

חדוה אייל

**מבט פמיניסטי על שימוש בגמטות
מהגוף המת לצורכי הולדה**

דצמבר 2017



כתיבה: חדוה אייל

עריכה: אדוה שי

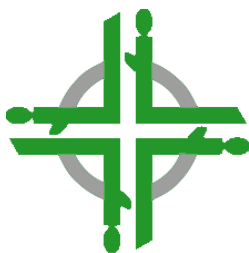
תרגום לאנגלית: שרה וידר

ועדת היגוי: עדי מורנו, ענת גרינשטיין, רות פרסר, מיקי, שבט אילת, צמרת הרשקו, נעמה קטעי, אדוה שי.

אשה לאשה – מרכז פמיניסטי חיפה הינו קולקטיב פמיניסטי שנוסד בשנת 1983. אנו קהילת נשים הפועלת מתוך רצון לקיים הבנה ושותפות בין הנשים בישראל, ללא הבדל דת, לאום, עדה, העדפה מינית ומעמד כלכלי. העמותה שמה לה למטרה לקדם את מעמד וזכויות נשים ונערות וקידום בטחון, שלום, צדק חברתי וכלכלי מתוך תפישה פמיניסטית על ידי: חינוך, מחקר ואספקת מידע, סיוע, קידום חקיקה, קיום פעילויות תרבותיות וציבוריות.

אשה לאשה – מרכז פמיניסטי חיפה, 33226
רחוב ארלוזורוב 118, חיפה
דואר אלקטרוני: isha@isha.org.il
אתר: www.isha.org.il

נייר עמדה זה יצא לפועל הודות לתמיכתה של יוזמת- Women's World Day of Prayer



השימוש בגמטות (תאי רבייה) מהגוף המת עבור הולדה, הוא בסיס לבחינת סוגיות חברתיות-אתיות עקרוניות, העוסקות באופן שבו אנו מגדירות מושגי יסוד בחיינו. תפקידים חברתיים כמו הורות ומשפחה, או פרקטיקות חברתיות כמו התמודדות עם שכול ומוות, הם מושגים וסוגיות המהווים חלק בלתי נפרד מהיחסים החברתיים והבניות הכוח בין אינדיבידואלים/ות בחברה. היחס שבין החיים לבין המתים שלנו, אף הוא תולדה של אותם יחסים והבניות, המעצבים (באופן מתמשך ודינמי) את החברה בה אנו פועלות. מתוך שכך, ההיבטים החברתיים של הפרקטיקות והתפישות המקובלות בכל הקשור בפוריות, הולדה ואוטונומיה, הן שאלות יסוד בחשיבה הפמיניסטית, ורבות נחקר ונאמר אודותיהן בהקשר זה. אפשרות השימוש בגמטות מהגוף המת לצורכי הולדה, מאתגרת את השיח הפמיניסטי העכשווי וקוראת להתייחסותו גם לשאלות על גבולות הגוף ועל הורות לאחר המוות.

נקודת המוצא של הדיון שלפנינו היא התלבטות והעלאת שאלות, זאת להבדיל מטקסט המציע הכרעות מוחלטות וסגורות. בעיסוק בגבולות השיח החדשים והמורחבים שמספק לנו המפגש בין טכנולוגיה רפואית מתקדמת ובין המרחב החברתי בו אנו חיות ופועלות, אנו מנסות למתוח את מרחב הדיון ולהציג נושאים שנדחקו או נעלמו מהעין. גם כאן, באותם שטחי התמקדות ומבע חדשים, ברצוננו לשאול שאלות המתבססות על החשיבה הפמיניסטית, ומבקשות לתהות על הקשרים המגדריים של המציאות בה אנו דנות; מהי המסגרת החברתית אותה אנו מבקשות להחיל על עצמנו ועל אחרות ואחרים בתוכה? מה "המחירים" החברתיים והבריאותיים שיש לקחת בחשבון כשניתן אישור חוקי לפעולות מדעיות ורפואיות שונות ומי "משלם" אותם? מהם המאפיינים, המניעים וההבניות הייחודיים לנשים בצמתים החדשים של מדע, רפואה וטכנולוגיה?

