بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 5 آبان 1395.

بحث سر این بود که آیا استصحاب می تواند برائت را اثبات کند یا خیر. سه تقریب برای استصحاب ذکر شده بود. تقریب اول استصحاب عدم تکلیف در حال صغر. خب چهار تا اشکال به این استصحاب مرحوم آقای صدر مطرح می کند. اشکال اول بیان و پاسخش گذشت. اشکال دوم اشکالی است از مرحوم نائینی نقل می کند و مفصل وارد بحث آن می شود. من تکه ای از این اشکال را طرح می کنم و وارد جزئیات این اشکال نمی شوم. ماحصل این اشکال را می شود این جوری بیان کرد. آن این است که لازمه استصحاب این است که اگر بخواهد جاری شود باید تأثیر در تعذیر و تنجیز داشته باشد. اینجا شما قبح عقاب بلا بیان وجود دارد استصحاب اثر ندارد وقتی اثر نداشت جاری نیست. آقای صدر این جوری جواب می دهند که استصحاب اثر دارد چون دو شق می کنند مسئله را. یک مسئله این است که ما یا ادله اخباری ها را بر لزوم احتیاط جهت اخبار تام می دانیم ذاتا یا می خواهیم به دلیل آن استصحاب از آن رفع ید کنیم یا تام نمی دانیم. اگر تام بدانیم خب اثر استصحاب این است که استصحاب حاکم است بر آن اخبار احتیاط و رافع موضوع ادله احتیاطی است و اثر دارد. اگر تام هم ندانیم باز اشکالی پیش نمی آید. بیانش را این جوری مطرح می کنند که در واقع علت اینکه، حالا بماند بیان ایشان در مورد جایی که اخبار احتیاط را تام ندانیم. که مفاد این استصحاب همان قبح عقاب بلا بیان باشد آن را بعد در موردش صحبت کنیم. خب اینکه ایشان در این مرحله ایشان می گویند که استصحاب عدم تکلیف نسبت به اخبار احتیاط ورود دارد یا حکومت دارد. من خیلی نفهمیدم چرا بحث این است که می گوید که این اخبار احتیاط می گوید که اگر تکلیفی نبود شما باید احتیاط کنید. استصحاب می گوید که اگر تکلیفی نبود شما به حالت سابقه عمل می کنید. من خیلی متوجه نشدم که در جایی که اخبار احتیاط می گوید که در جایی که شک در واقع داشته باشید باید احتیاط کنید. اخبار استصحاب می گوید که در جایی که شک داشته باشید باید شما استصحاب کنید.

سؤال: استصحاب حکمی است یا موضوعی است؟

پاسخ: استصحاب عدم تکلیف. در فرض شک در حدوث تکلیف می گوید شما باید به حالت سابقه رفتار کنید و حکم کنید که تکلیفی نیست احتیاط لازم نیست. ادله احتیاط می گوید که شما باید احتیاط کنید. خیلی من نفهمیدم چطور اینجا استصحاب حاکم هست بر ادله احتیاط. باید نسبت سنجی کرد کدام نسبتش، به خصوص با توجه به اینکه استصحاب فقط در این مورد که نیست در حالت های دیگر هم هست. احتیاط را ممکن است بگوییم که در جایی که، به هر حال من نفهمیدم که این وجه حکومت ادله استصحاب بر اخبار احتیاط چیست چه بیانی در این هست. خب حالا عمده اش بنا بر این مبنا که ما اخبار احتیاط را تام ندانیم بخواهیم به استصحاب توسل کنیم.

