

## جادو، ژست رهایی

سیامک رفیعی



انسان‌ها در سپیده‌دم تاریخ با استفاده از جادو و ابزارهای جادویی نیازهای بنیادی زندگی‌شان را تأمین می‌کردند. آن‌ها هنگام مواجهه با طبیعت و پدیده‌هایی که هر لحظه به شکلی و هر روز به رنگی درمی‌آمد، بر آن داشته شدند با فرض موجوداتی اسرارآمیز، خاستگاه آن‌ها را تبیین و بدین طریق راه مهارکردن یا دست‌وپنجه نرم کردن با آن‌ها را از طریق آیین‌ها و مناسک جادویی فراهم کنند. به‌واقع میل آن‌ها در جهت دگرگونی هستی و غلبه بر طبیعت در کالبد جادو ظهور یافت.

جادو در دوره‌ی ماقبل اسطوره و حتی پیش از ظهور جان‌گرایی (animism) - که جان بخشی به اشیاء و موجودات طبیعی بود - مهم‌ترین شکل تجربه و آگاهی بشری محسوب می‌شد. جادو منادی تحقق طبیعت سیطره‌نیافته و تلقی زنده‌انگارانه از طبیعت بود که هیچ‌گونه جدایی میان جسم و روح را نمی‌پذیرفت و از این‌رو کیهان را همچون ارگانیکسمی

زنده تصور می‌کرد؛ سرشار از نیروهای رازآلود که هر جزء در رابطه‌ای «هم‌نوا» با سایرین بود. جادو شمار وسیعی از امکانات را در اختیار انسان می‌گذاشت تا طبیعت را تصاحب کند و قدرت‌های آن را به کنترل اراده‌ی خود درآورد.

پیشگامان انسان‌شناسی عملکرد جادویی اقوام و قبیله‌های بدوی را رفتار بی‌خردانه توصیف می‌کردند. آن‌ها پدیده‌ی شگفت‌انگیز جادو را محصول عقب‌ماندگی و توحش می‌دانستند و در نتیجه آن را طرد می‌کردند؛ چنانچه لوی برول [1] جادو را به عرصه‌ی پیشامنتقی ذهن انسان مرتبط می‌دانست. به تدریج شناخت دقیق‌تری از این پدیده به دست آمد و عملکردهای جادویی به‌عنوان رفتار نمادین و دارای اهمیت کارکردی بررسی شد.

دیرینه‌شناسی: هنر به مثابه‌ی خاستگاه جادو

در عصری که همه‌ی فعالیت‌های زندگی برگرد کسب معاش دور می‌زد، هنر به منظور دیگری جز تهیه‌ی خوراک بکار برده نمی‌شد و وظیفه‌ای کاملاً عملی و معطوف به هدف‌های اقتصادی داشت. هنر در آن دوره به‌عنوان وسیله و ابزار امری جادویی، متعلق به شکارچیان اولیه‌ای بود که ناگزیر بودند خوراک خود را از بطن طبیعت گردآوری کنند. انسان اولیه آنچه را که تنها با یک نگاه معین می‌دید، به تصاویر هنری و نگاره‌هایی خلق می‌کرد که جزئی از لوازم فنی جادو بود؛ دام‌ها و تله‌هایی که شکار را به کام خود فرومی‌بردند. این تصاویر در آن واحد هم تمثال و هم صاحبان تمثال بودند؛ هم آرزو بودند و هم آرزوی تحقق یافته. شکارچی عصر حجر می‌پنداشت که حیوان هم‌زمان با تبدیل شدنش به تصویر، عملاً درد کشته‌شدن را احساس می‌کند، چراکه حیوان و نقاشی‌اش را یکسان گمان می‌برد. این امر، عملی سرشار از حقیقت بود و اثری از رمز و مجاز در آن وجود نداشت.

به تدریج شاهد هستیم که پایه‌ی گسترش تقسیم کار، جادو نیز تخصصی و فنی می‌شود. بعدها هنرمندی که لقب جادوگر داشت، در مقام نخستین فرد "حرفه‌ای" از میان توده‌ای همگون سر برمی‌آورد و به‌عنوان کسی که واجد استعدادهای خاصی بود مبشر طبقه‌ی روحانیان می‌شد. او نه فقط مدعی استعداد و دانش استثنائی بود بلکه مدعی شفابخشی نیز بود و کلیه‌ی کارهای عادی و روزمره دون شأنش قلمداد می‌شد. دیگر از مشارکت مردمان عادی در مناسک جادویی نشانی نبود، بلکه برعکس متخصصان و تکنسین‌های جادو، یعنی همان کاهنان، صریحاً از آن به‌عنوان ابزار اعمال قدرت و کسب سلطه بهره می‌بردند؛ آن‌هم نه فقط سلطه بر دیگر آدمیان، بلکه سلطه بر طبیعت و جهان.

