

ӘОЖ 398; 801.8

А.К. Ахметбекова

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

E-mail: axbota@mail.ru

Қазақ жыраулары және сопылық ілім

Қазақ халқының он екі ғасыр бойы наным-сенімі болып табылатын ислам дінінің мазмұны сопылық іліммен байланысты екені, дәлірек айтсақ, түркілік сопы Қожа Ахмет Йасауи интерпретациясы тұрғысында қалыптасқаны белгілі. Қазақ хандығы тұсында жасаған жыраулардың сопылықпен терең таныстығы олардың сопылық тезаурусты қолдануынан анық танылады. Алайда жыраулар шығармаларындағы сопылық терминдер мәндік тұрғыда біршама трансформацияға түскені байқалады. Бұл трансформация негізінен қазақ хандығының тарихи ахуалымен және қазақ менталитетінің ғасырлар бойы қалыптасқан негіздерімен байланысты орын алғанын көреміз.

Түйін сөздер: қазақ хандығы, жыраулар поэзиясы, сопылық тезаурус, интерпретация.

А.К. Ahmetbekova

Kazakh zhyrau-poets and Sufi teachings

Islam was spread on Kazakh land to a greater extent due to interpretations of Turk sufi poet Kozha Akhmet Yassau who lived during XII century. Such conclusion arises from researching works of zhyrau-poets of Kazakh Khanate ages. Thesaurus of zhyrau poetry and broad interpretation of Islam principles indicate strong influence of Sufism on Kazakhs' confession. Author points out on transformations of several Sufi terminologies, which were determined as a result of historical circumstances and Kazakh mentality.

Keywords: Kazakh Khanate, poetry zhyrau, thesaurus Sufi, interpretation.

А.К. Ахметбекова

Казахские поэты-жырау и суфийское учение

Ислам в казахской степи распространился в большей степени в интерпретации тюркского суфийского поэта XII века Кожа Ахмета Йасауи. Такому выводу можно прийти, изучая произведения поэтов-жырау во времена казахского ханства. Тезаурус стихов жырау и свободное толкование устоев исламской религии свидетельствует о сильном влиянии суфизма на вероисповедание казахов. Автор указывает на трансформации некоторых суфийских терминов, которые обозначились вследствие исторических обстоятельств и казахского менталитета.

Ключевые слова: казахское ханство, поэзия жырау, суфийский тезаурус, интерпретация.

Қазақ халқы ислам мен сопылықтың ара жігін бөле бермейді. Өйткені ислам дінінің түркі халықтарына сіңісті болуына ықпал еткен ортағасырлық атақты сопы Қожа Ахмет Йасауи мұсылманшылықты әуел бастан сопылық қалыпта ұсынды және де исламның сопылық түрі түркілердің діліне, ұғымына, табиғатына жақын болғанын көреміз. Яғни қазақ бабалары ислам дінін Қожа Ахмет Йасауи сопының интерпретациясы тұрғысында

қабылдауды мейіл көргенін байқауға болады. Сөйтіп, Йасауи қызметінің, беделінің арқасында сопылық оқу қазақ топырағында ислам дінінің бір ағымы емес, шынайы мұсылманшылықтың көрінісі болып қабылданды. Сондықтан да қазақ туа салысымен өзін мұсылман деп біліп, ал мұсылманшылықты бекем ұстанғандарды, ислам дінінің шарттарын дұрыс орындағандарды сопы деп танығанын сопылықты ислам дініндегі ерекше мәртебе деп есептегенімен байланысты.

