

Konsep Tubuh dalam Tradisi Islam dan Kristen: Meninjau Ulang Konsep *Self-Ownership* Sekular dalam Bioetika Modern

Muhamad Wildan Arif Amrulloh*

PPTQ Darussalam, Grobogan
Email: wildanarief49@gmail.com

Alhafidh Nasution**

International Islamic University Malaysia, Malaysia
Email: an.alhafidh@student.iium.edu.my

Abstract

The dominance of the self-ownership paradigm in contemporary bioethics has positioned the human body as an object of individual ownership governed primarily by the principles of autonomy and consent. This paradigm tends to reduce the body to a private entity, overlooking the relational, social, and theological dimensions inherent in human existence. Previous studies in religious bioethics have generally examined the concept of the body in Islamic and Christian traditions separately, or have focused on specific practical issues such as organ transplantation and assisted reproduction, without providing a comparative analysis that critically addresses the philosophical foundations of the self-ownership paradigm. This article aims to fill that gap through a comparative analysis of Islamic and Christian traditions in understanding the ontological and moral status of the human body. The study employs a normative-theological approach by examining

* Jl. Lurah Kertoleksono No.212, RT.02/RW.01, Sambung, Kec. Godong, Kabupaten Grobogan, Jawa Tengah 58162

** International Islamic University Malaysia, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur

relevant sources from both religious traditions as well as modern bioethical discourse. The central argument advanced is that both Islam and Christianity reject the notion of absolute self-ownership. In Islam, the body is understood as an *amanah* (trust) situated within the framework of divine law and the objectives of *maqāṣid al-sharī'ah*, while in the Christian tradition, the body is grounded in the concepts of *imago Dei*, incarnation, and stewardship. Both traditions regard the body as a sacred reality that cannot be reduced to private property and affirm that human authority over the body is inherently limited and bound by transcendent moral responsibility. The self-ownership paradigm contains both conceptual and normative problems, particularly in its tendency to commodify the body and weaken deeper ethical considerations. By proposing a shift from ownership toward entrustment, this article offers a more comprehensive framework for the development of contemporary bioethics, particularly in responding to issues such as organ transplantation, assisted reproduction, and the commercialization of the human body.

Keywords: Concept of the Body, Self-Ownership, Islam, Christianity, Modern Bioethics, Amanah, Imago Dei.

Abstrak

Dominasi paradigma *self-ownership* dalam bioetika kontemporer menjadikan tubuh manusia sebagai objek kepemilikan individual yang tunduk pada prinsip otonomi dan persetujuan. Paradigma ini cenderung mereduksi tubuh menjadi entitas privat, mengabaikan dimensi relasional, sosial, dan teologis yang melekat pada keberadaan manusia. Sejumlah kajian *religious bioethics* sebelumnya umumnya membahas konsep tubuh dalam tradisi Islam dan Kristen secara terpisah, atau berfokus pada isu-isu praktis tertentu seperti transplantasi organ dan reproduksi berbantuan, tanpa memberikan analisis komparatif yang secara khusus mengkritisi fondasi filosofis paradigma *self-ownership*. Artikel ini bertujuan untuk mengisi kekosongan tersebut melalui analisis komparatif antara tradisi Islam dan Kristen dalam memahami status ontologis dan moral tubuh manusia. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif-teologis dengan menelaah sumber-sumber

literatur dari kedua tradisi serta dari bioetika modern. Argumentasi yang dibangun adalah baik Islam maupun Kristen sama-sama menolak konsep kepemilikan absolut atas tubuh (*self-ownership*). Dalam Islam, tubuh dipahami sebagai amanah yang berada dalam kerangka hukum ilahi dan tujuan maqāṣid al-syarī'ah, sementara dalam tradisi Kristen, tubuh berakar pada konsep *imago Dei*, inkarnasi, dan penatalayanan (*stewardship*). Kedua tradisi ini menempatkan tubuh sebagai realitas sakral yang tidak dapat direduksi menjadi properti privat, serta menegaskan bahwa otoritas manusia atas tubuhnya bersifat terbatas dan terikat pada tanggung jawab moral transenden. Paradigma *self-ownership* mengandung problem konseptual dan normatif, terutama dalam kecenderungannya mereduksi tubuh menjadi komoditas dan melemahkan pertimbangan etis yang lebih mendasar. Dengan mengajukan pergeseran dari *ownership* menuju *entrustment*, artikel ini menawarkan kerangka yang lebih komprehensif bagi pengembangan bioetika kontemporer, terutama dalam merespons isu-isu seperti transplantasi organ, reproduksi berbantuan, dan komersialisasi tubuh.

Kata Kunci: Konsep Tubuh, Self-Ownership, Islam, Kekristenan, Bioetika Modern, Amanah, Imago Dei.

Pendahuluan

Dalam diskursus etika, persoalan tidak dapat direduksi secara sederhana pada penentuan baik dan buruk saja. Penilaian moral selalu bertumpu pada kerangka konseptual yang lebih mendasar, yang membentuk cara seseorang memahami kategori etis tersebut. Dalam konteks biologi dan medis, salah satu fondasi utama itu terletak pada bagaimana tubuh dipahami dan dimaknai. Konsepsi tentang tubuh ini yang akan menentukan arah argumentasi etis yang dibangun.

Pada bioetika modern, tubuh didominasi oleh paradigma otonomi dan kepemilikan diri (*self-ownership*). Akarnya pada pengaruh tradisi sekular liberal Barat, khususnya deontologi Kantian dan utilitarianisme, yang memandang individu sebagai agen rasional yang berdaulat dengan hak penuh atas tubuhnya sendiri. Kerangka ini, kemudian mengkristal dalam model prinsiplisme Beauchamp

dan Childress, yang menempatkan penghormatan terhadap otonomi sebagai prinsip etika yang paling utama, di samping pertimbangan lain seperti kebajikan (*beneficence*), tidak merugikan (*non-maleficence*), dan keadilan.¹

Namun, paradigma ini semakin banyak dikritik karena individualismenya, yang gagal memperhitungkan sifat relasional, sosial, dan berwujud (*embodied*) dari keberadaan manusia.² Sifat “berpori” dari diri biologis, yang terbentuk melalui interaksi dengan lingkungan sosial dan biologisnya, secara langsung sejatinya menolak pandangan individu atomistik yang sepenuhnya memiliki dirinya sendiri, yang selama ini menjadi dasar bagi banyak wacana bioetika modern.³ Fokus yang sempit ini menyebabkan minimnya keterlibatan dengan fondasi antropologis dan teologis tentang tubuh manusia.

Termarginalkannya konsep teologis merupakan suatu kekurangan mendasar dalam bioetika modern. Dengan secara luas mengesampingkan perspektif yang berakar pada tradisi keagamaan dan filosofis yang memandang manusia sebagai kesatuan utuh, bioetika modern telah memiskinkan perangkat konseptualnya dalam menghadapi persoalan moral yang kompleks terkait kehidupan, kematian, kesehatan, dan integritas tubuh.⁴ Model sekular yang dominan, kerap kekurangan muatan moral substantif yang diperlukan untuk mengarahkan pertanyaan-pertanyaan eksistensial dan teleologis yang lebih mendalam yang diakibatkan oleh

¹ Derek Estes, “Bioethics and the Contours of Autonomy,” *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 47, no. 4 (2022): 495–502, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhac010>.

² Jonathan Beever and Nicolae Morar, “The Porosity of Autonomy: Social and Biological Constitution of the Patient in Biomedicine,” *The American Journal of Bioethics* 16, no. 2 (2016): 34–45, <https://doi.org/10.1080/15265161.2015.1120793>.

³ Beever and Morar, “The Porosity of Autonomy.”

⁴ Anna Laputko, “Anthropological Concept of Man as an Integrated Personality in the Catholic Tradition of Bioethics,” *Educational Discourse: collection of scientific papers*, no. 30(1) (February 2021): 69–78, [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.30\(1\)-7](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.30(1)-7).

perkembangan teknologi biomedis.⁵ Kekosongan epistemik ini menunjukkan urgensi pengembangan wacana bioetika yang tidak terkungkung dalam ontologi sekuler-modern, melainkan mengakomodir tradisi-tradisi keagamaan yang telah memiliki kerangka metafisik dan antropologis yang jelas.

Jika ditelaah, Islam dan Kristen sama-sama menawarkan narasi tandingan yang kuat terhadap model kepemilikan tubuh, meskipun memiliki kerangka doktrinal yang berbeda. Keduanya bertemu pada suatu konsepsi “non-proprietary”, dengan menolak anggapan bahwa individu adalah pemilik mutlak atas keberadaan fisiknya. Dalam tradisi Kristen, hal ini berakar pada antropologi teologis bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Tuhan (*imago Dei*).⁶ *Imago* ini bukan sekadar atribut spiritual, tetapi mencakup keseluruhan pribadi manusia, termasuk tubuh, yang karenanya dipandang sebagai amanah sakral.⁷ Tubuh bukanlah suatu properti yang dapat diperlakukan sesuka hati, melainkan anugerah dari Tuhan yang mengandung martabat intrinsik dan tujuan yang melampaui preferensi individu.

Demikian pula dalam bioetika Islam, konsep *amanah* (kepercayaan atau titipan) menempati posisi sentral. Tubuh manusia dipahami sebagai amanah dari Allah, dan manusia berperan sebagai pengelola atau khalifah, bukan sebagai pemiliknya.⁸ Pemenuhan amanah ini dibimbing oleh *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan luhur syariat), yang menempatkan perlindungan atas jiwa, agama, akal,

⁵ Kevin Wm. Wildes, “Bioethics and Reason in a Secular Society: Reclaiming Christian Bioethics,” *Conatus* 3, no. 2 (2018): 129, <https://doi.org/10.12681/conatus.19373>.