آقای صدر در اینجا این جوری بیان می فرمایند که ببینید ما در بحث احکام ظاهریه این مطلب را مطرح کردیم.همه احکام ظاهریه چه امارات چه اصول، همه اینها. روح همه اینها به دو مطلب بر می گردد. به یکی از این دو مطلب. اگر اصل مفادش ترخیصی باشد شارع مقدس در واقع عدم شدت اهتمام خودش را به مصالح الزامی دارد اعلام می کند با این بیان. ابراز عدم اهتمام شارع به مصالح الزامی است. این این شکلی. یک جور دیگر این هست که ادله ترخیصی نیست ادله احتیاطی است. مفاد حقیقتش احتیاط است. آن ابراز شدت احتیاط شارع به مصالح الزامی اش است. پس یا ابراز عدم احتیاط شارع به مصالح الزامی است یا ابراز اهتمام شارع به مصالح الزامی است. یکی از این دو بیان هست. پس بنابراین استصحاب روحش با حدیث رفع یکی است. آن مثل ادله ای که دال بر برائت هستند که یکی از آنها حدیث رفع است و یکی استصحاب است. با هر دو اینها کأنه شارع خواسته است عدم اهتمامش نسبت به تکالیف و اقعیه را بیان کند. بنابراین این محذور و مشکلی در اینجا نیست. چون مرحوم نائینی اشکال را این جوری طرح می کردند می گویند چون قبح عقاب بلا بیان داریم، ما در واقع وجدانا عدم عقوبت حاصل هست برای ما. علم به عدم عقوبت به نحو علم وجدانی وجود دارد. شما می خواهید یک علم تعبدی درست کنید. یک چیزی که وجدانا درست است تعبدا می خواهید، این ؟؟؟25/8

بنابراین اینجا نه تحصیل حاصل کأنه نیست. حالا خاصیتش چیست؟ می گوید اصلا خود حدیث رفع خاصیتش چیست که اگر اشکال را بخواهید به استصحاب کنید به حدیث رفع هم همین اشکال پیش می آید. با توجه به قبح عقاب بلا بیان چطور شارع حدیث رفع را آورده است؟ برائت شرعیه چه خاصیتی دارد؟ پاسخ مطلب را ایشان این جوری می دهند می گویند که قبح عقاب بلا بیان در چند صورت موضوعش مرتفع می شود. یک صورت این است که واقعا بیان وارد شود. بیان نسبت به حکم واقعی صورت بگیرد. یک صورت دیگر اینکه بیان برای ایجاب احتیاط وارد شود حقیقتا. یک صورت سوم این هست که بیان برای ایجاب احتیاط وارد شود توهما و خطأ. مکلف توهم کند که اینجا شارع ایجاب احتیاط جعل کرده است. خب رفع ما لا یعلمون برای دفع این توهم است که خیال نکن که من اینجا احتیاط جعل کردم، نه اینجا من احتیاط جعل نکردم. پس بنابراین خاصیت دارد دیگر. یعنی دلیل شرعی برائت دفع این احتمال که مکلف اشتباها خیال کند که شارع مقدس ایجاب احتیاط اینجا جعل کرده است. پس بنابراین خاصیت دارد. پس بنابراین استصحاب با حدیث رفع نکته جعلش واحد است یعنی هر دو اینها نکته واحد دارد یعنی اگر شما اشکالی در استصحاب می بینید که کأنه استصحاب لغو است باید در مورد حدیث رفع هم بگویید که لغو است. چون با وجود برائت عقلیه چطور شارع مقدس آمده است و برائت شرعیه جعل کرده است؟ پاسخ مطلب همین هست که برائت شرعیه برای دفع توهم وجوب احتیاطی هست که شارع اینجا جعل کرده است. خب این بیان مرحوم آقای صدر.

می خواهم اینجا یکی دو تا نکته عرض کنم. یکی اینکه بهتر بود این جوری تعبیر می کردند که چون شارع مقدس می توانست احتیاط شرعی جعل کند استصحاب عدم تکلیف و استصحاب، یعنی حدیث رفع و همه اینها، مفاد کل اینها چیست؟ مفادشان عدم جعل احتیاط است. یعنی یک امر عدمی است. روح استصحاب عدم تکلیف ناظر به این است که شارع احتیاط را جعل نکرده است. روح حدیث رفع هم این است که شارع احتیاط را جعل نکرده است. یک جعل اثباتی نیست یعنی شارع می توانسته است احتیاط را جعل کند اینجا اخبار از عدم جعل احتیاط است در واقع. حالا بحث لفظی خیلی مهم نیست. در واقع این ادله برائت شرعیه یک امر عدمی هستند. عدم جعل احتیاط هستند. عدم جعل احتیاط خب چون شارع می توانسته است که احتیاط جعل کند با این بیان گفته است که من احتیاط جعل نکردم. این جوری فکر کنم که تعبیر کنیم شاید قشنگ تر باشد. البته روح این تعبیر با تعبیر آقای صدر یکی است و خیلی تفاوت جدی با فرمایش آقای صدر ندارد. ولی شاید به این بیان عبارت را بیان کنیم بهتر باشد. اما نکته دیگری می خواهم عرض کنم آن این است که آیا اگر در یک مورد چند تا منجّز یا چند تا معذّر وجود داشته باشد اشکالی دارد. آخه بعضی اوقات آقایان می گویند المنجّز لا ینجّز. لا یتنجّز ثانیا. شبیه همان را هم در مورد معذّر می شود گفت. شیئی که انسان نسبت به آن معذور است، لا یتعذّر ثانیا. اصلا آیا این قاعده درست است. به نظرم قاعده درستی نیست که یک شیئی که انسان نسبت به او معذور هست، معذوری دیگر نباشد نه. ممکن است یک شیء جهت های متعددی داشته باشد برای اینکه نسبت به او معذور باشد. ببینید این موارد،

