



Journal Website

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 21, ISSUE 46



E-ISSN: 6140-2676

Tyrant against the Gods: A Critique of Hegel's Reading of Antigone

Hariri, Keyhan¹ | Nouri, Morteza²



1. Corresponding Author, Master Student, Department of Philosophy, Faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (k.hariri@mail.sbu.ac.ir)
2. Assistant professor, department of philosophy, faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

ABSTRACT

Hegel interprets Antigone as a conflict between two ethical forces, represented by Creon and *Antigone*. Creon, as a man, embodies human law and the gods of day, tasked with defending the city, while Antigone, as a woman, represents divine law, the gods of underworld, and the family. This article challenges Hegel's reading by analyzing the divine laws. First, divine laws are not confined to the family; their observance is the duty of all humans. Second, there is no opposition between old and new gods in *Antigone*—all deities support Polynices' burial. Third, Thebans favor the burial, making the opposition between city and family inaccurate. Fourth, Antigone does not conform to a gendered dichotomy but transcends traditional femininity through a conscious political act. Finally, Creon is a tyrant whose actions are condemned by both the gods and the people. The true conflict is between tyranny and the divine.

Keywords: Antigone, Pathos, Family, City, Hegel, divine and Human law

Received: 2025/04/08 - Received in revised form: 2025/07/11 - Accepted: 2025/07/06 - Published online: 2025/09/25

□ Hariri, K; Nouri, M. (2025). Tyrant against the Gods: A Critique of Hegel's Reading of Antigone, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 46(2), 232-256.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.516661.1837>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

In Hegel's view, the heart of tragedy lies in the clash between two ethical forces, each justified in its own right but ultimately one-sided. He believed that the characters in a tragedy don't act out of personal choice but are instead propelled by a powerful *πάθος* (*pathos*)—a kind of righteous, compelling force that grips the heart. In Hegel's framework, a collision between such powerful *πάθη* (*pathē*) was always heading toward an ultimate reconciliation. He understood *Antigone* through this exact lens, identifying a central conflict between two deeply felt duties. You have *Antigone*, whose *pathos* compelled her to act for her family and the nether gods, against *Creon*, whose own *pathos* was tied to the public good and the laws of the state. From this viewpoint, the tragic end comes not because one is mistaken, but because both are right in their own way, and their inability to see beyond that single perspective brings about their mutual destruction.

This article takes issue with Hegel's reading. By looking closely at the nature of divine law in the play, it deconstructs the four key oppositions that Hegel identifies: family vs. city, divine vs. human, old gods vs. new gods, and woman vs. man. The central argument here is that the real conflict in *Antigone* is not between two justifiable positions, but between a tyrant and the gods themselves.

To properly critique Hegel's interpretation, we first need to grasp two divine laws that are absolutely central to the play: showing respect for the dead and knowing one's human limits. The duty of burial wasn't just a private family matter; it was a divine command placed on everyone. As *Claudius Aelianus* points out, Athenian law demanded that "whoever comes across the unburied corpse of a human being must unconditionally sprinkle earth upon it and bury it facing west" (Ael. VH 5.14). While the city wouldn't hold funeral rites for a traitor, it never had the power to forbid burial entirely or to desecrate a body. To do so was seen as barbaric and went against common Hellenic customs. We see in *Sophocles' Ajax* how *Odysseus*, though an enemy of *Ajax*, argues for his burial on the grounds of justice and divine law, showing that this obligation goes far beyond family ties.

Knowing one's place is also a cornerstone of Greek thought, a concept wrapped up in the idea of *ὑβρις* (*hubris*). For the Greeks, any prideful attempt by a mortal to cross their boundaries and step into the divine realm was a terrible offense that would surely bring down the punishment of the gods. Acting against divine law was tantamount to seeing oneself as a god, the kind of *hubris* seen in myths like those of *Niobe* and *Arachne*.

With this in mind, Hegel's claim that divine law belongs only to the family doesn't hold up. Universal principles, like the protection of a suppliant in a temple or the warning against *hubris*, had nothing to do with family structure. Even the act of burial wasn't strictly a woman's job; men typically handled the final stages. We can even see a hint of this in *Antigone's* own words. When she says, "His tomb and burying place I will contrive though but a woman" (Aesch. *Sept.* 1037-38), the phrasing implies that she is making a conscious choice to step beyond a role defined by her gender.

The supposed conflict between old and new gods doesn't hold up in the play either. When *Antigone* justifies her actions, she calls upon not only "Justice who lives with the gods below" (Soph. *Ant.* 451) but also *Zeus*, insisting that neither of them approved *Creon's* edict. The presence of *Tiresias*, a prophet of the "new" god *Apollo*, dismantles this dichotomy completely. He confirms that all the gods are offended by the unburied corpse and have stopped listening to prayers. The gods are not divided; they are in unanimous agreement that *Polynices* must be buried.



The idea that the city and the family are in opposition is similarly unfounded. The people of Thebes are actually on Antigone's side. Haemon tells his father, "the whole town is grieving for this girl" (Soph. *Ant.* 693). The citizens feel she deserves honor for her pious deed. She never broke a law of the city, and the city itself doesn't stand against her. The real tension is between Creon and the will of his own people.

Finally, Antigone's character simply doesn't fit into the neat gendered box Hegel proposes. Her act isn't instinctual; it's a deliberate, political move that pushes her beyond the traditional female role. By burying her brother, she steps directly into the public, masculine world. She counters Creon's public proclamation (κήρυγμα) by calling for her own deed to be publicly announced (κηρύξις) and actively seeks heroic fame (κλέος), an ambition typical of Homeric heroes. Her action is a direct rebellion against the male-female binary, a system that Ismene accepts when she refuses to fight with men.

Creon himself is far from the justified representative of the state that Hegel paints. He shows his true colors as a tyrant when he tells Haemon he should rule the land for himself, not for others. His behavior is a textbook case of hubris. He ignores what his people want, openly defies the gods, and speaks cruelly to Tiresias, Apollo's own prophet. To an Athenian audience, a man so drowning in pride would have no claim to being right. His decree is not a true law (νόμος) but simply an edict (κήρυγμα) because it is not backed by divine will, which is where all human laws in classical Athens got their legitimacy. There can be no real conflict between human and divine law, because a human command only becomes a law when it aligns with divine principles.

To conclude, the struggle in *Antigone* is not the Hegelian tragedy of two partial goods. It is a much starker story about a tyrant's pride. It's about a man who disrespects the gods and is made to pay the ultimate price for his impiety. The play serves as a powerful religious warning to always adhere to divine laws. As Sophocles says in the final lines: "Great words by men of pride bring greater blows upon them" (Soph. *Ant.* 1350-1).

References

- Benvidi, F. and Sojoodi, F. (1391). The Reflection of Hegel's Thought in Sophocles' Antigone. *Journal of Fine Arts: Performing Arts & Music*, 17(1), 47-54.
- Aeliani. (1974). *Varia Historia* (M. R. Dilts, Ed.). Teubner.
- Aeschylus. (2013). *Aeschylus II: The Oresteia*. (D. Grene & R. Lattimore, Eds.). The University of Chicago Press.
- Bowen, A. J. (Ed. & Comm.). (2013). *Aeschylus: Suppliant Women*. Oxbow Books.
- Bowra, C. M. (1944). *Sophoclean Tragedy*. Oxford University Press.
- Euripides. (1988). *Electra* (M. J. Cropp, Ed., Trans., & Comm.). Oxbow Books.
- Euripides. (1997). *Ion* (K. H. Lee, Trans., Intro., & Comm.). Aris & Phillips Ltd.
- Finglass, J. (Ed., Trans. & Comm.) (2011). *Sophocles: Ajax*. Cambridge University Press.
- Griffith, M. (Ed.). (1999). *Sophocles: Antigone*. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (E. S. Haldane, Trans.; Vol. 1). University of Nebraska Press.
- Inwood, M. (Trans., Intro., & Comm.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Karakantza, E. D. (2023). *Antigone*. Routledge.
- Kaufmann, W. (1983). *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press.



- Kitto, H. D. F. (2003). *Greek Tragedy: A Literary Study*. Taylor & Francis e-Library. (Original work published 1939)
- Mills: J. (1987). *Woman, Nature and Psyche*. Yale University Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Pinkard, T. (Ed., & Trans.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Rosivach, V. J. (1983). *On Creon, Antigone and Not Burying the Dead*. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 126(3/4), 193–211.
- Sophocles. (2003). *Theban Plays*. (P. Meineck & P. Woodruff, Trans., Intro., & Notes). Hackett Publishing Company.
- Whitman, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Harvard University Press.





وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۱، شماره ۲، پیاپی ۴۶



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

خودکامه در برابر خدایان: نقدی بر خوانش هگل از آنتیگونه

کیهان حریری^۱ | مرتضی نوری^۲



۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
(k.hariri@mail.sbu.ac.ir)
۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

چکیده

هگل نمایش آنتیگونه را تعارض دو نیروی اخلاقی می‌داند که کرئون و آنتیگونه نماینده آن‌ها هستند. کرئون به عنوان مرد نماینده قانون انسانی و خدایان آفتاب است که وظیفه دفاع از شهر را به عهده دارد، و آنتیگونه به عنوان زن نماینده قانون الهی، خدایان سایه و خانواده است. در این مقاله با بررسی دو قانون الهی استدلال می‌کنیم که خوانش هگل از آنتیگونه دچار خطاست. نخست، قوانین الهی منحصر به خانواده نیستند و پاسداری از آن‌ها وظیفه همه انسان‌هاست. دوم، هیچ تقابلی میان خدایان قدیم و جدید در آنتیگونه وجود ندارد؛ خدایان همگی حامی دفن پولونیکس‌اند. سوم، مردم تبای موافق دفن پولونیکس‌اند و تقابل شهر و خانواده نادرست است. چهارم، آنتیگونه از تقابل زن و مرد پیروی نمی‌کند، از حدود زنانه خود فراروی کرده و آگاهانه کنشی سیاسی انجام می‌دهد. در نهایت، کرئون خودکامه‌ای است که اعمالش از سوی خدایان و مردم ناپسند شمرده می‌شود و تقابل آنتیگونه تقابل خودکامه و خداست.

