DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.22773186 SEPTEMBER 2026

Eski Mezopotamya'da *ištarītu* Kadınları

Ištarītu Women in Ancient Mesopotamia

Suzan AKKUŞ MUTLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Nevşehir.
suzan.akkus@nevsehir.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8699-1081

Özet

Eski Mezopotamya'da kadın din görevlilerinin statüsü ve özellikle İnanna/İštar kültüyle ilişkili *ištarītu* kadınlarının kimliği, modern araştırmalarda tartışılan konular arasında yer almaktadır. *Ištarītu* kadınlarının uzun süre *qadištu*, *kezertu*, *kulmašītu* ve *ḫarimtu* gibi farklı kadın gruplarıyla ilişkilendirilerek "kült fahişesi" şeklinde tanımlanması, bu kadınların dinî ve toplumsal konumlarının büyük ölçüde cinsellik üzerinden açıklanmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, *ištarītu* kadınlarına yönelik bu yaklaşımın filolojik ve tarihsel veriler ışığında yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Ne var ki dönemin belgelerinde *ištarītu* kadınlarına ilişkin bilgilerin son derece sınırlı olması, onların kimlik, statü ve işlevlerinin belirlenmesini güçleştirmektedir. Bu çalışma, *ištarītu* kadınlarının İštar kültü içerisindeki konumunu mevcut veriler ışığında incelemeyi ve bu kadınlara atfedilen "kült fahişeliği" tanımının dayanaklarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Filolojik veriler, konuya ilişkin terminolojinin tek ve değişmez karşılıklar üzerinden ele alınmasının çeşitli sorunlara yol açabileceğini göstermektedir. Nitekim *NU.GİG* teriminin hem *qadištu* hem de *ištarītu* için kullanılmasının yanı sıra bazı tanrıçaların sıfatı olarak da karşımıza çıkması, bu terimler arasında doğrudan bir özdeşlik kurulmasını güçleştirmektedir. Benzer şekilde kadın kült görevlisini ifade eden *ištarītu* ile "tanrıça/tanrıçalar" anlamındaki *ištaru/ištarātu* biçimlerinin birbirinden ayrılması, ilgili metinlerin doğru yorumlanabilmesi açısından önem taşımaktadır. Dolayısıyla terminolojik benzerliklerin tek başına aynı statü, görev veya kimliğe işaret ettiği sonucuna ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Mevcut veriler değerlendirildiğinde, *ištarītu* kadınlarının "kült fahişesi" olarak tanımlanmasını açık ve tartışmasız biçimde destekleyen metinsel kanıtların bulunmadığı görülmektedir. Bu durum, *ištarītu* kimliğinin cinsellik merkezli bir yaklaşımla açıklanmasının yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Buna karşılık eldeki veriler, söz konusu kadınların İštar kültüyle bağlantılı, belirli dinî yükümlülüklere sahip kadın kült görevlileri olarak değerlendirilmesini desteklemektedir. Bu nedenle *ištarītu* kadınlarının kimliği, onlara sonradan atfedilen "kült fahişeliği" tanımından hareketle değil, çivi yazılı kaynakların ortaya koyduğu terminolojik ve tarihsel veriler doğrultusunda ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Eski Mezopotamya, İštar, ištarītu, Tapınak, Kült.

Abstract

The status of female cultic officials in ancient Mesopotamia, and in particular the identity of the *ištarītu* women associated with the cult of Inanna/Ištar, remains a subject of debate in modern scholarship. For a long time, *ištarītu* women have been associated with various other categories of women, such as the *qadištu*, *kezertu*, *kulmašītu*, and *ḫarimtu*, and have consequently been defined

as "cult prostitutes," an approach that has led their religious and social position to be explained largely in terms of sexuality. This approach to *ištarītu* women, however, needs to be reassessed in light of philological and historical evidence. Yet the extremely limited information available on *ištarītu* women in the sources of the period makes it difficult to determine their identity, status, and functions. This study aims to examine the position of *ištarītu* women within the cult of Ištar in light of the available evidence, and to question the basis of the "cult prostitute" designation attributed to these women. The philological evidence shows that treating the relevant terminology as though it corresponded to a single, fixed equivalent can give rise to various problems. Indeed, the fact that the term *NU.GİG* is used for both *qadištu* and *ištarītu*, and also appears as an epithet of certain goddesses, makes it difficult to establish a direct identity between these terms. Similarly, distinguishing *ištarītu*, denoting a female cultic official, from *ištaru/ištarātu*, meaning "goddess/goddesses," is essential for the correct interpretation of the relevant texts. Terminological similarities alone should therefore be approached with caution before concluding that they point to the same status, function, or identity. When the available evidence is assessed, it is seen that there is no clear and unambiguous textual evidence supporting the definition of *ištarītu* women as "cult prostitutes." This situation calls for a reconsideration of the sexuality-centered explanation of *ištarītu* identity. The available evidence, on the contrary, supports viewing these women as female cultic officials connected to the cult of Ištar, bound by specific religious obligations. For this reason, the identity of *ištarītu* women should be addressed not on the basis of the "cult prostitute" designation later attributed to them, but in accordance with the terminological and historical evidence provided by the cuneiform sources.

Keywords: Ancient Mesopotamia, Ištar, ištarītu, Temple, Cult.

1. GİRİŞ

Eski Mezopotamya panteonunun önde gelen tanrıçalarından İnanna (İštar), aşk, bereket ve savaş gibi farklı alanlarla ilişkilendirilen karmaşık ve çok yönlü bir tanrısal kimliğe sahipti. Tanrıçanın yaşam verici ve üretken niteliklerinin savaşçı ve yıkıcı özelliklerle bir arada bulunması, İnanna/İštar'ın Mezopotamya dinîndeki çok yönlü karakterini yansıtmaktadır. Kökenleri MÖ 4. binyıla kadar uzanan kültünün başlıca merkezi Uruk olmakla birlikte, İnanna/İštar tapınımı Mezopotamya'nın farklı bölgelerine yayılmıştır. Kuzey Babil Bölgesi'ndeki Akad ve Kiş de tanrıçanın önemli kült merkezleri arasında yer almıştır (Böck, 2004: 23–24).

İnanna/İštar kültünün geniş tarihsel ve coğrafi yayılımına karşın, bu kültle ilişkilendirilen kadınların statüleri ve işlevleri konusunda önemli belirsizlikler bulunmaktadır. Bu gruplar arasında yer alan *ištarītu* kadınlarının niteliği, modern araştırmalarda özellikle "kült fahişeliği" tartışmaları çerçevesinde ele alınmış ve çeşitli çalışmalarda bu kategori ile ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte, çivi yazılı kaynakların yeniden değerlendirilmesine dayanan daha yakın tarihli çalışmalar, bu tanımlamanın dayandığı kanıtların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu nedenle *ištarītu* kadınlarının dinî statüsünün ve kült içerisindeki işlevlerinin nasıl tanımlanması gerektiği meselesi tartışmaya açık olmaya devam etmektedir.

Bu çalışma, Eski Mezopotamya'da İštar kültüyle ilişkilendirilen *ištarītu* kadınlarının statüsünü ve kült içerisindeki olası işlevlerini, konuya ilişkin farklı yaklaşımlar ve mevcut metinsel veriler çerçevesinde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda özellikle *NU.GİG*, *qadištu*

ve *ištarītu* terimleri arasındaki ilişkiler ele alınmakta; bu terimlerin sözlüklerde verilen karşılıkları ile idari ve büyü metinlerindeki kullanımları incelenmektedir. Böylece *ištarītu* teriminin farklı metinlerde nasıl kullanıldığı ve diğer kadın gruplarıyla ilişkisinin ne ölçüde belirlenebildiği sorgulanmaktadır.

Çalışmada, mevcut verilerin *ištarītu* kadınlarının geleneksel literatürde ileri sürüldüğü biçimiyle doğrudan "kült fahişeleri" olarak tanımlanması için yeterli kanıt sunup sunmadığı tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra, terimin İštar ile olan ilişkisi ve farklı metinlerdeki kullanımları dikkate alınarak, *ištarītu* kadınlarının İštar kültüyle bağlantılı belirli bir dinî statüye sahip kadınlar olarak değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı araştırılmaktadır.

1. *İštarītu* Teriminin Anlamı ve Yorum Sorunları

Eski Mezopotamya'da kadın din görevlilerinin tek tip ve homojen bir ruhban sınıfı oluşturmadığı, aksine dinî hiyerarşi içerisinde farklı statü ve konumlara sahip oldukları metinlerden anlaşılmaktadır. Dupla'nın *entu* ve *ugbabtu*'yu bu hiyerarşinin üst basamaklarında, *ištarītu* ve *nadītu*'yu ise daha alt düzeyde konumlandırması bu farklılaşmaya işaret etmektedir (Dupla, 2020: 315). Dolayısıyla kadın din görevlilerine ilişkin terminolojinin, birbirinin yerine kullanılabilecek genel bir "rahibe" kategorisi altında değerlendirilmesi yerine, her bir grubun kendine özgü statüsü ve kullanıldığı metindeki anlamı dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, özellikle *ištarītu* kadınlarının kült kimliğinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır.

İštar kültüyle ilişkilendirilen kadın grupları arasında *ištarītu, kezertu, šamhatu* ve *ḫarimtu* özellikle dikkat çekmektedir. Bu kadınların bazı araştırmacılar tarafından İštar'a bağlı "kült fahişeleri" olarak tanımlanmış olması (Wilcke, 1980: 85), onların kült içerisindeki işlevlerinin doğrudan cinsel nitelikli faaliyetlerle açıklanmasına yol açmıştır. Bununla birlikte mevcut kaynakların niteliği, böyle bir tanımlamanın ihtiyatla değerlendirilmesini gerektirmektedir. Zira bu grupların kült içerisindeki görev ve ritüel işlevlerine ilişkin açık bilgiler sınırlıdır. Ayrıca bu gruplar hakkındaki verilerin önemli ölçüde idarî ve hukukî belgelerden elde edilmesi de dinî ve ritüel faaliyetlerinin ayrıntılı biçimde belirlenmesini güçleştirmektedir (Meijer, 2021: 111–112). Bu nedenle *ištarītu*'nun kült kimliğini belirlerken terimin İštar ile ilişkisini tek başına belirleyici kabul etmek yerine, sözcüğün farklı metinlerde kazandığı anlamları ve diğer kadın gruplarıyla olan terminolojik ilişkisini birlikte değerlendirmek daha uygun görünmektedir.

Bu noktada temel filolojik sorun, *ištarītu* teriminin kaynaklarda tek ve değişmez bir anlam taşımamasıdır. CAD'de sözcük iki farklı anlam çerçevesinde ele alınmaktadır. Terimin ilk anlamı Babilce metinlerde İštar'ın bir sıfatı olarak kaydedilmekte ve "İlahi/Tanrısal Olan" şeklinde açıklanmaktadır. İkinci kullanım alanı ise özel bir statüye sahip kadınlarla ilişkilendirilmektedir. Bu anlamsal ayrım, *ištarītu*'nun geçtiği her örneğin doğrudan belirli bir kadın kült görevlisine gönderme yaptığı varsayımını problemli hâle getirmektedir. Nitekim CAD'nin ilk anlam için sunduğu "Ben İlahi Olan'ım", "Ey İlahi İštar!" ve "Ey İlahi Olan!" gibi örneklerde *ištarītum*, bir kadın kült görevlisinin unvanı olarak değil, doğrudan tanrıça İštar'a yönelik bir niteleme veya hitap biçimi olarak kullanılmaktadır.

Sıfat kullanımı yalnızca doğrudan İštar'a yönelik nitelemelerle de sınırlı değildir. CAD'de yer alan "Anu'nun İlahi (kızı), Nineḫubba" ifadesinde *ištarītu*, yine bir kadın kült görevlisinin unvanı olmaktan ziyade Nineḫubba'yı niteleyen tanrısal bir sıfat niteliğindedir. Bu örnekler, terimin geçtiği her metinde İštar kültüne bağlı belirli bir kadın grubuna gönderme yaptığı yönündeki genelleyici yorumları desteklememektedir. Dolayısıyla *ištarītu*'nun anlamının öncelikle içinde

bulunduğu metindeki kullanım biçimi doğrultusunda belirlenmesi gerekmektedir. CAD'de terimin ikinci anlamının "özel statüye sahip bir kadın" şeklinde verilmesi de bu sorunu bütünüyle çözmemektedir. Çünkü söz konusu statünün niteliği kesin biçimde tanımlanmamaktadır. Üstelik *ištarītu'*nun *qadištu, kulmašītu* ve *amalātu* gibi farklı kadın gruplarıyla birlikte anıldığı örnekler de bu statünün sınırlarını kesin olarak belirlemeye imkân vermemektedir (CAD 7/I-J, 270).

Tüm bunların yanı sıra, *ištarītu* ile biçimsel bakımdan benzer Akadca sözcüklerin birbirinden ayrılması da önemlidir. CAD, *ištartu'*yu doğrudan "tanrıça" olarak tanımlarken, *ištaru* için "tanrıça", "kişisel veya koruyucu tanrıça" ve "bir tanrıçanın heykeli" anlamlarını kaydetmekte; *ištaru'*nun çoğul biçimini ise *ištarātu* olarak vermektedir. Bu ayrım, *ištarītu* kadınlarının kimliğinin belirlenmesi açısından doğrudan önem taşımaktadır. Çünkü *ištarātu'*nun *ištaru* "tanrıça" sözcüğünün çoğulu olması, metinlerde karşılaşılan bu biçimin doğrudan *ištarītu* kadınlarının çoğulu olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla *ištarītu*, *ištaru/ištarātu* ve *ištartu* arasındaki biçimsel yakınlık, bu terimler arasında kendiliğinden anlamsal bir özdeşlik kurulması için yeterli değildir (CAD 7/I-J, 271).

*İštarītu'*nun Sumerce *NU.GİG* ile ilişkisi ise terminolojik sorunu daha karmaşık hâle getirmektedir. *NU.GİG*, *ištarītu* ile ilişkilendirilmekle birlikte kullanım alanı yalnızca bir kadın kült görevlisini ifade etmekle sınırlı değildir. Terim İnanna, Aruru, Ninmah, Ninisina ve Nanaia gibi çeşitli tanrıçaların sıfatı olarak da kullanılmaktadır. Bu kullanım çeşitliliğine paralel olarak *NU.GİG'in* anlamı konusunda literatürde görüş birliği oluşmamıştır. Sözcük farklı dönemlerde "hiyerodül", "kült fahişesi", "tabu altındaki kadın" ve "yasaklanmış rahim" gibi farklı karşılıklarla açıklanmıştır. Bu yorumların önemli bir kısmı, *NU.GİG'in* bazı araştırmacılar tarafından cinsel nitelikte olduğu düşünülen ritüellerle ilişkilendirilmesine dayanmaktadır (Dupla, 2020: 329–330; Popa, 2016: 75). Bununla birlikte terimin farklı kullanımları, cinsellik merkezli açıklamanın tek olası yorum olarak kabul edilmesini güçleştirmektedir.

NU.GİG'i cinsel nitelikli ritüellerle ilişkilendiren yaklaşımlardan biri Sefati tarafından ileri sürülmektedir. Sefati, *NU.GİG'i* (*qadištu/ištarītu*) teorik olarak "kutsal fahişelik" ile ilişkilendirilen bir kült görevlisi olarak değerlendirmekte ve İnanna'nın bu görevli tarafından temsil edildiğini ileri sürmektedir (Sefati, 1998). Bu yorum, *NU.GİG, qadištu* ve *ištarītu* arasındaki ilişkiyi cinsel nitelikli bir kült uygulaması çerçevesinde açıklamaktadır.

Buna karşılık Westenholz, Sumerce edebî metinlerdeki verilerin *NU.GİG'in* cinsel nitelikli kült faaliyetleriyle ilişkilendirilmesini desteklemediğini savunmaktadır. Westenholz'a göre *NU.GİG'in* insanları nitelediği örnekler, kadınların doğumla ilişkili ritüellerine katılarak kamusal bir hizmet yerine getiren kişilerle bağlantılıdır. Terimin tanrıçaların sıfatı olarak kullanıldığı örnekler ise onların besleyici ve doğurgan niteliklerinin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Daha önemlisi, Westenholz Sumer'de *NU.GİG* adıyla tanımlanan belirli bir dinî görev veya rahiplik makamının varlığını kanıtlayan herhangi bir verinin bulunmadığını belirtmektedir (Westenholz, 1989: 260). Bu değerlendirme, *NU.GİG* ile belirli bir kült görevi arasında doğrudan ve değişmez bir özdeşlik kurulmasını sorunlu hâle getirmektedir.

Wee'nin yaklaşımı ise sözlük geleneğindeki eşleştirmelerin *ištarītu'*nun kimliğinin belirlenmesinde taşıdığı imkânları ve aynı zamanda yarattığı güçlükleri göstermektedir. Wee, *NU.GIG.ME* ifadesini "hiyerodül" olarak çevirmekte ve terimin çoğunlukla Akadca *qadištu* (tekil) ve *qašdātu* (çoğul) ile karşılandığını belirtmektedir. Bununla birlikte sözlük metinlerinde *NU.GİG'in* yalnızca *qadištu* ile değil, *ištarītu* ile de açıklanmasını filolojik açıdan önemli bir veri

olarak değerlendirmektedir. Wee, bu bağlantıdan hareketle *ištarâtu* ifadesini "İštar mensupları" veya "İštar'a adanmış kadınlar" şeklinde yorumlamakta ve *ištarītu'*yu tanrıça İštar'ın doğrudan bir unvanından ziyade kült içerisinde özel bir konuma sahip kadınları tanımlayan toplumsal ve dinî bir unvan olarak ele almaktadır (Wee, 2016: 141–142). Bununla birlikte bu eşleştirme, *ištarītu'*nun somut ritüel görevlerinin ne olduğunu tek başına ortaya koymamaktadır.

Benzer biçimde Popa'ya göre *NU.GİG* terimine ilişkin farklı yorumların ortak noktası, terimin cinsel içerikli olduğu düşünülen ritüellerle ilişkilendirilmiş olmasıdır (Popa, 2016: 79). Stol ise *NU.GİG* (dokunulmaz) terimini *qadištu* ve *ištarītu* olmak üzere iki kadın din görevlisi grubuyla ilişkilendirmektedir. Stol'a göre *ištarītu'*nun "İštar'a ait olan kadın" anlamına gelmesi, *NU.GİG* unvanının bu kadınların rahibe statüsüyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Stol ayrıca küçük yaştaki Asur prenslerinin İštar tapınaklarına emanet edildiğini, burada tanrıçanın kült görevlileri tarafından emzirilip yetiştirildiklerini ileri sürmekte ve bu uygulamadan hareketle *ištarītu* kadınlarının tanrıça İštar'ın annelik yönünü sembolik düzeyde temsil etmiş olabileceklerini düşünmektedir (Stol, 2016: 609–612). Ancak bu yorum tartışmasız değildir. Dupla, bazı kralların kendilerini "İštar'ın oğlu" olarak nitelendirmelerini açıklaması bakımından Stol'un yaklaşımının belirli bir açıklayıcı değer taşıdığını kabul etmekle birlikte, İštar'a annelik vasfı atfedilmesi konusunda temkinlidir. Tanrıçanın annelik niteliğine sahip olduğunu gösterecek yeterli kanıt bulunmadığını belirten Dupla, Stol'un yorumunun bu yönüyle sağlam biçimde temellendirilemediğine dikkat çekmektedir (Dupla, 2020: 330).

Montalvão (2020) ise, qadištu ve ištarītu'nun daha önceki literatürde "ritüel fahişelik" kapsamında birlikte değerlendirilmesine karşın, iki kadın grubunun aynı statü ve işleve sahip olmadığını belirtmektedir. Buna göre qadištu farklı tanrılarla ve ritüel hizmetlerle ilişkilendirilirken, ištarītu özellikle tanrıça İštar'a adanmışlığıyla tanımlanmaktadır. Montalvão, ištarītu'nun evlenebildiğini ancak çocuk sahibi olmasına izin verilmediğini aktarırken, bu kadınların cinsel faaliyetlerde bulunduğunu gösteren herhangi bir metinsel kanıt bulunmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla qadištu ile ištarītu arasındaki ilişkiler, iki grubun aynı toplumsal, kültik veya cinsel işleve sahip olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır (Montalvão, 2020: 479-485).

Öte yandan CAD'de *ištarītu* için kaydedilen "tanrıça" anlamı, Annette Zgoll'un *Der Rechtsfall der En-hedu-Ana im Lied nin-me-šara* adlı filolojik çalışmasındaki değerlendirmeyle de desteklenmektedir. Zgoll, *NIN.ME.ŠARA* ilahisinin ilk satırını yorumlarken *en* unvanının Akadca karşılığını *bēltu* (hanım), *diĝir* sözcüğünün karşılığını *ištarītu* (tanrıça) ve *lugal* unvanının karşılığını *šarratu* (kraliçe) olarak vermektedir (Zgoll, 1997a: 295–296). Bu örnek, *ištarītu'*nun her durumda bir kadın kült görevlisini ifade etmediğini ve bazen "tanrıça" anlamında kullanılabildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla sözcüğün anlamının yalnızca biçimsel özelliklerinden hareketle değil, kullanıldığı metnin türü ve anlamı dikkate alınarak belirlenmesi gerekmektedir.

Worthington'un *Complete Babylonian* adlı eserindeki sözlük düzenlemesi de biçimsel ayrımların önemini desteklemektedir. Worthington, *ištarītu(m)* ve *ištaru(m)* biçimlerini ayrı sözlük maddeleri altında ele almaktadır. Buna göre *ištarītu(m)* dişil bir isim olarak "hierodule", yani tapınağa bağlı kadın din görevlisi veya kadın kült hizmetkârı anlamında tanımlanırken, *ištaru(m)* "tanrıça" anlamında açıklanmakta ve sözcüğün çoğul biçimleri *ištarū* ile *ištarātu(m)* olarak verilmektedir (Worthington, 2010: 348).

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, *ištarītu'*nun kült kimliğini tek bir sözlük karşılığına veya İštar ile kurulan etimolojik ilişkiye dayanarak kesin biçimde tanımlamak mümkün görünmemektedir. Terimin bir yandan tanrısal bir niteleme olarak kullanılabilmesi, diğer yandan özel statüye sahip kadınlarla ilişkilendirilmesi farklı metinlerde farklı anlam taşıyabildiğine işaret etmektedir. Bu nedenle *ištarītu* kadınlarını doğrudan "kült fahişesi", belirli bir ritüel görevin değişmez temsilcisi veya yalnızca İštar'a adanmış bir kadın grubu olarak tanımlamak mevcut verilerin izin verdiğinden daha kesin bir sonuç doğurma riski taşımaktadır.

2. Kutsal Fuhuş Tartışması

Mezopotamya'daki bazı kadın grupları ile İštar kültü arasında cinsel nitelikte bir ilişki bulunduğunu ileri süren yaklaşımlar, özellikle erken dönem modern literatürde belirgin bir yer tutmaktadır. Pangas, fahişelik ile İštar kültü arasında belirli bir ilişkinin varlığını kabul etmekte ve bu ilişkinin aşk ve cinsellikle bağlantılı dinî bir çerçevede şekillendiğini ileri sürmektedir (Pangas, 1989: 361–362). Bununla birlikte, böyle bir ilişkinin varlığını kabul eden araştırmacılar arasında dahi hangi kadın gruplarının "kült fahişeliği" kapsamında değerlendirilmesi gerektiği konusunda ortak bir yaklaşım bulunmamaktadır.

Astour'un sınıflandırması bu sorunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Astour, *ḫarimtu* ve *kezertu* kadınlarını sıradan fahişeler olarak değerlendirerek bunların işlevini İbranice *zônâ* ile karşılaştırırken; *entu, ugbabtu, nadītu, kulmašītu* ve *ištarītu* kadınlarını "kutsal fahişeler" kategorisine yerleştirmekte ve bunların dinî konumunu İbranice *qĕdēšâ* ile ilişkilendirmektedir (Astour, 1966). Yamauchi ise farklı bir sınıflandırma benimseyerek *qadištu, entu, ištarītu* ve ayrıca *ḫarimtu* kadınlarını "kült fahişeleri" kapsamında değerlendirmektedir (Yamauchi, 1973). Dolayısıyla Astour'un sıradan fahişeler arasında değerlendirdiği *ḫarimtu'*nun Yamauchi tarafından kült fahişeleri arasına dâhil edilmesi, aynı yaklaşımı benimseyen araştırmacıların dahi hangi kadın gruplarının bu kategoriye yerleştirilmesi gerektiği konusunda farklı sonuçlara ulaştıklarını göstermektedir.

Nitekim *kezertu, qadištu, ištarītu* ve *kulmašītu* gibi Eski Mezopotamya kaynaklarında geçen kadın gruplarının modern literatürde uzun süre "kült fahişeliği" ile ilişkilendirilmesine karşın, bu yaklaşım sonraki araştırmalarda sorgulanmıştır. Bu eleştirilerin temelinde, söz konusu kadınların dinî statüleri ile cinsel faaliyetleri arasında doğrudan bir ilişki kurmaya imkân verecek çivi yazılı kanıtların yeterliliği sorunu bulunmaktadır. Mezopotamya'daki kadınların dinî yaşam içerisindeki konumunu inceleyen araştırmacıların büyük bir bölümü özellikle çivi yazılı kaynakların "kült fahişeliği" uygulamasının varlığını destekleyecek yeterli ve doğrudan kanıt sunmadığını belirtmektedirler (Bkz. Henshaw, 1994). Bu nedenle bir kadın grubunun İštar kültüyle ilişkilendirilmiş olması ile bu ilişkinin cinsel nitelikli bir kült faaliyeti içerdiğinin gösterilmesi birbirinden ayrılması gereken iki mesele olarak görünmektedir.

Bu tartışmanın merkezinde yer alan kadın gruplarından biri *ištarītu*'dur. Kaynaklarda nadir olarak geçmesi nedeniyle *ištarītu*'nun kült içerisindeki işlevini kesin olarak belirlemek güçtür. Bununla birlikte terimin "İštar kadını" ya da "İštar'a ait olan kadın" anlamına gelmesi, bu kadın grubunun İštar kültüyle bağlantılı olduğunu düşündüren başlıca unsurlardan biridir. Nitekim Stol, "İštar'a ait olan kadın" anlamındaki *ištarītu* unvanının bir rahibeyi ifade ettiğini ve bu kadınların kült törenlerinde belirli bir tonda kuş benzeri sesler çıkarabildiklerini belirtmektedir (Stol, 2016: 608). Ancak *ištarītu'*nun İštar kültü içerisindeki konumu cinsel niteliğini kendiliğinden ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla burada belirlenmesi gereken asıl mesele, *ištarītu'*nun İštar ile ilişkili

olup olmadığından ziyade, mevcut kaynakların bu ilişkinin niteliği hakkında ne ölçüde bilgi sağladığıdır.

Bu bakımdan *ištarītu'*nun statüsünün belirlenmesinde öne çıkan verilerden biri, Babilce bir atasözünde *ḫarimtu* ve *kulmašītu* ile birlikte anılmasıdır: "Kocaları sayısız olan bir *ḫarimtu* ile evlenme; bir tanrıya adanmış(?) olan bir *ištarītu* kadınıyla da birçok erkekle ilişkisi olan(?) bir *kulmašītu* kadınıyla da evlenme" (Lambert, BWL 102:73; CAD 7/I-J, 271). İlk bakışta *ištarītu'*nun *ḫarimtu* ve *kulmašītu* ile aynı sıralamada yer alması, bu kadınların benzer bir toplumsal veya cinsel statüye sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte atasözünün böyle bir sonucu zorunlu kıldığı söylenemez. Metinde ortak olan unsur, üç kadın grubunun da evlilik açısından uygun görülmemesidir. Ancak bu ortaklık, onların aynı mesleği icra ettiklerini veya aynı cinsel statüye sahip olduklarını doğrudan göstermemektedir. Bu nedenle söz konusu ifade, öncelikle bu kadınların dönemin toplumsal anlayışı içerisinde evlilik için uygun görülmediklerin söz konusu ifade, öncelikle bu kadınların dönemin toplumsal anlayışı içerisinde evlilik için uygun görülmediğini göstermektedir (Shrofel, 1999: 84–85; Stol, 2016: 416, 422; ayrıca bkz. Worthington, 2010: 333).

Bucher ve Shrofel'in değerlendirmeleri de bu ayrımı desteklemektedir. Her iki araştırmacı, *ištarītu'*nun diğer kadın gruplarıyla birlikte evlilik için uygun görülmemesinin, onu "kült fahişesi" olarak tanımlamak için tek başına yeterli bir kanıt oluşturmadığını ileri sürmektedir (Bucher, 1988: 55; Shrofel, 1999: 84–85). Atasözünde *ištarītu'*nun "tanrıya adanmış" olarak nitelenmesi ise onun dinî bir statüye sahip olabileceğini düşündürmektedir. Bu kadınların evlilik için uygun görülmemesi, kült görevlerinden kaynaklanan yükümlülükleri ile evlilik yaşamının gerektirdiği sorumlulukların bağdaşmamasıyla ilişkili olabilir. Ancak bu olasılığın da doğrudan kanıtlanmış bir durum olarak değerlendirilmemesi gerekir. Sonuç olarak atasözü, *ištarītu'*nun kültle ilişkili özel bir statüye sahip olduğuna işaret edebilmekle birlikte, bu statünün cinsel nitelikte olduğunu veya "kült fahişeliği" içerdiğini doğrudan göstermemektedir (CAD I/J, 270).

*İštarītu'*nun statüsünü açıklamak için başvurulan bir diğer filolojik unsur Sumerce *NU.GİG* terimidir (bkz. Kılıç ve Duymuş: 171-172). "Dokunulmaz" anlamıyla açıklanan *NU.GİG* Babil geleneğinde *qadištu* ve *ištarītu* olmak üzere iki farklı dinî kadın grubuyla ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte terimin kullanımının yalnızca bu gruplarla sınırlı olmaması, *NU.GİG* ile *ištarītu* arasında değişmez bir özdeşlik kurulmasını güçleştirmektedir. Nitekim Erken Hanedanlar Dönemi'nde Kiş kralı Mesanepada'nın kendisini "*NU.GİG'in* kocası" olarak tanımlaması, belirli bir rahibeye değil, "*göğün NU.GİG'i*" olarak da nitelenen tanrıça İnanna'ya yapılan bir gönderme olarak değerlendirilmiştir (Zgoll, 1997b: 181–195). Terimin daha sonraki dönemlerde yüksek statülü kadınları nitelendirmek üzere de kullanılması (Stol, 2016: 608), *NU.GİG'in* tek ve değişmez bir toplumsal veya kült statünün karşılığı olarak ele alınmasını daha da güçleştirmektedir. Dolayısıyla *NU.GİG* ile *ištarītu* arasındaki ilişkinin, terimlerin farklı kullanım örnekleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu filolojik ve metinsel sorunlar, *ištarītu* ile birlikte İštar kültüyle ilişkilendirilen diğer kadın gruplarının "kutsal fahişe" olarak tanımlanmasına yönelik eleştirilerin de temelini oluşturmaktadır.[1] Budin, *ištarītu, kezertu, šamhatu* ve *kulmašītu* gibi kadınların "kutsal fahişeler" olarak değerlendirilmesini eleştirerek, mevcut çivi yazılı kaynakların bu kadınların kutsal fahişelik

[1] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Bayram, 2019.

yaptığı sonucunu destekleyecek yeterli filolojik ve tarihsel kanıt sağlamadığını belirtmektedir (Budin, 2008: 26–31).

Dolayısıyla *ištarītu'*nun İštar'la ilişkisi ile "kült fahişeliği" arasında doğrudan bir özdeşlik kurmak doğru değildir. Astour ve Yamauchi'nin aynı kadın gruplarını farklı kategorilere yerleştirmeleri, "kült fahişeliği" sınıflandırmasının araştırmacılar arasında dahi istikrarlı biçimde uygulanmadığını göstermektedir. Babilce atasözü ise *ištarītu'*nun evlilik açısından uygun görülmeyen ve muhtemelen dinî açıdan özel bir konuma sahip bir kadın olduğunu düşündürmektedir. Fakat bu konumun cinsel niteliğini kanıtlamamaktadır. Benzer şekilde *NU.GİG* ile kurulan ilişki, *ištarītu'*nun dinî statüsünün anlaşılması açısından önemli olmakla birlikte, *NU.GİG'in* farklı kullanım alanları nedeniyle tek başına belirleyici değildir. Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, *ištarītu'*nun İštar kültüyle ilişkili kadınları ifade etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak mevcut kaynaklar bu statünün "kült fahişeliği" ile tanımlanması için doğrudan ve yeterli bir kanıt sunmamaktadır.

3. ištarītu'nun Statü ve İşlevine İlişkin Metinsel Kanıtlar

ištarītu kadınlarının dinî ve toplumsal konumlarının belirlenmesindeki temel güçlüklerden biri, mevcut metinlerin bu kadınlara özgü, açık ve değişmez bir görev tanımı sunmamasıdır. Doğum ve çocuk bakımıyla ilişkili faaliyetler, büyü metinlerindeki olumsuz çağrışımlar ve farklı kadın din görevlileriyle birlikte anıldıkları belgeler, *ištarītu'*nun statüsünün değerlendirilmesinde önemli veriler sağlamakla birlikte, bunların hiçbiri tek başına bu kadınların işlevlerini kesin biçimde tanımlamaya yeterli görünmemektedir. Bu nedenle söz konusu metinleri, *ištarītu'*ya belirli bir işlev atfetmekten ziyade, bu kadınların hangi toplumsal ve dinî ilişkiler içerisinde konumlandırıldığını gösteren kanıtlar olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu çerçevede ele alınabilecek ilk veri grubu, kutsal kadınların doğum, emzirme ve çocuk bakımıyla ilişkili olabileceğini düşündüren metinlerdir. Nippur kökenli bir hukuk formülleri derlemesi, kutsal bir kadının sıradan bir erkekle evlenebildiğini ve çocuk emzirebildiğini göstermektedir. Eski Babil Dönemi'ne ait veriler de bu kadınların doğumla ilişkili bazı görevler üstlenmiş ve muhtemelen ücret karşılığında ebelik veya sütannelik hizmetlerinde bulunmuş olabileceklerini düşündürmektedir. Nitekim bir mektupta Ilša-ḫegal adlı bir kadına emzirme hizmeti karşılığında ödeme yapıldığı belirtilmektedir. Buna karşılık yüksek statülü kutsal kadınların bu faaliyetleri doğrudan yerine getirmekten ziyade, çocukların emzirildiği kurumların yönetiminde görev almış olabilecekleri anlaşılmaktadır. Marten Stol, bu verilerden hareketle söz konusu kadınların veya *ištarītu'*ların Asur prenslerinin emzirilmesinde rol oynamış olabileceklerini ileri sürmektedir. Stol'a göre prensler bebeklik dönemlerinde İštar tapınaklarına emanet edilmiş ve burada, tanrıçanın annelik yönüyle ilişkilendirdiği kült görevlileri tarafından yetiştirilmiş olabilirler. Ancak *ištarītu'*ların Asur prenslerini emzirdiği ve İštar'ın annelik yönünü temsil ettiği yönündeki bu değerlendirme, doğrudan belgelenmiş bir uygulamadan ziyade Stol'un metinlere dayalı filolojik yorumunu yansıtmaktadır. Stol ayrıca bu yorumunu, insanlığın ilk doğumunu konu alan mitolojik anlatıda yer alan "Ebe, kutsal kadının evinde sevinsin." ifadesiyle ilişkilendirmektedir (Stol, 2016: 612).

Stol, *ištarītu* ve diğer kutsal kadınların emzirme ile ilişkili olabileceği yönündeki görüşünü başka metinlerle de desteklemektedir. Bir büyü metninde hasta bir *qadištu* ile hasta bir *ištarītu'*dan söz edilmesini, bu hastalıkların emzirme faaliyetleriyle bağlantılı olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Benzer biçimde *Akad'ın Laneti* metninde her iki kadın grubunun olağanüstü koşullar altında "çocuklarını öldürebildiği" yönündeki ifadeyi kötü veya başarısız emzirmenin

muhtemel bir sonucu olarak değerlendirmektedir (Stol, 2016: 616). Ancak her iki örnekte de emzirme faaliyeti metinlerde açıkça belirtilmemektedir. Bu nedenle söz konusu metinler, *ištarītu*'nun emzirme veya çocuk bakımıyla ilişkisini desteklemek üzere kullanılabilse de bu işlevlerin doğrudan kanıtı olarak değerlendirilmemelidir.

ištarītu'nun statüsünün anlaşılmasına katkıda bulunan farklı nitelikte bir veri ise Akadca *Maqlû* serisinin III. tabletinde bulunmaktadır. Tablette büyücülükle ilişkilendirilen veya büyü yoluyla zarar verdiğinden şüphelenilen kişilere ilişkin kapsamlı bir liste içerisinde *qadištu, nadītu, ištarītu* ve *kulmašītu* gibi kadın din görevlileri de yer almaktadır.

Metnin transkripsiyonu ve tercümesi şöyledir:

Tablet III: 39-58

"39 ÉN kaššāptu nērtānītu

40 elēnītu narširndatu

41 āšiptu eššebūti

42 mušlaḫḫatu agugiltu

43 qadištu nadītu

44- ištarītu kulmašītu

45 bayyārtu[a] ša mūši

46 ḫayyāṭītu ša kal ūme

47 mula'ītu ša šamê

48 mulappitu ša erṣeti

49 kāmītu ša pī ilī

50 kāsītu ša birkī[a] [d]ištarāti

51 dayyiktu ša eṭlūti

52 lā pādītu ša sinnišāti

53 šaḫḫuṭītu ṣabburītu

54 ša ana ipšīša u ruḫêša lā ušarru mamma

55 enennama ītamrūki[a] iṣṣabtūki

56 uštēnûki uštabalkitūki

57 uštapēlū amāt ipšīki

58 [d]Ea u [d]Marduk iddinūki ana [d]Girra qurādi" (Abusch, 2015: 72)

"39 Büyü metni: Cadı,[82] katil,
40 İftiracı, naršimdatu,
41 Büyü bozucu, vecd hâlindeki kişi,
42 Yılan oynatıcısı, agugiltu,
43 Qadištu adanmışı, nadītu rahibesi,
44 İštar adanmışı, kulmašītu adanmışı,
45 Gecenin avcısı,
46 Gündüzün gözcüsü,
47 Göğü kirleten,
48 Yeraltını lekeleyen,
49 Tanrıların ağzını tutan,
50 Tanrıçaların dizlerini bağlayan,
51 Genç erkekleri öldüren,
52 Kadınlara merhamet göstermeyen,
53 Saldırgan, mırıldanan,
54 Büyüsüne ve sihrine kimsenin nüfuz edemediği.
55 Şimdi ise seni gördükten, seni yakaladıktan sonra,
56 Seni değiştirdikten, tersine çevirdikten sonra,
57 Büyü sözlerini geri çevirdikten sonra,
58 Ea ve Marduk seni savaşçı Girra'ya teslim eder". (Abusch, 2015: 73; Bkz: Meier, 1937: 23).

Bu metnin *ištarītu'*nun statüsü açısından önemi, terimin yalnızca listede yer almasından değil, hangi kişi ve gruplarla birlikte sıralandığından kaynaklanmaktadır. *qadištu, nadītu, ištarītu* ve *kulmašītu'*nun katil, iftiracı, büyü bozucu, vecd hâlindeki kişi ve yılan oynatıcısı gibi farklı figürlerle aynı listede bulunması, bu kadınların *Maqlû* metninin oluşturduğu tehdit ve kuşku alanına dâhil edilebildiklerini düşündürmektedir. Bununla birlikte aynı listede yer almak, söz konusu kadın din görevlilerinin doğrudan büyücü olduklarını veya büyücülüğü meslekî ya da dinî işlevlerinin bir parçası olarak yerine getirdiklerini göstermemektedir. Dolayısıyla *Maqlû* pasajı, *ištarītu'*nun büyücülük faaliyetini kanıtlayan bir veri olarak değil, belirli bir metinsel gelenekte bu kadın grubunun potansiyel olarak tehlikeli veya kuşku uyandıran kişiler arasında anılabildiğini gösteren bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

Kuhrt, *Maqlû* metinlerindeki bu olumsuz çağrışımı söz konusu kadınların toplumsal konumları üzerinden açıklamaktadır. Kuhrt'a göre bu kadınların ortak özelliklerinden biri, erkek merkezli hane yapısının dışında yer almalarıdır. Bu nedenle kadın kült görevlilerinin toplumsal açıdan görece marjinal konumları, onların potansiyel olarak tehlikeli veya kuşkuyla yaklaşılması gereken kişiler olarak algılanmalarında etkili olmuş olabilir (Kuhrt, 1989: 238). Ancak bu açıklamanın da *Maqlû* metninde açıkça ifade edilen bir gerekçeden ziyade, kadınların listedeki konumlarını açıklamaya yönelik modern bir yorum olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Bununla birlikte *ištarītu'*nun toplumsal ve kült içindeki konumunun yalnızca bu tür olumsuz çağrışımlar üzerinden değerlendirilmesi de yanıltıcı olacaktır. Farklı nitelikteki belgeler, *ištarītu* ve diğer kadın gruplarının kült organizasyonu içerisinde yer aldıklarına ilişkin başka veriler sunmaktadır. Bu açıdan AbB 2, 34:12 belgesi önemlidir. Söz konusu metinde Hammurabi, temsilcisi Sîn-iddinam'dan İštar kültüne bağlı kadınları ve *kezertu* kadınlarını Babil'e göndermesini istemektedir (Yoffee, 1998: 329; Yoffee, 2004: 125). Bu belge, kadın gruplarının belirli bir idarî düzenleme içerisinde ele alınabildiğini göstermesi bakımından önem taşımakla

birlikte, onların ritüel görevlerinin niteliğini açıklamamaktadır. Dolayısıyla bu tür idarî veriler, kadınların kült içerisindeki varlığını ve hareketliliğini göstermekte; ancak yerine getirdikleri somut görevleri tek başına belirlemeye imkân vermemektedir.

Farklı kadın din görevlilerinin birlikte anıldığı bir başka önemli örnek SpTU III 67, V. iii 9–12'dir. Metinde güneş ışığını hiç görmemiş cenin (*kūbu*) ve çocuklardan (*nìgin*) söz edilmekte ve bunlar *nadītu, qadištu, kulmašītu* ve Tanrı Anu'ya ait *ištarītu* ile ilişkilendirilmektedir:

"Nadītu'nun, qadištu'nun, kulmašītu'nun ve Tanrı Anu'ya ait ištarītu'nun cenini; kendi adlarını bilmeyen ve Šamaš'ı (yani güneş ışığını) hiç görmemiş çocuklar. Onların adlarını bilmek (ve anmak) yalnızca Šamaš'a özgüdür." Metinde geçen nadītu, qadištu, kulmašītu ve ištarītu terimleri, tapınak kültünde görev yapan farklı kadın din görevlilerini ifade etmektedir.[2]

ištarītu'nun burada diğer dinî statüye sahip kadınlarla birlikte yer alması, söz konusu kadın gruplarının aynı statüye veya işleve sahip olduklarını göstermez. Aksine terimlerin ayrı ayrı sıralanması, bunların birbirinden ayırt edilen kadın kategorileri olarak ele alındığını düşündürmektedir. Bu nedenle metin, *ištarītu'*nun konumunu diğer kadın din görevlileriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirmek açısından önem taşımaktadır. Tüm bu mevcut metinsel kanıtların en güvenli biçimde desteklediği sonuç, *ištarītu'*nun belirli bir dinî statüye sahip bir kadın kategorisi olarak farklı metinlerde karşımıza çıktığı, ancak bu statüye bağlı görev ve işlevlerin mevcut veriler temelinde tek ve değişmez bir çerçevede tanımlanamadığıdır.

Sonuç

Eski Mezopotamya'ya ait yazılı kaynaklar, *ištarītu* kadınlarının "kült fahişeleri" olarak tanımlanmasını veya cinsel nitelikli ritüellerle ilişkilendirilmesini doğrudan ve yeterli biçimde destekleyen kanıtlar sunmamaktadır. Buna karşılık mevcut belgeler, bu kadınların İštar kültüyle bağlantılı özel bir konuma sahip olduklarını ve belirli dinî yükümlülüklerle tanımlanmış olabileceklerini düşündürmektedir. *CAD*'de *ištarītu'*nun "özel statüye sahip bir kadın" şeklinde tanımlanması da terimin öncelikle cinsel bir işlevden ziyade belirli bir statü çerçevesinde değerlendirilmesine imkân vermektedir. Bu nedenle *ištarītu'*nun kimliğinin açıklanmasında temel mesele, onu önceden belirlenmiş bir "kült fahişeliği" kategorisine yerleştirmekten çok, mevcut belgelerin bu kadınların statüsü ve işlevleri hakkında gerçekte ne ölçüde bilgi sağladığını belirlemektir.

Bu açıdan *ištarītu'*nun *ḫarimtu* ve *kulmašītu* gibi kadın gruplarıyla aynı metinlerde veya listelerde yer alması tek başına bunların aynı işleve sahip olduklarını göstermemektedir. Aynı şekilde, bazı belgelerde *ištarītu* kadınlarının evlilik açısından uygun görülmemeleri de doğrudan fahişelikle ilişkilendirilebilecek bir kanıt olarak değerlendirilemez. Mevcut veriler, bu durumun söz konusu kadınların tanrıçaya bağlılıkları ve bu bağlılığın beraberinde getirdiği yükümlülüklerle ilişkili olabileceğini düşündürmektedir. Başka bir ifadeyle, *ištarītu'*nun tanrıçaya karşı taşıdığı yükümlülüklerin evlilik kurumunun gerektirdiği bazı sorumluluklarla bağdaşmadığı düşünülmüş olabilir. Ancak bu açıklama da doğrudan belgelenmiş bir uygulamadan ziyade mevcut verilerden hareketle ileri sürülebilecek ihtiyatlı bir yorum olarak ele alınmalıdır. Benzer biçimde Maqlû serisinde *ištarītu,* tehlikeli veya kuşku uyandıran kişi gruplarıyla birlikte zikredilmiştir.

[2] SpTU III 67, V. iii 9–12 : *" nìgin (UD.U'.KID) lukur nu-bar nu-gig nu-gig-an-na di$_4$-di$_4$-lá mu ní-bi nu-un-zu-a / ku-ub na-di-tú qa-diš-ti kul-ma-ši-ti išta-ri-it da-nim ṣe-he-ru-tú šá MU^{I} NÍ-šú-nu la ZU / ^{d}utu igi nu-un-lal-eš mu-ne-ne pàd-e-dè ki ^{d}utu / ^{d}UTU la i-mu-ru šumšu-nu za-ka-ru it-ti ^{d}UTU".Bkz:* Couto-Ferreira, 2018: 28.

*ištarītu'*nun statü ve işlevinin belirlenmesini güçleştiren bir diğer temel sorun ise ilgili terminolojinin filolojik açıdan tek anlamlı olmamasıdır. *ištarītu, qadištu* ve *NU.GİG* arasındaki ilişkilerin literatürde farklı biçimlerde yorumlanması, bu terimlerle tanımlanan kadın gruplarının statü ve işlev sınırlarının kesin olarak belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Özellikle *NU.GİG* teriminin hem tanrıçaların bir sıfatı olarak hem de kadınlarla ilişkili kullanımlarda karşımıza çıkması, benzer şekilde *ištarītu* ile *ištarātu* arasındaki biçimsel benzerlik, bunların aynı anlamı taşıdığını göstermeye yeterli değildir.

Dolayısıyla *ištarītu* kadınlarını "kült fahişesi" olarak tanımlamak mevcut belgeler ışığında yeterli bir temele dayanmamaktadır. Eldeki veriler, bu kadınların İštar kültüne bağlı, özel statülü kadın din görevlileri olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu düşündürmektedir. Bu doğrultuda, *ištarītu*'yu cinsellik ve "kült fahişeliği" ekseninde açıklayan geleneksel yaklaşım yerine, onların dinî ve kurumsal statülerini merkeze alan bir yorumun benimsenmesi daha uygun görünmektedir.

KAYNAKÇA

Abusch, T. (2015). *The Witchcraft Series Maqlû*. Atlanta: SBL Press.

Astour, M. C. (1966). Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs. *Journal of Biblical Literature*, 85, 185-196.

Bayram, S. (2019). Eski Mezopotamya'da Kutsal Evlilik Metinleri ve "Kutsal/Kült/Mabet Fahişe(si)" İbâresi. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6, 546-575.

Böck, B. (2004). Überlegungen zu Einem Kultfest der Altmesopotamischen Göttin Inanna. *Numen*, 51 (1), 20-46.

Bucher, C. (1988). *The Origin and Meaning of ZNH Terminology in the Book of Hosea*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Claremont Graduate School. Ann Arbor: UMI.

Budin, S. (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Couto-Ferreira, M. E. (2018). Nell'oscurità. *Rivista degli Studi Orientali*, 91 (1-4), 19-32.

Dupla, S. A. (2020). Sacerdócio Feminino na Antiga Mesopotâmia / Women Priests in Ancient Mesopotamia. *NEARCO–Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo*, 12 (2), 314-333. DOI: 10.12957/nearco.2020.47993.

Gelb, I. J., Landsberger, B. & Oppenheim, A. L. (Ed.). (1960). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*. 7, I/J. Chicago: The Oriental Institute.

Henshaw, R. A. (1994). *Female and Male: The Cultic Personnel: The Bible and the Rest of the Ancient Near East*. Princeton Theological Monograph Series 31. Allison Park: Pickwick Publications.

Kılıç, Y. & Duymuş, H. H. (2009). Eski Mezopotamya'da Din Kadınları (Rahibeler). *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 159-178.

Kuhrt, A. (1989). Non-Royal Women in the Late Babylonian Period: A Survey. Lesko, B. (Ed.), *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia* (ss. 215-239). Brown Judaic Studies 166. Atlanta: GA.

Meier, G. (1937). *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Archiv für Orientforschung, Beiheft 2. Berlin: Selbstverlag des Herausgebers.

Meijer, M. L. (2021). *Identifying Borrowings between Eastern Mediterranean Cults: A Methodology Based on a Comparison of Cultic Practices for Ištar and Meter*. Ph.D. Thesis. Vrije Universiteit Amsterdam.

Montalvão, S. A. (2020). O Mito da Prostituição na Antiga Mesopotâmia: Uma Dissociação de Seus Respectivos "Papéis" da Sexualização. *Revista Caminhos- Revista de Ciências da Religião*, 18 (2), 478-501. DOI: 10.18224/cam.v18i2.7573.

Pangas, J. C. (1989). Estudios sobre la Sexualidad en la Antigua Mesopotamia. *Estudios de Asia y Africa*, 24 (3), 356-386.

Popa, E. I. (2016). *Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC*. Ph.D. Dissertation. University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology.

Sefati, Y. (1998). *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan, Israel: Bar-Ilan University Press.

Shrofel, K. R. (1999). *No Prostitute Has Been Here: A Reevaluation of Hosea 4:13-14*. Master's Thesis. Department of Religious Studies, University of Winnipeg, Winnipeg, Manitoba.

Stol, M. (2016). *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: De Gruyter.

Wee, J. Z. (2016). A Late Babylonian Astral Commentary on Marduk's Address to the Demons. *Journal of Near Eastern Studies*, 75 (1), 127-167.

Westenholz, J. G. (1989). Tamar, Qĕdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia. *Harvard Theological Review*, 82 (3), 245-265.

Wilcke, C. (1980). Inanna/Ištar. A. Philologisch. Edzard, D. O. (Ed.), *RlA*, 5, 74-87.

Worthington, M. (2010). *Complete Babylonian*. UK: Hodder Education.

Yamauchi, E. M. (1973). Cultic Prostitution: A Case Study in Cultural Diffusion. Hoffner, H. A. (Ed.), *Orient and Occident* (ss. 213-222). Neukirchener: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.

Yoffee, N. (1998). The Economics of Ritual at Late Old Babylonian Kish. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41 (3), 312-343.

Yoffee, N. (2004). *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. UK: Cambridge University Press.

Zgoll, A. (1997a). *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*. Alter Orient und Altes Testament, 246. Münster: Ugarit-Verlag.

Zgoll, A. (1997b). Inana als *nugig*. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 87 (2), 181-195.