

اقسام صفات الهی

واژه اسم کاربردهای مختلفی دارد. در گسترده‌ترین کاربرد به معنی هر لفظی است که بر معنایی دلالت می‌کند. اسم در این کاربرد مترادف با کلمه است، و حرف و فعل در اصطلاح علمای نحو را نیز شامل می‌شود.

دومین کاربرد اسم همان است که در اصطلاح علمای نحو به کار می‌رود. و یکی از اقسام کلمه و قسم حرف و فعل است.

سومین کاربرد آن معنایی است که در اصطلاح متکلمان مقصود است. و آن عبارت است از لفظی که بر ماهیت و ذات من حیث هی و بدون در نظر گرفتن اتصاف آن به صفتی از صفات دلالت می‌کند. مانند الفاظ سماء (آسمان)، ارض (زمین)، رجل (مرد) و جدار (دیوار).

واژه صفت نیز کاربردهای مختلفی دارد. حکما مبادی مشتقات را صفت، و مشتقات را اسم می‌گویند. از نظر آنان علم و قدرت صفات‌اند، و عالم و قادر یا علیم و قدیر اسم، ولی متکلمان مشتقات را صفات نامیده و مبادی مشتقات را «معنی» می‌گویند. بنابراین، علم و قدرت، معنی، و عالم و قادر یا علیم و قدیر صفات‌اند. به عبارت دیگر، هرگاه ذات و ماهیت را از آن جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه‌ای است، در نظر آوریم واژه صفت به کار می‌رود.

«الصفة هی الاسم الدال علی بعض احوال الذات، و ذلك نحو طویل و قصیر و عاقل و غیرها»

«ان الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى استفاد يخص الموصوف و ما شاركة...».

یاد آور می شویم، این گونه ملاحظات در عمل چندان رعایت نمی شود، و هر یک از اسم و صفت به جای دیگری به کار می رود .

یگانه واژه ای که معنای وصفی نداشته، و به عنوان اسم مخصوص خداوند، شناخته شده است؛ اسم جلاله (الله) است. اما واژه های دیگر چون عالم، قادر، حی، رازق، باقی و غیره هم به عنوان اسماء الهی به کار می روند، و هم صفات خداوندی، چنان که در روایات معروفی که برای خداوند نود و نه اسم بیان شده است، جز اسم جلاله، همگی از مشتقات و صفات می باشند .

تقسیمات صفات

صفات الهی را از جهات گوناگون تقسیم کرده اند :

1. صفات جمال و صفات جلال :

صفات جمال یا صفات ثبوتی صفاتی اند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می کنند. مانند عالم و علم، قدرت و قادر، خلق و خالق، رزق و رازق و غیره. و صفات جلال یا صفات سلبی صفاتی اند

که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می کنند، از خداوند سلب می شوند. مانند: ترکیب،

جسمانیت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. صدر المتألهین در این باره گفته است :

«این دو اصطلاح (صفت جمال و جلال) با تعبیر ذی الجلال و الاکرام در آیه کریمه:

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» هماهنگ است زیرا صفت جلال عبارت است از آنچه ذات خداوند را از مشابهت با غیر آن منزه می‌دارد، و صفت اکرام عبارت است از آنچه ذات الهی به آن آراسته است، پس خداوند با صفات کمال وصف می‌شود، و با صفات جلال از نواقص پیراسته می‌گردد»

صفات سلبی کاربرد دیگری نیز دارد، و آن صفاتی است که بر سلب نقص از خداوند دلالت می‌کنند، مانند غنی، واحد، قدوس، حمید و مانند آن .

2. صفات ذات و صفات فعل :

در تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل دو اصطلاح و دو نظریه است :

الف: هر گاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف کردن ذات به آن صفت، تصور ذات کافی باشد، و تصور فاعلیت خداوند لازم نباشد، آن صفت، صفت ذات یا ذاتی خواهد بود. مانند صفت حیات و حی، اراده و مرید، علم و عالم، قدرت و قادر. و هر گاه تصور فاعلیت خداوند لازم باشد، آن را صفت فعل یا فاعل گویند. مانند خلق و خالق، رزق و رازق، اماته و ممیت، احیاء و محیی، مغفرت و غافر، انتقام و منتقم، و مانند آن .

