

Transcription du cours du Rav Itsh'ak Yossef Chlita donné à Aix les bains Motasei Chabat **וישב תשפ"ב**

Remarques, corrections et suggestions à faire parvenir par email : Joseph.ftoussi3@gmail.com

מצוות הדלקת נרות חנוכה מדרבנן

Le (הלכות מגילה וחנוכה ג,ג) רמב"ם écrit :

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין הספד ותענית כימי הפורים. והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה

L'expression מדברי סופרים ici vient indiquer que c'est une מצווה דרבנן. Il est vrai qu'en d'autres endroits, cette expression indique une מצווה דאורייתא (par exemple au début des הלכות אישות). D'ailleurs, le Rambam dans le ספר המצוות (שורש ב) indique que cette expression s'applique à toute chose déduite des הלכה et doit être considérée comme un enseignement de la Tora. Toutefois, ici, le début de cette הלכה indique clairement qu'il s'agit d'une obligation rabbinique (cf. "התקינו חכמים שבאותו הדור").

Le (מגילה ו:) התם סופר écrit que celui qui n'aurait pas allumé les נרות חנוכה a annulé la מצוות עשה de rappeler le נס (même si évidemment, la façon de faire a été fixée par les חכמים). Il contredit en cela le ספר החינוך qui fait le décompte des 7 מצוות דרבנן qui incluent חנוכה. Mais son avis n'est pas retenu.

דין ספק דרבנן לקולא ודין חזקת חיוב בנר חנוכה

La "מ" serait par exemple que celui qui a un doute s'il a mis suffisamment d'huile pour que le נר brûle pendant 30 minutes et n'a pas pu vérifier par la suite car il est sorti, n'aurait pas besoin de rallumer une seconde fois, fort du principe לקולא דרבנן.

Pourtant, il y a ici une חזקת חיוב puisque chacun est tenu de réaliser la מצווה tant qu'il ne l'a pas encore réalisé. On devrait donc le maintenir dans cette חזקה (אוקמיה אחזקתיה) et l'obliger à rallumer les נרות חנוכה en cas de doute.

Cependant, il existe une différence fondamentale entre une חזקת איסור (התחזק איסורא) et une חזקת חיוב. En effet, dans le cas d'une חזקת איסור, on se comporte toujours comme si le איסור était encore présent, ce qui n'est pas le cas dans un cas de חזקת חיוב.

Par exemple, dans le cas où j'ai un doute si j'ai fait la ברכה (...), on applique le principe de ספק דרבנן לקולא: En fait, non seulement on l'exempte de faire la ברכה mais plus encore, on le lui interdit car s'il la faisait, il pourrait transgresser l'interdiction de לבטלה (איסור דאורייתא דלא תשא).

Le בירכת המזון et le (סימן קפ"ד, ד ; רט,ג) ש"ע et le (ש"ע) וירושלמי disent que dans le cas où on a un ספק si on a dit le בירכת המזון, on est tenu de le refaire. La raison évoquée est la suivante : "מפני שהיא של תורה". On déduit de là que dans le cas des ברכות הנאנין וגם ברכות התורה לפי רוב הפוסקים) ברכות דרבנן, on applique le principe de ספק דרבנן לקולא. On voit donc que contrairement au cas de חזקת איסור (התחזק איסורא), une חזקת חיוב ne nous oblige en cas de ספק qu'uniquement dans le cas d'une מצווה דאורייתא comme par exemple le בירכת המזון.

קושיאת רעק"א

Dans un responsa (ש"ת רעק"א סמן לה), Rabbi Akiva Eiger pose la question suivante :

On vient d'établir que dans un cas de ספק בירך בירכת המזון, on est tenu de faire le בירכת המזון fort du principe de ספק דאורייתא לחומרא. Pourtant, cela ne résout pas le problème car si on recommence le ספק ברכה לבטלה alors qu'on l'avait déjà peut-être fait, on tombe dans un problème de ספק ברכה לבטלה qui

correspond lui aussi au תשא דלא תשא. Et s'il ne refait pas le ברכת המזון, il est la מצוות עשה de "ואכלתה ושבעתה וברכתה". Dans les deux cas, il a un problème דאורייתא. Donc, à priori, mieux vaut ne rien faire : שב ואל תעשה עדיף.