⁶ Laputko, “Anthropological Concept of Man as an Integrated Personality in the Catholic Tradition of Bioethics.”

⁷ Bernd Wannewetsch, “Owning Our Bodies? The Politics of Self-Possession and the Body of Christ (Hobbes, Locke and Paul),” *Studies in Christian Ethics* 26, no. 1 (2013): 50–65, <https://doi.org/10.1177/0953946812466491>.

⁸ Muhammad Farhan Abdul Rahman et al., “Islamic Bioethics Construction,” *Journal of Comprehensive Science (JCS)* 4, no. 3 (2025): 1163–76, <https://doi.org/10.59188/jcs.v4i3.3091>.

keturunan, dan harta sebagai prioritas utama.⁹ Oleh karena itu, keputusan yang berkaitan dengan tubuh harus diambil selaras dengan kehendak ilahi dan demi kemaslahatan yang lebih luas, bukan semata-mata berdasarkan otonomi pribadi.

Memang terdapat sejumlah penelitian sebelumnya yang mengkaji relasi antara agama dan bioetika modern, khususnya dalam merespons dominasi paradigma sekular yang menempatkan otonomi individu sebagai prinsip utama dalam pengambilan keputusan medis. Artikel *"The 'Four Principles' of Western Medical Bioethics and the Bioethics of Shī'ī Islam in Iran—Is the Claim of Universality by Both Justified?"* mengkritik klaim universalitas *principlism* bioetika Barat dengan menunjukkan bahwa konsep *autonomy* dalam bioetika modern tidak sepenuhnya sejalan dengan kerangka normatif Islam.¹⁰ Kajian serupa juga tampak dalam tulisan Aasim I. Padela, *"Overcoming Religious Illiteracy: Towards a More Inclusive Approach to Islamic Bioethics,"* yang menyoroti bagaimana bioetika modern sering membawa asumsi sekular tertentu yang dianggap netral, padahal sesungguhnya berakar pada worldview filosofis Barat modern.¹¹ Sementara itu, artikel *"Approaches to Muslim Biomedical Ethics: A Classification and Critique"* menunjukkan bahwa sebagian pendekatan bioetika Islam kontemporer masih sangat dipengaruhi oleh paradigma liberal-sekular, sehingga memunculkan

⁹ Muhamad Wildan Arif Amrulloh and Mehdar Badrus Zaman, "Kontribusi Maqāshid Al-Syarī'ah Dalam Pengembangan Bioetika Islam: The Contribution of Maqāshid al-Syarī'ah in the Development of Islamic Bioethics," *Journal of Islamic and Occidental Studies* 2, no. 1 (2024): 22–46, <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.36>.

¹⁰ Plöckinger, Ursula, and Ulrike Auga. 2022. "The "Four Principles" of Western Medical Bioethics and the Bioethics of Shī'ī Islam in Iran—Is the Claim of Universality by Both Justified?" *Religions* 13, no. 11: 1118. <https://doi.org/10.3390/rel13111118>

¹¹ Javad T. Hashmi, "Overcoming Religious Illiteracy: Towards a More Inclusive Approach to Islamic Bioethics," *Journal of Islamic Ethics* 5, no. 1–2 (2021): 278–329, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340063>

persoalan epistemologis dalam merumuskan bioetika Islam yang otentik.¹²

Dari tradisi Kristen, artikel *“My Body, My Choice”: A Comparative Study between Catholic and Eastern Orthodox Christian Bioethics on the “Absolutization” of Autonomy* mengkritik absolutisasi otonomi dalam bioetika modern dan menegaskan bahwa tubuh manusia tidak dapat dipahami sebagai properti privat absolut, melainkan berada dalam relasi moral dengan Tuhan.¹³ Adapun artikel *“The View of the Three Monotheistic Religions Toward Cadaveric Organ Donation”* memperlihatkan bahwa Islam dan Kristen sama-sama memandang tubuh dalam kerangka sakralitas dan tanggung jawab moral, khususnya dalam isu donor organ.¹⁴

Meski sudah banyak penelitian dengan tema yang sama, hanya saja penelitian-penelitian tersebut umumnya masih memiliki beberapa keterbatasan. *Pertama*, sebagian besar kajian lebih berfokus pada isu-isu praktis bioetika seperti donor organ, akhir kehidupan, dan pengambilan keputusan medis, bukan pada analisis filosofis mengenai status ontologis tubuh manusia. *Kedua*, studi-studi yang membahas Islam dan Kristen umumnya dilakukan secara terpisah atau hanya menempatkan keduanya dalam pembahasan aplikatif tertentu, sehingga belum banyak penelitian yang secara khusus melakukan analisis komparatif mengenai konsep tubuh dalam kedua tradisi tersebut. *Ketiga*, kritik terhadap bioetika sekular modern memang telah dilakukan, tetapi belum secara spesifik diarahkan pada paradigma *self-ownership* sebagai fondasi konseptual yang

¹² Hossein Dabbagh, Seyed Yaser Mirdamadi, and Reza Rezaei Ajani, “Approaches to Muslim Biomedical Ethics: A Classification and Critique,” *Bioethical Inquiry* 20 (2023): 327–339, <https://doi.org/10.1007/s11673-023-10239-6>

¹³ Angelos Mavropoulos, “‘My Body, My Choice’: A Comparative Study between Catholic and Eastern Orthodox Christian Bioethics on the ‘Absolutization’ of Autonomy,” *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 14, no. 4 (2024): 145–156.

¹⁴ Ya’arit Bokek-Cohen, Riad Abu-Rakia, Pazit Azuri, and Mahdi Tarabeih, “The View of the Three Monotheistic Religions Toward Cadaveric Organ Donation,” *Omega: Journal of Death and Dying* 85, no. 2 (2022): 429–444, <https://doi.org/10.1177/0030222820947585>

mendasari pemahaman modern tentang tubuh dan otonomi individu.

Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk mengkaji konsep tubuh dalam tradisi Islam dan Kristen, serta menunjukkan bagaimana kedua perspektif tersebut dapat menjadi koreksi terhadap dominasi konsep *self-ownership* dalam bioetika modern. Selain itu, artikel ini juga menelaah bagaimana pemahaman keagamaan tentang tubuh sebagai amanah yang sakral dapat berkontribusi dalam memperkaya diskursus bioetika modern, mulai dari isu transplantasi organ, perawatan akhir hayat, rekayasa genetika, hingga teknologi reproduksi.

Self-Ownership sebagai Fondasi Bioetika Sekular

Self-ownership adalah hak seseorang atas penggunaan dirinya sendiri, meliputi kemampuan bertindak, tubuh, dan penilaiannya. Dalam diskursus etika, ia termasuk salah satu bentuk otoritas moral yang diakui sebagai kebebasan yang dilindungi. Intinya, seseorang memiliki kewenangan untuk menentukan apakah dan bagaimana dirinya digunakan, terutama terkait dengan melayani tujuan orang lain.¹⁵

Akar filosofis *self-ownership* tertanam kuat dalam pemikiran liberal klasik, khususnya dalam karya John Locke dan para pemikir setelahnya yang berupaya mendasarkan hak-hak individu pada prinsip ketakterlanggaran pribadi manusia.¹⁶ Locke secara terkenal menyatakan bahwa "*every man has a property in his own person,*" yang menempatkan tubuh sebagai dasar kedaulatan personal.¹⁷ Kemudian

¹⁵ Garrett Cullity, "Self-Ownership in Research Ethics," in *Beyond Autonomy*, 1st ed., ed. David G. Kirchhoffer and Bernadette J. Richards (Cambridge University Press, 2019), 88, <https://doi.org/10.1017/9781108649247.006>.

¹⁶ Janet Coleman, "Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When Did Common Decency Become a Private Rather than a Public Virtue?," *European Journal of Political Theory* 4, no. 2 (2005): 125–45, <https://doi.org/10.1177/1474885105050446>.

¹⁷ John Locke and Peter Laslett, *Two Treatises of Government*, Student ed, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge University Press, 1988), 25.

diformulasikan secara sistematis dalam libertarianisme modern oleh Robert Nozick sebagai hak yang sangat kuat (*stringent rights*) terhadap tubuh dan tenaga kerja.

Menurut Robert Nozick, *self-ownership* dipahami sebagai hak yang sangat kuat (*stringent side-constraints*) yang membatasi tindakan orang lain dan negara terhadap tubuh seseorang. Struktur hak ini mencakup: (1) hak kontrol eksklusif atas penggunaan diri, (2) hak untuk mentransfer atau mengizinkan penggunaan diri melalui persetujuan, dan (3) kekebalan dari penggunaan koersif. Secara analitik, ia menghasilkan kewajiban negatif universal: tidak seorang pun boleh menggunakan tubuh orang lain tanpa *consent* yang sah.¹⁸

Self-ownership sendiri berangkat dari asumsi bahwa individu adalah entitas otonom yang memiliki otoritas normatif primer atas dirinya sendiri. Manusia dipahami sebagai agen rasional yang terpisah secara moral dari relasi sosialnya, sehingga tubuh dan kapasitas kerjanya berada di bawah kontrol eksklusifnya. Relasi sosial bersifat kontraktual, bukan konstitutif; kewajiban moral lahir dari persetujuan, bukan dari struktur ontologis relasional. Selain itu, secara implisit, *self-ownership* mengasumsikan dualitas fungsional antara subjek dan tubuhnya. Individu dipahami sebagai pemilik (*owner*) yang memiliki tubuh sebagai objek kendali normatif.¹⁹ Tubuh direduksi menjadi domain kontrol dan sumber daya produktif yang dapat digunakan, ditransfer, atau dikontrakkan melalui *consent*.

Masuknya *self-ownership* ke dalam bioetika sekular berlangsung melalui sentralisasi prinsip otonomi dalam kerangka *principlism* yang dirumuskan oleh Tom L. Beauchamp dan James F. Childress dalam *Principles of Biomedical Ethics*. Otonomi dipahami sebagai hak individu untuk menentukan tindakan atas tubuh dan keputusan medisnya secara rasional dan bebas dari paksaan. Prinsip ini merefleksikan *self-ownership* di mana pasien memiliki kontrol normatif atas tubuhnya, dan legitimasi intervensi medis bergantung pada *informed consent*.²⁰ Hak atas integritas tubuh, penolakan terapi,

¹⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Basic Books, 2013), 30–31.

¹⁹ Locke and Laslett, *Two Treatises of Government*, 123–26.

²⁰ "Informed Consent Posting Guidance," HHS.Gov, U.S. Department of Health & Human Services, 2018,

serta kontrol terhadap prosedur medis merupakan implikasi langsung dari klaim kepemilikan diri atas domain biologis.

Dalam praktik bioetika sekular, *self-ownership* menjadi premis implisit dalam perdebatan tentang aborsi, euthanasia, donasi dan komersialisasi organ, reproduksi berbantuan, serta *surrogate motherhood*. Argumen normatifnya cukup konsisten, di mana jika individu adalah pemilik tubuhnya, maka ia berhak menentukan penggunaan, modifikasi, atau penghentiannya selama tidak melanggar hak pihak lain. Tubuh dikonsepsikan sebagai wilayah kendali privat tempat individu menjalankan otoritas moral dan hukum secara eksklusif.

Walaupun secara formal *principlism* merumuskan empat prinsip (*autonomy, beneficence, nonmaleficence, dan justice*) dalam praktik klinis dan regulasi riset, otonomi berfungsi sebagai batas (*side-constraint*) terhadap intervensi paternalistik. Persetujuan yang diinformasikan (*informed consent*) menjadi syarat legitimasi moral utama, sehingga tindakan yang meningkatkan kesejahteraan dianggap tidak sah jika tanpa *consent*.²¹ Struktur ini jelas paralel dengan model hak kuat (*stringent rights*) Robert Nozick sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, di mana hak individu membatasi tujuan kolektif.

Dengan begitu, pasien diposisikan sebagai otoritas final atas penggunaan tubuhnya, sementara *beneficence* dan *justice* beroperasi dalam batas yang ditentukan oleh kontrol individu atas diri. Dalam konflik antara manfaat medis dan pilihan pribadi, keputusan otonom harus tetap dihormati. Ini menunjukkan bahwa bioetika sekular menempatkan hak individu atas tubuhnya sebagai dasar utama dalam penentuan dan pembenaran keputusan etik.

Masalahnya, pendekatan ini berisiko mereduksi tubuh manusia menjadi sekadar objek kepemilikan, dan mengabaikan dimensi relasional, sosial, serta sakral yang melekat padanya. Ketika kebertubuhan hanya dilihat dari sudut kendali dan kepemilikan,

<https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/informed-consent-posting/informed-consent-posting-guidance/index.html>.

²¹ Theda Rehbock, "Limits of Autonomy in Biomedical Ethics? Conceptual Clarifications," *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 20, no. 4 (2011): 524–32, <https://doi.org/10.1017/S0963180111000260>.

fakta bahwa identitas manusia terbentuk melalui ketergantungan biologis, hubungan sosial, dan penciptaan ilahi menjadi terabaikan.²² Padahal, tubuh bukan hanya sesuatu yang dimiliki dan dikelola, tetapi juga ruang kerentanan, perawatan, dan kemanusiaan bersama.

Di dalam tradisi bioetika sekular sendiri, konsep *self-ownership* tidak diterima secara sepenuhnya tanpa kritik. Sejumlah filsuf dan bioetikawan menilai bahwa paradigma tersebut cenderung mereduksi tubuh manusia menjadi objek kepemilikan privat yang tunduk pada logika kontrol individual dan pertukaran pasar. Hane Carnegy-Arbuthnott, misalnya, menegaskan bahwa relasi manusia dengan tubuhnya tidak dapat sepenuhnya dipahami melalui model kepemilikan biasa sebagaimana relasi manusia dengan benda material lainnya.²³ Menurutnya, terdapat perbedaan normatif mendasar antara tubuh manusia dan objek properti biasa, sehingga konsep *self-ownership* memiliki keterbatasan internal secara filosofis.

Manusia sejatinya tidak pernah sepenuhnya berdiri sebagai individu atomistik yang bebas dari relasi sosial, budaya, dan struktur kekuasaan. Karena itu, keputusan bioetis tidak dapat direduksi hanya pada pilihan individual dan *consent* formal. Élaina Gauthier-Mamaril, misalnya, mengkritik model *autonomy* yang berakar pada dualisme Cartesian dan liberalisme individualistik, lalu menawarkan pendekatan *relational autonomy* yang memahami manusia sebagai makhluk yang identitas dan kapasitas moralnya dibentuk melalui relasi sosial. Kritik serupa juga muncul dalam analisis fenomenologis Jenny Slatman, Kristin Zeiler, dan Ignaas Devisch yang menolak pemisahan tegas antara “diri” dan tubuh sebagaimana diasumsikan dalam paradigma kepemilikan diri.²⁴

Sejumlah pemikir bioetika sekular juga menilai bahwa absolutisasi *autonomy* justru melahirkan problem etis baru. Menurut

²² Beever and Morar, “The Porosity of Autonomy.”

²³ Hannah Carnegy-Arbuthnott, “My Body and Other Objects: The Internal Limits of Self-Ownership,” *European Journal of Philosophy* 27, no. 3 (2019): 723–740, <https://doi.org/10.1111/ejop.12439>

²⁴ Élaina Gauthier-Mamaril, “Reframing Patient-Doctor Relationships: Relational Autonomy and Treating Autonomy as a Virtue,” *Journal of Global Ethics* 18, no. 1 (2022): 32–47, <https://doi.org/10.1080/17449626.2022.2053188>

Quentin Genuis, dominasi *autonomy* dalam bioetika modern sering kali mengabaikan dimensi tanggung jawab moral, ketergantungan manusia, dan kerentanan (*vulnerability*) dalam relasi medis. Ia mendorong munculnya berbagai pendekatan alternatif seperti *care ethics*, *communitarian bioethics*, dan *relational ethics* yang berusaha melampaui model liberal klasik berbasis self-determination absolut.²⁵

Pandangan reduksionis dari bioetika sekular tampak paling jelas dalam tiga ranah utama: otonomi reproduktif, keputusan akhir hayat, serta modifikasi atau peningkatan tubuh. Dalam etika reproduksi, misalnya, penekanan pada hak mutlak perempuan atas tubuhnya kerap mengesampingkan pertimbangan yang lebih luas terkait tanggung jawab keluarga, kesejahteraan sosial, dan status moral kehidupan potensial. Meskipun perlindungan atas kebebasan reproduktif penting, penekanan yang terlalu mutlak pada *self-ownership* dapat menutup ruang untuk mempertimbangkan secara lebih mendalam dampak sosial dan antargenerasi dari keputusan reproduktif tersebut.²⁶

Demikian pula dalam perawatan akhir hayat, di mana penekanan pada otonomi pasien dapat membuat perhatian lebih terarah pada aspek prosedural seperti *advance directives* dan penolakan pengobatan. Resikonya adalah kebutuhan spiritual, relasional, dan eksistensial orang yang menghadapi kematian menjadi terabaikan. Ketika prinsip "*my body, my choice*" dijadikan dasar tunggal dalam semua keputusan akhir hayat, individu dapat secara tidak sadar terpisah dari dukungan sosial dan relasional yang sebenarnya justru bisa memberi makna dan penghiburan di hari-hari terakhirnya.

Paradigma *self-ownership* juga menjadi dasar berkembangnya praktik peningkatan dan modifikasi tubuh. Dari bedah kosmetik elektif hingga penyuntingan genetik dan neuroprostetik, logika

²⁵ Quentin I. T. Genuis, "A Genealogy of Autonomy: Freedom, Paternalism, and the Future of the Doctor–Patient Relationship," *The Journal of Medicine and Philosophy* 46, no. 3 (2021): 330–349, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhab004>

²⁶ Elizabeth Lanphier, "A Problem of Self-Ownership for Reproductive Justice," *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 30, no. 2 (2021): 312–27, <https://doi.org/10.1017/S0963180120000869>.

kepemilikan diri membenarkan intervensi berdasarkan preferensi individu, tanpa banyak mempertimbangkan dampak biologis jangka panjang atau konsekuensi sosialnya. Pendekatan ini melihat tubuh sebagai materi yang bisa dibentuk sesuai keinginan, selaras dengan logika kapitalistik tentang optimalisasi dan komodifikasi.²⁷ Cara pandang semacam ini mengabaikan bahwa tubuh juga merupakan warisan biologis bersama dan ruang tempat batas-batas moral seharusnya dipertimbangkan.

Dengan demikian, meskipun ideal liberal tentang *self-ownership* barang kali berperan dalam melindungi pasien dari paternalisme dan penyalahgunaan,²⁸ dominasinya yang tidak dikritisi dalam bioetika bisa menghasilkan diskursus yang miskin moral dan kesulitan menjangkau kompleksitas penuh kebertubuhan manusia. Bioetika yang lebih kokoh kiranya perlu mengintegrasikan tradisi teologis dan antropologis yang memandang tubuh bukan sebagai sebatas properti.

Konsepsi Teologis Tubuh dalam Islam dan Kristen

Konsep Tubuh dalam Islam

Dalam tradisi Islam, tubuh tidak pernah dipahami sebagai sekadar entitas biologis yang netral nilai. Ia adalah bagian dari struktur penciptaan Tuhan yang sekaligus memuat dimensi ontologis, teologis, yuridis, dan eskatologis. Sejak awal keberadaannya, tubuh berada dalam lingkup kehendak Tuhan, sehingga relasi manusia terhadap jasadnya tidak dapat dilepaskan dari kerangka wahyu.

Konsep tubuh dalam Islam berakar pada narasi penciptaan manusia dalam al-Qur'an. Dalam QS. al-Mu'minūn [23]: 12–14 dijelaskan tahapan penciptaan manusia dari sari pati tanah, menjadi *nutfah*, *'alaqah*, *mudghah*, tulang, hingga dibalut daging dan akhirnya menjadi *khalqan ākhar*. Para mufasir awal, termasuk Ibn Katsir, menafsirkan frasa "ciptaan yang lain" sebagai fase setelah peniupan

²⁷ Wannenwetsch, "Owning Our Bodies?"

²⁸ Daniel Groll, "Medical Paternalism – Part 2," *Philosophy Compass* 9, no. 3 (2014): 194–203, <https://doi.org/10.1111/phc3.12110>.

ruh.²⁹ Tafsir ini didukung oleh hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim yang menjelaskan bahwa ruh ditiupkan ke dalam janin pada usia 120 hari.³⁰ Kesatuan jasad dan ruh inilah yang membentuk kemanusiaan dalam pengertian utuhnya. Ditambah lagi, ayat lain seperti Q.S. al-Hijr [15]: 29 dan Shād [38]: 72 juga menegaskan bahwa setelah penyempurnaan bentuk jasmani, Allah meniupkan ruh dari-Nya.³¹

Selain itu, dalam Islam, pembicaraan tentang tubuh selalu berada dalam horizon normatif yang dibingkai oleh konsep *amānah* dan *taklīf* yang menyertainya. Karena tubuh berasal dari Allah, relasi manusia terhadapnya bukan relasi kepemilikan absolut, melainkan relasi pertanggungjawaban. Amanah yang dipikul manusia, yang oleh banyak mufasir dipahami sebagai beban tanggung jawab syariat atas seluruh potensi diri, termasuk jasmani.³² Pendengaran, penglihatan, dan hati akan dimintai pertanggungjawaban.³³ Dengan demikian, tubuh menjadi medan *'ubūdiyyah*, tempat ketaatan diwujudkan atau pelanggaran dilakukan. Kerangka ini menegaskan struktur hierarkis eksistensi dalam Islam: manusia tidak berdiri sebagai subjek otonom mutlak, tetapi sebagai hamba (*'abd*) yang bergantung sepenuhnya pada kehendak Ilahi.

Dimensi hukum tubuh tercermin dalam batas-batas tasarruf yang diatur oleh syariat. Kepemilikan manusia atas tubuhnya tidak dipahami sebagai *milik tām*, melainkan sebagai hak penggunaan terbatas dalam koridor hukum Allah. Q.S. al-Baqarah [2]: 284 menegaskan bahwa segala sesuatu adalah milik Allah, sehingga otoritas manusia bersifat derivatif. Larangan merusak diri ditegaskan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 29 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 195. Dalam

²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adhim*, 1st ed. (Dar Ibnu Jauzi, 1431), 5:453.

³⁰ HR. Bukhari, *Kitāb Bad' al-Khalq, Bāb Dhikr al-Malā'ikah*, no. 3208; HR. Muslim, *Kitāb al-Qadar, Bāb Kayfiyyat Khalq al-Ādamī fi Baṭn Ummih*, no. 2643.

³¹ al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'an*, 14:65; Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'an*, 1st ed. (Dar Hijr, 2001), 20:144.

³² Q.S. al-Aḥzāb [33]: 72

³³ Q.S. al-Isrā' [17]: 36

tafsirnya, Ibn Katsir menjelaskan bahwa larangan tersebut mencakup tindakan yang membinasakan diri secara fisik maupun moral. Hadis Nabi juga melarang mutilasi (*al-muthlah*), bahkan dalam konteks peperangan, sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Prinsip perlindungan tubuh ini juga dirumuskan secara sistematis dalam teori *maqāshid al-syarī'ah* oleh Al-Shatibi dalam *al-Muwāfaqāt*, yang menempatkan *hifz al-nafs* sebagai salah satu tujuan primer (*darūriyyāt*) syariat.³⁴ Dengan demikian, tubuh memiliki kehormatan intrinsik yang dilindungi hukum.

Batas otoritas manusia atas tubuhnya selanjutnya dijelaskan melalui relasi antara niat, maslahat, dan *hudūd Allāh*. Hadis "*innamā al-a'māl bi al-niyyāt*" menunjukkan bahwa evaluasi moral suatu tindakan mempertimbangkan dimensi intensional. Namun niat tidak berdiri sendiri; ia harus selaras dengan maslahat yang sah menurut syariat. Dalam *al-Mustashfā*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa maslahat yang diakui adalah yang menjaga lima prinsip pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.³⁵ Oleh karena itu, intervensi medis atau tindakan terhadap tubuh dapat dibenarkan jika memenuhi kriteria perlindungan terhadap *hifz al-nafs* dan tidak melampaui batas wahyu.³⁶ Kebebasan personal tidak dapat menjadi legitimasi tunggal untuk tindakan yang merusak integritas jasmani.

Dimensi eskatologis tubuh melengkapi keseluruhan struktur tersebut. Al-Qur'an dalam Q.S. Yāsīn [36]: 65 dan Fuṣṣilat [41]: 20–21 menggambarkan bahwa anggota tubuh kelak akan menjadi saksi atas perbuatan manusia. Tubuh bukan hanya alat tindakan, tetapi juga subjek kesaksian pada hari pengadilan. Perspektif ini memperluas makna tubuh dari sekadar entitas biologis menjadi entitas moral-eskatologis yang terlibat dalam pertanggungjawaban akhir. Setiap tindakan jasmani memiliki resonansi transenden yang melampaui dunia.

³⁴ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*, 1st ed. (Dar Ibnu Affan, 1997), 2:20.

³⁵ Abdul Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa* (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 174.

³⁶ Muhamad Wildan Arif Amrulloh and Zaman, "Kontribusi Maqāshid Al-Syarī'ah Dalam Pengembangan Bioetika Islam."

Sebagai contoh, dalam persoalan transplantasi organ, Islam tidak memposisikannya sebagai tindakan yang dibolehkan secara mutlak, namun juga tidak dilarang secara absolut. Kompleksitas konsep tubuh dalam Islam menjadi landasan penting dalam menentukan batas legitimasi intervensi medis terhadap jasad manusia. Atas dasar tersebut, mayoritas lembaga fikih kontemporer seperti International Islamic Fiqh Academy membolehkan transplantasi organ dengan syarat adanya kebutuhan medis yang mendesak, persetujuan yang sah, serta tidak adanya unsur jual beli maupun eksploitasi organ tubuh manusia.³⁷

Konsepsi tubuh dalam Islam membentuk suatu ontologi normatif yang integral. Tubuh adalah ciptaan Allah yang memperoleh kemanusiaannya melalui peniupan ruh, amanah yang dipertanggungjawabkan secara moral, entitas hukum yang dilindungi oleh prinsip *hifz al-nafs*, dan sekaligus subjek kesaksian di akhirat. Struktur ini menegaskan bahwa tubuh tidak pernah menjadi wilayah otonomi absolut individu, melainkan berada dalam jaringan makna teologis, hukum, dan orientasi akhirat yang menyatu secara koheren.

Konsep Tubuh dalam Kristen

Dalam Perjanjian Lama, istilah utama yang diterjemahkan sebagai “tubuh” adalah *bāśār* (בָּשָׂר). Secara harfiah berarti “daging”, tetapi dalam banyak teks kata ini menunjuk pada manusia secara keseluruhan, terutama dalam dimensinya yang lemah dan fana (misalnya Kej. 6:12; Yes. 40:6).³⁸ Manusia tidak dipahami sebagai jiwa yang “memiliki” tubuh, melainkan sebagai makhluk hidup yang berwujud. Karena itu, istilah *nefesh* (נֶפֶשׁ) tidak berarti jiwa sebagai substansi immaterial yang terpisah dari tubuh. Nefesh lebih tepat

³⁷ International Islamic Fiqh Academy, *Resolution No. 26 (1/4): A Human Receiving the Organs of Another Human, Dead or Alive (Organ Transplantation)*, no. 26 (Organization of Islamic Cooperation (OIC), 1988).

³⁸ Pieter Van Niekerk and Nelus Niemandt, “The Radical Embodiment of God for a Christology of a New Era,” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 75, no. 1 (2019): 4, <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5633>.

dipahami sebagai “kehidupan” atau “pribadi yang hidup”. Bahkan hewan pun disebut *nefesh hayyāh* (makhluk hidup) dalam Kej. 1:20.

Dalam Perjanjian Baru, pembahasan tentang tubuh menjadi lebih kompleks karena penggunaan istilah-istilah dalam bahasa Yunani. Kata *sōma* (σῶμα), misalnya, menunjuk pada tubuh sebagai keseluruhan keberadaan pribadi yang nyata. Dalam surat-surat Paulus, *sōma* adalah subjek moral, di mana tubuh dapat dipersembahkan kepada Allah (Rm. 12:1) dan akan dibangkitkan (1Kor. 15). Berbeda dari itu, istilah *sarx* (σάρξ), yang sering diterjemahkan “daging”, dalam teologi Paulus memiliki makna etis. *Sarx* merujuk pada kondisi manusia dalam kelemahan dan kecenderungannya pada dosa (Gal. 5:17). Namun, *sarx* sendiri tidak sama dengan tubuh fisik. Jika keduanya disamakan, tubuh akan dianggap sebagai sumber kejahatan secara ontologis, sebuah pandangan yang justru ditolak oleh tradisi Kristen arus utama.³⁹

Selain itu, ada juga istilah *psychē* (ψυχή) dan *pneuma* (πνεῦμα) yang menambah kedalaman pemahaman tentang tubuh manusia dalam Perjanjian Baru. *Psychē* lebih dekat dengan arti “kehidupan” atau “diri personal”. Sementara *pneuma* merujuk pada dimensi relasi manusia dengan Allah (roh yang dihidupkan oleh Roh Kudus). Namun, Perjanjian Baru tidak mengajarkan dualisme metafisik ala Plato yang melihat tubuh sebagai penjara jiwa. Keselamatan dipahami sebagai penebusan seluruh keberadaan manusia, termasuk tubuhnya. Artinya, tubuh tetap bagian dari rencana keselamatan Allah.