در عصر باستان رفته‌رفته روش‌های جادویی - که تقریباً در همه‌ی اقوام مشابه بود - به راهی برای درمان بیماری‌ها تبدیل شد. طی قرن‌های متمادی، در تمام تمدن‌ها کاهنان و جادوگرانی بوده‌اند که معجون شفا، طلسم عشق، داروی مهر و محبت، جادوهای سیاه و افسون‌های نابودکننده را می‌شناختند و آن‌ها را به همراه دعاها و تعویذهای گوناگون برای بیماران و مشتریان خود تجویز می‌کردند. علت بیماری و رنجش را نیرویی ماورایی همچون حلول شیطان یا روحی شرور در بدن فرد، یا خروج روح وی از جسمش می‌دانستند و اعتقاد داشتند که علاجش تنها از عهده‌ی جادوگر برمی‌آید. جادو درمانگر با توجه به نوع بیماری و علت بروز آن، با استفاده از سحر و جادو و همچنین داروهای غیرعادی خود اقدام به معالجه بیمار می‌کرد. ردپای پیدایش شمنیسم را باید در این برهه از تاریخ جستجو کرد.

## شمنیسم

واژه‌ی شمن برای اولین بار در آسیای شمالی به کار گرفته شد و سابقه‌ی پیدایش آن به هزاره‌ی سیزده پیش از میلاد و حتی دوره‌ی نوسنگی و عصر مفرغ بازمی‌گردد. شکل‌گیری ابتدایی شمنیسم در دوره‌ی شکارگری بوده، سپس در دوره‌ی دامداری و کشاورزی پیشرفته‌تر شده و در میان تمدن‌های گوناگون ترویج یافته است. آیین شمنی، آیین جادو درمانی و پدیده‌ای مذهبی است.

نخستین کسی که به‌طور جدی به موضوع شمنیسم پرداخت، میرچا الیاده بود. الیاده معتقد بود که شمنیسم مساوی است با فن خلسه و شمن فردی است که با استفاده از این فن اعمالی انجام می‌دهد که دیگران قادر به آن نیستند؛ مانند احاطه بر آتش و پروازهای جادویی.

در مقایسه‌ی شمن با جادوگران و حکیم-ساحران جوامع ابتدایی، باید گفت شمن همچون جادوگران جادو می‌کند، اما هر جادوگری را نمی‌توان شمن نامید؛ زیرا شیوه‌ی جادوگری شمن با جادوگران معمولی یکسان نیست. همچنین او همانند هر حکیم-ساحری دارای قدرت شفا دهندگی است، اما روشش تنها منحصر به خود او است. روح وی در هنگام خلسه به قصد صعود به آسمان یا سفر به جهان زیرین، جسم را ترک می‌کند و علاوه بر کارهای ذکر شده، توانایی برقراری ارتباط با ارواح مردگان، شیاطین و طبیعت را دارد. شمن با برقراری ارتباط مستقیم با دنیای ماوراءالطبیعه قدرت شفابخشی پیدا می‌کند و با ایجاد حالت‌های خلسه و جذب در فرد بیمار، به درمان او می‌پردازد.

شمن‌ها وظایف گوناگونی برعهده داشتند، از جمله حضور در مراسم قربانی جهت هدیه به خدایان به منظور سپاسگزاری یا کفاره‌ی گناهان و یا مراسمی از قبیل زایمان، تولد، مرگ، خاک‌سپاری و سایر آیین‌های قومی و در کنار آن‌ها درمان بیماری‌ها. در برخی مناطق، جادو درمانی وظیفه‌ی اصلی شمن به شمار می‌رفت. همان‌طور که ذکر شد، آیین‌های جادویی شمن‌ها اساساً معطوف به باد و باران، دشمنان بیرونی یا شیاطین نهفته در جسم فرد بیمار بود، از این رو برخلاف سایر جادوگران کاری به مواد و نمونه‌ها نداشت.