La question est donc :

Pourquoi le ירושלמי impose-t-il de refaire le ברכת המזון au risque de transgresser l'interdit דאורייתא de לבטלה?

Il faut tout d'abord faire le point sur les avis des פוסקים sur cet interdit. Est-il vraiment considéré comme un interdit de la Torah ?

שיטות בדין ברכה שאינה צריכה האם עובר בזה בלא תישא

La Guemara ר"ה (לג:) : "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תעשה שנאמר לא תישא" :

(פרק ג דברכות) et du Roch (ברכות לג) des Tossafot שיטה :

לא תישא פסוק Le Limoud du איסור דרבנן n'est qu'un איסור ברכה לבטלה n'est pour eux qu'une אסמכתא בעלמא. En effet, ils pensent que dire les mots ה ברוך אתה n'est jamais en vain (לבטלה). Le véritable interdit de תישא לא serait par exemple de jurer (en utilisant le nom divin) que ce verre devant moi est un verre ou encore de témoigner à faux et de jurer au Beit Din en utilisant en vain le nom divin.

Par conséquent, dans un cas de ברכת המזון, ספק בריך ברכת המזון, nous avons le risque d'être מבטל une מצוות עשה דאורייתא של ברכת המזון et de l'autre un risque de transgresser un interdit דרבנן. Dans ce cas, en réalité, on dit que במקום ספק דאורייתא לא אעמידו דבריהם. On doit donc refaire le ברכת המזון.

Pour ces פוסקים, la question de רעק"א n'a pas lieu d'être.

שיטת רב האי גאון הרמב"ם והש"ע

Le רב האי גאון écrit dans un responsa, que celui qui est מברך une ברכה שאינה צריכה est מברך. Il apparaît donc qu'il pense que c'est un interdit de la Torah. Il en est de même pour le רמב"ם et le ש"ע (סימן רטו) qui reproduit le רמב"ם mot à mot.

פתח הדביר d'après le רב האי גאון

Concernant l'avis de רב האי גאון, le רב האי גאון (qui était דין בית דין il y a 150 ans à Izmir avant le רב חיים פלאגי) pose une question : Pourquoi celui qui fait une ברכה שאינה צריכה serait-il חייב מלקות ? Pourtant, il n'a réalisé aucune action probante, seulement un מעשה בו שאין בו מעשה sur lequel עליו לוקין עליו ?

Il est vrai qu'il puisse exister un דיבור שיש בו מעשה qui pourrait le rendre חייב comme dans le cas où il ferait avancer la bête en criant pendant qu'elle mange (cf. תחסום). Mais dans une ברכה שאינה ברכה il n'y a aucun acte probant.

Etonnamment, le פתח הדביר propose de dire que רב האי גאון n'a parlé que de מכת (מכת) ! דרבנן ברכה שאינה צריכה est un interdit דרבנן ! (מכאן, ce qui suppose que רב האי גאון pense que ברכה שאינה צריכה est un interdit דרבנן !)

דעת הרמב"ם והש"ע

Le רב ר"ה n'est qu'une אליה רבה veut dire que même le רמב"ם pense que la Guemara dans ר"ה (לג:) n'est qu'une אסמכתא בעלמא conformément au Tossafot et au Roch. Le חזון איש, étonnamment, retient cet avis malgré qu'il soit difficile à admettre (דוחק).

Cependant, il existe un responsa du רמב"ם que le זרע אמת (il y a plus de 250 ans avant même le חידא) rapporte de même que le שדי חמד (il y a environ 120 ans). Dans ce responsa, on rapporte le דין des villes sur

lesquelles on a un doute si elles étaient entourées de murailles au temps de יהושע בן נון auquel cas, on devrait lire la מגילה le 15 Adar et non le 14. C'est le ספק מוקף de דין.