שימוש בגמטות מנפטר או נפטרת לאחר מותם, לצורכי הולדה, יכול להתרחש בשני מצבים. האחד כאשר הנפטר/ת הקפואו זרע או ביצית בחייהם, והשני כאשר איש או אשה נפטרו ובני המשפחה מבקשים להוציא זרע או ביצית מהגוף המת, למטרת פוריות שלאחר מוות. פרוצדורת נטילת זרע הינה קלה יותר בהשוואה לפרוצדורת שאיבת ביצית, אולם מעבר לקשיים או הקלות הטכנולוגית, בשני המקרים עומדות אותן שאלות חברתיות. הדיון הציבורי, הגם אם הוא מצומצם, מתמקד בעיקר בשימוש בזרע מן המת. כך גם רובן המוחלט של הפניות מקרב בני משפחת המת לשימוש בגמטות, היו לצורכי שימוש בזרע. הדיון שלפנינו מתייחס לשימוש בזרע ובביציות, ומחיל על שניהם את השיח הפמיניסטי החברתי, לצד המקרים בהם יש ייחוד לדיון בשימוש בזרע.

מדיניות בנושא שימוש בזרע מן המת בישראל

בשנת 2003 נקבעו הנחיות של היועץ המשפטי לממשלה (הנחיות 1.2202)¹, שכללו הגבלות לגבי האפשרות להולדה מזרע של המת באופן שזה יותר לשימוש עבור בת זוגו בלבד. ההנחיות מתבססות על 'רצון משוער', לפיו כל עוד אין אינדיקציה אחרת, יש להניח, שגבר שנפטר היה רוצה בצאצאים מזרעו לבת זוגו לאחר מותו. הדבר קיבל תוקף גם בהמלצות בדו"ח מור יוסף משנת

¹ הנחיות היועץ המשפטי לממשלה (הנחיות 1.2202) נטילת זרע לאחר המוות והשימוש בו 27.10.2003.

2012.² לעומת זאת, בשנים האחרונות בתי המשפט בארץ קבעו במקרים שונים אפשרות להורי הנפטר לעשות שימוש בזרע בנם המת לצורכי הולדה, בהסכם עם אשה שלא הייתה בת-זוג והמבקשת להיות אם (טריגר, 2017). הנושא איננו מעוגן בחקיקה. לפני כשנה וחצי פרסם משרד הבריאות תזכיר הנוגע לחוק בנקי הזרע (התשע"ז-2016), שאף מבקש להסדיר את נושא השימוש בזרע מן המת. תזכיר החוק שומר על רוח ההנחיות של היועמ"ש לממשלה. בנוסף, קיים תזכיר חוק ההמשכיות של ח"כ רויטל סויד³, לפיו במקרה של חייל שנהרג, ולא היו לו ילדים, רשאים הוריו לעשות שימוש בזרעו לצורך הולדה.

תהליכים אלו, שנעשים במרחב שבין גיבוש מדיניות על ידי מומחים ועושי מדיניות, לבין בתי משפט שבהם נדונים מקרים פרטניים של משפחות שפנו בבקשה לאשר את השימוש בזרע יקיריהם, ממחישים את קיומם של מגוון מקרים ורצונות שונים. מעבר לזה, התהליכים הללו מלמדים לא רק על פער בין המדיניות לציבור, אלא גם על העדרו של שיח מעמיק, כזה המשלב גורמים שונים לבחינת שאלות היסוד בחברה. במקרה שלנו, המדובר, בין השאר, בהשלכות האפשריות של הסדרה או מתן היתר חברתי לשימוש בגמטות מהגוף המת לצורכי הולדה.

הורות ושימוש בגמטות מן הגוף המת

בדיון שנערך בוועדה בכנסת לענייני מחקר ופיתוח מדעי וטכנולוגי, בנושא שימוש בזרע מהמת, טען אסא כשר:

נקודת המוצא שלי היא כבוד האדם. אני לא יכול לתאר לעצמי דרך שיש בה יותר כבוד לאדם מאשר להקים לו זרע בחייו ובמותו. אם אנחנו מדברים על ילדו של אדם ומה יהיה יחסו של הילד לאביו לאחר מות אביו – במקרה הזה אנחנו מדברים רק על אביו, אבל כמובן שהדבר חל גם על אמו – אז בוודאי שאביו יחיה בלבנו, בוודאי שחייו יהיו כאלה שבהם יהיה לאביו מקום – הוא יחשוב עליו, הוא יעשה את רצונו, הוא ימלא את צוואתו, הוא יהיה חלק מהגנים שלו, הוא ילך על פי מידותיו, הוא יחיה על פי ערכיו. אני לא יכול לחשוב על דרך יותר משמעותית, יותר עשירה, יותר מלאה לכבד את האדם במותו מאשר להקים לו זרע כאשר אפשר לעשות זאת.⁴

