

“UN LYS DANS DES ÉPINES”:
MARONITES ET CHIITES AU MONT LIBAN, 1698-1763

PAR

STEFAN WINTER*

Université de Québec à Montréal

Résumé

L'eyalet ottoman de Tripoli vécut de nombreux changements sociaux et administratifs durant le XVIII^e siècle. Un des plus importants fut l'élimination de l'émirat chiite des Ḥamāda, les percepteurs-gouverneurs traditionnels du Mont Liban, par les Šihābīs de Sayda avec leurs alliés maronites locaux. Souvent ignorée dans l'historiographie nationale, la faillite des Ḥamāda dans le cadre du système féodal libanais s'explique autant par leur lente marginalisation socio-économique que par des animosités sectaires. Cet article exploite les archives du tribunal islamique de Tripoli ainsi que les rapports consulaires français de l'époque, et tente de démontrer la dépendance croissante des Ḥamāda vis-à-vis de leurs créanciers et leur implication infortunée dans certains conflits inter-maronites comme les principales causes du recul chiite du Liban-Nord au XVIII^e siècle.

TEL “un lys au milieu des épines” dit pape Leo X de l'église maronite de Syrie en 1510, l'acceptant à titre officiel comme l'avant-poste du catholicisme romain dans un Moyen-Orient inhospitalier.¹ La préoccupation du Saint-Siège et de toute l'Europe d'ancien-régime pour les minorités chrétiennes du Levant peut être considérée comme l'un des facteurs principaux de la cristallisation d'une identité politique autonome au Liban à l'époque ottomane. La mission catholique post-tridentine, menée par les Jésuites et les Carmes en fer de lance, ainsi que de forts liens commerciaux et personnels avec l'Europe, assurèrent surtout à la communauté maronite de la montagne côtière des avantages éducatifs et économiques qui la séparèrent de plus en plus du reste de la société

* Les recherches pour cet article ont été rendues possibles grâce en parti à une bourse Norma Wait and Emma Gale Harris Memorial de l'Université de Chicago. Je tiens également à remercier Bernard Heyberger et Brigitte Marino pour leurs précieux conseils.

¹ Kamal Salibi, *Une maison aux nombreuses demeures: l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire* (Paris: Naufal, 1989), 83. Cf. Cantique 2:1-5.

rurale syrienne, et qui formèrent ultérieurement une base pour ses aspirations nationales. La portée séculaire du parrainage occidental s'avéra nettement à partir du milieu du XVII^e siècle, quand le roi très chrétien Louis XIV lia les intérêts commerciaux et politiques français dans la région à la protection de la population catholique. “La nation Maronite,” comme le signale une lettre consulaire datée d'août 1713 et adressée aux cheikhs du district Kisrawān, allait constituer “en Orient la plus belle fleur” non seulement pour les autorités pontificales mais aussi pour la France impériale.²

La correspondance consulaire française ne laisse pas de doute pour ce qui est de l'ennemi de la sainte religion, évoquant l'influence des Grecs orthodoxes (et, par extension, des infidèles Anglais) derrière chaque revers diplomatique et “insulte” souffert au Levant. Toutefois, si on porte attention aux épines proverbiales plutôt qu'aux lys, on constate que l'expansion politique et territoriale des Maronites s'accomplit en premier lieu aux dépens du collectif féodal des chiites duodécimains. La famille Ḥamāda du Wādī 'Almāt en particulier avait dominé les régions chiites de Ġubayl et du Futūḥ depuis l'époque mamlouke. Après les réformes fiscales des Ottomans du XVI^e siècle, elle se vit décerner des concessions de levée d'impôts (*iltizām*) sur un vaste territoire rural qui comprenait des districts de majorité maronite tel que le Ġubbat Bašarrī et qui s'étendit parfois jusqu'à Šāfiṭā et 'Akkār dans le Nord. Pendant un temps, les Ḥamāda rivalisèrent avec les célèbres fermiers d'impôts Ma'n et Šihābī en termes de pouvoir et d'influence. Ils ne réussirent néanmoins jamais à gagner la pleine confiance des autorités ottomanes, ni, encore plus important, à attirer des marchands, des ecclésiastiques et des colons chrétiens pour bâtir une zone d'autonomie économique et politique à l'instar de leurs confrères innovateurs druses. Au contraire, le gouvernement peu éclairé et souvent oppressif des Ḥamāda fomenta le mécontentement et finalement la rébellion de ses sujets maronites. En 1763, dans un épisode qualifié trop facilement de “soulèvement national” par Philip Hitti, la communauté maronite du Mont Liban appela son chef de guerre Yūsuf al-Šihābī à éliminer l'emi-

² Archives Nationales, Paris: A.E. B¹ 1019 (Scydc), fol. 207a, 208a: “. . . [L]a Nation Maronite a toujours été regardée comme un Lys dans des épines à cause de la pureté continuelle de sa foy orthodoxe parmi les ennemis déclarés de notre Ste. Religion . . . Et cest que tous les vrais croyants puisent dans les oracles de notre Religion, vous en estes en Orient la plus belle fleur.”

rat Ḥamāda une fois pour toutes.³ Bien que les restes de la confédération demeurent dans la région de Ġubayl jusqu'à nos jours, la plupart des clans chiïtes du Mont Liban furent contraints d'émigrer vers Hermel et la Békaa du nord à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle.

L'émirat chiïte de l'*eyalet* de Tripoli n'a jamais eu son dû dans l'écriture de l'histoire ottomane et libanaise. L'historiographie libanaise a fait de l'émirat du Šūf (*eyalet* de Sayda) l'avatar d'une nation sempiternelle, mais a traditionnellement eu peu d'égard pour des institutions et des processus au delà du mythe de l'alliance druse-maronite. Par contre, les écrivains chiïtes ont peint l'histoire de la campagne tripolitaine sous les Ottomans en termes d'inimitié et d'oppression communautaires, souvent dans une polémique incendiaire contre les Maronites.⁴ Ni l'idylle pastorale ni l'enfer sectaire ne semblent pourtant très bien résumer le vrai passé du Liban ottoman. Ussama Makdisi a suggéré que "*La culture du sectarisme*" est un discours issu uniquement du XIX^e siècle, traduisant la volonté des grands pouvoirs ottomans et européens d'imposer leurs concepts de gouvernance "moderne" et "rationnelle" à la société libanaise "classique".⁵ Par contre, Ahmed Beydoun a bien montré dans son essai sur l'identité et l'historiographie libanaise que déjà l'aveu d'un "système" pan-confessionnel au "Liban historique" est très largement une question de perspective sectaire!⁶ La présente discussion du déclin de l'émirat Ḥamāda se veut non en codicille à l'histoire sectaire du chiïsme, mais en réexamen du système féodal ottoman à travers l'une de ses plus importantes faillites au XVIII^e siècle.

Les décrets *mühimme* de la chancellerie ottomane figurent parmi nos meilleures sources pour l'histoire des émirats chiïtes de la Syrie géographique. Les Ḥamāda, percepteurs principaux de toute la région de Tripoli, provoquèrent régulièrement la colère des autorités impériales

³ Philip Hitti, *Lebanon in History: From the Earliest Times to the Present* (Londres: MacMillan & Co., 1957), 387.

⁴ Yūsuf Muḥammad 'Amr, "Naḡra 'alā Maḏī wa-Ḥāḏir al-Šr'a fī Bilād Kisrawān wa-Ġubayl", *al-Itfān* 72-2 (1984), 62-73, repris dans Ibrāhīm Al Sulaymān, *Buldān Ġabal 'Amīl: Qilā'uhu wa-Madārisuhu wa-Ġusūrūhu wa-Murūghūhu wa-Mataḥinūhu wa-Ġibālūhu wa-Masāhidūhu* (Beyrouth: Mu'assasat al-Dā'ira, 1995), appendice, 659-73; Kāzim Yāsīn al-'Amīlī, *Tārīḥ 'Alāqāt al-Mawāriḥa bi-Ġirānūhim: Min al-Fatḥ al-Islāmī ilā 'l-Ḥarb al-Aḥliya* (Beyrouth: Dār al-Waṣīla, 1994).

⁵ Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley, etc.: University of California Press, 2000).

⁶ Ahmed Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais* (Beyrouth: Université Libanaise, 1984).

pour leurs non-paiements d'impôts, mais aussi à cause de leur banditisme, leur tyrannie, et occasionnellement à cause de leur hétérodoxie. La documentation ottomane d'une vaste campagne punitive en 1693-94, bien qu'invectivant contre l'hérésie *rewafiz* et *kazılbaş*, montre clairement que des buts administratifs concrets comme la réforme des finances provinciales, le contrôle des bandes mercenaires et surtout la sédentarisation de tribus motivèrent les persécutions étatiques contre les Ḥamāda et d'autres émirats chiïtes.⁷ Malheureusement, les documents de chancellerie nous livrent un portrait de la barbarie chiïte tout aussi statique que celui des sources narratives libanaises. Historiquement, les frictions grandissantes entre les Ḥamāda et leurs sujets maronites devraient surtout être examinés dans le contexte de l'ascension des Ḥāzin et d'autres notables ainsi que de l'expansion de l'Ordre Libanais à partir de la fin du XVII^e siècle. De récentes études effectuées par Richard van Leeuwen et Joseph Abou-Nohra soulignent l'importance sociopolitique à long-terme de la communalisation monastique maronite dans la montagne libanaise, sans pourtant s'adresser à l'ordre féodal indigène que celle-ci supplanta.⁸ La plus importante contribution à cet égard reste toujours l'étude de Mas'ūd Dāhir sur les racines historiques du confessionnalisme au Liban, dans laquelle il présente l'accumulation de propriétés *waqf* entre les mains d'une aristocratie maronite appuyée par la France comme étant l'origine d'une lutte de classes d'allure sectaire.⁹ L'un des désavantages de cette approche structuraliste est la mise en avant des seuls intérêts rationnels de classe, à l'exclusion des connexions personnelles et coutumières, des acteurs politiques. Le présent article explore deux séries d'archives provenant de Tripoli (les registres du tribunal *šar'iya* et la correspondance politique du consulat de France) afin d'arguer que l'implication malheureuse des Ḥamāda dans certains conflits inter-maronites, plutôt que leur affrontement avec la communauté catholique entière, fut l'un des facteurs principaux de leur marginalisation au Mont Liban au XVIII^e siècle.

⁷ Stefan Winter, "Shiite emirs and Ottoman authorities: The campaign against the Hamadas of Mt Lebanon, 1693-1694," *Archivum Ottomanicum* 18 (2000), 209-45.

⁸ Richard van Leeuwen, *Notables and Clergy in Mount Lebanon: The Khazin Sheikhs and the Maronite Church (1736-1840)* (Leiden, etc.: Brill, 1994); Joseph Abou-Nohra, "Le rôle des ordres monastiques dans les transformations économiques et sociales au Mont-Liban au XVIII^e siècle" dans Daniel Panzac, éd., *Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326-1960)* (Paris: Peeters, 1995), 75-87.

⁹ Mas'ūd Dāhir, *al-Ġudūr al-Tārīḥiya li'l-Mas'ala al-Ṭā'ifiya al-Lubnāniya, 1697-1861* (Beyrouth: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī, 1981).

1. Les partenaires maronites de l'émirat Ḥamāda

Dominé depuis l'époque mamlouke par des dynasties tribales semi-nomades tels que les Ḥamāda et les 'Assāf, le haut-pays Kisrawān et Futūḥ subit un afflux continu de fermiers et de villageois maronites à partir du XVII^e siècle. Déjà au début du siècle, les chroniques locales parlent des Ḥāzin qui achetèrent des propriétés aux "Métoualis" (chiïtes) dans le Kisrawān rendus indigents par une récente campagne punitive ottomane: "Les Chrétiens et les Métoualis signèrent les actes, et les Métoualis devinrent métayers sur les terres qu'on leur avait achetées."¹⁰ Ces acquisitions de territoire s'accélérent sous le cheikh Abū Nawfāl al-Ḥāzin, vice-consul de France à Beyrouth depuis 1662 et architecte de nombreuses colonies agricoles au Mont Liban central. Une première vague de violence communale contre ces nouveaux-venus put être repoussée: "Les Métoualis devinrent pauvres et furent supervisés strictement par les autorités."¹¹ Les chiïtes du Kisrawān en vinrent pourtant à apprécier le support financier et le *know-how* des colons Ḥāzin, et la migration des Maronites et leurs acquisitions de terres se poursuivirent jusqu'au siècle suivant.

Seulement un petit nombre de ces ventes de propriétés semble avoir été retenu par le tribunal provincial *šar'īya* de Tripoli.¹² Bien que chrétiens et musulmans hétérodoxes avaient fréquemment recours à la judicature sunnite islamique dans d'autres matières, il faut croire que l'enregistrement de leurs transactions foncières mutuelles auprès de l'État ottoman n'était pas à leur gré. Une quantité inconnue d'actes de vente pour d'anciennes propriétés rurales des Ḥamāda reste toujours en main privée ainsi que dans des archives de monastères.¹³ La recherche et l'analyse systématique de ces documents, impossible dans le cadre du présent article, seraient nécessaires pour arriver à une compréhension fondamentale des relations chiïtes-maronites au XVIII^e siècle.

¹⁰ Ğirġis Zughayb, *Tārīḥ 'Awal al-Našāra ilā Ğurd wa-Kisrawān* (Le Caire: Maṭba'at al-Muqtaṭaf wa'l-Muqattam, s.a.), partiellement traduit par Haifa Mikhael Malouf Liman dans "A troubled period in the history of Kisrawan from an original Lebanese manuscript," *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 11-12 (1995), 153.

¹¹ *Ibid.*, 154.

¹² Université Libanaise à Tripoli: Siġillāt al-Maḥkama al-Šar'īya (copie), 2/1:21; 2/1:33; 4/1:13; 6:12; 8:295-6 (ventes de propriétés Ḥamāda).

¹³ Voir l'acte de vente pour Kfarsghāb (daté d'octobre 1748) affiché à www.mountlebanon.org/deed.html.

Par contre, les documents du tribunal islamique peuvent nous renseigner sur un autre aspect de ce rapport avec des détails sur des notables maronites qui participèrent d'une façon ou d'une autre à l'affermage d'impôts avec les Ḥamāda. Comme toute ferme fiscale, les *iltizām* des Ḥamāda étaient sujets au renouvellement et à la certification annuels. Les actes judiciaires montrent que la charge fiscale de chaque district ainsi que les termes de son paiement restèrent presque inchangés durant toute la période considérée. En général, les Ḥamāda eurent la responsabilité de lever toutes les taxes redevables dans leurs territoires, y compris celles sur les propriétés en mainmorte pieuse (*waqf*) et les prébendes militaires (*timar*), ainsi que l'imposition standard agricole (*miri*) et toute une gamme d'autres tailles, prestations et amendes. Les trois quarts du total venaient normalement à échéance "lors de la saison de la soie," tandis que le quart restant était dû après la récolte des olives deux ou trois mois avant la fin de l'année fiscale en mars.¹⁴ Dans plusieurs documents, les Ḥamāda sont mandés expressément de veiller à la prospérité et au développement du pays, et de protéger le peuple commun et les voyageurs "depuis le défilé de Muṣayliḥa jusqu'au pont des Mu'āmalatayn."

Cependant, ce sont moins les stipulations légales de ces contrats que les modalités de leur négociation qui nous intéressent présentement. Les actes d'*iltizām* les plus anciens (existants à partir de 1667) furent rédigés en turc dans la capitale provinciale. Les grands émirs Ḥamāda n'apparurent jamais à la cour en personne, sans doute par souci de sécurité, mais se firent représenter par un membre musulman de leur entourage en tant que procureur (*wakīl*). Leurs serments d'honneur furent pourtant enregistrés à la première personne en arabe et admis par la judicature ottomane, qui considéra toute cette famille de cheikhs comme cautions les uns pour les obligations des autres.¹⁵ En tant que garantie supplémentaire, le procureur ou un parent du percepteur, fréquemment sa femme ou ses enfants, étaient obligés de demeurer en résidence surveillée à Tripoli jusqu'à ce que l'*iltizām* eut été entière-

¹⁴ Sur le système d'*iltizām* à Tripoli en général, voir Qāsim al-Šamad, "Niẓām al-Iltizām fī Wilāyat Tarābulus fī 'l-Qarn 18 min ḥilāl Waṭā'iq Siġillāt Maḥkamatihā al-Šar'īya" in *al-Mu'tamar al-Awwal li-Tārīḥ Wilāyat Tarābulus ibāna 'l-Ḥiqba al-'Utmāniya 1516-1918* (s.l.; Lebanese University, 1995), 59-95.

¹⁵ Voir, par exemple, Siġillāt 1:11-12: "Paša [...] hazretlerine bi't-tamam ü'l-kemal ibra u teslim itmeğe mezkur eṣ-Şeyh Ahmed ve Şeyh Sirhan ve amızadeleri ve Hamade-ğulları cümlesi müteahhid u mütekeffil oldılar." (mars 1667).

ment acquitté.¹⁶ Cette entente assez cordiale succomba à la grave crise financière et sociale qui ébranla l'empire durant la dernière décennie et demie du XVII^e siècle. Le mauvais comportement des Ḥamāda, et surtout leur attaque effrontée sur Tripoli pour libérer un de leurs otages de caution,¹⁷ suscita de plus en plus la colère des ottomans et mena presque à l'anéantissement de l'émirat dans une campagne punitive extraordinaire en 1694. C'est seulement à la fin de ces troubles qu'un mandat exprès fut donné aux Ma'n et ensuite aux Šihābī pour superviser leurs confrères chiïtes. Ceci marqua la première fois que la souveraineté de l'émirat du Šūf s'étendit formellement au-delà de la frontière du *eyalet* de Sayda. Après avoir été parmi les plus illustres dynasties de percepteurs au Liban, les Ḥamāda retournèrent à leurs terres en 1698 dans la dépendance politique et surtout financière de leurs voisins.

Cette mutation est reflétée dans une série de documents portant sur le renouvellement des *iltizām* des Ḥamāda qui couvre, malgré des lacunes, la période de 1731 à 1762. Le changement le plus évident par rapport à la période précédente est peut-être que les cheikhs Ḥamāda ne s'aventurèrent plus dans la ville de Tripoli pour négocier leurs contrats d'affermage.¹⁸ Pour les *iltizām* sur leurs propres districts de domicile (Ġubayl et Batrūn), un tribunal *šar'īya* itinérant fut convoqué dans le château de Ġubayl ou bien dans un village chiïte de montagne, où les cheikhs devaient se sentir mieux protégés du bras de la justice. À partir des années 1740, les séances eurent parfois lieu dans le Kūra, au village de Kafr 'Aqā ou "au bord de la rivière Baḍīd, sur la frontière de ces districts," c'est à dire dans une région sous le contrôle de feudataires kurdes amis des chiïtes, qui servit probablement comme zone neutre entre l'État ottoman et l'émirat Ḥamāda.¹⁹

Les serments d'honneur et la détention de parents en gages de paiement ne figurent plus dans les conventions d'*iltizām* postérieures. À partir de 1740, les autorités exigèrent qu'une garantie pécuniaire (*kafāla*)

¹⁶ Siġillāt 2/2:106: "Otuz bir bin guruşı ifa idenceye dek ben ve zevce-i menkuham Fatme Hatun ibnet-i Şeyh Ahmed ile maan hüsn-i nizamız ile müşarün-ileyh Paşa hazretlerinin taht-ı yedinde rehn tarikiyle Trablus şehrinde sakin olmağa taahhüd cyledik." (mai 1677).

¹⁷ Siġillāt 3:5 (octobre 1685). Cet événement est aussi relevé par le patriarche et historien maronite Işfān al-Duwayhī, *Tārīḫ al-Azmina, 1095-1699* (Beyrouth: al-Maṭba'a al-Kāṭūlikīya, 1951), 376.

¹⁸ Les seules exceptions furent des délégations de cheikhs Ḥamāda qui vinrent occasionnellement de Hermel, la domicile actuelle de la famille où l'*iltizām* est attesté pour la première fois en mars 1731 (Siġillāt 6:5-6).

¹⁹ Siġillāt 8:172 (mars 1745); 12:144-7 (mars 1752); 15:32, 98-9 (mars 1757).

soit insérée dans chaque nouveau contrat. Les fidéjusseurs des Ḥamāda furent alors presque sans exception des cheikhs chrétiens (*ḍimmī*) des villages sous leur tutelle, qui partagèrent ainsi le fardeau d'acquitter complètement et en temps voulu les fermages fiscaux de leurs maîtres. Il n'est pas clair si ces petits notables tirèrent des bénéfices personnels de cette responsabilité non-négligeable. Il existe toutefois des indices d'au moins trois cas différents où des fidéjusseurs puissants avec leurs propres agendas politiques se portèrent garant des *iltizām* des Ḥamāda. À Hermel, par exemple, la *kafāla* fut longtemps assurée par Sulaymān Āghā, l'ambitieux seigneur de Ḥiṣn al-Akrād dans le canton avoisinant de Homs.²⁰ Deuxièmement, Nāṣif ibn Ra'd se porta caution pour quatre cheikhs Ḥamāda individuels ayant des contrats partiels au Ġubbat Bašarrī en mars 1759.²¹ La dynastie sunnite Ra'd avait chassé les Ḥamāda du fief Zannīya deux générations plus tôt, mais devint par la suite leur allié dans la résistance contre l'empiètement de l'émirat Šihābī sur le Liban-Nord.²² Et en dernier lieu, nous avons un document *iltizām* (négocié à Beyrouth, en dehors de la juridiction de Tripoli!) où l'émir prééminent des Šihābī, Mulham, assumait lui-même la caution pour les dettes plutôt élevées de 25,602½ *qurūš* en faveur des Ḥamāda.²³ L'investissement des Šihābī dans l'endettement *iltizām* des Ḥamāda et d'autres fermiers, et non la légitimité universelle d'un "émirat libanais" tel que l'imaginèrent les historiens nationalistes, leur permit vraisemblablement d'étendre leur emprise au-delà de Sayda et dans l'*eyalet* de Tripoli avec le plein concours de l'État ottoman. En assurant la *kafāla* pour une ferme d'impôts supposée devenir caduque, les Šihābī eurent à la fois la motivation et aussi la justification pour intervenir dans les affaires rurales du Nord. Déjà en mars 1763, les titres formels de tous les fiefs appartenant traditionnellement aux Ḥamāda avaient été accordés à Yūsuf al-Šihābī.²⁴ En fin de compte c'est l'impuissance de l'émirat chiïte vis-à-vis des créanciers de plus en plus déterminés, plutôt qu'une initiative prétendue "nationale" des Druses et des Maronites, qui explique son assujettissement et sa liquidation la décennie d'après.

²⁰ Siġillāt 7:5 (mars 1738); 8:170-1 (mars 1745); 8:329 (mars 1746); aussi 14:236 (mars 1756) où l'*iltizām* d'Hermel est accordé aux émirs Ḥarfūš de Baalbek.

²¹ Siġillāt 15:194, 210.

²² Qāsim al-Šamad, *Tārīḫ al-Dannīya al-Siyāsi wa'l-Iğtimā'i fi'l-'Ahd al-'Uṭmāni* (s.l., Mu'assasat al-Ġāmi'iya, s.a.), 29-35.

²³ Siġillāt 10:262 (mars 1749).

²⁴ Siġillāt 17:214-5.

Une enquête plus minutieuse, quoique plus spéculative, sur les relations des Ḥamāda avec certains notables maronites au XVIII^e siècle est suggérée par ces documents d'*iltizām* qui furent toujours négociés dans la capitale provinciale. Bien qu'il fut normal qu'une bonne dizaine de cheikhs de villages maronites se portèrent caution (pas forcément de leur propre gré) pour les Ḥamāda, les contrats surtout pour le Ġubbat al-Başarrī nomment plusieurs individus qui en plus rendirent à l'émirat de longues années de service comme procureurs légaux (*wakīl*) au tribunal de Tripoli. Nous n'avons aucun moyen de savoir présentement de quelle manière ils furent récompensés ni comment ils s'entendirent avec les détracteurs locaux de leurs mandants. Il existe toutefois des indices anecdotiques de familles chrétiennes jouissant de contacts professionnels très durables avec les émirats chiïtes. A titre d'exemple, un biographe du XIX^e siècle rapporte l'histoire du cheikh maronite de 'Āqūra (district de Ġubayl), Yūsuf ibn al-Ḥūrī Ġirġīs, qui s'enfuit auprès de l'émir Ḥarfūš à Baalbek en 1702 après qu'un concurrent eut engagé Ismā'īl Ḥamāda pour l'assassiner. Mais Ismā'īl, une fois rendu chez son collègue chiïte, fut tellement séduit par le savoir et le raffinement du cheikh qu'il le prit immédiatement à son service et lui rendit son poste d'origine.²⁵ Dans une autre variante de ce qui doit être le même conte, un cheikh Yūsuf Daḥdāḥ de 'Āqūra était le secrétaire (*yazīcī*) des émirs Ḥarfūš avant que les Ḥamāda le recrutèrent lui et ses fils en 1703 en raison de leurs connaissances du turc. Leur service fidèle fut récompensé par des allocations de terres à Ġubayl, dans le Futūḥ et au Kisrawān, mais ils furent contraints de les vendre dans les années 1760 lors de la banqueroute des Ḥamāda. Par la suite les Daḥdāḥ entrèrent au service des émirs Šihābī triomphants et déménagèrent à Dayr al-Qamar.²⁶

Les seuls contrats d'*iltizām* ne peuvent nous renseigner que peu sur les procureurs des Ḥamāda. Le fait que des émirs chiïtes se firent systématiquement représenter par des porte-paroles maronites à la cour islamique hanéfite de Tripoli au XVIII^e siècle est en soi l'aspect le plus révélateur de cette documentation. Les archives familiales et ecclésiastiques du Liban-Nord pourraient sans doute nous en apprendre davantage sur

²⁵ Ṭannūs al-Šidyāq (m. 1859), *Alḥbār al-A'yān fi Ġabal Lubnān* (Beyrouth: Université Libanaise, 1970), 90.

²⁶ Anṭūniyūs Abū Ḥaṭṭār al-'Aynṭūrīnī (m. 1821), *Muḥtaṣar Tārīḥ Ġabal Lubnān* (Beyrouth: Dār Laḥad Ḥaṭṭār, 1983), 64-5; Maṣṣūr Ḥaṭṭūnī, *Nubḥa Tārīḥiya fi'l-Muqāfa'a al-Kisrawāniya* (Beyrouth: Dār Naẓīr 'Abbūd, s.a. [1986]), 99, 153-4, 161.

les identités et les motivations des notables maronites qui se décidèrent à se lancer avec l'émirat chiïte. Plusieurs *wakīls* chrétiens sont évoqués si régulièrement dans les registres *šar'iya* que leur association à l'entreprise fiscale Ḥamāda semble avoir été plus qu'un simple us bureaucratique: A Batrūn, où les fidéjusseurs des Ḥamāda comprenaient normalement des chefs de bourgs musulmans et chrétiens ensemble, c'était presque toujours un cheikh *ḍimmī* (et surtout un certain Šalmān walad Ilyā de Maġd Rifl) qui les représentaient devant le *qāḍī*.²⁷ Le fief de Ġubbat al-Başarrī était divisé entre plusieurs cousins Ḥamāda, chacun ayant sa propre équipe de procureurs à la cour. D'habitude ils incluaient les maires maronites des villages principaux Ehden et Zghorta, mais aussi ceux des bourgades anciennement peuplées de chiïtes comme Haṣrūn et Tūlā. Parmi les *wakīls* les plus fidèles aux Ḥamāda il y eut Sulaymān Abū Ni'ma et son successeur Miḥā'īl walad al-Šidyāq, du petit village de 'Ayn Ṭūrīn.²⁸ Bien qu'il serait peut-être trop risqué d'en déduire une affinité personnelle avec les émirs chiïtes, il faut noter que la seule histoire maronite qui loue la famille Ḥamāda et son gouvernement au Mont Liban nous parvient d'un autre cheikh de ce même village, Anṭūniyūs Abū Ḥaṭṭār al-'Aynṭūrīnī (m. 1821).²⁹ Il va sans dire que tous ces procureurs perdirent leur position une fois que les *iltizām* eurent passé aux mains des Šihābī. Le grand émir n'eut point besoin de comparaître devant le juge ottoman; le tribunal *šar'iya* de Tripoli vint plutôt chez lui, siégeant dans son palais à Dayr al-Qamar en mars 1763!³⁰

2. Les émirs Ḥamāda et l'église maronite

Bien que des recherches supplémentaires soient nécessaires, ce premier survol des registres du tribunal ottoman de Tripoli suggère que le clientélisme de l'émirat enjamba volontiers les communautés confessionnelles au XVIII^e siècle, dans la mesure où les Ḥamāda s'inscrivirent de plus en plus dans une grille de dépendances et d'obligations mutuelles avec

²⁷ Siġillāt 7:45-7 (mars 1737); 7:214 (mars 1739); 7:290, 321 (mars 1740); 10:27 (mars 1748). L'unique exception d'un *wakīl* musulman est indiquée à 7:301 (mars 1740).

²⁸ Siġillāt 10:27 (mars 1748); 12:154 (mars 1752); 14:295-6 (mars 1756); 15:210 (mars 1759).

²⁹ 'Aynṭūrīnī, *Muḥtaṣar*.

³⁰ Siġillāt 17:215. Plus tard, Yūsuf al-Šihābī fut représenté à Tripoli par al-Ḥaġġ Ḥusayn ibn 'Alī de Damas. Voir Siġillāt 18/2:45-8 (mars 1768).

des créanciers, des colons, des fidéjusseurs et des procureurs chrétiens. Cependant, en ce qui concerne leurs fortunes politiques, leurs relations avec la hiérarchie cléricale maronite étaient encore plus fondamentales. En tant que *multazim* du Ġubbat al-Bašarrī et de Batrūn, les Ḥamāda furent en effet les maîtres séculaires des institutions centrales de l'église catholique au Levant, y compris le siège patriarcal au monastère de Canobin dans la vallée Qadiša, ainsi que d'autres établissements monastiques partout au Mont Liban auxquels la France avait voué sa protection depuis le milieu du XVIII^e siècle.

Il n'est donc pas surprenant que les hauts serviteurs et chroniqueurs de l'église furent plutôt critiques envers les seigneurs-percepteurs chiïtes et les jugèrent bien trop rapaces, une attitude qui facilita à la fois la prise de pouvoir des Šihābī dans les années 1760 et qui informa aussi l'image passablement négative des Ḥamāda dans l'historiographie libanaise classique.³¹ Pour cette raison, il est révélateur de voir comment les diplomates français sur place considéraient les rapports entre leurs lys catholiques orientaux et les feudataires musulmans. Il faut dire qu'en dépit des promesses de leur gouvernement de promouvoir l'église levantine, les consuls de Sayda et de Tripoli au XVIII^e siècle étaient tout d'abord des entrepreneurs commerciaux. Bien des fois ils se plaignirent âprement des clercs ou d'autres notables chrétiens, et surtout de la famille Ḥāzin, quand ils se sentirent gênés par eux dans leurs activités de marchands de soie. La correspondance consulaire examinée dans la présente section fournit ainsi une impression qui, même si elle n'est pas foncièrement objective, fait preuve d'une rare sobriété quant à situation des chrétiens au Mont Liban, et qui nous donne quelques aperçus des luttes inter-ecclésiastiques qui sous-tendirent parfois les conflits dits sectaires avec les émirs Ḥamāda.

L'un des premiers articles signalés par les diplomates français est la captivité babylonienne du patriarche maronite dans le Kisrawān. L'histoire débute en septembre 1703, quand cheikh 'Īsā Ḥamāda et ses partisans allèrent apparemment au monastère de Canobin pour demander un paiement d'avance des taxes de cette année-là, selon l'ordre du pacha de Tripoli. Le vénérable patriarche Ištān al-Duwayhī refusa, "ce qui

³¹ Cf. M. Jouplain (pseudonyme pour Būlus Nuḡaym), *La question du Liban. Étude d'histoire diplomatique et de droit international* (Paris: Arthur Rousseau, 1908); Toufic Touma, *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914* (1^e éd. 1971; Beyrouth: Université Libanaise, 1986).

fut cause qu'il[s] le maltraitèrent par plusieurs soufflets, et quantité de coups de bâtons [sic]."³² Les Ḥāzin mobilisèrent alors 600-700 hommes et vinrent pour prendre le patriarche en garde dans le Kisrawān. Une véritable guerre de clans dans le Mont Liban put être détournée de justesse par l'intervention de l'émir "druse" Bašīr Šihābī. Plus tard des historiens allaient utiliser cet incident pour exemplifier le secours des Ḥāzin à la nation maronite contre les Métoualis oppressifs.³³ A la mort de Duwayhī au printemps de 1704, les Ḥāzin insistèrent pour que l'élection du nouveau patriarche ait lieu chez eux, soi-disant pour empêcher les candidats d'acheter l'appui des Ḥamāda "et ce faire élire par force, ce qui est arrivé autres fois...".³⁴ Ces craintes étaient peut-être fondées, car aussitôt que le nouveau titulaire mourut en octobre 1705, son neveu sollicita les Ḥamāda de lui procurer les votes nécessaires pour être élu à son tour.

Le vice-consul français à Tripoli, Pierre Poullard, eut conscience que "ces infidèles qui sont Gouverneurs et Maîtres du Liban sont au Canobin et disposent des suffrages des habitants qui s'entendent avec eux." Mais il fut davantage troublé par la pression qu'exercèrent les Ḥāzin sur les évêques locaux, qui selon lui devraient toujours choisir leur patriarche "dans leur ancien siège du Canobin ou leur suffrages sont plus libres qu'au Castrean."³⁵ On peut se douter que la diplomatie française visa en premier lieu à assurer sa propre influence dans les affaires ecclésiastiques contre les féodaux chrétiens ainsi que chiïtes. Les Ḥamāda furent persuadés de quitter Canobin, et les Ḥāzin de laisser revenir les évêques, les deux clans espérant favoriser ainsi l'élection de leurs candidats préférés.³⁶ Poullard, qui devint par la suite consul-en-chef à Sayda, se félicita à maintes reprises d'avoir amélioré le sort des Maronites sous l'autorité chiïte en rappelant au cheikh 'Īsā l'égard qu'eut la France pour le patriarcat.³⁷ Dans son plus grand coup, il amena les Ḥamāda à envoyer une garde d'honneur à la grande fête d'investiture pour le nouveau patriarche en 1704—comme il l'explique

³² A.E. B¹ 1017 (Seyde), fol. 407a (mai 1704). Une version plus tardive raconte que le patriarche "auvoit été outragé et frappé au visage a coups de pentouffles par le Cheik Aysse Chef des Amediens." Voir A.E. B¹ 1114 (Tripoli), fol. 136a (octobre 1706).

³³ Michel Chebli, *Une Histoire du Liban à l'Époque des Émirs (1635-1841)* (Beyrouth: Université Libanaise, 1984), 54.

³⁴ A.E. B¹ 1017 (Seyde), fol. 467a (octobre 1704).

³⁵ A.E. B¹ 1114 (Tripoli), fol. 126b (novembre 1705).

³⁶ Ibid., fol. 123a-b (novembre 1705).

³⁷ Ibid., fol. 116a-b (août 1705).

dans une note de frais soumise quelques années après à l'intendance de la marine afin de se faire rembourser.³⁸

Tandis que Poullard avait tendance dans ses écrits à déprécier tous les notables montagnards pareillement, d'autres diplomates français se distinguèrent par leur position neutre sinon carrément sympathique envers les Ḥamāda. En juin 1710, le nouveau vice-consul à Tripoli, Boismont, traita le cheikh 'Īsā de "viellard qui a beaucoup de vivacité et d'amitié pour les Sujets du Roy" après avoir fait sa connaissance pour la première fois. L'émir lui promit que les missionnaires français auraient "tout l'agrément qu'ils pouvoient desirer" tant que lui et les siens gouverneraient le Mont Liban.³⁹ A peine un an plus tard, Boismont dut intervenir auprès du *vali* de Tripoli pour assurer l'inviolabilité du monastère local des Carmes Déchaussés, craignant que les Ḥamāda s'y réfugient au cours d'une campagne punitive.⁴⁰ Bien qu'il fut récompensé ensuite d'un "bouïardy" (*buyurldi*; ordre d'un gouverneur) pour la protection des Carmes, dans son rapport officiel de la situation Boismont s'attaqua non aux chiïtes réfractaires mais aux menaces de guerre du gouverneur, qui selon lui conduiraient à une défaite totale.⁴¹

Les Carmes furent de nouveau au centre de l'une des plus grandes "catastrophes" dans le complexe des relations franco-ottomanes-chrétiennes-chiïtes au Mont Liban à cette époque. En août 1728, un jeune religieux franc-comtois du monastère de Mār Sarkīs eut une dispute banale avec un paysan maronite à Bašarrī, lui arracha son propre fusil et le tua d'un coup de feu.⁴² Les villageois enragés avec une compagnie de cavaliers Ḥamāda donnèrent la chasse au Carme et à ses camarades, s'emparant d'un négociant français qu'ils maltraitèrent apparemment pendant plusieurs jours. La tâche de le racheter des Ḥamāda, de payer le sang et d'apaiser les autorités ottomanes revint au vice-consul Lemaire, qui en composa un procès-verbal exact pour se faire dédommager ultérieurement par la centrale carmélite à Rome. A la fin, les parents de la victime eurent une indemnité de 200 piastres, le pacha

reçut 250 piastres en "présents," et les émirs Ḥamāda eurent 600 piastres pour leurs ennuis...!⁴³ Le gouverneur, se montrant pour une fois complaisant avec les fœdaux chiïtes, envoya un *buyurldi* très poli en octobre 1728 leur demandant de réinstaller les Carmes dans leur monastère.⁴⁴ Pour sa part, Lemaire supplia les responsables du ministère de ne plus laisser partir en mission au Liban "que des religieux prudents et sages, un peu avancés dans l'âge".⁴⁵

La meilleure illustration de l'emmêlement des émirs chiïtes dans les affaires ecclésiastiques est peut-être le scandale du patriarche Jacques (Ya'qūb) 'Awwād en 1710. Accusé (pour de motifs politiques, selon les observateurs français) d'"inceste avec sa propre soeur, être une niece, sodomie, bestialité, être homicides en la personne d'un de ses Religieux qui l'avois surpris in flagranti delicto," Jacques fut déposé par sa congrégation et mis sous arrêt pour éviter qu'il "ne recourut à la protection du chek des amediens..." et "que son exemple n'attirât plusieurs de ses parents au mahomedisme."⁴⁶ Néanmoins, en 1712 le pape avait ordonné son rétablissement, une décision que les diplomates prévoyaient difficile à faire respecter par les Ḥāzin et la communauté toujours très agitée.⁴⁷ A son retour au Mont Liban en février 1714, après trois ans et demi de pénitence, Jacques évita donc de passer au Kisrawān, allant directement à Ġubayl pour saluer Ismā'il Ḥamāda. De là il continua jusqu'au palais de 'Īsā Ḥamāda au Ġubbat Bašarrī, où on lui fit une fête magnifique.⁴⁸

Les Ḥāzin furent grandement irrités par ce manque d'étiquette, surtout après que les chiïtes eurent installé leur protégé à Canobin et "comencèrent à obliger les Maronites du mont Liban leurs sujets à reconnoître leur Patriarche de gré ou de force."⁴⁹ Alors que la France, les Jésuites et les Ḥamāda insistaient pour que la décision du pape soit respectée, les Ḥāzin et les Maronites du Kisrawān entrèrent en rébellion ouverte. En avril 1714, ils convainquirent le *vali* ottoman d'engager les Mar'abī, feudataires kurdes d'Akkār, afin de prendre le

³⁸ Ibid., fol 136 a-b (octobre 1706).

³⁹ Ibid., fol. 285b.

⁴⁰ Ibid., fol. 348a-b (mai 1711); fol. 354a-b (juin 1711).

⁴¹ Ibid., fol. 359-60 (août 1711).

⁴² Selon un témoin, le paysan lui portait sa bouteille de vin en route pour dire la messe à Ehden, et proposa en plaisantant qu'ils la boivent ensemble avant qu'elle ne se casse. Fâché, le réverend père reprit sa bouteille, "ce qui auroit donné lieu audit paizan d'insulter led. RP. est de laquelle ivrogne..." Voir A.E. B¹ 1116 (Tripoli), fol. 231b-232a (septembre 1728).

⁴³ Ibid., fol. 236a-237a (septembre 1728); fol. 244a-b (octobre 1728).

⁴⁴ L'ordre survit seulement en traduction française; ibid., fol. 259a-b.

⁴⁵ Ibid., fol. 229a-b (août 1728); fol. 255b-256a (novembre 1728).

⁴⁶ A.E. B¹ 1114 (Tripoli) fol. 285b (30 juin 1710).

⁴⁷ A.E. B¹ 1019 (Scyde) fol. 136a (10 octobre 1712); fol. 288a (4 février 1714).

⁴⁸ Ibid., fol. 274a-b (1 février 1714); voir aussi Buṭrus Fahd, *Tārīḥ al-Rahbāniya al-Lubnāniya: bi-Far'ayhā al-Ḥalabī wa'l-Lubnānī, 1693-1742* (Jounieh: Maṭba'at al-Karīm, 1963-1969), 3:264-7.

⁴⁹ A.E. B¹ 1114 (Tripoli) fol. 456a-459a (22 mars 1714).

monastère de Canobin d'assaut pour expulser Jacques de nouveau.⁵⁰ La tentative échoua, mais trois ans plus tard les Mar'abī réussirent à assassiner 'Īsā Ḥamāda—le grand émir chiite livré au martyre, pour ainsi dire, en défense du souverain pontife et de la légitimité catholique au Mont Liban!

Conclusion

L'émirat des Ḥamāda reste en quelque sorte l'orphelin de l'histoire libanaise moderne, remémoré uniquement en tant que "tutelle onéreuse et tracassière"⁵¹ sur le haut-pays maronite puis oublié en faveur des "princes" druses. Pourtant, un regard de plus près sur la société rurale de l'*eyalet* ottoman de Tripoli, au-delà des séparations confessionnelles, révèle des relations plutôt complexes entre concessionnaires d'impôts, entrepreneurs commerciaux et notables ecclésiastiques. Bien des recherches resteraient à effectuer aujourd'hui sur les feudataires chiites à travers l'histoire de l'église catholique au Levant. Pour évoquer seulement une piste possible, les cheikhs Ḥamāda dotèrent la petite branche *baladī* de l'Ordre Libanais et le soutinrent contre les puissants *Ḥalabī* tout au long du XVIII^e siècle,⁵² favoritisme qui aurait sans doute empreint les jugements des différents chroniqueurs maronites de l'époque.

Dans cet article, nous avons tâché de contribuer à une histoire plus intégrée du Mont Liban par un aperçu de l'émirat chiite à travers des documents d'archives peu connus. Source fondamentale pour l'histoire sociale ottomane, les registres du tribunal *ṣar'īya* de Tripoli démontrent bien les interactions de l'entreprise Ḥamāda avec ses fidéjusseurs et ses créanciers et sa dépendance croissante dans les années avant la saisie de tous les *iltizām* ruraux par les Šihābī. En revanche, la correspondance des consuls français contemporains dresse un tableau distant, voire acerbe, du lys dans les épines et ses seigneurs laïcs, dépeignant les cheikhs chiites comme des acteurs très impliqués dans les disputes inter-maronites plutôt que comme agresseurs de la communauté entière. Ces sources aident à entrevoir la lente marginalisation économique et sociale des Ḥamāda au XVIII^e siècle, et nous amènent donc à repenser le rôle constitutif du féodalisme chiite dans l'histoire du Liban.

⁵⁰ Ibid., fol. 460a-462b (25 avril 1714).

⁵¹ Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris: Paul Geuthner, 1971), 12.

⁵² Voir Fahd, *al-Rahbāniya al-Lubnāniya*, 2:489; 4:211-2; 4:336-7.