



הרב שלמה אישון

יישום ענישת התורה בחוק הפלילי

א. הקדמה

כל השואף ליישם במערכת המשפט הפלילית במדינה מודרנית את מערכת הענישה כפי שמופיעה בתורה, ייוכח מיד כי זו חסרה התייחסות לעברות רבות המופיעות בספר החוקים. נוסף על כך, על מנת ליישם בפועל את העונשים שקוצבת התורה לעברות השונות, יש צורך בתנאים רבים ומגוונים, כגון שני עדים כשרים אשר ראו את המעשה עצמו, התראה ועוד. משמעות הדבר היא שאפשרות הפעלתם בפועל של עונשי התורה מצומצמת ביותר, וכתוצאה מכך גם היעילות שלהם מוטלת בספק. כבר הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' שצג) קבע שלא ניתן להבטיח חיי חברה תקינים, הזקוקים ליסוד של הרתעה מפני עבריינות פלילית, אך ורק בהסתמכות על דיני התורה. בדבריו הוא מציע הסבר מחודש לדברי חז"ל: 'לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה'. הרשב"א (שם) מבאר שכוונת חז"ל במאמרם זה לומר ששימוש בלעדי בעונשי התורה יביא לכך שהעולם יהיה חרב:

שאם אתם מעמידים הכל על הדינים הקצובים בתורה, ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה בחבלות וכיוצא בזה, נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה, וכמו שאמרו ז"ל: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה.

לאור זאת מתבקשת השאלה מהי בעצם תכליתם של עונשי התורה, והאם יש דמיון בין תכלית זו לבין תכלית הענישה במערכות המשפט הפלילי הנהוגות במדינת ישראל ובעולם. שאלה זו מתעוררת ביתר שאת בתקופתנו אנו, שבה אין בינינו דיינים סמוכים הרשאים להטיל את עונשי התורה.¹ האם דיני העונשין כיום הינם רק בבחינת 'דרוש וקבל שכר', או שמא יש להם תועלת גם מעבר לכך?

ב. תכלית הענישה - התאוריות השונות

חוקרי המשפט העברי העלו אפשרויות שונות בדבר תכליתה של הענישה בתורה: יש שטענו שתכליתה היא נקמה,² יש שטענו שתכליתה היא מניעה והרתעה.³ אלא שהעובדה שאפשרות הפעלתם של עונשי התורה מצומצמת ביותר מהווה סתירה לשתי

1. ראו רמב"ם, הל' סנהדרין פ"ד; שו"ע, חו"מ סי' א.
2. ראו 'ליפקין, 'על רוח העונשין בתורה (בהשוואה לחוקי בבל, אשור וחת)', העולם טז (1928), עמ' 281.
3. פ' דיקשטיין, 'התפתחות המשפט הפלילי בישראל עד תקופת חתימת התלמוד', המשפט העברי א' (תל אביב, תרפ"ו), עמ' 195–198.

תאוריות אלו. יש שטענו שהתכלית העיקרית של הענישה בתורה היא שיקום.⁴ גם בתאוריה זו אין כדי להסביר את מכלול דיני הענישה שבתורה. אכן נכון שהחזרה בתשובה היא ערך מרכזי וחשוב, אך עם זאת בית הדין אינו מביא בחשבון את תשובתו של העבריין. חזרה בתשובה מועילה לעתים לפטור את הנאשם מעונשים בידי שמים, אך אין בה כדי להקל בענישה בידי בית הדין, וכפי שנאמר במפורש בתלמוד (מכות יג ע"ב): חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים – שאם עשו תשובה, בית דין של מעלה מוחלין להן. חייבי מיתת בית דין אינן בכלל מלקות ארבעים – שאם עשו תשובה אין בית דין של מטה מוחלין להן.