Le ר"ן (מגילה ה:) rapporte une מחלוקת à ce sujet entre les גאונים et le רמב"ם. D'après les premiers, on n'a pas l'obligation de relire la מגילה le 15 Nissan (si ce n'est מדין חסידות בעלמא). D'après le רמב"ם, c'est une obligation de relire le 15.

Là-dessus, une question a été posée au רמב"ם dans ses תשובות (סימן ק"ה) : Si lire la מגילה le 15 Nissan est aussi une obligation, pourquoi ne pas faire la ברכה à nouveau, même si on l'a déjà faite le 14 ? A cela, le רמב"ם répond qu'étant donné qu'on a déjà fait la ברכה le 14 Nissan, il se peut qu'on soit déjà quitte de la מצווה. **Or, écrit-il clairement le איסור ברכה שאינה צריכה est un איסור דאורייתא !** Il est donc clair que le רמב"ם n'est pas d'accord avec les Tossafot et le Roch.

Pourtant, le זרע אמת (רט"ו), après un long développement qui tente de démontrer que le רמב"ם et le ש"ע pense tout de même que le איסור ברכה שאינה צריכה n'est qu'un איסור דרבנן est obligé d'écrire (entre crochet à la fin de son responsa), qu'il a reçu le fameux responsa du רמב"ם cité plus haut qui le contredit. Cependant, il persiste et interprète les paroles du רמב"ם qui aurait voulu dire que bien que le איסור ברכה שאינה צריכה est un איסור דרבנן, il a tout de même la gravité d'un interdit de la Torah !

Cependant, תורה מונחת בקרן זוית כל הרוצה ליטול יבוא ויטול : on peut objecter et proposer nos explications contre notamment quand il s'agit d'אחרונים comme le זרע אמת ou le פתח הדביר :

- Tout d'abord, le responsa du רמב"ם est clair et sans équivoque. L'explication du זרע אמת est difficilement acceptable même si le שדי חמד, étonnamment, l'a retenue.
- Afin de répondre à la question du פתח הדביר, il suffit de relire attentivement le כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן Pourquoi préciser cela ?
Dans les הלכות סנהדרין פרק יח le רמב"ם écrit :
כל לאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם
Pour le רמב"ם, le איסור ברכה לבטלה est inclus dans celui de jurer en vain. Par conséquent, il fait partie des exceptions des מעשה שלוקין עליהם.

<p style="text-align: center;">סיכום השיטות באיסור ברכה שאינה צריכה</p> <p style="text-align: center;">תוספות והראש : דרבנן</p> <p style="text-align: center;">רב האי גאון, הרמב"ם והש"ע : דאורייתא</p> <p style="text-align: center;">Ainsi, concernant le principe de ספק ברכות פוקים ספרדים suivent להקל, en général, les ספרדים suivent l'avis du רמב"ם et du מחבר</p> <p style="text-align: center;">Les פוסקים אשכנזים suivent généralement l'avis du רא"ש et des תוספות</p>

Cela nous ramène à la question de רעק"א. En effet, le רמב"ם semble se contredire puisque d'une part, il affirme que le איסור ברכה שאינה צריכה est un interdit de la Torah. Pourtant, il ordonne de refaire le ברכת המזון en cas de doute au risque de transgresser cet interdit.

○ La réponse de רעק"א à sa question

Afin de répondre, il pose une autre question : Comment les חכמים ont-ils pu instaurer toutes les ברכות en invoquant le nom divin ? On aurait pu faire les ברכות sans dire le nom d'Hachem. Il répond qu'à partir du moment où les חכמים ont instauré les ברכות, il n'existe plus d'interdiction d'évoquer le nom

divin dans le contexte des ברכות. De même, dans notre cas, à partir du moment où les חכמים ont fixé l'obligation de refaire le המזון en cas de doute, il n'y a plus d'interdiction à prononcer le nom d'Hachem dans ce contexte.