کلیدواژه‌ها: آنتیگونه، پاتوس، خانواده، شهر، قانون الهی و انسانی، هگل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

□ حریری، کیهان؛ نوری، مرتضی؛ (۱۴۰۳) خودکامه در برابر خدایان: نقدی بر خوانش هگل از آنتیگونه، *جاویدان خرد*، ۴۶ (۲)، ۲۳۲ - ۲۵۶.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.516661.1837>



This is an open access article under the terms of the Creative Commons tribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

هگل در آثار مختلفی به آنتیگونه پرداخته است. او آنتیگونه را «یکی از متعالی‌ترین و از هر نظر باشکوه‌ترین آثار هنری تمام اعصار» می‌نامد (Hegel, 1975: 464). نیز، «آنتیگونه الهی» را «باشکوه‌ترین چهره‌ای که تا کنون بر زمین ظاهر شده است» می‌داند (Hegel, 1995: 441). آنتیگونه چه در نظریه تراژدی، چه در سیر پدیدارشناختی روح برای هگل حیاتی است. در نگاه هگل تراژدی تعارض دو نیرویی است که گرچه هر یک خیرند، اما یکجانبه‌اند. کنش هر دو طرف تعارض دارای توجیه است و این تعارض نه برخاسته از اصل حقیقت، که از کنش فرد است. هگل در نهایت معتقد است این تصادم ضرورتاً به آشتی منجر می‌شود. این همانند مسیری است که در سیر پدیدارشناختی روح نیز طی می‌شود و هگل آن را منطق تاریخ می‌داند.

آنتیگونه برای هگل تقابل دو نیرو است: آنتیگونه به عنوان زن نماینده خدایان سایه (خدایان قدیم یا خدایان زیرین)، و نگاه او تنها معطوف به خانواده و قوانین آن است. در نظر هگل قوانین الهی منحصر در خانه است. در مقابل، کرئون به عنوان مرد نماینده خدایان آفتاب (خدایان جدید یا خدایان آسمان) است که معطوف به قوانین انسانی و شهر است. وظیفه کرئون به عنوان رئیس شهر تنها حفاظت از شهر و قوانین انسانی است. جسد پولونیکس، خائنی که به شهر خود حمله کرده، در آنتیگونه محل نزاع این دو نیرو است: از سویی آنتیگونه به عنوان خواهر وظیفه مقدس تدفین را به عهده دارد و از سوی مقابل کرئون به عنوان رئیس شهر تدفین خائنین را به ضرر شهر می‌داند و آن را ممنوع اعلام می‌کند. هر دو طرف محق، اما یکجانبه‌اند و این به سقوط هر دو می‌انجامد.

ما با بررسی دو قانون «احترام به اجساد مردگان» و «التزام به حدود انسانی» نشان می‌دهیم هر چهار تقابل هگل، یعنی خانواده و شهر، امر الهی و انسانی، خدایان قدیم و خدایان جدید، و زن و مرد در آنتیگونه اشتباه است. ما به طور کلی منکر این تعارضات در نمایش‌های یونان نیستیم و مخالفتمان فقط با چنین خوانشی از آنتیگونه است.

در انتها به نحو مختصر نشان می‌دهیم که تقابل آنتیگونه بین پادشاهی خودکامه و خدایان است و در این تقابل امکان محق بودن طرفین وجود ندارد.

۱. تفسیر هگل از آنتیگونه

هگل در درسگفتارهای زیبایی‌شناسی به طور پراکنده آنتیگونه سوفوکلس را تحلیل می‌کند و آن را شاهدهی برخی از ادعاهایش می‌گیرد.^۱ نخستین باری که او از آنتیگونه سخن می‌گوید در بخش «ایده زیبایی هنری یا امر

۱. هائو معتقد است یکی از دلایلی که هگل به آنتیگونه توجه کرده، مسئله انقلاب فرانسه و پرورش مفهوم «فردیت در شهروندان به‌جای محدودیت در خانواده» است (Hao, 2020: 1099).



عالی» است. از نظر هگل در یک نمایش ایدئال «هر یک از دو سوی مخالفی که تعارضات [آن‌ها را] آشکار می‌کنند همچنان باید مُهرِ امر ایدئال را بر خود داشته باشند و لذا نباید فاقدِ عقلانیت و توجیه باشند» (Hegel, 1975: 220). کنش دراماتیک اساساً کنشی است که برخورد ایجاد می‌کند (Ibid: 1166). دو سمت متعارض فارغ از اختلافشان، باید «حقیقتی ذاتی در خودشان داشته باشند تا به عنوان امر ایدئال تعیین یافته ظاهر شوند» (Ibid: 220). پس تعارض در اینجا «نیرو^۱ در مقابل نیرو» یا خیر در مقابل خیر است.^۲ نیروهایی که در نمایش با یکدیگر رقابت می‌کنند ذاتاً معقولند، بر قلب انسان تسلط دارند و انسان چاره‌ای جز پذیرششان ندارد. این نیروها انگیزه کنش‌اند و «به طور پیوسته به خود تحقق می‌بخشند» (Ibid: 220). هگل بلافاصله آنتیگونه را مثال می‌زند (Ibid: 220-1). از یک سو، کرئون به عنوان رئیس شهر فرمان می‌دهد که جسد پولونیکس به خاطر خیانت دفن نشود. «این فرمان حاوی یک توجیه بنیادین است؛ یعنی تأمین رفاه کل شهر» (Ibid: 221). از سوی دیگر، آنتیگونه تحت تأثیر نیروی اخلاقی دیگری تاب نمی‌آورد که جسد برادرش طعمه پزندگان شود و تحت تأثیر «عشق مقدسش» فرمان کرئون را نقض می‌کند. «انجام ندادن وظیفه تدفین خلاف حرمت خانوادگی است» (Ibid: 221).

این نیروهای متعارض ذاتاً موجه‌اند چون هر دو نیروهای مثبت‌اند، اما در کنار آن‌ها نیروهایی منفی نیز وجود دارد. منفی بودن این کنش‌ها بدین خاطر است که هر طرف فقط خود را در نظر می‌گیرد و مثبت بودن طرف مقابل را انکار می‌کند (Ibid: 1196). کنش تراژیک هم مشروع است هم قابل سرزنش (Ibid: 1198). هگل گوشزد می‌کند که ما با منفی مطلق سروکار نداریم؛ چرا که «منفی مطلق در ذات خود کسل‌کننده و یکنواخت است و لذا یا ما را بی‌مایه می‌گذارد، یا ما را از خود می‌راند» (Ibid: 222). او معتقد است «شیطان به عنوان شخصیت منفی، از حیث زیبایی‌شناختی کارکردی ندارد» (Ibid: 222). پس ترسیم تعارض خیر و شر نمی‌تواند هنر اصیل تلقی شود و «شاعران و هنرمندان بزرگ عصر باستان هرگز ما را با نمایش پلیدی و تباهی روبرو نمی‌کنند» (Ibid: 222).^۳ هگل این نیروی مثبت را پاتوس (πάθος) می‌نامد (Ibid: 232). پاتوس شوق است؛ اما در یک معنای برتر. «برای مثال، عشق خواهرانه مقدس آنتیگونه پاتوس یونانی است. پاتوس به این معنا یک نیروی ذاتاً موجه بر قلب

۱. Power؛ همانطور که در ادامه مشخص می‌شود، هگل تأکید بسیاری بر مفهوم «نیرو» دارد. این تأکید برپایه تلقی خاص هگل از خدایان یونان است. در نگاه او خدایان یونان نه به عنوان افراد، که به عنوان نیروهای کیهانی شناخته می‌شوند. همانطور که در ادامه بیان می‌شود، این دو نیرو نمایانگر دو گروه از خدایان‌اند. برای مطالعه بیشتر نک: توشار، ۱۳۹۷. اوتو نیز از محققینی است که با این خوانش از خدایان یونان موافق است (نک: اوتو، ۱۳۹۶). برای مطالعه در مورد قائلین به هر یک از این نظریات نک: Konaris, 2016.

۲. کافمن معتقد است ریشه تراژدی در /یلید است که پهلوانان در مقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند و هیچ‌یک از آنان شر نیست (Kaufmann, 1968: 207). البته کافمن دلایل دیگری نیز برای این ادعای خود اقامه می‌کند (Ibid: 137-43).

۳. همچنین نک: Hegel, 1975: 1212-3.

۴. هگل این واژه را ترجمه‌ناشده به کار می‌برد و بدین خاطر ما نیز اصل واژه را نقل می‌کنیم.



است. ... پاتوس مرکز اصلی و حوزه حقیقی هنر است» (Ibid: 232). به طور خلاصه، او معتقد است در نمایش‌ها ما با دو پاتوس متعارض روبرویم که هر یک دارای درجه‌ای از عقلانیت است؛ هیچکدام از طرفین مطلقاً منفی نیست و هنر اصیل این گونه خلق می‌شود. طبق بیان هگل «درام انحلال یکجانبه گرایی این نیروهاست» (Ibid: 1163) و آنتیگونه نمایانگر این یکجانبگی است. از آنجا که هم کرئون و هم آنتیگونه یکجانبه پیش می‌روند، هر دو مجازات می‌شوند (Ibid: 471). هدف نمایش آن است که میان این دو کنش آشتی^۱ ایجاد کند، چنانکه «در نهایت تعارضات ملغی می‌شود و وحدت بازیابی می‌شود» (Ibid: 1166). این حل و فصل تعارض به عنوان ضرورتی از خود تعارض حاصل می‌شود و لازمه نمایش است^۲ (Ibid: 1169, 1193). به این مسئله در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت.

نکته دیگری که در تفسیر هگل از آنتیگونه مهم است تقسیمی است که او میان خدایان قدیم و جدید در یونان انجام می‌دهد^۳ (Ibid: 458ff). در آغاز با خدایانی طبیعی و عموماً وحشی روبرویم (Ibid: 459) که خدایان فاقد خرد سیاسی‌اند. جنبه مهم خدایان قدیم آن است که به «حق وضعیت‌های خانوادگی» مربوط‌اند (Ibid: 463). هگل بدین خاطر خدایان قدیم را ناظر بر طبیعت و در مقابل «قانون عمومی و حق اجتماع» می‌داند. او پیوندی میان خانواده و طبیعت از سویی، و شهر و اجتماع از سوی دیگر می‌یابد. خدایان طبیعت-خانواده در مقابل خدایان شهر- اجتماع قرار دارند و تقابل این خدایان ضروری است (Ibid: 465). او ایومنیدس را مثال این تقابل می‌داند (Ibid: 463). هر یک از این خدایان مدافع نظم اخلاقی‌اند: ایومنیدس به عنوان خدای قدیم مدافع طبیعت و خانواده است و در مقابل، آپولون، خدای جدید، مدافع نظم اخلاقی دیگری است (Ibid: 463-4). هگل در ادامه بیان می‌کند: «همان تعارض، هر چند کاملاً به احساس و کنش انسانی منتقل شده، در آنتیگونه، یکی از متعالی‌ترین و از هر نظر باشکوه‌ترین آثار هنری تمام اعصار، ظاهر می‌شود» (Ibid: 464).

پاتوس آنتیگونه به عنوان خواهر «وظیفه نسبت به برادر» و «عشق درونی خانوادگی» است. در مقابل، پاتوس کرئون به عنوان فرمانروا «رفاه جامعه» است. بدین جهت، آنتیگونه به عنوان زن در مقابل کرئون به عنوان مرد قرار می‌گیرد. فرمان کرئون «صرفاً معطوف به خیر عمومی» است. در اینجا تقابلی میان دو دسته از صفات پدید

1. reconciliation

۲. استلر با استدلال هگل مخالف است. او بیان می‌کند این تعارض در ذات قانون ریشه دارد که از سویی ساخته ماست و از سوی دیگر نمی‌توان از آن سرپیچی کرد (Stahler, 2007: 145). ما از یک سو قانون‌گذاریم و از سویی دیگر تابع قانون (Ibid: 138). اگر به آشتی قائل باشیم، گویی این تناقض موقتی است (Ibid: 141). استلر تناقض آنتیگونه را حل‌ناشدنی می‌داند (Ibid: 153).

۳. ما از تقریر کامل نظر هگل صرف نظر می‌کنیم و تنها به جنبه‌های اساسی‌تر می‌پردازیم. برای مثال، او از سه دسته خدایان سخن می‌گوید اما این مسئله در استدلالش تأثیرگذار نیست.



می‌آید: زن در مقابل مرد، خانواده در مقابل شهر، امر انسانی در مقابل امر الهی و خدایان قدیم در مقابل خدایان جدید. پاتوس آنتیگونه اجازه نمی‌دهد از فرمانِ کرئون پیروی کند؛ او وظیفه مقدس دفن را انجام می‌دهد و برای این کار به خدایان جهان زیرین متوسل می‌شود (Ibid, 464).

هگل در بخش سوم، هنرِ رمانتیک، به نمایش یونانی بازمی‌گردد (Ibid: 1158ff). او معتقد است در یک تراژدی افراد نه به عنوان «مجموعه ویژگی‌هایی که به صورت جداگانه توسعه یافته اند»، بلکه بر اساس «طبیعت ذاتی شان» رفتار می‌کنند (Ibid: 1194). به این معنا که «صرف زندگی شخصی فرد ناپدید می‌شود» و فرد بر پایه «نیروهای ماهوی و مستقلاً موجه» رفتار می‌کند (Ibid: 1194-5). فردیت فرد در پاتوس او حل می‌شود و کنش فرد بر اساس نقشی است که می‌پذیرد. قهرمانان نمایندگان فردی نیروهای ذاتی ای‌اند که بر زندگی انسانی حکمفرمایند (Ibid: 1206). زن نماینده نیروهای طبیعت است و مرد نماینده نیروهای جامعه.

امر الهی، یا امر حقیقی، فی حد ذاته تعارضی ندارد (Ibid: 1197). امر الهی نظم اخلاقی است که بر جهان حاکم است اما از آن جا که قلمرو جهان واقعی تابع اصل جزئی سازی^۱ است، نیروی اخلاقی نیز جزئی می‌شود. به بیان هگل «نیروهای اخلاقی، مانند عاملان، در قلمرو خودشان و ظهور جزئی شان متفاوت می‌شوند» (Ibid: 1195). این نیروها چونان اهداف متعارض پاتوس انسانی لحاظ می‌شوند و هماهنگی خود را از دست می‌دهند. او می‌نویسد:

ذات همانا وحدت این دو [قانون الهی و انسانی]^۲ است؛ اما فعل صرفاً قانونی را در مقابل قانونی دیگر به عمل آورده است. اما چون در ذات با این [قانون دیگر] پیوند خورده است، تحقق یکی [از این قوانین] آن [قانون] دیگر را فرامی‌خواند^۳ (§۴۶۸).

نیروها گرچه در اصل تعارضی ندارند، در کنش فرد دچار تقابل می‌شوند. این کنش ضرورتاً پاتوس مخالف را برمی‌انگیزد و «منجر به تعارضات اجتناب‌ناپذیر می‌شود» (Hegel, 1975: 1196). اما این تعارض تنها مختص به جهان واقعی است و نمی‌تواند «به عنوان جوهر واقعیت یا آنچه که حقیقتاً واقعی است باقی بماند» (Ibid: 1197). لذا همانطور که ظهور تعارض در جهان واقعی ضروری است، حل و فصل آن نیز ضروری است. تنها با حل و فصل این تعارض است که عدالت ابدی حکمفرما می‌شود. «جوهر و وحدت زندگی اخلاقی تنها با سقوط برهم زنده آرامش نظم اخلاقی بازایی می‌شود» (Ibid: 1197). اهداف طرفین گرچه موجه، اما یکجانبه است و فرد یکجانبه نگر در پایان تراژدی جایی ندارد و محکوم به سقوط است. برای از میان رفتن یکجانبگی ضروری است

1. particularization

۲. این افزوده از ما است نه مترجمین.

۳. تمام نقل قول‌های پدیدارشناسی روح ترجمه مسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی است (هگل، ۱۴۰۰: ۳۱۴).

۴. ارجاعات به پدیدارشناسی روح بر اساس تصحیح پینکارد است (2018).



که فرد از میان برود (Ibid: 1217). با فدا شدن فرد، در نهایت آشتی است که به عنوان امر حقیقی به تحقق می‌رسد (Ibid: 1197, 1199).^۱

این دوجانبگی امر حقیقی در پدیدارشناسی روح نیز به تصویر کشیده شده است. هگل بیان می‌کند صورت زندگی یونانیان زندگی اخلاقی عرفی به نحو بی‌واسطه است (S440). بدین معنی که هر فرد کل را درون خودش بازنمایی می‌کند و فاصله‌ای میان فرد و شهر وجود ندارد.^۲ این صورت زندگی حاوی نظم خودانگیخته و زیبا است چون تمایزی میان قالب آگاهی و قالب روح وجود ندارد.^۳ اما این تمایز با پرورش فرد بازاندیش رؤیت پذیر می‌شود (پینکارد، ۱۴۰۰: ص ۱۹۷). این یکپارچگی (یا به بیان هگل آزادی) با آنتیگونه دویاره می‌شود: روح برای به دست آوردن دانشی از خود مجبور است مرحله اخلاقی عرفی را پشت سر بگذارد. کشف فرد (خودآگاهی) نتیجه اجتناب‌ناپذیر این مرحله روح است.^۴ فرد با کشف خود ضرورتاً فاصله‌اش را با شهر درمی‌یابد. اما این کشف همراه با معضلی است: هر یک از افراد مدعی بازنمایی کل‌اند در حالی که چنین نیست. دویارگی روح بسیط اولیه به بیان هگل با «کنش» روی می‌دهد:

روح در حقیقت بسیطش آگاهی است. ... کنش این [روح] را به جوهر و آگاهی از این جوهر تقسیم می‌کند؛ و جوهر را نیز همچون آگاهی تقسیم می‌کند. جوهر به مثابه ذات کلی و غایت کلی، در مقابل خودش و در مقام فعلیت تکین شده قرار می‌گیرد (S443).

اینوود در شرح این دویارگی چنین می‌گوید: «از آنجا که کنشگر باید از جوهر اخلاقی‌ای آگاه باشد که بدان خاطر عمل می‌کند، شکافی میان جوهر و آگاهی از آن ایجاد می‌کند. ... آگاهی جوهر را نیز به دو «توده»^۵ تقسیم می‌کند: قانون انسانی شهر و قانون الهی خانواده. فرد خودآگاه خود را به یکی از این قوانین اختصاص می‌دهد و دیگری را نادیده می‌گیرد» (Inwood, 2018: 443). قانون انسانی‌ای که در اینجا مطرح می‌شود متناظر با قانون خدایان جدید در درسگفتارهای زیبایی‌شناسی، و قانون الهی متناظر با قانون خدایان قدیم است.^۶

۱. برای مطالعه بیشتر درباره آشتی در تراژدی نک: یانگ، ۱۳۹۵: ۱۹۷-۲۰۳.

۲. بنویدی و سجودی بیان می‌کنند: «این آزادی [همه‌انگی فرد با شهر] نوعی یکپارچگی فرد با کل است. میهن و مدینه برای شهروند باستان یک شیء نیست، واقعیتی زنده است. این زندگی هنوز دچار شقاق نشده است. فرد در برابر دولت قرار ندارد. چندان که فرورفته در خویش، سعادت خود را در عقبی جست‌وجو کند» (بنویدی و سجودی، ۱۳۹۱: ۴۸). هگل بیان می‌کند که برای یک یونانی همه‌چیز شهر است (نک: Sourvinou-Inwood, 1989: 137).

۳. برای تمایز بین قالب آگاهی و روح نک: پینکارد، ۱۴۰۰: ۱۹۲-۱۹۵.

۴. نک: Inwood, 2018: 442.

5. masses

۶. البته، ما در مقاله چنین لحاظ نکردیم و این دو را دو تقابل مختلف در نظر گرفتیم؛ چرا که هگل در پدیدارشناسی روح صراحتاً از تقابل قانون الهی و انسانی سخن می‌گوید و این همانی قانون انسانی با خدایان جدید افزوده ما به متن بر اساس درسگفتارهای زیبایی‌شناسی است.

کوتاه سخن، فرد آگاه امر حقیقی را با انتخاب یکی از قوانین و نفی قانون دیگر دویاره می‌کند و مدعی می‌شود بازنمایاننده کل است و طرف مقابل حقی ندارد. آنتیگونه نمایشی است که در آن طرفین ادعا می‌کنند تنها خودشان در حال سخن گفتن از کل‌اند؛ حال آن که رویکردشان یکجانبه است و طرف مقابل را به عنوان بازنمایاننده کل به رسمیت نمی‌شناسند. چنان‌که پینکارد (۱۴۰۰: ۱۹۸) بیان می‌کند: «آنتیگونه در عمل با قرار دادن خویش در موضعی «مافوق» طرفین تقابل، خودش را در وضعی قرار می‌دهد که به همان شکل در تقابل با دولت‌شهر است، موضعی که در آن او باید خودش تصمیم بگیرد که کل، یعنی اجتماع، حقیقتاً او را ملزم به چه کاری می‌کند».^۱

همانطور که بیان شد، در اینجا با دو قانون مواجهیم: ۱- قانون انسانی؛ چنانکه هگل می‌گوید «جماعت، [یعنی] قانون والاتری که آشکارا در [زیر نور] آفتاب معتبر است، زنده بودن بالفعل خویش را در حکومت دارد، که در آن این [جماعت] فرد است» (۴۵۴). ۲- قانون الهی «که بر خانواده حکمفرماست، به نوبه خود در بطن خویش واجد تفاوت‌هایی است که رابطه شان [با یکدیگر] حرکت زنده فعلیت این [قانون] را برمی‌سازد» (۴۵۵).^۲ مرد گرچه در خانواده پرورش یافته، اما از قانون الهی عبور می‌کند و «به قانون انسانی راه می‌یابد»؛ اما زن سرپرست خانه شده و «نگهبان قانون الهی می‌ماند» (۴۵۸). بدین گونه زن با خانه و قانون الهی، و مرد با شهر و قانون انسانی گره می‌خورد. تمایز مهمی که می‌توان میان این دو قانون گذاشت آن است که امر زنانه تنها بر پایه غریزه است نه تأمل آگاهانه در حوزه عمومی (Karakantza, 2023: 110)؛ چنان‌که هگل بیان می‌کند:

امر زنانه، در مقام خواهر، دارای والاترین دل‌خواهی در مورد ذات اخلاقی عرفی است؛ این به آگاهی [از این ذات] و به فعلیت این ذات دست نمی‌یابد، زیرا قانون خانواده ذات درخودباش و درونی‌ای است که در [روشنای] روز آگاهی قرار ندارد، بلکه احساس درونی و امر الهی بیرون از فعلیت باقی می‌ماند (۴۵۶).
لذا طبق استدلال هگل، تصمیم آنتیگونه برای دفن برادرش کنشی آگاهانه نیست. این طریقی است که خانواده برای یادآوری مرده برمی‌گزیند. خانواده عضو مرده‌اش را رها نمی‌کند و «خویشاوند خود را به عقد دامن زمین، این فردیت فناپذیر عنصرین، درمی‌آورد» (۴۵۱). لذا تدفین از وظایف ضروری خانواده است (هولگیت، ۱۴۰۲: ۲۰۶).

بطور خلاصه، هگل در مورد آنتیگونه چند ادعا مطرح می‌کند: آنتیگونه به عنوان زن نماینده خانواده، امر الهی و خدایان قدیم است. در مقابل کرئون به عنوان مرد نماینده شهر، امر انسانی و خدایان جدید است. هر دو بر اساس پاتوس عمل می‌کنند؛ لذا فردیت هیچکدام در کنششان نقشی ندارد. نیروی اخلاقی ذاتاً تعارضی ندارد و به خاطر تشخیص آن در افراد، اهداف مختلفی پدید آورده و به تعارض می‌رسد و این تقابل در آنتیگونه

۱. ترجمه از سینا سیاهپوش است. تأکیدها از پینکارد است.

۲. همچنین نک: 446-8 §



به عنوان تعارض قانون الهی و انسانی به تصویر کشیده می‌شود. کنش آنتیگونه و کرئون هر دو موجه و معقول است چرا که بر پایه پاتوس و نیروی اخلاقی است. لذا تقابل آنتیگونه و کرئون تقابل خیر با خیر است اما به همین خاطر که هر طرف «خیر» را یکجانبه دیده و با طرف مقابل مخالفت می‌کنند، گناهکار نیز هستند. این دو کنش در نهایت به آشتی می‌رسند و دیگر بار وحدت نخستین برقرار می‌شود.

۲. قوانین الهی

خدایان دارای قوانینی جاودان، نامتغیر و تخلف ناپذیرند. با کوچک‌ترین تخلف، فرد متخاطی مجازات خواهد شد و نمی‌توان خدایان را با لابه‌های ترحم برانگیز فریب داد (Aesch. Supp. 385-6).^۱ برای نقد تفسیر هگل از آنتیگونه لازم است به دو قانون الهی بپردازیم که در آنتیگونه نقشی حیاتی دارند: احترام به اجساد مردگان و التزام به حدود انسانی. قانون نخست طبق ادعای هگل مربوط به خدایان زیرین است و پاسداری از آن به عهده خانواده. قانون دوم اما میان تمام خدایان مشترک است و می‌توان شواهدی از هر دو سو آورد.

۱-۲. احترام به اجساد مردگان

جسد و به طور کلی مرگ در نظر یونانیان منبع آلودگی^۲ است.^۳ قانون مقدس خدایان را از نگاه کردن به مرده باز می‌دارد، چرا که با این کار چشم خدایان آلوده می‌شود (Eur. Hipp. 1437-9).^۴ جسد دفن نشده پهلونیکس توسط پرندگان به نزدیک قربانگاه‌ها برده می‌شود و بدین سبب ارتباط بین انسان و خدا ناممکن می‌شود. پرندگان پیام خدایان را منتقل نخواهند کرد؛ چون از خون مرده نوشیده‌اند (Soph. Ant. 1016-22).^۵ مرگ در معابد توهین به مقدسات است (Parker, 1983: 33). حتی تماس با جسد نیز باعث می‌شود فرد برای مدتی از معابد رانده شود (Ibid: 37-8). این امر باعث می‌شود دفن جسد برای یونانیان امری حیاتی تلقی شود. پارکر در این باره می‌نویسد: «حق تدفین برای افراد همانا با ضمانت‌های اجتماعی و مآورایی قدرتمندی حمایت می‌شد. قانون مشترک یونانیان با قوانین نانوشته و خدشه ناپذیر خدایان در اصرار بر این که حتی جسد یک دشمن پس از نبرد باید برای تدفین تحویل داده شود، موافق بود. یک وظیفه عمومی برای هر کسی که با جسد رها شده مواجه می‌شد - مثلاً، فرد غرق شده بر ساحل - وجود داشت که حداقل عمل نمادینی برای تدفین اجرا کند» (Ibid, 43-4). این

۱. ارجاعات به زنان پناهجو بر اساس تصحیح بوون است (2013).

۲. *Miasma*: میاسما آلودگی دینی نزد یونانیان است که با انجام فرآیند تطهیر از میان می‌رود.

۳. میاسمای پارکر از بهترین آثاری است که در آن به‌طور مبسوط در این باره بحث شده‌است. نک: Parker, 1983: 32-48.

۴. ارجاعات به هیپولوتوس بر اساس تصحیح فرگوسن است (1984).

۵. ارجاعات به آنتیگونه بر اساس تصحیح گریفیث است (1999).

عمل مخصوص به اعضای خانواده نیست و به تمام افراد محول شده است؛ چرا که اساساً وظیفه‌ای الهی است. چنان‌که کلاودیوس ایلینوس در کتاب تاریخ گوناگون بیان می‌کند: «این قانونی آتی است: هر کس با جسد دفن نشده یک انسان برخورد کند، بی‌قید و شرط باید بر آن خاک ریزد و [آن را] به سوی مغرب دفن کند»^۱ (Ael. VH 5.14).

یکی از مسائلی که برخی محققان به آن اشاره می‌کنند منع دفن دزدان معابد و خائنین در آتیکا است.^۲ طبق قانون «مجاز نیست کسی را که به جرم خیانت تبعید شده دفن کنند» (Thuc. I.138).^۳ اما مسئله بر سر آن است که آتیی‌ها اجساد اینان را «خارج از مرزهای آتیکا دور می‌انداختند» و درون شهر دفن نمی‌کردند (Parker, 1983: 46)، اما رها کردن جسد در ملاء عام در هیچ ایالتی رایج نبود (Ibid: 47-8).^۴ در واقع این قانون ربطی به منع دفن جسد ندارد؛ بلکه تنها منوط به اجازه دفن جسد در قلمرو شهر است. در واقع، تدفین مراسمی بود که به طور کلی توسط شهر تنظیم می‌شد.^۵ شهر اما از برگزاری مراسم تدفین برای خائنین و دزدان معابد امتناع می‌کرد؛ لذا تدفین در این شرایط عموماً به عهده خانواده فرد بود (Rosivach, 1983: 195). اما این بدین معنی نیست که شهر اجازه بدرفتاری با جسد را داشته باشد یا مراسم تدفین را ممنوع اعلام کند. همانطور که ویتمن اشاره می‌کند: «هر گونه سوءاستفاده خشونت آمیز از قدرت هوبریس است و با هر یک از معیارهای یونانی، منع دفن جسد خشونت به شمار می‌آید» (Whitman, 1951: 89) روسیواچ با طرح شواهد دقیقی نشان می‌دهد آزار رساندن به جسد (مانند رها کردن جسد برای طعام پرندگان) در نظر یونانیان عصر پریکلس کاری بربرانه محسوب می‌شد؛ حتی می‌توان گفت اگر کسی به مردگان دشمنان خود اجازه دفن ندهد برخلاف عرف مشترک یونانیان عمل کرده است (Rosivach, 1983: 200-1). فاتحان گرچه ملزم به دفن جسد دشمن نبودند، اما اجازه این کار را به دشمن می‌دادند^۶ (Ibid, 206).

در آژاکس، منلائوس آژاکس را دشمن می‌یابد گرچه او را دوست می‌پنداشت (Soph. Aj. 1052-4).^۷ بدین خاطر

1. νόμος καὶ οὗτος Ἀττικὸς. ὃς ἂν ἀτάφω περιτῇ σῶματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας.

۲. نک: Parker, 1983: 45-7; Rosivach, 1983; Griffith, 1999: 29-30; Karakantza, 2023: 17.

۳. برای شواهد بیشتر نک: Griffith, 1999, Introduction, n. 91.

۴. روسیواچ شواهد دقیقی از عدم دفن جسد نزد یونانیان می‌آورد و نشان می‌دهد گرچه در *یلیاد* آزار جسد بسیار رایج بود اما شواهد چندانی از این مسئله در ادبیات پس از آن نداریم (1983: 197-8).

۵. نک: Karakantza, 2023: 19. کاراکانتسا به پژوهش‌های محققین در این حوزه اشاره کرده‌است (Ibid: ch. 1, n. 16, 17).

۶. گاهی نیز خودشان مراسم تدفین برگزار می‌کردند. نستور در *ادیسه* بیان می‌کند اورستس پس از قتل کلوتمنتسرا و آیگیستوس، برایشان جشن تدفین برگزار کرد (Hom. Od. III.309-10).

۷. ارجاعات به *آژاکس* بر پایه تصحیح فینگلس است (2011).



دستور می‌دهد که جسد آژاکس دفن نشود تا طعمهٔ پرنندگان شود (Ibid, 1062-5). منلائوس به توسر، برادر آژاکس هشدار می‌دهد که در صورت دفن او، خودش نیز دفن خواهد شد^۱ (Ibid, 1089-90). همسرایان می‌پذیرند که احکام منلائوس خردمندانه است (Ibid, 1091)، اما به او توصیه می‌کنند بر مرده خشم نگیرد (Ibid, 1092). توسر باکی از تهدیدهای منلائوس ندارد و بیان می‌کند برادرش را دفن خواهد کرد (Ibid, 1108-10). او فرمان منلائوس را بی‌حرمتی (ἀτίμα, Ibid, 1129) به خدایان می‌داند. نزاع تا آنجا ادامه می‌یابد که آگاممنون نیز به پشتیبانی برادر خویش، منلائوس، برمی‌خیزد و او نیز اجازهٔ دفن جسد آژاکس را نمی‌دهد. در اینجا، ادستوس وارد می‌شود. او بر پایهٔ عدالت (Ibid, 1335, 1342, 1344)، احترام (Ibid, 1339, 1342) و قانون الهی (Ibid, 1343-4) به نفع تدفین آژاکس استدلال می‌کند (Finglass, 2011: 502). این ادعاها بنا به غرض شخصی نیست؛ چرا که ادستوس دشمن آژاکس بوده است (Soph. Aj. 1339-41). در نهایت، آگاممنون تدفین را می‌پذیرد (Ibid, 1362). در اینجا می‌بینیم که ادستوس هیچ نسبت خانوادگی‌ای با آژاکس ندارد - حتی دشمن او نیز هست - اما اصرار به برگزاری مراسم تدفین دارد. او حتی قصد دارد در مراسم تدفین مشارکت کند (Ibid, 1378-80) که نشان می‌دهد مراسم تدفین لزوماً وظیفهٔ اعضای خانواده نیست.^۲ از این بحث سه نکته حاصل می‌شود. اولاً، تدفین جسد وظیفه‌ای الهی است که منحصر به اعضای خانواده نیست، ثانیاً شهر حق ندارد دفن جسد هیچکسی را به طور کلی ممنوع اعلام کند و ثالثاً، احترام به جسد دشمن در نظر تمام یونانیان امری ضروری است.^۳

۲.۲. التزام به حدود انسانی

یکی از مسائل حیاتی برای یونانیان التزام به حدود انسانی است. غرور یا هوبریس برای یونانیان وحشتناک است. غرور مضمون تکراری بسیاری از اساطیر و نمایش‌های یونانی است. فردی که به حدود انسانی خود پایبند نباشد و بخواهد به قلمرو الهی تجاوز کند مجازات خواهد شد. عمل به خلاف خواست یا قانون خدایان نیز برای یونانیان به این معنی است که انسان خود را در حد خدایی دیده است و این نیز مصداق عدم التزام به حدود انسانی است. سربچی از قانون الهی نشانهٔ هوبریس است. در اینجا تنها دو مثال را در این باره نقل می‌کنم و از بازگویی دیگر مثال‌ها خودداری می‌کنم.

نیوبه همسر پادشاه تبا و دختر تانتالوس است. او ریشه‌ای الهی دارد اما خودش انسانی فانی است. او

۱. مشابه اتفاقی که برای آنتیگونه رخ داد.

۲. آخیلئوس بخشی از مراسم تدفین دشمن خویش، هکتور، را نیز به عهده می‌گیرد: او جسد هکتور را شسته، روغن زده و برای تدفین آماده می‌کند (Hom. Il. XXIV. 582-90).

۳. برای مثال، Thuc. IV.98.

دوازده فرزند داشت که همگی کشته شدند (Hom. II. XXIV.602-4). طبق روایت هومر، آپولون و آرتمیس فرزندان نیوبه را به این دلیل کشتند که نیوبه علیه ایتو، مادرشان، تحدی کرده بود و به تعداد فرزندان خود نسبت به ایتو می‌بالید. اوید اما او را مغرورتر نشان می‌دهد: او به نژاد خود افتخار می‌کند و پرستش ایتو را مورد تمسخر قرار می‌دهد و معتقد است او باید به جای ایتو مورد پرستش قرار گیرد (Ov. Met. VI.146-203). غرور نیوبه و مقایسه خود با خدایان عامل سرنگونی او شد.

آراخنه بافنده‌ای است که آتنا، الهه بافندگی، را به رقابت می‌طلبد. آتنا پس از مبارزه اثر آراخنه را تکه تکه می‌کند و او را به عنکبوت بدل می‌کند.^۱ آراخنه نماد کسی است که مغرور است و خود را در حد خدایان می‌داند. پنتئوس^۲، تانتالوس، سیزیفوس، بلورفون، فائتون و لوکائون اساطیری با مضمون مشابه‌اند. تمام این اساطیر روایت فردی است که در مقابل خدایان قد علم کرد، به حدود انسانی خود ملتزم نبود و در نهایت دچار عذاب خدایان شد. التزام به حدود انسانی قانونی است که دستور می‌دهد هرگز دچار هویریس نشویم تا بکوشیم از حدود انسانی خود فراتر رویم یا از قانون خدایان سرپیچی کنیم.

۳. نقد تفسیر هگل از آنتیگونه

۱-۳. عدم انحصار قانون خدایان در خانواده

هگل، و نیز برخی از محققین دیگر، معتقدند قانون خدایان منحصر به خانواده است (۴۵۵). به این معنی که «قوانین نانوشته [=قوانین الهی] بیشتر به مقدسات خانواده مربوط می‌شد» (Bowra, 1944: 100) و قوانین خانواده خصوصاً مربوط به «روابط اعضای خانواده» بود (Ibid: 100). این ادعا نادرست است. برخی از قوانین الهی تنها مربوط به روابط شهر است و هیچ ارتباطی به خانواده ندارد. برای مثال، مصونیت قضایی فردی که به معابد پناه برده است قانونی الهی است که ربطی به اعضای خانواده ندارد و قانونی مشترک بین تمام خدایان قدیم و جدید است.^۳ برخی از قوانین الهی اساساً امری فردی است و نمی‌تواند ارتباطی با خانواده یا شهر داشته باشد. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، خدایان از هویریس بیزارند و اگر کسی پا از حد انسانی خود فراتر گذارد، مرتکب خطا شده و مجازاتش قطعی است. قانون خودداری از غرور به هیچ طریق ارتباطی با روابط اعضای خانواده ندارد؛ چرا که

۱. اوید این داستان را در دگردیسی‌ها نقل کرده‌است (Ov. Met. VI.1-145).

۲. بورا مقایسه‌ای تطبیقی میان کرئون و پنتئوس (در زنان باکخوسی از ایوریپیدس) انجام می‌دهد تا نشان دهد عادلانه بودن یک عمل لزوماً به معنای متقیانه بودن آن عمل نیست (Bowra, 1944: 71-2).

۳. برای مثال، ادیپوس (در ادیپوس در کلنوس) به معبد ایومنیدس (خدایان قدیم) پناه می‌برد (Soph. OC 39, 42) و مردمان کلونوس حق ندارند او را به زور از معبد خارج کنند (Ibid., 176-7). در مقابل، کرئوتسا (در ایون) که مردمان در پی قتل اویند به معبد آپولون پناه می‌برد (Eur. Ion, 1282-3) چون «کشتن یک پناهنده [به معبد] خلاف قانون الهی (ὁ θεμῖς) است» (Ibid., 1257). برای شواهد بیشتر این قانون الهی نک: Hdt. II.113, V.71; Aesch. Supp. 189-90; Soph. OC 1179-80.



مربوط به تقابل اراده انسان و اراده خدایان است. هیچکدام از این قوانین ارتباطی ضروری با «خانواده» ندارند و نمی‌توان قوانین الهی را منحصر به قوانین خانواده دانست.

احتمالاً مدافعان تفسیر هگل از آنتیگونه بیان خواهند کرد که مقصود از قوانین الهی در اینجا قوانین خدایان قدیم است نه خدایان جدید.^۱ اما مصونیت فرد پناه برده به معابد، همانطور که بیان شد، گرچه قانون خدایان قدیم نیز هست، اما ربطی به قانون خانواده ندارد. همچنین، اگر طبق ادعای هگل تدفین را جزو قوانین خدایان قدیم در نظر بگیریم، باز هم تدفین برای یونانیان وظیفه زنان نیست و حتی منحصر به خانواده و حوزه خصوصی نیز نیست؛ چون تدفین به صورت کلی وظیفه شهر است. ما از تشریح جزئیات تدفین صرف نظر می‌کنیم؛ اما قدر مسلم آن است که بخشی از فرآیند تطهیر اجساد به عهده زنان بود و مرحله اصلی تدفین به عهده مردان.^۲ گرچه تدفین جسد خائن به عهده خانواده‌اش است و شهر مسئولیتی در قبالش ندارد، اما به این معنی نیست که تدفین اجساد وظیفه زنان است. در آژاکس دیدیم که توسر، برادر آژاکس عهده دار مراسم تدفین بود. مسئولیت تدفین کلوتمنسترا و آگیستوس نیز به عهده اورستس است (Hom. Od. III.309-10) نه الکترا. همچنین در ادیپوس در کلنوس می‌بینیم ایسمنه و آنتیگونه بخش نخستین تدفین ادیپوس را به عهده داشتند و بخش نهایی بر دوش تسئوس بود (Soph. OC 1579ff). آنتیگونه در هفت دشمن تبای بیان می‌کند: «با این که زنم، برای او [پولونیکس] قبری حفر می‌کنم» (Aesch. Sept. 1037-8). گرچه تدفین پولونیکس وظیفه آنتیگونه است، اما این از جهت زن بودنش نیست.^۳ تدفین اساساً مراسمی زنانه به حساب نمی‌آید. در بخش «آنتیگونه و فراروی از زنانگی» نشان خواهیم داد که اتفاقاً، آنتیگونه با دفن پولونیکس وارد حوزه عمومی شده و عملی مردانه انجام می‌دهد.

انحصار قوانین الهی (چه خدایان جدید، چه خدایان قدیم) به نهاد خانواده در نگاه یونانیان اشتباه است. از این مقدمه می‌توان چنان نتیجه گرفت که ضرورتی بر پاسداری از قوانین الهی برای زنان وجود ندارد. اساساً پاسداری از قوانین الهی در یونان امری جنسیتی نیست و «انسان» فارغ از جنسیتش موظف است قوانین تمام خدایان را پاس دارد.

۲-۳. عدم تقابل خدایان قدیم و جدید

اگر چه تقابل خدایان قدیم و جدید مضمون رایجی در فرهنگ یونان است، اما در آنتیگونه هیچگونه تعارضی میان خدایان قدیم و جدید وجود ندارد. شاهد هگل برای اثبات این ادعا بیت زیر است (Hegel, 1975: 464):

۱. نک: همین مقاله، ح. ۲۰.

۲. نک: Karakantza, 2023: 19.

۳. می‌توان با استدلال کاراکانتسا همراه شد که معتقد است وظیفه تدفین به عهده کرئون است؛ چون رئیس خانواده است و تمام مردان خانواده پولونیکس مرده‌اند (Karakantza, 2023: 19).



آنتیگونه: و نه الهه عدالت، که هم نشین خدایان زیرین است (Soph. Ant. 451)^۱

در این بیت آنتیگونه از خدایان جهان زیرین (خدایان قدیم) نام می‌آورد و هگل این را شاهی بر این مطلب می‌داند که آنتیگونه نماینده خدایان قدیم است. اما آنتیگونه چرا چنین می‌گوید؟ این سخن آنتیگونه پاسخی به پرسش کرئون است:

کرئون: آیا می‌دانستی که انجام این کار توسط فرمان منع شده است؟

آنتیگونه: می‌دانستم. چطور می‌توانستم ندانم؟ [فرمان] واضح بود.

کرئون: پس چطور جرئت کردی این قوانین را نقض کنی؟

آنتیگونه: زیرا نه زئوس بود که به این‌ها فرمان داد،

و نه الهه عدالت، که هم‌نشین خدایان زیرین است (Ibid, 447-451).

در اینجا آنتیگونه از خدایان زیرین (الهه عدالت) در کنار خدایان آسمان (زئوس) نام می‌برد.^۲ آنتیگونه فرمان کرئون را با هیچ یک از قوانین خدایان جدید و قدیم سازگار نمی‌داند. لذا نمی‌توان گفت او تنها نماینده خدایان قدیم است. شاهد دیگری که ادعای هگل را زیر سؤال می‌برد حضور تیرسیاس است. او پیشگوی آپولون، از خدایان جدید، است. با این حال، تیرسیاس نیز می‌گوید خدایان از دفن نشدن جسد پولونیکس ناراضی‌اند و دعاهای آنان را پذیرا نیستند (Ibid, 988-1032). مشخصاً، مقصود از خدایان در اینجا، خدایان جدید است. آپولون نیز از کرئون و فرمانش حمایت نمی‌کند. هیچ دوگانگی‌ای نزد خدایان وجود ندارد: خدایان همگی خواهان دفن جسد پولونیکس‌اند.

۳-۳. عدم تقابل شهر و خانواده

برخلاف آنچه هگل بیان می‌کند، در آنتیگونه تعارضی میان شهر و خانواده وجود ندارد. مردم شهر طرفدار آنتیگونه و دفن پولونیکس‌اند.^۳ پیام آور از مراسم تدفین آبرومندانه پولونیکس توسط مردم شهر سخن می‌گوید (Soph. Ant. 1201-5). هایمن، پسر کرئون، نیز بیان می‌کند «تمام شهر برای آن دختر [آنتیگونه] سوگواری می‌کند» (Ibid, 692). شهر معتقد است آنتیگونه لایق زر و احترام (τιμή, Ibid, 699) است؛ چرا که برادرش را دفن کرده است. آنتیگونه هرگز قانون شهر را زیر پا نگذاشت و شهر نیز مخالفتی با عمل آنتیگونه ندارد. شهر همواره از قوانین الهی حمایت می‌کند.

شاید هگل بدین خاطر چنین گفته که در یونان، جسد خائنین و دزدان معابد دفن نمی‌شد. همانطور که بیان شد، مراسم تدفین عموماً به عهده شهر بود؛ لذا در شرایطی که شهر از دفن برخی از اجساد ممانعت می‌کرد،

۱. هگل این بیت را مستقیماً نقل کرده است: «οὐδ' ἡ ζῆναικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη». البته در نقلی هگل οὐδ' احتمالاً از عمد افتاده است (Hegel, 1975: 464).

۲. هم‌رای الهه عدالت و زئوس در زمان پناهجوی آیسخولوس نیز قابل مشاهده است (Aesch. Supp. 1, 343, 347, 381).

۳. هالر تعارض آنتیگونه را نه میان قانون کرئون و خدایان، که میان قانون نانوشته و الهی می‌داند. او دفن پولونیکس توسط آنتیگونه را خلاف قانون نانوشته می‌داند (Holler, 2020: 4). اما در اینجا شهر نشان می‌دهد چنین نیست. قانون نانوشته در اینجا تعارضی با قانون الهی ندارد.



وظیفه دفن به عهده خانواده فرد بود. اما با این ضمیمه هم نمی‌توان تعارضی میان شهر و خانواده دید. شهر تنها دفن جسد خائنین و دزدان معابد را از حیطة خود خارج می‌کرد و خانواده متوفی عهده دار مراسم می‌شد. در اینجا تعارضی میان شهر و خانه وجود ندارد: شهر هرگز مانع تدفین جسد نمی‌شد.

۴.۳. آنتیگونه و فراروی از زنانگی (عدم تقابل زن و مرد)

هگل معتقد است آنتیگونه «به عنوان خواهر» پولونیکس را دفن کرد و عمل او از روی طبیعت بود نه آگاهی. کافمن نیز کنش آنتیگونه را بر اساس طبیعت و بدون هیچ استدلالی می‌داند؛ او فقط کاری را انجام می‌دهد که یک خواهر باید انجام دهد (Kaufmann, 1983: 221). طبق این خوانش، آنتیگونه تنها بازنمایاننده نقش زنانه خود در جامعه مردسالار است. این خوانش مورد نقد بسیاری از محققان واقع شده است.^۱ برای مثال میلز با هگل و هورکهایمر در این امر مخالفت می‌کند که آنتیگونه نقش خود را در جامعه مردسالار پذیرفته است (Mills, 1987: 114-5).^۲ او تمام ویژگی‌های قهرمان مرد را داراست (Ibid: 115). او از نقش زنانه خود خروج کرده و به حوزه عمومی شهر وارد می‌شود.^۳ دفن جسد پولونیکس به سه دلیل کنشی مردانه است. نخست، همانطور که پیشتر بیان شد، در یونان مرحله نهایی تدفین به عهده مردان بود و خاکسپاری پولونیکس به خودی خود عملی مردانه است. دوم، او برای تدفین باید از کاخ خارج شود و وارد فضای عمومی و مردانه شود. سوم، این کار کنشی سیاسی است. آنتیگونه به ایسمنه می‌گوید که کار او را به همه اعلام (κηρύξις, Soph. Ant. 87) کند. این واژه متناظر با فرمان (κῆρυγμα) کرئون است (Ibid, 8, 27, 32, 34).^۴ او در مقابل اعلامیه کرئون اعلامیه دیگری صادر می‌کند و علیه اقتدار سیاسی کرئون می‌شورد. او به دنبال نیک نامی (κλέος, Ibid, 502) است که خصیصه پهلوانان هومری است (Karakantza, 2023: 50). کنش آنتیگونه در نظر یونانیان تماماً «مردانه» است. در مقابل، ایسمنه کسی است که نقش زنانه‌اش را پذیرفته و بیان می‌کند «ما زنانیم و با مردان نمی‌جنگیم» (Soph. Ant. 61-2).^۵ او کسی است که سلطه پدرسالاری را پذیرفته و به فرمان کرئون، ولو غیرقانونی، گوش می‌سپارد.^۶

۱. استفرد فهرست منتقدان را به دقت احصاء کرده‌است (Stafford, 1997, n. 24).

۲. میلز انتقادات دیگری نیز به خوانش هگل از آنتیگونه وارد کرده است. مانند برابری و ایدئال بودن رابطه خواهر و برادر: (Mills, 1987, ch. 1).

۳. نک: Mills, 1987: 31.

۴. این استدلال را از کاراکانتسا وام گرفته‌ام (2023: 49).

۵. راولینسون اما ایسمنه را «قهرمان فمینیستی» می‌داند. در نظر او آنتیگونه کاملاً در مسیر تقسیم خانه-شهر و خصوصی-عمومی است (Rawlinson, 2021: 120-1). برای استدلال‌های مخالف این رویکرد نک: Karakantza, 2023, ch. 3, 7, 8.

۶. نک: Karakantza, 2023: 47-8.

همین نکته مشخص می‌کند کنش آنتیگونه نه بر پایه طبیعت، بلکه کاملاً آگاهانه است.^۱ او تنها بخاطر طبیعت یا غریزه برادرش را دفن نمی‌کند. عمل او خلاف طبیعتش است.^۲ آنتیگونه شورشی علیه دوگانه مردانه و زنانه است.

۵-۳. محق نبودن کرئون

زمانی که هایمن به کرئون می‌گوید مردم از خواست او پشتیبانی نمی‌کنند، او خودکامگی خود را نشان می‌دهد (Soph. Ant. 733-4). کرئون به مردمان نمی‌اندیشد: او معتقد است باید به خواست خود بر سرزمین فرمانروایی کند نه دیگران (Ibid, 736). او تماماً همچون خودکامگان سخن می‌گوید و حتی اعضای خانواده خود را برده خطاب می‌کند (Ibid, 479) که یادآور پادشاهان آسیایی است که زیردستان خود را برده می‌دانستند (Bowra, 1944: 73).

خطابه نخستین کرئون در دفاع از شهر (Soph. Ant. 162-210) برای آنتیان آشناست^۳ اما همانطور که کرئون بیان می‌کند «غیرممکن است که نفس، ذهن و هدف یک مرد را بشناسیم تا زمانی که در فرمانروایی و قانون گذاری آزموده شود» (Ibid, 175-7).^۴ کرئون اگرچه در زندگی خصوصی مرد خوبی است، اما هنوز در زندگی عمومی خود را نشان نداده (Bowra, 1944: 68-9). طبق بیان هگل «کنش آشکارترین تجلی فرد است؛ چه از حیث سرشت، چه از حیث نیات» (Hegel, 1975: 219). کرئون در این تراژدی نشان می‌دهد که هیچ به مصلحت و خواست شهر نمی‌اندیشد، پس نمی‌توان او را نماینده شهر دانست.^۵ برای اثبات این امر می‌توان به تصویر خودکامانه کرئون در این نمایش اشاره کرد.^۶ او کاملاً دچار هوبریس است و طبق بیان ویتمن، «برای کسانی که به دنبال هوبریس در تراژدی یونانی می‌گردند، این بهترین نمونه است» (Whitman, 1951: 89). هیچ آتنی در عصر پریکلس به کسی که چنان دچار غرور است حقی نمی‌دهد. لذا «نمی‌توان از تعارض دو حق سخن گفت» (Ibid, 1951: 90).

۱. نک: Mills, 1987: 34-5

۲. کاراکانتسا همچنین بیان می‌کند آنتیگونه به وظایف زنانه خود نظیر توجه به نامزد عمل نمی‌کند (Karakantza.: 20-2).

۳. برای مثال نک: Thuc. II.60

۴. این سخنان همچون سخنان حکیم بیاس است که ارسطو نقل کرده‌است: «فرمانروایی است که مرد را نشان می‌دهد» (Arist. Eth. Nic. V.1.1130a1-2).

۵. هریس بیان می‌کند: «گرچه برخی منتقدان می‌اندیشند که کرئون از شهر در مقابل ادعاهای خانواده دفاع می‌کند، شاه [کرئون] هیچ احترامی برای نظر مردم قائل نمی‌شود و شهر را به عنوان ملک شخصی خود در نظر می‌گیرد؛ دیدگاهی که آنتیان و سایر یونانیان به خودکامگان نسبت می‌دادند» (Harris, 2012: 291). بورا نیز معتقد است کرئون نماینده شهر و ادعایش نیست؛ بلکه فردی است که تحت تأثیر خطاهایی قرار می‌گیرد (Bowra, 1944: 73).

۶. بورا با تحلیل جامعی از شخصیت کرئون نشان می‌دهد او برای یونانیان خودکامه محسوب می‌شود. او تمام ویژگی‌های یک خودکامه را داراست (Bowra, 1944: 72-7). ویتمن نیز شواهدی از متون یونانی ارائه می‌کند که این امر را ثابت می‌کند. (Whitman, 1951, ch. 5, n. 23). خودکامگی کرئون تا حدی است که تیرسیاس نیز او را خودکامه خطاب می‌کند (Soph. Ant. 1056).



برخلاف نظر استرن که معتقد است «هیچ خوانش درستی از نمایشنامه نیز نمی‌تواند کرئون را مطلقاً خودکامه بدانند» (۱۳۹۴: ۲۵۶)، او مطلقاً خودکامه است، چرا که به راستی علیه خدایان است. برخلاف این که هگل می‌گوید «کرئون تنها زئوس را محترم می‌شمارد» (Hegel, 1975: 1213)، برای کرئون اهمیت ندارد اگر آنتیگونه زئوس، خدای پیوندهای خونی را فرابخواند (Soph. Ant. 658-9). او با تیرسیاس، که پیشگوی آپولون است، به درشتی سخن می‌گوید.^۱ تیرسیاس از کرئون می‌خواهد «در برابر مرده تسلیم» شود (Ibid, 1029) اما کرئون در مقابل، تیرسیاس را متهم می‌کند که از هوشمندیش برای منافع شخصی استفاده می‌کند (Ibid, 1045-7). او نه تنها تیرسیاس، که به تمام پیشگویان می‌تازد و آنان را مزدور می‌خواند (Ibid, 1055)، در نهایت کرئون بیان می‌کند «حتی اگر عقاب‌ها گوشت مرده را تا سریر زئوس برند» تسلیم نخواهد شد (Ibid, 1040-1). نشان دادن این که تیرسیاس نماینده بلامنازع آپولون است از حیطة این پژوهش خارج است و تنها می‌توان به همین بسنده کرد که پیران تبای حقیقت را در تیرسیاس ذاتی می‌دانند (Soph. OT 299) و او را بیننده همان چیزی می‌دانند که آپولون می‌بیند.^۲ (Ibid, 284-5). دفاع تیرسیاس از آنتیگونه نشان می‌دهد او تحت پوشش خدایان است و این حقانیتش را ثابت می‌کند.^۳ همانطور که کافمن بیان می‌کند: «هگل نه تنها فرض می‌کرد که در چنین تعارضاتی خیری در هر دو طرف وجود دارد، بلکه معتقد بود هر دو طرف به طور یکسان مواجه‌اند. در نمایش‌های آیسخولوس و ایوریپیدس ممکن است چنین باشد؛ اما در [نمایش‌های] سوفوکلس هرگز چنین نیست» (Kaufmann, 1983: 212). سوفوکلس هیچ حقی به کرئون نمی‌دهد.

کرئون طبق قوانین یا خواست شهر عمل نمی‌کند. قانون به او حق می‌دهد مانع دفن جسد خائن در مرزهای شهر شود، اما این اجازه را نمی‌دهد که بطور مطلق مانع دفن یک جسد شود. کرئون دستور می‌دهد جسد را به کرکس‌ها بسپارند (Soph. Ant. 29-30). او خواستار شکنجه و بدرفتاری با جسد است (Ibid, 206). این اعمال برای مردمان شهر پذیرفته شده نیست.^۴ کرئون نماینده شهر نیست بلکه تنها یک خودکامه است. خودکامه نزد یونانیان هیچ حقی ندارد.

۱. همانطور که ادموندز بیان می‌کند، تیرسیاس چهار بار در نمایش‌های یونانی حضور دارد که هر چهار بار تقابل او با حاکمی است که به سخنانش گوش نمی‌دهد (Edmunds, 2000: 41). مخالفت خودکامه با تیرسیاس امر رایجی است.

۲. همانطور که هایدن بیان می‌کند این توصیف رایجی از پیشگویان نیست. عموماً حتی یک خدا نیز آن چیزی را نمی‌بیند که آپولون می‌بیند (2005: 241; n. 17).

۳. نک: Whitman, 1951: 95.

۴. ایوریپیدس در *اکترو* نیز ناپسندی این عمل برای مردم را به تصویر کشیده است (Eur. El. 890-904).



۶-۳. عدم تقابل قانون الهی و انسانی

مخاطبان آتنی به هیچ وجه از عمل آنتیگونه تعجب نمی‌کردند؛ چرا که سرپیچی از فرمان، مادامی که بر پایه قانون نباشد، امری مرسوم بود.^۱ بر سر این که عدالت برآمده از شهر است یا نه، جدال‌ها فراوان است و اکنون قصد نداریم به آن جدال بپردازیم و فرض را بر آن می‌گذاریم که عدالت قانون شهر است.^۲ اما تقوا^۳ چه؟ تقوا نیز آن چیزی است که شهر می‌گوید؟ در یونان باستان چنین پاسخی مطلقاً مردود بود.^۴ تقوا زمانی رخ نشان می‌دهد که از عدالت خبری نباشد. برای مثال ملوسی‌ها در تاریخ جنگ پلوپونزی بیان می‌کنند: «ما ایمان داریم که از بخت الهی کاسته نخواهد شد؛ زیرا ما متقیانیم (ὁσίοι) که در مقابل ناعادلان (οὐ δίκαιους) ایستاده ایم» (Thuc. V.104). تقوا مرتبه‌ای بالاتر از عدالت است؛ زمانی که عدالت محقق نشود، یونانیان روی به تقوا می‌آورند. چنانکه مین استدلال می‌کند، اگر کسی ادعا کند الف ناعادلانه است و در پاسخ به او بگویند الف در قوانین شهر ما ناعادلانه نیست، فرد بیان می‌کند الف نه تنها ناعادلانه است، بلکه نامتقیانه نیز هست؛ انجام آن بی‌حرمتی به خدایان است و آنان را خواهد رنجاند (Menn, 2019: 74-5). با تقوا می‌توان حکمی را که شهر عادلانه خوانده است ملغی کرد اما با آنچه شهر عادلانه خوانده نمی‌توان تقوا را زیر پا گذاشت. به بیان بورا: «به نحو بنیادین اشتباه است که اولی [آنچه مقدس است] را برای دومی [آنچه تنها عادلانه است]، یا چیزی که به نظر می‌رسد دومی است، قربانی کنیم و بیندیشیم که ضروریات یا قوانین انسانی می‌توانند بر وظایف الهی برتری جویند» (Bowra, 1944: 71). به بیانی دیگر، قانون خدایان و فرمان انسان‌ها دو چیز است و فرمان انسانی تنها زمانی به قانون انسانی تبدیل می‌شود که مطابق قانون الهی باشد.

در نظر آنتیگونه سخنان کرئون در حد فرمان (κῆρυγμα) است و بدون پشتوانه قانون (νόμος) ارزشی ندارد (Soph. Ant. 450-5).^۵ نه زئوس و نه الهه عدالت از فرمان کرئون پشتیبانی نمی‌کنند تا فرمانش به قانون

۱. نک: Harris, 2012: 290. شاید تنها نکته غیرقابل باور برای مخاطبان یونانی جنسیت آنتیگونه بود؛ چرا که او به‌رغم زن بودن وارد حوزه شهر شد و عملی سیاسی انجام داد. این برای آتنیان غیرقابل پذیرش بود (Karakatza, 2023: 47-52). ویلاموویتس در این باره بیان می‌کند: «مردمان با آنچه که او [آنتیگونه] انجام داد موافقت می‌کنند؛ اما آنان با این واقعیت موافق نیستند که آن کار توسط یک زن انجام گیرد» (به نقل از: Whitman, 1951: 89).

۲. این نگاه مشابه نگاه تراسوماخوس در کتاب اول جمهوری (Pl. Rep. I.338c1-2) و بی‌خدای کتاب دهم قوانین (Pl. Leg. X.889e3-890a9) است.

3. το ὅσιον

۴. گرچه بی‌خدای کتاب دهم قوانین (Pl. Leg. X.889e3-890a2) و پروتاگوراس در تئایتوس (Pl. Thea, 172a1-8) باکی از این سخن ندارند، اما این سخن برای ذهن یونانیان بسیار غیرمعمول بود و نمی‌توان به خاطر دو شاهد، این نگاه را به یونانیان نسبت داد.

۵. نک: Bowra, 1944: 98.



مبدل شود. تنها زمانی فرمان پادشاه به قانون تبدیل می‌شود که موافق قوانین الهی باشد.^۱ طبق بیان کاراکانتسا «هر قانون انسانی در آتن عصر کلاسیک مشروعیتش را از یک مفهوم برتر عدالت می‌گیرد که منشاء آن الهی است» (Karakantza, 2023: 113). گرچه می‌توان میان فرمان انسانی و قانون الهی تعارضی متصور شد، اما تعارضی میان قانون الهی و انسانی وجود ندارد.^۲ برای یونانیان گسستی میان قانون الهی و انسانی نبود و سوفوکلس نیز چنین گسستی ایجاد نمی‌کند. سوفوکلس تنها مردی را ترسیم می‌کند که فکر می‌کند می‌تواند به هر دلیلی قانونی متعارض با قانون الهی بنا نهد اما هدف کرئون هیچ چیز را توجیه نمی‌کند. به بیان روسیواچ، سوفوکلس در پی آن است تا نشان دهد «اعمالی که وقتی برای منافع شخصی انجام می‌شود غیرقابل قبول اند، حتی وقتی که برای خدمت به شهر انجام می‌شوند همچنان غیرقابل قبول می‌مانند» (Rosivach, 1983: 211). قانون انسانی یا بر پایه قانون الهی است، یا در حد فرمان باقی می‌ماند. آنتیگونه نیز از این نظریه تخطی نمی‌کند.

۴. بازخوانی آنتیگونه

هگل معتقد است «محتوای جهان شمول دین، باور به خدا و غیره البته برای هر ذهن عمیقی جذاب است؛ اما با وجود این ایمان، دغدغه هنر این نیست که به تفسیر عقاید دینی یا بینش خاصی از حقیقت آن‌ها بپردازد. بنابراین، هنر باید از ورود به چنین تفاسیری بر حذر باشد» (Hegel, 1975: 234). سوفوکلس اما باکی از ورود به چنین تفاسیری ندارد. کل نمایش‌های یونان یک آیین دینی است^۳؛ چنان‌که ناکس بیان می‌کند: «تمامی اجرا، آواز و رقص گروهی، و سخنان و حرکات بازیگران یک آیین عبادت الهی بود؛ جشنی برای دیونوسوس» (Knox, 1985: 205). آنتیگونه هشدار دینی سوفوکلس به یونانیان است: در فرامین خود از قوانین الهی سرپیچی نکنید. تدفین سربازان در یونان مسئله‌ای کاملاً مرتبط با شهر بود.^۴ همانطور که در بخش «احترام به اجساد مردگان» نشان دادیم، اجازه تدفین به جسد دشمن قانونی عمومی میان یونانیان بود. سوفوکلس در آنتیگونه این قانون عمومی را به قانون الهی پیوند می‌زند تا از حق تدفین جسد دشمن دفاع کند. آن کس که از قانون خدایان سرپیچی کند و به دشمنان حق تدفین اجسادشان را ندهد، محکوم به سقوط خواهد بود. سوفوکلس

۱. افلاطون نیز منشاء قوانین انسانی را خدایان می‌داند:

بیگانه آتنی: «ای بیگانگان! خدایی باید اعتبار نظم بخشی قوانین شما را به عهده گیرد یا انسانی؟»

کلینیس: خدایی ای بیگانه! قطعاً خدایی (Leg. I.624a1-3)

۲. نک: Bowra, 1944: 70-1

۳. نک: Bowra, 1944: 360. برای رابطه اسطوره و آیین نک: Fergusson, 2007

۴. نک: Loraux, 2018



در آنتیگونه نشان می‌دهد که مردمان نباید در قانونگذاری از قوانین الهی تخطی کنند.

تقابل آنتیگونه فقط تقابل انسان خودکامه و خدا است.^۱ چنانچه پیشتر بیان شد، تقابل اراده انسانی و الهی تقابلی رایج نزد یونانیان است. انسانی که خود را خدایی می‌پندارد و در مقابل قانون خدایان تحدی می‌کند، فارغ از هدفش سرنگون خواهد شد. آنتیگونه داستان کسی است که به حدود انسانی خود پایبند نمی‌ماند و علیه خدایان تحدی می‌کند. کرئون دچار هو بریس است؛ هیچ یونانی‌ای از او پشتیبانی نمی‌کند و به او حقی نمی‌دهد. سخنان نهایی سوفوکلس چنین است:

«همیشه باید به خدایان احترام گذاشت و بی‌حرمتی نکرد؛ کلمات درشت که از غرور برمی‌خیزند، با ضربات بزرگ مجازات می‌شوند» (Soph. Ant. 1350-2).

آنتیگونه داستان غرور فردی است که به خدایان بی‌حرمتی می‌کند و جزای کارش را می‌بیند. آن کس که احترام خدایان را پاس ندارد، نزد یونانیان هیچ حقی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا خوانش هگل از آنتیگونه را بررسی کردیم. آنتیگونه در نظر هگل تقابل کرئون به عنوان مرد-شهر-امر انسانی-خدایان جدید با آنتیگونه به عنوان زن-خانواده-امر الهی-خدایان جدید است. برای هگل هر دو طرف تعارض موجه است و تقابل آن‌ها تقابلی خیر و خیر است. سپس با بررسی قانون الهی «احترام به اجساد مردگان» نشان دادیم که دفن جسد در نگاه یونانیان برخلاف بیان هگل امری همگانی و وظیفه‌ای دینی بود نه امری محدود به خانواده. یونانیان تنها از دفن برخی از اجساد در محدوده شهر امتناع می‌کردند و در این صورت وظیفه تدفین به عهده اعضای خانواده بود: زنان بخش نخستین مراسم را به عهده داشتند و عمل خاک سپاری متخص مردان بود. در نتیجه، تدفین امری مردانه است و آنتیگونه با خاک سپاری برادرش وارد حوزه عمومی می‌شود و عملی مردانه انجام می‌دهد. همچنین، نشان دادیم که منع دفن جسد نزد یونانیان فقط مربوط به محدوده شهر بود و هیچکس حق منع تدفین اجساد مردگان (حتی خائنین و دزدان معابد) را در خارج از حوزه شهر نداشت. کرئون با اعلام ممنوعیت دفن جسد پولونیکس علیه قانون شهر و خدایان شورید. آنتیگونه نه نمایانگر تقابل شهر و خانواده است، نه زن و مرد، نه امر الهی و انسانی و نه خدایان قدیم جدید. آنتیگونه نمایی است برای نشان دادن تقابل خودکامه و خدا.

۱. کیتو در این باره بیان می‌کند: «تقابل آنتیگونه و کرئون واقعاً زنده و تکان‌دهنده است؛ اما در پس آن تقابل عمیق‌تری نهفته است: تقابل میان کرئون و خدایان، میان خودکامه و حقایق نهایی. خودکامه می‌تواند با آن‌ها تحدی (defy) کند؛ اما آن‌ها او را پس خواهند زد و درهم خواهند شکست» (Kitto, 2003: 128). کیتو تفسیر هگل را مضحک (preposterous) می‌داند؛ چرا که هگل فکر می‌کند آنتیگونه دارای نقصی جدی است (Ibid: 129) اما در نهایت تفسیر کیتو از آنتیگونه تا حدود زیادی هگلی است (نک: Ibid: 129-131).



منابع

- استرن، ر. (۱۳۹۴). هگل و پدیدارشناسی روح (م. م. اردبیلی، م. ج. سیدی، مترجمین). ققنوس.
اوتو، و. ف. (۱۳۹۶). تتوفانیا: جانمایه دین یونان باستان (م. اسدی، مترجم). نشر ثالث.
بنویدی، ف.، سجودی، ف. (۱۳۹۱). بازتاب اندیشه هگل در تراژدی آنتیگونه سوفوکل. هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی، ۱۷(۱)، ۴۷-۵۴.
پینکارد، ت. (۱۴۰۰). قالب روح چیست؟ در د. مویار و م. کواته (ویراستاران)، راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل (س. سیاهپوش، مترجم) (صص. ۱۹۱-۲۱۸). نشر نی.
توشار، ف. (۱۳۹۷). امر الهی یونانی در نظر هگل، والتر ف. اوتو و هایدگر (ش. اولیایی، مترجم). شوند.
هگل، ف. (۱۴۰۰). پدیدارشناسی روح (م. حسینی، م. م. اردبیلی، مترجمین). نشر نی.
هولگیت، ا. (۱۴۰۲). پدیدارشناسی روح: راهنمای خواننده (ع. سهرابی، مترجم). نشر نی.
یانگ، ج. (۱۳۹۵). فلسفه تراژدی: از افلاطون تا ژیزک (ح. امیری آرا، مترجم). ققنوس.

Reference

- Aeliani. (1974). *Varia Historia* (M. R. Dilts, Ed.). Teubner.
Aeschylus. (2013). *Aeschylus II: The Oresteia*. (D. Grene & R. Lattimore, Eds.). The University of Chicago Press .
Aristotle. (2014). *Nicomachean ethics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing.
Bowen, A. J. (Ed. & Comm.). (2013). *Aeschylus: Suppliant Women*. Oxbow Books .
Bowra, C. M. (1944). *Sophoclean Tragedy*. Oxford University Press.
Edmunds, L. (2000). *The Teiresias scene in Sophocles' Oedipus Tyrannus*. *Syllecta Classica*, 11, 34-73.
Euripides. (1984). *Hippolytus* (J. Ferguson, Ed., Intro. & Comm.). Bristol Classical Press .
Euripides. (1988). *Electra* (M. J. Cropp, Ed., Trans., & Comm.). Oxbow Books.
Euripides. (1997). *Ion* (K. H. Lee, Trans., Intro., & Comm.). Aris & Phillips Ltd.
Fergusson, F. (2007). *Oedipus: Ritual and Play*. In H. Bloom (Ed.), *Sophocles' Oedipus Rex: Updated Edition*. (pp. 5-16). Infobase Publishing.
Finglass, J. (Ed., Trans. & Comm.) (2011). *Sophocles: Ajax*. Cambridge University Press.
Finglass, J. (Ed., Trans., & Comm.). (2018). *Sophocles: Oedipus the king*. Cambridge University Press.
Griffith, M. (Ed.). (1999). *Sophocles: Antigone*. Cambridge University Press.
Hao, D. (2020). *Detouring school to family: A reading of Antigone*. *Educational Philosophy and Theory*, 52(10), 1097-1104.
Harris, E. M. (2012). *Sophocles and Athenian Law*. In K. Ormand (Ed.), *A Companion to Sophocles* (pp. 287-300). Wiley-Blackwell .
Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
Hegel, G. W. F. (1995). *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato* (E. S. Haldane, Trans.; Vol. 1). University of Nebraska Press.
Heiden, B. (2005). *Eavesdropping on Apollo: Sophocles' Oedipus the King*. *Literary Imagination*, 7(2), 233-257.
Herodotus. (2014). *The Histories* (T. Holland, Trans.). Penguin Books.
Holler, M. J. (2020). *Antigone's Calculus and the Conflict of Laws*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3598827>.
Homer. (2018). *The Odyssey* (P. Green, Trans.). University of California Press.



- Homer. (2023). *The Iliad* (E. Wilson, Trans.). W.W. Norton and Company.
- Inwood, M. (Trans., Intro., & Comm.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Karakantza, E. D. (2023). *Antigone*. Routledge.
- Kaufmann, W. (1983). *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press.
- Kitto, H. D. F. (2003). *Greek Tragedy: A Literary Study*. Taylor & Francis e-Library. (Original work published 1939)
- Knox, B. (1985). *Oedipus Rex*. Grand Street, 4(2), 203-215.
- Konaris, M. D. (2016). *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*. Oxford University Press.
- Loraux, N. (2018). The "beautiful death" from Homer to Democratic Athens (D. M. Pritchard, Trans.). *Arethusa*, 51(1), 73–89 (Original work published 1982).
- Menn, S. (2019). *On the Digression in the Theaetetus*. In V. Caston (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume LVII* (pp. 65-120). Oxford University Press.
- Mills, J. (1987). *Woman, Nature and Psyche*. Yale University Press.
- Ovid. (1994). *The Metamorphoses*. (D. Slavitt, Trans.). The Johns Hopkins University Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Pinkard, T. (Ed., & Trans.). (2018). *Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press.
- Plato. (2004). *Republic* (C. D. C. Reeve, Trans. & Intro.). Hackett Publishing.
- Plato. (2014). *Theaetetus* (J. McDowell, Trans.; L. Brown, Intro. & Notes). Oxford University Press. (Original work published 1973)
- Plato. (2022). *Laws* (C. D. C. Reeve, Trans., Intro. & Notes). Hackett Publishing
- Rawlinson, M. C. (2021). *The Betrayal of Substance: Death, Literature, and Sexual Difference in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Columbia University Press.
- Rosivach, V. J. (1983). *On Creon, Antigone and Not Burying the Dead*. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 126(3/4), 193–211.
- Sophocles. (2003). *Theban Plays*. (P. Meineck & P. Woodruff, Trans., Intro., & Notes). Hackett Publishing Company.
- Sourvinou-Inwood, C. (1989). *Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone*. *The Journal of Hellenic Studies*, 109, 134–148.
- Staehler, T. (2007). *Antigone and the Nature of Law*. In M. Freeman & R. Harrison (Eds.), *Law and Philosophy* (pp. 137-156). Oxford University Press.
- Stafford, A. M. (1997). *The Feminist Critique Of Hegel On Women And The Family*. *Animus*, 2, 64-92.
- Thucydides. (1998). *The Peloponnesian War* (S. Lattimore, Trans., Intro., Notes, & Glossary). Hackett Publishing Company.
- Whitman, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*. Harvard University Press.