سؤال: منظورشان با حفظ وحدت جهت و همان شروطی که

پاسخ: اصلا از آن سنخ ها نیست. بحث نقیضین نیست. ببینید فرض کنید حالا من این را می خواهم بگویم که یک بنده خدایی سه تا روایت وجود داشته باشد هر سه روایت منجّزش باشند. اشکالی دارد نه.

سؤال:... دلیل عقلی گرفته اند

پاسخ: دلیل عقلی که این جور نیست. معنای متنجّز، اینها تصور کرده اند که تنجیز یک امر واقعی است. یعنی علت و معلول حقیقی تصور کرده اند. تنجیز یعنی دلیلی که شارع می تواند به آن دلیل برای استحقاق عقوبت مکلّف استناد کند. خب مانعی دارد چند دلیل بر استصحاب عقوبت یک نفر باشد؟ نه. از یک طرف چند دلیل باشد برای اینکه عبد بتواند بر مولا احتجاج کند نه. یعنی مانعی ندارد ممکن است یک شیء از چند جهت منجّز باشد از چند جهت عبد بتواند بر مولا احتجاج کند. در ما نحن فیه از یک جهت چون شارع مقدس این مصلحت را دیده است که حالت سابقه را، حکمش را در حالت لاحق جاری بداند. جریان حالت سابق در حالت لاحق گاهی اوقات به تنجیز می انجامد و گاهی اوقات به تعذیر می انجامد. جایی که به تنجیز می انجامد، اگر یک جایی منجّز دیگری داشته باشیم محذوری نیست. هیچ مانعی ندارد که دو تا معذّر داشته باشیم

سؤال:...

پاسخ: نه یک چیز نیستند. بحث این هست که شارع مقدس به هر یک از اینها می تواند احتجاج کند بر مکلّف که چرا این کار را انجام ندادید. ببینید من پنج نفر را فرستادم به یک آقا خبر بدهم که فلان کار را بکن

سؤال: ولی وقتی اولی بیاید دومی می شود تأکید

پاسخ: نه تأکید نیست. بحث این است که یک چیز نیستند. صحت احتجاج. شارع هم می تواند بگوید که من نفر اول را برایش فرستادم گوش نکردید. هم می تواند بگوید که نفر دوم را فرستادم گوش نکردید. به همه اینها می تواند احتجاج کند. یعنی استحقاق عقوبت دلایل مختلف دارد. استحقاق عقوبت یک امر واقعی نیست. یک امر تکوینی که بگویید معلول علتین متعدد نمی تواند واقع شود. شارع مقدس به همه این ادله می تواند احتجاج کند برای عقوبت. ادله متعدد بر یک مطلب می تواند باشد. شارع مقدس دلیل های مختلف دارد برای اینکه شما را می توانم عقاب کنم. این جهت هست می توانم عقاب کنم، جهت دوم، سوم و چهارم. از آن طرف بنده هم می تواند به جهات مختلف احتجاج کند و استدلال کند برای اینکه من معذور هستم. بنابراین اینجا شارع مقدس وقتی استصحاب را جعل می کند، شارع مقدس دیده است که مصلحت این است که همان حالت سابقه ای که وجود دارد، آن حالت سابقه اگر جنبه تعذیری دارد یا جنبه تنجیزی دارد در زمان شک هم آن باقی باشد. اگر آن حالت سابقه جنبه تعذیری داشته باشد در استصحاب عدم تکلیف جنبه تعذیری دارد دیگر. در زمان لاحق شارع مقدس مصلحت دیده است به مناط عدم تکلیف در سابق، به مناط وجود یقین سابق عدم تکلیف را جعل کند. من را معذور بدارد. خب از جهات مختلف من معذور باشم. هم از جهت اینکه چون تکلیفی وجود ندارد معذور باشم

سؤال:... به هر حال یک وجه عقلایی می خواهد که بیاید از چند جهت..

