

برخی سویه‌های روان‌شناختی در معنویت‌طربناک حافظ

دکتر مسعود حسین چاری

دانشیار دانشگاه شیراز

روان‌شناسی به این دلیل که انسان را به تمامی در کانون مطالعه خود قرار داده است، آینه تمام‌نمای علوم انسانی دانسته‌اند. انسان در این عرصه، موجودی چندوجهی و برخوردار از ساحت‌های وجودی متفاوت است و با همین جوانب متفاوت و متعدد است که یک کل را می‌سازد و در فرآیندی پیچیده، نشو و نما می‌کند. انسانی که در روان‌شناسی مطالعه می‌شود، مبنای زیست‌شناختی دارد؛ ولی محدود به آن نیست و از فضایی غیرمادی و غیرجسمانی در وجود برخوردار است که آن را «روان» دانسته‌اند. شاید با تکیه بر همین بعد وجودی دانش «روان‌شناسی» بنیان نهاده شد.

زمان زیادی نیست که تعریف انسان در آثار روان‌شناسان و انسان‌شناسان روان‌شناس، بعد از این دو بُعد اولیه، یعنی بُعد زیستی و سپس روانی، به بُعدی دیگر که موضوع علمی دیگر است گسترش یافته و انسان به منزله یک موجود اجتماعی نیز در روان‌شناسی جایگاه خود را پیدا کرده است. تلاش‌های فراوانی شد تا روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و سایر حوزه‌های مرتبط با زندگی جمعی انسان در عین شباهت‌ها و درهم‌تنیدگی‌های فراوان، هر یک ماهیت خاص خود را حفظ کنند و تا حد زیادی این تلاش‌ها قرین توفیق بوده‌اند. (ارونسون، ۱۳۸۱: ۷).

هنوز دانش روان‌شناسان در عرصه‌های پیش‌گفته به حد کمال و تمام نرسیده بود (بعید است بعداً هم برسد) که ذهن و ضمیر روان‌شناسان به ساحت دیگری از وجود بشر معطوف شد و انسان از نظر مطالعه‌کنندگان وجودش، دارای چهار ساحت یا جنبه وجودی زیستی، روانی، اجتماعی و معنوی (سازمان بهداشت جهانی) معرفی شد. معنویت اکنون به‌عنوان قلمرو غایی وجود انسان، در کانون توجه هزاران پژوهشگر و روان‌شناس است. در مجلات علمی متعددی، حاصل تلاش‌های پژوهشگران در قالب مقالات علمی منتشر می‌شوند و کتاب‌های زیادی درباره روان‌شناسی مبتنی بر معنویت نوشته شده‌اند.

معنویت و مذهب در هر زمانه و زمینه‌ای پیوندی ناگسستنی با هم دارند. جوهره اصلی مذهب را می‌توانیم توجه به عالم معنا و بیشتر از هر چیزی، وجود متعالی و مطلق بدانیم. در روان‌شناسی امروزی، تلاش شده است بیش از مذهب بر معنویت تأکید

شود؛ اگرچه نسبت بین این دو به خوبی درک نشده است. همین پیوند و نسبت موجود بین معنویت و مذهب گاهی باعث شده است در بسیاری از موارد، مراد و منظور یکسانی در ذهن گوینده یا نویسنده از کاربرد دو واژه یادشده وجود داشته باشد. شاخه ۳۶ در انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA) با عنوان روان‌شناسی دین، علاوه بر رسوخ نگاه معنویت‌گرا در روان‌شناسی، بازنمایی یکسان‌انگاری معنویت و مذهب در ظاهر امر است. با همه این‌ها، معنویت را توجه به جهان ماوراءطبیعی و غیرمادی دانسته‌اند و ادعا می‌شود که معنویت اعم از مذهب است. بدین‌سان هر فرد مذهبی معنوی نیز است؛ اما هر فرد معنوی لزوماً مذهبی نیست. (وولف، ۱۳۸۶: ۴۰).