תפיסה זו שמייצג כשר, רואה בילדים ייצוג של הוריהם. ילד מבחינתו, הוא אמצעי להשגת רצונו של אדם במימוש בבואתו, מימוש שלשיטתו מתאפשר גם מתוך שימוש בגנים של הורה שכבר אינו בחיים, כזה שאינו לוקח חלק בגידול הילד. כלומר; החיבור המשתמע מדבריו של כשר בין כבוד האדם לזכות לשארות גנטית, מערער את משמעות ומעמד ההורות החברתית, זו הרואה במי שמגדלים את הילד בפועל כהוריו וכדמויות המשמעותיות בחייו. כחברה, אנו מבקשות לראות באינדיבידואלים בריות עצמאיות שזהותם מעוצבת מחוויות החיים, מסביבתם, מביתם, כאשר משפחתם היא פרט חשוב אחד ממכלול אלמנטים זהותיים. אין אנו רוצות לראות ילדים-בוגרים, או את עצמנו, "אזוקים" לבבואת הורינו, אלא בריות חופשיות וחברות שוות בחברה. ההורה הוא האחראי לגידול ילדו שלא בדמותו, כתעתיק, אלא באופן שיאפשר עצמאות ודרור לרוחו. הגדרת

² המלצות הוועדה הציבורית לבחינת הסדרה חקיקתית של נושא הפרייון וההולדה בישראל (2012) ירושלים: משרד הבריאות.

³ הצעת חוק משפחות חיילים שנספו במערכה (תגמולם ושיקום) (תיקון- שימוש בזרע חייל שנספה), התשע"ז-2017.

⁴ פרוטוקול ישיבה מספר 97, הוועדה לענייני מחקר ופיתוח מדעי וטכנולוגי, מיום 30.9.2002.

האחריות ההורית הזו, היא לאפשר לילדים הנולדים את הקיום שלהם ולא את רציפות הקיום שלנו.

יש הטוענים כי מהות ההורות היא המשכיות, בהותרת צאצאים, בעוד אחרים טוענים כי משמעות ההורות היא בגידול הילדים, במימוש חווית ההורות הפעילה (שפרלינג, 2015; השילוני-דולב וטריגר, 2016). כרמל שלו (2002) מציבה את השאלה מהי הזכות להורות – האם זוהי זכות לגדל ילדים או שזוהי הזכות להעמיד צאצאים? אין הכוונה להכריע כאן באם מדובר בזכות או במהות, אלא לדון בעצם ההחלטה על הורות. הבחירה, היא רכיב ראשוני ומרכזי בהורות, ונועדה לשקף החלטה למימוש. ניתן להגדיר בהקשר של הורות רצון "משוער", כזה שאינו מהווה בהכרח עדות לרצון למימוש מעשי מידי, מסיבות שונות - כזה שהתנאים למימושו לא בשלו, משאלת לב שהתמססה וכדומה. בבואנו לדבר על הורות, לא די ברצון משוער, הורות היא מימוש של בחירה מעשית. כאשר מדובר באיש או אשה מתים שלא הותירו גמטות מוקפאות, אזי לא ניתן לדבר למעשה על מושג הבחירה. דומה הדבר לתכנון עתידי - חלומות, פנטזיות, שחלקם בלבד מתממשים. ולכן גם "רצון משוער" איננו מהווה בחירה בהורות. כלומר, בחירה היא מצב שבו אנו מממשים את רצוננו בהקשר של זמן, מקום ותא משפחתי מסויים.