پاسخ: نه بحث این است که نکته های مختلف را دیده است. شارع دیده است که حکم به بقاء حالت سابقه خودش مصلحت داشته است. بحث این است که مصلحت تکی در نظر نگرفته است. کل موارد استصحاب را که در نظر گرفته است، این کل موارد استصحاب دیده است که حالت سابقه را به آن حکم کند مصلحت دارد. خب این مصلحت دار بودن در بعضی از جاها علاوه بر استصحاب نکته دیگری برای تعذیر هم وجود دارد. چه مانعی دارد. این مطلب.

یک نکته دیگری را هم اینجا عرض کنم خدمت شما. آن این است که ما در بحث اصول مثبته این مطلب را هم عرض کردیم به مرحوم آقای صدر و حاج آقا که در واقع اگر مفاد دو اصل مثل هم بود این دو اصل هر دو جاری می شود. اماره مثبته وجوب با استصحاب مثبت وجوب. استصحاب مثبت برائت با اصل عملی مثبت برائت. اینهایی که مفاد اصل ها یکسان هستند اینجا حکومت نیست. حکومت در اصول و امارات متخالف هست. که اماره بر اصل محرز مقدّم است و حاکم است. اصل محرز هم بر اصل غیر محرز حاکم است. حالا به هر وجهی که در جای خودش آن وجه تبیین شده است. ولی در جایی که متخالف باشند حکومت وجود ندارد. وقتی حکومت وجود نداشت مشکلی هم نیست. هر دو اصل جاری می شود. هم استصحاب جاری می شود و هم قبح عقاب بلا بیان جاری میشود. چه مانعی دارد که بگوییم هر دو اینها جاری می شود. عرض کردم اگر فقط استصحاب می خواست در خصوص این مورد جاری شود بگوییم لغو است عقلائا. وقتی یک رفع ما لا یعلمون در جای دیگر هست برای چه این را چیز کنیم؟ اما چون استصحاب یک دایره وسیع تری است. شارع مقدس دیده است یقین سابق اقتضاء دارد که بر طبق آن در زمان شک هم حکم جاری شود. تعذیرا أو تنجیزا. خب در بعضی موارد که حکم تنجیزی در طبق استصحاب می شود یک منجّز دیگری هم وجود داشته باشد. در بعضی جاهایی که حکم تعذیری بر طبق استصحاب می کنم یک معذّر دیگری هم وجود داشته باشد. مشکلی نیست اصلا. این گیری نیست. خب این هم اشکال دوم به نظر می رسد که این اشکال

سؤال: یعنی موضوع استصحاب را بر نمی دارند

پاسخ: نه اینها موضوع استصحاب را بر نمی دارند. حالا آن بحث هایش سر جای خودش این را فعلا به عنوان اصل موضوع داریم اینجا می پذیریم.