در دهه‌های اخیر، تحول دیگری در روان‌شناسی رخ داد که به روی‌آوری به معنویت سرعتی دوچندان بخشید. این تحول تسلط روان‌شناسی مثبت‌گرا بر حوزه‌های بسیار (اگر نگوئیم همه حوزه‌ها) روان‌شناسی است (کار، ۱۳۹۱: ۶۹). روان‌شناسان کلاسیک رنج‌ها، نابسامانی‌ها، ترس‌ها، اضطراب‌ها و نابهنجاری‌های بشر را نقطه تمرکز خود می‌دانستند و بر سبک و سیاق طبابت (روزنهان و سلیگمن، ۱۳۹۳: ۱۷). می‌کوشیدند با رفع و حل مشکلات پیش‌گفته، زندگی روانی انسان را از وجود چنین پدیده‌های ناخوشایند بپیرایند. برعکس، در روان‌شناسی مثبت‌گرا بر مفاهیمی انگشت تأکید نهاده می‌شود که زندگی بشر را به سمت بروز توانمندی‌های شکوفاننده و آمادگی‌های پنهان او هدایت می‌کنند (کار، ۱۳۹۱: ۱۱۸). روان‌شناسان مثبت‌گرا، خلاف نسل‌های پیشین خود، بر امید (اسنایدر، ۲۰۰۰: ۱۲) ایمان (فرانکل، ۱۳۹۳: ۲۱۳) کمال (شولتز، ۱۳۹۴: ۶) خودشکوفایی (مزلو، ۱۹۵۴: ۱۵۲) خودکارآمدی (بندورا، ۱۹۹۴: ۷۱) شادکامی (سلیگمن، ۲۰۰۴: ۳۷) تاب‌آوری (هوپر، ۲۰۰۱: ۱۴۵) عشق‌آوری (استرنبرگ، ۱۹۸۶: ۱۱۹) و ده‌ها مفهوم متعالی دیگری تأکید دارند که انسان را از جایی که هست به مقاصد عالی حرکت می‌دهند و در پی آنند که زندگی فردای بشر پربارتر و سازنده‌تر از امروز باشد؛ همان‌طور که امروز را بهتر از دیروز می‌خواهند.

نه در این عصر و نسل که همه چیز در روان‌شناسی برای پرداختن به معنویت فراچنگ محققان و اهل نظر آماده است و نه در آغازین روزهایی که این رشته به منزله یک قلمرو علمی مطرح می‌شد، معنویت و دین از نگاه متفکران و دست‌اندرکاران آن پنهان نمانده است. اگر با قدری مسامحه (حداقل با نگاه سنتی) معنویت و دین را دارای اشتراکات فراوان بدانیم، پیشگامان نظریه‌پردازی در روان‌شناسی چه با نظر مطلوب و موافق و چه با نگاه بدبینانه و منتقد، نیم‌نگاهی به آن داشته‌اند. از ویلیام جیمز (James، ۱۹۹۴: ۷۲) و (فروید، ۱۳۹۰: ۱۲۲) گرفته تا روان‌شناسان انسان‌گرا (فرانکل، ۱۳۹۳: ۱۹۹۴).

(۱۴۸) و وجودگرا (عزیزی و علی زمانی، ۱۳۹۴: ۳۰) هر یک به نحوی متوجه عالم دینداری و معنویت بوده‌اند.