## استحاله‌ی ایده به سلطه

بنیان جادو بر منطق محاکات (mimetic) استوار است و بر اساس منطق عقلانی عمل نمی‌کند. منطق محاکات به جای رابطه‌ی عام و خاص، یا مفهوم و مصداق، به دنبال رابطه‌ی تقلیدی، مادی، انضمامی و استوار بر تکینگی است. رفتار تقلیدی از چیزی تقلید نمی‌کند بلکه خود را در آن چیز تحلیل می‌برد. این رفتار اشیاء و موضوعات را از قید نفرین شیء‌وارگی که محصول عقل ابزاری است نجات می‌بخشد و به آن‌ها اجازه می‌دهد محتوای حقیقی خویش را با زبان خاص خود بیان کنند. این حالت محاکات را که جنبه‌ای ماتریالیستی دارد در جادو می‌بینیم. جادوگراز شیاطین تقلید می‌کند و به قصد ترساندن یا خشنود ساختن آن‌ها، قیافه‌ای رعب‌آور یا دلپذیر به خود می‌گیرد. او موضوع خویش را بازنمایی نمی‌کند و از این رو به مفاهیم کلی و انتزاعی نیازی ندارد. همه‌ی توجه او معطوف به خود موضوع و خصائل و متعلقات انضمامی آن است. به همین دلیل در نگرش جادویی برای اینکه جادو مؤثر باشد همواره اسامی خاص و اشیاء و تکه‌ای مادی و ملموس نظیر مو یا نیزه، اهمیتی بسیار دارند.

جادو همیشه نشان همدستی طبیعت با انسان است و در تقابل با اسطوره و متافیزیک - که می‌خواهند تبیینی کلی و انتزاعی از جهان به دست دهند و آن را به طور هم‌زمان بر اشیاء و آدمیان تحمیل کنند - نیازی به عینیت بخشیدن خود به یاری اصل یا قاعده‌ی این‌همانی که خاستگاه اصلی همه‌ی تبیین‌های انتزاعی است ندارد. بی‌نیازی از عین و عینیت یا ابژه‌ی این‌همان و هم‌ارهِ یکسان، جادو را از ذهنیت تجریدی بی‌نیاز می‌سازد. سلطه به لطف تغییر شکل و تبدیل خود به حقیقت ناب، در بنیان جهانی که اسطوره آن را به انقیاد می‌کشاند، تعیین می‌یابد.

منطق اسطوره منطق انتزاعی، عام و کلی است که از طریق سلطه بر طبیعت و عینی‌کردنش، در پی ساختن نظامی است که رابطه‌ی انسان و طبیعت را بر ترس و دشمنی متکی می‌کند. انسان برای غلبه بر این ترس به ناچار هم طبیعت بیرونی و هم طبیعت درون خودش را سرکوب کرد. در این سیر قهقرایی، جامعه به طبیعت ثانوی مبدل شد و قوانین و تاریخ آن دیگر در مهار انسان نبود. جهان اسطوره‌ای تقدیر انسان را رقم می‌زند.

با فرآیند ابزاری شدن عقل و استفاده‌ی آن در خدمت صیانت نفس، نیروها و توان‌های درونی انسان و جامعه‌ی انسانی که می‌بایست در مقام ابزارهای تسلط بر جهان بقای او را تضمین کنند، در نهایت از او جدا گشته و در هیئت ابزارها و خادمان یاغی بر انسان حاکم شدند. در طول تاریخ، صور گوناگون از خودبیگانگی انسان را در اسطوره، متافیزیک، علم و تکنولوژی شاهد هستیم که به تخریب نفس و شیء‌واره شدن انسان و طبیعت انجامید.

#### فرار از طلسم جادو

از دیدگاه وبر پس از نفوذ عقلانیت ابزاری در عرصه‌های گوناگون زندگی بشر، معضلاتی در اوضاع او پدید آمد. به دلیل سلطه عقلانی شدن، تمام اهداف انسانی معنای عینی خود را از دست داد و اهداف زندگی به شیوه‌ی جدید به چنگ عقلانیت افتاد. افسون‌زدایی، نسبت‌گرایی، فقدان معنا از زندگی و گرفتار شدن در قفس آهنین، مهم‌ترین آنان است. افسون‌زدایی از جهان که جست‌وجوی معنا را برمی‌انگیزد، نشان‌دهنده‌ی توهم‌زدایی فراگیر است. تأیید معقول و سنجیده‌ی زندگی روزمره و مقتضیات عقلانی آن فرصتی را فراهم آورد که به مدد افسون‌زدایی از جهان به دست آمده بود.

ریشه‌کنی اعمال آغشته به جادو شرطی ضروری برای عقلانی‌سازی سرمایه‌دارانه بود، چراکه جادو شکلی نامشروع از قدرت و ابزاری برای به دست آوردن آنچه فرد بدون کار می‌خواست، قلمداد می‌شد. چنان‌که فرانسیس بیکن جادو را باعث نابودی صنعت می‌دانست و اعلام می‌کرد که اهالی جادو با اندکی مصلحت‌طلبی کاهلانه، به جای عرق جبین، می‌توانند به نتیجه برسند. علاوه بر این، جادو بردرکی کیفی از فضا و زمان تکیه داشت که مانع ضابطه‌مند سازی فرآیند کار بود. کارفرمایان جدید چگونه می‌توانستند الگوی منظم کاری را به پورلتاریای متعصبی که به وجود روزهای سعد و نحس باور داشت، تحمیل کنند؟ از سویی دیگر درک ویژه‌ای از جهان که قدرت‌های خاصی را به افراد نسبت می‌داد نیز به همان اندازه با انضباط کاری سرمایه‌داری ناسازگار بود: نگاه جادویی، قدرت ناپدید شدن، خارج کردن روح از بدن و محدود کردن قدرت دیگران با طلسم جادویی، از این قبیل محسوب می‌شد. با وجود خطرات جادو، بورژوازی باید با قدرت تمام به مبارزه با آن برمی‌خاست؛ چراکه جادو با قرار دادن کنش اجتماعی در قلمرو ستارگان و بیرون از دسترس و نظارت بورژوازی، اصل مسئولیت فردی را تضعیف می‌کرد.

سرمایه داری جادو را با هرگونه انضباط کاری و نیاز به نظارت اجتماعی ناسازگار می‌دید و این امر باعث شد که در سده‌ی پانزدهم نخستین محکمه‌ها علیه جادوگران برپا شود. کار به جایی رسید که در سال‌های 1580 تا 1630 اقدامات دولتی علیه جادوگران از طریق کشتار وسیع آن‌ها صورت می‌گرفت؛ کشتاری که کلیسای کاتولیک رم چارچوب متافیزیکی و ایدئولوژیک آن را فراهم کرد و همچنین از پشتیبانی بی‌قید و شرط بسیاری از بنیان‌گذاران عقل‌باوری برخوردار بود. حتی هابز موافقت خود را با این امر اعلام کرد و در لویاتان نوشت که ساحران به دلیل باورهای باطلشان به درستی مجازات می‌شوند و با برچیده شدن خرافات ایشان، انسان‌ها می‌توانند بیش از اکنون در خور فرمان‌بری مدنی شوند.

اتهام ساحری دامان گروه‌ها و افراد متفاوتی را در جامعه‌ی اروپایی گرفت. با این حال نزدیک به 80 درصد قربانیان چنین اتهامی را زنان تشکیل می‌دادند. نبود کردن جادوگران با تمرکز بر ساحره‌کشی برای ساختن نظم جدید مردسالار مفید بود، نظمی که در آن بدن زنان، کارشان و نیروی آن‌ها تحت کنترل دولت قرار می‌گرفت و به صورت منابع اقتصادی در می‌آمد. در واقع ساحره‌کش‌ها بیش از آن که به دنبال مجازات هرگونه تخلف خاص باشند، در پی نابودی اشکال رایج رفتار زنانه‌ای بودند که دیگر تحمل نمی‌کردند و باید آن رفتارها را در چشم مردم منفور جلوه می‌دادند. اما به راستی بشر برای رهایی از چنگ بختکی که اسطوره به جانش انداخته بود، چه باید می‌کرد؟

#### ژست رهایی

کودکان پس از شنیدن داستان‌های پریان می‌دانند که اگر می‌خواهند سعادت‌مند باشند حتماً باید غول درون بطری را کنار دستشان داشته باشند، باید الاغی داشته باشند که سرگینش سکه‌های زراست یا مرغی خانگی که تخم‌های طلا می‌گذارد. شاید غم سنگینی که گاهی گریبان کودکان را می‌گیرد و رها نمی‌کند دقیقاً ناشی از این آگاهی‌شان باشد که ناتوان از جادویند.