Мысалы, М. Жұмабаевтың «Шолпанның күнәсі» шығармасында құдайдан бала тілеген Шолпанның сопы болуы былай сипатталады: «Сопы болды, ылғи дәрет алып, таза жүрді, намаз оқыды. Күн сайын таң сібірлеп келе жатқанда-ақ тұрып, сәждеге құлады. Таспиғын санап, «сұбханалла» айтты» [1, 296]. Мұнда сопылық атрибуттардан гөрі, мұсылманшылықты бекем ұстанған адамның іс-әрекеті бейнеленген. Яғни әсіре мұсылманшылық қазақта сопылық деп танылды. Бұны Ресей империясының тапсырмасымен Меккеге сапар шеккен Давлетшиннің қажылыққа бару жайында берген есебіндегі мына сөздері айғақтай түседі: «Какое же действие оказывает хадж на наших мусульман?... Вернувшись домой, они делаются очень набожными софи, если не были таковыми раньше, часто остаток жизни посвящают исключительно молитве и удаляются от мирских забот» [2, 145].

Демек Йасауи сияқты сопысы бар қазақты сопылық дүниетанымнан бөлектеуге еш болмас. Бұл туралы Қ.Р. Қаратышқанова былай дейді: «Философиялық категориялар тұрғысынан сараптап қарағанда, барлық дерлік қазақ ақын-жыраулардың, ойшылдардың сопылық танымға қатыстылығы көрінеді. Бұл, бір жақтан, сопылық философиясының қазақ даласында үстем келгендігімен түсіндірілсе, бір жақтан, көшпелі қазақ ой-санасына сәйкес келуімен түсіндірілді» [3, 115].

Қ.Р. Қаратышқанованың тұжырымына сай сопылық философияның үстемдігі Йасауи шығармашылығымен белгіленсе, көшпелі қазақ ой-санасына сәйкес келу сопылықтың синкреттік сипатымен байланысты болды. Сопылықтың икемділік, синкреттік, бейімделгіштік қасиеттері бұрыннан келе жатқан діни наным-сенімдері ислам дін қалыбына салу мүмкіндігін берді. Мысалы, М.Ж. Бұлұтай исламға дейін қазақ жерінде тотемизм, анимизм, натурализм, шаманизм, бұтқақұлдық, отқақұлдық, буддизм, манихей, иудаизм, мәсіхшілдік сияқты нанымдар болған дейді [4, 95-133]. Қазірге дейін осы нанымдардың кей элементтері сопылықтың демократиялық, толеранттылық табиғаты негізінде қазақтың ислами ділінде сақталған.

ХҮ-ХҮІІІ ғасырлармен белгіленетін хандық дәуірде қазақ дүниетанымының қалыптасуына сопылықтың әсері зор болды деп айта аламыз, өйткені ата-бабадан мирас болған көп жергілікті

наным-сенімдер тек сопылық арқылы ислам дініне сіңген. Алайда осы дәуірдегі поэзия үлгілерін сопылық тұрғыда қарастыру өте қиын мәселе. Бұл туралы ғалым М. Мырзахметұлы былай дейді: «Қазақ хандығы тұсындағы ХҮ-ХҮІІІ ғ. қазақ поэзиясының көрнекті өкілдері шығармаларында сопылық танымның сарындары белгілі дәрежеде белгі беріп отыратыны бар. Бірақ олардан қалған әдеби мұраның жазбаша не ауызша сақталып толық жетпеуі себепті, олардың поэзиясындағы сопылық танымның белгілерін жүйеге түсіріп барып танып білудің өзі қиындық тудыруда» [5, 7-8]. Сондықтан да сол заманда жасаған қазақ ақын-жырау шығармаларында сопылық әдебиет элементтері жоқ болғанымен, діни дүниетанымның күрделілігі сопылықтың байланыстырғыш қасиетімен белгіленеді. Бұл туралы А. Жақсылықов былай дейді: «Комплексный анализ творчества акынов-жырау показывает, что степные барды преемственно отражали, творчески развивали и воплощали в поэтическом слове основные принципы, концепты народной философии и эстетики, в их мироощущении сложно и синкретически переплетались мотивы, архетипы тенгрианского, анемистического, исламского мирозерцания» [6, 152]. Сопылық оқудың арқасында бұрынғы нанымдардан қалған элементтер күпір ретінде танылмай, ислами трансформацияға салынып, мұсылманшылықпен бірге жасасты. Сопылық фәлсапа ислам догмаларына тұғыр болып, көне мен жаңаны біріктіруде тігісін жатқызып, байланыстырушы ретінде ғана қызмет атқарды, ал өзі алға шықпай, қайта көлеңкеде қалуға тырысқан тәрізді. Олай дейтініміз, ақын-жыраулар тезаурусында сопылық терминдер кездеседі, бірақ олар ағартушылық функцияда, яғни ислам қағидаларын жергілікті менталитет, әдет-ғұрып тұрғысында түсіндіруші дәрежесінде көрінеді. Жыраулар поэтикасын зерттеу негізінде тілші ғалым Б.И. Нұрдәулетова мынадай тұжырым жасайды: «Сонымен жыраулар поэтикасының концептуалдық дүние бейнесіндегі басты концептілердің бірін «шынайы адам» немесе «толық адам» (Абай) идеясы жыраулар дүниетанымының негізгі концептілік құндылығы болып табылады және де жыр мәтіндеріндегі кейбір тілдік категориялардың семантикалық аясында айқындалды. Солардың ең негізгілері – *сопы*,

иман, пір, мүрид, уағыз, зікір, пікір, шүкір, тоба, тақуа, нұр, жүрек, нәпсі, шайтан, т.б. сөздері. Аталған сөздердің мағыналық өрісі жырды шығарушының (автор) және жырды тыңдаушының (қабылдаушы) белгілі бір дүниетаным деңгейіндегі ортақ білімдік аясын танытады» [7, 135]. Сопылық тезаурус пен діни-ағартушылыққа қатысты сөздердің шығу төркіні бір болғандықтан, екеуінің ара жігін ашып еш көрсете алмаймыз. Және де жыраулар бұл сөздерді ақпарат, хабарлама беруде де қолдануы мүмкін. Мұндай жағдайда бұл сөздер сопылық мәнге емес, ақпараттық мәнге ғана ие болады.

Ақын-жыраудың туындысын сопылық поэзияға жатқызбастан бұрын, қазақ әдебиеті үшін сопылық әдебиеттің негізгі белгілерін анықтап алғанымыз жөн. Йасауи, Бақырғани, Хорезми, Сопы Аллаяр шығармаларын сопылық тұрғыда талдауда үш белгіні басшылыққа алдық: ақынның сопылық әлеммен байланысы; сопылық әдебиет белгілері – мотив, образ, термин т.б.; шығармалардың сопылық мазмұны. Қазақ әдебиетінде Йасауи, Бақырғани, Сопы Аллаярдан басқа еш ақын тағдырын не болмысын сопылық жолмен байланыстырған жоқ. Демек, осы ақындардан басқалардың туындыларын сопылық әдебиетке жатқызу не жатқызбауда бірінші белгіге еш негізделе алмаймыз. Араб-парсы әдебиетінде сопылықтың негізгі белгісі ретіндегі дәстүрлі сопылық мотив, образ Хорезми поэмасында ғана өз тұрғысында көрінген. Өйткені әдеби талдаулардың негізінде қазақ поэзиясында тіпті сопымын деген ақындардың өздері қалыптасқан сопылық мотив, бейнелерді үстірт қолданған, бұл белгілер көбіне сопылық тезауруспен шектелу үдерісіне жол берген. Атақты сопы Сүлеймен Бақырғани сынды ақынның да сопылығы тек мазмұнмен, сопылық идеямен ғана байланысты екені байқалады. Сондықтан да қазақ әдебиетіндегі сопылықты анықтауда екі белгіге ғана негізделе аламыз: біріншісі – ақындар шығармаларындағы сопылық тезаурус, екіншісі – сопылық идея не мазмұн. Және де бірі болып, екіншісі болмаса, қаншама сопылық интерпретацияға салсақ та, ғылыми тұрғыда белгілеген бағдарымыздан айрылып қаларымыз сөзсіз. Демек қазақ әдебиетіндегі сопылық поэзияны анықтауда міндетті түрде бұл екі белгі бір-бірімен тығыз байланыста қарастырылуы тиіс.

Н.Ж. Кенжеғараев өзінің «Ноғайлы дәуірі әдебиетіндегі сопылық сарын» [8, 208-214] деген мақаласында Асан Қайғы (XV ғ.) жырларындағы сопылық тезаурусқа қатысты «ғәріп», «пір», «мүрит», «нәпсі» сөздеріне негізделе отырып, бабамыздың дүниетанымын сопылық оқумен байланыстыру мақсаты көрінеді. Шынында да Асан Қайғының жырларында адамгершілік мәселелеріне қатысты толғаулар, халқына жанашырлық, алдамшы қызықтан қашу сарыны анық байқалады. Және мақала авторы көрсеткендей, Асан Қайғы сопылық оқумен жақсы таныс болғаны шек келтірмейді. Алайда ақын жырларының басты идеясы сопылық фәлсападан өзгеше: «Поэт ненавязчиво, исподволь предлагает образ идеального человека, по-рыцарски благородного, искреннего перед народом, пекущегося о защите Отечества, батыра, вождя, человека, отдающего дань сакральным принципам и традициям» [6, 156]. А. Жақсылықов көрсеткендей, Асан Қайғы кемелді адамды жырлағанмен, оның кемелді адамы сопылық жолдағы кемелді адамнан айырымы біршама дейміз. Сопылықта әр адам Алла алдында бір өзі үшін, жаны үшін жауап береді, тіпті Пайғамбар ата-анасына қамқор бола алмады. Ал Асан Қайғының кемелді адамының сипаты ұжымдық дейміз, яғни оның кемелділігі қоғамның мүддесі үшін, елдің қамы үшін амал етумен белгіленеді. Егер де ол қара басының қамы үшін әрекет етсе, Асан Қайғы қаһарманы кемелділігінен ада болады. Мұнда руханишылық, адамгершілік тұрғыда сопылықтағы «кемелді адам» мен Асан Қайғының «кемелді адамдары» ұқсас, алайда олардың көздеген мақсаттары диаметралды қарама-қарсы.

Асан Қайғы жырларында адамгершілікке деген үндеу стилі сопылық үлгіге көп ұқсас: ойды тура айтпай ишара, меңзеу арқылы, пайымдарын жеткізуде параллель қолдану, әр сөзге астарлы мағына телу, екі ұшты сөйлеу, аз сөзбен көп мағына беру, ассонанс, аллитерацияны қолдану сияқты нақыштар Йасауи стиліне жақын. Бұл туралы ғалым Е.Ысмайылов былай дейді: «Их толғау написаны аллегорическим языком, полны непонятных нам намеков и иносказаний. Все наследие старшего поколения – Сыпыра жырау, Шалғеза, Асанқайғы – в ряде мест абсолютная загадка» [9, 46]. Сондай-ақ Асан Қайғы түркі сопыларының өлеңдерінің мистикасын белгілейтін көп интерпретациялы жырларымен

ерекшеленеді. Мысалы, «Құйрығы жоқ, жалы жоқ, құлан қайтіп күн көрер» деген өлеңде терең ой жатыр. Бұл ойдың мәнін тануда әр оқырман өз интерпретациясын жасары сөзсіз. Әрине, солардың қатарында мистикалық мазмұнмен белгіленген интерпретация да орын алуы әбден мүмкін.

Асан Қайғыдан кейін жасаған Қазтуған (ХҮ ғ.), Доспамбет (ХҮІ ғ.), Ақтамберді (1675-1768), Жиёмбет (ХҮІІ ғ.), Марғасқа (ХҮІІІ ғ.), Тәтіқара (ХҮІІІ ғ.), Үмбетей (1706-1778) сияқты жырауларда сопылық тезаурус жоқ. Асан Қайғыны қайғыртқан ел қамы бұл жыраулардың шығармашылығында басты тақырыпқа айналады. Сол кезеңдерде қазақ жеріндегі тарихи ахуал сопылық құндылықтардың артқа шегінуін мәжбүрлеген. Адамгершілікке негізделген сопылық қағидалар қазақ қоғамының рухани дүниесін құрағанымен, мақсат тұрғысында басқа реңкке боялды. Мысалы, Шалкиіздің (1465-1560) «Жалаңаш барып жауға ти, // Тәңірі өзі біледі, // Ажалымыз қайдан-дүр» [10, 78], «Мен ісімді хаққа тапсырғанмын һәр жерде» [10, 82] деген өлең жолдарын сопылықтағы тәуекелмен байланыстыруға болады. Сопылықта *тәуекел* «Аллаға сену» деген мағына береді. Мазмұн тұрғысында Шалкиіздің тәуекелі сопылықпен үндес, алайда бұл сөздің қолдану мақсаты сопылық тәуекелден өзгешеленетінін аңғарамыз. Егер де Сопы Аллаяр өлеңдерінде тәуекел етіп, рухани кемелдену мақсатында сопылықтың жолына кір, жаның үшін қажылыққа бар деген үндеу болса [11, 62], Шалкиіздің «Би Темірді хаж сапарынан тоқтатуға айтқаны» деген жырда «өзіңді ойлама, елді ойла» деген лейтмотив алға шыққан. Жырау ұстанымы бойынша, адамгершілік қасиеттер қоғамды түзетеді, адамның жақсы істері қоғамда танылуы тиіс, сонда ғана Алла тағала оған оң көзімен қарайды деген сенімде:

Жығылғанды тұрғызсан,
Жылағанды уатсаң,
Қисайғанды түзетсең,
Тәңірінің үйі бәйтолла,
Сұлтан ием, қарсы алдыңда жасапты! [10, 85]

Адамгершілікті жырлайтын жыр жолдары сопылықпен үндес, алайда тұжырым басқа: Шалкиіздің ұғымынша, адам қара бас қамын

емес, ел-жұрты үшін ерен ерлік көрсетсе, сол Хаққа жеткізер жол. Сопылықта адам өз пайдасы үшін Хақ жолында жанын пайда етсе, жырау жырында адам халқы үшін жанын пайда етуі парыз. Сондай-ақ жыраудың ажалды қабылдап, тағдырға мойынсұнуда өмір мәнін белгілеуі сопылар тұжырымына сәйкес емес екені айдан анық:

Күлелік те ойналық,
Киелік те ішелік,
Мынау жалған дүние
Кімдерден кейін қалмаған!!! [10, 86]

Ал Ақтамберді жыраудың «Ғазырейіл тура келмей жан алмас!» [12, 61] деген үндеуі ажалды мойындаудан бұрын батырлыққа шақыруы сопылардың қазаға разы болуынан мүлдем өзгешеленетіні сөзсіз.

Бұқар жырау (1668-1781) толғауларының тезаурусы сопылық дүниетаныммен көп байланысты. Мысалы, Бұқар жырау жырындағы «дидар көру» тіркесі оның сопылық оқу концепциясымен жақсы таныс екенін көрсетеді:

Бір құдайдың дидарын
Сен көрмесең кім көрер [12, 106].

Сопылар үшін дидар көру ең биік мәртебе болып табылады. Бұл мәртебеге жетуде адам өзінің нәпсісін жеңіп, жанын рухтандыруы қажет. Әсіресе «дидар көру» мәртебесі дүниені талақ етіп, оның қызығынан алас болумен белгіленеді:

Дидаруңни талаб қилыб йулге кирсам
Раузы махшар дидаруңни куарармін му
Нале қилыб куз йашимни зале қилсам
Жан берурде дидаруңни куарармін му [13, 117-х., 91].

