

## בס"ד. ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב\*

**ביום** השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר הקריב את קרבנו גו<sup>1</sup>, ופרש"י מהו הקריב הקריב ב' פעמים שבשביל שני דברים זכה להקריב שני לשבטים, אחת שהיו יודעים בתורה שנאמר<sup>2</sup> ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ואחת שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו, וצריך להבין, דמצד שני טעמים אלו הי' ראוי לכאורה שיקריב ראשון לשבטים. וביותר אינו מובן, דאיתא במדרש<sup>3</sup>, למה נאמר בו הקריב כו' לפי שזכה בעצת נשיאים העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה. ועפ"ז צריך להבין עוד יותר הטעם על זה שבפועל הקריב יהודה תחלה ויששכר הקריב ביום השני. גם צריך להבין מ"ש נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שמקדים את שמו (נתנאל בן צוער) לפני שאומר שהי' נשיא יששכר, דלכאורה, מכיון דזה שהקריב את קרבנו הוא לפי שהי' נשיא יששכר, הי' צריך לומר נשיא יששכר (ואח"כ) נתנאל בן צוער, וכמ"ש גבי שאר הנשיאים שהקריבו לאחר יום השני שבתחלה נאמר נשיא לבני גו' ואח"כ נאמר שמו של הנשיא<sup>4</sup>. וכן בהנשיא שהקריב ביום הראשון נאמר<sup>5</sup> נחשון בן עמינדב למטה יהודה, בתחלה נחשון בן עמינדב ואח"כ למטה יהודה<sup>6</sup>.

(ב) **ויש** לבאר ע"פ מה שאיתא במדרש<sup>7</sup> עה"פ נחשון בן עמינדב למטה יהודה, למה נקרא שמו נחשון על שם שירד תחלה לנחשול שבים כו' מי שקידש את שמי בים הוא יקריב תחלה. ויש לומר, דזה שמדייק במדרש למה נקרא שמו נחשון (שאינו מדייק כן בשאר הנשיאים), הוא, כי מלשון הכתוב נחשון בן עמינדב למטה יהודה (ולא נשיא יהודה) משמע דזה שהוא הי' המקריב ביום הראשון הוא (לא רק מפני המעלה דשבט יהודה, אלא גם) מצד מעלת עצמו<sup>8</sup>, וכיון ששמו של אדם רומז על עניונו (ומעלתו), לכן מדייק למה נקרא שמו נחשון. ומבאר דמעלתו של נחשון (המרומזת בשמו) היא שקידש את שמי (של הקב"ה) ולכן הקריב תחלה. ויש לומר עד"ז בנוגע נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שהכתוב מקדים נתנאל בן צוער לפני נשיא יששכר, הוא, לרמז, דזה שהקריב ביום השני (מיד לאחר יום הודיה), ויתירה

\* יצא לאור בקונטרס ב' ניסן — תנשא, "לקראת ב' ניסן, יום הסתלקות הלילוא של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע . . . ער"ח ניסן, שנת ה'תנשא".

- (1) נשא ז, יח"ט.
- (2) דברי הימים א יב, לג.
- (3) במדב"ר פי"ג, טו"טז.
- (4) וכמו שמדייק באוה"ח כאן.
- (5) נשא ז, יב.
- (6) ראה במדב"ר פי"ג, יז "למה בכל הנשיאים מזכיר שבטם ואח"כ מזכיר שמותם וביהודה ויששכר מזכיר שם נשיאיהם תחלה ואח"כ מזכיר שמותן".
- (7) במדב"ר פי"ג, ז.
- (8) אוה"ח עה"פ ז, יב.
- (9) ראה יומא פג, ב: ר' מאיר הוה דייק בשמא. וראה בארוכה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) סימן א (נדפס באגרות-קודש ח"א ס"ע רפח ואילך).

מזה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (לפני יהודה), הוא מפני המעלה שבו המרומזת בשמו. והגם שנאמר בו נשיא יששכר [דלא כנחשון שנאמר בו למטה יהודה] שמזה מוכח דזה שהקריב ביום השני [וגם זה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה] הוא מצד המעלה דשבט יששכר, מ"מ נאמר נתנאל בן צוער לפני נשיא יששכר, כי מעלה זו דשבט יששכר [שבשבילה הקריב ביום השני וכאילו הוא הקריב תחלה] מרומזת בהשם נתנאל בן צוער.

**ומבואר** בהדרושים<sup>10</sup>, דהשייכות של נחשון ונתנאל ליהודה ויששכר הוא, כי יהודה הו"ע הביטול [שלכן נקרא בשם יהודה על שם הפעם אודה את ה']<sup>11</sup>, ולכן הנשיא דשבט יהודה ה' נחשון שירד תחלה לנחשול שבים, ענין המס"נ, ביטול. ויששכר הו"ע התורה (כנ"ל). ולכן הנשיא דיששכר ה' נתנאל<sup>12</sup>, אותיות נתן אל, כי התורה היא מתנה. וענין בן צוער, צוער מלשון מצער, הוא, כי הכלי לתורה הוא ביטול. וזהו שיהודה הקריב לפני יששכר, כי ענין הביטול<sup>13</sup> הוא לפני (ולמעלה מ)עסק התורה. דשורש התורה הוא בחכמה, דאורייתא מחכמה נפקת<sup>14</sup>, וע"י הביטול הוא המשכת הכתר שלמעלה מחכמה. וצריך להבין, דע"פ המבואר בהדרושים שיהודה הוא בכתר ויששכר בחכמה, למה העלה הכתוב על יששכר כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה).

**ג) והנה** ידוע דיהודה הו"ע המעשה (כמ"ש בהדרושים המבארים ענין הגשת יהודה [ויוסף]<sup>15</sup>), ועפ"ז, יששכר ויהודה הו"ע תלמוד ומעשה. ומבואר במק"א<sup>16</sup> דהגם שנמנו וגמרו שתלמוד גדול<sup>17</sup>, מ"מ, מכיון שהטעם על זה שתלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה<sup>17</sup>, הרי מזה עצמו מוכח שהמעשה הוא העיקר [כי שורש המעשה הוא למעלה משורש התלמוד ולכן לע"ל יהי מעשה גדול]<sup>18</sup>. ועפ"ז יש לומר, דזה שנשיא יששכר העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה) הוא ע"ד תלמוד גדול, וזה שבפועל הקריב יהודה תחלה הוא לפי שהמעשה הוא העיקר. ולהוסיף, דהקמת המשכן ומתן תורה שייכים זל"ז. וכמובן ממדרשי חז"ל<sup>19</sup> עה"פ<sup>20</sup> באתי לגני, שהמשכת וירידת עיקר שכינה למטה בארץ

10 אוה"ת נשא ע' רפ וע' רפב. שם ח"ה ע' א'תקפ.

11 ויצא כט, לה.

12 ראה גם סה"מ תרכ"ט ע' ריג. עטר"ת ע' תעב. תרפ"ה ע' רכא. ה'ש"ת ע' 111.

13 ואף שגם נתנאל בן צוער הוא מלשון מצער — יש לומר, שהביטול דמצער אינו כהביטול דמס"נ.

וראה לקמן סעיף ז.

14 זהר ח"ב סב, א. פה, א. ח"ג קפב, א.

15 ראה אוה"ת ר"פ ויגש. ד"ה ויגש תרע"ח. ובכ"מ.

16 ראה לעיל ח"ב ע' קצה. ע' ריז. וש"נ.

17 קידושין מ, ב.

18 נסמן לעיל ח"ב ע' קצה הערה 23.

19 ראה הנחומא נשא טז ע"מ משה והורידה לארץ שנאמר וירד ה' על הר סיני. וכ"ה במתנות כהונה

לכ"ר פי"ט, ז. ובשה"ש עה"פ באתי לגני "ואימת שרתה שכינה עלי" (בארץ) ביום שהוקם המשכן. וראה לעיל ח"ב ע' תלג.

20 שה"ש ה, א.

הותחלה בשעת מתן תורה, ועיקר ההמשכה הי' כשהוקם המשכן. ועפ"ז יש לומר, דכמו שמתן תורה הי' ע"י שהקדימו נעשה לנשמע, הדגשת מעלת המעשה על הלימוד וההבנה<sup>21</sup> (נשמע מלשון הבנה<sup>22</sup>) ובאופן שהקדימו נעשה לנשמע [דלאחרי מתן תורה, הגם שהמעשה הוא העיקר<sup>23</sup> והטעם שתלמוד גדול הוא מפני שמביא לידי מעשה מ"מ תלמוד גדול, ולימוד קודם למעשה. אבל בכדי שתהי' ההמשכה דמתן תורה הי' צריך להיות ההכנה דהקדמת נעשה לנשמע], עד"ז הוא בנוגע להמשכה שהיתה בהקמת המשכן. ולכן, בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד).

ד) **וצריך** להבין, דכיון שגם זה שתלמוד גדול הוא מפני שמביא למעשה והמעשה הוא העיקר, מהו החילוק בין שני הענינים, שבדרך כלל התלמוד הוא קודם למעשה [קודם בזמן, וגם קודם במעלה, תלמוד גדול], ובמתן תורה וכן בחנוכת המשכן הי' מעשה קודם. ונקודת הביאור בזה, דזה שהמעשה הוא העיקר [אף שמעשה הוא כח היותר אחרון, ועד"ז למעלה המעשה הוא סוף ההשתלשלות], הוא כי נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן<sup>24</sup>, וגם כי סוף<sup>25</sup> מעשה במחשבה תחלה<sup>26</sup>. ומבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב<sup>27</sup>, החילוק דשני הענינים, דסופן הוא גמר סיום ההמשכה. ובחינה זו נעוצה בתחלתן תחלת וראשית ההמשכה. וכמובא שם משל לזה מהשפעת צדקה לעני, שהתחילה (של ההשפעה) הוא שמתעורר ברחמים על העני, ומזה נעשה אצלו אח"כ רצון להטיב להעני [דהרחמים הם הטעם דהרצון<sup>28</sup>], ואח"כ נמשך הרצון בשכל ובמדות וכו' עד שבא במעשה בפועל, שנותן צדקה להעני. וענין נעוץ סופן בתחלתן הוא, שעיקר המכוון בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שתהי' ההשפעה בפועל (סופן). ובאם לא תהי' ההשפעה בפועל [הגם שע"י הרחמים נעשה ההתעוררות דכל כחות הנעלים שבו, רצון שכל ומדות, ואפילו כשהרצון שלו להטיב להעני מתגלה בדיבור (שמדבר דברי פיוס להעני<sup>29</sup>) אבל לא בא במעשה בפועל], חסר העיקר. ולפי שנועץ סופן בתחלתן, שהכוונה (הנעוצה) בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שיהי' המעשה בפועל (סופן), לכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי הכח דבחינת תחלה הוא<sup>30</sup> דוקא בסוף ההשפעה, בהמעשה בפועל. וענין סוף מעשה במחשבה תחלה הוא למעלה מענין נעוץ תחלתן בסופן וסופן

21 ראה אוה"ת ראה ע' תרסח. מגלת אסתר ע' קס.

22 ראה מאמרי אדה"ז תקס"ג ח"ב ע' תרעז. אוה"ת עקב ע' תעט. ובכ"מ.

23 אבות פ"א מ"ז. תקו"ז תנ"ב (פז, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב. קלד, א).

24 ספר יצירה פ"א מ"ז.

25 פיוט "לכה דודי".

26 ראה תו"א מקץ לב, סע"ד שמבאר שם מעלת המצוות "שנשתלשלו למטה בעשי' גשמית", ומביא שם

ב' הלשונות "סוף מעשה במחשבה תחלה" ו"נעוץ תחלתן בסופן".

27 ח"ב ע' אק"ז ואילך. וראה גם תו"ח ויגש פט, סע"א ואילך. ד"ה השם נפשינו בחיים תשכ"ד.

28 כ"ה בהמשך תער"ב שם ע' אק"ח.

29 דמה שארז"ל (ב"ב ט, ב) הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א

ברכות "הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש .. אז יש יתרון בהפיוס" (המשך תער"ב שם).

30 כ"ה בהמשך תרס"ו ע' שמג. וראה גם המשך תער"ב שם (ע' אק"ט) דזהו הטעם על זה שבמלכות

דוקא יש כח הא"ס להוות מאין ליש.

בתחלתן. דפירוש סוף מעשה הוא (לא סוף העשי' עצמה, עשיית האדם, אלא) המעשה הבאה ע"י עשיית ופעולת האדם. דבהשפעת החסד, ענין סוף מעשה הוא קבלת ההשפעה, שהעני מקבל את ההשפעה בטוב ונהנה מזה. דענין זה (באיזה אופן מקבל העני את ההשפעה) אינו תלוי בהנותן אלא בהמקבל. וזה מגיע במחשבה תחלה, היינו בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה. דשורש ההשפעה (ההתעוררות להטיב) הוא תחלת המחשבה, וגילוי ענין זה הוא בסוף ההשפעה — נעוץ תחלתן בסופן, והמעלה דסוף מעשה (קבלת ההשפעה) היא סוף מעשה מגיע בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה. ולכן התענוג שיש להמשיע מקבלת ההשפעה (מזה שהעני קיבל ההשפעה בטוב) הוא תענוג גדול יותר מהתענוג שבהשפעה עצמה.

**וכמו**<sup>31</sup> שהוא בענין ההשפעה עד"ז הוא בכל עשי', דסופן הוא העשי' עצמה, עשיית ופעולת האדם, ונקראת בשם סופן, כי כח המעשה הוא כח היותר אחרון, וגם פעולת המעשה באה בסוף. דבתחילה הוא התענוג, ומזה נמשכים הרצון והשכל והמדות, והמדות מתלבשים במחשבה ודיבור, ולאח"ז באה המעשה<sup>32</sup>. ונעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, דשורש המעשה הוא בהתענוג, שהוא ה"תחילה", סיבת הרצון ושאר הכחות. וכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי התענוג הוא בהמעשה דוקא. וסוף מעשה הוא (לא העשי' עצמה, אלא) המעשה שנעשתה ע"י עשיית ופעולת האדם. ועיקר ענין סוף מעשה הוא בהמעשה הבאה ע"י עשייתו שאינה תלוי' ברצון האדם. וכמו אומן העושה מלאכה, דזה שהאומן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהי' בהצלחה [דענין זה אינו תלוי בהאומן. וע"ד המבואר לעיל בענין קבלת ההשפעה, שזה תלוי בהמקבל ולא בהנותן]. וסוף מעשה במחשבה תחלה, שהתענוג של האומן מזה שהמלאכה נעשתה בתכלית ההידור והיופי (באופן הצלחה) הוא תענוג נעלה יותר מהתענוג שבעשיית המלאכה. דהתענוג שנעשית המלאכה הוא תענוג המורכב (תענוג מעשיית המלאכה), וע"י שרואה שהמלאכה נעשתה בהידור וכיופי, מתגלה תענוג הפשוט (כמבואר בהמשך הנ"ל).

(ה) **והנה** ידוע<sup>33</sup> שמעלת האדם מתחילה מכח הדיבור שבו<sup>34</sup> (משא"כ מעשה ישנו גם בבע"ח). ועפ"ז יש לומר, דשני הענינים שבמעשה — עשיית ופעולת האדם (סופן), והמעשה הבאה ע"י העשי' שלו (סוף מעשה) — יש (דוגמתם) גם בהעשי' דהאדם. דזה שהכחות דהאדם (שכל ומדות מחשבה ודיבור) נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הוא ע"ד עשיית ופעולת האדם, והמעשה עצמה (כמו שהיא נבדלת מהכחות שלמעלה ממנה, שהם עיקר האדם) הוא ע"ד המעשה (שמחוץ להאדם) שנעשה ע"י עשיית ופעולת האדם. והחילוק דשני הענינים בשרשם בנפש הוא, דשורש המעשה ששייך להכחות שלמעלה ממנו (היינו ההתלבשות דהכחות בהמעשה)

(31) כהבא לקמן — ראה המשך תער"ב שם א'ק. א'קג-ד.

(32) ראה שעהיוה"א פרק ח (פה, ב). ובכ"מ.

(33) סה"מ ה'תש"ב ס"ע 102 ואילך.

(34) ובסה"מ ה'תש"ב שם, שלכן נקרא האדם בשם "מדבר".

הוא בבחינת הגילוי דהנפש. והיינו<sup>35</sup>, שגם השורש דענין זה שבמעשה הוא בהנפש שלמעלה מהכחות. כי הכחות מצד עצמם הם מובדלים ואין ביכלתם לירד למטה כ"כ ולהתלבש במעשה, וזה שאפשר להם לירד ולהתלבש במעשה הוא ע"י שנמשך בהם מהנפש (שלמעלה מהכחות), שהיא נמצאת בכל הכחות והאיברים בשוה. אבל ענין זה שבנפש (שביכלתה לירד למטה מטה) הוא בחינת הגילוי שלה — ע"ד נעוץ סופן בתחלתן, שהשורש דסופן (עשיית האדם) הוא בה"תחילה", שורש ההשפעה. והשורש דהמעשה עצמו (כמו שהוא נבדל מהכחות שלמעלה ממנו) הוא בעצם הנפש<sup>35</sup> — ע"ד סוף מעשה במחשבה תחלה, שהשורש דסוף מעשה (שמחוץ להאדם) הוא בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה.

**ויש** לומר, דבמעלת המעשה בזה שעל ידה מתגלה הבל"ג דהנפש שלמעלה מהכחות — השכל והמדות וכו' הם לפני [ולמעלה מ]המעשה. דכיון שגילוי הבל"ג דהנפש הוא שהשכל והמדות נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הרי השכל והמדות קודמים להמעשה. וגם למעלה מהמעשה. שהרי המעלה דמעשה (בבחינה זו) היא לא בהמעשה עצמו אלא בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה [ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה (דלכאורה, מזה עצמו שהגדלות דתלמוד הוא שמביא למעשה מוכח שהמעשה הוא העיקר, ואעפ"כ תלמוד גדול ממעשה), כי היתרון דמעשה לגבי תלמוד בדרגא זו היא שהתלמוד מביא למעשה (דזה שהתלמוד מביא לידי מעשה הוא ע"י שנמשך בו ענין הבל"ג שלמעלה מהתלמוד עצמו), ולכן תלמוד גדול]. ובמעלת המעשה מצד זה ששורש המעשה עצמו הוא בעצם הנפש — המעשה הוא לפני (ולמעלה מ)כל הכחות, וזהו שלפני מתן תורה הקדימו נעשה לנשמע, ועד"ז בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד), כי במתן תורה ובהקמת המשכן היתה המשכת העצמות, ושם — המעשה קודם לתלמוד.

(ו) **ויש** לקשר ביאור זה [דזה שיהודה הקריב הראשון הוא מצד מעלת המעשה] עם הביאור (הובא לעיל סעיף ב) דזה שיהודה הקריב ראשון הוא כי יהודה הוא בחינת ביטול, כי ענין הביטול הוא במעשה. דהכחות שלמעלה ממעשה, כיון שענינם הוא מעלה ושלמות, וכנ"ל (סעיף ה) שהתחלת מעלת האדם הוא כח הדיבור שבו, הביטול שלהם להנפש אינו ביטול בתכלית, ודוקא כח המעשה שאינו ממעלת האדם, הביטול שלו להנפש הוא ביטול בתכלית<sup>36</sup> [ובמעשה עצמו, עיקר הביטול הוא בהדרגא דמעשה כמו שהוא מובדל מהכחות שלמעלה ממנו. דבדרגת המעשה שבו מתלבשים הכחות שלמעלה ממנו, יש בו העילוי שעל ידו נתגלה הבל"ג דהנפש, ולכן הוא "מציאות". ועיקר הביטול הוא בהמעשה עצמו (שנבדל מהכחות שלמעלה ממנו), דכיון שאין בו עילוי, לכן נרגש בו שכל מציאותו הוא רק מצד הנפש].

**ויש** לקשר זה עם זה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש, דבעצם הנפש אין נתינת מקום למציאות שמחוץ להנפש. ומזה מובן, דזה ששורש המעשה הוא בעצם

(35) ראה גם לעיל ח"ב ע' קצה.

(36) וע"ד הידוע שביטול היש הוא ביטול גדול יותר מביטול האור (סה"מ תרפ"א ע' קא. ובכ"מ).

הנפש הוא לפי שכל מציאותו היא רק מצד עצם הנפש<sup>37</sup>. ועד"ז הוא למעלה (בהחילוק בין תורה ומצוות), דזה שהרצון דמצוות הוא במעשה המצוות (ובדברים גשמיים), אף שהמעשה אין לו ערך, הוא לפי ששורש המצוות הוא בהעצמות<sup>38</sup>, ולכן, עיקר הביטול הוא במעשה המצוות. ויש לומר, שגם הרצון בכונת המצוות, הוא לא מצד המעלה שבכונת המצוות אלא מפני שכן עלה ברצונו ית'. אלא שגילוי ענין זה הוא במעשה המצוות, ועי"ז מתגלה שכן הוא גם בכונת המצוות. ועד"ז הוא בתורה, דהגם שהתורה היא חכמה [וגם למעלה, התורה היא חכמתו של הקב"ה], זה שאורייתא וקוב"ה כולא חד הוא לא מצד מעלת התורה אלא לפי שכן עלה ברצונו ית'. אלא שגילוי ענין זה הוא במצוות ועי" המצוות מתגלה שכן הוא גם בתורה.

(ז) **וזהו** ביום השני הקריב נתנאל בן צוער לשון מצער, דלאחרי הביטול דיהודה בענין המצוות המשיך נתנאל בן צוער ביטול זה גם בעסק התורה. ולכן העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה [אף שיהודה הוא למעלה מיששכר, וכנ"ל (סעיף ב) שיהודה הוא בכתר ויששכר הוא בחכמה], דענין הקריב תחלה הוא שהמשיך הביטול דכתר (בחינת תחלה) בחכמה. ויש לומר דבהלשון כאילו הקריב תחלה (ולא כאילו הקריב ביום הראשון) מרומז גם הביטול שמצד בחינת תחלה — תחלה שלפני תחלת המחשבה, שבו עלה סוף מעשה (מעשה המצוות) ונתנאל המשיך ביטול זה גם בתורה [גם יש לומר דפירוש כאילו הקריב תחלה הוא תחלה לפני יהודה. כי המשכת הביטול בתורה הוא חידוש גדול יותר ובמילא נעלה יותר מהביטול שבמעשה המצוות]. ועי" הביטול דצוער שהי' בו נעשה נתנאל<sup>39</sup>, אותיות נתן א-ל, שניתנה לו התורה במתנה.



37) להעיר מתו"א ויגש מא, סע"ד, דהביטול שיש דוקא בארץ [שהיא מדרס תחת כפות רגלי הכל] הוא מפני שבשרשה במחשבה ארץ קדמה לשמים.

38) ראה המשך תרס"ו ס"ע נה.

39) וזהו "נתנאל בן צוער", ד"נתנאל" נולד (ונמשך) מ"צוער".