کافکا در یادداشتی معماگون جادو را صلاهی سعادت می‌نامد. او در 18 اکتبر 1921 می‌نویسد: «هیچ بعید نیست که شکوه زندگی تا ابد و در اوج کمال در کمین تک‌تک ما نشسته باشد اما از نگاه ما پنهان، نهفته در اعماق، ناپیدا، بس دور. آری آنجاست اما نه دشمن خوی، نه بی‌میل، نه ناشنوا. اگر آن را با واژه‌ی درست، با نام درستش صدا کنید، با پای خود خواهد آمد. جادو به موجب ذاتش چیزی نمی‌آفریند، فقط فرامی‌خواند؛» اما به راستی نام درست رهایی چیست؟

والتر بنیامین در منظومه‌ی انسان‌شناسی ماتریالیستی‌اش با تکیه بر الهیات یهودی و بر اساس مفاهیم کتاب مقدس، آنچه را که قلمرو خلقت نام می‌نهد، از طریق زبان می‌کاوید. او پیوندی ناگسستنی میان زبان و هستی متصور بود و از همین رو، حقیقت وجود را در زبان جستجو می‌کرد. در نگاه وی، هر پدیده‌ای در هستی از طریق زبان تجلی و ظهور می‌یافت و این تجلی و ظهور، مصادف با وجود آن پدیده بود. بنیامین در باب مسئله‌ی زبان، تمایز سه‌گانه‌ای در نظر می‌گرفت:

- زبان الهی: همان کلمه‌ی خلاق خداوند که در آن وجود و زبان، امری یگانه است.
- زبان آدم ابوالبشر: این سطح از زبان را زبان «نام‌ها» می‌نامید. در عهد عتیق، این آدم است که کاشف پدیده‌هاست و موجودات را نام‌گذاری می‌کند. در این سطح از زبان، دریافت الهی از پدیده‌ها به واسطه

نام‌گذاری‌شان به آدم عطا می‌شود. این زبان، در برابر هرگونه رسوخ عقلانی مقاومت می‌ورزد.

- زبان طبیعی: پس از سقوط زبان از حیات ناب احساس به قلمرو معنا و دلالت، آشفتگی و تکثر در زبان به وجود می‌آید. این واقعه، پس از هبوط آدم ابوالبشر و شکل‌گیری اسطوره‌ی برج بابل رخ می‌دهد. در این مرحله، پیوند استوار و بی‌واسطه‌ی نام‌ها و چیزها ازدست‌رفته و «دلالت» و «معنا» پدیدار گشته است. پیامد چنین وضعیتی همان چیزی است که بنیامین به پیروی از کی‌یرکگور آن را «یاوه‌گویی» نام می‌نهد. به واقع، زبان‌های پس از هبوط در درگیری با فرایند دلالت‌گری، ضرورتاً نیازمند نوعی مازاد هستند که در قالب یاوه‌گویی و به اصطلاح «وراجی» بروز می‌یابند.

هر چیزی افزون بر نام آشکارش نام دیگری هم دارد، نامی پنهان که آن چیز نمی‌تواند بدان پاسخ ندهد. انسان خویشتن را (تا آنجا که هم‌رسانی‌پذیر است)، با نامیدن همه‌ی چیزهای دیگر هم‌رسانی می‌کند. همان‌طور که در باب دوم سیفر پیدایش می‌خوانیم 1، نام درونی‌ترین سرشت خود زبان است و زبان از طریق نام، خودش را مطلقاً هم‌رسانی می‌کند. جلوه‌ی ناب زبان آنجا متجلی می‌شود که با نام‌گذاری جهان شمولش سخن بگوید. زبان ناب نام‌ها قائل به هیچ‌گونه وسیله، ابژه و مخاطب هم‌رسانی نیست. هیچ چیزی غیر از خود را هم‌رسانی نمی‌کند و در متن آن، ذات معنوی و ذات زبانی باهم تطابق می‌یابند. چنین زبانی هیچ نوع محتوایی ندارد و هیچ موضوعی را از خلال معانی هم‌رسانی نمی‌کند. این زبان نسبت به خود کاملاً شفاف است و امر بیان ناپذیر نمی‌تواند در زبان ناب وجود داشته باشد. زبان ناب همان مدلول در هر زبانی است، آنچه هر زبانی قصد گفتنش را دارد. لیکن از سوی دیگر، زبان ناب خود بر هیچ چیزی دلالت نمی‌کند؛ نمی‌خواهد چیزی بگوید و در آن هر معنا و قصدی به پایان می‌رسد. تمام زبان‌ها قصد گفتن آن کلمه‌ای را دارند که بر هیچ چیز دلالت ندارد.

بنا به سنتی باستانی که کابالیست‌ها<sup>2</sup> و ساحران با وسواس از آن پیروی می‌کردند، جادو به موجب ذاتش علم اسامی سری است. مجوس یا جادوگر بودن یعنی دانستن و احضار کردن این اسامی مثالی یا کهن نام‌ها. این است منشأ بحث‌های پایان‌ناپذیر درباره‌ی نام‌ها که شخص ساحر از طریقشان سروری خود را بر نیروهای روحانی تضمین می‌کند. برای او، نام هیچ نیست مگر مُهر قدرت و تسلط او بر زندگی و مرگ موجودی که حامل آن نام است. جادو نه دانش نام‌ها بلکه یک ژست است، نوعی آزاد شدن از قید نام. این ژست که سازوکارش بر اساس منطق محاکات استوار شده است، متعلقات انضمامی جادوگر را از قید زبان رها می‌سازد و هر نام آشکاری را متلاشی می‌کند. جادوگر با این ژست، مخلوق را به حالت بیان ناشدگی (unexpressed the) یا زبان ناب آدم ابوالبشر بازمی‌گرداند. مخلوق سعادت‌مند و بی‌نام در تلاش برای رسیدن به آشتی و رستگاری، برای رسیدن به جامعه‌ی بدون طبقه، آزاد و رها بردروازه‌های سرزمین جادوگران مشت می‌کوبد، جادوگرانی که فقط به زبان ژست‌ها سخن می‌گویند.

## منابع

- آدورنو، تئودور، هورکهایمر، ماکس. 1396. دیالکتیک روشن‌گری. ترجمه‌ی مراد فرهادپور، امید مهرگان. تهران: هرمس.

- آگامبن، جورجو. 1399. حرمت شکنی‌ها، ترجمه‌ی صالح نجفی، مراد فرهادپور. تهران: مرکز.
- الیاده، میرچا. 1386. شمنیسم: فنون کهن خلسه. ترجمه‌ی محمدکاظم مهاجری. قم: ادیان.
- بنیامین، والتر. 1395. درباره‌ی زبان و تاریخ. گزینش و ترجمه‌ی مراد فرهادپور، امید مهرگان. تهران: هرمس.
- بهار، مهرداد. 1386. از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- فدریچی، سیلویا. 1397. کالیبان و ساحره: زنان، بدن و انباشت بدوی. مترجم مهدی صابری. تهران: چشمه.
- فرهادپور، مراد. 1392. پاره‌های فکر (فلسفه و سیاست). تهران: طرح نو.
- کافکا، فرانز. 1379. یادداشت‌ها (1910-1924). ترجمه‌ی مصطفی‌اسلامیه. تهران: نیلوفر.
- ملک‌راه، علیرضا. 1385. آیین‌های شفا. تهران: افکار.
- هاوزر، آرنولد. 1370. تاریخ اجتماعی هنر. ترجمه‌ی ابراهیم یونسی. تهران: خوارزمی.

Lucien Lévy-Bruhl [1]

1. یهوه خدا جمله‌ی حیوانات وحشی و همه‌ی پرندگان آسمان را باز از زمین سرشت و نزد انسان آورد تا ببیند آن‌ها را چه نام خواهد نهاد: هرکدام باید نامی را بر خود می‌داشت که انسان بر او می‌نهاد. انسان جمله‌ی چهارپایان و پرندگان آسمان و همه‌ی حیوانات وحشی را نام نهاد.
2. آیین کابالا به سنت باستانی یهودی تفسیر عرفانی کتاب مقدس اطلاق می‌شود. این سنت نخست به صورت شفاهی و با استفاده از روش‌های باطنی و علائم رمزی انتقال می‌یافت. در اواخر قرون وسطا به اوج نفوذ خود رسید و یهودیان حسیدی تحت تأثیر و نفوذ آن‌اند.