

חוקת האחוה

בעיון זהיר ובהיר מפריך בני פורת את הטיעון הרווח שלפיו אין למסורת היהודית עמדות ברורות בשאלות של רווחה, צדקה וצדק. המסקנות ראויות לשמש בסיס לחברת מופת | יואב שורק

צדק דלים

עקרונות דיני הרווחה מן התורה לספרות חז"ל

בני פורת

האוניברסיטה העברית,

המכון הישראלי לדמוקרטיה ונבו, 2019 | 286 עמ'



אחת השאלות המרכזיות המטרידות את השיח בכל חברה מודרנית היא שאלת הרווחה: באילו אופנים דואגת החברה, אם בכלל, לתמוך במי שמתקשים לכלכל את עצמם. זו שאלה מרכזית מאוד, כי מאחוריה ניצבת שורה של שאלות או הנחות יסודיות יותר – החל מאלו המשטריות-משפטיות בדבר זכויות קניין, לגיטימציה של מיסוי, תפקיד המדינה, וכיוצא באלה, ועד לאלו הקשורות בתפיסת עולם פילוסופית, כגון מבנה החברה הראוי (האם עליו להתור לשוויון או לחבק את הריבוד המעמדי), זכויותיו של אדם, היחס לממון, לעושר ולעוני ועוד. אין זה מקרה שמאז כינוןן של מדינות מודרניות, כלומר מאז שחלקים חשובים של האנושות חיים במשטר בעל כוח עצום ושליטה חודרת-כול, שאלת המודל החברתי-כלכלי, שממנו נגזרת מדיניות הרווחה, הפכה לאחד מסלעי המחלוקת ה'חמים' ביותר. מלחמות ומהפכות, אידיאולוגיות ואידיאולוגיות-נגד, אוטופיות ודיסטופיות נרקמו סביב קווי המתרס שבין מהפכני השוויון הפרוגרסיבי לשמרני החברה המעמדית.

אומנם, מקובל לטעון שכיום כבר קהו הניגודים, ושהכול מתכנסים אל המודל שהצליח ככל הנראה יותר מכולם במערב – כלכלת-שוק עם מדינת-רווחה. לפי המודל הזה, הימין הכלכלי ניצח בזירה הפרקטית, של צמיחה ושגשוג, ואילו השמאל הכלכלי ניצח בזירת המוסר, כאשר הרעיון של 'צדק חברתי', חתירה לשוויון, זכויות חברתיות-כלכליות ולגיטימציה למיסוי פרוגרסיבי הביסו, בתודעת ההמון, את הרעיונות

השמרניים המתנגדים לכל אלה. אך מדובר בסיכום נמהר ושטחי מדי, המייחס יציבות למה שאינו אלא רגע היסטורי הפכפך, המכיל את סתירותיו בתוכו: רעיונות היסוד של שוויון וצדק חלוקתי, שהניעו את הסוציאליזם והקומוניזם, הם המזינים את השיח של מדינת הרווחה גם כיום; ושיללתם החריפה של רעיונות אלו, בידי חסידי זכויות הקניין והאחריות האישית, ממשיכה לקנות לה חסידים נאמנים.

סוגיות חיונית אלה קיבלו משנה חשיבות בקרב היהודים מעת שהחלו לחלוט על כינונה מחדש של ציוויליזציה משלהם. עוד לפני שלמדינה-שבדרך הייתה היתכנות גיאופוליטית כלשהי, כבר היה לה סדר-יום סוציאלי, עליו ניטשו וויכוחים עזים. מאז הדומיננטיות הסוציאליסטית של ימי המדינה-שבדרך והמדינה-שבראשית, ימים בהם חגגו את האחד במאי ומושגים כמו פרולטריון והון כיכבו במאמרי העומק של העיתונים, עבר השיח הישראלי תמורות גדולות; אך אין פירוש הדבר שנמצא פתרון חדש ומופלא לשאלות הגדולות ההן. דומה שהן פשוט עזבו את זירת הוויכוח הציבורי ונכנסו לשורה אינסופית של תקנות והסדרים, שכוונו את מדינת הרווחה הישראלית במתכונתה הנוכחית, מתכונת שאיננה מבוססת על תפיסה סדורה – ובוודאי לא על הגות יהודית מקורית.