Cependant, la Guemara (כ.ה.) rapporte que lorsque deux type de sang issus de sacrifice se sont mélangé, l'un nécessitant une aspersion (qui sont deux), l'autre nécessitant deux aspersion (qui sont quatre). S'il fait qu'une seule aspersion, il risque de transgresser l'interdiction de לא תגרע. S'il fait deux aspersion, il risque de transgresser l'interdiction de לא תוסיף.

La Guemara propose de transgresser de façon passive en ne faisant qu'une aspersion (שב ואל תעשה) plutôt que de faire deux aspersion, ce qui le conduirait à faire une transgression active (קום ועשה). En d'autres termes, on voit de cette Guemara, qu'il est préférable de transgresser par l'inaction que par l'action.

On voit bien que dans ce type de dilemme, c'est toujours le principe de שב ואל תעשה qui prime et que חכמים n'interviennent pas en décrétant un principe d'action comme le propose רעק"א dans le cas de ספק בירך ברכת המזון.

○ Seconde proposition de réponse : ספק עשה דוחה שפק לא תעשה

תקירה

On a appris au début de la מסכת יבמות le principe de עשה דוחה לא תעשה. On peut se poser la question suivante : ספק עשה דוחה ספק לא תעשה ?

En effet, peut-être que seul une מצוות עשה aurait la force de repousser même une מצוות לא תעשה. Par contre, peut-être qu'une ספק מצוות עשה n'aurait pas la force de repousser même une מצוות לא תעשה.

Par contre, si l'on dit que ספק עשה דוחה ספק לא תעשה on peut répondre à la קושיא de רעק"א en disant que ספק עשה דבירכת המזון דוחה ספק לא תעשה דלא תישא

Quel est la הלכה ?

La preuve 'irréfutable' de רב יהודה נגיא'ר (ספר מועדי ה')

Le ספק עשה אינו דוחה ספק לא תעשה, pourtant עשה דוחה לא תעשה, רב יהודה נגיא'ר veut démontrer que même si עשה דוחה לא תעשה,

Pour cela, il évoque le cas suivant exposé dans יבמות ק: une femme s'est remariée avant la fin des trois mois suivant son divorce ou la mort de son mari et a mis au monde un enfant moins de neuf mois après avoir quitté son premier mari. En conséquence, il existe dans ce cas un ספק quand à la paternité de ce garçon.

Par la suite, elle a un enfant de son second mari. Les deux enfants grandissent et l'un d'entre eux meurt sans laisser d'enfant. La question qui se pose ici est : la femme du défunt doit-elle faire יבום avec le présumé frère de son défunt mari ?

La réponse de la Guemara répond à cette question par la négative. En effet, le présumé frère n'est pas un frère à 100% (même père et même mère). Dans le cas où il ne serait pas véritablement le frère de son défunt mari, elle tombe sous l'interdiction de אשת אה sans qu'il n'y ait aucun חיוב de faire יבום. Par conséquent, la Michna propose la הליצה.

Le רב יהודה נגיא'ר demande pourquoi la michna ne propose-t-elle pas le יבום fort du principe ספק עשה דוחה לא תעשה. C'est-à-dire que le ספק עשה de la ספק מצוות devrait repousser le ספק לא תעשה du ספק עשה אינו דוחה ספק לא תעשה. Puisqu'on voit que la michna ne le propose pas c'est que עשה דוחה ספק לא תעשה.

Voici une preuve irréfutable affirme-t-il.

לא תורה מונחת בקרן זוית כל הרוצה ליטול יבוא ויטול.

On peut en effet lui opposer trois objections.

Première objection :

Tout d'abord, même dans le cas où on pourrait utiliser le principe de עשה דוחה לא תעשה, on ne le fait qu'uniquement quand on n'a pas d'autre solution. Ici, on peut faire חליצה et c'est pourquoi la michna le propose. Dans cette optique, le principe de ספק עשה דוחה ספק לא תעשה resterait recevable.