در این سیر مستمر تاریخی، یک نکته جالب در قلمرو پژوهش‌های روان‌شناختی، دسته‌بندی‌هایی است که علاوه بر پژوهش درباره رشد اندیشه‌ها و مفاهیم دینی در انسان، از گرایش‌ها و رفتارهای دین‌ورزانه بشر ارائه شده است. این دسته‌بندی‌ها گاهی مشتمل بر مقولاتی جدا از هم و برخوردار از مبنایی سنی و جنسیتی بوده‌اند و زمانی با ماهیتی پیوستاری، اندیشه و عمل دین‌ورزانه و معنویت‌گرایانه انسان را متناظر با درجاتی که نشانگر پیوستار ویژه‌ای است، توصیف و تبیین می‌کردند. در یکی از دسته‌بندی‌ها که آلپورت ارائه کرده است، گرایش‌های دینی افراد روی یک پیوستار قابل بررسی است (۱۹۶۷: ۴۳۹) در یک سوی این پیوستار که نام «بیرونی» بر آن نهاده‌اند، عملکرد انسان بر مدار تعیین‌کننده و پیامدهای بیرون از خودش مبتنی است. براساس نظر آلپورت، افراد بیرونی به این دلیل در پی رفتار دینی و معنوی هستند که پیامدی در جامعه از لحاظ جایگاه اجتماعی، اعتبار، کسب مقام و در یک کلام نام یا نان دربردارد. واضح است که براساس آموزه‌ها و ادبیات دینی ما، حد نهایی چنین گرایشی ریا و حتی نفاق را شامل می‌شود (طالبان، ۱۳۸۲: ۴۱). هرچه از این وضعیت فاصله گرفته شود و رفتار شخص براساس پیشایندها و پیامدهای درونی جهت داده شود، به سوی مقابل و مخالف، یعنی «درونی»، نزدیک می‌شویم. در وضعیت یا گرایش درونی، تجربه‌های معنوی و دینی از لحاظ واکنش و کارکرد درونی و نقش پالایشگری روانی که دارند، تعقیب می‌شوند. شخص در پی آن است که با انجام مناسک دینی و روی آوردن به تجارب معنوی، به صفای باطنی یا جلای درون برسد و اینکه دیگران بیرون از او چه نگاه و نگرشی داشته باشند، اثری بر رفتارشان ندارد. توضیح بیشتر این دسته‌بندی و حدود میانی آن در پژوهش‌های انجام شده درباره انواع گرایش‌های مبتنی بر این دسته‌بندی یافت می‌شود.

اگر نظر روان‌شناسانه آلپورت را با نگاه شرقی و ادبیات دینی بررسی کنیم، تقابل خلوص و ریا در حدود نهایی پیوستار به وضوح تداعی می‌شود. نقاط میانی را برحسب نزدیکی به یکی از دو سوی آن می‌توانیم متناظر با عبارات و واژگان دین‌شناسان شرقی بررسی کنیم. ریا همان چیزی است که اوج و نهایت طعنه‌ها و حتی فریادهای نمکین حافظ (خرمشاهی، ۱۳۸۷) را برمی‌انگیزد و هم‌صحبتی با اهل آن را از خود دور و در برخی نسخه‌ها، مایه شرم خود می‌داند:

من و هم‌صحبتی اهل ریا دورم باد از گرانان جهان رطل گران ما را بس

او باده‌نوشی بی‌ریا را بهتر از زهدفروشی ریاکارانه می‌داند:
باده نوشی درو روی و ریایی نبود بهتر از زهد فروشی که درو روی و ریا است

حافظ شکرانه می‌دهد که خدا وی را از زهد ریایی بی‌نیاز کرده است:
حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

او ارتکاب صد گناه پوشیده ز اغیار را بهتر از اطاعتی می‌داند که از سر ریاکاری انجام
شود:

می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

ریا از نظر حافظ آتشی است که خرمن دین را خواهد سوخت:
آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو

همین کنایه‌های طعن‌آمیز و نقادی‌های صریح به سرعت ما را به نوع نگاه حافظ به
گرایش‌های دینی و معنوی هدایت می‌کنند. به نظر می‌رسد که او دین‌داری و ورود به
عالم معنویات را جز برای صیقلی کردن درون و رسیدن به طراوت روحی نمی‌خواهد و
بر همین اساس، از سایر گونه‌های دین‌ورزی اعلام برائت می‌کند یا حداقل در برابر
آن‌ها روی خوش نشان نمی‌دهد. (استعلامی، ۱۳۸۳: ۲۷).