הנה, אמרנו 'יהודית'. וזה עניין חשוב וטעון עד מאוד. בכל דיון על תפיסת עולם חברתית-כלכלית, עולה כמעט מאליה השאלה בדבר תפיסת העולם החברתית-כלכלית של היהדות. היהדות, כלומר המקרא, המשנה, התלמוד, ההלכה הרבנית, האגדה וההגות; המנהג הרווח בתקופות שונות ובתפוצות שונות, סדרי הקהילות – כל אלה יחדיו או כל אחד לחוד.

שאלת העמדה היהודית בסוגיית הרווחה מטרידה בראש ובראשונה את היהודים, בייחוד בעת הזאת. מצד אחד מדובר ברצון רומנטי, רסטורטיבי, לכונן את המדינה היהודית על אדני מסורתיה העתיקות, רצון שהניע רבים מהוגי הציונות וכותבי האוטופיות שלה; מצד שני מדובר ברצון או במחויבות של נאמני התורה להשתית יסוד מרכזי זה של חיי הציבור והיחיד על אדני המסורת ההלכתית. אך נוסף על העניין שלנו בעמדת התורה, עניין המצדיק את העיון הנרחב המבקש לזקק יסודות חברתיים כלכליים מן התורה, העיון הזה חשוב גם למתבוננים מבחוץ, שהתורה אינה תורתם. הללו מבקשים למצוא ביהדות את המפתח למדיניות הרווחה הראויה, מכמה סיבות. הם ניגשים אל המקרא בצפייה זו, שכן הלה הוא אחד מעמודי התווך של המסורת המערבית, ובניגוד לעמודים האחרים, הוא זה שהעלה על נס, שוב ושוב, את הרגישות לחלקים החלשים בחברה – הגר, היתום והאלמנה – בעידן שבו לא היה זה חזון נפרץ; שהעז לערער על מוסדות חברתיים מוכרים, כמו העבדות או המלוכה האבסולוטית, בשמם של ערכים אידיאליים; ובעיקר: שביקש לעצב באמצעות חוקה מודל של 'חברת מופת'. הם ניגשים גם אל המסורת הרבנית בצפייה כזו, שכן גם החברה היהודית שעוצבה מכוחה נחשבה תמיד למצטיינת במנגנוני התמיכה הקהילתיים



מלאכה של עניים. לקט בשדות בית-לחם, "שחזור" של מגילת רות על ידי צלמי אמריקון קולוני, סוף המאה ה-19. מאוסף ספריית הקונגרס האמריקני

שלה, וערך ה'צדקה' היה אחד מיסודותיה המרכזיים. אין זה פלא, אפוא, שהבנת המודל הכלכלי-חברתי של המסורת היהודית הוא סוג של גביע קדוש, שרבים חותרים אליו כבר כמה עשורים.

חותרים – אך במידה רבה נואשו כבר. זאת, לאחר שהמודל הזה 'גויס' לצדדי הוויכוח במשך שנים רבות. כאשר נכתבים חיבורים ארוכים שמציגים את המקרא כמקור המובהק של הסוציאליזם, ולעומתם כאלה הרואים בו או במסורת הרבנית את הביסוס החזק לתפיסה כלכלית שמרנית, הציבור מתחיל לאבד אמון. כך, התגבש לו אט אט מעין קונצנזוס ספקני, הקובע בפסקנות שאין כל טעם לבקש במקורות היהדות סעד לתפיסה כזו או אחרת. ממילא, סבורה עמדה רווחת זאת, המבנה הכלכלי והמשטרי של העידן המודרני שונה בתכלית מזה של העת העתיקה, וכל גזירה של מסקנה מאז להיום טומנת בתוכה כשל מובנה.

על רקע זה, ספרו של ד"ר בני פורת בא כמים קרים על נפש עייפה. פורת נכנס אל כרם שכבר הוכרז כי פירותיו באושים, מוצא בו ענבים מתוקים ונותנם אל כליו. ואם יש ענבים בגפן, ובכן, אלה הם ענבים ששווים כיהלום: אלה הן, הרי, המסקנות של המסורת שלנו, שעמנו נושא במסירות דורות רבים; אלו הם הערכים שלנו, הספוגים בתרבותנו, ושאינן טבעי מלהתנהל על פיהם; ואלו הם ערכים המהווים מסד מרכזי

לתרבות האנושית בכלל, שירשה מאתנו את ספר הספרים הנצחי.

את הענבים מוצא פורת בעיון פשוט, בהיר וזהיר במיוחד. על מכשול האנכרוניזם הוא מדלג כבר בפתחה, כאשר הוא מבהיר שהוא איננו תר אחרי ההסדרים המסוימים שדורות עברו ביקשו לכונן, אלא אחר העקרונות המשפטיים העומדים בתשתיתם. "אל העיון במקורות ההלכה אני ניגש לא כחוקר מקרא או כחוקר תלמוד", מסביר פורת בפרק המבוא, "ואף לא כהיסטוריון [...]". אלא כתיאורטיקן של המשפט, השואף לעמוד על הרציונלים שיוכלו להסביר את ההיגיון ההלכתי-משפטי הפנימי של הדינים השונים". פורת ער לסכנה שב"קריאה חברתית-כלכלית אנכרוניסטית הנכפית על המקורות", אך סבור שיש להישמר גם מקריאה מינימליסטית מדי שלהם, הגורמת להחמיץ את האמירות החשובות המצויות בהן; אמירות שלא נועדו להשלכה ישירה על המציאות בת-זמננו, אבל יש בכוחן להבהיר את תפיסות היסוד של היהדות בסוגיות אלו.

הבעיה כמובן אינה רק אנכרוניזם, אלא גם הטיה אידיאולוגית. על שני אלה מבקש פורת לגבור באמצעות הרגישות הביקורתית שהוא מכריז עליה, ושניכרת לאורכו של החיבור. על כך אמרתי בהיר וזהיר: פורת מתחקה אחר מערכת המצוות של המקרא, ואחר כך אחר מערכת הצדקה החז"לית, תוך גזירה מדודה של מסקנות, בלי להעלים סתירות פנימיות ותוך התייחסות לפירושים אפשריים אחרים. הכתיבה האקדמית, שבגרסתה הנוקשה מבקשת מכל היגד להיות מבוסס ומינימליסטי, הופכת כאן להיות הערובה לישר האינטלקטואלי שבו ניגש פורת לשדה הטעון הזה. במצב בו נתון המחקר והשיח, הערובה הזו היא חיונית, והיא שתמנע ממבקריו של פורת לפטור את דבריו כעוד ניסיון לגייס את המקרא ואת חז"ל לסדר יום כלכלי חברתי; אך לקורא היא, ובכן, טרחנית למדי. עם זאת, ארכנותו של החיבור אינה נובעת רק מהזהירות המופלגת אלא גם מן ההקפדה החשובה לסקור גם את העצים וגם את היער – ולהתייחס לשורה ארוכה של מצוות והלכות, ולא רק לתמונה הכללית.

המודל המקראי

במצוות התורה – מתנות העניים שביבולי השדה, ההלוואה, דיני העבדים, מצוות השבת, השמיטה והיובל – מוצא פורת שישה עקרונות חברתיים כלכליים. שניים מהם מהווים את התשתית לכל חקיקה סוציאלית: ראשית, עצם עיגונן בחוק של מתנות העניים, כמערכת קבועה ובלתי תלויה ברצון הנותנים; שנית, הצבת קיום העני ושיקומו כיעד חברתי. מעבר לתשתית זו מזהה פורת ארבעה עקרונות נוספים: הראשון, שחוקי הרווחה הם חובה המוטלת על אחיהם של הנזקקים, כלומר על בעלי הנכסים עצמם, ולא על מוסדות ציבוריים או על המלך; השני, שמקבלי הסיוע נדרשים לפעולה אקטיבית כדי לממש את העזרה הניתנת להם; השלישי, שהריבוד החברתי – כלומר קיומם של 'עשירים' ו'עניים' – עומד בבסיס המצוות הללו, ואין כל חתירה

לקעקע אותו; והרביעי, שחוקי התורה אינם מתערבים בשוק החופשי, ומצוות הרווחה עומדות לצידו כ'מערכת מתקנת' ומשלימה.

אפשר להדגים את העקרונות הללו במצווה קלאסית מבין מצוות מתנות עניים, המתקיימת בכרמי גפן – מצוות הפרט והעוללות. התורה מצווה "וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל, וּפְרִי כַרְמְךָ לֹא תִלְקֹט" (ויקרא יט, י). הפירוש המקובל הוא שעל בעל הכרם להגביל את עצמו בשעת הבציר, ולהותיר על הגפן את האשכולות שאינן בעלי מבנה קלאסי (הקרויות 'עוללות'), ולהימנע מלאסוף (ללקט) מקרקע הכרם את הענבים הבודדים שנתלשו מן האשכולות בזמן הבציר ('פרט'). עצם קיומה של המצווה, החלה על בעל הכרם בלי תלות בנדיבותו, מממשת את שני העקרונות הראשונים שמנה פורת. ארבעת העקרונות הבאים מגולמים היטב במצווה זו: החובה מוטלת על בעל הכרם, ולא על מוסד רווחה כלשהו; העני נדרש לפעולה אקטיבית של בציר כדי ליהנות מהתוצאה (ובכך אף מעניק סוג של שירות לבעל הכרם); המצווה מתבססת על קיומו של שוק חופשי, שבו משגשג בעל הכרם; וצורת ה'מס' משמרת את החלוקה המעמדית: זהו מיסוי ניטרלי ולא פרוגרסיבי, כי שיעור התרומה לעניים הוא פונקציה ישירה של גודל הכרם. זהו מנגנון 'מתקן' שאינו מתערב בשוק החופשי, ויחסי העושר בחברה נותרים על כנם אחרי 'חלוקת הקצבאות' בדיוק כפי שהיו לפני כן, מלבד דבר חשוב אחד: צורכי הקיום של העני קיבלו מענה, לפחות חלקי.

למתבונן מן הצד ניכר בבירור שהעקרונות הללו מציבים את מצוות התורה באגף השמרני ולא הפרוגרסיבי. השוויון אינו ערך; יש להעדיף חכות על דגים ולדחוף את העניים לפעולה אקטיבית על מנת להיחלץ מן העוני (ולכן התורה מצווה על הלוואה ולא על צדקה); והאחריות מוטלת על השכן ולא על המדינה. גם את היובל, שהיווה בעיני רבים מודל לחיקה מהפכנית של צדק חלוקתי, מפרש פורת באופן שמצנן את הלהט הפרוגרסיבי: מדובר באיפוס של פעם בחיים, הוא מסביר, שמעניק לכל אחד אמצעי ייצור (ולא קצבה), ומחייב 49 שנה של שוק חופשי. הוא מהפכני וייחודי בכך שהוא מעניק את ההזדמנות הזו (אם כי לא בצורה שוויונית – מדובר בנחלות משפחתיות), ומעכב את צמיחתה של אצולת הון קרקעי. גם השמיטה בכל שבע שנים, הכוללת שמיטת כל החובות הכספיים והפיכת השדות להפקר, אינה נתפסת בעיני פורת כערעור של חלוקת העושר. כאן, אגב, ראוי החיבור לביקורת על טיפול-חסר במצווה חשובה זו, שנראית במבט ראשון כמאתגרת חלק מן הקביעות של פורת. אמנם, כפי שמציין המחבר, מדובר במצוות אוטופיות, כלומר כאלו שלא התקיימו בפועל כמעט אף פעם; אך עובדה זו אין די בה כדי להסביר את הטיפול החלקי במצווה זו, שנותרה חוליה חלשה במחקר.

אולי בניסיון לטשטש את המשמעות הפוליטית של מסקנותיו, פורת מציג את ששת העקרונות ככאלה הנוטים בשווה לימין ולשמאל הכלכלי. את עצם קיומה של חקיקה הדואגת לעניים, את הצבת רווחתם כיעד חברתי ואת הטלת האחריות להשגתה על

החלקים החזקים בחברה הוא מכנה "עקרונות הקרובים לתפיסות חברתיות-כלכליות שמאליות", ואילו את עקרונות האחריות של מקבל הסיוע, השמירה על הריבוד החברתי וההתייחסות לשוק החופשי כבסיס, הוא מכנה "עקרונות הקרובים לתפיסות ימניות-שמרניות". בכך השיג פורת יעד חשוב, והוא שחרור המחקר שלו מתיוגים פוליטיים; אך דומני שבעניין זה הוא עשה לעצמו מלאכה קלה, כאשר יחס לשמאל החברתי עמדות המזוהות גם עם הימין, למעט אולי הקוטב הליברטריאני. קשה למצוא היום תפיסת שוק חופשי ימנית שתטען שאין צורך בחקיקה הדואגת לעניים, שאין מדובר ביעד חברתי או שהאחריות אינה מוטלת על הציבור בעל האמצעים. הטשטוש מורגש גם במיתוג של הספר בכריכה האחורית שלו, המרבה לדבר על 'צדק חברתי' ו'זכויות חברתיות-כלכליות', מונחים פרוגרסיביים במובהק, כנושאים של הציבור – בעוד הציבור עצמו מתרחק מן המשמעות השגורה של מושגים אלה, בראש ובראשונה כאשר הוא מבטל מכול וכול את ערך השוויון.

בסיום דבריו על המודל המקראי, מסביר פורת מדוע המודל של התורה אינו נענה לחלוקות המקובלות של השיח הכלכלי בשל האתוס המכונן שלו. בעוד הכלכלה הסוציאליסטית מושתתת על ערך השוויון, ומתנגדיה משרטטים כלכלה על בסיס ערך החירות, מבקשת התורה לעצב חברה אוטופית על בסיס ערך אחר – ערך האחוה. רעיון זה, שפורת פיתחו במאמר אחר, מעוגן לא רק בעקרונות המסבירים את הגיון המצוות אלא גם בשפה שבה משתמשת התורה פעם אחר פעם להסברתן.

מאוטופיה לצדקה ומחכות לדגים

אולם המצוות המקראיות תופסות רק פרק אחד מן הספר. מצוות אלו מציבות מודל אידיאלי, שאין לנו עדויות של ממש למידת הצלחתו בפועל – אך שהוחלף על ידי מודל אחר, שאותו אנו מכירים מן התלמוד והמסורת הרבנית ההלכתית: מודל הצדקה. כמעט כל שאר הספר, תשעה פרקים, מוקדשים לניתוח המודל הזה, ואגב כך להבהרת ההבדלים הרבים שבין מודל זה למודל המקראי. הפרק החותם את הספר מבקש להציע הסבר ומשמעות לתמורה זו.

העיון של פורת בדיני הצדקה התלמודיים הוא רב ממדי. הוא בוחן את מעמדם המשפטי של דיני הצדקה; האם מדובר בשיח חובות או בשיח זכויות; מה תכליתה של הצדקה והאם היא 'מלכודת עוני'. פורת אף בוחן את הגדרת העוני במסורת ההלכתית, את שאלת שיעור הצדקה הנתבע מאנשים שונים וגם מרחיב בשרטוט האיזונים המרוכבים שבין מקבלי הצדקה ונותני הצדקה בהקשר של בושה וכבוד. הניתוח הרחב, המתבסס על מקורות רבים, הוא גם סוג של המחשה לכך שהמסורת שלנו אכן הצטיינה בתחום הצדקה – ואף יצרה דיון עשיר עליה. הדיונים גם מפנים זרקור אל הרגישות החברתית הגבוהה שניכרת בחלק מן ההלכות וההנמקות, בעיקר בכל הקשור לכבוד הבריות.

לא אכנס כאן, כמוכן, לדיון הרחב, אבל אציין כמה נקודות מעניינות. ראשית, היחס בין עוני יחסי לעוני מוחלט. ביסודה, הגדרת העוני בהלכה היא הגדרה מוחלטת ולא יחסית: מי שנחשב כעני ומקבל צדקה מן הקופה הציבורית הוא מי שאינו יכול לקיים את עצמו, ברמת הצרכים הבסיסית. אלא שביחס לעניים "בני טובים", כלומר אנשים שהיו חלק מהחברה המבוססת וירדו מנכסיהם, רווחת בהלכה עמדה שלפיה יש לספק

להם תמיכה שתאפשר להם לשמור על רמת חייהם הקודמת – תמיכה שעשויה להיות גדולה לאין שיעור מזו הניתנת לעניים 'סתם'. פורת מציע ששתי הפרקטיקות הסותרות-לכאורה נועדו לשרת אותה מטרה כללית: על החברה להבטיח את הישרדותם של העניים תוך שימור וחיזוק המבנה המעמדי הקיים. במבנה הזה, לעשירים יש תפקיד חשוב, והיחלצותה של קופת הצדקה לעזרתם באופן שונה מהיחלצותה לעזרת העניים הקבועים היא מעין 'תעודת ביטוח' סוציאלית, שגם שומרת עליהם במעגל הנתינה.



ערך יהודי מכונן מתוצרת חז"ל. קופת צדקה מארץ ישראל, ראשית המאה העשרים. מאוסף מוזיאון מיניאפוליס לאמנות (MIA)

שנית, ההבחנה בין מיסוי לצדקה. מסתבר שבעוד שמוסד הצדקה מכונן כולו לתמיכה בעניים, ולגביו מובן שהעשירים צריכים לתרום יותר מן העניים, דיפרנציאליות זו נעלמת לחלוטין כאשר באים להלכות העוסקות בחלוקת נטל המס

בעניינים עירוניים. חז"ל והספרות הרבנית שבעקבותיהם לא הכירו לא הנחה בארנונה ולא פטור מתשלומים עבור מעוטי היכולת. ההשלכה בפועל של התעלמות זו היא שעניים נדרשו לשלם לקופה הציבורית כמו שכניהם – בה בשעה שאת הכסף לקיומם הם מקבלים מן הקופה הציבורית. הסדר בלתי-יעיל זה נועד, להבנת פורת, להבהיר שהעניים הם שותפים מלאים בקהילה, שווי חובות, בנוסף או במקביל להיותם נסמכים ונתמכים בידי אחיהם.

גם במערכת הצדקה הרבנית, שאותה עיצבו חז"ל, מהדהדים עקרונות היסוד של האחוזה המקראית; אלא שיסוד מרכזי אחד השתנה בה. הצדקה החליפה בה את ההלוואה, הדגים – את החכות, והפסיביות (של המקבלים) את השותפות האקטיבית, שהייתה מובנית ברוב צורות התמיכה המקראיות. בשל כך, מסביר פורת, מכיל השיח ההלכתי פיתוח נרחב של שאלת הבושה וה'מתן בסתר', ושל שאלת ההתחזות של בלתי-נוקקים – שאלות שלא היה צריך להתמודד עמם במודל המקראי.

חסרונה של השיטה החז"לית ברור: העמדת העניים בקוטב של קבלה פאסיבית, והעקת עיקר התמיכה בהם מהלוואה לצדקה, יוצרות 'מעגל עוני' ומצמצמות מאוד

את הניעות (מוביליות) החברתית. הצדקה נעשית, במידה רבה, למכשיר המנציח את הריבוד החברתי גם במקום שבו יכול היה להיות אחרת. שיטה זו ויתרה על החלום הטמון בכל מערכת המצוות המקראית, חלום על חברה שבה כולם הם בעלי נכסים עצמאיים המשיגים את פרנסתם מכוח מלאכתם וברכת ה' – ושבה האחריות החברתית נועדה בראש ובראשונה להבטיח את הישארותם של כמה שיותר מבני החברה במעמד הזה, באמצעות התגייסות למניעת הנפילה הכלכלית של "אחיך", כפי שניכר הן במצוות ההלוואה והן ב"דף החלק" שמציעים שמיטת הכספים והסדר היובל. הנסיגה הזו מן המודל המקראי מוסברת על ידי פורת כתוצאה טבעית של אובדן הריבונות, ועמה היכולת לעצב את הסדרים הכלכליים ברמה הלאומית; או, לחלופין או כהשלמה, כמעבר ממודל אוטופי למודל ריאלי יותר ויומרני פחות.

חשוב לציין שגם במודל הצדקה הרבני מוסכם על הרוב המכריע של המקורות שמתן הצדקה הוא מעין מס יחסי, ניטרלי, שבו הכול מפרישים מרכושם חלק דומה.

ומה עם המדינה

לא נחתום לפני שניגע בסוגיית המוסדות. אחד השינויים שהתרחשו עם פיתוח מודל הצדקה החזו"לי הוא יצירתה של קופת הצדקה והתמחויה, ההופכים לרכיב יסודי של כל קהילה יהודית. ההלכה דנה ארוכות בדיני הקופה הציבורית: במינוי גבאיה, בשיטות החלוקה של כספיה, ובדרכי הגבייה של הצדקה אליה כמעין מס. כפי שמדגיש פורת, הקופה הקהילתית החזו"לית הייתה בראשיתה חידוש מוחלט ונועז – הן ביחס לערי העולם העתיק, שבקרבם חיו חכמינו, ואשר בהן לא התקיים מעולם מוסד ציבורי התומך בעניים; הן ביחס לחוקי התורה, שבהם חובת התמיכה בעניים נעשתה בין האדם לחברו בלא עירוב מוסדות כלשהם (חובה שלא נעלמה, אומנם, גם עם כינונה של קופה קהילתית).

אך קופת העיר, גם אם אין בה הקרבה של רות הלוקטת בשדה בועז, רחוקה מלהיות קופת המדינה, מנגנון הביטוח הלאומי או מס ההכנסה. האם יש למסורת היהודית מה לומר ביחס לשאלה אם נכון להעתיק את הקופה הציבורית מרמת הקהילה אל רמת המדינה? האם נכון להעתיק את מערך הגבייה מהמרחב הקהילתי, הכרוך באתוס משותף, אל מרחב חוק-המדינה, הנאכף באמצעות משטרה ובתי משפט? על כל אלה אין פורת אומר דבר – ודומה שטוב עשה, שכן אם היה עושה כן היה חורג אל האנכרוניזם שממנו מזהירים כולם.

עם זאת, ראוי אולי שאנו נאמר על כך דבר מה. כאמור, פורת מצויר את מודל הצדקה הקהילתי כמעין 'ירידת מדרגה' ממודל ההלוואה וההזדמנות המקראי. זאת, לא מפני שהמודל המקראי חוסך מן האדם מיסים שנואים, אלא מפני שהוא מיטיב בצורה יסודית יותר עם העניים, ומאפשר יותר ניעות חברתית. לעומת זאת, מודל

הצדקה יוצר מעגל עוני, מעצים את אי־השוויון, מנציח את בושת ההזדקקות ומעודד פסיביות. בהתאם, בסיום הספר מביע פורת תקווה עדינה, ששיבתו של עם ישראל לארצו תוביל אותנו למצוא דרכים שישבו לתחייה את עקרונות היסוד של מודל הרווחה המקראי, עקרונות שאומנם לא חתרו לשוויון כלכלי כערך מכונן אבל העלו על נס את השוויון המהותי, את כבודו של האדם חסר האמצעים ואת החתירה הרדיקלית להוצאתו ממצב המצוקה.

ובכן, אם מודל תמיכה קהילתית מסוג קופת הצדקה רחוק מלהיות מודל אידיאלי של מדיניות רווחה, נראה שתמיכה מדינתית על אחת כמה וכמה. יצירת מעגלי עוני, פגיעה בכבוד האדם ועידוד הזדקקות פסיבית, הקיימות גם במודל הצדקה הקהילתי, הן סכנות גדולות לאין ערוך כאשר מדובר במנגנון רווחה ביורוקרטי, עיוור, המנותק מן הפנים האנושיות של המוסדות הקהילתיים. במובן הזה נראה שלאבירי הסוציאליזם הדתי נכונה אכזבה: 'מדינת רווחה' נדיבה מושתתת, בהכרח, על תפיסות העומדות בסתירה לעקרונות שחשף פורת בעיונו במסורת המקראית והרבנית. עם זאת, ובלתי קשר למסורת הזו, דומה שלא ניתן להתעלם מיתרונותיה של 'רשת ביטחון' מדינתית, גם אם צנועה ומאופקת בהיקפיה: עובדה היא, שרק במדינות המחזיקות רשת ביטחון שכזו מתקיימות תרבות משגשגת וביטחון אישי, ונחסכים מראות של עוני מנוול ברחובות. רעיון זה, שאולי תועלתו החברתית העיקרית היא כללית (ולאו דווקא של הנוקמים עצמם), לא היה מוכר לעולם הקדם-מודרני, וגם לא לחז"ל.

אין זו, כמובן, השאלה היחידה הנותרת פתוחה עם סיום העיון ב"צדק דלים". אך התשובות שפורת מציע והשאלות שנשארו פתוחות מכוננות יחד את התרומה החשובה של חיבור זה, שפתח את השער לעיון מסוג חדש, המבקש לגזור עקרונות מן המסורת למרות פער הדורות הגדול. סוגיית הרווחה והצדקה מעסיקה את החברה הישראלית, שהיא חברה סולידרית במהותה, באופן אינטנסיבי – ולא במקרה. דיון חברתי כלכלי מעמיק הוא הכרח בחברה יהודית, ואיוולת היא לנהל אותו תוך התעלמות מהאוצרות היקרים הגנוזים במסורת המפותחת, בתיאוריה ובמעשה, של עמנו בתחום המדובר. "צדק דלים" מניח יסודות איתנים לדיון מתבקש כזה.