Berdasarkan pendekatan bahasa yang digunakan dalam Alkitab sebagaimana diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa tubuh tidak dapat dipandang sebagai properti privat yang terlepas dari dimensi spiritual dan relasionalnya. Baik dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, tubuh tidak dipahami sebagai entitas yang terpisah dari diri manusia, melainkan sebagai bagian integral dari keberadaan pribadi yang utuh.

Tubuh adalah *locus* tanggung jawab moral, tempat kehadiran ilahi, sekaligus bagian dari harapan eskatologis. Karena itu, dalam konteks bioetika Kristen, setiap intervensi medis tidak cukup dinilai

³⁹ Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Bible Society of South Africa, 1989), 1:102.

hanya dalam kategori biologis atau fungsional. Ia harus ditempatkan dalam kerangka antropologi teologis yang memandang manusia sebagai kesatuan psikosomatik—diciptakan, ditebus, dan dipanggil untuk dimuliakan.

Dalam tradisi Kristen, konsep tubuh berakar pada doktrin penciptaan dan *imago Dei* sebagaimana termaktub dalam Kitab Kejadian. Narasi Kitab Kejadian 1:26–27 menyatakan bahwa manusia diciptakan “menurut gambar dan rupa Allah”, yang sejak era patristik dipahami sebagai dasar ontologis martabat manusia. Teks Kejadian 2:7 menggambarkan manusia dibentuk dari debu tanah dan dihidupi oleh nafas Allah, sehingga eksistensinya merupakan sintesis unik antara dimensi material dan spiritual. Dalam kerangka ini, tubuh bukan sekadar wadah bagi jiwa, melainkan bagian integral dari identitas manusia sebagai ciptaan Allah. Penilaian ilahi bahwa ciptaan itu “sungguh amat baik” (Kejadian 1:31) menegaskan nilai positif tubuh dalam rencana keselamatan. Karena itu, tubuh sejak awal dipahami sebagai realitas yang dikehendaki dan dibenarkan oleh Allah, bukan unsur inferior yang bertentangan dengan spiritualitas.

Dalam pandangan Kristen, tubuh bukan sekadar “kulit luar” yang menampung jiwa manusia. Tubuh dan jiwa merupakan kesatuan terpadu yang mencirikan siapa kita sebagai manusia. Tuhan menciptakan manusia sebagai makhluk embodied, yaitu manusia adalah jiwa yang berwujud fisik, bukan jiwa yang terkurung oleh tubuh belaka.⁴⁰

Manusia dibuat dari debu dan Tuhan menyatakan ciptaan itu “sangat baik” pada saat penciptaan, menunjukkan bahwa tubuh manusia memiliki nilai dan tujuan ilahi. Tubuh bukan hal insidental atau rendah, melainkan bagian integral dari rencana Tuhan bagi ciptaan. Bagi Kristen, apapun yang dilakukan pada tubuh memiliki signifikansi kekal. Tubuh dianggap sebagai kuil Roh Kudus, dan umat Kristen dipanggil untuk menghormati dan memuliakan Tuhan melalui tubuh mereka.⁴¹

⁴⁰ Matthew Hosier and James Haslam, “A Christian View of the Body,” Christian Medical Fellowship, 2019, <https://www.cmf.org.uk/article/a-christian-view-of-the-body-2/>.

⁴¹ Hosier and Haslam, “A Christian View of the Body.”

Afirmasi ontologis atas tubuh dalam teologi Kristen dibangun secara sadar dalam polemik melawan berbagai bentuk dualisme yang merendahkan materi. Dalam konteks ini, Irenaeus dari Lyons melalui *Adversus Haereses* secara tegas menolak gnostisisme yang memandang materi sebagai jahat atau inferior. Ia menegaskan bahwa *sarx* (daging/tubuh) merupakan bagian integral dari ciptaan Allah yang baik, sekaligus berpartisipasi aktif dalam sejarah keselamatan. Dengan demikian, tubuh tidak ditempatkan sebagai penghalang spiritualitas, melainkan sebagai medium konkret tempat karya ilahi dinyatakan. Konsekuensinya, konsep *imago Dei* tidak direduksi menjadi realitas spiritual semata, tetapi mencakup kesatuan eksistensial manusia sebagai entitas jasmani dan rohani yang utuh.⁴²

Dimensi soteriologis tubuh mencapai artikulasi puncaknya dalam doktrin inkarnasi. Injil Yohanes 1:14 menyatakan secara paradigmatis bahwa “Firman itu telah menjadi daging” (*ho Logos sarx egeneto*), sebuah formulasi yang kemudian ditegaskan secara dogmatis dalam Konsili Khalsedon (451 M) dengan pengakuan bahwa Kristus adalah sungguh Allah dan sungguh manusia dalam satu pribadi.⁴³ Athanasius dari Alexandria, dalam *De Incarnatione*, menekankan bahwa inkarnasi bukan sekadar simbolik, melainkan tindakan ontologis di mana Allah sungguh-sungguh mengambil keseluruhan natur manusia, termasuk tubuh, demi karya penebusan. Implikasi teologisnya signifikan: tubuh tidak hanya diciptakan, tetapi juga ditebus dan dimuliakan dalam ekonomi keselamatan.

Pandangan ini diperdalam dalam teologi Paulus. Dalam 1 Korintus 6:19–20, tubuh dipahami sebagai “bait Roh Kudus,” sehingga memiliki dimensi sakral dan etis yang menuntut pemuliaan, bukan eksploitasi. Lebih lanjut, dalam 1 Korintus 15, Paulus menolak gagasan keselamatan sebagai pelarian dari tubuh;

⁴² Petr Slováček, “Unitary and Dualistic Aspects of Anthropology by Thomas Aquinas in Relation to a Human Being as Imago Dei,” *Hybris* 50, no. 3 (2020): 1–18, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.50.02>.

⁴³ Bakhoh Jatmiko, “Inkarnasi Sebagai Pernyataan Allah (Eksegesa 1 Yohanes 1: 1-4),” *Sanctum Domine: Jurnal Teologi* 1, no. 2 (2020): 108–20, <https://doi.org/10.46495/sdjt.v1i2.60>.

sebaliknya, ia menegaskan transformasi eskatologis tubuh dalam kebangkitan.⁴⁴ Dengan demikian, keselamatan dalam kerangka ini bukanlah negasi atas materialitas, melainkan pemenuhannya dalam bentuk yang ditransfigurasi.

Kesatuan tubuh dan jiwa dalam antropologi Kristen merupakan tesis sentral yang dipertahankan secara konsisten oleh tradisi teologis arus utama. Augustine of Hippo dalam *De Civitate Dei* menolak secara eksplisit tafsir alegoris atas kebangkitan; baginya, tubuh yang bangkit tetap mempertahankan identitas personalnya, meskipun telah mengalami pemuliaan.⁴⁵ Dengan demikian, kebangkitan bukan sekadar simbol spiritual, melainkan restorasi ontologis atas eksistensi manusia secara utuh. Sintesis metafisik yang lebih sistematis kemudian dirumuskan oleh Thomas Aquinas dalam *Summa Theologiae*,⁴⁶ di mana jiwa dipahami sebagai *forma corporis*—prinsip formal yang mengaktualkan tubuh sehingga keduanya membentuk satu substansi manusia yang tunggal. Dalam kerangka *hylomorfism* ini, jiwa bukan entitas yang “menghuni” tubuh secara eksternal, melainkan prinsip internal yang menghidupkan dan mengorganisasikan tubuh. Karena itu, meskipun terdapat variasi konseptual seperti dikotomi atau trikotomi, arus utama teologi Kristen tetap menegaskan bahwa manusia adalah kesatuan substansial tubuh dan jiwa, bukan dua entitas independen yang terpisah.

Dalam ranah etika, otoritas manusia atas tubuhnya tidak dipahami dalam kategori kepemilikan absolut, melainkan dalam paradigma *stewardship* (penatalayanan). Mandat dalam Kitab Kejadian (1:28; 2:15) untuk “mengusahakan dan memelihara” ciptaan menegaskan bahwa manusia bertindak sebagai pengelola yang bertanggung jawab di bawah otoritas ilahi. Prinsip ini secara langsung meluas pada relasi manusia terhadap tubuhnya sendiri. Dalam Roma 12:1, tubuh diposisikan sebagai “persembahan yang hidup,” yang menjadikannya bukan sekadar entitas biologis, tetapi

⁴⁴ Wannenwetsch, “Owning Our Bodies?”

⁴⁵ Augustine of Hippo, *De Civitate Dei (The City of God)*, trans. Henry Bettenson (Penguin Classics, 2003), 5–21.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vols. 11–13 (Cambridge University Press, 1981).

medium ibadah dan ketaatan moral. Tradisi Katolik, sebagaimana dirumuskan dalam *Catechism of the Catholic Church*, menegaskan bahwa kehidupan dan integritas tubuh adalah anugerah ilahi yang harus dihormati sesuai dengan hukum moral objektif.⁴⁷ Oleh karena itu, intervensi medis memperoleh legitimasi etis sejauh bertujuan memulihkan atau mempertahankan kehidupan serta tetap menghormati martabat manusia sebagai *imago Dei*. Sebaliknya, tindakan yang secara langsung merusak, mereduksi, atau meniadakan kehidupan dipandang melampaui batas mandat penatalayanan, karena mengingkari struktur teleologis tubuh sebagai bagian dari ciptaan yang diarahkan kepada kebaikan dan pemuliaan.