הבחירה בהורות או הקמת תא משפחתי באמצעות שימוש בגמטות מהגוף המת, היא למעשה רצון של החיים, ולא מימוש הורות של המתים. יחד עם זאת, יש לקחת בחשבון שגם במצב כזה נותרת אחריות של השותפים השונים בפרויקט ההורות. נשאלת השאלה, מי נושא באחריות זו? ומה משמעותה? האם, למשל, יכולים הורים שכולים להחליט החלטה כזו לגבי בנם או בתם המתים? האם האחרונים היו מבקשים לגדל את צאצאיהם בהכרח כפי שהם עצמם גודלו, על ידי אותם הורים? או שמא שאלות אלו כלל לא רלוונטיות, מאחר והמתים אינם ההורים כלל, אלא העמדת הצאצאים הביולוגים היא פרויקט הורות של הוריהם ולא שלהם? השאלה הרלוונטית היא - כיצד ניתן יהיה לממש את קיומם של הילדים בפני עצמם, ולא כישות שתכליתה הנצחה. נקודה זו מהווה את אחד ההבדלים המהותיים שבין תרומת זרע או ביצית לבין שימוש בגמטות מן המת. בשני המקרים מתקיימת סקרנות לגבי אישיות או דימוי של ההורה הביולוגי, הלא נוכח, בחיי הצאצאים. אך רק באחרון, קיים מוטיב של הנצחה וזכרון המקיפים את הצאצאים על ידי קרובי המשפחה. כלומר, קיומם של הצאצאים נתון למבט מתמשך של מימוש המשכיות, דמיון למתים, ואולי ציפיות למימושו. דמות ההורה הגנטי המת איננה קיימת בחיי הצאצאים, והוא או היא לא מעורבים בחייהם. דמות האב או האם כזיכרון (תמונה, סיפור וכדומה), היא דמות הורה שמעוצבת על פי האופן שבו היא ננצרת בזיכרון שאריו החיים ולא כפי שיכירו אותו צאצאיו הגנטיים.

על תפיסות השכול בישראל ושימוש בגמטות מהמת להולדה

היגון הקודר שמביא עמו מוות של בן או בת הוא קשה מנשוא, ולכל אחד ואחת אופני התמודדות שונים. סוף החיים, בעיקר של אלו שמתו שלא בשיבה טובה, מותיר אותנו כואבים ומתקשים למצוא נחמה. מהו תפקיד החברה או הקולקטיב מול אינדיבידואלים המתמודדים עם מוות של אהובה או אהוב? התשובה לכך אינה נחרצת. המת נמצא במארג חברתי מסוים, בחברה שיש לה הקשרים תרבותיים ופוליטיים לגבי החיים והמוות ויחס מסוים למוות בהתאם למועד בו זה מצא את הנפטר על רצף מעגל החיים. מארג זה מעגן את מרחב הדיון לגבי הגדרת תפקיד החברה ואחריותה, ומכאן לניסוח הכללים לשמירת כבוד המת. בנוסף, אין לדבר על התייחסות חברתית

כי אם על התייחסויות חברתיות, שהן מגוונות וקשורות בסיבות או בגורמי המוות. מוות בזקנה, לדוגמא, נתפס כסיום או סוף מעגל החיים, ומכאן שתפקיד החברה במקרה זה הוא בניחוח האוהבים ביגונם. מקור הנחמה המשותף, הוא בעובדה שמדובר בסיום החיים, כדרך הטבעית של הבריות. לעומת זאת, כאשר מדובר במוות כתוצאה ממחלה, תאונה או מלחמה, תחושת התסכול וחוסר המיצוי הינה גדולה ועימה הקושי למצוא נחמה. ההבחנה כאן איננה עוסקת במידת הכאב, שהרי זו לא ניתנת למדידה ואינה עניין ליחסיות - אובדן של אנשים אוהבים הוא תמיד קשה - ההבחנה כאן נועדה להדגיש את יכולתנו הפוטנציאלית למצוא נחמה או מרגוע לנפשנו, בהתאם לנורמות חברתיות.

במקרים של מוות בטרם עת, נרצה לראות את עצמנו, כחברה, מחויבים לא רק בנחמה אלא גם באחריות על פעולות למניעת מקרים דומים. כך למשל, קידום הבריאות ופיתוח מדעי-רפואי, מוגדרים כפרויקט חברתי-ציבורי שנועד לשפר את איכות חיינו ולמנוע מקרי מוות, וזהו מקור הלגיטימיות שלו לשימוש בבני אדם לצורכי מחקרים רפואיים. במקרים של מוות במלחמות, של אזרחים ואזרחיות ושל חיילות וחיילות, מוטלת עלינו האחריות לעשות ככל יכולתנו כדי להימנע ממלחמה ומהקרבת חברי וחברות הקהילה. הכישלון למנוע מלחמות הופך במידה רבה לאחריות על כאב של אלו שאיבדו את יקירותיהם ויקיריהם. לא ניתן להתעלם אף מהעובדה שבישראל, ההבחנה בין "סוגי" המתים ותחושת הקולקטיב לגבי האובדן, קשורות קשר הדוק בשייכות הדתית והתרבותית. בשיח הישראלי-היהודי על המוות, ברור כיום חיוו של מי שווים יותר ובאותה מידה מותם של מי כואב יותר. שיח זה מציב את שכול החיילים במרכז ההוויה הלאומית, ודרכו להתייחסות החברתית למשפחות השכולות. חנה נווה (2001) מתארת את שפת האבל והזיכרון בהקשר לבתי קברות צבאיים, את האופן שבו בתי קברות וההנצחה מעצבים את אופני השכול, את המרחב הפרטי והמרחב הציבורי. לפיה:

היא (קהילת המתים, ח.א) צריכה תחזוקה בלתי פוסקת של הציבור, שישקוד על האינטרסים "שלה" (לחברי קהילה זו כבר אין אינטרסים מלבד אלא שמייחסים להם אחרים), שממילא מתגלים כאינטרסים ציבוריים. בכך מנכס הציבור את החללים, מלאים את גופם הקבור כמו את רוחם המשוערת והמומצאת, מארגן אותם לחטיבה הומוגנית, אבסטרקטית וסולידרית אחת (ובכך הופכים הם עצמם מפרטים לציבור (נווה, 2001; 311 - 310)).

במילים אחרות, לדיבוב ותמלול המת יש השפעה גדולה על החיים, על הציבור, ואלו נטועים בקשרים אידיאולוגיים וייצוגיים קולקטיביים. החיים נושאים את קולות מתיהם, כמו מבקשים להפיח בהם המשכיות, זיכרון.

בדיון שהתקיים בוועדה בכנסת לענייני מחקר ופיתוח מדעי וטכנולוגי, בנושא תרומת זרע מן המת, תיארה אם שכולה, את הכאב על אובדן בן ומציאות חייהם של ההורים השכולים:

כששמואל נהרג, קיומו העצמאי נפסק. ההורים חוזרים ונושאים אותו איתם לאורך כל הדרך. הם שואלים איזה שירים הוא אהב, איזה שירים הוא היה רוצה שישמעו בערב הזיכרון, מי החברים שלו. הם עושים הכל במקומו. הם מזמינים את החברים שלו במקומו, הם מבקרים בחתונות של החברים במקומו ועושים כל פעילות אחרת שהוא היה עושה. הוא איתם כל הזמן. הורים מנסים לעצור את הזמן מאותו רגע

שבו הבן-נהרג כדי ששום דבר לא ישתנה. לפעמים הם משאירים את החדר כמו שהוא היה במשך שנים, לובשים את הבגדים, שומעים את אותם שירים, מנסים לעשות הכל כדי לעצור את העולם מלכת, כדי לא להיפרד, כדי שהמוות לא יהיה. לפעמים אתם תמצאו שההורים אפילו לא כיבסו את המצעים שבהם הבן ישן במשך שנים. מה שהם רוצים זה לשמר, לשמור, לא להרפות, לא לעזוב. בין נסיבות הצער הגדול יש את סיבות הצער על כל הדברים שהילד לא יעשה אף פעם - על האהבות שהוא לא יאהב, על הנופים שהוא לא יראה, על השירים שהוא לא ישמע ועל כך שהוא לא יתחתן ולא יוולדו לו ילדים.⁵

ההתמודדות עם כאב האובדן נעשית באמצעות "מילוי מקומו" של הנפטר בקשרים החברתיים, ובאופן זה מנסה לדחוק את קיומו של המוות. מושגים כמו הנצחה והמשכיות, הפכו לחלק בלתי נפרד מהניסיון להתמודדות עם שכול ולהענקת משמעות למוות (לומסקי-פדר, 2003), זאת לצד העובדה שמוות של צעירים וצעירות מוביל, לא פעם, ל"חיפוש אחר שריד שהמוות לא הרג" (כץ, 2012; 73).

רבקה, אם שכולה, מתארת את הרציונל של שימוש בזרע מן המת לצורכי הורות אחרי אובדן של בן (כץ, 2012; 71):

רגע, לקחו לי ילד. הרגו אותו. לקחתי את הזרע שלו. אני רוצה להביא ילד לעולם. שהילד הזה יגדל, יהיה אחד מהאוכלוסייה של מדינת ישראל, ויהיה חייל או חיילת וישרת את המדינה. ואבא שלו נהרג. אז על מה הוויכוח? אני לא מעכלת. חייל נהרג למען המדינה, אני רוצה להביא שורש ממנו, ויש אנשים שמתנגדים? אתה מצפה, כמו גלעד שליט, החזירו אותו הביתה, נכון? מה הקטע? מה אתם נותנים למשפחה שכולה להילחם אתכם? למה אני צריכה להילחם אתכם בכלל?