Ал Бұқар жырау бұл мәртебені биліктің биігіне шыққан, салтанатын паш еткен, байлыққа кенелген Абылай ханға беріп отыр. Сонда қай ісімен Абылай хан бұл дәрежеге лайық? Сән-салтанаттан басқа Бұқар жырау өз қаһарманының адамгершілік қасиеттерін де атап өтеді:

Ғаділдігін Наушаруан ғаділге жеткерген,
Жомарттығын Хатымтай жомарттан өткерген,
Күнде меһман күзетіп,
Кесекілеп ет берген,
Имандының ісіне қарап бет берген [12, 106].

Бұқар жырау бойынша, әділ болу, жомарт болу, мұсылманды қолдау сияқты қасиеттермен қоса, адам ержүрек болса, ол ең жоғары дәрежедегі ер болып табылады, яғни жырау «дидар көру» мәртебесін өз қаһарманына негізінен ел қорғаны болғаны үшін беріп отыр:

Табандасқан дұшманға
Күнінде қылыш шауып өткерген [12, 106].

Яғни Бұқар жыраудың дидар көруге лайықты кемелді адамы сопылықтағы кемелділіктен мүлдем өзгеше екенін көреміз.

Сондай-ақ Бұқар жыраудың «Сиынған пірің сарт болар, // Бір құдайға шет болар» [120, 103] деген жыр жолдары бар. «Пірі» сөзі сопылықпен байланысты, сондай-ақ жыраудың бұл сөзді тура сопылық мәнінде қолданғаны мәтіннен байқалады. Алайда контекст арқылы бұл сөздің жағымсыз мәні айқын аңғарылып тұр. Тіпті Бұқар жыраудың пірі «құдайға шет болуы» қазақтың бұл сөзбен байланысты ұғымның ұнамсыздығы біраздан қалыптасқанынан аян береді. Асан Қайғыда пірдің екі түрі бар екені байқалады:

Мүритін тауып алмаса,
Азғын болса пір ғаріп [12, 25].

Жыр жолдарынан азғын пірмен қатар азғын емес пірдің де бар екені танылады. Ал Бұқар жырауда пірдің болмысы көбіне саудагер сияқты және нәсілі сарттардан тұратыны нақтылана түскен. Демек Бұқар заманында пір сөзінің жағымсыз коннотациясы ашыла түскен деп айта аламыз. Сонда Йасауи сопы қалдырған мұраның мән-мазмұны қазақ ортасында бұрмаланған деп айта аламыз ба?

Жыраулардың діни тезаурусын зерттеген ғалым Б. Нұрдәулетова былай тұжырымдайды: «Жыраулар тезаурусының жыраулық тұлғаны танытатын ерекше бір қабаты образды мақсатта емес, тура мағынасында қолданылған діни лексика болып табылады. Мұндай сөздік қатар жыраулардың мұсылман дініне қатысты ерекше білім көзі мен танымдық қоры болғанын танытады» [7, 272]. Шынында да жыраулар сопылық ұғымға қатысты сөздердің мәнін тереңінен білген, алайда сопылық қағидалар

мәнін жалпылай отырып, үстірттендіру тенденциясына жол берген. Мұны бұрмалау деп айта алмаймыз, мұнда керегін алу, өз мақсатына жарату, дәлірек айтсақ, қоғам мүддесін қоры үшін жасалған әрекеттер деп білеміз. Сонымен қатар жыраулар заманында сопылық оқуға деген бір жақты көзқарастың қалыптасуына екі себеп негіз болды.

Біріншісі, «жалған сопылардың» Хақ жолын өз құлқы үшін пайдаланып, сопылық оқудың мәнін кетіруі, мазмұнына нұқсан келтіруі. Бұл кертартпа келеңсіздіктің болғанын Шал ақынның мына сөзінен аңғарамыз:

Апу-күпу дегенмен әулие емес,
Күнәсы күнә үстіне жамалмаса [12, 120].