Toutefois, cette objection n'est pas recevable car en effet, la Guemara dans יבמות כא. affirme que : חליצה במקום יבום לאו מצווה היא

Le חליצה במקום יבום לאו כלום הוא : a une גירסא différente : מאירי

Il est vrai qu'il existe une מחלוקת entre רמב"ם/מחבר et ראב"ד/רמ"א. Les premiers pensent qu'il faut préférer le יבום alors que les seconds font passer le חליצה en premier. Toutefois, même ראב"ד/רמ"א préfère la חליצה au יבום uniquement parce qu'il craignent que le יבום soit réalisé שלא לשם שמים. Finalement, fondamentalement, tout le monde est d'accord pour dire que la חליצה n'est pas une option acceptable. Ainsi, si le principe ספק עשה דוחה ספק לא תעשה, la michna aurait dû proposer le יבום et non la חליצה. Ce qui invalide la première objection.

Seconde objection :

Peut-être doit-on distinguer le לאו שאין בו כרת du לאו שיש בו כרת comme l'affirme תוספות dans : יבמות ג. Dans ce cas le ספק עשה דיבום ne pourrait pas repousser le ספק לא תעשה דאשת אח puisque יבום כרת. Voilà pourquoi la michna aurait proposé la חליצה. On pourrait donc encore assumer que le ספק לא תעשה דאשת אח soit le דוחה le ספק עשה דיבום כרת, ce qui répondrait à la question de רעק"א.

Cependant, cette distinction n'est pas juste. En effet, le נודע ביהודה et le מחבר ספר מהרם בן חביב (מחבר ספר תוספות) qu'il n'existe aucune différence entre un לאו שאין בו כרת et un לאו שיש בו כרת. Cela invalide la seconde objection.

Troisième objection (la bonne):

Dans יבמות כ, on parle du cas du כהן גדול dont le frère est décédé sans laisser d'enfants.

Ici on dit : עשה דיבום דוחה לא תעשה דאיסור אלמנה לכ"ג :

Toutefois, la raison invoquée est : הלכה למעשה, le כהן גדול fera חליצה et non יבום !

La raison invoquée est : גזירה ביאה ראשונה (שבזה מקיים מצוות יבום) אטו ביאה שניה (שאין כבר מצוות יבום אלא איסור לאו)

De même, on dira dans le cas rapporté par le רב יהודה נגיא, le frère présumé resté vivant pourrait dans l'absolu faire le יבום. Cependant, on lui impose la חליצה fort du même principe :

גזירה ביאה ראשונה (שבזה מקיים מצוות יבום) אטו ביאה שניה (שאין כבר מצוות יבום אלא ספק אשת אח)

Conclusion :

Le principe de ספק עשה דוחה ספק לא תעשה n'est pas invalidé (sans pour autant être démontré). En tout cas, la preuve n'est pas irréfutable.

Comme nous l'avons vu dans la הקירה, cela peut répondre à la question posée par רעק"א : En cas de doute si on a fait le יבום, on doit le refaire sans craindre de transgresser l'interdiction de ברכה car le ספק לא תעשה דלא תישא ספק עשה דיבום repousse le ספק עשה דיבום כרת.

Il ne faut pas se laisser impressionner par des expressions fortes qui pourraient nous influencer psychologiquement.

מתלוקת הפוסקים בדין ספק דאורייתא לחומרא

חקירה

On connaît le principe de ספק דאורייתא לחומרא. En d'autres termes, lorsqu'on a un doute sur un דין דאורייתא, on devra adopter un comportement rigoureux.

Cette חומרא est-elle imposée par la Tora, ce qui voudrait dire que la Tora interdit le ספק איסור au même titre que le איסור ודאי.

Ou alors, cette חומרא a été imposée par les רבנן, ce qui voudrait dire que la Torah n'a interdit que les ודאי איסור.