רבקה מציבה מראה בפני החברה – מותו לא היה גזרת גורל אלא תולדה של מציאות חברתית: "הרגו לי את הבן". היא מבקשת אותו חזרה, אם לא אותו עצמו (כמו החזרת שבוי), אז את מה שהיא מכנה "השורש" שלו - ברצונה שהחברה תאשר לה להביא לעולם ילד על-מנת לאפשר לה להמשיך את הסדר הקיים; לגדל ילד שיהיה חלק מהחברה ובבגרותו יהפוך חייל. כלומר, מבחינתה כפי שעולמה התערער, כך התערער הסדר החברתי. כדי להחזיר את הסדר על קנו, יש להחזיר את העולם לפעילותו התקינה, זאת באמצעות ילד שישרת בצבא. באופן זה ניתן יהא, אולי, להחזיר גם סדר לחייה. לאורך השנים, משפחות שכולות ניהולו מאבקים שונים מול המדינה, בהם על מיקום בתי הקברות או הכיתוב על המצבות (נוה, 2001; רוזנטל, 2001). מאבקים אלה מסמנים הן דרכי התמודדות אישית והן את המתח שבין עיצוב השכול ברמה הלאומית לבין ההתמודדות על השכול הפרטי. ההתנגדות של המשפחות השכולות לעיצוב הדוגמטי של השכול הלאומי, היא ביטוי לרגשות כמו כעס, תסכול וכאב. יתכן וגם מאבקים אלו הם חלק בלתי נפרד מההתמודדות עם כאב השכול, כלומר לא רק המאבק העקרוני על הסמליות של עיצוב האבל, אלא גם פעולת ההתנגדות עצמה, הופכות לחלק בלתי נפרד מהתמודדות עם השכול. במקרה של רבקה, העמדה שלה כלפי המדינה שונה; היא דורשת מהמדינה שלקחה את בנה, להחזיר אותו. לא פיצוי, לא הכרה, ואף לא הנצחה דורשת האם השכולה – היא רוצה

⁵ פרוטוקול הוועדה לענייני מחקר ופיתוח מדעי וטכנולוגי, מיום 30.9.2002

שהמדינה תשיב את שלקחה לה. אלא שגם במקרה זה, ברגע שהפרטי נענה, לכאורה צפויה להיעלם הדרישה המתבקשת הבאה, לשינוי הסדר חברתי. ההיפך הוא הנכון במקרה זה. גם מה שהושב, צריך לתפישת האם לשוב בתורו ולשרת כחייל בשירות המדינה, ובכך יש כמובן הכרה כי בסופו של דבר ייתכן והוא יילקח שוב. ויוחזר.

מהו אם כן תפקידנו החברתי בהתמודדות עם שכול? איזו מסגרת תמיכה חברתית נדרש מאתנו להעניק לנשים וגברים ביגונם? היכן אנו ממקמים את טקסי האבל מול יסודות חברתיים אחרים וכמה מרחב אנחנו נותנים לאפשרות של הורים אבלים לדרוש מהמדינה את שימור זכר ילדיהם בדרך הראויה בעיניהם? את האמירה 'תנו למתים לנוח על משכבם בשלום', ניתן לקרוא כאמירה המופנת להורים השכולים, אך בקריאה אחרת זו יכולה להיות גם אמירה חברתית, כזו המגדירה את גבולות האחריות הקולקטיבית לחיים ולמתים. אמירה המבטאת את גבולותיה של פעולת ההנצחה, המספרת, מזכירה ומנציחה את מה ומי שהיה, ובאותה מידה מסמנת את הגבול של מה שכבר לא יהיה יותר. ללא המשכיות וללא תחליף.

מניעת ניצול

אפשרויות השימוש בטכנולוגיות פוריות והולדה הובילו לפיצול של דמות ההורה לשני אפיקים עיקריים – גנטי וחברתי - והרחיבה לעיתים את ההורות לפרויקט משותף של שלושה אנשים ומעלה (הורה מיועד/ת, בעלת הביצית, בעל הזרע, פונדקאית). הטכנולוגיה מגדירה מחדש את היחס שלנו לשימוש בגוף, שלא מוקדש מעכשיו בהכרח לטובת הסובייקט עצמו, באמצעות גופה/ו שלה/ו. השאלות שעלינו לבחון במקרים כאלה הן: האם לגיטימי לעשות שימוש בגוף פורה של אשה או איש לצרכי אחר תמורת תשלום? האם תשלום במקרה של שימוש בגמטות או איברי פריון מבטלת את הזיקה או האחריות של הפונדקאית/בעלת הביצית/בעל הזרע כלפי הילדים העתידיים? איזו תשתית של יחסים בין אישיים יש לבסס בין בעלות ובעלי הגמטות, הנשים פונדקאיות וההורים המיועדים? בהינתן שאנו מסכימות שהבאת ילדים לעולם שונה בתכליתה מכל פעולה אנושית אחרת, ובכלל זה עבודה פיזית, תרומת איברים וכדומה, נשאלת השאלה כיצד אנו מבטיחים את מעמד בעלת הביצית או בעל הזרע ונשים פונדקאיות בפרויקט ההורות.