Karena itu, misal dalam transplantasi organ, tradisi Kristen arus utama pada umumnya menerima hal itu sebagai tindakan kasih dan penatalayanan kehidupan sejauh dilakukan demi penyembuhan serta tetap menghormati martabat personal manusia; hal ini tampak, misalnya, dalam pernyataan Pope John Paul II yang menyebut donor organ sebagai “genuine act of love” dalam pidatonya kepada *The Transplantation Society* (2000), sekaligus menegaskan bahwa tubuh tidak boleh direduksi menjadi komoditas atau instrumen utilitarian semata.⁴⁸

Dengan begitu, dalam tradisi Kristen, tubuh berada dalam struktur ontologis dan moral yang koheren. Ia diciptakan menurut gambar Allah, diteguhkan nilainya dalam penolakan terhadap dualisme, ditebus dan dimuliakan melalui inkarnasi serta kebangkitan Kristus, dan dipercayakan kepada manusia untuk dikelola secara bertanggung jawab. Tubuh bukan sekadar instrumen biologis, melainkan locus martabat, keselamatan, dan tanggung jawab moral dalam relasi manusia dengan Allah.

Kritik Teologis terhadap *Self-Ownership* dalam Bioetika Sekular

⁴⁷ *Catechism of the Catholic Church* (Libreria Editrice Vaticana, 1994), 365, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

⁴⁸ John Paul II, “Address of John Paul II to the 18th International Congress of the Transplantation Society,” Vatican, Agustus 2000, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants.html.

Perbedaan penekanan teologis antara Islam dan Kristen memang tampak sejak kerangka dasarnya. Dalam Islam, tubuh dipahami terutama dalam horizon amanah dan *taklif*. Ia adalah ciptaan Allah yang berada dalam struktur hukum Ilahi, sehingga relasi manusia terhadap tubuhnya dibingkai oleh syariat. Dimensi normatif ini sangat kuat di mana tubuh adalah objek perlindungan hukum sekaligus sarana pengabdian. Prinsip-prinsip seperti larangan membinasakan diri (Q.S. al-Nisā' [4]: 29) dan tujuan *hiḥf al-nafs* dalam *maqāṣid al-syarī'ah* menunjukkan bahwa integritas tubuh dijaga melalui sistem hukum yang jelas.⁴⁹ Sederhananya, pembahasan tubuh dalam Islam cenderung bergerak dalam horizon yuridis-teologis yang sistematis.

Sebaliknya, dalam tradisi Kristen, tubuh lebih banyak dipahami dalam kerangka *imago Dei* dan sejarah keselamatan.⁵⁰ Narasi Kitab Kejadian 1:26–27 menegaskan bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah, sehingga martabat tubuh berakar pada partisipasinya dalam citra ilahi. Penekanan ini semakin kuat dalam teologi inkarnasi, di mana Sabda menjadi daging dan memuliakan natur manusia. “*Kristus sungguh Allah dan sungguh manusia*” sebagaimana yang ada dalam rumusan iman dalam konsili Khalsedon menjadikan konsep tubuh masuk dalam makna soteriologis yang mendalam.⁵¹ Jika dalam Islam titik beratnya ada pada hukum Ilahi yang dijadikan sebagai pengatur tindakan, dalam Kekristenan tubuh dibaca terutama dalam horizon penebusan dan relasi keselamatan.

Perbedaan lain juga terlihat pada struktur etika yang menyertainya. Dalam Islam, batas otoritas manusia atas tubuhnya

⁴⁹ Ghiath Alahmad and Wim Dekkers, “Bodily Integrity and Male Circumcision,” *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 44, no. 1 (2012), <https://doi.org/10.5915/44-1-7903>.

⁵⁰ Y. Michael Barilan, “From Imago Dei in the Jewish-Christian Traditions to Human Dignity in Contemporary Jewish Law,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 19, no. 3 (2009): 231–59, <https://doi.org/10.1353/ken.0.0291>.

⁵¹ Jonius Halawa, “Kebangkitan Tubuh Dalam Perspektif Teologi Sistematika: Kajian Tentang Konsep Keselamatan,” *Jurnal Teologi Amreta* (ISSN: 2599-3100) 7, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.54345/jta.v7i2.154>.

dijelaskan melalui konsep amanah, maslahat, dan batas-batas Tuhan (*hudūd Allāh*). Tubuh tidak berada dalam kedaulatan pribadi, karena seluruh eksistensi adalah milik Allah. Sementara dalam Kristen, kategori yang dominan adalah penatalayanan (*stewardship*). Manusia menerima mandat untuk mengelola ciptaan, termasuk tubuhnya, sebagai tanggung jawab yang dipercayakan Tuhan. Kehidupan dan integritas tubuh harus dihormati sebagai anugerah Allah. Intinya, Islam lebih menonjolkan struktur hukum dan kewajiban, sedangkan Kristen lebih menonjolkan relasi citra Allah dan panggilan keselamatan.

Meskipun terdapat perbedaan penekanan, titik temu antara keduanya sebenarnya juga cukup mendasar. Islam dan Kristen sama-sama menegaskan bahwa tubuh berasal dari Tuhan. Dalam Islam, al-Qur'an menggambarkan penciptaan manusia sebagai proses yang berpuncak pada peniupan ruh Ilahi.⁵² Dalam Kristen, manusia dibentuk dari debu tanah dan dihidupi oleh nafas Allah.⁵³ Kedua tradisi sepakat bahwa tubuh bukan hasil otonomi manusia, melainkan pemberian ilahi yang memiliki makna teologis sejak awal.

Keduanya juga sepakat bahwa manusia sejatinya bukan pemilik absolut atas tubuhnya. Dalam Islam, kepemilikan manusia bersifat terbatas karena Allah adalah pemilik hakiki. Dalam Kristen, tubuh dipandang sebagai milik Tuhan dan bahkan disebut sebagai "bait Roh Kudus". Artinya, otoritas manusia selalu berada dalam relasi tanggung jawab, bukan dominasi tanpa batas. Kebebasan pribadi tidak pernah berdiri sendiri, melainkan terikat pada kehendak dan hukum Tuhan.

Selain itu, kedua tradisi sama-sama mengakui adanya batas moral yang melampaui kehendak individu. Tindakan terhadap tubuh harus dinilai dalam kerangka nilai ilahi, bukan sekadar preferensi pribadi. Dalam Islam, batas ini dirumuskan melalui syariat dan *maqāṣid*. Dalam Kristen, batas tersebut dijelaskan melalui hukum moral yang berakar pada martabat manusia sebagai *imago Dei*. Dengan demikian, baik Islam maupun Kristen menolak gagasan bahwa tubuh adalah properti privat yang sepenuhnya

⁵² QS. As-Sajdah: 9

⁵³ Kejadian 2:7

tunduk pada pilihan individu, atau apa yang kemudian disebut dengan *self-ownership*.

Berangkat dari kerangka teologis ini, implikasinya terhadap bioetika terlihat dalam bagaimana menentukan batas legitimasi intervensi terhadap tubuh manusia. Dalam paradigma Islam, karena tubuh berada dalam horizon *amanah* dan *taklif*, maka setiap tindakan biomedis harus dinilai dalam kerangka normatif yang berlapis: kesesuaian dengan nash, pertimbangan *maqāṣid al-syarī'ah*, serta kalkulasi *maṣlahah* dan *mafsadah*.⁵⁴ Konsekuensinya, praktik-praktik seperti transplantasi organ, rekayasa genetika, atau teknologi reproduksi berbantu tidak serta-merta dinilai dari aspek *consent*, melainkan melalui struktur ijtihad kolektif yang melibatkan otoritas keilmuan dan agama.⁵⁵

Sementara itu, dalam tradisi Kristen, karena tubuh manusia berkembang dari kerangka *imago Dei* dan penatalayanan (*stewardship*), tindakan biomedis harus dievaluasi bukan hanya dari segi manfaat atau otonomi, tetapi juga dari segi apakah tindakan tersebut menghormati martabat personal manusia sebagai gambar Allah. Ini tampak dalam penolakan Kristen (baik dalam tradisi Katolik maupun Protestan) terhadap reduksi tubuh menjadi instrumen semata. Praktik seperti komersialisasi organ, eksploitasi reproduksi, atau manipulasi genetika yang mengabaikan integritas personal akan ditolak karena dianggap melanggar makna tubuh sebagai *gift* (anugerah) dan bukan sekadar *resource*.⁵⁶

Baik dari tradisi Islam maupun Kristen ternyata mampu menghadirkan model alternatif terhadap paradigma modern *self-ownership*. Tubuh dipahami sebagai keberadaan yang dititipkan (*entrusted embodiment*) yang berasal dari Tuhan, berada dalam relasi

⁵⁴ Farhan Abdul Rahman et al., "Islamic Bioethics Construction."

⁵⁵ Aasim I. Padela et al., "Producing Parenthood: Islamic Juridical Perspectives & Theological Implications," in *Multicultural and Interreligious Perspectives on the Ethics of Human Reproduction*, vol. 9, ed. Joseph Tham et al., Religion and Human Rights (Springer International Publishing, 2021), https://doi.org/10.1007/978-3-030-86938-0_17.