جام می‌گیرم و از اهل ریا دور شوم یعنی از اهل جهان پاکدلی بگزینم

هر جا خود را در مقامی می‌بیند که از ریا و شکل‌های خفیف‌تر دین‌داری بیرونی
کناره‌گیری کرده است، نوعی شادمانی درونی و خرمی روحی را گزارش می‌کند:

بشارت بر به کوی می‌فروشان که حافظ توبه از زهد ریا کرد

این خرمی در واژگانی چون خوشی، مستی، می‌زدگی، ره‌اشدگی، بی‌اعتنایی
و... یافت می‌شود.

رندی را که از کلیدواژه‌های (بلکه گل‌واژه) شعر حافظ است. (خرم‌شاهی، ۱۳۸۵:
۴۰۴) می‌توان چالاک‌ی و چابکی نفس در گذر از دام‌هایی دانست که اصناف دین‌داری
بیرونی به همراه دارد. گذر سریع از همه مراحل سلوک معنوی، نیفتادن در دام نفس
برای توقف شیرین در منازل و توجه به جلای درون بیشتر در حاشیه امن میخانه و
می‌زدگی از کسی جز رند بر نمی‌آید:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

با گذر از نوبت زهدفروشان گران‌جان، وقت رندی و طرب کردن رندان فرا می‌رسد:
نوبه زهدفروشان گران‌جان بگذشت وقت رندی و طرب کردن رندان پیداست

همین طربناکی از پس اتفاقاتی بروز می‌کند که حاصل آن نجات سحرگاهی از غصه‌ها است.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

نجات از غصه همسنگ یا پیامد نوشیدن آب حیات در ظلمت و بی‌خود شدن از پرتو شعشعه ذات به‌شمار رفته است:

بی‌خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

اتفاقی که در آن تجربه سحرگاهی برای حافظ رخ می‌دهد چیزی مبارک است. علاوه بر آن سحر، شب منتهی به آن سحر نیز فرخنده دانسته شده است.

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند

کامروایی و خوشدلی همان چیزی است که ریزش شهد و شکر از سخن حافظ را در پی دارد و پاداش صبوری‌ها و شب‌زنده‌داری‌های اوست. البته برای خود حافظ این ادواق و مواجید چیزی عجیب نیست و او خود را شایسته چنین برات تازه و درخور دریافت این طربناکی و طراوت به منزله زکات می‌داند.

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند

در گزارش این تجربه، بر نجات‌یافتگی از غم به تکرار تأکید و تصریح شده است. در شروع گزارش، از غصه نجات یافته و در پایان از بند غم ایام نجات داده شده است.

همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند

دعای شب و ورد سحری منبع همه گنج‌های سعادت است که نصیب حافظ شده‌اند.

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود

اگر پس از یک ماه روزه‌داری و آمدن عید بنا باشد که رندان کاری کنند، آن کار طرب کردن است.

روزه یک‌سو شد و عید آمد و دل‌ها برخاست

می ز خمخانه به جوش آمد و می‌باید خواست

او در همین حال طرب، برای دوری از زهدفروشی و کثرت اعمال عبادی، فردی، فرض ایزد گذاردن، بد نکردن به کسان و ناروا دانستن ناروایی‌ها را کافی می‌داند و در همین حال، جنبه‌های اجتماعی و سرریز شدن اخلاق برخاسته از معنویت در رفتار را هم می‌ستاید.

فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم و آنچه گویند روا نیست نگوئیم رواست

در هجوم غم نان یا هر فقر دگر، در خلوت تاریکی شب تنهایی و جودی و یا شب تنهایی اجتماعی (دام، ۲۰۰۸: ۲۲) که ممکن است از هر سو غصه‌ای از جنس فرقت جانان و ابرام رقیب سر برسد، در دو روزی که دور گردون بر مراد او نگشته و ناامیدی تا پشت در خانه آمده و در روزگاری که خانه‌اش بیت‌الاحزان شده است، او دعا و درس قرآن را کلید بازگشایی پنجره‌ای به سوی سامان‌یافتگی سر شوریده خود می‌داند و با همین امیدبخشی به غزل معروف یوسف گمگشته مهر ختام می‌زند.

اوج طربناکی حافظ در حالتی بازنمایی شده که آن را مستی خوانده است. می‌زدگی تعبیر دیگری برای این حالت است. بسیاری از این‌گونه تعبیر را اگر در کنار سایر حالت‌های حافظ بگذاریم و قرائن مربوط به نفی زهد، ریا یا نفاق و مانند آن را در نظر بگیریم، می‌توانیم آن‌ها را حالتی از رفتار مربوط به معنویت و دین‌خواهی بدانیم (حمیدیان، ۱۳۹۳: ۲۰۵) فراوانند مواردی که حافظ مستی و می‌زدگی را در برابر زهد، عجب و نماز و میخانه را در مقابل مسجد یا خانقاه به عنوان منزلگاه خود معرفی کرده است و جفا خواهد بود که همه این مستی‌ها و باده‌نوشی‌ها را خونخواری رزان بدانیم و در زمینه کاربرد آن به انصاف ننگریم. دعوت او از مخاطب خود برای اینکه دست از تسبیح و خرقه بشوید و در آنجا لذت مستی نجوید و تشویق به طلب این حالت از می‌فروشی را نمی‌توانیم نادیده بگیریم. او با شکایت زاهد را مخاطب قرار می‌دهد که نماز او کارساز نیست و مستی شبانه را در کنار راز و نیاز خود مطرح می‌کند. حال این چه نوع مستی است که در آن، سروش عالم غیب به او نوید عام بودن فیض رحمت داده است؟!

برخی سویه‌های روان‌شناختی در معنویت طربناک حافظ _____ / ۴۳

بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب نوید داد که عام است فیض رحمت او
سروش عالم غیب در میخانه و درحال مستی، مژده‌ها به حافظ داده و شراب را در
جام جان او ریخته است:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مژده‌ها دادست

همان میخانه که ملانک را درحال در زدن آن می‌بیند و بار یافتن به چنین میخانه‌ای
برای او هم‌نشینی با ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت که نه، همباده‌ای با آنان را درپی
داشته است.

دوش دیدم که ملانک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین باده مستانه زدند

حتی آن زمان که با حلقه به گوشی حافظ در میخانه عشق، هر دم غمی به مبارک باد
او می‌آید، باز هم شادمان و به زبان آشکار بندگی عشق را اعلان عمومی می‌کند و
آزادگی خود را دلشادانه ابراز می‌نماید:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
تا شدم حلقه به گوش در میخانه عشق هر دم آید غمی از نو به مبارک بادم

خدمت در میخانه ظاهری دارد که لباس فقر است؛ اما کار و عملش کار اهل دولت
است.

روزگاری شد که در میخانه خدمت می‌کنم در لباس فقر کار اهل دولت می‌کنم

باری، او درس سحر را و محصول دعا را در ره میخانه نهاد و آنجا را بهشت عدن
و شاهراهی به سوی حوض کوثر معرفی کرده است.

ما درس سحر در ره میخانه نهادیم محصول دعا در ره جانانه نهادیم

بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه

که از پای خمت روزی به حوض کوثر اندازیم

این نمونه اندک، مشتق از خروار است که شرح و بسط آن در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد. صدها نکته دیگر از این دست در واکنش حافظ به زهد، تقوی، خرقه، صوفی، خانقاه، مدرسه، درس، عبادت، گناه و امثال آن یافت می‌شود که مجال فراخ‌تری برای بررسی آن‌ها لازم است.