המשאבים הטכנולוגיים המדעיים לצורכי הולדה הם פרויקט חברתי משותף המתאפשר מתוך הסדרים חברתיים וחוקיים, ולכן בהכרח אינם מנותקים מהאחריות החברתית. השימוש בטכנולוגיות הולדה מתבצע על קו המתח שבין המרחב האישי לבין המרחב החברתי. עלינו להבטיח שלא יעשה שימוש לרעה בטכנולוגיה וכי התהליך לא יפגע בחרותם של א/נשים או קבוצות חברתיות ומגדריות. על החברה לאתר מראש כל אפשרות לפגיעה בנשים העלולות להשתתף בתהליך תחת לחץ חברתי או כלכלי, או לחילופין להיפגע בבריאותן כתוצאה מהליך זה, שבסופו של יום לא נועד לצורכיהן ולבריאותן. הנגישות לטכנולוגיות רפואיות מתקדמות כשלעצמן, אינו מהווה אישור או לגיטימציה לשימוש, בעיקר כאשר המשמעות היא סכנה בריאותית אפשרית משימוש זה. בהקשר זה יש לשאול כאן שאלה נוספת - האם ניתן לדבר על מושגי הניצול רק בכלל האמור בא/נשים החיים? או לחלופין, האם שימוש בגוף של המת לצורכי הולדה או השתלת איברים עשוי, במקרים מסוימים, להיחשב גם הוא בעינינו כניצול?

לסיכום

במקרה של שימוש בגמטות מן המת, התרחב השימוש בטכנולוגיות שנועדו לפתור בעיות פוריות והפך הצעת מענה עבור כאב השכול. הרחבה זאת נעשתה לשיטתנו מבלי שנבחנו מראש המשמעויות וההשלכות שהפתרון הטכנולוגי מייצר. בנוסף, קיומה ופרסומה של הטכנולוגיה והאפשרות של שימוש בגמטות מהגוף המת, מייצרות כשלעצמן לחץ חברתי למימוש אפשרות זאת כחלק ממנהגי האבלות והתמודדות עם אובדן ילד או ילדה. במקרה כזה, בין השאר מתוך רצון כן לסייע לשכולים ביגונם, החשש הוא שהחברה תדחק הצידה שאלות מהותיות לגבי אובדן חיים מתאונות, מלחמות וכדומה, לטובת הצעת או הבלטת "פתרון ההולדה", כאמצעי לניחוח האבלים או "פירעון חוב" חברתי. היות ומציאות זאת היא חלק ממארג החיים בחברה הישראלית היום, עלינו להביט בה נכוחה ולהסדיר את התנאים למימוש. בוועדה האתית של עמותת איל"ה, נעשתה התמודדות עם סוגיה זו והוצעו פתרונות אפשריים להסדרה, זאת על פי תנאים רפואיים ואתיים שבהם יעשה שימוש בזרע.⁶ פתרונות אלה מאפשרים היבט נוסף חשוב לדיון, אלא שחשוב להדגיש כי עניינו של דיון זה, איננו בהצבת התנאים או גבולות השימוש. הדיון הפמיניסטי גם איננו שולל את האפשרות לשימוש בגמטות מן הגוף המת, או את המודל המשפחתי שהשימוש מאפשר, אלא מציע לעורר ולהעלות על סדר היום הציבורי את משמעות השימוש בטכנולוגיה. במקרה של שימוש בגמטות הבחירה בטכנולוגיה עשויה לצמצם את האפשרויות החברתיות בהתמודדות עם כאב ואובדן ולמקד לאחד את מקורות הנחמה הפוטנציאליים, בהולדת ילד או ילדה חדשים.