נימוקים מספר הובאו לכך שבית הדין אינו מתחשב בתשובת העבריין בבואו לגזור את דינו: לדעת ה'נודע ביהודה'⁵ הדבר נועד להבטיח את יכולתם של בתי הדין לדון דיני נפשות, ובכך להבטיח את קיומו של גורם ההרתעה:

גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן בטלו עונשי התורה בכללן, ואין אדם שיומת בבית דין, כי יאמר חטאתי והנני שב. וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עוונות, כדי שיתירא האדם מלעבור, לכן נחוץ שלא תועיל התשובה להציל ממיתת בית דין.

אחרים כתבו שהסיבה לכך היא שהתשובה היא דבר המסור ללב, ואין בית הדין יכול לאמת את הדבר, ולכן רק הקב"ה יכול למחול על עונשו של מי שעשה תשובה.⁶ מכל מקום, אין חולק על כך שאין בית הדין מתחשב בחזרתו בתשובה של העבריין. זאת ועוד, גם בעובדה שמערכת הענישה על פי דין תורה קשה כל כך ליישום, יש כדי להצביע על כך שלא השיקום הוא התכלית העיקרית של הענישה בדין התורה. שהרי אם זו הינה התכלית, מדוע שלא לדאוג לשיקומם של כל אותם עבריינים רבים שעל פי דין התורה לא ניתן להעניש? יש הסוברים שדיני הענישה בתורה תואמים את תורת הגמול. תאוריה זו פותחה על ידי הפילוסופים קאנט והגל אשר טענו שלעונש הפלילי אין מטרה חברתית. העונש הוא בגדר אקסיומה מוסרית של עשיית 'צדק', הקובעת שעל מי שביצע עברה לקבל עונש. אין זו נקמה, אלא אמצעי להחזרת האיזון המוסרי שהופר בשעה שבוצעה העברה. נראה כי אף שניתן למצוא קווי דמיון מסוימים בין דיני העונשים בתורה לבין תורת הגמול, יהיה זה בלתי מדויק לטעון כי זוהי תכליתה של הענישה, שהרי העובדה שאפשרות הפעלת עונשי התורה היא נדירה, וכן העובדה שמדובר בעונשי חובה שאינם משאירים שיקול דעת לבית הדין – אינם מתאימים לתאוריית הגמול.⁷ נראה שהסיבה לכך שאין התורה דורשת שהענישה על ידי בית הדין תשרת את תכלית הגמול היא שעל פי השקפת התורה עתיד העבריין לקבל את גמולו מידי שמים, ואין תפקיד זה

4. מ' פרישטיק, ענישה ושיקום ביהדות, מכון סנהדרין, ירושלים תשמ"ו, חלק א, עמ' 111.

5. שו"ת נודע ביהודה, מהדורה קמא, או"ח סי' לה, ד"ה אלא שאומר.

6. לפירוט השיטות בעניין זה ראו מאמרו המקיף של פרופ' נ' רקובר, 'השפעת התשובה על הענישה', מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, בר אילן תשנ"ד, עמ' 183.

7. המצדדים בתכלית הגמול סוברים כי יש להתאים את העונש לחומרת העברה בשיטה של 'גמול כמותי' (quantitative retribution). ראו י. בזק הענישה הפלילית (תל אביב, 1998).



מוטל על בית הדין. בתלמוד (ע"ז ח ע"ב) מסופר כי ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה הסנהדרין מהר הבית וישבה לה בחנות (שם מקום בירושלים). רב נחמן בר יצחק מבאר כי הסיבה לכך היא:

כיון דחזו דנפישו להו רוצחין ולא יכלו למידן, אמרו מוטב נגלי ממקום כי היכי דלא ליחייבו.

דברים אלו לכאורה תמוהים: ריבויים של רוצחים מצריך דווקא פעולה שיפוטית מוגברת, ולא התחמקות משפיטה, ומדוע אם כן גלתה הסנהדרין? מסתבר שכאשר ראו הסנהדרין שהפעלתם של עונשי התורה אינה משיגה את יעדיה, לא ראו עוד טעם בהפעלתם. אין אמנם ספק בכך שעל פי כללי הצדק על החוטא לבוא על עונשו, אך את העונש הזה, סברו הסנהדרין, יקבל החוטא מידי שמים, ואין הצדקה לבית הדין להעניש אך ורק לצורך תכלית הגמול. ואכן, אמרו חז"ל (סנהדרין לז ע"ב) שגם לאחר שבטלה הסנהדרין ובטלה האפשרות להטיל עונשי מוות על פי דין תורה, לא בטל דין המיתה:

מי שנתחייב סקילה – או נופל מן הגג או חיה דורסתו, מי שנתחייב שריפה – או נופל בדליקה או נחש מכישו, מי שנתחייב הריגה – או נמסר למלכות או ליסטין באים עליו, מי שנתחייב חנק – או טובע בנהר או מת בסרונוכי. בהתאם לכך ביאר רבי שמעון בן שטח את ההימנעות מלהעניש את הרוצח על פי ראיות נסיבתיות (שם):

אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו והסייף בידו, נכנס מפניו לחורבה, נכנס אחריו, ונכנסתי אחריו ומצאתיו הרוג והסייף ביד הרוצח ומנטף את הדם. ואמרתיו לו: רשע מי הרגו לזה? אראה בנחמה אם לא אראנו, או אני או אתה הרגנוהו. אבל מה אעשה לך שאין דינך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים או על פי שלש עדים יומת המת. אלא היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו. אמרו: לא זזו משם עד שבא נחש והכישו, ומת.

כך גם מסופר בתלמוד (ב"מ פג ע"ב) שר' יהושע בן קרחה התלונן על ר' אלעזר בר' שמעון שהיה תופס גנבים: 'עד מתי אתה מוסר עמו של א-להינו להריגה?', וכאשר ענה לו ר' אלעזר: 'קוצים אני מכלה מן הכרם, השיב לו ר' יהושע: 'יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו'. באופן זה מבאר גם המהר"ל מפראג (באר הגולה, הבאר השני) את דינם של העדים הזוממים, שלגביהם נאמר 'כאשר זמם ולא כאשר עשה' (מכות ה ע"ב), דהיינו שאם עדותם הוזמה לפני שבוצע גזר הדין הרי הם נענשים, אולם אם כבר בוצע גזר הדין על סמך עדות השקר שלהם ולאחר מכן הוזמו – הרי הם פטורים. המהר"ל מקשה, שדין זה סותר לכאורה את תורת הגמול (שם):

סוף סוף, כיון שגרם מיתה לחבירו והעיד שקר, למה לא יהיה נדון למיתה חטא גדול כמו זה?

בתשובה כותב המהר"ל שאמנם בית הדין לא יענישו, משום שעל פי דין תורה בית דין מעניש רק את ההורג במעשה ישיר ולא את מי שגורם הריגה כתוצאה מדיבורו, אך הקב"ה ידאג לכך שהעבריין יבוא על עונשו הראוי לו:

אל יקשה לך כי יהיה החוטא נשכר מי שעשה החטא... כי משפטו אצל השם יתברך... כי השם יתברך משגיח בישראל לאבד החוטאים מן הדור ולתקן את ישראל.

דין תורה יכול אפוא להקפיד על כל פרט ופרט מסדרי הדין ודיני הראיות, לנוכח העובדה שנוסף על מערכת הענישה בידי אדם קיימת מערכת ענישה בידי שמים.

ג. תכלית הינוכית ו'גזרת מלך'

דיני העונשין במשפט העברי הם בראש ובראשונה חלק ממערכת המצוות הכללית בתורה, וממילא החובה לקיימם זהה לחובה לקיים את כל יתר המצוות, והתועלת שבקיומם איננה נופלת מן התועלת שבקיום המצוות האחרות. עניין זה מודגש בדברי הר"ן (דרשות הר"ן דרוש יא):

כמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצוות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע הא-להי באומתנו והדבוק עמנו, בין שייראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע הא-להי היה נדבק בנו וחל בפעלים ההם עם היותם רחוקים מן ההקש והשכל... כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין סבת חול הענין הא-להי באומתנו ותיקון ענין קבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קבוצנו, כי התיקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היו תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשיך ממנו הדבר ענין הא-להי בנו... ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני ממה שימצא בקצת משפטי התורה, ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך.

אף אם קיימות שיטות משפט אחרות יעילות יותר, אין בהן כדי להפחית מערכם של דיני התורה, באשר הם לא נועדו להשליט סדר בחברה, **כי אם לבטא את הצדק הא-לוהי המוחלט**; וכך כותב הר"ן בהמשך (שם):

אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב: ושפטו את העם משפט צדק ימשך שידבק ויחול השפע האלהי בנו.⁸

מכאן שאין הבדל עקרוני בין ענישה על עברות שבין אדם למקום לבין ענישה על עברות שבין אדם לחברו. בשני סוגי העברות מדובר בענישה על החטא שבאי ציות לגזרתו של

8. בעניין התכלית של עונשי התורה ראו גם א' אנקר, 'סודות במשפט הפלילי העברי', משפטים כד (תשנ"ד), עמ' 177; ח' כהן, 'יסוד לפנולוגיה עברית', דברי הקונגרס העולמי ה-5 למדעי היהדות ג, עמ' 191.



הקב"ה⁹ מעבר לכך, יש לעונשי התורה גם תכלית חינוכית. תכלית זו באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בניסוח הדינים בתורה בהשוואה לניסוחם בחוק החילוני. בתורה, הכלל הוא שלא ניתן לענוש ללא אזהרה – אין התורה מסתפקת בציון עונשו של מי שיעבור עברה כלשהי, אלא היא מקדימה לכך את עצם האיסור שבדבר. בחוק, לעומת זאת, מופיע רק העונש הקצוב לכל עברה. כך, למשל, נאמר בתורה 'לא תרצח' (שמות כ, יב), ורק לאחר מכן 'מכה איש ומת מות יומת' (שם כא, יב). בחוק, לעומת זאת, נאמר רק 'העושה אחת מאלה יאשם ברצח ודינו מאסר עולם...'

ביאר את הדברים בעל ספר החינוך (מצוה סט), שכתב שהטעם לכך שהתורה לא הסתפקה בציון העונש על העברות השונות הוא:

מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת הא-ל, אלא שיאמר עושה דבר פלוני ייענש בכך, היה משמע שיהא רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא לחוש לצערו לעבור על המצוה, ויהא כמו במקח וממכר...

לא רק אופן ניסוח החוקים מלמד על תכליתם. התכלית החינוכית של עונשי התורה באה לידי ביטוי גם בדבריהם של רבי טרפון ורבי עקיבא במשנה במסכת מכות (פ"א מ"י): 'אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם'. תנאים אלו, שעשו כל מאמץ על מנת שלא יצטרכו להפעיל את עונשי התורה כנגד העבריינים, סברו ללא ספק שהמוקד בעונשי התורה הוא הממד החינוכי, שנועד להחדיר לתודעתו של האדם את חומרתן של העברות, ולא הממד המעשי כאמצעי ענישה שראוי להפעילם.¹⁰ בהתאם לתכלית זו מבאר הרמב"ם את ההבדל בין דינו של החובל כפי שמשמע מפשטי המקראות לבין הדין כפי שהתבאר על ידי חז"ל. בתורה נאמר ביחס לחובל (ויקרא כד, יט-כ):

ואיש כי יתן מום בעמיתו, כאשר עשה כן יעשה לו. שבר תחת שבר, עין תחת עין, שן תחת שן, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו.

אולם חז"ל ביארו שכוונת הפסוק היא לחייב בתשלום ממון לנפגע, ולא לפגוע פיזית בחובל באותו אבר שהוא פגע בו. וכך כותב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"א ה"ג) בעניין זה: זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיקך משלם נזקו.

על פי דברי הרמב"ם, תכליתם החינוכית של עונשי התורה היא הסיבה לכך שפסוקי התורה נכתבו באופן שממנו משתמע דין שונה מאשר הדין למעשה. בנוסח הפסוקים כפי שנכתב בתורה יש כדי לחנך אותנו להכרה בחומרת מעשהו של אדם החובל בחברו.

9. ראו דברי הרב שלמה פיישר: 'כל חיובי מיתה ומלקות הם חיוב לשמים, שהם עונשים על חטא... ואין הפרש בין מיתת מחלל שבת למיתת רוצח, דתרווייהו חיובם לשמים ועונשם על לאו'. בית ישי, חידושים, סי' קט.

10. מסתבר שגם רבן שמעון בן גמליאל, הטוען שם במשנה כנגד רבי טרפון ורבי עקיבא 'אף הן מרבים שופכי דמים בישראל', איננו חולק על כך שקשה מאוד לעמוד בכל התנאים הנדרשים כדי להעניש אדם בדין תורה. על כן נראה שגם לדעתו עונשי התורה הנם בראש ובראשונה בעלי יעדים חינוכיים, אם כי לשיטתו אין להירתע גם מהפעלתם למעשה, במקום שהדבר אפשרי על פי הדין.

ברוח זו, הרואה בעונשי התורה עונשים חינוכיים, התבטאו כמה מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים. כך, למשל, מבאר ה'חזון איש' את הפער בין העונשים המחמירים שקובעת התורה לעברות רבות לבין הכללים הנוקשים המונעים במקרים רבים את הפעלת העונשים:¹¹

כאשר נתבונן במבט חיצוני על החיים על פי התורה, מצינו אמצעי נקל להרגל מדות הטובות בכל העם, על פי שימת חוק ללמד לכל את תורת משפטים והעונשים של כל עוול. בעסוק הנער בעונשי העוול, יוטע בלבו תועבת העוול והחוב להתרחק ממנו באופן קל ובדרך אגב בקנין חזק, מה גם בלמדו בספר שכולו חסד – והנה הפעם יוצא בחסדו לנקום מיד מעוול וחומץ – שמעורר גועל למאוס ברע. ועל פי זה עיקר שימת העונשין יעשו את פרי פעולתם לניקיון המידות, כי שררת העונש הגדול על העוול יכה שורש בכל לב העם לגעל את הדבר ההוא ולחשבו לזרא, מלבד יראת העונש. על פי כל אלה, הדבר פשוט שחוק חריצת עונש נפש להורג נפש ממעט את הרציחה ומקיים הרבה נפשות, ולעומת זה, כשיהיה החוק קל לרוצח, יכה שורש להקל בלב העם וחניכיו את עוול רצח נפש, בראותו שאין החוק מתענין בזה כל כך וימצאוהו בספר החוקים למקרה קל הערך. **ומצינו שיותר יעשה החוק את פעולתו המוסרית מאשר יעשה את פעולתו הממשית**, ואמרו סנהדרין ההורגת אחת לע' שנה [נקראת קטלנית]. ומה נפלא הדבר להחמיר בעיקר המשפט ולגדור באופן הדרישה וחקירה והוצאת הדבר לפעולות...

גם הרי"מ טיקוצ'נסקי¹² במאמר שפרסם בעניין ביטול עונש המוות במדינת ישראל, שבו הוא סוקר את עמדת משפט התורה, הדגיש את החשיבות שמייחסת התורה לחינוך על פני השימוש באמצעי ענישה חמורים, באשר רק באמצעותו ניתן להתמודד כראוי עם הפשע:

לא זו הדרך לתיקון חברת בני אדם. לא פסקי דין חמורים ולא עריפת ראשים ישימו קץ לרציחות ולהפקרות של חיי אנוש. גם כי תבער עושי הרעות לעשרות, יצמחו ויגדלו ויתפרצו עשרות רבים אחרים במקומם, כל עוד לא טיהרת את הקן שממנו רוחשים המזיקים. לשוא כל העמל לתפוס את אלו שהתפרצו החוצה, עליך לנקות את הקן ביסודו רק אז לא יהיו מזיקים.

לכן קורא הוא לשנות את סדרי העדיפויות ולהפנות את עיקר המאמץ מלכידת העבריינים, שפיטתם וחקיקת חוקים מחמירים, אל עבר חינוכו של הנוער: שוטרי ישראל מבלים לילות כימים לחפש ולמצוא את הפושעים, שופטי ישראל מייגעים את מחם לגלות שפוני טמוני הרוצחים, מחוקקי המדינה דנים מה לעשות

11. הדברים נכתבו ברשימה אישית שחיבר ה'חזון איש' בצעירותו, 'מוצאי ש"ק נצבים-וילך א' לימי הסליחות התרס"ח', והובאו בספר פאר הדור (הרב שלמה כהן, יו"ר מערכת), כרך ג (בני ברק, 1970) עמ' קלט, ה"ש 30.

12. 'משפט מוות עפ"י התורה בעבר ובהווה', בצומת התורה והמדינה, עמ' 379; וע"ע הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, 'עונש מוות בימינו', אמונת עתיך 112 (תשע"ו), עמ' 76–81.



עם הקטלנים – לו במקום זה היו נותנים את ליבם לגלות את מקום התורפה, המקור של ההשחתות, המעין שממנו קולחת החלאה – לא היו צריכים להתעייף והיו מוצאים על נקלה בלי יגיעה את המקור ואת תיקונו... החינוך הוא מקור כל הטוב והצדק, הרע והרשע...

דברים דומים כתב גם הר"מ פיינשטיין (חו"מ ח"ב סי' סח). בשנת תשמ"א פנה אליו מושל מדינת ניו יורק כדי לשמוע את דעתו בעניין עונש המוות; ובתשובתו הוא כתב: בעצם נאמרו בתורה עונשי מיתה לעברות החמורות מאד... אבל לא היה זה מצד שנאה לעושי דבר הרע ומצד יראה לקיום העולם... אלא הוא שידעו האינשי חומר האיסורים אלו ולא יעברו על זה.

ומוסיף הרב פיינשטיין כי אף שבפועל כמעט ולא הופעלו עונשי המוות – לא היה נמצא כמעט בכל הדורות רוצחים ביהודים, מפני חומר האיסור ומפני שנתחנכו על ידי התורה ועל ידי עונשי התורה להבין חומר האיסור, ולא סתם היו מתיראים מהעונש...

ראיית עונשי התורה כבעלי תכלית חינוכית, יש בה גם כדי לבאר מדוע, בניגוד לשיטות משפט מודרניות, עונשי התורה הנם עונשי חובה שאינם משאירים שיקול דעת לשופט. שיקול הדעת דרוש כאשר מדובר בהפעלת העונש למעשה, שאז יש להתחשב בנסיבות הספציפיות של כל מקרה ומקרה. הוא אינו במקומו כאשר מדובר בקביעת העונש כמבטא את חומרת העבירה לאור עקרונות הצדק המוחלט.

ד. אפשריות היישום בחוק הפלילי

דיני התורה כולם מהווים יחידה הרמונית אחת, בעלת מגמה אחת וייעוד אחד. עונשי התורה כולם מהווים ביטוי של הצדק האלוקי, ואין לעניין זה הבדל עקרוני בין סוגי החיובים השונים. היות שעקרונות החיוב של עונשי התורה הנם עקרונות של צדק, יש מקום ללמוד מהם כללים של צדק ומוסר שראוי ליישם גם בחוק הפלילי. מדובר בכללים הנוגעים לחובת הזהירות המוטלת על האדם, לגבולות האחריות, לכשרות המשפטית, להבחנות בין מזיד, שוגג ואונס ועוד. מכאן שאף שלא ניתן ליישם בדיני העונשין כיום חלק גדול מדיני העונשין שבתורה, יש מקום רב ליישום עקרונות מדיני העונשין שבתורה במסגרת החלק הכללי של החוק הפלילי. עם זאת, יש להיות ערים להבדלים ספציפיים הקיימים בהלכה בין סוגי עונשים שונים, כגון ההבדלים שבין חיוב מיתה לבין חיוב ממון, ההבדלים שבין חיוב קרבן לבין חיוב גלות ועוד. בכל מקום שנתקלים בו בהבדלים אלו, יש לבחון את גדריהם ואת טעמיהם, ולבחון לאור זאת מהו סוג החיוב שראוי להקיש ממנו לחוק הפלילי במדינה.