به‌عنوان سخن آخر باید یادآور شویم که پژوهشگران روان‌شناسی توجهی روزافزون به مسئله معنویت دارند و تأثیر آن را در زندگی انسان بررسی می‌کنند. با همین مرور اندک در دیوان حافظ آشکار می‌شود که معنویت در زیست و سلوک حافظ عاملی درونی و مایه جلای روحی توأم با طربناکی و شادمانگی است. عالم معنا که مذهب ممکن است شاهره آن باشد، عالمی از جنس آزادی، رهایی از غصه، بی‌خود شدن از پرتو ذات، بندگی عشق و دلشادی است. این معنویت بیش از همه‌جا، در بازار رندی یافت می‌شود و با میزانی از رازواری و پرده‌پوشی ملامت‌گرایانه همراه است. این شرح بی‌نهایت کز زلف یار گفتیم حرفیست از هزاران کاندل عبارت آمد

منابع

- ارونسون، الیوت. (۱۳۸۱). *روان‌شناسی اجتماعی*. ترجمه حسین شکرکن، تهران: رشد.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). *درس حافظ*. تهران: سخن.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۹۳). *شرح شوق*. تهران: قطره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵). *حافظ‌نامه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۷). *حافظ*. تهران: سخن.
- روزنهان، دیوید ال و سلیگمن، مارتین ای پی. (۱۳۹۳). *آسیب‌شناسی روانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ارسباران.
- شولتز، دوان. (۱۳۹۴). *روان‌شناسی کمال الگوهای شخصیت سالم*. ترجمه گیتی خوشدل، تهران: پیکان.
- طالبان، محمدرضا. (۱۳۸۲). *افول دین‌داری و معنویت در ایران توهّم یا واقعیت*، فصلنامه حوزه و دانشگاه، س. ۹، ش. ۳۵، صص. ۳۵-۵۲.
- عزیزی، میلاد و امیرعباس علی‌زمانی. (۱۳۹۴). «بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگ‌اندیشی و معنای زندگی». *فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی*. س. ۴، ش. ۸، صص. ۱۹-۳۷.
- فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۹۳). *انسان در جست‌وجوی معنی*. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: درسا.
- فروید، زیگموند. (۱۳۹۰). *توتم و تابو*. ترجمه ایرج پورباقر، تهران: آسیا.

- کار، آ.ن. (۱۳۹۱). *روانشناسی مثبت: علم شادمانی و نیرومندی‌های انسان*. ترجمه حسن پاشا شریفی، جعفر نجفی زند و باقر ثنائی، تهران: سخن.
- وولف، دیوید. (۱۳۸۶). *روانشناسی دین*. ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- یالوم، اروین. (۱۳۹۵). *روان‌درمانی آگزیستانسیال*. ترجمه سپیده حبیب، تهران: نی.
- Allport, G.W. & Ross, J.M. (۱۹۶۷). Orientation & Prejudice personal religious. *Journal of Personality and Social Psychology*. ۵. ۴۲۳-۴۳۲.
- Bandura, A. (۱۹۹۴). Self-efficacy. In V.S. Ramachaudran (Ed.), *Encyclopedia of human behavior*. Vol. ۴, pp. ۷۱-۸۱. New York: Academic Press.
- Dumm, T.L. (۲۰۰۸). *Loneliness as a way of life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hooper, J. (۲۰۱۲). *What children need to be happy, confident and successful*. London: Jessica Kingsley.
- James, W. (۱۹۹۴). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Modern Library.
- Seligman, M. (۲۰۰۴). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York, NY: Free Press.
- Maslow, A. (۱۹۵۴). *Motivation and Personality*. Harper & Row Publisher Inc.
- Snyder, C.R. (۲۰۰۰). *Handbook of hope*. Orlando Fl. Academic press.
- Sternberg, R.J. (۱۹۸۶). A triangular theory of love. *Psychological review*, ۹۳(۲), ۱۱۹-۱۳۵.