ТАРИХИЙ-ФАЛСАФИЙ ЖАРАЁНДАГИ ИЖТИМОИЙ ФАЛСАФАНИНГ КОНЦЕПТУАЛ ПАРАДИГМАЛАРИ

Жобиржон Боймурод ўғли Саидмуродов
Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий университети
Ижтимоий фанлар факультети “Фалсафа ва мантиқ” кафедраси
таянч докторанти

АННОТАЦИЯ

Мақолада фалсафа тарихи турли фалсафий ғоялар ва қарашларнинг ўзаро ҳаракат қилиши, ўзаро таъсир кўрсатиши, рақобатлашуви майдонидан иборат эканлиги, ҳар бир фалсафий тизим ўзига хослигини ҳамда ўз яхлитлигида бетакрорлигига қарамасдан Европа фалсафа тарихида фалсафа юритиш турини, фалсафий муаммоларни барпо этиш ва ҳал қилиш турини белгилайдиган ҳамда фалсафий муаммоларнинг у ёки бу жиҳатларига урғу берадиган фалсафа юритишнинг уч фалсафий парадигмаси: онтологик, гносеологик ва антропологик парадигмалар ҳақида сўз боради.

Калит сўзлар: парадигма, онтологик парадигма, гносеологик парадигма, антропологик парадигма, субстанция, ижтимоий битим, субъектив ирода, объектив ирода, онг, иштирокли тафаккур, мавжудлик.

CONCEPTUAL PARADIGMES OF SOCIAL PHILOSOPHY IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROCESS

Jobirjon Boymurod ugli Saidmurodov
National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek
Department of Philosophy and Logic, Faculty of Social Sciences
Doctoral student

ABSTRACT

The article describes the history of philosophy as a field of interaction, interaction, competition of different philosophical ideas and views. there are three philosophical paradigms of philosophical thinking that emphasize one or another aspect of the problem: ontological, epistemological, and anthropological paradigms.

Keywords: paradigm, ontological paradigm, epistemological paradigm, anthropological paradigm, substance, social agreement, subjective will, objective will, consciousness, participatory thinking, existence.

КИРИШ

Фалсафа тарихи - бу ҳар бири оламга ва инсонга назарий кўз ташлашнинг ўз усулларини, инсоннинг амалий ҳаракати тамойилларини ишлаб чиқадиган фалсафий тизимларнинг вужудга келиш тарихидир. Ҳар бир янги концепция эски концепциялари амал қилиши имкониятларини бартараф этмайди. Шунинг учун фалсафа тарихи турли фалсафий ғоялар ва қарашларнинг ўзаро ҳаракат қилиши, ўзаро таъсир кўрсатиши, рақобатлашуви майдонидан иборатдир. Фалсафий тафаккур лоақал бир одамнинг онгида файласуф кўрган оламни кашф этса ва яшаса ўлмайди ҳамда унутиш дарёсида оқиб кетмайди. Аммо ҳар бир фалсафий тизим ўзига хослигини ҳамда ўз яхлитлигида бетакрорлигига қарамасдан Европа фалсафа тарихида фалсафа юритиш турини, фалсафий муаммоларни барпо этиш ва ҳал қилиш турини белгилайдиган ҳамда мангу фалсафий муаммоларнинг у ёки бу жиҳатларига урғу берадиган фалсафа юритишнинг ўзига хос умумий парадигмаларини ажратиб кўрсатиш мумкин[1].

АДАБИЁТЛАР ТАҲЛИЛИ ВА МЕТОДОЛОГИЯ

Европа фалсафаси тараққиётида уч фалсафий парадигмани: онтологик, гносеологик ва антропологик парадигмаларни ажратиб кўрсатиш мумкин.

Онтологик парадигма («onheon» парадигмаси)**.“***Onheon*” – қадимги юнон тилида ҳаёт тарзидаги ҳаёт деган маънони англатади. Фалсафадаги ушбу парадигма Парменидниng: ҳаёт бор, ҳаётсизлик йўқ фаразидан келиб чиқади. “Ҳаётнинг ўзи нима?” саволига жавоб излаш фалсафа учун Аристотелнинг фикрига кўра, аввал бошданоқ энг асосий вазифа бўлиб келган. Қадимги фалсафанинг мавжуд ва моҳият тўғрисидаги, шакл ва материя тўғрисидаги, ҳаракат, қувват ва ҳоказолар тўғрисидаги барча мулоҳазалари мана шундан келиб чиқади. У ёки бу моҳият бўлмаган асл ҳаёт, ва айнан бўлмаслиги мумкин бўлмаган мавжудлик ҳам ўзига тенгни доимо сақлаб турадиган ва ўз ичидаги ҳақиқатга эга нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўладиган, тартиб ва қонунни белгилайдиган ҳаёт – барча нарсанинг асосидир. Унинг табиати турлича тушунилиши мумкин. Бу Платон учун эйдослар- қиёфалар (ғоялар) олами, Демокрит учун – атомлар олами, ўрта аср фалсафаси учун – Худодир. Бироқ, доимо бу барча мавжудликка айнан шундай бўлишини, бошқача эмас, шундай қолиш имкониятини берадиган ҳодисадир.

Платоннинг фикрларига кўра, ғоя нарсаларнинг моҳиятини, нарсанинг қонунини – унинг асл ҳаётида, яъни ғояда белгилайди. Ўрта аср файласуфларининг фикрига кўра, Худо оламга мавжудлик бағишлайди, уни яратади ва у белгилаган қонун олам тартиботидир. Шунинг учун мавжудлик

сифатидаги инсон ҳам мавжуд бўлганлигини ўзининг *борлиги*, ўзининг ҳаётлиги асл ҳаётга эга бўлиши лозим. У ердаги мавжудлиги, ўзи барпо этадиган ҳаёти барча нарсани белгиловчи асл мавжудликка мос келиши лозим. Ҳаёт ва унинг ҳақиқати инсонни унга эргашишга мажбур этади. Онтологик парадигма фалсафасининг инсон ҳаётини мулоҳазадан ўтказишга мурожаат этгандаги кўрсатмаси мана шундай бўлган. Бу ерда ҳам *onheon* фалсафаси учун ҳаёт "мажбурлаш" кучига эга ва уни ҳисобга олиш лозимлигини таъкидлаш ўта муҳимдир. Ҳамонки, у мавжуд экан ва қандай бўлса, шундайлигича мавжуд экан уни ўзгартириш керак эмас, уни ўрганиш (онг ёки эътиқод билан) мумкин ва зарур ҳамда ушбу асл билим асосида ҳаракат қилиш лозим. Шунинг учун инсон ва ҳамжамиятнинг асл, тўғри, имонли ҳаёти – бу ҳақиқат бўйича, ҳаётнинг қонунлари ва кўрсатмалари бўйича яшашдир. Инсон ва жамият ҳаётида улар интилиши лозим бўлган намуна – идеал мавжуд. Ижтимоий фалсафа эса, ушбу идеал томон йўлни билишдир.

Шундай қилиб, *onheon* фалсафий тафакур парадигмаси инсонни ўрганиш ва фаолиятда инсондан ташқаридаги оламга нафақат объектив, балки инсон ўз ақлини (назарияларини), шунингдек, ўз мақсадлари ва қадриятларини мувофиқлаштириши лозим бўлган мутлоқ оламга йўллайди. Онтологик парадигманинг ижтимоий фалсафаси ҳам инсоннинг хатти-ҳаракатида (маънавият) ҳам ижтимоий тузилмада (сиёсат) объектив ҳаёт тартиби, одатда идеал ҳаёт тартибини акс этишини кўради, бу ҳаёт мукаммал бўлганлиги боис ва у жисмоний эмас, маънавий бўлганлиги боис идеал ҳаётдир. Инсон ва ҳамжамиятнинг аниқ мавжудлиги ушбу мавжудликни тўғрилигини ва иймонли эканлигини баҳолаш мезони бўлиб хизмат қиладиган намунага эга. Албатта, мутаффакирлар жамият ва инсон ҳаётида турли моддий ибтидолар (масалан, буюмлар, мулк, ер ва бошқалар) сезиларли рол ўйнашини кўрганлар, бироқ булар ҳамжамиятнинг, жамоавийликнинг асоси бўлиши мумкин эмас, чунки булар ҳаммадан кўпроқ бирлашишдан кўра ажралиш ва душманликга асос бўлиб хизмат қилади деб ҳисоблаганлар. Инсон ва жамиятнинг ҳаёти эса, умумий адолатга ва барча учун фаровонликкка интилиш лозим. Лозимлик ғояси қадимдаги барча ижтимоий концепцияларга сингиб кетган ва бу ижтимоий яхлитликнинг инсонга нисабатан ҳамда идеал ижтимоий тузилмага эришиш учун мўлжалланган ижтимоий концепцияларнинг меъёрилийгини биринчи ўринга кўтаришда ўз ифодасини топгандир.

Гносеологик парадигма (cogito парадигмаси). Гносеологик парадигма янги замон фалсафасида шаклланган бўлиб, бунда билим ва ўрганиш муаммоси

фалсафий эътиборда биринчи ўринга кўтарилади. Янги замон фалсафаси Декартнинг: *Cogito ergo sum* фаразидан келиб чиқади. Ушбу фараз асосида янги фалсафанинг етакчи фалсафий мазмуни бўлган ўрганиш ҳамда уни амалга оширишнинг мумтоз шакли сифатидаги фалсафий танқид назарияси ривожланади. *Cogito* фалсафий парадигмаси фалсафий тафаккурни ҳар қандай ўрганиш ва ҳаракатнинг оқилона шарти бўлган ҳамда унинг мантиқи, ҳам фан мантиқини, ҳам хатти-ҳаракатлар мантиқини белгиловчи трансцендентал онгни ажратиб кўрсатишга олиб келади.

Янгича фалсафа ва фан ютуқларига таянган ҳолда жамиятнинг янгича концепциясини таклиф этганлардан бири Томас Гоббс эди. Декартнинг фикрига кўра, илмий мушоҳаданинг универсал усулини белгилайдиган математик тафаккур анъанасига эришган ҳолда инглиз файласуфи ўз ижтимоий назариясининг бошланғич қоидасини илгари суради: инсонда асосий табиий ҳуқуқ – яшаш ҳуқуқи мавжуд. Бу ҳуқуқ барча жисмлар сингари ўзининг тинч ёки ҳаракат ҳолатини сақлаб туришга интиладиган барча жисм сингари инсон жисмининг табиий хоссаларидан келиб чиқади Гобсс ёзиб ўтганидек “одатда ёзувчилар томонидан *jus natural* деб аталмиш табиий ҳуқуқ ҳар қандай инсоннинг ўз кучларини ўзининг табиатини, яъни ўз ҳаётини сақлаб қолиш учун ўз ихтиёрига кўра фойдаланишдаги эркинлиги, ўз мулоҳазасига кўра бунинг учун энг мақбул восита ҳисобланган барча нарсани қилиш эркинлигидир”[2]. Гобсснинг фикрига кўра, ушбу табиий ҳуқуқдан яна бир табиий қонун, яъни онг билан кўрсатилган ёки топилган умумий қоида келиб чиқади, бу қоидага мувофиқ инсонга ҳаёт учун ҳалокатли бўлган ёки ҳаётни сақлаб қолиш воситаларидан жудо этадиган барча нарсаларни қилиш таъқиқланади. Шунинг учун инсон ўз ҳаётини ҳар қандай воситалар билан, хатто бошқа инсон ҳаёти ҳисобига ҳимоя қилиши мумкин ва лозим, бироқ бунда ушбу табиий ҳолатда охир-оқибатда барчанингг ҳаётига таҳдид солишни бошлайдиган “барчанинг барчага қарши уруши” вужудга келади. Мазкур “барчанинг барчага қарши уруши” ҳолатидан чиқиш йўли фақат битта – бир инсон жисми ҳаётини ҳимоялашнинг ҳар қандай воситасини оқлаган онг янги ҳаётнинг, қисмлари кўплаб табиий шахсларга айланадиган сунъий ҳаётни ҳимоялаш заруратини тушуниш томон сакрашни амалга ошириши лозим. Бу сунъий тана давлат бўлиб, у кишилар орасидаги сунъий битим туфайли вужудга келади.

Гоббс таъкидлашига кўра: “Бу келишув ёки ҳамдамликдан каттароқ нарсадир. У ҳар бир инсоннинг ҳар бир инсон билан агар ҳар бир инсон бошқа ҳар бир инсонга: *мен ушбу инсон ёки инсонлар йиғилишига ваколат бераман ҳамда сен ҳам сенинг ҳуқуқларингни унга берасан ва унинг барча ҳаракатларига*

рухсат этасан дея оладиган шароитда ўзимни бошқариш ҳуқуқларимни сенга бераман” шаклида тузилган битим воситасида бир шахсда ифодаланган реал бирликдир. Агар бу содир бўлса бунда тарзда бир шахсда бирлашган инсонлар кўплиги давлат деб аталади”[3].

Ижтимоий битим назарияси шу тарзда шаклланган бўлиб, унга мувофиқ инсонларнинг ижтимоийлиги, биргаликдаги ҳаёти ва унинг ташкил этилиши инсонлар томонидан ўз манфаатларини ўз фаолиятларини англаш натижасидир.

Ижтимоий ҳаётнинг янги онтолгик асосини *cogito* парадигмаси доираларда излашга Кант ва Гегел уриниб кўрди.

Кант ижтимоий битим ғоясига аниқ таянган ҳолда ёзишига кўра “Барча кишилар инсон ўз бурчи билан қонунга боғлиқ эканлигини тушунган аммо улар *фақат ўз-ўзига бўйсунганлигини ва* бундан камроқ бўлмаган ҳолда *умумий қонунчиликка бўйсунишни ўйлаб кўрмаган*”[4]. Немис мумтоз фалсафасининг бобоколони фикрига кўра, агар инсон қонунга бўйсунган тасаввур қилинса, қонун ўзига ҳўрак сифатидаги қандайдир манфаатни ёки мажбурлашин олиши лозим, чунки қонун инсоннинг ўз иродасидан вужудга келмаган. Бироқ бундай ҳолатда бурчнинг олий асосини, яъни унинг онтологик асосини топиш борасидаги барча уринишлар, Кантнинг фикрига кўра, беҳуда бўлиб чиқади. Ҳақиқатан ҳам шу тарзда на бурчни, на ижтимоий мажбуриятни топа олмасдан балки, қандайдир манфаатдан юзага келадиган ҳаракат заруратини топа олдилар.

Агар Кант ижтимоий битим назариясини тўғридан тўғри танқид қилмаган бўлса, Гегел ушбу назарияни буткул рад этади. Давлат – жамият битим концепцияси умумийликни инсонлар ўзбошимчалигига субъектив ирода мақсадларига тобе қилиб қўяди, Гегел эса ягона иродага ўзида ва ўзи учун оқилона бўлган объектив ирода тамоийлини қарама-қариш қўйишга интилади. У жамиятнинг илк тизимли фалсафасини яратади ва буни ҳуқуқ фалсафаси номи остида баён қилади.

Янги замон фани ва фалсафаси табиат оқилона барпо этилганлигини унга онг билан эришиш мумкинлигини тан олади, бироқ айни вақтда маънавий (инсоний, ижтимоий) олам оқилона эмаслиги, чунки бу ерда эркинлик ҳаракат қилиши борасидаги тасаввур сақланиб қолиши давом этди. Гегел маънавий олам ҳам онгли эканлигини, эркинлик мантиққа эгалигини, қонунларга ҳам онг билан етишиш мумкинлигини исботлашга интилади. Фалсафанинг вазифаси маънавиятнинг ички парчаланганлигини, унинг тузилиши (архитетоникаси) оқилона эканлигини кўрсатишдан иборат[5]. Бунинг учун эса “вақтга боғлиқ ҳамда унда мавжуд бўлган мангуликни ички (имманентлик) моҳиятини (субстанцияни) ўрганишга ўтувчи кўриниш зарур”.

Маънавийлик оламини белгиловчи бундай субстанция сифатида эркин ирода ёки субстанция ҳамда иродани белгиловчи эркинлик юзага чиқади (Гегел учун эса маънавийлик асл инсоний оламга хос бўлган ижтимоийликка ўхшашдир). Рационалист ва мутлақ идеалист бўлган Гегел учун ирода фикрлашнинг ўзига хос усулидир. У мавжуд ҳаётни ўзига "кўчириб" ўтказадиган, мавжуд ҳаётни ўзига етказишга интиладиган тафаккурдир, яъни ирода атроф оламда ўзини тасдиқлаш билан ниҳоясига етувчи муайян интилишдир. Объектив тафаккурнинг айнан шу усули атроф оламни ўзгартириш шаклида инсоний оламни оқилона ташкил этиш шаклида мавжуддир. Шундай қилиб, гегелча ижтимоий фалсафа гоббсча битим анъанасидан бошқачароқ бўлсада, универсал тафаккурни Гегел учун ижтимоий оламга ўхшаш бўлган бутун маънавийлик оламининг асоси ҳисоблаган ҳолда *cogito* парадигмасига ҳам мос келади.

Янги замон мумтоз фалсафасида ишлаб чиқилган жамиятнинг онтологик тасаввурлари XIX асрда ривожланган жамият ва инсон тўғрисидаги аниқ фанларнинг услубий асосига айланди. Улар XX аср ҳамда замонамизнинг жамиятшунослигида ҳам ўз ролини ўйнашда давом этмоқда.

Антропологик парадигма (existenz парадигмаси). *Антропологик парадигма* XIX асрнинг ўртасида Европа фалсафасида шаклланди ҳамда XX асрдаги фалсафий тафаккур ҳаракатини белгилашни бошлади. Инсон мавжудлиги муаммосини турли кўринишларда муҳокама қилиш мумтоз фалсафий масалаларни – ҳаёт ўзи нима, билим ва ўрганиш нима сингари саволларин кўриб чиқиш йўналиши ўзгаришини келтириб чиқади, чунки эндиликда ҳаёт, билим, ўрганиш доимо аниқ, белгиланган ва шахсий бўлган инсон ҳаёти нуқтаи назаридан мулоҳазадан ўтказиладиган бўлди. Агар *onheon* парадигмаси ва *cogito* парадигмаси инсоннинг аниқлиги ва шахсийлиги аҳамиятли бўлмаган, чунки инсон ўзининг ҳаётини умумий ҳаёт ва онгнинг умумий ҳақиқатига қиёслаши лозим бўлса, *existenz* парадигмаси учун инсон мавжудлтигининг аниқлиги, билим ва ўрганиш ва ҳоказолар вазиятининг аниқлиги ўта муҳим холатга айланди[6]. Мазкур ҳолатда инсон оламини, ижтимоий воқеликни таҳлил қилишга фалсафий ёндошув туси ҳам ўзгаради. Замонавий и ижтимоий фалсафа ўзидаги "ижтимоий"сўзини сақлаб қолган ҳолда ижтимоий муносабатлар тизими (гарчи унда ушбу манфаат мавжуд бўлсада) сифатидаги, организм сифатидаги жамиятни таҳлил қилишга бориб тақалмайди.

НАТИЖАЛАР

Фалсафа тизимидаги ижтимоий фалсафа ўрнининг ўзгариши экзистенциал фалсафада ўта яққол кўзга ташланади. Бундай фалсафанинг илк тушунчаларини XX асрда М.М. Бахтин “Ҳаракат фалсафасига кириш” («К философии поступка») қўлёзмасида 1921-24 йилларда кўрсатиб ўтган эди.

Четлашган *cogito* фалсафасининг назарий тафаккури ўрнига Бахтиннинг фикрига кўра оламни ҳамда фалсафа мавзусини янгича тушунишни берадиган “*иштирокли* тафаккур”ни қўйиш зарур[7]. Иштирокли тафаккур ҳаётга мансуб бўлиб, бу тафаккур учун ҳаёт ундан ташқари турмайди, балки у ҳаёт билан чамбарчас боғлиқдир. Бундай тафаккур сифатида содир этилаётган ҳаётга бевосита боғланган шахс тафаккури, муайян инсоннинг ҳаракат тафаккури юзага чиқади. Тафаккур фақатгина ҳис этувчи субъектдан узилиши, балки ҳаётий аниқ субъектдан узиб қўйилиши мумкин эмас, чунки бу доимо ҳаракат, муайцян инсоннинг тафаккур ҳаракатидир.тафаккур ҳаракатининг ўзи ҳақиқатан аниқдир. Ҳамда ҳақиқий ҳаётга йўл ҳаракатнинг ўз ичи орқали ўтади. У “ягона ҳаёт ҳодисага мансубдир”. Инсон ҳаётининг ҳаракати унинг аниқлигидаги барча қилмишлари, яъни инсоний ижтимоий олам ҳодисаси Бахтиннинг фикрига кўра фалсафий мулоҳазанинг бошланғич мавзуси бўлиши лозим.

МУХОКАМА

XX аср фалсафаси инсон ва унинг воқелиги тўғрисидаги фалсафий тафаккурнинг янги йўналишларини амалга оширишнинг турли шаклларини кўрсатиб берди.

Ижтимоий фалсафа ривожланиш учун Жил Делез фалсафаси янгича туртки берди. Делез ўзининг “Фарқланиш ва такрорланиш” («Различие и повторение») рисоласида баён қилган ўз концепциясида: “Эҳтимолий тажрибани эмас балки аниқлик (танлов, такрорланиш ва хоказолар) шартини излаш лозим” деб ёзади[8]. Фалсафий анъана танқидий таҳлилни эҳтимолий тажриба” шароитларини мавжуд шароитларга: олдин кечирилган ҳаётга ўрганишнинг олдиндан аниқ шаклларига ва хоказоларга бўйсундурган ҳолда аниқлашга йўллади. Аниқ тажриба эса бу доимо содир этиш тажрибаси, шу ерда ва ҳозир содир этиладиган тажриба, яъни инсоннинг аниқ ҳаёти, унинг ҳаракатлари бўлиб чиқадиган тажриба, инсон оламини ижтимоий оламни вужудга келтирадиган тажрибадир. *Муайян* содир этиш асоси аниқ тажрибанинг асослари бўлиши лозим. Бироқ муайянлик доимо аниқдир. Унинг асоси нимада. Унинг асоси доимо аниқлигида, лекин олдиндан маълум умумий аниқликдадир. Балки мазмуннинг аниқлигида эмас, ушбу олдиндан маълум аниқлик фарқланишдир.

Айнан фарқланиш тажрибани, содир этишнинг аниқлиги ва воқелигини, унинг шакллари ва натижалари аниқлигини намойиш этади

ХУЛОСА

Антропологик парадигманинг ижтимоий фалсафаси ижтимоийлик онтологиясига замон ғоясини киритмоқда: ижтимоийлик фақат доимий тикланиб турувчи ҳаёт ёки хатто мунтазам туғулувчи ҳаёт сифатидагина мавжуддир. Шунинг учун у ҳаётнинг вужудга келиши ва сақлаб туришни таъминловчи кучга муҳтождир. Тушунарли ҳаракат кучи мана шундай куч бўлиб юзага чиқади. Янги онтология замонни кашф этган ҳолда инсон олами мавжудлиги учун мавжудлик сингари аниқ бўлган мавжуд эмасликни кашф этмоқда. Шунинг учун ушбу онтология ҳам *o heon* парадигмасини асослаган Парменид анъанасидан, ҳам *cogito* парадигмасини бошлаб берган Декарт анъанасидан четлашмоқда.

REFERENCES

1. Илмий тафаккурнинг “парадигма” тушунчаси илмий ҳамжамият томонидан қабул қилинган эътиқодлар, қадриятлар, усуллар, техник воситалар, концептуал схемалар мажмуини белгилаш учун америкалик фан арихчиси ва файласуф Т. Кун томонидан (каранг. Структура научных революций. М., 1975)
2. Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С.117
3. Там же. С. 146. (Курсив Гоббса – В.К.)
4. Кант И. Соч. в 6 тт., т.4, ч.1. С.274. (Курсив Канта – В.К.)
5. Гегель. Философия права // Соч., т. VII, М.-Л., 1934. С.10.
6. Мумтоз ва номумтоз фалсафа таҳлилининг батафсил таҳлили
7. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., 1986. С.87.
8. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: «Петрополис», 1998. Пер. с фр. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. С.93
9. Б.Хусанов. Эстетик Тарбия Кластерининг Таълимий Асослари. Science and Education 1 (1)
10. Lutfillo AKHATOV, A Rasulov, O Mirzorakhimov, M Sharipov, F Ibrokhimov. The Outlookings of Religious and Sufism in Teaching of Abdurakhman Jamiy. ECLSS Online 2020a
11. Хўжаев, Д. Н. (2020). Алишер Навоий ижодида инсон ва унга бўлган муҳаббат. Academic Research in Educational Sciences, 1 (4), 266-275.
12. Усманов, М. А. (2020). Мифологизация ва мифологик тафаккур илмий ихтиролар асоси сифатида. Academic Research in Educational Sciences, 1 (4), 160-164.