

ARTIKULASI KEKERASAN DALAM POLEMIK NASAB: ANALISIS WACANA FUAD PLERED DAN RIZIEQ SYIHAB

*The Articulation of Violence in the Ba'alawi Lineage Polemic: A Critical Discourse Analysis
of Fuad Plered and Rizieq Syihab*

Makyun Subuki^{a*}, Mohammad Siddiq^b, Syihaabul Hudaa^c, Akhmad Saehudin^d

^{abd}Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah

^cInstitut Teknologi dan Bisnis Ahmad Dahlan

Pos-el: makyun.subuki@uinjkt.ac.id; siddiq@uinjkt.ac.id; hudaasyihaabul@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis wacana kekerasan dalam pernyataan publik dua tokoh kontroversial di Indonesia, Fuad Plered dan Rizieq Syihab, yang terlibat dalam polemik nasab kelompok Ba'alawi. Menggunakan pendekatan *Analisis Wacana Kritis* (AWK) dengan landasan teori ideologi dan kekuasaan simbolik. Penelitian ini menelaah bagaimana bahasa makian, metafora hewan, dan seruan kekerasan digunakan untuk melegitimasi posisi ideologis serta membentuk identitas kolektif. Data penelitian diperoleh dari video dan unggahan media sosial yang memuat ujaran kedua tokoh tersebut. Hasil analisis menunjukkan bahwa polemik nasab yang semula bersifat genealogis-keagamaan telah berkembang menjadi arena artikulasi kekuasaan simbolik yang memunculkan dikotomi identitas "pribumi" versus "sayyid" dan narasi pengkhianatan terhadap bangsa. Melalui retorika agresif seperti diksi "bunuh", "de-radikalisasi", dan seruan "perang", kedua tokoh mengonstruksi musuh bersama dan memperkuat polarisasi sosial berbasis identitas keagamaan. Penelitian ini menegaskan bahwa bahasa berperan sentral dalam produksi ideologi dan berpotensi menjadi instrumen kekerasan simbolik di ruang publik keagamaan.

Kata-kata kunci: wacana kekerasan, analisis wacana kritis, identitas religius, ideologi, kekuasaan simbolik

Abstract

This study aims to analyze the discourse of violence in the public statements of two controversial Indonesian figures, Fuad Plered and Rizieq Syihab, who were involved in the polemic surrounding the Ba'alawi lineage. Employing a Critical Discourse Analysis (CDA) approach grounded in the theories of ideology and symbolic power. This research examines how abusive language, animal metaphors, and calls to violence are used to legitimize ideological positions and construct collective identities. The data were obtained from videos and social media posts containing the statements of both figures. The findings reveal that the Ba'alawi lineage polemic, which initially concerned genealogical-religious issues, has evolved into an arena of symbolic power articulation that produces identity dichotomies such as "indigenous" versus "sayyid" and narratives of betrayal against the nation. Through aggressive rhetoric involving expressions like "kill," "deradicalization," and calls for "war," both figures construct a common enemy and reinforce social polarization based on religious identity. The study concludes that language serves as a central instrument in the production of ideology and functions as a form of symbolic violence within Indonesia's religious public sphere.

Keywords: violent discourse, critical discourse analysis, religious identity, ideology, symbolic power

Informasi ArtikelNaskah Diterima
9 Agustus 2025Naskah Direvisi akhir
12 November 2025Naskah Diterbitkan
9 Desember 2025**Cara Mengutip**Subukia, Makyun., Mohammad Siddiq, Syihabul Huda. (2025). Artikulasi Kekerasan dalam Polemik Nasab: Analisis Wacana Fuad Plered dan Rizieq Syihab. *Aksara*. 37(2). 352-364. <http://dx.doi.org/10.29255/aksara.v37i2.4906.352-364>**PENDAHULUAN**

Perdebatan tentang nasab Baalawi di Indonesia adalah isu lama yang kembali memanas dalam beberapa tahun terakhir. Polemik ini bermula dari pertanyaan sebagian pihak terhadap keaslian silsilah Baalawi yang mengklaim sebagai keturunan Nabi Muhammad saw., khususnya melalui jalur Sayyidina Husein bin Ali dan Ahmad al-Muhajir dari Hadramaut, Yaman. Isu ini sudah muncul sejak awal abad ke-20, ketika tokoh seperti Ahmad Surkati dan organisasi Al-Irsyad menyoroti pentingnya kesetaraan umat Islam tanpa memandang garis keturunan (Batarfie, 2024; Purnama, 2024).

Perdebatan ini kini mengemuka kembali. Kelompok yang skeptis terhadap Ba'alawi—seperti yang dipelopori oleh Imaduddin Utsman—menggunakan pendekatan ilmiah dan sejarah untuk mempersoalkan keabsahan nasab Baalawi. Mereka menyoroti perbedaan data dalam dokumen silsilah klasik, hasil tes DNA, serta catatan sejarah yang dianggap tidak konsisten dengan klaim keturunan Nabi (Annur2.net, 2024; Fahri, 2024; Tamwif, 2024). Hasil tes DNA, misalnya, menunjukkan perbedaan haplogroup antara Baalawi dan keluarga Nabi yang diyakini oleh sebagian peneliti (Tamwif, 2024). Sementara itu, kelompok pendukung Baalawi tetap meyakini keaslian nasab mereka berdasarkan tradisi, catatan silsilah yang diwariskan turun-temurun, serta pengakuan dari banyak ulama dan organisasi seperti Rabithah Alawiyah. Mereka menekankan bahwa kontribusi Baalawi dalam penyebaran Islam dan pembangunan masyarakat Indonesia adalah bukti nyata peran mereka, dan penghormatan terhadap nasab harus tetap dijaga (Alatas, 2023; Batarfie, 2024; Yulianto, 2024).

Pada akhirnya, perdebatan ini tidak hanya soal sejarah atau sains, tetapi juga menyangkut identitas, integritas, dan posisi sosial di tengah masyarakat Muslim Indonesia. Kedua kubu memiliki cara pandang yang berbeda—antara kebenaran ilmiah dan otoritatif—dan tampaknya sulit untuk menemukan titik temu dalam waktu dekat (Tamwif, 2024). Namun, banyak pihak berharap agar diskusi ini tidak menjadi sumber perpecahan, melainkan menjadi momentum untuk saling menghormati dan memperkuat persatuan umat (Batarfie, 2024; Yulianto, 2024).

Secara umum, polemik ini masih berada dalam tataran wacana intelektual dan debat terbuka dan terdapat kekhawatiran yang cukup serius bahwa perdebatan soal nasab ini dapat memicu ketegangan sosial, kekerasan simbolik, bahkan kekerasan fisik. Beberapa pihak telah mengeluarkan seruan agar diskursus tersebut dihentikan karena dinilai berpotensi mencederai harmoni sosial dan menyebabkan disintegrasi di kalangan umat Islam. Rabithah Alawiyah, yang mewakili kepentingan komunitas Ba'alawi, secara terbuka menanggapi kritik melalui forum-forum resmi dan menyayangkan ketidakhadiran Imaduddin dalam debat yang mereka selenggarakan (Republika, 2024). Di sisi lain, tokoh-tokoh muda dari Nahdlatul Ulama seperti Mohammad Dawam mengimbau agar perdebatan ini tidak dilanjutkan karena berisiko memperlebar jurang sosial antara kelompok habaib dan masyarakat Muslim lainnya (NU, 2025). Ketegangan ini menunjukkan bahwa ketika identitas kultural dan keagamaan yang sakral digugat melalui pendekatan akademik, respons emosional dan sosial dapat muncul dengan intensitas yang tidak terduga. Jika tidak dikelola secara bijak, perdebatan ini bukan tidak

mungkin berujung pada polarisasi horizontal dan tindakan kekerasan berbasis identitas yang merugikan umat secara luas.

Wacana keagamaan di Indonesia kerap menjadi ruang artikulasi ideologis yang sarat dengan praktik kekerasan simbolik, baik secara verbal maupun struktural. Berbagai penelitian telah menyingkap hal ini dengan menekankan bagaimana bahasa, media, dan ruang digital beroperasi sebagai instrumen kuasa yang membentuk dan mempertahankan dominasi sosial. Dalam konteks analisis wacana kritis, kecenderungan tersebut dapat dipahami melalui tiga level pembacaan wacana sebagaimana dikemukakan oleh van Dijk (1993), yakni level teks, kognisi sosial, dan konteks sosial.

Pada level teks, struktur linguistik seperti pilihan diksi, pola kalimat, pengulangan, dan intensifikasi digunakan untuk menyingkap strategi polarisasi ideologis antara “kami” dan “mereka” (Allan & Burrige, 2006). Alfian (2021), misalnya, memperlihatkan bahwa bahasa agama sering diposisikan sebagai medium hegemonik yang berfungsi menyingkirkan kelompok lain secara simbolik. Dalam garis yang sepadan, Bustamam (2020) menunjukkan bahwa sinetron religi secara sistematis mereproduksi stereotip antagonistik terhadap figur-figur yang dianggap menyimpang dari arus utama pemahaman agama, sehingga kekerasan simbolik hadir melalui narasi media populer.

Pada level kognisi sosial, perhatian diarahkan pada bagaimana ideologi dan keyakinan diinternalisasi serta dinarasikan oleh aktor melalui ujaran. Dalam kerangka ini, makian dan ujaran kebencian diperlakukan sebagai tindak tutur performatif (Butler, 1997), yakni ujaran yang tidak hanya menyampaikan pesan tetapi juga melakukan tindakan sosial seperti eksklusi identitas, delegitimasi lawan, atau pengukuhan otoritas moral. Temuan Purnama Sari (2015) dan Masfuah & Sulhan (2012) menunjukkan bahwa pemberitaan media tentang kekerasan agama tidak sekadar melaporkan fakta, melainkan turut menormalkan eksklusi terhadap kelompok minoritas seperti Ahmadiyah.

Sementara itu, pada level konteks sosial, analisis menggunakan konsep kekuasaan simbolik Bourdieu (1991) digunakan untuk menjelaskan bagaimana otoritas religius memberi bobot pada ujaran sehingga memiliki daya legitimasi sosial yang tinggi. Dalam kerangka *Social Identity Theory* (Tajfel & Turner, 1979), hal ini juga mencerminkan proses konstruksi identitas melalui mekanisme *ingroup favoritism* dan *outgroup derogation* yang direproduksi lewat bahasa. Meidiansyah (2023) menegaskan dimensi global dari fenomena ini dengan menunjukkan bagaimana film dokumenter bertema Islamofobia membangun oposisi identitas antara yang sah dan yang tersingkir melalui narasi visual dan simbolik.

Temuan-temuan mutakhir kemudian memperlihatkan adanya perluasan arena wacana tersebut ke ruang akademik, media sosial, dan situs daring keagamaan. Adiprasetyo, Rahmawan, dan Wibowo (2021) menunjukkan bagaimana penelitian tentang ujaran kebencian di Indonesia sendiri justru tunduk pada definisi negara melalui Surat Edaran Kapolri 2015, sehingga academia lebih mereproduksi otoritas ketimbang mengkritisnya. Dari sisi praktik sosial, Kastolani (2020) menemukan bahwa Islamofobia di media sosial Indonesia berfungsi setidaknya dalam tiga cara: sebagai reaksi atas ceramah diskriminatif, sebagai ruang artikulasi kebebasan berekspresi, dan sebagai alat politik identitas yang lahir dari polarisasi agama.

Pada level mikro-linguistik, Ubaidillah dan Wijana (2021) menguraikan ujaran kebencian sebagai tindak tutur direktif—hasutan, ajakan, perintah, larangan, kritik, dan peringatan—yang memiliki fungsi performatif untuk menundukkan lawan, membongkar identitas yang dibenci, atau bahkan menghapuskan target kebencian. Sementara itu, Mujibuddin dan Riza (2021) memperlihatkan bahwa situs-situs keislaman populer di Indonesia menjadi arena kontestasi ideologi politik: sebagian meneguhkan demokrasi agama, sebagian mendorong demokrasi Islam, dan sebagian lain justru menyerukan khilafah Islamiyah sembari menafsir ulang relasi Islam, demokrasi, dan Pancasila.

Rangkaian kajian ini menegaskan bahwa wacana keagamaan—baik dalam bentuk akademik, media massa, media sosial, maupun situs daring—tidak pernah netral. Ia senantiasa menjadi instrumen ideologis yang dapat mereproduksi dominasi, memperkuat eksklusivitas, dan bahkan memobilisasi afek kolektif menuju kekerasan simbolik maupun nyata. Dengan demikian, membaca wacana keagamaan di Indonesia menuntut kepekaan bukan hanya terhadap teks, melainkan juga terhadap relasi kuasa yang mengitarinya. Kerangka analisis wacana van Dijk (1993) memungkinkan pembacaan yang komprehensif terhadap praktik kekerasan simbolik dalam wacana keagamaan, karena ia menghubungkan dimensi linguistik, ideologis, dan sosial dalam satu kesatuan analisis kritis.

Dengan demikian, bahasa kasar, makian, dan ancaman eksplisit dalam pernyataan-pernyataan tokoh seperti Fuad Plered dan Rizieq Syihab tidak bisa hanya dibaca sebagai bentuk ekspresi individual, tetapi sebagai artikulasi ideologis yang memiliki efek performatif dalam membentuk realitas sosial-politik. Pendekatan analisis wacana yang mengintegrasikan teori ideologi, kekuasaan simbolik, dan linguistik kritis menjadi kerangka yang relevan untuk memahami bagaimana konflik identitas dapat dimobilisasi secara wacana dalam ruang publik keagamaan di Indonesia.

Berdasarkan penjelasan di atas, tulisan ini menjadi penting karena mengangkat dimensi kekerasan simbolik dan diskursif dalam ujaran tokoh-tokoh agama yang terlibat dalam perdebatan nasab Ba'alawi, khususnya Fuad Plered dan Habib Rizieq Syihab. Dalam studi sosiologi agama dan wacana, kekerasan tidak selalu muncul dalam bentuk fisik, melainkan dapat diekspresikan melalui retorika, ujaran, atau narasi yang mengandung delegitimasi, ancaman moral, dan eksklusivitas sosial. Perdebatan mengenai nasab bukan semata soal keabsahan historis, melainkan juga menyentuh isu-isu otoritas agama, status sosial, dan identitas kultural dalam masyarakat Muslim. Oleh karena itu, analisis terhadap ujaran dan sikap para tokoh agama yang memiliki pengaruh sosial besar menjadi krusial untuk memahami bagaimana kekerasan simbolik dapat terartikulasikan melalui bahasa agama.

Menelaah pernyataan-pernyataan Fuad Plered dan Rizieq Syihab membuka ruang refleksi mengenai bagaimana elite agama berperan dalam membentuk maupun meredakan ketegangan sosial di tengah masyarakat. Ucapan mereka tidak hadir dalam ruang hampa, melainkan beresonansi luas melalui media digital dan jaringan pengikut yang memperkuat efek sosialnya. Dalam kerangka tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana praktik kebahasaan para tokoh agama tersebut merepresentasikan dan memproduksi kekuasaan simbolik dalam wacana keagamaan, serta bagaimana ujaran-ujaran mereka berfungsi sebagai instrumen ideologis dalam membentuk persepsi, legitimasi, dan batas identitas sosial di ruang publik keislaman.

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian analisis wacana kritis, khususnya dalam studi agama dan komunikasi, dengan menunjukkan keterkaitan antara bahasa, ideologi, dan kekuasaan dalam konstruksi realitas sosial. Sementara secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan refleksi bagi para pemuka agama, akademisi, dan masyarakat luas mengenai pentingnya penggunaan bahasa keagamaan yang lebih etis dan inklusif. Dengan demikian, tulisan ini tidak hanya berupaya mengungkap dimensi kekerasan simbolik dalam wacana keagamaan, tetapi juga mendorong tumbuhnya kesadaran kritis untuk membangun komunikasi religius yang lebih moderat dan konstruktif dalam menjaga harmoni sosial umat.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis wacana kritis. Pilihan ini didasarkan pada kebutuhan untuk mengkaji bahasa bukan hanya sebagai medium komunikasi, melainkan sebagai praktik sosial yang sarat dengan ideologi dan relasi kekuasaan.

Dengan kerangka ini, ujaran diperlakukan sebagai instrumen artikulatif yang tidak netral, melainkan terikat pada medan sosial, identitas, dan otoritas yang sedang dipertarungkan.

Data penelitian berupa pernyataan dua tokoh publik, Fuad Plered dan Rizieq Syihab, yang diperoleh dari video ceramah di kanal YouTube. Pemilihan data dilakukan secara purposif dengan dua kriteria utama, yaitu (1) relevan dengan tema polemik nasab Ba'alawi, dan (2) menampilkan penggunaan diksi yang mengandung makian, sindiran, atau retorika eksklusif yang mencerminkan polarisasi identitas keagamaan. Pengumpulan data dilakukan melalui beberapa tahap: penelusuran video di YouTube menggunakan kata kunci terkait polemik nasab Ba'alawi dan nama kedua tokoh; seleksi awal terhadap video yang memenuhi kriteria relevansi dan kekayaan linguistik; transkripsi verbatim terhadap ujaran terpilih untuk mempertahankan bentuk asli bahasa, termasuk intonasi dan struktur kalimat yang signifikan secara wacana; serta verifikasi ulang dengan rekaman asli untuk memastikan keakuratan data sebelum dianalisis. Seluruh proses ini dilakukan untuk menjamin bahwa data yang digunakan benar-benar merepresentasikan praktik kebahasaan para tokoh dalam konteks sosial yang aktual, sehingga memungkinkan analisis wacana dilakukan secara mendalam dan komprehensif.

Analisis dilakukan dengan merujuk pada tiga level pembacaan wacana sebagaimana dikemukakan oleh van Dijk (1993). Pada level teks, penelitian menelaah aspek linguistik seperti pilihan diksi, struktur kalimat, pengulangan, intensifikasi, dan penggunaan kata ganti untuk mengungkap strategi polarisasi ideologis antara "*kami*" dan "*mereka*" (Allan & Burrige, 2006). Pada level kognisi sosial, perhatian diarahkan pada bagaimana ideologi dan keyakinan diinternalisasi serta dinarasikan oleh aktor melalui ujaran. Dalam tahap ini, makian diperlakukan sebagai tindak tutur performatif sebagaimana dirumuskan Butler (1997), yakni ujaran yang tidak hanya menyampaikan pesan tetapi sekaligus melakukan tindakan sosial, seperti eksklusif identitas atau delegitimasi lawan. Sementara itu, pada level konteks sosial, analisis memanfaatkan konsep kekuasaan simbolik Bourdieu (1991) untuk memahami bagaimana otoritas religius memberi bobot pada ujaran, serta *Social Identity Theory* dari Tajfel dan Turner (1979) untuk menelusuri konstruksi identitas *ingroup favoritism* dan *outgroup derogation* yang diproduksi melalui bahasa.

Dalam pelaksanaannya, penelitian ini memperhatikan prinsip-prinsip etika akademik, terutama karena objek kajian mencakup ujaran yang bersifat sensitif dan tokoh-tokoh yang memiliki posisi strategis di ruang publik. Semua data dikutip secara kontekstual, tidak dimanipulasi, dan digunakan semata-mata untuk kepentingan analisis ilmiah. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk mengungkap bagaimana bahasa berfungsi sebagai instrumen produksi ideologi, legitimasi kekuasaan, dan dalam beberapa konteks, potensi kekerasan simbolik, dalam dinamika perdebatan nasab yang berlangsung di Indonesia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Bagian ini membahas hasil analisis terhadap ujaran dua tokoh publik, Fuad Plered dan Rizieq Syihab, dalam konteks polemik nasab Ba'alawi di ruang digital. Analisis difokuskan pada bagaimana bahasa digunakan bukan sekadar untuk menyampaikan pendapat, tetapi juga untuk menegaskan posisi ideologis, membangun batas identitas, dan mereproduksi relasi kekuasaan dalam wacana keagamaan. Ujaran yang disampaikan melalui medium YouTube ini dibaca sebagai praktik kebahasaan yang sarat muatan simbolik, di mana makian, seruan, dan retorika keagamaan berfungsi sebagai instrumen artikulatif dalam mempertahankan otoritas, menegaskan superioritas moral, serta mengeksklusif pihak lain dari komunitas keagamaan yang dianggap sah. Dengan kerangka analisis wacana kritis, bagian ini berupaya menyingkap bagaimana bahasa bekerja sebagai alat produksi ideologi dan pembentuk kesadaran kolektif dalam konflik identitas keagamaan di Indonesia kontemporer.

Hasil Analisis Pernyataan Fuad Plered atau Muhammad Fuad Riyadi

Terdapat dua pernyataan kontroversial dari Fuad Plered, yang menyebabkannya dilaporkan ke pihak kepolisian. Pernyataan pertama terkait dengan usulan gelar pahlawan nasional yang akan diberikan kepada pendiri Al-Khairat, Idrus bin Salim Al-Jufri sebagai berikut.

Saya khawatir, persepsi ... eee ... publik yang dibuat negatif oleh kelompok oposisi maupun kepentingan-kepentingan luar negeri Itu lama-lama dipercaya oleh putra-putri bangsa nusantara, oleh pribumi, karena sikap-sikap konyol. Apa itu tindakan-tindakan konyol yang menyakiti pribumi? Termasuk di antaranya mengusulkan si ... siapa itu?, ... tadi monyet satu itu, si Idris ... Idrus bin apa itu ... Al-Jufri itu menjadi pahlawan. Saya bilang monyet, karena saya sedang mengamalkan isi Quran. Pengkhianat itu disebut monyet, kuunu kiradatan khaasiin. Jelas, kan? (Television, 2025).

Dalam kutipan pernyataannya, Fuad Plered secara eksplisit menggunakan makian bernada rasial dan keagamaan untuk menolak usulan gelar pahlawan kepada tokoh keturunan Arab, yaitu Idrus bin Salim al-Jufri, pendiri Al-Khairat. Ucapan seperti "*monyet satu itu*" dan "*saya sedang mengamalkan isi Quran*" menunjukkan strategi artikulatif yang menggabungkan kekerasan simbolik dengan legitimasi keagamaan. Secara linguistik, pemilihan diksi "*monyet*" bukan hanya bentuk penghinaan personal, melainkan juga memanggil ingatan kolektif terhadap ayat Al-Qur'an (Al-Qur'an, Indonesia, 2019, 2:65; 7:166) yang digunakan dalam sejarah Islam untuk menyebut kelompok yang dianggap menyalahi perjanjian Tuhan. Dalam konteks ini, istilah "*kuunu qiradatan khasi'in*" (jadilah kalian kera yang hina) dipakai sebagai justifikasi teologis atas makian, yang dimaksudkan bukan hanya untuk menghina tetapi untuk mendeligitimasi moral dan religiusitas tokoh yang dimaksud.

Dari sudut pandang teori wacana kritis, hal ini dapat dipahami sebagai bentuk kekerasan simbolik (Bourdieu, 1991), di mana ujaran kasar tidak sekadar mengekspresikan emosi, melainkan mereproduksi relasi kekuasaan tertentu. Fuad memosisikan dirinya sebagai pembela kaum "*pribumi*" dan menggambarkan tokoh yang disebutnya sebagai bagian dari kelompok "*asing*" atau "*pengkhianat*". Di sinilah muncul narasi identitas sosial yang dibangun secara antagonistik: antara "*pribumi*" versus "*keturunan Arab*" antara "*nasionalis*" versus "*pengkhianat*" antara "*umat yang lurus*" versus "*yang menyimpang*".

Pernyataan tersebut juga mengandung bentuk delegitimasi simbolik terhadap institusi kenegaraan yang dianggap mempertimbangkan pemberian gelar pahlawan kepada tokoh keturunan Arab. Penolakan tersebut tidak dilakukan melalui argumentasi sejarah atau legal-formal, tetapi melalui strategi retorik yang bersandar pada bahasa emosional dan agama. Penggunaan ayat suci sebagai dasar pembenaran menjadikan makian ini bersifat sakral sekaligus otoritatif, yang berpotensi mendelegitimasi siapa pun yang berbeda pandangan sebagai "*berdosa*" atau "*melawan Islam*".

Dari perspektif ideologis, pernyataan ini mencerminkan artikulasi posisi identitas dan kuasa yang berakar pada klaim moral dan kultural terhadap keaslian kebangsaan. Fuad secara implisit mengasosiasikan Arab sebagai entitas luar yang "*berkhianat*" dan karena itu tidak layak mendapatkan tempat dalam narasi kepahlawanan nasional. Dengan kata lain, identitas etnis dan religius dijadikan basis untuk menentukan siapa yang dianggap layak dikenang dalam sejarah bangsa, dan siapa yang harus ditolak atau dihina. Ini menunjukkan bagaimana ujaran kasar, ketika digunakan secara sistematis dan dibalut dengan dalil agama, dapat berfungsi sebagai bagian dari praktik ideologis yang eksklusif dan hegemonik.

Pernyataan lain dari Fuad Plered yang juga kontroversial adalah sebagai berikut.

... dan untuk muhibin-muhibin pribumi, muhibin habib yang pribumi, tolong sadar, gitu. Kalo ada perang macam-macam, kalo terpaksa bunuh-bunuhan antara pribumi dengan habib, ... terus saya pesen juga untuk temen-temen pribumi, jangan bunuh muhibin, karena muhibin nya pribumi. Kalo terpaksa bunuh-bunuhan, perang-perangan istilahnya gitu, yang dibunuh itu habibnya aja. Jangan muhibinnya. Muhibinnya cukup dipukul sampai pingsan, diikat, nanti diceramahi, diikutkan program deradikalisasi dan normalisasi. Bawa

ke RS jiwa apa gimana, dirukyah, supaya sihirnya habib yang nempel di jiwa muhibin itu hilang. Itu saja yang bisa saya sampaikan (Channel, 2025).

Dalam kutipan ini, Fuad Plered menyampaikan sebuah imajinasi wacana yang sangat ekstrem, yaitu skenario “*perang*” antara kelompok yang ia sebut sebagai “*pribumi*” melawan kelompok “*habib*”. Ujaran ini mengandung kekerasan simbolik yang sangat kuat dan mencerminkan bagaimana identitas etno-religius digunakan untuk memproduksi batas-batas sosial serta membenarkan tindakan kekerasan terhadap kelompok lain. Melalui dikotomi antara “*pribumi*” dan “*habib*”, Fuad menyusun struktur wacana yang memosisikan habib sebagai “*yang lain*”—entitas asing yang, dalam imajinasi politiknya, menjadi musuh potensial dari masyarakat “*asli*”.

Secara retorik, penggunaan frasa seperti “*kalau terpaksa bunuh-bunuhan*” dan “*yang dibunuh itu habibnya saja*” merupakan bentuk eskalasi bahasa menuju kekerasan fisik yang dinormalisasi dalam konteks spekulatif. Di sini, bentuk spekulatif (“*kalau terpaksa*”, “*perang-perangan*”) tidak mengurangi beban ideologis dan implikasi kekerasan wacana tersebut, melainkan berfungsi sebagai tameng retorik untuk menghindari pertanggungjawaban langsung sambil tetap menyampaikan pesan kekerasan secara gamblang. Strategi ini merupakan salah satu ciri dari *disclaimer rhetoric*, di mana ujaran yang ekstrem dibingkai seolah-olah bersifat hipotetis atau sarkastik, padahal bekerja aktif membentuk opini dan emosi audiens.

Lebih jauh, wacana tersebut menyertakan narasi *deradikalisasi dan normalisasi* yang mengarah pada penggambaran para muhibbin (simpatisan habib dari kalangan pribumi) sebagai korban sihir atau cuci otak. Kalimat “*dirukyah, supaya sihirnya habib hilang dari jiwa muhibin itu*” menunjukkan bagaimana Fuad mereduksi simpatisan habib menjadi subjek yang tidak rasional, dan karena itu perlu “*disembuhkan*”. Ini adalah bentuk patologisasi lawan politik dan ideologis melalui bahasa, di mana keyakinan religius seseorang digambarkan sebagai gangguan psikis atau spiritual yang harus diperbaiki. Penggunaan istilah-istilah seperti *RS jiwa* atau *dirukyah* secara eksplisit menunjukkan logika dehumanisasi, di mana kelompok yang berbeda diperlakukan tidak sebagai individu merdeka, tetapi sebagai objek yang perlu dikendalikan atau disembuhkan.

Dengan merujuk pada kerangka Pierre Bourdieu (1991), wacana ini bekerja sebagai *praktik kekuasaan simbolik*, di mana penutur—dalam hal ini Fuad—mengklaim posisi otoritatif atas siapa yang “*rasional*”, siapa yang “*pribumi*”, dan siapa yang layak “*dilumpuhkan*”. Bahasa dalam hal ini menjadi sarana artikulasi ideologi yang menjustifikasi eksklusi dan kekerasan terhadap kelompok lain. Selain itu, dalam konteks Teun A. van Dijk (2006), struktur wacana ini merepresentasikan *strategi polarisasi*, yakni penguatan citra positif kelompok “*kami*” (pribumi anti-habib) dan citra negatif kelompok “*mereka*” (habib dan para pengikutnya), termasuk dalam narasi pembenaran kekerasan.

Penting untuk dicatat bahwa meskipun wacana ini disampaikan dalam kerangka yang tampak “*bercanda*” atau “*hipotetis*”, efek sosial dan politiknya dapat sangat riil. Pernyataan semacam ini memiliki potensi untuk memicu tindakan nyata—terutama ketika audiensnya merasa bahwa tindakan tersebut mendapatkan pembenaran moral dan ideologis. Ini menjadikan ujaran seperti ini tidak hanya sebagai refleksi sikap individual, tetapi juga sebagai bagian dari *wacana kebencian* yang dapat memperkuat polarisasi sosial dan bahkan mendorong kekerasan kolektif.

Hasil Analisis Pernyataan Rizieq Syihab

Adapun pernyataan kontroversial Rizieq Syihab yang menanggapi pernyataan Fuad Plered adalah sebagai berikut.

Eh, tiba-tiba ada monyet, dalam satu diskusi dia katakan apa, Guru Tua itu monyet, disebut pengkhianat. Kurang ajar. Bukan Guru Tua yang monyet, kau yang monyet. Guru Tua dibilang monyet, Guru Tua

dibilang pengkhianat. He, kau yang monyet, bukan guru tua yang monyet! Monyet teriak monyet. Monyet, lu yang monyet, makai bawa ayat Quran. Kurang ajar. Ini sudah kerawat batas. Ulama-ulama besar Islam seenaknya mereka hina dan ini bukan baru pertama kali. Saya mau sampaikan, nih, kepada monyet yang sudah mendirikan ormas monyet dengan laskar monyet yang didukung oleh sejumlah jenderal-jenderal monyet. Saudara, ada oknum-oknum jenderal-jenderal monyet yang mendukung ormas monyet ini, Saudara. Saya mau sampaikan kepada mereka, sudahlah capek kita. Kalian setiap hari menghina, memfitnah, menghina, memfitnah. Capek kita. Perang aja, deh. Kita perang aja. Allahu Akbar. Saya siap untuk kobarkan perang melawan mereka dengan bekingnya, saudara. Takbir. Allahu Akbar. Umat Islam semua, saya tanya, siap perang lawan gerombolan monyet? Siap takbir? Allahu akbar (Jamaah). Takbir. Allahu Akbar (Jamaah) (Television, 2025).

Potongan ceramah Habib Rizieq Syihab ini dapat dibaca sebagai bentuk artikulasi ideologis yang bersandar pada wacana konfrontatif dan emosional. Secara tekstual, wacana tersebut mengandung *makian berulang*, seperti kata “*monyet*”, yang dalam konteks ini bukan hanya berfungsi sebagai hinaan personal, tetapi bekerja sebagai perangkat dehumanisasi kolektif terhadap pihak yang dianggap menghina ulama. Dehumanisasi ini menanggalkan nilai dan martabat kelompok lawan dan membingkainya sebagai tidak layak dilindungi oleh norma sosial dan agama. Ini membuka ruang bagi legitimasi kekerasan verbal, bahkan fisik.

Secara retorik, struktur wacana tersebut memanfaatkan pengulangan, intensifikasi emosi, dan diksi militeristik, seperti “*perang*”, “*siap kobarkan perang*”, dan “*gerombolan monyet*”. Dalam perspektif Teun A. van Dijk (2006), ini merupakan strategi *polarization discourse* yang membangun oposisi biner antara *ingroup* (umat Islam, ulama, pejuang kebenaran) dan *outgroup* (yang disebut “*monyet*”, “*pengkhianat*”, dan didukung “*jenderal-jenderal monyet*”). Dalam proses ini, pihak lawan tidak hanya dikritik, tetapi dikonversi menjadi ancaman eksistensial terhadap umat—dan karena itu dianggap layak untuk diperangi.

Rizieq juga membingkai responsnya dalam kerangka *kebangkitan moral dan spiritual*, misalnya melalui penggunaan seruan “*Allahu Akbar*” secara repetitif yang berfungsi menggugah emosi kolektif dan memobilisasi semangat keberpihakan. Takbir dalam konteks ini bukan hanya seruan ibadah, tetapi dimobilisasi sebagai penanda ideologis dan militansi, memperkuat solidaritas “*umat*” dan mendeklarasikan kesiapan untuk berkonfrontasi secara fisik. Di sini, bahasa agama direkrut dalam kerangka narasi perlawanan, dan berpotensi mengarah pada radikalisasi simpatisan.

Lebih lanjut, frasa seperti “*kita perang saja*” menunjukkan bagaimana figur agamawan menggunakan retorika peperangan dalam menyikapi polemik sosial-politik yang seharusnya bisa diselesaikan melalui jalur wacana yang lebih deliberatif. Seruan perang ini bukan metafora kosong: dalam konteks sosial Indonesia yang plural dan sarat memori konflik keagamaan, pernyataan seperti ini memiliki daya *performatif*, yaitu potensi menggerakkan tindakan nyata.

Jika dikaitkan dengan kerangka Bourdieu (1991) tentang *kekerasan simbolik*, ujaran ini mewakili bentuk dominasi melalui bahasa, di mana otoritas moral dan keagamaan digunakan untuk melegitimasi potensi kekerasan. Di saat bersamaan, ujaran ini juga bisa dianalisis sebagai artikulasi ideologi pertahanan kehormatan ulama, yang beroperasi dalam logika *offense-defense*—yaitu bahwa kekerasan dibenarkan sebagai bentuk membela diri dari penghinaan simbolik.

Dalam ceramah yang sama, dia juga menyampaikan pernyataan berikut ini untuk menjawab pernyataan Fuad Plered yang kontroversial.

Saya sampaikan kepada monyet-monyet itu, ayo kapan kalian mau culik saya, bunuh saya, serang saya? Tinggal sebut saja, kapan kita mau perang. Sebutkan harinya, sebutkan tempatnya, sebutkan tanggalnya. Bawa kau punya pasukan monyet, semua kami akan lawan kalian sampai tetes darah terakhir. Kami akan bersihkan NKRI ini dari monyet-monyet laknat yang merusak NKRI kita. Setuju tidak? Allahu Akbar. Semuanya, angkat tangan. Takbir. Allahu Akbar (Jamaah). Takbir. Allahu Akbar (Jamaah). Takbir. Allahu Akbar (Jamaah). Maka itu, kita ingatkan kepada Bapak Kapolri. Segera perintahkan Panglima TNI dan Kapori, Bapak Prabowo Subianto. Presiden, segera perintahkan Panglima TNI, jangan sampai perang ini,

Pak, di negeri kita, Pak. ... Kalau presiden enggak mau tahu, Panglima TNI enggak mau tahu, Kapolri enggak mau tahu, saya akan bikin pasukan besar-besaran. Kita akan perang, kita akan kejar, kita akan kejar, hajar, habisi, ganyang semua monyet PKI yang selama ini menghina ulama, menghina habaib, menghina muhibbin, menghina NKRI, dan pura-pura Bela Pancasila.

Saya tanya sekali lagi, semua siap berjuang? Siap (Jamaah). Siap ikut habib? Siap (Jamaah). Takbir. Allahu Akbar (Jamaah). Pulang dari sini, nanti siapin aja, asah golok yang tajam, siapin senjata yang kita punya. Setiap saat, saya bisa beri komando. Ini sudah kelewatan. Jadi kalau si monyet ini enggak ditangkap sama Kapori, ini kelewatan. Saya minta kepada Al-Khairat, Rabithah, jangan mundur. Enggak ada kata damai. Orang ini harus dijebloskan ke penjara. Dia sudah menimbulkan konaran (Television, 2025).

Pernyataan Habib Rizieq Syihab ini menunjukkan intensifikasi wacana kekerasan, di mana *retorika permusuhan, makian berulang, dan seruan tindakan fisik* digunakan secara eksplisit untuk memobilisasi emosi massa dan mengarahkan mereka pada kesiapsiagaan militeristik. Penyebutan istilah “*monyet*” secara terus-menerus dalam bentuk jamak bukan hanya bentuk penghinaan personal, tetapi merupakan bagian dari proses *dehumanisasi kolektif* yang mencabut nilai kemanusiaan lawan politik atau ideologisnya. Sebagaimana dikemukakan dalam kerangka dehumanisasi moral (Bandura, 1999), istilah semacam itu menempatkan target ujaran sebagai entitas tak layak untuk diperlakukan secara bermartabat, sehingga membuka ruang pembenaran atas kekerasan terhadap mereka.

Rizieq secara terbuka memosisikan dirinya dalam kerangka *heroisme militan*, misalnya melalui frasa “kami akan lawan sampai tetes darah terakhir” dan seruan untuk “*asah golok*”. Ungkapan-ungkapan ini menciptakan narasi bahwa tindakan kekerasan yang akan diambil bersifat reaktif, dibenarkan, dan bahkan mulia karena dilakukan atas nama pembelaan terhadap kehormatan ulama, habaib, dan NKRI. Di sinilah letak artikulasi ideologi pertahanan kehormatan agama yang menyeberang batas wacana menjadi hasutan terbuka untuk kekerasan. Dalam pandangan Van Dijk (2012), ini termasuk dalam strategi *persuasi ideologis* yang berfungsi membentuk opini publik dan menormalisasi tindakan represif terhadap kelompok lawan dengan membingkainya sebagai bentuk pengabdian terhadap negara dan agama.

Uniknya, meski menyerukan *perang*, Habib Rizieq menyelipkan ajakan kepada Presiden, Kapolri, dan Panglima TNI untuk mengambil tindakan. Di sini, terdapat *ambivalensi strategis* dalam wacananya: di satu sisi ia memosisikan diri sebagai pejuang sipil yang siap mengambil tindakan sendiri, tetapi di sisi lain, ia menuntut legitimasi dari negara untuk bertindak terhadap lawan-lawannya. Ini memperlihatkan bagaimana kekuasaan simbolik agama digunakan untuk menekan negara dan sekaligus mengklaim peran negara bila negara dianggap gagal menjalankan fungsi perlingkungannya terhadap nilai-nilai Islam.

Diksi seperti “hajar, habisi, ganyang semua monyet PKI” menandai peningkatan signifikan dalam agresivitas wacana. Rujukan pada *PKI* tidak hanya menunjukkan musuh ideologis, tetapi memanfaatkan memori kolektif nasional tentang kekerasan dan pengkhianatan. Penyematan label ini merupakan bagian dari praktik *labeling ideologis* yang kerap digunakan untuk melegitimasi kekerasan: dengan mengasosiasikan lawan dengan kekuatan jahat masa lalu, publik dimobilisasi untuk menolak atau bahkan menyerang mereka. Ini selaras dengan konsep *enemy construction* dalam analisis wacana politik, di mana lawan digambarkan sebagai ancaman eksistensial yang harus disingkirkan secara total.

Secara performatif, retorika seperti “*angkat tangan!*”, “*takbir!*”, dan “*asah golok!*” memiliki fungsi penting dalam menciptakan keterlibatan afektif antara orator dan massa. Ini bukan sekadar ekspresi, melainkan bentuk panggung bahasa yang membangun komitmen kolektif atas narasi yang sedang dibangun. Dalam kerangka Judith Butler, ini merupakan bentuk *speech act* yang tidak hanya merepresentasikan realitas, melainkan menciptakan kemungkinan bagi tindakan: yakni tindakan kekerasan yang didorong oleh legitimasi religius, moral, dan historis.

Pembahasan: Makian, Identitas, dan Kekerasan Simbolik dalam Polemik Nasab

Wacana kekerasan religius yang ditampilkan dalam pernyataan Fuad Plered dan Rizieq Syihab merupakan bentuk artikulasi ideologis yang mengakar pada konflik identitas berbasis klaim otoritas keagamaan dan silsilah nasab. Keduanya mengonstruksi bahasa bukan sekadar sebagai alat komunikasi, melainkan sebagai instrumen *delegitimasi lawan* dan *mobilisasi afek kolektif*, di mana kekerasan bukan hanya disiratkan, tetapi juga diucapkan dan dikoordinasikan melalui strategi retorik yang jelas dan langsung.

Fuad Plered, dalam pernyataannya, mengonstruksi dikotomi *pribumi-habib* yang disemai melalui bahasa ejekan, makian, dan seruan semi-ironi seperti “*habib dibunuh, muhibbin cukup dipukul dan dibawa ke RS jiwa*”. Meski secara tekstual tampak berselubung satire dan humor gelap, ujaran ini menciptakan legitimasi simbolik atas tindak kekerasan terhadap kelompok tertentu yang dilekatkan dengan identitas asing dan superioritas kultural. Sementara itu, Rizieq Syihab mengintensifkan kekerasan melalui metafora biologis dan dehumanisasi total. Penyebutan berulang “*monyet*”, “*ganyang*”, hingga “*asah golok*” bukan hanya ekspresi emosi, tetapi upaya eksplisit untuk meradikalisasi pendengar dan memfungsikan agama sebagai landasan moral untuk konfrontasi fisik.

Keduanya berbeda dalam orientasi dan posisi wacana: Fuad berbicara dari posisi antistruktur dominasi keagamaan dan mengadopsi bahasa pemberontakan terhadap sistem keturunan (nasab), sedangkan Rizieq berbicara dari posisi pelestarian status quo identitas religius dan genealogis. Namun, keduanya bertemu dalam titik ekstrem—yakni menjadikan tubuh lawan sebagai objek yang sah untuk dilukai secara simbolik maupun nyata. Dalam konteks ini, makian dan ancaman bukan deviasi linguistik, melainkan bagian dari praktik wacana yang bersifat ideologis, performatif, dan mengandung daya mobilisasi kekerasan.

Dengan demikian, polemik nasab yang tampak seperti konflik genealogi teologis, dalam praktiknya telah menjelma menjadi *medan artikulasi ideologi kekuasaan identitas*, di mana bahasa menjadi sarana untuk membentuk musuh, menggerakkan massa, dan bahkan mempersiapkan legitimasi bagi kekerasan. Penelitian terhadap dimensi linguistik dari wacana semacam ini penting bukan hanya untuk memahami konflik wacana itu sendiri, tetapi juga untuk mengantisipasi potensi dislokasi sosial yang dapat muncul sebagai implikasi dari performativitas ujaran-ujaran kekerasan yang berangkat dari panggung keagamaan.

Dalam studi-studi kontemporer tentang bahasa dan kekuasaan, makian tidak lagi dipahami semata sebagai bentuk ekspresi vulgar atau luapan emosi pribadi, melainkan sebagai praktik wacana yang memiliki fungsi sosial dan ideologis yang signifikan. Dalam konteks perdebatan mengenai keabsahan nasab—terutama yang melibatkan tokoh-tokoh publik keagamaan seperti Fuad Plered dan Rizieq Syihab—makian dan ujaran kasar berfungsi sebagai perangkat linguistik untuk mempertahankan posisi ideologis, menegaskan otoritas simbolik, dan mengeksklusi identitas lawan dari komunitas moral yang sah. Oleh karena itu, makian harus dibaca dalam kerangka analisis wacana kritis, di mana bahasa dilihat sebagai situs utama produksi dan reproduksi kekuasaan.

Kerangka yang ditawarkan oleh Teun A. van Dijk (1993, 2013) memberikan titik tolak penting dalam memahami makian sebagai bagian dari struktur wacana ideologis. Menurut van Dijk, ideologi termanifestasi dalam struktur teks melalui pilihan leksikal, strategi polarisasi antara “kami” dan “mereka,” serta dalam pengaturan siapa yang dianggap sah untuk berbicara dalam diskursus sosial. Makian dalam konteks ini tidak hanya berfungsi untuk merendahkan pihak lawan, tetapi juga untuk membangun superioritas moral dan religius kelompok sendiri.³ Misalnya, istilah seperti “gerombolan monyet”, “monyet”, atau “laskar monyet” yang digunakan oleh sebagian aktor dalam konflik nasab, merupakan bentuk delegitimasi linguistik yang memperkuat struktur dominasi simbolik dalam masyarakat.

Sejalan dengan gagasan Judith Butler dalam *Excitable Speech* (1997), yang menyatakan bahwa ujaran kebencian (*hate speech*) tidak bersifat netral atau deskriptif, tetapi performatif: ia tidak hanya mengatakan sesuatu, tetapi juga *melakukan* sesuatu terhadap subjek yang dituju. Makian, dalam kerangka Butlerian, adalah bentuk tindak tutur yang menciptakan identitas sosial baru—sering kali dengan cara yang merendahkan, mengucilkan, atau bahkan menghilangkan hak bicara seseorang dalam ruang publik. Dengan demikian, penyebutan label tertentu bukanlah sekadar cermin pandangan ideologis, tetapi merupakan tindakan performatif yang mewujudkan relasi kekuasaan secara langsung melalui bahasa.

Lebih lanjut, makian sebagai praktik simbolik juga dapat dibaca melalui lensa Pierre Bourdieu, khususnya dalam konsep kekuasaan simbolik dan otoritas linguistik. Dalam *Language and Symbolic Power* (1991), Bourdieu menjelaskan bahwa ujaran yang memiliki dampak sosial adalah ujaran yang disampaikan oleh agen yang memiliki otoritas dalam suatu medan sosial tertentu. Dalam hal ini, ketika seorang tokoh agama yang memiliki otoritas spiritual menyampaikan makian terhadap pihak lain, tindakan tersebut tidak hanya dianggap sah secara sosial oleh pengikutnya, tetapi juga memiliki dampak yang lebih luas dalam memformulasi ulang batas-batas identitas sosial dan religius. Ujaran semacam itu memproduksi dan memperkuat hierarki sosial berbasis klaim kebenaran, kemurnian, atau keaslian nasab, dan sering kali mengarah pada potensi kekerasan simbolik maupun aktual.

Akhirnya, makian tidak dapat dipisahkan dari praktik politisasi identitas yang bekerja dalam wacana. Seperti yang diteorikan dalam *Social Identity Theory* (Tajfel & Turner, 1979), bahasa berperan penting dalam memperkuat kohesi kelompok melalui strategi *ingroup favoritism* dan *outgroup derogation*. Dalam konteks perdebatan nasab, makian sering kali menjadi alat untuk memperkokoh solidaritas internal kelompok dan sekaligus membenarkan eksklusivitas terhadap mereka yang dianggap sebagai ancaman terhadap klaim otentisitas identitas.

SIMPULAN

Wacana kekerasan religius yang muncul dalam pernyataan Fuad Plered dan Rizieq Syihab menunjukkan bahwa bahasa tidak sekadar merefleksikan konflik sosial, tetapi juga berperan aktif dalam menciptakan dan memeliharanya. Bahasa menjadi instrumen ideologis yang bekerja melalui makian, ejekan, dan seruan konfrontatif untuk meneguhkan identitas kelompok serta mendeligitimasi pihak lain. Dalam konteks polemik nasab, perdebatan teologis bergeser menjadi pertarungan simbolik antara otoritas, kehormatan, dan keaslian identitas. Fuad Plered menyalurkan retorikanya lewat ironi dan sindiran yang menantang dominasi genealogis kelompok habib, sedangkan Rizieq Syihab memobilisasi bahasa militan yang menegaskan supremasi moral dan menyeru pada aksi kolektif. Bentuk-bentuk ujaran tersebut berfungsi bukan hanya sebagai ekspresi emosi, melainkan sebagai tindakan performatif yang mengonstruksi hierarki sosial, memproduksi kekuasaan simbolik, dan menormalisasi kekerasan sebagai solusi ideologis. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa ujaran kebencian dalam konflik identitas keagamaan bekerja melalui mekanisme linguistik dan sosial yang saling berkelindan, sehingga pendekatan analisis wacana kritis menjadi penting untuk memahami akar, bentuk, dan implikasi ideologisnya bagi kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia yang majemuk.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiprasetyo, J., Rahmawan, D., & Wibowo, K. A. (2021). A meta-analysis of hate speech in Indonesia: The yielding of an academic discourse to the discourse of authority. *Pacific Journalism Review: Te Koakoa*, 27(1–2), 251–267. <https://doi.org/10.24135/pjr.v27i1and2.1167>
- Alatas, A. (2023). Sadah Baalawi dan pemerintah kolonial Belanda di Indonesia. *Hi-Dayatullah.Com*.

- <https://doi.org/https://hidayatullah.com/artikel/2023/06/26/253744/sadah-baalawi-dan-pemerintah-kolonial-belanda-di-indonesia.html>
- Alfian, A. (2021). Kekerasan simbolik dalam wacana keagamaan di Indonesia: Telaah teoritis atas perspektif Bourdieu. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 16(1), 1–20. <https://doi.org/https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan/article/view/12628>
- Allan, K., & Burrige, K. (2006). *Forbidden words: Taboo and the censoring of language*. Cambridge University Press.
- Annur2.net. (2024). Nasab Ba-Alawi dan Ahlulbait di Indonesia: Terputus dari Rasulullah. In *Annur2.net*. <https://annur2.net/nasab-ba-alawi-dan-ahlulbait-di-indonesia-terputus-dari-rasulullah/>
- Bandura, A. (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193–209. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0303_3
- Batarfie, A. A. (2024). Peran Ahmad Surkati dan Al-Irsyad dalam polemik nasab Baala-wi: Sejarah dan pengaruhnya di Indonesia. *Hidayatullah.Com*. <https://hidayatullah.com/artikel/2024/07/02/275535/peran-ahmad-surkati-dan-al-irsyad-dalam-polemik-nasab-baalawi-sejarah-dan-pengaruhnya-di-indonesia.html>
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Polity Press.
- Bustamam, R. (2020). Analisis wacana kritis: Tayangan kekerasan dalam sinetron bernuansa keagamaan. *Dialog: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keagamaan*, 43(2), 175–195. <https://doi.org/https://jurnaldialog.kemenag.go.id/index.php/dialog/article/view/144>
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.
- Channel, G. F. (2025). Nasehat Gus Fuad buat Habib Rizieq & Habib Bahar yg nantang2 Pribumi Nusantara [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=011Fd89O6TY>
- Fahri, U. (2024). Perdebatan keabsahan Baalawi keturunan Nabi: Upaya memecah belah persatuan umat Islam. *Suara Mubalighah*. <https://suaramubalighah.com/2024/09/04/perdebatan-keabsahan-baalawi-keturunan-nabi-upaya-memecah-belah-persatuan-umat-islamoleh-ummu-fahri/>
- Indonesia, K. A. R. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. <https://quran.kemenag.go.id>
- Kastolani, K. (2020). Understanding the delivery of Islamophobic hate speech via social media in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 10(2), 247–270. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.247-270>
- Masfuah, W., & Sulhan, M. (2012). *Konstruksi pemberitaan media mengenai fenomena kekerasan atas nama agama (Studi kasus Ahmadiyah)* [Universitas Gadjah Mada]. <https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/122157>
- Meidiansyah, E. (2023). Analisis wacana kritis dalam film dokumenter Islamofobia: Fitnah, rekayasa, dan kekerasan. *Jurnal Ilmu Komunikasi Universitas Sriwijaya*, 15(1), 85–102. <https://repository.unsri.ac.id/126084/>
- Mujibuddin, M., & Riza, M. F. (2021). Internet sebagai ruang baru kontestasi diskursus agama dan politik: Kajian atas diskursus Islam, demokrasi dan Pancasila pada website keislaman populer di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 11(2), 331–358. <https://doi.org/https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jispo/article/view/14148>
- NU, R. (2025). Tokoh muda NU minta perdebatan nasab Ba'alawi dihentikan. In *Risalah NU*. <https://www.risalahnu.com>
- Purnama, A. (2024). Polemik nasab sesama orang Arab di Indonesia kurun 1910-1930. *Nu.or.Id*. <https://www.nu.or.id/fragmen/polemik-nasab-sesama-orang-arab-di-indonesia-kurun-1910-1930-sZ1ub>
- Purnama Sari, W. (2015). Analisis wacana kritis kasus penyerangan terhadap jemaah

- Ahmadiyah di Cikeusik. *Jurnal Komunikasi*, 7(1), 33–48. <https://journal.untar.ac.id/index.php/komunikasi/article/view/1507>
- Republika. (2024). Imaduddin tak hadir debat soal nasab Ba'alawi yang digelar Rabithah Alawiyah. *Republika*. <https://khazanah.republika.co.id>
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). *An integrative theory of intergroup conflict BT - The social psychology of intergroup relations* (W. G. Austin & S. Worchel (eds.); pp. 33–47). Brooks/Cole.
- Tamwif, I. (2024). Polemik nasab habaib Baalwi: Kebenaran ilmiah vs otoritatif. *Kompasiana.Com*. <https://www.kompasiana.com/nasionalis/66cf422334777c6c651958c2/polemik-nasab-habaib-baalwi-kebenaran-ilmiah-vs-otoritatif>
- Television, I. B. (2025). Satu Komando IB HRS: Ayo ganyang gerombolan monyet Plered [Video]. In *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=K53YT_JCUTg
- Ubaidillah, U., & Wijana, I. D. P. (2021). A directive speech act of hate speech on Indonesian social media. *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa Dan Sastra*, 16(1), 27–38. <https://doi.org/10.18860/ling.v16i1.10190>
- van Dijk, T. A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society*, 4(2), 249–283. <https://doi.org/10.1177/0957926593004002006>
- van Dijk, T. A. (2006). Discourse manipulation. *Discourse & Society*, 17(2), 359–383. <https://doi.org/10.1177/0957926506060250>
- van Dijk, T. A. (2012). A note on epistemics and discourse analysis. *British Journal of Social Psychology*, 51(3), 478–485. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.2011.02044.x>
- van Dijk, T. A. (2013). Ideology and discourse. In M. Freedman, L. T. Sargent, & M. Stears (Eds.), *Oxford University Press* (pp. 175–196). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199585977.013.007>
- Yulianto, E. (2024). Polemik nasab Baalawi di media sosial dan dampaknya pada umat. *MINA News*. <https://minanews.net/polemik-nasab-baalawi-di-media-sosial-dan-dampaknya-pada-umat/>