Ce sujet est traité entre autre dans le שמעתא ספר.

Il existe deux façons de répondre à cette חקירה, d'où découle une grande מתלוקת הפוסקים :

דעת הרשב"א, הר"ן, התוספות, רש"י ועוד

Ces פוסקים s'appuient sur le דין du ממזר pour conclure que la חומרא imposée dans un cas de ספק דאורייתא לחומרא est un דרבנן :

En effet, dans קידושין עג, on nous apprend que la Torah n'a interdit qu'au ממזר ודאי de se marier avec qui il veut. Par contre, le ספק ממזר a le droit de se marier avec qui il veut. Toutefois, le רבנן lui ont interdit. (Par conséquent, dans la pratique, si le בית דין trouve un autre ספק, il pourrait permettre le ממזר au mariage en s'appuyant sur le principe de ספק באיסור דרבנן).

Ces פוסקים ont considéré le cas du ממזר comme un cas de référence que l'on peut généraliser (בנין אב). Ainsi tout ספק איסור n'est qu'un ספק דרבנן.

דעת הר"ף, הרמב"ם, הרא"ש, רב האי גאון ועוד

Ces פוסקים s'appuient sur le דין de אשם תלוי pour conclure que la חומרא imposée dans un cas de ספק דאורייתא לחומרא est un דין de la Torah :

En effet, אשם תלוי doit être rapproché justement dans le cas où l'on n'est pas certain d'avoir transgresser un interdit. En d'autres termes, on voit ici que la Torah est pointilleuse même sur les ספקות.

על גירסת מהדורת פרנקל בהרמב"ם הל" טו פ"א מ"א

דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים (ואע"פ כן דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי) כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות.

Lorsqu'un texte est mis entre parenthèse, cela indique que son contenu ne doit pas être retenu. Cependant, il a été laissé car il existe un הרם הקדמונים contre tout celui qui se permet de corriger les textes des ספרי קודש sans indiquer que c'est une correction.

Dans l'édition Frankl du Rambam généralement très précise sur la reproduction des écrits du רמב"ם, les parenthèses n'existent pas. Cela suppose donc que ce texte doit être retenu. Or, cela est une erreur.

En effet, si on garde la parenthèse, le רמב"ם se contredit :

En effet, il commence par dire clairement que tout chose interdite משום ספק ne l'est que דרבנן (הרי הן של דבריהן) et il confirme en écrivant que כל הספיקות y compris ceux concernant les interdictions des שבתות, ne sont que des interdiction instaurées par les רבנן (cf. אין להם אלא מדברי סופרים). Or, si on

○ **Troisième réponse à la question de רעק"א basée sur le גאון מליסא**

היסוד של הגאון מליסא (חוות דעת סימן קי)

Il rapporte de preuves que la מחלוקת sur le דין de להומרא לאוריתא ספק ne concerne que les ספיקות איסור. En ce qui concerne les ספקות מצוות עשה, tout le monde s'accorde à dire que **ספק דאורייתא להומרא דאורייתא**

Par conséquent, si j'ai un ספק sur la כשרות de la provenance d'un אחרוג, je ne pourrais pas l'utiliser car c'est un ספק sur une מצוות עשה. Le même יסוד est proposé par le (סימן עא) שו"ת עונג יום טוב.

On peut maintenant proposer une troisième réponse à la question de רעק"א :

En effet, si quelqu'un doute d'avoir fait המזון בירכת c'est un cas de דאורייתא ספק. D'après le גאון מליסא et le טוב יום עונג, la Torah impose d'être מחמיר et de (re)faire le בירכת המזון fort du principe **ספק דאורייתא להומרא דאורייתא** sur le quel tout le monde s'accorde quand il s'agit d'un דאורייתא ספק.

Concernant le risque encouru de transgresser l'interdiction de la Torah de תישא, il s'agit d'un מחמיר רבנן sur lequel seulement ספק לא תעשה דאורייתא.

En conclusion, la réponse à la question de רעק"א est la suivante :

ספק מצוות עשה דבירכת המזון להומרא מן התורה דוחה ספק לא תעשה דלא תישא להומרא מדרבנן

Dans le cas d'un המזון עשה דבירכת המזון ספק מצוות עשה, la Torah nous impose la הומרא de (re)faire le בירכת המזון qui a la force de repousser la הומרא qui nous aurait normalement imposé de nous abstenir fort du principe עמודי הוראה ספק דאורייתא להומרא qui est seulement דרבנן d'après les trois עמודי הוראה et le ש"ע.

Cependant, le גאון מליסא n'est pas d'accord avec la distinction du פרי מגדים.

Toutefois, il existe une édition de תשובות הרמב"ם écrite à l'origine en arabe et publiée en l'année תשכ"א. Au סימן שיח, il écrit : "כל הספיקות באיסורי לאווין אינן אלא מדבריהם".

On peut déduire de ce לשון qu'essentiellement les ספיקות באיסורי לאווין sont להומרא מדרבנן mais pas les ספקות מצוות עשה qui sont להומרא מדאורייתא.

Cela vient confirmer le יסוד du גאון מליסא et du טוב יום עונג. Si le פרי מגדים avait vu cette תשובה il se serait certainement rallié à leur avis.

קיבלנו הוראות מרן ברצרה (עין בספר עין יצחק)

Les ספרדים ont accepté les décisions du מרן הב"י. En effet, voici en pourquoi résumé en quelques points :

- Plus de 200 רבנים גאוני עולם רב יוסף קארו et accepté les décisions,
- Les décisions des trois עמודי הוראה se sont répandu dans le monde à leur époque.
- Le רדב"ז qui était très âgés déjà lorsque le רב יוסף קארו était encore très jeune témoigne que les trois עמודי הוראה ont écrit leurs recueils uniquement après avoir rassemblé tous les כיתבי יד de tous les ראשונים. Par conséquent, le פסק du רמ"ב ne s'appuie pas uniquement sur ces seuls trois avis mais incluent aussi la totalité des ראשונים.

Ces différents points répondent aux objections du רמ"א (qui par ailleurs écrit dans son responsa ("איני חולק על כבודו כי כל החולק על כבודו כחולק על השכינה כי השכינה מדברת מתוך גרונו" : (סימן מח) מהרי"ל) et à celles du רב פעלים qui répond au מהרי"ל dans sa הקדמה. Il est conseillé de lire aussi la הקדמה du רב פעלים qui répond au מהרי"ל dans sa הקדמה.

Quelques histoires sur le Rav Ovadia Yossef zal

- ✓ Le Rav Ovadia Yossef avait l'habitude d'étudier en חברותא avec le Rav Ben Tsion Abba Chaoul. Ce dernier témoigne que la différence entre lui et le Rav Ovadia Yossef est que lui rapportait les idées alors que le Rav rapportait le texte mot à mot.
- ✓ Par ailleurs, lorsque le Rav Ben Tsion n'était pas là, le Rav Ovadia étudiait le שב שמעתתא qu'il a fini בעיון à l'âge de 18 ans uniquement pendant ces trajets ! Comment un jeune homme de 18 ans peut-il comprendre et finir sur la route un ouvrage aussi difficile ? Le Rav Ovadia Yossef a confié à son fils Rav Itshak qu'il avait fini pour la première fois le Chass à l'âge de de 15 ans (bien entendu avec Rachi et Tossefot) et une seconde fois à l'âge de 19 ans. La première fois, il avait commencé à l'âge de 9 ans.
- ✓ Le Rav a confié cela le dernier Chabat avant son décès. Il avait demandé à Rav Itshak de passer Chabat avec lui. Après la Séouda, il lui a demandé le שות נודע ביהודה qu'il a étudié responsa après responsa jusqu'à une heure du matin alors qu'il souffrait le martyr. Il avait pris l'habitude de consacrer ses soirées de Chabat à l'étude des responsas.