara turun-temurun, berfungsi sebagai bentuk proteksi terhadap nilai-nilai adat yang mereka anut. Setiap bentuk intervensi dari luar, termasuk dalam bidang keagamaan, seringkali dianggap sebagai potensi ancaman terhadap integritas komunitas. Oleh karena itu, inisiatif Ustadz Kohar dalam mengenalkan pendidikan agama dan literasi awalnya ditolak secara langsung.

Ustadz Kohar merefleksikan tantangan awal pendekatannya, termasuk pengalaman mendekati kematian:

"Pada tahun 2009 ketika mereka lagi melangun di daera desa Padang Kelapo dan Rawa Mekar, saya dekati untuk memulai pendekatan dengan mereka, berkali-kali saya dekati yang mana mendapat penolakan yang sangat luar biasa bahkan

¹²⁴ "Wawancara Bersama Nyilih, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo." n.d.

saya hampir di tombak dan di kejar sama 9 anjing tumenggung, akan tetapi karna niat kita baik untuk merangkul dan mengajarkan mereka, yang mana, mereka tidak bisa membaca dan tidak mengenal akan angka-angka. Sampai akhirnya saya dititipkan 6 anak tumenggung untuk di ajarkan mengaji dan membaca".¹²⁵

Namun, reaksi penolakan tersebut tidak menyurutkan semangat dan komitmen Ustadz Kohar dalam menjalin komunikasi yang lebih bermakna. Ia memilih untuk tidak menempuh jalur konfrontatif. Sebaliknya, ia mempraktikkan pendekatan yang bersifat kultural dan persuasif, dengan mengedepankan nilai kesabaran, empati, dan niat tulus untuk membantu tanpa menggurui. Selama beberapa waktu, ia tetap berada di sekitar komunitas dan secara konsisten menunjukkan komitmennya dalam memberikan bantuan edukatif, meskipun belum sepenuhnya diterima. Ketekunan ini akhirnya membuahkan hasil ketika Tumenggung, yang didorong oleh rasa penasaran dan harapan akan masa depan yang lebih baik bagi anak-anaknya, memutuskan untuk menitipkan anak-anaknya di antaranya Murad, kepada Ustadz Kohar agar mendapatkan pendidikan dasar, termasuk kemampuan membaca, menulis, dan mengenal Al-Qur'an.¹²⁶

Dengan demikian mengukuhkan bahwa konflik internal yang memicu mobilitas geografis SAD adalah precondition esensial bagi

¹²⁵ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."

¹²⁶ "Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."

munculnya peluang konversi keagamaan. Perpindahan ini secara tidak sengaja menciptakan titik persimpangan kultural yang krusial dengan masyarakat mayoritas. Interaksi awal dengan Ustadz Kohar menunjukkan pentingnya pendekatan berbasis empati, kesabaran, dan non-konfrontatif dalam membangun jembatan komunikasi dengan komunitas adat yang secara historis defensif. Resistensi awal dari Tumenggung menegaskan mekanisme proteksi budaya SAD, namun ketekunan Ustadz Kohar membuktikan bahwa konsistensi niat baik dapat melunakkan cultural barrier. Ini adalah fondasi pertama dalam rangkaian transformasi yang lebih besar, mengubah ancaman menjadi peluang kontak dan membuka jalan bagi fase konversi selanjutnya.

b. Edukasi Sebagai Katalisator Kepercayaan: Transformasi Personal Melalui Literasi

Titik balik krusial dalam dinamika interaksi antara Ustadz Kohar dan komunitas SAD berpusat pada strategi edukasi informal. Setelah periode resistensi yang intens, Tumenggung, sang pemimpin adat, akhirnya membuat keputusan monumental yaitu mempercayakan enam orang anaknya, termasuk Murad, kepada Ustadz Kohar untuk diajarkan mengaji, membaca, dan menulis. Ini adalah gestur kepercayaan yang sangat besar, menandakan bahwa niat baik Ustadz Kohar telah mulai diterima, setidaknya dalam ranah yang dianggap "aman" dan berpotensi memberikan manfaat praktis bagi generasi muda SAD. Keputusan ini, yang berasal dari seorang pemimpin adat, menunjukkan pergeseran dari

sikap eksklusif menjadi penerimaan parsial, sebuah pengakuan awal akan nilai yang ditawarkan oleh pihak luar.

Murad, sebagai peserta didik pertama dari kalangan keluarga inti Tumenggung, menjadi simbol konkret keberhasilan pendekatan Ustadz Kohar. Data menunjukkan bahwa dalam kurun waktu sekitar tiga tahun, Murad tidak hanya berhasil menguasai literasi dasar (membaca, menulis, mengenal angka), tetapi juga mulai memahami dasar-dasar ajaran dan praktik Islam.¹²⁷ Perkembangan ini melampaui ekspektasi awal, karena Murad bahkan mampu mengikuti pendidikan formal di sekolah dasar, sebuah prestasi yang hampir mustahil bagi komunitas SAD yang hidup terisolasi. Transformasi Murad bukan hanya pencapaian individual, melainkan manifestasi visual dari potensi perubahan yang dapat ditawarkan oleh interaksi dengan dunia luar tanpa harus kehilangan identitas.



Gambar 4.6: murad sehabis pulang sekolah

¹²⁷ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

Ketika Tumenggung kembali dari rimba setelah periode tertentu dan menyaksikan langsung kemajuan luar biasa pada Murad, hal ini secara fundamental mengubah persepsinya. Keberhasilan Murad berfungsi sebagai bukti empiris yang tak terbantahkan (*proof of concept*) tentang manfaat pendidikan yang ditawarkan Ustadz Kohar. Ini adalah momen validasi yang mengikis sisa-sisa skeptisisme dan ketidakpercayaan yang mungkin masih ada. Observasi langsung terhadap kemampuan anaknya yang baru didapat memunculkan kesadaran pada Tumenggung bahwa ada nilai signifikan dalam apa yang diperkenalkan Ustadz Kohar, dan nilai ini tidak mengancam, melainkan justru memperkaya kehidupan komunitas.

Tumenggung sendiri memberikan kesaksian yang menggugah tentang perubahan ini, menggarisbawahi dampak personal dari hasil edukasi:

"Awalnya ustadz kohar menemui kami, kami tolak bahkan sayo suruh 9 anjing sayo ngejar beliu, tapi karno liat niat baik beliu ko akhirnya sayo titipkanlah 6 anak sayo ke beliu untuk diajarkan setelah itu sayo masuk lagi ke dalam rimbo setelah 3 tahun sayo keluar nenggok anak-anak ternyo lah padek galo ngaji, mambaco dan menghitung galo, karno ngeliat anak-anak lah padek ngaji dan mambaco tulih kemudian sayo ngomonglah becakap samo orang umah utuk dititipkan jugo dengan ustadz supayo bisa ngaji dan

mambaco tulih, setelah sayo titipkan sayo masuk lagi ka dalam kurang lebih 2 -3 tahun." ¹²⁸

(Awalnya itu ketika Ustadz Kohar mencoba mendekati kami, kami tolak bahkan saya suruh 9 anjing saya mengejar beliau ini. Tapi karena melihat niat baik beliau, akhirnya saya titipkan 6 anak saya kepada beliau untuk diajarkan. Setelah itu, saya masuk lagi ke dalam rimba. Kurang lebih selama 3 tahun saya keluar lagi untuk melihat anak-anak, ternyata mereka sudah pandai mengaji dan membaca. Karena melihat perkembangan anak-anak, saya pun berbicara kepada istri saya untuk belajar juga kepada Ustadz Kohar. Setelah saya titipkan, saya kembali masuk ke dalam rimba kurang lebih 2-3 tahun.)

Berlandaskan kepercayaan yang terbangun dari keberhasilan Murad, Tumenggung kemudian mengambil langkah yang lebih jauh dan signifikan yaitu menitipkan istri-istrinya kepada Ustadz Kohar untuk mendapatkan pendidikan serupa. Keputusan ini menunjukkan tingkat kepercayaan yang lebih dalam, karena melibatkan figur perempuan dalam keluarga inti yang biasanya lebih dijaga dari interaksi eksternal. Istri Tumenggung, sebagaimana disampaikan,

"Yoo setelah anak-anak ko lah padek maco, padek ngaji, yoo laki kami tumenggung ko ba kicek dengan kami yang mano nyuruh kami ko jugo balaja dengan ustadz kohar dan istrinyo. Lamo jugo kami balaja dengan ustadz kohar tu

¹²⁸ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

kurang lebih dua sampai tiga tahun kalau tidak salah, sampai akhirnya kami pun memeluk agama Islam".¹²⁹

(setelah melihat kemajuan anak-anak sudah bisa mengaji dan membaca, suami kami tumenggung berbicara terkait keinginan beliu untuk menyarankan kami juga belajar dengan ustadz kohar. Kurang lebih selama 2-3 tahun kami belajar Bersama ustadz kohar dan di bantu istrinya, sampai akhirnya kami memutuskan untuk memeluk agama Islam)

Ini mengonfirmasi periode pembelajaran intensif selama dua hingga tiga tahun di bawah bimbingan Ustadz Kohar dan istrinya.

Seperti halnya Murad, istri-istri Tumenggung juga menunjukkan kemajuan substansial dalam literasi dan pemahaman dasar-dasar Islam, yang pada akhirnya mengantarkan mereka pada keputusan memeluk agama Islam. Konversi mereka bukanlah hasil paksaan, melainkan buah dari proses pembelajaran dan pemahaman yang personal. Transformasi ganda ini, anak dan istri-istrinya memberikan efek kumulatif yang sangat kuat pada Tumenggung, memaksanya untuk merenungkan kembali keyakinan dan praktik spiritualnya sendiri di tengah perubahan yang terjadi di sekelilingnya, menciptakan sebuah dilema eksistensial yang signifikan. Proses bertahap ini menunjukkan bahwa konversi keagamaan di komunitas SAD tidak bersifat instan atau dogmatis. Sebaliknya, ia mengikuti sebuah lintasan logis dari pendidikan awal, pembangunan kepercayaan interpersonal, hingga akhirnya memicu

¹²⁹ "Wawancara Bersama Istri Tumenggung, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." (Desa Rawa Mekar, n.d.).

kesadaran spiritual. Pendidikan literasi bukan hanya alat untuk membaca dan menulis, melainkan juga sebuah "gerbang kultural" (*cultural gateway*) yang membuka pikiran komunitas terhadap ide-ide baru dan membangun fondasi untuk perubahan yang lebih dalam, yang dimediasi oleh hubungan personal dan keteladanan nyata.

Hal ini menunjukkan bahwa edukasi, khususnya literasi dasar dan pengenalan agama, adalah katalisator utama dalam pembangunan kepercayaan dan awal transformasi personal di komunitas SAD. Keberhasilan Murad berfungsi sebagai *proof of concept* yang krusial, secara efektif mengikis skeptisisme awal Tumenggung dan menginspirasi penerimaan. Proses ini menggarisbawahi bahwa konversi adalah proses bertahap yang dimulai dari manfaat nyata yang dirasakan dan pembangunan relasi interpersonal yang kuat, bukan sekadar doktrin paksa. Edukasi berhasil menjadi *cultural gateway* yang membuka jalan bagi dialog spiritual yang lebih dalam, menunjukkan adaptasi yang cerdas dari pendekatan Ustadz Kohar terhadap ethos budaya SAD.



Gambar 4.7: murad, tumenggung jelitai dan istri

c. Refleksi Eskatologis Dan Ikatan Keluarga: Pemicu Utama Knversi Tumenggung

Transformasi spiritual yang dialami oleh anak dan istri Tumenggung setelah periode pendidikan bersama Ustadz Kohar tidak hanya menjadi observasi pasif bagi Tumenggung. Sebaliknya, hal itu memicu sebuah perenungan internal yang mendalam dan krusial dalam dirinya. Momen klimaks dari proses perenungan ini adalah sebuah dialog emosional yang sederhana namun sangat *powerful* dengan anaknya. Sang anak, dengan polosnya namun penuh makna, mengungkapkan kekhawatirannya bahwa perbedaan keyakinan agama akan menjadi penghalang bagi mereka untuk berkumpul kembali di akhirat kelak. "kalo kelak di akhirat dak bisa besamo karno beda keyakinan,"¹³⁰ kutipan ini bukan sekadar kalimat, melainkan sebuah proyektil emosional yang tepat sasaran, yang menembus pertahanan spiritual Tumenggung.

Dialog eskatologis ini menjadi pemicu spiritual yang paling kuat dan determinan bagi Tumenggung. Kekhawatiran akan keterpisahan abadi dari keluarga yang dicintainya di akhirat menyentuh inti terdalam dari nilai-nilai kekerabatan yang sangat dijunjung tinggi dalam komunitas SAD. Dalam banyak masyarakat adat, ikatan keluarga dan klan tidak hanya relevan di dunia ini, tetapi juga memiliki implikasi

¹³⁰ "Wawancara Bersama Murad Anak Tumenggung, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." (Rawa Mekar, n.d.).

transenden pada alam setelah kematian. Oleh karena itu, ancaman terhadap kebersamaan di akhirat menjadi motivasi yang jauh lebih personal dan mendesak dibandingkan sekadar argumen teologis atau doktrinal yang mungkin dirasakan abstrak. Ini adalah pergeseran dari kognisi ke afeksi, menunjukkan dimensi emosional yang mendalam dari proses konversi.

Selain pemicu eskatologis, Tumenggung juga mulai menyadari keterpisahan simbolik dan praktik sehari-hari yang muncul akibat perbedaan agama. Ia mengamati bagaimana praktik konsumsi makanan (terutama daging babi yang dilarang dalam Islam) menciptakan segregasi dalam ritual makan bersama keluarganya. "saya kalo makan ba pisah lah dengan mereka,"¹³¹ narasi ini bukan hanya tentang makanan, melainkan tentang putusnya kebersamaan komunal dan simbolik dalam sebuah aktivitas fundamental. Hal ini semakin memperkuat kesadaran Tumenggung akan implikasi praktis dari perbedaan keyakinan, yang kini mengancam keharmonisan dan kebersamaan keluarga intinya, sebuah unit sosial paling penting dalam budaya SAD.

Gabungan dari tekanan emosional yang berasal dari kekhawatiran eskatologis anak dan observasi atas perbedaan praktik sehari-hari mendorong Tumenggung untuk secara aktif dan lebih

¹³¹ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

terbuka mempelajari ajaran Islam. Keputusan ini bukan lagi hasil dari persuasi eksternal semata, melainkan buah dari internalisasi dan refleksi pribadi yang mendalam. Ia mencari pemahaman, bukan paksaan, atas dasar dorongan dari dalam dirinya sendiri dan lingkup terdekatnya. Proses ini menandakan adanya kesadaran individual yang lahir dari pengalaman langsung dan relasi emosional dalam lingkup keluarga. Setelah mempelajari ajaran Islam, Tumenggung pun menyatakan keislamannya secara sukarela dan tanpa paksaan. Proses ini tidak hanya memperlihatkan perubahan identitas spiritual, tetapi juga pergeseran paradigma kultural yang sebelumnya tertutup terhadap unsur luar.

Tumenggung menggambarkan momen pencerahannya, yang memuncak pada keputusannya:

"Setelah duo sampai tigo tahun kurang lebih sayo sayo keluar lagi nak nemu orang umah dengan anak-anak ternyata mereka lah pedek galo ngaji dan membaco tulih dan jugo anak-anak dengan orang umah lah masuk islam. Pado saat itu sayo masih meluk kepercayaan lamo, yang mano masih makan babi dan sebagainyo jadi sayo kalo makan ba pisah lah dengan mereka, sampai akhirnyo anak sayo bilang kalo kelak di akhirat dak bisa besamo karno beda keyakinan di situ saya mulai ta menung dan melihat kebenaran akan agama islam ko, sampai akhirnyo sayopun memeluk agama islam dan sayo mendapati ketenangan jiwa setelah memeluk agama islam. Dan sayopun mengajak sanak-sanak adik-adik sayo untuk memeluk islam jugo".¹³²

¹³² “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

(Setelah kurang lebih 2-3 tahun saya kembali menyambangi istri-istri saya dan juga anak-anak, dan ternyata mereka sudah bisa mengaji dan membaca, dan mereka telah memeluk agama Islam. Pada saat itu saya masih memeluk kepercayaan lama saya, yang mana masih makan babi dan sebagainya, yang mana di Islam itu dilarang. Jadi ketika kami makan, saya beda sendiri tempat makanan dan sebagainya dengan mereka. Hingga suatu ketika anak saya berbicara bahwa nantinya di akhirat saya tidak bisa bersama-sama dengan mereka karena berbeda keyakinan. Di situlah saya mulai merenungi ajaran Islam, hingga akhirnya saya pun memeluk Islam dan saya merasakan kedamaian, dan saya pun juga mengajak sanak saudara saya untuk memeluk agama Islam.)

Pengalaman Tumenggung yang merasakan "ketenangan jiwa" setelah memeluk Islam menunjukkan bahwa keputusannya adalah hasil dari pencarian kebenaran dan pengalaman spiritual pribadi, yang berujung pada pemenuhan emosional dan batiniah. Ini adalah validasi subjektif terhadap ajaran baru yang ia peluk, mengindikasikan bahwa konversi bukan hanya perubahan identitas lahiriah, tetapi juga pengalaman batiniah yang mendalam yang memberikan rasa damai dan keutuhan.

Maka secara tegas dapat diidentifikasi dialog eskatologis dan ikatan keluarga sebagai pemicu utama konversi Tumenggung. Kekhawatiran akan keterpisahan di akhirat dan perbedaan praktik sehari-hari yang memecah kebersamaan keluarga menjadi motivasi yang jauh lebih kuat daripada persuasi kognitif semata. Ini menegaskan

bahwa keputusan konversi pada tingkat personal dan khususnya pada pemimpin adat, bersifat holistik, menggabungkan pertimbangan emosional, spiritual, dan sosial. Keislaman Tumenggung bukanlah akhir dari proses, melainkan sebuah juncture krusial yang mengarah pada difusi keyakinan di komunitasnya, karena posisi sentralnya sebagai figur otoritas.

d. Tumenggung sebagai agen konversi internal: mekanisme difusi kolektif

Dalam struktur sosial komunitas Suku Anak Dalam (SAD), peran Tumenggung melampaui dimensi administratif semata, ia merupakan figur yang memiliki otoritas spiritual, kultural, dan simbolik yang sangat sentral. Oleh karena itu, keputusan seorang Tumenggung untuk memeluk agama tertentu secara inheren mengandung implikasi sosial dan ideologis yang luas bagi dinamika komunitasnya. Proses konversi Tumenggung dalam konteks ini menunjukkan perubahan ideologis yang berakar pada pengalaman personal, interaksi edukatif, dan refleksi spiritual yang mendalam.

Dengan keislaman Tumenggung, dinamika konversi di kalangan Suku Anak Dalam mengalami pergeseran fundamental. Tumenggung, yang sebelumnya adalah figur yang paling resisten, kini bertransformasi menjadi agen konversi internal yang paling efektif dan tak tergantikan. Peran sentralnya dalam struktur sosial dan otoritasnya sebagai pemimpin adat memberinya legitimasi yang kuat untuk memengaruhi komunitasnya. Ini adalah *pivot* strategis, upaya dakwah yang

sebelumnya bersifat eksternal kini mendapatkan saluran internal yang otentik dan memiliki resonansi budaya yang mendalam.

Kesaksian Tumenggung pasca-keislamannya sangat gamblang:

"Setelah sayo masuk islam sayo masuk lagi ka dalam ngajak sanak-sanah sayo keluargo sayo untuk meluk islam jugo."¹³³
(Setelah saya masuk Islam, saya kembali lagi ke dalam rimba sana untuk mengajak sanak saudara saya untuk memeluk Islam.)

Kutipan ini menunjukkan inisiatif proaktifnya untuk kembali ke rimba dan secara personal menyampaikan pengalamannya spiritualnya kepada keluarga besar dan sanak saudara. Ini bukan lagi sekadar rekomendasi, melainkan sebuah seruan yang berasal dari figur paling dihormati, yang telah membuktikan kebenaran Islam melalui transformasi pribadi dan keluarganya. Dalam konteks budaya SAD, di mana kepemimpinan adat sangat dihormati, tindakan Tumenggung memiliki efek domino yang luar biasa, memicu gelombang konversi yang signifikan.

Otoritas inheren Tumenggung, baik secara spiritual maupun sosial, memberikan validasi internal yang tak terbantahkan bagi ajaran Islam. Anggota komunitas, yang secara tradisional sangat menghormati dan mengikuti keputusan pemimpin adat mereka, cenderung lebih mudah menerima ajaran baru ketika diperkenalkan oleh figur yang mereka kenal, percaya, dan yang merupakan bagian dari identitas

¹³³ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

kolektif mereka.¹³⁴ Proses ini jauh lebih efektif dan organik dibandingkan upaya dakwah dari pihak eksternal semata, yang kerap dipandang dengan kecurigaan atau sebagai ancaman terhadap otonomi mereka.

Penyebaran Islam di kalangan SAD melalui Tumenggung dapat digambarkan sebagai difusi internal (*internal diffusion*). Ini adalah proses di mana sebuah inovasi (dalam hal ini, agama Islam) menyebar di dalam suatu sistem sosial melalui komunikasi dari individu yang telah mengadopsi kepada individu lain dalam jaringan sosial yang sama. Tumenggung, dengan statusnya, menjadi "opinion leader" yang melegitimasi Islam di mata komunitasnya, mempercepat proses penerimaan dan adopsi secara kolektif, dari lingkup keluarga inti hingga keluarga besar dan seterusnya. Usahanya membuahkan hasil, sebagian besar keluarganya juga memutuskan untuk masuk Islam. Fenomena ini menandai perubahan orientasi religius secara kolektif di dalam komunitas tersebut, yang sebelumnya sangat tertutup terhadap pengaruh luar.

Keberhasilan dakwah Ustadz Kohar, yang kini diperkuat oleh legitimasi internal Tumenggung, mendapatkan pengakuan formal dari pemerintah daerah. Pengangkatan Ustadz Kohar sebagai dai resmi pendamping SAD di Padang Kelapo melalui Surat Keputusan (SK) Bupati Batanghari adalah validasi institusional terhadap efektivitas

¹³⁴ "Wawancara Bersama Merekat, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.," n.d.

model dakwah yang kontekstual dan adaptif ini.¹³⁵ Ini juga menunjukkan adanya dukungan eksternal yang terlembaga untuk keberlanjutan proses konversi dan pembinaan komunitas SAD, menciptakan sinergi antara agen internal dan eksternal.

Proses ini mengukuhkan bahwa konversi kolektif di komunitas adat adalah sebuah proses berjenjang, yang bergerak dari transformasi individual berbasis pendidikan dan relasi keluarga menuju konversi kolektif yang dipimpin oleh tokoh adat internal yang telah mengalami perubahan. Ini adalah model yang melampaui pendekatan dakwah konvensional, menggabungkan pendidikan, keteladanan personal, ikatan emosional keluarga, dan memanfaatkan struktur sosial tradisional untuk mencapai transformasi yang holistik dan berkelanjutan.

Maka secara definitif menempatkan Tumenggung sebagai agen konversi internal yang pivotal dan esensial dalam proses konversi keagamaan di kalangan SAD. Otoritas inherennya, baik spiritual maupun sosial, memungkinkan legitimasi dan difusi ajaran Islam dari "dalam ke luar" yang jauh lebih efektif. Konversi Tumenggung berfungsi sebagai katalisator utama bagi perubahan orientasi keagamaan kolektif, membuktikan bahwa dalam komunitas adat yang kohesif, keberhasilan proses konversi sangat bergantung pada peran aktif dan penerimaan dari tokoh adat. Ini adalah manifestasi dari strategi dakwah

¹³⁵ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

yang berhasil beradaptasi dengan cultural grammar lokal, menghasilkan transformasi sosial dan spiritual yang berkelanjutan dan organik.



Gambar 4.8: bersama ustadz kohar dan keluarga tumenggung jelitai

Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan peneliti atas hasil penggalan data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi suku anak dalam di Desa Padang Kelapo di Kecamatan Muaro Sebo Ulu Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi, dengan Tiga fokus penelitian, maka diperoleh temuan sebagai berikut:

Tabel: 4.1

Temuan Penelitian

No	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
1.	Proses Konversi Keagamaan Suku Anak Dalam Jambi	Katalisator Awal: Konflik Internal dan Mobilitas Geografis	<ul style="list-style-type: none"> - Adanya konflik antarkelompok SAD. - Terjadinya perpindahan geografis komunitas. - Kemunculan titik kontak dengan

No	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
			masyarakat mayoritas/pihak luar. - Reaksi awal komunitas SAD terhadap pihak luar (Ustadz Kohar).
		Edukasi sebagai Katalisator Kepercayaan: Transformasi Personal Melalui Literas	- Tumenggung menitipkan anak-anak untuk belajar. - Perkembangan literasi dan pemahaman agama pada anak-anak. - Perubahan persepsi Tumenggung setelah melihat hasil edukasi. - Tumenggung menitipkan anggota keluarga lain untuk belajar.
		Refleksi Eskatologis dan Ikatan Keluarga: Pemicu Utama Konversi Tumenggung	- Adanya dialog/kekhawatiran tentang akhirat. - Munculnya kesadaran akan perbedaan praktik sehari-hari. - Tumenggung aktif mencari pemahaman Islam. - Keputusan Tumenggung memeluk Islam.
		Tumenggung sebagai Agen Konversi Internal: Mekanisme Difusi Kolektif	- Peran Tumenggung dalam menyebarkan Islam di komunitas. - Efektivitas Tumenggung sebagai "opinion leader." - Respon komunitas terhadap ajakan Tumenggung. - Pengakuan eksternal terhadap peran Ustadz Kohar.

4. Peran Pendidikan Agama Islam Dan Strategi Pendidik Dalam Proses Konversi Agama

a. Pendidikan informal sebagai katalisator Transformasi keagamaan

Pendidikan informal yang diprakarsai oleh Ustadz Kohar terbukti menjadi katalisator utama dalam memicu pergeseran identitas keagamaan di Komunitas SAD. Fenomena ini menyoroti bagaimana pendidikan agama islam, dalam konteks masyarakat tradisional, melampaui transmisi doktrin semata, bertransformasi menjadi instrumen holistik yang menyentuh dimensi afektif, sosial, dan kultural secara mendalam.

Ustadz Kohar menjelaskan inisiasi proses pembelajaran ini:

"Setelah beliau titipkan anak-anaknya, kemudian saya ajarkan yang awalnya ngaji membaca al-qur'an kemudian membaca dan berhitung, lumayan lama saya itu mengajarkan anak-anak tumenggung sekitar kurang lebih 2 tahunan."¹³⁶

Dari penjelasan wawancara di atas mengindikasikan bahwa inisiatif personal Ustadz Kohar, yang dimulai dari rumahnya dan kemudian berkembang menjadi mushola di tengah permukiman SAD, merupakan langkah strategis. Ruang belajar informal ini secara bertahap berfungsi sebagai wadah kaderisasi iman, memfasilitasi individu SAD untuk mengenal dan menerima ajaran Islam dari fondasi paling dasar melalui interaksi personal yang intens dan berkelanjutan. Pendekatan ini

¹³⁶ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." (Desa Mekar Sari, n.d.).

secara fundamental berbeda dengan model pendidikan formal yang mungkin terasa asing dan resistif bagi komunitas ini.

Lebih lanjut, Ustadz Kohar menekankan pentingnya adaptasi dalam proses pengajaran:

"Yang mana pembelajarannya awal mulanya di rumah saya ini, saya mengajarkan mereka ngaji dan membaca akan tetapi terdapat beberapa kesulitan tentunya yang mana mereka sebelumnya tidak bisa membaca dan mengenal angka".¹³⁷

Pernyataan ini menggarisbawahi bahwa pendidikan informal ini menjadi sarana internalisasi nilai-nilai Islam yang adaptif dan kontekstual. Ustadz Kohar tidak memaksakan kurikulum yang kaku, melainkan menyesuaikan materi dan metode pengajaran dengan kondisi, kemampuan kognitif, dan afektif komunitas. Konsep keimanan dan praktik ibadah diajarkan secara bertahap, terintegrasi dengan kehidupan sehari-hari SAD, sehingga nilai-nilai baru ini diinternalisasi sebagai bagian alami dari perkembangan diri, bukan sebagai pemaksaan.

Aspek penting lainnya dari pendidikan informal ini adalah perannya sebagai mediasi kultural antara Islam dan tradisi lokal SAD. Ustadz Kohar memahami bahwa untuk diterima oleh komunitas yang memegang teguh adat istiadat, pendekatan haruslah menghargai dan tidak menihilkan warisan budaya mereka.¹³⁸ Hal ini menciptakan

¹³⁷ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

¹³⁸ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

jembatan yang memungkinkan nilai-nilai Islam diserap tanpa memicu resistensi atau perasaan terancam terhadap identitas asli SAD, sebuah bentuk akomodasi budaya yang cerdas.

Awalnya, upaya Ustadz Kohar memang menghadapi penolakan signifikan dari Tumenggung dan masyarakat SAD.¹³⁹ Resistensi ini merupakan fenomena lazim ketika pihak luar mencoba berinteraksi dengan komunitas adat yang cenderung tertutup. Namun, niat baik dan ketulusan Ustadz Kohar untuk memahami budaya mereka, bukan sekadar mengislamkan, menjadi kunci pembuka. Beliau datang dengan tujuan memperkenalkan literasi dasar seperti membaca, mengenal angka, dan mengaji, yang sebelumnya tidak dapat diakses oleh SAD karena ketiadaan pendidikan formal.

Melihat konsistensi dan niat tulus Ustadz Kohar, Tumenggung akhirnya menunjukkan kepercayaan dengan menitipkan enam anaknya, termasuk Murad, kepada beliau. Momen krusial ini menandai permulaan penerimaan pendidikan informal tersebut. Ustadz Kohar kemudian mengajarkan mereka membaca, berhitung, dan mengaji selama kurang lebih dua hingga tiga tahun. Capaian ini bukan hanya sekadar kemampuan akademis, tetapi juga bukti nyata efektivitas pendekatan Ustadz Kohar. Keberhasilan awal dengan anak-anak SAD ini menjadi validasi empiris bagi Tumenggung dan seluruh komunitas. Ketika Tumenggung menyaksikan anak-anaknya mahir membaca dan

¹³⁹ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

mengaji, hal ini tidak hanya membangkitkan kebanggaan tetapi juga menumbuhkan keyakinan yang lebih besar terhadap Ustadz Kohar, memicu fase selanjutnya dalam proses konversi.

b. Strategi Dakwah Kultural dan Pendekatan humanistik ustadz kohar

Strategi dakwah yang diterapkan oleh Ustadz Kohar dalam proses islamisasi SAD secara fundamental dicirikan oleh pendekatan humanistik yang berakar kuat pada pembangunan relasi sosial, serta bersifat sangat kontekstual terhadap latar belakang kultural unik masyarakat SAD. Pendekatan ini merupakan kunci keberhasilan, mengingat kompleksitas dinamika sosial dan budaya komunitas adat yang cenderung tertutup terhadap pengaruh eksternal. Kontekstualisasi ini menekankan bahwa pendidikan transformatif harus berakar pada nilai-nilai lokal agar mampu menciptakan perubahan yang berkelanjutan dan tidak bersifat superfisial.

Ustadz Kohar menjelaskan pendekatannya:

"Adapun pendekatan yang saya lakukan, yaa saya melakukan pendekatan dengan cara mereka, yaitu pelan-pelan kita sampaikan dan kita ajarkan, karena kalau enggak gitu takut mereka tersinggung pula dengan kita".¹⁴⁰

Kutipan ini menggarisbawahi inti dari strategi Ustadz Kohar, yaitu dakwah *bil hikmah* (dengan kebijaksanaan) dan keteladanan (*uswah hasanah*). Beliau secara konsisten menghindari sikap konfrontatif atau pemaksaan ajaran Islam secara frontal. Sebaliknya, Ustadz Kohar

¹⁴⁰ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

memilih untuk membangun relasi interpersonal yang kuat, dilandasi oleh rasa kepercayaan dan penghormatan mendalam terhadap nilai-nilai lokal serta adat istiadat SAD. Sikap kehati-hatian ini sangat krusial dalam menghadapi resistensi awal yang lazim muncul ketika pihak luar mencoba masuk ke dalam komunitas adat yang memegang teguh identitasnya.

Kualitas pribadi Ustadz Kohar yang mencerminkan nilai-nilai Islami seperti kejujuran, disiplin, empati, dan kesabaran menjadi faktor kunci dalam membangun kepercayaan. Keteladanan beliau menjadikan Ustadz Kohar sebagai figur panutan yang hidup dan dihormati di tengah komunitas.¹⁴¹ Anggota SAD tidak hanya mendengar ajaran Islam, tetapi juga melihat bagaimana ajaran tersebut diwujudkan dalam perilaku nyata sang pendidik, menciptakan resonansi emosional yang kuat dan mempercepat proses penerimaan.

Momen puncak dari proses konversi Tumenggung sendiri, dan kemudian secara domino diikuti oleh seluruh komunitas, menjadi bukti empiris yang kuat akan efektivitas strategi dakwah humanistik ini. Perbedaan praktik hidup, seperti tata cara memasak dan pilihan makanan (khususnya isu konsumsi babi yang diharamkan dalam Islam), mulai muncul setelah anak dan istri Tumenggung memeluk Islam, sementara Tumenggung sendiri masih memegang kepercayaan leluhur.

¹⁴¹ “Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.” (Desa Padang Kelapo, n.d.).

Konflik nilai dan praktik ini menciptakan dinamika internal dalam keluarga inti Tumenggung.

Konflik batin Tumenggung mencapai puncaknya ketika salah satu anaknya, yang telah belajar Islam, mengungkapkan kekhawatiran yang mendalam tentang kemungkinan tidak bertemu lagi di akhirat kelak karena perbedaan keyakinan. Pernyataan polos ini memicu refleksi mendalam dalam diri Tumenggung. Beliau mulai merenungkan implikasi perbedaan keyakinan yang menciptakan "pemisah" di dunia, dan betapa lebih seriusnya jika pemisahan itu berlanjut hingga akhirat.¹⁴²

Dalam masa perenungannya, Tumenggung juga secara intensif mengamati ajaran Islam yang disampaikan Ustadz Kohar. Kualitas dakwah *bil hikmah* dan keteladanan yang konsisten dari Ustadz Kohar, yang tidak pernah memaksakan namun selalu menunjukkan kebaikan, memberikan pemahaman yang mendalam tentang esensi Islam. Hasil dari observasi dan perenungan pribadi ini adalah keputusan Tumenggung untuk memeluk agama Islam.

Kesaksian pribadi Tumenggung tentang "ketenangan" yang diperoleh setelah memeluk Islam menjadi validasi empiris yang paling kuat atas keberhasilan pendekatan humanistik ini. Ketenangan spiritual yang dirasakan Tumenggung menjadi bukti bahwa konversi tersebut bukan sekadar perubahan identitas formal, melainkan transformasi batin

¹⁴² “Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.”

yang memberikan kedamaian. Ini menunjukkan bahwa pendekatan yang menghargai kebebasan memilih dan menyentuh sisi spiritual individu jauh lebih efektif daripada metode dogmatis.



gambar 4.9: ustaz kohar memberikan ceramah di SAD

c. Model dan metode pembelajaran ustadz kohar

Keberhasilan strategi pendidikan yang diimplementasikan oleh Ustadz Kohar tidak dapat dilepaskan dari penerapan model pembelajaran yang sangat adaptif dan responsif terhadap karakteristik serta kebutuhan unik komunitas Suku Anak Dalam (SAD). Pendekatan pedagogis beliau secara eksplisit mencerminkan mengenai pentingnya bahwa proses belajar harus berangkat dari konteks sosial dan pengalaman hidup nyata peserta didik. Ustadz Kohar tidak memaksakan

kurikulum baku, melainkan menciptakan sebuah lingkungan belajar yang selaras dengan realitas kehidupan dan budaya SAD.¹⁴³

Analisis mendalam terhadap data lapangan mengidentifikasi empat model pembelajaran kunci yang menjadi fondasi keberhasilan Ustadz Kohar:

1) Model Pembelajaran Kontekstual (*Contextual Teaching and Learning*): Ustadz Kohar secara jelas menerapkan model ini dengan berfokus pada keterkaitan erat antara materi yang diajarkan dengan dunia nyata dan kebutuhan praktis peserta didik SAD. Ustadz Kohar menyampaikan:

"Yaa materi yang saya ajarkan ke anak-anak yaa yang pertama tentu menuntun mereka dalam mengaji yang mana saya menggunakan iqro, dan juga saya mengajarkan do'a harian dan kisah kisah teladan dan ajaran agam islam seperti rukun iman dan rukun islam".¹⁴⁴

Sebagai contoh, materi fikih tentang tata cara bersuci (thaharah) tidak diajarkan secara teoretis semata, melainkan langsung dikaitkan dengan kebutuhan praktis mereka dalam menjalankan ibadah shalat sehari-hari. Ini membuat materi terasa relevan dan memiliki aplikasi langsung dalam kehidupan mereka. Pembelajaran doa-doa harian dan pengenalan akhlak bagi anak-anak juga bertujuan langsung untuk membentuk perilaku dan karakter Islami yang dapat

¹⁴³ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.".

¹⁴⁴ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.".

diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari mereka, menciptakan keselarasan antara ajaran agama dan praktik hidup.

2) Model Pembelajaran Berbasis Kelompok Usia (*Differentiated Instruction*): Ustadz Kohar secara cerdas mengimplementasikan model ini dengan menyesuaikan materi dan metode pengajaran berdasarkan karakteristik kognitif, afektif, dan kebutuhan unik dari setiap kelompok usia dalam komunitas SAD. Diferensiasi ini sangat penting mengingat variasi latar belakang pendidikan dan pengalaman belajar di antara mereka.

a) Untuk Kelompok Orang Tua (Dewasa): Fokus utama Ustadz Kohar adalah pada pengembangan aspek afektif, yaitu pembentukan sikap positif dan penerimaan ajaran agama melalui pendekatan dakwah *bil hikmah* dan keteladanan. Ustadz Kohar menjelaskan adaptasinya:

"Yaa tentunya cara pengajaran yang kita lakukan berbeda cara pendekatan pengajaran dengan anak-anak dan orang tua, yang kita tahu mereka tidak bisa membaca dan berhitung tentu hal ini sedikit kesulitan dalam proses pengajaran kepada orang tua, dan saya menggunakan metode berbasis hapalan, seperti surat al-fatihah dan surah-surah pendek lainnya. dan juga terkait ilmu fiqih cara bersuci dan ilmu aqidah lainnya".¹⁴⁵

¹⁴⁵ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."

Aspek kognitif, meskipun penting, dicapai melalui metode hafalan murni. Pendidikan Agama Islam (PAI) yang diterapkan Ustaz Kohar kepada kelompok orang tua Suku Anak Dalam (SAD) telah menjadi pilar utama dalam meningkatkan kesadaran beragama mereka, khususnya dalam memperkenalkan konsep tauhid. Menyadari bahwa sebagian besar orang tua SAD memiliki keterbatasan literasi karena absennya pendidikan formal, Ustaz Kohar secara cerdas mengadaptasi metode pengajaran dengan menekankan hafalan murni. Efektivitas metode ini terbukti tinggi berkat daya ingat kuat yang dimiliki SAD. Inti dari transformasi ini adalah pergeseran radikal dari pandangan animisme-dinamisme yang meyakini berbagai roh dan kekuatan gaib, menuju pemahaman akan keesaan Allah sebagai satu-satunya pencipta dan pengatur alam semesta. Melalui pengajaran rukun iman, mereka mulai menyadari bahwa rasa takut dan harapan mereka kini seharusnya tertuju hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang pada gilirannya membawa ketenangan batin yang mendalam, sebagaimana diungkapkan seorang anggota SAD: "Dulu kami takut sama penunggu hutan, sekarang hanya takut sama Allah saja. Hati lebih tenang".¹⁴⁶ Materi PAI yang diberikan pun sangat aplikatif, mencakup fikih dasar seperti tata cara bersuci (*thaharah*) dan akidah tauhid,

¹⁴⁶ "Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo."

disampaikan dengan kesabaran luar biasa, kecepatan yang perlahan, dan kehati-hatian penuh untuk menghargai psikologi belajar mereka. Pendekatan yang bijaksana ini memastikan bahwa fondasi keimanan dan praktik dasar Islam dapat tertanam secara efektif, mengakomodasi keterbatasan literasi SAD sambil memanfaatkan kekuatan ingatan mereka.

- b) Untuk Kelompok Anak-anak: Model pembelajaran yang diterapkan lebih komprehensif, menyerupai pendidikan formal dasar, namun dengan fleksibilitas yang tinggi. Ustadz Kohar mengungkapkan:

"Setelah beliau titipkan anak-anaknya, kemudian saya ajarkan yang awalnya ngaji membaca al-qur'an kemudian membaca dan berhitung, lumayan lama saya itu mengajarkan anak-anak tumenggung sekitar kurang lebih 2 tahunan".¹⁴⁷

Ini mencakup aspek kognitif (pengenalan huruf Iqra' sebagai fondasi untuk membaca Al-Qur'an, serta pengenalan angka untuk berhitung), aspek afektif (pengajaran akhlak Islami melalui kisah-kisah teladan), dan aspek psikomotorik (praktik membaca Iqra' dan menghafal doa-doa). Pola pengajaran kepada anak-anak ini lebih terstruktur dengan tujuan membangun dasar pengetahuan agama yang kuat sejak dini, menyiapkan mereka

¹⁴⁷ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."

untuk pemahaman keislaman yang lebih mendalam di masa depan.

- 3) Model Pembelajaran Berbasis Keteladanan (*Modeling*): Model ini sangat dominan dan merupakan salah satu pilar utama dalam pendekatan dakwah dan pendidikan Ustadz Kohar, terutama efektif pada kelompok orang tua. Dalam masyarakat tradisional yang masih sangat mengandalkan contoh nyata dan figur pemimpin, keteladanan adalah bentuk dakwah yang paling efektif. Ustadz Kohar tidak hanya mengajarkan teori-teori agama, tetapi juga secara konsisten menjadi cerminan hidup Islami yang nyata di hadapan komunitas. Pendekatan ini memungkinkan internalisasi nilai-nilai agama melalui observasi dan peniruan, mempermudah peserta didik untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam. Misalnya, PAI di bawah bimbingan Ustadz Kohar memberikan kerangka etika yang lebih terstruktur, yang kemudian diwujudkan dalam perubahan perilaku konkret. Aturan tentang menutup aurat (kesopanan), pentingnya kebersihan (*thaharah*), dan kebiasaan konsumsi yang halal merupakan bagian dari ajaran moral dalam Islam yang secara bertahap diinternalisasi oleh SAD.

Ustadz Kohar secara aktif menyoroti dan membimbing perubahan kebiasaan berpakaian, seperti yang beliau sampaikan:

"Selain saya ajarkan mengaji, bersuci dan membaca saya juga mengajarkan cara berpakaian, ya seperti yang kita tahu kalau mereka pola pakaiannya hanya menggunakan

kolor saja dengan menggunakan kain panjang untuk pria dan menggunakan kain Panjang dari pusar ke bawah bagi Perempuan".¹⁴⁸

Perubahan ini tidak hanya bersifat fisik, tetapi turut membentuk karakter dan tata krama yang lebih sesuai dengan norma masyarakat yang lebih luas. Kesabaran luar biasa Ustadz Kohar dalam mengajar, bahkan untuk hal sesederhana membaca Al-Fatihah yang membutuhkan waktu lama hingga dikuasai, adalah bukti konkret dari keteladanan dalam berdakwah.¹⁴⁹ Dedikasi dan konsistensi ini berhasil membangun kepercayaan yang kuat dan ikatan emosional antara guru dan murid, menjadikan proses konversi dan internalisasi nilai-nilai Islam berjalan lebih efektif dan berkelanjutan. Dengan demikian, keteladanan Ustaz Kohar berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan ajaran Islam dengan praktik kehidupan sehari-hari SAD, memfasilitasi transformasi moral dan kultural yang mendalam.

- 4) Model Pembelajaran Informal dan Fleksibel: Pendirian lembaga pendidikan yang bersifat informal (awalnya di rumah Ustadz Kohar, kemudian di mushola yang dibangun di dalam permukiman SAD) dan jadwal kunjungan yang terbilang fleksibel (3 kali seminggu) menunjukkan adopsi model pembelajaran informal dan sangat fleksibel.¹⁵⁰ Model ini sangat tepat untuk komunitas SAD yang

¹⁴⁸ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

¹⁴⁹ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

¹⁵⁰ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

memiliki keterbatasan akses terhadap pendidikan formal reguler dan pola hidup yang sering berpindah (*melangun*). Fleksibilitas ini memungkinkan proses belajar tetap berjalan meskipun dengan segala keterbatasan infrastruktur seperti ketiadaan listrik (Ustadz Kohar membawa lampu cas) dan kondisi sosial ekonomi komunitas. Keterbatasan akses geografis yang membuat perjalanan memakan waktu 50-60 menit dan sulit dilalui saat hujan juga menjadi faktor yang mendorong fleksibilitas ini, menunjukkan komitmen Ustadz Kohar yang luar biasa.¹⁵¹



gambar 4.10: anak-anak SAD belajar membaca al-Qur'an

d. Hambatan dan Tantangan dalam Pendidikan Keagamaan

Dalam pelaksanaan pendidikan keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam, berbagai hambatan dan tantangan struktural maupun kultural menjadi bagian dari dinamika yang kompleks. Meskipun telah terjadi kemajuan signifikan dalam upaya transformasi religius dan

¹⁵¹ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

literasi dasar, proses ini tidak berlangsung tanpa kendala. Salah satu tantangan paling mendasar yang dihadapi adalah pola hidup nomaden masyarakat Suku Anak Dalam. Gaya hidup berpindah-pindah (*melangun*) dari satu lokasi ke lokasi lain menyebabkan tidak adanya kepastian tempat tinggal tetap, sehingga menyulitkan dalam membangun sistem pendidikan yang berkesinambungan dan terstruktur. Ustadz Kohar sendiri merasakan dampak dari mobilitas ini:

"Kadang kala saya sering merasa kesulitan dengan suku anak dalam ini karena mereka sering melangun (berpindah-pindah dari satu lokasi ke lokasi lain) sehingga saya merasa kesulitan untuk mengakses mereka karena tidak ada kepastian tempat tinggal yang tetap".¹⁵²

Mobilitas tinggi ini bukan hanya berdampak pada keberlangsungan proses belajar-mengajar, tetapi juga menyulitkan upaya pemantauan perkembangan peserta didik. Bagi para pendidik seperti Ustadz Kohar, pola ini mengharuskan adanya fleksibilitas tinggi dalam merancang metode pengajaran yang dapat diadaptasi pada konteks ruang dan waktu yang terbatas. Upaya penyampaian materi keagamaan dan literasi pun harus dilakukan secara sporadis, tergantung pada keberadaan komunitas di lokasi tertentu. Konsekuensinya, keberhasilan pendidikan sangat ditentukan oleh kontinuitas hubungan interpersonal dan tidak semata-mata pada sistem pendidikan formal.

¹⁵² "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

Selain tantangan mobilitas, aspek resistensi budaya terhadap pengaruh luar menjadi hambatan kultural yang signifikan. Pada tahap awal interaksi, masyarakat Suku Anak Dalam menunjukkan sikap defensif terhadap ajakan pendidikan dan pengenalan agama yang dibawa oleh pihak luar. Kekhawatiran akan hilangnya nilai-nilai adat dan tradisi leluhur menjadi alasan utama penolakan tersebut. Hal ini dapat dimengerti mengingat mereka telah lama hidup dalam ekosistem budaya yang tertutup dan memiliki sistem pengetahuan tersendiri yang diwariskan secara turun-temurun. Resistensi budaya ini tidak bisa dihadapi dengan pendekatan konfrontatif, melainkan melalui proses pendekatan bertahap yang berbasis empati dan kepercayaan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ustadz Kohar.

Tantangan lain yang turut memperlambat efektivitas pendidikan keagamaan adalah keterbatasan sarana dan prasarana penunjang. Ketiadaan fasilitas belajar yang memadai, seperti ruang kelas, buku bacaan, alat tulis, serta sumber daya manusia pengajar, menjadi hambatan serius. Selain itu, infrastruktur jalan menuju kawasan tempat tinggal Suku Anak Dalam yang terisolasi dari pusat pemerintahan dan fasilitas umum, semakin menyulitkan akses dan distribusi bantuan pendidikan. Ustadz Kohar mengonfirmasi tantangan ini:

"Kadang kala saya seminggu tidak masuk ke dalam, karena kalo lagi hujan jalannya sulit untuk di lalui oleh sepeda motor".¹⁵³

¹⁵³ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

Ini mencerminkan adanya masalah struktural yang lebih luas, yaitu keterbatasan aksesibilitas sebagai bentuk ketimpangan pembangunan yang sistemik dan berkelanjutan. Dengan demikian, problem pendidikan di kalangan Suku Anak Dalam tidak dapat dipahami sebagai sekadar kurangnya fasilitas atau tenaga pengajar, melainkan sebagai manifestasi dari ketidakhadiran negara dan lemahnya komitmen institusional dalam memastikan hak pendidikan yang adil dan inklusif bagi komunitas adat yang hidup dalam keterpencilan geografis dan keterpinggiran sosial.

Namun demikian, berbagai hambatan tersebut tidak serta-merta menghentikan proses konversi keagamaan yang sedang berlangsung. Melalui strategi dakwah yang adaptif, pendekatan personal yang konsisten, dan pembelajaran berbasis dialog serta keteladanan, resistensi budaya secara perlahan dapat dikurangi. Ustadz Kohar misalnya, memanfaatkan kepercayaan dari Tumenggung untuk mulai membina pendidikan pada anak-anak suku, yang kemudian berkembang secara bertahap mencakup anggota komunitas lainnya. Pendekatan ini tidak hanya menunjukkan efektivitas strategi edukasi berbasis komunitas, tetapi juga pentingnya kesabaran dalam proses perubahan sosial. Keberhasilan ini juga menunjukkan bahwa tantangan dalam pendidikan keagamaan bukan hanya soal teknis atau material, melainkan juga berkaitan erat dengan aspek relasional. Relasi yang dilandasi rasa saling percaya, saling menghormati, dan kesediaan untuk

memahami nilai-nilai lokal, jauh lebih efektif dibanding pendekatan *top-down* yang birokratis. Di sinilah pendekatan dialogis dalam pendidikan menjadi penting, di mana proses belajar berlangsung bukan hanya satu arah, tetapi sebagai pertukaran nilai dan pengetahuan yang saling memperkaya.

e. Proses Dakwah dan dampak sosial keagamaan

Proses dakwah yang dijalankan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) oleh Ustadz Kohar adalah representasi nyata dari dakwah partisipatoris, sebuah konsep yang ditekankan sebagai bentuk dakwah yang melibatkan dan memberdayakan komunitas. Ustadz Kohar tidak hanya fokus pada penyampaian materi keagamaan, melainkan secara aktif membangun relasi harmonis melalui pendekatan partisipatif yang inklusif. Ini termasuk kehadirannya dalam berbagai acara adat komunitas, kesediaannya untuk membantu urusan sosial masyarakat, hingga penyediaan bantuan kemanusiaan yang diperlukan.

Dalam konteks ini, peran Pendidikan Agama Islam (PAI) tidak bersifat monologis, yaitu hanya menyampaikan ajaran satu arah, melainkan dialogis dan kolaboratif. Hal ini secara signifikan memperkuat solidaritas sosial di antara anggota komunitas dan menciptakan ruang bagi tumbuhnya kepercayaan kolektif terhadap Islam. PAI, melalui Ustadz Kohar, berfungsi sebagai semacam "perekat sosial" yang menyatukan komunitas dalam nilai-nilai baru tanpa secara radikal memutuskan ikatan-ikatan antarwarga yang telah lama terbentuk

berdasarkan adat dan kekerabatan. Konversi agama, dengan demikian, tidak hanya dimaknai sebagai perubahan ideologis semata, tetapi juga sebagai proses rekonstruksi relasi sosial, di mana nilai-nilai solidaritas dan gotong royong menjadi elemen esensial yang diinternalisasi dalam ajaran Islam yang baru mereka peluk.

Momen krusial dalam proses dakwah ini adalah ketika Tumenggung, setelah menyaksikan perubahan positif pada anak dan istrinya serta merasakan ketenangan batin, memutuskan untuk memeluk Islam. Keputusan Tumenggung ini menjadi titik balik yang monumental bagi seluruh komunitas SAD. Setelah bersyahadat, Tumenggung tidak berhenti di situ beliau secara proaktif kembali ke dalam rimba untuk mengajak sanak saudara serta masyarakat SAD lainnya agar turut memeluk agama Islam.¹⁵⁴ Tindakan Tumenggung ini menunjukkan efek snowball atau domino dari pendekatan berbasis kepercayaan dan keteladanan yang dibangun oleh Ustaz Kohar.

Dampak dari konversi Tumenggung sangat signifikan, banyak anggota SAD kemudian mengikuti jejak beliau dan secara sukarela memeluk Islam. Ini mengindikasikan bahwa kepemimpinan lokal dan legitimasi seorang tokoh adat memiliki peran yang sangat strategis dalam mempercepat difusi nilai-nilai baru. Dengan semakin banyaknya anggota komunitas yang masuk Islam, muncul kebutuhan akan fasilitas

¹⁵⁴ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

keagamaan. Ustadz Kohar, bersama dengan komunitas yang telah memeluk Islam, secara kolektif membangun sebuah mushola di dalam permukiman mereka. Mushola ini kini tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, melainkan juga menjadi pusat pembelajaran agama Islam dan pengajaran literasi dasar yang baru, menggantikan lokasi pengajaran sebelumnya di rumah Ustadz Kohar.

Pembangunan mushola ini bukan hanya sekadar pembangunan fisik, melainkan simbol nyata dari tumbuhnya kesadaran identitas kolektif Muslim di kalangan SAD. Keberadaan mushola menunjukkan adanya komitmen komunitas terhadap praktik keagamaan dan pendidikan. Meskipun terdapat tantangan geografis yang sulit, seperti akses jalan yang memakan waktu 50-60 menit dari rumah Ustadz Kohar dan ketiadaan listrik di lokasi (memaksa Ustadz Kohar membawa lampu cas), beliau tetap berkomitmen untuk masuk ke sana 3 kali seminggu. Komitmen ini mencerminkan dedikasi luar biasa Ustadz Kohar terhadap keberlangsungan pendidikan dan dakwah di tengah komunitas SAD.

Transformasi keagamaan ini juga membawa dampak nyata pada aspek-aspek kehidupan lainnya di luar ranah spiritual. Misalnya, pola berpakaian masyarakat mulai mengalami penyesuaian yang signifikan, seiring dengan internalisasi nilai-nilai kesopanan dalam Islam. Interaksi sosial mereka juga menjadi lebih terbuka terhadap dunia luar, termasuk dalam hal pentingnya pendidikan bagi anak-anak dan akses terhadap

pelayanan kesehatan. Perubahan ini menunjukkan adanya pergeseran paradigma dari kehidupan yang sebelumnya sangat tertutup.

Lebih jauh lagi, munculnya keinginan di kalangan SAD untuk hidup lebih menetap dibandingkan dengan kebiasaan berpindah-pindah (*melangun*) yang selama ini menjadi bagian integral dari identitas budaya mereka, adalah indikator kuat bahwa PAI telah berfungsi sebagai instrumen rekonstruksi sosial yang menyeluruh. Perubahan ini, dari kehidupan nomaden menjadi keinginan untuk menetap, merefleksikan adaptasi terhadap tuntutan ajaran agama (misalnya, kemudahan akses ke mushola dan pendidikan) dan integrasi yang lebih besar dengan masyarakat luas. Semua perubahan ini secara kumulatif menegaskan bahwa peran PAI dan strategi Ustadz Kohar tidak hanya mengubah keyakinan, tetapi juga mentransformasi struktur sosial dan pola hidup komunitas SAD secara fundamental.



Gambar 4.11: bersama ustadz kohar dan dkk

Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan peneliti atas hasil penggalian data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi suku anak dalam di Desa Padang Kelapo di Kecamatan Muaro Sebo Ulu Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi, dengan Tiga fokus penelitian, maka diperoleh temuan sebagai berikut:

Tabel: 4.2

Temuan Penelitian

No	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
1.	Peran Pendidikan Agama Islam Dan Stategi Pendidik Dalam Proses Konversi Agama	Pendidikan Informal sebagai Katalisator Transformasi Keagamaan	<ul style="list-style-type: none"> - Inisiasi dan Lokasi Pembelajaran - Adaptasi Materi dan Metode Pengajaran - Mediasi Kultural dan Pembangunan Kepercayaan
		Strategi Dakwah Kultural dan Pendekatan Humanistik	<ul style="list-style-type: none"> - Pendekatan Dakwah - Kualitas Pribadi Pendidik - Pemicu Konversi Tumenggung
		Model dan Metode Pembelajaran Ustaz Kohar	<ul style="list-style-type: none"> - Model Pembelajaran Kontekstual - Model Pembelajaran Berbasis Kelompok Usia - Model Pembelajaran Berbasis Keteladanan - Model Pembelajaran Informal dan Fleksibel
		Hambatan dan Tantangan dalam Pendidikan Keagamaan	<ul style="list-style-type: none"> - Pola Hidup Nomaden (<i>Melangun</i>) - Resistensi Budaya - Keterbatasan Sarana dan Prasarana - Kendala Geografis dan Aksesibilitas
		Proses Dakwah dan Dampak Sosial-Keagamaan	<ul style="list-style-type: none"> - Model Dakwah - Peran PAI dalam Solidaritas Sosial

No	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
			<ul style="list-style-type: none"> - Efek <i>Snowball</i> Konversi - Simbolisasi Identitas Kolektif - Transformasi Pola Hidup

5. Dampak Konversi Keagamaan Terhadap Identitas Kultural Dan Sosial Suku Anak Dalam Jambi

Konversi keagamaan di kalangan SAD Jambi, khususnya kelompok yang bermukim di kawasan Padang Kelapo, bukanlah sekadar adopsi label identitas baru, melainkan sebuah transformasi multiaspek yang melibatkan interaksi sosial, pendekatan pendidikan, dan keteladanan religius. Proses ini mulai terlihat intensif sejak tahun 2009, pascakonflik internal antara dua kelompok SAD (Batanghari dan Air Hitam), yang memaksa kelompok Batanghari untuk menetap sementara di sekitar Desa Padang Kelapo.¹⁵⁵ Di sinilah inisiatif personal Ustaz Kohar sebagai dai dan pendidik menjadi katalisator penting bagi perubahan ini.

Meskipun SAD dikenal memiliki karakteristik sosial yang cenderung tertutup dan kuat memegang nilai-nilai adat, pendekatan konsisten Ustaz Kohar yang berbasis keteladanan dan kesabaran secara bertahap berhasil memperoleh kepercayaan komunitas. Momen krusial terjadi ketika Tumenggung, sebagai pemimpin adat, mempercayakan enam

¹⁵⁵ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

anaknya, termasuk Murad, untuk belajar literasi dasar dan mengaji.¹⁵⁶ Transformasi Murad dari anak buta huruf menjadi mampu membaca Al-Qur'an dan mengikuti pendidikan formal, menjadi titik balik yang secara etnografis menunjukkan potensi pendidikan sebagai wahana transformasi religius dan sosial. Keberhasilan Murad memberikan dampak psikologis dan kultural signifikan bagi keluarganya, mendorong istrinya turut belajar. Ketika Tumenggung kembali dari rimba setelah tiga tahun dan menyaksikan perubahan drastis pada anak-anak serta istri-istrinya, ia mengalami perenungan spiritual mendalam. Pernyataan emosional anaknya tentang kekhawatiran tidak bisa berkumpul di akhirat karena perbedaan keyakinan memicu refleksi eksistensial. Akhirnya, Tumenggung memutuskan memeluk Islam dan menjadi motor penggerak konversi bagi kerabat dan pengikutnya. Fenomena ini menegaskan bahwa konversi dalam masyarakat adat tidak terjadi secara instan atau koersif, melainkan melalui jalur afeksi, pengaruh simbolik, dan logika kultural yang berakar pada legitimasi pemimpin adat dan pengalaman personal.

Dampak konversi keislaman ini terwujud dalam beberapa dimensi identitas kultural dan sosial SAD, yaitu:

- a. Pergeseran Paradigma Spiritual: Dari Animisme-Dinamisme Menuju Monoteisme Tauhid

Konversi keagamaan di kalangan SAD di Padang Kelapo adalah rekonstruksi fundamental identitas spiritual dan pergeseran signifikan

¹⁵⁶ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

dalam kosmologi mereka. Sebelum bersentuhan dengan Islam, spiritualitas SAD terikat erat pada sistem kepercayaan animisme dan dinamisme, di mana roh-roh alam, penunggu hutan, dan leluhur dipandang sentral sebagai entitas yang memengaruhi kehidupan dan perlu dihormati melalui ritual tertentu. Dengan beralih ke Islam, terjadi pergeseran mendalam dari keyakinan polidemonistik dan politeistik menuju monoteisme tauhid yang mengesakan Tuhan.

Temuan penelitian secara konsisten menunjukkan bahwa keyakinan akan konsep Tuhan Yang Maha Esa (Allah) sebagai satu-satunya pencipta dan pengatur alam semesta mulai secara progresif menggantikan keyakinan pada berbagai kekuatan gaib hutan atau roh penunggu. Seorang anggota SAD yang telah memeluk Islam secara lugas menuturkan:

"setu sebelum kami ko ba pindah ka islam kami takui nian samo dewo jahat tapi kini ko Cuma takui denggan allah, dan jugo hati ko tenang be aso".¹⁵⁷

(Dulu kami takut sama penunggu hutan, sekarang hanya takut sama Allah saja. Hati lebih tenang).

Pernyataan ini merefleksikan adanya transformasi *locus* ketakutan dan harapan, dari entitas alamiah yang beragam ke transendensi ilahiah yang tunggal. Pergeseran ini secara langsung berdampak pada penghilangan praktik ritual tertentu yang sebelumnya dilakukan untuk menghormati roh atau penunggu, digantikan dengan praktik ibadah

¹⁵⁷ "Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo."

salat, zikir, dan doa yang langsung tertuju kepada Tuhan sebagai entitas tunggal. Observasi partisipatif menguatkan bahwa ritual-ritual lama yang bersifat magis-animistik kini semakin jarang dilakukan atau diinterpretasikan ulang dalam bingkai keislaman.

Peran Pendidikan Agama Islam (PAI) yang difasilitasi oleh Ustaz Kohar sangat sentral dalam internalisasi kosmologi baru ini. Materi tentang rukun iman dan rukun Islam, meskipun disampaikan secara sederhana dan berbasis hafalan (menyesuaikan dengan kendala literasi orang tua SAD namun memanfaatkan daya ingat kuat mereka), secara efektif membantu membangun kerangka pemahaman spiritual yang baru. Lebih lanjut, konsep surga dan neraka, serta pertanggungjawaban di akhirat, turut memengaruhi pandangan mereka tentang esensi kehidupan dan kematian. Hal ini terlihat jelas dari pengalaman Tumenggung ketika anaknya mengutarakan kekhawatiran tidak bisa berkumpul di akhirat karena perbedaan agama. Pergeseran kosmologi ini bukan hanya menawarkan kerangka kognitif baru, tetapi juga memberikan rasa aman dan ketenangan batin yang merupakan motivasi kuat di balik keputusan konversi, sebagaimana kesaksian Tumenggung tentang "ketenangan" yang diperoleh setelah memeluk Islam. Ini mengindikasikan bahwa konversi bukan hanya proses kognitif-rasional, tetapi juga sebuah pengalaman afektif yang mendalam yang membawa dampak psikologis positif pada individu.

b. Transformasi Kebiasaan Sehari-Hari Dan Pola Hidup: Internalisasi Nilai Islami

Dampak konversi agama juga secara nyata terekam dalam adaptasi pola hidup dan transformasi kebiasaan sehari-hari komunitas SAD, terutama yang berkaitan dengan praktik keagamaan dan kebersihan. Perubahan ini menunjukkan internalisasi nilai-nilai Islami ke dalam dimensi praksis kehidupan mereka, yang sebelumnya diatur oleh adat dan kepercayaan lama.

- 1) Perubahan Pola Berpakaian. Salah satu perubahan paling mencolok yang terobservasi adalah adaptasi pola berpakaian. Sebelum konversi, pola pakaian SAD umumnya sangat minimalis, seringkali hanya menggunakan kain seadanya yang lazim di komunitas tradisional. Setelah memeluk Islam, muncul kesadaran kolektif untuk menutup aurat, khususnya bagi perempuan yang mulai mengenakan kerudung atau kain panjang. Ustadz Kohar secara bertahap mengajarkan hal ini melalui keteladanan dan edukasi persuasif:

"Selain saya ajarkan mengaji dan membaca saya juga mengajarkan cara berpakaian, ya seperti yang kita tahu kalau mereka pola pakaiannya hanya menggunakan kolor saja dengan menggunakan kain panjang".¹⁵⁸

Perubahan ini merefleksikan internalisasi nilai Islami tentang kesopanan dan kebersihan, yang kemudian menjadi bagian dari

¹⁵⁸ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

identitas kultural yang baru dan lebih sesuai dengan norma masyarakat mayoritas, tanpa kehilangan ciri khas kekhasan pola berpakaian SAD yang sederhana.

- 2) Praktik Kebersihan (Thaharah). Pembelajaran fikih dasar tentang thaharah (bersuci) memiliki dampak signifikan pada kebiasaan kebersihan pribadi dan komunal. Anggota SAD diajarkan pentingnya berwudu sebelum salat dan mandi junub. Meskipun tantangan akses air bersih dan sanitasi masih ada di beberapa lokasi terpencil, observasi menunjukkan peningkatan kesadaran akan kebersihan fisik sebagai bagian integral dari ibadah dan kesehatan, yang mulai terbentuk dan terinternalisasi dalam praktik sehari-hari, berkontribusi pada peningkatan kualitas hidup.
- 3) Pergeseran Kebiasaan Konsumsi. Konversi ke Islam secara langsung memengaruhi kebiasaan konsumsi makanan, terutama terkait dengan pengharaman daging babi (*jukui*).¹⁵⁹ Hal ini menjadi salah satu isu sensitif dan titik konflik awal dalam lingkup keluarga Tumenggung, mengingat babi merupakan bagian dari subsistensi dan budaya konsumsi tradisional.¹⁶⁰ Namun, dengan pemahaman agama yang lebih dalam dan kesadaran akan hukum halal-haram, komunitas SAD yang Muslim secara bertahap mulai menghindari

¹⁵⁹ “Wawancara Bersama Nyilih, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo” (desa Padang Kelapo, n.d.).

¹⁶⁰ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

konsumsi babi dan beralih ke sumber protein halal lainnya. Pergeseran ini juga berdampak pada interaksi sosial, memfasilitasi komunikasi dan makan bersama dengan masyarakat luar yang sudah Muslim.

- 4) Pengurangan Mobilitas (*Melangun*). Salah satu dampak sosial paling signifikan yang teridentifikasi adalah munculnya keinginan kolektif untuk hidup lebih menetap dibandingkan kebiasaan *melangun* (berpindah-pindah). Meskipun tradisi *melangun* masih ada sebagai respons kultural terhadap kehilangan, kesadaran akan kebutuhan beribadah (seperti salat berjamaah di mushola) dan pendidikan bagi anak-anak mendorong mereka untuk mengurangi frekuensi berpindah. Mushola yang dibangun kemudian menjadi titik sentral yang mengikat mereka pada satu lokasi, menciptakan stabilitas sosial-keagamaan yang baru dan secara tidak langsung memfasilitasi akses terhadap layanan dasar seperti pendidikan dan kesehatan.¹⁶¹ Observasi menunjukkan pembangunan mushola telah menjadi jangkar fisik yang signifikan bagi komunitas yang sebelumnya sangat mobil.

c. Rekonfigurasi Struktur Sosial Dan Solidaritas Komunitas

Konversi agama turut membawa perubahan signifikan pada struktur sosial internal SAD dan dinamika solidaritas komunitas, terutama dengan munculnya identitas kolektif sebagai Muslim.

¹⁶¹ “Wawancara Bersama Merekat, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.”

Perubahan ini merekonstruksi relasi antarindividu dan antarkelompok dalam komunitas, sebagaimana diamati melalui interaksi sehari-hari dan perubahan pola kepemimpinan.