ب: هر صفتی که بتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت فعل است، و هر صفتی را که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است. بنابراین قدرت، علم و حیات از صفات ذاتی الهی‌اند، چون خداوند به مقابل و ضد آنها وصف نمی‌شود، زیرا مقابل آنها نقص

وجودی است، ولی اراده از صفات ذات نخواهد بود، زیرا « وصف خداوند به مقابل آن محال نیست، مثلاً گفته می شود خداوند ظلم به بندگان خود را اراده نکرده است، » وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا
لِلْعِبَادِ «بر این اساس، عدل از صفات ذات الهی خواهد بود، ولی بنابر اصطلاح نخست از صفات فعل است .

از دو اصطلاح یاد شده، اصطلاح نخست در کتب فلسفه و کلام مشهور و رایج است. محدث کلینی در کتاب کافی اصطلاح دوم را برگزیده است، و بر این اساس روایات مربوط به اراده را از صفات فعل دانسته اند، تعیین کرده است. سید شریف گرگانی نیز در کتاب تعریفات همین اصطلاح را آورده است .

3. صفات حقیقی و اضافی :
صفات ذات را به دو گونه حقیقی و اضافی تقسیم کرده اند. صفات ذاتی حقیقی آن است که حقیقتاً ذات به آن وصف می گردد مانند علم و قدرت، و صفت اضافی آن است که از صفات حقیقی انتزاع می شود، ولی خود حقیقتاً از صفات ذات نیست، مانند صفت عالمیت و قادریت، که از در نظر گرفتن نسبت علم و قدرت با ذات انتزاع شده اند، و ورای ذات و صفت علم و قدرت، حقیقتی ندارند .

صفت ذاتی حقیقی را به حقیقی محض و حقیقی ذات الاضافه تقسیم نموده اند. حقیقی محض آن است که به چیزی جز ذات خداوند تعقل ندارد . مانند صفات حیات، و حقیقی ذات الاضافه آن

است که به غیر ذات متعلق می شود مانند علم و قدرت .

4. صفات خبریه :

برخی از صفات را صفات خبریه گویند. آنها صفاتی اند که در خبر آسمانی (کتاب و سنت) وارد

شده اند و اگر در خبر آسمانی نیامده بودند، به مقتضای یک بحث عقلی برای خداوند اثبات

نمی شدند، و از سویی، اگر به مفاد ظاهری آنها قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد. به

عبارت دیگر، این دسته از صفات، مانند وجه، ید، استوا، مجیء، که در آیات ذیل آمده اند .

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ».

«الرحمن على العرش استوى.»

«جاء ربك والملك صفاً صفاً.»

آیا اسماء الله توقیفی است؟

مقصود از توقیفی بودن اسماء الهی این است که نامها و صفاتی را بر خداوند، اطلاق کنیم که در

منابع دینی (کتاب و سنت) آمده است، و نامها و صفات دیگر را به کار نبریم. اکثریت متکلمان اهل

سنت و برخی از متکلمان شیعه طرفدار این نظریه اند. ولی دیگران به توقیفی بودن اسماء و صفات

الهی قائل نیستند، و اطلاق هر اسم یا صفتی را که بر کمال وجودی دلالت کند، و موهوم نقص و

عیب در خداوند نباشد، جایز دانسته اند، بنابراین، حتی در مواردی که اسم یا صفتی در قرآن یا

احادیث وارد شده است، ولی اطلاق آن بر خداوند بدون قید و قرینه، موهم نقص و عیب باشد، روا نیست. مثلاً در آیه شریفه:

«أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» خداوند زارع نامیده شده است. و مقصود پدید آورنده زرع است

نه معنای مصطلح آن در محاورات بشری. ولی از آنجا که به کاربردن این واژه به تنهایی و بدون هر

گونه قید و قرینه موهم معنای مصطلح آن است که در حق خداوند روا نیست، نباید خداوند را به

آن نامید. ولی به کار بردن واجب الوجود بالذات یا علت العلل و مانند آن که از اصطلاحات

فلاسفه الهی است، چون بر معنای کمال دلالت می کند، و موهم نقص و عیب نیست، جایز است .

در این جا می توان قائل به تفصیل شد و آن این که اگر اطلاق اسم یا صفت بر خداوند در مقام

بحث و گفتگوی علمی است، نه در مقام دعا و عبادت، سخن منکران توقیفی بودن اسماء الله استوار

است. اما در مقام دعا و عبادت خداوند احوط آن است که به نامها و صفت هایی که در قرآن و

روایات و ادعیه آمده است بسنده شود، مرحوم طباطبایی در این باره سخن گفته است که به

تفصیل یاد شده اشعار دارد .

«الاحتیاط فی الدین یقتضی الاقتصار فی التسمیة بما ورد من طریق السمع، و اما مجرد الاجراء و

الاطلاق من دون التسمیة فالأمر فیہ سهل»

معظم له در جای دیگر تسمیه و ندا را از لوازم عبادت دانسته است

در هر حال، دلیل معتبری بر نظریه توقیفی بودن اسماء الله اقامه نشده است. مهمترین دلیل آنان آیه

کریمه ۱۸۰ سوره اعراف است که می فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» نیکوترین نام‌ها به خداوند اختصاص دارد، پس

خداوند را به آن نام‌ها بخوانید، و کسانی را که در نام‌های خدا الحاد می‌ورزند رها کنید (از آنان پیروی نکنید) در آینده مطابق اعمال خود جزا داده خواهند شد. »

دلالیت آیه کریمه بر توقیفی بودن اسماء الله در گروه دو چیز است: یکی این که لام در «الاسماء الحسنی» لام عهد باشد، یعنی نام‌هایی که در قرآن کریم یا احادیث نبوی آمده است. و دیگری این که الحاد به معنای تعدی از آن نام‌ها و اطلاق نام‌های دیگر بر خداوند باشد. هر چند آن نام‌ها یا

صفات بر کمال دلالت می‌کنند، و موهم نقص و عیب نیستند. ولی هیچ یک از این دو مطلب ثابت نیست. زیرا کاربرد اولی «ال» استغراق است نه عهد، و مفاد آن در آیه کریمه این است که همه نام‌هایی که به عنوان نیکوترین نام‌ها شناخته می‌شوند، به خداوند اختصاص دارند، چرا که جز خداوند موجودی اکمل و برتر وجود ندارد.

بنابراین، در هر کمالی عالی‌ترین آن مخصوص خداوند است. مقصود از الحاد نیز ممکن است این

باشد که مشرکان در نام‌های خداوند تصرف کرده و با اندکی تغییر آنها را بر بت‌ها اطلاق

می‌کردند، مثلاً لفظ الله را به «اللات» تغییر داده و یکی از بت‌های خود را به آن می‌نامیدند. و لفظ «العزیز» را به «العزی» تغییر داده بر یکی دیگر از بت‌های خود اطلاق می‌کردند.

احتمال دیگر در الحاد در اسماء الهی این است که برخی از افراد نادان خداوند را به نام می‌خواندند

که شایسته مقام الهی نیست، مانند یا ابا المکارم، و یا أبيض الوجه. علم، یکی از صفات جمال و کمال است و در ثبوت این صفت برای خداوند جای هیچ گونه تردیدی نیست. فلاسفه و متکلمان اسلامی (بلکه همه خدایپرستان) بر این مطلب، اتفاق نظر دارند؛ با این حال، در حدود و چگونگی علم خداوند، اقوال و آراء مختلف است. علم الهی را می توان در سه مرحله مورد بحث قرار داد. مرحله نخست: علم خداوند به ذات خود؛

مرحله دوم: علم خداوند به موجودات، قبل از ایجاد آنها (علم به اشیاء در مقام ذات = علم ذاتی) مرحله سوم: علم خداوند به موجودات، پس از ایجاد آنها (علم به اشیاء در مقام فعل = علم فعلی)

1. علم خداوند به ذات خود

علم خداوند به ذات خویش علم حضوری است؛ همان گونه که علم نفس انسان به خود، علم حضوری است. اساساً علم، عبارت است از حضور معلوم نزد عالم. هر گاه موجودی مجرد از ماده باشد، بدون شک، واقعیت آن موجود برای خودش حاضر است؛ زیرا آنچه مانع حضور چیزی نزد خود می باشد، مادی و متغیر بودن آن است، و چون خداوند، منزله از ماده و پیراسته از تغییر است، ذات او نزد خودش حاضر است و او به ذات خود علم دارد.

2. علم ذاتی خداوند به موجودات

در چگونگی علم ذاتی خداوند به موجودات، آرای مختلفی نقل شده است. این آرا به سه مطلب مربوط می شود: یکی این که آیا علم ذاتی و پیشین خداوند به موجودات، حضوری است یا

حصولی؟ و دیگری این که آیا علم پیشین الهی به اشیا اجمالی است یا تفصیلی؟ و سوم این که متعلق علم پیشین خداوند چه چیز است؟ وجود آنهاست یا ماهیت آنها؟

الف: علم پیشین خداوند به موجودات، حضوری و اجمالی است و به وجود آنها تعلق دارد. این نظریه را شیخ اشراق و پیروان او برگزیده‌اند. بیان آن این است که چون خداوند به ذات خود عالم است و از طرفی ذات خداوند، علت موجودات است و علم به علت، سبب علم به معلول است، به طور اجمال؛ بنابراین خداوند در مقام ذات به همه چیز عالم است و علم او حضوری و اجمالی است.

اشکال این نظریه این است که علم تفصیلی بر علم اجمالی برتری دارد؛ در این صورت، بنابر نظریه یاد شده، علم ذاتی خداوند بر موجودات، کامل‌ترین علم نخواهد بود، در حالی که ذات خداوند، همه کمالات را به وجه اکمل، داراست: «و لله الاسماء الحسنی».»

ب: علم پیشین خداوند به موجودات، حصولی و تفصیلی است و به ماهیت آنها تعلق گرفته است؛ زیرا ماهیت آنها قبل از آن که موجود شود، (ماهیات معدومه) دارای نوعی ثبوت می‌باشد. چون ثبوت، اعم از وجود است. این نظریه، به معتزله منسوب است که به ثبوتات ازلیه قائل شده‌اند.

اشکال این نظریه، علاوه بر این که علم حصولی، چنان که خواهد آمد، در خداوند راه ندارد، این است که ثبوت مساوق وجود است، و چیزی که موجود نیست، ثبوت عینی ندارد. بنابراین، اعتقاد به ثبوتات ازلیه از اساس نادرست است.

ج: علم پیشین خداوند به موجودات علم تفصیلی و حصولی است که به وجود ذهنی ماهیات تعلق گرفته است، همان گونه که انسان به کارهایی که می‌خواهد انجام دهد، قبل از ایجاد آنها علم تفصیلی دارد و این علم به وجود ذهنی ماهیات افعال او تعلق می‌گیرد. ابن سینا و پیروان او این نظریه را برگزیده‌اند.

اشکال این نظریه این است که علم حصولی مربوط به موجوداتی است که در ذات یا فعل خود با ماده در ارتباط باشند، و با دستگاه‌های ادراکی مخصوصی که دارند، از موجودات مادی صورت برداری کرده، و ماهیات آنها را نزد خود حاضر می‌کنند، و به آنها علم پیدا می‌کنند، و از طریق آن ماهیات ذهنی به وجود عینی اشیاء نیز عالم می‌گردند. و از آنجا که خداوند از نظر ذات و فعل مجرد از ماده است، علم حصولی در او راه ندارد. علم خداوند - خواه به ذات خود و خواه به افعال خود - علم حضوری است.

د: علم پیشین خداوند به موجودات، علم حضوری است و از نظر اجمالی یا تفصیلی بودن، اجمالی در عین کشف تفصیلی است، زیرا خداوند در مقام ذات، کمالات وجودی همه موجودات را به نحو بساطت واجد است، چون وجود، حقیقتی است واحد و دارای مراتب، و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان وجود خداوند است. بدیهی است که هر کاملی مراتب وجودی ناقص را دارد به علاوه مرتبه‌ای از کمال که ناقص آن را ندارد. بنابراین، به حکم این که خداوند فاقد هیچ مرتبه‌ای مراتب کمال وجودی نیست، همه کمالات وجودی را که در موجودات به صورت کثرت و تعدد موجود

است، او به نحو بساطت و وحدت دارا می‌باشد. پس، از این نظر علم ذاتی خداوند به موجودات علم اجمالی است (اجمال = بساطت و وحدت در مقابل تفصیل به معنی کثرت و تعدد). و از طرفی،

پس از موجود شدن اشیاء چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد، زیرا در مقام ذات الهی هیچ

گونه تغییری راه ندارد. از این نظر علم ازلی خداوند به موجودات علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی است .

اگر فرض کنیم انسان در علمی از علوم به همهٔ مسائل آن آگاه است یعنی ملکهٔ آن علم را دارد، به

گونه‌ای که از هر مسأله‌ای از آن علم سؤال شود، او از قبل پاسخ آن را می‌داند، و پاسخ‌هایی که

می‌دهد چیزی بر علم او نمی‌افزایند. در این صورت، پیدایش کثرت در مورد پاسخ‌هایی که

می‌دهد، منشأ تحول در علم او نمی‌شوند، او قبل از دادن پاسخ‌ها و بعد از دادن پاسخ‌ها به همه چیز

آگاه است، آنچه تغییر یافته است، وجود پاسخ‌هاست، که در مقام ذات عالم وجود اجمالی (بسیط و

وجدانی) دارند، و در مقابل فعل وجود تفصیلی (متکثر و متعدد). اما در ذات عالم و علم او تحولی

راه نیافته است. هرگاه چنین فرضی در مورد انسان امکان پذیر است، چرا در مورد خداوند که

واجب الوجود بالذات است، پذیرفته نباشد؟

این نظریه را صدرالمتألهین مطرح کرده است و همه پیروان حکمت متعالیه صدرایی آن را

پذیرفته‌اند، و برترین تفسیری است که برای تبیین علم ازلی خداوند به موجودات ارائه شده است.

احادیث اسلامی نیز مؤید این نظریه است، زیرا در روایات آمده است :

«علمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه علم خداوند به هر چیز قبل از تحقق آن موجود، همچون علم

او به آن موجود است پس از تحقق یافتنش.»

ایوب بن نوح در نامه‌ای از امام هادی - علیه السلام - پرسید :

آیا خداوند قبل از آفریدن موجودات به آنها عالم بود یا نه؟

امام - علیه السلام - در پاسخ او نوشت :

«خداوند قبل از آفریدن موجودات به آنان عالم بود، همان گونه که بعد از آفریدن به آنها علم

دارد.»

حاصل آن که علم خداوند به موجودات در مقام ذات و قبل از ایجاد آنها، لازمه علم خداوند به

ذات خود می‌باشد، همان گونه که وجود موجودات تابع وجود ذات الهی اند .

«فكان علمه بجمع ما عداه لازماً لعلمه لذاته، كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته»

دلایل علم خداوند به موجودات پس از ایجاد

علم خداوند به موجودات پس از ایجاد آنها و به عبارتی علم به موجودات در مقام فعل، علم

تفصیلی و حضوری است، ولی عین ذات خداوند نیست. چون فرض این است که این علم در مقام

فعل است و فعل خارج از ذات است. در این جا واقعیت موجودات در عین این که فعل خداوند

می‌باشند علم او نیز هستند. در مقام تمثیل می‌توان آن را به علم نفس انسان به صورت‌های ذهنی که

ایجاد می‌کند تشبیه کرد. واقعیت این صورتها هم فعل نفس اند و هم علم نفس، یعنی صورت این

ذهنی مزبور به خودی خود نزد نفس حاضرند و از طرفی فعل و معلول نفس نیز می‌باشند. تفسیر علم فعلی خداوند به موجودات انسان به گونه‌ای مزبور، از ابتکارات شیخ اشراق است. بر این اساس فرقی میان موجودات مجرد و مادی وجود نخواهد داشت، زیرا همگی معلول و فعل خداوندند، و واقعیت آنها عین ربط به وجود الهی است، و همگی در محضر خداوند قرار دارند .

براهین علم الهی

از آنچه در تبیین مراحل سه گانه علم الهی بیان گردید، براهین علم خداوند نیز به دست آمد. برهان علم خداوند به ذات خود، همانا تجرد ذات اقدس الهی از ماده و عارض مادی است. از آنجا که موجود مجرد عین حضور است، هر گاه آن موجود قائم به ذات باشد نه قائم به غیر، در این صورت وجودش برای خودش حاضر است. حقیقت علم نیز چیزی جز حضور و انکشاف نیست .

برهان علم الهی به موجودات در مقام ذات (قبل از ایجاد این است که ذات خداوند علت موجودات است، و به ذات خود نیز عالم است، بنابراین به موجودات عالم است. و علم به علت مستلزم علم به معلول است، پس خداوند به موجودات علم دارد .

گذشته از این، موجودات افعال باری تعالی هستند، و از طرفی از احکام و اتقان، نظم و انسجام برخوردارند، و هر گاه فعل دارای چنین ویژگی‌هایی باشد، دلیل بر علم و آگاهی فاعل آن است.

بنابراین احکام و اتقان جهان دلیل بر علم پیشین خداوند به آنهاست .

برهان علم خداوند به موجودات در مقام فعل (علم پس از ایجاد) نیز این است که موجودات، افعال

و معلول‌های خداوندند، و واقعیت فعل عین ربط و تعلق به واقعیت فاعل آن است، و در نتیجه نزد فاعل و علت خود حاضر است، بنابراین، واقعیت جهان در پیشگاه خداوند حاضر است، و خداوند به آن علم حضوری دارد .

محقق طوسی در تجرید الاعتقاد دلایل یاد شده را چنین یاد آور شده است :
«الاحکام و التجرد، و استناد کل شیء الیه دلایل العلم»:

احکام و اتقان جهان، و تجرد ذات الهی از ماده، و استناد وجود همه موجودات به خداوند، دلایل علم الهی (به ذات و به موجودات) می‌باشند .

صدر المتألهین و علامه طباطبایی میان موجودات مجرد و مادی فرق گذاشته‌اند، حضور موجودات مجرد به خودی خود و بدون واسطه است، و حضور موجودات مادی به واسطه حضور صورت‌های مجرد آنها در عالم مجرد است. آنچه در متن آورده شد، دیدگاه حکیم سبزواری در این باره است. که به نظر استوارتر آمد .

سمیع، بصیر، مدرک

در آیات قرآن، خداوند به سمیع و بصیر وصف شده است . چنان که در روایات نیز این دو صفت به عنوان صفات جمال الهی وارد شده است، در این که مقصود از سمیع و بصیر چیست دو قول است، یکی این که مقصود علم خداوند به مسموعات و مبصرات است، و دیگری این که صفات جداگانه‌ای می‌باشند

قول نخست، که مورد قبول فلاسفه و محققان از متکلمین است، پذیرفته است. و شاید وجه این که سمیع و بصیر به صورت خاص در قرآن و روایات آمده، این باشد که این دو دستگاه ادراکی در علم انسان نقش برجسته تری دارند، و انسان معمولاً علم خود را با دیدن و شنیدن بیان می کند، بدین جهت وقتی گفته می شود خداوند شنوا و بیناست، بهتر می تواند علم نافذ خداوند را نسبت به خود و کارهای خود تصویر کند، و در نتیجه نقش تربیتی بیشتری در او خواهد داشت .

صفت ادراک و مدرک به عنوان صفت خداوند در آیات قرآن وارد نشده است، ولی با توجه به آیه کریمه «و هو یدرک الابصار» که فعل ادراک به خداوند نسبت داده شده است متکلمان صفت مدرک را از آن انتزاع کرده اند. در معنای ادراک نیز اختلاف است، برخی آن را صفت جداگانه ای غیر از علم دانسته اند، و برخی دیگر آن را علم به جزئیات تفسیر کرده اند که قول اخیر مورد قبول است .

منابع:

سایت مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه:

<http://www.andisheqom.com/page.php?pg=kalam>

سایت اطلاع رسانی تبیان:

www.tebyan.net