اشکال سومی که اینجا مطرح شده است این است که استصحاب در حالت صغر، ملاک لاحرجی عقلی است. یعنی چون عقل کأنه تکلیف ثقیل را صحیح نمی داند عقلا می گوید که تکلیف صحیح نیست. در به اصطلاح کِبَر ما این تکلیفی که به مناط لا حرجیه عقلیه است را نمی خواهیم نفی کنیم. تکلیفی که به مناط جعل شرعی است را می خواهیم نفی کنیم. پس بنابراین این عدم هایی که اینجا هست دو تا عدم هست بنابراین استصحاب جاری نمی شود. خب این اشکالی هست که مطرح کردیم. آقای صدر دو اشکال به این مطلب مطرح می کنند. یک اشکال این است که دلیل شما اخص از مدعا است. مشکل دوم اینکه اصلا دلیل درست نیست. اما اخص از مدعا بودن این است که صبی این جور نیست که همیشه عقلا تکلیفش محال باشد. خیلی وقت ها صبی ممیز هست و نزدیک بلوغ هست و بنابراین صبی ممیز تکلیفش جایز است. و ارتفاع حکم به جعل شرعی است. با وجود اینکه عقلا هم امکان جعل وجود داشته است. بله در مورد مجنون، آن هم مجنون هایی که عقلا هیچ نوع عقلی ندارند. بعضی از مجنون هایی که درجاتی از عقل هم دا رند ممکن است این تکلیف برایشان صحیح باشد. و همچنین بچه ای که کالمجنون است تا بعد از زمان بلوغ هنوز عقلش کامل نشده است آن تکلیف جاری نمی شود. بعد یک پاسخ دیگری هم پاسخ حلی قضیه را مطرح می کنند. آن این است که عدم به اعتبار مضافٌ الیه اش متعدد می شود. عدم کتاب و عدم دفتر چون کتاب و دفتر مختلف هستند، این عدم ها مختلف می شوند. اگر عدم ها مضافٌ الیه شان یکی باشد مجرّد اینکه علت این عدم ها و ملاک این عدم ها متعدد باشد عدم را متعدد نمی کند. تعدد اعدام به تعدد مضافٌ الیه است. نه به تعدد ملاک و علّت اعدام. این اشکالی است که ایشان مطرح می کنند و به تعبیر دیگر حیثیات تعلیلیه عدم، عدم را متعدد نمی کند. باید حیثیت، حیثیت تقییدیه باشد تا عدم متعدد شود. خب این بیان مرحوم آقای صدر. اینجا به نظر می رسد که هر دو اشکال ایشان قابل پاسخ دادن باشد. اما اشکال اول ایشان که اینجا دلیل اخصّ از مدعا است ما ممکن است دلیل را به گ ونه ای تقریب کنیم که این اشکالات نیاید. آن این است که به هر حال اینکه شارع از صبی تکلیف را بر داشته است به جهت یک نوع قصور عقل نوعیه ای است که در صبی وجود دارد. نمی خواهیم بگوییم که تک تک صبی ها قصور عقلی دارند. ولی شارع یک رفع تکلیفی از صغیر کرده است به اعتبار اینکه نوعا قصور تکلیف دارند حالا یا بفرمایید مرتبه ای، به خصوص عقل اشتدادی است دیگر. این جور نیست که بین شخصی که عاقل هست و شخصی که دیوانه هست یک مرز کاملا مشخص مشخص مشخص وجود داشته باشد. بالاخره انسانی که کم هوش است نسبت به انسانی که قدری هوشش بیشتر است به اصطلاح عقلش کمتر است همین جور هی مراتبی داریم در موردش. شارع مقدس ملاحظه کرده است و دیده است که نوعا آن مرتبه معیارین عقل در بچه وجود ندارد. ملاحظه اولا عقل معیار در نوع موارد را کرده است. به خاطر همین از صبی رفع قلم کرده است. این رفع قلم، رفع تکلیفی که از صبی به ملاک عدم وجود یک مرتبه معیارین عقل در نوع بچه ها هست این غیر از رفعی هست که در بزرگتر ها هست. بزرگتر ها در نوع مواردشان یک عقل مرتبه معیاری وجود دارد. اینها دو تا است. بحث لا حرجی عقلی را شما قرار ندهید. یعنی اگر بچه تکلیف نداشته باشد به دلیل قصور عقلی نوعیه اش است. بزرگ اگر تکلیف نداشته باشد به خاطر قصور تکلیف نیست به خاطر قصو تکلیفش نیست به خاطر چیز دیگر است. پس اگر پاسخ دوم را نگوییم پاسخ اول تام نیست. اصل بحث این است که تقریب بد تقریب شده است. و الا اگر تقریب درست تقریب می شد ناتمامی اشکال وارد بود. اما مطلب دومی که اینجا هست در مورد مطلب دوم یک نکته ای اینجا عرض بکنم، آقای صدر به یک معنا در وجه چهارم از این اشکال تا حدودی رفع ید می کند. کأنه می خواهد بگوید که اعدام ولو حقیقتا واحد هستند ولی عرفا ممکن است متعدد باشند. این را حالا چون بعدا بررسی اش را کرده است من فعلا از جهت اینکه اعدام حقیقتا متعدد هستند یا نیستند می خواهم صحبت کنم. و الا یک جوابی این وجه دارد که در کلام خود آقای صدر هم از لابه لای آن استفاده می شود که اگر اعدام حقیقتا هم متعدد نباشند عرفا متعدد است و همین مقدار تعدد عرفی کافی است چون ملاک در وحدت و تعدد مستصحب نظر عرف هست نه نظر عقل. اما بحث کلا باید رو این برود که آیا عقلا عدم به تعدد عللش متعدد می شود یا خیر. مرحوم آقای صدر در بحث بقاء موضوع در استصحاب یک بیانی دارد که من در بحث تعادل تراجیح که این بحث بقاء موضوع را بحث کردم مفصل به آن پرداخته ام. حالا اشاره اجمالی می کنم آن قسمت ها را هم نوشته ام شاید تا سه چهار روز دیگر آن چیزش را هم به دوستان بدهیم. یعنی منتشر شده است ولی یک مقدار غلط دارد گفتم یک بار بخوانم و یک غلط نامه برایش بزنم و با غلط نامه منتشر شود. آقای صدر آنجا یک نکته ای را متعرض می شوند. می گویند که در امور حقیقی و در امور اعتباری شیء به تعدد عللش متعدد نمی شود. تعدد علل معلول را متعدد نمی کند. و امثال اینها. خب ما آنجا اشکال می کردیم که این معنا ندارد. معلول تمام هویتش به علت هست. عقلا اگر علت متعدد باشد معلول هم متعدد می شود. اینکه شما می گویید که تعدد علت باعث تعدد معلول نمی شود حقیقتا نه درست نیست. بله عرفا ممکن است بعضی جاها تعدد علت تعدد معلول را نیاورد خب آن یک بحث دیگر است. بحثی که حقیقتا نیاورد معقول نیست به خصوص در امور اعتباری که در ما نحن فیه هست که خیلی وقت ها اصلا بحث تردد علت، یک ان قلت و قلت هایی آنجا هست که دیگر نیازی نیست وارد بحث آن بشوم.

