

Federica Sona

L' *islām*, i diritti, la rete Agenda digitale e *cyber Ummah*

Abstract

As prompted by the UN sustainable development goals, and further boosted by the pandemic crisis, the progressive digitalization has been presented as an effective means to handle everyday complexities. The unstoppable cyber-oriented paradigm shift is facilitated by an increasingly web-literate society and it impacts on European institutions and religious communities as well.

The purpose of this study is to investigate the potential compatibility – and progressive harmonisation – between the standards encapsulated in the European Declaration on Digital Rights and Principles and the *sharīah*-compliant cyber reforms currently implemented in the Muslim world. The European digital agenda thus becomes a litmus test of the variegated responses provided – both by Muslims and religious authorities – to the digitalisation of sacred sources along with Islamic legal opinions, resolutions, and recommendations.

In the described scenario, the growing usage of the Arabic language surfaces as a key-component. On the one hand, the semantic and linguistic dimensions potentially challenge the domestic “nationalisation” of *islām*-s. On the other hand, these very same elements are precursory to the digitalization process by effectively promoting the development of new computational and predictive technologies.

Rapidly attuning to the contemporary cybernetic reorientation of the digital public space, the outreach of the European Council for Fatwā and Research further clarifies the aforementioned dynamics. While increasingly interfacing with European institutions and national governments as a cohesive and unified interlocutor, the Islamic scholars are promoting the transnational dimension of the virtual global Muslim community (*Ummah*).

Bringing into focus anthropocentric aspects, the essay dialogically engages with both Western and Islamic positions in relation to robotics and artificial intelligence. The comparison highlights that information and communication technologies, along with AI – such as ‘robotic *muftī*-s’ and ‘cyber lawyers’ – must support humans while, at the same time, being unable to replace neither Islamic scholars nor Western legal professionals.

In this fluid digital framework, new public spheres surface and, within these new domains, ethical standards can potentially converge. A substantial alignment of intentions and attitudes between two universes of experience is thus possible. As a result, a cooperative synergy – which promotes fruitful collaborations between European institutions and Muslim authorities, both at a national and international level – becomes not only plausible but also feasible.

Keywords: Arabic Language, Artificial Intelligence (AI), Digital Agenda, European Council for Fatwa and Research (ECFR), European Declaration on Digital Rights and Principles, Fatwa, Islam

Abstract

In linea con gli obiettivi di sviluppo sostenibile enunciati dalle Nazioni Unite e ulteriormente incrementato dalla crisi pandemica, il processo di progressiva digitalizzazione è stato presentato come un mezzo efficace per la gestione delle complessità quotidiane. Il cambiamento di paradigma ‘ciberneticamente orientato’, peraltro facilitato da una società sempre più digitalmente alfabetizzata, oggi investe non solo le istituzioni statuali ma anche le comunità religiose.

Il saggio in esame intende quindi esplorare la potenziale compatibilità – e la progressiva sintonizzazione –

tra gli standard valutativi deducibili dalla Dichiarazione europea sui diritti e i principi digitali e le riforme cibernetiche conformi alla *sharī'ah* attualmente in corso di realizzazione nel mondo musulmano. L'agenda digitale europea è qui utilizzata come cartina tornasole per esaminare le variegate risposte fornite, sia dai fedeli musulmani sia da autorità religiose, alla digitalizzazione di fonti sacre, risoluzioni, raccomandazioni e pareri legali formali.

Nello scenario sopradescritto, il crescente utilizzo della lingua araba diviene una componente cruciale. Se, da un alto, gli aspetti semantici e linguistici rappresentano una potenziale sfida per la pluralizzazione degli *islām* a caratterizzazione domestica; dall'altro sono propedeutici al processo di digitalizzazione, di fatto promuovendo lo sviluppo di nuove tecnologie computazionali e predittive.

Agendo in sintonia con il progressivo orientamento cibernetico dello spazio pubblico digitale, l'operato del Consiglio europeo per la *fatwā* e la ricerca chiarisce ulteriormente le dinamiche sopramenzionate. Presentandosi, in misura crescente, quale interlocutore unitario nei confronti di istituzioni europee e governi nazionali, i giurisperiti islamici di fatto promuovono la dimensione transnazionale e digitale della comunità musulmana globale (*Ummah*) virtuale.

Prestando particolare attenzione ai profili antropocentrici, il saggio confronta dialogicamente punti di vista occidentali e islamici in relazione all'utilizzo della robotica e dell'intelligenza artificiale. Dall'indagine svolta a cavallo di questi due circuiti culturali, sembra emergere che le tecnologie dell'informazione e della comunicazione e l'IA – come *muftī* virtuali e avvocati robotici – possano fornire adeguato supporto senza per questo potersi completamente sostituire agli individui, siano essi giurisperiti islamici o professionisti del diritto occidentale.

In questa fluida cornice digitale nascono nuove sfere pubbliche e, all'interno di tali inediti domini, gli standard etici presentano ipotizzabili profili di convergenza. In tal senso, sembrerebbe potersi rintracciare un sostanziale allineamento di intenti e atteggiamenti in due universi di esperienza. Acquisire consapevolezza di questo dato potrebbe promuovere fruttuose collaborazioni tra istituzioni europee e autorità musulmane, e ciò sia a livello sia nazionale che internazionale. Una sinergia cooperativa tra di esse si presenta quindi non solo come immaginabile ma, piuttosto, propriamente attuabile.

Parole chiave: Agenda digitale, Consiglio europeo per la fatwa e la ricerca (CEFR), Dichiarazione europea sui Diritti e i Principi Digitali (DDRP), Intelligenza artificiale (IA), Islam, Lingua araba.

1. Introduzione

Nel mondo contemporaneo, il processo di progressiva digitalizzazione è percepito e presentato come la soluzione atta a gestire in modo efficiente le complessità quotidiane, al contempo risolvendo sfide chiave e promuovendo i diritti e le libertà di una popolazione caratterizzata da crescenti livelli di competenza tecnologica. Fortemente incentivato dalla pandemia, il cambio di paradigma orientato alla cibernetica è ulteriormente agevolato da una società che mostra livelli sempre più alti di alfabetizzazione digitale e che fa ampio ricorso alle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC), inclusa l'intelligenza artificiale (IA).

La prorompente attitudine tecnologica sopradescritta è in rapida evoluzione e investe non solo le istituzioni europee ma anche le comunità religiose.¹ Per quanto concerne l'*islām*, se la soglia del ciberspazio è stata in origine varcata con cautela, la presenza sciaraitica *online* ha ormai assunto rilevanza

¹ Per un'introduzione, vedasi *inter alia* Bromley, Hadden e Cowan (2001), Dawson e Cowan (2004), Helland (2013), e Herzfeld (2017). Cf. anche Pace (2017) e Pannofino (2022).

imponente: da un lato, giovani generazioni e musulmani² transnazionali contribuiscono allo sviluppo della comunità musulmana globale (*Ummah*) virtuale;³ dall'altro, organizzazioni musulmane e giurisperiti islamici⁴ mostrano livelli crescenti di competenza nell'utilizzo delle più varie innovazioni tecnologiche.

Il presente articolo è rivolto a esaminare le summenzionate dinamiche, indagando la potenziale compatibilità tra la serie di standard valutativi sanciti dall'agenda digitale europea e le riforme tecnologiche considerate conformi alla *shari'ah*.⁵

La prima parte del saggio introduce il quadro digitale europeo, che funge a sua volta da cartina tornasole per esaminare le variegate risposte fornite dai musulmani alla digitalizzazione di fonti sacre, pareri, risoluzioni, raccomandazioni e consulenze islamiche virtuali. Il processo di graduale sintonizzazione della *shari'ah* ai principi UE che regolano la transizione digitale – ovvero antropocentricità, solidarietà, inclusione, libertà di scelta, *empowerment*, partecipazione, sicurezza e sostenibilità – così come implementati negli ambienti 'cyber islamici', si presenta quindi come un ambito di indagine sicuramente meritevole di essere approfondito. Esaminando le dinamiche caratterizzanti il proselitismo telematico e la giurisconsulenza cibernetica, e prestando inoltre particolare attenzione alla centralità dell'individuo, il saggio confronta e indaga, in una prospettiva dialogica,⁶ punti di vista occidentali e islamici in relazione al potenziale utilizzo della robotica e dell'intelligenza artificiale.

L'ultima parte dello scritto mette a fuoco un caso di studio. Monitorando e indagando la rapida espansione di un'istituzione islamica europea che ricorre in modo crescente alle applicazioni mobili e ai (*social*) *media*, essa mira a far luce sul processo di digitalizzazione attuato dai dotti islamici nel tentativo di offrire nuove opportunità di partecipazione e interazione con i fedeli musulmani attraverso formati e piattaforme di ultima generazione che trascendono i confini nazionali. Specifica attenzione è infine rivolta anche agli aspetti linguistici, in particolare all'uso dell'arabo insieme ad altre lingue, sia come mezzo di promozione del progresso tecnologico, sia come strumento atto a favore coesione e rappresentatività tra i fedeli musulmani nel *world-wide-web*.

Prima di procedere, vorrei osservare, quasi in forma di preambolo, che nel complesso sembra emergere un profilo di consonanza suscettibile di avvicinare i sistemi giuridici statuali e le confessioni religiose. Entrambi, operando all'intersezione tra tecnologia, etica e giustizia, se da un lato accelerano rapidamente la transizione digitale, dall'altro tendono a controbilanciare il progresso tecnologico

² Qui il riferimento è agli individui che abbracciano almeno una delle quattro dimensioni religiose dell'essere musulmani, incluse eventuali 'variazioni culturali'; trattasi del credere, legarsi, comportarsi, e appartenere. Vedasi Césari (2014).

³ Una definizione della 'dinamica e sfaccettata' nozione di *cyber Ummah* si trova, *inter alia*, in El Nawawy e Khamis (2009) e Khamis (2021).

⁴ Talvolta anche detti 'eruditi' o 'dotti islamici', trattasi di *fuqahā'* (sing. *faqīh*), termine che identifica chi possiede la conoscenza religiosa – *fiqh* – in particolare, la conoscenza della legge islamica come derivata dal ragionamento giuridico. Vedasi El Shamsy (2012). Di tanto in tanto, il vocabolo '*ulamā'*' (sing. '*ālim*') può essere utilizzato per identificare in modo puntuale i teologi e giureconsulti quali depositari delle scienze religiose. Con accezione più generale, talvolta si può fare ricorso al vocabolo *shuyūkh* (sing. *shaykh*) per identificare gli anziani, ossia persone erudite di grande rispetto. Vedasi *infra* la nota 61.

⁵ La parola *shari'ah* è utilizzata per indicare il chiaro percorso che un fedele deve seguire; designa le regole e le norme che governano la vita dei musulmani. Cf. Schacht (1913-1936), Calder e Hooker (2012) e Aluffi (2015).

⁶ Questo studio si concentra soprattutto sulle somiglianze, prestando al contempo attenzione alla percezione di fondo del diritto e della normatività. Per chiarimenti metodologici, si vedano rispettivamente Dannemann (2019), Bussani e Mattei (2012). In merito ai contenuti, vedasi anche Sona (2024).

facendo riferimento a norme fondamentali e adottando atteggiamenti antropocentrici.⁷ Ne consegue che nel fluido spazio virtuale modelli di comportamento convenzionali vengono prontamente riconfigurati mentre, per altro verso, normatività discorsive si distribuiscono molteplici proiettandosi in una miriade di contesti. Compensando mediatizzazione e mercificazione con partecipazione e pubblicità, i giureconsulti islamici, dal canto loro, seguono principi etici che risuonano con quelli articolati dalla cosiddetta ‘bussola strategica’ europea per la transizione digitale. Detto allineamento di intenti e atteggiamenti potrebbe quindi essere messo a frutto per favorire percorsi di cooperazione sinergica e la promozione di fruttuose collaborazioni tra le istituzioni europee e le autorità musulmane, a livello sia nazionale sia internazionale.

2. L’era digitale

Con il dichiarato scopo di ‘rendere l’Europa adatta all’era digitale’, nel gennaio 2024 entrava in vigore il cosiddetto ‘European Data Act’⁸. Riecheggiando gli obiettivi di sviluppo sostenibile dell’Agenda 2030 promossa dalle Nazioni Unite tramite il ricorso crescente alla tecnologia digitale,⁹ esso faceva seguito a un processo trasformativo avviato un decennio prima,¹⁰ e poi ulteriormente intensificatosi con le restrizioni imposte durante la crisi pandemica.¹¹

Delineando un ‘quadro completo’ teso a guidare ogni azione concernente il digitale, parrebbe potersi asserire che il cosiddetto ‘decennio digitale europeo’ persegue, entro il 2030, una visione sostenibile e antropocentrica.¹² La digitalizzazione viene così orientata a diventare un fattore determinante in materia di acquisizione di diritti e libertà per i cittadini definiti *high-tech empowered*. Il duplice obiettivo è facilitarne la connettività e promuoverne le competenze digitali, fornendo un

⁷ Il saggio utilizza il termine ‘antropocentrico’ in termini positivi, indicando il profilo di tutela dei bisogni umani fondamentali; ciò non implica che gli esseri umani siano considerati gli unici portatori di valore intrinseco o che possedano un valore intrinseco maggiore rispetto alla natura non umana. Per un approfondimento, vedasi *inter alia* Henriksen (2023: 139-161).

⁸ Regolamento (UE) 2023/2854 del Parlamento europeo e del Consiglio del 13/12/2023 riguardante norme armonizzate sull’accesso equo ai dati e sul loro utilizzo e che modifica il regolamento (UE) 2017/2394 e la direttiva (UE) 2020/1828 (regolamento sui dati), PE/49/2023/REV/1, in *GU L*, 2023/2854, 22.12.2023. Nel dicembre 2023, la CE ha accolto con favore l’accordo politico raggiunto tra il Parlamento europeo e il Consiglio sulla legge sull’intelligenza artificiale, come precedentemente proposto dalla Commissione; CE, *Proposta di regolamento che stabilisce norme armonizzate sull’intelligenza artificiale (legge sull’intelligenza artificiale)*, COM (2021) 206 final.

⁹ UN General Assembly, Resolution 70/1, *Transforming our world: The 2030 Agenda for sustainable development*, 25.09.2015, A/RES/70/1.

¹⁰ CE "Plasmare il futuro digitale dell’Europa: la Commissione presenta le strategie per i dati e l’intelligenza artificiale", *comunicato stampa*, 19.02.2020 (https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/it/ip_20_273; 06.05.2024); si veda anche la cronologia di seguito riportata https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/europe-fit-digital-age_it (06.05.2024).

¹¹ La CE ha infatti sottolineato che il Covid-19 "ha cambiato radicalmente il ruolo e la percezione della digitalizzazione nelle nostre società ed economie, accelerandone il ritmo. Le tecnologie digitali sono ora indispensabili nel mondo del lavoro, dell’apprendimento, dell’intrattenimento, per socializzare, fare acquisti e accedere a qualsiasi servizio, dalla sanità alla cultura.". CE, *2030 Bussola digitale: La via europea per il decennio digitale*, 09.03.2021 COM (2021) 118 final.

¹² CE "Plasmare il futuro digitale dell’Europa: Il decennio digitale dell’Europa", *Comunicato stampa*, 27.09.2023 (<https://digital-strategy.ec.europa.eu/it/policies/europes-digital-decade>; 06.05.2024).

accesso *online* semplificato ai servizi pubblici e promuovendo la trasformazione digitale delle imprese.¹³ Tra gli obiettivi previsti dalla Commissione Europea si rintraccia inoltre la trasformazione digitale dei sistemi giudiziari improntata all'efficienza e alla modernizzazione,¹⁴ imprimendo così una sorta di nuovo corso digitale alle decisioni giudiziarie e i processi di consulenza giuridica.

Formalmente approvata alla fine del 2022, un'altra pietra miliare nel fare fronte alla rapida trasformazione dello spazio cibernetico è rappresentata dalla Dichiarazione sui Diritti e i Principi Digitali (DDRP). Finalizzata a promuovere un 'modello europeo' di trasformazione digitale antropocentrica incardinata sui valori e sui diritti fondamentali dell'UE, essa è intesa a riaffermare i diritti umani universali e ad apportare benefici a 'tutte le persone, alle imprese e alla società nel suo complesso'.¹⁵ Collocandosi all'interno di questa prospettiva generale, sembrerebbe potersi desumere che i diritti e le libertà sanciti dal quadro giuridico dell'Unione Europea e dai valori europei siano destinati, almeno in termini potenziali, ad essere declinati in un modo 'digitalmente trasformato'.¹⁶ Benché l'impatto ipotizzabile delle rivendicazioni universalistiche associate al DDRP sia stato oggetto di dibattito¹⁷ e il suo valore politico-simbolico – insieme al carattere progressivo e trasformativo – sia perciò esposto al rischio di essere declassato al mero 'status di guida' per le future strategie dell'UE,¹⁸ ciononostante, credo valga la pena esplorare le modalità con cui alcuni dei principi fondamentali sanciti dall'approccio europeo alla digitalizzazione sono, e possono essere, condivisi con la comunità musulmana mondiale.

3. Tecnologie e risposte sciaraitiche

All'interno del quadro fenomenico e politico-normativo descritto sin qui, gruppi confessionali e comunità etnoculturali appaiono investiti sia da un'alfabetizzazione mediatica e digitale in rapida crescita, sia dal ricorso esponenziale ai meccanismi dell'intelligenza artificiale ed alle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Il rapporto tra le religioni e il *world-wide-web* – compresi i (*social*) *media* e i *digital networks* – si presenta dunque come un'interessante area di studio se non altro perché in seno a essa si palesano alcune specificità caratterizzanti il mondo musulmano.

In effetti, i fedeli e le autorità musulmane, sin dalle prime fasi di diffusione di essa, hanno risposto prontamente all'appello della tecnologia moderna, non solo sviluppando una ricca offerta di comunicazioni *computer-mediated*, ma anche prendendo parte ai cosiddetti ambienti *cyber* islamici, che ben presto divennero un chiaro 'barometro della diversità'.¹⁹ Detto altrimenti, integrando paradigmi convenzionali e creando al contempo nuovi modelli di comportamento, Internet ha inciso profondamente sulle modalità con cui i credenti diventano 'i-musulmani' e favoriscono lo sviluppo di

¹³ Vedasi CE *supra* nella nota 11.

¹⁴ CE, 2030 *Comunicazione della Commissione sulla digitalizzazione della giustizia nell'Unione europea. Uno strumento di opportunità*, 02.12.2020 COM (2020) 710 final. Vedasi *infra* il paragrafo 3.1.

¹⁵ Dichiarazione europea sui diritti e i principi digitali per il decennio digitale 2023/C23/01PUB/2023/89, in GU C23, 23.01.2023, 1-7.

¹⁶ CE, *Relazione sullo stato del decennio digitale 2023*, 27.09.2023 SWD (2023) 570 final.

¹⁷ A titolo illustrativo, vedasi la lettura proposta da Kuźmicz (2023).

¹⁸ In merito, vedasi l'arguta analisi di Cocito e De Hert (2023).

¹⁹ Secondo il lessico adottato da Bunt (2000).

forme specifiche di *islām*, telematico e digitale.²⁰ Di conseguenza, le identità musulmane individuali e i ruoli degli organismi islamici sono stati, e continuano ad essere, variamente plasmati dalle tecnologie moderne. Il sempre più capillare utilizzo delle TIC ha poi promosso il manifestarsi di nuovi spazi discorsivi nei quali hanno origine concetti eterogenei di coesistenza – e potenziale collaborazione –²¹ tra autorità islamiche e istituzioni statuali. Ne discende quindi che le rispettive normatività di diritto positivo statale e religioso che permeano la rete, appaiono suscettibili di essere – e di fatto sono – riconfigurate e riformulate.

Nell'inquadrare le risposte sciaraitiche date all'avanzare delle moderne tecnologie, è tuttavia necessario porre attenzione puntuale alle istituzioni islamiche e ai fedeli musulmani. In tal senso, è utile sin d'ora segnalare che il processo contemporaneo di digitalizzazione interessa due ambiti principali, che suggerisco di identificare con l'espressione 'fede e *fatwā*'²², e ciò per i motivi che proverò a chiarire successivamente nel testo.

3.1 Islām e TIC

Per quanto concerne l'ambito della 'fede', la risposta alle opportunità e alle sfide poste dalle strategie di trasformazione digitale è stata trovata nel fare affidamento crescente sui nuovi mezzi di comunicazione tecnologica in modo da ampliare l'offerta di pratiche confessionali e la reperibilità di fonti sacre. In sintonia con il lessico del DDRP (capitolo IV), si può quindi affermare che la partecipazione allo spazio pubblico digitale musulmano sia, di per sé, ampiamente garantita.

Durante la pandemia si registrò una forte opposizione nei confronti delle preghiere islamiche comunitarie²³ in modalità telematica a causa dell'impatto della virtualizzazione ritualistica sulla percezione dell'esperienza religiosa²⁴. Ciò nondimeno, la trasmissione di 'un'educazione islamica' in contesti (*social*) mediatici ha continuato a essere promossa. La diffusione d'informazioni via Internet facilita infatti il proselitismo e l'istruzione religiosa. Nello scenario contemporaneo caratterizzato da un'ampia disponibilità di accesso al mondo *online*, gli ambienti *cyber* islamici diventano, in effetti, nuovi canali per la comunicazione di normatività e insegnamenti conformi alla *shari'ah*.

La possibilità di accesso e consultazione delle fonti islamiche – come il Corano e la *Sunnah* –²⁵ attraverso siti *web*, piattaforme di comunicazione e applicazioni mobili suscita tuttavia sentimenti ambivalenti. Da un lato, la necessità di controllare attentamente l'accuratezza del testo digitalizzato e, talvolta, delle traduzioni disponibili viene presentata come *condicio sine qua non*;²⁶ dall'altro lato, l'ampio accesso ai (*social*) *media* può emancipare e dotare di maggiori potenzialità comunicative i credenti

²⁰ Come chiarito da Bunt (2009) che, a pp. 46-47 offre una rappresentazione diagrammatica dei cosiddetti *cyber Islamic environments*.

²¹ Come ad esempio durante una pandemia. Vedasi *infra* il paragrafo 6.1.

²² Per una definizione, vedasi *infra* il paragrafo 3.2 e le note 41-42.

²³ Come, ad esempio, la preghiera comunitaria del venerdì (*Ṣalāh al-jumu'a*).

²⁴ Vedasi *inter alia* Hegazy (2020) e Gori (2021). In italiano, si veda De Angelo (2021). Per quanto riguarda il CEFR, si vedano le *fatāwā* 4/30 e 5/30 emesse durante la XXX Sessione (d'emergenza) del Consiglio; cf. *infra* la nota 113.

²⁵ Esse sono considerate le due principali fonti del diritto islamico; secondo la definizione tradizionale, il Corano, la *Sunnah*, il consenso e il ragionamento analogico sono le radici della giurisprudenza islamica (*uṣul al-fiqh*). Cf. De Bellefonds (1965: 17-50), Castro (2007: 7-15) e Hallaq (2009: 14-30).

²⁶ Ad esempio, dallo studio proposto da Khan e Alginahi (2013).

musulmani, in particolare donne e generazioni più giovani che vantano alte competenze digitali.²⁷ In realtà, un aumento dei livelli di alfabetizzazione mediatica e digitale facilita il processo attuato per mezzo di tecnologie informatiche o mobili e conosciuto come ‘mediatizzazione della religione’. Al contempo, un esteso e libero accesso alle fonti islamiche e a linnee giuda sciaraitiche può mettere in discussione ruoli tradizionali e autorità religiose.²⁸ In alcuni contesti, i *social media* possono divenire uno spazio che incentiva il populismo religioso;²⁹ in altri, i *social media influencer* possono contestare attivamente alcune nozioni tradizionali di ‘autorità islamica’ e di conseguenza contribuire a declinare in modo nuovo le identità musulmane globali.³⁰ In definitiva, la digitalizzazione crea forme innovative di impegno religioso³¹ e i nuovi mezzi di comunicazione mediata facilitano la comunitarizzazione.³²

Le composite dinamiche sopradescritte possono generare reazioni divergenti. A titolo illustrativo, alcuni dotti islamici rispondono in modo creativo all’ampio uso delle moderne tecnologie di comunicazione così riadattando le tradizioni giuridiche ‘a riferimento pratico per i musulmani del giorno d’oggi’³³. Il *world-wide-web* può anche divenire uno strumento duttile nel diffondere, in modo proficuo, pareri legali, raccomandazioni e risoluzioni conformi alla *sharī‘ah*,³⁴ insieme alle posizioni dei giurisperiti islamici. In quanto tale, raggiungendo efficacemente un pubblico – musulmano e non musulmano – piuttosto esteso, funge da catalizzatore per il principio di inclusione incardinato nella transizione digitale modellata ai valori europei (e.g. capitolo II, DDRP).

È tuttavia da segnalare che si possono individuare atteggiamenti contrapposti. Se alcuni attori religiosi ricorrono attivamente a Internet con l’intenzione di rendersi facilmente accessibili a un pubblico altamente digitalizzato e al fine di raggiungere i giovani musulmani e l’*islam* della diaspora, altri possono opporsi strenuamente all’utilizzo delle tecnologie digitali. Un fenomeno, in particolare, è fortemente condannato e deve essere assolutamente evitato. Mi riferisco alla cosiddetta ‘mercificazione religiosa’, anche quando declinata in forma di *halālizzazione* diffusa.³⁵ A titolo esemplificativo, se le applicazioni mobili possono facilitare la memorizzazione del Corano in aree caratterizzate da bassa scolarizzazione e, allo stesso tempo, contribuire a rinfrescare gli insegnamenti appresi oralmente in gioventù dalle generazioni più mature,³⁶ cauta attenzione deve in ogni caso essere prestata al processo di commercializzazione delle fonti islamiche digitalizzate. L’integrità dei contenuti sia di linee guida sciaraitiche sia delle fonti del diritto sacro potrebbe, in effetti, essere messa in pericolo nel mondo

²⁷ Vedasi *infra* il paragrafo 3.2.

²⁸ In realtà – è bene puntualizzare – lo spazio cibernetico può anche favorire il *cyber* terrorismo e la radicalizzazione orientata al *ḡihād*, ma questi fenomeni complessi non sono trattati nel presente saggio.

²⁹ Un interessante esempio concernente l’arcipelago indonesiano è offerto da Solahudin e Fakhruroji (2019).

³⁰ Si veda, ad esempio, lo studio sui *millennials* musulmani proposto da Zaid, Fedtke, Shin, El Kadoussi e Ibahrine (2022).

³¹ Questo fenomeno è particolarmente evidente in alcuni Paesi a maggioranza musulmana; vedasi, *inter alia*, Fakhruroji (2019).

³² Inclusi, tra gli altri, i cosiddetti Internet *forum* e Twitter (“X” dal luglio 2023). Per quanto riguarda il Regno Unito, si veda lo studio di Aeschbach e Lüddeckens (2019).

³³ Ad esempio, questo è l’approccio adottato dai dotti sciafiiti; si veda Halim (2015).

³⁴ In lingua araba, questi sono rispettivamente identificati con i vocaboli *fatāwā*, *qarārāt* e *tawṣiyāt*. Vedasi *infra* i paragrafi 3.2 e 6.2.

³⁵ L’aggettivo *ḥalāl* significa ‘lecito’ (quindi anche ‘legalmente permesso’) ed è usato in opposizione al termine *ḥarām*, ossia ‘proibito’. Vedasi Castro (2007:12). L’espressione *ḥalālisation* identifica il processo di rendere qualcosa *ḥalāl*. Per un approfondimento in merito a questo fenomeno, vedasi Fischer (2011).

³⁶ Un caso emblematico è presentato da Buzdar e Farooq (2020).

digitale dove è in costante evoluzione l'«algoritmo dell'autorità»³⁷. Se è pur vero che i musulmani del XXI secolo possono beneficiare di un ampio accesso agli insegnamenti confessionali, ciò non esclude del tutto il rischio di un vero e proprio naufragio comunicativo nell'oceano informativo coestensivo al cyber spazio.

In ogni caso, superando gli squilibri di genere e promuovendo la diversità culturale e linguistica, le TIC - e la connettività digitale in genere - possono contribuire a una società musulmana inclusiva. Del resto, questo orizzonte di possibilità si pone in chiara sintonia con i principi di solidarietà, inclusione, partecipazione e responsabilizzazione enunciati nel DDRP. Come ricordato dalla Dichiarazione dell'UE e sostenuto anche da alcuni giurisperiti islamici, questo obiettivo può tuttavia essere raggiunto solo a patto di evitare la disinformazione, al contempo garantendo veridicità e autenticità del materiale disponibile in rete.

3.2 Consulenze islamiche virtuali

Una seconda area che - analogamente all'ambito della 'fede' - potrebbe essere influenzata dalla mercificazione, è la giurisconsulenza religiosa virtualmente fornita attraverso le TIC. Ben esemplificando la tensione tra legge vivente³⁸ (dal basso) e legge dottrinale (dall'alto),³⁹ il cosiddetto *e-counselling* ha presto incarnato una delle principali preoccupazioni della comunità musulmana globale.⁴⁰ In effetti, l'impatto della tecnologia moderna sull'*islām* è particolarmente significativo in relazione al processo chiamato *iftā'*; il riferimento è all'atto di emanazione una *fatwā*, ossia un parere legale formale emesso da un'autorità religiosa che agisce in veste di *muftī*.⁴¹

Storicamente, le *fatāwā*⁴² venivano pronunciate da una varietà di fonti operanti in qualità di *muftī*⁴³ su richiesta di un giudice o di un privato cittadino. La rapida evoluzione dei mezzi di comunicazione di massa e delle tecnologie digitali ha poi reso ampiamente disponibile la consulenza giuridica conforme alla *shari'ah*. Il processo iniziò con una più ampia diffusione di *fatāwā* rilasciate via radio o in televisione.⁴⁴ In tempi più recenti, Internet, le piattaforme *social media* e le applicazioni per telefoni cellulari e tablets hanno ulteriormente promosso la proliferazione di raccomandazioni e risoluzioni e pareri legali islamici, al contempo estendendo il potenziale pubblico dei cosiddetti '*muftī* virtuali'⁴⁵.

Situate all'intersezione tra legge islamica, religione e tecnologia, le *fatāwā* disponibili in Internet

³⁷ Sui processi di trasformazione e adattamento messi in atto dalle autorità negli ambienti islamici cibernetici, si veda Bunt (2018). Sugli aspetti positivi e negativi della presenza sciaraitica in rete si veda *inter alia* D'Arienzo (2019).

³⁸ Per una definizione dell'espressione "diritto vivente", si vedano Ehrlich e Isaacs (1922) commentati anche da Tamanaha (2011). Per quanto concerne il dibattito tra *law in books* e *law in action*, si veda Pound (1910 e 1912).

³⁹ Questa lettura è stata suggerita da Sardar Ali (2010); la quale, a p.340, chiarisce che 'la tensione è tra la legge dottrinale dall'"alto" (attraverso le procedure formalizzate dello Stato e del legislatore) e la "legge vivente" dal "basso" (attraverso *'urf*, *ta'amul* e *adah*, cioè la pratica coerente dei popoli e delle comunità)'.
⁴⁰ Si veda *inter alia*, Chawki (2010).

⁴⁰ Si veda *inter alia*, Chawki (2010).

⁴¹ A volte si usa anche il termine *futyā*; questa istituzione è simile allo *jus respondendi* tipico del diritto romano. Per ulteriori dettagli si veda *inter alia*, Messick (2012), Tyan e Walsh (2012). Utilizzano la semplificazione d'uso comune, il vocabolo Arabo *muftī* viene utilizzato sia nella coniugazione al singolare che al plurale.

⁴² Plurale della parola Araba *fatwā*; vedasi la nota precedente.

⁴³ Ad esempio, da un funzionario statale, un erudito, o un giurisperito.

⁴⁴ Ciò avvenne, in particolare, nei paesi a maggioranza musulmana nel corso degli anni 1960-1970. Si vedano *inter alia*, Gräf (2012), Miladi, Karim e Athambawa (2017).

⁴⁵ Si veda *infra* il paragrafo 2.1.

sono state descritte come un'arma a doppio taglio.⁴⁶ Da un lato, l'ampia e immediata accessibilità di pareri legali formali in rete riduce restrizioni e vincoli geografici; dall'altro, questioni possono essere sollevate in merito all'affidabilità dei *responsa* emessi nonché alle competenze e qualifiche dei giurisperiti digitali. In particolare, sono stati rilevati aspetti problematici – etici, morali e religiosi – in relazione all'operato dei cosiddetti 'Internet *muftī*' e dei 'Google *shaykh*'. In secondo luogo, la circostanza che risoluzioni, raccomandazioni e pareri legali islamici possano essere emessi in lingue diverse – o facilmente riformulati affidandosi a strumenti di traduzione disponibili *online* (molto spesso basati su meccanismi

IA) – può ulteriormente offuscare l'essenza dei *responsa* sciaraitici disponibili nel *world-wide-web*.⁴⁷

Un'inquietudine diffusa affiora anche in relazione agli attori religiosi che emettono *fatāwā* rendendole disponibili sul *web* o sulle piattaforme *social*. Lo spettro di un'anarchia informativa si è quindi palesato unitamente ai dubbi concernenti le competenze e le qualifiche, di per sé non verificabili, dei *cyber muftī*. Tutto ciò sembrerebbe conferire plausibilità ai dubbi di quanti segnalano il rischio connesso a un uso pervasivo di Internet e alla possibilità che le attività in rete rendano ineffettivi, o comunque vulnerabili, concetti storici di legittimità come quelli relativi alle prerogative tradizionalmente detenute dagli organi statuali e dalle autorità religiose.⁴⁸

Nel tentativo di ovviare a queste dinamiche – per dir così – difettive, la transizione digitale è stata affrontata da alcuni paesi a maggioranza musulmana ricorrendo al processo di burocratizzazione dell'*islām*;⁴⁹ nel caso specifico, le risposte *online* sono state talvolta istituzionalizzate con la nomina ufficiale di *muftī* certificati. Un altro tentativo di limitare alcune insidie insite nella creazione di un '*islām* fai-da-te' è stato rappresentato dall'attento esame incrociato dei contenuti disponibili sul *web* combinato con un'accurata verifica delle credenziali dei giurisperiti coinvolti nei processi di *iftā'*⁵⁰.

Le inquietudini adesso segnalate, e che potremmo definire interne, si intrecciano con ulteriori aspetti problematici di tipica valenza esterna. In particolare, è stato posto in evidenza che non musulmani e non credenti potrebbero strumentalizzare i meccanismi di emissione in rete delle *fatāwā*.⁵¹ In realtà, quando si guarda specificamente a comunità religiose e gruppi etnoculturali, spesso scatta un segnale dall'allarme concernente attitudini potenzialmente discriminatorie. Sovviene alla mente, ad esempio, la controversia scaturita in merito al (possibile) accomodamento (ragionevole) della *sharī'ah* all'interno dei paesi occidentali. In quel contesto, i siti *web* utilizzati da moschee e fedeli musulmani sono stati duramente criticati nella misura in cui potevano essere consigliate azioni ritenute 'illegali' e trasgressioni agli standard posti dai diritti umani⁵². Da quel momento in poi, la consulenza islamica accessibile in rete è stata dipinta come un metodo che promuovere sistemi normativi dicotomici, potenzialmente contrastanti con diritti e libertà individuali.⁵³

In aggiunta alla credibilità e professionalità dei giurisperiti virtuali che emettono *online* pareri e

⁴⁶ Cf. Black e Black (2018: 239-263) anche in relazione al concetto riportato nella frase successiva.

⁴⁷ Vedasi la nota 34 e *infra* il paragrafo 6.2.

⁴⁸ In questo senso, Sardar Ali (2010: 338-360).

⁴⁹ In quanto tale, la burocratizzazione diventa un fenomeno che informa le dinamiche del cambiamento socio-giuridico insieme alle trasformazioni dei vari significati e significanti dell'*islām* in diversi stati e nelle società. Si veda Müller (2018: 212-247); un esempio è presentato *infra* nel paragrafo 5.

⁵⁰ Questo fenomeno è documentato in tutto il mondo; si veda ad esempio lo studio di Whyte (2022).

⁵¹ Un'illustrazione concernente un paese a maggioranza musulmana si trova in Al-Kandari e Dashti (2014: 127-144).

⁵² Ad esempio, da MacEoin (2009: 70). Cf. anche l'App 'Euro Fawta' *infra* nel paragrafo 6.2.

⁵³ Si veda *inter alia*, MacEoin (2009: 73 e 74-127).

linee guida (presuntivamente) conformi alla *shari'ah*, esiste un altro potenziale aspetto problematico. La variegata offerta di consulenza islamica in rete, unita ad un'accessibilità attualmente diffusa, può in effetti risultare nel fenomeno del *fatwā-shopping*. In piena autonomia, utenti anonimi possono scandagliare il *web* alla ricerca di pareri legali islamici, risoluzioni e raccomandazioni (a loro avviso) calzanti,⁵⁴ e questo potrebbe promuovere disinformazione e convertirsi persino in populismo religioso. Per di più, giurisperiti abili nel fare ricorso alle tecnologie di comunicazione alternative, potrebbero adottare una sorta di 'schema di opinioni' nel fornire indicazioni e pareri legali islamici formali,⁵⁵ oppure potrebbero favorire alcuni argomenti (ed interpretazioni) rispetto ad altri. In tal senso, nell'era digitale, il processo di *iftā'* può effettivamente essere messo in discussione, se non pure 'alterato', dall'utilizzo dei nuovi mezzi di comunicazione di massa. La questione spinosa resta garantire un'ampia accessibilità, frattanto tutelando l'efficienza e la qualità delle consulenze sciaraitiche, secondo dinamiche non differenti da quanto auspicato dalle riforme della *cyber* giustizia europea.⁵⁶

Un ulteriore aspetto merita di essere menzionato. Abbracciando una prospettiva di genere, si evince che le dinamiche descritte possano riguardare in modo particolare le donne musulmane. Coloro le quali risiedono in paesi europei, ad esempio, possono beneficiare del 'velo' offerto dalla rete per sollevare questioni che non sarebbero altrimenti a proprio agio nel porre durante incontri *vis-à-vis* con figure religiose tradizionali, soprattutto in contesti occidentali minoritari.⁵⁷ Traendo vantaggio dagli ambienti *cyber* islamici, figure religiose femminili di spicco⁵⁸ possono inoltre affrontare più facilmente dotti e giurisperiti conservatori;⁵⁹ contribuendo attivamente ai *blog* e ai *forum online*, le donne musulmane in genere possono poi rinegoziare alcuni ruoli tradizionali.⁶⁰

In rete, affiorano pertanto nuovi spazi di contestazione religiosa. Potremmo dire che, favorendo scenari contro-egemonici, Internet mostra un ricco potenziale nel far riformulare e riconfigurare il *fiqh*⁶¹ anche in questioni delicate come l'asimmetria di genere.⁶² A questo proposito, il mondo musulmano sembra fare eco al DDPRE europeo (capitolo II), laddove questo sostiene che la trasformazione digitale implica un aspetto sociale espresso dall'imperativo del 'non lasciare indietro nessuno', anche attraverso il raggiungimento e il mantenimento di equilibri di genere.

4. Intelligenza artificiale antropocentrica e *cyber* giustizia

Un cambiamento di paradigma cruciale riguarda specificamente il settore giuridico, in forma sia di *justice-delivery*, sia di *juris-consultancy*. In realtà, sistemi giudiziari efficienti e produttivi implicano

⁵⁴ È il caso, ad esempio, dei genitori intenzionali musulmani sunniti che si affidano a *fatāwā* emesse da autorità religiose sciite per sottoporsi a tecniche eterologhe di procreazione medicalmente assistita che ricorrono all'apporto di terze parti come donatori di gameti. Cf. Sona (2019 e 2020).

⁵⁵ Come evidenziato, tra gli altri, da Ali e Ali (2014).

⁵⁶ Vedasi *infra* il paragrafo 4.

⁵⁷ In base a quanto chiarito da Sardar Ali (2010). Si veda anche il paragrafo 6.

⁵⁸ Per un'introduzione alle questioni chiave emergenti si vedano Bano e Kalmbach (2012) e anche Calderini (2021).

⁵⁹ Un'illustrazione si trova in Karam (1997: 19-28).

⁶⁰ In merito, è interessante l'analisi sul concetto di '*awrah*' proposta da Damir-Geilsdorf e Tramontini (2015).

⁶¹ Il termine *fiqh* si riferisce alla conoscenza religiosa, in particolare alla conoscenza della legge islamica come derivata dal ragionamento giuridico; il termine *faqīh* (pl. *fuqahā'*) identifica chi possiede tale conoscenza. Vedasi *supra* la nota 4.

⁶² Ad esempio, si veda l'analisi di Ismail e Seedat (2017: 95-124).

l'esistenza di componenti critici, quali meccanismi abilitati, potenziati e supportati dal digitale.⁶³ In particolare, risulta ormai evidente che l'impegno dei governi nel migliorare l'accesso, nonché l'efficienza e la qualità della giustizia debba oggi essere corroborato dal ricorso, sempre maggiore, alla tecnologia. Di conseguenza, alcuni paesi occidentali – tra i quali, il Canada, gli Stati Uniti e il Regno Unito – avendo conseguito risultati particolarmente promettenti nel soddisfare le aspettative dei propri cittadini, vengono spesso descritti come modelli da imitare nel processo di digitalizzazione legale e giuridica.⁶⁴

In Europa, la promozione di una giustizia più efficiente attraverso il supporto tecnologico procede senza indugio. Il processo avviato nel 2016 con l'adozione delle linee guida sulla *cyber* giustizia – in occasione della XXVIII riunione della Commissione europea per l'efficienza della giustizia (CEPEJ) –⁶⁵ venne seguito, due anni più tardi, dall'approvazione della prima Carta etica europea sull'utilizzo dell'intelligenza artificiale nei sistemi giudiziari.⁶⁶ Nel 2021, vennero poi sviluppati due ulteriori strumenti; trattasi delle linee guida concernenti il ricorso allo strumento delle videoconferenze nei procedimenti giudiziari,⁶⁷ in aggiunta a quelle relative al deposito telematico (il cosiddetto *electronic filing*) e alla digitalizzazione dei tribunali e delle corti.⁶⁸ Le fasi successive di questa transizione sono rappresentate dalle istruzioni recentemente pubblicate in merito alle aste giudiziarie telematiche e i meccanismi di risoluzione alternativa delle controversie (ADR) *online*.⁶⁹

In sintonia con l'accelerazione della transizione cibernetica, il Gruppo di lavoro sulla *cyber* giustizia e l'IA della CEPEJ venne inoltre incaricato di sviluppare strumenti volti a fornire un quadro di riferimento per migliorare l'efficienza e la qualità della giustizia, tutelando al contempo Stati membri e attori pubblici e privati che intendano creare o fare ricorso alle TIC e all'IA.⁷⁰ La crescente importanza di quest'ultima, in particolare, fa sì che un'intelligenza artificiale antropocentrica e affidabile – ossia lecita, etica e robusta – venga oggi considerata una pietra miliare nel 'rendere l'Europa adatta all'era digitale'.

Sebbene i sistemi di IA debbano soddisfare sette requisiti per essere considerati degni di fiducia,⁷¹ la Commissione ha individuato la cosiddetta 'ancora di fiducia' dell'IA nella definizione di un nuovo

⁶³ Come chiarito, *inter alia*, da TRI (2023).

⁶⁴ In questo senso, vedasi Hartung, Brunnader, Veith, Plog e Wolters (2022).

⁶⁵ CEPEJ (2016 e 2017). La XXXII riunione plenaria della CEPEJ (2019) poi adottò un *kit* di strumenti per supportare l'attuazione delle Linee guida sul cambiamento verso la giustizia cibernetica. In questa sede, è utile ricordare che la CEPEJ venne istituita nel 2002 (Risoluzione del Comitato dei Ministri, Res (2002) 12 dal Consiglio d'Europa, un'organizzazione internazionale i cui membri includono gli Stati membri dell'UE oltre ad altri 19 Stati (<https://rm.coe.int/09000016804ddb99>; 05.06.2024). Attualmente, la CEPEJ è composta da esperti provenienti da tutti i 46 Stati membri del Consiglio d'Europa; lo status di osservatore è concesso ad alcuni Stati - Santa Sede, Canada, Giappone, Messico, Stati Uniti, Guatemala, Israele, Kazakistan, Marocco, Tunisia - oltre che ad alcune organizzazioni internazionali (come l'UE) insieme alle istituzioni che rappresentano i professionisti del settore giudiziario e i partner (<https://www.coe.int/en/web/cepej/about-cepej>; 05.06.2024).

⁶⁶ CEPEJ (2018); carta adottata durante la XXXI riunione plenaria della CEPEJ tenutasi a Strasburgo il 03-04.12.2018.

⁶⁷ CEPEJ (2021a e 2021z).

⁶⁸ CEPEJ (2021b); documento è adottato durante la XXXVII riunione plenaria della CEPEJ, Strasburgo e online, 08-09.12.2021.

⁶⁹ Vedasi rispettivamente CEPEJ (2023a e 2023b).

⁷⁰ CEPEJ (2021b: 3).

⁷¹ Si tratta di azione e sorveglianza umane; robustezza tecnica e sicurezza; riservatezza e *governance* dei dati; trasparenza; diversità, non discriminazione ed equità; benessere sociale e ambientale; responsabilità. Vedasi HLEGAI (2019).

standard globale – come istituito dal GDPR – incentrato sui diritti degli individui che riflettano i valori europei.⁷² In modo analogo, il solido quadro normativo dell'UE – fondato “sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze” – è stato ritenuto propedeutico nel fare emergere sulla scena mondiale il paradigma etico europeo altresì teso a costruire consenso in merito a un'IA antropocentrica.⁷³ Lo stesso vocabolario è ripreso nel DDRP, che presenta l'UE come un'unione che mette al centro i valori sopra elencati in aggiunta ai “valori indivisibili e universali della dignità umana, della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà”⁷⁴.

Sull'onda di tali posizioni universalistiche e della rapida evoluzione digitale all'interno panorama globale nel suo complesso, il processo di sviluppo e regolamentazione dell'intelligenza artificiale procede rapidamente in Europa con il dichiarato intento di risolvere alcune tra le principali ‘sfide chiave’ per la società.⁷⁵ Diviene dunque imprescindibile una trasformazione digitale profonda e significativa, che dovrebbe essere promossa ricorrendo alle TIC e all'IA, pur mantenendo un approccio decisamente incentrato sull'individuo. Alla luce dell'auspicata portata universalistica, una questione centrale concerne la traducibilità di tale concezione di intelligenza artificiale. Pensando al mondo musulmano, ad esempio, ci si potrebbe domandare se la sopra esaminata serie di criteri di base possa fornire una risposta calzante rispetto anche ai contesti cibernetici islamici e al tempo stesso essere in sintonia con i membri della *Ummah* virtuale che fanno ricorso alla tecnologia in misura sempre maggiore.

5. Robotica e intelligenza artificiale – Posizioni a confronto

Nella sfera della giurisprudenza e della consulenza legale, il processo di intensificazione del ricorso alle tecnologie digitali ha promosso due obiettivi principali. Un uso più ampio dell'intelligenza artificiale nei servizi di ricerca trasversale tra fonti giuridiche⁷⁶ è andato di pari passo con lo sviluppo dei cosiddetti ‘avvocati robot’, ossia programmi *software* di IA (non) autonomi che svolgono compiti tradizionalmente esplicati da consulenti e studi legali. Mentre i servizi di ricerca possono assistere i professionisti del diritto nella stesura di contratti, nell'analisi e nella ricerca giuridica; i secondi operano in assenza di

⁷² Ciò è stato fatto, ad esempio, dal Regolamento generale sulla protezione dei dati (GDPR), Regolamento (UE) 2016/679, come chiarito dalla CE, *Piano coordinato sull'intelligenza artificiale*, COM (2018) 795 definitivo. Per quanto concerne le implicazioni della profilazione algoritmica – qualificata dal GDPR come ‘tecnica automatizzata’ – in merito alla raccolta, alla condivisione e alla gestione dei dati confessionali, vedasi Mobilio (2023).

⁷³ CE, *Creare fiducia nell'intelligenza artificiale antropocentrica*, COM (2019) 168 final, dove la Commissione chiarisce ulteriormente che “[q]uesti valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini. Inoltre, la Carta dei diritti fondamentali dell'UE raccoglie in un unico testo tutti i diritti personali, civili, politici, economici e sociali delle persone all'interno dell'UE” (paragrafo 2).

⁷⁴ Vedasi *supra* la nota 15; DDRP, Preambolo No. 1. Cf. anche art. 2, Versione consolidata del trattato sull'Unione Europea e del trattato sul funzionamento dell'Unione Europea, 13.12.2007, in *GU C 202* del 7.6.2016, 1-388, 2016/C 202/01; Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, in *GU C 326* del 26.10.2012, 391-407, 2000/C 364/1.

⁷⁵ In base quanto sottolineato dalla CE, *Revisione del 2021 piano coordinato sull'intelligenza artificiale*, COM (2021) 205 final and COM (2021) 205 final Annex.

⁷⁶ Come, ad esempio, i servizi offerti da Westlaw e Lexis Advance.

supervisione umana (esperta), agendo quindi come veri e propri ‘cyber avvocati’⁷⁷. Ciò fa sì che non poche criticità vengano denunciate in merito al potenziale ricorso a questi strumenti in termini di responsabilità e di esercizio non autorizzato della professione.⁷⁸ Tutto ciò, a ben vedere, non differisce molto dalle questioni etiche implicite nell’utilizzo delle consulenze sciaraitiche virtuali (ossia l’*e-counseling*) e della *cyber* giurisconsulenza (la cosiddetta *jurisconsultancy*) islamica.⁷⁹

Nel mondo occidentale, l’IA viene applicata principalmente a tre potenziali scenari conflittuali: si tratta della prevenzione, della gestione e della risoluzione delle controversie.⁸⁰ Attenzione specifica è stata recentemente prestata a quest’ultimo, ossia alle ‘procedure organizzate’ di giudizio e d’attribuzione di diritti e obblighi tra due o più parti.⁸¹ Un emblematico caso di studio e di dibattito riguarda per l’appunto uno dei due meccanismi di risoluzione delle controversie – LISA e DoNotPay – che si autodefiniscono entrambi come “il primo avvocato robotico (imparziale) al mondo”.⁸²

All’interno della contemporanea e sempre più digitalizzata cornice globale, il timore che l’IA possa sostituirsi ai professionisti del diritto viene messo in sordina, favorendo invece una lettura del fenomeno che raccomanda a giudici, legali e notai di trarre vantaggio dalle nuove tecnologie cooperando con le ‘macchine intelligenti’ in modo da migliorare i servizi offerti al pubblico.⁸³ Rimane tuttavia aperta la questione concernente la possibile sostituzione della magistratura da parte dell’IA anche se, al momento, l’intelligenza artificiale può semplicemente supportare il processo decisionale, ad esempio producendo modelli di pareri giuridici o bozze di giudizio.⁸⁴

Notevole enfasi viene pertanto posta sull’eventualità che il ricorso alle tecnologie digitali possa facilitare l’accesso alla giustizia, rafforzare lo Stato di diritto e migliorare la trasparenza del processo decisionale. Ciononostante, la possibilità di affidarsi all’IA e alla robotica senza compromettere i diritti

⁷⁷ Per ulteriori dettagli, si veda Loy (2022: 951-972). Per alcuni esempi di programmi di IA rivolti al settore legale, si vedano Battle, Berkowitz e Lewis (2018), Lozada-Pimiento (2019), oltre a Xu e Wang (2019). Per un’introduzione più ampia e generale delle dinamiche emergenti, cf. Susskind (2023).

⁷⁸ Per quanto riguarda questioni etiche sollevate relativamente ad avvocati e giudici, si veda Schaefer (2019: 221-235). Attenzione merita inoltre Loy (2022), il quale chiarisce che gli avvocati robotici dovrebbero essere considerati legalmente responsabili delle proprie azioni e pertanto essere sottoposti alle norme in merito a negligenza e negligenza professionale che regolano i professionisti ‘umani’.

⁷⁹ Vedasi *supra* il paragrafo 3.2.

⁸⁰ Nel primo caso, vedasi Siarelis; nel secondo, Settify, The Persiader e Family Winner. Nel terzo, possono essere citati ODR, LISA, ROSS e DoNotPay.

⁸¹ Ciò implica che la risoluzione delle controversie non dipenda dall’intervento di un giudice o di un terzo soggetto; la procedura potrebbe essere gestita dalle parti stesse, soprattutto in caso di trattative dirette, transazioni commerciali e consulenze legali - come suggerito da Lozada-Pimiento (2019).

⁸² L’ultimo è un *chat-bot* che offre un *software* di intelligenza artificiale per fornire assistenza in caso di contenziosi (<https://robotlawyerlisa.com>; 05.06.2024). Il sito web DoNotPay (<https://donotpay.com/about/>; 05.06.2024) originariamente supportava cittadini privati nella gestione della burocrazia necessaria per fare ricorso contro le multe per divieto di sosta. Oggi, l’offerta è più ampia: DoNotPay si affida all’IA nel supportare i consumatori a “combattere contro” le grandi aziende; l’obiettivo dichiarato consiste nel rendere informazioni giuridico-legali accessibili a chiunque (<https://donotpay.com/about/>; 05.06.2024).

⁸³ Questo concetto è elaborato, tra gli altri, da Markovic (2019). Se, da un lato, gli avvocati robotici che utilizzano l’IA possono sostituire gli “avvocati in carne ed ossa” nella raccolta dei dati, nonché nell’anlisi e nella previsione dei casi, la pratica del diritto richiede alcuni aspetti che sono padroneggiati in modo unico dagli esseri umani – come la capacità di sforzo intuitivo, l’empatia, la creatività, la capacità di negoziazione in aggiunta ad alcuni aspetti prettamente psicologici - come chiarito dall’anlisi di Xu e Wang (2019).

⁸⁴ Per lo meno, questa sembra essere l’ipotesi avanzata da Sourdin (2021: 283-284); la quale sottolinea, tuttavia, che la completa sostituzione dei giudici sia teoricamente non impossibile.

e le garanzie dei cittadini⁸⁵ – come sanciti dai principi di sicurezza, incolumità e libertà di scelta incardinati del DDP (capitoli III e V) – non è questione che possa essere sottovalutata.

In modo analogo, l'impatto trasformativo della digitalizzazione e delle nuove tecnologie è dibattuto in modo crescente anche nel mondo musulmano, dove il punto di riferimento ultimo è rappresentato dalla conformità ai principi sciaraitici e all'etica islamica. È stata quindi sottolineata la necessità di emanare linee guida puntuali, volte a creare nuova consapevolezza e, al tempo stesso, a educare i fedeli; più specificamente, un 'quadro etico olistico dell'IA basato sulle virtù islamiche' è stato presentato come sistema etico alternativo per la *governance* dell'intelligenza artificiale.⁸⁶ Altrimenti detto, sembra sostenersi che l'IA possa comunque essere integrata in un modello di sistema di *governance* conforme alla *shari'ah* fondato sui propositi, le intenzioni e gli obiettivi che sono alla base delle norme di diritto islamico (*maqāsid*)⁸⁷.

L'IA e simili tecnologie devono inoltre essere utilizzate tenendo ben presenti tre principi sciaraitici cardinali, ossia: garantire benessere e armonia, promuovere il bene pubblico e non arrecare danni agli individui e alla società nel suo complesso.⁸⁸ Nel mondo musulmano, esplicita enfasi è posta pertanto sull'approccio antropocentrico, prestando attenzione puntuale e specifica al benessere sia sociale sia ambientale – in modo analogo a quanto sostenuto dalla CEPEJ e dal DDP (capitolo III).

Il potenziale ricorso all'utilizzo dell'IA – compreso lo sviluppo di *chat-bot* – è stato esplorato principalmente in relazione alla finanza e alle banche islamiche.⁸⁹ Tuttavia questa è solo una delle quattro aree – che includono anche il pellegrinaggio, il Corano e le *fatāwā* – oggetto di attento studio da parte dei giurisperiti islamici.⁹⁰ Se la possibilità di fare affidamento ad alcune forme di AI robotica – come quelle tese alla cura dell'individuo secondo declinazioni assistenziali – è stata affrontata solo di recente,⁹¹ il settore della *jurisconsultancy* islamica si comunque è dimostrato particolarmente vivace. Variati approcci a robotica e AI sono stati avanzati dai dotti di diritto islamico, mentre tecnologie pionieristiche hanno mosso i primi significativi passi nel settore della *cyber* giustizia, incluse la consulenza sciaraitica virtuale e la giurisprudenza islamica.

È utile sottolineare, a tal proposito, che già diciassette anni fa venne sviluppato un modello computazionale di ragionamento basato sui casi (CBR) e concepito come supporto per i *mufti* nell'emissione di autorevoli pareri legali.⁹² El Bayane venne descritto come “un sistema che organizza la

⁸⁵ A titolo esemplificativo, nel marzo 2023 il Garante per la protezione dei dati personali avviò un'azione legale contro Open AI in merito al servizio Chat GPT (Generative Pre-trained Transformer); si veda <https://www.garanteprivacy.it/home/docweb/-/docweb-display/docweb/9870847> (05.06.2024). Pochi giorni prima, un gruppo di esperti di IA e di dirigenti dell'industria aveva avanzato una richiesta, ossia una pausa nello sviluppo di potenti sistemi di IA, poiché sistemi con intelligenza competitiva umana potrebbero comportare rischi profondi per la società e l'umanità nel suo complesso (<https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>; 05.06.2024).

⁸⁶ Anche per quanto riguarda la frase successiva, si vedano Raquib, Channa, Zubair e Qadir (2022).

⁸⁷ Vedasi *inter alia*, Shamdi, Lai, Aziz e Anshari (2022). Per una definizione, si veda Kamali (1999).

⁸⁸ Uno studio preliminare è offerto da Nawi, Yaakob, Ren, Khamis e (2021).

⁸⁹ Ad esempio, vedasi le analisi di Polat, Khan e Bashir (2022: 273-287) e Khan e Rabbani (2021: 65-77).

⁹⁰ Singer (2021: 279-301) suggerisce questa classificazione analizzando i pareri legali emessi da Islamweb.net.

⁹¹ Ad esempio, da Mahamood, Fikry, Hamzah, Khalid, Bhari e Rosyad (2023). È bene sottolineare che, a differenza di altre confessioni religiose, il *fiqh* islamico prescrive che gli umanoidi non possano assomigliare agli esseri umani 'in termini di forma di vita'. Per un confronto con l'uso di umanoidi e delle cosiddette *Social Assistive Robotics* in altre confessioni religiose e la possibilità che la robotica cognitiva crei 'nuovi attori sociali', si veda Pacillo, (2021: 71-77). Sull'antropofornizzazione dell'AI, vedasi anche Al-Kassimi (2023: 1-26).

⁹² Modello presentato da Nouaouria, Atil, Laskri, Bouyaya e Amari (2006).

sua conoscenza in casi”, che sono a loro volta raccolti in una memoria chiamata *case-base*. Eseguendo un processo di inferenza, il sistema identifica e utilizza, di volta in volta, non solo la *fatwā* più appropriata ma anche le argomentazioni connesse. Questo modello computazionale vanta un obiettivo esplicito: emettere *fatāwā* per nuove situazioni utilizzando le *fatāwā* pronunciate dai giurisperiti islamici in situazioni passate. Come chiarito dagli sviluppatori, El Bayane non genera i *responsa* dal nulla, piuttosto riutilizza *fatāwā* conosciute e, così facendo, di fatto “imita un'*imām*” o, meglio, un *muftī*. Non è quindi privo di plausibilità ipotizzare che tale tecnologia possa mettere in discussione i ruoli tradizionali e l'operato dei dotti e dei giurisperiti islamici, secondo una dinamica affatto dissimile a quanto accaduto nel mondo occidentale in seguito al lancio degli ‘avvocati robotici’ e dei ‘giudici artificiali’ – come discusso in precedenza.

Il passo successivo nel sempre più ampio utilizzo dell'IA in ambienti *cyber* islamici – e specificamente nel processo di *iftā'* – è stato rappresentato da un altro modello tecnologico, ossia il ragionamento basato su casi testuali (TCBR). Nell'intento di soddisfare le esigenze espresse dai credenti musulmani, venne elaborato un sistema intelligente di risposta alle domande (QA). Le richieste di *fatāwā* avanzate dagli utenti venivano quindi soddisfatte fornendo domande semanticamente più vicine a quelle a cui si era risposto in precedenza.⁹³ In questo caso, il *focus* s'incentrava nell'*istiftā'*, ossia sulle domande poste dai fedeli musulmani.

Più recentemente, è stato ideato un sistema di QA per il reperimento delle *fatāwā*. Esso combina un paradigma di ragionamento basato sui casi (*case-based reasoning*) con l'informatica calibrata sull'ontologia (*ontology-based computing*). Tale ‘sistema ontologico’ di risposta ai quesiti è stato sviluppato con l'obiettivo dichiarato di facilitare il Gran *Muftī* incaricato di emettere pareri legali formali per la Algerian Fatawa House.⁹⁴ Di là dalla sua intrinseca complessità, questo modello merita specifica attenzione poiché risulta emblematico nel mostrare come una risposta istituzionalizzata alla digitalizzazione possa essere attuata, anziché osteggiando il progresso tecnologico, promuovendo invece l'uso dell'IA da parte di giurisperiti islamici incardinati nelle strutture statuali, contribuendo così a promuovere il processo di burocratizzazione islamica.⁹⁵

Gli esempi sopra esposti evidenziano come le tecnologie digitali di ultima generazione possano favorire lo sviluppo di programmi *software* che supportino – e persino imitino – la *jurisconsultancy* dei dotti islamici. È tuttavia fondamentale che l'AI non esegua l'*iğtihād*⁹⁶: l'esperto di diritto islamico e musulmano può, in effetti, essere meramente supportato nell'esperimento delle proprie funzioni dottrinali e mai sostituito.⁹⁷ Un criterio analogo caratterizza le procedure ADR conformi alla *shari'ah*: l'IA può facilitare l'arbitrato (*tahkīm*) ma una macchina-arbitro (virtuale) non può legittimamente

⁹³ Secondo Elhalwany, Mohammed, Wassif e Hefny (2015).

⁹⁴ In base a quanto chiarito da Keltoum, Laboudi, Nouaouria e Zegour (2021: 980-992).

⁹⁵ Si vedano *supra* il paragrafo 3.2 e la nota 49.

⁹⁶ Letteralmente, la parola *iğtihād* significa ‘sforzo’. Quando si abbraccia la prospettiva del diritto islamico e musulmano, questo termine identifica l'uso del ragionamento (individuale, secondo alcuni; analogico, secondo altri) da parte di un esperto (il *muḥtahid*) nell'interpretazione dei principi fondamentali della legge islamica, al fine di formare un'opinione in un caso o per trovare una soluzione a una questione legale. Guardando ad un'accezione più ampia del termine – e in relazione al mondo musulmano sunnita – parte della dottrina, ha posto enfasi sul cosiddetto fenomeno della ‘chiusura della porta dell'interpretazione’ (ad esempio, come descritta da Schacht, 1995: 73-79); questa visione è tuttavia stata ampiamente criticata. Vedasi, tra gli altri, Watt (1974) e Hallaq (1984).

⁹⁷ In merito a questo aspetto cruciale, vedasi *inter alia* Bashir (2021).

sostituire un arbitro in carne e ossa.⁹⁸

Da quanto osservato sin qui, sembrerebbe potersi concludere che, nel modo musulmano, l'IA sia percepita come uno strumento a supporto dell'individuo nell'espletare le proprie attività quotidiane. Ciò nondimeno, la tecnologia può contribuire integrando – e mai sostituendo – il ruolo e il sapere dell'esperto di diritto islamico e musulmano. Nel futuro digitale prossimo e venturo, è pertanto essenziale che le nuove tecnologie lavorino in sinergia e collaborino in modo propositivo, sia con i giurisperiti islamici sia con i professionisti del diritto occidentale. In linea con il DDPR europeo (capitolo III) l'IA è, per l'appunto, tesa a divenire uno 'strumento per le persone'. Essa deve quindi essere utilizzata in modo etico e antropocentrico anche quando si abbracci una prospettiva conforme alla *shari'ah*.

6. L'*islām* europeo cibernetico

Nel processo di orientamento informatico e telematico dello spazio pubblico digitale, tre aree sono principalmente interessate dal 'cambio di paradigma digitale': si tratta della documentazione,⁹⁹ delle procedure,¹⁰⁰ e della pubblicità. Nel campo del diritto e della consulenza (legale e giuridica), l'ondata di trasformazione digitale investe procedimenti, decisioni e dati giudiziari in forma di disponibilità pubblica (*online*) di materiale rilevante,¹⁰¹ in aggiunta a meccanismi automatizzati di risoluzione (alternativa) delle controversie e a strumenti che supportano e/o forniscono *e-counselling* e decisioni predittive.

Le medesime aree sono interessate anche nel mondo del diritto islamico e musulmano, laddove una transizione cibernetica accelerata influisce su organismi e istituzioni, di fatto promuovendo una rapida espansione dell'assistenza offerta ai fedeli in forma digitale. Nel panorama europeo, emblematico risulta essere il caso del Consiglio europeo per la *fatwā* e la ricerca (CEFR). Autodefinitosi come "un organismo islamico indipendente e specializzato che comprende un gruppo di dotti e giurisperiti", il CEFR si fa carico "della pubblicazione di studi e pareri legali islamici in merito a questioni concernenti – direttamente o indirettamente – i musulmani in Europa"¹⁰². Il Consiglio risponde quindi a esigenze specifiche e puntuali, così come espresse dai musulmani europei, elaborando la cosiddetta "giurisprudenza islamica per le minoranze musulmane"¹⁰³ attraverso la produzione e la diffusione di "consigli religiosi contestualizzati"¹⁰⁴. Tra le attività proprie del Consiglio spicca l'*iftā*. Il CEFR emette *fatāwā* – in modo collettivo – finalizzate a soddisfare le esigenze dei musulmani europei, a risolvere

⁹⁸ Ad esempio, è stato suggerito che l'IA possa redigere dei lodi arbitrali quando un 'arbitro umano' fornisca le motivazioni a sostegno dello stesso. In questo senso, Hussain, Labanieh, Mahdzir, Sulaiman e Bawazir (2023: 95-122). Non sono ancora stati emessi pareri islamici sull'uso dell'ADR *online* come recentemente regolamentato dalla CEPEJ; si vedano *supra* il paragrafo 4 e la nota 69.

⁹⁹ Ad esempio, l'*electronic filing* e il *cloud storage*.

¹⁰⁰ Come la partecipazione da remoto e le videoconferenze telematiche.

¹⁰¹ Ad esempio, della giurisprudenza.

¹⁰² Si vedano rispettivamente gli articoli 1(1) e 6(1) del Regolamento interno del CEFR, disponibile online in lingua araba all'indirizzo (05.06.2024) <https://www.e-cf.org/اللائحة%20الداخلية/>.

¹⁰³ Questo fa parte del cosiddetto *fiqh al-aqalliyyāt*, cioè la giurisprudenza per le minoranze. Si vedano *inter alia*, Hassan (2013), Shavit (2015) e Zahalka (2017).

¹⁰⁴ Secondo il vocabolario utilizzato da Caeiro (2011a-b), Alexandre e Gräf (2014).

questioni specifiche e a facilitare l'interazione degli stessi con le società europee alla luce della *shari'ah*¹⁰⁵. Operando in una “nuova giurisdizione locale” e assumendo un “sapore distintamente europeo”,¹⁰⁶ il Consiglio aspira all'integrazione dei fedeli musulmani nelle società d'Europa, proteggendo al contempo le identità e le specificità musulmane. I *responsa* emessi dal CEFR sono in effetti indicativi dei due obiettivi principali di questo organismo, ossia: facilitazione e proselitismo.¹⁰⁷

Trattandosi della principale istituzione indipendente con sede in Europa occidentale¹⁰⁸, e che fornisce consulenza autorevole in merito a questioni sciaraitiche,¹⁰⁹ è opportuno esaminare il processo di costante ampliamento dell'offerta digitale intrapreso dal Consiglio. Se nei dieci anni passati si è palesato un utilizzo esteso dei canali di comunicazione e delle piattaforme *social media*, negli ultimi tempi la transizione virtuale del CEFR si è intensificata non solo con lo sviluppo di applicazioni mobili, ma anche con la digitalizzazione di fonti e risorse, in forma sia scritta, sia verbale. La pandemia ha ulteriormente accelerato il ricorso a nuove TIC: optando per sessioni ibride e conferenze telematiche, il Consiglio ha al contempo stimolato connessioni transnazionali e facilitato discorsi globali sul *web*. Proprio per questo motivo, le modalità secondo le quali il CEFR si è inserito negli ambienti *cyber* islamici e ha gradualmente iniziato a padroneggiare nuove tecnologie digitali, meritano di essere esplorate prestando particolare attenzione al ruolo di mediazione – tra i credenti musulmani e le istituzioni europee – svolto da questo organismo.

6.1 Spazio pubblico digitale

La presenza del CEFR nello spazio pubblico digitale dipende principalmente da *online media* nonché da canali e piattaforme di comunicazione.¹¹⁰ Il principale canale di comunicazione in rete del Consiglio è il proprio sito *web*¹¹¹; la presenza digitale del CEFR è tuttavia divenuta gradualmente e costantemente più prominente,¹¹² allineandosi con lo sviluppo tecnologico auspicato e promosso a livello europeo.

¹⁰⁵ Art. 4(2), CEFR Statutory Foundation; disponibile all'indirizzo <https://www.e-cf.org/الأساسي-النظام/> (05.06.2024).

¹⁰⁶ Come chiarito rispettivamente da Larsen (2011) e Khan (2013).

¹⁰⁷ Per ulteriori dettagli, vedasi *inter alia* Shavit e Zahalka (2014).

¹⁰⁸ Karman (2011: 655-693) infatti descrive il CEFR come “uno dei più rinomati” e l'unico consiglio *fiqh* ‘sovranaazionale’ in Europa.

¹⁰⁹ Potremmo anche definirlo come *Islamic jurisconsultancy*.

¹¹⁰ Secondo i siti web del CEFR, il Consiglio europeo per la Fatwa e la ricerca attualmente divulga informazioni tramite Facebook, X (già Twitter), YouTube, Instagram.

¹¹¹ Il sito *web* riporta dettagli su questo organismo islamico (ad esempio, l'elenco dei membri, la fondazione statutaria, i regolamenti interni) e diverse fonti, tra cui le dichiarazioni finali delle sessioni del Consiglio; tuttavia, la versione inglese del sito web del CEFR non è ricca e aggiornata come quella in lingua araba (<https://www.e-cf.org/en/>; <https://www.e-cf.org/>; 05.06.2024).

¹¹² A titolo esemplificativo, la pagina Facebook del CEFR venne creata nel giugno 2013 e conta oltre 85.000 *follower* (www.fb.com/ecforg; https://www.facebook.com/ecforg/?ref=page_internal; 16.06.2024). Nell'agosto 2016, il CEFR si iscrisse a Twitter (<https://twitter.com/ecforg>; 23.04.2023), dove contava 410 *follower*. Un anno più tardi venne creato il canale YouTube (<https://www.youtube.com/@ecforg/featured>; 16.06.2024), con 548 iscritti e 55 video. Come ulteriormente confermato dalla pagina di riferimento per i *social media* del CEFR (accesso in data 23.04.2023), questa è poi collegata alle piattaforme di comunicazione sopra elencate oltre a Telegram (<https://t.me/ecforg>), Linktree (<https://linktr.ee/ecf>), GooglePlay (<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.ecfapp.eurofatwa>); Apple Store (<https://apps.apple.com/us/app/euro-fatwa-app/id1459535227>); Apple Podcasts (<https://podcasts.apple.com/tr/podcast/المجلس-الأوروبي-للافتاء-والبحوث/id1642345118>); Google Podcasts

Gli obiettivi digitali dell'Agenda 2030, combinati con la pandemia di Coronavirus, hanno quindi incentivato un uso più esteso delle TIC a livello istituzionale. Le attività del Consiglio sono state in effetti fortemente influenzate, e infine trasformate, dall'emergenza sanitaria. Nel rispondere prontamente alle richieste dei musulmani europei durante la crisi sanitaria mondiale e facendo seguito alla definizione pandemica del Covid-19 da parte dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, il CEFR iniziò a tenere – per la prima volta dalla propria costituzione – riunioni a distanza, beneficiando della tecnologia di rete.¹¹³ Nel marzo 2020, la XXX Sessione del Consiglio venne “convocata eccezionalmente tramite la tecnologia di comunicazione Zoom”; un mese più tardi, il Consiglio tenne una sessione telematica supplementare. Nel dicembre 2021, la XXXII Sessione fu convocata in modo analogo, facendo affidamento alle tecnologie di rete che permisero la partecipazione da remoto dei giurisperiti. Fu quindi necessario attendere il 2022 affinché la XXXIII Sessione potesse essere convocata, nel mese di giugno, in Turchia “alla presenza della maggioranza dei suoi membri”¹¹⁴, analogamente a quanto accaduto con la XXXIV Sessione.¹¹⁵

Nel frattempo, tuttavia, il formato di riunioni plenarie da remoto mediante collegamenti telematici è stato ampiamente sdoganato dalle autorità religiose nel mondo musulmano. A titolo illustrativo, si può pensare alla “Conferenza internazionale sui tempi”, che presto approvò riunioni digitalizzate o in formato ibrido: la ‘partecipazione *online*’ di alcuni leader religiosi e dotti islamici venne in effetti autorizzata trovando giustificazione nelle restrizioni pandemiche¹¹⁶.

Ad oggi, videoconferenze in modalità telematica e partecipazione da remoto sono parte integrante delle procedure digitali adottate dal CEFR e da altri organismi islamici, in modo non dissimile dal percorso seguito da attività commerciali e sistemi di giudiziari su scala mondiale¹¹⁷. Riducendo gli spostamenti internazionali e domestici, e al contempo incoraggiando gli incontri *online*, i giurisperiti islamici si allineano così al principio europeo di sostenibilità, che mira a una transizione verde e a un impatto ambientale negativo minimo (capitolo VI, DDRP). Questa virata verso un utilizzo diffuso di vari supporti informatici e tecnologici ha inoltre sollecitato varie autorità musulmane e organismi islamici a promuovere una più ampia partecipazione, assicurando così maggiori solidarietà, inclusione e cooperazione.¹¹⁸ Si tratta di obiettivi che indubbiamente riecheggiano i principi e gli standard della

(<https://podcasts.google.com/feed/aHR0cHM6Ly9hbmNob3IuZm0vcy9hZWl5ZjUyNC9wb2RjYXN0L3Jzcw>) Spotify (<https://open.spotify.com/show/1dpaDbJqbQr7SFsUqWuKX0>) e Soundcloud (<https://soundcloud.com/ecforg>).

¹¹³ Per ulteriori dettagli in merito alle risposte fornite e alle misure sviluppate specificamente dal CEFR durante l'emergenza Coronavirus, vedasi lo studio di Sona (2021: 191-208) che riporta anche l'esito delle sessioni XXX-XXXII del Consiglio. Vedasi *supra* anche la nota 24.

¹¹⁴ La sessione, intitolata "Testamento e successione tra Sharia e leggi europee", si tenne a Istanbul in data 11-14.06.2022 (12-15 *Dhū l-Qa'da* 1443); il Segretario generale del CEFR esprime la propria gratitudine ai membri del Consiglio per aver affrontato le difficoltà del viaggio.

¹¹⁵ La sessione, intitolata "Il Consiglio europeo per la *fatwā* e la ricerca e il suo approccio al rooting e al downloading", si tenne a Istanbul in data 11-15.11.2023 (27 *Rabī al-ākhir-1 Jumādā al-'awwal'* 1445).

¹¹⁶ Talvolta chiamato "Congresso internazionale dei tempi (di preghiera)", si tenne a Istanbul in data 26-27.09.2021 (19-20 *Şafar* 1433), organizzato dalla Presidenza degli Affari religiosi della Turchia in collaborazione con il CEFR (<http://awqatsalah.com/sub/2/about-us>; 05.06.2024). Cf. la nota 119.

¹¹⁷ Sulla necessità di accelerare la digitalizzazione della gestione delle cause, dell'accesso alla giustizia e delle comunicazioni audio-video, si vedano *inter alia*, Fabri (2021), Sourdin e Zeleznikow (2020), Bannon e Keith (2020), Puddister e Small (2020).

¹¹⁸ Optando per il modello di conferenze telematiche, ad esempio, il CEFR riuscì a raggiungere un pubblico più ampio così fornendo indicazioni conformi alla *sharī'ah* durante l'emergenza pandemica.

‘bussola politica’ europea per la transizione digitale.

Un ulteriore importante aspetto merita di essere rimarcato. I messaggi divulgati sul *web* da parte dei giurisperiti islamici, in aggiunta alle consulenze in formato digitale, favoriscono una collaborazione sinergica tra organismi musulmani e autorità statuali nazionali. Questa opportunità sembrerebbe favorire nuove possibilità e modalità di coesistenza tra fedeli musulmani e paesi occidentali all’interno e al di là dei confini nazionali.

Tornando al periodo della crisi sanitaria, ad esempio, il CEFR ricorse ampiamente all’*e-counselling* nel tentativo di coordinare i musulmani in tutto il mondo nel rispettare i principi sciaraitici alla luce delle linee guida dell’OMS. In linea con l’idea di una *cyber Ummah* globale, venne quindi espresso un impegno musulmano onnicomprensivo, concernente sia la cooperazione su larga scala, sia una maggiore coesione sociale.

Una migliore coesione all’interno della *Ummah* digitale globale è stata promossa anche dalla Conferenza internazionale sui tempi,¹¹⁹ non ultimo con lancio di un’applicazione mobile chiamata *Awqat Salah*.¹²⁰ Nel 2023, entro l’inizio del mese di *ramadān*,¹²¹ una “nuova applicazione mobile per gli orari di preghiera in tutte le città del mondo” divenne in effetti disponibile; peraltro, la stessa venne presentata dal CEFR come parte del “nuovo progetto di unificazione degli orari di preghiera”¹²². Progettata e sviluppata da Vakif Global, *Awqat Salat* “include gli orari di preghiera di circa 9.000 località in tutto il mondo”, rendendoli visualizzabili giornalmente, settimanalmente, mensilmente e annualmente.¹²³ Questa applicazione *software* è progettata per funzionare su dispositivi mobili – come telefoni e *tablet* – ed è collegata a un sito *web* omonimo¹²⁴. Il sito *web* di *Awqat Salah* è disponibile in

¹¹⁹ Gli inizi di questo ambizioso progetto risalgono al luglio 2003, quando fu costituito un comitato con l’obiettivo di preparare uno studio comparativo giurisprudenziale e matematico da presentare all’XI Sessione del CEFR tenutasi a Stoccolma (Dichiarazione del Segretario generale del CEFR (23.04.2023; <https://www.e-cf.org/blog/2021/10/09/بيان-الامانة العامة للمجلس بشأن الموت>)). Nel marzo 2016, a seguito di un simposio scientifico intitolato “Metodi di determinazione dei tempi di preghiera in Germania e proposte di armonizzazione dei metodi di calcolo” e organizzato dal Comitato Fatwa in Germania, la responsabilità di questo lavoro è passata alla Presidenza degli Affari religiosi della Turchia in collaborazione con l’ECF. La dichiarazione finale della Conferenza mondiale sui tempi è disponibile sia sul sito web di *Awqat Salah* (23.04.2023; <http://awqatsalah.com/sub/17/final-declarations>), sia su quello del CEFR (23.04.2023; <https://www.e-cf.org/blog/2021/10/09/البيان الختامي للمؤتمر العالمي للموا>); la pagina web intitolata “Chi siamo” sul sito di *Awqat Salah* tuttavia riporta dettagli leggermente diversi (23.04.2023; <http://awqatsalah.com/sub/2/about-us>).

¹²⁰ Entrambe le versioni disponibili su Google Play e Apple App Store sono state rilasciate nel gennaio 2023; la prima è stata aggiornata il 23.03.2023 (<https://play.google.com/store/apps/details?id=io.vg.awqatsalah>; 05.06.2024), la seconda il 06.05.2023 (<https://apps.apple.com/us/app/awqat-salah/id1667083326>; 05.06.2024). Ad oggi, Google Play indica più di 5.000 *download* della App.

¹²¹ Ossia dal 23.03.2023 al 21.04.2023. *Ramadān* è il nome del nono mese del calendario musulmano, considerato un mese santo islamico dedicato al culto, alla preghiera e al digiuno. Cf. Plessner (2012).

¹²² Vedasi il video rilasciato da Khaled Hanafy in qualità di segretario aggiunto del CEFR (<https://www.youtube.com/watch?v=C9ZpKLIzxFQ>; 05.06.2024). A seguito di consultazioni con numerose parti interessate – trattasi di giuristi, astronomi, figure religiose e funzionari dei centri islamici in Europa – venne istituito un Comitato scientifico. Nell’ambito dei principi stabiliti in una riunione tenutasi a Strasburgo nel 2019, venne concordato un ‘progetto di calendario’; gli orari di preghiera pubblicati sul sito *web* sono poi stati fissati seguendo proprio questo calendario (<http://awqatsalah.com/sub/2/about-us>; 05.06.2024).

¹²³ Sul sito *web* è possibile scaricare gli orari di preghiera in formato PDF o Excel (<https://vakifglobal.com/>; 05.06.2024).

¹²⁴ Cf. <http://awqatsalah.com> (05.06.2024). Nel 2021, la Conferenza deliberò la creazione di una pagina *web* e di sviluppare un’applicazione gratuita per i telefoni cellulari (cf. le raccomandazioni 4 e 5 alla nota 113). La Conferenza ha inoltre istituito un sottocomitato di giuristi e astronomi con l’obiettivo di “seguire l’attuazione del programma, preparare e pubblicare gli

tre lingue – turco, inglese e arabo – e riporta gli orari di preghiera calcolati in base alle direttive del Congresso internazionale sui tempi di preghiera¹²⁵. Progettata ed elaborata prestando attenzione a “richieste individuali e istituzionali”, questa *App* si pone – quali obiettivi principe – l’eliminazione delle diatribe emergenti soprattutto in “alte latitudini” e lo sviluppo di una tanto auspicata “pratica comune” in merito orari di preghiera.¹²⁶ Leader religiosi e centri islamici europei sono quindi stati caldamente invitati a evitare orari di preghiera multipli: questa divisione non rifletterebbe, infatti, “l’immagine civilizzata dell’*islām*”. Anche tramite l’utilizzo di queste nuove tecnologie digitali, ai musulmani è fatta richiesta di coesione e convergenza,¹²⁷ in modo che si presentino come interlocutore unitario negli scambi con le istituzioni europee e i governi nazionali.

Gli ideali di coesione e unità tra i musulmani europei si possono evincere con chiarezza dal sito *web* e dall’applicazione mobile di *Awqat Salat*. L’uniformazione degli orari di preghiera e digiuno, unita a una migliore collaborazione e a un coordinamento profondo tra i musulmani, può pertanto essere letta come un passo significativo verso la creazione di una rappresentativa *Ummah* globale o, quantomeno, europea. In quanto tale, questa comunità musulmana virtualmente guidata – che si estende oltre i confini nazionali – incarna una potenziale sfida soprattutto per le forme pluralizzate su base domestica dell’*islām* europeo, la cui formulazione venne originariamente facilitata dai diversi modelli seguiti nei vari stati nazionali europei.¹²⁸

L’ultimo passo verso questa dimensione transnazionale e digitale della *Ummah* può essere identificato nell’indagine recentemente lanciata dal CEFR.¹²⁹ Introdotto da un annuncio pubblicato in lingua araba e inglese sui *social media* del Consiglio, il CEFR ha pubblicato un “questionario speciale per preparare un seminario islamico (*ad hoc*) concernete le questioni pertinenti ai nuovi musulmani in Europa”¹³⁰. I giurisperiti intendono quindi identificare e offrire risposte puntuali alle sfide fronteggiate dai ‘nuovi musulmani’ – ossia i fedeli che hanno (recentemente) abbracciato l’*islām* – prestando particolare attenzione alle ‘caratteristiche specifiche del contesto’. Seppur tramite l’individuazione di prerogative contestuali e nazionali, scopo del CEFR è un proselitismo digitale teso a offrire linee guida islamiche onnicomprensive. Ricorrendo ampiamente alle TIC, esso punta a facilitare la partecipazione nello spazio pubblico digitale, promuovendo in via parallela gli stessi i principi di inclusione e connettività sostenuti dall’Europa (capitoli II e IV, DDRP).

orari di preghiera”, rimanendo inoltre “in costante contatto con i centri e le istituzioni islamiche in Europa per quanto riguarda l’attuazione del programma in vari Paesi e città” (cf. la raccomandazione 2, alla nota 113).

¹²⁵ Vedasi <http://awqatsalah.com/sub/2/about-us> (05.06.2024).

¹²⁶ Vedasi le note 116 e 119.

¹²⁷ Ad esempio, vedasi la raccomandazione 8, alla nota 113.

¹²⁸ Per un’introduzione degli aspetti salienti, vedasi *inter alia* Nielsen (2004); in aggiunta alle seguenti opere collettanee Ferrari e Bradney (2003), Maréchal, Allievi, Dassetto e Nielsen (2003), Potz e Wieshaider (2004); Račius, Müssig, Akgönlü, Alibašić e Nielsen (2009-2023).

¹²⁹ Si veda ad esempio l’annuncio datato 10.02.2024 apparso sulla pagina Facebook del CEFR (<https://www.facebook.com/ecforg>; 05.06.2024).

¹³⁰ In effetti, l’obiettivo è quello di raccogliere un certo numero di questionari (disponibili in arabo e in inglese all’indirizzo https://docs.google.com/forms/d/1oNxXl5dU_sBzeMaVyou7u5r9Nam9ehnZ1OnLvRyuRu8/viewform?pli=1epli=1eedit_requested=true#response=ACYDBNigvH9F5tn0eH3nB_z8IG5hdBP7SOaDsMFhcjnClGhxEp5YVxHlVbX4lJekZ-bWGU; 05.06.2024) per combinare sistematicamente la comprensione del contesto con l’emissione di giurisprudenza. Sui credenti musulmani, cf. la nota 2.

6.2 Lingua araba e giusconsulenza virtuale

Adottando la terminologia proposta in precedenza,¹³¹ la digitalizzazione messa in atto dal CEFR concerne non solo l'ambito della 'fedè', ma anche quello della *fatwā*, corroborando così l'accresciuta alfabetizzazione digitale dei giurisperiti e l'attitudine tecnologica del Consiglio.

In merito alle fonti scritte disponibili in rete, il sito del CEFR offre una sezione per le risoluzioni (*qarārāt al-majlis*)¹³² e una per le *fatāwā*, catalogate secondo argomenti e sottocategorie.¹³³ Una sezione – intitolata “biblioteca” – presenta un vasto numero di risorse elettroniche, suddivise in tre sottosezioni rispettivamente denominate “libri”¹³⁴, “riviste scientifiche”,¹³⁵ e “musulmani in Occidente”¹³⁶. Una sezione intitolata “ricerca” fornisce poi alcuni saggi in aggiunta ad alcune presentazioni tenute durante le riunioni del Consiglio.¹³⁷ Di recente, è aumentata anche l'offerta di video, foto e audio.¹³⁸

Nel campo della documentazione e della pubblicità digitale, tra le ultime iniziative intraprese dal Consiglio europeo per la *fatwā* e la ricerca, vanno citati i *podcast*. Dall'agosto 2022, alcune decisioni e pareri legali formali emessi dal Consiglio sono infatti disponibili in formato digitale per il *download* su Internet. È possibile accedervi tramite la pagina *web* del CEFR oppure utilizzando Apple Podcast, Google Podcast, Spotify e Soundcloud.¹³⁹ Il numero di file-audio caricati è in rapido aumento.¹⁴⁰ I *podcast* sono disponibili in lingua araba e gli argomenti trattati comprendono questioni interreligiose,¹⁴¹ finanziarie,¹⁴² familiari,¹⁴³ bioetica,¹⁴⁴ e pratiche religiose¹⁴⁵.

Esaminando le summenzionate risorse elettroniche emerge che – nel processo di documentazione informatica e di diffusione digitale delle risorse del CEFR via Internet – l'arabo classico è gradualmente

¹³¹ Vedasi *supra* il paragrafo 3.

¹³² Accesso in data 23.04.2023, <https://www.e-cf.org/blog/category/قرارات-المجلس/>.

¹³³ Ad esempio, galateo ed etica; culto; transazioni; giurisprudenza familiare; *fiqh* delle emergenze, detta anche "giurisprudenza delle calamità" – ad esempio, le *fatāwā* relative ai periodi di pandemia. Vedasi (23.04.2023) <https://www.e-cf.org/blog/category/فتاوى-فقه-النوازل-فقه-النوازل/>.

¹³⁴ Ad esempio, in questa sottosezione è possibile accedere al libro che riporta tutte le decisioni e le *fatāwā* del CEFR pubblicate dal 1997 al 2018 (XXVIII Sessione).

¹³⁵ A titolo illustrativo, la rivista scientifica del CEFR è stata digitalizzata e resa disponibile online fino al numero 24.

¹³⁶ In queste sottosezioni alcuni saggi affrontano questioni rilevanti per i musulmani che vivono in contesti minoritari in occidente (05.06.2024; <https://www.e-cf.org/blog/category/المسلمون-في-الغرب/>).

¹³⁷ Trattasi del seguente link (23.04.2023) <https://www.e-cf.org/blog/category/البحوث/>.

¹³⁸ Nella versione araba del sito *web* del CEFR, ad esempio, è possibile accedere a video e immagini delle sessioni del Consiglio attraverso la sezione "media" (23.04.2023; <https://www.e-cf.org/blog/category/الاليومات/>).

¹³⁹ Si vedano rispettivamente (23.04.2023): <https://www.e-cf.org/بودكاست/>; <https://www.e-cf.org/blog/album/podcast/>; <https://apple.co/3D0rLTq>; <https://bit.ly/3Qjs1zL>; <https://spoti.fi/3BdzzzG>; e <https://soundcloud.com/ecforg>.

¹⁴⁰ Ad esempio, dal 08.08.2022 al 07.04.2024, si contano 55 documenti su <https://www.e-cf.org/بودكاست/> e su <https://podcasts.apple.com/tr/podcast/المجلس-الأوروبي-للافتاء-والبحوث/id1642345118> (entrambi 05.06.2024).

¹⁴¹ Trattasi di dialogo interreligioso; sepolture e funerali di parenti e affini non musulmani; festività non musulmane.

¹⁴² A titolo illustrativo, l'acquisto di abitazioni tramite un “prestito bancario usurario”.

¹⁴³ Come ad esempio, l'uguaglianza tra i coniugi nel rapporto matrimoniale; le donne che contraggono matrimonio in assenza di un tutore legale; le donne che si coniugano con un uomo con cui hanno commesso adulterio; alcune dibattute questioni concernenti lo scioglimento del vincolo matrimoniale, come la possibilità per le donne di divorziare, la prevenzione del divorzio, la violenza domestica, il mantenimento e gli alimenti.

¹⁴⁴ I dibattuti temi affrontati riguardano anche il trapianto di organi.

¹⁴⁵ Ad esempio, è stato sostenuto che, in alcuni paesi, la preghiera del tramonto (*ṣalāt al-maḡrib*) possa essere combinata con altre preghiere; in altre, si è esaminata la raccolta e la distribuzione della *zakāh* (cioè il contributo caritatevole obbligatorio) da parte delle organizzazioni caritatevoli.

divenuto la lingua favorita (e talvolta l'unica) del materiale reso disponibile in rete. Da ciò si desume che il pubblico cui si rivolge il Consiglio oggi varca i confini europei per includere i membri della *Ummah* globale.

In aggiunta a rivendicazioni universalistiche, un'ulteriore implicazione legata alla questione linguistica del materiale diffuso in rete merita puntuale attenzione. Un uso più ampio dell'arabo nel *world-wide-web* può infatti promuovere lo sviluppo dell'intelligenza artificiale che si basa sulla lingua araba. Esperti in campo digitale hanno sottolineato che il calcolo e l'elaborazione del linguaggio naturale (NLP) in arabo mostra un ritardo di almeno un decennio rispetto alla lingua inglese¹⁴⁶. Di conseguenza, divulgando su diverse piattaforme *web* e *social media* molto materiale in lingua araba, questo organismo islamico europeo di fatto favorisce la digitalizzazione e lo sviluppo di nuove tecnologie, tra le quali l'IA e la robotica.

Nel tentativo di soddisfare le esigenze del pubblico musulmano più giovane e caratterizzato da attitudini *high-tech*, in anni recenti il CEFR ha iniziato a offrire applicazioni mobili: tra queste spiccano *Awqat Salat* (come chiarito nel paragrafo precedente) e *Euro Fatwa App*. Quest'ultima – lanciata nell'aprile 2019 – è disponibile gratuitamente e riguarda specificamente il processo di *jurisconsultancy*.¹⁴⁷ Presentata come “una guida al *fiqh* semplificata e concisa”, la App dichiara di includere tutte le *fatāwā* e le risoluzioni ad oggi emesse dalla Consiglio sin dal 1997.¹⁴⁸ Nonostante sostenga di comprendere “l'intera biblioteca giurisprudenziale del CEFR” e di includere in modo esaustivo “le questioni religiose più importanti per i musulmani europei”, questa App venne commercializzata come un'applicazione idonea ad adattarsi a diversi livelli di alfabetizzazione tecnologica dell'utente, fornendo “classificazione ed etichettatura semplici e chiare” degli argomenti chiave, insieme a possibilità di ricerca rapida “che offre i risultati ordinati in base alla rilevanza”¹⁴⁹. Come può osservarsi, specifica attenzione è quindi stata nuovamente prestata al principio di inclusività (in sintonia con il GDPR europeo) anche nell'elaborazione di questa applicazione mobile.

Per quanto riguarda le competenze linguistiche degli utenti, è da osservare che l'applicazione *software* *Euro Fatwa* venne originariamente progettata per dispositivi mobili che supportano le lingue araba e inglese, con l'intenzione di espandere l'offerta alle lingue francese, tedesca, italiana, portoghese e turca.¹⁵⁰ In un futuro prossimo, questo dovrebbe compensare il fatto che una selezione più ricca di pareri legali islamici è attualmente disponibile esclusivamente nella versione in lingua araba del sito *web* del Consiglio.¹⁵¹ Un'offerta linguistica più completa si tradurrà inoltre nell'accessibilità per un pubblico più vasto, incrementando così la rappresentatività dei fedeli musulmani in rete. In effetti, la questione della rappresentatività è piuttosto spinosa: i dati generati attraverso Internet (come i dati analitici) possono portare a rappresentazioni incomplete, in particolare se basate sull'accesso della

¹⁴⁶ In base a quanto chiarito dallo studio avanzato da Bashir, Azmi, Nawaz, Zaghouni, Diab, Al-Fuqaha e Qadir (2023).

¹⁴⁷ La versione disponibile sull'App Store fu aggiornata l'ultima volta nel maggio 2019; le nuove *fatāwā* dovrebbero comparire automaticamente “senza la necessità di aggiornare l'App”. La versione di Google Play venne aggiornata l'ultima volta a giugno 2020 (<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.ecfapp.eurofatwa> ; 23.04.2023), indicava oltre 5.000 *download*, ma sembra non essere disponibile a giugno 2024.

¹⁴⁸ Cioè dal 1417 AH.

¹⁴⁹ Vedere <https://apps.apple.com/us/app/euro-fatwa-app/id1459535227?platform=iphone> (05.06.2024). Cf. la nota 112.

¹⁵⁰ Ad oggi, le versioni portoghese e spagnola sono descritte come disponibili nell'App Store (cf. le note 147 e 149).

¹⁵¹ Cf. la nota 113 e (accesso in data 05.06.2024) <https://www.e-cf.org/blog/category/الفتاوى/>.

popolazione, il che potrebbe portare a discriminazioni nel caso in alcuni gruppi minoritari non siano adeguatamente rappresentati.¹⁵²

Sviluppata dal CEFR, l'App Euro Fatwa ha due funzioni principali. In linea con gli obiettivi e le finalità del Consiglio, è stata progettata per consentire ai musulmani europei "di aderire alle norme e alle consuetudini dell'*islām*" e "di adempiere ai loro doveri di cittadini musulmani". Come tale, questa applicazione mobile mira a promuovere l'adesione a normatività islamiche e musulmane, favorendo al contempo l'autodeterminazione individuale dei fedeli musulmani che vivono in contesti minoritari europei. Il *software* intende inoltre promuovere la comunicazione e l'interazione tra i musulmani e gli organismi islamici. Tra le caratteristiche dell'Euro Fatwa App, il CEFR cita infatti "la possibilità di condividere la *fatwā* attraverso vari *social media* e applicazioni", e aspira a consentire, in un recente futuro, "l'invio di nuove domande al Consiglio attraverso l'App per ricevere risposte dedicate".

Sebbene promuova pubblicità, partecipazione e inclusività – in linea con gli obiettivi della trasformazione digitale europea – è tuttavia da segnalare che la compatibilità di questa applicazione *software* con i valori e i principi giuridici europei venne messa in dubbio sin dall'alba del suo lancio.¹⁵³ In realtà, le criticità sollevate vennero infine respinte, erano infatti state collocate nella cornice del dibattito relativo a potenziali *hate speech* a causa di alcuni contenuti resi disponibili in rete da questa App.¹⁵⁴

7. Riflessioni conclusive

La declinazione quotidiana del rapido processo di digitalizzazione palesa alcune ineluttabili dicotomie. In parallelo ai molteplici profili di criticità legati al processo di transizione all'era digitale, affiorano atteggiamenti e tensioni contrapposte, come evidenziate dal presente saggio. Accelerazione e ambivalenza, da un lato, mediatizzazione e mercificazione, dall'altro, caratterizzano le risposte fornite, non solo dai sistemi giuridici statuali, ma anche dai giurisperiti islamici e dai fedeli musulmani.

Analogamente a quanto evidenziato ben due decenni fa, comunicazioni informatizzate e mediatizzate promuovono un senso di comunanza che trascende i confini nazionali. In tal senso, un parallelismo può pertanto essere tracciato con il concetto di *Ummah*, o meglio, di comunità musulmana globale nel ciberspazio¹⁵⁵. Internet e il *web* hanno tuttavia spalancato le porte a nuovi spazi interpretativi, che possono dar luogo a prodotti culturali ibridi potenzialmente forieri di una

¹⁵² Di conseguenza, è stato auspicato il ricorso ad un algoritmo interculturale; vedasi *inter alia*, Valenzi (2020: 353-365).

¹⁵³ A titolo illustrativo, un'interrogazione (E-002840/2019) presentata al Parlamento europeo in data 18.09.2019 poneva la seguente questione: se l'App diffondesse materiale "dichiaratamente contrario ai valori e ai principi giuridici europei" (https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2019-002840_EN.html#def1; 05.06.2024).

¹⁵⁴ Si veda la decisione quadro 2008/913/GAI del Consiglio del 28.11.2008, in *GU L* 328 del 06.12.2008, 55-58; e la direttiva (UE) 2022/2555 del Parlamento europeo e del Consiglio del 14.12.2022 relativa a misure per un livello comune elevato di *cyber*-sicurezza nell'Unione, recante modifica del regolamento (UE) 910/2014 e della direttiva (UE) 2018/1972 e che abroga la direttiva (UE) 2016/1148, in *GU L* 333 del 27.12.2022, 80-152. Per uno studio dottrinale, si vedano, tra gli altri, Santoro e Gravino (2020). È bene prestare attenzione anche al recente "Digital Services Act", Regolamento (UE) 2022/2065 del Parlamento europeo e del Consiglio del 19/10/2022 relativo a un mercato unico dei servizi digitali e che modifica la direttiva 2000/31/CE (regolamento sui servizi digitali), in *GU L* 277 del 27.10.2022, 1-102.

¹⁵⁵ Come chiarito da Bunt (2000).

pluralizzazione degli *islām*¹⁵⁶: possibilità da cui scaturisce la ricerca di ‘custodi’ dell'autorità religiosa e della conoscenza legittime.

A dire il vero, dinamiche polarizzate affini caratterizzano anche il mondo contemporaneo. Se gli ambienti islamici cibernetici facilitano la diffusione di linee guida conformi alla *sharīʿah* a un pubblico sempre più ampio, le fonti islamiche digitalizzate possono tuttavia essere manipolate e insegnamenti tradizionali possono essere fraintesi. Da un lato, le TIC possono dare voce a posizioni emarginate e conferire visibilità a vari attori sociali musulmani – inclusi quanti si muovono più nell’ombra, come le donne o le comunità diasporiche. Dall’altro, l’idea di autorità islamica può essere contestata nel momento stesso in cui si mette in dubbio l’affidabilità delle consulenze virtuali e l’accuratezza delle fonti islamiche elettronicamente disponibili. La spinta verso una maggiore mediatizzazione può quindi portare alla mercificazione. Il processo di commercializzazione del materiale sciaraitico disponibile in rete, combinato con il processo di *halālizzazione*, può inoltre sottendere il fenomeno denominato *fatwā shopping* che, a sua volta, dà origine al cosiddetto “*islām fai-da-te*”.

In ogni caso, è bene sottolineare che la costante necessità di conciliare l’inarrestabile progresso tecnologico con ‘standard essenziali’ non caratterizza solo le autorità musulmane e i giurisperiti islamici ma è condivisa anche da organismi internazionali ed europei. Gli ordinamenti giuridici statuali, analogamente alle confessioni religiose si confrontano costantemente con la tecnologia, l’etica e la giustizia, e ciò accade con particolare frequenza sull’onda della contemporanea spinta verso una digitalizzazione sempre più capillare. Affiorano così atteggiamenti affini. Il dibattito in merito all’utilizzo della robotica e dell’IA relativamente ai meccanismi (extra) giudiziari di risoluzione delle controversie fornisce un’illustrazione delle dinamiche sottese, che si rivelano essere, anche in questo caso, piuttosto simili.

Nel riconoscere l’importanza crescente dell’IA nelle società moderne – oltre ai benefici attesi in ordine all’efficienza e alla qualità dell’erogazione della giustizia e delle consulenze legali e giuridiche – la CEPEJ adottò formalmente cinque principi fondamentali riguardanti, in particolare, i diritti fondamentali, la non discriminazione, la qualità e la sicurezza, la trasparenza, l’imparzialità e l’equità, e il ‘controllo’ degli utenti informati.¹⁵⁷ Questo approccio appare in sintonia con il limite posto dai dotti islamici all’utilizzo della robotica e al ricorso all’IA: il bene pubblico e il benessere della società devono infatti esserne i fini ultimi. È stato pertanto raccomandato che queste tecnologie “lavorino in tandem” con i giurisperiti islamici supportando i processi di *iftāʾ*, *iğtihād* o *tabkīm*, in modo non dissimile da come gli avvocati robotici e i meccanismi giudiziari di IA dovrebbero supportare i professionisti del diritto negli ambienti forensi occidentali.

Delineando margini di sviluppo e di utilizzo effettivo della robotica e dell’IA, e non perdendo di vista il fine ultimo antropocentrico, si può quindi affermare che i fedeli musulmani – analogamente ad altri gruppi religiosi – possono trovare nell’IA un supporto e un incentivo efficaci per poter collaborare con governi nazionali e organizzazioni internazionali in vista dell’elaborazione di standard etici condivisi.¹⁵⁸ E, in questo scenario, la digitalizzazione potrebbe essere gestita utilizzando il linguaggio

¹⁵⁶ Secondo il lessico adottato da Giunchi (2015).

¹⁵⁷ CEPEJ (2018). Vedasi *supra* il paragrafo 4.

¹⁵⁸ Si può qui citare l’iniziativa *Call for an AI ethics*, che è stata firmata il 28.02.2020 dalla Pontificia Accademia per la Vita, Microsoft, IBM, FAO e il Ministero italiano dell’Innovazione; <https://www.romecall.org> (05.06.2024). Per un commento, cf. Annicchino (2020) e Mobilio (2023). Più recentemente, vedasi l’intervento del Pontefice in occasione del G7, riportato

algor-etico, così convertendo valori etici e morali nel lessico computabile delle macchine.¹⁵⁹

In realtà, come ho tentato di far emergere in questo testo, la serie di standard incardinati nella Dichiarazione sui diritti e i principi digitali (DDPR) – come la centralità dell’essere umano, l’inclusione, la solidarietà, l’*empowerment*, la partecipazione, la veridicità, l’autenticità, la sicurezza e la sostenibilità – non contrasta ma, piuttosto, si pone in parallelo con le linee guida promulgate dai giurisperiti islamici attivi nello spazio virtuale. Le riforme cibernetiche sciaraitiche in corso a livello mondiale sembrano inoltre essere in linea con il quadro europeo volto ad accelerare la trasformazione digitale. Sulla base di questa constatazione, può pertanto essere prevista con ottimismo, nonché auspicata, una cooperazione sinergica tra autorità musulmane e istituzioni europee.

In modo analogo, l’obiettivo di migliorare l’accesso e la pubblicità attraverso la transizione digitale è condiviso sia dal Consiglio d’Europa, sia dagli organismi islamici che emettono *fatāwā*. La principale istituzione islamica che si occupa attivamente dei musulmani residenti in Europa, ad esempio, ha dimostrato di aver affrontato tutte e tre le principali aree di riforma informatica – ossia, documentazione, procedure e pubblicità – attivando un complesso processo di digitalizzazione che ha incluso videoconferenze telematiche e partecipazione da remoto, oltre all’*electronic filing*. L’inclusione e la partecipazione transnazionale nello spazio pubblico digitale sono peraltro facilitate e promosse dalla messa a disposizione di pareri legali, risoluzioni e raccomandazioni islamiche in diversi formati, scritti e audio, distribuiti attraverso molteplici canali, piattaforme di comunicazione e (*social*) *media*.

Tra dicotomie ineluttabili e affinità evidenti, il ricorso crescente a meccanismi digitalmente abilitati, potenziati e supportati, viene comunque giustificato dalla necessità di gestione delle complessità socio-giuridiche quotidiane contemporanee. In questa fluida cornice, nascono nuove sfere pubbliche, che diventano domini in cui i confini nazionali possono essere superati. All’interno di tali inediti domini anche gli standard etici presentano profili di potenziale convergenza e condivisione tra autorità religiose e organismi nazionali o internazionali.

La pandemia di Coronavirus incarna un esempio emblematico dell’articolata declinazione delle dinamiche sopra descritte e qui esaminate. Rispondendo prontamente alla crisi sanitaria e ricorrendo a varie tecnologie digitali, il CEFR promosse a suo tempo cooperazione e coesistenza tra i fedeli musulmani e i paesi europei, all’interno e al di là dei confini nazionali. Un questionario elettronico lanciato di recente, in aggiunta a un’applicazione mobile finalizzata all’uniformazione degli orari di preghiera e digiuno, rappresentano un ulteriore passo in avanti verso la creazione di una *Ummah* globale virtuale, capace di superare i confini domestici e di porsi quale interlocutore unificato nei confronti di organismi nazionali e internazionali. Un maggiore uso della lingua araba nella divulgazione del Consiglio va in questa direzione, migliorando al contempo la reattività dei musulmani in rete e promuovendo lo sviluppo di nuove tecnologie digitali, come il PNL in arabo.¹⁶⁰

Nel fluido spazio virtuale del *world-wide-web*, nuove tecnologie e mezzi di comunicazione in rapida evoluzione divengono sia un fattore di promozione dei diritti sia un motore di cambiamento. In linea con le politiche europee e con l’aumento dei livelli di alfabetizzazione tecnologica, i musulmani europei

come ‘Papa Francesco al G7, il testo integrale del discorso’, *Vatican News*, 14.06.2024 al link <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2024-06/papa-discorso-integrale-g7-puglia-intelligenza-artificiale.html#:~:text=A%20questo%20proposito%20si%20può,al%20suo%20uso%20%5B4%5D> (15.06.2024).

¹⁵⁹ Come suggerito da Benanti (2020).

¹⁶⁰ La diversità culturale e linguistica è comunque promossa; l’accessibilità delle risorse elettroniche ai musulmani non arabofoni è infatti garantita dalle applicazioni mobili offerte in più lingue. Vedasi *supra* i paragrafi 6.1 e 6.2.

e le autorità islamiche appoggiano e promuovono attivamente il cambio di paradigma digitale. In uno scenario in cui il processo di orientamento informatico conforme alla *shari'ah* viene armonizzato con i principi europei che delimitano la transizione digitale in corso, una sinergia cooperativa tra autorità religiose e organismi statuali si presenta quindi non solo come immaginabile ma, piuttosto, propriamente attuabile.

Bibliografia

- Aeschbach, Mirjam e Dorothea Lüddeckens "Religion on Twitter: Communalization in event-based hashtag discourses", *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 14 (2019) 108-130.
- Al-Kandari, Ali A. e Ali Dashti "Fatwa and the internet: A study of the influence of Muslim religious scholars on internet diffusion in Saudi Arabia", *Prometheus* 32/2 (2014) 127-144.
- Al-Kassimi, Khaled "A postmodern (singularity) future with a post-human godless algorithm: Trans-humanism, artificial intelligence, and dataism", *Religions* 2023, 14, 8, 104, 1-26.
- Aluffi, Roberta "Šari'a", *Enciclopedia giuridica*, VIII, 2015, 741-754.
- Annicchino, Pasquale "Tra algor-etica e regolazione. Brevi note sul contributo dei gruppi religiosi al dibattito sull'intelligenza artificiale nel contesto europeo", *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 23/2 (2020) 341-351.
- Bannon, Alicia L. e Douglas Keith "Remote court: Principles for virtual proceedings during the Covid-19 pandemic and beyond", *Northwestern University Law Review* 115 (2020) 1875.
- Bano, Masooda e Hilary E. Kalmbach (a cura di) *Women, leadership, and mosques. Changes in contemporary Islamic authority* (Leiden: Brill, 2012); Simonetta Calderini, *Women as Imams: Classical Islamic sources and modern debates on leading prayer* (London: I. B. Tauris, 2021).
- Bashir, Ahmed "The status of the use of artificial intelligence in ijtihad", *Karachi Islamicus*, 1/1 (2021) 1-14.
- Bashir, Muhammad Huzaifa, Aqil M. Azmi, Haq Nawaz, Wajdi Zaghouni, Mona Diab, Ala Al-Fuqaha e Junaid Qadir "Arabic natural language processing for Qur'anic research: A systematic review", *Artificial Intelligence Review* 56/7 (2023) 6801-6854.
- Battle, W. Preston IV, Nicole D. Berkowitz e George III T. Lewis "State of the industry and ethical issues", *Tennessee Bar Journal*, Mar. (2018) 24-28.
- Benanti, Paolo "Questioni etiche: dalla tecnologia all'algor-etica", *Arco di Giano*, 103 (2020) 117-132.
- Black, Ann e Peter Black "Mixed blessings. Fatwas in the age of technology", *Tools of meaning. Representation, objects, and agency in the technologies of law and religion*, edited by Patricia Branco, Nadirsyah Hosen, Massimo Leone e Richard Mohr (Canterano: Aracne, 2018), 239-263.
- Bromley, David G., Jeffery K. Hadden e Douglas E. Cowan (a cura di), *Religion on the Internet: Research prospects and promises*, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2001.
- Bunt, Gary R. *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018).
- Bunt, Gary R., *iMuslims: Rewiring the house of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009).
- Bunt, Gary R., *Virtually Islamic: Computer-mediated communication and cyber Islamic environments* (Cardiff: University of Wales Press, 2000).
- Bussani, Mauro e Ugo Mattei, "Diapositive versus movies: The inner dynamics of the law and its comparative account", *The Cambridge companion to comparative law*, a cura di Mauro Bussani e Ugo Mattei (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 3-9.
- Buzdar, Abdul Qadir e Muhammad Farooq "Memorization of Quran through mobile application in the era of transformative marketing", *Pakistan Journal of Social Sciences* 40/2 (2020) 689-698.
- Caeiro, Alexandre "The making of the fatwa. The production of Islamic legal expertise in Europe", *Archives de sciences sociales des religions*, 155 (2011a) 81-98.
- Caeiro, Alexandre "Transnational 'ulama, European fatwas, and Islamic authority: A case study of the European Council for Fatwa and Research", *Production and dissemination of Islamic knowledge in Western Europe*, a cura di Martin van Bruinessen e Stefano Allievi (London: Routledge, 2011b), 121-141.
- Caeiro, Alexandre e Bettina Gräf "The European Council for Fatwa and Research and Yusuf al-Qaradawi", *Islamic movements of Europe: Public religion and Islamophobia in the modern world*, edited by Frank Peter e Rafael Ortega (London: IB Tauris, 2014), 119-124.

- Calder, Norman e Michael B. Hooker, "Shari'a", *Encyclopaedia of Islam*, II Ed., a cura di Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, E.J. van Donzel e Wolfhart Heinrichs (Leiden: Brill, 1955-2005).
- Castro, Francesco "Il modello islamico", Gian Maria Piccinelli (a cura di), Torino, Giappichelli, 2007.
- CEPEJ *Lignes directrices sur la visioconférence dans les procédures judiciaires* (Strasbourg: Conseil de l'Europe, 2021z).
- CEPEJ, *Carta etica europea sull'utilizzo dell'intelligenza artificiale nei sistemi giudiziari e negli ambiti connessi* (Strasburgo: Consiglio d'Europa, 2018).
- CEPEJ, *Guide on judicial e-auctions*, CEPEJ (2023) 11 (Strasbourg: Council of Europe, 2023a).
- CEPEJ, *Guidelines on electronic court filing (e-filing) and digitalisation of courts*, CEPEJ (2021) 15 (Strasbourg: Council of Europe, 2021b).
- CEPEJ, *Guidelines on how to drive change towards Cyberjustice. Stock-taking of tools deployed and summary of good practices*, CEPEJ (2016) 13 (Strasbourg: Council of Europe, 2016).
- CEPEJ, *Guidelines on online alternative dispute resolution*, CEPEJ (2023) 19 (Strasbourg: Council of Europe, 2023b).
- CEPEJ, *Guidelines on videoconferencing in judicial proceedings* (Strasbourg: Council of Europe, 2021a).
- CEPEJ, *Lignes directrices sur la conduite du changement vers la cyberjustice. Bilan des dispositifs déployés et synthèse de bonnes pratiques* (Strasbourg: Conseil de l'Europe, 2017).
- CEPEJ, *Toolkit for supporting the implementation of the Guidelines on how to drive change towards Cyberjustice*, CEPEJ (2019) 7 (Strasbourg: Council of Europe, 2019).
- Césari, Jocelyne "Introduction", *Oxford handbook of European Islam*, a cura di Jocelyne Césari (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Chawki, Mohamed "Islam in the digital age: Counselling and fatwas at the click of a mouse", *Journal of International Commercial Law and Technology* 5/4 (2010) 165-180.
- Cocito, Cristina e Paul De Hert, "The transformative nature of the EU Declaration on Digital Rights and Principles: Replacing the old paradigm (normative equivalency of rights)", *Computer Law e Security Review*, 50 (2023) 1-11.
- D'Arienzo, Maria "Diritto e religioni nell'era digitale. Zuckerberg ci salverà?", *Journal of Law, Cognitive Science e Artificial Intelligence* 12/1-3 (2019) 245-258.
- Damir-Geilsdorf, Sabine e Leslie Tramontini "Renegotiating shari'a-based normative guidelines in cyberspace: The case of women's 'awra", *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 9 (2015) 19-44.
- Dannemann, Gerhard "Comparative law: Study of similarities or differences?", *The Oxford handbook of comparative law*, II Ed., a cura di Mathias Reimann (Oxford: Oxford University Press, 2019), 390-422.
- Dawson, Lorne L. e Douglas E. Cowan (a cura di), *Religion online. Finding faith on the Internet*. Abignton: Routledge, 2004.
- De Angelo, Carlo "Praticare l'islam ai tempi del Covid-19. La giurisprudenza del Consiglio Europeo per le *fatāwā* e le ricerche", *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* (2021) 285-304.
- De Bellefonds, Yvon Linant *Traité de droit musulman comparé* (Paris: La Haye, 1965).
- Ehrlich, Eugene e Nathan Isaacs, "The sociology of law", *Harvard Law Review* 36/2 (1922) 130-145.
- El Nawawy, Mohammed e Sahar Khamis *Islam dot com: Contemporary Islamic discourses in cyberspace* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).
- El Shamsy, Ahmed "Fiqh, faqīh, fuqahā", *Encyclopaedia of Islam*, III Ed., a cura di Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart (Leiden: Brill, 2007-2024).
- Elhalwany, Islam, Ammar Mohammed, Khaled Tawfik Wassif e Hesham A. Hefny "Using textual case-based reasoning in intelligent fatawa QA system", *The International Arab Journal of Information Technology*, 12/5 (2015) 503-509.
- Fabri, Marco "Will Covid-19 accelerate implementation of ICT in courts?", *International Journal for Court Administration* 12/2 (2021) 2.
- Fakhruroji, Moch "Digitalizing Islamic lectures: Islamic apps and religious engagement in contemporary Indonesia", *Contemporary Islam* 13/2 (2019) 201-215.

- Ferrari, Silvio e Anthony Bradney (a cura di) *Islam and European legal systems* (Aldershot: Dartmouth, 2003).
- Fischer, Johan *The halal frontier: Muslim consumers in a globalized market* (Palgrave Macmillan, 2011).
- Giunchi, Elisa "La dispersione dell'autorità religiosa nell'Islam contemporaneo. Dai tribunali al web", *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, V 38/1 (2015) 3-44.
- Gori, Alessandro "Home prayer, unattended funerals and social responsibility: Muslims in Italy and the coronavirus outbreak (March-May 2020)", *Tidsskrift for Islamforskning*, 14/2 (2021) 63-80.
- Gräf, Bettina "Fatwā, modern media", *Encyclopaedia of Islam*, Ed. III, a cura di Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas e Devin J. Stewart (Leiden: Brill, 2007-2024).
- Halim, Fachrizal A. "Reformulating the madhhab in cyberspace: Legal authority, doctrines, and ijtihād among contemporary shāfi'ī 'ulamā'", *Islamic Law and Society* 22/4 (2015) 413-435.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).
- Hallaq, Wael B. "Was the gate of ijtiḥād closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16/1 Mar. (1984), 3-41.
- Hartung, Dirk Florian Brunnader, Christian Veith, Philipp Plog e Tim Wolters, *The future of digital justice* (Boston: Boston Consulting Group, Bucerius Law School e Legal Tech Association Germany, 2022).
- Hassan, Saïd *Fiḥ al-aqalliyāt. History, development, and progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013)
- Hegazy, Wael "Muslim online prayer in a sociocultural context", *CyberOrient* 14/2 (2020) 64-84.
- Helland, Christopher "Online Religion", *Encyclopedia of Sciences and Religions*, a cura di Runehov, A.L.C., Oviedo, L. (Springer: Dordrecht, 2013).
- Henriksen, Jan Olaf *Theological anthropology in the Anthropocene* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023).
- Herzfeld, Noreen (a cura di), 'Religion and the new technologies', *Religions*, Special Issue, 8/4-9 (2017), 1-13.
- HLEGAI, High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, *Ethics guidelines for trustworthy AI* (Brussels: EC, 2019).
- Hussain, Mohammad Azam, Mohamad Fateh Labanieh, Nazli Mahdzir, Nooraini Sulaiman e Omar Saleh Abdullah Bawazir "The potential prospect of artificial intelligence (AI) in arbitration from the international, national and Islamic perspectives", *Journal of International Studies* 19/1 (2023) 95-122.
- Ismail, Farhana e Fatima Seedat "Gender asymmetry and mutual sexual relations in online legal interpretation: Beyond the dissonance through the fatwas of Askimam.org", *Journal of Gender e Religion in Africa*, 23/2 (2017) 95-124.
- Kamali, Mohammad Hashim "Maqāṣid al-sharī'ah": The objectives of Islamic law", *Islamic Studies* 38/2 (1999) 193-208.
- Karam, Azza M. "Donne, islamisti e Stato: Dynamics of power and contemporary feminisms in Egypt", *Muslim women and the politics of participation: Implementing the Beijing platform*, a cura di Mahnaz Afkhami e Erika Friedl (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997), 19-28.
- Karman, Karen-Lise Johansen "Interpreting Islamic law for European Muslims: The role and the work of the European Council for Fatwa and Research", *Yearbook of Muslims in Europe* a cura di Stephanie Müssig, Keltoum, Benlaharche, Zakaria Laboudi, Nabila Nouaouria e Djamel Eddine Zegour "An ontology driven question answering system for fatawa retrieval", *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science* 23/2 (2021) 980-992.
- Khamis, Sahar "Cyber Ummah: The Internet and Muslim communities", *Handbook of contemporary Islam and Muslim lives*, a cura di Ronald Lukens-Bull e Mark Woodward (Cham: Springer International Publishing, 2021), 823-843.
- Khan, Adil Hussain "Creating the image of European Islam: The European Council for Fatwa and Research and Ireland", *Muslim political participation in Europe*, a cura di Jørgen S. Nielsen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 215-238.
- Khan, Muhammad Khurram e Yasser M. Alginahi "The holy Quran digitization: Challenges and concerns", *Life Science Journal* 10/2 (2013) 156-164.

- Khan, Shahnawaz e Mustafa Raza Rabbani "Artificial intelligence and NLP-based chatbot for Islamic banking and finance", *International Journal of Information Retrieval Research* 11/3 (2021) 65-77.
- Kuźmicz, Maksymilian "European or universal? The European Declaration of Digital Rights in a global context", *International Conference on Computer Ethics*, 1/1 (2023) 1-10.
- Larsen, Lena "Islamic jurisprudence and transnational flows: Exploring the European Council for Fatwa and Research", *From transnational relations to transnational laws: Northern European laws at the crossroads*, a cura di Anne Hellum, Shaheen Sardar Ali e Anne Griffiths (Farnham: Routledge, 2011), 139-164.
- Loy, Michael "Legal liability for Artificially Intelligent robot lawyers", *Lewis e Clark Law Review*, 26 (2022) 951-972.
- Lozada-Pimiento, Nicolás "AI systems and technology in dispute resolution", *Uniform Law Review*, 24 (2019) 348-361.
- MacEoin, Denis *Sharia or "one law for all?"* (Londra: Civitas, 2009).
- Mahamood, Fatahiyah, Amily Fikry, Muhammad Iskandar Hamzah, Mohammad Mahyuddin Khalid, Azri Bhari e Ali Miftakhu Rosyad "Fiqh robotic for Artificial Intelligent in Humanoids used tor therapy, services and other social activities: An integration of Artificial Intelligence and Maqasid Shariah", *Journal of Fatwa Management and Research* 28/2 (2023) 1-13.
- Maréchal, Brigitte, Stefano Allievi, Felice Dassetto e Jørgen S. Nielsen (a cura di.) *Muslims in the enlarged Europe* (Leiden: Brill, 2003).
- Markovic, Milan "Rise of the robot lawyers", *Arizona Law Review*, 61 (2019) 325-350.
- Messick, Brinkley "Fatwā, modern", *Encyclopaedia of Islam*, III Ed., a cura di Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas e Devin J. Stewart (Leiden: Brill, 2007-2024).
- Miladi, Nouredine, Saleh Karim e Mahroof Athambawa "Fatwa on satellite TV and the development of Islamic religious discourse", *Journal of Arab e Muslim Media Research* 10/2 (2017) 129-152.
- Mobilio, Giuseppe "La profilazione algoritmica e le nuove insidie alla libertà di religione," *Il diritto ecclesiastico*, CXXXIV, 1, 2, 2023, 147-165.
- Müller, Dominik "Bureaucratic Islam compared: Classificatory power and state-ified religious meaning-making in Brunei and Singapore", *Journal of Law and Religion* 33/2 (2018) 212-247.
- Nawi, Aliff, Mohd Faiz Mohd Yaakob, Chua Chy Ren, Nor Yazid Khamis e Ab Halim Tamuri "A preliminary survey of Muslim experts' views on artificial intelligence", *Islamiyyat*, 43/2 (2021) 3-16.
- Nielsen, Jørgen S., *Muslims in Western Europe*, III Ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).
- Nouaouria, Nabila, Fadila Atil, M. T. Laskri, Djamel Bouyaya e Abdel Hamid Amari "A cased based tool as intelligent assistance to mufti", *Arabian Journal for Science and Engineering* 31/1 (2006) 75-90.
- Pace, Enzo "Le religioni in rete: come comunicano e come studiarle", *Sociologia Italiana-AIS Journal of Sociology*, 1, 2017, 9-27.
- Pacillo, Vincenzo "Alexa, Dio esiste? Robotica, intelligenza artificiale e fenomeno religioso: profili giuridici", *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 24/1 (2021) 69-84.
- Pannofino, Nicola "La digitalizzazione del sacro Nuovi culti e nuovi media", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 30, 1, 2022, 233-250.
- Plessner, Martin "Ramaḍān", *Encyclopaedia of Islam*, II Ed., a cura di Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, E.J. van Donzel e Wolfhart Heinrichs (Leiden: Brill, 1955-2005).
- Polat, Ali, Shoaib Khan e Usman Bashir "An inquiry into the application of artificial intelligence on Fatwa", *Digital Transformation in Islamic Finance*, a cura di Yasushi Suzuki e Mohammad Dulal Miah (Routledge, 2022), 273-287.
- Potz, Richard e Wolfgang Wiewshaid (a cura di) *Islam and the European Union* (Leuven: Peeters, 2004).
- Pound, Roscoe "Law in books and law in action", *American Law Review* 44 (1910) 12.
- Pound, Roscoe "Theories of law", *The Yale Law Journal* 22/2 (1912) 114-150.

- Puddister, Kate e Tamara A. Small "Trial by Zoom? The response to Covid-19 by Canada's courts", *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 53/2 (2020) 373-377.
- Račius, Egdūnas, Stephanie Müssig, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić e Jørgen S. Nielsen (a cura di) *Yearbook of Muslims in Europe* (Leiden e Boston: Brill Nijhoff, 2009-2023).
- Raquib, Amana, Bilal Channa, Talat Zubair e Junaid Qadir "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence", *Discover Artificial Intelligence*, 2/1, 11 (2022) 1-16.
- Santoro, Raffaele e Federico Gravino "Internet, culture e religioni. Spunti di riflessione per un web interculturale", *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 16/11 (2020) 1-20.
- Sardar Ali, Shaheen "Cyberspace as emerging Muslim discursive space? Online fatawa on women and gender relations and its impact on Muslim family law norms", *International Journal of Law, Policy and the Family* 24/3 (2010) 338-360.
- Schacht, Joseph "Ṣhārīʿa", *Encyclopaedia of Islam*, I Ed., a cura di Martijn Theodoor Houtsma, Thomas Walker Arnold, René Basset e R. Hartmann (Leiden: Brill, 1913-1936).
- Schacht, Joseph *Introduzione al diritto musulmano* (Torino: EFGA, 1995).
- Schaefer, Taylor B. "The ethical implications of Artificial Intelligence in the law", *Gonzaga Law Review*, 55 (2019) 221-235.
- Shamdi, Wafi, Daphne Lai, Amin Abdul Aziz e Muhammad Anshari "Lo sviluppo dell'intelligenza artificiale nel sistema di governance islamico: A literature review", *Contemporary Islam* (2022) 1-14.
- Shavit, Uriya *Sharīʿa and Muslim minorities: The wasati and salafi approaches to fiqh al-aqalliyat al-muslima* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Shavit, Uriya e Iyad Zahalka "The European Council for Fatwa and Research and the evolution of fiqh al-aqalliyat al-muslima", *Routledge handbook of Islam in the West*, a cura di Roberto Tottoli (Abingdon: Routledge, 2014), 365-377.
- Singer, Giulia "Fatwas from Islamweb.Net on robotics and artificial intelligence", *Artificial intelligence in the Gulf: Challenges and opportunities*, a cura di Elie Azar e Anthony N. Haddad (Singapore: Palgrave Macmillan, 2021) 279-301.
- Solahudin, Dindin e Moch Fakhruroji "Internet and Islamic learning practices in Indonesia: Social media, religious populism, and religious authority", *Religions* 11/1, 19 (2019) 1-12.
- Sona, Federica *New parenthood and childhood patterns: Principles and praxes in Muslim realities*. LDF Series No. 7 (Bologna: Il Mulino, 2019).
- Sona, Federica *Nuove forme di filiazione e genitorialità: principi e prassi nelle realtà musulmane* (Torino: Collegio Carlo Alberto, 2020).
- Sona, Federica "Accelerating the digital transition: European and Muslim responses to artificial intelligence and ICTs", *Journal of Religion in Europe*, forthcoming 17 (2024) 1-27.
- Sona, Federica "The pandemic between cyber *fatwā*-s and crisis management: The Islamic jurisprudence for minorities facing the Coronavirus" *BioLaw Journal*, 4 (2021) 191-208.
- Sourdin, Tania e John Zeleznikow "Courts, mediation and Covid-19", *Australian Business Law Review*, 48 (2020) 138-158.
- Sourdin, Tania *Judges, technology, and artificial intelligence: The artificial judge* (Cheltenham: Edward Elgar, 2021).
- Susskind, Richard *Tomorrow's lawyers. An introduction to your future*. III Ed. (Oxford: Oxford University Press, 2023).
- Tamanaha, Brian Z. "A vision of social-legal change: Rescuing Ehrlich from living law", *Law e Social Inquiry* 36/1 (2011) 297-318.
- TRI, Thomson Reuters Institute, *State of the courts - Report* (Washington, London e Toronto: TRI, 2023).
- Tyan, Émile e J.R. Walsh "Fatwā", *Encyclopaedia of Islam*, II Ed., a cura di Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, E.J. van Donzel e Wolfhart Heinrichs (Leiden: Brill, 1955-2005).

- Valenzi, Ilaria "Libertā religiosa e intelligenza artificiale: prime considerazioni", *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 23/2 (2020) 353-365.
- Watt, W. Montgomery "The closing of the door of iğtihād", *Orientalia Hispanica sive studia Pareja octogenario dicata*, a cura di J. M. Barral (Leiden: Brill, 1974) 675-678.
- Whyte, Shaheen Amid "Islamic religious authority in cyberspace: A qualitative study of Muslim religious actors in Australia", *Religions* 13/1, 69 (2022), 1-21.
- Xu, Ni e Kung-Jeng Wang "Adopting robot lawyer? The extending artificial intelligence robot lawyer technology acceptance model for legal industry by an exploratory study", *Journal of Management e Organization*, 27/5 (2019) 867-885.
- Zahalka, Iyad *Shari'a in the modern era: La giurisprudenza delle minoranze musulmane* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Zaid, Bouziane, Jana Fedtke, Don Donghee Shin, Abdelmalek El Kadoussi e Mohammed Ibahrine "Digital Islam and Muslim millennials: How social media influencers reimagine religious authority and Islamic practices", *Religions* 13/4, 335 (2022) 1-15.

sona@eth.mpg.de
fs30@soas.ac.uk

Publicato online il 23 giugno 2024