Қожа Ахмет Йасауи кезінде-ақ жалған сопылардың мінін айтып шенеу баршылық екені хикметтерден белгілі. Демек, сопылықты бүркенген пиғылы арам «азғын» сопылар сол кезде-ақ Хақ жолындағы адамдарға сын көзбен қарауға мәжбүрлеген.

Екіншісі, қазақтың хандық дәуірінде тарихи ахуалға байланысты ұлт-азаттық идея үстем болды. Ғалым Ө.Әбдиманұлы көрсеткендей: «Бұқар жырау толғауларына тән басты сарын – ел бірлігі. Ол Бұқар толғауларының басты идеясы ғана емес, оның жырау, би, ел басшысы ретіндегі үш қырын тұтастырар бүтін бітімдік те. Бұқар жырау үшін ел бірлігінен биік мақсат жоқ. Ел тілекшісі жыраудың тәңірден тілер тілегінің ең негізгісі осы» [14, 53], Бұқар жырау қазақ қоғамының ішкі рухани дүниесін емес, ел сипатындағы бүтіндігін сақтау жолында күресті. Яғни адам рухани дүниесі үшін сопыларша бұйығып, қоғамнан оңашаланудан гөрі, қоғам мүддесіне себеп болар адами қасиеттердің жырлаушысы болды.

Осы екі себептің негізінде Бұқар ғана емес, басқа да қазақ жыраулары имандылықты адамдарды біріктіретін, адами қатынаспен реттейтін күш деп біліп, жаушылықта өмір сүрген адам дүниетанымына сай интерпретациялап, көбіне ел қорғау және адамгершілік қасиеттермен байланыстыра жырлаған. Бұл интерпретация негізінде сопылық ұғымдар да трансформацияға ұшырап, өз заманына лайық өзгеріп отырғаны байқалады.

Әдебиеттер

- 1 Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. (Құраст. Абдуллин Х., Дәрімбетов Б., Жұмабаева З.) – Алматы: Жазушы, 1989.
- 2 Отчет Штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. С.-Петербург: Военная типография, 1899.
- 3 Қаратышқанова Қ.Р. Қожа Ахмет Иассауидің «Диуани Хикметіндегі» ұғым-түсініктердің философиялық мәні. Дисс. Алматы, 2006.
- 4 Бұлұтай М.Ж. Ата-баба діні. Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000. – 504 б.
- 5 Мырзахметұлы М. Түркістанда туған ойлар. – Алматы: Санат, 1998. – 368 б.
- 6 Жаксылыков А.Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис. – Алматы: Қазақ университеті, 1999.
- 7 Нұрдәулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі (Батыс жыраулық мектебі). – Астана: Нұра-Астана, 2008. – 432 б.
- 8 Кенжеғараев Н.Ж. Ноғайлы дәуірі әдебиетіндегі сопылық сарын//«Алтайстика және түркологиядағы кешенді зерттеудің өзекті мәселелері» халықаралық конгресс материалдары. 2-бөлім. 17-20 маусым, Көкшетау, 2009 – 472 б.
- 9 Исмаилов Е. Акыны. Монография о творчестве Джамбула и других народных акынов. – Алма-Ата: Казахское Государственное Издательство Художественной Литературы, 1957. – 340 с.
- 10 Алдаспан. ХҮ-ХҮІІІ ғасырларда жасаған қазақ ақын, жырауларының шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1970. – 278 б.
- 11 Софы Аллаяр. Сабат-әл-аджизин. – Қазан: Людвик Шивитсон, 1841.
- 12 Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық/ Құрастыр. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. Т.1. – 384 б., суретті.
- 13 Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. – Қазан, 1901.
- 14 Әбдиманұлы Ө. Әдебиеттегі азаттық идеясының асыл арналары// Ақиқат №4, 2010, 49-55 бб.