הטכנולוגיה של קצירת גמטות מהגוף המת אומנם מאפשרת פתרון באמצעות הולדה, אך היא איננה מתייחסת להשלכות העתידיות – האם ההורים השכולים אכן מוצאים מרפא לכאב בפעולה זו? מה עולה בגורל הצאצאים הנולדים? האם עשינו די כדי למנוע מקריי מוות דומים לאלה שבגינם מבקשים כעת לקצור גמטות להולדה? המשמעות החברתית לגבי התפיסה של קדושת החיים, משתנה תחת עינינו מבלי שניתן על כך דעתנו. כחברה, כך מדגים מקרה מבחן זה, אנו נוטים לעשות שימוש בטכנולוגיות רפואיות ככלי שנועד לטשטש התמודדות עם החיים עצמם או במקרה זה עם המוות, אל מול האפשרות לייצר חיים חליפיים. ללא דיון כזה, ימשיך ויתקבע המצב לפיו בישראל העכשווית מקדשים את הפוריות ולא את הילדים הנולדים. דוגמא מובהקת לכך שזהו המצב החברתי המתגבש כאן, היא תזכיר חוק ההמשכיות, שעושה הקבלה בין מות חיילים לבין החוב שיש לנו להעמיד צאצאים למתים.

הבריות האנושיות והחיים עצמם אינם ברי החלפה. הילד החי, גם אם נולד מזרעו של המת, איננו בבואה שלו, כפי שאינו מצבה בשר ודם. בדומה לתפישה של אתיקה של דאגה, עלינו לייחס חשיבות עליונה לעידוד קשרים ומערכות יחסים בין בני אדם, נשים וגברים. הדאגה והחמלה שלנו כלפי החיים כפרטים וכחברה. היכולת לממש אהבה, סולידריות, דאגה, חמלה לזולתנו, הם שאמורים להנחות את היומיום שלנו ולהיות בבסיס הגיבוש של המודלים השונים של משפחות בחברה המשתנה. ביסוס יסודות אלו לגבי החיים, יאפשרו לנו תובנות גם לגבי השימוש בגוף המתים, ומכאן, באופן מעגלי ורפלקטיבי, נוכל לבחון ולאשרר את ההוגנות וההגינות של האופן שבו אנו מתייחסים לזולתנו החיים בקרבנו.

⁶ נייר עמדה בנושא שימוש בזרע מן הנפטר: המלצותיה ומסקנותיה של ועדת האתיקה של איל"ה, נובמבר 2017. <https://www.ima.org.il/userfiles/image/semendeadfull.pdf>

ביבליוגרפיה

- איל"ה. (1017). נייר עמדה בנושא שימוש בזרע מן בנפטר : המלצותיה ומסקנותיה של ועדת האתיקה של איל"ה.
- הנחיות היועמ"ש, נטילת זרע לאחר המוות והשימוש בו, 27.10.2003.
- השילוני-דולב, י., טריגר, צ. (2016). בין רצון המת לבין רצונם של הנותרים בחיים : שימוש בזרע לשם הולדה לאחר המוות, פטריארכייה, פרו-נטליזם ומיתוס המשכיות הזרע. עיוני משפט, ל"ט, 661–706.
- טריגר, צ. (2018). מותו של זה הוא חייו של זה : הולדה לאחר המוות מזרעו של גבר מת על ידי הוריו והאידיאולוגיה של ההורות הישראלית-יהודית. תיאוריה וביקורת, 49.
- כץ, אורי. (2012). עד טיפת הזרע האחרונה : בקשות למימוש זרע מוקפא של מת, עבודת גמר לתואר "מוסמך בסוציולוגיה", האוניברסיטה העברית בירושלים - המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה.
- לומסקי-פדר, עדנה. (2003). מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית : טקס יום הזיכרון בתי ספר בישראל. מגמות. 3 (מב) 353-387.
- נוה, ח. (2001). החוויה הישראלית וחוויותיה של הישראלית - גירסת בית הקברות הצבאי, או : איפה שולה מלט? עורכת : י. עצמון. התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית. (303-324). תל אביב : מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- רוזנטל, ר. (2001). האם השכול מת. תל אביב : כתר.
- שלו, כרמל (2002). הזרעה לאחר המוות – ינוח בשלום על משכבו? משפט ורפואה. 27. 96-99.
- שפרינג, ד. (2015). "אסדרת הטיפול בסוף החיים בישראל". עורך : ג. סגל. ביו-אתיקה כחול לבן, בין אתיקה ומשפט רפואי בישראל. 316-350. ירושלים : מוסד ביאליק.
- תזכיר חוק בנקי הזרע, התשע"ז-2016.