⁵⁶ Patricia A. Marshall et al., "Marketing Human Organs: The Autonomy Paradox," *Theoretical Medicine* 17, no. 1 (1996): 1–18, <https://doi.org/10.1007/BF00489737>.

tanggung jawab moral, dan mengandung konsekuensi transenden. Walaupun titik tekan teologisnya berbeda, Islam dan Kristen sama-sama menempatkan tubuh dalam makna ilahi yang melampaui kepemilikan pribadi (*self-ownership*). Model ini menawarkan koreksi mendasar terhadap pandangan yang memutlakkan otonomi individu, dengan menegaskan bahwa kebebasan atas tubuh selalu berada dalam batas relasi dengan Tuhan.

Komparasi teologis di atas tidak hanya menunjukkan perbedaan dan persamaan antara Islam dan Kristen, tetapi sebenarnya sekaligus mengungkapkan kerangka ontologis dan normatif alternatif terhadap konsep tubuh yang berkembang dalam bioetika sekular. Ketika tradisi Islam dan Kristen menolak gagasan bahwa tubuh berada dalam kepemilikan absolut manusia, sebenarnya keduanya telah menggeser kategori dasar dari *ownership* menuju *entrustment*. Tubuh tidak dipahami sebagai objek eksternal yang dapat dimiliki, melainkan sebagai bagian integral dari eksistensi manusia yang berasal dari Tuhan dan berada dalam relasi tanggung jawab kepada-Nya.

Pada titik inilah, konsep teologis atas tubuh dalam Islam dan Kristen bersentuhan langsung dengan problem mendasar konsep *self-ownership* dalam bioetika modern. Tradisi Islam dan Kristen sama-sama menolak reduksi tubuh menjadi properti. Dalam Islam, tubuh adalah amanah dalam struktur hukum Ilahi yang mengikat.⁵⁷ Dalam Kristen, tubuh berakar pada martabat *imago Dei* dan sejarah keselamatan. Keduanya memandang tubuh sebagai ciptaan sakral, bukan komoditas netral.⁵⁸ Maka, reduksi tubuh menjadi properti bertentangan dengan pemahaman tubuh sebagai ciptaan Tuhan yang memiliki nilai intrinsik.

Problem kedua terletak pada otoritas moral. Dalam bioetika sekular yang bertumpu pada *self-ownership*, legitimasi moral tindakan terhadap tubuh bersumber pada kehendak individu. Selama terdapat persetujuan (*consent*) dan tidak merugikan pihak

⁵⁷ Aasim I. Padela, "Using the Maqāsid Al-Sharī'ah to Furnish an Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues," *Journal of Bioethical Inquiry* 16, no. 3 (2019): 347–52, <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09940-2>.

⁵⁸ Wildes, "Bioethics and Reason in a Secular Society."

lain secara langsung, tindakan tersebut dianggap sah. Otoritas moral direduksi pada preferensi personal. Sebaliknya, dalam Islam dan Kristen, otoritas moral berakar pada tatanan ilahi yang melampaui kehendak individu. Islam menganggap batas tindakan seseorang berkaitan dengan tubuh harus ditentukan oleh syariat dan tujuan *hifz al-nafs*. Dalam Kristen, batas tersebut ditentukan oleh hukum moral yang berakar pada martabat manusia sebagai gambar Allah. Berarti, kebebasan tidak pernah berdiri sendiri, melainkan selalu berada dalam relasi tanggung jawab kepada Tuhan. Sehingga paradigma *self-ownership* sejatinya berusaha menggantikan horizon transenden dengan kehendak individual sebagai sumber normativitas tertinggi.

Masalah ketiga menyangkut batas intervensi biomedis. Jika tubuh dipahami sebagai properti privat, maka secara konseptual terbuka legitimasi untuk mentransfer, menjual, atau mengontrakkan bagian tubuh dan fungsi biologis asalkan atas kehendak dirinya sendiri. Argumen inilah yang sering menjadi dasar pembenaran normatif bagi pasar organ, kontrak surrogasi, dan komersialisasi reproduksi. Logika ini konsisten dengan paradigma libertarian seperti yang dikembangkan oleh Robert Nozick, yang menempatkan hak individual sebagai batas kuat terhadap intervensi kolektif.⁵⁹ Namun implikasinya tentu serius di mana tubuh berpotensi direduksi menjadi sumber nilai ekonomi, dan dalam konteks ketimpangan sosial, komodifikasi akan membuka ruang eksploitasi struktural. Tanpa konsep amanah atau penatalayanan, batas moral menjadi cair dan berbasis preferensi. Persetujuan formal cukup untuk melegitimasi tindakan, meskipun secara substantif dapat merusak martabat atau integritas tubuh.

Lebih jauh lagi, jelas terdapat ketegangan antara *self-ownership* dan keadilan distributif. Jika hak atas diri dipahami secara absolut, maka redistribusi melalui pajak, kewajiban layanan kesehatan publik, atau kebijakan solidaritas sosial dapat dipandang sebagai pelanggaran terhadap kepemilikan diri. Dalam ekstremnya, pajak dianalogikan sebagai kerja paksa parsial. Konsekuensinya, dasar moral bagi sistem kesehatan kolektif menjadi rapuh. Kritik G. A. Cohen terhadap libertarianisme menyoroti bahwa manusia hidup dalam jaringan ketergantungan sosial yang tidak dapat direduksi

⁵⁹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 171–74.

pada kontrak individual.⁶⁰ Reduksionisme atas konsep tubuh dalam *self-ownership* mengabaikan fakta biologis, sosial, dan historis bahwa manusia adalah makhluk relasional.

Problem-problem di atas menunjukkan perlunya pergeseran kerangka otoritas bioetika. Otoritas tidak seharusnya berangkat dari kategori kepemilikan, melainkan dari kategori penitipan. Tubuh bukan properti yang dimiliki, melainkan *entrusted embodiment*. Dalam Islam, konsep amanah menempatkan tubuh dalam struktur tanggung jawab di bawah hukum Allah. Dalam Kristen, paradigma *stewardship* dan *imago Dei* menegaskan bahwa tubuh adalah anugerah yang harus dikelola sesuai kehendak Tuhan. Kedua tradisi ini mengarahkan ulang penalaran bioetika dari sekadar persetujuan menuju tanggung jawab, dari hak menuju kewajiban, dan dari individualisme menuju relasionalitas.

Permasalahan dari *self-ownership* adalah ketidakkonsistenan konseptual dalam memahami relasi manusia dengan tubuhnya sendiri. Gagasan bahwa seseorang “memiliki” tubuhnya sendiri mengandaikan struktur kepemilikan yang lazim berlaku pada benda eksternal. Padahal, kepemilikan mensyaratkan pembedaan antara subjek pemilik dan objek yang dimiliki. Dalam *self-ownership*, individu sekaligus menjadi pemilik dan yang dimiliki, sehingga relasi kepemilikan menjadi kabur dan problematis. Analogi antara tubuh dan properti berisiko melakukan kekeliruan kategori, karena tubuh bukan entitas eksternal yang terpisah dari diri, melainkan kondisi eksistensial dari subjek itu sendiri. Kritik semacam ini sudah pernah diajukan dalam teori hak kontemporer, termasuk oleh G. A. Cohen, yang menunjukkan bahwa konsepsi manusia sebagai pemilik diri sepenuhnya sejatinya sulit dipertahankan secara konseptual maupun moral.⁶¹

Kerangka analisis A. M. Honoré tentang “*incidents of ownership*” semakin memperjelas problem ini. Berdasarkan tipologi tersebut, terdapat tiga kemungkinan posisi tentang tubuh manusia: tidak ada kepemilikan sama sekali; kepemilikan terbatas; atau

⁶⁰ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Oxford University Press, 1955), 122–23.

⁶¹ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, 230.

kepemilikan penuh.⁶² Namun jika diukur dengan indikator Honoré (seperti hak mengalihkan, hak merusak, atau hak memusnahkan) relasi seseorang terhadap tubuhnya sendiri tidak memenuhi unsur kepemilikan penuh. Seseorang tidak dapat secara sah menjual seluruh tubuhnya, tidak memiliki kebebasan absolut untuk memusnahkannya, dan dalam hampir semua sistem hukum modern, jual beli organ dilarang. Fakta ini menunjukkan bahwa bahkan dalam sistem sekular, kepemilikan atas tubuh bersifat terbatas. Dengan begitu, klaim *self-ownership* sebagai kepemilikan penuh atas diri sebenarnya bertentangan dengan praktik hukum dan intuisi moral yang berlaku.

Dengan demikian, bioetika yang didasarkan dari tradisi agama, baik Islam maupun Kristen menuntut pergeseran dari *ownership* menuju *entrustment*, dan dari *absolute autonomy* menuju *morally bounded agency*. Kebebasan manusia tetap diakui, tetapi tidak sebagai kedaulatan tanpa batas. Ia adalah kebebasan yang terikat oleh struktur moral transenden dan tanggung jawab terhadap kehidupan. Menggunakan tradisi Islam maupun Kristen dalam pengembangan bioetika tidak meniadakan agensi manusia, tetapi menempatkannya dalam horizon makna yang lebih luas daripada sekadar preferensi individual. Krisis-krisis bioetika modern seperti komersialisasi tubuh justru disebabkan karena menggunakan paradigma *self-ownership* yang cenderung mereduksi tubuh menjadi properti dan moralitas hanya sebatas pilihan pribadi.

Kesimpulan

Bioetika modern tidak dapat dilepaskan dari asumsi antropologis yang mendasarinya, khususnya mengenai bagaimana tubuh manusia dipahami. Paradigma *self-ownership* yang dominan dalam bioetika sekular berangkat dari asumsi bahwa individu adalah pemilik penuh atas dirinya sendiri, sehingga legitimasi moral tindakan terhadap tubuh terutama ditentukan oleh otonomi dan persetujuan. Akibatnya, tubuh tereduksi menjadi objek kepemilikan, dimensi relasional dan sosial diabaikan, serta kecenderungan

⁶² Kiarash Aramesh, "The Ownership of Human Body: An Islamic Perspective," *Journal of Medical Ethics and History of Medicine* 2, no. 4 (2009).

membuka ruang komodifikasi dan eksploitasi dalam konteks ketimpangan struktural.

Sebaliknya, tradisi Islam dan Kristen menawarkan kerangka alternatif yang lebih komprehensif melalui konsepsi tubuh sebagai realitas yang tidak berbasis kepemilikan pribadi. Dalam Islam, tubuh dipahami sebagai *amanah* yang berada dalam struktur hukum Ilahi, sehingga setiap tindakan terhadapnya harus tunduk pada prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* dan orientasi *ḥifz al-nafs*. Dalam tradisi Kristen, tubuh dimaknai dalam kerangka *imago Dei*, inkarnasi, dan penatalayanan (*stewardship*), yang menempatkannya sebagai anugerah ilahi yang memiliki martabat yang melekat dan tujuan keselamatan. Meski Islam lebih menekankan dimensi yuridis-teologis, sementara Kristen lebih menonjolkan dimensi relasional dan keselamatan, keduanya bertemu dalam penolakan terhadap kepemilikan absolut manusia atas tubuhnya sebagaimana dalam *self-ownership*.

Artikel ini berkontribusi untuk menawarkan pendekatan bioetika yang lebih memadai memerlukan pergeseran paradigma: dari *ownership* menuju *entrustment*, dari otonomi absolut menuju agensi yang terikat secara moral (*morally bounded agency*), serta dari individualisme menuju relasionalitas. Dalam kerangka ini, persetujuan harus ditempatkan dalam horizon tanggung jawab yang lebih luas, baik terhadap Tuhan, sesama, maupun struktur moral yang melampaui preferensi individu.

Implikasi praktisnya, pendekatan teologis ini memberikan dasar normatif yang lebih kuat untuk menilai isu-isu bioetika kontemporer seperti transplantasi organ, reproduksi berbantuan, euthanasia, dan rekayasa genetika. Ia memungkinkan pengembangan batas-batas moral yang tidak hanya prosedural, tetapi juga substantif, dengan menolak komodifikasi tubuh dan menegaskan perlindungan terhadap martabat manusia. Dengan begitu, integrasi perspektif Islam dan Kristen tidak hanya memperkaya diskursus bioetika, tetapi juga membantu mengatasi kekosongan epistemik dalam model sekular yang cenderung minimalis secara moral.

Daftar Pustaka

- Alahmad, Ghiath, and Wim Dekkers. "Bodily Integrity and Male Circumcision." *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 44, no. 1 (2012). <https://doi.org/10.5915/44-1-7903>.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Vols. 11–13. Cambridge University Press, 1981.
- Aramesh, Kiarash. "The Ownership of Human Body: An Islamic Perspective." *Journal of Medical Ethics and History of Medicine* 2, no. 4 (2009).
- Barilan, Y. Michael. "From Imago Dei in the Jewish-Christian Traditions to Human Dignity in Contemporary Jewish Law." *Kennedy Institute of Ethics Journal* 19, no. 3 (2009): 231–59. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0291>.
- Beever, Jonathan, and Nicolae Morar. "The Porosity of Autonomy: Social and Biological Constitution of the Patient in Biomedicine." *The American Journal of Bioethics* 16, no. 2 (2016): 34–45. <https://doi.org/10.1080/15265161.2015.1120793>.
- Catechism of the Catholic Church*. Libreria Editrice Vaticana, 1994. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Oxford University Press, 1955.
- Coleman, Janet. "Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When Did Common Decency Become a Private Rather than a Public Virtue?" *European Journal of Political Theory* 4, no. 2 (2005): 125–45. <https://doi.org/10.1177/1474885105050446>.
- Cullity, Garrett. "Self-Ownership in Research Ethics." In *Beyond Autonomy*, 1st ed., edited by David G. Kirchhoffer and Bernadette J. Richards. Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108649247.006>.
- Estes, Derek. "Bioethics and the Contours of Autonomy." *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 47, no. 4 (2022): 495–502. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhac010>.

- Farhan Abdul Rahman, Muhammad, Nur Rofiah, and Nurbaiti Nurbaiti. "Islamic Bioethics Construction." *Journal of Comprehensive Science (JCS)* 4, no. 3 (2025): 1163–76. <https://doi.org/10.59188/jcs.v4i3.3091>.
- Ghazali, Abdul Hamid al-. *Al-Mustashfa*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Groll, Daniel. "Medical Paternalism – Part 2." *Philosophy Compass* 9, no. 3 (2014): 194–203. <https://doi.org/10.1111/phc3.12110>.
- Halawa, Jonius. "Kebangkitan Tubuh Dalam Perspektif Teologi Sistematika: Kajian Tentang Konsep Keselamatan." *Jurnal Teologi Amreta (ISSN: 2599-3100)* 7, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.54345/jta.v7i2.154>.
- Hippo, Augustine of. *De Civitate Dei (The City of God)*. Translated by Henry Bettenson. Penguin Classics, 2003.
- Hosier, Matthew, and James Haslam. "A Christian View of the Body." Christian Medical Fellowship, 2019. <https://www.cmf.org.uk/article/a-christian-view-of-the-body-2/>.
- II, John Paul. "Address of John Paul II to the 18th International Congress of the Transplantation Society." Vatican, Agustus 2000. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants.html.
- International Islamic Fiqh Academy. *Resolution No. 26 (1/4): A Human Receiving the Organs of Another Human, Dead or Alive (Organ Transplantation)*. No. 26. Organization of Islamic Cooperation (OIC), 1988.
- Jatmiko, Bakhoh. "Inkarnasi Sebagai Pernyataan Allah (Eksegesa 1 Yohanes 1: 1-4)." *Sanctum Domine: Jurnal Teologi* 1, no. 2 (2020): 108–20. <https://doi.org/10.46495/sdjt.v1i2.60>.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur'an al-Adhim*. 1st ed. Vol. 5. Dar Ibnu Jauzi, 1431.

- Lanphier, Elizabeth. "A Problem of Self-Ownership for Reproductive Justice." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 30, no. 2 (2021): 312–27. <https://doi.org/10.1017/S0963180120000869>.
- Laputko, Anna. "Anthropological Concept of Man as an Integrated Personality in the Catholic Tradition of Bioethics." *Educational Discourse: collection of scientific papers*, no. 30(1) (February 2021): 69–78. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.30\(1\)-7](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.30(1)-7).
- Locke, John, and Peter Laslett. *Two Treatises of Government*. Student ed. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, 1988.
- Louw, Johannes P., and Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Vol. 1. Bible Society of South Africa, 1989.
- Marshall, Patricia A., David C. Thomasma, and Abdallah S. Daar. "Marketing Human Organs: The Autonomy Paradox." *Theoretical Medicine* 17, no. 1 (1996): 1–18. <https://doi.org/10.1007/BF00489737>.
- Muhamad Wildan Arif Amrulloh, and Mehdar Badrus Zaman. "Kontribusi Maqāshid Al-Syarī'ah Dalam Pengembangan Bioetika Islam: The Contribution of Maqāshid al-Syarī'ah in the Development of Islamic Bioethics." *Journal of Islamic and Occidental Studies* 2, no. 1 (2024): 22–46. <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.36>.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, 2013.
- Padela, Aasim I. "Using the Maqāshid Al-Sharī'ah to Furnish an Islamic Bioethics: Conceptual and Practical Issues." *Journal of Bioethical Inquiry* 16, no. 3 (2019): 347–52. <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09940-2>.
- Padela, Aasim I., Katherine Klima, and Rosie Duivenbode. "Producing Parenthood: Islamic Juridical Perspectives & Theological Implications." In *Multicultural and Interreligious Perspectives on the Ethics of Human Reproduction*, vol. 9, edited by Joseph Tham, Alberto Garcia Gómez, and John Lunstroth. Religion and Human Rights. Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-86938-0_17.

- Rehbock, Theda. "Limits of Autonomy in Biomedical Ethics? Conceptual Clarifications." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 20, no. 4 (2011): 524–32. <https://doi.org/10.1017/S0963180111000260>.
- Slováček, Petr. "Unitary and Dualistic Aspects of Anthropology by Thomas Aquinas in Relation to a Human Being as Imago Dei." *Hybris* 50, no. 3 (2020): 1–18. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.50.02>.
- Syathibi, Abu Ishaq al-. *Al-Muwafaqat*. 1st ed. Vol. 2. Dar Ibnu Affan, 1997.
- Thabari, Ibnu Jarir al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wil Āy al-Qur'An*. 1st ed. Vol. 14. Dar Hijr, 2001.
- Thabari, Ibnu Jarir al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'Wil Āy al-Qur'An*. 1st ed. Vol. 20. Dar Hijr, 2001.
- U.S. Department of Health & Human Services. "Informed Consent Posting Guidance." HHS.Gov, 2018. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/informed-consent-posting/informed-consent-posting-guidance/index.html>.
- Van Niekerk, Pieter, and Nelus Niemandt. "The Radical Embodiment of God for a Christology of a New Era." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 75, no. 1 (2019). <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5633>.
- Wannenwetsch, Bernd. "Owning Our Bodies? The Politics of Self-Possession and the Body of Christ (Hobbes, Locke and Paul)." *Studies in Christian Ethics* 26, no. 1 (2013): 50–65. <https://doi.org/10.1177/0953946812466491>.
- Wildes, Kevin Wm. "Bioethics and Reason in a Secular Society: Reclaiming Christian Bioethics." *Conatus* 3, no. 2 (2018): 129. <https://doi.org/10.12681/conatus.19373>.

