



# Dinamika Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde Baru: Kepemimpinan Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri dalam Negosiasi Otoritas Keagamaan dan Politik Negara

Wildan Insan Fauzi<sup>1</sup>, Yeni Kurniawati<sup>2</sup>, Iing Yulianti<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung, Indonesia

## Article Info

### Article History

Submitted 16-01-2026

Revised 19-02-2026

Accepted 15-03-2026

Published 15-04-2026

### Keywords:

Hamka,  
Hasan Basri,  
Majelis Ulama  
Indonesia,  
New Order,  
Islam and the state

### Correspondence:

[wildaninsanfauzi@upi.edu](mailto:wildaninsanfauzi@upi.edu)

## Abstract

*This article analyzes the dynamics of the Indonesian Ulema Council (MUI) during the New Order era, focusing on three leadership phases: Hamka, Syukri Ghozali, and Hasan Basri. This article seeks to develop new ideas by incorporating more recent open-ended studies on Hamka, fatwas, religious authority, and Islam-state relations in Indonesia. The method employed is a literature-based historical approach, involving heuristics, source criticism, interpretation, and historiography. The primary sources for this article consist of MUI archives, MUI fatwas, the evolution of religious authority, and contemporary studies on Hamka's thought. The findings indicate that the MUI cannot be understood solely as an extension of the state or as a fully independent religious opposition. During Hamka's era, the MUI appeared relatively more assertive in upholding moral autonomy, particularly in the Christmas fatwa controversy. During Syukri Ghozali's tenure, the MUI tended to emphasize the function of safeguarding orthodoxy through its handling of movements deemed deviant. During Hasan Basri's tenure, the MUI developed a strategy of critical accommodation—being more cautious toward the state while still asserting leverage on issues such as the single-party principle, SDSB, inheritance law, and the Darul Arqam movement. The shift in the MUI's leadership style is best understood as an institutional adaptation to the New Order's power structure, changes in the socio-religious landscape, and the transformation of Islamic authority in Indonesia. Thus, the MUI serves as a forum for negotiation that brings together the aspirations of the Muslim community, the interests of the state, and the authority of the ulama in an ever-evolving form.*

Artikel ini menganalisis dinamika Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada masa Orde Baru dengan memusatkan perhatian pada tiga fase kepemimpinan: Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri. Artikel ini mencoba mengembangkan gagasan baru dengan menambahkan kajian-kajian terbuka yang lebih mutakhir mengenai Hamka, fatwa, otoritas keagamaan, dan relasi Islam-negara di Indonesia. Metode yang digunakan ialah metode sejarah berbasis studi pustaka, dengan langkah heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi. Sumber utama artikel ini berupa arsip-arsip MUI, fatwa-fatwa MUI, perkembangan otoritas keulamaan, serta studi kontemporer tentang pemikiran Hamka. Hasil kajian menunjukkan bahwa MUI tidak dapat dipahami semata-mata sebagai perpanjangan tangan negara ataupun sebagai oposisi keagamaan yang sepenuhnya independen. Pada masa Hamka, MUI



---

tampil relatif lebih tegas dalam mempertahankan otonomi moral, terutama pada polemik fatwa Natal. Pada masa Syukri Ghozali, MUI cenderung menegaskan fungsi penjagaan ortodoksi melalui penanganan aliran yang dinilai menyimpang. Pada masa Hasan Basri, MUI mengembangkan strategi akomodasi-kritis, yaitu lebih berhati-hati terhadap negara, tetapi tetap memperlihatkan daya tawar pada isu asas tunggal, SDSB, hukum waris, dan aliran Darul Arqam. Perubahan corak kepemimpinan MUI lebih tepat dipahami sebagai adaptasi institusional terhadap konfigurasi kekuasaan Orde Baru, perubahan medan sosial-keagamaan, dan transformasi otoritas Islam di Indonesia. Dengan demikian, MUI merupakan arena negosiasi yang mempertemukan aspirasi umat, kepentingan negara, dan otoritas ulama dalam bentuk yang selalu berubah.

---

## A. PENDAHULUAN

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan salah satu lembaga keagamaan yang sangat penting dalam sejarah Islam Indonesia modern. Sejak berdiri pada 26 Juli 1975 pada masa Orde Baru, MUI sudah berada dalam posisi yang cukup rumit. Di satu sisi, lembaga ini lahir ketika negara sedang berusaha menata kehidupan politik dan keagamaan setelah berbagai gejolak ideologis pada dekade 1950-an dan 1960-an (Hamdi, 2023; Hasyim, 2011). Dalam situasi itu, MUI memang tidak bisa dilepaskan dari kepentingan negara untuk mengelola kehidupan umat Islam (Suwirta, 2005). Namun di sisi lain, MUI diisi oleh para ulama yang memiliki wibawa keagamaan, pengaruh sosial, dan kapasitas intelektual yang kuat. Karena itu, MUI tidak pernah sepenuhnya bisa dipahami hanya sebagai alat pemerintah. Sejak awal, perjalanan MUI lebih tepat dilihat sebagai proses tawar-menawar yang terus berlangsung antara otoritas agama, kebutuhan umat, dan kepentingan politik negara (Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001). Kehadiran Hamka sebagai ketua umum pertama juga memberi warna yang sangat kuat, karena ia bukan hanya ulama, tetapi juga intelektual Muslim modernis yang memiliki perhatian besar terhadap persoalan umat, sehingga MUI memperoleh bobot moral dan intelektual yang penting sejak masa awal berdirinya (Haikal et al., 2021).

Salah satu masalah dalam membaca sejarah MUI adalah kecenderungan untuk melihatnya secara terlalu sederhana. MUI sering dianggap hanya sebagai corong pemerintah, atau sebaliknya dipandang sebagai pembela murni kepentingan umat. Padahal, kenyataannya jauh lebih kompleks. Jika dilihat dari kepemimpinan Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri, tampak bahwa MUI bergerak dalam situasi yang penuh negosiasi dan penyesuaian. MUI adalah lembaga musyawarah, bukan lembaga yang bergantung pada satu tokoh saja. Artinya, keputusan-keputusan MUI lahir dari

pertemuan banyak pandangan dan aktor, bukan semata-mata dari kehendak pribadi ketua umum. Karena itu, MUI lebih tepat dipahami dalam kerangka hubungan ulama dan negara yang dinamis, bukan melalui penilaian hitam-putih yang terlalu menyederhanakan sejarah kelembagaan Islam di Indonesia (Mudzhar, 2001; Hasyim, 2011).

Secara historis, lahirnya MUI tidak bisa dilepaskan dari situasi politik Orde Baru yang sedang berusaha menciptakan stabilitas nasional dan mengatur hubungan antara negara dan Islam. Sejak awal 1970-an sudah muncul gagasan untuk menghimpun para ulama dalam satu wadah bersama. Nama-nama seperti Hamka, Hasan Basri, dan Syukri Ghozali termasuk yang dibicarakan dalam proses awal pembentukan tersebut. Kepemimpinan awal lembaga ini dimulai dari Hamka, kemudian Syukri Ghozali, lalu Hasan Basri. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal MUI dibentuk sebagai forum yang mempertemukan ulama dari berbagai organisasi Islam, meskipun pada saat yang sama keberadaannya juga sangat terkait dengan kebijakan negara (Majelis Ulama Indonesia, 2006; Hasyim, 2011).

Meski demikian, kedekatan MUI dengan negara tidak berarti lembaga ini kehilangan sikap moralnya. Penelitian Nico J.G. Kaptein (2004) tentang otoritas fatwa di Indonesia menunjukkan bahwa MUI, walaupun sering dianggap dekat dengan pemerintah, tidak selalu mengikuti kehendak negara. Dalam beberapa kasus, fatwa-fatwa MUI justru berbeda arah dengan kebijakan pemerintah. Sejak masa Hamka, MUI bisa bekerja sama dengan pemerintah dalam hal-hal tertentu, tetapi juga tetap bersikap kritis ketika persoalan yang dihadapi menyangkut kemurnian akidah atau kepentingan umat (Kaptein, 2004; Mudzhar, 2001).

Dalam penulisan sejarah MUI, nama Hamka memang paling sering mendapat perhatian. Hal itu wajar, bukan hanya karena ia adalah ketua umum pertama, tetapi juga karena sebelum MUI berdiri ia sudah dikenal luas sebagai ulama, sastrawan, pemikir modernis, dan tokoh publik yang berpengaruh. Kajian-kajian terbaru tentang Hamka juga menegaskan luasnya pengaruh intelektualnya. Hamka bukan hanya tokoh agama dalam arti sempit, tetapi sosok yang memadukan tafsir, moralitas, nasionalisme kultural, kritik sosial, dan keterlibatan politik yang sesuai dengan zamannya. Karena itu, Hamka lebih tepat dipahami sebagai intelektual Muslim publik, bukan sekadar mubalig tradisional (Amir, 2025; Junaidi, 2023). Penting untuk dipahami bahwa sikap Hamka terhadap negara tidak bisa dianggap sebagai penolakan total. Beberapa kajian

tentang pemikiran politik Hamka menunjukkan bahwa ia melihat agama sebagai sumber nilai moral bagi kehidupan publik, sedangkan negara dipandang sebagai ruang yang seharusnya dibimbing oleh etika keagamaan, bukan dijauhi sepenuhnya. Karena itu, ketika Hamka menerima jabatan sebagai ketua umum MUI, langkah tersebut dapat dipahami sebagai bentuk keterlibatan yang kritis. Ia bersedia bekerja sama dengan negara selama hal itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, tetapi tetap menjaga jarak ketika negara dinilai melewati batas-batas akidah (Junaidi, 2023; Mudzhar, 2001).

Setelah Hamka, kepemimpinan Syukri Ghozali dan Hasan Basri sering dipandang lebih akomodatif terhadap Orde Baru. Penilaian ini tidak sepenuhnya salah, tetapi juga belum cukup untuk menjelaskan situasi yang sebenarnya. Syukri Ghozali memimpin MUI pada masa ketika negara semakin kuat dan ruang gerak politik Islam makin terbatas. Karena itu, kepemimpinannya lebih banyak diarahkan pada penguatan fungsi MUI sebagai penjaga ajaran, terutama ketika menghadapi aliran Ingkar Sunah. Sementara itu, Hasan Basri memimpin dalam periode yang lebih panjang dan lebih rumit. Ia berada pada masa ketika Orde Baru mendorong penyeragaman politik melalui asas tunggal Pancasila, tetapi kemudian mulai membuka ruang yang lebih akomodatif terhadap Islam pada awal 1990-an. Oleh sebab itu, kepemimpinan Hasan Basri tidak tepat jika hanya dipahami sebagai bentuk kepatuhan kepada negara. Lebih dari itu, ia menunjukkan cara bernegosiasi yang lebih sabar, hati-hati, dan bersifat kelembagaan (Mudzhar, 2001; Hasyim, 2011).

Perkembangan kajian terbaru tentang MUI juga mendukung cara baca yang lebih kompleks semacam ini. Kajian tentang “keindonesiaan” fatwa MUI menegaskan bahwa fatwa-fatwa MUI bukan hanya keputusan keagamaan yang bersifat normatif, tetapi juga lahir dari interaksi para ulama dengan kondisi sosial-politik Indonesia, termasuk pertimbangan stabilitas nasional, budaya lokal, dan aturan hukum negara (Yusuf, 2016). Kajian lain menunjukkan bahwa di era digital, MUI tetap menjadi aktor penting dalam produksi otoritas keagamaan, walaupun legitimasi fatwanya kini terus diuji dan dinegosiasikan ulang melalui media baru, perubahan bahasa publik, dan bergesernya arena otoritas Islam (Suaedy et al., 2023). Selain itu, studi-studi terbaru tentang fatwa MUI pada isu lingkungan, ekonomi, dan etika publik memperlihatkan bahwa MUI sebagai lembaga tidak pernah benar-benar diam atau tetap, melainkan terus menyesuaikan diri dengan persoalan zaman (Nasution, 2025; Permadi, 2025).

Berdasarkan latar belakang tersebut, artikel ini berangkat dari tiga gagasan utama. *Pertama*, MUI pada masa Orde Baru lebih tepat dipahami sebagai arena negosiasi, bukan sekadar alat negara atau sebaliknya oposisi agama. *Kedua*, perubahan corak MUI dari masa Hamka sampai Hasan Basri tidak menunjukkan hilangnya independensi secara total, tetapi lebih menggambarkan perubahan strategi kepemimpinan dalam menghadapi negara yang tekanannya juga berubah-ubah. *Ketiga*, kajian tentang Hamka perlu diperluas, tidak hanya melihatnya sebagai tokoh moral dan intelektual, tetapi juga sebagai figur yang ikut membentuk pola awal hubungan MUI dengan negara. Melalui tiga argumen ini, artikel berusaha menjembatani historiografi lama tentang MUI dengan diskusi yang lebih baru mengenai otoritas fatwa, moderasi, dan peran agama dalam ruang publik Indonesia (Hasyim, 2011; Suaedy et al., 2023; Yusuf, 2016).

Secara historiografis, artikel ini berada di antara dua cara pandang yang sering muncul tentang MUI. Di satu sisi, ada narasi resmi kelembagaan yang cenderung melihat MUI sebagai penjaga umat sekaligus mitra negara yang berjalan secara harmonis. Di sisi lain, ada narasi yang lebih kritis yang memandang MUI terutama sebagai alat rezim untuk menjinakkan Islam. Kedua pandangan ini sama-sama punya dasar, tetapi keduanya juga cenderung terlalu menyederhanakan kenyataan yang sebenarnya lebih rumit (Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001).

Artikel ini berusaha menunjukkan bahwa sejarah MUI jauh lebih berlapis. Di dalamnya ada kerja sama, ada perlawanan, ada kompromi, dan ada negosiasi yang berjalan bersamaan. Bahkan dalam satu persoalan yang sama, MUI bisa tampak dekat dengan negara pada satu tahap, tetapi menjaga jarak pada tahap berikutnya. Karena itu, kategori yang lebih tepat untuk memahami MUI bukanlah sekadar subordinasi atau oposisi, melainkan negosiasi otoritas. MUI tidak bisa dipahami hanya sebagai perpanjangan tangan negara, tetapi juga tidak bisa dilihat sebagai lembaga yang sepenuhnya bebas. MUI lebih tepat dipahami sebagai forum ulama yang terus bergerak di tengah tarik-menarik antara aspirasi umat, kepentingan negara, dan dinamika internal Islam Indonesia

## **B. METODOLOGI PENELITIAN**

Artikel ini menggunakan metode sejarah dengan berbasis arsip-arsip MUI dan studi pustaka. Kerangka kerjanya mengikuti tahapan penelitian sejarah yang juga digunakan, yaitu heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi

(Gottschlalk, 1986; Syamsuddin, 2007; Mudzhar, 2001). Pada tahap heuristik, penulis memanfaatkan dua jenis sumber utama. Pertama, arsip MUI pada masa Orde Baru dijadikan sebagai pijakan awal untuk memahami data, rumusan masalah, dan alur kronologi. Arsip-arsip tersebut memusatkan perhatian pada proses pembentukan MUI, hubungannya dengan pemerintah, serta perbandingan gaya kepemimpinan Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri. *Kedua*, penulis melengkapi pembahasan dengan berbagai literatur akademik terbuka yang relevan, baik berupa artikel jurnal maupun sumber resmi kelembagaan, agar analisis menjadi lebih mutakhir dan lebih kaya (Hasyim, 2011; Majelis Ulama Indonesia, 2006).

Tahap berikutnya adalah kritik sumber. Pada tahap ini, sumber-sumber yang digunakan dibedakan antara sumber primer yang terbatas, sumber institusional, dan literatur sekunder. Sumber resmi dari MUI berguna untuk membantu memeriksa kronologi dan posisi resmi lembaga, tetapi tetap dibaca secara kritis karena cenderung menampilkan sudut pandang yang membenarkan atau menguatkan posisi lembaga itu sendiri (Majelis Ulama Indonesia, 2006.). Sementara itu, artikel-artikel akademik dipilih dengan mempertimbangkan keterbukaan akses, kesesuaian tema, dan kredibilitas penerbit. Kajian tentang Hamka, fatwa, dan hubungan Islam dengan negara digunakan bukan sekadar sebagai pelengkap, tetapi sebagai cara untuk meninjau kembali kategori-kategori yang dipakai dalam kajian sebelumnya. Dengan demikian, artikel berusaha menyusun ulang pembacaan sejarahnya dalam bentuk sintesis yang lebih baru (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004; Yusuf, 2016).

Dalam tahap interpretasi, artikel ini menggabungkan pendekatan sejarah politik Islam dengan pendekatan kelembagaan. Fokus pembahasannya tidak hanya pada peristiwa-peristiwa yang terjadi, tetapi juga pada perubahan pola hubungan antara ulama, organisasi, dan negara. Karena itu, kepemimpinan tidak dibaca semata-mata sebagai cerminan watak pribadi seorang tokoh, melainkan sebagai praktik kelembagaan yang lahir dari banyak faktor. Walaupun unsur personal tetap penting—misalnya kharisma Hamka atau ketegasan Hasan Basri—keputusan-keputusan MUI dipahami sebagai hasil pertemuan antara karakter pemimpin, struktur rezim, susunan elite ulama, dan isu-isu sosial-keagamaan yang sedang berkembang (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004). Pilihan metode seperti ini juga membantu artikel agar tidak sekadar mengulang tulisan-tulisan sebelumnya tentang Hamka dan MUI. Yang ingin ditonjolkan bukan lagi narasi tokoh secara terpisah, tetapi pembacaan baru atas

dinamika MUI sebagai lembaga. Dalam konteks yang lebih mutakhir, cara pandang ini juga sejalan dengan kajian yang melihat otoritas fatwa bukan hanya sebagai hasil kehendak individu, tetapi sebagai hasil negosiasi antara bahasa, media, lembaga, dan otoritas keagamaan itu sendiri (Suaedy et al., 2023).

### **C. HASIL DAN PEMBAHASAN**

#### **1. MUI, Orde Baru, dan Politik Penataan Islam**

Periode 1975–1998 tetap penting bukan hanya karena ia merupakan fase pendirian dan konsolidasi MUI, tetapi juga karena hampir semua persoalan besar yang dihadapi MUI kontemporer memiliki akar di sana. Isu otoritas fatwa, relasi dengan negara, batas toleransi, penanganan aliran menyimpang, hingga posisi MUI sebagai penjaga moral publik, semuanya telah dibentuk pada periode Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri. Kajian kontemporer tentang legitimasi fatwa MUI di era digital menunjukkan bahwa sekarang otoritas keagamaan jauh lebih terdesentralisasi. Ulama, organisasi, influencer, dan media sosial ikut memproduksi tafsir keagamaan. Namun justru dalam situasi seperti itu, sejarah awal MUI menjadi penting sebagai sumber legitimasi simbolik. MUI dapat terus mengklaim posisi nasional karena ia mempunyai warisan sejarah panjang sebagai forum ulama lintas organisasi sejak Orde Baru. Di sini tampak bagaimana masa lalu menjadi modal politik institusional pada masa kini.

Demikian pula, perdebatan mutakhir mengenai fatwa-fatwa MUI—baik pada isu korupsi, lingkungan, produk halal, maupun boikot ekonomi—tidak lahir dari ruang kosong. Ia tumbuh dari tradisi bahwa MUI sejak awal bukan hanya memutuskan hukum ibadah, tetapi menanggapi masalah sosial yang dianggap mendesak. Dengan demikian, membaca MUI masa kini tanpa menelusuri fase Hamka sampai Hasan Basri akan membuat kita kehilangan struktur dasarnya. Akhirnya, periode ini juga penting untuk studi lebih luas tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia. Ia menunjukkan bahwa negara modern tidak selalu bisa menundukkan otoritas agama secara total, tetapi juga bahwa otoritas agama tidak pernah beroperasi sepenuhnya di luar struktur kekuasaan (Noer, 1987). Hubungan keduanya lebih sering berupa tawar-menawar berlapis. Dalam pengertian ini, MUI adalah studi kasus yang sangat kaya untuk memahami politik keagamaan Indonesia.

Lahirnya MUI pada tahun 1975 tidak bisa dilepaskan dari situasi politik Orde Baru yang sedang berusaha menata kembali kehidupan nasional setelah kuatnya pertentangan ideologis pada masa Demokrasi Liberal dan Demokrasi Terpimpin

(Saidi, 2004). Bagi pemerintah saat itu, stabilitas nasional dianggap sangat penting. Karena itu, hubungan antara Islam dan negara perlu diatur ulang (Ricklefs, 2005). Islam tidak ingin dibiarkan berkembang sebagai kekuatan politik oposisi, terutama karena masih kuatnya ingatan terhadap Masyumi, pemberontakan DI/TII, dan stigma tentang kelompok “ekstrem kanan” (Ricklefs, 2005; Hasyim, 2011). Namun di sisi lain, pemerintah juga menyadari bahwa mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam. Karena itu, negara membutuhkan saluran yang dapat menjembatani hubungan antara pemerintah dan umat Islam, sekaligus meredakan rasa saling curiga di antara keduanya (Hasyim, 2011).

Pemerintah berharap MUI dapat menjadi organisasi yang mendukung program pembangunan, membantu menjaga stabilitas politik, dan meningkatkan pelayanan keagamaan bagi masyarakat. Akan tetapi, para ulama yang bergabung di dalam MUI tidak sepenuhnya membawa kepentingan yang sama dengan negara. Mereka menginginkan MUI menjadi lembaga yang mampu menjaga kemurnian ajaran Islam, mengkritisi arah modernisasi agar tidak jatuh pada sekularisasi atau westernisasi, serta menjadi saluran aspirasi umat kepada pemerintah. Ketegangan antara kepentingan negara dan misi moral para ulama inilah yang kemudian membentuk watak dasar MUI.

Sejak awal MUI memang berada dalam posisi yang ganda. Mudzhar melihat MUI sebagai ruang penting bagi perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia, terutama melalui fatwa-fatwanya. Sementara itu, Kaptein menunjukkan bahwa fatwa-fatwa MUI lahir tidak dalam ruang kosong, melainkan selalu terkait dengan situasi sosial dan politik di sekitarnya, dan karena itu tidak selalu sejalan dengan keinginan pemerintah (Kaptein, 2004). Yusuf juga menambahkan bahwa ciri “keindonesiaan” fatwa MUI tampak dari adanya pertimbangan terhadap stabilitas nasional, budaya lokal, ketertiban umum, dan aturan negara (Yusuf, 2016). Dengan demikian, MUI tidak pernah bekerja hanya dalam wilayah ajaran normatif semata, tetapi selalu berada dalam hubungan yang dinamis dengan negara dan masyarakat. Justru karena posisinya yang tidak sederhana itulah MUI dapat bertahan dan berkembang. Sebagai lembaga, MUI mampu berbicara dengan bahasa agama kepada umat, tetapi juga dapat memakai bahasa stabilitas dan pembangunan ketika berhadapan dengan negara. Kemampuan inilah yang membuat MUI tetap relevan pada masa Orde Baru. MUI bukan organisasi massa seperti NU atau Muhammadiyah, juga bukan partai politik, melainkan forum keulamaan yang berfungsi menjembatani berbagai kepentingan. Di sinilah letak

kekhasannya: MUI memang bukan satu-satunya wakil umat Islam, tetapi ia berhasil tampil sebagai salah satu simbol penting dari otoritas kolektif ulama di tingkat nasional (Hasyim, 2011).

Pembacaan ulang terhadap MUI sejak masa Hamka sampai Hasan Basri memberi makna yang lebih luas bagi sejarah Islam Indonesia. Pertama, hal ini membantu kita memahami bagaimana otoritas ulama berubah dari bentuk yang lebih tradisional dan berbasis organisasi massa menjadi otoritas nasional yang lebih terlembaga. MUI memang bukan satu-satunya sumber otoritas Islam di Indonesia, tetapi kehadirannya menunjukkan bahwa negara modern ikut mendorong lahirnya forum ulama yang dapat berbicara pada tingkat nasional (Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001). Kedua, sejarah ini menunjukkan bahwa Islam Indonesia pada masa Orde Baru tidak cukup dipahami hanya dengan istilah depolitisasi atau domestikasi. Memang benar negara berusaha mengatur dan mendisiplinkan Islam. Namun, para ulama dan lembaga-lembaga Islam tidak hanya diam. Mereka juga bernegosiasi, menyesuaikan diri, dan pada saat tertentu mampu mengubah tekanan negara menjadi sumber legitimasi moral. Dalam konteks ini, MUI menjadi contoh penting tentang bagaimana aktor agama bisa tetap hidup dan bergerak di bawah rezim otoriter tanpa sepenuhnya kehilangan daya tawarnya (Hasyim, 2011; Fenwick, 2018).

Ketiga, sejarah kepemimpinan MUI pada masa awal memberi latar yang penting bagi perdebatan masa kini tentang fatwa, moderasi, dan otoritas keagamaan. Kajian terbaru tentang legitimasi fatwa di era digital menunjukkan bahwa MUI sekarang menghadapi tantangan yang berbeda, terutama karena otoritas keagamaan semakin terpecah dan tidak lagi terpusat seperti pada masa Orde Baru. Meski demikian, persoalan dasarnya masih sama, yaitu bagaimana menjaga kewibawaan ulama di tengah perubahan negara, masyarakat, dan media (Suaedy et al., 2023). Dalam hal ini, warisan Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri masih terasa penting. Hamka mewariskan wibawa moral, Syukri Ghozali mewariskan penguatan ortodoksi, dan Hasan Basri mewariskan kemampuan bernegosiasi secara kelembagaan.

Keempat, kajian-kajian terbaru tentang Hamka juga memberi sudut pandang baru untuk memahami perannya di MUI. Selama ini Hamka sering lebih banyak dibahas sebagai tokoh biografis, pahlawan moral, atau sastrawan. Padahal, jika Hamka dibaca sebagai pemikir publik yang menghubungkan tafsir, etika, dan negara, maka kita bisa melihat MUI pada masa awal sebagai bagian dari proyek intelektualnya: menghadirkan Islam agar tetap relevan dalam Indonesia modern tanpa harus

menyerah pada sekularisasi moral (Rozi, 2024; Junaidi, 2023). Karena itu, penambahan kajian terbaru tentang Hamka dalam artikel ini bukan sekadar pelengkap, tetapi bagian penting untuk memahami akar ideologis pembentukan MUI

## 2. Hamka dan Fondasi Otonomi Moral MUI

Kepemimpinan Hamka menempati tempat yang sangat penting dalam sejarah MUI. Sebagai ulama modernis dan intelektual publik, Hamka membawa pengaruh yang besar sejak awal. Ia sudah dikenal luas sebagai pengarang, mubalig, tokoh Muhammadiyah, mantan figur Masyumi, dan penafsir Al-Qur'an (Madjid, 1978). Kajian-kajian terbaru juga menunjukkan bahwa kekuatan Hamka terletak pada kemampuannya menghubungkan tradisi Islam, kebudayaan Melayu-Indonesia, dan cara pandang modern terhadap persoalan sosial. Dalam studi tentang penerimaan *Tafsir al-Azhar*, misalnya, Hamka terlihat sebagai tokoh yang mampu menjelaskan Islam secara kontekstual dan mudah dipahami oleh masyarakat Melayu modern (Rozi, 2024; Rahadjo, 1996). Sementara itu, kajian lain menunjukkan bahwa gagasannya tentang keadilan sosial, pluralisme keagamaan, dan moralitas publik masih sangat relevan hingga sekarang (Aziz, 2020).

Semua itu penting untuk menjelaskan mengapa Hamka tidak bisa begitu saja dipandang sebagai alat kekuasaan. Memang, ia menerima jabatan sebagai ketua umum MUI, tetapi penerimaan itu bukan berarti ia tunduk sepenuhnya kepada pemerintah. Sejak awal Hamka sudah menyadari kemungkinan negara ingin mengendalikan MUI. Karena itu, ia menjalankan strategi ganda, bekerja sama dengan pemerintah dalam hal-hal yang dianggap sejalan dengan kepentingan umat, tetapi tetap menjaga jarak ketika persoalan yang muncul menyentuh prinsip akidah dan moral.

Salah satu contoh penting adalah langkah Hamka menemui Presiden Soeharto pada September 1975 untuk meminta perlindungan terhadap proses kristenisasi. Tindakan ini menunjukkan ciri khas kepemimpinannya (MUI, 2005). Hamka tidak memilih jalur perlawanan terbuka yang keras, tetapi menggunakan wibawa moral dan akses politiknya untuk menyampaikan aspirasi umat. Hasilnya memang tidak langsung terlihat, tetapi kemudian pemerintah melalui Menteri Agama mengeluarkan aturan yang membatasi penyiaran agama dan pengelolaan bantuan asing bagi lembaga keagamaan. Dari sini terlihat bahwa MUI pada masa Hamka menggunakan semacam lobi moral kepada negara.

Konflik terbesar pada masa Hamka adalah polemik fatwa larangan bagi Muslim untuk menghadiri perayaan Natal dan mengucapkan selamat Natal (MUI, 2003). Fatwa

ini sering dipandang sebagai bukti kuat bahwa MUI pada masa awal memiliki sikap yang independen. Ketika pemerintah mendorong agar fatwa itu dicabut demi menjaga kerukunan antarumat beragama, Hamka memilih mundur daripada menarik kembali fatwa tersebut. Peristiwa ini sangat penting secara simbolik. Ia memperlihatkan bahwa MUI tidak sepenuhnya tunduk pada logika stabilitas versi negara. Fatwa Natal bukan hanya keputusan keagamaan, tetapi juga tindakan kelembagaan yang menegaskan batas otonomi moral MUI (Kaptein, 2004; Nurhadi, 2002). Dalam penulisan sejarah MUI, pengunduran diri Hamka kemudian menjadi semacam ingatan kolektif bahwa lembaga ini pernah menempatkan integritas akidah di atas kompromi politik.

Namun, Hamka juga tidak seharusnya dibaca secara berlebihan sebagai tokoh heroik yang selalu berhadapan dengan negara. Ia bukan tokoh anti-negara. Justru Hamka ikut membentuk pola awal hubungan MUI dengan pemerintah yang bisa disebut sebagai “akomodasi dengan batas.” Hubungan baiknya dengan pemerintah dan ABRI, termasuk melalui komunikasi sosial, menunjukkan bahwa ia memahami pentingnya membangun kepercayaan dengan pusat kekuasaan untuk melindungi umat dari stigma politik. Dalam konteks Orde Baru awal, langkah seperti ini sangat strategis karena negara masih memandang Islam dengan rasa curiga. Karena itu, warisan Hamka bukan hanya soal ketegasan, tetapi juga tentang bagaimana MUI dapat bergerak secara efektif tanpa kehilangan wibawa moralnya.

Dari sudut pandang pemikiran politik Hamka, sikap seperti itu sebenarnya cukup konsisten. Kajian tentang Hamka dan hubungan agama-negara memperlihatkan bahwa baginya negara tidak boleh menggantikan agama, tetapi negara juga tidak bisa dilepaskan dari bimbingan moral agama. Negara membutuhkan etika, dan Islam membutuhkan ruang politik yang tidak menindas. Karena itu, selama negara masih bisa diajak berdialog, Hamka lebih memilih keterlibatan yang kritis daripada pemutusan hubungan secara total. Dari sinilah dapat dilihat fondasi ideologis MUI pada masa awal berdirinya (Junaidi, 2023).

### **3. Syukri Ghozali dan Peneguhan Fungsi Penjaga Ortodoksi**

Jika Hamka dikenal sebagai tokoh yang karismatik dan memiliki pengaruh intelektual yang luas, maka Syukri Ghozali tampil dengan gaya yang jauh lebih tenang dan tidak terlalu menonjol di ruang publik. Namun, sikap yang lebih diam itu tidak berarti ia lemah. Di balik sosoknya yang rendah profil, Syukri Ghozali tetap memiliki ketegasan, terutama dalam persoalan yang menyangkut batas-batas ajaran Islam. Contoh paling penting adalah sikap MUI terhadap paham Ingkar Sunah (MUI, 2005).

Pada masa kepemimpinannya, MUI mengeluarkan penilaian tegas yang pada akhirnya mampu membendung penyebaran paham tersebut di tengah masyarakat.

Perubahan fokus ini penting untuk diperhatikan. Pada masa Hamka, MUI banyak berhadapan dengan persoalan hubungan antara negara dan agama, termasuk isu kristenisasi (MUI, 1990). Sementara pada masa Syukri Ghozali, MUI lebih menonjol sebagai penjaga batas internal Islam. Hal ini bisa dipahami sebagai bentuk penyesuaian kelembagaan. Ketika negara semakin kuat dan ruang politik Islam makin sempit, MUI justru memiliki ruang yang relatif lebih aman untuk memperkuat perannya dalam menjaga ajaran dan otoritas keagamaan. Dengan kata lain, strategi MUI bergeser dari sikap konfrontasi moral terhadap negara menjadi penguatan otoritas internal umat (Kaptein, 2004; Hasyim, 2011).

Dari sudut pandang sosiologi agama, penanganan terhadap aliran yang dianggap menyimpang bukan hanya soal benar atau salah dalam doktrin (MUI, 1996). Di dalamnya juga ada persoalan tentang siapa yang berhak menentukan batas Islam yang sah di ruang publik. Keberhasilan MUI membendung pengaruh Ingkar Sunah menunjukkan bahwa pada awal 1980-an, otoritas ulama kolektif yang dihimpun dalam MUI sudah cukup kuat untuk memengaruhi pandangan Masyarakat (MUI, 1990). Hal ini juga memperlihatkan bahwa posisi MUI di mata umat tidak sepenuhnya bergantung pada dukungan negara, tetapi juga pada kemampuannya membentuk batas normatif yang dianggap mewakili ortodoksi Sunni arus utama (Kaptein, 2004; Achmad, 2022).

Masa kepemimpinan Syukri Ghozali memang sering terlupakan karena berlangsung relatif singkat. Padahal, secara kelembagaan masa ini sangat penting sebagai periode transisi. Syukri Ghozali membantu menstabilkan kembali MUI setelah pengunduran diri Hamka. Ia menjaga agar MUI tidak terus dibayangi trauma fatwa Natal, tetapi pada saat yang sama juga tidak membiarkan lembaga ini berubah menjadi sekadar birokrasi biasa. Karena itu, perannya dapat dipahami sebagai penyeimbang. Jika Hamka mewariskan wibawa moral, maka Syukri Ghozali mewariskan kesinambungan fungsi keulamaan. Di sinilah terlihat perbedaan gaya kepemimpinan keduanya. Hamka lebih ekspresif, lebih simbolik, dan lebih mudah dilihat sebagai suara moral di ruang publik. Sebaliknya, Syukri Ghozali lebih tenang, lebih institusional, tetapi tetap efektif dalam mengonsolidasikan otoritas normatif MUI. Perbedaan ini sebaiknya tidak dibaca sebagai soal siapa yang lebih independen dan siapa yang kurang independen. Lebih tepat jika dipahami sebagai respons yang

berbeda terhadap situasi politik dan kebutuhan organisasi yang juga berbeda (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004).

#### **4. Hasan Basri dan Strategi Akomodasi-Kritis**

Kepemimpinan Hasan Basri merupakan fase yang paling panjang dan juga paling rumit secara politik dalam sejarah awal MUI. Ia memimpin secara resmi sejak 1985 sampai 1998, yaitu pada masa ketika hubungan negara dengan politik Islam bergerak dari suasana tegang menuju fase yang lebih akomodatif pada awal 1990-an. Karena itu, kepemimpinannya perlu dipahami dalam dua situasi sekaligus: di satu sisi ada tekanan kuat dari Orde Baru untuk menyeragamkan kehidupan politik, tetapi di sisi lain mulai muncul peluang baru bagi Islam untuk tampil lebih terbuka di ruang publik (Hasyim, 2011; Ichwan, 2016; MUI, 1990).

Hasan Basri sebagai tokoh yang pada awalnya tidak sepenuhnya disukai oleh Soeharto. Salah satu alasannya adalah latar belakangnya sebagai mantan tokoh Masyumi dan citranya yang dianggap keras. Namun setelah diyakinkan bahwa ia tidak akan membawa MUI ke arah politik partai, Hasan Basri akhirnya dipercaya untuk memimpin. Hal ini menunjukkan bahwa negara tetap berusaha mengontrol kemungkinan politisasi Islam, bahkan dalam pemilihan elite keulamaan. Akan tetapi, pada saat yang sama, terpilihnya Hasan Basri juga memperlihatkan bahwa MUI masih memiliki kekuatan internal untuk mempertahankan pilihannya sendiri.

Pada masa Hasan Basri, persoalan yang dihadapi MUI jauh lebih beragam dan kompleks. Ada masalah asas tunggal Pancasila yang menekan organisasi sosial-keagamaan untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas (MUI, 2005). Ada pula persoalan Porkas dan SDSB yang dipandang mengandung unsur perjudian (MUI, 2003). Selain itu, muncul perdebatan keras tentang gagasan reinterpretasi hukum waris Islam yang didorong oleh Menteri Agama Munawir Sjadzali. MUI juga harus menghadapi aliran Darul Arqam yang dinilai menyimpang. Semua persoalan ini menunjukkan bahwa MUI pada masa Hasan Basri tidak hanya berhadapan dengan negara, tetapi juga dengan perubahan cara berpikir keagamaan, proses modernisasi sosial, dan perubahan ekonomi-politik masyarakat (Mudzhar, 2001; Hasyim, 2011; MUI, 1996).

Jika Hamka dikenal dengan gaya keterlibatan kritis yang tegas dan simbolik, maka Hasan Basri menampilkan pola yang lebih akomodatif tetapi tetap kritis. Ia cenderung lebih hati-hati dalam berbicara di ruang publik, namun tetap menjaga pokok-pokok prinsip yang dianggap penting. Buku-buku Hasan Basri tentang etika

bermasyarakat dan peran ulama dalam Pembangunan menunjukkan bahwa ia melihat kerja sama antara ulama, umara, dan masyarakat sebagai syarat penting keberhasilan pembangunan. Sikap ini memang terlihat lebih akomodatif dibanding gagasan ulama sebagai oposisi moral. Meski begitu, akomodasi itu bukan berarti kepatuhan tanpa batas. Justru dengan gaya yang lebih lunak dan penuh negosiasi, Hasan Basri mampu menjaga posisi MUI dalam isu-isu yang sensitif.

Kasus SDSB menunjukkan hal tersebut dengan cukup jelas. Ketika negara membuka praktik undian berhadiah yang oleh banyak kalangan dipandang sebagai bentuk judi terselubung, MUI tetap memberikan tekanan moral yang kuat. Dalam kasus ini, MUI tampil sebagai penyalur kegelisahan umat. Tekanan terhadap SDSB memperlihatkan bahwa pada masa Hasan Basri, MUI masih mampu mengoreksi kebijakan negara yang dianggap bertentangan dengan norma Islam. Hal yang sama tampak dalam polemik hukum waris. Ketika Munawir Sjadzali mengusulkan penafsiran baru agar bagian waris perempuan setara dengan laki-laki, MUI mengambil sikap menolak. Di sini, Hasan Basri tampak sebagai penjaga ortodoksi fikih di tengah upaya negara untuk merasionalisasi hukum Islam (Mudzhar, 2001; Ramadhani & Tanjung, 2022).

Sikap MUI pada masa Hasan Basri juga menunjukkan kemampuannya menyesuaikan diri dengan perubahan politik nasional. Ketika Orde Baru mulai lebih akomodatif terhadap Islam pada awal 1990-an, ruang gerak MUI juga ikut meluas. Namun perlu ditekankan bahwa ruang yang lebih terbuka itu bukan semata-mata hadiah dari negara. Ia merupakan hasil dari proses negosiasi yang panjang dan upaya MUI untuk menempatkan dirinya kembali secara strategis. Setelah fase represif pada 1970-an dan 1980-an, negara mulai melihat bahwa akomodasi terhadap Islam justru dapat memperkuat legitimasinya. Dalam situasi inilah MUI menempati posisi yang penting (Hasyim, 2011; Ichwan, 2016).

Karena itu, Hasan Basri tidak seharusnya dipahami secara sederhana sebagai tokoh yang lebih “jinak” dibanding Hamka. Jika ukuran independensi hanya dilihat dari keberanian melakukan konfrontasi terbuka, maka memang akan terlihat seolah-olah ada penurunan. Tetapi jika independensi dipahami sebagai kemampuan menjaga garis prinsip sambil tetap mempertahankan keberadaan dan pengaruh lembaga, maka Hasan Basri justru menunjukkan bentuk lain dari daya tawar ulama. Dalam rezim yang otoriter, bertahan sebagai lembaga yang masih dapat memengaruhi persoalan publik

sering kali membutuhkan strategi yang lebih sabar dan lebih halus daripada sekadar perlawanan terbuka (Hasyim, 2011; Fenwick, 2018).

## **5. Perbandingan Kepemimpinan MUI masa Orde Baru**

Fatwa bisa digunakan sebagai cara untuk membaca kepemimpinan MUI. Dalam sejarah MUI, fatwa tidak hanya bisa dipahami sebagai keputusan hukum agama. Fatwa juga merupakan bahasa kelembagaan yang mempertemukan ajaran Islam, otoritas ulama, kebutuhan umat, dan tekanan dari negara. Karena itu, perubahan corak fatwa dari waktu ke waktu dapat membantu kita memahami bagaimana MUI melihat dan menjalankan perannya (Kaptein, 2004; Mudzhar, 2001; MUI, 2003). Kajian dari Kaptein, Mudzhar, dan penelitian-penelitian setelahnya menunjukkan bahwa fatwa-fatwa MUI tidak lahir begitu saja dalam ruang kosong. Fatwa disusun melalui proses musyawarah, rujukan pada hukum Islam, pertimbangan masalah, dan pembacaan terhadap konteks sosial serta politik yang sedang berkembang (Kaptein, 2004; Mudzhar, 2001; MUI, 2003). Yusuf menjelaskan bahwa “keindonesiaan” fatwa MUI tampak dari kesediaannya mempertimbangkan budaya lokal dan realitas negara (Yusuf, 2016). Sementara itu, Suaedy dan rekan-rekannya menunjukkan bahwa di era sekarang legitimasi fatwa MUI memang menghadapi tantangan baru dari media digital dan semakin tersebarnya otoritas keagamaan. Namun justru dari situ terlihat betapa pentingnya posisi MUI sebagai lembaga yang selama ini memproduksi fatwa di tingkat nasional (MUI, 2005; Suaedy et al., 2023).

Dalam konteks Orde Baru, fatwa setidaknya memiliki tiga fungsi utama. Pertama, fatwa berfungsi untuk menjaga ortodoksi atau batas ajaran yang dianggap benar. Hal ini tampak dalam kasus Ingkar Sunah, Ahmadiyah, dan Darul Arqam (MUI, 1990). Kedua, fatwa berfungsi sebagai sarana menyampaikan koreksi moral kepada negara, misalnya dalam kasus Natal, perjudian, atau kebijakan lain yang dianggap bertentangan dengan syariat. Ketiga, fatwa menjadi sarana bagi MUI untuk membangun citra dirinya di mata masyarakat sebagai lembaga yang benar-benar hadir menjawab persoalan umat. Lewat fatwa, MUI menunjukkan bahwa ia bukan sekadar organisasi simbolik atau seremonial, melainkan otoritas yang ikut menjawab masalah nyata di tengah masyarakat (Mudzhar, 2001; Kaptein, 2004; MUI 1990).

Perubahan fokus fatwa dari masa Hamka sampai Hasan Basri juga menunjukkan bahwa MUI terus menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Pada masa Hamka, fatwa lebih mudah dipahami sebagai penegasan batas moral terhadap kebijakan negara dan hubungan antaragama (MUI, 1990). Pada masa Syukri

Ghozali, fatwa lebih banyak menjadi alat untuk memperkuat batas internal dalam kehidupan umat Islam. Sementara itu, pada masa Hasan Basri, fatwa berkembang lebih luas menjadi instrumen regulasi moral yang tidak hanya berhubungan dengan negara, tetapi juga dengan pasar dan perubahan social (MUI, 2005). Dari sini terlihat bahwa sejarah fatwa MUI menunjukkan perluasan peran: dari sekadar penjaga akidah menjadi pengelola moral publik (Mudzhar, 2001; Yusuf, 2016; MUI 2003).

Warisan ini masih terasa sampai sekarang. Berbagai penelitian tentang fatwa MUI kontemporer, mulai dari isu korupsi sampai perubahan iklim, menunjukkan bahwa MUI masih berusaha menempatkan dirinya sebagai otoritas moral di tingkat nasional, meskipun situasi sosial saat ini jauh berbeda dari masa Orde Baru (MUI, 2003). Studi tentang fatwa antikorupsi, misalnya, menekankan peran MUI dalam membangun budaya publik yang lebih bersih. Sementara itu, kajian tentang Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023 memperlihatkan bahwa perhatian moral MUI kini juga meluas ke isu etika lingkungan dan perubahan iklim (Hidayat, 2023; Desky, 2025). Artinya, pengalaman MUI sejak masa Hamka hingga Hasan Basri telah membentuk pola dasar yang terus diwarisi sampai sekarang: fatwa sebagai cara ulama berbicara ke ruang publik melalui jalur kelembagaan yang juga berhubungan dengan negara (MUI, 2005).

Karakter pribadi para pemimpin memang berpengaruh, tetapi perubahan MUI sebenarnya lebih tepat dipahami sebagai hasil pertemuan antara faktor kepemimpinan dan situasi struktur yang melingkupinya (Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001). Hamka bisa tampil sangat tegas karena ia memiliki kharisma pribadi yang besar, sementara MUI pada saat itu masih berada dalam tahap awal pembentukan. Ruang untuk memberi arah dan makna pada lembaga masih sangat terbuka. Syukri Ghozali memimpin dalam masa yang singkat, ketika MUI lebih membutuhkan kestabilan dan penataan kembali. Sementara itu, Hasan Basri memimpin dalam situasi negara yang lebih kuat, lebih mengawasi, tetapi pada saat yang sama mulai membuka ruang negosiasi yang lebih luas pada tahap berikutnya. Karena itu, apa yang tampak sebagai perbedaan keberanian pribadi sebenarnya juga banyak dipengaruhi oleh perbedaan kondisi politik dan kelembagaan yang mereka hadapi (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004).

Atas dasar itu, independensi MUI pada masa Orde Baru sebaiknya tidak diukur dengan pertanyaan yang terlalu sederhana, seperti apakah MUI tunduk atau melawan negara. Pertanyaan yang lebih tepat adalah: dalam persoalan apa MUI memilih bekerja sama, dalam persoalan apa ia menahan diri, dan dalam persoalan apa ia menggunakan

otoritasnya secara tegas. Dengan cara pandang seperti ini, terlihat bahwa MUI bergerak dengan logika yang selektif. MUI tidak mungkin menentang negara dalam semua hal, tetapi juga tidak mau begitu saja menerima semua agenda negara tanpa sikap kritis (Fenwick, 2018; Hasyim, 2011). Pola yang selektif inilah yang membantu menjelaskan mengapa MUI bisa bertahan. Sebagai lembaga ulama di tingkat nasional, MUI perlu menjaga hubungan dengan negara agar tetap memiliki akses dan pengaruh. Namun sebagai representasi moral umat, MUI juga harus sesekali menunjukkan garis batas agar tidak kehilangan kepercayaan masyarakat. Ketegangan antara dua kebutuhan ini tidak pernah benar-benar selesai, dan justru di situlah letak dinamika MUI. Dalam konteks Orde Baru, kepemimpinan yang berhasil bukanlah yang paling keras atau paling lunak, melainkan yang paling mampu menjaga keseimbangan yang rapuh itu (Fenwick, 2018; Mudzhar, 2001).

MUI bukanlah lembaga yang bergantung pada satu tokoh, melainkan lembaga musyawarah. Karena itu, meskipun gaya dan watak ketua umum tetap berpengaruh, kebijakan MUI tidak pernah sepenuhnya merupakan hasil kehendak pribadi satu orang. Penting sekali melihat proses pengambilan keputusan dan para aktor di sekitar ketua umum untuk memahami corak pemikiran Islam yang berkembang di dalam MUI pada periode 1975–1998. Hal ini penting karena dapat memperbaiki kecenderungan penulisan sejarah yang terlalu berpusat pada tokoh, misalnya hanya menonjolkan Hamka atau Hasan Basri. Jika MUI dipahami sebagai lembaga musyawarah, maka sejarahnya juga perlu dibaca sebagai sejarah pertemuan dan kerja sama para ulama dari berbagai organisasi Islam. Di dalam MUI terdapat perwakilan dari NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, dan unsur-unsur Islam lainnya. Susunan seperti ini membuat MUI sejak awal menjadi ruang konsensus yang sekaligus rapuh, tetapi juga produktif. Rapuh karena setiap organisasi membawa latar belakang, tradisi, basis sosial, dan pandangan politik yang berbeda. Namun justru karena perbedaan itulah, keputusan MUI memiliki bobot yang lebih kuat sebagai suara bersama, dibanding jika hanya berasal dari satu organisasi saja (Hasyim, 2011; Majelis Ulama Indonesia, 2006).

Keadaan ini juga menjelaskan mengapa MUI lebih sering memakai bahasa kompromi kelembagaan daripada bahasa agitasi politik langsung. Sebagai forum yang menampung banyak unsur, MUI harus mencari titik temu yang bisa diterima bersama. Dalam konteks Orde Baru, menjaga kekompakan internal sama pentingnya dengan menghadapi tekanan dari negara. Karena itu, bahkan ketika seorang ketua umum memiliki kecenderungan pribadi yang kuat, ia tetap bergerak dalam batas-batas

keepakatan para ulama. Hamka, misalnya, memang memiliki kharisma yang besar, tetapi fatwa-fatwa MUI tetap lahir melalui proses kolektif. Hal yang sama juga terlihat pada masa Hasan Basri. Sikap MUI terhadap persoalan waris atau SDSB tidak bisa dipahami hanya sebagai pendapat pribadi ketua umum, melainkan sebagai suara bersama lembaga (Kaptein, 2004; Mudzhar, 2001; MUI, 2003; MUI 2005).

Dari sini terlihat bahwa kekuatan utama MUI bukan terutama terletak pada karisma pribadi ketuanya, melainkan pada kemampuannya membangun otoritas kolektif. Bentuk otoritas seperti ini sangat penting dalam masyarakat Muslim Indonesia yang beragam, baik dari segi organisasi maupun corak sosial-keagamaannya. Dalam situasi seperti itu, MUI menyediakan ruang di mana perbedaan dapat diolah menjadi sikap bersama. Di situlah letak relevansi politik dan keagamaan MUI yang paling penting (Fenwick, 2018; Hasyim, 2011).

Dimensi lain yang cukup penting adalah hubungan MUI dengan organisasi-organisasi Islam dan juga dengan komunitas non-Muslim. Selama ini, MUI sering hanya dilihat dalam hubungan vertikal antara negara dan umat. Padahal, secara horizontal MUI juga harus membangun kepercayaan di hadapan organisasi-organisasi Islam yang sudah lebih dulu mapan. Banyak ormas Islam sebenarnya menginginkan MUI kuat sebagai wadah bersama, tetapi mereka tidak ingin MUI mengambil alih posisi, peran, atau basis massa yang sudah mereka miliki. Karena itu, MUI berusaha menempatkan dirinya bukan sebagai organisasi kader atau pengganti ormas, melainkan sebagai lembaga yang berfungsi memberi tausiyah dan fatwa (MUI, 1990).

Strategi seperti ini sangat menentukan keberhasilan MUI pada masa awal. Andaikan sejak awal MUI berkembang menjadi organisasi massa dengan kaderisasi dan keanggotaan langsung, besar kemungkinan lembaga ini akan dicurigai sebagai proyek negara untuk menandingi NU atau Muhammadiyah. Dengan membatasi diri pada fungsi koordinatif dan fatwa (MUI, 1990), MUI justru memperoleh ruang yang lebih aman. Ia hadir sebagai forum di atas berbagai organisasi, tetapi tidak berusaha melampaui atau menggantikan organisasi-organisasi itu. Dari sisi kelembagaan, pilihan ini dapat dilihat sebagai langkah yang cukup cerdas. Penjelasan ini juga sejalan dengan kajian yang melihat MUI sebagai wadah konsultatif yang menghimpun berbagai unsur Islam, bukan sebagai organisasi praktis atau ormas tandingan (Hasyim, 2011).

Pada masa Hamka, hubungan horizontal itu dijaga melalui kunjungan ke berbagai organisasi, keterlibatan dalam kegiatan ormas, dan undangan kepada

beragam kelompok Islam untuk hadir dalam forum-forum MUI. Pola seperti ini menunjukkan bahwa legitimasi MUI tidak hanya dibangun dari pengakuan negara, tetapi juga dari pengakuan timbal balik antaraktor Islam sendiri. MUI tidak mungkin bertahan hanya dengan legalitas formal dari pemerintah; ia juga membutuhkan penerimaan sosial dari organisasi-organisasi Islam lain. Dalam hal ini, kehadiran tokoh-tokoh dari berbagai latar organisasi di dalam MUI ikut memperkuat citranya sebagai forum bersama, bukan lembaga yang mewakili satu golongan tertentu.

Hubungan MUI dengan komunitas non-Muslim, terutama Kristen, jauh lebih sensitif. Salah satu sumber ketegangan terbesar adalah sikap keras Hamka terhadap apa yang dipahami sebagai kristenisasi, yang puncaknya tampak dalam polemik fatwa Natal (MUI, 1990). Peristiwa ini penting karena memperlihatkan batas dari model kerukunan yang dibangun pada masa Orde Baru. Negara menginginkan harmoni antaragama yang terjaga demi stabilitas politik, tetapi dari sudut pandang MUI, kerukunan tidak boleh sampai mengaburkan batas-batas akidah. Karena itu, konflik antara MUI dan pemerintah dalam kasus Natal bukan sekadar persoalan administratif, melainkan juga benturan antara dua cara pandang tentang kerukunan: kerukunan versi negara yang berorientasi stabilitas, dan kerukunan versi ulama yang tetap dibatasi oleh ortodoksi (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004).

Dalam jangka panjang, pengalaman ini ikut membentuk identitas MUI sebagai lembaga yang sangat berhati-hati dalam persoalan hubungan antaragama. MUI tidak menolak dialog, tetapi tetap menempatkan akidah sebagai batas yang tidak bisa dinegosiasikan. Sikap seperti inilah yang kemudian memengaruhi banyak posisi MUI pada masa-masa berikutnya, termasuk dalam isu pluralisme, Ahmadiyah, dan liberalisme setelah Orde Baru. Dengan demikian, sebagian dari sikap MUI kontemporer sebenarnya dapat ditelusuri akarnya pada fase awal perkembangan lembaga ini (Hasyim, 2011).

Kepemimpinan Hamka, Syukri Ghozali, dan Hasan Basri menunjukkan tiga corak yang berbeda dalam mengelola hubungan antara agama, negara, dan masyarakat. Perbedaan itu tidak hanya muncul karena kepribadian masing-masing tokoh, tetapi juga karena situasi politik dan kondisi kelembagaan yang mereka hadapi pada masa yang berbeda dalam sejarah MUI (Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001). Pertama, Hamka dapat dilihat sebagai representasi kepemimpinan yang moral dan karismatik. Kekuatan utamanya terletak pada wibawa simbolik, kemampuan berbicara di ruang publik, dan keberanian untuk menetapkan batas yang jelas. Hamka mampu memberi

makna besar pada MUI di masa awal karena kehadiran pribadinya memberi kredibilitas kuat bagi lembaga yang baru berdiri. Ia tidak terlalu mengandalkan langkah-langkah birokratis, tetapi lebih pada kekuatan moral yang dimilikinya. Namun model seperti ini juga memiliki risiko, yaitu lembaga menjadi sangat bergantung pada figur pemimpinnya. Ketika terjadi konflik besar seperti polemik fatwa Natal, guncangan terhadap tokoh juga ikut mengguncang lembaga (Kaptein, 2004; Rozi, 2024; MUI, 2003).

Kedua, Syukri Ghozali mencerminkan model kepemimpinan yang lebih konsolidatif dan doktrinal. Fokus utamanya bukan memperluas pengaruh simbolik ke ruang publik, tetapi memperkuat fungsi inti MUI sebagai penjaga ortodoksi. Dalam pola ini, MUI bergerak lebih hati-hati dan lebih terarah pada persoalan internal umat. Kelebihan model ini adalah kemampuannya menjaga kesinambungan lembaga setelah masa krisis. Namun karena masa kepemimpinannya singkat dan kehadiran publiknya tidak sekuat Hamka, warisannya sering kali kurang menonjol dalam ingatan bersama (Hasyim, 2011; Kaptein, 2004).

Ketiga, Hasan Basri memperlihatkan model kepemimpinan yang lebih negosiatif dan institusional. Ia tidak membangun kewibawaan melalui drama moral seperti Hamka, dan juga tidak hanya memusatkan perhatian pada persoalan doktrin seperti Syukri Ghozali. Hasan Basri memimpin MUI sebagai lembaga yang harus terus bertahan, hidup, dan tetap berpengaruh di tengah tekanan politik negara. Karena itu, kekuatannya terletak pada kesabaran taktis, kemampuannya menjaga akses terhadap kekuasaan, serta kecakapannya memilih isu mana yang perlu diperjuangkan secara tegas. Model ini membuat MUI dapat bertahan lebih lama, walaupun sekaligus membuka ruang bagi tuduhan bahwa lembaga ini terlalu akomodatif (Fenwick, 2018; Hasyim, 2011).

Perbandingan ini menunjukkan bahwa tidak ada satu model kepemimpinan yang paling unggul untuk semua keadaan. Masing-masing memiliki efektivitasnya sendiri sesuai dengan konteks zamannya. Hamka efektif dalam memberi dasar moral dan identitas awal bagi MUI. Syukri Ghozali efektif dalam masa transisi dan konsolidasi kelembagaan. Hasan Basri efektif dalam menjaga keberlangsungan lembaga di tengah situasi politik yang lebih kompleks. Dengan demikian, sejarah MUI tidak tepat dibaca sebagai kisah kemajuan atau kemunduran yang berjalan lurus, melainkan sebagai sejarah perubahan gaya dan strategi kepemimpinan sesuai tuntutan zaman (Fenwick, 2018; Hasyim, 2011; Mudzhar, 2001).

Untuk memahami MUI secara utuh, perubahan kepemimpinan tidak cukup dibaca dari dalam organisasi; ia harus dihubungkan dengan evolusi kebijakan agama Orde Baru. Pemerintah mengesahkan kebijakan-kebijakan yang kerap dipersepsi merugikan umat Islam, seperti Undang-Undang Perkawinan, rekonstruksi partai politik, upaya menaikkan status aliran kepercayaan, penerbitan buku PMP, pembatasan simbol keagamaan, pelarangan kerudung di sekolah pada fase tertentu, hingga asas tunggal Pancasila. Semua itu membentuk rasa curiga bahwa negara sedang melakukan depolitisasi, deideologisasi, dan marginalisasi Islam. Dalam medan seperti inilah MUI harus bergerak.

Ketika MUI tampak akomodatif, sering kali hal itu bukan semata karena kesediaan untuk tunduk, melainkan karena rezim memang menutup banyak kanal oposisi terbuka. Negara Orde Baru memiliki kekuatan administratif, militer, dan ideologis yang sangat besar. Organisasi yang menolak terlalu keras berisiko dicap mengganggu stabilitas. Karena itu, pilihan-pilihan MUI sesungguhnya berada dalam spektrum yang sempit. Kesadaran akan keterbatasan struktural ini penting agar kita tidak menilai tokoh-tokoh MUI secara ahistoris. Dalam kondisi demikian, bahkan tindakan yang tampak moderat dapat memiliki arti politik yang besar. Menolak reinterpretasi waris, menekan perjudian terselubung, atau menilai sesat aliran tertentu bukan hanya keputusan keagamaan, tetapi juga cara MUI memperlihatkan bahwa negara tidak sepenuhnya menentukan makna Islam di ruang publik. MUI mungkin tidak menantang rezim pada soal distribusi kekuasaan, tetapi ia tetap berjuang pada soal definisi moral publik. Dalam rezim otoriter, perjuangan semacam ini memiliki bobot tersendiri.

Di sisi lain, perubahan sikap negara pada 1990-an juga harus diperhitungkan. Ketika Soeharto mulai lebih akomodatif pada Islam, ruang gerak MUI ikut berubah. Akomodasi itu bukan berarti negara melepaskan kontrol, melainkan mengubah strategi pengelolaan Islam dari penekanan menjadi perangkulan. Bagi MUI, perubahan ini membuka peluang, tetapi sekaligus menimbulkan risiko kooptasi yang lebih halus. Maka keberhasilan kepemimpinan Hasan Basri dapat dibaca sebagai kemampuan memanfaatkan momentum akomodasi tanpa sepenuhnya kehilangan daya kritik.

#### D. SIMPULAN

Sejarah MUI pada masa Orde Baru menunjukkan bahwa lembaga ini tidak pernah berdiri pada satu kutub yang tunggal. Ia bukan sekadar alat negara, tetapi juga bukan oposisi agama yang sepenuhnya bebas. Pada masa Hamka, MUI menegaskan fondasi otonomi moralnya melalui keterlibatan kritis terhadap negara dan penolakan untuk mencabut fatwa Natal. Pada masa Syukri Ghozali, MUI mengonsolidasikan fungsi penjaga ortodoksi melalui penanganan aliran yang dinilai menyimpang. Pada masa Hasan Basri, MUI mengembangkan strategi akomodasi-kritis yang lebih berhati-hati, tetapi tetap mempertahankan daya tawar pada isu-isu seperti asas tunggal, SDSB, hukum waris, dan Darul Arqam.

Dengan demikian, pergeseran dari Hamka ke Hasan Basri tidak menunjukkan hilangnya independensi secara linear, melainkan perubahan strategi dalam menghadapi konfigurasi kekuasaan yang berbeda. Kepemimpinan MUI harus dibaca sebagai hasil interaksi antara watak tokoh, kebutuhan organisasi, tekanan rezim, dan perubahan medan sosial-keagamaan. Fatwa menjadi medium utama tempat negosiasi itu berlangsung. Melalui fatwa, MUI mendefinisikan batas ortodoksi, berbicara pada negara, sekaligus membangun legitimasi di mata umat. Artikel ini juga menegaskan pentingnya menghubungkan historiografi lama tentang MUI dengan kajian-kajian terbuka yang lebih baru mengenai Hamka, otoritas fatwa, dan perubahan ruang publik Islam Indonesia. Pembacaan seperti ini membantu menghindari pengulangan narasi lama yang terlalu personalistik atau terlalu simplistik. Sebaliknya, sejarah MUI menjadi lebih terbaca sebagai sejarah institusi yang terus menegosiasikan makna keulamaan di tengah proyek negara modern Indonesia.

Meskipun artikel ini berusaha memperbarui pembacaan tentang MUI, terdapat beberapa keterbatasan. Pertama, artikel ini masih bertumpu besar pada studi pustaka dan belum memanfaatkan arsip organisasi secara lebih luas, seperti notulen rapat, surat internal, atau dokumentasi lengkap musyawarah nasional MUI. Kedua, karena mengikuti fokus pada penekanan utama tetap pada kepemimpinan pusat, sehingga dinamika MUI daerah belum tergarap memadai. Padahal, sejarah MUI akan lebih utuh bila ditelusuri juga melalui interaksi antara pusat dan daerah. Ketiga, artikel ini belum secara khusus menelaah peran aktor non-ketua umum, seperti sekretaris umum, komisi fatwa, tokoh-tokoh ormas yang duduk di dalam MUI, atau jaringan birokrasi Departemen Agama. Keempat, kajian tentang resepsi masyarakat terhadap fatwa MUI pada 1970-an hingga 1990-an juga masih dapat diperdalam dengan menggunakan

surat kabar, majalah Islam, dan wawancara sejarah lisan. Keterbatasan tersebut justru membuka agenda penelitian berikutnya. Kajian selanjutnya dapat meneliti bagaimana MUI daerah menerjemahkan kebijakan pusat; bagaimana media Islam membingkai fatwa-fatwa MUI; bagaimana hubungan MUI dengan NU, Muhammadiyah, dan Dewan Dakwah berubah dari satu dekade ke dekade lain; atau bagaimana warisan Hamka dan Hasan Basri diappropriasi kembali oleh MUI pasca-Reformasi. Dengan demikian, artikel ini dimaksudkan bukan sebagai penutup, melainkan pijakan untuk pembacaan yang lebih luas atas sejarah ulama dan negara di Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Aji, A. M. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19 sebagai langkah antisipatif dan proaktif persebaran virus Corona di Indonesia. *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, 7(8), 673–686. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i8.17059>.
- Alvian, R. A., & Ardhani, I. (2023). The politics of moderate Islam in Indonesia: Between international pressure and domestic contestations. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 61(1), 19–57. <https://doi.org/10.14421/ajis.2023.611.19-57>.
- Amir, S. (2009). Buya Hamka: Tokoh modernis karismatik. *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, 11(1).
- Aziz, T., Abidin, A. Z., & Nafiah, M. (2020). Tafsir Nusantara dan isu-isu global: Studi kasus relevansi pemikiran Hamka tentang keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme. *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, 19(2), 217–236. <https://doi.org/10.15408/ref.v19i2.16791>
- Bruinessen, M. van. (2014). *Conservative turn: Islam Indonesia dalam ancaman fundamentalisme*. Mizan.
- Gottschalk, L. (1986). *Mengerti sejarah*. UI Press.
- Harnowo, T. (2024). Indonesian Ulama Council's fatwas on climate change. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 24(1), 115–138. <https://doi.org/10.15408/ajis.v24i1.34161>
- Hidayat, A. S. (2023). The contribution of the MUI fatwa in reducing the culture of corruption in Indonesia. *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, 10(5), 1517–1532. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v10i5.31976>
- Hosen, N. (2004). Behind the scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998). *Journal of Islamic Studies*, 15(2), 147–179.
- Kaptein, N. J. G. (2004). The voice of the ulama: Fatwas and religious authority in Indonesia. *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 115–130.
- Madjid, N. (1978). Buya Hamka: Profil seorang ulama berjiwa independen. In *Kenang-kenangan 70 tahun Buya Hamka*. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia.
- Majelis Ulama Indonesia. (1990). *15 tahun Majelis Ulama Indonesia*. Sekretariat MUI.
- Majelis Ulama Indonesia. (1996). *20 tahun Majelis Ulama Indonesia*. Sekretariat MUI.
- Majelis Ulama Indonesia. (2003). *Himpunan fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Sekretariat MUI.

- Majelis Ulama Indonesia. (2005). *MUI dalam dinamika sejarah*. Sekretariat MUI.
- Mudzhar, M. A. (2001). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia 1975–1988*. INIS.
- Noer, D. (1987). *Partai Islam di pentas nasional*. Grafiti Pers.
- Pelu, I. E. A. S., & Tarantang, J. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai solusi permasalahan umat Islam di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 14(2), 307–316. <https://doi.org/10.24090/mnh.v14i2.3927>
- Rahardjo, M. D. (1996). *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci*. Paramadina.
- Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia modern 1200–2004*. Serambi.
- Rozi, S. (2024). The reception of Hamka's Tafsir Al-Azhar within social religious issues in the Malay world. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 25(1).
- Saidi, A. (2004). *Menekuk agama, membangun tahta: Kebijakan agama Orde Baru*. Desantara.
- Sholeh, M. A. N. (2020). Towards a progressive fatwa: MUI's response to the COVID-19 pandemic. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 20(2), 281–300. <https://doi.org/10.15408/ajis.v20i2.17391>
- Suaedy, A., Alnizar, F., Ardiantoro, J., & Siroj, S. A. (2023). Language, authority, and digital media: The impact on the legitimacy of fatwas. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 23(1), 1–26. <https://doi.org/10.15408/ajis.v23i1.28875>
- Suwirta, A. (2005). *Sejarah intelektual: Percikan pemikiran dari dunia Barat dan Islam*. Suci Press.
- Yusuf, M. (2016). Modernitas dan keindonesiaan fatwa Majelis Ulama Indonesia. *Indo-Islamika*, 6(2), 183–202. <https://doi.org/10.15408/idi.v6i2.14792>