- 1) Adaptasi Peran Kepemimpinan Adat. Peran Tumenggung sebagai pemimpin adat terbukti sangat sentral dalam proses konversi kolektif. Konversi Tumenggung tidak meruntuhkan otoritas tradisionalnya, melainkan mengadaptasinya ke dalam kerangka identitas baru. Ia menjadi jembatan antara tradisi adat dan nilai-nilai Islam. Keputusannya memeluk Islam memicu efek *snowball* atau domino, di mana banyak anggota SAD lain mengikuti jejaknya. Ini menegaskan bahwa legitimasi sosial dari pemimpin adat sangat krusial dalam difusi agama baru dalam masyarakat adat. Tumenggung bahkan aktif mengajak kerabatnya di hutan untuk memeluk Islam, menunjukkan perannya sebagai agen dakwah internal yang efektif dan dihormati. Hal ini juga terlihat dari bagaimana Tumenggung tetap menjadi rujukan dalam penyelesaian konflik adat, namun kini dengan pertimbangan nilai-nilai Islami.
- 2) Munculnya Ikatan Solidaritas Keagamaan Baru (*Ukhuwah Islamiyah*). Selain ikatan kekerabatan tradisional yang kuat, konversi agama menciptakan ikatan solidaritas keagamaan baru, yaitu ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Pembangunan mushola bukan hanya fasilitas ibadah, melainkan simbol fisik dari identitas kolektif Muslim dan pusat komunitas baru. Mushola

menjadi tempat berkumpul, belajar, dan beribadah, secara efektif memperkuat kohesi sosial berdasarkan keyakinan yang sama. Ustadz Kohar juga berperan sebagai "perekat sosial" yang memperkuat solidaritas melalui dakwah partisipatoris, yang terlihat dari kehadirannya dalam acara adat dan bantuannya dalam urusan sosial-ekonomi, menjalin jembatan antara identitas adat dan agama.

3) Peningkatan Interaksi dan Keterbukaan dengan Masyarakat Luar.

Konversi agama secara substansial membuka peluang interaksi yang lebih luas dan positif dengan masyarakat luar yang mayoritas Muslim. Sebelumnya, SAD cenderung menutup diri karena stigma dan kekhawatiran akan eksploitasi. Dengan kesamaan agama, muncul jembatan komunikasi dan kerja sama, misalnya dalam hal akses bantuan pendidikan, layanan kesehatan, dan fasilitas umum. Meskipun masih ada tantangan dalam integrasi penuh, kesamaan identitas agama memfasilitasi dialog, mengurangi stigma, dan memungkinkan SAD untuk berpartisipasi lebih aktif dalam jaringan sosial yang lebih luas di luar komunitas mereka. Hal ini terlihat dari partisipasi mereka dalam kegiatan-kegiatan di luar komunitas yang berpusat pada nilai-nilai keislaman.

4) Penguatan Kesadaran Kolektif akan Pendidikan dan Kesehatan. PAI

yang diajarkan oleh Ustadz Kohar tidak hanya berfokus pada ritual, tetapi juga secara implisit menekankan pentingnya ilmu pengetahuan dan kebersihan sebagai bagian dari ajaran Islam. Hal

ini secara langsung mendorong peningkatan kesadaran kolektif di kalangan SAD terhadap urgensi pendidikan bagi anak-anak mereka dan pentingnya akses terhadap layanan kesehatan. Munculnya keinginan untuk hidup menetap juga terkait erat dengan kesadaran ini, karena akses pendidikan dan kesehatan akan lebih mudah di permukiman yang stabil. Inisiatif sunat massal bagi anak-anak SAD yang difasilitasi oleh Ustadz Kohar (sesuai Gambar 4.12 dalam dokumen di bawah ini) merupakan manifestasi nyata dari kesadaran akan kesehatan dan praktik keagamaan.



Gambar 4.12: anak-anak SAD sunat masal di temani ustadz kohar

d. Dinamika Tanggapan Internal Dan Negosiasi Identitas: Akulturasi Budaya Dan Spiritual

Proses konversi keagamaan di kalangan SAD Jambi, yang berawal signifikan pada tahun 2009 pasca konflik internal, memicu dinamika tanggapan internal yang kompleks dan beraneka ragam. Keberhasilan anak Tumenggung, Murad, dalam menguasai baca-tulis dan dasar-dasar ajaran Islam menjadi katalis penting dalam proses transformasi religius. Capaian ini tidak hanya merepresentasikan pencapaian individual, tetapi turut membuka jalur partisipasi bagi anggota keluarga lainnya, termasuk istri Tumenggung, untuk mengikuti proses pembelajaran. Dari sinilah adopsi Islam secara kolektif mulai terbentuk. Konversi ke Islam menuntut tidak hanya penggantian sistem keyakinan, tetapi juga penyesuaian nilai, norma, dan struktur simbolik yang selama ini menjadi landasan hidup komunitas.

Dalam konteks kepercayaan tradisional SAD, konsep Ketuhanan dipahami secara animistik dan transendental, di mana Tuhan diyakini sebagai kekuatan gaib pencipta alam semesta yang kehadirannya ditandai oleh simbol-simbol alam, seperti suara burung gading. Interaksi dengan dimensi supranatural dimediasi melalui ritual, pantangan, dan simbolisme magis yang berakar kuat dalam relasi ekologis dan spiritual masyarakat dengan hutan.¹⁶² Oleh karena itu, masuknya Islam sebagai

¹⁶² “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

agama dengan struktur doktrinal dan ritualistik yang berbeda berbasis kitab suci, kewajiban ibadah formal, dan sistem teologis yang rasional mengharuskan komunitas untuk melakukan redefinisi identitas religius secara mendalam, yang tidak jarang melahirkan ketegangan batin dan resistensi sosial. Perubahan agama dalam masyarakat tradisional seringkali disertai dengan konflik identitas kultural karena agama bukan sekadar sistem keyakinan, tetapi bagian integral dari struktur simbolik masyarakat.

Respons internal terhadap transformasi ini menunjukkan keragaman sikap, sebagaimana diamati melalui interaksi sehari-hari. Sebagian anggota komunitas, terutama generasi muda dan keluarga yang telah mengenal pendidikan formal, menyambut konversi dengan antusias karena melihatnya sebagai jalan menuju kehidupan yang lebih mapan secara sosial dan ekonomi. Akses terhadap pengetahuan, pelayanan kesehatan, serta kemungkinan keterhubungan dengan sistem administratif negara menjadi daya tarik tersendiri. Namun, di sisi lain, kelompok yang lebih tua, terutama pemangku adat dan penjaga tradisi, merasakan adanya ancaman terhadap nilai-nilai leluhur yang selama ini menopang sistem sosial-komunal. Kekhawatiran akan hilangnya makna-makna simbolik dalam ritual adat dan terkikisnya hubungan sakral dengan leluhur menjadi alasan utama resistensi ini.

Tidak hanya perbedaan persepsi antar generasi, proses konversi juga membawa implikasi pada kemungkinan terjadinya fragmentasi

sosial di dalam komunitas. Perbedaan tingkat penerimaan terhadap Islam dapat menimbulkan polarisasi antara kelompok yang memilih mempertahankan sistem kepercayaan lama dan mereka yang sepenuhnya berpindah ke agama baru. Polarisasi ini tidak hanya terjadi pada tataran sosial umum, tetapi juga menyusup ke dalam relasi intim dalam lingkup keluarga atau klan. Ketegangan semacam ini menunjukkan bahwa konversi agama di komunitas adat tidak dapat dipahami sebagai proses spiritual belaka, melainkan sebagai arena kontestasi sosial di mana negosiasi identitas berlangsung secara dinamis dan tidak selalu harmonis.

Fenomena dualisme religius ini memperlihatkan adanya proses hibridisasi dan rekonstruksi identitas yang tidak linier. Sebagian komunitas berusaha mengintegrasikan unsur-unsur Islam ke dalam struktur kepercayaan lama, sehingga muncul bentuk-bentuk sinkretisme yang mencerminkan adaptasi selektif. Contohnya terlihat dari pernyataan informan:

"Macam penghormatan dengan urang tuo dulu yo kini kami ko yo dengan doa la lagi, ngirim al-fatihah ka urang tuo dulu".¹⁶³

(sepertihalnya dalam persoalan penghormatan kepada orang tua dan nenek moyang bukan lagi dengan penyembahan basale tapi ngrim al-fatihah ke mereka)

¹⁶³ "Wawancara Bersama Maris Masyarakat Suku Anak Dalam Di Padang Kelapo," n.d.

Hal ini menunjukkan bahwa Suku Anak Dalam bukanlah entitas pasif dalam menghadapi arus konversi, melainkan agen aktif yang memilih dan memilah unsur-unsur religius yang dianggap relevan untuk mempertahankan kesinambungan identitas budaya sekaligus merespons tuntutan zaman. Proses ini adalah cerminan dari adaptasi budaya yang dinamis dan bukan eliminasi total.

e. Pelestarian Nilai Lokal Dalam Bingkai Islam: Akulturasi Dan Pembentukan Islam Lokal

Proses konversi keagamaan di kalangan SAD Jambi tidak berlangsung dalam ruang kosong sosial, melainkan dipengaruhi oleh dinamika historis dan konflik internal komunitas. Sistem religius tradisional SAD yang berlandaskan relasi harmonis dengan alam dan penghormatan terhadap leluhur, serta diwujudkan melalui *religion in action*, tidak sepenuhnya dinegasikan oleh Islam. Sebaliknya, terbentuk semacam ruang kompromi yang memungkinkan berlangsungnya akulturasi antara keyakinan lokal dan prinsip Islam. Religiusitas Islam tidak dihadirkan sebagai ideologi oposisi terhadap tradisi, melainkan sebagai sistem nilai yang dapat diinternalisasi secara selektif.

Sebuah pernyataan kunci dari informan menyoroti hal ini:

"Sebearnyo dak banyak yang ba ubah dak macam kencing tegak, hormat ka urang tuo, dak boleh ba duo dengan yang bukan sanak wak, sebenarnya di adat kami yo macam tu jugo

jadi dak banyak yang ba ubah, karno yo adat dan agama koh sairing bajalan".¹⁶⁴

(Pada dasarnya tidak terlalu banyak yang berubah seperti halnya dalam Islam dilarang kencing berdiri, hormat kepada orang tua dan suami, tidak boleh ke rumah atau di dalam ruangan yang bukan muhrim, sebenarnya adat kami telah melarang itu dan apabila dilanggar maka terkena sanksi adat).

Kutipan ini secara gamblang menunjukkan adanya keselarasan nilai (kompatibilitas) antara beberapa larangan adat dan ajaran Islam. Unsur-unsur lokal seperti penghormatan terhadap roh nenek moyang, larangan-larangan adat, serta ritual tradisional, secara pragmatis tetap dipertahankan, namun mulai ditransformasikan dalam bingkai simbolik dan nilai-nilai Islam. Penggabungan antara larangan adat dan norma Islam terlihat dalam aturan adat yang melarang kencing berdiri, masuk ke rumah perempuan tanpa kehadiran suami, serta etika sopan santun antaranggota komunitas. Nilai-nilai ini menunjukkan adanya kesesuaian substansial antara ajaran Islam dan tradisi lokal, yang kemudian dimaknai ulang sebagai bagian dari bentuk Islam lokal yang relevan dengan konteks budaya SAD. Fenomena ini mencerminkan bukan sekadar proses konversi, melainkan reinterpretasi kebudayaan secara simultan yang mengaburkan batas-batas antara yang “lama” dan yang “baru”. bahwa dalam proses perubahan budaya, unsur-unsur baru dari

¹⁶⁴ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

luar tidak selalu menggantikan unsur lama, tetapi sering kali disesuaikan melalui mekanisme akulturasi dan reinterpretasi simbolik.

Transformasi sosial yang terjadi pasca konversi juga melibatkan perubahan dalam struktur relasi sosial internal dan eksternal. Secara internal, terjadi penyesuaian dalam peran-peran sosial domestik, seperti kewajiban suami memberi nafkah dan ketaatan istri terhadap suami, yang sebenarnya telah lama hidup dalam tatanan adat SAD, namun kini nilai-nilai tersebut memperoleh justifikasi baru melalui kerangka ajaran Islam.¹⁶⁵ Secara eksternal, kehadiran dai resmi yang difasilitasi oleh pemerintah daerah turut membuka akses SAD terhadap jaringan sosial yang lebih luas, termasuk hubungan dengan institusi formal keagamaan dan pemerintahan. Konversi dalam konteks ini tidak hanya merekonstruksi identitas religius, tetapi juga memperkuat legitimasi sosial komunitas di tengah struktur negara-bangsa yang berbasis agama mayoritas. Agama dapat berfungsi sebagai alat legitimasi sosial yang memungkinkan integrasi kelompok marginal ke dalam sistem sosial yang lebih luas.

Meskipun demikian, dinamika konversi tidak selalu berlangsung harmonis, seringkali menghadirkan dilema identitas bagi individu di persimpangan nilai leluhur dan agama baru. Penolakan awal oleh Tumenggung, misalnya, mencerminkan ketegangan antara kontinuitas budaya dan transformasi religius, yang seringkali dinegosiasikan di

¹⁶⁵ "Wawancara Bersama Merekat, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo."

arena domestik. Ini menegaskan bahwa konversi religius di komunitas adat bukanlah proses tunggal dan linier, melainkan arena kompleks yang penuh tarik-menarik nilai. Pelestarian nilai-nilai lokal dalam bingkai Islam mencerminkan proses selektif dan kritis dalam pengadopsian identitas baru. Islamisasi tidak menggantikan tradisi secara mutlak, melainkan menyerap, mengadaptasi, dan mentransformasi elemen lokal yang kompatibel. Islamisasi di Asia Tenggara tidak pernah berlangsung dalam bentuk yang murni atau radikal, melainkan selalu melalui proses lokal yang melibatkan negosiasi antara tradisi Islam dan kearifan lokal.

Dengan demikian, proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam harus dipahami sebagai sebuah dinamika sosial-budaya yang kompleks, yang melibatkan perjumpaan antara tradisi lokal dan sistem kepercayaan global. Pendekatan holistik yang melibatkan perspektif antropologis, sosiologis, dan studi agama diperlukan untuk mengungkap bagaimana transformasi identitas religius membentuk sintesis baru yang memperkuat kohesi sosial, membuka ruang mobilitas sosial, dan memberikan legitimasi baru dalam relasi mereka dengan negara dan masyarakat luas.

Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan peneliti atas hasil penggalian data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi suku anak dalam di Desa Padang Kelapo di Kecamatan Muaro Sebo Ulu Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi, dengan Tiga fokus penelitian, maka diperoleh temuan sebagai berikut:

Tabel: 4.3

Temuan Penelitian

No.	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
1.	Dampak Konversi Keagamaan terhadap Identitas Kultural dan Sosial Suku Anak Dalam Jambi	Pergeseran Paradigma Spiritual: Dari Animisme-Dinamisme Menuju Monoteisme Tauhid	<ul style="list-style-type: none"> - Perubahan keyakinan tentang Tuhan/kekuatan supranatural. - Perubahan praktik ritual keagamaan. - Pemahaman konsep-konsep Islam (rukun iman, surga, neraka). - Dampak psikologis dari perubahan keyakinan.
		Transformasi Kebiasaan Sehari-hari dan Pola Hidup: Internalisasi Nilai Islami	<ul style="list-style-type: none"> - Perubahan pola berpakaian. - Praktik kebersihan pribadi dan komunal. - Pergeseran kebiasaan konsumsi. - Perubahan mobilitas tempat tinggal.
		Rekonfigurasi Struktur Sosial dan Solidaritas Komunitas	<ul style="list-style-type: none"> - Adaptasi peran kepemimpinan tradisional. - Pembentukan ikatan sosial baru. - Interaksi dengan masyarakat luar. - Peningkatan kesadaran kolektif terhadap isu sosial (pendidikan, kesehatan).
		Dinamika Tanggapan Internal dan Negosiasi Identitas: Akulturasi Budaya dan Spiritual	<ul style="list-style-type: none"> - Keragaman respon internal terhadap konversi. - Potensi fragmentasi sosial. - Proses hibridisasi/sinkretisme.
		Pelestarian Nilai Lokal dalam Bingkai Islam:	<ul style="list-style-type: none"> - Kompatibilitas antara nilai adat dan Islam.

No.	Fokus Penelitian	Indikator	Temuan Penelitian
		Akulturasi dan Pembentukan Islam Lokal	<ul style="list-style-type: none"> - Reinterpretasi tradisi lokal. - Penguatan legitimasi sosial komunitas. - Dilema identitas dan negosiasi budaya.

B. TEMUAN PENELITIAN

1. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam

Berdasarkan temuan lapangan, Secara garis besar, proses konversi tersebut dapat diklasifikasikan dalam empat tahapan besar yang mencerminkan dinamika pembentukan identitas keagamaan:

a. Fase Eksposur dan Ketertarikan Awal

Fase pertama muncul sebagai akibat dari mobilitas komunitas SAD pasca konflik internal yang terjadi pada tahun 2008 antara kelompok SAD dari wilayah Batanghari dan Air Hitam. Konflik ini mendorong kelompok Batanghari untuk meninggalkan sementara wilayah lama mereka di kawasan Bukit Duabelas (kejasung) dan menetap di sekitar desa Padang Kelapo. Perpindahan ini, yang juga dilatari oleh tradisi *melangun* sebagai respons kultural terhadap kehilangan, mempertemukan mereka secara tidak langsung dengan komunitas penduduk luar.¹⁶⁶

Dalam konteks inilah mereka mulai terpapar pada nilai-nilai Islam, bukan melalui dakwah formal, tetapi lewat relasi sosial, bantuan

¹⁶⁶ “wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Mekar Sari.”

kemanusiaan, serta keteladanan hidup seorang ustaz bernama Kohar. Ketertarikan awal muncul bukan dari argumen teologis, melainkan dari kesan afektif keramahan, kesetaraan dalam berinteraksi, dan kepedulian terhadap kondisi komunitas SAD yang terpinggirkan. Proses eksposur ini memunculkan rasa ingin tahu dan keterbukaan, meskipun pada awalnya masih diselimuti dengan sikap curiga dan resistensi, sebagaimana ditunjukkan oleh penolakan awal dari Tumenggung yang bahkan sempat mengejar Ustaz Kohar dengan anjing peliharaannya.¹⁶⁷

b. Fase Edukasi dan Interaksi Intensif

Setelah periode eksposur, relasi antara komunitas SAD dan Ustaz Kohar berkembang ke tahap edukatif. Titik baliknya terjadi ketika Tumenggung mulai mempercayakan enam orang anaknya, termasuk Murad, kepada Ustaz Kohar untuk diajarkan membaca, menulis, dan mengaji. Keputusan ini menandai pergeseran penting dalam relasi komunitas terhadap dunia luar dan terhadap pendidikan keagamaan.¹⁶⁸ Kegiatan edukasi dilakukan di rumah Ustaz Kohar dengan metode partisipatif dan kontekstual. Ia menyesuaikan materi ajaran Islam dengan tingkat pemahaman dan konteks budaya SAD. Tidak ada pemaksaan doktrin, melainkan penyampaian nilai-nilai Islam secara aplikatif dan penuh kesabaran. Keberhasilan Murad dalam membaca,

¹⁶⁷ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 22 april 2025 di kediaman beliu di desa mekar sari..”

¹⁶⁸ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 22 april 2025 di kediaman beliu di desa mekar sari..”

menulis, dan memahami Islam setelah tiga tahun menjadi bukti bahwa pendidikan dapat menjadi pintu masuk yang efektif untuk transformasi spiritual. Dampak dari proses ini meluas, ketika istri-istri Tumenggung juga mulai mengikuti proses belajar dan kemudian memeluk Islam setelah mengalami kemajuan dalam literasi dan pemahaman keagamaan.¹⁶⁹

c. Fase Komitmen Religius Individual

Fase ketiga merupakan tahapan di mana komitmen keagamaan mulai terbentuk secara personal. Setelah melalui proses edukasi dan refleksi, beberapa individu, seperti Murad dan ibu-ibunya, menyatakan diri memeluk Islam secara sadar dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Pada fase ini, internalisasi nilai-nilai Islam mulai tercermin dalam perilaku sehari-hari, terutama dalam praktik ibadah dan perubahan gaya hidup.¹⁷⁰

Transformasi ini tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga emosional dan spiritual. Khususnya bagi Tumenggung, konversi anggota keluarganya menjadi momen kontemplatif. Ia mulai merasa ada jarak simbolik antara dirinya dan keluarga, terutama terkait praktik makanan dan harapan eskatologis di akhirat. Ketika anaknya menyampaikan bahwa perbedaan agama membuat mereka tidak bisa bersama di akhirat, muncul refleksi

¹⁶⁹ “Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 22 april 2025 di kediaman beliu di desa mekar sari..”

¹⁷⁰ “Wawancara Bersama Istri Tumenggung, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

mendalam dalam diri Tumenggung tentang makna keimanan dan kebersamaan keluarga. Keputusan untuk memeluk Islam pun diambil sebagai bentuk penyatuan kembali identitas keluarga dalam bingkai spiritual yang sama.¹⁷¹

d. Fase Kolektivitas Konversi

Fase terakhir merupakan transformasi religius yang tidak lagi bersifat individual, melainkan kolektif dan sistemik. Ketika Tumenggung sebagai pemimpin adat menyatakan diri memeluk Islam, legitimasi sosial atas agama baru pun diperoleh. Dalam struktur sosial SAD, Tumenggung memiliki otoritas tinggi dan menjadi simbol kontinuitas nilai. Karena itu, konversinya berdampak luas pada komunitas. Ia bukan hanya menjadi simbol perpindahan keyakinan, tetapi juga agen aktif dalam proses dakwah internal.¹⁷²

Tumenggung bahkan kembali ke hutan untuk menemui kerabat-kerabatnya dan mengajak mereka memeluk Islam. Proses ini menunjukkan bagaimana konversi keagamaan berkembang dari pengalaman individual menjadi keputusan kolektif yang mencerminkan adaptasi komunitas terhadap dinamika baru, tanpa harus mengingkari akar tradisi. Dalam konteks ini, Islam tidak hadir sebagai kekuatan dominatif, tetapi sebagai nilai baru yang diintegrasikan ke dalam

¹⁷¹ “wawancara bersama tumenggung s. jelitai, 20 April 2025, di kediaman beliu di desa Mekar Sari.

¹⁷² “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

struktur adat. Dukungan dari pemerintah daerah dengan menugaskan Ustadz Kohar secara resmi sebagai dai pembina komunitas SAD turut memperkuat keberlanjutan proses ini.¹⁷³

2. Peran Pendidikan Agama Islam dan Strategi Pendidik dalam Proses Konversi Agama di Komunitas Suku Anak Dalam

a. Pendidikan Informal sebagai Katalisator Transformasi Keagamaan

Pendidikan informal yang diinisiasi oleh Ustadz Kohar terbukti menjadi katalisator utama pergeseran identitas keagamaan di Komunitas SAD. Proses ini melampaui pengajaran doktrin, menyentuh dimensi afektif, sosial, dan kultural secara mendalam.

1) Inisiatif Personal dan Ruang Belajar Adaptif: Ustadz Kohar memulai pembelajaran dari rumahnya, yang kemudian berkembang menjadi mushola di permukiman SAD. Ruang informal ini menjadi wadah kaderisasi iman, memungkinkan individu SAD mengenal Islam dari dasar melalui interaksi personal yang intens. Ustadz Kohar menjelaskan: "Setelah beliau titipkan anak-anaknya, kemudian saya ajarkan yang awalnya ngaji membaca al-qur'an kemudian membaca dan berhitung, lumayan lama saya itu mengajarkan anak-anak tumenggung sekitar kurang lebih 2 tahunan".¹⁷⁴

¹⁷³ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

¹⁷⁴ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar." "

- 2) Internalisasi Nilai Kontekstual: PAI disajikan secara adaptif dan kontekstual, menyesuaikan materi dan metode dengan kondisi pra-literasi dan afektif komunitas. Konsep keimanan dan ibadah diajarkan bertahap, terintegrasi dengan kehidupan sehari-hari SAD.
- 3) Mediasi Kultural dan Pembangunan Kepercayaan: Pendidikan informal ini juga berfungsi sebagai mediasi kultural, memungkinkan nilai Islam diserap tanpa mengancam tradisi lokal. Niat baik dan ketulusan Ustadz Kohar dalam memahami budaya mereka menjadi kunci pembuka. Keberhasilan awal dalam mengajarkan anak-anak Tumenggung membaca dan mengaji menjadi validasi empiris yang membangun kepercayaan Tumenggung dan seluruh komunitas.

b. Strategi Dakwah Kultural dan Pendekatan Humanistik Ustadz Kohar

Strategi dakwah Ustadz Kohar dicirikan oleh pendekatan humanistik yang berakar pada pembangunan relasi sosial dan bersifat sangat kontekstual terhadap budaya unik SAD. Ustadz Kohar menyatakan: "Adapun pendekatan yang saya lakukan, yaa saya melakukan pendekatan dengan cara mereka, yaitu pelan-pelan kita sampaikan dan kita ajarkan, karena kalau enggak gitu takut mereka tersinggung pula dengan kita".¹⁷⁵

- 1) Dakwah *Bil Hikmah* dan Keteladanan: Inti strategi ini adalah dakwah *bil hikmah* (dengan kebijaksanaan) dan keteladanan (*uswah hasanah*). Ustadz Kohar menghindari pemaksaan, sebaliknya

¹⁷⁵ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

membangun kepercayaan melalui kualitas pribadi seperti kejujuran, empati, dan kesabaran, menjadikannya figur panutan.

- 2) Pemicu Konversi Tumenggung: Konflik batin Tumenggung yang dipicu oleh kekhawatiran anaknya mengenai perbedaan keyakinan di akhirat, ditambah pengamatan intensif terhadap ajaran dan keteladanan Ustadz Kohar, mendorongnya memeluk Islam. "Ketenangan" yang dirasakan Tumenggung setelah bersyahadat menjadi bukti efektivitas pendekatan humanistik ini.

c. Model dan Metode Pembelajaran Ustadz Kohar

Keberhasilan pendidikan Ustadz Kohar tidak terlepas dari penerapan model pembelajaran yang adaptif dan responsif terhadap karakteristik unik komunitas SAD. Empat model kunci teridentifikasi:

- 1) Pembelajaran Kontekstual (*Contextual Teaching and Learning*): Materi diajarkan dengan relevansi langsung pada kehidupan nyata SAD, seperti mengaji *Iqra'*, doa harian, dan praktik fikih dasar yang aplikatif.¹⁷⁶
- 2) Pembelajaran Berbasis Kelompok Usia (*Differentiated Instruction*): Materi dan metode disesuaikan per kelompok usia.
 - a) Orang Tua (Dewasa): Fokus pada aspek afektif dan hafalan (Al-Fatihah, surah pendek, fikih bersuci dan aqidah), mengingat keterbatasan literasi namun daya ingat yang kuat.

¹⁷⁶“Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.””

- b) Anak-anak: Lebih komprehensif, mencakup pengenalan huruf (*Iqra'*), berhitung, akhlak melalui kisah teladan, dan praktik ibadah.¹⁷⁷
- 3) Pembelajaran Berbasis Keteladanan (*Modeling*): Ustadz Kohar menjadi cerminan hidup Islami yang nyata, termasuk dalam hal berpakaian, memfasilitasi internalisasi nilai-nilai agama melalui observasi dan peniruan.
- 4) Pembelajaran Informal dan Fleksibel: Pendirian mushola sebagai pusat belajar dan jadwal kunjungan yang fleksibel (3 kali seminggu) sangat tepat untuk komunitas nomaden (*melangun*), memungkinkan proses belajar tetap berjalan meski dengan keterbatasan infrastruktur seperti ketiadaan listrik dan akses jalan yang sulit.¹⁷⁸
- d. Hambatan dan Tantangan dalam Pendidikan Keagamaan

Pelaksanaan PAI di kalangan SAD menghadapi berbagai hambatan struktural dan kultural yang kompleks:

- 1) Pola Hidup Nomaden (*Melangun*): Mobilitas tinggi komunitas SAD menyulitkan keberlanjutan pendidikan dan pemantauan perkembangan peserta didik. Ustadz Kohar mengungkapkan: "Kadang kala saya sering merasa kesulitan dengan suku anak dalam ini karena mereka sering melangun. sehingga saya merasa kesulitan

¹⁷⁷ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.".

¹⁷⁸ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.".

untuk mengakses mereka karena tidak ada kepastian tempat tinggal yang tetap".¹⁷⁹

- 2) Resistensi Budaya Awal: Kekhawatiran akan hilangnya adat istiadat menyebabkan sikap defensif terhadap pengenalan agama dari luar.
- 3) Keterbatasan Sarana dan Prasarana: Minimnya fasilitas belajar, buku, alat tulis, dan tenaga pengajar menjadi kendala serius.
- 4) Kendala Geografis dan Aksesibilitas: Permukiman yang terpencil dan akses jalan yang sulit, terutama saat hujan, menghambat distribusi bantuan dan kehadiran pengajar. Ustaz Kohar mencatat: "Kadang kala saya seminggu tidak masuk ke dalam, karena kalo lagi hujan jalannya sulit untuk di lalui oleh sepeda motor".¹⁸⁰

Meski demikian, melalui strategi dakwah yang adaptif, personal, dan berbasis keteladanan, resistensi budaya dapat dikurangi. Keberhasilan ini menekankan bahwa tantangan dalam pendidikan keagamaan bukan hanya material, melainkan juga relasional, di mana kepercayaan dan saling menghormati jauh lebih efektif.

e. Proses Dakwah dan Dampak Sosial-Keagamaan

Proses dakwah Ustaz Kohar adalah representasi dakwah partisipatoris, yang melibatkan dan memberdayakan komunitas. Ia membangun relasi harmonis melalui pendekatan inklusif, termasuk hadir dalam acara adat dan membantu urusan sosial.

¹⁷⁹ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

¹⁸⁰ "Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar."."

- 1) PAI sebagai Perekat Sosial: PAI berfungsi sebagai "perekat sosial" yang menyatukan komunitas dalam nilai-nilai baru, memperkuat solidaritas, dan menciptakan kepercayaan kolektif terhadap Islam tanpa memutuskan ikatan kekerabatan. Konversi agama dimaknai sebagai rekonstruksi relasi sosial.
- 2) Efek *Snowball* dari Konversi Tumenggung: Keputusan Tumenggung memeluk Islam menjadi titik balik monumental dan memicu efek snowball atau domino, mendorong banyak anggota SAD lainnya untuk masuk Islam, menunjukkan peran strategis kepemimpinan lokal.
- 3) Simbolisasi Identitas Kolektif: Pembangunan mushola di permukiman SAD bukan hanya fasilitas ibadah, tetapi simbol nyata tumbuhnya kesadaran identitas kolektif Muslim dan pusat pembelajaran.
- 4) Transformasi Pola Hidup Menyeluruh: Konversi keagamaan membawa dampak nyata pada pola berpakaian, interaksi sosial yang lebih terbuka, dan peningkatan kesadaran akan pendidikan dan kesehatan. Munculnya keinginan untuk hidup lebih menetap dibandingkan kebiasaan *melangun* adalah indikator kuat bahwa PAI berfungsi sebagai instrumen rekonstruksi sosial yang menyeluruh, merefleksikan adaptasi terhadap ajaran agama dan integrasi yang lebih besar dengan masyarakat luas.

3. Dampak Konversi Agama terhadap Identitas Kultur dan Sosial di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi

a. Pergeseran Paradigma Spiritual: Menuju Monoteisme Tauhid

Konversi keislaman menyebabkan rekonstruksi fundamental identitas spiritual SAD. Temuan utama adalah pergeseran mendalam dari kepercayaan animisme-dinamisme (takut pada penunggu hutan, roh leluhur, dewa jahat) menuju monoteisme tauhid yang mengesakan Allah SWT.¹⁸¹

- 1) Transformasi Locus Ketakutan dan Harapan: Anggota SAD kini hanya takut kepada Allah, bukan lagi penunggu hutan, dan merasakan ketenangan batin setelah memeluk Islam. Hal ini mengubah orientasi spiritual mereka dari entitas alamiah yang beragam ke transendensi ilahiah yang tunggal.
- 2) Perubahan Praktik Ritual: Praktik ritual magis-animistik yang sebelumnya dilakukan untuk menghormati roh atau penunggu mulai dihilangkan. Sebaliknya, digantikan dengan salat, zikir, dan doa yang langsung ditujukan kepada Allah SWT.¹⁸²
- 3) Internalisasi Konsep Islam: Melalui Pendidikan Agama Islam (PAI) oleh Ustadz Kohar, konsep rukun iman dan rukun Islam, serta pemahaman tentang surga, neraka, dan pertanggungjawaban akhirat,

¹⁸¹ “Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.”

¹⁸² “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

mulai terinternalisasi. Hal ini memengaruhi pandangan mereka tentang esensi kehidupan dan kematian.

b. Transformasi Kebiasaan Sehari-hari dan Pola Hidup: Internalisasi Nilai Islami

Dampak konversi agama juga terlihat jelas dalam adaptasi pola hidup dan kebiasaan sehari-hari, menunjukkan internalisasi nilai-nilai Islami ke dalam dimensi praksis kehidupan mereka:

- 1) Perubahan Pola Berpakaian. Munculnya kesadaran kolektif untuk menutup aurat, khususnya bagi perempuan yang mulai mengenakan kerudung atau kain panjang, mencerminkan internalisasi nilai kesopanan dan kebersihan Islami.
- 2) Peningkatan Praktik Kebersihan (Thaharah). Pembelajaran fikih dasar tentang thaharah (bersuci), seperti berwudu dan mandi junub, berdampak signifikan pada peningkatan kesadaran akan kebersihan fisik sebagai bagian integral dari ibadah dan kesehatan.
- 3) Pergeseran Kebiasaan Konsumsi. Komunitas SAD Muslim secara bertahap menghindari konsumsi daging babi (*jukui*), yang sebelumnya merupakan bagian dari subsistensi dan budaya tradisional. Ini juga memfasilitasi interaksi sosial dengan masyarakat Muslim luar.
- 4) Pengurangan Mobilitas (*Melangun*). Salah satu dampak sosial paling signifikan adalah munculnya keinginan kolektif untuk hidup lebih menetap. Meskipun *melangun* masih ada, kesadaran akan

kebutuhan ibadah (salat berjamaah di mushola) dan pendidikan bagi anak-anak mendorong pengurangan frekuensi berpindah. Mushola yang dibangun menjadi titik sentral yang mengikat mereka pada satu lokasi.

c. Rekonfigurasi Struktur Sosial dan Solidaritas Komunitas

Konversi agama turut merekonstruksi struktur sosial internal SAD dan dinamika solidaritas komunitas, khususnya dengan munculnya identitas kolektif sebagai Muslim:

- 1) Adaptasi Peran Kepemimpinan Adat. Peran Tumenggung sebagai pemimpin adat tidak runtuh, melainkan beradaptasi dalam kerangka identitas baru. Ia menjadi jembatan antara tradisi adat dan nilai-nilai Islam, bahkan menjadi agen dakwah internal yang mengajak kerabatnya di hutan untuk memeluk Islam.¹⁸³
- 2) Munculnya Ikatan Solidaritas Keagamaan Baru (*Ukhuwah Islamiyah*). Selain ikatan kekerabatan tradisional, konversi menciptakan ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Pembangunan mushola berfungsi sebagai simbol fisik identitas kolektif Muslim dan pusat komunitas baru, memperkuat kohesi sosial.
- 3) Peningkatan Interaksi dan Keterbukaan dengan Masyarakat Luar. Kesamaan agama secara substansial membuka peluang interaksi

¹⁸³ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

yang lebih luas dan positif dengan masyarakat mayoritas Muslim, memfasilitasi akses terhadap bantuan pendidikan, layanan kesehatan, dan fasilitas umum, serta mengurangi stigma.

- 4) Penguatan Kesadaran Kolektif akan Pendidikan dan Kesehatan. PAI tidak hanya berfokus pada ritual, tetapi juga secara implisit menekankan pentingnya ilmu pengetahuan dan kebersihan. Hal ini mendorong peningkatan kesadaran kolektif terhadap urgensi pendidikan bagi anak-anak dan akses layanan kesehatan (terlihat dari inisiatif sunat massal).

d. Dinamika Tanggapan Internal dan Negosiasi Identitas: Akulturasi Budaya dan Spiritual

Proses konversi memicu dinamika tanggapan internal yang kompleks dan negosiasi identitas yang dinamis:

- 1) Heterogenitas Respons: Terdapat keragaman sikap. generasi muda dan keluarga yang mengenal pendidikan formal cenderung antusias melihat Islam sebagai jalan menuju kemapanan sosial-ekonomi. Sebaliknya, kelompok yang lebih tua (pemangku adat) merasakan ancaman terhadap nilai-nilai leluhur dan hubungan sakral dengan leluhur, memunculkan resistensi.
- 2) Potensi Fragmentasi Sosial: Perbedaan tingkat penerimaan dapat menimbulkan polarisasi antara kelompok yang mempertahankan kepercayaan lama dan yang berpindah, bahkan dalam lingkup

keluarga. Ini menunjukkan bahwa konversi bukan hanya proses spiritual, melainkan arena kontestasi sosial.

3) Hibridisasi dan Sinkretisme: Sebagian komunitas berupaya mengintegrasikan unsur-unsur Islam ke dalam struktur kepercayaan lama, menciptakan bentuk-bentuk sinkretisme yang mencerminkan adaptasi selektif. Contohnya, penghormatan kepada orang tua dan nenek moyang kini dilakukan dengan mengirim Al-Fatihah, bukan lagi melalui ritual *besale*. Ini menunjukkan SAD sebagai agen aktif dalam memilah dan memilih unsur religius untuk menjaga kesinambungan budaya.

e. Pelestarian Nilai Lokal dalam Bingkai Islam: Akulturasi dan Pembentukan Islam Lokal

Proses konversi tidak sepenuhnya menihilkan sistem religius tradisional SAD; sebaliknya, terjadi ruang kompromi yang memungkinkan akulturasi antara keyakinan lokal dan prinsip Islam, menghasilkan Islam Lokal:

1) Kompatibilitas Nilai: Ditemukan keselarasan nilai (kompatibilitas) antara beberapa larangan adat dan ajaran Islam. Contohnya, larangan kencing berdiri, hormat kepada orang tua/suami, dan etika pergaulan yang sudah ada dalam adat SAD kini memperoleh justifikasi baru melalui kerangka ajaran Islam.¹⁸⁴

¹⁸⁴ “Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa Rawa Mekar.”

- 2) Reinterpretasi Tradisi: Unsur-unsur lokal seperti penghormatan terhadap roh nenek moyang dan larangan adat tetap dipertahankan secara pragmatis, namun ditransformasikan dalam bingkai simbolik dan nilai-nilai Islam. Ini mencerminkan reinterpretasi kebudayaan secara simultan.
- 3) Penguatan Legitimasi Sosial: Kehadiran dai resmi dan fasilitasi pemerintah daerah membuka akses SAD terhadap jaringan sosial yang lebih luas, termasuk institusi formal keagamaan dan pemerintahan. Konversi ini memperkuat legitimasi sosial komunitas di tengah struktur negara-bangsa yang berbasis agama mayoritas.
- 4) Negosiasi Identitas Berkelanjutan: Meskipun terjadi akulturasi, dinamika konversi tidak selalu harmonis, seringkali menghadirkan dilema identitas bagi individu di persimpangan nilai leluhur dan agama baru. Proses ini adalah negosiasi yang kompleks dan berkelanjutan.

BAB V

PEMBAHASAN

Bab ini mengelaborasi secara kritis hasil penelitian lapangan terkait proses konversi agama Islam di kalangan komunitas Suku Anak Dalam (SAD) di Padang Kelapo, Kabupaten Batanghari. Pembahasan difokuskan pada tiga aspek utama: proses konversi keagamaan, peran pendidikan agama dan strategi pendidik, serta dampaknya terhadap identitas kultural dan sosial. Pembahasan ini tidak hanya menjelaskan dimensi deskriptif, tetapi juga menyajikan analisis reflektif dan konseptual terhadap fenomena yang terjadi di lapangan. Dalam konteks ini, teori konversi agama yang dikembangkan oleh R. Lewis Rambo digunakan sebagai kerangka analisis utama untuk menginterpretasikan dinamika tahapan konversi yang terjadi, sekaligus mengevaluasi implementasi dan keterbatasan teorinya dalam konteks masyarakat adat yang bersifat komunal seperti SAD.

A. Proses Konversi Keagamaan di Kalangan Suku Anak Dalam

Berdasarkan temuan lapangan, Secara garis besar, proses konversi dapat diklasifikasikan dalam empat tahapan besar yang mencerminkan dinamika pembentukan identitas keagamaan:

1. Fase Eksposur dan Ketertarikan Awal

Fase pertama muncul sebagai akibat dari mobilitas komunitas SAD pasca konflik internal yang terjadi pada tahun 2008 antara kelompok SAD dari wilayah Batanghari dan Air Hitam. Konflik ini mendorong kelompok Batanghari untuk meninggalkan sementara wilayah lama mereka di kawasan Bukit Duabelas (kejasung) dan menetap di sekitar desa Padang

Kelapo. Perpindahan ini, yang juga dilatari oleh tradisi *melangun* sebagai respons kultural terhadap kehilangan, mempertemukan mereka secara tidak langsung dengan komunitas penduduk luar.

Dalam konteks inilah mereka mulai terpapar pada nilai-nilai Islam, bukan melalui dakwah formal, tetapi lewat relasi sosial, bantuan kemanusiaan, serta keteladanan hidup seorang ustadz bernama Kohar. Ketertarikan awal muncul bukan dari argumen teologis, melainkan dari kesan afektif keramahan, kesetaraan dalam berinteraksi, dan kepedulian terhadap kondisi komunitas SAD yang terpinggirkan. Proses eksposur ini memunculkan rasa ingin tahu dan keterbukaan, meskipun pada awalnya masih diselimuti dengan sikap curiga dan resistensi, sebagaimana ditunjukkan oleh penolakan awal dari Tumenggung yang bahkan sempat mengejar Ustadz Kohar dengan anjing peliharaannya.

2. Fase Edukasi dan Interaksi Intensif

Setelah periode eksposur, relasi antara komunitas SAD dan Ustadz Kohar berkembang ke tahap edukatif. Titik baliknya terjadi ketika Tumenggung mulai mempercayakan enam orang anaknya, termasuk Murad, kepada Ustadz Kohar untuk diajarkan membaca, menulis, dan mengaji. Keputusan ini menandai pergeseran penting dalam relasi komunitas terhadap dunia luar dan terhadap pendidikan keagamaan.

Kegiatan edukasi dilakukan di rumah Ustadz Kohar dengan metode partisipatif dan kontekstual. Ia menyesuaikan materi ajaran Islam dengan tingkat pemahaman dan konteks budaya SAD. Tidak ada pemaksaan

doktrin, melainkan penyampaian nilai-nilai Islam secara aplikatif dan penuh kesabaran. Keberhasilan Murad dalam membaca, menulis, dan memahami Islam setelah tiga tahun menjadi bukti bahwa pendidikan dapat menjadi pintu masuk yang efektif untuk transformasi spiritual. Dampak dari proses ini meluas, ketika istri-istri Tumenggung juga mulai mengikuti proses belajar dan kemudian memeluk Islam setelah mengalami kemajuan dalam literasi dan pemahaman keagamaan.

3. Fase Komitmen Religius Individual

Fase ketiga merupakan tahapan di mana komitmen keagamaan mulai terbentuk secara personal. Setelah melalui proses edukasi dan refleksi, beberapa individu, seperti Murad dan ibu-ibunya, menyatakan diri memeluk Islam secara sadar dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Pada fase ini, internalisasi nilai-nilai Islam mulai tercermin dalam perilaku sehari-hari, terutama dalam praktik ibadah dan perubahan gaya hidup.

Transformasi ini tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga emosional dan spiritual. Khususnya bagi Tumenggung, konversi anggota keluarganya menjadi momen kontemplatif. Ia mulai merasa ada jarak simbolik antara dirinya dan keluarga, terutama terkait praktik makanan dan harapan eskatologis di akhirat. Ketika anaknya menyampaikan bahwa perbedaan agama membuat mereka tidak bisa bersama di akhirat, muncul refleksi mendalam dalam diri Tumenggung tentang makna keimanan dan kebersamaan keluarga. Keputusan untuk memeluk Islam pun diambil

sebagai bentuk penyatuan kembali identitas keluarga dalam bingkai spiritual yang sama.

4. Fase Kolektivitas Konversi

Fase terakhir merupakan transformasi religius yang tidak lagi bersifat individual, melainkan kolektif dan sistemik. Ketika Tumenggung sebagai pemimpin adat menyatakan diri memeluk Islam, legitimasi sosial atas agama baru pun diperoleh. Dalam struktur sosial SAD, Tumenggung memiliki otoritas tinggi dan menjadi simbol kontinuitas nilai. Karena itu, konversinya berdampak luas pada komunitas. Ia bukan hanya menjadi simbol perpindahan keyakinan, tetapi juga agen aktif dalam proses dakwah internal.

Tumenggung bahkan kembali ke hutan untuk menemui kerabat-kerabatnya dan mengajak mereka memeluk Islam. Proses ini menunjukkan bagaimana konversi keagamaan berkembang dari pengalaman individual menjadi keputusan kolektif yang mencerminkan adaptasi komunitas terhadap dinamika baru, tanpa harus mengingkari akar tradisi. Dalam konteks ini, Islam tidak hadir sebagai kekuatan dominatif, tetapi sebagai nilai baru yang diintegrasikan ke dalam struktur adat. Dukungan dari pemerintah daerah dengan menugaskan Ustadz Kohar secara resmi sebagai dai pembina komunitas SAD turut memperkuat keberlanjutan proses ini.

Proses konversi agama di kalangan komunitas Suku Anak Dalam (SAD) di Jambi, khususnya di Desa Padang Kelapo, Kecamatan Batanghari, bukanlah fenomena yang dapat dipahami secara linier atau disederhanakan sebagai

perpindahan keyakinan yang instan dan mekanis. Proses ini justru mencerminkan sebuah transformasi sosial dan spiritual yang kompleks, bersifat gradual, serta melibatkan berbagai dimensi kehidupan, mulai dari aspek sosial, kultural, hingga religius. Hal ini sejalan dengan pendapat Rambo, yang menegaskan bahwa konversi adalah proses multidimensional yang melibatkan interaksi antara individu, lingkungan sosial, dan konteks budaya secara terus-menerus.¹⁸⁵ Dari perspektif antropologis dan sosiologis, konversi tersebut merupakan respons kolektif terhadap tekanan ekologis, marginalisasi sosial yang sistemik, dan kebutuhan mendasar akan stabilitas eksistensial serta spiritual dalam menghadapi ketidakpastian masa depan. Seperti dinyatakan oleh Hefner dalam konteks masyarakat adat, perpindahan agama sering kali muncul sebagai bentuk respon terhadap marginalisasi dan keterdesakan struktural.¹⁸⁶ Melalui pengalaman kolektif yang terbentuk dari interaksi internal komunitas maupun hubungan dengan tokoh agama eksternal, konversi ini berlangsung secara bertahap sebagai bentuk adaptasi dan strategi menghadapi perubahan struktural yang memengaruhi kehidupan mereka secara menyeluruh, sehingga peralihan keyakinan bukan hanya transformasi spiritual individual, melainkan juga refleksi dari dinamika sosial dan kultural yang terus berkembang.

Salah satu aspek krusial dalam inisiasi proses konversi ini adalah interaksi awal dengan tokoh agama eksternal, seperti sosok Ustadz Kohar. Figur ini memiliki peran ganda yang melampaui fungsi tradisional sebagai da'I, ia

¹⁸⁵ Lewis R. Rambo, Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

¹⁸⁶ Robert W. Hefner, "Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives" (Berkeley: University of California Press., 1993), hlm 15.

juga berfungsi sebagai fasilitator sosial yang menghadirkan berbagai bentuk bantuan, baik materi maupun pendidikan agama, serta pendekatan personal yang menghormati dan mengadaptasi adat istiadat lokal. Dalam hal ini, pendekatan dakwah kontekstual sebagaimana dikemukakan oleh Tjiptoherijanto, menjadi strategi efektif dalam menyentuh masyarakat marginal, yakni dengan menyelaraskan nilai-nilai agama dengan realitas sosial dan budaya lokal.¹⁸⁷ Melalui pendekatan yang mengintegrasikan persuasi kultural, dialog transformatif, serta pendidikan informal, masyarakat SAD secara bertahap mulai terbuka terhadap ajaran Islam. Proses ini menandai bahwa konversi tidak dipaksakan secara top-down, melainkan berkembang secara organik, melalui akumulasi pengalaman spiritual, sosial, dan emosional yang terjalin dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini sejalan dengan model proses konversi gradual yang dikemukakan oleh Snow dan Machalek, yang menekankan pentingnya peran komunikasi simbolik dan pengalaman personal dalam membentuk kesadaran keagamaan baru.¹⁸⁸

Temuan lapangan di Desa Padang Kelapo mengindikasikan bahwa konversi keagamaan dalam komunitas SAD merupakan sebuah transformasi sosial-spiritual yang kompleks dan tidak dapat direduksi menjadi sekadar perpindahan keyakinan dari sistem kepercayaan tradisional ke Islam. Fenomena ini lebih tepat dipahami sebagai manifestasi dari dinamika relasi antara struktur

¹⁸⁷ Priyono. Tjiptoherijanto, *Pendidikan Dan Pemberdayaan Masyarakat Adat*. (yogyakarta: Pustaka Pelajar., 2012), hlm 98.

¹⁸⁸ D. Snow, "The Sociology of Conversion," *Annual Review of Sociology* 10, no. 1 (1984): 167–90, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.10.1.167>, hlm 173.

adat, sistem pendidikan nonformal, kondisi krisis sosial-ekologis, dan otoritas agama lokal yang saling berinteraksi secara reflektif dan kontekstual.

Dalam perspektif ini, seperti dijelaskan oleh Howell, konversi agama dalam masyarakat adat tidak hanya berarti adopsi keyakinan baru, melainkan juga merupakan proyek redefinisi identitas yang berhubungan erat dengan pengalaman historis dan kultural.¹⁸⁹ Identitas religius baru yang terbentuk dalam proses ini adalah hasil dari pengalaman historis yang berlapis, perjumpaan kultural yang melibatkan negosiasi nilai-nilai lama dan baru, serta mediasi pendidikan agama yang disesuaikan dengan konteks lokal. Pandangan ini sejalan dengan argumen Woodberry dan Shah, bahwa pendidikan agama memainkan peran penting dalam membentuk identitas keagamaan dan memperkuat kapasitas sosial komunitas minoritas melalui integrasi nilai-nilai baru secara bertahap.¹⁹⁰

Teori konversi agama yang dikembangkan oleh R. Lewis Rambo menyusun proses konversi keagamaan sebagai suatu dinamika yang bersifat multistage dan kontekstual, terdiri dari tujuh tahap: *context*, *crisis*, *quest*, *encounter*, *interaction*, *commitment*, dan *consequences*.¹⁹¹ Dalam kerangka teoritik ini, konversi tidak dipahami sebagai peristiwa tunggal yang bersifat instan, melainkan sebagai proses panjang yang melibatkan interaksi antara

¹⁸⁹ Julia Day Howell, "The Islamic Turn in Indonesia: Political and Cultural Prospects." (Singapore: ISEAS Publishing., 2007), hlm 105.

¹⁹⁰ Robert D. Woodberry and Timothy S. Shah, "Christianity and Democracy: The Pioneering Protestants," *Journal of Democracy* 15, no. 2 (2004): 47–61, <https://doi.org/10.1353/jod.2004.0037>.

¹⁹¹ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

individu dengan lingkungan sosial, pengalaman krisis, pencarian makna hidup, perjumpaan dengan agen keagamaan, keterlibatan aktif dalam proses pembelajaran, pengambilan keputusan, serta dampak jangka panjang terhadap identitas dan relasi sosial.

Jika dikaitkan dengan temuan lapangan di Desa Padang Kelapo, proses konversi agama yang dialami komunitas Suku Anak Dalam (SAD) memperlihatkan kesesuaian yang cukup kuat dengan tahapan-tahapan yang dijelaskan Rambo.¹⁹² Fase Eksposur dan Ketertarikan Awal menggambarkan kondisi *context* dan *crisis* yang dialami komunitas, berupa perpindahan akibat konflik dan ketegangan ekologis, yang memunculkan keterbukaan terhadap nilai baru. Fase Edukasi dan Interaksi Intensif dapat disepadankan dengan tahap *encounter* dan *interaction*, di mana interaksi dengan figur Ustadz Kohar berperan sebagai titik temu penting yang mengubah relasi antara komunitas SAD dan nilai-nilai Islam. Fase Komitmen Religius Individual merefleksikan tahap *commitment*, saat individu mulai menginternalisasi nilai-nilai baru dan membuat keputusan eksistensial secara sadar. Sementara itu, Fase Kolektivitas Konversi mengandung elemen *consequences*, di mana dampak sosial dari konversi menjadi sistemik dan membentuk identitas kolektif baru yang lebih mapan secara spiritual dan sosial.¹⁹³

Dengan demikian, temuan lapangan mendukung validitas teori Rambo, sekaligus menunjukkan fleksibilitas aplikasinya dalam konteks komunitas

¹⁹² Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

¹⁹³ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

tradisional yang mengalami transformasi sosial. Proses konversi di kalangan SAD tidak hanya mengikuti urutan teoritik Rambo secara linier, melainkan juga menunjukkan dimensi khas, yakni kekuatan peran tokoh adat (Tumenggung) dalam menggeser proses dari level individual ke kolektif, yang jarang ditonjolkan dalam studi konversi modern berbasis masyarakat urban.

Walaupun terdapat kesesuaian yang cukup kuat antara teori Rambo dan temuan di lapangan, terdapat beberapa kekhasan empiris yang belum sepenuhnya terakomodasi dalam model teoritik Rambo. *Pertama*, model Rambo lebih banyak menitikberatkan pada konversi sebagai pengalaman personal, sementara dalam konteks SAD, konversi lebih sering bersifat kolektif dan terstruktur secara hierarkis, mengikuti logika komunitas dan kepemimpinan adat. Konversi Tumenggung, misalnya, bukan hanya hasil pencarian spiritual pribadi, tetapi juga bagian dari logika solidaritas keluarga dan upaya mempertahankan integrasi sosial.

Kedua, teori Rambo tidak secara eksplisit mengakomodasi peran pendidikan informal berbasis komunitas sebagai jembatan utama menuju perubahan religius. Temuan di Padang Kelapo menunjukkan bahwa keberhasilan konversi tidak hanya bertumpu pada dimensi spiritual atau teologis, tetapi pada transformasi literasi dasar dan pembelajaran nilai-nilai agama melalui metode yang kontekstual. Ini menunjukkan perlunya elaborasi lebih lanjut pada tahap *interaction* dan *commitment*, agar mampu menangkap pentingnya dimensi pedagogis dalam proses konversi.

Ketiga, ketergantungan terhadap figur kunci (dalam hal ini Ustaz Kohar dan Tumenggung) menandakan bahwa faktor agensi sangat dominan dalam menentukan keberhasilan konversi. Hal ini mengindikasikan bahwa model Rambo yang bersifat cukup sistematis dan cenderung netral secara sosiologis perlu dikritisi, karena dalam praktiknya, dinamika kekuasaan, otoritas sosial, dan kepercayaan interpersonal sangat menentukan arah dan keberhasilan konversi.

Temuan lapangan mengenai proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) di Padang Kelapo menunjukkan bahwa teori konversi keagamaan, khususnya model yang dikembangkan oleh R. Lewis Rambo, perlu mengalami pembaruan konseptual yang signifikan. Secara teoritis, studi ini mendorong adanya perluasan dalam struktur model Rambo dengan mengakomodasi dimensi konversi kolektif yang muncul dalam komunitas adat. Model yang selama ini menekankan aspek psikologis dan pengalaman individu dianggap belum sepenuhnya mampu menjelaskan fenomena konversi yang berlangsung secara kolektif di komunitas-komunitas tradisional seperti Suku Anak Dalam (SAD). Dalam konteks ini, konversi agama lebih tepat dipahami sebagai respons kolektif atas tekanan atau peluang sosial tertentu, bukan sekadar hasil pencarian spiritual personal. Oleh karena itu, dibutuhkan rekonstruksi teori yang mampu menjangkau dinamika komunitas, termasuk peran penting otoritas adat dan kekuatan jaringan sosial dalam mendorong atau mengarahkan proses perubahan agama secara komunal.

Selanjutnya, proses konversi di komunitas SAD juga menggarisbawahi pentingnya integrasi antara pendekatan dakwah kultural dan pemahaman teoritis tentang konversi agama. Keberhasilan konversi di kalangan SAD bukan ditentukan oleh kekuatan argumentasi teologis, melainkan oleh kemampuan para tokoh agama dalam meresapi, menghargai, dan berdialog dengan budaya lokal yang telah lama mengakar. Dalam hal ini, teori konversi seharusnya membuka ruang lebih luas untuk pendekatan pedagogis dan interkultural yang menempatkan Islam bukan sebagai sistem nilai yang mendominasi, tetapi sebagai ajaran yang hadir melalui proses dialogis dan empatik. Dengan pendekatan seperti ini, nilai-nilai Islam dapat lebih diterima karena menyatu dalam praktik budaya, bukan bertentangan dengannya.

Dimensi pendidikan pun tak kalah penting dalam pengembangan teori konversi yang lebih kontekstual. Pengalaman lapangan menunjukkan bahwa pendidikan agama Islam, khususnya yang disampaikan melalui metode nonformal dan berbasis relasi personal, menjadi sarana paling efektif dalam membentuk identitas baru di kalangan SAD. Oleh sebab itu, teori konversi ke depan sebaiknya tidak hanya mengkaji aspek transendensi atau krisis eksistensial, tetapi juga memosisikan pendidikan sebagai medium transformasi nilai dan identitas. Hal ini menjadi sangat relevan terutama bagi komunitas yang memiliki tingkat literasi rendah dan belum terbiasa dengan pendidikan formal, sehingga membutuhkan pendekatan yang lebih inklusif dan adaptif terhadap konteks mereka.

Dari sisi praktis, penelitian ini memberikan kontribusi penting bagi para pelaku dakwah, pendidik agama, serta lembaga pemerintah dan keagamaan. Strategi pendekatan yang paling berhasil adalah yang menekankan pada empati budaya, pendidikan berbasis kebutuhan komunitas, serta relasi sosial jangka panjang yang dilandasi kepercayaan dan dialog. Pendekatan indoktrinatif yang menekankan pada otoritas dan kepatuhan terbukti kurang efektif dalam menghasilkan komitmen spiritual yang berkelanjutan. Oleh karena itu, diperlukan sinergi antara pendidikan keagamaan, pemberdayaan ekonomi, dan pengakuan atas nilai-nilai lokal agar proses konversi tidak berhenti pada level simbolik, tetapi benar-benar menjadi bagian dari transformasi sosial yang mendalam dan bermakna bagi seluruh lapisan komunitas.

B. Peran Pendidikan Agama Islam Dan Stategi Pendidik Dalam Proses Konversi Agama

Dalam proses konversi agama ke Islam di kalangan komunitas Suku Anak Dalam (SAD), khususnya di Desa Padang Kelapo, peran pendidikan informal tampil sebagai katalisator utama perubahan identitas keagamaan. Hal ini sejalan dengan pendapat Hefner yang menyatakan bahwa pendidikan agama sering kali menjadi wahana kultural yang efektif dalam menggeser orientasi spiritual masyarakat tradisional.¹⁹⁴ Fenomena ini melampaui sekadar transmisi pengetahuan religius, menjelma menjadi instrumen transformatif yang secara simultan menyentuh dimensi afektif, sosial, dan kultural. Inisiatif personal seorang pendidik

¹⁹⁴ Robert W Hefner, "Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation.," in *University of California Press*. (Berkeley: University of California Press., 1993)hlm 10.

seperti Ustadz Kohar dalam mendirikan lembaga pendidikan nonformal berbasis rumah, secara bertahap telah berfungsi sebagai ruang kaderisasi iman, internalisasi nilai-nilai Islam, sekaligus mediasi kultural antara Islam dan tradisi lokal SAD.

Proses islamisasi yang diterapkan Ustadz Kohar dicirikan oleh pendekatan humanistik, berakar pada relasi sosial, dan sangat kontekstual terhadap latar belakang kultural masyarakat SAD. Hal ini sejalan dengan gagasan Tilaar yang menyatakan bahwa pendidikan transformatif harus berakar pada nilai-nilai lokal agar mampu menciptakan perubahan yang berkelanjutan.¹⁹⁵ Pola pendidikan yang dikembangkan mengadopsi model integratif, mencakup dimensi kognitif (pengetahuan agama), kultural (adaptasi nilai), sosial (relasi komunitas), serta segmentasi usia (anak, remaja, dewasa). Dalam kerangka ini, pendidikan agama dipahami sebagai ruang dialogis yang tidak hanya menanamkan doktrin keimanan, tetapi juga secara koheren membentuk identitas religius baru yang selaras dengan struktur sosial dan budaya yang telah mengakar.¹⁹⁶

Secara spesifik, pendidikan kognitif menjadi fondasi krusial dalam tahapan awal islamisasi. Melalui pendirian Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPQ) informal, Ustadz Kohar menysar kelompok yang sebelumnya memiliki keterbatasan literasi dasar, baik dalam membaca huruf Latin maupun Al-Qur'an. Program ini dibagi berdasarkan kategori usia, dengan pendekatan yang disesuaikan: anak-anak diajarkan huruf hijaiyah, doa-doa fundamental, dan nilai moral dasar Islam, sementara remaja mendalami fikih ibadah, sejarah kenabian, dan akhlak sosial.

¹⁹⁵ H. A. R. Tilaar, *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan Dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. (Jakarta: Grasindo, 2004), hlm 122.

¹⁹⁶ A Wahid, *Pribumisasi Islam* (Jakarta: LKiS, 2001), hlm 55.

Strategi ini menunjukkan bahwa pendidikan agama bukan hanya medium internalisasi doktrin, melainkan juga sarana pembentukan struktur kognitif awal yang memperkenalkan Islam sebagai sistem nilai yang terintegrasi sejak dini.¹⁹⁷

Lebih lanjut, peran Ustadz Kohar mengindikasikan bahwa pendidikan agama dapat diinstrumentalisasi sebagai sarana pemberdayaan sosial di komunitas marginal. Pengetahuan keagamaan tidak semata menjadi tujuan akhir, melainkan gerbang menuju rekonstruksi identitas yang lebih rasional, reflektif, dan kontekstual. Dalam hal ini, Azra menekankan bahwa pendidikan Islam yang partisipatif dapat menjadi alat emansipatoris bagi komunitas terpinggirkan.¹⁹⁸ Mengingat minimnya akses terhadap pendidikan formal, pendekatan nonformal ini menjadi jalur utama bagi transformasi intelektual dan spiritual, menegaskan bahwa konversi keagamaan adalah proses kognitif yang menuntut intervensi edukatif sistematis. Pendidikan agama yang berbasis literasi dasar berperan strategis dalam menata ulang cara berpikir komunitas SAD, sehingga keislaman mereka tidak lahir dari tekanan eksternal, melainkan dari hasil pemahaman yang dibangun secara perlahan dan berkelanjutan.

Di samping dimensi kognitif, pendidikan kultural menjadi pilar kekuatan pendekatan Ustadz Kohar. Kemampuannya mengelola harmoni antara nilai-nilai Islam dan kearifan lokal SAD adalah kunci utama. Ini selaras dengan pandangan Geertz yang menunjukkan pentingnya akomodasi budaya lokal dalam proses

¹⁹⁷ M. A. Abdullah, *Slam Dan Ilmu Pengetahuan: Paradigma Integratif Interkoneksi* (yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm 94.

¹⁹⁸ A. Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos., 2012), hlm 138.

islamisasi di komunitas tradisional.¹⁹⁹ Keteladanan (uswah hasanah) Ustadz Kohar, yang terwujud dalam sikap jujur, disiplin, dan empati, menjadikannya figur panutan yang hidup di tengah komunitas. Integrasi nilai ini tampak dari akomodasi simbol-simbol budaya lokal ke dalam aktivitas keagamaan, seperti penggunaan bahasa daerah dalam ceramah, pengajaran Islam yang dikaitkan dengan adat-istiadat, dan penyesuaian jadwal belajar dengan siklus hidup komunitas SAD. Upaya ini vital dalam mereduksi resistensi kultural terhadap agama baru dan memperkuat legitimasi Islam dalam kerangka sosial yang sudah familiar. Dengan demikian, pendidikan agama berfungsi sebagai sarana negosiasi identitas, bukan penyangkalan terhadap warisan budaya.²⁰⁰

Lebih jauh, pendidikan sosial adalah manifestasi dakwah partisipatoris yang diusung Ustadz Kohar. Ia secara aktif membangun relasi harmonis melalui pendekatan partisipatif, termasuk menghadiri acara adat, membantu urusan sosial masyarakat, hingga menyediakan bantuan kemanusiaan. Dalam konteks ini, pendidikan agama tidak bersifat monologis, melainkan dialogis dan kolaboratif, memperkuat solidaritas sosial dan menciptakan ruang bagi tumbuhnya kepercayaan kolektif terhadap Islam.²⁰¹ Pendidikan sosial ini menjadi semacam "perekat sosial" yang menyatukan komunitas dalam nilai-nilai baru tanpa memutus ikatan antarwarga. Konversi agama, dengan demikian, tidak hanya dimaknai sebagai perubahan ideologis, tetapi juga sebagai proses rekonstruksi relasi sosial, di mana

¹⁹⁹ C. Geertz, "The Religion of Java" (London: The University of Chicago Press, 1960), hlm 122.

²⁰⁰ G. Barton, "Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid." (Jakarta: Equinox Publishing, 2006), hlm 88.

²⁰¹ N. Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan Dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992).

solidaritas dan gotong royong menjadi elemen esensial dalam internalisasi ajaran Islam.

Keberhasilan strategi pendidikan Ustadz Kohar tidak terlepas dari penerapan model pembelajaran yang adaptif dan responsif terhadap karakteristik serta kebutuhan unik komunitas SAD. Pendekatannya mencerminkan gagasan Vygotsky bahwa proses belajar harus berangkat dari konteks sosial dan pengalaman hidup peserta didik.²⁰² Model pembelajaran kontekstual, pembelajaran berdasarkan kelompok usia, pendekatan keteladanan, serta fleksibilitas waktu dan tempat belajar menunjukkan bahwa pendidikan agama di komunitas marginal harus berbasis relasi, kepercayaan, dan sensitivitas kultural.

Keberhasilan strategi pendidikan Ustadz Kohar tidak terlepas dari penerapan model pembelajaran yang adaptif dan responsif terhadap karakteristik serta kebutuhan unik komunitas SAD. Analisis lebih lanjut mengungkap beberapa model pembelajaran kunci:

1. Model Pembelajaran Kontekstual (Contextual Teaching And Learning)

Ustadz Kohar secara jelas menerapkan model pembelajaran kontekstual dengan berfokus pada keterkaitan antara materi yang diajarkan dengan dunia nyata peserta didik. Ini terlihat dari:

- a) Relevansi Materi: Materi fikih tentang cara bersuci sangat relevan dengan kebutuhan praktis ibadah sehari-hari mereka.

²⁰² L. S. Vygotsky, "Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes" (Cambridge: Harvard University Press., 1978), hlm 86.

- b) Adaptasi Metode: Metode hafalan untuk orang tua adalah adaptasi langsung terhadap keterbatasan kemampuan membaca dan menulis mereka.
- c) Penerapan di Kehidupan Nyata: Pembelajaran doa harian dan akhlak bagi anak-anak bertujuan membentuk perilaku dan karakter Islami dalam kehidupan sehari-hari.

2. Model Pembelajaran Berbasis Kelompok Usia (Differentiated Instruction)

Ustadz Kohar mengimplementasikan model pembelajaran berbasis kelompok usia, menyesuaikan materi dan metode pengajaran berdasarkan karakteristik dan kebutuhan unik dari setiap kelompok usia:

- a) Orang Tua (Dewasa): Fokus utama adalah pada aspek afektif (pembentukan sikap dan penerimaan ajaran) melalui *dakwah bil hikmah* dan keteladanan. Aspek kognitif dicapai melalui hafalan murni, mengingat kesulitan membaca. Materi yang diberikan adalah fikih dasar dan akidah tauhid disampaikan dengan kesabaran dan kehati-hatian. Pola pengajaran sangat sabar, perlahan, dan penuh kehati-hatian agar tidak menyinggung perasaan, mencerminkan pemahaman psikologi belajar orang dewasa.
- b) Anak-anak: Model pembelajaran lebih komprehensif, menyerupai pendidikan formal dasar, mencakup aspek kognitif (pengenalan huruf Iqra' untuk membaca Al-Qur'an), afektif (pengajaran akhlak), dan psikomotorik (praktik membaca Iqra' dan menghafal doa). Pola pengajaran lebih terstruktur untuk membangun dasar pengetahuan agama sejak dini.

3. Model Pembelajaran Berbasis Keteladanan (Modeling)

Model pembelajaran berbasis keteladanan sangat dominan dalam pendekatan Ustadz Kohar, terutama pada kelompok orang tua. Ini adalah bentuk dakwah yang paling efektif dalam masyarakat yang masih sangat mengandalkan contoh nyata:

- a) Dakwah Bil Hikmah dan Keteladanan: Ustadz Kohar tidak hanya mengajar teori, tetapi juga menjadi cerminan hidup Islami, membantu peserta didik memahami dan menginternalisasi nilai-nilai agama melalui observasi dan peniruan.
- b) Kelembutan dan Kesabaran: Kesabaran Ustadz Kohar dalam mengajar, bahkan untuk hal sesederhana membaca Al-Fatihah yang membutuhkan waktu lama, adalah bentuk keteladanan dalam berdakwah yang membentuk kepercayaan dan ikatan emosional.

4. Model Pembelajaran Informal dan Fleksibel

Pendirian sekolah informal dan jadwal kunjungan 3 kali seminggu menunjukkan model pembelajaran informal dan fleksibel. Model ini sangat tepat untuk komunitas dengan keterbatasan akses dan jadwal yang tidak memungkinkan untuk mengikuti pendidikan formal reguler. Fleksibilitas ini memungkinkan proses belajar tetap berjalan meskipun dengan segala keterbatasan infrastruktur dan kondisi sosial ekonomi komunitas.

Berdasarkan uraian deskriptif mengenai peran pendidikan agama Islam dan strategi pedagogis yang diterapkan oleh Ustadz Kohar dalam proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam (SAD) di Padang Kelapo, pendekatan

ini menunjukkan kesesuaian yang cukup erat dengan teori konversi agama yang dikembangkan oleh R. Lewis Rambo.²⁰³ Rambo mengemukakan bahwa proses konversi merupakan suatu perjalanan yang kompleks dan multidimensional, terdiri dari tahapan-tahapan seperti konteks, krisis, pencarian, interaksi, komitmen, dan konsekuensi. Dalam konteks ini, pendidikan agama yang dilakukan oleh Ustadz Kohar secara fungsional mewakili beberapa tahapan penting tersebut terutama dalam aspek *interaction, encounter, dan commitment*.²⁰⁴ Melalui model pendidikan yang bersifat dialogis, kontekstual, dan relasional, terjadi perjumpaan intensif antara nilai-nilai Islam dan latar kultural SAD yang kemudian membuka jalan bagi internalisasi dan pengambilan keputusan keagamaan secara sadar dan gradual.

Namun demikian, jika dicermati lebih dalam, pendekatan pendidikan yang dijalankan Ustadz Kohar cenderung melampaui skema linear Rambo, yang menempatkan konversi dalam pola berurutan dari krisis menuju konsekuensi. Dalam kasus SAD, konversi tidak selalu diawali oleh krisis eksistensial, melainkan oleh faktor struktural seperti keterbatasan pendidikan, marginalisasi, dan keterbukaan terhadap simbol baru yang membawa harapan sosial. Ini menunjukkan bahwa teori Rambo, meskipun relevan dalam menjelaskan dinamika konversi personal, memiliki keterbatasan dalam menjelaskan konversi kolektif berbasis komunitas marginal dengan konteks sosial-politik tertentu. Maka dari itu, perlu adanya elaborasi atau modifikasi terhadap teori Rambo agar lebih akomodatif

²⁰³ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

²⁰⁴ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

terhadap konversi yang dimediasi oleh agen pendidikan seperti ustaz lokal, dalam ruang sosial yang bersifat inklusif dan kolaboratif.

Kritik yang dapat diajukan terhadap teori Rambo dalam konteks ini adalah bahwa ia terlalu menekankan pada dimensi psikologis dan individual dari konversi, dan kurang mengakomodasi peran pendidikan nonformal sebagai mekanisme transformasi sosial-religius yang berlapis. Model Ustadz Kohar justru memperlihatkan bahwa konversi tidak semata hasil dari pencarian individual, melainkan dari interaksi pedagogis yang sistematis dan kontekstual. Mestinya, teori konversi seperti yang dirumuskan Rambo dapat diperluas dengan mengintegrasikan perspektif pedagogis dan sosiologis, sehingga mampu menjelaskan bagaimana transformasi religius dapat difasilitasi oleh institusi informal, relasi sosial yang cair, dan keteladanan praktis dalam komunitas yang sedang mengalami transisi budaya.

Selain itu, strategi Ustadz Kohar dalam menyusun segmentasi usia dan pendekatan kontekstual juga mengindikasikan bahwa konversi tidak bersifat seragam, melainkan dipengaruhi oleh variabel usia, kapasitas literasi, dan pengalaman sosial. Ini sejalan dengan gagasan Rambo tentang konversi sebagai proses yang dipersonalisasi, namun mestinya teori ini lebih menekankan pentingnya desain pendidikan yang adaptif sebagai bagian dari strategi *interaction* dan *commitment*.²⁰⁵ Dalam hal ini, pendekatan berbasis *modeling*, *differentiated instruction*, dan *contextual teaching* bukan sekadar sarana edukatif, melainkan juga mekanisme pembentukan makna religius secara partisipatoris.

²⁰⁵ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.

Saran akademik yang dapat ditarik dari temuan ini adalah bahwa model konversi keagamaan pada komunitas terpinggirkan semestinya tidak lagi dipahami sebagai proses yang semata-mata voluntaristik atau internal, tetapi sebagai transformasi struktural yang ditopang oleh relasi kuasa simbolik dan pendidikan yang berkeadilan. Ustadz Kohar berhasil menunjukkan bahwa pendidikan agama dalam konteks marginal harus bersifat transformatif, bukan doktriner; adaptif, bukan normatif; dan dialogis, bukan monologis. Dengan demikian, studi-studi ke depan hendaknya tidak hanya merujuk pada kerangka Rambo secara normatif, tetapi juga menyarankan pengembangan teori yang memperhitungkan agensi pendidik lokal, kekuatan budaya, dan kerangka sosial-ekonomi yang menyertainya. Karena pada akhirnya, konversi bukan sekadar perpindahan keyakinan, tetapi rekonstruksi total atas identitas, relasi sosial, dan visi hidup baru yang dimediasi oleh pendidikan yang membebaskan.

C. Dampak Konversi Keagamaan terhadap Identitas Kultural dan Sosial

Dampak dari proses konversi ini dapat dikategorisasikan menjadi dua, yang pertama dampak positif yaitu terjadinya konversi agama, berdasarkan hasil interview dan pengamatan di lapangan bahwa meskipun tidak bisa secara kuantitatif peneliti sebutkan berapa jumlah suku anak dalam yang telah melakukan konversi akan tetapi setidaknya 20% dari jumlah keseluruhan yaitu 716 2009-2025 sebagaimana yang di nyatakan oleh ustadz kohar dan tumenggung, Proses konversi agama Islam di kalangan komunitas Suku Anak Dalam (SAD) menunjukkan pola yang menarik, fenomena ini lebih dominan terjadi pada generasi muda dibandingkan dengan orang tua. Realitas ini secara fundamental berkaitan dengan

kesulitan dalam mengajarkan Pendidikan Agama Islam kepada kelompok usia yang lebih tua (30-50 tahun), terutama karena adanya literasi buta huruf yang signifikan di kalangan mereka. Lebih dari sekadar hambatan literasi, usia paruh baya SAD juga cenderung lebih lambat menerima Islam diduga karena keterikatan yang lebih kuat terhadap nilai-nilai adat dan tanggung jawab sosial yang telah mengakar. Kontrasnya, keberhasilan konversi di kalangan anak muda dapat dikaitkan erat dengan model pembelajaran adaptif dan kontekstual yang diterapkan Ustadz Kohar, yang mampu menyesuaikan metode dan materi ajar dengan karakteristik dan kebutuhan spesifik generasi yang lebih fleksibel ini.

Keberhasilan konversi agama di kalangan anak muda Suku Anak Dalam berkaitan erat dengan strategi pendidikan yang diterapkan Ustadz Kohar, yakni melalui pembelajaran berdiferensiasi dan pendekatan kontekstual. Hal ini dikarenakan Anak-anak yang belum terikat kuat pada tradisi lama lebih mudah menerima ajaran baru. Sejalan dengan Tomlinson bahwa pembelajaran akan efektif jika disesuaikan dengan kesiapan, gaya belajar, dan minat siswa, sehingga kebutuhan individual terpenuhi.²⁰⁶ Sementara itu, menurut Johnson, pembelajaran kontekstual membantu peserta didik memahami materi dengan mengaitkannya pada pengalaman hidup mereka.²⁰⁷ Kedua pendekatan ini memungkinkan nilai-nilai

²⁰⁶ Carol Ann Tomlinson, *Differentiate Instruction in Mixed-Ability Classrooms*, 2011, https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/44098361/_Carol_Ann_Tomlinson__How_to_Differentiate_InstrucBookSee.org-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1631251576&Signature=YZi5pSld61OpLx2~tuG4isXixDt0Sg9yLDjEz0yeUm1X~y576UCjpIIUsfAzAEMlyH2OtfXM~95owzfu8j8R6kQCZ3v6IE.

²⁰⁷ Eka Tusyana Ajeng Erliana, Al Fahmi Aji Satria, "PENERAPAN PEMBELAJARAN CONTEXTUAL TEACHING AND LEARNING (CTL) UNTUK MENINGKATKAN HASIL BELAJAR PESERTA DIDIK PADA MATA PELAJARAN IPS KELAS III A MIN 6 BANDAR

Islam dipahami secara relevan dan lebih mudah diinternalisasi oleh anak-anak SAD.

Ustadz Kohar secara efektif memanfaatkan TPQ informal untuk mengajarkan literasi dasar (huruf hijaiyah dan latin), doa-doa fundamental, serta nilai moral Islam sejak dini. Pembelajaran ini bersifat komprehensif, mencakup aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik, yang sesuai dengan tahapan perkembangan anak-anak. Metode ini tidak hanya mengisi kekosongan literasi buta huruf yang dominan di kalangan orang tua SAD, tetapi juga menanamkan fondasi keimanan dan akhlak secara bertahap dan sistematis. Oleh karena itu, kemampuan Ustadz Kohar untuk menyesuaikan materi dan metode pengajaran dengan tingkat kesiapan dan karakteristik usia peserta didik menjadi faktor krusial yang menjelaskan mengapa konversi lebih banyak terjadi pada generasi muda. Pembelajaran kontekstual, misalnya materi fikih bersuci yang relevan dengan kehidupan sehari-hari, membuat ajaran Islam mudah dipahami dan diaplikasikan oleh mereka yang belum memiliki latar belakang pendidikan formal.

Selain dampak positif berupa penerimaan keyakinan baru, proses konversi agama di komunitas Suku Anak Dalam (SAD) juga memicu serangkaian dampak sosial yang tidak terhindarkan, seringkali dalam bentuk pertarungan identitas dan ketegangan internal. Resistensi muncul dari anggota masyarakat yang masih memegang teguh animisme dan kepercayaan leluhur, tidak hanya sebagai penolakan terhadap praktik keagamaan baru, tetapi juga sebagai ketegangan dalam

struktur sosial internal, terutama ketika konversi dianggap sebagai pengkhianatan terhadap warisan budaya. Konflik laten ini diperparah oleh perubahan dalam praktik adat, di mana ritual tradisional seperti sesajen dan pemujaan roh leluhur perlahan digantikan oleh ritual Islam. Bagi sebagian konverten, ini adalah "pencerahan", namun bagi yang lain, hal ini dilihat sebagai erosi budaya yang mengancam eksistensi identitas komunal. Hal ini sejalan dengan pendapat Clifford Geertz (1973)²⁰⁸ yang menekankan bahwa perubahan agama dalam masyarakat tradisional seringkali disertai dengan konflik identitas kultural karena agama bukan sekadar sistem keyakinan, tetapi bagian integral dari struktur simbolik masyarakat.

Dengan demikian, konversi agama di kalangan SAD tidak bisa disederhanakan sebagai perpindahan keyakinan semata. Ini adalah arena tarik-menarik kompleks antara identitas baru dan lama, serta antara integrasi eksternal dan pelestarian budaya. Proses ini menuntut pendekatan yang tidak hanya normatif-religius, tetapi juga sensitif terhadap dinamika sosial, kultural, dan psikologis masyarakat adat. Konversi religius bukanlah tindakan instan atau pemutusan radikal dari nilai-nilai lama, melainkan sebuah transisi yang gradual dan adaptif, berlangsung dalam relasi sosial yang erat antara agen perubahan dan komunitas target. Sebagaimana dikemukakan oleh R. Lewis Rambo (1993),²⁰⁹ konversi agama adalah proses bertahap yang melibatkan interaksi antara individu dan lingkungan sosialnya, serta berlangsung melalui tahapan-tahapan seperti konteks, krisis, pencarian, dan konsekuensi, yang sangat dipengaruhi oleh faktor budaya dan sosial.

²⁰⁸ Clifford Geertz, "The Interpretation of Cultures," *Basic Books, Inc., Publishers NEW YORK*, 1973, 1–15, <https://doi.org/10.4324/9781315613192>.

²⁰⁹ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, hlm 168-169.

Sistem religius tradisional SAD, yang berbasis pada kekuatan supranatural, harmoni alam, dan penghormatan leluhur, tidak serta-merta dinegasikan oleh Islam. Sebaliknya, terbentuk ruang kompromi yang memungkinkan akulturasi antara keyakinan lokal dan prinsip Islam. Religiusitas Islam tidak dihadirkan sebagai ideologi oposisi, melainkan sebagai sistem nilai yang dapat diinternalisasi secara selektif. Unsur-unsur lokal seperti penghormatan leluhur dan larangan adat tetap dipertahankan, namun ditransformasikan dalam bingkai simbolik dan nilai-nilai Islam. Penggabungan norma adat dan Islam, seperti etika sopan santun dan larangan tertentu, menunjukkan kesesuaian substansial yang dimaknai ulang sebagai bentuk Islam lokal, mencerminkan reinterpretasi kebudayaan secara simultan. Hal sejalan dengan pandangan Koentjaraningrat (2000)²¹⁰ yang menyatakan bahwa dalam proses perubahan budaya, unsur-unsur baru dari luar tidak selalu menggantikan unsur lama, tetapi sering kali disesuaikan melalui mekanisme akulturasi dan reinterpretasi simbolik.

Transformasi sosial pasca-konversi juga melibatkan perubahan relasi internal dan eksternal. Secara internal, peran-peran sosial domestik, seperti kewajiban suami menafkahi istri, memperoleh justifikasi baru melalui ajaran Islam, meskipun nilai-nilai tersebut telah ada dalam tatanan adat. Secara eksternal, kehadiran dai resmi yang didukung pemerintah membuka akses SAD ke jaringan sosial yang lebih luas, termasuk institusi keagamaan dan pemerintahan. Konversi ini tidak hanya merekonstruksi identitas religius, tetapi juga memperkuat legitimasi sosial

²¹⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta., 2000) hlm, 210-212.

komunitas di tengah struktur negara-bangsa yang berbasis agama mayoritas. Sebagaimana dijelaskan oleh Peter L. Berger (1967),²¹¹ agama dapat berfungsi sebagai alat legitimasi sosial yang memungkinkan integrasi kelompok marginal ke dalam sistem sosial yang lebih luas, terutama jika agama tersebut memiliki kekuasaan simbolik dalam struktur negara.

Meski demikian, dinamika konversi tidak selalu harmonis, seringkali menghadirkan dilema identitas bagi individu di persimpangan nilai leluhur dan agama baru. Penolakan awal oleh Tumenggung, misalnya, mencerminkan ketegangan antara kontinuitas budaya dan transformasi religius, yang seringkali dinegosiasikan di arena domestik. Ini menegaskan bahwa konversi religius di komunitas adat bukanlah proses tunggal dan linier, melainkan arena kompleks yang penuh tarik-menarik nilai. Pelestarian nilai-nilai lokal dalam bingkai Islam mencerminkan proses selektif dan kritis dalam pengadopsian identitas baru. Islamisasi tidak menggantikan tradisi secara mutlak, melainkan menyerap, mengadaptasi, dan mentransformasi elemen lokal yang kompatibel, seperti kesamaan prinsip antara denda adat dan kewajiban nafkah suami dalam Islam. Pendapat ini diperkuat oleh Hefner (1993),²¹² yang menunjukkan bahwa Islamisasi di Asia Tenggara tidak pernah berlangsung dalam bentuk yang murni atau radikal, melainkan selalu melalui proses lokal yang melibatkan negosiasi antara tradisi Islam dan kearifan lokal.

²¹¹ Peter L. Berger, *He Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books., 1967).

²¹² Robert W Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class. Indonesia" 2 (1993): 1-36, <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3351282>.

Dengan demikian, proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam harus dipahami sebagai sebuah dinamika sosial-budaya yang kompleks, yang melibatkan perjumpaan antara tradisi lokal dan sistem kepercayaan global. Pendekatan holistic melibatkan perspektif antropologis, sosiologis, dan studi agama diperlukan untuk mengungkap bagaimana transformasi identitas religius membentuk sintesis baru yang memperkuat kohesi sosial, membuka ruang mobilitas sosial, dan memberikan legitimasi baru dalam relasi mereka dengan negara dan masyarakat luas. Sebagaimana disarankan oleh Talal Asad (1986),²¹³ studi tentang agama seharusnya tidak hanya berfokus pada dimensi doktrinal, tetapi juga pada praktik sosial dan politik yang membentuk makna religius dalam konteks kultural yang dinamis.

²¹³ Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Duke University Press* 17 (1986): 117–37, <https://doi.org/10.4000/assr.29724>.

BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis yang telah dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa proses konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam di Padang Kelapo merupakan suatu fenomena kompleks yang tidak hanya mencerminkan perpindahan keyakinan, melainkan juga transformasi identitas, relasi sosial, dan struktur budaya komunitas. Konversi ini berlangsung secara bertahap, dimulai dari individu ke kolektif, dan dipengaruhi oleh interaksi dinamis antara faktor internal (pencarian spiritual, krisis identitas, dan keteladanan tokoh) serta eksternal (peran pendidik agama, akses pendidikan, dan dinamika sosial pasca-konflik). Proses ini selaras dengan teori konversi R. Lewis Rambo, khususnya dalam aspek konteks, interaksi, komitmen, dan konsekuensi.

Selanjutnya, pendidikan agama Islam memainkan peran sentral dalam membentuk dan memperkuat kesadaran religius serta identitas baru masyarakat SAD. Proses pendidikan dilakukan secara nonformal dan berbasis pendekatan kultural oleh tokoh seperti Ustadz Kohar yang tidak hanya berfungsi sebagai pengajar, tetapi juga mediator sosial dan spiritual. Pendidikan agama dalam konteks ini bukan sekadar penyampaian doktrin, tetapi merupakan mekanisme transformatif yang menggabungkan aspek intelektual, emosional, dan budaya. Keberhasilannya tidak terletak pada struktur formal, melainkan pada kedekatan relasional, sensitivitas budaya, dan kemampuan menyesuaikan ajaran dengan

kondisi sosiokultural komunitas lokal. Strategi dakwah yang kontekstual, dialogis, dan reflektif menjadi kunci terbentuknya konversi yang otentik dan berkelanjutan.

Adapun dampak konversi terhadap identitas kultural dan sosial SAD terlihat dalam rekonfigurasi identitas religius, perubahan dalam praktik ibadah, serta penyesuaian sistem nilai sosial. Konversi tidak serta merta menghapus warisan adat, tetapi lebih pada proses seleksi dan integrasi nilai, di mana sebagian elemen budaya lokal dipertahankan dan direinterpretasi dalam bingkai ajaran Islam. Proses ini menunjukkan adanya dinamika negosiasi kultural dan pembentukan identitas hibrida yang khas. Konversi menjadi arena rekonstruksi identitas, bukan penggantian mutlak, di mana komunitas tetap mempertahankan kontinuitas simbolik dengan masa lalu sambil membuka diri terhadap nilai-nilai religius baru.

Dengan demikian, konversi keagamaan di kalangan Suku Anak Dalam bukanlah hasil dari indoktrinasi tunggal, tetapi merupakan hasil dari interaksi kompleks antara pendidikan, budaya, dan pengalaman historis komunitas. Studi ini menegaskan pentingnya pendekatan interdisipliner dalam memahami proses perubahan religius di masyarakat adat yakni dengan mengintegrasikan teori konversi, antropologi budaya, dan sosiologi Pendidikan agar dapat menangkap dimensi laten dan multidimensional dari transformasi yang terjadi. Konversi, dalam kasus ini, adalah proses reflektif, partisipatif, dan berakar pada pengalaman lokal yang berlangsung secara evolutif dan menyeluruh.

B. Saran

Berdasarkan simpulan di atas, berikut adalah beberapa saran yang dapat diajukan:

Saran Akademis

1. Pengembangan Teori Konversi Agama: Penelitian ini menyarankan rekonstruksi dan perluasan model teori konversi R. Lewis Rambo untuk lebih mengakomodasi dimensi konversi kolektif dalam masyarakat adat. Teori ke depan perlu mempertimbangkan peran otoritas adat, kekuatan jaringan sosial, dan dinamika kekuasaan yang mendorong perubahan agama secara komunal, di samping aspek psikologis individual.
2. Integrasi Perspektif Pedagogis dan Sosiologis: Studi-studi konversi selanjutnya perlu lebih mendalam mengkaji peran pendidikan nonformal dan informal sebagai mekanisme transformasi sosial-religius. Penting untuk mengintegrasikan perspektif pedagogis, seperti pentingnya desain pendidikan yang adaptif (misalnya, *modeling*, *differentiated instruction*, *contextual teaching*), dan sosiologis ke dalam kerangka teori konversi.
3. Kajian Lanjutan tentang Agensi Lokal: Penelitian lebih lanjut dapat mengeksplorasi secara lebih terperinci bagaimana agensi pendidik lokal (seperti Ustaz Kohar) dan figur adat (seperti Tumenggung) berinteraksi dan memengaruhi arah serta keberhasilan proses konversi dalam konteks budaya yang spesifik.

Saran Praktis

1. Strategi Dakwah dan Pendidikan yang Adaptif: Bagi para pelaku dakwah dan pendidik agama, disarankan untuk mengadopsi pendekatan yang menekankan empati budaya, pendidikan berbasis kebutuhan komunitas, dan relasi sosial jangka panjang yang dilandasi kepercayaan. Pendekatan humanistik, adaptif, dan dialogis terbukti lebih efektif daripada pendekatan doktriner.
2. Sinergi Multisektoral: Lembaga pemerintah dan keagamaan perlu bersinergi untuk menciptakan program yang mengintegrasikan pendidikan keagamaan, pemberdayaan ekonomi, dan pengakuan atas nilai-nilai lokal. Hal ini penting agar proses konversi tidak hanya berhenti pada level simbolik, tetapi menjadi bagian dari transformasi sosial yang mendalam dan berkelanjutan bagi komunitas.
3. Fokus pada Literasi dan Pendidikan Usia Dini: Mengingat tantangan literasi dan keterikatan pada adat pada kelompok usia lebih tua, program pendidikan agama hendaknya memprioritaskan pengembangan literasi dasar dan pendekatan yang lebih kontekstual untuk anak-anak dan remaja. Ini akan membangun fondasi pemahaman agama yang kuat sejak dini dan memfasilitasi konversi yang lebih berkelanjutan di masa depan.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Mujib, & Mudzakkir, J. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana, 2014.
- A. Nata. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005.
- Abdul Majid dan Dian Andayan. *Pendidikan Agama Islam Berbasis Kompetensi (Konsep Dan Implementasi Kurikulum 2004)*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Abdul Mukti, Sutarto, Rahmat Iswanto. “Problematika Pembelajaran Agama Islam Suku Anak Dalam Di Sarolangun Jambi.” *TARBIYATUNA: Kajian Pendidikan Islam* 6, no. 2597–4807 (2022): 27–45.
<https://doi.org/https://doi.org/10.29062/tarbiyatuna.v6i1.680>.
- Abdullah, M. A. *Slam Dan Ilmu Pengetahuan: Paradigma Integratif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ajeng Erliana, Al Fahmi Aji Satria, Eka Tusyana. “PENERAPAN PEMBELAJARAN CONTEXTUAL TEACHING AND LEARNING (CTL) UNTUK MENINGKATKAN HASIL BELAJAR PESERTA DIDIK PADA MATA PELAJARAN IPS KELAS III A MIN 6 BANDAR LAMPUNG TAHUN 2021/2022.” *TARBIYAH JURNAL ; JURNAL KEGURUAN DAN ILMU PENDIDIKAN PENERAPAN*, 2023, 17–23.
- Al-Maraghi, M. *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Fik, 2004.
- Ali Mufron. *Ilmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015.
- . *Lmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Aura Pustaka, 2015.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Dan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.

- Ariza, Hidra, and M Isnando Tamrin. "Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal (Benteng Di Era Globalisasi)." *Jurnal Kajian Dan Pengembangan Umat* 4, no. 2 (2021): 44–60.
- Arliman, Laurensius. "Hukum Adat Di Indonesia Dalam Pandangan Para Ahli Dan Konsep Pemberlakuannya Di Indonesia." *Jurnal Selat* 5, no. 2 (2018): 177–90. <https://doi.org/10.31629/selat.v5i2.320>.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Duke University Press* 17 (1986): 117–37. <https://doi.org/10.4000/assr.29724>.
- Astarika, Rina. "Konflik Agraria Suku Anak Dalam Jambi Dalam Tinjauan Sosiologi." *Indonesia Yang Berkeadilan Sosial Tanpa Diskriminasi*, 2016, 109–24.
- Azhar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: PT Pustaka Pelajar, 1999.
- Azra, A. *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos., 2012.
- Badan Perencanaan Pembangunan Nasional. *Masyarakat Adat Di Indonesia : Menuju Perlindungan Sosial Yang Inklusif*. Kementrian PPN/Bappenas, 2013. https://perpustakaan.bappenas.go.id/e-library/file_upload/koleksi/migrasi-data-publikasi/file/Policy_Paper/Masyarakat_Adat_di_Indonesia-Menuju_Perlindungan_Sosial_yang_Inklusif.pdf.
- Barton, G. "Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid." Jakarta: Equinox Publishing, 2006.
- Bromley, David G., and Anson D. Shupe. *Just a Few Years Seem Like a Lifetime: A Role Theory Approach to Participation in Religious Movements In Research*

- in Social Movements, Conflicts, and Change*,. Greenwich: CT: Jai Press, 1979.
- D. Hendro Puspito. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Dianto, Icol. “Konversi Agama Dalam Perdebatan Akademis.” *Jurnal Al-Irsyad: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 4, no. 1 (2022): 39–62.
<https://doi.org/10.24952/bki.v4i1.5184>.
- Geertz, C. “The Religion of Java.” London: The University of Chicago Press, 1960.
- Geertz, Clifford. “The Interpretation of Cultures.” *Basic Books, Inc., Publishers NEW YORK*, 1973, 1–15. <https://doi.org/10.4324/9781315613192>.
- Greil, Arthur L. “Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements.” *Sociological Analysis*, 1977, 120.
- Hefner, Robert W. “Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives.” Berkeley: University of California Press., 1993.
- Hefner, Robert W. “Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation.” In *University of California Press*. Berkeley: University of California Press., 1993.
- . “Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class. Indonesia” 2 (1993): 1–36.
<https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3351282>.
- Hengki Firmanda S. “Hukum Adat Masyarakat Petapahan Dalam Pengelolaan Lingkungan Sebagai Upaya Pemenuhan Hak Masyarakat Adat.” *Analytical Biochemistry* 11, no. 1 (2018): 1–5. <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-59379-1%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/B978-0-12-420070-8.00002-7%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.ab.2015.03.024%0Ahttps://doi.org/10.1080>

/07352689.2018.1441103%0Ahttp://www.chile.bmw-motorrad.cl/sync/showroom/lam/es/.

Henri Tajfel, John C. Turner. "The Social Identity Theory Of Intergroup Behavior." *The SAGE Encyclopedia of Theory in Psychology*, 1986, 276–93. <https://doi.org/10.4135/9781483346274.n163>.

Hidayat, Indra. "Konversi Agama Dan Permasalahannya Dalam Kehidupan Modern." *Al-Murshalah* 2, no. 1 (2016): 66–73.

Hogg, Michael A., Dominic Abrams, Sabine Otten, and Steve Hinkle. "The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups." *Small Group Research* 35, no. 3 (2004): 246–76. <https://doi.org/10.1177/1046496404263424>.

Howell, Julia Day. "The Islamic Turn in Indonesia: Political and Cultural Prospects." Singapore: ISEAS Publishing., 2007.

Ichwayudi, Budi. "Konversi Agama Pada Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemahaman Agama Di Lembaga Sosial YDSF Dan Nurul Hayat Surabaya)." <https://digilib.uinsa.ac.id/44276/>, no. september (2020): 258.

Idris, Nahri. "MENGENAL ULANG POLA KOMUNIKASI PEMERINTAH DALAM PEMBERDAYAAN SUKSES ANAK DALAM DI PROVINSI JAMBI." *Penelitian Pers Dan Komunikasi Pembangunan*, 2017.

Indonesia, Dewan Perwakilan Rakyat Republik. "Indonesia." *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2019): 1689–99.

Iqbal Hasan. *Analisis Data Penelitian Dengan Statistik*. Jakarta: Bumi aksara, 2004.

- Islam, Gazi. “Social Identity Theory.” : :
<https://www.researchgate.net/publication/281208338>, no. July 2014
 (2014): 1781–83.
<https://doi.org/10.4337/9781800883284.social.identity.theory>.
- Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo, 1996.
- James P. Spradley. *Metode Etnografi Penerjemah Misbah Zulfah Elizabeth*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jhon W. Creswell. *Penelitian Kualitatif Dan Riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Kawijaya, Joni, Yusuf Mustofa, Adilah Hasna Astuti, Lukman Habibul Umam, Afit Tito Purwani, and Kevin Aprilio. “Efektivitas Media Gambar Dalam Pembelajaran Maharatul Kitabah Di MAN I Lampung Utara.” *Mau'idhoh Hasanah: Jurnal Riset* 2, no. 8 (2022): 81–112.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta., 2000.
- Kurnial, Ilahi, Jamaluddin Rabain, and Suja'i Sarifandi. *Konversi Agama, Kajian Teoritis Dan Praktis Terhadap Fenomena, Faktor, Dan Dampak Sosial Di Minangkabau*. Malang: Inteligencia Media, 2017. [http://repository.uin-suska.ac.id/11864/1/KONVERSI AGAMA.pdf](http://repository.uin-suska.ac.id/11864/1/KONVERSI%20AGAMA.pdf).
- Lee A. Kirkpatrick, Phillip R. Shaver. “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion.” *Wiley on Behalf of Society for the Scientific Study of Religion* 29, no. 3 (1990): 315–34.
- Lewis R. Rambo. *Understanding Religious Conversion*. London: Yale University, 1993. <https://doi.org/10.2307/2074335>.

- Lofland, John, and Rodney Stark. "On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective." *American Sociological Review* 30, no. 6 (1965): 862–75. <https://doi.org/10.4324/9780203794265-11>.
- Long, Theodore E., and Jeffrey K. Hadden. "Religious Conversion and The Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models." *Journal for The Scientific Study of Religion*, 1983, 13.
- M. Budiyanto. *Ilmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Ombak, 2013.
- M, Arifin. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2005.
- Maanurung, Butet. *Sokola Rimba, Pengalaman Belajar Bersama Orang Rimba*. Yogyakarta: INSIST, 2007.
- Madjid, N. *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan Dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992.
- Masri Singaribun, Sofyan Efendi. *Metode Penelitian Survey*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Mawangir, Muh. "ZAKIAH DARADJAT DAN PEMIKIRANNYA TENTANG PERAN PENDIDIKAN ISLAM DALAM KESEHATAN MENTAL Oleh: Muh. Mawangir 1." *Jurnal Ilmu Agama* Vol. 16 No (2015): 1–15.
- Mohammad, Khaerul Umam, and Muhammad Syafiq. "Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa." *Character: Jurnal Penelitian Psikologi*. 2, no. 3 (2014): 7. <https://doi.org/https://doi.org/10.26740/cjpp.v2i3.10997>.
- Mulyadi, Mohammad. "Pemberdayaan Masyarakat Adat Dalam Pembangunan Kehutanan." *Jurnal Penelitian Sosial Dan Ekonomi Kehutanan* 10, no. 4 (2013): 224–34. <https://doi.org/10.20886/jsek.2013.10.4.224-234>.

- Nana Sudjana. *Penilaian Proses Belajar Mengajar*,. Jakarta: Rosda Karya, 2017.
- Nufian, and Wayan Weda. *Teori Dan Praktis: Riset Komunikasi Pemasaran Terpadu*. Malang: UB Press, 2018.
- Paloutzian, Raymond F., James T. Richardson, and Lewis R. Rambo. "Religious Conversion and Personality Change." *Journal of Personality* 67, no. 6 (1999): 1047–79. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00082>.
- Penyusun. "UNDANG-UNDANG DASAR NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1945 DENGAN" 105, no. 3 (1945): 129–33. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:BDsuQOHoCi4J:https://media.neliti.com/media/publications/9138-ID-perlindungan-hukum-terhadap-anak-dari-konten-berbahaya-dalam-media-cetak-dan-ele.pdf+&cd=3&hl=id&ct=clnk&gl=id>.
- Peter L. Berger. *He Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books., 1967.
- "Rational Choice Theory: Implication And Critique." <https://Epgp.Inflibnet.Ac.In>, 1980, 8.
- RI, Sekretariat Jenderal MPR. "Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Dalam Satu Naskah." *Jdih.Bapeten.Go.Id*, 1945, 1–21. <https://jdih.bapeten.go.id/en/dokumen/peraturan/undang-undang-dasar-negara-republik-indonesia-tahun-1945>.
- RI, Tim Penyusun Diknas. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Richardson, James T and Mary Stewart. *Conversion Process Models and The Jesus*

- Movement in Conversion Careers: In and Out of The New Religions*,. Beverly Hills: Sage, 1978.
- RIDHO, MUHAMMAD. “Budaya Lokal Dan Pendidikan Islam : Studi Kasus Suku Anak Dalam Di Jambi.” *Repository.Ptiq.Ac.Id*, 2018, 1–201.
- Rizaty, Monavia Ayu, and Judul. “Mayoritas Penduduk Indonesia Beragama Islam Pada 2022.” *Dataindonesia.id*, 2023.
- Robert H. Thoules. *Pengantar Psikologi Agama, Terj. Machnun Husein*,. Jakarta: Rajawali, 1992.
- Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of Faith : Explaining the Human Side of Religion*. Vol. 204. Berkeley: University Of California Press, 2000.
<https://doi.org/10.5040/9781350223660.ch-008>.
- Snow, David A., and Richard Machalek. *The Convert as A Social Type In Sociological Theory*,. San Francisco: Jossey-Bass, 1983.
- Snow, D. “The Sociology of Conversion.” *Annual Review of Sociology* 10, no. 1 (1984): 167–90. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.10.1.167>.
- Subandi, M. A. *Psikologi Agama Dan Mental*,. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: ALFABETA, 2012.
- . *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan Kombinasi (Mixed Methods)*. Bandung: Alfabeta, 2020.
- . *Metode Penelitian Kuantitatif Kuantitatif Dan R&D*. Bandung: CV Alfabeta., 2019.
- . *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2016.

- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan (Kuantitatif, Kualitatif Kombinasi R&D Dan Penelitian Pendidikan)*. Bandung: ALFABETA, 2019.
- . *Metodologi Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif Dan R&D*. Bandung: ALFABETA, 2017.
- Tafsir, A. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017.
- Takiddin, Takiddin. “NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL ORANG RIMBA (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi).” *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (2014): 161–70. <https://doi.org/10.15408/sd.v1i2.1258>.
- Tilaar, H. A. R. *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan Dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo, 2004.
- Tjiptoherijanto, Prijono. *Pendidikan Dan Pemberdayaan Masyarakat Adat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar., 2012.
- Tomlinson, Carol Ann. *Differentiate Instruction in Mixed-Ability Classrooms*, 2011.
https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/44098361/_Carol_Ann_Tomlinson_How_to_Differentiate_InstrucBookSee.org-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1631251576&Signature=YZi5pSld61OpLx2~tuG4isXixDt0Sg9yLDjEz0yeUm1X~y576UCjplIIUsfAzAEMlyH2OtfXM~95owzfu8j8R6kQCZ3v6IE.
- Toto Suharto. *Filsafat Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2006.
- Vygotsky, L. S. “Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes.” Cambridge: Harvard University Press., 1978.

Wahid, A. *Pribumisasi Islam*. Jakarta: LKiS, 2001.

“Wawancara Bersama Becayo Masyarakat Suku Anak Dalam Jambi,” n.d.

“Wawancara Bersama Istri Tumenggung, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di
Desa Rawa Mekar.” Desa Rawa Mekar, n.d.

“Wawancara Bersama Maris Masyarakat Suku Anak Dalam Di Padang Kelapo,”
n.d.

“Wawancara Bersama Merekat, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.,” n.d.

“Wawancara Bersama Murad Anak Tumenggung, 21 April 2025, Di Kediaman
Beliu Di Desa Rawa Mekar.” Rawa Mekar, n.d.

“Wawancara Bersama Nyilih, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.,” n.d.

“Wawancara Bersama Nyilih, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.” desa
Padang Kelapo, n.d.

“Wawancara Bersama Pemenang, 18 April 2025, Di Desa Padang Kelapo.” Desa
Padang Kelapo, n.d.

“Wawancara Bersama Tumenggung s. Jelitai, 20 April 2025, Di Kediaman Beliu
Di Desa Rawa Mekar.” Desa Mekar Sari, n.d.

“Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 17 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa
Rawa Mekar.” mekar sari, n.d.

“Wawancara Bersama Ustadz Kohar, 21 April 2025, Di Kediaman Beliu Di Desa
Rawa Mekar.” Desa Mekar Sari, n.d.

William James. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*.
New York: New American Library, 1958.

———. *The Varieties of Religious Experience*. (New York: The New American

Library, 1958.

Woodberry, Robert D., and Timothy S. Shah. "Christianity and Democracy: The Pioneering Protestants." *Journal of Democracy* 15, no. 2 (2004): 47–61. <https://doi.org/10.1353/jod.2004.0037>.

Worley, D Robert. "Tajfel and Turner Intergroup Conflict Theories 1997." *ResearchGate*, no. January (2021). <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.30820.60809>.

Yusuf, Maryam. *Konversi Agama & Prilaku Sosial Etnis Cina*. Yogyakarta: STIN PO PRESS, 2012.

Zakiah Daradjat. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.

Zakiah Daraja. *Ilmu Jiwa Agama*,. Jakarta: PT Bulan Bintang, 2011.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran 1

Pedoman Wawancara

Penelitian : Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (*Religious Conversion*) Studi
Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi

Informan penelitian :

1. Ustadz kohar
2. Tumenggung Suku Anak Dalam Jambi
3. Masyarakat Suku Anak Dalam Jambi

Pertanyaan dari peneliti terhadap informan yang di waawancarai

1. Bagaimana konversi keagamaan terjadi di kalangan masyarakat Suku Anak Dalam di Jambi?
2. Bagaimana peran pendidikan agama Islam dan apakah srategi para pendidik dalam proses konversi keagamaan di Suku Anak Dalam di Jambi?
3. Bagaimana dampak konversi keagamaan terhadap identitas kultur dan sosial Suku Anak Dalam di Jambi?

Peneliti

Peri Alamsyah

Lampiran 2



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
PASCASARJANA

Jalan Ir. Soekarno No.34 Dadaprejo Kota Batu 65323, Telepon (0341) 531133
 Website: <https://pasca.uin-malang.ac.id/>, Email: pps@uin-malang.ac.id

Nomor : B-1077/Ps/TL.00/3/2025 19 Maret 2025
 Lampiran : -
 Perihal : **Permohonan Izin Penelitian**

Yth. Tumanggung (Kepala Adat Suku Anak Dalam Jambi)
 Di Padang Kelapo, Kecamatan Maro Sebo Ulu, Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dalam rangka penyelesaian tugas akhir studi/penulisan tesis, kami mohon dengan hormat kepada Bapak/Ibu berkenan memberikan izin penelitian serta pengumpulan data dan informasi terkait objek penelitian tesis yang dilakukan oleh mahasiswa kami berikut ini:

Nama	: Peri Alamsyah
NIM	: 230101210016
Program Studi	: Magister Pendidikan Agama Islam
Dosen Pembimbing	: 1. Dr. H. A. Nurul Kawakip, M.Pd, M.A 2. H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
Judul Penelitian	: Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (Religious Conversion) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi
Pelaksanaan	: Secara Tatap Muka / Offline
Waktu Penelitian	: Disesuaikan dengan jadwal yang ditentukan oleh instansi/perusahaan yang Bapak/Ibu pimpin.

Demikian surat permohonan izin penelitian ini kami sampaikan, atas perhatian dan izin yang diberikan, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Direktur,

 Wahidmurni



 Dokumen Ini telah ditanda tangani secara elektronik.
 Token : rmZRsk

Lampiran 3



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
PASCASARJANA
 Jalan Ir. Soekarno No.34 Dadaprejo Kota Batu 65323, Telepon (0341) 531133
 Website: <https://pasca.uin-malang.ac.id/>, Email: pps@uin-malang.ac.id

Nomor : B-1076/Ps/TL.00/3/2025 19 Maret 2025
 Lampiran : -
 Perihal : **Permohonan Izin Penelitian**

Yth. Kepala Desa
 Di Desa Padang Kelapo, Kecamatan Maro Sebo Ulu, Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dalam rangka penyelesaian tugas akhir studi/penulisan tesis, kami mohon dengan hormat kepada Bapak/Ibu berkenan memberikan izin penelitian serta pengumpulan data dan informasi terkait objek penelitian tesis yang dilakukan oleh mahasiswa kami berikut ini:

Nama	: Peri Alamsyah
NIM	: 230101210016
Program Studi	: Magister Pendidikan Agama Islam
Dosen Pembimbing	: 1. Dr. H. A. Nurul Kawakip, M.Pd, M.A 2. H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
Judul Penelitian	: Pendidikan Dan Konversi Keagamaan (Religious Conversion) Studi Peralihan Ke Islam Di Kalangan Suku Anak Dalam Jambi
Pelaksanaan	: Secara Tatap Muka / Offline
Waktu Penelitian	: Disesuaikan dengan jadwal yang ditentukan oleh instansi/perusahaan yang Bapak/Ibu pimpin.

Demikian surat permohonan izin penelitian ini kami sampaikan, atas perhatian dan izin yang diberikan, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Direktur,

 Wahidmurni



 Dokumen Ini telah ditanda tangan secara elektronik.
 Token : mZRSk

Lampiran 4.



KEPALA DESA PADANG KELAPO

SURAT KETERANGAN MELAKSANAKAN PENELITIAN
Nomor : 063 / I / PDK / 2025

Berdasarkan Surat Direktur Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang No. : B-1076/Ps/TL.00/3/2025, Tentang Izin Penelitian. Maka dengan ini, Kepala Desa Padang Kelapo Kecamatan Maro Sebo Ulu Kabupaten Batang Hari dengan ini memberikan izin kepada :

Nama : PERI ALAMSYAH
NIM : 230101210016
Program Studi : Magister Pendidikan Agama Islam
Pekerjaan/lembaga : Mahasiswa

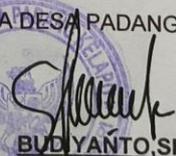
Telah benar melaksanakan penelitian pada Da'i dan warga Suku Anak Dalam (SAD) di lingkup Desa Padang Kelapo Kecamatan Maro Sebo Ulu Kabupaten Batang Hari mulai tanggal 20 Maret sampai dengan 23 April 2025 dalam rangka penyusunan tesis, dengan judul :

" Pendidikan dan Konversi Keagamaan (Religious Conversion) Studi Peralihan ke Islam di kalangan Suku Anak Dalam Jambi"

Demikian Surat Keterangan ini diberikan kepada yang bersangkutan untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Padang Kelapo, 23 April 2025

KEPALA DESA PADANG KELAPO


BUDI YANTO, SP



DAFTAR RIWAYAT HIDUP**A. Data Pribadi**

Nama Lengkap : Peri Alamsyah
Nim : 230101210016
E-Mail : alamsyahfery00@gmail.com
Tempat Tanggal Lahir : Raden Anom, 11 Oktober 2001
Alamat : jl. Litas Summatra RT/RW 007/001
Pasar Gerabak Batang Asai
Nama Ayah : Harniman
Nama Ibu : Yulinar
Telp./ Hp : 085375551929

B. Riwayat Pendidikan

TK Harapan Ibu, Pasar Gerabak : 2006-2007
SDN/42 Pekan Gedang II : 2007-2013
Pon-pes Darul Rahman Jakarta : 2013-2017
Pon-pes Darul Rahman Jakarta : 2017-2019
Universitas Negeri Jambi : 2019-2023