عرض کنم خدمت شما خب ممکن است ما بگوییم که آن پاسخ اینجا نمی آید. به دلیل اینکه در واقع آنجا جایی هست که علّت متعدد باشد. ما اینجا عدم، عدم که خودش علت ندارد. عدم در واقع نفی علت مضافٌ الیه اش است. بنابراین تعدد علل عدم چون واقعا علتشان متعدد نیست یعنی این جور نیست که عدم یک هویت و وجود و امثال اینها که ندارد که ما بگوییم این متعدد می شود یا نمی شود. بنابراین بگوییم آن بیان که معلول تمام هویتش از علت هست این بیان اینجا جاری نمی شود. اینجا بحث عدم المعلول است. بحث عدمی هست و آن بیان را اینجا نمی توانیم پیاده کنیم. ولی به نظر می رسد که واقعش عدم که میز که ندارند اعدام. اگر ما عدم را میز برایش قائل می شویم به اعتبار مضاف الیه اش است. اینجا اگر ما می گوییم علت عدم متعدد است یعنی مضافٌ الیه ما متعدد است. ما نحن فیه هم این اشکال دقیقا همان اشکال مرحوم آقای صدر در جای دیگر است. ایشان چون علت را منشأ تعدد معلول نمی گیرد بنابراین عدم المعلول را هم، عدم معلول را هم در جایی که این معلول دو علت داشته باشد می گوید که متعدد نمی شود. ولی اگر ما گفتیم که این معلول به تعدد علتش حقیقتا معلول متعدد می شود عدم المعلول هم متعدد می شود. چون عدم به اعتبار این که ما می گوییم که تعدد وجود دارد این یک نوع انتزاع علی است. واقعش این است که در اعدام که میزی وجود ندارد. عقل انسان به اعتبار اینکه معلولش متفاوت هست دو تا عدم مضافٌ الیه عدم وقتی متعدد شد خود عدم را هم متعدد می گیرد. اینجا وقتی مضافٌ الیه عدم ما معلول دو تا علت هستند. عدم تکلیف ناشی از، این ناشی که می گویم قید تکلیف است. عدم تکلیفی که آن تکلیف به خاطر مثلا، این باشد فردا در موردش توضیح می دهم

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد