

(*Târîh*), Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî (*Tefsîr-i Mevâkib*), Hocaâzâde Muslihuddin Efendi, Ali Kuşçu, Taşköprizâde, Feridun Bey (*Münşeâtü's-selâtin*), Âlûsîzâde (*Tefsîr*), İsmâil Ankaravî (*Mesnevî Şerhi*) ve Ahmed Rüşdü'nün (*Hall-i Mes'ele-i Tûfân*) adları geçmektedir. Yer yer Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Senâî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Ziyâ Paşa'dan beyitler zikreder. Batılı müelliflerden Sezar Kaneto, Viardot, Camille Flammarion ve Bernardin de Saint Pierre'in eserlerinden bahseder.

1 Ramazan 1313 (15 Şubat 1896) tarihinden başlayarak *Tercümân-ı Hakikat*'te tefrika edilen *Nizâ-ı İlm ü Dîn* daha sonra küçük boyda cüzler halinde toplam 2000 sayfaya yakın bir hacimde ve dört cilt olarak yayımlanmıştır (1897-1900). Eser üzerine Sema Ermiş tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında (bk. bibl.) bölümlerin geniş bir özeti verilmiş ve ele alınan meseleler incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm*, İstanbul 1313-18, I-IV; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara 1975, bk. Fihrist; Sema Ermiş, *Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-ı İlm ü Dîn Eserinde Din Bilim İlişkisi* (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımında 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' ilişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/4, İstanbul 2004, s. 33-34.



M. ORHAN OKAY

NİZAM (النظام)

Kâinatın yapısında bir düzen ve bilinçli tasarımın bulunduğunu ifade eden terim.

İslâm düşüncesinde genellikle âlemdeki düzeni ifade etmek üzere *nizâm-ı âlem* tamlaması kullanılır. Eski Yunan felsefesinde "âlem" anlamına gelen *kosmos* aynı zamanda "düzen" demektir. Pisagor'a kadar giden terimin bir düzen olarak âlemi ifade edişi Empedokles ile belirginlik kazanmıştır. Batı dillerindeki kozmetik (cosmetic) kelimesi de kosmos kökünden gelmekte olup terimin süs ve güzellik kavramıyla irtibatını göstermektedir. Arapça bir eserde âlem karşılığı kullanılan Grekçe *kûsmûs* teriminin "nizam" ve "süs" anlamlarını da içerdiği, dolayısıyla âlemin bir düzen içinde yaratılmış olmasıyla estetik bir âhenk taşımasının aynı kelimede ifadesini bulduğu belirtilmektedir (Câhiz, *ed-Delâ'il*, s. 67). Nizam kavramı etrafında zengin bir terminoloji geliştirmiş olan müslü-

manların asıl ilham kaynağı âlemi düzen, tasarım, ölçü, hesap, denge ve yasa kavramları ışığında resmeden çok sayıda kevnî âyetin bulunmasıdır.

Kur'an'da nizam kelimesi geçmez. Bununla birlikte kâinatta sarsılmaz bir düzenin bulunduğu, bu düzenin boş ve anlamsız olmadığı, kâinatın özellikle insan varlığına uygun yahut yararlı biçimde düzenlendiği ve bu düzenin Allah tarafından konulduğu Kur'an'ın temel mesajlarından birini oluşturmaktadır. Bazı âyetlerde bu mesaj, doğrudan doğruya düzen ve düzensizlik kavramlarına tekabül eden kelimelerle ifade edilmektedir. Buna göre her şey bir ölçüye göre yaratılmıştır (el-Furkân 25/2; el-Kamer 54/49). Bu ölçü uyarınca her şey kendine has bir yaratılış yahut tabiata sahip kılınmıştır (Tâhâ 20/50). Allah sadece yaratıp varlık vermekle kalmamış, yaratılışı belli bir tasarım uyarınca düzenlemiş ve yaratıklarına var oluş gayesini yerine getirebilmek için hangi yolu izleyeceklerini de göstermiştir (el-A'lâ 87/2-3). Allah'ın yaratmasında hiçbir düzensizlik görülmez; kozmik sistemde bir boşluk, bir düzensizlik bulmak mümkün değildir (el-Mülk 67/3). "Güneş ve ay bir hesaba göredir. Yıldızlar, bitkiler ve ağaçlar O'na secde eder. O, göğü yükseltmiş ve dengeyi (mizan) koymuştur" meâlindeki âyetle (er-Rahmân 55/5-7) gök cisimlerine ait hareketin bir denge yasası uyarınca matematik ilkelerine uygun biçimde gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir. Aynı âyetle "yıldızlar" kelimesi bütün gök cisimleri, "ağaçlar" kelimesi bütün yeryüzü varlıklarını ifade etmekte ve bütün tabii varlıkların secde eylemiyle kendileri için konmuş yasalara boyun eğdiği ima edilmektedir (ayrıca bk. el-Hac 22/18). Göklerin ve yerin istese de istemese de uymak zorunda olduğu, fakat kozmik bir bilince işaret edecek şekilde isteyerek uyduğu bu yasa düzeni şu âyetle açıkça belirtilmektedir: "Sonra duman halindeki göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de, 'İsteyerek geldik' dediler" (Fussilet 41/11). Aynı bağlamda güneşin, ayın ve bütün gök cisimlerinin buyruk altına alındığı (Lokmân 31/29), gök cisimlerinin kendileri için tayin edilmiş yö-rüngeden sapmaksızın gökyüzü denizinde yüzdüğü belirtilmiştir (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40). Bunun yanı sıra gökyüzünün bir güzellik duygusu uyandıracak şekilde yıldızlarla süslendiğini belirten âyetler (el-Hicr 15/16; es-Sâffât 37/6; Fussilet 41/12; Kaf 50/6; el-Mülk 67/5) düzene estetik bir tasarımın eşlik ettiğini belirtmektedir. Te-

leolojik bakış açısından düzen ve gaye kavramlarının birbiriyle ilişkisi (bk. GÂİYYET) Kur'an'da da öne çıkmaktadır. Âlemin oyun olsun diye (el-Enbiyâ 21/16) veya boşuna (Sâd 38/27) yaratılmadığını, insanın var oluşunun saçma olmadığını (el-Mü'minûn 23/115), bütün bir âlemin varlığının anlamlı bir amaca yönelik olarak yaratıldığını (el-Hicr 15/85) ifade eden âyetler aynı gerçeği vurgular. Ayrıca Kur'an'ın bildirdiğine göre kâinattaki her şey yeryüzündeki var oluş şartlarına uygun biçimde ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde insanın hizmetine verilmiştir. Nitekim, "Allah'ın göklerde ve yerde olanları buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca insan ettiğini görmüyor musunuz?" âyetindeki (Lokmân 31/20) ilâhî mesajın diğer birçok âyetle tekrar edildiği görülmektedir.

İslâm düşüncesi tarihinde çeşitli akımlara mensup müellifler, kâinattaki nizamın bir yaratıcının varlığını gösterdiği fikrini temellendiren deliller geliştirmeye gayret etmişlerdir. Mu'tezile düşünürü Câhiz'e (bazı yazmalarda hristiyan müellif Cibrîl b. Nûh el-Enbârî'ye) nisbet edilen *Kitâb-ü'd-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbir* adlı eser doğrudan doğruya nizam delili geliştirmeye yönelik olarak telif edilmiştir. Astronomiden botaniğe, tıptan psikolojiye kadar içerdiği birçok alanda geliştirilen deliller, Gazzâlî'ye nisbet edilen *el-Hikme fi ma'lûkâtillâhi 'azze ve celle* adlı ünlü eserde de yer yer yansımalarını bulmuştur. Hristiyan rahibi Theodoret'in (V. yüzyıl) *De Providentia* adlı eserinde de irtibatlı görünen *ed-Delâ'il*'de (Davidson, s. 219) düzen ve tasarımı ifade etmek üzere "nizam, mülâeme, telif, tedbir, takdir" kelimeleri kullanılmaktadır. Âlemi bütün müstemilâtı ile bir eve, insanın âlemdeki konumunu da ev sahibine benzeten müellif böyle bir evin sahibinin ihtiyaçları ve yararı için tasarlanması gibi âlemin de insan için tasarlandığını, bunun yalnızca âlemin bir yönetim, ölçü ve düzen ilkesine göre yaratıldığına değil bu yaratıcının tek olduğuna da açık bir delil teşkil ettiğini söylemektedir (*ed-Delâ'il*, s. 6; krş. Gazzâlî, *el-Hikme*, s. 4). Konuşmayı mümkün kılan fizyolojik tasarımın mükemmelliği, insan yapımı olan ve dinleyende hayranlık uyandıran bir müzik aletinin teknik tasarımıyla karşılaştırıldığında görülebilir. Teknik bir ürün sonuçta tabiatı takliden bir neticesi olduğuna göre tabiattaki tasarımın çok daha hayranlık uyandırıcı olması doğaldır (*ed-Delâ'il*, s. 47). Bu görüşler Câhiz'in otantik eserinde belirtilen, yaratılmışlardaki dü-

zen ve tasarımın yaratıcının varlığına delil teşkil ettiği şeklindeki ana fikirle uyum içindedir (*Kitābū'l-Hayevān*, II, 109-110). İmam Mâtürîdî, benzer şekilde kâinatta düzenliliğin tek bir yaratıcının varlığını açıkça gösterdiğini belirtmiştir. Birçok olgu kâinatta tek biçimli ve tek bir yasaya tâbi bir işleyişin mevcudiyetini göstermektedir. Birden fazla yaratıcı varsayımı bu düzenliliği açıklayamayacağına göre tek bir yöneticinin varlığını kabul etmek zorunludur (*Kitābū't-Tevhîd*, s. 40-41). İbn Hazm da felekler sisteminde, canlı organizmasında, hayvanlar ve bitkiler âleminde gözlenen tasarım örneklerinden hareketle aynı sonuca ulaşmaktadır (*el-Faṣl*, II, 68-69). Eş'arî kelâmcısı Cüveynî ise âlemdeki âhenk, düzen ve mükemmellik kavramlarına Allah'ın ilim sıfatını ispatlamak için atıfta bulunur (*el-İrşād*, s. 61). Kelâm kitapları benzeri yaklaşımların zengin örnekleriyle doludur (ayrıca bk. ADÂLET; ÂHENK).

Müslüman filozofların da nizam kavramına dikkat çektiği görülmektedir. Kindî, âlemdeki düzen ve tasarımın Allah'ın varlığına delil oluşturduğunu erken bir dönemde ifade etmiş (*Resâ'il*, I, 215), Fârâbî âlemin varlıkları birbiriyle ilişkili kılan düzenini bir ontolojik hiyerarşi fikri içinde vurgulamış (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 57-58), İhvân-ı Safâ da yaratıcının âleme en iyi düzen ve tasarımla varlık verdiğini belirtmiştir (*er-Resâ'il*, III, 335-336; IV, 72-73). İbn Sînâ metafiziğinde düzen kavramı öncelikle ontolojik bir ilkedir. Buna göre kendini akleden Tanrı varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olduğunu da bilmekte ve bu bilmenin zorunlu sonucu olarak âlem bu düzen bilgisine göre varlık kazanmaktadır. Hayranlık uyandıran yapısıyla bu âlem tesadüf eseri var olamayacağına göre bir yönetimin zorunlu sonucu olmalıdır. Aslında inâyetin anlamı da bundan ibarettir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 403, 415). Bu fikir daha sonra Gazzâlî'nin âlem hakkındaki, "Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir" sözünde yansımaları bulacaktır (*İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, IV, 321). İbn Rüşd'un geliştirdiği inâyet delili ise esas itibarıyla modern zamanlarda "insancı ilke" (antropic principle) terimi altında tartışılacak olan (Yaran, *Bilgelik Peşinde*, s. 146-158) "insan varlığına uygunluk" kavramına dayanmaktadır. Bu delilin önermeleri ve neticesi şöyle ifade edilebilir: a) Âlemdeki bütün varlıklar insanın var oluş şartlarıyla uygunluk arz etmektedir; b) Bu uygunluğun tesadüf eseri olması imkânsızdır; c) Şu hal-

de zorunlu olarak bu uygunluğu tasarlamış irade sahibi bir fâil mevcuttur (*el-Keşf*, s. 118-119; inâyet delilinin ayrıntılı ve modern bir ifadesi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, s. 205-207).

Batı düşüncesinde nizam delilinin klasik ifadesi genellikle Ortaçağ düşünürü Saint Thomas'ın Tanrı'yı kanıtlamanın "beşinci yolu" ile başlatılır. Delil, bilgidен yoksun olan tabii varlıkların bir amaca yönelmeleri ve dolayısıyla akıl sahibi bir varlık (Tanrı) tarafından yönlendirildikleri fikrine dayanmaktadır (delilin metni için bk. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, s. 74). XVIII. yüzyılda William Derham gibi düşünürlerin insanın tasarladığı eserleri âlemle kıyaslayan basit analogileri (Hick, s. 6) David Hume tarafından eleştirilmiştir. Filozofa göre âlemi insan yapımı ürünlere benzetmek yanlıştır; bu tür benzetmeler kesin bilgi sağlayamaz; çünkü deneysel temelden yoksundur (*Din Üzerine*, s. 98-112). William Paley bu eleştirileri de göz önüne alarak ünlü "saatçi delili"ni ileri sürecektir. Buna göre yerde mekanik bir saat bulan kişi, isterse böyle bir saatle ilgili hiçbir fikre sahip olmasın tasarımından hareketle saatçi fikrine ulaşacaktır. Bu böyle olunca tabiatta gözlemlenen ve bir saatini karmaşıklık düzeyi bakımından kat kat aşan hârika tasarım örnekleri için bir yaratıcının varlığına ulaşmak açık bir zorunluluktur. Zira tabiatdaki düzen ve tasarım, sahip olunan bütün bilgi ilkeleriyle çatışmayacak başka herhangi bir varsayım ile açıklanamamaktadır (delilin metni için bk. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, s. 79-81). Ancak Darwin'in evrim teorisi Paley'in delilini uzun bir süre gündemden düşürecektir. Çünkü teori, "saatçi delili"ne dayanak teşkil eden karmaşık organizmaların oluşumunu, basit organizmaların doğal seleksiyon süreci içindeki milyonlarca yıl gerektiren evrimiyle açıklamaktaydı. Bu akımın son güçlü temsilcilerinden R. Dawkins, *The Blind Watchmaker* (kör saatçi) (New York 1996) adını vererek Paley'in deliline ironik biçimde atıf yaptığı eserinde evrim teorisinin yeni bir yorumunu yapmıştır. Bu yoruma göre evrim sanıldığı gibi aksine gelişigüzel ve tek basamaklı seçimle ilerlemez; rastlantı faktörü bu süreçte küçük bir bileşendir ve en önemli bileşen özünde gelişigüzel olmayan birikimli seçmedir. Tabiatın amaçsız kuvvetleri, bir sonraki evrim aşamasını hazırlayan birikimli seçmenin işe başlaması için zorunlu şartları oluşturduğunda bilinçli tasarım açıklamasına hiçbir biçimde ihtiyaç hisset-

tirmeyen muhteşem sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Dawkins bu görüşünü temellendirmek üzere bilgisayarda -daha sonra tasarım delili yanlısı William A. Dembski'nin bir hedefe önceden yönlendirildiği gerekçesiyle eleştireceği- ilginç bir modelleme de geliştirmiştir (*Kör Saatçi*, s. 55-66; krş. Behe v.dğr., s. 45-47). Nizam delili ayrıca R. Swinburne tarafından güncellenmiş, evrendeki zamanî düzen ve sürekliliğin bilim tarafından kabul edildiği, fakat bu düzenin niçin var olduğunu açıklamayan yalnızca bir Tanrı fikriyle mümkün olabileceği savunulmuştur (*The Existence of God*, s. 136-141). J. L. Mackie ise düzen ve tasarım deliline David Hume'dan beri yöneltilen itirazların Swinburne'un iddiaları karşısında hâlâ geçerliliğini koruduğunu ileri sürmüştür (*The Miracle of Theism*, s. 146-149). Nizam delilinin günümüzde tartışılmasına konu olan son ve güncel biçimi Michael J. Behe, William A. Dembski ve Stephen C. Meyer'in "akıllı tasarım" (intelligent design) adıyla savundukları delildir. Behe temel bir işleve katkıda bulunan, hayli uyumlu, etkileşim içinde olan parçalardan oluşmuş ve herhangi bir parçanın çıkarılması durumunda sistemin işlevinin fiilen sona erdiği, indirgenemez ölçüde karmaşık olan biyolojik sistemlerin evrimin tedrici sürecinde hâsıl olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla doğal seçme varsayımıyla açıklanamayacağını ileri sürmüştür. William A. Dembski de en az zorunluluk ve rastlantı kadar tasarım kavramının da bilimsel açıklamanın mâkul ve temel bir biçimi olduğunu savunmuştur. Stephen C. Meyer ise tasarım delilini DNA moleküllerini şekillendiren nükleotid bazların karmaşık ve özel dizilimindeki genetik bilginin kökeni üzerinde durmuş, bunu açıklamanın rastlantı ve kimyasal zorunluluk gibi kavramlarla mümkün olmadığını, mâkul bir açıklamanın ancak tasarım kavramıyla yapılabileceğini ileri sürmüştür. Bu üç düşünür akıllı tasarımı savunan görüşlerini daha sonra *Science and Evidence for Design in the Universe* (San Francisco 2002) adlı ortak bir çalışmada bir araya getirip karşılıklı olarak teyit etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, I, 215; III, 335-336; IV, 72-73; Cāhiz, *Kitābū'l-Hayevān*, II, 109-110; a.m.f., ed. Delâ'il ve'l-i'tibār 'ale'l-halk ve't-tedbir, Beyrut 1988, s. 6, 47, 67, ayrıca bk. tür.yer.; Mâtürîdî, *Kitābū't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 40-41; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 57-58; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 335-336; IV, 72-73; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 403, 415; İbn

Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 68-69; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 61; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Kahire 1387/1968, IV, 321; a.mlf., *el-Hikme fî ma'hlûkâtillâhi 'azze ve celle*, Beyrut 1414/1994, s. 4, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 118-119; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul 1341-43), (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 205-207; D. Hume, *Din Üstüne* (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 98-112; H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987, s. 219-223; J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1988, s. 146-149; R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1991, s. 136-141; J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, Wiltshire 1992, s. 1-36; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, s. 74, 79-81; a.mlf., *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Ankara 2002, s. 146-158; R. Dawkins, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), Ankara 2002, s. 55-66; M. J. Behe v.dğr., *Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım* (trc. Orhan Düz), İstanbul 2004, tür.yer.



İLHAN KUTLUER

NİZÂM-I CEDİD

(نظام جدید)

III. Selim zamanında
yenilenme
ve yeniden yapılanma dönemi
(1792-1807).

“Yeni bir düzen vermek” anlamına gelmekte olup daha önceki dönemlerde de kullanılmıştır. Kaynaklarda, Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın sadâreti esnasında (1689-1691) cizyenin yeniden düzenlenmesi (Râşid, II, 148; Hammer, III, 841, 849), hatta din ayırımı gözetmeden Osmanlı tebaası arasındaki farklı uygulamalara son verilmesi, vergi ve hizmet yükümlülüklerinin eşitlik ilkesine göre yeniden tanzimi, dolayısıyla gayrimüslim halkın durumunun iyileştirilmesiyle ilgili yapılmak istenenleri tanımlamak üzere zikredilmiştir (Zinkeisen, V, 287). III. Selim devrinde ise belirli bir anlam kısıtlaması içinde herhangi bir alanda yapılan düzenlemelere işaret eden bir tabir olmaktan ziyade sivil ve askerî bütün kurumların geniş kapsamlı olarak çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yenilenmesi, yeni bir düzene kavuşturulması ve eski konumlarına son verilmesi mânâsında kullanılmıştır (Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, s. 29). Bu haliyle yerleşik ve geleneksel düzen (nizâm-ı kadîm) kavramı karşıtı bir anlama sahip olduğu açıktır.

XVIII. yüzyılda Prusya'da ve Büyük Petro dönemi Rusya'sında gözlemlendiği kadarıyla askerî reformların sivil reformları da ön-

görmüş olmasından ötürü çağdaş bir askerî teşkilât oluşturulması aynı zamanda sivil ve merkezî bir bürokrasinin gelişmesini gerekli kılmış ve devletin diğer kurumlarının da etkileneceği bir çekim alanı ortaya koymuştur. Avrupa tarzında düzenli ve eğitilmiş ordu kurma girişimleri devletin merkezileşmesine, bürokratik kadrolarının nitelik kazanmasına ve genişlemesine yol açmış, dolayısıyla askerleşme kaçınılmaz biçimde sivilleşmeyi, çağdaş ve merkezî bir devlet yapılanmasını ve merkezî buyurganlığın güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlamda askerî zâfiyetin genelde diğer kurumlardaki yozlaşmanın bir sonucu ve göstergesi olduğu açıktır. Ahmed Cevdet Paşa'nın tesbitiyle çağdaş ve eğitilmiş bir ordunun meydana getirilmesi gereklidir, ancak devletin mülkî idaresi de ıslaha muhtaçtır ve iyi işlemeyen bir mülkî idare ile düzen altına alınmış çağdaş bir kurumu yönetmek mümkün değildir (*Târih*, VI, 5). Bu anlamda III. Selim devrindeki Nizâm-ı Cedid girişimi, Avrupa tarzında eğitilmiş tâlimli ordusu dahil olmak üzere devletin çağın şartlarına göre düzenlenmiş bütün kurumlarını içine alan genel ve yapısal bir gelişme göstermiş, hatta devlet idaresinin belirli ve değişmez ilkeler içinde kişilerden bağımsız bir sisteme oturtulması ve yönetimin Avrupa'nın “saat gibi işleyen yeni nizâmı”nı örnek alması gerektiği ileri sürülmüştür. Uygulamaların bünyesel bir bütünlük arzetmesinden ötürü Nizâm-ı Cedid'in, yalnızca orduyu ele alan dar anlamda ve devletin diğer sivil kurumlarının ıslahını da hedefleyen geniş anlamda olmak üzere yaygın biçimde tekrarlanagelen iki ayrı tarifi yanlıttır.

Nizâm-ı cedid kavramının, Avrupa'da o dönemde özellikle ihtilâl Fransa'sındaki (Fransa Nizâm-ı Cedidi), II. Joseph dönemi (1780-1790) reformları (Josefinizm) ışığında Avusturya'daki, çağdaş bir anayasa ilân ederek (3 Mayıs 1791) kendi nizâm-ı cedidini ihdas eden Lehistan'daki gelişmelerden hareketle eski düzene karşı bir yeniden yapılanma olarak algılandığı açıktır. XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin ardından çağlara damgasını vuracak olan fikriyatıyla ve başlamış bulunan sanayi inkılabının değiştirmekte olduğu maddî şartlarıyla beslenen kitlelerin reform ve düzen değişikliği talepleriyle Fransa'da tabanda patlayan ihtilâl başarıyla sonuçlanır ve saltanatın sonunu getirirken, felsefî düşüncelerle yüzeysel herhangi bir teması dahi olmayan fikrî hayatı içinde başta padişah olmak üzere tavanda yenilenme taraftarı idarî kadrolar tarafından yürütülen Nizâm-ı

Cedid reformları çeşitli sebeplerle eski düzenin korunmasını isteyen geniş kitlelerin tepkisini çekmiş ve yine başka tür bir ihtilâlle sonuçlanıp III. Selim'in tahtına ve hayatına mal olmuştur. Bundan dolayı Nizâm-ı Cedid ile tedricen olgunlaşacak bir düzen değişikliğine teşebbüs edilmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

1787'de başlayan Rus ve Avusturya savaşlarının gözler önüne serdiği zâfiyet ve nihayet Ziştovi barışından sonra içinde bulunulan şartlar dahilinde Rusya ile savaşa devam edilmesinin mümkün olmadığı hakkında, III. Selim'in bu doğrultudaki kesin emir ve beklentilerine aykırı olarak Şumnu'da ordu ve hükümet ricâlinin oy birliğiyle aldığı karar (11 Zilhicce 1205 / 11 Ağustos 1791) ve bunun hazırlanan bir mahzarla İstanbul'a bildirilmesi (*Mehmed Emin Edib Efendi'nin Hayatı ve Tarihi*, s. 242-247), geniş boyutlu bir yenilenme ve yeniden yapılanmanın hayata geçirilmesinin ilk önemli adımını teşkil etti. İleri gelen devlet adamlarından, devlet kurumlarında ne gibi yenilikler yapılması icap ettiğine dair hazırlanması istenen lâyhalar başlayan Nizâm-ı Cedid döneminin işareti oldu. Bizzat III. Selim'in devlet ricâlinin, gerekli gördükleri düzenlemelerin kâğıda dökülerek takdim edilmesini istemesi daha önceki dönemlerde hazırlanan bu tür lâyihalardan farklı bir gelişmeydi. Böylece padişahın yapılacak reformları geniş tabanlı bir fikir tahkikine dayandırmak, bu tür girişimlerin uygulanmasından doğacak sorumlulukları paylaşdırmak ve muhtemel muhalefeti önlemek istemiş olduğu genelde hep ileri sürülmüş ve yaygın bir kanaat olarak benimsemiştir (*İA*, IX, 310). Ancak padişahın bu talebiyle, savaşmama kararı alıp Osmanlı tarihinde emsali görülmemiş bir boykot hadisesi ortaya koyan ve kurumlarıyla birlikte büyük çapta saygınlık kaybına uğrayan asker ve sivil devlet ricâline ve onların bu karar doğrultusunda kendisine takdim ettikleri boykot belgesine (mahzar) karşılık vermek istediği, böylece muhataplarını köşeye sıkıştırmış olduğu görüşü daha isabetli bir değerlendirmedir. III. Selim bu boykotu girişilecek reformların haklı bir dayanağı olarak öne sürmüş ve mahzarda imzaları bulunan ricâle reform zaruretinin hazırladıkları lâyihalarla inkâr edemeyecekleri bir şekilde ikrar ettirmiştir. Reform uygulamalarının ileriki safhalarında muhalefet gösteren çevrelere karşı bu hadise özellikle dile getirilecek ve yüzlerine vurulacaktır (bilhassa Vak'anüvis Ahmed Vâsıf'ın Muhassenât-ı Asker-i Cedid zımında kale-