

AJARAN SUNAN BONANG TENTANG MUSYÂHADAH

Muhammad Isa Anshory

Fakultas Tarbiyah, Institut Islam Mamba'ul 'Ulum Surakarta

isaansori@dosen.iimsurakarta.ac.id

Abstrak

Today the Ummah is experiencing a crisis in Islamic civilization. One indicator is the occurrence of spiritual degradation among them, even though the spiritual dimension of Islam has inspired the civilization as a whole. Therefore, efforts to revitalize Islam must start from a re-understanding of this matter. Wali Sanga is seen as the party who succeeded in building Islamic civilization in this country. Their teachings are widely accepted by Muslims today. Among the Wali Sanga teachings related to the spiritual dimension of Islam that is important to study is the teachings of Sunan Bonang about musyahadah. Musyahadah is part of ihsân which is the highest level in Islam. Musyahadah needs to be cultivated in the soul of Muslims in the midst of a civilization crisis, spiritual crisis, and crises in various dimensions of life. The purpose of this research is to describe how the teachings of Sunan Bonang about musyahadah and to trace the extent of the influence of the thoughts of previous scholars on these teachings. The method used is literature study, which is how research works by searching for data through books and other written sources related to the problem. Based on this research, Sunan Bonang taught that a believer should always remember Allah in every situation so that he is able to concentrate his inner eye vision only on Allah. Everything other than Allah disappeared from his heart so that whatever could be seen by his eyes always reminded him of the Creator alone. Wherever he is, he feels with Allah (sortie Lan Pangêranê). This is what is meant by musyahadah. The teachings of Sunan Bonang about musyahadah were heavily influenced by previous scholars, such as Amru bin Uthman Al-Makki, Abu Sa'id Al-Kharraz, Abu Ali Ad-Daqqaq, and so on.

Keywords: musyahadah, Bonang Book, Sunan Bonang.

PENDAHULUAN

Hari ini umat Islam hidup pada satu masa yang –meminjam istilah Ali A. Allawi– bisa disebut sebagai masa “krisis peradaban Islam”. Research Professor di National University Singapore ini menyatakan bahwa krisis peradaban Islam sedikit banyak muncul dari fakta bahwa Islam kehilangan kesempatan untuk menentukan jalannya sendiri menuju kehidupan kontemporer. Bentuk modernitas Barat bertumpu pada pandangan-duniannya, sedangkan Islam belum dapat menghubungkan diri dengan dunia modern kecuali melalui kerangka asing yang membuatnya canggung dan kerap menyakitkan. Kegelisahan tentang ketidakjelasan arah perjalanan peradaban Islam, atau ke arah mana ia sedang didorong, menjadi dasar berbagai proyek untuk “mereformasi” atau “merevitalisasi” Islam. Semua upaya ini terus berlanjut sejak awal abad ke-19 hingga hari ini. Semua mengandalkan perombakan Islam melalui sekularisasi, liberalisasi, menumbuhkan kesadaran sejarah, atau meradikalisasi pemahaman Muslim tentang agamanya. Semua usaha tersebut sampai sejauh ini gagal menghentikan erosi atas vitalitas peradaban Islam.

Menurut Allawi, apa yang gagal disadari para reformis dan pengkritik Islam ialah bahwa dimensi spiritual Islam mengilhami peradaban tersebut secara menyeluruh. Oleh karena itu, hampir pasti bahwa revitalisasi Islam harus dimulai dari titik awal berupa koneksi

umat Muslim dengan realitas ketuhanan yang menjadi inti ajaran agama. Pemahaman ulang tentang pengetahuan sakral ini merupakan syarat terpenting untuk hal ini.¹

Para ulama yang membangun peradaban Islam di negeri ini dahulu sangat memperhatikan tasawuf sebagai dimensi spiritual Islam. Melalui pintu tasawuf, bahkan gelombang Islamisasi Nusantara mengalami lonjakan pada abad 13, sebagaimana dinyatakan oleh A. H. Johns.² Salah seorang ulama yang mempunyai peran besar dalam Islamisasi Nusantara adalah Sunan Bonang yang hidup pada pergantian abad 15 ke abad 16 M. Sunan Bonang adalah anak sekaligus murid Sunan Ampel, saudara Sunan Drajat, guru Sunan Kalijaga, dan teman Sunan Giri dalam mencari ilmu, baik di pesantren Ampel maupun di Malaka. Ia mempunyai posisi penting di kalangan Walisanga. Oleh karena hubungan tadi, ajaran Sunan Bonang mencerminkan ajaran para wali lainnya.

Di antara ajaran Sunan Bonang berkaitan dengan dimensi spiritual Islam yang penting untuk dikaji adalah ajaran tentang *musyâhadah*. *Musyâhadah* adalah bagian dari *ihsân* yang merupakan tingkatan paling tinggi dalam agama Islam. *Musyâhadah* perlu ditumbuhkan dalam jiwa umat Islam di tengah krisis peradaban, krisis spiritual, dan krisis dalam berbagai dimensi kehidupan pada hari ini. Selama ini, ajaran Walisanga cukup banyak diterima di kalangan umat Islam Indonesia.

Penelitian mengenai ajaran Sunan Bonang tentang *musyâhadah* secara khusus belum banyak dilakukan oleh para ilmuwan. Dari beberapa penelitian yang sudah ada, kebanyakan mengkaji ajaran Sunan Bonang tentang tasawuf maupun akidah secara umum. Di antara contoh penelitian tentang ajaran Sunan Bonang yang bisa disebutkan adalah sebagai berikut.

Pertama adalah penelitian Metsra Wirman berjudul “Sunan Bonang dan Suluk Wujil” dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia*, Volume X, No. 2, Agustus 2016. Dalam artikel ini, Wirman menjelaskan ajaran Sunan Bonang tentang Tuhan, manusia, dan jalan menuju Allah sebagaimana terkandung dalam naskah *Suluk Wujil*. Tuhan bukan hanya dikenal melalui hujjah-hujjah dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan oleh para nabi, tetapi dapat juga dikenal melalui pengalaman batin perseorangan, jika mata hati yang berada dalam lubuk diri manusia itu mendapat pancaran cahaya-Nya. Mengenai pengalaman batin, Wirman sama sekali tidak membahas ajaran *musyâhadah*.

Kedua adalah penelitian Fatchullah Zarkasi dan Mu’minatus Fitriati Firdaus berjudul “Nilai-Nilai Edukatif Suluk Ketentruman Jiwa Sunan Bonang dalam Pandangan Islam” dalam *Jurnal Middle East and Islamic Studies*, Volume 5, No. 2 Juli – Desember 2018. Kedua peneliti menguraikan metode mengobati hati yang diajarkan Sunan Bonang dalam suluk katentruman jiwa “tombo ati”, yaitu sebuah karya sastra yang diyakini sebagai ciptaan Sunan Bonang. Suluk katentruman jiwa berupa tembang yang memuat lima amal saleh untuk memperbaiki hati yang sakit. Dari penjelasan mengenai kelima amal saleh tersebut, sama sekali tidak ada yang menyentuh ajaran *musyâhadah*.

Ketiga adalah penelitian Jauharotina Alfadhilah berjudul “Interpretasi Konsep Tuhan Perspektif Maulana Makhdum Ibrahim dalam Kitab Primbon Bonang dan Suluk Wujil” dalam *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Volume 4, Nomor 2, Desember 2018. Penelitian ini membandingkan ajaran Sunan Bonang mengenai Tuhan yang terdapat dalam Kitab Bonang atau sering juga disebut Suluk Bonang atau Primbon Bonang dan Suluk Wujil. Secara sekilas, Alfadhilah menyinggung ajaran *musyâhadah* saat menguraikan ajaran

¹ Ali A. Allawî, *Krisis Peradaban Islam; Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 36-37.

² Anthony H. Johns, “Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism”, *Southeast Asian Studies*, Edisi 31 Vol. 1, 1993, hlm. 3.

Sunan Bonang mengenai *ru'yatullâh*, yaitu melihat Allah dengan mata kepala di akhirat dan di dunia dengan mata hati. *Musyâhadah* adalah melihat Allah dengan mata hati.

Demikianlah ketiga penelitian yang telah dilakukan oleh para cendekiawan. Semuanya belum ada yang secara khusus meneliti ajaran Sunan Bonang tentang *musyâhadah*. Penelitian tentang tema ini padahal menjadi kebutuhan mendesak di tengah krisis peradaban dan krisis spiritual hari ini.

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana ajaran Sunan Bonang tentang *musyâhadah*. Selain itu, tulisan ini juga bertujuan untuk melacak sejauh mana pengaruh pemikiran ulama terdahulu terhadap ajaran Sunan Bonang tersebut. Dengan mengkaji masalah ini, diharapkan penelitian ini bisa turut berkontribusi dalam membangun kembali peradaban Islam melalui penguatan dimensi spiritual Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan jenis penelitian studi kepustakaan (library research). Studi kepustakaan adalah cara kerja penelitian dengan mencari data melalui buku-buku dan sumber tertulis lainnya yang berhubungan dengan permasalahan.³ Dengan demikian, data dalam penelitian ini diambil dari berbagai literatur kepustakaan, referensi, ensiklopedi, dokumen atau berbagai tulisan yang berkaitan dengan tema yang diteliti.⁴

Penelitian ini akan menelusuri data yang berhubungan dengan ajaran Sunan Bonang tentang *musyâhadah*. Sumber primer yang digunakan adalah *Kitab Bonang* atau sering juga disebut *Primbon Bonang*. Data yang terdapat dalam sumber ini diharapkan mampu memberikan gambaran utuh terhadap masalah yang diteliti. Data itu kemudian diuraikan dan dihubungkan antara satu dengan lainnya sehingga bisa dilakukan interpretasi terhadapnya untuk menangkap makna di baliknya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Sunan Bonang

Sunan Bonang bernama asli Maulana Makhdum Ibrahim. Ia lahir pada 1465 M menurut perkiraan B. J. O. Schrieke⁵ atau pada 1449 M menurut perkiraan K.H. Saifuddin Zuhri⁶ dari pernikahan Raden Rahmat atau Sunan Ampel dengan Dyah Siti Manila binti Arya Teja. Nasabnya sampai kepada Rasulullah Muhammad *shallallâhu 'alayhi wa sallam* dari jalur Husain bin Fathimah binti Rasulillah.

Makhdum Ibrahim mulai belajar kepada ayahnya sendiri, Raden Rahmat, di pesantren Ampel. Beberapa tokoh penyebar Islam di Jawa juga pernah belajar di sini, seperti Raden Patah, Raden Paku atau Sunan Giri, Syarifuddin atau Sunan Drajat, (saudara Makhdum Ibrahim), dan Maulana Ishak yang pernah diutus ke daerah Blambangan untuk mengislamkan rakyat di sana.⁷ Dari pesantren Ampel, Makhdum Ibrahim melanjutkan belajar ke Malaka ditemani oleh Raden Paku. Di Malaka, mereka bertemu Syekh Wali Lanang atau Maulana Ishaq. Rencana semula, mereka akan melanjutkan perjalanan ke Mekah. Akan tetapi,

³ Gorys Keraf, *Komposisi*, (Flores: Nusa Indah, 1984), hlm. 165.

⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosda Karya, 2007), hlm. 5.

⁵ B. J. O. Schrieke, *Het Boek Van Bonang*, (Leiden: Proefschrif Univ. Leiden, 1916), hlm. 53.

⁶ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981), hlm. 276. Jika mengikuti berbagai peristiwa yang dialami Sunan Bonang dalam perjalanan hidupnya, pendapat K.H. Saifuddin Zuhri bahwa ia lahir pada 1449 lebih masuk akal untuk diterima.

⁷ Abdullah bin Nuh, *Ringkasan Sejarah Wali Songo*, (Surabaya: Teladan, Tt), hlm. 21.

perjalanan tersebut batal. Mereka dinasihati guru mereka agar kembali Jawa untuk membantu dakwah Islam.⁸

Setibanya di Jawa, Makhdum Ibrahim sempat beberapa waktu menggantikan tugas ayahnya di Ampel. Setelah itu, ia dipanggil oleh Raden Patah untuk memangku jabatan sebagai imam pertama masjid Demak. Tugas ini dijalankannya hingga 1506 atau 1512. Selang beberapa lama, ia pun meletakkan jabatannya untuk pergi berdakwah, di antaranya ke Karang Kemuning, Bonang, dan akhirnya ke Tuban.⁹ Di Tuban, Makhdum Ibrahim mendirikan pesantren dengan murid-muridnya yang datang dari berbagai penjuru kepulauan Nusantara, seperti Jawa, Sumatra, Sulawesi, Ambon, dan Ternate. Di daerah-daerah itu, terbentuklah jaringan pesantren Sunan Bonang yang mempunyai peran penting dalam Islamisasi Nusantara.

Sunan Bonang meninggal pada 1525 M. Ada beberapa naskah yang diduga kuat merupakan karyanya. Di antaranya adalah sebuah naskah yang ditemukan pada 1597 di pelabuhan Jawa Timur, Sedayu atau Tuban, pada pelayaran Belanda ke Nusantara yang pertama. Naskah ini pertama kali dipublikasikan oleh B. J. O. Schrieke dengan judul *Het Boek van Bonang* pada 1916 yang berarti Kitab Bonang, kemudian dikoreksi dan dilengkapi oleh G.W.J Drewes pada 1969 lalu diterbitkan kembali dengan judul *The Admonitions of Seh Bari*. Drewes mengkritik penisbatan naskah tersebut kepada Sunan Bonang. Menurutnya, pengarang sebenarnya naskah itu adalah Syekh Bari yang namanya sering muncul dalam naskah, bukan Sunan Bonang. Akan tetapi, pendapat Drewes ini lemah sehingga memunculkan kritik dari ilmuwan lain, seperti Martin van Bruinessen.¹⁰

Kitab Bonang merekam ajaran yang disebut *wirasaning ushûl sulûk* dengan menjadikan kitab *Ihya' 'Ulûmiddîn* karya Imam Al-Ghazali dan *At-Tamhîd fî Bayân At-Tauhîd* karya Abu Syakur As-Salimi sebagai rujukan utama. *Wirasa* bisa diartikan sebagai makna, arti, isi, rasa, dan inti. Sementara itu, *ushûl sulûk* oleh Schrieke dan Kraemer diterjemahkan sebagai inti ajaran mistis. Drewes menganggap pendapat mereka itu salah. Menurut Drewes, terjemahan yang tepat adalah prinsip-prinsip dasar mistisisme.¹¹ Widji Saksono mengartikan *ushûl sulûk* lebih komprehensif. Menurutnya, *ushûl sulûk* meliputi ushuluddin, tauhid, tarekat, dan tasawuf.¹² Penjelasan Widji Saksono tentang arti *ushûl sulûk* ini lebih tepat jika memperhatikan isi *Kitab Bonang*.

Makna Musyâhadah

Musyâhadah adalah istilah yang lazim digunakan di kalangan sufi untuk menggambarkan tingkatan mukmin yang mampu melihat Allah dengan mata batinnya di dunia. Melihat Allah dengan mata kepala di dunia adalah hal yang mustahil bagi manusia. Nanti di akhirat, orang mukmin akan melihat Allah dengan mata kepalanya dengan jelas sejelas melihat purnama pada pertengahan bulan.

⁸ W. L. Olthof, Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit Saking Nabi Adam Doemogi Ing Taoen 1647, ('s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1941), Jilid 1, hlm. 20-21 dan Hardjawidjaja, Walisana, (Kediri: Boekhandel Tan Khoen Swie, 1938), hlm. 27-30.

⁹ H.J. de Graaf dan Th. Pigeaud, Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI, (Jakarta: Grafiti, 2003), hlm. 54-56 dan 179.

¹⁰ Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), hlm. 361.

¹¹ G. W. J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, (Leiden: The Hague Martinus Nijhoff, 1969), hlm. 13.

¹² Widji Saksono, Mengislamkan Tanah Jawa; Telaah atas Metode Dakwah Walisongo, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 161.

Abul Hasan Ali Al-Hujwiri mendefinisikan *musyâhadah* sebagai “melihat dengan hati karena *musyâhid* (orang yang melakukan *musyâhadah*) melihat Allah *Ta'ala* dengan hati saat sepi maupun ramai.”¹³ Menurut Abdul Karim Al-Jili, *musyâhadah* hanya terjadi apabila Allah menampakkan diri kepada hati hamba-Nya. Hal itu tidak sah selama di dalam hati terdapat selain Allah dengan alasan apa pun. Sebab, sesuatu yang *muhdats* apabila disandingkan dengan yang *qadîm*, tidak akan tersisa bekasnya. *Musyâhadah* mengharuskan *fanâ*¹⁴ terhadap *masyhûd* (Dzat yang Dilihat) dari segala hal selain-Nya. Jika tidak demikian, maka itu bukan *musyâhadah*.¹⁵

Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi menyatakan ada tiga kondisi ahli *musyâhadah*. *Pertama*, kelompok pemula, yaitu para murid. Mereka melihat segala sesuatu dengan pandangan untuk dijadikan pelajaran dan pikiran. *Kedua*, kelompok pertengahan. Mereka adalah orang-orang yang oleh Abu Sa'id Al-Kharraz *rahimahullâh* disebut sebagai makhluk yang berada dalam genggamannya Al-Haq (Allah) dalam kerajaan-Nya. Apabila terjadi *musyâhadah* antara Allah dan hamba-Nya, maka tidak ada dalam hati dan keinginannya selain Allah *Ta'ala*. *Ketiga*, kelompok yang diisyaratkan oleh Amru bin Utsman Al-Makki *rahimahullâh*, Sesungguhnya hati orang-orang yang *'ârif* melihat Allah dengan *musyâhadah* yang kokoh. Mereka melihat-Nya dengan segala sesuatu. Mereka melihat segala yang ada di alam ini dengan-Nya. *Musyâhadah* mereka adalah kepada-Nya dan Allah selalu melihat mereka. Mereka mengalami *ghaibah* dan *hudhûr* serta *hudhûr* dan *ghaibah* atas keesaan Al-Haq dalam *ghaibah* dan *hudhûr*.¹⁶ Mereka melihat Allah sebagai Yang Zhahir dan Yang Bathin, Yang Bathin dan Yang Zhahir, Yang Akhir dan Yang Awal, serta Yang Awal dan Yang Akhir.¹⁷

Senada dengan Amru bin Utsman Al-Makki, Abu Sa'id Al-Kharraz berkata, Barangsiapa melihat Allah dengan hatinya, tertutuplah selain Allah darinya. Lenyaplah segala sesuatu ketika ada keagungan Allah *Ta'ala*. Tidak ada yang tertinggal dalam hati selain Allah *'Azza wa Jalla*.¹⁸

Erat kaitannya dengan *musyâhadah* adalah *ihsân* dan *murâqabah*. Imam Nawawi berpendapat bahwa *musyâhadah* dan *ihsân* mempunyai makna yang sama. Ibnu Rajab Al-

¹³ Abul Hasan Ali bin Utsman Al-Hujwiri, Kasyf Al-Mahjûb, (Kairo: Al-Majlis Al-A'lâ li Ats-Tsaqâfah, 2007), Juz 2, hlm. 575.

¹⁴ Sejumlah sufi mengisyaratkan *fanâ* sebagai gugurnya sifat-sifat tercela, sementara *baqâ* sebagai kejelasan sifat-sifat terpuji. Barangsiapa *fanâ* dari sifat-sifat tercela, maka yang tampak adalah sifat-sifat terpuji. Sebaliknya, jika yang mengalahkan adalah sifat-sifat yang hina, maka sifat-sifat yang terpuji akan tertutupi. Lihat Abul Qasim Abdul Karim Al-Qusyairi, Ar-Risâlah Al-Qusyairiyyah, (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 102.

¹⁵ Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jili, Al-Isfâr 'An Risâlah Al-Anwâr fîmâ Tajallâ li Ahl Adz-Dzikr min Al-Anwâr, (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 231.

¹⁶ *Ghaibah* dan *hudhûr* adalah istilah khusus dalam tasawuf. *Ghaibah* berarti keghaiban hati dari segala yang diketahui, berkaitan dengan apa yang berlaku pada tingkah laku makhluk karena adanya faktor yang datang kepadanya sehingga perasaannya tersibukkan oleh keghaiban yang tiba itu. Kemudian rasa itu, dengan sendirinya dan yang lainnya, menjadi ghaib karena faktor yang tiba akibat mengingat pahala atau memikirkan ancaman siksa. Sementara itu, *hudhûr* bisa berarti seseorang sebagai pihak yang hadir bersama Al-Haq. Sebab ketika ia ghaib dari makhluk, ia hadir bersama Al-Haq. Artinya, seakan-akan ia hadir karena limpahan zikir kepada Al-Haq di dalam hatinya, yang berarti ia hadir dengan hatinya, di hadapan Tuhannya. Dalam batas keghaibannya dari makhluk, maka kehadirannya dikategorikan bersama Al-Haq. Namun apabila ia ghaib secara universal, maka kehadiran tersebut menurut keghaibannya. Ketika dikatakan, “Si Fulan hadir”, berarti ia hadir dengan hatinya untuk Tuhannya. Ia tidak lupa dari-Nya dan tidak pula alpa. Ia lalu mengalami mukâsyafah (kehadiran hati dengan sifat nyatanya) dalam *hudhûr*nya menurut tahap derajatnya dengan segala makna yang dikhususkan oleh Al-Haq kepadanya. Lihat Abul Qasim Abdul Karim Al-Qusyairi, Ar-Risâlah Al-Qusyairiyyah, hlm. 104-105.

¹⁷ Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi, *Al-Luma'*, (Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Hadîtsah, 1960), hlm. 101.

¹⁸ Ibid, hlm. 100.

Hanbali menganggap *musyâhadah* sebagai salah satu maqam *ihsân*. Sementara itu, Abu Muhammad Al-Jariri memandang *murâqabah* sebagai jalan yang mengantarkan pada *musyâhadah*.

Dalam sebuah hadits, Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bersabda, *Ihsân adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya. Namun jika engkau tidak melihat-Nya, maka (ketahuilah) Ia melihatmu.*¹⁹

Imam Nawawi menjelaskan sabda Nabi di atas, Ini adalah tingkatan *musyâhadah* (menyaksikan). Sebab, orang yang mampu menyaksikan Sang Raja, tentu ia merasa malu berpaling kepada selain-Nya dalam shalat dan menyibukkan hatinya dengan selain-Nya. Tingkatan *ihsân* adalah tingkatan para *shiddiqîn*.²⁰

Ibnu Rajab Al-Hanbali menukil perkataan sebagian orang ‘*ârif* pada zaman dahulu, “Barangsiapa beramal karena Allah di atas *musyâhadah*, maka ia orang ‘*ârif*. Barangsiapa beramal di atas *musyâhadah* Allah kepada dirinya, maka ia orang *mukhlis*.” Jadi, hadits tentang *ihsân* mengisyaratkan dua maqam. *Pertama*, maqam ikhlas, yaitu seorang hamba beramal dengan menghadirkan perasaan bahwa Allah menyaksikan dan mengawasinya serta dekat kepadanya. Apabila ia mampu menghadirkan perasaan ini dalam amalnya dan beramal di atas perasaan itu, berarti ia orang *mukhlis* kepada Allah. Sebab, hadirnya perasaan itu dalam amalnya akan menghalanginya dari berpaling kepada selain Allah dan keinginannya untuk melenceng dalam beramal. *Kedua*, maqam *musyâhadah*, yaitu seorang hamba beramal atas dasar ia melihat Allah dengan hatinya. Ketika itu hatinya tersinari oleh iman dan batinnya menembus kebajikan sehingga yang ghaib menjadi seperti terlihat nyata dengan mata kepala. Inilah hakikat tingkatan *ihsân* yang ditunjukkan dalam hadits Jibril ‘*alaihis salâm*. Mereka yang berada dalam tingkatan ini berbeda-beda sesuai kuatnya hati menembus kebajikan.²¹

Ibnul Qayyim Al-Jauziyah mendefinisikan *murâqabah* sebagai “langgengnya ilmu seorang hamba dan keyakinannya bahwa Allah *Subhânahu wa ta‘âlâ* senantiasa mengawasi keadaan lahiriah dan batiniah dirinya.”²² Mengenai hubungan antara *murâqabah* dan *musyâhadah*, Abu Muhammad Al-Jariri mengatakan, “Barangsiapa belum bisa menguatkan ketakwaan dan *murâqabah* antara dirinya dengan Allah, maka ia tidak akan sampai pada tingkat *kasyf* dan *musyâhadah*.”²³

Dari beberapa pernyataan para ulama di atas, bisa diambil kesimpulan bahwa *musyâhadah* dan *murâqabah* merupakan dua *maqâm* (tingkatan) dalam *ihsân*. *Musyâhadah* adalah tingkat tertinggi *ihsân*, yaitu “*engkau beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya.*” *Murâqabah* adalah tingkat kedua *ihsân*, yaitu “*jika engkau tidak melihat-Nya, maka (ketahuilah) Ia melihatmu.*” Kedua tingkatan ini hanya dapat dicapai oleh seorang mukmin dengan melakukan *riyâdhah* (olah jiwa) yang disiplin dan sungguh-sungguh.

¹⁹ Hadits riwayat Al-Bukhari dalam *Shahîh*-nya kitab Tafsîr Al-Qur’ân bab Qauluhu Innallâha ‘Indahu ‘Ilmus Sâ‘ah no. 4777.

²⁰ Abu Zakaria Yahya bin Syaraf An-Nawawi, *Syarh Al-Arba‘în Nawawiyah*, (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 33.

²¹ Zainuddin Abul Faraj Abdurrahman Ibnu Rajab Al-Hanbali, *Jâmi‘ Al-‘Ulûm wa Al-Hikam fî Syarh Khamsina Hadîsan min Jawâmi‘ Al-Kalim*, (Beirut: Mu‘assasah Ar-Risâlah, 1999), hlm. 129.

²² Syamsuddin Muhammad bin Abi Bakr Ibnul Qayyim Al-Jauziyah, *Madârij As-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na‘budu wa Iyyâka Nasta‘în*, (Kairo: Dâr Al-Hadîts, 2005), Juz 2, hlm. 55.

²³ Ibid.

Ajaran Tentang Musyâhadah dalam Kitab Bonang

Sunan Bonang memang tidak pernah menyebut kata *musyâhadah* dalam kitabnya. Meskipun demikian, ajaran tentang *musyâhadah* dapat dijumpai dalam beberapa paragraf di kitab tersebut. Sebagai contoh, Sunan Bonang menceritakan nasihat Syekh Al-Bari kepada Rijal, *Hê mitraningsun! Mangkana malih sira aningali salwiring dumadi kabêh iki dên tunggal ing paningalira tan lyana kang kadulu kang andadêken kêwala*. (Wahai sahabatku! Demikian juga saat melihat semua makhluk, engkau harus mengonsentrasikan penglihatanmu hingga yang terlihat hanya Sang Pencipta semata).

Konsep *musyâhadah* dalam kalimat di atas senada dengan konsep *musyâhadah* yang dikemukakan oleh Amru bin Utsman Al-Makki maupun Abu Sa'id Al-Kharraz. Berdasarkan penjelasan mereka, dapat disimpulkan bahwa orang yang berhasil mencapai puncak *musyâhadah* mampu mengonsentrasikan penglihatan mata batinnya hanya kepada Allah. Segala sesuatu selain Allah sirna dari hatinya sehingga apa pun yang terlihat oleh mata kepalanya selalu mengingatkan pada Sang Pencipta semata.

Di bagian lain dalam *Kitab Bonang*, Sunan Bonang menyebutkan bahwa ciri orang yang mencapai tingkat *musyâhadah* adalah selalu merasa bersama Allah. Ia menulis, *Tegesê wong kang aningali ing Pangêran iku sarta lan Pangêranê, iku salametê. Tegesê telas-telasê ta iku kabêh dudu lan dhêwêkê. Tegesê wirasaning tuturingsun iku, lamun ugi lampahê tingalê wong iku ora mongkonoa, pasthi wong iku salah, kekel soring narakaning wong kapidir*. Artinya, orang yang melihat Tuhan itu selalu merasa bersama Tuhannya. Itulah makna sebenarnya. Artinya, segala sesuatu pasti binasa kecuali Dia. Artinya, inti penuturan saya adalah apabila langkah perbuatan dan pandangan seseorang itu tidak demikian, pasti ia salah. Ia kekal berada di neraka bersama orang kafir.

Sunan Bonang menjabarkan konsep *musyâhadah* lebih detail dalam beberapa paragraf ketika menceritakan tokoh bernama Syekh Atim. Sunan Bonang menulis, *Mangka matur Rijal: Ya guru amba, Syekh Al-Bari, kang sinalametaken imanê tauhidê ma'rifatê dêning Hyang mahaluhur, kadi punendi kecapira Syekh Nuriman dhateng ing Syekh Atim, "Tuwan aningali ing Allah?", kecapira Syekh Atim, "Aningali amba ing Allah"; mangka akecap Syekh Nuriman, "Yên tuwan aningali ing Allah, supaya tuwan nora kawasa aningalana wawanêh!" ... kadi punendi sang siptanê Syekh Atim punika?* Rijal berkata: Wahai guru hamba, Syekh Al-Bari –semoga Allah Yang Mahaluhur menjaga tauhid dan ma'rifatnya–, apa maksud perkataan Syekh Nur Iman kepada Syekh Atim, “Apakah Tuan melihat Allah?” Lalu Syekh Atim menjawab, “Ya, hamba melihat Allah.” Kemudian Syekh Nur Iman membalas, “Jika Tuan melihat Allah, maka Tuan tidak kuasa melihat selain-Nya.” Apa maksud pendapat Syekh Atim itu? *Mangka akecap Syekh Al-Bari: Hê Rijal! Siptanê Syekh Atim iku dênê si sakathahê kang dên piarsa kang dên ucap iku awiyos maring Pangêran kêwala tingalê siptanê Atim iku, hê Rijal, karana wong aningali ing Pangêran iku sarta lan Pangêran dadi ora aningali ing wawanêh*. Syekh Al-Bari menjawab: Wahai Rijal! Pendapat Syekh Atim itu maksudnya adalah semua yang dilihat dan dikatakan hanya tentang Allah. Begitulah pendapat Syekh Atim, wahai Rijal. Sebab, orang yang melihat Tuhan itu selalu merasa bersama Tuhan. Jadi, ia tidak akan melihat selain-Nya. *Matur malih Rijal: Ya guru amba! Kadi punendi siptanipun Syekh Nuriman akecap dhateng ing Atim, "Tuwan tiningalan dêning Pangêran?", kecaping Syekh Atim, "Tiningalan insun dêning Pangêran", kecaping Syekh Nuriman, "Ya Atim! Lamun tuwan tiningalan dêning Pangêran, supaya kang wawanêh nora aningali ing tuwan", akecap Syekh Atim, "Iya kang wawanêh nora aningali ing amba", mangka matur Rijal, kadi punendi sang siptanê puniku?*

Rijal lebih lanjut berkata: Wahai guru hamba! Apa maksud perkataan Syekh Nuriman kepada Syekh Atim, “Tuan (merasa) dilihat oleh Allah?” Jawab Syekh Atim, “Ya, saya (merasa) dilihat oleh Allah.” Syekh Nuriman berkata, “Wahai Atim! Jika Tuan (merasa)

dilihat oleh Allah, hendaknya yang lain tidak melihat Tuan.” Syekh Atim menjawab, “Ya, selain Allah memang tidak melihat hamba.” Rijal pun meminta penjelasan, bagaimanakah maksud percakapan itu? *Mangka akecap Syekh Al-Bari: Hê Rijal! Siptanê Atim iku dênê si sakathahê kang tumingal iku, tan ana wanêh ingkang aningalaken, tan liyan sira Pangêran kang aningalaken, dadi siptanê Atim iku, maring kang asung tingal kêwala sadya langgeng aningali tiningalan aneksêni sinaksên angawikani kinawikanan asih sinihan tan liyan piambekira.* Syekh Al-Bari menjawab: Wahai Rijal! Maksud perkataan Atim itu, semua yang bisa melihat pasti ada yang memberinya penglihatan. Yang memberi penglihatan hanyalah Allah. Jadi maksud perkataan Atim itu, segala penglihatan, persaksian, pengetahuan dan kasih yang abadi berasal dari Allah semata yang memberi penglihatan. *Hê Rijal! Siptanira imam Ghazali tunggal wiyosê, ingkang aningali Pangêran ingkang tiningalan Pangêran.* Wahai Rijal! Pendapat Imam Ghazali asalnya sama. Yang melihat adalah Allah, sedangkan yang dilihat adalah Allah juga. *Mangka matur Rijal: Ya guru amba! Kadi punendi siptanê puniku?* Rijal bertanya: Wahai guru hamba! Apa maksud perkataan ini? *Mangka akecap Syekh Al-Bari: Hê Rijal! Tegesê sipta iku dênê syuh sirna paningalê ing jagat kabêh, dadi siptanê iku, tan liyan sira Pangêran kêwala kang sadya andulu dinulu ing piambekira.* Syekh Al-Bari menjawab: Wahai Rijal! Maksud perkataan itu, sirnalah penglihatan terhadap dunia ini. Jadi, penglihatan yang dituju hanyalah kepada Allah yang sedia (*qadim*) dan Maha Melihat. Itulah maksudnya.

Ada beberapa point yang bisa disimpulkan dari dialog antara Syekh Al-Bari dengan Rijalullah dalam beberapa paragraf di atas. *Pertama*, semua yang dilihat dan dikatakan oleh orang yang berhasil mencapai maqam *musyâhadah* hanya tentang Allah. Ia tidak kuasa memalingkan pandangan hatinya kepada selain Allah. Ia selalu merasa bersama Allah. *Kedua*, orang yang merasa dilihat dan diawasi oleh Allah harus menyadari bahwa segala penglihatan, persaksian, pengetahuan dan kasih yang abadi berasal dari Allah semata yang memberi penglihatan. Tidak sepatasnya ia menyombongkan pengetahuan dan kemampuan yang dimilikinya sehingga mengundang pandangan manusia kepada dirinya. Semua yang ia miliki berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Oleh karena itu, ia lebih mementingkan pandangan Allah daripada pandangan manusia kepada dirinya. *Ketiga*, orang yang mencapai maqam *musyâhadah* memandang dunia ini fana. Kenikmatannya hanya sementara dan akan sirna. Ia tidak mempunyai ambisi terhadap dunia. Oleh karena itu, pandangannya hanya tertuju kepada Allah yang sedia (*qadim*) dan Maha Melihat.

Dalam keadaan sebagaimana digambarkan, orang yang mencapai maqam *musyâhadah* itu juga telah mencapai *fanâ*'. Para ulama mengemukakan definisi *fanâ*' dengan beragam redaksi. Abu Nashr Ath-Thusi, misalnya, mendefinisikan *fanâ*' sebagai hilangnya kejahilan dengan tetapnya ilmu, hilangnya kemaksiatan dengan tetapnya ketaatan, hilangnya kelalaian dengan tetapnya ingatan, dan hilangnya penglihatan terhadap gerakan-gerakan hamba karena tetapnya penglihatan terhadap perhatian Allah *Ta'ala* dalam ilmu yang mendahuluinya.²⁴ Menurut Abu Sa'id Al-Kharraz, tanda orang yang mengaku telah mencapai tingkatan *fanâ*' adalah hilangnya perhatiannya terhadap bagiannya dari dunia dan akhirat kecuali dari Allah *Ta'ala*.²⁵

Sunan Bonang kemudian menceritakan pengalaman spiritual Syekh Al-Bari. Ia menulis, *Hê Rijal, mitraningsun kabêh! Dên sami amiarsaha ing tuturingsun iki! Kalawan sapisan ingsun lumampah ing ara-ara iman, suntingali tindakingsun ika sarta lan idining sih nugrahaning Pangêran. Sasampun ingsun lumampah ing ara-ara iman, tumindak ingsun ing ara-ara tauhid; yata suntingali tindakingsun ika tan katon, kang katingalan dêningsun ika*

²⁴ Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi, *Al-Luma'*, hlm. 284.

²⁵ Syihabuddin As-Sahruwardi, *'Awârif Al-Ma'ârif*, (Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, tt), Juz 2, hlm. 313.

kahananing Allah k wala. Sasampun ingsun lumampah ing ara-ara tauhid, lumampah ingsun ing ara-ara ma'rifat, norana kahanan ingsun, tingal ingsun kang maring Pang ran pon nora ana. Tegesê iku d ning sampun anunggal tingal, dadi nir tingal ingsun ika, ing tingal tunggal kang tiningal kang sadya andulu dinulu ing pandulunira. Wahai Rijal dan semua sahabatku! Dengarkanlah perkataanku ini! Suatu saat saya berjalan di padang iman. Saya melihat langkahku bersama izin dan rahmat Allah. Setelah berjalan di padang iman, saya melanjutkan perjalanan ke padang tauhid. Saya melihat dengan jelas bahwa tindakanku itu tidak tampak. Yang terlihat olehku hanyalah wujud Allah. Setelah berjalan di padang tauhid, saya melanjutkan perjalanan ke padang ma'rifat. Tiada wujudku. Penglihatanku kepada Allah pun tidak ada. Maksudnya, telah menyatu penglihatan. Penglihatanku jadi lenyap ke dalam satu penglihatan. Yang terlihat adalah Allah yang qadim dan Maha Melihat. *Mangka akecap Sy kh Al-Bari: H  Rijal! Kadi ta palayaraning wong 'arif (al-' rifu), gharaqtu fil bahril 'adami, wong 'arif iku karem ing sagoro ora.*

Syekh Al-Bari berkata: Wahai Rijal! Demikianlah perjalanan orang 'arif itu, "*gharaqtu fil bahril 'adami*". Orang 'arif itu tenggelam dalam laut ketiadaan. *Mangka matur Rijal: Ya guru amba! Kadi punendi sang siptaning "sagara ora" puniku?* Rijal bertanya: Wahai guru hamba! Apa maksud laut ketiadaan itu? *Mangka akecap Sy kh Al-Bari: H  Rijal! Sang siptan  iku patemoning wong 'arif kang ora iku d ning jinat n dadi nir anan , malah kadi duk durung ana mangkana.* Syekh Al-Bari menjawab: Wahai Rijal! Maksudnya adalah pertemuan orang 'arif yang tiada itu dengan Allah Sang Pencipta sehingga wujudnya jadi lenyap, seperti ia belum diciptakan.

Rangkaian paragraf di atas menggambarkan kondisi *wujd* yang dialami oleh seorang *s lik*. Upaya untuk mencapai *wujd* disebut *taw jud*. *Wujd* adalah khususnya ruh ketika menelaah rahasia Al-Haq. *Wujd* bisa juga diartikan lemahnya ruh dari memikul dominasi kerinduan ketika wujud manisnya zikir. Ada juga yang mengartikan *wujd* sebagai bertemunya hati dengan Allah *Ta'ala* saat berzikir sehingga memunculkan rasa sedih atau senang atau mengubahnya dari keadaannya dan menghilangkannya dari sifat-sifatnya karena melihat Al-Haq. Junaid Al-Baghdadi mendefinisikan *wujd* sebagai terputusnya segala sifat di hadapan tanda Dzat Allah karena rasa senang.²⁶ Abu Nashr Ath-Thusi mengatakan bahwa semua rasa sedih maupun senang yang dijumpai hati adalah *wujd*.²⁷ Menurut Al-Hujwiri, *wujd* adalah kepedihan hati baik karena senang maupun susah, gundah maupun lelah. Upaya menghilangkan kesedihan dari hati dan mempertemukan dengan apa yang dikehendaknya disebut *wuj d*.²⁸ Imam Al-Qusyairi menjelaskan bahwa *wuj d* adalah suatu kondisi setelah menapaki tahap *wujd*. *Wujd* Al-Haq tidak dapat dicapai kecuali setelah memadamkan unsur manusiawinya. Sebab, kemanusiaan tidak akan langgeng ketika muncul kekuasaan Hakikat. Inilah arti ucapan Abul Husain An-Nuri, "Sejak dua puluh tahun aku berada di antara ada dan tiada. Yakni, ketika aku temui Tuhanku, sirnalah hatiku. Ketika kutemui hatiku, aku kehilangan Tuhanku." Al-Qusyairi juga mengatakan bahwa *taw jud* adalah permulaan, *wuj d* adalah tujuan akhir, sedangkan *wujd* adalah perantara antara permulaan dan tujuan akhir.²⁹

Jadi, uraian ini menjelaskan bahwa *taw jud*, *wuj d*, dan *wujd* adalah istilah yang saling berhubungan untuk menggambarkan kondisi hati yang dikuasai rasa senang maupun sedih sehingga melenyapkan kesadaran. Seperti itulah keadaan yang dialami oleh Syekh Al-Bari, sebagaimana diceritakan oleh Sunan Bonang. Ia tenggelam dalam kekhusyukan. Kondisi *wujd* itu mengantarkannya pada maqam *musyâhadah*. Oleh karenanya, Syekh Al-

²⁶ Abdul Mun'im Al-Hafni, *Mu'jam Mushthalah t Ash-Sh fiyyah*, (Beirut: D r Al-Mas rah, 1987), hlm. 264.

²⁷ Abu Nashr As-Siraj Ath-Thusi, *Al-Luma'*, hlm. 375.

²⁸ Abul Hasan Ali bin Utsman Al-Hujwiri, *Kasyf Al-Mahj b*, Juz 2, hlm. 661.

²⁹ Abul Qasim Abdul Karim Al-Qusyairi, *Ar-Ris lah Al-Qusyairiyyah*, hlm. 98.

Bari mengatakan, “Penglihatanku jadi lenyap ke dalam satu penglihatan. Yang terlihat adalah Allah yang qadim dan Maha Melihat.”

Syekh Al-Bari kemudian menggambarkan keadaan dirinya yang tenggelam dalam laut ketiadaan. Ia mengatakan, “*Gharaqtu fil bahril ‘adami*. Orang ‘arif itu tenggelam dalam laut ketiadaan.” Ungkapan ini aslinya adalah saduran dari perkataan Abu Ali Ad-Daqqaq. Lebih lengkapnya, guru Imam Al-Qusyairi itu mengatakan, *Tawâjud* mengharuskan adanya kecelakaan hamba, sedangkan *wujûd* mengharuskan ketenggelaman hamba. Demikian pula *wujûd*, ia mengharuskan kesirnaan hamba. Hal itu seperti orang yang menyaksikan lautan, kemudian mengarungi lautan itu, lantas tenggelam di dalamnya. (*Fahuwa kaman syahidal bahra, tsumma rakiba fihi, tsumma ghariqa fil bahri*) Urutan perkara ini adalah *qushûd* (bermaksud), kemudian *wurûd* (sampai), kemudian *syuhûd* (melihat), kemudian *jumûd* (diam), terakhir *khumûd* (sirna). Dengan kadar kriteria *wujûd*, *khumûd* dapat dicapai. Orang yang telah mencapai *wujûd* memiliki *shahwu* (kesadaran) dan *mahwu* (ketidaksadaran). Kondisi *shahwu* adalah kelanggengannya dengan Al-Haq, sedangkan kondisi *mahwu* adalah ke *fanâ*-annya dengan Al-Haq. Keduanya saling berkelindan selamanya. Apabila *shahwu* dengan Al-Haq yang lebih unggul, berarti ia telah sampai (*wushûl*). Oleh karena itu, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bersabda dalam hadits qudsi, “*Dengan-Ku ia mendengar dan dengan-Ku ia melihat*.”³⁰

Demikianlah penjelasan Sunan Bonang tentang *musyâhadah*. Penjelasan ini menjadi bagian dari penjelasan mengenai *ru’yatullâh* (melihat Allah). Seorang mukmin tidak mungkin melihat Allah di dunia dengan mata kepalanya. Ia akan melihat Allah nanti di akhirat dengan mata kepalanya. Meskipun demikian, seorang mukmin bisa saja melihat Allah dengan mata batinnya di dunia ini. Ajaran Sunan Bonang mengenai *musyâhadah* tidak dapat dipahami tanpa memahami istilah-istilah kunci dalam tasawuf, sebagaimana telah disebutkan.

KESIMPULAN

Dari uraian sebelumnya, bisa disimpulkan bahwa *musyâhadah* merupakan ajaran Sunan Bonang yang sangat penting sehingga sering diulang dalam beberapa tempat dalam *Kitab Bonang*. Secara redaksional, kata *musyâhadah* memang tidak pernah disebut di kitab itu. Meskipun demikian, melalui cerita dialog antara Syekh Bari dan Rijal, Sunan Bonang mengajarkan agar seorang mukmin senantiasa mengingat Allah di setiap keadaan sehingga mampu mengonsentrasikan penglihatan mata batinnya hanya kepada Allah. Segala sesuatu selain Allah sirna dari hatinya sehingga apa pun yang terlihat oleh mata kepalanya selalu mengingatkan pada Sang Pencipta semata. Di manapun berada, ia selama merasa bersama Allah (*sarta lan Pangêranê*). Inilah yang dimaksud dengan *musyâhadah*.

Ajaran Sunan Bonang tentang *musyâhadah* banyak dipengaruhi oleh para ulama terdahulu, seperti Amru bin Utsman Al-Makki, Abu Sa‘id Al-Kharraz, Abu Ali Ad-Daqqaq, dan sebagainya. Dengan demikian, ajaran Sunan Bonang bukanlah sesuatu yang baru dalam sejarah keilmuan Islam. Sunan Bonang hanya menyampaikan kembali ajaran para ulama sesuai bahasa yang dipahami oleh *mad‘û* (objek dakwah)nya, yaitu bahasa Jawa.

³⁰ Ibid, hlm. 98.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfadhilah, Jauharotina. (2018). Interpretasi Konsep Tuhan Perspektif Maulana Makhdum Ibrahim dalam Kitab Primbon Bonang dan Suluk Wujil. *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora*, 4(2), 201-224. <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v4i2.50>
- Allawi, Ali A. (2015). *Krisis Peradaban Islam; Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*. Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Drewes, G. W. J. (1969). *The Admonitions of Seh Bari*. Leiden: The Hague Martinus Nijhoff.
- Graaf, H.J. de dan Th. Pigeaud. (2003). *Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti.
- Hafni, Abdul Mun'im Al-. (1987). *Mu'jam Mushthalahât Ash-Shûfiyyah*. Beirut: Dâr Al-Masîrah.
- Hanbali, Zainuddin Abul Faraj Abdurrahman Ibnu Rajab Al-. (1999). *Jâmi' Al-'Ulûm wa Al-Hikam fî Syarh Khamsîna Hadîtsan min Jawâmi' Al-Kalim*. Beirut: Mu'assasah Ar-Risâlah.
- Hujwiri, Abul Hasan Ali bin Utsman Al-. (2007). *Kasyf Al-Mahjûb*. Kairo: Al-Majlis Al-A'lâ li Ats-Tsaqâfah.
- Jauziyah, Syamsuddin Muhammad bin Abi Bakr Ibnul Qayyim Al-. (2005). *Madârij As-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na'budu wa Iyyâka Nasta'in*. Kairo: Dâr Al-Hadîts.
- Jili, Abdul Karim bin Ibrahim Al-. (2004). *Al-Isfâr 'An Risâlah Al-Anwâr fîmâ Tajallâ li Ahl Adz-Dzikr min Al-Anwâr*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Johns, Anthony H. (1993). Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism. *Southeast Asian Studies*. Edisi 31 Vol. 1.
- Keraf, Gorys. (1984). *Komposisi*. Flores: Nusa Indah.
- Moleong, Lexy J. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya.
- Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Syaraf An-. (2001). *Syarh Al-Arba'in An-Nawawiyyah*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Nuh, Abdullah bin. (tt). *Ringkasan Sejarah Wali Songo*. Surabaya: Teladan.
- Olthof, W. L. (1941). *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit Saking Nabi Adam Doemogi Ing Taoen 1647*. 's-Gravenhage: M. Nijhoff.
- Qusyairi, Abul Qasim Abdul Karim Al-. (2001). *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyyah*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Sahruwardi, Syihabuddin As-. (tt). *'Awârif Al-Ma'ârif*. Kairo: Dâr Al-Ma'ârif.
- Saksono, Widji. (1995). *Mengislamkan Tanah Jawa; Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan.
- Schrieke, B. J. O. (1916). *Het Boek Van Bonang*. Leiden: Proefschrif Univ. Leiden.
- Thusi, Abu Nashr As-Siraj Ath-. (1960). *Al-Luma'*. Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Hadîtsah.
- Wirman, Metsra. (2016). Sunan Bonang dan Suluk Wujil. *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia*. 10(2), 7-18.
- Zarkasi, Fatchullah dan Mu'minatus Fitriati Firdaus. (2018). Nilai-Nilai Edukatif Suluk Ketentruman Jiwa Sunan Bonang dalam Pandangan Islam. *Jurnal Middle East and Islamic Studies*. 5(2), 209-228. <https://doi.org/10.7454/meis.v5i2.85>
- Zuhri, Saifuddin. (1981). *Sejarah Kebangkitan Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif.